

ناصر خسرو و اسما علییان

تألیف
آی. برنسس

ترجمه
کی آرین پور



کتابخانه ملی و اسناد ملی ایران

۱۳۰۰

بایکار مکتدر
جنت فخرت جنت کدر
عاجضرت بهایم محمد رضا شاه پسر
شاه آریا مهر

بنیاد فرهنگ ایران

مدیریت آقای

مدیریت فرج‌پهلوی شهبازی ایران

نیابت است

والا حضرت شاددشت اشرف پهلوی

برای آنکه در تاریخ و جغرافیای تاریخی ایران تحقیق جامع و کامل
و دقیق انجام بگیرد و تحقیق کار آن است که ناخذ و مدارک مهم و معتبر در
دسترس متخصصان واقع شود .

بسیاری از این آثار که در ادوار مختلف به زبان فارسی تألیف
شده هنوز به چاپ نرسیده و چاپ بعضی دیگر با دشمنی سبب است انجام
نخورده است اما کتابها در رسالاتی که به زبانهای دیگر نوشته شده
نیز فراوان است و البته هر چه پاره شده ای نمی تواند با چندین زبان
بیگانه آشنائی داشته باشد .

برای رفع این مشکل بنیاد فرهنگ ایران می کوشد کتابهای
فارسی را که از این جهت ارزش و اهمیت دارد و نسخه های خطی آنها
از دسترس علاقه مندان دور است منتشر کند و کتابها و رسالاتی را
که به زبانهای دیگر تألیف یافته است به فارسی در آورد و انتشار دهد .

پروژه نائل خانری
به مرکز بنیاد فرهنگ ایران

سابع تاریخ و جغرافیای ایران .۱۰

ناصر خسرو و اسما عیلیان

تالیف
آ.بی. برتس

ترجمه
می. آراین پور



انتشارات بنیاد فرهنگ ایران

۱۳۴۰

با مساعدت مالی سازمان برنامه
از این کتاب ۲۰۰۰ نسخه در دی ماه ۴۶ در چاپخانه داور پناه
جاری شد

فهرست مطالب

چند کلمه از مترجم ۹

پیشگفتار ۱۱

باب اول : عهد ناصر خسرو ۱۷-۵۶

مقدمه ۱۹

بسط مالکیت عمده در عهد ناصر خسرو ۲۱

سیستم خراج و اراضی سلطانی ۲۱

املاک و دهقانان ۲۵

اقطاع ۳۴

وضع روستائیان - ۴۲

شهرنشینان ۴۸

دولت ۵۴

باب دوم : اسماعیلیان تا قرن یازدهم ۵۷-۸۸

سخنی چند از تاریخ تحقیق درباره اسماعیلیان و قرمطیان ۵۹

	اصل امامت و نقش آن در نهضت‌های قرمطیان و تأسیس دولت فاطمی و تبلیغات فاطمیان
۷۴	
۷۵	عقاید درباره امامت تا ظهور مذهب اسماعیلی
۷۷	عقاید مختلف درباره امامت در میان اصحاب امام جعفر صادق
۷۹	رابطه عقاید شیعه با عقیده مزدکیان و ملاحده غیرمسلمان
	تأثیر اصل امامت در جنبش‌های قرمطیان و تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان
۸۰	
۸۶	اصل امامت و تبلیغات فاطمیان
	باب سوم : اسماعیلیان در عهد ناصر خسرو ۸۹ - ۱۴۶
۹۱	کشاکش پادشاهان غزنوی با اسماعیلیان و قرمطیان
۹۱	برانداختن سلطان محمود، قرمطیان را در مولتان
۹۸	سفارت تهراتی - اسماعیلیان خراسان
۱۰۸	امیر حسنک
۱۱۱	لشکر کشی سلطان محمود به ری و قتل عام قرمطیان
۱۲۳	اسماعیلیان شیراز . طرز تبلیغات اسماعیلیان
۱۳۰	قرمطیان و اسماعیلیان در نیمه دوم قرن یازدهم . دعوت جدید
۱۴۲	نتیجه
	باب چهارم : زندگی و فعالیت ناصر خسرو ۱۴۷ - ۱۸۷
۱۴۹	مآخذ درباره ناصر خسرو
۱۶۷	شرح احوال ناصر خسرو ، چهل سال اول زندگانی ناصر خسرو
۱۷۴	گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی و سفر او به مصر
۱۷۹	بازگشت به وطن و فعالیت سیاسی
۱۸۴	فرار به یمگان ، آخرین سالهای زندگی و مرگ ناصر
	باب پنجم : روابط ناصر خسرو با اسماعیلیان ۱۸۹ - ۲۵۶
۱۹۱	مقدمه
۱۹۴	مآخذ و مراجع

	عقاید ناصر خسرو در معنی « علم » و « دین حق » و زورگوئی		
۲۰۲	فقهای تسنن و انحطاط دین در خراسان		
۲۱۳	وجوه عدیده اندیشه « ضرورت علم » در تألیفات ناصر خسرو		
۲۲۶	بیان معنی « علم » در تألیفات ناصر خسرو		
۲۳۳	اندیشه صنع عالم در تألیفات ناصر خسرو		
۲۴۲	عقاید ناصر خسرو درباره نقش دنیوی سلسله مراتب اسماعیلی		
	حواشی و تعلیقات	۲۵۷	— ۲۹۲
	مراجع و مآخذ	۲۹۳	— ۳۰۲
	فهرست‌ها	۳۰۳	— ۳۲۴

چند کلمه از مترجم

دانشمند فقید یوگنی ادواردوویچ برتلس ، دوست صدیق مردم ایران و یکی از خاور شناسان متبحر در ادبیات زبان پارسی ، در محافل علمی و ادبی کشور ما فرد ناشناسی نیست ، وی در طی چهل سال کوشش مستمر ادبی خود بیش از صد کتاب و رساله درباره ادبیات و هنر ایران نوشت ، دو بار در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۵۴ برای شرکت در جشن‌های هزاره فردوسی و ابوعلی سینا به ایران آمد ، بواسطه خدمات شایان خویش به فرهنگ و ادب ایران به دریافت نشان علمی از دولت شاهنشاهی ایران نایل شد و در سال ۱۹۴۴ به عنوان عضو وابسته فرهنگستان ایران انتخاب گردید .

آندره یوگنی یویچ برتلس نیز که پسر این پدر دانشمند و ایران‌دوست است ، به راه پدر رفته و همت خود را به خدمت هنر و ادبیات ایران گمارده است .

آندره برتلس از علمای جوان شوروی و نامزد علوم زبان‌شناسی است ، و چون در آغاز کار خود می‌باشد، هنوز نامش در دایرة المعارف‌های بزرگ روسی ثبت نشده و بنا بر این کوشش مترجم برای یافتن تاریخچه زندگانی شخصی و ادبی وی متأسفانه بی نتیجه مانده است. ۲ .

مطالب سودمند و پر ارزش همین کتاب که ترجمه فارسی آن به نظر خوانندگان عرضه می‌شود و دقت و صداقت بی‌نظیری که وی در تحقیق تاریخ و فلسفه مذهب اسماعیلی و تعیین حقیقت روابط حکیم ناصر خسرو با این طایفه به کار برده است ، بهترین معرف فضل و کمال و احاطه و تنبغ او در این زمینه می‌باشد .

-
- ۱- مهم‌ترین آنها تاریخ ادبیات ایران و تاجیکستان ، تاریخ مختصر ادبیات معاصر ایران، نظامی و فضولی، تصوف و ادبیات متصوفه، نوائی و جامی و دستور زبان فارسی است.
 - ۲- او اکنون سرگرم تألیف فرهنگ کامل روسی به فارسی است .

خوانندگان محترم از مطالعه متن کتاب در خواهند یافت که مؤلف برای تنظیم آن از قدیمی‌ترین منابع اسلامی و ایرانی که در پیدایش کیش اسماعیلی و رشد و توسعه تعالیم آنان به نفعی یا اثبات سخنی گفته‌اند، و همچنین از کلیه مطالعاتی که دانشمندان ایرانی و خاورشناسان اروپا قبلاً تا روزگاری در این رشته بعمل آورده‌اند، و بخصوص از تألیفات پر ارزش و سودمند و . . . آ. ایوانف خاورشناس نامی شوروی که در ضمن سلسله انتشارات «انجمن اسماعیلیان» چاپ شده، بحد کمال برخوردار بوده و با این همه خود با نهایت صداقت معترف است که هم تاریخ و عقاید فرقه اسماعیلیه و هم آثار و مؤلفات حکیم ناصر خسرو و جایگاه رفیع او در سلسله مراتب اسماعیلی، چنانکه شاید و باید مورد مطالعه و تحقیق واقع نشده است.

اینجانب در نقل مطالب کتاب به زبان فارسی منتهای امانت را بخرج داده و سعی کرده‌ام که هیچ کلمه‌ای، چه از متن و چه از حواشی، از قلم نیفتد و هیچ عبارتی دچار تحریف و تصرف نگردد و اگر چه این شیوه ترجمه قهراً مبلغی از شیوایی بیان می‌کاست، کوشش داشته‌ام عین عبارات مؤلف را با حفظ اصالت آنها جامه فاخر فارسی ببوشانم.

چون مؤلف کتاب به حکم مهدی که داشته طریق اجمال پیموده و تصرف در متن جایز نبود، برای توضیح بعضی مطالب و نیز برای یاد آوری چند موردی که ظاهراً مؤلف در درک منظور به راه خطا رفته است، تعلیقاتی به آخر ترجمه اضافه نمودم و در مواردی که اشاره به اسناد و شواهد تاریخی شده و یا مؤلف به ترجمه و نقل قسمتی از منابع شرقی استناد نموده و نقل مجدد عبارات با حفظ تمایز مصطلح اسماعیلی از ترجمه روسی به فارسی دشوار می‌نمود، ناچار جهت مقابله و تطبیق آنها با واقع به اصل متون مراجعه و عین کلمات متون اصلی را جانشین عبارات مؤلف قرار دادم.

مؤلف، چنانکه رسم خاورشناسان است، وقایع و حوادث را - جز در چند مورد - با تاریخ مسیحی ضبط کرده. من تا جائیکه توانستم و در هر جا که ضرور دیدم هر دو تاریخ مسیحی و هجری قمری را آوردم تا کار بر خوانندگان ایرانی آسان گردد.

بر دانشمندان ایرانی است که مندرجات این کتاب را مورد بررسی و پژوهش قرار داده و به یاری منابع و مآخذ فراوان اسلامی، درباره مطالب آن و بخصوص نتایجی که مؤلف از مجموع این مطالب گرفته است، اظهار عقیده فرمایند و نیز اگر سهو و اشتباه و خطائی در ترجمه یافتند یا یاد آوری آنها بر مترجم منت نهند.

تهران، بهار سال ۱۳۴۶ هجری شمسی

ی. آرین‌پور

پیشگفتار

نام ناصر خسرو - شاعر، حکیم، جهانگرد و مبلغ کیش اسماعیلی در قرن یازدهم میلادی - در طول مدت نهمصد سال در هاله‌ای از افسانه‌ها محصور است. از زندگانی پر عجایب او چند روایت کتبی به دست ما رسیده است. اینها افسانه‌هایی است که در ازمنهٔ مختلفه بوجود آمده و ظاهراً قسمتی از آنها مربوط به چند ده سال اول بعد از مرگ او می‌باشد. ناصر خسرو ۱۵ - ۲۰ سال آخر عمر خود را در ده یمگان گذرانیده و امروز تربت وی در آنجا زیارتگاه مردم است و هم اکنون در درهٔ کوهستانی پامیر روایاتی دربارهٔ او زیانزد عموم می‌باشد.

پیدایش يك رشته «داستان دربارهٔ ناصر» تصادفی نبوده و بلا تردید ناشی از علاقهٔ فوق‌العادهٔ معاصران وی و نسلهای آینده به «شخصیت» او می‌باشد. شرح زندگانی واقعی ناصر خسرو، حتی در مقام مقایسه با شرح حال پیچیدهٔ ابن سینا، سعدی و یا مسعود سعد سلمان، بسیار روشن است. وی در دوران جوانی از درباریان سلطان محمود، جهانگشای بزرگ غزنوی و بعد جهانگرد کنجکوی است که «عالم اسلام» را از هند تا مصر زیر پا نهاده، و از آن پس ملحد خطرناکی است که تنها بردن نامش در فقههای تسنن ایجاد وحشت و نفرت می‌کند، مبلغ و داعی بی‌باک و بالاخره مردی است که به يك درهٔ کوهستانی دور دست رانده شده و در آنجا با سخنان خود مبارزه با فقههای تسنن را بی‌محابا ادامه می‌دهد، اشعار و رسالات فلسفی

می‌نویسد و در نوشته‌های خود بر ضد فشار تفتیش عقاید بر می‌خیزد .
 این افسانه‌ها درباره‌ی ناصر خسرو - که ه . ا . ته خاورشناس آلمانی آنها را با
 رومان فائوست مقایسه کرده‌است - از یکسو خاطره‌ی این مرد بزرگ را قرن‌ها در
 قلوب مردم زنده نگاهداشته و از سوی دیگر چهره‌ی حقیقی او را از انظار پوشیده
 داشته است . مثلاً در بعضی از افسانه‌های زندگی ناصر خسرو گفته می‌شود که وی
 همیشه مسلمان معتقدی بوده و رسالات ملحدانه خود را به اجبار و به فرمان «ملک
 ملحدان» در زندان نوشته است . بعضی دیگر از این افسانه‌ها او را به صورت زاهد
 متعبدی تصویر می‌کنند که در غاری می‌زیسته و با گیاهان تغذی می‌کرده و کارهای
 خارق‌العاده‌ای از وی سر می‌زده است . افسانه‌های دیگر، وی را مردی صوفی از
 مریدان شیخ ابوالحسن خرقانی معرفی می‌کنند .

بزرگ زاده ، دانشمند تاجیکی نخستین کسی است که به جنبه‌ی ساختگی و
 افسانه‌آمیز این حکایت‌ها که به نام زندگی‌نامه‌ی ناصر پدید آمده است ، اشاره کرده
 و می‌نویسد « برای مرد صمیمی و پرشوری مانند ناصر خسرو که صادقانه و دلبرانه
 با پستی و فرومایگی روحانیان و ابلهی و مزدوری دولتیان می‌جنگیده ، کیفی
 بدتر از این‌گونه نسبت‌ها نمی‌توان اندیشید»^۱ علمای روحانی که ناصر را در حال
 حیاتش ملحد و بی‌دین خوانده و از هیچ‌گونه زجر و آزار در حق او دریغ نداشته
 بودند ، ظاهراً پس از مرگش خواسته‌اند چهره‌ی حقیقی این مرد متفکر و متهور را
 از انظار مستور دارند . از تألیفات حقیقی و فلسفی ناصر ، که با بغض و کینه‌ی فقه‌ای
 اهل تسنن و یا کسانی که عقاید او را درک نکرده‌اند مواجه گردیده است ، تنها چند
 نسخه‌ی منحصر به فرد تصادفاً به ما رسیده ، در صورتیکه شرح زندگی افسانه‌آمیز وی
 در صدها نسخه‌ی خطی و چاپ سنگی به دست مردم افتاده است .

درصد سال اخیر دانشمندان شرق و غرب برای نمایاندن چهره‌ی حقیقی ناصر خسرو
 کوشش‌های فراوان بکار برده‌اند : در سال ۱۲۸۰ هجری قمری (۱۸۶۴) چاپ
 سنگی دیوان ناصر در ایران منتشر گردید . در سال ۱۲۹۶ (۱۸۷۹) متن انتقادی

۱ - بزرگ زاده ، ناصر خسرو جوینده‌ی حق و عدالت (سلسله کلاسیک‌های ادبیات

تاجیک ، استالین آباد ، ۱۹۴۹ ، صفحه ۲۴) .

یکی از تألیفات او در اروپا چاپ شد. در ده سال اخیر خاورشناسانی مانند: ن. تقوی، س. ح. تقی زاده، م. مینوی، ه. اته، م. غنی زاده، ش. شفر، ت. ایرانی، م. بذل الرحمن، و. آ. ژوکوفسکی، آ. آ. سمیونف، س. نفیسی، ی. خشاب، و. آ. ایوانف و ه. کوربین متن يك سلسله از مصنفات ناصر خسرو را انتشار دادند. ه. اته، س. ح. تقی زاده، و. آ. ایوانف و ی. خشاب چند رساله کوتاه درباره زندگانی و آثار او پدید آوردند. آ. آ. سمیونف و ه. کوربین چند مقاله درباره فلسفه ناصر خسرو نوشتند. ولی با این همه نمی توان گفت که آثار و تألیفات او چنانکه شاید و باید مورد مطالعه و تحقیق واقع شده است.

نام ناصر خسرو امروز در ایران و در زادگاه او تاجیکستان شهرت و معروفیت زیاد دارد^۱. اشعار اخلاقی و پندآموز او در برنامه مدارس گنجانده شده و مطبوعات مترقی ایران به آثار و مؤلفات ناصر علاقه فراوان ابراز می دارند. اشعار و رسالات حکیمانه او روز بروز در شرق و غرب جلب توجه بیشتری می کند و ضرورت تحقیق و مطالعه در آثار وی هر روز آشکارتر می گردد.

تا چندی پیش بحث درباره یکی از مسائل معضله میراث ادبی ناصر، یعنی روابط او با اسماعیلیان، بواسطه فقد تحقیقات کافی در این رشته از آئین اسلام، دشوار بود اما اکنون زمینه مساعدی برای مطالعه تاریخ و عقاید اسماعیلیه فراهم آمده است.

کیش اسماعیلی که در قرن هشتم و نهم میلادی چون شعبه مستقلی از اسلام جدا شده، امروز چندین ملیون نفر در هند و ایران و سوریه و اوگاندا^۲ و بعضی نقاط دیگر جهان پیرو و معتقد دارد.

۱ - از جمله فصل مربوط به ناصر خسرو در «منتخبات ادبیات تاجیک»، استالین آباد، ۱۹۴۰، صفحه ۳۷ - ۴۴ و ب. غفوراف، تاریخ ملت تاجیک، جلد یکم، مسکو، ۱۹۵۵، صفحه ۲۸۰ - ۲۸۲ و ناصر خسرو، گلچینی از دیوان اشعار، ترتیب دهنده و مؤلف سرسخن ک. یعنی، استالین آباد، ۱۹۵۷.

۲ - در اوگاندا يك مجله اسماعیلی چاپ می شود به نام:

آقاخان سوم^۱ پیشوای دینی اسماعیلیان که به سال ۱۳۷۶ هجری قمری (۱۹۵۷) در گذشت، در سیاست جهانی نیم قرن اخیر نقش مهمی بر عهده داشت. ج. نهرو، آقاخان را یکی از عمال سیاسی می‌خواند که «در طول مدت زندگانی یک نسل با امپریالیزم انگلستان و طبقه حاکمه انگلیس روابط نزدیک داشته» و «می‌توان او را یکی از کارداران شایسته امپراتوری انگلستان بشمار آورد»^۲.

شاید بخصوص دخالت سران اسماعیلی در حیات سیاسی هند و آفریقاست که بر شدت علاقه و توجه دانشمندان به بررسی تاریخ و اصول تعالیم اسماعیلیان افزوده است. در سال‌های اخیر تحقیقات زیادی در تاریخ این مذهب و در چاپ متون اسماعیلی بعمل آمده است. در سال ۱۳۶۵ هجری (۱۹۴۶)، ظاهراً با شرکت مالی و سازمانی آقاخان، یک محفل علمی به نام «انجمن اسماعیلیان» پدید آمد و این انجمن در مدت دوازده سال گذشته قریب بیست متن از متون اسماعیلی و نوشته‌های درباره آن متون را بچاپ رسانید.

در سال ۱۳۶۷ (۱۹۴۸) و آ. ایوانف در جزو انتشارات «انجمن اسماعیلیان» رساله مختصری با عنوان همین کتاب که ما در دست داریم، انتشار داد^۳. و آ. ایوانف در مقدمه این رساله نوشت که غرض وی روشن کردن جزئیات شرح حال ناصر خسرو و حقیقت روابط او با اسماعیلیان است و بر اساس این مسئله است که چند مرحله از اوقات زندگانی ناصر از جمله پیوستن او به اسماعیلیان، کوشش‌های تبلیغاتی او، جایگاه او در سلسله مراتب اسماعیلیه و روابط وی با مؤید فی‌الدین داعی اسماعیلی را مورد مطالعه قرار داده است.

رساله و آ. ایوانف دلایلی را که ه. ا. و س. ح. تقی زاده در هواخواهی ناصر خسرو از پیروان کیش اسماعیلی آورده‌اند، تأیید و تصریح می‌کند. غرض ما از تألیف این کتاب آن است که قیام اسماعیلیان را در عهد ناصر خسرو، در متن زندگانی اجتماعی آن روزگار نشان بدهیم و حتی المقدور طبیعت و ماهیت

۱- درباره او رجوع شود به:

S. Jackson, The Aga Khan - prince, Prophet and sportsman London, 1952.

و:

The memoirs of Aga Khan, London, 1954.

۲- ج. نهرو، اتوبیوگرافی، ۱۹۵۵، صفحه ۳۱۳-۳۱۵.

3- W. Ivanow, Nasir-i khusraw and Ismailism, Bombay-Leiden, 1948.

طبقاتی آن را روشن کنیم و سپس روابط ناصر را با اسماعیلیان از روی رسالات فلسفی او مورد تحقیق قرار دهیم. به عبارت دیگر ماسعی کرده ایم مسئله «ناصر خسرو و اسماعیلیان» را از نظر مادی و بر اساس مطالعه وضع زندگی جامعه و تضادهای صنفی و طبقاتی آن عهد حل کنیم.

وظیفه خود می دانیم که از پرفسور ب. ن. زاخودر که در نوشتن چهار باب اول این کتاب ما را راهنمایی کردند و از پروفیسور آ. ن. بولدیرف و پرفسور ی. آ. بلیایف و استاد علوم زبانشناسی دکتر آ. م. میرزایف و پرفسور ای. پ. پتروشفسکی و از نامزد علوم زبانشناسی ر. م. علی یف و م. ای. زند که تذکرات گرانبهایی در تحریر این کتاب به ما دادند و همچنین از نامزد علوم زبانشناسی م. ن. عثمانف که مدارکی را که درباره اصطلاح «دهقان» فراهم آورده بودند در اختیار ما گذاشتند، صمیمانه سپاسگذاری نمائیم.

باب اول عهد ناصر خسرو

- ۱- بسط مالکیت عمده در عهد ناصر خسرو (سیستم خراج و اراضی سلطانی - املاک و دهقانان - اقطاع) .
- ۲- وضع روستائیان .
- ۳- شهرنشینان .
- ۴- دولت .

غرض از تحریر این باب بیان تاریخ سیاسی نیست ، بلکه تهیه مقدمه‌ایست تاریخی بر مطالعه روابط ناصر خسرو با اسماعیلیان . شرح وقایع تاریخی به تنهایی برای آموختن پیکار سیاسی و ایدئولوژیک يك عهد و درك امیال و عقاید سیاسی يك دانشمند و متفکر کافی نیست . برای درك این پیکار و این عقاید باید اوضاع و شرایط اجتماعی و اقتصادی که آنها را پدید آورده است ، بدقت بررسی و تحلیل شود . علمای شوروی وضع جامعه‌ای را که ناصر خسرو در آن می‌زیسته ، بطور کلی روشن کرده‌اند . ابواب و فصول مربوطه از « تاریخ ملت تاجیک » و « تاریخ ازبکستان شوروی »^۱ احوال اجتماعی آسیای میانه را در قرن یازدهم بدست می‌دهند . با اینهمه لازم دیدیم در آغاز رساله‌ای که درباره ناصر خسرو و اسماعیلیان می‌نگاریم ، شمه‌ای از این اوضاع و احوال را که برای حوادثی که در فصل آینده شرح خواهیم داد زمینه اجتماعی مناسبی فراهم آورده‌اند ، سخن گوئیم .

در گفتار از سازمان اجتماعی آسیای میانه و ایران در قرن یازدهم ، باید پیش از همه پیچیدگی فوق‌العاده آنرا در نظر داشت . ف . انگلس در ضمن بیان اوضاع کشور آلمان در قرون وسطی پیش از جنگ بزرگ روستائی ، می‌نویسد : «... طبقات مختلفه امپراطوری - شاهزادگان ، درباریان ، پره‌لانها ، پاتریسین‌ها ، بورگرها ، پلین‌ها و کشاورزان - توده بسیار درهم و برهمی بوجود آورده بودند که هر يك نیازمندیهای گوناگون داشت و خواسته‌های آنان پیوسته با هم تصادم می‌کرد»^۲ و بعد

۱- تاریخ جمهوری ازبکستان شوروی ، جلد یکم ، بخش یکم ، تاشکند ، ۱۹۵۵ .

۲ - ف . انگلس ، جنگ روستائی در آلمان (ك . مارکس و ف . انگلس ، کلیات ،

مؤلف مزبور از « درهم آمیختن اصناف و طبقات گوناگون »^۱ در آن عهد سخن می گوید. پیچیدگی و « گوناگونی » اوضاع اجتماعی بطور کلی از صفات و مختصات دوران فنودالیزم است و آنچه که انگلس بخصوص دربارهٔ آلمان در آغاز قرن شانزدهم، بیان کرده، دربارهٔ جامعهٔ قرون وسطای شرق نیز صادق است. روستائیان آزاد، سهم کاران، دهقانان، امرا، اعیان شهرنشین، مأموران وصول مالیات، بندگان، پیشه‌وران، کوچ‌نشینان، فقرای شهری، عیاران، غلامان خاصه، ملایان، فقها، شاعران درباری و دانشمندان در عهد ناصر خسرو توده‌ای بوجود آورده بودند که از آلمان قرن شانزدهم کمتر پیچیده نبود.

ندیده گرفتن این پیچیدگی و درهم ریختگی، که پراکندگی و عدم تساوی در پیشرفت مناطق مختلفهٔ قلمرو خلافت و علل دیگر بر شدت آن افزوده بود، ممکن است درک اوضاع حقیقی عهدی را که مورد مطالعه است، دچار اشتباه نماید.

۱- ف. انگلس، جنگ روستائی در آلمان (ک. مارکس و ف. انگلس، کلیات،

چاپ یکم، جلد ۸)، صفحه ۱۲۷.

بسط مالکیت عمده در عهد ناصر خسرو

سیستم خراج و اراضی سلطانی

سیستم خراج که از روزگار ساسانیان معمول شده بود ، قرون متمادی طرز عمدهٔ سودجویی در سرتاسر قلمرو خلافت بود . دربارهٔ اینکه مأموران خلفای عباسی چگونه از مردم خراج می گرفتند، می توان مثلاً از روی کتاب معروف « الخراج » که قاضی ابویوسف برای خلیفه هارون الرشید نوشته ، قضاوت کرد . « ابویوسف گفت : من بر آنم که تو (ای هارون) ، از سواد و نواحی دیگر چیزی نگیری بهتر ، تا مأمور مالیات (متقبل) که مازاد بر اصل مالیات در «قباله» اش هست ، بر مالیات دهندگان فشار آورد و آنچه را که برعهده ندارند بر آنان تحمیل کند و ستمها روا دارد و زیانها برساند تا به پرداخت آنچه که بر مالیات افزوده گردن نهند . در این صورت و در نظایر آنست که شهرها خراب و رعیت هلاک می شود و مأمور مالیات که از حیث انجام تعهد نظر به صلاح کار خود دارد ، دلش به نابودی آنان نمی سوزد . زیرا می خواهد خیلی بیش از آنچه برعهده گرفته استفاده ببرد . و این کار میسر نخواهد شد مگر اینکه بر رعیت سخت بگیرد و آنانرا بشدت کتک بزند و زیر آفتاب [سوزان] نگاه دارد و سنگ پاره برگردنشان بپاویزد . و از این فساد که خدا نهی کرده است ، عذاب عظیمی بر مالیات دهندگان می رسد که سزاوار آن نیستند ... و جایز نیست که تکلیفی بر آنان شود که قادر به انجام آن نباشند . و براستی بدترین قباله ها آنست که مأمور مالیات آنچه را که نباید بدهند ، بر مالیات دهندگان تحمیل

کند و چنانکه وصف کردم با آنان زفتار نماید»^۱.

از این عبارات برمی آید که مأمور وصول (متقبل) قباله ای به خلیفه می سپرده که به موجب آن موظف بوده مبلغ معینی مستقیماً به نام خراج از روستائیان جمع - آوری و به خلیفه پرداخت نماید. بطور دلخواه بر مآخذ خراج افزوده می شده و این امر معاش روستائیان را برهم می زده است. از کلمات ابویوسف می توان چنین نتیجه گرفت که مأمور وصول می توانسته است به میل و تشخیص خود «مازاد» بیشتری از کشاورزان دریافت و به نفع خود برداشت نماید و امکان چنین سوء عملی که در طرز وصول مالیاتها وجود داشته، ابویوسف را که خود از کارداران دستگاه خلافت عباسی بوده، آشکارا ناراحت می داشته است.

عیب عمده سیستم خراج عبارت از عدم تساوی خراج بندی بر سهام جزء و اراضی مالکان عمده است. از همان عهد فتوحات تازیان دو نوع مالیات بر اراضی فتح شده بسته شد که عبارت بود از عشر و خراج. عشر صورت سبکتری داشت و در ابتدا بر زمین هائی علاقه می گرفت که فاتحان تصرف کرده و اهالی بومی را از آنجا رانده بودند. بعدها عشر جزو امتیازات مالکان عمده شد^۲. نظر بوجود این دو نوع مالیات و باج مالایطاقی که بخصوص در موقع بستن خراج دریافت می شد، در خلافت عباسی سیستم مخصوصی به نام حمایت از املاک جزء بوجود آمد. خرده مالکان برای آنکه بتوانند سهام خود را نگاه دارند، زمین را به نام مالکان عمده قلمداد کرده، عشر به خزانه و نیز مبلغی به حامیان خود می پرداختند و در نتیجه این عمل تا حدی استقلال خود را از دست می دادند^۳. خوارزمی در ذکر طرز نگهداری دفاتر دیوانی در اواخر قرن دهم در خراسان، یکی از آن دفاتر را چنین توصیف می کند: «دفتر تلجیئات - مخصوص مواردیست که ضعیفی اراضی خود را در اختیار قوی می گذارد که از آن نگهداری کند. . . قوی از اراضی ضعیف حمایت می کند و صاحب زمین آنرا در حمایت (الجاه) قوی قرار می دهد»^۴.

۱ - ابویوسف، صفحه ۶۰

۲ - آ. یو. یا کو بوفسکی، نصفه کاری در قرن هشتم در عراق، صفحه ۱۷۶

3 - A. Mez, The renaissance of Islam, London, 1937, p. 111-112

و آ. یو. یا کو بوفسکی، نصفه کاری، صفحه ۱۸۰ - ۱۸۱. ۴ - الخوارزمی،

اصطخری نیز در بارهٔ فارس گوید « اما در فارس مالکان اراضی خود را در حمایت (الجماء) اشخاص با نفوذ از خاندان سلطان عراق قرار می‌دهند و این اراضی به نام آنها (اشخاص متنفذ) ثبت می‌شود و مالیات آنها به يك چهارم تقلیل می‌یابد و این زمین‌ها در دست اهالی به نام کسانی که نسبت به آنها قرارداد بسته‌اند و بعد به نام اولاد آنها باقی می‌ماند^۱.

مواردی هست که يك ملك عمده، که مالك آن با اشخاص مقتدر حسن رابطه داشته، بکلی از خراج معاف گردیده است. مثلاً مؤلف تاریخ بیهق در بارهٔ يك خاندان معروف از ولایت بیهق می‌نویسد:

« و به حکم قرابتی که (یکی از افراد این خانواده) با امیر حسنک می‌کمال داشت، خراج او در ربع زمیج اسقاط کرده بودند^۲.

و باز می‌دانیم که حیّی بن قتیبه عامل طوس به پاس نبوغ شاعرانهٔ حکیم فردوسی، مختصر اراضی او را از خراج فرو نهاد^۳. مأخذی که این خبر را داده، آنرا يك حادثهٔ استثنائی می‌شمارد. پیدا است که سهام جزء بندرت از مالیات معاف می‌شدند، ولی وزرا و امرا و دیگر کارداران بزرگ دولت از املاک عریض و بسیط خود بطور کلی خراج نمی‌پرداختند^۴.

و. ر. روزن در نقد معروف خود بر مقالهٔ آ. کرمر در بارهٔ نقش سیستم خراج در دوران خلفای قرن دهم می‌نویسد «خرده مالک از هر حیث در دست دستگاه اداری محل بود که بیرحمانه او را تاراج می‌کرد و بی‌آنکه بازخواست شود، به حساب او صاحب ثروت می‌شد. اما عمده مالک با رابطه‌ای که کمابیش با دربار یا مأموران متنفذ لشکری و کشوری داشت، همیشه می‌توانست با آنان کنار بیاید. هر چه از قدرت حکومت مرکزی کاسته می‌شد بر میزان اینگونه سودجوییها می‌افزود

۱- اصطخری، صفحهٔ ۱۵۸

۲- تاریخ بیهق، صفحهٔ ۱۰۹ (امیر حسنک آخرین وزیر سلطان محمود غزنوی بود که پس از مرگ سلطان بدار آویخته شد). ۳- چهار مقاله، صفحهٔ ۴۸. ۴- و. ر. روزن [نقد بر مقالهٔ آ. کرمر] (نوشته‌های شعبهٔ شرق انجمن باستانشناسی روس، جلد چهارم، سنت پترزبورگ، ۱۸۸۹)، صفحهٔ ۱۴۶ و تاریخ اوزبکستان شوروی، صفحهٔ ۲۰۶. مقایسه شود با وقایع مشابه در قرن سیزدهم و چهاردهم: و. و. بارتولد، کتیبهٔ مسجد منوچه (منوچهر ۴) واقع در شهر آتی (ارمنستان)، سنت پترزبورگ، ۱۹۱۱، صفحهٔ ۳۷.

و در نتیجه همین حرص و آرز زمین خواری بود که املاک کلان بشمارای که « ضیعه » و بصورت جمع « ضیاع » نامیده می‌شدند ، بوجود آمد . روز بروز عده خرده مالکان کمتر شد و آنان به کشاورز صاحب مزرعه و یا کارگر ساده و روستائی مزدور بی‌زمین مبدل شدند و یا به شهرهای بزرگ روی آورده طبقه کارگر شهری را تشدید و تقویت کردند . فقر و استیصال خرده مالکان بجائی رسید که گاهی زمینهای خود را با شرایطی به نام یکی از بزرگان ثبت می‌کردند و در نتیجه مالیاتها و تعهدات به میزان زیادی تقلیل می‌یافت ، زیرا طبقات بالانشین کوشش می‌کردند که از املاک عده آنان نه تنها مالیات بدون ممیزی و تشخیص ، بلکه کمتر از مأخذ مقرر دریافت گردد^۱ .

آ. کرم با جمع آوری اسناد و مدارک زیاد توانسته است وضع روزگار خلفای قرن دهم را از این حیث بخوبی روشن نماید .

ضبط محصول اضافی ، در دولت خلفای عباسی و سرزمین هائی که بعدها از قلمرو خلافت بیرون رفتند ، حربه برنده‌ای در دست اشراف بود . از یکسو غارت و چپاول بیحد و حساب کشاورزان به دست مأموران وصول مالیات و از سوی دیگر افزایش میزان خراج نسبت به وسعت سهام موجب شد که املاک کلانی بوجود آید و سهام روستائیان آزاد را در خود بتحلیل برد .

سیستم خراج ، بخصوص در املاک شاهی (ضیاع السلطانیه) وضع ناهمواری بر خود گرفته بود^۲. این اراضی املاک پهناوری بودند خاص خلیفه یا سلطان ، و در اوقاتی که خلافت عباسی تمرکز بیشتری داشت ، در اوضاع اقتصادی آن نقش عمده‌ای برعهده داشتند . در این قبیل اراضی تنها رابط بین سلطان و روستائیان همان مباشران و مأموران خراج بودند .

مالک قطعه زمینی که خراج سلطان را پرداخته و حق تصرف بر ملک خود داشت ، می‌توانست آنرا بفروشد و یا به اجاره واگذار کند ، اما برای کشاورزانی

۱- و . ر . روزن ، (نقد بر مقاله کرم) ، صفحه ۱۳۴ . مقایسه شود با آ . یو .

یا کوبوفسکی ، نصفه کاری ... ، صفحه ۱۸۰-۱۸۱

2- R. Levy, An introduction to the sociology of Islam, vol. 1, London, 1933, p. 326

لوی گوید : این اراضی برای تمایز از «ضیاع السلطانیه» ابتدا «الخاص» نامیده می‌شدند ولی بعدها زمین‌هایی هم که ملک شخصی سلطان بودند «ضیاع السلطانیه» نامیده شدند .

که در ضیاع سلطانی سکونت داشتند، چنین حقی وجود نداشت. در این باره می توان بعنوان مثال گفت که یکی از خلفای عباسی مقداری از زمین‌های سلطانی را برای ادای دین خود به بازرگانان فروخت.^۱

این طرز مالکیت اراضی بخصوص در زمان تمرکز قدرت در دست غزنویان رواج زیاد یافت. سلطان محمود املاک اشراف عمده و فرمانروایان نواحی تسخیر شده را مصادره می کرد و روز بروز با جدیت هرچه تمامتر بر املاک شخصی خود می افزود.^۲ زمین های او یکجا و یکپارچه نبود، بلکه در نواحی مختلفه کشور پراکنده بود و در ناحیه دیوان مخصوصی آنها را اداره می کرد. مثلاً بیهقی گوید: که محمود مباشرت ضیاع خاصه سلطانی را در ولایت غزنه به یکی از خاصان خود سپرده بود و عنوان آن مأمور صاحب دیوان غزنین بود.^۳ سلطان علاوه بر این مأمور عالی رتبه، مباشران دیگری که عنوان و کیل داشتند، بر اراضی شخصی خود گمارده بود که کارهای ناحیه را بلاواسطه انجام می دادند.^۴

منظور نهائی محمود آن بود که کلیه زمینهای را که در زیر فرمان خود داشت، به ملکیت شخصی سلطان در آورد و اداره آنها را به دست کارگزارانی که از خزانه دولت حقوق می گرفتند، بسپارد.

املاک و دهقانان

ای. پ. پتروشفسکی اصطلاح « ملک » را چنین تعریف می کند: « پس از فتودالیزه شدن سرزمین‌هایی که در جزو قلمرو خلافت درآمده بودند، هم قطعات خرد و هم مالکیت بی قید و شرط بر اراضی کمابیش کلان که با روستائینی که در آنها سکونت داشتند، ارثاً از يك نسل به نسل دیگر منتقل می شد، هر دو ملک یا ملک

۱- ابن مسکویه، جلد یکم، صفحه ۳۲۹.

۲- و. و. بارتولد، ترکستان در عهد حمله مغول، جلد دوم، سنت پترزبورگ، ۱۹۰۰، صفحه ۳۰۹.

۳- بیهقی (چاپ Morley)، صفحه ۱۴۵.

۴- همانجا، صفحه ۳۰۸ - بگفته بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴، صفحه ۴۱) وکیل مأمور جزء بود و شاید گاهی خود صاحب دیوان را هم وکیل می نامیده‌اند (رجوع شود به و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۲۳۸، ۲۴۰).

خوانده شدند.^۱

این دو نوع ملك كه پتروشفسكى ذكر كرده است ، بايد مورد توجه خاص قرار گيرد . فى الواقع مثلاً در سياستنامه قطعه زمينى كه «روزى چهار تاهانان»^۲ دارد و نيز ناحيه‌اى كه داراى پانصد آبادى است^۳ ، هر دو بعنوان ملك شناخته شده است . علت اينكه اصطلاح ملك معانى مختلفه مى‌دهد آنست كه در مآخذ قديمه « ملك » يك اصطلاح فقهى وقضائى است كه وضع حقوقى خاص يك قطعه زمين را مى‌رساند . چنانكه مى‌بينيم املاك اگر چه از لحاظ حقوقى وضع مشابهى داشته‌اند ، ليكن از نظر اجتماعى به اشكال مختلفه درمى‌آمده‌اند .

در طول مدت قرن‌ها ، در سرزمين‌هاى خلافت و كشورهايى كه بعدها از آن مجزى شدند ، دست‌نشانندگان خلفا و پس از آن كارداران سامانيان و غزنويان و سلجوقيان ، هم سهام جزء روستائيان آزاد و هم املاك وسيعه اشراف قديم محلى (دهقانان) را به زور و ستم مى‌گرفتند و به ملكيت شخصى سلطان و يا به سود خود ضبط مى‌كردند . ابن بلخى در گفتگو از اوضاع پارس در زمان عباسيان چنين آورده : «مالكان املاك از سر ملكها برفته بودند ، بيشترين از جور و قسمتها كه برايشان مى‌رفت و از آن عهد باز اقطاع پديد آمد كه مالكان ، املاك باز گذاشتند و اگر نه (يعنى اگر مالكان از سر ملكها نمى‌رفتند) پيش از آنهمه ملك بود»^۴ .

يك عبارت راوندى روابط ميان مأموران سلطان و مالكان ملك را بيشتر و بهتر روشن مى‌كند . او در ضمن صحبت از اعدام وزير ظالم و بى انصاف يكي از فرمانروايان سلجوقى گويد :

« مرگ وى راحت و آسايش مسلمانان بود كه اهل عراق از قوانين ظلم كه در خوزستان منتشر كرده بود ، مى‌انديشيدند و دهقانان بر املاك ايمن نبودند كه قبالتها همى خواست و مى‌گفت : زمين از آن امير المؤمنين است ، كسى كه باشد كه ملك دارد ؟ »^۵ .

۱- اى . پ . پتروشفسكى ، يادداشتهايى از روابط اشرافى در آذربايجان و ارمنستان

در قرن شانزدهم تا آغاز قرن نوزدهم ، لنينگراد ، ۱۹۴۹ ، صفحه ۲۲۴ .

۲- سياستنامه ، صفحه ۳۹ . ۳- سياستنامه ، صفحه ۱۱۷

۴- فارسنامه ، صفحه ۱۷۱-۱۷۲ . ۵- راوندى ، صفحه ۳۸۱-۳۸۲ .

پیدا است که بعضی از کارداران بسیار جدی دولت سلطان به آن اندازه خرسند نبودند که املاک دهقانان را بتدریج در اراضی سلطانی مستحیل کنند، بلکه می-کوشیدند که این املاک را بزور و ستم از آنان بگیرند و مالک بالارث آن ملک را به يك مأمور ساده وصول مالیات از قماش متقبل های عهد هارون الرشید مبدل نمایند. چنانکه دیدیم راوندی صاحبان املاک را «دهقان» می نامد. اصطلاح دهقان تاریخچه پیچیده ای دارد و در مآخذ روزگاری که مورد مطالعه ماست به معانی مختلفی اطلاق شده است.

دانشمند معروف ایران، ملک الشعراء بهار در پیدایش این کلمه چنین توضیح می دهد:

«دهقان دراصل رئیس طبقه سوم مردم ایران (واستریوشان) و بزرگ برزیگران بوده، ولی در اسلام به بزرگان ایران دهقان می گفته اند و احياناً پادشاه و مرزبان يك شهر و صقعی را هم دهقان می خوانده اند و در حقیقت این دهقانان بعد از محو شدن طبقه سواران که صنف عالی ایرانیان بوده اند، سمت ریاست و کلانتری بر مردمان ایران داشته اند»^۱.

در مآخذ عهدی که مورد مطالعه ماست، مراد از کلمه دهقان اعیان و اشراف آسیای میانه و ایران است که پیش از فتوحات اعراب در محل بوجود آمده بودند.^۲ وانگهی نه تنها زمین داران بلکه امراء جزء هم دهقان نامیده می شدند.^۳ بنا به حکایت این مآخذ دهقانان با جامه های خود از مردم عادی ممتاز بودند،^۴ کمر بند زرین بر میان می بستند،^۵ در قلاع مستحکم می زیستند،^۶ و نگهبانان داستانهای باستانی

۱- تاریخ سیستان، صفحه ۳۱، حاشیه ۵.

۲- رجوع شود مثلاً به مسعودی، مروج الذهب، جلد دوم، صفحه ۲۴۰-۲۴۱ و نرشعی صفحه ۴۶، ۵۵ و دینوری، صفحه ۳۳۰ و ابن الاثیر (چاپ Tornberg)، جلد سوم، صفحه ۹۴ و گردیزی، صفحه ۲۰ و غیره.

۳- و.و. بارتولد، مسئله فتودالیزم در ایران (مجله خاورنو، شماره ۲۸، ۱۹۳۰)، صفحه ۱۱۳.

۴- بلادزی، صفحه ۴۱۲.

۵- طبری، جلد دوم، صفحه ۱۴۴۱ و بیهقی (چاپ Morley)، صفحه ۵۳۲.

۶- طبری، جلد دوم، صفحه ۱۵۹۲ و ابن حوقل، صفحه ۳۴۳ و یقوی، صفحه ۲۹۱-۲۹۲ - مقایسه شود با س. پ. تولستو، خوارزم قدیم، مسکو، ۱۹۴۸، صفحه ۱۲۸-۱۵۳ (بخصوص صفحه ۱۵۰-۱۵۳) و تاریخ جمهوری شوروی اوزبکستان، صفحه ۱۲۴

بودند.^۱

طبری گوید: نخستین کسی که «رسم دهقنت پدید آورد» منوچهر پادشاه داستانی ایران بود. «او برهردیهی دهقانی برگماشت و مردم را چاکر و بنده او ساخت»^۲ سمعانی هم در معنی این کلمه گوید که «دهقان مقدم ناحیه‌ای مرکب از چند قریه و یا صاحب ضیعه و تاکستان را گویند»^۳.

چنانکه و. و. بارتولد یادآوری کرده است، با وجود استعمال کلمه دهقان در معانی‌ای که ذکر شد، این کلمه در مآخذ قدیمی‌تر (قرن نهم) گاهی ممکن است به معنی کشاورز ساده و روستائی هم آمده باشد.^۴

مثلاً راوندی (قرن سیزدهم) در ترجمه عبارتی از زبان تازی به پارسی کلمه «المزدارع» را با کلمه دهقان ادا می‌کند. فردوسی گاهی کشاورز را از دهقان نجیب فرق می‌نهد^۵ و گاهی در اصطلاح او دهقان کسی است که به دست خود کشت کند^۶، و چنانکه می‌دانیم با مرور زمان این کلمه در زبان فارسی و تاجیکی به معنی کشاورز و برزگر بکار رفته است.

۱- فردوسی، شاهنامه، جلد دوم، بیت ۴۳۴ و ابیات دیگر، داستانهای نظامی و

دنبایع دیگر.

۲- طبری، جلد یکم، صفحه ۴۳۴.

۳- کتاب‌الانساب، نقل قول و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد یکم، صفحه ۵۷ -

مآخذ قدیمه گاهی مفهوم کلمه را وسعت داده اشراف بعدی و حتی بزرگان ترک را هم دهقان نامیده‌اند (و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۲۷-۳۲۸)، مقایسه شود با فارسنامه، صفحه ۱۱۷-۱۱۸.

۴- و. و. بارتولد، تاریخ نهضت روستائی در ایران (مجموعه‌ای از گذشته‌ها دور و نزدیک،

پتروگراد - مسکو، ۱۹۲۳، صفحه ۵۸، و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۱۸۳. مقایسه شود با زاخودر، خراسان، صفحه ۱۲۷).

۵- راوندی، صفحه ۱۳۲-۱۳۳.

۶- فردوسی، شاهنامه، جلد هفتم، بیت ۲۲۴۸.

۷- فردوسی، شاهنامه. جلد هفتم، بیت ۲۱۴۶ - مقایسه شود با قصیده‌ی بشار مروزی

شاعر دربار ساسانی (قرن دهم) که دهقان به دست خود انگور می‌چیند و شراب می‌اندازد (رودکی، جلد سوم، ۱۲۱۷-۱۲۱۹).

و. و. بارتولد در توضیح تغییر معنی دهقان چنین اظهار نظر می کند که اشراف صاحب زمین ایران بعد از فتوحات عرب قسمت اعظم املاک خود را از دست داده و در طول چند قرن تدریجاً به فقر و تنگدستی افتادند. بعضی از آنان در دستگاه خلافت مأمور وصول مالیات شدند و برخی دیگر مبدل به روستائیان و یا گروهی از مردم گردیدند که از حیث ظاهر «شلاختا» های بی بضاعت لهستان را بخاطر می آوردند^۱. فقر و تنگدستی مانع از آن نبود که «دهقانان نجیب» همچنان به تبار بلند خود بنازند^۲. شاهد این مقال سرگذشت حکیم ابوالقاسم فردوسی است که دهقان و نگهبان سنن دیرینه بود و با اینهمه بهنگام پیری نه نان برای خوردن داشت و نه هیمه برای سوزاندن.

ارباب تحقیق بارها به انحطاط اقتصاد دهقانی عطف توجه کرده اند^۳. اطلاعاتی که قبلاً از بعضی مختصات سیستم خراج، یعنی خودسری و آزادی عمل مأموران وصول، نابسامانی و ناهم آهنگی در تعیین میزان مالیات و وضع مخصوص تلجیثات دادیم و همچنین مطالبی که از ابن بلخی و راوندی نقل کردیم، همه بخوبی نشان می دهند که دهقانی خرد و میانه چگونگی و به چه ترتیب از میان رفت. مالکیت موروثی بزرگان محلی در اراضی، با سیستم خراج که به دست فاتحان عرب رواج و استقرار یافت و بعد در سرزمین هائی که از قلمرو خلافت جدا شده بودند بجا ماند، از هر جهت ناسازگار بود. در عهد پادشاهی سامانیان و غزنویان و سلجوقیان، اعیان جدیدی از کارداران بلند پایه، مأموران وصول مالیات، سر لشکران و مقربان سلطان پدید آمدند که با تمام قدرت در پی اندوختن مال و ثروت بودند. دولت سلطان و این اعیان نودولت، نه تنها از دهقانی میانه و خرد، بلکه از دهقانی کلان هم بکلی بیگانه و بیخبر بودند.

دهقانان، که قرنهای دراز پیش از جهانگشائی تازیان از کلانتری و ریش سفیدی طایفه به فتودالهای صاحب زمین مبدل شده بودند، با رشته دیرین علایق

۱- و. و. بارتولد، تاریخ نهضت روستایی ...، صفحه ۵۷.

2- W. Barthold, Die persische Su, ubija und die modern wissenschaft (ZA, B. XXVI, 1912), S. 264.

۳- و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحه ۱۱۱، ۳۲۸ و تاریخ اوزبکستان

شوری، صفحه ۲۵۸ و ب. ن. زاخودر، خراسان ...، صفحه ۱۲۷.

باستانی به روستائیان و کشاورزان پیوسته بودند. نظر آنان درباره مالکیت اراضی از نظری که در دستگاه خلافت رایج بود، فرق فاحش داشت. چنانکه مثلاً^۱ ظهیرالدین درباره مأمون خلیفه عباسی و سپهبد شروین چنین حکایت می‌کند:

«مأمون الرشید می‌خواست در مازندران چند پارچه آبادی که (اکنون) املاک «مأمونی» نامیده می‌شوند، خریداری نماید. هنگامیکه خلیفه در ری بود اسپهبد (شروین فرمانروای مازندران) بدیدن اورفت. نزدیکان خلیفه به اسپهبد گفتند: باید چند پارچه ملك به خلیفه بفروشد. اسپهبد پاسخ داد: «من ملك نمی‌فروشم و به عقیده ما فروختن ملك کار زشتی است» پس از چند روز مأمون به خانه اسپهبد آمد و چون راه گریزی نبود، اسپهبد سیصد دبه که در کوه و دره واقع بود، به او هدیه کرد و قبالة هبت نوشت»^۱.

از این حکایت پیداست که حتی در نظر چنان اشرافزاده بزرگی مانند اسپهبد که فرمانروای يك ناحیه بود، فروش ملك و زمین با روستائیان که در آن سکونت داشتند، يك امر غیرطبیعی جلوه می‌کرده است.

در بررسی وضع دهقانان قرن یازدهم، نمی‌توان از رابطه اصطلاحات دهقان، کدخدا و مهتر سخن نگفت. این اصطلاحات درمآخذ قدیمه به معنای واحد و غالباً بجای یکدیگر بکار می‌روند. چنین استنباط می‌شود که در طول مدت قرن‌ها بزرگان و کلانتران «کد» های قدیم (آبادیهای پرخانوار) که عنوان کدخدا داشته‌اند^۲، بتدریج تبدیل به دهقانان میانه و خرد شده‌اند و با ترقی روابط اشرافی مهتر و یا صاحب املاک (دومین معنی اصطلاح دهقان به گفته سمعانی) گردیده‌اند. ارتباط نزدیک این نوع دهقانی با کشاورزان کاملاً طبیعی بنظر می‌رسد^۳. بزرگان و بزرگزادگان محلی نیز روابط قدیمی و تاریخی خود را از عامه مردم نگسسته بودند.

۱- ظهیرالدین، صفحه ۱۶۰. مقایسه شود با ای. ب. پتروفسکی، اقتصاد اشرافی رشیدالدین (مسائل تاریخی، ۱۹۵۱، شماره ۴)، صفحه ۸۷.

۲- مراجعه شود به س. پ. تولستوو، خوارزم قدیم، صفحه ۱۵۱.

۳- مقایسه شود با آ. یو. یا کوبوفسکی، قیام مقنن - نهضت سپید جامگان (مجله خاورشناسی شوروی، جلد پنجم، مسکو - لنینگراد، ۱۹۴۸)، صفحه ۴۷ - ۴۸.

ابن الاثیر حکایت جالبی از قول رسولی که مرداویج فرمانروای آل زیار^۱ نزد برادرش وشمگیر به گیلان فرستاده بود ، نقل کرده است :

«من او را (وشمگیر را) در میان کسانی یافتم که شالی می کاشتند . چون مرا دیدند به من نزدیک شدند . آنان پا برهنه و نیمه لخت بودند و تنها زیرجامه های وصله دار به پا و کهنه پاره هائی در برداشتند . من پیام مرداویج را به وشمگیر رساندم . . . وشمگیر چنان وانمود که گویا به ریش برادرش تف می اندازد . پس گفت « خوب ، او حالا جامه سیاه به تن کرده است ! . . . »^۲ من او را چنان نادان یافتم که شرم آمد با وی گفتگو کنم . . . اما بعدها شهر یاری شد و دانست که چگونه ملک خود را اداره کند و نسبت به رعایای خود چه سیاستی اتخاذ نماید»^۳ .

شرکت وشمگیر را در کار برزگران می توان بارسم دیرین و باستانی پیروان زردشت مرتبط دانست که به موجب آن شاه می بایست سالی یکبار با کشاورزان تخم پاشد . رفتار وشمگیر نسبت به عباسیان شایان توجه است . پیشرفت کار مرداویج در خدمت آنان به نظر وی کار شرم آوری بوده است .

قابل فهم است که روستائیان ، دهقانان خود را که همچون خود آنان زندگی می کردند و زبان و رسوم و عادات و آئین شان بهم نزدیک بود ، همچنان به چشم ریش سفیدان و کلانتران طایفه می دیدند ، اگر چه دهقانان از دیرباز به اشراف واقعی مبدل شده بودند .

اما روستائیان در برابر مأموران وصول مالیات سلطانی که «غریبه» و بیگانه بودند وغالباً به زبانی دیگر سخن می گفتند ، البته وضعی دیگر داشتند .



باوجود کوششهای دستگاه سلطان ، زمین داری به صورت «ملک» در روزگاری

۱- چنانکه می دانیم زیاریان نژاد خود را به ارغش پهلوان افسانه روزگار کیخسرو می رسانیدند (قاوستامه ، صفحه ۸) .

۲- رنگ سیاه شعار عباسیان بود . ظاهراً منظور وشمگیر آن بوده که مرداویج به بنی عباس گرایش و کامیاب شد (رسول مرداویج حامل همین پیام بوده) .

۳- ابن الاثیر ، جلد هشتم ، صفحه ۱۳۲ (مقاله و . مینورسکی در باره این کتاب)

که مورد بحث است ، بسط و وسعت زیاد یافت .

چنانکه مثلاً ابن بلخی (که در گذرگاه قرن یازدهم و دوازدهم می‌زیسته) خبر می‌دهد که در دو مرغزار پارس «دیه‌ها بعضی ملکی است و بعضی اقطاعی»^۱ و همان مؤلف در جایی دیگر گوید که در يك ناحیت عدّه زیادی از دیه‌ها متعلّق به مالکان املاک است ولی پادشاه از آنها خراج می‌گیرد.^۲

دهقانان که بتدریج دچار فقر و تنگدستی شده و به روستائیان و یا مأموران وصول مالیات مبدّل گردیده بودند ، در قرن یازدهم هنوز در بعضی جاها زمین‌های خود را در دست داشتند . چنانکه خاندان میکالیان که سلسله نسب خود را به دیواستی (دیواستیج) شاهزاده معروف سغد می‌رسانند ، املاک خود را در حوالی بیهق و نیشابور در دست داشتند.^۳

در قرن دهم در مناطق کوهستانی شرق خراسان اشراف محلی هنوز وجود داشتند . مؤلف حدود العالم نقل می‌کند که در زمان او مهتر^۴ ناحیت غرچستان را «شار» می‌خوانده‌اند.^۵ در ناحیت دیگری مهتران از مهتران اطراف گوزگانان و مقاطعه به ملک گوزگانان می‌داده‌اند .^۶ و بعد همان مؤلف دربارهٔ يك عدّه از آبادیهای خرد کوهستانی گوید که مهتران محلی بر آنها حکومت می‌کنند . بگفتهٔ او در يك ناحیه قبلاً مهتری بوده و اکنون ملک گوزگانان کاردار به آنجا می‌فرستد . در بعضی نواحی مهتران تنها باج (مقاطعه) به ملک گوزگانان می‌دهند.^۷ در جائیکه مؤلف آنرا «پادشاهی خرد» می‌نامد و در کوهستان واقع بوده ، دهقانی فرمان می‌راند که وی را «پاخ» می‌خوانند.^۸ در رختلان پادشاه ناحیه از ملوک اطراف است.^۹

۱ - فارسنامه ، ۱۲۴ و ۱۵۵ . ۲ - فارسنامه ، صفحه ۱۵۴ .

۳ - تاریخ بیهق ، صفحه ۱۱۷ و بیهقی (چاپ تهران ، ۱۳۲۴) ، صفحه ۴۰ - ۱۱
 (مقایسه شود با ب . ن . زاخودر ، خراسان ... ، صفحه ۱۲۶ - ۱۲۷) ۴ - در ادبیات ایران کلمهٔ مهتر غالباً بمعنی بزرگ و بزرگزاده و امیر و فرمانروا می‌آید (رودکی ، جلد سوم ، صفحه ۹۷۰) . ۵ - حدود العالم ، برگه ۲۰a ۶ - حدود العالم ، برگه ۲۰b
 ۷ - حدود العالم (مینورسکی) ، بند ۲۳ ، شماره ۴۶-۵۱ - دربارهٔ اصطلاح مقاطعه بعداً در همین کتاب توضیح لازم داده شده است . ۸ - حدود العالم ، برگه ۲۱b ۹ - حدود العالم برگه ۲۵a .

مؤلف در ذکر ایلاق اصطلاح مهتر و دهقان را بی تفاوت بجای یکدیگر بکار می‌برد و گوید «مهتران این ناحیت را دهقان ایلاق خوانند و اندر قدیم دهقانان این ناحیت از ملوک اطراف بودندی»^۱.

اراضی موروثی دهقانان یا مهتران که مؤلف گمنام حدودالعالم یاد می‌کند، ظاهراً از املاکی که بعدها پدید آمد و متعلق به خاندانهای کارداران دولت بود، فرق فاحش داشت. در قرن یازدهم در ناحیه بیهق افراد خاندان البیهقیون که از میان بزرگان و افاضل برخاسته بودند، یک ناحیه تمام را بعنوان ملک در تصرف داشتند و زمین‌های آنان در دوران پادشاهی سلطان محمود بواسطه قرابت با امیر حسنک میکال، از خراج معاف بود^۲. اگر در نواحی بیهق ظاهراً ملک عبارت از اراضی مطلق اشرافی بود، لیکن بالاتر دیدیم هنوز در نواحی کوهستانی مهتران، نظیر مرزبانان گرگان، ریش سفید طایفه بودند (بیهوده نیست که مؤلف حدودالعالم آنانرا ملوک اطراف می‌نامد که فقط باج به امرای همجوار می‌داده‌اند).

سلطان محمود غزنوی کوشش بسیار کرد که این خرده املاک مستقل را به اطاعت خود در آورده و سروسامانی را که در دولت او معمول و معهود بود به آنها بدهد (یعنی خراج بر آنها مقرر دارد و مأمور بر آنها بگمارد) در سال ۴۰۲ هجری (۱۰۱۱/۱۲) که می‌خواست غرچستان را از راه صلح و سلم به اطاعت وادارد، شورش در آن ناحیه پدید آمد. سلطان محمود خود با لشکرانبوهی به آنجا تاخت، کشت و کشتاری براه انداخت، قلاع اشراف محلی را ویران نمود و ناحیه غرچستان را تابع شهر مرو رود کرد^۳.

در حدود سال ۱۰۰۰ فرماندار غور از پرداخت باج سرباز زد. در سال ۱۰۱۱ محمود برغوز لشکر کشید ولیکن تنها در سال ۱۰۲۰^۴ توانست این ناحیه را فتح

۱- حدود العالم، برک ۲۴۵ (مقایسه شود با و. و. بارتولد، ترکستان . . . جلد دوم، صفحه ۳۲۷) ۲- تاریخ بیهق، صفحه ۱۰۷-۱۰۸ [مقایسه شود با پتروفسکی فرمانروائی اعیان در دولت هلاکویان (مجموعه خاورشناسی شوروی، جلد پنجم، مسکو- لنینگراد، ۱۹۴۸)، صفحه ۱۸۹]. ۳- محمد ناظم، حیات و اوقات سلطان محمود غزنوی، کابل، ۱۳۱۸، صفحه ۶۴-۶۶ (مؤلف بند گوید که محمود قلعه مهتر آنجا را که شار لقب داشت، ویران کرد. مؤلف حدودالعالم هم او را به همان لقب یاد کرده‌است). ۴- محمد ناظم، صفحه ۷۵-۷۷.

و قلاع آنرا ویران نماید. ختلان، طخارستان و ترمذ از عهد سامانیان سر به اطاعت فرود آورده بودند، ولی باز در قرن دهم در این نواحی پیوسته قیامها و جنبشها برپا می‌شد.^۱ ناصر خسرو گوید سلطان محمود «پای پیلان بسپرد خاک ختلان را»^۲ ظاهرأ لشکر کشیهای وی به سیستان و گرگان نیز، برای سرکوبی اشراف محلی و دهقانان صورت گرفته است.^۳

اقطاع

آ. یو. یاکوبوفسکی در گفتار از دادن تیول به اشخاص در خلافت عباسی، اظهار عقیده کرده است که «اقطاع تا حدی تابع سیستم خراج بوده است»^۴. اینک ما سعی می‌کنیم این نظر را، که بالاتر دید درست است، ثابت و روشن کنیم.

چنانکه قبلاً توضیح شد، در قرن هشتم در خلافت عباسی مأمور وصول خراج (مقبّل) قباله‌ای به خلیفه می‌سپرد که بموجب آن ملزم بود مبلغ معینی بخزانه بپردازد و در مقابل معمولاً وجهی اضافی به سود خود از مردم دریافت دارد. در قرن هشتم و نهم عادت بر این بود که مأموران وصول و پاسداران خلیفه از خزانه حقوق می‌گرفتند. در زمان خلافت مقتدر (۹۰۸-۹۳۲) اوضاع مالی خلافت رو بخوامت نهاد. خزانه تهی شد و مالیات از ولایات نرسید و نتیجه اقدامات خلافت برای رهایی از این وضع ناگوار منجر به ایجاد سیستم مخصوص مقاطعه خراج گردید. اگر سابقاً مأمور وصول خراج موظف بود آنچه را که جمع‌آوری کرده است تماماً به خزانه تحویل نموده و سپس حقوق خود و وجوهی را که برای پرداخت حقوق کارمندان و سپاهیان حوزه ابواب جمعی او لازم بود، از خزانه دریافت دارد، اکنون رابطه او با خلیفه تنها

۱- آ. م. بله‌نیتسکی، تاریخ و جغرافیای ختل از قدیمترین ازمینه تا قرن دهم میلادی (مجموعه مدارک تاریخ و باستان‌شناسی شوروی، جلد ۱۵، مسکو - لنینگراد، ۱۹۵۰)، صفحه ۱۲۶-۱۲۷
 ۲- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۹/۸ - ۳ - محمد ناظم، صفحه ۷۱ و ما بعد
 در متون قدیمه راجع به شورشهای این نواحی و تخریب قلاع به دست محمود مطالبی ذکر شده است.

۴- آ. یو. یاکوبوفسکی، عراق در آستانه قرنهای هشتم و نهم (مجموعه نخستین دوره اجلاس عرب شناسان، مسکو - لنینگراد، ۱۹۳۷)، صفحه ۴۷

عبارت بود از اینکه يك مبلغ غير واقعی به نام مقاطعه^۱ پرداخت و از آن پس در حوزه مأموریت خود، دارای اختیار تام و تمام گردد^۲. مثلاً یوسف بن ابی الساج فرماندار ارمنستان و آذربایجان ملزم بود همه ساله ۱۲۰ هزار دینار به خزانه خلیفه پرداخت نماید^۳ و رتق و فتق امور از «جنگ و دین و خراج و اراضی مردم» در قلمرو فرمانروائی همه با خود او بود^۴.

این اصلاح یا تغییر، موجبات سقوط دستگاه خلافت را هرچه بیشتر فراهم آورد. خلیفه مقتدر در اواخر کار خود و پس از وی جانشینانش ناچار شدند که اراضی سلطانی را برسم اقطاع بشرط خدمت و معافیت از خراج به پاسداران و کارگزاران و اگذار نمایند^۵. در سال ۳۱۵ (۹۲۷/۲۸) وزیر خلیفه اقطاعی داشت که از آن در مدت یکسال و دو ماه ۲۸۰ هزار دینار دریافت می‌داشت^۶. پس از آنکه دستگاه خلافت در تحت نفوذ و قدرت امرای آل بویه قرار گرفت، و اگذاری اقطاع هرچه بیشتر بسط و توسعه یافت. در عهد خلفا و شهریاران آل بویه دادن زمین به اقطاع عبارت بود از و اگذاری حق موقت دریافت محصول اضافی بدون احراز حق مالکیت در خود زمین. خواریزمی روایت می‌کند که در زمان او (قرن دهم) حتی داشتن اقطاع بطور عمری بسیار نادر بوده است^۷.

و اگذاری اقطاع، تجزیه خلافت و سلطنت آل بویه به قسمتهای جداگانه و عدم تمرکز سیاست کشور، کار را بانجا رسانید که اگر در زمینهای سرداران بزرگ عمل آبیاری بنحوی رعایت می‌شد، برعکس در نواحی جزء کار آبیاری و به تبع آن

۱- رجوع شود به ل. ی. کوبل (نقد بر کتاب لوکه هور، خاورشناسی شوروی،

۱۹۵۵، شماره ۴، صفحه ۲۰۴)

2- A. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen,

B. I, Wien, 1875, S. 251

۳- ابن مسکویه، جلد یکم، صفحه ۱۶ - ۴- همانجا، جلد یکم، صفحه ۴۴-۴۵

۵- A. kremer, B. I, S. 252، و. و. ر. روزن (نقد بر مقاله آ. کرمر، صفحه

۱۳۶) ۶- ابن مسکویه، جلد یکم، صفحه ۱۵۵ - مقایسه شود در همان کتاب با جلد

دوم، صفحه ۱۶۲

۷- الخواریزمی، صفحه ۶۰ - مقایسه شود با ای. پ. پتروشفسکی، تاریخ روابط

اشرافی ...، صفحه ۱۵۳

کشاورزی بسرعت روبه انحطاط نهاد^۱.

به روایت ابن الاثیر، در سال ۳۳۴ (۹۴۵/۴۶) معزالدوله حکمران آل بویه «از اراضی سلطانی و املاک مالکان» به رؤسای سپاه دیلمان اقطاع داد. این اراضی بسرعت رو بویرانی نهادند و درآمد آنها کاهش یافت. و چون قطعه زمینی که در دست اقطاع دار بود، بواسطه تحمیل عوارض اضافی سنگین بروسائیان، خراب می شد، زمین آباد دیگری به او می دادند^۲.

مراحل مختلفه اقطاع را در قرن هشتم و نهم، می توان بشرح زیر خلاصه نمود:

۱- مأمور وصول مبلغ معین و مقرر را به خزانه می پردازد، حقوق خود را از خزانه می گیرد و عوارض اضافی را که از نظر خلافت صورت قانونی ندارد، به نفع خود از روستائیان دریافت می دارد.

۲- بواسطه عدم تمرکز دولت، در ازاء پرداخت وجه معین مالیاتها به مقاطعه واگذار می شود. مأمور وصول (در تمام ناحیه و هم ظاهراً در املاک جزء) حقوق نمی گیرد و قسمتی از محصول اضافی را به نفع خود برداشت می کند. این شخص در حوزه مأموریت خود صاحب اختیار و حکمران مستقلی است.

۳- براساس این دو طرز مقاطعه و در موازات آنها، اراضی باحق برداشت تمام یا قسمتی از محصول اضافی بشرط انجام خدمت بجای حقوق، موقه به پاسداران و کارداران دولت واگذار می شود.

اگر بتوان به حکایتی که مؤلف سیاستنامه آورده است اعتماد نمود، سامانیان و غزنویان بطور کلی در خراسان، اقطاع بکسی نمی داده اند. بنا بگفته این مؤلف «ترتیب ملوک قدیم آنچنان بوده است که اقطاع ندادندی و هرکسی را بر اندازه در سال چهار بار موجب از خزینه نقد بدادندی... و عمال مال جمع همی کردند و به خزانه همی آوردندی و از خزینه برین مثال هر سه ماهی یکبار دادندی... و این

۱- A. kremer, B. I. S. 285 - نظیر این واقعه در زمان حکومت ممالیک در مصر

اتفاق افتاد. در سال ۵۰۱ هجری (۱۱۰۷/۸) درآمد امرا از اقطاع دو برابر شد و سهام جزء رو بخرابی نهاد (مقریزی، جلد یکم، صفحه ۸۳) س. پ. تولستوو عقیده دارد که انحطاط آبیاری بر اثر تجزیه املاک اشرافی، یکی از مختصات عمده بسط فتودالیزم در شرق است (رجوع شود به «خوارزم قدیم»، صفحه ۵۲)

۲- ابن الاثیر، جلد هشتم، صفحه ۳۴۲ - ۳۴۳

رسم و ترتیب هنوز در خانه محمود باقی مانده است»^۱ حقیقت آنکه گاهی در زمان سامانیان هم در خراسان، زمین به اقطاع داده می‌شده است. چنانکه به قول سمعانی، خاندان سیمجوری که اخلاف غلامی ترك بودند، در قهستان اقطاع وسیعه داشتند^۲. قول سمعانی را روایت تاریخ بیهق بدین وجه تأیید می‌کند:

«امیر ناصرالدوله ابوالحسن محمد بن ابراهیم بن سیمجور، بیهق به اقطاع به سالربن شیرذیل داد، سنه ۳۵۸ (۹۶۸/۶۹) و مردمان بیهق سینۀ این مقطع (اقطاع‌دار) را میدان شیطان یافتند»^۳.

اما این مطلب که در زمان پادشاهی محمود و پسرش مسعود غزنوی و حتی جانشینان آنان سپاهیان، کارداران و مأموران وصول مالیات، مطابق معمول حقوق معینی از خزانه می‌گرفتند و اقطاع نداشتند، با اطلاعات زیادی که سیاستنامه داده، تأیید می‌شود. حکایت آلتون‌تاش امیر خوارزم که دو برابر خراج حوزه فرمانروایی خود جامگی (حقوق) می‌گرفت، معروف است. وی هنگامیکه تقاضا کرد بعوض آنچه از دیوان می‌دهند، خراجی را که دریافت داشته بجامگی او نویسند، چنین اجازه‌ای به او داده نشد. امیر بایستی خراج را بالتمام بخزانه پردازد و بعد حقوق خود را بموجب برات در ناحیه دیگر دریافت دارد^۴. حکایت‌های سیاستنامه ظاهراً اغراق آمیز است، ولی با اینهمه بدرستی نشان می‌دهد که سلطان محمود با سیاست مالی مخصوص خود توانسته بود آرزوهای دوران قدرت خلفای عباسی را، که خود آنان از عهد مقتدر به بعد دیگر اندیشه آنرا نمی‌توانستند بخاطر خود خطور بدهند، تا حدی احیا نماید.

واگذاری اقطاع در دوران بعد از فتوحات سلجوقیان، با آنچه که در عهد خلفای عباسی و سامانیان و غزنویان معمول بود، فرق فاحش داشت. در این عهد

۱- سیاستنامه، صفحه ۱۰۶. - غرض مؤلف از ملوک قدیم پادشاهان سامانی و غزنوی

است.

۲- و. و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۲۴۳ و جلد یکم، صفحه ۶۰

۳- تاریخ بیهق، صفحه ۱۳۳ - ۱۳۴. - در باره این عضو خاندان سیمجوریان

به کتاب ترکستان تألیف و. و. بارتولد، جلد یکم، صفحه ۶۰ مراجعه شود. گفته مؤلف براینکه مردم دارندگان اقطاع را نفرین می‌کردند، قابل توجه است.

۴- سیاستنامه، صفحه ۲۳۰ - ۲۳۱ و همچنین صفحه ۱۰۶

و روزگار دادن اقطاع به صورت « نان پاره » موقتی به سپاهیان درمی آید و در نتیجه نوع جدیدی از مالکیت و رتب و مناسب اشرافی ایجاد می گردد و بسرعت زیاد پیشرفت می کند .

شهریاران نخستین سلجوقی که دولت غزنویان را در خراسان برانداختند ، دستگاه اشرافی را از آنان به ارث بردند. مسعود پس از شکست خوردن در داندانقان که غزنه را ترك می گفت حتی به کارداران خود اجازه داد که به خدمت سلجوقیان در آیند^۱. وزیر ی چون خواجه نظام الملک که قدرت مطلقه محمود منتهای آمالش بود ، عملاً امرای اولیه سلجوقی را که بی سواد بودند ، راهنمایی و کار آموزی می کرد^۲، سیستم خراج که در دولت غزنوی رایج بود ، بعد از انقراض آنان نیز باقی ماند. با همه این احوال پس از آغاز فتوحات سلجوقیان بلافاصله در سیستم مالکیت و طرز اداره دولت تغییراتی پدید آمد. در عشر چهارم و پنجم قرن ، گروه انبوه مردم کوچ نشین که جزو سپاهیان طفول و برادرش داود بودند ، در سرزمین خراسان رخنه کردند و قسمت اعظم آنان در سایه خدمت و قرابت خانوادگی یا عشیرتی با سلسله سلجوقی ، وضع و مقام ممتازی بدست آوردند^۳.

ما از طرز حکومت سلجوقیان نخستین ، اطلاعات بسیار کمی داریم^۴ و اخبار حاکی از اینکه سلطان سلجوقی به هم قبیله های خود اقطاع می داد ، مربوط به این عهد نیست ، بلکه راجع به ازمنه بعدی یعنی دوره حکومت ملکشاه سلجوقی (۱۰۷۲-۱۰۹۲) است .

حکایت راوندی در باره فتنه قاورد پسر داود (حاکم کرمان) که از سال ۱۰۶۷ تا ۱۰۷۴ طول کشید ، مناسبات سلطان را با کوچ نشینان یاغی بخوبی نشان

۱- و . و . بارتولد ، ترکستان ... جلد دوم ، صفحه ۳۲۲ (نقل از بیهقی) .

۲- همانجا ، صفحه ۳۲۸ - ۳۲۹ و ۳۲۵ .

۳- و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، صفحه ۳۲۹ . ۴- تاریخ حکومت داود

در عشر پنجم و ششم قرن یازدهم در خراسان ، درست روشن نیست . در سال ۱۰۳۷ به نام او در مرو خطبه خوانده شده (لن بول ، سلسله های اسلامی ، سن پترزبورگ ، ۱۸۹۹ ، صفحه ۱۲۴) در سال ۱۰۵۲ حکمران بلخ بوده (سفرنامه ناصر خسرو ، صفحه ۱۴۳ - ۱۴۴) و در سال ۱۰۶۳ پسرش آلب ارسلان بجای او نشسته و تمام سرزمین هائی را که سلجوقیان فتح کرده بودند ، رسماً به زیر قدرت خود در آورده است .

می‌دهد. بگفتهٔ راوندی چون سرانجام قاورد اسیر افتاد، لشکریان تطاول و تدلّل کردند که چنین فتحی کرده و لشکری شکسته‌اند و از ملکشاه «اقطاع، نان پاره و جامگی» خواستند و تهدید کردند که در صورت امتناع به قاورد بیعت خواهند کرد. نظام‌الملک دستور داد شبانه قاورد را مسموم کردند و بدین تدبیر سپاهیان را به اطاعت ملکشاه در آورد.^۱

نقشهٔ نظام برای مطیع ساختن کوچ نشینان به دولت مرکزی از راه پدید آوردن «حشم» از آنان (نظیر غلامان دربار غزنوی) هرگز جامهٔ عمل بخود نپوشید.^۲ ترکمنها که دارای سازمان عشیرتی نیرومندی بودند و غالباً بحال کوچ نشینی زندگی می‌کردند، در دولت ملکشاه هم خطر بزرگی بشمار می‌آمدند. تنها تدبیری که می‌توانست از این خطر بکاهد، دادن اقطاع - نان پارهٔ موقتی - به سران خرد و کلان کوچ نشینان بود. راوندی دربارهٔ حکومت ملکشاه چنین آورده:

«لشکری که همواره ملازم رکاب بودند و اسامی ایشان در جراید دیوانی ثبت بود، چهل و شش هزار سوار بودند و اقطاعات ایشان در بلاد ممالک پراکنده بودی تا به هر طرف که رسیدندی ایشانرا علوفه و نفقات معدّ بودی»^۳ اطلاعات راوندی را فصل بیست و دوم سیاستنامه «اندر ساخته داشتن علف در منزلها» تکمیل می‌کند، آنجا که گوید سلطان به همهٔ راهها که از آن گذری خواهد بود و هر دهی که منزلگاه است و حوالی اگر در اقطاع است یا خاص، باید علف دریافت دارد.

چنانچه از مآخذ مذکوره بر می‌آید دادن اقطاع در این عهد وسیله‌ای بوده برای آماده داشتن دائمی سپاهی که از مردم کوچ نشین تشکیل یافته بود.

علی‌الظاهر در زمان ملکشاه يك نوع دیگر از اقطاع وجود داشته است. راوندی گوید که علت اختلاف نظام الملک و ملکشاه آن بود که نظام‌الملک بی‌اطلاع و مشورت سلطان چندین ولایت و اقطاع به فرزندان خود داده بود.^۴ نسبت به «نان پاره» ای که به سپاهیان داده می‌شده، اقطاع کارداران بزرگ و اعیان دیگر، علی‌التحقیق تا حدی جنبهٔ دیگر داشته و شبیه به رسم تیول در اروپا بوده است. اصولاً

۱- راوندی، صفحهٔ ۱۲۷. ۲- سیاستنامه، صفحهٔ ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۰۹ و ۱۰۹ و ۱۰۹.

بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۹-۳۳۰. ۳- راوندی، صفحهٔ ۱۳۱.

۴- راوندی، صفحهٔ ۱۳۴.

هر دو نوع اقطاع داران، هم از اعیان نوکریاب و مأموران مالیات بگیر و اجاره داران و هم از دهقانان صاحب ملک وضع بهتری داشته اند .

متقبل زمان هارون الرشید روستائیان را می چایید ، مازاد هنگفتی علاوه بر میزان خراج برای خود دریافت می داشت . همچنین عمال عباسیان ، سامانیان و غزنویان ، کشاورزان را لخت می کردند ، زمین را از دست آنان می گرفتند و عملاً تبدیل به اشراف می شدند . اما اینهمه از نظر خلیفه یا سلطان تخلف از قانون شمرده می شد^۱ . عامل اصولاً کاری جز وصول مالیات نداشت . حتی امیر یک ولایت در عهد غزنویان ملزم بود که کلیه خراجی را که جمع کرده است به خزانه بدهد و سپس حقوق خود را از خزانه دریافت دارد^۲ . با برقراری سیستم اقطاع ، آنچه که قبلاً نام سوء استفاده داشت ، صورت مشروع و مجاز بر خود گرفت . نظام الملک بیهوده خاطر نشان می کند که اقطاع دار جز یک کارمند دولت نیست که مکلف است «مالیات قانونی را جمع آوری کند و نباید از قدرت خود بر روستائیان، سوء استفاده نماید»^۳ . اقطاع دار برخلاف مأمور پیشین وصول مالیات، نه تنها حق دریافت سهمی از خراج را داشت ، بلکه مجاز بود که بشرط انجام خدمت بهره اضافی را بنفع خود برداشت نماید .

با توسعه اقطاع ، سیستم خراج صفات اصلی خود را از دست داد . اراضی سلطانی که پشتوانه این سیستم مالیاتی بود ، بلافاصله پس از فتوحات سلجوقیان در خراسان به افراد آن خاندان واگذار شد^۴ . خود خراج با توسعه مالکیت شرطی ، از صورت بهره برداری مالیاتی بتدریج بصورت بهره برداری اشرافی درآمد . بسط و توسعه اقطاع ، در باقی مانده املاک دهقانی هم تأثیر نامطلوب داشت . در خبری که ابن بلخی داده و ما آنرا قبلاً آوردیم ، تصریح شده که با پیدایش اقطاع ، مالکان

- ۱- نظیر خبری که قبلاً از ابویوسف آوردیم ، حکایتی است که گردیزی نقل کرده (صفحه ۲۵) و آن چنین است که یکی از طاهریان به همه کارداران نوشت که حجت بر گرفتار شما را تا از خواب بیدار شوید و از خیرگی بیرون آئید . . . و با برزگران ولایت مدارا کنید و کشاورزی که ضعیف گردد او را قوت دهید و بجای خویش باز آرید . . .
- ۲- سیاستنامه ، صفحه ۲۳۰-۲۳۱ . ۳- همانجا ، صفحه ۱۰۶ .
- ۴- و . و . بارتولد ، ترکستان . . . جلد دوم ، صفحه ۳۲۷ و سیاستنامه ، صفحه ۹۳ .

از املاک خود دست کشیدند^۱.

از آنچه گفتیم پیداست که بسط و رواج فوق العاده اقطاع را در عهد سلجوقیان نباید بخصوص با فتوحات آنان مرتبط دانست، بلکه باید منشأ این نوع ملکداری مشروط را در خود خلافت عباسی جست. آمدن فاتحان و پایان بخشیدن آنان به دولتهای متمرکزی که بر اصول خراج تکیه داشتند، وضعی بوجود آورد که برای پیشرفت اقطاع مناسب بود.

در پایان این فصل باید توجه خوانندگان را به سه شکل عمده مالکیت ارضی و سیر زمین داری قرن یازدهم در ایران و آسیای میانه، که تابع آن سه شکل مالکیت بود، جلب نمائیم.

پس از فتوحات تازیان، سیستم خراج با طرز مالکیت دهقانی در اراضی، از هر حیث ناسازگار بود. توسعه سیستم خراج و تحلیل رفتن سهام دهقانان در اراضی سلطانی در طول مدت چند قرن، سرانجام در قرن یازدهم رسم دهقانی را بکلی از میان برد و یکنوع جدید ملکداری که مفهوم قدیمی خود را از دست داده، یعنی طرز مالکیت موروثی بجای ماند. با سقوط شاهنشاهی متمرکز غزنویان و با آمدن فاتحان کوچ نشین، عهد جدیدی در بسط و توسعه فتودالیزم در خاور نزدیک آغاز شد. مالکیت مشروط غلبه یافت و از آن به بعد، هم ترکان سلحشور و هم کارگزاران قدیم بهره اضافی را خود مستقیماً و بلاواسطه از تولیدکننده دریافت می‌داشتند.

در قرن یازدهم، در عهد ناصر خسرو، منافع گروه‌های عمده اشرافی خراسان یعنی دهقانان قدیم محلی، مالکان املاک «جدید»، سلاطین و امراء، کارداران سلطان، اجاره داران، سپاهیان اقطاع دار و اقطاع دارانی که از میان اعیان نوکرباب برخاسته بودند، همه با هم در آمیخته و وضع اجتماعی آشفته و درهمی بوجود آورده بودند.

۱- به صفحه ۲۶ همین کتاب مراجعه شود. ضمناً باید گفته شود که املاک (البته اغلب

املاک خریداری شده نه دهقانی) در دوره سلجوقیان هنوز وجود داشت.

وضع روستائیان

با وجود گروه انبوه بردگان کوچ نشین ترك كه از دشتهای آسیای میانه آمده بودند و همچنین بردگانی كه در نتیجه لشكر كشیها به کشورهای همسایه (بویژه هندوستان) بر روی كار آمده بودند ، در روزگاری كه مورد بحث و مطالعه است ، برده‌داری نقش اساسی در رشته‌های عمده تولید ، یعنی در اقتصاد روستائی نداشت و كشاورزان طبقه عمده‌ای بودند كه از آنها بهره‌برداری می‌شد .

سیستم خراج چون بار سنگینی بردوش مردم افتاده بود . در طول قرن هشتم تا یازدهم روستائیان زمین‌های خود را از دست داده و به اقسام مختلف بردگی گردن نهاده بودند. تسلیم سند تعهد از طرف كشاورزان به مأمور جمع آوری خراج ، سپردن زمین خود به حمایت اقویا (تلجیئات) و بالاخره از دست دادن حق مالکیت بر زمین و تبدیل شدن آنان به سهم دارانی كه فقط صاحب بذر و احشام و ابزار كشاورزی و گاهی استثناء^۱ نیروی كارگری بودند ، اینهمه موجباتی بود كه در عهدی كه مورد مطالعه است ، مالکیت اشراف را بر وسایل تولید و وابستگی كشاورز را به ارباب پدید آورد^۱.

آ. یو. یاکوبوفسکی در بحث از وضع اجتماعی خراسان و ماوراءالنهر در قرن یازدهم ، اجاره سهام كشاورزان و خراج را مهمترین وسیله در آوردن محصول

۱- به عقیده و . و . یارتولد حتی در عهد سلجوقیان هنوز « حقوق سرواژ » وجود نداشته (رجوع شود به تركستان... ، جلد دوم ، صفحه ۳۲۷) ، مقایسه شود با بیانات و . و . یارتولد درباره « حق انتقال » در این عهد (تاریخ نهضتهای روستائی ، صفحه ۶۰) .

اضافی از دست روستائیان در اراضی سلطانی و زمین‌های اشراف بزرگ می‌دانند^۱. کشاورزان علاوه بر پرداخت اقسام مالیات و عوارض طاقت فرسا، بایستی در احداث قنوات، ایجاد راهها و غیره نیز شرکت نمایند. این نوع کار یابیگاری برای اشراف، در مآخذ قدیمه «حشر» نامیده می‌شود^۲.

اگر چه این قبیل کارها رواج بسیار داشت با اینهمه در قرن یازدهم یابیگاری عمده در خراسان بوجود نیامده و مالکیت عمده اشرافی با برزگری و کشاورزی جزء روستائی توأم بود^۳.

در این عهد جامعه دهستان در روابط بین اشراف و روستائیان نقش دو جانبه داشت. از یکسو سکنه يك ده را باهم متحد نموده و به آنان یاری می‌کرد که در برابر سودجویان و استثمارگران ایستادگی کنند و از سوی دیگر پرده رسم و عادت قدیمی که خود بر روی اقسام گوناگون استثمار کشیده بود، فشار اشراف را سنگین‌تر و غیر قابل تحمل‌تر کرده بود.

قسمتی از روستائیان خراسان در قرن یازدهم، بویژه در نواحی شرقی آن، هنوز رعیت و اسیر صرف اشراف نشده بودند و اگر چه بارگران مالیات و عوارض گوناگون بردوش آنها افتاده بود، هنوز آزادی شخصی خود را حفظ کرده بودند^۴. اشارات فراوان مآخذ قرن دهم و یازدهم بر اینکه روستائیان این نواحی

۱- آ. یو. یاکوبوفسکی، روزگار ابوعلی سینا (اخبار آکادمی علوم شوروی، شعبه علوم اجتماعی، ۱۹۳۸، شماره ۳، صفحه ۹۴ و آ. یو. یاکوبوفسکی، جنبش سلجوقیان و ترکمانان، اخبار آکادمی علوم شوروی، شعبه علوم اجتماعی، ۱۹۳۷، شماره ۴، صفحه ۹۲۵-۹۲۶ و «تاریخ اوزبکستان شوروی»، صفحه ۲۶۱) مقایسه شود با اطلاعاتیکه اصطخری درباره قرن دهم می‌دهد (صفحه ۱۵۸) اصطخری گوید که در اراضی سلطانی فارس خراج مخصوصی به نام مقاسمه و مقاطعه دریافت می‌شود و کسانی بعنوان اجاره نشین (اکرة) وجود دارند.

۲- ب. ن. زاخودر، خراسان...، صفحه ۱۲۷-۱۲۸ (نقل از سیاستنامه و بیهقی) با تاریخ سیستان، صفحه ۳۰ مقایسه شود.

۳- آ. یو. یاکوبوفسکی، قیام سلجوقیان...، صفحه ۹۲۵-۹۲۶ و تاریخ اوزبکستان شوروی، صفحه ۲۳۵ و ای. پ. پتروشفسکی، اقتصاد اشرافی، صفحه ۹۷

۴- مقایسه شود با ب. ن. زاخودر، خراسان...، صفحه ۱۲۷

اسلحه باخود داشتند ، بطور غیر مستقیم این مطلب را می‌رساند ^۱ . مؤلف تاریخ سیستان (اواسط قرن یازدهم) گوید :

« و مردمان مرد حربی باشند و شوریدن سلاح عادت کرده باشند که آن ایشانرا از خردی تا بزرگی پیشه باشد ، و به تعلیم جنگ و مقاتله آموخته باشند » ^۲ .

همان مؤلف در جای دیگری ملاقات رسمی رسول چغری بیگ سلجوقی را در پایتخت سیستان چنین شرح می‌دهد « بر راه سه هزار مرد نشسته بودند با خود و جوشن و زره و ساقه و سپر و ناخج و نیزه قنه (قمه ؟) ، و چندانگ کنگره قلعه ارک بود از هر کنگره سواری و خودی و سپری کرک (از پوست کرگدن) ، و ساز سواری تمام ، نهاده بودند از سر تا پای آراسته ، و هنوز هیچ در سلاح‌خانه باز نکرده بودند ، و این آن بود که اندر دست مردان بود » ^۳ .

پس از آن مؤلف از غلامان سلاحدار و خاصگان امیر سیستان و از دیگر حاضران مجلس جداگانه یاد می‌کند . مجموع این اطلاعات حاکی است که این سه هزار مرد که مؤلف ذکر می‌کند ، افواج چریک اشرافی بوده و از دهقانان خرد و میانه تشکیل یافته بوده است .

در حدود العالم نیز بطور پراکنده اطلاعات زیادی هست که در نقاط شرقی خراسان ، مردمانی مسلح هستند . نظر به روایت این مأخذ در ناحیه کوهستانی ساروان (میان گوزگانان و غور) « مردمانی اند شوخ روی و جنگی و دزد پیشه و ستیزه کار » ^۴ در ناحیت ختلان « مردمانی جنگی اند و اندر حدود وی از سوی تبت مردمانی اند وحشی اندر کوهها و بیابانها » ^۵ در هلاورد قصبه و خش « مردمانی اند تیرانداز و جنگی » ^۶ در این عبارات محققاً صحبت از اهالی و روستائیان است ، نه از بزرگان و « آزادگان » که مأخذ قدیمه همیشه از آنان جداگانه و بدون قید کلمه « مردمان » یاد می‌کنند .

روایات و اخبار دربارهٔ مردان مسلح ، بیش از همه مربوط به ناحیه کوهستانی واقع در شمال شرق خراسان است . پیداست که وضع روستائیان در دشتها و مناطق

۱- و . و . بارتولد متوجه این نکته شده است (ترکستان ... ، جلد دوم) ، صفحه ۲۳۶

۲- تاریخ سیستان ، صفحه ۱۱ - ۱۲ ۳- همانجا ، صفحه ۳۷۹

۴- حدود العالم (متن) ، برگه ۲۰ b ۵- حدود العالم ، برگه a ۲۵

۶- همانجا ، برگه a ۲۵ - در این کتاب از اینگونه اطلاعات فراوان است .

کوهستانی به یکسان نبوده است. هر گاه در دشتهای و جلگه‌های خراسان که جزو قلمرو خلافت و از حیث اقتصادی پیش رفته‌تر بودند، مردم به انواع عدیده آزادی خود را از دست داده بودند، اما در نواحی دور افتاده و نقاط کوهستانی صعب العبور حکومت محلی و اشراف قدیمی بومی برجای مانده و روستائیان آزادتر بودند^۱.



هنگامیکه ترکهای سلجوقی به خراسان آمدند، این ایالت در زیر فشار چهل ساله شاهنشاهی غزنوی که شیره جان روستائیان را مکیده و مبالغی هنگفت بمصرف لشکر کشیها رسانده بود، بکلی خراب و ویران بود.

مؤلف تاریخ سیستان گوید که ابتدا سلجوقیان « اندر همه سیستان از هیچکس يك من گاه نستدند و هیچکس را به يك دانگ زیان نکردند »^۲ اما همان مؤلف از غارت و کشتاری که سلجوقیان بعدی براه انداختند سخن می‌گوید^۳ طغرل بیگ را « طغرل ملعون نامبارک » می‌نامد.^۴

از سال ۱۰۲۵ به بعد در سرزمین خراسان سپاهیان غزنوی پیوسته با ترکمانان که مردم شهر نشین را غارت می‌کردند، در زد و خورد بودند. روستائیان که در نتیجه مالیاتها و عوارض سنگین و جابرانه دولت غزنوی و غارت و چپاول آنها و توقف ممتد لشکریان مفلس و مستأصل شده بودند، از محل اقامت خود رو بفرار می‌نهادند.

فخرالدین عسکری در آغاز داستان ویس و رامین احوال ده نشینان حومه اصفهان را چنین بیان می‌کند:

همه دیدند ده‌های صفهان	که یکسر جویباران بود ویران
ز دهها مردها آواره گشته	همه بی توشه و بی پاره گشته
چونام او ^۵ شنیدند آمدند باز	ز کوهستان و خوزستان و شیراز

۱- در کوههای پامیر ظاهراً مردمانی با نظام اجتماعی بدوی می‌زیستند که مؤلف حدود العالم آنرا «وحشی» می‌نامد. ضمناً باید گفته شود که ماخذ قدیمه غالباً ملل غیر مسلمان را نیز وحشی می‌نامند. ۲- تاریخ سیستان، صفحه ۳۷۴ (دسامبر سال ۱۰۴۸) ۳- تاریخ سیستان، صفحه ۳۷۶ ۴- همانجا، صفحه ۳۷۱ ۵- غرض ابوالفتح مظفر حاکم اصفهان است که این فصل کتاب اندر ستایش او و انتصاب وی به حکمرانی سروده شده است.

یکایک را بدیوان خواند و بنواخت
به دوماه آن ولایت را چنان کرد
همان دهها که گفתי چون قفارند
بجان تو که عمری بر گذشتی
بدادش گاو و تخم و کار او ساخت
که کس باور نکردی کاین توانکرد
کنون از خرمی چون قندهارند
بدست دیگری چونین نگشتی^۱
از این ایبات می توان دانست که در سرزمین هائی که سلجوقیان می گشادند،
بر مردم محلّ چه می گذشته است .

راست است که این فصل کتاب برسم معمول با لحن مدح و ستایش نوشته
شده، بااینهمه وضع امور را در مناطقی که سلجوقیان فرمان می رانده اند ، بدرستی
منعکس می کند .

پادشاهی غزنوی ، که مردم از آن دلخوشی نداشتند ، در خراسان بر افتاد .
دستگاه اداری سلجوقیان که اکثر افراد آن همان کارداران قدیمی بودند ، کوشش
داشت که نظم و ترتیبی برقرار نماید ، نظام آبیاری را از نو ایجاد کند و وصول
مالیاتها را سروسامانی بخشد . فرمانروایان سلجوقی در ابتدا ناتوان تر از آن بودند^۲
که بتوانند خراج کشور را همچون غزنویان از جیب و کیسه مردم بیرون بکشند ،
و در زمان آنها روستائیان اندکی احساس آسایش کردند^۳.

اما با دادن اقطاع وضع روستائیان دگرگون گشت ، تاحدی که نظام الملک
ناچار شد مخصوصاً به اقطاع داران اخطار نماید که «ایشانرا بر رعایا جز آن نیست
از فرمان ، که مال حق که بدیشان حواله کرده اند از ایشان بستانند بوجهی
نیکو ، و چون آن بستند به تن و مال و فرزند و اسباب و ضیاع ایمن باشند»^۴ اگر
سابقاً روستائی رسماً وابسته به سلطان بود و بوسیله مأمور وصول به او مالیات می داد
و یا وابسته به دهقان یعنی ریش سفید و کلانتر قدیم بود ، اکنون در تحت حکم و
قدرت یک مرد اشرافی قرار می گرفت که زبان و فرهنگ بیگانه داشت و پیوسته از

۱- گرگانی ، ویس و رامین ، صفحه ۲۳ (مقایسه شود با سفرنامه ناصر خسرو ،
صفحه ۱۳۸)

۲- و . و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحه ۳۲۵ ۳- مقایسه کنید
با و . آ . گاردلوسکی ، پادشاهی سلجوقیان در آسیای صغیر ، مسکو- لنینگراد ، ۱۹۴۱ ،
صفحه ۹۳-۹۴ ۴- و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحه ۳۲۷ (سیاستنامه
صفحات ۳۴ و ۴۳ هم دیده شود)

جائی بجائی دیگر کوچ می کرد و چندان به استقرار وضع اقتصادی پابند نبود که بدریافت علوفه و خواربار ، و مهمتر از همه قدرت و اختیار نامحدود داشت که تا بتواند روستائیان را سرکیسه کند و اینهمه راههای نوینی بود که روستائیان را اسیر و زیردست اشراف می ساخت .

شهر نشینان

قرن نهم تا یازدهم برای آسیای میانه و ایران، دوران پیشرفت سریع صنعت و تجارت و به عبارت دیگر دوران رشد و ترقی شهرها بود. بسط و توسعه معاملات نقدی و جنسی و جدا نشدن کامل صنعت از اقتصاد روستائی، بتدریج کار را بدانجا رسانید که عده‌ای از اشراف صاحب زمین که در شهرها می‌زیستند، بنحوی از انحاء به صنعت و تجارت دل‌بستگی پیدا کردند و بازرگانان و ربا خواران و کار-گزاران شهرنشین اکثراً صاحب زمین شدند. چنانکه ای. پ. پتروشفسکی نشان داده است، قشر طبقه فئودالها^۱ که با تجارت سروکار پیدا کرده بود، بتدریج در طول قرنهای هشتم تا نهم از عناصر مختلفه پدید آمد. از چهل و یک خانواده اشرافی بیهقی، بیست و چهار خانواده نژاد تازی داشتند (فرزندان فاتحان عرب که آداب و رسوم ایرانی پذیرفته بودند)، سه خانواده از دهقانان پیش از اسلام، نه خانواده از کارداران سامانی و یک خانواده از بازرگانان بود (سیزده خانواده اخیر الذکر نژاد ایرانی داشتند) «این خانواده‌ها در آن واحد سکنه شهر سبزوار و کشاورزان ناحیه بیهقی بودند... آنان نسلأ بعد نسل خدمتگزاران کشوری و افراد روحانی بودند»^۲ فقدان اقتصاد روستائی موجب شده بود که اشراف دائماً در شهرها می‌زیستند و

۱- ای. پ. پتروشفسکی اصطلاح «اعیان شهرنشین زمین دار» بکار می‌برد (کتاب اعیان شهرنشین...، صفحه ۹۷ و جاهای دیگر) و ب. ن. زاخودر (خراسان...، صفحه ۱۳۰ - ۱۳۱ دیده شود).

۲- ای. پ. پتروشفسکی، اعیان شهرنشین...، صفحه ۸۸ و ما بعد.

در آمد خود را از روستائیان بوسیلهٔ مباشران دریافت می‌داشتند. آنان در اجاره کردن مالیاتها و براه انداختن کاروانهای بازرگانی^۱ نیز دست داشتند. بعضی از اعیان شهرنشین که صاحب شغل درباری بودند، داعیهٔ آنرا داشتند که دولت متمرکز دوران خلفا و شاهان غزنوی را از سر نو زنده کنند، اما میل سلطان محمود بر اینکه فتوالمها را به کارداران کشوری عادی مبدل سازد، با منافع آنان نیز سازگار نبود. مخصوصاً خشم و سخط و مصادرهٔ دائمی اموال و نقض حقوق وراثت که سلطان محمود در سرتاسر قلمرو سلطنت خود بموقع عمل گذاشته بود، در میان آنان تولید نفرت و انضجار کرده بود. نافرمانی اعیان غزنه و نیشابور بر سلطان مسعود پس از مرگ پدرش و تقاضای گذشته‌ها و امتیازات گوناگون بهنگام جلوس وی که خیانت مستقیم به غزنویان و بسود ترکان سلجوقی بود، مسلماً از همین جا ناشی بوده است.^۲ کارداران کشوری که غالباً در شهرها بسر می‌بردند، به دو گروه عمده تقسیم می‌شدند و عبارت بودند از فقیهان (مأموران روحانی و قضائی) و دبیران (مأموران اداری). کارداران بزرگ (وزیران و عاملان ولایات) غالباً مشاغل و مناصب را به ارث می‌بردند و بسرعت زیاد عملاً تبدیل به اشراف می‌شدند.^۳ اما وضع مأموران جزء چندان استوار نبود. همینکه وزیر یا رئیس دیوان مورد سخط پادشاه واقع می‌شد، معمولاً تمام دستگاه دیوان بهم می‌خورد و در نتیجه گروهی از مأموران بیکار و به قول بارتولد «پرولتاریای روشنفکر» - که البته تعبیر مناسبی نیست - در شهرها بوجود می‌آمد.^۴

فقیهان که مأموران روحانی بودند، وضع ممتازی داشتند. قاضیان که جزو همین طبقه بودند، مورد احترام فراوان بودند. اهمیت قاضی در ادارهٔ ولایات بسیار زیاد بود.^۵ نظارت بر وفاداری مردم به سلطان، «غیرت دین و سنت» و جدال با ملحدان جزو وظایف قاضی بود.^۶

۱- ای. پ. پتروشفسکی، اعیان شهرنشین، صفحه ۹۶-۹۷ ۲- ب. ن. زاخودر،

خراسان ...، صفحه ۱۳۴-۱۳۵ 3- Levy, vol. I, p. 359. et seq.

۴- و. و. بارتولد، ترکستان ...، جلد دوم، صفحه ۲۴۹.

۵- مثلاً بیهقی از قدرت فوق العادهٔ قاضی ساعد در نیشابور سخن می‌گوید (بیهقی، چاپ

تهران، ۱۳۲۴، صفحه ۴۰ و جاهای دیگر). ۶- فارسنامه، صفحه ۱۱۷-۱۱۸

قاضیان برای ثبت معاملات و امور محاکماتی دفاتر مخصوص داشتند.

روحانیان رسمی و سادات ثروتمند^۱ در شهرها قدرت و نفوذ کلی داشتند. بیهقی در حکایت از گفتگوی مسعود با اعیان شهری وجوه اعیان آنجا را چنین می-شمارد: علویان، قضاة، ائمه، فقها و بزرگان^۲. این اعیان و محشمان قوم اختیار تام داشتند که در غیاب مسعود دربارهٔ اطاعت به شحنة‌ای که او به جانشینی خود در ری گماشت، اظهار نظر کنند.

در موازات روحانیان رسمی، شیوخ صوفیه و پیرهای طریقت که در سایهٔ مال اوقاف و نذور و صدقات، ثروت و سامانی بهم زده بودند، غالباً ترجمان منافع اعیان شهری بودند^۳.

تفکیک نشدن کامل صنعت از اقتصاد روستائی، قدرت و نفوذ اشراف در شهرها، فقدان اختیارات محلی در ولایات، اینهمه سرنوشت ارباب صنایع را در عصری که مورد مطالعه است، تعیین می‌کردند و «مردم پیشه‌ور و بازرگانان شهری قادر نبودند از زیر قیمومت کامل اشراف صاحب‌زمین بیرون بروند»^۴.

در عهد عباسیان قسمتی از پیشه‌وران در کارگاههایی که «بیت الطراز»^۵ نامیده می‌شد و متعلق به خلیفه بود، کار می‌کردند و در آن کارگاهها جامه‌های فاخری که به رسم خلعت به درباریان اعطا می‌شد و نیز پارچه‌های گوناگون دیگر تهیه می‌کردند. کارگاهها در تحت نظر مأموری که «صاحب الطراز» نام داشت، اداره می‌شد و این شخص محصول کارگاه را به دربار عرضه می‌کرد و اگر اضافه داشت بفروش می‌رسانید. به هریک از پیشه‌وران روزی نیم درهم دستمزد می‌دادند و این اجرتی بود که زندگی بخور و نمیر آنانرا کفاف می‌کرد^۶. این بلخی مورخ عهد سلجوقی نوع دیگری از استثمار پیشه‌وران تصویر می‌کند. بگفتهٔ او در کازرون تنها آب کاریز راهبان، خاصیت سپید کردن کتان را داشته و این کاریز متعلق به دولت بوده و جولاهاگان که از آب آن کاریز استفاده می‌کردند، ملزم بودند که تمام

۱- جمع کثیری از اولاد پینمبر، در قرن یازدهم به فقر و تنگدستی افتادند

(رجوع شود به Mezz, p. 151 et seq.)

۲- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴)، صفحه ۱۹ و مابعد. ۳- ب. ن. زاخودر،

خراسان، ...، صفحه ۱۳۴. ۴- همانجا، صفحه ۱۲۸. ۵- رجوع شود به کلمه

EL Tiraz

۶- فارسنامه، صفحه ۱۴۵ - ۱۴۶؛ مقایسه کنید با Mezz, p. 462 و ب. ن.

زاخودر، خراسان.

بافته‌های خود را به يك مأمور معتمد دیوان که بهای خاصی برای آن مقرر می‌داشت بفروشد و آن مأمور بعداً قماش‌های را که از پیشه‌وران ضبط کرده بود می‌فروخت و منافع آنرا به امیر می‌پرداخت.

مآخذ قدیمه به وجود افراد پیشه‌ور آزاد در آن روزگار اشارتی می‌کنند^۱، اما تا جائیکه می‌دانیم در عهدی که مورد بحث است، استادان مستقل و دارای شاگردان زیاد و کار فرمایان کارگاه‌های بزرگ وجود نداشته‌اند.

در عهد خلافت و در پادشاهی غزنویان و سلجوقیان، عیاران^۲ قشر مخصوصی از مردم شهرنشین را تشکیل می‌دادند. کشاورزانی که زمین‌های خود را از دست داده بودند، رو به شهرها می‌نهادند و اکثر آنان در جزو «عوام شهر» و یا به اصطلاح مآخذ شرقی «اوباش» در می‌آمدند. از این گروه مردم دسته‌های مسلحی برای جهاد با کفار بوجود می‌آمد که آنانرا «عیار» می‌گفتند. تشکیل این دسته‌ها بایستی اصولاً از خطر عناصر ناراضی شهرها و دیه‌ها بر اشراف بکاهد، و حال آنکه این خطر غالباً روز افزون بود^۳.

در عهدی که مورد تحقیق است، پیشه‌وران باهم متحد شده و سازمانهای صنعتی بوجود آوردند که چگونگی آنها بقدر کافی روشن نشده است^۴.

نظر بوضع خاص تولید صنعتی که ذکرش رفت و اشراف بر آن تسلط داشتند، با اطمینان خاطر می‌توان گفت که در آن زمان چیزی شبیه به اصناف اروپائی یعنی اتحادیه نیرومند استادکاران که در برابر اشراف قد علم کنند، ممکن نبوده، اما به هر حال سازمانهای پیشه‌وران وجود داشته است. بتدریجی که شهر به محلات و

۱ - سیاستنامه، صفحه ۵۴ و اسرار التوحید، صفحه ۱۴۹. ۲ - و. و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۲۴۹ - ۲۵۰ و Mez, p. 344 و ب. ن. زاخودر، خراسان...، صفحه ۱۳۱.

۳ - مثلاً در تاریخ سیستان آمده (صفحه ۳۶۲ - ۳۶۳) که عیاران پس از فوت محمود غزنوی در پایتخت سیستان حرب تعصب پیوستند و در پارس غارت کردند و سرای بزرگان بسوختند و این شورش در سال ۱۰۳۰ بسختی فرونشاند شد. ۴ - یکی از قدیمی‌ترین مرانامه‌های اتحادیه صنفی که «فتوت‌نامه» نام دارد راجع است به قرن پانزدهم (رجوع شود به H. Thorning, Beiträge zur Kenntnis des Islamischen Vereinswesens auf grund von Bast Madad et-Taufik, Berlin, 1913).

یا راسته‌های خاص پیشه‌وری و بازرگانی (راسته گوه‌ریان ، عطر فروشان و مانده آنها) تقسیم می‌شد ، مجموع سکنه يك محله و راسته که در دفاتر مالیاتی ثبت شده بود ، بصورت يك صنف مخصوص در می‌آمد^۱ . با اینهمه هم در رأس شهر و هم در رأس محلات آن معمولاً نمایندگان اشراف قرار داشتند^۲ .

بیهقی در انتصاب امیر حسنک از خاندان دیواستیج شاهزاده سغدی به ریاست نیشابور گوید : « و چون لازم بود برای این پایتخت و این شهر معظم رئیس دانائی از خاندان قدیمی گمارده شود ، این بود که وی به این کار منصوب گشت^۳ » هنگامی که مسعود بسال ۴۲۲ هجری (۱۰۳۰) باشکوه و جلال وارد نیشابور شد ، آئین‌بندی شهر به عهده « معتمدان محلات و بازار »^۴ واگذار گردید .

سازمانهای پیشه‌وری از همان روز پیدایش ، با فرق و مذاهب مختلفه تصوف و الحاد تماس بسیار نزدیک داشت . ل . ماسینیون پیدایش این سازمانها را مستقیماً با نهضت قرمطیان مربوط می‌داند و به قرن نهم و دهم میلادی منسوب می‌دارد^۵ . از اسرار التوحید چنین بر می‌آید که بزرگترین خانقاه درویشی ابوسعید در کوی عدنی‌کویان (ماهوت بافان) واقع بوده است^۶ . القاب مشایخ بزرگ درویش که در این مأخذ یاد شده ، نشان می‌دهد که آنان از میان طبقه پیشه‌ور و بازرگان برخاسته بودند^۷ . درست است که کنیه و لقب خود بخود وبه تنهایی چیزی را اثبات نمی‌کند (چنانکه خاندان صفاری که ترجمه تحت اللفظی آن رویگر باشد از امرا بودند) ،

1- Kremer, B.I, S. 465; B.II, S. 185-188.

۲- ای . ب . پتروشفسکی ، اعیان شهرنشین ، ... ، صفحه ۹۸ .

۳- بیهقی (چاپ Morley) ، صفحه ۴۶ . ۴- بیهقی (چاپ تهران

۱۳۲۴) ، صفحه ۳۸ . ۵- El. Sinf - ۶- اسرار التوحید . صفحه ۱۱۴ ، ۲۷۳ و

غیره . ۷- ابوبکر قفال مروزی قفل‌گر بود و ابوسعید ، فقه را در مرو پیش او آموخت

(اسرار ، صفحه ۲۲ دیده شود) ابوبکر کتانی بافنده بود که با مجاهدتها و ریاضتهای خود

مشهور است (همانجا ، صفحه ۳۲۶) ابوسعید حداد امام جماعت شهر قاین آهنگر بود و

بدین تفاخر می‌کرد که چهار سال از دسترنج خود نان خورده است (همانجا ، صفحه ۲۹۳)

ابوالعباس قصاب گوشت فروش بود (اسرار ، فهرست اعلام) ابوالقاسم زراد درویش جهانگرد

استاد زره ساز بود (همانجا ، صفحه ۲۰۴) ابونصر سراج که لقب دیگرش طاموس الفقرا

بود و در طوس می‌زیست و چند کتاب در تارکات نوشته ، مردی زین ساز بود (همانجا ،

صفحه ۲۶) و قس علی‌هذا .

اما بدرستی معلوم است که حلاج معروف واقعاً مردی پنبه زن بوده و در همان شرح احوال ابوسعید از درویشی بنام حمزه سكاك (كاردگر) یاد می‌شود که پیشه‌ور و از مریدان شیخ بوده است^۱. همچنین جنبه مذهبی روابط فرقه‌های « اخی » در سالهای آخر دولت سلجوقی بامحافل پیشه‌وری محتاج به ذکر نیست^۲. بالاخره « فتوت نامه‌ها » ی قرن پانزدهم که براساس مدارك او اواخر قرن دوازدهم و آغاز قرن سیزدهم تنظیم شده‌اند ، شباهت بعضی سازمانهای درویشی را با سازمانهای پیشه‌وری بخوبی می‌رسانند^۳.

پیشه‌وران با وجود قدرت و تسلط اشراف ، وارد اتحادیه‌های مستقل مذهبی می‌شدند و خانقاه‌های دراویش غالباً باشگاه و کرسی سیاسی شهر در قرن دهم و یازدهم بود . بیهوده نیست که دولتها در این روزگار علی‌الدوام با بسط و توسعه صوفیگری در جدال هستند^۴. اما سازمانهای اهل تصوف از حیث طبیعت و ماهیت باهم فرق داشتند . در آغاز قرن یازدهم در نیشابور مقدم طریقت کرامیان که « زاهد » خرقه پوشی بود ، جز آلت بی اراده‌ای در دست سلطان محمود نبود . ابوسعید که بهنگام پیری همچون « سلطانی » می‌زیست ، با اشراف سلجوقی روابط دوستانه داشت . پیران تصوف که از میان طبقات پیشه‌وری برخاسته بودند ، غالباً به سوی طبقات حاکمه (بخصوص اشراف شهر نشین) رو می‌آوردند و وضعی نزدیک به وضع روحانیان رسمی احراز می‌کردند .

۱- اسرار التوحید ، صفحه ۲۳۲ و ۲۴۴ . ۲- و . آ . گاردلوسکی ، پادشاهی سلجوقیان ، ... ، صفحه ۱۰۶ و ما بعد .

3 - H. Thorning , Beiträge ... , s . 75-184 ; El shadd

۴- از جمله اسرار التوحید ، صفحه ۱۱۷ دیده شود .

دولت

گفتیم که در طول قرن هشتم تا یازدهم در خراسان و سرزمینهای دیگر خلافت، مالکیت عمده اشرافی بر اراضی بسط یافت و دوره‌ای بوجود آمد که روستائیان از زمین محروم شدند. در این عهد در سرتاسر قلمرو خلافت پیوسته روستائیان با بردگی و اسیری در کشمکش بودند.

ف. انگلس دولتهای استعمارگر را بطور کلی « سازمان طبقه دارا برای حمایت خود از طبقه ندار » و دولتهای اشرافی را « عامل درباریان برای تضییق روستائیان وابسته به ارباب » نامیده است.^۱

خلافت عباسی، دولتی بود متمرکز و حربه‌ای برنده در دست اشراف صاحب زمین که روز بروز نیرو می‌گرفت و لبه تیز آن متوجه روستائیان بود که برای حفظ زمین خود و آزادی خویش ایستادگی می‌کردند.

ک. مارکس خاطر نشان می‌کند که پایه نهانی هر گونه شکل مخصوص حکومت را باید در روابط مستقیم حائزین شرایط تولید و تولید کنندگان غیر مستقیم جستجو کرد.^۲ در دستگاه خلفای قرن دهم که مالکیت بر اراضی شکل پیچیده‌ای بخود گرفت و قسمت اعظم روستائیان در تحت سلطه اقتصادی اشراف زمین‌های خود را از دست دادند و مبدل به سهامداران و رعایای بی‌زمین شدند، این روابط دگرگون گشت و

۱- ف. انگلس، «پیدایش خانواده»، مالکیت خصوصی و حکومت، سازمان انتشارات

دولتی، ۱۹۴۷، صفحه ۱۹۴.

۲- ک. مارکس، سرمایه، جلد سوم، انتشارات سیاسی شوروی، ۱۹۴۹، صفحه

دگرگون شدن روابط در میان روستائیان و صاحبان زمین ناچار دگرگونی شکل دولت را به بار آورد .

پس از استقرار و استحکام وابستگی اسارت آمیز روستائیان ، موج جنبشهای روستائی فرو نشست و از آن پس حکومت متمرکز نه تنها دیگر برای طبقه اشراف که جای پای خود را محکم کرده بودند، لزومی نداشت ، بلکه تاحدی با آنان بیگانه بود . خلافت ، به سرزمینهای مستقل تجزیه شد ، ولی با اینهمه از نظر یکسان نبودن پیشرفت نواحی مختلف قلمرو خلافت ، تمرکز قدرت پس از برافتادن عملی خود خلافت هم ، هر چند به مقیاس کمتری ، باز برای طبقه اشراف لازم بود . حفظ مرکزیت ، بخصوص در شرق یعنی خراسان و ایالات هم مرز آن که ایستادگی و جدال روستائیان شدیدتر بود (مانند قیام ابومسلم و مقتنع و غیره) ، بیشتر ضرورت داشت . در قرن نهم و دهم دولت متمرکز سامانی پدید آمد و سرزمین خراسان و ماوراءالنهر را بیش از يك قرن در زیر پرچم خود در آورد . در پایان قرن دهم دولت سامانیان سقوط کرد و بروی ویرانه‌های آن دولت نیرومند و خودکامه غزنوی برپا گردید که در موارد بسیاری از نظام دستگاه خلافت تقلید می کرد و چندده سال بر سرزمین پهناوری از اصفهان تا قنوج فرمانروائی داشت. دولت خودکامه غزنوی رسم تحکم بر روستائیان را در خراسان و نواحی هم مرز آن همچنان ادامه داد و مناطقی را که هنوز وضع عشایری در آنها از میان نرفته بود- بخصوص جلگه‌های کوهستانی شرق را - تسخیر کرد و نظام اشرافی را در همه جا برقرار ساخت .

دولت غزنوی از همان روز تأسیس خود محکوم به زوال بود . این دولت ، صرف نظر از نفرت و انضجار توده‌های مردم از دستگاه اداری سودجو و یغماگر و خون آشام غزنویان ، با منافع طبقه بالانشین هم سازگار نبود . در نظر اشراف صاحب زمین که قدرت خود را بر روستائیان استوار ساخته بودند ، دورنمای اینکه به کلداران دولتی تبدیل شده حقوق کافی بگیرند و احکام و اوامر سلطان محمود را بی چون و چرا اجرا نمایند ، چندان مایه دلخوشی نبود . آنان دیگر به يك دولت متمرکز و مستبد احتیاجی نداشتند . این بود علت سقوط ناگهانی شاهنشاهی غزنوی که دو قرن بعد سعدی را دچار حیرت کرده است .

فتوحات سلجوقیان عمر دولتهای متمرکز جابر از نوع خلافت عباسی را

پایان داد. از آن پس کشورهای فتح شده به ایالات و ولایات تقریباً مستقل تجزیه شد و قلمرو اشراف مختار و مجزا روز بروز بیشتر کسب استقلال نمود. با اینهمه در ده ساله نخست پس از این فتوحات، مرکزیت دولت تاحدی برقرار بود. اقطاع هنوز بطور موقت به اشخاص واگذار می‌شد و سلطان می‌توانست از آنها عوارض جابرا نه به نفع خود دریافت دارد. قسمت اعظم سپاهیان اقطاع‌دار بحال کوچ‌نشین و در میدانهای جنگ بودند و بهره‌ اضافی را به نام خرج علوفه و علیق بوسیله کلانتران و نمایندگان خود دریافت می‌داشتند. روستائیان که از نظم نوین خرسندی نداشتند پیوسته دست بشورش می‌زدند و در چنین وضعی نگهداری قدرت سلطان و دیوانیان و خدمتگزاران دولت برای طبقه بالانشین از واجبات بود.

در دولت سلجوقی روابط فیما بین دولت مرکزی و دست نشاندهگان آن که به بسط و توسعه اصول اشرافی وابستگی داشت، عوض شد. حتی پیش از فتوحات سلجوقیان، کارداران بزرگ که از طرف دولت مرکزی منصوب شده بودند، تبدیل به اشراف واقعی گردیده و تقریباً هیچگونه وابستگی به دولت مرکزی نداشتند. این تغییر وضع که در عهد غزنویان چندی متوقف مانده بود، در روزگار سلجوقیان بسرعت زیاد پیشرفت و سرانجام در قرن دوازدهم پادشاهی سلجوقیان به یک سلسله حکومتی مستقل تجزیه شد.

باب دوم اسماعیلیان تا قرن یازدهم

۱- سخنی چند از تاریخ تحقیق درباره اسماعیلیان
و فرمطیان ۳- اصل امامت و نقش آن در نهضت‌های
فرمطیان، تأسیس دولت فاطمی و تبلیغات فاطمیان

سخنی چند از تاریخ تحقیقی درباره اسماعیلیان و فرمطیان

خاورشناسان قرن گذشته که مطالبی درباره اسماعیلیان نوشته‌اند، بی اختیار از نظر تاریخ نویسان رسمی و کتب و رسالاتی که در عهد خلفای عباسی در رد اسماعیلیان نوشته شده و در دسترس آنان بوده، پیروی نموده‌اند. گویا نخستین بار س. سمویار استفاده از منابع اسماعیلی را گوشزد^۱ و خود مجموعه قطوری از قطعات آثار اسماعیلی چاپ کرد. در سی سال اخیر دهها متن اسماعیلی و مطالعات دانشمندان درباره آنها انتشار یافت.

اکثر کتبی که در این رشته تألیف شده متعلق به و. آ. ایوانف می‌باشد که در بمبئی به مطالعه و تحقیق پرداخته بود. قسمت اعظم این کتابها در جزو سلسله انتشارات «انجمن اسماعیلیان» که به سال ۱۹۴۶ در بمبئی تأسیس یافته، منتشر می‌گردد. در مقدمه‌ای که به قلم ناشران بر هریک از انتشارات این سلسله کتب نوشته شده، گفته می‌شود که غرض از تأسیس انجمن آن است که «تمام مطالبی را که با مذهب اسماعیلی ارتباط دارد مستقلاً و ناقدانه مطالعه نماید و انجمن از نظر هیچ گروه معینی از کیش اسماعیلی دفاع نمی‌کند».

در مقدمه بعضی از تألیفات خود و. آ. ایوانف از «باران اسماعیلی» خویش سپاسگزاری می‌کند که نسخه‌های خطی را در اختیار او گذاردند و اظهار تأسف

1— St. guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis,

مؤلف به چاپ قدیمی‌تر دو قطعه از آثار اسماعیلی نیز اشاره — 1874, P. 177—178 کرده است.

می‌نماید که «بواسطهٔ تعصبات دیرینه» نمی‌تواند نام آنانرا فاش سازد .
 و . آ . ایوانف با تماس نزدیکی که با اسماعیلیان کنونی داشته ، توانسته
 است تعداد شایان توجهی از ارجمندترین متون قدیمه را فهرست برداری و چاپ
 کند . تحقیقات وی همیشه به اسناد و مآخذی متکی است که پیش از وی مورد استفاده
 کسی نبوده و این کار با دقت و صحت بسیار انجام گرفته است . با اینهمه طرز
 نتیجه‌گیری و . آ . ایوانف راجع به بعضی مسائل مربوط به تاریخ اسماعیلیان ،
 ممکن است تولید شک و تردید نماید . آ . کوربین خاطر نشان می‌کند که نزدیکی
 با اسماعیلیان کنونی در عقاید و . آ . ایوانف تأثیر بخشیده است .
 اینک سعی می‌کنیم که مناظرات فقهای اهل سنت را با اسماعیلیان مورد تحقیق
 قرار داده و این مطلب را از روی تألیفات دانشمندان خاور شناس روشن نمایم .



اطلاعاتی که تواریخ عمومی قرون وسطی و کتابهای «مذهبی» دربارهٔ قرمطیان
 و اسماعیلیان می‌دهند ، محتاج بررسی ناقدانهٔ جدی است . مؤلفان این کتب که غالباً
 مدت زمانی نسبتاً زیاد در میان آنها و حوادثی که به قلم آورده‌اند فاصله بوده ،
 بمقدار بسیار قلیلی از مآخذ قدیمی‌تر که اغلب آنها ردیه‌ها و رسالات جدلی برضد
 اسماعیلیان است ، قناعت کرده‌اند . مثلاً در اطلاعاتی که منابع بعدی از نهضت
 قرمطیان در آخر قرن نهم و تشکیل دولت فاطمی می‌دهند ، معمولاً روایت مغرضانهٔ
 رسالهٔ «فی ردالاسماعیلین» تألیف ابو عبدالله محمد بن علی بن رزّام که در نیمهٔ اول
 قرن دهم نوشته شده و نسخهٔ آن به ما نرسیده ، تکرار شده است . با اینهمه ،
 چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد ، بعضی از نویسندگان اهل سنت که در بارهٔ
 اسماعیلیان معاصر خود کتابهایی به قلم آورده‌اند ، گاهی از اسرار این فرقه اطلاعات
 خوبی در دست داشته‌اند .

1— L. Massignon , Esquisse d'une bibliographie quarimate ,
 Cambridge, 1922, p. 334; B. Lewis, Origins of Ismailism, Cambridge,
 1940, p. 6 ; W. Ivanow , The alleged founder of Ismailism ,
 «Ismaili Society» , Bombay—leiden , 1946, p. 2 et seq.

این روایت در متون قدیمه ، از فهرست گرفته تا رشیدالدین ، با شرح و بسط افسانه‌آمیز
 تکرار می‌شود .

در الفهرست (که در خلال سالهای ۹۸۷-۹۸۹ تألیف شده) نخستین حکایت در باره اسماعیلیان، مبنی بر روایت ابن رزام است و آنچه در اینجا مورد نظر ماست حکایت چهارم می باشد که از «نقه»^۱ نقل کرده است . در این حکایت ذکر شده که در محافلی که فاطمیان از میان آنان برخاستند^۲، کسی بود که تعصب زیاد به «مجوس»^۳ و دولت و فرمانروائی مجوسیان داشت و کوشش می کرد که آنان دوباره بر سر کار آیند . به گفته مؤلف الفهرست ، سابقاً هم چنین کسانی بوده اند که در اوقات مختلف ، گاهی نهانی و گاهی آشکارا با دسیسه و حيله سازی سبب حوادث ناگواری در عالم اسلام می شده اند . و بعد گوید : ابو مسلم - صاحب دعوت - نیز هواخواه آنان بوده و سبب نابودیش همان بود و از کسانی که این کار پیشه ساخته و پرده از آن بر گرفت بابت خرمی بود . و نیز در میان اسماعیلیان مردی بود به نام محمد بن الحسین زیدان که منجم و حکیم و شعوبی متعصبی بود . در باره او حکایت کنند که گویا از اسطرلاب استخراج کرده بود که قدرت از مسلمانان به دست ایرانیان و آئین آنان یعنی مجوس می افتد . حکایت الندیمن منقول از اطلاعاتی است که وی در دست داشته و جنبه بحث و رد ندارد .

اما این گفته در باره کتاب عبدالقاهر بغدادی (متوفی در حدود سال ۱۰۳۸) که پنجاه سال بعد در نیشابور تألیف کرده ، راست نمی آید . بغدادی اظهار می دارد که « باطنیان منسوب به دین اسلام نیستند ، بلکه آئین مجوس دارند »^۴ و غرض اسماعیلیان از میان بردن اسلام و ترویج آئین زردشت است . برعکس معاصر سالخورده او حسن بن محمد المبهزی البغدادی داعی فاطمیان در ری ، گوید که دین فاطمیان اسلام است و هیچگونه ارتباطی با کیش زردشتی و ستاره شناسی ندارد^۵ . بعد از وی ابن حزم (متوفی به سال ۱۰۶۴) که مخالف دیگر اسماعیلیان است با بیانی قاطع تر از عبدالقاهر ، در باره آنان سخن می گوید^۶ . ظاهراً آوازه بعضی

۱- الفهرست ، جلد یکم ، صفحه ۱۸۸ - مؤلف از حوادثی سخن می گوید که تقریباً یک قرن با او فاصله داشته است .
 ۲- در متن «پیش از بنی قدام» آمده است .
 ۳- یعنی پیروان آئین زردشت (مغان) .
 ۴- عبدالقاهر البغدادی ، جلد یکم ، صفحه ۳۵ .

5- W. Ivanow , Studies in early persian Ismailis , " Ismaili Society " , Bombay-Leiden, 1948, p. 171

۶- ابن حزم ، جلد دوم ، صفحه ۱۱۵ - ۱۱۶ .

از روایات رسمی عباسیان در اسپانیا به گوش او رسیده بوده است . وی حکایت می‌کند که ایرانیان (الفرس) هنگامیکه قدرت را در دست داشتند ، سخت بر خود مغرور شده همه ملل را بنده و برده خود می‌شمردند و بویژه از اعراب نفرت داشتند و اینکه اعراب مغرور که حاملین قرآن بودند، بر آنان پیروز شدند، ایرانیان را سخت ملول و آزرده می‌داشت . پس سنباد کبر و استاذیس و مقنّع و بابک و دیگران بر آنان بشوریدند . پس از آن سران ایران دست بخدعه زدند و ظاهراً به دین اسلام گرویدند و « با اظهار محبت به خاندان رسول » شیعیان را به سوی خود جلب کردند . سپس « شیعیان را از مسلمانی بدر کردند و از این «اصول» پلید کیش اسماعیلی و قرمطی پدید آمد و این هر دو کیش ارتداد خود را از آئین اسلام آشکار ساختند ، و آنان پیروان راستین زردشت باشند » .

مؤلف بیان‌الادیان که کتاب خود را در سال ۱۰۹۲ در شهر غزنه نوشته ، در پیدایش مذهب اسماعیلی گوید که این کیش بر اثر فتنه انگیزی بومیمون قدّاح که با «دین محمد» کینه دیرینه داشت ، پدید آمد^۱ . وی از ارتباط مذهب اسماعیلی با آئین زردشت چیزی نمی‌گوید .

در سیاستنامه آمده^۲ که اسماعیلیان را محمره و مبیضه نیز خوانند^۳ . این مأخذ قرمطیان و مزدکیان را یکی می‌داند و از روابط قرمطیان و اسماعیلیان با خرم دینان سخن می‌گوید^۴ . مؤلف همه این نام‌ها را که در فصول مربوط به ملاحظه آورده ، ظاهراً از مأخذ قدیمی تری برگرفته و درهم آمیخته است .

شهرستانی نیز از اسماعیلیان به نام‌های دیگری یاد می‌کند و ضمناً باز به مزدکیان اشاره می‌نماید . مؤلف دیگری که در پایان قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم می‌زیسته و در یمن رديه هجو آمیزی بر اسماعیلیان نوشته است ، اسامی فرق اسماعیلی را می‌شمارد و در آن میان از (دوکیش) خرم دینان یعنی پیروان بابک و پیروان مقنّع

۱- بیان‌الادیان ، صفحه ۱۵۹ . ۲- درباره اعتبار و تاریخ تحریر فصول سیاستنامه درباره ملحدان ، به تعلیقات ب . ن . زاخودر ، به ترجمه سیاستنامه (صفحه ۳۰۰ و مابعد) مراجعه شود .

۳- سیاستنامه ، صفحه ۲۲۳ - در مأخذ و متون قدیمه معمولاً در میان محمره (سرخ علمان) و خرم دینان و بابکیان و همچنین مبیضه (سپید جامگان) و پیروان مقنّع فرق نمی‌نهند

۴- سیاستنامه ، صفحه ۲۱۷ - ۲۱۸ و ۲۲۴ . ۵- شهرستانی ، صفحه ۱۴۷

و دیگران (جداگانه) نام می برد^۱ این مؤلف، ظاهرآ از مآخذ قدیمی ولی بدون بررسی و تعمق استفاده کرده است.

از آنچه آوردیم پیداست که در اسنادی که از اهل سنت و معاندان فرقه اسماعیلی باقی مانده پیچیدگی و سر درگمی بزرگی وجود دارد و محققان قرن گذشته اروپائی، اطلاعاتی را که از این منابع رسیده بدون غور و انتقاد پذیرفته اند. مثلاً بعقیده م. ی. د. دو گوئی، عبدالله بن میمون القداح نقشه ماهرانه ای طرح کرده که کلیه عناصر ناراضی و در نوبت اول ایرانیان را بر ضد اعراب و اسلام همدست ساخته، و کیش اسماعیلی بدینگونه پدید آمده است^۲.

بعقیده س. گوئیاری یکی از بزرگان ایران از شمارش ستارگان دانسته که قدرت از اعراب بدست ایرانیان می افتد. پس همه کسانی را که از اسلام ناراضی بوده اند، در زیر شعار اسماعیلیان گرد آورده است^۳. کارادوو و ا. بلوشه عقیده داشتند که مذهب اسماعیلی یک نهضت ملی و یا «نژادی» و «یا جنبش ایران آریائی بر اسلام سامی» بوده است^۴.

و. آ. ایواوف به این طرز فکر اعتراض می کند و معتقد است که مذهب اسماعیلی هیچگونه مناسبت و ارتباطی با «آئین مغان» نداشته و «دعای ملی ایرانیان» نمی توانسته در آن انعکاس یابد و کیش اسماعیلی در واقع چیزی جز احیاء اصول صدر اسلام نیست^۵. ایواوف در تألیف دیگر خود^۶ اظهار تعجب می کند که داعی اسماعیلی قرن دهم که مؤلف، رساله او را در برابر نوشته های عبدالقاهر بغدادی قرار داده، چرا از تهمتی که به آنان زده و گفته است که اسماعیلیان از «آئین مجوس» پیروی می کنند، بقدر کافی دفاع نکرده است.

و. آ. ایواوف در کتابی که به تاریخ خلفای فاطمی اختصاص داده از اینکه

۱- الدیلمی، صفحه ۵.

2- De goeje. Mémoire sur les Carmathes du Bahrain, Leiden, 1886, p. 1-3

3- St. guyard, un grand maître des Assasins (J A,7 Sér. t. IX janvier, 1877), p. 325

4- B. Lewis, origins..., p. 91

5-W. Ivanow, The rise of the Fatimids London, 1942, p. XVII.

6- W. Ivanow, Studies..., p. 161 et seq.

مآخذ قدیمه اسماعیلیان را با مزدکیان و حرم دینان در آمیخته‌اند ، اظهار انضجار می‌کند و اینگونه اخبار را «چرندهای بازاری» می‌نامد و بر عقاید خاورشناسان پیشین که کیش اسماعیلی را مذهبی مختلط نامیده‌اند ، اعتراض می‌کند . به عقیده او مذهب اسماعیلی برترین و والاترین مذهب خدا شناسی است که برقرآن و فلسفه کهن که «اسلام راستین» باشد ، نهاده شده است^۱ .

قرون نخستین اسلام با پیشرفت مالکیت اشرافی در اراضی و اسارت تدریجی روستائیان آزاد در سرتاسر قلمرو وسیع خلافت مشخص و ممتاز است . نبرد شدید روستائیان بر سر آب و زمین و برضد استثمار در آن نواحی از ایران و آسیای میانه که بدست اعراب گشوده شده بود ، با نبرد مردم بومی با فاتحان عرب همراه است . نبرد دهقانان ، که فاتحان و بعد کارداران دستگاه خلافت دست آنها را از امور کوتاه کرده بودند ، به این نهضت می‌پیوندند . در طول قرن هشتم تا دهم در سرزمین‌های از دریای مدیترانه تا هند صدها نهضت و قیام برپا می‌گردد . دین رسمی اسلام و خلفا در این عهد نمودار طبقه اشراف است که روز بروز رشد و نمو می‌یابد و هرگونه مخالفت و اعتراض بصورت اقسام مختلفه الحاد (حرم دینان ، قرمطیان ، مقنعیان و غیره) بروز می‌کند .

اصحاب مناظره قرون وسطی تا حدی حق داشته‌اند که در میان فرق مختلف فرق نهاده و بگویند که «قرمطیان و حرم دینان یکی هستند» و یا قرمطیان همان پیروان مزدکیانند . نویسندگان گروه مخالف ، مانند عبدالقاهر بغدادی ، که کتابهای خود را بهنگامی تألیف کرده‌اند که فاطمیان خلافت عباسی را در معرض تهدید قرار داده بودند ، پیدا است که چندان در بند صحت و اعتبار نوشته‌های خود نبوده‌اند تردیدی نیست که در قرن دهم و یازدهم مخالفت روحانیان زردشتی (مغان) بادین اسلام نمی‌توانست تأثیر ذاتی داشته باشد . نه فاطمیان و نه قرمطیان بحرین در آن صدد نبودند که آئین زردشت را از سر نو زنده کنند . اتهاماتی که وقتی بر استافیس ، سباد گیر و دیگر دشمنان متعصب و پرشور اسلام زده شده ، در قرن یازدهم بدین

1 -- W. Ivanow , Rise ... , p. 135; W. Ivanow, Ismailis and Qarmatians (JBRS vol. 16 , 1940) p. III

قصد و منظور بر قلم ابن حزم و عبدالقاهر جاری شده که خواننده را دچار وحشت و دهشت ساخته و نفرت او را بر اسماعیلیان برانگیزد .

با اینهمه هرگز نمی‌توان این مطلب را که اکثر مآخذ رسمی يك رشته مذاهب مختلفه را که منشاء و اصول جداگانه داشته‌اند ، عموماً در زیر عنوان «پیکار با اسلام» خلاصه می‌کنند ، يك امر تصادفی شمرد . وقتیکه و . آ . ایواقی می‌گوید نباید اسماعیلیان را با دیگر کیشها و حتی با زردشتیان در آمیخت و نباید نوشته‌های معاندان این فرقه را بدون نقد و تحقیق پذیرفت - چنانکه م . ی . دوگوبه یاس . سمویار کرده‌اند . کاملاً ذیحق است . اما وقتیکه در آمیختن اسماعیلیان را با خرم دینان «چرند بازاری» می‌نامد ، مشکل بتوان بانظر او موافقت کرد . همچنین عقیده او را بر اینکه کیش اسماعیلی «اسلام راستین است» به آسانی نمی‌توان پذیرفت . برای اظهار چنین نظری (و یا نظری بر خلاف آن) ، شخص محقق باید خود یکی از اصول معین اسلام را اساس قرار بدهد ، زیرا از دیدگاه علمای اهل سنت در دوره عباسی ، که دین خود را «اسلام راستین» می‌شمردند ، کیش اسماعیلی بدترین مذاهب الحاد بوده است .



بسیاری از کتب مخالفان اسماعیلی آنان را به «نسخ شریعت» یعنی بی‌اعتنائی به اصول و احکام ظاهر اسلام متهم می‌کنند . این اتهام با عبارات واضح و صریح در بیان‌الادیان مطرح شده است :

«و (اسماعیلیان) گفتند شریعت را ظاهری است و باطنی : ظاهر این است که مسلمانان بدان تعلق کردند و می‌ورزند و هر يك را باطنی است که آن باطن ، رسول صلوات الله علیه دانست و جز با علی به کسی نگفت و علی با فرزندان و شیعه و خاصگان خویش گفت و آنکه آن باطن را دانست از رنج طاعت و عبادت بر آسود» پس از آن مؤلف تأویلات مختلفه‌ای را که اسماعیلیان از آیات قرآنی کرده‌اند یکایک می‌شمارد و بعد گوید « غرض ایشان همه ابطال شریعت است که لعنتها بر ایشان باد . . . و گویند پیغامبر صلوات الله علیه این شرایع از بهر ابلهان و نادانان پیدا آورد تا ایشان را همیشه مشغول و زیر و زبر دارد و به هیچ فضول نپردازند و الا از این شریعتها هیچ نیست و هر یکی را از احکام شریعت تأویلی نهاده‌اند

و باطنی، چون به تحقیق نگری همه در ابطال شریعت کوشیده اند لعنهم الله^۱ .
 ابن حزم این عقیده را با وضوح کمتری بیان می کند. او گوید که از دیرباز
 مردمانی بوده اند که در مباح بودن همه چیز و نسخ شریعت سخن می گفته اند و از
 دوتن از آنان یاد می کند که در عهد خلیفه عثمان در هر شبانه روز پنجاه و یا هفده بار
 و در هر بار پانزده رکعت نماز می گذاشتند. سپس گوید که شریعت هیچگونه معنی
 باطنی ندارد و پیغمبر اسلام چیزی را از مردم پنهان نداشته و چیزی را تنها به اهل
 بیت خود فاش نکرده است و هر کس جز این گوید کافر است^۲. تهمت‌هایی را که
 راجع به نسخ و تغییر شریعت بر اسماعیلیان زده اند، در ردیه‌های از منته متاخر هم
 می توان ملاحظه نمود^۳.

یکی از دعاة اسماعیلی که در قرن دهم نامه‌ای به مردم ری نوشته، این اتهامات
 را بطور جدی و اصولی رد کرده است. به گفته او مذهب اسماعیلی را باکیش
 کسانی که معتقدند علم بر «باطن» شخص را از عمل بر واجبات معاف می‌دارد،
 هیچگونه رابطه و مناسبتی نیست. نویسنده نامه اتهامات مبنی بر الحاد و بیدینی و
 خوار شمردن فرایض مذهبی را انکار و علاوه کرده که ممکن است در جامعه اسماعیلی
 هم، مثل همه مذاهب، «گناهکارانی» یافت شود و به عقیده او. آیات و اوقاف این «پاسخ
 خردمندان و هشیارانه‌ای است به اتهامات ناروایی از قبیل آنچه در کتاب عبدالقاهر
 آمده است»^۴ و آیات و اوقاف همچنان در کتاب دیگر خود اسماعیلیان را از تهمت
 نسخ شریعت و مباح دانستن آنچه حرام است (اباحه المحارم) و جز اینها تبرئه
 کرده است. به عقیده او اسماعیلیان را همیشه با خطابیان خلط کرده اند. ابوالخطاب
 بنیانگزار این کیش اظهار می‌داشت که نماز شام را باید هنگامی ادا کرد که ستارگان
 در آسمان پدید آیند^۵. این مطلب بنظر مردم عوام متعصب عجیب آمد و گفتند
 ابوالخطاب شریعت را تغییر داده است (ماخذ قدیمه این خبر را تأیید نمی‌کنند) و

۱- بیان‌الادیان، صفحه ۱۶۰.

۲- ابن حزم، صفحه ۱۱۵ - ۱۱۶.

۳- الدیلمی. صفحه ۶۱ - مؤلف دلایل نسخ شریعت را ذکر نمی‌کند و همینقدر
 می‌گوید که برای مؤمنان اسماعیلیه روزه و نماز و غیره واجب نیست.

4 - W. Ivanow, Studies ..., p. 174

5- W. Ivanow. Founder..., p. 123

آنرا بر قَدَاح بنیانگذار موهوم مذهب اسماعیلی بستند^۱ بگفته . و . آیواثف « ما می توانیم آسوده خاطر باشیم و به این زمزمه ها » که گویا اسماعیلیان شریعت را نسخ کرده اند و خاورشناسان اروپا هم پیوسته آنرا تکرار می کنند، اعتنا نکنیم^۲. و سپس گوید: شاید گروه های خیال پروری از این قبیل واقعاً وجود داشته اند، ولی آنان با فاطمیان و اسماعیلیان حقیقی هیچگونه وجه شبهی نداشته اند^۳.

باید خاطر نشان کرد که بعضی متون قدیمه، مخصوصاً متونی که خود و . آیواثف چاپ کرده است، با نظرات او درباره تغییر شریعت بوسیله اسماعیلیان متناقض است. در رساله اسماعیلی تألیف جعفر بن منصور الیمین بنام « کتاب تأویل الزکوة » که در پایان قرن نهم در اوج قدرت نهضت قرمطیان نوشته شده، چنین آمده است « . . . و در حقیقت طلا بمثابة القائم المهدی، خوارجة دور جزاست که دور (این) دنیا را پایان می بخشد و درهای آخرت را برمی گشاید. و در هر صورت او به منزله طلاست، چرا که او علیه السلام، سید ظهور، باطل کننده همه شریعت ها (مبطل الشرایع کلها)، بر اندازنده ظاهر کلام ناطقان^۴ و اعمال و فرائض دینی ناشی از آنها و اظهار کننده علم تأویل است »^۵.

نظیر این عبارات در « کتاب الرشد و الهدایة » منسوب به منصور الیمین پدر همان جعفر نیز، که آیواثف مضمون آنرا نقل کرده، آمده است. بر حسب این کتاب، مهدی اگر چه ناطق است، اما شریعت جدیدی نخواهد آورد و احتیاج به « وصی » و « اساس » نخواهد داشت، زیرا وی در روز جزا ظهور خواهد فرمود و بر زندگان و مردگان داوری خواهد کرد^۶.

1_ W. Ivanow, Founder..., p. 137

2_ Ibid, p. 139-140

3_ Ibid, p. 136,141-143

۴- یعنی پیامبران که وحی بر آنها نازل می شود.

۵- جعفر بن منصور الیمین، کتاب تأویل الزکوة (مقدمه کتاب به قلم گولدزیهر :

I. Goldzieher' Streitschrift des gazali gegen die Batinijja Sekte, Leiden, 1916, S. 24-25)
ایوانف این کتاب را دیده است (رجوع شود به -

W. Ivanow, A guide to Ismaili Literaturl. London, 1933, p. 36 . درباره منصور الیمین و پسرش جعفر به فصل تأثیر اصل امامت در جنبش های قرمطیان و تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان رجوع شود.

۶- W. Ivanow, Studies..., p. 46 - در باره اصطلاحات وصی و اساس، رجوع شود به فصل پنجم از باب پنجم همین کتاب .

در سالهای نخستین قرون وسطی که دوران نهضت‌های ملی بود، عقاید مربوط به دنیای آخرت و ظهور معمولاً رواج و انتشار یافت.^۱ اما اگر در حین بروز قیامها که فاطمیان هنوز زمام امور را در دست نگرفته بودند، می‌شد از نزدیک بودن روز جزا و قرب ظهور منجی به مردم سخن گفت، اینگونه نعمات دیگر برای خلفائی که جای خود را بر سریر خلافت استوار کرده بودند، سودی نداشت. جعفر بن منصور الیمین که کتاب خود را در اوج نهضت‌ها و قیامها نوشته است، این بیانات را ده‌ها مرتبه تکرار می‌کند.^۲ تفسیرهایی که بعدها به رسالات دوران قیامهای اسماعیلی نوشته شده، جهات تند و تیز آنها را تعدیل می‌کنند و تعالیمی بوجود می‌آید که بموجب آنها مهدی منجی هم اکنون ظهور کرده و آن کسی جز نخستین خلیفه فاطمی نیست. بعضی عقاید اسلامی در باره «عهد انبیا و رسل» و درجات وحی الهی و درباره محمد پیامبر آخرالزمان پدید می‌آید. نظر به این فرضیه‌ها که در زمانهای بعد بوجود آمده، تنزیل بر پیامبر اسلام يك جهت ظاهر دارد که «شریعت» است و يك جهت باطن که «حقیقت» است و تنزیل برای کشف «باطن» محتاج تأویل است و تنها «امام عصر» یعنی خلیفه فاطمی می‌تواند آنرا تأویل کند.

غرض از همه این تعالیم آن بود که به حکومت امام و خلیفه فاطمی جنبه الهی و آسمانی داده و دست او را در عمل باز گذارند.^۳

و ۲. ابواق این نظریه‌ها را (در کتابی که به سال ۱۹۴۸ انتشار داده) نقل و اعتراف می‌کند که اسماعیلیان «مسئله نسخ و ابطال شریعت را از لحاظ پندارهای مذهبی مورد بحث قرار می‌دادند»^۴ اما ابواق در کتاب دیگر خود که پیش از آن تألیف کرده^۵، مسئله «نسخ شریعت» را به دست اسماعیلیان بنحو دیگری تفسیر می‌کند. وی مضمون رساله «تاج العقاید» را که بلافاصله پس از سقوط خلافت

۱- ف. انگلس، تاریخ اوایل عیسویت (کارل مارکس و فردریک انگلس، کلیات، چاپ یکم، جلد ۱۶، بخش ۲)، صفحه ۴۲۴ - ۴۲۵ و ۴۲۸.

2- W. Ivanow, Studies..., P. 51 - 85.

۳- در این باره در فصل «اصل امامت و تبلیغات فاطمیان» و «عقاید ناصر خسرو» درباره نقش دنیوی سلسله مراتب اسماعیلی، این کتاب به تفصیل سخن رانده‌ایم.

4- W. Ivanow, Studies..., P. 144 - 147.

5- W. Ivanow, Acreed of the Fatimids, Bombay, 1936.

فاطمی نوشته شده و حاکی از نظر و عقیده فاطمیان است، در این کتاب می‌آورد. در این کتاب مطالبی است که تنها از حیث شکل با اتهاماتی که در بیان‌الادیان به آنان نسبت داده شده، فرق دارد^۱. بنا به نوشته تاج العقاید ظاهر (یعنی شریعت) جز گذشت و چشم پوشی از جهل و نادانی و ضعف بشر نیست و خواست پروردگار آن بوده که اکثر مردم با عمل بظاهر از رحمت الهی بی‌نصیب نگردند^۲. همچنین در تاج العقاید عقیده تأویل شریعت و درک باطن آن صراحةً و با عباراتی نظیر آنچه در بیان‌الادیان آمده، ذکر شده^۳ و فرق آن دو تنها در آن است که در اینجا غیر قابل انتزاع بودن ظاهر و باطن با عبارات پیچیده تر و تاریک‌تری بیان شده^۴ تا عقیده «ابطال شریعت را از راه تأویل» تا اندازه‌ای تعدیل کند. در همان کتاب^۵

و . آ . ایواقف مضمون رساله «خزینة الأدله» را که از تألیفات قرن دهم اسماعیلیان است، به اختصار نقل می‌کند. این کتاب ظاهراً برای غیر اسماعیلیان و به قصد تبلیغ نوشته شده است. در آن کتاب تأکید شده که حتی کسانی که به باطن و حقیقت دست یافته‌اند، باید به احکام ظاهر شریعت عمل نمایند.

بدین‌قرار از متون قدیمه درباره فاطمیان، دو کتاب که برای غیر اسماعیلیان نوشته شده، یعنی پیام به مردم ری^۶ و خزینة الأدله، حفظ ظاهر شریعت را به هر حال تأکید می‌کنند، در صورتیکه رساله تاج العقاید و مؤلف بیان‌الادیان، که نسبت الحاد به اسماعیلیان داده، صراحةً اظهار می‌دارند که برای هر فرد اسماعیلی که به باطن پی برده باشد، پیروی از احکام شریعت لازم نیست.

رساله تاج العقاید ظاهراً برای اسماعیلیان مؤمن نوشته شده است. از مجموع آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که برای کسانی که تازه به کیش اسماعیلی گرویده و عقیده و ایمانشان هنوز استوار نشده بوده، از شدت الحاد قدری کاسته می‌شده، زیرا دعوت عامه مردم به ادای نماز و روزه برای فاطمیان هم بقدر مخالفان سنی آنان ضرور بوده است. استنباط می‌شود که صاحب بیان‌الادیان بابعضی از آثاری که برای مؤمنان نوشته شده،

۱- به صفحه ۶۵ و ۶۶ همین کتاب مراجعه شود.

2- W. Ivanow, Creed..., P. 4.

3- Ibid, p. 49-52

4- Ibid, p. 48

5- Ibid, p. 10-12

۶- به صفحه ۶۵ و ۶۶ همین کتاب مراجعه شود.

آشنا بوده، زیرا چنانکه دیدیم، مفهوم کلی تأویل را بسیار جامع و دقیق بیان می‌کند و شاید وی تألیفات معاصر سالخورده خویش را درباره مطالبی که در بیان‌الادیان به آنها اشاره کرده، خوانده بوده است.

از آنچه تا کنون ذکر کردیم بخوبی روشن است که اظهارات و آ. ایواقی در مواردی که می‌گوید اتهامات وارده بر اسماعیلیان را از حیث «نسخ شریعت» بکلی رد کند، درست نیست. در مراحل مختلف پیشرفت تعالیم اسماعیلی، در مکاتب مختلفه و در رسالاتی که به درجات مختلفه ایمان اختصاص داشته، فقهای اسماعیلی مسئله نسخ شریعت را طرح کرده‌اند.

گذشته از تهمت «نسخ و ابطال» شریعت، نسبت دیگری نیز بر اسماعیلیان داده شده و آن «اباحه محارم» یعنی ارتکاب گناه کبیره از دواج با اقارب است. در بیان‌الادیان در فصل مربوط به اسماعیلیان، نسبت فساد و بی‌عصمتی به آنان داده نشده. اما در فصل راجع به قرمطیان چنین ذکر شده که «در همه روزگار مردمانی بوده‌اند که از کاهلی، بیدینی اختیار کرده‌اند و همه را منکر بوده‌اند و قرامطه و زنادقه و اباحتیان را^۱ در نفی صانع کلمه یکی است، لعنهم الله... و همچنین خرم دینان آن گروهند که تن آسانی و خرمی اختیار کرده‌اند و از هر مذهبی آن گرفته‌اند که ایشان را خوشتر آید. و اباحتیان را مقاتلت همین است، جز آنکه اباحتیان بی‌حمیت‌تر از دیگر کفارند که عیال خویش از یکدیگر باز ندارند»^۲.

ابن‌حزم اتهام خود را به نحو دیگری طرح می‌کند. به گفته او قرمطیان و اسماعیلیان بر آئین مزدک باشند و او موبدی بود که در عهد انوشیروان پسر قباد پادشاه فارس می‌زیست و می‌گفت که مردم باید زن و خواسته در میان نهند (بقول بوجوب تأسی الناس فی النساء و الاموال)^۳ دلمی (سده چهاردهم) اتباع پیشوای قرمطیان را به ارتکاب «شنیع‌ترین اعمال» متهم می‌کند^۴.

۱- معنی تحت‌اللفظی کلمه یعنی کسانی که هر عملی را مباح و مجاز می‌دانند. بعضی از ماخذ آنان را فرقه مخصوصی دانسته‌اند.

۲- بیان‌الادیان، صفحه ۱۴۸ - ۱۴۹.

۳- ابن‌حزم صفحه ۱۱۶ - مقایسه شود با سیاستنامه، صفحه ۱۹۰ و ما بعد.

۴- الدلمی، صفحه ۴۸ - اطلاعاتی که این مؤلف می‌دهد، با حکایتی از بیان‌الادیان

(صفحه ۱۵۹) همانند است.

مختصات بسیاری از الحاد‌های روستائی بوده است .

ما سه اتهامی را که مؤلفان قرون وسطی بر اسماعیلیان وارد آورده‌اند - یعنی اتهام از میان بردن دین اسلام و زنده کردن آئین زردشت، تهمت نسخ و ابطال شریعت و تهمت اشتراك زنان - مورد مطالعه قرار دادیم و دیدیم که اطلاعاتی که راجع به اسماعیلیان در مآخذ قدیمه آمده تا چه پایه متناقض و مبهم است . وضع این کیش و حصار اسرار آمیزی که اسماعیلیان به دور عقاید خود کشیده بودند و قدرت عرف و عادت که مؤلفان مخالف را بر آن داشته‌است که روایت‌های پیشین را تکرار کنند . اینهمه باعث شده‌است که مطالب مربوط به این طایفه در کتب اهل سنت دستخوش جعل و تحریف فراوان گردد .

مطالعه و تحقیق در احوال اسماعیلیان تا روزی که منابع کافی دربارهٔ آنان بدست نیامده بود، از نظر علمی دشوار بود و چنانکه گفتیم تردیدی نیست که و.آ. ایواف در این رشته خدمت بزرگی انجام داده‌است. اما وقتی که محقق مذکور بجای بررسی صبر و حوصله و تحقیق ناقدانه، اطلاعاتی را که در مآخذ و متون برخلاف اسماعیلیان ذکر شده است، «تهمت بیشرمانه»^۱ و یا «روایت دگرگون شدهٔ تاریخ حقیقی»^۲ می‌نامد، نمی‌تواند با او موافقت نمود . دیدیم که در مسئلهٔ نسخ شریعت ، مؤلف بیان‌الادیان اطلاعات دقیقه‌ای بدست می‌دهد که به دستاویز آنها می‌توان به اختلافات و تناقض گوییهای منابع اسماعیلی بدروستی پی برده اتهامات دیگر را هم نمی‌توان بکلی بی‌اساس و تهمت صرف شمرد . و.آ. ایواف که بیشتر به مآخذ اسماعیلی تکیه دارد ، با رد و انکار اینگونه اتهامات دچار افراط می‌گردد . برای تحقیق دقیق در احوال اسماعیلیان باید تمام متون اسماعیلی و غیر اسماعیلی را یکجا و يك قلم و بر مبنای مستحکم علمی مورد مطالعه و سنجش قرار داد ، و تنها در آنصورت است که می‌توان اتهامات نوشته‌های عباسیان را از آن مقدار قلیلی اطلاعات معتبر و موثق که در دست است ، تمیز و تشخیص داد و به تعالیم سری فرقهٔ اسماعیلی و موجباتی که دستاویز نویسندگان طرفین بوده پی برد .

و نیز نمی‌توان نادرستی فرضیهٔ و.آ. ایواف را ندیده گرفت . وی در تألیفات خود این نظریه را که اسماعیلیان يك فرقهٔ « انقلابی » بوده‌اند ، جدأ رد و تکذیب

1-W.Ivanow. Studies..., P. 33

2-W.Ivanow, Rise...,P. 15 - 22

می‌کند^۱ و مطالعات خود را در احادیث و اخبار درباری فاطمیان چنین پایان می‌دهد که «در این اخبار کوچکترین نشانه و اثری از «نبرد طبقاتی» و حتی «شعور طبقاتی» و کمترین اشاره‌ای به آن اندیشه‌های «کمونیستی» که دانشمندان از هر چندگاه «کشف» و عنوان و نقص مطلب را با غنای تصور و خیال جبران می‌کنند، وجود ندارد»^۲. ما بدون اینکه در اینجا وارد بحث علمی شویم، در فصول آینده سعی خواهیم کرد که بر اساس مدارک مثبت ثابت نمائیم که در مآخذ مربوط به اسماعیلیان هم آثار درک طبقاتی و هم نبرد طبقاتی را می‌توان ملاحظه نمود.

۱- مثلاً W . Ivanow , Rise ... , P . 17 دیده شود .

2- W . Ivanow , Rise... , P . 112-135

(و نیز . W . Ivanow , Founder ... , P . 137 دیده شود) .

اصل امامت و نقی آن در نهضت‌های قرمطیان و ناصبی دولت فاطمی و تبلیغات فاطمیان

عقاید درباره امامت تا ظهور مذهب اسماعیلی

بعضی از اصول عقایدی که در سالهای نخستین اسلام پدید آمده و یا نضج و کمال یافتند، در روزگاران بعد نقش مهمی ایفا کردند. در طول قرون متمادی فرق مختلفه سیاسی همیشه مطالبی را که برای پیشرفت کار خود لازم داشته‌اند در قالب مفاهیم انتزاعی و مجرد ریخته‌اند. از آنجمله است تعالیم راجع به امامت که يك ثوری سیاسی خاص و در همان حال يك اصل مذهبی است که نقش بزرگی در تاریخ اسلام بعهدده داشته است.

در اواسط قرن هفتم، اختلاف داخلی جدی و ریشه‌داری در جامعه جدید - التأسيس اسلام پدید آمد. گروهی که زمام قدرت را در دست داشتند، به يك اصل سیاسی معتقد بودند و آن اینکه باید در رأس دولت خلیفه‌ای که «جانشین رسول خدا» است و باید از میان قبیله قریش انتخاب شود، قرار گیرد. قرآن آخرین و کامل‌ترین وحی الهی است که بر محمد خاتم الانبیا نازل شده و احکام قرآن و پس از قرآن سنت باید تمام شئون زندگی افراد جامعه اسلامی را تنظیم نماید.

عناصر ناراضی (شاید پیش از تدوین کامل قرآن) اصل دیگری پیش کشیدند که بموجب آن اگر چه قرآن آخرین وحی منزل است، اما پیغمبر اسلام باطن تنزیل را از اصحاب خود که استعداد فهم آنرا نداشتند، مکتوم داشته و این سر را تنها

به اهل بیت خود (و نخست به علی علیه السلام) سپرده و این سر دست بدست و پشت بپشت به فرزندان آنان به ارث می‌رسد. پس جانشین قانونی پیغمبر علی و فرزندان بلافصل او هستند. بدین‌قرار نخستین بار در دین اسلام اصل امامت یعنی پیشوائی دینی جامعه اسلامی که بموجب آن «علم» مخفی^۱ و حقیقی نزد خاندان رسول است و رهبری مسلمانان ارثاً به جانشین او می‌رسد، پدید آمد. این عقیده پس از رحلت حضرت علی و دو فرزند او حسن و حسین، با انتظار ظهور و رجعت دست بهم داد و فرق مختلف شیعیان در طول قرون متوالی آنرا در برابر اسلام و سنت قرار دادند.

مدعیان بیشمار خلافت که یا حقیقه^۲ از علویان بودند و یا فقط ادعا داشتند که از اولاد علی هستند، از اصل انتقال موروثی امامت در خاندان رسول، برای اثبات مدعای خود بهره برداری کردند.

بدین ترتیب اصل امامت از همان آغاز پیدایش خود، هم مبنای گرایش به «دین حقیقی محمد» یعنی «صفای نخستین اسلام» - که از خصایص اکثر عصبانها و الحادهای قرون وسطی بود^۳ - و هم بهانه و دستاویزی برای دعوی سلطنت دنیوی علویان واقعی و دروغی گردید.

قرن هشتم و نهم برای خلفای اموی و هم برای خلفای عباسی، دوره فتوحات پی در پی و غارت و تاراج سکنه غیرعرب و نشر اسلام و بسط مالکیت عمده و ایجاد شکل اشرافی استثمار از اراضی بود. در طول این دو قرن دهها و صدها نهضت ملی رخ داد. کشاورزان خراسان و ماوراءالنهر و سغد و نواحی دیگر که از جور و ستم حکام عرب بستوه آمده بودند و نیز قبایل عرب قیام کردند. در سرزمین ایران و خاورمیانه نبرد توده‌های مردم با غارتگری و انواع نوین استثمار، با پیکار ملل ایرانی با اسلام و عاملین این دین، یعنی اعراب دست بدست داد. در این نبرد و پیکار دهقانان نقش دو رویه داشتند، یعنی گاه به هموطنان خود خیانت ورزیده جانب فاتحان را می‌گرفتند و گاهی جنبشهای ملی را برضد اعراب رهبری می‌کردند، گاه به اسلام می‌گرویدند و گاهی از آن برگشته و به مخالفت توده مردم که اسلام به

۱- 121 - 120, P. 29 - 30, Founder, W. Ivanow, - و. آ. ایوانوف اخبار

قدیمه شیعه را راجع به علم مخفی که نزد اهل بیت رسول است، از «دکافی» کلینی نقل کرده است.

۲- ف. انگلس، جنگ روستایی در آلمان، صفحه ۱۲۹ - ۱۳۰.

نظرشان از آئین زردشت - که نظام طبقاتی را محترم می‌شمرد - بهتر و جالبتر بود، بر می‌خاستند^۱.

در این نبرد و پیکار فرق مختلفه مذهب شیعه نقش مهمی بعهده داشتند. نهضتها ظاهراً اغلب از آنجا آغاز می‌شد که داعیانی از جانب مدعیان امامت به قصد متشکل ساختن پیروان، در دیه‌ها و در میان قبایل و عشایر ظاهر می‌شدند و مخفیانه به کسانی که طرف اعتماد بودند، تلقین می‌کردند که قدرت و حکومت امویان یا عباسیان از جانب «شیطان» است و امیرالمؤمنین واقعی، از اولاد علی علیه‌السلام ظهور کرده و «زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد، چنانکه از جور و ستم پر شده است».

اگر بتوان به خبری که نعمان، قاضی فاطمیان (قرن دهم) داده است اعتماد کرد در طول مدت از قرن هشتم تا نهم در اصفهان و هرات و خراسان و فارس و طبرستان و ری و نقاط دیگر صد و نه جنبش و قیام به رهبری فرزندان علی بر پا شده و همه آنان مدعی بوده‌اند که «علم حقی» و کلید کنز اسرار رسالت نزد آنها و مسند خلافت، حق طلق آنهاست^۲.

همه این جنبشها معمولاً یا باشکست و نابودی کامل مدعیان پایان یافته و یا آنکه پیشوایان آنها پس از رسیدن به مقصود، منافع توده را فدای مصالح شخصی کرده‌اند، چنانکه عباسیان در زمان ابو مسلم با او کردند.

دوگونگی نهضتهائی که در زیر شعارهای تشیع برپا و بطور گذرا و ناپایدار عامه مردم را با سران گروه‌های مختلف طبقه بالانشین متحد می‌ساخت، تفرقه و انشعاب زیاد در داخل این نهضتها پدید آورد که غالباً بصورت اختلاف نظر در درك مفهوم امامت نمودار می‌شد.

1- G.H.Sadighi, Les mouvements religieux iraniens, Paris 1939; P. 42. et suiv. 60, 62, 68.

و: و. و. بارتولد، تاریخ نهضتهای روستائی...، صفحه ۵۷ - ۵۸ و مابعد - آئین زردشت که دین رسمی عهد ساسانی بود، اکنون در میان عامه مردم رونق و رواج نداشت.

2- W. Ivanow, Early Shi'ite movements (JBBRAS, vol. 17, 1941), P. 1-25. (نقل از شرح الاخبار، باب ۱۴).

عقاید مختلف درباره امامت در میان اصحاب امام جعفر صادق

در اواسط قرن هشتم، خلافت اموی دچار بحران شدیدی بود. سیاست مسلمان کردن مردم غیرمسلمان و غارت و چپاول ملل ایرانی که دوش بدوش هم می‌رفت و يك سلسله علل و موجبات دیگر سلسله امویان را به نابودی کشیده بود. قیام حارث بن شریح و ابومسلم در خراسان منجر به تغییر سلسله خلفا شد. توده‌های مردم که بارسنگین مبارزه بردوش آنان افتاده بود، از این تغییر خلافت سودی نبردند و تنها سران ایرانی نژاد موقه^۱ در دولت عباسی مشاغل عمده حکومتی را در دست گرفتند. مآخذی که از قرون وسطی بجا مانده و بسیاری از محققان، ابتدای ظهور مذهب اسماعیلی را مربوط به همین زمان و مبنی بر دعوی امامت پس از امام جعفر صادق علیه السلام و مرگ پسرش اسماعیل و غیره می‌دانند^۱.

اما نفاق خانوادگی علویان به تنهایی نمی‌توانست مسیر پیشرفتهای اولیه فرقه اسماعیلی را تعیین کند، خاصه که شناختن اسماعیل به امامت و اعتقاد به هفت امام و حتی نام این مذهب مدتها بعد پیدا شد. اصول عقاید تشیع از قبیل امامت، تأویل و غیره که هسته مرکزی تعالیم اسماعیلیه را تشکیل می‌دهند، خیلی پیش از اواسط قرن هشتم پدید آمده بود و نهضت ملی در تحت شعارهای تشیع، صرف نظر از این اختلافات خانوادگی، وجود داشت و بهیچوجه نتیجه این اختلافات نبود.

وقایعی که در پیرامون امام جعفر صادق رخ داده، بعنوان نمونه و مثال تفرقه در میان شیعیان افراطی و معتدل در اصل امامت، شایان توجه است. خود امام جعفر (به سال ۷۶۵ در مدینه رحلت فرموده) که خلف الصدق علی و «دارنده علم مخفی» بود. چون در پیرامونیان خود قدرتی واقعی نمی‌دید که بر آن تکیه کند، با امویان و بعد با عباسیان راه مسالمت در پیش گرفته و هیچگونه داعیه ریاست نداشت. اما مردم همه میل نداشتند که وی را تنها به چشم يك رئیس و پیشوای مذهبی محترم و بزرگوار ببینند. سیدنا ادریس مورخ اسماعیلیان (قرن چهاردهم) در کتاب خود به نام عیون الاخبار داستان افسانه آمیزی نقل کرده که گویا یکشب رسولی از ابومسلم نزد امام پیام آورد که رهبری قیام را در دست گیرد. امام نامه ابومسلم را با حوصله و تأنی خواند و بعد نامه را به آتش شمع سوخت و به رسول فرمود که

آنچه را که دیده است به صاحب نامه برساند^۱.

گذشته از این داستان، اخبار دیگری به ما رسیده که از تفرقه و نفاق در میان صحابه امام جعفر حکایت می کند. از جمله شخصی بنام ابوالخطاب از میان آنان برخاست که امام در حق او گفته بود «چه بنشینم و چه بایستم و چه در بستر خواب باشم، همیشه از این مرد هراسناکم»^۲. ظاهراً ابوالخطاب مرد متعصبی بوده و به لطف سیاست و رفتار احتیاط آمیز امام توجه نداشته است. ابوالخطاب خواب دیده بود که «شیطان» در کنار دیوار مدینه ایستاده و آهسته و آهسته و زیر لب می گوید «پیروزی با ماست، پیروزی با ماست»^۳.

ابوالخطاب و پیروان او (که در میان آنان عده ای از مردم ساده و از جمله شتربانان بودند) اعتقاد داشتند که تنها امام برحق که دارند و نگهبانان «علم» است می تواند اسلام را نجات دهد و از آلودگیها پاک کند. آنان امام جعفر را «خدای روی زمین» خواندند، ولی امام اگرچه در ابتدا به ابوالخطاب عنایتی داشت و بعضی اسرار را به او سپرده بود، با اینهمه رفتار او را با سیاست معتدلی که در پیش گرفته بود، مناسب نمی دید.

روایت می کنند که ابوالخطاب در هنگام بحث و مشاجره با امام، چون دید وی از گفته های پیشین خود عدول می کند، چنان از کوره در رفت که مقام «خدائی» او را از یاد برده، لحن شریفش را گرفت و اطرافیان به زحمت توانستند آن مرد دیوانه را از امام دور کنند.

امام جعفر صادق در سال ۷۵۵ از ابوالخطاب روگردان شد و هفت سال بعد لشکریان بنی عباس بر پیروان ابوالخطاب، که تنها با چوب و کارد مجهز بودند، تاخته و آنانرا قتل عام کردند و خود ابوالخطاب در سال ۷۶۲ سیاست و اعدام شد^۴. پس از رحلت امام جعفر صادق و وقوع اختلافات و شبهات زیاد در باره جانشین وی، در تاریخ ائمه، دوران «ستر»^۴ آغاز گردید که ما تقریباً هیچگونه اطلاعی از

1- W. Ivanow, Founder..., P. 116-117

۲- همانجا، صفحه ۱۱۷ (نقل از «معرفة الاخبار الرجال»، کاشی).

3- W. Ivanow, Founder..., P. 113-143

۴- ستر به معنی نهفتن، پوشیده داشتن، اخفا یعنی روزگاری که امامان خود را از انتظار پنهان می داشتند و تنها به عده کمی از محارم ظاهر می شدند.

چگونگی آن نداریم^۱ از مجموع اطلاعاتی که در دست است می‌توان چنین قضاوت کرد که در آن زمان از قدرت و نفوذ امامان ، چه فرزندان محمد بن اسماعیل و چه اولاد موسی کاظم کاسته شده بود . با اینهمه مقدر چنین بود که هم اولاد علی (با کسانى که خود را از ذریهٔ علی می‌شمردند) و هم اصل امامت در حوادث سالهای آخر قرن نهم نقش مؤثری بر عهده گیرند .

رابطهٔ عقاید شیعه با عقیدهٔ مزدکیان و ملاحدهٔ غیر مسلمان

انتقال خلافت از امویان به بنی‌عباس هیچیک از تضادها و اختلافاتی را که پیکر خلافت را درهم می‌درید ، نتوانست از میان بردارد . خصوصت فاتحان عرب و ملل مغلوب از شدت و حدت خود نکاست . مردم خراسان که خلفای نخستین عباسی آنانرا «تکیه‌گاه سریر خلافت»^۲ می‌دانستند ، پاپی دست بجنبش زدند . وضع کارها در دیگر نواحی تسخیر شده نیز تعریفی نداشت . الحادهای گوناگون در « چهار دیواری اسلام » تنها شکل نبرد عقیدتی (ایده‌تئولوژیک) ملل ایرانی با قوم فاتح نبود و در شورشهای بزرگ قرن هشتم و نهم الحادهای مختلف زردشتی مانند تعالیم مزدک تأثیر فراوان داشت^۳ .

در کتاب سیاستنامه ، آنجا که سخن از بیرون آمدن سنیاد گبر^۴ بر مسلمانان می‌رود ، عبارات جالبی هست که گویا سنیاد به مردم خراسان گفته بود ! بومسلم را نکشتند بلکه « او نام مہین‌خدای تعالی بخواند و کبوتری گشت سپید و بپرید و اکنون در حصاری است از مس کرده ، و با مهدی^۵ و مزدک نشسته است و هر سه بیرون می‌آیند و مقدم ابو مسلم بود و مزدک وزیرش » مؤلف مذکور بعد اضافه می‌کند « چون رافضیان (یعنی شیعیان) نام مهدی بشنیدند و مزدکیان نام مزدک ، جمعی بسیار گرد آمدند

1- W. Ivanow, Founder ..., P. 146 et seoh; Rise ..., P. 35, 232-274, texts, P. 74-80, Ismailis and Qarmatians, P. 54, 64, 73

2- G. H. Sadighi, Mouvements ..., P. 48

3- G. H. Sadighi; Mouvements ..., P. 111, 13, 132-140, 155-162

۴- به عقیدهٔ صادقی (Mouvements..., P. 132) شکل درست این کلمه سنیاد است یعنی کسیکه در پناه خدای سن «؟» قرار دارد .

۵- اعتقاد به مهدی در نیمهٔ نخستین قرن هشتم بوجود آمد (رجوع شود به

و کار او بزرگ شد»^۱.

روایت‌های سیاستنامه دربارهٔ سنباده^۲ هرچند افسانه‌آمیز و خیالی است، با اینهمه ظاهراً یکی از صفات و مختصات قیام‌های قرن هشتم و نهم را روشن می‌کند و آن اینکه در جنبش‌های ایده‌ئولوژیک کسانی مانند به‌آفرید، سنباده‌گیر، استاذسیس، بابک و مقنن، الحاد مزدکیان را با اصول عقاید شیعه در آمیخته بوده‌اند.

در الحادهای ملی خرم‌دینان، سپیدجامگان و غیره تعالیم مزدک و برنامه او دربارهٔ اشتراک اموال، با عقاید اسلامی و قائل شدن جنبهٔ خدائی برای ابومسلم^۳ و اعتقادات دیگر محلی درهم ریخته است.

تأثیر اصل امامت در جنبش‌های قرمطیان و تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان در نیمهٔ دوم قرن نهم دستگاه خلافت عباسی با بحران شدیدی روبرو بود. اگر پیش از آن عجم‌ها (یعنی ایرانیان و دیگر ملل مغلوب عرب) در متصرفات خلفا، و بدویان شبه جزیرهٔ عربستان بر دولت می‌شوریدند، اکنون ضربت مستقیماً به قلب خلافت وارد می‌آمد. در سال ۸۶۸ در خود بین‌النهرین شورش در گرفت که در تاریخ بنام «جنگ‌های زنج» ثبت شده است. هزاران بردهٔ زنگی که به کار پاک کردن شوره زارها گمارده شده بودند، بپا خاستند^۴ و روستائیان محروم از زمین که به گفتهٔ ابویوسف بیرحمانه استثمار می‌شدند، بر آنان پیوستند. قیام در زیر شعارهای شیعی برپا شد و یکی از فرزندان علی پیشوائی آنانرا بر عهده داشت. خلقای بنی - عباس پس از پانزده سال (در سال ۸۸۳) توانستند آتش فتنه را فرو نشانند^۵، ولی این پیروزی عباسیان پیروزی نهائی نبود.

طبری روایت می‌کند که در سال ۸۶۸ جمعی از قرمطیان در شورش زنگیان دست داشتند^۶. در سال ۸۹۰ در شهر واسط شورش قرمطیان آغاز شد^۷.

۱- سیاستنامه، صفحه ۲۰۵ - ۲۰۶. ۲- همانجا، صفحه ۲۹۶ - ۲۹۷ (و ملاحظات ب. ن. زاخودر).

۳- آ. یو. یا کویوفسکی، قیام مقنن...، صفحه ۴۵ - ۴۶

4- Mez, P. 166 5- El, Zang 6- El, Karmaten

۷- وجه اشتقاق کلمهٔ قرمطه تاکنون بدرستی معلوم نشده (رجوع شود به El, Karmaten) به عقیدهٔ و. آ. ایوانف (Rise..., P. 69) این اصطلاح از کلمهٔ قرمیس آمده که در لغت بین‌النهرین جنوبی به معنی برزگر و کشاورز است. مقایسه شود با تفسیر ب. ن. زاخودر (سیاستنامه، صفحه ۳۴۰، تعلیقات ۳۷۳).

برای اینکه بدانیم این شورشها برای دستگاه خلافت چه درد سرهائی ایجاد کرد ، کافی است گفته شود که پس از برانداختن نهائی قرامطیان در خود بین‌النهرین (سال ۹۰۶) ، خزانه عباسیان بکلی تهی شده بود^۱ . در این جنبش و شورش و بخصوص در تأسیس دولت فاطمیان و ابوسعیدیان که بعد از آن رخ داد ، اعتقاد به اصل امامت نقش اساسی بر عهده داشت . شورشیان می‌خواستند خود را از وضع سخت و ناگواری که داشتند برهانند و «در شرایط آن زمان رهائی تنها از راه دین میسر بود»^۲ در میان روستائیان واسط و بحرین و عمان که از زمین محروم و با فقر و تنگدستی دست بگریبان بودند و در میان قبایل کوچ‌نشین که از عدم تساوی عمیق طبقاتی رنج می‌بردند ، اخبار و احادیث بشماری دربارهٔ قرب «روز جزا» و ظهور مهدی و غیره انتشار یافت .

چنان بنظر می‌رسد که یگانه مأخذ کتبی که قسمتی از این اخبار را به همان صورت اصلی ضبط کرده‌اند ، تألیفات منصورالیمین بزرگترین کارگردان نهضت قرامطیان و پسرش جعفر باشد . ما قبلاً عباراتی از کتاب «تأویل الزکاة» تألیف جعفرین منصورالیمین را نقل کردیم ، که ظهور مهدی^۳ قائم و «سید یوم الجزاء» را که «عهد این دنیا را پایان خواهد بخشید و باب دنیای آخرت را خواهد گشود» پیشگویی کرده است .

در آن رساله آمده که «مهدی گشایندهٔ درهای توبه و درهای جزاست و هم او است که باطن را پس از آنکه پنهان بوده آشکار می‌سازد (یظهر الباطن) و زمان او زمان «علم بلاعمل» خواهد بود ، زیرا که اعمال را پایان می‌دهد و شرایع را نسخ می‌کند و ظاهر و الزامات ظاهری را از طریق «تأویل» که خاص خود او است، برمی‌اندازد و کسانی که حقیقت امر را دریابند ، چون زر ناب پاک و بیغش خواهند شد» در زمان مهدی «احکام و اعمال باطل خواهد شد ، چنانکه هر آغازی را انجامی مقرر

۱- Mez, P. 122 - برای فرونشاندن شورش ۷۰۶ میلیون دینار زر مصرف شد (ابن

مسکویه) . ۲- ف . انگلس ، تاریخ عیسویان نخستین ، صفحهٔ ۴۲۳ .

۳- دربارهٔ این اصطلاح به قسمت «اصل امامت و تبلیغات فاطمیان» در همین کتاب

مراجعه شود .

است»^۱.

کتاب الرشده و الهدایة^۲ تألیف منصورالیمین نیز که بلاشک پیش از نشستن فاطمیان بر سریر سلطنت، یعنی در خلال سالهای ۸۸۰ و ۹۰۰ نوشته شده، پر از بشارت ظهور قائم و مهدی موعود است. در این کتاب ظهور «ناطق هفتم» با فرارسیدن روز جزا ارتباط مستقیم دارد. مؤلف بر اساس سوره قرآن و اسرار اعداد و رموز حروف اثبات می‌کند که «ناطق هفتم» که کسی جز مهدی منتظر نیست، از «اهل بیت رسول الله» بر خواهد خاست و «چنانکه موسی از آمدن مسیح خبر داده، همچنان محمد ظهور مهدی را پیشگویی کرده است» مهدی ناطق هفتم خواهد بود، اما شریعت جدیدی نخواهد آورد، زیرا وی با شکوه و جلال تمام در روز جزا ظهور خواهد کرد و بر زندگان و مردگان داوری خواهد نمود.

اخبار دیگری نظیر این خبر که با خواسته‌های سلسله فاطمیان سازگار است، در کتاب شرح الاخبار تألیف قاضی نعمان از کارداران فاطمی، که در فاصله سالهای ۹۶۱ و ۹۷۱ نوشته شده، بجا مانده است^۳.

از اینکه مؤلف چگونه این اخبار را با مقاصد فاطمیان تطبیق داده است، بعداً سخن خواهیم راند و عجماله^۴ يك حدیث قدیمی بسیار جالب را که در کتاب قاضی نعمان آمده، رسیدگی می‌کنیم.

۱ - Goldzieher, Streitschrift ..., S.24 - راجع به منصورالیمین و پسر او رجوع

شود به (indexs) 328, 332, 325, 324, P. W. Ivanow, Rise... - و. آ. ایوانف (همانجا، صفحه ۱۸) معتقد است که جعفر بن منصور یکی از کتابهای خود را در حدود سال ۹۹۰ نوشته و خود منصور در حدود سال ۸۸۰ مرد سالدیده‌ای بوده و بنابراین جعفر نوه منصور بوده است. در اینجا سوء تفاهمی رخ داده، زیرا کتاب تأویل الزکاة بلاشک در قرن نهم و پیش از تأسیس سلسله فاطمی نوشته شده پس یا این کتاب از تألیفات منصور بوده و یا جعفر کنایی را که ایوانف می‌گوید نه در سال ۹۹۰ بلکه خیلی پیش از آن تألیف کرده و به هر حال او چنانکه در ماخذ آمده پسر منصور بوده است.

2 - W. Ivanow, Studies ..., P. 46, 51-83 (ترجمه) ; «Collectanea», vol. 1 («The Ismaili Society's Series», Series A, No. 2, Bombay-leiden, 1948), P. 185-215 (Text)

3 - W. Ivanow, Rise ..., p. 95-127 ; texts, P. 1-35.

این خبر به چند صورت روایت شده است :

۱- قال المهدي اجلى الجبهة ابنى الانف يملا الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً^۱ .

۲- و لولم يبق من الدنيا الا يوم واحد لولاه الله تعالى رجلاً مناً يملاًها عدلاً كما ملئت جوراً^۲ .

۳- قال المهدي من نسل فاطمة سيدة العالمين طالت الايام ام قصرت يخرج فيملاً الارض قسطاً و عدلاً كما ملئت جوراً و ظلماً و يطيب العيش في زمانه و يصبح صايح بلعنة بنى امية و شيعتهم^۳ ...

در یکی از این اخبار ، چنانکه می بینیم ، به خلفای بنی امیه اشاره شده و بنا بر این ظاهرأ این قبیل پیشگوئیها در نیمه اول قرن هشتم در میان مردم شایع بوده است .

اگر در تألیفات منصور الیمین و پسرش جعفر بشارات ظهور تا حدی ابهام آمیز است ، یعنی در آنها بخصوص به قرب روز جزا و نسخ شریعت اشاره رفته ، لیکن در اخباری که آوردیم مطلبی گنجانده شده که به اصطلاح امروز باید آنرا مطالبه عدالت اجتماعی بنامیم . این امر که خبرهای مذکور در رساله قاضی نعمان وارد شده ، به ما امکان می دهد که تصور کنیم این خبرها در عهد شورشهای قرمطیان و مبارزات قدرت طلبی گروههایی که بعدها در رأس دولت فاطمی قرار گرفتند ، بصورت شعار رایج بوده است .

در پایان قرن نهم گروه ماجراجویان سیاسی بر آن شدند که از اوضاع و احوالی که در دستگاه خلافت عباسی پدید آمده بود ، بهره برداری نمایند . در آن زمان قدرت خلیفه بواسطه شورش زنگیان و قرمطیان رو بضعف نهاده بود . روستائیان و قبایل کوچ نشین عرب بدوی و آرامیان در انتظار ظهور مهدی نشسته و چشم امید به اولاد علی دوخته بودند . فرصت برای در دست گرفتن قدرت بسیار مناسب بود . پس داعیان يك مرکز تشیع که در سالهای دهه نهم قرن نهم محرمانه تأسیس یافته

1- W. Ivanow , Rise ..., P. 9 .

3- Ibid ., P. 19 .

3- Ibid ., P. 23.

بود ، شایع کردند که اینک مهدی ظهور کرده است و شخص معینی را بدین اسم نام بردند .

آیا این « مهدی » فرزند امام محمد بن اسمعیل یا پسر میمون القدّاح بوده و این که مرکز تشیع درجه تاریخی تشکیل شده و آیا این مرکز با کیش دیگری رابطه مستمر و دائمی داشته یانه ؟

اینها مسائلی است که فعلاً بهیچوجه نمی توان روشن کرد^۱ . با اینهمه ما اکنون در سایه تألیفات و . آ . ایوانف که به استناد نوشته های کسانی که شاهد یا دخیل در شورش بوده اند فراهم آمده ، از عملیات « ستاد » مهدی معلوماتی در دست داریم^۲ . بر حسب اطلاعاتی که این منابع می دهند ، عمال مهدی تقریباً در تمام نواحی قلمرو خلافت به نام او دعوت می کردند . آنان در همه جا با سران شورشی قرمطیان تماس گرفته و با مهارت و زبردستی اعمال قرمطیان را رهبری می کردند . خلفای عباسی بشدت با قرمطیان در مبارزه بودند و همه تدابیر خود را برای دستگیری مهدی که در لباس بازرگانان آهسته و پیوسته به سوی مغرب در حرکت بود ، بکار انداختند .

رؤسای قرمطیان ظاهراً بخوبی می دانستند که « ستاد » مهدی تنها قصدش این است که از فتوحات آنان بهره مند شده و قدرت را در دست گیرد . هنگامیکه مهدی از موفقیت خود در سوریه و عربستان مأیوس شد ، به شورشیان خیانت کرد و به مصر گریخت و سران قرمطیان در صدد دستگیری او برآمدند . مهدی از چنگ آنان رهائی یافت و لیکن خویشان و نزدیکان او قتل عام شدند .

مهدی پس از یک سلسله شکستها و نامرادیها در نواحی مرکزی خلافت ، عاقبت به دست قبایل بربر که در مغرب اقصی بر خلفای عباسی شوریده بودند ، بتخت نشست و در ۱۵ ژانویه سال ۹۱۰ در رَکَد تاجگذاری کرد و سلسله فاطمیان را بنیاد نهاد . شورش روستائیان در بین النهرین بشدت سرکوبی شد ، اما عباسیان نتوانستند قبایل کوچ نشین را که به سمت جنوب عقب نشسته و در بحرین دولتی به نام قرامطه

۱- و . آ . ایوانف در دو کتاب خود (Rise و Founder) سعی کرده است پاسخ این پرسشها را بدهد . ۲- به سیره جعفر الحاجب ، افتتاح الدعوی وغیره مراجعه شود

تشکیل داده بودند، براندازند.

از آغاز قرن دهم، پس از تأسیس دولت فاطمی و قرمطیان بحرین، ملاحظه به «قرمطیان بمعنی اخص» و اسماعیلیان منشعب شدند. این تجزیه و انشعاب نسبی بود و بخصوص در غرب خلافت صورت گرفت^۱. قرمطیان بحرین تا روزیکه دولت آنها بر افتاد فاطمیان را به امامت نشناختند. ظاهر اختلاف فاطمیان و قرمطیان از لحاظ دینی ناشی از آن بود که قرمطیان به «امامت موروثی و بلاانقطاع» قائل نبودند^۲. قرمطیان «ظهور مهدی» را که فاطمیان اعلام کرده بودند، دروغ می‌دانستند و به عقیده آنان «ناطق آخر» بعدها ظهور خواهد کرد و خود در انتظار ظهور او بودند. اصول عقاید آنان از نوع عقاید «واقعه» بود، یعنی امامت متوقف مانده است^۳.

محمد بن احمد الازهر بن طلحة بن نوح از علمای لغت که در بهار سال ۹۲۴ به زندان قرمطیان افتاده، در شرح زندگانی قرمطیان بحرین می‌نویسد^۴ که آنان در آن هنگام کاملاً بدوی بودند و از جایی بجایی کوچ می‌کردند.

دولت قرمطیان بحرین از بیستمین تا پنجاهمین سال قرن دهم در اوج قدرت و فعالیت خود بود. در این زمان قرمطیان به کاروانهای حج تاخته، مکه را فتح کردند و «حجر الاسود» را با خود بردند. در این لشکر کشیها اسیران بسیاری گرفتند و آنها را برده خویش ساختند^۵.

قرمطیان بحرین در زمینه سیاست خارجی، در میان فاطمیان و عباسیان

۱- درباره استعمال اصطلاح قرمط و اسماعیلی در مآخذ قرن دهم به قسمت «نتیجه» از باب سوم همین کتاب مراجعه شود. ۲- مقایسه شود با:

W. Ivanow, *Ismailis and Qarmatians*, P. 77-85; *Rise ...*, P. 49, 67, 70

۳- جماعت واقعه یا واقفیه عقیده داشتند که امام آخر غایب «زنده به آسمانها رفته» و باید منتظر بود که به زمین بازگردد و دنیا را نجات دهد. پیروان این عقیده حضور دائمی «امام زمان» را در روی زمین منکر بودند.

۴- یاقوت، ارشاد، جلد ششم، صفحه ۲۹۹. مقایسه شود با حمزة اصفهانی (چاپ برلین)، صفحه ۱۳۰.

۵- Mez, p. 158 - س. پ. تولستوو به استناد قول ناصر، معتقد است که در اواسط قرن یازدهم در بحرین دولت خاصی وجود داشته که برده داری و برده فروشی می‌کرده است (خوارزم قدیم، صفحه ۳۳۲ و مابعد).

کج‌دار و مریز می‌کردند^۱ و تا جائیکه می‌دانیم آنان در بیرون از مرزهای خود راجع به اصل «وقفه» دست به تبلیغات دامنه‌داری نزدند^۲.
اما دولت فاطمی اصول سیاست خارجی خود را بر آن نهاده بود که پیوسته به سوی شرق گسترش یابد و «دین‌حق» را اشاعه دهد.

اصل امامت و تبلیغات فاطمیان

چنانکه گفتیم فاطمیان تأسیس دولت خود را با «ظهور مهدی» اعلام کردند. نخستین خلیفه فاطمی نام مهدی بر خود نهاد و خلیفه دوم به پیروی از اخبار و احادیث خود را «قائم» نامید، یعنی کسیکه در روز جزا و قیامت کبری بر خاسته است^۳. اخبار پیشین شیعه، به منظور توجیه سیادت دینی خلفای فاطمی در معرض تفسیر و تأویل قرار گرفت و به این حدیث که «مهدی جهان را با عدل پر خواهد کرد» عبارت دیگری افزودند که «از جهان آنچه را که در زیر فرمان او در آمده از عدل پر کرده و آنچه را که باز مانده است، کسی که بعد از او آید، پر خواهد کرد»^۴.

بعدها فقهای فاطمی بر اساس اخبار و احادیث شیعه، اصل «امامت موروثی» را بوجود آوردند که به موجب آن بشر از رهبری پروردگار هرگز بی‌نیاز نخواهد بود و این رهبری با «امام زمان» است که کسی جز خلیفه فاطمی نیست. «علم» و حق تأویل قرآن با خاندان رسالت یعنی سلسله فاطمی است و طاعت آنان بر هر کسی واجب است.

این اصول وسیله و دستاویزی بود که خلفای فاطمی بتوانند حقانیت خود را در ادعای خلافت جهانی و مخالفت با خلفای عباسی توجیه کنند.

«ستاد» مهدی که در عهد شورش قرمطیان نقش مهمی بر عهده داشت، سازمان خود را تغییر داد و به نام «دارالدعاه» در دربار خلفای فاطمی مستقر گردید^۵. این

1 — Mez , p . 304 .

۲ - به استثنای مولتان (رجوع شود به باب سوم همین کتاب) .

۳-۶۰-۴۶ — W. Ivanow , Rise ... p. 99 , 113 ; Studies ... , 46

سجستانی ، صفحه ۸۰ و ۸۳ .

4 — W . Ivanow Rise ... , texts , p . 9 .

۵ - درباره سازمان تبلیغاتی فاطمیان رجوع شود به : W . Ivanow , The organisation of the Fatimid Propaganda (JBBRAS . v. 15,1939, p. 1-55)

سازمان تجارب حاصله از شورشهایی را که در تحت شعارهای تشیع برپا شده بود، در مبارزه با خلفای عباسی و دست نشانندگان رسمی و اسمی آنان بکار می‌بست. سرتاسر قلمرو خلافت و دولتهای وابسته به خلافت را شبکه‌ای از عمال سری فاطمیان که «داعی» و «حجت» نامیده می‌شدند، احاطه نموده و مردم را به اطاعت «امام زمان» دعوت می‌کرد.

پیشرفت موفقیت آمیز دعوت فاطمیان در بسیاری از کشورها، به عقیده ح. همدانی^۱ بیش از آنکه مرهون سازمان عالی شبکه دعاء باشد، نتیجه ناخرسندی مردم از دستگاه خلافت عباسی بود. دعوت به اطاعت «امام عدل» در میان طبقات مختلفه مردم، بخصوص در نواحی دور از مصر که کسی از چهره واقعی فاطمیان آگاهی نداشت، با حسن استقبال مواجه شد.

فاطمیان سرزمین خراسان را که «پراشوب‌ترین» ناحیه خلافت عباسی بود، یکی از مراکز عمده تبلیغات خود قرار دادند و بیهوده نیست که در روزگار نهضت ابومسلم چنین حدیثی بوجود آمد:

خراسان کنانة الله، اذا غضب علی قوم رماهم بها^۲.

روایات و اقوال مختلفه درباره انتظار ظهور منجی و عقاید شیعیان و مزدکیان در میان مردم این ایالت که از آغاز قرن دهم در تحت انقیاد دولت سامانی قرار داشتند، شایع گردیده بود. خراسانیان از مزدک و ابومسلم و مقتنع به احترام نام می‌بردند و یاد آنانرا گرامی می‌داشتند. روستائیان در قرن نهم و دهم برای نجات خود از اسیری و بندگی در مبارزه بودند و دهقانان که در زیر فشار کارداران دستگاه خلافت قرار گرفته بودند، حق داشتند که از اوضاع ناراضی باشند. تبلیغات داعیان فاطمی در خراسان و ماوراءالنهر از آن لحاظ هم زمینه مساعد برای خود یافت که لفاظی‌هایی که شیعیان بکار می‌بردند، به گوش مزدکیان جدید و خرم دینان و دیگر

1 - H. Hamdani, The history of the ismaili Da, wat (JRS, 1932. Jan.), p. 126.

2 - E-Herzfeld, Khorasan. Denkmalsgeographische Studien Zur Kulturgeschichte des islam in Iran («Der Islam», B. XI, 1921, S-107 - ترجمه حدیث این است: خراسان ترکش خداست و به هر گروهی که خشم گیرد از آن ترکش تیر می‌اندازد.

ملحدان آشنا بود^۱.



ف. انگلس خاطر نشان کرده که شکل مبارزات تاریخی را در اکثر موارد، شعور سیاسی و عقیدتی (ایده‌تولوژیک) يك جمعیت و بخصوص اندیشه‌های مذهبی و تکامل آنها در سیستم عقاید دینی، تعیین می‌کنند^۲.

ما نقشی را که اصل امامت در مبارزات سیاسی داشت و بعدها بصورت یکی از اصول عقاید دینی دولت فاطمی در آمد، مطالعه کردیم. همچنان همانندی و پیوستگی اندیشه‌های مربوط به ظهور امام عادل مهدی را با عقاید و تعالیم مختلفه ملل غیرمسلمان، که در عهد قیام ابومسلم و مقتنع و دیگران در خراسان و نواحی هم‌مرز آن شیوع داشت، شرح دادیم. خصوصیات تعالیم فاطمیان درباره امامت (بخصوص منشاء تاریخی و قدیمی آن درباره ظهور منجی موعود) و همچنین کیفیت انواع الحاد محلی که از قرن هشتم تا دهم در میان مردم خراسان رواج یافته بود، دیرزمانی راهنمای اغلب شورشهای قریطیان و اسماعیلیان در خراسان و دیگر مناطق شرقی بود و چنانکه بعداً خواهیم دید، آنها را با اعمال و مقاصد داعیان فاطمی پیوند داد.

۱ - یکی از مهمترین مراحل فعالیت داعیان فاطمی در دولت سامانی، شورشی بود که به دست محمد نخشی برپا شد [رجوع شود به زاخودر، محمد نخشی (د نوشته‌های علمی دانشگاه دولتی مسکوه، ۱۹۴۰، شماره ۴)، صفحه ۱۱۷ وما بعد].

۲ - ك. مارکس - ف. انگلس، نامه‌های برگزیده، ۱۹۴۷، صفحه ۴۲۲.

باب نهم اسماعیلیان در عهد ناصر خسرو

۱- کتاکس پادهاشان غزنوی با اسماعیلیان و
قرمطیان ۳- اسماعیلیان شیراز ۳- قرمطیان و
اسماعیلیان در نیمه دوم قرن یازدهم ۴- نتیجه

گشایش پادشاهان غزنوی با اسماعیلیان و قرمطیان

پادشاهان غزنوی در چهل سال دوران سلطنت خود، پیوسته و با شدت هر چه تمامتر با انواع مختلفه الحاد، که شکل ایدئولوژیک ناخرسندی از فرمانروائی آنان بود، مبارزه کردند. مخصوصاً زد و خورد امرای دولت سلطان محمود با قرمطیان و اسماعیلیان که در زمان او بواسطه ارتباط با خلفای فاطمی، یعنی دشمنان سرسخت خلافت عباسی، خطرناکتر شده بودند، شدت بیشتری داشت. اسنادی که از تاریخ شورشهای قرمطیان و اسماعیلیان در عهد سلاطین غزنوی گرد آورده‌ایم، به ما فرصت می‌دهد که بعضی مراحل و دقایق دردناک این مبارزه را شرح دهیم.

برانداختن سلطان محمود قرمطیان را در مولتان

قدر مسلم این است که کیش قرمطی از بحرین به مولتان منتقل شده است. دلایل زیر این نظریه را اثبات می‌کنند. به روایت بیرونی تقریباً صد سال پیش از «روزگار او» جیلیم بن شیبان، متغلب قرمطیان شهر مولتان را تسخیر کرد و بت معروف مولتانیان را بشکست و کاهنان معبد را قتل عام کرد^۱. اگر کتاب ماللهند در سال ۱۰۳۰ (۴۲۱ هجری) نوشته شده باشد، طبعاً وقایعی که بیرونی ذکر می‌کند باید در حدود سال ۹۳۰ (۳۱۸ هجری) اتفاق افتاده باشد.

۱- البیرونی، ماللهند، متن، صفحه ۵۶، ترجمه، صفحه ۱۱۶ - ۱۱۷ - مقایسه

شود با El, Multan که بدون اشاره به مأخذ ذکر کرده که مولتان را عبدالله رئیس قرمطیان تسخیر کرد.

در جلد پنجم کتاب عیون الاخبار تألیف سیدنا ادریس سند گرانبھائی بازمانده و آن نامه ایست که المعزّ خلیفہ فاطمی به حلیم بن شیبان حکمران مولتان نوشته است^۱. این نامه ممکن نیست پیش از پنجاهمین سالهای قرن دهم نوشته شده باشد، زیرا می دانیم که المعزّ در سال ۹۵۳ به سریر خلافت نشسته است. شکی نیست که «جیلیم متغلب» بیرونی و «حلیم» سیدنا ادریس همان یک نفر بوده و ممکن است کاتبان و نساخان در استنساخ این نامها (جیلیم یا جلم) را با (حلیم) خلط کرده باشند. خلیفہ فاطمی در نامه خود سعی کرده به هر نحوی است قرمطیان را به اصل «امامت بلا انقطاع» و صحت پیوند خود به امام محمد بن اسماعیل قانع کند و به عبارت دیگر قرمطیان هند را به اطاعت مصر در آورد. از این نامه پیداست که قرمطیان مولتان، محمد بن اسماعیل را «آخرین امام» می دانستند یعنی در عقیده جماعت «واقفه» بودند^۲. اگر چه حلیم قرمطی در پاسخ نامه المعزّ پرسشهایی درباره امامت کرده، با اینهمه ظاهراً مولتان به اطاعت مصر گردن نهاده و عقیده «امامت مستمر و بلا انقطاع» در هند پیشرفت نکرده است.

و نیز نامه ای از مقطانا که یکی از سران دروز بوده، بدست ما رسیده که در سال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۳/۳۴) به قرمطیان مولتان نوشته شده است^۳. در این نامه مقطانا مولتانیان را به قبول مقام الهی الحاکم خلیفہ فاطمی که در کیش دروزها به الوهیت شناخته شده است، دعوت می کند. جزئیات نامه و اینکه نامه مزبور با نامه ای که مقطانا به قرمطیان لحسا فرستاده در یک زمان نوشته شده است، ما را وادار می کند که تصور نمائیم در سال ۴۲۵ هجری نیز قرمطیان هند مانند پیش هنوز به اطاعت خلفای فاطمی سرنیاورده بودند.

اگر اکنون این حقیقت را که قرمطیان در حدود سال ۹۳۰ در مولتان پدید آمده اند، با وقایعی که در آن تاریخ در بحرین گذشته بسنجیم، فرض سابق ما

۱- متن و ترجمه نامه و تعلیقات ایوانف را به آن، در کتاب:

ملاحظه کنید . Ismailis and Qarmatians, P. 74 - 75

۲- مسعودی نام حکمران مولتان را بصورت «جیلیم» ضبط کرده است (مراجعه شود

به محمد ناظم، صفحه ۱۰۲). ۳- به صفحه ۸۵ همین کتاب رجوع شود.

4- S. de Sacy, Exposé de la religion des Druzes, Paris, 1838, vol. I, p. CCCCXCI. - II; vol. II; p. 541 - 543.

براینکه قرمطیان از بحرین به هند رفته‌اند، تأیید می‌شود. سالهای ۳۰ - ۵۰ قرن دهم، دوران بزرگترین فعالیت‌های قرمطیان بحرین و توسعه‌طلبی آنان بوده که به عقیده آ. مز فتوحات اعراب را در قرن هفتم و هشتم بخاطر می‌آورد^۱. قرمطیان بحرین در سال ۹۲۹ «حجرالاسود» را از مکه ربودند و در دهساله بعد از آن راه رفت و آمد تمام دنیا را برمکه بستند و در آن مدت پیوسته، هم عباسیان و هم فاطمیان را در معرض تهدید و مخاطره قرار دادند. ظاهراً در حدود سال ۹۳۰ یک سفر دریائی از بحرین به مصب رود هند انجام شده و در نتیجه آن مولتان به تصرف حلیم بن شبان درآمده است. اعراب پیش از آن هم در سالهای ۶۳۷ و ۷۶ و ۷۷۵ به چنین جهانگردی هائی دست زده بودند^۲.



اولین لشکرکشی سلطان محمود به مولتان در سال ۳۹۶ هجری (۱۰۰۵/۰۶) اتفاق افتاد. قتل و غارت محمود در سفرهای خود به هند، بر همه کس معلوم است^۳. سپاهیان عظیم محمود به بهانه نشر اسلام و جهاد با «کفار» به ثروتمندترین ایالات شمال غربی هند تاخته همه جا کشت و کشتار براه انداختند و آنچه را که در سر راه خود یافتند سوختند و به یغما بردند. صدها قلاده فیل جنگی و زر و گوهر فراوان که تاریخ نویسان شرق مقدار آنها را به ارقام نجومی می‌رسانند و ده‌ها هزار بنده و غلام به غزنه فرستادند. این غنائم به خزانه رفت و صرف انعام و پاداش مقربان محمود و اعیان و اشراف دیگر و حقوق و مواجب غلامان و قاضیان و ساختن کاخهای پرشکوه و مساجد عظیم گردید.

مولتان برای محمود لقمه چربی بود. بیرونی درباره ثروت این شهر گوید «یکی از بتهای معروف (هند) بت ملتان بود که به نام مهر برپا شده و بدین مناسبت «آدیتیا» نام داشت. این بت را از چوب تراشیده و روی آن چرم سرخ کشیده و

۱ - Mez , p . 304 - 305 .

۲ - Levy , vol.I, p . II ; vol . II , p . 280-281

۳- و . و . بارتولد ، ترکستان ... ، جلد دوم ، صفحه ۳۰۲ - ۳۰۳ و ب . غ .

غفوروف ، تاریخ ملت تاجیک ، صفحه ۲۴۶ - ۲۵۰ .

بجای چشمان او دو یاقوت سرخ نهاده بودند ... هنگامیکه محمد بن القاسم بن المنبه^۱ مولتان را فتح کرد، پرسید که این شهر از کجا چنین رونق و شکوه یافته و چگونه این همه ثروت و سامان در آن گردآمده و چون دانست که علت آن وجود همان بت بوده که از همه جا به زیارت آن می‌آیند، پس بهتر آن دید که بت را در جای خود بازگذارد، ولیکن برای استهزاء پاره گوشتی به گردن آن آویخت^۲.

گنجینه معبد مولتان، ظاهراً پس از تصرف شهر بدست قرمطیان نیز باقی بود. اما تنها هوس بدست آوردن غنایم، سلطان محمود را به این لشکر کشی وا نداشت. ابن الاثیر گوید :

« و علت آن (یعنی فتح مولتان) این بود که به وی خبر دادند ابوالفتوح حکمران آنجا اعتقادش فاسد شده (حبث اعتقاده) و نسبت الحاد به او دادند و گفتند که ملت خود را به کیش خویش خوانده و ملت دعوت او را اجابت کرده است. پس یمین الدوله بر آن شد که بقصد جهاد بر وی بتازد و او را از دینی که پذیرفته است منصرف گرداند^۳ .

در این مورد جهاد با « کفار » بهانه و دستاویزی ساده نبود. رواج مذهب قرمطیان در مولتان، برای محمود که قصد داشت تاخت و تاز و غارتگریهای خود را تا اعماق هند بکشاند، خطر حقیقی بزرگی شمرده می‌شد و بیم آن می‌رفت که ارتباط او باهند قطع گردد.

درباره لشکر کشیهای سلطان محمود به مولتان اطلاعات زیادی در کتابها هست. گردیزی گوید :

« امیر محمود . . . از غزنین قصد ملتان کرد و اندیشه کرد چون به راه راست

۱- مولتان را ابن المنبه پسر عموی حجاج معروف در سال ۷۱۱ فتح کرد و در همان موقع سکنه آنجا به اسلام گرویدند (البیرونی ، مالهند (ترجمه) ، جلد یکم ، صفحه ۲۱ ؛

مقایسه شود با مولر ، تاریخ اسلام ، جلد دوم ، سنت پترزبورگ ، ۱۸۹۵ ، صفحه ۸۸-۸۹ .
۲- البیرونی ، مالهند ، متن ، صفحه ۵۶ ؛ ترجمه ، جلد یکم ، صفحه ۱۱۶ .

۳- ابن الاثیر ، جلد نهم ، صفحه ۱۳۱ - ما به گفته ابن الاثیر قناعت می‌کنیم ، زیرا وی متن صحیح روایت عنبی را نقل کرده است (عنبی - منینی ، جلد دوم ، صفحه ۷۲ دیده شود) نظیر این روایت را که ظاهراً باز مستند به متن عنبی است ، میرخواند هم آورده (جلد چهارم ، صفحه ۳۵) .

رود ، مبادا داود بن نصر را که امیر ملتان بود ، خبر باشد و حزم آن بگیرد به راه مخالف رفت . و انندیال بن اجیبال براه بود و امیر محمود را راه نداد . پس امیر محمود رحمة الله ، دست لشکر مطلق کرد تا در ولایت انندیال افتادند و همی گرفتند و کشتند و غارت کردند و انندیال بگریخت و اندر کوههای کشمیر رفت و امیر محمود به راه هندوستان به ملتان رسید و هفت روز آن شهر را حصار کرد تا مردمان اندر میان آمدند و صلح کردند که هر سال بیست بار هزار درم بدهند از ولایت ملتان ، و بر این قرار افتاد و امیر محمود بازگشت و این اندر سنه ۳۹۶ بود^۱ .

روایت عتبی^۲ در کلیات با روایت گردیزی مطابق است ، ولی وی در جزئیات مطلب تفصیل بیشتری می دهد . عتبی گوید که لشکر کشی در بهار سال ۳۹۶ و به عبارته دیگر در آغاز سال ۱۰۰۶ اتفاق افتاد و لشکر کشی از کشور انندیال نه يك خدعه جنگی ، بلکه بعلت فیضان بهاری رودخانه هند و انشعابات فرعی آن بود^۳ .

به روایت عتبی ، ابوالفتح^۴ حکمران قرمطیان مولتان ، پیش از آنکه محمود به پای دیوار شهر برسد ، گنجینه های خود را بر گرفت و به سیلان گریخت . عتبی تصریح می کند که رفتار سلطان محمود با ملحدان مولتان بسیار بیرحمانه بود . عنصری در یکی از قصاید خود به روایت عتبی درباره قتل عام ملحدان ، تفصیل با آب و تابی اضافه می کند : محمود در روز فتح مولتان ، آنقدر از قرمطیان به دست خود کشت که شمشیر خون آلود بدستش چسبید و دست و شمشیر را در آب گرم نهادند تا از هم جدا گردیدند^۵ .

۱- گردیزی ، صفحه ۶۷- سال ۳۹۶ هجری برابر است با سال ۱۰۰۵/۰۶ مسیحی .

۲- عتبی - منینی ، جلد دوم ، صفحه ۷۲ - ۷۶ .

۳- در متن سیحون آمده . شرح منینی توضیح می دهد که سیحون همان رود هنداست . معمولاً سیر دریا را سیحون می نامند ، ولی این رودخانه هرگز نمی توانسته در سر راه غزنه به مولتان واقع شده باشد .

۴- بلاشك كنیة همان داود بن نصر است که گردیزی از وی نام برده . ابن الاثیر نیز (جلد نهم ، صفحه ۱۳۱ ، مقایسه شود با صفحه ۹۴ همین کتاب) تنها كنیة این حکمران را ذکر می کند . ابن الاثیر و میرخواند ، هم در روایتی که آوردیم و هم در روایات دیگر خود درباره این لشکر کشی ، متن عتبی را تکرار می کنند . هر دو مؤلف که از کتاب عتبی استفاده کرده اند ، ارقام هنگفت غنایم را باور نکرده و آنرا از بیست ملیون درهم (که گردیزی و عتبی ذکر کرده اند) به بیست هزار درهم تنزل داده اند .

۵- محمود ناظم ، صفحه ۱۰۳ .

سلطان محمود جانشینی از خود در مولتان گذاشت و به خراسان بازگشت ، زیرا حکمران قراخانیان در ماوراءالنهر با استفاده از غیبت محمود و لشکریان او از خراسان ، در سال ۱۰۰۶ به سرحدات دولت غزنوی تاخته و خود غزنه را به مخاطره انداخته بود^۱ . گردیزی تصریح می کند که محمود ناچار شد از مولتان باز گردد ، زیرا «ترکها از آب - یعنی آمودریا - گذشته بودند» .



تاریخ لشکرکشی دوم محمود به مولتان روشن نیست و در این باره جز اطلاعات جسته گریخته و ناقصی در متون قدیمه یافت نمی شود^۲ . قدر مسلم این است که این لشکرکشی ارتباط مستقیم با قرمطیان و جهاد با آنان نداشته است . برای موضوع ما اخبار راجع به لشکرکشی سوم محمود به مولتان اهمیت زیادی دارد . گردیزی در این باره می نویسد :

«چون سنه ۴۰۱ (۱۰۱۰/۱۱) اندر آمد [محمود] از غزنین قصد ملتان کرد و آنجا رفت ، و باقی که از ولایت ملتان مانده بود به تمامی بگرفت و از قرامطه ای که آنجا بودند ، بیشتر از ایشان بگرفت و بعضی را بکشت و بعضی را دست بیرید و نکال کرد و بعضی را به قلعه با داشت تا همه اندر آن جایها بمردند»^۳ .

نه قتل عام اول محمود در سال ۱۰۰۶ و نه کشتار دوم او در سال ۱۰۱۰/۱۱ کیش قرمطی را از مولتان بر نیانداخت . چنانکه از نامه مقتطانا^۴ پیداست ، در سال ۱۰۳۳ نه تنها هنوز در مولتان جمع کثیری از قرمطیان وجود داشته اند ، بلکه الحاد

۱- گردیزی ، صفحه ۶۸ ؛ عتبی - منینی ، جلد دوم ، صفحه ۷۶ و ما بعد ؛ ابن الاثیر ، جلد نهم ، صفحه ۱۳۳ .

۲- گردیزی ، صفحه ۶۹ ؛ ابن الاثیر ، جلد نهم ، صفحه ۱۳۵ - ۱۳۶ ؛ قزوینی ، تاریخ گریده ، صفحه ۳۹۷ و نیز محمد ناظم ، صفحه ۱۰۴ و El multan دیده شود - ظاهراً این لشکرکشی بر اثر طغیان والی مولتان که گردیزی نام او را شوکبال نواسه شاه (یعنی شوکبال برادرزاده شاه) ذکر می کند و محمود وی را در سال ۱۰۰۶ پیش از بازگشت به خراسان به جانشینی خود گمارده بوده ، روی داده است . در مآخذ قدیمه آمده که وی از اسلام برگشته بوده .

۳- گردیزی ، صفحه ۷۰ .

۴- برای ملاحظه ترجمه کامل این نامه رجوع شود به :

دروزیان هم در آنجا رایج بوده است. مقطانا در نامه خود، ابن سومر (یا سوامی، سومان؟) را چپال^۱ و همهٔ دروزهای «هند و هندوستان» را مخاطب قرار داده و از راجپال تقاضا می‌کند که «داود صغیر» را به کیش دروز در آورد و همهٔ «گمراهان، خلافگویان، آشوبگران و فتنه‌انگیزان» را از دروزهای واقعی جدا گیرد. پیداست که «داود صغیر» که در نامهٔ مقطانا یاد شده همان ابوالفتوح داود بن نصر است که در سال ۱۰۰۶ از سپاه محمود به سیلان^۲ گریخت. در نامهٔ مقطانا ذکر شده که مسعود غزنوی، داود را از زندان آزاد کرده است. ظاهراً داود هنگام سومین لشکرکشی محمود به مولتان در سال ۱۰۱۰/۱۱ بحبس افتاده بوده^۳. چنانچه از نامهٔ مقطانا مستفاد می‌شود ملحدان مولتان وحدت کلمه نداشته‌اند. قرمطیان که ریاست آنان با داود بوده، ظاهراً در جبههٔ «مخالف افراطی» قرار گرفته و به تعالیم جماعت واقفه کار می‌بسته‌اند و دروزها که راجپال بر آنان ریاست داشته، بیشتر به مصر مایل بوده‌اند.

شورش و آشوب در مولتان پس از مرگ سلطان محمود هم دوام داشت. مسعود

دوبار به این ناحیه لشکر کشید:

یکی در سال ۴۲۵ هجری (۳۴/۱۰۳۳) و دیگری پس از جنگ دندانقان^۵، یعنی در فاصلهٔ رمضان ۴۳۱ و جمادی‌الاول ۴۳۲ (ماه مه ۱۰۴۰ و ژانویهٔ ۱۰۴۱)^۶. غزنویان با همهٔ خشونت‌ها و سختگیری‌ها نتوانستند ریشهٔ قرمطیان را از هند براندازند. تاریخ نویسان از قرمطیان مولتان در سال ۱۱۷۵ و از شورش آنان به سال ۱۲۳۷ در دهلی یاد می‌کنند^۷. به هر حال ظهور قرمطیان را در قرن دهم در مولتان، باید آغاز رواج کیش قرمطی و اسماعیلی در هند دانست.

۱- ظاهراً رئیس دروزهای مولتان بوده.

۲- رجوع شود به صفحهٔ ۹۵ حاشیهٔ ۴.

۳- مقایسه شود با روایت گردیزی (صفحهٔ ۹۶) دربارهٔ دستگیر کردن قرمطیان و بازداشت آنها در قلمه‌ها.

۴- ابن‌الاثیر، جلد نهم، صفحهٔ ۳۰۰.

۵- گردیزی، صفحهٔ ۱۰۹.

۶- و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحهٔ ۳۲۱-۳۲۲.

آ. مولر^۱، که استادش تنها به نوشته‌های بیرونی است، اظهارات مؤلف مزبور را دربارهٔ قرمطیان مولتان مشکوک می‌داند و به نظر وی انتقال مذهب قرمطی از بحرین به این ناحیه بعید می‌آید. مضمون نامه‌های خلیفه اعزاز و مقطانا به ما اجازه می‌دهد که با اطمینان کامل از وجود قرمطیان واقف در مولتان و ارتباط قرمطیان مولتان با بحرین و دروزها و مصر سخن بگوئیم. ما بر خلاف عقیدهٔ مولر، لشکرکشی قرمطیان بحرین را به هند هیچ بعید نمی‌دانیم و چنانکه قبلاً اشاره شد، لشکرکشی از سواحل خلیج فارس به هند پیش از قرن دهم نیز معمول بوده و وسعت دامنهٔ جنگهای قرمطیان در نیمهٔ اول قرن دهم نظر ما را تأیید می‌کند.

در اینجا باید توجه خوانندگان را به رفتار بیرحمانه و خشونت‌آمیز پادشاهان غزنوی نسبت به قرمطیان، انتشار یک نوع الحاد افراطی در مولتان، وجود اختلاف نظر در میان ملحدان و انشعاب «آشوبگران و فتنه‌انگیزان» از میان‌روها جلب نمائیم. همهٔ این مطالب ما را بر آن می‌دارد که تصور کنیم جنگهای غزنویان با قرمطیان مولتان برای ریشه‌کن کردن الحاد ملی و شاید بتوان گفت روستائی در آن سرزمین بوده است.

سفارت تهراتی - اسماعیلیان خراسان

داستان آمدن تهراتی فرستادهٔ مصر به دربار سلطان محمود، بخصوص شایان توجه است، زیرا اطلاعاتی که مآخذ قدیمه راجع به این مطلب می‌دهند، روابط دولت غزنوی و خلافت فاطمی را روشن می‌کند و نیز اطلاعات گرانبهایی از قرمطیان خراسان بدست می‌دهد.

گردیزی گوید: «و هم اندرین سال (یعنی در سال ۴۰۳ - ۱۰۱۲/۱۳) رسول

۱ - آ. مولر، تاریخ اسلام، جلد سوم، صفحه ۶۳ - تا جائیکه می‌دانیم غیر از آ. مولر، دربارهٔ قرمطیان مولتان تنها محمد ناظم (صفحه ۱۰۲ - ۱۰۴) مطالبی نوشته و اطلاعات بعضی منابع را راجع به لشکرکشی‌های محمود به این سرزمین به دقت و صحت ذکر کرده است.

عزیز مصر آمد که او را تهارتی گفتند و چون نزدیک خراسان رسید فقها و اهل علم گفتند که این رسول به دعوت عزیز مصر همی آید و بر مذهب باطنیان است. چون محمود این خبر بشنید، نیز مر آن رسول را پیش خویش نگذاشت و بفرمود تا او را به حسن بن طاهر بن مسلم العلوی سپردند و حسن، تهارتی را به دست خویش گردن بزد به شهر بست»^۲.

عتبی^۳ درباره این مطلب تفصیل بیشتری می‌دهد و یک رشته اطلاعات جالب به گفته‌های گردیزی اضافه می‌کند. مضمون روایت عتبی^۴ چنین است:

سلطان محمود روزی که عزم تسخیر هند کرد، مذهب تسنن داشت. مناظرات اهل سنت و مذاهب تشیع را مطالعه کرده و همیشه آماده بود که با ملحدان بستیزد. او اغلب کتب را خوانده و تمام رشته‌های الهیات و بخصوص آنچه را که در رد فرق و مذاهب دیگر بود، از نظر گذرانده و عقایدی را که با ظاهر اسلام مخالف بود، رد کرده بود.

«و به او خبر دادند که در میان مردم خراسان (فی غمار رعایا) گروهی هستند

۱ - گردیزی در اینجاخلیفه فاطمی را «عزیز مصر» می‌نامد که در بادی امر اشتباه بنظر می‌رسد، زیرا که خلیفه فاطمی به نام العزیز در دهه آخر قرن دهم (به گفته لئبول، صفحه ۵۶، در سال ۹۹۳ و به گفته قزوینی، تاریخ‌گزیده، صفحه ۵۱۲، در سال ۳۸۰/۹۱) و طبق El' Al' - Aziz (در سال ۹۹۶) در گذشته بود و در سال ۴۰۳ (۱۰۱۲/۱۳) خلافت فاطمی مصر با الحکیم بود (از جمله تاریخ‌گزیده، صفحه ۳۹۸ دیده شود) اما در دیوان فرخی هم (صفحه ۲۲۳ بیت ۲۰) الظاهر خلیفه فاطمی بدین نام خوانده شده است. بنظر می‌رسد که بعضی از متون قدیمه پادشاهان مصر را بدانجهت عزیز می‌خوانند که در قرآن نخست شوی زلیخا (بوطیفارتوره، قرآن، سوره ۱۲، آیه ۳۰، ۵۱) و بعد حضرت یوسف پس از رسیدن به پادشاهی مصر (قرآن، سوره ۱۲، آیه ۷۸، ۸۸) به نام عزیز یاد شده‌اند.

۲ - گردیزی، صفحه ۷۱.

۳ - عتبی - منینی، جلد دوم، صفحه ۲۳۷ - ۲۵۰.

۴ - ترجمه کامل این روایت را، بواسطه طولانی بودن متن و جزئیات بی‌اهمیتی که مؤلف می‌دهد و بعلت سبک نگارش آن که ترجمه صحیح را تقریباً غیر ممکن می‌سازد، نمی‌توان نقل کرد. برای نقل مضمون آن از تفسیر منینی و از ترجمه فارسی آزادی که جربادقانی از «تاریخ الیمینی» کرده (چاپ تهران، سال ۱۲۷۲، صفحه ۳۹۸ - ۴۰۲) استفاده نموده‌ایم.

که مذهب باطن دارند و آن مذهب ملك مصر است که از حیث ظاهر مذهب رافضی و از حیث باطن کفر محض است» و آنان از راه تأویل متشابهات کتاب بدانجا می‌رسند که اساس دین و شریعت را براندازند .

و محمود فرمان داد که در جستجوی آنان برآیند ، و مردی را یافتند که خلیفه فاطمی نزد پیروان خود و «کسانیکه دعوت او را اجابت کرده بودند» فرستاده بود . این شخص آنانرا به اسم و رسم می‌شناخت و اکثر آنانرا که در شهرهای مختلف پراکنده و از کشورهای مختلف برخاسته بودند ، شناساند و آنانرا بر در دربار آورده بدار آویختند و سنگ بر آنان زدند . سلطان محمود پیوسته چنین کسانرا سیاست می‌کرد و اگر گزارشی از آنان به وی می‌رسید ، دستگیر و سنگسارشان می‌کرد .

استاد ابوبکر محمد بن اسحق بن محمّد پیشوای پیروان ابو عبد الله بن کرام بود . وی مقام بلندی داشت و در کار ملحدان به هوشیاری معروف و در وجوب قلع و قمع کسانیکه از راه راست برگشته بودند ، با سلطان هم رأی بود . او گروهی از گمراهان را به سلطان شناساند . آنانرا به زنجیر کشیدند و برای عبرت دیگران سیاست کردند . این کار مقام ابوبکر را بالا برد و او حامی «بیضة اسلام» گشت .

پس از چندی مردی^۱ از عراق در رسید که ادعای علویت می‌کرد و می‌گفت که از ملك مصر به رسالت نزد سلطان محمود آمده و از او نامه‌ای آورده و نیت نیک دارد . این مرد را که تهارتی نام داشت ، در نیشابور نگاه داشتند و کسی را بروی گماردند ، تا خبر او به سلطان برسد .

آنگاه تهارتی به امید اینکه بتواند خود را به دربار سلطان محمود برساند خودسرانه به هرات رفت ، ولی سلطان فرمان داد که وی را به نیشابور برگردانند و با حضور شهود آزمایش کنند تا مردم همه مقصود او را از این رسالت بشنوند و دریابند . سلطان از بیم آنکه آمدن او باعث شایعات بی‌اساس گردد ، به وی امکان سخن گفتن در دربار نداد .

چون تهارتی را به رسوائی برگرداندند ، وی را استنطاق کردند و اشیاء او را گشتند و در بار و بنه‌اش کتابهای باطنیان و در سخنانش خلافت‌گوییهای برضد دین

۱- عتبی ابتدا نام تهارتی را نمی‌برد ولی چون بعد به این نام اشاره می‌کند پیداست که گفتگو از او است .

حنیف اسلام یافتند. استاد ابوبکر با او سخن گفت و غرض رسالتش را پرسید و در گفته‌های او تناقض دید، اما رسول همچنان زبان آوری و مغالطه می‌کرد، تا به خود او روشن گشت که در کار خود کامیاب نشده است. پس او را به درگاه سلطان محمود بردند و به «مجلس عمومی» که بزرگترین علمای روحانی، از سادات و قضاة و فقها، در آن گردآمده بودند، هدایت کردند.

در آن مجلس حسن بن طاهر بن مسلم العلوی نیز حضور داشت. تاریخ زندگانی و سرگذشت وی چنین است: جدش از علویان و مردی بسیار ثروتمند و متنفذ در مصر بود. چون مَعَدَّ ابوتیمیم المعزاً به خلافت رسید، دختر او را برای پسرش عزیز به زنی خواست و او که خلیفه را از حیث نسب پائین‌تر از خود می‌دانست^۲، درخواست خلیفه را رد کرد و او را از خود رنجانید. خلیفه جد حسن بن طاهر را زندانی کرد، «بجای تشریف دولت خرقه فقر به تن او کرد» و سرانجام وی را بکشت. طاهر، پدر حسن به مدینه گریخت و در آنجا بمرگ خویشاوندان حسن وی را از میراث پدر محروم کردند و او ناچار در خراسان به سلطان محمود پناه برد و در سال ۳۹۳ هجری (۱۰۰۲/۰۳) بدانجا رسید. چون تهراتی به خراسان آمد، تهمت‌های ناسزا به وی زد و علوی بودن او را رد و انکار کرد و پس از مجلسی که ذکرش رفت، سلطان محمود، تهراتی را به حسن بن طاهر سپرد و او «خود را مجاز دید» که سر تهراتی را از تن جدا کند^۳. و در همان هنگام القادر بالله خلیفه عباسی نامه‌ای به سلطان محمود فرستاد و نوشت که به او خبر رسیده که فرستاده‌ای از فاطمیان بدانجا آمده، و از او خواست که تهراتی را بقتل برساند. خبر قتل تهراتی را به خلیفه دادند و «شمشیر دهان بدگویان را فرو بست».

این بود مضمون روایت عتبی به اختصار.

- ۱ - چهارمین خلیفه فاطمی (۹۵۳ - ۹۷۵) رجوع شود به لن‌پول، صفحه ۵۶.
- ۲ - عتبی درباره این واقعه سند جالبی بدست می‌دهد و آن درقمه‌ای بود پر از دشنام و ناسزا برنسب خلفای فاطمی که در سرای خلیفه بدست آمد. علت دشمنی اولاد علی با فاطمیان آن بود که این سلسله با ادعای انتساب به علویان، هم در مصر فاطمی و هم در نزد خلفای عباسی حیثیت و قدرت معنوی علویان را درهم شکستند و پس از آنکه فاطمیان بر سرکار آمدند، خلفای عباسی از همه علویان بیمناک بودند که مبادا از داعیان اسماعیلی باشند.
- ۳ - ظاهراً به قصد گرفتن انتقام جدش از فاطمیان، دست به این کار زده است.

حالا می‌رسیم به تعیین تاریخ سفارت تهراتی . گردیزی این واقعه را بسال ۴۰۳ هجری (۱۰۱۲/۱۳) نسبت می‌دهد. عتبی تاریخ آنرا ذکر نمی‌کند. حمدالله قزوینی^۱ آمدن رسول را در جزو وقایع سال ۴۰۸ هجری (۱۰۱۷/۱۸) ذکر می‌کند، لیکن روایت او با عبارات پیش و پس ارتباط ندارد و ظاهراً الحاقی بنظر می‌رسد. تاریخ صحیح این واقعه را با اطلاعاتی که ابن تفری بردی وقایع نگار مصری داده، می‌توان روشن کرد :

«در این سال (یعنی سال ۴۰۳) خواجه^۲ تأویل (صاحب ترجمه) ، الحکیم ، نامه‌ای به محمود بن سبکتکین فرمانروای غزنه فرستاد و او را به اطاعت خواند و محمود (آن) نامه را، پس از آنکه درهم درید و آب دهان در آن انداخت، نزد خلیفه القادر فرستاد»^۳.

وضع بیان ابن تفری بردی بخوبی نشان می‌دهد که روایت او هیچگونه ارتباطی با تاریخ‌های غزنوی نداشته و تطابق این دو روایت جداگانه و مستقل (گردیزی و ابن تفری بردی) به ما اجازه می‌دهد که تاریخ درست رسالت تهراتی را همان سال ۴۰۳ هجری بدانیم .

از بیانات عتبی پیداست که سلطان محمود شخصاً به مسائل دینی علاقه داشته و غیرت خاصی در کشتار ملحدان بخرج می‌داده است . دلیل این امر معلوم است . در نبرد شدیدی که در درون دولت غزنویان در گرفته بود ، ناخرسندی طبقات گوناگون مردم از طرز سیاست و عمل دولتیان ، بصورت انواع الحاد بروز می‌کرد . محمود نقش ریاکارانه «حفظ بیضة اسلام» یعنی اجرای اراده ارباب اسمی خود خلیفه عباسی

۱ - تاریخ گزیده ، صفحه ۳۹۸ - نوشته قزوینی براینکه تهراتی پس از آنکه به نام فرستاده الحاکم خلیفه فاطمی نزد محمود آمد ، مردم را به «مذهب باطنیان» دعوت کرد و گروهی دعوت او را پذیرفتند و آشوبی برخاست، نظر به روایت عتبی که این واقعه در زمان خود او اتفاق افتاده، بسیار مبالغه آمیز بنظر می‌رسد . ممکن است استناد قزوینی به همان متن گردیزی بوده، جز اینکه مقصود او را درست دریافته است. طبق روایت گردیزی فقها و اهل علم گفتند که «این رسول به دعوت عزیز مصر همی آید» و نکته‌که عملاً دست به دعوت زده و چنانکه از روایت عتبی معلوم می‌گردد، تهراتی نتوانست دعوت خود را از پیش ببرد و بطور کلی او نه بعنوان داعی بلکه به سمت رسول آمده بود .

۲- ابن تفری بردی ، صفحه ۱۱۴ ، مقایسه شود با Mez, P. 3.

راکه مظهر دین و سنت بود، بر عهده گرفت. قابل توجه است که در سال ۱۰۱۷ خلیفه القادر فرمانی بر ضد معتزله صادر نمود که بر حسب آن باید معتزله از اصول عقاید خود دست بردارند و از سنت رسول منحرف نگردند و گرنه کیفر خواهند دید، و اجرای این امر را خلیفه به عهده محمود گذاشت.^۱

ظهور باطنیان^۲ در خود خراسان دو خطر بزرگ داشت. اولاً، بنا به روایت عتبی، «تعالم باطنیان» در میان عامه مردم انتشار می‌یافت. عبارت عتبی را که گفته (فی غمار رعایا بخراسان) باید «در میان طبقات پائین رعایای خراسان» ترجمه کرد.^۳ ثانیاً این ملحدان با مصر ارتباط مستقیم داشتند. قبلاً از علل پیشرفت تبلیغات فاطمیان در خراسان سخن گفتیم. اشاره عتبی به اینکه «باطنیان» خراسان مستقیماً با فاطمیان مرتبط بودند، بلاشک صحیح است. تا آنجا که معلوم است، اسماعیلیان در همه جا خلیفه مصر را «امام زمان» می‌دانستند و در چنان ناحیه دورافتاده‌ای از مصر، طبقات پائین مردم می‌توانستند به او امیدوار باشند.

چنانکه دیدیم عتبی از شدت فوق‌العاده زجر و آزار باطنیان در دولت غزنوی سخن می‌گوید. جاسوسان محمود به فرمان او پیوسته ملحدان را در تحت نظر داشتند و «کسانی را که از راه راست برگشته بودند» دستگیر کرده بدار می‌زدند و سنگسار می‌کردند. این کشتارها صورت دسته جمعی داشت و قاضی و عامل شکنجه و عذاب ملحدان، مدتها مقدم کرامیان^۴ ابوبکر محمد بن اسحق بود. پدر ابوبکر، «زاهد»

1 - Mez, P. 206

۲ - عتبی این اصطلاح دینی را بکار می‌برد که هم شامل قرمطیان است که به عقیده واقفه بودند و هم شامل اسماعیلیان که به مصر تمایل داشتند. مآخذ فارسی معاصر عتبی در این مقام اصطلاح قرمط را به معنی عام آن استعمال می‌کنند (در این مورد در پایان همین باب به تفصیل سخن رانده‌ام).

۳ - منینی در معنی کلمه «غمار» گوید «النمار من الناس جماعتهم ولغیفهم» یعنی گروه مردم و اراذل و اوباش باشند.

۴ - کرامیه مذهبی است که در قرن نهم تا یازدهم بخصوص در خراسان و ماوراءالنهر رونق و رواج زیاد داشت. بنیان‌گذار این مذهب ابوعبداله بن کرام از مردم سیستان بود که سالیان دراز در نیشابور مردم را به کیش خود می‌خواند و بسال ۲۵۵ هجری (۶۹/۸۶۸) در همانجا بمرد (رجوع شود به El, Karramiya). شهرستانی (صفحه ۲۰) درباره کتاب این کرام که مؤلف در آن اصول عقاید خود را طرح کرده است، با لحن بسیار حقارت آمیزی ←

اسحق بن محمدشاد، متوفی به سال ۳۳۸ هجری (۹۴/۹۹۳)، در دربار سبکتکین مقام و منصب رفیع داشت^۱. اخباری که دربارهٔ خود ابوبکر^۲ بدست ما رسیده بسیار جامع و مشروح است. عتبی دو حکایت خود را به او اختصاص داده^۳، و نویسندهٔ شرح حال شیخ ابوسعید هم از او سخن گفته است^۴.

قبلاً از نقشی که ابوبکر محمد بن اسحق بن محمدشاد در دربار سلطان محمود داشت، یاد کردیم. نقش وی در دربار غزنویان بسیار مهم بود. در سال ۱۰۰۶ سپاهیان قراخانیان به خراسان تاخته و نیشابور را تصرف کردند و ابوبکر را به اسیری بردند. او توانست از دست آنها فرار کند و چون به نیشابور که سلطان محمود بتازگی گشوده بود باز آمد، به ریاست آن شهر منصوب شد و مردم نیشابور «چشم امید و بیمشان بدو بود». تعقیب و قتل ملحدان و مصادرهٔ اموال آنان بحد اعلامی خود رسید و اینهمه سرانجام موجبات ناخرسندی مراکز قدرت را فراهم آورد و سلطان محمود ناچار شد ابوبکر را از کار برکنار

- ۱ - و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۰۶ - استناد و. و. بارتولد به روایت عتبی دربارهٔ ابوبکر است (عتبی - منینی، جلد دوم، صفحه ۳۰۹ - ۳۳۰).
- ۲ - دربارهٔ این شخص مراجعه شود به و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۰۶ - ۳۰۷.
- ۳ - مضمون یکی از آن دو حکایت را قبلاً در صفحه ۹۹ - ۱۰۱ آوردیم و حکایت دیگر را و. و. بارتولد مورد استفاده قرار داده است.
- ۴ - اسرار التوحید، صفحه ۸۴ و ما بعد.

← سخن می گوید. به گفتهٔ شهرستانی، ابن کرام این کتاب را در میان وحشیان (اغتام) غرستان و غور و خراسان منتشر کرده بود. سلطان محمود غزنوی از عقاید او حمایت می کرد و بر سنیان و شیعیانی که با آن موافق نبودند آزار می داد. تاریخ سیستان (صفحه ۳۳۹) در تأیید اظهار شهرستانی گوید که غزنویان از کرامیه حمایت می کردند و سبکتکین خود بدین مذهب بود. مقدسی (صفحه ۳۲۳، اخبار قرن دهم) از وجود کرامیان در هرات و غرچشار خیر می دهد و گوید که آنان در فرغانه و ختلان و جوزجان و شهرهای مرورود و سمرقند خانقاه دارند. اخبار ضعیفی هم هست که مذهب کرامی در اورشلیم و مصر و مغرب نیز انتشار داشته (Mez, P. 285) گفته شده است که برای نخستین بار کرامیان در خراسان مدرسه ساختند (Mez, P. 180) و. و. بارتولد، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان، لنینگراد، ۱۹۲۷، صفحه ۶۰) در قرن یازدهم کانون فعالیت کرامیان شهر نیشابور بود.

کرده و بجای او کسی دیگر را که «از خاندان نجیب و ثروتمند باشد» بگمارد^۱. رئیس جدید نیشابور که شخصی به نام قاضی صاعد از وی حمایت می کرد، بی درنگ به آزار کرامیان برخاست. همه اموال ابوبکر ضبط شد و او ناچار گردید که از عقاید خود عدول کند و پیروان او به زندان افتادند^۲. با اینکه هم ابوبکر محمد بن اسحق بن محمدشاد و هم قاضی صاعد مسبب آزار کرامیان که خود بعدها دچار سخط پادشاه شده بود، در روزگار مسعود توانستند باز به مقامات عالیّه برسند^۳.

راجع به اطلاعاتی که درباره محمد بن اسحق در ضمن شرح حال شیخ ابوسعید آمده باید دقت و احتیاط بیشتری بخرج داد. از آن میان تنها این مطلب قابل اعتماد بنظر می رسد که محمد بن اسحق با اینکه ادعای زهد داشت (و حتی خرقه می پوشید) صوفی ابوسعید را چنان دشمن داشت و چنان بر نابودی او می کوشید که گوئی از قرامطیان است. نفرت محمد بن اسحق از رقیب خطرناک خود که در آن زمان با فقر و زهد و ورع خود مردم را به سوی خود جلب کرده بود، کاملاً بجا بود. شرحی که در همین مأخذ آمده و حاکی از آن است که محمد بن اسحق نتوانست ابوسعید را از میان بر دارد، نیز درست است. اما برخلاف آنچه که در آن کتاب آمده، معجزه ای او را از این کار باز نداشت، بلکه خود محمد بن اسحق مورد بی مهری واقع شد. ابوسعید بعدها به مقامات عالیّه رسید و به قول صاحب تذکره «مانند يك سلطان» زندگی می کرد.

علت اینکه کرامیان در روزگار پادشاهان غزنوی^۴ چنان قدرت و نفوذ عظیم

۱ - عتبی گوید این شخص ابوعلی حسن بن محمد سوگلی سلطان بود. این ابوعلی همان امیر حسنگ می باشد (رجوع شود به صفحه ۱۰۸ - ۱۱۰ همین کتاب).

۲ - و. و. بارتولد، ترکستان، ...، جلد دوم، صفحه ۳۰۶ و El, Karramiya
 ۳ - بیهتی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.، صفحه ۳۹ و ۴۹) گوید که پس از مرگ سلطان محمود این اشخاص افتخار مجالست سلطان مسعود را یافتند و محمد بن اسحق حتی از وی خلمت گرفت (مقایسه شود با - W. Barthold, Turkestan down to the Mongol invasion, GMS, 3, London, 1928, P. 290, note 2

و. و. بارتولد، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان، صفحه ۶۱.

۴ - عتبی گوید که مذهب کرامی وقتی در دولت غزنویان، همچون مذهب حنفی که اساس فقه بود، مذهب اصلی شمرده می شد (رجوع شود به و. و. بارتولد، ترکستان، ...، جلد دوم، صفحه ۳۰۶)

بهم زندند، بدرستی معلوم نشده. اطلاعاتی که از اصول عقاید این فرقه به ما رسیده بسیار ناچیز است^۱. چنانکه قبلاً گفتیم، محمد بن اسحاق کرامی و پدرش بهر نحو بود اعتماد سبکتکین و محمود را به خود جلب کرده بودند. شاید یکی از علل این امر آن بوده که اصول عقاید کرامیان تا حدی با عقاید قرمطیان که قرآن را به میل خود تأویل و در نتیجه به عقیده نسخ و ابطال شریعت می‌رسیدند، منافات داشت. گذشته از این محمود حفظار تباط با «زاهد» معروف را به سود خود می‌دانست و این امر حیثیت و اعتبار او را بعنوان يك سلطان متدین، که در آن روزگاران اهمیت خاصی داشت، در نظر مردم بالا می‌برد. حتی شیخ ابوسعید که از مذهب تسنن بسیار بدور بود، بواسطه اشتها زیادش بعدها مورد عفو سلطان واقع شد^۲.

آخرین سخط سلطان بر محمد بن اسحاق تصادفی نبود. محمود پس از رسیدن به اوج قدرت دیگر از کج دار و مریز کردن با روحانیان خسته شده بود. این بود که به آنان اخطار کرد که احترام علما بسته به آن است که در اطاعت سلطان باشند^۳.

اکنون دوباره به رسالت تهراتی بر می‌گردیم. تردیدی نیست که این رسالت کوششی بود که الحاکم خلیفه فاطمی برای ایجاد روابط دوستی با غزنویان بعمل آورده بود. قبلاً روایت مفصل عتبی را درباره رفتار محمود با این فرستاده نقل کردیم و گفتیم که تهراتی را به دربار راه ندادند و از محاکمه و محکومیت او در جلسه بحث علنی و اجرای حکم در حق او، يك نمایش خیابانی واقعی بر ضد فاطمیان برپا کردند که بازیگران نقش مهم آن با نفوذترین افراد روحانی یعنی محمد بن اسحاق کرامی و حسن بن ظاهر علوی بودند. نظر به گفته عتبی آمدن رسول مصر به خراسان، در بغداد ایجاد ناراحتی کرد. ظاهراً القادر از ائتلاف فاطمیان و غزنویان نگران بود و محمود با فرستادن نامه پاره شده الحاکم فاطمی و دادن خبر قتل تهراتی ارادت خاصی نسبت به خلیفه نشان داد.

دلیل این رفتار سلطان محمود معلوم است. فاطمیان دشمن بی‌امان خلفای عباسی بودند و خلفای عباسی با غزنویان روابط نزدیک داشتند. محمود با سیاست مخصوص خود

۱ - رجوع شود به El, karramiya - اساس این عقیده بر معنی ظاهر قرآن بود

ولی عناصر تصور خدا بصورت بشر در آن راه یافته بود.

۲ - و. و. بارتولد، تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان، صفحه ۶۲.

۳ - و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۰۶ - ۳۰۷.

از دستگاه خلافت عباسی که همسایهٔ دیوار بدیوار غزنویان بود، پشتیبانی می‌کرد و ایفای نقش مجری ارادهٔ خلفای بغداد برای او، هم از نظر لشکرکشی در زیر پرچم «غزا» به هند و هم از لحاظ سیاست داخلی کشورش، بسیار مفید بود.

اتحاد نظامی با مصر عملاً سودی به حال محمود نداشت. در سال ۴۰۳ هجری (۱۰۱۲/۱۳) محمود سرگرم تدارک لشکرکشی به هند و مطیع ساختن فرمانروایان یاغی ایالات بود. در خراسان روستائیان، که دعای مصری در میان آنها عقیدهٔ «امامت موروثی» را می‌پراکنده و دهقانان، که از وضع و روزگار خود ناراضی بودند، امید خود را به فاطمیان بسته بودند و پیدا است که سلطان محمود به هیچکدام از این دو گروه نمی‌توانست تکیه کند.

حساب خلیفه الحاکم بر اینکه تهارتی همان نقش موفقیت آمیزی را که قبلاً نخشی^۱ در دربار سامانیان انجام داده بود، بتواند در دربار محمود ایفا نماید، درست در نیامد. ظاهر آن است که اوضاع در این مدت دگرگون شده بود. همهٔ کوششهای تهارتی و حتی تظاهر او به علویت^۲ برای رسیدن به دربار سلطان، به شکست و رسوائی کامل او در نزد «علمای اهل سنت» منجر گردید. بطور کلی می‌توان گفت که باعث کینهٔ خاص سلطان محمود و اطرافیان او با فاطمیان آن بود که تبلیغات آنان در میان طبقات عامه کارگر می‌افتاد و اکثریت قریب با آنان در ارتباط بودند. این بغض و کینه در قصاید فرخی شاعر دربار غزنوی بخوبی نمایان است:

ژنده پیلان کز در دریای سند آورده‌ای

سال دیگر بگذرانی از لب دریای نیل

«قرمطی» چندان کشی کز خون‌نشان تا چند سال

چشمه‌های خون‌شود در بادیه ریگ مسیل

تا ز جامهٔ سوکواران بر زنان مصریان

همچو زر بخشش تو مست گرداند کفیل

راست پنداری همی بینم که باز آئی ز مصر

در فکنده در سرای ملحدان ویل و عویل

۱- ب. ن. زاخودر، محمد نخشی.

۲- تظاهر به علویت رسم معمول دعای فاطمی بود (رجوع شود به:

و آن سنگ ملعون که خوانند اهل مصر او را «عزیز»^۱

بسته و خسته به غزنین اندر آورده دلیل
دار او برپای کرده در میان مرغزار
گرد کرده سنگ زیر دار او چون میل میل
تا چو بر دار مخالف سنگها بیمر شود
اهل بدعت سر بتابند از مخالف قال و قیل^۲

امیر حسنگ

اطلاعاتی به ما رسیده است که فاطمیان برای بار دوم سعی کرده‌اند با سلطان محمود کنار بیایند. پیداست که شکست رسالت تهراتی خلفای مصر را مایوس نکرده بوده است. برای آنان بسیار مهم و پر ارزش بود که فاتح بزرگ غزنوی را به سوی خود جلب کرده و برای همیشه از شر دشمنانی چون خلفای عباسی که عملاً ضعیف شده و با اینهمه خطرناک بودند و در بین آل بویه ناتوان و غزنه در اوج قدرت کجدار و مریز می‌کردند^۳، رهایی یابند.

بیهقی که معاصر و خود شاهد قضیه بوده، اعدام‌حسن بن محمد المیکال معروف به «امیر حسنگ» آخرین وزیر سلطان محمود را در ابتدای پادشاهی سلطان مسعود، چنین شرح می‌دهد^۴. علت اعدام او این بود که امیر حسنگ در سال ۴۱۴ هجری (۲۴، ۱۰۲۳) با اجازه سلطان محمود روانه سفر حج شد^۵. به گفته گردیزی «در مراجعت از حج، چون راه بادیه (یعنی بین‌النهرین) نا امن بود، از طریق شام سفر کرد^۶ و

۱- شاعر در اینجا یکنوع صنعت لفظی بکار برده. در سال ۱۰۲۱ الظاهر به سریر خلافت فاطمیان نشسته بود (لن پول، صفحه ۵۸) درباره وجه استعمال لقب عزیز در حق خلفای فاطمی به صفحه ۹۹، حاشیه ۱ مراجعه شود.

۲- دیوان فرخی، صفحه ۲۲۳.

۳- می‌دانیم که خلیفه القادر (۹۹۱ - ۱۰۳۱) با سیاست بسیار دقیق خود توانست حیثیت خلافت را موقه حفظ کند.

۴- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۱۷۸-۱۹۷ و گردیزی، صفحه ۹۶ دیده شود.

۵- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۲۰۹ و گردیزی، صفحه ۹۶.

۶- تقریباً کلمه بکلمه با روایت بیهقی مطابق است.

از شام به مصر رفت و از عزیز مصر^۱ خلعت گرفت « پس از این واقعه رسولی از نزد القادر خلیفه عباسی به دربار سلطان محمود آمد و از وی تقاضا کرد که امیر حسنک را به جرم قرمطی بودن بدار آویزد^۲. معلوم شد که خلیفه علناً او را قرمطی خوانده است. مکاتبه در میان دو دربار آغاز گردید و چنانکه بیهقی گوید عاقبت سلطان محمود در خشم شد و گفت^۳:

«بدین خلیفه^۴ خرف شده بیاید نبشت که من از بهر عباسیان انگشت در کرده‌ام در همه جهان، و قرمطی می‌جویم و آنچه یافته‌اید و درست گردد بردار می‌کشند، و اگر مرا درست شدی که حسنک قرمطی است خبر به امیر المؤمنین رسیدی که در باب وی چه رفتی. وی را من پرورده‌ام و با فرزندان و برادران من برابر است، و اگر وی قرمطی است من هم قرمطی باشم!»

پیدا است که سلطان محمود وضع حقیقی بنی‌عباس را که اربابان کاملاً اسمی بودند، بخوبی درک کرده و در هر فرصتی از اظهار چنین مطالبی در حضور درباریان نسبت به خلفا خودداری نمی‌کرده است. هرچه بود، حسنک در مقام وزارت باقی ماند و خلعتی که خلیفه فاطمی بوسیله او برای محمود ارسال داشته بود به بغداد فرستاده شد تا در آنجا بسوزند^۴.

غیر از بیهقی، ابن‌الاثیر هم در جزو وقایع سال ۴۱۶ هجری (۱۰۲۵/۲۶) داستان سوزاندن خلعت را ذکر می‌کند:

«در این سال فرستاده محمود بن سبکتگین نزد القادر بالله آمد و او حامل خلعتی بود که الظاهر الأغر از دین‌الله العلوئی ملک مصر (برای محمود) فرستاده بود و (از قول محمود) گفت که «من چاکری هستم که طاعت ترا بر خود فرض می‌شمارم» و او (رسول محمود) درباره این خلعت (با قادر) سخن گفت و (قادر) آنرا به دیوان فرستاد که هرچه شاید با آن بکنند و آنرا در دروازه نوبه سوزاندند و زر بسیار از

۱- در این هنگام خلیفه مصر الظاهر بود. صفحه ۹۹ حاشیه ۱ دیده شود.

۲- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۱۸۱. ظاهراً خلیفه بوسیله جاسوسان خود از مسافرت حسنک آگاهی یافته بود.

۳- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۱۸۳.

۴- همانجا، صفحه ۱۸۳.

آن بدست آمد که برسم صدقه به فقرای قبیله بنی‌هیثم دادند^۱.
 تردیدی نیست که در اینجا ابن‌الاثیر یاد از رسولی می‌کند که محمود به دربار
 خلیفه القادر بالله فرستاد تا وزیر محبوب خود امیرحسک را از تهمت انتساب به
 قرمطیان تبرئه کند .

با اینهمه سرنوشت بعدی امیرحسک دردناک است. پس از مرگ محمود، وی
 از کسانی بود که در رساندن برادر مسعود به تخت سلطنت دست داشت^۲. هنگامی
 که محمد خلع شد و مسعود به جای وی نشست، دشمنان امیرحسک خواستند خرده -
 حسابها را با او تصفیه کنند^۳. پس سفر امیرحسک را به مصر بخاطر آورده و وی را
 بداشتن کیش قرمطی متهم کردند و او (پس از آنکه خلیفه عباسی نامه‌ای دیگر
 به مسعود فرستاد^۴) در بلخ بدرآویخته شد. شایان دقت است که امیرحسک، گذشته
 از اینکه وزارت محمود را داشت، خود از خاندان قدیم و اشرافی میکالیان^۵ بود و
 به روایت بیهقی^۶ با استفاده از جاه و مقامی که داشت، املاک دیگر افراد سرشناس
 این خانواده را از دستشان بدر آورده بود. عتبی در ذکر انتصاب او به ریاست شهر
 نیشابور^۷ گوید که «او مردی بزرگزاده بود و اسلاف او در ایام آل سامان به ثروت
 تمام و حرمت موفور مشهور بودند»^۸. امیرحسک با اینکه از تخمه دهقانان بود،
 سلطان محمود او را بخود مقرب ساخته بود. تمام منابع قدیمه به این مطلب اشاره
 می‌کنند. می‌توان پنداشت که فاطمیان بخاطر همان تبار بلند و نسب دهقانی حسک
 جهد داشتند که وی را به سوی خود جلب نمایند.

۱- ابن‌الاثیر، جلد نهم، صفحه ۲۴۶.

۲- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۱.

۳- همانجا

۴- همانجا، صفحه ۶۴-۶۵.

۵- ب. ن. زاخودر، خراسان...، صفحه ۱۲۶-۱۲۷ و تاریخ بیهقی، صفحه ۱۱۷

و بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۴۰-۴۱ و ۱۸۶.

۶- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۳۹-۴۱.

۷- به جای محمد بن اسحق (رجوع شود به صفحه ۱۰۳-۱۰۴ همین کتاب)

۸- عتبی- منینی، جلد دوم، صفحه ۳۲۱. مقایسه شود با و. و. بارتولد، ترکستان...

جلد دوم، صفحه ۳۰۶.

لشکرکشی سلطان محمود به ری و قتل عام قرمطیان

در دوران پادشاهی سلطان محمود آخرین واقعه‌ای که مآخذ قدیمه ضمن بیان آن از قتل عام قرمطیان یاد می‌کنند، لشکرکشی او در سال ۱۰۲۹ یعنی یکسال پیش از مرگش به ری است. درباره این لشکرکشی دانشمندان غرب از مدت‌ها پیش به بحث و مطالعه پرداخته‌اند^۱، ولی متأسفانه آنان تنها به نقل دو حکایت از دولت‌شاه، ابن‌الاثیر و میرخواند اکتفا کرده‌اند. ما این حکایتها را تکرار نخواهیم کرد. بهترین مرجعی که از لشکرکشی محمود به ری سخن بمیان آورده، مجمل - التواریخ است^۲. مؤلف این اثر، بر خلاف اکثر تاریخ نویسان قرون وسطی مآخذ اطلاعات خود را بدست می‌دهد. مستندات او عبارتست از «نسخه نامه‌ای که سلطان محمود فرمود نوشتن سوی خلیفه به تازی»^۳ و «تاریخ ری»^۴ تألیف بوسعید آبی، وزیر مجدالدوله که خود شاهد این وقایع بوده، و چند کتاب دیگر که مؤلف از آنها نام نمی‌برد. اطلاعاتیکه این کتاب می‌دهد، بلا تردید بسیار ارجمند است. گذشته از این کتاب، ما از خبر کوتاه ولی پر ارزشی که گردیزی^۵ داده و روایت بسیار مفصل ابن‌الاثیر^۶ که باز عباراتی از نامه محمود را به خلیفه^۷ دربردارد، استفاده کرده‌ایم. ما در صدد شرح جزئیات جنگ نستیم (خاصه که مآخذ موجود در این باره اختلاف دارند) و تنها یک طرح کلی و اجمالی از این واقعه می‌دهیم

۱- مراجعه شود به مولر، تاریخ اسلام، جلد سوم، صفحه ۶۱ و

A.G.Browne, Aliterary history of persia, vol. II, London, 1906, P. 159-160

۲- مجمل التواریخ، صفحه ۴۰۳ - ۴۰۴ و نیز ۳۸۲.

۳- نسخه نامه یعنی فتحنامه‌ای که محمود پس از فتح هند وقوتحات دیگر معمولاً برای

خلیفه قادر می‌فرستاد.

۴- مجمل التواریخ، حواشی صفحه ۴۰۴ دیده شود - این کتاب به ما نرسیده ولی یاقوت و حاجی خلیفه از آن یاد کرده‌اند.

۵- گردیزی، صفحه ۹۰-۹۱.

۶- ابن‌الاثیر (چاپ قاهره، ۱۳۰۱)، جلد نهم، صفحه ۱۵۴.

۷- میرخواند (جلد چهارم، صفحه ۶۱) گفته‌های ابن‌الاثیر را تقریباً کلمه بکلمه تکرار می‌کند. اطلاعاتیکه دولت‌شاه می‌دهد صرفاً جنبه داستانی دارد. قزوینی (تاریخ گزیده، صفحه ۴۲۸-۴۲۹) تنها شرح لشکرکشی را می‌دهد و گزارش او از جریان جنگ با اطلاعاتی که منابع دیگر می‌دهند، اختلاف دارد.

و بعد به مطالعه اخبار راجع به قتل عام قرمطیان می پردازیم .

سلطان محمود که از ضعف فوق العاده آل بویه ری و ظهور اغتشاش در آن دولت خبر یافته بود ، در بهار سال ۱۰۲۹ قسمتی از سپاهیان خود را به سرکردگی حاجب به ری فرستاد^۱.

مجدالدوله فرمانروای ری که با غزنویان روابط دوستانه داشت ، به استقبال لشکریان محمود شتافت ولی وی را خائنانه دستگیر کرده به غزنه فرستادند . طبق نوشته ابن الاثیر ، محمود روز سه شنبه ۲۷ ماه مه ۱۰۲۹ به ری در آمد^۲ . گردیزی هم تاریخ ورود او را به ری « ماه جمادی الاولی از سال ۴۲۰ هجری » تعیین می کند که مطابق است با ماه مه - ژوئن سال ۱۰۲۹ ، پس این تاریخ را باید درست دانست . صاحب مجمل التواریخ نقل کرده که محمود چندان خواسته از ری بدست آورد که آنرا حد و کرانه نبود و تفصیل آن در فتحنامه ای که برای خلیفه قادر فرستاده نوشته شده است . و چون ابن الاثیر هم در جایی از روایت خود به همان فتحنامه اشاره می کند و در جای دیگر ارقام غنائم را می آورد ، پس می توان قانع شد که این ارقام را از همان سند برگرفته و آن چنین است : يك مليون دينار وجه نقد ، پانصد هزار دينار جواهر و شش هزار دست جامه فاخر و بسیار چیزهای دیگر^۳.

مؤلف مجمل التواریخ گوید: « سیده مادر مجدالدوله که نیابت سلطنت را بعهده داشت ، پیش از نزدیک شدن سپاهیان محمود به جایی گریخت و چندی بعد بمرد و خود مجدالدوله خرف گشت و در ری بمرد و گویند به خراسان بردنش و از آنجا مرده باز آوردند و قصه دراز است » به گفته ابن الاثیر فتنه سپاهیان آل بویه

۱- به روایت ابن الاثیر خود مجدالدوله از محمود خواست که لشکر بدانجا نفرستد . ممکن است سرداری سپاه چنانکه ابن الاثیر ذکر کرده با حاجب نبوده و مسعود پسر محمود این سمت را داشته است .

۲- مطابق ۹ جمادی الاولی ۴۲۰ هجری .

۳- این ارقام ظاهراً اغراق آمیز است . ابن مسکویه گوید (جلد ششم ، صفحه ۳۵۷) از فخرالدوله ۲۸۷۵۲۸۴ دينار و ۱۰۰۸۶۰۷۹۰ درهم به میراث ماند . آل بویه به دنیاداری معروف بودند و ثروت هنگفتی بدست کرده بودند . درباره خست آنان لطیفه های زیادی وجود دارد (Mez , P . 20-21) مثلاً حکایت کرده اند که سیده از کثرت خست شوهر خود فخرالدوله پدر مجدالدوله را بی کفن بخاک سپرد .

پیش از ورود لشکر محمود بواسطه مرگ سیده برپا شد. سردیزی تنها از مجدالدوله سخن آورده و گوید که وی دستگیر و به غزنه فرستاده شد. این است آنچه که از این لشکر کشی در متون قدیمه نقل شده است.

مجمَل التواریخ دربارهٔ قرمطیان ری چنین گوید :

«ودراین عهد^۱ به درگاه ری استیلاء دیلمان بود از مدتی باز، و سیرتهای بدنهادند و مذهبهای نکوهیده داشتند و دست دراز کردند به غارت از بیرون شهر و اندرون، و سوختن بازارها و تاراج خانهای مردمان، و شکوه و حشمت پادشاه نماند و کاروانها گسسته شد، چنانکه حاج از خراسان راه بگردانیدند و هر هفته فتنه‌ای دیگر نوع بودی بسببی محال، و قتل و غارت و سوختن بتر از آنکه به بغداد بود، و ملک طبرستان خویش سیده بود، به هر یکچند بیامدی با سپاه، و قاعدتی و تریبی بنهادی، باری دیگر (دیلمیان) همان ناهمواری پدید آوردندی، و هیچ استقامت نبود که آخر دولت بود وقاعده چنین است که آخر دولت سیرت بگردانند. پس آخر بر سیده و شهنشاه بیرون آمدند و املاک ایشان بدست گرفتند و خون ریختن از حد گذشت، و (دیلمیان) مذهب رافضی و باطنی آشکار کردند و فلسفه^۲ و مسلمانی را پیش ایشان هیچ وقعی نماند، تاخدای تعالی سلطان محمود بن سبکتکین را رحمه الله بر ایشان گماشت... (که) ایشانرا جمله قبضه کرد... و بسیار دارها بفرمود زدن، و بزرگان دیلم را بر درخت کشیدند و (محمود) بهری را در پوست گاو دوخت و (بعضی را) به غزنین فرستاد، و مقدار پنجاه خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه از سرهای ایشان بیرون آورد و زیر درختها^۳ آویختگان بفرمود سوختن. خواندم در نسخه نامهای که سلطان محمود فرمود نوشتن سوی خلیفه به تازی، که پنجاه زن آزاد اندر سرای مهر ایشان بود رستم بن علی^۳، و سی فرزند داشت از این زنان، و به مسلمانی اندر

۱- یعنی پیش از آمدن محمود.

۲- زبانشناسان عرب کلمه فیلسوف را که تلفظ عربی کلمه معروف یونانی است، بدرستی «محب الحکمة» ترجمه می کنند. در مآخذ شرقی این کلمه (برای تمایز از متکلمین و فقها و دیگر طبقات علمای اسلامی) به دانشمندانی اطلاق می شود که نه تنها در قله اسلامی متبحرند، بلکه به فلسفه یونانی هم آشنائی دارند. کلمه فیلسوف معنی وسیعتری هم پیدا کرده که عبارت باشد از «آزاد اندیش»، «بیدین» و حتی «شیاد» (رجوع شود به: El, Failasuf).

۳- یعنی مجدالدوله.

بیشتر از چهار زن رخصت نیست ... و این معامله سلطان محمود آنوقت کرد با ایشان که همهٔ علما و ائمهٔ شهر حاضر کرد، و بد مذهبی و بد سیرتی ایشان درست گشت، و به زبان خود معترف شدند و دولت از خانهٔ آل بوئیان نقل کرد».

گردیزی در پایان شرح مختصری که از لشکر کشی ری می‌دهد، گوید:

«چنین خبر آوردند امیرمحمود را رحمه الله که اندر شهر ری و نواحی آن مردمان باطنی مذهب و قرامطه بسیارند. بفرمود تا کسانی را که بدان مذهب متهم بودند حاضر کردند و سنگریز کردند و بسیار کس را از اهل آن مذهب بکشت و بعضی را بیست و سوی خراسان بفرستاد، تا مردند اندر قلعه‌ها و حبسهای او بودند ... و فتح ری اندر جمادی الاولی سنهٔ ۴۲۰ بود»^۱.

گذشته از اطلاعاتیکه دادیم، در یکی از مجلدات تاریخ بیهقی که بدست ما نرسیده، راجع به کتابخانهٔ ری و سوزاندن آن بدست سلطان محمود عباراتی بوده که یاقوت آنها را ضبط کرده است:

«من این کتابخانه را دیدم و فهرست آن کتابها را که در ده جلد بود، بدست آوردم. حقیقت آنکه چون سلطان محمود به ری در آمد به وی خبر دادند که اینهمه کتابهای رافضیان و ملحدان (اهل البدع) است و او از میان آنها آنچه دینی بود، جدا کرد و فرمود بسوزانند»^۲.

حکایت ابن الاثیر دربارهٔ شورش ری که ظاهراً بیشتر مستند به همان فتحنامه مذکور است، بطور کلی با اطلاعاتیکه در مجمل التواریخ آمده مطابقت دارد. ابن الاثیر نقل می‌کند که پس از مرگ سیده که زمام قدرت را عملاً در دست داشت، «لشکریان بر مجدالدوله بشوریدند و او دچار وضع دشواری شد» دربارهٔ خود مجدالدوله، ابن الاثیر گوید که «سرگرم زنان و مطالعه و استسناخ کتب بود» در تاریخ ابن الاثیر هم، مانند مجمل التواریخ، به استناد همان فتحنامه راجع به عدهٔ زنان فرمانروای ری چنین ذکر شده:

«چون در این باره (دربارهٔ زنانش) پرسیدند، گفت این رسم نیاکان من است و از نزدیکان او که باطنی بودند بسیاری را بدار آویختند و معتزله را به خراسان

۱- مه - ژوئن سال ۱۰۲۹ (گردیزی، صفحه ۹۰ - ۹۱)

۲- یاقوت، ارشاد، جلد دوم، صفحه ۳۱۵

نفی کردند و کتب فلسفی و معتزلی و نجوم را سوزاندند و بجز اینها باز صد بار کتاب برداشتند» .

مطالبی که از مجمل التواریخ و مآخذ دیگر آوردیم ، تاریخ آل بویه و دیلمیان^۱ را روشن می‌کنند و ضمناً مدارک گرانبهایی برای موضوع بحث ما بدست می‌دهند . چنانکه می‌دانیم خاندان بویه که سران يك طایفه کوه‌نشین ایرانی به نام دیلمیان بودند ، در نیمه اول قرن دهم فارس و اصفهان و شیراز و کرمان را به تصرف در آوردند و در سال ۹۴۵ یکی از بزرگان این سلسله به بغداد آمد و لقب معزالدوله گرفت و سمت امیرالامرا یافت . در سال ۹۴۶ خلیفه المقتدر خلع و پسرش المطيع بجای وی منصوب شد و از این زمان سریر خلافت مفهوم خود را از دست داد و سرتاسر قلمرو اصلی خلافت به زیر فرمان آل بویه در آمد . وضعی که از آن پس در دستگاه خلافت پدید آمد بسیار پیچیده است . ظاهراً داعیه تجزیه طلبی دست نشانندگان خلفا در ایالات ، و استفاده دیلمیان برای پیشرفت مقاصد خود از نهضت شیعیان دست بهم داده و باعث شد که این طایفه بدان سهولت بر سرزمین‌های خلافت دست یابند . دیلمیان خود از شیعه زیدیه بودند و این کیش به دست سلسله علویان در طبرستان رخنه کرده بود . مذهب شیعه در عهد دیلمیان رواج فوق العاده یافت ، تا جائیکه در سال ۹۶۳ در خود بغداد شیعیان تعزیه^۲ براه انداختند . همچنین در نتیجه ضعف و ناتوانی خلافت عباسی و تجزیه آن و عدم قدرت دولت مرکزی ، انواع مختلفه الحاد ملی که شبیه به مذهب تشیع بود ، شیوع یافت .

امرای اولیه آل بویه از افراد دیگر دیلمیان فرقی نداشتند و چون ریش سفیدان و کلانتران قوم بسادگی زندگی می‌کردند . ولی پس از آنکه بغداد را در دست گرفتند ، تبدیل به سلاطین حقیقی شدند و ظاهراً عنوان شاهی هم بر خود نهادند . در میان زدو خوردها و کشمکش‌های بیشماری که بر سر جانشینی در گرفت ، دوران پادشاهی عضدالدوله (۹۴۹-۹۶۳) که سلطنت را موقه متمرکز ساخت ، وفخرالدوله

۱- وقایع تاریخی این زمان کمتر مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است (رجوع

شود به: V. Minorsky , La domination des Dailamites , Paris , 1932) اگرچه

مآخذ قدیمه از این طایفه نام می‌برند ولی نژاد و تبار آنان معلوم نشده است (همانجا به صفحه ۳ ، ۱۷ مراجعه شود) .

(۹۷۶ - ۹۹۷) که در اصفهان و ری فرمانروائی داشت ، ممتاز است . این دو شهریار اگرچه به همان پاسداران دیلمی تکیه داشتند و پیوند خود را از آنان نبریده بودند ، با اینهمه حشمت و شکوهی به دربار خود داده و از دانش و ادب حمایت می‌کردند . اسماعیل بن عبّاد ، وزیر فخرالدوله سالیان دراز به معارف پناهی و دانشمندی شهرت داشت^۱ . ضعف عمومی عباسیان ، تزییقات معنوی آنان و سیاست اشاعهٔ مذهب تسنن که همهٔ عقاید دیگر را تحت الشعاع خود قرار داده بود ، باعث رونق و رواج فلسفه ، فقه و انواع مذاهب و اقسام الحاد گردید . اگر در عهد خلفای عباسی به بهانهٔ اینکه دیلمیان از شیعهٔ زیدیه‌اند و بنابراین مسلمان واقعی نیستند^۲ ، به «شکار بردگان» طبرستان می‌رفتند ، اکنون همان مذهب تقریباً مذهب رسمی و عمومی مردم شده بود . دهقانان نیز که نژاد خود را به بزرگان ایران باستان می‌رساندند ، در روزگار آل بویه تکیه‌گاهی برای خود یافتند .

ضعف خلافت عباسی ، به فاطمیان فرصت داد که قلمرو حکومت خود را در شرق گسترش دهند . در سال ۹۷۰ العزیز خلیفهٔ فاطمی سرتاسر سوریه را قبضه کرد و بغداد را به مخاطره انداخت . آل بویه که در دورهٔ عباسیان قدرت سیاسی بدست آورده بودند ، ناچار شدند جداً با فاطمیان وارد جنگ و ستیز شده و با تبلیغات آنان که بواسطهٔ اشاعهٔ الحادهای شیعی ، زمینهٔ مساعدی در فارس و ری و نقاط دیگر بدست آورده بود ، مبارزه نمایند . عضدالدوله پیوسته با تبلیغات اسماعیلیان^۳ که یکی از مراکز عمدهٔ آن ری بود^۴ ، در نبرد و پیکار بود . نامه‌ای از حسن بن محمد میهزی داعی فاطمی که در حدود سال ۹۹۰ به سکنهٔ ری^۵ نوشته ، بدست ما رسیده است . میهزی در این نامه اصول عقاید فاطمیان را با لحن معتدل و بر حسب ظاهر آن شرح و از اینکه علمای ری به دشمنی وی برخاستند شکوه می‌کند و توضیح می‌دهد که مذهب اسماعیلی هرگز الحاد نیست . نویسندهٔ نامه عقیدهٔ «امامت موروثی و مستمر» را که اینهمه مورد استفادهٔ فاطمیان بود ، تأکید و مردم را به اطاعت امام

1 - Mez , P . 104 .

2 - V. Minorsky , La domination . . . , P . 7 .

3 - Mez , P . 25 .

۴ - الفهرست ، صفحهٔ ۱۸۹ و ۳۰۷ و Mez , P . 307

5 - W . Ivanow , studies . . . , P . 161 - 180 .

که تنها دارنده «علم باطن» برای تمام جهان است، دعوت می‌کند. ظاهراً کوشش تبلیغاتی میهزی در ری به دستور خلفای فاطمی و به قصد برپا کردن «شورش قرمطی» بوده است. اما این کوششها دچار شکست شد، زیرا آل بویه هنوز نیرومند بودند. با توجه به مطالبی که ذکر شد، می‌توان حقیقت اطلاعاتی را که متون قدیمه درباره وقایع ری می‌دهند. درک کرد. وضعی که در سال ۱۰۲۹، هنگام ورود محمود به ری، در این شهر حکمفرما بود، بتدریج در جریان پادشاهی آل بویه از نیمه دوم قرن دهم تا ابتدای قرن یازدهم فراهم آمده بود. جنگهای داخلی این خاندان را به اضمحلال مطلق کشانده و مجدالدوله ناتوان‌تر از آن بود که پاسداران دیلمی را که تکیه گاه تخت و تاج سلطنت بودند، به اطاعت کامل خود وا دارد. اگرچه «عقاید باطنیان» از سابق در ری رسوخ داشت، اما اکنون، چنانکه مآخذ موجود نشان می‌دهند، دیگر مذهب تسنن در اینجا به چیزی شمرده نمی‌شد. عبدالقاهر که در همان روزگار می‌زیسته، اطلاعات جالبی در این باره می‌دهد. مؤلف مزبور گوید که در زمان وی مذهب باطنی بخصوص در میان «کردهای وحشی و مجوس زادگان» شیوع داشته^۱. در آن روزگار قبایل کوچ نشین ایرانی و از جمله دیلمیان را کرد می‌نامیدند و مراد از «مغ زادگان» هم ظاهراً روستائیان و دهقانان هستند.

فته‌ای که به حکایت مآخذ قدیمه تحت شعار باطنیان در ری برپا شده، علی‌الظاهر شورش دیلمیان بوده که با اینکه جزو نگهبانان شاهی بوده‌اند، هنوز پیوند از قبیله و طایفه خویش نگسسته بوده‌اند و قیام آنان با جنبشهای روستائی دست بهم داده است. تصادفی نیست که گردیزی گوید «در نواحی ری قرامطه بسیارند» می‌توان گفت که تبلیغات فاطمیان نیز در این فتنه و شورش سهم بزرگی داشته است. این جنبش و قیام، بدلیل اینکه سیده بارها به قصد سرکوبی شورشیان به ری لشکر کشیده، چندین سال دوام داشته و ظاهراً عبارت از همان نبرد مشترک قبایل دیلمی و روستائیان و دهقانان بوده با بقایای قدرت مرکزی، نظیر آنچه در عین قدرت خلفا وجود داشت، و فخرالدوله تا حدی در این امر توفیق یافته بود. اما پسر ناتوان او مجدالدوله با اینکه خود از رسوم و عادات دیلمیان پیروی می‌کرد و در میان نزدیکان خود کسانی از باطنیان داشت، با اینهمه این جنبش سرانجام

دست او را از پادشاهی کوتاه کرد .

سلطان محمود از لشکر کشی به ری ظاهراً دو مقصود عمده داشت . اول آنکه میخواست با استفاده از آشوب و اغتشاشی که در حوزه فرمانروایی آل بویه در گرفته بود، گنجینه هنگفت و بی شمار آنانرا بدست آورد و دیگر آنکه شورش دیلمیان و جنبش روستائیان را که برای «نظم نوین» او در خراسان خطر بزرگی شمرده می شد ، از میان بر دارد .

سلطان محمود همه ملحدان را بلا استثناء قتل عام کرد . قرمطیان و سران دیلمیان و باطنیان (یعنی دعاة مصر و پیروان آنان) و معتزلیان که بی آزارتر بودند ، و « فلاسفه » که بواسطه ضعف مذهب تسنن مجالی برای نشر عقاید خود یافته بودند همگی بشدت تعقیب و مجازات شدند . سوزاندن کتابخانه ری عمل وحشیانه ای بود که در آن روزگار نظیر نداشت و نشان می دهد که سلطان محمود تا چه حد در استقرار مذهب تسنن متعصب بوده است .

سپاهیان غزنوی پس از تسخیر ری ، قزوین و قلاع پیرامون آن و شهرهای ساوه و آبه را نیز بتصرف در آوردند . سلطان محمود پسرش مسعود را به جانشینی خود در ری گماشت و خود به اصفهان رفت و آنجا را متصرف شد و از راه ری به غزنه بازگشت^۱ . بیهقی گوید^۲ که محمود قصد داشت مسعود را بجای خود در نواحی غربی مملکت بگمارد و ری را مرکز آن قرار دهد و خراسان را به محمد واگذارد . ظاهراً محمود ادامه لشکر کشی به سوی غرب را به عهده مسعود گذاشته بود . در جمادی الاول سال ۴۲۱ هجری (مه - ژوئیه ۱۰۳۰) مسعود در اصفهان بود و قصد عزیمت به همدان داشت که خبر مرگ پدر و اعلام سلطنت برادرش محمد در رسید . مسعود به ری بازگشت و در آنجا خبرهای امیدبخشی شنید و آن اینکه خلیفه بغداد وی را یگانه دست نشانده و نماینده خود تعیین کرده و سکنه پایتخت (غزنه) به او اظهار اطاعت نموده اند . ضرورت ایجاب می کرد که مسعود هرچه زودتر برای حل مسئله جانشینی پدر به خراسان برگردد . مسعود پیش از مراجعت به وطن ، وجوه

۱ - ابن الاثیر (چاپ قاهره ، سال ۱۳۰۱ هجری) ، جلد نهم ، صفحه ۱۵۴ .

۲ - بیهقی (چاپ Morley) ، صفحه ۲۵۸ .

۳ - بیهقی (چاپ تهران ، سال ۱۳۲۴ ش .) ، صفحه ۱۲ .

اعیان^۱ ری را خواست و با آنان سخن گفت. اعیان شهر اظهار داشتند که بسیار خوشوقتند که از «ستم دیلمان» رهائی یافته‌اند. سلطان به پاسخ آنان گفت که ناچار است اکنون به خراسان رود ولی از آنجا بر خواهد گشت و شهنشاهی با پانصد غلام در ری می‌گذارد و از مردم می‌خواهد که در فرمان او باشند. خطیب شهر موافقت نمایندگان شهر را با شرایط مسعود اظهار داشت و اضافه کرد که «قریب سی سال بود تا ایشان (مردم ری) در دست دیلمان اسیر بودند و رسوم اسلام مدروس، که کار ملک از چون فخرالدوله و صاحب اسماعیل عباد به زنی و پسری عاجز^۲ افتاد، دستها به خدای عز و جل برداشته تا ملک اسلام را محمود، در دل افکند که اینجا آمد و ایشانرا فریاد رسید و از جور و فساد قرامطه و مفسدان، و آن عاجزان که ما را نمی‌توانستند داشت بر کند و از این ولایت دور افکند»^۳.

مرگ سلطان محمود و آشوبهایی که به دنبال آن در دولت غزنوی رخ داد، نقشه لشکر کشی به سوی غرب را که بنا بود در تحت شعار قرمطی کشی انجام گیرد، بر هم زد. فرخی شاعر دربار غزنویان در ذکر وفات سلطان محمود و رثاء آن پادشاه گوید:

آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار^۴
وی در قصیده دیگری که پیش از مرگ محمود سروده، چنین آورده بود:

ملک ری از قرمطیان بستدی میل تو اکنون به منا و صفاست^۵

از مصراع دوم این بیت بر می‌آید که محمود پس از تسخیر ری قصد سفر حج داشته. از مقایسه کلمات فرخی و اطلاعاتیکه مآخذ دیگر می‌دهند، روشن می‌گردد که قصد او از سفر حج تنها زیارت خانه خدا نبوده. بیهقی^۶ گوید که سلطان مسعود

۱- بیهقی (چاپ تهران، سال ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۱۹ - ۲۰ - مؤلف از آنان چنین نام می‌برد: فوجی قوی از علویان و قضاء وائمه و فقها و بزرگان و بسیار مردم عامه و از هر دستی اتباع ایشان.

۲- مقسود مجدالدوله و مادرش سیده است که نیابت سلطنت را بعهده داشت. رجوع شود به صفحات ۱۱۲ - ۱۱۴ همین کتاب.

۳- بیهقی (چاپ تهران، سال ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۲۲.

۴- دیوان فرخی، صفحه ۹۳، بیت ۵.

۵- همانجا، صفحه ۲۰، بیت ۱۵.

۶- بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ ش.)، صفحه ۲۸۷ - ۲۹۲.

هنگامیکه رسول خلیفه عباسی را در محرم سال ۴۲۳ هجری (۱۰۳۱/۳۲) در بلخ پذیرفت، از خلیفه درخواست کرد که «دستوری دهد تا از جانب سیستان قصد کرمان کرده آید و از جانب مکران قصد عمان، و قرامطه را بر انداخته شود» و مسعود ضمناً اظهار داشت که او باید متصرفات خود را گسترش دهد و گرنه نمی‌تواند سپاهیان خویش را سیر نگهدارد و سپس گفت:

«اگر حرمت درگاه خلافت را نبودی ناچار قصد بغداد کرده آمدی تا راه حج گشاده شدی که ما را پدر (محمود) به ری این کار را ماند و چون وی گذشته شد، اگر ما را حاجتمند نکردندی سوی خراسان بازگشتن، بضرورت امروز به مصر یا شام بودیمی».

پس از آن مسعود گفت که وی را با آل بویه دوستی است، اما باید که ایشان بیدارتر باشند و جاه حضرت خلافت را بجای خویش باز برند و راه حج گشاده کنند و ما اینک حجت گرفتیم و اگر در این باب جهدی نرود ماجد فرمائیم که ما را هم حشمت است و هم عدت و آلت تمام و لشکر بی اندازه.

ظاهر آن است که خلیفه نسبت به این نقشه‌های مسعود اظهار میل و علاقه کرده است، زیرا چندی بعد فرستاده خلیفه به نام بوبکر سلیمانی^۱ باز به دربار مسعود آمد و هدایائی آورد (که عبارت بود از لوا، منشور، تاج و کمر و جامه‌های دوخته فاخر) و به نام خلیفه فرمانروائی مسعود را بر ملکش تأیید کرد. به گفته بیهقی در مجلس پر شکوهی که بدین مناسبت در دربار برپا شده بود، چنین اتفاق افتاد که او (رسول) شمشیر بر کشید و گفت «زناده و قرامطه را باید انداخت و سنت پدریمن القوله والدین در این باب نگاه داشت و به قوت این تیغ مملکتهای دیگر که به دست مخالفان است بگرفت».

از اینجا پیداست که گفته فرخی بر اینکه محمود می‌خواست «فیلهای خود را از نیل بگذرانند»^۲، محصول قریحه خیال پرور شاعر درباری نیست، بلکه اشاره به نقشه و برنامه‌ای است که واقعاً در دربار غزنوی طرح شده بوده.

۱- این واقعه در هشتم ربیع‌الآخر ۴۲۴ هجری در غزنه اتفاق افتاد (بیهقی، جاب

تهران، ۱۳۲۴ ش، صفحه ۳۶۹ - ۳۷۱ دیده شود).

۲- به صفحه ۱۰۷ همین کتاب مراجعه شود.

در آغاز عشر چهارم قرن یازدهم خلافت عباسی و دولت آل بویه در حال سقوط و زوال بود. از جانب غرب خطر جدی آنها را تهدید می کرد. خلافت فاطمی در میان مردم با موفقیت دست به تبلیغات زده و مقدمات توسعه طلبی آینده را فراهم می آورد. چنانکه مؤلف مجمل التواریخ گوید «شورش قرمطیان» راه خراسان به مکه را بسته بود. پیروزی محمود در لشکر کشی هندوستان بنام «غزوه»، ظاهراً او را به فکر تصرف مکه انداخته بود. در این لشکر کشی ممکن بود بازگروهی را به نام غازی بزیر پرچم گرد آورد.

مسعود ابتدا در نظر داشت که مقاصد پدر را دنبال کند. شاهد این مدعا اظهارات او است به رسول خلیفه عباسی. ظاهراً وی اجازه می خواست که به قرمطیان بحرین بتازد و توضیح می داد که این کار برای او ضرور است تا بتواند ملك خود را بسط دهد و سپاهیان را سیر نگاه دارد. جالب توجه است که مسعود در این مورد هیچگونه عبارت ابهام آمیزی از قبیل «قتل عام ملحدان» بکار نبرده و علت واقعی لشکر کشی را صراحةً بر زبان آورده است. ضمناً وی خلیفه و آل بویه را هم در لفافه عبارات بظاهر آراسته تهدید کرده که به بغداد آمده و «راه حج را خواهد گشود». از بیت فرخی و بیانات مسعود کیفیت نقشه «حج مسلحانه» ای که محمود پیش از مرگش طرح کرده بود، بخوبی روشن می گردد. البته نه محمود و نه پسرش مسعود موفق نشدند چنانکه در نظر داشتند «راه حج را بگشایند»، یعنی بغداد را تصرف کنند، «در مصر و شام باشند» و «فیلها را از نیل بگذرانند». اگر چه رسول خلیفه عباسی قبلاً در سال ۴۲۴ (۱۰۳۳) به مسعود گوشزد می کرد که «زنادقه و قرامطه را باید انداخت» ولی این کار میسر نبود، زیرا اغتشاشات داخلی و هجوم سلجوقیان خود شاهنشاهی غزنوی را به پرتگاه سقوط کشانده بود. حتی از لشکر کشی ای که در سال ۴۲۲ (۱۰۳۱) بنا بود به عمان انجام گیرد، نتیجه ای حاصل نشد. راست است که مسعود ترکمنها را به مکران سوق داد، اما این اردو کشی نه به قصد برانداختن دولت قرمطیان بحرین بود، بلکه بدان منظور بود که لااقل در میان خود ترکمانان نظم نسبی برقرار نماید. این لشکر کشی اگر چه پیروزمندانه بود، ولی تنها اهمیت محلی داشت.^۲

۱- بیهقی (چاپ Morley)، صفحه ۷۱-۷۲.

۲- همانجا، صفحه ۲۹۱-۲۹۵.

ما چند مرحله از کشمکشهای دولت غزنوی را با قرمطیان و اسماعیلیان از نظر گذرانندیم. متأسفانه مآخذی که در دست است از انتساب مذاهب مختلفه به گروه‌های صنفی معین جز به اشاره و تلویح سخن نمی‌گویند. با اینهمه اطلاع بر قوانین عمومی تکامل جامعه در این عهد، به ما امکان می‌دهد که راجع به شیوع مذهب اسماعیلی در میان روستائیان و فقرای شهری و همچنین در میان دهقانان و پاسداران دیلمی با اطمینان بیشتری اظهار نظر بکنیم. کیش اسماعیلی که سلطان محمود ریشه آنرا در مولتان و خراسان و ری بیرحمانه بر انداخت، یک پدیده اجتماعی پیچیده و بغرنجی بود. داعیان فاطمی و قرمطی با زبردستی تمام از ناخرسندی مردم و از جنبشهای مذهبی محلی استفاده فراوان بردند. کوشش فوق‌العاده داعیان، در همه جا به شورشهای اسماعیلیان صبیغه طرفداری از مصر داد. این بود که دولت غزنوی در نبرد با اسماعیلیان نه تنها می‌خواست آتش ناخرسندی مردم را در داخل کشور فرو نشاند، بلکه قصد داشت همه مذاهب مخالف را از بیخ و بن براندازد. اسماعیلیان (فاطمیان و عمال آنان در شرق) اجرای نقشه فتح نواحی غربی خلافت را که در دربار غزنوی طرح شده بود، برهم می‌زدند و هیئت حاکمه دولت غزنوی داعیان اسماعیلی را به چشم دشمنان داخلی و خارجی خود می‌دید و آنانرا در همه جا بیرحمانه تعقیب می‌کرد.

اسماہیلیان شیراز . طرز تبلیغات اسماہیلیان

چنانکہ ذکر شد در آخر عשרدوم قرن یازدهم ، شورش قرمطیان سرتاسر خاک آل بویه را فراگرفته بود . این شورش بدست سلطان محمود در خون کشیده شد . سپاہیان غزنوی کہ در همه جا قرمطیان را کشتار می کردند ، بہ شیراز نرسیدند . در این هنگام مردی بہ نام ابوالیجار (۱۰۲۴-۱۰۴۸)^۱ کہ منسوب بہ تیرہ ای از سلسلہ آل بویه بود ، بر آن ناحیہ فرمان می راند . در عہد حکومت وی در شیراز ، ابونصر بن عمران داعی اسماعیلی کہ لقب المؤید فی الدین داشت ، در شیراز دست بدعوت زد . این شخص همان است کہ بعدها از عمال بزرگ دولت فاطمی و از دوستان ناصر خسرو شد . برای تحقیق در چگونگی دعوت مؤید فی الدین در عشر چہارم قرن یازدهم ، دو مأخذ در دست داریم . یکی شرح حالی است بہ نام السیرة المؤیدية^۲ کہ وی بہ قلم خود نوشته و دیگری روایت مفصلی است کہ راجع بہ

۱- لن پول، صفحه ۱۱۶ و فارسنامه، صفحه XIII - XV (Introduction) دیده شود.

2- H. Hamadani, The history of the Ismaili Da'wat, p. 126-136
همدانی نویسنده مقاله دربارہ مؤید فی الدین ، مضمون این سند مهم را کہ نسخه خطی آنرا در یمن بدست آورده ، بہ اختصار نقل می کند . از تصنیفات این داعی فقیہ و سیاستمدار ، گذشتہ از زندگی نامہ ای کہ بہ قلم خود نوشته ، دیوان اشعار و مجموعہ ای بہ نام «مجالس» کہ عبارت از ہشتصد مجلس محاضرہ او است با ابوالعلاء المعری ، بدست ما رسیدہ است [رجوع شود بہ : D.S. Margoliouth, Abu'l-'Ala al Ma' arri's Correspondence on vegetarianism (JRAS, 1902), p. 289-290] شرح حال و دیوان و مجالس
ہر سہ چاپ شدہ (رجوع شود بہ : The Ismaili Society , The Tenth anniversary, Bombay, 1956 , p. 7)

او در فارسنامه ابن بلخی آمده است^۱.

مؤید فی‌الدین در حدود سال ۱۰۰۶ بدنیاً آمد و چنانکه در زندگی‌نامه خود گوید در ۲۹ سالگی یعنی تقریباً در سال ۱۰۳۵ در شیراز بدعت پرداخت. در فارسنامه راجع به او چنین ذکر شده:

«و به عهد باکالیجار مذهب «سبعیان» ظاهر شده بود، چنانکه همه دیلمان سبع مذهب بودند، چنانکه در این وقت آنرا مذهب باطنی گویند و مردی بود باطنی به نام ابونضر بن عمران (یعنی مؤید فی‌الدین) کی سری بود از داعیان سبعیان و در میان دیلم قبولی داشت همچنانکه پیغمبری، و این مرد باکالیجار را گمراه کرد و در مذهب سبعی آورد»^۲.

مؤید فی‌الدین در شرح حال خود گوید که چون در شیراز بدعت برخاست، بزودی رئیس همه اسماعیلیان این شهر گردید^۳ و با اعمال خود آن چنان بیم و حرمت در حکمدار آنجا پدید آورد که بوکالیجار شخصاً با وی سخن گفت و به او اجازه داد که مجالس ترتیب دهد. مؤید در این مجالس کتاب دعائم‌الاسلام تألیف قاضی نعمان فاطمی را قرائت می‌کرد^۴.

مؤید این کتاب را تصادفاً برای بحث و مذاکره انتخاب نکرده بود. مؤلف آن ابوالحنیفه‌النعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون‌التمیمی‌المغربی ملقب به قاضی نعمان (متوفی ۲۷ مارس ۹۷۴) که سابقاً از فقهای مذهب مالکی بود، در سال ۹۲۵ به خدمت المهدی نخستین خلیفه فاطمی در آمد. او بنیان‌گذار فقه و حقوق فاطمیان

۱- فارسنامه، صفحه ۱۱۹.

۲- فارسنامه، صفحه ۱۱۹.

۳- وی لقب باب گرفت که با القاب حجت و صاحب جزیره هم‌تراز بود؛ مقایسه

شود با: H.Hamadani, The history..., P. 129 - 130

۴- و. آ. ایوانف (guide..., No 64) این کتاب را رایج‌ترین و پرخواننده‌ترین کتب اسماعیلی می‌نامد. خلاصه‌ای از این کتاب را پیروان مذهب «سلیمانی» که فرقه‌ای از اسماعیلیان هستند، در بمبئی چاپ کرده‌اند. در سال ۱۹۵۱ متن انتقادی جلد اول دعائم‌الاسلام به اهتمام آصف بن علی‌اصغرفیضی در قاهره انتشار یافته است.

۵- W. Ivanow, Creed..., p. 37 همچنین مراجعه شود به صفحه ۶-۱۰ از کتاب مزبور که مضمون دعائم اسلام را به اختصار نقل کرده است.

بود. قاضی نعمان کتاب موضوع بحث را در حدود سال ۹۶۰ نوشته^۱، و عنوان آن چنین است: «دعائم الاسلام و ذکر الحلال والحرام و القضايا والاحکام عن بيت رسول الله»^۲ این کتاب که در واقع يك رسالة کلاسیک در فقه اسماعیلی است، محتوی مطالب زیر است^۳: باب اول در عبادات یعنی در معنی ایمان و مسائل کلی شریعت و اثبات امامت به استناد نص کتاب و اخبار منقول از امام جعفر صادق علیه السلام. مطالبی که در این باب عنوان شده عبارت از نه ماده و چیزهایی از قبیل «علائم ایمان» می باشد که مهمترین آنها بدین قرار است: ماده پنجم (شک نیست که روز قیامت نزدیک است. ماده ششم) خداوند مردگانرا از گور خود بر می انگیزد. ماده هشتم) باید امام زمان را شناخت و به حقانیت او گواهی داد و به فرمان او گردن نهاد. ماده نهم) باید به احکام الهی کار بست و از آنچه حرام فرموده پرهیز کرد و نیز باید به امام اطاعت کرد و جهراً و علناً به او اقرار آورد.

در همان باب از فرق معنی «اسلام» و «ایمان» بحث شده. اسلام، ظاهر و ایمان باطن است. اسلام عبارت از اقرار، و ایمان عبارت از اقرار با معرفت است. آنکس که خدا و پیغمبر و امام را بشناسد و دارای معرفه الله باشد، «مؤمن» و حجت خدای تعالی بر روی زمین است. شناختن امام و حجت خدا بر روی زمین کفر است.

سپس مؤلف گوید که نباید امام را خدا دانست. او بنده خداست «اما خدا او را بر همه بندگان برتری داده تا خدائی خود را اثبات کند. محبت علی فرمان الهی است. پیامبر اسلام بعد از علی، قرآن و اهل بیت خود را که ائمه اطهار باشند، برای مردم به ودیعت نهاده. امامت حق اولاد علی و فاطمه است. امام را

1- w. Ivanow, Creed... , P. 6.

۲- جعفر بن منصور الیمین داعی فاطمی که معاصر قاضی نعمان بوده و قبلاً از او صحبت کرده ایم، در کتاب خود به نام اسرار النطق (رجوع شود به: W.Ivanow, Rise..., p. 17-18) گوید: «دعائم (پایه های) اسلام عبارتند از نماز، زکوة، روزه، حج، جهاد و در حقیقت سرچشمه همه آنها محبت اهل بیت رسول الله است».

(W. Ivanow, Rise... , texts, p. 102 ; transl. p. 300)

۳- در اینجا و شرحی که بعداً می دهیم از ایوانف استفاده کرده ایم (Creed... , p. 6-10)

نباید جامعه مسلمانان (امت) انتخاب کنند^۱. ائمه، احکام دین را به مردم می آموزند و آنانرا بسوی خدا رهبری می کنند. آنان برگزیدگان خدا و حافظان «علم» اند که سپرده به آنهاست.

سرنوشت کتاب دعائم الاسلام شایان توجه است. شیعه اثنی عشری، قاضی نعمان مؤلف آنرا نه تنها از فقهای خود شناختند^۲، بلکه علمای شیعه اثنی عشری این کتاب را قدیمی ترین سند اعتقادات خود بشمار آوردند. راجع به اینکه کتاب مذکور جزو مآخذ فرقه اسماعیلی یا شیعه اثنی عشری است بحثها شده و در نتیجه آنرا جزو کتب اثنی عشری دانسته اند و «اغماص» مؤلف را نسبت به اسماعیلیه چنین تعبیر کرده اند که قاضی نعمان شیعه بوده ولی چون در دربار فاطمیان می زیسته جانب تقیه را رعایت کرده است^۳.

از این مطالب که از کتاب دعائم الاسلام نقل شد، می توان نتایج اساسی زیر را بدست آورد:

- ۱- مؤلف در عنوان کتاب و در متن آن اعتراف می کند که معتقد به دین اسلام است و پیروی از احکام دین را واجب می شمارد.
- ۲- تمام محتویات کتاب، چنانکه دیدیم، با عقاید «شیعه اثنی عشری» موافق است. بعلاوه تعریفی که قاضی نعمان از امامت می کند، ظاهراً به حکم تصادف به عقاید زیدیه^۴ نزدیک می شود. در این کتاب تأکید شده که امام باید از اولاد صلبی و بطنی علی و فاطمه باشد، اما از تیره بعدی جانشینان امام زکری نرفته بدین معنی که برای فرزندان امام حسن یا امام حسین مزیت و رجحانی قائل نشده است.
- ۳- در این کتاب عقاید دوران «قرمطیان» راجع به آخرت و دنیای دیگر حفظ شده است.

۴- از فرضیه «باطن» و «ظاهر» و «اسلام» و «ایمان» با نهایت زبردستی این معنی استخراج و استنباط شده که اطاعت به فرمان امام و حجتها واجب است، و ضمناً کسانی که به این معنی اقرار نیاورند، «کافر» نامیده شده اند.

1- W. Ivanow, Creed..., p. 37-38.

2-W. Ivanow, guide..., p. 37.

3-W. Ivanow, Founder..., p. 140-151.

۴- رجوع شود به: El, Zaidiyya

کتاب دعائم الاسلام با مختصاتی که شمردیم ، ظاهراً اوضاعی را که در حین تحریر آن در دستگاه خلافت فاطمی پدید آمده بوده است ، منعکس می‌سازد . منظور فاطمیان این بود که هر چه بتوانند پیروان بیشتری برای خود دست و پا کنند و برای رسیدن بدین منظور می‌خواستند مذهبی بوجود آورند که خواسته‌ها و آرزوهای پیروان اکثر فرق و مذاهب را بر آورد و پیداست که قاضی نعمان به همین منظور حتی عقاید قرمطیان را راجع به سرنوشت انسان بعد از مرگ ، در کتاب خود گنجانده است . بعلاوه فاطمیان می‌بایست عقیده «استمرار امامت» یعنی برحق بودن دعاوی خود را به اثبات رسانند و قاضی نعمان همین معنی را در ضمن دعائم دین اسلام به نحوی جای داده است که از حیث ظاهر منافاتی با اصول عقاید میان‌ه‌روان شیعه ندارد . او در این باره که حکومت امام ، برحق و من‌جانب‌الله است زیاد پافشاری می‌کند و نتیجه کلی و نهائی که از مجموع بیانات او حاصل می‌شود این است که «به خلفای فاطمی اطاعت کنید ، و هر کس به آنان اطاعت نکند کافر است» این طرز بیان و استدلال را که در کتاب دعائم الاسلام آمده ، در تمام نوشته‌های فاطمیان از نوع «ظاهر» ، بخصوص در مراحل نخستین کار آنان مشاهده می‌کنیم^۱.

از آنچه گفته شد بخوبی معلوم می‌گردد که چرا مؤید فی‌الدین مخصوصاً کتاب دعائم الاسلام را در شیراز برای بحث و مذاکره انتخاب کرده بوده . این داعی بيباك ظاهراً قصد داشته که نخست خود ابوکالیجار و نزدیکان او و پاسداران دیلمی را که از شیعه زیدیه بودند^۲ ، تحت تأثیر قرار دهد . شهرت فوق‌العاده مؤید فی‌الدین ظاهراً بواسطه تمایل اکثر مردم به مذهب تشیع بوده است . به حکایت هر دو مأخذ ابوکالیجار دعوت مؤید فی‌الدین را پذیرفته و به عقاید او «ایمان آورده است» اکنون نمی‌توان روشن کرد که آیا ابوکالیجار فریب سخنان داعی مصری را خورده و تصور کرده است واقعاً در میان تعالیم او و مذهب زیدیه اختلافی نیست ، و یا می‌خواسته است با فاطمیان زدوبند کند .

۱- از جمله مراجعه شود به: W. Ivanow, Creed..., p. 5

۲- چنانکه می‌دانیم دیلمیان این مذهب را در حدود سال ۸۷۴ از علویان طبرستان پذیرفته بودند .

چنانکه مؤید فی‌الدین در زندگی‌نامه خود گوید ، ابوکالیجار پس از گرویدن به مذهب اسماعیلی ، حکم دستگیری مؤید را از بغداد دریافت داشت . حکمران آل‌بویه از الحاد برگشت و مؤید فی‌الدین به اهواز گریخت و از آنجا رهسپار مصر شد . ابن‌بلخی نویسد که در این داستان قاضی شیراز دست داشت . غرض مؤلف مزبور از آوردن این حکایت درباره باطنیان ، ذکر این نکته است که قاضی باید همیشه نگهبان «دین و سنت» باشد و چون سران و بزرگان گمراه گردند ، آنانرا به راه راست هدایت نماید . در این مورد بخصوص قاضی خدمتگزار وفادار خلفای عباسی بود و بگفته ابن‌بلخی «از غیرت دین و سنت می‌خواست که حیلتی سازد تا دفع آن ملعون (یعنی مؤید فی‌الدین) کند . از باکالیجار خلوتی خواست (و باکالیجار او را حرمتی عظیم داشتی و سخن او را قبول کردی) و چون با او به خلوت رسید گفت :

«ترا معلوم است که کار ملک ناز کی دارد و این ابونصر بن‌عمران (یعنی مؤید) مستولی گشت و همه لشکر تو تبع او شدند. اگر این مرد خواهد که ملک از تو بگرداند به يك ساعت تواند کردن و همه لشکر تو متابعت او نمایند!» پس قاضی از او خواست که یا مؤید را بکشد و یا از مملکت دور گرداند چنانکه هیچکس نداند. ابوکالیجار شق دوم پیشنهاد را پذیرفت و غلامان ترك با ریاست معتمدی از محارم قاضی ، آن مرد داعی را دستگیر کرده شبانه بر چهارپائی نشانند و به مرز بردند و در ساحل راست آب فرات از وی حجت بر گرفتند که اگر برگردد «خون او مباح بود» .

سرگذشت بعدی مؤید فی‌الدین ، در زندگی‌نامه او چنین آمده است که چون به مصر در آمد ابوسعید وزیر خلیفه مستنصر برضد او دسیسه کرد و وی را به دربار راه نداد . این وزیر در ۱۸ فوریه سال ۱۰۴۸ کشته شد^۲، و پس از کشته شدن او خلیفه ، مؤید را بحضور پذیرفت و از مهربان خود ساخت . ده سال بعد مأموریت خطیر و سلطنت در میان فاطمیان و بساسیری رئیس پاسداران آل‌بویه که عصبان کرده بود ، به مؤید واگذار گردید و بعدها هم داعی عمده یمین شد .

هویت مؤید فی‌الدین بواسطه اینکه مأمور سرری فاطمیان بوده ، بسیار اسرار آمیز است . نام و لقب او پس از آنکه دفترچه «زندگی‌نامه» اش بدست آمد ، فاش گردید^۳.

۱- فارسنامه ، صفحه ۱۱۹ .

۲- در این اوان بود که ناصر خسرو به مصر آمد .

3- H. Hamadani, The history..., p. 134 .

اطلاعاتیکه از اعمال مؤید در شیراز بدست دادیم ، بطور کلی طرز تبلیغ داعیان مصر را روشن می‌کند، بدینقرار که ابتدا بگفتهٔ ابن حزم، با اظهار «ارادت به اهل بیت رسول» شیعیان را بسوی خود جلب و بعد با احتیاط محبت فاطمیان را در دل آنان جای می‌دادند .

چنانکه گفتیم ، مواعظ مؤید فی‌الدین در میان گارد دیلمیان مؤثر افتاد ، ولی با اقدامات بالانشینان دستگاه خلافت عباسی که مذهب تسنن داشتند، سرانجام مأموریت این داعی مصری با شکست روبرو گردید .

قرمطیان و اسماعیلیان در نیمهٔ دوم قرن یازدهم . دعوت جدید

سالهای عشر چهارم تا هشتم قرن یازدهم بخصوص شایان توجه است ، زیرا در همین سالها بود که ناصر خسرو جداً دست بفعالیت سیاسی و ادبی زد . متأسفانه مآخذی که در دست است دربارهٔ شورشهای قرمطیان و اسماعیلیان در این عهد و روزگار تقریباً بکلی سکوت اختیار کرده‌اند. یکی از علل این امر آنست که از وقایع چند ده سال نخستین پیدایش سلسلهٔ سلجوقی جز اطلاعات پراکنده‌ای در دست نیست و چنانکه معلوم است حتی سنین فرمانروائی نخستین شهریاران این سلسله بدرستی تعیین نشده است . در این سالها هنوز وقایع نگارانی در دربار سلجوقی وجود نداشت ، و کتابهایی از قبیل سلجوقنامه و رسالهٔ ملکشاهی به ما نرسیده است . مآخذ عمده‌ای که ما به آنها استناد می‌کنیم یا تألیقاتی است که بعدها از روی نسخه‌های قدیمی‌تری فراهم آمده (مانند ابن‌الائیر و راوندی) و یا به صورت تحریف شده‌ای به ما رسیده است (مانند بنداری و سیاستنامه) .

دربارهٔ سنین فرمانروائی جفری بیگ در خراسان ، که مهمترین حوادث زندگانی ناصر خسرو مربوط به همین سالهاست ، در حقیقت هیچگونه اطلاعی نداریم . با اینهمه باید دانست که نبودن اطلاعات از جنبشهای قرمطیان و اسماعیلیان در عشر چهارم تا هشتم قرن یازدهم ، تنها بواسطهٔ وضع نامطلوب مدارک و مآخذ نیست . ما در فصول گذشتهٔ این کتاب حتی المقدور همهٔ اطلاعات در باب جنبشهای قرمطیان و اسماعیلیان را در سرزمین‌های پادشاهان غزنوی و نواحی هم‌مرز آن تقریباً

از سال ۱۰۰۵ تا ۱۰۴۰ جمع آوری کردیم . مآخذ موجود جزئیات حوادث این سالها را بقدر کافی روشن می کنند، با این همه ما نتوانستیم از بعضی جنبشهای مهمی که در آن سالها روی داده است ، معلومات کافی بدست بدهیم . مآخذ قدیمه از دعوت فاطمیان و پیشرفت نسبی آن در میان مردم و از شورشهای مختلف اسماعیلیان و از کوشش خلفای فاطمی در برقراری ارتباط با غزنویان اطلاعاتی می دهند ، ولیکن از نهضت‌های نیرومند ملی از قبیل نهضت قرمطیان کمتر سخن می گویند.

علت فرونشستن آتش شورشهای روستائی را در قرن یازدهم ، ظاهراً باید در این امر جست که از آن هنگام روستائیان خراسان و نواحی هم مرز آن بحد کافی به اسیری و بردگی افتاده و مالکان نوع جدید جای پای خود را در اراضی استوار ساخته بودند . دهقانان پیشین که با سیاست خلفای عباسی مخالفت داشتند ، دیگر اهمیت خود را ازدست داده و روستائیان آزاد و مسلح بیشتر در نواحی صعب العبور کوهستانی باقی مانده بودند و در قرن دهم با جدا شدن خراسان از دستگاه خلافت ، نبرد با فاتحان عرب پایان یافته بود .

در نتیجه سیاست غزنویان ، ناخرسندی توده‌های مردم در مجرای خاصی افتاد . از روستائیان فقیر و «عوام» شهرنشین دسته‌های غازی برای لشکر کشی و فتوحات بوجود آمد . سازمان نظامی مجهز دولت متمرکز غزنوی فرصت یافت که هم شورش سران و بزرگان بعضی نواحی کوهستانی و هم آشوب روستائیان را که در مناطق پیشرفته بحد اعلای رسیده بود ، سرکوب نماید . پس از گذشتن دوران نبرد روستائیان برضد بردگی در قرن هشتم و نهم (قیام ابو مسلم ، شورش مقتع و غیره) ، عدم رضایت مردم در قرن دهم و یازدهم تنها بصورت سرکشی‌های متفرقه ، الحاد آشکار و تصوف و عرفان بروز می کرد و تصادفی نبود که بخصوص در عهد غزنویان مکتب تصوف وسعت و رونق فوق العاده‌ای یافت .

بنداری^۱ در ذکر «فتنه» اسماعیلیان در آخر قرن یازدهم ، یعنی «دعوت جدید» از قول انوشیروان وزیر سلجوقی موجباتی را که باعث چنین «بدبختی» برای کشور شد ، یاد می کند . به عقیده انوشیروان چون سلجوقیان دستگاه «صاحب برید»

نداشتند، حسن صباح و یاران اسماعیلی توانستند در طی سالیان دراز دست به تبلیغات سری زده و در خفا آنهمه شورش و آشوب را بر پا نمایند. این شبکه جاسوسان (که آنها را صاحب خبر و مشرف هم می‌گفتند) بواسطه تضاد در اصل استبداد اشرافی عباسیان و غزنویان پدید آمد که از یکسو مالکیت عمده را بر اراضی بسط و گسترش و از سوی دیگر می‌کوشید حقوق و امتیازات اشراف صاحب زمین را محدود سازد. سلاطین غزنوی همیشه سازمانی از عمال سری خود داشتند که بر اوضاع مالی و کشاورزی کشور و وصول و ایصال خراج به خزانه و حسن عمل سیاسی کارکنان دولت و مردم نظارت می‌کرد. درباریانی مانند بیهقی اهمیت فراوانی برای این سازمان قائل بودند و توصیه می‌کردند که به جاسوسان رسمی حقوق گزاف داده شود تا به دولت وفادار بمانند و پیاپی خبر برسانند^۱. سیستم جاسوسی در عهد غزنویان سرتاسر کشور را فراگرفته بود^۲.

بنداری گوید که نظام الملک، آلپ ارسلان را اندرز می‌داد که «همچون شهریانارن پیشین» سیستم جاسوسی را در کشور برقرار نماید، اما آلپ ارسلان بواسطه «نجابت فطری» که داشت، این پیشنهاد را رد کرد. این حکایت ممکن است حقیقت داشته باشد. در سیاستنامه فصل مخصوصی هست^۳ مشعر بر اینکه داشتن صاحب برید پادشاهان را واجب است، و در آن فصل امثله و شواهدی از طرز عمل غزنویان و شورش دیلمیان و باطنیان ری ذکر و در آخر فصل حکایت شده که به آلپ ارسلان پیشنهاد

- ۱- بیهقی (چاپ Morley)، صفحه ۴۱۶ و صفحات ۳۴۶، ۱۶۵-۱۶۶. در زمان سلطان محمود این مأموران فرمان مخصوص داشتند و ماهانه هفتاد هزار درهم حقوق می‌گرفتند.
- ۲- بیهقی گوید که سلطان محمود برپسرش مسعود آشکارا مشرف گماشته بود. مسعود از پدر اجازه گرفته بود که خلوت خاصی داشته باشد که جاسوسان نتوانند بدان راه یافت. با اینهمه جاسوسان در آن مکان که دیوارهایش با تزئینات غیر قابل نفوذی پوشیده بود، رخنه کرده و به محمود خبر آوردند که در آنجا بساط عیش و نوش برپاست. مسعود هم بنوبه خود پدر را می‌فریفت و جاسوس رسمی خود را محرمانه بر وی گمارده بود (رجوع شود به بیهقی (چاپ Morley)، صفحه ۱۳۵ و ۱۶۴-۱۶۵. مقایسه شود با و.و. بارتولد، ترکستان... جلد دوم. صفحه ۳۲۶).
- ۳- سیاستنامه، فصل دهم، صفحه ۶۵-۷۳.

کردند که شغل صاحب برید را در کشور برقرار نماید، اما در سیاستنامه این پیشنهاد نه به نظام‌الملک، چنانکه بنداری گفته، بلکه به حکمران سیستان نسبت داده شده است. مؤلف در پایان این فصل نصیحت کرده که اولیتر آنک صاحب خبر باشد و صاحب‌خبر داشتن یکی از قواعد ملک است^۱.

باید خاطر نشان شود که از میان رفتن شغل صاحب برید در عهد سلجوقیان، تنها نتیجه ظاهری عدم تمرکز دولت بود. تعطیل دستگاه جاسوسی خود بخود نمی‌توانست به تجدید فعالیت اسماعیلیان و شورش آخر قرن یازدهم منجر گردد. علت حقیقی این امر به اقرب احتمالات، تشدید روزافزون اختلافات طبقاتی در نتیجه گسترش اصول اقطاع و تجاوز اقطاع داران بر شخصیت روستائیان بود و عدم تمرکز دولت سلجوقی، تنها زمینه را برای انتشار الحاد آماده نمود.

اگر کوششهای ناصر خسرو را بحساب نیاوریم، مآخذ قدیمه از شورش اسماعیلیان و قرمطیان در سالهای ۴۰-۸۰ قرن یازدهم در خراسان و نواحی مجاور آن تقریباً چیزی نمی‌گویند. شاید در این مدت شورشهای بزرگ در واقع رخ نداده باشد، زیرا قرمطیان بطور دسته‌جمعی بدست محمود مقتول و مراکز تبلیغاتی آنان خراب و ویران شده بود. سالهای ۴۰-۸۰ قرن یازدهم را باید دوران تجمع تدریجی قوای اسماعیلیان و رواج آهسته و آرام الحاد در سرتاسر قلمرو پادشاهی سلجوقیان دانست. در پایان همین عهد بود که نهضت معروف به «دعوت جدید» بوجود آمد و بنیان سلطنت را متزلزل ساخت.

چنانکه معلوم است، نخستین شهریاران سلجوقی بدست مشاوران خود که همان کارداران غزنوی بودند، به مذهب تسنن گرویدند. تصرف بغداد در سال ۱۰۵۵ بدست طغرل و باقی گذاشتن خلیفه عباسی، فاطمیان را با دشمن خطرناک جدیدی روبرو کرد. خلافت فاطمی در این زمان خود رو به انحطاط و زوال نهاده بود. با اینهمه می‌توان گفت که فاطمیان در نخستین سالهای ورود سلجوقیان توانستند دایره تبلیغات خود را باز هم گسترش دهند. حکایت ابن‌الائیر^۲ راجع به آمدن

۱- مقایسه شود با و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۲۵-۳۲۶.

۲- ابن‌الائیر، جلد نهم، صفحه ۳۵۸ - مقایسه شود با و. و. بارتولد، تاریخ

زندگانی فرهنگی ترکستان، صفحه ۶۳.

داعیان مصر به ماوراءالنهر معروف است . دعوت آنان به اطاعت «امام زمان» یعنی مستنصر فاطمی ، ابتدا در میان سکنهٔ این ناحیه مقرون به موفقیت بود . بنا به روایت ابن الاثیر حکمران ماوراءالنهر که از قراخانیان بود ، بر آن شد که الحاد اسماعیلی را براندازد و بدین منظور نخست داعیان آنها را به خود مقرب ساخت و به مذهب اسماعیلی اظهار میل کرد و چون بدین ترتیب «آشوبگران» را شناخت ، فرمان داد همه را قتل عام کنند . کشتار دسته جمعی اسماعیلیان در اغلب شهرهای ماوراءالنهر براه افتاد . ابن الاثیر این مطلب را در جزو وقایع سال ۴۳۶ هجری (۱۰۴۴/۴۵) ذکر می کند .

شکی نیست که فاطمیان با آمدن ترکان سلجوقی تبلیغات خود را به سرزمین خراسان نیز گسترش داده بودند و بعنوان نمونه می توان از کوششهای ناصر خسرو یاد کرد . گذشته از آن خلفای فاطمی سعی داشتند که حتی المقدور توسعه طلبی سلجوقیان را محدود سازند . داعی زبردست آنان مؤید فی الدین ، در سال ۱۰۵۹ باسیری^۱ فرمانده پاسداران آل بویه را که مرکب از دیلمیان و ترکان بود، بشورش واداشت^۲ . موقع برای شورش مناسب بود ، زیرا طغرل با سپاهیان خود بجنگ رفته و خلیفه عملاً قدرتی نداشت . آل بویه بر افتاده بودند . در بغداد بین سنیان و شیعیان پیوسته زد و خورد می رفت و شهر دچار فتنه و آشوب بود . باسیری با آسانی بغداد را تصرف کرد و به فرمان او شانزده ماه خطبه به نام خلیفه فاطمی خوانده شد^۳ . قائم خلیفه عباسی بدست باسیری در بند افتاد ، ولی توانست بوسیله آی تگین شحنة سلجوقی بغداد که از دست باسیری گریخته بود ، نامه ای به طغرل فرستاده و به او اطلاع دهد که «دشمن ملعون قدرت را در دست گرفت و دعوت خود را به مذهب قرامطیان آشکار ساخت»^۴ .

۱- درسال ۱۰۵۹ یا ۱۰۶۰ - تاریخ درست آنرا نتوانستیم تعیین کنیم. پیش از آن، درسال ۱۰۵۵ که طغرل به بغداد نزدیک می شد ، باسیری آن شهر را ترک کرده بود .

2- H. Hamadani, The history..., p 133 .

۳- مجمل التواریخ ، صفحه ۳۸۳ و راوندی ، صفحه ۱۰۸ و قزوینی ، تاریخ گزیده ، صفحه ۳۵۷ .

۴- راوندی ، صفحه ۱۰۸ .

بعدها سپاهیان طغرل بار دیگر بغداد را به تصرف در آورده ، باسیری را کشتند و سریر دولت را به خلیفه بازگرداندند^۱. ماجرای باسیری آخرین کوشش جدی فاطمیان برای گسترش قدرت در شرق بود . آنان تا دهه نهم قرن یازدهم همچنان عملیات داعیان را در سرزمین ایران و آسیای میانه رهبری می کردند ، لیکن بواسطه اختلال داخلی رفته رفته از تأثیر و نفوذ خلافت مصر کاسته می شد تا آنکه سرانجام انشعاب نزاریان و دعوت جدید قدرت آنانرا در شرق بکلی پایان بخشید .

شرح صفات و مشخصات جنبشی که در زیر شعارهای اسماعیلیان و بنام «دعوت جدید» برپا شد، از موضوع بحث ما خارج است . ناصر خسرو پیش از سال ۱۰۸۸ درگذشت . وی سالهای آخر عمر خود را به حال تبعید در پامیر گذراند . شورش در سال ۱۰۹۱ برخاست و بنابراین ناصر خسرو نمی توانست با آن رابطه مستقیم داشته باشد . با اینهمه در اینجا نمی توانیم از این واقعه بسیار مهم بسکوت بگذریم ، زیرا که شورش مزبور نقطه پایان مرحله ای از تاریخ اسماعیلیه بود که از سال های عشر چهارم تا هشتم قرن یازدهم طول کشید و تا حدی در نتیجه مساعی ناصر خسرو وجود آمده بود .

دعوت جدید که یکی از جنبشهای مهم در تاریخ قرون وسطای شرق است ، محتاج بررسی علمی است و چون این پدیده بسیار پیچیده و اطلاعات درباره آن ناقص است^۲، تنها با تحقیقات دقیق انتقادی می توان صفات و مشخصات کامل آنرا تعیین نمود .

بنابراین ما در اینجا تنها به ذکر ملاحظاتی چند درباره کیفیت و کمیت این نهضت قناعت می کنیم .

در فصل چهل و چهارم کتاب سیاستنامه «اندر باز نمودن احوال بدمذهبان» ذکر شده که «اگر نعوذ بالله ، هیچ این دولت قاهره ، ثبتها الله تعالی را از آفتی حدیثه رسد،

۱- این واقعه به قول راوندی (صفحه ۱۱۰) در ماه ذیحجه سال ۴۵۱ هجری (ژانویه فوریه سال ۱۰۶۰) و به گفته مجمل التواریخ (صفحه ۳۸۳) در همان ماه از سال ۴۵۳ (دسامبر ۱۰۶۱ - ژانویه ۱۰۶۲) اتفاق افتاد .

۲- حتی و.و. بارتولد که در تاریخ شرق متبحر و صاحب نظر است ، درباره دعوت جدید نتوانسته است جز به حدس و فرض سخن گوید (به تاریخ نهضت های روستائی، صفحه ۶۰ مراجعه شود)

یا آسیبی العیاذ بالله ، پیدا شود، این سگها از نهفتها بیرون آیند و بر این دولت خروج کنند و دعوی شیعت و قوت ایشان بیشتر از رافضیان و حرم دینان باشد و هر چه ممکن باشد کرد از فساد و قیل و قال و بدعت چیزی باقی نگذارند ... و کسانی که امروز در این دولت قوتی ندارند و دعوی شیعت می کنند از این قوم اند و در سر کار ایشان می نازند و قوت می دهند و دعوت می کنند و خداوند عالم را بر آن می دارند که خانه بنی العباس را بردارد و اگر بنده خطا از سر این دیک بردارد ، ای بسا رسوائی بیرون آید! ... آنگاه معلوم گردد فساد و مکر ایشان، که بنده از میان رفته باشد»^۱.

چنانکه از این عبارات و از مضمون تمام این فصل پیداست ، نظام الملک از بسط دامنه تبلیغات اسماعیلی در دولت سلجوقی بخوبی آگاه بوده ولی قدرت مبارزه با آن را نداشته است. داعیان اسماعیلی در دربار ملک شاه نقش مهمی داشتند و اقدامات وزیر او را بی نتیجه و عقیم می گذاشتند .

در عشر هفتم قرن یازدهم شبکه داعیان اسماعیلی هنوز با دربار فاطمی ارتباط مستقیم داشت . حسن صباح که بعدها رهبر و پیشوای دعوت جدید شد، در «سرگذشت سیدنا»^۲ حکایت کند که امیره ضراب و عبدالملک عطاش داعیان مصر در ری او را به کیش اسماعیلی در آوردند . حسن صباح از عطاش لقب داعی گرفت و به مصر به دربار خلیفه مستنصر رفت و در سال ۴۷۱ هجری (۱۰۷۸/۷۹) بدانجا رسید^۳ . کمی پیش از آن در میان اسماعیلیان «انشعاب نزاریه» پدید آمد^۴ و آن چنان بود که گروهی از اسماعیلیان ، نزار پسر بزرگ خلیفه مستنصر را به امامت موروثی شناختند و گروهی دیگر پسر دیگر او مستعلی را جانشین قانونی دانستند^۵ . گروه دوم در دربار قاهره

۱- سیاستنامه ، صفحه ۱۸۸-۱۸۹ .

۲- جوینی ، جلد سوم ، صفحه ۱۸۷-۱۹۷ .

۳- همانجا و ابن الاثیر ، جلد نهم ، صفحه ۳۰۴-۳۰۵ .

۴- مراجعه شود به ملاحظات و . آ . ایوانف درباره انشعاب نزاریان و ورود حسن صباح به مصر ، در کلام پیر (مقدمه کتاب) ، صفحه XX - تاریخ وقوع این حوادث مشکوک است و ممکن است انشعاب نزاریان دیرتر (در حدود سال ۱۰۹۵) اتفاق افتاده باشد .

۵- همین اختلاف و انشعاب است که در حال حاضر اسماعیلیان هند را به دوماذهب خُجه (خوجه) و بُهرا تقسیم کرده است .

پیروز آمد و نزار بعداً بیرحمانه کشته شد .

ابن الاثیر گوید که خلیفه مستنصر ، حسن صباح را بحضور پذیرفت و او را منصب داعی «خراسان و ملک عجم» داد. این روایت چندان قابل اعتماد نیست. در «سرگذشت سیدنا» آمده که اگر چه مستنصر از آمدن حسن صباح آگاه شد و از او ستایش کرد، با اینهمه حسن در مدت یکسال و نیم اقامت خود در قاهره ، نتوانست به حضور خلیفه برسد و علت این امر آن بود که حسن ، نزار را به جانشینی خلیفه می شناخت . مقایسه این مطالب با اصول عقاید نزاریه که جوینی در تاریخ خود نقل کرده^۱، به ما فرصت می دهد که نکته ای را که استنباط کرده ایم بیان نمائیم . جوینی گوید :

« و طایفه نزاریه را بدان سبب اسم الحاد برایشان اطلاق افتاد که ایشان در دعوت حسن صباح رفع شرایع محمدی علیه السلام کردند و محرمات را مباح داشتند» و نیز معلوم است که نزاریان، پس از مرگ نزار (سال ۱۰۹۵) او را مهدی می خواندند و در انتظار ظهور او بودند^۲. ظاهراً حسن صباح در هنگام اقامت خود در مصر بخوبی دریافته بود که فاطمیان در ممالک دور از مصر نمی توانند تکیه گاه امید بخشی برای دعاة خود باشند و موفقیت ناچیز دعوت آنان در مدت ۱۵۰ سال در ایران و آسیای میانه، این نظر را تأیید می کرد . تجارب شخصی حسن راه جدیدی به وی ارائه داد و او بر آن شد که برای جلب مردمانی که عقیده شیعی داشتند ، از شعارهای قدیم قرمطیان راجع به ظهور مهدی و ابطال شریعت استفاده نماید^۳.

طبق روایت «سرگذشت سیدنا»، حسن صباح در سال ۴۷۳ هجری (۱۰۸۰/۸۱) از مصر به اصفهان بازگشت و از آنجا به کرمان و یزد رفت و بار دیگر به اصفهان آمد و بعد به خوزستان شتافت . او سه سال در دامغان گذراند و در همه این نواحی مردم را به کیش خود خواند . نظام الملك دستور دستگیری حسن صباح را صادر کرد. ابن الاثیر عبارت معروف نظام الملك را درباره وی چنین نقل کرده است :

۱- جوینی، جلد سوم ، صفحه ۱۷۹ - ۱۸۰ .

2- El, Nizar .

۳- این حدس را عبارتی از رساله نزاری «روضه التسليم» که حسن صباح را «مسیح روز قیامت» خوانده است ، تأیید می کند .

۴- ابن الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۶- همچنین رجوع شود به شهرستانی، صفحه ۱۵۰ .

«این مرد به زودی «ضعفای عوام» را گمراه خواهد کرد!» .

استنباط ما هم که قبلاً ذکر کردیم، گفته نظام الملك را تأیید می‌کند و ظاهراً حسن صباح تا حدی به توده مردم تکیه داشته است .

حسن صباح در روز چهارشنبه ششم رجب سال ۴۸۴ هجری (پنجم اوت ۱۰۹۰) قلعه الموت را تسخیر کرد^۱ و از آن به بعد دوران «تصرف قلاع» که ابن الاثیر یاد کرده، آغاز گردید . دنباله این رویدادها را تنها از راه تجزیه و تحلیل دقیق کلیه مآخذ موجود می‌توان روشن کرد و ما در اینجا به ذکر اطلاعات کلی راجع به جریان عملیات جنگی اکتفا می‌کنیم .

در سال ۴۸۴ (۱۰۹۱/۹۲) شورش در قهستان^۲ در گرفت . اسماعیلیان (که ابن الاثیر آنان را باطنیان می‌نامد) قلعه‌ای را که در حوالی قاین^۳ بود تصرف کردند . سپس به کاروانی که از نزدیکی قلعه عبور می‌کرد، حمله بردند و لشکریانی را که از قاین به جنگ آنان آمده بودند، شکست دادند^۴ . شورش سرتاسر قهستان را در بر گرفت . رهبر شورش حسین قائنی یکی از داعیان حسن صباح بود^۵ . اسماعیلیان به رهبری همان داعی خور، خسف، زوزن، قاین، تون و حول و حوش این شهرها را تصرف کردند^۶ . ملک‌شاه لشکری به فرماندهی غزل سارخ^۷ به جنگ اسماعیلیان قهستان

۱- به گفته جوبینی (جلد سوم، صفحه ۱۹۵ - ۱۹۷) در آن موقع داعیان به اطراف و اکناف فرستاد و دعوت جدید، از آن زمان آغاز گردید . به عقیده جوبینی اصول عقاید حسن صباح نوعی از تصوف بود که آنرا «الزام» نام نهاده بود . وی بکلی تعلیم و تعلم را در بست و گفت خدائشناسی به عقل و نظر نیست، به «تعلیم» امام است . به رساله المستظهریه غزالی در رد تعلیمات پیروان حسن صباح (. . . I. goldzieher, Streitschrift) و همچنین به رساله نزاری «کلام پیر» رجوع شود .

۲- جوبینی، جلد سوم، صفحه ۲۰۰ .

۳- ابن الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۳ .

۴- همانجا .

۵- جوبینی، جلد سوم، صفحه ۲۰۰ .

۶- ابن الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۷ .

۷- جوبینی، جلد سوم، صفحه ۲۰۲ و ابن الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۷ - به روایت ابن الاثیر غزل سارخ قبلاً والی قهستان بود و مردم از دست وی در عذاب بودند . مقایسه شود با تاریخ سیستان (صفحه ۳۸۶) آنجا که می‌گوید امیر سیستان به اتفاق غزل سارخ به جنگ باطنیان رفت .

فرستاد. در دوازدهم رمضان ۴۸۵ هجری (۱۷ اکتبر سال ۱۰۹۲) یکی از داعیان اسماعیلی نظام‌الملک را به خدعه کشت^۱. پس از چند ماه ملک‌شاه به وضع اسرار آمیزی در گذشت و شاید بدست اسماعیلیان مسموم شد. آنگاه سپاهیان دولتی از قهستان و از نواحی قلعه الموت (در شمال قزوین)^۲ که در محاصره داشتند، عقب نشینی کردند. از آن پس اسماعیلیان جرأت بیشتری یافتند و به روایت ابن‌الاثیر قلعه‌ها و شهرهای نزدیک ری و خوزستان و فارس و غیره را متصرف شدند^۳. مؤلف تاریخ سیستان از آمدن « لشکر قرامطه » از قهستان به سیستان و از جنگ مردم سیستان با قرامطیان سخن می‌گوید^۴.

پس از مرگ ملک‌شاه، بر سر جانشینی وی در میان بر مبارق و محمود جنگهای خونین در گرفت و در نتیجه این جنگها دولت مرکزی رو به ضعف نهاد و شورش و آشوب سرتاسر کشور را فرا گرفت و پیشگویی شوم نظام‌الملک به حقیقت پیوست. هنگامیکه دو برادر در بیرون اصفهان می‌جنگیدند، اسماعیلیان در درون شهر مشغول کار بودند. آنان يك مرکز سری به نام «دعوتخانه» تشکیل داده و در کوی و برزن مردم را غارت می‌کردند^۵. اسماعیلیان قلعه‌ای را که در حوالی اصفهان بود، در دست داشتند^۶ و بر مبارق اسماعیلیان اصفهان را بشدت کشتار می‌کرد^۷.

به روایت ابن‌الاثیر، حکمدار عمان نیز در ملک خود با باطنیان زدو خورد بود^۸. به گفته مؤلف مذکور، ایرانشاه بن تورانشاه بن قاورد بیگ حکمران سلجوقی

۱- جوینی، جلد سوم، صفحه ۲۰۴.

۲- ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۶.

۳- ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۷ - ۲۱۸.

۴- تاریخ سیستان، صفحه ۲۸۸- در این کتاب سپس از لشکرکشی قرامطیان بسال ۴۹۵

(۱۱۰۱/۰۲) و ملاحظه بسال ۵۲۳ (۱۱۲۸/۲۹) سخن رفته (صفحه ۳۸۹ و ۳۹۱) -

ابن‌الاثیر اسماعیلیان را «باطنیان» و تاریخ سیستان آنانرا «قرامطه» و «ملاحده» می‌نامد.

۵- ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۴ - ۲۱۵ و راوندی، صفحه ۱۵۵-۱۵۸.

۶- ابن‌الاثیر، صفحه ۲۱۵ - این قلعه را داعی احمد بن عطا ش بتصرف در آورد.

به گفته راوندی (صفحه ۱۶۰) بعدها اسماعیلیان از آن قلعه بیرون رانده شدند.

۷- ابن‌الاثیر، جلد دهم، صفحه ۲۱۳ - ۲۱۵.

۸- همانجا، صفحه ۲۱۸- نام این حکمدار «جاولی سقاو» ذکر شده است (مقایسه

شود با محمد بن ابراهیم، صفحه ۲۶).

کرمان، خود به مذهب باطنی گزاشید^۱ و حتی یکی از فقهای حنفی را کشت . شورش کرمان با عزل ایرانشاه پایان یافت .

تبلیغات اسماعیلیان در میان پاسداران برکیارق هم کارگر افتاده بود . وی «آشوبگران» را کیفر داد^۲ . داعیان اسماعیلی از نزاع محمود و برکیارق سود فراوان بردند^۳ به گفته ابن الاثیر آدمکشی‌های سری چنان رایج شد که نزدیکان برکیارق همه از زیرجامه‌ها زره می‌پوشیدند و بی جوشن و خود از خانه بیرون نمی‌آمدند . به روایت بنداری^۴ اسماعیلیان همه مردم سرشناس را به ترس و هراس انداخته بودند . بسیار کسان از بیم جان به آنان تملق می‌گفتند و با خواسته‌های آنها همراهی می‌کردند و کار بجائی رسیده بود که هر کس بداشتن ارتباط نهانی با اسماعیلیان در معرض سوءظن و تهمت قرار می‌گرفت . سخن چینی و جلب و اعدام بکار افتاده و همه در بیم و وحشت بسر می‌بردند .

چنانکه گفتیم تاریخ دعوت جدیده محتاج مطالعه و تحقیق خاصی است . آنچه در اینجا آوردیم ، به ما امکان می‌دهد که از وسعت دامنه شورش که تقریباً سرتاسر کشور ایران را فرا گرفته بود ، سخن گوئیم . بزرگترین آشوبها در قهستان و در منطقه قزوین برپا شد و کرمان و اصفهان و فارس و همدان همگی دستخوش «فتنه» و فساد بودند . مآخذی که در دست است از شرکت روستائیان در این جنبشها چیزی نمی‌گویند ، ولی می‌توان حدس زد که روستائیان شیعی مذهب که در زیر فشار اقطاعداران بودند، در دعوت جدیده شرکت کرده باشند. اجمالاً با اطلاعاتی که فعلاً در دست است ، بیش از این چیزی نمی‌توان گفت .

بلاشک ، جنبش و شورش جنبه عمومی و مختلط داشته و طبقات و گروههای مختلف در آن دخالت داشته‌اند . «فتنه» اصفهان عبارت از شورش «عوام و اوباش» شهری بوده . داعیان اسماعیلی پاسداران برکیارق را که از ترکمانان و مانند همه

۱ - ابن الاثیر ، جلد دهم ، صفحه ۲۱۹ - ۲۲۰ - نظیر این اطلاعات را محمد بن ابراهیم هم می‌دهد . (صفحه ۲۱ - ۲۶) .

۲ - ابن الاثیر ، جلد دهم ، صفحه ۲۲۰-۲۲۱ .

۳ - همانجا ، و نیز راوندی ، صفحه ۱۳۵ .

۴ - بنداری ، صفحه ۶۶ .

لشکریان سلجوقی خودسر و خطرناک بودند، تبلیغ کرده و حتی کسانی از افراد خاندان سلجوقی (مانند ایرانشاه) به هرعلتی بوده، با اسماعیلیان همدست شده بودند.

شورش در اکثر ولایاتی که به زیر فرمان سلجوقیان بود، بشدت سرکوبی شد، اما در ناحیه قزوین حکومت کوچکی به نام «دولت ملاحده» که مرکز آن الموت بود تأسیس یافت که بعدها در اوایل نیمه دوم قرن سیزدهم بدست مغول منقرض گردید. از تاریخ صد و پنجاه ساله این دولت اطلاعات زیادی نداریم. آدم کشی سری و ایجاد وحشت از مختصات دعوت جدید بود و امرای نخستین دولت ملاحده (اصحاب جبال) از این اصل پیروی می کردند. داعیان اسماعیلی، «حشاشین» در سوریه و تقریباً در سرتاسر شرق و در تاریخ جنگهای صلیبی نقش مؤثری بر عهده داشتند. از بیانات جوینی^۱ می توان چنین قضاوت کرد که دولت ملاحده يك حکومت فتودال بود که در قلاع مستحکم کوهستانی مستقر شده بود.

در قرن دوازدهم و سیزدهم مبارزه با الحاد افراطی در داخله دولت ملاحده در گرفت. در سال ۶۰۲ هجری (۱۲۱۰) «اصحاب جبال» به دست خود کتابهای ملاحده را به آتش کشیدند^۲ و مقارن حمله مغول دولت ملاحده از حیث سازمان داخلی بکلی درهم پاشیده بود.

۱- جوینی، جلد سوم، صفحه ۲۱۰ - ۲۸۰.

۲- جوینی، صفحه ۲۴۴.

تقریبه

و. و. بارتولد در طی تألیفات عدیده خویش، نظر خود را درباره ماهیت فرقه اسماعیلیه بیان کرده است.^۱ وی بر اساس تئوری خود، بطور خلاصه معتقد است که کیش اسماعیلی عبارت از نبرد شوالیه‌های ایرانی با «سازمان اسلام» و با مردم شهرنشین و بعبارۀ آخری نبرد «قلاع با بلاد» بوده است. مؤلف مزبور درباره تشکیل دولت ملاحظه می‌نویسد که «نهضت اسماعیلی آخرین کشش و کوشش شوالیه‌های ایرانی با عصر ظفرمند نوین بود»^۲ و در مقاله دیگرش می‌گوید «نهضت اسماعیلی، همکاری اشراف صاحب زمین و مردم روستائی بر ضد شهرها بود»^۳. چنانکه ای. پ. پتروشفسکی^۴ بدرستی اظهار داشته، عقیده و. و. بارتولد محتاج تجدید نظر است. به استناد اینکه روایت مآخذ قدیمه بر اینکه اسماعیلیان

۱- ابتدا در سخنرانی مورخ ۳۱ مارس ۱۹۱۱ [شوالیه‌ها و زندگانی شهری ایران در عهد ساسانیان و دوره اسلام (آثار شعبه شرق انجمن باستان شناسان روس، جلد ۲۱، سنت پترزبورگ، ۱۹۱۳)، صفحه ۳۰-۳۲] و بعد در مقالات «شعوبیه...» و «تاریخ حماسه ملی ایران» (آثار شعبه شرق انجمن باستان شناسان روس، جلد ۳۲، سنت پترزبورگ، ۱۹۱۵)، صفحه ۲۵۷ و ما بعد و «تاریخ نهضت‌های روستائی...»، صفحه ۶۰ و ما بعد.

2- W. Barthold. *Su' ubiga ...*, s. 256.

۳- و. و. بارتولد، تاریخ نهضت‌های روستائی...، صفحه ۶۱.

۴- ای. پ. پتروشفسکی، اعیان شهرنشین...، صفحه ۱۰۸-۱۰۹. متأسفانه پتروشفسکی متقابلاً نظر خود را اظهار نمی‌دارد.

شهرها را ویران می کردند و در قلعه‌ها بسر می بردند ، نمی توان حکم کرد که آنان بطور کلی با شهرها در جنگ و ستیز بوده‌اند و بیش از این نمی توان گفت که ملحدان اسماعیلی با يك طبقه و صنف معین از شهرنشینان مبارزه می کرده‌اند . اما استدلالی که ای . پ . پتروشفسکی در رد نظریه و . و . بارتولد می کند ، به عقیده ما چندان درست نیست . پتروشفسکی تصور می کند که چون در قرن یازدهم تا چهاردهم اشراف صاحب زمین و اعیان شهری صاحب مشاغل دولتی همان يك گروه اجتماعی بودند ، بنابراین سخن گفتن از نبرد «قلاع با شهرها» بیجاست .

چنانکه در فصل اول این کتاب ذکر شد ، اعیان کاردار بواسطه ضبط و تصرف اراضی روستائیان و دهقانان صاحب زمین شده بودند . به عقیده خود ای . پ . پتروشفسکی دوران بسط و توسعه املاک اعیان کاردار مربوط به قرن سیزدهم تا پانزدهم بوده و چنانکه معلوم است در جریان قرن هشتم تا یازدهم دهقانان با اعیان جدید ، اجاره داران و کارداران خلیفه و بعدها با کارداران سامانی و غزنوی شدیداً در کشمکش بودند .

به نظر ما و . و . بارتولد با ذکر برخورد «شوالیه‌ها و شهرها» قیافه عمومی این نبرد را بدرستی تشخیص داده است . اما او معین نکرده که دهقانان با کدام طبقه از مردم شهرنشین در زد و خورد بوده‌اند . بعلاوه و . و . بارتولد از اسماعیلیه «بطور کلی» سخن گفته و به تکامل تاریخی و فرق و انشعابات مختلفه آن توجه نداشته است . مآخذ راجع به اسماعیلیان در زمان بارتولد هنوز بدست نیامده بود و بنابراین او نمی توانست جز بدین طریق درباره اسماعیلیان قضاوت نماید . و . و . بارتولد تصور می کرد که حشاشین و به قول خود او «اشراف ایرانی» بطور ساده کسانی از قبیل شوالیه‌های اروپا (Raubritter) بوده‌اند که در قلعه‌ها نشسته و در معاشر عمومی راهزنی می کرده‌اند .

به عقیده ما اینکه اسماعیلیان در اواخر قرن یازدهم قلعه‌ها را در تصرف داشتند ، دلیل آن نیست که آنان از «اشراف ایرانی» بوده‌اند . قلاع ملك دائمی و قدیمی داعیان اسماعیلی نبود ، بلکه چنانکه از مآخذ موجود بر می آید ، آنها را به حیل و زور تصرف کرده بودند . خود حسن صباح نژاد ایرانی نداشت ، بلکه کاتبی بود از مردم ری که نسبت خود را به ملوک یمن می رسانید . و . و . بارتولد در اظهار اینکه

اسماعیلیان «با شهرها می جنگیدند» دریافت خود را از تاریخ اروپای غربی با اوضاع مشرق زمین تطبیق داده است. در آن تاریخ شهرنشینی به معنی اروپائی آن (Bürger) در شرق وجود نداشت و اسماعیلیان «اشراف» نمی توانستند با آنان در جنگ و جدال باشند.

شهر کرسی اقامت امیر و مرکز کارداران دولت بود و در آن اشراف فتودال و روحانیان فرمانروائی می کردند^۱. بازرگانان قدرت سیاسی نداشتند و چنانکه دیدیم الحاد اسماعیلی در آخر قرن یازدهم در میان «عوام الناس» اصفهان پدید آمد. بنابراین الحاد مزبور امکان داشته که در میان مردم شهری و طبقات پائین شهر هم رواج یافته باشد. هرگاه مذهب اسماعیلی در قرن دهم و یازدهم در خراسان و آسیای میانه، برای روستائیان و دهقانان که با سلطان و کارداران دولت در پیکار بودند، اصولاً یک امر عقیدتی و مرامی (ایدئولوژیک) بود، اما نهضت اسماعیلی اواخر قرن یازدهم تنها یک مسئله مرامی نبود، بلکه مضمون پیچیده تری داشت. بسط و توسعه الحاد یعنی تعالیم اسماعیلی هرگز نمی توانست با تقسیم طبقاتی اجتماع سازگار باشد. چنانکه گفتیم در هر اصلی از اصول مذهبی (مثلاً در اصل امامت) هر طبقه ای همان مفهومی را که خود لازم داشتند می گنجانیدند. درهم آمیختن عجیب منافع و مصالح طبقات و گروههای طبقاتی در آن عهد، چنانکه در فصل اول این کتاب ذکرش رفت، وضع پیچیده و «رنگ و ارنگی» به شورشهای اسماعیلی داده بود. ف. انگلس راجع به اوضاع آلمان در پیش از جنگ روستائی سال ۱۵۲۵ می نویسد «انشعاب عموم ملت به دو اردوی متخاصم که در آغاز انقلاب اول فرانسه امکان داشت و هم اکنون در عالی ترین مراحل ترقی کشورهای پیشرفته تر میسر است، در وضع آرزومان بهیچوجه ممکن نبود»^۲. این نظر ف. انگلس را می توان با روزگاری که مورد بحث ماست، تطبیق کرد. در مراحل اولیه تکامل فتودالیزم، با اوضاع و شرایطی که در مشرق زمین وجود داشت، پیچیدگی روابط اقتصادی، تنوع شکل برخوردهای منافع طبقاتی و صنفی را بوجود آورد.

۱- مقایسه شود با پتروشفسکی، اعیان شهر نشین ...، صفحه ۹۸.

۲- ف. انگلس، جنگ روستائی در آلمان (ک. مارکس و ف. انگلس، کلیات،

چاپ یکم، جلد هشتم)، صفحه ۱۲۶.

مطالبی که در این فصل آورده‌ام به ما امکان می‌دهد که چند نتیجه ضمنی دیگر نیز بگیریم :

۱ - دربارهٔ موارد استعمال اصطلاح قرمطی و اسماعیلی و باطنی گوئیم : جنبش روستائی قرمطیان در اواخر قرن نهم ، سالیان دراز در خاطر اشراف فتودال باقی ماند . از آن پس اقدامات دولت «قرمطی» ابوسعیدیان در بحرین و تصرف مکه و بردن «حجرالاسود» قرمطیان را در میان وجوه طبقه حاکمه به بد دینی و «الحاد» شهره ساخت . کلمه «قرمط» به صورت اسم خاص درآمد و درخراسان مؤلفان سنی که طرفداران خلفای عباسی بودند ، عمال فاطمیان را بدین نام خواندند . تقریباً کلیه مآخذ قرن یازدهم (از قبیل بیهقی ، فردیزی ، فرخی ، تاریخ سیستان و غیره) معنی نخستین کلمه «قرمط» را وسعت داده و فاطمیان و عمال آنانرا «قرمطی» نامیده‌اند . اطلاق کلمه «قرمط» به عمال فاطمیان ، ظاهراً باعث آن شده که فاطمیان از ناخرسندی مردم خراسان برای انجام مقاصد خویش بهره برداری نمایند .

اتباع خلفای فاطمی ، خود را اسماعیلی و گاهی بطور ساده ، شیعه و رافضی می‌خواندند . در پایان قرن یازدهم و آغاز قرن دوازدهم ، کلمه اسماعیلی به پیروان حسن صباح اطلاق شد . بعضی از مآخذ آنانرا «قرمطی» هم نامیده‌اند . بعدها در نوشته‌های ضد اسماعیلی ، بخصوص در نوشته‌های راجع به نزاریان و سبعیان (هفت امامیان) اصطلاح «قرمطی» به اصطلاح «ملحد» - بد دین و بد مذهب - تبدیل شد . اما خود آنان خویشان را اسماعیلی می‌نامیدند . کلمه «باطنی» يك اصطلاح دینی است که در مآخذ قرن یازدهم مترادف با کلمات اسماعیلی و قرمطی بکاررفته است . بدینقرار تواریخ رسمی ایران و آسیای میانه در قرن یازدهم ، نمی‌توانند از لحاظ اصطلاحی هیچگونه حد قطعی در میان کلمات «قرمطی» و «اسماعیلی» برقرار نمایند .

۲ - دربارهٔ معنی کلمه اسماعیلیه گوئیم : هرگاه این اصطلاح را بطور مجرد و انتزاعی برگرفته و به اصول مذهبی که از قرن هشتم تا روزگار ما ادامه یافته است اطلاق کنیم ، مفهوم آن مانند مفهوم کلمه «عیسویت» و «اسلام» یا «تشیع» بسط و تعمیم خواهد یافت .

در قرن هشتم تا یازدهم در سرزمین های ایران و آسیای میانه پیکار شدید روستائیان با اسیری و بردگی در گرفت و این پیکار در قرن هشتم تا نهم با پیکار برضد

فاتحان عرب دست بهم داد. دهقانان که تاحدی روابط باستانی خود را با روستائیان حفظ کرده بودند، با فاتحان بیگانه و بعدها با قدرت سلطان و اشراف کاردار و شهرنشین در افتادند. این مبارزات در تحت شعارهای مختلف مانند مزدکی و انواع گوناگون تشیع بروز می کرد. کیش قرمطی و اسماعیلی گونه‌های مختلفی از مذهب شیعه است. سران و سرآمدان طبقات مختلفه از اصول عقاید مذهب شیعه سود جوئی می کردند. چنانکه فاطمیان می کوشیدند که انواع تعالیم اسماعیلی را که با مقاصد سیاسی آنان سازگار بود، در مصر رواج دهند. سخن گفتن از اینکه «نهضت اسماعیلی»، حتی در قرنهای نهم تا یازدهم، از حیث طبقاتی یکسان بوده، بیجاست. شاید تنها از لحاظ احکام و مقررات شرعی وحدت و کلیتی در آن بتوان یافت. کیش قرمطی و اسماعیلی نظر به اختلاف زمان و مکان و کیفیت طبقاتی آنها، بصورت‌های گوناگون در آمده و طبقات و گروه‌های طبقاتی مختلف در طول قرون متمادی معنی و مفهومی را که خود خواستار بوده اند، در اصول و احکام آن گنجانیده اند.

باب چہارم زندگی و فعالیت ناصر خسرو

مأخذ درباره ناصر خسرو

نخستین اطلاعاتی که راجع به ناصر خسرو داریم در کتاب بیان الادیان تألیف معاصر جوان او ابوالمعالی است که در سال ۱۰۹۲ نوشته شده است. با اینکه ابوالمعالی جز چند سطر درباره ناصر خسرو نوشته، با اینهمه معلوماتی که وی می دهد بسیار ارزنده است، زیرا اطلاعاتی را که ناصر خسرو در تألیفاتش از احوال خود داده، تأیید می کند. باید در نظر داشت که ابوالمعالی از اهل تسنن بوده و از ناصر خسرو به نفرت یاد می کند و او را «ملعون عظیم» می نامد. کسان دیگری که بعداً شرح حالی از ناصر خسرو نوشته اند، از عبارات بی پرده ناشی از تعصب دینی تجاوز کرده و با تحریف زندگی حقیقی و عقاید او به داستانرایی و افسانه سازی پرداخته اند.

تاریخ نویسان رسمی نمی توانستند زندگانی و اعمال و تألیفات او را کلاً بدست فراموشی سپارند. کتاب های او شهرت یافته و در همه جا پراکنده شده بود و مؤلفان سنی چاره ای جز این نداشتند که لکه الحاد را، که خود نمی پسندیدند از چهره او «بزدایند». پس متن کتابهای او را به انواع گوناگون تحریف کردند. بخصوص متن «سفر نامه» را تلخیص و مواردی را که مؤلف از انتساب خود به مذهب اسماعیلی سخن می گوید، حذف کردند.

بعدها با پیشرفت مذهب نزاریه، ناصر خسرو به چشم خود اسماعیلیان هم ملحد جلوه کرد. در طول هشتصد سال روحانیان نادان آثار فلسفی او را، چون

نمی‌توانستند به کنه آنها پی ببرند، مبدل به کتاب «شرعیات» کردند، که گویا اسرار و رموزی دارد که هر کس را بدان دسترس نیست^۱. تنها بعضی اشعار اخلاقی و پندآموز ناصر در «بیاض» ها و جنگها ثبت و ضبط شد. ولی همزمان با این وقایع، روایات مختلفی از «سرگذشت» ناصر خسرو که به مذاق «خلیفه‌های اسماعیلی» و مدرسین سنی خوش آیند بود، و شاید بعضی از آنها در همان قرن دوازدهم بوجود آمده بود^۲، همچون علف هرز می‌روئید و شاخ و برگ می‌داد.

می‌توان حدس زد که قدیمی‌ترین زندگی‌نامه‌ها و «زندگی‌نامه‌های دروغین» ناصر خسرو، بدست یکی از خویشان یا شاگردان او در یمگان ساخته شده که خواسته است از صیت و شهرت فوق‌العاده ناصر استفاده کرده از وی «اولیاء الله» و از خاکش زیارتگاه بسازد و خود از این راه به نوائی برسد. چنانکه می‌دانیم نظیر این کار را صوفیان هم می‌کردند و کافی است که شرح حالات شیخ ابو سعید میهنی و ابوالحسن خرقانی را بخاطر بیاوریم.

از باب تحقیق متوجه شده‌اند^۳ که قسمت اعظم اطلاعاتی که در «سرگذشت‌های» گوناگون ناصر خسرو آمده، ناشی از تفسیر نادرست بعضی ابیات از دیوان اشعار او است. ظاهراً کسانی که این «سرگذشتها» را ساخته‌اند، نه تنها از روایات شفاهی، بلکه از دیوان ناصر خسرو هم استفاده کرده‌اند.

بسیاری از این زندگی‌نامه‌های دروغین که دیگران نوشته و یا به قلم خود ناصر منسوب کرده‌اند، به دست ما رسیده است. ظاهراً قدیمی‌ترین آنها «سفرنامه ناصر خسرو» است که نسخه خطی آن در پامیر کشف شده^۴، و عبارت از شرح حال

۱ - مراجعه شود به آ. آ. سمیونف، در پیرامون عقاید مذهبی اسماعیلیان شغنان (دعالم اسلام)، ۱۹۱۲، جلد یکم، کتاب چهارم، صفحه ۵۵۵ - ۵۵۶) - در سال ۱۹۱۲ «خلیفه‌های» اسماعیلی پامیر کتاب «وجه دین» ناصر خسرو را به نیت شفا بر بالین بیماران و بقصد آموزش بر بالاسر مردگان می‌خواندند.

۲ - مقایسه شود با کلام پیر، صفحه XVII (مقدمه آ. ایوانف).

۳ - مراجعه شود به دیوان ناصر خسرو، صفحه ط (مقدمه س. ح. تقی زاده).

۴ - نسخه خطی این کتاب از پامیر برای آ. آ. سمیونف فرستاده شده و اکنون در انستیتوی خاور شناسی شوروی، شعبه لنینگراد (شماره A ۹۰۷) ضبط است (مراجعه شود به آ. آ. سمیونف، فهرست نسخه‌های خطی اسماعیلی، به اهتمام آ. آ. سمیونف (ایران، ←

افسانه آمیزی است که هیچگونه مناسبتی با سفرنامه حقیقی ندارد .
 در قرن شانزدهم نزاریان هند داستان بسیار عجیبی از زندگانی ناصر ساخته و به قلم خود او نسبت دادند و در آن کتاب وی را در عداد پیروان مذهب اسماعیلیان نزاری قلمداد کردند^۱، در صورتی که مذهب نزاری در واقع پس از مرگ ناصر خسرو بوجود آمده است . يك رساله مذهبی نزاری به این سرگذشت الحاق و مجموع کتاب را «کلام پیر» نام نهاده اند . شرح حالی که نزاریان بدین طریق از ناصر خسرو پدید آورده اند ، در هند و پامیر شهرت و انتشار فوق العاده یافته است^۲ . با اینهمه در اواسط قرن هفدهم در میان اسماعیلیان مولتان در این باب که آیا ممکن بوده ناصر واقعاً از نزاریان باشد، اختلاف کلمه وجود داشته است . ملا موبد مؤلف کتاب معروف «دبستان المذاهب» که در سال ۱۰۵۴ هجری (۱۶۴۴/۴۵) به مولتان آمده با یکی از اسماعیلیان آنجا مصاحبه کرده و او اطلاعاتی از ناصر خسرو به وی داده است . از بیانات این شخص اسماعیلی که موبد یادداشت کرده ، پیداست که وی از سفرنامه حقیقی اطلاعاتی داشته است . قسمت آخر اظهارات آن شخص شایان توجه مخصوص است . آن مرد اسماعیلی چنین گفته :

«اکثر مردم اورا (ناصر را) پیرو اسماعیلیان الموت (یعنی نزاریه) می دانند و بعضی از جهال ندامت نامه ای از او درباب معاشرت با الموتیه ساخته اند. در صورتیکه او پیرو اسماعیلیه مغرب بود و به اسماعیلیان الموت عقیده نداشت»^۳ .
 این ندامت نامه ، یا «کلام پیر» و یا روایت دیگری از سرگذشتهای دروغین

۱ - مراجعه شود به کلام پیر (مقدمه و .آ. ایوانف) و .آ.آ. سمیونف ، نسخه های خطی اسماعیلیان ،... صفحه ۲۱۹۳ .

۲ - .آ.آ. سمیونف ، فهرست نسخه های خطی اسماعیلی ،... صفحه ۲۱۹۳

۳ - دبستان المذاهب ، برگ ۱۱۰ a - مقایسه شود با .آ.آ. سمیونف ، در پیرامون اعتقادات مذهبی ،... صفحه ۵۲۴ .

← (۱۹۱۸) ، صفحه ۲۱۸۸ - ۲۱۹۰ . مقایسه شود با اطلاعات راجع به نسخه های دیگر پامیر : همانجا ، صفحه ۲۱۸۹ ، و .آ.آ. سمیونف ، در پیرامون اعتقادات مذهبی ،... صفحه ۵۵۰ و W. Ivanow Studies...p.96 - علاوه بر «مناقب» و «گوهر ریز» که سمیونف و ایوانف معرفی کرده اند ، سمیونف توانسته است راجع به کتابی به نام « سفرنامه مشرق » اطلاعاتی بدست بیاورد .

ناصر است که بعد ها مبنای روایت «آتشکده»^۱ قرار گرفته و افسانه ای در باره زندانی شدن ناصر در قلعه الموت بوجود آورده است. ظاهراً اسماعیلیان مولتان در قرن هفدهم از مجعول بودن فصل اول کلام پیر که مربوط به سرگذشت ناصر است، اطلاع داشته اند.

علاوه بر کلام پیر و سفرنامه پامیر، سه روایت مختصر، متوسط و مفصل دیگر از سرگذشت دروغین ناصر خسرو در تذکره های «خلاصه الأشعار»^۲ (سال ۱۶۰۹)، «هفت اقلیم»^۳ (سال ۱۶۱۶)، «سفینه» (سالهای ۱۷۲۵ - ۱۷۳۵) و «آتشکده»^۴ (سالهای ۱۷۶۰ - ۱۷۷۹) نقل شده است. به عقیده ه. ا. ا. این سرگذشتهای منسوب به قلم ناصر خسرو از همان اواخر قرن شانزدهم بوجود آمده و در روزگار پادشاهی امیرشاه با اشعار ناصر خسرو در هند رواج یافته است.

بنا به نقل تذکره های مذکور، ناصر خسرو در مشرب تسنن بوده و به دستور «ملك ملحدان» که گویا وی را به زندان افکنده بود، چند کتاب در الحاد نوشته است.^۵ همه این روایات بسیار ناقص و از حیث مضمون ابتدائی و کودکانه است. اینکه همه این روایات مطلقاً افسانه آمیز بوده و بهیچوجه نمی تواند مأخذی برای شرح حال واقعی ناصر خسرو شمرده شود، بقدری در نظر ه. ا. روشن بوده که آنها را نظیر داستان معروف فائوست دانسته است.^۶ با اینهمه نمی توان گفت که روایات مزبور از نظر علمی شایان توجه نیستند، زیرا از مطالعه آنها می توان به نظر و عقیده مردم در ادوار مختلفه راجع به «شخصیت» و عقاید ناصر خسرو پی برد.

۱ - به توضیحات بعدی مراجعه شود.

2 - E.G. Browne, A literary history ... , p.218 .

۳ - نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی، به شماره های C 605 و C 606 و C 1795 دیده شود.

۴ - چاپ سنگی بمبئی، سال ۱۸۶۰، صفحه ۱۸۷ و مابعد. همچنین دیوان ناصر چاپ سنگی (تبریز ۱۸۶۴) دیده شود.

5-H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben, Denken und Dichten (ACIO,VI, Leiden, 1885), s. 175.

۶ - در این روایات ناصر خسرو آشکارا بانصیرالدین طوسی التباس شده است

7- H. Ethé, Nasir Chusrau's Rušanainama (روشنائی نامه) oder Buch der Erleuchtung in text und uebersetzung ..., (ZDMG/33/1879), S.446

در این روایات نیز مانند روایت دوشاه^۱ سعی شده که تهمت الحاد را از ناصر خسرو رفع کرده و وی را گاه پیرو عقیده نزاریان (کلام پیر) و گاه سنی دو آتشه (روایت هفت اقلیم) و یا شخصی از این قبیل معرفی نمایند. کوشش و اصرار عجیبی که از ناحیه يك عده نویسندگان گمنام و ناشناخته بکار رفته تا چهره واقعی حکیم را دگرگون نشان داده و آنرا در پرده ای از افسانه و ابهام مستور دارند، شاید تنها درباره این سینا نظیر داشته باشد.^۲

«افسانه های زندگی» ناصر خسرو نه تنها از این لحاظ که بدانیم مردمان هر عصر و زمان تألیفات و عقاید او را چگونه درک کرده اند، بلکه از این حیث هم که خود یادگارهای جالبی از ادبیات دینی شرق هستند، شایان توجه است. ما فعلا به این مطلب که خود موضوع خاص و جداگانه ای است، وارد نمی شویم و همینقدر یادآوری می کنیم که «سفرنامه» پامیر^۳ با افسانه زندگی سنت آنتوان (که آفاناسیوس اسکندری نقل کرده) شباهت زیاد دارد و مطالبی در آن هست که در فولکلور معاصر تاجیکستان^۴ نیز بچشم می خورد. ما نتیجه مطالعات خود را درباره کلیه افسانه های زندگی ناصر خسرو در کتاب جداگانه ای شرح خواهیم داد.

اطلاعاتی که زکریای قزوینی در «آثار البلاد»^۵ (تألیف سال ۱۲۷۵) راجع به ناصر خسرو داده، معمائی است که تا کنون حل نشده است. و.آ. ایواقی عقیده دارد که روایت قزوینی «یکی از افسانه های زندگی ناصر خسرو است که از قرن سیزدهم شایع گردیده است»^۶ با اینهمه، صراحت و وضوح اطلاعاتی که قزوینی داده

۱ - به صفحات بعدی از همین فصل مراجعه شود.

۲ - مثلا مراجعه شود به:

S. unver, Avicenne dans le folklore («Millenaire d' Avicenne. Congrès de Bagdad», Le Caire, 1952), p. 23 - 27 .

۳ - نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی. شماره A 907 .

۴ - مقایسه شود با آ.آ. بوهرینسکی، کوه نشینان قسمت علیای پنجاب، مسکو،

۱۹۰۸، صفحه ۱۱۱.

۵ - قزوینی، آثار البلاد، جلد دوم، صفحه ۳۲۸ - ۳۲۹ - مقایسه شود با:

E.G. Browne, A literary history ..., p. 218 .

۶ - کلام پیر، صفحه XVII (مقدمه و.آ. ایواقی).

و کثرت جزئیات حقیقی که در آن هست، ایجاب می کند که گفته های او بیشتر مورد توجه قرار گیرد. سر تاسر این حکایت با «زندگی نامه های ناصرخرو» منسوب به قلم خود او که پیداست هر جزئی از آنها بر اثر منظور خاصی به قلم آمده است، هیچگونه رابطه و وجه اشتراکی ندارد.

قزوینی در آغاز حکایت خود از قول شخصی به نام امیرحسام الدین ابوالمؤید بن النعمان اگوید که ناصر خرو ملک بلخ بود که رعایای او وی را خلع و طرد کردند و او ناچار به یمگان گریخت تا کسی را بر او دستی نباشد. سعی می کنیم که این روایت قزوینی را تحلیل کنیم.

دولت شاه هم^۲ از فرار ناصر از بلخ و پناهندن او به کوههای بدخشان سخن می گوید و قسمتی از قصیده ای را که در آن ناصر تبعید خود را از خراسان ذکر کرده، شاهد می آورد^۳. گمان می کنیم که هم روایت دولت شاه و هم اطلاعاتی که حسام الدین می دهد، هردو از دیوان ناصرخرو که پیوسته از دوری خود از بلخ شکایت می کند، اقتباس شده باشد. دولت شاه اضافه می کند که در روزگار او (قرن پانزدهم) مردم کوهستان را به امیر ناصرخرو اعتقاد بلیغ است. بعضی او را «سلطان» می نویسند و بعضی «شاه»... و بعضی گویند که «سید» بوده. شخصی به نام «شاه شهید سعید سلطان محمد بدخشی» که دولت شاه شخصاً با او گفتگو کرده، انتساب ناصر را به علویان مطلقاً رد کرده است^۴. چنانکه می دانیم امرای کوچک و مستقل پامیر تا قرن نوزدهم لقب شو (شاه) داشتند^۵. اسماعیلیان قرن بیستم ناصر-خرو را «شو سید ناصر» می نامیدند^۶. ظاهراً تبعید ناصر از بلخ از اشعار او سر-چشمه گرفته و حسام الدین که آن اطلاعات را به قزوینی داده، چنانکه بعداً خواهیم

۱ - هویت این شخص بدست نیامد.

۲ - دولت شاه، صفحه ۶۲.

۳ - مقایسه شود با دیوان ناصرخرو، صفحه ۱۹۰ - ۱۹۲.

۴ - دولت شاه، صفحه ۶۴.

۵ - ن. آ. کیسلیاکف، مختصری از تاریخ قراَتگین، استالین آباد - لنین گراد،

۱۹۴۱، صفحه ۸۴ و جاهای دیگر.

۶ - آ. آ. بوبرینسکی، کوه نشینان قسمت علیای پنجاب، صفحه ۱۰۹ و ۱۱۱؛ مذهب اسماعیلی در سرحدات روس و بخارای آسیای میانه (مجله مطالعات نژاد شناسی، شماره ۲، مسکو، ۱۹۰۲).

دید، شخصاً به یمگان سفر کرده و از لقب محلی « شو ناصر » که علی الظاهر از قرن سیزدهم به او داده بودند، خبر داشته و بدینقرار از همان نظر نخست منشاء روایت عجیب قزوینی بر اینکه ناصر خسرو « ملک بلخ » بوده، بخوبی آشکار می‌گردد.

اطلاعات دیگری که قزوینی بعداً از قول همان حسام الدین می‌دهد، عجیب‌تر و مرموزتر است. قزوینی می‌نویسد: ناصر خسرو در یمگان کاخها و حمام‌های زیبا ساخت و باغهای خرم ایجاد کرد. حسام الدین خود به کاخها و سراهای ناصر خسرو رفته و ایوانهای پر نقش و نگار آنرا دیده و مردم محل به او نصیحت کرده‌اند که به آن نقوش و صور نگاه نکند، زیرا که هر کس را چشم به آنها افتد « هوش از سرش می‌پرد ».

پس از آن حسام الدین باغی را که در پشت یکی از کاخها بوده و از آن آواز جانوران و پرندگان نادیده بگوش می‌رسیده، توصیف می‌کند و بعد، از حمام شگفت‌انگیزی که ناصر خسرو در یمگان ساخته بوده سخن می‌گوید و آنرا یکی از عجایب عالم می‌خواند و با طول و تفصیل و ذکر جزئیات مقرون به حقیقت، طرز ساختمان آنرا شرح می‌دهد. به گفته او بر در و دیوار حمام صورت جانوران منقوش بوده. حمام حجره‌ها و به اصطلاح امروز نمره‌های جداگانه و درها و چفت‌های مرموز داشته و حسام الدین بارها در این حمام استحمام کرده است. بنا به روایت او این حمام یکی از جاهای تماشائی خراسان بوده. در این حمام نه تنها وجهی از مردم نمی‌گرفته‌اند، بلکه برای آنان جلاب هم می‌آورده‌اند. حمام موقوفات زیاد داشته و تولیت آنها در دست اولاد ناصر خسرو بوده. پنجره‌های ساختمان شیشه‌های شگفت‌انگیز داشته و گروه انبوهی « برای شستشو و تماشا » به آن حمام می‌رفته‌اند.

این روایت سر تا پا جنبه خرافی و داستانی دارد، با اینهمه کمتر به افسانه شبیه است و ما تصور می‌کنیم که ۱. براون و ۲. آیوآف بیهوده آنرا جزو افسانه‌های زندگی ناصر شمرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه هیچ جزئی از این روایت در روایات مختلف زندگی نامه‌های منسوب به ناصر خسرو وارد نشده. با اینهمه اعتماد کامل به روایت قزوینی دور از احتیاط است. ممکن است تصور نمود که مؤلف کاخ‌ها و حمامی را

که توصیف کرده ، اشتباهاً به یمگان نسبت داده باشد . هیچک از جهانگردان قرن نوزدهم و بیستم که یمگان را دیده اند^۱ ، از ویرانه های چنین ابنیه و عماراتی در آنجا سخن نگفته اند و آن محل در حال حاضر خشک و بایر افتاده است . با اینهمه نظر به وضع جغرافیائی محل مزبور می توان احتمال داد که وقتی ابنیه عظیمه و باغهای آبادی در یمگان وجود داشته است . خاك آنجا حاصلخیز است و اگر آبیاری شود ممکن است محصول خوب بدهد . جزئیات روایت قزوینی وبخصوص ذکر مکرر نام ناصر خسرو نشان می دهد که توصیفی که کرده مربوط به موضع یمگان ، واقع در ملتقای رود کوکچا و رود برگس است که اکنون آرامگاه ناصر خسرو در آنجا واقع گردیده است . معمای روایت قزوینی درباره ابنیه و عمارات ناصر خسرو ، تنها بوسیله حفریات باستانشناسی در یمگان حل خواهد شد .

از روایات دیگر راجع به ناصر خسرو که به ما رسیده و از حیث تاریخ مؤخر بر روایت مذکور است ، روایتی است که حمدالله قزوینی^۲ در تاریخ گزیده (تألیف سال ۱۳۲۹) ضبط کرده است . در این یادداشت کوتاه همینقدر ذکر شده که ناصر از غالیان شیعه و معاصر مستنصر خلیفه فاطمی بود و لقب « حجّت » داشت . در سال ۳۵۸ هجری (۹۶۸/۶۹) متولد شد و صد سال عمر کرد . اشعار نیکودارد ، ولی از تعصب عاری نیست و از تألیفات او روشنائی نامه است . چنانکه می بینیم حمدالله قزوینی با دیوان ناصر خسرو آشنا بوده ولی از احوال او اطلاعات درستی نداشته است .

شرح مختصری که راجع به ناصر خسرو در بهارستان (۸۹۲ هجری = ۱۴۸۶/۸۷)^۳ جامی آمده ، بیش از صد و پنجاه سال از اطلاعاتی که قزوینی داده فاصله زمانی دارد . جامی گوید که ناصر خسرو شاعر قادر و مرد دانشمندی بود ، ولی او را به الحاد متهم کردند . و پس از آن گوید که ناصر « سفرنامه » منظومی داشته . سطور بعدی بهارستان چندان روشن نیست . به عقیده ه . ا^۴ رساله منظومی

۱- به صفحات آخر همین باب مراجعه شود .

۲- قزوینی ، تاریخ گزیده ، صفحه ۸۲۶ .

۳- این تاریخ غلط است (به فصل دوم همین باب مراجعه شود) .

۴- ی . ا . برتلس ، جامی ، استالین آباد ، ۱۹۴۸ ، صفحه ۱۱۹ .

که جامی ذکر کرده ، از سفر نامه‌ای که ناصر به نظم نوشته بوده اقتباس گردیده است . اما چنانکه اکنون می دانیم ناصر چنین تألیفی نداشته و به عقیده ما منظور جامی از این عبارت آن بوده که وی سطوری را که نقل کرده بطور کلی از اشعار ناصر اقتباس کرده است .

به گفته جامی این سطور از کتاب «زبدة الحقایق»^۱ تألیف عین‌القضاة صوفی معروف نقل شده است . ولیکن در نسخه خطی زبدة الحقایق که در کتابخانه عمومی دولتی به نام سالتیکف شچدرین مضبوط است، چنین مطلبی وجود ندارد.^۲ سطوری که جامی نقل کرده ، جزء قصیده مفصلی است که ظاهراً از ناصر خسرو نیست.^۳

اگر اطلاعاتی که جامی داده غلط و غیر قابل توجه است ، روایت معاصر او دولت‌شاه در تذکرة الشعراء (سال ۱۴۹۷) ^۴ راجع به زندگانی ناصر خسرو ، مانند همه زندگی نامه های منسوب به قلم خود ناصر که ذکرش رفت ، اساساً مجعول است . مضمون این روایت را به اختصار می آوریم . دولت‌شاه گوید که ناصر خسرو از اصفهان است.^۵ در باب او سخن بسیار گفته اند : بعضی گفته اند موحد و عارف است و بعضی طعن می کنند که طبیعی و دهری ^۶ بوده و مذهب تناسخ داشته و العلم عندالله . به هر حال مردی حکیم و فاضل و اهل ریاضت بوده و تخلص «حجة»^۷

۱- راجع به این مؤلف و کتاب او مراجعه شود به ی . ا . برتلس ، عین القضاة -

همدانی (اخبار آکادمی علوم ، ۱۹۲۹) ، صفحه ۶۹۵ - ۷۰۶ .

۲- ی . ا . برتلس ، عین القضاة همدانی ، صفحه ۷۰۳ .

۳- مقایسه شود با دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۳۶۴ و مابعد .

۴- دولت‌شاه ، صفحه ۶۱ - ۶۴ .

۵- ملك الشعراء بهار در سبك شناسی (جلد سوم، تهران، ۱۳۱۹ ش.، صفحه ۱۸۹) گوید که اشتباه دولت‌شاه از اینجا ناشی شده که او ناصر خسرو قبادیانی مروزی را که در قرن پنجم می زیسته با ناصرالدین خسرو اصفهانی متوفی ۷۳۵ که تخلص « شریف » داشته، خلط کرده است .

۶- دهری اصولاً به معنی طبیعی (ماتریالیست) است و در اینجا به معنی آزاداندیش

آمده .

۷- ظاهراً دولت‌شاه از این اصطلاح اسماعیلیان آگاهی نداشته است (مقایسه شود با

فصل بازگشت ناصر به وطن از همین کتاب) .

می‌کند، چه او را در آداب بحث با علما و حکما بسیار بوده و حجت و برهان محکم داشته و در اول حال از اصفهان به گیلان افتاده و مدتی با علماء آنجا بحث کرده. قصد او کردند، به طرف خراسان گریخت و به صحبت شیخ المشایخ ابوالحسن خرقانی مشرف شد و شیخ را از روی کرامت، احوال او معلوم شده بود و به اصحاب گفته که فردا مردی حجتی بدین صفت بدینجا خواهد رسید، او را پیش من آرید. چون حکیم ناصر به خانقاه رسید، گفت ای شیخ بزرگوار، می‌خواهم از این قیل و قال در گذرم و پناه به اهل حال آورم. شیخ تبسمی کرد و گفت «ای ساده دل بیچاره، تو چگونه با من هم صحبتی توانی کرد که سالهاست اسیر نفس ناقص مانده‌ای؟» حکیم گفت: «چگونه شیخ را معلوم شد که عقل ناقص است، بلکه اول ما خلق الله العقل^۱ گفته اند» شیخ فرمود که «آن عقل انبیاست، دلیری در آن میدان مکن که عقل ناقص تو و عقل پورسیناست که هر دو بدان مغرور شده اید و دلیل بدین، آن قصیده است که دوش گفته‌ای و پنداشته‌ای که گوهر کن فکان عقل است. غلط کرده‌ای که آن گوهر عشق است» فی الحال به زبان مبارک شیخ مطلع آن قصیده گذرانیده شد^۲. حکیم چون آن فراست از شیخ بدید مبهوت شد و اخلاص او به آستانه شیخ درجه عالی یافت، تا شیخ او را اجازت سفر داده به جانب خراسان آمد. دولتشاه سپس می‌نویسد: علمای خراسان بقصد او برخاستند. قاضی نیشابور که به او علاقمند بود، صلاح دانست که وی از آن دیار سفر اختیار کند. ناصر به بلخ گریخت و در آنجا نیز متواری بود تا در آخر حال به کوهستان بدخشان افتاد. دولتشاه بعنوان شاهد چند بیت از اول قصیده ای را که ناصر خسرو در شکایت از اهل خراسان سروده است می‌آورد و پس از آن قسمتی از همان قصیده را که خرقانی از روی کرامت خوانده بود، درج می‌کند و بعد گوید که دیوان ناصر خسرو سی هزار بیت است مجموع حکمت و موعظه. روشنائی نامه در نظم و کنز الحقایق^۳ در نثر او راست. سپس گوید که ناصر خسرو در روزگار سلطان محمود

۱- از احادیث مشهوره است. این متن را براون هم به همین صورت نقل کرده است.

۲- قصیده ای که دولتشاه آورده، در دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۲۰ - ۱۲۲

دیده شود.

۳- کتابی بدین نام منسوب به عطار است (نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی،

به شماره C 1166 دیده شود).

می زیسته و معاصر شیخ الرئیس ابوعلی سینا بوده و گویند هر دو باهم صحبت داشته‌اند، ولی این مطلب در هیچ کتابی نیامده است. بعد دولتشاه اضافه می‌کند که مزار ناصر در یمگان است و مردم بدخشان را بدو اعتقاد بلیغ است.

در اصل و منشأ پیدایش روایت دولتشاه جای هیچگونه تردید نیست^۱، تمام این افسانه مبتنی بر دو قصیده ناصر خسرو است که در یکی از آنها خود را می‌ستاید و در دیگری از طرد و تبعید خود از خراسان شکوه می‌کند. ماجرائی که دولتشاه نقل کرده سر تا پا ساختگی است^۲. خرقانی جز پیش از سال ۱۰۳۴ نمی‌توانسته ناصر خسرو را «ارشاد کند» و تألیفات ناصر خسرو که کوچکترین اثر و نشانه‌ای از صوفیگری ندارند، مسلماً و قطعاً در سالهای ۶۰-۷۰ قرن یازدهم بوجود آمده‌اند. ظاهراً صوفیان خواسته‌اند ناصر خسرو را که تألیفات الحاد-آمیزش معروف و هویتش بایک سلسله افسانه‌ها محصور بوده، به زعم خود «خلع سلاح» نمایند و از اینرو است که روایتی چنانکه دولتشاه نقل کرده ساخته‌اند. ناجائیکه می‌دانیم تنها کسی که از دولتشاه پیروی کرده، شیرخان لودی است که روایت او را در تذکره «مرآت الخیال» که به سال ۱۶۹۱ تألیف شده، تقریباً کلمه بکلمه نقل نموده است^۳.

اگر ۵. ۱۰۴۰ سه روایت «مفصل، متوسط و کوتاه» از شرح حال مجعول منسوب به قلم ناصر خسرو تشخیص داده، ما می‌توانیم يك روایت «دو رگه» کوتاهتری به آنها اضافه نمایم و آن روایتی است که رضا قلی خان در مجمع الفصحا (سال ۱۸۶۸) آورده است^۴. در این کتاب مؤلف با حفظ اصل مقال آتشکده،

۱ - این روایت تقریباً کلمه بکلمه باروایتی که در «نظام التواریخ، البیداوی (سال ۱۲۷۵) آمده، مطابق است (رجوع شود به :

Y. El - Khachab, Nasir è Hosraw, Le Caire, 1940, p. 4 - 7, 10 - 11).

۲ - ناصر خسرو علی الاصول تا سال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۳/۳۴) که خرقانی درگذشته با او امکان ملاقات داشته (رجوع شود به: ی.ا. برتلس، تاریخ زندگانی شیخ - ابوالحسن خرقانی (مجموعه «ایران»، جلد سوم، ۱۹۲۹)، صفحه ۱۷۲، و ظاهراً همین امر یکی از موجبات پیدایش این افسانه گردیده و چنانکه می‌دانیم ساختن افسانه از ملاقات دو شخص بزرگ معاصر بسیار معمول بوده است.

۳ - نسخه خطی انستیتوی خاور شناسان شوروی به شماره C45 (که در سال ۱۸۴۴ استنساخ شده)، برگ 23a - مقایسه شود با GIPh, B. II, S. 214

۴ - مجمع الفصحا، صفحه ۶۰۷ - ۶۰۸.

جزئیات دیگری از تذکرة الشعراء دولتشاه نقل می کند که از آن میان مطالب زیر قابل توجه است. رضا قلی خان (پیش از همه محققان اروپائی) تاریخ صحیح تولد ناصر خسرو را که سال ۳۹۴ هجری باشد، ذکر و خاطر نشان می کند که ناصر با ابوعلی سینا و ابونصر (فارابی؟) ملاقات و مقالات داشته^۱ و اظهار می دارد که دیوانش را قریب به دوازده هزار بیت جمع کرده^۲. صاحب مجمع الفصحاء از تألیفات ناصر، غیر از دیوان او (یعنی همان دوازده هزار بیت)، کتاب روشنائی نامه و زادالمسافرین را نیز در دست داشته است. باقی مطالب او قابل توجه نیستند.

* * *

برای اطلاع بر احوال ناصر خسرو، تنها مأخذ معتبر تألیفات خود او است، و باید متذکر شد که آثار وی با اطلاعاتی از گزارش زندگانش مشحون است. ناصر در قصاید خویش زیاد از خود سخن می گوید و از سفرنامه اش می توانیم به بسیاری از جزئیات زندگانی وی راه یابیم. در مقالات فلسفی و مثنویهای او نیز اطلاعات گرانبها فراوان است.

متأسفانه متن آثار ناصر وضع رضایت بخشی ندارند. راجع به چگونگی مقالات فلسفی او در آغاز فصل آینده بحث خواهیم کرد و اکنون از سفرنامه و دیوان او که از لحاظ تنظیم ترجمه احوال ناصر خسرو دو مأخذ عمده بشمار می روند، سخن می گوئیم.

متن سفرنامه برای محقق دقیق که تجدید ساختمان شرح حال ناصر خسرو را وجهه همت خود قرار داده باشد، بسیار مایه تأثر است. اصولاً کدام مأخذی است که بتواند بهتر از یادداشتهای سفر يك مؤلف از زندگانی حقیقی او خبر بدهد؟ با اینهمه در حال حاضر فقط آن قسمت از اطلاعاتی را که ناصر در سفرنامه خود داده، می توان قابل اعتماد دانست که قصاید وی آنها را تأیید بکنند.

برای مطالعه این اثر کوشش زیادی شده «و عقیده غلط و نادرستی که در نتیجه

۱ - پیداست که این روایت نادرست است، زیرا ابوعلی سینا آخرین سالهای عمر خود را در همدان گذرانده و ناصر خسرو پس از مرگ ابوعلی سینا از خراسان بیرون رفته است.

۲ - دولتشاه تعداد اشعار او را سی هزار آورده ولی ماتقریباً همان دوازده هزار بیت را در دست داریم.

اشتباه حاجی خلیفه^۱ راجع به وجود «سفرنامه منظوم»^۲ پیدا شده بود و همچنین نظریه^۱ فانیان بر اینکه چون به حکایت مندرجات سفرنامه نویسنده آن مشرب تسنن داشته، پس دو «ناصر» شاعر و جهانگرد وجود داشته‌اند، رد شده^۲ و نیز قسمت اعظم نسخه‌های خطی «سفرنامه» واقعی که در دست است، مورد مطالعه و استفاده قرار گرفته است^۴.

به علاوه نویسنده مقدمه چاپ دوم سفرنامه (چاپ برلین) اظهار عقیده می‌کند که متن موجود این کتاب را نمی‌توان رضایت‌بخش دانست و عقیده او را ۲.۲. سمیوف در تقریظی که به چاپ برلین نوشته با شرح و بسط کافی تکمیل کرده است^۵. درباره متن سفرنامه می‌توان نکات زیر را یادآوری نمود.

در مقدمه «بایسنقری» شاهنامه فردوسی (سال ۱۴۲۶) قسمت بزرگی از سفرنامه نقل شده^۶ که با این کلمات آغاز می‌شود «حکیم ناصر خسرو در سفرنامه آورده که در سال ۴۳۸ هجری بهنگام سفر خود به راه طوس رسیدم...» ش. سفر که نخستین بار سفرنامه را چاپ کرده، این قطعه منقول در مقدمه شاهنامه

۱ - حاجی خلیفه، جلد سوم، صفحه ۶۰۰

2 - Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum, vol. II, London, 1882, P. 381 a.

3 - St. Guyard, Un grand maître ..., p. 164 - 168; H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben ..., S. 171 u. ff.

۴ - قدیمی‌ترین آنها نسخه‌ایست که در سال ۱۶۹۱ استنساخ شده و ج. ریو شرح آنرا داده است. (A. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, t. I, Paris, 1905, vol. II, p. 379 - 381; vol. III, p. 979 a.) همچنین کاتالوگهای زیر دیده شود:

W. Ivanow, Concise descriptive catalogue of the persian manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924, p. 119 - 120 (این نسخه تا کنون مورد مطالعه قرار نگرفته) E. Blochet, Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, t. I, Paris, 1905, No 644 et 645.

۵ - آ. آ. سمیوف، [تقریظ بر چاپ برلین سفرنامه] (مجموعه «ایران»، جلد یکم، ۱۹۲۷)، صفحه ۲۱۵ - ۲۲۴.

۶ - مراجعه شود به شاهنامه فردوسی (چاپ ماکان)، جلد یکم، صفحه ۵۹ و سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۴، حاشیه ۳ و مقدمه، صفحه XX.

را بدلیل اینکه اولاً در نسخه‌هایی که مورد استفاده او بوده وجود نداشته و ثانیاً از خود متن سفرنامه پیداست که ناصر خسرو در سال ۴۳۸ هجری ممکن نبوده در طوس باشد بلکه در سال ۴۳۷ می‌توانسته به آنجا برسد، معمول دانسته است. این نظر ش. شفر را که مبتنی به شاهنامه چاپ ت. ماکان است، نمی‌توان قطعی و مسلم دانست، زیرا ممکن است که تاریخ ذکر شده در اصل مقدمه بایسنقری ۴۳۷ بوده و استنساخ‌کنندگان به اشتباه رقم ۸ را ۷ نوشته باشند^۱.

بنا بر متن موجود سفرنامه، ناصر خسرو در ۲۳ شعبان سال ۴۳۷ هجری (۶ مارس ۱۰۴۶) از مرو به نیشابور حرکت کرده و در ۱۱ شوال (۲۲ آوریل) بدانجا رسیده است. درباره راه بین مرو و نیشابور، در متن همین قدر ذکر شده که وی از سرخس گذشته که تا مرو سی فرسخ و از آنجا تا نیشابور چهل فرسخ راه است، و از طوس که در سر راه واقع بوده ذکری نکرده و بنظر می‌رسد که که در اینجا متن غیر مرتبط است.

به عقیده ما دلیلی نیست که در اصالت قسمتی از سفرنامه که در مقدمه بایسنقری شاهنامه نقل شده، شک کنیم^۲ و اگر آن قسمت اصیل باشد، پس در سال ۱۴۲۶ متن دیگری از سفرنامه موجود بوده که از متن کنونی فرق داشته است. گذشته از قسمت منقول در مقدمه شاهنامه، ناشر متن سفرنامه^۳ و نیز آ.آ. سمیونف^۴ به این عبارت کتاب مزبور که در وصف شهر میافارقین بکار رفته، توجه

۱ - نسخه خطی مقدمه بایسنقری متعلق به س.ح. تقی‌زاده تاریخ ۴۳۷ دارد (رجوع شود به مقدمه س.ح. تقی‌زاده به چاپ دیوان ناصر خسرو)

۲ - باید توجه داشت که سخن از ساختن رباط با وجه صله‌ایست که سلطان محمود برای فردوسی فرستاده و پس از مرگ او به طوس رسیده است. ناصر خسرو گوید که راجع به فردوسی از سکنه طوس پرسشهایی کرده و از اینجا پیداست که با نام مؤلف شاهنامه آشنا بوده است. از ذکر مکرر پهلوانان شاهنامه در تألیفات ناصر خسرو می‌توان حدس زد که وی نه تنها با روایات قدیم شاهنامه، بلکه با شاهنامه خود فردوسی آشنائی داشته است.

۳ - مراجعه شود به سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۱۰، حاشیه ۱۰.

۴ - آ.آ. سمیونف (تقریباً . . .)، صفحه ۲۱۸ - ۲۱۹ - ش. شفر به این قسمت توجه نکرده و آنرا به صورت شخص اول ترجمه کرده است.

آمده، قسمتی از فصل مفصل متن نخستین این کتاب در صفت عید نوروز می باشد و ظاهر آن است که نویسنده سنی شرح ملاقات ناصر خسرو را با مستنصر ملحد از این فصل حذف کرده است.

تمام فصول سفرنامه که در صفت مصر بوده، آشکارا تلخیص و تحریف شده و در بیان مطالب از لحاظ سنین وقایع رعایت تسلسل و توالی کلام نشده است. در آن متن ناصر خسرو گوید که در سال ۴۴۱ هجری نخستین بار به مصر درآمد و در سال ۴۴۱ از مصر بیرون رفت و در سال ۴۳۹ در مصر بود.^۱

۵. اته عقیده داشت که روح تسنن سفرنامه^۲ ناشی از احتیاط ناصر خسرو است که نخواسته در کتابی که برای عامه مردم نوشته، علاقه خود را به مذهب اسماعیلی آشکار سازد. و. آ. ایواقت^۳ هم نظیر این عقیده را دارد و به نظر او در سفرنامه جانب «تقیه» که رویه معمول اسماعیلیان بوده، رعایت شده است. ممکن است که متن اصیل نخستین این اثر محتوی مطالب اسماعیلی صرف نبوده، با اینهمه به حکم حقایقی که ذکر شد، روشن می گردد که متن موجود سفرنامه پیش از قرن هفدهم دچار تحریفات ناروا گردیده است.^۴ به احتمال قوی فدائی در حدود سال ۱۹۰۰ نسخه کامل سفرنامه را در دست داشته و بنابراین امیدواریم که روزی متن حقیقی آن بدست آید.

اگر برای تنظیم متن صحیح سفرنامه باید به امید پیدا شدن نسخ خطی کامل نشست (که البته حدسی بیش نیست)، ولی به یاری نوشته هائی که هم اکنون موجود و معلوم است، می توان متن انتقادی دیوان ناصر خسرو را فراهم آورد. ۵. اته،

۱ - سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۶۰ - ۶۱ و ۸۹ و غیره.

2 - H. Ethé, Nasir bin Khusrau's Leben . . . , s. 186 - 187 -

باید تذکر داده شود که «روح تسنن» در سفرنامه بسیار ضعیف است تا جائی که حتی در متن موجود از فاطمیان، بی آنکه به امامت آنها اشاره شود، ستایش شده است.

۳ - کلام پیر، صفحه XIX - XVI.

۴ - قدیمی ترین نسخه خطی در سال ۱۶۹۱ استنساخ شده است.

5 - H. Ethé: Auswahl aus Nasir Chusrau's Kasiden (ZDMG, 36, 1882), s. 478 - 508 ; Nasir bin Khusrau's Leben . . . , s. 207 - 237 ; kürzere Lieder und poetische Fragmente aus Nasir Khusrau's Diwan (Göttinger Nachrichten, 1882), s. 124 - 152.

ح. تقوی، س. ح. قتی زاده و م. مینوی^۱ در جمع آوری و چاپ اشعار ناصر اهتمام زیادی بکار برده‌اند لیکن نتایجی را که بدست آمده نمی‌توان کاملاً رضایت‌بخش دانست.

اولاً تمام اشعار منسوب به ناصر خسرو که در نسخ خطی هست، در این چاپ وارد نشده است. از جمله در انستیتوی خاورشناسان شوروی يك نسخه خطی از اواخر قرن چهاردهم (به شماره B 1809) موجود است که در آن مجموعه‌ای از غزلهایی منسوب به ناصر خسرو ضبط شده (برگ ۱۱۷۶-۱۲۷۶) نسخه‌های خطی دیگر موجود در انستیتوی مذکور (به شماره‌های C 1702/B 250/D 10)^۲ اختلافاتی با هم دارند که شایان توجه است. کار جمع آوری قصاید، غزلیات و قطعات ناصر از جنگها، بیاض‌ها و تذکره‌ها هنوز خاتمه نیافته است.

ثانیاً صحت انتساب همه اشعار چاپ شده به ناصر، بسیار تقریبی است. درست است که مضمون و سبک اصیل قصاید ناصر خسرو کار بررسی و تشخیص آنها را فوق‌العاده تسهیل می‌کند، با اینهمه در چاپهای موجود، بلاشک اشعار زیادی که انتساب آنها به ناصر مورد تأمل است، وارد گردیده و این شک و تردید در مورد غزلها، قطعات و رباعیات بیشتر است.

ثالثاً از همه مهمتر آنکه ناشران، تحریفات و تصرفات نساخان را بکلی رفع نکرده‌اند و نیز در بعضی موارد نتوانسته‌اند صورت صحیح کلمات را بدست بدهند و ابیاتی را که نا مفهوم بوده با علامت سؤال مشخص کرده‌اند.

۱- دیوان (چاپ تهران، ۱۳۰۴/۷ ش). دیوان ناصر خسرو پیش از آن دومرتبه چاپ سنگی شده: دفعه اول به سال ۱۲۸۰ هجری قمری در تبریز (با زندگی‌نامه شاعر به قلم خود او) و دفعه دوم به سال ۱۳۱۴ هجری قمری در تهران (با سفرنامه) ما چاپ سومی نیز بدست آورده‌ایم که در هیچ‌جا ذکر آن نشده. این نسخه سنگی است و در بمبئی چاپ شده (تاریخ چاپ ندارد، Duttprasad - press) در این نسخه، زندگی‌نامه ناصر به قلم خود او، سپس رساله تسخیر کواکب ناصر خسرو و منتخباتی از دیوان وی چاپ شده است. رساله تسخیر کواکب (که مؤلف آن مشکوک است) یکبار دیگر در سال ۱۳۳۳ هجری با روشنائی‌نامه در بمبئی چاپ سنگی شده است (مراجعه شود به:

W. Ivanow, Guide..., p. 91,95)

مشکل بتوان گفت که چه مقدار از اشعار ناصر بدست ما رسیده است. شماره اشعار وی را، چنانکه قبلاً اشاره شد، دوئشاه سی هزار و رضاقلی خان دوازده هزار بیت ذکر می‌کند و ما تقریباً همان دوازده هزار بیت را در دست داریم. چنانکه س. ح. تقی‌زاده^۱ متوجه شده‌اند، ناصر خسرو در دوجا اشاره کرده که دو دیوان^۲ یکی به تازی و دیگری به دری داشته. و. آ. ایواف که معلوم نیست به چه علت فضل و کمالات ناصر خسرو را به دیده شک و تردید می‌نگرد، وجود دیوان عربی او را بکلی رد می‌کند^۳. چنانکه از استدلالات و. آ. ایواف برمی‌آید، وی به ایاتی که س. ح. تقی‌زاده اشاره نموده، امعان نظر نکرده است. انتساب قصائدی که ایات مزبور جزو آنهاست به ناصر خسرو، ایجاد شبهه نمی‌کند و این ایات آشکارا وجود دو دیوان را به دو زبان تصریح می‌کنند^۴. ما در جای دیگر ذکری از نسخ خطی اشعار عربی ناصر خسرو نیافتیم، با اینهمه بعید نیست که بعدها چنین اشعاری بدست آید.

بحث کوتاه ما راجع به زندگانی و اعمال ناصر خسرو اصولاً مستند بر اطلاعاتی است که از دیوان او بدست می‌آید. برای استفاده از این اطلاعات اشکال بزرگ کار این بود که قصاید ناصر، چنانکه می‌دانیم، تاریخ ندارند و بنابراین ترتیب سنین وقایعی که در این قصاید ذکر شده، کاملاً تقریبی است. ماسعی کردیم که حتی‌المقدور از استناد به مواردی که انتساب آنها به ناصر مشکوک است، احتراز جوئیم و تاجائیکه امکان دارد قصاید را با رعایت تاریخ سنین مرتب نمائیم. به هر حال تا روزیکه کار مطالعه در متن دیوان خاتمه نیافته است، باید این یادداشتها را بعنوان مطالعه مقدماتی تلقی نمود.

۱- دیوان ناصر خسرو، صفحه بیج (مقدمه).

۲- همانجا، صفحه ۱۵/۳ و ۳۰۵/۱۰.

3- W. Ivanow, Nasir - i Khusraw and ismailism, p. 63 - 64.

۴- ناصر خسرو به زبان محاوره عربی بخوبی آشنا بوده (رجوع شود به سفرنامه،

صفحه ۱۳۱).

شرح احوال ناصر خسرو

چهل سال اول زندگانی ناصر خسرو

ابومعین ناصر خسرو القبادیانی المروزی در ماه ذوالقعدة سال ۳۹۴ هجری قمری یعنی بین بیستم اوت و نوزدهم سپتامبر سال ۱۰۰۴ مسیحی بدنیا آمد^۱. کنیه صحیح او ابومعین الدین است^۲ و در اشعار خود بومعین آورده^۳. ناصر که اسم او است، به اسم پدرش خسرو اضافه شده و این اضافت جای «ابن» را گرفته است^۴. در تألیفات وی هر جا کلمه ابن آمده، متن را ضایع کرده، یعنی در اشعار وزن را بهم زده^۵ و در نثر تولید اختلاف نموده است^۶. ناصر خسرو در اشعار و سفرنامه اش خود را تنها ناصر می نامد.

۱- ضرور نیست که در اینجا بار دیگر از «افسانه وجود دو ناصر» که ناشی از اشتباهات عدیده ماخذ راجع به سال تولد او است، سخن بمیان آوریم. تاریخی را که آورده ایم باید تاریخ صحیح و قطعی تولد او دانست (رجوع شود به دیوان ناصر خسرو، تعلیقات صفحه ۱۸۳-۱۸۴ و مقدمه، صفحه ۷).

۲- رجوع شود به سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۲.

۳- W. Ivanow, Nasir-i Khusraw..., p. 7.

صفحه ۱۱/۱۰۴ و ۲۶/۳۲۶ و ۱۴/۳۲۸ و ۱۷/۳۴۹ و ۱۰/۴۰۴.

۴- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۸/۱۲۰ و ۵/۳۶۳ و غیره.

۵- همانجا، صفحه ۲/۴۶۳.

۶- سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۲.

چنانکه اکثر ارباب تحقیق تذکر داده‌اند، اولین نسبتی که ناصر خسرو در سفرنامه‌اش بخود داده، نشان می‌دهد که وی در قبادیان واقع در ناحیه ختلان تولد یافته است. ناصر در دیوان اشعارش این مطلب را تأیید^۱ و صراحةً اظهار می‌دارد که از همین شهر برخاسته است. سمعانی (قرن دوازدهم) به استناد قول شخصی به نام ابوالقاسم البلیخی (؟) که خود قبادیان را دیده، از آب فراوان و باغها و کشتزارهای خرم پیرامون این شهر سخن می‌گوید. نظر به این روایت قبادیان آبادترین محل آن ناحیه بوده. در این شهر جمعی از اعراب قبیله بنی تمیم^۲ زندگی می‌کرده‌اند. به اقرب احتمالات قبادیان در آغاز قرن یازدهم نه تنها یک ناحیه مهم کشاورزی، بلکه بواسطه وقوع در نزدیکی معبر آمو دریا یک مرکز عمده صنعتی و تجارتی هم بوده^۳. ویرانه‌های شهر قدیم قبادیان در بیرون شهر کنونی «ناصر خسرو» در ایالت شآرتوز (؟) تاجیکستان شوروی نزدیک ملتقای رودخانه‌های کافرینگان و پنجه واقع گردیده است^۴.

از جزئیات بشماری که ناصر خسرو در تألیفات خود از زندگانی خویش آورده، می‌توان حدس زد که وی از یک خاندان دهقانی بسیار متمولی برخاسته است که افراد آن دارای زمین‌ها و کشتزارها بوده و مشاغل و مناصب دیوانی داشته‌اند.

می‌دانیم که همه زندگی‌نامه‌های دروغین منسوب به قلم ناصر او را «علوی» نامیده و حتی شجره موهومی ساخته‌اند که سلسله نسب او را به خاندان علی می‌رساند س. ح. تقی‌زاده^۵ تمام روایاتی را که درباره انتساب ناصر به خاندان علی نقل شده است، بدقت مورد مطالعه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که همه این مطالب ناشی از تأویل غلط ابیات جداگانه اشعار او است که ناصر در آنها از ایمان و

۱- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۲۳/۲۹۷.

۲- و. و. و. بار تولد، ترکستان، . . . جلد یکم، صفحه ۶۳-۶۴.

۳- م. م. دیاکونف، دورنمای تحقیقات باستانشناسی در تاجیکستان.

۴- عملیات مربوط به اکتشافات باستانشناسی در سند و تاجیک، جلد یکم، مسکو.

لنینگراد، ۱۹۵۰، صفحه ۱۱۱، ۱۸۳-۱۸۴. در همان کتاب رجوع شود به مآخذی که اطلاعاتی از قبادیان می‌دهند. این شهر در سال ۱۹۴۶ تحت مطالعات علمی قرار گرفته است.

۵- دیوان ناصر خسرو، صفحه ط (مقدمه).

وفاداری خود به فاطمیان سخن گفته است. ضرور نیست که دلایل متین س. ح. تقی‌زاده را بار دیگر در اینجا بیاوریم.

و. آ. ایواق فصل کوتاهی از کتاب خود را به این مسئله که «آیا ناصر سید بوده؟» اختصاص داده است^۱. او فصل مزبور را با این عبارت آغاز کرده که «اگر شما به يك اسماعیلی بدخشان یا کنجوت بگوئید که ناصر سید نبوده بسیار آزرده و خشمگین خواهد شد» و در پایان گفتار خود به این نتیجه رسیده که ناصر خسرو نه از روی تواضع خود را به خاندان علی منتسب کرده، بلکه در واقع علوی بوده است. ایواق برای اثبات نظر خود دلایل ضعیفی می‌آورد و به دو بیت از دیوان ناصر توسل می‌جوید که در یکی از آنها^۲، ناصر با کمال وضوح اظهار داشته که «بر اثر عترت پیغمبر خویش» است و بیت دیگر شاید اصلاً از صاحب قصیده نباشد^۳.

ناصر خود دربارهٔ نسب خویش چنین گوید:

من از پاك فرزند آزادگانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم^۴
ارادت ناصر به سامانیان^۵ و اشارات متعدد او به پهلوانان شاهنامه، همه گواهی می‌دهند که وی از يك دودمان دهقانی که در نختلان زندگی می‌کرده‌اند، برخاسته است^۶.

از سنین زندگی ناصر تا روزیکه به مصر سفر کرده، تقریباً اطلاعی در دست نیست. آثاری که از ناصر به‌مارسیده تماماً بعد از این سفر نوشته شده و ما دربارهٔ سالهای دوران جوانی او جز اشاراتی که تصادفاً خود در قصایدش کرده، وسیلهٔ تحقیق دیگری نداریم.

ناصر خسرو هنگامیکه از قبادیان به بلخ رفته بسیار جوان بوده. در قصایدی

1- W. Ivanow, Nasir - i Khusraw . . . , P. 7 - 8

۲- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۹۷/۱۴.

۳- همانجا، صفحه ۹۸/۵.

۴- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۲۸۹/۱۷ - برخلاف ابیات مشکوکی که گویا ناصر در آنها خود را علوی نامیده، این بیت کاملاً صریح و خالی از هر گونه ابهام است.

۵- رجوع شود به فصل بعدی از همین باب.

۶- س. ح. تقی‌زاده در این باب نظریات تکمیلی دیگری اظهار کرده است (دیوان

ناصر خسرو، صفحه ۷۰).

که در یمگان سروده ، پیوسته از دوری خود از بلخ شکوه می‌کند^۱ و از جمله می‌گوید :

ای باد عصر ، اگر گذری بردیاری بلخ
بگذر بخانه من و آنجای جوی حال

بنگر که چون شده است پس از من دیار من

با او چه کرده دهر جفا جوی بد فعال^۲

ناصر در سفرنامه آورده که «من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده‌ام ، چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود»^۳ و در دیوان گفته که خود از امرا و درباریان بوده :

دستم رسیده برمه ، ازیرا که هیچ وقت

بی من قدح به دست نگیرد همی امیر

پیش وزیر با خطر وحشتم ، بدانک

میرم همی خطاب کند خواجه خطیر^۴

چنانکه می‌دانیم بلخ پایتخت دوم سلطان محمود و پسرش سلطان مسعود بود و با غزنه لاف برابری می‌زد .

گردیزی خاطر نشان می‌کند که سلطان محمود زمستان سال ۴۱۵ هجری (۱۰۲۴/۲۵) را در بلخ گذرانید^۵ . در سال ۴۱۷ هجری (۱۰۲۶/۲۷) در همان شهر مراسم اعطای القاب به درباریان برپا گردید^۶ . در زمستان سال ۴۲۰ - ۴۲۱ هجری (۱۰۲۹/۳۰) سلطان محمود باز در بلخ بود و تنها پیش از مرگ به غزنه رفت^۷ .

۱- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ز (مقدمه س . ح . تقی‌زاده)

۲- همانجا ، صفحه ۲۶ - ۲۵/۲۵۳ .

۳- سفرنامه ناصر خسرو ، صفحه ۷۸ .

۴- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۱۴-۱۳/۱۵۶ - مقایسه شود با صفحه ۲۱/۱۹۰ ،

۲۵۰/۷ و ۲۷۰/۱۹ دیوان .

۵- گردیزی ، صفحه ۸۰ .

۶- همانجا ، صفحه ۸۹ .

۷- همانجا ، صفحه ۹۲ .

معهود نیز پس از فراغت از اردو کشی اصفهان و برانداختن برادرش محمد و نشستن به تخت سلطنت، زمستان سال ۴۲۱ - ۴۲۲ هجری (۳۱/۱۰۳۰) را در بلخ گذرانید^۱ و به گفته گردیزی، معهود در سال ۴۲۷ (۳۶/۱۰۳۵) و سال ۴۲۸ هجری (۳۷/۱۰۳۶) در همان شهر بود^۲.

از مقایسه مجموع این اطلاعات که مآخذ قدیمه می‌دهند، به این نتیجه می‌رسیم که ناصر خسرو ظاهراً قبل از سال ۱۰۳۰ (یعنی پیش از ۲۶ سالگی) از قبادیان به بلخ رفته و در دربار سلطان محمود که گاهی خاندانهای دهقانان قدیم را گرمی می‌داشت، پذیرفته شده است^۳.

قبلاً دو بیت از دیوان ناصر خسرو را آوردیم که در آنها از باده نوشی و قدح پیمائی خود با امیر سخن می‌گوید. ناصر قصیده‌ای را که این ابیات از آن نقل شده^۴، در دوران پیری سروده و از گناهان عهد جوانی اظهار پشیمانی می‌کند. وی در این قصیده بالحن طنز آمیزی ذکر می‌کند که در بهار زندگانی «چون خربه سبزه رفته» و در خزان عمر در زیر رز خزان شده^۵ و بر خود بالیده که مثل من کسی در جهان نیست که «هم شاطر ظریفم و هم شاعر و دبیر» و بعد یاد آوری می‌کند که باده گساری‌ها کرده، چشمش به امید صله همیشه به دست توانگران بوده، از خویشان یتیم و از همسایگان فقیر دستگیری نکرده و زبان فصیح خویش به هزل و لهو و محال گشوده، و با بیانی تلخ و دردناک خطاب به خود می‌گوید:

آن کردی از فساد که گر یادت آید آن

رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر^۶

ناصر در اغلب قصایدش خود را ملامت می‌کند که در روزگار جوانی یکچند

۱- گردیزی، صفحه ۹۴.

۲- همانجا، صفحه ۱۰۰ و ۱۰۴.

۳- ممکن است ناصر خسرو بواسطه فتح ختلان به دست محمود، از قبادیان به بلخ رفته باشد (به صفحه ۳۴ همین کتاب مراجعه شود).

۴- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۵۶ - ۱۵۸.

۵- همانجا، صفحه ۱۰/۱۵۶.

۶- همانجا، صفحه ۱۹/۱۵۶.

در وصف سرزلف معلق و چشمان ازرق شعر گفته^۱ و با بیانی پراز طعن و تمسخر از خود می پرسد :

چو روزگار بدل کرد تیر تو به کمان

چرا کنون نکنی تو غزل به زهد بدل!^۲

زندگانی ناصر خسرو هم ، مانند هر درباری دیگر ، ظاهراً ناپایدار و پراز پیش آمدهای ناگهانی بوده . در یکی از قصایدش ذکر می کند که مایه معاش کافی نداشته و از رنج روزگار یکچند با ثنا به در پادشاه شده و از بهر یک امید که از وی روا شود ، صدمندگی و ستایش کرده ، ولی از اینکار جز رنج و درد حاصلی نبرده است.^۳

می دانیم که ناصر خسرو در جوانی شاعر رسمی درباری نبوده ، بلکه سمت دبیری یعنی منصب مالی داشته^۴ و باید پنداشت که بواسطه صفات ستوده و قریحه شاعری و تبار بزرگ خویش به دربار راه یافته بوده است .

اشارات فراوان او در قصایدش به باده گساری و همچنین این عبارت سفرنامه که «من دربار مسعود را دیدم» (باتوجه به اخلاق این سلطان ، چنانکه از نوشته های بیهقی برمی آید) به ما فرصت می دهد که تصور نمائیم وی بخصوص در دوران پادشاهی مسعود از مفریان درگاه بوده . ناصر در یکی از قصاید خود که در روزگار پیری سروده ، از دوران جوانی چنین یاد می کند :

ز آن می که بدان زمانه خوردم امروز همی کند خمارم^۵

اما باید دانست که ناصر خسرو همیشه از سالهای پرشور و غوغای جوانی ناله و شکوه نمی کند . در قصاید او شکایت از شکستگی و نزاری و ضعف پیری ، گاهی جای خود را بیاد خاطرات شیرین جوانی و روزگار قدرت و نیرو و کامرانی

۱- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۱۲-۱۱/۲۳۶ و صفحه ۱۷/۲۴۸.

۲- همانجا ، صفحه ۱۸/۲۴۸ .

۳- همانجا ، صفحه ۲۰-۱۷/۲۷۲ .

۴- رجوع شود به فصل گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی . مقایسه شود با دیوان ناصر

خسرو ، صفحه ۲۲/۱۹۰ .

۵- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۱۶/۲۷۷ .

می‌بخشد^۱. در این خاطرات ناصر بارها اشاره می‌کند که در عهد جوانی بسیار تنومند و خوش اندام و بلند بالا بوده و گونه‌های گلگون و موهای مشکی داشته است^۲.

زندگی درباری مانع از آن نبوده که ناصر دست به کارهای علمی بزند و در اقطار عالم به سیر و سیاحت پردازد. از سفرنامه، که نخستین اثری است که از او به دست ما رسیده، پیداست که در حدود چهل و دو سالگی مردی بسیار دانشمند و آشنا به علوم و معارف زمان خود بوده. عبارات متفرقهٔ عدیده‌ای که در سفرنامه و دیوان او هست، نشان می‌دهد که وی پیش از سفر هفت سالهٔ معروف خود، سفرهای متعدد کرده و از جمله سفری نیز به هند رفته است. مثلاً دربارهٔ «فوطه‌ای از صوف گوسفند کرده» که در عربستان بافند، گوید که «مثل آن نه به لهاور دیده و نه به ملتان»^۳ در جایی دیگر از سفرنامه ذکر می‌کند که «در بلاد عرب و عجم و هند و ترک بوده»^۴ و از بعضی عبارات کتاب وجه دین می‌توان استنباط کرد که مسافرت وی به هند به قصد آشنائی با مذاهب مختلفهٔ محلی صورت گرفته، چنانکه گوید «داناایان هندوان سخت پرهیزگار باشند . . . و کتابیست میان ایشان که همی‌گویند که سخن خدائیسست و من از داناایان ایشان بسیار این سخنها شنوده‌ام»^۵ و نیز در دیوان ابیاتی هست که از سفر او به هند حکایت می‌کند، از جمله:

به سند انداخت‌گامم، که به مغرب چنین هرگز ندیدستم فلانخ^۶

ناصر با طبیعت سرکش و پرهیزجانی که داشته، در چهل سال نخستین حیات خود ظاهراً پیوسته در حال انقلاب بسر برده و از عیش و نوش و باده‌گساری دربار سلطان معسود به‌گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی و مطالعه و تحقیق در رشته‌های گوناگون حکمت و ادیان افتاده است.

۱- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۵-۱۱/۲۷۷.

۲- همانجا، صفحه ۲۰-۱۵/۳۰۲۹۰-۱/۳۲۹/۱۶-۱۶ و ۴۲۹/۱۶-۱۴/۴۷۱.

۳ و ۴۷۴/۱۷ و غیره.

۳- سفرنامهٔ ناصر خسرو، صفحه ۹۰.

۴- سفرنامهٔ ناصر خسرو، صفحه ۱۲.

۵- وجه دین، صفحه ۵۵.

۶- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۷/۳۷۱ - مقایسه شود با صفحه ۲۰/۳۱۳ دیوان.

گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی و سفر او به مصر

در عشر سوم و چهارم قرن یازدهم به تدریج خراسان به دست سلجوقیان فتح شد. در بهار سال ۴۲۵ هجری (۱۰۳۴) ترکمن‌ها قبادیان، زادگاه ناصر خسرو را تصرف کردند^۱. در رمضان سال ۴۳۱ (ماه مه ۱۰۴۰) مسعود پس از شکستی که در دندانان خورد، از لشکریان طغرل گریخت. بعد از کشته شدن مسعود در جمادی - الاولی سال ۴۳۲ (ژانویه ۱۰۴۱) برادرش محمد به سریر سلطنت غزنویان نشست. او نیز بنوبه خود در شعبان ۴۳۲ (آوریل ۱۰۴۱) بدست مودود پسر مسعود از مسند پادشاهی برکنار شد^۲. مودود اگرچه توانست بلخ و غزنه را در دست خود نگاه دارد، ولی دیگر دوران فرمانروائی غزنویان در خراسان پایان یافته بود. از زندگانی ناصر خسرو در این سالها چیزی نمی‌دانیم و نخستین اطلاعاتی که درباره او به ما رسیده، مربوط به پائیز سال ۴۳۷ (۱۰۴۵) است که وی در این هنگام در مرو و در خدمت چغری بیگ سلجوقی بوده. ناصر خود در این باره چنین می‌گوید:

«من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و بکارهای دیوانی مشغول بودم، و مدتی در آن کار مباشرت نموده در میان اقران شهرتی یافته بودم. در ربیع‌الآخر سنه ۴۳۷^۳ که امیر خراسان سلیمان چغری بیگ - داود بن میکال بن سلجوق بود، از مرو برفتم، به شغل دیوانی، و به پنج دیه مروالروود فرود آمدم...»^۴.

نمی‌دانیم چه علتی ناصر خسرو را برآن داشت که به مرورود برود و به خدمت سلجوقیان درآید. شاید بتوان تصور کرد که پس از مرگ مسعود و بروی کار آمدن برادر و دشمن جانی او محمد، ناصر که از نزدیکان مسعود بوده، ناچار از بلخ به مرو گریخته و به چغری بیگ پناه برده است.

متأسفانه تاریخ‌نویسان، سنین وقایع آن زمان را بدقت و صحت ضبط نکرده‌اند. به گفته ابن‌الانیر، چغری بیگ در سال ۱۰۳۷ مرو را تصرف کرده، اما اطلاعاتی که

۱- و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۱۵.

۲- و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۲۲.

۳- اکتبر - نوامبر ۱۰۴۵.

۴- سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۲.

بیهقی داده این نظر را رد می‌کند^۱. و. و. بارتولد عقیده داشت که بلخ تا سال ۱۰۵۹ در تحت فرمان غزنویان بوده^۲، ولیکن سفرنامه ناصر خسرو حاکی است که بلخ از سال ۱۰۵۲ جزو متصرفات جغری بیگ محسوب می‌شده است^۳. اینهمه اختلاف و ابهام باعث شده که نتوانیم وقایع زندگانی ناصر خسرو را به ترتیب سنین مقرر داریم.

چنانکه از فصل نخستین سفرنامه پیداست، ناصر خسرو بداشتن شغل متوسطی نزد امرای سلجوقی خرسند نبوده است. وی بعدها از حکمرانان سلجوقی رنج و آزار فراوان دیده و قصاید زیادی سروده است که بغض و کینه او را نسبت به آنان نشان می‌دهد. نفرت ناصر از سلجوقیان، ظاهراً از همان اوان خدمت در نزد آنان آغاز گردیده است. او در یکی از قصاید خود که در دوران پیری سروده، از امرای سلجوقی نکوهش می‌کند، آنان را «گرگ بیابان» می‌نامد^۴ و از روزگار گذشته خراسان چنین یاد می‌کند:

خراسان ز آل سامان چون تهی شد

همه دیگر شده است احوال و سامان^۵

ناصر عهد پادشاهی سامانیان را که در روزگار آنها دهقانان ایرانی را قدرت و مقامی بوده، به دیده حسرت می‌نگرد و به عقیده او سلجوقیان نورسیده حق نداشتند به خراسان فرمان برانند، زیرا که:

خراسان جای دونان شد، نگنجد

به يك خانه درون آزاده با دون

که اوباشی همی بی‌خان و بی‌مان

درو امروز خان گشتند و خاتون^۶

۱- لن پول، صفحه ۱۲۴ (ملاحظات و. و. بارتولد دیده شود).

۲- و. و. بارتولد، ترکستان...، جلد دوم، صفحه ۳۲۳.

۳- سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۱۴۳.

۴- دیوان ناصر خسرو، ۲۶۴/۶.

۵- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۳۲۶/۴.

۶- همانجا، صفحه ۳۲۹/۵۰۸.

ناصر خسرو، هنگامیکه از عهد جوانی یاد می‌کند، حتی بدین نتیجه می‌رسد که دوران محمود به هر حال و رویهمرفته از دوره حکومت سلجوقیان بهتر بوده و محمود لااقل پادشاهی شایسته و فاتحی بزرگ بوده است.^۱

باید پنداشت که خرابی خراسان در سالهای اول حکومت سلجوقیان، ناتوانی آنان در استقرار نظم، و بی‌فرهنگی این قوم ناصر خسرو را که در چهل سالگی مردی دانشمند و به اغلب مکاتب فلسفی و دینی آشنا و خود از درباریان غزنوی بوده و شکوه و جلال دربار آن سلسله را همیشه بخاطر داشته، چنان از زندگی بیزار کرده که خود را به دامان پادشاهی و مستی انداخته است.^۲

کسانی که مطالبی درباره ناصر خسرو نوشته‌اند، از داستان «رؤیای عجیب» او و بیدار شدن از خواب گران مستی که در سفرنامه آمده، به همان ظاهر عبارات قناعت کرده‌اند. از قصیده مفصلی که ناصر خسرو در شرح حال خود سروده^۳ چنین برمی‌آید که وی مدتها پیش در صحت مذهب تسنن و عقاید اهل سنت دچار شک و تردید بوده است. ممکن است تصور کرد که ناصر از همان هنگام مسافرت به ملتان با اصول عقاید فرمطیان آنجا آشنائی یافته بوده است. به هر حال وی موقعیکه به سفر هفت ساله آغاز کرده، بی شک در مذهب اسماعیلی بوده^۴، و الا يك سلسله خصوصیات آغاز سفر او قابل درك و توجیه نخواهد بود، زیرا ناصر خود گوید که با کاروان هر ساله به حج نرفته، بلکه تقریباً تنها و همراه با برادر و غلامکی هندو روانه حج شده و در طول راه کسانی پیوسته به او یاری می‌کرده‌اند. خط سیر او هم غیر عادی و جالب توجه است، زیرا پس از آن رؤیای صادقه و بیرون آمدن به قصد زیارت خانه خدا، بی هیچ دلیل معقولی یکدفعه به مصر افتاده است.

اما ناصر در قصیده مفصلی که در شرح احوال خود سروده، خواب چهل سالگی خود را که در سفرنامه آمده تکرار می‌کند و رفتن خود را به قاهره با اهمیت خاصی بیان می‌کند. پیداست که وی در آغاز سفر خود در مرحله اول ایمان بوده و

۱- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۲۰ - ۸/۹.

۲- سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۳.

۳- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۷۲ - ۱۷۷.

۴- مقایسه شود با کلام پیر، صفحه XVII - XIX (مقدمه و آ. ایوانف)

هنوز در بسیاری از مسائل شك داشته و داعیان محلی نمی‌توانسته‌اند آن مسائل فلسفی را که پیوسته او را آزار می‌داده است، حل نمایند. در ورود به مصر با مؤید فی‌الدین^۱ که در سال ۱۰۴۷ از شیراز به دربار فاطمیان گریخته بود، ملاقات می‌کند. ظاهراً گفتگو با این حکیم و فقیه دانشمند، در طرز تفکر و جهان بینی ناصر تأثیر زیاد داشته است. در يك سلسله قصایدی که وی در دوران پیری سروده، از تأثیر مؤید فی‌الدین در خود سخن می‌گوید:

خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ

کز دست طبایع نشود نیز مغیر

یاقوت منم اینک و خورشید من آنکس

کز نور وی این عالم تاری شود انور^۲

ما نتوانستیم این مطلب را روشن نمائیم که آیا مؤید فی‌الدین، پیش از فرود آمدن ناصر خسرو به مصر، در دربار فاطمیان مقام داعی اول (باب) داشته است یا نه. و آ. ایوانف به استناد نسخه خطی شرح حالی که مؤید به قلم خود نوشته، در این باره حدسهائی می‌زند ولی تاریخ انتساب او را به این مقام معین نمی‌کند^۳. ناصر خسرو در قصیده‌ای که تاریخ صحیح آن معلوم نیست ولی بعد از سال ۱۰۶۰ سروده شده^۴ مؤید را «باب» می‌نامد. در هر حال مؤید از سال ۱۰۴۹ به بعد مقام و منصب مهمی در قاهره داشته است^۵. امکان دارد اشاره مختصری که در سفرنامه «به یکی از دبیران سلطان» شده و ناصر خسرو را با اوصحبتی اتفاق افتاده^۶ مربوط به همین مؤید باشد. گذشته از مؤید داعی اسماعیلیان، به اقرب احتمالات ناصر خسرو در مصر با خود «امام» یعنی خلیفه مستنصر نیز ملاقات کرده است. متأسفانه روایت

۱- درباره این شخص به صفحه ۱۲۲ - ۱۲۸ همین کتاب مراجعه شود.

۲- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۱۳-۱۲/۱۷۶ و ۲۴/۳۱۲ و مابعد ۱۲/۲۵۵/۹.

و غیره.

3 - W. Ivanow, Nasir - i Khusraw . . . , p. 31 - 35 .

۴- همانجا، صفحه ۳۱.

5- H. Hamadani, The history . . . , p. 132 .

۶- سفرنامه ناصر خسرو، صفحه ۷۸.

فدائی که قبلاً در فصل بررسی مآخذ از آن سخن گفتیم (و ظاهراً مستند به آن قسمت از سفرنامه است که حذف شده) ، نمی تواند سند مطلقاً معتبری شمرده شود .

مضمون این روایت بطور خلاصه چنین است : ناصر خسرو به مصر درآمد و اشتیاق وافر داشت که به حضور امام مستنصر برسد ، ولی تا روزیکه بایکی از داعیان اسماعیلی آشنا نشده بود ، این ملاقات دست نداد^۱ . وی از آن داعی خواست که در رسیدن به حضور امام او را یاری کند . داعی گفت راه یافتن به « دربار هفتگی » خلیفه سخت دشوار است ، اما خلیفه سالی یکروز در ایام نوروز به باغی که پدرش حاکم ساخته ، می آید . در این روز به فقرا صدقه می دهد و مراسم و تشریفاتى برپا می گردد پس از این مقدمه رشته کلام به دست خود ناصر سپرده می شود و ناصر چنین گوید که دو ماه در قاهره انتظار کشید تا ایام نوروز فرارسید . وی در یکی از این روزها در رهگذر مستنصر ایستاده بود . خلیفه که گویا داعی مذکور قبلاً با او گفتگو کرده بود ، درحین عبور از نزد ناصر به یکی از نزدیکان خود سپرد که از وی نگهداری کند . از آن پس ناصر چند روزی در خانه آن شخص مقرب خلیفه منزل کرد . هنگامیکه خلیفه پس از پایان مراسم جشن به دربار باز می گشت ، ناصر باز بر سر راه وی ایستاده بود و این بار خلیفه او را خواست و با او گفتگو کرد . ناصر چندی در خدمت خلیفه ماند و از مراسم او برخوردار بود . سپس به نام « حجت » به خراسان و بلخ فرستاده شد و فرمان یافت که با کاروان حج از راه مکه و بصره سفر کند^۲ . حکایت فدائی در اینجا پایان می یابد . تفصیلات دیگری که فدائی داده با متن سفرنامه ای که در دست است ، کاملاً مطابقت دارد .

چنانکه گفتیم ، به نظر ما روایت فدائی بقدر کفایت قابل اعتماد است . نمی توان تصور کرد که یکی از نویسندگان متأخر به قصد تصرف در شرح زندگانی ناصر توانسته باشد وضع جشن نوروزی را که در قرن یازدهم در مصر برپا گردیده و مسلماً در قرن دوازدهم پس از سقوط سلسله فاطمی فراموش شده بود ، با چنان دقت و صحت تصویر نماید . آ. ک. اینوسترا نتسف پس از سالها کار و کوشش توانسته است که نموداری از این جشن بدست بدهد . گذشته از این برای نزاریان نفعی نداشته است که در تأکید روابط ناصر با فاطمیان اصرار ورزند .

۱- شاید باز در اینجا سخن از مؤید می رود .

۲- فدائی ، برگ ۱۹۰ - ۱۹۴ .

اینکه ناصر در مصر به خدمت خود امام رسیده یا نه ، بدرستی روشن نیست . اما می توان با اطمینان کامل گفت که وی هنگامیکه از سفر باز می گشته يك اسماعیلی مؤمن و معتقد بوده و رسالت سرّی مهمی از فاطمیان داشته است . در متنی که از سفرنامه بدست آمده ، اطلاعاتی در این باب نیست و درباره مراجعت او همینقدر گفته شده که ناصر خسرو در روز شنبه بیست و ششم جمادی الآخره ۴۴۴ هجری (۲۴ اکتبر سال ۱۰۵۲) با برادرش به بلخ درآمد . در این اوقات برادر دیگر او به نام ابو الفتح عبدالجلیل در سلك درباریان چغری بیگ سلجوقی و در جزو طایفه وزیر خراسان بوده و برادران پس از هفت سال سفر دور و دراز و پرمهلکه به دیدار یکدیگر شاد شده و خدا را شکرها گزارده اند^۱ .

بازگشت به وطن و فعالیت سیاسی

در دیوان ناصر اشارات زیادی به فعالیت تبلیغاتی او پس از بازگشت از سفر ، در خراسان و نقاط دیگر موجود است . متأسفانه وضع قصاید عجاله^۲ به ما امکان نمی دهد که وقایع زندگانی او را در این دوره به ترتیب و وقوع آنها تنظیم نمائیم . ناصر خسرو درباره دعوت خود از جمله چنین گوید :

به نزد مردم بیمار ناخوشست شکر	شگفت نیست که ما نزد تو ز کفّاریم
یکی ز ما و هزار از شما ، اگر چه شما	چو مار و مورچه بسیار و ما نه بسیاریم
سپه نباشد پانصد ستور بر يك مرد	روا بود که شما را سپاه شماریم ^۳

و با این بیان به وفاداری خود به « امام زمان » یعنی مستنصر سوگند می خورد:

داغ مستنصر بالله نهادستم بربر و سینه و بر پهنه^۴ پیشانی^۳

کار تبلیغاتی ناصر خسرو و یاران او با دشواریهای فراوان همراه بوده . او

خود در این باره گوید :

چو روز دزدره ما گرفت اگر به سفر

بجز به شب نرویم ای پسر سزاواریم

۱- سفرنامه ناصر خسرو ، صفحه ۱۴۳ - ۱۴۴ .

۲- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۸-۶/۲۶۸ .

۳- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۴/۴۳۱ .

ازین بسان ستاره به روز پنهانیم

ز چشم خلق و به شب رهرویم و بیداریم^۱

ظاهراً مرکز اصلی دعوت ناصر خسرو شهر بلخ بوده . او از سفر مصر به این شهر باز آمده ، در این شهرخانه داشته و هنگامیکه از تبعید خود سخن می گوید ، بیش از همه از دوری خویش از بلخ شکایت می کند . در قصیده ای که در یمگان سروده ، از باد شبگیر التماس می کند که بر زادگاه وی بلخ بگذرد و سلام و پیام او را به خویشانش برساند :

از من بگوی چون برسانی سلام من

زی قوم من که نیست مرا خوب کار و حال^۲

و در همان قصیده اشاره می کند که برادرش در بلخ زندگی می کند . در چند جا از دیوان اشاراتی به مساعی تبلیغاتی او در مازندران هست . از جمله در یکی از قصاید گوید :

گرچه مرا اصل خراسانی است

دوستی عترت و خانه رسول^۳ کرد مرا یمگی و مازندری^۴

اطلاعاتی که مؤلف بیان الادیان داده ، این مطالب را تأیید می کند . مؤلف مزبور می نویسد :

«الناصریه - اصحاب ناصر خسرو (باشند) و او ملعونی عظیم بوده است ... و بسیار کس از اهل طبرستان از راه او برفته اند و آن مذهب بگرفته»^۵ .

ناصر خسرو ظاهراً به غیر از بلخ و مازندران ، در نیشابور هم دست به تبلیغ و دعوت زده . تمام نسخه های زندگی نامه مجعول منسوب به ناصر خسرو حکایت دارند که مردم نیشابور یکی از شاگردان او را در بازار آن شهر پاره پاره کرده اند . این حکایت که با یکرشته افسانه ها درباره « آتش شگفت انگیز » در آمیخته و زندگی-

۱- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۱۶-۱۵/۲۶۶ .

۲- همانجا ، صفحه ۴/۲۵۴ - مقایسه شود با صفحه ۸/۲۵۳ و ۱۳/۳۰۹ .

۳- یعنی فاطمیان .

۴- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۳-۲/۴۱۳ - مقایسه شود با صفحه ۵/۱۴ و ۲/۵۰۲ .

۵- بیان الادیان ، صفحه ۱۶۱ ، ضمناً باید گفته شود که در این عبارت اشاره مستقیم

به فعالیت شخص ناصر خسرو در نواحی ساحل دریای خزر نیست .

نامه‌های دروغین ناصر را پر کرده ، چنان است که گوئی اطلاعاتی کاملاً صحیح و متکی به يك مأخذ قدیمی دربر دارد . همان مطالب در سفرنامه پامیر و در رساله فدائی هم تکرار شده^۱ ، و شاید در متن کامل سفرنامه حقیقی نیز وجود داشته است . به عقیده س . ح . تقی‌زاده روایت دبستان‌المذاهب و رشیدالدین هم، رفتن ناصر خسرو را به نیشابور تأیید می‌کنند^۲ .

ناصر در قصیده‌ای که در یمگان سروده گوید که او را از ختلان و سیستان بیرون راندند^۳ . ظاهراً وی در این نواحی هم دست بدعوت زده است .

در نتیجه فعالیت‌های سیاسی و سری ناصر در خراسان و بلخ و مازندران و نیشابور و سیستان و ختلان و در سایه خدمات او به خلیفه فاطمی ، دارالعلم - یعنی سازمانی که بر عملیات داعیان در بیرون از قلمرو خلافت نظارت داشت - وی را به منصب رفیع « حجت » و « صاحب جزیره خراسان » برگماشته است . احمد - النیسابوری ، فقیه فاطمی در قرن یازدهم، وظایف داعیان را بدین وجه بیان می‌کند : داعی صاحب دعوت باید خلق را به راه راستی که پیامبران نموده‌اند بخواند . این راه را تنها امام زمان می‌تواند بنماید و به تدریج باید همه جهانیان به فرمان او گردن نهند^۴ .

چنانکه قبلاً گفتیم ، غرض از « امام زمان » همان خلیفه فاطمی بود و چنین می‌پنداشتند که به مرور زمان نه تنها همه مسلمانان ، بلکه مسیحیان نیز به او ایمان خواهند آورد . فاطمیان تهدید می‌کردند که « پهلوانان غرقه در آهن و پولاد » را شکست خواهند داد و تمام سواحل دریای مدیترانه را به اطاعت خود خواهند درآورد^۵ . و بر اساس همین عقیده « حکومت جهانی » دارالعلم فاطمیان تمام بسط زمین را به دوازده « جزیره » تقسیم کرده بود و ریاست هر جزیره با يك « حجت » و

۱- فدائی ، برگ a ۱۹۵ .

۲- دیوان ناصر خسرو ، صفحه کب (مقدمه س . ح . تقی‌زاده) .

۳- همانجا ، صفحه ۲۱/۳۳۱ (رجوع شود به چند صفحه بعد از همین کتاب) .

۴- مراجعه شود به: W. Ivanow , The organization of the Fatimid propaganda, p. 18 - 19 .

5- W. Ivanow, Rise . . . , p. 123 - 124 .

یا «صاحب جزیره» بود که عملیات تبلیغاتی داعیان زیر دست خود را رهبری می‌کرد^۱. ناصر خسرو توانسته بود به منصب عالی «حجت» دست یابد.

ابوالمعالی گوید :

«وایشان (یعنی اسماعیلیان) را به هرشهری کسی است که خلق را بدین مذهب دعوت کند. آن کس را «صاحب جزیره»^۲ خوانند و از دست وی به هرشهری داعیان باشند... ودوتن بودند معروف درروزگار ما که ایشان به محل صاحب جزیره رسیده بودند: یکی ناصر خسرو که به یمگان مقام داشت و آن خلق را از راه برد و آن طریقت او از آنجا برخاست و دیگر حسن صباح...»^۳

ناصر خسرو نه تنها در آثارش خود را صاحب جزیره نامیده، بلکه تخلص خود را هم «حجت» نهاده و در خاتمه شش فصل چنین آورده «این رساله را تمام کرد بنده خواجه زمان، صاحب جزیره مشرق...»^۴

ناصر در اشعارش خود را «حجت زمین خراسان» می‌نامد و درباره خود

گوید :

مرعقلا را به خراسان منم برسفها حجت مستنصری^۵

در دیوان ناصر دهها شعر از این قبیل می‌توان یافت.

فرمانروایان سلجوقی اگرچه شبکه جاسوسی نداشتند و چون سلطان محمود در قتل عام ملحدان اهتمام نمی‌ورزیدند، با اینهمه نمی‌توانستند به عملیات موفقیت آمیز حجت که با نهایت بیباکی دست بکار زده بود، تن در دهند و از اینجاست که زجر و آزاری که ناصر از آنان دیده و در دیوان خود بارها یاد کرده، آغاز گردیده است. از جمله در قصیده‌ای که ناصر در یمگان سروده، درباره خود گوید:

و آن را که همی جوید این چنینها می‌خر بستایند ترکمانان

1- W. Ivanow: The organization . . . , p. 10- 11 ; Rise ... , p. 21 - 22; Studies . . . , p. 40 et seq .

۲- شفر این کلمه را اشتباهاً «صاحب جریده» ضبط کرده است.

۳- بیان‌الادیان، صفحه ۱۶۱.

۴- شش فصل، صفحه ۴۴.

۵- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۴/۴۱۳.

گویدت فلان کز چنین سخنها مانند است فلان فلان به یمگان
 منگر به سخنهای او ، ازیراک ترکانش براندند از خراسان
 نه میر خراسان پسندد او را نه شاه سجستان نه میر ختلان^۱
 چنانکه قبلاً یاد آوری کردیم ، ناصر خسرو در شکوایه های خود از ترکان
 سلجوقی ، با فخر و مباهات اظهار می دارد که از دودۀ آزادگان است و دهقان ایرانی
 رازش بود که به سران ترک سرفروود آورد^۲ . وی در دیوان خود بارها به مآثر
 گذشته دور و نابود اشاره می کند ، سامانیان را می ستاید و سفارش می کند که « کتاب
 شاهان عجم» در دست گیرند و سخنان شهریاران باستان بخوانند . ناصر با دلی پر درد
 فریاد می زند :

کوت فریدون و کجا کیقباد کوت خجسته علم کلویان ؟

سام نریمان کو ورستم کجاست پیشرو لشکر مازندران ؟^۳

و می پندارد که به ناحق وی را می آزارند :

ای عجیبی ، خلق را چه بود که ایدون

سخت بترسند می ز نام و نشانم !

آب کسی ریخته نشد ز پی من

نان به ستم من همی ز کس نستانم !^۴

به عقیده س . ح . تقی زاده دعوت ناصر خسرو در خراسان منجر بدان شد که

علمای اهل سنت مردم جاهل را بر وی برانگیختند و گروه شورشگر به خانه او

هجوم بردند^۵ . در حقیقت در دیوان ناصر به چنین اشعاری بر می خوریم :

بر من چرا گماشته خیره چندین هزار مست بر آشفته ؟^۶

من رانده ز خانمان به دینم زینست عدو دو صد هزارم^۷

۱- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۲۱-۱۸/۳۳۱.

۲- همانجا ، صفحه ۲۵۳/۵ و ۱۸/۴۰۳.

۳- همانجا ، صفحه ۱۲-۹/۳۱۷.

۴- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۱۱-۹/۲۹۴.

۵- همانجا ، صفحه XVIII (مقدمه س . ح . تقی زاده) .

۶- همانجا ، صفحه ۱۵/۳۸۷.

۷- همانجا ، صفحه ۱۶/۲۸۷.

اما به نظر ما تقی‌زاده به ظاهر و معنی تحت‌اللفظی این ابیات توجه داشته است .

هرچه بوده ، سرانجام ناصرخسرو از خراسان به یمگان گریخته است .

فرار به یمگان ، آخرین سالهای زندگی و مرگ ناصر

تمام مساعی س . ح . تقی‌زاده برای تعیین تاریخ صحیح فرار ناصرخسرو به یمگان ، بی‌نتیجه مانده است^۱ .

اشاراتی که در دیوان اشعار او به وقایع مختلفه تاریخی آن زمان شده ، مبهم و تاریک است و به علاوه فهرست تاریخی وقایع مذکور تنظیم نگردیده است .

در یکی از نسخه‌های خطی زادالمسافرین ، تاریخ تألیف این کتاب سال ۴۵۳ هجری (۱۰۶۱) ذکر شده^۲ و در جای دیگری از آن کتاب ناصرخسرو گوید :

«بر آنچه گوئیم دلیل آریم تا جهال اُمّت که ما را بدین خواندند و بر ما غلبه کردند و از مسکن و شهر خویش ما را براندند ، سوی کسانی که از عقلا مر این کتاب ما را تأمل کنند ، نکوهیده شوند»^۳ و در یکی از قصاید خود آورده که اگر طغرل و جفری بیگ ترکمن به امارت نمی‌رسیدند ، او ناچار نبود به یمگان بگریزد^۴ . تا جایی که می‌دانیم جفری بیگ در سال ۱۰۵۹ و طغرل در سال ۱۰۶۳ وفات کرده‌اند . اما متأسفانه این قصیده تاریخ صحیحی بدست نمی‌دهد و می‌توان آنرا چنین تفسیر کرد که اگر بطور کلی سلجوقیان بر سر کار نمی‌آمدند ، ناصر مجبور نمی‌شد به یمگان بگریزد . عباراتی هم که در بالا از زادالمسافرین آوردیم ، کمک زیادی به تعیین تاریخ فرار او نمی‌کند ، زیرا در آنها ذکر از گریز او و انگهی گریز به یمگان نشده است .

قصیده‌ای که ناصر در فتح مکه بدست فاطمیان و بودن خود در یمگان سروده ، کمی بیشتر تاریخ فرار او را روشن می‌کند^۵ . در قرن یازدهم تنها یکبار مکه در سال ۴۵۶ هجری (۱۰۶۳/۶۴) بدست صلیحیان که طرفداران فاطمیان بودند ، اشغال شده

۱- دیوان ناصرخسرو ، صفحه XXV و مابعد (مقدمه) .

۲- زادالمسافرین ، صفحه ۲۸۰ .

۳- همانجا ، صفحه ۴۰۲ .

۴- دیوان ناصرخسرو ، صفحه ۱۵-۱۴/ ۴۶۸ و ۱۴/ ۴۶۹ .

۵- دیوان ناصرخسرو ، صفحه ۱۹/ ۴۳ و ۱۰/ ۴۴ .

است. بنابراین در این اوان ناصر خسرو در یمگان بوده است. در بعضی قصایدی که در یمگان سروده شده، گوئی اشارات گنگی به اشغال بغداد از طرف باسیری^۱ رفته است. این ابیات دیوان هم در تعیین تاریخ درست فرار او به یمگان به ما یاری نمی‌کنند، زیرا ماجرای باسیری در بین سالهای ۱۰۵۹ و ۱۰۶۲ اتفاق افتاده است.^۲ مناسب‌تر آنکه فرار ناصر خسرو را به یمگان، در زمانی بدانیم که رشته کارهای خراسان به دست نظام الملک افتاده^۳ و او جداً با ملاحظه در کشمکش بوده، یعنی در حدود سالهای ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۳.

دلایل بسیاری داریم که زندگانی ناصر خسرو در یمگان بسختی و دشواری می‌گذشته. قسمت اعظم قصایدی که وی در یمگان سروده، در شکایت از تبعید و فقر و پیری و تنهایی است. وی در بعضی ابیات یمگان را زندان خویش می‌نامد.^۴ از گرسنگی و برهنگی و از بی‌نانی و بی‌خانمانی می‌نالده.^۵ بعضی از اشعار او حاکی از ناله و فریاد پیرمردی بیکس و رانده و درمانده است.^۶ با اینهمه در یکی از قصاید گوید:

هر سال یکی کتاب دعوت باطراف جهان همی فرستم

تا داند خصم من که چون تو در دین نه ضعیف و خوار و سستم^۷

در بسیاری از قصاید گوید اگر چه از زاد و بوم خود رانده و در غاری مقیم شده، ولی نزد یاران خود بسی عز و مقدار دارد^۸، و بالاخره در روشنائی نامه چنین بیتی هست:

۱- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۴۴-۴۲ و ۱۶-۱۴/۴۳۱.

۲- به صفحه ۱۳۴ - ۱۳۵ همین کتاب مراجعه شود

۳- El , Nizam al - Mulk - 3

۴- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۲۰/۲۸۱ و ۸/۴۳۶.

۵- همانجا، صفحه ۳/۲۶۱ و ۲/۲۸۱ و ۳/۳۹۲.

۶- مثلاً در دیوان ناصر، صفحه ۷۰۶ و ما بعد و نیز مقدمه س. ح. تقی‌زاده، صفحه

XXXII، حاشیه ۴ و ۵ دیده شود.

۷- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۶-۲۹۸/۵.

۸- همانجا، صفحه ۱۵/۱۲۸ و ۶/۱۴۴ و ما بعد و ۱۹/۱۶/۴۶۹ و غیره.

زحجت این سخنها گوش می‌دار که در یمگان نشسته پادشه وارا
اگر اینهمه را با اطلاعاتی که زکریا قزوینی دربارهٔ قلعه‌های ناصر خسرو در
یمگان داده است^۲ بسنجیم، چنین نتیجه می‌گیریم که ناصر همیشه و در تمام مدت
اقامت خود در آنجا، يك تبعیدی بی‌چیز و فقیر و پریشان روزگار نبوده و ظاهراً پس از
آنکه به این درهٔ تنگ و غار آسا افتاده، ابتدا وضع سخت و رقت باری داشته ولی
بعداً توانسته است پیروانی بر سر خود گرد آورده و یمگان را به کرسی حقیقی «حجت
خراسان» مبدل نماید و بهبودی نبوده که مردم او را شو نوصر (شاه ناصر) خوانده‌اند.
ناصر خسرو در مدت اقامت خود در یمگان، دست به تبلیغات دامنه‌داری زده،
دعوتنامه‌ها به اطراف و اکناف فرستاده و با مصر مکاتبه داشته^۳ و اکثر تألیفات فلسفی
او در یمگان نوشته شده است. در پنجاه قصیدهٔ او مستقیماً و در قصاید زیاد دیگر
بطور غیر مستقیم به این مکان اشاره رفته و دو کتاب روشنائی نامه و جامع‌الحکمتین
(۴۶۲ = ۱۰۶۹/۷۰) و ظاهراً زاد‌المسافرین در یمگان تألیف شده است.

اغلب کسانی که دربارهٔ ناصر خسرو مطلبی نوشته‌اند، یمگان را محلی «از چشم
خدا افتاده» و «غاری» در میان کوهها گمگشته نامیده‌اند. در تألیف معروف
برهان‌الدین کوشکی به نام «قطغن و بدخشان»، اوضاع این جلگه در سال ۱۹۲۳^۴ به تفصیل
بیان شده است. مؤلف مزبور گوید در کنار آرامگاه ناصر خسرو، دشت نیوسج واقع
شده که خاک بسیار مرغوب دارد و می‌توان آنرا به آسانی از رود یرگس که به رودخانهٔ
کو کچه می‌ریزد، آبیاری کرد. در آنجا دوازده هزار جریب (قریب ۹۶ هزار کیلو
مترمربع) زمین قابل کشت است. در سال ۱۹۲۳ در آن جلگه پنج قشلاق وجود داشته
که رویهم‌رفته ۲۰۵ خانوار سکنه داشته‌اند. ارتفاع آن از سطح دریا قریب ۱۷۰۰
متر است. از این شرح پیداست که شرایط طبیعی یمگان را نباید زیاد نامساعد دانست
و ناصر خسرو پس از درآمدن به این جلگه می‌توانسته است آنجا را آبیاری کند و

۱- H. Ethé, Nasir Chusrau's Rušanainama . . . , S. 436 - این بیت

بدون اختلاف در همهٔ نسخه‌های خطی هست.

۲- به صفحهٔ ۱۵۵-۱۵۶ همین کتاب مراجعه شود.

۳- قصایدی را که در آنها ذکر از مؤید فی‌الدین رفته، بلاشک به‌مصر فرستاده‌است.

۴- برهان‌الدین کوشکی، قطغن و بدخشان، تاشکند، ۱۹۲۶، صفحهٔ ۹۱، ۹۵

باغها بسازد و کاخها برافرازد .

ما نمی‌دانیم ناصر خسرو چند سال در یمگان بسر برده و کی در گذشته است . وی در قصیده یمگان اشاره می‌کند که هفتاد سال از عمرش گذشته^۱ و در جای دیگری از دیوان اظهار می‌دارد که پانزده سال در یمگان بسر برده^۲ . حال اگر تاریخ فرار او را به یمگان ، سال ۴۵۰ هجری (۱۰۵۸/۵۹) بدانیم، باید تصور کنیم که این قصیده در حدود سال ۴۶۵ هجری (۱۰۷۲/۷۳) سروده شده و در آن تاریخ هفتاد و یک سال قمری از عمر ناصر گذشته بوده . در دیوان اشعار، تاریخی که مؤخرتر باشد وجود ندارد و اشارات او به « پیری زیاد » که س . ح . تقی‌زاده از آن سخن می‌گوید^۳، از شکایتهائی که وی در قصاید ۶۲ سالگی خود از پیری و شکستگی می‌کند، هیچ فرقی ندارند .

بدینقرار باید چنین نتیجه گرفت که ناصر خسرو در سال ۴۶۵ هجری (۱۰۷۲/۷۳) هنوز زنده بوده است . تاریخ وفات او را تقویم التواریخ ۴۸۱ هجری (۱۰۸۸/۸۹) ضبط کرده و همه کسانی که درباره ناصر خسرو تحقیقاتی کرده‌اند ، همان را معتبر شمرده‌اند ولی این تاریخ بقدر هر تاریخ دیگری که مأخذ واحد داشته باشد، شایان اعتماد است . ما تاریخ صحیح وفات ناصر را در دست نداریم^۴ .

جسد ناصر در یمگان ، در قصبه جرم (که اکنون جزو کشور افغانستان است) نزدیک قشلاق « حضرت سید » کنونی به خاک سپرده شده و مسافری که به این قشلاق آید، گنبد سفید کوچکی را که بر فراز آرامگاه ابدی ناصر ساخته شده است ، از دور مشاهده می‌کند^۵ .

۱- دیوان ناصر خسرو ، صفحه ۹۸/۳ .

۲- همانجا ، صفحه ۲۰/۲۸۱ .

۳- همانجا ، صفحه XLIII (مقدمه) .

۴- مقایسه شود با : W. Ivanow , Nasir - i Khusraw . . . , P. 43 .

۵- برهان‌الدین کوشکی ، صفحه ۱۲۱- این مزار در سال ۱۹۴۸ وجود داشته است

(مراجعه شود به : W. Ivanow , Nasir - i Khusraw . . . , p. 38)

باب پنجم روابط ناصر خسرو با اسماعیلیان

۱ - مآخذ و مراجع ۲ - عقاید ناصر خسرو در معنی «علم» و «دین حق» و زورگویی فقهای تسنن و انحطاط دین در خراسان ۳ - وجوه عدیده اندیشه «ضرورت علم» در تألیفات ناصر خسرو ۴ - بیان معنی «علم» در تألیفات ناصر خسرو ۵ - اندیشه «صنع عالم» در تألیفات ناصر خسرو ۶ - عقاید ناصر خسرو درباره نقش دنیوی سلسله مراتب اسماعیلی.

پس از انتشار مقدمهٔ مشروح س. ح. تقی‌زاده به دیوان ناصر، و تألیف و آ. ایواوا^۱، که در این کتاب بارها به آن استشهد کرده‌ایم، انتساب ناصر خسرو به مذهب اسماعیلی و فعالیت او را به نام فرستادهٔ سری فاطمیان در خراسان، باید قطعی و مسلم دانست و مسئلهٔ «ناصر خسرو و اسماعیلیان» را از لحاظ زندگی‌نامهٔ او حل شده انگاشت. مرحلهٔ دوم مطالعات مابعد است از روشن کردن جایگاه عقاید سیاسی و فلسفی ناصر خسرو در ایده‌تولوژی اسماعیلیان عهد فاطمی. اما انجام چنین امری هنوز میسر نیست، زیرا مطالعات دربارهٔ خود این ایده‌تولوژی و همچنین دربارهٔ تألیفات ناصر خسرو به تازگی شروع شده است.

سی سال پیش ما تنها فهرست بعضی نسخه‌های خطی رسالات فاطمیان را در کاتالوگها، و اشاراتی دربارهٔ آنها در مقالات مربوط به اسماعیلیه در دست داشتیم. از آن هنگام تا کنون برای جمع‌آوری و چاپ این آثار کوششهای فراوانی شده و کافی است که به تألیفات مشهور و آ. ایواوا^۲ و متونی که در سلسلهٔ انتشارات «انجمن اسماعیلیان» چاپ شده و ترجمهٔ فارسی رسالهٔ «کشف‌المحجوب» تألیف ابویعقوب سجستانی که ه. کوربین در سال ۱۹۴۹ منتشر کرده و چاپهای «دعائم‌الاسلام» قاضی نعمان (قاهره، ۱۹۵۱) و «راحة‌العقل» حمیدالدین کرمانی (جزو سلسلهٔ انتشارات «انجمن اسماعیلیان»، سال ۱۹۵۳) اشاره نماییم.

1 - W. Ivanow, Nasir - i Khusraw and Ismailisme, Bombay, 1948.

2- W. Ivanow, A creed of the Fatimids, 1936, A guide to ismaili literature, 1933.

تألیفات عهد فاطمیان با اینکه از نظر اهل سنت کفر و الحاد شمرده می‌شده و با اینکه پیروان مذهب اسماعیلی قرنهای متمادی دچار زجر و آزار بوده‌اند، نسبتاً خوب نگهداری شده و اگر تاچندی پیش، بعلمت اینکه کتب این عهد کشف و منتشر نشده بود، تحقیق در عقاید فرقه اسماعیلی در عهد فاطمیان، تقریباً غیر ممکن بنظر می‌رسید، اکنون کثرت مآخذی که بدست آمده و هنوز مطالعه نشده است، اشکال تازه‌ای بوجود آورده است.

می‌دانیم که در آن روزگار فرق مختلفی در مذهب اسماعیلی بوجود آمده و از جمله مکتب مخصوصی در خراسان بوده که روابط نزدیکی با مصر داشته و سران عمده آن محمد نخشبی^۱ و ابو یعقوب سجستانی بوده‌اند. اما دربارهٔ هیچیک از این دو فرقه اسناد و مدارکی بدست نیامده است.

پیدا است که با فقدان چنین اسنادی نمی‌توان رابطه فلسفه ناصر خسرو را با عقاید اسماعیلیان پیشین و معاصرو روشن نمود. بعلاوه مطالعهٔ يك دورهٔ کامل تاریخ اسماعیلیه که با نام اشخاص متعددی همراه و ادبیات وسیع‌ای از خود باقی گذاشته است، از موضوع تحقیق در آثار ناصر خسرو و از حدود بحث این کتاب بیرون است. نظربه آنچه گفته شد، ما در مسئلهٔ «ناصر خسرو و اسماعیلیان» طریقهٔ خاصی در پیش گرفتیم. این طریقه به ما امکان می‌دهد که بعضی نکات و دقایق تألیفات ناصر خسرو را مورد مطالعه قرار دهیم و در عین حال در فلسفه اسماعیلی عهد فاطمیان که ناصر بزرگترین فرد شاخص آن بوده، به تحقیق پردازیم.

ناصر خسرو قسمت اعظم زندگانی خود را صرف تبلیغ مذهب اسماعیلی در خراسان کرده و رسالاتی در فلسفه و اصول عقاید اسماعیلیان از خود به یادگار گذاشته است. او نشر «علم» اسماعیلی را، چنانکه بعداً خواهیم دید، هدف و رسالت زندگی خود می‌شمرده است. بنابراین ما بر آن شدیم که پیش از همه عقاید ناصر خسرو را در خصوص مقام «علم» اسماعیلی در جهان آفرینش و زندگانی بشر در جامعهٔ معاصر او، و نیز عقاید او را دربارهٔ نقش جامعه و تشکیلات اسماعیلیان که خود را حملهٔ «علم» می‌دانستند و همچنین طرز فکر ناصر را دربارهٔ وظیفه و رسالت خود در این جامعه

۱- وی به سال ۹۴۲ در بخارا اعدام شد. (مراجعه شود به:

وسازمان، مورد مطالعه قرار دهیم. مطالعه این عقاید به ما فرصت خواهد داد که رابطه ناصر خسرو را بعنوان يك دانشمند صاحب نظر (تئوریسین) اسماعیلی نسبت به آثار خود و نسبت به مذهب اسماعیلی بیان کنیم و نیز بعضی اصول عقاید اسماعیلیان زمان او، یعنی اصل امامت و تعالیم مربوط به نقش جهانی «علم» اسماعیلی را روشن نمائیم.

مأخذ و مراجع

در استخراج مجموعه افکار معین و مشخص از آثار مؤلفی چون ناصر خسرو که کمتر مورد مطالعه واقع شده است، باید در انتخاب مأخذ بسیار محتاط بود و پیداست که پیش از همه باید یقین قطعی داشت که تألیفی که مورد استفاده قرار می‌گیرد، واقعاً اثر قلم خود او است یا نه. بعلاوه ما هنوز از تکامل تدریجی عقاید ناصر خسرو بی‌اطلاع هستیم و بدون اطلاع از آن، شاید در مقابله کتب و رسالاتی که وی در مراحل مختلف عمر خود تألیف کرده و ممکن است با هم اختلاف و تناقض داشته باشند، به آسانی دچار اشتباه گردیم.

نظر به این ملاحظات بود که ما تنها به این چند کتاب از تألیفات ناصر استناد کردیم: رساله «جامع الحکمتین»، رساله «زاد المسافرین»، رساله «وجه دین»، مثنوی «روشنائی نامه» و قصایدی از دیوان اشعار که در آنها به آخرین اقامتگاه او یمگان اشاراتی رفته است.

همه این تألیفات بلا تردید اثر خامه خود ناصر خسرو بوده، به صورتی که امیث قابل اعتماد بدست ما رسیده و در آخرین دوران زندگی او در یمگان، نوشته شده است.^۱ از مقابله آنها معلوم می‌گردد که در همه آنها موضوع واحدی برای بحث و تحقیق اختیار شده، اسلوب نگارش همه آنها یکسان است و در همه آنها مکرر به همان اقوال و اسناد استشهد شده و به مأخذ هر قول و سندی اشاره رفته و بعلاوه

۱- به استثنای وجه دین (مراجعه شود به صفحات بعد از همین فصل).

این کتابها در موارد عدیده متمم و مکمل یکدیگرند .

در میان این تألیفات ، رساله « جامع الحکمتین » برای منظور ما بسیار ارجمند است ، زیرا یگانه اثر ناصر خسرو است که متن آن قابل اعتماد و چاپ آن خوب و خود دارای صفات و خصایصی است که بعداً از آن گفتگو خواهیم کرد .

ناشران جامع الحکمتین م . معین از ادب شناسان و ه . کوربین متخصص و صاحب نظر در فلسفه شرق هستند که توانسته اند این متن را از روی یگانه نسخه خطی که در دست داشته اند ، با نهایت صحت و امانت فراهم آورند . این دو نفر که به زبان و ادب و فلسفه و اصطلاحات فلسفی تسلط کامل داشته اند ، اشتباهات نساخان را با شایستگی تمام تصحیح و متن کتاب را تا حد اعلا به صورت نخستین آن نزدیک کرده اند . بعلاوه ه . کوربین در شرح مبسوطی که به این کتاب افزوده ، اصول فلسفه ناصر خسرو را با دقت و باریک بینی خاص تحلیل و خواننده را به فهم رساله جامع - الحکمتین و درک تمام عقاید ناصر رهبری کرده است .

متن رساله (صرف نظر از اشتباهات ناچیز بی شمار نساخان که ناشران اغلب آنها را تصحیح کرده اند) از دیگر متون تألیفات ناصر خسرو بهتر و محفوظ تر مانده است . ظاهراً از این رساله کمتر نسخه برداری شده و هرگز دچار دخل و تصرف مهمی نگردیده است .

از میان تألیفات ناصر خسرو که تاریخ تألیف آنها صریحاً قید شده ، جامع - الحکمتین آخرین کتابی است که بدست ما رسیده . این کتاب در سال ۴۶۲ هجری (۱۰۶۹ / ۷۰) در یمگان نوشته شده و چون تفسیری است بر قصیده ابو الهیثم جرجانی از لحاظ بیان مطالب ترتیب طبیعی ندارد و با اینهمه کاملترین تألیفات ناصر خسرو است . این رساله تقریباً کلیه مسائلی را که در زادالمسافرین مطرح شده در بر دارد ، جز اینکه همان مسائل را از حیث بیان و فکر ساده تر ، دقیق تر و رساتر ، مورد بحث قرار می دهد . شاید این امر ناشی از همان طبیعت خود رساله باشد که به صورت تفسیر قصیده ای جهت امیر بدخشان تألیف گردیده است ^۱ .

ه . کوربین سبب تألیف ، طرح و متد جامع الحکمتین را در مقدمه ای که برای

۱- مراجعه شود به جامع الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحه ۴۶-۵۰ .

چاپ کتاب نوشته^۱، به تفصیل بیان کرده است. کوربین عنوان کتاب را با این عبارت مفصل ترجمه کرده است «هم آهنگی فلسفه یونان و علم دین اسماعیلی»^۲ و در واقع هم سرتاسر کتاب به صورت یک سلسله گفتگو در میان حکیم و یک شخص اسماعیلی در مسائل مختلف تنظیم شده و هر گفتگو با هم آهنگی و جمع و تألیف بین دو نظر پایان می پذیرد. مؤلف برای رسیدن به این اتفاق نظر طرز استدلال خاص اسماعیلیان را که «تأویل» باشد بکار می برد. در این رساله ناصر عقاید حکما را درباره آفرینش ذکر و غالباً آنها را تأیید می کند، ولی پس از تأیید توضیح می دهد که این عقاید حکما مربوط به «صنع» و عالم طبیعت است و عناصر کاینات در عوالم دیگر، از جمله در «عالم دین» «مَثَل» رمزی دیگر دارند، و آنوقت همان مسئله را در زمینه «عالم دین» مورد بحث قرار می دهد.

ناصر در برقرار کردن این تطابق و هم آهنگی در میان «عوالم» و در نقل هر مسئله به زمینه دیگر، پیوسته و مکرراً اصول «تأویل» را بکار می اندازد. مقابله و جوه عدیة فکر واحد بطور مستمر و به انحاء مختلفه در این رساله، به ما امکان می دهد که به عقاید اسماعیلیان پی ببریم و در عین حال اصول فلسفه و الهیات اسماعیلی را دریابیم، و از اینجاست که می گوئیم جامع الحکمتین برای ما ارزش و اهمیت خاصی دارد.

رساله «زاد المسافرین» از نظر ناصر خسرو «اصل» و «قانون»^۳ فلسفه اسماعیلی و «زاد راه» مرد خردمندی است که در خط زندگی بر سفر است^۴. این کتاب به اقرب احتمالات در سال ۴۵۳ هجری (۱۰۶۱) یعنی سه سال پیش از جامع الحکمتین در یمگان نوشته شده است.

استفاده از رساله زاد المسافرین بواسطه نبودن چاپ رضایت بخشی از متن آن بسیار دشوار است و باید از بدل الرحمن ناشر زاد المسافرین ممنون بود که این کتاب

۱- مراجعه شود به جامع الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۵۹-۹۱.
 ۲-Harmonie de la philosophie grecoque et de la théosophie Ismailienne.
 ۳- دیوان ناصر خسرو، صفحه ۳۳۰/۶ (عباراتی که از او در فصل ۳ باب پنجم همین کتاب نقل شده ملاحظه شود).
 ۴- زاد المسافرین، صفحه ۳-۴.

را به هر نحو است در اختیار ارباب تحقیق گذاشته . لیکن متأسفانه ناشر مزبور بدون مطالعه و دقت کافی متن دو نسخه خطی (پاریس و کمبریج) را با هم تلفیق و هر دو را در یکجا استنساخ کرده و عباراتی را که به یکی از آن دو نسخه افزوده و یا از آن کاسته شده است ، در بین الهالین ارائه داده و اختلافات جزئی نسخه کمبریج را در پائین صفحات آورده و چنانکه خود گوید ، بدون ذکر هیچ دلیلی ، متن نسخه پاریس را اساس کار قرار داده است . صرف نظر از اینکه این طرز کار صورت علمی ندارد و متنی که چاپ شده در بعضی موارد درست خوانده نمی شود ، ناشر غالباً نسخه هائی را که مورد استفاده اش بوده ، نتوانسته است تجزیه و تحلیل کند ^۱ .

به قول و . آ . ابواق اقدام بذل الرحمن به چنین کار خطیری « لقمه بیش از حوصله بوده است » ^۲ .

نظر به همین وضع رقت بار زادالمسافرین ، از این رساله با نهایت احتیاط استفاده کردیم ، بدین معنی که تنها مواردی را که گویاتر و روشنتر بود انتخاب و با موارد نظیر آن از جامع الحکمتین مقابله و تطبیق کردیم .

اگر در تعلق جامع الحکمتین و زادالمسافرین به قلم ناصر خسرو هیچ شکی نیست ، اما درباره « وجه دین » کار به قرار دیگر است . یگانه دلیل قوی بر انتساب این رساله به ناصر خسرو ، اشاره ایست که در کتاب بیان الادیان به آن شده است . در متن وجه دین نام مؤلف در هیچ جا یاد نشده و همچنین از مکان و زمان تألیف آن ذکری به میان نیامده است و از حیث موضوع هم این کتاب از همه تألیفات ناصر خسرو فرق فاحش دارد . این کتاب یک تألیف فقهی و دینی است که احکام شریعت را با سبک خاص اسماعیلیان تأویل می کند و در آن تقریباً از مسائل کلی فلسفی سخنی نرفته است . با اینهمه فصل سوم و چهارم این رساله از نظر بحث ما بسیار ارزنده است ، زیرا تعریف مبسوطی از مفهوم « علم » می کند که با تعریف کوتاهی که از این مفهوم در

۱- مثلاً در صفحه ۱۱۳ ناصر در بحث از معنی زمان ، مطابق معمول خود گوید « آنچه

از او - یعنی زمان - گذشت ، ناچیز شدست » ولی ناشر کلمه « ناچیز » را که در نسخه کمبریج به همین صورت قید شده و مسلماً در هر دو نسخه هم چنین است « پاخیز » خوانده . همچنین در صفحه ۱۶۹ در عبارت « به تبر مرچوب را ببرد » بدون توجه به مقصود بجای کلمه « تبر » تیر آورده است .

بند ۲۸۰ از جامع‌الحکمتین آمده، نزدیک است. این دو تعریف در بعضی موارد لفظاً بعد لفظ مطابقت دارند. حتی در صورتیکه «وجه دین» اثر قلم ناصر خسرو نبوده و یا جزو تصنیفات دوران اقامت او در یسگان نباشد، فصول مذکور این رساله همان تعریفی را که در جامع‌الحکمتین از اصطلاح «علم» شده، در بردارند. بنابراین استفاده ما از این فصول در تألیفی که در دست داریم، بعنوان تفسیری به جامع‌الحکمتین و مقابله با مآخذ دیگر، کاملاً بجاست.

متن وجه دین بلاشک نسبت به نخستین نسخه آن دچار تحریفات فراوان گردیده است. این رساله را، هم‌اکنون اسماعیلیان می‌خوانند و می‌آموزند^۱. رساله مزبور بارها استنساخ شده و نسخه‌های خطی آن در هند و پامیر کمیاب نیست. پس اگر سبک بیان رساله در جریان استنساخ‌های مکرر تغییر یافته و از شیوه جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین آشکارا بدور افتاده باشد، نباید تعجب کرد.

متن یگانه چاپ وجه دین از روی نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی که تاریخ ۱۹۰۶ دارد^۲، در سال ۱۹۲۴ در چاپخانه کلوبانی برلین فراهم آمده است.

ناشر این کتاب که با امضای مستعار «ت. ایرانی» مقدمه‌ای بر آن نوشته، اظهار می‌دارد که از همکاری زبان‌شناسان بزرگی مانند م. غنی‌زاده و م. قزوینی برخوردار بوده است. متن اثر کاملاً خوانا و خیلی بهتر از متن زادالمسافرین است. با این‌همه کتاب مزبور را، لاقلاً از این لحاظ که در چاپ آن از نسخه قدیمی‌تر متعلق به موزه بریتانیا که تاریخ ۱۵۲۳ دارد^۳ استفاده نشده، نمی‌توان یک مآخذ علمی و انتقادی دانست.

مثنوی روشنائی نامه خلاصه‌ای است از مطالب اصلی جامع‌الحکمتین و

۱ - w. Ivanow, Nasir - i Khusraw ..., p. 61

۲ - و. آ. ایوانف، نسخه‌های خطی کتب اسماعیلی موزه آسیایی (اخبار آکادمی علوم روسیه، ۱۹۱۷)، صفحه ۳۶۵ و مابعد.

۳ - مراجعه شود به: W. Ivanow, Nasir - i Khusraw ..., P. 61

زاد المسافرین. این کتاب در یمگان و به اغلب احتمالات در سال ۴۶۳ هجری (۷۱/ ۱۰۷۰)^۱ نوشته شده و یکی از آخرین تصنیفات ناصر خسرو است.^۲ زاد المسافرین مجموعه‌ای منظم و اصولی از دانشهاست که مؤلف در آن قصد دارد مسائل اساسی فلسفه را برای خود و برای خوانندگان روشن کند و جامع الحکمتین همان مسائل را با مقابله «دو حکمت» یعنی فلسفه یونان و اصول مذهب اسماعیلی بررسی می‌کند، ولی روشنائی‌نامه گوئی می‌خواهد این افکار را در میان مردم اشاعه و رواج بدهد. این هرسه کتاب از حیث موضوع به هم پیوستگی دارند.

از دیوان اشعار ناصر خسرو کمتر استفاده کرده‌ایم، زیرا تاریخ اکثر قصاید را ولو به تقریب، نمی‌توان تعیین نمود. با اینهمه اندیشه‌هایی که با طول و تفصیل در رسالات فلسفی ناصر خسرو بیان گردیده، در بعضی از این قصاید با وضوح و قاطعیت بیشتری آمده است و اگر اشعار ناصر که اشارات زیادی به یک موضوع معین فلسفی دارند، بدون تجزیه و تحلیل رسالات فلسفی بدرستی قابل درک نیست، برعکس ابیات متفرقه و قسمتهائی از قصاید غالباً افکاری را که در رسالات بیان شده بخوبی تصویر می‌کنند.

ما در مرحله اول قصایدی را که در آنها از یمگان یاد شده است برگزیدیم،

۱- تاریخ تألیف این کتاب را ه. ا. ه. سال ۴۴۰ (۴۹/ ۱۰۴۸) و ایوانف سال ۴۴۴ (۵۳/ ۱۰۵۲) می‌داند (رجوع شود به و. آ. ایوانف، ناصر خسرو صفحه ۴۹-۵۱) اما جای تعجب است که هر دو نویسنده به این نکته توجه نداشته‌اند که ناصر خود در روشنائی‌نامه ذکر کرده که این مثنوی را در یمگان سروده و این مطلب در تمام نسخه‌های خطی روشنائی-نامه آمده است. بنابراین روشنائی‌نامه پس از فرار ناصر به یمگان یعنی بعد از سال ۴۵۰ (۵۹/ ۱۰۵۸) تألیف شده و در نسخه شغنان تاریخ تحریر کتاب سال ۴۶۳ هجری (۷۱/ ۱۰۷۰) ذکر شده که باسالیهای اقامت ناصر در یمگان تطبیق می‌کند (رجوع شود به آ. آ. سمیونف، و کتاب اسماعیلی روشنائی‌نامه تألیف ناصر خسرو، نسخه شغنان، نوشته‌های هیئت خاورشناسان، جلد پنجم، صفحه ۵۹۸-۶۱۰) نظر به آنچه گفته شد ما سال ۴۶۳ هجری را موثق‌ترین تاریخ نظم روشنائی‌نامه می‌دانیم.

۲- ما از متن روشنائی‌نامه چاپ س. ح. تقی‌زاده که ضمیمه دیوان است، بهره‌مند شده‌ایم ولی از دو فصل اول منظومه که مورد بحث و اختلاف است (مراجعه شود به: و. ایوانف، ناصر خسرو، صفحه ۴۹) استفاده نکرده‌ایم.

زیرا این قصاید بلا تردید در همان زمان سروده شده‌اند که ناصر خسرو رسالات جامع-الحکمتین و زاد المسافرین و روشنائی نامه را به قلم آورده است . در پایان بررسی کوتاه مآخذ، باید این نکته را هم یادآوری کرد که ناصر خسرو هرگز و در هیچیک از مصنفات خود ادعا نمی‌کند که افکاری که طرح کرده متعلق به شخص او است . در جامع الحکمتین (صفحه ۵-۳، ۳۱۶) صراحةً می‌گوید «واگر (خردمندی) اندر اشارتی دینی یا اندر عبارتی ، تأویلی لفظی یا نکته‌ای یابد که آن میان فضلاء نام آور دنیاوی از ادبا و شعرا و کتاب معروف نیست، مر آنرا منکر مشواد!» و بعد توضیح می‌دهد که این افکار «اندر درجهاء رموز نهفته است» یعنی اصول عقاید فقهای اسماعیلی است .

ناصر خسرو جز گردآوری و نقل تعالیم حکمای اسماعیلی (اهل باطن ، اهل تأویل ، اهل تأیید) و دفاع از آن وظیفه و رسالتی برای خود نمی‌شناسد . وی در رسالات مفصل خود با متفکرین ادوار و مذاهب مختلفه بحث و مناظره می‌کند و تعالیم اهل تأیید یعنی علمای اسماعیلی را شرح می‌دهد . مثلاً در جامع-الحکمتین تقریباً در هر فصل ابتدا عقاید منسوب به افلاطون ، ارسطو ، پلوتارخ ، فیثاغورث و سقراط یا عقاید رازی ، کرامیان و معتزله را ذکر و بعد به بحث و مناظره می‌پردازد و عقاید آنانرا تأویل می‌کند و در پایان فصل همان فکر را در قالب عقاید اهل تأیید که غرض مصنف است ، می‌ریزد .

در روزگار ناصر خسرو در بحث از الهیات و نیز در گفتگو از حکمت ، که در آن اوقات از دین و مسائل دینی قابل انتزاع نبود، به قرآن و به یکی از مذاهب فقه اسلامی استناد می‌کردند و ظاهر آن است که ناصر خسرو هم همین راه را رفته است . «شخصیت» و رسالت ناصر در تألیف این مطالب ، به گفته خود او، تنها عبارت از آن است که مجموعه‌ای از افکار معین فقهای اسماعیلی را که چنانکه بعداً خواهیم دید در نظریه و از همه دانشمندان برتر و دارندگان «علم حق» هستند، انتخاب و به دیگران نقل کند .

با اینهمه ناصر خسرو در تألیفات خود افکاری کاملاً اصیل مطرح می‌کند . اما تا روزی که ایده‌تولوژی اسماعیلیان در عهد خلفای فاطمی به تفصیل و با تمام جزئیاتش

مورد بررسی واقع نشده، اظهار اینکه در تألیفات ناصر کدام فکر و عقیده خاص خود او است، امکان پذیر نمی باشد. بنابراین ما خواه نخواه در این فصل مسائلی را که در مصنفات ناصر خسرو آمده و مؤلف از آنها دفاع می کند، همان عقاید اهل تأیید می دانیم. غالباً طرفداری ناصر از این عقاید، بخصوص در دیوان اشعارش، بحدی می رسد که در دفاع و حمایت از آنها، نفرین و ناسزا بر سر کسانی که عقیده ای جز آن دارند، نثار می کند. در پایان این مقال باید بار دیگر خاطر نشان شود که مطالعه عقاید ناصر خسرو، بصورتیکه در آثارش بیان شده، نه تنها برای تحقیق در مصنفات او يك امر ضروری است، بلکه مطالعه و تحقیق درباره او عقاید اهل تأیید یعنی رهبران متفکر جامعه اسماعیلی را نیز روشن خواهد کرد.

فقايد ناصر خسرو در معنی «علم» و «دین حق»، زور گوئی فقهای سنن و انحطاط دین در خراسان

در تمام تألیفات ناصر خسرو وجوب کسب و نشر «علم» کراراً خاطر نشان می‌شود و این فکر همیشه با شکوه و شکایت از جور و ستم فقهای اهل سنت و انحطاط علم و زور گوئی جهال و اینکه نمی‌توان در خراسان آزادانه فکر کرد و آزادانه به نشر «علم» کوشید، همراه است.

ناصر خسرو از این مقوله بیش از همه در فصل اول رساله جامع‌الحکمتین، که ه. کوربین تاحدی آنرا مورد مطالعه قرار داده است^۱، سخن می‌گوید. به گفته کوربین ناصر خسرو «بالحن پر شور و مؤثری از حق فکر فلسفی و بطور کلی فکر دفاع می‌کند» کوربین عقیده و. آ. ایواقی را تخطئه کرده و می‌گوید که ناصر خسرو «هر چه باشد، نویسنده کسل کننده و یکنواختی نیست»، و سطور فصل اول جامع‌الحکمتین «نمودار يك نبرد ایده‌تولوژیک دردناک یعنی نموداری از انحطاط رقت‌بار فرهنگ در زیر فشار تعصب دینی است که خراسان جولانگاه آن بوده است»^۲.

رشته کلام را به دست خود ناصر خسرو می‌دهیم. سرفصل اول جامع‌الحکمتین^۳

۱- ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۶۰-۶۳.

۲- ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۶۳.

۳- همانجا، صفحه ۶-۱۸ (متن).

به رسم و عادت آن زمان « اندر ذکر سبب تصنیف کتاب و نام او » است.^۱ ناصر خسرو فصل مزبور را با این کلمات آغاز می کند که واجب است که اندر تألیف این کتاب سخن گوئیم ، از بهر آنکه « این کتاب نواست » و هر چه حادث شود حدوث او را علتی باشد . و سپس بطور کلی از علل ظهور نو (حادث) و بخصوص از علت تألیف کتب بحث می کند و این علت را ضرورت « رسانیدن علمی که در آن کتاب است به جوینده »^۲ می شمارد و پس از بیان ضرورت علم بطور کلی ، از دو علت دیگر ظهور محدث ، یعنی زمان و مکان ، سخن می گوید . گفتار بعدی (بند ۱۴)^۳ با عبارتی در برتری انسان به داشتن « نفس سخنگوی » بر همه موجودات عالم ، آغاز می شود و از آن پس يك چنین عبارات خشم آلودی^۴ می آید که « آنان (یعنی فقها لقبان)^۵ همی بر دین اسلام سلاری کنند که همی گویند که هر که گوید « من بدانم که سقمونیا^۶ طبیعت مردم را نرم کند ، یا بدانم که سکنجین مرصفرا را بنشانند » کافر است . جهل از این قوی تر چگونه باشد ؟ کفر بر این گروه فقها مستولی شده است ، زیرا نه طبیعت طیب می گوید « سقمونیا من آفریده ام » و نه منجم می گوید که « آفتاب را و کسوف را من همی فرود آرم »^۷ و اگر طیب از اینکه می داند هلیله رنج حرارت و صفر را از طبیعت هادف کند ، کافر است ، نیز هر که بداند که آب رنج تشنه را و نان رنج گرسنه را دفع کند ، کافر باشد ، از بهر آنکه هم دارو و هم طعام و هم شراب آفریده اء خداست . این ضلالت و کفر را

- ۱- ممکن است این سرفصل را بعدها یکی از نسخا خان اضافه کرده باشد ، زیرا چنانکه می دانیم نسخه های خطی قرن یازدهم و دوازدهم سرفصل ندارند .
- ۲- جامع الحکمتین ، صفحه ۶-۸/۵ .
- ۳- متأسفانه این بند دچار تحریف شده و پیش از عبارتی که آوردیم مطلب ناراست . تقسیم کتاب به بندها از طرف ناشر است .
- ۴- جامع الحکمتین ، صفحه ۹/۱۶ - ۱۰/۹ .
- ۵- از عباراتیکه بعداً می آید پیداست که در اینجا می توان کلمه « فقها لقبان » اضافه کرد .
- ۶- دارویی است که از نوعی پیچک (*Convolvulus scammonia*) بدست می آید .
- ۷- مقصود مؤلف روشن نیست . ممکن است که او ربط زاید باشد و در آن صورت عبارت چنین خواهد بود « آفتاب را کسوف من همی فرود آرم » .
- ۸- میوه درختان *Terminalia chebult* و *Terminmlia berica* است که در هند می روید و دارویی است قابض .

که اغلب این امت را افتاده است - نهایی نیست! « سپس ناصر خسرو به بحث درمیل به جستن و دانستن معنی چیزها که خاص نفوس ناطقه است، می پردازد و عقیده خود را با آیات قرآنی (سوره ۳، آیه ۱۸۸) تأیید می کند و چنین نتیجه می گیرد که «امروز فقها لقبان دین اسلام همی گویند: اگر کسی گوید امروز همی از آمدن آفتاب (چیزی؟) پدید آید و یا من بدانم که کدام ستاره رونده است و کدام ثابت است، او کافر است و (آنان) جهل را بر علم گزیده اند و همی گویند ما را با «چون و چرائی» آفرینش کار نیست»^۴.

سپس از تجسس نفس مردم که مانند کودکان از هر چه بینند و شنوند بپرسند، و پس از آن از پیدایش این میل و از خود علم بحث می کند و این بحث را با عبارات تازه ای پایان می دهد «و بعلت کافر خواندن این علما لقبان مرکسانی را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد، خاصه بر اهل زمین ما که خراسان است و دیار مشرق»^۴.
و بعد گوید که هیچ کس کتابی نکرد اندر چون و چرا آفرینش، از بهر آنکه از علل ظهور کتب (که قبلاً ضرورت آنها را ثابت کرده) طالب علم که علت تمامی است و نیز علت دیگر که گوینده علم است، زایل شده و بعد اضافه می کند «و کس نماند بدین زمین که یاد کردیم» که «علم دین حق» را که «از نتایج روح القدس است»، با «علم آفرینش» که از علایق فلسفه است، جمع توانست کردن، از بهر آنکه «فیلسوف» مر این علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت، و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مرفیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق مانند بدین زمین نه فلسفه...»^۶.

- ۱ - مراد ناصر خسرو از آوردن کلمه «امروز» آن است که در زمان پیامبر اسلام میل نفوس به علم معلوم بوده و زمان خود را با آن زمان می سنجد. از این قبیل مقایسه ها در دیوان شعر او هم یافت می شود (مثلاً در صفحه ۲۱/۱۷۳).
- ۲ - متن نامفهوم است. شاید به جای کلمه «همی»، کلمه دیگری بوده است.
- ۳ - جامع الحکمتین، صفحه ۱۱/۱۷-۱۲/۳.
- ۴ - همانجا، صفحه ۱۵-۱۱/۱۵.
- ۵ - یعنی در خراسان
- ۶ - جامع الحکمتین، صفحه ۱۳-۱۶/۹.

آنگاه ناصر پس از ذکر اینکه از امیر بدخشان فرمان یافته که تفسیری بر قصیدهٔ خواجه ابوالهیثم بنویسد و این فرمان مستقیماً سبب تألیف کتاب بوده، باز به همان مطالبی که قبلاً طرح کرده بود بازگشته و گوید «خدای تعالی را (به دریافت چنین فرمانی) شکر کردم، بدانکه اندرین روزگار غالب خلق روی از «دین حق» گردانیده‌اند و بازار حکمت کاسد است و مزاج اهل شریعت فاسد»^۱.

نظر به عباراتی که قبلاً از ناصر خسرو آوردیم، نه تنها «حکمای دین حق» یعنی اسماعیلیان، بلکه پزشکان و ستاره شناسان نیز در زمان ناصر در خراسان گرفتار زجر و ستم بوده‌اند و ظاهراً همهٔ دانشمندان از اقامت در سرزمین‌های تحت فرمان غزنویان و سلجوقیان بجان خود بیم داشته‌اند. در این باره بعنوان مثال می‌توان گفت که ناصر در یکی از آخرین فصول جامع‌الحکمتین، آنجا که از یک کتاب ریاضی که سابقاً تصنیف کرده بوده سخن می‌گوید، بالحنی حاکی از تأثر اظهار می‌دارد «هر چند که امروز به زمین خراسان و مشارق حاسبی کامل نیست، چون مرا بر حل آن مشکلات دست بود، آن کتاب را تصنیف کردم مرآت‌یادگان خلق را به زمان آینده»^۲. در فصل اول زادالمسافرین هم، مثل فصل اول جامع‌الحکمتین، ناصر خسرو

۱- جامع‌الحکمتین، صفحه ۳-۱۸/۱.

۲- همانجا، صفحه ۴-۳۰۸/۲- عمر خیام در رسالهٔ دایمات مسائل جبر و مقابله، که در حدود سال ۱۰۷۱ یعنی فقط دوسال بعد از تألیف جامع‌الحکمتین نوشته (مراجعه شود به: «مطالعات تاریخی و ریاضی»، شماره ۶ منتشره در تحت نظر ک. ف. ریپکین و آ. پ. یوشکویچ، مسکو، ۱۹۳۵، ترجمه ب. آ. روزنفلد، صفحه ۱۶) چنین گوید: «من بواسطهٔ تصارفات زمان امکان آنرا نداشتم که مرتباً به این کار پردازم و حتی نمی‌توانستم با حواس جمع در آن باره بیندیشم، زیرا اوضاع زمانه بر آنم داشته بود که بیشتر اوقات خود را تلف کنم. ما شاهد مرگ دانشمندانی بودیم که از آنها جز معدودی مردم رنج دیده و ستم‌کشیده بجا نمانده است. اکنون سختی روزگار به آنان مجال نمی‌دهد که دردانش خود چنانکه باید غور و تعمق کنند و آنرا کمال بخشند. اغلب کسانی که امروز به صورت دانشمندانند، حقیقت را به دروغ می‌پوشانند و در راه دانش پا از حد تزویر و تدلیس بیرون نمی‌نهند و بهره‌ای که از علوم یافته‌اند، جز برای مقاصد پست و خسیس خویش بکار نمی‌برند و اگر کسی را دیدند که جویای حق و خواهان حقیقت است و می‌خواهد از دروغ و ریا پرهیزد و از خود-ستایی و مردم فریبی بگریزد، او را در معرض تحقیر و تمسخر قرار می‌دهند.»

پس از ذکر سبب تألیف کتاب همان افکار را تکرار می‌کند. ابتدا معنی فلسفی زمان را شرح می‌دهد و بعد اضافه می‌کند که انسان در تمام طول عمر خود مانند مسافری است که در زمان حرکت می‌کند و اگر عاقل باشد مثل هر مسافری باید اندیشه کند که از کجا آمده و به کجا می‌رود و چه زاد و توشه‌ای برای راه خود برگیرد. و پس از آن چنین گوید: «و چون حال این است و ما بیشتر مردم را از نگریستن در این باب غافل یافتیم و نادانان امت مرحق را خوار گرفته بودند و بر امثال و ظواهر کتاب خدای ایستاده و ممولات و بواطن معانی^۱ آن از دست بازداشته و بر محسوسات و کثایف فتنه‌گشته و از معقولات و لطایف دور مانده و مرهوسها را به هوای مختلف خویش ریاست‌جویان اندر دین استخراج کرده و ققه نام نهاده و مردانایان را به علم حقایق و مر بینندگان را به چشم بصائر و مرجویندگان حق را و جداکنندگان جوهر باقی ثابت را از جوهر فانی مستحیل، ملحد و بد دین و قرمطی نام نهاده‌اند، واجب دیدیم مر این کتاب را اندرین معنی تألیف کردن و نام نهادن مر این کتاب را به زادالمسافرین»^۲.

در فصل دیگر زادالمسافرین هم این عبارات درباره آزار «علما» یعنی اسماعیلیان آمده است «و بیشتر از گروهی که همی دعوی مسلمانی کنند و کشتن مر علما را بر خویشتن واجب دارند و متابع هوای فاسد و رأی ناقص و اعتقاد باطل خویشند، بر آنند که فرشتگان جسمها اند که ببرند...»^۳.

از مقابله این عبارت زادالمسافرین با مناظره‌ای که در رساله جامع‌الحکمتین در ابطال قول کرامیان آمده^۴، می‌توان حدس زد که «گروه»‌ی که ناصر خسرو در اینجا طعن و ذم می‌کند همان کرامیان یعنی کسانی هستند که عقیده دارند «خدا جسم است نه چون اجسام» و همه مقولات مجرد فلسفه و الهیات را به صورت «اجسام» و انسانها

۱- درباره اصطلاح «مثل» و «ممول» رجوع شود به جامع‌الحکمتین،

Étude Préliminaire, p. 66.

۲- زادالمسافرین، صفحه ۱۲/۳-۱۳/۴.

۳- همانجا، صفحه ۱۲-۱۳/۹-۱۶۷.

۴- جامع‌الحکمتین، صفحه ۴۵-۵۲.

تصور می‌کنند.^۱

اکنون هرگاه حکایت عتبی را دربارهٔ فعالیت کرامیان در عهد سلطان محمود و قتل عام اسماعیلیان که مسبب آن مقدم فرقهٔ کرامیان بود^۲، بخاطر آوریم می‌توانیم در خلال عبارتی که از زادالمسافرین نقل کردیم اشاره‌ای به این مطلب بیابیم و نیز حدس بزنیم که ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین گاهی از «علمالقبان» همان کرامیان را اراده کرده است.

در دیوان ناصر خسرو ابیاتی است که از بیچارگی و ستم‌دیدی «علم» و «دین حق» در خراسان حکایت می‌کند:

خاک خراسان که بود جای ادب معدن دیوان ناکس اکنون شد
حکمت را خانه بود بلخ و کنون خانه‌اش ویران زبخت و ارون شد
ملك سلیمان اگر خراسان بود چونکه کنون ملك دیو ملعون شد
خاک خراسان بخورد مردین را دین به خراسان قرین قارون شد^۳
و بعد ناصر در همین قصیده از ستمکاریهای سلجوقیان در خراسان سخن

می‌گوید:

چاکر قپچاق شد شریف و زدل حره‌ی او پیشکان خاتون شد^۴
چنین استنباط می‌شود که او زوال حکمت و دین حق را از خراسان نتیجهٔ آمدن ترکان سلجوقی می‌داند. در قصیدهٔ دیگری نیز گوید:

برون کرده است زایران دیودین را زبیدینی چنین ویران شد ایران^۵
شکایت از بی‌رونقی علم و دین حق، در سرتاسر دیوان پراکنده و غالباً با

نفرین و ناسزا به فقهای اهل سنت همراه است:

۱- در نظر ناصر خسرو فرشتگان رمز استعدادهای شعور بشری هستند (مراجعه شود به جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۹۱-۱۱۲) ناصر در این فصل از مناظرهٔ خود با کرامیان دربارهٔ آزادی اراده سخن گفته و در این بحث و مناظره برضد جبر مطلق برخاسته است (همانجا، صفحه ۵۱/۷/۹ دیده شود).

۲- به صفحه ۸۷-۸۸ همین کتاب مراجعه شود.

۳- دیوان، صفحه ۳-۶/۱۰۲.

۴- همانجا، صفحه ۹/۱۰۲.

۵- همانجا، صفحه ۱۷/۳۲۴.

این قوم که این راه نمودند شما را زی آتش جاوید دلیلان شما اند
 این رشوت خواران فقها اند شما را ابلیس فقیه است گر اینها فقها اند
 برمن ز شما نیست سفاقت عجب، ایرا اینند که در دین فقها آن سفها اند...^۱



بر سر منبر سخن گویند مر او باش را
 از بهشت و خوردن و حوران همی زینسان کنند
 بانگ بردارند و بخروشد بر امید حور
 چون حدیث جو کنی بیشک خران افغان کنند...^۲



علما را که همی علم فروشد بین
 پر و بالمش چو عقاب و به حرینی چو گراز
 هریکی همچو نهنگی وز بس جهل و طمع
 دهن علم فراز و دهن رشوت باز^۳

در عباراتی که آوردیم، ناصر خسرو از بیقدری علم و دین در خراسان و بلخ سخن می گوید. در دیوان وی ابیات دیگری هم هست که در آنها علمای دین خراسان و بلخ و بخارا را به رشوه خواری و نادانی نکوهش می کند و در جایی از کور-دلی و نابینائی فقهای بخارا یاد می کند که پند «سوار دلدل» یعنی علی امیر المؤمنین را نمی پذیرند.^۴

در جایی دیگر گوید که باید «زیبا به علم شد»^۵ و اضافه می کند که آنرا در فقهای بلخ و بخارا نمی توان یافت، زیرا در آنجاها کار علم و دین به غوغا شده و «علم دینی» پنهان گردیده است.^۶

۱- دیوان، صفحه ۹۷/۸/۹/۱۲

۲- همانجا، صفحه ۱۶-۱۵/۱۰۶

۳- همانجا، صفحه ۱۷-۱۶/۲۰۲

۴- همانجا، صفحه ۱۵/۱۷

۵- همانجا، صفحه ۱۷/۱۴۰

۶- همانجا، صفحه ۲۰-۱۹/۱۴۰

تصادفی نیست که ناصر مکرر بخارا را تکیه گاهی برای دشمنی اهل سنت نسبت به خود و پیروان مذهب اسماعیلی می نامد. ما در باب سوم این کتاب روایت ابن الاثیر را^۱ درباره قتل عام داعیان اسماعیلی که مردم ماوراءالنهر را به اطاعت المستنصر خلیفه فاطمی می خواندند بدست حکمران قراخانی آنجا، نقل کردیم. این وقایع در سال ۴۳۶ هجری (۱۰۴۴/۴۵) اتفاق افتاده است. ظاهراً پس از کشتار «قرمطیان»، در ماوراءالنهر هم مانند خراسان هرگونه الحاد به سختی تعقیب می شده و فقهای آنجا در اینکار تعصب بیشتری بخرج می داده اند.

مقایسه «علم» که ناصر خود را دارنده آن می داند، با جهل عمومی در خراسان در ضمن عباراتی که قبلاً از فصول اول جامع الحکمتین و زادالمسافرین آوردیم، با صراحت تمام بیان شده است. ناصر در یکی از قصاید خود هم از دانائی خویش دم می زند و آنرا با نادانی فقهای بلخ و بخارا می سنجد:

اینجاست به یمگان ترا دبستان در بلخ مجویش نه در بخارا^۲
شکایتهای ناصر را از تبعید خود و جور و ستمی که در راه دین و علم بر وی روا داشته اند، در فصل گذشته ذکر کردیم. همه قصایدی که او در یمگان سروده، با اینگونه شکایتها پراست و در مصنفات دیگر او هم این قبیل درد دلها کم نیست^۳.
دو بیت مهم و جالب او را نیز می آوریم:

چو خلق جمله به بازار جهل می رفتند

همی ز بیم نیارم گشاد دکانرا^۴

شوسخن گسترزحیدرگر نیندیشی از آنک

همچومن بر کوه یمگان بر تو برزند ان کنند

۱- به صفحه ۱۳۴-۱۳۳ همین کتاب مراجعه شود.

۲- دیوان، صفحه ۳۳/۱.

۳- همانجا، صفحه ۳-۱/۲۰۵ و ۴-۳/۳۳۰ و ۲۲-۱۹/۳۳۱ و ۱۵-۱۴/۳۸۶ و ۱۵/۴۶۵ و در زاد المسافرین، صفحه ۱۴-۱۰/۴۰۲ و در وجه دین، صفحه ۲۱۱-۲۱۰ دیده شود.

۴- دیوان، صفحه ۲۰/۱۰.

۵- دیوان، صفحه ۱۴/۱۰۶.

واکنون آنچه را که گفتیم خلاصه می‌کنیم. ناصر پیوسته از فقها لقبان و علما لقبان خراسان و ماوراءالنهر ناله و شکوه می‌کند. این علما و فقهای دروغین با هر گونه امکان تفکر و شناخت آفرینش مخالفت می‌ورزند و ریاضی دانان و حکما و دانشمندان قوانین آفرینش را «کافر» می‌خوانند و بر آنان ستم روا می‌دارند. اطباء را بدین نام که دارو می‌سازند و دارو بکار می‌برند و منجمان را بدان جهت که سیر و حرکت کواکب و سیارات را بررسی می‌کنند، زجر و آزار می‌دهند. همچنین همه آن کسانی را که دارنده «علم دین حق» هستند و گوهری الهی دارند، همه کسانی را که می‌خواهند «باطن» قرآن را با کشف رموز آن دریابند، همه کسانی را که از «وصایای علی» پیروی می‌کنند، زجر و آزار می‌دهند. در میان آزار دهندگان، بخصوص کرامیان نقش عمده‌ای بر عهده دارند و این جماعت دشمنان فکری و عقیدتی خود را شکنجه جسمی می‌دهند. آنان هرگز در تحری حقیقت نبوده و در پی «امیال پست و حقیر» خود هستند و جز پر کردن جیب و بغل خویش مقصودی ندارند و به تعبیر خود او رشوه خوار و گراز و نهنگ و خران و ستورانند و خود آنانند که وی را به جرم داشتن «علم» و «دین» از خود برانندند و او ناچار به یمگان پناه برد.

احساس رنجش و آزرده‌گی شخصی در عباراتی که آوردیم و بخصوص در ابیات دیوان همه جا به چشم می‌خورد و ما موجبی نمی‌بینیم که در صحت اظهارات ناصر شک و تردید به خود راه بدهیم و تنها چیزی که می‌توان گفت اینکه شاید ناصر گاهی در گفته‌های خود راه مبالغه و اغراق پیموده باشد، زیرا سالهای دراز در غربت و تبعید بسر برده و از اوضاع وطن خود ظاهراً جز بوسیله داعیان اسماعیلی و یا کسانی که احیاناً به یمگان می‌آمده‌اند، خبری نداشته است.

باید توجه داشت که در عباراتی که آوردیم، اشارات ناصر به تعقیب «علم» و «علما» پیوسته با اشاره به تعقیب اصحاب «دین حق» همراه است. اکنون می‌خواهیم علت این قرابت مفهوم «علم» و «دین» را در کلام ناصر توضیح دهیم. ناصر خسرو با وجود ستمهایی که از علمای اهل تسنن دیده، هرگز تسلیم نمی‌شود. در فصل اول جامع‌الحکمتین اظهار خوشبختی می‌کند که همچون امیر بدخشان بزرگی یافته که «با ولایت دیناوی مراحل ولایت دین را بشناسد» و در ایام پیری

« دو حکمت را با هم جمع کند » و در زادالمسافرین سبب تألیف کتاب را چنین بیان می‌کند که واجب بود چیزی در مقابل فشار نادانی و « بیدینی » قرار داده شود .

در فصلی از جامع‌الحکمتین در تفسیر قصیده ابوالهیثم گوید « و این مرد (یعنی ابوالهیثم) گفت : من جواب این سؤالات بکنم اگر همچنین جای خرما خار گرفته نباشد . بدین قول آن نموده است که به روزگار او سلطان زمین او جاهل بودست ، و علم را بدان روزگار علما بسط نیارستند کردن . و اگر به سبب استیلاء جهل بر خلق بایستی که حکما و علما خاموش بنشستندی و حکمت نکردندی ، حکیم-الحکما و خاتم‌الانبیاء محمدالمصطفی - صلی‌الله‌علیه - بایستی که این گنج حکمت و کانی حقایق‌العلوم را که قرآن کریم است به خلق ندادی ، مرا و را خدای تعالی بفرمود که برخوان به خلق آنچه به تو وحی کرده‌ام و نماز را بپای کن . . . »^۱

سپس ناصر این آیه را تأویل می‌کند^۲ و توضیح می‌دهد که « قبله روحانی » در « نماز روحانی » این همان امام حق است . بعبارۀ آخری دریافت او در اینجا از « حکمت » و « علم » شناختن « امام زمان » و اقرار به اصول مذهب اسماعیلیه است . این طرز استدلال در تألیفات ناصر خسرو يك امر عادی است و او خود در این باره چنین گوید: « من سخن گفتم اندرو (یعنی در جامع‌الحکمتین) با حکماء دینی به آیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه‌السلام . . . »^۳ .

اکنون فکر اصلی و منظور اساسی ناصر خسرو کاملاً روشن می‌گردد و آن اینکه: با همه جور و ستم جهال و با همه زجر و آزار آنان باید « علم حق » و « دین حق » را رواج و اشاعه داد .

اندیشه « ضرورت علم » در مصنفات ناصر خسرو وجوه عدیده دارد . مراد او

۱- جامع‌الحکمتین ، صفحه ۱۲-۳۰۸/۵

۲- قرآن ، سوره ۲۹ ، آیه ۴۴ .

۳- جامع‌الحکمتین ، صفحه ۱۳-۱۲/۱۸- بعد (درسطور ۱۳-۱۴) دومین روش

استدلال ذکر شده بدینقرار « و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی به برهانه‌های عقلی و مقدمات منتجع مفرج (سخن گفتم) . »

از این اصطلاح و جوب شناخت فلسفی «چون» و «چرا»ی آفرینش^۱ یعنی معرفت عالم محیط‌مادی و اطلاع بر علوم دقیقه آن عصر از ریاضی و طب و نجوم و «شناخت علم دین حق» یعنی اصول عقاید اسماعیلیان و همچنین نشر و ترویج همه‌گونه «علم» در میان «جویندگان» است.

وجوه هدیده اندیشه « ضرورت علم » در تألیفات ناصر خسرو

اندیشه «ضرورت علم» به معنی اوسع و اعم آن مکرر در دیوان ناصر خسرو به چشم می‌خورد. وی در بسیاری از قصاید خود با لحن پند و اندرز خوانندگان خود را مخاطب قرار می‌دهد:

زیبا به علم شوکه نه زیباست آنکس که او به دیبا زیبا شد^۱



ز علم و طاعت جانت ضعیف و عریانست

بعلم کوش و بپوش این ضعیف عریان را^۲



علم و حکمت را طلب کن گر طرب جوئی همی

تا به شاخ علم و حکمت پرطرب یابی رطب^۳



مردم از گاو ای پسر، پیدا به علم و طاعتست

مردم بی علم و طاعت گاو باشد بی ذنب^۴

۱- دیوان ، صفحه ۱۷ / ۱۴۰.

۲- همانجا ، صفحه ۴ / ۱۰.

۳- همانجا ، صفحه ۶ / ۳۶.

۴- همانجا ، صفحه ۱۰ / ۳۷.

در وهله اول ممکن است چنان بنظر برسد که این آیات الفاظ و عبارات معمولی پیش پا افتاده ایست از قبیل «توانا بود هر که دانا بود» اما باید توجه داشت که در این عبارات، کلمه «علم» در کنار کلمه «طاعت» قرار گرفته و بیت دوم و سوم پس از ذکر مطالبی درگذرانی و ناپایداری دنیا آمده و بنابراین نتیجه و حاصل همان مطالب است.

در این مصراع مفهوم «علم» آشکارا صبغه دینی بر خود گرفته :

به آب «علم» باید شست گرد عیب و غش از دل^۱

در بیت دیگری این دو معنی یکجا و با هم آمده است :

ترسیدن مردم ز مرگ دردیست کاترا به جز از «علم دین» دوانیست^۲

مفهوم کلمه «علم» در این عبارات صریح تر و روشن تر بیان شده است :

مرترا در حصن آل مصطفی باید شدن

تا ز علم جد خود برسرت درافشان کنند

«دین حق» را مردمی دان جانش «علم» و تن عمل^۳

در آیات فوق اعتقاد خاص شیعیان که بعدها اسماعیلیان آنرا بسط و توسعه داده اند، به صراحت تمام بیان شده و آن اینکه کنز مخفی «علم» را پیامبر اسلام به داماد و خلیفه خود علی و علی به فرزندان خود سپرده و نگهبانان «دین حق» همانا اهل بیت اطهارند و بس .

اندیشه «ضرورت علم» که در دیوان ناصر خسرو به صورتهای گوناگونی که ذکر

شد آمده، در رسالات فلسفی او واضح تر و منجز تر بیان شده و جزئی از عقیده کلی و منظم مؤلف را تشکیل می دهد. اکنون دوباره برمی گردیم به فصل اول جامع - الحکمتین که قسمتی از آنرا قبلاً مورد مطالعه و استفاده قرار دادیم .

در این فصل پس از بیان «پیدایش نو»، چنانکه ذکر شد، درباره ضرورت

نشر علم چنین آمده : «و اگر عدل ناپسندیدن ستم است بر مظلوم، پس جاهل را به علم رسانیدن بزرگتر عدل است، از بهر آنک جهل ستمی ظاهراست ؛ و اگر از آنج مارا

۱- دیوان، صفحه ۹۲/۲۳.

۲- همانجا، صفحه ۶۱/۱۶.

۳- همانجا، صفحه ۱۰۵/۱۸/۲۴.

بدان دسترس باشد مستحقّی را بهره‌دادن احسانی است، و اگر مرخویشاوندان را از مال خویش چیزی کمی دادن فرمان خدای است. خویشان ما مردمانند از جمله حیوان. پس مرایشان را از علم - که انسانیت آنست - نصیبی دادن طاعت خداست، چنانکه فرمود مر رسول خویش را بدین آیت: قوله «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی»،^۱

در این عبارات نمونه جالبی از تأویل احکام قرآن ملاحظه می‌کنیم.^۲ در نظر ناصر خسرو فرمان خدا بر اینکه عادل باشیم و احسان کنیم و از مال خود به نزدیکان ببخشیم «مثل» و «ظاهر» است که تنها در امور زندگی مادی می‌توان بکار بست. این آیه را از نظر «عالم دین» باید چنین ترجمه کرد که بردانایان فرض است که علم را به کسانی که نمی‌دانند برسانند و این است «ممثل» و «باطن» آیه‌ای که ذکر کردیم. اندیشه کلی «ضرورت علم» در اینجا مفهوم کاملاً مشخصی دارد و آن اینکه: رسانیدن علم به نادان فرمان خدا و با عدل و احسان برابر است. و باز در همان فصل جامع‌الحکمتین این اندیشه کلی را به وجه دیگری ملاحظه می‌کنیم.

مؤلف پس از گفتار اول در تخریب فقهای اهل سنت، ضمن عباراتی کاملاً منطقی و عاری از هر گونه تفسیر و تأویل گوید:^۳ چنانکه خدا چیزهای خوردنی را برای «نفس حسی» مردم آفریده همچنان چیزها را با «چگونگی و چرائی» آفریده و در هر کس «نفس چگونگی و چرائی جوی» نهاده است. خوردنیها را مزه است و چیزهای با چگونگی را معانی است. چنانکه نفس حسی از طعام و شراب مزه جوید، «نفس ناطقه»^۴ هم از دیدن و شنودن علم «معنی» جوید. «عالم جسمی» به جملگی،

۱- جامع‌الحکمتین، صفحه ۱۵-۸/۹ (قرآن، سوره ۱۶، آیه ۹۲).

۲- همانجا، Étude Préliminaire، صفحه ۶۱.

۳- جامع‌الحکمتین، صفحه ۱۰/۱۰-۱۱/۱۷ (ما خلاصه عبارات مؤلف را نقل کرده‌ایم).

۴- به عقیده ناصر خسرو انسان دارای سه روح است: نفس نباتی، نفس حسی و نفس نطقی (زاد‌المسافرین، صفحه ۵-۴/۲۵۲) اصطلاح نفس نطقی یا نفس ناطقه ظاهراً همان نفس عاقله و متفکره ارسطوست، زیرا ناصر خسرو اصطلاح نطق را همان اندیشه و فکر می‌داند که به صورت کلام درآمد است (مراجعة شود به جامع‌الحکمتین، فصل ۱۶ و مخصوصاً بند ۱۸۶).

از افلاك و كواكب ، «همه مكيفات است» و «چيزهاي زمين» ، از جواهر و نبات و حيوان بابساري از انواع واشكال و صورتها و مزه‌ها ، همه «مكيف و دانستنی است مردم را» هر نفسی از نفسهای مردم می‌خواهد بداند که چرا آسمان گردانست و زمین استاده است ، چرا آفتاب همیشه روشن است ، چرا . . . (سپس چراهای دیگری می‌آید) که می‌بینند و ندانند که چرا چنان است . پس به قیاس عقلی برهانی گوئیم که خدا این چیزهای دانستنی را آفرید و «نفس دانشجوی» در مردم آورد و در نفس مردم تقاضا و حریمی بر بازجستن این چیزها نهاد و همه این چیزها چنان است که «خدای صنع کرده است» و خدا نفس مردم را گوید : بپرس و بدان که چرا چنین است و گمان‌بر که «این صنع باطل است» و همچنین خدا در کتاب خویش فرماید «ویتفکرون فی خلق السموات والارض : ربنا ، ما خلقت هذا باطلاً ! سبحانک ، فتن ربنا عذاب النار !»^۱

در این عبارات اندیشه ضرورت علم و شناختن دنیای مادی آشکارا ذکر و در اثبات آن قوی‌ترین ادله‌ای که در روزگار ناصرخرو ممکن بوده ، اقامه گردیده و آن اینکه میل به شناخت و دانش را خدا در سرشت آدمی نهاده است . اما ناصر تنها به این استدلال قناعت نمی‌کند و در تأیید و تحکیم آیاتی که از قرآن نقل کرده ، این خبر را نیز ذکر می‌کند که «اندر آفرینش اندیشه کنید و اندر آفریدگار اندیشه مکنید»^۲ و این حدیث را باز بدون توسل به تأویل و از طریق قیاس منطقی چنین تفسیر می‌کند^۳ : چون به حکم این خبر که یاد کردیم تفکر در خالق روا نیست ، پس تفکر در آفرینش ، چنانکه اندر خبر آمده ، واجب است ، زیرا اگر تفکر در خلق روا نبودی ، پس خلق باخالق برابر بودندی و آن غیر ممکن است . این قیاس منطقی نمونه خوبی است از دومین طرز استدلالی که ناصرخرو^۴ در رساله

۱- قرآن ، سوره سوم ، آیه ۱۸۸- پس از این عبارات است که عباراتی درباره قتهای اهل سنت که قبلاً (در صفحه ۲۰۴) ذکر کردیم . می‌آید .

۲- جامع‌الحکمتین ، صفحه ۱۲/۵ : تفکروا فی الخلق ولا تفکروا فی الخالق .

۳- همانجا ، صفحه ۱۰-۱۲/۵ .

۴- مراجعه شود به صفحه ۲۱۱ ، حاشیه ۳ همین کتاب . مقایسه شود با صفحه ۲۱۵

که از تمسک به آیه و تأویل مثال آورده‌ایم .

جامع‌الحکمتین بکار برده است .

پس از این قیاس ، ناصر دوباره سخنان خود را دربارهٔ اینکه میل به شناخت و دانش را خداوند در سرشت آدمی نهاده است ، ادامه داده و نظر خویش را با این عبارات تکمیل می‌کند^۱ :

و هر که اعتقاد دارد که از «چرائی» و «چگونگی» آفرینش تفحص باید کرد ، آنکس بر «نفس ناطقهٔ علم‌جوی» و نیز بر همهٔ «حیوانات زمینی مسلط است به تسلیط الهی» . او «سزاوار خطاب خدای تعالی است» و نفس او «موکل است به توکیل الهی» بر تجسس از آنچه ببند و شنود ، از کیفیات که چون است و از مقولات که معنی آن چیست . و گواه بر درستی این قول آن است که کودکان نام چیزهای گوناگون و رنگارنگ را که ببینند از پدر و مادر پرسند که «آن چیست؟» و لیکن کودک خرد و ضعیف است و تنها به نام آن چیز که بشنود خرسند شود و دیگر نجوید که این چیز را «فعل» چیست و چه کار را شاید^۲ .

حکمای دین‌گفته‌اند که «نام حقیقی چیزها معنی‌ها و فعلها آن است» . خدا این نامها را به آدم آموخت ، تا هر چه در عالم دید فعل و منفعت آنرا دانست و هر علمی از علوم ، چون طب و تنجیم و جز آنرا «پیغامبری استخراج کرده است به تعلیم الهی» . بعد ناصر گوید که علمای دین حق^۳ ، برخلاف فلاسفه که وحی را منکراند علم طب و علم نجوم را دلیل اثبات نبوت دانند . این علما گویند : کسیکه دانست ابتدا از داروئی که از روم خیزد ، باید يك دانگ برگرفت ... (در اینجا داروهای دیگر و مقادیر آنها را می‌شمارد) و همه را باید جمع کرد و یکی را کوفت و یکی را گداخت و یکی را سوخت و باهم در آمیخت تا فلان علت را دفع کند ، بی‌شک

۱- جامع‌الحکمتین ، صفحه ۱۱/۱۲-۲/۱۳ .

۲- پس از آن (صفحه ۶/۱۳-۳/۱۴) بیان شده که حیوان امت گویند که خدا نام چیزها را به آدم آموخت تا بر فرشتگان برتری یابد . ناصر این سخن را رکیک و بی‌معنی دانسته و گوید که مطلب در نام چیزها نیست ، زیرا عرب و ترک و هندو و دیگران هر يك چیزها را به نام دیگر خوانند ، بلکه مطلب در فعل چیزها است (مانند بکار بردن هلیله در داروها) که برای همه يك معنی دارد .

۳- یعنی فقهای اسماعیلی .

پیغامبری است که «خدای آموخت مرا و را» و گرنه کسی این داروها نتوانستی دانستن «نه به آزمایش و نه به چشیدن»^۱.

بعد مثال دیگری (از نجوم) می آورد و باز نتیجه می گیرد که هر که اینهمه را شناخت پیغامبری است و این علم عالی را «به تعلیم خدای» دانسته است. به عقیده ناصر از همه این علوم «باحجت دینی» اثبات نبوت لازم می آید. اما امروز گروهی «ابداع باطل کرده باشند»، یعنی آفرینش عالم را انکار کنند و هر که آفرینش را باطل کند (یعنی بیهوده و بی معنی داند) کافر است، و سبب استیلاء جهل رواج و غلبه همین عقیده است.

سخنانی که با طول و تفصیل از ناصر آوردیم فوق العاده دارند. اولاً در اینجا مؤلف با ایراد دلایل عدیده‌ای که در آن زمان در دسترس دانشمندان بوده، ثابت می کند که انسان باید عالم محیط مادی خود را بشناسد. ثانیاً تأیید می کند که سر تا پای جهان هستی و آنچه بر زمین و آسمانهاست برای انسان شناختنی و منطقاً قابل درک است. ثالثاً از این بحث و استدلال نتیجه می گیرد که شناخت چیزها بدانستن فعل آنهاست (این مطلب بخصوص از مثالی که درباره داروها آورده روشن می گردد).

این هر سه اندیشه را در روزگاری که ناصر می زیسته باید مترقیانه دانست، زیرا وی این عقاید را در برابر عقاید فقهای اهل سنت یعنی گروهی قراردادده که حتی اطلباً را به تجویز دارو «کافر»^۲ می دانسته‌اند. سه نظر مذکور اگرچه خودبخود برای شناختن دنیای مادی و بکار بستن نتایج عملی آن زمینه پهنآوری فراهم می کنند، با اینهمه نمی توان برای آنها یک مفهوم خاص و مستقل قایل شد. این مطالب در مجموعه عقاید فلسفی ناصر خسرو، آن معنی و مفهومی را که امروزه منظور نظر ماست، نداشته‌اند. عقاید رایج عهد ناصر خسرو بر اندیشه‌های او تحکم می کنند و او قادر نیست که پای از دایره افکار روزگار خویش بیرون نهد. دیدیم که وی در عباراتی که نقل شد، از همان ابتدا این عقیده را ملاک عمل قرار می دهد که میل شناخت جهان را خدا در سرشت آدمی نهاده است و در این مورد این هرگز طرز استدلال و اثبات ذات قادر

۱- جامع الحکمتین، صفحه ۱۵/۲.

۲- به صفحه ۲۰۳-۲۰۴ همین کتاب مراجعه شود.

تعالی نیست. مراحل بعدی استدلالات او نشان می‌دهد که این طرز فکر نتیجه و حاصل يك عقیده عمومی است. انسان به عقیده ناصر از سوی خدا مختار (موکل) است که جهان را بشناسد و نظر به همین اختیار سزاوار خطاب خدای تعالی است. همه «علم» بشری (حتی نسخه‌های دارو) تنها نتیجه تعلیم و الهام الهی است. ناصر بخصوص امکان معرفت نسخه دارو را از طریق تجربه و آزمایش رد و انکار می‌کند.

به عقیده ناصر آنچه را که شناخته شده، می‌توان بکار بست، اما با تجربه و آزمایش نمی‌توان شناخت، زیرا هر «علم»ی جز آموزش و الهام عالم بالا نیست. بدین‌قرار فعل در نظر ناصر خسرو شاخص و معیار حقیقت نیست، بلکه مؤید الهام و خطاب خداوندی است.

همه این فرضیات به نوبه خود از فرضیه‌های مربوط به آفریده شدن جهان و نبوت سرچشمه می‌گیرند که مبنای همه عقایدی است که ناصر در پایان مقال خود به آنها اشاره کرده است. اگر او می‌توانست این اصل را بپذیرد که تجربه و آزمایش وسیله شناخت و دانش است و اگر دست کم می‌توانست از عقیده «خطاب و آموزش کلی» عدول نماید، قهراً از طریق اندیشه منطقی به عقیده نفی نبوت می‌رسید، ولی او هرگز قادر به این کار نیست. زیرا در آن صورت تمام عقاید او از قبیل اصل امامت و تعالیم مربوط به وجوب و حقانیت خلافت فاطمیان از بیخ و بن فرومی‌ریخت^۱. ناصر خسرو در نتیجه مخالفت با عقاید اصحاب تسنن که شناخت آفرینش را غیر ممکن می‌دانند و بر حسب عقیده کلی خود، دستخوش یکنوع عرفان بافی می‌شود، زیرا اعتقاد او بر «تعلیم الهی» چیزی جز صوفیگری و خیال بافی محض نیست.

ملاحظه يك وجه دیگر اندیشه «ضرورت علم» در آثار ناصر خسرو، ما را به درك عقیده و نظر کلی او نزدیک می‌کند.

دیدیم که ناصر میل به شناخت را گوهری در نهاد آدمی و خود علم را خطاب الهی می‌داند. پس «قصد» از شناخت و دانش چیست؟ ناصر که برای این طرز تفکر اهمیت بزرگی قائل شده و پیوسته به مفهوم «علت» و «معلول» و «قصد» تکیه می‌کند، طبعاً نمی‌تواند از پاسخگوئی به چنین سؤالی شانه خالی کند. جواب ناصر به این سؤال صریح و قاطع است. در جامع‌الحکمتین این عبارات آمده که «جسد

مرنفس را از بهر آن داده‌اند تا اندرو علم بیاموزند و طاعت کنند تا به راحت ابدی رسند»^۱ و «... اندروی جوهری علم پذیرست و مر او را بازگشت به عالم علم است... و علم، طلب باید کردن تا به عالم علوی به نعمتها ابدی رسد»^۲

از اینجا پیداست که به عقیده ناصر خسرو نفس باید کسب علم کند تا به آن دنیا برگردد و آسایش جاوید یابد. در جامع‌الحکمتین اندیشه دیگری هم به میان آمده و آن اینکه: «عالم به مثل درختیست که بار آن درخت مردم عاقلست. و غرض نشاننده تخم درخت و تعهد او مر درخت را آن باشد تا بار از او حاصل آید نه آنک تا آن درخت موجود باشد»^۳ در اینجا دیگر قصد از همه آفرینش مردم خردمند و دارای علم کامل است.

این هر دو نظر را بایبانی روشن‌تر در زاد المسافرین هم می‌یابیم. در آن رساله چنین آمده است:

«خردمند از خلق آنست که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد به لذت کلی که معدن آن عالم علوی است و مر او را از بهر رسیدن بدان اندر این عالم آورده‌اند، و چون مرد از آموختن علوم لذتی همی یابد که مر دیگر حیوان را از آن خبر نیست و هر درجه‌ای از علم مر او را سوی دیگر درجه راه دهد و مر علم را نهایت نیست. اینحال دلیلیست بر آنکه مردم را اندرین سرای برین صورت از بهر آن آوردند تا بدین لذت برسد و از آموختن هیچ نیاساید. لذت یافتن مر او را (مردم را) از علم بر مثال موکلی و فرماینده الهی است که همی گویدش بیمارز تازنده»^۴.

پس از آن ناصر خسرو گوید چنانکه آدمی می‌خورد تا از خوردن لذت گیرد، همچنان می‌آموزد تا از علم لذت یابد و «این خطی است از خطهای الهی که بر لوح نفس انسانی نوشتست»^۵ و مردم، به گفته او، بار درخت جهانند.

این اندیشه با آنچه که در فصل اول جامع‌الحکمتین آمده و ما در بالا نقل

۱ - جامع‌الحکمتین، صفحه ۱۸/۱۰۵-۱۰۶/۱۰۶.

۲ - همانجا، صفحه ۱۸/۲۰۷-۴-۲۰۸/۱/۳.

۳ - جامع‌الحکمتین، صفحه ۱۲-۲۸۸/۱۰.

۴ - زاد المسافرین، صفحه ۱۸-۲۵۱/۹.

۵ - همانجا، صفحه ۳/۲۵۲.

با آموختن علم^۱ برابر می‌گیرد و در جای دیگر گوید که قصد خدا آفریدن صورت اجسام نیست، چنانکه قصد قرآن «ظاهر» کلمات نیست. بلکه قصد آن است که نفس آدمی معانی ای را که از عالم روحانی می‌رسد و در جوهر جسم ظاهر می‌گردد، به قدرت صنع الهی دریابد. گوئی در اینجا عمل آفرینش با تأویل قرآن مقایسه شده: نفس از جهان مادی به «اندیشه‌های نهانی» راه می‌جوید، چنانکه اهل تأویل از ظاهر عبارات قرآن به راز «باطن» آن پی می‌برند^۲.

درباره حدود مفهوم «علم» در فصل آینده بحث خواهیم کرد و اکنون سعی می‌کنیم که وضع ناصر خسرو را در اجرای نقش خود نسبت به عمل جهانی آموزش روشن نمائیم. دیدیم که ناصر با چه شدتی به مخالفان خود می‌تازد و آنانرا به جهل و کفر (چنانکه گوئی این دورا با هم یکسان می‌گیرد) متهم می‌کند. وی با همه زور و سستی که درباره اش روا داشته‌اند، وظیفه خود می‌داند که کتابها تصنیف کند و مردم را به عقاید خود دعوت نماید. نشر و ترویج علم را در میان کسانی که طالب آن هستند، با عدل و احسان که فرمان خداست، همسنگ می‌شمارد. ایمان عمیق و شدید ناصر به ضرورت نشر علم از همین جا سرچشمه می‌گیرد. بدین معنی که اگر قصد از آفرینش جهان کسب علم است، پس کسیکه علم حقیقی را آموخته و به دیگران بیاموزد، نه تنها مبلغ یک عقیده خاص، بلکه وسیله و ابزاری در دست خدا و عملاً شریک و همکار در دستگاه عظیم آفرینش است و اگر در نظر بگیریم که به اعتقاد ناصر خسرو «علم» خود ممکن است با «دین حق» برابری نماید، آنگاه علت اینهمه تعصب دینی که وی در دفاع از علم به خرج می‌دهد، بخوبی روشن می‌گردد.

ناصر رابطه و علاقه خود را به «علم» خود و تألیفات خویش در سطور آخر کتاب زادالمسافرین با این عبارات بیان می‌کند «و غرض ما از آنچه گفتیم بیدار کردن است نخست مر نفس خویش را آنگاه مر نفوس «راستان و مؤمنان» را برشناخت خدا به دلالت آفریده‌های او، و راه نمودن است سوی طاعت خدا و رسول او به «علم و عمل» که بدین رو است مردم را رسیدن به نعمت ابدی و پرهیزیدن

۱ - زادالمسافرین، صفحه ۱۷-۱۴/۴۰۲.

۲ - مقایسه شود با جامع‌الحکمتین، Étude Préliminaire، صفحه ۶۷.

از عذاب سرمدی^۱ در ضمن این عبارات ناصر خسرو نظر خود را دربارهٔ نقش تعالیم مطروحه و نقش خود رسالهٔ زادالمسافرین در عمل جهانی علم، بطور وضوح بیان کرده است. ناصر در رسالهٔ دیگرش بیدار شدن روح علم را با زنده شدن خلق پس از مرگ مقایسه می‌کند، جاهل را « مرده » و دانا را « زنده » می‌نامد و از دانایان متابعان اهل تأیید و تأویل را مراد می‌کند^۲.

ناصر در تألیفات خود فقه‌های اسماعیلی (و در آن میان خود را) در مقامی برتر و بالاتر از دیگر مردم قرار می‌دهد. وی در جامع‌الحکمتین با صراحت تمام اظهار می‌دارد که فلاسفه فرود اهل تأییدند^۳ و با توجه به این امر معنی ابیات زیر از دیوان او، که در بادی امر گزافه گوئی و خودستائی بیجا بنظر می‌رسد، بخوبی روشن می‌گردد:

ز تصنیفات من زادالمسافر	که معقولات را اصل است و قانون
اگر بر خاک افلاطون بخوانند	ثنا خواند مرا خاک فلاطون
.....
به آل مصطفی در عالم نطق	فریدونم ، فریدونم ، فریدون ^۴

در این ابیات ناصر بدلیل اینکه از پیروان اولادرسول یعنی خلفای فاطمی است، خود را بالاتر از افلاطون می‌گیرد و خویشتن را فریدون آنها یعنی قهرمان عرصهٔ سخنوری می‌نامد. این افکار را در ابیات دیگری نیز بیان نموده است:

چون من ز حقایق سخن گشایم سقراط و فلاطون سزد عیالم^۵



چون من گره زنم بسخن ، از کجا نهد

سقراط دست بر گرهٔ استوار من ؟

۱ - زادالمسافرین ، صفحهٔ ۳-۴/۴۸۶

۲ - جامع‌الحکمتین ، صفحهٔ ۱۴-۱۱/۳۱۳

۳ - همانجا ، صفحهٔ ۱۷/۲۰۳

۴ - دیوان ، صفحهٔ ۱۰-۷-۶/۳۳۰

۵ - دیوان ، صفحهٔ ۱۲/۳۰۲

و آن بندها که بست فلاطون ، به پیش من

مومست و سست پیش کهنین پیشکار من^۱

ناصر نه تنها خود را از فلاسفه ، بلکه از بنیان گزاران دین هم بالاتر می گیرد:

در سخن و نسخه^۲ من گشته خوار نامه مانی و نگارش نکال^۳

وی در تألیفات خود پیروی از راه پیغمبر و خاندان او را با اهمیت و مباحثات

خاصی ذکر می کند :

مر مرا بر راه پیغمبر شناس شاعرم مشناس ، گرچه شاعرم^۴



جانرا ز بهر مدحت آل رسول که رود کمی و گاهی حسان کنم

.

و ندر کتاب بر سخن منطقی چون آفتاب روشن برهان کنم

.

زاد المسافر است یکی گنج من نثر آنچنان و نظم ازینسان کنم^۴

قبلاً دیدیم که ناصر همه علوم را به تعلیم الهی می داند . او علم خود را نیز

بک عطیة الهی می شمارد :

در نفس من این علم عطائست الهی

معروف چو روز است ، نه مجهول و نه منکر^۵

و حتی خود را با پیغمبر اسلام طرف مقایسه قرار می دهد :

نامدار و مفتخر شد بقعه یمگان بمن

چون به فضل مصطفی شد مفتخر دشت عرب^۶

اندیشه هائی که ناصر در رسالات فلسفی خود طرح و به طرق عدیده اثبات

۱ - دیوان ، صفحه ۱۴-۱۳/۳۴۶

۲ - همانجا ، صفحه ۱۳/۲۵۱

۳ - همانجا ، صفحه ۱۶/۲۹۱

۴ - همانجا ، صفحه ۱۵-۱۳-۱۱/۳۰۵

۵ - دیوان ، صفحه ۲۵/۱۵۹

۶ - همانجا ، صفحه ۴/۳۷

کرده است، در دیوان او همیشه صورت پند و موعظه و کلمات حکمت آموز بخود می گیرند و بانکات و دقائق زندگانی شخصی وی ارتباط زیاد پیدا می کنند. ابیاتی که نقل کردیم اگر در بیرون از عقاید فلسفی مطالعه شوند، خودستائی عجیب و نابجائی به نظر خواهند آمد. اما ناصر از تفاخر و بیهوده گوئی بدور است. از تمام آنچه که در این فصل آوردیم پیداست که وی در این اشعار فقط نقش الهی علم را؛ را که خود داراست در نظر دارد و به انحاء مختلفه تکرار و تأکید می کند. او خود را یکی از کسانی می داند که عمل «علم» که «قصد» آفرینش جهانست، بوسیله آنان انجام می گیرد.



دیدیم که ناصر خسرو نشر و ترویج علم در میان جویندگان آن، و ضرورت شناخت «آفرینش» را تأکید می کند و غرض از خلقت انسان و همه جهان مادی را عبارت از تکمیل نفس بوسیله علم می داند. اصطلاح «علم» در تألیفات ناصر مفهوم بسیار وسیعی دارد و در بادی امر کشدار و مبهم بنظر می رسد، بخصوص اگر بخاطر آوریم که «دین» و «علم» تقریباً مفاهیم همانندی دارند! به عقیده ناصر «علم» عطائی است الهی و جستن و آموختن راهی است برای بازگشت نفس بسوی خدا. پس در نظر ناصر خسرو «علم» خود چیست؟ او پاسخ این سؤال را در تألیفات خود بیان کرده است.

بیان معنی «علم» در تألیفات ناصر خسرو

پیش از آنکه مستقیماً به بیان معنی علم، چنانکه در جامع‌الحکمتین و وجه‌دین آمده، پردازیم باید مسئله بسیار مهمی را بررسی نماییم. چنانکه قبلاً دیدیم ناصر خسرو گوید که در خراسان کسی نمانده است که بتواند «علم دین حق» را که از نتایج روح القدس است، با «علم آفرینش» که از علایق فلسفه است، جمع نماید^۱. گوئی در اینجا ناصر به دو گونه «علم» قائل است.

پس این سؤال بمیان می‌آید که آیا این دو در نظر وی اصولاً و از حیث منشاء و پیدایش با هم فرق دارند و یا فرق آنها فقط در حاملین آنهاست که بعضی اهل تأییدند و علم الهی را بتمامه دارا می‌باشند و برخی فلاسفه‌اند که آفرینش جهان و نبوت را منکرند و بنابراین تنها دارای علم ظاهرند که در آن قسمت که مربوط به آفرینش است تاحدی صادق، ولی محتاج تأویل و تعیین نظایر آنها در عوالم دیگر است.

اگر در بعضی عباراتی که قبلاً از ناصر خسرو آوردیم دقت شود، می‌توان استنباط کرد که «علم» در نظر او اصولاً یکی است و این وحدت ناشی از اندیشه‌هائی است که وی در «ضرورت جهان مادی» دارد.

دیدیم که ناصر به استناد یکی از آیات قرآن مردم را دعوت می‌کند که آفرینش را بشناسند و آنرا «باطل» شمارند^۲، و نیز اظهار می‌دارد که علت رواج

۱ - به صفحه ۲۰۴ این کتاب مراجعه شود.

۲ - به صفحه ۲۱۶ همین کتاب مراجعه شود.

جهل و کفر در زمان او آن است که گروهی از مردم آفرینش را بی‌معنی و باطل می‌شمارند^۱.

این اندیشه، اگر با عبارات دیگری که قبلاً از ناصر آورده‌ایم مقایسه شود، مطلب بهتر روشن می‌شود. مثلاً جسد به عقیده ناصر به نفس داده شده تا نفس در جسد کسب علم کند و خدا را طاعت نماید^۲. قصد آفریدگار از آفرینش جهان آن است که نفس، معانی مکتوم را که از جهان روحانی می‌رسد و در جوهر جسم ظاهر می‌گردد، دریابد^۳ و اما نفوس از راه معرفت الهی بوسیله آفریده‌های او بیدار می‌شوند^۴. بدین‌تقرار اندیشه «ضرورت ماده» در نظر ناصر دو وجه به خود می‌گیرد: یکی تصور ضرورت جسد برای آنکه نفس آدمی بتواند کسب علم کند و دیگر تصور ضرورت وجود عالم مادی برای معرفت عالم روحانی.

ناصر در زادالمسافرین تأیید می‌کند که پیوستن نفس به جسم از بهر آن است که تا بهتر از آن شود که آن به آغاز بود است و این بهتری مر او راجز از راه پیوستن او به جسم حاصل نیاید^۵ و سپس توضیح می‌دهد که علم به نفس جز از راه حواس (پنج‌گانه) نرسد (یعنی بهتری نیابد) و حواس مرنفس را جز اندر جسم حاصل نیاید^۶.

رابطه مستقیم دو وجه این اندیشه را می‌توان در این عبارات ناصر ملاحظه نمود.

به عقیده او آفریدگان خدای دو گونه‌اند: جسمانی و روحانی. و مردم از صانع مکلف است براندر یافتن مر این دو گونه خلق را که از او یکی کثیف است و دیگری لطیف. و برای دریافتن اولی خدا او را پنج حس ظاهر و برای دریافتن دومی «حواس باطن» چون فهم و فکرت و جز آنها داده است^۷ در نظر ناصر خسرو این

۱ - به صفحه ۲۱۸ مراجعه شود

۲ - به صفحه ۲۲۰ مراجعه شود

۳ - به صفحه ۲۲۲ مراجعه شود

۴ - به صفحه ۲۲۲ مراجعه شود

۵ - زادالمسافرین، صفحه ۴-۲/۳۲۱

۶ - همانجا، صفحه ۱۶-۱۵/۳۲۱ و ۵-۳/۳۲۳ و ۱۱-۲/۳۹۳ و ۱۹-۱۵/۳۹۴

۷ - همانجا، صفحه ۱۱-۱/۱۶۹

هر دو آلت دریافت باهم رابطهٔ نزدیک دارند. در اینجا برای اثبات نظریهٔ «ضرورت جسم» در انجام عمل معرفت، به ضرورت معرفت عالم مادی استناد شده است.

اکنون وجه دوم و «عینی» اندیشهٔ «ضرورت جهان مادی» را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در زادالمسافرین، در آغاز فصل «اندر صانع عالم جسم که چیست» ناصر در این باره گوید «برما واجب شد که مر جویندگان حقایق را از شناخت جسمانیات به اثبات روحانیات برسانیم و پس از آن راه «علم توحید» را بنمائیم، از بهر آنکه «هر که مر آفریدگانرا نداند، مر آفریدگار را نتواند دانستن»^۱.

این اندیشه در بسیاری از فصول زادالمسافرین به انحاء مختلفه بیان شده است. مثلاً در جائی از این رساله ذکر شده که اگر خدا ابتدا اجسام روحانی (لطایف) را به این عالم نمی‌آورد، ممکن نبود ما را برعالم روحانی (سرای لطیف) مطلع نماید^۲.

بدینقرار ناصر خسرو ضرورت پیوستن نفس را با جسم برای تکامل نفس، و ضرورت شناخت جهان مادی را جهت رسیدن به عالم روحانی تأیید می‌کند و حتی معتقد است که شناخت تمام مواد تنها راه ممکن برای دست یافتن به نفس است که در عالم مواد ظاهر می‌شود.

این مطلب بخصوص جالب توجه است که ناصر با اینکه برای عالم روحانی برتری و تفوق قائل است، پیوسته در ضرورت «لذات حسی»^۳ و در اینکه جهان مادی بیهوده و باطل نیست، اصرار می‌ورزد. او لذت چشیدن و مزه جستن از خوردنیها را با لذت دریافتن معانی مکنون در چیزهای با چگونگی مقایسه می‌کند^۴.

در فصل نوزدهم جامع‌الحکمتین^۵ ناصر خسرو تهیهٔ غذا را از دیدگاه فلسفی

۱ - زادالمسافرین، صفحه ۷-۱۶۷/۱

۲ - همانجا، صفحه ۱۰-۴۱۶/۸، همچنین مقایسه شود با صفحات ۱۶/۲۵۲ و ۱۱-۴۶۲/۷ همان کتاب.

۳ - همانجا، صفحه ۱۸-۲۵۲/۱۶.

۴ - به صفحه ۲۱۵ همین کتاب مراجعه شود.

۵ - در این فصل ناصر خسرو مطلب قابل توجهی طرح می‌کند و آن اینکه یکی از وجوه امتیاز مردم برج‌انوران آن است که مردم به تدبیر علم همه‌گونه ابزار و وسایل برای تهیهٔ غذا فراهم می‌کنند (رجوع شود به بند ۲۲۱-۲۲۴) و ناصر این امر را دلیل آن می‌داند که انسان گوهر تاج آفرینش است و بنابراین باید پرورش خاص یابد.

می‌نگردد. اندیشه‌هایی را که ناصر در این فصل بیان کرده است، می‌توان بدینگونه خلاصه نمود. خداوند همه موجودات را برای آن آفریده که نفوس انسانی به کسب معرفت تکامل یابند و به خدا باز گردند. برای این تکامل، عالم مادی ضرورت دارد و تکامل جز با اتحاد نفس با جسم میسر نیست. پس نگهداری جسم نیز معنی و مفهوم عمیق الهی دارد و هرگز لغو و «بیهوده» نیست. علم بر طرق تحصیل غذا و تهیه آن ضرور است، زیرا اگر غذا نباشد زندگی نیست و اگر زندگی نباشد، معرفت عالم روحانی امکان پذیر نمی‌باشد. گذشته از اینها تحصیل غذا در عالم جسمی، رمز زمینی يك سلسله ظهورات «عالم دین» است. تعهد و تکلف در پرورش کودک رمز تعهد داعیان اسماعیلی در پرورش ضعفاى «نوعهد» امت است^۱.

بدینقرار ناصر خسرو در عین حال که به ادله و براین ایده آلیستی و عرفانی دست می‌زند، با «ترك دنیا» مخالفت می‌ورزد. به عقیده او اگر چه عالم مادی، هوا و هوس را در خود دارد، اما خود هرگز هوا و هوس نیست، بلکه از ضروریات دستگاه آفرینش است و باید اقرار کرد که این صفت جهان بینی ناصر در عصری که او می‌زیسته مترقیانه بوده است.



ما در ضمن بیان عقاید ناصر خسرو درباره «ضرورت عالم مادی»، وحدت مفهوم «علم» را نیز در آثار او شرح دادیم. در واقع به عقیده ناصر حتی علم پختن نان^۲ هم برای رسیدن به مقصد و هدفی است. اکنون می‌خواهیم معنی اصطلاحی خود «علم» را در تألیفات وی بیان نمائیم.

در آخر فصل پنجم جامع‌الحکمتین، ناصر فهرست کوتاهی از «حد» مفاهیم مختلفه بدست می‌دهد و در آن میان گوید: «اگر (پرسنده) گوید حد علم چیست؟ گوئیم: علم تصویریست از ما مر چیز را به حقیقت آن»^۳.

در فصلی دیگر از آن کتاب در بیان پاسخ اهل تأیید به این سؤال که فرق «عقل» و «علم» چیست، ناصر همان «حد» را با اندک تفاوتی ذکر می‌کند: «حد علم

۱ - رجوع شود به جامع‌الحکمتین، صفحه ۲۰۵/۱۳.

۲ - جامع‌الحکمتین، فصل ۱۹.

۳ - همانجا، صفحه ۸۸/۸-۹.

تصورست مر چیزی را چنانک آن چیزست»^۱ و بعد چنین توضیح می‌دهد که حد عقل آنست که او جوهری بسیط است که مردمان چیزها را بدواندر یابند و حیات نگاهدارندهٔ جسد است و نفس ناطقه نگاهدارندهٔ حیات است، و عقل نگاهدارندهٔ نفس ناطقه است و شرف دهندهٔ اوست به شناخت جوهر خویش، و علم فعل^۲ عقل است که مردم به عقل اندر یابد مر چیزها را چنانک آن چیزهاست^۳.

این عبارات، اصطلاحات مربوط به نظام آفرینش و عالم علوی (یعنی نفس و عقل و غیره) را در بردارد. ناصر خسرو بسیار به این اصطلاحات تکیه می‌کند. دو فصل کتاب وجه دین که در بیان معنی «علم» است، در عین حال ما را به فهم عقیدهٔ ناصر در باب نظام آفرینش نیز رهبری می‌کنند.

در ابتدای گفتار اول (گفتار اندر علم یعنی دانش که چیست) عباراتی در تعریف علم ذکر شده که تقریباً لفظ به لفظ با آنچه که قبلاً در این معنی آوردیم مطابق است: «علم اندر یافتن چیزهاست، چنانکه آن چیزهاست»^۴.

و سپس چنین آمده: اندر یابندهٔ چیزها چنانکه هست، عقل است و علم اندر گوهر عقل است... و همهٔ روحانیان و جسمانیان زیر اوست و هرچه زیر علم نیاید مر او را هست نشاید گفتن. پس هرچه علم بر وی محیط است، همه جز خداست، چون روا نیست که خدا زیر علم باشد و علم آن است که چیزها و هستیها همه زیر اوست، پس روا نیست که گفته شود خدا هست و یا نیست، زیرا این هر دو زیر علم است و خدا زیر علم نیست، یعنی برتر از علم است.

هر که از علم نصیب بیشتر یافته است به امر خدا نزدیکتر است... و هر که دانای تمام شود به نعمت جاویدی رسد که عاقبت کار دانا رحمت خداست... و بازگشت مردم به امر است که او علت هر دو جهانست...

آنگاه ناصر سخنان خود را چنین پایان می‌دهد: پس جهد کنید ای برادران، اندر طلب کردن علم، تا بدان به خدای نزدیکتر شوید!^۵

۱ - جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۲۴۹/۷.

۲ - یا قوه.

۳ - جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۱۳-۲۴۹/۹.

۴ - وجه دین، صفحهٔ ۱۲-۲۶/۱۱.

۵ - همانجا، صفحهٔ ۲۷/۷-۲۶/۱۲.

گفتار بعد (گفتار اندر علم روحانی) همان افکاری را که طرح شده است شرح و بسط بیشتری می‌دهد بدین‌قرار: چون گفتیم نخستین چیزی که پدید آمد، امر خداست و بر درستی این قول دلیل آوردیم که همه چیز در زیر علم یعنی بفرمان آن است، پس لازم آید که نخست علم بوده باشد. از امر خدا نخست عالم روحانی بوده و آنگاه از «آن» عالم «این» عالم پدید آمده است و آن عالم «دانا» است، تمام است، باقی است و لطیف (غیر مادی) است، یعنی «همه جان و دانش است» دلیل اینکه نخست «آن» عالم بوده اینست که «این» عالم، یعنی عالم مادی و جسمانی، متغیر و متحول است و در نتیجه همین تغیر، از آن چیزها پدید می‌آید از معادن و نبات و حیوان که در آنها نشانی‌های قصد و مراد پیداست. زیرا نبات برای پایداری حیوان می‌روید و مردم برای نگاهداری هر دو پدید می‌آیند و اگر مردم نباشند نبات و حیوان همه ناچیز شود. و قصد در این چیزها نه برای «این» عالم است، زیرا در آنصورت «این» عالم خود هم قصد و هم مقصود می‌شود و آن محال است^۱.

بعد ناصر گوید: چون دانسته شد که قصد در «این» عالم برای «آن» عالم است و آن قاصد را «عالم» گفتیم (زیرا که قصد در چیزها چیزی تواند کرد که او را بدانچه در او قصد کرده است مانندگی باشد)، پس «این» عالم مظهر یا فعل «آن» عالم است و هر دو عالم بهم مانده‌اند. و چون در «این» عالم چیزی برتر و شریفتر از علم نیست، پس «آن» عالم هم دانش‌پذیر و هم دانش‌دهنده است و چون در «این» عالم، نفس دانش‌پذیر و عقل دانش‌دهنده است، پس «آن» عالم چیزی جز عقل و نفس نیست. در عالم همیشه یکی دهنده و یکی پذیرنده است، پس «آن» عالم فایده‌دهنده و این جهان فایده‌پذیرنده است. و «آن» عالم پیش از «این» عالم بوده است، اما این تقدم، تقدم شرفی است نه تقدم زمانی، چون برتری معلم بر شاگرد. و اینکه آن عالم «دانا» است از آنجا پیداست که صنعت عالم خود از روی حکمت و دانائی است^۲.

اکنون می‌کشیم که این انبوه پیچیده و دشوار قیاسهای منطقی را تجزیه و

۱ - جامع‌الحکمتین، بند ۲۴۳.

۲ - وجه دین، صفحه ۲۷/۱۰ - ۲۹/۱۳.

تحلیل نمائیم . در این شرح و بیان ، چنانکه قبلاً هم اشاره رفت ، مفهوم « علم » مطلق و جامع و مانع است یعنی همه چیزهایی را که دون خداست در برمی گیرد . « علم » خود با صنعت عالم و نظام آن برابر و یکسان است . جوهر علم همان نظام عالم و نمایش یا فعل عقل کلی است که همه موجودات را در برمی گیرد و معرفت آدمی بر « جهان هستی » عبارت از برقرار کردن ارتباط است در میان عقل فردی انسانی با دستگاه حقیقی عالم .

« آن » عالم از عقل کل و نفس کل ساخته شده و اوست که همه چیز را در « این » عالم تعیین و اداره می کند . بدینقرار اندیشه کلی ناصر خسرو جنبه ابژکتیف و ایده آلیستی بر خود می گیرد .

پیش از آنکه عقاید ناصر خسرو را درباره صنعت عالم به اجمال بیان کنیم ، نظر خوانندگان را به دو خصوصیت نظری که از وجه دین نقل کردیم ، جلب می نمائیم . اولاً اینکه مقولات اصلی آفرینش (عقل و نفس) از پدیده های روانی بوده و از شعور آدمی سرچشمه می گیرند . ثانیاً استمرار و توالی « آن » و « این » عالم و عقل کل و نفس کل هیچیک در زمان نیست و بستگی به آن ندارد که خدا کدام يك از آنها را پیش از دیگری آفریده است ، بلکه در برتری یکی از این مقولات بردیگری است که گوئی همان اساس صنع عالم می باشد .

اندیشه صنع عالم در تألیفات ناصر خسرو

اندیشه ناصر خسرو درباره صنع عالم، اساس همه عقاید فلسفی او را تشکیل می‌دهد که در عین حال اساس نظریه اسماعیلیان درباره خلقت و پیدایش کائنات هم هست^۱. در عقاید اسماعیلیان راجع به خلقت و تکوین، عناصر و اجزای تعالیم مختلفه دینی و مذاهب گوناگون فلسفی را که ریشه بسیار قدیمی دارند، می‌توان مشاهده نمود. پیداست که ما در اینجا نمی‌توانیم شرح جامع و کامل این عقاید را بدهیم. چنین کاری در حال حاضر بواسطه اینکه هنوز مذهب اسماعیلی مورد مطالعه دقیق واقع نشده، امکان‌پذیر نیست و بعلاوه این نوع تجزیه و تحلیل محتاج تألیفی مفصل و مستقل و فعلاً از موضوع بحث ما خارج است. با اینهمه برای اینکه رابطه و نسبت ناصر خسرو را به لقب حجت و رسالت مذهبی خاصی که داشته است درک کنیم، لازم است عقاید او را درباره پیدایش کائنات به اختصار و بطور کلی ذکر نمائیم، زیرا جز در این صورت تصور ناصر از نقش جهانی سلسله مراتب اسماعیلی و سازمان آن نامفهوم خواهد ماند.

پیش از شرح عقاید ناصر درباره خلقت عالم، از بعضی خصوصیات اصول فلسفی او سخن می‌گوئیم. نخستین خصوصیت اندیشه ناصر خسرو که جلب توجه

۱ - از سیر تکوین عقاید اسماعیلیان درباره آفرینش جهان و پیدایش کائنات تقریباً چیزی نمی‌دانیم. اما می‌توان گفت که عقیده آنان در این باب در تمام طول تاریخ تغییر نیافته است.

می‌کند و ما چندین بار مختصر اشارتی به آن کرده‌ایم و ه. کوربین تحقیقات دامنه داری در آن باره بعمل آورده^۱، بطور وضوح در این عبارات گنجانیده شده است: «جواهر علم دین حق برشته‌اء امثال بسته است و اندر درجه‌اء رموز نهفته است، لایمسه الا المپهرون»^۲.

ناصر قبل از بیان این مطلب، از خوانندگان خردمند تقاضا می‌کند که اگر در اقاویل او اشارت دینی یا عبارت تأویلی لفظی و یا نکته‌ای یابند که در میان فضلاء نام آور دنیا معروف نیست، آنرا منکر نشوند. اگر این «امثال و رموز» در نظر معاصران ناصر خسرو عجیب و غیر عادی جلوه می‌کرده، پس بطریق اولی در نظر خوانندگان کنونی که با تعالیم و مکاتب مختلفه تصوف قدیم آشنا نیستند، عجیب‌تر خواهد نمود. دیدیم که در نظر ناصر رسانیدن علم به جویندگان آن با احسان برابر است و آموزش شخص نوعهد بوسیله داعیان اسماعیلی، همچون نگهداری و پرستاری پدر و مادر از کودك است. ناصر در تألیفات خود رابطه و مناسباتی در میان چیزها برقرار می‌دارد که امروز بنظر ما بسیار عجیب و بلکه غیر ممکن است. مثلاً در اصطلاح او عقل کل بایپیغامبر و آفتاب و زر و قلب، حجت بامس و میکائیل، مغز با ماه و امام با آهن یکسان و برابر است.

این چه امثال و رموزی است و چه نسبت و شباهتی در میان آنها هست؟ ه. کوربین در ضمن مطالعات خود به قسمتی از این سؤالات پاسخ گفته است. خلاصه اینکه ناصر خسرو در مباحث فلسفی خود از عوالم و تشابه رمزی در میان آنها اتخاذ دلیل و نتیجه‌گیری می‌کند^۳. وسیله استقرار این تطابق و تشابه رمزی، اصول «تأویل» است که با منطق ارسطو که ناصر بخوبی از آن آگاه است، هیچگونه رابطه و مناسبتی ندارد. ه. کوربین^۴ در آثار ناصر پنج عالم به شرح زیر مشخص کرده است: عالم علوی یادار الابداع^۵ (Pierom) که منبع و منشاء آفرینش و دنیای آخرت است،

۱ - مراجعه شود به جامع‌الحکمتین، Étude Préliminaire، صفحه ۵۲-۹۱.

۲ - جامع‌الحکمتین، صفحه ۷-۳۱۶/۶.

۳ - جامع‌الحکمتین، Étude Préliminaire، صفحه ۶۴.

۴ - همانجا، صفحه ۶۵.

۵ - همانجا، صفحه ۱۱۱.

انسان کبیرا^۱ یا عالم کبیر^۲ و یا عالم جسمی^۳ (Macrocosm) که جهان مادی است ، عالم صغیر (Microcosm) یا انسان ، اهل باطن (Mesocosm) که اسماعیلیان و جامعه اسماعیلی باشد و بالاخره دین حق (Hierocosm) یا مذهب اسماعیلی^۴ .

از همان نام «عالمها» پیداست که در نظر ناصر خسرو همه آنها ساختمان مشابه دارند . کون یا عالم مادی «انسان کبیر» ، و انسان «عالم صغیر» نامیده می شود . آغاز و اساس و مظهر همه عوالم «عالم علوی» است که «آن دنیا» و «عالم علم» باشد . در این باره ناصر از جمله در عباراتی که از وجه دین نقل کردیم سخن می گوید ، شباهت در میان عوالم تنها امثال و رموز ساده نیست ، بلکه شباهتی است الهی^۵ . هدف اصلی «تأویل» عبارت از توجیه ظهورات مختلفه است به مبداء یعنی به «عالم علم» و «باطن» امثال و رموز قرآن .

«فرض» ساختمان عوالم ، و تشابه در میان آنها به ناصر امکان می دهد که تقریباً هر اندیشه ای را که در نظر دارد ، آزادانه طرح ریزی نماید و از آنجمله ضرورت الهی جامعه و سلسله مراتب اسماعیلی را اثبات کند^۶ و بر تمام اندیشه های خود یکنوع سهولت و روانی و هم آهنگی ظاهری ببخشد .

خصوصیت دوم روش فلسفی ناصر خسرو در آن است که وی غالباً در گفتارهای خود از پدیده هائی که در حیطه شعور آدمی است به مقولات مختلفه عالم علوی راه می جوید . مثلاً در وجه دین گفتاری بدین صورت آمده که : در «این» عالم هر چه جانور است شریفتر است از آنچه او را جان نیست و «آن» عالم که صانع است ، شریفتر است از «این» عالم که این مصنوع بیجان است ، پس «آن» عالم که صانع

۱ - جامع الحکمتین ، صفحه ۱۱۰

۲ - همانجا ، صفحه ۱۵۹ و ۲۸۲ .

۳ - همانجا ، صفحه ۲۸۲ و ۲۸۸ .

۴ - جامع الحکمتین ، صفحه ۱۱۰ ، ۱۳۱ ، ۱۵۹ ، ۱۶۰ ، ۲۸۲ ، ۲۸۸ .

۵ - به صفحه ۲۳۰-۲۳۲ همین کتاب مراجعه شود .

۶ - جامع الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحه ۶۶ .

۷ - مثلاً به جامع الحکمتین ، بند ۱۵۳ مراجعه شود . در این باب توضیحات بیشتری

بعداً در این کتاب داده شده است .

است همه جان است و دانش^۱. در عباراتی هم که در گفتار پیشین از وجه دین نقل کردیم، وجود «عقل» و «علم» از مظاهر روح و شعور آدمی شمرده شده است. خصوصیت سوم اندیشه‌های فلسفی ناصرخسرو با این خصوصیت که ذکر شد رابطهٔ نزدیک دارد: گوئی در نظر او ترتیب خلقت عالم به امر خدا از حیث زمان با صنع آفرینش برابر است، چنانکه غالباً درک این مطلب که وی از ترتیب منطقی و یا ترتیب تاریخی این دو مقوله سخن می‌گوید، دشوار است. قبلاً دیدیم که ناصر در وجه دین اظهار می‌دارد که آن عالم پیش از این عالم بوده است، اما این تقدم شرفی است نه زمانی^۲، مانند استاد و شاگرد که می‌توان آنانرا در آن واحد چنین نامید: اول - استاد، دوم - شاگرد. و در زادالمسافرین گوید که آفریننده، هم بقدم زمانی و هم بقدم شرفی بر آفریده مقدم است.

ناصر در جامع‌الحکمتین، آنجا که از معنی جنس و نوع و شخص و ترتیب آنها سخن می‌گوید، چهارگونه تقدم و تأخر (پیشی و پس) معین می‌کند: ۱- پیشی زمانی، مانند هجرت حضرت رسول از مکه نسبت به هجرت وصی (یعنی حضرت علی)^۳ از مکه به کوفه. ۲- پیشی ذاتی، مانند پیشی جانور نسبت به انسان که این پیشی در زمان نیست و معنی آن این است که هر آنچه در جانور هست در انسان هم هست، اما آنچه در انسان هست در جانور نیست. ۳- پیشی مرتبت، مانند تقدم حرفها در کلام یا کتاب. ۴- پیشی شرفی، مانند تقدم حکیم بر نجار^۴.

از اینهمه پیداست که اگر ناصر خسرو گفتگو از «پیش» و «پس» می‌کند، نه بدان معنی است که اولی از حیث زمان پیش از دومی بوده است.

ایضاح این سه خصوصیت مهم اصول فلسفی ناصرخسرو به ما یاری می‌کند که نتیجه و حاصل افکار فلسفی او را که می‌خواهیم به اختصار شرح دهیم، دریابیم و

۱- وجه دین، صفحه ۳۱/۱۸-۳۲/۲. مقایسه شود با جامع‌الحکمتین، صفحه

۱۳-۱۲/۱۷۷، بند ۲۵۵

۲- وجه دین، صفحه ۲۳/۲۸-۲۹/۱

۳- اسماعیلیان حضرت علی را وصی می‌خوانند و به عقیده آنان او یگانه جانشین و خلیفهٔ قانونی پیغمبر است. اصطلاح وصی مترادف با اصطلاح اساس یا اساس امامت است. زیرا علی را مؤسس سلسلهٔ ائمهٔ اسماعیلی می‌دانند (مراجعه شود به: W. Ivanow, Studies..., p. 37)

۴- جامع‌الحکمتین، صفحه ۲۴۳/۹-۲۴۴/۲

رابطه آنها را با سازمان و سلسله مراتب اسماعیلی بخوبی درک کنیم .

اکنون قصد داریم که مضمون اندیشه ناصر خسرو را درباره آفرینش چنانکه در مثنوی روشنائی نامه آمده، به اختصار و با زبانی هر چه ساده تر بیان کنیم و آنرا با جزئیاتی که از رسالات دیگر او برگرفته ایم، تکمیل نمائیم .

روشنائی نامه با توحید آغاز می شود . در این توحیداً کردگار مطلقاً غیر قابل درک و از وهم و عقل و فکر برتر و یگانه و بیهمتاست . او هفت اختر و چار عنصر را خود مستقیماً و بلاواسطه خلق نکرده ، بلکه نخست عقل را آفریده است و هر کس خلقت معادن و رستنیها و جانوران را به صنع او منسوب دارد مسلمان نیست ، بلکه از گبر و ترسا و جهود کمتر است^۲ .

این خدای واحد و غیر مدرك چیست که حتی درباره او نمی توان سخن گفت و نباید پرسید که آیا هست و یا نیست؟ به نظر ما مطالبی که ناصر خسرو در زادالمسافرین آورده ، بهتر از همه در فهم عقیده او راجع به خدا به ما یاری می کند . در فصل هفدهم این رساله ناصر از معنی ابداع ، مبدع و مبدع سخن می گوید و آن فصل را با توضیحات زیر به پایان می برد :

چیزی نه از چیزی کردن ابداع است ، و آن برتر از عقل است . ابداع علت عقل نیست و آنرا اراده نشاید گفت ، زیرا مفهوم اراده مستلزم حضور مرید و مراد است و آنرا جز بر سبیل مجاز «امر» نشاید گفت . اما عقل بذات مبدع است (یعنی از چیزی نه آفریده شده) و علت همه علتهاست و باز گشت مردم بعقل است^۳ . بدینقرار در نظر ناصر خسرو در اساس صنع عالم و در آغاز هستی (از حیث زمان) سر غیر قابل درکی است که آنرا می توان ، تنها بر سبیل مجاز ، چنانکه در قرآن آمده ، «امر» نامید .

تا جائیکه می توان قضاوت کرد ، ناصر خسرو همین «سر» و همین «امر» را که در اساس خلقت نهفته است ، «خدا» می نامد و به این معنی آنرا غیر قابل درک

۱- روشنائی نامه ، صفحه ۵۱۷/۱۶-۵۱۸/۱۹ .

۲- مقایسه شود با وجه دین ، صفحه ۱۸-۱۵/۱۴ .

۳- زادالمسافرین ، صفحه ۱۹۶ .

و وصف می‌شمارد .

در مثنوی روشنائی‌نامه گفتار بعد از توحید^۱، در صفت «عقل کل» است . در این گفتار بیان شده که عقل پدیده اول، علت اولی و نخستین برگزیده آفرینش است . خدا او را «بی میانجی» آفریده و همه موجودات عالم بواسطه او پدید آمده‌اند .

در گفتار سوم^۲ از «نفس کل» بحث می‌شود . نفس کل از عقل کل پدید آمده و آن خالق و فاعل افلاک و انجم و جان مردم است و معنی گفته مسیحا که «خواهم زی پدرشد» آن است که وی خود را فرزند نفس کل می‌شمرده است^۳.

عقیده ناصر دربارهٔ علاقهٔ نفس کل و عقل کل از این عبارات زاد المسافرین بخوبی روشن می‌گردد: «دلیل بر وجود نفس ظهور فعل اوست از راه جسد، و فعل به حکمت تمام‌تر از فعل بی‌حکمت است، پس تمام کنندهٔ نفس عقل است»^۴ این اندیشه و نظر، جزئی از اثبات این مطلب است که عقل کل علت العلل است . ناصر در اینجا مخصوصاً یادآوری کرده که از مطالعه و تحقیق در آفرینش مردم (یعنی نفس مردم) بردستی این قول که علت علتها عقل است، گواهی می‌گیرد .

از عباراتی که از رسالهٔ زاد المسافرین آوردیم، عقیدهٔ ناصر خسرو دربارهٔ صنع عالم علوی کمابیش روشن می‌گردد . ناصر عقیده دارد که در اساس عالم علوی سری است دست نیافتنی که از اعماق آن بصورتی که از وهم و اندیشه بیرون است، عقل یعنی نظم و قاعدهٔ جهان هستی پدید آمده و از عقل، نفس پدیدار شده که همان فعل و نیرو (انرژی) است و چنانکه دیدیم به عقیدهٔ ناصر «آن جهان همه جان و دانش است»^۵.

۱- روشنائی‌نامه، صفحهٔ ۸-۱۹/۵۱۹.

۲- همانجا، صفحهٔ ۱۷-۱۹/۵۱۹.

۳- مقایسه شود با جامع‌الحکمتین، صفحهٔ ۲۸۲ و دیوان، صفحهٔ ۱۷/۲۴۳ - در این ابیات عبارت انجیل یوحنا (باب ۱۴، آیهٔ ۲۸ و باب ۲۰، آیهٔ ۱۷) بهمین صورت تفسیر شده است .

۴- زاد المسافرین، صفحهٔ ۷-۶/۱۹۳.

۵- به صفحهٔ ۲۳۱ همین کتاب مراجعه شود .

در مثنوی روشنائی‌نامه گفتار بعدی^۱ از آفرینش افلاک و کواکب سخن می‌گوید. در این گفتار ذکر شده که عقل و نفس چون بهم پیوستند، افلاک و سیارات را بوجود آوردند: چرخ دوازده‌خانه که جای ثوابت است (منطقه البروج) و گردون جایگاه هفت سیاره (زحل، مشتری، مریخ و غیره). نیک و بد و خیر و شر همه زیر سر این سیارات است. اجرام چون شمع شب‌افروز بر گرد کره زمین می‌گردند و خیر و شر می‌زایند. در فصل بعدی^۲ سخن از آفرینش چهار عنصر و سه رکن طبیعت است. از افلاک چهار عنصر یا امهات یعنی آب و آتش و خاک و باد پدید آمد و از آنها گرم و خشک و سرد و تر پیدا شد. از نه فلک و چهار عنصر، سه سلطان طبیعت (موالید) یعنی جماد و نبات و حیوان به وجود آمدند و از این موالید جسم انسان پدیدار گشت.

سپس ناصر از ساختمان تن آدمی سخن می‌گوید و گفتار مزبور را^۳ چنین پایان می‌دهد که در وجود انسان از همه مهمتر جان سخنگوی (نفس عاقله) است. پس از آن سه گفتار دیگر می‌آید که بامسئله صنع جهان رابطه مستقیم ندارند و در گفتار بعدی همان مطالبی که آشنا هستیم شرح داده می‌شود: جهان درختی است و ما (آدمیان) بار آن درختیم. بوی و طعم میوه‌ها بمثابة عقل است در آدمی. حکیمان میوه‌های زیبا و شیرین و خوشبوی این درختند و باغبان آن‌ها پروردگار است.

می‌بینیم که اندیشه ناصر درباره صنع یا سرگذشت آفرینش، در عبارات روشنائی‌نامه با آنچه که از عقاید وی راجع به نقش «علم» در آفرینش و غرض از آفرینش جهان آوردیم، ارتباط مستقیم دارد. عقل کل و نفس کل جوهرهای مادی را آفریدند و آنها بنوبه خود اعضای تن آدمی را بوجود آوردند. تن (که مقر حواس پنجگانه است) همچون ابزار خارجی و مادی جهت شناخت عقل و نفس به انسان داده شد. برای ایجاد تن و برای شناخت جوهرهای مادی، سه سلطان طبیعت آفریده شدند. آدمیان بوسیله جوهرهای مادی به جوهرهای روحانی پی می‌برند، کسب عقل می‌کنند و ارواح منزله آنان که میوه‌های رسیده درخت شگرف جهانند، به باغبان

۱- روشنائی‌نامه، صفحه ۵۲۰/۱-۵۲۱/۲

۲- همانجا، صفحه ۵۲۱/۳-۵۲۲/۲

۳- روشنائی‌نامه، صفحه ۵۲۲/۲-۵۲۳/۱۶

یعنی پروردگار باز می‌گردند^۱ و تنها قصد باغبان آفریدگار پروریدن چنین نفوس پاک است.

ناصر خسرو در نموداری که از آفرینش ترسیم کرده، بار دیگر عقل و فعل آنرا که علم باشد، هم از نظر عینی و هم از نظر ذهنی در مرتبه اول قرار می‌دهد.

چنانکه در آغاز این بخش گفتیم، مطالعه عقاید ناصر خسرو درباره آفرینش باید موضوع تألیف مشروح و مبسوط جداگانه‌ای قرار گیرد. مناظره او با ابوبکر- رازی در مخلوق بودن هیولی اول^۲ بسیار قابل توجه است. رازی عقیده داشت که ابداع متعذر و هیولی (ماده نخستین) قدیم است. اما ناصر خسرو قدیم و ازلی بودن ماده را منکر است و بر اساس این انکار، نظر رازی را بر اینکه هیولی جز لذت حسی نیست که نفس به آن در آویخته است^۳ رد و پافشاری می‌کند که هیولی لازم و ضرور است. عقیده ناصر درباره طبیعت کلی یعنی «نظام» جهان مادی و جوهر لطیف فاعل که از نفس کل زائیده و جوهر منفعل یعنی جهان مادی را دربر گرفته، شایان دقت است^۴. همچنان فرضیه او درباره پیدایش انواع (انسان و جانوران) از صنع نخستین (جفت ابداعی) که خدا بطریقی که نمی‌دانیم از هیچ آفریده و بعد همه آدمیان و جانوران از راه «زایش» از آنها پدید آمده‌اند، کمتر قابل توجه نیست^۵.

۱- نفس جزوی پس از طلب علم و طاعت عقل به نفس کلی باز می‌گردد (رجوع شود به زادالمسافرین، صفحه ۸-۳/۳۸۸ و جامع‌الحکمتین، صفحه ۳/۹۵ در بیان معنی معاد یعنی بازگشت نفس جزوی بسوی نفس کلی و نیز رجوع شود به صفحه ۱۱-۳/۹۹ در تفسیر کلام منسوب به ارسطو در روز مرگش، نقل از کتاب تفاحه (Liber de pomo) که از ساخته‌های نوافلاطونیان است، بدین مضمون که «سپردم نفس خویش به خداوند جانهای فیلسوفان». ناصر از عبارتی هم که قبلاً از انجیل یوحنا آوردیم، همین معنی را درک می‌کند. به عقیده او مسیحا از بازگشت نفس خود به نفس کلی سخن گفته، نه چنانکه عیسویان اندیشیده‌اند، خود را و فرزند خدای شمرده باشد.

۲- زادالمسافرین، صفحه ۹۲-۹۶

۳- جامع‌الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۱۲۸ وما بعد.

۴- زادالمسافرین، صفحه ۱۷۴ و جامع‌الحکمتین، فصل دهم.

۵- زادالمسافرین، صفحه ۳۱۲ و جامع‌الحکمتین، صفحه ۸۲-۸۳

ما در اینجا نمی‌توانیم همه این مسائل را به تفصیل مورد بحث قرار دهیم و ناچاریم بذکر کلی و اجمالی اندیشه ناصر خسرو، چنانکه در روشنائی‌نامه آورده، قناعت نمائیم. آشنائی با این عقاید به ما مجال می‌دهد که نقشی را که حاملین و مروجین «علم دین حق»، یعنی داعیان اسماعیلی، بر حسب عقیده ناصر، بر عهده داشته‌اند، درک نمائیم.

فقاید ناصر خسرو درباره نقش دنیوی سلسله مراتب اسماعیلی

اکنون ما با مطالعه افکار ناصر خسرو، راه پیچیده و دور و درازی را از شکایتهای شخصی و مشخص او از ستم فوق العاده‌ای که فقهای اهل تسنن در حق حاملان «علم» روا می‌داشته‌اند، تا عقاید او درباره خدا - خدائی که چنان غیر قابل درک است که تنها باید بر سبیل مجاز او را شناخت و چنان مجرد است که حتی درباره او نمی‌توان گفت که هست یا نیست - طی کرده‌ایم. عبور از مفاهیم مطلق و مجرد الهیات اسماعیلی و ورود به نکات و دقائقی که کاملاً مشخص و دنیوی و از هر حیث تابع اوضاع سیاسی خراسان در عهد ناصر خسرو است، به ما نشان می‌دهد که همه بیانات پیچ در پیچ و مجرد و منتزع ناصر نیز معنی و مفهوم کاملاً معین و مشخص سیاسی دارند و سرانجام هدف «دنیوی» خاصی را تعقیب می‌کنند.

چنانکه گفتیم^۱، اندیشه ناصر درباره صنع آفرینش و تشابه رمزی عالمها، به او امکان می‌دهد که تقریباً همه فرضیه‌های خود را به کرسی بنشاند. مهمترین و اساسی‌ترین رکن مذهبی اسماعیلیان که برای رسیدن به مقاصد سیاسی و تحکیم مقام خویش لازم داشتند، همان اصل امامت^۲ و تعالیم مربوط به نقش دنیوی امت و مذهب اسماعیلی بود. ناصر خسرو این عقیده مهم سیاسی اسماعیلیان را بدین منوال بنیان‌گذاری می‌کند:

این اندیشه و نظر کراراً به انواع مختلف و عبارات گوناگون در جامع‌الحکمتین

۱- به صفحه ۲۳۵ همین کتاب مراجعه شود.

۲- به صفحه ۷۴-۸۸ همین کتاب مراجعه شود.

بیان شده است که «دین بر مثال دنیاست»^۱ و یا «نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست»^۲ و همین نظر در جای دیگر چنین تشریح شده: «چنانکه خدای تعالی ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب و تألیف عالم انشا کرد، رسول مردین حق را بر مثال آفرینش مردم نهاد، تا عقلاء دین اندرین بزرگ پیکر بنگرند و مرآ را با آفرینش راست بینند و بدانند که دین حق را رسول به فرمان آفریدگار نهادست»^۳.

و بعد چنین آمده که رسول در «عالم دین» محل آفتاب، و وصی (یعنی حضرت علی) محل ماه است، و رسول در جسد دین محل دل و وصی رسول محل مغز سر است... و پس از آن جایگاه امام، باب، حجت، داعی و مأذون^۴ در عالم دین محل پنج ستاره مدبر یا پنج حس جسد آدمی تعیین گردیده است.

در اینجا می توان اصول مذهب اسماعیلیان را درباره تشابه مجازی عالمها، آشکارا ملاحظه نمود. «عالم دین» یعنی سلسله مراتب اسماعیلی از حیث ساختمان خود بر مثال آفرینش و جسد آدمی است و این ساختمان را پیغامبر اسلام، به امر پروردگار بنیان نهاده است، یعنی تشابه عالمها يك رمز ساده نیست، بلکه تشابهی است لازم، مقرر و الهی.

صفحات زیادی از جامع الحکمتین و زادالمسافرین به اثبات مشروعیت این تشابهات وقف شده است. مثلاً در فصل سیزدهم از رساله جامع الحکمتین^۵ پی-ریزی دقیقی از ساختمان «عالم دین» بیان شده است. فصل مزبور به این سؤال که «چه رابطه ایست در میان نوع و جنس» پاسخ می دهد. ناصر ابتدا پاسخ حکما را به-استناد قول ارسطو ذکر کرده و گوید که ارسطو گفته است که از دیدن مردمان به نامهای مختلف، آنها را در کلمه «مردم» جمع کردم، از دیدن جانوران مختلف آنها را در نام «حیوان» با مردم، و رستنیها را از درخت و گیاه در نام «نامی» با حیوان جمع

۱- جامع الحکمتین، صفحه ۲۹۰/۹.

۲- همانجا، صفحه ۱۰-۱۶۰/۹.

۳- همانجا، صفحه ۱۲-۲۹۰/۹.

۴- مأذون کسی است که اذن دعوت دارد یعنی داعی و مبلغ کوچکی در سلسله مراتب

اسماعیلی است (رجوع شود به: W. Ivanow, Studies ..., p. 109/127-128).

۵- جامع الحکمتین، صفحه ۱۵۱-۱۵۵.

کردم و آنگاه معادن را از سنگ و کلوخ و جز آن با همه آنها در نام «جسم» جمع کردم. سپس عالم ارواح را دیدم و دانستم که آنها جسم نیستند، پس نامی برای گردآوردن ارواح با اجسام یافتم که کلمه «جوهر» است و چون چیزی دیگر نیافتم، آنرا «جنس الاجناس» دانستم. و جسم جوهر را نوع و جماد و نبات را جنس است و هکذا و هکذا. و مردم نوع الانواعند که هیچ چیز را جنس نیستند و فرود از او اشخاص است از فلان و فلان. پس از آن نموداری از نسبت بین اجناس و انواع ترسیم می‌کند که نقطه آغاز آن جوهر است و سخنان خود را چنین پایان می‌دهد: اینست جواب فلسفی سؤال اندر رابطه جنس و نوع.

قسمت بعدی فصل مزبور با عبارات معمولی جامع‌الحکمتین بدینقرار آغاز می‌شود: «اما جواب اهل تأیید مر این سؤال را ... آنست که گفتند ...»^۱ و بعد به بیان عقیده خود می‌پردازد.

ناصر گوید، در این تفصیل که فلاسفه گفتند خلافی نیست، و لکن^۲ «وضع دین خدای بر مثال دنیاست»، از بهر آنکه دنیا را وجود به عقل خدای است و دین را وضع به فرمان خداست که هم آفرینش و هم فرمان آور است. و شناخت مراتب خلقی، مردم را از بهر آن باید تا او را شناخت مراتب امری حاصل آید و از دنیا بر دین دلیل گیرد^۳. و در خبر است از رسول که گفت «خدای تعالی دین خویش را بنیاد بر مثال آفرینش دنیا نهاد تا از آفرینش او بر یگانگی او دلیل گیرند» مراتب عالم دین هم برین مثالست که در دنیاست.

پس از آن نموداری از دین که نظیر نمودار آفرینش جهان است، ترسیم می‌کند. در نمودار آفرینش که ذکرش رفت، اصل و مبداء جوهر بود ولی در این نمودار «اصل الاصول» دین است. و دین را دو فرع است که عقل کلی و رسول امی باشد. اصل عقل کلی را دو فرع است که نفس کلی و وصی (یعنی علی) باشد و اصل

۱- جامع‌الحکمتین، صفحه ۲-۱/۱۵۴.

۲- در اینجا گفتار ناصر ارتباط منطقی ندارد.

۳- مقایسه شود با اندیشه ضرورت عالم مادی برای شناختن دنیای آخرت که قبلا در

نفس کلی را دو فرع است که جد و امام باشد و اصل جد را دو فرع است که جدا و امام باشد و اصل جد را دو فرع است که فتح و حجت باشد و اصل فتح را دو فرع است که خیال و داعی باشد. و از این دو فرع، فرع الفروع می‌آید که اهل استجابت (مستجیب‌ها) باشند^۲. در پایان گفتار توضیح می‌کند که چنانکه مردم جوهر را «نوع الانواع» است، همچنان مستجیب «دین حق» را «فرع الفرع» است.

چنانکه می‌بینیم اینهمه طرح‌ریزی ساخته و پرتکلف برای پایه‌گذاری ضرورت الهی سلسله مراتب اسماعیلی است. در این نمودار امام (که چنانکه بعداً خواهیم دید کسی جز مستنصر خلیفه فاطمی نیست) و حجت (که ناصر خود این شغل و سمت را داراست) جایگاه رفیعی دارند.

اکنون برمی‌گردیم به فصول دیگر جامع‌ال‌حکمتین که وضع «عالم دین» را روشن می‌کنند. در این فصول نسبت قرآن و «علم حق» با سلسله مراتب اسماعیلی بیان شده است. در فصل هجدهم ناصر خسرو در مقام ذکر «خواص ماه» توضیح می‌دهد که ماه جرمی است کثیف که نور آفتاب را بعکس بازگرداند^۳. سپس همچنانکه در فصل سیزدهم دیدیم، پاسخ اهل تأویل را راجع به خواص ماه ذکر می‌کند. در اینجا از نظر «عالم دین» نور مثل است بر «علم». ناصر اظهار عقیده می‌کند که مردم با بینائی ظاهر که بصر است، به یاری نور چیزهای محسوس و با بینائی باطن که «بصیرت» است، به یاری علم چیزهای معقول و «معنی‌های مستور» را می‌بینند^۴.

۱- ما در گفتار پیشین تنها از عقل و نفس که دو عنصر نخستین عالم علوی هستند، سخن گفتیم و برای اختصار از سه عنصر دیگر یعنی جد و فتح و خیال که با موضوع بحث ما ارتباط مستقیم ندارند، ذکری نکردیم. این سه عنصر به اعتقاد اسماعیلیان مظهر نیکروزی (همچون خوارنای اوستا) و پیروزی و خیال پیروزی هستند و بمنزلت سه مملک مقرب (اسرافیل، میکائیل و جبرائیل) می‌باشند. ه. کوربین این سه اصطلاح را با طول و تفصیل مورد مطالعه قرار داده است (جامع‌ال‌حکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۹۱-۱۱۲).

۲- مستجیب کسی است که تازه به جامعه اسماعیلی پذیرفته شده و سوگند وفاداری خورده است، نوعه، نوکیش (رجوع شود به :

W. Ivanow, studies ..., p. 82/127/154).

۳- رجوع شود به جامع‌ال‌حکمتین، بند ۲۰۱ و ۲۱۱.

۴- همانجا، بند ۲۱۴.

پیغامبر آفتاب عالم دین است و علم او همان نور بصائر است که در کتاب خدای است. اما دین بر مثال دنیاست و ماه عالم دین وصی رسول (یعنی علی) است که خداوند تأویل کتاب و شریعت است^۱.

سپس ناصر گوید: چون مرد از این عالم بیرون شود، مال خود به وصی خویش سپارد تا او آن مال بدان کسها دهد که پس از او تهی دست نمانند. همچنان آفتاب چون غروب کند نور خویش به ماه دهد تا ماه آن نور را که از آفتاب پذیرفته به مردم برساند^۲.

نور آفتاب گرم و خشک است و چون به ماه رسد، ماه آنرا سرد و تر گرداند. همچنان چون ظاهر کتاب که همه مثال و رمز است از رسول به وصی رسد، وصی آنرا از آن حال فعل بگرداند و به آب معنی (تأویل) آن مثال خشک را نم دهد و تر کند و بپیراید و چنان کند که خردمندان بتوانند آنرا بپذیرند^۳. چون آفتاب در کسوف افتد، نور آن به مردم نرسد و مردم آنرا سیاه بینند و چون رسول رحلت کند، معنی تنزیل به امت نرسد و ایشان آفتاب دین را بی نور بینند. و چنانکه تا جرم ماه از آفتاب جدا نشود و آفتاب نور خویش بدو ندهد، مردم نمی توانند نور آفتاب را ببینند، همچنان تا رسول وصی نصب نکند و از بهر تأویل کتاب نصیبی از تأیید^۴ به او ندهد، امت نمی تواند علم رسول را روشن و با معنی ببیند.

۱- رجوع شود به جامع الحکمتین، بند ۲۱۵.

۲- همانجا، بند ۲۱۶.

۳- همانجا، بند ۲۱۷.

۴- در بند ۲۷۲ جامع الحکمتین راجع به این اصطلاح توضیحات کافی داده شده است. اصطلاح تأیید نیز صنع آفرینش را با ساختمان عالم دین ارتباط می دهد. در بند مذکور تأیید با ابداع (چیزی نه از چیزی کردن) برابر گرفته شده است. چنانکه در آفرینش مبدع (خدا) «جفت ابداعی» مردم را از «چیز» آفریده، رسول و علی را نیز پدر و مادر روحانی آدمیان به تأیید بی تعلیم بوجود آورده اند. در تألیفات ناصر خسرو مکرر عالمها با هم مقایسه شده اند (به صفحه ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۳۴ و ۲۳۵ همین کتاب و غیره مراجعه شود) از جمله در بند ۳۰۳ جامع الحکمتین رسول به آسمان، وصی به زمین، قرآن به باران و مؤمنان به رستنیها تشبیه شده اند. همچنین مقایسه شود با بند ۲۵۸ که در آنجا رسول بمنزلت قلم (قرآن، سوره ۶۸) و علی بمنزلت لوح است.

نور آفتاب همچنانکه هست از آبگینه (شیشه) می گذرد. شیشه مثل است بر آنکس که علم تنزیل را همچنانکه بشنود بگوید^۱. شیشه جوهر سفلی و مصنوع مردم است^۲. اهل تأیید بر آنند که شیشه که مصنوع انسانی است، مثل است بر امامی که مردم پس از رسول بر خود گمارند^۳ تا تنزیل را به آنان برساند.

از این عبارات پیچیده و مغلق که تماماً بر اساس مقایسه میان عالمها نهاده شده است، چنان برمی آید که علمی را که خداوند به صورت رمز و مثل به پیغامبر عطا کرده، وصی او علی از راه تأویل فاش کرده و از او بی هیچ تغییری به امامان رسیده که آنان به مردم می رسانند. این است اندیشه ناصر درباره مقام قرآن و «علم دین حق» در سلسله مراتب دعوت اسماعیلی.

از این عبارات که از ناصر آوردیم و از اصطلاحاتی که او بکار برده است، چنین برمی آید که «علم»ی که دعوت اسماعیلی دارد و به ترویج آن می کوشد، یگانه علم حق است. او پیوسته آنرا «علم دین حق» و «علم حق» و گاهی صراحة^۴ «علم دعوت حق» می نامد^۵. و اگر بخاطر آوریم که در نظر ناصر پیغامبر که مؤسس «عالم دین» است، بر مثال عقل کل یعنی نظام حقیقی عالم است، و وصی و جانشین او علی معانی مستور علم رسول را پس از تأویل به ائمه دعوت سپرده و آنان خازنان این علمند، و علم خود «تصوریست از ما مرچیزی را به حقیقت آن»^۶، و «معانی» و حقایق در «آن عالم» یعنی در «عالم عقل» است^۷، وضع خاص و ممتاز «علم دعوت» بخوبی روشن می گردد.

وضع خاص و مستثنای «علم دعوت» در فصل هشتم جامع الحکمتین هم با صراحت تمام بیان گردیده است. این فصل اندر توضیح معنی «هفت نور» فلکی یا هفت ستاره مدبر است که بر مثال روزنهائی هستند از «آن» عالم به «این» عالم

۱- جامع الحکمتین، بند ۲۱۸.

۲- همانجا، بند ۲۱۹.

۳- همانجا، بند ۲۲۰.

۴- همانجا، صفحه ۱۶۰/۴.

۵- به صفحه ۲۲۹ - ۲۳۰ همین کتاب مراجعه شود.

۶- مقایسه شود با جامع الحکمتین، Étude préliminaire، صفحه ۵۶.

که نور و لطافت جوهرهای روحانی از آنها گذشته و به عالم مادی می‌رسد. این ستاره‌ها به منزلت ابداع و عقل و نفس و غیره و یا به منزلت زر و سیم و آهن و مس و ارزیز و سرب و سیماب و در مراتب دعوت به منزلت رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب‌اند^۱. هر یکی از «مراتب اهل دعوت هادی» از انوار ابداعی و از لطافت آن بهره‌ای یافته‌اند و نزدیک عقل کلی که پادشاه عالم علوی است، هر یک از اهل دعوت را مرتبت و محلی است و اعضای سلسله مراتب اسماعیلی از نور علم که تمامی آن به رسول رسیده است، بهره‌ای پذیرفته‌اند. «متابعان رسول از رسول‌اند» و از اینجاست که اهل دعوت «بر اثر عترت اورفتند و بیگانه را متابعت نکردند»^۲.

اکنون به اصل انتقال ارثی امامت در خاندان رسول نزدیک شده‌ایم. از نقش امام (شیشه) در سلسله مراتب دعوت قبلاً سخن گفتیم. ناصر خسرو به این سؤال نیز که امام چه کسی باید باشد، پاسخ می‌دهد. در عبارت «اهل دعوت بیگانه را متابعت نکردند»، اعتقاد قدیمی شیعیان درباره انتقال موروثی امامت در خاندان رسول با وضوح تمام گنجانیده شده است.

«شناختن امام زمان بر حق» یکی از موضوع‌های اصلی و مهم فقه اسماعیلی است و بسیار طبیعی است که ناصر خسرو به این موضوع توجه مخصوصی مبذول می‌دارد.

در فصل سوم جامع‌الحکمتین، ناصر این خبر را ذکر می‌کند که «مثل اهل بیتی فیکم کمثل سفینه نوح، من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق»^۳ و بعد توضیح می‌دهد که این غرق هلاک جسدی و مرگ بدنی نیست یعنی هر که در این کشتی ننشیند، به طوفان جهل و آب فتنه هلاک شود. و بعد در همان فصل گوید که توحید حقیقی تأویل کتاب و شریعت، و خداوند تأویل علی است^۴. و در فصل دیگری از جامع - الحکمتین گوید که مردم معیشت علمی را به معاونت امامان و حججنان^۵ از قرآن

۱- جامع‌الحکمتین، بند ۱۰۶.

۲- همانجا، بند ۱۰۷.

۳- همانجا، صفحه ۸-۷/۳۸.

۴- همانجا، صفحه ۶۱.

۵- همانجا، صفحه ۱۵-۱۲/۱۶۰.

می آموزند و «هر که امام حق را دروغ زن کند، به نفس هلاک شدن و به عذاب جاویدی رسد»^۱ و «هر که به رسول ایمان آورد و به امام و به وصی او و بر خیر امام منکر شد، ستمکار شد و مر او را سوی هدی راه نمایند»^۲.

در زاد المسافرین يك فصل تمام به « بیان پدید آوردن شخصی از مردم که امام ایشان باشد » اختصاص یافته است^۳.

در این فصل بیان شده که غرض صانع عالم « اندر پدید آوردن شخصی است از اشخاص مردم که او خداوند ثواب نوع خویش است »^۴ این شخص باید به فضیلت الهی از دیگر اشخاص برتر و بر مردمان سالار باشد و به میانجی او مردم به کمال برسند. این شخص امام است^۵. هر که از او دور شود و از روح او فایده نجوید به حیات ابدی نرسد^۶. اندر عالم دین مردم باید نخست امام را بشناسند و آنگاه از او به شناخت منزلت وصی و ناطق برسند^۷.

در وجه دین هم گفتار اول بشناختن « امام اندر هر زمانی » وقف شده است. در آن فصل بیان شده که « تا جهان برپاست » در هر دور رسولی و در هر عصر وصی ای و در هر روزگار امامی خواهد بود و نوع مردم از آن يك شخص که بدین مرتبت مخصوص باشد، خالی نباشد. و بعد همان عبارات زاد المسافرین تکرار شده که غرض صانع حکیم از آفرینش عالم و آنچه در این میان است، آن يك تن باشد^۸. امام زمان برحق یکی است و دیگران همه ائمه دروغین اند^۹.

سپس مهمترین موضوع این گفتار که برای مطالعات ما نهایت ضرورت را دارد، بیان گردیده است: « امام آنست که فرزند او امام باشد و نسل او بریده

۱- جامع الحکمتین، صفحه ۵-۴/۱۶۲.

۲- همانجا، صفحه ۹-۸/۱۶۲.

۳- زاد المسافرین، صفحه ۴۶۹ و مابعد.

۴- زاد المسافرین، صفحه ۱۵-۱۴/۴۶۹.

۵- همانجا، صفحه ۴۷۰.

۶- همانجا، صفحه ۴۷۱.

۷- همانجا، صفحه ۴۷۶.

۸- وجه دین، صفحه ۹ و زاد المسافرین، صفحه ۴۶۹.

۹- همانجا، صفحه ۱۰-۱۱.

نشود و هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود، دروغ زن بود^۱ در این عبارات اصل انتقال امامت ارثاً از پدر به پسر بانهایت وضوح ذکر گردیده است. گفتار مفصل بعدی رساله^۲ وجه دین^۳ اندر پیدا کردن خداوند حق از جمله دعوی کنندگان امامت است. در این گفتار گفته شده که از جمله هفتاد و سه فرقه مسلمانان تنها يك فرقه است که معتقدند امام باید از فرزندان رسول و از بنیان علی بن ابوطالب و فاطمه زهرا باشد و حق در میان اهل شیعیت است نه فرق دیگر^۴. آنانکه این انتقال امامت را باور ندارند، مسلمان نیستند، بلکه با ترسایان و جهودان یکسانند^۵. خلیفه رسول باید به فرمان خدا تعیین گردد، نه به اختیار امت^۶. کسانیکه به خواست خلق به خلافت نشستند، شرف خود را ازدست دادند و بنابراین هرچه کردند به فرمان خدا و رسول او نکردند^۷.

پس از آن مؤلف اثبات می کند که از هفتاد و سه فرقه، تنها فرقه ای ناجی و رستگار است که به انتقال امامت در ذریت رسول معتقد شد. گفتار چنین پایان می یابد که «هر که عمل شریعت با علم کند» حکمت یافته و به خدا نزدیکتر است. مردم باید به دریافت معنی کتاب و «باطن» شریعت بکوشند و آنانکه تنها به «ظاهر» گفتار کار کنند، همچون ستوران باشند.

پس در نظر ناصرخرو امام حق تنها از فرزندان جسمانی محمد، علی و فاطمه می تواند باشد و امامت ارثاً در خاندان رسول از پدر به پسر منتقل می گردد.

اما تا جائیکه توانستیم بفهمیم، ناصرخرو در هیچ جا تصریح نمی کند که جانشینی امام بعد از علی با کدام تیره از فرزندان او است^۸. او در هیچ جا از اسماعیل نام نمی برد و مکرر در مکرر، بخصوص در دیوان و وجه دین خود را «شیعه علی»

۱- وجه دین، صفحه ۱۸-۱۶/۱۲.

۲- همانجا، صفحه ۱۳/۲۶.

۳- همانجا، صفحه ۱۳-۱۴.

۴- همانجا، صفحه ۱۵.

۵- همانجا، صفحه ۱۹.

۶- همانجا، صفحه ۱۴-۱۰/۱۹.

۷- تنها در جامع الحکمتین، بند ۲۶۸ از حسینیان و حسینیان و عقبایان سخن می گوید ولی اظهار نمی کند که کدام تیره برحق است.

می‌نامد. بنا بر این ما تنها از این راه که ناصر خسرو چه کسی را امام زمان خود می‌شناخته است، می‌توانیم حکم کنیم که وی به امامت کدام تیره از فرزندان رسول معتقد بوده است. در فصل اول جامع‌الحکمتین چنین آمده «چون من از حضرت مقدسه نبوی امامی ...^۱ به فرمان امام حق و فرزند رسول مختار و امام حق، و فرزند رسول مصطفی، و وارث مقام جد خویش، و خازن حکمت حکیم علیم، معدّ ابی تمیم الامام امیر المؤمنین ... بدین زمین باز آمدم، و با آنک مر کتب علماء فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حق را کآن تأویل و باطن کتاب شریعت است به حفظ داشتم، اندر سال چهارصد و شصت و دوم از تاریخ هجرت رسول ... امیر بدخشان ... قصیده‌ای را ... نزدیک من فرستاد و از من اندرخواست ... تا سؤالاتی که اندر آن قصیده است به نام او حل کرده شود»^۲.

اگر چه در این عبارات نام کامل «امام حق» فرزند رسول و امیر المؤمنین برده نشده، ولی از تاریخ دقیقی که ذکر شده، هیچگونه تردیدی باقی نمی‌ماند که این امام، المستنصر ابو تمیم معدّ خلیفه فاطمی است که از سال ۴۲۷ (۱۰۳۶) تا ۴۸۷ هجری (۱۰۹۴) حکومت رانده است.^۳

در زاد المسافرین نام این امام صریحاً ذکر شده «یاری بر تمام کردن این کتاب خواهیم به میانجی خداوند زمان خویش المستنصر بالله»^۴.
در دیوان اشعار نیز نام این خلیفه بارها ذکر شده. ناصر در دو قصیده به مستنصر سوگند و فاداری یاد می‌کند:

داغ مستنصر بالله نهادستم
بر بر و سینه و بر پهنه پیشانی^۵

۱- ظاهراً مقصود قاهره است.

۲- جامع‌الحکمتین، صفحه ۱۴/۱۶-۱۴/۱۷.

۳- لن پول، صفحه ۵۶ - معلوم نیست به چه علت در فهرست اسامی کتاب جامع‌الحکمتین (صفحات ۳۱۷ و ۳۲۴) بجای نام این شخص، نام المعز لدین الله که او هم لقب ابو تمیم معدّ داشته ولی از سال ۳۴۱ (۹۵۲/۵۳) تا ۳۶۵ هجری (۹۷۵/۷۶) یعنی خیلی پیش از تولد ناصر خسرو خلافت رانده، ذکر گردیده است.

۴- زاد المسافرین، صفحه ۲-۴/۱.

۵- دیوان، صفحه ۴۳۱/۴ (مقایسه شود با صفحه ۱۷۹ همین کتاب).

مستنصریم ، و ر ازین بگردم
 چون دشمن بی دینش بدفعالم
 زوگشت به حاصل کمال عالم
 من بنده آن عالم کمال^۱
 و در پایان یک قصیده خطاب به خود می گوید :

در حکمت و برمدحت اولاد پیمبر
 اشعار همی گوی بهر وقت چو حسان
 چون بنده مستنصر بالله بگوید
 پر مشتری وزهره شود بقعه یمگان^۲

در ایات فوق به مطالبی که از رسالات ناصر آوردیم ، اشاراتی هست . «عالم کمال» بی تردید همان «عالم دین» است و اشاره به سیارات ما را به یاد «هفت نور» عالم دین می اندازد . ناصر در جای دیگری از دیوان باز از طاعت و سرسپردگی خود به فاطمیان سخن می گوید :

تخته کشتی نوحم به خراسان در
 لاجرم هیچ خطر نیست ز طوفانم
 غرقه اند اهل خراسان و نه آگاهند
 سر بزانو من بر مانده چنین ز آنم
 ای سرمایه هر نصرت مستنصر ،
 من اسیر غلبه لشکر شیطانم^۳

در این اشعار سخن از سفینه نوح می رود که چنانکه دیدیم مراد از آن خاندان رسول است . خطاب ناصر به خلیفه مستنصر در هر پنج مثالی که آوردیم مفهوم کلی و مجرد دارد و به صورت سوگند و فاداری یا استعانت ادا شده ولی در بعضی قصاید دیگر وی با بیانی صریح و روشن خود را حجت خراسان و مأمور دعوت از جانب خلیفه مستنصر می نامد :

مر عقلا را به خراسان منم
 بر عقلا سفها حجت مستنصری^۴
 یارب بفضل خویش تو توفیق ده مرا
 تار و زو شب بدارم طاعت بطاعتش
 و اندر رضای او گهویی گه بشعر زهد
 مر خلق را پرست کنم علم و حکمتش
 مستنصر معالی و حکمت بنظم و نثر
 بر امتش که خواند الا که حجتش^۵

نظایر این اشعار زیاد است . در آخرین بیتی که از دیوان آوردیم ، ناصر خسرو

۱- دیوان ، صفحه ۳-۲/۳۰۳ .

۲- همانجا ، صفحه ۳-۲/۳۵۴ .

۳- همانجا ، صفحه ۲۳-۲۱/۲۸۳ .

۴- همانجا ، صفحه ۴/۴۱۳ .

۵- همانجا ، صفحه ۱۰-۸/۲۱۶ .

تصریح می‌کند که در مصنفات خود مردم را نظماً و نثراً به علم و حکمت مستنصر می‌خواند. در این دعوت و تبلیغ وی هرگز وظایف خود را که ناشی از مقام و منصب حجت است، از نظر دور نمی‌دارد. اکنون اگر به خاطر آوریم که در نظر ناصر «علم دین حق» به معاونت امامان و حجتان به خلق می‌رسد^۱، بخوبی روشن می‌گردد که تمام ساختمان پیچیده فلسفی و دینی ناصر خسرو و تمام کوششهای او به نام حجت، سرانجام متوجه استقرار و استحکام قدرت «ائمه حق» یعنی فاطمیان در سرتاسر جهان است.

اما اصل امامت که در تصنیفات ناصر خسرو چنان جایگاه مهمی دارد، یگانه موضوع فلسفه ناصر نیست. این اصل تنها جهت سیاسی اندیشه‌های فلسفی او را تعیین می‌کند و به نظر ما آنچه بیشتر اهمیت دارد عقاید وی درباره ضرورت شناخت جهان مادی و قابل درک بودن آن و دیگر مختصات اندیشه معرفت او است که نسبت به آن روزگار مترقیانه بوده است.

بنیان افکار ساخته و پرداخته، ولی بظاهر آراسته و منظم ناصر خسرو بر تصور خدا به مفهوم مجازی «امر» و فرضیه «ابداع» پایه‌گذاری شده است. ماقبلاً عبارتی از قول او آورديم^۲ که می‌گوید هر کس ابداع را منکر باشد و آفرینش را بیهوده و باطل شمارد، کافر است و نشر و ترویج این دو عقیده غلط است که سبب استیلاء جهل و کفر در خراسان شده و همه ناله‌ها و شکوه‌های او از این راه و همه کوششهای وی در همین راه است. پس در واقع اگر این دو «خشت بنا» را از جای خود برکنیم، کاخ رفیع اندیشه‌های سیاسی او سرتاپا فرو می‌ریزد، زیرا در نظر ناصر ابداع، اصل خلقت است و پیامبر اسلام با تأیید الهی «عالم دین» را بر مثال عالم آفرینش نهاده که خداوند آن در زمان ناصر امام مستنصر است. پس بالاخره تئوری سیاسی ناصر بر اساس ابداع پایه‌گذاری شده و مقصود از آن بسط و ترویج قدرت فاطمیان است.

پیش از این سعی کردیم که سیر تکامل تدریجی اصل امامت را در طول چند قرن شرح بدهیم^۳. در زمان ناصر خسرو تعالیم مربوط به امامت در خراسان بالطبع

۱- جامع الحکمتین، صفحه ۱۶۰.

۲- رجوع شود به صفحه ۲۱۷.

۳- رجوع شود به باب دوم و سوم بخصوص صفحه ۸۸ و ۱۲۲.

عناصر شیعه و کسانیکه از اوضاع ناراضی بودند، سازگار افتاده و با اندیشه‌های گوناگون، از جمله با عقاید پیش از ظهور اسلام و عقاید انتظار قائم موعود در آمیخته بود.

در کشا کشهایی که اسماعیلیان در طول قرن دهم تا یازدهم با قدرت سامانیان، غزنویان و سلجوقیان داشتند، گرویدن به «ائم‌حق» و دعوت به استقرار سلطه دولت فاطمی نقش مهم بر عهده داشت و از اینجاست که تألیفات ناصر خسرو از حیث سیاسی با اوضاع قرن یازدهم ارتباط مستقیم پیدا می‌کند.

اما دعوت اسماعیلی چه هدف شخصی و دنیوی دارد و برای رسیدن به آن چه راه و روشی بکار می‌بندد؟ ما در بالا بارها عباراتی از ناصر خسرو ذکر کردیم مشعر بر اینکه قصد آفریننده از آفرینش جهان، تکمیل و تنزیه نفوس مردم از راه علم و برگرداندن آنها به سوی خداست. ناصر در جامع‌الحکمتین درباره رسیدن مردم به مقام ملکوتی عقیده خاصی پیش می‌کشد. می‌گوید غرض الهی آن است که از مردم «فرشتگان بقوت» تحصیل کند و این فرشتگان بقوت را رسول و وصی او علی به میانجی کتاب و شریعت به فعل می‌آورند. انبیا و اوصیا و امامان میانجیانند میان فرشتگان بقوت (یعنی مردم) و فرشتگان بالفعل (یعنی عالم علوی یا دارالابداع^۱). عالم دین یعنی دعوت اسماعیلی «بهشت بقوت» است و هر که در این دنیا بحد بقوت فرشته نشود، در آن دنیا به فعل فرشته نشود^۲.

اکنون اگر این عبارات را با عبارات دیگر همان رساله راجع به «خداوند قیامت علی ذکره السلام» که پس از دوران پیغامبر اسلام خواهد آمد^۳، بسنجیم قشر تعالیم قدیمی مذهب اسماعیلی درباره دنیای آخرت بخوبی روشن می‌گردد^۴. در اینجا قصد عالی دعوت آن است که نفوس بشری را چون طلای ناب پاك و آنانرا برای روز قیامت آماده نماید، چنانکه اغلب ادیان همین منظور را اعلام کرده‌اند. چنان می‌نماید که برای رسیدن به این مقصود تنها تحصیل «علم دین» و درك «باطن»

۱- جامع‌الحکمتین، بند ۱۴۱.

۲- جامع‌الحکمتین، بند ۱۴۴- مقایسه شود در همانجا با Étude préliminaire.

صفحه ۱۲۷.

۳- همانجا، صفحه ۱۱۲.

۴- به صفحه ۸۱ و مابعد همین کتاب مراجعه شود.

کتاب و وصول به مقام « فرشتگان » و سپس راحت و آسوده به انتظار روز قیامت نشستن کافی باشد. اما ناصر خسرو اهل راحت و آسایش نیست. او عقیده دارد که «اگر کشتن مار بر ما واجب است به اتفاق مردمان، کشتن کافران بر ما واجب است به فرمان خدای تعالی و کافر مازتر از مار است...»^۱

در نظر ناصر خسرو آخرین هدف دعوت اسماعیلی آن است که مردم را به «مرتبه فرشتگان» برساند، ولیکن برای رسیدن به این هدف باید نخست قدرت فاطمیان را در سرتاسر جهان برقرار و «دین حق» را در همه جا استوار ساخت و برای کسب قدرت می‌توان بهر گونه قهر و زور دست زد. در دیوان ناصر خسرو ابیاتی است که بوی خون می‌دهد:

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی^۲
 بر دلت ذل بیارد و بر تنت تاب و تب
 ارجو که زود سخت بفوجی سپید پوش^۳
 کینه کشد خدای ز فوجی سیه سلب^۴
 و آن آفتاب آل پیمبر^۵ کند بتیغ
 خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب...
 وز خون خلق خاک زمین حله گون کند
 از بهر دین حق ز بغداد تا حلب...
 دعوی همی کند که نبی را خلیفتم
 در خلق، این شگفت حدیثیست بوالعجب
 زیرا که دین سرای رسول است و ملک اوست
 کس ملک کس نبرد در اسلام بی نسب...

۱- جامع‌الحکمتین، صفحه ۷-۶/۱۷۶.

۲- سخن از تسخیر مکه بدست صلیحیان است. به صفحه ۱۸۵ همین کتاب مراجعه

شود.

۳- رنگ سفید شعار فاطمیان بود.

۴- رنگ سیاه شعار عباسیان بود.

۵- یعنی مستنصر.

ای حجت خراسان ، از ننگ این گروه

دین را بشعر مرتبت آور ندب ندب

وز مغرب آفتاب چو سر زد^۱ مترس اگر

بیرون کنی تونیز به یمگان سر از سرب^۲

این ابیات بسیار روشن و زباندار است و از « فرشتگان بقوت » اثری در

آنها نیست .

درسرتاسرجهان بینی ناصرخرو و اندیشه‌های دینی او - در میان عقاید راجع به دنیای آخرت ، معانی مجرده ، و رموز و اسرار الهی که پایهٔ تعالیم مذهبی او را تشکیل می‌دهند و نیز در میان امور و مسائل سیاسی و دنیوی حاملین این تعالیم - تناقض و تضاد زیادی بچشم می‌خورد و می‌توان گفت که همین تناقض و تخالف شدید کیش اسماعیلی یکی از اسباب و عللی بوده که اسماعیلیان را پیوسته دچار اشکالات فراوان و شکست سیاسی نموده است^۳.

اکثریت مردم نتوانسته‌اند عقاید پیچیده و مغلق فقهای اسماعیلی و مسائل سیاسی و دنیوی پیشوایان اسماعیلی را درک کنند و این امر باعث شده که مذهب اسماعیلی دائماً دستخوش تغییر و تصرف گردیده و به یک طریقت تنگ و بن‌بستی که راه بجائی نمی‌برد ، مبدل شود .

۱- مقصود پیروزی سپاه مستنصر فاطمی است .

۲- دیوان ، صفحه ۴۳/۱۹ - ۴۴/۱۰ .

۳- مقایسه شود با جامع‌الحکمتین ، Étude préliminaire ، صفحه ۱۰ .

حواشی و تعلیقات

صفحه ۱۹ سطر ۱۵ . پره‌لات (prelatus) روحانیان عالی‌مقام در کلیساهای کاتولیک و پرتستان .

صفحه ۱۹ سطر ۱۵ . پاتریسین (Patricius) در روم قدیم افراد خاندانهای ثروتمند و معروف که املاک عمده را در دست داشتند و دارای نفوذ و قدرت بسیار بودند . و در قرون وسطی اعیان و اشراف مقیم شهرهای آزاد در امپراطوری آلمان ، بزرگزاده ، نجیب .

صفحه ۱۹ سطر ۱۵ . بورگر (Bürger) شهری ، شهرنشین ، مردم بازاری .

صفحه ۱۹ سطر ۱۶ . پلبیئن (Plebeus) در روم قدیم مردم آزاد (یعنی غیر برده) که همچون پاتریسین‌ها از حقوق سیاسی بهره‌مند نبودند . و در قرون وسطی و روزگاران بعد مردم فقیر شهرنشین ، عامه ، توده مردم .

صفحه ۴۱ سطر ۶ . قاضی ابویوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب بن سعد کوفی انصاری از شاهیر فقهای حنفی ، در سال ۱۱۳ هجری در کوفه بدنیا آمد . فقه و متعلقات آن را در محضر ابوحنیفه آموخت و در عمل تابع رأی او شد . وی بعدها برمسند قضا نشست و هجده سال در عهد مهدی و هادی و هارون قاضی القضاة بغداد و راز دار و جلیس و همخور خلیفه هارون الرشید بود . ابویوسف روز پنجشنبه از ماه ربیع الثانی سال ۱۸۲ در بغداد درگذشت . او را غیر از کتاب الخراج الی الرشید ، تألیفات دیگر است .

صفحه ۲۳ سطر ۱۱ . فردوسی گوید :

حیثی قتیبه است از آزادگان که از من نخواهد سخن رایگان

ازویم خور و پوشش و سیم و زر ازو یافتم جنبش و پای و پر

نیم آگه از اصل و فرع خراج همی غلطم اندر میان دواج

صفحه ۲۸ حاشیه ۱ . فردوسی اغلب داستانهای شاهنامه را با گفتار دهقان آغاز

می‌کند و او را سخن گوی دهقان ، داننده دهقان ، سراینده مرد ، جهان دیده مرد ، دهقان آموزگار و گوینده پهلوی می‌نامد :

ز گفتار دهقان کنون داستان	پیوندم از گفته باستان
*	
به گفتار دهقان کنون باز گرد	نکر تا چه گوید سراینده مرد
*	
کنون بشنو از مرد دهقان پیر	سخن‌ها همه يك به يك یاد گیر
*	
چنین گفت گوینده پهلوی	شگفت آیدت کاین سخن بشنوی
*	
چنین گفت داننده دهقان پیر	که دانش بود مرد را دستگیر
*	
سخن گوی دهقان چو بنهادخوان	یکی داستان راند از هفتخوان
صفحه ۳۸ سطر ۱۰ . در شاهنامه کلمه دهقان گاهی به معنی بزرگ و بزرگزاده ایرانی آمده :	
یکی پهلوان بود دهقان نژاد	دلیر و بزرگ و خردمند و راد
پژوهنده روزگار نخست	گذشته سخن‌ها همی باز جست
*	
کشاورز با مرد دهقان نژاد	یکی شد بر ما بهنگام داد
*	
ز دهقان نژاد ایچ مردم مباد	که خیره دهد خویشتن را به باد
*	
ز دهقان پیرسید از آن پس قباد	که ای نیک‌بخت، از که داری نژاد
بدو گفت کز آفریدون گرد	که از تخم ضحاک شاهی ببرد
و گاهی به معنی کشاورز ، برزگر و کدیور ساده :	
گر ایدون که دهقان بدی تنگدست	سوی نیستی گشته کارش زهست ،
بدادی ز گنج آلت و چارپای	نماندی که پایش برقتی ز جای
*	
زدهقان نخواهم جز از سی یکی	درم ، تا به لشکر دهم اندکی
*	
گزیتی نهادند بر يك درم	گر ایدون که دهقان نگردد دژم

کسی را کجا تخم یا چارپای
 ز گنج شهنشاه بر داشتی
 بهنگام ورزش نبودی بجای
 ز کشتن زمین خوار نگذاشتی

صفحه ۲۹ سطر ۵ . شلاختا (Szlachta) در زبان لهستانی و در تاریخ پیشین لهستان
 درباریان خرده مالک بدین نام خوانده می شدند .

صفحه ۲۸ حاشیه ۷ . ابیات محلّ شاهد از قصیده بشار مروزی :

آگ نبودم ایچ که دهقان مراز دور
 با آن بزرگوار عروسان همی بدید
 با من ز شرم هیچ نیارست گفت ، لیک
 از بهر نام و ننگ یکی تیغ بر کشید
 آن گردن لطیف عروسان همی گرفت
 پیوندشان به تیغ برنده همی برید
 ز آن جامه‌های سبز جدا کردشان به خشم
 بر جایگاه کشتنشان بر بخوابنید
 زیر لگد به جمله همی کشتنشان به زور
 چونانکه پوست بر تن ایشان همی درید
 حوضی ز خون ایشان پر شد میان رز
 از بسکشان ز تن به لگد کوب خون دوید
 اندر میان سنگ نهان کرد خونشان
 دهقان و لب ز خشم به دندان همی گزید
 و آن سنگ را ز سنگ یکی مهر بر نهاد
 شد چند ماه خامشی و صابری گزید
 تا پنج ماه یاد نکرد ایچ گونه ز آن
 از روی زیرکی و خرد همچنان سزید
 چون نوبهار باغ بیاراست چون بهشت
 از سوسن سپید و گل سرخ و شنبلیله ،
 اندر میان سبزه به کوه و به دشت و باغ
 مشکین بنفشه و سمن و لاله بر دمید
 و آن زندباف گنگ شده شد چو باربد
 دستان زنان به سرو و به گلین همی پدید
 دهقان ز خانه بوی گلاب و عری شنید
 آمد برون ز خانه و هر سو همی چمید

آن سنگ را بیافت کجا مهر کرده بود
 بشکست مهر و دل ببرش بر همی تپید
 بر زد شماع زهره و بوی گلاب ازو
 از بوی او گل طرب و لهو بشکفید
 يك جام ازو بهچاشنی از بس عجب بخورد
 شادی همی فزود دلش چون ازو چشید
 باقوت سرخ گشت همه سنگ پیش او
 کز دست او دو قطره بر آن سنگ برچکید
 چونان عجب چو دید به خسروش هدیه برد
 زیرا سزای او به جز از خسروش ندید
 خسرو کلید قفل غمش نام بر نهاد
 زیرا ندید قفل غمان را جزو کلید
 زین است مهر من به می سرخ بر کزو
 شد خرمی پدید و رخ غم بیژمیرید
 صفحه ۳۰ سطر ۱۷ . کد (در اوستائی Kata) خانه ، آبادی پرخانوار .

صفحه ۳۲ سطر ۸ . و دیواستی ، یا چنانکه به زبان سندی درست خوانده می شود - دیواشتیج - که کراچکوفسکی اسم او را در اثر طبری مورخ اسلامی پیدا کرده ، یکی از رجال نامی درباری سند بوده که در ربع اول سده هشتم (میلادی) زندگی می کرده است . . . طبری مورخ اسلامی او را «امیر پنج» فرمانروای پنج کند می نامد . لیکن معلوم نیست چرا در اسناد کوه مغ او «پادشاه سند فرمانروای سمرقند» نامیده شده است . . . از منابع عربی و چینی معلوم است که در اوایل سده هشتم ، پادشاهی به نام طرخان بر سند حکمروائی می کرده است . او با قتیبه (قتیبه !) جانشین خلیفه عرب موافقتنامه ای منعقد کرده بود و به همین سبب رجال و اشراف ناراضی سند او را از سلطنت خلع کرده بودند . بهروایتی طرخان انتحار کرده و به روایت دیگر گورک او را کشته و خود در سمرقند بر تخت وی نشسته است . گورک رسماً حکومت خلیفه را قبول داشته و تصدیق می کرده است . ولی بر اعراب ، که دارای دستگاه بسیار خوب جاسوسی بوده اند ، معلوم بوده که گورک قصد دارد تخلیه آنها با امپراطور چین توافق نماید . عربها که قادر نبودند گورک را عوض کنند ، متوسل به حیلہ شدند . قسمتی از رجال و اشراف سند گورک را سلطان به حق و قانونی نمی شناختند و به عقیده آنها دیواشتیج که ضمناً قیم اطفال طرخان متوفی بود بهمان اندازه حق فرمانروائی داشت . اعراب بر آن شدند که از دعاوی دیواشتیج نسبت به تاج و تخت پشتیبانی کنند و به همین سبب او را پادشاه سند می نامیدند .

لیکن دیواشتیج چنان شخصی نبود که غاصبان بتوانند به او تکیه و اعتماد کنند . او با حکمران مجاور وارد مذاکرات شده تلاش می کرد ائتلافی برضد اعراب بوجود آورد . در سال ۷۲۰ اهالی سند با ترکان متحد گردیده علیه اعراب قیام کردند . خلیفه غضبناک شده الخراشی سردار بیرحم و بسیار متمصب را به سند فرستاد . ترکان دیگر جسارت نورزیدند که بیش از آن از سندی‌ها پشتیبانی نمایند . آنوقت سندی‌ها زادگاه خود را ترک گفته بطرف شمال حرکت کردند ، بدین امید که التار پادشاه فرغانه به آنان مأمن و پناه خواهد داد . لیکن التار خیانت پیشه نمود و به الخراشی چنین اطلاع داد : «قبل از اینکه آنها وارد تنگه کوهستانی بشوند تو از آنها جلو بیفت و ما دیگر پناهگاهی برای آنها نخواهیم داشت » اعراب به سندی‌ها حمله کرده و آنها را قتل عام نمودند .

دیواشتیج در راه پیمائی بسمت شمال شرکت نکرده بود . سند دیگری که در کوه مغ پیدا شده واضح می‌نماید که به چه علت او مجبور شده است پنج‌کند را ترک کند . سند مذکور برای ساختن رویه غلاف شمشیر بکار برده شده و بهمین سبب خوب محفوظ مانده است . لیکن با این وصف می‌توان فهمید که آن سند مکتوب جانشین خلیفه عرب است به موید موبدان سمرقند . در آن اطلاع داده شده که کار سندی‌ها بسیار بد است و موید موبدان باید به اهالی سمرقند بفهماند که ادامه مقاومت بی‌فایده است . معلوم نیست به چه نحوی این نامه برای دیواشتیج فرستاده شده بوده است . آنوقت او مصمم گردیده است به اتفاق نزدیکان خود به کوهها برود . به‌قرار معلوم با شتاب لوازم را جمع‌آوری کرده عزیمت نموده‌اند . نوشته‌های کم اهمیت مربوط به امور اقتصادی را هم با اسناد مهم حاوی اسرار دولتی جمع و حمل کرده‌اند . می‌توان تصور کرد که بانو دوغدانچه هم با دیواشتیج به کوهها رفته است . اگرچنین نمی‌بود قباله یا قرارداد ازدواج او در آن قلمه یافت نمی‌شد .

عساکر اسلام دیواشتیج را تعقیب کرده بودند . در نزدیکی دبه قم جنگ خونینی واقع شده بود . قوای طرفین قابل مقایسه نبوده است . سندی‌ها عقب‌نشینی کرده در قلمه پنهان و حصاری شده بوده‌اند .

اعراب در مغ را محاصره نموده‌اند . آنها به دیواشتیج پیشنهاد کرده‌اند تسلیم شود و عهد نموده‌اند به او و نزدیکانش امان بدهند و از کشتن آنها خودداری کنند . دیواشتیج وقتی مشاهده نموده که ذخایر آب و آذوقه پیاپی رسیده است ، از قلمه بیرون آمده است . لیکن اعراب به عهد خود وفا نکرده بطرزی وحشیانه دیواشتیج را کشته‌اند
(بانو . ل . کافانوا ، د تازه‌هایی از سند کهن ، مجله پیام نوین ، سال هشتم ، شماره ۶ ، آذر ۱۳۴۵) .

صفحة ۳۷ سطر ۱۱ . متن عبارت سیاستنامه چنین است :

« امیر آلتون‌تاش . . . معتمدان خویش فرستاد به غزنین و التماس کرد و تقاضا نمود

از آن شصت هزار دینار دیگر که حمل خوارزم است ، به جامکی او نویسند و به عوض آنچ از دیوان خواهند داد ... احمد بن حسن میمندی در آن ایام وزیر بود ، چون نامه آلتوتناش بخواند در حال جواب نوشت « امیر آلتوتناش بداند که محمود نتواند بود و به هیچ حالی مالی که ضمان کرده است برو گذاشته شود. مال بردار و به خزانه سلطان آر و حجت بستان ، آنگاه جامکی خواه تا ترا به سیستان بنویسند و با برات بدان مال بروند و بستانند و به خوارزم آرند تا فرق میان بنده و خداوند باشد و میان محمود و آلتوتناش . »

صفحه ۴۵ حاشیه ۳ . مؤلف تاریخ سیستان این عبارت را در ذکر آمدن یاقوت دفت اول به سیستان ، آورده و تاریخ آن را صراحةً روز پنجشنبه هشتم رجب سنه ۴۴۶ قید کرده که مطابقت می کند با اکتبر سال ۱۰۵۴ مسیحی (نه دسامبر ۱۰۴۸) .
صفحه ۵۰ سطر ۱۹ . عبارت فارسانه چنین است :

« و جامه توزی کنند چون کتان بیاورند و دسته ها بپندند و گاه آن دور کنند و برسند و آن ریمان کتان را با آب کاریز راهبان بشویند. و این کاریز راهبان آب اندک دارد اما آنرا خاصیت اینست کی کتان کی بدان شویند سپید آید و هر کجا دیگر کی شویند البته سپید نشود . و این کاریز به حکم دیوان پادشاه باشد . و سرای امیر را عادت چنان رفتست کی مایه ای از دیوانیان اطلاق کنند تا جولاهگان جامه از بهر دیوان بافتند و معتمد دیوان ضبط می کند و بیاعان معتمد باشد کی قیمت عدل بر آن نهند و رقم برزنند و به غربا بفروشند . »
صفحه ۵۵ سطر ۳۶ . مأخذ این قول که سقوط ناگهانی شاهنشاهی غزنوی دو قرن بعد سعدی را دچار حیرت کرده است ، بدست نیامد . در باب اول گلستان حکایتی است که یکی از ملوک خراسان محمود سبکتکین را به خواب چنان دید که جمله وجود او ریخته بود و خاک شده ، مگر چشمان او که همچنان در چشمخانه همی گردید و نظر می کرد. حکما از تاویل این فرو ماندند ، مگر درویشی که بجای آورد و گفت هنوز نگران است که ملکش با دگران است . »

صفحه ۶۱ سطر ۱۵ . ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بغدادی از مشاهیر ادبا و فقهای شافعی که همراه پدر از بغداد به نیشابور آمد و در آنجا اقامت گزید و در سال ۴۲۹ هجری (۱۰۳۸ میلادی) در شهر اسفرااین درگذشت .

صفحه ۶۱ سطر ۳۱ . ابومحمد علی بن حزم الظاهری الاندلسی از اکابر علمای اواسط قرن پنجم هجری و اصلش از فارس است . وی به سال ۳۸۴ هجری در قرطبه متولد شد و در آنجا جاهی عظیم یافت و وزیر عبدالرحمن مستظهر بالله گردید و پس از چندی شغل وزارت را ترك گفت و به کار علم گرائید و بواسطه تبجر در فقه و تفسیر و حدیث و ادب و علوم دیگر به علامه معروف شد . گویند کسی از زخم زبان او ایمن نبوده بجدی که زبان او و شمیر حجاج بن یوسف را برادر و برابر شمرده اند و گویا به همین علت هم بوده که از

مولد خود قرطبه تبعید شده و در سال ۴۵۶ هجری (۱۰۶۴ میلادی) در غربت جان سپرده است. از تألیفات ابن حزم غیر از «الفصل فی الملل والاهواء والنحل» می‌توان از الاحکام-لاصول الاحکام، التقریب فی المنطق، جمهرة الانساب و مداواة النفوس نام برد. صفحه ۶۲ سطر ۵. برای کسب اطلاع درباره استادسیس و قیام او رجوع شود به مقاله عبدالحسین زرین کوب (مجله پشتون، شماره ۱۱، صفحه ۹-۱۳) و مقاله م. غبار (مجله آریانا، شماره ۶۴ صفحه ۸۶۹-۸۷۲).

صفحه ۷۰ سطر ۴۰. فردوسی از قول مزدک گوید:

همی گفت: هر کو توانگر بود	تهی دست با او برابر بود
نباید که باشد کسی بر فرود،	توانگر بود تار و درویش پود
جهان راست باید که باشد به چیز	فزونی توانگر حرام است نیز
زن و خانه و چیز بخشیدنی است	تهی دست کس با توانگری است

و نیز:

ازین پنج ما را زن و خواسته است	که دین بهی در جهان کاسته است
زن و خواسته باید اندر میان	چو دین بهی را نخواهی زیان

صفحه ۷۰-۷۱. زناشوئی باخویشان نزدیک، چون مادر و دختر و خواهر، در اوستا نیامده. در یسنای دوازدهم، بند نهم کلمه‌ایست که آن‌را به غلط «ازدواج یا محارم» ترجمه کرده‌اند. متن عبارت چنین است «می‌ستایم دین نیک مزدپرستی را، دورکننده جنگ را، برزمین گزارنده جنگ ابرار را، خویشی دهنده را، پاک را از آنهایی که هستند و نیز آنهایی که خواهند بود، بزرگ ترین و بهترین و زیباترین، و آنکه او اهورایی زرتشتی است. به اهورا مزدا همه نیکی‌ها را پیشکش می‌کنم، این است ستایش دین مزدا پرستی».

در این بند سه اصل برای زندگانی اجتماعی پیشنهاد شده است: دوری از جنگ، برزمین نهادن ابرار جنگ، مهر ورزیدن و خویش و نزدیک شدن مردم جهان. اصل سوم که پدید آوردن خویشی و یگانگی و همبستگی در میان انسان‌ها باشد، همان است که امروز به نام «صلح عمومی» آرزوی نهائی جهانیان می‌باشد.

از سیاق عبارت بخوبی پیداست که هرگز غرض آن نبوده که آیین مزدیسنی دورکننده جنگ و برزمین گزارنده جنگ ابرار و زناشوئی دهنده درمیان نزدیکان است. با اینهمه باید اعتراف کرد که در ایران باستان بخصوص در میان شاهان و سران و سرداران عهد ساسانی، بدون اینکه آیین زرتشتی تجویز کرده باشد، مراسمی مبنی بر «ازدواج یا محارم» وجود داشته است.

صفحه ۷۷ سطر ۵. به روایت طبری (قاهره، چاپ حسینیه، جلد ۹ صفحه ۶۷)

حارث بن سَریج در سال ۱۲۸ هجری ادعا کرد که مهدی منتظر و صاحب علمهای سیاه اوست ، ولی در دعوت خود توفیق نیافت .

صفحه ۷۷ سطر ۲۳ . روایت دیگر آنکه (مسمودی ، مروج الذهب ، جلد ۸ ، صفحه ۲۸ و مابعد) نامه از ابوسلمه (حفص بن سلیمان همدانی کوفی) داعی بنی عباس بود که پس از کشته شدن ابراهیم امام به آل ابوطالب روی آورد و دو نامه یکی به عبدالله بن حسن بن حسین بن علی بن ابیطالب و دیگری به امام جعفر صادق نوشت . گویند امام نامه را سوزاند و پس از سوزاندن این شعر کمیت را خواند :

ایا وقدأ نارا لفیرک ضوؤها و یا حاطباً فی غیر حبلک تحطب
(ابوسلمه به فرمان سَاح خلیفه عباسی به دست ابومسلم کشته شد) .

صفحه ۷۸ سطر ۳ . ابوالخطاب محمد بن مقلاس اسدی کوفی مکنی به ابو اسماعیل و ابوالضبیان و ابن ابی زینب از یاران حضرت صادق که درباره امام غلو کرد و گفت او خدای زمین و آسمان است که بصورت بشر در آمده و امام ازو تبری جست و چنانکه در متن آمده او و یارانش به دست لشکریان بنی عباس کشته شدند .

صفحه ۷۸ سطر ۱۵ . مؤلف با همه دقتی که در ارائه مستند گفته‌های خود دارد ، مأخذ این روایت را نشان نمی‌دهد و من نمی‌دانم که ابوالخطاب براستی چنین جسارتی به امام کرده باشد .

صفحه ۷۸ سطر ۲۳ . امام ششم ، جعفر بن محمد باقر ، در شوال سال ۱۴۸ هجری به سال دهم خلافت ابی جعفر منصور عباسی رحلت فرمود و اسماعیل فرزند اکبر او در سال ۱۴۳ یعنی پنج سال پیش از رحلت پدرش در مدینه درگذشت ، ولی اسماعیلیان گفتند که وی بعد از مرگ پدر پنج سال دیگر زنده بود و امامت از اسماعیل به محمد غایب منتقل شد که امام هفتم واقعی بود و از آن وقت امامان در ستر بودند ، تا آنکه عبیدالله در صحاری مغرب دعوی امامت و مهدویت کرد و در اوایل سال ۲۹۷ هجری (۹۱۰ میلادی) دولت بنی عبید (فاطمیان) را تشکیل داد .

بدینترار در کیش اسماعیلی امامان هفت نفرند : علی بن ابیطالب ، حسن بن علی ، حسین بن علی ، علی بن الحسین ، محمد بن علی ، جعفر بن محمد وهفتمین آنها قائم صاحب الزمان است . اما در این قائم اختلاف است . بعضی‌ها اسماعیل فرزند امام جعفر صادق را ساقط کرده و گویند قائم محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق است و بعضی دیگر اسماعیل بن جعفر را امام می‌دانند و پس از او از پسرش محمد نام می‌برند .

صفحه ۸۰ حاشیه ۵ . پیشوای شورشیان که درمآخذ اسلامی و صاحب الزنج ، خوانده شده ، علی بن محمد نام داشت و خود را از فرزندان علی بن ابیطالب و امام منتظر می‌شمرد . وی ظاهراً نخست در شهر حجر واقع در عربستان شرقی به دعوت پرداخت ، کسانی بر وی

گرویدند و گروهی به مخالفت او برخاستند و در میان آنان جنگهای خونین در گرفت . آنگاه به بحرین شد و مردم بحرین او را به امامت شناختند و چون خواست مالیاتی از آنان بگیرد ، وی را از خود برانندند و او چندی در میان قبایل عرب می گشت و مردم را به عقیده خود می خواند تا عده ای را با خود همراه کرد و به بحرین لشکر کشید ولی شکست خورد و کسانیکه بر سرش گرد آمده بودند ، منهزم گردیدند .

او در سال ۲۵۵ هجری در بصره ظاهر شد . در این هنگام دو گروه از مردم بصره با هم نزاع داشتند . کوشش علی بن محمد براینکه یکی از این دو گروه را به سوی خود جلب کند ، بی نتیجه مانده زن و پسر و دختر و کنیزش اسیر افتادند و خود او به بنداد گریخت و در رمضان ۲۵۵ باز به بصره روی آورد و در همان سال پانزده هزار برده زنگی از نواحی بصره بر سر او گرد آمدند .

شورشیان نتوانستند شهر بصره را که دیوارهای حصین داشت ، به تصرف در آورند ، ولی در بیرون شهر اربابان و کارفرمایان خود را کشته و اموال و اسلحه آنان را بدست آوردند . زنگیان در سال ۲۵۶ شهر اُبله و پس از آن آبادان را تصرف کردند و در همان سال شورش به خوزستان سرایت کرد . شورشیان شهر اهواز را تسخیر و فرماندار آنجا را اسیر کردند و لشکری را که خلیفه عباسی بر سر آنان فرستاده بود ، در دونوبت شکست دادند . فتوحات شورشیان در سال ۲۵۷ نیز ادامه داشت و در این دو سال دسته های پراکنده شورشیان به ارتش منظمی تبدیل شده بود .

در پاییز سال ۲۵۸ شورشیان زنگی بصره را متصرف شدند و در سمت جنوب غربی کوفه شهری به نام المختار بنا نهادند که بعدها پایتخت دولت زنگیان شد .

در سال ۲۶۱ یعقوب بن لیث صفاری سردار ایرانی به بغداد لشکر کشید ولی از دست خلیفه شکست خورد . حاکم و نماینده یعقوب در خوزستان به اتفاق شورشیان دست بکار جنگ زد اما نیروی متحد آنان در سال ۲۶۲ در نزدیکی شوش درهم شکست و پس از این شکست و ناکامی در میان یعقوب و زنگیان اختلاف افتاد و علی بن محمد برای اینکه کار به جنگ و ستیز نکشد شهر اهواز را به یعقوب وا گذاشت .

زنگیان در سال ۲۶۵ شهر واسط را در جنوب راه بغداد تصرف کردند . اما سال بعد سپاهیان خلیفه به فرماندهی ابوالعباس معتضد (که بعدها به خلافت رسید) آنان را مغلوب کرد و وارد شهر شد . در همان سال موفق خلیفه عباسی اردوی بزرگی برای سرکوبی شورشیان تجهیز کرد و خود فرماندهی آن را بعهده گرفت . اردوی خلیفه آرام و آهسته به سوی جنوب در پیشرفت بود که در میان شورشیان اختلاف افتاد و جمعی از آنان به سپاهیان خلیفه پیوستند . شهر المختار که مقر علی بن محمد و دژ مستحکم شورشیان بود سه سال ایستادگی کرد تا سرانجام در سال ۲۷۰ هجری (۸۸۳ میلادی) گشوده شد ، سربریده علی بن محمد

به زیر پای موفق خلیفه عباسی افتاد و شورش زنگیان که پانزده سال دستگاه خلافت را گرفتار کرده بود، خاموش گشت.

صفحه ۸۰ حاشیه ۷ صاحب بیان‌الادیان گوید «قرامطه را به‌مردی باز خوانند که او را احمد بن قمرط خواندندی» و خواجه نظام‌الملک در سیاستنامه آورده که «سبب مذهب قرامطه آن بود که جعفر الصادق را پسری بود نام او اسماعیل و اسماعیل پیش از پدرفرمان یافت و از اسماعیل پسری ماند نام او محمد و این محمد بزیت تا به‌روزگار هارون‌الرشید و یکی از زبیریان غمز کرد که محمد سرخ‌رُوح دارد و در سر دھوت می‌کند و خلافت می‌طلبد. هارون‌الرشید محمد را از مدینه به بغداد آورد و بازداشت و این محمد در این بازداشت بمرد . . . و این محمد را غلامی بود حجازی، نام او مبارک. خط باریک نیکونبشتی که آن را ممرط خوانند و بدین سبب او را قمرطویه گفتندی. و مردی از شهر اهواز با این مبارک دوست بود نام او عبدالله بن میمون قَدّاح . . . (تا آنجا که) مبارک سوی کوفه شد و عبدالله سوی کوهستان عراق و در این حال اهل شیمت رنجور بود بسبب موسی بن جعفر که محبوس بود و مبارک دعوت می‌کرد پنهان تا در سواد کوفه پراکنده شد. آن مردمان که دعوت او اجابت کردند اهل سنت بودند. بعضی را از ایشان مبارکی خواندند و بهری قمرطی» و در لغتنامه دهخدا نقل از منابع مختلفه چنین آمده «وجه تسمیه این فرقه به قمرطی انتساب آنان است به حمدان اشعث (یا فرج بن عثمان یا فرج بن یحیی) ملقب به قمرط که از رجال سرشناس این طایفه بوده. راجع به معنی کلمه قمرط اقوال مختلفی است. قمرط در لغت یعنی ریز بودن خط و نزدیکی کلمات و خطوط به یکدیگر و می‌گویند چون حمدان کوتاه بود و پاهای خود را هنگام حرکت نزدیک بهم می‌گذاشت، به این لقب خوانده شد. و باز می‌گویند که لفظ قمرط از باب انتساب قره‌طبیان است به محمد وراق که خط ممرط را خوب می‌نوشت و دعوت اسماعیلیه به دست او در میان قمرطیان بکمال رسید. ظاهراً کلمه قمرطی از لغت نبطی «کرمیته» به معنی سرخ چشم باشد.»

صفحه ۸۱ سطر ۴. ابوسعید حسن بن بهرام جنابی از مردم دهی به نام گنّافه (جنابه) واقع در سواحل دریای فارس بود که از آنجا تبعید شد و به بحرین رفت و جمعی کثیر از قمرطیان را با خود یار کرده احساء و قطیف و بحرین را به تصرف درآورد و دولت قمرطیان بحرین را تشکیل داد و سپاهیان را که المعضد شازدهمین خلیفه عباسی (۲۷۹ - ۲۸۹ هجری) برای سرکوبی او فرستاده بود مغلوب کرد تا سرانجام در سال ۳۰۱ هجری به دست کسان مقتدر بالله هجدهمین خلیفه عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰) کشته شد.

صفحه ۸۳ سطر ۱. چند روایت دیگر از این احادیث:

لؤلؤ یبق من الذّهر (من الدنیا) الایوم لبث الله رجلاً من اهل بیتی، یملاها عدلاً
کما ملئت جوراً.

لؤلؤم بقیق من الدنیا الا یوم لبعث الله رجلاً من اهل بیتی ، یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی ، یملاها عدلاً کما ملئت جوراً .

لاتذهب الدنیا حتی یملك العرب رجل من اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی .

لؤلؤم بقیق من الدنیا الا یوم لطلو الله ذلك الیوم حتی یبعث الله فیه رجلاً منی او من اهل بیتی یواطیء اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی .

قال تملأ الارض جوراً و ظلماً فیخرج رجل من عترتی فیملك سبعاً او تسعاً فیملاً الارض عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً .

قال لیملأها الارض جوراً و ظلماً فاذا ملئت جوراً و ظلماً لبعث الله رجلاً من امتی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی یملاها عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً .

ان الائمة من قریش غرسوا فی هذا البطن من هاشم لاتصلح علی سواهم ولا تصلح الولاة من غیرهم .

نحن ولد عبدالمطلب سادة اهل الجنة : انا و حمزة و علی و جعفر و الحسن و الحسین و المهدی ، و المهدی من ولد فاطمه .

المهدی من عترتی من ولد فاطمه .

المهدی منا اهل البيت ، لیصلحه الله فی لیلۃ . . .

صفحة ۸۵ سطر ۹ . واقفه یا واقفیه در اصل نام عمومی هر فرقه‌ای بوده که در یکی از مسائل امامت متوقف مانده و به نفی یا اثبات اظهار نظر نمی‌کرده‌اند. چنانکه کسانی‌را که در حضرت علی توقف کرده و به یازده امام دیگر معتقد نبوده‌اند و یا در امام جعفر صادق متوقف بوده و عقیده داشته‌اند که فرزند وی اسماعیل قائم مهدی و خاتم سلسله امامت است و نیز کسانی‌را که بعد از رحلت امام حسن عسکری در امامت برادرش جعفر و فرزندش حجة بن الحسن توقف کرده و امامت هیچکدام را قبول نداشته‌اند واقفه نامیده‌اند ، ولی در اصطلاح علمای کلام و رجال بخصوص نام فرقه ایست هفت امامی از فرق شیعه که معتقدند امامت در حضرت موسی کاظم با پایان یافته و او خاتم الائمة و امام حی غایب و مهدی منتظر است.

صفحة ۸۵ سطر ۱۰ . ابومنصور محمد بن احمد بن ازهر بن طلحة بن نوح بن ازهر ، فقیه محدث نحوی لغوی شافعی از شاگردان نبطویه و ابن درید و ابن السراج و ربیع بن سلیمان بوده و از تألیفات او الادوات ، تفسیر اصلاح المنطق ، التقرب فی التفسیر ، تهذیب اللغة و شرح اسماء الحسنی است .

صفحة ۹۲ سطر ۱۶ . هفتمین خلیفه فاطمی ابوعلی منصور الحاکم با مرالله فرزند عزیز که در سال ۳۸۶ هجری به خلافت نشست ، مرد دیوانه خونریزی بود که بر حسب هوی و هوسهای مذهبی زمان خود و اعتقاد به کلام قرآن یا تفسیرات باطنیان ، مسلمان متورع یا

بی‌دین لجام گسیخته‌ای می‌گردید . يك نفر رافضی ایرانی موسوم به ابومحمد الدزری (خیاط) ازو خواست که ادعا کند خدا درجسم او حلول کرده و الحاکم بی‌چون و چرا سخن او را پذیرفت و بسیاری از مردمان به این خدای ممثل ایمان آوردند . اما الحاکم سه سال پس از اعلام خدائی (شب دوشنبه ۲۷ شوال سال ۴۱۱) سوار چارپائی از شهر بیرون رفت و دیگر خبری از وی باز نیامد و ظاهراً دو رکابداری که با او بودند وی را بقتل رساندند . اما مؤمنان خبر دادند که او در روز قیامت بار دیگر در پیکر آدمی ظهور و با شمشیر حکم خواهد کرد . اتباع دزری که در زبانهای اروپائی (druzes) نامیده می‌شوند ، هم اکنون در جبال سوریه باقی مانده و منتظر رجعت الحاکم به این دنیا هستند .

صفحة ۹۵ حاشیه ۳ . عین روایت عثبی چنین است :

«ابوالفتوح والی مولتان به‌خیث نحلث و فساد دخلت ورجس اعتقاد و قبح الحاد موصوف و معروف بود ، و اهل خطه مولتان را به رأی و هوای خویش دعوت می‌کرد و خلق را در مزلهٔ ضلالت و مهلكهٔ جهالت می‌انداخت . حال او به سلطان انهاء کردند ، حمیت دین و غیرت اسلام او را بر کفایت مضرت و حسم مادهٔ معرفت او باعث و محرض شد و در این باب استخارت کرد و همت برین مهم دینی گماشت و آمادهٔ کار شد و از اولیاء دین و انصار حق و مطوعهٔ اسلام حشمی بسیار و لشکری جرار فراهم کرد .

و چون نقاش ربیع نقشهای بدیع بر اطراف کوه وهامون نگاشت ، و جمشید خورشید از خزانهٔ خانهٔ شرف صنعتهای نفیس و کسوتهای ملون در اعطاف و اکناف جهان پوشید ، آهنگ ناحیت مولتان کرد . و به حکم آنکه مسائل انهار و مسایح امطار معا بر سیحون به فضول انواء و سیول انداء پر کرده بود و راه ممتنع و متعذر شده ، به اندبال که پادشاه هند بود ، کس فرستاد تا در واسطهٔ مملکت خویش راه بازدهد تا لشکر اسلام بگذرد . او دست رد بر روی التماس سلطان نهاد و راه ترمذ و تشدد پیش گرفت .

سلطان ازین سبب در خشم شد و نیت غزو مثنی کرد و در يك پرده دونوا آغاز نهاد ، و جازم شد که اول خاطر از کار وی بپردازد و بیضهٔ ملك و آشیانهٔ دولت وی به صرصر قهر بر باد دهد ، بفرمود تا دست ظلم و ارهاق و هدم و احراق به دیار و امصار او دراز کردند و جیببال را از مضیقی بمضیقی و از طریقی بطریقی می‌انداختند و حواشی حوزهٔ ملك می‌ستدند و اطراف حوالی ولایت او بازمی‌بریدند تا او را به نواحی کشمیر انداختند و چون ابوالفتوح والی مولتان مشاهده کرد که باجیببال که طود رفیع و سد متبوع هند بود چه رفت دانست که جایی که بیر و هزبر ریزان و گریزان روند ، ارانب و ثعالب را مجال مجادلت ممکن نگردد و مکنت مقاومت صورت نبندد . . . خزاین و دقاین خویش درهم بست و بر پشت افیال و اجمال به سراندیب برد و مولتان را باز گذاشت . و چون سلطان بدان نواحی رسید و از عقاید و نحل ایشان استکشاف کرد همه را در مخاطب ضلالت و مهابط جهالت دید . شهری که مسکن

و متوطن ایشان بود در حصار گرفت و به قهر بستند و همه را به عذبات عذاب تأدیب و تمزیک کرد، بیست هزار بار هزار درم به ارش عصیان و فدیة عدوان و جزیه طغیان برگردن ایشان نهاد، و ذکر مقامات او در نصرت دین و انارت معلم یقین از عرض دریا بگذشت و تا دیار مصر رسید، و هیبت تیغ او در دیار هند و سند مستفیض شد و ماده فساد و الحاد و کفر و عناد در آن نواحی منحسم و منقطع گشت

صفحة ۹۵ حاشیه ۵ . من این ابیات را در دیوان عنصری نیافتم، ولی در ضمن قصاید او ابیات دیگری است که بعضی از آنها نقل می شود :

دو طوفان تیغ او بارید از آتش

یکی در هند و دیگر در خراسان

یکی بر تخمه جیبیل و داود

یکی بر ایلک و خیل قدرخان

*

حکایت سفر مولتان همی دانی

وگر ندانی تاج الفتوح پیش آور

اگر ز دجله فریدون گذشت بی کشتی

به شاهنامه برین بر حکایت است و سمر

سمر درست بود نادرست نیز بود

تو تا درست ندانی سخن مکن باور

به چند راه ز سیحون واز بیاه و به بست

برون گذشت نه کشتیش بود و نه لنگر

به چشم خویش بسی دیده ام که شاه ز من

به نیک روز و به نیکو زمان و نیک اختر

از آن سپس که درو وهم را بند پایان

وز آن سپس که درو باد را بند معبر

به مولتان شد و در ره دوپست قلعه گشاد

که هر یکی را صد بنده بود چون خبیر

ز بوم و بتکده هائی که شاه سوخت هنوز

نبرده باد همه توده های خاکستر

نه قلعه ماند که نگشاد و نه سپه که نزد

نه قرمطی که نکشت و نه گبر و نه کافر . . .

صفحة ۹۶ سطر ۵ . عین عبارت گردیزی چنین است :

» پس خبر رسید امیر محمود را که ترکان از آب گذاره شدند و به خراسان آمدند

و پیرا کنندند ، پس به تعجیل از ملتان به غزنین آمد به عهدی نزدیک .

صفحه ۹۶ حاشیه ۴ . این شخص در تاریخ یمینی (ترجمه جرفادوقانی ، نسخه کتابخانه اسد افندی) « نواسه شاه » و (در نسخه چاپی تهران به کوشش علی قویم) « سکیال که او را آبسار می نامیدند » آمده است :

صفحه ۹۷ حاشیه ۳ . عبارت گردیزی این است .

« و اندرین سال داود بن نصر را بگرفت و به غزنین آورد و از آنجا به قلمه غورک فرستاد و تامرگ اندر آن قلمه بود . »

صفحه ۹۸ سطر ۱۵ . در این نام اختلاف است . مؤلف روسی و گردیزی (برگ ۱۱۷ ب) آن را تهارتی ضبط کرده اند ، اما در نسخه های خطی و چاپی ترجمه تاریخ یمینی (نسخه خطی کتابخانه شهید علی پاشا و نسخه خطی کتابخانه اسد افندی ترکیه و نسخه های چاپ تهران) همه جا تاهرتی آمده و حسن تقی زاده در مقدمه دیوان ناصر خسرو (صفحه کج ، حاشیه ۱۰ و صفحه که ، حاشیه ۲) املاهای اخیر را پذیرفته است و ظاهراً این صورت اخیر درست تر است ، زیرا تاهرت شهری عظیم است در مغرب (حدود العالم) و در مثل آمده « ابد من طنجه و تاهرت » (تعلیقات دکتر جعفر شعار به ترجمه تاریخ یمینی ، صفحه ۵۴۰) .

صفحه ۹۹ حاشیه ۱ . به روایت توریه (سفر پیدایش) پس از آنکه برادران یوسف او را در جام افکندند ، تجار مدیانی که در گذر بودند او را از جام کشیده به اسماعیلیان و آنان نیز در مصر به فوطیفار که « خواجه فرعون و سردار افواج خاصه او بوده فروختند . و به گفته مجمل التواریخ (چاپ تهران ، صفحه ۱۹۵) ملک دعور (یا به قول طبری مالک ابن دعر) او را خریده و به مصر برد و « عزیز وزیر ملک » او را بخرید . در قرآن در دوجا آن کس از مردم مصر که یوسف را خریده و به فرزندی خود به خانه آورد (یعنی فوطیفار توریه و شوی زلیخای منابع اسلامی) ، و در دوجا خود یوسف (پس از آنکه رازدار و مکین و امین ملک مصر شد) عزیز نامیده شده است :

وقال نسوة فی المدینة امرات المزیز تراود فقیها عن نفسه قد شغفها حباً انا لنریها فی ضلال مبین .

(سوره یوسف ، آیه ۳۰)

قالت امرات المزیز الان صحص الحق ، انا راودته عن نفسه و انه لمن الصادقین .

(سوره یوسف ، آیه ۵۱)

قالوا یا ایها المزیز ، ان له اباً شیخاً کبیراً فخذ احدنا مکانه ، انا نریک من المحسنین

(سوره یوسف ، آیه ۷۸)

فلما دخلوا علیه قالوا یا ایها العزیز ، مسنا و اهلنا الضّر و جثنا بیضاعه مزجاة فاوف
لنا الکیل و تصدّق علینا ، ان الله یجزی المتصدّقین .

(سوره یوسف ، آیه ۸۸)

اما نوشته‌های اسلامی پادشاهان مصر (نه وزیران و خاصگان آنان را) به نام عزیز
یاد می‌کنند . سعدی گوید « دو امیرزاده بودند در مصر ، یکی علم آموخت و دیگر مال
اندوخت . عاقبة الامر آن یکی علامه عصر گشت و این یکی عزیز مصر شد » (گلستان ،
باب سوم) .

صفحه ۹۹ حاشیه ۴ . مشروح روایت عتبی در ترجمه فارسی ابوالشرف ناصح بن ظفر
جرفادقانی از تاریخ یمینی چنین است :

« سلطان از بدو ادراک و ایناس رشد و وقف همت بر غزوات دیار کفر به انوار سنت
و آثار مساعی پدر مقتدی و مهتدی بود ، و بر بحث از علوم نظر وجدل مواظب ، و از عقاید
اهل سنت و مذاهب اصحاب بدعت مستکشف و متفحص ، و در اصول دین مستبصر ، و در قمع
الحداد مجذ و مثمّر ، و بر معرفت تفسیر و تأویل و قیاس و دلیل و ناسخ و منسوخ و صحیح
و مطمون اخبار و آثار واقف و از سر بصیرت بر نوازع نحل و نوابغ ملل انکار بلیغ کردی
و شرعاً شریعت از غبار بدعت نگاه داشتی . به مسامح او رسانیدند که در میان رعیت جمعی
حادث شده‌اند و با صاحب مصر انتما می‌کنند ، و اگر چه ظاهر دعوت ایشان رفض است
باطن کلمه کفر محض است ، و از ذات خویش نص تنزیل را تأویلی چند می‌نهند که موجب
هدم قواعد دین و رفع معاهد یقین است ، و در ابطال معالم شرع و نقض مرایر دین می‌کوشند
و از احکام شریعت و قضایای طریقت اعراض می‌نمایند .

سلطان جاسوسان را برگماشت و از مواضع و مجامع ایشان تجسس کرد ، مردی
بدست آوردند که سفیر بود میان ایشان و مقتدای ایشان ، و همه را به اسماء و سیما می‌شناخت
و در زیر عذبه تمذیب جمعی را به دست باز داد . از اماکن و مساکن متفرق و شهرهای
مختلف همه را به درگاه آوردند و بردرخت برکشیدند و سنگسار کردند ، و طایفه ایشان
را تتبع کرد تا همه را نیست گردانید و سیاست فرمود . و استاد ابوبکر محمشاد که شیخ اهل
سنت بود و فاضل و متدین و بزرگ ، درین باب موافقت رأی سلطان نمود و هر کس که بدین
فرقه غالی و اهل بدعت جافی انتما داشت ، و از منهای دین قوم و جاده مستقیم عدول جسته
بود ، همه را مثله گردانید ، و جاه او بسبب این احتساب و مبالغت درین باب زیادت شد
و مطمح رجال و مطمع آمال گشت . . .

و در اثنا این حال از دیار عراق مردی برخاست که با شجره علویان انتما می‌کرد
و چنان می‌نمود که به رسالت از صاحب مصر پیش سلطان می‌رود ، و نامه‌ای مسطور و حملی

موفور به حضرت او می‌رساند و تا نسیابور بیامد و بسبب نسب و سلف شرف‌مباهات می‌نمود، و ادلال و مفاخرت می‌کرد. او را به نسیابور موقوف کردند و حال او به حضرت سلطان اعلام دادند، و او از سرشلط و تحامل حرکت کرد و به هرات رفت بر عزم غزنه. و سلطان مثال فرمود تا او را با نسیابور بردند تا علی رؤس الملأ و الاشهاد رسالتی که دارد ادا کند، تا نزهت مجلس سلطان از حوالت قبول سخن او لایح و واضح گردد و غبار تهمتی بر حاشیه طهارت عرض او ننشیند. و چون او را با نسیابور آوردند و از اقوال و افعال او کشف کردند در صحبت او چند کتاب یافتند که اهل باطن تصنیف کرده بودند مشتمل بر محال و اغلوپه‌ای چند که سخن مجانین و وساوس اهل برسام از آن بر بنیاد تر بود، نه از معقول حجتی و نه از منقول بیعتی، و نه آن را محصولی و نه ادله آنرا مناسبت با مدلولی. و استاد ابو بکر در باب مقتدای او با او مناظره کرد، او را بر محک امتحان عیاری نیافت، و سخن او را در تفریر حق اعتباری ندید. او در غمار این مجادلت مقام خویش بشناخت و بدانست که خود را بدین سفارت در ورطه هلاک انداخته است و نشانه تیر دمار کرده. او را به حضرت سلطان فرستادند و در مجلسی غاص به اعیان و ائمه و قضات و وجوه فقها و غزات حاضر کردند و حسن بن طاهر بن مسلم علوی از شاهدان آن مشهد و حاضران آن محفل بود.

و قصه این سید بزرگوار آن بود که در سادات طالبیه از فرزندان حسین اصغر از جد او وجهی تر و نبیه تر کس نبود و به یسار حال و کثرت مال از همه گذشته بود و ممز خلیفه مصر کس بدو فرستاد و دختر او از بهر پسر خویش عزیز می‌خواست و سبب این خطبت آن بود که او در سرای خویش رقه‌ای یافت این قطعه بر آن نوشته:

ان كنت من آل ابی طالب	فاخطب الی بعض بنی طاهر
فان رآك القوم كفوآ لهم	فی باطن الامر و فی الظاهر
فأم من سفه خوزیه	یعض منها البظر بالآخر

و این شاعر مادر او را با خوزستان بدان نسبت کرده است که مادر جد او محمد بن عبدالله بن میمون خوزی بود و مسلم از مSAهـرت ممز و مواصلت او بر استعفا بود، و او را کنونی شناخت، جواب باز داد که هر یک از دختران من در حباله نکاهی است، و ممز بدین سبب او را محبوس کرد و هر چه بدو می‌شناخت از حطام دنیاوی بستد، و عاقبت بردست او هلاک شد، و بر کیفیت حال او کس را وقوف نیفتاد. بعضی گفتند او را به قتل آوردند و پنهان در خاک کردند، و قومی گفتند از حبس بگریخت و در بعضی از وادی حجاز منتقع شد. و طاهر پدر حسن به مدینه رفت و آن جایگاه امیر شد و ابو علی بن طاهر پسر عم و داماد او بود و در صحبت او قایم. چون طاهر وفات یافت ابو علی در امارت مدینه قایم مقام او شد و بعد از وفات ابو علی، هانی و مهتی پسران او امارت بگرفتند و حسن را بسبب قصور حال او در ثروت و مکتت در حساب نیاوردند، و او بدین سبب به خراسان آمد و به حضرت

سلطان التّجّ ساخت . چون تاهرتی به رسالت آمد شریف‌حسن زبان و قیمت دراو کشید و او را از انتساب با دوحه رسالت و شجره نبوت نفی کرد و به اباحت خون او فتوی داد. و سلطان حکم تاهرتی با حسن انداخت و سید حسن او را بکشت . و از امیرالمؤمنین التّادیر بالله در باب تاهرتی مثال رسیده بود و به سیاست او و تعصب و تصلب دین و تمثیل و تنکیل او اشارت رفته . و چون خبر قتل او به بغداد رسید صلابت دین سلطان معلوم شد و زبان اصحاب اغراض و عدل عدال بسته گشت .

صفحه ۱۰۰ سطر ۱۰ . ابو عبدالله محمد بن کرام از سیستان بود و پدرش مردی رزبان و بدین جهت به ابن کرام مشهور شد . وی میان مکه و نیشابور و شام سفرها کرد و عاقبت به سال ۲۵۵ هجری در بیت المقدس درگذشت .

صفحه ۱۰۴ سطر ۵ . جمال الدین ابوالمحسن یوسف بن تفری بردی قاهری متوفی به سال ۸۷۴ هجری از مشاهیر مورخان قرن نهم هجری و از شاگردان مورخ مشهور تقی الدین احمد مقریزی است که علاوه بر تبحر تاریخی در فقه و ادب و دیگر علوم متداوله نیز دست توانا داشته و تألیفات بسیاری از خود به یادگار گذاشته که از آن جمله است النجوم الزاهرة فی اخبار مصر و القاهرة ، الکواکب الباهرة من النجوم الزاهرة که تلخیص کتاب نجوم زاهره است (این کتاب در لیدن چاپ شده و بارها به لاتینی و دیگر زبانهای اروپایی ترجمه گردیده است) ، حوادث الدهور فی مدی الايام والشهور که ذیلی است بر کتاب السلوک لمعرفة دول الملوك تألیف استاد خود مقریزی

صفحه ۱۰۴ حاشیه ۴ . حکایت دیگر عتبی در ذکر استاد ابوبکر محمد بن محمشاد :
 « استاد ابوبکر محمد بن محمشاد در ایام دولت سلطان به چشم احترام منظور بود و از ائمه خراسان به وجاهت و نباهت مذکور، و پدر او از اخبار عباد و احبار عباد بود ، و او بر منهای پدر در تدرع لباس تقوی و تورع از زخارف دنیا و تربیت معتقد و تمثیت متمسک می‌رفت . و امیر ناصرالدین چون تغف و تقشف و ترهب و تزهد اصحاب او می‌دید محمود می‌داشت و در ایشان اعتقاد نیک می‌بست ، و به نظرا عزاز و اکرام ملاحظت می‌فرمود ، و طایفه کرامیه را که به تبعیت او موسوم بودند گرامی می‌داشت ، تا رواج کار و نفاق بازار ایشان به آسمان رسید . . . و چون لشکر ترک به خراسان رسید و سلطان به غزو مولتان بود ، استاد ابوبکر را بگرفتند بسبب آنکه از غلو او در تعصب سلطان و غلبه اتباع او ناایمن بودند و به وقت طلوع رایات سلطان او را با خویشتن ببرند تا فرصت خلاص یافت و با نیشابور آمد ، و این حالت با وسایل و ذرایع او مضاف شد و به مزید حرمت مخصوص گشت و حق غربت و مقاسات کربت او موجب اختصاص و قربت شد .

و در اثناء این حال عورت اصحاب بدعت و ارباب ضلالت ظاهر شد و در میان اهل

اسلام جمعی را به فساد اعتقاد و میل اهل باطن و الحاد، متهم گردانیدند. سلطان را لازم شد کشف حال و تقدیم نکال این طایفه فرمودن و استاد ابوبکر به تصویب رأی و تشحید عزم او در این باب و اعانت او دراهانت این طایفه و حسم آفت و استیصال شأقت ایشان به رگه کردن بایستاد و جمعی را بدین علت هلاک کرد. و تمیز میان بری و مجرم برخاست و به حق و باطل خلقی به فنا رسیدند، و مردم از خوف آن حوالت روی به استاد ابوبکر نهادند و در حرم حریم او گریختند، و هببت او در دل خاص و عام متمکن گشت و او را در ذی تصوف ریاستی متمکن و حکمی تا علین ظاهر شد و اتباع او عامه مردم را بزبون گرفتند و برایشان کیسه‌ها دوختند و از ایشان مال بسیار اندوختند و هر کس که در معرض توقع ایشان دمی می‌داد یا منعی می‌کرد به الحاد و فساد اعتقاد منسوب می‌کردند.

مدتی بر این حال بگذشت که کس را مکتت اطفاء آن‌فته نبود و تغییر آن قاعده ممکن

نشد ...

و اتفاق افتاد که قاضی ابوالعلاء صاعد بن محمد در سنه اثنی و اربعمائه عزم حج مصمم کرد، و او از مشاهیر ائمه عالم و کبار احبار امم بود فاضلی جزل و باذلی فعل، ایام عمر نفیس خویش بردرس و تدریس صرف کرده، و در کمال علم و غزارت فضل از اقران و اکناه روزگار قصب السبق ربه، و به ظلف نفس و نباهت عرض و تکلف از مطامع و مطامع مذکور و مشهور گشته، و از اعمال جسیم و اشغال عظیم تقادی نموده، و در تقلید و تکلیف آن دست رد بر روی حکم ملوک و التماس سلاطین نهاده. و چون به مدینه السلام رسید از موقف خلافت و منصب امامت در توفور و توفرحرمت و اکرام جانب او مبالغت رفت، و به وقت معاودت او از حریم مکه بردست وی نوشته‌ای به سلطان اصدار فرمودند و در مهمات ملک بر زبان او پیغامها دادند، و چون به خدمت سلطان رسید و آن تحمیلات ادا کرد، استاد ابوبکر در حضرت بود، و سخن کرامیان با میان افتاد و اعتقاد ایشان بر تجسیم و تشبیه و اغالیط آن گروه در آیات و اخبار متشابه و مزله قدم ایشان در اغترار به ظواهر نصوص بر رأی سلطان عرض شد، از این حوالات و مقالات تأنف نمود و استاد ابوبکر را حاضر کرد و از کیفیت عقاید ایشان استکشاف فرمود و از این مذاهب تبری نمود و بر این نسبت انکار کرد و بدین وسیلت از معرض خشم سلطان برخاست.

و سلطان بفرمود به نواب و عمال تا در باب اصحاب او مثال صادر گشت، تا رؤس ایشان را بگرفتند و هر کس که از تبذیع و قول شنیع تبری کرد مطلق گردانیدند و مجالس تدریس و مناظر تذکیر بر قاعده مسلم داشتند، و آنچه بر رعایت و غوایت خویش اصرار نمود بعضی را براندند و بعضی را از عقد مجالس و حکم مدارس معزول کردند و راه فضول و مفاسد فضول او بر بستند و خانه او بر او زندان کردند.

و سلطان ، قاضی ابوالعلاء را بناوخت و به خلعتی لایق جلال قدر او مشرف گردانید و حق وفادت او از حضرت خلافت مجدها الله به تمهید اسباب حرمت و تأکید معاهد حشمت به ادا رسانید ، و هردو امام را برای ناموس شریعت به تمکینی تمام گسیل کرد ، و غیظ و غصه تجسیم و حوالت تشبیه در سینه استاد ابوبکر موج می زد و فرصت مکافات و مکننت مجازات نگه می داشت ، و به انواع مکاید تمسک می ساخت تا محضری براعتزال او بیست و به خطوط و شهادت جمعی که در شب هوای او قدم می زدند و به مساعدت و موافقت او می گراییدند مشحون گردانید ، و به طریقی از جهت تقبیح صورت و استفساد حال قاضی ابوالعلاء به سلطان رسانید و تیر و تدیر او بر واسطه غرض آمد و سلطان درخشم شد و قاضی القضاة ابو محمد ناصحی را حاضر کرد و به بحث حقیقت حال مثال داد و از آن تصویر و تزویر استکشاف فرمود . و قاضی القضاة ابو محمد در خدمت سلطان به وسایل اکید و شوافع حمید اختصاص داشت هم از روی غزارت علم و هم از جهت کمال تقوی و ورع ، و منصب تدریس و مرتبت فتوی دارالملک غزنه بدو آراسته بود و چون علم علم او مرتفع گشت و درجه او در ابواب فتوی و تقوی به نهایت رسید قضاء ممالک بدو تفویض فرمود .

و چون قاضی ابوالعلاء و استاد ابوبکر را حاضر کردند و در محفلی غاص و مجمعی عام از کیفیت آن محضر تفحص رفت و از شهود اداء شهادت طلبیدند استاد ابوبکر دانست که آن قاعده واهی است و بناء آن بر تباهی ، و اصرار بر آن مقاتل موجب خجالت ، گفت : تمارض ما هردو در معرض علم و تنافس ما بر درجه جاه بدین وحشت رسانید و موجب آن آمد که او تشبیه به من حوالت کرد و من اعترال بدو ، و هردو از سر حقد مجادلت و غصه منافست سخن رانندیم ، هم او از این حوالت مبراست و هم من از این تهمت معرا ، و شهود محضر بعضی در مدارا و محابا مساعدت ابوبکر کردند و بعضی لثام احتشام بینداختند و عصابه تعصب به پیشانی باز بستند ، و مکاشفات عنیف و مشافهات موحش رفت و اگر هیبت حضور سلطان مانع نبودی فتنه ای قوی و حادثه ای صعب واقع شدی .

و قاضی القضاة آن مجادلت بر وجهی لطیف به مسامع سلطان رسانید و صورت آن واقعه بطریقی جمیل به حضرت او انهاء کرد ، و امیر نصر بن ناصرالدین فرصت نگاه داشت و در براءت ساحت قاضی ابوالعلاء و تقریر خصائص تقوی و ورع او مبالنت نمود ، و سلطان را بر تلافی و تدارک خلافت و مهانت که از آن نسبت بدو رسیده بود تنبیه کرد . و سلطان سخن او بی غرض نشود ، و خصمان قاضی ابوالعلاء را به استخفاف از بارگاہ خویش براند ، و قاضی ابوالعلاء به سر کار خود باز آمد و در خانه به حرمتی هر چه موفورتر بنشست و از معرض مخاصمات و مکالوات اجتناب نمود و به وظایف عبادت و نشر علم مشغول شد ، چه دانست که بقیه عمر از آن عزیزتر است که در اقاویل محال و خدمت فضول آمال و غصه قبل و قال صرف شود ، و هردو پسرا ابوالحسن و ابوسعید به نیابت خویش فرا داشت و از قضاء حقوق و قیام

به مراسم تهانی و تمازی دامن در کشید و به ترتیب علم و تحقیق بحث از مسائل نظر و قیاس مشغول شد ، و از عمر و روزگار و فراغ خویش حظی وافر یافت . . .

و کار ابوبکر و اتباع او در نفاذ حکم و وفور جاه و فرط تحکم بر طبقات رعیت و معاندت با اعیان حضرت از حد اعتدال در گذشت و زبان‌ها به وقیمت او در مجلس سلطان روان شد و از تحامل اصحاب او نفیر به آسمان رسید ، و سلطان مدتی بر آن اقاول اعضا می فرمود و از ابطال سوابق صنایع و هدم قواعد عوارف او محترز می شد و نمی خواست که اسباب حرمتی که از روی احتساب ثواب تمهید فرموده است باطل گرداند و قاعده‌ای که در رضاه باری تعالی بنیاد نهاده است منهدم شود ، تا کار از حد بگذشت و مناسد آن قوم به نهایت رسید ، ریاست نسیابور به ابوعلی الحسن بن محمد بن العباس تفویض فرمود . . .

و غرض سلطان در تقلید ریاست او آن بود که طایفه‌ای که بعلت تزهد و تعبد استیلا یافته بودند و عزت جاه خویش قرین عز دین کرده ، و صورت بسته که ماه جاه ایشان را محاق نتواند بود و کوکب رفعت ایشان را احتراق ممکن نگردد همه را با حد خویش نشانند و معرفت و مضرت ایشان منقطع گرداند و از طمع مناصب سنی و تعرض مطامع دنیاوی دست بر بندد . و چون او به نسیابور رسید سیاستی آغاز نهاد که اگر زیاد مشاهده کردی از سیاست خود مستزید گشتی ، و از دقایق کفایت او مستفید شدی ، و نسیابور به هیبت او بیارامید و دیب عقارب بلا و سریر جنادب اهو بیفتاد و کس را در اختلاف مذاهب و تنازع مناصب مجال نماند ، و اهل قننت و اصحاب بدعت سر در گریبان کشیدند و از فضول دامن در چیدند . . .

پس این رئیس جماعت مستأکله را تتبع کرد و هر چه در ایام فتنه رشوت سنده بودند از ایشان بستند و هر یک را در حبس بازداشت و خواست که استاد ابوبکر را نیز مالشی بدهد روی در کشید و در گوشه‌ای پنهان بنشست ، و او به حکم آنکه سلطان نخواست که او را تعرضی زیادت رسد و به مطالبت مالی با او خطایی رود ، چشم از او بینداخت تا در خانه‌ای به عبادت مشغول می باشد و از عادت خویش در تهییج فتنه و اغواء عوام خوی باز کند ، و جمعی سادات را که پای از دایره رشاد و اقتصاد بیرون نهاده بودند به انواع اعذار و انذار با جاده مستقیم آورد ، و با همه مترکر که توفیر حرمت و تقدیم حشمت ایشان بر طاعت سلطان و سلوک طریق سداد و تکلف از ابواب شطط و فساد مقصود است ، و همه حکم او را امتثال نمودند و راه صلاح و عناف پیش گرفتند . . .

صفحة ۱۰۹ سطر ۱۱ . سلطان محمود از ضعف خلیفه عباسی به خوبی خبر داشت و می دانست به آسانی می تواند بغداد را تصرف کند و بساط خلافت را براندازد ولی او که فتوحات خود را به نام خلیفه امیرالمومنین و بعنوان غزوه و جهاد با کفار انجام می داد ، مصلحت نمی دانست به چنین اقدام متهورانه‌ای دست بزند . در دیوان فرخی اشعاری هست که می رساند اطرافیان سلطان حتی شاعران درباری به این نکته واقف بوده اند :

ز آنسو جهان بگشاده‌ای تا دامن کوه یمن
 زینسو زمین بگرفته‌ای تا ساحل دریای چین
 بنداد وز آنسو هم ترا بودی کنون گرخواستی
 لیکن نگه داری همی جاه امیرالمؤمنین
 از بهر میر مؤمنین بگذاشتی نیم از جهان ،
 کو هیچکس را این توانائی که کردستی تو این؟
 حرمت نگه‌داری همی ، حرّی بجای آری همی ،

واجب چنین بینی همی ، ای پیشوای پیش بین !

صفحه ۱۹۱ سطر ۱۳ . اطلاعاتی که گردیزی راجع به اردو کشی سلطان محمود به ری داده چنین است :

و چون امیر محمود را رحمه الله دل از حدیث ترکمانان فارغ گشت قصد ری کرد و روی سوی گرگان نهاد و به راه دره دینارداری به گرگان شد و از آنجا سوی ری کشید و چنین گفت مرا معتمدی که امیر محمود رحمه الله مر ایکوتکین الحاجب را با دوهزار سوار از نیشابور سوی ری فرستاد و هیچ مثال نداد ، و چون ایکوتکین به دو منزل رسید بدو نامه نوشت که قرار کن تا غازی حاجب به تورسد بادو هزار سوار و غازی را هم مثال نداد و چون ایشان دوتن به پنج منزلی رسیدند نامه کرد به ایشان که قرار کنید تا علی حاجب به شما رسد و علی حاجب را مثالها بداد و چهار هزار سوار با او فرستاد و چون علی حاجب آنجا رسید لشکر تعبیه کرد ، میمنه به ایکوتکین داد و میسر به غازی حاجب و خود اندر قلب و همبران تعبیه همی شدند تا در ری و چون خبر به امیری شاهنشاه مجدالدوله ابوطالب رستم بن فخرالدوله رسید پنداشت که امیر محمود به تن خویش آمده است پس ابوطالب با صد سوار از حشم و خویشان و نزدیکان خویش بیرون آمد با پیاده‌ای چند از کاربدار و سپرکش و ژوپین دار و آنچه بدان ماند . و چون صاحب علی او را بدید کس فرستاد گفت فرود باید آمد تا پیغامی که دارم بگذارم . در وقت مجدالدوله رسید تا خرپشته‌ها و خیمه بزدند و فرود آمدند و علی حاجب فرمود تا درهای شهر بگرفتند و هیچکس را رها نکردند و نگذاشتند که از در شهر کس بیرون آمدی و یا در شهر شدی تا خبر مجدالدوله پوشیده بماند و علی حاجب او را اندر آن خرپشته موقوف کرد و سلاحی که با وی آورده بودند همه بستند و ابوطالب چهار روز اندر آن خیمه موقوف بود و حاجب علی سوی امیر یمین الدوله نامه نوشت و از صورت حال خبر داد و جواب باز آمد . پس ابوطالب را با شست مرد دیگر بر سر اشتر نشانند و به نزدیک امیر محمود فرستاد و امیر محمود فرمود تا او را سوی غزنین بردند و تا آخر عهد آنجا بماند و امیر یمین الدوله به ری آمد و شهر بگرفت بی هیچ رنج و تکلف و خزینه‌های بویان که از سال‌های بسیار نهاده بودند همه برداشت ، مالی یافت که آنرا عدد و متنها پدید نبود .

صفحه ۱۱۴ سطر ۴ . صاحب روضة الصفا هم در ذکر حکومت مجدالدوله گوید :

« پس از آنکه سلطان محمود مجدالدوله را با پسر و نواب بند کرده به غزنین فرستاد مکتوبی به قادر خلیفه ارسال نمود و در آن نامه قلمی کرد که ما به ری آمدم و مجدالدوله را گرفتیم و در سرای او پنجاه زن آزاد یافتیم از آنجمله سی و کسری مادر فرزند شده بودند . از وی سؤال کردیم به کدام مذهب نگاه می داشتی؟ در جواب گفت که عادت اسلاف ما چنین بوده و جمعی از باطنیان که ملازم او بودند بردار کردیم و معتزله که در ری اقامت داشتند همه را کوچانیده به خراسان فرستادیم . گویند که در کتابخانه مجدالدوله کتب بسیاری بود آنچه مشتمل بود بر سخنان حکما و اهل اعتزال به موجب فرمان سوخته گشت و باقی را به خراسان بردند » .

صفحه ۱۴۰ سطر ۱ . در سفر اول نیز سفیر خلیفه همان فقیه ابو بکر محمد بن محمد الطوسی بود (بیهقی، چاپ تهران، صفحه ۲۸۶) .

صفحه ۱۴۰ سطر ۱ . رسیدن رسول بار دیگر به خدمت مسعود (ربیع الآخر سال ۴۲۴ هجری = مارس ۱۰۳۲) به روایت بیهقی (چاپ تهران، صفحه ۳۶۹) در نیشابور بوده و ظاهراً مؤلف به اشتباه در غزنه دانسته است .

صفحه ۱۴۰ سطر ۱۸ . اظهار مؤلف بر اینکه رسول خلیفه در نزد سلطان مسعود شمشیر بر کشید و گفت « زنادقه و قرامطه را باید انداخت ... » نادرست است . از روایت بیهقی چنین مستفاد می شود که رسول در مجلس سلطان اظهار داشته که خلیفه شمشیر بر کشید و این سخنان را به رسم پیام بر زبان آورد .

صفحه ۱۴۳ سطر ۵ . این نام در اکثر تواریخ از جمله در نسخه تاریخ بیهقی و تاریخ گردیزی و مجالس المؤمنین و حبیب السیر (جلد اول، چاپ تهران، صفحه ۳۵۱) به صورت ابوالنجار و با کالنجار و در آثار الباقیه بیرونی، جدول ملوک دیالمه (چاپ زاخا، صفحه ۱۳۳) دوبار به صورت ابوالنجر آمده ولی در نسخه تاریخ بیهقی (چاپ تهران، ۱۳۲۴) همه جا با کالیجار ضبط شده و همه خاورشناسان از این شخص به نام ابوالکلیجار یاد می کنند . در فرهنگ های فارسی (برهان قاطع، انجمن آرا، جهانگیری) کالجار و کالنجار در لغت گیلان به معنی کارزار آمده . یوستی هم در « کتاب اسماء ایرانی » این کلمه را از اصل کالجار گیلکی و کاریجار پهلوی و کارزار فارسی به معنی جنگ گرفته که با کلمه عربی ابو ترکیب شده است و کلمان هوار در دایرة المعارف اسلام قول او را تأیید کرده است .

صفحه ۱۴۴ سطر ۱۶ . ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی قاضی مصر از مشاهیر علما و فقهای افریقا نخست مذهب شافعی داشت و بعد موقی که المعز لدین الله چهارمین خلیفه فاطمی (۳۴۱-۳۶۵) برای تحکیم اساس خلافت خود به افریقا رفته بود، در مصاحبت او به مصر آمد و به قضاوت دیار مصر منصوب شد و پیوسته ملازم خدمت خلیفه

بود تا در ماه رجب سال ۳۶۳ هجری (مارس ۹۷۴) درگذشت. قاضی نعمان علاوه بر دعائم - الاسلام تألیفات دیگری دارد که از آن جمله است ابتداء الدعوة للمبیدین، تاریخ الخلفاء المصریه و الملوك الفاطمیه و الائمة الاسماعیلیه، شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار و اختلاف اصول - المذاهب و غیره .

صفحه ۱۳۴ سطر ۱۳ . ابوالحرث ارسلان بن عبدالله ترکی بسایری معروف به امیر - ارسلان غلام و مملوک بهاء الدوله فرزند عضد الدوله دیلمی که از جانب وی در بغداد متصدی امور کشوری بود و چنانکه در متن آمده بر القائم بامر الله بیست و ششمین خلیفه عباسی (۴۲۲-۴۶۷) خروج کرد و در ذیحجه سال ۴۵۱ هجری به دست طغرل بیگ سلجوقی کشته شد و قائم که از بغداد گریخته بود به پایتخت بازگشت. گویند بسایری یا بسایری منسوب به بسا (فسا) از شهرهای فارس است.

صفحه ۱۵۴ حاشیه ۴ . سلطان محمد بدخشی انتصاب ناصر را به علویان رد نکرده. هین عبارت دولتشاه (چاپ بمبئی، ۱۳۰۵ هجری) چنین است : « بعضی گویند سید بوده و آنکه می گویند چند گاه در طاق کوه نشسته و به بوی طعام زنده مانده سخن عوام است و اعتباری ندارد و این ضیف این حالت را از شاه شهید سلطان محمد بدخشی سؤال کردم، فرمود که اصلی ندارد.»

صفحه ۱۵۷ حاشیه ۵ . در پایان سعادت نامه آمده است :

سعادت یار خواهی در همه کار سخنهاى دشريف از دست مگذار

صفحه ۱۵۸ حاشیه ۴ . قسمتی از قصیده ناصر که دولتشاه ابیات آن نقل کرده چنین است :

بالای هفت طاق مقرنس دو گوهرند	کز کاینات و هر چه درو هست برترند
پروردگان دایه قدسند در قدم	گوهر نیند، گرچه به اوصاف گوهرند
بی بال در مشیت سفلی گشاده بال	بی پر ز آشیانه علوی همی پرند
از نور تا به ظلمت و از اوج تاحضیض	از باختر به خاور و از بحر تا برند
هستند و نیستند و نهانند و آشکار	هم بی تواند و باتو به یک خانه اندرند
بی نشان اگرچه نکوهش کنندشان	آخر مدبران سپهر مدورند . . .
گوییم مرا که جوهر دیوان ز آتش است	دیوان این زمان همه از گل مخمرند
جز آدمی نژاد ز آدم درین جهان	اینها ز آدمند چرا سر بسر خرنند
دعوی کنند آنکه براهیم زاده ایم	چون نیک بنگری همه شاگرد آذرنند
در بز مگام مالک و طوف زبانیه	این ابلهان که در طلب حوض کوثرند
خویشی کجا بود که در آنجا برادران	از بهر لقمه ای همه خصم برادرند
آن بیهشان که سیرتشان بغض حیدر است	حقا که دشمنان خدا و پیمبرند

و آنانکه نیستند محبان اهل بیت
گر عاقلی ز هر دو جماعت سخن مگوی
هان تا از آن گروه نباشی که در جهان
نه کافری بقاعده ، نه مؤمنی بشرط ،

مؤمن مخوانشان که به کافر برابرند
بگذارشان بهم که نه سلمان نه قنبرند
چون گاومی خوردند و چو کرکان همی درند
همسایگان من نه مسلمان نه کافرند...

صفحه ۱۵۹ سطر ۶ . ایاتی از قصیده ناصر خسرو در شکایت از اهل خراسان نقل می شود:

ز اهل خراسان صغیر و کبیر
همه خویش و بیگانه بر خیر خیرا
نه انباز گفتم ترا نه نظیر
رسولت محمد بشیر و نذیر
مگر جبرئیل آن مبارک سفیر
کتابت ز بر دارم اندر ضمیر
نجستم کلاه و سپاه و سریر
چرا شد رمیده کبیر و صغیر...
زمن جمله زینند دل پر زحیر
رها کرده ام پیش موشان پنیر...
گوی منی ای علیم قدیر
بترزین که خودشان گرفتگی مگیر!

بنالم به تو ای علیم قدیر
چه کردم که از من رمیده شدند
مقرّم به قرآن و پیغمبرت
به امت رسانید پیغام تو
قران را به پیغمبرت ناورید
مقرّم به مرگ و به حشر و حساب
نخوردم برایشان به جان زینهار
سلیمان نیم ، همچو دیوان زمن
دل پر ز درد است و جهال خلق
اگر عامه بد گویدم ز آن چه باک
اگر دیو بستد خراسان ز من
خراسانیان گر نجستند دین

صفحه ۱۶۱ سطر ۱۱ عبارت دیباچه بایسنقری شاهنامه چنین است :

« و حکیم ناصر خسرو در سفرنامه آورده است که در تاریخ چهارصد و سی و هشت از
هجرت به راه طوس رسیدم رباطی بزرگ نوساخته بودند. پرسیدم که این رباط که ساخته است.
گفتند این رباط از وجه صله فردوسی است که سلطان محمود از برای او فرستاده و چون خیر او
پرسیدم گفتند او وفات یافته است و وارث او قبول نکرد ، و عرضه داشت به سلطان کردند ،
فرمود که همانجا عمارت کنید و این رباط خاصه از وجه اوست . »

صفحه ۱۶۲ حاشیه ۳ . عین عبارت ناشرمتن سفرنامه چاپ برلین این است:

« از این عبارت معلوم می شود که کسی سفرنامه ناصر خسرو را مختصر کرده است و شاید
اینکه در دست است مختصر آنست . »

صفحه ۱۶۳ حاشیه ۵ . عبارت سفرنامه موجود که «سلطان در سالی به دو عید خوان نهد
و باردهد خاص و عام را ، و اینکه در فصل مزبور تنها از عید فطر سخن رفته مؤید نظر مؤلف
و مشعر بر آنست که شرح مراسم عید دیگر که نوروز باشد و ملاقات ناصر با سلطان در آن روز ،
از این فصل حذف شده است . مطابق تقویمها در سال ۴۴۰ هجری (۱۰۴۹ میلادی) عید فطر و
نوروز بهم نزدیک بوده اند .

صفحه ۱۶۶ حاشیه ۲ و ۱. آن دوجا از دیوان که ناصر خسرو به داشتن دیوان عربی اشاره کرده این است :

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی یکی گشته با عنصری بحتری را

*

این فخر بس مرا که بهر دو زبان حکمت همی مرتب و دیوان کنم

صفحه ۱۶۶ حاشیه ۴. و در آن میانه حمامی به یاری از آن خود می گوید این جوانان آنانند که فلان روز ما ایشان را در حمام نکذاشتیم و گمان بردند که ما زبان ایشان ندانیم ، من به زبان تازی گفتم که راست می گوئی ما آنیم که پلاس پاره بر پشت بسته بودیم . آن مرد خجل شد و عذرها خواست و این هر دو حال در مدت بیست روز بود .

سفرنامه ، صفحه ۱۳۱

صفحه ۱۶۷ حاشیه ۳. مورد استناد مؤلف این ابیات است:

به عیسی برست از تو ترسا نخواهد همی رستن این بومعین محمد

*

يك مثل بشنو به فضل مستعین پاك چون ماه معین از بومعین

*

پند خوب و شعر حکمت را بدار یادگار از بومعین ای مستعین

*

تا نبری ظن که مگر منکر است نعمت آن عالم را بومعین

*

اگر نه مفرند دیوانت یکسر که تو خر نه ، همگوشه بومعینی

صفحه ۱۶۸ حاشیه ۴.

تحقیق شد که ناصر خسرو غلام اوست

آنکو بگویدش که دو گوهر چه گوهرند

*

به معنی ناصر خسرو نمودت بهر آگاهی

ظهور عالم کثرت ، حضور حضرت کیهان

صفحه ۱۶۸ حاشیه ۵ .

هر که بوی داروی من یابد از تو بی گمان

گویدت تو بر طریق ناصر دین (بن) خسروی

صفحه ۱۶۸ حاشیه ۶. بدین قرار : ابومعین [حمید] الدین ناصر [بن] خسرو القبادیانی

المروزی .

صفحه ۱۶۸ حاشیه ۱ ..

پیوسته شدم نسب به یمکان
صفحه ۱۷۰ حاشیه ۲. یکی از آن دو بیت که ایوانف بدانها استناد کرده این است :
ما بر اثر عثرت پینمبر خویشیم
و اولاد زنا بر اثر رأی و هوا اند

صفحه ۱۷۰ حاشیه ۳ .

چگویی کاین علوی گوهر پاک
بدین زندان و این بند از چه افتاد
لازم به بحث نیست که بیت از ناصر است یا از او نیست . ظاهراً اشتباه ایوانف از
آنجا ناشی شده که در مصراع اول بیت کلمه علوی را علوی خوانده که مسلماً درست نیست و
وزن شعر را بهم می زند .

صفحه ۱۷۲ حاشیه ۱ .

ای تاخته شصت سال زیرت
با پشت چو حلقه چند گوئی
این مرکب بی قرار ابلق
وصف سر زلفنک معلق
بر شعر سیاه و چشم ازرق . . .
چون سنگ بگیر دامن حق
بیدار شو و به دست پرهیز

*

چو گور دشت بسی رفته‌ای نشیب و فراز
چو عندلیب بسی گفته‌ای سرود و غزل

صفحه ۱۷۲ حاشیه ۳ .

وزرنج روزگار چو جانم ستوه گشت
گفتم مگر که داد بیایم ز دیو دهر
چون بنگریستم ز عنا در بلا شدم
از بهر يك امید که از وی روا شدم
زانکس که سوی او به امید شفا شدم
جز درد و رنج هیچ نگردید حاصلم
صفحه ۱۷۳ حاشیه ۱ .

امروز همی ضعیف بینی
آنروز گرم بدیدی تو
این چرخ همی کشاند خوش خوش
آنروز قوی و شاد بودم
بر روی چو زر شد عقیقم
این قامت چغنه نزارم
پنداشتی که من چنارم
چون اشتر سوی خود مهارم
امروز ضعیف و سوکوaram
بر فرق چو شیر گشت قارم

صفحه ۱۷۳ حاشیه ۲ .

حسن و بوی و رنگ بود اعراض من
شیر غران بودم اکنون رو بهم
پاک بنگند آن عرضها جوهرم
سرو بسنان بودم اکنون چنبرم

لاله‌ای بودم به نیشان خویرنگ / تازه اکنون چون به دی نیلوفرم
آن سیه مغفر که بر سر داشتم / دست ششم سال بر بود از سرم
گر شدم غره به دنیا لاجرم / هر جفائی را که بینم درخورم

*

مرا بر سر عمامه خز ادکن / بزد دست‌زمان خوش‌خوش به صابون
مرا رنگ طبرخون دهر جافی / بشت از روی یرم باب زویون
ز جور دهر الف چون نون گشتم / ز جور دهر الف چون نون‌شود نون

*

داده آن صورت و آن هیکل آبادان / روی زی زشتی و آشفتن و ویرانی
گشت چون برگ خزانی ز غم غربت / آن رخ روشن چون لاله بستانی

*

پشتی ضعیف بودت این روزگار چون دی
طاس وار بودی امروز خارپشتی
گر جوهریت بودی بر روی خود به صورت
آن نیکوئی نکشتی هرگز بدل به زشتی

*

سروی بدی به قد و به رخ لاله / اکنون به رخ زریب و به قد نونی
صفحه ۱۷۳ حاشیه ۶. بیت دیگر این است :

به علم هندسه سر بر کشیدی / به‌سند و هند و اطراف خراسان
صفحه ۱۷۴ سطر ۶. مؤلف کتاب ، تاریخ کشته شدن مسعود و نشستن برادرش محمد
را به سریر سلطنت غزنوی ژانویه ۱۰۴۰ قید کرده که نادرست است ، زیرا مسعود طبق ضبط
تواریخ معتبره در ۱۱ جمادی‌الاولی از سال ۴۳۲ هجری کشته شده که مطابق است با ژانویه
سال ۱۰۴۱ میلادی .

صفحه ۱۷۵ حاشیه ۳ . د نوزدهم ماه (جمادی‌الآخره ۴۴۴) باریاب رسیدیم ... و
امیر خراسان چغری بیگ ابوسلیمان داود بن میکال بن سلجوق بود .

سفرنامه ناصر خسرو ، صفحه ۱۴۳

صفحه ۱۷۵ حاشیه ۴ .

به صورتهای نیکو مردمانند / به سیرتهای بد گرگ بیابان
صفحه ۱۷۵ حاشیه ۶. ناصر در این قصیده سلجوقیان را غاصب فرض می‌کند و آنان را
غز و قپچاق و شبیخون خدا ، و امیر سلجوقی را دیوملمون می‌نامد . چند بیت دیگر از این

قصیده چنین است:

بر آن تربت که بارد خشم ایزد
بلا روید نبات اندر زمینی
بلا روید نبات اندر زمینی
نبات پر بلا «غزاست و قبیحا»
«شبیخون خدای» است این بریشان
همی خوانند بر منبر زمستی
و نیز در قصاید فراوان دیگر که ابیاتی از آنها نقل می‌شود ترکان سلجوقی را به نامهای

دیگر می‌خواند:

يك فوج قوی لاجرم بدان مرز
از لشکر «یأجوج» مرزبان است

*

سوراخ شده است سد «یأجوج»
بر منبر حق شده است دجال
يك چند حذر کن ای برادر
خامش بنشین به زیر منبر

*

خاصه امروز نبینی که همی ایدون
بر سر خلق خدایی کند «اهریمن»

*

به‌خامه تو ای نحس خاک خراسان
بر آشفته‌اند از تو ترکان چگوم
پر از مار و کژدم یکی پارگینی
میان «سگان» در یکی از زمینی

صفحه ۱۷۶ حاشیه ۱.

سلام کن زمن ای باد مر خراسان را

مر اهل فضل و خرد را، نه عام و نادان را

(تا آنجا که)

نگه کنی که در دست این و آن چو خراس

به چند گونه بدیدید مر خراسان را

به ملک ترک چرا غره‌اید، یاد کنید

جلال و دولت محمود ز اولستان را

کجاست آنکه فریفونیان ز هیبت او

زدست خویش بدادند گوزکانان را

چو هند را به سم اسب ترک ویران کرد

به پای پیلان بسپرد خاک ختلان را

کسی چنو به جهان دیگری نداد نشان

همی به سندان اندر نشاند پیکان را

چو سیستان ز خلف ری ز رازیان بستد
 وز اوج کیوان سر بر فراشت ایوان را
 فریفته شده می گشت در جهان ، آری
 چنو فریفته بود این جهان فراوان را ...
 کجاست اکنون آن مرد و آن جلالت و جاه
 که زیر خویش همی دید برج سرطان را !

صفحة ۱۷۶ حاشیه ۲. « پس از آنجا (یعنی مرو رود) به جوزجانان شدم و قریب يك ماه بیوادم و شراب پیوسته خوردمی، پینمبرمی فرماید که « قولوا الحق ولو علی انفسکم » شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی : چند خواهی خوردن ازین شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر به هوش باشی بهتر. من جواب گفتم که حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که در بی خودی و بی هوشی راحتی نباشد ، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی هوشی رهنمون باشد ، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید . گفتم که من این از کجا آرم ؟ گفت : جوینده یا بنده باشد . و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بریادم بود ، بر من کار کرد ، با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم ، اکنون باید از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم . اندیشیدم که تا همه افعال و اعمال خود بدل نکنم فرج نیابم . »

سفرنامه ناصر خسرو ، صفحه ۳

صفحة ۱۷۶ حاشیه ۳ . این قصیده بسیار مفصل است و ما ایاتی از آن را که مورد استناد مؤلف می باشد نقل می کنیم :

ز اندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر
 پرسنده شد این نفس مگفّر ز مگفّر
 از شافعی و مالکی و قول حنیفی
 جستیم ز مختار جهان داور و رهبر
 چون چون و چرا خواستم و آیت محکم
 در عجز بیبچیدند ، این کور شد آن کر ...

صفحة ۱۷۷ حاشیه ۴.

از رشک همی نام نکویش در این شعر
 گویم که چنین است کش افلاطون چاکر
 استاد و طبیب است و « مؤید ز خداوند »
 بل کز حکم و علم مثالست مصور

آباد بر آن شهر که وی باشد « دربانش »

آباد بر آن کشتی کو باشد لنگر

و جای دیگر گوید:

که کرد از خاطر خواجه « موید » در حکمت گشاده بر تو یزدان
کسی را کش به شاگردی نشاید به شاگردی نشایند اوستادان
هر آنک او را ببیند روز مجلسی بیند عقل را سر در گریبان
شب من روز رخشان کرد خواجه به برهان‌های چون خورشید رخشان

صفحه ۱۸۳ حاشیه ۲.

زشت بود بودن آزاده را بنده طوغان و عیال ینال

*

بر آزادگان کبر داری ولیکن ینال و تکین را ینال و تکینی

صفحه ۱۸۴ حاشیه ۴. ابیات مورد استناد مؤلف اینهاست:

مر طغرل ترکمان و چغری را با بخت نبود و با مهی کاری
استاده یدی به پامیان شیری بنشسته به‌عز در بشیر شاری (کذا)
من گشته هزیمتی به یمکان در بی هیچ گنه شده به زنهاری
چون دیو بیرد خانمان از من به زین به جهان نیافتم غاری

صفحه ۱۸۴ سطر ۴۲. صلیحیان اتباع علی بن محمد صلیحی بودند. این شخص پیرو

فاطمیان و صاحب دعوت ایشان در یمن بود. وی در سال ۴۴۰ هجری یمن را به حیطة نفوذ و حکم خود در آورد.

صفحه ۱۸۵ حاشیه ۱. از جمله:

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی
بر دلت دل بیارد و بر تنت تاب و تب
ارجو که زود سخت به فوجی سپید پوش
کینه کشد خدای ز فوجی سیه سلب

و آن آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب
وز خون خلق خاک زمین حله گون کند

از بهر دین حق ز بنفداد تا حلب . . .

ای حجت خراسان ، از تنگ این گروه
دین را به شعر مرتبت آور ندب ندب

وز مغرب آفتاب چو سر زد مفرس اگر

بیرون کنی تو نیز به یمکان سر از سرب

*

چون به بنداد فرود آیی، پیش آرد دیو عباسی فرزند به قربانی

صفحه ۱۸۵ حاشیه ۴ .

پانزده سال برآمد که به یمکانم چون و از بهر چه زیرا که به زندانم

*

بگذر ای باد دل افروز خراسانی بریکی مانده به یمکان دره زندانی

صفحه ۱۸۵ حاشیه ۵ .

لیکن مرا به گرسنگی صبر خوشتر است

بر یافتن ز دست فرومایگان طعام

*

گر تنم از جامه برهنه شود علم و خرد گرد تنم بر تنم

*

تو نیکبختی کز مهر خاندان رسول

غریب و رانده و بی نان و خانمان شده‌ای

صفحه ۱۸۵ حاشیه ۶ .

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا

گوئی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا

در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم

صفا همی برآید زانده به سر مرا

گویم چرا نشانه تیر زمانه کرد

چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا

گر در کمال و فضل بود مرد را خطر

چون خوار و زار کرد پس این بی خطر مرا...

صفحه ۱۸۷ حاشیه ۱ . شمر این است :

تو تا می باد پیمائی شب و روز در این خانه برآمد سال هفتاد

صفحه ۱۸۷ حاشیه ۲ .

پانزده سال برآمد که به یمکانم چون و از بهر چه زیرا که به زندانم

صفحه ۱۹۱ سطر ۱۳ . ابو یعقوب اسحق بن احمد سجزی (سجستانی) از قها و

داعیان معروف اسماعیلی است ، از زندگانی او تقریباً چیزی نمی دانیم . عبدالقاهر بندادی

در کتاب الفرق بین الفرق، از وی و محمد بن احمد نسفی (یا نخشبی) داعی بزرگ دیگر اسماعیلی که در شورش ۳۳۱ هجری (سال آخر پادشاهی نصر بن احمد سامانی) کشته شد، در یکجا نام برده است. ابویعقوب ظاهراً تا سال ۳۶۰ هجری زنده بوده است. رساله کشف المحجوب با یک مقدمه فرانسه به قلم هنری کوربین در سال ۱۳۲۷ شمسی در تهران چاپ شده است.

صفحه ۱۹۶ سطر ۱۷.

ز تصنیفات من زاد المسافر که معقولات را اصل است وقانون صفحه ۱۹۸ سطر ۱۵. ت. ایرانی ناشر کتاب وجه دین همان تقی ادانی است که در بهمن ماه سال ۱۳۱۸ شمسی در زندان تهران درگذشت.

صفحه ۲۰۴ سطر ۳. آیه این است: و يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانه فقتنا عذاب النار (در آفرینش آسمانها وزمین بیندیشند (و گویند) پروردگارا، این را بیهوده نیافریده‌ای، پاکی تراست، ما را از عذاب دوزخ نگاهدار!) قرآن، سوره ۳، آیه ۱۸۸.

صفحه ۲۰۴ حاشیه ۳. به نظر من بعد از کلمه آفتاب کلمه «روز» از نسخه‌ها افتاده است: «اگر کسی گوید امروز می از آمدن آفتاب روز پدید آید».

صفحه ۲۰۸ حاشیه ۴.

من دیده‌ام فقیه بخارا را
پند سوار دلدل شهبایا
آنرا بدو بهل که می گوید
کان کور دل ندارد پذیرفتن
صفحه ۲۰۸ حاشیه ۵.

آنگس که او به دیبا زیبا شد
زیبا به علم شو، که نه زیباست
صفحه ۲۰۸ حاشیه ۶.

بهمان فقیه بلخ و بخارا شد
چون کار دین و علم به غوغا شد
غره مشو بدانکه کسی گوید
زیرا که علم دینی پنهان شد
صفحه ۲۰۹ حاشیه ۳.

از پس خر گرافه اسب مناز
کور دارد شبان و لنگ نیاز
بر پی شیر دین یزدان شو
این رمه پی کناره می بینی
از سر خانمان و نعمت و ناز
گرد ایشان رمیده کرد مرا

*

جهان است، ای به دنیا گشته مقتون
وزین من به یمگان مانده مسجون
بهشت کافر و زندان مؤمن
ازین را تو به بلخ چون بهشتی
من از علم به سجن اندر چون ذوالنون
تو از جهلی به ملک اندر چو فرعون

*

گودیت فلان کز چنین سخنها	مانده است فلان فلان به یمکان
منگر به سخنهای او ازیراک	ترکانش راندند از خراسان
نه میر خراسان پسندد او را	نه شاه سجستان ، نه میر ختلان

*

در بلخ ایمنند زهر شری	می‌خوار و دزد و لوطی‌وزن باره
ور دوستار آل رسولی تو	از خانمان کندت آواره

*

شاد چون گشتی براندم به قهر از بهر دین

از ضیاع خویش و از دار و دیار ای ناصبی

صفحه ۲۱۱ حاشیه ۴. آیه این است : « اتل ما اوحی الیک من الکتاب و اقم - الصلوة » .

صفحه ۲۲۰ حاشیه ۳. همان عقیده را ناصر با این ابیات و ابیاتی دیگر مکرر بیان کرده است :

نبیند بر درخت این جهان بار	به‌جز هشیار مرد، ای مرد هشیار
درخت این جهان را سوی دانا	خردمند است بار و بی‌خردخار

صفحه ۲۲۰ سطر ۶. محمد زکریای رازی مکنی به ابوبکر و ملقب به جالینوس العرب و طبیب المسلمین از مشاهیر دانشمندان ایران و اسلام ، مدیر بیمارستانهای ری و بغداد و مؤلف کتب و رسالات بسیار است . وی در آخر عمر نابینا شد و در شبان سال ۳۱۳ هجری در ری درگذشت .

صفحه ۲۲۰ حاشیه ۱. عین عبارت رساله جامع‌الحکمتین (صفحه ۱۱۱-۳/۹۹) چنین است « پس (فلاسفه) گفتند: آسمان مکان نفسها فلاسفه است و گفتند : مر نفسها حکما را بازگشت به نفس کلی است که خداه نفس اوست و متألهان فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم ، از بهر این خویشتن را «متأله» گفتند یعنی خدا شونده . و ارسطاطالیس روز مرگ خویش - که شاگردان به نزدیک او آمده بودند - سببی به دست گرفته بود و آنرا همی بویید و حکمت‌ها همی گفت و شاگردانش همی نبشتند ، چنانک اندر «کتاب تفاحه» مسطور است ، و چو کارش به آخر رسید گفت «سلمت لمالک ارواح الفیلسوفین نفسی»

صفحه ۲۲۲ سطر ۱۶ . این است عین خبروان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلق علی دینه و بدینه علی وحدانیتة .

صفحه ۲۲۵ حاشیه ۱ . خوارنا (Xvarnah) در اوستا نور تقدس و الوهیت یا روح القدس است که با شهریاران باستان ایران بوده . این کلمه در فرهنگهای پارسی بصورت «خوره» آمده و در ویس و رامین فخرگرگانی و شاهنامه فردوسی با کلمه فر ، فره ،

فریزدان ، فر ایزدی ، فر خدائی و فر آسمانی از آن یاد شده است .

چنان شاه ما لوده گشت از بدی که تاوید زو فره ایزدی
(فردوسی)

صفحه ۲۴۸ سطر ۱۱ . در این عبارت قید کلمه «شیشه» بعد از کلمه امام بطور اطلاق ، ممکن است تولید ابهام کند . چنانکه دیدیم در اصطلاح ناصر خسرو پیغامبر «آفتاب» عالم دین است و «ماه» عالم دین وصی او یعنی حضرت علی است و «شیشه» امامی است که مردم پس از رسول بر خود گمارند و مقصود نهائی او از این تمثیلات رسیدن به این نتیجه است که «خلیفه» رسول باید به فرمان خدا تعیین گردد ، نه به اختیار امت و کسانی که به خواست خلق به خلافت نشستند (و در عالم دین به منزله شیشه هستند) شرف خود را از دست دادند و بنا بر این هر چه کردند به فرمان خدا و رسول نکردند» پس عبارت مؤلف باید به یکی از این دو صورت اصلاح شود : امام (ماه) و یا امام مختار و برگزیده امت (شیشه) .

مراجع و ماخذ

Oxford, 1920-1921.

Abû Ya' gûb ابويقوب سجستاني
Sejistâni, Kashf al-mahjûb. text
persan publié avec une introduc-
tion par Henry Corbin (bibliothèque
Iranienne), sér. A, textes, I, Tehe-
ran-Paris, 1949.

ابويوسف يعقوب بن ابراهيم بن حبيب
الكوفي، كتاب الخراج، بولاق، ١٣٠٢

Ethé H. Auswahl aus Nasir
Chusraw's Kasiden (ZDMG, B. 36,
1882).

Ethé H. Kürzere Lieder und ete
poetische Fragment aus Nasir Khus-
rau's Diwan (Göttinger Nach-
richten, 1882, S. 124-152).

Ethé H. Nasir bin Khus-
rau's Leben, Denken und Dichten
(ACIO, VI Leiden 1885.)

Ethé H. Nasir Khusrau's ete
Rušanainama (روشنائي نامه) oder
Buch der Erleuchtung in text
und Uebersetzung... (ZDMG, B.
33-34, 1879.

آتشكده، لطفعلی بیگ آذر، بمبئی،
١٢٧٦

ابن الاثير، عزالدين ابوالحسن على بن
محمد، الكامل في التاريخ، قاهره، ١٣٠١

Ibn-el-Athiri Chronicon
quod perfectissimum inscribitur,
edidit. C. J. Tornberg, vol. VIII-x,
Lugduni Batavorum, 1864,

ابن نغرى بردى Mahasin -
Abu'l - Tagri Bardi Annales, edidit
Popper..., vol. II, part 2, fasc. 1,
Leiden, 1909.

ابن حزم ابومحمد على بن احمد بن سعيد
ابن حزم، كتاب الفصل في الملل و الاوهاء و
النحل، الجلد الثاني، قاهره، ١٣٢١

ابن حوقل - Desc-
Viae et regna. riptio ditionis moslemicae auctore
Abu'l - Kasim ibn Haukal, edidit
de Goeje, Lugduni Batavorum, 1873,
BGA, II.

ابن مسكويه
The Eclips of the
Abbasid Caliphate, ed. by Amedroz
and D. S. Margoliouth, vol. I-III,

- society », Bombay-Leiden, 1948.
- Ivanow W., Studies in ایوانف early persian Ismailism, « Ismaili society », Cairo, 1948.
- Ivanow W. The alleged ایوانف founder of Ismailism, « Ismaili society », Bombay-Leiden, 1946.
- Ivanow W., Ismailis ایوانف and Qarmatians (JBBRAS, vol. 16, 1940).
- Ivanow W., The orga ایوانف nization of the Fatimid propa ganda (JBBRAS, vol. 15, 1939).
- Ivanow W., The rise ایوانف of the Fatimids, London, 1942.
- ایوانف و آ. نسخه‌های خطی اسماعیلی موزه آسیائی (اخبار آکادمی علوم روس ، ۱۹۱۷) .
- بارتولد و . و . تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان ، لنین‌گراد ، ۱۹۲۷
- بارتولد و . و . مسئله فتودالیزم در ایران (مجله خاورنوه ، شماره ۲۸ ، سال ۱۹۳۰)
- بارتولد و . و . در تاریخ نهضت‌های روستائی ایران «از گذشته دور و نزدیک ، مجموعه به افتخار (ی . ن . کاردیف ، پتروگراد - مسکو ، ۱۹۲۳)
- بارتولد و . و . در تاریخ مرو (نوشته‌های شعبه شرق انجمن باستان‌شناسی روس ، جلد ۱۹ ، سن پترزبورگ ، ۱۹۰۹)
- بارتولد و . و . در تاریخ شعر حماسی ایران (نوشته‌های شعبه شرق انجمن باستان‌شناسی
- اسرار و آ. ژوکوفسکی ، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ، سن پترزبورگ ، ۱۸۹۹
- Viae regnorum. Des - اصطخری - criptio ditionis moslemicae auctore Abu Ishak al - Farisi al - Istakhri, edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1870, BGA, I.
- الخ زاده س . نمونه‌های ادبیات تاجیک ، استالین‌آباد ، ۱۹۴۰ ، صفحه ۳۷-۴۴
- اینوستراتسوف ک . آ . حرکت موکب خلفای فاطمی ، (نوشته‌های شعبه شرق انجمن باستان‌شناسی روس ، جلد ۱۵ ، بخش ۲-۳ ، سن پترزبورگ ، ۱۹۰۶) .
- Ivanow W., A creed of ایوانف the Fatimids, Bombay, 1936.
- Ivanow W., A guide to ایوانف Ismaili literature London, 1933.
- Ivanow W., Brief sur- ایوانف vey of the evolution of Ismailism, «Ismaili society», Bombay-Leiden, 1952.
- Ivanow W., Concise des ایوانف criptive Catalogue of the persian manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924.
- Ivanow W., Early shi' ایوانف ite movements (JBBRAS, vol. 17, 1941) .
- Ivanow W., Nasir-i Khus- ایوانف raw and Ismailism , « Ismaili

chichte der islamischen Völker, München, 1906.

برهان‌الدین خان کوشکسکی قطن و بدخشان، ترجمه آ. آ. سمیونف، تاشکند، ۱۹۲۶.

بزرگ زاده ل. ناصر خسرو جوینده راه حق و عدالت (ناصر خسرو)، سلسله کلاسیک های ادبیات تاجیک، استالین آباد، ۱۹۴۹، صفحه ۱۳-۲۵.

بلاذری، فتوح Liber expugnationis regionum auctore imamo Ah med ibn Jahja ibn Djábir al - Beládsori, ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1866.

بلوشه Blochet E., Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale, vol.

i - iv, Paris, 1905 - 1934

بله نیتسکی آ. م. تاریخ و جغرافیای مختصر ختل از قدیمترین ازمه تا قرن دهم میلادی (مواد تاریخ و باستانشناسی شوروی، جلد

۱۵، مسکو - لنین گراد، ۱۹۵۰)

بنداری نقد بر کتاب Recueil de textes relatifs a l'histoire des Seljoucides, ed. par M. Th. Hou tsma, vol. II, London, 1889.

بوبرینسکی آ. آ. کوه نشینان قسمت علیای

پنجاب، مسکو، ۱۹۰۸

بوبرینسکی آ. آ. مذهب اسماعیلی در سرحدات روس و بخارای آسیای میانه (بررسی های اتنوگرافی، مسکو، ۱۹۰۲).

روس، جلد ۲۲، سن پترزبورگ (۱۹۱۵) بارتولد و. و. سخنی چند از فرهنگ آریائی در آسیای میانه. (دبیک آسیای میانه، ۱۸۹۶، ژوئن)

بارتولد و. و. تاریخ مختصر ملت ترکمن (مجموعه ترکمنستان)، جلد یکم، لنین گراد، (۱۹۲۹)

بارتولد و. و. رسوم پهلوانی و زندگانی شهری ایران در عهد ساسانی و دوره اسلام (نوشته های شعبه شرق انجمن باستانشناسی روس، جلد ۲۱، سن پترزبورگ، ۱۹۱۳) بارتولد و. و. (ترکستان در عهد حمه مغول، جلد ۱-۲، سن پترزبورگ، ۱۹۰۰)

Barthold W. Die persi-sche šu' ubija und die moderne Wissenschaft (ZA, B. XXVI, 1912).

Barthold W. Turkestan down to the Mongol invasion. Translated from the original Russian and revised by the author with the assistance of H. A. R. Gibb, London, 1928, GMS NS, V. Brown E. G., A literary history of Persia, vol. II, London, 1906.

برتلس ی. ا. عین القضاة همدانی (اختیار

آکادمی علوم، ۱۹۲۹)

برتلس ی. ا. جامی، استالین آباد، ۱۹۴۹

برتلس ی. ا. شرح حالات شیخ ابوالحسن

خرقانی (مجموعه ایران، جلد ۳، ۱۹۲۹)

بروکلمان Brockelmann C., Ges-

- پتروشفسکی ای. پ. تاریخ مختصر روابط
فتووالی در آذربایجان و ارمنستان از قرن
شانزدهم تا آغاز قرن نوزدهم ، لنین گراد ،
۱۹۴۹ .
- تاریخ بیهق ابوالحسن علی بن زید بیهقی
معروف به ابن فندق ، به اهتمام احمد بهمنیار ،
تهران ، ۱۳۱۷ .
- تاریخ اوزبکستان شوروی ، جلد یکم ،
تاشکند ، ۱۹۵۵ .
- تاریخ سیستان تألیف در حدود ۴۴۵-
۷۲۵ ، به تصحیح ملک الشعراء بهار ، تهران ،
۱۳۱۴ .
- Tritton A. , Notes on تریتون
som Ismaili manuscripts (B SOS,
vol. VII, part 1, 1933).
- Thorning H., Beiträge تورنینگ
zur Kenntnis des islamischen
vereinswesens auf Grund von
Bast Madad et – Taufik, Berlin ,
1913.
- Teufel F. Erläuterungen تئوفل
Zum Ruschanainama und Saadat
nama (ZDMG,B.36,1882.)
- تولستوس. پ. بیرونی و روزگار او
(مجموعه بیرونی ، مسکو - لنین گراد ،
۱۹۵۰) .
- تولستوس. پ. خوارزم قدیم ، مسکو ،
۱۹۴۸ .
- The Ta'rikh - i jahan - جوینی
gushâ of Ala' uddin Ata Malik - i
- بهار ، سبک شناسی . . . جلد سوم . . .
تصنیف محمد تقی ملک الشعراء . . . چاپ تابان
[تهران ، ۱۳۱۹ شمسی] .
- Schefer , بیان الادیان ، ضمن کتاب " ,
Christomatie persan à l'usage des
élèves de l' Ecole spéciale des
langues orientales vivantes, t. 1 ,
Paris, 1883, p. 132 - 177.
- بیرونی ، مال الهند (متن)
Alberuni 's India, an accaunt of the religion,
philosophy , literature, chronology,
astronomy , customs , laws and
astrology of India about 1030, ed.
by Edw . Sachau, London, 1887.
- بیرونی ، مال الهند (ترجمه)
Alberuni's - India , an English edition with
notes and indeces, by E. Sachau,
London, 1888.
- بیهقی ابوالفضل محمد بن حسن بیهقی ،
تاریخ بیهقی ، به اهتمام دکتر غنی و دکتر
فیاض ، تهران ، ۱۳۲۴ .
- بیهقی ،
The Tarikh - i - Baihaki -
containing the life of Masoud ,
son of Sultan Mahmud of Gaznin ,
ed. by W . N. Morley , Calcutta,
1861-1862 .
- پتروشفسکی ای . پ . ، اعیان شهری در
دولت هلاکوئیان (مجموعه خاورشناسی شوروی ،
جلد ۵ ، ۱۹۴۸) .
- پتروشفسکی ای . پ . ، اقتصاد فتووالی
رشید الدین (مسائل تاریخی ، ۱۹۵۱ ، شماره
۴) .

auctore Abu Abdallâh
Mohammed ibn Ahmed Ibn
Jûsuf al - Kâtib al Khowarezmi ...
edidit ... G . van Vloten , Lugduni
Batavorum , 1895 .

دائرة المعارف اسلام
Enzyklopaedie
des Islam, B. I- IV, Leiden -Leipzig ,
1913 - 1934 .

ديستان المذاهب موبد شاه (ملا موبد ؟) ،
تهران چاپ سنگی ، ۱۲۶۷

دگوژه
de Goeje , Mémoire sur
les Carmathes du Bahrain,
Leiden , 1886 .

دگوژه
de Gōje , La fin de L'empire
des Carmathes du Bahrain
(JAq ' sér . , vol . V , 1895).

دولت شاه
The 'Tadhkiratu' sh -
Shu 'ara ... of Dawlatshah, ed ... by
E . G . Brown , London . 1901 .

دياكونوف م . م . دورنمای مطالعات
باستانشناسی در تاجیکستان ، جلد ۲۹ ، استالین
آباد ، ۱۹۵۱

دياكونوف م . م . عمليات گروه کافرینگان
(مواد تاریخ باستانشناسی شوروی ، جلد ۱۵ ،
مسکو - لنین گراد ، ۱۹۵۰

دفره مرى
Defrémery C . , Essai
sur L' histoire des Ismaéliens
ou Batiniens de la Perse
(JA , 5 sér . , t VIII (1856), t .
xv (1860) .

ديلمی، محمد حسن بن حسن الديلمی، بیان مذاهب

Juwaini , ed . dy Mirza
Muhammed ibn 'Abdu'l -
Wahhab - I Qazwini , Leiden -
London , 1937 , GMS , XVI , 3 .

چهار مقاله
The Chahar Maqala by
Nizami Arudi , text edited
and annotated by Mirza
Muhammad Qazwini , London -
Leiden , 1910 , GMS , XI , 1 .
حاجی خلیفه -
Lexicon bibliogra -

Phicum et enciclopedicum a
Mustapha ben Abdallah
Katib Jelebi dicto et nomine
Haji Khalfa (+ 1658) cebrato
Compositum , edidit ... G . Flügele,
vol . I-VII , Leipzig - London , 1835
1858 .

حدود العالم (متن) دست نوشته تومانسکی
با مقدمه و . و . بارتولد ، لنین گراد ، ۱۹۳۰

حدود العالم
Hudud - al - 'Alam
' The regions of the World ' , a
persian geo -
graphy 372 a . H . - 982 a . D . ,
translated by V . Minorsky ... ,
London , 1937 , GMS NS , XI .

حمزة اصفهانی کتاب تاریخ سنی ملوک الارض
والانبياء . . . تأليف حمزة بن الحسن
الاصفهانی . . . « کاویانی » . . . برلین ،
[۱۹۲۳]

خوارزمی
Liber Mafêth al
'olum . . .

de Sacy s . Exposé de la دوساسی
religion des Druzes , vol .

1 - 11 , Paris , 1838 .

سفرنامه ناصر خسرو (مجمول) نسخه خطی

A 907 استبتوی خاورشناسی شوروی به شماره

The kitab al - Ansab of سمانی

abd al - karim ibn Muhammad

al - sam'ani , with introduction

by D . Margoliouth , Leiden -

London , 1913 , GMS , XX .

سمیونف آ.آ. در پیرامون اعتقادات مذهبی

اسماعیلیان شغنان (جهان اسلام، ۱۹۱۲، جلد

۱، کتاب ۴).

سمیونف آ.آ. قصیده اسماعیلی در

الوهیت علی (مجموعه ایران، جلد ۲، ۱۹۲۸).

سمیونف آ.آ. در عقاید مذهبی اسماعیلیان

پامیر، تاشکند، ۱۹۲۶

سمیونف آ.آ. فهرست نسخه های خطی

اسماعیلی، گردآورده آ.آ. سمیونف (اخبار

آکادمی علوم روس، ۱۹۱۸).

سمیونف آ.آ. نقد بر چاپ برلین سفرنامه

(مجموعه ایران، جلد ۱، ۱۹۲۷).

سمیونف آ.آ. چاپ شغنانی و اسماعیلی

کتاب روشنائی نامه ناصر خسرو (نوشته های

هیئت خاورشناسان، جلد ۵، ۱۹۳۰).

سیاستنامه نظام الملک، ترجمه و مقدمه

و تعلیقات از پرقسور ب. ن. زاخورد، مسکو-

لنین گراد، ۱۹۴۹

Book of religions and شهرستانی

philosophical sects by Muhammad

al - Shahrastani ... ed . by w .

Cureton , London , 1846 .

الباطنیه و بطلانه منقول من کتاب قواید آل محمد

استانبول، ۱۹۳۸

ed . R . Strothmann (Bebliotheca
Islamica , No 11) .

Abu Hanifa ad-Dinawari دینوری

Kitab al - ahbar at - tival ,

Publié Par Vladimir Guirgass ,

Leiden , 1888 .

The Rahat - us - Sudur wa راوندی

Ayat - us - surur ... by Muham -

mad ibn Ali ibn Sulayman

ar - Rawandi , ed ... by Muhammad

Iqbal - Leiden - London , 1421 ,

GMS NS , 11 .

رضاقلی خان هدایت مجمع الفصحاء، جلد اول،

چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۴

رودکی احوال و اشعار ابو عبدالله جعفر

بن محمد رودکی سمرقندی تألیف سعید نفیسی،

مجلد سوم ...، تهران، ۱۳۱۹

روزن و ر. ر. نقد بر کتاب آ. کرمر

(نوشته های شعبة شرق انجمن باستانشناسی

روس، جلد ۴، سن پترزبورگ، ۱۸۸۹)

Rieu Ch . Catalogue of The ریو

Persian manuscripts in the

British Museum , vol . 1 - 11 ,

London 1879 - 1883

زاخورد ب. ن. محمد نخشی (نوشته های

علمی، مجلد ۴، ۱۹۴۰)

زاخورد ب. ن. خراسان و تأسیس دولت

سلجوقیان (مسائل تاریخی، ۱۹۴۵،

شماره ۵-۶).

Balkhi , persian text , ed . by
Le Strange and Nicholson ,
1921 , GMS Ns , I .

فدائی خراسانی کتاب بهدایة المؤمنین
الطالبین (نسخه خطی متعلق به آ. سمیونف) .
فردوسی شاهنامه از روی چاپ وولرس ...
کتابخانه و مطبعه بروخیم ، طهران ، ۱۳۱۳ -
۱۳۱۴ ، جلد اول - نهم .

The Shah Nameh ... by
Firdوسی
Abool Kasim Firdousee, .. Collected..
by Turner Macan ... vol . I , Calcutta
1829 .

فرخی ، حکیم فرخی سیستانی ، دیوان ،
تهران ، ۱۳۱۱

Kitab al - Fihrist (von
Fahrest
Ibn abi Jakob an - Nadim) , mit
Anmerkungen herausgegeben
von Gustav Flügel , nach dessen
Tode besorgt von Johannes Rödiger
und August Müller , B . I - II ,
Leipzig , 1871 - 1872 .

قابوسنامه ترجمه و مقدمه و تعلیقات ی .
۱ . برتلس ، مسکو ، ۱۹۵۳

قزوینی Zakariya ben Muhammed
el - Cazwini's... Kosmographie ,
herausgegeben von F. Wüslensfeld,
B . I - II , Göttingen , 1848 - 1849 .

قزوینی - i - Hamdullah Mustowfi
Qazwini , The Ta'rikh - i - Guzida

شیرخان لودی ، مرآت الخیال (نسخه
خطی انستیتوی خاور شناسان شوروی ، شماره
C 45)

Sadighi G., Le mouvements
religieux iraniens , Paris , 1939 .
طبری Annales quos scripsit Abu
Djafar Muhammed at - Tabari ,
cum aliis ed . M . J . de Goeje .
Lugduni Batavorum , II , 1880 .

ظهیرالدین Sehirdin's Geschichte
von Tabaristan , Rujan und
Masanderan , persischer
Text herausgegeben von Dr .
Bernhard Dorn , St . Peters -
burg . 1850 .

عبدالتاهر بغدادی - Abu Mansur
abd - al - kahir ibn - Tahir al -
Bagdadi (d . 1307) , Moslem
Shisms and Sects . Part I ,
translated by Kate Chambers
Seelye (Columbia University
Oriental studies) vol . xv ,
New - york , 1920 .

عتبی - منینی ابومنصور محمد بن
عبدالجبار العتبی ، تاریخ الیمینی (مع الشرح
منینی) ، قاهره ، ۱۲۸۲
ابوالشرف ناصح بن ظفر جرباذقانی ، ترجمه
تاریخ الیمینی ، طهران ، ۱۲۷۲

غفور اف ب . غ . تاریخ ملت تاجیک ،
جلد ۱ ، ۱۹۵۵

فارسنامه - Fars - nama of lbnu ' I

des Gazali gegen die Batinijsa
Secte, Leiden, 1916.

Guyard St., Un grand گویار
maître des Assacins (JA, 7 sér.,
t. ix, 1877.

Guyard St., Fragments گویار
relatifs à la doctrine des Ismaélis,
Paris, 1874.

لن پبول س. سلسله‌های اسلامی، سن
پترسبورگ، ۱۸۹۹

Levy R., A introduction to لوی
the sociology of Islam '
vol. 1- II, London, 1933.

Lewis B., Origins of لويس
Ismailism, Cambridge, 1940.

Mamour P, H., Polemics مامور
on the origin of th Fatimi
Caliphis, London, 1934.

Margoliouth D. S. مار گولیوٹ
A bu 'L, Ala al Ma'arri's corres -
pondence on vegetarianism
(JRAS, 1902, p. 289 - 332).

Massignon L., Esquisse ماسینیون
d'une bibliographie Quarmate,
Cambridge 1922.

مجموعه‌التواریخ به‌اهتمام ملك‌الشمراء بهار،
تهران، ۱۳۱۸.

محمد بن ابراهیم نقد بسر کتاب
«Recueil de texts relatifs a l'histoire
des Seljoucides», ed. par M. Th.
Houtsma, vol. I, Leiden, 1886.

محمد ناظم حیات و اوقات سلطان محمود
غزنوی، کابل، ۸

or «Select history», ed. by E. G.
Brown, vol. 1-2, Leyden-London,
1910 - 1914, GMS, XIV ' 1, 2.

Kremer A., Culturges کرمر
chichte des oriens unter den
Chalifen, B. I - II, Wien, 1875.

Kalami pir. A treatise on کلام‌پیر
Ismaili doctrine, also
(wrongly) called Haft - babi
Shah Sayyid Nasir, ed. and
transl ... by W. Ivanow, Bombay,
1935, Ismaili research Asso -
ciation, Series No 4.

کوبل ل. ی. نقد بر کتاب لکهور (خاور
شناسی شوروی، ۱۹۵۶، شماره: ۴)
کوندا نوردوف. آ. ن. جامعه‌خانوادگی
پسدر بزرگی و خانه‌های عمومی یغنا بیان،
مسکو - لنین‌گراد، ۱۹۴۰

کیسلیا کف. ن. آ. تاریخ مختصر قرا تگین،
استالین‌آباد - لنین‌گراد، ۱۹۴۱
گاردلوسکی و. آ. دولت سلجوقیان آسیای
صغیر، مسکو - لنین‌گراد، ۱۹۴۱

Kitab Zainu'l - Akhbar, گردیزی
composed by Abu Said ... Gardizi,
ed. by Muhammad Nazim,
London, 1928.

گرگانی فخرالدین، ویس و رامین
به‌اهتمام مجتبی‌مینوی، تهران، ۱۳۱۴
گلدزیهر ای. سخنرانی‌ها در پیرامون
اسلام، سن پترسبورگ، ۱۹۱۲

Goldzeiher I., Streitschrift گلدزیهر

Minorsky V., La domination des Dailamites, Paris, 1932.

ناصر خسرو، سفرنامه به انضمام دو مثنوی روشنائی نامه و سعادت نامه دارای مقدمه ای راجع به شرح حال مصنف و بعضی ملاحظات ادبی و دو فهرست اسماء الاماکن و اسماء الرجال به قلم م. غنی زاده، برلین، ۱۳۴۱، از سلسله انتشارات کلاویانی.

ناصر خسرو، حکیم، کتاب وجه دین (به اهتمام ت. ایرانی)، برلین، ۱۳۴۱، از سلسله انتشارات کلاویانی.

ناصر خسرو، جامع حکمتین Nasir-e Khosraw, Kitab-e Jami, I - Hikmatain, Le Livre réunissant les deux sagesses... texte persan édité une double étude préliminaire... Par Henry Corbin et moh. Moin' Teheran - Paris, 1953.

ناصر خسرو دیوان قصاید و مقطعات حکیم به ضمیمه روشنائی نامه و سعادت نامه و رساله به نشر با فهرست اعلام و تعلیقات، تهران، ۱۳۰۴ - ۱۳۰۷ شمسی.

ناصر خسرو حکیم - کتاب زاد المسافرین به اهتمام محمد بنذر الرحمن، برلین، ۱۳۴۲، از سلسله انتشارات کلاویانی.

ناصر خسرو روشنائی نامه - ضمیمه سفر نامه ناصر خسرو (رجوع شود به سفرنامه)

ناصر خسرو شش فصل - Six Chapters or shish fasl, also called

Mez A., The renaissance of Islam, London, 1937.

Maçoudi, Les prairies d'or, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et tavet de Courteille, T. II, VI, Paris, 1861-1877.

مقدسی - Descriptio imperii Moslemici auctore Al - Mokaddasi, edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1876, BGA' III.

مقریزی ابوالعباس احمد بن علی بن عبدالقادر الحسینی تقی الدین المقریزی، مواظ و الاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، بولاق، ۱۲۷۰، جلد ۱-۲.

منصور الیمن کتاب الرشد والهدایة (متن) «Collectanea», vol. I («The Ismaili Society Series», Series A, No - 2, Bombay-Leiden, 1948, p. 185-213).

منصور الیمن کتاب الرشد والهدایة (ترجمه) - W. Ivanow, studies in early Persian Ismailism, Cairo, «Smaili society», 1948, P. 51 - 83.

میرخوند محمد بن خاوند شاه بن محمد هروی (میرخواند)، روضة الصفا، بمبئی، ۱۳۰۱.

میرخوند - Mohammedi filii Chond-schahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, persice ... edidit. F. Wilken, Berolini, 1832.

- اجتماعی ، ۱۹۳۸ ، شماره ۳) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . مسائل مهمه مطالعات تاریخ توسعه شهرهای آسیای میانه (کارهای تاجیکستان شوروی ، جلد ۲۹ ، استالین آباد ، ۱۹۵۱) .
- یاکوبوفسکی آ ، یو عراق در حدود قرنهای هفتم تا نهم (چهره سازمان اجتماعی خلافت عباسی) (درضمن کتاب کارهای نخستین دوره اجلاس عرب شناسان ، مسکو - لنین - گراد ، ۱۹۳۷) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . محمود غزنوی (مجموعه فردوسی ، لنین گراد ، ۱۹۳۴) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . در پیرامون اجارات نصفه کاری در عراق در قرن هشتم (مجله خاورشناسی شوروی ، جلد ۴ ، مسکو - لنین گراد ، ۱۹۴۷) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . جنبش سلجوقیان و ترکمانان (اخبار آکادمی علوم شوروی ، شعبه علوم اجتماعی ، ۱۹۳۷ ، شماره ۴) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . جامعه فتودالی آسیای میانه و بازرگانی آن با اروپای شرقی در قرن دهم تا پانزدهم (مواد تاریخ اوزبک ، تاجیک و ترکمن شوروی ، بخش ۱ ، لنین گراد ، ۱۹۳۲) .
- یعقوبی Kitab al-boldan auctore Ahmed ibn abi Ja , kub ibn Wadhah al - katib al - Ja ' kubi , edidit M . J . de Goeje , Lugdani Batavorum , 1892 , BGA , VII .
- Rawshana'i - nama , by Nasir-i Khusraw, persian text, edited and translated into English by W . Ivanow (the Ismaili Society - Series, series B. No-6 , Bombay - Leiden , 1949) .
- نرخشی ، تاریخ بخارا تألیف ابوبکر محمد بن جعفر النرخشی ترجمه ... القباوی تلخیص محمد بن زفر بن عمرو تصحیح مدرس رضوی از نشرات کتابفروشی سنائی ، [تهران ، ۱۳۱۷] .
- هفت اقلیم تألیف امین احمد رازی (نسخه خطی انستیتوی خاورشناسی شوروی ، به شماره (C 605 , C 606 , C 1795)
- هرتسفلد Herzfeld E . , khorasan . Denkmalsgeographische studien zur kulturgeschichte des Islam in Iran (Der Islam, B. XI, 1921).
- همدانی Hamadani H., the history of the Ismaili Da ' wat (JRAS , 1932 , jan.) .
- یاقوت ارشاد The Irshad al - Arib ila ma' rifat al-adib or dictionary of learned men of yaqut, ed. by D.S. Morgoliouth, vol. I, II, VI, Leiden, 1907-1913, GMS, VI, 1, 2, 6 .
- یاکوبوفسکی آ . یو . قیام مقنع - جنبش سپید جامکان (مجله خاورشناسی شوروی ، جلد ۵ ، مسکو - لنین گراد ، ۱۹۴۸) .
- یاکوبوفسکی آ . یو . روزگار ابوعلی سینا (اخبار آکادمی علوم شوروی ، شعبه علوم

فہرست

فهرست اماکن

«ب»

بحرین -- ۶۴-۸۱-۹۲-۹۳-۹۸-۱۲۱

۱۴۵

بخارا-۲۰۸-۲۰۹

بدخشان-۱۵۴-۱۵۸-۱۵۹-۱۸۶

۱۹۵-۲۰۵-۲۱۰

برلین-۸۵-۱۶۱-۱۶۳-۱۹۸

بست-۹۹

بصره-۱۷۸

بنداد-۱۰۶-۱۰۷-۱۱۳-۱۱۵-۱۱۶

۱۱۸-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۸-۱۳۳-۱۳۴

۱۳۵-۱۸۵-۲۵۵

بلخ-۳۸-۱۱۰-۱۲۰-۱۵۴-۱۵۵

۱۵۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۴

۱۷۵-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۱

۲۰۷-۲۰۸-۲۰۹

بمبئی-۵۹-۱۵۲-۱۶۵

بیهق-۲۳-۳۲-۴۸-۳۷

بین النهرین-۸۰-۸۱-۸۴-۱۰۸

«آ»

آبه-۱۱۸

آسیای میانه-۱۹-۲۷-۴۱-۴۸-۶۴

۷۱-۱۳۵-۱۳۷-۱۴۴-۱۴۵

آفریقا-۱۴

آلمان-۱۹-۲۰-۱۴۴

آمودریا-۹۶-۱۶۸

«الف»

اروپا-۳۹-۶۷

اسپانیا-۶۲

استالین آباد-۱۲-۱۳-۱۵۴-۱۵۶

اصفهان-۴۵-۵۵-۷۶-۱۱۵-۱۱۶

۱۱۸-۱۳۷-۱۳۹-۱۴۰-۱۵۷

۱۵۸-۱۷۱

افغانستان-۱۸۷

الموت-۱۳۸-۱۳۹-۱۴۱-۱۵۱-۱۵۲

اورشلیم-۱۰۴

اوگاندا-۱۳

اهواز-۱۲۸

ایران-۱۳-۱۹-۲۷-۴۱-۴۸-۶۴-۷۵

۱۱۶-۱۳۵-۱۳۷-۱۴۰-۱۴۲

۱۴۵-۱۵۰-۱۶۱-۱۶۳-۲۰۷

۱۴۵ - ۱۴۴ - ۱۳۷ - ۱۳۴ - ۱۳۳

۱۶۰ - ۱۵۹ - ۱۵۸ - ۱۵۵ - ۱۵۴

۱۷۹ - ۱۷۸ - ۱۷۶ - ۱۷۵ - ۱۷۴

۱۹۱ - ۱۸۴ ۱۸۳ - ۱۸۲ - ۱۸۱

۲۰۷ - ۲۰۵ - ۲۰۴ - ۲۰۲ - ۱۹۲

۲۵۶ - ۲۵۳ - ۲۵۲ - ۲۱۰ - ۲۰۹

خسف - ۱۳۸

خلیج فارس - ۹۸

خوارزم - ۳۷

خوزستان - ۱۳۹ - ۱۳۷ - ۴۵ - ۲۶

«د»

دامغان - ۱۳۷

دندانقان - ۱۷۴ - ۹۷ - ۳۸

دہلی - ۹۷

«ر»

روس - ۱۵۴ - ۷۱

روم - ۲۱۷

ری - ۱۱۳ - ۱۱۲ - ۱۱۱ - ۷۶ - ۳۰

۱۱۹ - ۱۱۸ - ۱۱۷ - ۱۱۶ - ۱۱۴

۱۳۹ - ۱۳۶ - ۱۳۲ - ۱۲۲ - ۱۲۰

۱۴۳

«ز»

زوزن - ۱۳۸

«س»

ساروان - ۴۴

ساوہ - ۱۱۸

سبزوار - ۴۸

سرخس - ۱۶۲

سغد - ۱۷۳ - ۱۶۸ - ۷۵ - ۳۲

«پ»

پارس - ۱۹۷ - ۵۱ - ۳۲ - ۲۶

پامیر - ۱۵۲ - ۱۵۱ - ۱۵۰ - ۱۳۵ - ۴۵

۱۹۸ - ۱۸۱ - ۱۵۴ - ۱۵۳

پطروگراد - ۲۸

پنجہ (رودخانہ) - ۱۶۸

«ت»

تاجیکستان - ۱۶۸ - ۱۵۳ - ۱۳

تبت - ۴۴

تبریز - ۱۶۵ - ۱۵۲

ترکستان - ۱۰۴

ترمد - ۳۴

تون - ۱۳۸

تہران - ۱۱۹ - ۱۱۸ - ۴۹ - ۳۲ - ۲۵

۱۶۵ - ۱۵۷ - ۱۲۰

«ج»

جوزجان - ۱۰۴

«ح»

حلب - ۲۵۵

«خ»

خاورمیانہ - ۷۵

ختلان - ۱۶۹ - ۱۶۸ - ۱۰۴ - ۴۴ - ۳۴ - ۳۲

۱۸۳ - ۱۸۱ - ۱۷۱

خراسان - ۳۸ - ۳۷ - ۳۶ - ۳۲ - ۲۲

۵۴ - ۴۶ - ۴۵ - ۴۴ - ۴۳ - ۴۲ - ۴۰

۹۶ - ۸۸ - ۷۹ - ۷۷ - ۷۶ - ۷۵ - ۵۵

۱۰۷ - ۱۰۴ - ۱۰۳ - ۱۰۱ - ۹۹ - ۹۸

۱۱۹ - ۱۱۸ - ۱۱۴ - ۱۱۳ - ۱۱۲

۱۳۱ - ۱۳۰ - ۱۲۲ - ۱۲۱ - ۱۲۰

«ف»

فارس - ۲۳ - ۴۳ - ۷۰ - ۷۶ - ۱۱۵ - ۱۱۶
 ۱۳۹ - ۱۴۰
 فرات - ۱۲۸
 فرانسه - ۱۴۴
 فرغانه - ۱۰۴

«ق»

قاهره - ۱۱۸ - ۱۲۴ - ۱۳۴ - ۱۳۷ - ۱۷۷
 ۱۷۸ - ۱۹۱ - ۲۵۱
 قاین - ۵۲ - ۱۳۸
 قبادیان - ۱۶۸ - ۱۶۹ - ۱۷۱ - ۱۷۴
 قزوین - ۱۱۸ - ۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۴۱
 قشلاق حضرت سید - ۱۸۷
 قطنن - ۱۸۶
 قندهار - ۴۶
 قنوج - ۵۵
 قهستان - ۳۷ - ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۴۰

«ك»

کافر نیکان (رود) - ۱۶۸
 کرمان - ۳۸ - ۱۱۵ - ۱۲۰ - ۱۳۷ - ۱۴۰
 کشمیر - ۹۵
 کمبریج - ۱۹۷
 کوکچا (کوکچه) - ۱۵۶ - ۱۸۶

«ک»

گرگان - ۳۲ - ۳۴
 کوزگانان - ۳۲ - ۴۴
 کیلان - ۳۱ - ۱۵۸

«ل»

لنینگراد - ۲۶ - ۳۰ - ۳۳ - ۳۴ - ۴۶ - ۱۰۴

سمرقند - ۱۰۴

سنت پترزبورگ - ۲۳ - ۲۵ - ۳۸ - ۹۴
 ۱۴۲
 سند - ۱۰۷
 سوریه - ۱۳ - ۸۴ - ۱۱۶ - ۱۴۱
 سیحون - ۹۵
 سیستان - ۲۴ - ۴۴ - ۵۱ - ۱۰۳ - ۱۲۰
 ۱۳۳ - ۱۳۸ - ۱۳۹ - ۱۸۱
 سیلان - ۹۷

«ش»

شام - ۱۰۸ - ۱۰۹ - ۱۲۰ - ۱۲۳
 شوروی - ۴۳ - ۵۴ - ۱۵۸ - ۱۵۹ - ۱۹۸
 شیراز - ۴۵ - ۸۹ - ۱۱۵ - ۱۲۳ - ۱۲۴
 ۱۲۷ - ۱۲۸ - ۱۲۹ - ۱۷۷

«ط»

طبرستان - ۷۶ - ۱۱۳ - ۱۱۵ - ۱۱۶ - ۱۲۷
 ۱۸۰
 طخارستان - ۳۴
 طوس - ۲۳ - ۱۶۱

«ع»

هراق - ۲۲ - ۳۴ - ۱۰۰
 عربستان - ۸۰ - ۸۴ - ۱۷۳
 عمان - ۸۱ - ۱۲۰ - ۱۲۱ - ۱۳۹

«غ»

غرجستان - ۳۲ - ۳۳
 غرچشار - ۱۰۴
 غزنه - ۲۵ - ۳۶ - ۳۸ - ۴۹ - ۶۲ - ۹۳
 ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۱۰۲ - ۱۰۸ - ۱۱۲
 ۱۱۳ - ۱۱۸ - ۱۲۰ - ۱۷۰ - ۱۷۴
 غور - ۳۳ - ۴۴

میافارقین-۱۶۲-۱۶۳

«ن»

نیشابور-۳۲-۴۹-۵۲-۵۳-۶۱-۱۰۰

۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۱۰-۱۵۸

۱۶۲-۱۸۰-۱۸۱

نیل-۱۰۷-۱۲۰-۱۲۱

نیوسج (دشت...)-۱۸۶

«و»

واسط-۸۱

وخش (قصبه...)-۴۴

«ه»

هرات-۷۶-۱۰۰-۱۰۴

هلا رود-۴۴

همدان-۱۱۸-۱۴۰-۱۶۰

هند، هندوستان-۱۱-۱۳-۱۴-۴۲-۶۴-۹۲

۹۳-۹۴-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۶-۱۲۱

۱۳۶-۱۵۱-۱۵۲-۱۷۳-۱۹۸

«ی»

یرگس (:رود)-۱۵۶-۱۸۶

یزد-۱۳۷

یمکان-۱۱-۱۵۰-۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶-۱۵۹

۱۷۰-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۲-۱۸۳-۱۸۴

۱۸۵-۱۸۶-۱۸۷-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶

۱۹۸-۱۹۹-۲۰۹-۲۱۰-۲۲۴-۲۵۶

یمن-۶۲-۱۲۳-۱۲۸-۱۴۲

یونان-۱۹۶-۱۹۹

۱۵۰-۱۵۴-۱۶۸

لهاور-۱۷۳

«م»

مازندران-۳۰-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۳

ماوراء النهر-۴۲-۵۵-۷۵-۸۷-۹۶

۱۰۳-۱۳۴-۲۰۹-۲۱۰

مدیترانه-۶۴-۱۸۱

مدینه-۷۷-۱۰۱

مرد-۳۸-۱۶۲-۱۷۴

مروالروز-۳۳-۱۰۴-۱۷۴

مسکو-۱۳-۲۷-۲۸-۳۰-۳۳-۳۴-۴۶

۷۱-۱۵۳-۱۵۴-۱۶۸-۲۰۵

مصر-۱۱-۳۶-۸۴-۸۵-۹۲-۹۷-۹۸

۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۳-۱۰۴

۱۰۶-۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۸

۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲-۱۲۸-۱۲۹

۱۳۴-۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۴۶

۱۶۳-۱۶۴-۱۶۹-۱۷۴-۱۷۶

۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۱۸۰-۱۸۶

۱۹۲

مکران-۱۲۰-۱۲۱

مکه-۹۳-۱۲۱-۱۴۵-۱۷۸-۱۸۴

مولتان-۸۶-۹۲-۹۳-۹۴-۹۵-۹۶

۹۷-۹۸-۱۲۲-۱۵۱-۱۵۲-۱۷۳

۱۷۶

فهرست اعلام

ابن مسكويه - ۸۱-۲۵-۱۱۲

ابوبكر رازی ← رازی

ابوبكر قفال مروزی ← قفال مروزی

ابوبكر كنانی - ۵۲

ابوبكر محمد بن اسحق بن محمد شاد - ۱۰۰-۱۰۱

۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵

ابوالحنيفة ← النعمان بن محمد بن منصور بن

احمد بن حيون التميمي المغربي

ابوالخطاب - ۶۶-۷۸

ابوریحان ← بیرونی

ابوسعید ابوالخیر - ۵۲-۵۳-۱۰۴-۱۰۶-۱۵۰

ابوسعید حداد - ۵۲

ابوالعباس قصاب - ۵۲

ابو عبدالله بن کرام - ۱۰۰-۱۰۳-۱۰۴

ابوعبدالله محمد بن علی بن رزام - ۶۰-۶۱

ابوالعلاء المعری ← المعری

ابوعلی حسن بن محمد ← حسن بن محمد المیکال

ابوعلی سینا - ۱۱-۴۳-۱۵۳-۱۵۹-۱۶۰

ابوالفتوح، داود بن نصر (حکمران مولتان)

۹۴-۹۵-۹۷

«آ»

آدینیا (بت) - ۹۳

آصف بن علی اصغر فیضی - ۱۲۴

آفاناسیوس اسکندری - ۱۵۳

آقاخان سوم - ۱۴

آلبارسلان - ۳۸

آلتوناش - ۳۷

آی تکین - ۱۳۴

«الف»

ابن الاثیر - ۲۷ - ۳۱ - ۳۶ - ۹۴ - ۹۵ - ۹۶ - ۹۷

۱۰۹ - ۱۱۰ - ۱۱۱ - ۱۱۲ - ۱۱۴ - ۱۱۸ -

۱۲۰ - ۱۲۳ - ۱۲۴ - ۱۲۶ - ۱۲۷ - ۱۳۸ -

۱۳۹ - ۱۴۰ - ۱۷۴ - ۲۰۹

ابن بلخی - ۲۶ - ۲۹ - ۳۲ - ۴۰ - ۵۰ - ۱۲۴ - ۱۲۸

ابن تغری بردی - ۱۰۲

ابن حزم - ۶۱ - ۶۵ - ۶۶ - ۷۰ - ۷۱ - ۱۲۹

ابن حوقل - ۲۷

ابن رزام ← ابو عبدالله محمد بن علی بن رزام

ابن سومر - ۹۷

ابن سینا ← ابوعلی سینا

ابن کرام ← ابو عبدالله بن کرام

- ایران‌شاه بن تورانشاه بن قاوردیگ - ۱۳۹
۱۴۱-۱۴۰
- ایرانی ت. ۱۳-۱۹۸
اینوستراتسف ک. آ. ۱۶۳-۱۶۴
- ایوانف و. آ. ۱۳-۱۴-۵۹-۶۰-۶۲-۶۵-۶۶
۶۷-۶۸-۶۹-۷۰-۷۱-۷۲-۷۵-۸۰
۸۲-۸۴-۹۲-۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۳۶-۱۵۰
۱۵۱-۱۵۳-۱۵۵-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۶
۱۶۹-۱۷۶-۱۷۷-۱۹۱-۱۹۷-۱۹۸
۱۹۹-۲۰۲
- «ب»
- بابک خرمی - ۶۱-۶۲-۸۰
- بارتولد . و. ۲۳-۲۵-۲۷-۲۸-۲۹-۳۳
۳۷-۳۸-۴۰-۴۲-۴۴-۴۶-۴۹-۵۱
۷۶-۷۹-۹۳-۹۷-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۱۰
۱۳۲-۱۳۳-۱۳۵-۱۴۲-۱۴۳-۱۶۸
۱۷۴-۱۷۵
- باکالیجار ← ابوکالیجار
بدخشی ، محمد-۱۵۴
بذل الرحمن - ۱۳-۱۹۶-۱۹۷
براون - ۱۰-۱۵۵-۱۵۸
برتلس . ی. آ. ۱۵۶-۱۵۷-۱۵۹
برکیارق - ۱۳۹-۱۴۰
برهان الدین کوشککی ← کوشککی
بزرگ‌زاده-۱۲
بساییری-۱۲۸-۱۳۴-۱۳۵-۱۸۵
بشارمروزی-۲۸
بفدادی، عبدالقاهر-۶۱-۶۳-۶۴-۶۵-۱۱۷
بلاذری-۲۷
بلیایف . ی. آ. ۱۵
بلوشه-۱۰-۶۳
بله نیتسکی . آ. م. ۳۴
بنداری - ۱۳۰-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳-۱۴۰
- ابوالقاسم البلخی - ۱۶۸
ابوالقاسم زراد - ۵۲
ابوکالیجار - ۱۲۳-۱۲۴-۱۲۷-۱۲۸
ابومسلم خراسانی - ۵۵-۶۱-۷۶-۷۷
۷۹-۸۰-۸۷-۸۸-۱۳۱
ابوالعالی (مؤلف بیان الادیان) ۱۴۹-۱۸۲
ابونصر بن عمران - ۱۲۳-۱۲۴-۱۲۸
ابونصر سراج - ۵۲
ابوالهیثم جرجانی - ۱۹۵-۲۰۵-۲۱۱
ابویقوب سجستانی ← سجستانی
ابویوسف قاضی - ۲۱-۲۲-۴۰-۸۰
احمد بن عطاش - ۱۳۹
احمد النیسابوری - ۱۸۱
ادریس ← سیدنا ادریس
ارسلو - ۲۰۰-۲۱۵-۲۳۴-۲۴۰-۲۴۳
ارغش - ۳۱
استاذ سیس - ۶۲-۶۴-۸۰
اسحق بن محمّشاد - ۱۰۴
اسماعیل بن عباد - ۱۱۶-۱۱۹
اسماعیل پسر امام جعفر صادق - ۷۷
اسماعیل عباد ← اسماعیل بن عباد
اصطخری - ۲۳-۴۳
اصفہانی ، حمزه - ۸۵
افلاطون - ۲۰۰-۲۲۳-۲۲۴
اکبرشاه (پادشاه هند) - ۱۵۲
امیر حسنک ← حسن بن محمد المیکال
امیرہ ضرباب - ۱۳۶
انگلس . ف. ۱۹-۲۰-۵۴-۶۸-۸۱-۸۸
۱۴۴
انندیال بن اجیپال - ۹۵
انوشیروان - ۷۰-۱۳۱

جعفر صادق (ع) امام - ۷۷-۷۸-۱۲۵
 جوینی (مورخ) - ۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹
 ۱۴۱
 جیلیم بن شبیان - ۹۱-۹۲
 «ج»
 چغری بیک ← سلیمان چغری بیک داود بن
 میکال بن سلجوق
 «ح»
 حاجی خلیفہ - ۱۱۱-۱۶۱
 حارث بن سربج - ۷۷
 الحاکم (خلیفہ فاطمی) - ۹۲-۱۰۶-
 ۱۰۷-۱۷۸
 حجاج بن یوسف - ۹۴
 حجت ← ناصر خسرو
 حسام الدین! ابوالمؤید بن النعمان - ۱۵۴
 ۱۵۵
 حسان (شاعر) - ۲۲۴-۲۵۲
 حسن بن طاہر بن مسلم العلوی - ۹۹-۱۰۱-
 ۱۰۶
 حسن بن علی (ع) - ۷۵-۱۲۶
 حسن بن محمد، ابوعلی - ۱۰۵
 حسن بن محمد المیکال - ۲۳-۳۳-۵۲-۱۰۵
 ۱۰۹-۱۱۰
 حسن بن محمد المہزی البغدادی - ۶۱
 ۱۱۶
 حسن صباح ← صباح
 حسنگ میکال ← حسن بن محمد المیکال
 حسین بن علی (ع) - ۷۵-۱۲۶
 حسین قاننی ← قاننی
 حلاج (منصور) - ۵۳
 حلیم بن شبیان - ۹۲-۹۳
 حمد اللہ قزوینی ← قزوینی

بوہرینسکی T.T. - ۱۵۳-۱۵۴
 بوہکر سلیمانی ← سلیمانی
 بوسعید آبی - ۱۱۱
 بوکالیجار ← ابوکالیجار
 بولدیرف T.A. - ۱۵
 بومیمون قداح ← قداح
 بہ آفرید - ۸۰
 بہار، ملک الشعراء - ۲۷-۱۵۷
 البیدادی - ۱۵۹
 بیرونی، ابوریحان - ۹۱-۹۲-۹۴-۹۸
 بیہقی - ۲۵-۲۷-۴۳-۴۹-۵۰-۵۲-۱۰۵
 ۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰
 ۱۲۱-۱۳۲-۱۴۵-۱۷۲-۱۷۵
 «پ»
 پاخ - ۳۲
 پتروشفسکی، ای. پی. - ۱۵-۲۵-۲۶-۳۰-۳۳
 ۳۵-۴۳-۴۸-۴۹-۵۲-۱۴۲-۱۴۳
 پلوتارخ - ۲۰۰
 «ت»
 تقوی، ح. - ۱۶۵
 تقی زادہ، س. ح. - ۱۳-۱۴-۱۵۰-۱۶۲-۱۶۵
 ۱۶۶-۱۶۸-۱۶۹-۱۷۰-۱۸۱-۱۸۳
 ۱۸۴-۱۸۵-۱۸۷-۱۹۱-۱۹۹
 تولستوو، س. پی. - ۲۷-۳۰-۳۶-۷۱-۸۵
 تہارتی - ۹۸-۹۹-۱۰۰-۱۰۲-۱۰۷-۱۰۸
 «ج»
 جامی - ۱۵۶-۱۵۷
 جاولی سقاو - ۱۳۹
 جربادقانی - ۹۹
 جعفر بن منصور الیمین - ۶۷-۶۸-۸۱-۸۲
 ۸۳-۱۲۵

روزن . و . ر-۲۳-۲۴-۳۵

ریبکین . ک . ف-۲۰۵

ریو . ج-۱۶۱

«ز»

زاخودر . ب . ن-۱۵-۲۸-۲۹-۳۲-۴۳-۴۸

۴۹-۵۰-۵۱-۶۲-۸۸-۱۰۷-۱۱۰

زکریای قزوینی ← قزوینی

زلیخا-۹۹

زند . م . ای-۱۵

«س»

سالاربن شیر ذیل-۳۷

سالتیکف ، شجدرین-۱۵۷

سام نریمان-۱۸۳

سبکتکین-۱۰۴

سجستانی ، ابویعقوب-۸۶-۱۶۱-۱۹۲

سعدی-۱۱-۵۵

سقراط-۲۲۳

سکک ، حمزه-۵۳

سلیفونقف . ن . ن-۷۱

سلیمان چغری بیگ داود بن میکال بن سلجوق

۴۴-۱۳۰-۱۷۴-۱۷۵-۱۷۹-۱۸۴

سلیمان (نبی)-۲۰۷

سلیمانی ، بوبکر-۱۲۰

سعمانی-۲۸-۳۰-۳۷-۱۶۷

سمیونف . آ . آ-۱۳-۱۵۰-۱۵۱-۱۶۱-۱۶۲

۱۶۳-۱۶۵-۱۹۹

سنبادگیر-۶۲-۶۴-۷۹-۸۰

سنت آنتوان-۱۵۳

سیدنا ادریس-۷۷-۹۲

«ش»

شاپوربن اردشیر-۱۶۹

شفر . ش-۱۳-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۸۲

حمزه اصفهانی ← اصفهانی

حمزه سکک ← سکک

حمیدالدین کرمانی ← کرمانی

حیدر ← علی (ع)

حیی بن قتیبه-۲۳

«خ»

خرقانی ، ابوالحسن-۱۲-۱۵۰-۱۵۸-۱۵۹

خشاب ، ی-۱۳

الخوارزمی-۲۲-۳۵

خیام ، عمر-۲۰۵

«د»

داود بن نصر-۹۵-۹۷

داود پسرملکشاه سلجوقی-۳۸

داود صغیر ← داود بن نصر

دو گو به . م . ی-۶۳-۶۵

دولت شاه سمرقندی-۱۱۱-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۷

۱۵۸-۱۵۹-۱۶۰-۱۶۶

دیاکونف . م . م-۱۶۸

الدیلمی (۴)-۶۳-۶۶-۷۰

دینوری-۲۷

دیواستی (دیواستیج)-۳۲-۵۲

«ر»

راجپال-۹۷

رازی ، ابوبکر-۲۰۰-۲۴۰

راوندی (مؤلف راحة الصدور)-۲۶-۲۷

۲۸-۲۹-۳۹-۱۳۰-۱۳۴-۱۳۵

۱۳۹-۱۴۰

رستم بن علی-۱۱۳

رستم (پهلوان)-۱۸۳

رضا قلی خان ← هدایت

رودکی-۲۸-۳۲-۲۲۴

روزنفلد . ب . آ-۲۰۵

- شوکپال (نواسه شاه) - ۹۶
 شونوسر - شوسید نوسر (شاه سید ناصر) -
 ۱۵۴-۱۵۵
 شهرستانی (عبدالکریم) - ۶۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۳۷
 شیرخان لودی - ۱۵۹
 «ص»
 صاعد ، قاضی - ۱۰۵
 صباح . حسن - ۱۳۲-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸
 ۱۴۳-۱۴۵-۱۸۲
 «ط»
 طاهر بن مسلم العلوی - ۱۰۱
 طبری (مورخ) - ۲۷-۲۸-۸۰
 طغرل (سلجوقی) - ۳۸-۴۵-۱۳۳-۱۳۴
 ۱۳۵-۱۷۴-۱۸۴
 طوسی ، نصیرالدین - ۱۵۲
 «ظ»
 الظاهر الاعزاز دین الله العلوی - ۱۰۹
 ظهیر الدین (مورخ) - ۳۰
 «ع»
 عبدالجلیل ، ابو الفتح - ۱۷۹
 عبدالقاهر بغدادی ← بغدادی
 عبدالله (... بن میمون قدام) - ۶۳-۹۱
 عبدالملک عطاش - ۱۳۶
 عتبی - ۹۴-۹۵-۹۶-۹۹-۱۰۰-۱۰۱-۱۰۲
 ۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۶-۱۱۰-۲۰۷
 عثمان (خلیفه) - ۶۶
 عزیز (خلیفه فاطمی) - ۹۹-۱۰۱-۱۰۸
 عزیز (مصر) - ۹۹
 عضدالدوله - ۱۱۵-۱۱۶
 عطار (شاعر) - ۱۵۸
 علی (ع) - ۶۵-۷۵-۷۶-۷۷-۸۰-۸۳-۱۰۱
 ۱۲۵-۱۲۶-۱۶۳-۱۶۸-۱۶۹-۲۰۵
 ۲۰۹-۲۱۰-۲۱۴-۲۳۶-۲۴۴-۲۴۴
 ۲۴۷-۲۴۸-۲۵۰
 علی یف . م . ر . ۱۵
- عنصری - ۹۵
 عین القضاء همدانی ← همدانی
 «غ»
 غزالی (امام محمد) - ۱۳۸
 غزل سارغ - ۱۳۸
 غفوراوف . ب . غ - ۱۳-۹۳
 غنی زاده . م - ۱۳-۱۹۸
 «ف»
 فارابی . ابونصر - ۱۶۰
 فاطمه زهرا (ع) - ۱۲۵-۱۲۶-۲۵۰
 فانیان ، ا - ۱۶۱
 فخرالدوله (دیلمی) - ۱۱۲-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷
 ۱۱۹
 فخرالدین اسد گرگانی - ۴۵-۴۶
 فدائی ← محمد بن زین العابدین ...
 فرخی - ۹۹-۱۰۷-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۴۵
 فردوسی - ۲۳-۲۸-۲۹-۱۶۲
 فریدون - ۱۸۳-۲۲۳
 فیثاغورت - ۲۰۰
 «ق»
 القادر بالله - ۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۶-۱۰۸
 ۱۰۹-۱۱۱-۱۱۲
 قارون - ۲۰۷
 قاضی نعمان ← نعمان بن محمد بن منصور بن
 احمد بن حیون التمیمی المغربي
 قاورد (پسر داود) - ۳۸-۳۹
 قائم (خلیفه فاطمی) - ۸۶
 قائم هوعود ← مهدی
 قائمی . حسین - ۱۳۸
 قباد (ساسانی) - ۷۰
 قدام ، بومیمون - ۶۲-۶۷
 قزوینی ، حمداله - ۹۶-۹۹-۱۰۲-۱۳۴
 ۱۵۴-۱۵۵-۱۵۶

ماركس.ك - ۱۹-۲۰-۵۴-۶۸-۸۸-۱۴۴
 مأمون الرشيد - ۳۰
 مانی - ۲۲۴
 مجدالدوله (ديلمی) - ۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳
 ۱۱۹-۱۱۷-۱۱۴
 محمد بدخشی ← بدخشی
 محمد بن ابراهيم سيمجور ، ناصرالدوله
 ابوالحسن - ۳۷-۱۳۸-۱۴۰
 محمد بن احمد الازهر بن طلحة بن نوح - ۸۵
 محمد بن اسحق كرامی - ۱۰۶-۱۱۰
 محمد بن اسماعيل - ۷۹-۸۴-۹۲
 محمد بن الحسين زيدان - ۶۱
 محمد بن زين العابدين خراسانی - ۱۶۳-۱۶۴
 ۱۸۱-۱۷۸
 محمد بن عبدالله (س) - ۶۸-۷۴-۸۲-۲۱۱
 ۲۵۰-۲۳۶
 محمد بن القاسم بن المنبه - ۹۴
 محمد (پسر محمود غزنوی) - ۱۱۰-۱۱۸
 ۱۷۴-۱۷۱
 محمد ناظم - ۳۳-۳۴-۹۲-۹۵-۹۶-۹۸
 محمد نخشی - ۸۸-۱۰۷-۱۹۲
 محمود بن سبکتگین غزنوی - ۱۱-۲۳-۲۵-۳۳
 ۳۴-۳۷-۳۸-۴۹-۵۱-۵۳-۵۵-۹۱
 ۹۳-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸-۹۹-۱۰۰
 ۱۰۱-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۷
 ۱۰۸-۱۰۹-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴
 ۱۱۷-۱۱۸-۱۱۹-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۲
 ۱۲۳-۱۳۲-۱۳۳-۱۵۸

قزوینی ، زکریا - ۱۵۳-۱۸۶
 قزوینی ، م - ۱۹۸
 قفال مروزی ، ابوبکر - ۵۲

«ك»

كارادوو - ۶۳
 کرمانی ، حمید الدین - ۱۹۱
 کرمر.آ. - ۲۳-۲۴-۳۵
 کوبل. ل. ی. - ۳۵
 کوربین. ه. - ۱۳-۶۰-۱۹۱-۱۹۵-۱۹۶-۲۰۲
 ۲۳۴-۲۴۵
 کوشکی ، برهان الدین - ۱۸۶-۱۸۷
 کیخسرو - ۳۳
 کیسلیاکف. ن. آ. - ۱۵۴
 کیقباد - ۱۸۳

«گ»

گارولوسکی. آ. - ۴۶-۵۳
 گردیزی - ۲۷-۴۰-۹۴-۹۵-۹۶-۹۷-۹۸
 ۹۹-۱۰۲-۱۰۸-۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳
 ۱۱۴-۱۱۷-۱۴۵-۱۷۰-۱۷۱
 گویار. س. - ۵۹-۶۳-۶۵

«ل»

لنپول - ۹۹-۱۰۱-۱۰۸-۱۲۳-۱۷۵
 لوی - ۲۴

«م»

ماسینیون. ل. - ۵۲

منوچهر - ۲۸
 منینی - ۹۴-۹۵-۹۶-۹۹-۱۰۳-۱۰۴-۱۱۰
 مودود (پسر مسعود غزنوی) - ۱۷۴
 موسی (نبی) - ۸۲
 موسی کاظم (امام ...) - ۷۹
 مولر. آ. - ۹۴-۹۸-۱۱۱
 مهدی (خلیفه فاطمی) - ۸۴-۸۵-۸۶-۱۲۴
 مهدی قائم (ع) - ۶۷-۶۸-۸۱-۸۲-۸۳
 مؤید فی الدین - ۱۴-۱۲۳-۱۲۴-۱۲۷-۱۲۸
 ۱۳۴-۱۳۷-۱۷۸-۱۸۶
 میرخواند - ۹۴-۹۵-۱۱۱
 میرزایف. آ. م. - ۱۵
 میمون القداح - ۸۴
 مینورسکی. و. - ۳۱-۳۲
 مینوی. م. - ۱۳-۱۶۵
 «ن»
 ناصر خسرو - [اکثر صفحات]
 نزار (پسر مستنصر خلیفه) - ۱۳۶-۱۳۷
 نصیر الدین طوسی - طوسی
 نظام الملك (خواجه) - ۳۸-۳۹-۴۰-۴۶
 ۱۳۲-۱۳۳-۱۳۶-۱۳۷-۱۳۸-۱۳۹
 ۱۸۵
 نظامی (شاعر) - ۲۸
 النعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون
 التیمی المنزبلی، ابوالحنیفه - ۷۶-۸۲
 ۱۲۴-۱۲۵-۱۲۶-۱۹۱-۱۲۷
 نفیسی، س. - ۱۳
 نهر، ج. - ۱۴
 «و»
 وشمگیر (برادر مرداویج زیاری) - ۳۱
 «ه»
 هارون الرشید - ۲۱-۲۷-۴۰
 هدایت، رضاقلی خان - ۱۵۹-۱۶۰-۱۶۶

۱۶۲-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۶-۲۰۷
 محمود (سلجوقی) - ۱۳۹-۱۴۰
 مرداویج - ۲۱
 مز. آ. - ۹۳
 مزدک - ۷۰-۷۹-۸۰-۸۷
 مستعلی (پسر مستنصر خلیفه) - ۱۳۶
 المستنصر ابوتیمم معد (خلیفه فاطمی) - ۱۲۸
 ۱۳۴-۱۳۶-۱۳۷-۱۵۶-۱۶۳-۱۶۴
 ۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹-۲۰۹-۲۴۵-۲۵۱
 ۲۵۲-۲۵۵-۲۵۶
 مسعود سعد سلمان - ۱۱
 مسعود (غزنوی) - ۳۷-۳۸-۵۰-۵۲-۹۷
 ۱۰۵-۱۰۸-۱۱۰-۱۱۲-۱۱۸-۱۱۹
 ۱۲۰-۱۲۱-۱۳۲-۱۷۰-۱۷۱-۱۷۲
 ۱۷۴-۱۷۳
 مسعودی (مؤلف مروج الذهب) - ۲۷-۹۲
 مسیح (عیسی) - ۸۲
 المطایع (پسرالمقتدر خلیفه) - ۱۱۵
 المرمری، ابوالعلاء - ۱۲۳
 المعز (خلیفه فاطمی) - ۹۲-۹۸
 معز الدوله - ۳۶-۱۱۵
 معین م. - ۱۹۵
 مقتدر (خلیفه) - ۳۵-۳۷-۱۱۵
 مقریزی - ۳۶
 مقطانا - ۹۲-۹۶-۹۷-۹۸
 مقنع - ۳۰-۵۵-۶۲-۸۰-۸۷-۸۸-۱۳۱
 ملاموبد - ۱۵۱
 ملکشاه سلجوقی - ۳۸-۳۹-۱۳۶-۱۳۸
 ۱۳۹
 منصورالیمین (پدرجعفر بن منصورالیمین) - ۶۷
 ۸۱-۸۲-۸۳

۸۰-۴۳	هرمان. اته-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵۲-۱۵۶-۱۵۹
یعقوبی-۲۷	۱۹۹-۱۶۴
یمین الدوله ← محمود غزنوی	همدانی ، ح-۸۷-۱۲۳
یوسف (نبی)-۹۹	همدانی ، عین القضاة-۱۵۷
یوسف بن ابی الساج-۳۵	«ی»
یوشکویج .آ. ب-۲۰۵	یاقوت (حموی)-۸۵-۱۱۱-۱۱۴
	یاکوبوفسکی .آ. یو-۲۲-۲۴-۳۰-۳۴-۴۲

فهرست سلسله‌ها و قبایل و فرقه‌های مذهبی

«آ»

آل بویه - ۳۵-۳۶-۱۰۸-۱۱۲-۱۱۴-۱۱۵

۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸-۱۲۰-۱۲۱-۱۲۳

۱۲۸-۱۳۴

آل سامان - ۱۱۰-۱۷۵

آل مصطفی - ۲۱۴-۲۲۳

آئین مغان - ۶۳

«الف»

اباحتیان - ۷۰

ابوسعیدیان - ۶۷-۸۱-۸۰-۱۴۵

اسماعیلیان [اکثر صفحات]

افلاطونیان - ۲۴۰

امویان - ۷۶-۷۷-۷۹ و ← بنی‌امیه

«ب»

باطنیان - ۹۹ - ۱۰۳-۱۱۳-۱۱۷-۱۱۸

۱۲۸-۱۳۲-۱۳۸-۱۳۹

بنی‌امیه - ۸۳ و ← امویان

بنی‌تمیم - ۱۶۸

بنی‌عباس - ۳۱ و ← عباسیان

بنی‌هیثم - ۱۱۰

بویه‌ئیان ← آل بویه

بهر - ۱۳۶

البیه‌تیون - ۳۳

«ح»

حشاشین - ۱۴۱-۱۴۳

«خ»

خججه (خوجه) - ۱۳۶

خرم‌دینان - ۶۲-۶۴-۶۵-۷۰-۸۰-۱۳۶

خطابیان - ۶۶

خلفای فاطمی ← فاطمیان

«د»

دروزیان - ۹۷

دولت فاطمی ← فاطمیان

دیلمیان - ۱۱۳-۱۱۵-۱۱۶-۱۱۷-۱۱۸

۱۱۹-۱۲۷-۱۲۹-۱۳۲-۱۳۴

«ر»

رافضیان - ۷۹-۱۱۴-۱۳۶

«ز»

زردشتیان - ۶۵

زنادقه - ۱۲۰-۱۲۱

زیاریان - ۳۱

زیدیه - ۱۱۵-۱۲۶-۱۲۷

«س»

ساسانیان - ۲۱-۱۴۲

سامانیان (سامانی‌ها) - ۲۶-۲۹-۳۴-۳۶

۳۷ - ۴۰ - ۵۵ - ۱۰۷ - ۱۶۹ - ۱۷۵

۴۹-۴۶-۴۵-۴۱-۴۰-۳۹-۳۸-۳۷

۱۰۶-۱۰۴-۱۰۲-۹۸-۹۷-۵۶-۵۵

۱۷۵-۱۷۴-۱۳۲-۱۳۱-۱۱۹-۱۱۲

۲۵۴-۲۰۵

«ف»

فاطمیان - ۵۷-۶۰-۶۱-۶۴-۶۷-۶۸-۶۹

- ۱۰۱-۸۲-۸۱-۸۰-۷۶-۷۴-۷۳

۱۱۶-۱۱۰-۱۰۸-۱۰۷-۱۰۶-۱۰۳

۱۳۱-۱۲۹-۱۲۷-۱۲۶-۱۲۴-۱۱۷

۱۶۴-۱۶۳-۱۴۵-۱۳۷-۱۳۵-۱۳۳

۱۸۱-۱۸۰-۱۷۹-۱۷۸-۱۷۷-۱۶۹

۲۲۳-۲۱۹-۲۰۰-۱۹۲-۱۹۱-۱۸۴

۲۵۵-۲۵۴-۲۵۳-۲۵۲

«ق»

قراخانیان - ۱۰۴-۱۳۴

قزمطیان (قراطله) - ۵۷-۵۹-۶۴-۶۷-

۹۸-۹۷-۸۴-۸۳-۸۰-۷۴-۷۱-۷۰

۱۱۳-۱۱۱-۱۱۰-۱۰۷-۱۰۶-۱۰۵

۱۲۲-۱۲۱-۱۲۰-۱۱۹-۱۱۸-۱۱۴

۱۳۳-۱۳۱-۱۳۰-۱۲۷-۱۲۶-۱۲۳

۱۷۶-۱۴۵-۱۳۹-۱۳۷-۱۳۴

«ك»

کرامیان - ۱۰۳-۱۰۵-۱۰۶-۲۰۰-۲۰۶

۲۱۰-۲۰۷

«م»

مببضه (سپیدجامگان) - ۶۲

مجویان - ۶۱

محمیره ← سرخ‌علمان

مزدکیان - ۶۲-۶۴-۷۱-۷۹-۸۰

معتزلیان (معتزله) - ۱۰۳-۱۱۴-۱۱۸

۲۰۰

۲۵۴-۱۸۳

سبعیان - ۱۲۴-۱۴۵

سپیدجامگان - ۳۰-۶۲-۸۰ و ← مببضه

سرخ‌علمان (محمیره) - ۶۲

سلجوقیان (سلجوقی‌ها یا دولت سلجوقی) -

۴۳-۴۲-۴۱-۴۰-۳۸-۳۷-۲۹-۲۶

۵۶-۵۵-۵۳-۵۰-۴۹-۴۶-۴۵-۴۴

۱۳۹-۱۳۶-۱۳۴-۱۳۳-۱۳۱-۱۳۰

۱۸۴-۱۸۳-۱۷۶-۱۷۵-۱۷۴-۱۴۱

۲۵۴-۲۰۷-۲۰۵

«ش»

شعوبیه - ۱۴۲

شیعیان - ۷۵-۷۷-۱۱۵-۱۲۹-۱۳۴

«ص»

صفاری [خاندان ...] - ۵۲

صلیحیان - ۱۸۴-۲۵۵

صوفیان - ۱۵۰-۱۵۹

«ط»

طاهریان - ۴۰

«ع»

عباسیان (خلفای عباسی) - ۲۶-۳۱-۴۰-۶۲-

۱۱۶-۱۰۹-۸۴-۸۱-۸۰-۷۷-۷۶

۱۲۹-۱۳۲-۱۴۵-۲۵۵ و ← بنی‌عباس

علویان - ۷۵-۷۷-۱۱۵-۱۱۹-۱۲۷

۱۵۴

عیسویان - ۷۱

«غ»

غزنویان (غزنوی‌ها) - ۲۵-۲۶-۲۹-۳۶-

«ن»

الناصریه - ۱۸۰

نزاریان (نزاریه) - ۱۳۵-۱۳۶-۱۳۷-۱۴۵

۱۵۳-۱۵۱

«ه»

هندو - ۲۱۷

مقنمیان - ۶۴

ملحدان (ملاحده) - ۱۰۲-۹۹-۹۸-۹۷

۱۲۱-۱۱۸-۱۱۴-۱۰۷-۱۰۴-۱۰۳

۱۸۵-۱۴۲-۱۴۱-۱۳۹

فهرست کتب و رسائل و مقالات و مجلات

«ت»

- تاج العقاید - ۶۸-۶۹
 تاریخ ازبکستان شوروی - ۱۹-۲۳-۲۷-۲۹
 ۴۳
 تاریخ اسلام - ۹۸-۱۱۱
 تاریخ اسماعیلیه - ۱۶۳
 تاریخ بیهق - ۲۳-۳۲-۳۳-۳۷-۱۱۰
 تاریخ بیهقی - ۱۱۴
 تاریخ حماسه ملی ایران - ۱۴۲
 تاریخ روابط اشرافی - ۳۵
 تاریخ ری - ۱۱۱
 تاریخ زندگانی فرهنگی ترکستان - ۱۰۵-
 ۱۳۳-۱۰۶
 تاریخ سیستان - ۲۷-۴۴-۴۵-۵۱-۱۰۴-
 ۱۳۸-۱۳۹-۱۴۵
 تاریخ عیسویان نخستین - ۶۸-۸۱
 تاریخ قرائتکین - ۱۵۴
 تاریخ گزیده - ۹۶-۹۹-۱۰۲-۱۱۱-۱۳۴
 ۱۵۶
 تاریخ ملت تاجیک - ۱۳-۱۹-۹۳

«آ»

- آتشکده (تذکره) - ۱۵۲-۱۵۹
 آثار البلاد - ۱۵۳

«الف»

- اثبات مسائل جبر و مقابله [رساله...]- ۲۰۵
 اسرار التوحید - ۵۱-۵۲-۵۳-۱۰۴
 اسرار النطق - ۱۲۵
 اعیان شهر نشین ... - ۴۸-۵۲-۱۴۲-۱۴۴
 افتتاح الدعوی - ۸۴
 اقتصاد اشرافی - ۴۳
 انجیل یوحنا - ۲۳۸-۲۴۰
 «ب»

- بهارستان - ۱۵۶
 بیان الادیان - ۶۳-۶۵-۶۶-۶۹-۷۰-۷۲-
 ۱۴۹-۱۸۰-۱۸۲-۱۹۷

«پ»

- پادشاهی سلجوقیان در آسیای صغیر - ۴۶-
 ۵۳
 پیدایش خانواده ، مالکیت خصوصی و حکومت -
 ۵۴

«ح»

حدود العالم - ۳۲-۳۳-۴۴-۴۵

«خ»

خاور نو [مجله ...] - ۲۷

الخراج [کتاب ...] - ۲۱

خراسان - ۲۸-۲۹-۳۲-۴۳-۴۸

۴۹-۵۰-۵۱-۱۱۰

خزینة الادله - ۶۹

خلاصة الاشعار - ۱۵۲

خوارزم قدیم - ۲۷-۳۰-۳۶-۷۱-۸۵

«د»

دبستان المذاهب - ۱۵۱-۱۸۱

دعائم الاسلام - ۱۲۵-۱۲۶-۱۲۷

دیوان عربی ناصر خسرو - ۱۶۶

دیوان فرخی - ۱۰۸-۱۱۹

دیوان المؤید فی الدین - ۱۲۲

دیوان ناصر خسرو - ۱۵۰-۱۵۲-۱۵۴-۱۵۷

۱۶۵-۱۷۹-۱۹۶

«ر»

راحة العقل - ۱۹۱

رسالة ملكشاهی - ۱۳۰

الرشد والهداية - ۶۷-۸۲

روشنائی نامه - ۱۵۲-۱۵۶-۱۵۸-۱۶۰

۱۸۵-۱۸۶-۱۹۴-۱۹۹-۲۰۰-۲۳۷

۲۳۸-۲۳۹-۲۴۰-۲۴۲

«ز»

زاد المسافرين - ۱۸۴-۱۸۶-۱۹۴-۱۹۵

۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۵

۲۰۶-۲۰۷-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-۲۱۵

تاریخ نهضت روستائی - ۲۹-۴۲-۷۶-

۱۳۵-۱۴۲

تاریخ و جغرافیای خنل از قدیمترین ازمه

تا قرن دهم میلادی - ۳۴

تاریخ الیمینی - ۹۹

تأویل الزکوة - ۶۷-۸۱-۸۲

تذكرة الشعراء - ۱۵۷-۱۶۰

ترکستان - ۲۸-۲۹-۳۳-۳۷-۳۸-۳۹

۴۰-۴۲-۴۴-۴۶-۴۹-۵۱-۹۳-۹۷-۱۰۴

۱۰۵-۱۰۶-۱۱۰-۱۳۲-۱۶۸-۱۷۴

۱۷۵-۱۸۳

تسخیر کواکب [رسالة ...] - ۱۶۵

تفاحه [کتاب ...] - ۲۴۰

تقویم التاریخ - ۱۸۷

«ج»

جامع الحكمین - ۱۸۶-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۶

۱۹۷-۱۹۸-۱۹۹-۲۰۰-۲۰۲-۲۰۳

۲۰۴-۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷-۲۰۹-۲۱۰

۲۱۱-۲۱۴-۲۱۵-۲۱۶-۲۱۷-۲۱۸

۲۱۹-۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۸

۲۲۹-۲۳۰-۲۳۱-۲۳۴-۲۳۵

۲۳۶-۲۳۸-۲۴۰-۲۴۲-۲۴۳

۲۴۴-۲۴۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹

۲۵۰-۲۵۱-۲۵۲-۲۵۳-۲۵۴-۲۵۵

۲۵۶

جنگ روستائی در آلمان - ۱۹-۲۰-۷۵-

۱۴۴

«چ»

چهارمقاله - ۲۳

- فتوت نامه - ۵۱-۵۳
 الفهرست - ۶۱-۶۵-۱۱۶
 فی رد الاسماعیلین [رسالة ...] - ۶۰
- «ق»
 قابوسنامه - ۳۱
 قرآن - ۹۹-۱۰۶-۱۲۵-۲۰۰-۲۱۰-۲۱۱
 ۲۲۲-۲۲۶-۲۳۵-۲۴۶-۲۴۷-۲۴۸
 قیام مقنع - ۸۰
- «ك وقتك»
 کافی - ۷۵
 كشف المحجوب - ۱۹۱
 کلام پیر - ۱۳۶-۱۳۸-۱۵۰-۱۵۱-۱۵۲
 ۱۵۳-۱۶۴-۱۷۶
 کنز الحقایق - ۱۵۸
 کوه نشینان قسمت علیای پنجاب - ۱۵۳-۱۵۴
 گوهر ریز - ۱۵۱
- «م»
 ماللهند - ۹۱-۹۴
 مجالس - ۱۲۳
 مجله مطالعات نژادشناسی - ۱۵۴
 مجمع الفصحاء - ۱۵۹-۱۶۰
 مجمل التواریخ - ۱۱۱-۱۱۲-۱۱۳-۱۱۴-
 ۱۱۵-۱۲۱-۱۳۴-۱۳۵
 مرآت الخیال - ۱۵۹
 مروج الذهب - ۲۷
 المستظهریه [رسالة ...] - ۱۳۸
 مقدمه بایستغری شاهنامه - ۱۶۱
 مناقب - ۱۵۱
- ۲۲۰-۲۲۱-۲۲۲-۲۲۳-۲۲۴-۲۲۷
 ۲۲۸-۲۳۶-۲۳۷-۲۳۸-۲۴۰-۲۴۳
 زبدة الحقایق - ۱۵۷
- «س»
 سبک شناسی - ۱۵۷
 سرگذشت سیدنا - ۱۳۶-۱۳۷
 سرمایه [کتاب ...] - ۵۴
 سفرنامه مشرق - ۱۵۱
 سفرنامه منظوم - ۱۶۱
 سفرنامه ناصر خسرو - ۳۸-۴۶-۱۴۹-۱۵۰
 ۱۵۶-۱۶۱-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۴-۱۶۵
 ۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸-۱۷۰-۱۷۲-۱۷۳
 ۱۷۴-۱۷۵-۱۷۶-۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹
 سفینه - ۱۵۲
 سلجوقنامه - ۱۳۰
- سیاستنامه - ۲۶-۳۶-۳۷-۳۹-۴۰-۴۳-
 ۴۶-۵۱-۶۲-۷۰-۷۹-۸۰-۱۳۰-
 ۱۳۲-۱۳۵-۱۳۶
 سیره جعفر الحاجب - ۸۴
 السیره المؤیدیه - ۱۲۳
- «ش»
 شاهنامه - ۱۶۱-۱۶۲
 شرح الاخبار - ۷۶-۸۲
 شش فصل -- ۴۴
- «ع»
 عیون الاخبار - ۷۷-۹۲
- «ف»
 فارسنامه - ۲۶-۳۲-۴۹-۵۰-۱۲۴-۱۲۸
 فائوست [رمان ...] - ۱۲-۱۵۲

۲۳۰-۲۳۱-۲۳۵-۲۳۶-۲۳۷

۲۴۹-۲۵۰

ویس و رامین - ۴۵-۴۶

«ه»

هدایة المؤمنین الطالبین - ۱۶۳

هفت اقلیم - ۱۵۲-۱۵۳

«ن»

ناصر خسرو جوینده حق ... - ۱۲

نصفه کاری در قرن هشتم در عراق - ۲۲-۲۴

نظام التواریخ - ۱۵۹

«و»

وجه دین - ۱۵۰-۱۷۳-۱۹۴-۱۹۷-۱۹۸

