

ابعاد اعتقادی و دیدگاه‌های سیاسی داعیان اسماعیلی در خراسان و فرارود

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۳

محمدحسن الهی زاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۰

سید محمدرضا سادسی^۲

چکیده

دعوت در درون و بیرون دولت فاطمی از طریق شبکه گسترده‌ی داعیان پخش و ترویج می‌شد. فاطمیان می‌خواستند از طرف همه‌ی امت مسلمان به عنوان امامان برحق شناخته شوند و نیز بر آن بودند که حکومت واقعی و عملی خود را به تمام سرزمین‌های اسلامی و بیرون از آن بگسترانند. قبل از ظهور آنان، داعیان اسماعیلی به دنبال آماده کردن جوامع برای ظهور امام وعده داده شده، دست به تبلیغات گسترده‌ای زده بودند. اصطلاح داعی به طور کلی به هر نماینده‌ی مجاز دعوت فاطمی اطلاق می‌شد؛ یعنی مبلغی که عهده‌دار ترویج کیش اسماعیلی از راه جلب گروندگان جدید به پیروی از امام حاضر اسماعیلی بود. داعیان اسماعیلی از میان انبوه گروه‌ها و طبقات اجتماعی ناراضی، عده‌ی زیادی را با دعوت خود، جذب کردند. بدین صورت آنان از شکایات و نارضایتی‌های منطقه‌ای بهره‌برداری می‌کردند. بنا بر شواهد موجود، دعوت اسماعیلی در ایران تحت رهبری رهبران قرمطی عراق آغاز شد. در حوالی ۲۶۰ هجری دعوت اسماعیلی در بسیاری از نقاط مرکزی و شمال غربی ایران، در ناحیه‌ی جبال ظاهر شد و داعیان مرکز فعالیت‌های خود را در ری مستقر ساختند و در حدود سه دهه بعد، یعنی پیرامون ۲۹۰ هجری دعوت به خراسان و فرارود گسترش یافت. داعیان بزرگی در مناطق شرقی ایران به ویژه خراسان و فرارود فعالیت می‌کردند که ابعاد مختلف دعوت آنان از نظر اعتقادی و سیاسی قابل بررسی و تحلیل است. امیر حسین مروودی، ابوبلال، احمد کیال و محمد نخشب از جمله‌ی این داعیان هستند.

elahizade@yahoo.com

sadesi2002@gmail.com

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند.

۲. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی.

واژگان کلیدی: اسماعیلیان، فاطمیان، خراسان، داعیان اسماعیلی، امیر حسین مرورودی، ابوبلال، احمد کیال، محمد نخشی.

مدخل

آغاز فعالیت‌های تبلیغاتی اسماعیلیان در ایران به اوایل قرن سوم هجری باز می‌گردد؛ یعنی زمانی که یکی از امامان اسماعیلی - به احتمال زیاد محمد بن اسماعیل علوی - به ایران آمده و در اطراف ری به دعوت مردم پرداخته بود. بعد از او در تاریخ اسماعیلیان به نام عبدالله بن محمد بن اسماعیل بر می‌خوریم که گویا او نیز مانند پدرش در ایران حضور داشته ولی بعدها مرکز فعالیت خویش را به سلمیه واقع در سوریه منتقل کرد. بعد از استقرار وی در آنجا، داعیانی از جانب او به قسمت‌های مختلفی از ایران فرستاده شدند که مهم‌ترین مرکز فعالیت آن‌ها مناطق غربی ایران بود. بر اثر فشارهای مذهبی که از جانب علمای اهل سنت بر داعیان وارد می‌شد، به شرق ایران آمده و در نواحی خراسان و فرارود دست به تکاپوهای بسیاری زدند، تا جایی که اهمیت منطقه‌ی شرق افزایش یافت. بعد از تشکیل خلافت فاطمی (که عاملان اصلی دعوت جدید اسماعیلی بودند) نیز داعیانی چون ابو عبدالله خادم و ابوسعید شعرانی از طرف عبیدالله مهدی، اولین خلیفه‌ی فاطمی به این مناطق فرستاده شدند. تلاش‌های داعیان اسماعیلی در خراسان موجب شد که امیرنصر سامانی به آن‌ها متمایل شود؛ این نخستین بار بود که اسماعیلیان موفق شدند یک حاکم قدرتمند را در این منطقه با خود همراه سازند. در این میان هواداران زیادی از عامه‌ی مردم نیز به دعوت اسماعیلی لبیک گفتند. این موفقیت‌ها در نتیجه‌ی تغییر نگرشی بود که داعیان نخست اسماعیلی در انتخاب جغرافیای تبلیغات، جانشینان بعدی خود، مخاطبان و مانند آن انجام دادند. در ادامه به چگونگی انجام این تغییرات و میزان موفقیت داعیان مختلف پرداخته خواهد شد.

دعوت و مفهوم آن

دعوت یعنی فراخواندن دیگران، در درون و بیرون دولت فاطمی از طریق شبکه‌ی گسترده‌ای

از داعیان پخش و ترویج می‌شد. باید خاطر نشان کرد که واژه دعوت هم به سازمان تبلیغ اسماعیلی با سلسله مراتب پیچیده‌ی آن از قبیل داعی الدعات، حجت، داعی، مأذون و در نهایت مستجیب مربوط بود و هم به وظیفه و تکاپوهایی که آن سازمان بر عهده داشت؛ از جمله فعالیت‌های تبلیغی داعیان که نمایندگان دعوت در مناطق مختلف بودند (غالب، ۱۹۶۵: ۶۷).

فاطمیان می‌خواستند از طرف همه‌ی امت مسلمان به عنوان امامان برحق شناخته شوند و نیز بر آن بودند که حکومت خود را به تمام سرزمین‌های اسلامی و بیرون از آن بگسترانند. قبل از ظهور خلافت فاطمی، داعیان از طرف ائمه‌ی اسماعیلی که به صورت مخفیانه فعالیت می‌کردند، در جهت آماده کردن امت اسلامی برای ظهور امام وعده داده شده، دست به تبلیغات گسترده‌ای زده بودند. لذا این هدف اصلی دعوت آنان بود که "الدعوة الهادیة" خوانده می‌شد؛ یعنی فراخوان بشریت به هدایت راستین که امامان اسماعیلی و فاطمی ارائه می‌کردند (دفتری، ۱۳۸۹: ۸۸).

داعیان اسماعیلی از میان انبوه گروه‌ها و طبقات اجتماعی ناراضی، عده‌ی زیادی را با دعوت خود، جذب کردند. از جمله‌ی این گروه‌ها بایستی از دهقانان بدون زمین و قبایل بدوی که منافع آن‌ها از سوی طبقات مختلف مرفه نادیده انگاشته شده بود، یاد کرد. داعیان همچنین از شکایات و نارضایتی‌های منطقه‌ای بهره‌برداری می‌کردند (غالب، ۱۹۶۵: ۶۶). بر مبنای راهبرد طراحی شده‌ی دعوت، داعیان ابتدا در میان جمعیت‌ها و محیط‌های غیر شهری که از مراکز خلافت عباسی به دور بودند، موفقیت بیشتری داشتند. این امر روشن می‌سازد که چرا گسترش اولیه جنبش اسماعیلی در میان ساکنان روستاها و اهل قبایل بدوی سرزمین‌های عرب، بویژه در جنوب عراق، بحرین و یمن بوده است. بر عکس در سرزمین‌های ایرانی، بویژه در ناحیه‌ی جبال، خراسان و فرارود دعوت اسماعیلی عمدتاً طبقات حاکم، فرهیخته و تحصیل کرده را آماج تبلیغات خود قرار داده بود (دفتری، ۱۳۸۹: ۷۴).

داعی

واژه‌ی داعی در لغت به معنی دعوت کننده و فرا خواننده است. گروه‌ها و جنبش‌های مختلفی از مسلمانان از جمله غلات شیعه^۱، عباسیان، معتزله و زیدیه درباره‌ی مبلغان دینی - سیاسی خود این واژه را به کار می‌بردند. اما این اصطلاح با آمدن اسماعیلیان، کاربرد وسیع خود را پیدا کرد. لازم به ذکر است که اسماعیلیان نخستین و قمرطیان ایران و جاهای دیگر نام‌های دیگری چون جناح (به جای داعی) به کار می‌بردند (همان: ۸۲). هم‌چنین از روزگار فاطمیان چندین طبقه از داعیان در هر منطقه وجود داشته است. در هر حال، اصطلاح داعی به طور کلی به هر نماینده‌ی مجاز دعوت فاطمی اطلاق می‌شد؛ یعنی مبلغی که عهده‌دار ترویج کیش اسماعیلی از راه جلب گروندگان جدید به پیروی از امام حاضر اسماعیلی بود. از آنجا که تدارک تعلیم عقاید اسماعیلی به نوکیشان از همان آغاز یکی از مسؤولیت‌ها و وظایف مهم دعوت بود، داعی، تعلیم و تربیت گرویدگان جدید یا مستجبان را بر عهده داشت. گذشته از این، داعی اسماعیلی به عنوان کارگزار و مأمور غیر رسمی دولت فاطمی عمل می‌کرد و در محل انجام وظیفه‌ی خود، محرمانه و به صورت سری اهداف دولت فاطمی را پیش می‌برد.

چنان که می‌دانیم داعی از سوی امام منصوب می‌شد. داعیان بویژه آن‌هایی که در سرزمین‌ها و مناطق دور افتاده، در بیرون از قلمرو دولت فاطمی فعالیت می‌کردند، از استقلال و خودمختاری زیادی بهره‌مند بودند و تنها راهکارهای کلی را از پایگاه مرکزی دعوت دریافت می‌کردند. در این مناطق، داعیان در نهایت اختفا و بسیار سری عمل می‌کردند و اغلب برقرار کردن تماس‌های مکرر با پایگاه دعوت در قاهره، برایشان دشوار بود. در چنین شرایطی فقط اسماعیلیانی که از تحصیلات عالی برخوردار و دارای صفات و سجایای اخلاقی خاصی بودند، می‌توانستند داعیانی باشند که جوامع اسماعیلی را در محل‌های خاص رهبری کنند (دفتری، ۱۳۸۲: ۹۱-۱۱۵). طبعاً از داعیان انتظار می‌رفت که علم کافی از ابعاد ظاهر و باطن دین یا معانی ظاهری قرآن و شریعت

۱. به فرقه‌هایی از شیعه گفته می‌شود که در مذهب خود غلو داشتند.

و تأویل باطنی آن‌ها داشته باشند. در سرزمین‌های بیرون از خلافت فاطمی، داعی هم‌چنین اغلب نقش قاضی را در دعوایها و مشاجرات محلی بازی می‌کرد و فتوای او برای اعضای جامعه‌ی اسماعیلی محل، لازم الاجراء بود (غالب، ۱۹۶۵: ۶۵). از این رو داعیان اغلب علوم قضایی و شرعی را نیز می‌آموختند؛ هم‌چنین از داعیان انتظار می‌رفت که علاوه بر آشنایی کافی با تعالیم ادیان غیر اسلامی، زبان، آداب و رسوم منطقه‌ای که در آن انجام وظیفه می‌کنند را نیز بدانند (بغدادی، ۱۳۵۸: ۲۸۲).

همه‌ی این صفات و سجایا برای انجام درست و منظم وظایف داعیان، لازم و ضروری بود. در نتیجه، عده‌ی زیادی از داعیان، دانشمندانی فرهیخته بودند و کمک‌های مهم و ذی‌قیمتی به اندیشه‌ی اسلامی می‌کردند. آن‌ها هم‌چنین پدیدآورنده‌ی حجم زیادی از ادبیات اسماعیلی دوره‌ی فاطمی به زبان عربی بودند که با موضوعات متنوعی از ظاهر و باطن، فقه و کلام، فلسفه و تفسیرهای باطنی سر و کار داشتند. در این مورد هم متأسفانه مانند دیگر جنبه‌های دعوت، جزئیات اندکی از روش‌های عملی و مورد استفاده‌ی داعیان فاطمی که برای جذب و تعلیم و تربیت نوگرویدگان به کار می‌بردند، در دست است. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که داعیان همیشه از دعوت جمعی دیگران به کیش اسماعیلی اجتناب می‌کردند. آنان می‌بایست شخصاً با مستجبان آینده آشنا باشند، زیرا افراد با توجه به توانمندی‌های ذهنی و استعدادهایی که داشتند انتخاب می‌شدند (نویری، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵: ۲۱۲). در حقیقت از داعی انتظار می‌رفت که به مستجیب به شیوه‌ای تدریجی آموزش دهد و یکباره، در یک زمان همه چیز را برای او مکشوف نسازد. خود عمل تشرف را اسماعیلیان یک نوع تولد روحانی مجدد نوکیش می‌دانستند (دفتری، ۱۳۸۹: ۸۴). وظیفه‌ی داعی بود که از نوکیش، سوگند یا میثاق برای امام اسماعیلی زمان بگیرد. به عنوان بخشی از این عهد و میثاق، نوکیش هم‌چنین سوگند می‌خورد که عقاید اسماعیلی را که داعی به وی می‌آموزد، سری و مکتوم نگه دارد. تنها بعد از این سوگند بود که داعی معمولاً در جلسات تعلیمی منظمی که در خانه‌ی خود داعی برای چند تن از نوکیشان تشکیل می‌شد، شروع به تعلیم مستجیب

می کرد. پولی که لازم بود تا داعی با آن به وظایف مختلف خود بپردازد، از اعضای جامعه‌ی او تحصیل می شد. داعی، بخشی از این پول‌ها را که به نام امام جمع شده بود، از جمله زکات، خمس و بعضی وجوهات خاص اسماعیلی، مانند نجوی^۱ را برای تأمین مالی کارهای محلی نگه داشته و بقیه را به وسیله‌ی پیک‌های متعدد برای امام می فرستاد (هالم، ۱۳۷۷: ۸۲-۷۰). این پیک‌ها به ویژه آن‌هایی که از نقاط دور افتاده‌ی قلمرو دعوت به قاهره می رفتند، هنگام بازگشت کتاب‌های جدید اسماعیلی را برای داعی می آوردند.

به این ترتیب داعیان فاطمی کاملاً از تحولات عقلانی در اندیشه و تفکر اسماعیلی، بویژه اندیشه‌هایی که مورد تأیید پایگاه دعوت در قاهره بود، آگاه بودند (دفتری، ۱۳۸۹: ۸۴). اهمیت داعی و سایر سلسله مراتب دعوت به حدی بود که حمیدالدین کرمانی داعی برجسته‌ی اسماعیلی گفته است، اطاعت و فرمانبرداری از امامان که بالاترین مراجع هستند، جز با پیروی از کسانی که در مرتبه‌ی پایینتر، برای هدایت مردم هستند، اعتباری ندارد (واکر، ۱۳۷۹: ۵۹).

آغاز دعوت اسماعیلی در خراسان و فرارود

ابن ندیم روایات چندی راجع به شروع دعوت اسماعیلی آورده است. این روایات در عین اختلافاتی که با هم دارند، در این نکته متفق‌اند که در قرن سوم، فعالیت‌های اسماعیلی در مناطقی از ایران وجود داشته است و در روایات بعدی نیز اشاره به خراسان شده است. در روایت دیگری، ری، آذربایجان و طبرستان قید شده است (ابن ندیم، ۱۴۳۰ق.: ۶۶۶-۶۶۹). بنا بر شواهد، داعیان اسماعیلی کمی پیش از ۲۸۶ هجری در غرب ایران، در اطراف ری، نزدیک تهران امروزی ظاهر شدند (فرای، ۱۳۴۸: ۸۲).

۱. پس از اتمام مجالس خاص آموزشی اسماعیلیه، حاضران برای قدردانی از تعلیم محرمانه‌ای که بدان‌ها آموزش داده شده بود، وجوهی موسوم به «نجوی» را پرداخت می کردند. مبلغ نجوی متفاوت بود و توانگران می توانستند مبالغی بیشتر از دیگران بپردازند. جمع‌آوری و ثبت مبالغ نجوی و پرداخت کنندگان آن، وظیفه کاتب مخصوصی بود که «کاتب الدعوه» نامیده می شد (مقریزی، ۱۴۲۲ق.: ج ۱: ۴۵۸).

بنا به روایات پیش گفته و حضور محمد بن اسماعیل در ایران، می‌توان شروع دعوت اسماعیلی در این سرزمین را به شخص امام نسبت داد. بنا به نظر یکی از پژوهشگران معاصر، بر خلاف فاطمیان که همت خود را به دعوت اهالی دور دست گماشتند، داعیان قرمطی در کشاندن امر دعوت به تمامی نقاط ایران موفق‌تر عمل کردند (معزی، ۱۳۸۳: ۱۴۷). بنا بر شواهد موجود، دعوت اسماعیلی در ایران تحت رهبری رهبران قرمطی عراق آغاز شد و آنان ابوسعید گناوه‌ای را که یکی از اهالی فارس بود، به کیش اسماعیلی درآورده و تربیت کردند. او پس از آنکه کار مقدماتی‌اش را در جنوب ایران آغاز کرد، از سوی حمدان قرمط به بحرین اعزام شد و بعدها در آن‌جا دولتی تشکیل داد. در حوالی ۲۶۰ هجری دعوت اسماعیلی در بسیاری از نقاط مرکزی و شمال غربی ایران، در ناحیه‌ی جبال ظاهر شد که از جمله آن‌ها می‌توان به فعالیت‌های احمد بن حسین معروف به دندان، غیاث الدین رازی، خلف بن احمد کاشانی و در نهایت ابوحاتم رازی اشاره کرد. این داعیان، مرکز فعالیت‌های خود را در ری مستقر ساختند و در حدود سه دهه بعد، یعنی پیرامون ۲۹۰ هجری دعوت به خراسان و فرارود گسترش یافت (دفتری، ۱۳۸۹: ۶۲).

داعیان بزرگی در مناطق شرقی ایران بویژه خراسان و فرارود فعالیت می‌کردند که در ادامه، ابعاد مختلف حیات سیاسی و مذهبی چند تن از آنان مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

حسین بن علی مروودی

حسین بن علی مروودی در تاریخ سلسله سامانی شهرت فراوانی دارد. در دوران سلطنت امیر احمد بن اسماعیل (حک: ۲۹۵ - ۳۰۱ ق.) وی سپهسالار لشکر سامانیان در سیستان بود. او دو نوبت در ایام همین امیر سامانی، سیستان را فتح کرده بود؛ اما هیچ‌گاه عنوان امیر سیستان نیافت. منابع این دلیل را اساس ناخوشنودی امیر حسین دانسته‌اند. او به دنبال فرصتی می‌گشت و این فرصت پس از قتل امیر احمد بن اسماعیل و بالا گرفتن عصیان مدعیان در قلمرو سامانیان برایش فراهم شد

(گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۲۲؛ ابن خلدون، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۸۴). بارتولد^۱ (۱۳۵۲: ۵۱۶) می گوید: "در عهد پادشاهی احمد، خدمات مهمی صورت داده بود و معتقد بود که قدر وی به درستی شناخته نشده؛ ظاهراً این سرکرده‌ی عاصی به عناصری از میان خلق متکی بوده است". ابن ندیم (۱۳۴۳: ۱۳۸) در الفهرست، وی را در شمار سران نهضت شیعی نام برده است.

چگونگی و زمان پیوستن امیرحسین به کیش اسماعیلی از موارد پر ابهام دعوت اسماعیلی است. منابع مختلف، افراد متعددی را در دعوت کردن او دخیل دانسته‌اند (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۵؛ ابن ندیم، ۱۴۳۰ق.: ۶۶۹). در هر حال، می‌توان به سادگی بین حوادث سیاسی آن روزگار و گرویدن امیرحسین به کیش اسماعیلی ارتباط برقرار کرد. همان‌طور که ابن اثیر (۱۳۶۰، ج ۱۳: ۱۱۷) نیز برای پیوستن او به کیش اسماعیلی قائل به انگیزه‌های سیاسی است.

بعد از مرگ امیر احمد سامانی، امیرحسین در هرات علیه نصر دوم، پسر و جانشین احمد، قیام کرد؛ اما در ۳۰۶ هجری در جنگی که با احمد بن سهل کامکار که نماینده‌ی اشراف بود و گویا نسب ایرانی او به یزدگرد سوم ساسانی می‌رسید، شکست خورد و به صورت اسیر به بخارا روانه شد تا این که ابو عبدالله جیهانی وزیر، شفاعت او را کرده و به تدریج در دستگاه سامانیان نفوذی پیدا کرد. وی ظاهراً مسبب گرایش و تمایل بسیاری از کارگزاران دولت سامانی به مذهب اسماعیلی شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق.، ج ۸: ۸۸). امیرحسین مدتی بعد به خراسان بازگشت و به عنوان داعی کل در آنجا منصوب گردید. چنین به نظر می‌رسد که عامل اصلی گسترش دعوت در خراسان و بویژه نیشابور، که یکی از نخستین شهرهای خراسان است که دعوت اسماعیلی در آن پا گرفت، حسین بن علی مروودی بوده باشد (معزی، ۱۳۸۳: ۱۵۰). بر اساس گزارش‌ها، حسین در پایان عمر مجدداً دچار حسد و کینه قرار گرفت و در حبس افتاد و در زندان وفات یافت (ابن ندیم، ۱۴۳۰ق.: ۶۶۹).

1. Bartold

مخالفت با سامانیان و گرویدن به کیش اسماعیلی از سوی حسین بن علی مروودی را می‌توان این گونه توصیف کرد: بعد از این که امرای سامانی مشکلاتی را برای امیرحسین فراهم کردند (از جمله ندادن حکومت سیستان به وی)، او به پشتوانه‌ی سپهسالاری و خدماتی که قبلاً برای سامانیان انجام داده بود و نیز به علت مقبولیتی که در بین عوام داشت، موفق شد افراد مختلفی را از طبقات مختلف با خود همراه کند و نوعی رنگ و بوی مذهبی به قیام خود ببخشد. از تعداد اسماعیلیانی که در سپاه او بر علیه امیرنصر می‌جنگیدند اطلاعی نداریم ولی بنا بر شواهد، با وی همراهی مؤثری داشته‌اند. دلیل ما برای گفته‌های اخیر، روایت نظام الملک طوسی (۱۳۸۷: ۲۸۵) است که می‌گوید: «امیرحسین علی مروودی را غیاث دعوت کرد و اجابت یافت و این مسلط شد در خراسان خاصه در طالقان و میمنه، پاریاب و غرجستان غور. چون حسین در این مذهب آمد خلقی را از این ناحیت‌ها در مذهب آورد».

حال به بررسی ابعاد مختلف دعوت امیرحسین می‌پردازیم. بنا به روایات مختلف، می‌توان استنباط کرد که به احتمال فراوان حسین بن علی مروودی به اسماعیلیان فاطمی معتقد بوده است؛ چرا که در هر دو صورت (یعنی چه داعی او غیاث الدین رازی باشد که بنا بر شواهد ارائه شده از سوی نظام الملک، غیاث تربیت یافته‌ی داعیان فاطمی بوده است و چه شعرانی که مستقیماً از سوی امام فاطمی به خراسان گسیل شده بود) او به فاطمیان تمایل پیدا می‌کرده است. از طرف دیگر، ابن ندیم (۱۴۳۰ق.: ۶۶۹) روایت می‌کند که بعد از مرگ (کشته شدن و یا در زندان مردن) امیرحسین، جانشین او یعنی محمد نسفی (نخشبی) موفق شده است تا خون‌بهای او را از امیرنصر سامانی بگیرد و برای خلیفه قائم فاطمی (خلافت: ۳۲۲-۳۳۴ق.) ارسال کند. از آنجا که ابن ندیم روایتگر و مورخ موثقی است، احتمال درستی روایت او بسیار زیاد است. از طرف دیگر، ابن خلیفه‌ی فاطمی (القائم) موفق شده بود تا حد زیادی ارتباط خود را با اسماعیلیان قرمطی برقرار کند و در واقع، آن‌ها را با خود همراه گرداند. چرا که طبق اثر گران سنگ نخشی یعنی المحصول، می‌توانیم به اعتقاد او که همانا صحه گذاشتن بر امامت محمد بن اسماعیل است، پی ببریم زیرا او به

راحتی با این خلیفه فاطمی ارتباط برقرار کرده است و حتی وجوه شرعی و غیر شرعی دریافتی خود را برای خلیفه ارسال می کند؛ نمونه ی آن خون بهای امیرحسین بود که ذکر آن گذشت و ابن ندیم مبلغ آن را یکصد و نوزده دینار ذکر کرده است.

ماجرای تأیید کتاب الزینه ی ابو حاتم رازی توسط همین خلیفه ی فاطمی (قرشی، ۱۳۹۵ق.)، ج ۵: ۱۶۹، نمونه ی دیگری از برقراری ارتباط مؤثر بین فاطمیان و داعیانی است که گویا بیشتر اعتقادات قرمطی داشته اند و این ارتباط تا آن جا پیش می رود که داعی ابویعقوب سجستانی، چند سال بعد به صراحت فاطمیان را به عنوان امامان بر حق تأیید می کند (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۰۸). شاید بتوانیم بگوییم داعیان اسماعیلی این دوران، تفاوت چندانی بین دعوت جدید و قدیم اسماعیلی قائل نبوده اند؛ لذا برقراری رابطه با فاطمیان از طرف آنان چندان عجیب نبوده است.

ابعاد اجتماعی دعوت امیرحسین تا حدود زیادی برای ما روشن است. حوزه ی نفوذ امیرحسین نیز بسیار گسترده بود. تا آنجا که می دانیم با منصوب شدن امیرحسین به عنوان داعی کل خراسان و شرق ایران، مرکز دعوت هم از نیشابور به مروالروء منتقل می شود (فرای، ۱۳۴۸: ۸۳). با توجه به گفته ی نظام الملک طوسی (۱۳۸۷: ۲۸۵) که "چون [امیر] حسین در این مذهب آمد خلقی را از این ناحیت ها [خراسان] در مذهب آورد"، می توان به راحتی میزان مقبولیت امیرحسین را حدس زد. طبق شواهد موجود اکثر مخاطبان دعوت امیرحسین نیز، اهالی شهرهای خراسان و فرارود بوده اند. میزان نفوذ امیرحسین در میان طبقه ی حاکم نیز گواه و شاهد خوبی است تا این طور نتیجه بگیریم که مخاطبان اصلی او اشراف نظامی و سیاسی دربار سامانیان بوده اند. عارف تامر (۱۳۷۷: ۴۴) هم بر این نکته تأکید دارد که مسبب گرایش و تمایل بسیاری از کارگزاران سامانی به کیش اسماعیلی همین امیرحسین بوده است. این نکته به درستی میزان نفوذ و مقبولیت او را به ما نشان می دهد.

با توجه به منابع موجود می توان گفت، محبوبیت امیرحسین فقط در میان اشراف و بزرگان درباری نبوده است و هر جا او تلاش می کرده تا دعوت اسماعیلی را منتشر کند، با اقبال عامه ی

مردم مواجه می‌شده است. گسترده‌گی دعوت بعدها به حدی می‌رسد که به گفته‌ی نفیسی در حواشی تاریخ بیهقی، امرای مناطق مختلف فرارود و خراسان نیز به این دعوت روی خوش نشان می‌دهند (بیهقی، ۱۳۲۶، ج ۲: ۸۵۱). باید توجه داشت که امیر حسین اولین دعوت شده‌ی والامقام به کیش اسماعیلی نبوده است. بزرگانی چون اسفار بن شیرویه، مرداویج و امیر احمد بن علی (حاکم ری)، هر چند به طور موقت، به دعوت داعی ابوحاتم رازی لبیک گفته بودند، ولی مسلماً هیچ کدام از آن‌ها به مرتبه‌ی امیر حسین در سازمان دعوت (داعی کل اسماعیلی) دست نیافته بودند.

به واقع، رسمی که غیاث در امر دعوت اسماعیلی آغاز کرد، به طور پیوسته توسط همه‌ی جانشینان او ادامه یافت و همه‌ی آن‌ها، جانشینی از طبقه‌ی خردمندان و بزرگان جامعه برگزیدند و روز به روز بر میزان نفوذ کیش اسماعیلی در میان مردم شهرهای بزرگ و طبقه‌ی حاکمه افزوده می‌شد، تا جایی که امیرنصر به عنوان شخص اول حکومت سامانی به این مذهب جدید ابراز تمایل کرد و تا مدتی هر چند کوتاه از آن حمایت قاطعی نشان داد. لازم به ذکر است که حسین مرورودی تمام موارد مذکور را رعایت کرد؛ یعنی یکی از فلاسفه‌ی بزرگ خراسان، به نام محمد نخشبی را به جانشینی خود برگزید و نیز بدو توصیه کرده که اهالی دو شهر بخارا و سمرقند، که از مناطق مهم خراسان است را دعوت نماید. حتی شواهدی در دست است که نخشبی به توصیه‌ی امیر حسین به دعوت امیرنصر سامانی ترغیب شده بود (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۷).

ابوبلال

نظام الملک سال ظهور او را ۲۹۵ هجری ذکر کرده است؛ یعنی در ایام سلطنت امیر اسماعیل سامانی. نکته‌ای که در همین ابتدا از نوشته‌های نظام الملک می‌توان استخراج کرد، این است که با وجود مقدم بودن قیام ابوبلال، خواجه ذکر حوادث مربوط به زمان او را بعد از ظهور خلفای فاطمی و حوادث مربوط به عبیدالله المهدی آورده است (همان: ۲۹۷). گویا وی نیز با وجود سالیان درازی که از آن دوران گذشته بود، می‌خواسته نشان دهد که ابوبلال از داعیان فاطمی و دعوت

کننده به امامت عبیدالله المهدی است. باید توجه داشت که فعالیت‌های ابوبلال با ابوعبدالله خادم، یعنی نخستین فرستاده و داعی فاطمیان به مشرق جهان اسلام مصادف شده بود. هر چند منبع موثقی نداریم که نشان دهد ابوبلال از طرف ابوعبدالله در ناحیه‌ی هرات فعالیت می‌کرده است، ولی می‌توان حدس‌هایی نزدیک به واقعیت زد و دعوت او را فاطمی دانست.

نکته‌ی مهمی که ما را بر این می‌دارد تا وی را داعی فاطمی لقب بدهیم، این است که در دعوت ابوبلال خبری مبنی بر وعده‌ی ظهور مهدی نیامده است که وی آن را به پیروان خویش نوید داده باشد. نظام الملک کمک دیگری نیز در این مورد به ما کرده است؛ او می‌گوید: “[ابوبلال] سرای خویشان را دارالعدل نام نهاده است.” این شعار که حاکی از اجرای عدالت و به پاداشتن حکومتی عدالت محور است، به شعارهای فاطمیان بسیار نزدیک است، چرا که ما حتی یک نمونه مشابه آن را در منابع نمی‌توانیم بیابیم. نظام الملک در جایی بیان می‌دارد که “این ابوبلال آن است که ندیمی ابویعقوب لیث کردی و در مذهب دعوت به نیابت او می‌کند” (همانجا). به احتمال زیاد وی با ذکر این موضوع قصد دارد نشان دهد که دشمنی ابوبلال با دستگاه خلافت عباسی برای وی مسجل شده است و به واقع، این هم نشانه‌ی دیگری است که طرفداری ابوبلال از فاطمیان را نشان می‌دهد. لذا از بعد اعتقادی، فاطمی بودن ابوبلال و اعتقاد او به امامت امام حاضر فاطمی، تا حد زیادی برای ما روشن می‌شود.

سخنان نظام الملک در مورد ابعاد اجتماعی قیام ابوبلال هم بسیار راه‌گشاست. او می‌گوید: “والی هرات، محمد بن هرثمه خبر کرد امیر اسماعیل بن احمد سامانی را که مردی در کوهپایه‌ی غور و غرچه خروج کرده است، او را ابوبلال گویند و مذهب قرامطه آشکار کرده است و از هر طبقه‌ای مردم بر او گرد آمده‌اند... و خلقی بسیار از روستاهای هرات روی بدو نهاده‌اند و بیعت می‌کنند و عددشان فزون از ده هزار مرد است.” در جایی دیگر می‌گوید: “به کوهپایه‌ی هرات خارجی بیرون آمده است و مذهب قرامطه آشکار کرده، بیشتر ایشان شبانان و کشاورزان‌اند” (همانجا).

سخنان نظام الملک بسیار گویاست و مشخص می‌کند که ابوبلال دعوت خویش را از میان عامه‌ی مردم آغاز کرده، اما در بین طبقات گوناگون اجتماعی حامی داشته است. مقبولیت دعوت او در میان اقشار پایین جامعه بیشتر است و یقیناً به شعار عدالت خواهی او مربوط می‌شده است. از شیوه‌ی گزارش دادن حاکم هرات چنین استنباط می‌شود که او از خروج ابوبلال به شدت احساس خطر کرده، تا جایی که خارجی بودن او را هم با قرمطی بودن درآمیخته است تا اهمیت هشدار خود را دوچندان کند. لازم به ذکر است که اهمیت فوق‌العاده مهم قیام ابوبلال از جانب سران قدرت هم دقیقاً همین نکته است؛ یعنی ترس از گسترش افکار جدید و استقلال طلبانه در میان عامه‌ی مردم. لازم به ذکر است که در دوران حکومت غزنویان نیز همین عامل در سرکوب اسماعیلیان نقش اصلی و اساسی را بازی می‌کرد.

روایت دیگر نظام الملک نیز گویای گسترش فوق‌العاده‌ی دعوت اسماعیلی است. او در مورد سرکوب قیام ابوبلال چنین می‌گوید: "[امیر اسماعیل سران سپاه را وعده داد که] چون این فتح بکنید همگان را خلعت و صلت دهم و پایه‌ی شمایفزام... و ابوبلال را و ده تن دیگر را از رئیسان ایشان بگرفتند... و ابوبلال را به زندان کهنه دز (کهن دژ) بردند تا همان جایگاه بمرد و باز ده تن دیگر را به بلخ و سمرقند و فرغانه و غور و خوارزم و مرو و نساپور و به هر شهری می‌فرستادند و بر دار می‌کردند" (همان: ۲۹۹). این شیوه‌ی سرکوب قبل و بعد از این دوران دیده نشده است؛ ذکر این که یاران ابوبلال در شهرهای مختلف به دار آویخته شدند، به واقع خبر از حضور اسماعیلیان زیادی در شهرهای مختلف می‌دهد و با این کار سودای قیام از افکار و اندیشه‌های آن‌ها خارج می‌شد. از طرف دیگر، نوعی گوشزد کردن به خلافت نوپای فاطمی بود که در این زمان قدرت خود را در شمال آفریقا گسترش می‌داد و به دنبال حاشیه‌ی امنی برای هواداران و پیروان کیش اسماعیلی در نقاط مختلف و به خصوص شرق ایران می‌گشت و در نهایت، نوعی اخطار به جامعه‌ی اسماعیلیانی بود که در طمع به دست گرفتن قدرت به نفع خلفای فاطمی بودند.

بحث نهایی ما در مورد پایگاه اجتماعی ابوبلال است. از گفته‌های نظام الملک می‌توان فهمید

که ابوبلال خود روستایی بوده است. ولی این که وی می گوید، از هر طبقه ای حامی داشته، نشان می دهد که شخص دانشمندی بوده است و این نفوذ بالا، خبر از پختگی و کمالات علمی یا مذهبی او دارد. از طرفی، سرکوب قیام ابوبلال به شیوه ای که ذکر آن رفت، بیانگر اهمیت زیاد شخص او بوده است، که توانسته آن چنان وحشتی در دل حاکمان خراسان و امیر سامانی ایجاد کند. تا آنجا که ما در منابع مختلف بررسی کردیم، خبری از جذب صاحبان قدرت توسط ابوبلال روایت نشده و این مسلماً به علت نداشتن فرصت کافی و سرکوب ناگهانی قیام وی بوده است. از طرف دیگر، معرفی وی با عنوان ابوبلال از طرف نظام الملک، مشکلات فراوانی را برای ما در کنکاش منابع ایجاد کرد و از این رو، موفق به پیدا کردن نامی از وی در سایر منابع مهم نشدیم و این قضیه، پرداختن به موضوع مورد بحث را دو چندان دشوار کرده است.

احمد بن زکریا کیال

سخنان ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی حسینی (۱۳۴۳: ۱۳۱) که همه ی آن بر علیه کیال است، کمک های شایان توجهی به ما می کند. نخست آن که می گوید: "اصل او از نیشابور بود. از دیهی که آن را بیهق خوانند و پیدا آمدن او در سال ۲۹۵ هجری بود".

نکته ی اساسی در این روایت، اولاً زادگاه کیال است و مهم تر از آن، سال ظهور او به عنوان یک روشنگر جدید. به احتمال فراوان، اگر او در این تاریخ در نیشابور بوده باشد، با شعرانی آشنا بوده و چه بسا که در حضور او تعلیم هم دیده باشد. سخنان بعدی ابوالمعالی ما را اندکی از موضوع دور می کند. "چنین گفت [کیال]: مرا فرموده اند که این شریعت را فرو نهم و شریعت دیگر پدید آورم و چندین سال در این بودم تا این شریعت را پدید آوردم و چیزی بساخت و آن را قرآن نام کرد به پارسی و حروف معما نهاد که جز وی کسی ندانستی" (همانجا). از این که چه کسی او را مأمور کرده تا به قول خودش "شریعت را فرو نهد" اطلاعی نداریم، ولی می توانیم بگوییم که او تعلیم دیده ی شخص موثق بوده است. چرا که حقانیت معلمش او را به تکاپوی

چندین و چند ساله وا داشته است. از نیمه‌ی دوم صحبت ابوالمعالی و علت و انگیزه‌ی کیال هیچ اطلاعی نداریم.

شهرستانی (۱۳۸۴، ج ۱: ۲۴۳) در بحث مربوط به غلات شیعه به طور مفصل به توضیح اندیشه‌های کیال و بررسی فرقه‌ی کیالیه می‌پردازد. بنا به گفته‌ی شهرستانی، "کیال ادعای قائم منتظر نمود و در عالم از سخنان و کلام او تصنیفات عربی و عجمی که همه مزخرفات مردود بود، بسیار ماند." دفتری (۱۳۸۶: ۱۴۴) معتقد است او اصلاً از داعیان اسماعیلی بود و اندکی بعد از نهضت اسماعیلی جدا شد و برای خویشتن ادعای امامت کرد. به گفته‌ی وی، عده‌ای نیز او را یکی از امامان مستور اسماعیلی پنداشته‌اند که مسلماً اشتباه است.

در ادامه، سخنان ابوالمعالی به ما کمک می‌کند. او می‌گوید: "همه‌ی حرام‌ها را حلال کرد و در همه‌ی معانی به مراد خلق رخصت داد" (علوی حسینی، ۱۳۴۲: ۱۳۱). این سخن ابوالمعالی عیناً از همان دسته تهمت‌هایی به شمار می‌آید که مورخان آن دوره در مورد اسماعیلیان روا می‌دانستند. به واقع، روا داشتن تهمت‌هایی چون شرب خمر، زنان اشتراکی، غارت، زنا با محارم و مواردی از این دست، بر علیه گروه‌هایی چون اسماعیلیان، خرمدینان و هواداران المقنع، امری کاملاً طبیعی بوده است و در حقیقت وجه شناخت این گروه‌ها بوده و در اذهان مردم این گونه تصویر یافته بودند. از این رو، می‌توان حدس زد که به احتمال زیاد دعوت کیال در مناطقی که ذکر خواهیم کرد چیزی خارج از الهیات اسماعیلی نبوده است.

تعالیم احتمالی افرادی چون شعرانی، بعدها در رفتار کیال خود را نشان می‌دهد. "و به نزدیک [ابوعلی] محمد بن محمد جیهانی آمد و او را وزیر بود به بخارا و او مردی بود در کار دین متقاطی و با تقصیر دوست داشتی که در پیش وی در مذهب‌ها سخن گفتندی" [جیهانی او را ترغیب می‌کند] که اینجا بخاراست و در جهان هر فاضلی و متکلمی و مناظری و مبارزی است، اینجاست و این کار تو این جا به هیچ وجه پیش نرود... و صواب آن است که به نواحی کش و نخشب و حدود

ترکستان روی، تا مگر دعوت خویش آنجا توانی ظاهر کرد چنان که المقنع کرد. کیال را این تدبیر خوش آمد و نامه های جیهانی بستد به عمال و ولات آن نواحی، تا او را حرمت دارند و دست او را در آن چه او خواهد قوی دارند و او را تعرض نکنند“ (همان: ۱۳۲).

همان طور که مشاهده می شود، کیال دعوت خود را ابتدا از بزرگان سیاسی آغاز می کند. یعنی همان تعالیمی که ما اصرار داریم بگوییم، از داعیانی چون ابو عبدالله خادم و ابوسعید شعرانی کسب کرده است. به واقع می توان گفت، هدف خویش را به درستی انتخاب کرده بود. چرا که بعدها همین نصایح ابوعلی جیهانی راهگشای او شد. نکته ی ظریف دیگری که از نوشته های ابوالمعالی استنباط می شود، نام بردن از المقنع است. چرا که بسیاری از منتقدین آن روزگار، اصرار بر آن داشتند که اسماعیلیان اعتقادات خود را از مقنعه (هواداران المقنع) اقتباس کرده اند و این هم شاهد دیگری است که کیال، داعی اسماعیلی بوده است.

بعد از آن کیال به اطراف کش رفته و اندکی در تکاپو می افند ولی توفیقی در جذب مردم آن دیار کسب نمی کند. لذا به نزد جیهانی باز می گردد. ”جیهانی گفت: صواب کار تو آن است که به مرو روی که در رستاق های مرو ابله اند، زود به دست آیند، چنان که ابومسلم را زود به دست آمدند و ابتدای کار مقنع هم آن جا بود. نامه ها نوشت او به عمال مرو و نواحی آنجا. او به مرو رفت و در میان رستاق ها بنشست و دعوی ظاهر کرد و خلقی بدو گرد آمدند“ (همان: ۱۳۳).

از این روایات چنین می توان استنباط کرد که دعوت کیال در حاکمان و سران قدرت بسیار کارگر افتاده است. چرا که جیهانی سعی فراوانی در گسترش دعوت او از خود نشان داد. جالب اینجاست که جیهانی در هر دو مرحله، کیال را به سوی آن مراکزی سوق می دهد که در گذشته علیه دستگاه خلافت، قیام هایی در آن صورت گرفته بود (چنان که می دانیم قیام المقنع از نخشب و نواحی مرو برخاست و ابومسلم نیز تکاپوهای خود را از مرو آغاز کرده بود). شاید این رفتارها، شوراندن نواحی بر علیه خلافت عباسی معنا بدهد که اگر چنین بوده باشد مسلماً به نفع خلافت شیعی و نوپای فاطمی بوده است.

رفتارهای اسماعیلی کیال و اعتقاد او برای ما مسلم شده است و می‌توان گفت آن قرآنی که ابوالمعالی از آن یاد می‌کند و جیهانی هم آن را تأیید کرده است، شاید مفاهیم و تأویلات باطنی اسماعیلی بوده باشد که کیال آن‌ها را تهیه و تدارک دیده بود و در نتیجه‌ی نشست و برخاست با داعی ابوعبدالله خادم و شعرانی بوده که بارتولد (۱۳۵۲، ج ۱: ۵۱۶) هم به رابطه‌ی احتمالی آن‌ها اشاره کرده است.

نتیجه‌ای که می‌توان از مباحث اعتقادی کیال گرفت این است که او اعتقادات اسماعیلی داشته و به احتمال زیاد طرفدار فاطمیان بوده است؛ چنان که شواهد زیادی برای آن برشمرديم. نکته‌ی قابل ذکر آن است که در بعد اجتماعی، دعوت کیال با معاصران وی قابل مقایسه (از نظر پیشرفت) نیست. همان طور که گذشت کیال در شهرها توفیق نمی‌یابد، هر چند جیهانی ابتدا سعی داشت تا دعوت کیال را در شهرهایی دور افتاده‌تر از مرکز حکومت سامانی گسترش دهد (شهرهایی چون کش و نخشب) ولی چون توفیقی نیافت، او را روانه‌ی روستاها کرد و در آن روستاها نیز هرگز توفیق ابوبلال نصیب او نشد. شاید این عدم موفقیت‌ها با مباحثی چون قرآن فارسی که به کیال نسبت داده‌اند در ارتباط بوده؛ که اگر در آن زمان چنین شایعه‌ای پخش شده باشد که او دینی به غیر از اسلام را تبلیغ می‌کند و ارتباطی با اسماعیلیان ندارد، مسلماً می‌توانسته کارساز بوده باشد. به عقیده‌ی ما مقبولیت واقعی کیال فقط در میان طبقه‌ی صاحب قدرت بوده است. با همه‌ی این که آراء و نظرات کیال را شهرستانی و ابوالمعالی مردود شمرده‌اند، باز می‌توان گفت که این آراء از آن اندازه توان و ظرفیت فکری برخوردار بوده که فیلسوف و دانشمند هم عصر وی، محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ق). رساله‌ای بر رد عقاید وی نگاشته است. این رساله با نام "فی النقض علی الکیال فی الامامه"، در شمار آثار رازی آمده است (محقق، ۱۳۴۹: ۱۱۵-۱۴۷).

بحث نهایی ما در مورد کیال به پایگاه اجتماعی او مربوط است. چنان که گفتیم او متولد بیهق (سبزوار کنونی)، از روستاهای نیشابور بوده است. لقب او کیال و معنای آن کیل کننده یا پیمانه گر یا پیمانه کننده بوده است که به طور حتم از مشاغل دوره گرد و بسیار ساده بود. ولی به احتمال

زیاد در زمره‌ی آگاهان و علمای جامعه‌ی خود قرار داشته و بی‌جهت موفق به جلب وزیر فرزانه‌ی سامانی نشده است.^۱

کیال از جمله داعیانی بود که موفق به جذب جانشینی از طبقه‌ی صاحبان ثروت و مقام نشد. چرا که طبق گفته‌ی ابوالمعالی "قصابی را ولیعهد خویش کرد و در این اثنا جیهانی هم بمرد و آن مذهب مذموم مفقود شد" (علوی حسینی، ۱۳۴۲: ۱۳۳). لازم به ذکر است که بنا بر روایات، جیهانی در ۳۳۰ هجری زیر آوار هلاک شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۸: ۳۹۳). هرچند نباید به سادگی مرگ او را به صورت یک حادثه‌ی طبیعی جلوه دهیم؛ چه بسا که مخالفان و دشمنان مذهب اسماعیلی که در دربار امیرنصر حضور داشتند، سقف خانه را بر رویش خراب کرده باشند. در هر حال، احتمال درستی نظر نگارنده در مورد پایگاه اجتماعی کیال برای جانشین او نیز صدق می‌کند؛ ولی از این گفته پیداست که پیشرفت ضعیف کیال هم فقط به علت حضور ابوعلی جیهانی و حمایت‌های بی‌دریغ او بوده و بعد از مرگ او، جانشینش کاری از پیش نبرده است.

محمد نخشی (نسفی)

صحبت در مورد محمد نخشی را با جمله‌ای از نظام الملک آغاز می‌کنیم. [حسین بن علی مروودی] چون بخواست مردن، این شغل به محمد نخشی داد و او را نایب خویش کرد و او یکی از جمله فلاسفه‌ی خراسان بود و مردی متکلم بود. [امیرحسین مروودی] به او وصیت کرد که جهد آن کند تا نایی آن جا بگذارد و خود از جیحون بگذرد و به بخارا و سمرقند شود و آن مردمان را در این مذهب آورد و بکوشد تا اعیان حضرت امیر خراسان نصر بن احمد را بعضی در این مذهب آرد تا کار او قوی گردد" (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۷).

ابوالحسن محمد بن احمد البزْدَوِی (بزده‌ی) از اهالی بزده از قراء نزدیک نخشب بود (اسفراینی،

۱. البته همانطور که قبلاً هم ذکر شد، نباید از نظر دور داشت که یک داعی اسماعیلی از هر نظر می‌بایست جوانب احتیاط را رعایت می‌کرد تا دیگران به هویت اصلی او پی نبرند.

۱۳۵۹ق: ۱۳۵). از تاریخ تولد، دوران کودکی، جوانی و معلمان او اطلاعی در دست نیست. روی هم رفته از زندگی او پیش از پیوستن به دعوت قرمطی، اطلاع چندانی نداریم. نخشی ظاهراً نخستین داعی شرقی است که آراء خود را به شکل مکتوب تبلیغ کرده است (رضازاده لنگرودی، ۱۳۸۳: ۲۳۶). همان‌طور که در روایت نظام الملک دیدیم، وی در سیاست نامه‌اش معتقد بوده است که نخشی از سوی حسین مروودی به عنوان داعی اسماعیلی منصوب شده و گویا قبل از این که به منصب داعی اسماعیلی گمارده شود، از نظر علمی شخصیت برجسته‌ای بوده و باید گفت، مبنای عقاید فلسفی نویسندگانی چون ابویعقوب سجستانی و حتی ناصر خسرو، نظام فلسفی اوست. وی در کتاب المحصول چکیده‌ی عقاید خود را اندکی پیش از استقرار خلافت فاطمیان یا در طی سال‌های نخستین حکومت عبیدالله مهدی نگاشت. این کتاب در میان اسماعیلیان مخالف دعوت فاطمی، محبوبیت زیادی پیدا کرد، چرا که این گروه‌ها در آن زمان چند رساله‌ای بیشتر در اختیار نداشتند. لذا ابوحاتم رازی کوشید تا در نقد و اصلاح محتویات آن، کتاب الاصلاح را پدید آورد. انتقادات وارده‌ی ابوحاتم، داعیان خراسان و فرارود را که کتاب المحصول نخشی را موثق می‌دانستند، سخت برانگیخت. از این رو ابویعقوب سجستانی، کتابی به نام النصرة، در دفاع از نظرات استادش در برابر حملات ابوحاتم نوشت. او در این کتاب، بیشتر آرای نخشی را تأیید کرد (همان: ۲۳۷-۲۴۲).

چنان که اشاره شد، داعیان اسماعیلی از غیاب به بعد تلاش کردند تا به هر نحو ممکن جانشینان خود را از طبقه‌ی آگاهان و دانشمندان برگزینند. مسلماً این امر در پیشرفت‌های بعدی دعوت اسماعیلی و هم‌چنین در اذهان عموم مردم در نگرش به اسماعیلیان بسیار مؤثر بوده است. طبیعتاً اگر در جامعه‌ای، بزرگان علمی، فکری را ترویج کنند، میزان مقبولیت آن به مراتب بیشتر خواهد بود. در اینجا نیز می‌بینیم که حسین بن علی مروودی، یکی از بزرگان علمی خراسان را به دعوت اسماعیلی جذب کرده و او را جانشین خود می‌نماید. نخشی سعی خود را تمام و کمال متوجه اجرای سفارشات امیر حسین کرد و تا جایی که اطلاع داریم به تمام توصیه‌ها و وصایای او جامه‌ی

عمل پوشاند. از میان ابعاد مختلف مورد بحث در زندگی نخشی، تنها بعد اعتقادی آن مبهم و مسأله دار است. حتی اگر منابع هم اطلاعاتی در مورد اعتقادات او به ما ندهند، به کمک کتاب المحصول او می توان پی برد که وی به رجعت محمد بن اسماعیل اعتقاد داشته است. به گفته ی دفتری (۱۳۸۶: ۲۷۰)، در همین کتاب بود که وی یک نوع فلسفه ی نوافلاطونی را برای اولین بار وارد اندیشه های اسماعیلی کرد.

در جهان شناسی نوافلاطونی اسماعیلی، خداوند منزّه از تمام صفات، درنیافتنی و ناشناختنی است و عقل نمی تواند این خدا را که از بود و نبود بالاتر است درک کند یا وصف کند. این مفهوم از خدا بسیار شبیه به خدای وصف ناپذیر فلسفه ی نوافلاطونی است که فلوپین (شیخ یونانی در نزد مسلمانان) اغلب از او به عنوان واحد یا خیر یاد می کند و بیرون از دسترس اندیشه، عقل یا زبان است. نخشی در این فلسفه تغییراتی ایجاد کرد و به قول خود با عقاید اسلامی و نظریه ی قرآن در باب خلقت هماهنگ ساخت. در فلسفه ی اسماعیلی [یعنی عقیده ی نوافلاطونیان] به جای آن که عقل منبعث از منبع هستی باشد از جمله ابداعات خداوند است و از این رو، خدا را می شد مبدع نامید (همان: ۲۷۱-۲۷۶). این مطالب را از آن جهت بیان کردیم که گوشه ای از توانایی های علمی نخشی را نشان دهیم، لذا بیش از این وارد مباحث فلسفی اسماعیلی نمی شویم.

گفتیم که نخشی به رجعت محمد بن اسماعیل عقیده داشته است و لازم است که در این مورد به تفاوت ظریفی که بین عقاید او و ابوحاتم رازی دیده می شود اشاره شود. ابوحاتم معتقد بود با ظهور محمد بن اسماعیل، باطن شرایع مشخص می شود ولی شریعت از بین نمی رود. در حالی که نخشی معتقد بود با ظهور محمد بن اسماعیل، شرایع از بندگان برداشته می شود. نکته ی قابل توجهی که در بررسی داعیان مختلف بدان دست یافتیم این است که تقریباً هیچ کدام از آنها صراحتاً به امامت محمد بن اسماعیل و رجعت او قائل نبودند و یا این که حداقل در منابع مورد استفاده ی ما، شاهی در این مورد به دست نیامد. ولی در مورد نخشی و ابوحاتم وضع به کلی متفاوت است. شاید بتوان به نوعی رفتارهای ابوحاتم را توجیه کرد. ولی رفتارهای نخشی به قدری

دو گانه است که نظر قطعی دادن در مورد اعتقادات واقعی او بسیار دشوار است.

همان‌طور که قبلاً هم ذکر کردیم، در جایی ابن‌ندیم اشاره کرده است که نخشی با خلیفه القائم فاطمی رابطه داشته و بنا به رفتاری که از خود بروز داده، می‌توان یقین حاصل کرد که وی امامت او را قبول داشته است. اما این گفته سخنان نخشی را در المحصول رد می‌کند. همان‌طور که گفته شد او بر امامت و رجعت محمد بن اسماعیل صحه می‌گذارد. شاید بتوان ادعا کرد همان عقایدی را که چندین سال بعد خلیفه المعز فاطمی (خلافت: ۳۴۱-۳۶۵ ق.) در کیش اسماعیلی وارد ساخت، قبل از آغاز خلافت او توسط نخشی پذیرفته شده بود. المعز اعلام کرد که او از نوادگان محمد بن اسماعیل است. "چون قائم که محمد بن اسماعیل باشد، در دوره‌ی ستر کاملاً ظاهر شده بود، وظایف وی را می‌بایست خلفای او، یعنی امامان اسماعیلی فاطمی، عهده دار شوند که از اعقاب او بودند" (همان: ۲۰۹).

شاید اگر زمانی تاریخ واقعی نوشته شدن کتاب المحصول برای ما روشن شود، بتوانیم نظر صریح خود را درباره‌ی عقاید او مطرح کنیم. ولی تا زمانی که این معما حل نشود، ناچاریم به حدس و گمان روی بیاوریم. اگر بپذیریم که نوشته شدن این کتاب مربوط به قبل از آشنایی او با امیرحسین مروودی بوده و یا مربوط به زمانی بوده که عبیدالله مهدی در شمال آفریقا در حال قدرت‌یابی بوده است، می‌توانیم این توجیه را بیاوریم که او بعدها امامت و جانشینی خلفای فاطمی را به عنوان خلفای برحق و جانشین محمد بن اسماعیل پذیرفته بود؛ تا جایی که مبالغه شرعی را از مراکز مختلف تحت نفوذ خود جمع‌آوری کرده و برای خلیفه قائم می‌فرستد. تا آنجا که برای ما مسجل شده است، جانشین نخشی یعنی ابویعقوب سجستانی، در عین حالی که در ابتدا با معلم خویش موافق بوده است، در کتابی که پس از به خلافت رسیدن المعز نوشت، امامت خاندان فاطمی را تأیید کرده است. نمی‌توان به راحتی پذیرفت که ابویعقوب بدون زمینه‌ی قبلی و به صرف اظهار عقیده از سوی خلیفه‌ای که معلمش [نخشی] او را تأیید نکرده، به امامت خلفای فاطمی قائل شده باشد. نظر ما این است که آموزش‌ها و تعالیم قبلی که به ابویعقوب داده

شده بود او را مجاب کرده تا امامت خلیفه‌ی فاطمی را بپذیرد؛ چرا که نخشی، معلم و استاد ابویعقوب سال‌ها قبل، طبق روایت ابن ندیم دست به اقدامی زده بود که نشان از تأیید خلیفه‌ی فاطمی داشت (ارسال وجوه شرعی برای خلیفه‌القائم). لذا باز هم مشاهده می‌کنیم که داعیان اسماعیلی دوران مدنظر ما، قائل به افتراق بین دعوت جدید و قدیم نبوده‌اند و در مواقع ضروری حمایت‌های بی‌دریغی از فاطمیان داشته‌اند. شاید بتوان گفت این داعیان، حضور قدرتمند خلافت فاطمیان را برای گسترش تفکر اسماعیلی، هر چند با اندکی تغییرات اعتقادی، ضروری می‌دانستند.

ابعاد اجتماعی زندگی نخشی تا حد زیادی برای ما روشن شده است. نظام الملک طوسی (۱۳۸۷: ۲۸۸-۲۸۹) چنین می‌نویسد: "یکی بود او را پسر سواده گفتندی، از دست سنیان ری بگریخته بود و به خراسان پیش حسین بن علی مروودی شده و یکی از سران باطنیان بود. این محمد نخشی او را خلیفه‌ی خویش کرد به مروالرود و خود از آب بگذشت و به بخارا شد و کار خویش را رونقی ندید و آشکارا نمی‌یارست. از بخارا به نخشب شد و بکر [ابوبکر] نخشی را که ندیم امیر خراسان بود و خویش او بود در مذهب خویش آورد و بکر با اشعث که دبیر خواص بود و محل ندیمان داشت، دوستی داشت، او را نیز در این مذهب آورد و ابونصر چغانی عارض بود و... آیتاش حاجب خاص نیز در این مذهب آمد. پس این جماعت محمد نخشی را گفتند تو را در نخشب حاجت نیست بودن. برخیز و به حضرت آی به بخارا تا ما چنان کنیم که به اندک مایه روزگار کار تو به فلک رسانیم و محتشمان را در این مذهب آریم... برخاست و از نخشب به بخارا شد و با این طایفه‌ی محتشمان مینشست و ایشان را دعوت می‌کرد... اولاً مردمان را در مذهب شیعت می‌کشید... و به تدریج به سمت مذهب سبعیان می‌برد. صاحب خراج، وجوهان شهر و بازارها را همه در این مذهب آورد... چون طبع او بسیار بود آهنگ پادشاه کرد. خواص پادشاه چندان بگفتند و نیابت داشتند که نصر بن احمد را به دیدن او رغبت افتاد... امیر خراسان او را عزیز می‌داشت... و هر روز نیکوتر می‌داشت و در جمله، کار به جایگاهی رسید... که پادشاه آن کردی که او گفتی."

ابن ندیم (۱۴۳۰ق.: ۶۶۹) هم به نزدیکی نخشی به امیرنصر اشاره کرده است و در ادامه نیز بیان داشته که امیرنصر در اواخر عمر پشیمان شده و در هنگام مرگ این مسأله را به همه گفته است. همان طور که از سخنان نظام الملک استنباط می‌شود، دعوت نخشی یکسره متوجه شهرها بوده است. وی حتی زمانی که مرورود را ترک می‌کند، شخصی را جانشین خود می‌نماید تا محبوبیت و هواداران خود را در آن جا از دست ندهد. نکته‌ی جالب توجه این است که نخشی نیز مانند کیال در بخارا موفق نشده و کاری از پیش نمی‌برد و جالب‌تر این که او نیز به سوی نخشب تمایل پیدا می‌کند و در آن شهر نفوذ خانوادگی‌اش در پیشرفت‌های بعدی دعوت، به کار او می‌آید. در این شهر نظام الملک از شخصی نام می‌برد به نام ابوبکر نخشی. لازم به ذکر است که این شخص نامش در تاریخ سمرقند ذکر شده و از جمله وزرای آل سامان شمرده شده است. او وزیر اسماعیل بن احمد و پسرش احمد بن اسماعیل و نصر بن احمد بوده است (نسفی سمرقندی، ۱۴۲۰ق.: ۴۷۰، ۵۳۶، ۶۳۵)

پیوستن ابوبکر به مذهب اسماعیلی، با انتقال دعوت به بخارا و پیوستن تعداد بیشتری از دولت مردان به دعوت اسماعیلی، ارتباط مستقیم دارد. تا جایی که همان شخصیت‌های مهم هستند که محمد نخشی را به بخارا دعوت می‌نمایند و در واقع، ورود مجدد او به بخارا مصادف است با گرویدن طبقات بالای جامعه به کیش اسماعیلی و همان طور که گفته شد، نخشی آن را مدیون نفوذ در میان خاندان خود بوده است. چنان که نظام الملک ذکر کرد، نخشی در نوبت اول ورود به بخارا، نه تنها موفقیتی کسب نکرد بلکه حتی مخفیانه می‌زیست و جرأت حضور و تبلیغ به طور رسمی را نداشت. با رفتن به نخشب چند تغییر عمده در رفتار او رخ نمود. نخست آن که به دعوت بزرگان سیاسی که اتفاقاً اعضای خانواده‌ی خود او هم بودند، پرداخت. دوم آن که در بازگشت به بخارا به سمت بزرگان، اعیان و اشراف شهر رفته و آن‌ها را دعوت نمود که علت اصلی این جسارت که قبلاً وجود نداشت، گرویدن بزرگان سیاسی به دعوت او بود. سوم آن که برای جذب شیعیان امامی مذهب، تمام تلاش خود را به کار بست. این سخن نظام الملک به درستی و شفافیت تمام، میزان مقبولیت مذهب شیعه امامی را در شرق ایران نشان می‌دهد که می‌توان آن را یکی از

دلایل مهم انتخاب این مناطق، توسط داعیان اسماعیلی نام برد.

با توجه به شواهد موجود می توان گفت مقبولیت محمد نخشی در میان مردم و به خصوص طبقات بالای جامعه بسیار زیاد بوده است. نمود بارز این سخن ما زمانی آشکار می شود که می بینیم وی بعدها به دربار شکوهمند سامانی راه می یابد و امیرنصر سامانی به او می پیوندد و به کیش اسماعیلی می گراید. در مورد پایگاه اجتماعی محمد نخشی، خواجه نظام الملک به صراحت سخنانی بیان داشته که نشان می دهد او یقیناً از طبقه ی آگاهان و دانشمندان خراسان بوده و بنا به موقعیت خانوادگی او در نخشب، می توان حدس زد که وابستگی هایی هر چند کم رنگ به نهادهای قدرت داشته است.

در مورد سال های پایانی حیات محمد نخشی، نظام الملک و ابن ندیم بسیار به ما کمک می کنند. "چون کار نخشی بدین جایگاه رسید، دعوت آشکار کرد و پادشاه همنشینی سبعیان می کرد. ترکان و سران لشکر را خوش نیامد که پادشاه قرمطی شد" (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۹). لذا توطئه ای برپا کردند و قصد داشتند که امیرنصر را از سلطنت خلع کنند ولی نقشه ی آنان بر ملا شد و امیرنصر در همان مراسم مهمانی که قرار بود او را از سلطنت خلع کنند و سپهسالار لشکر را جانشین او گردانند، خود کنار رفته و قدرت را به فرزندش نوح واگذار کرد و همه ی سران لشکر نیز از این اقدام امیرنصر استقبال نمودند. "پس نوح بدان ها گفت: هر چه در فرارود و خراسان ملحد گشته است و این مذهب گرفته است که پدرم گرفت همه را بکشید و خواسته و نعمت ایشان همه شما راست" (همان: ۲۹۵). ابن ندیم (۴۳۰ق: ۶۶۹) می گوید: "نوح بن نصر مجلسی برپا کرده که در آن علما با نسفی مناظره کردند و وی را مغلوب ساختند، لذا نسفی و دعوات او و بزرگان و سردارانی که داخل در دعوت او شده بودند کشته و به کلی نابودشان کرد".

سرانجام تلخ زندگی نخشی گویای موفقیت نسبی و گسترش نامطلوب دعوت اسماعیلی در

خراسان و فرارود است. به واقع می‌توان گفت داعیان اسماعیلی حتی با نفوذ در نهادهای قدرت هم کاری از پیش نبردند. چرا که موفق نشدند همه‌ی بزرگان سیاسی یا لاقفل اکثر آن‌ها را با خود همراه کنند. اعدام نخشی و سرکوب گسترده‌ی اسماعیلیان در خراسان و فرارود گویای این مطلب است. ابن اثیر (۱۳۸۲، ج ۱۱: ۴۹۵۰) به عنوان آخرین روایت گر اعدام محمد نخشی در این تحقیق، سال وقوع این حادثه را ۳۳۱ هجری بیان می‌کند و می‌گوید: «امیر او را کشت و به چارمیخ کشید پس پیکر او را از چارمیخ ربودند و دانسته نشد رباینده کیست». سخن اخیر ابن اثیر به این معناست که هواداران مذهب اسماعیلی در خفقان بعد از دوره‌ی سلطنت امیرنصر، هم‌چنان جسارت خویش را حفظ کرده و به تکاپوهای خویش ادامه داده‌اند.

تاریخ داعیان اسماعیلی بعد از نخشی به مشکلاتی بر می‌خورد که نخستین آن‌ها مربوط به نقش و مقام ابویعقوب سجستانی می‌باشد. از نوشته‌های ناصر خسرو (۱۳۳۸: ۱۳۲) در خوان الاخوان چنین برمی‌آید که ابویعقوب بلافاصله بعد از مرگ نخشی، رئیس دعوت خراسان شده است. ابوالقاسم کاشانی (۱۳۶۶: ۲۳) هم ابویعقوب را جانشین نخشی در سیستان معرفی کرده است. می‌توان چنین استنباط کرد که سیستان از حیث مناطق تبلیغاتی اسماعیلیان، جزو خراسان به شمار می‌آمده است. بر اساس نوشته‌های ناصر خسرو (۱۳۳۸: ۱۳۲)، دعوت خراسان توسط مسعود پسر نخشی ملقب به دهقان و داعیان دیگر از سر گرفته شد. کاشانی (۱۳۶۶: ۲۳) نیز از شخصی به نام ابومحمد المؤدب یاد می‌کند. همین شخص توسط ابوالمعالی نیز نام برده شده است ولی با نام محمد ادیب که به قول او «خلق بی حد را از شهر و روستاق مصر و غزنین بیراه کرده است» (علوی حسینی، ۱۳۴۲: ۷۲).

در پایان باید گفت، محمد نخشی بر خلاف دیگر رهبران قرمطی عراق، بحرین، یمن و شام که داعیان آن‌ها می‌کوشیدند تا پشتیبانی مردم را به دست آورند و پس از قرمطی کردن مردم، آنان را ضد حکومت وقت بشورانند، مانند سران دعوت در ری و خراسان و فرارود بر آن بود تا امراء و بزرگان را به کیش خود فراخواند. به نظر می‌رسد که چون داعیان از سیاست خود در جلب

پیروان بسیار از عامه به جایی نرسیده و طرفی نیستند، سیاست و روش دیگری اتخاذ کردند، ولی به مرور زمان سیاست جدید نیز با آن که در آغاز موفقیت آمیز بود و عده‌ای از امرای بزرگ به این کیش در آمدند، با شکست مواجه شد. بنا به قولی "هر چند دعوت قرمطیان در شمال غربی ایران، خراسان و فرارود از نظر سیاسی به شکست انجامید اما از نظر فکری به موفقیت‌های پایداری نائل آمد" (استرن، ۱۳۴۰: ۱۲).

نتیجه‌گیری

بر خلاف آن چه تاکنون محققان و نویسندگان بزرگ و صاحب نام این عرصه گفته‌اند، ما بر اساس شواهد گوناگونی که عرضه کردیم، نشان دادیم که اکثر داعیان مطرح ایران و به خصوص نیمه‌ی شرقی یعنی خراسان و فرارود، یا از طرف شخص خلیفه‌ی فاطمی مأمور دعوت بوده‌اند و یا از آن دسته داعیان اسماعیلی بوده‌اند که بنا بر شواهد، به فاطمیان تمایل بیشتری داشته‌اند تا قرمطیان؛ به عبارت دیگر، تمایل به دعوت جدید اسماعیلی داشتند. در فعالیت‌ها و تکاپوهای داعیان دوره‌ی فاطمی تفاوت‌های چشمگیری رخ داد که مهم‌ترین آن، تجدید نظر در انتخاب پایگاه اجتماعی شخص داعیان بود. در ابتدای دعوت اسماعیلی یعنی قبل از تشکیل خلافت فاطمی، داعیانی که در ایران فعالیت داشتند، از طبقات پایین جامعه محسوب می‌شدند. بعد از ظهور فاطمیان، تا جایی که امکان داشت، داعیانی از طبقات بالای جامعه و یا هم داعیانی که از طبقات پایین بودند ولی از نظر علمی در سطح بالایی قرار داشتند، برگزیده شدند.

یکی از دلایل مهم این امر، یعنی انتخاب افراد صاحب نفوذ و دانشمند به عنوان داعی، همان طور که قبلاً گفته شد، مسافت طولانی میان مرکز خلافت یعنی مصر و مناطق دور افتاده‌ای مثل خراسان و فرارود بود. چرا که امکان ارتباط مستمر میان داعیان و خلیفه‌ی فاطمی وجود نداشت تا از آن طریق مباحث کلامی و فقهی اسماعیلی که بعضاً در حال تغییر بود، در اختیار داعیان قرار بگیرد. به همین دلیل گاهی دیده می‌شد که داعیان در حوزه‌ی فعالیت خود، به صورت مستقل

عمل می کردند که نخشی، مرورودی و کیال از این دسته از داعیان بودند.

از نظر اجتماعی، داعیان دوره‌ی فاطمی بیشتر سعی بر آن داشتند تا افراد طبقات بالای جامعه‌ی شهری را مخاطبان خود سازند. برای این دسته می توان مرورودی، کیال و نخشی را نام برد. آنان در صورت عدم موفقیت، به طبقات پایین جامعه‌ی شهری روی می آوردند ولی به ندرت دیده شده بود که به جوامع روستایی توجه کنند. برای دسته اخیر داعیانی چون ابوبلال، قابل ذکر هستند. (لازم به ذکر است که گاهی مواقع مخاطبان جوامع مختلف شهری و روستایی به دعوت داعیان روی خوش نشان نمی دادند). میزان مقبولیت داعیان چه در شهر و چه در روستا، قبل و بعد از ظهور فاطمیان متغیر بوده است و نمی توان به صراحت گفت در کدام دوره مقبولیت بیشتری داشته اند. شاید بتوان گفت تا حدودی داعیان دوره‌ی فاطمی، در کسب حمایت صاحبان قدرت موفق تر عمل کرده اند. گاهی نیز موفقیت داعیان در این امر زود گذر بود.

نکته‌ی پایانی این که داعیان ایرانی برای طبقه‌ی نخبه‌ی حاکم و طبقات فرهیخته و تحصیل کرده‌ی اجتماع می نوشتند و هدف شان آن بود که این طبقات را از طریق عقلانی به دعوت خود جلب کنند. بر موفقیت هر چند نسبی داعیان ایرانی این واقعیت گواهی می دهد که عده‌ای از فرمانروایان فرارود، خراسان و شمال ایران به کیش اسماعیلی در آمده بودند.

منابع و مآخذ

- ۱- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۶۰). الکامل فی تاریخ، ج ۱۳. ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی. تهران: سهامی چاپ و انتشار کتب ایران.
- ۲- ----- (۱۳۸۲). الکامل فی تاریخ، ج ۱۱. ترجمه حمیدرضا آژیر. تهران: اساطیر.
- ۳- ----- (۱۳۸۵ق). الکامل فی تاریخ، ج ۸. بیروت: دارصادر.
- ۴- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۶). العبر یا تاریخ ابن خلدون، ج ۳. ترجمه عبدالمحمد آیتی.

تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات.

۵- ابن ندیم، ابی فرج محمد بن اسحاق (۱۳۴۳). الفهرست. ترجمه رضا تجدد. تهران: ابن سینا.

۶- ----- (۱۴۳۰ق). الفهرست، ج ۱. به اهتمام ایمن فؤاد سید. لندن: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی.

۷- استرن، س.م. (۱۳۴۰). اولین ظهور اسمعیلیه در ایران. ترجمه حسین نصر. تهران: دانشگاه تهران.

۸- اسفراینی، ابی المظفر (۱۳۵۹ق). التبصیر فی الدین و تمیز الفرقه الناجیه عن الفرق الهالکین. به اهتمام محمد زاهد بن حسن الکوثری. قاهره: نشر ثقافه الاسلامیه.

۹- بارتولد، واسیلی ولادیمیر (۱۳۵۲). ترکستان نامه، ج ۱. ترجمه کریم کشاورز. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱۰- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۵۸). فرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلامی. ترجمه محمد جواد مشکور. تهران: امیر کبیر.

۱۱- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۲۶). تاریخ مسعودی، ج ۲. مقدمه و حواشی از سعید نفیسی. تهران: کتابخانه سنایی.

۱۲- تامر، عارف (۱۳۷۷). اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ. ترجمه حمیرا زمردی. تهران: جامی.

۱۳- دفتری، فرهاد (۱۳۸۲). تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه روز.

۱۴- ----- (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه روز.

۱۵- ----- (۱۳۸۹). "دعوت اسماعیلی و دولت فاطمی". در اسماعیلیه و ایران. ترجمه

فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز: ۷۳-۱۰۴.

۱۶- رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۳). "نخشی و جنبش قرمطیان خراسان در سده‌ی چهارم". در اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سیستانی. محمد کریمی زنجانی اصل. تهران: کویر: ۲۲۵-۲۴۶.

۱۷- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۴). توضیح الملل یا ترجمه‌ی الملل و النحل شهرستانی، ج ۱. ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی. تصحیح و مقدمه و حواشی از محمدرضا جلالی نائینی. تهران: اقبال.

۱۸- طوسی، نظام الملک (۱۳۸۷). سیاست‌نامه یا سیرالملوک. به اهتمام هیوبرت دارک. تهران: علمی و فرهنگی.

۱۹- علوی حسینی، ابوالمعالی محمد بن حسین (۱۳۴۲). بیان‌الادیان. تصحیح هاشم رضی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.

۲۰- غالب، مصطفی (۱۹۶۵م). تاریخ الدعوة الاسماعیلیه منذ اقدم العصور حتی عصرنا الحاضر. بیروت: دارالاندلس.

۲۱- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۴۸). بخارا دستاورد قرون وسطی. ترجمه محمود محمودی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲۲- قرشی، ادريس عماد الدين بن حسن (۱۳۹۵ق). عیون الاخبار و فنون الآثار، ج ۵. به اهتمام مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس.

۲۳- کاشانی، جمال‌الدین ابوالقاسم عبدالله (۱۳۶۶). زبدة التواریخ، بخش فاطمیان و نزاریان. به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۴- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۶۳). تاریخ گردیزی. به اهتمام عبدالحی

حبیبی. تهران: دنیای کتاب.

۲۵- محقق، مهدی (۱۳۴۹). فیلسوف ری، محمدبن زکریای رازی. تهران: انجمن آثار ملی.

۲۶- معزی، مریم (۱۳۸۳). "تکاپوهای مبارکيه، فاطميه و نزاریه در خراسان (پیش از حمله ی مغول)". فصلنامه مطالعات تاریخی (ضمیمه مجله ی دانشکده ی ادبیات و علوم انسانی مشهد)، سال اول، ش ۳ و ۴، پاییز: ۱۴۳-۱۶۲.

۲۷- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۴۲۲ق). المواعظ و الاعتبار فی ذکر الخطط و الآثار، ج ۱. به اهتمام ایمن فواد. لندن: موسسه الفرقان للتراث الاسلامی.

۲۸- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۳۸). خوان الاخوان. به اهتمام علی قویم. تهران: کتابخانه بارانی.

۲۹- نسفی سمرقندی، عمر بن محمد (۱۴۲۰ق). القند فی ذکر علماء سمرقند. به اهتمام یوسف الهادی. تهران: میراث مکتوب.

۳۰- نویری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب (۱۴۰۴ق). نهاية الارب فی فنون الادب، ج ۲۵. به اهتمام جابر عبدالعال الحینی. قاهره: مکتبه العربیه.

۳۱- واکر، پل ای. (۱۳۷۹). حمیدالدین کرمانی، تفکر اسماعیلیه در دوره ی الحاکم بامرالله. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه روز.

۳۲- هالم، هانیتس (۱۳۷۷). فاطمیان و سنت های تعلیمی و علمی آنان. ترجمه فریدون بدره ای. تهران: فرزانه روز.