



مكتبة

Telegram Network

2019

برنارد لويس

أصول

الفاطمية والإسماعيلية والقرمطية

ترجمة: خليل أحمد خليل

مكتبة

Telegram Network

«المكتبة النصية»

قام بتحويل كتاب:

(أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية)

ل- «برنارد لويس»

إلى صيغة نصية:

(فريق الكتب النادرة)

تنسيق/

ماجدة علي علي

[قناة التليجرام](#)

[تويتر](#)

أصول
الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية

برنارد لويس

آفاق للنشر والتوزيع

رقم الإيداع: 2014 / 26510

الترقيم الدولي: 3 - 024 - 977-765 - 987 - ISBN

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher

Afaq Bookshop & Publishing House

Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb 1

CAIRO – EGYPT

Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787 -

www.afaqbooks.com – E-mail: afaqbooks@yahoo.com

1 شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: 00202 25778743 - 00202 25779803

- موبايل: 01111602787

بطاقة الفهرسة إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشؤون الفنية
لويس، برنارد.

برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية

ط1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2017

224 ص، 20 سم.

رقم الإيداع 2014 / 26510

الترقيم الدولي 3 - 024 - 765 - 977 - 978

1 - كتب تاريخية

أ - العنوان

هذه ترجمة كتاب:

The Origins of Ismaillism

A study of historical Background

of the fatimia caliphate
(By Bernard Lewis (Ph. D

«ساعة نزلتُ إلى الحركة
في شوارع بغداد،
كانت الجوقات تغني
أفراح العمل الجديد»

أرتير رامبو
(إشراقات)

الإهداء
إلى والديّ

مقدمة الطبعة الأولى

المعارضة الثورية

• لماذا تفتقد الشعوب، غالبًا، تدوين تاريخ حركاتها الثورية الكبرى؟ ولماذا حين ينشط السعي إلى هذا التدوين يصطدم المؤرخ الاجتماعي والسياسي بعقبات أقلها الشبهات في المراجع، وأكثرها انعدام المراجع ذاتها؟

مما لا شك فيه أن العرب سيخرجون إلى النور، ذات يوم، موسوعة تاريخهم الاجتماعي، التاريخ السلطوي والتاريخ الثوري أيضًا، تاريخ الحاكمين وتاريخ المحكومين. وإذا كانت الموسوعة الإسلامية قد فتحت أفقًا معجميًا أمام الباحثين عن الحدود، فإن الباحثين عن تطور هذه الحدود ما زالوا يفتقرون، حقًا، إلى الكتابة التاريخية العلمية والنزيهة. وكتاب الأستاذ برنارد لويس: أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، وهو موضوع أطروحته للدكتوراه، هو إسهام قيم في هذه الكتابة التاريخية المنشودة. ولقد ترجم هذا الكتاب ونشر منذ ما يقارب ثلث

القرن^[1]، وبالنظر إلى أهميته المتميزة، ومسيس الحاجة إليه، كان لابد من إعادة نشره، بمراجعة مقارنة بين الأصلين العربي والإنكليزي قام بها الأستاذ حكمت تلحوق، وإعادة ترتيب الفصول والفروع كما وضعها المؤلف، وتصحيح الهفوات من تواريخ ولغة ومدخلات غير أمينة، لا سيما في الفصل الأخير من الكتاب الذي جرت تجزئته إلى ثلاثة فصول بالعربية وهو فصل واحد بالإنكليزية، فأعدناه إلى ما كان عليه.

إن كتاب الأستاذ لويس هو كتاب وثائقي، بالدرجة الأولى، ترتدي موضوعية المعلومات ومناقشة مصداقيتها الأهمية الأولى، بل يكون هذا الأمر هو الهدف الرئيسي للكتاب. وعليه فإنه يصبح مادة مرجعية لتدوين تاريخي علمي ورزين، وموضوع الكتاب نفسه في غاية الخطورة والأهمية في عصرنا كما في كل عصر؛ لأن تاريخ المعارضة الإس-لامية ربما يكون المرجع الأشمل لتاريخ الحركات الثورية ع-ربياً وإس-لامياً. فبين الإس-لام-الحكم والإس-لام-المعارضة، بين إس-لام السلطة وسلطة الإسلام، تنفرج أسارير التاريخ عن عدد من الحركات الاجتماعية وعن الكثرة من التغيرات الكبرى، وتنطلق الدوائر من نقطة البيكار الإسلامي الرسمي إلى نقاط أخرى تتسع دائريًا كما تتسع دوائر بحيرة إثر سقوط حجر فيها.

والكتاب لا يغوص في أعماق كل الدوائر الإسلامية المعارضة الباحثة عن حرية مختلفة، عبر سلطة إسلامية ثورية- إنما يقف عند ظاهرة التشيع الثوري داخل هذا العالم الإسلامي.

وحين الانتهاء من قراءة دقيقة لهذا التاريخ، ينتابنا شعور عميق، ووعي جديد، بأن للصور الإسلامية الوسيطة، تاريخًا آخر هو غير التأريخ المألوف. أي هو تاريخ المعارضة الثورية، تاريخ أولئك الذين طمحو إلى خريطة سياسية واعتقادية جديدة، تاريخ أولئك الذين أصبحوا

بقوى ماضوية تؤثر الموروث على المتغير: فانتسبوا إلى الماضي، وبأن واحد، راحوا يشرحونه بمباضعهم المستقبلية.

• إن البشر يواصلون جهودهم في سبيل استيعاب أكمل لوجودهم ولعالمهم. ومن الطبيعي أن تنشأ حركات كبرى، في مضامير الإسلام، كالحركات الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية وسواها، ويحدوها الألف الإنساني الساحر: ألق المؤاخاة الإسلامية التي أعلنها النبي محمد ﷺ ما بين الأنصار والمهاجرين، ألق الحياة الجماعية، الملكية الجماعية، ألق المساواة في الإيمان والمساواة في الحياة. فما كان الإسلام، في ظروف نشأته وتطوره، مفتقرًا إلى الدوافع الثورية. ولا يبالغ المؤرخون حين يقولون: إن الإسلام هو ثورة عالمية في عصره. والحال، حين افتقد المسلمون، في مستوى السلطة، ثورية إسلامهم، سعوا بأشكال مختلفة، نقدية واعتراضية بالطبع، إلى تأصيل ثورتهم، فتشيعوا من داخل الانتماء الإسلامي، ومن داخل إمكاناته الديمقراطية الواسعة، لمذهب المساواة المطلقة بين الأفراد والأجناس.

هؤلاء الذين أسقط الإسلام عنهم العبودية فيما بينهم، وجعلها محصورة بالتوحيد، أي بالاعتقاد الأحدي (لا إله إلا الله). العودة إلى الأصول الثورية الإسلامية تساعدنا، كنظرية، على فهم تاريخي أمين لفلسفة التغيير الجذري، لفلسفة التطور، التي كان ينشدها أئمة المعارضة الثورية. لقد شهد العالم العربي القديم سلطة إسلامية ديمقراطية مباشرة، عرفت بسلطة الخلفاء الراشدين. وهذه السلطة المنتزلة عمومًا، من السلطة النبوية، أخذت شكل الخلافة، أو استخلاف النبي إمامة (قيادة المسلمين والمؤمنين). ومن النبي إلى الإمام، أخذت السلطة أشكالًا قيادية - لا مجال لدرسها هنا- ولكن لا بد من التنويه بظاهرة الخليفة- الأمير، التي ستتحول في العصر الأموي إلى ظاهرة الخليفة - الملك، أو في العصر العباسي الخليفة- الإمبراطور، أو الخليفة - السلطان في العصور العثمانية والإسلامية المختلفة. أما ظاهرة الخليفة الإمام التي مثلها لزمان قصير الإمام علي بن أبي طالب في السلطة الإسلامية/ الحكومة الإسلامية، فإنها ظلت على امتداد العصور فكرة محرّكة لحركات إسلامية كثيرة، منها ما هو شيعي معتدل، ومنها ما هو شيعي متطرف (ثوري اعتقادًا وسياسة). إن انشطار المسألة القيادية/ الصراع على السلطة/ بين الخليفة والإمام انعكس بدوره على المأمومين، على المستفيدين من الخلافة والمتضررين من السلطة. وهذا الانشطار في المستويين الإمامي والجماهيري، هو الذي يشكل البنية التاريخية لحركات المعارضة الثورية ذاتها.

• في مقابل الإسلام الظاهري، العلني، النصوصي، السلطوي، نجد إسلامًا باطنًا، سرّيًا، قدسيًا، اعتراضيًا، تقوم فلسفته العامة على اكتناه الحقيقة فيما وراء الظواهر والنصوص، فلسفة الحق الذي يشرع الحقيقة. هذه الفلسفة شغلت بدورها العالم الوسيط والإسلامي والعالم الأوروبي القديم. إن جذور الحركات الباطنية تعود إلى القرن الهجري الثاني، حين أخذت فرق صوفية ونحل هرطوقية متطرفة تنسج لذاتها رؤية مختلفة لذلك العالم الإسلامي الذي كان يتخبط بين المتصارعين على السلطة وبين ضحايا هذا التصارع ذاته. والأساس الفلسفي لهؤلاء الباطنيين هو التشيع، لكن ألا يصح القول إن المعارضة الإسلامية (الثورية والديمقراطية) هي التي دفعت

بالحركات الباطنية من المستوى الاعتقادي إلى المستوي التاريخي؟ إن العناصر التي تألفت في الإسلام، عناصر العرب والشعوب المتأسلمة، المستعربة وغير المستعربة، قدمت لأول مرة في تاريخ البشرية مجالاً لتحقيق عالمية، أو أهمية، إنسانية فريدة من نوعها. وفي هذا الأفق وجد المسلمون أن عليهم أن يجتهدوا، سواء لإغلاق أبواب السلطة في وجه الطامحين إليها، وذلك بأن غلفوها وحجبوها بنصوص ظنوها كافية لتحجير الواقع الاجتماعي أضف المحيط بها والمتحرك من تحتها، وسواء لدك سجون السلطة وفتح بالنصوص المختلفة (التأويل الباطني) وبالقوة الجماهيرية المنتظمة على أسس اعتقادية تغييرية (ثورية العلاقات). وكان ذلك العالم المختلف تركيباً وتوجهاً، يصارع عوالم خارجية، الآسيوي منها والأوروبي بشكل خاص.

وكانت كل فئة قبلية، قومية (إثنية)، مذهبية، إلخ، تدلي بدلوها في خضم القوى المتصارعة، والمتصاعدة حتى نقطة: الكل أو لا شيء، فورااء الذهنية السامية والإسلامية، يصل الخيار الاعتقادي إلى نقطة اللارجوع: إما التوحيد أو الشرك، إما العدل المطلق أو الظلم المطلق... إلخ. هذه الذهنية الإطلاقيه التي تشكل أساساً للاعتقادية الإسلامية التوحيدية، ستعكس نفسها في مرآة الحركات الاجتماعية، فإما الانصهار المطلق في المتحد السلطاني، أو المعارضة المطلقة لهذا المتحد، ومثل هذا الموقف نستنتجه، بجلاء، من بواكير الحركة الإسماعيلية، بجذورها المعرفية (الإيرانية والسريانية واليونانية والإسلامية العربية) وبمسارات تأطيرها القيادي الفوقي والجماهيري المتواصل. وهذه الحركة وما اتصل بها أو تفرع عنها، هي ثورة في الثورة الإسلامية، بنظر قادتها. وهي بنظر أعدائها وردة ثورية، زندقة هرطوقية، على الإسلام السني، الحنيف، الأصل. فأين هي حقيقة هذه الحركة؟ إن رصدًا تاريخيًا لمقومات الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية يعتبر من الجهود الثمينة والجوهرية، لكننا نعتقد، بكل تواضع علمي، أن ذلك يفوق حدود هذا الكتاب، بل يفوق إمكانات المؤرخ الاجتماعي الفرد. فلا تزال الجذور الاجتماعية العربية والإسلامية الوسيطة لإخوان الصفا، مشرقاً ومغرباً، تدعو كثيرًا من الباحثين إلى تجذير معلوماتهم وتدقيقها في ضوء التاريخ الثوري للعرب وللإسلام.

• إن مصداقية المراجع التاريخية هي الشاغل الأكبر للمؤرخ الأستاذ برنارد لويس، ولا عجب إذ كرس معظم جهوده لاكتشاف الحقيقة من خلال نقده المتواصل للمراجع المعادية - كما يسميها - التي اضطر لاستعمالها في التأريخ للإسماعيلية والفاطمية والقرمطية. وإنما نلاحظ كيف يضع برنارد لويس تاريخين متواصلين في آن: تاريخ المصادر والوثائق والمعلومات، وتاريخ الحركة الإسماعيلية المستنبط من هذه المصادر. ويعتبر النظر العقلي في صحة المراجع شرطاً ضرورياً لموضوعية الكتابة التاريخية، ولويس إذ يعتمد على كل المصادر التاريخية المتوافرة، فإنه لا ينزلق منحازاً إلى معلومات دون أخرى، بل يقارن ويفاضل بحثاً عما يفترضه الحقيقة التاريخية، فهل أدرك لويس هذه الحقيقة التاريخية للتشيع الثوري في الإسلام من خلال حركات اعتراضية كبرى كالتالي يدرسها في هذا الكتاب؟

على مستوى المصادر، يبدأ برنارد لويس بالنظر في المصادر الإسلامية السنية الخاصة بالباطنيين عمومًا، وبالإسماعيليين خصوصًا. ويقسم هذه المصادر على ثلاثة مراحل: الأولى:

مرحلة الطبري والمسعودي، والثانية: مرحلة ابن الأثير ومسكويه، والثالثة: مرحلة عبد الله بن رزام (أوائل القرن الهجري الرابع، الميلادي العاشر)، أخو محسن، المقرئ، والنويري. ويصف برنارد لويس هذه المصادر بأنها «تاريخية سنية»، ويتممها بمصادر أخرى يصفها بأنها «سنية دينية». ولا ندري هنا ما هو المعيار الذي يعتمده الأستاذ لويس لإقامة الحد ما بين الديني والتاريخي في هذا المجال من البحث الذي يتصل فيه التاريخي بالديني اتصالاً جدلياً لا انفكاك له؟ إنه يرى أن هناك مؤرخين إسلاميين دافعهم الأساسي هو الكتابة التاريخية النزيهة، وهناك مجادلين إسلاميين- أو كلاميين- هاجسه الرئيسي هو الدفاع عن الإسلام السني في وجه معارضيه. وهؤلاء وأولئك يشكلون مادة مرجعية للمؤرخ، ولكن هذه المادة ليست متكافئة من حيث الأهمية ولا من حيث المصادقية، فالذي يؤرخ غير الذي يجادل. وإذا استلزم الجدل الديني مادة تاريخية يستند بها، إنما يكون الاستلزام هذا بدافع تبريري أو تحريضي، لا بدافع تفسيري أو تاريخي. المعرفة هنا تغدو وسيلة الاعتقاد، لا للعلم. ووراء استخدام الاعتقاد والعلم نجد السلطة، كما نجد بالطبع، الصراع الاجتماعي على السلطة. ومثال ذلك أن كتاب أبي الحسن الأشعري (القرن العاشر) «مقالات الإسلاميين» يطرح هذه المسألة La problématique: ففي هذا المرجع معلومات غزيرة وقيمة عن التاريخ الإسلامي، لكنها معلومات جدالية، موضوعة انطلاقاً من موقف صراعي مسبق، من انحياز أيديولوجي، فماذا يبقى إذن لهذا المرجع من قيمة علمية؟ وهل يمكن استقاء معلومات تاريخية من مجادلات فلسفية وأيديولوجية وسياسية كمجادلات الأشاعرة والمعتزلة، وصولاً إلى صراعات أهل السنة وغلاة الشيعة والشيعة وكل القوى المعارضة؟ إن المصادر التاريخية السنية تمتاز، إذن، عن المصادر السنية الدينية، بأنها توخت الإعلام التاريخي، في حين أن الأخرى توخى واضعوها الدفاع التاريخي عن مذهب وعن سلطة. ويندرج في جملة هؤلاء المدافعين الأشاعرة، فضلاً عن الأشعري نفسه، الفقيه عبد القادر البغدادي، وأبو المعالي وابن حزم والشهرستاني... إلخ. ومن هاتين المجموعتين من المعارف التاريخية والدينية، يبني الأستاذ برنارد لويس قاعدة بحثه التاريخي مستفيداً من «النمو التدريجي لمعلومات السنة عن الباطنية».

وبعد المصادر السنية، يستند برنارد لويس إلى المصادر الشيعية التي يفترض أنها أكثر تلازماً وتساوقاً مع نمو الحركة الباطنية، والإسماعيلية بخاصة، نظراً لاتصال واضعيها بالإسماعيليين أنفسهم. لكن، من الملاحظ أن الصراع بين الشيعة الاثني عشرية وبين الشيعة الثوريين (الغلاة) لا يقل، تاريخياً واعتقاداً، عن صراع هؤلاء وأولئك مع السنة أنفسهم. فنحن في الواقع أمام ثلاث قوى تاريخية متعارضة ومتصارعة: قوة في صلب السلطة، وقوة شيعية تعارضها للوصول إلى موقعها، وقوة ثورية تريد في النهاية تجاوز القوتين معاً. وإذا قارنا هذه النظرة التحليلية بنظرة علمية إلى تصنيف المراجع، لأمكن القول إننا أمام مراجع إسلامية (سنة وشيعة) من جهة، وأمام مراجع إسماعيلية- فاطمية- قرمطية- درزية من جهة أخرى. ومعنى هذا التصنيف أن حلقات الإيلاف الإسلامي، المبررة اعتقادياً، لا نكاد نجد لها تبريراً تاريخياً. هنا المؤرخ والاعتقادي يتضادان. وقد لا يخفى ذلك على الأستاذ لويس لو تساءل: من هو

المسلم ومن هو الثوري في الإسلام؟ من هو القابل ومن هو الفاعل؟ من هو المنقاد ومن هو القائد؟ وما هي القوى الاجتماعية التي تمثلها هذه التكوينات الاعتقادية والحزبية في حركات التطور العربي الإسلامي الوسيط؟

• إن مواجهتنا النقدية للمصادر الإسماعيلية تفترض فينا أمرين متلازمين: استقصاء المعلومات التاريخية والوقائع السوسولوجية من جهة والتحفظ أمام التوجهات الاعتقادية الموسومة بتوجهات الدعوة الإسماعيلية ذاتها من جهة ثانية. وإذا أجزنا لأنفسنا، في سياق البحث التاريخي، أن نورخ للدعوة نفسها كواقعة سوسيو تاريخية، فإننا لا نجيز لأنفسنا الخلط ما بين التاريخي والدعائي. بالطبع من حق الإسماعيليين أن يقدموا صورة عن تاريخهم، شهادة عن تطورهم، ولكن من حق العالم، بل من واجبه، أن يدقق في ملامح هذه الصورة، وفي منطوق هذه الشهادة. والكتابة التاريخية النقدية لا تجيز تجميع المعلومات وسردها (تاريخ حدثي) بل تستوجب محاكمتها عقلياً، والتأليف بينها، وصولاً إلى رسم معالم المنظومة التاريخية الإسماعيلية، المنظومة المروية، المفهومة، المفسرة في ضوء النقد العلمي، بعيداً عن المعية والضدية الفلسفتين نحن لا نأخذ على الدعاة الإسماعيليين وضعهم الكتب، كما فعل الداعي الإسماعيلي إدريس اليماني في موسوعته التاريخية (عيون الأخبار)، أو كما فعل، قبله، قاضي قضاة المعز، القاضي نعمان حين حاول التأريخ للدعوة الفاطمية ولابتداء الدولة الفاطمية ذاتها. إنما نأخذ على المؤرخ المعاصر أن ينحاز في مصادره، فينحاز كما في كتابة التاريخ، الذي يفترض أن يكتب بالاستناد إلى المراجع المتوافرة، المنشورة والمخطوطة، وفقاً لمعيارية Critési علمية صارمة، ولتدقيق حازم في مصداقية المعلومات وانطباقها العقلي والواقعي على مجريات التاريخ.

وبعد المطالعة الإجمالية للمصادر المعتمدة، تتوضح صورتان للعقبات الكبرى التي تعترض سبيل المؤرخ: الصورة الأولى:

خلاصة المصاعب المرجعية المتشخصة، كما يرى برنارد لويس، في:

(أ) الدس على الإسماعيليين والباطنيين عموماً.

(ب) سرية الحركة الباطنية أي إخفاء بعض الحقائق الكبرى.

(ج) الالتباس بين الشخصيات الحقيقية والشخصيات المموهة.

(د) الالتباس بين أنساب الباطنيين بسبب عقيدة التفويض.

الصورة الثانية:

خلاصة المعضلة التاريخية، معضلة المضمون التاريخي للحركة الإسماعيليين والفاطميين والقرامطة. فالمؤرخ يجد نفسه أمام حركات متقاربة، أو متناظرة، لكنه لا يعرف كيف يقيم الجسر فيما بينها. ومثال ذلك: الدعوة الإسماعيلية في القرن الهجري الثاني، والدعوة الإسماعيلية في اليمن وشمال أفريقيا حتى تأسيس الدولة الفاطمية، وأخيراً الحركة القرمطية في الهلال الخصيب (مطلع القرن الميلادي العاشر)، ثم القرامطة أنفسهم. فماذا يمكن القول في هذه

الأطوار من الدعوات؟

هناك باحثون لامعون يذهبون في القول «إن الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية أسماء مختلفة لحركة واحدة». وهناك آخرون يرون فيها أسماء مختلفة لحركات مختلفة، فأين هي الحقيقة التاريخية في هذا الالتباس وهذا الافتراض؟ إن هذه الأسئلة وسواها تهيب بالمؤرخ أن يعود إلى الجذور، إلى أصول الإسماعيلية ذاتها.

فماذا وجد وراء هذه الجذور؟

إن الجذري في التاريخ هو إظهار أصول الحركة الاجتماعية، وتعيين معالم تطورها والنتائج التي وقفت عندها. وهذه الجذرية في الكتابة التاريخية المعاصرة قد لا تقل، ثورية، عن عمق التوجه الثوري للحركات المدروسة ذاتها. فنحن لسنا في معرض تقبل تأريخي لمعلومات مصنفة بصيغتها الأخيرة، وإنما نحن أمام معلومات ملتبسة، تبحث عن صيغة تاريخية. وتجذير الكتابة التاريخية هو حدث ثوري بذاته. فالنظر إلى التاريخ الإسلامي، من داخله، يتطلب منهجًا علميًا جديدًا، منهج المقارنة، بدلًا من منهج التلبس والتوجيز السائد، منهج التعميم والتبسيط. فالتشيع مظهر اجتماعي من مظاهر الصراع التاريخي عند الشعوب، فقد يكون تشيعًا دينيًا وسياسيًا، كما يمكنه أن يكون اقتصاديًا، أو طبقيًا، ثقافيًا أو شعبيًا (أو شعوبيًا) أو قوميًا... إلخ. والتشيع الإسلامي امتاز بظهوره، أولاً، في ظروف الخلافات العربية على السلطة، فعرف ذلك بالتشيع العربي، أو بالتشيع الشامي، مقابل ما سيمسى، فيما بعد، بتشيع الموالي، أو التشيع الأعجمي. وقد امتاز الانتقال من التشيع العربي إلى التشيع الأعجمي (دون أن يتنافيا) بظهور فكرة اعتقادية خطيرة هي فكرة المهدي، الأمر الذي يعني تجديد الصراع على السلطة بتأكيد حق الإمام (المقبل دائماً) في السلطة، وعدم حق الخليفة في ما يمارس من سلطان. في هذا الصراع ستندرج، إذن قوى اجتماعية واسعة، متعددة الأصول والجذور، ولكنها تتلاقى في حمى المعارضة للطبقة المتكونة حول إسلام الخليفة. فبين إسلام الخليفة وإسلام المهدي، ستأخذ صورة النقيض التاريخي بالتكون، لتفرض نفسها حيث تستطيع القوى المتصارعة أن تفرضها. إن المهديّة تعني، فلسفيًا، الانحياز للمستقبل، توقع الأفضل من الآتي، وبالتالي تعني عدم الركون للقائم الحاضر. لهذا اتسم هذا النوع من التشيع المستقبلي بالثورية، لأن شعاره الضمني هو: المهدي آت، إذن، التغيير ممكن، وممكن أيضًا انقلاب الجور إلى عدل. هؤلاء الباحثون عن العدل في عالم ظالم، سيجدون أنفسهم مجددًا في إطار إسلام تقليدي وفي إطار إسلام تجديدي، إسلام قابل وإسلام فاعل. إنه بالطبع إطار تصارعي، والإسلام الفاعل بالنسبة إلى القوى المظلومة والمقهورة هو الإسلام الثوري الذي لا معنى له بدون قيام ثورة اجتماعية تؤدي إلى مجتمع ثوري ودولة ثورية. فإذا كانت عقيدة المهدي غيبية من جهة، فإنها مستقبلية من جهة ثانية، وإذا كانت رجعية بمعنى أنها ماضوية، فإن المسترشدين بها يطمحون إلى المستقبلية طموحًا مختلفًا عن الآخرين الذين يرون الإسلام تكرارًا سلطويًا لما هو قائم، ويعتبرون الثورات- زندقا وهرطقات- إن تاريخ التشيع الثوري هو تاريخ الصراع الإسلامي الداخلي على السلطة، هو تاريخ القوى الاجتماعية التي وجدت في الاعتقادي سبيلًا إلى الانتقادي، وفي

التنظيم السري سبيلاً إلى إسقاط ما هو علني. إن معرفة الإمام هي شرط الانتماء الثوري إلى التشيع، ولكن هذه المعرفة ليست سهلة، فالإمام غير قائم في عصره تارة، وهو غير مستقر تارة. فأين يجد المنقاد قائده؟ المأموم إمامه؟ لقد ابتكرت العبقريّة الثورية- التنطين لأجل تطهير الصراع فيما بعد- نظرية «تفويض القيادة/ الوصاية بالقيادة» حين جعلت الإمامة موروثاً وإبداعاً في آن، فالإمام الموروث من أصل معروف، يمكنه الاستياداع في إمام جديد- هذه النظرية تدخل نمطاً من ديمقراطية الثورة على الفكر الإسلامي التغييرى، كما أن الانقسام الجديد للمجتمع العربى في العصر العباسى أخذ يفرض التقسيم الاقتصادى للطبقات بدلاً لتقسيمها على أساس النسب والعنصر- فلاحظ برنارد لويس «انتقال الخلافة من دولة زراعية عسكرية إلى إمبراطورية تجارية عالمية». وفي ظروف هذا الانقلاب الكبيرة في بنية المجتمع والدولة الإسلاميين، كان من الطبيعى أن يأخذ الصراع الاجتماعى على السلطة مجراه التطورى، بدءاً من القرن الهجرى الثانى الذى تأصلت فيه أصول الثورات، مروراً بالقرنين الهجريين الثالث والرابع اللذين شهدا منظومة من الثورات والصراعات التى اقترنت، غالباً، بطابع التشيع الثورى ذاته، فأعطاه شكلاً ومضموناً كان يفتقر إليهما في مرحلة الدعوة الثويرية.

إن جذور الإسماعيلية نجدها في الظروف الاجتماعى والتاريخية المذكورة، كما نجدها في شخصيتين قياديتين خطيرتين: شخصية إسماعيل وشخصية أبى الخطاب، اللذين سعيا معاً لتأسيس حركة شيعية تغييرية، تتخذ الثورة أسلوباً للوصول إلى السلطة. وهذه الحركة امتازت بالوحدة، شكلاً ومضموناً وقيادة. وهنا لابد من التأول النقدي فيما نسميه التواصل القياىدى في الإسماعيلية من خلال نظرة الأبوة الروحانية أو البنية الإمامية. إن هذه النظرية ترمى إلى إبراز عدم الانقطاع بين الإمام وتلميذه من حيث العلاقة الروحانية. وأن الترجمة السياسية لهذه العلاقة ستكون ذات خطر ثورى كبير: فهذا الابن النفسانى للإمام ينقلب قائداً بمواصفاته نفسها، قائداً مفوضاً لكنه لا يحق له أن تستقر القيادة في ذريته، إذ لا بد من إعادتها من المستودع إلى المستقر. وهذه الجدلية ما بين المستقر (الثابت) وبين المستودع (المتحول) أدخلت كثيراً من الديناميكية على حركة متلاينة وحساسة في مواجهتها الدعائية والعنفية لعالم يقهرها ويظلم المؤمنين بها.

ومن جذور الإسماعيلية إلى جذور الفاطمية، يبرز هذا الخيط القياىدى، القائم على الاعتقاد في إمامة التفويض والاستياداع، على مبدأ الأبوة الروحانية الناشئة عن «ملازمة شخص لآخر معين». وعليه فإن التلازم القياىدى كافٍ بذاته للتوالد القياىدى، لانتقال الإمامة من المستقر إلى المستودع، وكلاهما- كما نرى- المائل والممثل، من رموز التغيير الذى يراد به تعبئة «السواد» أي الفلاحين بخاصة، وراءها، مع نخبة من العلماء والمفكرين الذين يطمحون إلى أفق آخر. ولقد سمي مبدأ التوالد القياىدى هذا باسم «التنشئ»، ومفاده: «أن يخلق بين المنشئ والمنشأ صلة روحانية شبيهة بالصلة النسبية». ومما يلفت النظر هو أن هذا المبدأ الديمقراطى في أساسه، نجده في حركات التشيع الثورى بعامة ولدى الإسماعيليين والفاطميين والقرامطة

والدروز (استخلاف الأئمة والحجج يعتمد أبدأً على الأبوة الروحانية وليس على الأبوة الجسمانية).

إن الاستيادع والاستخلاف القياديين يعينان أن القيادة شأن يورث تارة، وشأن ينشأ عليه الأفراد الملازمون لحركة التاريخ. والمستعدون لتأدية أدوار ثورية تارة أخرى.

فالتفويض أو التعيين القيادي يعني، ترميزاً أن القيادة رهينة برجالها القادرين. فالاستخلاف هو روحاني، معنوي، والديمقراطية هنا تعني أن الجميع معنيون بشئون القيادة. لكن ألا يحد الربط ما بين المستقر والمستودع من هذه الديمقراطية الثورية؟ إنه في واقعه يقيم توازناً ما بين الموروث والمتجدد، بين المعطى والمتغير.

فإذا كان المستقر أصل القيادة، فإن المستودع هو الذي يمارسها بكل معنى الكلمة. وهذا الأخير لا يستطيع تفويضها، والاستخلاف عليها، لأن امتلاك القيادة ليس في ذريته، إنما في ذرية الإمام الأكبر، مستودع أسرار الإمامة الذي يمكنه وحده تفويضها لمن يخلفه. إنها في ظروف الملكية السلطوية، نظرية ثورية انتقالية، لأنها تجيز التوالي على القيادة لمن تبرز فيه الكفاءة القيادية، بغض النظر عن نسبه وطبقته وجنسه... إلخ. هذا التثوير لمفهوم القيادة يستحق بذاته اهتمام المؤرخين وهم يسعون إلى تأريخ الصراعات القيادية على سلطات المجتمع والدولة. ولهذا فإن الالتباس حول نسب القائد الإسماعيلي- الفاطمي- القرمطي- هل هو من سلالة علي أم لا، سيبدو دون قيمة، مادام الأساس النظري للإمامة قد تطور في اتجاه أكثر ديمقراطية، للعلاقات ما بين النخبة القيادية وبين أتباعها، الذين بإمكانهم أن يستودعوا الإمامة في أحدهم. يقول برنارد لويس: «يتضح أن هناك فرعين لنسب الأئمة أحدهما: العلويون المستقرون، وثانيهما: القдахون المستودعون، وذلك خلال عهد الغيبة المبتدئ بمحمد بن إسماعيل وعبد الله بن ميمون القдах، والمنتهي بسعيد الخير والقائم، الخليفة الفاطمي الشرعي الأول». وإذا كان من واجب المؤرخ أن يتقصى القرابة القيادية والاعتقادية ما بين حركات تنتمي بشكل أو بآخر إلى التشيع الثوري، وإظهار ما لأشخاصها من فضل عليها، وما لهم من أخطاء وأخطار، فإن من حق القارئ العربي وغير العربي أن يعرف ما هي تلك الحالة التاريخية المشتركة التي كانت تستلزم تكتل قوى اجتماعية وقومية شتى لمواجهة الارستقراطية التي أرادت أن تجعل الإسلام رمزاً لانتصارها في السلطة، وأداة لسيطرتها على السلطة. وأكثر من ذلك ألا نجد في الوقائع التاريخية ذاتها ما يجعل قوى التشيع الثوري تندفع بشكل طبيعي في صراعها الاجتماعي لأجل السلطة، انطلاقاً من إسقاط الطبقات الظالمة؟ ألسنا نجد في الأساس الاجتماعي للدولة الإسلامية الوسيطة قاعدة للثورة عليها؟ وإلا فكيف نفسر ثورة الزنج وحركات القرامطة، والدعوات الإسماعيلية والفاطمية، وكل دعوات المعارضة السياسية في الإسلام؟ وكيف وصل ابن رزام، مثلاً إلى القول: «إن الإسماعيليين كانوا يبشرون بأن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة. أما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها؟» وهل ينتمي القادة الثوريون إلى هذه النخبة المثقفة التي لا حياة لها دون النضال لأجل التغيير وتثوير القاعدة الجماهيرية للمجتمع الذي تعاني من قهر سلطته؟

إن المغزى الأخير للتشيع الثوري هو أنه أحال الوعي الديني إلى وعي ثوري، ودفع بالصراع على السلطة من موقعه الديني المحرم إلى موقعه الاقتصادي المحلل، وتمكن بذلك من تكتيل جماهير الإنتاج، من السواد الأعظم من الحرفيين وأصحاب المهن، حول القوة الجديدة، التي تريد من اعتراضها العقائدي، مدخلاً للتغلب الطبقي على السلطة ذاتها. أليس هذا هو المغزى التاريخي لتتويج حركات التشيع الثوري ببناء جماعة متساوية، وبتنظيم علاقاتها على أساس التداخل الاعتقادي والتملك الجماعي؟

إن تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية لا يمكنه، بحال، أن يكون تاريخ ذلك الركون السلطوي والبنى الفوقية، ولا بد للمؤرخين، حتى ينصفوا التاريخ الاجتماعي للعرب، من كتابة التاريخ العام للصراع في كل مستوياته، وبشكل خاص في مستويات القوى التحتية، التي تنتج الاقتصاد والثقافة والصراع الطبقي.

فهل يرشدنا كتاب برنارد لويس إلى أحد جذور هذا الصراع الكبير؟

بيروت - كانون الأول 1979 د. خليل أحمد خليل مقدمة الطبعة الإنكليزية في كل حضارة حركات لثورات اجتماعية وعقلية تعبر عن رد الفعل عند الجماعات المظلومة المضطهدة الساخطة على الأوضاع السائدة في تلك الحضارة. وتاريخ هذه الحركات- الذي يكتبه أعداؤها غالبًا- ذو صعوبات معينة وذو قيمة فذة للمؤرخين.

وكان لابد من تلك الحركات في العصور الإسلامية الوسطى، وفي مثل ذلك المجتمع الخاضع للعقلية الدينية، المجتمع الذي تكون الدولة والدين فيه شيئاً واحداً، والخروج على الدولة والخروج على الدين سيان. أقول: كان لابد لمثل تلك الحركات في مثل ذلك المجتمع أن تصطبغ بالصبغة الدينية، وأن توسم بالزندقة وبثورية العقيدة وتمرد السلوك. وإنما لنجد في العصور الأولى للإسلام مجموعات من الفرق أثارت عليها غضب رجال الحكم ورجال الدين لنضالها ضد الدولة والدين معاً.

وأهم هذه الفرق- وأكثر ما نعرف عنها من كتابات أعدائها- تلك الفرقة المسماة بالإسماعيلية أو الإسماعيليين (أو الباطنية أو التعليمية... إلخ أسمائها). وسرعان ما حازت على أهمية، فاقت أهمية منافسيها، وأوجدت ما يهدد المجتمع السني. فقد ظل دعائها، قرونًا عدة، يثيرون الثورات على الخلافة العباسية في كل أنحاءها، وظل فلاسفتها يحكمون إنشاء مذهب ديني ليحل محل المذهب السني. ومما زاد من أهمية الفرقة صلتها بظهور الدولة الفاطمية، أقوى دولة في تاريخ مصر الوسيط. إلا أن هذه الصلة أوجدت مشاكل تاريخية كثيرة ما يزال أغلبها ينتظر الحل المقبول.

ولم يظهر بحث تاريخي مفصل عن أصول الحركة الإسماعيلية منذ صدور كتاب دو خويه Memoire sur les (De Goeje) carmathes سنة 1886 (وقد تيسر لنا من المعلومات الجديدة المتنوعة المهمة بعد صدور هذا الكتاب- وإن كان ما يزال كثير غيرها مجهولاً في مكاتب الإسماعيلية في الهند واليمن- ما يساعدنا على إعادة النظر في حلول

المشاكل وتقديرها تقديرًا جديدًا.

وأحب أن أعترف بما أنا مدين به للويس ماسينيون الأستاذ في الكوليج دي فرنس Le collmge de france فقد كان لمساعدته وإرشاداته لي في أثناء اشتغالي بالكتاب قيمة لا تقدر، وأني أسجل شكري للأستاذ جب Gebb الأستاذ في أكسفورد لمساعدته وتشجيعه إياي، وإلى الأستاذ تريتن الذي تحمل أتعاب قراءة المسودات، والأستاذ والدكتور بول كراوس، والدكتور هيورث دن، والدكتور صديقي والأستاذ عباس إقبال والأستاذ م.ه. الأعظمي لما أبدوه لي من المساعدات والاقتراحات.

ولابد أن أعترف بالفضل لأمناء مكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية في لندن، ومدرسة اللغات الشرقية في باريس، ودار الكتب المصرية في القاهرة لتلطفهم الكثير ومساعدتهم الوفيرة، ولا أنسى أن أقدم شكري لأصدقائي من الإسماعيليين في مصيف Masyaf وسلمية وغيرهما فقد أفادوني كثيرًا.

وهذه الدراسة طبعة منقحة مصلحة لرسالة نالت درجة Ph.D. من جامعة لندن، وإنني لأتقدم بالشكر إلى لجنة الطبع في هذه الجامعة التي هيأت للكتاب مجال طبعها.

كمبرج، كانون الثاني (يناير) 1940 برنارد لويس

تقديم الطبعة العربية

إنه لمن دواعي الفرح والفخر أن أكتب هذه الكلمات مقدمة للطبعة العربية لكتابي «أصول الإسماعيلية». والحركة الإسماعيلية- بمفهومها المتعارف- إحدى الظواهر المهمة في العصور الإسلامية الوسطى، فقد أوجدت، في المجال السياسي، الدولة الفاطمية العظيمة في أفريقية ومصر، والجمهورية القرمطية في البحرين ذات الأهمية الفذة لتفرد نظامها الداخلي. وأثرت في المجال العقلي: في التفكير كما في نتاج جماعة من الكتاب والشعراء كالممتنبي والمعري وابن هاني وأصحاب رسائل إخوان الصفا. وعبرت في المجال الاقتصادي والاجتماعي، بشكل أوضح مما عبرت عنه أي حركة أخرى، عن التناقض والتصادم اللذين لا بد منهما في كل حضارة معقدة، نامية، واسعة الانتشار، كما عبرت عن طموح الإنسان الأبدي إلى تحقيق مجتمع جديد، أقرب إلى المساواة. ولكن الحركة كانت زندقة في نظر الدين ولهذا فقد لف الغموض أكثر تاريخها ولا سيما ما يختص بجانبها غير الديني وذلك للكراهية التي أثارته على نفسها، ولزوال غالبية كتاباتها- نتيجة هذه الكراهية- في الشرق الأدنى. إلا أن عثورنا حديثاً على كثير من الكتابات الإسماعيلية عند بعض الإسماعيليين في الهند واليمن وقر لنا إمكاناً لتقدير جديد لهذه الحركة، ولدورها الصحيح الذي لعبته في تاريخ الإسلام. وهذا الكتاب الصغير في طبعته الأولى سنة 1940 ما هو إلا محاولة لبحث جديد في مشاكل عدة من تاريخ الإسماعيلية على ضوء ما وقفنا عليه من المعلومات الجديدة والقديمة، ولتمهيد الطريق أمام الباحثين.

لندن 1947 برنارد لويس

توطئة

نظرة في المصادر

هزت بلاد الخلافة العباسية- في أثناء العصور الإسلامية الوسطى- حركة دينية اجتماعية فلسفية سياسية معاً، هدت كيان الحضارة الإسلامية زمنًا ما، وتوقفت- عندما بلغت ذروتها- في إنشاء خلافة مناوئة للخلافة العباسية السنية في بغداد، خلافة أقل ما توصف به أنها تساويها رفاهية وقوة.

ابتدأت الحركة الإسماعيلية أو الباطنية- ولنسمها باثنين من أهم أسمائها التي عرفت بهما- في القرن الثاني للهجرة، من مزيج من نحل صوفية هرطقية غالية متطرفة، جلها من الشيعة، وربما كان بعضها من أصول فارسية قديمة أو سريانية غنوصية. ولقد ظهرت- في القرون التي نمت فيها وسادت ثم تدهورت- بأشكال مختلفة متباينة في المبادئ والتنظيم. فهي إن استمرت في ضم فرق جديدة إليها، ذات أفكار جديدة من جهة، فقد استمرت من جهة أخرى في انقسام دائم إلى شعب وفروع جديدة، غالبًا ما يصادم بعضها بعضًا.

فالعصابات القرمطية المرعبة التي شنت من قاعدتها في البحرين غارات متتابعة جريئة فيها انتهاك لحرمة المقدسات، أفرغت العالم الإسلامي في القرن الرابع الهجري، والخلافة الفاطمية في القاهرة بعاصمتها ذات المدنية الزاهرة وبحياتها العقلية الراقية وجماعة إخوان الصفا الموسوعيين الذين حاولوا أن ينشروا الفلسفة والمعرفة بين الجماهير في القرن الخامس الهجري والحشاشون المرعبون في سورية وفارس في القرنين الخامس والسادس للهجرة- كل أولئك مظاهر مختلفة لحركة واحدة حاولت وكادت- باستيعاب تعاليمها وبغاياتها البسيطة- تتجح في توحيد شعوب الشرق الإسلامي كلها، بغض النظر عن عقائدها وأحوالها الاجتماعية والدينية السائدة في ظل الخلافة الوسيطة.

أتيحت للحركة فرصة حسنة لتوجيه موجة الاستياء الديني والاجتماعي التي كانت تسود بلاد الخلافة وقتئذ، وذلك باستعمالها حق العلويين الشرعي منهاجًا سياسيًا لها (مع تعديلات سنراها) وبالمزج الخفي لكل العقائد والفلسفات مع اتجاه داخلي قوي لتحكيم العقل في كل الأمور كمبدأ لها، وباستغلال التذمر الاجتماعي، واستخدام التنظيم الدقيق كعنصر مهم لفعاليتها. ومما زاد من مشقة البحث تحامل المصادر المعادية التي اضطررنا للاعتماد عليها في أكثر مراجع هذا الكتاب، إذ ما زالت أخبار الحركة الإسماعيلية مضطرة أن تعتمد كثيرًا- في أدوارها الأولى على الأقل- على كتابات غير الإسماعيليين رغم ما يشوبها من عيوب من جراء الجهل والتعصب.

ولا يقع اللوم كله على كُتَّاب السنة والشيعة الاثني عشرية الذين رَووا لنا القصة، إذ أن تكتم الحركة، ونظامها الشبيه بالماسونية، والحجاب الكثيف الذي يخفي عقائدها وأشخاصها على غير

المنتمين إليها- كل ذلك صعب مهمة المؤرخ وحال دون فهم أصولها فهمًا صحيحًا واضحًا حتى عصرنا هذا.

إلا أن اكتشاف وثائق جديدة، وتدقيق القديم منها مكننا الباحثين من دراسة علمية لتاريخ الإسماعيلية في فجرها الأول فقام أمثال لويس ماسينيون Louis Massignon وكراوس Krai وإيفانوف Ivanow والهمداني وغيرهم، بدراسات سارت بالموضوع خطى واسعة. ولكن الدراسات ما زالت مع هذا مقتصرة- إلى حد كبير- على ناحية الأدب والعقيدة للحركة. أما الناحية التاريخية فقد ظلت- إلا في مسألة أو مسألتين- كما تركها دو ساسي De Sasy ودو خويه De Goeje والصفحات التالية محاولة لتمهيد الطريق لدراسة عامة لأصول الإسماعيلية. يظهر لنا أنه من الأفضل أن نبدأ بمناقشة ما بين أيدينا من المصادر الأولية. وأنا- وإن درسها بعضهم قبلنا- لنرى من الضروري أن نحاول الانتفاع بها على ضوء ما تيسر لنا من مصادر جديدة استعملنا غالبيتها لأول مرة في هذا الكتاب.

تتكون مجموعتنا الأولى من كتب التاريخ السنية. وفيها نستطيع أن نتبع المراحل المتتالية التي فيها توغلت المعلومات الصحيحة عن عقائد الإسماعيلية وعن تأريخ الفرقة الأول السري، إلى العالم السني.

وقد أعرنا هذه المصادر بعض التفصيل لنوضح أدوار هذا التدرج المهم، ونستطيع أن نصنفه إلى ثلاث مراحل تسربت في أثنائها تلك المعلومات. ففي أولها لم يعرف المؤرخ سوى الفعاليات العلنية للفرقة. وفي ثانيها عرف شيئاً قليلاً عن مدار الخصام بحيث لم تتكون فكرة عامة عنها. وفي ثالثها بلغ العالم السني معلومات مفصلة عن الفرقة وعقائدها وأصولها وإن لم تكن دقيقة دائماً. وتتميز هذه المرحلة ببيان بغداد الشهير الذي أعلن للملأ بأن الخلفاء الفاطميين دخلاء على العلويين خارجون على الدين.

أ-المصادر التاريخية السنية

المرحلة الأولى:

أقدم ما نملك من مصادر هذه المرحلة هو كتاب المؤرخ السني الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة 311هـ - 922م وهو يمثل أقدم مرحلة لمعلومات السنة عن الحركة الباطنية تمثيلاً واضحاً: إذ إن اطلاعه على عقائد الفرق وعلى خلافاتها الداخلية اطلاع قليل. فهو- على رغم إشارته إلى أن زعماء القرامطة في سورية قد ادعوا بأنهم من ذرية محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق- لم يدر في خذه أن يربط بينهم وبين المدعي الفاطمي الذي ذكر ظهوره في أفريقية الشمالية. ويمكن أن نعتبر وجهة نظره- على العموم- وجهة نظر الفرد البغدادي الاعتيادي في زمانه، إذ لم يكن يعرف من المعلومات المأخوذة من التقارير عن الحوادث إلا قليلاً، وإلا نتفأ عرضية عن العقيدة. ويقتصر بحثه- المبتدئ سنة 278هـ - 891م بأول دعوة في العراق، والمنتهي سنة 294هـ - 906م بالقضاء على ثورة القرامطة في سورية- على الحوادث الواقعة. وهو لم يحاول أن يبحث عقائد الفرقة إذا استثنينا لمحتة الخاطفة عن كتاب قرمطي منسوب إلى القرامطة.

ووضع عريب بن سعد القرطبي سنة 370هـ - 980م ذيلاً لكتاب الطبري ينتهي بسنة 320هـ - 1م، استعرض فيه ما جاء عند الطبري من معلومات خاصة بالسنيين 291، 293، 294، وأضاف إليها بحثاً عن فعاليات القرامطة في البحرين بزعامة أبي سعيد وأبي طاهر، وبحثاً مفصلاً خاصاً بالدعوة الفاطمية في أفريقية وبالنصر النهائي لعبيد الله المهدي. وهو كالطبري لم يربط بين الحركتين القرمطية والفاطمية.

ويخصص المسعودي المتوفى سنة 344هـ - 95م في كتابيه مروج الذهب والتنبيه، صفحات قليلة للقرامطة يصل فيها بتاريخهم إلى وفاة أبي طاهر سنة 322هـ - 944م وهو يمثل تمثيلاً واضحاً مرحلة من المعلومات السنية عن القرامطة أحدث من التي يمثلها الطبري، فقد قرأ ابن رزام واطلع على مبادئ الباطنية حتى نظام التأويل الباطني ومراتب التنشيء وأدرك العلاقات بين القرامطة والفاطميين في أفريقية واليمن^[2].

ولكن المسعودي- للأسف- لم يكد يتجاوز التنويه بهذه الأشياء. وما فقراته في التنبيه إلا خلاصة كتاباته المفصلة في هذا الموضوع، وقد فقدت تلك الكتابات لسوء الحظ. ولا نستطيع أن نعين مصادر معلوماته تعييناً مضبوطاً وإن نمّت لهجته العامة وبعض الإشارات على أن كثيراً منها مستقى من محادثات له مع القرامطة أنفسهم استقاء مباشراً.

ولقد جعلنا المسعودي في عداد مؤرخي المرحلة الأولى (وإن كان يفوقهم في معلوماته ويفوق بعض مؤرخي المرحلة الثانية) لاقتضاب مادته ولأنها لم تتجاوز سنة 332هـ - 944م.

وأهم مؤرخ آخر يعد في هذه المرحلة هو حمزة الأصفهاني الذي عاش في القرن الرابع الهجري (القرن التاسع والعاشر للميلاد) وقد اقتصر فيما كتب على أعمال القرامطة الحربية ولم

يشر إلى عقائده ولا إلى صلاتهم بغيرهم. وترجع أهمية معلوماته إلى الصورة التي ترسمها لنا عن اضطراب حال بغداد والإمبراطورية في أثناء تلك السنين الفلقة اضطراب، وعن الفتن المستمرة والحروب الأهلية، وعن الأزمة الاقتصادية والاجتماعية الخطيرة، وعن النزاع الطبقي الحاد بين الخاصة- الأرستقراطية- والعامة أي عامة الشعب- في بغداد. وهذه الصورة تساعدنا كثيرًا على فهم جو الشقاق والاستياء حيث ظهرت وانتعشت فيه الحركة القرمطية الثورية.

المرحلة الثانية:

اضطر دو خويه De Goeje أن يعتمد للفترة التي أتت بعد سنة 320 هجرية على مصادر متأخرة، ككتاب العيون وكتاب ابن الأثير المتوفى سنة 631هـ - 1234م. ثم نشرت، بعده، بعض المصادر العباسية المتأخرة وأهمها كتاب الصابي المتوفى سنة 447هـ - 1055م وكتاب مسكويه المتوفى سنة 448هـ - 1030م. وكلاهما يحوي معلومات كثيرة نافعة.

وقد أسعفني الحظ في أثناء زيارتي القاهرة فحصلت على مخطوط يظهر أنه قسم من تاريخ مفقود لثابت بن سنان الصابي المتوفى سنة 365هـ - 974م، حفيد الطبيب المشهور ثابت بن قرة

[³] أكتفي هنا بأن أذكر بأنه كتب في سنة 1057 هجرية (سنة 1647م) وأنه منقول عن نسخة كتبت في سنة 577هـ - 1881م منقولة عن نسخة المؤلف نفسه. ولا أجد سببًا مقبولًا للشك في صحة هذا المخطوط.

يذكر ثابت تاريخ القرامطة في البحرين وسورية والعراق منذ نشأتهم حتى سنة وفاته. وقد فصل البحث في الحروب بين الخليفة المعز الفاطمي والقرامطة خصوصًا. وفيه كل الدلالة على أنه بحث معاصر. ويتبع مسكويه وابن الأثير كلاهما كتاب ثابت هذا، ويظهر أنه مصدرهما المعتمد عن هذه الفترة.

ويمثل ثابت مرحلة من المعلومات أرقى من مرحلة الطبري، فهو يظهر- في غير مرة- أنه عارف بالعلاقة بين القرامطة والفاطميين في أفريقية. ولكنه مع ذلك لا يذكر شيئًا عن عقيدتهم ولا يعرف شيئًا عن تاريخ الفرقة في دورها الأول قبل انتفاضتها علنًا، ولم يذكر اسم أبي الخطاب وميمون القداح وابنه عبد الله ولم يخامر شك في نسب عبيد الله (المهدي) الذي يشير إليه دائمًا بالفاطمي العلوي.

وأرى لزامًا- قبل الانتقال إلى المرحلة الثالثة- أن أقول كلمة أبرر فيها جعلي كتاب ثابت بن سنان في زمرة المصادر السنوية: أن المؤلف وأسرته من الصابئة. وهو كغيره من كتاب الصابئة يترسم وجهة نظر السنة تمامًا ولا يمكن أن نميزه منهم سواء في رجوعه إلى المصادر أو في طريقته في البحث، والتتبع، كما نميز الشيعة الاثني عشرية مثلًا. والباحثون السنة يقدرّون تاريخه، وكثيرًا ما يرجعون إليه ويستفيدون منه؛ ولهذا فلا يمكن فصله عن مخلفات السنة التاريخية.

المرحلة الثالثة:

لقد بلغت معلومات كتاب السنة عن عقائد الإسماعيلية في هذه المرحلة درجة من التطور أعظم من سابقتها بكثير، فقد توافرت عنها معلومات مفصلة نوعًا ما، ولا سيما عما يصح أن نعهده تاريخ ابتداء الفرقة وتطورها السري الأول قبل أن تشيع دعوتها بين الناس.

وأقدم كاتب معروف في هذه المرحلة هو أبو عبد الله بن رزام (أو ابن رزام) وقد عاش - تخمينًا - في أوائل القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي) ونستطيع أن نسلكه في عداد المصادر التاريخية وإن كان كاتبًا دينيًا أكثر منه مؤرخًا، ذلك لأن بحثه محفوظ في مؤلفات هي في عداد الكتابات التاريخية ولأنه يعين مبدأ اتجاه تاريخي جديد في بحث القرامطة. ومن بين المؤرخين الذين نهجوا نهجه في كتاباتهم عن القرامطة نظام الملك وابن شداد وأبو الفداء ورشيد الدين.

وقد ضاع كتاب ابن رزام، إلا أن (أخو محسن) - وهو علوي معاصر للمعز تقريبًا^[4] - عوّل

عليه كثيرًا كما أنبأنا المقرئزي^[5]. ولكن المقرئزي يزيد على هذا بأنه لا يوثق ما كتبه ابن رزام عن أصول الفاطمية. وإنما لنستغرب من المقرئزي بعد هذا الحكم القاسي على ابن رزام وعلى خلفه (أخو محسن) اعتماده في كتاباته المختلفة اعتمادًا كبيرًا

على ما كتبه - وذلك أن يشير إليها^[6]. وقد حفظ لنا المقرئزي والنويري نص (أخو محسن)، فذكر الأول الناحية العقيدية منه في الخطط^[7] والناحية التاريخية منه في

المقفي^[8] ومجمله في الاعتاظ. أما النويري المتوفى سنة 732هـ - 1331م فقد أورده خيرًا من صاحبه في كتابه نهاية الأرب، وهو دائرة معارف في التاريخ والأدب. ولا يزال القسم المخطوط من هذا الكتاب، في نسختين إحداهما في

باريس والأخرى في استانبول^[9]. وقد نقل الفهرست^[10] من ابن رزام مباشرة. وذكر

المسعودي^[11] ابن رزام بين من ذكر من الكتاب الذين كتبوا عن القرامطة والذين يتحدث عنهم

بازدراء. ويرى كازانوف^[12] P.Casanova

هذا القذف من المسعودي إدانة رسمية لابن رزام. ونحن، على أي حال، علينا أن نتريث فنحكم على مبلغ الضبط عند ابن رزام بنظرة أكثر تسامحًا. فاعتماد المقرئزي عليه اعتمادًا كبيرًا يفقد

كثيرًا من قيمة تجريحه إياه، ومعلوماته - كما يرى كازانوف^[13] - تختلف بعض الشيء عن تلك التي جرحها المسعودي. وما عثر عليه من وثائق إسماعيلية حقيقية تميل - في جملتها - إلى

تأييده، وصيغة القسم التي ذكرها - كما يرى إيفانوف^[14] - قريبة من الصيغة التي ما زال يستعملها الإسماعيليون في الهند، والعقائد التي ينسبها للإسماعيلية تتفق كل الاتفاق مع ما ورد

في رسالة إسماعيلية لنصير الدين الطوسي^[15] وإن لم تذكر هذه الرسالة مراتب الانتماء التسع التي نجدها عند ابن رزام وعند كتاب آخرين. وسنتحدث عن نواحي الضعف التاريخية التي عند

ابن رزام في محل آخر.

بظهور كتاب ابن رزام ظهر، لأول مرة، في كتب السنة التاريخية اسم ميمون القداح وابنه عبد الله، وربطت أصول الحركة الفاطمية بهما، وثبتت الصلة بين الفاطميين والقرامطة، وبدأ الشك في نسب الخلفاء الفاطميين.

وفي سنة 402هـ/1011م أذيع في بغداد البيان الشهير ضد الفاطميين، فكان مؤكداً لبعض ما جاء عند ابن رزام، إذ أعلن للملأ أن الخليفة الفاطمي الأول- عبيد الله المهدي- إنما هو شخص اسمه سعيد من نسل ديصان مؤسس الفرقة الديصانية وأنه ثنوي كافر. ولكنه لا يذكر عبد الله بن ميمون ولا أباه.

وظل هذا البيان مع تفصيلات ابن رزام مصدر غالبية الكتابات المناوئة للفاطميين.

بقي علينا أن نشير إلى كتاب واحد فقط بين المصادر السنوية المتأخرة انتفعنا به لأول مرة في هذا الكتاب.

في تواريخ اليمن التي نشرها وترجمها H. C. Kay بحث مختصر عن القرامطة في اليمن مستخلص من كتاب السلوك لبهاء الدين الجندي المتوفى سنة 732هـ - 1331م. وقد اعتمد فيه على مصدر واحد هو أبو عبد الله محمد بن مالك بن أبي القبائل، أحد فقهاء اليمن وعلماء

السنة، وكان ممن دخل في مذهبهما (يعني مذهب علي بن فضل^[16] ومنصور اليمني) أيام الصليحي، وحقق أصل مذهبهما. فلما تحقق له فساده رجع عنه، وعمل رسالة مشهورة يخبر بأمور أصل مذهبهم ويتبين عوارهم ويحذر من الإغرار بهم^[17].

وفي مستهل عام 1939م نشر في القاهرة كتاب - ربما كان هو الرسالة التي يتحدث عنها اسمه كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، لمؤلف اسمه محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليمني وفيه ما يدل على أن مؤلفه معاصر للخليفة الفاطمي المستنصر (427-487هـ : 1035-1094م).

وهكذا ننتهي من استعراضنا للاتجاهات الرئيسية في التواريخ السنوية. وهناك مؤرخون مهمون لم نذكر أسماءهم وسنشير إليهم عند الحاجة^[18]. ونرى أن نشمل، باستعراضنا هذا قبل أن تنتقل إلى تفصيل الكلام في النواحي التي نريد تفصيلها، مجموعات أخرى من المصادر وهي:

- (1) مصادر السنة غير التاريخية.
- (2) مصادر الشيعة الاثني عشرية.
- (3) مصادر الإسماعيلية وما يقرب منها.

ب - مصادر السنّة الدينية

إنه لمن المتوقع أن تحتل حركة دينية انقلابية واسعة الانتشار كالباطنية، مقامًا مهمًا في كتابات السنة الدينية. وقد خلف لنا علماء السنة كتابات كثيرة في الجدل والرد، إن لم نستطع أن نحصل منها على معرفة عقائد الباطنية فإننا نستطيع أن نعرف مبلغ الأثر الذي تركته هذه العقائد في نفوس هؤلاء الكتاب.

أما الكتب التي تبحث في تاريخ الملل والنحل فإنها أقل تعصبًا وتحاملًا من هذه المؤلفات، إذ أصبح تاريخ الملل والنحل علمًا بلغ درجة راقية من التطور في القرون الوسطى للإسلام.

والقيمة التاريخية الرئيسية لهذه الكتب هي أنها لا تصف الحركة الإسماعيلية بمعناها الضيق بل تشمل كل الفرق الشيعية الغالية التي انبثقت الإسماعيلية منها هيئة منظمة بتفصيل وافٍ لا نطمع أن نجد في المصادر التاريخية الخالصة. نعم، للفقهاء عيوب تقلل الاعتماد عليهم، فهم يتحاملون تحاملًا شديدًا على الفرق التي يصفونها ولا يرون في صالحهم أن يرسموا صورة واضحة صحيحة عن تطورها، وكثيرًا ما كانت معلوماتهم عنها خاطئة فنسبوا إليها مبادئ

أنكرها أصحابها بأشمنزاز واستغراب. وقد تحدث المسعودي^[19] عن الجدليين بازدراء، فأزرى بعدم رغبتهم في تفهم الأمور وبتسرعهم في الاتهام والإدانة. فكيف نتوقع منهم إذا أن يميزوا تمييزًا صحيحًا بين الجماعات المارقة المتخالفة؟ زد على ذلك أن كثيرًا منهم يتقيدون بحديث منسوب إلى النبي يقول: «ستفترق أمتي ثلاثًا وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»^[20] فكانوا يزيدون في عد الفرق المارقة أو ينقصون منها بمقدار ما يلائم هذا العدد.

إلا أننا، رغم هذه العيوب، نستطيع أن نضع بحثًا دقيقًا عن نمو الفرق الغالية الأولى، وعن بلوغها الذروة في الدعوة الإسماعيلية، بمقابلة الروايات مقابلة دقيقة وبما هو أهم من ذلك ومن أي شيء آخر. بما يتيسر لنا من المصادر الشيعية الاثني عشرية والمصادر الإسماعيلية. وسنحاول إنجاز هذه المهمة في فصلنا الأول.

أما الآن فلنلق نظرة سريعة على أهم المصادر الدينية السنية من بينها مصدر لم يعرفه أحد حتى الآن^[21].

إن أقدم تصنيف للفرق الإسلامية وصل إلينا هو كتاب مقالات الإسلاميين للمتكلم الكبير أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة 321هـ - 933م. وهو كتاب يحاول بحث هذا الموضوع بحثًا مفصلاً حسنًا على العموم. ويلي الأشعري الملطي المتوفى سنة 377هـ - 987م وقد عني بالتفنيذ أكثر من عنايته بالشرح والتوضيح ولكنه يزودنا - مع هذا - بقليل من التفاصيل المفيدة المهمة.

وأكثر إسهابًا من هذا وذلك الفقيه أبو منصور عبد القادر ابن طاهر البغدادي المتوفى سنة 42هـ - 1037م. وهو متكلم أشعري خلف لنا في كتابه «الفرق بين الفرق» بحثًا مفصلاً عن فرق الشيعة وتواريخهم وعقائدهم. ويعرض في فصله عن الباطنية معلومات تاريخية مفصلة اعتمد

فيها- كما يظهر- على ابن رزام في شيء من التحرر.

وهناك بحوث مختصرة عن الأصول الباطنية وعن عقائدهم في كتاب بيان الأديان لأبي المعالي، وقد أتم كتابته سنة 485هـ - 1092م وفي أول تأريخ إسلامي عظيم للأديان وهو الفصل في الملل والنحل لابن حزم المتوفى سنة 459هـ - 1064م.

ويتناول هذا الموضوع الشهرستاني المتوفى سنة 548هـ - 1153م خليفة ابن حزم في التأريخ الديني وله نظرة متسامحة عجيبة. وقد استفاد من المصادر الإسماعيلية استفادة ظاهرة، ولكن كتابه يكاد يقتصر على العقائد وليس فيه من المعلومات التاريخية إلا قليل.

وفي مقال لفخر الدين الرازي الكبير، طبعه وعلق عليه حديثاً الدكتور بول كراوس^[22] Paul Kraus

تحليل ممتع لكتاب الشهرستاني قال فيه: «إنه كتاب حكى فيه مذاهب أهل العلم- بزعمه- - إلا أنه غير معتمد عليه؛ لأنه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى بالفرق بين الفرق من تصانيف الأستاذ أبي منصور البغدادي. وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصحيح. ثم إن الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب فلماذا وقع الخلل في نقل هذه المذاهب». والفقرة التي تستحق الملاحظة هي الفقرة الباحثة في حسن بن الصباح، لأن الشهرستاني قد استعمل هنا مستنداً صحيحاً ترجمه إلى العربية من الأصل الفارسي.

ويرى الدكتور كراوس أن نقداً الرازي للشهرستاني غير موفقة في الغالب وإن كان يبدو الشهرستاني قد اعتمد في عدد من أبحاثه، ولا سيما ذلك المختص بفرقة الكيالية، على مصادر أخرى. كما أنه أكثر تحرراً من البغدادي في نظرته العامة وأوسع معرفة بعقيدة الإسماعيلية.

ولا بأس أن نذكر عرضاً أن الشهرستاني نفسه قد اتهم بأنه إسماعيلي^[23].

ومن أهم كتب السنة عن الباطنية كتاب الرد على فضائح الباطنية للغزالي المتوفى 505هـ - 111م وقد حله وطبع قسمًا منه غولدزيهر. وهو يعني كذلك أكثر ما يعني بالعقيدة وهو ليس من موضوع بحثنا. أما إشارات إلى طبيعة الحركة الباطنية فسنعرض لها فيما بعد. ويحسن بنا أن نشير، عرضاً، إلى أن فخر الدين الرازي يتهم الغزالي- في رسالته التي ذكرناها- بسوء فهم مذهب الإسماعيلية ويرى كتابه (الرد) ممعناً في الغلط. وهناك رد إسماعيلي على كتاب الغزالي

وضعه داعٍ يمني في القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر الميلادي)^[24].

ونستطيع أن نضع بين رجال الدين جمال الدين بن الجوزي الحنبلي المتوفى سنة 577هـ - 120م الذي يعطينا في فقرتين نبذة موجزة عن الحركات الباطنية معتمداً في الغالب على الطبري وابن رزام والغزالي.

ومؤلف هذا المخطوط هو قاضي القضاة عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار، الفقيه المعتزلي،

المتوفى سنة 415 أو 416 هـ - 1024 أو 1025م. وكان تلميذاً لابن عياش وشيخ المعتزلة في عصره^[25].

وكتيراً ما ألفت الأستاذ ريتز^[26] H. Ritter أنظار الباحثين إلى مخطوط في مكتبة شهيد علي باشا في استانبول اسمه كتاب «تثبيت دلائل نبوة سيدنا محمد» لقاضي القضاة نفسه. ويحتوي هذا المخطوط على 294 ورقة يبحث عن الحركة الباطنية في الورقات بين (143 و153). وقد استفاد عبد الجبار قاضي القضاة من ابن رزام وذكر اسمه، إلا أن بحثه أصيل في نواح عدة، ويحتوي على كثير من المعلومات الجديدة. وقد اتخذ كثير من المؤرخين المتأخرين كتابه مصدراً يعتمدون عليه^[27].

وبهذا ننتهي من المجموعتين الرئيسيتين للمصادر السنوية مستعرضين النمو التدريجي لمعلومات السنة عن الباطنية. وهناك مصادر أخرى غيرها، إذ سنجد في كتب الرحلات والكتب الأدبية والفلسفية وغيرها كثيراً من المعلومات القيمة التي سنستفيد منها في فصولنا الآتية. وليس بينها ما يستحق ملاحظة خاصة. وبقي علينا أن نوجز القول في المصادر غير السنوية لكتابنا هذا.

ج - مصادر الشيعة الاثني عشرية

هناك، عدا ما ذكرناه، مادة غزيرة متيسرة عن تاريخ نشأة الفرق في تراجم الرجال والفهارس عند الشيعة الاثني عشرية، كانت خافية على دو ساسي ودو خويه وغيرهما من الباحثين الأسبقين ولم تظهر أهميتها إلا حديثاً حينما نوه بها ماسينيون^[28].

إنه لمن الطبيعي أن يكون الشيعة الاثنا عشرية أوفر اتصالاً بالإسماعيلية من السنة، وأوفر منهم معرفة بتاريخهم وعقائدهم. فأبو العلاء المعري^[29] يقول لنا بأن الشيعة الاثني عشرية ما يزالون يجلون ذكرى عبد الله بن ميمون القداح ويوثقون بالأحاديث التي رواها قبل مروه، ويؤيد هذا دراسة تراجم الرجال الشيعة إذ تعتبر عبد الله بن ميمون القداح وغيره من مشاهير الغلاة، محدثين، وتزودنا بتفاصيل قيمة عنهم لا نجدها في غيرها.

وخير هذه الكتب وأقدمها كتاب معرفة أخبار الرجال لأبي عمر ومحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، وقد أورد لنا الطوسي مجمله. وكان الكشي هذا- وقد عاش في أثناء القرن الرابع الهجري أو العاشر الميلادي- تلميذاً للعالمين الشيعيين الشهيرين أبي القاسم نصر بن صباح البلخي، وأبي نصر محمد بن مسعود العياشي السمرقندي، وكان أولهما من الشيعة الغلاة.

وكتاب الكشي- وهو مجموعة روايات عن أكابر رجال الشيعة- معدن أخبار ومعلومات^[30].

وعندنا عدد من كتب متأخرة كلها تراجم رجال وفهارس أهمها كتاب النجاشي المتوفى سنة 45هـ - 1058م، وكتاب الطوسي المتوفى سنة 460هـ - 1067م، وكتاب ابن شهر آشوب المتوفى

سنة 588هـ - 1192م وكتاب الاستربادي المتوفى سنة 1028هـ - 1618م^[31].

وهناك، عدا هذه المجاميع، كتابان لمؤلفين شيعيين من الاثني عشرية يلقيان على موضوعنا شيئاً من الضوء، يبحثان في الفرق والأديان. وهما الكتابان الوحيدان الباقيان من مؤلفات الشيعة في هذا الموضوع. وفيهما معلومات أكثر مساساً بموضوعنا مما في كتب السنة، خالصة من بعض أغراض السنة وتحاملهم، إن لم يكن منها جميعاً.

أولهما كتاب فرق الشيعة المنسوب إلى أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي المتوفى سنة 310هـ - 922م، وهو كتاب يستعرض الفرق الشيعية المنسوبة إليها منذ وفاة الإمام علي بن أبي طالب حتى غيبة الإمام الثاني عشر محمد المهدي. وقد كتب بأسلوب رائع الاعتدال والاتزان واحتوى على معلومات كثيرة عن بداية تاريخ الإسماعيلية ومؤلفه شيعي معتدل جداً، اعتمد على المصادر السننية بقدر ما اعتمد على المصادر الشيعية. ولا تزيد معلوماته في بعض النواحي على معلومات معاصريه من أهل السنة. ولم يذكر عبد الله ابن ميمون ولكنه يرسم لنا صورة واضحة مفصلة عن الفرق التي ظهرت قبل الإسماعيلية والتفت حول محمد بن الحنفية ومحمد الباقر وجعفر الصادق. وهكذا يزودنا بإطار تاريخي يمكن أن ندخل فيه المعلومات التي جاءت في الكشي وعند أتباعه من تراجم الرجال.

ويجب علينا أن نشير في معرض كلامنا إلى أن عباس إقبال يرفض نسبة كتاب فرق الشيعة إلى النوبختي في رسالته الرائعة خندان نوبخت^[32] إذ يقول بأن كتاب النوبختي المعروف بهذا الاسم قد ضاع، وأن مؤلفه الحقيقي شخص اسمه سعد بن عبد الله الأشعري المتوفى سنة 299هـ. أو 301هـ - 911م أو 913م. ويعتمد السيد إقبال في حكمه هذا على فقرات عدة وردت في كتاب الكشي وغيره منسوبة إلى الأشعري وهي مماثلة كل المماثلة لما جاء في كتاب الفرق. وثانيهما كتاب تبصرة العوام وهو كتاب فارسي مؤلفه مشكوك فيه ولكنه ينسب إلى السيد مرتضى بن داعي حسني رزاي (في أوائل القرن السابع الهجري- الثالث عشر الميلادي).

د-المصادر الإسماعيلية

ظل الناس زمناً طويلاً يحكمون على معتققي الإسماعيلية بما جاء به أعداؤها الألداء، إذ قد خفيت مصادرهما كلها تقريباً في الشرق الأدنى من جراء رقابة أهل السنة وتكتم الإسماعيلية. وقد جمعت بعض مقتطفات من إسماعيلية سوريا الوسطى نشرها غويار Guyard ونشرت بعض المجلات الروسية قطعة أو قطعتين أخريين وجدتا عند إسماعيلية آسيا الوسطى، وعثر غريفيني Griffini سنة 1905 على عدد من مصنفات الإسماعيلية في اليمن، وأجمل بعضها في مقال. ثم كشف خلال السنين التالية بفضل جهود إيفانوف W. Ivanow والهمداني H. F. Ham - خصوصاً- عن كنوز المكاتب الإسماعيلية في الهند. وعرفت هوية بعض الكتب الإسماعيلية في مكاتب أوروبية وأقتني بعضها. وقد أصبح الآن قدر لا بأس به من هذه المؤلفات متيسراً في مجاميع خاصة وعامة طبع عدداً منها وترجمها ودرسها علماء مختلفون.

على أن القسم الأعظم من مادة الإسماعيلية الجديدة دينية وفلسفية في طبيعتها. ومن الغريب أنها لم تضيف إلى معلوماتنا عن الطور الأول لتأريخ الفرقة إلا شيئاً يسيراً. زد على ذلك أنه ليس هناك كتاب يرجع إلى ما قبل حكم أول خليفة فاطمي، إذا استثنينا أم الكتاب لإسماعيلية آسيا الوسطى، وأن كتبهم تمثل مرحلة الدعوة الفاطمية الرسمية في عهد ضعفها أكثر مما تمثلها في عهدها الثوري الأول^[33].

والكتاب الإسماعيلي الرئيسي في التأريخ هو عيون الأخبار للداعي إدريس اليماني ويقع في سبعة مجلدات، ويبحث في تأريخ الإسماعيلية منذ زواج الإمام علي حتى عصر المؤلف (القرن التاسع الهجري- القرن الخامس عشر الميلادي) وما زال مخطوطاً، عدا بعض مقتطفات نشرها الهمداني في مجلة الإسلام Der Islam ولم أستطع أن أحظى بنسخة منه.

وأقدم من هذا الكتاب افتتاح الدعوة وابتداء الدولة للقاضي نعمان قاضي قضاة المعز^[34]. وهو في تأريخ الدعوة الفاطمية في اليمن وشمال أفريقية حتى تأسيس الخلافة، وله قيمة كبرى.

وهناك كتابان حديثان باللغة العربية يعتمدان مباشرة أو مداورة على ما مر من كتب الإسماعيلية وغيرهما، وضعهما إسماعيليان أحدهما في الهند والآخر في سورية. أولهما رياض الجنان لشرف علي السيدبوري Sidhpouri طبع في بومباي سنة 1860م. وقد توجه به مؤلفه إلى جمهور المسلمين عامة ولم ينوه بأنه من الإسماعيلية ولكن الميل الإسماعيلي فيه قوي بارز. وقد اعتمدت فصوله التاريخية على مصادر الإسماعيلية. وفيه بعض الفقرات المهمة رغم طبيعته الظاهرية التي لا تترك مجالاً للكشف عن أي شيء مهم.

والثاني كتاب الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار، وهو عرض عام للإسماعيلية. طبعه الشيخ عبد الله بن مرتضى الوكيل الإسماعيلي في خواصي في حلب سنة 1356هـ - 1933م. ويظهر أن المؤلف قد اطلع على كتب البهرة واعتمد كثيراً في قسمه التاريخي على مصادر سنية، وهو قسم قليل الأهمية.

وهناك، عدا الكتب التاريخية الخالصة، عبارات وإشارات تاريخية عرضية في كتب العقائد والدين، قد تكون أكثر ثقة وأقوى معتمداً من الكتب التاريخية الخالصة، وذلك لأن الكتب التاريخية يفترض فيها أن تكون ظاهرة، أما الكتب السرية في الحقائق والعقائد فإنها باطنية في الغالب، وضعت لنخبة خاصة من الناس. ولهذا فقد تنطوي على معلومات خافية على الجماهير. وأظهر مثال لذلك، العبارة التاريخية الموجزة في غاية المواليد، وهو كتاب سري في العقيدة، ففيها اعتراف بأن عبيد الله المهدي لم يكن علويًا. وهذا دون شك تنكره إنكارًا شديدًا مؤلفات القاضي نعمان وعيون الأخبار ومؤلفات الإسماعيلية الحديثة وإن كان من المحتمل أن القاضي نعمان نفسه - وهو ممن لم يبلغ المرتبة العليا في الدعوة - لم يشعر بهذا الإنكار.

وعلى أن نجعل بين المصادر الإسماعيلية رحالتين كليهما متحمس للفاطميين: أحدهما ابن حوقل المتوفى في أواخر القرن الرابع الهجري أو العاشر الميلادي.

والآخر - وهو قوي الإيمان بالإسماعيلية - ناصر خسرو المتوفى سنة 481هـ - 1088م. فإننا نجد في رحلتيهما أوصافًا قيمة عن دولة القرامطة في البحرين ونظامها الداخلي لمشاهدين غير متحاملين ولم يسبقهما إليها أحد.

ونستطيع أن نجمع معلومات وافية من كتب المجاميع التي إن لم تكن إسماعيلية حقًا فإنها ذات علاقة قريبة بها. وأشهر هذه المجاميع رسائل إخوان الصفا، وفيها بعض لمحات ذات قيمة تاريخية. وكتابات الدروز الدينية التي تمثل نهجًا إسماعيليًا قديمًا خالصًا نوعًا ما، أقل تحفظًا من الكتابات الفاطمية الرسمية لكونها كتابات فرقة سرية. وهي أكثر نفعًا من سابقتها في هذا الموضوع.

هذه هي المصادر التي تروي لنا قصة الحركة الباطنية - القصة التي تعج بالمتناقضات والخلافات الداخلية المملوءة بالمسائل التي لم تفسر بعد. ومهمتنا هي أن نحاول إعطاء بيان مفصل واضح للحوادث التي تسردها هذه المصادر بتقييمها تقييماً نقدياً ومقارنة بعضها ببعض. ولعله من المفيد، قبل ذكر ما يعترضنا من المشاكل والسعي إلى حلها، أن نستعرض ما يعترض طريقنا من صعوبات رئيسية بإيجاز.

أولها، وقد أشرنا إليها، جهل الكتاب المناوئين للباطنية وتعمدهم الدس والإساءة أحياناً، وهؤلاء يكونون جانباً مهمًا من مصادر معلوماتنا.

وثانيها، طبيعة الحركة السرية الباطنية نفسها إذ هي تخفي عقائدها وشخصياتها لا على أعدائها فقط بل حتى على قسم كبير من أتباعها الذين لم يطلعوا على الأسرار الداخلية. ولهذا فكثير من كتب الباطنية، يتعمد إخفاء بعض الحقائق الحيوية بل إن هذه الكتب لتموهها إذا أرادت ذبوعها وانتشارها بين الجماهير.

وثالثها، أن ما ألم بالحركة من مشقة واضطهاد جعل كثيرين من أشهر زعمائها يتخفون في أمكنة مختلفة بأسماء مختلفة موهت شخصياتهم الحقيقية.

ورابعها، عقيدة التفويض الغربية أو التبني الروحي الذي جعل كلمة أب أو ابن قد تدل على

الصلة بين المعلم وتلميذ أكثر مما تدل على الأبوة والبنوة، مما أحاط- كما سنرى- غالبية أنساب الباطنيين بالشكوك والشبهات، وزاد العناء في التعريف بالأشخاص المختلفين.

ومعضلتنا الكبرى إنما هي في التصنيف والتحقيق. فقد كانت الحركة الباطنية في عصور نشاطها- لسعة انتشارها وسرية دعوتها- تنتشعب إلى جماعات متميزة كثيرة، بأسماء وتقاليد محلية مختلفة، بعضها يكون جزءاً من المنظمة الرئيسية وسائرها فروع تابعة للمراكز الأساسية ولكن بعد الشقة وصعوبة المواصلات باعدتنا بين طبائعها بعامل المؤثرات المحلية. وهناك فرق أخرى لا علاقة لها في أصلها بالباطنية ألفت زمامها إليها وخضعت لسلطتها المركزية. إلا أن هذه السلطة كانت اسمية في الغالب، من فرق لها شيء من العلاقة الفعلية بالباطنية، أو ليست لها هذه العلاقة، ولها أصل وطبيعة مستقلين كل الاستقلال. ولئن كان قد حدث شيء من التعاون العرضي بينها وبين الباطنيين فإن العلاقة بينهما غالبيتها من نسيج خيال أعداء الباطنية وتصوراتهم. ونستطيع أن نقول ونحن واثقون بأن الخرمية و فرقا هرطقية إيرانية بحتة هي من هذه الجماعة الأخيرة.

لقد أوجد التباين في العقيدة والإقليم أسماء كثيرة ينسبها أكثر المحققين إلى هذه الفرقة أو تلك دون تخصيص، مما سبب تشويشاً والتباساً شديدين. وفي كتاب سياسة نامه وكتاب ابن الجوزي قوائم طويلة بمثل هذه الأسماء مع استعمالاتها المحلية. وسنطلق اسم الباطنية على جميع الحركات التي نتعرض لها في هذا الكتاب لنتحاشى التشويش والتباس، إذ هو أوسع انتشاراً وأكثر قبولاً. وإذا ورد غيره فسنحدد المراد منه.

نستطيع أن نميز مما أوردته لنا مصادرنا من أخلاط الفرق وفروعها أربع جماعات رئيسية، كل واحدة منها تكون وحدة متميزة، لها طبيعة منسجمة قليلاً أو كثيراً، ولها تاريخ خاص بها وتقاليد. وأن العلاقة بين هذه الحركات هي عقدة المشكلة. والجماعات الأربع هي:

1 - الدعوة الإسماعيلية في طورها الأول: أي حينما كانت تركز على إسماعيل بن جعفر وابنه محمد وجماعتها التي التفت حولهما في بادئ الأمر في القرن الثاني للهجرة. ونجد هذه الجماعات في مصادر الشيعة الاثني عشرية.

2 - الدعوة منذ بدايتها في اليمن بزعامة منصور اليمن الشهير واستمرارها في شمال أفريقية بزعامة أبي عبد الله الشيعي حتى بلوغها الذروة بتأسيس الخلافة الفاطمية.

3 - حركة الهلال الخصيب أو القرمطية - كما تدعى أحياناً- التي عاثت في سورية فساداً بقيادة زكرويه بن مهرويه وأولاده من سنة 289هـ- إلى 294هـ- (901م- 906م).

4 - القرامطة: أي الحركة في البحرين بزعامة أبي سعيد وأبي طاهر وأخلافهما.

تظهر هذه الجماعات الأربع في مصادرنا جميعاً. وإذا اختلفت- قديمها وحديثها- فإنما تختلف في تحديد العلاقات بينها، وفي تعيين نسبة شخصياتها البارزين إلى أحدها كعبد الله بن ميمون.

وعلى مدى صحة إجابتنا عن هذه المسائل تتوقف المشكلة المتنازع فيها حول حق الفاطميين الشرعي. وسنسمي الجماعات الأربع فيما يلي من الصفحات بالإسماعيلية والفاطمية والهلال

الخصيب والقرمطية.

وقد يكون من النافع أن نجمل آراء غيرنا في هذه المشكلة قبل أن ندلي بآرائنا. أما المصادر العربية فقد فرغنا منها فيما تقدم، فالطبري يرى ما يدعيه الفاطميون أنفسهم، أي أنهم أخلاف الجماعة الأولى، ويعتبر الجماعتين الثالثة والرابعة جماعة واحدة منفصلة عن الأولى والثانية انفصلاً تاماً. وثابت بن سنان يفترض علاقة ولكنه يوافق الطبري فيما عداها. وابن رزام وجميع من تبعه يسوون بين القرامطة والفاطميين ويعتبرون عبد الله بن ميمون من القرامطة ويجعلونه الجد الحقيقي للخلفاء الفاطميين. وعلى هذا فهم ينكرون أي علاقة للقرامطة أو الفاطميين بالجماعة الأولى. أو بتعبير أحسن يعدونهم منتحلين لادعاءات أسرة إسماعيل. ويدور أكثر الجدل حينئذ في هذه الأنساب. أما أولئك الذين يعترفون بالحق الشرعي للفاطميين فإنما يعترفون به لنكرانهم أي صلة بينهم وبين القرامطة أو عبد الله ابن ميمون.

أما الباحثون الأوروبيون فقد تباينت آراؤهم^[35]. فقدمائهم أمثال دو ساسي ودوزي وهامر وكاترمير وكويرد وبلوشيه ودو خويه - يميلون إلى الاعتماد على رواية ابن رزام في الجملة اعتماداً كبيراً وعندهم أن الإسماعيلية والقرمطية والفاطمية أسماء مختلفة لحركة واحدة بدأت منذ أن وجدت، جماعة منفصلة تنتحل ادعاءات الإمام إسماعيل ضد إخوته، أعاد تنظيمها العبقري الماكر عبد الله بن ميمون القداح، المارق عن الإسلام الذي تألق نجمه خلال القرن الثالث الهجري وجعل لها عقيدة وطبيعة تنظيمية خاصتين ويتفق هؤلاء الأوروبيون في هذا اتفاقاً تاماً ولكن دو ساسي وبلوشيه يرجحان رغم هذا أن الفاطميين علويون حقاً، وهو ترجيح يرفضه دوزي وكاترمير وكويرد ودو خويه.

ولكن ظهور مصادر جديدة غير وجهة نظر المستشرقين بعض التغيير. وأول تغيير جوهري ظهر عند كازانوف، فبينما هو يعترف بأن القرمطية والفاطمية حركة واحدة، إذا به يرى أن القرامطة جماعة منفصلة من أصل أقدم ثم انضمت إلى الإسماعيلية أخيراً. ويضع عبد الله بن ميمون القداح جهوده في القرن الثاني للهجرة، وينوط به خلق الحركة الباطنية الموحدة بضم جناحي الحركة العلوية العظيمة وهما الفاطميون، أو أتباع أحفاد فاطمة والحنفيون أو أتباع محمد بن الحنفية. وأن القرامطة يرجعون إلى الحنفية بكل تأكيد.

ويشايح إيفانوف المدافعين المحدثين عن الإسماعيلية فينفي كل صلة بين الإسماعيليين الفاطميين والقرامطة، ويؤكد بأن الفاطميين يبغضون القرامطة بقدر ما يبغضهم أهل السنة، وأن هناك فرقاً كبيراً في العقيدة، وأن كتابات الإسماعيلية خالية من اسم عبد الله بن ميمون ودندان وغيرهما، مما يدل على أن هؤلاء لا صلة لهم بالإسماعيلية الأولى، ولا يتردد إيفانوف في قبول نظرية الحق الشرعي للخلفاء الفاطميين.

أما عند ماسينيون فالإسماعيلية والقرمطية والفاطمية حركة واحدة أوجدها إسماعيل وأستاده وهاديه أبو الخطاب ومعاصرون آخرون، في القرن الثاني للهجرة (القرن الثامن الميلادي). والخلفاء الفاطميون من نسل ميمون القداح. ويؤكد ماسينيون، مع هذا أهمية التفويض في العقيدة

الإسماعيلية الذي يجعل الوارث الحقيقي التلميذ لا الابن الطبيعي. وعلى هذا فالخلفاء الفاطميون علويون بالتفويض وعبد الله بن ميمون القداح- بتفويض محمد بن إسماعيل- ابن ووارث له.

وعند جويدي أن أول باعث للحركة كان أبا الخطاب، أحد أتباع جعفر وإسماعيل. وكان قد تأثر تأثرًا قويًا بالخرمدينان وبغيرها من هراطقة الفرس، وأنه هو الموجد الحقيقي للإسماعيلية، وأن أحد أتباعه- وهو عبد الله بن ميمون موجد القرمطية، وأن الخلفاء الفاطميين هم أحفاد عبد الله وأن دولتهم جزء من الحركة القرمطية. ولما تأسست الأسرة الفاطمية الحاكمة طرأ على العقائد القرمطية بعض الاعتدال فحصل صدام بين المعتدلين منهم والمتعصبين في الشرق.

وهناك رأي آخر نذكره مجملًا هو رأي الأمير مامور. يسلم الأمير بتحدر الخلفاء الفاطميين من ميمون القداح. ولكنه يدعي بأن القداح نفسه كان علويًا بل هو محمد بن إسماعيل نفسه ولا يمكن أن يكون غيره، وأن القرامطة شعبة مارقة انسلخت عن الدعوة الإسماعيلية. وقد أشار الأستاذ

جب [36] Gebb إلى أن مامور قد وضع قضيته موضعًا ضعيفًا جدًا حين جعل هذا الدفاع هو الدفاع الأخير عن صحة نسب الفاطميين.

بقي علينا أن نجمل رأينا في هذه المشاكل، معتمدين اعتمادًا كبيرًا على بحوث ماسينيون وكازانوف وإيفانوف والهمداني وغيرهم، وعلى عدد من مصادر جديدة. وفصولنا التالية إنما تمثل محاولة لإثباتها.

1 - ابتدأت الحركة الإسماعيلية بجماعة إسماعيل بن جعفر بمؤازرة فعالة من إسماعيل نفسه وابنه محمد. وكان بين جماعة إسماعيل ومحمد ومنظمي الفرقة الأولين أبو الخطاب وميمون القداح وعبد الله بن ميمون.

2 - والحركة الفاطمية في اليمن وأفريقية هي الاستمرار المباشر للحركة التي نظمها إسماعيل وأبو الخطاب وميمون القداح وكان عبيد الله المهدي خليفة ميمون من بعده في القيادة. والخلفاء الفاطميون مع هذا، علويون خالصون، وأولهم القائم من نسل الأئمة المستورين الذين عمل لهم عبيد الله وأجداده القداحون.

3 - وليس ضروريًا أن نفهم من هذا أن القرمطية = الإسماعيلية. أجل إن عبد الله بن ميمون أحد مؤسسي الإسماعيلية ولكن علينا أن ندلل على علاقته بالقرامطة.

4 - كان قرامطة الهلال الخصيب قسمًا من الدعوة الإسماعيلية.

5 - كانت الحركة القرمطية في البحرين منفصلة في أصلها- وربما كانت حنفية أو إسماعيلية متشعبة- ثم انضوت جماعة تحت لواء الخلفاء الفاطميين، إلا أنها ظلت محافظة على شخصيتها. وقد يرجع تاريخ لفظ القرامطة إلى ما بعد انضمامهم إلى الإسماعيلية.

6 - إن النضال الأخير بين القرامطة والفاطميين كان بسبب الانشقاق بين المعتدلين منهم والمتطرفين بعد تأسيس الدولة الفاطمية.

أصول الإسماعيلية

أ- تمهيد:

قبل أن نبدأ بالتحقيق في أصول الإسماعيلية علينا أن نشرح ببحت تمهيدي في الفرق الشيعية ووجهات النظر في الأصل الذي نشأت منه هذه الحركة. إن تاريخ التشيع في القرن الأول لا يزال يتطلب تمحيصاً كثيراً. ويجب اعتبار ما يلي من البحث محاولة ذات قيمة موقوتة^[37].

بدأ التشيع بوفاة محمد ﷺ حركة سياسية محضة، تطلب أن يكون علي خليفة للرسول. وكانت خلال عهدها الأول عربية تفصح عن مطامح شرعية ولم تتأثر بأفكار اجتماعية ودينية ولا بمشاكل عالم الشرق الأدنى. وقد حافظ التشيع في النصف الأول من القرن الأول الهجري على هذه الطبيعة غير الدينية. ولم يختلف أنصار علي والعلويون- أهل النص والتعيين، كما كانوا يسمون- عن سائر الأمة من حيث المعتقدات الدينية بوجه من الوجوه. واعتبر الناس حزبهم تشيعاً حسناً. وكانت هذه الفئة عربية خالصة لم تحاول أن تكسب عطف الأجناس التي خضعت للعرب أو أن تحظى بنصرتهم^[38].

وبعد أن أقام المسلمون عشرات السنين في أكثر أقطار الشرق الأدنى ثقافة، وحكموا أهلها، نشأت ظروف جديدة وانتقلت الحركة إلى طور آخر يختلف عن طورها الأول كل الاختلاف، فقد كدح الشيعة- بعد أن أخفقوا وهم حزب عربي- إلى أن يبلغوا النصر ويحققوا لأنفسهم الظفر وهم فرقة إسلامية. وكان استيلاء الموالي والمظالم التي يشكون منها مرتعاً خصباً لكل حركة ثورية، فما إن اتجهت الحركة الشيعية إليهم اتجاهاً قوياً حتى التف حول فرقتها جمع غير منهم في أجزاء كثيرة من الإمبراطورية. فكان لزاماً أن يؤدي انضمام عدد كبير ممن لم يصح إسلامهم ولم يدخل الإيمان في قلوبهم من الفرس والأرمن والسوريين وغيرهم، إلى تغيير جوهر من حيث العقائد والأغراض. إذ سرعان ما أخذت موجة زاخرة من المعتقدات الغربية طريقها إلى المذهب الشيعي متسللة من المسيحية والإيرانية وهراطقة بابل القديمة. وأصبحت مقاليد الحركة بيد الموالي وغيرهم من الطبقات المضطهدة وسيلة توسلوا بها واتخذوها ذريعة في ثوراتهم الاجتماعية والدينية ضد ظلم الدولة السنية.

ولكن حينما أخذ التمايز العنصري بين العرب والموالي يزول شيئاً فشيئاً ويحل محله التمايز الاقتصادي بين أصحاب الامتيازات والمحرومين منها، أصبح الشيعة الثوريون لا يمثلون الموالي وحدهم بل أصبحوا لسان حال الطبقات المحرومة كلها. فصار زرادشتيو الطبقات الراقية من الفرس سنة وبقوا على امتيازاتهم^[39]، وأخذ فقراء عرب العراق وسورية والبحرين بالأراء الشيعية المتطرفة.

وكان ظهور فكرة المهدي إحدى العلامات الفارقة لتغير التشيع العربي إلى تشيع الموالي. ذلك

أن الإمام الشيعي، بعد أن كان ممثلًا سياسيًا للدولة، أصبح شخصية غامضة ذات أهمية دينية كبرى، كانت في أول الأمر مسيحيًا ثم صارت إلهاً مجسدًا. وقد نسبت هذه العقيدة إلى أصول مختلفة:

فدار مستنتر^[40] ينسبها إلى أصل فارسي، فيقول: جاء بها إلى الإسلام جماهير من الفرس لم يكتمل إسلامها حملت معها الفكرة الآرية القائلة بوجود أسرة مختارة ذات نشأة إلهية تتوارث نور الله (فر يزدان) من جيل إلى جيل حتى تنجب أخيرًا (سأوشنت) أي المسيح. وقد انتقلت هذه الفكرة إلى أسرة النبي وشخص علي. وستو^[41] ينسبها إلى أصل مسيحي مبني على فكرة عودة عيسى المسيح وفكرة نهاية العالم. أما جويد^[42] فيتابع دار مستنتر ويذهب إلى أبعد منه إذ يعزو نشوء الآراء الغالية إلى دعاية مثنوية مقصودة. ونجد ماسينيون^[43]، أخيرًا، يرجع بفكرة المهدي إلى الإسلام، فيقول: إنها نشأت من القرآن وتقاليد المسلمين ومن القصص الشعبية العربية، وانتعشت بتأثير الأحوال الاجتماعية.

1- (بدايات التشيع) -فكرة المهدي

وينسب كثير من المؤرخين المسلمين بدايات التشيع الثوري إلى رجل اسمه «عبد الله بن سبأ»، وهو يهودي يمني عاصر عليًا، وكان يدعو إلى تأليهه فأمر عليّ بحرقه لما دعا إليه. ومن هنا قيل: إن أصل التشيع مأخوذ من اليهودية^[44]. ولكن التحقيق الحديث قد أظهر أن هذا استباق للحوادث وأنه صورة مثل بها الماضي وتخيلها محدثو القرن الثاني الـهجري من أحوالهم وأفكارهم السائدة حينئذ. وأظهر فلـهاوزن^[45] وفريليندر^[46]، بعد دراسة المصـادر دراسة نقدية، بأن المؤامرة والدعوة المنسوبتين إلى ابن سبأ من اختلاق المتأخرين. وبيّن كياتاني^[47] أيضًا، في فصل حسن الحجة، أن مؤامرة كهذه، بهذا التفكير وهذا التنظيم، لا يمكن أن يتصورها العالم العربي المعروف عام 35هـ بنظامه القبلي القائم على سلطان الأبوة. وأوضح أنها تعكس أحوال العصر العباسي الأول بجلاء. فقد اقتضى قتل الإمام علي واستشهاد الحسين وأتباعه المفعج في كربلاء حدوث تبدل اجتماعي كبير قبل أن يركن ظهور التشيع الثوري ذي الصبغة المهدية.

يحتمل أن تكون كلمة المهدي قد أطلقت على علي والحسن والحسين^[48] على أنها من ألقاب التعظيم. أما مبدأ استعمالها بالمعنى «المسيحي» فقد ظهر- بلا جدال- في ثورة المختار (سنة 66هـ - 685م) الذي ادعى أن محمد بن الحنفية- أحد أبناء علي من أم حنفية- هو المهدي المنتظر. لقد بدأت الثورة في الكوفة تلك المدينة التي هيأتها الظروف لتكون مصدرًا لمثل هذه الحركة ومستقرًا لها، والتي كانت مدينة جديدة أخذة في التوسع، يسكنها أناس من مذاهب وأجناس لا تحصى، كلهم مضطرب مستاء يكره الحكومة والمذهب الذي تمثله والطبقة الظالمة التي تؤيدها. هكذا كانت الكوفة حينما بدأ المختار ثورته فيها: كانت مرتعًا مدهشًا لحركات مختلطة العناصر، مصطبغة بفكرة ظهور المسيح، غرضها إحداث ثورة اجتماعية.

ولقد كان استظهار المختار بالموالي في دعوته مطلع حركة خطيرة بعيدة الأثر. ولم يجد المختار رجلًا في سن موافقة من سلالة فاطمة فاختار محمد بن الحنفية ليكون إمامه المهدي. وجعله أسمى ممثل للحكومة الإلهية على الأرض، وخليفة علي والرسول بتفويض إلهي. وانتشرت الحركة انتشارًا سريعًا على رغم القضاء على المختار ووفاة محمد. وادعى كثير من أتباعه أن محمدًا لم يمت حقًا، لكنه في غيبة وسيعود يومًا ليملا الأرض عدلًا وقسطًا كما ملئت

ظلمًا وجورًا^[49]. ومن هنا ظهرت لأول مرة عقيدة الغيبة والرجعة المهديتين اللتين هما من خصائص جميع الفرق الشيعية المتأخرة تقريبًا.

وفي خلال السبعين سنة ونيف التي مرت بين ثورة المختار وبداية ظهور الإسماعيلية بمفهومها الخاص وجدت نزعتان رئيسيتان بين الفرق الشيعية الغالية، يصح تسميتها بالفاطمية والحنفية- ولا تلتبس-ن هذه التسمية بالمدرسة الشرعية الحنفية- لكان أصحاب

الزرعة الأولى أتباع الأئمة من س-لالة علي وفاطمة أي الحسن والحسين وذريتهما. وأصحاب النزعة الثانية أتباع محمد بن الحنفية ومن خلفه من عقبه. ولم يكن التمايز بين هذين الفريقين ثابتًا بحال من الأحوال. ويبدو أن مئات من الأتباع كانوا ينتقلون من جانب إلى آخر بسهولة ويسر.

ويظهر أن الفاطمية كانت في عصرها الأول تمثل الطرف المحافظ، وكانت لا تزال تقذف من أتباعها فئات صغيرة تجتذبها الحنفية الغالية. ولما زالت الحنفية من الوجود أصبحت الفاطمية- بعد أن استغرقت بقايا الحنفية- هي الفرقة الغالية بين الشيعة، وواصلت النضال القديم ضد فرقة الاثني عشرية المعتدلة الجديدة.

وقد فقدت الحنفية بعد تولي العباسيين السبب الذي يبرر وجودها. وكان من نصيب إسماعيل، الإمام الفاطمي السابع، مع طائفة من أصحابه أن يؤلفوا بين الطوائف المختلفة المتخاصمة ويعززوا كيانها بحركة كبيرة واحدة تدعن بالطاعة لإمام واحد، وتدين بعقيدة واحدة.

2- المذاهب والاتجاهات الشيعية

وينبغي أن يلاحظ أن هذا البحث لا يتناول إلا الشيعة الغلاة ولا يعني بأولئك الذين حافظوا على تقاليد التشيع السياسي القديم ولو بشيء من التحوير، أمثال الزيدية. ولا يعني بالشيعة الاثني عشرية.

كانت الفرق خلال عصر تأليفها الذي أشرنا إليه، كثيرة لا تحصى، وكان يظهر، من آن إلى آن، أشخاص عديدون يدعون الانتساب إلى علي ويحملون علم الثورة ثم يصبحون- بعد إخفاقهم- من شخصيات الأساطير والخيال. ويقوم أيضاً، من حين إلى حين، داع متحمس ينسى سيده العلوي ويدعو لنفسه. وقد زاد الحكاية تعقيداً عدد من فرق فارسية ونصرانية ويهودية لا تمت إلى الإسلام بصلة، ولكنها شاركت غلاة الشيعة بعض عقائدهم، فخلط بينها المؤرخون من أهل السنة.

وأخص هذه الفرق هي: الخرمديان والمزدكية والعیسوية (من هراطقة اليهود).

ولنبداً بالإمامة موجزة عن سلالة الحنفية، إذ لها بعض الأهمية في إظهار أصل كثير من الأفكار الخاصة بالإسماعيلية قبل منشئها. وتبدأ هذه السلالة كما رأينا بالمختارية وتسمى أيضاً بالکيسانی، نسبة إلى كيسان وهو اسم آخر للمختار^[50] وقد افتقرت بعد وفاة محمد بن الحنفية إلى ثلاث فرق:

1/ **الکربية**^[51]: وهم أصحاب ابن كرب وحمزة بن عمار البربري^[52]، وقد زعم هؤلاء أن محمد بن الحنفية لم يمت وإنما اختفى وسيرجع لتأسيس مملكة الله على الأرض. ثم ادعى حمزة أن محمد بن الحنفية هو الله وأنه هو نبيه. ومن الكربية رجلان يقال لأحدهما صائد وللآخر بيان^[53]. وقد أنشأ بيان فرقة باسمه.

2/ **الفرقة**^[54] **القائلة بأن محمد بن الحنفية غائب في جبل رضوى بالحجاز** وسيرجع بعد الغيبة فيملاً الأرض عدلاً (بعد أن ملئت جوراً)، وكان السيد الحميري الشاعر منهم ثم انتمى إلى جعفر الصادق.

3/ **الهاشمية**^[55]: وهم أتباع أبي هاشم. قالوا بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم. وزعم بعضهم أنه المهدي حقاً وتفرعت شيعته إلى أربع فرق بعد موته سنة 98هـ - 716م وهي:

(أ) فرقة قالت إن أبا هاشم أوصى إلى أخيه علي بن محمد، ثم أوصى علي بالإمامة إلى بني العباس.

(ب) فرقة قالت: إنه أوصى إلى عبد الله بن معاوية من ولد أبي طالب والد علي. وسمى أصحابها بالحارثية نسبة إلى عبد الله بن الحارث. وكان هذا غالباً من أهل المدائن أوجد فرقة

خاصة به ثم انضم إلى عبد الله بن معاوية. ويظهر أن الفرقتين هما الحربية والجناحية نفسيهما^[56].

(ج) فرقة زعمت أن الخليفة بعده هو محمد بن علي العباس. وذلك أن أبا هاشم أوصى له بالإمامة في الشام. وهؤلاء هم الراوندية، الذين لهم صلة وثيقة بقيام الأسرة العباسية^[57].

(د) فرقة قالت: إن الإمام القائم المهدي هو أبو هاشم وسيرجع، ولا وصي بعده. ومنهم بيان ادعى أن خليفته من بعده وقد قبض عليه وصلب سنة 119هـ - 737م^[58].

إن كل هذه الفرق - على ما تقوله مصادرنا - بثرت بعقائد غالية ونسبت للإمام قوى خارقة وأعمالاً معجزة. وذهب بعضها مثل الكربية إلى أبعد من ذلك فألتهته ونسبت نظريات إباحية إلى كثيرين منهم، كحمزة بن عمارة الذي قيل إنه نكح ابنته، وأحل جميع المحارم وزعم أن الفريضة الوحيدة هي معرفة الإمام^[59] (فمن عرفه فليصنع ما شاء). وقد لعبت عقيدة الغيبة والرجعة دوراً خطيراً في حياة هذه الفرق.

ومما يسترعي الاهتمام فكرة تفويض الإمامة والوصاية بها. ومن هنا منح أبو هاشم حقوقه للعباسيين، وادعى بيان أن الإمام نصبه خليفة. وقد طرأ على هذه الفكرة تطور كبير في النظام الإسماعيلي.

هذه إذن هي الفرق الرئيسية لسلالة الحنفية. وباستيلاء العباسيين على الحكم - وكانت حركتهم فرعاً من التشيع الحنفي - اختفت الحنفية بعد اختلاجات واهية أخيرة، واستقطبت الدعوة الفاطمية من بقي من العاملين عليها.

ب - الفرق الحسنية:

وقبل أن ننتقل إلى الكلام عن السلالة الفاطمية الحسينية نشير بإيجاز إلى الفرق المتصلة بذرية الحسن- الابن الثالث لعلي. لقد عظم شأن الذرية بقيام محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي المعروف بالنفس الزكية (100/ 145هـ - 718/ 762م). وقد ادعى محمد النفس الزكية بأنه المهدي ولما يتجاوز عمره التاسعة عشرة. وعمل على نشر هذه الادعاءات المغيرة بن سعيد العجلي مؤسس الفرقة المغيرية. وقال أتباعها: إن محمد النفس الزكية هو المهدي وأن المغيرة نبي. فلما توفى محمد ادعوا بأنه في الغيبة وأنه سوف يرجع. وكان المغيرة مولى خالد القسري طلبه حين سمع بأمره وقتله سنة 119هـ - 737م. ويظهر أن لهذه الفرقة أثرًا كبيرًا في تطور الأفكار الباطنية، وتعتبر أحيانًا شعبة من الخطابية. ومما يجب التنبيه إليه أن النفس الزكية نفسه لم يكن يميل إلى الاعتراف بالمغيرة^[60].

ج - السلالة الفاطمية:

كانت السلالة الفاطمية بعد فاجعة كربلاء في همود مؤقتة لفقدان الداعين البالغين. وأول حركة خطيرة أعقبت هذا الهمود هي حركة زيد ابن علي زين العابدين وابنيه يحيى وعيسى. وقد أطلق اسم زيد على فرقة شيعية هي الزيدية. وهي ما زالت دأبة على تقاليد التشيع السياسي العربي، ولا تختلف عن السنة في المذهب إلا قليلاً.

وفي حياة محمد الباقر الإمام الفاطمي الخامس، كثر أتباع السلالة الفاطمية كثرة هائلة وتشعبت منهم فرقة مهمة واحدة على الأقل هي المنصورية. وهؤلاء هم أتباع أبي منصور العجلي الذي دعا إلى إمامة محمد الباقر ثم ادعاها لنفسه^[61] ويعتقد أن هذه الفرقة كانت تبشر بالمادية الفلسفية وأنها استباحت الموبقات- إلا النوبختي- كما جوزت خنق مخالفيها وقتلهم بالاغتيال. وقد سبقت هذه الحركة تطورات الإسماعيلية في مناحي عدة، وعدها ابن حزم فرقة من الخطابية. ولما وقف يوسف بن عمر الثقفي والي العراق على أمرها أخذ أبا منصور وقتله حوالي سنة 125هـ - 742م، ولاحق أتباعه ونكل بهم^[62].

ولما توفى محمد الباقر افترق عنه بعض أتباعه وادعوا إمامة محمد النفس الزكية. وكذبهم جعفر الصادق الإمام الفاطمي السادس ورفض هو وأتباعه مؤازرة الداعي^[63]. أما سائرهم فقد تبعوا جعفر الصادق وقالوا بإمامته وظلوا على ولائهم له. وكان من أبرزهم رجل يقال له أبو الخطاب الذي أسس له فرقة الخطابية وقد تفرقت شعباً عدة فيما بعد.

ولما توفى جعفر في المدينة عام 148هـ - 765م حدث انشقاق خطير جعله النوبختي^[64] ست فرق يمكن أن نجملها في ثلاث جماعات هي:

1 - **الناوسية**: وهم الزاعمون بأن جعفر لم يموت ولا يموت وهو القائم المهدي وسوف يرجع^[65].

2 - **اتباع موسى الكاظم بن جعفر الصادق**: وهم الشيعة الاثنا عشرية أو المعتدلون، ولا يتناول بحثنا فرقهم الفرعية.

3 - **الإسماعيلية**: وهم القائلون بإمامة إسماعيل أكبر أبناء جعفر ثم بإمامة ابنه محمد بعد وفاة أبيه إسماعيل.

وسرعان ما انقضت أولى هذه الجماعات. ونشأت من الثانية الشيعة الاثنا عشرية المعتدلة. أما الثالثة فقد احتفظت بالتقاليد الرئيسية للتشيع الثوري وهي موضوع بحثنا المفصل^[66].

بواكير الإسماعيلية

كانت الظروف والأحوال في الربع الثاني من القرن الثاني للهجرة موالية لاستئناف الحركات الثورية وإعادة توجيهاها. فقد أدى تسلّم العباسيين الحكم سنة 132هـ - 750م إلى تغييرات جوهرية عدة أهمها، كما أشرنا سابقاً، فوز الحزب الهاشمي الذي مثله العباسيون واصطبغ الفرقة بالطابع الرسمي، الأمران اللذان أديا إلى نهاية سلالة المدعين من الحنفية وتركوا المجال مفتوحاً للسلالة الفاطمية التي كان جعفر أبرز رجالها.

ثم إن الثورة العباسية أوجدت مرحلة جديدة في تاريخ الإسلام الاجتماعي والاقتصادي: فقد أنتج أنصار الطبقات الحاكمة غير العربية واندماجها بالدولة العربية السنية، وازدياد التقارب والوحدة بين طبقات الرعية من العرب والموالي تقسيماً جديداً للطبقات، يعتمد على الاقتصاد أكثر مما يعتمد على النسب والعنصر، كما كان في القرن الأول، تقسيماً مكنه وعززه انتقال الخلافة من دولة زراعية عسكرية إلى إمبراطورية تجارية عالمية. وقد بدأ هذا التغيير خلال القرن الثاني وقطع شوطاً بعيداً في القرن الثالث. فكان طبيعياً أن ينجم عن هذا التبدل العظيم في الأحوال الاجتماعية ونظام الطبقات استئناف تنظيم الحركات وتوسيعها، تلك الحركات التي تعبر عن تمرد الطبقات والشعوب الرازحة تحت الظلم. وقد ولدت الظروف العصبية في القرنين الثالث والرابع سلسلة من الثورات والفتن. ويمكن تسمية القرن الثاني بدور حضارة الثورات.

صلة الخطابية والإسماعيلية

تعدّ غالبية مصادرنا أبا الخطاب أول من نظم حركة ذات طابع باطني خاص. ويعرف بمحمد بن أبي زينب وبمقلاص ابن أبي الخطاب، من موالى بني أسد^[67] وكان من المقربين للإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق، وظل أحد أتباعهما المخلصين حتى تبرأ منه جعفر^[68]. ويظهر أن التبرؤ قد أشاع الدهشة والفرع بين الشيعة.

وامتلأت صفحات عدة من كتب الاثني عشرية في تفسيره وشرحه^[69].

وأغنى البحوث عن أعمال أبي الخطاب وأكثرها وثوقًا ما كتبه النوبختي^[70]: بدأ أبو الخطاب- بناء على ما أورد النوبختي- داعية لمحمد الباقر وجعفر الصادق، وغلا غلوًا عظيمًا، فزعم أن جعفر جعله قيمه ووصيه من بعده، ثم ترقى إلى أن ادعى النبوة... إلخ وأحل المحارم وأباح الشهوات وقال بالتقية^[71] - وهي تجوز الكذب والشهادة الباطلة في صالح الدين- كما قال هو وأتباعه بأن الجنة والنار المذكورتين في القرآن إن هما إلا رجلان وليس لهما معنى خارج وجودنا الأرضي. وأدخلوا نظرية «النور» الشرقية القديمة في التناسخ^[72] وقد فصلها النوبختي ووضحها وأنها لتقرب مما ورد في كتابات الإسماعيلية المتأخرة كثيرًا. واجتمع بعضهم في الكوفة بزعامة أبي الخطاب فلما بلغ أمرهم عيسى ابن موسى والي المدينة حاربهم وقتل منهم سبعين رجلًا في المسجد، وقبض على أبي الخطاب وقتله وصلبه سنة 138هـ - 75م^[73]. وكان جعفر قبل ذلك قد كذب أبا الخطاب على رؤوس الأشهاد وتبرأ من جميع أعماله علانية.

ولما مات أبو الخطاب تحول أتباعه إلى محمد بن إسماعيل حفيد جعفر وأعلنوا ولاءهم له. وكانت فرقة الإسماعيلية هي الخطابية نفسها^[74].

إن ما قدمناه أنفًا هو الخطوط الأساسية لما ذكره النوبختي عن الخطابية. أما عقيدتها فقد أشبعناها بحثًا وأيد أخبارها غالبية السنة الذين كتبوا عن الفرق المارقة.

وأورد لنا البغدادي^[75] والشهرستاني^[76] تفصيلات أكثر من النوبختي عن الفرق الفرعية للحركة الخطابية بعد موت أبي الخطاب. تلك هي:

- (1) المعمرية.
- (2) البزيرية.
- (3) العميرية.
- (4) المفضلية.

وتختلف بينها في مسائل بسيطة في العقيدة وفي الرؤساء الذين تولوا قيادتها.

ومع أن غالبية من كتب من السنة في عقائد الفرق المارقة لا يشيرون إلى أي اتصال مباشر بين الخطابية والإسماعيلية، فإن ما ذكروه من عقائد الخطابية يؤيد ما ذهب إليه النوبختي في وحدة هاتين الحركتين. فمن ذلك أن البغدادي [77] والأشعري [78] - ويؤيدهما المقرئزي [79] -

ينسبان للخطابية عقيدة الإمام الصامت والناطق [80] وهي عقيدة اختصت بها الإسماعيلية. ثم إن ابن حزم [81] والشهرستاني [82] والمقرئزي [83] وآخرين غيرهم ينسبون للخطابية طريقة التأويل الإسماعيلي كما يفعل النوبختي، ويقال مثل ذلك في نظرية «النور».

وفي كتب الشيعة الاثني عشرية معلومات أخرى عن عقائد الخطابية. فالكشي [84] يسرد بعض الروايات التي تقص علينا مزاعم أبي الخطاب والأسباب التي دعت جعفرًا لكي يتبرأ منه. وفيما يلي بعض الأمثلة: - كتب جعفر إلى أبي الخطاب يقول: «بلغني أنك تزعم أن الزنى رجل وأن الخمر رجل وأن الصلاة رجل والصيام رجل والفواحش رجل» [85].

- قال عنبسة بن مصعب [86]: قال لي (جعفر)... أي شيء سمعته من أبي الخطاب؟ قلت: «سمعته يقول: إنك وضعت يدك على صدره وقلت له عه ولا تنس، وأنت تعلم الغيب وأنت قلت له هو عيبة علينا وموضع سرنا، أمين على أحيائنا وأمواتنا»، فأنكر ذلك جعفر إنكارًا شديدًا [87].

- وهناك روايات أخرى تقص علينا كيف زعم أبو الخطاب أن جعفرًا ذو طبيعة إلهية، وأن له معجزات وقوى خارقة، وكيف قال بالتناسخ وعصي أوامر جعفر الصريحة. وهناك غير هذه الشواهد المستمدة من التشابه بين العقائد الدينية مما يدل على العلاقة بين الخطابية

والإسماعيلية، شواهد وبيانات تاريخية نلمسها في بعض المصادر. فيقول ابن رزّا [88] بأن

الميمونة أو أتباع ميمون القداح كانوا تلاميذ أبي الخطاب وحوارييه. ويذكر ابن الأثير [89] بأن أبا الخطاب كان «أول من فعل ذلك» وبأن ميمون القداح كان تابعًا له. ويقول النويري، رواية

عن ابن شداد [90]، بأن ميمونًا من أصحاب أبي الخطاب. وكانوا يقولون بالتأويل والباطن. وبأن الحركة التي بثها ميمون وابنه كانت في جوهرها حركة أبي الخطاب نفسه. ويجعل رشيد

الدين [91] أبا الخطاب مؤسسًا، وميمونًا وابنه عبد الله تابعين له. وأخيرًا يمكننا أن نضيف إلى ما مر إشارة وردت في كتاب زبيدي هو كتاب حقائق المعرفة للإمام المتوكل زبيدي رسيّ إمام اليمن (532/566هـ - 1137/1170م) حيث يقول: «... الإسماعيلية وهم المباركة والخطابية

[92]».

ويحسن بنا في هذا المقام أن نتساءل عما يمكن أن نجده من الإشارات في كتابات الإسماعيلية إلى ابن الخطاب والخطابية ولكننا في تساؤلنا هذا غير موفقين إذ جميع الوثائق الإسماعيلية المتيسرة لدينا تقريبًا ترجع إلى عصر نجاح الدعوة وتأسيس دولتها عندما كان المدافعون عن هذه الفرقة معينين بإنكار العلاقة بينهم وبين رجال ساءت سمعتهم كأبي الخطاب. نعم إننا نحسن فيها، ومن حيث العموم، تأييدًا ضمنيًا للعقائد المنسوبة إلى أبي الخطاب، ولكننا لا نعثر على إشارات صريحة بينة، إلا قليلًا، مبعثرة هنا وهناك. فالداعي الفاطمي أبو حاتم الرازي يذكر أبا الخطاب في كتابه (كتاب الزينة- أوائل القرن الرابع الهجري، القرن التاسع الميلادي) ويجعل أعماله واستشهاده^[93]. ويذكر أبو حنيفة نعمان المتوفى سنة 393هـ - 974م قاضي المعز في كتابه دعائم الإسلام^[94]، وفرقته ويعدها من الفرق المارقة. ولكن كتابه ظاهري موضوع لعموم الناس، لذلك لا يعول عليه كثيرًا في هذه البحوث.

وفضلاً عن ذلك، فإن لدينا مجموعتين من التصانيف حفظت لنا اسم أبي الخطاب وعقائده وفيها إشارة وافية إلى الدور الحاسم الذي اضطلع به: أولاهما «أم الكتاب» الشهيرة وهي عبارة عن كتاب سري مقدس عند الإسماعيليين في آسيا الوسطى يمثل، كما يشير العلامة الذي أشرف على طبعه، مرحلة قديمة جدًا لتطور أفكار الشيعة الثورية. وهذا الكتاب يجعل لأبي الخطاب مقامًا خطيرًا في هذه الحركة فيعتبره مؤسس المذهب ويقرنه بسلمان في عظيم أهميته. وعبارته في ذلك واضحة صريحة إذ يقول: «إن المذهب الإسماعيلي هو ما أوجدته ذرية أبي الخطاب (أتباعه؟) الذين شروا أنفسهم بحب أحفاد جعفر الصادق (و) إسماعيل^[95]».

ويجري بحثه عن المغيرة وعن غيره من المارقين مجرى المصادر السنية. وثانيتها كتابات النصيرية التي درسها ماسينيون. وفيها فقرات وعقائد شبيهة بتلك. وهي أيضًا تعتبر أبا الخطاب مؤسس الفرقة وميمونًا القداح تابعًا له. وتعزو إليه أكثر العقائد التي يختص بها المذهب الإسماعيلي^[96].

يبدو أن تكذيب جعفر لأبي الخطاب وما لقيه أبو الخطاب من مصرع أليم أحدثا كثيرًا من الفزع والهياج. ويروي الكشي ومصنفون آخرون من الشيعة الاثني عشرية أخبارًا كثيرة تشرح هذا التكذيب وتبرره. ونذكر فيما يلي أمثلة تستحق الانتباه بوجه خاص:

- قال عبد الله الرجاني: «ذكرت أبا الخطاب ومقتله عند جعفر الصادق فرققت عند ذلك فبكيت فقال: أتأسى عليهم؟.. فقلت: لا. وقد سمعته يذكر أن عليًا (رضي الله عنه) قتل أصحاب

النهر^[97] فأصبح أصحاب علي (رضي الله عنه) يبكون عليهم فقال علي (رضي الله عنه): أتأسون عليهم؟ قالوا: لا إنا ذكرنا الألفة التي كنا عليها والبلية التي أوقعتهم فلذلك رققنا عليهم،

قال لا بأس^[98].

- قال عيسى بن شلقان^[99]: قلت لأبي الحسن وهو يومئذ غلام قبل أوان بلوغه: جعلت فداك ما هذا الذي يسمع من أبيك (جعفر)؟ إنه أمرنا بولاية أبي الخطاب ثم أمرنا بالبراءة منه. فقال أبو الحسن من تلقاء نفسه: (إن الله خلق الأنبياء على النبوة فلا يكونون إلا أنبياء. وخلق المؤمنين على الإيمان فلا يكونون إلا مؤمنين واستودع قومًا إيمانًا فإن شاء أتمه وإن شاء سلبهم إياه، وإن أبا الخطاب كان ممن أعاره الله الإيمان فلما كذب على أبي سلبه الله الإيمان). فعرضت هذا الكلام على جعفر فقال: لو سألتنا عن ذلك ما كان ليكون عندنا غير ما قال^[100]، أي استحسنة ورضي به حكمًا.

- وقال قاسم الصيرفي: «سمعت جعفرًا يقول: قوم يزعمون أنني لهم إمام. والله ما أنا لهم بإمام. ما لهم لعنهم الله كلما سترت سترًا هتكوه هتك الله ستورهم. أقول كذا يقولون إنما يعني كذا. أنا إمام من أطاعني»^[101].

وتتفق جميع مصادر الشيعة الاثني عشرية وغالبية المصادر السنية في رواية تبرؤ جعفر من أبي الخطاب^[102]. ويظهر منها أن خلافات خطيرة وقعت بين الرجلين من حيث العقيدة. إن خلع جعفر لإسماعيل بعدئذ، والاتصال الوثيق بين أحفاد إسماعيل وأتباع أبي الخطاب، ثم الانشقاق الجوهري في العقيدة بين أتباع إسماعيل وأتباع موسى الكاظم إمام الشيعة الاثني عشرية السابع- إن كل ذلك يشير إلى نتيجة واحدة ويسوغ أن نضع إسماعيل نفسه بين الثائرين على سلطة جعفر وزعامته^[103].

استقرار الإمامة في ذرية إسماعيل

وهذا يؤدي بنا إلى مسألة أخرى عسيرة وهي: ماذا كان نصيب إسماعيل نفسه من كل هذه الأعمال؟ إن معلوماتنا عن إسماعيل لسوء الحظ، نزرمة محدودة جداً، فهو في المصادر الإسماعيلية الإمام ذو المنزلة التي توشك أن تجعله إلهاً ومن أرباب الإطلاق (ازوار باب إطلاق)^[104]. وبرفعه إلى هذه المكانة السامية أصبح كل خبر عنه ذا قيمة تاريخية ضئيلة. وهناك، زيادة على ما سبق، تناقض كبير بين المصادر الإسماعيلية نفسها قد يكون سببه تفاوتها في مراتب السر والكتمان. فنحن نقرأ في كتاب (كلام بير)^[105]: «خلف موسى الكاظم جعفرًا كما خلف الإمام الحسين الإمام عليًا ولم يكن لموسى حق نقل النص. ثم خلفه إسماعيل وكان ربًا مطلقًا... ومنذ عرف إسماعيل بأن الإمامة ستستقر في ذريته وافق على نص موسى الكاظم فلم يحدث بينهما خلاف». ولا يخفى أن هذه الرواية تناقض الكتابات الأخرى العديدة في:

(1) أن إسماعيل مات في حياة أبيه جعفر.

(2) أن موسى الكاظم لم يكن إمامًا عند الإسماعيليين^[106].

وتعتبر المصادر السننية والاثنا عشرية إسماعيل شريكًا لا يستأهل شرف الانتساب إلى أبيه، ويظهر أن مصادر الاثني عشرية خاصة قد أوجزت الكلام في أخباره واتبعت المثل القائل: «خير الكلام ما قل ودل». والأمران التاليان هما كل ما يمكن جمعه من هذه المصادر على وجه التقريب:

(1) أن إسماعيل مات في حياة أبيه.

(2) أن جعفرًا نزع عن إسماعيل حق الإمامة بسبب أخلاقه الذميمة.

وتقتصر غالبية المصادر على ذكر هذين الأمرين من غير تعليق أو تعقيب. ويضيف جويني^[107] أن وفاة إسماعيل كانت سنة 145هـ. ويقول كتاب شيعي^[108] إنها وقعت سنة 138هـ. ويقول رشيد الدين^[109] وجويني^[110] بأن جعفرًا أمر بعرض جثة إسماعيل للملأ، وشهدها قوم كثيرون وتحققوا من وفاته. وقد يكون ذلك منه إحباطًا لنسج الأساطير والخرافات حوله. ولكن هذه التدابير أخفت.

وينسب رشيد الدين^[111] وجويني^[112] للإسماعيليين القول بأن إسماعيل لم يموت وأنه عاش بعد أبيه سنين وأنه أتى بمعجزات كثيرة. ويؤكد هذا الزعم كتاب دستور المنجمين^[113] الفاطمي النزعة فيعتبر إسماعيل أول إمام مستور. وكان بدء ستره في سنة 145هـ. ولم يموت إلا بعد سبع سنين.

والرأي السائد في سبب براءة جعفر من إسماعيل وعزله إياه إدمانه السكر^[114].

على أن في المصادر التي بين أيدينا عبارتين تدلان فيما يظهر على أن لهذا التبدل عللاً وأسباباً أهم من ذلك.

أولاهما وردت في الكشي [115] وماسينيون [116] أول من أظهر أهميتها، ونصها: قال عنبسة: «كنت مع جعفر بن محمد بباب الخليفة أبي جعفر المنصور بالحيرة حين أتني ببسام [117] وإسماعيل بن جعفر بن محمد، فأدخلا على أبي جعفر، فأخرج بسام مقتولاً، وأخرج إسماعيل بن جعفر ابن محمد، فرفع جعفر رأسه إليه وقال: أفعلتها يا فاسق؟ أبشر بالنار..». ويبدو من هذا أن بساماً وإسماعيل قد اجتمعا على عمل من أعمال التمرد استاء منه جعفر واستقبحه. وهذا يشرح ما ورد في العبارة الثانية التي ينسبها جويني إلى جعفر، وهي كلام في غير محله حقاً إذا كان ذنب إسماعيل هو إدمانه السكر فقط. قال جعفر: «إسماعيل ليس مني ولكنه شيطان في صورة إنسان» [118].

وقد ذهب ماسينيون في هذا الصدد، إلى أن الكنية (أبو إسماعيل) التي يضيفها الكشي [119] على ابن الخطاب إنما تشير إلى إسماعيل بن جعفر وأن أبا الخطاب كان المتبني لإسماعيل والأب الروحاني له [120].

ويذكر الكشي [121] في كلامه على المفضل بن عمر الجعفي أخباراً تنبئ على ما يظهر بصلة وثيقة بين إسماعيل والخطابين، وتبين حنق جعفر على أولئك الذين أضلوا ولده وزجوه في المروق والأخطار. قال جعفر للمفضل بن عمر: «يا كافر يا مشرك ما لك ولابني؟» [122].

ثم قال: «ما تريد إلى ابني؟ تريد أن تقتله» [123]. من هذا كله نستطيع أن نستنتج مؤيدات قوية للفرضية القائلة بأن إسماعيل كان ذا صلة وثيقة بالأوساط المتطرفة والثورية التي أوجدت الفرقة المسماة باسمه.

وبأن عزل جعفر له كان لهذه الصلة ويعزز هذا- كما سنرى- العلاقة القوية بين محمد بن إسماعيل وريثه وميمون القداح وابنه عبد الله- تابعي أبي الخطاب المغالين وحواريه.

ويمكننا الآن أن نعود فنستعرض مجرى الحوادث عند وفاة جعفر. لأن الانشقاق بين فرعي الحركة الشيعية قد حدث حينذاك: وتقف غالبية مصادرنا عند القول بأن جماعة تبعت موسى الكاظم، وصدقت أخرى ادعاءات إسماعيل وابنه محمد. وسنغفل- تيسيراً للبحث- الفرق الصغرى التي اتبعت أبناء آخرين لجعفر الصادق لقلّة أهميتها وقصر عمرها.

على أن بعض المصادر تزودنا بمعلومات أفضل وأوسع، فعلياً أن نلقي عليها نظرة فاحصة.

يقسم النوبختي [124] أولئك الذين قالوا بإمامة إسماعيل بعد وفاة أبيه إلى فرقتين:

1 - فرقة أنكرت موت إسماعيل في حياة أبيه وقالوا: كان ذلك من جهة التلبيس من أبيه على الناس لأنه خاف فغيبه عنهم. وزعموا أن إسماعيل هو القائم وأنه لم يميت ولكنه في الغيبة وسيرجع. وهذه الفرقة هي الإسماعيلية الخالصة.

2 - فرقة زعمت أن الإمام بعد جعفر بن محمد هو محمد بن إسماعيل. وقالوا: إن الأمر كان لإسماعيل في حياة أبيه فلما توفى قبل أبيه جعل جعفر بن محمد الأمر لمحمد بن إسماعيل وكان الحق له ولا يجوز غير ذلك لأن الإمامة لا تنتقل من أخ إلى أخ بعد الحسن والحسين ولا تكون إلا في الأعقاب. وأصحاب هذا القول يسمون «المباركة» برئيس لهم كان يسمى «المبارك» مولى إسماعيل بن جعفر. وقد دخل فيهم أتباع أبي الخطاب، ثم افترقوا فرقاً عدة منها فرقة القرامطة. وقد سميت برئيس لها من أهل السواد من الأنباط كان يلقب «قرمطوية». قالوا إن روح جعفر حلت في ابن الخطاب ثم انتقلت إلى محمد بن إسماعيل ثم ساقوا الإمامة في ولد محمد بن إسماعيل. وقد أنشأوا نظاماً خاصاً بهم زعموا فيه أن محمد بن إسماعيل حي لم يميت ولا يموت وهو القائم والمهدي وخاتم النبيين. ويذكر النوبختي بعض التفاصيل عن مذهبهم ويقول إن عددهم بلغ في أيامه مائة ألف نفر، وهم بسواد الكوفة واليمن أقوى شوكة وأصلب عوداً.

ويذكر المجلسي [125] نقلاً عن رواية قديمة ثلاث فرق وهي:

- 1 - فرقة قالت إن إسماعيل هو القائم المنتظر وأن وفاته كانت خدعة.
- 2 - وفرقة قالت بوفاته في حياة أبيه بعد أن فوض الأمر لابنه محمد فخلفه بالإمامة. وهؤلاء هم «القرامطة وهم المباركة». أما المباركية فبرجل يدعى المبارك مولى إسماعيل. (والقرامطة أخلاف المباركية. والمباركية سلفهم).
- 3 - وفرقة قالت: إن جعفرًا نفسه قد عقد الإمامة لمحمد ونص بها له، وهذه الفرق الثلاث هي الإسماعيلية.

ويقول المتوكل الإمام الزيدي كما رأينا بأن الإسماعيلية تتكون من الخطابية والمباركية. ويمكننا أن نوفق بين هذه الروايات الثلاث بلا كبير عناء ونؤلف منها رواية واحدة منسجمة الأجزاء. فمن الواضح الجلي أنهم ينسبون إلى المبارك دورًا خطيرًا في هذه الحركة، فإليه يعزى تنظيم الفرقة التي التفت حول محمد بن إسماعيل وضمت إليها القسم الأكبر [126] من الخطابية والفرق الإسماعيلية المخالفة فأوجدت منها الدعوة الإسماعيلية الموحدة التي نشأت عنها التطورات العظيمة ذات القيمة التاريخية المهمة. ولسوء الحظ أن ما نعرفه عن المبارك هذا نزر قليل. ونستطيع أن نضيف شيئاً قليلاً من المصادر السننية إلى الرواية السابقة التي ألفناها من المصادر الشيعية الاثني عشرية والزيدية فحسب.

كان المبارك على ما ورد «في سياسة نامة» [127] حجازيًا وكان خادمًا لمحمد بن إسماعيل، وكان يجيد نوعًا من الخط يسمى (مقرمط) ولذلك عرف باسم (قرمطويه).

وقد أغراه عبد الله بن ميمون القداح فأنشأ فرقة ونشراها وهي الفرقة التي عرفت بالمباركية أو القرمطية نسبة إلى اسميه.

وإني لأعتقد بوجوب رفض هذا الزعم الذي يرى المبارك وقرمطويه شخصًا واحدًا للبيئات والدلائل القديمة الموثوق بها التي تنافيه.

يذكر الأشعري^[128] والبغدادي^[129] والشهرستاني^[130] والمقرئزي^[131] جميعهم المبارك ويؤيدون مصادرنا الشيعية غالبًا.

وإذا تذكرنا ما للمبارك من منزلة وخطورة فإن ما في المصادر الإسماعيلية من أخباره قليل يدعو إلى العجب. والذكر الوحيد الذي استطعت أن أجده هو ما أورده «دستور المنجمين» حيث

يقول عنه بأنه مولى محمد بن إسماعيل فوضه إسماعيل بالإمامة^[132] ومن المحتمل أنه كان معروفًا في الأوساط الإسماعيلية باسم آخر.

(استنباط أصول الإسماعيلية)

ونستطيع الآن أن نستنبط مجمل أصول الإسماعيلية على ضوء ما درسناه من وثائق. أنشأ أبو الخطاب وإسماعيل- متعاونين على ما يحتمل- نظام عقيدة صارت أساساً للمذهب الإسماعيلي فيما بعد. وسعياً كذلك إلى خلق فرقة شيعية ثورية لتجمع كل الفرق الشيعية الصغرى على إمامة إسماعيل وذريته. ثم افتقرت بعد وفاة أبي الخطاب وإسماعيل وجعفر فرقاً كثيرة ذات أفكار متضاربة ورؤساء متخصصين. ثم التفت هذه الفرق حول محمد بن إسماعيل واستطاع هذا أن يؤلف منها- بفضل مؤازرين مخلصين، لاسيما المبارك وعبد الله بن ميمون القداح- حركة واحدة جلها من أتباع إسماعيل وفيهم القسم الأكبر من الخطابية الذين اقتبست عقائدهم بشيء من التحوير^[133] ونشأت حول محمد بن إسماعيل الحركة الإسماعيلية المعروفة في التاريخ^[134].

د- الأئمة: المستقرون والمستودعون

قبل أن نتقدم للبحث في أنساب الأئمة المستورين وشرعية ادعاءات الفاطميين في أنسابهم، نرى لزاماً علينا أن نستطرد لدرس اعتقادين تختص بهما الباطنية، لهما علاقة مباشرة في ما نحن بصدده.

1 - الأبوة الروحانية والنبوة الإمامية:

أ) الاعتقاد في الأبوة الروحانية، أو النكاح الروحاني، كما يصطلح عليها وعليه في اللغة العربية أحياناً. إن الحركة الباطنية، بما لها من ميول غنوصية Gnostique قوية وبتعويلها الشديد على النواحي الباطنية للأشياء دون المادية الظاهرية منها، بلغت بسهولة، وبشكل طبيعي حدًا اعتبرت فيه العلاقة بين الأب وابنه - وهي التي تتصل بالبدن التافه الزائل وحده - أقل أهمية وحقيقة من العلاقة الروحانية بين المعلم والتلميذ، المنبعثة من النفس الخالدة. وينتج عن هذه العقيدة أن التلميذ أحرى بأن يكون الابن والوارث الحقيقي، من النسل الطبيعي للإنسان. حتى لقد ارتأى بعضهم أن كلمتي (أب) و(ابن) في الأعلام الإسماعيلية إنما استعملتا بهذا المعنى أحياناً [135].

وأكثر الكتب إيضاحًا وتعبيرًا لهذه العقيدة هي رسائل إخوان الصفا، وهي كتاب لم يبق شك في روحه الباطنية.

وفي هذه الرسائل نقرأ [136] «اعلم أن المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوتها وعلّة حياتها. كما أن والدك أب لجسدك وكان سببًا لوجوده. وذلك أن والدك أعطاك صورة جسدانية ومعلمك أعطاك صورة روحانية، وذلك أن المعلم يغذي نفسك بالعلوم ويربّيها بالمعارف ويهديها طريق اللذة والسرور والراحة السرمدية كما أن أباك كان سببًا لكون جسدك في دار الدنيا ومربيك ومرشدك إلى طلب المعاش.»

«ولا» [137] ينبغي (للمعلم) أن يمن عليه (على التلميذ) بما ينفق عليه من المال ولا يستحقه ويعلم أن الذي حرم أخاه هو الذي أعطاه. وكما أنه لا يمن على ابن له جسداني فيما يربيه وينفقه عليه من ماله ويورثه ما جمعه من المال بعد وفاته، كذلك لا يجب أن يمن على ابنه النفساني لأنه كان ذلك ابنه الجسداني فهذا ابنه النفساني. كما روي أن النبي ﷺ قال لعلي (رضي الله

عنه): أنا وأنت أبوا هذه الأمة [138] وقال ﷺ: المؤمن أخو المؤمن من أبيه وأمه [139]، وقال

إبراهيم عليه السلام: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ [140] أي من ذريتي، وقال عز وجل لنوح عليه

السلام حيث قال: ﴿إِنَّ أُنْثَىٰ مِنْ أَهْلِي﴾: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [141] وقال

تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ [142]. وبين أن النسب

الجسداني لا ينفع في الآخرة.

ولهذا السبب قال المسيح للحواريين: جئت من عند أبي وأبيكم^[143]. وقال الله تعالى: ﴿مَلَّةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾^[144] فهذه الأبوة نفسانية لا ينقطع نسبها كما قال النبي ﷺ: «كل نسب ينقطع إلا نسبي» وقال: «يا بني هاشم لا يأتيني الناس يوم القيامة بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم! فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً»^[145] إنما أراد النسبة الجسدانية لأنها تنقطع إذا اضمحلت الأجسام وبقيت النسبة النفسانية.

وتوجد مثل هذه الأفكار في كتب إسماعيلية مختلفة، فنصير الدين الطوسي^[146] يقول: ذرية الإمام علي أربعة أنواع، روحانية أو «در معنی» مثل سلمان الفارسي^[147] وجسمانية أو بالشكل مثل المستعلي، وروحانية وجسمانية معاً مثل الحسن إمام الشيعة الثاني وجسمانية وروحانية «در حقيقة» مثل الإمام الحسين. والواضح أن النوع الأول يسوغ تبني شخص ليس من سلالة علي دماً، فيكون علوياً فخرياً أو وارثاً حقيقياً.

أصول السلالة الفاطمية

ومن العجيب أن الكتاب السنة وغالبية الباحثين الأوروبيين قد فاتهم أن يلاحظوا هذه العقيدة وصلتها بمسألة أصول الفاطميين ولم يفتن لقدرها وأهميتها من غير الإسماعيليين الذين كتبوا عن الإسماعيلية سوى اثنين أحدهما اثنا عشري والآخر سني. قال صاحب تبصرة العوام^[148]:
«إنهم (الإسماعيليين) يقولون: إن المسيح كان ابن يوسف النجار وإن قول القرآن بأن ليس للمسيح أب إنما أراد ليس له أب تعليمي» أي معلم^[149].

وقال رشيد الدين المؤرخ الفارسي^[150] الكبير: «أرسل جعفر الصادق حفيده محمد بن إسماعيل في صحبة أبي شاکر ميمون الديصاني المعروف بميمون القداح، إلى طبرستان، وبعد وفاة جعفر الصادق أودع ميمون القداح ولده عبد الله إلى محمد بن إسماعيل قائلاً: إن الأبوة الجسمانية تكون من ولادة الطفل المادية ليس غير، بينما تكون الأبوة الروحانية من ملازمة شخص لآخر معين، فتقول إن ف-لأنا ابن ف-لان لأن-ه تخرج علي-ه، أف-لا يكون الذي يتلقى العلم والمعرفة اللتين هما جوهر الحياة الروحانية من رجل آخر هو ابنه الحقيقي؟ فأنا مثلاً أنجبني بن محمد بن إسماعيل روحانياً ثم أصبحت بما كشف لي من أسرار العلم أهلاً لأن أنتسب إليه وأن أعتبر نفسي ابنه، والخلاصة فإنه أنهى كلامه بقوله: عبد الله هو ابن محمد بن إسماعيل ووارثه الذي لا يتقدم عليه أحد. وقد أودعه إياي لأنشئه وأعصمه من مكائد أعدائه، ولما بلغ عبد الله السابعة عشرة من العمر نادى ميمون القداح بإمامته ولم يعترض الشيعة على ذلك».

وتوضح هذه العبارة استخدام الإسماعيليين لهذه العقيدة في أغراضهم العملية وتكشف عن أهميتها في إنشاء السلالة الفاطمية. وتوجد هذه العقيدة أيضاً بين الفرق ذات العلاقة بالإسماعيلية كالنصيريين والدروز. وقد طرأ عليها عند النصيريين خاصة تطور واسع. ويذكر داسو Da الذي يعتقد أن النصيريين قد اقتبسوا هذه العقيدة من الإسماعيليين، التفصيلات المهمة التالية^[151]:
«لا يستطيع أب أن ينشئ ابنه أو أحد أقاربه، إن التنشئ يخلق بين المنشئ والمنشأ صلة روحانية شبيهة بالصلة النسبية والمنشأ يصبح ابن منشئه حتى إنه لا يجوز أن يتزوج من بناته لأنه يصبح أحاً لهن».

ثم يفصل داسو مراسيم التنشئ التي يختتمها الإمام بخطبة يقارن فيها مقارنة مضطربة بعض الشيء، بين الجماع والحمل والولادة من جهة، والتربية والتنشئ من جهة أخرى، وعلى هذا فإن درجات التنشئ الثلاث تناظر أدوار الجنين وتعين أوقاتها بحسب ذلك. وهذه الفكرة موجودة عند الإسماعيلية في سورية كذلك^[152].

وتوجد هذه الفكرة بين الدروز^[153] أيضاً. فحمزة يذكر في رسالته المسماة بأسيرة المستقيمة بشأن القرامطة^[154] بأن استخلاف الأئمة والحجج يعتمد أبداً على الأبوة الروحانية وليس على الأبوة الجسمانية وعلى هذا فإن لآدم المعروف بآدم صفا (أول الأوامم الثلاثة في عالم الدروز) أباً وأماً.

«وقد قيل إنه لا أب ولا أم لأنه كان إماماً في حقه». أي لم يفوضه سلف.

أما صلة آدم الثالث بالثاني فقد وصفت بما يلي: «وكان ابناً دينياً وليس جسمانياً»^[155].

ويذهب الدروز إلى حد يرفضون فيه المعنى الحرفي للعبارة القائلة إن ليس لآدم أبوان. ويعتبرونه غير معقول^[156].

وبهذه الطريقة نفسها يوضح الكتاب السري الإسماعيلي وهو الإيضاح والبيان (القرن الثالث عشر للهجرة) بأن جنة عدن تعني الدعوة، وأن إخراج آدم يعني تدهوره إلى دركة أخط وأن ذريته هم حواريون ليس غير^[157].

ولكن إلى أي مدى يتأثر الاستخلاف في الإمامة بالتبني؟ أجازت الاستخلاف بعض الفرق الشيعية التي نشأت قبل الإسماعيلية بالتفويض أو التعيين، فجعل بعضها سلمان إماماً. ورفعت فرق شيعية أخرى سلالة كاملة من المدعين إلى درجة الإمامة بمجرد دعوى التفويض من قبل أسلاف علويين.

ومن هنا كانت ادعاءات أبي منصور والمغيرة وبيان بن سمعان وأول العباسيين الذي ادعى أن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية فوض إليه الإمامة وعينه لها^[158].

ويظهر من العبارة التي اقتبسناها من نصير الدين الطوسي أن بين الإسماعيليين من يرى جواز التفويض لأبناء الأئمة الروحانيين وهذا يعيننا على تفسير العبارة الواردة في كتب الدروز^[159] التي تذكر الأئمة المستورين بين إسماعيل وعبد الله المهدي، وتعلق على بعضهم أنهم «من ولد القداح». ومن هنا يتضح لنا أن استخلاف الإمامة استخلاف روحاني، وأن كلمة ابن لا تعني غير تلميذ. أما عبارة «من ولد القداح» فقد أضيفت إلى ذرية ميمون القداح لتبين نسبهم الجسماني، وهو أمر ذو أهمية ثانوية. ومثل هذا التفسير يتفق وما اقتبسناه من رشيد الدين الطوسي وقد أخذ به ماسينيون. وهو الحجة الثابت فجعل عبد الله بن ميمون هو المتبني أو الابن الروحاني لمحمد بن إسماعيل ولذلك يكون السلف الجسماني لسلالة الخلفاء الفاطميين جميعاً أخلاف عبد الله بن ميمون نسباً^[160].

ويرتضي مامور^[161] أيضاً بما قال رشيد الدين ويجتهد لأن يبرر الحق العلوي الشرعي للفاطميين يجعله ميمون القداح هو محمد بن إسماعيل. غير أن ميموناً قد صح وجوده تاريخياً

في المصادر الشيعية بل وفي الإسماعيلية منها أيضاً، وهذا مما يخذل رأيه ويفنده.
بيد أن بعض الصعاب تعترضنا في قبول نظرية ماسينيون فلو وافقنا على أن ابن القداح قد خلف
محمد بن إسماعيل بالتبني الروحاني فهل من الضروري أن يكون كل من خلفه من الأئمة «من
ولد القداح؟؟»

إن عبارة «من ولد القداح» إنما أضيفت في قائمة الدروز لبعض الأئمة المستورين لا إليهم
كلهم. وصحيح أن سعيداً وهو عبيد الله المهدي أول الخلفاء الفاطميين كان من بين من أطلقت
عليه هذه العبارة، إلا أنه لم يثبت بعد، أن سائر الخلفاء الفاطميين كانوا من ذريته الجسمية.

المستقرون والمستودعون

- وربما تزيد مسألتنا اتضاحًا بتمحيص وجه آخر للعقيدة الإسماعيلية في الإمامة ألا وهو التفريق بين الإمام المستودع والإمام المستقر.

يقول كلام بيير^[162]: «الإمام المستودع هو ابن الإمام وأكبر أبنائه، إن كان له كثيرون، والعارف بأسرار الإمامة كلها وأعظم أهل زمانه ما دام قائمًا بالأمر. إلا أنه لا حق له في تفويض الإمامة إلى ذريته الذين يكونون سادة ولا يكونون أئمة أبدًا. أما الإمام المستقر فهو يتمتع بامتيازات الإمامة كلها، وله الحق في أن يفوضها لأخلافه».

إن عقيدة الإمام المستودع وهو الذي تكون الإمامة عنده وديعة، معروفة بين الفرق الغالية قبل

الإسماعيلية. وقد بين الأستاذ تريتون^[163] A.S. Tritton حالات عدة لها عندهم. وعلى هذا فالتفريق الإسماعيلي بين المستودع والمستقر إن هو إلا تنظيم لمبدأ مقرر.

ومما يتصل اتصالًا قريبًا بعقيدة الإمام المستودع ما يصح أن نطلق عليه عقيدة الإمام الحفيظ في

أثناء الظروف الخطيرة^[164] إذ ينتحل بموجبها بعض الدعاة ألقاب الإمام ووظائفه أو يظل الإمام الحق مستورًا ليدير الحركات ويخبروا اتجاه الرأي العام دون أن يتعرض الإمام المستقر لخطر. ومن هذا ما نقرأ في كتب إسماعيلية^[165] عدة بأن الإمام أحمد- الذي ينسب له تأليف رسائل إخوان الصفا- أنن للداعي الترمذي أن يظهر بين الناس إمامًا ويتقبل الموت بهذه الصفة، وذلك للتأكد مما إذا كانت الظروف ملائمة لإظهار أمره.

ولعلنا لا نكون متسرعين في الحكم إذ زعمنا أن أبناء الأئمة الروحانيين، ولا سيما القداحين منهم قد مثلوا دور الإمام المستودع أو الإمام الحفيظ. وعلى هذا فبالأسماء التي جاءت قائمة الدروز معلمة ب - «من ولد القداح» إنما تشير إلى الأئمة المستودعين، وسائرهم هم الأئمة المستقرون في قائمة المستقرون. ويفسر لنا هذا أيضًا سبب زيادة الأئمة المستورين في قائمة الدروز بأسماء عدة على غيرها من قوائم الإسماعيلية^[166]. وكان سعيد عبيد الله، وهو آخر القداحين، ثم خلفه بعد وفاته أبو القاسم محمد القائم ولم يكن ولده. ولكنه كان الإمام المستقر الذي كان يعمل من أجله سعيد.

إن تفسيرًا مثل هذا لم يرد في كتب الإسماعيلية التاريخية ما يؤيده. فالتاريخ الرسمي لتأسيس الخلافة الفاطمية الذي ألفه القاضي نعمان، وكتاب عيون الأخبار للداعي إدريس، والكتب الحديثة كالفلك الدوار ورياض الجنان كلها تتمسك بالحق الشرعي العلوي لسعيد تمسكًا

قويًا^[167] بيد أننا علينا أن نتذكر أن جميع الكتب التاريخية ظاهرة في طبيعتها، وضعت

لجماهير الناس فهي لا تكشف عن دخائل الفرقة وأسرارها الخفية.

على أنني قد بنيت رأبي على بينة غيرها نبهني إليها وسمح لي باستنساخها صديقي م. ه. الأعظمي من كتاب ديني إسماعيلي سري هو غاية المواليد لسيدنا الخطاب بن الحسن (أو الحسين) بن أبي الحافظ الهمداني الداعي اليماني المتوفى سنة 533هـ - 1138م^[168] ولأهمية هذه العبارة أورد نصها كاملاً فيما يلي:

«وذلك ما روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (رضي الله عنه) في تسليمه الأمر إلى ولده إسماعيل (رضي الله عنه) وغيبية إسماعيل وولده محمد ابن إسماعيل في حد الطفولة، ولم تكن الإمامة ترجع القهقري منه كما لم ترجع من غيره، فأودع حجته المنصوبة بين يديه ميمون القداح مقامه لولده وأقامه سترًا عليه وقدمه بين يديه واستكفله إياه إلى بلوغه أشده، ولما بلغ أشده تسلم وديعته ثم جرى الأمر في عقبه خلفًا عن سلف حتى انتهى الأمر إلى علي بن الحسين بن أحمد بن إسماعيل... بن علي بن أبي طالب. وكان علي يديه طلوع الشمس وذلك أنه لما ظهر النور بأسقًا باليمن وبلاد المغرب سار ولي الله في أرضه علي ابن الحسين يريد بلاد المغرب، حتى كان في بعض طريقه من الشام وأظهر الغيبة واستحلف حجته سعيد الخير الملقب بالمهدي، فبث قواعد الدعوة وجرى عليهما من ضدهما بسجلماسة من العمال بالمغرب ما جرى ووقى الله بوليه كيده... ولما حضرت المهديّة النقلة سلم الوديعة إلى مستقرها وتسلمها محمد بن علي القائم بأمن الله وجرت الإمامة عقبه حتى انتهت الإمامة إلى مستقرها ومعدنها واطمأنت بموضعها وموطنها».

وقد أخبرني صديقي الأستاذ الأعظمي بأن أمثال هذه العبارة واردة في كتب إسماعيلية باطنية أخرى يملكها، وتضيف بعض هذه العبارات إلى العبارة السابقة أن سعيدًا نفسه من ولد القداح.

ويتضح بجلاء أن مضمون هذه الفقرة المقتبسة يجعل لمسألة النسب الفاطمي أسسًا جديدة فهي بإقرارها صراحة أن المهدي لم يكن علويًا، تهدم بضربة واحدة جميع البراهين التي تحاول أن تدلل على النسب الفاطمي بإيجاد شجرة نسب علوي للمهدي وتترك لنا اختيار أحد أمرين: إما أن نرفضها وإما أن نتقبل محتوياتها التي تجعل القائم- وهو الخليفة الفاطمي الثاني- الإمام المستقر الذي دعا له المهدي وليس ابنه بعد أن تعتبره علويًا.

نحن نعترف بأن هناك حججًا قوية تحول دون الاعتراف بهذه الرواية، منها أنه إذا كان الإسماعيليون يتمتعون بمثل هذا المركز الحسن فلم يخفونه ويحاولون تبرير حقهم باختلاق نسب علوي للمهدي؟ ومنها أن كتاب غاية المواليد قد وضع في القرن الثاني عشر للميلاد وهو يمثل مرحلة متأخرة من مراحل الدعوة أفلا يحتمل إذن أن يكون زيف علوية المهدي الصريح قد أهاب بالمؤرخ أن يوجد أسسًا أخرى لادعاءات الفاطميين؟

ولكن مهما بلغت هذه الاعتراضات من قوة الحجة فإنها تنتقض وتتلاشى إذا ما قارنا نصنا السالف بكتابات الدروز: إذ نجد فيها اتفاقًا تامًا ومطابقة كاملة.

تذكر الكتابات الدرزية سبعة أئمة من إسماعيل إلى عبد الله المهدي وتصف بعضهم بأنهم من

ولد ميمون القداح. ومن هذا يبدو أن القائمة قد شملت الأئمة المستقرين- وهم الأئمة العلويون الدائمون- والأئمة القداحين أو الحفاظين. وتبين الكتابات الدرزية بجلاء أن المهدي نفسه من الجماعة الثانية. قال دو ساسي^[169]: «يقول حمزة رئيس فرقة الدروز، في حديثه عن المهدي الذي يسميه سعيد بن أحمد أن لديه شيئاً مودعاً (Une chose déposée) وأن الحاكم استرجعه. ونفهم من تعليقه بين سطور المخطوطة أن هذا الشيء المودع لديه هو مقام الإمامة. ولست أملك النص العربي لهذه العبارة ولكن يظهر لي أن كلمته الفرنسية (Une chose déposée) يجب أن تكون وديعة، لأننا قد نقرأ (حاكم قائم) نظرًا لأن الدروز يعتقدون بأن الأئمة كلهم شخص واحد.

ومما يؤيد هذا القول ما نجده في رسالة تقسيم العلوم^[170] حيث يذكر المؤلف في كلامه على (سعيد المهدي): (وهو الذي استودعه المولى المعل جل اسمه الوديعة وأمره بخدمة مولانا القائم جل اسمه. وكان أول ظهور المولى للعالم بصورة أسماها القائم وأول ما ظهر بمملكة الدنيا في ذلك الوقت).

لم يخف على دو ساسي أن يلحظ الفرق في المرتبة بين المهدي وخلفه القائم إذ يقول^[171]: «ومما يجدر ذكره أن عبيد الله - وهو سعيد نفسه - منشئ سلطان الفاطميين وأول خلفاء أسرتهم والذي دعا نفسه بالمهدي وأقر له بذلك. لا يرضى الدرزي عن علي بن أبي طالب عليه السلام بل يقصرون هذا الشرف على ابنه وخلفه القائم. وأعتقد أن الإنسان ليستطيع تفسير ذلك على فرض أن الشخص المسمى المعل كان معاصرًا لسعيد ولكنه توفي قبل مولد القائم وقد كانت الألوهية متجسدة في المعل ولذلك فلا يمكن التصور بأنها كانت متجسدة في سعيد في نفس الوقت».

إننا إذا أردنا أن نفسر العبارات الدرزية على ضوء مصدرنا الإسماعيلي فلا يمكننا أن نفسرها إلا تفسيرًا واحدًا وهو أن المعل المبهم وسلف القائم في الإمامة ليس إلا علي بن الحسين المذكور في غاية المواليد والأب الجسماني لمحمد بن علي القائم. وأن سعيد المهدي- الذي تضعه المصادر الدرزية في مرتبة أدنى كان إمامًا مستودعًا من ولد القداح، أرسل ليمهد السبيل ويحتمل المخاطر لأجل الإمام العلوي المستقر الذي خلفه بعد وفاته. وهكذا يتضح لنا أن هناك فرعين لنسب الأئمة أحدهما العلويون المستقرين وثانيهما القداحون المستودعون وذلك خلال عهد الغيبة المبتدئ بمحمد بن إسماعيل وعبد الله بن ميمون القداح والمنتهي بسعيد الخير والقائم، الخليفة الفاطمي الشرعي الأول^[172].

والآن نستطيع أن ننقل إلى بحث، أكثر تعقيدًا، عن الشخصيات البارزة لهذا العصر المضطرب.

ميمون وعبد الله بن ميمون القداح

من أهم شخصيات الدعوة لهذا العصر وأبرزها هو ميمون القداح وابنه عبد الله، وقد توافرت عنهما جملة روايات متضاربة، وما يلي يمثل محاولة لجمع المعلومات الرئيسية لدينا وتصنيفها^[173].

الأسطورة السنية: أول ما نبدأ به هو ما يصح أن نسميه بالأسطورة السنية في ميمون وعبد الله، كما وردت في غالبية كتب السنة وفي كتابات المستشرقين الأوروبيين الأولين بعدئذ. وأقدم رواية سنية لها جاءت في كتاب ابن رزام (القرن الرابع الهجري) وقد حفظها لنا ابن النديم^[174] في الفهرست، والمقرزي في الاتعاض والمقفي، والنويري في نهاية الأرب وخلاصة رواية ابن رزام التالية جمعناها من الروايات الواردة في هذه الكتب.

كان ميمون القداح ابن رجل مثنوي يدعى ديسان وكان يعتقد بمبادئ غالية وقد سميت الفرقة الميمونة باسمه وكان من أتباع أبي الخطاب وكان هو وابنه ديسانين^[175].

وكان ابنه عبد الله شراً منه، واسع الاطلاع في جميع المذاهب والأديان، قوي المكر والاحتيال. ادعى أنه نبي، ودعم دعواه بالشعاويد واستعمال الحمام الذي مكنه أن يخبر بالأحداث الكائنات في البلدان الشاسعة ووضع نظاماً في معتقداته جعله في سبع مراتب^[176] آخرها الإلحاد التام والإباحة وحاول أن يؤلف مجتمعاً يستطيع أن يسيطر على موارده. وكان يدعو في الظاهر للإمام محمد بن إسماعيل. وقد اصطنع التشيع لآل النبي وأظهر الزهد والعبادة.

وقد جاء في الأصل من محل في الأهواز يسمى قورج العباس ونزل في عسكر مُكرم، ثم طرد منها فذهب إلى ساباط أبي نوح وبنى له فيها دارين. فافتضحت هناك شعورته ودجله فأخرجه

الشيعة والمعتزلة فسار إلى البصرة. فنزل على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب^[177]، ودعا لمحمد بن إسماعيل. وكان بصحبته إلى البصرة رفيق له يدعى حسين الأهوازي. وقد طارده الجنود في البصرة فهرب هو ورفيقه إلى سلمية وبقي مستتراً فيها حتى مات. وبث الدعاة من

سلمية إلى العراق فأجابه رجل يعرف بحمدان بن الأشعث ويلقب بقرمط^[178]. ونصب له عبد

الله رجلاً من ولده يكاتبه من الطالقان وذلك في سنة 261هـ - 874م^[179] ثم مات عبد الله فخلفه أبناؤه في توجيه الدعوة حتى نجح أحدهم (ويدعى سعيداً) في أن يؤسس الدولة الفاطمية في أفريقية وادعى أنه من سلالة محمد بن إسماعيل بن جعفر.

هذا هو مجمل القصة كما ذكرها ابن رزام. ويزيد الفهرست عليها دون أن يشير إلى سنده ما

يلي من التفصيل^[180]: وكان ممن واطأ عبد الله على أمره رجل فارسي يعرف بمحمد بن

الحسين ويلقب بزيدان من ناحية الكرخ من كتاب أحمد بن عبد العزيز بن أبي دلف^[181] وكان

هذا الرجل متفلسفًا حاذقًا بعلم النجوم شعوبيًا شديد البغض للإسلام. وقد تنبأ، مستندًا على مطالعة النجوم، بسقوط دولة العرب وعودة الإمبراطورية الفارسية وديانتها. وكان يأمل أن يتم ذلك على يديه فواطأ هذه الدعوة القдахية وظاهر عليها عبد الله بن ميمون وجعله وريثه. وتؤلف قصة زيدان- وقد يدعى دندان- التي نقلها الكتاب المتأخرون وتوسعوا فيها، ورواية ابن رزام- الأسس لجميع الأبحاث السنوية في هذا الموضوع تقريبًا.

ويلاحظ أن هناك خلافات طفيفة بين روايتي الفهرست والاعتاظ وتناقضًا كبيرًا واحدًا في تثبيت التواريخ. فبينما يجمال الفهرست ميمونًا معاصرًا لأبي الخطاب الذي قتل سنة 138هـ - 755م يذكر أن ابنه كان حيًا في سنة 261هـ - 874م. وهذه مصادفة بعيدة الاحتمال. أما الاعتاظ فإنه لا يذكر التواريخ.

وقصة زيدان تؤيد التاريخ الثاني إذ لا بد أن يكون زيدان قد عاش- اعتمادًا على رواية الفهرست- في القرن الثالث للهجرة. ويختلف الكتاب السنة المتأخرون في حياة عبد الله بن ميمون وأعماله أكانت في القرن الثاني أم في القرن الثالث؟ أما الباحثون الأوروبيون فدو ساسي^[182] ودو خويه^[183] يرجحان أنها كانت في القرن الثالث، وكازانوف^[184] وماسينيون^[185] يريان أنها كانت في القرن الثاني. وسنرى أنه لم يبق شك في صحة رأي كازانوف وماسينيون.

ويمكننا الآن أن نفحص بعض المصادر السنوية الأخرى. أورد لنا الأمير عبد العزيز بن شداد حاكم أفريقية في القرن السابع الهجري (القرن الثاني عشر الميلادي) بحثًا إضافيًا في كتابه: تاريخ أفريقيا والمغرب لم أستطع أن أحظى بنصه الأصلي وإن كانت مخطوطاته موجودة في مصر وسوريا، على أن النويري^[186] والمقريري^[187] وأبا المحاسن^[188] قد حفظوا لنا قسمًا منه واقتبسه ابن الأثير^[189]. وفي كتاب Poleinno^[190] لمأمور ترجمة إنكليزية له مع مقارنة للروايات المختلفة.

وفيما يلي مجمل ما قاله: كان من أتباع أبي الخطاب وأصحابه رجل يعرف بميمون بن ديسان بن سعيد غضبان صاحب كتاب الميزان^[191] في نصره الزندقة. وكان لهما ثالث يدعى أبا سعيد من رام هرمز في الأهواز^[192]. وقد قام الثلاثة ببيت أفكار متطرفة وعقائد غالية. وانتشرت دعوتهم ودخل فيها أناس كثيرون.

فلما افتضحت مذاهبهم وآراؤهم قتل أبو الخطاب وجماعة من أصحابه وتفرقت هذه الطائفة وفر ميمون مع بعض أتباعه إلى القدس فاحتالوا على القوم بالشعوذة والنانرجيات والزور والنجوم والكيمياء وإظهار الزهد. ونشأ لميمون ابن يقال له: عبد الله القдах لقنه العقائد وأطلعه على الأسرار ومرنه ليكون خلفه.

وقد أشار عليه أن يظهر التشيع.

وفي أثناء حكم الخليفة العباسي المأمون (198/218هـ - 813/833م) دبر عبد الله بن ميمون مع كثير من أتباعه مورات شيعية في الكرخ وأصفهان وكان من بين أتباعه رجل فارسي ثري اسمه محمد ابن الحسين ويلقب بدندان ساعده وشد أزره. ولما توفى دندان ذهب ابن ميمون إلى البصرة فنظم الدعوة. ثم خلفه بعد وفاته أعقابه ومنهم كان الخلفاء الفاطميون. تجعل هذه الرواية، التي أخذها ابن الأثير، ميمونًا معاصرًا لأبي الخطاب وعلى هذا فهي تعتبره من أهل القرن الثاني الهجري وتتفصل في مسألة أو مسألتين من حياته.

ويذكر البغدادي^[193]: أن عبد الله بن ميمون ديسان المعروف بالقداح كان مولى لجعفر بن محمد الصادق وكان من الأهواز ومن أصحابه دندان، لقيه في سجن العراق فأسس مذهب الباطنية ونشراه بعد خلاصهما في السجن. ورحل عبد الله إلى ناحية المغرب وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب ثم ادعى أنه من سلالة محمد بن إسماعيل وكان سعيد، وهو أول الخلفاء الفاطميين، من ذريته.

ويذكر عبد الجبار^[194] أن مؤسس مذاهب الباطنية ومنظم عقائدها هو عبد الله بن ميمون بن ديسان بن سعيد غضبان مع دندان. ويقول بأن هذه المعلومات قد أذاعها القرامطة أثناء حكم زكريا في البحرين^[195] عندما نشروا كل أسرارهم بأنفسهم.

ويقص أبو المعالي^[196] أن الذين أوجدوا الباطنية ثلاثة نفر من الكفار، يعرف أحدهم بابن ميمون القداح. وقد أنشأوا مجموعة من العقائد ونظموا دعوة ونصبوا أحد أبناء ميمون إمامًا، وانتحلوا له نسبًا علويًا.

ويجعل الجوبري^[197] عبد الله ابنًا لميمون بن مسلم بن عقيل (أو عقيل) وهذا خبط واضح مصدره انتماء عبد الله إلى بني عقيل وادعائه نسبهم. وقد ظهر عبد الله كما يذكر الجوبري أيام المأمون فسجنه الخليفة ومات في السجن. وكان قد ادعى النبوة وأيد دعواه بالشعوايذ والحيل. وكان مجيئه من سواد الكوفة.

ويذكر ابن الجوزي^[198] رئيسًا زعمته الباطنية، اسمه عبد الله بن عمرو وابن ديسان القداح الأهوازي المشعوذ الكذاب، نظم الدعوة في أنحاء كثيرة من البلاد الإسلامية وتظاهر بالزهد والعبادة وادعى أنه من سلالة محمد بن إسماعيل.

ويقول السمعاني^[199] إن عبد الله كان من معية محمد، خدمه وخدم أباه إسماعيل، ولما توفى إسماعيل ادعى إنه ابنه، بيد أنه كان في الحقيقة ابن ميمون القداح.

وتذكر سياسة نامه^[200] عن عبد الله بن ميمون القداح أنه كان في الأهواز وأنه استمال المبارك

مولى محمد بن إسماعيل^[201] وأسس الفرقة ونظما الدعوة. وقام عبد الله ببث الدعوة في قوهستان العراق، واحتال بالسحر والنانجيات. وبعد أن اتخذ لنفسه مساعداً يدعى خلف، وجد نفسه في خطر، فهرب إلى البصرة ومعه ابنه أحمد فاستمر في نشر الدعوة سرًا حتى وفاته، ففارق أحمد البصرة إلى أفريقيا ثم استقر في سلمية.

ويصف الشاعر أبو العلاء المعري^[202] عبد الله بن ميمون القداح في فقرة غريبة إذ يقول بأنه باهلي وأنه كان من عليّة أصحاب جعفر الصادق ثم ارتد عنه فيما بعد والشيعيّة رغم ذلك يحترمونه محدثًا ويروون عنه الحديث قبل ارتداده. ثم ينقل أبو العلاء أبيات عدة من الشعر منسوبة لعبد الله يعلن فيها براءته من جعفر. ويذكر الذهبي^[203] عن عبد الله بن ميمون القداح المكي (!) أنه محدث وأنه مولى جعفر. ويقتبس آراء مختلفة توثقه في رواية الحديث وتجعله حجة، ويسطر أسماء أشخاص كثيرين رروا عنه.

ويورد شهاب الدين بن العمري^[204] في كتاب التعريف صيغة القسم عند الإسماعيلية وهي: (إن كان ما أقوله كذبًا ولم أقل بانتقال الإمامة إلى السيد الحسين ثم بنيه بالنص الجلي موصلة إلى جعفر الصادق ثم إلى إسماعيل صاحب الدعوة الهادية والأثرة الباقية، وإلا قدحت القداح، وأثمت الداعي الأول...).

ويزيد رشيد الدين والجويني قلي-لًا من التفاصيل على ما استقدناه من المصادر السابقة. فرشيد الدين^[205]، بعد أن يجعل أبا الخطاب مؤسسًا للباطنية، يعتبر ميمون القداح وابنه عبد الله من بين الدعاة «وكان كلاهما من علماء الفرقة وأعيانها» ويذكر بأن عبد الله نزل سنة 295هـ - 907/8م في عسكر مكرم في محل يدعى بساباط أبي نوح حيث توفّق في دعوته واستجاب له كثيرون ولما افتضح أمره فر إلى البصرة ونزل على قوم من بني عقيل ثم ذهب من هناك إلى قوهستان فارس والأهواز واستمر في نشر الدعوة وبث الدعوة إلى أماكن مختلفة. ولما توفى أبوه رحل إلى سورية ونزل سلمية وظل فيها حتى مات. فخلفه ابنه أحمد. وقد لاحظنا عبارة رشيد الدين، تلك العبارة التي تنص على أن جعفر الصادق أرسل ميمون القداح بصحبة حفيده محمد بن إسماعيل ثم أصبح محمد الأب الروحاني لعبد الله بن ميمون.

ورواية جويني^[206] تكاد تكون رواية رشيد الدين نفسها.

وفي هذا الصدد والمعنى كلام كثير غير ما ذكرناه، مسطور في كتاب ابن خلكان^[207] وجمال الدين الحلبي^[208] والمقرئزي^[209] والسيوطي^[210] وغيرهم ولكنهم لا يضيفون شيئًا إلى معلوماتنا.

بقي علينا أن نشير إلى محضر بغداد الشهير الذي كتبه ببغداد سنة 402هـ - 1011م جماعة من

أعيان العلويين والقضاة وغيرهم. وفي هذا المحضر قدح بنسب الفاطميين وشهادة لكتابه بأن جدهم هو ديصان ابن سعيد الذي سميت باسمه الفرقة الديصانية. والمحضر لا يشير إلى ميمون أو ولده عبد الله. وقد حفظ لنا نصه أبو الفداء^[211] والمقريري^[212] وأبو المحاسن^[213] وجويني^[214] بشيء من الاختلافات الطفيفة.

هذه هي قصة ميمون وعبد الله القداح كما ترونها كتب السنة. ويلاحظ القارئ أنها لا تختلف عما يرويه لنا ابن رزام إلا بشيء قليل من الزيادة والتغيير. ويمكننا أن نغض النظر عن الاختلافات القليلة لاضطرابها الظاهر ولأنها تنافي غالبية الروايات وهكذا يكاد يبدو من المؤكد أن الأسرة جاءت في الأصل من الأهواز، وأن عسكر مكرم وسباط أبي نوح والبصرة وسلمية كانت، على التعاقب، مراكز القيادة التي أدار منها ميمون وابنه الدعوة. وتتفق غالبية المصادر في جعل سلمية آخر مقر لعبد الله.

إلا أننا نجد أن نلاحظ بعض المتناقضات الواردة في الروايات، إذ إن البغدادي والجوبري يقولان - خلاف غيرهما - بأن عبد الله كان - في وقت ما - سجيناً في العراق. ويؤكد الجوبري أنه مات في السجن. ولكن الدلائل الكثيرة تساعدنا كي نرفض (ونحن واثقون) دعوى الجوبري بموت عبد الله في السجن، وإن كان من المحتمل أنه قد دخل السجن حقاً في فترة من حياته، ومثل ذلك دعوى سياسة نامة بموته في البصرة.

ومع أنه من المحتمل أن يكون ميمون قد أقام (في القدس) فترة من الزمن إلا أننا نستطيع أن نرفض ما ذكره البغدادي عن رحلة قام بها عبد الله إلى أفريقية. إذ يظهر ذلك بعيد الاحتمال، ويتعارض مع جميع المصادر الأخرى إذ يقتصر على ذكر رحلتين اثنتين فقط - رحلة أبي سفيان والحلواني^[215] سنة 145هـ - 763م ورحلة أبي عبيد الله الشيعي - ونستطيع أن نعلل هذه الغلطة بأن حوادث متأخرة نسبت إلى الماضي.

وهناك أيضاً بعض الاختلافات في مسألة صلات عبد الله بآل عقيل. فرواية ابن رزام في الفهرست ورواية رشيد الدين كلتاهما تذكر بأن عبد الله التجأ إلى بني عقيل أو عقيل. بينما تذكر رواية ابن رزام في الاعتاظ وابن الأثير والبغدادي والنويري^[216] بأنه ادعى أنه من ذرية عقيل بن أبي طالب أخي الخليفة علي بن أبي طالب^[217].

أما الجوبريفانه يجعله أحد أحفاد عقيل أو عقيل ولا ينسب بنوته إلى أبي طالب ولا إلى غيره.

وتذكر رواية (أخو محسن) الواردة في كتاب النويري^[218] بأن عبد الله نزل في البصرة في بني باهلة، عند موالي ابن أبي طالب وادعى أنه من سلالة عقيل. وينسب أبو العلاء أيضاً عبد الله إلى باهلة.

والشواهد هنا متضاربة بحيث يشق علينا أن نتوصل بها إلى حكم بات، ويبدو عليها شيء من

الخلط والاضطراب. ولكننا نستطيع أن نستنتج- حتى تظهر بينات أخرى- أن نسبته إلى سلالة عقيل ربما لم تحدث وذلك لعدم ورود أي ذكر لعقيل فيما لدينا من إشارات درزية وإسماعيلية عن ميمون.

والضرب الآخر من التناقض المهم هو ما بين رواية الذهبي وأبي العلاء من جهة وروايات المصادر الأخرى من جهة ثانية. فالأولان يذكران عبد الله محدثاً شيعياً موثقاً به. والمصادر الأخرى تجعله هو وعائلته مارقين ديسانين ثويين... إلخ.

وتذكر أن أباه ميموناً قد ألف كتاباً في نصره الزندقة. وسنرى أن رواية الذهبي وأبي العلاء من اختلاق المصادر الشيعية.

وآخر هذه المتناقضات- وقد تكون أهمها- هو التناقض في السنين. فبعض مصادرنا تجعل ميموناً وابنه معاصرين لجعفر وإسماعيل وأبي الخطاب، وبعضها تقول إن عبد الله عاش في أواخر القرن الثالث، وبعضها كالفهرست ورشيد الدين يأخذ بكلتا الروايتين دون أن ينتبه أصحابها إلى استحالة الاحتمال.

أما آراء دو خويه وكازانوف وغيرهما فقد أشرنا إليها. وسنرى عند البحث في المصادر الشيعية والإسماعيلية وتمحيصها أن لا شك في رأي أن عبد الله وأباه عاشا في القرن الثاني وأن كل ما ذكر من أعمال حدثت في القرن الثالث يجب أن تنسب كما لاحظ محمد خان القزويني، إلى ذرية ميمون القداح المتأخرين.

أ- مصادر الشيعة الاثني عشرية

إن أول من كشف عن أهمية كتابات الشيعة الاثني عشرية من حيث إنها مصدر لتاريخ الإسماعيلية ولا سيما لحياة عبد الله ابن ميمون هو ماسينيون^[219]. وقد استفاد منها كازانوف^[220] إلى حد ما. وأول بحث شامل لها نجده في تعليقات محمد خان القزويني^[221] على المجلد الثالث من كتاب جويني.

تكاد كتب تراجم الرجال والمعاجم الاثني عشرية تجمع على أن عبد الله بن ميمون القداح كان محدثًا. وتتفق كلها على أنه كان معاصرًا لجعفر الصادق وأنه من أصحابه. وفيما يلي قليل من أقدم هذه الإشارات.

يروى الكشي^[222] وقد عاش في القرن الرابع الهجري «العاشر الميلادي» حديثًا عن عبد الله بن ميمون القداح المكي^[223] أن محمد الباقر قال له: «يا ابن ميمون كم أنتم بمكة؟» فقال: «نحن أربعة» فقال محمد: «إنكم نور في ظلمات الأرض». ويذكر الاستربادي^[224] والحلي^[225] هذا الحديث نفسه إلا أن الحلي يشك فيه لأنه جاء على لسان شخص يريد صالحه.

وعند النجاشي^[226] (372 إلى 450هـ - 982 إلى 1058م):

عبد الله بن ميمون بن الأسود القداح أحد موالى بني مخزوم وكان يشتغل بالبصريات، وكان أبوه راوية باقر وجعفر الصادق، وكان هو نفسه راوية جعفر الصادق أيضًا فكان ثقة، وألف كتبًا عدة ذكر النجاشي اثنين منها هما مبعث النبي وكتاب صفة الجنة والنار^[227].

ويشير الطوسي^[228] المتوفى سنة 460هـ - 1067م إلى كون عبد الله مؤلفًا ومحدثًا، ويعدد جماعة روت عنه الحديث.

ويذكر الحلي^[229] (648/726هـ - 1250/1325م) رواية جعفر ويشير إلى أن أباه كان راوية لمحمد الباقر ويروي بأن رجلاً اسمه جعفر ابن محمد بن عبد الله كان راوية لعبد الله بن ميمون.

ويجعله ابن شهر آشوب^[230] المتوفى سنة 588هـ - 1192م) أيضًا من أصحاب جعفر ومن المؤلفين ويلقبه بالمكي.

وكان محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة 329هـ - 940م) واحدًا من كثيرين ممن رووا عن عبد الله بن ميمون القداح من الشيعة المجتهدين^[231].

من هذا كله يتضح لنا أن كثيرًا من أحكام المصادر السنية خاطئة. والحقيقتان التاليتان تتجليان

ماتلتين للعيان بحيث لا مجال للنزاع فيهما وهما:

1 - أن ميمونًا وابنه عبد الله كانا معاصرين لجعفر الصادق أي أنهما عاشا في القرن الثاني وليس في القرن الثالث.

2 - أنهما كانا في مستهل حياتهما- على الأقل- محدثين شيعيين موثقين معروفين ولم يكونا ديسانين ثنويين أو ما شابه ذلك.

ويبدو أيضًا أن المصادر الشيعية متفقة على نسبة ميمون أو ابنه إلى مكة. وهذا يعارض إجماع المصادر السنية على أنهما من أصل أهوازي، وليس من الضروري أن تكون الروايتان متناقضتين حتمًا إذا عرفنا أن النسبة المحلية في العربية فيها شيء من التساهل وعدم التقيد.

وقد رأى بعضهم^[232] أن عبد الله بن ميمون القداح الوارد ذكره في كتب الشيعة الاثني عشرية كان، طوال عمره، شيعيًا اثني عشريًا متحمسًا ولا علاقة له بالإسماعيلية. وإذا كان هناك رجل إسماعيلي بهذا الاسم فإنما هو شخص آخر غيره. والأرجح أن القداح الإسماعيلي شخصية خيالية مفترضة اختلقها الإسماعيليون أنفسهم أو مناؤوهم الكارهون^[233] محمد خان القزويني في جويني 310 وما بعدها.

وأن ما دفع الإسماعيليين على هذا الاختلاق هي رغبتهم في أن يسبغوا على حركتهم الاحترام والإجلال بإقران شخص معروف من أصحاب الأئمة بها.

ولكن لتأكيد الكتب الإسماعيلية الكبيرة على نشاط ميمون القداح كأحد الإسماعيلية لا يترك لهذا الافتراض مجالًا ولا يسمح للشك أن يتطرق إلى إسماعيليته. كما أن الإشارة إلى عبد الله بن ميمون بأنه محدث اثنا عشري لا تمنع نسبته إلى الإسماعيلية. أخيرًا، فإن أبا العلاء المعري يقول بأن الشيعة روى عنه ووثقوا به قبل أن يرتد. كما أن أبا الخطاب المارق السيئ السمعة قد وضع في هذا الميزان أيضًا.

ويمكننا أن نختتم فحصنا للمصادر الشيعية بموجز ما جاء عن عبد الله بن ميمون في كتاب (تبصرة العوام)

ونستطيع أن نرفض هذه القصة باعتبارها تفسيرًا آخر مغلوطنًا معاديًا للصلوات الحقيقية بين القداحين ومن تبنوهم ولكنها على كل حال ذات أهمية بما تسبغه على عبد الله بن ميمون القداح الإسماعيلي من صبغة شيعية.

ب- الإرشادات الإسماعيلية

كل محاولة لدراسة مفصلة لحياة عبد الله بن ميمون القداح وابنه في المصادر الإسماعيلية ضرب من المستحيل إلى أن يتيسر لنا قدر أعظم من الكتابات الإسماعيلية، خصوصًا وأن قصتهما اختصت بها الروايات ذات الصبغة التأويلية، ولم تتعرض لها الكتب التاريخية الإسماعيلية ذات الطبيعة الظاهرية.

وقد شاهدنا الإشارات المهمة التي تجعل ميمون القداح قيمًا ومستودعًا لمحمد بن إسماعيل في كتابات الدروز وفي الكتاب الإسماعيلي (غاية المواليد). ولم يبق علينا إلا أن نضيف قليلًا من التفاصيل مستمدة من مصادر أخرى.

في كتب الدروز، كان محمد بن إسماعيل الناطق السابع وكان ميمون القداح (ويدعى تأويلي) أساسه^[234] وقد ذكر فيها أن عبد الله هو ابن ميمون وأن ميمونًا هو جد سعيد- مهدي.

ويذكر دستور المنجمين^[235]، وهو كتاب إسماعيلي قديم، ميمونًا على أنه من أصحاب باقر، وعبد الله من أصحاب جعفر الصادق.

ويقول (كلام أي بير) و(حفت باب أبي إسحق)^[236] بأن عبد الله بن ميمون كان حجة في زمن الستر، أي في المدة التي تلت وفاة جعفر الصادق.

ويجعله زهر المعاني^[237] من أبناء سلمان الفارسي، ولعله يقصد ذلك من الناحية الروحية.

ويذكر الفلك الدوار^[238] - أخيرًا- شيئًا مختصرًا عن عبد الله، وهو كتاب إسماعيلي حديث اعتمد على المصادر السنوية اعتمادًا ظاهرًا.

ونستطيع الآن أن نكون من هذه المصادر المختلفة قصة ميمون القداح وابنه عبد الله كما يلي:

كان ميمون وابنه شيعيين محترمين من أصحاب جعفر الصادق واتصل ميمون في زمن ما بالشيعية الغلاة، أتباع أبي الخطاب وإسماعيل ابن جعفر، ولعب دورًا مهمًا في تكوين عقائد الفرقة وتنظيم دعايتها. ولما مات أبو الخطاب تزعم الأمر وأصبح قيمًا على محمد بن إسماعيل ومؤدبه فلقنه مذهب الباطن. وقد نشأ ابنه عبد الله كما نشأ محمدًا فخلف أباه في الدعوة إلى الإمام. ونستطيع أن نجعل وفاة عبد الله في بداية القرن الثالث الهجري. أما تفاصيل نشاطهما وحركاتهما فعليًا أن نزل معتمدين على رواية ابن رزام حتى تظهر معلومات أوفر.

ج - الأسطورة اليهودية

قبل أن نفرغ من هذا الموضوع يحسن بنا أن نتطرق إلى وجه آخر ذي صلة وعلاقة به، وهو محاولة جماعة من المؤرخين السنة أن يجعلوا للخلفاء الفاطميين أصلًا يهوديًا.

وتظهر هذه «الأسطورة اليهودية» كما يدعوها ليسي أو ليري [239] في أربعة أشكال:

1 - أقدم إشارة إلى هذه النظرية وردت في رسالة محمد ابن مالك [240] وقد نسخ الجندي [241] موجزها، وفيها أن عبد الله ابن ميمون كان يهوديًا من ولد الشلعلع من سلمية. وكان من أحبار اليهود وأهل الفلسفة الذين عرفوا جميع الأديان وكان صائغًا خدم إسماعيل بن جعفر الصادق، وكان حريصًا على هدم الشريعة المحمدية فلم ير وجهًا يدخل به على الناس حتى يردهم عن الإسلام ألطف من دعوته إلى أهل بيت رسول الله فتظاهر بالتشيع وأنشأ ناموسًا من أفكار وعقائد إلحادية. وهو الجد الحقيقي للخلفاء الفاطميين. وعلى هذا فإن نسبهم ينتهي إلى أصل يهودي.

2 - والرواية الثانية في مصادر عديدة وخلاصتها أن الحسين، أحد ولد القداح، لما أقام بسلمية تزوج من أرملة يهودي حداد ولم يكن له ولد فتبنى ابنًا من زوجها اليهودي وكان اسمه سعيدًا ورث ادعاءاته للإمامة ثم أصبح الخليفة الفاطمي الأول. وهذه القصة يرويها ابن شداد [242] وتنسب أيضًا إلى القاضي عبد الجبار البصري [243].

3 - كان جد سعيد ابن أمة لجعفر الصادق، أحبها يهودي فحملت به منه [244].

4 - قتل سعيد في سجن في سجلماسة فأخفى أبو عبد الله الداعي هذه الحقيقة لئلا تضيع جهوده ونصب مكانه عبدًا يهوديًا ونادى به خليفة [245].

لقد لاحظ غولدرزيهر [246] ميلًا عامًا للنسابين المسلمين إلى أن ينسبوا أصلًا يهوديًا لأولئك الذين يكرهونهم لسبب ما. وعلى هذا فلا يصح أن يكون لهذه الافتراضات في الروايات الأربع أساس تاريخي حقيقي وإنما هي محاولة للحط من العائلة. ولم تكن لتفاصيلها أهمية ولكن الشيء الجوهرى فيها هو اتهام الفاطميين بأنهم من اليهود.

ويسهل علينا فهم وجهة النظر هذه إذا عرفنا مكانة اليهود غير المعتادة التي تمتعوا بها في عهد الخلافة الفاطمية، فقد التف حول المعز في أفريقية جماعة منهم يؤيدون ادعاءاته ويناصرونه في أعماله [247]. وأعمال اليهود أمثال أبي الفرغ يعقوب بن كلس وزير المعز والعزیز والأخوين ابني سهل التستري، وصدقة الفلاحى وآخرين- أثناء حكم المستنصر المديد- مشهورة معروفة. وقد سبب هؤلاء موجة من الكراهية والتعصب على اليهود ظهرت بأشكال مختلفة [248]. وليس

من المصادفة أن يكون ابن مالك، وهو أول من اختلق النسب اليهودي للفاطميين قد عاش في أيام المستنصر حين بلغ النفوذ اليهودي أقصاه قال ابن مالك: «والدليل على أنهم من ولد اليهود استعمالهم وهم ما زالوا يحكمون اليهود في دماء المسلمين وأموالهم اليهود في الوزارة والرياسة وتفويضهم إليهم تدبير السياسة وذلك مشهور يشهد به كل أحد»^[249].

أما فيما يتعلق بأشخاص ونشاط الدعاة المختلفين الذين لهم علاقة بالدعوة الإسماعيلية فالمعروف عنهم قليل جداً. وأول ما يتبادر إلى الذهن من هؤلاء هم عبدان^[250] وحمدان قرمط وأحمد الكيال. وقد عرفنا شيئاً يسيراً جداً عن هؤلاء بفضل المعلومات الجديدة التي عثر عليها. ولسنا نملك ما يستحق الذكر لنضيفه إلى دراسات دو خويه وماسينيون لهم، ولكن بين الدعاة واحداً حامت حوله الشكوك والأوهام فمن المستحسن أن نقف عنده وقفة قصيرة للدور المهم الذي ينسبه إليه كثير من كتب السنة- ذلك هو دندان.

دندان

لقد لاحظنا ونحن نبحت في عبد الله بن ميمون، بعض ملاحظات أهل السنة الرئيسية عن دندان. وفيما يلي مجمل كلامهم عنه^[251]:

كان محمد بن الحسين الملقب بدندان^[252] رجلاً ثرياً عاش بنواحي كرج^[253] وأصفهان، وكان من كتاب أحمد بن عبد العزيز أبي دلف المتوفى سنة 280هـ - 893م^[254].

وكان هذا الرجل فارسياً شعوبياً شديداً الكراهية للعرب، فسمع به عبد الله ابن ميمون واجتذبه إلى حركته المناوئة للعرب، فظاھره عليها وأيده وأعطاه مليوني دينار أنفقت على الدعوة لهذا المذهب، وجعله وريثاً له. ويقول البغدادي: إن دندان اجتمع بعبد الله بن ميمون في سجن في العراق وأسس فيه مذهب الباطنية ثم نشره بعد خلاصهما منه، وابتدأ دندان بالدعوة من جهة الجبل فدخل في دينه كثير من الأكراد.

وتذكر المصادر أسماء كثيرة مختلفة لجد دندان، فعند المقريري (جهان بختار) وعند النووي (دو ساسي) (حيان النجار) وعند عبد الجبار (جهار بختان)، وقد لا يكون من الرأي الجراف إذا قلنا بأن هذه الأسماء تصحيفات لاسم فارسي غير مألوف عند المؤلفين العرب وأن أصله (جهار لختان) المذكور في أبي المعالي وهو ثالث الثلاثة: دندان وعبد الله بن ميمون، الذين أسسوا الفرقة الباطنية. وكان جهار لختان، على ما يقول أبو المعالي، هو الرجل الذي أمدها بالمال.

ومما يلاحظ في هذه الروايات المختلفة أنها تنطوي على شيء من التضارب الأكيد، لأنه إذا كان دندان كاتباً لأحمد بن عبد العزيز المتوفى سنة 280هـ - 893م فإنه لا يمكن أن يكون صاحباً لعبد الله بن ميمون. ويزيد هذا التضارب إرباكاً عبارة أبي المعالي التي تجعل دندان وجهار لختان متعاصرين.

ولحسن الحظ أن بين أيدينا شذرات عن دندان في كتب الشيعة الاثني عشرية توضح بعض هذه

الصعوبات. فقد جاء فيها^[255] بأن دندان أبو جعفر أحمد بن الحسين بن سعيد بن حماد بن سعيد بن مهران، كان مولى علي بن الحسين وكان من الأهواز روى الحديث عن شيوخ أبيه. وكان غالباً متطرفاً في الهرطقة مطعوناً في روايته، ألف كتب عدة منها كتاب الاحتجاج وكتاب الأنبياء وكتاب المثالب وكتاب المختصر في الدعوات. وقد مات في قم ودفن فيها. أما والده فكان راوية موثقاً حدث عن علي الرضا المتوفى سنة 202هـ - 817م. وعن محمد عبد الجواد المتوفى سنة 220هـ - 835م. وعن الهادي 254هـ - 868م. وكان أصله من الكوفة وأقام في الأهواز زمناً ولد له فيها أحمد، ثم فارقه إلى قم وتوفى فيها وقد ألف ثلاثين كتاباً في

الدين^[256].

فبالنظر إلى شواهد الشيعة الاثني عشرية هذه يجب علينا أن نرفض تلك العبارات السنية المتطرفة في دندان، والمحاولة التي تريد أن تجعله معاصرًا لعبد الله، فهو كما يرى ماسينيون^[257] من أتباع عبد الله ومن الموالين لحركته وليس من أصحابه في حياته. وقد توفي حوالي منتصف القرن الثالث الهجري.

ومن الغريب أنك لا تجد لاسمه أو لمؤلفاته ذكرًا عند الإسماعيليين.

وهناك مسألتان يحسن بنا أن نشير إليهما بإيجاز، أولاهما إشارة النويري إلى زكرويه بالدندان، أي من نسل دندان والثانية حشر غالبية مصادرنا السنية والإسماعيلية بين أجداد الداعي اليماني الشهير ابن حوشب شخصًا اسمه دندان أو دادان الذي تحقق لدى دو ساسي أنه دندان ذاته.

الأئمة المستورون

والآن نستطيع أن نعود إلى الأئمة المستورين أنفسهم. لقد ناقشنا في الفصل السابق الشيء القليل المعروف عن إسماعيل وعيننا ببعض ما روي عن محمد بن إسماعيل في الصفحات الأولى من هذا الفصل، ويمكننا الآن أن نضيف له شيئاً قليلاً وجدناه في مصادر أخرى.

يقول رشيد الطوسي^[258] بأنه لما توفي إسماعيل «هجر محمد العراق ونزل الري ومنها ذهب إلى دماوند وهي قرية في (?) سملاء. وأن مدينة محمد آباد في الري سميت باسمه. وكان له أبناء عدة في الستر أقاموا في خراسان وتخوم قندهار في السند حيث هاجم دعائهم المدن واستمالوا أناساً من أهلها إلى فكرتهم...».

ويؤيد دستور المنجمين^[259] بعض ما جاء في هذه الرواية فيذكر بأن محمد وجد ملجأ في الهند، ويعدد أسماء أولاده.

وقد لاحظنا ما جاء في غاية المواليد من وصاية ميمون وتبني محمد لعبد الله بن ميمون. ما زالت سلسلة الأئمة بين محمد بن إسماعيل وسعيد- مهدي مشكلة من أعقد المشاكل في التاريخ الإسلامي، فالمؤرخون السنة يروون لها روايات عدة مختلفة، والإسماعيليون وغيرهم ممن يعترف بحق الفاطميين الشرعي لا يبدو أنهم متفقون فيما بينهم عليها. وقد بحث كثير من القدماء هذه المشكلة وناقشها نقاشاً دقيقاً، وحققها دو خويه وبلوشيه من المحدثين. ولا أريد أن أدخل في تحقيق مفصل للأنساب المختلفة المروية. والظاهر أننا نستطيع أن نتلمس مفتاح المشكلة في عقائد التبني الروحاني والإمامة المستودعة التي بحثناها في أول فصلنا هذا.

ومن الممكن أن نرسم على ضوء هذه العقائد والقوائم التي رواها لنا المؤرخون شجرتين للأئمة المستورين لا شجرة واحدة: أولاهما للعلويين أو المستقرين، وهم أبناء علي روحانياً وجسمانياً، وثانيتها للقداحين المستودعين، وهم العلويون بالتبني الروحاني فقط. ولا شك أن الاضطراب الملحوظ في كتب أنصار الفاطميين وأعدائهم إنما نشأ من الخلط بين هاتين الشجرتين.

وفيما يلي الشجرتان النسبيتان، نرسمهما معتمدين على كتب الدروز، وعلى غاية المواليد.

1 - العلويون، أو المستقرون: محمد بن إسماعيل، أحمد، الحسين، علي (المعلّ)، محمد (القائم)
[260].

2 - القداحون أو المستودعون: ميمون، عبد الله، محمد الحسين، أحمد سعيد^[261].

ومن هاتين الشجرتين نستطيع أن نفهم شجرة السماوات السبع الواردة في الرسالة الدرزية تقسيم العلوم^[262] وهي كما يلي:

1 - إسماعيل

2- محمد

3 - أحمد

4 - عبد الله

5 - محمد

6 - الحسين

7 - أحمد (والد سعيد) [263].

ويعتبر هؤلاء - عدا الثلاثة الأول- (من ولد القداح) فهم أئمة مستودعون، أما سائرهم فعليون مستقرون، وهم أسلاف الخلفاء الفاطميين من علي المعل. وقد سببت الرابطة الروحية بين مائتين الشجرتين ارتباك الكتاب المتأخرين وخلطهم بينهما فكانت اختلافات واسعة في الأنساب. وقد تجلت الحقيقة لمؤلف دستور المنجمين فاقصر على ذكر ثلاثة أئمة مستورين بعد محمد ابن إسماعيل، وهم الرضي والوفي والتقي. وليست هذه الأسماء أعلاماً بل هي ألقاب يقرنها الإسماعيليون بأحمد والحسين وعلي الواردين في شجرتنا المذكورة سابقاً [264].

الدعوة

أصبح تطور الدعوة وانتشارها والثورات المسلحة التي قام بها أنصارها في مختلف أنحاء الخلافة شيئاً معروفاً عندنا. وقد أشبعها بحثاً، عدا الدعوة في اليمن وشمال أفريقية، دو خويه وآخرون غيره. ولم يبق علينا إلا أن نضيف موجزين مسألة أو مسألتين أخريين، وأن نشير إلى الصلات التي كانت بين الحركات الإقليمية المختلفة والتنظيم المركزي.

1- حركة الهلال الخصيب

نكاد نجزم بأن حركة الهلال الخصيب ما بين سنتي 289 و294هـ- (901-906م) وما سبقها من سني التهيؤ والاستعداد إنما هي جزء من الدعوة الإسماعيلية يصرّفها الإمام المستور وتعمل في سبيله. فالطبري^[265] يقول- وإن لم يدرك مغزى عبارته- بأن زكرويه^[266] وأبناءه زعموا بأنهم من ولد محمد بن إسماعيل وأنهم مهديون وأئمة، ويذكر بأن يحيى بن زكرويه ادعى بأن له أتباعاً في أفريقية. ويروي ثابت^[267] الخطبة التي ألقيت في حمص بعد أن احتلها يحيى الشيخ سنة 290هـ- وها هي ذي بحروفها «(اللهم) اهدنا بال خليفة الوارث المنتظر المهدي صاحب الوقت أمير المؤمنين المهدي اللهم املأ الأرض به عدلاً وقسطاً ودمر أعداءه- اللهم دمر أعداءه»^[268].

وطابع الإسماعيلية ظاهر على هذه العبارة بوضوح. ولما كان من المعروف أن الأئمة المستورين كانوا مقيمين في سلمية في أثناء هذه الفترة فمن المستبعد جداً أن تحدث مثل هذه الحركة دون اشتراكهم فيها. وعلى هذا يمكن أن نتقبل رواية ابن رزام ومن تابعه بأن القداحين أرسلوا الدعوة، أول ما أرسلوهم إلى العراق وسوريا. أما زكرويه وأبناؤه، فإما أن يكونوا قداحين أو أن الأئمة- وهو الأرجح- قد حولوا لهم التسمي بالإمامة ليجسوا النبض ويميطوا العقبات الأولية^[269].

2- الحركة اليمانية والمغربية

ما زال تاريخ الدعوة في أفريقية في حاجة إلى التسجيل، وقد حظيت هذه الدعوة بوثائق ومستندات لم يحظ بها غيرها بفضل نتائجها الباهرة وطول حياة الفرقة الإسماعيلية في اليمن. ولا تزال مصادر غنية سنية وزيدية وإسماعيلية تنتظر من يؤرخها، وسنقصر جهدنا الآن على تبيان أن الدعوة في اليمن كانت منذ بدايتها حتى نهايتها على اتصال وثيق بالأئمة أنفسهم ولم تنشق عن الفرقة الإسماعيلية الرئيسية في حال من الأحوال. والمصادر الإسماعيلية تحدثنا بإسهاب عن إرسال الإمام نفسه الداعيين علي بن الفضل وابن حوشب إليها وهنالك كثير من التفاصيل والأساطير التي تصف لنا اجتماعهما التاريخي بالإمام ونشاطهما في البلاد التي أنفذوا إليها^[270]، وإني لأمل أن أعود إلى هذا وإلى تسرب الدعوة من اليمن إلى أفريقية في فرصة أخرى. أما الدعوة في البحرين فتحتاج إلى فصل خاص.

قرامطة البحرين

يبدو من بحوث غالبية مصادرنا أن قرامطة البحرين يكونون حركة مستقلة تختلف عن طوائف الدعوة الإسماعيلية الأخرى من وجوه عدة، فقد كان لهم رؤساء محليون وتقاليد محلية تميزهم، وتاريخ مستقل. ثم أصبحت لهم في العهود المتأخرة تنظيمات محلية خاصة.

وتاريخ هذه الجماعة الظاهري معروف إلى حد ما وليس لدينا إلا شيء قليل نستطيع أن نضيفه إلى دراسات دو خويه في هذا الموضوع، وغايتنا في هذا المقام أن نحقق في علاقة هذه الجماعة بالدعوة الفاطمية الإسماعيلية المركزية. فابن رزام ومن يؤكد مع من تبعه على وحدة الحركتين، والمؤرخون المسلمون المعاصرون كالطبري وعريب ثابت وآخرين غيرهم لا يقفون موقفًا جليًا من هذا الموضوع. أما تراث الإسماعيلية الحديث فإنه ينكر كل اتصال بينهم وبين القرامطة إنكارًا شديدًا [271].

ظل اسم عبد الله واسم أبيه ميمون القداح مقترنين بالقرامطة زمنًا طويلاً. وأفترض أنه إذا أثبتت الصلة بين هذين الرجلين وبين الإسماعيلية قام الدليل على وحدة الحركتين.

وقد قبل إيفانوف [272] الافتراض الأول وهو كون الرجلين من القرامطة ورفض، في سياق نكرانه وحدة الحركتين، كل اتصال بين العائلة القداحية والإسماعيليين. أما نحن فقد لاحظنا أن ميمون القداح وابنه كانا- على العكس- من الرؤساء البارزين للدعوة الإسماعيلية الرئيسية، ولم يبق ما يحتاج إلى برهان إلا علاقتهما بقرامطة البحرين لأن جميع من أرخ للقرامطة من قدماء المؤرخين، عدا ابن رزام، لا يذكرون اسميهما أبدًا [273].

إذن فالمسألة يجب أن تطرح على وجه آخر وأن تبحث على ضوء افتراضات جديدة، إذ ليس لنا أن نبحت كما فعل دو خويه وماسينيون وإيفانوف: أكانت لميمون القداح القرمطي علاقة بالإسماعيلية أم لم تكن؟ فالثابت أن ميمون القداح كان أحد مؤسسي الإسماعيلية. بل يجب علينا أن نبحت أكان للقرامطة علاقة ما بالحركة الإسماعيلية التي كان ميمون القداح أحد أقطابها أم لم تكن.

الأصول

إن أول ما يجب أن نبدأ به في صدد التحقيق في العلاقة بين الحركتين هو أصول القرامطة- كيف ابتدأت دعوتهم في البحرين؟ ومن موجدتها؟ وعلى أي العقائد قامت؟ وبين أيدينا في هذا روايات كثيرة متناقضة، فلنذكر أهمها فيما يلي:

1/ **فعد ابن حوقل**^[274]: أنفذ حمدان قرمط أبا سعيد إلى البحرين وأمره بالدعوة بعد أن وقف على إخلاصه وحسن سياسته فكان موجد الحركة هناك. وكانت هذه الحركة نفسها حركة زكرويه في العراق التي أوكلها إليه عبدان، صهر حمدان قرمط وصاحبه الأقرب. ويمكننا أن نضيف إلى هذه الرواية التي اعتمد عليها دو خويه إشارة وردت في الطبعة الحديثة تذكر بأن أبا زكريا الطمامي كان أحد أقطاب الدعوة في البحرين^[275].

2/ **وعند ثابت بن سنان**: كان أول داع في البحرين يحيى بن المهدي رسول الإمام، وكان أبو سعيد من أهل البحرين، أحد من صبأ إليه.

3/ **وعند ابن رزام**^[276]: أرسل أبو سعيد كداع إلى البحرين ولكن سبقه إليها أبا زكريا الصمامي (أو الطمامي) الذي أنفذه إليها عبدان. وكلف أبو سعيد بقتل أبي زكريا.

4/ **وعند عبد الجبار**^[277]: أرسل الإمام إلى البحرين داعياً (لم يسمه) فاتبعه قوم من أهلها منهم أبو سعيد، فاضطر أبو سعيد أن يفر هو وصاحب له يدعى يحيى بن علي (الداعي؟) ولكنهما حشدا قوة كبيرة وعادا منتصرين. وكان ممن انضم إلى أبي سعيد حمدان وعبدان، وكان معه في البحرين الداعي يحيى الطمامي وقد قتله أخيراً وتولى الزعامة بنفسه وادعى أنه ممثل الإمام المهدي الذي وعد بظهوره عام 300هـ - 912م. وهو الإمام محمد بن عبد الله بن الحنفية.

5/ **وعند النوبختي**^[278]: أن القرامطة- وسموا كذلك نسبة إلى مؤسس نحلتهم- فرقة انفصلت من المباركية. وعلى هذا فهم إسماعيليون منفصلون، وهم يختلفون عن الإسماعيلية الخالصة في جعلهم محمد ابن إسماعيل هو المهدي والقائم والخالد، وعلى هذا فهم لا يقرون بمن خلفه من الأئمة المستورين.

وأظن أننا نستطيع بعد الذي جد من المعلومات في هذا الشأن، وهي الإشارة إلى أبي زكريا الطمامي في الطبعة الثانية لكتاب ابن حوقل- وقد أغفلها دو خويه في الطبعة الأولى- ومخطوطة ثابت التي ترجع برواية ابن الأثير إلى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وبينه عبد الجبار الجديدة، وأقول إننا نستطيع بعد ظهور هذه المعلومات أن نرفض استنتاج دو خويه وأن نقرر ما يأتي:

1/ أن يحيى بن المهدي وأبا زكريا الصمامي (أو الطمامي) ويحيى الصمامي وربما يحيى بن

علي أيضًا كلهم شخص واحد، قد يكون اسمه الكامل أبا زكريا يحيى بن المهدي الطامي (أو الصمامي).

2/ أن هذا الشخص كان معاصرًا لأبي سعيد وربما كان سلفه وليس هو زكريا الفارسي [279] الذي ظهر في البحرين في أثناء حكم أبي طاهر. والخلط بينهما إنما هو عمل المؤرخين المتأخرين.

أما أن أبا سعيد قد أنفذ إلى البحرين من قطر آخر أو أنه من أهلها فصبأ إلى القرامطة هناك، فذلك ما لا نستطيع أن نجزم به لتضارب الأدلة. فلنترك باب هذه المسألة مفتوحًا حتى تظهر مصادر أخرى نستعين بها.

والمسألة ذات الأهمية الكبرى والخطورة العظمى هي ما حكم به عبد الجبار، وهي أن الإمام الذي قاتل من أجله قرامطة البحرين الأولون كان من سلالة محمد بن الحنفية. فكانت هذه العبارة

حجة قوية لفرضية كازانوف [280] في أن الفرقة القرمطية حنفية في الأصل ثم صبأت كلها الإسماعيلية. وهناك شاهد آخر يدعم هذا الافتراض في كتاب قرمطي نقله الطبري [281] وثابت

[282] وابن الأثير [283] وآخرون فيه عقائد ذات صبغة حنفية ظاهرة، إذ فيه ابتهاج إلى محمد بن الحنفية ومناداة بإمام حنفي. وهذا الكتاب لا يمكن أن يشير إلى الدعوة في البحرين وذلك للدعاءات الإسماعيلية التي ينسبها الطبري نفسه إلى قرامطة الهلال الخصيب. ويعترض هذا رواية النوبختي وهو مؤلف واسع الاطلاع في الفرق الشيعية إذ يقول بأن القرامطة كانوا على مذهب المباركية، ثم خالفوهم فهم جماعة إسماعيلية منشقة.

إن تناقض البيانات يعود فيخلق معضلة أخرى مغلقة يصعب علينا أن نجد لها حلًا صحيحًا. وأن الكتب الإسماعيلية لا تعيننا في هذا الشأن إلا قليلًا. ففي كتاب افتتاح الدعوة للقاضي

نعمان [284] عبارة موجزة تذكر بأن منصور اليمن وجه داعيًا من صنعاء إلى البحرين. ثم لا يزيد عليها، ومما يجدر ذكره أن قرامطة البحرين لم يتخلوا زمنًا ما عن الأئمة العلويين أو الإسماعيليين كما فعل قرامطة سوريا مثلًا. ولم يكن لهم عند مؤرخي الإسماعيلية ذلك المقام الذي يتوقعه الإنسان من فرقة في هذه الأهمية. وقد تكون لهذا الإغفال أسباب أخرى كما سنرى.

علينا ان نتمهل برهة ونحن غير واثقين من أصل قرامطة البحرين إسماعيلي هو أم حنفي؟ فكلتا روايتنا تتفقان على اعتبارهم فرقة منفصلة متميزة عن الدعوة الإسماعيلية الخالصة ولكن- لدينا أسسًا قوية تدعو للاعتقاد بأن القرامطة قد دخلوا في القضية الفاطمية في عهد ما، قد يكون حوالي بداية القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادي). ونستطيع الآن أن نختبر الأدلة التي تدعم هذا الأمر بإيجاز. وأن نذكر بهذه المناسبة بأن الالتئام المزدوج- يساعدنا في تفسير غموض مصادرنا في أصول الدعوة.

العلاقات مع الفاطميين

أ - التشابه:

إن أقدم مصدر يؤيد وحدة الفاطميين والقرامطة، أو التعاون بينهما على الأقل هو كتاب الصائبي ثابت بن سنان. وهو لا يكاد يتهم بالتحامل أو بمحاولة الحط من الفاطميين بحشره مع الفرق الهرطقية المارقة كالقرامطة مثلاً، لأنه لم يبد لهم عداوة ما فلم يظهر شكاً في الحق الشرعي لعبيد الله الذي يطلق عليه العلوي الفاطمي دائماً، ولم يؤكد على وحدة الجماعتين تأكيداً مقصوداً. وبينته ضمنية غير مباشرة. فهي لذلك أكثر إقناعاً.

وأولى عباراته [285] ما يذكر من استنطاق الوزير علي بن عيسى رجلاً بغدادياً متهمًا بالخيانة ومكاتبة أبي طاهر القرمطي. أحضره وسأله فاعترف بأنه يؤمن بأن طاهر وفرقة علي حق، وقال: «أنت وسيدك الخليفة كفار تأخذون ما ليس لكم ولا بد لله من حجة في أرضه، وإمامنا المهدي محمد بن فلان بن فلان بن محمد ابن إسماعيل بن جعفر الصادق المقيم ببلاد المغرب... إلخ».

وروى ابن الأثير [286] هذه القصة نفسها تقريباً، ورواها ابن مسكويه [287] باختلاف يسير، ويبدو أن مسكويه قد اعتمد على غير مصدر ثابت بن سنان.

ويذكر ثابت [288] في حوادث سنة (315هـ - 927م) سعاية محمد بن خلف وزير ابن أبي الساج بسيدته واتهامه إياه بالقرمطية. وصيغة التهمة مهمة وهي «أنه (ابن أبي الساج) قرمطي يعتقد إمامه العلوي الذي بأفريقيّة» وهي إشارة واضحة إلى عبيد الله [289] وقد ذكر هذا الحادث ابن الأثير وابن مسكويه [290] وعند الثاني أكثر تفصيلاً: «فكشف (ابن أبي الساج) له أنه يتدين بأن لا طاعة عليّ للمقتدر، ولا لبني العباس على الناس طاعة. وأن الإمام المنتظر هو العلوي الذي بالقيروان، والذي أبو طاهر القرمطي أحد أتباعه. وأن ابن خلف واثق من أن رئيسه قرمطي خالص. وأن هذا هو السبب الذي جعله يتخذ الإمام العلوي (عبيد الله) صديقاً له ومؤتمناً لأسراره». ثم ذكر أن أبا الساج قال أخيراً: «وقد رد عليه (علي أبي طاهر) كتاب الإمام في القيروان بأن لا يطاق بلداً أكون فيه».

ويوجز ثابت [291] في حوادث سنة (317هـ) هجوم القرامط على مكة واقتلاع الحجر الأسود فلما بلغ ذلك أبا عبيد الله العلوي الفاطمي بأفريقية الشمالية كتب إليه (إلى أبي طاهر) ينكر عليه ذلك ويلومه ويقم عليه القيامة ويقول: «قد حققت على شيعتنا ودعاة دولتنا اسم الكفر والإلحاد بما فعلت» وأمره في الكتاب بأن يعيد الحجر الأسود إلى موضعه فأعاده وإن كان بعد سنتين.

ورأى هذا الكتاب ابن رزام^[292] وابن الأثير^[293] أيضاً. وقد نقله الثاني عن ثابت نقلاً يكاد يكون حرفياً.

ويذكر في^[294] حوادث سنة (363هـ)^[295] عن هجوم القرامطة على مصر وعن الكتاب الذي أرسله الخليفة الفاطمي المـعز إلى ريس القرامطة عارضاً فيه ادعاءاته ومذكراً إياهم بأن دعوتهم كانت له وأن جهادهم كله كان في سبيله وفي سبيل أجداده. ونص هذا الكتاب كاملاً عند (أخو محسن) - والمقريري^[296] والنويري^[297]، وهو وثيقة ذات صبغة إسماعيلية ولا يتطرق الشك إليه لمعاصرة ثابت للخليفة الفاطمي.

وهناك بينة أقوى تأكيـداً للصلة بين القرامطة والفاطميين نجدها في رسالتين درزيتين نقلهما دو ساسي^[298] أولاهما السيرة المستقيمة بشأن القرامطة^[299] لحمزة الأصفهاني ويعود تاريخها إلى سنة (409هـ - 1018م) يقول فيها مؤلفها بعد أن يصف تأسيس الدعوة في هجر (البحرين) من قبل رجل اسمه شاتنيل بن (آدم الدرزي) ما يلي: «يذهب أمالي الإحساء عادة إلى صرنا (هجر) ليبيعوا ويشترؤا، فجاء إلى صرنا رجل من علماء الإحساء اسمه صرصر فأدخله أحد الدعاة في مذهبه وأخذ عليه العهود والمواثيق وجاء به إلى آدم الذي هو شاتنيل فعينه آدم داعية للإحساء وما جاورها فانطلق صرصر إلى الإحساء وما يتبعها وأخذ اليمين من قوم كثيرين وأوصاهم أن يخلصوا لعقيدة وحدانية مولانا وعبادته ويعترفوا بشاتنيل وإمامته ويكفروا بآبليس وأتباعه وقال لهم: (إذا دخلتم هجر فقمطوا أنوفكم على أهلها لأن فيها رجلاً اسمه الحارث بن ترماح الأصفهاني له أتباع كثيرون ناثرون جميعهم على مولانا العليم، ولا يعتقدون بأفضلية الإمام، ولا تحدثوا أحداً من أهلها عن الدعوة إلا الذين معكم في حضرة الحكيم شاتنيل). فاستجابوا لصرصر وأطاعوا ما أمرهم به، وتظاهروا كما قال لهم بالقرمطة، فسموا بالقرامطة واتسموا بها إلى الآن».

وانتشر هذا الاسم في أهالي خراسان وفارس وصاروا إذا وصفوا رجلاً بالتوحيد^[300] قالوا: هذا قرمطي، ومن هنا أطلق اسم القرامطة على الإسماعيلية. وقد كان أبو طاهر وسعيد وآخرون كثيرون دعاة مخلصين لمولانا، خدموه وعرفوا وحدانيته وإجلاله وعظموه واعتقدوا أنه ليس له روابط مشتركة مع خلقه. وقد أنعم عليهم المولى بلقب «سيد» وعملوا ما لم يعمله غيرهم من الدعاة في نشر عقيدة التوحيد وقتلوا من المشركين أكثر مما فعل غيرهم. ولكن مولانا لم ير إظهار نفسه بينهم لعلمه أن ذلك يوقع الخلاف بينهم حتماً وتضيع عقيدة التوحيد فينتشر الضلال ويتبع أطفال بني عباس أهواءهم فيسقطون في الخطيئة والغواية.

«ولكن يوم الظهور قريب، وساعة إشهار السيف والثورة وتقتيل الكافرين وإبادة قواتهم آتية تكاد تظهر. ولا شك في أن أهل الإحساء وهجر وفارس سيعودون إلى معرفة وحدانية مولانا

وعبادته كما كانوا من قبل، سيخرون سجدًا لمولانا وعظمته وسيؤمنون بأنه ليس له روابط مشتركة مع خلقه وسيصبحون حماة عقيدة التوحيد كما كان أبأؤهم من قبل. وسأبعث فيهم دعاة التوحيد وأجمع بقايا الأصدقاء العبيد وسوف أنتصر بسيف مولانا على كل تائر...».

وقد أنجز ما تضمنته السطور الأخيرة، فعندنا رسالة للمقتنع كتبها سنة (430هـ - 1058م) موجهة إلى سادة البحرين وفيها يدعوهم للعودة إلى مذهب التوحيد وموالاتة الإمام.

ويخاطب المقتنع^[301] السادة بأسلوب فيه كثير من الاحترام معترفًا اعترافًا واضحًا بوحدة الحركتين الأولى ومذكرًا السادة بأعمال أجدادهم المجيدة في خدمة الدعوة.

ويلومهم على ردتهم ويدعوهم للعودة.

وشهادة هاتين الرسالتين الدرزييتين، تعززهما بينة المصادر السنوية، لا تترك شكًا في امتزاج القرامطة والفاطميين برهة من الزمن على الأقل. وليس من الصعب أن نعترف بما جاء في رسالة حمزة بصدد نشوء القرامطة في البحرين وإن كان بأسلوب خرافي. أما الحارث بن ترماح فمن المحتمل أنه زكريا الفارسي الذي سنتكلم عنه بعد قليل.

ويظهر من رسالة حمزة أن اسم القرامطة قد أطلق على فرق البحرين بعد أن صبوا جميعًا إلى الدعوة الإسماعيلية بدليل اشتراكهم في الاسم مع قرامطة سوريا والعراق الذين كانوا إسماعيليين دون شك، ومع الإسماعيلية في فارس. وفي هذه الحالة نستطيع أن نوفق بين رواية عبد الجبار ورواية النوبختي فنقبل كلام عبد الجبار السالف الذي جعل دعوة البحرين ذات طبيعة حنفية باعتباره يمثل وضع القرامطة السابق. وبهذا يكون قرامطة النوبختي إنما يعني بهم دعوة الهلال الخصيب أو دعوة البحرين بعد ارتدادهم عن الحنفية. أما تحول القرامطية الأخير إلى إسماعيلية خالصة فهو أمر بسيط نسبيًا.

ب - الاختلاف:

نرى من الرسائلتين الدرزييتين أن الحركتين القرظمية والفاظمية إذا كان بينهما تحالف وثيق في أول الأمر فقد نشأت بينهما خلافات ذات شأن خطير بعدئذ، ومصداق هذا نجد في مصادر أخرى، كما نجد الفاطميين حقاً، عند احتلالهم لمصر، في نزاع مسلح مع حلفائهم بالأمس.

وقد حلل دو خويه^[302] في بحثه عن الحروب بين المعز والقرامطة الظروف التي دفعت الفرق في البحرين إلى انتهاج سياسة معادية للفاظميين تحليلاً رائعاً فقال بأن الدولة القرظمية قد زلزلتها سنة 358هـ - 968م أي قبيل استيلاء الفاطميين على مصر بسنين قليلة، أزمة داخلية حادة انتهت بالثورة فعلاً، فظهرت على إثر هذا النزاع بين الأحزاب قيادة جديدة كانت مناجزة لخلفاء أفريقية الشمالية.

هذه هي الرواية التي استطاع دو خويه أن يؤلفها من المؤرخين السنة- ولكنه على كل حال لم يستطع أن يجد لهذا النضال والتحول باعثاً يعدو المطامع الفردية والحزبات الشخصية. أما اليوم فإننا نستطيع بما لدينا من معلومات غزيرة عن تاريخ الإسماعيلية أن نلتمس أسباباً أعمق وأن ندرك الخصام الداخلي في البحرين صراعاً بين الميول- بين الأفكار.

يقول الدكتور الهمداني^[303] - وهو كاتب إسماعيلي حديث: «كان النشاط الثوري الإسماعيلي في هذه الفترة الخاصة في التاريخ الإسلامي (أوائل القرن الرابع الهجري) (القرن العاشر الميلادي) يتطور تطوراً تدريجياً ولكنه ظاهر ملحوظ. فبتأسيس المهدي للدولة الفاطمية في أفريقيا اتخذت الحركة الإسماعيلية التي كانت تستهدف يقظة عقلية «سياسية» في الإسلام وضعاً أكثر محافظة وخطورة تجاه النظم الإسلامية القائمة حينذاك.

فالدعوة التي توخت تقويض دعائم الخلافة العباسية أصبحت تدافع عن ادعاءات الفاطميين. حتى إذا استكملت الدولة الفاطمية قواها واستقر سلطانها، لمحننا في أعمال الدعاة في هذا العهد انحرافاً وتحولاً عن مبادئهم الثورية والمنتقلة إلى التسامح فيها والتحرر منها ومماشاة الرجعية. فأصبح واجب الدعوة عندئذ أن تتولى مهمة الدفاع عن الخلافة ومساعدة الدولة معاً».

فكان لا بد لمثل هذا التبدل الأساسي أن يثير عليهم نقمة الغلاة المتحمسين. والحق أن هناك

مظاهر عدة لصدام مذهبي خطير في هذا العهد^[304]. وعلى هذا فليس من الظن الاعتباطي أن نعزو مصادمات ذلك العهد إلى التصادم الذي كان لا بد منه بين أنصار مذهب الدولة الرسمي في أفريقية الذي تحور كثيراً، وبين الدعاة الذين حافظوا على تقاليد الدولة الثورية القديمة. فإن هؤلاء الذين حافظوا على التقاليد الثورية أبوا أن يتقبلوا التبدلات التي أوجدها الفاطميون، وأن الفاطميين وجدوا الاتحاد مع القرامطة السيئ السمعة المبعضين إلى الناس كافة يحول دون سلامة دولتهم والأسرة الحاكمة واتساع سلطانها.

ولهذا النوع من الخصام أدلة وافية في مصادرنا، كالمجادلات المذهبية بين السجزي والنسفي.

وكان النسفي يمثل الفكرة الثورية تمثيلاً واضحاً [305].

وكالذي ذكره النويري [306] وابن حوقل [307] من خروج الداعيين عبدان وحمدان. وقد أظهر دو خويه [308] إبان بيان النويري لا يصح الوثوق به، وأن خروج مدين الداعيين إن كان حدث في يوم ما فإنما يجب أن يكون حدوثه عندما نودي بسعيد- عبيد الله مهدياً وقتل أبو عبد الله الشيعي. وعلى هذا فإن المناداة بسعيد الذي يعرفه الداعيان أنه من ولد القداح مهدياً، هي التي كشفت عنهما نقاب الوهم وأهابت بهما للخروج، فقد رأينا أن الإسماعيليين لا يعتبرون سعيداً في كتاباتهم السرية إلا قداحياً وأن الإمام السري موجود يوشك أن يظهر. فالأكثر احتمالاً أن قتل أبي عبد الله - وهو في ذاته دليل على الانشقاق الداخلي الشديد في الدعوة الإسماعيلية- هو الذي أفزع الداعيين وقدر انفصالهما. ولما انفصلا أوجدا- كما قال دو خويه- - نوعاً من المقاومة الإسماعيلية قامت على صلات متوترة مع الفاطميين حتى وقع الاصطدام العلني سنة 361هـ - 971م.

ولا بد أن تكون هذه المقاومة التي بلغت ذروتها في الصدام المسلح بين المعز والقرامطة قد بدأت بعد تسلم عبد الله الخلافة تَوّاً. وقد كانت ثورة الداعي الزاهد أبي عبد الله الشيعي وقتله نذير سوء. كما أن ثورة البرابرة الزناتيين الخطيرة بقيادة أبي يزيد، تلك الثورة التي كادت تقضي على الأسرة الفاطمية، أشعرت الفاطميين بالأخطار المتأتية من تطبيق العقائد الإسماعيلية على النهج الثوري. فكان الوضع ملائماً لتطبيق العقيدة الشيعية، عقيدة التقية [309].

فيقص لنا عبد الجبار [310] في عبارة مبهمة غير واضحة في النص لسوء الحظ وضوحاً تاماً، بأن إسماعيل المنصور الخليفة الفاطمي الثالث، قد تظاهر بعد هزيمة أبي يزيد بالعودة إلى الإسلام فقتل الدعاة ونفى بعضهم إلى إسبانيا وإلى أقطار أخرى وقال للعامّة: «من سمع منكم أحداً يسب النبي فليقتله وأنا من ورائه». وقرب إليه الفقهاء والمحدثين واستمع إليهم وخذع العامّة وادعى أن كل من كان في الدعوة ودعا إلى الإباحية فإنما فعل ذلك دون علم أبي أو جدي، وخفف الضرائب وأظهر ولعاً بالفقه».

ويستمر عبد الجبار فيسرد أعمال أبي طاهر وثورته على الفاطميين وفضحه للأسرار المذهبية وترحيبه بالدجال زكريا الأصفهاني. ويذكر عبد الجبار بأن «الدعاة أمثال أبي القاسم عيسى بن موسى وأبي مسلم ابن محمد الموصلّي، وأبي بكر وأخيه وأبي حاتم بن حمدان الرازي الكلاعي [311] وآخرين قد ماتوا أسفاً وحرناً على فضح أبي طاهر للدعوة».

وهناك حادث آخر يصور الخلافات بين البحرين وأفريقية وهي مسألة الدجال الفارسي التي يحيط بها الغموض فقد ذكر ثابت بن سنان [312] وتابعه ابن الأثير [313]، البحث التالي عن الحوادث التي وقعت كما يقول سنة 326هـ - 937م.

كان لابن سنبر أحد رؤساء القرامطة عدو بين-هم، يعرف بأبي حفص الشريك. فاستدعى ابن سنبر صديقاً له من أصفهان اسمه ذو النون الصفوي، ووعده أن يكشف له عن أسرار القرامطة ويسلم له الأمر كله إذا هو قتل أبا حفص، فضمن له ذلك. فذهب الأصفهاني إلى أبي طاهر وأعطاه العلامات فسلم له الأمر وقال: هذا الذي كنت أدعوكم إليه والأمر له. فلما تمكن من الأمر وثبت قتل أبا حفص وأمعن في قتل آخرين، فخافه أبو طاهر وشك في أمره فامتحنه ووقف على كذبه، فأعلن أنه محتال وقتله.

وذكر مسكويه^[314] وكتاب العيون^[315] رواية كرواية ثابت ويقصانها في حوادث سنة 332هـ - 943م ولكنهما يشيران إلى أنها وقعت في أثناء حياة أبي طاهر.

وللقصة رواية أخرى ذكرها عريب^[316] وأخذ نصها البيروني^[317] وهو يسمى الفارسي بزكريا الخراساني ويذكره في حوادث سنة 319هـ - 931م ولكن عريباً لا يشير إلى ابن سنبر ولا إلى خصمه. وعلى هذا فروايتها ناقصة.

ويقفوا عبد الجبار أثير عريب^[318] من حيث الأساس وهو وإن لم يذكر التاريخ إلا أنه يصف الحوادث بعد غزو مكة الذي حدث سنة 317هـ - 929م مباشرة. ويسمي الفارسي بزكريا الأصفهاني المجوسي، ولا يذكر كذلك ابن سنبر وخصمه. وقد أعلن القرامطة في أثناء حكم زكريا بأن جميع تعاليمهم السابقة عن المهدي والنسب النبوي ما هي إلا لغو. وكشفوا عن أسرار فرقتهم كلها ونشروا، لأول مرة، قصة عبد الله بن ميمون ودندان وغيرهما وخططهم في خداع المسلمين وطعنوا في جميع الأديان، وأحرقوا الكتب الدينية كلها ونادوا بزكريا إلهاً واستحلوا المحرمات ولكنهم ندموا أخيراً وقتلوا زكريا وقلدوا أبا طاهر الأمر من جديد ورجعوا إلى ولائهم للمهدي.

يظهر من هذا كله أننا نجابه روايتين متميزتين كلتاهما قوية تعتمد على مصادر موثوق بها، ولهذا فلا يمكننا أن نصدر حكماً قاطعاً لمواضع الخلاف بينهما. ولكن الذي يتضح من كليهما أن ثورة خطيرة نشبت بين القرامطة في البحرين في وقت من أوقات فترة الثلاثين الأولى من القرن الرابع الهجري دلت برهنة من الزمن على رفض سلطة الفاطميين والرجوع إلى عقيده أكثر تطرفاً. ويبدو أن الخلاف لم يكن دائماً في وقت ما فالقرامطة كما رأينا قد تخلوا أخيراً عن زكريا وعادوا إلى خضوعهم للمهدي وأعادوا الحجر الأسود إلى موضعه سنة 339هـ - 950م بأمر من الفاطميين، وهناك دلائل تدل على أنهم اعترفوا بالفاطميين أحياناً حتى بعد حروبهم مع المعز ويذكر ابن حوقل أنهم أرسلوا ضريبة سنوية إلى الإمام سنة 367هـ - 977م^[319].

المدلول الاجتماعي للإسماعيلية

أ- الأسس الاجتماعية

من المسائل الكثيرة في الحركة الإسماعيلية مسألة لما تحلّ حلًّا مرضيًّا هي مسألة دلالتها التاريخية الجوهرية. إذ من الواضح، حركة بهذا المدى وبهذه القوة لا بد أن تكون وليدة قوى تاريخية ممتدة الجذور، ووليدة حاجة إليها ملحة في ذلك الوقت أتاحت لها أن تبلغ ما بلغته من الاتساع.

لقد سأل الكتاب الأقدمون أنفسهم أمثال الغزالي والبغدادي وابن الجوزي عن سبب انتشار الحركة بهذه السرعة. وافترضوا أسبابًا تختلف في قوة الإقناع وخلاصتها، وهي تمثل وجهة نظر السنة، أن الإسماعيلية تمثل جهود العقائد التي غلبها الإسلام لتندس فيه فتقضي عليه أو تحل محله، إما بشكلها القديم أو بشكل إلهادي خالص. ويتبين هذا في السعي لجعل موجدي الإسماعيلية زرادشتيين ومانويين وديصانيين... إلخ.

«فذهب أكثر (المتكلمين) إلى أن أغراض الباطنية الدعوة إلى دين المجوس بالتأويلات التي يتأولون عليها القرآن والسنة...».

«والذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة يقولون بقدوم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلها، لميلهم إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع» [320].

«و غاية مقصدهم الانسلاخ من الدين فشاوروا جماعة من المجوس والمزدكية والثنوية وملحدة الفلاسفة في استنباط تدبير يخفف عنهم ما أصابهم من استيلاء الدين عليهم».

«ورأوا أمر محمد ﷺ قد استطار في الأقطار وأنهم عجزوا عن مقاومته، فقالوا: سبيلنا أن نتحل عقيدة طائفة أقبليها للمحاولات والتصديق بالأكاذيب وهم الروافض فنتحصن بالانتساب إليهم (فيمكننا) استدراجهم إلى الانخداع عن الدين» [321].

ويذهب أوائل المستشرقين المحدثين أمثال كاراديفو وبلوشيه وغيرهما إلى أن الإسماعيلية حركة قومية وعنصرية أكثر منها حركة دينية، هي ثورة فارس الآرية ضد سامية الإسلام. إلا أن فلهوزن وغولديهر فندا رأيهما بحجج قوية حتى أصبح من المتعذر قبوله. وأول هذه الحجج هي أن الحركة أبعد من أن تكون مقتصرة على الفرس بل كانت في الحقيقة- حتى زمن متأخر- أقوى ما تكون في أراضي العراق وسوريا العربية أو السامية حتى إن التحقيق الحديث ليزيد من أهمية الفرق الغنوصية والصوفية الغاليتين بين الساميين والمصريين. ثم صبأت الطبقات المظلومة من الأراميين والعرب إلى التعاليم الهرطقية Hérétique المختلفة فقد اعتنقت الطبقات الحاكمة من الزرادشتيين القاربين مذهب السنة بعد وقت قصير وسرعان ما أصبحوا في عداد الطبقة الحاكمة من العرب. وحتى أولئك الذين بقوا مخلصين للزردشتية لم يكن

ازدراءهم للفرق المارقة الإيرانية بأقل من ازدراء العرب لها^[322].

يظهر من كل هذا أن الحركة- حتى إذا كان لها أساس مادي تقوم فلسفتها عليه- إنما كانت تقررها عوامل اجتماعية. ويتفق هذا مع ما توصلت إليه تحقيقات فان فلوتن وبيكر من أن الإسلام لم يكن في أدواره الأولى دينًا بقدر ما كان علامة امتياز للأرستقراطية المنتصرة، والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله. وعلى هذا فإن الشيعة الثورية كانت النتيجة الطبيعية في وسط ثيوقراطي لثورة الطبقات المظلومة، الفارسية والسامية على السواء. وتظهر طبيعة هذه الطبقة في الأبيات التي اقتبسها بلاشير^[323] وهي:

تلوم على تركي الصلاة خليلتي
فقلت اغربي عن ناظري! أنت طالق
فوالله لا صليت لله مفلسًا
يصلي له الشيخ الجليل وفائق
لماذا أصلي؟ أين بغي ومنزلي
وأين خيولي والحلي والمناطق؟
أصلي ولا فتر من الأرض يحتوي
عليه يميني؟ إنني لمنافق
بلى. إن علي الله وسع لم أزل
أصلي له ما لاح في الجو بارق

وفي أواخر القرن التاسع وفي القرن العاشر نمت التجارة والصناعة في الإمبراطورية العباسية فأصبحت المشكلة الاجتماعية أكثر حدة، وأصبحت الحركات التي تمثل تضايقًا اجتماعيًا وأهدافًا اجتماعية أشد ظهورًا. وكانت أولى علامات الخطر ثورة الزنج، العبيد العاملين في أهواز العراق المحلية، ثم مؤامرة القرامطة على المجتمع الإسلامي. وقد جاءت أول أخبارها سنة

27هـ - 892م. والطبري^[324] وهو أقدم مصادرنا وإن كان بعيدًا عن إدراك مدى الحوادث التي يقصها وإدراك ملابساتها فإنه يروي شيئًا مهمًا، ذلك أن أول احتجاج على دعوة القرامطة السلمية وجهه مالك إحدى المقاطعات يشكو من الخمسين صلاة في اليوم التي أمر بها الداعي، لأنها تعرقل شغل عماله. وقد لا نكون مغالين- لما نعرف من موقف القرامطة من الصلاة- إذا

اعتبرنا الخمسين صلاة في اليوم عرقلة مقصودة لساعات العمل. ويورد الطبري^[325] أيضًا ملاحظة مهمة جدًا وهي أن القرامطة أكثرهم من الفلاحين.

أما الكتاب المتأخرون فقد نفذوا نفوذًا أعمق إلى الطبيعة الاجتماعية للتعالم الإسماعيلية وإلى التركيب الاجتماعي لأتباعها. فابن رزّام^[326] يؤكد في مواقف عدة على أن الإسماعيليين كانوا

يبشرون بأن الشرائع لم تسن إلا لتقييد الجماهير وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة، أما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها. وينسب البغدادي^[327] أيضًا مثل هذه الطبيعة إلى عقائد الإسماعيليين وما المكتوب الشهير الذي يرويه لعبيد الله إلا حملة قاسية على الأسس الاجتماعية للمجتمع الإسلامي السني. وقد أدرك الغزالي^[328] جيدًا أن العقائد الإسماعيلية تصادف هوى في نفوس العامة. لذا نجده يوجه كلامه إليهم ولا سيما في كتابه فضائح الباطنية. أما ابن الجوزي^[329] وهو بعيد النظر في شؤون المارقين، فإنه يشير إلى سهولة انقياد العامة للتعاليم الإلحادية وإلى أن طبيعة التعاليم الباطنية سلب الأموال ونهبها.

ورب معترض يقول بأن جميع هذه المصائد معادية للإسماعيلية شديدة التحامل عليهما، فأحكامها لهذا ذات قيمة ضئيلة، ولكن مثل هذا الاعتراض ضعيف، فنحن إن استطعنا أن نكذب التهم التي ألصقت بالإسماعيلية كتهمة الجماعية فإن نقل الكتاب هذه الحركة من الاتجاه الديني إلى الاتجاه الاقتصادي ليرينا مصدر الخطر الحقيقي الذي كانوا يخشونه. وقد كان الغزالي صريحًا في هذا الشأن فقال بأن خطر الهرطقة الرئيسي إنما هو في استهوائها الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف^[330].

وقد استطاعت الإسماعيلية باتصالاتها بأصناف أهل الصناعات والحرف أن تؤثر في الطبقات العاملة تأثيرًا قويًا، وأن تترك فيها أثرًا عميقًا لم يمحه اضطهاد قرون عدة^[331].

ب- التداخل المعنوي
Interconfessionalism

صادفت الدعوة الإسماعيلية موى في نفوس جماعات مختلفة في العصور والديين، مزدكيين ومناويين وصابئين وشيعة وسنة ومسيحيين ويهود من كل نوع فأنشأت بحكم الضرورة نطاقاً قوياً من التداخل المعنوي يقترب أحياناً من مذهب عقلي خالص. وقد سبقهم إلى هذا عيسوية أصفهان وربما تأثروا بها. والعيسوية هي فرقة يهودية ادعت في أثناء خلافة عبد الملك الأموي بأن محمداً وعيسى كانا نبيين صادقين بالنسبة إلى وطنيهما وشعبيهما اللذين ظهرا فيهما. فطور الإسماعيليون هذه الفكرة وصاغوها نظاماً محكماً أصبحت بموجبه الصحة النسبية لجميع الأديان معترفاً بها، وألغى التعصب الديني إلغاء تاماً. وخير تعبير عن هذا نجده في رسائل إخوان الصفا ومنها نقتبس العبارات التالية التي تمثل النغمة العامة للحرية الدينية: «... وينبغي لإخواننا - أيدهم الله - أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها» [332].

«.. ومن الناس من يرى ويعتقد في دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم ويرثي للمذنبين ويستغفر لهم ويتحنن على كل روح من الحيوان، ويريد الصلاح لكل وهذا مذهب الأبرار والزهاد والصالحين من المؤمنين. وهكذا مذهب إخواننا الكرام» [333].

«واعلم أيها الأخ أن من سعادتك أيضاً أن يتفق لك معلم ذكي جد الطبع، حسن الخلق، صافي الذهن، محب للعلم، طالب للحق غير متعصب لرأي من المذاهب» [334].

«ينبغي لك أيها الأخ ألا تشغل بإصلاح المشايخ الهرمة الذين اعتقدوا من الصبا آراء فاسدة وعادات رديئة وأخلاقاً وحشة، فإنهم يتعبونك ثم لا ينصلحون. وإن صلحوا قليلاً فلا يفلحون».

«ولكن عليك بالشباب السالمي الصدور، الراغبين في الآداب، المبتدئين بالنظر في العلوم، المريدين طريق الحق والدار الآخرة، والمؤمنين بيوم الحساب المستعملين شرائع الأنبياء عليهم

السلام، الباحثين عن أسرار كتبهم، التاركين الهوى والجدل، غير متعصبين للمذاهب» [335].

وقد درسوا كتب اليهود والنصارى المقدسة وفسروها بأساليب إسماعيلية. وقد استفاد الفيلسوف الفاطمي الكبير حميد الدين الكرمانى المتوفى بعد سنة (408هـ - 1017م) كثيراً من التوراة

والإنجيل [336] ونجد في كتب الدروز أيضاً [337] إشارات للتوراة والإنجيل بل هناك ترجمة فارسية لموعظة الجبل بتفسير إسماعيلي. وقد ذكر بنيامين التطيلي أن الدروز في سورية كانوا أصدقاء مخلصين لليهود، وكان في فارس مجتمع يهودي يعيش تحت حكم الإسماعيليين ويذهب

أبناؤه إلى الحرب كلما ذهب الإسماعيليون للحرب^[338].

وهناك مثل آخر لتحرر الإسماعيليين هو أن الداعي الإسماعيلي ابن حوشب عندما ذهب إلى اليمن وجد أهلها يعتقدون بظهور مهدي يدعى المنصور^[339]، فلم يعترضهم بل أيدهم. وهو لم يؤيدهم في الحقيقة إلا ليستخدم هذه العقيدة في صالح الإسماعيليين. ويذكر عبد الجبار أن الداعي وعد اليمانيين بظهور المهدي في اليمن^[340]. وقد يكون ما جاء في الرسالة الدرزية المسماة رسالة السفر إلى السادة أوسع عبارة وردت في هذا الصدد، إذ تقول بأن العقيدة الدرزية جبت جميع العقائد الأخرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والزرادشتية، وما اتصل بها من نحل وطوائف^[341] وليس بين شمولها هذه الأديان وبين قيامها مقامها إلا خطوة واحدة.

وفي الكتابات الإسماعيلية كثير من أشباه هذه التصريحات مثال ذلك كتاب (الشواهد) لجعفر بن منصور اليماني الذي يعد الصابئين من المؤمنين بالله. ويقول بأن اليهود والمسيحيين وأتباع أي دين آخر، يؤمنون بالله وباليوم الآخر ويعملون الصالحات ويطيعون الله، ويدخلون الجنة^[342].

وقد أفرغ مذهب التداخل المعتقدي Interconfessionalism هذا فقهاء السنة فأسهب ابن رزّام^[343] في الكلام عن تسامح الدعوة الباطنية الديني وعن محاولتها ضم الناس من كل دين بعرضها لهم ما هو أكثر استهواءً وتشويقاً. ويذكر هذا الغزالي^[344] أيضاً ويأسف له ويستعيز منه.

ولم تمت روح التسامح والتحرر هذه بسقوط القرمطية الثورية فقد تركت أثرها في السياسة الدينية السمحة للخلفاء الفاطميين وفي الحرية الدينية للأصناف في العهد الأول على الأقل وفي التيار القوي لمذهب التداخل المعتقدي في الآداب الإسماعيلية المتأخرة. وأخيراً في تأثيرها في عدد من الشخصيات الذكية، أبرزها المعري وعمر الخيام^[345].

ج - الجماعية (ملكية الجماعة)

من التهم المتواترة التي وجهها الخصوم السنة إلى القرامطة والإسماعيليين هي أنهم دعوا إلى جماعية الأموال والنساء وطبقوها. حتى إن مؤلف سياسة نامه ليعتبر الإسماعيلية استمرارًا مباشرًا للحركة المزدكية في العصر الساساني، ويقدم لبحثه عن عقائد الإسماعيلية ونشاطهم بوصف مسهب لحركة مزدك. ويمكننا أن نفهم أساس برنامج مزدك الجماعي الديني من عبارة تنسبها إليه سياسة نامه^[346]، وهي أنه «يجب أن تشاع الأموال وتوزع حسب الحاجة». ونحن نستطيع أن نسلم بأن مزدك دعا إلى جماعية الأموال، وأما دعوته إلى جماعية النساء فأمر مشكوك فيه^[347].

وكانت حلقة الوصل بين مزدك والإسماعيليين، اعتمادًا على سياسة نامه^[348]، أرملة مزدك خرمة التي أوجدت الفرقة الخرمية السرية التي كان من أتباعها أبو مسلم وسندباد المجوسي. أما استحالة هذه الحركة - لأسباب انتهائية خالصة - إلى التشيع فإنها تظهر في العبارة القائلة: «قد أصبح مزدك شيعيًا»^[349].

وقصة الخرمية كلها وروابطها بالحركة الإيرانية قبل الإسلام من جهة وبالإسماعيلية من جهة أخرى لا تزال غير مؤكدة، ولا نستطيع أن نتناول بحثها هنا. وفي كتاب الدكتور صديقي^[350] تحليل قيم لذلك فليرجع إليه من يريد.

ولو طالعنا تاريخ الفرق القرمطية والإسماعيلية الحقيقي لاستندنا إلى أساس أقوى. فهنا تذكر سياسة نامه بحثًا صحيحًا عن ظهور الفرق وانتشارها وعن نشاط دعائها في الأقطار المختلفة. وينتفق البحث العام مع غالبية المصادر السنوية. والأمر ذو الأهمية الخاصة فيه هو التأكيد المكرر على تشابه المزدكية والقرمطية والحكم على أن الإلحاد والشيعوية والإباحية كانت شائعة في البحرين.

ويذكر ابن رزام بحثًا عن جماعية القرامطة أكثر تفصيلًا وأكثر إقناعًا والعبارة التي تخص الموضوع محفوظة في النويري وهي تصف لنا تأسيس مجتمع جماعي في جوار الكوفة

[351] واس تنادًا إلى ماذا البحث نقول: لما استمال الداعي حمدان قرمط سكان بعض القرى العراقية إلى عقيده فبرض عليهم ضرائب عدة وجبايات تصاعدية. ثم فرض عليهم الألفة وهو أن يجمعوا أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا في ذلك أسوة واحدة لا يفضل واحد منهم صاحبه وأخاه في ملكه. وتلا قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: 103] وتلا عليهم قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63] وعرفهم أنه لا حاجة بهم إلى أموال تكون معهم لأن

الأرض بأسرها ستكون لهم دون غيرهم. وقال لهم هذه محنتكم التي امتحنتم بها لنعلم كيف تعملون. وطالبهم بشراء السلاح وإعداده وذلك في سنة ست وسبعين ومئتين. وأقام الدعاة في كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها يجمع عنده أموال أهل قريته من بقر وغنم وحلي ومتاع وغيره. فكان يكسو عاريهم وينفق عليهم ما يكفيهم ولا يبقي فقيراً بينهم ولا محتاجاً ضعيفاً. وأخذ كل رجل منهم بالانكماش في صناعته والتكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته. وكانت المرأة تجمع إليه كسبها من مغزلها والصبى أجر نظارته الطير. فلم يملك أحد منهم إلا سيفه وسلاحه. فلما استقام له ذلك كله وصبوا إليه وعملوا به أمر الدعاة أن يجمعوا النساء ليلة معروفة ويختلطن بالرجال وقال إن ذلك من صحة الود والألفة بينهم».

وليس لدينا نصوص أخرى عدا هاتين الروايتين وكتاهما من رواية أعداء القرامطة وتمتاز بالتعصب الشديد عليهم إلا قليل من الأحكام العامة^[352]. وكتابات الإسماعيليين أنفسهم لا تحمل أثراً لعقيدة الجماعية ولكن هذا لا يسوغ لنا أن نرفض رواية ابن رزّام لأن جميع الكتابات الإسماعيلية الباقية إنما تؤرخ ما بعد تأسيس الخلافة الفاطمية، عندما فترت العقائد الثورية التي كانت قبلئذ، وتلطفت لتلائم حاجة الدولة والأسرة المالكة. وعلى هذا فمن الممكن أن يكون الدعاة الأولون قد دعوا إلى نوع من الجماعية ربما قام بتطبيقها قرامطة البحرين الذين لم يتأثروا. كما رأينا- بالتبدلات التي طرأت على العقيدة في أفريقية^[353]. ولدينا عن هذا مصدران لهما قيمة مهمة وهما مشاهدات رحالتين كلاهما من أشد أنصار الفاطميين، زارا القرامطة في البحرين وسجلا مشاهدتهما هناك. ومنها نستطيع أن نحصل على صورة لأفكار القرامطة السياسية والاجتماعية ولتنظيماتهم الإدارية.

د- وضع البحرين

وأقدم هذين المصدرين وأوجزهما كتاب ابن حوقل. زار البحرين في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي، وذكر شيئاً يسيراً جديداً عما يتعلق بالنظام الاجتماعي للدولة القرمطية،

ولكنه يبدي بعض الملاحظات المهمة عن بنائها السياسي. فدولة القرامطة عنده^[354] كانت من نوع الجمهورية الأوليغارشية (حكم الأقلية)، ولم يكن حاكمها مستبداً بأي حال، بل هو رئيس جماعة متساوية، يعاونه في الحكم مجلس مؤلف من أتباعه المقربين، وممن تربطه بهم روابط

النسب والتنشئة، يعرف بالعقدانية^[355]. ويذكر ابن حوقل أسماء أفرادها ووظائفهم. وكانت الأسرتان الحاكمتان أسرة أبي سعيد الجنابي وأسرة ابن سنبر. ويظهر أن أسرة ابن سنبر كانت لها زعامة محلية قبل أيام القرامطة. ويتكلم أيضاً عن الضرائب والمكوس المختلفة التي تكوّن موارد الدولة القرمطية، وعن توزيع هذه الموارد على العقدانية بعد حسم الخمس منها للإمام.

وقد زاد الدخل- كما يقول- على المليون دينار^[356].

أما المصدر الثاني فهو كتاب سفر نامة لناصر خسرو وهو إسماعيلي فارسي، زار البحرين في خلال القرن الحادي عشر الميلادي عند عودته من مصر إلى فارس. وفي هذا الكتاب وصف

أسهب من سابقه. وفيما يلي موجز كلامه عن الإحساء عاصمة القرامطة^[357]: كان في الإحساء أكثر من عشرين ألف محارب. وكان الحاكم السابق أبو سعيد الذي أبطل الصيام والصلاة. وقد سمي الأهالي أنفسهم بعده (أبو السعيديين). وهم لا يصلون ولا يصومون على الرغم من اعترافهم بنبوة محمد. ولما توفى أبو سعيد انتقلت الحكومة إلى مجلس شورى مؤلف من ستة من تلاميذه حكموا بالعدل والإنصاف. وكان هذا المجلس لا يزال يقوم بمهام وظيفته عندما زاره ناصر خسرو. وكان له ثلاثون ألف عبد زنجي يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين.

وليس عندهم ضرائب ولا أعشار. وإذا افتقر الإنسان أو استدان أعانه الآخرون ليستعيد وضعه. وليس للدائن غير رأسماله. وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة، يعطى ما يكفيه من المال ليشترى به ما يلزم صناعته من عدة وآلات. وهناك بيوت معدة لسكنى الفقراء على حساب المجموع. وقد شاهد ناصر في الإحساء طواحين تملكها الدولة وتدير شؤونها، تطحن الحبوب للرعية مجاناً.

وكان الحكام يسمون (السادة)، ووزرائهم (الشيرة)^[358] وليس في مدينة الإحساء مسجد ولا صلوات ولا خطب أو مراسيم الجمعة، بيد أن الحجاج السنين بنوا لأنفسهم مسجداً على حسابهم. وكانت المعاملات التجارية تجري بواسطة نقود اصطلاحية لا يجوز إخراجها من البلد. وأهل البلاد وإن كانوا لا يصلون فإنهم لا يمنعون أحداً من الصلاة، وهم لا يشربون الخمر مهما كانت الظروف. وإذا تحدث أحد السادة إلى مستمع إليه تكلم برقة وتواضع.

وفي الإحساء تؤكل لحوم الحيوانات كلها من قطط وكلاب وحمير... وغيرها ويشترط القانون

أن يعرض رأس الحيوان وجلده بجانبها ليعرف المشترون ما يشترون.
هكذا كانت الإحساء عندما رآها ناصر، وهي صورة يمكن الاعتماد عليها بوجه عام وإن كان
من ناحية منها أو ناحيتين بعض الخيال. والنظام الذي يصفه كما هو واضح ليس بجماعية ولكنه
نظام مجتمع وحكومة يختلف كثيرًا عن أي نظام معروف في العالم الإسلامي كله، وهو نظام
ألف تأليفًا حسنًا بحيث أثار عداوة الطبقات الحاكمة وبغضاءها.

مصادر الكتاب

أولاً: المصادر السنوية:

أ - المصادر التاريخية

- أبو الفدا: تاريخ أبي الفدا، طبعة رايسكه، خمسة مجلدات هافنيه (كوبنهاغن)، 1789 - 94.
- أبو المحاسن بن تغري بردي: النجوم الزاهرة: طبعة جنبول، مجلدان، ليدن، 1852 - 57.
- عريب بن سعد: صلة الطبري: طبعة دو خويه، ليدن 1897.
- حمزة الأصفهاني: سني ملوك الأرض والأنبياء، طبعة كوتتالت، مجلدان، بطرسبرج 1844 - 48.
- ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب: طبعة دوزي، مجلدان، ليدن، 1848 - 51.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان: طبعة القاهرة. مجلدان، 1275هـ.
- «ابن خلكان»: ترجمة وفيات الأعيان: ماكرن دي سلين، 4 مجلدات باريس، 1842 - 1871.
- ابن الأثير: الكامل: طبعة تورنبرج، 14 مجلدًا، ليدن، 1851 - 1876.
- ابن مالك: كشف أسرار الباطنية: طبعة الكوثري، القاهرة، 1939.
- ابن النديم: الفهرست: طبعة فلوجل، مجلدان، ليزك 1871.
- الجندي: في كتاب
- The yaman» Its Early» H. C. kay Mediaeval History. London 1892.
- الجويني: الحشاشون: طبعة ميرزا محمد، ليدن، 1937.
- المقريري: الاتعاض: طبعة بنز، ليزك، 1909.
- المقريري: الخطط: طبعة القاهرة، مجلدان، 1270هـ.
- المقريري: الترجمة الفرنسية للخطط بعنوان: La xocrine Secrète des Fatimides d»Egypte كازانوا في نشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، المجلد 18.
- المقريري: المقفي:
- (1) طبعة كاترمير في المجلة الآسيوية 1836 بعنوان: «Memoirs Historiques».
- (2) طبعة فاكنان بعنوان:

La Biographie a Obeyd Allah Centenariodi Michele Amari. II, 35-86
Palermo
1910

- المسعودي: مروج الذهب: طبعة باربير دي مينار 9 مجلدات، باريس 1861 - 1877.
- المسعودي: التنبيه والإشراف: طبعة دو خويه، ليدن 1893.
- المسعودي: ترجمته بعنوان:
La Livre de L'Avertissement Carra de Vaux. Paris,
1897 - مسكويه: تجارب الأمم:
طبعة أمدروس ومارجليوث، 7 مجلدات، أكسفورد 1930.
- نظام الملك: سياسة نامه: طبعة (وترجمة) شفر، باريس 1891 - 1897.
- النويري: نهاية الأرب: مخطوط في باريس، القسم العربي، برقم 1576.
- رشيد الدين: جامع التواريخ: في بحث لليفي بعنوان:
The account of the Ismaili Doctrines in the Gami al
Twarirkh. مجلة الجمعية الآسيوية.
- السيوطي: تاريخ الخلفاء: طبعة القاهرة 1351هـ.
- الطبري: تاريخ الطبري: طبعة دو خويه وجماعته، ليدن 1879 - 1901.
- ثابت بن سنان: تاريخ القرامطة: مخطوط عند المؤلف.

ب - المصادر الدينية

- عبد الجبار: كتاب تثبيت نبوة سيدنا محمد: مخطوط في أسطنبول في مكتبة، شهيد علي باشا، برقم 1575.
- أبو المعالي: بيان الأديان: طبعة عباس إقبال، طهران 1312هـ وكذلك في بحث لشفر
1885 Paris, Persanne II, Chrétomathie.
ترجمة H. Marré في مجلة تاريخ الأديان (R.H.R).
- الأشعري: مقالات الإسلاميين: طبعة ريتز، مجلدان، أسطنبول 1929.
- البغدادي: الفرق بين الفرق: طبعة محمد بدر، القاهرة 1328هـ.
- البغدادي: ترجمة كتابه:
 - (1) لسيلي، نيويورك 1919.
 - (2) لهاكن، تل أبيب 1935.
- البغدادي: المختصر: طبعة فيليب حتى، القاهرة 1924.
- الغزالي: انظر كولدزيهر في القائمة (د).
- ابن حزم: انظر فريد لندر في القائمة (د).
- ابن الجوزي: تلبيس إبليس: القاهرة، 1928، وانظر أيضا دي سوموجي في القائمة (د).
- الإيجي: المواقف: طبعة سورنسن، لبيزك 1848.
- الملطي: كتاب التنبيه والرد: طبعة (ديدرنك) أسطنبول 1936.
- مطهر بن طاهر المقدسي: كتاب البدء والتاريخ: هوار، 6 مجلدات، باريس 1899 - 1919.
- الشهرستاني: الملل والنحل: طبعة كرتون، مجلدان، لندن، 1842 - 1846.
- الشهرستاني: ترجمته لهار بروكر.

ج - مصادر سننية أخرى

- الذهبي: ميزان الاعتدال: القاهرة، 5 مجلدات.
- الجوبري: المختار في كشف الأسرار: القاهرة.
- المعري: رسالة الغفران: طبعة هندية في القاهرة، 1903 وترجمتها لنكلسون في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية.
- السمعاني: كتاب الأنساب: ليدن 1913.
- شهاب الدين العمري: التعريف بالمصطلح الشريف: القاهرة 1312هـ.

ثانيًا: المصادر الشيعية:

- آغا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: النجف 1936.
- الاسترآبادي: منهاج المقال طهران 1307هـ.
- الكشي: معرفة الرجال: بومبي 1317هـ.
- المجلسي: بحار الأنوار، 25 مجلدًا، إيران 1301 - 1315هـ.
- المتوكل: حقائق المعرفة، مخطوط في الخزانة التيمورية في قسم العقائد، برقم: 687.
- النوبختي: فرق الشيعة: طبعة ريتز، أسطنبول 1931.
- القمي: هدية الأحاب: النجف، ب، ت.
- ابن شهر آشوب: معالم العلماء: طبعة عباس إقبال، طهران 1934.
- الطوسي: فهرست كتب الشيعة: طبعة شبرنكر، كلكتا 1853.
- مؤلف مجهول: تبصرة العوام: طبعة عباس إقبال، طهران 1313هـ.

ثالثاً: المصادر الإسماعيلية وما يتصل بها:

رسائل درزية

- حمزة: السيرة المستقيمة، مخطوطة في باريس، في القسم العربي، برقم 1408، وقد نشر بعضها في المقتبس في القاهرة سنة 1910، المجلد الخامس، ص 304 - 306.
- المقتنع: رسالة السفر إلى السادة: مخطوطة في القسم العربي، رقم 1424.
- سيدنا الحسين: كتاب الإيضاح والبيان: انظر لويس في القائمة (رابعاً).
- ابن حوقل: المسالك والممالك: طبعة دو خويه (الأولى)، ليدن 1873.
- ابن حوقل: المسالك والممالك: طبعة دو خويه (الثانية)، 1938.
- ابن مرتضى: الفلك الدوار: حلب 1933.
- جعفر بن منصور اليميني: الشواهد والبيان: مخطوطة في الخزانة التيمورية، قسم العقائد برقم 174.
- كلام بير: طبعة إيفانوف، بومبي 1935.
- سيدنا الخطاب: غاية الموالي: مخطوط عند الأعظمي.
- ناصر خسرو: سفر نامه: طبعة (وترجمة) شفر، باريس 1881.
- القاضي النعمان: دعائم الإسلام: مخطوط (مدرسة الدراسات الشرقية)، رقم 25735.
- القاضي النعمان: اقتضاح الدعوة: مخطوطة عند المؤلف.
- رسائل إخوان الصفا: القاهرة، أربعة مجلدات 1928.
- شرف علي: رياض الجنان: طبعة بومبي 1860.
- سذبوري: أم الكتاب: طبعة إيفانوف في مجلة الإسلام (الألمانية) المجلد 23. وعدد من الدراسات الحديثة المعتمدة على مصادر إسماعيلية لم تطبع بعد، أو مقتبسة منها سنذكرها ضمن القائمة التالية.

رابعًا: مصادر حديثة:

- .Modern Works: - Asin palacios. Logia et Agrapha. Paris, 1916 - 25
.Abenmasarra y su Escuela. Madrid, 1914
.Becker, C. H. Beitrage zur Geschichte Aegyptens -
.Strassburg, 1903
Blochet, E. le Messianisme dans l'Heterodoxie Musulmane. Paris, -
.1903
Caetani, L. Annali dell'Islam. 1905 ff. Une Date Astronomique dans -
.les Epitres des Ikhwan as-Safa, J. A., 1915. See also Maqrizi in list A
.Darmesteter, J. Le Mahdi. Paris, 1885 -
.Dussaud. Histore et Réligion des Nosairis. Paris, 1900 -
.Eghbal, A. Khanedane Newbakht. Teheran, 1311 -
Fischel, W.J. Jews in the Economic and political Life of Mediaeval -
.Islam. London
Friedlander, I. The Heterodoxies of the Shi'a. I and II. J.A.O.S., 1907- -
.9
Fyzee, Asaf A.A. - Qadi an-Nu'man J.R.A.S., 1934. - A List of -
.Musta'lian Imame. J.B.B.R. A.S. 1634
.DE Goeje, M. J. - La Fin de l'Empire des Carmathes. 1934 -
.Mémoire sur les Carmathes. Leyden, 1886 -
Goldziher, I. Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Lekte. Leyden, -
.1916
Goldziher, I. Muhammedaische Studien. Halle, J.A., 1895.- Griffini, E. -
.Die Jungste Ambrosianische sammlung. Z.D.M.G., 1915
Guyard, S. Fragments Relatifs [la Doctrine des Ismaélis. Paris. Notices -
.et Extraits, Vol XXII
.Guidi, M, - Storia Della Religione dell, Islam Turin, 1939 -
.Ogine dei Yazidi Zazidi e Storia Religiosa dell' Islam. R.S.O., 1032 -
Hamdani, H. - Some unknown Isma'ili Authors and their Works. -

- .J.R.A.S., 1033
- .The Rasa'il Ikhwan as-Safa. Der Islam XX -
- .A Compendium of Isma'ili Esoteric Islamic Culture, XI -
- .Ivanew, W. - A Creed of the Fatimids. Bombay, 1936 -
- .A Guide to Isma'ili Literature. London, 1933 -
- .An Ismailitic Work by Nasir'u'd-Din Tusi J.R.A.S., 1931 -
- .Ismailitica. M.A.S.B., 1922, VIII -
- .Isma'ilia. Article in El supplement -
- .Notes sur l'Ummu'l-Kitab. R.E.I., 1932 -
- .Kraus, P. - Les «Controverses» de Fakhr al-Din Razi. B.I.E., XIX -
- .La Bibliographie Ismailienne. R.E.I., 1932 -
- .Hebrische und Syrische Zitate. Der Islam XIX -
- .Raziana II. Orientalia, V -
- .Lewis, B. - The Islamic Guilds. Economic History Review, 1937 -
- .Ismaili Interpretation of the Fall of Adam, B. S. O. S. 1938 -
- Manour, P. H. Polemics on the origin of the Fatimites of Islam -
- .Iranien. Paris 1934
- .Karmatians, Article in El -
- Les Origines Shi'ites de la Famille Vizirale des Banu'l-Furat. Melanges -
- .Gaudefroy-Demombynes Cairo, 1935
- .Explication du Plan de Kufa. Melanges Maspéro, III. Cairo, 1935 -
- Mutanabbi devant le Siècle Ismaélien de L'Islam. Mémoires de -
- .l'Institut Français de Damas-al-Mutanabbi. Beirut, 1936
- Esquisse d'une Bibliographie Carmathe, Browne Memorial Volume. -
- .London, 1922
- .Ritter, H. Philologica. Der Islam XVIII -
- .De Sacy, S. Exposé de la Religion des Druzes. 1 vols. Paris, 1838 -
- .Sadighi, G. H. Les Mouvements Religieux Iraniens. Paris, 1938 -
- .Snouck Hurgronje. Der Mahdi, Verspreide Geschriften, I Bonn, 1923 -

- .De Somogyi, J. A Treatise on the Carmathians R.S.O., 1932 -
.Tritton, A. S. - Notes on some Ismaili Mss. B.S.O.S., VII -
.A Theological Miscellany B.S.O.S., IX -
Van Vloten, G. Recherches sur la Domination Arabe, Amsterdam, -
.1894
.Wellhausen, J. - Die Religios-politischen Oppositions parteien -
.Berlin, 1901
.Skizzen und Vorarbeiten. VI. Berlin, 1889 -
.Umestenberg, F. Geschichte der Fatimiden-Chalifen -
.Gottingen, 1881

وهذه إشارات وردت في حواشي الكتاب رأينا أن نثبت دلالتها ليهتدي إليها القارئ:

B I E. Bulletin de L'Institut d'Egypt

B I F A O. Bulletin de L'Institut Français d'Archéologie Orientale

B. S. O. S. Bulletin of the school of Oriental Studies

E I. Encyclopedia of Islam

J. A. Journal Asiatique

J. A. O. S. Journal of the American Oriental Society

J. B. B. R. A. S. Journal of the Bengal Branch of the Royal Asiatic Society

J.R.A.S. Journal of the Royal Asiatic Society

M. A. S. B. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal

R.H.R. Révue de l'Histoire de Religions

R. E. I. Révue des Etudes Islamiques

R. S. O. Rivista degli studi Orientali

Z. A. Zeitschrift für Assyriologie

.Z. D. M. G. Zeitschrift der Deutschen Morgenlun-dischen Gesellschaft

الفهرس

[Telegram Network مكتبة](#)

[الإهداء](#)

[مقدمة الطبعة الأولى](#)

[تقديم الطبعة العربية](#)

[توطئة](#)

[أ- المصادر التاريخية السنية](#)

[ب- مصادر السنّة الدينية](#)

[ج- مصادر الشيعة الاثني عشرية](#)

[د- المصادر الإسماعيلية](#)

[أصول الإسماعيلية](#)

[أ- تمهيد:](#)

[1- \(بدايات التشيع\) - فكرة المهدي](#)

[2- المذاهب والاتجاهات الشيعية](#)

[ب- الفرق الحسنية:](#)

[ج- السلالة الفاطمية:](#)

[بواكير الإسماعيلية](#)

[صلة الخطابية والإسماعيلية](#)

[استقرار الإمامة في ذرية إسماعيل](#)

[\(استنباط أصول الإسماعيلية\)](#)

[د- الأئمة: المستقرون والمستودعون](#)

[أصول السلالة الفاطمية](#)

[المستقرون والمستودعون](#)

[ميمون وعبد الله بن ميمون القداح](#)

أ- مصادر الشيعة الاثني عشرية

ب- الإرشادات الإسماعيلية

ج- الأسطورة اليهودية

دندان

الأئمة المستورون

الدعوة

1- حركة الهلال الخصيب

2- الحركة اليمانية والمغربية

قرامطة البحرين

الأصول

العلاقات مع الفاطميين

أ- التشابه:

ب- الاختلاف:

المدلول الاجتماعي للإسماعيلية

أ- الأسس الاجتماعية

Interconfessionalism ب- التداخل المعتقدية

ج- الجماعية (ملكية الجماعة)

د- وضع البحرين

مصادر الكتاب

الفهرس

Notes

[←1]

أصول الإسماعيلية: د. برنارد لويس، ترجمة: خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب، تقديم: د. عبد العزيز الدوري، الطبعة الأولى: 1947. والأطروحة ظهرت بالإنكليزية لأول مرة سنة 1940.

[←2]

التنبیه 389، الترجمة 495.

[←3]

انظر عن ثابت وتاريخه 1 579 .Chowlsson, Ssabier

[←4]

ساسي: 1, 74 - Intro - الاعتاظ 11 - كازانوف: 1 Note, P. 9, Ladoctrine Secr ete.

[←5]

الاعتاظ 12 - كاترمير 117 - فانيان 39.

[←6]

في الخطط مثلاً.

[←7]

.Ladoctrine Secrète: كازانوفا: 1/391

[←8]

ترجمة كاترمير وترجمة فاكنان.

[←9]

انظر ثبت المراجع والمصادر.

[←10]

[←11]

التنبیه 395، الترجمة 501.

[←12]

.Ladoctrine Secrète, P. 36

[←13]

المصدر السابق نفسه 37.

[←14]

.Cread, 14

[←15]

بحث إسماعيلي لنصير الدين الطوسي نشره إيفانوف في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٣١.
صفحة ٣٥٤.

[←16]

وهو الداعي الإسماعيلي علي بن محمد (420 - 483 هـ = 1037 - 1080 م)، مؤسس الأسرة الصليحية في اليمن.

[←17]

کي 191.

[←18]

عن مناقشة المصادر في ظهور الفاطميين انظر بيكر: Beitragel 1,2 - 11.

[←19]

التنبیه 395، الترجمة 501.

[←20]

أبو داود 259.

[←21]

عن بحث الآداب الجدلية الأولى انظر غير لذيهر: الغزالي ص 14 وما بعدها.

[←22]

.Les «Controvreses» 205 FF. and 212 FF

[←23]

نهاية الاقدام 11: كسيوم.

[←24]

إيفانوف: Guide, P. 56, No. 220 ولا بد لنا أن نضيف مصدرًا آخر إلى هذه القائمة من المصادر السنية وهو لا يزال مخطوطًا وقد استعملناه المرة الأولى في هذا الكتاب.

[←25]

السبكي 3 / 114 - آرنولد: مهدي أحمد 66.

[←26]

.Philologica, P. 240. N 18

[←27]

النجوم الزاهرة 2/443 - 6 - أبو شامة 2/201 - تاريخ الخلفاء للسيوطي 3 - المقرئزي لفاكنان - وللتوسع انظر 5, Beitrage. وبروكمان 1/411 و418.

[←28]

Esquisse ومقالة عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية.

[←29]

رسالة الغفران 156.

[←30]

عن الكشي انظر عباس إقبال: خندان نوبخت 140، وهدية الأحاب 226.

[←31]

إن شئت زيادة في التفصيل عن هؤلاء وغيرهم من المؤلفين الشيعة الاثني عشرية فانظر Rieu. Brit. Mus. Suppl. Cat. of Arabie Mss. P, 422 ff

[←32]

140 وما بعدها.

[←33]

إيفانوف: 62, Guide.

[←34]

المصدر السابق نفسه ص 40.

[←35]

عن هذه الإشارات العامة انظر ثبت المراجع والمصادر.

[←36]

.B. S. O. S. VII, 984

[←37]

لقد اعتمدنا في تفاصيله على كتاب الشيعة للنوبختي وهو أغنى المصادر مادة وأوثقها رواية. ورجعنا إلى مصادر أخرى خصوصًا إلى بحوث فان فلوتن وفلهوزن وجويدي وغيرهم.

[←38]

فان فلوتن 34 وما بعدها. جويدي R. S. O. 13, 14, Storia, 307 ff.:

[←39]

صديقي 61.

[←40]

المهدي 15 وما بعدها.

[←41]

Verspr. gesch, 1, 162

[←42]

R. S. O. 4

[←43]

محاضرات في الكلية الفرنسية: 1936 - 37.

[←44]

الكشي 70 - 71. وقد أضلت فان فلوتن مصادره فنسب دورًا مهمًا للسبئية.

[←45]

.Rel. Pol 91. - Skiz, VI, 124 - 5 and 133

[←46]

Z. A. XXIII, 296 and XXIV

[←47]

.Annali, VIII, 36 FF

[←48]

سنوك 150 -مكدونالد: مقالة عن المهدي في دائرة المعارف الإسلامية.

[←49]

حديث يتصل بفكرة ظهور المهدي تردد ذكره في كتب الشيعة.

[←50]

هذا أحد الاشتقاقات المقترحة لهذا الاسم.

[←51]

النوبختي 25 - الأشعري 1/19 - البغدادي 27.

[←52]

النوبختي 25 منهاج المقال 126.

[←53]

النويختي 25، 30 -البغدادى 227، الترجمة 46 -الشهرستاني 113، الترجمة 171 -فريد ليندر: ابن حزم
1/60 -الإيجي 344-الملطي 118 -الأشعري 1/5 -الكشي 188 و195 وما بعدها-منهاج المقال 76. وعن
صاعد انظر: الكشي 185 و197، ومنهاج المقال 181.

[←54]

النوبختي 26 - 1/19 - 20 - المسعودي: مروج الذهب 5/182- الشهرستاني 1/168.

[←55]

النوبختي 27 - الأشعري 1/20.

[←56]

الأشعري 1/6، 22 - منهاج المقال 201 - البغدادي 223، الترجمة 56 و 235/56 - النوبختي 29 - فريد
ليندر: ابن حزم 1/45 و 2/125 - 6 - الشهرستاني 113، الترجمة 170 - الإيجي 345 - إقبال خندان 253
و4. انظر أيضًا ترتن: Miscellany, 924.

[←57]

النوبختي 29 و41 - الأشعري 1/20 - 21 وللتوسع انظر فاتن فلوتن Opkonist في غير محل واحد.

[←58]

النوبختي. 30.

[←59]

النوبختي 26.

[←60]

النوبختي 37، 52، 54 - 55، 57 - الشهرستاني 134، الترجمة 203 - البغدادي 229، الترجمة 49 -
الملطي 122 - الأشعري 1/6 - فريد ليندر: ابن حزم 1/59 - الإيجي 344 - الكشي 145 - ميزان الاعتدال
2/191 - إقبال: خندان 264.

[←61]

ادعى أبو منصور، على ما يقول النوبختي، بأنه خليفة محمد النفس الزكية.

[←62]

النوبختي 34 - الشهرستاني 135، الترجمة 205 -البغدادى 234، الترجمة 57 -فريد ليندر: ابن حزم
1/62 -الإيجي 345 -الملطي 120 -الكشي 196 -الأشعري 1/9 -كولدزيهر: ..Z.A. XXII, 339, N. 4.

[←63]

النوبختي 54 - لاحظ شرح اصطلاح كلمة رافضة: من رفض، أي رفض جعفر مساعدة النفس الزكية.

[←64]

.57

[←65]

الأشعري 1/25 - الفهرست 198.

[←66]

لم أتعرض فيما سبق للفرق غير الإسلامية. ولكن تجدر الإشارة إلى فرقتين منها، إحداهما قبل الإسلام، نظرًا للأسلوب المهم سبقتا به تطورات الإسماعيلية وربما أثرتا به عليها. أولاهما: المزدكية، وهي فرقة إلحادية إيرانية دعت إلى نوع من الشيوعية الدينية، والكتاب الذين ينسبون للإسماعيليين عقائد وأعمالاً شيوعية يعزونها عادة إلى أصول مزدكية. انظر صديقي, Mouvements, etc.

وثانيتها: الفرقة اليهودية العيسوية، ومؤسسها أبو عيسى، يهوديًا أميًا يحترف الخياطة في أصفهان. وقد ادعى أنه المسيح في أيام عبد الملك بن مروان (65 - 86 هـ - 688 - 715 م). وكان يحرم الخمر واعتقد بتطور الإنسان وقد حاول أن ينهض بإصلاحات عدة، وقد اعترف بعيسى ومحمد نبيين صادقين بالنسبة لمن بعثا إليهم، وأوصى أتباعه بقراءة الإنجيل والقرآن. وبهذا يكون قد وضع، منذ ذلك التاريخ القديم، عقيدة الإسماعيلية المتأخرة في نسبية الأديان والنبوة (انظر الفصل الرابع). ولما قضى عليه قال أتباعه إنه في الغيبة. انظر المقال في دائرة المعارف اليهودية وتاريخ اليهود ادبنوف 3/238.

[←67]

الكشي 187 - فرید لیندر: ابن حزم / 69.

[←68]

الكشي 191 - 192.

[←69]

الكشي، منهاج المقال.. إلخ، في موضوع أبي الخطاب.

[←70]

.60 - 57 ,37

[←71]

غولديهر: .Z. D. M. G. IX, 1906, P. 222

[←72]

وفي الشهرستاني أيضًا 136، الترجمة 206.

[←73]

هذا هو التاريخ الذي يذكره الكشي ص 191، وروايته أوثق من رواية النويري التي تجعل تاريخ قتله سنة 145هـ - 762م Sacy, 1, Intro, 440.

[←74]

الكشي 58.

[←75]

236، الترجمة 62.

[←76]

136، الترجمة 206.

[←77]

236، الترجمة 63.

[←78]

.10 /1

[←79]

الخط 2 / 352.

[←80]

.Desacy, 1, Intro, 103 ff. وكذلك كلام يير.

[←81]

فرید لیندر. ابن حزم 2 / 112.

[←82]

136، الترجمة 206.

[←83]

الخطط: 2 / 352.

[←84]

الخطط: 187 - 199.

[←85]

.188

[←86]

يذكره المجلسي بأنه أحد أتباع الفرقة النواسمة (بحار الأنوار 9/175) انظر أيضًا الكشي 233.

[←87]

الكشي 188. انظر أيضًا ماسينيون: سلمان ص 44 حيث تجد مثل هذا القول منقولاً عن نسخة نصيرية.

[←88]

الفهرست 186.

[←89]

.21 / 8

[←90]

.47. De Sacy, 1, Intro. 1437 ff - كاترمير: المقريري 131 فاكنان

[←91]

Levi 513 and 519 وفي جويني 3/152 عبارة مشابهة لذلك.

[←93]

إيفانوف 32, 430 Guide, Notes sur L'ummu - Kitab, لم أستطع الرجوع إلى أي مخطوطة لهذا الكتاب.

[←94]

MS. S. O. S. Library, 25735, P. 31 b ff
ادعاءه النبوة، تأليهه لجعفر، (الإباحة) وتبرؤ جعفر منه.

[←95]

النص 97، الملاحظات 428.

ماسينيون: سلمان، ومقاله عن النصيرين في دائرة المعارف الإسلامية.

[←97]

ربما أهل النهروان، أي الخوارج.

[←98]

الكشي 189.

[←99]

كان عيسى بن أبي منصور شلقان من أتباع جعفر، وكان يعتمد عليه كثيرًا (الكشي 211).

[←100]

191. لقد لعب التفريق بين المستودع والمستقر دورًا مهمًا في عقائد الإسماعيلية المتأخرة، (انظر كلام بير
78).

[←101]

الكشي 194. لهذا الانفجار في الغضب والادراء نصيب من الصحة.

[←102]

ممن لا يتفق معهم ابن حزم. انظر فرید لندر 1/69.

[←103]

من الباحثين المحدثين الذين يعدون أبا الخطاب من المؤسسين الأولين للإسماعيلية ماسينيون (مقالة
عن القرامطة والنصيريين في دائرة المعارف الإسلامية وفريد ليندر (ابن حزم 2/106).

[←104]

کلام بیر 75.

[←105]

.75

[←106]

الفلك الدوار 125 - تقسيم العلوم (مخطوطة درزية) ورقة 117 ف 8 .Fyzec, List, P.

[←107]

.146

[←108]

عمدة الطالب 223. مقتبسة في كتاب إيفانوف: Ismailitica.

[←109]

.Levi, 521

[←110]

.146

[←111]

.521

[←112]

.146

[←113]

بلوشيه 57 - 58 - دو خويه 203.

[←114]

Levi, 519 - جويني 145 - الطبري 3 / 754 و 2509.

[←115]

159 وكذلك في منهاج المقال 56.

[←116]

تخطيط الكوفة 350 - 351.

[←117]

صراف الكوفة، ميوله شيعية. ميزان الاعتدال 1/ 144.

[←118]

جويني 145.

[←119]

.208 و 187

[←120]

ماسينيون: سلمان 19.

[←121]

206 - 211. كان المفضل صرافاً في الكوفة، وكان من أتباع جعفر البارزين، ناصر أبا الخطاب ثم وجد فرقة صغيرة باسمه بعد قتل أبي الخطاب. وكان، رغم طرد جعفر إياه، يدعو إلى إمامة ابنه إسماعيل من بعده. ثم عاد إلى الشيعة الاثني عشرية وصالح جعفرًا وخدمه وخدم موسى الكاظم. انظر كذلك (البغدادي 236، الترجمة 65. والشهرستاني 137، الترجمة 207، والأشعري 1/13 والطوسي: الفهرست 237. ومنهاج المقال 341 وإيفانوف Guide, P. 30 وهو يذكر خطأ قتل المفضل مع أبي الخطاب).

[←122]

الكشي 206.

[←123]

الكشي 207.

[←124]

57 وما بعدها.

[←125]

بحار الأنوار /9 /175.

[←126]

من الواضح أنها لم تضم إليها جميع الخطابية فقد بقي قسم منها يؤلف فرقة متميزة، ظل يرد اسم جماعات من الخطابية حتى عهد متأخر جدًا (مثل مطهر بن طاهر. انظر ص 137) ومن بعضها نشأت الفرقة النصيرية.

[←127]

183، الترجمة 269.

[←128]

.27

[←129]

.47

[←130]

16-128 الترجمة 24، 193.

[←131]

الخط 2 / 351.

[←132]

بلوشيه 58- دو خويه 203.

[←133]

المسائل المتعلقة بتطور العقيدة وتبديلها ليس من موضوع كتابنا. وتجد بحثها في مقال ماسينيون عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية.

[←134]

سنبحث عن ميمون، وعبد الله بن ميمون، ومحمد بن إسماعيل، والفرقة القرمطية في الفصول التالية.

[←135]

ماسينيون سلمان 16 - 19، والمتنبي 6.

[←136]

طبعة القاهرة /4 /113.

[←137]

.116 - 115 /4

لم أستطع أن أحقق هذا الحديث.

[←139]

(أبو داود) السنن، باب الأدب 49.

[←140]

القرآن: سورة 14، آية 36.

[←141]

القرآن: سورة 11، آية 45 - 46.

[←142]

القرآن: سورة 23، آية 103.

[←143]

نصه أيضًا في: ويسنده آسن بالافيوس إلى يوحنا في خطبة العشاء الرباني الأخير، انظر: Logia and Agrapha, 127.

[←144]

القرآن: سورة 22 آية 77.

[←145]

وفي الطبري 1/2751، قول شبيه به ينسبه إلى عمر.

[←146]

إيفانوف: 555, 15 An Ismailitic Work, عبارة مثل هذه.

[←147]

إن تبني الرسول لسلمان-«سلمان من أهل البيت»- هو أساس العقيدة ومفتاحها. وإذا شئت بحثًا مشبعًا فانظر ماسينيون: سلمان 66 - 19 وماسينيون في كتابه هذا وفي مقاله عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية أول من نبه إلى هذه العقيدة.

[←148]

طبعة طهران 181 وقراءة شفر 1, 180 Chrest pers أقل إقناعًا.

[←149]

من ذلك قوله: ﴿ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٣٤﴾ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ ﴿﴾ [مريم: 34-35].

[←150]

أوشيه 78 - 89 .Polemics.

[←151]

.Histoire et Religion des Nusairis, 105 ff

[←152]

كويارد: Fragments, 210. وقد واتني الفرص السارة فشهدت أثناء زيارتي لقرية مصيف الإسماعيلية في سورية الوسطى عرضًا طويلًا للنكاح الروحاني قام به إمام الجماعة.

[←153]

دو ساسي 578 /2.

[←154]

ورقة 74 وما بعدها - انظر دو ساسي: Expose 11, 112 FF.

[←155]

ورقة 79 ف.

[←156]

ورقة 74 ف. ولا يزال الإسماعيليون في الهند يتناقلون حديثًا منسوبًا للإمام علي يقول: يوجد بشر قبل آدم. ولهذه العقائد صدى قوي في لزوميات أبي العلاء المعري.

[←157]

لويس: Ismaili Interpretation, 694. لا وجود لهذا التفسير في كتاب بير: وهو كتاب إسماعيلي متأخر، وتذكر فيه قصة آدم على نمط أقرب ما يكون إلى نمط المسلمين السنة، كما أن آدم والأنبياء الآخرين قد جاءت فيه أيضًا بالمعنى الحرفي والجسماني بتأكيد كبير. ولكن نظرًا لبيانات أخرى لا نستطيع أن نشك بأن كتاب الإيضاح والبيان يمثل مرحلة قديمة من مراحل تطور العقيدة الإسماعيلية.

[←158]

انظر مواضع متفرقة من الفصل الأول.

[←159]

مخطوط في باريس رقم 1410، ورقة 118 - 119 - انظر دو ساسي: Exposé II, 570.

[←160]

مقالة عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية.

[←161]

.Polemics, 78 ff

[←162]

75-الهمداني. بعض المؤلفين الإسماعيليين المجهولين 361.

[←163]

.Miscellany 925

[←164]

ملاحظاتي عن هذه العقيدة مستندة إلى أحاديث شفوية مع إسماعيلي هندي مثقف.

[←165]

الهمداني: الرسائل، مجلة الإسلام 20 / 292 - 3.

[←166]

كما في دستور المنجمين وعيون الأخبار... إلخ.

[←167]

،Fyzee. List, P. 8
حيث يذكر ثلاثة أئمة مستورين بعد محمد بن إسماعيل، ويجعل المهدي الخليفة الفاطمي
الأول.

[←168]

إيفانوف. Guide.

[←169]

.Intro., 253,1

[←170]

ورقة 119 -انظر دو ساسي 1/38. وفي رسالة درزية أخرى عبارة مثل هذه العبارة نقلها دو ساسي 1/80 - 81.

[←171]

38 /1، ملاحظة 2، (انظر أيضًا 84) -انظر بلوشيه 94: «في النظرية الإسماعيلية أن المهدي لم يدع أنه مجسد الألوهية، وإنما ذلك هو ابنه القائم الخليفة الفاطمي الثاني. وما المهدي إلا أبو القائم أو حجة القائم».

[←172]

وهذا الفرق بين الإمام المستودع والإمام المستقر قد ظهر تأييده في كتاب يسمى (أربعة كتب إسماعيلية، نشره وعني بتصحيحه شتروطمان غوتنغن سنة 1943 وهو كتاب إسماعيلي من كتب القرن الخامس الهجري).

[←173]

جمعت أكثر مواد هذا الفصل عندما نشر محمد خان القزويني المجلد الثالث من كتابه خويني. وفي التعليقات على (ص312-343) مجموعة مواد نافعة عن عبد الله بن ميمون. وقد أعرت هذه المجموعة أهمية خاصة وأجريت بعضًا من التصحيحات في مجموعتي.

[←174]

الفهرست 186 -الاتعاض 11 وما بعدها -دو ساسي 438 وما بعدها-كاترمير: مقفي المقريزي 117 -
فاكنان: مقفي المقريزي 39.

[←175]

العبارتان الأخيرتان موجودتان في الفهرست وغير موجودتين في الاتعاظ..

[←176]

المراتب السبع في الاتعاظ وليس في الفهرست.

[←177]

هكذا في الفهرست، أما الاتعاظ فيقول: «ادعى أنه من ذرية عقيل».

[←178]

يذكر الفهرست أن حمدان قرمط قد صبا إلى الدعوة في حياة عبد الله أما الاتعاظ فيقول في حياة خلفه.

[←179]

هكذا في فهرست وليس في الاتعاظ.

[←180]

188 قارن دو خويه 15.

[←181]

والي كردستان في زمن العباسيين حكم بين سنتي 265 - 280 هـ - 878 - 793 م.

[←182]

Mémoire, 13 ff

[←183]

Exposé 1, Intro., 67 and 165

[←184]

.Un Data Astronomique. f, A., 1915

[←186]

De Sacy, Exposé, 1, Intro., - مخطوط في لايدن
..440

[←187]

المقفي: كاترمير، المجلة الآسيوية، آب 1836 ص 131 - 142 وفانينان 77 وما بعدها.

[←188]

النجوم الزاهرة 2 / 446.

[←189]

.21 /8

[←190]

[←191]

هكذا يسميه ابن الأثير وكتاب النجوم الزاهرة. أما المقرئ فيسميه كتاب الميدان.

[←192]

لم يذكر النويري ولا أبو المحاسن، أبا سعيد معهم.

[←193]

16، 266، 277، الترجمة 35، 108، 131. انظر أيضًا: مختصر الفرق بين الفرق 170، وليس من الواضح أنقرأه عبد الله بن ميمون أم عبد الله فقط؟

[←194]

ورقة 147 ف.

[←195]

انظر: دو خويه 129 وما بعدها.

[←196]

طبعة إقبال 36 - 75 - assé, 158 - Shefer.

[←197]

[←198]

.Smogyi, R. S. O., P. 256 and 264

[←199]

الأنساب 443.

[←200]

183، الترجمة 269.

[←201]

انظر الفصل الأول.

[←202]

رسالة الغفران 156 -نكاسن: مجلة الجمعية الآسيوية الملكية 1902 ص 353.

[←203]

ميزان الاعتدال 2/81.

[←204]

التعريف 157 - 158.

[←205]

ليني: مجلة الجمعية الآسيوية الملكية 1930 ص: 512، 517، 519، 522. -بلوشيه 67-69.

[←206]

جهان كوشا 3/ 152 - بلوشيه 67 - 69، 889.

[←207]

342 /1 - سلين 3/77.

[←208]

وستنفيلا 3 - 4.

[←209]

الخط 1 / 348.

[←210]

تاريخ الخلفاء 3.

[←211]

.17 - 14 / 3

[←212]

الاعتاظ 22.

[←213]

المجلد الثاني، القسم الثاني ص 112 - 113.

[←214]

.174 /3. وتوجد ترجمته في: De Sacy, Intro., 253.

[←215]

الاعتاظ 31 -افتتاح الدعوة 23 -بلوشيه 69 -دو ساسي: 1, 450 ,Intro..

[←216]

دو ساسي: 1, 197, Intro.

[←217]

انظر بحثًا عن عقيل وذريته في كتاب المعارف لابن قتيبة، طبعة القاهرة سنة 1935: ص 88.

[←218]

Intro., 445, 1: دو ساسي:

[←219]

مقالة عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية Esquisse .. إلخ.

[←220]

Un Data Astronomique. G. A., 1915.

[←221]

33 / 3 وما بعدها.

[←222]

160، 237 -جويني 315- وفي الكشي حديث آخر يتهم عبد الله (بالتزويد)، وهي كلمة غير واضحة المعنى ولعلها تشير إلى الزيدية. الحلبي يطعن في هذا الحديث.

[←223]

ويسميه الذهبي بالملكي أيضًا.

[←224]

منهاج المقال 212.

[←225]

152 - جويني 316.

[←226]

148- جويني 315- واقتبس ملاحظات النجاشي وأكدها: الحلي (أعلام 53 وجويني 312) واستريادي (منهاج المقال 212).

[←227]

انظر إيفانوف: Guide, 29.

[←228]

197 - جويني 316.

[←229]

جويني 316 - الطوسي 197.

[←230]

.65

[←231]

جويني 319. وإذا أردت الاطلاع على إشارات شيعية أخرى فانظر: جويني 341.

[←232]

لمؤلف شيعة مجهول، وفيه أن عبد الله كان من أصحاب جعفر الصادق وإسماعيل ولما توفي جعفر أغرى حفيده محمد بن إسماعيل وذهب معه إلى مصر حيث مات محمد وخلف جارية حبلى فقتلها عبد الله وجعل بدلها جارية له ولدت منه طفلاً نشأ على مبادئه ولقنه عقائده ثم احتال على الناس وجعله ولد محمد بن إسماعيل فصدقوه فكان إماماً.

[←233]

.chrestomathie, 1, 181 شفر: 186

[←234]

دو ساسي: 1, 5 - 48, Intro.

[←235]

دو خويه 206.

[←236]

کلام بیر 68.

[←237]

إيفانوف: 63, Guide, كلام بين: الترجمة 63 حاشية.

[←238]

.138 - 137

[←239]

الخلافة الفاطمية 33 - 34 - انظر أيضًا بيكر: 8 - 5 - 1 .Beitrage

[←240]

17 وما بعدها.

[←241]

كي 140، الترجمة 192.

[←242]

المقريري: كاترمير 115، فانيان 56 - دو ساسي 1, 452, Intro.

-ابن الأثير 8/27 – 28

-أبو الفدا 2/309 وما بعدها.

[←243]

النجوم الزاهرة 2 / 444 و86 -السيوطي: تاريخ الخلفاء 3.

[←244]

البيان المغرب 1/158.

[←245]

المقريري: كاترمير 108-قارن ابن خلكان 1/342، الترجمة 2/77، إذ فيه القصة نفسها ولكنه لا يذكر أن العبد يهودي.

[←246]

.Muth, Studies, 1, 204

[←247]

.Fishel, Jews 1., 51

[←248]

المصدر نفسه 88.

[←249]

ص 19.

[←250]

يزعم صديق لي إسماعيلي أن لديه كتبًا عدة من تأليف عبدان. انظر عن عبدان في الرواية الإسماعيلية
إيفانوف: Guide, 31.

[←251]

الفهرست 188 - ابن الأثير، المجلد الثامن -المقريزي: كترمير 132 -دو ساسي: 1, 442 , Intro.,
البغدادى 266، الترجمة 108 -مختصر الفرق 170 -أبو المعالي، طبعة إقبال، 36 - (Masse, 57
158 (Shefer, 158) -عبد الجبار، ورقة 137 ف.

[←252]

في بعض الأحيان يسمى زيدان أو زيدان أو بندار.

[←253]

في بعض النصوص (كخ).

[←254]

الفهرست فقط.

[←255]

الطوسي 26، 104 - ابن شهر اشوب 1، 35 - منهاج المقال 34، 113 - الذريعة 281.

[←256]

قائمتها في الطوسي 104 - 105.

[←257]

.Esquisse, 3

[←258]

.Levi, 516 and 522

[←259]

دو خويه 203.

[←260]

غاية الموالييد.

[←261]

دو ساسي 1/85.

[←262]

مخطوط رقم 1415 ورقة 117 وما بعدها دو ساسي 2/578.

[←263]

«يسمى أجداد سعيد بالخلفاء المستودعين» وقد أساء دو ساسي فهم هذه العبارة.

[←264]

دو خويه 203 - 204.

[←265]

2218. ويؤكدها ثابت.

[←266]

الطبري 2218، ويذكر أيضًا في صفحة 2219 و2257 بأن قرامطة الشام يسمون أنفسهم الفاطميين.

[←267]

.14

[←268]

في الأصل (أعداؤه).

[←269]

لاحظ مثال الداعي الترمذي -الهمداني في مجلة الإسلام 20 /292 - 3.

[←270]

المصدر الإسماعيلي الرئيسي هو افتتاح الدعوة للقاضي النعمان (إيفانوف: Guide).

[←271]

إيفانوف. Guide. ص 1، ملاحظة 1، وص 15 ملاحظة 1.

[←272]

.Guide, 15

[←273]

انظر الطبري، المسعودي، عريب، حمزة، ثابت، مسكويه... إلخ في مواضع متفرقة.

[←274]

210، الطبعة الجديدة 27.

[←275]

المخطوطة ص 6 وما بعدها. وذكرها ابن الأثير 7 / 340 وما بعدها. ومنه استفاد دو ساسي (1),
(Intro., 211 ff) ودو خويه ص 34.

[←276]

ساسي 1, 214, Intro.

[←277]

144 الصفحة الأولى.

[←278]

51 وما بعدها. كذلك المجلسي 9 / 175. انظر الفصل الأول.

[←279]

عند عبد الجبار، زكريا الأصفهاني المجوسي، وعند ثابت: الأصفهاني. انظر دو خويه 129-136.

[←280]

وما بعدها. La Doctrine Secrète: 3

[←281]

.2129 - 2128

[←282]

.6 - 4

[←283]

.Exposé, 1, Intro., 178 وما بعدها، وترجمتها في دو ساسي 311 /7

[←284]

ورقة 15، واقتبسها المقرئ، انظر المقرئ: كترمير 131، فاينان 47.

[←285]

.43

[←286]

.127 /8

[←287]

تجارب الأمم، الجزء الأول ص 181 - 182.

[←288]

.44

[←289]

.129 /8

[←290]

تجارب الأمم، الجزء الأول ص 167 - 168.

[←291]

.48

[←292]

النويري: مخطوط في باريس، ورقة 7 - 8 ف.

[←293]

.Intro., 220 ,1 :دو ساسي: 15 /8

[←294]

.52

[←295]

وهو يسرد الحوادث كما وقعت.

[←296]

الاعتاظ 133.

[←297]

دو ساسي: 1, 227. Intro.

[←298]

المصدر نفسه ص 240.

[←299]

المخطوطة في باريس رقم 1408 ورقة 74 وما بعدها -المقتبس 1910، 304/5-306 -دو ساسي 2/
112 وما بعدها.

[←300]

هذا الاصطلاح يطلقه الإسماعيليون على أنفسهم عادة.

[←301]

المخطوطة، في باريس، ورقة 168 وما بعدها.

[←302]

..Mémoire, 183 ff

[←303]

بعض المؤلفين (Some Authers).

[←304]

إيفانوف: كلام بير، الجزء الثالث عشر.

[←305]

عن هذين الداعيين انظر إيفانوف: Guide, 33 and 35 ولكن الفرق بينهما، على كل حال، لم يكن جوهرياً لأن النسفي ظل داعية فاطميّاً.

[←306]

دو ساسي

[←307]

[←308]

59 وما بعدها.

[←309]

عن التقية انظر كولدزيهر في موضوع التقية في 213 Z. D. M. G. Lx, 213
..ff

[←310]

ورقة 150.

[←311]

عن ابن حماد وأبي حاتم انظر إيفانوف: Guide, 31 and 22.

[←312]

[←313]

.263 /8

[←314]

.55 / 2

[←315]

مقتبسة في دو خويه ص 133.

[←316]

.162

[←317]

الآثار الباقية عن القرون الخالية ص 213.

[←318]

ورقة 147، 2.

[←319]

الطبعة الحديثة ص 28، الطبعة القديمة ص 23.

[←320]

البغدادى 277 - 278، الترجمة 130 - 131.

[←321]

الغالي. كولدزيهر 38 - 39، انظر مثال هذه العبارة في ابن الجوزي: تلبيس إبليس 108-109 و112 -
113. وفي: R. S. O. 253 - and 261 - 262 وأغلب
مذهبهم يطابق ثنوية المجوس والفلاسفة باطنًا والملاحدة ظاهرًا. انظر أيضًا دو ساسي: 1, 74, Intro.,
.ff

[←322]

صديقي, 61, 88, les Mouvements, 121.، وتهمة ثابت بن سنان الصايي للقرامطة بأقل شدة من تهمة المعاصرين السنة لهم. انظر مخطوطة ثابت ص 28.

[←323]

المتنبي 81 / 2. وهي بعض قصيدة ورد أصلها في إرشاد الأريب لياقوت.

[←324]

.2126 /3

[←325]

.2202 - 2198 /3

[←326]

دو ساسي: 1, 7 - 115 Intro., (-المقريري، خطط 394) و 133 - 135 (المقريري،
خطط، 395).

[←327]

.137 - 136 الترجمة، 282 - 281

[←328]

کولڈزیہر: Extrats 2, 14, 15, 16.

[←329]

تلبیس ایلین: 111، 113، 116.

[←330]

کولڈزیہر 23 - 24.

[←331]

يرى بعضهم أن الإسماعيليين هم الذين أسسوا النقابات الإسلامية. وإن كان في هذا مجال للشك فإن اتصالهم الوثيق بها أمر لا جدال فيه وإذا شئت بحثًا عن النقابات الإسلامية (Islamic Guilds) في مجلة التاريخ الاقتصادي، تشرين الثاني، 1937.

[←332]

.105

[←333]

.108

[←334]

.114

[←335]

.114

[←336]

كراوس: آداب اليهود والسريان: مجلة الإسلام، عدد 19.

[←337]

دو ساسي: 1/ 489 و 498.

[←338]

62 و 120 طبعة أشير، نيويورك، القسم الأول.

[←339]

في الكتابات اليمنية إشارات عديدة إلى مهدي حميري يطلق عليه منصور حمير أو منصور اليمن. انظر:

- Burgen und schlosser 367 - 8 and 407-8

وكذلك الهمداني: إكليل ص 71 - 72. والمقدسي: هوار 2 / 183، الترجمة 164.

[←340]

ورقة 143 ب.

[←341]

المخطوطة، باريس، 172 و173.

[←342]

المخطوطة، القاهرة، 42 - 43.

[←343]

دو ساسي: 1, etc, 14, 133, Intro.,

[←344]

غولديهر 44 و Extract 6.

[←345]

يزعم صاحب الفلك الدوار أن كليهما إسماعيلي: ص 170، 177.

[←346]

168، الترجمة 248.

[←347]

انظر مسألة مزدك بالتفصيل في كتاب: إيران تحت حكم الساسانيين تأليف كرستنسن.

[←348]

182، الترجمة 255.

[←349]

.173، الترجمة 268.

[←350]

.Les Mouvements Religieux Iraniens

[←351]

دو خويه 29-نوپري مخطوطة باريس ورقة 84 ف، قارن دو ساسي 186.Int.

[←352]

يعتبر ابن حزم (فريد ليندر 1/37، 2/19 - 20) الشيوعية عاملاً أساسياً وحيوياً في عقائد الإسماعيليين والقرامطة والفاطميين. ويذكر ابن حوقل (ص 210) أعمالاً شبه شيوعية قام بها أبو سعيد في جنوب فارس. ويروي أن الرعيبي، تلميذ الفيلسوف الموالي للإسماعيلية ابن مسرة وخليفته (القرن التاسع- العاشر)، قد دعا إلى شيوعية الأموال، وربما إلى الإباحية في الحب. Palacios, 99 - 103 .Asina

[←353]

أعتقد أننا يمكننا أن نرفض بدون تردد الرأي القائل بأن الإسماعيليين قد طبقوا جماعية النساء وتعلمنا
الكتابات الدرزية بأن الإسماعيليين قد منحوا المرأة مركزًا ساميًا وحرًا لم يمنحه إياها أهل السنة
المعاصرون، وربما كانت هذه الحرية النسبية للنساء الإسماعيليات هي التي تمثلت لأعين أهل السنة
المتعصبين دعارة محضة.

[←354]

الطبعة الحديثة 25 - 27، الطبعة القديمة 21 - 22.

[←355]

من بيدهم الحل والعقد: دو خويه 151.

[←356]

إذا أردت الاستزادة فانظر دو خويه 150 وما بعدها ففيه بحث لهذا ولمصادر أخرى.

[←357]

82 وما بعدها، الترجمة 225 وما بعدها.

[←358]

وردت في ترجمة سياسة نامة (الشائرة) المترجمان