

کتاب *ملل و نحل* شهرستانی در سیاقی اسماعیلی*

آدام آر. گیسر^۱

حمید عطایی نظری**

اشاره

این مقاله درصدد است با توجه به مدارک جدیدی که پیروی شهرستانی را از فرقه نزاریه اسماعیلیه نشان می‌دهد و همچنین با مقایسه کتاب *ملل و نحل* او با دیگر کتب متقدم فرقه‌نگاری اسماعیلیه در خراسان، برخی از ویژگی‌های ساختاری و محتوایی این کتاب را برجسته سازد. آگاهی از این ویژگی‌ها، از سویی این امکان را برای محققان فراهم می‌سازد که به تحلیل سیاقی کتاب شهرستانی در مقایسه با دیگر کتب فرقه‌نگاری بپردازند و از سوی دیگر ممکن است ما را به وجود یک مکتب فرقه‌نگاری اسماعیلی در خراسان رهنمون سازد. همچنین اطلاع از روش شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* این دیدگاه را که او فرقه‌نگاری بی‌طرف است زیر سؤال می‌برد و گرایش‌های اسماعیلی او را آشکار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شهرستانی، *ملل و نحل*، ابوتمام، الشجرة، اسماعیلیه، فرقه‌نگاری، شیطان

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Adam R. Gaiser (2008), "Satan's Seven Specious Arguments: Al-Shahrestānī's *Kitāb Al-Milal Wa-L-Nihal* in an Ismaili Context", *Journal of Islamic Studies*, Vol. 19, No. 2, pp. 178 – 195.

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی.

کتاب *ملل و نحل*، نگاشته ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی در زمره مهم‌ترین منابع تحقیقات غربی درباره فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی به حساب می‌آید. در سال ۱۶۴۹ پوکاک (Pocock) آن را در اثر خود به نام *نمونه‌هایی از تاریخ عرب* (*Specimen Historia Arabum*) ذکر کرد و به دنبال آن کسانی همچون اچلن سیس (Echellensis)، ماراکی (Maracci)، آسمانی (Assemani)، سیل (Sale) و دی سیسی (De Sacy) نام آن را در آثار خود آوردند. در سال ۱۸۴۲ کورتن (Curetton) متن عربی تصحیح‌شده کتاب *ملل و نحل* را ارائه نمود و اندکی بعد ترجمه انگلیسی آن را عرضه کرد.^۲ ترجمه آلمانی این کتاب در سال ۱۸۵۰ توسط هاربروکر (Haarbrücker) منتشر شد.^۳ از این زمان به بعد، چندین ویرایش و ترجمه از *ملل و نحل* به سرانجام رسید که آخرین آنها ترجمه فرانسوی این کتاب است که با هزینه یونسکو در سال ۱۹۹۳ منتشر شد.^۴ در نتیجه اقبال محققان به این اثر، کتاب *ملل و نحل* تاکنون یکی از مشهورترین و پرمراجعه‌ترین آثار در خصوص شناخت فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی بوده است.

شهرت و ارزش بالایی که این کتاب در محافل علمی به‌دست آورده، تا حدی از بی‌طرفی نسبی آن در نوع فرقه‌نگاری ناشی شده است. تا پیش از انتشار اخیر منابع دست اول غیرسنی، محققان غربی در بیشتر تحقیقات خود درباره فرقه‌های اسلامی، بر متون فرقه‌نگاشتی سنی اعتماد می‌کردند. زمانی که محققانی مانند وات (Watt) به مشکلات موجود در نوع کتب *ملل و نحل* اسلامی اذعان می‌کردند (برای اطلاع از مشکلات موجود در کتب *ملل و نحل* نگاشتی اسلامی بنگرید: Watt, 1998)، شهرستانی (م ۵۵۴۸ / ۱۱۵۳م) در بین *ملل و نحل* نگاران، به‌عنوان فرقه‌نگاری که کمتر مورد بحث و نقد قرار گرفته بود، همچنان نقش اصلی و محوری را دارا بود.

گیب می‌نویسد: «در میان نگاشته‌های عربی در خصوص تحقیقات اسلامی سده‌های میانی، تنها چند اثرند که از اعتبار بیشتری نسبت به کتاب *ملل و نحل* شهرستانی برخوردارند» (Gibb, 1963: 126-7). شارپ افتخار نگارش اولین تاریخ دین، در ادبیات جهان را از آن شهرستانی دانست (Sharpe, 1975: 11). گوئیتین برخوردار شهرستانی با فرقه‌های یهودی را به طرز چشمگیری بی‌طرفانه دانسته و معتقد است: شهرستانی اطلاعات مفصل و گسترده‌ای درباره فرقه‌های یهودی داشته و در این زمینه از آگاهی‌های مناسبی برخوردار بوده است (Goitein, 1963: 229). نظرات این دانشمندان غربی

در واقع منعکس‌کننده همان ادعاهایی است که شهرستانی درباره کتاب خودش بیان کرده است، او می‌گوید: «در تصنیف این کتاب خود را ملزم کردم که مذهب و عقاید هر فرقه‌ای را، بدان نحو که در کتب آنها یافته‌ام بیاورم، بی‌آنکه تعصبی نمایم یا شکستی برایشان کنم، و بدون آنکه تمییز صحیح از فاسد و حق از باطل نمایم، اگرچه بر فهم‌های تیز و فطن که به دلایل عقلی رسیده‌اند نگاه‌های حقیقت و رانحه باطل مخفی نمانده و حق از باطل پوشیده نمی‌ماند» (شهرستانی: بی‌تا، ۱۴). چنین احساس و عقیده‌ای از یک نویسنده مذهبی خراسانی در قرن ۵۶ / ۱۲م، به‌راستی ستودنی و قابل تحسین است.

با وجود تعهد شهرستانی مبنی بر اینکه نگارش او خالی از هرگونه تعصب و غرض‌ورزی باشد، محققان باید در این خصوص درنگ کنند؛ از آن رو که شهرستانی یک تاریخ‌نگار دین است. اینکه شهرستانی یا هر نویسنده دیگری که درباره دین به نگارش می‌پردازد، تا چه میزان در تلاش خود برای رسیدن به نگارشی منصفانه کامیاب می‌شود، پرسشی است که همچنان باقی و تأمل‌برانگیز است.

یک استنباط و ارزیابی از الزامات و پای‌بندی‌های علمی و (یا) دینی شهرستانی و نیز روش‌هایی که در کتاب *ملل و نحل* به کار برده شده است، می‌تواند ما را از تمایلات احتمالی وی آگاه کند. مشکلات نوع کتب *ملل و نحل* نگاری اسلامی برای پژوهشگران شناخته شده است:

۱. فاصله و بُعد زمانی فرقه‌نگاران از فرقه‌هایی که درباره آنها به نگارش می‌پردازند.
۲. غالب آثار فرقه‌نگاشتی در جهان اسلام، بر مبنای یک الگوی پیش‌ساخته و ساختار از قبل تعیین‌شده نگاشته شده‌اند (یعنی فرقه‌نگاران بر اساس حدیث مشهوری که از رسول خدا(ص) روایت شده است، بدین مضمون که «به‌زودی امت من به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شوند، و تنها یک فرقه از ایشان اهل نجات و رستگاری‌اند»، کوشیده‌اند که در کتب خودشان، تعداد فرقه‌ها را به هر نحو ممکن به هفتاد و سه برسانند، حتی اگر با حقایق تاریخی سازگار و منطبق نباشد. به این جهت، *ملل و نحل* نگاران مسلمان در آثار خودشان، گاه از فرقه‌هایی نام برده‌اند که تنها از یک نفر تشکیل شده و یا از ترکیب دیگر فرقه‌ها پدید آمده‌اند و از این رو فرقه مستقلی به حساب نمی‌آیند).

۳. گرایش‌ها و تعصبات اجتناب‌ناپذیر نویسندگان آثار (البته اگر کاملاً جدلی نباشند).
 ۴. و اینکه اکثر مواد و اطلاعات موجود در این کتب، برگرفته شده از آثار اشاعره و

معتزله است (Lewinstein, 1991: 251).

در مورد شهرستانی ما با مشکلات و پیچیدگی‌های بیشتری روبه‌رو هستیم؛ از جمله اینکه، بررسی‌های اخیر آثار شهرستانی مانند *مصارعة الفلاسفة*، *مجلس*، و *مفاتیح الأسرار* و *مصابیح الأبرار* این نکته را روشن می‌کند که وی از سنت و آیین اسماعیلی — و به بیان دقیق‌تر از فرقه نزاریه اسماعیلیه — پیروی می‌کرده است.^۵ این نظر عقیدهٔ برخی از معاصران شهرستانی که او را به داشتن گرایش‌های شیعیانه متهم می‌کردند، تأیید می‌کند و بر تصورات افزون بر چهارصد سالهٔ دانشمندان غربی، که شهرستانی را پیرو مذهب سنی اشعری می‌پنداشتند، خطاً بطلانی می‌کشد.^۶

شهرستانی، طبق گفتهٔ خودش، به سال (۴۷۹هـ / ۱۰۸۶-۸۷م) در شهرستان به دنیا آمد. در نیشابور تحصیلات خود را آغاز نمود، تفسیر و کلام را نزد ابوالقاسم سلمان بن ناصر انصاری (۵۱۲هـ / ۱۱۱۸م) و حدیث را در محضر ابوالحسن علی بن احمد مدائنی (م ۴۹۴هـ / ۱۱۱۰م) آموخت. وی برای یادگیری فقه شافعی به درگاه بزرگانی چون قاضی ابوالمظفر احمد بن محمد خوافی (م ۵۰۰هـ / ۱۱۱۶م) و ابونصر عبدالرحیم بن ابی‌القاسم (م ۵۱۴هـ / ۱۱۲۰م) فرزند عبدالکریم قشیری شتافت. در سال ۵۱۰هـ / ۱۱۱۷م به قصد زیارت، راهی مکه شد و در برگشت از آنجا، به مدت سه سال در نظامیهٔ بغداد مشغول تدریس شد. پس از آن در سال ۵۱۴هـ / ۱۱۲۰م، به خراسان بازگشت تا در دربار سلطان سنجر سلجوقی در مرو به فعالیت پردازد. سرانجام شهرستانی به وطن اصلی خودش بازگشت، که این امر احتمالاً قبل یا به هنگام رخ دادن حوادثی بود که حکومت سلطان سنجر را در سال ۵۴۸هـ / ۱۱۵۳م خاتمه داد. او در همان‌جا و به سال ۵۴۸ هجری وفات یافت (Monnot, 2004:214).

محمدرضا جلالی نائینی، محمدتقی دانش‌پژوه، ویلفرد مادلونگ (Wilferd Madelung)، گای مونوت (Guy Monnot) و دیان استیگر والد (Diane Steiger Wald) به تازگی مدارکی را گردآوری کرده‌اند که هویت اسماعیلی شهرستانی را تأیید می‌کند. استیگر والد، خلاصه‌ای از این مدارک را ارائه کرده است که شامل استفادهٔ شهرستانی از استدلال‌ات و مفاهیم اسماعیلی و نیز هم‌نوایی‌های او با این فرقه، در خلال متونی که در دوران

اقامتش در دربار سلجوقی نگاشته است، می‌شود (Steigerwald, 1996: 337-8). این متون عبارت‌اند از:

۱. *الملل و النحل*، نوشته شده به سال ۵۲۱ هـ / ۱۱۲۷-۲۸ م؛
۲. *مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار*، تألیف شده طی سال‌های ۵۳۸ تا ۵۴۰ هـ / ۱۱۴۳-۴۵ م؛
۳. *مصارعة الفلاسفة*، که احتمالاً در حدود سال ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۱ م، نوشته شده است؛
۴. *مجلس*، که تاریخ نگارش آن مشخص نیست اما بدون شک متأخر از دیگر آثار اوست.

جالب‌تر از همه، نظرات مونوت درباره *مفاتیح الأسرار* است. شهرستانی در آن کتاب بیان می‌کند که در طی دوران زندگی‌اش همواره معتقد به امامی حیّ بوده است. در زمان شهرستانی، تنها فرقه نزاریه اسماعیلیه چنین اعتقادی نسبت به امام حیّ و قابل دسترس داشتند. علاوه بر این، مونوت اظهار می‌دارد که شهرستانی عبارت «إِنَّ إِلَهَنَا إِلَه مُحَمَّد» را به مؤمنان راستین و حقیقی نسبت می‌دهد و می‌گوید: «تنها مؤمنین واقعی هستند که چنین اعتقادی را ابراز می‌دارند».^۷ این درحالی است که وی همین عبارت را در کتاب *ملل و نحل*، به گاه بحث از فرقه نزاری اسماعیلیه در ضمن معتقدات آنها ذکر می‌کند (Steigerwald: 338, 1996). چنین شواهدی، گواه بر آن است که شهرستانی از فرقه نزاریه اسماعیلیه پیروی می‌کرده است.

اگر فرض کنیم که شهرستانی گرایش‌های اسماعیلیانه داشته است، در هنگام ارزیابی کتاب *ملل و نحل* با پرسش‌های خاصی مواجه می‌شویم؛ از جمله اینکه:

۱. وفاداری و پیروی شهرستانی از اسماعیلیه، چه تأثیری بر *ملل و نحل* نگاری او گذاشته است؟

۲. آیا این پیروی و تعلق، پژوهش او را، در زمینه فرقه‌نگاری دچار انحراف قابل ملاحظه‌ای کرده است؟

۳. محققان چگونه می‌توانند پای‌بندی آشکار شهرستانی به کلام سنی اشعری را که در بدنه اصلی کتاب به چشم می‌خورد، توجیه کنند؟

اکنون زمان آن فرارسیده است که کتاب *ملل و نحل* را با در نظر گرفتن تمایلات و گرایش‌های اسماعیلی نگارنده‌اش مورد ارزیابی مجدد قرار دهیم.

لوثینشتاین دو شیوه نقّادی متن را برای ارزیابی آثار فرقه‌نگاری پیشنهاد می‌کند:

۱. محققان باید از سنت متعارف اشعری-معتزلی فاصله گرفته و دیگر انواع متون ملل و نحل اسلامی را نیز بررسی نمایند. (یعنی نباید در تحقیقات خود صرفاً بر منابع فرقه‌نگاری سنی اشعری مثل مقالات الاسلامیین اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی، الفصل ابن حزم و یا آثار سنی معتزلی مانند مقالات بلخی و یا اصول النحل ناشی اکبر تکیه کنند، بلکه باید به دیگر متون و سنت‌های فرقه‌نگاری نیز رجوع کنند و مطالب آنها را با یکدیگر مقایسه نمایند و از اطلاعات موجود در آنها بهره‌مند شوند.

۲. پژوهشگران باید فرقه‌نگاری‌ها را مورد توجه قرار داده و به مآخذیابی مؤلفه‌های آن بپردازند،^۹ تا بتوانند مواد و اطلاعات خامی را که آن سنت (یا متن) در اصل، از آنها ساخته شده است کشف نمایند (Lewinstein, 1991: 251-2).

در مورد کتاب ملل و نحل شهرستانی، هیچ‌یک از این شیوه‌ها به‌طور کامل شایسته و مناسب نیست. از طرفی این کتاب در دو سنت فرقه‌نگاری اسماعیلیه و اشاعره قرار گرفته است، و از سوی دیگر مقایسه و تجزیه و تحلیل بخش‌های مختلف این کتاب به صورت جداگانه، هیچ طرح و برنامه فراگیری را که به وسیله آن، شهرستانی اطلاعات خودش را انتخاب، منظم و ویرایش کرده باشد، روشن نمی‌سازد؛ و به عبارت دیگر، این کار تمایلات و گرایش‌های احتمالی وی به اسماعیلیه را آشکار نمی‌سازد. (هرچند چنین تجزیه و تحلیلی، بی‌شک ما را به آگاهی مهمی از منابع متعدد و نیز شیوه‌ها و نگرش‌های خاصی که در ورای محصول نهایی شهرستانی قرار دارد، رهنمون می‌سازد). ارزیابی مجدد ملل و نحل شهرستانی با در نظر گرفتن پیروی و طرفداری او از اسماعیلیه، باید با مقایسه آن با دیگر متون فرقه‌نگاری اسماعیلی در دسترس آغاز گردد، تا مشخص شود که آیا سبک فرقه‌نگاری اسماعیلیه می‌تواند هیچ‌یک از وجوه مشخص و ویژگی‌های خاص کتاب ملل و نحل را روشن نماید؟ انتشار اخیر فصل مربوط به ملل و نحل از کتاب الشجرة ابوتمام، که باب الشيطان نام دارد، فرصت منحصر به فردی را برای چنین مقایسه‌ای فراهم می‌کند.

ابوتمام، در قرن ۵هـ / ۱۰م، فرقه‌نگاری بود که از داعیان اسماعیلی به حساب می‌آمد و مانند شهرستانی اهل خراسان بود. احتمالاً کتاب او، علی‌رغم نابودی اسماعیلیان خراسانی پس از سال ۳۳۲هـ / ۹۴۳م، باید به دست شهرستانی رسیده باشد. ملل و نحل

شهرستانی و باب الشیطان کتاب الشجرة ابوتمام، در برخی وجوه خاص و ویژگی‌های مشخص مشترک‌اند:

۱. تأثیر گرایش به اسماعیلیه، به جای بدنه اصلی کتاب، در مدخل و مقدمه این آثار به چشم می‌خورد.

۲. هر دو اثر نیروهای شیطانی را منشأ و خاستگاه فرقه‌گرایی می‌دانند.

۳. در هر دو کتاب تأثیر مفاهیم طبیعی و فلسفی اسماعیلیان نخستین و اسماعیلیان نوافلاطونی دیده می‌شود.

علاوه بر کتاب ابوتمام، بخش ملل و نحل کتاب الزینة ابوحاتم رازی نیز می‌تواند به‌عنوان طرف دیگر مقایسه در فرقه‌نگاری اسماعیلیه در نظر گرفته شود. اگرچه رازی، رقیب و مخالف نسفی استاد و معلم ابوتمام بود، با این حال، ملل و نحل‌نگاری او در برخی خصیصه‌ها، با آثار ابوتمام و شهرستانی مشترک است.

ابن جوزی (م ۵۹۷/۱۲۰۰م)، عالم سنی تقریباً هم‌عصر شهرستانی و مؤلف کتاب تلبیس ابلیس، فرقه‌نگار دیگری است که «ابلیس» را منشأ و سرچشمه فرقه‌گرایی در جهان اسلام دانسته و از این حیث، شایسته توجه و عنایت خاص است.

با توجه به وجوه و خصوصیات مشترک ملل و نحل و باب الشیطان، بحث از ابلیس در مقدمه ملل و نحل، محل مناسبی برای آشکار شدن گرایش‌ها و تأثیرات اسماعیلیانه به نظر می‌رسد. گذشته از این، از آن رو که ما به بحث درباره یک مقدمه می‌پردازیم، باید رفتار و برخوردی فرقه‌ای از شیطان و فرقه‌های بدعت‌آمیز را انتظار داشته باشیم که این نحوه رفتار به‌طور گسترده‌تر ریشه در موضوعات و مسائل روش‌شناسانه‌ای که سراسر کتاب را فرا گرفته است، داشته باشد.^{۱۰}

تحقیق و بررسی در مقدمه ملل و نحل شهرستانی، یک طرح سازماندهی ریاضی-اسطوره‌ای را روشن می‌سازد. این طرح منعکس‌کننده فرایندی است که در طی آن سرپیچی و تمرد — و از این رهگذر اختلافات فرقه‌ای — به وسیله ابلیس به دنیا وارد گردید. این طرح و روش — که در نهایت یک عددشناسی الهام‌گرفته‌شده از اسماعیلیه و مبتنی بر اعداد ۱ تا ۷ است — طبقه‌بندی کتاب شهرستانی را تحت‌الشعاع قرار داده است.

با روشن‌گری‌های اخیر در خصوص تمایلات و گرایش‌های اسماعیلی شهرستانی،

اکنون می‌توان *ملل و نحل* او را به نحوی شایسته، با دیگر متون *ملل و نحل* نگاری اسماعیلی مقایسه کرد، به ویژه با کتاب *الزینة ابو حاتم رازی* و فصل مربوط به *ملل و نحل* کتاب *الشجرة ابوتمام*، که با عنوان *باب الشيطان* به تازگی منتشر شده است. اثر ابوتمام، بر اساس شباهت‌های فراوانی که با *ملل و نحل* شهرستانی دارد، منبعی بسیار انگیزا و مناسب، جهت مقایسه میان این دو متفکر و آثارشان است. مادلونگ و واکر معتقدند ابوتمام (م نیمه قرن چهارم هجری/دهم م) به حلقه درسی محمد نسفی، متفکر مشهور اسماعیلی تعلق داشته است، کسی که دعوت اسماعیلیه در خراسان را، طی دهه‌های اول قرن چهارم رهبری می‌کرد (3: Madlung and Walker, 1998). از آنجا که نسفی هیچ‌گاه دعاوی «مهدی»، امام فاطمیان، را به رسمیت نشناخت و همواره یک قَرمطی — یعنی اسماعیلی غیرفاطمی — باقی ماند؛ این احتمال وجود دارد که شاگردان او از جمله ابوتمام نیز، قدرت فاطمیان را به رسمیت نشناخته باشند. با این حال، علی‌رغم نابودی نسبتاً کامل اسماعیلیان خراسان در سال ۳۳۲هـ / ۹۴۳م، دعوت اسماعیلیه از میان نرفت و همچنان تحت رهبری دو پسر نسفی ادامه یافت (5: Ibid).

جزئیات مربوط به شرح حال ابوتمام، یادآور شباهت‌هایی است که میان زندگی او و شهرستانی — که تنها دو قرن پس از ابوتمام در خراسان زندگی می‌کرد — وجود دارد. شهرستانی نیز مانند ابوتمام، گرایش اسماعیلیانه غیرفاطمی داشت (شهرستانی از نزاریه پیروی می‌کرد)، و به‌عنوان یک عالم، قاعدتاً باید چنین اطلاعات غیرفاطمی را از جایی که امکان تحصیل آن بوده است، به دست آورده باشد. اگر آنچنان که مادلونگ و واکر اظهار داشته‌اند، دعوت اسماعیلیه در خراسان به‌گونه‌ای که توسط نسفی بنیان‌گذاری شد، ادامه یافته باشد، در این صورت غیرمنطقی به نظر نمی‌رسد که نتیجه بگیریم شهرستانی در حدود دو قرن بعد با متون این مکتب و احتمالاً برخی از پیروان آن، برخورد کرده باشد. در واقع شواهد و مدارک خوبی وجود دارد که نشان می‌دهد شهرستانی به کتاب *الشجرة ابوتمام* دسترسی داشته است.

آثار ابوتمام برای یک فرقه‌نگار ناشناس سنی یمنی به نام ابومحمد، که در قرن ششم هجری می‌زیسته، شناخته شده بوده است. او در کتابش، *المختصر فی عقائد الثلاث و السبعین فرق*، آثار مشهور ابوتمام را ضمن فهرست کتب اسماعیلیه آورده و دست‌کم در سه موضع، از کتاب *الشجرة* نقل قول کرده است.

مادلونگ و واکر معتقدند که ابومحمد یمنی به کتاب *الشجرة* دست یافته بوده، که این امر نشان‌دهنده اهمیت این کتاب برای اسماعیلیان طیبی ساکن یمن است (Ibid: 9). افزون بر این، مادلونگ و واکر بر این گمان‌اند که ابومحمد کتاب *ملل و نحل* را در سال ۵۴۰ به پایان رسانده، که با این حساب، کتاب او در عصر شهرستانی تألیف شده است (Ibid: 7). اگر کتاب *الشجرة* ابوتمام در قرن ششم در دسترس نویسندگان سنی یمنی، که در پی بحث و مجادله با آن بوده‌اند قرار گرفته باشد، در این صورت بدون تردید دانشمندی اسماعیلی همچون شهرستانی که در خراسان - وطن ابوتمام - زندگی می‌کرده، به این کتاب دسترسی داشته است.

تحلیل‌های ساختاری از *باب الشیطان* ابوتمام و *ملل و نحل* شهرستانی شباهت‌های افزون‌تری را بین این دو اثر نشان می‌دهد. مادلونگ و واکر خاطر نشان می‌کنند علی‌رغم اینکه مطالب آغازین و پایانی *باب الشیطان* با گرایش‌های اسماعیلیانه همراه است، در مطالب و اطلاعات میانی کتاب، هیچ‌گونه خصیصه آشکاری از نگرش‌ها و یا اسناد و منابع اسماعیلیه به چشم نمی‌خورد (Ibid: 9). به همین منوال، *ملل و نحل* شهرستانی نیز از اشاره آشکار به اسماعیلیه‌گرایی اجتناب ورزیده است، آنچنان‌که سبب شد، برای مدت‌ها، شهرستانی به اشتباه یک سنی اشعری پنداشته شود.^{۱۱} مونت در بازنگری خودش از کتاب *ملل و نحل*، تنها نشانه‌ها و اشارات ظریف و نامحسوسی از گرایش به اسماعیلیه را به دست آورد (Monnot, 2004:216).

کتاب *الزینة* ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ هـ / ۹۳۳-۳۴ م) سوّمین اثر اسماعیلی در *ملل و نحل* است که همانند دو کتاب قبلی، خصیصه‌های ویژه اسماعیلیه، در بخش‌های فرقه‌نگاری آن دیده نمی‌شود.^{۱۲} رازی اهل ری - در نزدیکی تهران امروزی - بود و در دوران خودش به‌عنوان یک داعی اسماعیلی شناخته می‌شد. کتاب *الزینة* او تنها یک اثر فرقه‌نگاری نیست، بلکه این کتاب از سه بخش تشکیل شده است: بخش اول، به کلمات عربی قرآن و بحث درباره ریشه‌شناسی و پیدا کردن اصل و منشأ آن لغات اختصاص دارد. بخش دوم، به بحث از اسمای حُسنای الهی می‌پردازد و قسمت آخر، نگاه‌های فرقه‌شناختی را دربرمی‌گیرد. کتاب *الزینة* نیز مانند کتاب *الشجرة* ابوتمام و *ملل و نحل* شهرستانی، اعتقاد و وابستگی نویسنده آن را به تفکر و اندیشه اسماعیلی آشکار نمی‌سازد، بلکه فرقه‌نگاری آن یک فضای عمومی و فراگیر شیعی را نشان

می‌دهد و به اصطلاح رنگ و بویی متشیعانه دارد. برای مثال، رازی در بحث خودش از معنای اصطلاح *أهل السنة و الجماعة*، استدلال‌های رایج و متعارف شیعی را اقامه می‌کند (ابوحاتم رازی، ۱۹۷۲: ۲۵۱) و همچنین نتیجه می‌گیرد همان‌طور که در حدیث مشهور نبوی آمده است، *أهل الجماعة* حامیان و طرفداران علی (ع) هستند (همان، ۲۶۲). علاوه بر این، شیوه برخورد رازی با اسماعیلیان — هم‌کیشان خودش — صرفاً آگاهی‌های عمومی و اجمالی از این فرقه را در اختیار می‌گذارد؛ به نوعی دیگر، او از دفاع جدلی از این فرقه نیز اجتناب ورزیده و بدین روش اسماعیلی بودن خودش را پنهان می‌سازد.

خودداری از نشان‌دادن گرایش‌ها و تمایلات آشکار اسماعیلی در بدنه اصلی کتب فرقه‌نگاری ابوتمام، رازی و شهرستانی حاکی از تشابه ساختاری آثار *ملل و نحل* نگاری اسماعیلی در خراسان قرن ۴-۶هـ / ۱۰-۱۲م است. به دلیل وجود اشارات معمول شیعیانه در کتاب *الزینة و عقاید* آشکار اسماعیلی در مقدمه *باب الشیطان* می‌توان گفت که این نویسندگان از تقیه به‌عنوان یک شیوه و راهبرد حفاظتی استفاده نکرده‌اند. اگرچه به‌طور حتم در این خصوص، به تحقیقات بیشتری نیازمندیم، اما چنین به نظر می‌رسد که پرهیز از بروز عقاید اسماعیلی در بدنه کتاب، می‌تواند به‌عنوان یک رسم و پیمان ادبی مشترک در سبک نگارش *ملل و نحل* نویسان اسماعیلیان شرقی در آن دوران، محسوب شود.

بازگویی و نقل قول گسترده این فرقه‌نگاران از منابع و مآخذ متقدم غیراسماعیلی، ارائه مباحث اسماعیلی را — به خلاف مقدمه این آثار که حاوی مباحث اسماعیلیه است — در بدنه اصلی این متون کاهش بیشتری می‌دهد. این در حالی است که چارچوب آن آثار یعنی مقدمه و نتیجه متن، محل مناسبی برای بیان شایسته و مناسب عقاید و نظرات اسماعیلی به حساب می‌آید.

به‌علاوه، تحلیل‌های متنی و مقایسه بدنه اصلی فرقه‌نگاری کتاب *ملل و نحل* و *باب الشیطان* نشان می‌دهد که ابوتمام و شهرستانی از منابع و مآخذ متفاوتی در پدید آوردن گزارش‌های *ملل و نحل* خودشان بهره برده‌اند. به نظر مادلونگ و واکر، ابوتمام از *مقالات بلخی*، *مفاتیح العلوم* خوارزمی و یک اثر ناشناس شیعی-معتزلی (احتمالاً *الناشیء الأصغر*) به‌عنوان منابع اصلی خودش در تألیف *باب الشیطان* استفاده کرده است (Madelung and Walker, 1998: 9-13). فیلسین و کازی معتقدند که اشارات و ارجاعات

شهرستانی در کتاب *ملل و نحل* به کعبی و ابن‌راوندی نشان‌دهندهٔ آشنایی او با مقالات کعبی و *فضیحة المعتزلة* ابن‌راوندی است (Flynn and Kazi, 1984: 4-5). (این دو اثر از میان رفته و اکنون در دست نیستند).^{۱۳} افزون بر این، ریتز نشان می‌دهد که شهرستانی بهره‌ر وافر از مقالات *الاسلامیین* اشعری برده است (اشعری، ۱۹۲۹). همچنین واضح است که شهرستانی از *الفرق بین الفرق* بغدادی و *التبصیر فی الدین* اسفراینی نیز استفاده کرده است. مسئله اصلی در بحث حاضر این نیست که چرا شهرستانی به‌رغم اینکه احتمالاً با کتاب *الشجرة ابوتمام* آشنایی داشته، از آن به‌عنوان یک منبع در بدنهٔ اصلی کتاب *ملل و نحل* استفاده نکرده و نسبت به آن بی‌توجه بوده است؛ همچنین اینکه شهرستانی و ابوتمام به میزان قابل‌توجهی از مآخذ غیرشیعی — اشعری، معتزلی یا دیگر منابع — اقتباس کرده‌اند (که این میزان از مقایسهٔ این کتاب با دیگر متون مختلف *ملل و نحل* آشکار می‌شود) نکتهٔ اساسی بحث حاضر نیست؛ بلکه مهم، دانستن این مطلب است که بدنهٔ اصلی متون *ملل و نحل* نگاری اسماعیلی، محل مناسبی برای یافتن تأثیرات و گرایش‌های ویژهٔ اسماعیلیه نیست.

این‌گونه اشارات اسماعیلی که توجه شهرستانی را به اثر ابوتمام جلب کرده است، در مقدمهٔ *باب الشیطان* دیده می‌شود و اثر آن به‌وضوح، در مقدمهٔ کتاب *ملل و نحل* منعکس شده است. مقدمهٔ *باب الشیطان* ابوتمام، خلاصهٔ موجزی از نقش شیاطین بالقوه در منحرف کردن انسان‌ها و خارج ساختن آنان از صراط مستقیم اطاعت از خداوند و پیامبر و امامان ارائه می‌کند. این بحث، زمینهٔ ذکر جزئیات بیشتری از وضعیت و شرایط و نیز عقاید فرق اسلامی را به نحو مشروح و مفصل‌تری فراهم می‌کند. شهرستانی در مقدمهٔ طولانی خودش که با خطبهٔ آغازین شروع می‌شود، پنج فصل زیر را مطرح می‌کند:

۱. بیان هدف و غرض از تألیف کتاب *ملل و نحل*؛
۲. بیان روشی که در تدوین کتاب به کار برده است؛
۳. تبیین سرچشمه‌های اختلافات فرقه‌ای؛
۴. توضیح نحوهٔ ظهور و بروز این انحرافات و اختلافات فرقه‌ای در عالم؛
۵. ذکر اصول ریاضی که وی درصدد استفاده از آنها در سازماندهی مطالب خودش است.

مقایسهٔ مقدمه‌های دو کتاب *ملل و نحل* و *باب الشیطان*، استفادهٔ مشترک نویسندگان این دو اثر از شخصیت شیطانی را به هنگام صحبت از سرچشمه‌های فرقه‌گرایی آشکار می‌سازد. در هر دو متن، یک عنصر اهریمنی — در شکل شیاطین شخصی بالقوه یا شیطان اصلی (که از آن به شیطان یا ابلیس تعبیر می‌شود) — اختلافاتی را که منجر به تشکیل فرقه‌ها می‌گردد، وارد آگاهی و وجدان بشری می‌کند. از نظر ابوتّمّام، شیاطین بالقوه، انسان‌هایی هستند که به حقایق ظاهری دل بسته‌اند و به چیزی از معرفت حقایق باطنی راه نیافته‌اند (Madelung and Walker, 1998: 20)؛ برای مثال ابوتّمّام، ابوبکر (که او را «اولی» می‌نامد) و عُمَر (که او را «دومی» می‌خواند) را در ردیف شیاطین برمی‌شمرد و به تعبیر دقیق‌تر آنان را با شیطان یا ابلیس یکی می‌داند؛ زیرا آن دو، مسلمانان را به انحراف کشانده و از پذیرفتن تفسیر و معنای ولایت و مرجعیت علی (ع) و اذعان به آن بازداشته‌اند (Ibid: 24). ابوتّمّام در مقدمهٔ خود، به صراحت بنیان‌گذاران هفتاد و دو فرقهٔ ضالّه را «شیاطین» می‌نامد و اظهار می‌دارد که:

بدون شک هر یک از این فرقه‌ها [هفتاد و دو فرقهٔ ضالّه] رهبر و پیشوایی داشته‌اند که انسان‌ها را به عقاید و نظریات خاص خود فرامی‌خواندند، اینان به راستی همان شیاطینی هستند که رسول خدا (ص) از آنان یاد کرده است (Ibid: 27).

از این رو اختلافات فرقه‌ای، محصول و فرآوردهٔ شیاطین انسی است، یعنی کسانی که طرفدار و پیرو معانی سطحی و ظاهری شریعت بوده و به لعن و طرد و انکار یکدیگر می‌پرداخته‌اند. از سوی دیگر، همراهان ابوتّمّام یعنی هواداران معنای باطنی از دین، دچار انشعابات فرقه‌ای نشدند و نسبت به سخن رسول خدا (ص) وفادار ماندند، اینان همان فرقهٔ ناجیه‌ای هستند که رستگار شده و به بهشت نائل شده‌اند.

نکتهٔ دیگر آنکه شهرستانی در مقدمهٔ *ملل و نحل*، اندکی در تاریخ اسطوره‌ای لحاظ شده در تبیین سرچشمه‌های شیطانی اختلافات فرقه‌ای، افراط نموده است. هدف عمدهٔ وی ثبت و گزارش کردن انشعابات فرقه‌ای در جوامع دینی است، همان‌گونه که خود را در سنت‌های دینی و فلسفی شناخته‌شده بروز داده‌اند تا از این طریق کتاب او «عبرتی برای اهل بصیرت و بصیرتی برای اهل اعتبار» باشد.

شهرستانی در کتاب خودش تمامی فرّق را به‌طور کلی به دو بخش تقسیم می‌کند:
۱. اهل ادیان و جوامع دینی شناخته‌شده (أرباب دیانات) مانند مجوسیان، یهودیان، نصاری و مسلمانان؛

۲. صاحبان دین‌ها و کیش‌های خودساخته (أهل الأهواء و الآراء) مثل فلاسفه، دهریّه، صابئین، پرستندگان ستاره‌ها و بتان، و براهمه هندی.

بنا به توضیح شهرستانی، هر یک از این جوامع دینی و فلسفی، خود به زیرشاخه‌ها و فرّق متعدّدی تقسیم می‌گردند، اگرچه تعداد زیرشاخه‌ها یا فرّق گوناگون صاحبان آرای باطل و دین‌های خودساخته مشخص نیست و به عدد معینی محصور نمی‌شود، اما تعداد فرقه‌ها در هر یک از جوامع دینی، بنا بر یک حدیث نبوی عبارت است از: مجوسیان، هفتاد فرقه؛ یهودیان، هفتاد و یک فرقه؛ مسیحیان، هفتاد و دو فرقه؛ مسلمانان، هفتاد و سه فرقه (شهرستانی، بی‌تا: ۱۱-۱۰) که تنها یک فرقه از این هفتاد و سه فرقه اهل نجات و رستگاری‌اند و به بهشت نائل می‌شوند.

شهرستانی توضیح می‌دهد که تمرّد و عصیان اولیه ابلیس، سبب به‌وجود آمدن انشعابات و فرّق مختلف در جوامع دینی گردید. شهرستانی به‌تبع روایات قرآنی درباره ابلیس که در آیات بقره: ۳۴؛ اعراف: ۱۱؛ حجر: ۳۲-۳۱؛ اسراء: ۶۱؛ کهف: ۵۰؛ طه: ۱۱۶؛ ص: ۷۵-۷۴ وارد شده است، تمرّد اصلی شیطان از فرمان الهی و در پی آن ملعون واقع شدن او را نقل می‌کند. وی با فاصله گرفتن از روایات قرآنی، به بیان هفت مسئله که از سوی ابلیس مطرح گردید و حکمت خداوند را زیر سؤال برد، می‌پردازد (همان: ۱۶-۱۴). این هفت سؤال که از عصیان اولیه او نشئت گرفته بود، هفت شبهه ابلیس را تشکیل داد. به گفته شهرستانی این هفت شبهه، اساس هرگونه گمان باطل و ضلالت را که بنی‌آدم بعدها بدان دچار شدند، بنا نهاد: «شبهاتی که در آخرالزمان پدیدار شدند به عینه همان شبهاتی بودند که در ابتدای خلقت مطرح شد» (همان: ۱۹). این شبهات «در میان انسان‌ها پراکنده گردید و در اذهان مردم رسوخ نمود، تا اینکه منشأ به وجود آمدن مذاهب بدعت و ضلالت شدند» (همان: ۱۴). این شبهات هفت‌گانه، انگیزه، الگو و حله و مرزی شد برای تمامی تفرّقات و انشعابات دینی که از آن پس در جوامع رخ داد: «اغلب در این اندیشه بودم و با خود می‌گفتم که، به‌روشنی هرگونه شبهه‌ای که برای فرزندان آدم به‌وجود آمد تنها به‌خاطر اضلال شیطان رجیم بوده و وسوسه‌هایی که

انسان‌ها گرفتار آن شدند از شبهات او ناشی شده است» (همان: ۱۶-۱۷).

پس از آن شهرستانی در مقدمه کتاب توضیح می‌دهد که شبهات لعین اول (شیطان) مصدر و سرچشمه شبهات بعدی بوده و شبهات بعدی به واقع مظاهر آن شبهات اولیه است (همان: ۱۸-۱۹). انسان‌ها از شبهه اول شیطان، الگویی را به ارث بردند که به وسیله آن اختلافات فرقه‌ای وارد عالم شد و خود را ماندگار ساخت. به نظر شهرستانی در دوران هر نبی‌ای امر بدین منوال بوده است که شبهات به وجود آمده در دوران بعدی، نشئت گرفته از شبهات کفار و منافقین دوران اولیه بوده است، و البته اکثر این شبهات از ناحیه منافقین القا شده است (همان: ۱۹).

در توضیح اینکه چگونه شبهات اولیه شیطان، خود را در گروه‌های فرقه‌ای واپسین بروز دادند، شهرستانی به ذکر نمونه‌ای می‌پردازد و می‌گوید: «حلولیه، تناسخیه، مشبهه و غالیان رافضی، به واسطه افراط و غلو همراه شدند؛ زیرا آنان حکم خالق را در مورد مخلوق جاری کردند» (همان: ۱۸). این انحراف در یکی از شبهات اصلی و ابتدایی شیطان ریشه دارد که عبارت است از: «تحمیل کردن حکم عقل بر خداوند» و این امر بنا به عقیده شهرستانی، یا مستلزم جاری کردن حکم خالق بر مخلوقین است یا جاری نمودن حکم مخلوقین در مورد خالق. خطای اول (یعنی نسبت دادن حکم خالق به مخلوق) اندیشه‌ای است که از آن تعبیر به غلو می‌شود و به معنای «نسبت دادن صفات مخصوص خالق به مخلوق» است، کاری که به طرز ناشایستی باعث غلو در طبیعت مخلوقات در قیاس با خداوند می‌شود.^{۱۴} دوّمین خطای شیطان (نسبت دادن حکم مخلوق به خالق) مستلزم تقصیر، یعنی به کار بردن صفات آفریدگان در مورد خداوند، است که از عظمت و قدرت خداوند می‌کاهد. بر پایه توضیح شهرستانی از شبهه دوّم ابلیس فرقه‌های قدریه، جبریه و مجسمه به وجود آمدند و به این ترتیب خطاها و شبهات اولیه ابلیس، خود را در جنبش‌های فرقه‌ای نمایانگر ساختند.

گذشته از اینکه ابوتّمّام و شهرستانی هر دو معتقدند که نیروهای اهریمنی باعث به وجود آمدن اختلافات فرقه‌ای شده‌اند، این دو نویسنده، استعاره‌ها و نمادهای مشابهی را برای توضیح شیوه‌ای که عامل مؤثر شیطانی، موجب پیدایش یک فرقه می‌شود، به کار می‌برند. به نظر ابوتّمّام، انسان‌هایی که وابسته و پیرو حقایق ظاهری‌اند، قوه خودشان را بروز داده، تبدیل به شیاطینی می‌شوند که هفتاد و دو فرقه ضاله را به وجود

آوردند. نمادی که ابوتمام برای این موضوع به کار می‌برد، یکی از قوای شیطانی است که در انسان‌ها وجود دارد و در آنان ظهور پیدا می‌کند. در نظر شهرستانی، شبهات شیطان همانند یک بذر کاشته شده که رشد می‌کند و سبب به وجود آمدن یک گیاه می‌شود، در میان انسان‌ها پدیدار می‌شود و در طول زمان ماندگار می‌ماند. در واقع شهرستانی از بذر به‌عنوان استعاره و نمادی برای تشریح چگونگی رشد و گسترش فرقه‌گرایی استفاده می‌کند: «اعتراضات منافقان در دوره پیامبر مانند بذریه‌هایی بود که شبهات در حکم ثمرات آن بذرها است» (شهرستانی، بی‌تا: ۲۰). در جای دیگر او توضیح می‌دهد که شبهات آغازین شیطان همانند بذریه‌هایی برای انواع مختلف گمراهی‌ها است (همان: ۱۷). استعاره شهرستانی از اصطلاح بذر، به‌عنوان نماد اختلافات فرقه‌ای، در بردارنده همان اشارات ضمنی به قوه شیطانی درون انسان‌ها است، درست همانند شیاطین بالقوه‌ای که ابوتمام ذکر کرده است. این شباهت‌ها می‌تواند حاکی از یک سنت فرقه‌نگاری اسماعیلی مشترک باشد و یا حتی ممکن است تأثیر مستقیم ابوتمام بر شهرستانی را نشان دهد.

علاوه بر ابوتمام و شهرستانی — تا آنجا که من می‌دانم — تنها اثر فرقه‌نگاشتی منتشرشده دیگری که از شیطان به‌عنوان سرچشمه فرقه‌گرایی یاد می‌کند، تلبیس/ابلیس ابن جوزی (م ۵۹۷هـ / ۱۲۰۰م) است. او در کتاب خود همه تفرقه‌ها و انشعابات در میان بشریت (از جمله انقسامات فرقه‌ای) را به مکرهای ابلیس نسبت می‌دهد (ابن جوزی، ۱۹۸۹). ابن جوزی دانشمندی سنی و تقریباً معاصر شهرستانی بود. او در بصره به دنیا آمد و بیشتر عمر خود را در بغداد سپری کرد (جایی که چندان از خراسان دور نیست). این احتمال وجود دارد که وی با آثار ابوتمام و شهرستانی آشنایی داشته است. بنابراین به نظر می‌رسد که نسبت‌دادن سرچشمه فرقه‌گرایی به یک منشأ شیطانی، خصیصه و ویژگی مشترک سنت فرقه‌نگاری اسماعیلی در سرزمین‌های شرقی پس از قرن چهارم هجری است.

نگارنده از آثار فرقه‌نگاری دیگری که منشأ فرقه‌گرایی را نیروهای اهریمنی بدانند، اطلاعی ندارد؛ اگرچه، استفاده از ابلیس یا شیطان برای توصیف و تشریح مفهوم اختلافات فرقه‌ای، نقش اصلی جاودانه و مقرر شیطان در اغوا کردن و از صراط مستقیم بیرون راندن انسان‌ها نیست.

به هر حال ابن جوزی از استعاره‌ها و نمادهای قوه یا رشد شیطانی، برای

توصیف کردن طریقی که اختلافات فرقه‌ای وارد عالم گردید و به وجودش استمرار بخشید، استفاده نمی‌کند. فقدان چنین نماد ویژه‌ای در کتاب ابن جوزی، حضور خاص و معنادار این نمادها در باب *الشیطان و ملل و نحل* را برجسته می‌سازد. این واقعیت، شواهد و ادله دال بر تأثیر مستقیم ابوتّمّام بر شهرستانی را تقویت می‌کند. بررسی بیشتر مقدمه کتاب *السّجّرة ابوتّمّام و ملل و نحل* شهرستانی دو مطلب را روشن می‌کند:

۱. میراث مشترک اسماعیلیان نخستین که در این دو اثر به جا مانده است.
۲. استفاده بجا و درست از نظام طبیعی و فلسفی اسماعیلیان متقدم در هر دو کتاب.

به‌طور کلی می‌توان گفت که اسماعیلیان خراسان، وارث یک منظومه فکری بودند که احتمالاً از نظام‌های عرفانی محلی در بین‌النهرین (که اکنون مبهم و نامشخص‌اند) و نیز عقاید اسماعیلیان متقدم تشکیل شده بود (Halm, 1996: 82). وجه اشتراک همه این نظام‌ها، جهان‌شناسی ویژه آنها است. در این جهان‌شناسی، وجود مجموعه‌ای از واسطه‌های ملکی میان خداوند و پیامبران مسلم دانسته شده است. بر اساس این جهان‌شناسی، خداوند ابتدا دو کلمه ملکوتی «کونی-قدر» را از ناحیه خود صادر می‌کند. او فرمان ازلی خودش یعنی «کُن» را بیان کرده و در پی آن، اولین کلمه، یعنی «کونی» (باش در وجه امری مؤنث)، به‌وجود آمده است. سپس این وجود تکوینی، جفت دیگرش «قدر» را صادر کرده است (Daftary, 1990: 141; Walker, 1993: 47).

این دو اصل نخست، در بردارنده حروف اصلی هفت‌گانه عربی «کاف»، «واو»، «نون»، «یا»، «قاف»، «دال»، «را» هستند که در واقع همان هفت واسطه کروی (کروبیون) هستند.^{۱۵} این حروف در ادبیات اسماعیلیه، به‌عنوان هفت حرف علوی شناخته شده‌اند. این هفت حرف، اولین مجموعه، از چهار مجموعه هفت‌حرفی هستند که بیست و هشت حرف الفبای عربی را تشکیل می‌دهند، و در مفهوم وسیع‌تر، جهان هستی را می‌سازند (Walker, 1993: 30). این حروف علوی، به معنای واقعی کلمه، هر چیزی را که بشود نام برد می‌سازند، و با دیگر امور هفت‌گانه در خلقت نیز مطابقت دارند، مانند هفت آسمان، هفت کروی و هفت پیامبر تشریحی (هفت ناطق) که وحی‌شان را در هفت دوره زمانی ابلاغ می‌کنند.

به علاوه، صدور دو اصل تکوینی «کونی-قدر»، سبب به وجود آمدن دیگر موجودات تکوینی، که نقش واسطه‌هایی بین خداوند و پیامبرانش را ایفا می‌کنند، می‌شوند. این موجودات در ادبیات اسماعیلیه با عناوین الجدد، الفتح و الخیال معرفی شده‌اند (اغلب، این سه موجود با سه فرشته‌ی الاهی، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل مطابقت داده می‌شوند) (Daftary, 1990: 145).

زمانی که جهان‌شناسی‌های اسماعیلیان پیش از فاطمیان، با جهان‌شناسی‌های نوافلاطونی، هماهنگ و سازگار شدند، برخی عناصر آن در ساحت طبیعی، آشکارا با اصطلاحات قرآنی یکسان تلقی شدند (Halm, 1996: 77-83). برای مثال، «کونی» — یکی از دو موجودی که از جانب خداوند واسطه در خلقت جهان آفرینش بود — با عنوان «الأول» یا «السابق» شناخته می‌شود، که در واقع معادل با «عقل» است. این اصل [کونی] به نوبه خود، مطابق با «قلم»، «شمس» و «عرش» بود. اصل دوم، «قدر»، «الثانی» یا «التالی» خوانده می‌شود که با «نفس» یکی است. این اصل با «لوح»، «قمر» و «کرسی» مطابقت دارد (Daftary, 1990: 241-2). دو اصل «کونی-قدر» گاه با عنوان «الأصلان» شناخته می‌شوند.

چنین مجموعه‌ای از نام‌ها و تطابق‌ها، در آثار ابویعقوب سجستانی، خراسانی هم‌عصر ابوتمام و هم‌شاگردی نسفی، نیز به چشم می‌خورد (Walker, 1993: 96).

در مقدمه ابوتمام بر باب الشیطان، برخی اشارات به تفکرات طبیعی اسماعیلیان نوافلاطونی در دوران اولیه وجود دارد. در عبارتی مبهم سخن از تطابق قلم با شمس و لوح با قمر آمده است (Madelung and Walker, 1998: 22-3). ابوتمام در ادامه، به بحث از روابطی که میان قلم، لوح و دو بنیان‌گذار (یعنی الناطق و اساس-وصی) با شکل و تعداد رکعات در نمازها وجود دارد، می‌پردازد. وی می‌گوید نماز صبح چهار رکعت است و از این رو نشانگر قلم است به دلیل قلم، لوح و دو بنیان‌گذاری که در آن (یعنی در لوح) ظاهر شده‌اند. نماز مغرب سه رکعت است و اشاره به لوح می‌باشد، به سبب لوح و دو بنیان‌گذاری [الناطق و اساس-وصی] که در آن (یعنی در لوح) ظهور کرده‌اند (یا آشکار شده‌اند). دو سجده اشاره به «الناطق» دارد که نقش بنیان‌گذار را دارد. و یک رکعت آخر در نماز مغرب، اشاره دارد بر بنیان‌گذاری که هیچ یک از سه اصل دیگر را دارا نیست [یعنی همان اساس-وصی]. در حالی که به نظر می‌رسد نکته اصلی و فراگیر در عبارت

مذکور، اثبات این مطلب است که آیه قرآنی «و يدعون إلى السجود» [آنان به سجود فراخوانده می‌شوند] (قلم: ۴۲) اشارت بر بنیان‌گذار، یعنی علی (ع) دارد (یعنی آنان در روز قیامت به ولایت علی (ع) دعوت می‌شوند). اما باید توجه داشت که اهمیت عبارت یاد شده، در استفاده از یک «سبعه» در تطابق با یک سلسله علوی موجودات صادر شده است. قلم و لوح که در عبارت پیشین آمده‌اند، به‌روشنی یادآور دو اصل نخستین «کونی‌قدر» هستند. علاوه بر این، قلم یا همان «کونی» با عدد ۴ مطابقت دارد (همان چهار رکعت نماز صبح اسماعیلیه) و در خودش دیگر موجودات، نظیر نفس و دو بنیان‌گذاری که در آن ظهور می‌یابند را شامل می‌شود. همچنین لوح یا همان «قدر» نشان‌دهنده عدد ۳ است (سه رکعت نماز مغرب). بدین سان واضح است که اندیشه اسماعیلیه نخستین و نیز اسماعیلیان نوافلاطونی، تأثیر مهمی بر نگاشته‌های ابوتمام گذاشته‌اند.

در کتاب شهرستانی، ردّ پا و اثر تفکرات اسماعیلیان نخستین و اسماعیلیه نوافلاطونی، در مقایسه با کتاب الشجرة ابوتمام، وضوح کمتری دارد؛ با وجود این، شهرستانی در مقدمه ملل و نحل، نظریه صدور بدعت و ضلالت که متضمن مراتبی از عدد هفت است را ارائه می‌کند. این نظریه تابع روش شهرستانی است و بیش از امور دیگر نشان‌دهنده تفکرات اسماعیلیه نوافلاطونی است. بیان شد که شهرستانی اختلافات و انحرافات فرقه‌ای را نشئت گرفته از هفت شبهه اصلی و آغازین ابلیس می‌داند و گمراهی‌ها را به همان هفت شبهه نسبت می‌دهد. این هفت شبهه، اساس، الگو و حدّ و مرز همه نظریات و عقائد ضالّه و بدعت‌آمیزی را تشکیل می‌دهند که انسان‌ها را احاطه کرده‌اند:

همان‌طور که شبهات ابلیس منحصر در هفت شبهه بود، اصل گمراهی‌ها و بدعت‌ها نیز به هفت چیز بازمی‌گردد، در واقع شبهات فرّق کفر و ضلالت خارج از این هفت شبهه ابلیس نیست، اگرچه این شبهات با عبارات مختلفی بیان شوند و طرق گوناگونی داشته باشند (شهرستانی، بی تا: ۱۷).

در نظر شهرستانی ساختار هفت‌گانه انحرافات فرقه‌ای، یک حقیقت طبیعی و جهان‌شناختی است؛ از این رو، وی در صدد برمی‌آید که ملل و نحل‌نگاری خودش را بر

اساس آن سازماندهی کند. او تقسیمات اصلی فرقه‌ها در داخل هر گروه یا جامعه دینی را بر اساس پرسش‌های بنیادینی (قواعد یا اصول) طبقه‌بندی می‌کند که بنیان‌گذاران فرقه در پاسخ به آن سؤالات اختلاف نظر داشته‌اند. با وجود این، شهرستانی اظهار می‌دارد که طبقه‌بندی فرقه‌ها را در درجه اول بر طبق اسامی بنیان‌گذاران و پیروان آن فرقه، و در وهله ثانی بر اساس سؤالاتی که رهبران فرقه در پاسخ بدان‌ها اختلاف رأی داشته‌اند، سازماندهی می‌کند. به عبارت دیگر روش شهرستانی در سازماندهی فرقه‌ها مبتنی بر «فرقه» است تا بتواند سؤالات اساسی‌ای را که باعث تمایز و تشخیص آن فرقه می‌شود مطرح کند.

او از این شیوه خودش در طبقه‌بندی فرقه‌ها دفاع می‌کند و مدعی است که، این روش در توصیف تقسیمات واقعی گروه‌ها دقیق‌تر و نسبت به اصول بناشده در فصل مقدماتی مربوط به علم الحساب مناسب‌تر است (همان: ۱۴). به اعتراف شهرستانی، فصلی که درباره اصول و قواعد ریاضی آورده است در مرکز روش سازماندهی او قرار دارد. با این وصف، روشن است که او علم حساب و اعداد را بیش از یک ابزار سامان‌دهنده قلمداد می‌کند؛ برای مثال او بیان می‌کند که «و الحساب تاریخ و توجیه؛ علم الحساب، تاریخ و راهنمای آینده است» (همان: ۷۰). در جای دیگر می‌نویسد: «علم الحساب دارای نشانه‌ها و مشخصه‌ها و نیز بصیرت‌ها و شناخت‌هایی است که وی از آنها مطلع است» (همان: ۳۲). بنابراین از نظر شهرستانی، اصول و قواعد علم الحساب روشی برای پی بردن به حقایق پنهان است. او از بیم آنکه مبدا مخاطبانش بپندارند از آنجا که وی یک فقیه و متکلم است از اصول و قواعد حسابی آگاهی ندارد، به تشریح روش حسابی خود می‌پردازد.

مراتب الحساب نزد شهرستانی از عدد یک تا هفت متغیر است، او اولین مرتبه را که نشان‌دهنده عدد یک است، صدر الحساب می‌نامد. عدد «یک» یا «واحد» دو معنا دارد؛ در معنای اول، عدد یک، با تکرار شدن سبب پدید آمدن اعداد دیگر می‌شود (مثلاً یک به علاوه یک، عدد دو را می‌سازد). در معنای دوم، «یک بودن» جنبه لازم و ضروری همه اعداد محسوب می‌شود (فقط یک عدد سه وجود دارد و هیچ عدد دیگری «سه بودن» سه را ندارد).^{۱۶} به نظر شهرستانی «واحد» به هیچ‌وجه یک عدد به حساب نمی‌آید و در سلسله اعداد قرار نمی‌گیرد، بلکه «واحد» علت و پدیدآورنده اعداد است (همان: ۲۴).

بنابراین اولین عدد واقعی، دو است که شهرستانی آن را «الأصل» می‌نامد و پس از آن اولین عدد فرد (۳) و اولین عدد زوج (۴) قرار دارد. این چهار عدد آغازین، حاوی «عناصر کلی» همه اعداد بعدی هستند و حدّ و مرزی را تشکیل می‌دهند که پس از آن، اعداد ترکیب‌یافته از این عناصر کلی قرار دارند.

آن‌گونه که شهرستانی مجموعه اعداد را ذکر می‌کند، مراتب علم حساب تا عدد هفت پیش می‌رود: عدد پنج که «العدد الدائر» خوانده می‌شود از عدد دو یا اصل به اضافه عدد فرد سه تشکیل می‌شود، عدد شش شامل دو عدد فرد است و «العدد التام» نام دارد. «هفت» ترکیب‌شده از یک عدد زوج و یک عدد فرد است و «العدد الكامل» نامیده می‌شود. پس از عدد هفت، بنا به گفته شهرستانی، مجموعه دیگری از عدد هفت آغاز می‌گردد.

علی‌رغم طبیعت ساده نظریه ریاضی شهرستانی، این نظریه نقش بارزی در کتاب *ملل و نحل* دارد. مراتب الحساب با نمادهای طبیعی‌ای مطابقت دارند که شهرستانی درصدد به کار بردن آنها در حواشی نسخه دست‌نوشته خودش بوده است. هدف از به‌کارگیری این نمادها، فراهم کردن یک راهنما برای خوانندگان است تا آنان بتوانند به سهولت اختلافات و انشعابات دینی و اصول عقیدتی را در کتاب *ملل و نحل* ردیابی کنند.

اهمیت بحث حسابی (ریاضی) شهرستانی، در مطابقت و همخوانی میان اصول و قواعد ریاضی و هفت شبهه شیطان با انقسامات و انشعابات ادیان الاهی و غیرالاهی (ادیان خودساخته بشری) موجود در میان انسان‌ها قرار دارد. به نظر او، کلید بازگشایی راز و معمای هفت شبهه شیطان و ظهور آنها در تاریخ بشری، در اصول ریاضی‌ای که او در مقدمه *ملل و نحل* مطرح می‌کند، قرار دارد. مراتب الحساب یک سیستم و نظام معتبر جاودانی را تشکیل می‌دهد که هفت شبهه شیطان الگو و مثال نخستین آن است و همه انقسامات و اختلافات بدعت‌آمیز بعدی، نمونه‌های بیشتری از آن هستند که در انشعابات و تقسیماتشان مطابقت و سازگاری تام با اصول ریاضی دارند. بنابراین بحث حسابی-عددی شهرستانی، خود را بسیار بیشتر از یک طرح ساده سامان‌بخش نشان می‌دهد. بحث ریاضی او، فلسفه پدید آمدن عقائد ضالّه و بدعت‌آمیز را، در قالب نظریه صدور شبهه و خطا [از جانب ابلیس به انسان‌ها] ترسیم می‌کند.

شهرستانی در مقدمه *ملل و نحل*، به بحث از اصول و قواعد ریاضی پرداخته است. کنایات و اشاراتی که در این مباحث، به اسماعیلیه نوافلاطونی وجود دارد شبیه مطالبی است که ابوتمام در *باب الشیطان* مطرح کرده است. شهرستانی نوعی اولویت و تقدم برای اعداد یک تا چهار قائل است، که جمع ترکیبات این اعداد از عدد هفت بیشتر نمی‌شود.^{۱۷} این واقعیت، یادآور مفهوم اصول دوگانه نخستین «کونی-قدر» (که هفت حرف دارد) و هفت حرف علوی که جهان آفرینش را می‌سازند است. به علاوه، شهرستانی معتقد به صدور شبهه و خطای بدعت‌آمیز از جانب ابلیس به انسان‌هاست که این فرایند شبیه صدور و افاضه هستی به موجودات، در جهان‌شناسی‌های نوافلاطونی اسماعیلیان متقدم است. سرانجام اینکه، از نظر شهرستانی شناختن اعداد و استفاده درست از آنها، روشی را پدید می‌آورد که می‌توان با کمک آن، با برخی حقایق درباره هستی آشنا شد. و این به جهت مطابقت‌ها و شباهت‌هایی است که مثلاً میان احتجاج و مجادله آغازین شیطان (هفت شبهه ابلیس) و ساختار بعدی گمراهی و بدعت انسانی وجود دارد.

اگرچه استفاده شهرستانی از عددشناسی و تصویرپردازی نوافلاطونی، ظریف‌تر و نامحسوس‌تر از ابوتمام است، با این حال مقدمه *ملل و نحل*، نشان‌دهنده دلایل و شواهدی کافی بر تأثیرپذیری از اسماعیلیه نوافلاطونی است. کتاب *ملل و نحل* به تنهایی، اتهاماتی را که از جانب برخی معاصران شهرستانی در خصوص داشتن گرایش‌ها و تمایلات اسماعیلی مطرح شده است، به اثبات نمی‌رساند. با وجود این، *ملل و نحل* در مقایسه با دیگر کتب فرقه‌نگاری اسماعیلیه در خراسان، شباهت‌های فکری و ساختاری مسلم و آشکاری را در ارتباط با آثار اسماعیلی از خود نشان می‌دهد. این شباهت‌ها که عبارت‌اند از:

۱. محدود کردن ارائه مطالب با محتوا و درون‌مایه اسماعیلی به مقدمه کتاب،
 ۲. اشاره به ابلیس یا شیاطین [به عنوان منشأ و خاستگاه اختلافات فرقه‌ای انسان‌ها]،
 ۳. وجود عقاید و نظرات الهام‌گرفته‌شده از اسماعیلیان نوافلاطونی،
- یا نشان‌دهنده أخذ و اقتباس مستقیم شهرستانی از نویسندگان متقدم است و یا وجود یک نوع فرقه‌نگاری اسماعیلی با خصیصه‌های نسبتاً برجسته و مشخص را نشان می‌دهد.

برای پاسخگویی به این سؤال، بی‌شک تحقیقات بیشتری نیاز است؛ اما فقدان اشارات اسماعیلی آشکار در کتاب *الزینة* رازی، از وجود یک گونه ملل و نحل‌نگاری اسماعیلی حکایت دارد که در آن از ذکر مفاهیم و معانی اسماعیلیه در متن اصلی کتاب خودداری می‌شود. چنین رسم و پیمان عامی ممکن است بتواند فضای سنی‌اشعری گونه بدنه کتاب *ملل و نحل* را توجیه کند؛ به این بیان که، شهرستانی ذکر اشارات و نشانه‌های اسماعیلی را منحصر به مقدمه کتابش کرده است؛ زیرا توافق عمومی مؤلفان بر نحوه نگارش این قبیل آثار، بدین‌گونه بوده است.

اما درباره انتساب مشترک انحرافات و اختلافات فرقه‌ای به نیروهای اهریمنی و وجود برخی عناصر متعلق به اسماعیلیان نوافلاطونی متقدم در کتاب *ملل و نحل*، باید گفت که این شباهت‌ها نشانه تأثیر روشن و مستقیم‌تر کتاب *الشجرة ابوتمام بر ملل و نحل* است. انتشار متن کامل کتاب *الشجرة* و تحقیقات بیشتر در این زمینه ممکن است ما را به راستی‌آزمایی چنین نظریه‌ای قادر سازد.^{۱۸}

همچنین پژوهش‌های بیشتری باید صورت گیرد تا مشخص شود که روش عددشناسانه شهرستانی، به چه میزان سازماندهی مطالب در کتاب *ملل و نحل* را واقعاً تحت‌الشعاع قرار داده است. در پاسخ به این سؤال که ساختار هفت‌گانه انحرافات و گمراهی‌ها، به چه میزان تعیین‌کننده طبقه‌بندی و آرایش فرقه‌ها است، فیلین و کازی اظهار می‌دارند: با اینکه شهرستانی اغلب به نقل قول از *مقالات الاسلامیین* می‌پردازد، نظم و ترتیب و جایگاهی را که اشعری برای فرقه‌ها در نظر گرفته است حفظ نمی‌کند؛ مثلاً اشعری در ابتدا از «غلات اسماعیلی» بحث می‌کند در حالی که شهرستانی آنان را به‌عنوان چهارمین زیرشاخه اسماعیلیه قلمداد کرده است. همچنین اشعری، «بیانیه» را یک فرقه فرعی از غلات در نظر گرفته است، اما شهرستانی آنان را در ضمن بحث از کیسانیه مطرح می‌کند (Flynn and Kazi, 1984: 4-5).

آیا این تفاوت‌ها ناشی از روش خاص شهرستانی است و یا اینکه در اثر منابع دیگری است که در دسترس وی بوده و از سازماندهی متفاوتی برخوردار بوده‌اند؟ پاسخگویی به این سؤال، در گرو رجوع به رونوشت‌های نسخه کتاب *ملل و نحل* است. شهرستانی در نسخه خودش، مجموعه‌ای از هفت حرف به اضافه علائم و نشانه‌گذاری‌هایی را به کار برده است تا هفت مرتبه حساب را نشان دهند. به گفته او،

این حروف و علامت‌ها با هفت مرحله مختلف توضیح و تبیین حسابی مطابق است. اگر این نشانه‌ها در تقسیم‌بندی نسخه *ملل و نحل* استفاده می‌شدند، آنگاه ممکن بود که یک طرح کلی را برای ما فراهم سازند که نشان دهد چگونه شهرستانی اختلافات فرقه‌ای را نقشه‌کشی و طرح‌ریزی کرده است؟ متأسفانه این نشانه‌ها در تصحیح و ویرایش‌های انتقادی کتاب *ملل و نحل* نادیده گرفته شده‌اند. کورتن در مقدمه‌اش بر نسخه عربی تصحیح‌شده به سال ۱۸۴۲، حروف و نشانه‌گذاری‌های مذکور را چنین توصیف می‌کند: «این نمادها صرفاً جهت علامت‌گذاری و نشان‌دادن تقسیمات مختلف فرقه‌ها و زیرگروه‌های آنها در نظر گرفته شده‌اند». وی این نمادها و نشانه‌ها را به هیچ‌وجه برای کتاب *ملل و نحل* لازم و ضروری ندانسته است و ادعای شهرستانی را مبنی بر به‌کارگیری این نمادها، جهت نشان‌دادن آشنایی‌اش با اصول ریاضی بر غرور و خودبینی او حمل کرده است. کورتن با این نتیجه‌گیری که این نشانه‌ها و سیستم حسابی‌ای که در ورای آن قرار دارد، اموری بی‌معنا و فاقد ارزش در طبقه‌بندی کتاب *ملل و نحل* محسوب می‌شوند، آنها را در تصحیح نسخه آن کتاب حذف کرده است (Cureton, 2002: 8). دیگر محققان غربی نیز به تبع کورتن، طرح سازمان‌دهنده شهرستانی را کنار گذاشته‌اند. آربری معتقد بود که *ملل و نحل* شهرستانی «یک مشت نقل‌قول از نگاه‌های کهن‌تر است که با بی‌دقتی و تسامح سامان یافته و به نحوی غیرمنطقی پشت سر هم آورده شده‌اند، بدون آنکه کوچک‌ترین اقرار و اعترافی به اقتباس از آن منابع شود» (Thomas, 1950: 6)

معتقدم اکنون زمان آن فرارسیده که این‌گونه گمان‌ها و تصورات، درباره اهداف و مقاصد و نیز قابلیت‌های ویرایشی شهرستانی مورد بازاندیشی قرار گیرند و مقدمه کتاب *ملل و نحل* با توجه به روشی که خود شهرستانی بیان کرده است ارزیابی مجدد گردد. چنین نگرش و رویکردی، دیدگاهی که شهرستانی را یک *ملل و نحل* نگار بی‌طرف معرفی می‌کند، کنار گذاشته و او را به‌عنوان فرقه‌نگاری که وابستگی و گرایش‌های فرقه‌ای‌اش بر کتاب او تأثیرگذار بوده است معرفی می‌کند.

پی‌نوشت

۱. آدام آر. گیسر (ADAM R. GAISER) محقق و استادیار دانشگاه ایالتی فلوریدا است. وی در سال ۲۰۰۵ موفق به اخذ دکترا در رشته مطالعات اسلامی از دانشگاه ویرجینیا گردید، تحقیقات وی متمرکز بر فرقه‌های اسلامی و روابط میان آنها و مسیحیت است. وی هم‌اکنون به‌طور خاص، به تحقیق درباره فرقه اباضیه می‌پردازد و کتاب او با نام *امامت در اباضیه* به‌زودی از سوی انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر خواهد شد. م
 2. William Cureton (ed.), *Muhammad al-Shahrastānī; Kitāb al-Mīlāl wa-l-nihal: Book of Religious and Philosophical Sects by Muhammad al-Shahrastānī*, 1842, iii. London: Society for the Publication of Oriental Texts.
 3. *Religionspartheien und Philosophenschulen*, transl. by Theodor Haarbrücker (Halle: C. A. Schwetschke, 1850–1851).
 4. Muhammad al-Shahrastānī; *Livre des Religions et des Sectes: Vol. 1*, transl. G. Monnot and D. Gimaret (Paris: UNESCO, 1986) and *Vol. 2*, transl. G. Monnot and J. Jolivet (Paris: UNESCO, 1993).
- همچنین برای آگاهی از ترجمه‌های اخیر کتاب *ملل و نحل* شهرستانی بنگرید:
- Steven M. Wasserstrom, (1988): 405–11, 'Islamic History of Religions?' *History of Religions* 27.
 5. جهت آگاهی از خلاصه تحقیقات اخیر درباره پیشینه اسماعیلی شهرستانی بنگرید: (Steigerwald, 1996: 335–52).
 6. برای نمونه، کورتن شهرستانی را متمایل به اشاعره معرفی می‌کند، در سال (۱۹۹۱) نیز لوئینشتاین کتاب *ملل و نحل* شهرستانی را یک اثر اصلی سنی در باب فرقه‌های اسلامی نامید (بنگرید: Cureton, 1842, 1; Lewinstein, 1991: 251).
 7. عبارت «إِنَّ إِلَهَنَا إِلَهَ مُحَمَّدٍ» بیانگر عقیده گروهی است که معتقدند: عقل انسان قادر به شناخت باری تعالی نیست و تنها راه معرفت پیدا کردن نسبت به خداوند، رجوع به وحی و گفتارهای پیامبر اکرم (ص) است. م
 8. مؤلف در اینجا از اصطلاح deconstruct استفاده کرده است که غالباً به ساختارشکنی یا شالوده‌شکنی ترجمه می‌شود، اما در این موضع چنین معادل‌هایی وافی به غرض نویسنده نیستند؛ از آنجا که منظور وی از این اصطلاح، تجزیه یک متن به اجزای سازنده‌اش به منظور یافتن مأخذ هر یک از اجزا است، به نظر می‌رسد بتوان از این معنا به *مأخذیابی مؤلفه‌های یک متن* تعبیر کرد. استاد ارجمندم آقای جويا جهانبخش برای بیان مفهوم فارسی فوق، کاربرد سرچشمه‌جویی یا *مواردپژوهی* را مناسب می‌بیند. م
 9. به عبارت دیگر: باید یک متن فرقه‌نگاری را به اجزای سازنده‌اش تجزیه کنیم و آنها را جداگانه مورد تحلیل قرار دهیم، تا مشخص شود که نویسنده در تألیف اثرش، از چه متونی بهره برده است. م
 10. به عبارت دیگر، روش شهرستانی در نگارش *ملل و نحل* بدین‌گونه بوده است که وی در نگارش بدنه اصلی کتاب، از آثار غیراسماعیلی بهره برده، اما در مقدمه کتاب از زبان و نمادهای اسماعیلیه

- (مانند نقش شیطان در ایجاد و گسترش فرقه‌های بدعت‌آمیز) استفاده کرده است، از این رو گرایش‌های اسماعیلیان شهرستانی، تنها در مقدمه ملل و نحل هویدا می‌گردد. اما این گرایش‌ها و پیش‌فرض‌های مطرح‌شده در مقدمه، در متن کتاب نیز ریشه دوانده و اثرگذار بوده است. م
۱۱. فیلین و کازی، سنی‌بودن شهرستانی را مسلم دانسته‌اند، بنگرید: (Flynn and Kazi, 1984: 3).
۱۲. بخش ملل و نحل نگاشتی کتاب الزینة ابو حاتم رازی، توسط عبدالله سلوم السامرائی تصحیح و طبع شده است، بنگرید (الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة، بغداد: دارالحریه للطباع، ۱۹۷۲).
۱۳. فضیحة المعتزلة یا فضائح المعتزلة یا نصیحة المعتزلة، کتابی تحلیلی - انتقادی از مکتب معتزلیان است و ابن‌راوندی آن را در پاسخ به نصیحة المعتزلة جاحظ نوشته است. ابوالحسن خياط که کتاب الانتصار و الرد علی ابن‌الراوندي الملاحد را بر ضد آرای او نوشته، در مقدمه یادآور شده است که مطالب فضیحة المعتزلة را کلمه به کلمه در کتاب خود نقل کرده است. کراوس نیز این نکته را که تقریباً تمام مطالب فضیحة المعتزلة در کتاب الانتصار آمده تأیید کرده است (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ابن‌راوندی، ج ۳، ص ۵۳۳). م
۱۴. اصطلاح «غلو» زمانی که توسط ملل و نحل‌نگاران سنی در سده‌های میانی به کار می‌رفت، به معنای اعتقادی بود که از حد و مرزهای معمول دینی تجاوز کند و فراتر از آنها باشد. پیچیدگی معنا و تفسیر این اصطلاح سبب شده است که هر مورخ یا فرقه‌نگاری در تعریف آن، ملاک‌ها و میزان‌های خاص خودش را لحاظ کند. برای اطلاع از تطوّر تاریخی اصطلاح غلو بنگرید:
- Widād al-Qādī, 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974).
۱۵. عمل آفرینش اولیه خداوند به عنوان یک عمل لفظی، اهمیت کلمه ملفوظ (کُن) را در پدید آمدن جوهر و اصل آفرینش عالم نشان می‌دهد، درست به همان صورتی که حروف الفبای عربی، قرآن را می‌سازند.
۱۶. به عبارتی، هر عددی وقتی فی‌نفسه لحاظ شود واحد است.
۱۷. اگر این اعداد چهارگانه دو به دو با هم جمع شوند، نتیجه از عدد هفت تجاوز نمی‌کند. م
۱۸. مادلونگ و واکر در پی تصحیح انتقادی متن کامل کتاب الشجره هستند که در آینده‌ای نزدیک منتشر خواهد شد.

کتاب نامہ

- ابن الجوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۸۹)، *تلبیس ابلیس*، تصحیح محمد الصباح، بیروت: دار مکتبۃ الحیاة.
- أشعري، ابوالحسن (۱۹۲۹)، *مقالات الاسلاميين*، تصحیح هلموت ريتز، استانبول: مطبعة الدولة.
- دفتري، فرهاد (۱۹۹۰)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
- رازی، ابوحاتم (۱۹۷۲)، *کتاب الزینة مطبوع در ضمن: الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة*، تصحیح عبدالله سلوم السامرائی، بغداد: دارالحریة للطباعة.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی تا)، *الملل والنحل*، تصحیح عبدالعزیز محمد الوکیل، بیروت: دارالفکر.
- al-Qādī, Widād (1974), 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- al-Shahrastānī, Muhammad, *Livre des Religions et des Sectes*, Vol. 1, trans. G. Monnot and D. Gimaret (Paris: UNESCO, 1986) and Vol. 2, trans. G. Monnot and J. Jolivet (Paris: UNESCO, 1993).
- Cureton, William (2002), *Kitab al-Milal wa'l-Nihal: Book of Religious and Philosophical Sects*, Piscataway: Gorgias Press.
- _____ (ed.) (1842), *Muhammad al-Shahrastānī; Kitāb al-Milal wa-l-nihal: Book of Religious and Philosophical Sects by Muhammad al-Shahrastānī*, London: Society for the Publication of Oriental Texts.
- Gibb, Hamilton A. R. (1963), *Arabic Literature: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press.
- Goitein, S. D. (1963), "Between Hellenism and Renaissance – Islam, the Intermediate Civilization", *Islamic Studies* 2.
- Haarbrücker, Theodor (1850–1851), *Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle: C. A. Schwetschke.
- Halm, Heinz (1996), 'The Cosmology of the Pre-Fātimid Ismā'iliyya', in: Farhad Daftary (ed.), *Mediaeval Ismaili History and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kazi, A. K. and Flynn, J. G. (1984), *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milal wa-l-nihal*, London: Kegan Paul International.
- Lewinstein, Keith (1991), 'The Azāriqa in Islamic Heresiography', BSOAS, 54.
- Madelung, Wilferd and Walker, Paul E. (1998), *An Ismaili Heresiography: The 'Bāb al-Shaytān' from Abū Tammām's Kitāb al-Shajara*, Leiden: Brill.
- Monnot, G. (2004), 'al-Shahrastānī', *El²*, Leiden, Brill.
- Sharpe, E. J. (1975), *Comparative Religion: A History*, New York: Scribner's.
- Steigerwald, Diane (1996), 'The Divine Word (Kalima) in Shahrastānī's Majlis', *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25/3.
- Walker, Paul E. (1993), *Early Philosophical Shiism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wasserstrom, Steven M. (1988), 'Islamic History of Religions?', *History of Religions* 27.
- Watt, Montgomery (1998), *Formative Period of Islamic Thought*, Oxford: Oneworld Publications.
- Winston Thomas, J. (ed.) (1950), *Essays and Studies Presented to Stanley Arthur Cook*, London: Taylor's Foreign Press.