ISSN: 1999-5601 (Print) 2663-5836 (online)

Lark Journal

Available online at: https://lark.uowasit.edu.iq

*Corresponding author:

Muneern Sabah Faleh Muhammad

University of Wasit, College of Education for Human Sciences.

Email : std20202021.muneern@uowasit.edu.iq

Sanaa Abdul Kazim Shayaa

Ministry of Education, Wasit Education Directorate.

Email : snabdkazmma@gmail.com

Munir Sabah Faleh Muhammad

University of Wasit, College of Education for Human Sciences.

Email: alaamohammed@uowasit.edu.iq

Keywords:

Sectarian and Doctrinal Movements, Qarmatians, Caliphate, Madhhab (Islamic School of Thought)..

A R T I C L E I N F O

Article history:

Received	15 Aug 2024
Accepted	10 Sep 2024
Available online	1 Oct 2024

Religious Beliefs of the Qarmatians

A B S T R A C T

The prominent feature of Islamic history is the emergence of various sectarian and ideological movements, each arising from different factors and for various purposes. Among these movements is the Qarmatian movement, which outwardly promoted religion, asceticism, piety, equality among members of society, the elimination of injustice, and the rightful claim of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) to the caliphate and governance. However, beneath the surface, their beliefs were rooted in disbelief, atheism, and polytheism. Like other Batinite sects, the Qarmatians relied on concealing their true beliefs to integrate easily with the broader society and propagate their faith, exploiting the surrounding circumstances such as the weakening of the Abbasid Caliphate and the domination of foreign powers over its affairs. This complex nature of their ideology has made their movement a subject of contention among historians, scholars of sects, and researchers.

© 2024 LARK, College of Art, Wasit University

DOI: https://doi.org/10.31185/lark.Vol4.Iss16.3829

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

المعتقدات الدينية عند قرامطة العراق وبلاد البحرين خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين

م.م. منير صباح فالح محمد جامعة واسط : كلية التربية واسط للعلوم الإنسانية.

م.م.سناء عبد كاظم شياع / مكان العمل وزارة التربية : مديرية تربية واسط

م.م. الاء عبد الأمير محمد حسين / جامعة واسط : كلية التربية واسط للعلوم الإنسانية.

الخلاصة:

أن السمة البارزة للتاريخ الاسلامي، ظهور العديد من الحركات المذهبية والعقائدية، المختلفة في عوامل القيام والظهور والأهداف ومن هذه الحركات : الحركة القرمطية، التي وصفت من قبل الكثير من المؤرخين والباحثين المختصين، بأن ظاهرها الدين ، والزهد، والتقوى، والمساواة بين أفراد المجتمع، والتخلص من الظلم، والدعوة إلى حق أهل البيت (عليهم السلام) في الخلافة والحكم، وباطنها الكفر والإلحاد والشرك، لقولهم، بوجود إلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، وقد سموا الأول عقلًا لا يوصف بوجود، ولا عدم، ولا موصوف، ولا غير موصوف، والثاني نفسا، ناقصا، فهم يومئون الى النفي، لانهم لو قالوا (معدوم) ما قُبِل منهم، وقد سموا هذا النفي تنزيهًا، لذا اعتمدت عقيدتهم كغيرها من فرق الباطنية، على إخفاء ما يؤمنون به، ليسهل عليهم الاندماج، مع سائر المجتمع والدعوة الى دينهم ، مستغلين الظروف المحيطة بهم، من ضعف الخلافة العباسية، وسيطرة القوة الأجنبية، على مقدرات الخلافة، حتى بات مذهبهم محط خلاف المؤرخين، وكتاب الفرق، والمصنفين، والباحثين.

الكلمات المفتاحية: الحركات المذهبية والعقائدية, القرامطة, الخلافة, المذهب.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين. في حقبة من الزمن سيطرت حركة القرامطة، على ارض واسعة من أراض الامة الاسلامية ومقدراتها، بطرق وأساليب شتى، غلب عليها في أول الامر تصحيح المسار الديني المذهبي والإصلاح الاجتماعي، والوقوف بوجه ظلم الدولة العباسية ومحاربة الفساد الاقتصادي المالي، وقد ساعدت هذه الأفكار والمبادئ على استقطاب فئة كبيرة من مختلف طبقات المجتمع، التي عانت من الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية لاسيما وأن هذه الحركة انحرفت عن مبادئها الإسلامية وأهدافها التي نادت بها، باستخدام القوى والعنف ونقشت في ذاكرة التاريخ مكانة لها، ثم أفل ذكرها وغلب على تاريخها، غبار النسيان، ولكن حب المعرفة، ساعد الباحثين على تتبع مجريات الأمور، لهذه الحقبة وهناك عوامل عدة، جعلت دراسة تاريخ القرامطة بحاجة الى المزيد من الدراسة والتحليل والتتبع وتأتي في مقدمتها، ضياع مؤلفاتهم من جانب، ومن جانب آخر اغلب ما وصل الينا من أخبارهم، لا يمثل الا وجهات نظر متباينة، ولا يمكن الاطمئنان إلى ما كتبوه عنهم، خاصة فيما يتصل بفكرهم وعقيدتهم الدينية، التي يصفونها دائمًا بالغلو والتطرف، وبات من الضروري غربلة ما ورد الينا، من تاريخ الحركة القرمطية لنتمكن من ربط حلقات التاريخ القرمطي (المعتقدات الدينية) بشكل اوضح.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

وفرضية بحثنا تقوم على أساس أن للقرامطة معتقدات دينية انفردوا بها، اختلفت عن سائر الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى حتى عدها المؤرخون والباحثون، كفرًا وإلحادا وسنحاول بدراستنا هذه نفي أو إثبات صحة هذه المعتقدات.

المبحث الاول

أصل القرامطة وظروف نشأتهم:

لم نجد في حركة التاريخ الاسلامي دعوة أكثر غموضًا وإيهامًا من الحركة القرمطية، ولا يرجع ذلك إلى ندرة المادة التاريخية، فالمعلومات كثيرة في مصادر التاريخ الاسلامي، كما ان المشكلة لا تنطوي إلى تضارب الروايات واختلافها، لكن عدم العثور على مؤلفات، من تراثهم يمكن أن يزيل اللثام عن حقيقة الحركة، وآرائهم ومعتقداتهم، وأصل دعوتهم وأفكارهم الدينية، بما يمكن الباحث من معرفة وجهة نظره، فيطمئن إلى نتائج دراسته، وهذا لا يعني ان الحركة القرمطية لم تخلف تراثًا، او انها افتقرت إلى مفكرين ومنظرين لدعوتها ومؤرخين لأخبارها ، بل على العكس من ذلك، فنجد المؤرخ ٱبن النديم (ت- 385ه)، قد أشار الى العديد من مصنفات رواد الحركة ودعاتهم وعلى رأسهم، عبدان والذي ٱشتهر بلقب عبدان الكاتب وله العديد من المؤلفات، والتي اختصت بالحركة ومبادئها وافكارها، ومعتقداتها الدينية (ٱبن النديم، 1997،ج1، ص 189)

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

ونظرًا لما تمتع به عبدان من سمعة علمية مرموقة، حفزت مؤرخو القرامطة المتأخرين أن يروجوا لكتبهم بنسبتها إليه، ليزداد الاقبال عليها، (إسماعيل، 1997، ص 118) ويفهم من ذلك ان عبدان كان من رواد الحركة الفكرية القرمطية، الا ان تلك المؤلفات، لم تصل الينا فكل ما يقال عليه في دراسة القرامطة، مستمد من المصادر التاريخية من الطرف الآخر، وهنا تكمن حقيقة المشكلة.

أصل تسمية القرامطة

أفاض المؤرخون، والادباء، واللغوين، في اصل تسمية القرامطة جدلًا تأريخيًّا، وفيما يلي عرض لمختلف الآراء. وأما تسميتهم بالقرامطة فسموا بذاك؛ لأن اول من أشير لهم بتلك الجهة،(محمد الوراق) وكان كوفيًّا ، والثاني أن لهم رئيسًا من السواد من الانباط يلقب بقرمطويه والثالث : ان قرمطا كان غلامًا، لإسماعيل بن جعفر عليه السلام فنسبوا أليه، (ٱبن الجوزي، 1992، ج12، ص 289- 290) والرابع، ان من دعاتهم نزل على رجل يقال له كرميته، فلما رحل تسمى قرمط بن الاشعث، ثم ادخله في مذهبه، (القمي، 1336ه، ص 289- 290) أنهم لقبوا بهذا نسبة إلى رجل من دعاتهم، يقال له حمدان بن قرمط من أهل الكوفة، صادفه احد دعاة الإسماعيلية، يدعى حسين الأهوازي الذي أرسل من مقر الأمام الإسماعيلي الى العراق من أجل نشر المذهب الإسماعيلي هناك،(العابدي، 2018، ص151) فاستدرجه واستغواه واستجاب له في ما جميع دعاه

اليه، ثم انتدب للدعوة وصار أصلا من أصول الدعوة فتسمى اتباعه بالقرامطة، (آبن العديم، 1988،ج2، ص 929) ونسبوا إلى قرمط وهو حمدان بن الاشعث؛ سمي قرمطًا لأنه كان رجلًا قصير القامة ، وكانت رجلاه قصيرتين، وخطواته متقاربةً (آبن الجوزي، 1992، ج12، ص 289؛ المقريزي، 1967،ج1، ص152). ويفسر الطبري ان كلمة قرامطة، تعود في اصلها إلى رجل فلاح، كان أحمر العينين شديد حمرتها وكان اهل القرية يسمونه كرمتيه، وهي بالنبطية أحمر العينين ، ثم خفف فقالوا قرمط، (الطبري، 1987، ج5، ص 602) وينفرد المسعودي بآسم جديد لهذه الحركة، فيقول عن القرامطة بأنهم يعرفون بالأجميين، لكن اكثرهم الاجام والطفوف من أعمال الكوفة، (المسعودي، 1981، ص289- 290)

ومن الجدير بالذكر، ان هذه التسمية لم يتخذها الإسماعيليون، لأنفسهم بل أطلقها عليهم أعداؤهم، في العهود المبكرة من دعوتهم ، لما ظهر من بطولتهم، وتهديدهم، ولما اشتهر عنهم من تنظيم امور دعوتهم ، ولما قاموا به من نشاط علمي في العالم الاسلامي (تامر، 1979، ص 77).

والمرجح ان هذه التسمية تعود الى حمدان قرمط دون سواه، وهو نفسه قرمط آبن الأشعث، الذي نزل عنده الداعي الحسين الأهوازي، القادم من ناحية الاهواز، هذا فضلا عن ان القرامطة لم يكن لهم كيان قبل مقدم الاهوازي إلى سواد الكوفة، ومقابلته لحمدان قرمط الذي تزعم الجماعة التي استجابت له، كذلك لم يعرف لإسماعيل بن جعفر عامل يقال له قرمط، ومن الجديد بالذكر ان القرامطة لم يتخذوا هذه التسمية عنوانًا لحركتهم، بل كانوا يسمون أنفسهم : (المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون في الارض) (المقريزي ت 1967، ص 130)، لكن اعداءهم هم الذين أطلقوا عليهم آسم القرامطة تحقيرًا لهم وتعبيرًا عن سخطهم عليهم (تامر، 1979، ص 77).

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

نشأة القرامطة

أشار الطبري، إلى ان عام 278ه شهد اول ظهور علني للقرامطة، (الطبري ، 1987 ، ج5، ص 601).أما آبن خلدون فجعل ظهورهم، أبكر من هذا التاريخ بعشرين عام اي انه جعل ظهور القرامطة في عام 258ه (آبن خلدون، 1971، ج4، ص 11) اما آبن العديم فقد اعطانا، تاريخًا وسطًا بين التاريخين فجعل ظهور هذه الجماعة في عام 264ه (آبن العديم، 1988، ج2، ص 929) ، وأجد نفسي أميل لقبول رواية الطبري، لأنه عاصر الاحداث التي يؤرخ لها، والتي اصبحت مرجعًا لكل المؤرخين الذين جاؤوا من بعده، كتاريخ معتمد لانطلاق الحركة القرمطية بشكل علني على المستوى السياسي، لاسيما وان الطبري يفرق بين تاريخين : تاريخ ظهورهم على مسرح الأحداث السياسية عام 278ه وما قبل ذلك التاريخ كانت لهم نشاطات دينية عقائدية، واجتماعية، واقتصادية، مستغلين الاحداث السيئة والغفلة التي تمر بها الخلافة العباسية ومن

أبرز تلك الاحداث ثورة الزنج التي أثقلت كاهل الخلافة على مختلف الأصعدة (الطبري، 1987، ج10، ص25). وعليه يمكننا الاستنتاج ومن خلال المقارنة بين الروايات التاريخية بان القرامطة، بدؤوا نشاطهم قبل عام 278ه، أي مع مطلع الستينات من القرن الثالث هجري، من خلال معرفتنا بأول صدام مباشر بين القرامطة، وبين الهيصم العجلي والذي كان ذا نفوذ من عام 250 ه حتى عام 269ه.(دي خويه، 1978، ص25- 26).

وجاء في رواية الطبري قوله،(... وفيها اي سنة ٢٧٨ه وردت الاخبار بحركة قوم يعرفون بالقرامطة بسواد الكوفة فكان ابتداء أمرهم قدوم رجله من خوزستان الى سواد الكوفة ومقامه بموضع يقال النهرين يظهر الزهد والتقشف ... وكان إذا قعد اليه انسان ذاكره في امور الدنيا وزهد فيها ، ثم اعلمهم أنه يُدعى الامام من أهل بيت الرسول)، (الطبري، 1987،ج5، ص 601) وقد ذكر المقريزي ان الداعية الأول في سواد الكوفة، رجل من الشيعة يعرف، حسين الأهوازي وكان من خير الدعاة، ، وقد أظهر حين دخل الكوفة التشيع لآل علي بن ابي طالب (عليهم السلام) ، (المقريزي ، 1967، ص 152) وجد الأهوازي ضالته في شخص حمدان بن الاشعث، الذي اشتهر فيما بعد بقرمط وتتضارب الروايات في تفاصيل و ملابسات اللقاء الأول بين الأهوازي وحمدان بن الاشعث قرمط،(الطبري،1987، ج5، ص601) وفيما اذا كان هذا اللقاء محض صدفة ، ام كان مدبرًا من الأهوازي الداعية، وقد اجاب المقريزي عن هذا التساؤل ان الأهوازي توجه من سلمية كداعية إلى سواد الكوفة وهناك يلتقي بحمدان بن الاشعث وكان فلاحًا وأكارا من اكرة السواد (المقريزي، 1967، ص 151) ونستنتج من هذه الرواية ان حمدان كان ينتمي إلى جماعة ذات نشاط سياسي وفكري ،دعا الحسين الأهوازي إلى مذهبه والى زعيم الإسماعيلية في سلمية أحمد بن عبد الله بن ميمون القداح (النويري، 1984، ج23، ص 56) ، واصل حمدان قرمط، الدعوة الى الإسماعيلية في سواد الكوفة، بعد ان خلف الأهوازي وأدى نشاطه إلى انتشار دعوته.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

العوامل التي ساعدت في ظهور الحركة القرمطية

ساعدت في ظهور الحركة القرمطية عوامل متعددة، كانت جميعها تصب في صالح تلك الحركة الفتية، وأصبحت هذه العوامل، من اسباب نجاح الحركة القرمطية وسنوضح هنا بعضًا منها:

أولا ـ غيبة الامام المهدي

كان الولاء لأهل البيت (عليهم السلام)، منتشرا في مناطق سواد الكوفة والبحرين واليمن وكانوا في انتظار مهدي الى البيت (عليهم السلام) (المقريزي ، 1967، ص 152)، توفي الامام ابو محمد الحسن بن علي

العسكري (عليه السلام) عام ٢٦٠ ه، بسامراء وانتقلت الامامة من بعده لأبنه محمد بن الحسن (عج) ، وغاب عن الابصار بأمر من الله عام ٢٦٥ ه ، وسبب الغيبة ما رواه الامام الصادق (عليه السلام) عن رسول (ص) قوله (لابد للغلام من غيبة ، فقيل له : ولِمَ يا رسول الله قال : يخاف القتل) (الصدوق ، 1966، ج1، ص 243)، وما أنْ غاب الامام المهدي (عج) بدأت الحركات ذات المطامع السياسية بالانتشار والتوسع واستغل بعضهم غيبة الامام لمصالح دنيوية ومحاولة الاستفادة من الولاء لأهل البيت (عليهم السلام) .

وقد اشار المسعودي في استعراضه تاريخ القرامطة إلى أن هذه الدعوة أحدثت بأصبهان سنة ٢٦٠ ه (المسعودي، 1981، ص 395)، وهنا يتضح مدى استفادة هذه الدعوة من غيبية الامام المهدي (عج).

كما ان ألبن خلدون اوضح ذلك بقوله : (والذي حملهم على ذلك أنما هو ما اشتهر به الشيعة من امر المهدي مستندين فيه الى الاحاديث التي خرجها بعضهم، فلهجوا به وبالدعوة اليه فمنهم الصادق فيمن يعنيه وان كان كاذبًا في استحقاقه، ومنهم من بنى أمره على الكذب والانتحال عساه يستولي بذلك على حظ من الدنيا ينال بها صفقة) (ألبن خلدون، 1971، ج4، ص 110).

ثانيًا ـ قسوة الدولة العباسية وظلمها

عرف عن حكام بني العباس، استخدام القوة والابادة ضد أهل البيت ومحبيهم وشيعتهم ، وأدت هذه القسوة الى الثورة الجماهيرية على النظام العباسي، والالتحاق بالحركات السياسية والدينية ، وكان آل البيت قبل حكم المنتصر العباسي (247ه- 248ه) في محنة عظيمة ، وقد منع الشيعة، من زيارة قبر الامام الحسين (عليه السلام) والغري وزيارة المشاهد ، وكان الأمر بذلك من المتوكل سنة 236ه، والذي امر بهدم قبر الامام الحسين (عليه السلام) ، وهدم ما حوله من المنازل والدور وان يبذر ويزرع ويسقى موضع قبره، وأن يمنع الناس من اتيانه (ألبن الاثير، 1415 هـ، ج6، ص 130) ، وقد استغلت العديد من الحركات السياسية والدينية هذه التصرفات من قبل السلطة العباسية، وعملت على استثمارها في خدمة مصالحهم وتحقيق اهدافهم.

ثالثًا ـ ثورة صاحب الزنج

بعد ان ألطلعنا على العديد من الدراسات والروايات، المتعلقة بالعلاقة بين الحركة القرمطية وصاحب الزنج، وجدنا ان هذه الروايات والدراسات قدر ركزت، على جانب دون آخر ، منها ما تعرض اليه المؤرخون والباحثون إلى ذلك اللقاء التاريخي، بين صاحب الزنج وزعيم القرامطة متناسين أهمية ذلك اللقاء، وأثر حركة الزنج على قيام الحركة القرمطية، بإسهماها في إضعاف الدولة العباسية وإنهاكها سياسيًّا وألقتصاديًّا، والتي أشغلتها حوالي أربعة عشر عامًا، كما أستفاد القرامطة من شعارات حركة الزنج في تحسين

الاوضاع الاقتصادية والمالية للطبقات التي عانت من ظلم الولاة والجُباة لاسيما طبقة الفلاحين، والعمل على تطبيق نظام الاشتراكية المالي الذي كان يجول في خاطر صاحب الزنج، والذي آعتمده القرامطة في نظامهم الاقتصادي فيما بعد، كما استفادت الحركة القرمطية من الشعارات الدينية التي نادى بها صاحب الزنج والتي أسهمت في جذب الانصار الى حركته مما ألبسها ثوبًا دينيًّا (الدوري، 2007، ص63- 65).

تضاربت الروايات التاريخية في تحديد الشخص الذي كلف لمقابلة صاحب الزنج : هل هو حسين الأهوازي ؟ ام حمدان قرمط ؟ ذكر كل من ،(الطبري ، 1987، ج5، ص 603)، و (آبن الاثير، 1415ه، ج6، ص 70)، و،(آبن الجوزي، 1992، ج5، ص 112-113)، و (آبن خلدون، 1971، ج4، صفحة 110) و(اللاذقاني، 1993، ج5، ص 18) ، أن حمدان قرمط هو من آلتقى بصاحب الزنج ، وفي الطرف الآخر نجد هناك من الباحثين، يفندون ذلك دون الاشارة الى دليل تاريخي او حدث يدعم ذلك سوى اكتفائهم بالقول ان الذي حاور صاحب الزنج، حسين الأهوازي، ونحن نرجح ونميل إلى ما ذكره المؤرخون لأسباب منهجية تاريخية : منها ان الطبري قريب زمانًا ومكانًا من قيام هذه الحركة. اما عن تاريخ هذا اللقاء فالراجح انه تم في عام 264ه، كما صرح به الباحث محمد العليان، معتمدًا في ذلك على نقطة هامة وهي ان صاحب الزنج كان في هذا التاريخ صاحب قوة كبيرة كانت تمكنه من رفض مثل هذا العرض ، وعليه فلا يعقل ان يكون هذا الرفض قد حصل في بداية ثورته او قرب نهايتها لان الظروف كانت ستجبره على قبول هذا العرض الذي هو في حاجه ماسه اليه (عليان، 1970، ص 152)، والسؤال الذي يطرح هنا ما هو سبب اللقاء وما هي الاهداف المشتركة التي ختمت اللقاء بين الطرفين بعد استقراء الروايات تبين لنا ان اسباب اللقاء والهدف منه هو اضطراب الاوضاع السياسية والضغوطات التي تعرض لها آبناء المذهب الشيعي من جانب ومن جانب اخر سوء الاوضاع الاقتصادية والتدهور الاجتماعي وما تعرضت له الطبقة العامة من الشعب من انتهاك للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والدينية (عليان، 1970، ص 25-28)، وكذلك معرفة اذا كان هناك تقارب بالأفكار والعقائد هذا ما وجدناه في خطاب قرمط إلى صاحب الزنج يقول : (اني على مذهب فناظرني فان اتفقنا ملت بمن معي اليك وان تكن الاخرى آنصرفت عنك ... فتبين لي في اخر مناظرتي اياه انه على خلاف امري فانسللت فمضيت خارجًا من مدينته) (الطبري ، 1987،ج10، ص 27)، هذا النص ما هو دليل على فشل مشروع التحالف بين القرامطة والزنج ، ويمكن ان نعزو فشل هذا المشروع الى اسباب موضوعية وذاتية اذ ان الزنج لم يكن لديهم برنامج اجتماعي واقتصادي شامل بل حاول هؤلاء، تثبيت كيانها وتحسين احوالها بكل وسيله سلمية او ثورية، وأرادوا الوصول إلى نتائج سريعة بصرف النظر عن الكلفة، وآقتصر هدفهم على تحرير انفسهم فقط من الرق باجراء تعديلات محلية في اوضاع العبيد الاجتماعية، (الدوري، 1945، ص80)، ومن الأسباب الاخرى التي ادت الى فشل التحالف هناك اسباب فكرية وعقائدية اسهمت في

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

فشل عقد التحالف بينهما تعود في اساسها الى الاختلاف في الاصول والمنابع الفكرية، بين الطرفين وذلك ان صاحب الزنج كان يرى رأي الخوارج، عكس ما يراه القرامطة الذين يرفعون شعار التشيع والولاء لآل البيت (عليه السلام) (آبن خلدون،1971،ج3، ص 419)، ومن الشواهد التاريخية كانت شعارات صاحب الزنج في البصرة زمن المهتدي سنة ٢٥٥ ه، الا لا حكم إلا لله (المسعودي، 1409ه، ج2، ص 122-123)، ، كانت هذه العبارة صرخة للحرب التي نادى بها الخوارج منذ رفضوا التحكيم ، وكانوا يعنون بها ان لا حكم إلا للسيف (فلوتن، 1934، صفحة 69) وكانوا يرون ان الذنوب كلها شركًا (المسعودي، 1409 ه، ج1، ص 123). وهو مبدأ رئيسي من مبادئ الخوارج وهذه الشواهد والادلة التاريخية هي خير دليل على رفض الاتفاق والتناقض والتنافر الموجود بين مبادئها ، بغض النظر عن الفائدة التي قد تنتج عن هذا التحالف من الناحية العسكرية على الاقل، هذا فضلًا عن عدم وجود برنامج فكري واجتماعي شامل في حركة الزنج بعكس القرامطة الذين تبنوا نظامًا دقيقًا يدعو إلى العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس.

رابعًا- نظام التجسس (العيون)

ولعل واحدة من الاسباب التي ساعدت القرامطة في الانتشار والتوسع وسرعة السيطرة على البلاد بهذه السرعة، تطور نظام التجسس والعيون، والتي مكنتهم من التعرف على الطرق والمسالك، ونقاط الضعف الجيش العباسي، فقد جاء في الرواية ان الوزير علي بن عيسى سأل شخصًا، بأنه على مذهب القرامطة فقال له: (قد خالطت عسكرنا وعرفتهم فمن فيهم على مذهبك؟ فقال: وانت بهذا العقل تدبر الوزارة،...فأمر به فضرب ضربًا شديدًا) (آبن الاثير، 1415 ه، ج3، ص 420).

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

خامسًا- الأحوال الاقتصادية

ان دراسة الحركات الاجتماعية والسياسية يتطلب الاحاطة بالظروف التي ولدت فيها تلك الحركات ، ونجد في تاريخ الدولة العباسية الكثير من الحركات التي تهيأت لها ارضية خصبة لنمو افكارها ومن هذه الحركات الدعوة القرمطية وفي هذا السياق كانت الخلافة العباسية تمر بحالة ضعف ابتداء من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري ووصل الضعف بها، تقسم المجتمع الى فئات، على اساس مهني وطبقي طبقة الاحرار ويشكلون السواد الاعظم من عامة الناس، ومنهم طبقة تعمل في الحرف والحوانيت (العدوي،1961، ص 145) ، كالبقالين والقصابين والزياتين، وهم يمثلون الفئة الدنيا في السلم الاجتماعي للأحرار، وفئة العبيد (البيهقي ، 2009 ، ص 633). ومن الفئات الأخرى الفلاحون وهم أحرار، من الناحية النظرية فقط ولم يكونوا على الصعيد العمالي في حالة جيدة، إذ كانوا في حالة فقر شديد وظروف مالية واقتصادية سيئة حيث الضرائب والمعاملة الجائرة، (الدوري، 1945،ص75). ، ومن الجدير بالذكر، أن الفلاحين أقوى طبقة

ساندت ودعمت الحركة القرمطية ضد الدولة العباسية محاولةً منها، في التخلص من ضغوطات الدولة وعمالها ووضع حدًا لها، بضرب العمود الفقري للاقتصاد العباسي وتدميره مما يؤثر سلبًا على مقدراتها الاقتصادية والمالية.

سادسًا- الأحوال الاجتماعية

لا يمكن أن نغفل عن الأثر الاجتماعي في ظهور الحركة القرمطية، لاسيما ان البنية الاجتماعية للمجتمع في القرن الثالث والرابع هجري تكونت من اعراق وأجناس متعددة ؛ إذ ضمت الى جانب العرب، مزيجا من أناس تختلف ألوانهم، ولغاتهم وطباعهم، وثقافاتهم، وأديانهم، وعاداتهم، (الدوري، 1995، ص32). ومن أبرز ما يميز هذا العصر، آنتشار الرقيق الأبيض، من الأصول التركية والديلم والاكراد، والذين عوملوا معاملة لا يدخلها التنكيل والازدراء والامتهان، حتى باتوا من أهم طبقات المجتمع العباسي في تلك الحقبة، والشواهد التاريخية كثيرة منها آنحدار نسبة كبيرة من الخلفاء من آبناء الجواري، وتفضيل الجارية على النساء العربيات (الجاحظ، 1964، ج2، ص172- 175). كما شهدت هذه الحقبة ظهور فئات آجتماعية كثيرة ويأتي في مقدمتها، الأشراف من البيت العباسي والعلوي، الذين منحوا العديد من المميزات على المستوى المالي، وتعين من يمثلهم في مدن الخلافة الكبرى، مثل بغداد والكوفة وواسط والبصرة، ولهم قضاة مستقلون يعينون من قبل النقباء (الماوردي، 2006، ص121- 124) ومن الطوائف الدينية الاخرى من غير المسلمين، المسيحية واليهودية والصابئة التي منحت امتيازات سياسية، واقتصادية، واجتماعية، منها صرف المال لفقراهم (آدم متز، 1999، ص76- 80) مثل هذه السياسات التي اتبعتها الدولة العباسية بات لها كل الاثر، في خلق فجوة طبقية اجتماعية بين فئات المجتمع المتعددة، بان أثرها لاسيما عندما فضلت العناصر الاجنبية على أصحاب الارض الاصليين، حتى باتت هذه الطبقات وعلى رأسهم الفلاحون وأصحاب الحرف في انتظار أي حركة اجتماعية، دينية، سياسية هدفها الاصلاح والمساواة، تخلصهم من الواقع المرير الذي يعانون منه جراء تلك السياسة، ومن الجدير بالذكر أن أرض العراق كانت ملتقى مختلف الديانات والمعتقدات القديمة، والآراء والأفكار الفلسفية اليونانية التي أثرت فبي ثقافة مختلف عناصرها السكانية وجعلتهم في تشتت فكري، رافق ذلك آنتشار حالة الجهل بين الطبقات الدنيا من المجتمع كالفلاحين والعمال وأصحاب الحرف، مما جعلهم طعمة سائغة سهلة للدعوة القرمطية، التي آلتقت أهدافها مع أهداف تلك الطبقات الاجتماعية (الدوري، 2007، ص133- 134).

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

المبحث الثاني

الفكر الديني عند القرامطة

إنّ اول ما يلفت نظر الباحث في عقائد الفكر الديني للقرامط ، هو عدم وجود مؤلفات خاصة، لزعماء الحركة القرمطية على الرغم ان بعض دعاة الحركة كانوا يوصفون بأنهم مفكرون وفلاسفة كبار وعلى رأسهم عبدان ، فهو داعي وصاحب كتب وفلسفة.

وفي المقابل هناك العديد من الكتاب المؤرخين والباحثين، وضعوا مؤلفات عديدة شرحوا فيها اساليب الحركات الباطنية وعقائدها، وحذروا العامة من مخاطرها كالغزالي (ت- ٥٠٠ هـ) وٱبن الجوزي (ت– 597ه) كما ان بعض كتاب الملل والنحل، تناولوا هذه الحركة بالشرح والتعليق مثل الشهرستاني، (ت- 548ه) وٱبن حزم، (ت- 456ه) والاشعري، (ت- 324ه) والبغدادي، (ت- 429ه) والنوبختي، (ت- 302ه) اما كتب التاريخ العامة فمن سردها للأحداث التاريخية تشير بشكل عرضي إلى بعض عقائد هذه الفرقة، وأقوال لزعماء لهذه الحركة تعبير عن أسمائهم الدينية والفلسفية مثل، تاريخ الطبري، والمنتظم، والكامل في التاريخ، ولم يكن من الموضوعية الرفض المطلق لهذه المصادر ومن الخطأ أيضًا الاكتفاء بها والاعتماد عليها، وما علينا إلا ان ننظر بعين التاريخ والموضوعية خالية، من التحيز والمغالطات والميل لجهة دون اخرى.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

اولا - فكرهم وعقيدتهم في الالوهية

ٱتسمت عقيدتهم في الخالق جل وتعالى، على نفي كل الصفات التي وصف بها نفسه في القرآن؛ لأن صفات الله تعالى حسب ٱعتقادهم، تعلوا متناول العقل، والتفكر، والإدراك، عاجز عن معرفة صفاته ، وهو ما أمن به القرامطة؛ لأن إثبات مثل هذه الصفات لله تعني عدم توحيده ، (الوليد، 1982، ص 28) ولا يعتقد القرامطة في الاله الخالق رب العالمين، وإنما الخالق لديهم هو العقل الكلي، وذلك لإثبات فضل حدين من حدود الدين عندهم، وهما حد النبي وحد الوصي (الشيرازي، 2004، ص 98) . والله تعالى عندهم لا يوصف بوصف الحدود والجوهر ولا بالعرض؛ لأنه يتقدس من أن يوصف بصفات الخلق، فلو وصف بها لكان محصورًا فيما مضى من مخلوقاته، وهذا قبيح على العقول المبتدئة اعتقاده ، فكيف بمن تعلق بالنبوة وملك طريق الهداية وتطلع إلى احوال العالم.

ثانيًا- فكرهم وعقيدتهم بالنبوة والرسالة

تستند العقيدة والفكر القرمطي إلى الاعتقاد الراسخ بأن العقل هو مدبر الكون ومرسل الانبياء والرسل، فالوحي عندهم

(ما قبله نفس الرسول من العقل، وقبله العقل من أمر باريه) (الوليد،1982، ص 47). والنبي عندهم عبارة عن شخص، فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية، وينبغي على النبي كما يرون قبل أنْ يصل إلى مرتبة النبوة ان يمر بمرتبة الولاية ؛ لأنه يجمع في نفسه، الصفات الثلاث الولاية والنبوة والرسالة (الغزالي، 1964، ص 63) فالنبي كما يقولون، لم يأخذ التأييد ولا اتصل به الوحي إلا من طريق الحدود الروحانية التي هي عندهم الجد والفتح والخيال، فالسابق يومي إلى التالي الذي يومي بدوره الى الجد وهو إسرافيل، فيبلغه إلى الفتح وهو ميكائيل، الذي ابلغه الخيال - فيوحيه جبرائيل إلى الناطق الحي الذي يكون يمثل في دوره دور السابق (السجستاني ، 2000 ، ص 43) ويبلغ مجموع الادوار السابقة للباطنية ستة أدوار ابتدأت بآدم، و نوح، و ابراهيم، ثم موسى، و عيسى، و محمد (صل الله عليه وآله) والله في الدور السادس، ثم تنصب الى السابع وهو محمد بن إسماعيل الوصي السابع لمحمد (صلى الله عليه واله)، ومن بعد محمد بن إسماعيل السبعة من نسله وولده أسمائهم مستورة مخفية، (الطبطبائي، 1999، ص62). وهي ادوار استقراريه استيداعيه: والمقصود بهما عقيدة ٱختص بها الإسماعيلية، يعنون بها أن الإمامة نوعان، امامة مستقرة فحينما يتولى الامامة شخص من آل البيت حسب سلسلتهم لهؤلاء الائمة يكون مستقرًا ، وهو الذي يملك نقل الإمامة الى من بعده ، وحين يتولاها الحجة أو أحد المقربين من الامام يكون إمامًا مستودعًا وتعبر الإمامة عنده وديعة يسلمها الى صاحبها الشرعي (السلومي، 2001، ص419- 420) . تنقلت في ستة ادوار وتنصب هذه الأدوار الى السابع ، وهو دور الكشف وصاحب هذا الدور سمي القائم بصاحب الكشف ؛ لأنه انفصل عن دور الستر ووقع في دور الكشف ، وصاحب هذا الدور هو الغاية ، وبه تكون النهاية وقيام القيامة.

ثالثًا- فكرهم وعقيدتهم بالقرآن

إن معتقد القرامطة بالقرآن، خالف جميع الفرق والمذاهب الاسلامية، معتقدًا وفكرًا ورأيًا، إذ نصت أن القران كلام محمد (ص)، لا كلام الله استنادا الى قوله تعالى (إنّه لقول رسول كريم) (التكوير: آية: 19) وما وردت فيه من سور وأحكام وفرائض، موضوعة من قبل رسول الله (ص)، هذا الأعتقاد ٱنفرد به القرامطة، وخالفت به جميع الفرق الإسلامية، كما أن الزيادة والنقصان جائز فيه (الديلمي، 1938 ، ص 35-36).

رابعًا- فكرهم وعقيدتهم بالإمامة

كانت مسألة الامامة والولاء لآل البيت (عليهم السلام) المدخل الذي نفذ منه القرامطة وسائر الطوائف الإسماعيلية الى الناس، وتقول بإمامة محمد بن إسماعيل بن جفر الصادق (عليه السلام) وتسلسل الأئمة في

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

أعقابه ، وهذا الاعتقاد هو من أعظم خلافات الامة، إذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الامامة ، (الشهرستاني، 1975، ج1، ص 24) وإذا ما توفي احد الائمة وكان ولي عهده صغيرا، ولا يستطيع القيام بمهامه، عهد الى أحد الاشخاص المقربين للقيام بتلك المهام الى ان يكبر الامام فيقوم بها بنفسه، وهذا الوصي يطلق عليه امام مستودع تميزًا له عن الامام الحقيقي، المستقر ، وليس من حق الإمام المستودع توريث الامامة إلى احد أبنائه من بعده، لأنها بمثابة الوديعة ولا بد من أعادتها إلى اصحابها الحقيقين (لويس ، 1947، ص33) القرامطة تؤمن بتسلسل الامامة في أبناء علي بن ابي طالب عليهم السلام حتى استقرت في الامام السابع، محمد بن إسماعيل ووقفت عنده (النوبختي ، 1931، ص 60-61) هناك اراء معتد بها بخصوص اعتقاد قرامطة العراق بإمامة محمد لا غير بعده لان حمدان والقرامطة يؤمنون بتسلسل الائمة في أبناء محمد بن إسماعيل ، كما كان ابو سعيد الجنابي، وسلالته في بلاد البحرين (أبن حوقل ، 1873 ، ص 211) ، كما ان قرامطة العراق دعوا للمهدي. في اخر ثورة قاموا بها سنة ٢١٦ه ورفعوا اثناءها الاعلام البيضاء، التي هي شعار الفاطميين والإسماعيلية (أبن الاثير ، 1415 ه، ج6، ص 429) ، ويتضح من هذا، ان قرامطة العراق كانوا من الإسماعيلية ويؤمنون باستمرار الامامة وتوارثها في نسل محمد بن إسماعيل، وكان من معتقداتهم في الامام، هو السجود له عند رؤيته (المقريزي، 1967، ص 104-105) ويستبيحون دم من يخرج عليه او يعصي له امرًا (النيسابوري، 1936، ص 97) ، والامام لا تجوز غيبته عن الامة بوجه ولا بسبب وإن حدثت فترة فتكون خواص شيعته على اتصال به ويعرفون مقامه ويدلون من خلصت نيته ويصلون إلى مقره (الوليد، 1982، ص 68).

خامسًا- فكرهم وعقيدتهم بالتأويل الباطني

ان نص الفكر الديني لدى القرامطة ان كل شيء ظاهر محسوس في هذا الكون له معنى اخر خفي يعرف بالمعنى الباطن، فهم يقولون بالتفسير الباطن للقرآن، على طريقة تأويل النصوص وينكرون على مخالفيهم، اقتصارهم على ظاهر نصوص القرآن (السجستاني ، 2000 ، ص 99) ، والعبادات العملية من مثل الصلاة والصوم والحج وغيرها، لها دلالات على معانٍ باطنية، ولذلك فأن عالم المحسوسات ينقسم قسمين: عالم ظاهر وعالم باطن ، ويتبع ذلك وجود نوعين من العلم هما : علم الظاهر وعلم الباطن ، ولذلك رمى القرامطة غيرهم من المخالفين بالجهل لتمسكهم بالظاهر، وعدم المامهم بعلم الباطن وذهبوا الى ان توحيد أهل الظاهر هو الى الشرك أقرب (أبن الجوزي، 1992، ج2، ص 287) ويزعم القرامطة ان الجانب التأويلي هو الخاص بالإمام علي بن ابي طالب وال بيته (عليهم السلام) ، وهو عندهم لب الدعوة ، ولذلك فعلم الباطن، صعب وسر مستتر ومقنع بالإسرار، لا يحمله الا ملك مقرب او نبي مرسل، او مؤمن امتحن الله قلبه

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

بالإيمان (تامر، 1979، ص 34-35)، وهنا أعطى القرامطة صلاحية التأويل للإمام الناطق، واعتبر ممثلا للشريعة والاحكام والفقه، وأصلا من أصول الدين، والتأويل والفلسفة والباطن (عليان ، 1970، ص 183).

لذلك فإن العقائد الباطنية، بمنهجها التأويلي تمثل فهمًا خاصًّا للإسلام، لا يندرج ضمن حركة الاجتهاد الفقهي، بل انها في سعيها لنسف الظاهر وكشف الباطن، محاولة لنسف المفهوم الرسمي المحافظ ، فمن المرجح انها كانت تميل إلى التطرف ، لاسيما وقد تضمنت العديد من مؤلفاتهم ، بحسب ما نقل المؤرخ ٱبن النديم بعد اطلاعه على كتاب البلاغ السابع لعبدان وهو اكبر دعاتهم قائل: (ورأيت فيه امرًا عظيمًا من اباحة المحظورات منه الشرائع وأصحابها) (ٱبن النديم ، 1997،ج1، ص 240) ، ان القرامطة وهم يؤولون نصوص القرآن، انما غايتهم من ذلك تطويع آياته، لمعتقداتهم وافكارهم ويحققون من ذلك:

1- عدم رفض القرآن ككتاب ديني مقدس.

2 - التخلي عن أحكامه وملزماته وفروضه بتأويله.

3 - دعم حركتهم وتعزيزها بأسانيد قرآنية.

4- فتح المجال لنزعاتهم وتطلعاتهم ؛ كي تتحرك و تؤثر بحرية بعيدة المدى (العياش ، 1981، ص 159-160).

سادسًا- فكرهم وعقيدتهم، الايمان بالحلول

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

قال القرامطة بنظرية الحلول؛ اذ يعتقدون أن أئمتهم حلت فيها شخصيات الانبياء السابقين، ٱنتهاء بالرسول محمد (ص)، بل تجاوزوا الانبياء حين قالوا في مؤلفاتهم، ومنها ما ورد في الكتب المنسوبة الى جعفر اليمن، ان كل امام في زمانه، هو ٱسم الله في اهل عصره وطاعتهم له، واجبة لعبادة الله (الولي، 1981، ص 109). ويرى الدوري ان هناك صلة بين الآراء الإسماعيلية التي تتمثل في الحركات الدينية مثل الروندية والخرمية والبابكية، والآراء في الحلول والرجعة والتناسخ معروفة لدى جميع الغلاة (الدوري، 1945، ص 146). ، وقد غالى بعض القرامطة فقالوا بألوهية محمد بن إسماعيل ومنهم طائفة قالت بألوهية ابي سعيد الجنابي وأبنائه من بعده وأنهم لا يموتون بل يرفعون إلى السماء (البغدادي، 1968، ص182). وتشتهر عند كتاب الفرق، تلك الرسالة التي بعث بها عبيد الله بن الحسن القيرواني الى سليمان بن الحسن، ويبين له فيها كيفية الدخول على الناس وطرق استغوائهم، ونصت الرسالة: (اني أوصيك، بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والانجيل وبدعوتهم إلى ابطال الشرائع والى ابطال المعاد والنشور من القبور وإبطال الملائكة في السماء وابطال الجن في الارض، وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول، بأنه قد كان قبل ادم بشر كثير فأن ذلك عون لك على القول بقدم العالم، وفي هذا تحقيق لدعوانا على الباطنية) (البغدادي ، 1968، ص 280) كذلك أمن القرامطة بعقيدة الحلول كغيرهم من الطوائف.

ينقل لنا المؤرخ ٱبن الأثير الحوار الذي دار، بين الحاكم العباسي المعتضد، وزعيم من زعماء القرامطة المسمى ابو الفوارس، ونص ذلك الحوار: (أخبرني هل تزعمون ان روح الله وأرواح أنبيائه تحل في اجسادكم، فتعصمكم من الزلل وتوفقكم لصالح العمل؟ فقال له : يا هذا إن حلت روح الله فينا فما يضرك؟ وان حالت روح ابليس فما ينفعك؟ فلا تسأل عما لا يعنيك) (ٱبن الاثير، 1415ه، ج6، ص 410).

سابعًا – فكرهم وعقيدتهم، الاستدلال بالأعداد والحروف

يرى القرامطة ان نظام تعدد الاشياء، في الكون له دلالات معينة وهي في تقديرهم، تشير الى اصول العقيدة الإسماعيلية التي يدينون بها، وتكاد أقوالهم تكون ثابتة وأننا نورد الدليل بالعددين السابع والثاني عشر، فالسماوات سبع والنجوم السيارة سبع والارضون سبع وأيام الاسبوع سبعة. والفتحات في راس الآدمي سبعة، وبها يستدلون، أن دور الائمة يتم بالتطرق الى نظرية الدور هنا، وهي من الاسباب التي تسمى القرامطة وجميع الإسماعيلية بالسبعية بما يوافق أفكارهم ومعتقداتهم (الغزالي ، 1964، ص 16). كما وردت هذه التسمية في بعض من كتب الفرق لأمرين هما:

1 - لاعتقادهم ان ادوار الامامة سبعة ، وان الانتهاء إلى السابع هو اخر الدور وهو المراد بالقيامة وان تعاقب هذه الادوار لا آخر لها قط.

2- قولهم ان تدابير العالم السفلى منوطة بالكواكب السبعة السيارة، التي اعلاها زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر وهذا المذهب مسترق من ملحدة المنجمين (الغزالي ، 1964، ص 16). هذا من حيث العدد سبعة ، ويتضح تأثر القرامطة بعقيدة الاستدلال والاعداد و الحروف مما فعله حسين الأهوازي في سواد الكوفة حينه اتخذ من اتباعه أثني عشر نقيبًا. (ٱبن الاثير، 1415ه، ج3، ص 341)، العدد الاثني عشر ٱتخذ للدلالة على إنشاء المدينة الفاضلة، والتي لا يمكن النهوض بها والقيام بها، الا بوجود ٱثني عشر من الدعاة للقيام بإدارتها وتولي مهامها، مقسمين وموزعين على العالم كله، من هذه الارض على الجزر والاقاليم، وهم العرب، والترك، والاحباش، والبربر، والفرس، والروم، والزنج، والخزر، والصقالبة، والهند، والسند (الشهرستاني ، 1975، ص 28) ، ٱستقى القرامطة هذا الترتيب من التنظيم الكوني، وانقسام السنة الى ٱثني عشر شهرًا، عمل الدعاة وفق ما أقره نظامهم العقائدي، وكما أن الشهر عدد أيامه ثلاثون يومًا، أوجب القرامطة أن يكون لكل داعية ثلاثون مساعدًا، ليتمكن بمساعدتهم من نشر الدعوة، وأطلق عليهم ٱسم النقباء (عليان ، 1970، ص 160).

ثامنًا- فكرهم وعقيدتهم، بالقيامة والمعاد

للقرامطة آراء وأفكار وتفسيرات غاية في التعقيد اختلفت عن اراء ومعتقدات اصحاب المذاهب الاخرى، إذ يصعب على الانسان البسيط فهمها واستيعابها، فهم ٱتفقوا على إنكار القيامة، وقالوا ان القيامة تعني رمزا

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

الى خروج الامام وقيام قائم الزمان، الناسخ للشرع المغير للأمر، وانقضاء دورنا الذي نحن فيه، واما المعاد فلم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا جنة ولا نار، قالوا معنى المعاد عودة كل شيء الى اصله. (الغزالي، 1964، ص44) ومن يموت يبلى جسده وتلحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان (الملطي، 2007، ص20).

خلاصة البحث والنتائج

1- إن الحركة القرمطية، حركة سياسية مذهبية عقائدية ، ذات أبعاد ٱجتماعية وٱقتصادية ٱنبثقت، نتيجة السياسة السيئة الدولة لعباسية، محاولةً منها في النهوض بواقع الأمة.

2- ٱنفردت الحركة القرمطية، بأفكار ومعتقدات دينية، مغايرة، عن آراء ومعتقدات المذاهب الأخرى، نتيجة تنوع البنية الاجتماعية للسكان، رافق ذلك، ٱختلاف ثقافاتهم وآرائهم ومعتقداتهم الدينية، متأثرة بالمعتقدات الدينية الفارسية القديمة، والفلسفة اليونانية، والتي أخرجتها عن مبادئ وتعاليم الدين الإسلامي.

3 –الفلسفة الدينية للقرامطة، فلسفة مادية قائمة على تعاليم الباطنية ومذاهب الدهريين وأساسها، التحلل من المحظورات التي قيدتها النصوص الشرعية.

4- إن البحث في تاريخ ومعتقدات القرامطة، بحد ذاته يعد أمرًا شاقًّا وعسيرا ، بسبب فقدان مؤلفاتهم.

5 - كانت الدعوة القرمطية قائمة على برنامج سياسي واجتماعي وثقافي منظم يقوم على العقل والمساواة الاجتماعية والاقتصادية، وهي صفة غلبت على مجتمع القرامطة، لم نجده عند سائر الطوائف والفرق الاسلامية الأخرى

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

المصادر والمراجع:

خير ما نفتتح به القران الكريم

أولًا- المصادر:

1. آبن الأثير، علي بن أبي الكرم. (1415). الكامل في التاريخ. (تحقيق: عبد ألله القاضي). ط2. بيروت: **دار** الكتب العلمية.

2. آبن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. (1992). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. (تحقيق: محمد عبد القادر و مصطفى عبد القادر). ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

3. آبن العديم، الصاحب كمال الدين. (1988). بغية الطالب في تاريخ حلب. (تحقيق: سهيل زكار). دمشق: دار الفكر.
4. آبن النديم، محمد بن اسحاق. (1997). الفهرست. (تعليق: أبراهيم رمضان). ط2. بيروت: دار المعرفة.
5. آبن حوقل، أبي القآسم. (1873). المسالك والممالك. ط1. ليدن.
6. آبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. (1971). العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: مؤسسة الأعلمي.
7. البغدادي، أبو منصور عبد القاهر. (1977). الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. ط2. بيروت: دار الأفاق.
8. البيهقي، إبراهيم بن محمد. (2009). المحاسن والمساوئ. (تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم). مصر: دار المعارف.
9. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب. (1964). رسائل الجاحظ. (تحقيق: عبد السلام محمد هارون). القاهرة: مكتبة الخانجي.
10. السجستاني، اسحاق بن محمد. (2000). الأفتخار. (جمع وتقديم: إسماعيل قربان حسين). بيروت: دار الغرب الأسلامي.
11. الشهرستاني، أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم. (1975). الملل والنحل. (تحقيق: محمد سيد كيلاني). بيروت: دار المعرفة.
12. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه. (1966). علل الشرائع. (تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم). ط1. قم: مكتبة الداوري.
13. الطبري، محمد بن جرير. (1987). تاريخ الرسل والملوك وصلة تاريخ الطبري. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
14. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (1964). فضائح الباطنية. (تحقيق: عبد الرحمن بدوي). الكويت: دار الكتب الثقافية.
15. القمي، سعد بن عبد ألله. (1336ه). المقالات والفرق. (تعليق: محمد جواد مشكور). طهران: مؤسسة ومنشورات عطائي.
16. المسعودي، علي بن الحسين. (1409ه). مروج الذهب ومعادن الجوهر. (تحقيق: أسعد داغر). قم: دار الهجرة.
17. المسعودي، علي بن الحسين. (1981). التنبيه والاشراف. ط1. بيروت: دار ومكتبة الهلال.
18. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. (1967). أتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا. (تحقيق: جمال الدين الشيال). ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤن الأسلامية.
19. الملطي، محمد بن أحمد بن عبد الرحمن.(2007). التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع. (تحقيق: محمد زاهد عبد الحسن). مصر: المكتبة الازهرية.
20. النوبختي، أبو الحسن محمد بن موسى. (1931). فرق الشيعة. أستنبول: مطبعة الدولة.
21. النويري، شهاب الدين أحمد. (1984). نهاية الأرب في فنون الأدب. ط1. القاهرة: دار الكتب ووالوثائق القومية.
22. النيسابوري، أحمد بن أبراهيم.(1936). أستتار الامام. (تحقيق المستشرق ايفانوف). القاهرة: مجلة كلية الأداب.

ثانيًا- المراجع:

23. إسماعيل، محمود. (1997). الحركات السرية في الأسلام. ط1. بيروت.
24. الدوري، عبد العزيز. (1945). تاريخ العراق الأقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط1. بغداد: مطبعة المعارف.
25. الدوري، عبد العزيز. (2007). دراسات في العصور العباسية المتاخرة. ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
26. الديلمي، محمد بن الحسين. (1938). قواعد عقائد أل محمد. أستنبول: مطبعة الدولة.
27. دي خويه، ميكال، القرامطة نشأتهم، دولتهم، وعلاقتهم بالفاطميين. (1978). (تحقيق: حسني زينة). ط1، بيروت: دار آبن خلدون.
28. اللاذقاني، محي الدين. (1993). ثلاثية الحلم القرمطي. ط1: القاهرة.

مجلة الآداب الفلسفة واللغات والعلوم الاجتماعية

29. زكار، سهيل. (1978). الجامع في أخبار القرامطة. ط1. دمشق: دار حسان.
30. السليماني، ضياء الدين. (بلا تاريخ). مزاج التسنيم. ط1. سورية: دار الغدير.
31. السلومي، سليمان عبد الله. (2001). اصول الإسماعيلية دراسة- تحليل- نقد. ط1، الرياض: دار الفضيلة.
32. الشيرازي، المؤيد في الدين في الدين هبة الله. (2004). مذكرات داعي الدعوة. ط1. لبنان: مؤسسة عز الدين.
33. الطبطبائي، محمد حسين. (1999). (تحقيق: مركز بقية الله). ط1، بيروت: بيت الكاتب.
34. عارف، تامر.(1979). القرامطة أصلهم نشأتهم تاريخهم وحروبهم. ط1. بيروت: دار الفكر.
35. العدوي، أحمد إبراهيم. (1961). المجتمع العربي ومناهضة الشعوبية. ط1. مصر: مكتبة النهضة.
36. عليان، محمد عبد الفتاح. (1970). قرامطة العراق في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ط1. مصر: الهيئة المصرية العامة.
37. العياش، سامي. (1981). الإسماعيليون في المرحلة القرمطية. ط1. بيروت: دار آبن خلدون.
38. فلوتن، فان. (1934). السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية. ط1. مصر: مطبعة السعادة.
39. متز، أدم. (1999). الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري. (نقله الى العربية: محمد عبد الهادي). القاهرة: دار الفكر العربي.
40. لويس، برنارد. (1947). أصول الإسماعيلية. ط1. القاهرة: مكتبة دار المثنى.
41. الولي، طه. (1981). القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام. ط1. بيروت: دار الملاين.
42. الوليد، علي بن محمد. (1982). تاج العقائد ومعدن الفوائد. ط1. بيروت: مؤسسة عز الدين.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

ثالثًا- الأبحاث العلمية :

43. العابدي، حيدر مزهر والبدري، حيدر ناصر.(2018). العلاقات الخارجية القرمطية- الفاطمية في عهد الخليفة القائم بأمر الله (322- 334ه/933- 945م): جامعة واسط. لارك, 10(3). https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss30.255

References:

Holy Quran

1. Ibn al-Athir, A. ibn A. al-Karam. (1994). *Al-Kamil fi al-tarikh* (A. al-Qadi, Ed.). 2nd ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [Original work published 1415 AH]

2. Al-Baghdadi, A. M. (1977). *Al-Farq bayn al-firq wa bayan al-firqah al-najiyah* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Afaq.

3. Al-Bayhaqi, I. ibn Muhammad. (2009). *Al-Mahasin wa al-masawi'* (M. Abu al-Fadl Ibrahim, Ed.). Egypt: Dar al-Ma'arif.

4. Ibn al-Jawzi, A. ibn A. (1992). *Al-Muntazim fi tarikh al-muluk wa al-umam* (M. Abd al-Qadir & M. Abd al-Qadir, Eds.). 1st ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

5. Ibn Hawqal, A. (1873). *Al-Masalik wa al-mamalik* (1st ed.). Leiden.

6. Ibn Khaldun, A. ibn M. (1971). *Al-Ibar wa diwan al-mubtada' wa al-khabar fi ayam al-Arab wa al-Ajam wa al-Barbar wa man 'asarahum min dhawi al-sultan al-akbar*. Beirut: al-Maktabat al-‘Ilmiyya.

7. Al-Sijistani, I. ibn Muhammad. (2000). *Al-Iftikhar* (I. Qurban Hussein, Ed.). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

8. Al-Shahrastani, A. F. M. ibn A. K. (1975). *Al-Milal wa al-Nihal* (M. Said Kilani, Ed.). Beirut: Dar al-Ma'arifa.

9. Al-Saduq, M. ibn A. ibn Babawayh. (1966). *‘Ilal al-shara'i* (S. M. Sadiq Bahr al-Ulum, Ed.). 1st ed. Qom: Maktabat al-Dawwari.

10. Al-Tabari, M. ibn J. (1987). *Tarikh al-rusul wa al-muluk* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

11. Ibn al-Adim, K. ibn M. al-Din. (1988). *Bughayat al-talib fi tarikh Halab* (S. Zakar, Ed.). Damascus: Dar al-Fikr.

12. Al-Ghazali, A. H. M. ibn M. (1964). *Fada'ih al-Batiniyya* (A. Badawi, Ed.). Kuwait: Dar al-Kutub al-Thaqafiyya.

13. Al-Qummi, S. ibn A. (1918). *Al-Maqalat wa al-firaq* (M. J. Mashkur, Ed.). Tehran: Maktabat wa Nashrat Ata'i.

14. Al-Mas'udi, A. ibn H. (1988). *Muruj al-dhahab wa ma'adin al-jawahir* (A. Daghir, Ed.). Qom: Dar al-Hijra.

15. Al-Mas'udi, A. ibn H. (1981). *Al-Tanbih wa al-Ishraf* (1st ed.). Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.

16. Al-Maqrizi, T. D. A. ibn A. (1967). *Itaz al-Hunafa bi'akhbar al-a'imma al-Fatimiyyin al-Khulafa* (J. al-Shayyal, Ed.). 1st ed. Cairo: al-Majlis al-A'la li-Shu'un al-Islamiyya.

17. Ibn al-Nadim, M. ibn I. (1997). *Al-Fihrist* (I. Ramadan, Ed.). 2nd ed. Beirut: Dar al-Ma'arifa.

18. Al-Nobakhti, A. H. M. ibn M. (1931). *Firaq al-Shi'a*. Istanbul: Matba'a al-Dawla.

19. Al-Nuwairi, S. D. A. (1984). *Nihayat al-arab fi funun al-adab* (1st ed.). Cairo: Dar al-Kutub wa al-Watha'iq al-Qawmiyya.

20. Al-Nisaburi, A. ibn I. (1936). *Istitar al-Imam* (I. Ivanov, Ed.). Cairo: Majallat Kulliyat al-Adab.

References:

21. Ismail, M. (1997). *Al-Harakāt al-sirriyya fi al-Islam* (1st ed.). Beirut.

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

22. Al-Duri, A. (1945). *Tarikh al-Iraq al-iqtisadi fi al-qarn al-rabi' al-hijri* (1st ed.). Baghdad: Matba'at al-Ma'arif.

23. Al-Duri, A. (2007). *Dirasat fi al-'usur al-'Abbasiyya al-mutakharra* (1st ed.). Beirut: Markaz Dirasat al-Wihda al-'Arabiyya.

24. Al-Dailami, M. ibn H. (1938). *Qawa'id 'Aqidat Ahl Muhammad*. Istanbul: Matba'a al-Dawla.

25. Al-Ladhkani, M. D. (1993). *Thalathiyat al-hulm al-Qarmati* (1st ed.). Cairo.

26. Zakar, S. (1978). *Al-Jami' fi Akhbar al-Qaramita* (1st ed.). Damascus: Dar Hassan.

27. Al-Sulaymani, D. (n.d.). *Mizaj al-tasnim* (1st ed.). Syria: Dar al-Ghadir.

28. Al-Shirazi, H. ibn D. (2004). *Dhikrayat Da'i al-Da'wah* (1st ed.). Lebanon: Mu'assasat 'Izz al-Din.

29. Aref, T. (1979). *Al-Qaramita: Asluhum, Nash'atuhum, Tarikhuhum wa Hurubuhum* (1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr.

30. Al-Adawi, A. I. (1961). *Al-Mujtama' al-'Arabi wa Munahadat al-Sha'ubiyya* (1st ed.). Egypt: Maktabat al-Nahda.

31. Aliyan, M. A. F. (1970). *Qaramita al-Iraq fi al-qarnain al-thalith wa al-rabi' al-hijriyyin* (1st ed.). Egypt: Al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma.

32. Al-Ayyash, S. (1981). *Al-Isma'iliyya fi al-marhala al-Qarmatiyya* (1st ed.). Beirut: Dar Ibn Khaldun.

33. Flouton, V. (1934). *Al-Siyadah al-'Arabiyya wa al-Shi'a wa al-Isra'iliyyaat fi 'ahd Banu Umayya* (1st ed.). Egypt: Matba'at al-Sa'ada.

34. Lewis, B. (1947). *Usul al-Isma'iliyya* (1st ed.). Cairo: Maktabat Dar al-Muthanna.

35. Al-Wali, T. (1981). *The Qarmatians: The first socialist movement in Islam* (1st ed.). Beirut: Dar al-Mala'in.

36. Al-Walid, A. b. M. (1982). *Taj al-'Aqa'id wa Ma'dan al-Fawa'id* (1st ed.). Beirut: Izz al-Din Foundation.

37. **Research Papers:**

38. Al-Abidi, H. M., & Al-Badri, H. N. (2018). Qarmatian-Fatimid foreign relations during the reign of the Caliph al-Qaim bi-Amr Allah (322–334 AH / 933–945 CE). *Lark*, 10(3). https://doi.org/10.31185/lark.Vol3.Iss30.255

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية

مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية