

است. از چهار خلیفه‌ای که بعد از پیغمبر پیشوائی امت اسلام را بعهده گرفتند سه تن کشته شدند. عمر بن الخطاب خلیفه دوم، را يك غلام مسیحی به خاطر نارضایتی و رنجش شخصی کارد زد. عمر چون از این موضوع آگاه شد در بستر مرگ خدا را شکر کرد که به دست يك نفر مسلمان مؤمن کشته نشده است، ما برای خلیفه سوم و چهارم، عثمان بن عفان و علی بن ابیطالب، این تسلی نیز وجود نداشت زیرا هر دو به دست مسلمانان عرب بقتل رسیدند. عثمان را عده‌ای شورشى خشمناك کشتند، و علی علیه السلام را يك دیندار متعصب از پای درآورد. در این هر دو قتل مرتکبان جنایت خویشتن را کشته‌اند جباران و آزاد کننده جامعه از زحمت حکمرانان ناراست می‌دانستند و در این اعتقاد تنها نبودند.

این مشاجرات در ضمن جنگ داخلی که بعد از قتل عثمان بین مسلمانان در گرفت متبلور شد. معاویه، حکمران شام، که از خویشان خلیفه مقتول بود، خواهان مجازات قاتلان گشت. حضرت علی (ع) که به عنوان خلیفه جانشین عثمان گشته بود نمی‌توانست، و یا نمی‌خواست، این خواهش را برآورده سازد، و پیروانش برای توجیه سکوت وی در این باره مدعی شدند که جنایتی صورت نگرفته است؛ عثمان غاصب خلافت بود. قتل وی جزای او بود نه جنایت! همین استدلال را فرقه افراطی خوارج در توجیه قتل علی (ع) که چند سال بعد صورت گرفت می‌کردند.

سنن اسلامی اصل قیام و شورش موجه را تا حدی به رسمیت می‌شناسد. اسلام در همان حال که به سلطان و فرمانروا قدرت استبدادی تفویض می‌کند، مقرر می‌دارد که وظیفه فرمانبرداری، در صورتی که فرمان سلطان برخلاف باشد، از گردن رعایا ساقط می‌شود. از آنجا که میزان و معیاری برای آزمون درستی فرمان سلطان و اعطای حق نافرمانی در برابر کسی که برخلافست وجود ندارد، تنها راه چاره مؤثر برای رعایای دل‌آگاه شوریدن بر ضد سلطان جابر و سعی در برانداختن یا عزل او با توسل به زور است. راه سریعتر و آسانتر آن است که وی را بقتل رسانند. فرقه‌های انقلابی بخصوص در توجیه اعمال خود اغلب به این اصل

متوسل می شدند. در واقع پس از قتل علی (ع) و نشستن معاویه به مسند خلافت کشتن حکمرانان نادر می شود، و هر گاه اتفاق می افتد معمولاً الهام دهنده آن نزاعهای خانوادگی و بین سلسله ای است نه نیت انقلابی. برعکس شیعیان مدعی بودند که امامان آنها و دیگر افراد خاندان پیغمبر به تحریک خلفای سنی کشته می شدند. ادبیات شیعه متضمن فهرست درازی از شهدای علوی است که خون آنها انتقام می طلبید.

به این ترتیب، اسماعیلیان در فرستادن مأموران خود به کشتن فرمانروایان جابر و کسانی که مورد نظر آنها بودند به یک سنت کهن اسلامی تأسی می جستند. این سنت هیچ گاه سنتی غالب نبود، و مدت های مدید به دست فراموشی سپرده شده بود، مع هذا در میان فرقه های بدعتگذار افراطی مقام خود را حفظ کرده بود.

آرمان قدیمی کشتن پادشاهان و فرمانروایان جابر، و فریضه دینی آزاد ساختن جهانیان از شریک حکمران نابکار، بدون تردید در عمل آدمکشی، به صورتی که اسماعیلیان در پیش گرفته بودند، سهم داشت. اما آدمکشی اسماعیلیان چیزی بیش از این بود. کشتن برای فدائی اسماعیلی تنها یک عمل دینی و خداپرستانه نبود؛ این کار دارای مراسم و شعائری بود که جنبه تقدس آمیز داشت. نکته مهم این است که فدائیان در تمام قتلهایی که مرتکب می شدند، چه در ایران و چه در شام، همیشه خنجر یا کارد به کار می بردند و هرگز از زهر^۲ و تیر استفاده نمی کردند، اگر چه مواردی بود که استفاده از این وسایل کار آنها را سهلتر می ساخت. اغلب اوقات، شخص فدائی دستگیر می شد و در واقع وی کوششی برای فرار نمی کرد، حتی اشاراتی هست که نشان می دهد زنده ماندن مأمور مایه سرشکستگی و شرمگینی بوده است. سخنان یک نویسنده غربی قرن دوازدهم (مطابق قرن ششم هجری) این نکته را به خوبی روشن می سازد: «بنابراین وقتی که یکی از آنان قبول می کرد که در این راه کشته شود... رئیس آنها خنجر را که متبرک و مقدس بود به وی می داد...»^۲

قربانی کردن انسان و قتل شعائری در شریعت اسلامی چه در سنت و چه در عمل وجود ندارد. مع هذا این هردو در اجتماعات انسانی بسیار قدیمی و ریشه‌دار هستند و در جاهایی به‌طور غیرمنتظره تجلی می‌یابند. همچنانکه آئین رقص روزگاران عتیق، علیرغم سختگیری‌های احکام پرستشی اسلام، در پایکوبی مجذوبانه درویشان و صوفیان دوباره متجلی می‌گردد، همین‌طور آئین کهن مرگ و قربانی در دین اسلام تعبیر جدیدی پیدا می‌کند. در آغاز قرن هشتم (مطابق قرن دوم هجری) چنانچه نویسندگان اسلامی نوشته‌اند مردی به نام ابومنصور عجلی کوفی ادعای امامت کرد. وی چنین تعلیم می‌داد که تعالیم و احکام دینی دارای معنای رمزی و نمادی است و نباید به معنای لفظی از آنها تبعیت کرد. بهشت و دوزخ وجود خارجی ندارد و مراد از آنها خوشبختی‌ها و بدبختی‌های این جهان است.

پیروان ابومنصور به آدمکشی به‌عنوان یک فریضه مذهبی دست می‌یازیدند. عقاید و اعمال مشابهی به معاصر و هم‌قبیله ابومنصور مغیره بن سعید نسبت می‌دهند. این هردو گروه منکوب فرمانروایان عصر خود شدند. مهم این است که این دو گروه، بنابر معتقدات خود مجبور بودند که در مراسم آدمکشی فقط از یک نوع سلاح استفاده کنند؛ یک گروه قربانیان خود را باکمند خفه می‌کردند، و گروه دیگر با چماق چوبین او را از پای درمی‌آوردند. تنها در هنگام آمدن مهدی آنان مجاز بودند که سلاح پولادین بکار برند.^۴ این هر دو گروه از شاخه‌های فوق‌العاده افراطی فرقه شیعه بودند. تشابه آنها از لحاظ آئینها به اسماعیلیان شگفت‌آور است.

اسماعیلیان به‌عنوان پاسداران حقایق باطنی، و به‌عنوان هموارکنندگان راه رستگاری از راه شناخت امام، و به‌عنوان مبشران یک پایان مسیحائی برای جهان و رهایی از رنجهای دنیا و یوغ شریعت بخشی از یک سنت طویل‌العمر هستند که قدمتش به آغاز اسلام بلکه عقب‌تر و ادامه‌اش به روزگار ما می‌رسد، و آن سنت آئینهای عاطفی و عامیانه در مقابل ادیان شرعی و عالمانه و نظامهای رسمی و مستقر است.

پیش از اسماعیلیان از این فرق و دسته‌ها بسیار بودند، اما فرقه اسماعیلیه اولین فرقه‌ای بود که تشکیلاتی مؤثر و پایدار ایجاد کرد. اتحادیه و انجمنهای قدیمتر بینوایان و ناتوانان پراکنده و بدون اهمیت بود، و به ندرت اسم آنها در آثار مکتوب باقی مانده است تا مورد توجه تاریخ نگاران واقع گردد. در اجتماع ناامن و پراکنده دوران اخیر خلافت، مردم آسایش و رفاه را در انجمنها و اتحادیه‌های جدید و استوارتری جستجو می‌کردند، لذا این‌گونه انجمنها زیادتر و وسیع‌تر شد، و از طبقه پائین به طبقه متوسط و حتی طبقه بالای اجتماع رسید، تا آنکه سرانجام خلیفه عباسی الناصر لدین الله خود رسماً به یکی از این انجمنها پیوست و کوشید تا آنها را در دستگاه حکومت ادغام کند.

این انجمنها انواع بسیار داشتند. بعضی اساساً محلی و منطبقه‌ای بودند بر اساس شهر و محلات بنیان یافته بودند، و وظایف مدنی، انتظامی، و یا حتی لشکری داشتند. بعضی خاصه در آنجا که فن و حرفه‌ای ویژه یک گروه محلی، نژاد و یا دینی، بود، نقش اقتصادی داشتند. اغلب این انجمنها به صورت اتحادیه جوانان و مردان جوان جلوه‌گر می‌شد که دارای مراتب و آئینهایی برای مشخص ساختن و رسیدن به مرحله بلوغ و مردی بود. اغلبشان انجمنهای اخوت دینی، یعنی پیروان مردان مقدس و آئینهای پرداخته دست آنها بود. وجه مشترک آنها عبارت بود از: اخذ معتقدات و آداب ادیان عامیانه‌ای که مورد قبول قاطبه مردم نبود؛ همبستگی نزدیک و وفادارانه میان رفیقان، و سرسپردگی نسبت به پیشوایان؛ داشتن نظامی برای نوکیشی و درجات و سلسله مراتبی همراه با نمادها و تشریفات پیچیده. بیشتر این گروه‌ها با آنکه به طور سر بسته مخالف دستگاه موجود بودند، اما فعالیت سیاسی نداشتند. اسماعیلیان با اقدامات و تدابیر نظامی و هدفهای انقلابی خود توانستند از این نوع تشکیلات برای اقدامات پی‌گیر در برانداختن نظام موجود و گرفتن جای آن استفاده کنند. در همان حال آنان به تدریج از تهذیب و اصلاح معتقدات خود باز ایستادند، و آن صورتی از مذهب را که نزدیکتر به عقاید موجود در میان انجمنهای اخوتی بود، برای خود

اتخاذ کردند. از يك لحاظ بنا بر آنچه تاریخ نویسان ایرانی آورده اند، اسماعیلیان تقریباً روش زاهدانه‌ای در پیش گرفتند. فرماندهان. قلعه‌های آنها تا هنگامی که در این مقام بودند زن در نزد خود نگه نمی‌داشتند.

اسماعیلیان از يك جهت نظیر و همال قبلی ندارند، و آن استفاده از وحشت به صورت اصولی، و به طور ممتد و طبق نقشه به عنوان يك حربه سیاسی است. آن فرقه عراقی که قربانیان خود را خفه می‌کردند سازمانی کوچک داشتند، و عملشان اتفاقی بود و بیشتر شبیه آدمکشان هندی که احتمال می‌رود با آنها ارتباط داشته‌اند، بودند. قتل‌های سیاسی پیشین کار افراد و یا گروه‌های کوچکی از توطئه‌گران بود، و هدف و نتیجه محدودی داشت. در فنون آدمکشی و توطئه اسماعیلیان پیشقدم فراوان داشتند. حتی در اصلاح و اعتلای آدمکشی به صورت يك فن، يك آئین، و يك فریضه مذهبی کسانی پیش‌گام و پیش‌تاز آنها بودند. اما آنها اولین کسانی هستند که به ایجاد وحشت دست زدند. يك شاعر اسماعیلی می‌گوید که «ای برادران چون زمان پیروزی فرا رسد و اقبال از دو جهان به یاری ما شتابد آن‌گاه يك جنگاور پیاده کافی است که پادشاهی را با صدهزار سوار به وحشت افکند.»^۵

و این راست بود. قرن‌ها فرقه شیعه حمیت و خون امامان خود را بی‌هیچ فایده‌ای برباد داد. قیام‌های بسیار، از فداکاری‌های گروه‌های کوچکی از شیفتگان دین گرفته تا لشکرکشی‌های دقیق و از روی حساب نظامی صورت گرفت. همه این قیام‌ها جز معدودی با شکست مواجه شد، و به وسیله نیروی مسلح دولت و نظامی که آنها ناتوانتر از آن بودند که آن را براندازند منکوب گشت. حتی آن قیام‌های بسیار معدودی که به پیروزی انجامید، گشایشی در وضع خفقان‌آور موجود ایجاد نکرد. بعکس پیروزمندان همینکه جامه اقتدار در بر کردند و پاسداری امت اسلام را بر عهده گرفتند به روی پشتیبانان خود شمشیر یازیدند و آنها را نابود ساختند.

حسن صباح می‌دانست که دعوت وی بر مذهب تسنن، که مذهب رسمی وقت بود، چیرگی نمی‌یابد و پیروانش نمی‌توانند

باقوای مسلح دولت سلجوقی رو به رو شوند و آنها را شکست دهند. دیگران قبل از وی نشان داده بودند که بدون نقشه به قهر متوسل شدن فایده‌ای ببار نمی‌آورد. حسن راه تازه‌ای یافت که از آن راه قوای منظم و فداکار کوچکی می‌توانست برسپاه بسیار گران دشمن بتازد و پیروزی یابد. يك نویسنده جدید می‌گوید: «سیاست وحشت به وسیله تشکیلات کاملاً محدودی به مرحله اجرا درمی‌آید و به وسیله برنامه مستمری از هدفهای وسیع و متنوع که ایجاد وحشت به خاطر آنها صورت می‌گیرد القاء می‌شود.»^۶ این روشی بود که حسن صباح برای مبارزه برگزید و احتمال خود اختراع کرد.

ژوانویل در هنگام گفتگو از یکی از رؤسای متأخر اسماعیلی در شام می‌گوید: «شیخ‌الجبل به شهسواران معبد و مهماننواز خراج می‌داد، زیرا اینان از فدائیان نمی‌هراسیدند، و شیخ‌الجبل از اینکه دستور دهد تا سرکرده یکی از فرق را بکشند فایده‌ای نمی‌برد. چون می‌دانست اگر یکی را بکشد سرکرده دیگری، به همان خوبی، جانشین او خواهد شد و به این علت وی نمی‌خواست جان فدائیان خود را در جایی که منفعتی ندارد به خطر اندازد.»^۷ فرقه شهسواران معبد و مهماننواز تشکیلات به هم بافته‌ای داشتند، و از سازمانی اساسی و سلسله مراتب وفاداری بهره‌مند بودند، و این‌ها بود که آنان را در مقابل حمله فدائیان اسماعیلی ایمن می‌داشت. فقدان این خصوصیات در حکومت پراکنده اسلامی، و متمرکز بودن قدرت مطلقه در شخص واحد، و متابعتها و فرمانبرداریهای ناپایدار، آن را در برابر حمله اسماعیلیان آسیب‌پذیر می‌گردانید.

حسن صباح در درك این نقطه ضعف سلطنتهای اسلامی نبوغ سیاسی از خود نشان داد. وی همچنین استعداد اداری و نظامی فوق‌العاده‌ای در استفاده از این نقطه ضعف، به وسیله حملات تروریستی، از خود بروز داد.

برای چنین حمله تروریستی مستمری به دو چیز احتیاج بود تشکیلات و مسلک. تشکیلاتی می‌بایست وجود داشته باشد که هم بتواند این حمله را به منصفه عمل درآورد، و هم در برابر ضربات

گریز ناپذیر متقابل تاب آورد. نظامی از عقاید نیز - که با در نظر گرفتن زمان و مکان جز دین نمی توانست باشد - می بایست وجود داشته باشد که الهام بخش حمله کنندگان تا سرحد مرگ باشد.

حسن صباح این هردو را یافت. کیش اسماعیلی به صورت اصلاح شده اش، با خاطراتش از شور و شوق و سوک و شهادت، با نوید پایان الهی و انسانیش، جنبشی بود که به کسانی که بدان می گرویدند عظمت و شجاعت می بخشید و به آنها چنان حس وفاداری و فرمانبرداری القاء می کرد که در تاریخ بشر بی نظیر بود. این وفاداری و فرمانبرداری بود که فدائیان خود را به خطر می انداختند و حتی به خاطر رهبران شان مرگ را با آغوش باز می پذیرفتند، این وفاداری و فرمانبرداری آنان بود که نخست توجه اروپائیان را به خود جلب کرد و نام آنها را قبل از آنکه مترادف واژه قاتل و جنایتکار گردد* نماد ایمان و فداکاری گردانید.

در کار اسماعیلیان هم نقشه کشیهای دقیق و محتاطانه وجود داشت، و هم شور و غیرت آمیخته به تعصب. در کار آنان چند اصل قابل تشخیص است: فتح قلاع که آنها را با پایگاههای امنی مجهز می ساخت بعضی از این قلعه ها قبلا کثام رؤسای راهزنان بود؛ قانون رازوری و اخفاء - که از اصل قدیمی تقیه اخذ شده بود - و به ایمنی و همبستگی آنان کمک می کرد. کار فدائیان را اقدامات سیاسی و دینی پشتیبانی می نمود؛ داعیان اسماعیلی در میان مردم شهری و روستایی طرفدارانی می یافتند یا بدست می آوردند. رسولان اسماعیلی با کسانی که مقامات عالی داشتند و ترس یا جاه طلبی آنها ممکن بود آنان را در زمره متحدان موقتی نهضت اسماعیلی در آورد ملاقات می کردند.

چنین اتحادهایی بحثی کلی و مهم درباره اسماعیلیان برمی انگیزد. از قتلهایی که در ایران و شام رخ داده است معدودی را بعضی مآخذ به تحریک گروه سومی نسبت کرده اند، و آنرا بر اثر دادن پول و یا وعده های دیگر دانسته اند. گاهی

* اشاره است به هم معنایی واژه Assassins به معنای حیثی و Assain به معنای قاتل در زبانهای اروپایی.

داستان چنانکه اظهار می‌شود مبتنی است بر اعتراف خود فدائیان در هنگامی که گرفتار شده و تحت بازجوئی قرار گرفته‌اند. واضح است که فدائیان که خادمان از جان‌گذشته یک نهضت مذهبی بودند فقط آدمکشانی نبودند که به‌مزدوری دیگران درآیند. آنها هدف سیاسی برای خود داشتند و آن استقرار امامت واقعی بود، و احتمال ندارد که آنان و یا رهبران‌شان وسیله‌ی جاه‌طلبیهای مردان دیگر بوده باشند. باوجود این داستانهایی که درباره سازش‌های آنان با مردانی چون سلطان برکیارق و سلطان سنجر در مشرق زمین، و صلاح‌الدین ایوبی و ریچارد شیردل در مغرب زبانزد است، مستلزم توضیح و تبیین است. بعضی از این داستانها از آن جهت شایع بودند که واقعیت داشتند. در بسیاری از ادوار و جاها مردان جاه‌طلبی بوده‌اند که کمک گروههای افراطی را طالب بوده‌اند. اینان در معتقدات این گروهها سهیم نبوده‌اند و آن را دوست نمی‌داشته‌اند، اما فکر می‌کرده‌اند که از آنها استفاده می‌کنند و اغلب به‌خطا امید می‌داشته‌اند که چون به‌مقاصد خود رسیدند خویشان را از شر این متحدان خطرناک رها می‌سازند. چنین بود رضوان امیر سلجوقی حلب که باک نداشت از اینکه گاهی طرفدار اهل سنت و گاهی طرفدار فاطمیان باشد، و آنگاه اسماعیلیان را برای پشتیبانی خود در مقابل خویشان و سلطان مافوق خود به‌شهر راه دهد. نیز چنین بودند وزیران اصفهان و دمشق، که سعی کردند از قدرت و وحشت اسماعیلیان برای پیشرفت خود استفاده کنند. گاهی انگیزه همکاری یا اسماعیلیان ترس است نه‌جاه‌طلبی، مانند وزیر وحشت‌زده جلال‌الدین خوارزمشاه که نسوی وصف او را آورده است. سرداران و سلاطین و همچنین وزیران را می‌شد ترسانید و آنها را به‌سازش و همدستی وادار کرد، و بعضی از داستانهای جالبی که درباره‌ی مهارت و شجاعت اسماعیلیان گفته شده است، به‌نظر می‌آید که مقصود از آنها توجیه تفاهم ضمنی میان یک سلطان متدین سنی و انقلابیون اسماعیلی بوده باشد.

انگیزه مردانی چون سنجر و صلاح‌الدین تا حدی پیچیده‌تر است. این هر دو با اسماعیلیان از در سازش درآمدند، ولی ممکن

نیست که سبب این کار آنها ترس یا جاه طلبی شخصی بوده باشد. آنها هردو به کارهای یکسانی مشغول بودند: سنجر به ترمیم و استحکام سلطنت سلجوقی و دفاع از اسلام در مقابل مهاجمان کافر کیش مشرق اشتغال داشت، و صلاح الدین به احیای وحدت مذهب تسنن و دفع مهاجمان صلیبی مغرب مشغول بود. هم سنجر و هم صلاح الدین می بایست به این حقیقت پی برده باشند که پس از مرگ آنها مملکت از هم می پاشد و نقشه هایشان نقش بر آب می شود. نیز ممکن است آنها احساس کرده باشند که برای ایمنی شخصی خویش و نیز امکان تکمیل کار بزرگ خود در ترمیم و دفاع اسلام سازش موقتی با کسانی که چون خوب نگریسته شود دشمنان زیاد خطرناکی نیستند به صلاح و صرفه مقرون تر است. برای خود اسماعیلیان حساب بسیار روشن تر و ساده تر بود هدف آنان گسیختن و نابود کردن نظام تسنن بود چه بهتر اگر بعضی از بزرگان و حکمرانان سنی مذهب را می شد با اغوا یا ترسانیدن به کمک و همدستی و ادار ساخت. رهبران اسماعیلی حتی در روزگاران آغاز طغیانشان هرگاه دیگران بدانها پیشنهاد کمک می کردند هرگز آن را رد نمی کردند. بعدها وقتی که به صورت حکمرانان محلی درآمدند سیاست و مهارت خود را باشبکه درهم پیچیده اتحادها و رقابتهای دنیای اسلامی منطبق ساختند.

معنای این سخنان آن نیست که اسماعیلیان خدمات خویش را می فروختند و یا هرداستانی که درباره سازش با آنها گفته شده است، حتی آنها که اعترافات خود فدائیان تأییدشان می کند راست است. ممکن است حکمرانان قرارهای محرمانه ای با یکدیگر بگذارند، ولی بعید بنظر می رسد که از جزئیات این قرارها مأموران را آگاه سازند.

آنچه احتمالش بیشتر است آن است که وقتی يك نفر فدائی به مأموریتی فرستاده می شد به زبان امروزی يك «داستان استتاری» به وی می گفتند. یکی از فوائد این کار آن بود که در اردوی دشمن تخم نفاق و سوءظن می افشاند. قتل خلیفه مستر شد و کنراد مونتفراتی مثالهای خوبی از این مورد است. ظن این قتلها که در ایران به سلطان سنجر و در میان صلیبیان به ریچارد شیردل برده

می‌شد به اغتشاش اوضاع و ایجاد نفاق کمک می‌کرد. به علاوه ما نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که هرقتلی که به اسماعیلیان نسبت داده می‌شود و یا خود آنها مدعی ارتکاب آن هستند واقعاً به دست آنها صورت گرفته است. در آن زمان قتل به دلایل شخصی و اجتماعی دست کم امر عادی بود، و اسماعیلیان خود برعهده‌ای از قتل‌های غیرمسلکی که در آن شرکت نداشتند «سرپوش» می‌گذاشتند. اسماعیلیان قربانیان خود را با نهایت دقت انتخاب می‌کردند. عده‌ای از مؤلفان سنی مذهب گفته‌اند که آنها بدون تفاوت علیه تمام امت اسلام می‌جنگیدند. حمدالله مستوفی می‌گوید: «روافضه و بواطنه (علیهم مایستحقون) بهر صورت که دست می‌یابند در قصد مسلمانان هیچ دقیقه فرو نمی‌گذارند و خود را در آن اجری جمیل و ثوابی جزیل می‌پندارند و برهلاک ناکردن و دست نیافتن غبنی عظیم بر خود می‌شمارند.»^۸

حمدالله مستوفی تاریخ خود را در حدود ۱۳۳۰ (مطابق ۷۳۱ هجری) نوشته است و نظر وی روزگاران بعد، و متأثر از افسانه‌ها و داستان‌هایی است که شیوع داشته است. منابع معاصر، چه در ایران و چه در شام، نشان می‌دهد که اسماعیلیان اشخاص معینی را برای مقاصد معین مورد سوء قصد قرار می‌دادند و به غیر از معدودی طغیان‌های کاملاً استثنایی عوام الناس، رابطه آنان با همسایگان سنی‌شان کاملاً عادی بود. این مطلب درباره اقلیت‌های اسماعیلی در شهرها و نیز درباره سلوک حکمرانان محلی اسماعیلیان با همکاران سنی‌شان صادق است.

قربانیان اسماعیلیان از دو گروه عمده هستند. نخست سلاطین، امرای لشکر و وزراء؛ دوم قضات و دیگر بزرگان دینی. گروه سوم نیز که بینابین این دو گروه بودند گاهی مورد توجه اسماعیلیان قرار می‌گرفتند و آنان رؤسای شهرها بودند. به استثنای معدودی، قربانیان اسماعیلیان سنی بودند. اسماعیلیان اثنی‌عشریان و یا دیگر شیعیان را مورد حمله قرار نمی‌دادند، و نیز خنجرهایشان را علیه مسیحیان و یهودیان بومی بکار نمی‌بردند. حتی حملات آنها به صلیبیان در شام انگشت‌شمار است. و بنظر می‌رسد که اغلب آنها بعد از سازش میان ستیان و صلاح-

الدین، و اتحاد جلال‌الدین حسن با خلیفه بغداد صورت گرفته است.

دشمن اسماعیلیان دستگاه سیاسی، لشکری، اداری و دینی اهل تسنن بود. قتل اهل تسنن برای ترسانیدن، تضعیف و سرانجام برافکندن این دستگاه بود. بعضی از این قتلها اصولاً برای انتقام و تنبیه و تخدیر بود، مانند قتل فقهای اهل سنت که علیه اسماعیلیان سخنی گفته و یا اقدامی کرده بودند. قربانیان دیگر به دلایل آنی خاصی انتخاب می‌شدند، مانند فرماندهان سپاه‌هایی که به مراکز اسماعیلی حمله می‌کردند یا قتل ساکنان قلاعی که اسماعیلیان قصد تصرف آنها را داشتند.

انگیزه‌های سیاسی و تبلیغی دست به دست هم داده قتل عده‌ای از شخصیت‌های بزرگ را باعث می‌آمدند: مانند قتل نظام‌الملک، راشد و مسترشد خلفای عباسی، و سوء قصد به جان صلاح‌الدین ایوبی.

تعیین ماهیت نیروی پشتیبانی اسماعیلیان بسیار مشکل‌تر است. بیشتر این پشتیبانان از روستاها بودند. پایگاه‌های اصلی اسماعیلیان در قلعه‌ها و دژها بود، و آنها وقتی می‌توانستند موفق باشند که از لحاظ پشتیبانی، و نیز برای تجدید قواء بر ساکنان روستاها و آبادیهای اطرافشان متکی باشند. مأموران اسماعیلی در ایران و شام سعی داشتند فعالیت خود را در نواحی مستقر سازند که دارای سنتهای قدیمی از بدعتهای مذهبی بود. این‌گونه سنن به نحوی شگفت‌آور پابرجا هستند، و در بعضی از این نقاط تا امروز باقی مانده‌اند. بعضی از نوشته‌های دعوت جدید برخلاف الاهیات شهری و دانشمندان و عقلانی فاطمیان دارای بسیاری از صفات جادویی است که از خصوصیات دین روستائیان است.

نیروی پشتیبان اسماعیلیان را در نواحی روستایی و کوهستانی مؤثرتر می‌شد به جنبش افکند و راهبری کرد، اما این نیرو فقط محدود به این نواحی نبود. اسماعیلیان در شهرها نیز پیروانی داشتند که در موقع لزوم به مردانی که از قلاع به مأموریت به شهرها گسیل می‌شدند با احتیاط کمک می‌کردند. گاهی چون

در اصفهان و دمشق این پشתיبانان شهری به حدی نیرومند بودند که علناً برای بدست آوردن قدرت تلاش می کردند.

معمولاً چنین تصور شده است که پشתיبانان شهری اسماعیلیان از طبقات پائین اجتماع - صاحبان حرفه ها و پائین تر از آنها طبقات ناآرام و متحرک و متغیر - بوده اند. مبنای این تصور و فرض، اشارات اتفاقی به اسماعیلیانی از این طبقات، و فقدان کلی مدارک در مورد وجود طرفداران اسماعیلی در میان طبقات مرفه تر و بالای اجتماع، و حتی در میان آنان که از نظام سنی سلجوقیان دل خوشی نداشتند می باشد. امارات زیادی دال بر وجود هواخواهان شیعی در میان بازرگانان و اهل ادب در دست است، ولی بنظر می آید که اینان ترجیح می داده اند که از فرقه معتدل و غیرفعال دوازده امامی باشند تا از اسماعیلیان انقلابی و بدعتگذار.

تردید نیست که بسیاری از رهبران و معلمان اسماعیلی از افراد شهری تحصیل کرده بودند. حسن صباح از ری بود و تحصیل دبیری کرده بود. ابن عطاش، همچون نخستین داعی الموت در شام، طبیب بود. سنان به موجب گفته خودش معلم و از يك خانواده سرشناس بصری بود. مع هذا به نظر می رسد که دعوت جدید آن جاذبه و فریبندگی فکری و عقلانی را نداشت که چون دعوت قدیم شاعران و فیلسوفان و متکلمان را به خود جلب کند. کیش اسماعیلی به صورت مختلف از قرن نهم تا یازدهم (قرن سوم تا پنجم هجری) يك نیروی عظیم فکری و عقلی در دنیای اسلام بود، و برای عقول و دلهای مؤمنان مبارزی جدی بشمار می آمد و حتی نظر و جانبداری امانه پذیرش شخصیت مبرزی چون فیلسوف و دانشمند قرن پنجم ابوعلی سینا (۱۰۳۷) را به خود جلب کرده بود. در قرن دوازدهم و سیزدهم (قرن ششم و هفتم هجری) این امر به طور آشکار دیگر درست نیست. بعد از ناصر خسرو که چند گاهی بعد از ۱۰۸۷ (مطابق ۴۸۰ هجری) در گذشته است شخصیت فکری برجسته ای در الاهیات اسماعیلی وجود ندارد، و حتی پیروان ناصر خسرو محدود به گروهی از روستانشینان و اهالی کوهستانی در نقاط دورافتاده هستند. در زمان حسن صباح و

جانشینانش اسماعیلیان مشکلات سیاسی، نظامی، و اجتماعی وحشتناکی برای اهل تسنن ایجاد کردند. ولی از نظر فکری ندای هل من مبارزی در ندادند. کیش آنان هر روز بیشتر رنگت جادویی و عاطفی به خود می گرفت و با امیدهای مسیحایی و نجات و آئینهای دینی مردمان فقیر و محروم و سرگردان عجین می شد. الاهیات اسماعیلی دیگر شق ثانوی و جانشین جدیی برای کیش رسمی جدیی که اینک بر حیات عقلی و فکری شهرهای اسلامی مستولی بود بشمار نمی آمد. هر چند افکار و نظریات معنوی اسماعیلیان در جامه مبدل و از طریق غیرمستقیم همچنان نفوذ خود را بر تصوف و شعر ایرانی و ترکی حفظ کرد، و ممکن است در طغیانهای مسیحی و مهدوی بعدی چون شورش درویشان در قرن پانزدهم در دولت عثمانی، و شورش بابیان در قرن نوزدهم در ایران پای عناصر اسماعیلی در میان بوده باشد.

يك سؤال دیگر نیز هست که مورخ جدید خود را ناچار به پرسش آن می بیند و آن این است: معنای نهضت اسماعیلی چیست؟ از نظر مذهبی دعوت جدید اسماعیلی را می توان احیای بعضی از گرایشهای دوری (هزاره ای) و مسیحایی و بدعتگذار دانست که مکرر در عالم اسلام پیدا می شده است، و مشابه - و شاید سابقه آن - در مذاهب دیگر نیز یافت می شود. اما چون انسان امروزی در اموری که مورد توجه اوست مقام اول را به دین نمی دهد ناگزیر باور نیز نمی دارد که انسانهای دیگر در روزگار دیگر از سر صدق چنین کرده باشند، و بنا بر این جنبشهای بزرگ مذهبی گذشته را از نو برای پیدا کردن انگیزه ها و رغبتهایی که مورد قبول اذهان امروزی باشد، مورد بررسی قرار می دهد.

نخستین نظریه بااهمیتی که درباره معنای «واقعی» بدعتهای اسلامی اظهار شد نظریه کنت دوگوبینو، پدر فلسفه نژادی جدید، بود. به عقیده وی نهضت شیعه عکس العمل ایرانیان هند و اروپایی علیه تسلط اعراب بود، یعنی علیه محدودیتهایی که سامیگری اعراب مسلمان ایجاد کرده بود. برای اروپای قرن نوزدهم که گرفتار مسئله مجادلات ملی و آزادی ملی بود، چنین توضیحی معقول و در

واقع بدیهی بنظر می‌رسید. شیعه به‌خاطر ایران برپای خاسته، ابتدا در برابر سلطه اعراب و بعداً در برابر سلطه ترکان عثمانی به‌جنگ ایستاده بود. اسماعیلیان مانند انجمنهای مخفی تروریستی قرن نوزدهم ایتالیا و مقدونیه نمایندهٔ یک نهضت افراطی و سلحشور ملی بودند.

پیشرفت تحقیق و تتبع از یک طرف، و تغییر اوضاع اروپا از طرف دیگر سبب شد که در قرن بیستم تا حدی این نظریه که مبتنی بر مجادلات نژادی و ملی بود تعدیل پذیرد. دانش روزافزون ما نشان داد که نهضت شیعه به‌طور کلی، و جنبش اسماعیلی به اختصاص، به‌هیچ‌وجه منحصر به ایران نبوده است. آغاز دعوت اسماعیلی از عراق بود. خلفای فاطمی موفقیت‌های بزرگ خود را در عربستان و شمال آفریقا و مصر بدست آوردند، و حتی دعوت جدید حسن صباح با آنکه در ایران و به‌وسیلهٔ ایرانیان آغاز شد در میان اعراب شام پیروان بسیار پیدا کرد، و حتی در میان قبایل ترکمان که از آسیای مرکزی به‌شرق میانه کوچیده بودند شیوع یافت. به‌رحال دیگر ملیت مبنا و اساسی برای نهضت‌های بزرگ تاریخی بشمار نمی‌آید.

در یک سلسله مطالعات و تحقیقات که نخستین آن در سال ۱۹۱۱ منتشر شد، یک محقق روسی به‌نام و. و. بارتولد توضیح دیگری در این باره ارائه کرد. به‌نظر او معنای واقعی جنبش اسماعیلی جنگ قلعه‌ها و دژها علیه شهرها بود، اقدام آخرین و نهایی و غیر موفق اشراف روستانشین ایرانی برای مقابله با نظام اجتماعی و شهری جدید اسلام. ایران قبل از اسلام جامعهٔ شهسواران بود، و شهر برای آن یک بدعت اسلامی محسوب می‌شد. اسواران صاحب زمین ایرانی مانند پارونهای قرون وسطای اروپا به‌پشتیبانی روستانشینان از قلعه‌های خود علیه این نظم جدید و بیگانه می‌جنگیدند. فدائیان سلاح آنها در این جنگ بودند.

بعداً محققان روسی نظریهٔ بارتولد را مورد تجدید نظر و اصلاح قرار دادند، و برای نهضت اسماعیلی یک توضیح اقتصادی بیان داشتند. اسماعیلیان با شهرها، که طرفداران

خودشان نیز در آنها بودند، مخالفتی نداشتند بلکه با بعضی از عناصر مسلط بر شهرها چون حکمرانان و بزرگان مدنی و لشکری و فتودالهای جدید و بزرگان دینی مورد پشتیبانی دستگاه مخالف بودند. بعلاوه، اسماعیلیان را نمی‌شد به همین سادگی با طبقه اعیان و نجبای قدیم برابر دانست. اسماعیلیان قلعه‌هایشان را به ارث نمی‌بردند، بلکه آنها را با جنگ و ستیز یا نیرنگ می‌گرفتند؛ پشتیبانان و طرفدارانشان، صاحبان املاک نبودند، بلکه از کسانی بودند که املاکشان را مالکان جدید، چون مستأجران مالیاتی و امرا و مأمورانی که از حکام جدید زمین و عواید به اقطاع گرفته بودند - صاحب شده بودند. بنابراین نظر کیش اسماعیلی یک مسلک انقلابی بود که رجال بزرگ فتودال برای دفاع از امتیازات خود در برابر نهضت برابری و مساوات اسلامی به وجود آورده بودند. بنابراین نظر دیگر جنبش اسماعیلیان عکس‌العمل نیازمندیهای گروه‌های مختلفی بود که از استیلاي قدرت و نظام جدید سلجوقی زیان دیده بودند، و از این رو، هم طبقه مخلوع حکمروای سابق و هم مردم ناراضی شهرها را شامل می‌شد. باز نظر دیگری به‌طور ساده این کیش را یک نهضت «عامیانه» می‌داند که از پیشه‌وران، مردمان فقیر و مستمند شهرها و روستائیان نواحی کوهستانی تشکیل شده بود. به موجب این نظر صلاي قیامتی که حسن، علی ذکرة السلام، در داد پیروزی نیروهای «عامه» بود، و تهدید و تنبیه وی کسانی را که حکم شرع را مرعی می‌داشتند برضد عناصر فتودالی بود که املاک و دارائی اسماعیلیان را در تصرف و مخفیانه به مذهب تسنن وفادار بودند و بابربری و مساوات اجتماعی دشمنی می‌ورزیدند.^۹

این نظریات مانند کوششهایی که برای توضیح جنبش اسماعیلی از طریق نظریه‌های نژادی بعمل آمد، در نتیجه سوق تحقیقات به جهات و مسیرهای تازه و سودمند، بردانش ما نسبت به مذهب اسماعیلی افزودند. اما عیب این نظریات، چون فلسفه‌های الهی قدیم، در جزمی بودن آنهاست که جنبه‌هایی را مورد تأکید قرار می‌دهند و جنبه‌های دیگر - خاصه جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی رهبری و انجمنها - را به فراموشی می‌سپارند.

بدیهی است که قبل از آنکه بتوانیم به طور قاطع بگوئیم که اهمیت عنصر اقتصادی در کیش اسماعیلی چه اندازه است، و اصولاً این عنصر اقتصادی دقیقاً چه بوده است، لازم است برداشش خود از اسلام و فرقه‌های آن بیفزائیم و روشهای تحقیقاتی خود را اصلاح کنیم. تا آن زمان، تجربه ما را از حوادث و نیز پیشرفتی که کار تحقیق در روزگار ما پیدا کرده است به ما می‌گوید که جدا ساختن عوامل ملی و قومی از عوامل اقتصادی و یا از عوامل روانی و اجتماعی چندان آسان نیست، و تمایز بین بینهایت چپ و بینهایت راست که برای اسلاف ما چندان اهمیت داشت گاهی خواب و خیالی بیش نیست.

برای روشن ساختن پیدایش پدیده پیچیده‌ای چون کیش اسماعیلی در جامعه پیچیده اسلامی قرون وسطا يك توضیح واحد و ساده کافی نیست. مذهب اسماعیلی در يك دوره طولانی و در يك ناحیه وسیع تکامل و تحول پذیرفته و در زمانهای مختلف و مکانهای مختلف معانی مختلف داشته است. دولتهای اسماعیلی دولتهای محلی بودند که مجادلات و کشمکشهایی خاص خود داشتند. نظام اقتصادی و اجتماعی اسلام مانند دیگر جوامع قرون وسطا طرح پیچیده و متغیری از رجال، دولتها، و طبقات متفاوتی از گروههای اجتماعی، نژادی و مذهبی مختلف بود، و هنوز اجتماع و دینی که اسلام در آن ظهور کرده بدرستی مورد تحقیق قرار نگرفته است.

کیش اسماعیلی مانند دیگر مذاهب و جنبشهای بزرگ تاریخی از سرچشمه‌های بسیار نیرو می‌گرفت و احتیاجات بسیاری را برآورده می‌ساخت. برای عده‌ای کیش اسماعیلی وسیله‌ای بود برای تحقق بخشیدن به خواست الهی در روی زمین؛ برای حکمرانان مختلف جنبشی بود برای تأمین و حفظ استقلال محلی در برابر دخالت بیگانگان، و راهی بود که به سوی يك امپراطوری جهانی؛ آرزو و غایتی بود که به زندگیهای تلخ و ناگوار عظمت و معنا می‌بخشید، و بشارتی برای آزادی و فنا بود؛ یا بازگشتی به حقایق گذشته و وعده‌ای برای تنویر و اشراق آینده.

درباره مقام اسماعیلیان در تاریخ اسلام چهار نکته را با

اطمینانی معقول می‌توان یادآور شد: نخست آنکه نهضت آنان، نیروی محرکه آن هرچه می‌خواهد باشد، خطری بزرگ برای نظام سیاسی و اجتماعی و دینی موجود بشمار می‌آمد؛ دوم آنکه نهضت اسماعیلی یک پدیده منفرد نبود، بلکه نهضتی از سلسله طولانی نهضت‌های مهدوی و مسیحایی بود که از اضطرابات و نگرانی‌های عمیق زائیده می‌شوند در خفا و گمنامی مورد قبول عامه مردم قرار می‌گیرند و گاه‌گاه به صورت طغیان‌های انقلابی ظهور و بروز می‌کنند. سوم آنکه حسن صباح و پیروانش موفق شدند امیال مبهم، معتقدات لجام‌گسیخته، و خشم بی‌هدف افراد ناراضی را به صورت مسلک و تشکیلاتی بیرون آورند که یک پارچه، منظم، و دارای هدف بود، و نه در روزگاران گذشته و نه در روزگاران آینده مثل و مانندی نداشت. چهارمین و آخرین نکته، که احتمال مهم‌ترین نکته نیز هست، شکست کلی و نهایی اسماعیلیان است. اسماعیلیان نتوانستند نظام موجود را برافکنند. حتی موفق نشدند شهری را به هر اندازه که باشد در تصرف خود نگهدارند. حتی قلمروهای آنها در قلعه‌ها، امیرنشین‌های کوچکی پیش نبود که سرانجام مقهور دشمنان گشت، و پیروانشان به صورت جوامع آرام و کوچکی از روستائیان و بازرگانان، به صورت اقلیتی در میان اقلیت‌های مذهبی بسیار بیرون آمدند. با وجود این آن امید نهان مسیحیایی و آن نیروی انفلابی که آنها را به جنبش واداشت همچنان برقرار ماند، و آرمان‌های و روش‌های آنان مقلدان بسیار پیدا کرد. برای اینان، تغییرات بزرگ زمان ما علل و اسباب جدیدی برای خشم، رؤیاهای تازه‌ای برای کمال و انجام، و سلاح‌های جدیدی برای حمله فراهم آورده است.

حواشی و تعلیقات فصل ششم

بحث‌هایی درباره روش‌ها، اغراض، و اهمیت اسماعیلیان در آثاری که تا به حال ذکر کردیم، خاصه تالیفات هاجسن و برتلس می‌توان یافت. بررسی‌های مختصرتر درباره خصوصیات و سجایای آنها در مقاله د. س. مارگلیو تحت عنوان «اسماعیلیان» در دائرةالمعارف دین و اخلاق هیستینگز و اخیراً در مقاله ر. گلپکه به نام:

“Der Geheimbund von Alamut-Legende und Wirklichkeit” in

Antos, viii 1966, 269-93.

آمده است. یکی از جنبه‌های مهم تحول و تکامل دینی اسماعیلیان به وسیله هانری کرین مورد بحث قرار گرفته است، نگاه کنید به:

"De la gnose antique à la gnose ismaélienne". in *convegno di scienze morali storiche e filologiche 1956: oriente de occidente nel medio evo*, Rome 1957, 105-46.

نظریه مسلمانان درباره اقتدار و استبداد به وسیله خانم لمبتن مورد بحث قرار گرفته است:

Ann K. S. U. Lambton, "The problem of the unrighteous ruler" in *International Islamic Colloquium*, Layore 1960 61-3.

ایضاً از همین نویسنده:

"Quis custodiet custodes": some reflections on the Persian theory of government", in *SI*, v, 1956, 125-8; vi, 1956, 125-46, "Justice in the medieval Persian theory of kingship", in *SI*, xvii, 1962, 91-119.

نیز رجوع شود به نوشته‌های زیر:

G. E. von Grunebaum, *Islam: essays in the nature and growth of a cultural tradition*, London 1955, 127-40; and *Medieval Islam*, 2nd edn. Chicago 1953, 142-69; H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London 1962, 141 ff.

به نظر نمی‌رسد که مطالعه‌ای درباره قتل بدین صورت به عمل آمده باشد، ولی باید خاطر نشان ساخت که یک مؤلف قرن نهم بغدادی تاریخی درباره قتل بزرگان و اشخاص شاخص نوشته است (محمد بن حبیب، اسماء المقتولین من الاشراف، به سعی عبدالسلام هارون، در سلسله نوادر المخطوطات ۶-۷، قاهره ۵-۱۹۵۴). قانون اسلام درباره قتل، چه به عنوان یک جنایت یا مجازات، به وسیله ساخت در مقاله «قتل» در دائرة المعارف اسلام چاپ اول مورد بحث قرار گرفته است. جدیدترین مطالعه در باب مهدویت و عقاید مسیحائی در اسلام به وسیله امانوئل سرکیسیانسن به عمل آمده است:

Emanuel Sakisyanz, *Russland und der Messianismus des orientis* Tübingen 1955/223 ff.

بحثها و بررسیهای قدیمتر را در نوشته‌های زیر می‌توان یافت:

J. Darmesteter, *Le Mahdi*, Paris 1885, Blochet, *Les Messianism dans L'hétérodoxie musulmane*, Paris 1903; D.S. Margoliouth, «Mahdi», in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*; C. Snouck Hurgronje «Der Mahdi», in *Verspreide Geschriften*, i, Bonn 1923, 147-81; D.B. MacDonald, «Al-Mahdi», in *El* (1).

انجمنها، اصناف، و فرقه‌های دینی اسلامی موضوع تحقیقات و مطالعات بسیار قرار گرفته است که از آن میان به‌ذکر چندتائی که جنبه‌های مختلف موضوع را را مورد بررسی قرار داده‌اند اکتفا می‌کنیم:

Cl. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans L'Asie musulmane du moyen âge», in *Arabica* (1958), 225-50; vi (1958) 25-55, 223; 65, H.J. Kissling, «Die islamischen Derwischorden»,

in *Zeitcebrift für Religions — Und Geietesgeschichte* xii (1960), 1-16.

و دائرةالمعارف اسلام، چاپ دوم، مقالات «عیار» (به قلم ف. تشر)، «درویش» (به قلم د. ب. مکدونالد) و «فتوت» (به قلم کائن و تشر).

۱. برای دلیل در تأیید این تعبیر از نخستین جنگ داخلی اسلام رجوع کنید به:

Laura Vaccia Vaglieri, «Il conflitto Ali-Muāwiya e la secessione Kharigita...», in *Annali dell' Instituto Univesitario orientale di Napol*, n.s. iv (1952), 1-94.

۲. برای يك مورد استثنائی بنگرید به هاجسن ۱۱۴ یادداشت ۴۳.

۳. به اوایل این کتاب مراجعه شود.

4. G. van Vloten, «Worgers in Islam» in *Feestbundel van Taal - Letter - , Gezchied-en Aardrijkskundige Bijdragen... aan Dr. P.J. Veth... Leiden, 1894, 57-63*; I. Friedlaender, «The heterodoxies of the Shi'ites», in *JAOS*, xxviii (1907); xxix (1908), 925; Laoust, *schismes*, 33-4.

5. W. Ivanow, «An Ismaili poem in praise of Fedawis», in *JBBRAS* xiv (1938), 71.

6. J.B.S. Hardman, «Terrorism», in *Encyclopaedia of social sciences*.

7. Joinuillea, *Chapt*, Lxxxix; 307.

۸. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به تصحیح ادوارد براوان. (لندن-لیدن)

۱۹۱۰.

ص ۴۵۵-۶. ترجمه فرانسوی آن به وسیله شارل دفمری در JA دوره چهارم شماره ۱۲ (سال ۱۸۴۸) ص ۲۷۵.

۹. این تعبیرهای اقتصادی مختلف را ا. ا. برتلس با نظر انتقادی مورد بحث قرار داده است، رجوع شود به ناصر خسرو و اسماعیلیان. در آنجا ماخذ روسی ذکر شده است. نظریه جدید در این باره در مقاله خانم سترونی که قبلاً ذکر کردیم آمده است.

پارتولد شرح مختصری درباره نظریات خود در يك مقاله به زبان آلمانی

نوشته است:

«Die persische suubija und die moderne Wissenschaft», in *Zeitschrift für Assyriologie*, xxvi (1911), 249-66.

