Arabic Literature Criticism (2026, 17, 2/33: 72-95) ISSN: 2588-7491

A Critical Review of the Theory of Al-Mutanabbi's Qarmatianism

Original Article

Received: 2026/05/04
Accepted: 2026/09/07

Siamak Saadati[1]*

1. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran.

Extended Abstract

Background and Purposes: Abu al-Tayyib al-Mutanabbi (303–354 AH/915–965 CE) stands as one of the most brilliant and controversial poets in the history of Arabic literature. Early biographical and historical sources, such as those by Qadi al-Tanukhi, Ibn al-Jawzi, al-Khatib al-Baghdadi, and al-Samani, present a dual image: an unmatched genius in poetry and wisdom on the one hand, and a figure accused of claiming prophethood on the other. Nevertheless, in these same sources, his attribution to the the Qarmati sect—an antinomian branch of Ismailism—is entirely absent and even the alleged claim to prophethood is consistently reported with hesitation, using expressions such as "it has been said" and "it has been related." A turning point occurred in 1935 with the works of Régis Blachère and Louis Massignon, who categorically asserted that al-Mutanabbi was not merely a claimant to prophethood but a "pure Qarmatian" of Ismaili persuasion—a view swiftly adopted by eminent scholars such as Taha Husayn, Carl Brockelmann, and Hanna al-Fakhuri. The objective of this study is a critical review and assessment of the validity of this theory, relying on primary historical sources, lexical analysis, and the principles of Arabic rhetoric. The main question is whether the evidence provided by Blachère and Massignon can substantiate the claim of "organizational membership" of al-Mutanabbi in the Qarmatian movement, or whether what exists is merely a passive influence from the prevailing discourses in an environmentsaturated with esoteric ideas.

Methodology: This study adopts a descriptive-analytical approach based on extensive library research in Arabic and Persian historical, literary, and heresiographical sources. The methodology of the research comprises three layers. The first is historical-documentary analysis, which scrutinizes all relevant reports in primary early texts—including al-Tanukhi's *Nishwar al-Muhadara*, Ibn al-Jawzi's *al- Muntazam*, al-Khatib al-Baghdadi's *Tarikh Baghdad and al-Farq bayn al-Firaq*, alongside *the commentaries on al-Mutanabbi's Diwan* by al-Ukbari and al-Wahidi—to verify the accuracy of the citations used by Blachère and Massignon. The second layer is lexical-etymological analysis, which consults authoritative Arabic lexicons (al-Azhari's *Tahdhib al-Lugha*, Ibn Faris's *Maqayis al-Lugha*, and al-Raghib's *Mufradat*) to determine the precise meanings of key terms (e.g., mutanabbi, shaykh, mahdi, qaim, thaqalan, aql, qalam, bada) and systematically compares them with the documented technical terminology of the Ismailis in order to prevent confusion between general usage and specific terminological usage. The third layer is rhetorical-literary analysis, in which the cited verses are interpreted within the complete structure of the ode (qasida), with full attention to the exigencies of the situation and consideration of the audience and the poetic conventions prevalent in panegyric, elegy, and satire. The essential aim is to avoid extratextual interpretations and to restore the poetry to its original historical and literary context.

Results and Discussion: (a) The claim to prophethood: Lexicographers derive "mutanabbi" from either "nabaa" (false news) or "nabawa" (elevation). Early sources explicitly state that the poet viewed the epithet as a fabrication of his enemies and vehemently denied it with the verb "jahada". In his prison poem, he brands the accusation "false talk" (zur al-kalam) spread by malicious backbiters (kashihin). A juristic analysis further supports this: had the claim been proven, the mandatory penalty would have been death; his release after two to four years of imprisonment—met with silence from the jurists—strongly indicates its lack of substantiation. Crucially, in Qarmatian doctrine, claiming prophethood is not a distinctive tenet; therefore, even if the claim were accepted, it bears no necessary connection to Qarmatianism; (b) Qarmatian doctrines and al-Mutanabbi's corpus: core Qarmatian features include extreme esoteric interpretation of the sharia, belief in the Mahdiship of Ismail ibn Jafar and the abrogation of religious law, the sanctity of the number seven, a closed secretive system, and antinomianism. An examination of al-Mutanabbi's *Diwan* and biography reveals not a single trace of these beliefs. The absolute silence of all early biographers, commentators, and even his fiercest enemies such as Ibn al-Jawzi regarding any Qarmatian affiliation constitutes powerful negative evidence; (c) critique of Blachère's evidence: Blachère's claims are marred by multiple errors. He argued that al-Mutanabbi claimed Husaynid lineage and then prophethood among the Banu Kalb, an account absent from all manuscripts of the very sources he cites. His pivotal poetic evidence is the verse "bi-kulli munsalitin... shaykh yara al-salawati...," where he misreads "shaykhin" (a genitive adjective describing the sword as "veteran and sharp") as "shaykhun" (a nominative noun meaning "elder" or "leader"), interpreting it as a reference to Qarmatian chiefs. This fundamental grammatical error collapses the argument, especially since early commentators explicitly note that if the word were interpreted as a person, the verse would be satire, not praise. Furthermore, Blachère retrojects the poetry of al-Mutanabbi's adolescence onto his mature period and, despite himself acknowledging the poet's denial, proceeds to dismiss it; and (d) critique of Massignon's evidence: Massignon compiled a list of terms—mahdi, qaim, thaqalan, aql, qalam—asserting they are exclusive to Ismaili vocabulary. In reality, all these terms are common in pre-Ismaili Arabic and Islamic literature, from the Quran and Hadith to the *Diwan* of al- Sayyid al-Himyari and Waki's *Akhbar al-Qudat*. He also misreads panegyric hyperbole and rhetorical artistry (such as the "sun and moon" verse composed in an elegy for Sayf al-Dawla's mother) as mockery of Islamic beliefs. A glaring anachronism is his attribution of the phrase "al-falak al-dawwar" to the Ikhwan al-Safa, whose founder died at least fifty years after al-Mutanabbi's murder. Moreover, he classifies the well-known story of Lazarus (Azar), detailed in both Sunni and Shii exegesis, as an exclusively Qarmatian motif.

Conclusion: The study reveals that the theory of al-Mutanabbi being a "pure Qarmatian" in the organizational sense lacks solid historical foundation and is built upon a series of methodological flaws: unsubstantiated presuppositions imposed on the evidence; lexical misreadings leading to erroneous interpretations; decontextualization of verses from their rhetorical setting with disregard for the addressee and occasion; and reliance on either nonexistent or chronologically compromised sources. Conversely, the possibility of a passive and superficial influence from the esoteric discourses circulating in the poet's milieu during his formative years cannot be categorically dismissed, yet proving such influence requires a different order of evidence; in any event, it does not amount to "Qarmatianism" or commitment to antinomian principles. A final judgment concerning the theological inclinations of this towering poet still demands sustained scholarly caution and further interdisciplinary investigation.

Keywords: Al-Mutanabbi, Qarmatians, Blachère, Massignon, Arabic Language and Literature.

How to cite this article:
Saadati, S. (2026). A Critical Review of the Theory of Al-Mutanabbi's Qarmatianism. *Arabic Literature Criticism*, *17*(2), 72-95.

*Corresponding Author Email Address: s_saadatie@ut.ac.ir
DOI: 10.48308/jalc.2026.244188.1455

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

دراسات في نقد الأدب العربي (١٤٤٨، ١٧، ٣٣/٢، ٧٢-٩٥)

الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٧٤٩١-٢٥٨٨

المراجعة النقدية لنظرية قَرْمَطِيّة المتنبي

المقالة الأصيلة

تاريخ الاستلام: ١٤٤٧/١١/١٦

تاريخ القبول: ١٤٤٨/٠٣/٢٥

سيامک سعادتي[1]*

١. قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طهران، طهران، إيران.

الاستناد إلى هذا المقال:

سعادتي، سيامک (١٤٤٨). المراجعة النقدية لنظرية قَرْمَطِيّة المتنبي. پژوهشنامه نقد ادب عربی، ١٧(٢)، ٧٢-٩٥.

الملخص المبسوط

بيان المسئلة والهدف: يُعَدّ أبو الطيب المتنبّي (٣٠٣-٣٥٤هـ) من أبرز شعراء العرب وأكثرهم إثارةً للجدل. تقدّم المصادر القديمة -كالتنوخي وابن الجوزي والخطيب البغدادي والسمعاني- صورة مزدوجة عنه: عبقري لا يُجارى في الشعر والحكمة من جهة، وشخصية متّهمة بادّعاء النبوّة من جهة أخرى. غير أنّ اللافت أن تلك المصادر تخلو تماماً من أية إشارة إلى انتمائه للفرقة القرمطية (الجناح الباطني الإسماعيلي)، بل حتى دعوى النبوة تُروى بصيغ التضعيف مثل "قيل" و"حُكي". جاءت نقطة التحوّل في الدراسات المتنبّية عام ١٩٣٥م مع أعمال رجيس بلاشير ولويس ماسينيون اللذين جزما بثقةٍ تامة، بأنّ المتنبّي لم يكن مجرّد مدّعٍ للنبوّة فحسب، بل كان "قرمطياً خالصاً" واسماعيلي المذهب، وهو رأى تبنّاه لاحقاً كبار مثل طه حسين وكارل بروكلمان وحنّا الفاخوري. يهدف هذا البحث إلى المراجعة النقدية لهذه النظرية وتقييم أدلّتها بالاعتماد على المصادر التاريخية الأصلية والتحليل اللغوي وأصول البلاغة العربية. والسؤال الأساس هو: هل يمكن استناداً إلى حجج بلاشير وماسينيون، إصدار حكم "بالانتماء التنظيمي" للمتنبي في القرامطة، أم أنّ هنالک مجرّد تأثّر سلبي بخطابات سائدة في بيئة مشبعة بالأفكار الباطنية؟

المنهجيّة: يعتمد البحث منهجاً وصفياً-تحليلياً من خلال دراسة مكتبية واسعة للمصادر العربية والفارسية. تقوم المنهجية على ثلاث طبقات: الأولى، التحليل التاريخي-الإسنادي، حيث تُفحص جميع الروايات في المتون القديمة (نشوار المحاضرة، المنتظم، تاريخ بغداد، الفَرق بين الفِرق، وشروح الديوان للعكبري والواحدي) وتُختبر صحّة استشهادات بلاشير وماسينيون بها. الثانية، التحليل اللفظي والتأثيلي (الاشتقاقي)، وتقوم على مراجعة المعجمات العربية المعتبرة (كتهذيب اللغة، معجم مقاييس اللغة، مفردات الراغب) لاستخراج المعاني الدقيقة لمفردات محورية (المتنبّي، الشيخ، المهدي، القائم، الثقلان، العقل، القلم، البداء) ومقارنتها بقائمة الاصطلاحات الفنية الإسماعيلية، سدّاً لذرائع الخلط بين الاستعمال العام والاصطلاح الخاص. الثالثة، التحليل البلاغي-الأدبي، وفيها تُفسّر الأبيات في سياق القصيدة الكاملة ووفق مقتضى الحال وهوية المخاطب وتقاليد المدح والرثاء والهجاء. غاية هذا المنهج المتعدّد المستويات تجنّب التأويلات المفرطة في الإسقاط وإعادة الشعر إلى سياقه التاريخي والأدبي الأصيل.

المناقشة والتحليل: أ) ادعاء النبوة: ذهب اللغويون إلى أن "المتنبّي" من النَبَأ (الخبر الكاذب) أو النَبْو (العلوّ). تؤكّد المصادر أنه كان يرى اللقب من تدبير الأعداء وبجحده بشدّة؛ فهو في قصيدة الحبس يصف التهمة بأنها "زور كلام" ووشاية "الكاشحين". كما أنّ الإفراج عنه بعد سنتين إلى أربع سنوات دون اعتراض الفقهاء يدلّ على عدم ثبوت التهمة. والأهمّ أن "ادعاء النبوة" ليس سمة أساسية في العقيدة القرمطية، فلا تلازم بينهما. ب) العقائد القرمطية: تتسم القرامطة بالتأويل الباطني المتطرّف، والمهدوية الإسماعيلية، وقداسة الرقم سبعة، والنظام السري المغلق، والإباحية. يخلو ديوان المتنبّي وسلوكه من أي أثر لهذه العقائد. ويشكّل صمت المصادر القديمة والشرّاح والأعداء (كابن الجوزي) عن قرمطيّته دليلاً سلبياً قاطعاً. ج) نقد بلا شير: ارتكب بلا شير أخطاء جسيمة: ادّعى أن المتنبّي ادّعى النسب الحسيني في بني كلب، وهذا لا أصل له في المصادر. استدلّ ببيت "بكلّ منصلت... شيخ يرى الصلوات..." فقرأ كلمة "شيخ" (صفة السيف بمعنى العتيق القاطع) بصفتها "شيخٌ" بمعنى زعيم، وهو خطأ صرفي-نحوي فادح ينقض استدلاله. خاصة أن الشرّاح نصّوا على أن البيت في فرض دلالته على إنسان فهو هجاء لا مدح. كما أنه عمّم شعر الصبا على مرحلة النضج، وتجاهل إنكار المتنبّي الذي اعترف به هو نفسه. د) نقد ماسينيون: جمع ماسينيون قائمة مفردات (المهدي، القائم، الثقلان، العقل، القلم) زاعماً أنها مصطلحات إسماعيلية خاصة. والواقع أنها جميعاً من المشتركات في الأدب العربي والإسلامي وقد وردت قبل الإسماعيلية بقرون. كما أنه حمّل المبالغات المدحية والصناعات البلاغية (كبيت الشمس والقمر في رثاء والدة سيف الدولة) معاني استهزاء بالدين. ووقع في خطأ تاريخي فادح بإسناد عبارة "الفَلَک الدوّار" إلى إخوان الصفا الذين تأسسوا بعد وفاة المتنبّي بخمسين عاماً، وعدّ قصة "عازر" المعروفة في التفاسير من خصائص القرامطة.

الإنجازات: تخلص الدراسة إلى أن نظرية "القرمطي الخالص" بالمعنى التنظيمي لا تستند إلى دليل تاريخي رصين، بل بُنيت على جملة أخطاء منهجية: فرض الفرضيات المسبقة، الخطأ في قراءة الألفاظ وفهمها، بتر الأبيات عن سياقها البلاغي وإهمال مقتضى الحال، والاعتماد على مصادر غير صحيحة أو غير منضبطة تاريخياً. في المقابل، لا يمكن نفي احتمال تأثر المتنبي السلبي والإيحائي بالخطاب الباطني السائد في بيئته وجِيله، ولكن إثبات ذلک يتطلب أدلة من طابع آخر، وهو لا يرقى بأي حال إلى "القرمطة". يبقى الحكم النهائي على النزوعات العقدية لهذا الشاعر المعقّد بحاجة إلى ممارسة الحذر العلمي والمزيد من الدراسات متعددة التخصصات.

الكلمات المفتاحيّة: المُتَنَبّي، القرامطة، بلاشر، ماسينيون، الأدب العربي.

***Corresponding Author Email Address:** s_saadatie@ut.ac.ir

DOI: 10.48308/jalc.2026.244188.1455

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

پژوهشنامهٔ نقد ادب عربی (۱۴۰۵، ۱۷، ۲/۳۳: ۷۲-۹۵)

شاپا: ۷۴۹۱-۲۵۸۸

بازبینی انتقادی نظریهٔ قرمَطی‌گریِ مُتَنَبّی

مقالهٔ پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۱۶

سیامک سعادتی[۱*]

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیدهٔ مبسوط

بیان مسئله و هدف: ابوالطیب مُتَنَبّی (۳۰۳-۳۵۴ ق) از برجسته‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین شاعران تاریخ ادب عربی است. منابع کهن دربارهٔ سیره و شرح حال او، مانند گزارش‌های قاضی تنوخی، ابن جوزی، خطیب بغدادی و سمعانی، تصویری دوگانه به دست می‌دهند: از یک سو نابغه‌ای بی‌بدیل در شعر و حکمت و از سوی دیگر شخصیتی که برخی او را به ادعای پیامبری متهم کرده‌اند. بااین‌حال، در همین منابع، انتساب او به فرقهٔ قرمطیان به‌کلی غایب است و حتی ادعای پیامبری نیز با تعابیر تردیدآمیزی چون «گفته‌شده» و «حکایت‌شده» روایت می‌شود. نقطهٔ عطف در پژوهش‌های متنبّی‌شناسی انتشار آثار رژیس بلاشر و لویی ماسینیون از سال ۱۹۳۵ میلادی است که با قاطعیت، متنبّی را نه‌تنها مدعی نبوت، بلکه «قرمطی محض» و اسماعیلی‌مذهب خواندند؛ دیدگاهی که پژوهشگرانی چون طه حسین، کارل بروکلمن و حنا الفاخوری خیلی زود آن را پذیرفتند و تکرار کردند. هدف از این پژوهش بازبینی انتقادی و سنجش اعتبار این نظریه با تکیه بر منابع دست‌اول تاریخی، تحلیل‌های واژگانی و اصول بلاغت عربی است. پرسش اصلی پژوهش این است که آیا می‌توان، با اتکا به شواهد بلاشر و ماسینیون، حکم به «عضویت تشکیلاتی» متنبّی در قرامطه داد، یا آنچه وجود دارد صرفاً تأثیرپذیری انفعالی از گفتمان‌های رایج در محیطی آکنده از اندیشه‌های باطنی است.

روش‌شناسی: این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر اساس مطالعهٔ کتابخانه‌ای گسترده در منابع تاریخی، ادبی و فرقه‌شناختی عربی و فارسی انجام شده است. روش‌شناسی پژوهش سه لایهٔ اصلی دارد: لایهٔ نخست تحلیل تاریخی-سندی است که در آن همهٔ گزارش‌های مرتبط در متون دست‌اول کهن ازجمله نشوار المحاضرة تنوخی، المنتظم ابن جوزی، تاریخ بغداد و الفرق بین الفرق خطیب بغدادی، و شروح دیوان از عُکبری و واحدی بررسی و درستی استنادات بلاشر و ماسینیون به این منابع سنجیده می‌شود. لایهٔ دوم تحلیل ریشه‌شناختی و واژگانی است، که با مراجعه به معجم‌های معتبر عربی (تهذیب اللغة ازهری، مقاییس اللغة ابن فارس و مفردات راغب) معانی دقیق واژگان کلیدی متنبّی، شیخ، مهدی، قائم، ثقلان، عقل، قلم، بداء و جزآن را استخراج می‌کند و با فهرست اصطلاحات فنی اسماعیلیه تطبیق می‌دهد تا از خلط میان کاربرد عام و اصطلاح خاص جلوگیری شود. لایهٔ سوم تحلیل بلاغی-ادبی است، که در آن ابیات مورد استناد در متن کامل قصیده و با عنایت به اصول علم معانی (به‌ویژه مقتضای حال و ملاحظهٔ مخاطب) و سنّت‌های شعری رایج در مدح، رثا و هجا تفسیر می‌شوند. هدف این رویکرد چندلایه پرهیز از تأویل‌های فرامتنی و بازگرداندن شعر به بافت تاریخی و ادبی اصیل آن است.

بحث و تحلیل: الف) واکاوی ادعای پیامبری: لغت‌شناسان «مُتَنَبّی» را مشتق از «نَبَأ» (خبر دروغ) یا «نَبَوَ» (بلندی) دانسته‌اند. منابع متقدم تصریح می‌کنند که متنبّی این لقب را ساختهٔ دشمنان می‌دانست و با فعل «جَحَدَ» (انکار شدید) آن را رد می‌کرد. قصیدهٔ زندان او این اتهام را «زور کلام» و نتیجهٔ سعایت «کاشحین» می‌خواند. تحلیل فقهی نیز نشان می‌دهد که آزادی او پس از دو تا چهار سال حبس و سکوت فقها گواهی بر اثبات نشدن این اتهام است. مهم‌تر آنکه در نظام اعتقادی قرامطه «ادعای پیامبری» ویژگی شاخصی شمرده نشده است؛ بنابراین، پیوند ضروری با قرمطی‌گری وجود ندارد. ب) تبیین عقاید قرمطیان: ویژگی‌های اصلی قرامطه شامل تأویل باطنی افراطی شریعت، اعتقاد به مهدویت اسماعیل بن جعفر و نسخ شریعت، تقدس عدد هفت، نظام بستهٔ دعوت و اباحی‌گری است. بررسی دیوان و سیرهٔ شاعر نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این باورها در اشعار او انعکاس نیافته است. سکوت مطلق منابع کهن، شارحان و حتی دشمنان تندخویی چون ابن جوزی دربارهٔ قرمطی بودن او «دلیل سلبی» بسیار نیرومندی به شمار می‌آید. ج) نقد مستندات بلاشر: خطاهای بلاشر چندگانه است؛ نخست، او مدعی شد متنبّی در بنی کَلب ادعای حسینی بودن و سپس پیامبری کرد، حال آنکه این عبارت در هیچ نسخه‌ای از منابع مورد استناد او نیست. دوم، مهم‌ترین دلیل شعری او بیت «بکل مَنصلت... شیخ یری الصلوات...» است که در آن واژهٔ «شیخ» (به کسر خ، صفت شمشیر به معنای کهنه و بُرّان) را «شیخٌ» (به ضم، به معنای رهبر) خوانده و به سران قرامطه تأویل کرده است. این خطای فاحش صرفی-نحوی اساس استدلال او را فرومی‌ریزد، به‌ویژه آنکه شارحان کهن تصریح کرده‌اند که، بر فرض دلالت بر انسان، معنای بیت هجو است نه مدح. سوم، بلاشر شعر نوجوانی را به دوران بلوغ فکری شاعر تسرّی می‌دهد و حتی، با وجود اعتراف به انکار متنبّی، از آن می‌گذرد. د) نقد مستندات ماسینیون: ماسینیون با فهرست‌کردن واژگانی چون «مهدی»، «قائم»، «ثقلان»، «عقل» و «قلم» کوشیده است ساختار فکری اسماعیلی را به متنبّی نسبت دهد. اشکالات اساسی به این شرح است: ۱. همهٔ این واژگان پیش از اسماعیلیه در ادب عربی و متون اسلامی (از قرآن و حدیث گرفته تا دیوان سید حمیری و اخبار قضات وکیع) به کار رفته‌اند و اصطلاح اختصاصی فرقه‌ای نیستند. ۲. او بسیاری از مبالغات مدحی یا صناعات بلاغی (مانند بیت شمس و قمر در رثای مادر سیف‌الدوله) را حمل بر تمسخر اعتقادات اسلامی کرده است، درحالی‌که این ابیات در چارچوب سنّت شعری تفسیر می‌شوند. ۳. اشتباه تاریخی فاحش او در انتساب عبارت «الفَلَک الدوّار» به إخوان الصفا، درحالی‌که بنیان‌گذار این گروه دست‌کم پنجاه سال پس از قتل متنبّی درگذشته است. ۴. داستان «عائر» را، که مفسران شیعه و سنی به تفصیل ذکر کرده‌اند، به غلط از مختصات قرمطیان شمرده است.

دستاوردها: یافته‌های پژوهش آشکار می‌سازد که نظریهٔ «قرمطی محض» بودن متنبّی، در معنای عضویت در نظام بستهٔ تشکیلاتی این فرقه، پشتوانهٔ تاریخی معتبری ندارد و بر شالوده‌ای از خطاهای روش‌شناختی بنا شده است: پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده که به تحمیل نظریه بر شواهد می‌انجامد؛ خطا در خوانش و فهم صرفی-نحوی واژگان عربی که تأویل‌های نادرست را در پی دارد؛ تقطیع ابیات از بافت بلاغی و نادیده گرفتن مقتضای حال و مخاطب؛ استناد به منابعی که یا وجود خارجی ندارند یا از نظر گاه‌شناسی دچار خدشه‌های جدی‌اند. در مقابل، احتمال تأثیرپذیری انفعالی و سطحی متنبّی از گفتمان‌های باطنی رایج در جوانی و بستر جغرافیایی‌اش کاملاً منتفی نیست. اما اثبات آن نیازمند شواهدی از جنسی دیگر است و این تأثیرپذیری به هیچ‌رو به معنای «قرمطی‌گری» و التزام به اصول اباحی‌گرانه نیست. داوری نهایی دربارهٔ گرایش‌های اعتقادی این شاعر بزرگ، همچنان نیازمند احتیاط علمی و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای است.

واژگان کلیدی: مُتَنَبّی، قرمطیان، بلاشر، ماسینیون، زبان و ادب عربی.

استناد به این مقاله:

سعادتی، سیامک (۱۴۰۵). بازبینی انتقادی نظریهٔ قرمَطی‌گریِ مُتَنَبّی. پژوهشنامه نقد ادب عربی، ۱۷(۲)، ۷۲-۹۵.

***Corresponding Author Email Address:** s_saadatie@ut.ac.ir

DOI: 10.48308/jalc.2026.244188.1455

Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

۱. مقدمه

سخن گفتن دربارهٔ ابو الطیّب مُتَنَبّی دشوار است. شخصیت او، به گواه منابع تاریخی، پیچیده است. حسادت برخی از معاصران، اتهامات فراوان و سکوت تاریخ دربارهٔ برخی از مقاطع زندگی او دیدگاه‌های متفاوتی را شکل داده است: از «حکیم شاعر» تا «ملحد مدعی نبوت». بر اساس منابع کهن، متنبّی در سال ۳۰۳ قمری در محلهٔ قبیلهٔ کِنده در کوفه زاده شد و در نوجوانی (حدود ۳۱۷ ق)، براثر حملهٔ قرمطیان، به همراه خانواده به سَماوَة گریخت. همان‌جا بود که لُؤلُؤ، امیر حِمص، او را به اتهام ادعای پیامبری زندانی کرد. متنبّی حدود دو تا چهار سال در زندان به سر برد، سپس توبه کرد و آزاد شد. پس از رهایی، با مدح ابوالعشائر الحَمدانی در انطاکیه (۳۳۷ ق)، به دربار سیف‌الدوله راه یافت و تا ۳۴۶ قمری نزد او ماند. پس از اختلاف با سیف‌الدوله، به مصر و دربار کافور إخشیدی رفت و سرانجام در ۳۵۴ قمری، در راه بازگشت از شیراز به کوفه، به دست فاتک الأسدی کشته شد (القاضي التنوخي، ۱۳۹۱ ق، ج ۸، ص ۱۹۹؛ الثعالبي، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۴۱؛ الخطيب البغدادي، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۳۲۶؛ السمعاني،۱۳۸۲ ق، ج ۱۲، ص ۷۹؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۳؛ النّووي، بی‌تا، ص ۴۴۴؛ ابن خَلّکان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۲).

۱-۱. طرح مسئله و ضرورت پژوهش

با وجود انبوه پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ متنبّی، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات نسبت او با جریان قرمطی و ادعای پیامبری است. این مسئله از آنجا اهمیت می‌یابد که در سال ۱۹۳۵ میلادی، رژیس بلاشر و لویی ماسینیون، دو تن از برجسته‌ترین خاورشناسان فرانسوی، با قاطعیت تمام، نه‌تنها ادعای پیامبری متنبّی را پذیرفتند بلکه او را «قرمطی محض» خواندند. این دیدگاه سپس توسط پژوهشگرانی چون طه حسین، کارل بروکلمان و حنا الفاخوري تکرار و ترویج شد. آنچه این نظریه را شایان تأمل جدی می‌سازد این است که منابع کهن، ازجمله سیره‌نویسان، شارحان دیوان متنبّی و مورخان هم‌دورهٔ او، نه‌تنها سخنی از پیوستن متنبّی به قرمطیان به میان نیاورده‌اند، بلکه ادعای پیامبری او را نیز با تردید و احتیاط مطرح کرده‌اند. از سوی دیگر قرامطه، یکی از مهم‌ترین جنبش‌های سیاسی-مذهبی سده‌های نخستین اسلامی، نقشی تعیین‌کننده در تحولات اجتماعی و دینی آن روزگار داشتند؛ شناخت دقیق مرزهای فکری و تشکیلاتی این جریان به روشن‌تر شدن ابعاد شخصیت متنبّی و همچنین نقد آرای خاورشناسان دربارهٔ او یاری می‌رساند.

بر این اساس، مسئلهٔ کانونی پژوهش پیش‌رو واکاوی انتقادی نظریهٔ قرمطی‌گری متنبّی به معنای عضویت تشکیلاتی و التزام به آموزه‌های اباحی‌گرانهٔ این فرقه است. از آنجاکه یکی از ارکان اصلی استدلال بلاشر و ماسینیون برای اثبات این مدعا پذیرش پیشینیِ «ادعای پیامبری» از سوی متنبّی و سپس پیوند زدن آن به زمینه‌های فکری

قرامطه است، این پژوهش ناگزیر است در گام نخست، اعتبار این مدعای مقدماتی را بسنجد. ازاین‌رو، تحلیل ادعای پیامبری، نه به‌مثابهٔ مسئله‌ای مستقل، که در مقام مقدمه‌ای ضروری برای سنجش روایی نظریهٔ قرمطی‌گری انجام می‌شود. به بیان روشن‌تر، اگر روشن شود که انتساب «ادعای پیامبری» به متنبّی قطعیت تاریخی ندارد، یکی از پایه‌های اساسی نظریهٔ قرمطی‌گری او فرومی‌ریزد. روشن شدن این مسئله، افزون‌بر اصلاح باوری رایج در پژوهش‌های شرق‌شناختی، به درک دقیق‌تری از بافتار اجتماعی و فکری عصر متنبّی نیز کمک می‌کند.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی به موضوع قرمطی‌گری و ادعای پیامبری متنبّی پرداخته‌اند که در ذیل به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

- بلاشر (۱۹۳۵ م): *La vie de Motanabbî* (زندگی متنبّی).
- ماسینیون (۲۰۲۳ م): المُتَنَبِّي بِإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام.
- بروکلمان (۱۹۳۸ م): تاريخ الأدب العربي.
- الفاخوري (۱۹۵۱ م): تاريخ الأدب العربي.
- طه حسین (۱۹۶۰ م): مع أبي الطيب المتنبي.
- رایگان و همکاران (۱۴۰۳ ش): بررسی تأثیر افکار قرمطیان بر شعر متنبی.

در ایران نیز، به‌جز مقالهٔ یادشده که با استناد به چند بیت محدود و با توسل به تأویل ابیات در پی اثبات قرمطی‌گری متنبّی است، پژوهش مستقلی در نقد دیدگاه بلاشر و ماسینیون صورت نگرفته است. ازاین‌رو، نوآوری نوشتار پیش‌رو در آن است که با رویکردی انتقادی-زبانی و با تکیه بر تفکیک میان دو مفهوم «عضویت تشکیلاتی در فرقهٔ قرمطی» و «تأثیرپذیری انفعالی از گفتمان‌های رایج» به بازبینی مستند آرای این دو خاورشناس می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که دلایل ایشان عمدتاً ناشی از پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده، خطا در خوانش واژگان و مهم‌تر از همه، تأویل ابیات بدون توجه به بافت بلاغی و مخاطب شعر است.

۱-۳. پرسش‌های پژوهش

نوشتار پیشِ‌رو در صدد پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. آیا متنبّی ادعای پیامبری کرده است یا دیگران چنین لقبی به او داده‌اند؟ (بازخوانی شواهد تاریخی)

۲. نسبت میان متنبّی و قرمطیان چیست و آیا می‌توان از پیوستن تشکیلاتی او به قرامطه سخن گفت؟

۳. دلایل بلا شر و ما سینیون در اثبات قرمطی بودن و ادعای پیامبری متنبّی چیست و مهم‌ترین ا شکالات این دلایل کدام است؟

۴. رویکردهای جایگزین برای فهم نسبت متنبّی با گفتمان‌های دینی-سیاسی عصر او کدام است؟

۲. بحث و بررسی

۲-۱. بستر تاریخی و مفهومی بحث

۲-۱-۱. قرامطه: باورها، تشکیلات و تمایزات

پیش از هرگونه داوری دربارهٔ نسبت متنبّی با قرامطه، لازم است تصویری روشن از باورها، ساختار تشکیلاتی و مرزهای هویتی این گروه ترسیم شود تا معیار سنجش ما در ادامهٔ بحث مشخص باشد.

حمدان بن قرمط، شاگرد عبدالله بن میمون قَدّاح، شاخه‌ای باطنی در اسماعیلیه پدید آورد که بعدها «قرمطیان» خوانده شد (حتی، ۱۳۸۰ ش، ص ۵۶۸). طبری نخستین بار ذیل وقایع سال ۲۵۵ قمری از آنان یاد کرده است. کهن‌ترین گزارش تفصیلی از باورهایشان را ابن رزام در ردّیه‌ای بر اسماعیلیان نوشته است که بخش‌های مهم آن را نویسندگانی چون نُوَیری نقل کرده‌اند. بنا بر این گزارش‌ها، آنان تمامی اموالشان را مشترک می‌دانستند و این اشتراک را به زنان نیز تعمیم داده بودند (النّويري، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۹۵-۱۹۴).

از نظر اعتقادی، چند ویژگی شاخص برای این بحث ضروری است: نخست، تأویل باطنی افراطی: قرمطیان قرآن را دارای ظاهر و باطن می‌دانستند و صرفاً عمل به باطن را معتبر می‌شمردند. نماز نزدشان «دوستی با امام»، حج «دیدار امام»، و روزه «حفظ اسرار امام» معنا می‌شد. افشای اسرار امام نیز، افزون‌بر باطل کردن روزه، زنا محسوب می‌شد (الخطيب البغدادي، ۱۹۹۵ م، ص ۲۹۶ و ۳۰۶).

دوم، تقدس امامان و مهدویت: آنان به پیامبری حضرت محمد اقرار داشتند اما معتقد بودند پس از ایشان هفت امام وجود دارد و امامت از امام ششم به اسماعیل (یا محمد بن اسماعیل) رسیده است. اسماعیل در باور آنان همان «قائم» و «مهدی موعود» است که شریعت اسلام را نسخ می‌کند و در زمرهٔ پیامبران اولوالعزم قرار دارد. عدد هفت نزد آنان تقدس ویژه‌ای داشت (النوبختي، ۲۰۱۲ م، ص ۱۲۱).

سوم، خشونت و اباحی‌گری: قرامطه دیگر مسلمانان را فاسق می‌دانستند و کشتن و غارت آنان را نه‌تنها جایز، بلکه وظیفهٔ دینی می شمردند. مشهورترین نمود این عقیده حملهٔ ابوطاهر جنابی به مکه در سال ۳۱۷ قمری، کشتار حجاج و ربودن حجرالاسود بود (الخطيب البغدادي، ۱۹۹۵ م، ص ۲۹۶). فرمانروایانشان در مساجد آتش افروختند و خاموش‌کنندهٔ آن را مستوجب قطع عضو دانستند. بهشت و دوزخ را نیز تأویل می‌بردند: بهشت را نعمت‌های دنیوی و

دوزخ را عبادات مسلمانان (الخطيب البغدادي، ۱۹۹۵ م، ص ۲۸۴-۲۸۵). گزارش سفرنامهٔ ناصرخسرو نیز روایتی دست‌اول از جامعهٔ به‌نسبت منضبط اما متفاوت قرمطیان در «اَحساء» به دست می‌دهد که در آن نماز جمعه و بسیاری از شعائر رایج اسلامی برپا نمی‌شد (ناصرخسرو، ۱۳۳۵ ش، ص ۱۰۹-۱۱۲).

نکتهٔ پایانی اینکه قرمطیان نظامی بسته و تشکیلاتی داشتند. ورود به چنین نظامی کنشی اجتماعی-سیاسی بود که به سختی از چشم مورخان و رقیبان پنهان می‌ماند. سکوت تقریباً کامل منابع در این باره پرسش‌هایی جدی دربارهٔ «عضویت تشکیلاتی» متنبّی ایجاد می‌کند.

۲-۱-۲. ارزیابی مقدماتی: واکاوی اعتبار تاریخی ادعای پیامبری متنبّی

پیش از آغاز بحث اصلی، یعنی نسبت متنبّی با تشکیلات قرمطی، لازم است یکی از مقدمات اساسی در استدلال بلاشر و ماسینیون، یعنی قطعی بودن ادعای پیامبری از سوی شاعر، را به محک نقد بسنجیم. همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، این دو پژوهشگر پذیرش این ادعا را نقطهٔ عزیمت خود برای قرمطی خواندن متنبّی قرار داده‌اند.

الف) معنای واژهٔ مُتَنَبِّی

دربارهٔ ریشهٔ «مُتَنَبِّی» دو دیدگاه اصلی وجود دارد: گروهی آن را از مادهٔ «نَبَأ» (به باب تفعّل) و به معنای «مدعی دروغین پیامبری» می‌دانند (الأزهري، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۳۵۰؛ الراغب الإصفهاني، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۸۹؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص ۴۸۷). گروهی دیگر از «نَبَوَ» می‌دانند به معنای «مکان بلند و مرتفع»، که در این صورت به مفهوم «والامقام و برتر از دیگران» است (الأزهري، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۵، ص ۳۴۸؛ ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۱۱۰۷؛ الجوهري، ۱۳۷۶ ق، ج ۶، ص ۲۵۰۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۳۸۵). شواهد تاریخی هر دو وجه را تأیید می‌کنند.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ریشهٔ واژه به تنهایی تعیین‌کنندهٔ مقصود از این لقب نیست؛ زیرا هر دو معنا، یعنی «مدعی دروغین پیامبری» و «والامقام و برتر»، در منابع لغوی معتبر وجود دارد. آنچه کاربرد این واژه را دربارهٔ متنبّی روشن می‌کند باید در قرائن تاریخی و شواهد مقارن با زندگی او جست‌وجو شود. ازاین‌رو، برای روشن شدن دلالت این لقب، باید به سراغ گزارش‌های سیره‌نویسان و شواهد تاریخی رفت.

ب) شواهد تاریخی

برخی سیره‌نویسان کهن مانند قاضی تنوخی (۱۳۹۱ ق، ج ۴، ص ۲۴۷) و سمعانی (۱۳۸۲ ق، ج ۱۲، ص ۷۹) گفته‌اند که وی ادعای نبوت کرده بود؛ اما، در همین منابع و شروح دیوان، عبارات «گفته‌شده» و «حکایت‌شده» نشان می‌دهد که نویسندگان از این گزاره مطمئن نبوده‌اند. از سوی دیگر، منابع کهن تأکید می‌کنند که متنبّی، پس از آزادی از زندان، هرگاه از او در این باره پرسیده می‌شد به‌شدت انکار می‌کرد و در این منابع از فعل «جَحَدَ» (به معنای انکار شدید) استفاده

شده است (القاضي التنوخي، ۱۳۹۱ ق، ج ۸، ص ۱۹۹؛ العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص أ-د).

همچنین، ابن جوزی (۱۴۱۲ ق، ج ۱۴، ص ۱۶۵) در المنتظم روایت کرده است که متنبّی در مجلس سیف‌الدوله گفت: «از این لقب ناخشنودم؛ آن را با توطئه به من داده‌اند و من قدرت مقابله ندارم.» نکتهٔ جالب توجه آنکه ابن جوزی، با وجود سخت‌گیریِ مشهورش در تکفیر، هرگز حکم به ارتداد متنبّی نداده است. افزون‌بر این، ابن جنی، نخستین شارح دیوان و شاگرد متنبّی، نقل می‌کند که وی منشأ این لقب را سرودن این دو بیت می‌دانست:

أَنا تِربُ النَّدَى وَ رَبُّ القَوافي وَ سِمامُ العِدا وَ غَيظُ الحَسودِ
أَنا في أُمَّةٍ تَدارَكَها اللَّـ ـهُ غَريبٌ كَصالِحٍ في ثَمودِ[1]

(ابن خلّکان، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۲)

متنبّی تصریح کرده است که «این لقب را به من داده‌اند»، نه آنکه خود ادعای پیامبری کرده باشد. در بیت دوم، تشبیه خود به صالحِ پیامبر صرفاً برای بیان «غربت» است. جالب آنکه حتی اگر کسی این ابیات را حمل بر ادعای پیامبری کند، باز هیچ پیوند ضروری میان «مدعی نبوت بودن» و «قرمطی بودن» برقرار نیست؛ زیرا، در ادبیات فرقه‌شناختی، «ادعای پیامبری» از مختصات شاخص قرمطیان شمرده نشده است.

از منظر فقهی نیز، هر چهار مذهب اهل سنت مُدَّعی پیامبری را مستحق اعدام می‌دانند. حال چگونه ممکن است حاکم حِمص متنبّی را پس از دو یا چهار سال آزاد کرده باشد و هیچ فقیهی به این کار اعتراض نکرده باشد؟ گویا نه لؤلؤ و نه فقیهان، چنین حکمی را بر او منطبق نمی‌دانستند. متنبّی در شعر زندان خود، علاوه‌بر رد اتهام، به نوجوانی و نرسیدنش به بلوغ شرعی نیز اشاره می‌کند:

تُعَجِّلُ فِيَّ وُجوبَ الحُدودِ وَ حَدّي قُبَيلَ وُجوبِ السُجودِ
وَ قيلَ عَدَوتَ عَلى العالَميـ ـنَ بَينَ وِلادي وَ بَينَ القُعودِ
فَما لَكَ تَقبَلُ زورَ الكَلامِ وَ قَدرُ الشَهادَةِ قَدرُ الشُهودِ
فَلا تَسمَعَنَّ مِنَ الكاشِحينَ وَ لا تَعبَأَنَّ بِمَحكِ اليَهودِ[2]

(المتنبّی، ۲۰۱۲ م، ص ۳۸۹)

درمجموع، با توجه به موارد زیر، نمی‌توان با قاطعیت ادعای پیامبری را به متنبّی نسبت داد:

۱. تعابیر محتاطانهٔ منابع کهن (استفاده از «قیل» و «حُکیَ»)؛

۲. انکار شدید خود متنبی؛
۳. سکوت ابن جوزی در تکفیر او؛
۴. اعتراض نکردن فقیهان به آزادی او؛
۵. وجود تبیین بلاغی برای ابیات مورد استناد (تشبیه به حضرت صالح برای بیان غربت).

این اتهام، دست‌کم در منابع معتبر کهن، با تردید و احتیاط گزارش شده است و شواهد موجود، بیش از آنکه بر وقوع آن دلالت کند، بر فضای اتهام‌زنی و رقابت‌های شعری-سیاسی آن عصر گواهی می‌دهد.

۲-۲. تبیین نظریهٔ قرمطی‌گری متنبّی از دیدگاه بلاشر و ماسینیون

ریشه‌های نظریهٔ قرمطی‌گری متنبّی را باید در بستر سنت شرق شناسی فرانسوی و به طور مشخص در آرای رژیس بلاشر و لویی ماسینیون جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد این دو پژوهشگر، با علاقه‌مندی به ریشه‌یابی جریان‌های دگراندیش به‌ویژه جنبش‌های باطنی و انقلابی در اسلام، به سراغ شخصیت پیچیده و جنجالی متنبّی رفته‌اند. پیش‌فرض مشترک و تزلزل‌ناپذیر آنان پذیرش قطعی «ادعای پیامبری» از سوی متنبّی و ضرورت تفسیر این ادعا در افق فکری-سیاسی زمانهٔ او، یعنی قرن چهارم هجری، بوده است. به باور ایشان، ادعای پیامبری کنش اجتماعی خنثی نیست و لاجرم باید ریشه در یکی از جنبش‌های فعال آن دوره داشته باشد؛ به‌ویژه جنبش قرمطیان که در همان برهه اوج گرفته بود. این دو پژوهشگر، بر اساس این پیش‌فرض، یکی (بلاشر) با تکیه بر بازخوانی شواهد تاریخی و گزارش‌های پراکند، و دیگری (ماسینیون) عمدتاً با روش تحلیل واژگانی و تأویل ابیات دیوان کوشیده‌اند این فرضیه را اثبات کنند که متنبّی نه فقط شاعر، که «قرمطی محض» با التزام تشکیلاتی بوده است.

۲-۲-۱. استدلال‌های تاریخی و روایی بلاشر

رژیس بلاشر در کتابش کوشیده است، با تکیه بر شواهد تاریخی و روایی، تصویر یک فعال سیاسی-مذهبی وابسته به جنبش قرمطیان را از متنبّی ترسیم کند. محور اصلی استدلال او بر چند پایه استوار است:

الف) ادعای پذیرش قطعی ادعای پیامبری: بلاشر، با ارجاع به منابعی چون تاریخ بغداد (الخطيب البغدادي، ۱۴۱۷ ق) و نُزهَة الأَلِبّاء، مدعی است که متنبّی در قبیلهٔ بنی‌کَلب نخست ادعای حسینی بودن و سپس ادعای پیامبری کرده و به سبب این دو ادعای دروغ راهی زندان شده است (بلاشر، ۱۹۸۵ م، ص۹۷). بر همین اساس، بلاشر انکار شدید خود متنبّی را نیز نمی‌پذیرد و با وجود اذعان به ثبت این انکار در منابع، رأی خود را این‌گونه توجیه می‌کند که «متنبّی هرگز در حقیقت ادعای پیامبری خود را تکذیب نکرد» (بلاشر، ۱۹۸۵ م، ص ۱۰۵-۱۰۴). افزون‌بر این، او به

حکایت «شـفای زخم کاتب در لاذقیه» که در رسـالة الغفران (أبو العلاء المعرّي، ۱۳۹۷ق، ص ۴۲۳- ۴۲۴) نقل شـده نیز استناد می‌کند تا حضور متنبّی در یکی از کانون‌های فعالیت قرمطیان در شام را اثبات کند.

نقد:

این عبارت‌ها در هیچ‌یک از نسـخه‌های خطی یا چاپی آن دو منبع پیدا نمی‌شـود. این نمونه‌ای آشـکار از تحمیل پیش‌فرض بر تاریخ اسـت. افزون‌بر این، حتی اگر ادعای پیامبری از سـوی متنبّی را بپذیریم، چه ارتباطی به قرمطی بودن او دارد؟ در شرح احوال قرامطه، ادعای پیامبری از ویژگی‌های شاخص آنان شمرده نشده است. استناد بلاشر به حکایت «شفای زخم کاتب در لاذقیه» از رسالة الغفران (أبو العلاء المعرّي، ۱۳۹۷ق) نیز با اشکالات متعدد سندی و دلالی روبه‌روست و ارزش اثباتی برای این مدعا ندارد.

ب) ادعای توجیه سکوت شارحان باتقوا و ورع: او برای توجیه سکوت نسبی منابع کهن و شارحان دیوان در برابر این اتهام این فرضـیه را مطرح می‌کند که آنان به دلیل «تقوا و ورع» و شـاید برای محافظت از جایگاه شـاعر از تصدیق و تکرار این اتهام سر باز زده‌اند (بلاشر، ۱۹۸۵ م، ص ۱۰۱).

نقد:

این ادعا نه‌تنها بی‌دلیل، که با روحیهٔ نقادانهٔ حاکم بر شروح کهن ناسازگار است. دلیل تصدیق نکردن شارحان روشن است: آنان بر پایهٔ اسناد سخن می‌گفتند، نه شنیده‌های نامعتبر. خود متنبّی نیز این اتهام را به‌شدت تکذیب کرده بود.

ج) ادعای حذف اشعار التزامی توسط شخص شاعر: بلاشر، برای پر کردن خلأ مستندات، این ادعا را نیز پیش می‌کشد که متنبّی شخصاً دیوان خود را بازبینی کرده و اشعار «التزامی» یا مرتبط با دورهٔ فعالیت مذهبی‌اش را از آن زدوده است. به باور او، دیوان کنونی روایتی «پیراسته» و سانسورشده است که شاعر عمداً آن را از ارجاعات مستقیم به عقاید پیشین خود تهی کرده است (بلاشر، ۱۹۸۵ م، ص ۱۰۳).

نقد:

این ادعا هیچ پشتوانه‌ای در منابع کهن ندارد. اگر متنبّی واقعاً اشعار التزامی خود را حذف کرده بود، چگونه دیوان او به این حجم از اشعار مدحی و فخری رسیده است؟ خودِ بلاشر برای ادعایش هیچ سندی ارائه نکرده است.

د) شاهد شعری از دوران نوجوانی: مهم‌ترین سند بلاشر برای اثبات گرایش قرمطی متنبّی دو بیت از اشعار نوجوانی شاعر است که به زعم او در ستایش ابوطاهر قرمطی، رهبر قرامطه، و اشاره به فاجعهٔ کشتار حجاج و ربودن حجرالاسود در مکه (۳۱۷ ق) سروده شده است (بلاشر، ۱۹۸۵ م، ص ۱۰۴-۱۰۳):

بِكُلِّ مُنصَـلِتٍ ما زالَ مُنتَظِري حَتّى أَدَلتُ لَهُ مِن دَولَةِ الخَدَمِ
شَـيخٍ يَرى الصَـلَواتِ الخَمسَ نافِلَةً وَ يَسـتَحِلُّ دَمَ الحُجّاجِ في الحَرَمِ[۳]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۴۲)

بلاشر، با تکیه بر خوانش واژهٔ «شیخ» به‌صورت مرفوع، این واژه را نه صفتی برای شمشیر، که اشاره به شخص ابوطاهر یا یکی از بزرگان قرامطه تفسیر می‌کند و کل ابیات را دلیلی محکم بر همدلی و همکاری شاعر با این جنبش می‌داند. افزون‌بر این، او به حکایت «شفای زخم کاتب در لاذقیه» که در رسالة الغفران (أبو العلاء المعري، ۱۳۹۷ق، ص ۴۲۳- ۴۲۴) نقل شده است نیز استناد می‌کند تا حضور متنبّی در یکی از کانون‌های فعالیت قرمطیان در شام را اثبات کند.

نقد:

تحلیل این استناد چند خطای روش‌شناختی را آشکار می‌کند: ۱. شارحان تصریح کرده‌اند این شعر «فی صَباهُ» یعنی در نوجوانی سروده شده و «صَبیّ» در عربی به کسی گفته می‌شود که هنوز به سن بلوغ نرسیده است (الراغب الإصفهاني، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۷۵). ۲. واژهٔ « شیخ» در همهٔ نسخه‌ها « شیخٍ» (صفت برای «مُنصَلِت») و به معنای « شمشیر کهنه و بُرّان» است، حال آنکه بلاشر آن را «شیخٌ» خوانده و به خطا بر «بزرگان قرامطه» حمل کرده است (المُتَنَبّی، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۲۳۳). عُکبری از ابن القطاع نقل می‌کند که حتی اگر «شیخ» را به معنای انسان بگیریم، معنای بیت هجو است نه مدح (العُکبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۴۲). ۳. ادعای بلاشر به نقل از کراوس، که «شیخ» در ادبیات قرمطیان به امام اشاره دارد، با سلسله‌مراتب هفت‌گانهٔ دعوت اسماعیلی (ناطق، صامت، امام، حجت، داعی، مأذون، مستجیب) ناسازگار است و «شیخ» در این نظام جایی ندارد.

۲-۲-۲. استدلال‌های زبانی و واژگانی ماسینیون

ماسینیون (۲۰۲۳ م)، در کتاب خود، رویکردی متفاوت از بلاشر در پیش گرفته و با تکیه بر روش تحلیل واژگانی و تأویل ابیات، در پی اثبات اسماعیلی و قرمطی بودن متنبّی برآمده است. پیش از تحلیل این شواهد، ذکر یک مبنای روشی ضروری است: در بررسی واژگان منسوب به فرقه‌ها، باید میان «اصطلاحات اختصاصی» یک فرقه و «واژگان مشترک در ادب عربی و اسلامی» تمایز نهاد و کاربرد هر واژه را در سیاق بلاغی قصیده و در نسبت با «مقتضای حال» و مخاطب سنجید. بی‌توجهی به همین اصل منشأ بسیاری از تأویلات اوست. شواهد او را می‌توان در پنج دستهٔ اصلی طبقه‌بندی کرد:

الف) ادعای تمسخر اسلام و حوّاء: ماسینیون دو بیت از دیوان را شاهد مدعای خود قرار می‌دهد. در بیت نخست، شاعر با طرح یک شرط محال اعلام برائت از اسلام کرده است و در بیت دوم نیز حوّاء، مادر انسان‌ها، مورد خطابی تند قرار گرفته است:

إن كانَ مِثلُكَ كانَ أَو هُوَ كائِنٌ فَبَرِئتُ حينَئذٍ مِنَ الإِسلامِ
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۱۱)

لَو لَم تَكُن مِن ذا الوَرى اللَّذْ مِنكَ هُوَ عَقِمَتْ بِمَولِدِ نَسلِها حَوّاءُ[۴]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۳۱)

ماسینیون این ابیات را آرایه‌ای بلاغی نمی‌داند بلکه نشانه‌ای از آموزه‌های باطنی و قرمطی می‌داند که به زعم او اسلام ظاهری و برخی مقدسات آن را به سخره می‌گیرند (ماسینیون، ۲۰۲۳ م، ص ۵۵).

نقد:

این ادعا مبتنی بر خلط مبالغهٔ مدحی با تمسخر اعتقادی است. بیت نخست در ساختار شرطی و برای نفی امکان تحقق شرط و درنتیجه برای تعظیم ممدوح به کار رفته است، نه اعلام برائت واقعی از اسلام. به بیان دیگر، شاعر می‌خواهد بگوید: «چنین کسی مانند تو وجود ندارد و اگر وجود داشته باشد، من از اسلام بیزارم»؛ یعنی، با نفی محال بودن وجود همتای ممدوح، به عظمت او صحه می‌گذارد. بیت دوم نیز مبالغه‌ای ستایشی است: «اگر تو نبودی، حوّاء صاحب فرزند نمی‌شد». این یک آرایهٔ بلاغی رایج در مدح است و هیچ نشانه‌ای از تمسخر اعتقادی در آن وجود ندارد. حتی بر فرض محال که این ابیات تمسخرآمیز تلقی شوند، چه دلیلی آن را به «قرمطی بودن» پیوند می‌دهد؟ در هیچ‌یک از منابع فرقه‌شناختی، تمسخر حوّاء یا برائت از اسلام به‌عنوان شاخصهٔ قرمطیان ثبت نشده است.

ب) ادعای ناآشنایی مسلمانان با «عازَر»: ماسینیون در تحلیل بیت زیر مدعی شده است که اهل سنت و شیعیان با نام و ماجرای «عازَر» (که به روایت انجیل، به دست عیسی (ع) زنده شد) بیگانه‌اند و استناد به آن از ویژگی‌های انحصاری قرمطیان است (ماسینیون، ۲۰۲۳ م، ص ۵۷-۵۶).

أَو كانَ صادَفَ رَأسَ عازَرَ سَيفُهُ في يَومِ مَعرَكَةٍ لَأَعيا عيسى[۵]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۹۸)

نقد:

این ادعا نشان‌دهندهٔ مراجعهٔ ناقص به تفاسیر اسلامی است. ماجرای زنده شدن عازَر به دست عیسی در تفاسیر معتبر سنی مانند الکشف و البیان ثعلبی (۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۷۲) و التفسیر الکبیر طبرانی (۲۰۰۸ م، ج ۲، ص ۵۱) و شیعی چون مجمع البیان طبرسی (۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۷۵۳) به تفصیل آمده است. این اشتباه نمونه‌ای از مراجعهٔ ناقص ماسینیون به منابع اسلامی است؛ چراکه اگر به تفاسیر معتبر شیعه و سنی مراجعه می‌کرد، می‌دید که داستان عازر در هر دو سنت روایی بارها نقل شده است.

ج) ادعای اخذ عبارات از إخوان الصفا: به باور ماسینیون، عبارات و ترکیب‌هایی چون «قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ»، «الفَلَكُ الدَّوَّار»، « صَلواتُ اللّهِ عَلَيه»، «أَنارَ اللّهُ بُرهانَكَ»، «رضيَ اللّهُ عَنه»، « صانَكَ اللّهُ و سَلَّمَكَ» و «أَيَّدكَ اللّهُ وَ إيّانا بِروحٍ مِنه»، که در دیوان متنبّی به کار رفته است، برگرفته از رسائل إخوان الصفا و از اصطلاحات اختصاصی اسماعیلیان است (ماسینیون، ۲۰۲۳ م، ص ۶۲).

نقد:

این ادعا از نظر تاریخی نادرست است؛ زیرا بنیان‌گذار اصلی اخوان الصفا، أبو الخیر زید بن رُفاعه، حدود پنجاه سال پس از درگذشت متنبّی (پس از ۴۰۰ قمری) درگذشته است. افزون‌بر این، تنها عبارت «الفَلَكُ الدَّوَّار» در دیوان او آمده و عبارت‌های دیگر در منابع پیش از متنبّی نیز به کار رفته است (الزبیر بن بکار، ۱۴۱۹ ق، ج۲، ص ۵۱۵؛ الوَکیع، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۸۰؛ ابن کلبي، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۰ و ۷۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۳۲؛ الجُمَحي، ۱۴۰۸ ق، ص ۹۹). این خطای تاریخی یکی از مهم‌ترین نشانه‌های شتاب‌زدگی در روش ماسینیون است.

نکتهٔ مهم دیگر آنکه بیت زیر در مدح کافور اِخشیدی، دشمن سرسخت فاطمیان، سروده شده و بعید است شاعر در مدح او از اصطلاحات دشمنانش بهره ببرد.

لَوِ الفَلَكَ الدَوّارَ أَبغَضتَ سَعيَهُ لَعَوَّقَهُ شَيءٌ عَنِ الدَوَرانِ[۶]

(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۲۴۷)

د) ادعای تأویل نمادهای «شمس» و «قمر»: ماسینیون در تأویل بیت زیر تفسیری فرامتنی و کاملاً نمادین ارائه می‌دهد. او خورشید (شمس) را نماد پیامبر اسلام (ص)، ماه (قمر) را نماد امام علی (ع)، زهراء را نماد حضرت فاطمه (س) و فرقدان را نماد امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در دستگاه فکری فاطمیان و اسماعیلیان می‌داند (ماسینیون، ۲۰۲۳ م، ص ۷۷).

وَ ما التَأنيثُ لِاسْـمِ الشَّـمسِ عَيبٌ وَ لا التَّـذكـيـرُ فَـخـرٌ لِـلـهِـلالِ[۷]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۳، ص ۱۸)

نقد:

این شعر در رثای مادر سیف‌الدوله سروده شده است. شاعر، برخلاف نگرش رایج عرب که مرد را برتر می‌نهد، استدلال می‌کند که مادر سـیف‌الدوله، با آنکه «مؤنث» بود، برتری داشـت؛ همان‌گونه که واژهٔ «شـمس» (مؤنث) بر «قمر» (مذکر) برتری دارد. در سراسر قصیده هیچ نشانه‌ای برای تأویل‌های ماسینیون وجود ندارد.

ه) ادعای کاربرد اصطلاحات اختصاصی اسماعیلیان. مهم‌ترین و مفصل‌ترین بخش استدلال ماسینیون گردآوری فهرستی از واژگان و تعابیر در دیوان متنبّی است که از نگاه او اصطلاحاتی فنی و اختصاصی در نظام فکری و دعوت اسماعیلیه به شمار می‌روند. این واژگان و شواهد شعری آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. مَهدی و قائِم و خَلَف

ماسینیون کاربرد «مَهدی»، «قائِم» و «خَلَف» را در ابیات زیر نشانهٔ تعلق متنبّی به اسماعیلیه دانسته است:

فَإِن يَكُنِ المَهدِيُّ مَنْ بانَ هَديُهُ فَهَذا وَ إِلّا فَالهُدى ذا فَما الْمَهدي[۸]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۶۷)

القَائِمُ الْمُلْكُ الْهَادِي الَّذِي شَهِدَتْ قِيامَهُ وَ هُداهُ الْعُرْبُ و العَجَمُ[۹]
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۳، ص ۱۶۴۰)

لا فاتِكٌ آخَرٌ في مِصرَ نَقصِدُهُ وَ لا لَهُ خَلَفٌ في الناسِ كُلِّهِمِ[۱۰]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۲، ص ۶۷)

نقد:

اعتقاد به «مهدی» از باورهای مشترک شیعه و سنی است و تنها در مصداق اختلاف است، نه در اصل. شاعر این القاب را در مدح ابن العمید و دیگر فرمانروایان سنی به کار برده است و این کاربرد صرفاً تابع اقتضائات مدح و عرف شعری بوده، نه بیانگر اعتقاد باطنی. واژهٔ «خَلَف» و مشتقات آن مانند «خلیفة» در قرآن (بقره: ۳۰) نیز آمده است و هرگز از اصطلاحات اختصاصی اسماعیلیه نیست.

۲. ثقلان:

ماسینیون کاربرد «ثقلان» در ابیات زیر را نشانهٔ گرایش اسماعیلی دانسته است:

أَنّی یَکونُ أَبا البَرِیَّةِ آدَمٌ وَ أَبوکَ وَ الثَّقَلانِ أَنتَ مُحَمَّدُ
(العُکبري، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۳۴۰)

وَ تَملِکُ أَنفُسَ الثَّقَلَینِ طُرّاً فَکَیفَ تَحوزُ أَنفُسَها کِلابُ
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۳، ص ۱۴۸۷)

فَما لَکَ تَختارُ القِسِیَّ وَ إِنَّما عَنِ السَّعْدِ یَرمي دونَکَ الثَقَلانِ[۱۱]
(العُکبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۲۴۷)

نقد:

واژهٔ «ثقلان»، به معنی قرآن و عترت، نخستین بار از پیامبر نقل شده است (دیلمي، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۱۳۱) و ارتباطی به قرمطیان ندارد. این واژه در احادیث معروف «ثقلین» به کار رفته و در میان همهٔ مسلمانان شناخته‌شده است.

۳. کوفان

ماسینیون واژهٔ «کوفان» در بیت زیر را اصطلاحی اسماعیلی معرفی می‌کند:

اِبْنُ الْمُعَفِّرِ في نَجدٍ فَوارِسَها بِسَیْفِهِ وَ لَهُ کوفانُ و الْحَرَمُ[۱۲]
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۳، ص ۱۶۴۰)

نقد:

«کوفان» همان «کوفهٔ» مشهور است و پیش از متنبّی در دیوان سید حمیری (درگذشتهٔ ۱۷۳ قمری) و منابع دیگر بارها به کار رفته است (السید الحمیري، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۱۶؛ ابوالفرج الإصفهاني، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۱، ص ۲۵۰). بنابراین، از واژگان اختصاصی اسماعیلیان به شمار نمی‌رود. نکتهٔ دوم و مهم‌تر در این بیت آن است که واحدی در شرح آن آورده است: «یعنی با قِرمطیان جنگید و آنان را به خاک و خون کشید.» چگونه ممکن است قرمطی مدّاح کسی باشد که با قرمطیان جنگیده است؟

۴. نیروز و بَداء:

ماسینیون واژهٔ «نیروز» و «إبداء» در ابیات زیر را اصطلاحاتی اسماعیلی و نشانهٔ تعلقات قرمطی‌گری متنبّی دانسته است:

جاءَ نَیروزُنا وَ أَنتَ مُرادُه وَ وَرَت بِالَّذي أَرادَ زِنادُه[۱۳]
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۲، ص ۴۷)

أَبَدَأتَ شَيءً مِنكَ يُعرَفُ بَدؤُهُ وَ أَعَدتَ حَتّى أُنكِرَ الإِبداءُ[۱۴]
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۱، ص ۲۹)

نقد:

واژهٔ «نیروز» اشاره به جشن کهن ایرانی دارد و هیچ نشانه‌ای از شعائر خاص اسماعیلی در این بیت دیده نمی‌شود. «إبداء» نیز از مادهٔ «بَدَأ» به معنای آغاز کردن است و هم‌ریشه بودنش با اصطلاح کلامی «بَداء» ماسینیون را به اشتباه انداخته است.

۵. عقل و قَلَم

ماسینیون «عَقل» و «قَلَم» را در دستگاه فکری فاطمیان به «عقل کلی» تأویل کرده است و کاربرد این دو واژه را دارای بار معنایی ویژه و اسماعیلی می‌داند (ماسینیون، ۲۰۲۳ م، ص ۸۵-۸۳).

نقد:

این واژگان در دیوان متنبّی همواره در معانی متداول خود به کار رفته‌اند:

ذو العَقلِ يَشقَى في النَعيمِ بِعَقلِهِ وَ أَخو الجَهالَةِ في الشَقاوَةِ يَنعَمُ[۱۵]
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۱۲۴)

لَولا العُقولُ لَكانَ أَدنى ضَيغَمٍ أَدنى إِلى شَرَفٍ مِنَ الإِنسانِ
(العُكبري، ۱۹۸۶ م، ج ۴، ص ۱۷۴)

حَتّى رَجَعتُ وَ أَقلامي قَوائِلُ لي المَجدُ لِلسَيفِ لَيسَ المَجدُ لِلقَلَمِ
(المُتَنَبّي، ۱۹۹۹ م، ج ۴، ص ۱۹۲۸)

۶. مُخدّد الخدود

ماسینیون استناد به عبارت «مُخدّد الخدود» در بیت زیر را به رسالهٔ غالیان شیعه ربط داده است:

أَیا خَدَّدَ اللَّهُ وَردَ الخُدودِ وَ قَدَّ قُدودَ الْحِسانِ الْقُدودِ[۱۶]

(العُکبري، ۱۹۸۶ م، ج ۱، ص ۳۴۱)

نقد:

این شعر در زندان و در مدح اسحاق بن کَیغَلَغ، حاکم منصوب خلیفهٔ عباسی، سروده شده است و ممکن نیست شاعر در حق او از اصطلاحات قرمطیان بهره ببرد. آنچه در این بیت دیده می‌شود، فقط آرایهٔ جناس و بازی زبانی با حروف است، نه بیان اعتقادی.

۲-۲-۳. پاسخ‌های تاریخی به ادعای ماسینیون

چند پرسش تاریخی پیش‌روی مدعای ماسینیون قرار دارد: ۱. چرا در طول حدود هزار سال حتی یک تن از سیره‌نویسان، شارحان و دشمنان متنبّی از قرمطی بودن وی سخن نگفته‌اند؟ شخصیتی مانند ابن جوزیِ حنبلی، اگر چنین احتمالی را معتبر می‌یافت، بی‌درنگ حکم تکفیر می‌داد. ۲. چرا در دیوان او حتی یک شعر در مدح سران قرمطی یافت نمی‌شود؟ ماسینیون و بلاشر از «ابو الفضل»نامی سخن گفته‌اند که متنبّی در نوجوانی او را مدح کرده و اسماعیلی پنداشته‌اند؛ درحالی‌که هیچ نشانی از این شخص در منابع نیست و شارحان با عنوان مبهم «انسانی» از او یاد کرده‌اند. ۳. اگر متنبّی اسماعیلی بود، چرا در هیچ‌یک از آثار اسماعیلیه نامی از او نیست؟ ۴. متنبّی سال‌ها در دربار کافور اخشیدی بود که سنی‌مذهب و دشمن سرسخت فاطمیان بود. آیا ممکن است کافور اسماعیلی بودن شاعرش را بداند و همچنان او را در دربار خود بپذیرد؟ چرا متنبّی به‌جای رفتن به دربار فاطمیان مصر، که به اکرام شاعران شهره بودند، نزد کافور و سیف‌الدوله رفت؟

دستاورد

تحلیل نهایی نشان می‌دهد که نظریهٔ قرمطی بودن متنبّی، به‌ویژه اگر به معنای عضویت تشکیلاتی و التزام به اصول اباحی‌گرانهٔ این فرقه تفسیر شود، بر شواهد مستحکم تاریخی استوار نیست. بلاشر، برای اثبات این مدعا، به دلایلی متوسل شده که عمدتاً ناشی از چند خطای روش‌شناختی است: ۱. پافشاری بر پیش‌فرض قرمطی بودن متنبّی، بی‌آنکه دلایل تاریخی معتبری در این زمینه وجود داشته باشد. ۲. خلط میان دو مقولهٔ مستقل «ادعای پیامبری» و

«قرمطی‌گری» که باعث شـده اسـت او، با اسـتناد به نظریهٔ ادعای پیامبری، متنبّی را قرمطی نیز بداند، حال آنکه این دو هیچ پیوند ضروری با یکدیگر ندارند. ۳. اتکا به تأویل ابیات بدون توجه به سن شاعر در زمان سرایش، هویت ممدوح و مخاطب، اصول بلاغت عربی، و در مواردی نیز بی‌دقتی در ثبت واژگان و معنای آن‌ها.

دیدگاه ماسـینیون نیز با چالش‌های جدی روش‌شـناختی روبه‌روسـت که اعتبار نتایج او را مخدوش می‌کند: ۱. فهم نادرسـت بافت بلاغی ابیات و خلط مبالغهٔ مدحی با تمسـخر اعتقادی؛ چنان‌که در تحلیل واژگان «إسـلام» و «حوّاء» و «شمس و قمر» مشاهده شد. ۲. مراجعهٔ ناقص به منابع تفسیری شیعه و سنی، که به ادعای نادرست دربارهٔ «عازَر» انجامیده اسـت. ۳. بی‌توجهی به گاه‌شـناسـی تاریخی منابع و متهم کردن متنبّی به ارتباط با اخوان الصـفا، درحالی‌که بنیان‌گذار این گروه دست‌کم پنجاه سال پس از مرگ شاعر درگذشته است. ۴. تأویل‌های فرامتنی و تحمیل دسـتگاه‌های معنایی بیرونی بر شـعر، بدون توجه به سـیاق قصـیده و مخاطب آن؛ مانند تفسـیر فلکی-مذهبی از «شمس» و «قمر» در قصیده‌ای رثایی.

بااین‌حال، نمی‌توان این احتمال را یک‌سـره منتفی دانسـت که متنبّی در مقطع پرالتهاب نوجوانی‌اش و در آن بستر جغرافیایی که گفتمان‌های مهدویت‌گرایانه و باطنی در آن رواج داشت، به‌طور انفعالی از برخی مفاهیم، واژگان و مضامین رایج در آن فضا تأثیر پذیرفته باشد؛ اما فاصلهٔ این «تأثیرپذیری انفعالی و غیرمستقیم» با «قرمطیِ محض و تشـکیلاتی بودن» به اندازهٔ ادعایی اثبات‌نشـده اسـت. پروندهٔ این اتهام تاریخی، دست‌کم با اسـتناد به دلایل بلاشـر و ماسـینیون، گشـوده نمی‌شـود و داوری نهایی دربارهٔ گرایش‌های اعتقادی متنبّی همچنان نیازمند احتیاط علمی و بررسی‌های بیشتر است.

پی‌نوشت

۱. من همزاد جود و بخششم و خدایگان شعر؛ من زهرهای کُشنده برای دشمنان هستم و مایهٔ خشم حسود.

من در میان گروهی، که امیدوارم خداوند کارشان را سروسامان دهد یا آنان را هلاک کند، غریبم؛ همانند صالح که در میان قوم خود غریب بود.

۲. آیا در واجب ساختن حدودِ خدایی و مجازات کردن من شتاب می‌کنی؟ درحالی‌که هنوز سجده بر من واجب نشده است (و به سن تکلیف شرعی نرسیده‌ام).

گفته شده است: تو جهانیان را به شورش کشاندی؛ درحالی‌که من کودکی میانِ سن نشستن و نوزادی بودم.

تو را چه شده است که سخن دروغ را می‌پذیری؛ درحالی‌که ارزش گواهی به ارزش شاهدان است (شاهدانِ من دروغ می‌گویند و شهادت آن‌ها ارزشی ندارد).

پس به سخن کینه‌توزان گوش مسپار و بر ستیزه‌جویی دشمنان لجوج من اعتنا مکن.

۳. به شـمشـیرهای آهیخته تکیه مکن؛ همواره من و آن همدیگر را در انتظار نگاه داشـته‌ایم. تا اینکه من با آن از کسـانی که سزاوار حکومت نبودند انتقام گرفتم و حکومت را به کسانی که سزاوار آن بودند بخشیدم.

شـمشـیر برّان و کهنی که نمازهای پنج‌گانه را نماز مسـتحبی می‌بیند و خون حاجیان را در مکه می‌ریزد (زیرا بی‌جان اسـت و از کسی نمی‌ترسد و از شریعت چیزی نمی‌داند).

۴. اگر کسی مانند تو بود و یا اکنون وجود دارد، در این صورت من از اسلام بیزارم.

اگر تو از شمارِ این آفریدگان که حُسن و کمالشان از توست نبودی، حوّا (مادرِ انسان‌ها) نازا می‌بود.

۵. اگر شمشیر او در روز نبرد با سر عازر برخورد می‌کرد، عیسی را (از زنده کردن او) ناتوان می‌ساخت.

۶. اگر او از گردش فلک ناخشنود باشد، اتفاقی رخ می‌دهد و فلک از گردش بازمی‌ایستد.

۷. مؤنث بودن واژهٔ «شمس» مایهٔ عیب و نقصان شمس نیست و مذکر بودن واژهٔ «قمر» مایهٔ نازیدن و افتخار هلال نیست.

۸. اگر مهدی کسی است که هدایتش آشکار است پس این ممدوح من (ابن العمید) مهدی است و اگر چنین نیست، پس همهٔ هدایت این است و دیگر مهدی چیست؟

۹. او برای سامان دین خدا به پا می‌خیزد و بندگان خدا را هدایت می‌کند؛ همان کسی که برخاستن و هدایتش را عرب و غیرعرب می‌بینند.

۱۰. فاتک دیگری در مصر نیست تا به سوی او برویم و در میان مردم هیچ جانشینی (در جود و بخشش) ندارد.

۱۱. چگونه آدم پدر بشر است؟ حال آنکه پدر تو که محمد است و تو در جود و بخشش، همهٔ انس و جن هستی.

تو مالک جان همهٔ انس و جنی؛ پس چگونه قبیلهٔ بنی کلاب می‌تواند مالک جان خویش باشد؟

چرا کمان‌ها را برای تیراندازی به دشـمنانت برمی‌گزینی؟ درحالی‌که سـعادت و خوشـبختی کمان توسـت و به دشـمنانت تیر می‌اندازد و انس و جنّ به‌جای تو با دشمنانت می‌جنگد.

۱۲. او پسر کسی است که سواران و جنگاوران را در وادیِ نجد به خاک و خون کشید؛ و کوفه و مکه را صاحب شد (امیر و والی کوفه و مکه شد).

۱۳. نوروزِ ما، درحالی‌که مرادش تویی، رسید و آتش‌زنه‌های مرادش شعله‌ور گردید.

۱۴. تو در جود و کرم چیزی را آفریدی که آغازش پیش از تو ناشـناخته اسـت (زیرا چنین کار بزرگی تنها از تو سـاخته اسـت) و تو چنان مداوم بخشیدی که حتی آغازِ پرشکوه آن نیز فراموش شده است.

۱۵. خردمند به سـبب اندیشـه در سـرانجام کارها، هرچند در نعمت و راحتی باشـد، بدبخت می‌شـود و نادان به سـبب غفلت و ناآگاهی‌اش از سرانجام امور، هرچند در بدبختی باشد، به نعمت و راحتی می‌رسد.

اگر عقل و خرد نبود، بی‌گمان کمترین شیر از انسان برتر بود.

تا اینکه بازگشتم و قلم‌هایم به من می‌گفت: مجد و شکوه برای شمشیر است نه قلم.

۱۶. آه! امیدوارم خداوند رخسارهٔ گلرخان و زیبارویان را بشکافد و قامت سروقدان را دو نیم کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

الأَزهَري، أَبو منصور محمد بن أَحمد بن طلحَة (۱۴۲۱ ق). تَهذيب اللغات. بيروت: دار احياء التراث العربي.

ابن جوزی، أَبو الفرج عبدالرحمن بن علي (۱۴۱۲ ق). المُنتَظَم في تاريخ الأُمَم و الملوك. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا و محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خَلّكان، شمس الدين أَبو العباس أَحمد بن محمد (بی‌تا). وَفَيات الأَعيان و أَنباءُ أَبناءِ الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار الفكر.

ابن دُرَيد، أَبو بكر محمد بن الحَسَن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة. بيروت: دار الملايين.

ابن سَعد، أَبو عبدالله محمد بن سعد (۱۴۱۰ق). الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

ابن سَيِّده، أَبو الحسن علي بن إِسماعيل (۱۴۲۱ق). المُحكَم و المُحيط الأَعظم. بيروت: دار الكتب العِلمية.

ابن فارِس (أَبو الحسين أَحمد بن فارِس) (۱۴۰۴ق). مُعجَم مقاييس اللغة. تحقيق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مكتب الأَعلام الإسلامي.

ابن كلبي، هشام بن محمد (۱۴۰۷ق). جمهرة النسب. تحقيق: ناجي حسن. بيروت: عالم الكتب.

أَبو العلاء المعرّي (۱۳۹۷ق). رسالة الغفران. تحقيق و شرح: عائشة عبدالرحمن. قاهرة: دار المعارف.

أُبو الفَرَج الإِصفهانيّ، علي بن الحسين (۱۴۱۵ ق). الأَغاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

بروكلمان، كارل (۱۹۳۸م). تاريخ الأدب العربي. ترجمة عبد الحليم النجار. القاهرة: دار المعارف.

بلاشِر، رژيس (۱۹۸۵ م). أَبو الطَّيِّب المُتَنَبِّي. ترجمة: إبراهيم الكيلاني. بيروت: دار الفكر.

التَّنوخي، أَبو علي مُحَسِّن بن أَبوالقاسم علي (۱۳۹۱ق). نشوار المحاضرة و أخبار المذاكرة. تحقيق: عبود الشّالجي، بی‌جا: بی‌نا.

الثَّعالِبي، أَبو منصور عبدالملك بن محمد بن إِسماعيل (۱۴۲۰ق). يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر. تحقيق: إبراهيم شمس الدين و مفيد محمد قميحة. بيروت: دار الكتب العلمية.

الثَّعلَبي، أَحمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). الكشف و البيان المعروف بتفسير الثعلبي. تحقيق: أَبو محمد بن أَبي عاشور و نظير الساعدي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجُمَحي، محمد بن سلام (۱۴۰۸ ق). طبقات الشعراء. تحقيق: طه أَحمد إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات

محمد علي بيضون.
الجوهري، إسـماعيل بن حَمّاد (١٣٧٦ق). الصـحاح: تاج اللغة و صـحاح العربية. محقق: احمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
حتی، فیلیپ خوری (١٣٨٠ش). تاریخ عرب. ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده. تهران: آگاه.
الخطيب البغدادي (أَبو بكر أَحمد بن علي البغدادي) (١٤١٧ ق). تاريخ بغداد. تحقيق: مصـطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
الخطيب البغدادي (١٩٩٥ م). الفَرق بينَ الفِرَق. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. بيروت: المكتبة العصرية.
الديلمي، الحسن بن محمد (١٣٧٠ ش). إرشاد القلوب. قم: الشريف الرضي.
الراغِب الإصفَهاني، الحسين بن محمد بن المُفَضَّل (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بيروت: دار القلم.
رایگان، مهسـتی، نجاریان، ماجد و نظری، علی (١۴٠٣ ش). بررسـی تأثیر افکار قرمطیان بر شـعر متنبی. مطالعات ادبیات تطبیقی. ١٨(٧١)، ١٩- ٣٢. https://sanad.iau.ir/fa/Journal/clq/Article/848975
الزبير بن بكار بن عبد الله (١٤١٩ ق). جمهرة نسب قريش وأخبارها. تحقيق: محمود محمد شاكر. الرياض: دار اليمامة.
السَّـمعاني، شـهاب الدين أَبو القاسـم أحمد بن أَبي المُظَفَّر (١٣٨٢ ق). الأَنسـاب. تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي. حيدرآباد هند: مطبعة مجلس، دائرة المعارف العثمانية.
السَّـيِّد الحِميَريّ، إسـماعيل بن محمد (١۴٢٠ ق). الديوان. تحقيق: ضـياء حسـين الأعلمي. بيروت: مؤسـسـة الأعلمي للمطبوعات.
الطَّبَراني، أَبو القاسم سليمان بن أَحمد بن أَيّوب (٢٠٠٨ م). التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم. اردن: دار الكِتاب الثّقافي.
الطَّبَرسي، أَبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل (١٣٧٢ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. تحقيق: فضل الله طباطبائی يزدی. تهران: ناصر خسرو.
طه حسين (١٩٦٠م). مع أبي الطيب المتنبي. القاهرة: دار المعارف.
العُكبَري، أَبو البَقاء (١٩٨٦م). التِّبيان في شـرح الديوان. تحقيق: مصـطفى السَّـقا و إبراهيم الأَبياري و عبدالحفيظ شـلبي. بيروت: دار الكتاب العربي.
الفاخوري، حنّا (١٩٥١م). تاريخ الأدب العربي. بيروت: المطبعة البولسية.
ما سينيون، لويی (٢٠٢٣ م). المُتَنَبِّي بِإزاء القرن الإسماعيلي في تاريخ الإسلام. ترجمة: إبراهيم عوض. دار النشر: دار سطور للنشر والتوزيع.
المُتَنَبِّي، أَبو الطَّيِّب أَحمد بن الحُسين (٢٠١٢ م). الديوان. شرح: عبدالرحمن البرقوقي. قاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثَّقافة.
المُتَنَبِّي (١٩٩٩م). الديوان. شـرح: أَبو الحسـن علي بن أَحمد الواحدي. تحقيق: ياسـين الأَيوبي و قصـيّ الحسـين. بيروت: دار الرائد العربي.

ناصرخسرو (۱۳۳۵ش). سفرنامه. تحقیق محمد دبیر سیاقی. تهران: زوار.
النُّوبَختي، الحسن بن موسى (۲۰۱۲م). فِرَقُ الشّيعة. بيروت: منشورات الرضا.
النَّووِي، أَبو زكريا محيي الدين يحيى بن الشرف (بی‌تا). تهذيب الأسماء و اللغات. تحقيق: عادل مرشد و عامر غضبان. دمشق: دار الرسالة العالمية.
النُّوَيري، أَحمد بن عبدالوهّاب (بی‌تا). نِهايَة الأَرَب في فنون الأَدَب. قاهرة: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة.
الوَكيع، محمد بن خلف (۱۴۲۲ ق). أَخبار القُضاة. تحقيق: سعيد محمد لحام. لبنان: عالم الكتب.

Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī. (1977). *Risālat al-Ghufrān*. Ed. and comm. ʿĀʾishah ʿAbd al-Raḥmān. Cairo: Dār al-Maʿārif. [In Arabic]

Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, ʿAlī ibn al-Ḥusayn (1995). *Al-Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Al-Thaʿlabī, Aḥmad ibn Muḥammad (2001). *Al-Kashf wa al-Bayān al-Maʿrūf bi-Tafsīr al-Thaʿlabī*. Ed.: Abū Muḥammad ibn Abī ʿĀshūr & Naẓīr al-Sāʿidī. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Al-Azharī, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ṭalḥa (2000). *Tahdhīb al-Lughāt*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Blachère, Régis (1985). *Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Trans.: Ibrāhīm al-Kīlānī. Beirut: Dār al-Fikr.

Brockelmann, C. (1938). *Geschichte der arabischen Litteratur*: Supplementband II. Leiden: Brill.

Hitti, Philip Khuri (2001). *Tārīkh al-ʿArab*. Trans.: Abū al-Qāsim Pāyanda. Tehran: Āgāh. [In Persian]

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1988). *Jamharat al-Lugha*. Beirut: Dār al-Malāʾin. [In Arabic]

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris (1984). *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. Ed.: ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qom: Maktab al-Aʿlām al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAlī (1992). *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Ed.: Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā & Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

Ibn al-Kalbī, Hishām ibn Muḥammad (1987). *Jamharat al-Nasab*. Ed.: Nājī Ḥasan. Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Ibn Khallikān, Shams al-Dīn Abū al-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad (n.d.). *Wafayāt al-Aʿyān wa*

Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān. Ed.: Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Saʿd). (1990). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Ed.: Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn. [In Arabic]

Ibn Sayyidah, Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl (2000). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-Aʿẓam*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

Al-Fākhūrī, Ḥannā (1951). *Tārīkh al-adab al-ʿArabī*. Beirut: al-Maṭbaʿah al-Būlusiyyah. [In Arabic]

Al-Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. (1956). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*. Ed. Aḥmad ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭṭār. Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn. [In Arabic]

Al-Jumaḥī, Muḥammad ibn Sallām (1988). *Ṭabaqāt al-Shuʿarāʾ*. Ed.: Ṭāhā Aḥmad Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn. [In Arabic]

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ʿAlī al-Baghdādī (1997 CE). *Tārīkh Baghdād*. Ed.: Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Manshūrāt Muḥammad ʿAlī Bayḍūn. [In Arabic]

Al-Khaṭīb al-Baghdādī (1995). *Al-Farq bayn al-Firaq*. Ed.: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd. Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣriyya. [In Arabic]

Massignon, Louis (2023). *Al-Mutanabbī bi-Izāʾ al-Qarn al-Ismāʿīlī fī Tārīkh al-Islām*. Trans.: Ibrāhīm ʿAwaḍ. Dār Suṭūr lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ. [In Arabic]

Al-Mutanabbī (Abū al-Ṭayyib Aḥmad ibn al-Ḥusayn) (1999). Al-Dīwān. Sharḥ: Abū al-Ḥasan ʿAlī ibn Aḥmad al-Wāḥidī. Ed.: Yāsīn al-Ayyūbī & Qusay al-Ḥusayn. Beirut: Dār al-Rāʾid al-ʿArabī. [In Arabic]

Al-Mutanabbī (2012). Al-Dīwān. Sharḥ: ʿAbd al-Raḥmān al-Barqūqī. Cairo: Muʾassasat al-Hindāwī lil-Taʿlīm wa al-Thaqāfa. [In Arabic]

Nāṣir Khusraw (1956). *Safarnāmah*. Ed.: Muḥammad Dabīr Siyāqī. Tehran: Zavvār. [In Persian]

Al-Nawbakhtī, Al-Ḥasan ibn Mūsā al-Nawbakhtī (2012). *Firaq al-Shīʿa*. Beirut: Manshūrāt al-Riḍā. [In Arabic]

Al-Nawawī, Abū Zakariyyāʾ Yaḥyā ibn al-Sharaf (n.d.). *Tahdhīb al-Asmāʾ wa al-Lughāt*. Ed.: ʿĀdil Murshid & ʿĀmir Ghaḍbān. Damascus: Dār al-Risāla al-ʿĀlamiyya. [In Arabic]

Al-Nuwayrī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Wahhāb (n.d.). *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*. Cairo: Wizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Qawmī, al-Muʾassasa al-Miṣriyya al-ʿĀmma. [In Arabic]

Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal (1992). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]

Rayegan, Mahasti, Najjarian, Majid, & Nazari, Ali. (2024). Investigating the influence of Qarmatian thoughts on Mutnabi poetry. *Comparative Literature Studies*, *18*(70), 19-32. https://sanad.iau.ir/en/Journal/clq/Article/848975 [In Persian]

Al-Samʿānī, Shihāb al-Dīn Abū al-Qāsim Aḥmad ibn Abī al-Muẓaffar (1962). *Al-Ansāb*. Ed.: ʿAbd al-Raḥmān ibn Yaḥyā al-Muʿallimī. Hyderabad, India: Maṭbaʿat Majlis, Dāʾirat al-Maʿārif al-ʿUthmāniyya. [In Arabic]

Al-Sayyid al-Ḥimyarī, Ismāʿīl ibn Muḥammad (1999). *Al-Dīwān*. Ed.: Ḍiyāʾ Ḥusayn al-Aʿlamī. Beirut: Muʾassasat al-Aʿlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Al-Ṭabarānī (Abū al-Qāsim Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb) (2008). Al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm. Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. [In Arabic]

Al-Ṭabarsī, Abū ʿAlī al-Faḍl ibn al-Ḥasan ibn al-Faḍl (1993). Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān. Ed.: Faḍl Allāh Yazdī Ṭabāṭabāʾī. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]

Ṭāhā Ḥusayn (1960). *Maʿ Abī al-Ṭayyib al-Mutanabbī*. Cairo: Dār al-Maʿārif. [In Arabic]

Al-Tanūkhī, Abū ʿAlī Muḥassin ibn Abī al-Qāsim ʿAlī (1971). *Nishwār al-Muḥāḍara wa Akhbār al-Mudhākara*. Ed.: ʿAbbūd al-Shālijī. Place unknown: Publisher unknown. [In Arabic]

Al-Thaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismāʿīl (1999). Yatīmat al-Dahr fī Maḥāsin Ahl al-ʿAṣr. Ed.: Ibrāhīm Shams al-Dīn & Mufīd Muḥammad Qumayḥa. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

Al-ʿUkbarī. Abū al-Baqāʾ (1986). *Al-Tibyān fī Sharḥ al-Dīwān*. Ed.: Muṣṭafā al-Saqā & Ibrāhīm al-Abyārī & ʿAbd al-Ḥafīẓ Shalbī. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī. [In Arabic]

Al-Wakīʿ, Muḥammad ibn Khalaf (2001). Akhbār al-Quḍāt. Ed.: Saʿīd Muḥammad Laḥḥām. Lebanon: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Al-Zubayr ibn Bakkār ibn ʿAbd Allāh. (1998). *Jamharat Nasab Quraysh wa Akhbāruhā*. Ed.: Maḥmūd Muḥammad Shākir. Riyadh: Dār al-Yamāma. [In Arabic]