

حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه

فاطمه جان احمدی*

چکیده

فیلسوف اسماعیلی، حجت‌العراقین، حمیدالدین کرمانی (م. ۴۱۱ ق) در تکوین، و تکمیل آرای فلسفی اسماعیلیه و تشریح مبانی فکری - کلامی فاطمیان نقش مؤثری بر عهده داشت. طرح مجدد تئوری امامت ائمه فاطمی و پیوند جایگاه علوی و تجسم مراتب دنیوی امام با مراتب خلقت و هستی، از شاخصه‌های بارز تفکرات علمی اوست. دغدغه این پژوهش، پاسخ به این پرسش اساسی است که سازوکار حمیدالدین در تئوریزه کردن مفهوم امامت و بازاندیشی اصول فکری اسماعیلیه چه بود؟ و حاصل تلاش‌های او در طرح مجدد تئوری امامت اسماعیلیه کدام‌اند؟ فرضیه مرکبی که در پاسخ به این دو پرسش مطرح است آنکه: حمیدالدین با ارائه طرح واره‌ای تلفیقی و تطبیقی (علوی و سفلی) که رویکردی تأویلی، اساسی عقلانی و ماهیتی فلسفی داشت، به بازاندیشی اصول فکری اسماعیلیه پرداخت و طرح سازمان‌یافته مبانی کلامی اسماعیلیه را با محویت امام فاطمی ارائه داد.

واژگان کلیدی

حمیدالدین کرمانی، فاطمیان مصر، اسماعیلیه، الحاکم بامرالله، دروزیان.

Janahmad2004@yahoo.com

تاریخ تألیف: ۱۳۹۰/۲/۱

* دانشیار دانشگاه الزهراء

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۲۰

طرح مسئله

اعتقاد به امامت، وجه مشترک فرقه شیعه، و به تبع آن، محور اصول اعتقادی اسماعیلیه است. (نیشابوری، ۱۹۹۶: ۲۷ و ۲۸) پیروزی‌های مکرر فاطمیان در مغرب اسلامی و قدرتمند شدن دولت ایشان در شمال آفریقا، بیانگر نفوذ فرهنگی و قدرت معنوی امامت منتسب به اهل بیت نبوت (علیهم‌السلام) است. فاطمیان با شعارهای عامه‌پسند «امامت‌محور» در کمترین زمان ممکن توانستند با گردآوری همه عناصر نامتجانس قومی، اعم از عرب و بربری، و همه عناصر موافق، چون علویان حسنی و حسینی معارض با عباسیان، خلافتی شیعی با بنیادهای فکری اسماعیلی در مغرب جهان اسلام بنا نهند. (بن عذاری المرکشی، ۱۹۹۸: ۱ / ۱۵۱ و ۱۵۲) شاید از همین رو بود که بیشتر مشاجرات سیاسی و منهبی معارضان فاطمیان بر تشکیک در موضوع امامت و بطلان مشروعیت فاطمیان تمرکز داشت. (بن تغری بردی، ۱۹۹۲: ۴ / ۲۳۰ و ۲۳۱) گفتنی است در این جدال و تقابل فکری، هرگز متفکران اسماعیلی منفعل عمل نکردند؛ بلکه بنا بر ضرورت موضوعی، در همان آغاز دعوت، بر لزوم تبیین مبانی فکری اسماعیلیه مبتنی بر طرح جایگاه امامت تأکید کردند. اندیشمندی چون قاضی نعمان بن حیون، احمد بن ابراهیم نیشابوری و داعی سوری ابوالفوارس و ابویعقوب سجستانی، پیشگامان ترویج اندیشه امامت‌محور شیعی اسماعیلی و نخستین طراحان مباحث کلان امامت اسماعیلیه هستند.

عزیمت فاطمیان به مصر (۳۶۳ - ۳۵۸ ق) و مناسبات خصمانه المعز^۱ با قرامطه (المقزی، ۱۹۶۷: ۱ / ۲۰۵ به بعد) و وقوع جریان‌های فکری معارض، و شاید بیش از همه، رخدادهای عصر خلافت سومین امام - خلیفه فاطمی مصر، لحاکم بامرالله (۴۱۱ - ۳۸۶ ق) - که در تاریخ فاطمیان از ادوار پُر تنش منتهب اسماعیلیه بشمار می‌آید، لزوم طرح مجدد مبادی فکری اسماعیلیه و بازکاوی مبانی پیشین ضرورت یافت و بر حضور فعال داعیان متبحر و برجسته‌ای چون حمیدالدین کرمانی (م. ۴۱۱ ق) تأکید شد.

ورود او به قاهره با تحولات ناخوشایندی مصادف شد که به شدت وی را غافلگیر کرد.

۱. چهارمین خلیفه و هفتمین امام اسماعیلی (۳۶۵ - ۳۴۱ ق).

تعطیلی مجالس لحکمه، بازار داغ مناقشات فکری غیررسمی و ترک عبادات و ظاهر دین و ترویج بلای‌گری توسط داعیان دگراندیش، رشد اندیشه‌های غالبانه و نقض آیین اسماعیلیه، بازنمودی از اوضاع آشفته فرهنگی قاهره بود. (لکرمانی، ۱۹۸۷: ۱۱۳) علت طرح مجدد تئوری امامت توسط حمیدالدین، به رغم برهین روشنی که از سوی سلاف وی در ضرورت وجود امام و لزوم طاعت از او بیان شده بود را باید در بازکاوی اوضاع قاهره و وضعیت عقاید اسماعیلیه و فراخوان او به دربار فاطمیان جست‌وجو کرد. هرچند چپستی و چگونگی زمینه‌های ورود حمیدالدین به قاهره المعزیه، یا بررسی آسیب‌شناسانه ریشه‌های مناقشات درون فرقه‌ای اسماعیلیه در آن عصر، در حوزه مطالعاتی این تحقیق نمی‌گنجد، دریافت‌های حمیدالدین از آشفتگی‌های پایتخت فاطمیان و شناخت ضعف نظام فکری اسماعیلیه و تشخیص خلل در بنیاد اندیشه‌ای آنان که او را به ضرورت نکارناپذیر تقویت مبادی فکری فاطمیان رهنمون کرد، حائز اهمیت است (همان: ۱۱۴) او در نخستین گام با ارائه قرآنی نو از موضوع امامت اسماعیلیه که داعیان غالبی، بسیاری از مفاهیم، تعاریف و حتی حیطه وظایف امامان را تغییر داده بودند، و در گام بعد با تشکیل مجدد مجالس لحکمه، در علاج مشکلات قاهره کوشید. چه این اقدام ضمن آموزش صحیح و تعلیمات دقیق عقاید اسماعیلیه به رفع شبهات موجود انجامید. اکنون پرسش اساسی اینکه سازکار حمیدالدین در تئوریزه کردن مفهوم امامت و بازاندیشی اصول فکری اسماعیلیه چه بود و نتایج تلاش‌های وی در طرح مجدد تئوری امامت اسماعیلیه کدام‌ند؟ فرضیه مرکبی که در پاسخ به این دو پرسش مطرح است آنکه: حمیدالدین با ارائه طرح‌واره‌ای تلفیقی و تطبیقی (علوی و سقّلی) که رویکردی تأویلی، سلسلی عقلائی و ماهیتی فلسفی داشت، به بازاندیشی اصول فکری اسماعیلیه، و تشريح موقعیت و جایگاه امام اسماعیلی در سلسله مراتب دعوت پرداخت. نتیجه این تلاش مقابله با اندیشه‌های غالبانه، رفع چالش‌های درونی و کاهش بحران مشروعیت فاطمیان، پیشگیری از ضمهلال زود هنگام دولت ایشان و تثبیت موقعیت امام فاطمی، لحاکم بامرالله، بود.

واکاوی تئوری امامت اسماعیلیه و الزامات بازاندیشی

نیاز پیوسته و مستمر جامعه اسماعیلی به وجود امامی منصوص (لنيسابوری، ۱۹۹۶: ۲۸) و

مرجعی که از جانب خدا تأیید شده باشد (لتمیمی لمغربی، ۱۹۹۶: ۲۹) و مهددی به هدایت لاهی، معصوم از خطا (الکرمانی، ۱۹۶۹: ۹۶)، معلم صادق، رهنمای موثق برای هدایت عامه در همه امور دینی و دنیوی (لتمیمی لمغربی، ۱۹۹۶: ۶۰) که بتولد حضور و معنویتش نوکیشان خود را در جرگه پیروان و مستجیبان نگه دارد، همواره موجب شده است تا در منابع لسماعیلی بر جایگاه و مقبولیت امام فاطمی، به منزله اصل محوری، و در تمامی مناظرات و مجالس تعلیم بر ضرورت حضور دائمی امامان تأکید شود.^۱ این اصل که بی تردید، قوام فکری فرق شیعه بدان ولسته است، (لنیسلبوری، ۱۹۹۶: ۲۷) و مطابق آموزهای لسماعیلی، پویش صعودی زربدان رستگاری (سلم النجاة) و خروج نفس انسانی از هستی جسمانی دنیوی به سوی آفریدگار هستی، بی‌مدد آن مقدور نیست، (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۹: ۵۳ و ۵۴) واجد همه وجهت و مشروعیت مذهبی فاطمیان بوده، ضمانت حفظ اساس شریعت و قوام نظام اجتماعی در گرو آن است. (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵: ۶۷۳) شمول واژه امامت بر معانی متعددی چون ولایت، بیعت، وفاداری پیروان به ائمه، واجب الاطاعه بودن (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۵: ۲ / ۵۶ و ۵۷؛ نائینی، بی‌تا، ش ۱۵۹) و حتی نص و میراثبری از نبی مکرم اسلام ﷺ و به عبارتی، تمه رسالت و تداوم آن در شخص امام همواره موجب حفظ جایگاه اعتباری و ارزشی ویژه امامت نزد متکلمان متقدم لسماعیلیه بود که با دربار خلافت فاطمیان پیوند مستحکمی داشتند.

از این رو، داعیان و مبلغان لسماعیلی به عنوان کارگزاران حدودهای زمینی، یعنی امامان لسماعیلی که می‌توانند به درستی طریق صلاح و صراط مستقیم را بر مستجیبان نشان دهند و حقیقت هستی را طبق آموزهای شیعی بر بنیاد معرفتی امام فاطمی مشخص نمایند، از همان ابتدا، اساس تبلیغ خود را بر تشریح موقعیت و جایگاه امام فاطمی بنا نهاده، ضمن پافشاری بر تکوین آموزهای لسماعیلیه و اتصال پیروان و اتباع به سرچشمه‌های حکمت بر تقویت این

۱. بنگرید به: قاضی نعمان، المجالس و المسایرات و المؤید فی الدین شیرازی، المجالس المؤیدیه و المجالس المستنصریه و تمامی گزارش‌های موجود از مجالس الحکمه فاطمیان.

دیدگاه تأکید کردند که امام فاطمی به منزله حدودهای زمینی، دارای علم باطنی بوده، با تسلط بر معنای حقیقی وحی، وظیفه هدایتگری بشر را بر عهده دارد؛ (لکرمانی، ۱۹۸۳ ب: ۳۳۷) و سزاوارترین فرد برای اداره امور دینی و دنیوی و تنها مرجع و پیشوای منهبی و قیمومیت عامه در رهبری دینی بشمار می‌آید. (لولید، ۱۹۶۷: ۸۴؛ لشیال، ۲۰۰۲: ۲۳۵)

درک جایگاه امام نزد متکلمان و داعیان نخستین لسماعیلیه، موضوعی است که تنها با کاوش در نوشته‌های متکلمان متقدم لسماعیلی میسور است. صرفنظر از تفاوت‌های لسانی در رویکردهای علمی این متکلمان، از مهم‌ترین مشترکات آنها صراحت و تأکید بر تشریح و تبیین جایگاه علوی امام و مباحث کلیدی مشروعیت او چون نص، علم و عصمت، آن هم از نوع «اعتدالی و میانه‌ای» است که با اصل و مبانی فکری شیعه اثنی‌عشری مطابقت دارد. بی‌شک معنای ساده و بی‌پیرایه‌ای که از مفهوم امام در فرهنگ شیعه لسماعیلیه نخستین ارائه شده است، با کمی تغییرات جزئی، همان معنایی است که امامان شیعه اثنی‌عشری به‌ویژه امامان صادقین علیهم‌السلام ارائه نموده‌اند. مؤید این مدعا، مجموعه روایات مرتبط و تعاریف لسانی‌ای است که قاضی نعمان، فزون‌درقرآن و مستندات روایی، بیشتر آنها را از امام جعفر بن محمد صادق علیه‌السلام برگرفته است. (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۵: ۱ / ۷۶ - ۵۱) هم‌و به‌عنوان نخستین فقیه کارآمد لسماعیلی با ارائه تعاریف ساده و دور از هرگونه پیچیدگی فکری، همراه با تشریح وظائف مشخص امامان شیعه که هرگز فراتر از حدود یک هادی و رهبر دینی و مفسر شریعت نیست، به نظر، راه هرگونه غلو و تحراف معنایی را به‌طور اخص، بسته بود. هرچند سرکشی بینش غالبانه و تندروی جماعت عالی در ادوار مختلف، به‌ویژه در عصر لمعز لکارناپنیر است، (لتمیمی لمغربی، ۱۹۷۸: ۴۱۹ و ۴۲۰) با استناد به برلهین واضح تاریخی، هرگز تا پیش از لحاکم بامرالله موفق به ایجاد اشعاب و دسته‌بندی‌های منهبی نشده بودند. فزون‌درین، می‌توان اقرار کرد، مطابقت اصول حاکم بر مباحث کلامی با مبانی و اصول فکری تشیع و البته سادگی و صراحت آن، هرگونه تداخل موضوعات نخستین لسماعیلیه در بحث امامت با مباحث غامض فلسفی، آن هم از گونه یونانی آن را منتفی می‌کند. هرچند به نظر می‌رسد مباحثی چون لهیات، توحید و رستاخیز به دلیل ماهیت معنایی و رولط چندوجهی

آنها با کلام، شریعت و فلسفه ناگزیر متأثر از بن‌مایه‌های تفکر و آموزه‌های نوفالاطونی باشد، (۲۴۶ - ۲۳۴: ۱۹۹۵، Daftari) با کمی تعمق در منابع ادوار بعد و مقایسه آنها با کتب و منابع نخستین لسماعیلیه، می‌توان تغییرات معنایی در حوزه مفهوم و مصادیق امام لسماعیلی را به دقت ردیابی کرد.

در همان منابع نخستین لسماعیلیه اساس تبلیغ و تأکید دل‌عیان بر ویژگی‌های ساده و بارز امامان لسماعیلی چون، نص و علم‌المنی، (لتمیمی لمغربی، ۱۹۷۸: ۲۳۱) آشنایی با علوم الهی، (شدروطنان، ۲۰۰۲: ۳۷) تعلیم و تفسیر براطن شریعت، (همان: ۲۷۶) حفاظت از معنای درونی و باطنی آن (همان: ۱۴۸، ۲۳۱ و ۲۳۲) و سرانجام ولسطه بودن امام در انتقال فیض الهی را می‌توان جست‌وجو کرد. در این قرائت ساده و بی‌پیرله، کماکان، امام در صفات و ویژگی‌هایی چون، حجت خدا بر خلق و خلیفه خدا بر زمین، (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۵: ۱ / ۵۸) جلوه‌ای از تجلیات نور الهی، (لتمیمی لمغربی، ۱۹۹۶: ۶۰) شفیع انسان‌ها نزد خداوند (لتمیمی لمغربی، ۱۹۷۸: ۲۷۴) و در نهایت باب رحمت و سعادت (همان: ۱۰۹) محدود شده است.

هرچند پیش‌تر در مراحل نخستین عصر لستقرار فکری لسماعیلیه که تنها پژوهیدن آن از طریق بخش‌های پراکنده و تازیاب متون لسماعیلی مقدور است، لزوم بازنگری در ادبیات لسماعیلی و مفاهیمی چون امامت، حدود دینی، نگاه ادواری به سلسله امامان و از همه مهم‌تر، مهدویت ضروری به نظر رسیده بود و خالهای فکری اصول اعتقادی لسماعیلیه در ادوار بعد چیزی نبود که از چشمان تیزبین متفکران صاحب‌نام لسماعیلی دور بماند؛ چنان‌که مناظرات عبدالله مهدی با ابو عبدالله شیعی نیز، بر اساس همین اختلافات معنایی است که در سطوح بالای دعوت به شدت وجود داشته است، (مادلونگ، ۱۳۸۸: ۱۸۵ و ۱۸۶) اصلاحات فکری عصر المعز هم، مؤید این مدعاست. المعز به منظور خلاصی از جوامع قرمطی و البته پیچیدگی بی‌پاسخ ماندن پرسش‌های نوگیشان لسماعیلی، قاضی نعمان را مأمور اصلاح نظریه مهدویت کرد و از او خولست تا به تشریح وظایف امام و توضیح وظایف اتباع و پیروان او بپردازد و خود نیز، با رویکردی نظامی، جنگ‌های بزنامه ریزی شده‌ای را علیه قرمطه شام طراحی و اجرا کرد. (لمقریزی، ۱۹۶۷: ۱ / ۲۰۵ به بعد)

با گذشت زمان و تأثیر عوامل فرهنگی و تبلیغات سیاسی فاطمیان اعم از درونی و بیرونی، و به تبع آن تغییرات بنیادی در مبانی مذهب اسماعیلیه و افزایش حمله‌های تبلیغی عباسیان، صفات و ویژگی‌های کاربرماتیک امام اسماعیلی متحول شد و از این پس، وظایف و ویژگی‌هایی امام فزون در موارد پیشین، با عصمت، (الشیرازی، ۱۹۹۶: ۲۴۳) اعجاز و (بن‌ظافر، ۲۰۰۱: ۱۹ و ۵۱) غیب‌گویی (الشیرازی، ۱۹۹۶: ۲۷۹؛ قصیده ۳۷؛ لمقریزی، ۱۹۶۷: ۱ / ۲۳۱) توأم شد. به نظر می‌رسد امام که تا پیش از این، تنها وسیله نجات و تقرب مردم و یا ثمره نبوت و معدن فضل می‌نمود (بن‌میسر، ۱۹۱۹: ۴۷؛ لمقریزی، ۱۹۶۷: ۱ / ۲۲۸) به تنها هادی صراط مستقیم، (السجستانی، ۲۰۰۰: ۷۰) زائل‌کننده آتش جهنم و راهگشای بهشت، (الشیرازی، ۱۹۹۶: ۳۰۰؛ قصیده ۵۲) تنها شافع معاد، (لولید، ۱۹۶۷: ۱۹۶۷) رمز پذیرش اعمال و سبب نجات آخرت (الشیرازی، بی‌تا: ۲۹۹) و از همه مهم‌تر مظهر ربوبیت (بن‌تغری بردی، ۱۹۹۲: ۴ / ۱۸۳) و لوهیت مصغر (لولید، ۱۹۶۷: ۴۰۱) مبدل شد؛ و این‌گونه زمینه‌های ورود و نفوذ تفکر غالبانه فزونی یافت.

آنچه تولست در این محیط پُرتنش بر فضای تفکر غالبانه دامن زده، بر تغییر مفهوم و معنای امامت تأثیر گذارد، تناقضات رفتاری لحاکم بامرالله (۴۱۱ - ۳۸۶ ق) بود. وی با رفتارهای زهدله و فرطی و لبراز تمایل شدید به اقدامات عجیب (لمقریزی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۰۸ و ۳۴۲) و صدور فرمان‌های غریب، (بن‌ظافر الازدی، ۲۰۰۱: ۱۱۹ و ۱۲۵؛ بن‌لیاس، ۱۳۱۱: ۱ / ۵۳) محیطی پُرتنش فراهم آورد تا در آن دل‌عیان فرطی و دگرگندیش به نحوی رشد کنند که به امام فاطمی سلحشی الهی بخشند و تفکرات غالبانه را ترویج دهند. طرح «الوهیت الحاکم بامرالله» (بن‌تغری بردی، ۱۹۹۲: ۴ / ۱۸۶) که از سوی دل‌عیان گمنامی چون محمد بن اسماعیل دُرزی، (همان، لنواداری، ۱۹۶۱: ۶ / ۲۵۹) حسن بن حیدره فرغانی، معروف به اخرم (لمقریزی، ۱۹۶۷: ۲ / ۱۱۸) و حمزه بن علی (بن‌ظافر الازدی، ۲۰۰۱: ۱۲۶ و ۱۲۷) تبلیغ و ترویج می‌شد، به گونه‌ای فرطی، تجسم تغییر مفهوم و معنای امامت بود. از این رو، «دعوت جدید» با فکار غالبانه راه خود را از «الدعوة الهادیه» یا دعوت قدیم جدا کرد. لوهیت لحاکم با گفتن «لسلام علیک یا واحد و یا احد» (لمقریزی، ۱۹۶۷: ۲ / ۱۱۸) یا محیی یا

ممیت (لسیوطی، ۱۹۹۷: ۲ / ۲۳)، و نوشتن «باسم الحاکم الرحمن الرحیم» بر مطلع فتاوی (لمقرزی، ۱۹۶۷: ۲ / ۱۱۸) و اعلام تنسخ و حلول روح و ذات رب اعلی سبحانه که عقل کلی و اولین منبعث یا اصل کیهانی بود، ابتدا در آدم و از طریق اوبه علی بن ابی طالب علیه السلام و فرزندانیش و در نهایت به پدر لحاکم، و سپس در کالبد لحاکم، (بن تغری بردی، ۱۹۹۲: ۴ / ۱۸۶) به لوج خود رسید و به سرعت، تغییرات تکارناپذیری در عقاید لسماعیلیه راه یافت. این عقاید مخاطره‌آمیز که بعدها «دروزیه» نامیده شد، با تعلیمات مبلغان آن با نام «موحدون» در تاریخ لسماعیلیه نام بردار شد. تفکرات و نظارات معادی همراه با بن‌مایه‌های فلسفی نوقلاطونی با جهان‌شناسی غالبانه پا در عرصه رقابت، تحریف و تضعیف عقاید اولیه لسماعیلیه گذاشت. تألیف رسائل و آثار مشحون از تغییرات مفهومی و معنایی درباره جایگاه امام فاطمی، مانند، رساله *التوحید لدعوة الحق* که به صراحت، لوهیت لحاکم را ترویج می‌کرد و یا *البلاغ و النهایة فی التوحید* که در آن دلعی حمزه با قرار بر عبادت لحاکم به وحدانیت او قرار می‌کرد (عنان، ۱۹۸۳: ۱ / ۳۰) و یا رساله *هادی المستجیبین* که بیانگر رسالت شخص حمزه بود و در آن خود را رسول و فرستاده لحاکم و در نهایت امام قلمداد کرده بود،^۱ (بدوی، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۹۵ - ۴۶۹) توسط داعیان قرطی، فعالیت علمی و عملی در جهت تضعیف دعوت رسمی فاطمیان بود. با اعلام لوهیت لحاکم و حضور بلاولسطه رب اعلی، آخرین تلاش مخاطره‌آمیز داعیان قرطی مبنی بر اعلام ترک شریع پیشین، به ویژه لسلام و تأویل لسماعیلی آغاز شد. (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۳۰) تعالیم حمزه برای عرضه دین جدید به امامت خودش و ربوبیت لحاکم تعالیمی متفاوت و آیین‌هایی متمایز داشت (عنان، ۱۹۸۳: ۴۰۳) و این رفتارهای غالبانه همان چیزی بود که داعیانی نظیر حمیدالدین را بر آن داشت تا به مقبله فکری با جماعت نوآیندیش برآیند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رساله‌های علمی و پژوهشی

۱. فهرست و بخش‌های مهمی از نسخ خطی و رساله‌های دروزیان را عبدالرحمن بدوی ارائه داده است.

طرح واره‌های عقلانی حمیدالدین در بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلی

تقارن حوادث و رخداد‌های فرهنگی عصر لحاکم با اواخر قرن چهارم هجری که شاید بتوان قاطعانه آن را عصر خردگرایی جوامع اسلامی دانست، زمینه‌ساز ورود عنصر عقل و استدلال‌های عقلانی، به‌عنوان لزاری کارآمد در تبیین مسائل و موضوعات منه‌بیه و دینی شد. ازین‌پس، بسیاری از نظریه‌پردازان متکلم اسماعیلی متأثر از فضای عقلانی و فلسفی موجود که بی‌شک آموز‌های قرآنی و رویکردهای منه‌بیه، به‌ویژه مذهب معتزلی، نقشی بسزا در ورود عقل و استدلال‌ات عقلانی به مباحث علمی داشتند، بر آن شدند تا به پرسش‌های پیش‌آمده در حوزه کلام اسماعیلیه و تشکیک‌های عرصه امامت، با رویکردی فلسفی پاسخ گویند. در میان کارگزاران فکری اسماعیلیه حمیدالدین کرمانی (م ۴۱۱ ق) با آثار و رسائل متنوع و هدفمندی که به پیوند علم کلام اسماعیلی با فلسفه معطوف بودند، به مبارزه عملی با آرای غالی‌گرایانه و تحریف‌های پیش‌آمده برخاست. همو با انکار بر مبنای اولیه فکری اسماعیلیه با طرح مباحث کلامی توأم با رهیافت‌های فلسفی - عقلانی، قزون بررد و اصلاح لایحه‌های غالی‌گرایانه داعیان تندرو عصر لحاکم بامرالله و تأکید بر دوری بودن حضور ائمه و تشریح حلقات بی‌پایان امامان، به تبیین جایگاه علوی و تجسم مراتب دنیوی امام پرداخت؛ (لکرمانی، ۱۹۸۷: ۶۰، ۱۱۲ و ۱۱۹) و در آثار و رسائلش مراتب دعوت را با مراتب خلقت و هستی مطابقت داد و کوشید با تسری نگاه علوی به امام فاطمی و نحوه تلقی فلسفی از امام، (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۱۵۵ - ۱۴۰) از معضلات عصر شانزدهمین امام فاطمی به بهت‌زین وجه بکاهد بی‌شک، همین تلاش علمی و علایق آرمانی وی که برخاسته از ادراک عقلانی اوست، به کسب مشروعیت منه‌بیه و کاربرماتیک امام - خلیفه فاطمی - در میان اسماعیلیان انجامید. هرچند اساس فکری و تلاش‌های بنیادین حمیدالدین نو و بی‌پایل نبود و پیش از او قاضی نعمان و سایر متفکران اسماعیلی در تشریح موقعیت امام کوشیده بودند، تمایز آرای او با سلافش در طرح‌وارها و جدول‌هایی است که او برای تشریح مفهوم امامت و ترمیم و تصحیح ضعف‌های فکری و نظری عقاید اسماعیلیه و به تبع آن، بازتعریف موقعیت الهی و کاربرمایی امام ارائه داده است. پس آنچه در پی خولهد آمد طرح موضوع امامت در آرای حمیدالدین است که به‌عنوان سازکار تحول فرهنگی و اصلاح نظام بحران‌زده فاطمیان مطرح شد و چندصباحی لضمحلال فاطمیان را به تعویق نداد.

سازگار تنوری امامت

طبق لساند موجود و نیز اقوال شخصی حمیدالدین که پیش‌تر به آنها اشاره شد، وی زمانی در عرصه چالش‌های فکری و اندیشه‌ای لسماعیلیه ظاهر شد که امام پایتخت‌نشین مصر در پایین‌ترین سطح اقبال عمومی خود قرار داشت؛ بنابراین، آنچه مسلم است مهم‌ترین ابزار حمیدالدین برای بازگرداندن موقعیت از دست‌رفته امام فاطمی در جامعه لسماعیلیه سازگار موضوع امامت و استفاده فکری از پیش‌زمینه‌های اعتقادی موجود در آرا و عقاید لسماعیلیه بود که پیش‌تر چارچوبه‌های کلامی آن سازماندهی شده بود. او به‌منظور زدودن افکار نحررقی، کوشید ضمن تشریح ویژگی‌ها، شرایط و وظایف امام، در جای‌جای رسائلش، با طرح مجدد منصوص بودن امام لسماعیلیه او را به‌عنوان تنها جانشین مشروع پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و رئیس عالی شرع در اداره امور مسلمین معرفی نماید.^۱ وی همچنین با تقویت مبانی فکری ولایت ائمه، نقش مؤثر و معنوی امام را در تأویل و تفسیر معنای باطنی شریعت تشریح کرد و با معرفی امام به‌منزله تنها باب‌گشوده به دنیای پر رمز و راز شریعت (الکرمانی، ۱۹۸۷: ۱۶۱) کوشید تا چنین به مستجیبان بباوراند که پاسخ همه نیازهای جامعه لسماعیلیه در امام فاطمی خلاصه می‌شود. (الکرمانی، ۱۹۶۹: ۱۹ و ۲۰) شاید او بدین طریق می‌توانست وجهت آسیب‌دیده امام فاطمی را ترمیم و بار دیگر امام لسماعیلی را در کانون توجه مستجیبان قرار دهد. بدین ترتیب حمیدالدین خود را ملزم به واکاوی و تشریح مجدد جایگاه معنوی امام و بازسازی آرا و عقاید لسماعیلیه دانست و در جهت سازش خولسته‌های عقل محض با قوانین ظاهری و امام فاطمی که همه اقتدار جامعه در آن متجلی بود، کوشید. ناکفته پیداست، همه آثار حمیدالدین درباره طرح موضوع امامت است؛ اما در میان مکتوباتش *راحة العقل*، چنان‌که از نامش پیداست،^۲ به دلیل بهره‌مندی از روش کلامی، آینه تمام‌نمای افکار و اصول

۱. دو کتاب *المصابیح و راحة العقل مشحون* از اطلاعات درخوری در این زمینه است.

۲. برخی بر این باوراند که شهر عقل برگرفته از قطعات تاسوعات پلوتینیوس که به عربی ترجمه شده است و به سخنان حکیم یونانی شهرت داشت گرفته شده است؛ (واکر، ۱۳۷۹: ۱۲۲) برخی دیگر نیز آورده‌اند که شهر عقل می‌بایست برگرفته از حدیث نبی

فکری وی در تشریح مبانی فکری و اعتقادی اسماعیلیه درباره موضوع امامت است. تصور کرمانی در تشریح دژ مجازی و درعین حال، غول آسای *راحة العقل* با هفت باروی (سور) عظیم و هفت جاده وسیع (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۸۵) که آسایش خاطر مؤمن تنها در آن شکل می‌گیرد، جالب توجه و حائز اهمیت است. (بنگ‌پد به: واکر، ۱۳۷۹: ۱۲۰ به بعد) یکی از مهم‌ترین بداعات و نوآوری‌های روشی حمیدالدین در این کتاب لغز و برترسیم وظایف مؤمنان و تشریح اهداف پیامبران و اوصیا تصویر و تبیین فلسفی مراتب هستی و سیر خلقت (Walker, ۱۹۹۹: ۱۱۰) یا به تعبیری، بداع است (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۲۴۹) که به دلیل اهمیت آن در ساختار فکری اسماعیلیه (لحامدی، بی تا: ۳۲ به بعد) در مطلع کتاب قرار گرفته است. تشریح رویکرد توحیدی مذهب اسماعیلیه و پیوند موضوع بداع با عجز، عقل و عمل، می‌توانست به بسیاری از شبهات عصر حمیدالدین و آنچه غالبان طرح کرده بودند، پاسخ دهد. (همان: ۳۶ و ۳۷) او با ترجیح بداع و اختراع بر سایر مقولات هم‌عرض، ضمن تفکیک تعریف غالبان از اسماعیلیان نخستین ادعا نمود، پدید آمدن موجود اول نه از طریق فیض، بلکه از طریق بداع صورت گرفته است (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۱۵۷) به عقیده او آنچه بی‌وسلته و توسط چیزی دیگر از امر خداوند صادر شد، همان عقل اول است. اگرچه عقل، خود به دو گونه تقسیم می‌شود: عقل اعلی یا اشرف؛ و عقل اذنی یا ادون (لحامدی، بی تا: ۳۶) که اولی قائم بالفعل و دومی قائم بالقوه است. و به جز عقل اول موجودات دیگر به وسلته متوسطان پدید آمده‌اند. (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۱۷۸ - ۱۷۶) برای نمونه نفس به وسلته عقل، و هیولا، طبیعت و جسم توسط نفس به وجود آمده‌اند. (همان: ۱۵۸) به دنبال پیدایش بداع و اختراع عقل اول، نفس کلی، نفس فلک الافلاک به وجود آمد (قبایانی (ناصر خسرو)، ۱۳۶۳: ۲۱۱) که با این تعبیر، دیگر عقول، از جمله عقل فلک الافلاک، زلییده تصور عقل شد و مادام که عقل تصور داشته باشد، بداع و اختراع نیز، خواهد بود. در این بازتعریف، او بر دو اصل سلسلی تأکید

مکرم اسلام (ص) باشد که فرمود: انا مدینة العلم و علی بابها (همان) بهرغم وجود این آرا حمیدالدین در جای‌جای کتابش به بهانه‌های مختلف دلایلی را برای نامیدن کتاب به *راحة العقل* آورده که در جای خود حائز اهمیت‌اند. (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۱۳)

می‌کرد: نفس و عقل؛ که همه مخلوقات علوی روحانی و سفلی جسمانی زلییده آن دولتند. (لکرمانی، ۱۹۸۳ ب: ۳۴) از آنجاکه پرداختن به موضوع ابداع و اختراع در چارچوب تحقیق این مقاله نمی‌گنجد، تنها به همین مقدار بسنده می‌شود که حمیدالدین در توجیه فلسفی خود ضمن تبیین هر یک از مخلوقات، از عقل اول گرفته تا پائین‌ترین مراتب خلقت، در عالم علوی نماینده یا ممثل و نمونه زمینی و تجسم دنیوی آنها را تصویر کرده، و طی دو جدول تفصیلی، سلسله مراتب آنها را ارائه داده است. او برای رسیدن به اهداف عالی‌اش که مقابله با غالیان بود، به ایضاح و تنقیح در موقعیت امام فاطمی پرداخت و جدول‌های متنوعی را طراحی کرد که در شکل نخست آن ضمن مقایسه دو بخش عالم وحدت و عالم دین، (همان: ۱۶۸ و ۱۶۹) به تشریح جایگاه امام، لاس و قرآن پرداخت. در ذیل جدول دوم هم که قیاسی از عالم طبیعت و عالم دینی یا صورت عقلیه است، با نگاه علوی افزون بر تقویت موقعیت و جایگاه ائمه، با رویکردی کلامی بر قنسی و فرامینی بودن آنها تأکید کرد. (همان: ۲۷۵)

شایان توجه آنکه زمانی هوش، ذکاوت و نگاه تیزبینانه حمیدالدین در ترمیم طرح‌وارهای عقلانی قابل درک است که بتوان حلقات وصل دو عالم مزبور را در طراحی سلسله مراتب دعوت به درستی کشف، و جایگاه تأویلی امامان در ارتباط بخشی دو عالم جست‌وجو کرد. چنان که می‌توان فهمید او برای اصلاح آرای پیشین و ترمیم خالهای موجود و تصحیح ندرجات پیش‌آمده در تفکر غالیان، همه ابتکار و رویکرد خلاقانه‌اش را به کار می‌بندد تا پیوند جایگاه ناطق یا پیامبر و لاس که همان وصی و امام هم‌عصر با پیامبر یا قائم بالفعل است را با جایگاه کتاب، یعنی امام قائم بالقوه، نشان دهد. وی در ادامه با شیوه‌ای ماهرانه سایر ائمه را نیز، به عنوان رهبران دینی و دنیوی مشخص می‌کند تا به درستی، جایگاه قنسی آنها را حفظ و ارتباط فرامینی و مافوق بشری آنها را در سلسله مراتبی دقیق مشخص کرده، بر جایگاه زمینی‌شان رجحان دهد. (همان: ۱۶۸ و ۱۶۹) به اعتقاد او هر یک از این مناصب، خود، جلوه‌ای از مخلوقات عالم وحدت بشمار می‌روند. (همان: ۱۶۹ و ۱۷۰) کرمانی برای اصلاح موقعیت امامت تضعیف‌شده لسماعیلیه، مبتکرانه به تقویت و تشریح حدودهای زمینی و جایگاه آنها در سلسله مراتب هستی می‌پردازد و بار دیگر در فهرستی مفصل‌تر و گویاتر حدود

علویه و سفلیه و به عبارتی، سلسله مراتب آسمانی و زمینی را کنار هم می‌آرید و آنها را به دقت در جدولی متفاوت، با هم مقایسه می‌کند. (همان: ۲۵۶) وی که در این جدول نیز مقابل هر یک از مراتب زمینی ممثل علوی آن را قرار داد،^۱ تفکرات نوافلاطونی را که سلبه ای طولانی در سرزمین‌های تحت نفوذ اسلام داشت، با آرا و عقاید اسلامی درهم تنید و طرح‌واره‌های بی‌دلیلی ترمسیم کرد.

بر اساس آنچه در *راحة العقل و كنز الولد* آمده است، حمیدالدین برای تشویح و تبیین جایگاه امام و اصلاح تفکرات غالی‌گرایی که امامت را از مدار امامت خارج، و به لوهیت نزدیک و گاه مطابق کرده بود، جدول‌هایی تطبیقی، با ده درجه و رتبه ترمسیم کرد که ذیل هر کدام، یک دسته سه‌گانه با درجات مافوق، و یک دسته هفت‌گانه با درجات متصل قرار داد. (همان: ۲۴۸ و ۲۵۶) وی حدود آسمانی و زمینی را به گونه‌ای تقسیم‌بندی کرد که دسته سه‌گانه نخست؛ یعنی ناطقان، لسانان و امامان با جایگاهی فرازمینی در کانون جدول قرار گیرد و همواره این نکته که آنان برگزیده باری تعالی هستند و ارتباطشان با وحی و علم لدنی نکارناپذیر است، از طریق بصری قابل درک باشد. هر یک از درجات، صرفنظر از جایگاه تخصیصی، می‌بایست ضمن التزام به قوانین سلسله‌مراتبی، نسبت به مراتب بالاتر یا پایین‌تر، متناسب با رتبه خود به خوبی، به وظیفه خطیر خود در تشویح شریعت عمل کنند؛ (لحامدی، بی‌تا: ۹۲ و ۹۳) چنان که ناطق یا موجود اول که مشابه زمینی آن عقل اول یا مبدع اول و ممثل آسمانی آن مبدع اول و ملک‌الاعلی است، در مقام تأسیس قوانین عبادی و عملی و در مرتبه تنزیل قرار دارد. (لکرمانی، ۱۹۸۳: ب: ۲۴۴) همو در مرتبه دوم، لسان، وصی و یا جسم ثانی را قرار می‌دهد و به تعبیر او، این مرتبه همان ملک‌الکواکب اعلی بشمار رفته، مطابق عقل ثانی است که در مراتب مزبور بلافصل نبی، و وصی او بشمار آمده، در رتبه تأویل جای می‌گیرد. (همان: ۲۴۴) مطابق این قرائت لسان یا وصی همواره یکی است.

حمیدالدین در این جدول، امام را هم‌رتبه موجود سوم یا عقل سوم که مطابق با فلک

۱. بعدها اسماعیلیان نزاری در این ساختار و مراتب، تغییراتی را متناسب با ساختار اعتقادی خود اعمال نمودند.

زحل است، قرار می‌دهد و او را صاحب مرتبه امر که جایگاه مهمی در تفکر کلامی اسماعیلیه دارد، معرفی می‌کند. عقل چهارم نیز که نظیر فلک مشتری است، همان باب است که رتبه او در سلسله مراتب سفلی، رتبه فصل الخطابی است. عقل پنجم هم مطابق با فلک مریخ است که در فهرست سلسله مراتبی کرمانی، همپشان حجت قلمداد شده، واجد رتبه حکم است. در این فهرست عقل ششم مطابق با فلک خورشید، همپشان داعی لبلاغ و دارای رتبه احتجاج و تعریف معاد است. در هفتمین دور عقل، فلک زهره قرار دارد که نظیر سفلی آن داعی المطلق است و رتبه تعریف حدود علوی و عبادات باطنی را برعهده دارد. عقل هشتم یا همان فلک عطارد، با عنوان داعی محدود در فهرست کرمانی قرار دارد که به نسبت جایگاهش در سلسله مراتب دعوت، وظیفه تعریف حدود سفلیه و عبادات ظاهری را برعهده دارد. عقل نهم یا فلک قمر همپشان داعی مأذون مطلق است که رتبه اخذ عهد و میثاق از مستجیبان برعهده اوست. عقل دهم که در آخرین مرتبه حدود و سلسله مراتب دعوت قرار گرفته است، همان عقل فعال یا مادون فلک قمر است که در رتبه مأذون محدود یا مکسر قرار گرفته و به تناسب موقعیت رتبه، جذب نفس یا مستجیبان برعهده اوست. (لکرمانی، ۱۹۸۳، ب: ۲۵۶)

بدین شرح، کرمانی در مراتب سه‌گانه نخست لسان و امامان را در ریف ناطقان و صاحبان شریعت، قرار داده است. او با بیان جایگاه قلسی پیامبران، ائمه راهپشان و هم‌رتبه نبیا دلسته، معتقد است، ائمه در هر موقعیتی که باشند واجد شأن قلسی بوده و فوق‌العاده ناطقان اند و اگر امامی در موقعیت لسان، یعنی بلافصل نبی قرار گیرد، مقامش از امام فراتر رفته، با دارا بودن صاحب سری نبی، فضل بر موجودات می‌شود. (همان: ۲۵۲) از فحوای موضوعات مؤکد او می‌توان پنداشت، قصد و غرض او تبیین این موضوع است که لسان در عصر هر پیامبری تنها یکی است و بی‌شک در عصر خاتمیت رسول، بعد از علی علیه السلام دیگر لسانی نخواهد بود. (لحامدی، بی‌تا: ۲۱۶) چه این لسان همان وصی نبی است که آخرین آن در وصی پیامبر صلی الله علیه و آله، یعنی علی بن ابی‌طالب علیه السلام خلاصه می‌شود و هیچ‌کس را یارای جانشینی او نیست، مگر اینکه از ذریه و صلابش باشد. (همان: ۲۱۶ - ۲۱۴ و ۲۱۸) او با زدی، ضمن تمسک به آموزهای شیعه یادآور می‌شود، آنچه پس از علی علیه السلام تداوم می‌یابد،

سلسله ای از ائمه از ذریه او و فاطمه علیها السلام هستند که طبعاً می‌بایست طبق آرا و باور اسماعیلیان دارای ویژگی‌های ممتازی چون معلم دین (لولید، ۱۹۷۶: ۶۶) آگاه به رموز قرآن (رازی، ۱۳۷۷: ۲۴۸ و ۲۴۹) مسلط بر باطن دین، حاکم عادل منصوب الهی، حافظ رسائل الهی و تنها مبشر و منذر پس از نبی باشند. (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۹۳) وی با استفاده از آموزه‌های پیشین قضای نعمان و تأکید بر روایات مؤکد شیعه که امام تنها وارث علم باطنی پیامبر صلی الله علیه و آله و دنیای ظاهر و باطن معانی قرآن و شریعت اسلام و فروع آن است، (همان: ۹۴) می‌کوشد امام را به عنوان مهم‌ترین رکن دین در مذهب تشیع معرفی نماید. این حقله معرفتی ای بود که داعیان بعدی اسماعیلیه نیز کماکان بر آن تأکید کردند تا مستجیبان از هم نگسلند و متفرق نشوند. (لنیسلبوری، ۱۹۹۶: ۳۷؛ لشی‌رازی، ۱۹۹۶: ۷۰؛ این‌خلدون، بی‌تا: ۱۹۶)

از آنجاکه مشکلات اسماعیلیه در عصر حمیدالدین پیچیده و چندجانبه بود، او می‌بایست فزون‌تر آنچه برای تقابل با غالیان اسماعیلیه طراحی کرده بود و به کار می‌بست، طراحی هم برای برگشتگان و مرتدان از اسماعیلیه ارائه می‌داد. چراکه او می‌بایست مشکل مرتدان را با تشویح و تأکید بر آموزه‌های سلسه شیعه چاره کند. او به منظور تحقق اهداف رهبری‌اش مبتنی بر حفظ نوکیشان یا به تعبیر خودش، «نجات برادران مستضعف خود و کسانی که گوهر وجودشان از سخنان باطل منحرفان دگرگون شده بود و عنصر وجودشان با نوشیدن آب باطل تغییر یافته، همچون سیم سوخته شده بودند و با هیچ صنعتی سیم بودن وجودشان قابل بازگرداندن نبود»، (لکرمانی، ۱۹۸۷: ۱۱۴) بار دیگر می‌بایست مبانی فکری اسماعیلیه را تقویت کرده، تمامی تلاش خود را معطوف اثبات حقانیت امامت لحاکم بامرالله می‌کرد. (همان)

از این رو، وی با ساماندهی آموزه‌هایش، امام و رهبر کاریزماتیک و دارای وجاهت دینی و تأییدات الهی را همواره در مرکز دایره فرائض دینی قرار داد و با اصرار بر موضوع «عبادتین»، کماکان امام را معیار تعادل ایمان و میزان لهل دیانت، قلب جسم و عقل کامل معرفی کرد. (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۳۱۱ و ۳۳۲) وی بر این اصل دائماً پای فشرد که همه ارکان و

فروع دین چون طهارت، نماز، روزه، زکات، حج و جهاد در گرو ولایت^۱ اوست (همان: ۳۰۳؛ همو، ۱۹۸۷: ۱۸۱) به تعبیر قاضی نعمان، امام تنها برپا کننده حدود الهی است که حلال خدا با او حلال، حرام خدا نیز با او حرام می‌شود. (لتمیمی لمغربی، ۱۹۹۶: ۶۰) حمیدالدین نیز با تأکید بر همین موضوع، ولایت امام را آخرین فرضیه دین شمرده و به گوهی آیه کریمه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» (لمائده / ۳) حب او را اتمام عالم شرع دانسته، معتقد است، اتمام نعمت و اكمال دین با ولایت امام محقق است. (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۹۵)

او همچنین با توسل به این اصل اعتقادی شیعه که امام برگزیده خداوند تبارک و عالی است و در انتخاب او هرگز برای مردم حقی نیست، (همان: ۲۵ و ۱۰۴ - ۱۰۰) باب انتقاد به امام را می‌بندد و ادعا می‌کند، امت مسلمان نمی‌توانند داور اعمال و رفتار امام باشند و نمی‌توانند امام را نقد کنند؛ همان‌گونه که نقد افعال و کردار و اقوال پیامبر ﷺ، به‌عنوان مظهر اراده الهی و جانشین خدا بر زمین خطا بوده، پذیرفتنی نیست، (همان: ۱۴۲) نقد امام اسماعیلی نیز، پذیرفته نیست. ظاهراً این استدلال کلامی تنها می‌توانست منتقدان امام فاطمی را خاموش نگاه دارد؛ اما در عصر بحران فکری اسماعیلیه که دل‌عیان دگراندیش و قراطی در عرصه رهبری دینی امام را از مقام وصایت و ولایت خارج کرده به مقام لوهیت رسانیدند، نماینده جریان رسمی دعوت فاطمیان، یعنی حمیدالدین و داعی‌الدعات‌های معاصرش، چاره‌ای جز رد این آرا و تأکید بر ادعای فرازمینی بودن صرف امام فاطمی و تقویت جایگاه فکری نوکیشان ندیدند. گویا قصد و غرض آنان چیزی جز تقویت موقعیت امام نبود؛ از این رو، حمیدالدین همه جهد خود را به کار بست تا لحاکم بامرالله را کماکان در حیطة و عرصه امامت و ولایت نگاه دارد. بر همین اساس، جریان رسمی دعوت، ضمن تأکید بر ضرورت وجوب نصب امام، بر تداوم وظائف عقیدتی،

۱. مفهوم ولایت به عبارتی همان اعتقاد به وصایت علی علیه السلام و ائمه منصوص از ذریه علی بن ابی‌طالب علیهم السلام و فاطمه علیها السلام و وجوب اطاعت از ایشان است. اطاعت از ائمه هم همان اطاعت از خداست، زیرا خداوند اطاعت از رسول صلی الله علیه و آله و اولی‌الامر را در کنار اطاعت خود قرار داده است. (النساء / ۵۹)

تبلیغی و حکومتی پیامبر ﷺ (لولید، ۱۹۶۷: ۶۸) و تجلی مقام قدسی او در امام فاطمی به صورت نص، تصریح کرد. (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۱۴۶) کرمانی بارها در آثار و رسائش اعتراف کرد که بدون نصب امام معصوم مبرا از کبائر و صغائر، (همان: ۹۶) وظائف نبی مستمر نیافته، شریعت معطل خواهد ماند. زیرا جوهره امام متصل به جوهره پیامبر اکرم ﷺ و کمال او مشتق از کمال پیامبر ﷺ است؛ (لولید، ۱۹۶۷: ۶۵) پس اگر نبی مبلغ لی لکه است، امام نیز، ادامه دهنده راه او، پیوسته و متصل به اوست. اتصال و پیوستگی امام به نبی موجب شد تا او معلم و مفسر شریعت (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۷۳)، منبع همه علوم (همان: ۸۸؛ بن لطویر، ۱۹۹۲: ۳۹) و خزانه حکمت (لولید، ۱۹۶۷: ۸۴) بشمار آید. از این رو، حمیدالدین برداشت و تفسیری متفاوت از حدیث ثقلین ارائه داد. او با عباراتی متفاوت از متفکران شیعه، ثقل اکبر را لاس یا امام و ثقل صغیر را قرآن یا کتاب می داند. (لکرمانی، ۱۹۶۹: ۹۵ - ۹۴) این باور متفاوت موجب می شود تا امام تنها طریق وصول به حقایق کتاب قلمداد شده، مطابق این تفسیری مدد او دستیافتن به حقایق کتاب معطل می ماند.

حمیدالدین همچون متکلمی چیره دست (Walker, ۱۹۹۹: ۴۹) اصرار داشت تا به پیروان لسماعیلیه بباورد که مقام ناطق در عالم دین به واسطه امام محفوظ خواهد ماند؛ (لکرمانی، ۱۹۸۳: ۵۷۴ و ۵۷۵) زیرا صاحب شریعت لصرار دین رابه او و ذیعه داده است (همو، ۱۹۶۹: ۸۸) از این رو، امام به معنای باطنی و ثابت احکام و قوانین شریعت، کنه دین، کلام الهی، فرائض عبادی و حدود شرعی آگاه است (همو، ۱۹۸۳: ۲۸۳ - ۲۸۱) بنابرین، امام منصوص، تنها حلقه و لسط میان مراتب علوم لهیه و لهل تأویل، در بیان جنبه باطنی نبوت است.

با این توصیف، کرمانی و سایر معاصران هم رأی وی، به منظور ایجاد تبعیت و اطاعت از سلسله مراتب دعوت که در رأس آن امام فاطمی قرار داشت، با ارائه الهه عقلی و شرعی، با تمام توان در جهت تبیین و اثبات ضرورت وجوب امامت منصوص الهی کوشیدند. او با توسل به الهه قرآنی و روایی (همدلی، ۱۳۳۸: ۸۳) که همان مستندات دلشمندان شیعه امامیه است، به اثبات مدعای خویش نائل شد. ایشان وصایت امام را چون نبوت، ناشی از لطف خداوندی

دلنسته، بر اساس قاعده لطف^۱ اعلام داشتند که امامت منصوص با نصب الهی و وظیفه هدایت امت و رهبری ایشان را بر عهده دارد. با تلفیق قاعده لطف که خود قاعده‌ای عقلی می‌نمود،^۲ با ضرورت وجوب امام، امام فاطمی تقلسی دوچندان می‌یافت و این تقدس از یکسو شناخت امام را واجب می‌کرد و بر مبنای آن هر کس بدون شناخت امام زمان خویش می‌مرد، به مرگ جاهلی مرده است؛ (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۵: ۱ / ۲۵، ۲۷ و ۶۲؛ لسجستانی، ۲۰۰۰: ۱۶۷؛ لکرمانی، ۱۹۶۹: ۱۴۴) و از دیگر سو، امام ساحتی واجب‌الاطاعه می‌یافت. (لتمیمی لمغربی، ۲۰۰۵: ۲، ۵۶ / ۵۷؛ لنیسلبوری، ۲۰۰۰: ۱۶۹؛ لکرمانی، ۱۹۸۳ بن ۲۷۲، ۲۸۴ و ...) زیرا خداوند فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء / ۵۹) که طاعت از اولی الامر را در کنار طاعت از خدا و پیامبر ﷺ قرار داده است؛ و اولی الامر، همان امامان و لاهل بیت هستند. (لتمیمی لمغربی، ۱۹۹۶: ۱۲ و ۳۰؛ لکرمانی، ۱۹۸۳ بن ۵۵۸؛ همو، ۱۹۶۹: ۹۸ و ۱۴۹؛ لحامدی، بی‌تا: ۲۸) منابع اسماعیلیه این مطلب را با روایت امام صادق علیه السلام تأیید و تکمیل کرده‌اند چنان‌که ایشان فرموده‌اند: «ما اولی الامر هستیم و طاعت از ما واجب است» و نیز فرموده‌اند:

اطاعتنا فقد أطاع الله و من عصانا فقد عصی الله سبقت طاعتنا عزيمة من الله الي خلقه انه لا يقبل من أمة عملاً إلا بنا، فنحن باب الله و حجة و أمناؤه علي خلقه و حفظه سره و مستودع علمه. (التمیمی المغربی، ۱۹۹۶: ۶۵)

۱. طبق آیین اسماعیلی ضرورت وجوب امامت منصوص الهی با ادله عقلی و شرعی اثبات می‌شود و دلیل‌های قرآنی و روایی نیز که عمدتاً همان مستندات شیعه امامیه است، این مدعا را اثبات می‌کنند. و همچنین فقهای اسماعیلی چون شیعه امامیه وصایت امام را همچون نبوت ناشی از لطف خداوندی می‌دانند.
۲. مطابق آموزه‌های شیعه امامت، خود، لطف است و چون هر لطفی بر خدا واجب است، پس مقدمه صغری که همان لطف است ضروری است؛ و کبرای قضیه که همان وجوب هر لطفی بر خداوند است در علم کلام به ثبوت رسیده است. (ابن مطهر حلّی، ۱۹۶۹: ۱۱ و ۱۲)

یکی دیگر از موضوعاتی که غالیان مطرح می‌کردند و حمیدالدین به شدت به آن اعتراض کرد، مسئله تناسخ یا حشر جسمانی و روحانی بود. هرچند طرح تناسخ تنها به مدعیان لوهیت لحاکم اختصاص نداشته، نفوذ چنین اندیشه‌ها و نگره‌هایی در برخی آثار معاصران حمیدالدین چون رازی هم به درستی مشهود است، آنچه حمیدالدین را به اعلام موضع و ادشت تبلیغات و تعلیمات تند غالیان لسماعیلی مبنی بر اعلام تناسخ و حلول روح خداوند سبحان در لحاکم بامرالله بود که ابتدا در آدم، سپس در علی بن ابی‌طالب علیه السلام و از طریق فرزندان او به پدر لحاکم و در نهایت در شخص لحاکم حلول کرده، (بن‌تغری برردی، ۱۹۹۳: ۴ / ۱۸۶) می‌توانست خطری جدی برای اعتقادات لسماعیلیه باشد. بنا بر این، حمیدالدین به مدد رویکرد فلسفی خود به رد نظریه مزبور پرداخت و اعتقادات غالیان را «باطل و فاسد» شمرد. البته مبارزه علیه تفکرات غالیان مختص حمیدالدین نبود و پیش از او کسانی چون ابوعقوب سجستانی (م. ۳۸۶ هـ) (سجستانی، ۱۹۸۰: ۹۱ - ۷۴) و بعدها فرادی همچون ناصر خسرو (۱۳۴۱: ۴۲۱ و ۴۲۲ و همو، ۱۳۳۸، ۳۲ به بعد) در مباحثی مشروح به بطلان مسئله تناسخ و حشر جسمانی اهتمام ورزیدند و بنا بر اهمیت موضوع، در فصولی مجزابه شدت بر ادله مخالفت با تناسخ و بطلان این نظریه تأکید کردند و بر قائلان آن تاختند.

در پایان نکته شایان توجه آنکه حمیدالدین بیشتر عمر خویش را در راه مبارزات عملی و علمی با معارضان و مرتدان و غالیان لسماعیلیه گذراند و همه آثارش به‌گونه‌ای تلاش برای اثبات حقانیت امام لسماعیلی و به‌زعم خودش تلاش در حد مقدور و استطاعت بر رای تقویت قلب‌های نوکیشان و به‌طور کلی نیرومندان گام‌های ایشان از طریق اثبات امامت لحاکم بامرالله و حقانیت او گنشت. (لکرمانی، ۱۹۸۷: ۱۱۴) بدین ترتیب در آخرین سطور این تحقیق پذیرش این ادعا چندان دشوار نیست که کرمانی در بهره‌گیری از استدلال‌های عقلانی، ادله روایی و قرآنی، و شاید از همه مهم‌تر، استفاده از سفار عهد عتیق و مراجعه به متون دینی تورات و انجیل (همان: ۱۲۸ و ۱۲۹) مبتکرانه عمل کرده است به‌گونه‌ای که وی در تشریح و توجیه وضعیت عصر لحاکم بامرالله و سرانجام دعوت لسماعیلیه و اثبات آرای خود از هرگونه تصرف، تعبیر، توجیه و تفسیریه رای، سود برده است.

نتیجه

موضوع امامت یکی از پرده‌آمیزترین و ارزشمندترین مباحث تاریخ اسماعیلیه است که تضعیف مشروعیت آن از مهم‌ترین اهداف دشمنان آنان بشمار می‌رفت. چالش‌های فکری در حوزه مناظرات عقل و وحی، ایجاد شبهه در حوزه الهیات و کلام اسماعیلیه در اواخر قرن چهارم هجری و از همه مهم‌تر، تشکیک در نسب فاطمیان و تقارن رویکرد غلوآمیز داعیان دگراندیش اسماعیلیه، به تغییرات معنایی در حوزه امامت انجامید و همین تغییرات، به بازشناسی و تحول ساختاری آرا و اندیشه‌های اسماعیلیه و فراگرد ساسی و دقیق در موضوع امامت اسماعیلیه ضرورت بخشید.

همچنین حمیدالدین به عنوان نماینده رسمی دعوت اسماعیلیه با شناخت کامل از مشکلات و ضعف نظام فکری اسماعیلیه و اطلاع از چگونگی تضعیف موقعیت امام - خلیفه فاطمی نزد نوکیشان و داعیان دگراندیش، به طراحی مجدد تئوری امامت در کلام شیعه اسماعیلیه و ایضاح مبانی کلامی فراموش شده آن پرداخت. طرح واژه بتکاری او که آمیزه‌ای از عقاید کلامی اسماعیلیه و آرای اصیل شیعه بود، توانست تا حد درخور توجه‌ای از مشکلات فکری جامعه اسماعیلیه، دست‌کم تا پایان عصر لحاکم بامرالله و بعد از او لمستنصر بوالله، بکاهد. بر اساس بررسی‌های به عمل آمده، حضور فعال و تأثیرگذار حمیدالدین کرمانی در عرصه‌های فکری و علمی عصر فاطمیان موجب تقویت بنیاد کلامی امامت اسماعیلیه، کم شدن لطمات فکری جریان‌های غالی‌گرایانه‌ای چون دروزبان در دوره خلافت لحاکم بامرالله شد. (۴۱۱ - ۳۸۶ ق)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن الطویر، ابومحمد المرتضیٰ عبدالسلام بن الحسن القیسری، ۹۹۲ م، *نزهة المقلتین*
- فی اخبار الدولتین*، اعداء بناءه و حقه و قدم له ایمن فؤاد سید، بیروت، دارالنشر فرانس
- شتاینز شتوتگارت، دارصا در.
۳. ابن ایاس، ۱۳۱۱ ق، *بدائع الظهور فی وقائع المهور*، الطبعة بولاق.
۴. ابن تغری بردی الاتابکی، جمال الدین ابوالمحسن یوسف، ۹۹۲ م، *النجوم الزاهرة فی*

- ملوک مصر و القاهره**، قدم له محمد حسین شمس الدین، بیروت دارالکتب العلمیه.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، بی تا، **مقدمه**، بیروت دارالفکر.
۶. ابن ظفر الازدی، علی، ۲۰۰۱ م، **اخبار الدول المنقطعه**، تحقیق علی عمر، القاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
۷. ابن مطهر حلّی، جمال الدین، ۱۹۶۹ م، **الفین فی امامة امیرالمومنین علی بن ابی طالب**، قدم له الموسوی الخراسانی، نجف، منشورات المکتبه الحیدریة.
۸. ابن میسر، محمد بن علی بن یوسف، ۹۱۹ م، **اخبار مصر**، اعتنی بتصحیحه هنری ماسیه، القاهره، مطبعة المعهد العلمی الفرنسی.
۹. بلوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، **تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس.
۱۰. التیمی مغربی، قاضی ابوحنیفه النعمان بن محمد، ۹۷۸ م، **المجالس و المسایرات**، تحقیق الحیب الفقی و ابراهیم شبح و محمد الیعلوی، التونس، مطبعة الرسمية للجمهوریة التونسية.
۱۱. _____، ۱۹۹۶، **الهمة فی آداب اتباع الائمة**، تحقیق محمد شریف علی الیمنی الحرازی، بیروت دارالاضواء.
۱۲. _____، ۲۰۰۵، **دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام**، ج، تحقیق عارف تلمر، بیروت دارالاضواء.
۱۳. _____، ۲۰۰۹ م، **اختلاف اصول المذاهب**، تحقیق مصطفی غالب، بیروت دارالانتماس.
۱۴. الحلّدی، ابراهیم بن الحسین؛ بی تا، **کنز الولد**، عنی بتحقیقه مصطفی غالب، بیروت دارالانتماس.
۱۵. حسینی تهرانی، سیلهاشم، ۱۳۶۵، **توضیح المراد**، تعلیقه علی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مطبعة مصطفوی.
۱۶. فترتی، فرهاد، ۱۳۷۶، **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، ترجمه فریلون بدره ای، تهران، نشر فروزان روز.
۱۷. _____، ۱۳۸۲، **تاریخ و اندیشه های اسماعیلی در سده های میانه**، ترجمه

فریلون بدره‌ای، تهران، فرزاد روز.

۱۸. الموادری، ۹۶۱ م، **الدرة المضية لجزر السادس من كنز الدرر**، القاهرة، نشر صلاح الدين المنجد.
۱۹. رازی، ابی حاتم احمد بن حمدان، ۳۷۷، **كتاب الاصلاح**، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، دلیگانه تهران.
۲۰. السجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد، ۲۰۰۰ م، **الاختار**، حقه و قدم له اسماعیل قربان حسین پونا والا، بیروت دارالغرب الاسلامی.
۲۱. السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن محمد؛ ۹۹۷ م، **حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة**، بیروت دارالکتب العلمیة محمد علی بیضون.
۲۲. شتروطمان، ۲۰۰۲ م، **أربعة كتب اسماعيلية**، عنی بتصحيحها ر. شتروطمان، المجمع العلمی غوتینغ، بیروت، موسسة النور للمطبوعات.
۲۳. الشیال، جمال‌الدین، (مجموعه الوثائق الفاطمیة وثائق الخلافة و ولاية العهد و الوزارة)، ۲۰۰۲ م، **جمعها و حقهها واعد للنشر مع دراسات تحلیلیة مقارنة جمال الدین الشیال**، القاهرة، مکتبه الثقافه الدینیة.
۲۴. الشیرازی، المؤید فی الدین، ۹۹۴، **المجالس المؤیدیة**، حقه و علق محمد عبدالغفار، القاهرة، مکتبه مبولی.
۲۵. _____، ۹۹۶ م، **دیوان المؤید فی الدین داعی الدعاه**، تحقیق محمد کمال حسین، بیروت دارالمستظر.
۲۶. عنان، عبدالله، ۹۸۳ م، **الحاکم بامرالله**، القاهرة، مکتبه الخلیجی، دارالرفاعی بالرياض.
۲۷. قبادینی، ناصر خسرو، ۳۳۸، **خوان الاخوان**، مقلعه و حواشی علی قویم، تهران، کابخانه بارلی.
۲۸. _____، ۳۴۱، **زاد المسافرین**، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، کابفروشی محمودی.
۲۹. _____، ۳۶۳، **جامع حکمتین**، تصحیح و مقلعه فارسی و فرانسوی هدیری کورین و محمد معین، تهران، کابخانه طهوری.
۳۰. القریشی، ادیس عمادالدین، ۲۰۰۰ م، **عیون الاخبار و فنون الآثار**، السبع السادس

- اخبار الملوثة الفاطمية، تحقيق مصطفى غالب، بيروت دارالانلمس.
۳۱. الكرمانى، حميدالدين، ۱۳۹۷ ق، **الاقوال الذهبية**، تحقيق و تصحيح و مقلّمه صلاح الصاوى، مقلّمه فارسى غلامرضا اعولنى، تهران، لجنه شاهنشاهى فلسفه ايران.
۳۲. _____، ۱۹۸۳ الف، **تحفة المستجيبين، ثلاث رسائل اسماعيلية**، تحقيق عارف تلمر، بيروت دارالآفاق الجديدة.
۳۳. _____، ۱۹۸۳ ب، **راحة العقل**، تقديم و تحقيق مصطفى غالب، بيروت دارالانلمس.
۳۴. _____، ۱۹۸۷، **مجموعة رسائل الكرمانى**، تقديم و تحقيق مصطفى غالب، بيروت المؤسسة العلمية للدراسات والنشر والتوزيع.
۳۵. _____، بي تا، **الرياض، عارف نامر**، بيروت منشورات دارالثقافة.
۳۶. _____، ۱۹۶۹ م، **المصايح فى اثبات الامامة**، تحقيق و تقديم مصطفى غالب، بيروت منشورات حمد.
۳۷. ما طوننگ، ويلفرد و واكر، پل اي، ۱۳۸۸، **پيدايى فاطمیان و گفت و گوهای درونى شيعيان المناظرات**، ترجمه محمد جاویدان و لمير جوان آراسته، قم، دكشگاه اديان و مذهب اسلامى.
۳۸. المقريزى، تقى الدين احمد بن على، ۱۹۶۷، **آعظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الخلفاء**، تحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة، مجلس الاعلى للشئون الاسلاميه لاهياء التراث الاسلامى.
۳۹. المقريزى، تقى الدين احمد بن على، ۱۹۹۸ م، **المواعظ والاعتبار بذكر الخططى الاثار**، تحقيق خليل المنصور، بيروت دارالكتب العلمية.
۴۰. _____، ۲۰۰۲ م، **اغاثة الامة بكشف الغمة**، القاهرة.
۴۱. نانينى، ميرزا رفيعا، بي تا، **شجرة الهية**، نسخه خطى ش ۱۵۹، على اصغر حكمت، كاخده مركزى دكشگاه تهران.
۴۲. النيسابورى، احمد بن ابراهيم، ۱۹۳۶ م، **استنار الامام عليه السلام و تفرق الدعاء فى الجزاير لطلبه**، نشره ايفلوف فى مقالة مفاكرات فى حركة المهدي الفاطمي مجلة

کلیه الادب، الجلمعه المصریه.

۴۳. _____، ۱۹۹۶، **اثبات الامامة**، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت، دارالانلس.

۴۴. همدلی، خواجه رشید فضل الله، ۱۳۳۸، **جامع التواریخ «قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و رفیقان»**، به کوشش محمدمتقی دلشیرژوه و محمد مدرس، طهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۵. واکر، پل، ای؛ ۱۳۷۹، **حمیدالدین کرمانی تفکر اسماعیلیه در دوره الحاکم بامر الله**، ترجمه فریلون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.

۴۶. الولید، علی بن محمد، ۱۹۶۷، **تاج العقائد و معدن الفوائد**، تحقیق عارف تلمر، بیروت، دارالمشرق.

۴۷. Daftary, Farhad, ۱۹۹۵, *The Ismailis: their history and doctrines*, Cambridge.

۴۸. Walker, P, E, Hamid Al _ Din al _ Kirmani, ۱۹۹۹, *Ismaili Thought in the Age of al _ Hakim. Ismaili Heritage Series*, ۳. London, I. B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی