

در آمدی بر اندیشه سیاسی اسماعیلی (با تاکید بر دولت اسماعیلیان نزاری ایران)

حبیب‌الله فاضلی*

دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۷ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۳/۱۳)

چکیده:

"اختلاف در جانشینی" مهم‌ترین عامل شکاف در میان شیعیان بوده است و شکل‌گیری فرقه اسماعیلیه از این عامل مهم ناشی می‌شود. این فرقه نقشی مهم در حیات سیاسی - اجتماعی مسلمانان داشته و از زاویه تحلیل سیاسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ایده مقاله این است که مفهوم مرکزی یا دال برتر گفتمان سیاسی اسماعیلیان مفهوم "امام" است به گونه‌ای که همه مفاهیم دیگر و دال‌های حاشیه‌ای در ارتباطی "التفاتی" با آن قرار دارند و به اعتبار آن اهمیت می‌یابند. امام اسماعیلی به اعتبار هر عصری و مصلحت گفتمان سیاسی حاکم گاه غایب بوده و گاه حاضر، آنچه که مهم است و تغییرناپذیر، حرمت فرامین امام است که به جهان اسماعیلیان معنا می‌بخشد. نگارنده کوشیده است با نگاهی پدیدارشناسانه، تصویری از کلیت فکر سیاسی اسماعیلی را ترسیم کند و ارتباط آن را با مفهوم امام که عنصر بنیادین آن است، بررسی نماید.

واژگان کلیدی:

امام، کیهان‌شناسی، تاویل، عقیده تعلیم، اندیشه سیاسی نزاریان

«نوری که از چراغ ساطع می‌شود، خود چراغ نیست. اما اگر آن نور وجود نمی‌داشت چگونه می‌دانستیم که چراغ چیست یا چگونه معلوم می‌شود که چراغی هست و کجاست» (کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴۲).

۱- درآمد؛ تاملی در زمینه‌های دانش اسماعیلی

آنچه که در این مقاله بدان می‌پردازیم بازاندیشی در باب مهم‌ترین جوانب فکر اسماعیلی از قبیل امامت و اندیشه تاویل است. بحث در باب نظام اندیشگی این فرقه‌ی رازآلود جهان اسلام بسی آسانتر از بحث در باب تاریخ آن است؛ چرا که به دلایلی که در ادامه خواهیم آورد این فرقه و دولت منتسب به آن که حدود یکصد و هفتاد سال در الموت پایدار بود با «فقر تاریخ» مواجه است و امروزه نه تنها در باب آغاز آن بلکه در باب تطور تاریخی و مناسبات درونی‌اش نیز اجماعی در دست نیست. این امر پژوهشگران دولت اسماعیلی را به تساهل و عدم قطعیت رهنمون سازد، تقریباً تنها مطالب معتبر در باب نزاریان منسوب به چند نویسنده‌ی ایرانی به نام‌های رشیدالدین فضل الله، عظاملک جوینی و حافظ ابرو است. این فقر منابع تاریخی با تعدد نزاریان در نوشتن تاریخ خود همراه شده به گونه‌ای که نه تنها در عصر الموت از نویسنده‌ای اسماعیلی چیزی در دست نیست بلکه این سنت تا قرن دوازده و سیزده هجری نیز ادامه یافته است.

بدین ترتیب، علل درونی وابسته به ماهیت جنبش اسماعیلی بعلاوه ناآگاهی محققان غالباً غربی و تعدد دشمنانشان باعث گردیده تا تصویری مبهم و رازآلود از این فرقه در خاطر همگان بر جای بماند. نکته‌ای مهم که در ابتدای امر باید یادآور شویم آن است که جنبش اسماعیلیان ایران که به نزاریان موسوم شده‌اند و با ندای «دعوت هادی» یا «دعوت جدید» خود را از فاطمیان مصر یا مستعلویان متمایز کردند؛ با وجود تاریخ متفاوت و سرنوشتی متمایز اما در مبانی فکری و اندیشگی جز در مواردی محدود به ساختار کلی اندیشه اسماعیلی / فاطمی وفادار ماندند و تا امروز نیز که در سایه‌ی چهل و نهمین امام خود می‌زیند امام خود را از نسل نزار بن مستنصر خلیفه فاطمی می‌دانند؛ و حتی «ندای قیامت» نیز که حسن علی ذکره السلام (وفات ۵۶۱/۱۱۶۶) چهارمین امام الموت منادی آن بود در چارچوب کیهان‌شناسی این فرقه قابل تاویل است و نمی‌توان آنها را کاملاً متمایز از مجموعه اسماعیلیان بویژه فاطمیان دانست.

تاریخ این فرقه‌ی شیعی چه در ایران و چه در مصر غالباً بوسیله دشمنان آنها نوشته شده و باید در باب درستی مطالب ذکر شده با نوعی «هرمنوتیک شک» نگریست؛ اما این حکم در باب مبانی فکری-فلسفی این جنبش صادق نیست و کتب متعدد از ساختار فکری و الهیاتی آنها در دست است که بوسیله داعیان و اندیشمندان برجسته عصر فاطمیان تالیف شده و در عصر خود پشتیبانی مهم برای قدرت سیاسی محسوب می‌شدند.

داعیانی چون ابویعقوب سجستانی (وفات ۳۸۶)، مویدالدین شیرازی (۳۹۰-۴۷۰)، ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱) حمیدالدین کرمانی (حدود ۴۱۵) و نویسندگان گمنام رسایل اخوان الصفا به گونه‌ای مبسوط و متأثر از جهان فکر ایرانی و یونانی (نوافلاطونیان) ساختار پیچیده فکر اسماعیلی را ترموند ساخته‌اند. به جز قاضی نعمان که ملیت یا سرزمین مادری‌اش مشخص نیست تمام بزرگان الهیات و فلسفه اسماعیلیان ایرانی هستند و شاید به همین دلیل است که برخی تبار جنبش اسماعیلی و بنیانگذاران آن را به ایرانیان منسوب می‌کنند (قزوینی، ۱۳۵۵، ص ۱۳۳ و اشپولر، ۱۳۷۱، ۴۳۰-۴۰۹).

علی‌رغم مطالب فوق مبنی بر در اختیار بودن منابع مهم و دست اول از جهان فکری اسماعیلیان، اما این منابع نیز دارای ویژگی‌های خاص همانند ابهام و پیچیدگی، التقاطی و رمزآلود بودن است. بگونه‌ای که فهم این دستگاه فکری پیچیده جز برای خواص و عده‌ی اندکی به راحتی دست یافتنی نیست. نگارنده بر آن است که کلیت تحلیل اشتراوس از روش‌شناسی فهم فلسفه اسلامی که با توجه به جریان غالب فلسفه اسلامی و بدون توجه ویژه به اسماعیلیه نگاشته شده است به طریق اولی‌تر در باب اسماعیلیان صادق است.

اشتراوس برای نخستین بار با پدیده‌ی «پنهان‌نگاری» (Esotericism) در فلسفه سیاسی اسلامی مواجه شد. پنهان‌نگاری شیوه و هنری در نگارش است که در آن فیلسوف سیاسی به دلایلی ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای به نگارش درمی‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. آثاری که این گونه نوشته می‌شوند ممکن است به صورت دیالوگ، رساله، شرح و... ارائه شوند (رضوانی، ص ۱۸ و Leo starauss، ۱۹۹۸). مهم‌ترین دلیل پنهان‌نگاری یا پیچیده‌نویسی برای داعیان اسماعیلی چون مویدالدین شیرازی (۳۹۰-۴۷۰) یا سجستانی (وفات ۳۸۶) که در سرزمینهای موافق خود نمی‌زیستند «تعقیب و آزار» بود؛ امری که اندکی غفلت از آن منجر به مرگ داعیان و مومنان می‌شد. تعقیب و آزار ملاحده/مجوسیان/قرامطه/اسماعیلیان در حکومت‌های سرزمین امپراتوری عباسیان باعث می‌شد تا فرایند دعوت در اختفا صورت بگیرد و یا اینکه برخی از داعیان بزرگ چون مویدالدین شیرازی تلاش کردند تا با روش‌های مختلف به دربار حکام و فرماندهان نفوذ کنند و آنها را به خود متمایل سازند تا بدین وسیله موتور محرکه اصلی تعقیب و آزار را خنثی نمایند. این سیاست در زمان حکومت‌های محلی از جمله صفاریان، سامانیان، بوئیان، سلجوقیان و خوارزمشاهیان ادامه یافت اما داعیان پرتلاش اسماعیلی جز در مقاطعی کوتاه، توفیقی بدست نیاورند (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳، صص ۲۴۷-۲۶۳ و اشپولر، صص ۱۱۹-۱۴۰، و همچنین ورناکلم، ۱۱، ۱۳۸۳-۲۵). بدین ترتیب در چنین فضایی داعیان اسماعیلی امکان تبلیغ شفاهی را نمی‌یافتند و اگر خواهان ابلاغ و رساندن اندیشه‌های خود به صورت نگارش بودند، باید شیوه‌ای برای انجام آن اتخاذ می‌کردند تا از خشم و غضب صاحبان قدرت وقت در امان بمانند.

با تمام این اوصاف چگونه می‌توان «اندیشه و عمل سیاسی» اسماعیلیان را به طور اعم و نزاریان را به طور اخص فهم کرد؟ به نظر می‌رسد بیان پاسخ‌های متعدد برای این پرسش محتمل است اما به صورت کلی دو روش غالب قابل تصور است: نخست آنکه به بیانی پدیدارشناسانه تسلیم متن شویم و متون موجود را هدف و وسیله اصلی پژوهش قرار دهیم و به فراتر از آن توجه خاصی نکنیم. روش دیگر آن است که به این بیان لاکان و یا اندیشه‌هایی از این سنخ تن در دهیم که همیشه نیمی از حقیقت گفته می‌شود و بین خطوط ارزشی درخور توجه دارند و شناخت هر متنی جز با درک و فهم شرایطی که در آن تولید شده ممکن نیست. کاربست روش دوم در باب اسماعیلیان و نزاریان منجر به تولید دانشی می‌شود که می‌توان آن را «جامعه‌شناسی معرفت سیاسی اسماعیلی» نامید. به کارگیری این رویکرد می‌تواند تحقیقات اسماعیلی را از جمود و تکرار برهاند و افق‌هایی جدید را روی محققان بازگشاید. یکی از معایب روش فوق این می‌تواند باشد که مورد استقبال جامعه مومنان اسماعیلی قرار نگیرد، چرا که نهایت رهیافت فوق اجتماعی دیدن معرفت اسماعیلی است و این با نگاه ذات‌باورانه و آسمانی مومنان سازگار نیست.

در نزد نزاریان ایران نقش امام حاضر بسیار متمایز و متعالی است و اوست که کارگزار اصلی تاویل شریعت صامت است و در غیاب او مومنان به گمراهی خواهند افتاد. در هر یک از دوره‌های تاریخ مقدس بشر و ظهور هر یک از نطقاء (پیامبران) هفت امام پرده از راز و محتوای باطنی کلام و شریعت برمی‌دارند. به تعبیری دیگر این مسئله‌ی امامت است که در کنار سلسله‌ی نبوت و بلکه مهم‌تر از آن، تاریخ انسان‌ها را در برگرفته است و در نهایت، امام قائم و حجت در پرده اسماعیلی پیش از پایان جهان و در آستانه‌ی رستاخیز جدید، دوره‌ی معرفت محض روحانی و آزاد را آغاز می‌کند؛ امری که در الموت دقیقاً تکرار شد و حسن دوم سخن از پایان شریعت گفت و همگان را به حقیقت آنچه نزد امام است متوجه ساخت.

در پایان این بخش و به بیانی دیگر می‌توان گفت که امام، کارگزار تاویل، واسطه کمال و چشم خداوند است و در گفتمان اسماعیلیان دال مرکزی است که تمامی دالهای حاشیه‌ای با وجود و در ارتباط با آن معنا می‌یابند و هر چند که در نگاه نخست این امر مختص اسماعیلیان نیست و به جرات می‌توان گفت «مفهوم امامت» عنصر اساسی و پایدار کلیت نظام فلسفه سیاسی شیعیان است (goldziher.1981,202).

۲- حرمت خرد؛ سنت‌های خردگرایانه اسماعیلیان

تاریخ اسماعیلیان از اواسط قرن دوم هجری و با رحلت امام جعفر صادق (ع) آغاز می‌شود. در دوره‌ی فاطمیان (۵۶۷-۹۰۹/۲۹۷-۱۱۷۱) که اسماعیلیان دولتی مقتدر را بنیان

گذاشتند سنت های فکری و علمی قابل توجه به فرهنگ اسلامی عرضه داشتند. برخلاف فاطمیان، نزاریان ایران این مجال را نیافتند تا به توسعه علمی و فکری در فرهنگ اسلامی یاری برسانند و به جای آن سنت های جنگ آوری و فدائی گری را به یادگار گذاشتند. اگر فاطمیان توانستند ابویعقوب سجستانی (۳۸۶)، شیرازی (۳۹۰-۴۷۰) و کرمانی (۴۱۵) را پرورش دهند؛ الموتیان به شجاعت دهدار علی و کیا بزرگ امید دلخوش بودند. دولت دینی فاطمیان کسب علم را تشویق و ترویج می کرد و درصدد عقلانی سازی مفاهیم و مقولات دینی بود و به تاسیس مدارس و مراکز علمی نظیر دانشگاه ها اقدام کردند تا طالبان علم در آن مراکز، استقلال رأی و اندیشه آزاد بیاموزند. دولت دینی هزینه این مدارس و اساتید آن را تامین می کرد و در مدارس آنها افراد با هر کیش و آیینی امکان تحصیل داشتند و این از شگفتی های تاریخ است که حکومتی دینی این چنین سنت های عقلانی را دامن بزند و مطالعه فلسفه را ترویج دهد (حلبی، ۱۳۷۶، ۱۴۱).

بدیهی است که خردگرایی که در اینجا مراد ماست نوعی خردگرایی مثبت است که به قول محسن مهدی عبارت است از: «توجیه عقلانی از امور دینی» یعنی سعی می شود امور دینی عقلانی شوند. اما خردگرایی منفی همانند خردگرایی قرن ۱۸ اروپا است که تلاشی بود برای اثبات این امر که دین و تعصبات دینی تعصباتی بی پایه هستند (مهدی در دفتری، ۱۳۷۶، ص ۵۲).

همانطور که گفتیم سرآغاز تفکر در باب اصول دینی این پرسش یا مسئله بوده که چه کسی و چگونه بعد از پیامبر حق حکمرانی بر امت اسلامی را داراست؟ اگر حکومت بر اساس نص و تعیین است در این صورت انتخابی در میان نیست زیرا فرمانروا از قبل تعیین و منصوب شده، همانند پیامبر که گزینش و انتخاب در میان نیست چون خداوند خود پیامبرش را برگزیده و تعیین کرده است و پیروی از آن تکلیف است. اما اگر قرار است که انتخاب شود چه ویژگی هایی باید داشته باشد؟ تمام فرایند خردگرایی در فرق اسلامی از اینجا آغاز می شود.

بدیهی است که این مسئله به مسائلی گسترده تر درباره عدل الهی، وظایف انسان نسبت به جامعه، امامت و... کشیده می شد. در آن حال که این بحث و مشاجره ای داخلی جریان داشت از خارج نیز از طریق جنبش ها و نهضت های مختلف، به طور مستقیم یا غیرمستقیم از راه ترجمه یا تماس و برخورد شخصی سنتی هزار ساله از اندیشه ی کلامی، دینی و عقلانی که از پیش موجود بود، وارد جهان اسلام شد. این سنت پیش تر نزد یونانیان، هندیان، ایرانیان و مسیحیان وجود داشت. الهیات و کلام مسیحی که تاریخی هزار ساله داشت کم و بیش با برخی از مسائلی که اینک مبتلا به مسلمانان بود دست و پنجه نرم کرده بودند (همان، ۵۴).

در درون عناصر وارداتی که وارد جهان اسلام شد، عنصری مهم وجود داشت که نوافلاطونیگری^۱ خوانده می‌شود و می‌توانست برای همه دین‌های جهان با اهمیت باشد. فلسفه نوافلاطونی که توشه‌ای فکری بود و از طریق اندیشه‌ی یونانی، سریانی و یهودی به مسلمانان رسید تلاش و تکاپویش آن بود که برای خدا و رای عقل جایی بیابد و این موافق جایگاه خداوند در اسلام و مسیحیت نیز بود. متکلمان مسلمان نخست از فلسفه نوافلاطونی متأثر شدند، افلاطون و ارسطو بسی دیرتر از آن به تفکر اسلامی راه پیدا کردند (فاضلی، ۱۳۸۵، صص ۹۸-۱۱۳). نکته مهم دیگر که در باب سنت کلامی در تفکر اسلامی می‌توان گفت آن است که ماهیت آن سیاسی است و از آغاز با بحث سیاست و جانشینی آغاز شد. اسماعیلیان تا دهه ۲۷۷-۲۸۷/۸۹۰-۹۰۰ در ساختن نظام دینی خود بر تمایز اساسی میان بعد ظاهری و بعد باطنی کتاب مقدس و اوامر و نواحي دینی تاکید می‌گذاشتند و در نتیجه بر این عقیده بودند که کتب منزل از جمله قرآن و احکام آن دارای معنی لفظی ظاهری است که باید آن را از معنای درونی یا حقیقی روحانی نهفته در باطن آن متمایز دانست. معتقد بودند که احکام دینی/ظاهری که بوسیله پیامبران ابلاغ شده در هر دوره‌ای تغییر می‌یابد. اما حقایق/باطن آن تا ابد باقی هستند و این حقایق ابدی را به یاری تاویل می‌توان آشکار ساخت. عصاره‌ی روش تاویل، استنباط عقلی ظاهر از باطن است. در کنار این روش و رویکرد تاویلی، اسماعیلیان جهان‌شناسی پیچیده خود را سامان دادند و سجستانی متأثر از نوافلاطونیان آن را منظم ساخت (دفتری، ۱۳۷۶، صص ۱۴۰-۱۵۰). این جهان‌شناسی در واقع نوعی تاریخ قدسی رویدادهاست که براساس توالی پیامبران الهی یا ناطقان تدوین شده است. تشکیل دولت فاطمی اوج موفقیت اسماعیلیان و عصر طلایی سیاسی و فرهنگی آنها دانسته می‌شود. بتدریج امام اسماعیلی قرائت سنی از اسلام را که بوسیله خلافت سنی عرضه می‌شد، به چالش کشید و آثار علمی-فرهنگی متعدد خلق شد. از قرن سوم بتدریج آثار یونانی بخصوص نوافلاطونیان ترجمه شد و فلسفه اسماعیلی عهد فاطمیان از آن متأثر شد، بگونه‌ای که افرادی چون گل‌زهر اساساً شروع اندیشه اسماعیلی را با نظریه صدور نوافلاطونیان می‌دانند (goldziher.p22). داعیان اسماعیلی بخصوص داعیان سرزمین‌های ایران هم بر آن شدند تا الهیات و کلام اسماعیلی را با عقاید نوافلاطونی هماهنگ نمایند؛ بگونه‌ای که نوعی «اسماعیلی‌گری فلسفی» بوجود آمد. ابوحاتم رازی (۹۳۴/۳۲۲) و محمد نسفی (۳۲۴) از مشهورترین این داعیان هستند. جهان‌شناسی نوافلاطونی شده‌ی اسماعیلی که در سرزمین‌های ایرانی پرداخته شده بود، در روزگار خلافت خلیفه فاطمی

۱. نوافلاطونیگری در اینجا در اشاره به تأثیراتی است که دانشمندان شیعی از آراء اندیشمندان نوافلاطونی گرفته اند. مهم ترین میراث این مکتب نظریه صدور و نگرش اشرافی به هستی است. این نگرش به مذاق ادیان الهی خوش آمده است. نسفی (۹۴۳/۳۳۲) و سجستانی (۳۸۶) امتیاز وارد کردن این نگرش را به فکر اسماعیلی یافته اند.

المعزالدین الله (۳۶۵-۳۴۱) مورد قبول پایگاه مرکزی دعوت اسماعیلی در شمال آفریقا واقع شد و جایگزین جهانشناسی اساطیری قدیمی تر گشت (دفتری، پیشین، ص ۱۰۴). جدای از تربیت داعیان برجسته، فاطمیان مجالسی بزرگ را در پایتخت جهت ترویج عقاید برگزار می‌کردند و تلاش می‌شد تا هر روز از نوکیشان جدید سوگند میثاق یا عهد گرفته شود. امروزه از روی پژوهش‌های محققان در ادبیات اسماعیلی آگاه شده‌ایم که از نوکیشان خواسته می‌شد معنای باطنی عقاید را پنهان دارند و از آنان قبل از تشریف، میثاق یا عهد بر حفظ اسرار گرفته می‌شد و بر آن سوگند می‌خوردند (هالم، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). تدوین فقه اسماعیلی نیز عمدتاً نتیجه مساعی قاضی ابوحنیفه نعمان، بن محمد (۳۶۳) بود که به فقیه موسس و بزرگ‌ترین فقیه فاطمیان مشهور است. شایان ذکر است که تا پیش از استقرار خلفای فاطمی و تلاش‌های قاضی نعمان فقه متمایز اسماعیلی وجود نداشت و به نظر می‌رسد که اسماعیلیان در هر جا که ساکن بودند در ظاهر از فقه آن سرزمین پیروی می‌کردند. عبیداله مهدی و سایر خلفای فاطمی تلاش‌هایی را برای تدوین فقهی متمایز انجام دادند. بعنوان مثال، المعزالدین الله به ائمه و مؤذنان مساجد فرمان داد که اذان نماز را با ذکر عبارت «حی علی خیر العمل» بگویند؛ هنگام قرائت سوره‌ی حمد در نمازهای واجب «بسم‌الله» را با صدای بلند ادا کنند، و در پایان هر نماز «یسلم تسلیم» را دو بار و در نماز میت پنج بار تکبیر بگویند؛ و نیز دستور داد که در نماز عصر تاخیر روا ندارند و نماز عشاء را زود بخوانند، زنان را از ندبه و مویه در مراسم کفن و دفن منع کرد (پوناوالا در دفتری، ۱۳۸۲، ۱۵۲).

تمایلات خلفا و دولتمردان فاطمی به استقلال سیاسی و فقهی از اکثریت مسلمانان بویژه خلافت بغداد سبب شد تا برخی از علمای فاطمی در صدد تدوین کتب فقهی برآیند و با این عمل خود را به خلیفه نزدیک و امکان کسب مناصبی چون داعی‌الدعات را برای خود میسر - سازند. به عبارت دیگر، "تمایلات خلفا" و "خواسته‌های فقها" جهت تدوین فقه اسماعیلی با یکدیگر همراه شد. تاکید فقها بر امامت و جایگاه آن خود تاییدی بر مقام خلیفه فاطمی نیز بود که پیشتر با تغییراتی در جهان‌شناسی اسماعیلیان برای خود جایگاهی متعالی یافته بود. به نظر می‌رسد که در آستانه تدوین فقه اسماعیلی، فقها که برای مرجعیت یافتن بر هم سبقت می‌گرفتند تمایلات سلطان/ امام فاطمی را در مرکز تحلیل‌های خود قرار می‌دادند. برای خلفای فاطمی که درگیر مصائب داخلی چون شورش‌های مختلف بودند مسائل سیاسی همانند حفظ ثبات و قدرت مرکزی بیش از انگیزه‌های مذهبی اولویت داشت.

در کارزار رقابت فقهای فاطمی، قاضی نعمان توانست بر دیگران برتری یابد و کتاب «دعائم الاسلام» او مبنای فقهی فاطمیان شد. او اکثر کتب خود را به سفارش خلفا تدوین کرد و در نگارش کتاب «الایضاح» خود گفته است که احادیث فراوان را جمع‌آوری و بعد از آن، آنهایی را که مشهورترند نقل کرده است. پرواضح است که مشهورتر در نزد وی احتمالاً معنایی

جز مقبول‌تر برای خلیفه دارا نیست. نعمان در باب کتاب مهم دیگرش «الاختصار لصحیح الاثار عن الائمة الاطهار» می‌نویسد که در هنگام تالیف کتاب نه فقط پیوسته با شخص خلیفه مشورت کرده، بلکه خود خلیفه هم‌هی کتاب را از نظر گذرانیده و در آن اصلاحاتی کرده و عنوان آن را نیز پیشنهاد کرده است، معز آنگاه اجازه داد کتاب به نام و مرجعیت او و پدرانش املاء و روایت شود (پوناولا، ۱۵۸). اینگونه به نظر می‌رسد که در آثار نعمان مرجع نهایی مسایل اصلی و ذاتی فقه، امام جعفر صادق (ع) و اعقاب او است ولی در امورات مستحدثه‌ی دیگر مرجع نهایی امام حاضر و فرمانروای فاطمیان بوده است. مادلونگ فقه فاطمیان را تلفیقی از امامیه و زیدیه دانسته است در حالی که بررسی دعائم الاسلام به عنوان قانون نام‌هی اصلی فاطمیان چیزی بیش از این را نشان می‌دهد.

ادریس عمادالدین جریان تالیف دعائم الاسلام را چنین روایت می‌کند: «یک بار مجمعی بزرگ از داعیان در دربار خلافت تشکیل شده بود. در آن مجمع چون سخن به جعل حدیث و اختلاف آراء و عقاید در میان مسلمانان که سبب تفرقه‌ی اسلام به فرق مختلف شده بود کشید، معز حدیثی از پیامبر را به یاد آورد که می‌گفت امت او نیز به راهی می‌رود که امتهای پیشین رفته‌اند و دستخوش تفرقه خواهد شد. سپس خلیفه حدیثی دیگر را به یاد آورد که در آن پیامبر گفته بود هنگامی که بدعت‌های زیان‌آور در امت من زیاد می‌شود، بر عهده‌ی شخص عالم است که علم و دانش خود را ظاهر سازد. آنگاه معز رو به سوی نعمان کرد و گفت: «ای نعمان! در این روزگار، منظور این گفته تویی». سپس خلیفه اصول را توضیح داد و فروع آن را استخراج کرد و احادیث موثق پیامبر را به مرجعیت پدران خویش بر او روایت کرد و وی را به تدوین و تالیف آن مامور ساخت. و نیز آمده است که معز باب به باب و فصل به فصل آن را بررسی می‌کرد، آنچه را کاملاً ثابت و موثق بود تأیید می‌کرد، ناراستی‌ها را راست و جاهای خالی را پرمی‌کرد (پوناولا، ص ۱۶۲).

معز به نقل از امام جعفر صادق (ع) به نعمان گفته بود که اسلام هفت ستون دارد: ولایت، طهارت، نماز، زکات، روزه، حج و جهاد. به این ترتیب، نعمان دو ستون به ستون‌های پنج‌گانه پذیرفته شده افزود و به این ترتیب ولایت جزء جدایی‌ناپذیر مذهب شد. ولایت/ امامت شریف‌ترین و مهم‌ترین اصل‌ها شد و ارکان دیگر بدون آن مقبول خداوند نمی‌شد. دعائم‌الاسلام به ولایت مقامی شریعتی داد و در کنار اموری چون نماز و روزه قرار گرفت و مومنین به آن به مثابه یک فریضه نگریستند. برای فاطمیان ولایت فقط یک اعتقاد دینی نبود بلکه شالوده و اساس دعوی آنها برای رهبری سیاسی اسلامی بود. این باب و باب جهاد که سخن منسوب به علی بن ابی طالب درباره‌ی سلوک حکمران با رعایایش را در بردارد و سجایا و اعمالی را که باید رعایت کند برمی‌شمرد روی هم نظریه اسماعیلیه را درباره‌ی دولت و

حکومت عرضه می‌دارد (همان، ص ۱۶۳). در نهایت اینکه اسماعیل پوناوالا که تحقیقات متعددی درباره‌ی فقه و دستگاه عقلی فاطمیان عرضه داشته نظام قضایی و حقوقی که در دعائم چه برای دولت و چه برای جامعه اسماعیلی ساخته و پرداخته شده است را در جهت سازش دادن میان مذهب شیعه اسماعیلی و مذهب سنی مالکی شمال آفریقا می‌داند که از نظر مادلونگ کاملتر به نظر می‌رسد (جوان آراسته، ۱۳۸۴، صص ۳۵۷-۳۶۱ و دفتری ۱۳۸۳، ۱۰۰-۱۰۱). بعد از آنکه فقه اسماعیلی شکل عینی به خود گرفت و از آن جایی که به تازگی سامان یافته بود و در بین مردم نفوذ نداشت دولت اسماعیلی به مثابه دولت های ایدئولوژیک تلاش کرد تا با تاسیس مراکز دعوت و تربیت داعیان و مروجان فقه اسماعیلی آن را در جامعه حاکم سازد. در قاهره مساجد و مجالس بزرگ همانند مسجدالازهر، مسجد عمر و مسجد حاکم دایر شد و بسیاری از مباحث عقلی از مجرای این مجالس توسعه یافت و داعیان فراوان تربیت یافتند. علمای اسماعیلی بر آن بودند که در میان مردمان کشش و اشتیاقی برای بازگشت به سوی مصدر یگانه جهان وجود دارد و می‌کوشند تا با ارتقا به مراتب بالاتر به حقیقت عقلانی که در جستجوی آنند نزدیک‌تر شوند و نفوس خود را با عقل کل پیوند دهند. افراد به موجب درجه قربشان به عقل کل به ترتیب مظهر یکی از نفوس و عقول کلی عالم می‌شوند تا می‌رسند به مرتبه امام؛ امام یا درست‌تر بگوییم سلف وی علی (ع) صورت مجسم نفس کل بود و به این ترتیب امام بر همه چیز آگاه و سرچشمه عقل کامل و کمال عقل می‌باشد (همان، صص ۲۰-۲۷). در ساختار کلی حاکم بر مدارس فاطمی، مراتب افراد و سلسله مراتب را شایستگی و لیاقت علمی افراد معین می‌ساخت و الزامی در قبولاندن شرایع مذهبی نبود و از طرفی کسانی که در راه حقیقت و کشف آن یعنی امام تلاش نمی‌کردند به دیده‌ی تحقیر نگریسته می‌شدند.

تا اینجا کوشیدیم تا گزارشی اجمالی از جریان عقلی و معرفتی عصر فاطمیان ارائه نماییم و بر آن شدیم که این عصر به عصر طلایی اسماعیلیان موسوم است؛ زیرا اسماعیلیان در این زمان توانستند قدرتی سیاسی را سامان دهند و تمرکز بغداد را از میان بردارند و در علم و فرهنگ نیز با تشکیل دارالعلم‌های مختلف آثاری مهم به یادگار بگذارند. دعوی جان‌شینی و ظهور وزرای قدرتمندی چون بدرالجمالی و افصل را می‌توان از مهم‌ترین تحولات سیاسی این دوران دانست که در نتیجه آن اقلیتی از اسماعیلیان امامت المستعلی بالله فرزند المستنصر بالله را بعنوان نوزدهمین امام نپذیرفتند و با تاکید بر «نص اول» یعنی امامت «نزار بن المستنصر» به نزاریان مشهور شدند. نزاریان در ایران دولتی متکی بر قلاع تشکیل دادند و با وجود توجه به علم و دانش نتوانستند پیشرفتی زیاد در علم و فلسفه حاصل نمایند. امروزه از عصر خداوندان الموت جز دو یا سه اثر کوتاه آن هم به نقل از مورخان سنی چون شهرستانی چیزی در دست نیست. شاید مهم‌ترین منبع برای پی بردن به عقاید اولیه نزاریان جستجو در رساله‌هایی است

که در نفی آنها نگاشته شده است و مهم‌ترین آنها «السمتظهری» (۴۸۷) غزالی است که به نقد «تعلیمیه» پرداخته است. به نظر هاجسن غزالی با پیش‌زمینه‌ی سیاسی به نقد عقاید نزاریان پرداخته که احتمالاً درست است. چون نقاط اشتراک غزالی که خود را از صوفیه می‌دانست بیشتر از افتراقات آنها بود و دیگر آنکه به قول ناصر خسرو بعضی از اشکالات غزالی در اساس ربطی به نزاریان نداشت و مورد ادعای آنها نبود. حسن صباح بر آن بود که عقل برای رسیدن به حقایق نارساست (فضل‌اله، ۱۳۸۱، ص ۸۳، آبرو، ۱۳۶۴، ص ۲۰۰، کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۴۲). پرسش غزالی این بود که آیا عقلی که بوسیله آن به نارسایی عقل پی برده می‌شود خود نیز نارساست یا نه؟ پاسخ نزاریان مثبت بود و بیان می‌داشتند که عقل می‌تواند به نارسایی خود آگاهی یابد اما نمی‌تواند به حقیقت برسد. هاجسن می‌نویسد: غزالی هم مانند حسن صباح درباره‌ی موضوعات مذهبی، شک کلی عقلانی پیدا کرد، اما به جای آنکه مانند حسن صباح، با سلاح احتجاج لزوم معلم، این پرده شک را پاره کند و از آن بیرون جهد، آن را دام اهریمن پنداشت و با قوت ایمان به کنارش زد (هاجسن، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲ و نیز نک: منها، ۱۳۸۲). غزالی بر آن بود که امام معصوم مورد ادعای نزاریان نمی‌تواند جانشینی برای تجربه‌ی عمومی و کلی جامعه تدارک ببیند و همیشه نمی‌تواند در دسترس باشد و به پرسشها بپردازد.

۳- امام، کارگزار تاویل و مدبر جامعه سیاسی

با نگاهی پدیدارشناسانه به کلیت ادبیات و منابع اسماعیلی به سهولت این نکته آشکار می‌شود که «نصر امام» واژه و مفهوم کلیدی در نزد اسماعیلیان است و همه‌ی مفاهیم و واژگان دیگر در ارتباط با آن اعتبار می‌یابند. اگر در عصر پیش‌فاطمیان «انتظار امام قائم» مهم‌ترین وظیفه مومن اسماعیلی شمرده می‌شد؛ در عصر فاطمیان و مابعد آن و بویژه در عصر نزاریان ایران «نفس حضور امام حاضر» و پیروی از فرامین او مهم‌ترین وظیفه‌ی مومنان بود. البته این نکته را نباید به فراموشی سپرد که مرکزیت داشتن عنصر امام تنها ویژگی شیعیان اسماعیلی نبوده و وجه مشترک تمامی گرایش‌های شیعه است و اساساً تمامی کتب ملل و نحل علت اصلی تفرق‌ها و جدایی‌ها را در اختلاف داشتن بر سر شخص امام دانسته‌اند. کتاب ملل و نحل شهرستانی و «فرق‌الشیعه نوبختی» روایتی تاریخی بر سر شخص امام و هواداری از جانشینان او را عرضه داشته‌اند که بسیار گویا است. اما این نکته مهم است که حتی اگر این روایات تاریخی هم وجود نداشت به راحتی قابل فهم است که به دلیل اهمیت امام، تشکیک در جایگاه و شخص امام به اختلافات عظیم و تعیین‌کننده در سرنوشت تاریخی شیعه منجر شده است (نک: نوبختی، ۱۳۸۱، صص ۱-۲۷). به نظر این نکته نیز حایز اهمیت است که تاکنون پژوهشی مفصل در باب ریشه‌ی اجتماعی و پایگاه طبقاتی پیروان و گرایش‌های متعدد شیعه صورت

نگرفته است و تاکنون محققان شیعی خود را با این گفته‌ی حافظ راضی نگه داشته‌اند که مومنان «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». در حالی که احتمالاً همیشه اینگونه نبوده که سودای حقیقت علت اصلی تعدد و تفرق فرق شیعه بوده باشد و توجه به پایگاه اجتماعی فرق مختلف شیعه یا رهبران آنها و مناسبات قدرت می‌تواند باری جدید را در این عرصه بگشاید (نک: ولادیمیرونا، ۱۳۷۱، صص ۲۱۱-۲۷۳).

بدین ترتیب در کل گرایش‌های شیعه احادیث و روایات منقول از امام معتبر و واجب الطاعه فرض می‌شود و مهم نیست که چه می‌گوید؛ مهم آن است که این امام است که سخن گفته و سخن او از منبعی ماورائی ناشی می‌شود. عبارتی دیگر و از منظر گریشات هرمنوتیک اگر در پی «کانون معنی» باشیم، این کانون معنا امام است و هر تحلیلی در نهایت باید با توجه به این کانون صورت گیرد. از منظری منطقی هم می‌توان گفت اگر برای منطقیون و علمای علم کلام قاعده‌ی «انظر الی مآقال ولاتنظر الی من قال» قضیه‌ای صادق است برای مومن شیعی این قضیه قلب می‌شود و «من قال» اهمیتی والاتر از «مآقال» می‌یابد. اما راز اهمیت امام در کار ویژه‌ی آن یعنی تاویل باطن قرار دارد. اسماعیلیان در ساختن نظام دینی خود بر تمایز اساسی میان بعد ظاهری و بعد باطنی کتب مقدس و اوامر و نواهی دینی تاکید می‌گذارند و بر این عقیده‌اند که کتب منزل از جمله قرآن و احکام آن دارای معنی لفظی ظاهری هستند که باید آن را از معنای درونی یا حقیقی و روحانی نهفته در باطن آن متمایز دانست. یکی از عناوین منتسب به اسماعیلیان باطنیه است و خود نیز بدان معترفند و گاه در این مسیر راه افراط را پیموده‌اند و در نهایت به انکار شریعت پرداخته‌اند. تکیه اسماعیلیان بر تاویل‌های نامناسب و ذوقی بدون هیچ ضابطه شرعی و عرفی و معیار لغوی، نه تنها موجب بی‌اعتنایی دیگر فرق اسلامی بدانها شده بلکه پاره‌ای از مسلمانان به تکفیر آنها پرداخته‌اند. به تعبیر شهرستانی، عنوان «ملاحده» بدین سبب به ایشان نسبت داده شده است که آنها از ظواهر شریعت به باطن آن عدول کرده‌اند (آقائوری، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲).

عبدالرحمن بدوی نویسنده‌ی کتاب «تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام» بحث طولانی از تاثیر اندیشه‌های باطن‌گرا در ادیان یهود و مسیحیت بر اسلام و شیعه دارد که در جای خود قابل تامل است (بدوی، ۱۳۷۴، صص ۲۵-۳۱). اما به نظر نگارنده مسلمانان در هر صورت برای توجیه و رویارویی با حوادث جدید لاجرم دیر یا زود دست به تاویل می‌زدند. بدوی بر آن است که اندیشه‌های مهدویت، باطن‌گرایی و ... در نزد باطن‌گرایان اسلامی را باید در آراء عبدالله بن سبا جستجو کرد که متأثر از گنوسیسم و اندیشه‌های ادیان پیشین بود (نک: ایلخانی، ۱۳۷۹، صص ۱۵۱-۱۳۳)؛ در حالی که به نظر می‌رسد ذات اندیشه‌های دینی و اسطوره‌ای به شدت به تاویل متمایل هستند. عارف تامر یکی از محققان مشهور اسماعیلی، گمراهی دیگر فرق اسلامی را جهل به باطن دین

و اکتفا به ظواهر آن دانسته و بیان می‌دارد: اعتقاد به وجود ظاهر و باطن در دین جزء روح و از واجبات دینی، بعلاوه اساس دعوت باطنیه است (آقائوری، ۲۵۳). ناصر خسرو داعی بزرگ فاطمیان که در سرزمینهای شرقی فعالیت داشت شریعت بدون تاویل را بی‌ارزش و همانند جسد بدون روح می‌داند و بر آن است که آن کس که باطن شریعت نداند نه تنها از دین بی‌بهره است مورد بی‌زای رسول خدا نیز قرار می‌گیرد. علی (ع) و خاندان او تنها راههای آگاهی و آگاهی‌بخش از این حقایق هستند. ناصر خسرو گاهی از ظاهر به مثل و از باطن به ممتول تعبیر می‌کند.

این همه رمز و مثلها را کلید	جمله اندر خانه پیغمبر است
گر به خانه در ز راه درشوند	این مبارک خانه را در حیدر است
هر که بر تنزیل بی تاویل رفت	او به چشم راست در دین عور است
مشک باشد لفظ و معنی بوی او	مشک بی بو ای پسر خاکستر است
مر نهفته دختر تنزیل را	معنی و تاویل حیدر زیور است
مشکل تنزیل بی تاویل او	بر گلوی دشمن دین خنجر است
ای گشاینده در خیبر، قرآن	بی گشایش‌های خوبت خیبر است

(ناصرخسرو به نقل از محقق، ۱۳۸۲ ص ۸۶). این ابیات به خوبی اهمیت باطن / معنی و جایگاه امام بعنوان تاویل گر ظاهر/لفظ را آشکار می‌سازد. مویلدالدین شیرازی نیز بر آن است: هر کس که به ظاهر و باطن با همدیگر عمل کند از ماست و در غیر این صورت نه تنها از ما نیست بلکه پیش ما سگ از او بهتر است (آقائوری، ۲۵۵). نعمان در کتاب «اساس التاویل» برای اثبات لزوم تاویل‌گرایی در آیات قرآن و سنت دلایلی می‌آورد که به دلیل اهمیت آن به نقل از مقاله‌ی "اسماعیلیه و باطنی‌گری" در اینجا با وجود طولانی بودنش می‌آوریم: «هر یک از امور محسوس باید ظاهری داشته باشد و باطنی که ظاهر آن به حواس ظاهری ما در می‌آید و در آن باطنی هست که با علم بدان می‌رسیم. خداوند متعال می‌فرماید «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون» (ذاریات، ۴۹) و مسلماً آنچه که در حدیث و قرآن آمده شیء است. بنابراین باید زوجی داشته باشد هم‌چنین خداوند در بسیاری از مواضع کلمه باطن را متذکر شده؛ از آن جمله می‌گوید: «واسبغ علیکم نعمه ظاهره و باطنه» و از طرفی خداوند گفته که از نعمت‌ها سوال می‌کند و آن کس که باطن نداشته باشد چه پاسخی دارد! ... و پیامبر نیز فرمود: مانزلت علی من القرآن آیه الاو لها ظهر و بطن. همچنین در قرآن کلماتی آمده که علاوه بر اقرار دیگران بر معنای باطنی آن، ضرورت نیز این گونه اقتضا می‌کند. مثلاً در جایی از قرآن کلمه‌ی «ماء» علم اراده شده و در جایی دیگر مرگ و کفر؛ و یا واژه حیات گفته ولی ایمان اراده کرده و از واژه‌ی نور هدایت و از ظلام ضلالت و از کلمه‌ی کوری و کری و لالی و بسیاری از مثال‌های دیگر که خداوند در آیات قرآن ذکر کرده است، معنایی غیر از ظاهر آن منظور داشته

است.» در پی اثبات ظاهر و باطن و مثل و ممثول در همه امور از جمله شریعت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا همگان توانایی دستیابی به حقیقت یا باطن امور را دارا هستند یا صرفاً راهیابی به این امور ویژه افرادی خاص است؟ پاسخ به این مهم جهت‌اندیشه‌ی سیاسی اسماعیلیه و حتی کلیت شیعه را تعیین می‌کند و نوعی نخبه‌گرایی معنوی و مادی را سامان می‌دهد. اسماعیلیان برآنند گوهر شریعت و حقیقت سیمرغی نیست که شکار هر کس بشود بلکه ویژه‌ی اوصیا و اولیای دین است که مورد عنایت الهی قرار دارند. این وظیفه اوصیای دین یعنی امامان است که معنای حقیقی آن را به تعدادی از برگزیدگان و نخبگان که به حقیقت مذهب تشرف حاصل کرده‌اند و به امامت ائمه راستین معترفند، تبیین‌کنند: علم بر حقایق ثابت‌ه مندرج در باطن شریعت امتیازی است که منحصر به امام مهتدی بالله، معصوم و خالی از لغزش که همانا امام اسماعیلیه است اختصاص دارد (daftary, 2005, p62).

۴- اقتدار معنوی امام و عقیده‌ی تعلیم

مفهوم امامت در مکتب اسماعیلیه به نخ تسبیحی ماند که همه‌ی تعالیم و آموزه‌ها و ابعاد فعالیت آنان را در پیوندی محکم جهت دهی و معنادار می‌کند. این که آیا مؤسس این مکتب و نیز جد خلفای فاطمی مردی علوی، و سلسله امامان اسماعیلی از امام علی (ع) آغاز می‌شود یا آن حضرت در مرتبه‌ای بالاتر و در رتبه‌ی پیامبران و حتی بالاتر از آنان قرار دارد و سلسله‌ی ایشان از امام حسن یا امام حسین (ع) آغاز می‌شود، و نیز آیا اسماعیل بن جعفر، امام هفتم دور ششم تاریخ مقدس است یا محمد بن اسماعیل؛ همه پرسش‌های دشوار و گاه بی پاسخ درباره‌ی این فرقه است. پرسش دیگر این که آیا قائم منتظر، امام هفتم اسماعیلی است یا امام هشتم و یا مختص به نواده‌ی دیگری از امام صادق (ع) است؟ و یا شامل هر امامی است که از این پس بیاید؟ سرنوشت این قائم چگونه است؟ آیا ظهور کرده و پنهان شده یا تاکنون ظهور نکرده است؟ سرنوشت آنان که به نام قائم اسماعیلی تاکنون پرچم برافراشته‌اند، چگونه است؟ تکالیف امام و مردم در دوره‌ی ستر با وظایف آنان در دوره‌ی کشف چه فرقی دارد؟ نقش و مسئولیت داعیان هر امام در این دو دوره چگونه است؟ (نصیری، ۱۳۸۴، صص ۱۱۰-۱۱۳).

به سختی می‌توان پاسخی برای این سئوالات بدست داد، بویژه در پرسش‌های ابتدایی همانند آغاز امامت، نقش امام حسن مجتبی (ع)، شخصیت امام هفتم و... توضیحی قانع‌کننده در دست نیست و به نظر می‌رسد که اسماعیلیان هنوز به اجماعی در این باب نرسیده‌اند. به طور کلی اسماعیلیان قائل به دوری بودن تاریخ هستند که هر دور با ظهور ناطقی آغاز می‌شود و بعد از آن هفت امام منصوب می‌شوند که مردم را به باطن شریعت تنزیلی رهنمون می‌سازند (corbin, 1983, p37). به عقیده کرین، شیعیان و از جمله شیعیان اسماعیلی با ترسیم

دایره ولایت امام در ادامه‌ی دایره‌ی نبوت مانع انقطاع احکام الهی شده‌اند (شایگان، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸). آنچه پیداست اینکه حضرت محمد(ص) ناطق دور ششم بوده و هفت امام بعد از وی دایره‌ی امامت را ادامه داده‌اند. در مورد این دوره در باب جایگاه حضرت علی(ع)، امام حسن مجتبی(ع)، اسماعیل بن جعفر و محمد بن اسماعیل اجماعی وجود ندارد. اما به نظر می‌رسد که محمد بن اسماعیل دو عنوان ناطق دور هفتم و هفتمین امام دور ششم را با خود دارد و دلیل اهمیت او نیز در همین است که پایان بخش دور پیشین و آغازکننده‌ی دوری جدید است که اکنون در آن به سر می‌بریم. تفاوت بنیادی دور هفتم که محمد بن اسماعیل ناطق آن است با ادوار پیشین در این است که محمد بن اسماعیل شریعتی جدید نخواهد آورد بلکه حقایق نهفته در شرایع پیشین را آشکار خواهد ساخت. به قدرت رسیدن فاطمیان به تحولاتی در امام شناسی اسماعیلیان منجر شد چرا که بتدریج خلفای فاطمی دعوی امامت کردند و تمامی ویژگیهای امام قائم غایب در امام حاضر تجسم یافت. نتیجه روشن این جرح و تعدیل در مبانی اعتقادی آن بود که امام هفتم، اهمیت معادی و مفهوم حیات بخش ظهور مسیحایی خود را از دست داد که در مقبولیت و موفقیت نهضت اولیه اسماعیلیه نقشی قطعی داشت (نصیری، پیشین، ص ۱۳۲). بتدریج در ادبیات اسماعیلی فاطمیان و بویژه نزاریان ایران امام حاضر نقش و جایگاهی برتر یافت و حتی در مواردی در باب نزاریان می‌توان گفت که امام نقش و اهمیتی بیش از نبی پیدا کرد و این از آن جهت بود که امام نماینده‌ی بعد معنوی و پنهان ظاهر بود. در حالی که پیامبر مسئول تنزیل ظاهر شمرده می‌شد؛ شاید بتوان این را نیز تحولی در امام‌شناسی اسماعیلیان دانست. معرفت امام و انسان کامل تنها علم ممکن نسبت به خداست، زیرا امام همان تجلی الهی و ازلی است. در عباراتی آورده‌اند که پیامبران می‌گذرند و تغییر می‌یابند در حالی که امامان باقی‌اند و همانند نور خداوندی هستند که شناخت و معرفت خداوند نیز به یاری آنها میسر می‌گردد. «نوری که از چراغ ساطع می‌شود خود چراغ نیست، اما اگر آن نور وجود نمی‌داشت چگونه می‌دانستیم که چراغ چیست، یا چگونه معلوم می‌شد که چراغی هست و کجاست (کرین، ۱۳۷۳، ص ۱۴۲)؟

در این نظام فکری همه چیز از چهارگوشه‌ی صلیب عیسی تا چهار واژه‌ی کلمه‌ی شهادت (لا اله الا اله) همگی رمزی است که ظهور و جایگاه امام را نشان می‌دهد. امام در قاموس تمامی گروه‌های شیعی از جمله اسماعیلیه دارای وجه و شان سیاسی است هر چند که عوامل بیرونی اجازه‌ی بروز و ظهور آن را ندهند. این وجه برجسته امام برخاسته از بعد معنوی و روحی امام است و با اتکای به این وضعیت روحی - معنوی است که توان دسترسی به حقایق اسلام میسر می‌شود (قادری، ۱۳۷۹، ص ۵۰). این توانایی معنوی و نیروی ماورائی امام را شایسته‌ی زمامداری مسلمانان می‌کند و از این جهت به نظام فیلسوف - شاه افلاطونی همانند می‌شود؛

امام حتی در صورت برکناری ظاهری در قلب پیروانش حاضر است، چرا که قطب الاقطاب است و بدون حضور وی هیچ چیز در جهان باقی نخواهد ماند. امام سیمای بارز و ملکوتی انسان کامل و کلیددار تاویل است که در «فوس عروجی» مومنان را از شریعت به حقیقت می-رساند (فاضلی، ۱۳۸۵، صص ۷۶، ۷۰).

۵- عقیده‌ی تعلیم در گفتمان الموتیان

اهمیت یافتن عنصر امام، ویژگی مشترک تمامی گرایش‌های شیعی است و هر یک به گمان خود به توجیه اهمیت و جایگاه آن پرداخته‌اند. حسن صباح و سایر امامان الموت نیز به یاری «عقیده تعلیم» جایگاهی خلل‌ناپذیر برای امام ترسیم و ضرورت آن را تذکر داده‌اند. این عقیده که ظاهراً از جمله نظرات حسن صباح بود شهرستانی بخشی از آن را در کتاب خود به نقل از «چهار فصل سیدنا» نقل کرده است و کتب مرجع دیگر چون جامع‌التواریخ فضل‌اله همدانی، مجمع‌التواریخ السلطانیه حافظ ابرو و زبده‌التواریخ کاشانی بدان اشاراتی دارند. چکیده‌ی نظریه‌ی تعلیم نابسندۀ بودن عقل بشری و نیازمندی او به معلمی صادق برای رهنمون ساختن او به سعادت است. حسن صباح گوید که مفتی را در معرفت حضرت کبریای باری، یکی از دو قول هست: یا آنکه گوید حضرت کبریای باری را به مجرد عقل و نظر شناسد بی‌احتیاج به تعلیم و معلم صادق؛ یا گوید که معرفت حضرت کبریایی با عقل متعذر و دشوار است و با علم و نظر مشکل عسرت آثار و میسر نمی‌شود الا به تعلیم معلمی صادق (صبح در هاچسن، ص ۴۱۹).

کلیت رساله کوتاه چهار فصل منسوب به حسن صباح طرح یک سری مقدمات است برای اثبات امامی که بایستی هادی عقل و مانع گمراهی شود و در این راستا است که عوام و خواص را به تعییت صرف از امام دعوت می‌کند و پیروان «در جواب به همین قدر اکتفا کنند که: اله من اله محمد است؛ آن خدایی است که رسول را به هدایت کردن به خلق فرستاد و رسول هادی خلق است» (همان، ۴۲۱). از دیگر کتاب‌هایی که از کتابخانه بزرگ الموت بر جای مانده است کتاب «هفت باب بابا سیدنا» از نویسنده‌ای نامعلوم است و از قرار معلوم به اواخر عصر قیامت یعنی سال‌های پایانی امامت محمد دوم (۶۰۷) تعلق دارد و ظاهراً به کمک عظام‌الک جوینی نویسنده‌ی تاریخ جهانگشا از حمله مغولان در امان مانده است.

رساله هفت باب که در عصر قیامت نوشته شده است از بحث در باب جهان و تاریخ قدسی به بحث امامت و از جمله تقدیس حضرت علی (ع) و دیگر امامان الموت از جمله حسن دوم پرداخته است؛ «چون از حضرت رسول (ص) پرسیدند که قائم‌القیامه چه کس باشد؟ فرمودند: هل هو علی (ع) ابن ابی طالب» (صبح در هاچسن، ۳۸۲).

حسن صباح و محمدبن بزرگ امید دو خداوند اول الموت هیچگاه خود را امام ندانستند هر چند که برای نزاریان ایران «حجت» بودن حسن صباح با امامت او چندان توفیری نداشت و حرف آنها در همه‌ی امور مطلق فرض می‌شد و الموت به بهشت تشبیه می‌گردید که مامن امامان و خاصه گان است. بعد از مرگ محمد بن بزرگ امید، حسن دوم خود را همان امام قائم وعده داده شده دانست و در هفده رمضان ۵۵۹ هجری صلاهی قیامت سرداد و پایان شریعت را اعلام کرد؛ «او به رفیقان چنان نمود که از نزدیک مقتدا یعنی امام موهوم که مفقود غیر موجود بود در خفیه پیش او کسی رسیده است و به عبارت ایشان خطبه آورده در تمهید قاعده‌ی معتقد ایشان و بر سر منبر فصلی فصیح بلیغ ایراد کرد و به آخر خطبه گفت امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده است و بندگان خاص گزیده خویش خوانده و بار تکالیف شرعی از شما برگرفته و شما را به قیامت رسانیده» (فضل اله همدانی، ۱۳۲، کاشانی، ۲۰۱؛ آبرو، ۲۵۲).

آنچه که در اینجا برای ما حایز اهمیت است توجه به جایگاه سیاسی امام و نقش مقتدرانه او در امور مادی و معنوی است؛ بگونه‌ای که در هر صورت نظامی نخبه‌گرایانه سامان می‌پذیرد و امامان الموت نیز بعد از حسن صباح به شیوه‌ی توارث منصوب شدند و بتدریج ادعای امامت کردند و با جعل افسانه‌هایی نسب خود را به امامان فاطمی و در نهایت اهل بیت رسانیدند و امروزه نزاریان که گرایش اصلی اسماعیلیان جهان‌اند در سایه‌ی چهل و نهمین امام خود یعنی کریم آقاخان چهارم بعنوان بزرگ‌ترین فرقه شیعه بعد از شیعیان دوازده امامی زندگی می‌کنند ولی هیچ‌گاه خاطرات دوران اقتدار خود در الموت را از یاد نبرده‌اند. امامان الموت بعد از تغییر نسب از کیا بزرگ امید به نزار بن المستنصر بتدریج خود را صاحب علوم ماورائی معرفی کردند و الموتیان نیز به زودی ناسوت امام را در اتحاد با لاهوت فرض کردند و امامان الموت ویژگی زمینی - آسمانی یافتند؛ به گونه‌ای که در مرگ آنها شک می‌کردند و به قول فضل اله همه‌ی اعمال و سکنت آنها را تاویل و توجیه می‌کردند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت همان‌گونه که امام‌شناسی پیچیده و رازآلود اسماعیلیان پیشافاطمی در دولت فاطمیان تحول یافت و مومنان اسماعیلی نگاه خود را از آینده به امام وقت معطوف کردند، نزاریان نیز بتدریج تمامی صفات منتصب به امامان فاطمی یا فرزندان نزار را که در بعضی روایات غیبت کرده بود به امامان حاضر الموت نسبت دادند و بتدریج او را از ملک به ملکوت رسانیدند. هانری کربن بر آن است که: اسماعیلیان آنگاه که از ناسوت امام سخن می‌گویند، نظر آنان بر این است که بگویند جسم امام، مانند جسم دیگر انسان‌ها جسمانی است و این جسم حاصل کیمیایی کیهانی است، این کیمیای آسمانی از آسمان به صورت اشعه‌ی نورانی بر آبی صاف یا میوه‌ای لطیف می‌نشیند. امام وقت و همسر او این آب و میوه را تناول می‌کنند و شب‌نم لطیف، به نطفه‌ی جسم لطیف امامی جدید تبدیل می‌شود و این جسم لطیف ناسوت امام را تشکیل می‌دهد (کربن، ص ۱۳۱).

از عصر الموت تاکنون نیز اندیشه امام و سرسپردگی به او مهم‌ترین عامل بقای نزاریان بوده و مانع از تفرق آنها شده است، تمامی شاعران و علمای نزاری در هر حال چه در عصر کشف و چه در عصر تقیه هیچگاه اظهار ارادت خود را بدان به فراموشی نسپرده‌اند (hunzai, 1997). در پایان باید به این نکته اشاره کرد که امام وظایف خود را در پاسداری از حریم دین و جذب مردم بدان به یاری سلسله‌ای از دعوات انجام می‌داد که در مراتب مختلف و با اسامی متنوع در یک سلسله مراتب عمودی قرار داشتند و جایگاه آنها بسته به نسبت معنوی آنها با امام و موفقیت در دعوت ارتقاء می‌یافت. این سلسله دعوت در کتب مختلف متفاوت گزارش شده است. حمیدالدین کرمانی در *راحة العقل بر حسب عقول ارسطویی* شمار این سلسله دعوت را ده مرتبه دانسته است که از عقل اول/ ناطق شروع و تا عقل دهم یعنی مأذون محدود ادامه دارد. عارف تامر شمار این سلسله را دوازده ذکر کرده است که به ترتیب عبارتند از: امام- حجت/ باب- داعی اللدعات- داعی البلاغ- داعی مطلق/ نقیب- داعی مأذو- داعی محصور- داعی جناح/ راست- جناح چپ- مکاسر- مکالب و مستجیب (محقق، ص ۱۹). هر یک از دعوات به صورت پنهانی مسئول هدایت و جذب بخشی خاص بودند که بترتیب حیطه‌ی نفوذ و اختیار عمل آنها کاهش می‌یافت به گونه‌ای که مستجیب نوکیش اسماعیلی بود که تازگی سعادت تشریف یافته بود و حجت کل جریان دعوت را در همه جزایر هدایت می‌کرد و همه دعوات به فرامین او گوش می‌دادند (halm, 1997, p30-37). این نظام دعوت متمرکز باعث می‌شد تا دولت اسماعیلیان بویژه فاطمیان علی‌رغم پراکندگی ظاهری اما کاملاً متمرکز اداره شود. باید گفت که این سلسله منظم دعوت و پیچیده بیشتر مختص فاطمیان بوده و نزاریان ایران فرصت و آرامش زیادی برای تدوین چنین ساختاری نیافتند و بیش از از داعیان دانشمند و مبلغان بزرگ فدائیان جان برکف تربیت کردند.

نتیجه

بازاندیشی در مفاهیم بنیادی و معنا بخش هستی سیاسی اسماعیلیان از جمله امامت، عقیده تعلیم و آموزه تاویل مهم‌ترین موضوع این مقاله بوده اند. برای تبیین این مفاهیم کلیت دانش سیاسی این فرقه مهم جهان اسلام مورد ارزیابی قرار گرفت و نشان دادیم که چگونه دستگاه فکری و سیاسی- عقیدتی این مکتب و دولت متولی آن در تعامل و چالش با دشمنان مختلف آنها شکل گرفت. خلافت سنی و دستگاه‌های فقهی رقیب از جمله فقه مالکی و زیدی تأثیری فراوان در جهت بخشی به ماهیت دانش اسماعیلیان داشته‌اند. در کنار این عوامل، تمایل سلطان یا امام اسماعیلی و برخی خواسته‌های فقهای دربار همانند قاضی نعمان در برتری بخشی عنصر امام به عنوان واسطه کمال معنوی و رهبر جامعه سیاسی بسیار موثر بوده است. نزاریان

ایران نیز با هواداری از امامی از نسل نزار بن مستنصر میراث معنوی فاطمیان را به ارث بردند و خداوندان الموت بتدریج در نقش "امام حاضر" پدیدار شدند و از جهت سیاسی هدایت مهم ترین نیروی مخالف خلافت سنی بغداد را به عهده گرفتند. نزاریان با وجود میراث غنی دانشمندان فاطمی به دلیل درگیری‌های نظامی فرصتی برای تولید دانش عقلانی نیافتند و بیش از آن در جنگ آوری و غلبه نظامی بر دشمنان مشهور شدند. آموزه تعلیم نیز که میراث عصر الموت است ابتکاری ویژه و متمایز در دستگاه فکر اسماعیلی محسوب نمی‌شود اما قوام دهنده جامعه سیاسی الموت و آرام بخش مومنان نزاری تاکنون بوده است. در نهایت آنکه اهمیت جایگاه امام در عرصه مادی و معنوی باعث شده تا مبانی فقهی و کلامی دانش سیاسی اسماعیلیان وجود امام را بر جامعه مقدم داشته و کلیت فلسفه سیاسی اسماعیلیان بر گرد او سامان یابد به گونه‌ای که جامعه اسماعیلی در کنار او هویت می‌یابد و طفیلی وجود امام است.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. اشپولر، برتولد (۱۳۷۹)، تاریخ ایران در نخستین قرون اسلامی، جواد فلاطوری، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت.
۳. آبرو، حافظ (۱۳۶۲)، مجمع التواریخ السلطانیه، به اهتمام محمد مدرس زنجانی، تهران، نشر اطلاعات.
۴. آراسته، امیر جوان، (۱۳۸۳) "قاضی نعمان و مذهب او"، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، ادیان و مذاهب.
۵. آقائوری، علی، (۱۳۸۴) اسماعیلیه و باطنی‌گری. در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، مطالعات ادیان و مذاهب.
۶. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی دو اسلام، ترجمه حسین صابری، جلد اول، مشهد، آستان قدس رضوی.
۷. پوناوالا، اسماعیل، (۱۳۸۲)، "قاضی نعمان و فقه اسماعیلی"، در دفتر، تهران، فرزانه روز.
۸. جوینی، عطا ملک (۱۳۵۵)، تاریخ جهانگشا، باحواشی و اضافات علامه قزوینی، اول، چاپ لیدن.
۹. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، دوم، تهران، اساطیر.
۱۰. رسانی فدایی، محمد بن زین العابدین (۱۳۶۲)، تاریخ اسمعیلیه (هدایه المومنین الطالبین)، تصحیح الکساندر سیمیرنوف، تهران، اساطیر.
۱۱. دفتر، فرهاد (۱۳۷۶)، سنت های عقلانی در اسلام، فریدون بدره‌ای، دوم، تهران، فرزانه روز.
۱۲. دفتر، فرهاد (۱۳۸۳)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، فریدون بدره‌ای، سوم، تهران، فرزانه روز.
۱۳. رضوانی، محسن (۱۳۸۳) "اشتراک و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی"، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
۱۴. شایگان، داریوش (۱۳۷۷)، هانری کرین، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگه.
۱۵. فاضلی، حبیب اله (۱۳۸۵)، "برقی از ملکوت (رخداد در زمانی غیرزمان‌ها)"، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، سال نهم، ش ۱۰۱.
۱۶. فاضلی، حبیب اله (۱۳۸۵) "ساختار فلسفه اسلامی و جایگاه دانش سیاسی"، مجله ادبیات و فلسفه، ش ۸ و ۹.
۱۷. قادری، حاتم (۱۳۷۹)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، دوم، تهران، سمت.
۱۸. کاشانی، جمال‌الدین ابوالقاسم (۱۳۶۶)، زبده التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و مدرس، چاپ دوم، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. کرین، هانری (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، نشر کویر.

۲۰. کریمی زنجانی، محمد (۱۳۸۳)، اندیشه سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، تهران، کویر.
۲۱. کلم، ورنه (۱۳۸۳)، *خاطرات یک ماموریت*، فریدون بدره ای، تهران، فرزانه روز.
۲۲. منها، فاروق (۱۳۸۲) *غزالی و اسماعیلیان* (مشاجره بر سر عقل و مرجعیت در اسلام)، فریدون بدره ای، تهران، فرزانه روز.
۲۳. محقق، مهدی (۱۳۸۲) *اسماعیلیه*، تهران، چاپ اول، اساطیر.
۲۴. مهدی، محسن (۱۳۷۶)، "سنت های عقلانی در اسلام"، در کتاب *دفتری ۱۳۷۶*، تهران، فرزانه روز.
۲۵. نصیری، محمد (۱۳۸۴) *امامت از دیدگاه اسماعیلیان*، در مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۲۶. نصیری، محمد (۱۳۸۴)، "امامت از دیدگاه اسماعیلیان" مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۲۷. نعمان، قاضی ابی حنیفه نعمان بن محمد، *الاختصار*، ویراسته محمد وحید میرزا، دمشق، ۱۹۵۷/۱۳۷۶.
۲۸. نعمان، قاضی ابی حنیفه نعمان بن محمد (۱۳۸۳) *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام*، تحقیق آصف فیضی، قم، موسسه آل البیت (ع).
۲۹. نویختی، حسن بن موسی (۱۳۸۱)، *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. ولادیمیرنا، استروویو (۱۳۷۱) *تاریخ اسماعیلیان در ایران*، ترجمه پروین منزوی، اول، تهران، نشر اشاره.
۳۱. هاجسن، مارشال (۱۳۸۳)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره ای، چاپ پنجم، تهران، فرزانه روز.
۳۲. هالم، هاینتس (۱۳۸۲)، "سوگند عهد اسماعیلی و مجالس الحکمه در روزگار فاطمیان" در *دفتری*، تهران، فرزانه روز.
۳۳. همدانی، خواجه رشیدالدین فضل اله (۱۳۸۱)، *جامع التواریخ*، به اهتمام محمدتقی دانش پزوه و مدرسی زنجانی، تهران، علمی و فرهنگی.

ب. خارجی:

1. Corbin, Henry (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, The Institute of Ismaili studies.
2. Daftary, Farhad (2005), *Ismails in Medieval Muslim Societies*, London, The Institute of Ismaili studies.
3. Goldziher, Ignaz (1981), *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton: Princeton University Press.
4. Halm, Heinz (1997), *The fatimids and their Tradition of Learning*. London, The Institute of Ismaili studies.
5. Hunzai, faquir M (1997), *shimmering LIGHT* (an anthology of Ismaili poetry), London Touris pub.
6. Starauus, Leo (1998), *How to Begin to study Medieval philosophy*. Chicagoo un press.