تحول نقش امام در اسماعیلیهٔ الموت (قرون یازدهم تا سیزدهم) به‌مثابهٔ طرحی متافیزیکی برای مشروعیت‌بخشی به قدرت

نویسنده: تاتیانا کارنیوا*

مترجم: حمید قلی‌پور

چکیده

این مقاله به تحول مفاهیم فلسفی در آموزه‌های اسماعیلی می‌پردازد؛ مفاهیمی که پس از انشعاب نزاریه-مستعلیه در سال ۱۰۹۴، زمینهٔ تقویت قدرت امام در دولت الموت را فراهم کردند. جامعهٔ اسماعیلی ایران در این انشعاب از نزار، پسر ارشد امام–خلیفهٔ متوفی، المستنصر، حمایت کرد، حال آنکه دربار فاطمیان در قاهره جانب پسر کوچک‌تر،المستنصر، را گرفت؛ کسی که امامت را با نام المستعلی بالله پذیرفت. در پی این منازعه، اسماعیلیان ایران از اسماعیلیان شمال آفریقا جدا شدند و آموزهٔ اسماعیلیِ نزاری ویژگی‌های خاص خود را به دست آورد. در این مقاله بررسی می‌شود که اسماعیلیان نزاری چه مفاهیمی را از دورهٔ پیش از انشعاب ۱۰۹۴ به ارث بردند، چه مفاهیمی در دهه‌های نخست دولت الموت برای تثبیت جامعه مطرح شد و پس از اعلام قیامت[1] در سال ۱۱۶۴ در الموت، نقش امام و رابطهٔ او با جامعهٔ اسماعیلی چگونه بازاندیشی شد.

در بخش نخست مقاله، دیدگاه‌های ناصر خسرو، فیلسوف اسماعیلیِ پیش از دورهٔ الموت در قرن یازدهم، بررسی می‌شود. آموزه‌های او به نوعی چکیده و عصارهٔ اسماعیلیهٔ فاطمی تبدیل شد و نقطهٔ عزیمت اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی را شکل داد. در بخش دوم، مفهوم تعلیم در تفسیر حسن صباح، بنیان‌گذار دولت الموت، بررسی می‌شود. در بخش سوم، مفاهیم مطرح‌شده از سوی متفکر برجستهٔ قرن سیزدهم، نصیرالدین طوسی، تحلیل می‌شود؛ اندیشمندی که بیش از یک‌چهارم قرن را در قلعه‌های اسماعیلی ایران گذراند و واپسین روزهای دولت الموت را نیز شاهد بود.

---

*دکترای فلسفه، پژوهشگر ارشد در انستیتو فلسفهٔ آکادمی علوم روسیه (مسکو، روسیه)

[1] در تاریخ اسماعیلیهٔ نزاری، این اصطلاح به رویدادی دینی و تحولی اعتقادی اشاره دارد که در سال ۱۱۶۴ میلادی در الموت اعلام شد (مترجم).

در بخش نتیجه‌گیری، به این موضوع پرداخته شده است که حدود و دامنهٔ اقتدار امام زمان چگونه دگرگون شده، ساختار اجتماعی جامعهٔ اسماعیلی چه تحولاتی را از سر گذرانده و همچنین مفهوم «شناخت» در اسماعیلیه چه تغییراتی کرده است.

کلیدواژه‌ها: تشیع، اسماعیلیه، دولت الموت، امامت، تعلیم، ناصر خسرو، حسن صباح، نصیرالدین طوسی.

مقدمه

مسئلهٔ انتقال قدرت در جامعهٔ مسلمانان بلافاصله پس از درگذشت پیامبر اسلام، محمد، در سال ۶۳۲ میلادی، به موضوعی حاد و مناقشه‌برانگیز تبدیل شد. مفهوم امامت به یکی از ارکان بنیادین مذهب شیعهٔ بدل شد؛ هرچند محتوای این مفهوم در دوره‌های مختلف تاریخی و در میان جریان‌های گوناگون تشیع متفاوت بوده است. تمرکز این مقاله بر دولت اسماعیلیِ الموت (قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی) و ایده‌های مربوط به قدرت و اقتدار است؛ ایده‌هایی که هم در شکل‌گیری این دولت نقش داشتند و هم در بستر آن شکل گرفتند.

شیعیان بر این باورند که وظیفهٔ پیامبر تنها ابلاغ وحی به مردم در قالبی آشکار و قابل‌فهم نیست، بلکه تثبیت رهبری جامعه پس از خود را نیز دربر می‌گیرد. از دیدگاه شیعیان، چنین رهبری از آن علی بن ابی‌طالب، داماد و پسرعموی پیامبر اسلام، محمد، بود. بر اساس اعتقادات شیعه، نوادگان و فرزندان علی بن ابی‌طالب، از دانش دینی و معنوی ویژه‌ای خوردارند که اقتدار آنان بر آن استوار است. مطابق این دیدگاه، پس از وفات پیامبر، امامان از خاندان علوی باید هدایت و تعلیم امت اسلامی را در حوزهٔ دینی بر عهده بگیرند و معنای حقیقی وحی نازل‌شده را آشکار سازند[۲].

به‌طور سنتی، شکل‌گیری جامعهٔ اسماعیلی به‌عنوان شاخه‌ای مستقل از تشیع را به پس از وفات ششمین امام، جعفر صادق، در سال ۷۶۵ میلادی نسبت می‌دهند. بر اساس اعتقادات شیعه، تعیین امام بعدی از طریق «نص» انجام می‌شود.

نص به معنای «تصریح و تعیین صریح» است و به‌مثابه ابراز ارادهٔ الهی‌ای درک می‌شود که از طریق امام ابلاغ می‌گردد و اقتدار امام جدید را تثبیت می‌کند[۳].

---

[۲] دربارهٔ شکل‌گیری دیدگاه‌های شیعی در مراحل آغازین تاریخ اسلام، مراجعه کنید به:

ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе. М.: Садра, 2021

[۳] در رابطه با مفهوم نص مراجعه کنید به:

بااین‌حال، می‌دانیم که اسماعیل، فرزند جعفر صادق که به‌عنوان جانشین او تعیین شده بود، دو سال پیش از وفات پدرش درگذشت. در نتیجه، جامعهٔ شیعه با وضعیتی روبه‌رو شد که در آن جانشین بی‌چون‌وچرایی وجود نداشت و شیعیان به چند گروه تقسیم شدند. یکی از این گروه‌ها امامت موسی کاظم، برادر ناتنی اسماعیل، را پذیرفت و جامعهٔ شیعیان امامی را تشکیل داد؛ جامعه‌ای که بعدها به شیعیان دوازده‌امامی شهرت یافت. در مقابل، گروه‌های دیگر دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ جانشینی امامت داشتند[٤].

با گذشت زمان، برخی از گروه‌هایی که امامت موسی کاظم را نپذیرفته بودند، با یکدیگر متحد شدند. داعیان این گروه‌ها به نام امام مهدیِ منتظَر، محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق، به فعالیت تبلیغی و دعوت می‌پرداختند. شیعیان بر این باورند که جهان نمی‌تواند بدون امام وجود داشته باشد و در هر دوره‌ای امامی حضور دارد که نگهبان معرفت حقیقی است. اگر امام به دلایلی در پس پردهٔ غیبت باشد، این دوره، دوره «غیبت» (دوره السّتر) نامیده می‌شود.

در سال ۸۹۹ میلادی، عبدالله مهدی، که بعدها نخستین امام-خلیفهٔ فاطمیان شد، اصلاحی اعتقادی و نظری را مطرح کرد .بر اساس این اصلاح، محمد بن اسماعیل به‌عنوان «نام رمزی» امامانی معرفی می‌شد که در دوران آشوب و ناامنی در غیبت به سر می‌بردند و دعوت در واقع از جانب آنان صورت می‌گرفت. عبدالله مهدی که در نظام داعیان از جایگاه والای «حجت» برخوردار بود، تا آن زمان این جایگاه را به‌منزلهٔ پوششی برای فعالیت خود حفظ کرده بود[٥]. او اکنون شرایط را برای دعوت آشکار مناسب دید و هویت خود را به‌عنوان امام زمان آشکار ساخت. از این زمان، دورهٔ ظهور و آشکارشدن (دور الکشف) آغاز شد و در سال ۹۰۹ میلادی، خلافت فاطمی تأسیس گردید؛ خلافتی که در رأس آن امام-خلیفه‌ای از دودمان علوی-فاطمی قرار داشت.

بااین‌حال، در سال ۱۰۹۴ میلادی انشعابی در جامعهٔ اسماعیلی رخ داد؛ پس از درگذشت امام-خلیفهٔ دولت فاطمی، المستنصر (۱۰۳۶–۱۰۹۴)، قدرت به دست پسر کوچک‌تر او، مستعلی، افتاد؛ درحالی‌که نزار، پسر ارشد امام درگذشته و وارث قانونی او، ناگزیر به فرار شد. مقاومت

Adem, R. (2017) “Classical Naṣṣ Doctrines in Imāmī Shīʿism: On the Usage of an Expository Term”, Shii Studies Review 1 (1–21–2): 42–71; ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. С. 525–528

[٤] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:

Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). М.: Наука, 1984. С. 146–149; Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. М.: Наука, 1973. С. 160–165

[٥] Daftary, F. (2018) “The Early Ismaili Imamate: Background to the Establishment of the Fatimid Caliphate”, in The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions, pp. 10–21. London; New York: I. B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies

نزار چندان دوام نیاورد: او را در اسکندریه دستگیر کردند و یک سال بعد به قتل رساندند. با این‌حال، هواداران او مرگش را نپذیرفتند و امامت امام جدید را به رسمیت نشناختند، بلکه به حول محور حسن صباح، داعی امامت در خراسان، گرد هم آمدند. حسن صباح با وظیفه‌ای دشوار روبه‌رو بود؛ سازمان‌دهی جامعه جدید اسماعیلیان با مرکزیت الموت، واقع در منطقهٔ دیلم در شمال ایران امروزی.

برای مدتی طولانی، داعیان اسماعیلی در قلمرو ایران و آسیای مرکزی فعالیت گسترده‌ای داشتند[۶]. در دوران سامانیان (۸۷۲–۹۹۹)، شبکه‌ای از داعیان به رهبری محمد بن احمد نسفی (متوفی در سال ۹۴۳) با موفقیت چشمگیری به ترویج اندیشه‌های اسماعیلی می‌پرداختند. در دوران چهارمین امام فاطمی، المعز (۹۵۳–۹۷۵)، داعیان ایران تبلیغ آموزه‌های اسماعیلی را به نام امامان فاطمی آغاز کردند.

مکتب فلسفهٔ اسماعیلی نیز در همین منطقه شکل گرفت؛ موضوعی که نسبت جغرافیایی[۷] موجود در نام شماری از فیلسوفان برجستهٔ اسماعیلی، از جمله محمد بن احمد نسفی، ابویعقوب سجستانی (متوفی ۹۷۳/۹۷۲)، ابوحَاتم رازی (متوفی ۹۳۴) و حمیدالدین کرمانی (متوفی پس از ۱۰۲۱)، گواه آن است.

در این مقاله، تحول مفاهیم مرتبط با اقتدار امام در آموزه‌های اسماعیلی دوران دولت الموت را بررسی خواهیم کرد. به‌عنوان نقطهٔ عزیمت، دیدگاه‌های ناصر خسرو، فیلسوف اسماعیلی قرن یازدهم، را در نظر می‌گیریم. در ادامه، دربارهٔ زندگی و میراث فکری او سخن خواهیم گفت. اما انتخاب او به‌عنوان نقطهٔ عزیمت بر دو دلیل استوار است؛ نخست، ناصر خسرو آخرین فیلسوف عصر فاطمی پیش از انشعاب سال ۱۰۹۴ بود. آثار او مفهوم امامت اسماعیلی در اواخر قرن یازدهم را به‌صورتی نسبتاً جامع بازتاب می‌دهند. دوم، آثار او از ویژگی زبانی متمایزی برخوردارند :درحالی‌که زبان علم و فلسفه در سراسر جهان اسلام عربی بود، آثار به‌جامانده از ناصر خسرو به زبان فارسی نوشته شده‌اند[۸]. زبان فارسی همچنین به‌عنوان زبان رسمی دولت الموت پذیرفته شده بود[۹]. این امر به ما اجازه می‌دهد چنین فرض کنیم که آثار ناصرخسرو در

---

[۶] Stern, S. (1960) “The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23: 56–90

[۷] «نسبت»، بخش پایانی نام عربی است که وابستگی قومی، مذهبی، سیاسی یا اجتماعی فرد، یا محل تولد یا سکونت او را مشخص می‌کند.

[۸] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:
Корнеева Т. Г. Становление персоязычной философской терминологии: эволюция или революция? // Революция и эволюция в исламской мысли и истории: сб. ст. М.: Садра, 2020. С. 374–390.

[۹] Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века. М.: Ладомир, 2006. С. 149

کتابخانهٔ الموت مطالعه می‌شدند و با دقت نگهداری می‌شدند. رساله‌های ناصر خسرو و اندیشه‌های مطرح‌شده در آن‌ها در میان پیروان فارسی‌زبان اسماعیلیه رواج گسترده‌ای یافتند. چنان‌که لیلی دودخودوئوا[۱۰] و مارینا ریسنر[۱۱] اشاره می‌کنند:

«ریشه‌های فلسفهٔ ناصر خسرو، چنان‌که می‌دانیم، از یک‌سو در زبان فارسی میانه و ادبیاتی قرار دارد که به این زبان پدید آمده و از سوی دیگر، به سنت‌های ادبیات عربی تکیه دارد؛ درحالی‌که نظام واژگانی، معناشناختی و استعاره‌های شاعرانهٔ او بر متون مقدس با خاستگاه ایران باستان و اسلامی استوار است»[۱۲].

به‌عنوان نقطهٔ پایانی پژوهش حاضر، دیدگاه‌های نصیرالدین طوسی، متفکر برجستهٔ قرن سیزدهم میلادی، را بررسی خواهیم کرد. او بیش از یک‌چهارم قرن را در دژهای اسماعیلیِ دولت الموت گذراند و از حسن نظر دو امام آخر اسماعیلی برخوردار بود :علاءالدین محمد سوم (حکومت در سال‌های ۱۲۲۱–۱۲۵۵) و پسر و جانشین او، رکن‌الدین خورشاه (حکومت در سال‌های ۱۲۵۵–۱۲۵۶). او همچنین در دوران فرمانروایان اسماعیلی الموت، منصب ملک‌الکُتّاب (رئیس کاتبان) را بر عهده داشت.

چندین رساله از او به‌جا مانده است که پیش از تصرف الموت در سال ۱۲۵۶، در دوران اقامتش در میان اسماعیلیان و در چارچوب فکری اسماعیلیه نوشته شده‌اند. بر اساس آثار او می‌توان اصول و مبانی اصلی اسماعیلیهٔ متأخرِ الموت را بازسازی کرد.

ناصر خسرو و اسماعیلیهٔ فاطمی

ناصر خسرو، فیلسوف و داعی برجستهٔ اسماعیلی در قرن یازدهم میلادی بود. او در سال ۱۰۰۴ میلادی در بلخ زاده شد، از تحصیلات خوبی برخوردار بود و در دستگاه مالی و مالیاتی دربار غزنویان و سپس سلجوقیان به فعالیت پرداخت[۱۳].

---

[۱۰] Л. Р. Додыхудоева

[۱۱] М. Л. Рейснер

[۱۲] Додыхудоева Л.Р., Рейснер М.Л. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. С. 131

[۱۳] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:
Хансбергер Э.К. Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005

او در چهل‌سالگی دچار بحرانی وجودی شد و سفر حج را در پیش گرفت. سفر او هفت سال به طول انجامید. در این مدت، افزون بر مکه، از قاهره، پایتخت دولت فاطمی، نیز دیدن کرد؛ دولتی که در آن زمان منطقهٔ حجاز را تحت کنترل داشت[۱۴].

ناصر خسرو در قاهره با مؤید فی‌الدین شیرازی (متوفی ۱۰۷۸ میلادی)، داعی برجستهٔ دربار فاطمی، آشنا شد. مؤیدالدین به استاد و راهنمای او تبدیل شد و وی را با آموزه‌های اسماعیلی آشنا کرد. ناصر خسرو سفر بازگشت از حج را دیگر نه در مقام یک کارگزار حکومتی، بلکه به‌عنوان داعی اسماعیلی با رتبهٔ حجت آغاز کرد.

فعالیت تبلیغی او در زادگاهش، بلخ، خشم و نارضایتی محافل سنی را برانگیخت و ناصر خسرو ناگزیر شد به کوهستان‌های پامیر بگریزد. فعالیت گستردهٔ تبلیغی او در آنجا به نتایجی انجامید؛ به‌گونه‌ای که جوامع اسماعیلی بدخشان افغانستان و تاجیکستان تا به امروز او را بنیان‌گذار خود می‌دانند.

ناصر خسرو شش رسالهٔ فلسفی و یک دیوان شعر از خود به‌جا گذاشت که تک‌تک ابیات آن سرشار از نمادها و اشارات اسماعیلی است. در آثار او، آموزه‌های اسماعیلیِ دوران فاطمی به‌روشنی بیان شده‌اند[۱۵]. از این منظر، می‌توان او را آخرین حلقه از زنجیرهٔ نمایندگان مکتب ایرانی اسماعیلیه دانست.

تمام آثار به‌جامانده از این فیلسوف اسماعیلی به زبان فارسی نوشته شده‌اند[۱۶]. همین امر موجب شد آثار او در میان اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی رواج گسترده‌ای پیدا کنند.

مفهوم دانش، محور اصلی نظام فکری ناصر خسرو است. این فیلسوف اسماعیلی با حرکت از این گزاره که همه‌چیز در پیرامون ما دانش است، ضرورت وجود امامت و نقش محوری امام را از منظرهای متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اسکاتولوژیک استدلال و تبیین می‌کند.

---

[۱۴] Свое путешествие Насир Хусрав подробно описал в: Насир Хусрав. Сафар-наме. Книга путешествий. М.; Л.: Academia, 1933

[۱۵] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: Садра, 2021

[۱۶] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:
Мардони Т. Н. Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе: Научный центр персидско-таджикской культуры, 2005; Султонов М.Б. Становление и развитие персидско-таджикской научной терминологии. Душанбе: Дониш, 2008; Додыхудоева Л.Р. Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие / Университет Центральной Азии. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам. Т. 16. Бишкек, 2022. С. 1–37

برای اسماعیلیانِ دورهٔ فاطمی، امام پیش از هر چیز آموزگاری است که دانشِ معانی قرآن -کلام مستقیم خداوند که خطاب به همهٔ انسان‌هاست- را در اختیار دارد و می‌تواند با استفاده از روش تأویل[۱۷]، معنای حقیقی پیام الهی را آشکار سازد.

واژهٔ «تأویل» که اغلب به «تفسیر» یا «تفسیر تمثیلی» ترجمه می‌شود، به معنای بازگشت به اصل و بنیاد یک چیز است. تأویل، تفسیر به‌واسطهٔ قوای عقل بشری نیست، بلکه آشکار ساختن معنای درونی یک چیز و پیوند دادن آن با صورت ظاهری آن است. در نتیجهٔ این فرایندِ «آشکارسازی»، حقیقت پدیدار می‌شود؛ به این معنا که حقیقتِ یک چیز، آن‌گونه آشکار می‌شود که تمامیت معانی آن را دربر می‌گیرد.

در اندیشهٔ اسماعیلی، حقیقت به معنای حقیقتی روحانی است که از دید افرادِ ناآشنا با تعالیم باطنی، پنهان مانده است. ضرورت وجود امام از دانش او سرچشمه می‌گیرد؛ امام برای کسانی که در جست‌وجوی حقیقت‌اند، به‌منزلهٔ منبع دانش حقیقی ضرورت دارد. ایمان به یگانگی و یکتایی خداوند (توحید) و نبوت محمد برای رستگاری کافی نیست؛ بلکه دریافت دانش از امام، یعنی به‌رسمیت‌شناختن امامت، نیز ضرورت دارد. ناصر خسرو می‌نویسد:

«امام به درختی می‌ماند که میوهٔ آن حکمت است. با آنکه بر زمین قرار دارد، تأیید و پشتیبانی آسمانی با او پیوند خورده است...هرکس از این درخت دوری گزیند و در پی بهره‌گرفتن از روح آن نباشد، به حیات زنده دست نخواهد یافت»[۱۸].

شخصیت امام به‌منزلهٔ حلقهٔ پیوند میان جهان دینی و جهان روحانی درک می‌شد. بر اساس آموزهٔ کیهان‌شناختی ناصر خسرو، خداوند با فرمان «باش» (کُن فیکون) عقل کلی را آفرید. عقل کلی در کمال خود مطلق و ایستا است. نفس کلی، همچون اندیشه‌ای که در ذهن انسان پدیدار می‌شود، در عقل کلی تجلی پیدا کرد.

نفس کلی واجد نیروی آفرینندگی و خلاق است: این نفس، دانش عقل کلی را در قالب ماده درمی‌آورد و در نتیجه، جهان مادی هستی می‌یابد. نفس کلی ناقص است و می‌کوشد به مرتبه‌ای برابر با عقل کلی دست یابد. برای این منظور، نفس‌های فردی را به زمین می‌فرستد که وظیفه‌شان اندوختن دانش حقیقی و بازگشت به سرچشمهٔ خویش پس از مرگ، همراه با این دانش، است. ناصر خسرو می‌نویسد:

---

[۱۷] Poonawala, I. K. (2000) “Ta’wil”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 390–392. Leiden: E. J. Brill

[۱۸] Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе: Нодир, 2005. С. 560–561

«ضروری است که در نفس مؤمن، مُهری از پذیرش کلام خداوند وجود داشته باشد. این مُهر عبارت است از توجه به دانش حقیقی و پرهیز از دانش کذب و دروغین. هر نفسی که کلام حقیقت را دریافت کند، در ترازوی نفس قرار می‌گیرد؛ ترازویی که به ترازوی سنجش سنگ‌های گران‌بها می‌ماند. چنین نفسی به سنگی گران‌بها تبدیل می‌شود و آن هنگام که به آخرین منزلگاه خود می‌رسد، نفس کلی تأثیر خویش را در آن مشاهده می‌کند و به سبب تعلق آن به یک نوع واحد، آن را می‌پذیرد.[۱۹]»

منظور از دانش حقیقی، آموزهٔ اسماعیلی بود که تنها امام زمان در تمامیت خود به آن دسترسی داشت. وظیفهٔ انسان‌ها این بود که دانش را از این سرچشمه دریافت کنند، حال آنکه تفسیر متن قرآن بر اساس فهم و استنباط شخصی، به دزدی از خزانهٔ فرمانروا تشبیه می‌شد:

«علم خداوند در خزانهٔ او نگهداری می‌شود و خزانه‌دار او، امام زمان است...هرکس بدون فرمانروایِ صاحب اختیار زمانهٔ خود (یعنی امام) به علم خداوند دست‌اندازی کند، دزد است. چنین کسی هنگامی که بخواهد ستایش کند، ناآگاهانه نکوهش خواهد کرد...[۲۰]»

ضرورت وجود امام زمان در مفهوم معادشناختی ناصر خسرو نیز آشکار می‌شود. او می‌نوشت همان‌گونه که در جهان مادی پنج نوع ترازو برای سنجش اجسام مختلف وجود دارد، در جهان روحانی نیز در روز قیامت اعمال هر انسان با ترازویی سنجیده خواهد شد که پنج نوع دارد[۲۱]. نخستین ترازو، ترازوی عقل کلی است، دومین، ترازوی نفس کلی، سومین، ترازوی پیامبر، چهارمین، ترازوی «جانشین» و پنجمین، ترازوی امام زمان است. اما با این ترازوها چه چیزی سنجیده می‌شود؟

عقل کلی، مبدأ همه‌چیز و واحد در سلسلهٔ اعداد است. نفس کلی، نفس انسان را بر اساس برخورداری مشترک او با نفس کلی از قابلیت دریافت علم می‌پذیرد. ترازوی پیامبر برای ارزیابی این امر ضروری است که آیا مؤمن به معنای ظاهری شریعت پایبند بوده است یا خیر.

ناصر خسرو، به‌عنوان فیلسوف دورهٔ فاطمی، بر حفظ تعادل میان ظاهر و باطن، یعنی میان وجه برون‌گرایانهٔ دین و معانی درون‌گرایانه و باطنی آن که تنها برای گروهی اندک قابل‌دسترسی است، تأکید می‌کند. از این‌رو، رعایت شریعت شرط ضروری ایمان صحیح به شمار می‌رود.

---

[۱۹] به نقل از:

Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 195

[۲۰] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 171

[۲۱] بر اساس آیات قرآن ۱۰۲ و ۱۰۳، سوره مومنون

این فیلسوف اسماعیلی می‌نویسد از آنجا که انسان موجودی دووجهی است و هم دارای نفس «لطیف» و هم دارای جسم «غلیظ» است، باید شریعت را رعایت کند؛ «تا جسم او به واسطهٔ شریعت ظاهری در سلامت و مصونیت بماند؛ زیرا بدون جسم قادر نخواهد بود در جست‌وجوی حقیقت باشد.[۲۲]»

در ترازوی «جانشین» یا وصی، این موضوع ارزیابی می‌شود که آیا مؤمن به این مفهوم باور دارد که متن لفظی وحی، افزون بر معنای ظاهری خود، واجد معانی باطنی نیز هست یا خیر.

بر اساس آموزهٔ اسماعیلی، بشریت باید شش دورهٔ تاریخی را پشت سر بگذارد که هر یک با ظهور پیامبری آغاز می‌شود. به این پیامبر «ناطق»، یعنی «گوینده»، گفته می‌شود؛ زیرا او کسی است که وحی الهی را برای مردم می‌آورد و بازگو می‌کند. با این‌حال، وحی نازل‌شده افزون بر معنای لفظی، معنای باطنی نیز دارد و مأموریت انتقال این معنای باطنی به مردم بر عهدهٔ «جانشین» پیامبر است؛ شخصیتی که در دوره‌های مختلف وصی (جانشین) یا اساس (بنیاد) نامیده می‌شود.

ناطقان شش دورهٔ نخست عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد، «خاتم پیامبران». جانشینان این پیامبران نیز به‌ترتیب عبارت بودند از شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون پطرس (شمعون الصفا) و علی بن ابی‌طالب.

در هر دوره، پس از وصی، هفت امام قرار می‌گرفتند که دانش حقیقی متون الهی را هم از حیث معنای ظاهری و هم از حیث معنای باطنی حفظ می‌کردند. از دیدگاه ناصر خسرو، مؤمن باید امام خود را بشناسد، از او فرمان ببرد، دانش مربوط به او را از افراد ناشایست پنهان نگه دارد و رهنمودهای او را در زندگی خویش به کار بندد.

تعلیم (به معنای »آموزش«) به جاده‌ای دوطرفه شباهت دارد: امام دانش را عرضه می‌کند و شاگرد آن را دریافت می‌کند. دریافت دانش، کنشی منفعلانه نیست، بلکه فرایندی فعال برای دگرگونی است. این ویژگی به‌ویژه در مفهوم‌پردازی ناصر خسرو به‌روشنی نمایان می‌شود. او جهان مادی و جهان روحانی را برخوردار از دو ویژگی «سودرسانی» و «سودپذیری» توصیف می‌کند:

«نامِ «عالَم» در پیوند با دانش (علم) بر جهان اطلاق می‌شود. آن ویژگی‌هایی که جهان را سرشار می‌سازند، از دو حقیقت جهان سرچشمه می‌گیرند: اینکه سودرسان است و سود می‌پذیرد... همان‌گونه که این جهان [مادی] از دو ویژگی یادشده، یعنی سودرسانی و سودپذیری، برخوردار است، آن جهان [روحانی] نیز که بذر این جهان به شمار می‌رود، باید به همان صورت و همانند

[۲۲] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 194

آن، واجد این دو ویژگی باشد...در جهان روحانی، جنس مذکر در حقیقت عقل است و جنس مؤنث در حقیقت نفس. در جهان دین نیز جنس مذکر در حقیقت پیامبر است و جنس مؤنث، جانشین [او].[۲۳]»

دستیابی به دانش اسماعیلی عالی‌ترین مرتبهٔ شناخت است. اما پیش از رسیدن به این مرتبه، باید ساختار جهان پیرامون را شناخت، زیرا این جهان بازتاب جهان روحانی است، با این تفاوت که انسان‌ها می‌توانند از طریق حواس خود آن را بشناسند. ناصر خسرو می‌نویسد:

«علم شناخت عناصر طبیعی بسیار ارزشمند است و بهره‌ای که از آن حاصل می‌شود، فراوان؛ زیرا جهان مادی که بنیاد آن را عناصر طبیعی تشکیل می‌دهند، برای جهان روحانی به‌منزلهٔ جسم است. تا زمانی که جسم شناخته نشود، راهی برای شناخت نفس وجود ندارد. همان‌گونه که کنش از طریق جسم آشکار می‌شود، جهان روحانی را نیز نمی‌توان جز از طریق این جهان شناخت. تنها با شناخت این سرای مرده می‌توان به وجود آن سرای زنده پی برد...، زیرا جهان جسمانی برای دستیابی به همین هدف پدید آورده شده تا مبنایی برای شناخت جهان باطن باشد.[۲۴]»

ناصر خسرو تأکید می‌کند که شناخت جهان روحانی، حتی با راهنمایی امام زمان، تنها برای کسی امکان‌پذیر است که پیش‌تر جهان پدیده‌های مادی را شناخته باشد، توانایی شناخت خود را پرورش داده باشد و بدین‌سان، نفس خویش را برای دریافت دانش حقیقیِ تعالیم اسماعیلی آماده کرده باشد. ناصر خسرو بر اساس توانایی افراد در درک حقیقت، سلسله‌مراتب اجتماعی زیر را ترسیم می‌کند: مستجیب («پاسخ‌دهنده»)، مأذون («اجازه‌یافته»)، داعی («دعوت‌کننده»)، حجت («دلیل»)، امام («پیشوا»)، اساس/وصی («بنیاد»/«جانشین») و ناطق («گویا»). هر یک از این افراد جایگاه خاص خود را در جامعهٔ اسماعیلی دارد و باید وظیفهٔ خویش را انجام دهد. هرکس به هر دلیلی مدعی جایگاهی بالاتر از مرتبهٔ مقرر برای خود شود یا برعکس، از جایگاه خویش سر باز زند، از مسیر خود منحرف شده است، «و آن‌که از راه منحرف شود، ناگزیر به جهنم سقوط می‌کند»[۲۵]. بنابراین، از نظر ناصر خسرو، مؤمن باید:

۱. جنبهٔ ظاهری شریعت را رعایت کند؛

۲. از امام اطاعت کند؛

---

[۲۳] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 150

[۲۴] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 160

[۲۵] Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. С. 189

۳. دانش امام خود را از افراد ناشایست پنهان بدارد؛

٤. دانشی را که از امام دریافت کرده، در زندگی خویش به کار گیرد؛

٥. جهان پیرامون خود را بشناسد و برای گسترش افق شناخت خویش بکوشد.

اکنون به بررسی مفاهیمی می‌پردازیم که پس از انشعاب سال ۱۰۹۴، در تعالیم اسماعیلیهٔ شاخهٔ نزاری شکل گرفتند.

حسن صباح و دوره نخست اسماعیلیهٔ الموت

حسن صباح[۲٦] در قم متولد شد و در سال ۱۰۷۱ یا ۱۰۷۲ میلادی، دست راست عبدالملک بن عطاش، داعی اسماعیلی در سرزمین‌های تحت سلطهٔ سلجوقیان، شد. حسن صباح در سال ۱۰۷۶ میلادی برای فراگیری تعالیم اسماعیلی به قاهره و دربار امام اسماعیلی رفت و سه سال بعد به سرزمین‌های ایران بازگشت. او پس از نه سال سفر در مناطق مختلف ایران، در سال ۱۰۹۰ میلادی دژ الموت را در ناحیهٔ دیلم تصرف کرد. طی ده سال بعد نیز توانست چندین دژ را در مناطق قهستان، گردکوه، رودبار و دیگر نواحی ایران به تصرف خود درآورد. این اقدامات، بنیانی استوار برای مقاومت اسماعیلیان در برابر محاصره و فشار سلجوقیان فراهم آورد و فصل تازه‌ای را در تاریخ اسماعیلیه گشود. چنان‌که فریدون دفتری خاطرنشان می‌کند:

«...نزاریان نخستین که درگیر مبارزه در سرزمین‌های دشمن بودند و دغدغهٔ بقا داشتند، فرصتی برای پرورش اندیشهٔ فلسفی و پرداختن به استدلال‌های پیچیدهٔ فکری نداشتند...به‌ویژه، نزاریان علاقه‌ای را که در دوره‌ای پیشین به کیهان‌شناسی و شماری دیگر از آموزه‌های باطنی نشان داده بودند، حفظ نکردند ...از سوی دیگر، در میان نزاریان نخستین می‌توان توجه ویژه به آموزهٔ امامت را مشاهده کرد»[۲۷].

ولادیمیر ایوانف، ایران‌شناس برجسته و از بنیان‌گذاران مطالعات اسماعیلیه، حسن صباح را چنین توصیف کرده است:

«او نه اصلاح‌گر بود و نه مبلغ، آن‌گونه که اغلب به‌اشتباه تصویر می‌شود؛ بلکه مدافع آن چیزی بود که از میراث سیاسی و فرهنگی انباشته‌شده در طول چندین قرن از سوی جنبش

---

[۲٦] Hodgson, M. (1986) “Hasan-I Sabbah”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. 3, pp. 253–254. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.

[۲۷] Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011. С. 427

اسماعیلی باقی مانده بود. او سازمان‌دهنده و مبارزی برجسته بود، نه فیلسوف یا رؤیاپرداز؛ مردی عمل‌گرا، سخت‌گیر و سازش‌ناپذیر بود، نه مرد سخن»[۲۸].

آموزهٔ تعلیم که بسط آن با نام حسن صباح پیوند خورده، در رساله‌ای با عنوان «چهار فصل» (الفصول الأربعة)[۲۹] تبیین شده بود؛ رساله‌ای که تا روزگار ما باقی نمانده است. این آموزه در چند منبع تاریخی شرح داده شده است: نخست، اثر سه‌جلدی وزیر ایلخانان، جوینی (۱۲۲۶–۱۲۸۳)، با عنوان «تاریخ جهانگشا» که در فاصلهٔ سال‌های ۱۲۵۲ تا ۱۲۶۰ میلادی تألیف شده و جلد سوم آن به اسماعیلیان ایران اختصاص دارد[۳۰]؛ و دوم، کتاب «جامع التواریخ» که رشیدالدین (۱۲۴۷–۱۳۱۸)، دیگر وزیر دربار ایلخانان، در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ میلادی آن را تألیف کرد[۳۱]. برخلاف جوینی، رشیدالدین آموزهٔ تعلیم حسن صباح را با تفصیل بیشتر و لحنی بی‌طرفانه‌تر شرح می‌دهد[۳۲].

بااین‌حال، باید اثر محمد بن عبدالکریم شهرستانی (درگذشتهٔ ۱۱۵۳ میلادی)، فرقه‌نگار نامدار، با عنوان «الملل و النحل» را قدیمی‌ترین و اصلی‌ترین منبع شرح آموزهٔ تعلیم دانست؛ اثری که در آن، آموزه‌های رهبر نزاریان با تفصیل و جامعیت بیشتری بیان شده است:

«سخن را با چهار فصل آغاز می‌کنیم؛ همان فصل‌هایی که او دعوت خود را با آن‌ها آغاز کرد و به زبان فارسی نوشت و من آن‌ها را به عربی ترجمه کردم»[۳۳].

---

[۲۸] Ivanow, W. (1960) Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili Strongholds in Iran. An Archeological Study, pp. 17–18. Tehran.

[۲۹] ولادیمیر ایوانوف در انتساب رسالهٔ «چهار فصل» به حسن صباح تردید دارد و احتمال می‌دهد که این اثر ترکیبی دلخواه از چهار رسالهٔ مستقل یا گزیده‌ای از یک رسالهٔ اسماعیلی متعلق به دورهٔ فاطمیان باشد:
Ivanow, W. (1960) Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili strongholds in Iran. An Archeological Study, p. 18, n. 4

[۳۰] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:
Melville, Ch. “Jahāngošā-Ye Jovayni”, in Encyclopædia Iranica, XIV/4, pp. 378–382. [http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni, accessed on 09.12.2025]. Перевод на англ.: Boyle, J. A. (1958) The History of the World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini, 2 vols. Manchester: Manchester University Press.

[۳۱] برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به:
Melville, Ch. “Jāmeʿ Al-Tawārīḵ”, in Encyclopædia Iranica, Vol. XIV, Fasc. 5, pp. 462–468. [https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik, accessed on 9.12.2025].

[۳۲] برای مقایسهٔ روایت‌های ارائه‌شده در سه منبع، مراجعه کنید به:
Bhatia, P. (1988) The Early Nizari Isma’ili doctrine of ta‘līm: an analytical study of Hasan-i Sabbah's interpretation of the Isma’ili doctrine of authoritative teaching. M. A. Thesis. University of London, S.O.A.S.

[۳۳] Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 170–173

در آموزهٔ حسن صباح، همان گزاره‌هایی را می‌یابیم که در تعالیم ناصر خسرو نیز مطرح شده‌اند: یکتاپرستی (توحید)، یعنی ایمان درست به خداوند و شناخت وحدت و یگانگی او، خارج از اسلام امکان‌پذیر نیست و شناخت صحیح اسلام نیز بدون هدایت امام ممکن نخواهد بود:

«جوهر آموزهٔ او [حسن صباح] در این است که در هر داوری و گفتاری، به پذیرش ضرورتِ معلم باز می‌گردد؛ بدین معنا که توحید، هم‌زمان نبوت نیز هست و ازاین‌رو، این امر توحید به شمار می‌رود؛ نبوت نیز هم‌زمان امامت است و ازاین‌رو، این امر نبوت به شمار می‌رود... وحدت با تعلیم پیوند دارد و کثرت با داوری مستقل. تعلیم با جماعت پیوند دارد و جماعت با امام. داوری مستقل با فرقه‌های گوناگون مرتبط است و این فرقه‌ها نیز با سران خود پیوند دارند»[۳۴].

حسن صباح بر ضرورت وجود «معلمی راست‌گو و قابل اعتماد» تأکید می‌کرد؛ معلمی که تنها باید از او دانش آموخت و این معلم نمی‌توانست کسی جز امام اسماعیلیِ زمان باشد.

دعوت حسن صباح با اصطلاح «دعوت جدید» شناخته می‌شود؛ دعوت نزاریِ «جدیدی» که پس از قطع روابط با قاهره در سال ۱۰۹۴ میلادی، جایگزین دعوت «قدیم» فاطمی شد. چنان‌که ک. واسیلتسوف اشاره می‌کند:

«... باید به ویژگی شاخص سنت تاریخ‌نگاری پامیری توجه کرد؛ سنتی که می‌کوشد میان دعوت ناصری، یعنی (دعوت «ناصر خسرو») و دعوت جدید نزاری، که حسن صباح (متوفی ۱۱۲۴ میلادی) آن را بسط داد، ارتباط برقرار کرد. بنا بر روایتی، ناصر خسرو در مسیر بازگشت از قاهره به بلخ با حسن صباح دیدار کرد و حسن صباح او را به‌عنوان راهنما و مرشد معنوی خود پذیرفت. بر اساس روایتی دیگر، ناصر خسرو از سوی امام هادی، فرزند نزار، به‌عنوان حجت در قهستان (بدخشان) منصوب شد و حسن صباح نیز حجت در دیلمان بود»[۳۵].

اگرچه دیدار این دو شخصیت برجسته امکان‌پذیر بوده است، هیچ سند موثقی دربارهٔ وقوع آن در دست نیست. افزون بر آن، انتصاب ناصر خسرو به مقام حجت از جانب امام هادی، فرزند پسر ارشد نزار، ناممکن است، زیرا آخرین تاریخ ثبت‌شده از زندگی ناصر خسرو سال ۱۰۷۴ میلادی است، حال آنکه درگذشت امام مستنصر، که در آن زمان هنوز در قید حیات بود، و انشعاب در میان اسماعیلیان، بیست سال بعد رخ داد.

---

[۳۴] Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 170–173

[۳۵] Васильцов К.С. Из истории исма‘илитского призыва в Бадахшане // Таджики: история, культура, общество. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 204.

نوآوری حسن صباح در این بود که امام برای برخورداری از مقام امامت، نیازی به تأیید و تصدیق از سوی مرجعی بیرونی نداشت. بر اساس شرح شهرستانی، انسانی که در جست‌وجوی حقیقت است، احساس نیاز می‌کند و وجود این نیاز، خود نشانه‌ای از وجود امام است:

«به‌واسطهٔ نیاز، امام را می‌شناسیم و به‌واسطهٔ امام، اندازه و حدود نیاز را درمی‌یابیم؛ همان‌گونه که از طریق جواز، ضرورت، یعنی واجب‌الوجود، را می‌شناسیم و به‌واسطهٔ او، حدود جواز را در امور مجاز درمی‌یابیم»[۳۶].

نیاز به معلم، خود بر وجود معلم دلالت دارد. حسن صباح در شرایطی دشوار رهبری جامعهٔ اسماعیلیان نزاری ایران را بر عهده داشت: منازعه با قاهره، درگیری‌های مکرر با سلجوقیان و نبود امامی که آشکارا ظهور کرده باشد. نمی‌توان با قطعیت گفت خبر اعدام نزار در سال ۱۰۹۵ میلادی چه زمانی به نزاریان رسید، با این‌حال، نام او و عنوان خلافتش تا نزدیک به هفت دهه پس از آن همچنان بر سکه‌هایی که در الموت ضرب می‌شدند، نقش می‌بست[۳۷].

با وجود آنکه وجود نوادگان نزار در منابع تاریخی تأیید شده، حسن صباح و دو جانشین او تا سال ۱۱۶۴ میلادی به ادارهٔ جامعهٔ اسماعیلیان نزاری ادامه دادند و در مقام حجتِ امام «غایب» عمل کردند. در این سال، حسن دوم (متوفی ۱۱۶۶ میلادی)، چهارمین فرمانروای الموت، که به‌طور سنتی پس از نامش عبارت ستایش‌آمیز «سلام بر یاد او باد» (عَلی ذِکرِهِ السَّلام) آورده می‌شود، قیامت را اعلام کرد. این رویداد در تفسیری باطنی، به‌منزلهٔ آشکارشدن حقیقت ناب در واقعیت روحانیِ امام اسماعیلیِ زمان تعبیر شد.

در نتیجهٔ این اصلاح، بهشت برای همهٔ اسماعیلیان در همین جهان فعلیت یافت، حال آنکه غیر اسماعیلیان به‌کلی از واقعیت روحانی جدید کنار گذاشته شدند. این مفهوم به تفصیل در رساله‌ای متعلق به اواخر قرن دوازدهم میلادی با عنوان «هفت باب بابا سیدنا»[۳۸] شرح داده شده است. جامعهٔ اسماعیلیان نزاری، حسن دوم را به‌عنوان قائم و امام صاحب‌اختیار از نسل نزاریان به رسمیت شناخت.

---

[۳۶] Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 171–172

[۳۷] Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в Средние века. С. 128

[۳۸] Ivanow, W. (ed.) (1933) Two Early Ismaili Treatises: Haft babi Baba Sayyid-na and Matlubu’l-mu’minin (Serie: Islamic Research Association, no. 2). Bombay: A.A. A. Fyzee

نصیرالدین طوسی و اسماعیلیهٔ متأخر الموت

نصیرالدین طوسی در سال ۱۲۰۱ میلادی در شهر طوس، در حومهٔ مشهد امروزی، متولد شد. پدرش، وجیه‌الدین محمد بن حسن طوسی، فقیه و پیرو تشیع دوازده‌امامی بود و فرزندش را از آموزش خوبی برخوردار ساخت. نصیرالدین بعدها تحصیلات خود را در نیشابور ادامه داد و حدود سال ۱۲۲۷ میلادی - بنا بر برخی روایت‌ها، در سال ۱۲۳۳ - به دربار ناصرالدین بن ابی‌منصور (متوفی ۱۲۵۷)، حاکم اسماعیلی قهستان با عنوان «محتشم»، پیوست.

نصیرالدین در دوران حضور در دربار محتشم، با حامی خود رابطه‌ای نزدیک برقرار کرد و آثاری شناخته‌شده همچون «اخلاق ناصری (۱۲۳۵)» و «اخلاق محتشمی» را به او تقدیم کرد. طوسی در زندگی‌نامه خودنوشت خود «سیر و سلوک (حدود ۱۲۴۶)»، چگونگی گرایش خود به اسماعیلیه را شرح می‌دهد.

دورهٔ اسماعیلی زندگی نصیرالدین طوسی در ۱۹ نوامبر ۱۲۵۶ میلادی به پایان رسید. در این روز، نیروهای مغول الموت را تصرف کردند و آخرین امام اسماعیلیان نزاریِ الموت به اسارت هولاکوخان درآمد. سرنوشت نصیرالدین خوشایندتر بود: او به یکی از معتمدان هولاکوخان تبدیل شد، در دوران حکومت او و جانشینش اباقاخان به‌عنوان وزیر خدمت کرد و همچنین سالیان متمادی ریاست رصدخانه‌ای را بر عهده داشت که هولاکوخان برای او در مراغه، در آذربایجان، بنا کرده بود.

نصیرالدین طوسی پس از سال ۱۲۵۶ دیگر آشکارا از دیدگاه‌های اسماعیلی خود سخن نگفت. او حتی در رسالهٔ شرح الاشارات (شرح کتاب «الاشارات و التنبیهات» از ابن‌سینا)، از اقامت ناخواستهٔ خود در دربار اسماعیلیان سخن می‌گوید[۳۹]. از این‌رو، مسئلهٔ اعتقادات مذهبی او همچنان محل بحث و بررسی است. نصیرالدین در سال ۱۲۷۴ میلادی در بغداد درگذشت.

آثار زیر از جمله نوشته‌های اسماعیلی نصیرالدین طوسی به شمار می‌روند: «روضة‌التسلیم (۱۲۴۳) که با عنوان «تصورات» نیز شناخته می‌شود، «سیر و سلوک»، «آغاز و انجام»، «مطلوب‌المؤمنین» و «تولّی و تبرّی». به‌واسطهٔ رساله‌های او می‌توان آموزهٔ نزاری دربارهٔ امامت را در دورهٔ متأخر الموت بازسازی کرد.

در آثار نصیرالدین طوسی، «انسانِ معرفت‌محور» جای خود را به «انسانِ احساس‌محور» می‌دهد. اگر در نوشته‌های ناصر خسرو، دانش همچون نخی پیونددهنده، مضمونی محوری

[۳۹] Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе: Дониш, 1968. С. 21

است که سراسر هستی را به هم پیوند می‌دهد، در اندیشهٔ نصیرالدین طوسی، انسان تحت تأثیر احساسات و احوالی قرار دارد که باید مهار و کنترل شوند.

طوسی نیز، همچون نویسندگان اسماعیلی پیش از خود، به سرشت انسان استناد می‌کند؛ انسانی که هم از غرایز حیوانی، یعنی «نفس حیوانی»، برخوردار است و هم واجد بُعد عقلانی، یعنی «نفس ناطقه». نفس ناطقه نیز به نوبهٔ خود از عقل فرمان می‌برد و عقل هم «تابع فرمانروای حقیقی است که او را معلم زمان می‌نامند»؛ یعنی در اطاعت از امام زمان است. واژهٔ کلیدی در اندیشهٔ نصیرالدین، «فرمان‌برداری» است و استدلال‌های بعدی او در قلمرو اخلاق و دین پیش می‌روند، نه در حوزهٔ معرفت‌شناسی یا متافیزیک.

هنگامی که عقل در فرمان‌برداری از امام زمان قرار گیرد، انسان به دو حالتِ تولّی[۴۰] و تبرّی[۴۱] دست می‌یابد؛ مفاهیمی که طوسی آن‌ها را در چارچوب آموزه‌های اسماعیلی تفسیر می‌کند:

«معنای ظاهری تولّی، روی‌آوردن به نیکان است و معنای ظاهری تبرّی، احساس بیزاری از اشرار. معنای باطنی تولّی، روی‌آوردن به انسان الهی است؛ یعنی به یگانهٔ برحق [منظور «امام» است]، که سرچشمهٔ همهٔ نیکی‌هاست. معنای باطنی تبرّی، روی‌گرداندن از هر چیزی جز اوست»[۴۲].

در حقیقت، تولّی و تبرّی، در بُعد باطنی و اسماعیلی خود، یک معنا دارند: طوسی تمرکز بر امام زمان را به اصلی مطلق بدل می‌کند. چنین تمرکز و معطوف‌کردن توجهی بر امام، شبیه تلاش صوفیان برای تمرکز بر خدا و تنها بر اوست.

برای اسماعیلیان نزاری، امام زمان پس از اعلام قیامت -که چند دهه پیش از ورود نصیرالدین طوسی به دژهای اسماعیلی رخ داده بود - تجلی حقیقت در این جهان به شمار می‌رفت. همهٔ معانی پنهان در وجود او فعلیت یافته بودند و او به مظهر آشکار حقیقت تبدیل شده بود.

نصیرالدین طوسی در ادامه می‌گوید که ایمان زمانی در انسان پدید می‌آید که به تولّی و تبرّی، رضا و تسلیم دست یابد:

---

[۴۰] Walker, P. E. (2002) “Wilaya”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. XI, pp. 208–209. Leiden: Brill

[۴۱] Calmard, J. (2000) “Tabarru”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 20–22. Leiden: E. J. Brill

[۴۲] Tusi, Nasir al-Din (2010) “Tawalla wa Tabarra”, in Shi‘i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-muʾminīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī), p. 8. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.

«در این صورت، همهٔ احوال جهان برای او یکسان خواهد شد. هر اتفاق که بیفتد، از آن خشنود خواهد بود. نه از هیچ شادی‌ای به وجد می‌آید و نه از هیچ اندوهی دلش می‌گیرد. نه در حسرت گذشته می‌ماند و نه به آینده امید می‌بندد. هنگامی که وضع او چنین شود، به مرتبهٔ مطلوبِ رضا، یعنی مقام خشنودی، دست یافته است. به بیان دیگر، هر اتفاق که رخ دهد، او به‌واسطهٔ خداوند متعال خشنود، راضی و شادمان خواهد بود و در آن صورت می‌تواند امید داشته باشد که [خداوند] نیز از او خشنود است»[۴۳]. وضعیت رضا و خشنودی نشانه‌های زیر را دارد:

«یکی از نشانه‌های آن چنین است: هنگامی که اتفاق خوبی برای [شخص] رخ می‌دهد، شادمان نمی‌شود و هنگامی که اتفاق بدی روی می‌دهد، اندوهگین نمی‌گردد. نشانهٔ دیگر این است که هر کاری به او واگذار شود، بدون اعتراض و آزردگی آن را انجام می‌دهد؛ خواه کاری نیک باشد و خواه بد. وقتی بدانند که این فرمانِ فرمانروای حقیقی است، دیگر میان آن‌ها تفاوتی وجود ندارد و یکی از دیگری مطلوب‌تر نیست. برای مثال، اگر به او بگویند کسی را شاد کند یا موجب رنج او شود، در این میان هیچ تفاوتی نمی‌بیند. نشانهٔ سوم آن است که نه هیچ آفریده‌ای را نکوهش کند و نه نسبت به او بیزاری نشان دهد و نگوید: «فلانی نیک است و دیگری شر، این یکی خوب است و آن دیگری بد.» برعکس، اگر چیزی به زبان و دل او راه یابد، باید به فرمان معلم زمان آن را بررسی کند و هیچ کاری را خودسرانه انجام ندهد. هنگامی که شخص این نشانه‌ها را در خود بیابد، بدان معناست که به مرتبهٔ مطلوب رضا رسیده است»[۴۴].

از نظر طوسی، تسلیم به معنای بی‌اعتنایی عاطفی است که به نهایت خود رسیده باشد. انسان نباید به هیچ‌چیز در این جهان دلبستگی داشته باشد: نه به دارایی‌های مادی، نه به خویشاوندان و نزدیکان و نه حتی به خود. چنان‌که این متفکر می‌نویسد: «حتی نفس و زندگی را نیز باید امانتی دانست که برای مدتی در اختیار انسان قرار گرفته است»[۴۵].

در اندیشهٔ ناصر خسرو، زندگی و نفس انسان به‌خودی‌خود و فی‌نفسه ارزشمند بودند و معنای زندگی انسان در غنی‌ساختن نفس از طریق دانش نهفته بود؛ به‌گونه‌ای که انسان در آفرینش جهان هستی سهیم شود و سهم خود را در تکامل نفس کلی ادا کند. اما در آموزه‌های نصیرالدین طوسی، چنین اندیشه‌ای معنای خود را از دست می‌دهد.

---

[۴۳] همان، ص۹

[۴۴] همان، ص۱۰

[۴۵] همان، ص۱۱

فعلیت‌یافتن و ظهور حقیقت پیش‌تر، در سال ۱۱۶۴ میلادی و هم‌زمان با اعلام قیامت، تحقق یافته بود؛ از این‌رو، دیگر خودسازی از جنبهٔ معرفتی آن معنایی نداشت. در دورهٔ متأخر الموت، تأکید از آموزش و فراگیری حقیقت به فرمان‌برداری و تسلیم در برابر حقیقت تغییر یافت. طوسی در توصیف اسماعیلیان، به سه نشانه اشاره می‌کند:

«نخستین نشانه، شناخت امام زمان خویش و اجرای فرمان‌های معلم راستین (معلّم صادق) است؛ همچنین، نباید حتی لحظه‌ای را بدون اندیشیدن به حقیقت متعال (حق تعالی) و یاد او سپری کرد. دومین نشانه، رضا است؛ به این معنا که انسان در برابر هیچ‌یک از آنچه برایش پیش می‌آید، تغییر حال ندهد، خواه آن امر نیک باشد یا بد، سود باشد یا زیان. سومین نشانه، تسلیم است که به معنای بازگرداندن امانت‌هاست. بازگرداندن بدین معناست که انسان هر آنچه در اختیار دارد اما نمی‌تواند با خود به جهان دیگر ببرد، امانتی موقت بداند و آن را بازگرداند؛ از این‌رو، باید ثروت، همسر و دیگر تعلقات دنیوی خود را سخاوتمندانه در راه حقیقت ببخشد تا به مرتبهٔ مؤمن دست یابد»[٤٦].

در نتیجه، ساختار اجتماعی جامعه نیز دستخوش تغییر شد. نصیرالدین طوسی در رسالهٔ «تولّی و تبرّی»، از منظر دینی همهٔ انسان‌ها را به سه گروه تقسیم می‌کند:

۱. اهل دنیا ؛ کسانی که این جهان را واقعیت می‌پندارند و زندگی پس از مرگ را موهوم می‌دانند.

۲. اهل آخرت؛ کسانی که زندگی پس از مرگ را واقعیت حقیقی و این جهان را موهوم می‌دانند.

۳. اهل خدا؛ کسانی که هم موهوم‌بودن این جهان و هم واقعیت زندگی پس از مرگ را رد کرده‌اند.

جامعهٔ اسماعیلی که امام زمان کانون جاذبه و محور آن بود، در سطح روحانی به جامعه‌ای بسته و درون‌گرا تبدیل شد. درحالی‌که هر آنچه بیرون از آن قرار داشت، صرفاً در سطح این جهان آفریده‌شده و فانی هستی می‌یافت و از این‌رو، اهمیت چندانی نداشت.

نتیجه‌گیری

[٤٦] Tusi, Nasir al-Din (2010) “Matlub al-Muminin”, in Shi‘i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-muʾminīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī), p. 23. London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.

شخصیت امام در سراسر تاریخ تحول تعالیم اسماعیلی جایگاهی محوری داشته است. با این‌حال، در دورهٔ الموت، مفهوم امامت در شاخهٔ نزاری دستخوش تغییراتی شد و حدود اختیارات امام به‌طور چشمگیری گسترش یافت.

در دورهٔ فاطمی، قدرت امام ماهیتی روحانی داشت. امام مرجعیتی معنوی و سرچشمهٔ علم الهی، یعنی معانی باطنی وحی الهی بود. اسماعیلیان در جست‌وجوی علم از استقلال برخوردار بودند، هرچند این جست‌وجو باید تحت هدایت امام زمان انجام می‌شد. در امور مربوط به ادارهٔ دولت نیز فرمان‌های امام صبغه‌ای الهی نداشتند، بلکه بخشی از گفتمان سیاسی - حقوقی به شمار می‌رفتند.

پس از انشعاب سال ۱۰۹۴ میلادی، وضعیت تغییر کرد. اصلِ «بشناس تا رستگار شوی!» که همچون ترجیع‌بندی در رساله‌های ناصر خسرو تکرار می‌شود، در دورهٔ آغازین الموت به‌طور محسوسی تضعیف شد. شهرستانی محدودیت‌هایی را که حسن صباح در دسترسی به متون مکتوب تعالیم اسماعیلی وضع کرده بود، به‌صورت منفی ارزیابی می‌کرد:

«در همین حال، او [حسن صباح] مردم عوام را از بحث‌های بیهوده دربارهٔ علوم باز می‌داشت و خواص را نیز از خواندن کتاب‌های کهن منع می‌کرد، مگر کسانی را که از محتوای هر کتاب و جایگاه صاحبان مرجعیت در هر یک از شاخه‌های علم آگاهی داشتند»[۴۷]. شهرستانی همچنین اسماعیلیان نزاری را سرزنش می‌کرد که «درهای دانش را بستند و درهای فرمان‌برداری و تقلید را گشودند»[۴۸].

با این‌حال، در دوره‌های بعد، کتابخانه‌های غنی و مجهزی در دژهای اسماعیلی برپا شد. نصیرالدین طوسی نیز در یکی از همین کتابخانه‌ها فعالیت می‌کرد. به احتمال زیاد، دسترسی به کتاب‌ها در اختیار لایه‌ای محدود از جامعهٔ اسماعیلی قرار داشت، درحالی‌که ضرورت نداشت اکثریت جامعه به این مرتبه از علم دست یابند.

اعلام قیامت در سال ۱۱۶۴ میلادی، جایگاه امام را در جامعهٔ اسماعیلیان نزاری به‌طور بنیادین دگرگون کرد. اگر ناصر خسرو از امام به‌عنوان «خزانه‌دار»، «خزانه‌دار علم مخزون» و «امین سرّ خدا» یاد می‌کرد، پس از اعلام قیامت، امام دیگر صرفاً «نگهبان» و «امین» نبود، بلکه به تجلی عینی علم و راز الهی تبدیل شد.

---

[۴۷] Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 172

[۴۸] Шахрастани Мухаммад Ибн ‘Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). С. 173

در پرتو این تحول، سخنان نصیرالدین طوسی را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً متفاوت فهمید. او نوشت:

«خواستن هر چیزی جز خدا، بت‌پرستی است. زندگی آینده، بهشت، خشنودی و حمایت خداوند، همگی اموری غیر از خدا هستند. از این‌رو، کسی که در جست‌وجوی یگانگی است، نباید به هیچ‌یک از این امور توجه کند یا خواهان آن‌ها باشد، و نیز نباید در شمار کسانی قرار گیرد که می‌بینند، می‌شناسند و به شناخت دست می‌یابند»[۴۹].

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، شناخت خداوند از طریق فرمان‌برداری از امام زمان فعلیت می‌یافت. بنابراین، هرگونه انحراف از اجرای ارادهٔ امام - که حدود و ثغور آن با دانش الهی منطبق بود - می‌توانست بت‌پرستی تلقی شود.

[۴۹] Tusi, Nasir al-Din (2010) “Tawalla wa Tabarra”, in Shi‘i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-muʾminīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī), p. 14

منابع

1. Васильцов К.С. Из истории исма‘илитского призыва в Бадахшане // Таджики: история, культура, общество. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 190–210.
2. Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011.
3. Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в Средние века. М.: Ладомир, 2006. EDN: QTXFVP.
4. Диноршоев М. Философия Насириддина Туси. Душанбе: Дониш, 1968.
5. Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.
6. Додыхудоева Л. Р. Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: знание и его восприятие / Университет Центральной Азии. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам. Т. 16. Бишкек, 2022. С. 1–37.
7. Корнеева Т. Г. Насир Хусрав и его философские взгляды. М.: Садра, 2021. EDN: ZCGLBW.
8. Корнеева Т. Г. Становление персоязычной философской терминологии: эволюция или революция? // Революция и эволюция в исламской мысли и истории: сб. ст. М.: Садра, 2020. С. 374–390.
9. Мардони Т. Н. Насир Хусрав и арабоязычная культура. Душанбе: Научный центр персидско-таджикской культуры, 2005.
10. Насир Хусрав. Сафар-наме. Книга путешествий. М.; Л.: Academia, 1933.
11. Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты. М.: Наука, 1973.
12. Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Душанбе: Нодир, 2005.

13. Султонов М. Б. Становление и развитие персидско-таджикской научной терминологии. Душанбе: Дониш, 2008.

14. Хансбергер Э. К. Насир Хусрав — рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа. М.: Ладомир, 2005.

15. Шахрастани Мухаммад Ибн ʻАбд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). М.: Наука, 1984.

16. ван Эсс Й. Богословие и общество. II–III столетия по хиджре. Т. I: История религиозной мысли в раннем исламе. М.: Садра, 2021. EDN: XACQNY.

17. Adem, R. (2017) “Classical Naṣṣ Doctrines in Imāmī Shīʿism: On the Usage of an Expository Term”, Shii Studies Review 1 (1-21-2): 42–71.

18. Bhatia, P. (1988) The Early Nizari Isma’ili Doctrine of ta‘līm: An Analytical Study of Hasan-i Sabbah’s Interpretation of the Isma’ili Doctrine of Authoritative Teaching. M.A. Thesis. University of London, S.O.A.S.

19. Boyle, J. A. (1958) The History of the World-Conqueror by Ata-Malik Juvaini, 2 vols. Manchester: Manchester University Press.

20. Calmard, J. (2000) “Tabarru’”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 20–22. Leiden: E. J. Brill.

21. Daftari, F. (2011) The Ismailis: Their History and Doctrines. Moscow: Natalis. (in Russian)

22. Daftary, F. (2018) “The Early Ismaili Imamate: Background to the Establishment of the Fatimid Caliphate”, in The Fatimid Caliphate: Diversity of Traditions, pp. 10–21. London; New York: I. B. Tauris Publishers in association with the Institute of Ismaili Studies.

23. Daftary, F. (2006) Ismailis in Medieval Muslim Societies. Moscow: Ladomir. EDN: QTXFVP. (in Russian)

24. Dinorshoev, M. (2012) Nasiriddin Tusi’s Philosophy. Dushanbe: Donish. (in Russian)

25. Dodykhudoeva, L., Reisner, M. (2007) Poetic Language as a Means of Preaching: The Concept of the “Holy Word” in the Works of Nasir Khusraw. Moscow: Natalis. (in Russian)

26. Dodykhudoeva, L. R. (2022) Development of Persian Scientific and Philosophical Terminology by Nasir Khusraw: Knowledge and Its Perception,

pp. 1–37. Vol. 16. University of Central Asia, Department of Cultural Heritage and Humanities. Bishkek. (in Russian)

27. van Ess, J. (2021) Theology and Society of the II–III Centuries after the Hijra. Vol. I: The History of Religious Thought in Early Islam. Moscow: Sadra. EDN: XACQNY. (in Russian)

28. Hansberger, A. (2005) Nasir Khusraw — Ruby of Badakhshan. Portrait of a Persian Poet, Traveler, Philosopher. Moscow: Ladomir. (in Russian)

29. Hodgson, M. (1986) “Hasan-I Sabbah”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. 3, pp. 253–254. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.

30. Ivanow, W. (1960) Alamut and Lamasar: Two Medieval Ismaili Strongholds in Iran. An Archeological Study, pp. 17–18. Tehran.

31. Ivanow, W. (ed.) (1933) Two Early Ismaili Treatises: Haft babi Baba Sayyid-na and Matlubu’l-mu’minin (Serie: Islamic Research Association, no. 2). Bombay: A. A. A. Fyzee.

32. Korneeva, T. G. (2021) Nasir Khusraw and His Philosophical Views. Moscow: Sadra. EDN: ZCGLBW. (In Russian)

33. Korneeva, T. G. (2020) “The Formation of Personal Philosophical Terminology: Evolution or Revolution?”, in Revolution and Evolution in Islamic Thought and History: Collection of Articles, pp. 374–390. Moscow: Sadra. (in Russian)

34. Mardoni, T. N. (2005) Nasir Khusraw and Arabic-speaking Culture. Dushanbe: Nauchnyi tsentr persidsko-tadzhikskoĭ kul’tury. (in Russian)

35. Melville, Ch. “Jahāngošā-Ye Jovayni”, in Encyclopædia Iranica, Vol. XIV, Fasc. 4, pp. 378–382. [http://www.iranicaonline.org/articles/jahangosa-ye-jovayni, accessed on 09.12.2025].

36. Melville, Ch. “Jāmeʿ Al-Tawārik̲”, in Encyclopædia Iranica, Vol. XIV, Fasc. 5, pp. 462–468. [https://www.iranicaonline.org/articles/jame-al-tawarik/, accessed on 09.12.202].

37. Nasir, Khusraw (1933) Safar-nama. Book of Travels. Moscow; Leningrad: Academia. (in Russian)

38. Naubahti, al-Hasan ibn Musa (1973) Shiite Sects. Moscow: Nauka. (in Russian)

39. Nosiri, Khusraw (2005) Zad al-Musafirin. Dushanbe: Nodir.

40. Poonawala, I. K. (2000) “Ta’wil”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. X, pp. 390–392. Leiden: E. J. Brill.

41. Shahrastani, Muhammad Ibn ʻAbd al-Karim (1984) The Book of Religions and Sects (Kitab al-Milal wa-n-Nihal). Moscow: Nauka. (in Russian)

42. Stern, S. (1960) “The Early Ismaili Missionaries in North West Persia and in Khurasan and Transoxiana”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23: 56—90.

43. Sultonov, M. B. (2008) Formation and Development of Persian-Tajik Scientific Terminology. Dushanbe: Donish. (in Russian)

44. Tusi, Nasir al-Din (2010) Shi‘i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-muʾminīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī). London; New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies.

45. Vasil’tsov, K. S. (2014) “From the History of the Ismaili Call in Badakhshan”, in Tajiks: History, Culture, Society, pp. 190–210. St. Petersburg: MAE RAN. (in Russian)

46. Walker, P. E. (2002) “Wilaya”, in Encyclopedia of Islam. 2nd ed., 12 vols. Vol. XI, pp. 208–209. Leiden: Brill.