

بازکاوی فلسفه‌ی نظری تاریخ از دیدگاه اسماعیلیه
(دعوت قدیم)

حسین مفتخری *

زهرة باقریان **

چکیده:

فلسفه‌ی تاریخ گرچه معرفتی نسبتاً نوظهور است، اما موضوع و مسایل آن از دیرباز، مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. در این میان، فلسفه‌ی نظری تاریخ نسبت به فلسفه‌ی علم تاریخ، قدمتی دیرینه دارد و اغلب ادیان، مذاهب و مکاتب، دیدگاه خود را نسبت به کلیت تاریخ بشری به طرق گوناگون بیان کرده‌اند. یکی از فرقه‌های اسلامی که تفکرات فلسفی آن از غلظت بیشتری برخوردار است، اسماعیلیان می‌باشند که در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دوره‌ی دعوت قدیم و جدید تقسیم می‌شوند. از آنجا که هر فلسفه‌ی نظری تاریخی، سعی دارد به سه سؤال مسیر، محرک و هدف تاریخ پاسخ دهد، در مقاله‌ی حاضر سعی شده است برای درک مفهوم تاریخ از نظر اسماعیلیه (دعوت قدیم) سه سؤال فوق از دیدگاه ایشان مورد بازکاوی قرار گیرد. نتیجه‌ی مدعای این تحقیق، آن است که از نظر اسماعیلیه، تاریخ هویت دینی و مذهبی انسان را تعیین و آشکار می‌سازد. عامل محرک آن علم و معرفت است و بخش اعظم تاریخ در گذشته، طی شده و تنها یک منزلگاه تا آینده باقی است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی نظری تاریخ، اسماعیلیان، فاطمیان، دعوت قدیم.

مقدمه

فلسفه‌ی تاریخ شاخه‌ای از علم تاریخ است که نسبت وثیقی با فلسفه دارد. که از آن دوگونه معرفت استخراج می‌گردد ۱- فلسفه‌ی علم تاریخ ۲- فلسفه‌ی نظری تاریخ. فلسفه‌ی علم تاریخ به توصیف منطقی، عقلانی و معرفت‌شناختی آنچه مورخان انجام می‌دهند، می‌پردازد، اما در فلسفه‌ی نظری تاریخ، فیلسوف تاریخ به دنبال فهم، معنا و هدف تاریخ است. او می‌خواهد دریابد آیا سلسله‌ی حوادث و رویدادهای گذشته، مجموعه‌ی نامرتب و بی‌هدفی بوده، یا اینکه در ورای این رویدادها، هدف و غایتی وجود داشته است؟ بر این اساس، انسان‌ها نیز می‌بایست بر اساس نوعی نگرش فلسفی - تاریخی به زندگی خود بنگرند و بر طبق آن، سلوک خویش را سامان

* دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت معلم.

** پژوهشگر تاریخ اسلام. qom.۱۴۰۰@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۸/۰۲/۲۲ تاریخ تأیید: ۸۹/۰۴/۰۷

دهندو علاوه بر نظام‌های سیاسی، اغلب مذاهب، ایدئولوژی‌ها و مکاتب نیز واجد فلسفه‌ی تاریخ خاص خود هستند و بر آن اساس، تبیین معینی را از جهان و زندگی اجتماعی تقریر می‌نمایند. یکی از این مذاهب، مذهب اسماعیلیه است که در تفکر و بینش متفکرین آن، نگرش فلسفی - تاریخی به وفور یافت می‌شود. این فرقه پس از شهادت امام صادق(ع) پدیدار گشت و در طول تاریخ پُرفراز و نشیب خود به چندین فرقه و گروه کوچک‌تر تقسیم شد که این انشعاب‌ها عموماً حول محور امامت و بالخصوص مصادیق آن می‌چرخد. با شهادت امام صادق(ع) در سال ۱۴۸ق، هسته‌ی اولیه‌ی اسماعیلیه بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۰ق در کوفه ایجاد گشت و تا اواخر قرن سوم هجری اطلاع دقیقی از آنها در دست نیست. در اواخر قرن سوم هجری اسماعیلیان به دو گروه فاطمیان و قرامطه منشعب گشتند. فاطمیان به سرعت بر مغرب و سپس مصر و مناطق وسیعی از جهان اسلام مسلط شدند، اما در سال ۴۷۸ق بر سر موضوع جانشینی خلیفه‌ی فاطمی مستنصر، مجدداً انشعاب جدید «نزاریه» و «مستعلویه» به وجود آمد.

با تغییر اندیشه‌ی اسماعیلیان در مسأله‌ی خلافت و قدرت‌گیری نزاریه، دعوت اسماعیلیه به دو دوره‌ی قدیم و جدید تقسیم شد که در هر دوره شاهد ظهور متفکران بسیاری هستیم که مباحث فراوانی را در مسایل فکری، و فلسفی اسماعیلیه مطرح کرده و به آنها نظم و نسق بخشیدند. اما طبیعتاً ادوار مختلف تاریخ اسماعیلیه بسیاری از مبانی فکری - معرفتی آنها را دستخوش تغییرات عمده نمود و در آن زمینه، نگرش تاریخی این مذهب نیز در هر یک از دو دوره دچار تغییرات اساسی گشت؛ به گونه‌ای که علی‌رغم آنکه اساس اندیشه‌های تاریخی و فلسفی نزاریان، هنوز بر پایه‌ی بینش متفکرین دعوت قدیم استوار بود، اما بسیار متفاوت از فاطمیان، به جهان و تاریخ، به صورت کلان - می‌نگریستند. از این‌رو اندیشه‌ی فلسفی و تاریخی متفکرین دعوت قدیم، اهمیت بیشتری می‌یابد.

با وجود آنکه، این مذهب در مسیر تکامل و تحول تاریخی خود راه پرپیچ و خم و دشوار و در عین حال جالب توجهی را پیموده است، اما فلسفه‌ی تاریخ آن مورد توجه جدی محققان قرار نگرفته و هیچ یک از محققین اسماعیلی در تألیف خود به جامعیت فلسفه‌ی تاریخ این مذهب نپرداخته‌اند و بر این اساس، ظاهراً این مقاله، نخستین اثر جامعی خواهد بود که درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ اسماعیلیه ارائه می‌گردد.

از این‌رو، راقم این سطور با هدف بررسی فلسفه‌ی نظری تاریخ اسماعیلیان در دعوت قدیم، پژوهش زیر را ارائه می‌دهد.

۱- محرک تاریخ

در باب عامل حرکت تاریخ از دیدگاه اسماعیلیه، به وضوح نمی‌توان عامل، یا عوامل مشخصی را در تحول تاریخ، از منابع اسماعیلی برداشت نمود. اسماعیلیان به مجموع چند عامل و هماهنگی این عوامل در کنار هم، در حرکت تاریخ معتقدند. این عوامل شامل:

(الف) علم و معرفت (دانش):

حرکت تاریخ، حرکت انسان و جامعه‌ی انسانی در مسیر زمان است. مبدأ و آغاز حرکت از دیدگاه اسماعیلیان، نقصان نفس جزئی است و مقصد، رستگاری محض و عروج دوباره‌ی روح به عالم روحانی است.^۱ و آنچه در تاریخ حرکت می‌کند، انسان است که در بستر اجتماع از مبدأ تا مقصد در حال حرکت است.

«مردم بر مثال مسافری‌ست در این عالم و منزل و مقصد او حضرت صانع عالم است. خردمند آن است که نیکو بنگرد در خویشتن تا ببیند کو هم ... از حالی ضعیف‌تر به حالی قوی‌تر وز مکانی فروتر به مکانی برتر. تا آنگاه که پیش خدای شود.»^۲

فلسفه‌ی تاریخ اسماعیلیه در چگونگی پیوستن انسان به خدا در مسیر زمان خلاصه می‌گردد. در این فلسفه، انسان غایت آفرینش و رسیدن به عقل کل و معرفت، غایت انسان در تاریخ است. حرکت انسان در تاریخ و تلاش او، تاریخ را متحول می‌کند، اما چه چیزی منجر به حرکت انسان می‌شود؟

در نگرش این مذهب، مهم‌ترین عامل حرکت انسان‌ها و در نهایت حرکت تاریخ و تحول تمدن‌ها علم و معرفت است. «پس جهد کنید... اندر طلب کردن علم تا بدان به خدای نزدیک‌تر شوید و...»^۳

اسماعیلیان برای وجود انسان سه مرتبه قائلند که هر جنبه‌ی آن، احتیاج به رشد و تکامل دارد. این مراتب عبارتند از: هیولی، نفس و عقل.^۴ صعود و گذر از هر یک از این مراتب وجودی، نیازمند به علم و معرفت است که به واسطه‌ی آن انسان در سیری صعودی از هیولی به نفس و از نفس به عقل سریان دارد.^۵ در واقع اسماعیلیان بر این نظرند که انسان در حکم موجودی ذاتاً عقلانی است که در یک قفس جسمانی مادی به سر می‌برد. در این میان، نخست، هیولی به

۱. آن کی اس لمبتون، (۱۳۵۸)، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه‌ی محمد مهدوی فقیهی، تهران: انتشارات شفیعی، ص ۶۹۴.
۲. ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، تصیح هانری کربن و محمد معین، چاپ دوم، تهران: کتابخانه‌ی طهوری، ص ۹۶.
۳. ناصر خسرو، (۱۳۴۸ق)، وجه دین، چاپ دوم: تهران: کتابخانه‌ی طهوری، ص ۷.
۴. ناصر خسرو، (بی تا) زاد المسافرین، تهران: انتشارات محمودی، ص ۱۹۳.
۵. شاهرخ مسکوب، (۱۳۷۱)، چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران: نشر زنده‌رود، ص ۱۳۴.

عنوان اولین مرتبه از وجود انسانی به منظور تکامل خویش تلاش می‌کند.^۱ تکامل او جز با اتحاد نفس با جسم (هیولی) میسر نیست و با فعل نفس، هیولی دارای صورت شده، هستی می‌پذیرد و در سلسله مراتب وجود در مرتبه‌ی والاتری جای می‌گیرد؛ در نتیجه، نفس تمام‌کننده‌ی هیولاست. در پیوستن هیولی به نفس، تکامل جسم حاصل می‌آید، اما این تکامل، زمانی محقق می‌گردد که در پیوستن هیولی به نفس، علم و معرفتی وجود داشته باشد. «جسد مر نفس را از بهر آن داده‌اند تا اندرو علم بیاموزند و طاعت کنند تا به راحت ابدی رسند».^۲

بنابراین، هیولی به کمک علم و معرفت به تکامل رسیده، به نفس می‌پیوندد. این علم، علم بر طرق تحصیل غذا و تهیه‌ی آن... است؛ زیرا اگر غذا نباشد زندگی نیست و اگر زندگی نباشد معرفت عالم روحانی امکان‌پذیر نخواهد بود.^۳ اما نفس به عنوان دومین مرتبه‌ی وجود برای اینکه جاودان و ابدی باشد، می‌بایست به عقل مبدل شود؛^۴ زیرا نفس با فعل خود (تمام کردن هیولی) قادر نیست از مرتبه‌ی نفسانی فراتر رود و در نفسیات خود بازمی‌ماند و این عقل است که تمام‌کننده‌ی نفس است.^۵ نفس در آغاز، بیمار است و بیماریش از ناکامی و نقص خود است.^۶ قوای عاقله‌ای است که می‌تواند این نفوس بیمار را درمان کند،^۷ به عبارتی، نفس، احتیاج به معلم دارد^۸ که دانش لازم برای درمان نفس را فراهم می‌آورد.

از این‌رو نفس (روح)، به جهت وصول به تکامل، محتاج کسب علم و معرفت است.

مر نفس را اندر این عالم بدان آورده‌اند تا آنچه مر او را نیست و آن علم است به فنون خویش و او پذیرنده‌ی آن است؛ بدو برسد... که علت بودش عالم رسیدن نفس است به علم و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست.^۹

پس علم طلب باید کردن تا به عالم علوی به نعمت‌های ابدی رسد^۱ و قصد از آموختن علم، پیوستن نفس به عالم علوی است. وانگهی آموزش و شناخت نیز خود قصد و غایت وجود آدمی

۱. جامع الحکمتین، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۱۰۵.

۳. همان، ص ۱۳.

۴. پل واکر، (۱۳۷۷)، ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه، ص ۱۲۲.

۵. زادالمسافرین، ص ۱۹۳.

۶. حمید الدین کرمانی، (۱۹۸۳)، راحة العقل، تحقیق مصطفی غالب، چاپ دوم: بیروت: دارالاندلس، ص ۳۵۴.

۷. حمید الدین کرمانی، (۱۳۷۹ق)، الاقوال الذمیه، تحقیق صلاح الصاوی، تهران: انتشارات انجمنی فلسفه‌ی ایران، صص ۸۹-۹۰.

۸. همان، ص ۷۳.

۹. زادالمسافرین، ص ۲۷۳.

است.^۲ «اما روح یا نفس... [نیز] علم و معارف لازم را کسب کرده به کمال رسیده و با عقل متحد می‌گردد؛ به عبارتی دیگر، نفس به عقل مبدل می‌گردد.»^۳

در مرتبه‌ی نفس، انسان دارای عقل جزئی می‌باشد و هدف او تکامل و وصول به عقل است. «و خردمند از خلق، آن است که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد به لذت کلی که معدن آن عالم علوی است.»^۴

در واقع از نظر این جماعت، نفس همواره از عقل می‌آموزد و کیفیت آموختن آن، این است که به سوی عقل پیش می‌رود و تا آنجا که قدرت برتافتن و توان پذیرفتن علوم را دارد، از عقل کسب می‌کند.^۵ اما در پیوستن انسان به غایت خود، یعنی عقل، به یک عقل رابطی نیاز است که از آنها به عقل بالفعل یاد می‌شود. پس از این پیوست عقل و نفس، تکامل روح و نفس حاصل می‌آید. نفس یک جوهر زنده است که علی‌رغم آنکه در آغاز، تهی از علم و دانش است، این استعداد را دارد که بعد از تجزیه و از هم پاشیدن قالب مادی خود، بر مبنای آنچه از دانش و اعمال نیک کسب کرده دوام و بقا یابد.^۶

نفس در مسیر حرکت به سمت تکامل (عقل) می‌بایست مراحل را بپیماید. این مراحل شامل: ۱. حمل ۲. نمو ۳. حس ۴. تخیل ۵. نطق ۶. تعقل ۷. انبعاث ثانوی^۷. که در مرحله هفتم، نفس، جسمش را ترک کرده و رها از جسم و عالم طبیعت به حیات خود ادامه می‌دهد و به میزانی، او یک عقل [بالقوه] شده ... به کمال می‌رسد.^۸ اما هدف کلی از نظام عالم، آن است که عقل بالقوه را به عقل بالفعل حقیقی و در نهایت به عقل کل مبدل سازد که این عقل کل، معادل خداوند است. اما در نگرش متفکرین این مذهب، کمال، امری اکتسابی است، نه طبیعی و باید نخست از راه تربیت و تعلیم نفس و پس از آن، از راه

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۸.

۲. زاد‌المسافرین به نقل از: آ. ی. برتلس، (۱۳۴۶)، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه‌ی آریان‌پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۲۱.

۳. واکر، پل ای، (۱۳۷۹)، حمیدالدین کرمانی: تفکر اسماعیلیه در دوران الحکام بالله، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز، ص ۱۳۲.

۴. زاد‌المسافرین، ص ۱۸.

۵. غلامحسین ابراهیمی دنیانی، (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو، ص ۲۷۵.

۶. حمیدالدین کرمانی، (۱۴۱۶ق)، المصابیح فی اثبات الامامه، بیروت: المنتظر، ص ۴۰.

۷. جامع‌الحکمتین، ص ۱۴۹.

۸. الاقوال الذهبیه، ص ۲۸.

به وجود آوردن علم به امور الهی در او به دست آید.^۱ عقل جزئی نیز در هفت مرتبه، تکامل معنوی خویش را طی می‌کند و در مسیر و منازل خود برای وصول به عقل کل در هر مرتبه بر علم و دانش وی افزوده می‌گردد و در هر دور، یکی از قوای عقل را دریافت می‌کند. این قوا شامل: دهر، حق، سرور، برهان، حیات، کمال و غیبه است.^۲

غیبه نهایت عقل و کمال علم و معرفت است. در این زمان است که انسان در مسیر و منازل تاریخ قرار می‌گیرد و در هر دور به لحاظ کیفی و کمی بر معارف او افزوده خواهد شد و نهایتاً در دور آخر، انسان به نهایت معرفت تاریخ رسیده، رو به سوی عقل کل می‌نهد، اما در این پیوست عقل جزئی به کلی به یک عقل واسطی نیز نیاز است که آن عقل واسطی همان پیامبران و ائمه‌اند] که از آنها به عقل مکتسب یا بالفعل نیز یاد می‌شود] که به واسطه‌ی معارفی که خداوند در اختیارشان قرار می‌دهد^۳ منجر به حرکت انسان در تاریخ می‌گردند. عقل جزئی (نفس انسان) تدریجاً و طی هفت مرحله‌ی تاریخی بر معارفش افزوده می‌گردد و به کمال می‌رسد. این مراحل تاریخ خود به دو مرحله‌ی جزئی‌تر تقسیم می‌گردد. مرحله‌ی نخست، ظهور شریعت است و مرحله‌ی دوم تأویل آن است؛ که در این دور، معارف بشری از مرحله‌ی نخست آن افزون‌تر می‌شود. سپس یک دور به پایان می‌رسد و دور بعدی با معارف جدید آغاز می‌گردد و با افزایش علم در هر دور، تاریخ رو به سوی کمال، در حال تغییر و حرکت است، تا اینکه در دور هفتم، مجموعه‌ی تأییدات فیض به آخرین فرد و واسطه‌ی مؤید آن جهان می‌رسد و خداوند به دست او دور خلقت را به پایان می‌برد.^۴

اما علم و دانشی که پیامبران در اختیار انسان‌ها می‌گذارند معارف دینی یا شریعت است؛ از همین رو در این مذهب قبول شریعت و دین (دین حق = دین اسماعیلی) با آموختن علم و معرفت برابر است.^۵ با این تفکر، اسماعیلیان گاهی به جمع دین و فلسفه پرداخته‌اند؛ به طوری که ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین می‌نویسد:

علم دین حق را - که آن از نتایج روح‌القدس است - با علم آفرینش - که آن از علایق فلسفه است - جمع توانست کردن، از بهر آنکه فیلسوف مر این علمالقبان

-
۱. *راحة العقل*، صص ۱۵، ۳۳، ۷۴، ۸۳؛ حمید الدین کرمانی، (۱۹۶۰)، *الریاض*، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالشفافه، صص ۵۹، ۷۳، ۷۹، ۸۰.
 ۲. ابویعقوب سجستانی، (۱۹۶۱)، *الینابیع*، ویراسته و ترجمه‌ی هانری کوربن، *در سه رساله‌ی اسماعیلی*، تهران - پاریس، صص ۴۱-۴۳.
 ۳. *المصابیح*، صص ۶۲ و ۷۵.
 ۴. ن.ک: *راحة العقل*، ص ۴۳۴.
 ۵. *زاد المسافرین*، ص ۴۰۲.

را به منزلت ستوران انگاشت، و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت، و این علمالقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه.^۱

اما در نگرش این جماعت، عقلی که انسان می‌بایست به واسطه‌ی شریعت بدان دست یابد، همان عقل دینی یا معرفت‌الله است؛ زیرا پیامبر(ص) فرموده است که «او شهر علم است و لذا دین، قانون، شریعت، کتاب خدا و همه‌ی قوانین و مقرراتی که او وضع کرده است همان علم و دانشی است که برای بیدار کردن نفس و تربیت او به کار می‌آید».^۲

بنابراین، از نظر اسماعیلیان آنچه منجر به حرکت انسان در تاریخ و در نهایت، منجر به تحول آن می‌گردد، معارف دینی است و آنچه معارف دینی را در اختیار زمان می‌گذارد تا منجر به حرکت تاریخ شود، واسطه‌هایی به نام پیامبران و ائمه‌اند که هدف غایی و نهایی آنها، استحاله و دگرگون شدن نفس انسانی به صورتی است که بالفعل و حقیقتاً به صفت عقل متصف شوند؛ یعنی به حالتی درآید که دوام و بقای جاودانی یابد.^۳

ب) عوامل و نیروهای جبری و اختیاری:

برداشت اسماعیلیان از تاریخ، ریشه‌ای الهی دارد چرا که عامل واقعی و پدیدآورنده‌ی تمام حوادث تاریخ از ارسال ناطقان و پیامبران سرچشمه می‌گیرد و انسان به وسیله‌ی علم و معارفی که پیامبران در اختیار آنان می‌نهند، مسیر و منازل را طی می‌کند، اما آنچه در تاریخ، این معارف را درک می‌کند عقل (انسان) است؛ به عبارتی: علم و دانش فعل و عمل عقل است و عقل موفق به دریافت این علم و دانش الهی می‌گردد.^۴ از این‌رو در تفکر اسماعیلیه کار عقل دریافت معارف دینی و شریعت است؛^۵ یعنی در فلسفه‌ی تاریخ اسماعیلیه عقل و دین تعریفی مشترک دارند و میان آنها هیچ‌گونه ناسازگاری وجود ندارد.^۶ و آموختن علم و طاعت‌پذیری نیز مفاهیمی مشترک دارند؛^۷ و پیامبران نیز از راه عقل انسان‌ها را راهنمایی می‌کنند.^۸ که اگر انسان آن دانش و معارف

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۶.

۲. راحة‌العقل، صص ۱۵-۱۶.

۳. همان.

۴. چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۸۸.

۵. ن.ک: ابویعقوب سجستانی، (بی‌تا)، اثبات‌النبوات، تحقیق عارف تامر، چاپ دوم، بیروت: چاپ دارالمشرق، ص ۵۹.

۶. وجه دین، ص ۶۳؛ غلامحسین ابراهیمی دنیانی، (۱۳۸۰)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران: طرح نو، ص ۳۹۴.

۷. جامع‌الحکمتین، ص ۱۰۵.

۸. چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۱۴۹.

معارف را کسب کند، هم عالم (عاقل) گشته و هم طاعت خدا را به جا آورده است^۱ و عقل، نقشی دینی دارد و هر راهی که از عالم حسی به عالم علوی می‌گذرد از گذرگاه دین امکان‌پذیر است.^۲

اینکه در این مذهب گفته می‌شود اگر عقل اطاعت کرده کسب معرفت کند به بهشت و اگر اطاعت نکند به دوزخ راه می‌یابد.^۳ به این مفهوم است که انسان، در کسب معرفت اختیار دارد. و اسماعیلیان از اراده‌ی انسان در اطاعت خداوند به عقل یاد می‌کنند. پس محرک انسان، اراده یا عقل انسانی است و محرک عقل و اراده‌ی او، معارف الهی یا شریعت است که به واسطه‌ی پیامبران محقق می‌گردد و علمی اکتسابی نیست^۴ و پیامبران آن را به واسطه‌ی خداوند دریافت و ابلاغ می‌کنند؛ زیرا هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به سعادت است و لازمه‌ی حکمت خدا تعلیم سود و زیان مردم به ایشان است؛ به همین سبب، خداوند افرادی را... برگزید تا راه سعادت را به آنها نشان دهد و از مسیر شقاوت دورشان دارد؛^۵ زیرا جهد و تلاش انسان و اراده‌ی او به تنهایی به مقصد نمی‌رسد.^۶ اسماعیلیان دامنه‌ی وحی الهی را بسیار گسترده تصور می‌کنند و معتقدند هیچ‌گونه معرفتی خارج از دایره‌ی شمول وحی نیست؛ حتی نسخه‌های دارو^۷ و هر علمی جز آموزش و الهام عالم بالا نیست؛^۸ بنابراین، این خداوند است که در طی دوره‌های مختلف، علوم و معارف را به افراد بشر تعلیم داده است.^۹

در نفس من این علم عطاییست الهی چو روز است، نه مجهول و نه منکر^{۱۰}

بنابراین در نگرش متفکرین اسماعیلی در حرکت تاریخ، خداوند مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا به صورت غیرمستقیم به عقل یا اراده‌ی انسان مدد می‌رساند و انسان مختار است به واسطه‌ی عقل، آن معارف را کسب کند و یا اطاعت‌پذیری نکند. پس در تفکر اسماعیلیه نه جبر حاکم است و نه تفویض. ناصر خسرو درباره‌ی جبر و اختیار می‌نویسد: خدا عادل‌تر از آن است که

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۰۵.

۲. چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۱۳۹.

۳. زادالمسافرین، ص ۱۸۶.

۴. وجه دین، ص ۸.

۵. الاقوال الذهبیه، صص ۲۸-۲۹.

۶. ناصر خسرو، (بی‌تا)، *خوان الاخوان*، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی بارانی، شاه‌آباد، ص ۲۰۶؛ وجه دین؛ ص ۲۲.

۷. جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۵.

۸. ناصر خسرو و اسماعیلیان، ص ۲۱۸.

۹. دفتر عقل و آیت عشق، ص ۲۷۵.

۱۰. ناصر خسرو، (۱۳۵۶)، *دیوان ناصر خسرو*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۵.

خلق را بر معصیت مجبور دارد و سپس ایشان را بر آن عقوبت کند... حال مردم در این باره کاری است میان دو کار، نه مجبور است و نه مختار و این قول جعفر صادق (ع) است.^۱

بنابراین یکی دیگر از عوامل حرکت تاریخ از دیدگاه اسماعیلیه قضا و قدر الهی است زیرا « اگر معارف الهی کسب نگردد و کتاب خدا اندر میان مردم نباشد، مردم یکدیگر را هلاک کنند و کسی به علم آموختن و طلب فضل نرسد، آنگه مردم با ستوران برابرند».^۲

اما خداوند نه تنها با ارسال رسل و اوصیای آنها بلکه در آفرینش نفس حریص انسان به کسب معارف نیز به جریان تاریخ مدد می‌رساند. و میل به شناخت و دانش را خدا در سرشت آدمی نهاده است.

پس به قیاس عقلی برهانی گوییم که آفریدن این چیزهای دانستنی، و آوردن مر این نفس دانشجوی را اندر مردم آورد، و تقاضای نفس مردم و حریصی او بر بازجستن این چیزها چنان است که خدای بدان صنع که کرده است، مر نفس مردم را همی گوید: پیرس و بدان که چرا چنین است، و گمان مبر که این صنع باطل است و خود همچنین همی گوید اندر کتاب خویش این آیت: قوله «و یتفکرون فی خلق السماوات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانک فقنا ربنا عذاب النار».^۳

به این ترتیب، اسماعیلیان اختیار انسان را پذیرفته‌اند و آن را دلیل تکلیف و ارسال رسل و عقاب و ثواب می‌دانند^۴ و جبرگرایی را محکوم می‌کنند.^۵

(ج) پیامبران و ائمه :

اندیشمندان اسماعیلی در عین اینکه برای عقل و استدلال اهمیت فراوان قایلند تعلیم معلم که امام یا پیامبر باشد را نیز لازم می‌دانند؛ زیرا انسان به تنهایی قادر به سیروسلوک نیست؛^۶ از این رو خداوند برخی از افراد را از دیگران متمایز می‌کند تا راهنمای دیگران باشند.^۷ بنابراین پیامبران و ائمه‌ی آنها به عنوان نتیجه‌ی عینی اراده‌ی الهی در تحول تاریخ به شمار می‌روند. آنان

۱. ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، *گشایش و رهایش*، تحقیق سعید نفیسی، تهران: نشر جامی، صص ۱۲۴-۱۲۵؛ همچنین ن.ک: علی بن محمد بن ولید، (۱۹۸۶)، *تاج العقائد*، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالمشرق، صص ۱۵۱-۱۵۵.
۲. وجه دین، ص ۵۳.
۳. همان، ص ۱۱.
۴. *تاج العقائد*، صص ۱۴۸-۱۵۵.
۵. عبدالله ناصری طاهری، (۱۹۳۱)، *مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه*، تهران: خانه‌ی اندیشه جوان، ص ۷۲.
۶. *المصابیح فی اثبات الامامه*، ص ۶۳.
۷. *الاقوال الذهبیه*، ص ۱۵.

به عنوان قهرمانان فکر و عقل و نهایت کمال و معرفت^۱ سبب رشد علم در هر دوره‌ای می‌شوند، به عبارتی ایجادکننده‌ی معرفتند؛ و پیام‌های آنها حکمت و فلسفه‌ی عقلی است؛^۲

اسماعیلیان تفسیر و بیان ظاهر و تنزیل قرآن را وظیفه‌ی پیامبر (ص)، اما تأویل و ارشاد به باطن آن را از وظایف امام وصی و جانشین او می‌دانند.^۳ به عبارتی پیامبران عامل حرکت کمّی تاریخند و امامان تاریخ را از لحاظ کیفی متحول می‌سازند.

آنان معتقدند اگر کسی معارف را از غیر امام فراگیرد همانند آن دسته از قوم موسی است که گوساله را خدای خویش قرار دادند.^۴ «پیوسته امامت، چرخ زیرین تمامی تأویلات و فلسفه‌ی آن بوده است».^۵ به عبارت دیگر، در دیدگاه اسماعیلیه، ناطق، شریعت را می‌آورد و شریعت، تجسد عقل است،^۶ یعنی بر آنچه در مرتبه‌ی پایین آنها قرار دارد با تجسد بخشیدن به آنچه از عقل دریافت داشته‌اند عمل و تأثیر می‌گذارند (تأثیر از بالا بر پایین)، اما... اساس (امام)، کارش برعکس است و از پایین به بالا می‌نگرد. اساس باید، افکار و اندیشه‌های آفریدگان را به سوی بالا هدایت کند... نقش تأویل [نیز همین] حرکت دادن نظام به سوی بالا است.^۷

اسماعیلیان اذعان می‌کنند که رسیدن به حقایق، تنها به واسطه‌ی پیامبران و امامان صورت می‌گیرد؛ زیرا: عقل با کوشش‌های خود نمی‌تواند به این حقایق نایل شود، انسان تنها با روی آوردن به هدایت پیامبران و امامان می‌تواند از تأیید الهی برخوردار شود.^۸

۱. (البته علم و معرفت حقیقی). دولت و حکومت در اسلام، ص ۶۹۴.

۲. تاج العقائد ص ۱۰۱-۱۰۳.

۳. قاضی نعمان، (۱۴۱۵ق)، تأویل الدعائم، ص ۱۹؛ ناصر خسرو، (۱۳۵۹)، خوان الاخوان، به کوشش یحیی خشاب، چاپ قاهره، ص ۳۰۷۲. ابویعقوب سجستانی، (بی‌تا)، الافتخار، تحقیق مصطفی غالب، دارالاندلس، بیروت: للطباعة و النشر و التوزیع، ص ۷۱؛ داعی ادريس قرشی، (۱۴۱۱)، زهر المعانی، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع ص ۱۸۶ و ۲۷۳.

۴. تأویل الدعائم، ص ۱۹.

۵. مصطفی غالب، (۱۴۱۶ق)، /الحركات الباطنية فی الاسلام، بیروت: دار الاندلس، ص ۹۸.

۶. پل ای واکر، (۱۳۷۷)، ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه، ص ۵۳؛ «تجسد تبدیل شیء معقول یا اندیشه و فکر است بر شیء جسدانی و مادی عمل نفس» (همانجا).

۷. همانجا.

۸. خواجه نصیر الدین طوسی، (۱۹۹۸)، سیر و سلوک، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین حسینی، لندن، ص ۶ به بعد؛ خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۹۵۰)، روضة التسليم یا تصورات، به تصحیح ایوانف، چاپ بمبئی، ص ۱۰۵.

به عبارتی این نفوس برای درک آثار (خداوند) نیازمند واسطه‌اند. این واسطه‌ها همان انبیای الهی هستند که خداوند آنان را به رسالت مبعوث کرده است.^۱

رسول با قدرتی که مقام رسالت به او می‌بخشد، بین امت‌های مختلف، وحدت و هماهنگی برقرار می‌کند... از این رو لازم است که شخصی در جایگاه پیامبر قرار گیرد و احکام الهی را فصل الخطاب قرار دهد.^۲ در نتیجه دولت جز با وجود امام که مسئولیت رهبری جامعه را برعهده می‌گیرد، ایجاد نمی‌شود؛^۳ از نظر اسماعیلیه امام حتی در دورانی که در ستر کامل به سر می‌برد، پیوندش را با طبقات مختلف جامعه برقرار می‌سازد.^۴ اسماعیلیان معتقدند که متحرک (یا انسان) به وسیله‌ی تقریر ناطق و امامان، به شناخت خدا دست می‌یابد و تنها وسیله‌ی معتبر وصول به شناخت خدا تقریر آنهاست.^۵ بنابراین معرفتی که انسان طالب آن است، [معرفت الله] تنها از طریق امامان جاری می‌گردد.^۶

۲- مسیر و منازل تاریخ

بر اساس دیدگاه اسماعیلیان، مشیت الهی اقتضا می‌کند که پیامبرانی به عنوان ابلاغ کننده‌ی وحی در تاریخ ظهور کنند و در طی هفت دوره، تاریخ را به نهایت خود برسانند، اما این تاریخ گرچه جبراً آفریده شده، اما به اعتقاد اسماعیلیان عبور از آن را خداوند بر عهده‌ی خود انسان‌ها نهاده است. به عبارت دیگر، این مسیر تاریخی، مسیر و منازل دینی است، نه مسیر و منازل اجتماعی، و این دین است که اجتماع و تاریخ را تحت کنترل خود دارد و مجری جامعه نیز بزرگ‌ترین دین‌آور است. از این رو بر اساس اراده‌ی الهی، تاریخ هویت و موجودیت مستقل می‌یابد و انسان که حامل روح خدایی است، در مسیر تاریخ، تکامل معنوی پیدا می‌کند و این تکامل، همان کسب علم و آگاهی یا به عبارت دیگر، معرفت است، ولی بر اساس اندیشه‌ی ایدئالیستی اسماعیلی، تنها انسان‌های معتقد، از این تاریخ (مسیر دین) عبور می‌کنند و هفت منزل را در هر دور سپری کرده و با تزکیه‌ی درونی خود، هفت مرتبه از مراتب اسماعیلی را طی می‌نمایند و به غایت خود می‌رسند. از این رو اراده‌ی فردی [انسان‌های معتقد] منجر به عبور از این منازل به سوی کمال می‌گردد. بنابراین، افزون بر مسیر و منازل خود تاریخ، مسیر و منازل عبور انسان در تاریخ نیز از دیدگاه این مذهب، حائز اهمیت است که پس از گذشت از آن در پایان هر دور، یک

۱. *خوان الاخوان*، ص ۲۶۹.

۲. *اسماعیلیه* : (مجموعه مقالات)، ص ۱۴۸.

۳. محمد سلام مذکور، (بی‌تا)، *معالم الدوله الاسلامیه*، کویت: بی‌نا، ص ۶۰.

۴. *اسماعیلیه* : (مجموعه مقالات)، ص ۱۳۹.

۵. *ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی*، ص ۱۴۳.

۶. *ابراهیم بن حسین حامدی*، (۱۴۱۶ق)، *کنز الولد*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس للطباعة و النشر و التوزیع، ص ۹.

مسیر از هفت مسیر کلان تاریخ را خواهد پیمود. بنابراین به اعتقاد اسماعیلیه مسیر و منازل عبور انسان را می توان در سه بخش مطرح نمود.

بخش فردی یا درونی ، بخش تاریخی ، بخش متافیزیکی.

(الف) مسیر درونی و جسمانی (مسیرهای نفسانی)

نخستین حرکت انسان به منظور تکامل، حرکتی است که در درون خود انسان صورت می گیرد. بر اساس این مسیر، انسان حرکت خود را از هیولی آغاز می کند.^۱ رسیدن هیولی به کمال، شروع منزل بعدی است که به نفس یاد می شود. نفس نیز در درون خود حرکت را آغاز می کند و پس از گذشت از هفت مسیر به عقل می رسد.^۲ این عقل، همان انسان جزئی اسماعیلیه است که می بایست مسیرهای تاریخی را آغاز کند. این انسان جزئی می بایست اهل ترتب باشد و دعوت را پذیرفته و سپس وارد مسیر هدایت هفت گانه‌ی ناطقان یا به عبارتی مسیر تاریخی گردد. بنابراین پس از آنکه مسیر و منازل درونی در حرکت انسان پیموده شد و هیولی به عقل تبدیل گشت، دو مسیر مشخص، پیشاپیش انسان قرار می گیرد: ۱- مسیر اهل ترتب یا مسیر پذیرش دعوت اسماعیلی که به مسیرهای تاریخی منتهی می گردد. ۲- مسیر اهل تضاد که به بیراهه می رود؛ زیرا تنها از عقل جزئی خود در ادامه‌ی راه مدد می جویند؛ بنابراین، هیچ نوع حرکت و تحولی در آنها ایجاد نمی شود. از این رو از تاریخ بیرون می رود؛ اما اهل ترتب با پذیرش وحی در کنار عقل جزئی خویش، طاعت ناطقان را پذیرا شده و وارد مسیر تاریخی - دینی اسماعیلی می گردند و در نهایت این مسیر از تاریخ عبور کرده، به منظور تکامل نهایی مسیرهای متافیزیکی را طی خواهند کرد.

(ب) مسیر و منازل تاریخی (مسیرهای دینی)

اسماعیلیان مسیرهای تاریخی را بر اساس دین ترسیم می کنند و این تقسیم بندی آنها بر اساس شریعت و ظهور پیامبران است. در این مکتب، ارتباط انسان ها با پیامبران در صورتی امکان پذیر است که انسان، وارد تاریخ گردد. بر اساس اندیشه‌ی متفکرین اسماعیلی، مسیر و منازل تاریخ نیز به دو بخش تقسیم می گردد: ۱- کلان ۲- جزئی

۱. مسیر کلان: مسیر کلان مسیرهای خود تاریخ است که اراده‌ی انسان در آن سهیم نیست؛ زیرا در آن، بر اساس اراده‌ی الهی، تاریخ بشریت به هفت منزل تقسیم می گردد که در هر منزلی ناطقی ظهور کرده، شریعت جدیدی می آورد و انسان ها را به واسطه‌ی تعلیم و هدایت از مسیرهای جزئی عبور داده به کمال نزدیک می گرداند. این دور کلان، همان تاریخ نبوی است که در جریان است. در این سیر صعودی، آدم، آغازکننده‌ی دوری در زمان بود و با او تاریخ انسان (تاریخ بشر)

۱. روضة التسليم، ص ۱۲؛ زاد المسافرین، ص ۱۹۳.

۲. همان جا.

آغاز شد. مخلوقاتی چون بین^۱ و ثن^۲، ظاهراً در دور پیش‌تری بوده‌اند. بنابراین، این زمان نبود که با آدم شروع شد، بلکه تاریخ اجتماعی که انسان‌های معاصر با آن پیوند دارند، با او شروع گشت. آدم به عنوان ناطق و پیامبر،...نوعی دین بدوی را بنیاد نهاد و در نهایت، یکی از اعضای دور امت او را، خداوند به مرتبه‌ی ناطقی یعنی پیامبری ترقی داد. این ناطق جدید، نوح بود که همه‌ی احکام و مقرراتی را که وجود داشت، ملغی کرد و شریعتی را مبتنی بر کتابی حقیقی، جانشین آنها گردانید. پس از نوح، امت او توانستند تا آمدن ابراهیم، شریعت او را زنده نگه دارند و از آن پیروی کنند. ابراهیم در مقام ناطق جدید، شریعتی آورد که از شریعت نوح، مهذب‌تر و کامل‌تر بود. ابراهیم افزون بر آن، نهاد امامت را برقرار کرد. از این زمان به بعد، امت و جامعه از طریق امامان آن دور، بر تأویلی مستمر دسترسی داشتند. دور جدید با حضرت موسی و شریعت او آغاز شد و شریعت آدم را احیا کرد و حضرت عیسی شریعت نوح را و سرانجام حضرت محمد (ص) آمد که شریعت ابراهیم را زنده کرد.^۳ و نهایتاً هریک از ادوار تاریخی به دست یک قائم منتظر به پایان می‌رسد تا دوباره نوبت به دور جدیدی از کشف برسد که با آدم جزئی دیگر شروع می‌شود و با قائم دیگری خاتمه می‌پذیرد و بدین صورت جهان ادامه می‌یابد تا قائم خاتم، قیامت‌القیامات را برپا کند^۴ و خداوند به دست او دور خلقت را به پایان می‌رساند. در این هنگام، انسان زمینی، دیگر به نهایت خود رسیده است؛ در اینجا است که خداوند، انسان روحانی قائم به خویشتن،... را می‌آفریند... که [پس از عبور از مسیرهای آسمان] به جنات عدن خواهد رسید.^۵

اما اصلاحات دینی عبیدالله المهدی در اصول اعتقادی اسماعیلیه، تغییرات مهمی را در نظریه‌ی دوری تاریخ به صورتی که اسماعیلیان نخستین پرورده بودند، ایجاد کرد. در واقع، پس از شقاق سال ۲۸۶ق/ ۸۹۹م در همان حال که قمرطیان، همچنان از طرح قبلی تاریخ دوری پیروی می‌کردند، اسماعیلیان فاطمی وفادار به عبیدالله المهدی به مفهوم تازه‌ای از دور ششم تاریخ دینی، یعنی دور اسلام پرداختند. عبیدالله المهدی با قبول مداوم امامت، به بیش از یک سلسله‌ی هفت‌گانه از ائمه قائل شد. در نتیجه، دور هفتم که قبلاً به عنوان دور روحانی مهدی تعریف شده بود، به آینده‌ای بی‌نهایت دور به تعویق افکنده شد و وظایف مهدی یا قائم نیز که روز قیامت را در آخر زمان آغاز می‌کرد، همان شد که فرق مسلمان دیگر انتظارش را داشتند.^۶ بدین ترتیب مهدویت محمد بن اسماعیل به جای آنکه به نواده‌ی معینی از امام جعفر صادق (ع)

^۱. Binn.

^۲. Thin.

۳. اثبات النبوات، صص ۱۸۱-۱۹۳.

۴. روضة التسليم، ص ۱۱۹.

۵. راحة العقل، ص ۴۳۴.

۶. مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ص ۷۷.

بازگردد، یک معنای جمعی پیدا کرد و رهبران نهضت که تاکنون به عنوان حجت‌های امام مستور (محمد بن اسماعیل)، به انجام وظیفه می‌پرداختند، مردم را به اطاعت از او دعوت می‌کردند. از مقام حجتی امام قائم منتظر به مرتبه‌ی امامت، تحول و ترقی یافتند و بدین ترتیب به طور ضمنی، مهدویت محمد بن اسماعیل نفی شد و ادوار صغیر امامان هفت‌گانه که به محمد بن اسماعیل ختم می‌شد، امکان یافت تا عصر حاضر... ادامه یابد، زیرا رجعت محمد بن اسماعیل انکار شده بود. که از ادوار صغیر بعدی به عنوان تتمه‌ی دور ششم یاد می‌شود.^۱

اما معز برخی از نظریات اسماعیلیان نخستین را به رسمیت شناخت و محمد بن اسماعیل به عنوان هفتمین امام دوره‌ی اسلام بار دیگر از سوی اسماعیلیان فاطمی به عنوان قائم و ناطق شناخته شد و این امر، مغایر با تداوم امامت دانسته نشد.^۲

گرچه درباره‌ی این ادوار کلان، مابین اندیشمندان اسماعیلی در برخی موارد جزئی تناقضاتی به چشم می‌خورد، اما با وجود اختلافات جزئی، در کل مسیر و منازل تاریخ به صورت کلان، هفت دور تاریخ مقدس اسماعیلیان، همان هفت دور شریعت نبوی به حساب می‌آید که دوره‌ی رواج شریعت و دین در هر کدام از آن هفت ناطق دین آور، مدت هزار سال بوده است.^۳

۲- مسیره‌های جزئی: در دیدگاه اسماعیلیه هر دور از هفت دور مقدس ناطقان (یا دور کلان)، مسیره‌های جزئی حرکت تاریخ به حساب می‌آید که با ظهور عییدالله المهدی و تغییر اندیشه‌ی امامت علمای اسماعیلیه، هر دور تاریخ هفت‌گانه را که تحت عنوان ادوار جزئی یا خرد از آنها یاد شد، به دو دور یا دو بخش جزئی‌تر تقسیم نمودند:

الف - دور کبیر یا کبار. ب - دور صغیر یا صغار.

نخستین بار حمیدالدین کرمانی ادوار جزئی را به دو دسته‌ی صغار و کبار تقسیم نمود تا بتواند امام بودن خلفای فاطمی را تبیین و توجیه کند.^۴ هر دور کبیر، با ناطقی آغاز می‌شود. در دور کبیر، کبیر، مردم تحت تأثیر حس و خیالند و مطیع حکم ناموس شریعت و دنیا هستند. در این دور، پیامبر بر آنها شریعتی وضع می‌کند که قادر به فهم آن باشند. سپس این دور به پایان می‌رسد و دور دیگری ایجاد می‌گردد. این دور دوم، دور صغیر یا دوره‌ی کمال است. در اینجاست که امام می‌آید و بر همه‌ی ادوار قبلی سیطره می‌یابد و پرده از چهره‌ی حقیقت برمی‌گیرد. و معارف حسی، وهمی و خیالی صحت معقولات مطلق روحی - الهی می‌یابند.^۵ در این عصر که عصر امامان

۱. اسماعیلیه: (مجموعه مقالات)، صص ۱۲۳-۱۲۴.

۲. همان، ص ۱۲۵.

۳. روضة التسليم، ص ۶۱ و ۱۲۸.

۴. ن.ک: راحة العقل، صص ۲۴۲-۲۴۳.

۵. روضة التسليم، صص ۶۰-۶۳؛ خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، (۱۳۳۸)، جامع التواریخ، ج ۲، د کتر به من کری می، تهران: انتشارات

است، ائمه‌ی مختلفی ظهور یافتند. در دور نخست که دور آدم بود شیث؛ در عصر نوح، سام؛ و در دوره‌ی ابراهیم، اسماعیل؛ و هارون در دوره‌ی موسی؛ شمعون در عصر عیسی؛ و علی(ع) در عصر محمد(ص) امام بود.^۱

به اعتقاد اسماعیلیه، انسان‌ها نیز در جریان حرکت تاریخ می‌بایست، حرکت کرده و منازل را طی نمایند که این منازل، اغلب در دوره‌ی دوم، یعنی در عصر امامان طی می‌گردد. در مذهب اسماعیلیه، از منازل سیر انسان برای رسیدن به معارف معقول (در عصر امامت) به مراتب دعوت اسماعیلی یا حدود این دعوت یاد می‌شود. این سلسله مراتب که به صورت عمودی و صعودی نظام یافته‌اند، ثابتند و در سراسر زمان و تاریخ از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر، تغییر نخواهند کرد، این سلسله مراتب، هفت‌گانه و ده‌گانه و گاهی هم بیشتر، متصور شده است.^۲ برای مثال، سجستانی این مراتب را این‌گونه ترسیم کرده است:

پله‌ی آغازین این مراتب یا اولین منزلگاه انسان این است که مستجیب باشد. مسلمانانی که حکم حجیت چهار سرچشمه‌ی اصلی دانش [عقل، نفس، ناطق، امام] را نمی‌پذیرند و بدان گردن نمی‌نهند، در تاریکی و ظلمت باقی می‌مانند... و گمراهی، دام‌گیر آنها می‌شود، اما آنها که خویشتن را وقف جستجوی حقیقت کرده‌اند به مرتبه‌ی مؤمن ارتقا می‌یابند.^۳ نویسندگان اسماعیلی، مراتب بالاتر دیگر را متفاوت دسته‌بندی کرده‌اند. در نزد سجستانی مرتبه‌ی بعدی آن است که وی آن را «جناح» می‌خواند. و دیگران برای این مرتبه، واژه‌ی «داعی» را به کار برده‌اند.^۴ بالاتر از جناح، مرتبه‌ی «لاحق» است که اصطلاح متداول دیگرش «حجت» است.^۵ مرتبه‌ی بالاتر از لاحق، «امام» است... همه‌ی لاحقان تحت فرمان یک امام هستند و امام در یک زمان معین، یک فرد بیش نیست، اما به طور متعارف در طول دور یک شارع، هفت امام وجود دارد. همه‌ی اینان مستقیماً از تبار اساس یا وصی‌ای هستند که تأویل شریعت دور جاری را آغاز کرده است.^۶

۱. اقبالی، ص ۱۶؛ *تأویل الدعائم*، صص ۲۸-۳۱؛ قاضی نعمان، (بی‌تا)، *اساس تاویل*، عارف تامر، بیروت: دارالثقافه، صص ۲۳-۴۷.

۲. مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ص ۱۳۰.

۳. مهدی محقق، (۱۳۳۷)، «اسماعیلیه»، *مجله‌ی یغما*، سال ۱۱، شماره‌ی ۱۲۲، ص ۲۷۰.

۴. ناصر خسرو از این رتبه به مأذون یاد می‌کند. *جامع الحکمتین*، ص ۱۱۰؛ *جامع التواریخ*، ج ۳، ص ۱۰ بخش اسماعیلیان.

۵. منظور ناصر خسرو است. (همان).

۶. منظور ناصر خسرو است. (همان).

۷. ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی، صص ۱۰۷-۱۰۸.

البته حمیدالدین کرمانی در *راحة العقل* به گونه‌ای، متفاوت از سجستانی، این مراتب دینی را ترسیم کرده است.^۱

ج) مسیره‌های متافیزیکی

شاید بتوان از این مسیر، به مسیر عقلانی نیز یاد کرد؛ زیرا در این مسیر، ده منزل عقلانی وجود دارد که انسان می‌بایست پس از عبور از آن منازل، به عقل اول (کلی) صعود کند. بر اساس اعتقاد اسماعیلیان، ناطق هر دور تاریخی پس از اتمام وظایف از جهان تاریخی رخت بسته به جهان آسمانی وارد شده و به جایگاه عقل دهم صعود می‌کند و در آنجا تبدیل به عقل قدسانی مجرد می‌شود و منتظر سایر نطقا می‌ماند تا آنکه همه در هیكلی نورانی مجتمع شوند و هیكل نورانی اعظم را به وجود آورند و با انقضای دور خود، به مرتبه‌ی عقل تاسع صعود کنند و جای خود را به نطقای دور بعد بدهند و بدین ترتیب با مرور ادوار و اکوار، تمام روحانیین و جسمانیین که دعوت را اجابت کرده‌اند به *جنته المأوی* ... برسند.^۲ بدین صورت که پایان هر دور، یک قیامت و صعود تدریجی آدم روحانی به سوی جایگاه اولیه خویش است و در نهایت با ظهور امام خاتم، کور اعظم کامل خواهد شد و آدم روحانی، ابلیس درون خویش را نابود می‌کند و به عقل ثانی می‌پیوندد.^۳ بنابراین عملاً در نگرش اسماعیلیان دستیابی به عقل اول (عقل کلی) که معادل خداوند است، غیر ممکن است. و کمال و صعود در مسیره‌های نفسانی و تاریخی، به صورت فردی است، اما پس از آنکه انسان وارد مسیره‌های متافیزیکی می‌گردد، صعود از حالت فردی به حالت جمعی تبدیل می‌شود و «کمالات اخروی انسان در گرو زندگی اجتماعی می‌گردد».^۴

البته مؤلف *کنز الولد*، مسیره‌های آسمانی (متافیزیکی) را برخلاف دیگر اسماعیلیان که بر اساس عقل مرتب ساخته‌اند، به گونه‌ای دیگر مطرح می‌سازد

نفس‌های صالح [نیکوکار] و طالح [بدکار] از زمان جدای آنها [از بدن] ... در مکانی به نام اعراف [همان برزخ] متوقف می‌شوند تا آنکه دوره‌های [تاریخی] تکامل یافته، روزی که به آن وعده داده شده [قیامت] فرا رسد.^۵

۱. ن. ک: *راحة العقل*، صص ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۴-۱۳۹، ۲۲۴-۲۲۵، ۲۵۶، ۲۹۷.

۲. هانری کربن، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر، صص ۱۲۲-۱۲۳؛ محمدسعید بهمن‌پور، (۱۳۶۸)، *اسماعیلیه از گذشته تا حال*، تهران: فرهنگ مکتوب، ص ۱۸۴.

۳. همان، ص ۱۸۵.

۴. جواد یوسفیان، و علی اصغر مجیدی، (۱۳۷۰)، *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، تهران: امیرکبیر، ج ۲، صص ۷۷-۷۸.

۵. *تاج العقائد*، صص ۲۳۴-۲۳۵.

به عبارت دیگر درنگ آنها در برزخ برای به کمال رسیدن کار (حدود) است تا همگان، تا فرا رسیدن روز قیامت که کمال دوره‌ی سابع است با یکدیگر اجتماع نموده حکم قائم‌القیامه در عالم طبیعت اجرا گردد.^۱

۳- غایت تاریخ

هر شیئی برای رسیدن به هدفی آفریده شده است؛^۲ بنابراین، تاریخ نیز به عنوان موجودی مستقل و زنده و پویا هدفی را دنبال خواهد نمود. اسماعیلیان زمان را به مثابه‌ی سیر متوالی دوره‌های هفت‌گانه تصور می‌کردند که آغاز و انجامی دارد. این زمان (تاریخ) با آدم ابوالبشر آغاز می‌گشت و چون آغاز معینی داشت، قطعاً می‌بایست پایان معینی هم داشته باشد^۳ در نظام اسماعیلی، تاریخ متشکل از افعال انسانی نیست و هویتی کاملاً مستقل دارد؛ یعنی جامعه و تاریخ از دیدگاه اسماعیلیان، اصیل است. فرد نیز در اندیشه‌ی اسماعیلیان اصالت دارد؛ از این‌رو خود انسان و غایت او نیز در این مذهب، بسیار حائز اهمیت است. او متحرکی است که رسیدن به حد بالای تکامل، غایت اصلی و کلی او از حرکت است.^۴ و غایتی فراتاریخی دارد که برای وصول به غایت خویش، سه مسیر متفاوت را با سه هدف جزئی طی خواهد نمود: ۱ - مسیری درونی ۲ - مسیر تاریخی ۳ - مسیر آسمانی

در مسیر نخست، به منظور دستیابی به کمال، تلاش می‌کند تا هیولا را به نفس رساند و از عالم نفسانی به تکامل عقلانی نایل شود.^۵ بنابراین، در نخستین مسیر حرکت، وصول به عقل، هدف اصلی انسان اسماعیلی است، اما این مرتبه از تکامل عقلی، مد نظر انسان نیست، بلکه این عقل، همان عقل جزئی است که انسان به واسطه‌ی آن به مقصود نهایی خویش نخواهد رسید، بلکه آرمان و مقصود نهایی انسان، همان کمال عقلی و پیوستن به عقل کل است. از این‌رو انسان در تنگنای این عقل جزئی (هدف جزئی نخست) نخواهد ماند و دوباره شروع به حرکت می‌کند، اما این حرکت، در زمان رخ می‌دهد که به واسطه‌ی آن، انسان وارد مسیر دوم [مسیری تاریخی] خویش می‌گردد و به منظور وصول به عقل کلی، عقل جزئی خویش را به جریان می‌اندازد، اسماعیلیان معتقدند در این مسیر، خداوند با ارسال واسطه‌هایی [=میانجی‌هایی]^۶ [عقول

۱. همان، صص ۲۴۳-۲۴۵.

۲. ابویعقوب سجستانی، (۱۳۵۸)، کشف‌المحجوب، مقدمه از هانری کربن، تهران: چاپخانه انستیتو ایران و فرانسه، ص ۶۹.

۳. دفتر عقل و آیت عشق، ص ۲۹۰.

۴. جامع‌الحکمتین، ص ۹۶؛ زاد‌المسافرین، ص ۲۹۳.

۵. ن.ک: همان، ص ۱۹۳.

۶. جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۹.

واسطه‌ی هفت‌گانه] حرکت انسان را در وصول سوی غایت خویش هموار می‌کند.^۱ او نماینده‌ی تحقق و فعلیت عقل [کل] در میان انسان‌ها خواهد بود.^۲ بنابراین عقل جزئی در انسان اسماعیلی با پیوند با وحی وارد جریان تاریخ می‌شود و انسان اسماعیلی از انسان غیر اسماعیلی مجزا می‌سازد. در این میان، انسان غیر اسماعیلی یا اهل تضاد، به بیراهه رفته که غایت آن جهالت و ظلمت و سرانجام آن دوزخ است. اما انسان اسماعیلی، انسانی است که با پیوند به عقل واسط و قبول رسالت انبیای الهی وارد تاریخ می‌گردد و علاوه بر تکامل روحی، تکامل دینی خویش را نیز به دست می‌آورد.

تکامل نهایی انسان در مرحله‌ی تاریخی به یک آرمان مشترک در نظام اسماعیلیه تبدیل گشته است. این آرمان، رستاخیز عقل است که به واسطه‌ی معرفت دینی ایجاد می‌گردد و در این رستاخیز، عقل و معرفت از برکت مظهر تمام و کمال دین، رسول رسولان که سرنوشت تاریخی دنیا را به پایان می‌رساند، بهره‌مند می‌گردند.^۳ به عبارتی پذیرش تمامی عقل کل به وسیله‌ی انسان در پایان دور هفتم تاریخ رخ می‌دهد،^۴ که در آن دور، امام قائم، دوره‌ی معرفت محض روحانی و آزاد را آغاز می‌نهد^۵ و بیش از او هر کس به قدر شایستگی خویش به تکامل (دینی) می‌رسد. وقتی مهدی یا قائم ظاهر می‌شود، کار پیامبران به پایان می‌رسد؛ آنگاه آدمیان به هدف و مقصد تاریخ [حد بالای کمال معرفت انسانی] می‌رسند. پس، کمال غایی و نهایی انسان و جامعه‌ی انسانی به ظهور مهدی بستگی دارد که آدمیان را به هدف و مقصد خویش و تاریخ را به اتمام خواهد رساند. که با ظهور مهدی، وسیله‌ی تکوین نهایی انسان فراهم خواهد شد و هستی جسمانی و مادی متوقف می‌گردد و نفوس روحانی شده (از تاریخ خارج گشته) وارد هستی روحانی می‌گردند که با خلوص عقلانی تعریف می‌شود و دیگر شریعتی وجود ندارد. چنین جهانی بهشت اندیشه است، نه بهشت تن و جسم.^۶ و «نشئه‌ی آخرت خلق ارواح به دست روح القدس است و چون در جهان از رتبه‌ی عقل ترقی کرده و با عالم معقول متصل شده است، برای ادامه‌ی مسیر، احتیاج به بدن ندارد و این روح است که ادامه‌ی مسیر داده و از تن جدا می‌گردد».^۷

۱. ن.ک: الاقوال الذمیه، ص ۱۵؛ کشف الحجب، ص ۶۹.

۲. راحة العقل، صص ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۴۵.

۳. روضة التسليم، ص ۶۰ به بعد؛ چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۱۴۹.

۴. اسماعیلیه، ص ۱۹۲.

۵. ابوحاتم رازی، (۱۳۷۷)، الاصلاح، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، صص ۳۷-۳۸ و ۱۴۲ به بعد؛ راحة العقل، صص ۵۱۶-۵۱۷.

۶. ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی، ص ۱۱۹.

۷. راحة العقول، صص ۲۰۲-۲۰۵ با کمی دخل و تصرف.

به نظر می‌رسد از نظر متفکرین اسماعیلی، غایت تاریخ و آرمان تاریخی دو مقوله‌ی جدا از یکدیگرند. غایت تاریخ، کمال علم و اعتقاد (دین) است^۱ که جنبه‌ای کاملاً ذهنی دارد، اما آرمان تاریخ، ظهور قائم‌القیام است که جنبه‌ای کاملاً عینی دارد و جریان تاریخ را به اتمام می‌رساند، و در پایان تاریخ، بهشت و دوزخ وجود ندارد. چون تفسیر معاد در نگرش آنان به معنای کامل شدن عقل است؛^۲ و آنها معاد روحانی را پذیرفته و معاد جسمانی را رد می‌کنند^۳ از اینرو نمی‌توانند به برزخ معتقد باشند؛ و برزخ را به بالاترین مکان عالم طبیعت تفسیر کرده‌اند.^۴ آنان قیامت و معاد را قیام امام قائم، دوزخ و عذاب‌هایش را زندگی جهل‌آمیز و بهشت و نعمت‌هایش را عبارت از زندگی سعادت‌مندانه در همین جهان جسمانی دانسته‌اند.^۵

نتیجه‌گیری:

بر اساس نگرش اسماعیلیان، خطای کونی و عجب و گمان او، موجب آفرینش انسان شد و سعی انسان در جبران خطا و تلاش برای کسب معرفت از دست رفته‌ی خویش، موجب تکوین و شکل‌گیری تاریخ گشت. از اینرو تاریخ، سند و شرح پویه‌ی نفس است برای رسیدن به کمال و نیز شرح توفیق و پیرومندی انسان است؛ زیرا از انسان خواسته شده که به نفس کلی برای رسیدن به کمال کمک کند.^۶ بنابراین، تاریخ دیگر وضع اقوام گذشته نیست، بلکه سرگذشت ادیان و ظهور انبیای سبعه در طول زمان است که از سوی خداوند، مأمور برپایی تاریخند و تاریخ دیگر ابزاری برای عبرت‌گیری نیست، بلکه واسطه‌ای برای آزمودن ایمان انسان‌هاست. علی‌رغم اینکه انسان در آفرینش تاریخ نقشی ندارد و کاملاً تسلیم اوست، اما در برابر خود تاریخ تسلیم نیست و با اراده‌ی خویش بر سرنوشت خود حاکم است.

فهرست منابع و مآخذ

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران: طرح نو.
- _____، (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران طرح نو.
- برتلس. آ. ی، (۱۳۴۶)، *ناصرخسرو و اسماعیلیان*، ترجمه‌ی آریان‌پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۱. علی اصغر حلبی، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران: اساطیر، ص ۲۴۳.

۲. *اسماعیلیه*: (مجموعه مقالات)، ص ۱۷۹.

۳. *خوان الاخوان*، ۱۲۸ و ۱۶۵؛ *راحة العقل*، صص ۵۰۲ - ۵۰۵؛ شاز دوبرور، (۱۹۰۳)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه‌ی ار. جونز، لندن، بی‌نا، صص ۸۱-۹۶؛ *جامع الحکمیتین*، ص ۳۹.

۴. *اسماعیلیه*، ص ۲۱۶.

۵. *الینابیع*، صص ۱۳۷-۱۳۹؛ *راحة العقل*، صص ۳۸۷-۳۸۰.

۶. *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ص ۱۱۹.

- حامدی، ابراهیم بن حسین، (۱۴۱۶ق)، *کنز الولد، تحقیق مصطفی غالب*، بیروت: دارالاندلس للطباعة و النشر و التوزیع.
- بهمن پور، محمد سعید، (۱۳۶۸)، *اسماعیلیه از گذشته تا حال*، تهران: فرهنگ مکتوب.
- خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، (۱۳۳۸)، *جامع التواریخ*، ج ۲، دکتر بهمن کریمی، تهران: انتشارات اقبالی.
- خواجه نصیر الدین طوسی، (۱۹۵۰)، *روضه التسلیم یا تصورات*، به تصحیح ایوانف، چاپ بمبئی.
- _____، (۱۹۹۸)، *سیر و سلوک*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین حسینی، لندن.
- داعی ادریس قرشی، (۱۴۱۱)، *زهر المعانی*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۸)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- دفتری، فرهاد، (۱۳۷۸)، *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- دوبوئر، شارژ، (۱۹۰۳)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه‌ی ار. جونز، لندن، بی‌نا.
- رازی، ابوحاتم، (۱۳۷۷)، *الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سجستانی، ابویعقوب، (۱۹۶۱)، *الینابیع*، ویراسته و ترجمه‌ی هانری کوربن، در سه رساله‌ی اسماعیلی، تهران - پاریس.
- _____، (بی‌تا)، *اثبات النبوات*، تحقیق عارف تامر، چاپ دوم، بیروت: چاپ دارالمشرق.
- _____، (بی‌تا)، *الافتخار*، تحقیق مصطفی غالب، دارالاندلس، بیروت: للطباعة و النشر و التوزیع.
- _____، (۱۳۴۰)، *الینابیع*، طبع تهران: انستیتو ایران - فرانسه، تهران.
- _____، (۱۳۵۸)، *کشف المحجوب*، مقدمه از هانری کوربن، تهران: چاپخانه انستیتو ایران و فرانسه.
- علی بن محمد بن ولید، (۱۹۸۶)، *تاج العقائد*، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالمشرق.
- قاضی نعمان، (۱۴۱۵ق)، *تأویل الدعائم*، تحقیق عارف تامر، بیروت.
- _____، (بی‌تا)، *اساس تاویل*، عارف تامر، بیروت: دارالثقافه.
- کوربن، هانری، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کویر.

- کرمانی، حمید الدین، (۱۳۷۹ق)، *الاقوال الذهبیه*، تحقیق صلاح الصاوی، تهران: انتشارات انجمنی فلسفه‌ی ایران.
- _____، (۱۹۶۰)، *الریاض*، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالشفاة.
- _____، (۱۴۱۶ق)، *المصابیح فی اثبات الامامه*، بیروت: المنتظر.
- _____، (۱۹۸۳)، *راحه العقل*، تحقیق مصطفی غالب، چاپ دوم: بیروت: دارالاندلس.
- گروه مذاهب اسلامی، (۱۳۸۰)، *اسماعیلیه*، (مجموعه مقالات)، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لمتبون، آن کی اس، (۱۳۵۸)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه‌ی محمد مهدوی فقیه‌ی، تهران: انتشارات شفیعی.
- محقق، مهدی، (۱۳۳۷)، «اسماعیلیه»، *مجله‌ی بیغما*، سال ۱۱، شماره‌ی ۱۲۲، ص ۲۷۰-۲۷۶.
- مسکوب، شاهرخ، (۱۳۷۱)، *چند گفتار در فرهنگ ایران*، تهران: نشر زنده‌رود.
- ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، *جامع الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ (بی‌تا)، *خوان الاخوان*، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی بارانی، شاه آباد.
- _____، (۱۳۵۹)، *خوان الاخوان*، به کوشش یحیی خشاب، چاپ قاهره.
- _____، (۱۳۵۶)، *دیوان ناصر خسرو*، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (بی‌تا) *زاد المسافرین*، تهران: انتشارات محمودی.
- _____، (۱۳۶۳)، *گشایش و رهایش*، تحقیق سعید نفیسی، تهران: نشر جامی.
- _____، (۱۳۴۲ق)، *وجه دین*، به کوشش شهزاده محمد، بی‌جا: چاپ برلین.
- _____، (۱۳۴۸ق)، *وجه دین*، چاپ دوم: تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
- ناصری طاهری، عبدالله، (۱۹۳۱)، *مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی اسماعیلیه*، تهران: خانه‌ی اندیشه جوان.
- واکر، پل ای، (۱۳۷۹)، *حمیدالدین کرمانی: تفکر اسماعیلیه در دوران الحکام بالله*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- _____، (۱۳۷۷)، *ابویعقوب سجستانی داعی و متفکر اسماعیلی*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- یوسفیان، جواد و محبیدی، علی اصغر، (۱۳۷۰)، *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- مصطفی غالب، (۱۴۱۶ق)، *الحركات الباطنیه فی الاسلام*، بیروت: دار الاندلس.

- محمد سلام مذکور، (بی تا)، *معالم الدوله الاسلامیه*، کویت: بی نا.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران: اساطیر.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.