

دو فصلنامه علمی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهرا (س)
سال بیست و نهم، دوره جدید، شماره ۲۳، پیاپی ۱۰۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ / صفحات ۷۵-۵۵

تاریخ‌نگری اسماعیلیان؛ مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ^۱

علی بابایی سیاب^۲

فاطمه جان‌احمدی^۳

هاشم آفاجری^۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۸/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۷

چکیده

در این پژوهش تلاش می‌شود با بررسی جهان‌شناسی ارائه‌شده در الهیات فلسفی اسماعیلیان، ضمن تحقیق در دیدگاه متفکران اسماعیلی مذهب به تاریخ بشر، به سؤالات مطرح‌شده در حوزه فلسفه نظری تاریخ از نقطه‌نظر این متفکران پاسخ داده شود و مهمترین مؤلفه‌های فلسفه تاریخ اسماعیلیان بر اساس نظام‌های متفاوت آن با تاریخ‌نگری اسلامی بررسی شود. به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگری اسماعیلیان علی‌رغم داشتن ویژگی‌های مشترک با تاریخ‌نگری اسلامی به طور خاص و تاریخ‌نگری سنتی دینی به طور عام، از مؤلفه‌هایی چون نقش محوری امام در تاریخ، نظام خطی دوری تاریخ و پیوستگی میان تاریخ و فراتاریخ برخوردار است. این مؤلفه‌ها در محدود آثار تاریخ‌نگاران باقی‌مانده از مورخان این فرقه نیز انعکاس یافته است. معرفت‌شناسی اسماعیلیان و جایگاه تاریخ در طبقه‌بندی علوم از منظر حکمای اسماعیلی، از دیگر مسائلی است که در این پژوهش بدان پرداخته می‌شود. رسائل اخوان الصفا تنها اثر منسوب به اسماعیلیه است که در آن بحث طبقه‌بندی علوم مطرح شده است. در این رسائل و نیز از نقطه‌نظر قاضی نعمان مورخ بزرگ اسماعیلی فاطمی، تاریخ‌دانشی است ذیل علوم شرعی وضعی و در خدمت مکتب اسماعیلی. این مقاله مبتنی بر روش «پدیدارشناسی هرمنوتیک» است و برای گردآوری داده‌ها از روش تحلیل محتوا استفاده شده است.

واژگان کلیدی: جهان‌شناسی اسماعیلیه، فلسفه نظری تاریخ، تاریخ دوری خطی، فراتاریخ، امامت.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/hph.2019.22849.1283

۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام از دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)؛ Ali.Babaei@modares.ac.ir

۳. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس؛ F.Janahmadi@modares.ac.ir

۴. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس؛ aghajari@modares.ac.ir

مقدمه

از جمله، مسائل مربوط به حوزه تاریخ‌نگاری، توجه به مبانی فکری و فلسفی آن است که بر جنبه‌های مختلف نگارشی و نگرشی آن اثری مستقیم یا با واسطه دارد. مقصود از تاریخ در این پژوهش، همان واقعیت جدا از ذهن و تجربه زیسته بشری است که بنا به شیوه برخورد و برداشتی که در هر دستگاه نظری دینی یا غیردینی با/ از آن می‌شود، به معرفت تاریخی آن شکل می‌دهد. مقصود از معرفت تاریخی، برداشتی است که مورخ در نتیجه کاوش ذهن در گذشته، از تاریخ واقعی ارائه می‌دهد. مبانی فکری، اعتقادی و فلسفی اسماعیلیان راجع به مسائلی چون نبوت، امامت، جهان‌شناسی و امثال آن در نتیجه امتزاج با جریان‌های فکری داخلی اسلام و خارج از آن، منجر به شکل‌گیری یک نظام فکری فلسفی خاص در میان آنان شد که با اثرگذاری بر نگرش و نگارش تاریخی‌شان، سبب ایجاد تفاوت‌هایی آشکار در برخی جنبه‌های نظری و تحلیلی آن با مکاتب رایج تاریخ‌نگاری اسلامی به‌طور خاص و تاریخ‌نگاری سنتی دینی به‌طور عام شد.

علی‌رغم تحقیقات گسترده‌ای که در حوزه مطالعات اسماعیلی صورت گرفته است، موضوع تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسماعیلیان از منظر فاعلیت مؤمنان اسماعیلی در نگارش تاریخ تاکنون موضوع هیچ پژوهش علمی و مستقلاً نبوده است. پرسش اصلی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که چه رابطه‌ای میان مبانی فکری فلسفی اسماعیلیه با مؤلفه‌های فلسفه تاریخ و معرفت‌شناسی تاریخی آنان وجود دارد؟ پاسخ اولیه‌ای که به این پرسش داده می‌شود این است که «امامت» به‌عنوان محور اصلی در عقاید اسماعیلیه، دارای نقشی بنیادین در ابعاد مختلف تفکر دینی و فلسفی آنان است که متفکران اسماعیلی مذهب «مکتب ایرانی» و سپس دیگر متفکران فاطمی، طیبی و نزاری، آن را ساختند و پرداختند. اسماعیلیان نخستین با حمایت از تعالیم باطنی معتقد بودند، با آنکه پیامبران صاحب شریعت‌اند، اما این امامان هستند که معنای حقیقی آن را برای گروهی خاص از میان نخبگان و برگزیدگان معتقد تبیین می‌کنند. علم بر این حقایق منحصر به امام معصوم است که نمی‌توان آن را جز برای مؤمنان اسماعیلی فاش کرد. دو عنصر عمده این نظام گنوسی، «تعبیر ادواری تاریخ» و «جهان‌شناسی» بود که مبانی فلسفه تاریخ اسماعیلیان را می‌توان در آن جست‌وجو کرد. سخن از مبدأ و منتهای تاریخ، ضرورت یا عدم ضرورت حرکت تاریخی، قانون کلی حاکم بر تاریخ، حرکت خطی یا ادواری تاریخ و سؤالاتی از قبیل نقش انسان در تاریخ، رابطه میان تاریخ و نخبگان، تکاملی یا غیر تکاملی بودن تاریخ، نقش فراتاریخ در تاریخ و امثال آن عناوینی است که در این نظام فکری فلسفی بدان پرداخته می‌شود. در این پژوهش، ضمن ارائه

دیدگاهی کلی از مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ نزد متفکران اسماعیلی و رابطه آن با نگارش تاریخ از سوی مورخان اسماعیلی مذهب بر اساس روشی پدیدارشناسانه، به اساسی‌ترین تحولات درون‌فرقه‌ای این فلسفه در شاخه‌های مختلف اسماعیلیه و فرایند حاکم بر این تحولات پرداخته می‌شود. در آخر نیز جایگاه تاریخ در نظام معرفت‌شناختی اسماعیلیان این دوران بررسی می‌شود.

جهان‌شناسی اسماعیلیه و مبانی فلسفه نظری تاریخ

جهان‌شناسی اسماعیلیان به دلیل پرداختن به مهم‌ترین مسائل وجودی انسان و جهان از قبیل آغاز و انجام و مسیر حرکت انسان در تاریخ، رابطه مستقیمی با تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری این فرقه دارد. این جهان‌شناسی ضمن برخورداربودن از باورها و آرمان‌های کلی اسلام و تشیع، برخی جنبه‌های میراث فکری و معنوی یونان (تعالیم گنوسی، فلسفه نوافلاطون و...) را نیز در بر داشت که با اعتقادات بنیادی آنان سازگار بود. آنان بر همین اساس بنیان‌های کلامی و فلسفی خود را شکل داده و از همان آغاز دیدگاهی جامع از خدا، جهان و مفهوم تاریخ ارائه دادند.

در جهان‌شناسی اسماعیلیان نخستین، حروف نقش اساسی را ایفا می‌کرد. از حروف اسمایی به وجود می‌آمد که با اشیای آفریده شده یکی بود. آنان معتقد بودند که خداوند جهان را به وسیله کلمه «کن» آفرید.^۱ از این دو حرف نیز دو کلمه «کونی» (مؤنث) و «قدر» (مذکر) پدید آمد که دو اصل اولیه و مجموعاً متشکل از هفت حرف است: ک، و، ن، ی، ق، د، ر. این واژگان، حروف علوی نام گرفت و از آن، فرشتگان هفتگانه، مطابق آیین یهود و مسیح، پدیدآمد. این حروف در اندیشه اسماعیلیان نخستین، با ایجاد عوالم علوی و سفلی و نیز ادوار هفتگانه تاریخ پیامبران ارتباط نزدیکی داشت. از هفت حرف این دو کلمه، به هفت ناطق و ادیان و حیاتی آنان تعبیر می‌شد که هر حرف نماینده یکی از ناطقان بود. «کاف» را رمز آدم و «را» را رمز قائم می‌دانستند، بقیه حروف عربی نیز از این هفت حرف اصلی و به صورت هفت هفت ساخته شد که نماد عناصر سازنده عوالم علوی و سفلی است. از قدر، سه وجود روحانی به نام‌های جد، فتح و خیال منبعث شد که معادل جبرئیل، میکائیل و اسرافیل هستند و نقش واسطه میان عالم روحانی و عالم جسمانی را دارند. اسماعیلیان نخستین به همین منوال

۱. فاذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون (بقره/ ۱۱۷؛ آل عمران/ ۴۷؛ مریم/ ۳۵؛ غافر/ ۱۸). إذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون (یس/ ۸۲). خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون (آل عمران/ ۵۹) إذا اردناه ان نقول له کن فیکون (نحل/ ۴۰). یوم یقول کن فیکون (انعام/ ۷۳).

ضمن تشریح مسئله آفرینش، وجود روابط میان مراتب عالم علوی و سفلی را با مراتب دعوت دینی توضیح می‌دادند. هدف غایی این جهان‌شناسی، رستگاری انسان بود و اینکه منشأ حقیقی آدمی کجاست و انسان به چه طریق می‌تواند بار دیگر به هستی و وجود علوی خویش باز گردد (السجستانی، ۱۹۸۰: ۴۳-۴۶؛ جعفر بن منصور الیمن، ۱۹۸۴: ۲۴-۲۶؛ ناصر خسرو، ۱۹۴۰: ۱۷۰ به بعد؛ الحامدی، ۱۹۹۶: ۳۳).

در قرن سوم هجری و در جریان ترجمه متون فلسفی یونانی، مسلمانان با نوشته‌های فلاسفه نوافلاطونی، فلوطین و شاگردانش: فروریوس^۱، یامبلیخوس^۲، پروکلوس^۳ و... آشنا شدند و برخی از اندیشه‌های آنان را اقتباس کردند. کندی (م ۲۵۲ق) پایه‌گذار فلسفه اسلامی تحت تأثیر مکتب فلسفه نوافلاطونی قرار داشت. این فلسفه اندکی پس از کندی در آثار کسانی چون فارابی (م ۳۳۹ق)، ابن سینا (م ۴۲۸ق) و... به اوج تکامل خود رسید. متفکران اسماعیلی مکتب ایرانی^۴ نیز از طریق خراسان به ترجمه عربی برخی از منابع نوافلاطونی مانند بخش‌هایی از *تاسوعات فلوطین* دسترسی یافتند. محمد بن احمد نسفی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی که در این زمان مشغول ارائه نظام‌های مابعدالطبیعی خود بودند، از اندیشه‌های نوافلاطونی تأثیر پذیرفتند و آن را با اندیشه‌های اسلامی تلفیق کردند. نسفی در بخش اول کتاب *المحصول* خود به ارائه نوعی نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی می‌پردازد^۵ که ادامه سنت فلسفی یونانی بود.

تصور اسماعیلیان از خدا به عنوان وجودی فراتر از دسترس عقل، اندیشه و زبان را می‌توان در فلسفه نوافلاطونی یافت که فلوطین از آن به عنوان «واحد» یاد می‌کند (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۶). این مفهوم به دلیل نزدیکی با مفهوم «توحید» در دین اسلام که مؤید وحدانیت مطلق خداوند است، به راحتی پذیرفته شد (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۳۹-۱۵۵). اسماعیلیان تغییراتی را در جهان‌شناسی انبعائی نوافلاطونی ایجاد کرده و آن را با آیات قرآن در باب پیدایش هستی هماهنگ کردند. آنان بر خلاف نوافلاطونیان که عقل را مستقیماً منبعث از واحد می‌دانستند؛ بر این عقیده بودند که خداوند از طریق امر یا کلمه به ابداع عقل پرداخت که دال بر امری فوق

1. Porphyry.
2. Iamblichus.
3. Proclus.

۴. وجه تفاوت متفکران اسماعیلی مکتب ایرانی با اسماعیلیان نخستین در عراق، بهره‌گیری آنان از مفاهیم فلسفه نوافلاطونی و امتزاج آن با عقاید باطنی اسماعیلی است. وجه تسمیه آنان نیز به دلیل وابستگی جغرافیایی افراد این مکتب به سرزمین ایران است.

۵. اندیشه‌های نسفی را در این زمینه از روی قطعاتی از کتاب *المحصول* که در *الاصلاح ابوحاتم رازی و الرياض کرمانی* نقل شده می‌توان بازسازی کرد.

زمان و آفرینش از عدم است (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۱؛ ناصرخسرو، ۱۹۵۳: ۲۱۰-۲۳۲). «عقل اول» مطابق سنت افلاطونی، منبع نور نامیده می‌شود (السجستانی، ۱۹۶۶: ۳)؛ از عقل، «نفس» یا «نفس کلی» منبعث می‌شود که آن را «ثانی» یا «تالی» می‌نامند که پیچیده‌تر از عقل، ناقص و به سطح دیگری از وجود تعلق دارد و تابع و مقهور عقل است (کرمانی، ۱۹۶۰: ۵۹-۶۸ و ۶۹-۷۵ به نقل از النصره سجستانی). بنابراین، تثلیث واحد، عقل و نفس، اساس جهان‌شناسی اسماعیلیه است که متکی بر فلسفه نوافلاطونی است. آنان علی‌رغم اعتقاد به پیدایش یکباره هستی مادی و معنوی از جانب خداوند، معتقد بودند که اجزای عالم تدریجاً و از طریق فرایند علیت و صدور طبق اراده الهی از عقل پدید آمده‌اند (السجستانی، ۱۹۹۶: ۲ و ۲۸؛ کرمانی ۱۹۶۰: ۲۲۰ به نقل از المحصول نسفی). همچنان‌که سکون نشانه کمال و تمامیت است؛ نفس، ناقص است و همین نقص سبب حرکت او می‌شود (السجستانی، ۱۹۴۹: ۲۹-۳۱؛ کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۰۲ به بعد به نقل از النصره سجستانی؛ الحامدی، ۱۹۹۶: ۵۸). حرکت نفس همه حرکت‌های دیگر را نیز به وجود می‌آورد. بنابراین، نفس سرچشمه ماده و صورت است (السجستانی، ۱۹۶۶: ۴۴). اسماعیلیه بر همین منوال، پیدایش انبغاثی تمامی عناصر مادی را از نفس تشریح می‌کنند (همان: ۱۲۷-۱۲۸). این جهان‌شناسی که سرانجام در آثار سجستانی تعدیل و تهذیب شد، در اواخر دوران معز فاطمی و با هدف جذب اسماعیلیان مخالف شرقی، مورد قبول دعوت فاطمی شد.

الف) پیوستگی تاریخ و فراتاریخ

وجود سلسله مراتب عالم علوی و ارتباط آن با عناصر عالم سفلی، نه تنها حاکی از نقش فراتاریخ در تاریخ، بلکه از نوعی پیوستگی حکایت می‌کند که بر اساس آن، تاریخ زندگی مادی بشر، ادامه طبیعی حیات روحانی او در عوالم پیشین بوده که در نهایت و با طی نوع دیگری از تجربه حیات، بار دیگر به منشأ علوی خویش باز خواهد گشت و میان این دو نوع حیات و تاریخ بشر، گسستی وجود ندارد. در تاریخ‌نگری اسلامی، تاریخ بشر، از هبوط آدم بر روی زمین، شروع و به جامعه آرمانی آخرالزمانی بر روی همین زمین خاتمه می‌یابد. در نگاه اساطیری و تاریخ‌نگری مدرن نیز تاریخ دارای جنبه‌ای زمینی و این‌جهانی است. اما در تاریخ‌نگری اسماعیلیان، آغاز و پایان تاریخ بشر دارای ماهیتی فرازمینی است که بنابر جهان‌شناسی حمیدالدین کرمانی که در مکتب طیبیان یمن بازخوانی و تثبیت شد، از هبوط عقل ثالث به مرتبه عقل دهم، شروع و با طی هفت دور تکاملی در دنیای ماده، در پایان آرمانی خویش، با بازگشت عقل ثالث به مرتبه وجودی خود، خاتمه می‌یابد (الحامدی، ۱۹۹۶: ۳۶ به بعد). در نگاه متفکران اسماعیلی، انسان‌ها در هر کدام از ادوار هفت‌گانه، با قبول دعوت امامان

و دریافت تعالیم باطنی، سبب می‌شدند تا عقل دهم یک رتبه به جایگاه نخستین خویش نزدیک‌تر شود که این فرایند در دوران آخرین ناطق به کمال خود رسیده و تاریخ به پایان می‌رسد (الحامدی، ۱۹۹۶: ۲۵۷ به بعد). از این حیث، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری اسماعیلیان در میان تمامی مکاتب مختلف، از سنتی تا مدرن و پست مدرن، بی‌نظیر است. حتی در نگاه شیعیان امامی نیز پایان تاریخ بشر با ظهور قائم (عج) و در همین دنیای مادی رخ خواهد داد، بنابراین از سرنوشت بشر در آخرت و نیز حیات غیر مادی انسان در عوالم دیگر مجزاست. این نوع دیدگاه روح‌محور و باطنی راجع به تاریخ را می‌توان از عوامل اصلی بی‌میلی اسماعیلیان به ثبت گسترده رویدادها و تأکید بیشتر آنان بر آموزه‌های سرّی انگاشت. به‌همین دلیل، امام اسماعیلی و تعالیم باطنی او از سرمنشائی فرامادی است که راهنمای بشر و تنها راه نجات و رستگاری‌اش از زندان جسم است. تمامی افعال و اعمال مادی چنین امامی نیز دارای معنا و منظوری باطنی و در راستای هدفی نهایی و نجات‌بخش در مسیری است که تنها وی بدان آگاه است (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۲۷۶ و ۲۰ و ۲۴ و ...).

بر اساس اندیشه گنوسی احمدبن کیال خصیبی (م ح ۲۷۰ ق) که از او به‌عنوان فیلسوف قرامطه یاد می‌شود (بلخی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) سه عالم اعلی، ادنی و انسانی وجود دارد (الشهرستانی، ۱۴۰۴: ۲۱۳). از دیدگاه او عالم اعلی مشتمل بر پنج مکان است (الشهرستانی، ۱۴۰۴: ۱۸۰): مکان الاماکن معادل «عرش» در دیدگاه قرآنی (همان: ۲۱۳)، مکان نفس اعلی، مکان نفس ناطقه، مکان نفس حیوانی و مکان نفس انسانی. از دیدگاه او در برابر هر یک از این اماکن در عالم اعلی، در عالم ادنی یا سفلی متقابل‌هایی وجود دارد و در عالم انسانی نیز چنین است و بدین‌سان در برابر اماکن خمسه عالم اعلی، در عالم سفلی به ترتیب آسمان، آتش، هوا، زمین و آب و در عالم انسانی هم به ترتیب سمع، بصر، شمع، ذوق و لمس قرار دارند. از دیدگاه ابن‌کیال، هرکس به معرفت و انطباق آفاق بر انفس نائل آمده باشد و بداند که آنها چگونه در عالم علوی و سفلی بر یکدیگر منطبق می‌شوند، او قائم و امام است (همان: ۲۱۳-۲۱۴). بر همین اساس، عقایدی که در جهان‌شناسی اسماعیلیان در باب معادشناسی و رستگاری انسان مطرح می‌شود، متضمن مقصدی غایت‌گرایانه و رستگارانه برای تاریخ بشر است. این عقاید به گونه‌ای که در آثار سجستانی است، با اندیشه اتحاد میان انسان و واحد در تفکر فلوطین قرابت دارد. از این اتحاد در فلسفه نوافلاطونی به‌عنوان غایت همه تلاش‌های انسان نام برده شده است که با عقیده سجستانی درباره نفس و نیز نظریه دوری‌بودن تاریخ در ارتباط است. نفس که ناقص بالفعل است سعی می‌کند از طریق جست‌وجوی فواید عقل، به آرامش و سکون برسد. در این مسیر نیز از انسان به‌عنوان جزئی از نفس کلی دعوت می‌شود که در به کمال

رسیدنِ نفسِ کلی کمک کند.^۱ در نتیجه، تاریخ عبارت است از تلاشِ نفس برای رسیدن به کمال و شرحِ موفقیت و پیروزی انسان در ادوارِ مختلفِ ناطقان که در آن، انسان در جست‌وجوی کسبِ فواید عقل است تا مجموعِ انفاسِ انسانی در نهایت به مقامِ ابدی عقل و رستگاری برسد. در این میان پیامبران و دیگر حدود و مراتب دعوت در عالمِ سفلی مأموریت دارند تا فواید صادرشده از عقل را به انسان‌ها برسانند. در واقع انسان‌ها با دریافت حقایقی که پیامبران و جانشینان آنان به او می‌دهند، به رستگاری رسیده و در سایهٔ این علم ابدی است که با ابدیت پیوند می‌خورد. بنابراین، بر انسان‌ها واجب است تا ماهیت دوره‌ای را که در آن زندگی می‌کنند بشناسند؛ زیرا تنها از طریق ناطق آن دور است که آنها می‌توانند برکات عقل را کسب کنند. سرانجام با ظهور قائم است که آن شناخت و معرفتی که سبب کمالِ نفسِ کلی و رستگاری انسان است، به جهان می‌رسد. وی آخرین ناطق و آغازگر دورِ نهایی یا دورِ معرفتِ حقیقیِ مطلق است. در زمان ظهور قائم است که از میان نفوسِ منفردِ انسان‌ها، آنها که دارای قدرت دریافت فواید عقل هستند، برگزیده می‌شوند و بدین ترتیب مرحلهٔ پایانی تاریخ رقم می‌خورد (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۸۱) که عبارت است از پایان تجلی عقل و کمال و سکون محض.

بر اساس چنین دیدگاهی است که وقایع‌نگاری در میان اسماعیلیان از جایگاه چندانی برخوردار نیست؛ زیرا از نظر اسماعیلیان، این رویدادهای زندگی مادی انسان نیست که حائز اهمیت است، بلکه آنچه مهم است، سیر تکامل روحانی بشر است که معنای حقیقی زندگانی مادی اوست. از این رو تاریخ‌نگاری این فرقه به معنای مرسوم کلمه، محدود به برخی جنبه‌های ضروری آن است که نقش شناساندن امام به پیروان را ایفاء می‌کند، نقشی که بیشتر در حکم وظیفه‌ای است برای مورخ اسماعیلی که در قبال آیندگان دارد (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷-۱۱۸). محوریت شخصیت امام در تاریخ‌نگاری اسماعیلی متأثر از این جهان‌شناسی و تاریخ‌نگری باطنی است که حقیقت وجودی انسان و تاریخ را در جایی فراتر از ماده جست‌وجو می‌کند. از نظر اسماعیلیان، ظاهر دین در حکم ابزاری است برای رسیدن به معنایی باطنی که تنها نزد امام به ودیعه نهاده شده است و بدون حضور او، پیروان تا ابد در حیرت و سردرگمی خواهند بود (نک: زکار، ۲۰۰۷: ۲۷۳؛ قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۷۲).

۱. اعتقاد به ناقص بودن نفس کلی در نظریات نسفی و سجستانی دیده می‌شود. آنها معتقدند که نفس کلی تنها از طریق انفاس انسانی است که به کمال بالقوه خود می‌رسد. این در حالی است که در جهان‌شناسی ابوحاتم رازی، عقل و نفس هر دو یکسان کامل‌اند. اما هر سه عقیده دارند که نفس انسانی اثری از نفس علوی است (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۸۰).

ب) سیر دوری خطی تاریخ

در تاریخ‌نگری اسلامی که مبتنی بر نظریه آفرینش انسان است، تاریخ دارای حرکتی خطی است که در آن سیر حوادث از نخستین سال‌های هبوط آدم بر روی زمین، شروع و با تحقق جامعه آخرالزمانی در پایان تاریخ ادامه می‌یابد. این حرکت خطی متضمن سیری نه الزاماً تکاملی، بلکه همراه با نوعی غایت‌گرایی خوش‌بینانه است که در آن بر خلاف نظریه‌های خطی عرفی راجع به تاریخ که پایان تاریخ را بر اساس منطقی درون تاریخی پیش‌بینی می‌کند، حاکی از دخالت عاملی فراتاریخی است که به گونه‌ای معجزه‌آسا، تاریخ بشر را به پایان آرمانی خود می‌رساند. در تاریخ‌نگری اسماعیلی، حرکت تاریخ مبتنی بر تکرار تکاملی هفت دور اصلی و بنا به برخی اصلاحات فکری در دوره فاطمی، بی‌شمار ادوار فرعی در دور پایانی تاریخ تا ظهور قائم است. بر اساس این دیدگاه، تاریخ بشر با پایان هر دور و آغاز دور دیگر، قدمی به پایان آرمانی خود نزدیک‌تر می‌شود. نگاه دوری اسماعیلیان به تاریخ با نگاه بشر دوران باستان که به تاسی از چرخه متناوب شب و روز، تاریخ را تکرار بی‌شمار ادوار مختلف می‌دانست، تفاوت دارد. در نگاه اساطیری که در میان ملل مختلف یونانی، هندو، بابلی، مصری و ادیانی چون بودایی و امثال آن رواج داشت، تاریخ سیری فقه‌رایی را طی می‌کرد که متأثر از الگوی چرخش طبیعی فصول سال، امید بازگشت به دوران باشکوه نخستین به تناوب وجود داشت، اما در نگاه اسماعیلی، هفت دور تاریخ به گونه‌ای زنجیروار به هم پیوند خورده و تکامل تدریجی ادوار مختلف، تنها در پایان آن می‌توانست به شکوه اولیه خود بازگردد. علاوه بر این، حرکت جبری تاریخ در تفکر اسلامی و اسماعیلی، مبتنی بر قضا و قدر و مشیت الهی است، اما در نگاه اسطوره‌ای، این حرکت مبتنی بر جبری کیهانی است. بنابراین، متفکران اسماعیلی با تلفیق نگاه خطی و دوری به تاریخ، ضمن حفظ اندیشه دوری بودن تاریخ، با توجه به مسئله آفرینش انسان که در نظریه‌های باستانی نادیده گرفته شده بود، تفسیری نو از سیر حرکت تاریخی ارائه دادند که قائل به وجود مبدأ و منتهایی برای آن و نقش مشیت الهی در حوادث تاریخی است.

اسماعیلیان زمان را به مثابه سیری متوالی از ادوار تصور می‌کردند که هر دور دارای آغاز و انجامی است. هر دوره با پیامبری که آورنده وحی و شریعت است آغاز می‌شود و دارای مردمی با سنت‌ها، روش‌ها، راه‌های معیشت و ادیان مختلف است (ابن منصور الیمین، ۱۴۰۴: ۱۴ و ۱۱۳-۱۱۴ و ۱۳۲-۱۳۳ و ...). پس از هر ناطق یک وصی که اساس و صامت نامیده می‌شد، جانشین او می‌شود که معنای باطنی پیام مُنزل را برای گروهی خاص از پیروان تعبیر می‌کند. به دنبال هر وصی نیز هفت امام می‌آید که اتماء (ح متمم) نامیده می‌شدند. این امامان حافظان

معنای حقیقی کتاب مقدس و شریعت هستند. آخرین امام هر دور به مرتبه ناطقی دور بعد اعتلا می‌یابد و دور جدیدی را آغاز می‌کند. در دور آخر، مرتبه ناطق و اساس یکی می‌شود و او، محمد بن اسماعیل، به‌عنوان آخرین امام و آخرین ناطق، معنای باطنی نهفته در شرایع پیشین را بر همگان آشکار می‌کند و سپس عالم جسمانی به پایان می‌رسد. این عقاید برای نخستین بار در آثار نظریه‌پردازان اسماعیلی «مکتب ایرانی» دیده می‌شود و در دوران خلافت معز خلیفه فاطمی پذیرفته می‌شود. کتاب *المحصول نسفی*، کتاب *الاصلاح رازی*، کتاب *النصره سجستانی* و سرانجام کتاب *الریاض حمیدالدین کرمانی* سیر فرایند شکل‌گیری و تثبیت این عقاید را نشان می‌دهد. واکنش ناصر خسرو به گرایش‌های اباحی نسفی و سجستانی که موضع دولت فاطمی را منعکس می‌کند نیز حائز اهمیت است (ناصر خسرو، ۱۹۲۳: ۴۲۱-۴۲۲؛ همو، ۱۹۴۰: ۱۱۲ به بعد؛ ادريس عمادالدین، ۱۹۷۳: ۵ / ۱۶۸-۱۶۹).

اسماعیلیان فاطمی چهارچوب عقیدتی پایه‌ای را که اسماعیلیان اولیه راجع به اندیشه دوری بودن تاریخ پرداخته بودند، حفظ کردند. اما چون خلفای فاطمی ادعای امامت داشتند، عقیده اسماعیلیان نخستین راجع به امامت بایستی اصلاح می‌شد. به‌همین دلیل، بیش از هفت امام مجاز شمرده شد. اما چون حکومت فاطمیان ادامه یافت و پس از هفتگانه نخست از امامان فاطمی، انتظارات آخرالزمانی مربوط به قائم برآورده نشد، هفتگانه‌های بیشتری از ائمه پذیرفته شد، امری که ظهور قائم را به آینده‌ای نامعلوم موکول می‌کرد (کرمانی، ۱۹۶۰: ۲۴۲-۲۴۳؛ المؤید فی‌الدین، ۱۹۷۴: ۱/۳۶۳). محمد بن علی صوری (م ۴۸۷ق) داعی فاطمیان در شام نیز در منظومه‌ای طولانی، امامان دور اسلام را نام می‌برد و آخرین هفت‌گانه از امامان را که مقدم بر ظهور قائم هستند، مهمترین این هفتگانه‌ها می‌داند (الصوری، ۱۹۵۵: ۶۸) و می‌نویسد که مهدی در شخص محمد بن اسماعیل ظهور جسمانی کرد و سپس به صورت روحانی در آمد. بنابراین از نظر وی مهدی ظهور کرده بود، اما قائم، از نسل مستنصر بوده و روزی ظهور خواهد کرد. در میان این دو ظهور نیز وجود امامان و ابواب آنها ادامه خواهد یافت (الصوری، ۱۹۵۵: ۶۷ به بعد). و این تلاشی بود برای تطبیق عقاید قدیم با واقعیت‌هایی که اسماعیلیان فاطمی پس از پایان دومین دور از ائمه هفتگانه با آن روبه‌رو بودند. ناصر خسرو نیز از تداوم امامت سخن می‌گوید (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۹ و ۱۲ و ۳۳ و ۴۲ و...). و مفهوم امامان هفتگانه پس از محمد (ص) را در اثر خود ذکر می‌کند و می‌نویسد که هفتمین امام، قائم القیامه خواهد بود (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۸۶-۸۸ و ۱۳۶ و ۱۳۸ و ۱۶۳ و ۲۱۲ و...). وی میان دو دور مهین و کهین تفاوت می‌گذارد. دور مهین دور ناطقان است و دور کهین دور محمد (ص) و امامان پس از اوست (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۱۰۹ و ۱۳۵ و ۲۹۳ و...) که خود آن نیز به دو دور امامان و خلقان که همان

دور قیامت است تقسیم می‌شود (ناصر خسرو، ۱۹۲۴: ۱۵۲-۱۵۴ و ۱۶۶ و ۱۷۱ و ۲۱۵ و ...).
 طبیعی‌ها نیز اعتقاد اسماعیلیان به جهان‌شناسی و دوری بودن تاریخ مقدس بشر را که مبنای نظام باطنی آنان بود، حفظ کردند، با این تفاوت که با ایجاد برخی نوآوری‌ها، به آن جنبه متمایزی دادند. آنان جهان‌شناسی کرمانی را پذیرفتند و تغییراتی در آن به وجود آوردند. ابراهیم حامدی دومین داعی مطلق طبیعی سردمدار این تغییر بود که از سوی داعیان بعدی طبیعی الگوبرداری شد و به نظام حقایق طبیعی‌ها شکل داد.^۱ آنان با اندیشه‌های مبتنی بر نجوم و تنجیم، تغییراتی در مفهوم دوری بودن تاریخ به وجود آوردند و تاریخ خود را در دوران اسلامی به ادوار متوالی ستر و کشف تقسیم کردند که ارتباط مستقیمی با حضور یا عدم حضور امام در انظار پیروان داشت. بر همین اساس، از نظر آنان نخستین دور ستر که با تاریخ اسماعیلیه قدیم منطبق است تا زمان عبیدالله المهدی ادامه یافت. پس از آن، یک دور ظهور آغاز شد که تا اختفای طیب به عنوان بیست و یکمین امام طبیعی ادامه یافت. طیب آغازگر دور ستر جدیدی در تاریخ طبیعی شد که تا امروز ادامه دارد. به عقیده طبیعی‌ها، این دور تا زمان ظهور امامی از نسل طیب ادامه خواهد یافت که ممکن است همان قائم باشد. در این دوران، یک «داعی مطلق» عهده‌دار امور مردم در غیاب امام خواهد بود (دفتری، ۱۳۷۶: ۳۳۲ و ۲۹۴).

در عقیده قیامت که در زمان حسن دوم امام نزاری مطرح شد، عنصر دیگری به تاریخ دوری اسماعیلیه اضافه شد که همان شخص «امام قائم» بود. درحالی‌که اسماعیلیان متقدم، دور ستر را به معنای پنهان‌بودن امام از انظار پیروان می‌دانستند. در اواخر دوره الموت این معنا جای خود را به تجلی ذات حقیقی و روحانی امام به عنوان دور کشف (قیامت) در مقابل پنهان‌بودن ذات حقیقی و روحانی او به عنوان دور ستر داد (طوسی، ۱۹۵۰: ۱۱۰). این عقیده، اندیشه اسماعیلیان نخستین را درباره دوری بودن تاریخ مقدس حفظ می‌کرد و درعین حال، به تعبیری جدید، از عقیده قیامت می‌پرداخت. این باور همچنین برخی از وجوه خاص عقیده قیامت مانند تقسیم جهان بشریت به سه طبقه را به صورت تعدیل شده حفظ می‌کرد.^۲ طبق این

۱. کتاب *زهرالمعانی* ادریس عمادالدین که در سال ۸۳۸ ق تألیف شد، خلاصه‌ای از این عقاید باطنی است. همچنین جهان‌شناسی، معادشناسی، پیامبرشناسی و امام‌شناسی طبیعی‌ها را می‌توان در *رسائل کنز الولد و الابداء* و *الانتها* ابراهیم بن حسین حامدی جست‌وجو کرد.

۲. طبق این عقیده، در زمان قیامت مردم سه دسته می‌شدند: نخست مخالفان امام که اهل تضاد خوانده می‌شدند و همه مردم غیر نزاری اعم از مسلمان و غیر مسلمان. این گروه در دور قیامت معدوم روحانی هستند. گروه دوم پیروان عادی امام هستند که اهل ترتب خوانده می‌شوند. این گروه از ظاهر به باطن رسیده‌اند؛ اما چون تنها به حقیقت جزئی دست یافته‌اند، هم ظاهر را می‌بینند و هم باطن را؛ در نتیجه هم خود را می‌بینند و هم امام را. از این لحاظ در دور قیامت به رستگاری کامل نمی‌رسند. گروه سوم اهل وحدت هستند که با گذر از همه ظواهر،

نگرش، حالت وحدت روحانی خلق با امام حتی در هنگام ستر برای معدودی از پیروان میسر است^۱ (طوسی، ۱۹۵۰: ۷۶ و ۸۲ و ۸۳؛ ابواسحاق قهستانی، ۱۹۵۹: ۱۶ و ۱۷ و ۴۳ و ۵۰). بنابر عقیده اسماعیلیان، اینک تاریخ در مرحله پایانی خود یعنی دور هفتم است، اما برای تطبیق آن با واقعیت‌های سیاسی موجود پس از دوره فاطمی، امکان تکرار بی‌شمار ادوار هفتگانه در دور کهن، به حکومت خلفای فاطمی تا آینده‌ای نامعلوم مشروعیت بخشید؛ یعنی ادوار بی‌شماری که قرار بود روزی در پایان یکی از آنها، قائم ظهور کرده و مؤمنان را وارد عرصه قیامت و حیات روحانی کند. چنین رخدادی در زمان حسن دوم نزاری واقع شد که با انزوای نزاریان در قلاع خود به بهانه ورود به عرصه قیامت و وضعیت روحانی محض، به زودی شکست خورد و بار دیگر متفکران اسماعیلی نزاری آن را توجیه و تفسیر کردند. در این میان، آنچه که مسلم است حاکی از سیر خطی مجموع ادوار هفتگانه‌ای است که امام اسماعیلی در محوریت آن قرار داشت و دانش باطنی که وی به پیروان خود انتقال می‌داد، موتور محرک و عامل پیش‌برنده آن بود. تکمیل این دانش و ارائه آن به همگان در انتهای تاریخ بشر، سرانجام نهایی و غایت‌گرایانه آن به حساب می‌آمد. دیگر حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی موجود نیز چیزی جز انحراف از جریان اصلی تاریخ و حکومت طاغوت نبود، حکومت‌هایی که سرنوشت نهایی آنها نابودی است، یعنی همان آرمان و اندیشه‌ای که نظام سیاسی اسماعیلی به دنبال آن بود. بنابراین رویدادهای مربوط به چنین حکومت‌هایی غاصب نزد مورخان اسماعیلی مذهب دارای کمترین ارزش مثبت تاریخی نبوده و حوادث مرتبط با این حکومت‌ها تنها در تقابل با نظام سیاسی مذهبی اسماعیلی، نیازمند ثبت می‌شود.

ج) نگاه مشیت‌انگاران و نقش محوری امام در تاریخ

در تاریخ‌نگاری اسماعیلی مانند دیگر مکاتب تاریخ‌نگاری سنتی، خدا در رأس تاریخ بشر قرار دارد. این مسئله سبب شده است که تاریخ دارای مبدأ و منتهایی مشخص باشد. در این نظام فکری اعتقادی، تاریخ دارای حرکتی ضروری، جبری و از پیش تعیین شده است که در جریان آن انسان‌ها بازیگرانی بیش نیستند که مقهور قضا و قدر و سیر ناگزیر تاریخ‌اند. بر همین اساس، نخبگان، بازیگران اصلی و مجریان اراده خدا در تاریخ هستند که هدف از نگارش تاریخ، شرح

تنها امام را در ذات حقیقتش می‌بینند. تنها این گروه به قیامت واقعی و رستگاری کامل رسیده‌اند (دفتری، ۱۳۷۶: ۴۵۰).

۱. پیروان عادی امام اهل ترتب خوانده می‌شدند که چون به حقیقت دست نیافته بودند، تنها از معانی باطنی شریعت آگاه بودند و هنوز به حقیقت غایی امام پی نبرده بودند. این گروه خود به دو دسته اقویا و ضعفاء تقسیم می‌شدند (طوسی، ۱۹۵۰: ۶۲ و ۷۶ و ۸۳). آنها در واقع به افکار و رسوم صوفیان نزدیک‌تر شده بودند.

زندگی و حوادث پیرامون زندگی این افراد است. در نظام سیاسی اسلام که خلیفه/سلطان ادعا می‌کرد که حق حاکمیت از جانب خدا به او اعطا شده و نظام اعمال قدرت از بالا به پایین بود، موتور محرک تاریخ تنها اراده خدا بود که از طریق نخبگانی چون پیامبر، امام، پادشاهان، فرماندهان، والیان و امثال آنان اعمال می‌شد. در چنین نظام فکری، وظیفه مورخ تبیین اثرات اقدامات انسان‌ها نبود، بلکه هدف او این بود که با سرمشق قراردادن حقایق شناخته‌شده و توصیف آن، درس‌هایی را به دیگران بیاموزاند. بنابراین، موضوع بررسی در تاریخ‌نگاری اسلامی، سازمان سیاسی است نه جامعه. این سازمان سیاسی را نیز خداوند با مشیت خود به حرکت درآورده و مسیر آن را از ابتدا تا انتها تعیین می‌کند. در این میان، وظیفه مورخ تنها نگارش تاریخ بود، نه پرداختن به آینده و گفت‌وگو راجع به آنچه پیش‌بینی آن بر عهده پیامبران است. به دلیل همین دیدگاه خدامحور به تاریخ بود که در تاریخ‌نگاری اسلامی شاهد ارائه مطالب بسیار ناچیزی درباره غیر نخبگان به ویژه غیر نخبگان روستایی هستیم. زیرا کانون توجه مورخان مسلمان، به شهرها و نخبگان شهری محدود می‌شد. بنابراین، رویدادهای زندگی این افراد پرمعنا انگاشته می‌شد و تاریخ را غالباً افراد مهمی می‌ساختند که در شهرها ساکن بودند. در مقابل، رویدادهای زندگی تولیدکنندگان روستایی اهمیت کمتری داشت.

منظور از گروه نخبگان در تاریخ‌نگاری اسماعیلی، امامان هستند. بر همین اساس در تاریخ‌نگری اسماعیلی تا پایان قرن هفتم هجری، تنها زندگی امامان اسماعیلی و افراد و حوادث مرتبط با آنان است که نیاز به ثبت در تاریخ دارد. این در حالی است که در تاریخ‌نگاری اسلامی، نخبگان اعم از پیامبران، حاکمان، فرمانروایان و خاندان‌های بزرگی هستند که حوادث تاریخی را رقم می‌زنند. پس می‌توان تنوع و تکرار در اشکال تاریخ‌نگاری اسلامی: تک‌نگاری‌ها، تواریخ عمومی، طبقات‌نگاری‌ها، نسب‌نگاری‌ها و... را در مقابل اشکال محدود تاریخ‌نگاری اسماعیلی: سرگذشت‌نامه، تک‌نگاری‌های دودمانی و... توضیح داد. سیر تحول تاریخ‌نگاری اسلامی از حدیث‌نگاری، اخبار و سپس نگارش تواریخ عمومی و جهانی را می‌توان به گونه‌ای بیانگر ایجاد چنین دیدگاهی در تاریخ‌نگری اسلامی قرون نخستین هجری دانست که در آن سیر حرکت تاریخ بشر به سوی پایان آرمانی آن مبتنی بر کنش تمامی نخبگان اعم از پیامبران و پادشاهان است، اراده‌هایی که مقهور قضا و قدر و مجریان مشیت الهی در زمین بودند؛ اما در تاریخ‌نگری اسماعیلی، «امام» ذیل اراده خدا و تنها نماینده تام‌الاختیار او در زمین بود که تاریخ بشر را به سمت پایان محتوم خویش، آن هم در لامکانی فراتر از ماده راهبری می‌کرد. بر همین اساس در این نوع تاریخ‌نگاری، موضوع بررسی نه سازمان سیاسی به معنای عام کلمه و نه جامعه است، بلکه تنها حوادث پیرامون امام اسماعیلی و دستگاه سیاسی یا غیرسیاسی مرتبط

با او معنادار بوده و موضوع ثبت تاریخی است نه چیز دیگر (بابایی سیاب، ۱۳۹۷: ۱۵۹ به بعد). بنابراین، در تفکر اسماعیلیان، تاریخ عبارت است از تکاپوی ارواح جزئی انسان‌ها برای پیوستن به نفس کلی و بازگشت به نخستین مرتبه وجودی خویش یعنی عقل که نیازمند طی هفت دور تکاملی در دنیای ماده است. در این میان، نقش «امام» به‌عنوان حامل تعالیم باطنی، در راستای هدایت انسان‌ها، نقشی اساسی است؛ چنانکه قاضی نعمان در جای جای کتاب *المجالس و المسایرات* از قول معز به این امر اشاره می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۷۲-۸۵). بر همین اساس در تاریخ‌نگاری اسماعیلیه، تنها «امام» و اعمال و افعال مرتبط با اوست که معنادار بوده و موضوع نگارش تاریخ است و تاریخ پادشاهان، حاکمان، فرماندهان، خاندان‌های بزرگ، فرق و مذاهب و امثال آن از این نقطه نظر فاقد هرگونه اهمیتی است، مگر آنچه که در ارتباط با امام و آیین اسماعیلی است؛ زیرا خیر دنیا و آخرت برای مؤمن اسماعیلی در چیزی است که امام بدان امر می‌کند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۲۴۰). و سرانجام این قائم است که در آخرین مرحله تاریخ، حقایق باطنی محض را بر انسان‌ها مکشوف و مجموع ارواح جزئی آنان را آماده سیری روحانی برای بازگشت به منشأ نخستین خویش می‌کند. تحرکات آخرالزمانی در ادوار مختلف تاریخ اسماعیلی مانند ظهور نافرجام مهدی در میان قرامطه بحرین، اعلام مهدویت خلفای فاطمی، اعلام قیامت در دوران حسن دوم نزاری و... همگی حاکی از اهمیت این دور از تاریخ نزد اسماعیلیان است.

معرفت تاریخی از دیدگاه متفکران اسماعیلی

در فضای فکری هفت قرن نخست هجری که تاریخ را عمدتاً ذیل فنون کمکی حدیث و شریعت، مربوط به حوزه ادبیات یا به‌عنوان ترکیبی از آن دو تقسیم‌بندی می‌کردند؛ اخوان الصفا در رسائل خود نظری دیگر داشتند. این گروه تعالیم خود را از جانب محمد مستور هفتمین امام اسماعیلی می‌دانستند که در آن زمان مهدی منتظر قرامطه بود (رسائل، ۱۹۵۷: ۴/۱؛ همان: ۲۹۰/۲؛ همان: ۱۲۵/۴). *رسائل اخوان الصفا* علی‌رغم عدم اقبال فاطمیان به آن، بعدها از طریق داعی ابراهیم‌بن حسین الحامدی (م ۵۵۷) به جامعه اسماعیلی طیبی معرفی و مورد توجه آنان و جانشینان‌شان در هند (بهره‌های داودی) قرار گرفت (الحامدی، ۱۹۷۹: ۱۱۱ به بعد). آنان در قرن چهارم هجری چارچوب‌های موجود در خصوص تقسیم‌بندی علوم را نپذیرفتند و بر اساس اعتقادات خود، تقسیم‌بندی جدیدی ارائه کردند. با وجود این، طبقه‌بندی ایشان از علوم، همچنان در اندیشه پیشینیان (تقسیم حکمت به دو قسم نظری و عملی) ریشه داشت، اما در نوع خود بدیع نیز است. آنان سعی در تلفیق حکمت یونانی با شریعت اسلامی داشتند که در

این راستا، تمام دانستنی‌ها را تحت عنوان صنایع دسته‌بندی کرده‌اند که شامل «صنایع علمی» و «صنایع عملی» می‌شود. منظور آنان از صنایع علمی که در رساله هفتم از رسائل آنها آورده شده، علوم نظری است که بر سه قسم است: علوم ریاضیه، علوم شرعی وضعی و فلسفه حقیقی. علوم ریاضیه از دید آنان علومی است که برای جست‌وجوی معاش و سامان‌دادن زندگانی دنیا وضع شده و شامل کتابت و قرائت لغت و نحو، حساب و معادلات، شعر و عروض، سحر، کیمیا، حیل، حرف و صنایع، بیع و شرا و روایات و اخبار می‌شود؛ علوم شرعی وضعی: علم التنزیل، علم التأویل، علم روایات و اخبار، علم فقه و سنن، علم مواعظ و زهد و تصوف و علم تأویل خواب‌هاست؛ فلسفه حقیقی نیز ریاضیات (علم هندسه و عدد و نجوم و موسیقی)، منطقیات (صناعت شعر و خطابه و جدل و برهان و مغالطه) و طبیعیات و الهیات را در بر می‌گیرد (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۱/ ۲۶۶-۲۶۷).

در این دیدگاه، تاریخ، روایات و اخبار هم ذیل علوم ریاضیه و هم ذیل علوم شرعی وضعی دسته‌بندی شده است. علومی که که از یک‌سو در کنار کتابت و قرائت، شعر و عروض، لغت و نحو و امثال آن، برای سامان‌دادن به زندگی دنیوی وضع شده‌اند و از طرف دیگر در کنار علومی چون تأویل، تنزیل، فقه، سنن و مانند آن، در خدمت شریعت است. بنابراین دیدگاه، اسماعیلیان در طبقه‌بندی علوم علی‌رغم تفاوت در روش طبقه‌بندی، مانند اکثر هم‌عصران مسلمان خود، تاریخ را در زمره علوم ادبی و شرعی به حساب می‌آورند؛ باین حال، طریقه برخورد اسماعیلیان با این دسته علوم در ادوار مختلف حیات آنان تابع الزامات مکتب اسماعیلی است نه سیر تکاملی که در فضای تاریخ‌نگاری اسلامی، از حدیث‌نگاری تا اخبار و سپس تواریخ عمومی طی کرده است. این مسئله رابطه مستقیمی با هدف تاریخ‌نگاری نزد اسماعیلیان دارد. اسماعیلیان بنابه درک و فهمی که از تاریخ داشتند و بسته به نیازهای هر دوره، آثار تاریخ‌نگارانه خود را نوشته‌اند که به اشکال مختلف فرقه‌نگاری، سرگذشت‌نامه‌نویسی، تک‌نگاری‌های دودمانی، سیره و مانند آن ظاهر شده است. هدف از این تاریخ‌نگاری، مشروعیت‌بخشی به جریان دینی سیاسی اسماعیلی به‌عنوان وظیفه در قبال آیندگانی است که راه رستگاری خود را در بازگشت به تاریخ می‌یابند (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷). بنابراین، در تفکر اسماعیلی، تاریخ به‌عنوان یک علم در خدمت مکتب اسماعیلی است، نه در خدمت فقه، شرع یا نیازهای روز حکومت چنانکه در جریان مسلط تاریخ‌نگاری اسلامی است.

قاضی نعمان در کتاب *المجالس و المسایرات* ضمن نقل دستور معز خلیفه فاطمی مبنی بر تألیف اخبار دولت فاطمی و مناقب بنی‌هاشم و مثالب بنی‌عبد‌الشمس، می‌نویسد که متعاقب دستور امام، در هر کدام از آن موضوعات، کتابی جامع نوشتم، سپس آنها را بر امام عرضه کردم

که ایشان پسندید و گفت: دوست دارم که اخبار دولت و کسانی از داعیان و مؤمنان که در تثبیت آن تلاش کرده‌اند برای آیندگان باقی بماند تا دعای کسانی که این اخبار را می‌شنوند شامل حال آنها شود و عقابشان بعد از آنها بدان اخبار آگاه شوند... و این وظیفه‌ای است که ما در قبال آیندگان داریم. مثالب دشمنان نیز بایستی در طول ایام و زمان‌ها باقی بماند تا جای شبهه‌ای باقی نماند، زیرا دشمنان مصداق این آیه از قرآن هستند که می‌فرماید: «می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند و حال آنکه خدا گر چه کافران را ناخوش افتد نور خود را کامل خواهد گردانید»^۱ (قاضی نعمان، ۱۹۹۶: ۱۱۷-۱۱۸). این روایت از تاریخ و چیستی آن بیانگر دیدگاهی مکتبی به علم تاریخ است که تا حدودی با درک اخوان الصفا از علم سیر و اخبار منطبق است. قاضی نعمان در ادامه همین روایت، از «اخبار و روایات» تحت عنوان فن یاد می‌کند و می‌نویسد: «... و جمعت من کل فن من هذین الفئین کتاباً» (همان). براساس این دیدگاه، تاریخ نزد اسماعیلیان به‌عنوان دانشی مرتبط با فن کتابت که از ملزومات دیوان انشا بود، اهمیت یافت، چنانکه، اکثر قریب به اتفاق مورخان این دوران مسئول دیوان انشا و کتابت یا در مشاغل مرتبط با آن خدمت می‌کرده و از عالمان و بزرگان دربار اسماعیلی بودند. ابوعلی منصور العزیزی الجوذری، قاضی نعمان، محمدبن محمد الیمانی، احمدبن ابراهیم نیشابوری، ابن الصیرفی، حسن بن حمود کاتب و امثال آنان همگی چنین جایگاهی داشتند.

نتیجه

تاریخ‌نگری اسلامی و اسماعیلی تا پایان قرن هفتم هجری به دلیل پایه‌گذاری بر دو مبنای فکری متفاوت و تا حدودی متعارض، دارای تفاوت‌هایی پارادایمی است. در حوزه فلسفه نظری تاریخ، اسماعیلیان به دلیل تأثیرپذیری از فلسفه نوافلاطونی و امتزاج آن با مبانی اعتقادی اسلامی شیعی خود، درکی نو از خدا، هستی و مفهوم تاریخ ارائه دادند. مفهوم «خدا» شناخت‌ناپذیر، صدور و اداره عالم امکان به واسطه «عقل» و سلسله مراتب وجودی عوالم علوی و سفلی، از جمله مفاهیم مأخوذ از نظام نوافلاطونی در تفکر اسماعیلی است که اساس درک آنان از هستی و تاریخ است. متفکران اسماعیلی براساس این نظام گنوسی و مفهومی که از اصل «امامت» برای خود بر ساخته بودند، دیدگاهی مشیت‌انگارانه به تاریخ داشتند که وجه تفاوت آن با مکاتب تاریخ‌نگری سنتی، در محدود کردن نایبان اراده خدا به سلسله‌های هفتگانه از امامان راستینی بود که وظیفه هدایت بشر را در مسیر تاریخ بر عهده داشتند. براساس این دیدگاه بود که برای مورخ اسماعیلی، تنها حوادث مرتبط با امام و تشکیلات سیاسی مذهبی او

۱. الصف / ۸.

معنادار بوده و نیازمند ثبت در تاریخ بود. این در حالی بود که در تاریخ‌نگری اسلامی، نخبگان اعم از سیاسی و دینی (پیامبران، امامان، پادشاهان، فرماندهان نظامی، خاندان‌های بزرگ و...) نایبان اراده خدا در زمین بودند و تاریخ عبارت بود از ثبت زندگی، اعمال، رفتار و کردار این گروه‌ها. همچنین براساس این جهان‌شناسی بود که اسماعیلیان بر خلاف دیدگاه خطی مورخان مسلمان که تاریخ را سیر ممتد حرکت بشر از آغاز آفرینش تا پایان جهان می‌دانستند؛ به ارائه تصویری دوری‌خطی و تکامل‌گرایانه از حرکت تاریخی پرداختند. این نظام دوری‌خطی در عین حفظ مرزهای خود با تاریخ دوری کیهان‌محور در نظریه‌های باستانی، قائل به وجود هفت دور در تاریخ بشر بود که به گونه‌ای زنجیروار به هم متصل بوده و در عین حال در مسیری خطی و تکاملی به سمت غایت محتوم خویش در حرکت بود. این در حالی است که در دیگر نظریه‌های خطی دینی، تاریخ سیری قهقرایی و غیرتکاملی طی می‌کند که در پایان به گونه‌ای معجزه‌آسا به غایت مطلوب خویش می‌رسد. عنصر سوم در فلسفه نظری تاریخ نزد اسماعیلیان، پیوند ناگسستنی تاریخ با فراتاریخ است. در تاریخ‌نگری اسلامی، تاریخ بشر از هبوط آدم شروع شده و با ظهور مهدی (عج) و تشکیل جامعه آخرالزمانی در پایان آن خاتمه می‌یابد؛ اما در تفکر اسماعیلی، تاریخ از زمان صدور عالم امکان و به تبع آن صدور انسان روحانی از «عقل» شروع شده و با طی هفت دور تکاملی در دنیای مادی و در قالب اجسام انسانی، بار دیگر در سیری روحانی به منشأ نخستین خویش باز می‌گردد. بنابراین، در تاریخ‌نگری اسماعیلی، وجود امام، انسان و سیر تاریخی او دارای پیوندی یکپارچه با عالم روحانی است. برهمین اساس، «ظهور قائم» در اندیشه اسماعیلیان به معنای کشف معنای باطنی ادیان الهی بر همگان و آمادگی ارواح جزئی انسان‌ها برای پیوستن به نفس کلی و پایان تجلی «عقل» است که بیانگر سیری روحانی و نه مادی است. در حوزه معرفت‌شناسی تاریخ، اخوان الصفا به‌عنوان نماینده تفکر فلسفی اسماعیلی در قرن چهارم هجری، با ارائه یک دسته‌بندی بدیع، بر خلاف سایر فلاسفه، تاریخ را ذیل علوم شرعی وضعی قرار می‌دهند. آنان با تأکید بر «سیر/روایات و اخبار» به‌عنوان علم، از آن در کنار علوم چون کتابت و قرائت، لغت و نحو، حساب و معادلات، شعر و عروض و... و نیز علم التنزیل، علم التأویل، علم فقه و سنن، علم مواعظ و... نام می‌برند که در خدمت مکتب اسماعیلی است. آثار تاریخ‌نگارانه قاضی نعمان بارزترین شکل تاریخ‌نگاری اسماعیلی، بیانگر وجود نگرشی مکتبی به تاریخ در میان اسماعیلیان است.

کتاب‌شناخت

- ابن حزم، علی‌بن‌احمد (۱۳۶۹) *مراتب العلوم*، تحقیق احسان عباس، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابن‌منصور الیمن، جعفر (۱۴۰۴ق) *الکشف*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق (۱۳۸۱) *الفهرست*، ترجمه م. رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابی‌حنیفه، نعمان‌بن‌محمد مغربی (قاضی نعمان) (۱۹۷۰م) *افتتاح الدعوه*، تحقیق وداد القاضی، بیروت: دارالثقافه.
- _____ (۱۹۹۶م) *المجالس و المسایرات*، تحقیق حبیب‌الغنی و ابراهیم شیح و محمد الیعلوی، بیروت: دارالمنتظر.
- قهستانی، ابواسحاق (۱۹۵۹م) *هفت باب*، ویرایش و ترجمه و. ایوانف، بمبئی: بی‌نا.
- جعفر بن منصور الیمن (۱۹۸۴م) *سرائر و اسرار النطقاء*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- جوینی، علاء‌الدین عظاملک (۱۹۱۲-۱۹۳۷م) *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، لندن: بی‌نا.
- الحامدی، ابراهیم بن‌الحسین (۱۹۷۱م) *کنز الولد*، ویرایش مصطفی غالب، ویسبادن: بی‌نا.
- خوارزمی، ابو‌عبدالله محمد (۱۴۲۸ق) *مفاتیح العلوم*، دراسه و تصدیق ا. د. عبدالأمیر الأعسم، بیروت: دار المناهل.
- داعی، ادیس‌بن‌حسن (۱۹۷۸-۱۹۷۳م) *عیون الاخبار و فنون الآثار*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶ش) *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ ۲، تهران: نشر فرزاد روز.
- رابینسون، چیس اف (۱۳۸۹ش) *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام.
- رازی، فخرالدین محمد (۱۳۸۲) *جامع العلوم*، تصحیح علی آل داود، تهران: نشر ثریا.
- رسائل اخوان الصفا (۱۳۹۶ق) با مقدمه فارسی اکبر ایرانی، لندن: مؤسسه مطالعات اسماعیلی.
- _____ (۱۹۵۷م) *بیروت: بی‌نا.*
- زکار، سهیل (۲۰۰۷م) *الجامع فی اخبار القرامطه فی الأحساء- الشام- العراق- الیمن- دمشق: التکوین.*
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵) *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران: امیرکبیر.
- السجستانی، ابو‌یعقوب اسحاق‌بن‌احمد (۱۹۴۹م) *کشف المحجوب*، ویرایش هانری کورین، تهران- پاریس: بی‌نا.
- _____ (۱۹۶۶م) *اثبات النبوات*، ویرایش عارف تامر، بیروت: بی‌نا.
- _____ (۱۹۸۰م) *الافتخار*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: بی‌نا.
- الصوری، محمدبن‌علی (۱۹۵۵م)، *التصیبه الصوریه*، ویرایش عارف تامر، دمشق: بی‌نا.
- طوسی، نصیرالدین محمدبن‌محمد (۱۹۵۰م) *روضه‌التسلیم*، ویرایش و. ایوانف، لیدن: بی‌نا.

۷۲ / تاریخ‌نگری اسماعیلیان؛ مؤلفه‌های فلسفه نظری تاریخ / علی بابایی سیاب و ...

قبادیانی بلخی، ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث (ناصر خسرو) (۱۹۲۳م) *زاد المسافرین*، ویرایش م. بذل الرحمن، برلین: بی‌نا.

_____ (۱۹۲۴م) *وجه دین، ویرایش م. غنی‌زاده و محمد قزوینی*، برلین: بی‌نا.

_____ (۱۹۴۰م) *نحوان الاخوان*، ویرایش یحیی الخشاب، قاهره: بی‌نا.

_____ (۱۹۵۳م) *جامع الحکمتین*، ویرایش هانری کوربن و محمد معین، تهران- پاریس: بی‌نا.

قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹) *دره‌التاج لغره‌الدیاج*، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوه، چاپ سوم، تهران: حکمت.

قمی، سعد بن عبدالله (۱۹۶۳م) *المقالات و الفرق*، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: بی‌نا.

کرمانی، حمیدالدین (۱۹۶۰م) *الریاض*، ویرایش عارف تامر، بیروت: بی‌نا.

_____ (۱۹۶۷م) *راحة‌العقل*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

الکشی، ابو عمر محمد بن عمر (۱۳۴۸ش) *الرجال*، تصحیح حسن مصطفوی، مشهد: بی‌نا.

مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی (۱۹۷۳-۱۹۶۷) *تعاضد الحنفاء باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء*، تصحیح جمال‌الدین الشیال و محمد حلمی م. احمد، قاهره: بی‌نا.

الملیجی، ابوالقاسم عبدالحاکم بن وهب (۱۹۴۷م) *المجالس المستنصریه*، ویرایش محمد کامل حسین، قاهره: بی‌نا.

المؤید فی‌الدین الشیرازی (۱۹۷۴م) *المجالس المؤیدیه*، ویرایش مصطفی غالب، بیروت: بی‌نا.

List of sources with English handwriting

- Ebn Ḥazam, 'alī Ebn Aḥmad, (1990), **Marāteb al-'olūm**, researche Eḥsān 'abbās, Mašhad: āstāne qodse razavī.
- Ebn Manšūr al-Yaman, Ĵa'far, (1984), **al-Kašf**, research and presentation Moštafā Ġāleb, čāpe avandl, Beyrūt: dār al-'ondolos.
- Ebn Nadīm, Moḥammad Ebn Eshāq, (2002), **al-Fehrest**, translator M. Rezā Tajaddod, Tehrān: Asāfir.
- Abū Eshāq Qahestānī, (1959), **Haft Bāb**, vīrāyeš and tarjomeye V. İvānof, Bamb'ī: bīnā.
- Edrīs 'emād al-Dīn Ebn Ḥasan, (1978), **'oyūn al-Aḳbār and Fonūn al-Āṭār**, researche Moštafā Ġāleb, Beyrūt: dār al-'ondolos.
- Ĵa'far Ebn Manšūr al-Yaman, (1984), **Sarā'er and Asrār al-Noṭaqā**, vīrāyeše Moštafā Ġāleb, Beyrūt: dār al-'ondolos.
- Ĵoveynī, 'alā' al-Dīn 'aṭāmolk, (1912-1937), **Tārīkhe Ĵahāngošāy**, emendation Moḥammad Qazvīnī, Landan: bīnā.
- al-Ḥāmedī, Ebrāhīm Ebn al-Ḥoseyn, (1971), **Kanz al-Andlad**, vīrāyeše Moštafā Ġāleb, Vīsbāden: bīnā.
- Ḳārazmī, Abū 'abdollāh Moḥammad, (2007), **Mafātiḥ al-'olūm**, darāsa wa tašdīr '. D. 'abd al-'amīr al-'a'sam, al-ṭaba'a al-awlā, Beyrūt: dār al-manāhel.
- Daftarī, Farḥād, (1997), **Tārīk and 'aqāyede Esmā'īliye**, tarjomeye Fereydūn Badreyī, čāpe dovvom, Tehrān: našre farzāne rūz.
- Rābīnson, Čeys F, (2010), **Tārīknegārīye Eslāmī**, tarjomeye Moštafā Sobḥānī, Tehrān: pažūheškadeye tārīke eslām.
- Rāzī, Faḳr al-Dīn Moḥammad, (2003), **Ĵāme' al-'olūm**, emendation 'alī Āle Dāvūd, čāpe avandl, Tehrān: našre torayyā.
- **Rasā'el Aḳawān al-Šafā**, (1976), bā moqaddameye fārsīye Akbar Īrānī, Landan: mo'asseseye moṭāle'āte esmā'īlī
- **Rasā'el Aḳawān al-Šafā**, (1957), Beyrūt: bīnā.
- Zokār, Soheyl, (2007), **al-Ĵāme' fi 'ḳbār al-Qarāmaṭa fi al-'aḥsā' - al-Šām - al-'arāq - al-Yaman**, Damešq: al-Takwīn.
- Saḳādī, Seyyed Ĵa'far, (1996), **Farhange 'olūme Falsafī and Kalāmī**, Tehrān: amīr kabīr.
- al-Sejestānī, Abū Ya'qūb Eshāq Ebn Aḥmad, (1949), **Kašf al-Maḥjūb**, vīrāyeše Hānī Korben, Tehrān – Parī: bīnā.
- al-Sejestānī, Abū Ya'qūb Eshāq Ebn Aḥmad, (1966), **Eṭbāt al-Nabawāt**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Beyrūt: bīnā.
- al-Sejestānī, Abū Ya'qūb Eshāq Ebn Aḥmad, (1980), **al-Efteḳār**, vīrāyeše Moštafā Ġāleb, Beyrūt: bīnā.
- al-Šūrī, Moḥammad Ebn 'alī, (1955), **al-Qašīda al-Šūrīya**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Damešq: bīnā.
- Tūsī, Našīr al-Dīn Moḥammad Ebn Moḥammad, (1950), **Rawḍa al-Taslīm**, vīrāyeš V. İvānof, Leyden: bīnā.
- Qāzī, No'mān, (1970), **Eftetāḥ al-Da'and**, research Wedād al-Qāḏī, Beyrūt: dār al-ṭaqāfa.
- Qāzī, No'mān, (1996), **al-Majāles and al-Mosāyerāt**, research ḥabīb al-Faqī and Ebrāhīm Šabboḥ and Moḥammad al-Ya'lāwī, Beyrūt: dār al-montazer.
- Qoṭb al-Dīn Šīrāzī, Maḥmūd Ebn Mas'ūd, (1990), **Dorra al-Tāj le Ġorra al-Dībāj**, be kūšeš and emendation Seyyed Moḥammad Maškūh, čāpe sevvom, Tehrān: ḥekmat.
- Qomī, Sa'd Ebn 'abdollāh, (1963), **al-Maqālāt and al-Feraq**, emendation Moḥammad Ĵavād Maškūr, Tehrān: bīnā.
- Kermānī, Ḥamīd al-Dīn, (1960), **al-Riyāḏ**, vīrāyeše 'āref Tāmer, Beyrūt: bīnā.

- Kermānī, Ḥamīd al-Dīn, (1967), **Rāḥa al-‘aql**, research and emendation Moṣṭafā Ġāleb, Beyrūt: dār al-‘ondolos.
- al-Kaššī, Abū ‘omar Moḥammad Ebn ‘omar, (1969), **al-Rejāl**, emendation ḥasan Moṣṭafavī, Mašhad: bīnā.
- Moqṛīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad Ebn ‘alī, (1967-1973), **Et ‘āz al-Ḥonafā’ be Akbār al-‘ema al-Fāṭemiyīn al-Ḳolafā’**, taṣḥīḥ Jamāl al-Dīn al-Šayyāl and Moḥammad Ḥelmī M. Aḥmad, Qāhere: bīnā.
- al-Malījī, Abū al-Qāsem ‘abd al-Ḥākem Ebn Wahab, (1947), **al-Mjāles al-Mostaṣerīya**, vīrāyeše Moḥammad Kāmel Ḥoseyn, Qāhere: bīnā.
- al-Mo‘ayyad fī al-Dīn al-Šīrāzī, (1974), **al-Majāles al-Mo‘ayyediya**, vīrāyeše Moṣṭafā Ġāleb, Beyrūt: bīnā.
- Nāšer Ḳosro, (1923), **Zād al-Mosāferīn**, vīrāyeš M. Baḍl al-Raḥmān, Berlīn: bīnā.
- Nāšer Ḳosro, (1924), **Andjhe Dīn**, edite M. Ġanīzāde and Moḥammad Qazvīnī, Berlīn: bīnā.
- Nāšer Ḳosro, (1940), **Ḳān al-Eḳwān**, edite Yahyā al-Ḳeššāb, Qāhere: bīnā.
- Nāšer Ḳosro, (1953), **Jāme‘ al-Ḥekmateyn**, edite Hānī Korben and Moḥammad Mo‘īn, Tehrān – Pārīs: bīnā.

**The Historical Perspective of Isma'ilis
Philosophical Components¹**

Ali Babaei Siab²
Fatemeh Janahmadi³
Hashem Aghajari⁴

Received: 2018/11/04
Accepted: 2019/02/16

Abstract

In this research, attempts are made to respond to the raised questions in the theoretical philosophy field of History from the Isma'ili intellectuals' point of view represented in their cosmological notions in Isma'ili theology and history of human being. The most important philosophical component in Isma'ili history in accordance with its different systems in comparison with Islamic perspective of history is also surveyed. It seems that the Isma'ili historiography in spite of its common properties with Islamic perspective of History in particular and classical-religious historiography in general, possesses components such as axial role of Imam in history, cyclic-linear system of history, and the affiliation between History and Meta-History. These components are reflected in the few remained historiographical works of Ismail'ism. The method of this research is Hermeneutics phenomenology and the data is collected based on the historical methods using library materials.

Keywords: Isma'ili cosmology, the theoretical philosophy of history, Cyclic-linear History, Meta- History, Imamate.

1. DOI: 10.22051/hph.2019.22849.1283

2. PhD in Islamic History, Tarbiat Modares University (Corresponding Author).

E-Mail: Ali.Babaei@modares.ac.ir

3. Associate Professor, Department of History, Tarbiat Modares University.

E-Mail: F.Janahmadi@modares.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of History, Tarbiat Modares University.

E-Mail: aghajari@modares.ac.ir

Print ISSN: 2008-8841/ Online ISSN: 2538-3507

