

An Analysis of the Concept of Imamate in Ismailism Based on Its Cosmological Foundations

Mahdi Elmi Daneshvar¹

(Received on: 2025-02-19; Accepted on: 2025-05-04)

Abstract

The position and concept of Imamate constitute one of the most fundamental pillars of Ismaili thought. The exchange of ideas to address doubts and confront complex doctrinal doubts throughout various historical periods, along with the establishment of the Fatimid Caliphate and the need to rely on strong theoretical foundations to consolidate intellectual structures, led the Ismailis to adopt Neoplatonic teachings and the hermeneutical — and at times exaggerated — approaches of certain dissident da'īs (missionaries). These da'īs, who lived for years in Iran and possessed a deep familiarity with ancient Iranian wisdom, played a significant role in this intellectual shift. This research is based on the analysis of Ismaili theological and doctrinal texts. The findings indicate that historical developments have driven the sect's theological and doctrinal foundations toward semantic shifts in the concept of Imamate. These fundamental transformations paved the way for reinterpretation, rethinking, and profound structural changes in the views and theories of Ismaili scholars. Consequently, Ismaili scholars, with a precise understanding of the weaknesses and shortcomings of the existing intellectual system and an awareness of ongoing developments, moved toward redesigning the intellectual framework and reinterpreting the theory of Imamate based on contemporary needs. This, in turn, brought about a profound transformation in the cosmological foundations of Ismailism.

Keywords: Ismailism, cosmology, Imamate, da'īs, Nāṭiq (speaker-prophets), creation.

1. Assistant Professor, Department of Eastern Religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: m.daneshvar@urd.ac.ir

واکاوی مفهوم امامت در اسماعیلیه، مبتنی بر مبانی کیهان‌شناسی آن

مهدی علمی دانشور^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴]

چکیده

جایگاه و مفهوم امامت، یکی از بنیادی‌ترین ارکان اندیشه‌ای مکتب اسماعیلیه به شمار می‌رود. تبادل اندیشه برای پاسخ به تردیدها و مقابله با شبهات اعتقادی پیچیده در دوره‌های مختلف تاریخی، همراه با تشکیل حکومت فاطمیان و نیاز به بهره‌گیری از پشتوانه‌های نظری نیرومند برای تحکیم بنیان‌های فکری، موجب شد اسماعیلیان به آموزه‌های نوافلاطونی و رویکردهای تأویل‌گرایانه - و گاه غلوآمیز - برخی داعیان دگراندیش گرایش یابند؛ داعیانی که سال‌ها در ایران زیستند و با حکمت ایران باستان آشنایی عمیقی داشتند.

این پژوهش بر پایه تحلیل متون کلامی و اعتقادی اسماعیلیه انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که تحولات تاریخی، مبانی اعتقادی و کلامی این مکتب را به سمت تغییرات معنایی در موضوع امامت سوق داده است. این دگرگونی‌های بنیادین، زمینه‌ساز بازخوانی، بازاندیشی و دگرگونی‌های ساختاری عمیق در آرا و نظریه‌های علمای اسماعیلیه شد. در نتیجه، عالمان اسماعیلی با شناخت دقیق از ضعف‌ها و کاستی‌های دستگاه فکری موجود و آگاهی از تحولات جاری، به سوی بازطراحی نظام فکری و بازخوانی نظریه امامت بر پایه نیازهای زمانه گام برداشتند و در پی آن، تحولی ژرف در مبانی کیهان‌شناسی اسماعیلیه پدید آمد.

واژگان کلیدی: اسماعیلیه، کیهان‌شناسی، امامت، داعیان، ناطق، آفرینش

مقدمه

اسماعیلیه یکی از فرق مهم اسلامی است که پس از شهادت امام صادق علیه السلام، در مسئله جانشینی ایشان دچار اختلاف شدند و امامت را به اسماعیل، فرزند امام، منتسب دانستند. برخی از اصحاب امام که به امامت اسماعیل اعتقاد داشتند، از فرصت پیش آمده بهره بردند و با ارائه توجیه‌هایی، جریان کلامی و تاریخی اسماعیلیه را شکل دادند که تأثیر شگرفی بر اندیشه‌های این مکتب گذاشت (نوبختی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۷-۶۹).

در قرن چهارم هجری، رویدادی تازه، تأثیری ژرف بر جریان فکری اسماعیلیه گذاشت. برخی فیلسوفان نوافلاطونی که به آیین اسماعیلیه گرویده بودند، با تکیه بر کیهان‌شناسی و آموزه‌های نوافلاطونی، نظامی نو از مبانی الاهیاتی پی‌ریزی کردند که امامت، محور اساسی آن به شمار می‌رفت. در این منظومه فکری، امامت بر مفهومی استوار بود که در صورت تبیین روشن، دقیق و نظام‌مند، جایگاه امامت در آیین اسماعیلی، استوار و خدشه‌ناپذیر جلوه می‌کرد.

در این فرایند، مفهوم امامت با تاریخ مقدس پیوند یافت. این تاریخ، از هفت «دور» تشکیل شده است و از نگاه اسماعیلیه، انسان در گذر از این هفت‌گانه به کمال می‌رسد. این فرایند طولانی تاریخی، از طریق ظهور پیامبران و امامان، برای مردم تبیین می‌گردد. در این منظومه، پیامبر با عنوان «ناطق» شریعت را می‌آورد و امام با عنوان «اساس»، در ارتباط با عالم بالا، به تأویل آن می‌پردازد (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۸۵-۸۶). با توجه به این دستگاه فکری، جایگاه خداوند در روند آفرینش، مراتب هستی، مراتب وجودی و دنیوی امام بر پایه ادوار هفت‌گانه، و نیز جایگاه او در منظومه اندیشه اسماعیلیه، از مسائل مهم و شایان توجه است.

تاکنون، مقالات متعددی در زمینه امامت در آیین اسماعیلیه نگاشته شده است؛ از جمله، مقاله «امامت از دیدگاه اسماعیلیان» نوشته محمد نصیری است که با تمرکز بر فلسفه تاریخ امامت، ضمن بررسی تحولات تاریخی آن، به تبیین جایگاه امام و نیز شیوه دعوت داعیان

اسماعیلی پرداخته است. مقاله دیگری با عنوان «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه» نوشته فاطمه جان احمدی، به تحلیل دیدگاه‌های کرمانی و تفاوت آنها با سایر علمای اسماعیلی پرداخته و امامت را از منظر او بررسی کرده است. همچنین مقاله «نظریه امامت در اسماعیلیه» نوشته مهدی فرمانیان و ریحانه هاشمی، به تبیین این نظریه در چارچوب ادوار تاریخی اسماعیلیه اختصاص دارد. برخی مقالات دیگر نیز صرفاً به معرفی مراتب امام و تعریف او در اندیشه اسماعیلی پرداخته‌اند. تفاوت مقاله حاضر با پژوهش‌های پیشین در آن است که نظام الهیاتی امامت را با تکیه بر کیهان‌شناسی اسماعیلیه تحلیل می‌کند.

خدا و تدبیر آفرینش

در باور اسماعیلیه، خداوند حقیقتی یقینی و غیرقابل خدشه است که نیازمند اثبات نیست (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۱۲۹). از همین رو، عالمان اسماعیلیه هرگز در پی اثبات وجود خدا بر نیامدند؛ زیرا به باور آنان، خداوند حقیقتی یقینی و فراتر از عقل است و استدلال و ورزی درباره او را بی‌ثمر می‌دانند (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۸۱-۸۳). به باور اسماعیلیان، یقین به وجود خدا تنها از طریق ناطقان و امامان برای مؤمنان حاصل می‌شود (داعی ادریس، ۱۹۹۱: ص ۱۷-۲۰).

این دیدگاه بر این مبنا استوار است که «خداوند فرمان "کن" را صادر کرد، نخستین مخلوق پدید آمد و پس از او سایر مخلوقات، هستی یافتند. نخستین موجود، چون خود را تنها دید، گرفتار غرور خویش شد. در آن هنگام هفت موجود علوی، بدون آنکه او بخواهد، از وی به وجود آمد و این بدان علت بود که قادر مطلق می‌خواست به او پیام‌رسان که همه‌کاره، اوست و اولین آفریده باید همیشه تحت فرمان او عمل کند. بنابراین، موجود اول به ستایش او

پرداخت. در این هنگام خداوند که تنبّه صادر اول را دید، به او امر کرد که از نور خود، یک وزیر برای خود بیافریند و این چنین دومین مخلوق به نام قَدَر آفریده شد. قَدَر در مرحله دوم، از سه حرف خود، سه موجود علوی دیگر آفرید به نام‌های جَدّ و فتح و خیال که همان جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ملائکه مقرب خدایند» (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۱۱۶-۱۲۳). منابع متأخر اسماعیلی غیر فاطمی از ذکر بخش اول این اسطوره که شامل تردید و غرور است، خودداری کرده‌اند؛ اما از پدید آمدن بدون اختیار هفت علوی و حدود سه‌گانه، به دفعات سخن گفته‌اند (سجستانی، ۱۹۸۶ م: ص ۱۲۴-۱۲۶)؛ برای نمونه می‌توان به متن زیر اشاره کرد:

«بدان چون اول، یعنی کونی، به وجود آمد کسی را جز خود ندید. پس از روی عجب و تردید اندیشه‌ای برایش پیدا شد و گمان کرد که هیچ‌کس جز او نیست. در زمان، از او به قدرت باری، شش حد انبعاث یافت تا بداند که بالاتر از او قادر است که جز به قدرت او وی را قدرتی نیست و جز به مشیت او هیچ عملی سر نمی‌زند و چون اول دید که این امر نه به قدرت او و نه به مشیت او بوده است، یقین حاصل کرد که کسی بالاتر از او هست و به خالق خود اعتراف کرد و اینجا بود که گفت خدایی جز الله نیست و من خدا نیستم» (هالم، ۱۳۸۱: ص ۱۰۵).

چنان‌که پیداست، در باور اسماعیلیان نخستین، برخی عناصر اسطوره‌ای به بحث آغاز هستی و آفرینش راه یافته‌اند؛ عناصری که به گفته کربن، ردپای باورهای ایران باستان و نیز آموزه‌های مانوی در آنها به روشنی دیده می‌شود (کربن، ۱۳۷۳: ص ۱۰۶). در روایت علمای اسماعیلی، رویدادی ناخواسته در فرایند آفرینش پدید آمد؛ رویدادی ناشی از شک هستی نخستین درباره اینکه آیا جز او موجودی دیگر وجود دارد یا نه، و آیا فراتر از او کسی هست یا نه. با قاطعیت می‌توان دریافت که این روایت‌ها، به سبب ماهیت معناگرایانه و پیوندهای

چندلایه نظام فکری اسماعیلیان با فلسفه و کلام، احتمالاً از آموزه‌های نوافلاطونی تأثیر پذیرفته‌اند (دفتری، ۱۳۷۶: ص ۲۴۶).

کمک‌کنندگان آفرینش

در روایات اسماعیلی از فرشتگانی شش یا هفت‌گانه با نام «حروف علوی» (هفت حرف) یاد شده است. در شرح این فرشتگان، آمده است: «بر اثر غرور و شک اولین مخلوق، بدون اراده و تصمیم قبلی، شش حد، از اولین موجود به وجود می‌آید و چون باری تعالی این حدود را مشاهده کرد، به او دستور داد که از نور خویش یک برگزیده برای خود به وجود بیاورد و به این صورت دومین مخلوق به نام قَدَر به وجود آمد» (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۱۲۴). «مخلوق دوم، یا قَدَر به همراه مخلوقات اول یا شش حد منبعت از هفت حرف علوی را تشکیل می‌دهند» (دفتری، ۱۳۸۳: ص ۱۶۹). به واسطه این رویداد، آن هفت موجود علوی به طور کامل با هر یک از حروف مطابقت یافتند. عالمان اسماعیلی این هفت موجود علوی را همان «صور نوعیه نطقاء سبعة» یا کروبیان قرآن می‌دانند که وظیفه اصلی شان یاری به دو مخلوق نخستین است. در واقع، این بدان معناست که هر یک از این ملائک، بخشی از امور آفرینش را تدبیر و مدیریت می‌کنند (واکر، ۱۳۷۷: ص ۳۰).

سجستانی در تعریف این فرشتگان، سه حد به نام‌های جَدّ، فتح و خیال را مطابق با «جبرئیل»، «میکائیل» و «اسرافیل» می‌داند که براساس شرح وظایفشان، این سه مخلوق واسطه‌های بین آسمان و زمین هستند (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۴۳-۵۶). در دیگر متون اسماعیلی، شرح وظایف برخی از این حدود چنین آمده است: «إِنَّمَا سُمِّيَ ميكائيل لِأَنَّهُ إِلَهِ كَيْلِ الْبَحَارِ وَنَزُولِ الْأَمْطَارِ مِنَ السَّحَبِ بِمَقْدَارٍ» (یمنی، ۲۰۱۰: ص ۲۶). یکی از این حدود، «میکائیل» نام دارد؛ زیرا تعیین مقدار و اندازه آب دریاها و میزان بارش باران از ابرها به حد

و اندازه‌ای مشخص، از وظایف اوست. در متون اسماعیلی به تصریح آمده است که این حدود، جهان هستی را به وجود می‌آورند (واکر، ۱۳۷۷: ص ۴۵).

سجستانی به صراحت بیان می‌کند که این حدود هفت‌گانه، خالق همه اشیاء هستند و با «دیگر امور هفت‌گانه در خلقت» هم‌خوانی دارند؛ مانند هفت آسمان، هفت کروی، و هفت پیامبر تشریعی (هفت ناطق) که وحی خود را در هفت دوره زمانی ابلاغ می‌کنند (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۱۲۵). در یکی از مهم‌ترین کتاب‌های اسماعیلی به نام أم الکتاب آمده است: «این هفت روح که همه آفرینش به دست ایشان است، و هر صفتی که در آسمان‌ها و زمین وجود دارد، در الهیات و بشریت به دلیل و برهان ایشان است» (أم الکتاب، ۱۳۹۲: ص ۱۰۰). در این کتاب، از هفت فرشته مقدس یاد شده که هفت روح نامیده می‌شوند و وظیفه آنها تدبیر جهان است.

در بخش دیگری از این کتاب آمده است که این هفت فرشته با باری تعالی درباره موجودات و مخلوقات که آفریده‌اند به بحث و مجادله می‌پردازند. خداوند به آنها تذکر می‌دهد که هر آنچه خلق کرده‌اند، به اذن و اراده او بوده و اگر اراده خداوند نبود، هیچ چیز رخ نمی‌داد. حقیقت ماجرا این است که حدود سته خالق نیستند، بلکه تنها یاری‌دهندگان و کمک‌کنندگان خداوند در امور آفرینش هستند (أم الکتاب، ۱۳۹۲: ص ۸۰-۸۱). حمیدالدین کرمانی در مهم‌ترین کتاب خود، راحة العقل، هنگام شمردن عقول، بیان می‌کند که این عقول همان ملائک و حدود هفت‌گانه‌اند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۳۵-۲۴۰، ص ۲۴۲-۲۴۵). در ادامه، کرمانی وظیفه این عقول را کمک‌کنندگی و یاری‌دهندگی در امر آفرینش و تدبیر جهان معرفی می‌کند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۶۷-۲۸۵).

ناصر خسرو قبادیانی نیز در آثار خود به تفصیل از این فرشتگان و ملائک هفت‌گانه یاد کرده است. در کتاب خوان اخوان از پنج حرف علوی سخن می‌گوید که آنها واسطه میان ناطق

و باری تعالی هستند و به همراه عقل و نفس، تعدادشان به عدد مقدس هفت می‌رسد (قبادیانی، ۱۳۸۴: ص ۲۰۰-۲۰۳). در کتاب جامع الحکمتین آمده است: «هرچه در عالم حسی موجود است، اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است» (قبادیانی، ۱۳۶۳: ص ۱۰۹). ناصر خسرو در ادامه می‌گوید که در جهان هستی، آسمان‌ها و ستارگان و صور افلاکی هفت‌گانه وجود دارند و به همان صورت، در عالم علوی نیز هفت نور نخستین و دائمی هست که وظیفه اصلی آنها میانجی‌گری و تدبیر امور جهان است. او بیان می‌دارد: «آنها علت‌های ازلی این انوار جسمانی هستند و از آن هفت نور ازلی گفته‌اند که یکی ابداع است و دیگری جوهر عقل و سه دیگر مجموع عقلی است که مرا و را سه مرتبه است؛ و چهارم نفس است که از عقل منبعث شده، پنجم جد، ششم فتح، و هفتم خیال است؛ و در ظاهر شریعت، این سه حد را به نام‌های جبرئیل، میکائیل و اسرافیل می‌شناسند» (قبادیانی، ۱۳۶۳: ص ۱۰۹).

مراتب هستی و خلقت امام

در کتاب الهفت الشریف عبارتی چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ النُّورَ قَبْلَ الظُّلْمَةِ» (جعفی، ۱۹۷۰: ص ۱۶). در تبیین این نور و چرایی آن، در کتاب أم الكتاب نیز چنین آمده است: «آغاز که نه آسمان بود، نه زمین، و نه هیچ آفریده‌ای، پنج نور قدیم به پنج رنگ وجود داشتند» (أم الكتاب، ۱۳۹۲: ص ۹۱). این تعابیر بیانگر این است که اسماعیلیان بر این باورند که نور، نخستین مخلوق عالم بوده و از این رو، نور در باور اسماعیلیان جایگاهی ویژه و با اهمیت دارد.

«ذات الهی نور علوی است که از آن نور شمعانی و نور قاهر صادر می‌شود و از این نور است که عقل کلی و نفس هستی صدور می‌یابند. همین نفس، عقول بشری، عقول

انبیا و برگزیدگان را می‌آفریند؛ اما دیگر عقول، اشباح عدمی‌اند. نور شعشعانی در مرحله دوم، نور ظلامی را که همان ماده است، می‌آفریند. ماده منفعل و مقهور و آماده زوال است به صورت‌های گوناگون در می‌آید؛ چون افلاک در آسمان و اجسام فانی بر روی زمین. عقول انبیا و ائمه و پیروانشان شعاع‌هایی از نور شعشعانی هستند؛ بدین طریق که نور شعشعانی در میان نور ظلامی ساکن در ماده بدان‌ها فیض می‌بخشد و آنها بدین‌گونه صاحب نور می‌شوند. شعور ذاتی خود را از دست داده و دارای طبیعت و حدسی الهی می‌شوند که آنان را از عبودیت طاغیان پنج‌گانه، یعنی آسمان که شب و روز را از پی هم می‌آورد و طبیعت که شوق و اسف می‌آفریند و ناموس که امر و نهی می‌کند و دولت که مراقبت و معاقبت می‌کند و ضرورت که هر انسانی را خاضع کار روزانه خود می‌سازد، آزاد می‌کند» (فاخوری؛ الجبر، ۱۳۸۶: ص ۱۸۸).

طبق روایت سجستانی، هنگامی که خداوند به اولین مخلوق دستور داد از نور خویش یک برگزیده برای خود پدید آورد، دومین مخلوق به نام «قَدَر» خلق شد. سپس مخلوق دوم یا «قَدَر» به همراه مخلوقات نخستین، یعنی شش حد منبعث از هفت حرف علوی، تشکیل‌دهنده مجموعه‌ای شدند که پس از طی مراحل بیان‌شده، این نور از امام به باب، سپس به حجت و داعی، تا نهایتاً به مستجیب منتقل می‌شود (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۸۰). از همین رو، «در هر دور نیز نور از ناطق به اساس و به امامان بعدی می‌رسد» (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۶۱). در کتاب العالم والغلام آمده است که نور آفریده شده به دو قسم است: قسم اول، نور مادی است که نوری قابل رؤیت است و به واسطه لطف باری تعالی در خورشید، ماه و ستارگان امانت داده شده است؛ قسم دوم، نور روحانی و فراحسی است که خدا آن را در خاندان پیامبر ﷺ قرار داده و این نور به ترتیب به امامان منتقل می‌شود (ایوانف، ۱۳۹۵: ص ۲۴-۲۵).

در رساله ضیاء الحلوم ومصباح العلوم آمده است:

«مستجیب، هنگامی که عهد و پیمان می‌بندد و به طور رسمی به شمار اسماعیلیان درمی‌آید، نقطه‌ای از نور علوی در وجود او روشن می‌شود. این نور، با ممارست در کسب معارف، افزایش می‌یابد و در هنگام مرگ یا شهادت، به آسمان بازمی‌گردد و به جسم شریف نورانی که در آسمان هاست، یعنی امام لاهوتی، می‌پیوندد» (الداعی المحفوظی الوداعی، ۱۹۸۷: ص ۹۴).

در تأیید این معنا، در کتاب أم الكتاب نیز آمده است: «متعلّم، تانور خداوندی بر دلش ننشیند، آرام نمی‌گیرد و توان پذیرش حقایق دینی را ندارد» (أم الكتاب، ۱۳۹۲: ص ۵۷). چنانچه بیان شد در اعتقاد و باور اسماعیلیان، نور از ورای هستی و از بلندترین جایگاه امکان، به تدریج و به صورت پلکانی، از مقام بالا به پایین نزول می‌کند. ابتدا از مقام عقل به مقام نفس می‌رسد و در ادامه، از طریق هفت فرشته مقدس یا موجودات علوی به ناطق، و از آنجا به امام منتقل می‌شود و سرانجام، بر جان مؤمن که همان مستجیب است، می‌نشیند. در برخی روایات اسماعیلی آمده است که این نور، در مسیر نزول خود، گاه ممکن است با ظلمت و سیاهی درآمیزد؛ اما از آنجا که غایت این سیر، «نجات انوار نورانی» است، بزرگان طریقت بر اصولی تأکید کرده‌اند که به واسطه آن، نفس از تاریکی و آلودگی پاک شود و زمینه وجودی مؤمن برای پذیرش نور الهی مهیا گردد. نکته‌ای مهم آن است که این نور، زمینی نیست؛ بلکه علوی و ملکوتی است و نمی‌تواند در عالم ماده باقی بماند؛ از این رو، هنگامی که مؤمن به دیار باقی می‌شتابد و از جهان خاکی دیده فرو می‌بندد، این نور نیز از قفس تن و جان آزاد می‌گردد و به اصل و جایگاه علوی خویش بازمی‌گردد.

در کتاب زهر المعانی داستان سفر نور، به روشنی روایت شده است؛ روایتی که شباهت زیادی با ماه‌یشت (هفتمین بخش از یشت‌های کتاب مقدس اوستا) دارد. براساس این

روایت، هنگامی که مؤمن دیده از جهان فرو می‌بندد، روح او از زندان جان و تن رهایی می‌یابد و با نورهای لطیفی که آنان نیز از کالبد مؤمنان دیگر برآمده‌اند، درمی‌آمیزد. این انوار لطیف به سوی ماه حرکت می‌کنند، و چون به ماه می‌رسند، ماه با همکاری سیاره‌ای دیگر به نام عطارد، آنها را به خورشید منتقل می‌سازد. عبارتی که در کتاب آمده، چنین است: «فیتناقض نور القمر بتسلیمه تلک اللطائف النیره و تخلیه». هنگامی که انوار لطیف به ماه می‌رسند، ماه به کمال نوری خود می‌رسد؛ اما با آغاز فرآیند انتقال نورها به خورشید از سوی سیاره عطارد، به تدریج روشنی ماه کاهش می‌یابد. پس از آنکه این نورها به خورشید رسیدند، مرحله تصفیه آغاز می‌شود: هر یک از انوار از ارواح جدا می‌گردند و پاک می‌شوند. با این حال، این پایان راه نیست؛ زیرا خورشید، با یاری سیاره مشتری، فرایند نهایی پالایش و خالص‌سازی را انجام می‌دهد تا انوار لطیف به کمال پاکی و خلوص برسند. در نهایت، این انوار خالص، هیکل نورانی امام را شکل می‌دهند و در حالتی از انتظار باقی می‌مانند تا در بدن امام بعدی تجلی یابند (داعی ادريس، ۱۹۹۱: ص ۲۷۵-۲۷۶).

کرمانی در قالب توصیف صعود و نزول ارواح نورانی به آسمان، برای نخستین بار نظریه‌ای نو و بدیع را به نام «ولد تام» مطرح می‌کند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۲۸). ولد تام یک ویژگی منحصر به فرد است که تمامی نفوس و صور انسانی، از حضرت آدم تا قیام قائم‌القیامه -آخرین منجی- را در بر می‌گیرد. هر یک از نطقا به همراه امامان و مؤمنان، بخشی از این منبع فیض نورانی هستند و «قائم منتظر» شبیه روحی است که این جسم را حیات می‌دهد و به همین واسطه، انسان برتر و به تعبیری «انسان کامل» به دنیا می‌آید. ولد تام در نگاه کرمانی، نماد ظهور انسان حقیقی است که دارای بُعدی روحانی و پیکری نورانی است و در نهایت، این حیثیت نهایی در قامت جسمانی مهدی منتظر تجلی یافته و متولد می‌شود.

در واقع، این بدان معناست که «قائم منتظر» در ابتدای قیام خود، هنوز واجد حیثیتِ ولدِ تام نیست؛ بلکه هم‌زمان با «ظهور و قیام روحانی قائم‌القیامه و صعود او به عالم علوی» این ولدِ تام و انسان کامل متولد می‌شود و آن حیثیت را می‌یابد. در نتیجه، باید گفت ولدِ تام از همان ذات الهی و نور علوی پدید می‌آید؛ همان نوری که عقول بشری، عقول انبیا و برگزیدگان را می‌آفریند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۴۲-۲۶۵).

در دیگر متون اسماعیلی نیز این اندیشه جریان دارد. در رسائلِ اخوان الصفا، با تأکید بر تمایز میان عالم روح و عالم جسم، چنین آمده است:

نفس مدتی در عالم مادی هبوط کرده، پس از رهایی از بدن، خواستار بازگشت به جایگاه اصلی و محل نورانی خویش شد. کسانی که گرفتار لذات جسمانی‌اند، نفس ایشان پس از مرگ، به جای صعود، بدون قوا در آسمان معطل می‌ماند تا آنکه ارواح شر، او را دوباره برای ادامه عذاب و سرگردانی، به اسارت هیاکل جسمانی بازگردانند (غالب، ۱۹۸۹: ص ۲۹۰).

از تحلیل این متون می‌توان نتیجه گرفت که تنها نمایندگان باری تعالی، یعنی «پیامبران، امامان و مؤمنان خاص»، می‌توانند به اعلی‌علیین، و به بیان دقیق‌تر، به رهایی و نجات دست یابند. آنان «جرقه‌هایی از نور شعشعانی» هستند که در عالم نفس و ماده پراکنده شده‌اند، و تنها ارواح برگزیده‌اند که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند؛ دیگر نفوس و مخلوقات انسانی، در شمار این نمایندگان و برگزیدگان الهی به شمار نمی‌روند (پطروشفسکی، ۱۳۶۳: ص ۲۵۷).

مراتب دنیوی امام براساس ادوار جهان

تقسیم‌بندی تاریخ و ادوار جهان، در باور اسماعیلیان، بر پایه ظهور پیامبران و دوره‌های نبوت آنان است. از این رو، نبوت در نگاه اسماعیلیان با تاریخ مقدس پیوندی وثیق دارد. به باور

آنان، زمان صرفاً گذرِ مبهمِ ماه‌ها و ایام نیست؛ بلکه باید از گذشته‌ای روشن و معنادار، به سوی آینده‌ای با مسیر مشخص، در حرکت باشد و جریان یابد (واکر، ۱۳۷۷: ص ۳۵۷-۳۵۸). بر پایه‌ی این باور - که آموزه‌های فرجام‌شناختی اسماعیلی نیز از دل آن سر برمی‌آورد - تقسیم‌بندی تاریخی خاصی شکل می‌گیرد. در نگاه اسماعیلیان به تاریخ، در آغاز، «ناطقان» ظاهر شده‌اند؛ کسانی که به زعم آنان همان پیامبران اولوالعزم‌اند. ناطقان در نظر ایشان مظهر «عقل کل» در عالم هستند و عبارت‌اند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد و محمد بن اسماعیل بن جعفر (بغدادی، ۱۹۸۸: ص ۱۷۹-۱۸۸). بر این اساس، محمد بن اسماعیل، واضع شریعت جدید و ناسخ شریعت قدیم است. او همان «اساس» یا «وصی»‌ای است که عالم به علم تأویل شریعت بوده و وظیفه‌اش، بیان اسرار و باطن شریعت است (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ص ۱۴).

در باور اسماعیلیان، پیامبر صاحب شریعت و تنزیل است، و امام، حافظ شریعت و مفسر تأویل آن به شمار می‌رود. در مورد تعریف ناطق، در میان علمای اسماعیلیه اختلاف نظر وجود دارد. اگر ناطق را پیامبری بدانیم که شریعتی تازه آورده و شریعت پیشین را نسخ کرده است، در آن صورت، گنجاندن حضرت آدم در شمار ناطقان، محل اشکال خواهد بود؛ زیرا نه دینی آورده و نه در قرآن از کتاب و سنتی برای او سخن به میان آمده است. از همین رو، سجستانی، حضرت آدم را در زمره ناطقان به شمار نمی‌آورد. ابوحاتم رازی، دیگر عالم اسماعیلی، با این نظریه موافق نیست و معتقد است که حضرت آدم نخستین دین و شریعت را آورده است؛ از این رو، چون پیش از او شریعتی وجود نداشته، نسخ شریعت پیشین منتفی است. به بیان دیگر، شرط لازم، آوردن دین جدید است نه منسوخ کردن دین و شریعت پیشین (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ص ۶۳-۷۳).

نسفی، حضرت آدم را در شمار ناطقانی می‌داند که فاقد دین و شریعت بوده‌اند و معتقد است که در دور نخست ادوار جهان، چون حضرت آدم تنها انسان ساکن زمین بود، نیازی

به آوردن دین و شریعت وجود نداشت. در دورِ پایانی نیز، با ظهور محمد بن اسماعیل، دورِ اسلام پایان می‌پذیرد و مرحله تازه‌ای آغاز می‌شود که «دور هفتم» نام دارد. در این دور، برخلاف ادوار پیشین، امامی حضور ندارد و غیبتِ ناطقِ هفتم، همانند غیبت حضرت عیسی تلقی می‌شود. ابوحاتم و سجستانی، با آنکه پذیرفته بودند که در دور هفتم شریعتی وجود ندارد؛ اما برای جلوگیری از نتایج اباحی‌گرایانه برخاسته از آرای نسفی، مفهوم «فترت» را وارد نظام ادواری تاریخ مقدس کردند (سجستانی، ۱۹۸۶: ص ۱۹۲-۱۹۳).

این دوره، که معیار آن غیبت امامان است، در پایان هر دوره ناطق، میان غیبتِ امام هفتم آن دوره و ظهور ناطقِ دوره بعدی واقع می‌شود. در این دوره فترت، حکم در اختیار دوازده لاحق قرار دارد. پس از غیبت ناطق هفتم نیز چنین دوره‌ای از فترت پدید آمده است. ظهور دوره فترت، دلیل تداوم دوره ششم اسلام دانسته می‌شود. محمد بن اسماعیل، ناطق هفتم، دارای سه مرتبه است: نخست، همان امام هفتم دوره‌های پیشین است که غیبت می‌کند؛ دوم، ناطقِ هفتم است که ظهور می‌کند؛ و سوم، در مقام قائم‌القیامه ظاهر می‌گردد.

اسماعیلیان فاطمی، گرچه بینش ادواری اسماعیلیان نخستین درباره تاریخ دوری را حفظ کردند؛ اما در مسئله امامت، تغییراتی پدید آوردند. آنان، وجود بیش از هفت امام را در دوره اسلام ممکن دانسته و در واقع، ادوار هفت‌گانه متعددی را به عنوان «دور صغیر» در درون دور ششم تاریخ، یعنی دوره اسلام، پذیرفتند. آنان با انکار تلویحی مهدویت و رجعتِ محمد بن اسماعیلِ قائم، و با پذیرش امامتِ اعقابِ او، شمار امامان اسماعیلی در دوره اسلام را از عدد هفت فراتر بردند و ناطق هفتم را یکی از امامان اسماعیلی از نسلِ محمد بن اسماعیل در آخرالزمان دانستند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۵۷۹). از این رو، استمرارِ نامحدود امامت و وجود بیش از هفت امام در دوره اسلام امکان‌پذیر شد؛ به عنوان نمونه،

قاضی نعمان، میانِ ناطق ششم و قائم هفتم، ائمه طاهرین را قرار داد (قاضی نعمان، ۱۴۱۵ق: ص ۵۵).

در عصر مستنصر فاطمی، نوعی تعبیر روحانی درباره ظهور محمد بن اسماعیل اتخاذ شده بود؛ چراکه اسماعیلیان فاطمی دیگر منتظر رجعت جسمانی وی نبودند. در همین دوران، آنان بر این باور بودند که در آخرالزمان، یکی از امامان اسماعیلی از اعقاب محمد بن اسماعیل و مستنصر فاطمی، به عنوان قائم و ناطق هفتم، آغازگر آخرین دوره تاریخ بشر خواهد بود (الملیجی، ۱۹۴۷: ج ۱، ص ۳۶۳). اسماعیلیان فاطمی نهایتاً معتقد شدند که عصر حاضر، دوره اسلام است و قائم، هفتمین امام یکی از دوره‌های هفت‌تایی است که پس از آن خواهد آمد و دوره آخری و معادی بشر را آغاز و به پایان می‌رساند (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۲۳).

شاخه دروزی اسماعیلیه در بسیاری از مباحث مربوط به نبوت و امامت، تفاوت‌های معناداری با بدنه اصلی اسماعیلیان دارد. نخستین تفاوت آنها در موضوع «نطقای سبعة» است. به باور ایشان، ابتدا الوهیت در خداوند تجلی یافت (حمزة بن علی و دیگران، ۱۹۸۶: ص ۱۱۴). در نهایت، در این دوره، مردم به سوی مشرکان گرایش یافتند و خداوند بر ایشان خشم گرفت و شریعت‌های پی‌درپی از طریق نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد ﷺ و محمد بن اسماعیل برای آنان فرستاده شد (انور یاسین و دیگران، ۱۹۸۱: ص ۱۴۴-۱۴۷).

پس از فترتی طولانی، خدا در دور هفتاد و دوم، به ترتیب در ابوزکریا، علی، معل، القائم بأمرالله، فرزند معل، منصور بالله، المعز، العزیز و سرانجام در الحاکم بأمرالله متجلی شد (حمزة بن علی و دیگران، ۱۹۸۶: ص ۲۶۹-۲۶۶). این ادوار تجلی، حجتی برای خلق و غایب شدن معبود از انظار به منظور آزمایش ایمان موحدان است (حمزة بن علی و

دیگران، ۱۹۸۶: ص ۲۷۱. در حال حاضر نیز، خدا به سبب رواج کفر در میان مردم، برای همیشه خود را از آنان مخفی کرده است (حسین، ۱۹۶۰: ص ۱۰۹).

دروزیان بر این باورند که قائم بامرالله و منصور و معز، که سه نفر از ائمه فاطمی هستند، یک ذات واحد هستند که در سه نفر تجلی یافته‌اند. آنها معتقدند حاکم ده بار به صورت مادی ظهور یافته است. نخستین بار برای العلی و دومین بار برای البار که در اصفهان واقع بود و به همین دلیل ایرانیان او را «بارخدایا» می خوانند (الخطیب، ۱۴۰۹ق: ص ۱۲۱). به خاطر همین ظهورهای متعدد است که در میثاق نامه ای که می خوانند، چنین می گویند: «واشهد به علی روحه فی جمیع ادواره» (حمزه بن علی و دیگران، ۱۹۸۶: ص ۴۷). آنان بر این باورند که این سیر حرکت و انتقال ارواح ادامه می یابد تا آنکه حاکم و حمزه بار دیگر ظاهر شوند و قیامت را برپا دارند. در آن زمان، برترین و کامل ترین دروزیان، مقرب ترین افراد نزد حاکم خواهند بود. بر پایه برخی گزارش ها و رسائل آنان، حمزه به عنوان ناسخ شرایع پیشین معرفی شده است. برای نمونه، در رسائل الحکمة آمده است که حمزه برای نسخ ادیان قیام کرده است (حمزه بن علی و دیگران، ۱۹۸۶: ص ۴۳۶). بر این اساس، یکی از شرایط پذیرش مستجبین در دعوت، اعلام براءت آنان از همه مذاهب و ادیان پیشین است (ابن سیرین، ۱۹۸۵: ص ۲۰۸).

امامت در دوره اسماعیلیه نیز در امتداد مباحث نبوت و بر پایه ادوار مقدس تاریخ شکل می گیرد. دور کبیر ششم با ناطقیت حضرت محمد ﷺ آغاز می شود، و ادوار هفت گانه صغیر آن با امامت هفت گانه از امام علی (ع) تا محمد بن اسماعیل ادامه می یابد. پس از محمد بن اسماعیل، باید دور هفتم آغاز گردد؛ اما به سبب مشکلاتی که در این زمینه پدید آمد - از جمله ظهور عبیدالله فاطمی به عنوان مهدی و تناقضاتی که این مسئله به دنبال داشت - تجدید نظرهایی در ساختار این ادوار صورت گرفت. بدین ترتیب،

اصلاحی در ساختار ادوار کبیر و صغیر صورت گرفت؛ به این معنا که هر دور کبیر می‌تواند ترکیبی از چند دور هفت‌گانه صغیر باشد و انتظار ظهور قائم در دور نهایی نیز به زمان‌های دورتر منتقل شد (واکر، ۱۳۷۷: ص ۱۱۹). این تغییر، مفهوم مهدویت محمد بن اسماعیل را نیز به طور ضمنی به تحلیل برد، و نخستین دور هفت‌تایی، با امامانی از نسل محمد بن اسماعیل، با این نام‌ها آغاز شد: عبدالله بن محمد، احمد بن عبدالله، حسین بن احمد، عبیدالله مهدی، محمد بن علی، معد بن اسماعیل، و معز لدین‌الله. در دوره‌های بعد، فاطمیان برای قائم سه مرتبه (حد) قائل شدند: مرتبه جسمانی نخست در دوره ستر، در وجود محمد بن اسماعیل تجلی یافته است؛ مرتبه جسمانی دوم در خلفای پس از او تحقق یافته؛ و سرانجام، قائم در مرتبه جسمانی نهایی خود ظهور خواهد کرد. دومین دوره امامان تتمیمی سبعة نیز از نسل معز ادامه می‌یابد و با انشعاب‌هایی در دوران پس از مستنصر و نیز پس از مستعلی مواجه می‌شود، که پیروان هر شاخه با بهره‌گیری از مفاهیم «امام مستودع» و «امام مستقر» به تثبیت مشروعیت خود پرداخته‌اند. در ترتیب شمارش ائمه، میان فرق مختلف وحدت نظری وجود ندارد؛ برخی امام علی (ع) را اساس و برخی دیگر او را نخستین امام می‌دانند. همچنین، در مورد جانشینان محمد بن اسماعیل نیز اختلافات و انشعابات متعددی میان اسماعیلیان مشاهده می‌شود. کرمانی، محمد بن اسماعیل را نخستین امام اسماعیلیه در دوره ستر می‌داند و از او با عنوان «ناطق هفتم» و «امام» یاد می‌کند. محمد بن اسماعیل در نزد اسماعیلیان، جایگاهی بس بلند دارد. او بطون دین را آشکار می‌سازد و معانی آن را تأویل و تفسیر می‌کند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۵). از منظر اسماعیلیان، امام مرکز آسمان‌ها و زمین، قطب هستی و ضامن بقای عالم است که وظیفه تعلیم و تشریع احکام، تأویل و تفسیر معارف و احکام الهی، تشکیل سازمان سیاسی و اقامه حدود را بر عهده دارد (شهرستانی، ۱۴۲۶ق: ص ۱۷۱-۱۷۲).

امام، رابط آسمان و زمین

به طور کلی، نظام اعتقادی اسماعیلیه را می توان مبتنی بر مفاهیمی چون ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل، و عام و خاص دانست. اسماعیلیان نخستین بر این باور بودند که هر یک از آیات قرآن، احادیث و احکام شرعی، واجد معنایی باطنی و حقیقی است که از معنای لفظی و ظاهری آن متمایز است. به بیان دیگر، آنان برای ظاهر و باطن دین، دو ساحت مستقل و مجزا قائل بودند. از منظر ایشان، نه تنها آیاتی که به ظاهر معنای مجازی دارند؛ بلکه حکایات، دستورات اخلاقی، احکام و عبادات، و حتی اشخاص، اعمال یا اشیایی که در قرآن کریم از آن ها یاد شده، دارای معانی رمزی و باطنی اند. آنان این نگرش را به دیگر کتب آسمانی، همه متون دینی و حتی پدیده های طبیعت نیز تعمیم می دادند (یمنی، ۲۰۱۰: ص ۵۱).

اسماعیلیان نخستین بر این باور بودند که محمد بن اسماعیل شریعت تازه ای نخواهد آورد؛ زیرا رسالت او در بیان کامل معانی باطنی و کشف حقایق نهفته در شرایع پیشین نهفته است. از نظر ایشان، دستیابی به این حقایق صرفاً برای اسماعیلیان ممکن است، و آن نیز تنها از طریق تأویل، یعنی تفسیر باطنی، تمثیلی یا رمزی متون دینی، امکان پذیر است. در این نظام، مفهوم امامت که پس از ناطق مسئولیت هدایت مردم را بر عهده دارد، از ارکان بنیادین اعتقادی اسماعیلیه به شمار می رود. آنان بر پایه نظریه تعلیم معتقدند که هرگونه معرفت نسبت به جهان هستی و ماورای آن، تنها از طریق امام حاصل می شود؛ از این رو، شناخت امام، تلمذ نزد او، و اطاعت از وی، از واجبات مؤکد برای پیروان است و استمرار و تکمیل دعوت ناطقان تلقی می گردد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ص ۱۰-۱۴).

به تعبیر سجستانی: «إِنَّ دَعْوَةَ الرَّسُولِ كَانَتْ إِلَى التَّنْزِيلِ وَالشَّرِيعَةِ، وَدَعْوَةُ الْوَصِيِّ إِلَى التَّأْوِيلِ وَالْحَقِيقَةِ» (سجستانی، ۲۰۰۰: ص ۱۶۹)، اسماعیلیان این تأکید بر لزوم رجوع به

باطن را بر پایه آیات و روایات متعدد استوار می‌سازند. برای نمونه، هانری کربن روایتی نبوی را، بی‌ذکر منبع، نقل می‌کند که از مهم‌ترین مستندات آنان در تأویل به شمار می‌آید. در این روایت آمده است: «میان قبر من و منبری که بر آن موعظه می‌کنم، باغی از باغ‌های بهشت قرار دارد». اسماعیلیان این حدیث را چنین تأویل می‌کنند که میان ظواهر شریعت در این دنیا و باطن آن، باغ حقیقت و صحرای محشر وجود دارد (کربن، ۱۳۷۳: ص ۱۱۵).

در رساله کشف أسرار الباطنیة تألیف محمد بن مالک، تأویل آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (مائده: ۶) چنین آمده است: «اگر از علم باطن بی‌بهره‌اید، آن را بیاموزید و بشناسید؛ چراکه حیات روح شما در گرو آن است، چنان‌که آب مایه حیات جسم است» (الحمادی، ۱۴۱۵ق: ص ۳۵۲). همچنین در رساله العالم والغلام تصریح شده که نسبت باطن به ظاهر، همانند نسبت روح به جسد است. در کتاب شجرة الیقین نیز، مقصود از «حمار» در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا... كَمَثَلِ الْحِمَارِ»، کسانی‌اند که به ظواهر قرآن بسنده کرده و از باطن آن غافل مانده‌اند (عبدان، ۱۹۸۲: ص ۳۲).

در دوران خلافت فاطمی نیز تأویل، جایگاه محوری خود را در منظومه فکری اسماعیلیه حفظ کرد. اسماعیلیان فاطمی معتقد بودند که دستیابی به حقایق نهفته در باطن دین، تنها از طریق تعلیم امام معصوم اسماعیلی و داعیان برگزیده وی، و از رهگذر تأویل ممکن است. بر همین اساس، آنان غالباً نص قرآن را «قرآن صامت» و امام را «قرآن ناطق» می‌نامیدند (الملیجی، ۱۹۴۷: ص ۳۰). از منظر اسماعیلیان، حقایق باطنی دین با عقل بشری قابل دریافت نیست؛ بلکه تنها انبیا و امامان‌اند که این حقایق را برای گروهی خاص روشن می‌سازند و تنها آن گروه، توان درک این باطن را دارند (کرمانی، ۱۳۵۶: ص ۱۵). ناصر خسرو نیز در وجه دین می‌نویسد: «دانستن ظاهر چیزها

فعلِ ستوران است و هرکه بر ظاهر گفتار کار کند، بر درجهٔ ستوری بسنده کرده باشد» (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۳۹).

بر پایهٔ همین تأکید بر باطن متون و گسترش باورهای باطنی از رهگذر تأویل ظواهر، آثار متعددی از آغاز شکل‌گیری گرایش‌های باطنی (پیش از دورهٔ قمرطیان) تا عصر اسماعیلیهٔ پیشافاطمی و سپس در دورهٔ فاطمی، و حتی در شاخهٔ دروزی، پدید آمده و مورد استفاده قرار گرفته است. از نخستین آثار غالیانه مانند أم الكتاب، تا آثاری همچون الکشف والہفت که به وضوح حامل تأویلات باطنی‌اند، و نیز آثار متأخرتر چون الافتخار اثر سجستانی، و نوشته‌های دورهٔ فاطمی مانند مجالس الحکمة از مؤید فی الدین، وجه دین و رهایش و گشایش ناصر خسرو، همگی بخشی از میراثی‌اند که حجم قابل توجهی از متون کلامی و اعتقادی، به ویژه قرآن کریم را، به تأویل برده‌اند (عبدان، ۱۹۸۲: ص ۷۵).

نمونه‌های متعددی از تأویلات اعتقادی و کلامی دروزیان را می‌توان در آثار برجسته‌ای چون رسائل الحکمة مشاهده کرد (حمزة بن علی و دیگران، ۱۹۸۶: ص ۳۰۹). برای مثال، دروزیان با تفسیر روحانی از معاد، مفاهیم قیامت، بهشت و دوزخ را از سطح ظاهری به معنایی باطنی و تأویلی منتقل می‌کنند. آنان بهشت را قرار گرفتن در سایهٔ دعوت هادیه و جهنم را مصداق شرک به خداوند می‌دانند (عزام، ۲۰۰۹: ص ۶۹). منظور از عرض و طول بهشت، عقل کلی و نفس کلی است. از نظر ایشان، آنچه در ذهن ظاهریان به عنوان صحنهٔ قیامت، پرسش و پاسخ الهی، و پاداش و عقاب فردی ترسیم می‌شود، باطل و نارواست؛ زیرا خداوند به همه چیز آگاه است و نیازی به شناسایی و استنطاق مخلوقان ندارد. مطابق این نگرش، اعمال خلاق به خودشان عرضه می‌گردد؛ به این معنا که عمل اهل طاعت و اهل معصیت از دید ایشان دور نمی‌ماند (حمزة بن علی و دیگران، ۱۹۸۶:

ص ۲۴۷-۲۷۲). ناصر خسرو نیز دوزخ را کنایه از جهل، و بهشت را کنایه از دانش کامل می‌داند؛ معرفتی که از راه پذیرش و درک تعالیم آیین اسماعیلی حاصل می‌شود. هرکس از امام حق، پیروی کند، به رستگاری و بهشت حقیقی دست می‌یابد. در این دستگاه معنایی، عقل بهشت است، پیامبر در آن، و کلمه شهادت کلید گشاینده آن به شمار می‌رود (قبادیانی، ۱۳۹۷ق: ص ۳۹).

عالمان اسماعیلیه، در تبیین وظایف و جایگاه امام، کوشیدند شأنی فراتر از سطح زمینی برای او ترسیم کنند و وی را به مثابه «اساس هستی» و «جانشین ناطق» به پیروان معرفی نمایند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۸۵). از نگاه آنان، یکی از وظایف بنیادین امام، آشنا کردن آدمیان با راه‌های آسمانی است تا او را به غایت کمال سلوک دهد (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۸۵). کرمانی همچنین، منشأ «حروف علوی» را مبدع اول می‌داند که عقول هفت‌گانه از آن ناشی می‌شوند (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۹۴). حمیدالدین کرمانی معتقد است: «مبدع همان موجود اول و علتی است که موجودات بدان منتهی می‌گردند» (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۱۵۷). پیرو تفکر کرمانی، ناصر خسرو نیز معتقد است: «بعد از امام، نفس کلی و سپس فلک الافلاک به وجود آمد» (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۹۴).

بر اساس اندیشه حمیدالدین کرمانی در راحة العقل، مقام امامت فراتر از مفهوم معمول آن قرار می‌گیرد و به الوهیت نزدیک یا گاه مطابقت می‌یابد. کرمانی برای اثبات این نظریه، جداول تطبیقی تدوین کرده است که شامل ده درجه و رتبه است؛ در هر درجه، دو دسته‌بندی وجود دارد: یک دسته سه‌گانه با درجات مافوق و یک دسته هفت‌گانه با درجات متصل (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۴۸، ۲۵۶).

کرمانی حدود آسمانی و زمینی را به گونه‌ای تقسیم‌بندی کرده است که دسته سه‌گانه نخست شامل ناطقان، اساسان و امامان، جایگاهی زمینی در مرکز جدول دارند.

نکته‌ای که بارها تأکید شده، این است که آنان نماینده و فرستاده خداوند هستند و ارتباطشان با وحی انکارناپذیر است. امام پس از نبی، به عنوان رابط انسان‌ها با عالم ماوراء عمل می‌کند و ضمن دریافت اسرار الهی، وظیفه روشنگری و هدایت مردم را بر عهده دارد. او به عنوان جانشین خداوند، حافظ زمین، رابط انسان‌ها و مجری حدود الهی شناخته می‌شود و خداوند متعال او را «مسئول عالم صغیر یعنی بشر» قرار داده است (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۶۳-۷۳).

در این جدول، «ناطق» یا موجود اول، که در مرتبه زمینی همان عقل اول و در مرتبه آسمانی مشابه ملک الاعلی است، در مقام وضع قوانین عبادی و در مرتبه تنزیل قرار دارد (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۴۴). در رتبه بعدی، «وصی» جای گرفته که معادل ملک الکواکب اعلی محسوب می‌شود و متناظر با عقل ثانی است. این مقام، وصی نبی در جایگاه تأویل است (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۴۴). براساس این نظریه، «اساس» همان «وصی» تلقی می‌شود. کرمانی در ادامه، امام را هم مرتبه با موجود سوم (عقل سوم)، که متناظر با فلک زحل است، معرفی می‌کند و او را صاحب «مرتبه امر» می‌داند؛ جایگاهی والا در نظام اعتقادی اسماعیلی. در مراتب سه‌گانه نخست، امامان در کنار ناطقان و صاحبان شریعت جای می‌گیرند، و با تبیین مقام فرازمینی پیامبران، هم‌رتبه با آنان دانسته می‌شوند. کرمانی بر آن است که امامان، در هر جایگاهی که قرار گیرند، همواره برخوردار از مقام فرازمینی‌اند. اگر امامی در جایگاه «اساس» - یعنی هم‌ردیف پیامبر - قرار گیرد، مرتبه‌اش از سطح معمول امامت فراتر می‌رود و در نتیجه، از مرتبه دیگر موجودات نیز برتر می‌شود (کرمانی، ۱۹۸۳: ص ۲۵۲).

نتیجه‌گیری

جایگاه و موضوع امامت، از مهم‌ترین مبانی فکری اسماعیلیه به شمار می‌رود. پاسخ به تردیدها و شبهات اعتقادی در دوره‌های مختلف تاریخی، همراه با تشکیل حکومت

فاطمیان و نیاز به پشتوانه‌های نظری نیرومند، اسماعیلیان را به بازنگری در دستگاه فکری‌شان واداشت. آنان با ترسیم کیهان‌شناسی نوین، بهره‌گیری از آموزه‌های نوافلاطونی و نیز تأویل‌گرایی غلوآمیز داعیان دگراندیش - به‌ویژه آنانی که سال‌ها در ایران می‌زیستند و از حکمت ایران باستان آگاهی ژرفی داشتند - کوشیدند بنای فکری تازه‌ای برای تثبیت باورهای خود ارائه دهند.

علمای اسماعیلیه، به‌ویژه حمیدالدین کرمانی، با درک کاستی‌های نظام فکری موجود و آگاهی از تحولات فکری زمانه، درصدد طراحی سامانه‌ای نو در اندیشه امامت برآمدند؛ سامانه‌ای که با بازخوانی و بازاندیشی نظریه امامت، تحولی بنیادین در مبانی کیهان‌شناسی اسماعیلی پدید آورد. نظریه نوین امامت، ترکیبی از تفکرات انسان‌های فره‌مند ایران باستان و اندیشه‌های فلسفی نوافلاطونی بود و توانست بسیاری از بحران‌های اعتقادی و آسیب‌های کلامی جامعه اسماعیلی را - دست‌کم تا مدتی - کاهش دهد.

منابع

- ابن سیرین، حامد (۱۹۸۵)، مصادر العقيدة الدرزية، بیروت: دارالاجل المعرفة.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۹۷ش)، أعلام النبوة، تحقیق و تصحیح: صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۷۷ش)، کتاب الإصلاح، به‌اهتمام دکتر حسن مینوچهر و دکتر مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه مکیل کانادا.
- غالب، مصطفی (۱۹۸۹م)، أخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- أم الكتاب (۱۳۹۲)، ویراستار: ودلادمیر الکسویچ ایوانف، کلن: انتشارات پویا.
- أنوریاسین و دیگران (۱۹۸۱م)، بین العقل والنبي، بیروت، دارالاجل والمعرفة.

ایوانف، ولادیمیر (۱۳۹۵ش)، پژوهش‌هایی در کیش اسماعیلی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
بغدادی، عبدالقاهر (۱۹۸۸م)، الفرق بین الفرق، دراسة و تحقیق: محمد عثمان الخشت، قاهره: مکتبه ابن سینا.

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۳ش)، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.

جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰ش)، «حمیدالدین کرمانی و بازانیشی تئوری امامت اسماعیلیه»، نشریه اندیشه نوین دینی، شماره ۲۶، ص ۴۱-۶۴.

الحمدادی، ابی عبدالله محمد بن مالک (۱۴۱۵ق)، کشف الاسرار الباطنیة وأخبار القرامطة، تحقیق محمد بن علی بن الحسین الاکوع الحوالی، صنعاء: مرکز الدراسات والبحوث الیمنی.
حمزة بن علی و دیگران (۱۹۸۶م)، رسائل الحکمة، تحت اشراف: أنور یاسین، الطبعة الخامسة، بیروت: دارالاجل المعرفه.

الخطیب، احمد محمد (۱۴۰۹ق)، عقیده الدرود عرض و نقض، الرياض: دارعالم الكتب.
الداعی المحفوظی الوداعی، علی بن حنظلہ (۱۹۸۷م)، رسالة ضیاء الحلوم ومصباح العلوم، أربع كتب حقانیة، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.
داعی ادريس، ادريس عمادالدين القریشی (۱۹۹۱م)، زهر المعانی، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.

دفتری، فرهاد (۱۳۷۶ش)، افسانه‌های حشاشین یا اسطوره‌های فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

دفتری، فرهاد (۱۳۸۳ش)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
سجستانی، ابویعقوب اسحق بن احمد (۱۹۸۶م)، کتاب إثبات النبوات، تحقیق و تقدیم: عارف تامر، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمشرق.

سجستانی، ابویعقوب اسحق بن احمد (۲۰۰۰م)، کتاب الافتخار، تحقیق و تقدیم: حسین قربان و اسماعیل پوناوالا، بیروت: دارالغرب الاسلامی.

شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۲۶ق)، الملل والنحل، تحقیق و تقدیم صدقی جمیل العطار، بیروت: دارالفکر.
عبدان، داعی قرمطی (۱۹۸۲م)، شجرة الیقین، تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالافاق الجدیده.

عزام، امجد. (۲۰۰۹م)، الموحدون الدروز بین الخطأ والصواب. دمشق: دار الأوئل للنشر والتوزيع.
فاخوری، حنا؛ العجر، خلیل (۱۳۸۶ش)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران:
شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فرمانیان، مهدی؛ هاشمی، ریحانه (۱۳۹۲)، «نظریه امامت در اسماعیلیه»، امامت پژوهی، شماره ۱۰،
ص ۱۸۳-۲۱۸.

قاضی نعمان، نعمان بن محمد (۱۴۱۵ق)، تأویل الدعائم، جلد ۲ و ۳، بیروت: دارالاضواء.
قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۳ش)، جامع الحکمتین، چاپ دوم، تهران: طهوری.
قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۴ش)، خوان الاخوان، تهران: اساطیر.
قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۹۷ق)، وجه دین، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
کرین، هانری (۱۳۷۳ش)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
کرمانی، حمیدالدین (۱۳۵۶ش)، الأقوال الذهبیة، تصحیح صلاح الصاوی، با مقدمه حسین نصر و
غلامرضا اعوانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه.

کرمانی، حمیدالدین (۱۹۸۳م)، راحة العقل، تصحیح مصطفی غالب، ج ۱، بیروت: دارالاندلس.
حسین، محمد کامل (۱۹۶۰م)، طائفة الدروز تاریخها وعقایدھا، الطبعة الثانية، قاهره: دارالمعارف.
جعفی، مفضل بن عمر (۱۹۷۰م)، الهفت الشریف، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
الملیجی، داعی ثقة الامام ابوالقاسم عبدالحاکم بن وهب (۱۹۴۷م)، المجالس المستنصریة، تحقیق
محمد کامل حسین، قاهره: دارالفکر العربی.
نصیری، محمد (۱۳۸۴ش)، «امامت از دیدگاه اسماعیلیان»، در: مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم:
مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعة، بیروت: دارالاضواء.
هالم، هاینس (۱۳۸۱ش)، جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان، اندیشه‌های اسماعیلی در
سده‌های میانه، گردآوری فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
واکر، پل (۱۳۷۷ش)، ابویعقوب سجستانی متفکر و داعی اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران:
فرزان.

یمنی، جعفر بن منصور (۲۰۱۰)، کتاب الكشف، تحقیق و تقدیم: اشتری و طمان، شركة بیت الوراق.

References

- ‘Abdān, Dā’ī Qarmaṭī. 1982. *Shajarat al-Yaqīn*. Ed. by ‘Ārif Tāmīr. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīda.
- Abū Ḥātam al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān. 1377 Sh. *Kitāb al-Iṣlāḥ*. Ed. by Dr. Ḥasan Minūchehr and Dr. Mahdī Muḥaqqiq. Tehran: University of Tehran Press in collaboration with McGill University, Canada.
- Abū Ḥātam al-Rāzī, Aḥmad ibn Ḥamdān. 1397 Sh. *A’lām al-Nubūwwa*. Ed. by Ṣalāḥ al-Ṣawī and Gholamreza A’wānī. Tehran: Institute for Research in Philosophy and Wisdom (IRIPW).
- Anwar Yāsīn, et al. 1981. *Bayn al-‘Aql wa al-Nabī*. Beirut: Dār li-Ajl al-Ma’rifa.
- ‘Azzām, Amjad. 2009. *Al-Muwahhidūn al-Durūz bayn al-Khaṭa wa al-Ṣawāb*. Damascus: Dār al-Awā’il lil-Nashr wa al-Tawzī’.
- Al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir. 1988. *Al-Farq bayn al-Firaq*. Ed. by Muḥammad ‘Uthmān al-Khasht. Cairo: Maktabat Ibn Sīnā.
- Corbin, Henry. 1373 SH. *Tārīkh-i Falsafah-yi Islāmī* [History of Islamic Philosophy]. Trans. by Jawād Ṭabāṭabā’ī. Tehran: Kavir.
- Al-Dā’ī al-Maḥfūzī al-Wadā’ī, ‘Alī ibn Ḥanzala. 1987. *Risālat Diyā’ al-‘Ḥlūm wa Miṣbāḥ al-‘Ulūm*. In *Arba’ Kutub Haqqānīyya*. Ed. by Muṣṭafā Ghālib. Beirut: al-Mu’assasa al-Jāmi’īya lil-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’.
- Daftary, Farhad. 1376 Sh. *Afsānehā-yi Hashshāshīn yā Ustūrehā-yi Fidā’īyān-i Ismā’īlī* [The Legend of the Assassins or Myths of the Ismaili Fedayeen]. Trans. by Fereydūn Badrāī. Tehran: Farzān.
- Daftary, Farhad. 1383 Sh. *Tārīkh va ‘Aqā’id-i Ismā’īlīya* [History and Doctrines of the Ismailis]. Trans. by Fereydūn Badrāī. Tehran: Farzān.
- Dā’ī Idrīs, Idrīs ‘Imād al-Dīn al-Qurashī. 1991. *Zahr al-Ma’ānī*. Ed. by Muṣṭafā Ghālib. Beirut: al-Mu’assasa al-Jāmi’īya lil-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’.
- Al-Fākhūrī, Ḥannā; al-Jurr, Khalīl 1386 Sh. *Tārīkh-i Falsafa dar Jahān-i Islām* [History of Philosophy in the Islamic World]. Trans. by ‘Abd al-Muḥammad Āyatī. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- Farmanīyan, Mahdī; Hāshemī, Rayhāna. 1392 Sh.). “Naẓariyah-yi Imāmat dar Ismā’īlīya” [The Theory of Imamate in Ismailism]. *Imāmat-Pazhūhī*, No. 10, pp. 183218-.
- Ghālib, Muṣṭafā. 1989. *Ikhwān al-Ṣafā’ wa Khullān al-Wafā*. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.

- Halm, Heinz. 1381 Sh. *Jahān'shināsī-yi Ismā'īlīyah Pīsh az Fāṭimīyān* [Ismaili Cosmology before the Fatimids]. In: *Andīshah'hā-yi Ismā'īlī dar Sada'hā-yi Mīyāna* [Medieval Ismaili Thought and Intellectual History]. Ed. by Farhad Daftary. Trans. by Fereydūn Badrāī. Tehran: Farzān Rūz.
- Al-Ḥammādī, Abī 'Abd Allāh Muḥammad ibn Mālik. 1415 AH. *Kashf Asrār al-Bāṭinīya wa Akhbār al-Qarāmiṭa*. Ed. by Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Akwā' al-Ḥawālī. Sana'a: Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Yamanī.
- Ḥamza ibn 'Alī, et al. 1986. *Rasā'il al-Ḥikma*. Under the supervision of Anwar Yāsīn. 5th Edition. Beirut: Dār li-Ajl al-Ma'rifa.
- Ḥusayn, Muḥammad Kāmil. 1960. *Ṭā'ifat al-Durūz Tārīkhuhā wa 'Aqā'iduhā*. 2nd Edition. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Sīrīn, Ḥamid. 1985. *Maṣādir al-'Aqida al-Durziya*. Beirut: Dār li-Ajl al-Ma'rifa.
- Ivanov, Vladimir. 1395 Sh. *Pazhūhish-hā-yī dar Kīsh-i Ismā'īlī* [Studies in Ismailism]. Trans. by Abolqāsem Sīrī. Tehran: Asāṭīr.
- Jān Aḥmadī, Fāṭima. 1390 Sh. "Ḥamid al-Dīn Kirmānī va Bāz-andīshī-yi Ti'ūrī-yi Imāmat-i Ismā'īliya" [Hamid al-Din Kirmānī and the Rethinking of Ismaili Imamate Theory]. *Nashriyye-ye Andishe-ye Novin-e Dini* [Journal of New Religious Thought], No. 26, pp. 4164-.
- Al-Ju'fī, Mufaḍḍal ibn 'Umar. 1970. *Al-Ḥaḡṭ al-Sharīf*. Ed. by Muṣṭafā Ghālib. Beirut: Dār al-Andalus.
- Al-Khaṭīb, Aḥmad Muḥammad. 1409 AH. *'Aqīdat al-Durūz 'Arḍ wa Naqḍ*. Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub.
- Al-Kirmānī, Ḥamid al-Dīn. 1356 Sh. *Al-Aqwāl al-Dhahabīyya*. Ed. by Ṣalāḥ al-Ṣāwī. With an introduction by Seyyed Hossein Nasr and Gholamreza A'wānī. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Al-Kirmānī, Ḥamid al-Dīn. 1983. *Rāḡat al-'Aql*. Ed. by Muṣṭafā Ghālib. Vol. 1. Beirut: Dār al-Andalus.
- Al-Malījī, Dā'ī Thiḡat al-Imām Abū al-Qāsim 'Abd al-Ḥakīm ibn Wahab. 1947. *Al-Majālis al-Mustaṣirīyya*. Ed. by Muḥammad Kāmil Ḥusayn. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Naṣīrī, Muḥammad. 1384 Sh.). "Imāmat az Dīdgāh-i Ismā'īliyan" [Imamate from the Ismaili Perspective]. In: *Majmū'ah Maqālāt-i Ismā'īliya*. Qom: Center for the Study of Religions and Denominations.
- Al-Nawbakhtī, Ḥasan ibn Mūsā. 1984. *Fīraq al-Shī'a*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.

- Petrushevsky, Ilya Pavlovich. 1363 Sh. *Islām dar Īrān az Hijrat tā Pāyān-i Qarn-i Nuḥum-i Hijrī* [Islam in Iran from the Hijra to the End of the Ninth Century AH]. Trans. by Karim Kishāvarz. Tehran: Payām.
- Al-Qāḍī al-Nu‘mān, Nu‘mān ibn Muḥammad. 1415 AH. *Tawīl al-Da‘ā’im*. Vols. 2 & 3. Beirut: Dār al-Aḍwā’.
- Qubāḍiyānī, Nāṣir-i Khusraw. 1363 Sh. *Jāmi‘ al-Ḥikmatayn*. 2nd Edition. Tehran: Ṭāhūrī.
- Qubāḍiyānī, Nāṣir-i Khusraw. 1384 Sh. *Khwān al-Ikhwān*. Tehran: Asāṭir.
- Qubāḍiyānī, Nāṣir-i Khusraw. 1397 Sh. *Wajh-i Dīn*. 2nd Edition. Tehran: Asāṭir.
- Al-Shahrastānī, ‘Abd al-Karīm. 1426 AH. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Ed. by Ṣidqī Jamīl al-‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Sijistānī, Abū Ya‘qūb Ishāq ibn Aḥmad. 1986. *Kitāb Ithbāt al-Nubuwwāt*. Ed. by ‘Ārif Tāmīr. 2nd Edition. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Al-Sijistānī, Abū Ya‘qūb Ishāq ibn Aḥmad. 2000. *Kitāb al-Iftikhār*. Ed. by Ḥusayn Qurbān and Ismail K. Poonawala. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Umm al-Kitāb*. 1392 Sh. Ed. by Vladimir Alexeyevich Ivanov. Cologne: Pūyā Publications.
- Walker, Paul E. 1377 Sh. *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Mufakkir va Dā‘ī-yi Ismā‘ilī* [Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual and Ismaili Missionary]. Trans. by Fereydūn Badrāī. Tehran: Farzān.
- Al-Yamanī, Ja‘far ibn Manṣūr. 2010. *Kitāb al-Kashf*. Ed. by Strothmann. Bayt al-Warraq Publishing.