



<https://jhr.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Historical Researches

E-ISSN: 2476-3306

Document Type: Research Paper

Vol. 16, Issue 2, No.62, Summer 2024

Received: 18/06/2024 Accepted: 18/01/2025

Surviving Persecution: Ismailism and Taqiyyah in the Centuries after the Mongol Invasion

Shafique N. Virani * 

Distinguished professor of Islamic Studies, University of Toronto, Toronto, Canada
shafique.virani@utoronto.ca

Seddigheh Kardan (Translation Assistant)

Ph.D. student, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada
seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

Zeinab Farokhi (Translation Assistant)

Assistant professor, Department of Historical Studies, University of Toronto, Toronto, Canada
zeinab.farokhi@utoronto.ca

Abstract

‘Aṭā-Malik Juwaynī concluded his *History of the World Conqueror* (*Ta’rīkh-i jahān-gushāy*) by celebrating the Mongol destruction of the Ismailis at Alamut. For many centuries, historians assumed the community had ceased to exist. However, today, Ismaili communities flourish in many parts of the world. In the absence of any sustained historical narrative, the subfield known as subaltern historiography provides tools to examine their survival. Thus, following the descriptive-analytical method, this article draws upon not only historical sources but doctrinal treatises, poetry, and similar works to highlight the role of pious circumspexion (*taqiyyah*) in the community’s persistence through these centuries, highlighting the multivalent meanings of the term. The study sheds light on how this method of both survival and self-perception allowed esoterically inclined communities like the Ismailis to live quietly among others who did not share their spiritual ethos, or who were openly hostile. It also discusses the dangers to self-identity inherent in practicing pious circumspexion (*taqiyyah*).

Keywords: Taqiyyah, Ismailism, Shiism, Sufism, polemics and apologetics, Nizārī Quhistānī

Introduction:

They must be slain ... attack them and snatch the wealth from their hands ... their property and children are to be distributed as booty ... may Almighty God abase them and curse them!

Thus, spewing fire and brimstone, Jalāl-i Qā’īnī advised Sultān Shāhrukh (d. 850/1447) on how the Ismailis in his territories should be treated. This diatribe in his *Counsels to Shāhrukh* (*Naṣā’ih-i Shāhrukhī*) is found in a hitherto unpublished manuscript in the Imperial Library of Vienna. It is one of the few surviving historical sources testifying to the continued existence of the Ismailis in this period. Sultān Shāhrukh, Tamerlane’s son and successor, had sent Qā’īnī ‘to exterminate, suppress ... kill, banish, and expel the [Ismaili] community from Quhistān.’ In his memoir, Qā’īnī is less concerned with the question of whether or not the Ismailis should be

* Corresponding author



massacred than with the legal nicety of whether this should be done because they are apostates (*ahl-i riddat*), rebellious (*ahl-i baghy*), or non-Muslims against whom war was required (*ahl-i ḥarb*). An adherent of the Ḥanafī school of Sunnī Islam, he was charged by Sultān Shāhrukh with the task of suppressing ‘heretics’ (*bad-madhhabān*), presumably including not only the Shī‘ah, but perhaps even non-Ḥanafī Sunnīs. One of the most frightening aspects of his tirade is its vilification of those in his own religious community who wished to live in peace with the Ismailis. He threatens these moderates with the same dire fate as those whom he deemed heretics.

This brief passage from the *Counsels to Shāhrukh* demonstrates that some earlier historians exaggerated in their depiction of the Ismailis’ destruction. The Mongol historian ‘Aṭā-Malik Juwaynī concluded his *History of the World Conqueror* (*Ta’rīkh-i jahān-gushāy*) depicting how the triumphant Mongols had destroyed the Ismailis of Alamūt. Of the Ismaili Imam Rukn al-Dīn Khwarrshāh and his adherents Juwaynī writes, “He and his followers were kicked to a pulp and then put to the sword; and of him and his stock no trace was left, and he and his kindred became but a tale on men’s lips and a tradition in the world.” However, recent research has demonstrated that, despite Juwaynī’s claims, even politically, the Ismailis remained active for some time in the South Caspian region and Alamūt itself. Soon, however, new information about them disappears from the writings of historians. How, then, did they survive, hidden from the eyes of the hostile world?

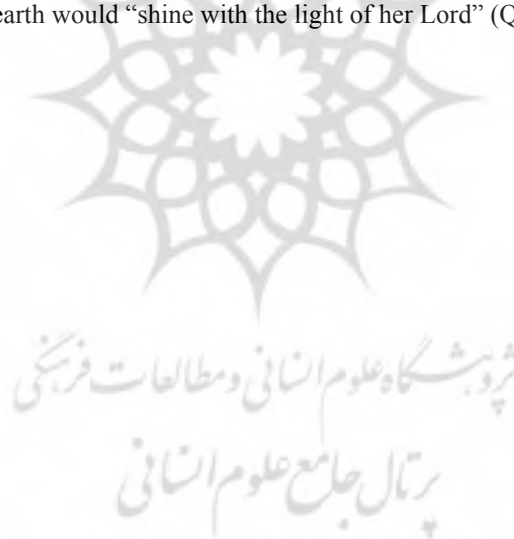
Material & Methods

Advances in historiography have helped us realize that traditional histories often discuss only those in power. How, then, can the histories of religious and ethnic minorities, women, and other marginalized people be preserved? In the absence of sustained historical narratives, subfields like “subaltern studies” provide us tools and avenues for such documentation. This article analyses the Ismaili practice of pious circumspection (*taqiyyah*) as a method adopted by marginalized communities to ensure their survival in hostile circumstances. In so doing, it draws upon not only historical sources but doctrinal treatises, poetry, and similar works to highlight the role of pious circumspection in the Ismaili community’s persistence through these difficult centuries, highlighting the multivalent meanings of the term *taqiyyah*. The study sheds light on how this method of both survival and self-perception allowed esoterically inclined communities such as the Ismailis to live quietly among others who did not share their spiritual ethos, or who were openly hostile. It also discusses the dangers to self-identity inherent in pious circumspection.

Discussion of Results & Conclusions

The section of Background explores historical understandings of *taqiyyah* in Ismailism and other communities prior to the Mongol debacle. “Hiding the Imam” discusses a recently discovered and unpublished passage in a manuscript that describes how the first post-Alamut Ismaili Imam, Shams al-Dīn Muḥammad, resorted to *taqiyyah* and how later Ismaili sources depicted the *taqiyyah* of the post-Alamūt Imams. “The Proof (*ḥujjat*) and Religious Hierarchy (*ḥudūd-i dīn*) in Times of Concealment” examines the religious hierarchy, and how it operated to maintain the community’s organizational structure. “Passing on a Persecuted Religious Tradition” draws on the poetry of Nizārī Qūhistānī, who reminisces about his own upbringing and how his family maintained their religious heritage despite hostility. “The Cloak of Sufism” discusses the writings of both Ibn Khaldūn and Jalāl-i Qā’inī, and their contemporary testimony that the Ismailis had survived as Sufis, a community that shared several elements of faith with them, but was not as severely persecuted. “Opportunities and Challenges of Spreading ‘Alid Devotion” speaks of how changing dynamics in parts of the Muslim world made devotion to the Ahl al-Bayt much more acceptable in general society. This allowed the Ismailis to appear as their sister Shi‘ah community, the Twelvers. However, the closeness of the belief systems of the two communities also posed challenges, as those practicing *taqiyyah* as Twelvers could eventually become Twelvers themselves. The conclusion then summarizes the findings about how *taqiyyah* was adopted by the post-Mongol Ismaili community to survive the destruction of the Mongols and later hostility.

The aftermath of the Mongol invasions was certainly a time of darkness and oppression for the Ismaili community. While there is evidence of cooperation between the Ismailis and other Muslim communities, including the *mullahs* and other religious functionaries in those communities, it is equally true that certain members of the clergy allied themselves with political leaders bent on destroying the Ismailis. One of their methods of survival was pious circumspection (*taqiyyah*), in its multiple meanings. Ismailis were cautioned to conceal the name and whereabouts of the Imam. Many accessed the Imam through the dignitaries of the Ismaili hierarchy (*hudūd-i dīn*), and particularly through the Imam's Proof (*hujjat*). These were described as the stars and the moon that give light when the sun of the imamate is hidden. As the writings of the poet Nizārī Quhistānī demonstrate, the religious tradition was often passed down by word of mouth within individual families. A shared religious ethos and the cultivation of a common poetic vocabulary enabled Ismailis to appear as Sufis in Quhistān, and most likely elsewhere as well. Increasing 'Alid devotion in many parts of the Islamic world eventually allowed the community to adopt the outward appearance of Twelver Shī'ism in many places, rather than of Sunnism. This had the advantage of allowing greater openness about their dedication to the Prophetic family, but it also held the inherent danger of absorption into the sister community. Sources such as *The Counsels of Chivalry* (*Pandiyāt-i Jawānmardī*) indicate the emphasis placed on the recognition of and access to the living, present (*hādīr*) Imam, rather than the occulted (*ghā'ib*) Imam, claiming that the clergy had tried to usurp the role of the Imam in his absence. Throughout all of this, as the Fāṭimid period Ismaili luminary al-Mu'ayyad fī'l-Dīn Shīrāzī wrote, the Ismailis must have hoped that the continued Godwariness, prudence, and pious circumspection (*taqiyyah*), practised in the times of darkness and oppression, would ennoble their souls at a time yet to come, when the earth would "shine with the light of her Lord" (Quran XXXIX: 69).



نجات از تعقیب و تعذیب اسماعیلیه و تقیه در سده‌های پس از حمله مغول^۱

شفیق نزارعلی ویرانی* ، استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه تورنتو، تورنتو، کانادا

shafique.virani@utoronto.ca

صدیقه کاردان، دانشجوی دکتری موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، مونترال، کانادا

seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

زینب فرخی، استادیار دپارتمان مطالعات تاریخی، دانشگاه تورنتو، تورنتو، کانادا

zeinab.farokhi@utoronto.ca

چکیده

عظاملک جوینی تاریخ جهانگشای خود را با شادمانی از نابودی اسماعیلیان در الموت توسط مغولان به پایان رساند. در طول قرن‌های پیاپی، مورخان می‌پنداشتند این جماعت از میان رفته است. با این حال، امروزه جماعت‌های اسماعیلی در بسیاری از نقاط جهان حضور و رشد دارند. در نبود هیچ‌گونه روایت تاریخی پایدار، زیرشاخه‌ای با عنوان «تاریخ‌نگاری فرعی» (historiography subaltern) روش‌هایی برای بررسی بقای این جماعت در اختیار می‌نهد. از این رو، این مقاله در راستای روش توصیفی-تحلیلی، نه تنها از منابع تاریخی، بلکه از رساله‌های اعتقادی، شعر و آثار مشابه برای برجسته کردن نقش تقیه در پایداری جماعت اسماعیلی در امتداد قرن‌ها بهره می‌گیرد و معانی چندوجهی این اصطلاح را باز می‌نماید. این مطالعه روشن می‌کند که چگونه این روش بقا و خودشناسی، به جماعت‌های باطن‌گرا همچون اسماعیلیان امکان داد تا در میان دیگرانی زندگی کنند که اخلاق و منش معنوی متفاوتی داشتند یا آشکارا دشمن و بدخواهشان بودند. همچنین، خطرات منبعث از این رویه بر هویت فردی را به بحث می‌کشد.

واژه‌های کلیدی: تقیه، اسماعیلیه، تشیع، تصوف، جدل، نزاری قهستانی

۱. این مقاله پیشکشی ست به یاد و خاطره مرحوم معلم ذبیح‌الله چاحوضی (ملای چاحوضی)، از اهالی روستای چاحوض در استان خراسان جنوبی. همچنین، از دکتر شفتالو گلامادف، محقق، مترجم و مدرس دانشگاه تورنتو کانادا که ما را در تدوین متن نهایی این پژوهش یاری دادند، بسیار سپاسگزاریم.



مقدمه: اسماعیلیه پس از مغول

«آنها باید کشته شوند»، «به آنها حمله کنید و ثروت‌هایشان را از دست‌شان خارج کنید»، «اموال و کودکان آنها باید به عنوان غنیمت تقسیم شوند»، «خداوند متعال آنها را تحقیر و لعنت کند».^۱

این‌گونه، جلال قاینی با خطاب و عتاب، سلطان شاه‌رخ (م. ۱۴۴۷/۸۵۰) را اندرز می‌داد که با اسماعیلیان در قلمرو خویش چگونه رفتار کند. این بدگویی در کتاب نصایح شاه‌رخ‌وی، در نسخه خطی منتشرنشده در کتابخانه سلطنتی وین موجود است. این اثر یکی از معدود منابع تاریخی باقی‌مانده است که بر ادامه حیات اسماعیلیان در این دوره گواهی می‌دهد. سلطان شاه‌رخ، پسر و جانشین تیمور لنگ، قاینی را به منظور «قلع و قمع و ... قتل و جلا و اخراج این طایفه [یعنی اسماعیلیان] از قهستان» فرستاده بود. قاینی در خاطرات خود کمتر به این مسئله پرداخته که آیا می‌باید اسماعیلیان را قتل‌عام کرد یا خیر تا به ظرافت‌های حقوقی اینکه آیا باید چنین کرد؛ زیرا آنها مرتد (اهل ردّت)، یاغی (اهل بغی) یا غیرمسلمانانی هستند که علیه ایشان جهاد واجب است (اهل حرب). وی که از حنفی‌مذهبان اسلام اهل سنت بود، از سوی سلطان شاه‌رخ مأموریت یافت تا «بدمذهبان» را سرکوب کند که احتمالاً نه تنها شیعیان که حتی سنیان غیرحنفی را نیز شامل می‌شد. یکی از دهشتناک‌ترین جنبه‌های سخنان تند او، بدنام کردن کسانی از جامعه مذهبی خود او بود که می‌خواستند با اسماعیلیان به صلح زندگی

کنند. وی این مردمان میانه‌رو را با همان سرنوشت هولناکی تهدید می‌کرد که آن بدعت‌گذاران گمراه را، به پندار او.

این قطعه کوتاه از نصایح شاه‌رخ‌وی گویای آن است که برخی از مورخان پیشین در توصیف خویش از نابودی اسماعیلیان مبالغه کرده‌اند. عطاالملک جوینی، تاریخ‌نگار دربار مغولان، تاریخ جهانگشای خود را با ترسیم اینکه چگونه مغولان پیروز اسماعیلیان الموت را معدوم کردند، به انجام رساند. جوینی در باب امام رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی و یارانش می‌نویسد: «او را و متعلقان او را در زیر لگد خرد کرده بر شمشیر گذرانیدند، و ازو و نسل او اثری نماند، و او و خویشان و اقربای او در زفان سمری شدند و در جهان خبری» (جوینی، ۱۹۳۷ م، ص. ۲۷۷-۲۷۸). باین‌همه، پژوهش‌های متأخر اثبات می‌کند که برخلاف دعاوی جوینی، اسماعیلیان حتی از منظر سیاسی برای مدتی در منطقه جنوب خزر و خود الموت فعال مانده بوده‌اند.^۲ باوجوداین، خیلی زود دانسته‌های جدید در باب آنها از نوشته‌های مورخان محو شد. پس آنان چگونه از چشم مخالفان و معاندان پنهان و در امان ماندند؟

قاینی در اشارت‌های شایان توجه، اظهار می‌کند که گروهی در قهستان به ظاهر صوفی اما درحقیقت اسماعیلی بودند. درحالی که بیشتر پژوهشگران مکرر چنین می‌پنداشتند که اسماعیلیان این دوره با توسل به تقیه و تظاهر به تصوف، جان خویش را مصون می‌داشتند و این نخستین شاهد عینی برای اثبات این امر است. مشابهت و وحدت در اخلاقیات معنوی و تأکید بر حقایق درونی، معنوی، رمزی و عقلانی دین (باطن) نه فقط فرم‌های بیرونی، مادی، لفظی و آشکار

^۲ ویرانی، «اسماعیلیان در الموت و جنوب ناحیه دریای مازندران پس از فتوحات مغول»، در *فصلنامه تاریخ اسلام* ۱۳ (۳)، ترجمه ساسان طهماسبی، (پاییز ۱۳۹۳)، صص ۱۳۸-۱۰۵.

^۱ Jalāl-i Qā'inī, *Naṣā'ih-i Shāhrukhī*, accession number 1639, Monastic Microfilm Project Number 22 249, University Microfilms, Codex Vindobonensis Palatinus. A.f. 112 (Flügel 1858), Österreichische Nationalbibliothek, 299a, 300b.

آن (ظاهر) سبب شد تا در چنین بستر تاریخی، اسماعیلیه و تصوف بیش از پیش به یکدیگر نزدیک شوند. ولادیمیر ایوانف (م. ۱۹۷۰)، خاورشناس برجسته روس، در پژوهشی که به تأویل اسماعیلی از گلشن راز محمود شبستری (م. حدود ۷۲۰-۷۱۸ق/۱۳۲۱-۱۳۱۸م) می‌نویسد:

هرچند ادبیات اسماعیلی فارسی چندان شناخته‌شده نیست، با بررسی آثار موجود می‌توان دریافت که تمییز میان «تصوف اسماعیلی‌شده» و «اسماعیلیه صوفی‌شده» اغلب بسیار دشوارست. رواج گسترده تقیه، یعنی کتمان مشروع عقاید دینی، گاه تا بدان حد بوده که درمورد برخی شاعران، تشخیص صوفیانه یا اسماعیلی بودن اندیشه‌های مطرح‌شده در آثارشان، ناممکن است. (Ivanow, 1932, p. 69).

پیشرفت‌ها در عرصه تاریخ‌نگاری ما را قادر کرده تا دریابیم که تواریخ سنتی اغلب تنها به صاحبان قدرت می‌پردازند. پس چگونه می‌توان تاریخ اقلیت‌های مذهبی و قومی، زنان و دیگر مردمان به‌کرانه‌رانده‌شده را محفوظ داشت؟ در غیاب روایت‌های تاریخی پایدار، زیرشاخه‌هایی مانند «مطالعات فرعی (subaltern historiography)» ابزارها و روش‌هایی را برای چنین مستنداتی در اختیار می‌نهند. این مقاله با استمداد از روش توصیفی-تحلیلی، کاربست تقیه توسط اسماعیلیان، به‌مثابه روشی که توسط جماعت‌های به‌حاشیه‌رفته برای تضمین بقایشان در شرایط خصمانه اتخاذ می‌شده را تحلیل می‌کند. بدین منظور، نه‌تنها از منابع تاریخی بلکه از رساله‌های اعتقادی، شعر و آثار مشابه بهره می‌گیرد تا نقش تقیه را در بقای جماعت اسماعیلیه در طول این قرون دشوار آشکار کند و

معانی چندگانه این واژه را بازنماید. این مطالعه روشن می‌کند که چگونه این روش بقا و خودشناسی، به جماعت‌هایی با گرایش‌های باطنی همچون اسماعیلیه امکان داد تا در میان مردمانی با منش و سلوک معنوی متفاوت و گاه با دشمنی آشکار، زندگی کنند. همچنین، این مقاله از خطرات ناشی از این شیوه بر هویت فردی بحث می‌کند.^۱

بخش پیشینه، برداشت‌های تاریخی از تقیه در اسماعیلیه و سایر جوامع پیش از ویرانگری‌های مغول را بررسی می‌کند. بخش «اختفای امام» از قطعه‌ای در یک نسخه خطی که به تازگی کشف شده و هنوز انتشار نیافته بحث می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه اولین امام اسماعیلی پس از الموت، شمس‌الدین محمد، به تقیه متوسل شد و چگونه منابع اسماعیلی بعدها تقیه امامان پس از الموت را به تصویر کشیدند. «حجت و حدود دین در عصر ستر» سلسله‌مراتب دینی و چگونگی عملکرد آن برای حفظ ساختار سازمانی جماعت را بررسی می‌کند. «انتقال یک سنت دینی تحت تعقیب و تعذیب» از اشعار نزاری قهستانی استنباط می‌شود؛ کسی که از تربیت خود و چگونگی نگاهداشت میراث مذهبی‌شان توسط خانواده‌اش با وجود دشمنی‌ها و کژفهمی‌ها سخن می‌گوید. «ردای تصوف» به نوشته‌های ابن‌خلدون و جلال قاینی و گواهی معاصر آنان مبنی

^۱ مروری بر پیشینه تحقیقاتی درباب این موضوع را می‌توان در آثار ذیل یافت؛ از همین روی، در اینجا تکرار نمی‌شوند:

Shafique N. Virani, *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation* (New York: Oxford University Press, 2007); *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*, 2nd ;

شفیق نزارعلی ویرانی، در جستجوی رستگاری: اسماعیلیان پس از حمله

مغول. ترجمه زینب فرخی و سوفیا فرخی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۹).

Shafique N. Virani, "Taqiyya and Identity in a South Asian Community," *Journal of Asian Studies* 70, no. 1 (February 2011).

بر اینکه اسماعیلیان در جامه صوفیه زنده مانده‌اند، می‌پردازد؛ جماعتی که عناصر اعتقادی مشترک فراوان با آنان داشت، اما به شدت و حدت اسماعیلیان با تعذیب و وبال مواجهه نداشت. «مجال‌ها و موانع گسترش ارادت علوی» بحث از آن دارد که چگونه تغییر کنش‌ها در بخش‌هایی از جهان اسلام، ارادت به اهل بیت را در میان عموم جامعه بسی مقبول‌تر کرد. این امر به اسماعیلیان امکان داد تا همچون جماعت شیعی بسیار نزدیکشان، یعنی اثنی‌عشریان، پدیدار شوند. با این‌همه، نزدیکی نظام‌های اعتقادی دو جماعت نیز چالش‌هایی به همراه داشت؛ زیرا اسماعیلیانی که در زی اثنی‌عشریه تقیه می‌کردند، در نهایت ممکن بود خود اثنی‌عشری شوند. آنگاه بخش «خاتمه» خلاصه‌ای از یافته‌های مربوط به چگونگی پذیرش تقیه توسط جماعت اسماعیلی پس از مغول برای جان‌به‌امان‌بردن از ویرانگری مغولان و خصومت‌های بعدی به دست می‌دهد.

پیشینه تقیه در شیعه اسماعیلیه

مهدی (ع) در دوره‌ای مملو از آشوب و فتنه، از موطن خویش هجرت خواهد کرد. - اختیار آن عصر حامیان وی خواهند بود - همانان که نامشان برگرفته از «کتمان» است.^۱
با رحلت پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص)، جامعه مسلمان تفاسیری متنوع از رسالت ایشان اتخاذ

^۱ al-Qāḍī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad al-Nu'mān, *Ifṭitāḥ al-da'wah wa-ibtidā' al-dawlah*, ed. Farḥāt (Farhat) al-Dashrāwī (Dachraoui), *Les commencements du califat Fatimid au Maghreb: Kitāb Ifṭitāḥ al-da'wa du Cadi Nu'man* (Tūnus: al-Sharikah al-Tūnisiyya li'l-tawzi', 1975), 30, 47-48; القاضی ابوحنیفه بن محمد النعمان، *افتتاح الدعوه و ابتداء الدوله*، تصحیح و داد القاضی، (بیروت: دارالثقافه، ۱۹۷۱)، ۵۹، ۷۱-۷۳؛ النعمان، *شرح الاخبار فی فضائل الائمه الاطهار*، تصحیح الجلالی، ۳ جلد، (قم، ۱۴۰۹-۱۴۱۲ق/۱۹۸۸-۱۹۹۲م)، ج ۳، ۴۱۶.

کردند. در میان نحله‌های مختلفی که پدید آمدند، تشیع امامیه جایگاه ممتاز امامان منصوص از نسل پیامبر (ص) را پذیرفت و از هدایت‌های ایشان به دقت پیروی کرد. پس از درگذشت امام جعفر صادق (ع) در سال ۱۴۸/۷۶۵م، جامعه دچار انشعاب شد. در میان دسته‌های متعدد، گروهی در نهایت امامت فرزند ایشان، موسی کاظم را به رسمیت شناختند؛^۲ حال آنکه گروهی دیگر بر نص امام جعفر صادق (ع) بر امامت فرزند ارشدشان، اسماعیل المبارک (م) بعد از ۷۵۴/۱۳۶، پایبند ماندند. در گذر زمان، پیروان ذریه ارشد به اسماعیلیه شناخته شدند^۳ و معتقدان به امامت فرزند کوچک‌تر، پس از غیبت امام دوازدهم‌شان، اثنی‌عشریه یا شیعه دوازده‌امامی نام گرفتند.

قاضی نعمان (م. ۳۶۳/۹۷۴) در کتاب *افتتاح الدعوه*، مواجهه داعی اسماعیلی، ابو عبدالله شیعی (م. ۲۹۸/۹۱۱) و قبیله بربرهای کُتنامه را روایت می‌کند که در به‌قدرت‌رساندن امام اسماعیلیه در شمال

^۲ اکثر پیروان موسی کاظم در ابتدا ادعای عبدالله الأفطح، پسر دیگر جعفر الصادق (ع)، را پذیرفتند، اما مرگ زودهنگام او پس از فوت پدر، باعث شد که طرفدارانش موسی کاظم را به عنوان امام بپذیرند. بنگرید به: Hodgson, "Dja'far al-Ṣādiq," in *Encyclopaedia of Islam*, Online, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012) http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1922; Ibn al-Haytham, *Kitāb al-Munāzarāt*, ed. and trans. Madelung and Walker, *The Advent of the Fatimids* (London: I.B. Tauris, 2000), ed. 35-37, trans. 90-92; Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam* (Princeton: The Darwin Press, 1993), 53ff; Daftary, *The Ismā'īlīs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 94.

^۳ پیروان این مذهب، خود به‌ندرت ازین نام استفاده می‌کردند و این عنوان توسط ملل و نحل نویسان بدیشان اطلاق می‌شد. بنگرید به: Daftary, *Ismā'īlīs*, ۹۳.

برای دریافت جزئیات بیشتر درخصوص اسامی مختلفی که به این فرقه نسبت داده می‌شد، بنگرید به:

Virani, *The Ismailis in the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 2007), 199-200n22.

ویرانی. در جستجوی رستگاری: اسماعیلیان پس از حمله مغول. ترجمه زینب فرخی و سوفیا فرخی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۹.

آل‌عمران، آیه ۲۸، چنین اندرز می‌دهد که «مؤمنان نباید کافران را به‌جای اهل ایمان، دوست و سرپرست گیرند، مگر از روی احتیاط و به سبب ترس».^۳ آیه ۱۰۶ سوره نحل که از بی‌گناه‌بودن آنانی سخن می‌گوید که تحت فشار و اجبار تظاهر به کفر می‌کنند، به تعبیر و تشریح مفسران هردو مذهب تشیع و تسنن، به صحابه حضرت رسول (ص)، عمار بن یاسر، اشاره دارد که تحت شکنجه ناچار به انکار ایمان خویش شد.^۴

and Decline of Taqiyya in Twelver Shi'ism," in *Reason and Inspiration in Islam* ed. Lawson (London: I.B. Tauris, 2005); Corbin, *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1971), index, s.vv. ketmān, taqīyeh; Jafri, *The Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London: Longman Group, 1979), index, s.v. taqīya, principal of; Kohlberg, "Some Imami-shii Views on Taqiyya," *Journal of the American Oriental Society* 95, no. 3 (July-September 1975); Kohlberg, "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment*, ed. Kippenberg and Strousma (Leiden: Brill, 1995); Morris, "Taqīyah," in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, 16 vols., vol. 14 (New York: Macmillan, 1987); Rudolf Strothmann and Moktar Djebli, "Taqiyya," in *Encyclopaedia of Islam*, Online, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012) http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7341; Hermann Reckendorf, "Ammār b. Yāsir," in *Encyclopaedia of Islam*, Online, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012) http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0627.

عمده‌قسمت این مقاله برگرفته از مطالعات پیرامون کاربرد تقیه در مذهب اسماعیلی‌ست که در آثار زیر از همین نویسنده تشریح شده است:

Virani, *The Ismailis in the Middle Ages* (New York: Oxford University Press, 2007), 199-200n22.; Virani, "Taqiyya and Identity in a South Asian Community," *Journal of Asian Studies* 70, no. 1 (2011).

^۳ برای نمونه، ابن بابویه (م. ۳۸۱/۹۹۱م) این آیه را برای توجیه تقیه نقل می‌کند.

A Shi'ite Creed, trans. Fyze (Calcutta: Oxford University Press, 1942), 111.

توضیحات مشابهی در آثار تفسیری آمده است. برای نمونه، بنگرید به:

الطبرسی (م. ۵۴۸/۱۱۵۴م)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۳ (بیروت: دارالفکر، ۱۹۵۴-۱۹۵۷)، ص ۵۵-۵۶.

^۴ برای نمونه، بنگرید به:

افریقا تأثیری خطیر داشتند. ابو‌عبدالله در سال ۲۸۰/۸۹۳ با گروهی از زائران شیعه‌مذهب کتامة در مکه ملاقات و آنان را متقاعد کرد که به جماعت امام اسماعیلی بپیوندند. وی با همراهی آنها در کاروانی که به سوی کشورشان می‌رفت، به محلی به نام ایکجان رسید؛ آنگاه از وادی نیکوکاران (فَج الأخیار) جویا شد. اهالی کتامة از آگاهی او از این نام در شگفت شدند و به او گفتند که در همان منطقه هستند! وقتی از وی پرسیدند که چگونه اطلاع دارد، پاسخ داد: «به خدا سوگند، این مکان به افتخار شما چنین نام گرفته است» و این حدیث را از حضرت محمد (ص) نقل کرد: «مهدی (ع) در دوره‌ای مملو از آشوب و فتنه، از موطن خویش هجرت خواهد کرد. اختیار آن عصر حامیان وی خواهند بود - همانان که نامشان برگرفته از «کتمان» است.» و ادامه داد: «شما، کتامة، همان مردمانید. چون شما ازین وادی‌اید، وادی متقین خوانده می‌شود» (قاضی نعمان، ۱۹۷۱م، ص. ۵۹، ۷۳-۷۱).

بنابراین، رازداری و کتمان با فضیلت تقوا ارتباطی تنگاتنگ داشت. این امر موجب شگفتی نیست؛ زیرا تقیه مترادف متداول‌تر کتمان از ریشه‌ای عربی به معنای پرهیزکاری، عبادت و تقوا از یک‌سو و حفظ، حراست و پاسداری از سوی دیگر، برگرفته شده است.

تقیه یکی از خصایص اسلام به‌ویژه اسلام شیعی، از همان آغازین روزهای آن بوده است.^۱ مسلمانان تقریباً با هر گرایشی مشروعیت کاربرد آن را در شرایط خاص تصدیق می‌کنند.^۲ قرآن کریم در سوره

^۱ واژه‌های استتار، مساتره، ستر، اسرار و خباء از اصطلاحات مرتبط با این مفهوم هستند.

Layish, "Taqiyya among the Druzes," *Asian and African Studies* 19 (1985): 246.

^۲ درباب تقیه، ارجاع به منابع زیر سودمندست:

Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel*, trans. Streight, *The Divine Guide in Early Shi'ism* (Albany: State University of New York Press, 1994); index, s.v. taqiyya; Clarke, "The Rise

در طول تاریخ، غالب مسلمانان سنی‌مذهب که برتری سیاسی یافته بودند، به‌ندرت به توسل به تقیه نیاز داشتند. علمای اهل سنت که در دوران محنه در روزگار خلافت مأمون (م. ۸۳۳/۲۱۷) به تقیه روی آوردند، می‌توانند نمونه‌ای از این باب به حساب آیند؛ زیرا تصدیق کردند که قرآن مخلوقست، حال آن‌که اعتقاد دیگری داشتند.^۱ درمقابل، موجودیت متزلزل و پرمخاطره اقلیت شیعه‌مذهب، ایشان را واداشت تا تقیه را همچون رویه‌ای کمابیش ذاتی و غریزی برای محافظت و محارست از خود در پیش گیرند.^۲ شیعیان حتی اصطلاح فقهی ویژه‌ای برای مناطقی دارند که کاربست تقیه در آنها واجبست: دارالتقیه.^۳ دست‌کم

مجلسی، بحارالانوار، جلد ۱۶ (ایران)، ۱۳۰۵-۱۳۱۵ ش/۱۹۲۶-۱۹۳۶ (م). ص ۲۲۴؛

Goldziher, "Das Prinzip der takijja im Islam," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60 (1906): 214.

^۱ Hinds, "Miḥna," in *Encyclopaedia of Islam*, Online, 2nd ed., (Leiden: Brill, 2012) http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0732; Nawas, *Al-Ma'mūn, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority* (Atlanta: Lockwood Press, 2015), 68-69; Zaman, *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids*, vol. 16 (Leiden: Brill, 1997), 106-114.

نمونه‌های دیگری از تقیه غیرشیعی قابل دسترس‌اند در:

Goldziher, "Das Prinzip der takijja,"; Harvey, "The Moriscos and the Hajj," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 14, no. 1 (1987): 12-13; Wilkinson, "The Ibadi 'Imama'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39, no. 3 (1976): 537.

^۲ برای مطالعه جنبه‌های سیاسی تقیه در تشیع ابتدایی بنگرید به:

McEoin, "Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi'ism," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 11, no. 1 (1984): 19-20,

جنبه‌های فقهی تقیه درین اثر قابل مطالعه‌اند:

Calder, "Judicial Authority in Imāmī Shī'ī Jurisprudence," *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 6, no. 2 (1979): 106-107;

درباب تقیه شیعیان در افغانستان بنگرید به:

Dupree, "Further Notes on Taqiyya: Afghanistan," *Journal of the American Oriental Society* 99, no. 4 (October-December 1979).

^۳ کاربردهای متعدد این واژه نقل شده است در:

دو جنبه از تقیه شیعی مطالعه و بررسی شده است: کتمان ارتباط ایشان با نهضت و آرمان امامان آنگاه که اعلام آشکارش آنان را به خطر می‌افکند و به همان میزان مهم، پنهان‌داشتن تعالیم باطنی امامان از کسانی که آمادگی دریافت آنها را نداشتند.^۴ مشهور است که امام جعفر صادق (ع) فرموده است: «همانا امر ما مستور و درپوشیده به میثاق است؛ هرکه حرمتش را بشکند، خدایش خوار خواهد کرد» (کلینی، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸). مؤمنان می‌باید به نشانه پذیرش ولایت و اقتدار امام، با او میثاق و بیعت وفاداری به جا می‌آوردند. از اجزای اصلی این عهد آن بود که بی‌اذن امام از تعالیم او سخن نگویند و نیز از کسانی که بی‌اذن او از مسائل مذهبی و اعتقادی سخن می‌گفتند، هدایت نپذیرند. امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید: «امر ما حق است، و حقیقت حق؛ و ظاهر است، و باطن باطن؛ و سر است، و سر سر، و سر محفوظ، سر پنهان به سر دیگر» (قمی، ۱۹۶۰م، ص. ۲۸). قلقشندی (م. ۱۴۱۸/۸۲۱) که کتاب *صبح‌الأعشی* او بهترین رساله دیوانی در زبان عربی به حساب می‌آید، در این اثر، نامه‌ای با مضمون ارشاد یکی از خلفای فاطمی در این باره که اذن پذیرش نوآموزان (مستجبان) را دارند، ضبط کرده است:^۵

Kohlberg, "Some Shī'ī Views of the Antediluvian World," *Studia Islamica* 52 (1980), p. 397, n13.

نیز، بنگرید به اثر دیگری از همین نویسنده:

Kohlberg, "Taqiyya," in *Secrecy and Concealment*.

^۴ درخصوص این دومین وجه، بنگرید به:

Clarke, "Rise and Decline of Taqiyya," in *Reason and Inspiration in Islam*; Steigerwald, "La dissimulation (taqiyya) de la foi dans le Shi'isme Ismaélien," *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27 (1988).

^۵ درباب این مؤلف و اثرش، بنگرید به:

Qalqashandī, *Selections from Ṣubḥ al-A'shā by al-Qalqashandī*, trans. (of *Ṣubḥ al-A'shā fī ṣinā'at al-inshā'*) Abdelhamid and El-Toudy (London: Routledge, 2017).

وظیفه‌ای را که امیرالمؤمنین به تو محوّل داشته، با تقوا و پرهیزگاری به جای آور، عدالت را برای دوری از هوا و هوس بر پای دار و راه هدایت حقیقی در پیش گیر. به‌درستی که تقوا نفوذناپذیرترین زره و زیباترین زینت است. «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوترست مجادله نمای» (نحل/۱۲۵)، زیرا خدای (تعالی) می‌فرماید: «هرکه را حکمت و دانش ببخشند درباره او مرحمت و عنایت بسیار کرده‌اند» (بقره/۲۶۹)... از همه مستجبان عهد بستان، و این وفاق و پیوند را با همه آنانی که در میان اهل صدق و یقین آشکارا تسلیم می‌شوند و درستی و ایمانشان را قاطعانه به تو نشان می‌دهند، تحکیم بخش. وفاداری ایشان را به پیمانی که در آن درآمده‌اند، ترغیب و تشدید کن، زیرا خدای (تعالی) می‌فرماید: «به عهد خود وفا کنید، که البته از عهد و پیمان سؤال خواهد شد.» (اسراء/۳۴). همو می‌فرماید (جلّ جلاله من هو القائل): «همانا کسانی که با تو بیعت می‌کنند به حقیقت با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خداست بالای دست‌های ایشان؛ پس از آن هرکه نقض بیعت کند بر زیان و هلاک خویش به حقیقت اقدام کرده، و هرکه به عهده‌ی که با خدا بسته است وفا کند، به‌زودی خدا به او پاداشی عظیم عطا خواهد کرد» (فتح/۱۰).

با سرسختان و لجوجان بردباری پیشه سازید و با مهربانی و اندیشه‌مندی با آنان مجادله کنید. کسانی را از میانشان که با میل و رغبت به‌سوی شما می‌آیند بپذیرید و هرگز

کسی را وادار به پیروی از خود و بیعت با خویش نکنید. اگر با وجود مهربانی، رحمت، شفقت و محبت شما، جذب نشدند، بدانید که خدای (تعالی)، حضرت محمد (ص) را که خود به اذن خویش در مقام داعی فرستاده بود، خطاب نمود و فرمود: «و بیشترین مردم، هرچند تو آرزومند باشی، مؤمن نمی‌شوند» (یوسف/۱۰۳). تنها به کسانی اعتماد کنید که امانت‌دار اعتمادتان باشند، درست همچنان‌که کشاورزان تنها در زمین‌هایی بذر می‌پاشند که بتوان شخم زد. پس، حاصلخیزترین مزارع را برای نهال‌های خود برگزینید، آنها را از چشمه حیات ابدی سیراب کنید، به صدیقین تقرّیشان دهید و از تاریکی شک و شبهه به نور ادله و آیات الهی برسانید. بازگوید برای مردان و زنان مؤمن و برای مستجبان مشتاق، چه مرد و چه زن، از جلسات حکمتی که در دربار باشکوه نماینده خدا [امام] و در مسجد جامع قاهره، شهر فتح‌شده المعز، تعلیم دیده‌اید. اسرار حکمت را از همگان جز شایستگان پنهان دارید و آنها را تنها به سزاواران عرضه کنید. آشکار نسازید بر کم‌توانان آنچه را که توان تحمل ندارند و عقلشان را یارای ادراک آن نیست (قلقشندی، ۱۳۳۴ق، ص. ۴۳۷-۴۳۶).

علامه اسماعیلی، مؤید فی‌الدین شیرازی (م. ۱۰۷۸/۴۷۰)، با شرح آیه ۱ سوره نساء، بر درک دیگری از مفهوم تقیه در مذهب اسماعیلی پرتو می‌افکند:

خدای تعالی می‌فرماید: «ای مردم، پروا دارید (إتقوا) از پروردگار خویش؛ همو که شما را از نفسی واحد بیافرید و جفتش را [نیز] ازو آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیار پراکند» (نساء/۱).

مفسران قرآن برآنند که «نفس واحد» که انسان از آن آفریده شده، حضرت آدم(ع) است که «جفتش»، حوا، از آن خلق شد و جمله «از آن دو، مردان و زنان بسیار پراکند» به مردم اشاره دارد. بااین حال، ما می‌گوییم که درین آیه، به مقامات پیامبر، وصی او (علی) و ائمه، علیهم افضل السّلام، اشاره‌ای حکمت‌آمیز نهفته است. این آیه با فرمان خدا به کاربست تقیه آغاز می‌شود. تقیه، خصیصه بارز اهل ایمان و لباس اهل دعوت است. این نام [تقیه] مخصوص به آنهاست و دیگران را دربرنمی‌گیرد. امام صادق، جعفر بن محمد (علیه السّلام)، فرمود: «التَّقیَّةُ دینی و دین آبائی، و لا دین لمن لا تقیَّةَ له» (تقیه، دین من و دین پدران من است. دین ندارد آن‌کس که تقیه ندارد) (مؤید فی الدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۳۸۴).

برای شیعیان اسماعیلی نزاری، اقلیتی در بطن اقلیتی دیگر، که در مذهبشان بر اهمیت اعلای باطن وحی تأکید شده، نیاز به این ابعاد مختلف تقیه حتی بیشتر احساس می‌شد.^۱ سقوط «پایتخت» آنها در الموت به دست مغولان در سال ۶۵۴ ق/۱۲۵۶ م، دوره‌ای را رقم زد که بیش از هر زمان دیگری تقیه برای بقا ناگزیر بود. خطرهایی که دائماً این جماعت بی‌دولت را پس از حمله مغول تهدید می‌کرد، آنان را واداشت تا تقیه را نه تنها امری مقتضی در مواقعی خاص بلکه شیوه‌ای برای زندگی خویش در پیش گیرند. با آنکه این رویه، مزیت به‌کناره‌راندن و

منحرف کردن توجهات ناخواسته را در پی داشت، خطرهای و مضرات خاص خود را نیز به‌همراه می‌آورد. کاربست تقیه طی نسل‌ها می‌توانست هویت بخش‌هایی از جماعت را مخدوش کند؛ به‌نحوی که به‌تدریج میراث اجدادی خود را از خاطر ببرند. با گذشت زمان، این بخش‌ها دستخوش تغییر شده، درنهایت هویتی را می‌پذیرفتند که روزگاری جز پوششی بیش نبود. بااین‌همه، چه‌بسا راه دیگری در پیش‌رو نبوده است. در پی کشتار گسترده‌ای که مغولان به راه انداختند، فاش کردن هویت اسماعیلی بر دنیای خارج ناممکن بود.

اختفای امام

«لَا تَخْلُوا الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ إِمَامٍ ظَاهِرٍ مَشْهُورٍ وَ إِمَامٍ خَائِفٍ مَعْمُورٍ» (زمین هرگز خالی نیست از آن‌کس که در کسوت حجت الله بایستد (قیام کند)، چه ظاهر و مشهور، و چه محتاط و مکتوم).

~ از بیانات امام علی(ع) به کمیل بن زیاد^۲

فرقه اسماعیلیه معتقد است که امام شمس‌الدین محمد (م. حدود ۷۱۰/۱۳۱۰)، پسر آخرین امام الموت، پیش از سقوط قلعه به سلامت و در خفا از آنجا خارج شد. نسخه‌ای خطی متعلق به قرن نوزدهم، که پیشتر در اختیار انجمن اسماعیلیه بمبئی بوده و اکنون در مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن نگهداری می‌شود، آفاق وسیع‌تری از حیات این امام را روشن می‌کند. این سند با شماره ۸۱۴ در مجموعه نسخ خطی به‌اشتباه فقط حاوی دو اثر ذکر شده است: *چهل دنیا و رساله در آفاق و انفس*. بنابراین گویا از نظر پژوهشگران به دور مانده که این سند علاوه بر

^۱ برای نمونه، بنگرید به: النعمان، *تأویل الدعائم*، ۲ جلد، جلد ۱، (بیروت: الاعملى المطبوعات، ۲۰۰۶ م/۱۴۲۶ ق)، ص ۱۲۷، ۲۰۱، ۳۴۹؛ همچنین:

Daftary, *The Ismā'īlīs*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), index, s.v. *taqiyya*.

^۲ امام علی بن ابیطالب، *نهج البلاغه* (بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م)، ۴۹۷.

اشتمال آثار دیگر، حاوی بخشی است شاید جعلی که مدعی است سخنان یک امام اسماعیلی است. با آنکه نامی از این امام مطرح نشده، دلالت‌هایی مشخص در متن حکایت از خط و ربط آن با امام شمس‌الدین محمد دارد. این سخنان را در زیر می‌خوانیم:

بر جمله بندگان^۱ پوشیده نماناد که مولانا علی و مولانا حسین لذكرهما السلام^۲ چنانچه فرموده‌اند که «ما را به جبلستان و دیلمان گذار افتاد که کربلای آخرین باشد که قصر قیصر و قلعه الموت به پیرزن دهند و قبول نکنند».^۳ و این جمله شد و خلائق عالم بدیدند و از آنچه گفته بودیم هیچ نگردیدند اکنون از زمین ایران به توران^۴ رفتیم و به تماشاه^۵ ما در آن شهرها^۶ برگردیدیم^۷ و سمرقند^۸ و بخارا و ختا و ختن^۹ و بلخ و چین و ماچین و تبت و کشمیر برگردیدیم^{۱۰} و بزمین فرنگ بگشتیم القصه از جابرسا^{۱۱} تا بجابلقا در نظر آوردیم از روی ظاهر در شهر اوچه و ملتان ظهور کردیم و وعده که با محبان کرده بودیم بجا آوردیم و شفقتی که با محبان و رفیقان هندوستان بود بزمین ایران مراجعت نمودیم و درین

ولایت‌ها^{۱۲} که برگردیدیم همه جا تقیه کردیم که التقیه دینی و دین آبائی^{۱۳} یعنی پنهان کردن^{۱۴} دین من و دین پدران^{۱۵} من و بهر مقامی خود را بشکل و بصورت باز نمودیم که مصلحت کار عالم در آن می‌دیدیم اما مصلحت کار ما بندگان ما بهتر دانند اگر کسی کاری و مصلحت بهتر داند پیشتر [و اندیشتتر؟] آید و در کل کاینات این دعوی کسی دیگر نرسد و اگر کسی در شک افتد از خیال فاسد و از وسواس شیطانی خود باشد خدای تعالی جمله بندگان^{۱۶} را در پناه خود بدارد بحق حقه^{۱۷}.

این بیان امام که «درین ولایت‌ها که برگردیدیم همه جا تقیه کردیم که التقیه دینی و دین آبائی»، کاملاً گویا و شیواست و از سخنان امام علی (ع) به شاگردش کمیل، طینی ژرف دارد: «زمین هرگز خالی نیست از آن‌کس که در کسوت حجت الله بایستد (قیام کند)، چه ظاهر و مشهور، و چه محتاط و مکتوم» (نهج البلاغه، ۱۳۸۷ق، ص. ۴۹۷). در ادوار

^{۱۲} در اصل: ویلايتها

^{۱۳} این روایت از امام الباقر^(ع) است و آنرا امام الصادق^(ع) نقل کرده است. بنگرید به: النعمان، دعائم الاسلام، تصحیح فیضی، ۳ جلد، جلد ۱ (قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۱)، ص ۵۹-۶۰. نیز، در منابع متعدد شیعیان اثنا عشری یافت می‌شود، از جمله: احمد بن محمد برقی، کتاب-المحاسن، تصحیح الحسینی الرسولی المحلاتی (قم: ۱۳۸۰-۱۳۸۱)، جلد ۲، ص ۲۲۵، شماره ۲۸۶؛ الکلینی، الکافی (تهران: ۱۳۷۵-۱۳۷۷)، جلد ۲، ص ۲۳۳-۲۲۴؛ هر دو روایت نقل شده است در:

Kohlberg, "Taqiyya," in *Secrecy and Concealment*, p. 356, n61.

^{۱۴} در اصل: کنید

^{۱۵} در اصل: پدر

^{۱۶} در اصل: بنده‌گان

^{۱۷} امام شمس‌الدین محمد^(ع)، [بی‌نا.]. نسخه خطی فارسی شماره ۸۱۴ کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ص ۱۰۵. در اشکاشم کپی شده است. تاریخ ۱۸۹۵م/۱۳۱۳ق در صفحات ۹۷ و ۱۰۴ آمده است. بعضی از بندها مبهم‌اند و خواندن آن دقیق نیست.

^۱ در اصل: بنده گان

^۲ در اصل: لذكره سلام

^۳ این تاحدودی شبیه به پیشگویی طوسی و حسن محمود کاتب در روضه تسلیم (تصورات) است. بنگرید به: روضه تسلیم، تصحیح بدخشانی (لندن: آی.بی.توریس، ۲۰۰۵)، ص ۱۹۴.

^۴ در اصل: بطوران

^۵ در اصل: بتماشاه

^۶ در اصل: شهر

^۷ در اصل: برگردیم

^۸ در اصل: ثمرقند

^۹ در اصل: خطا و خطن

^{۱۰} در اصل: برگردیم

^{۱۱} در اصل: جابلسا

پرمخاطره‌ای که امام شمس‌الدین محمد و جانشینان بلافاصله او می‌زیسته‌اند، پندار غالب این بوده که ایشان هویت خود را پنهان می‌کردند. گفتاری که در بالا نقل شد، خواه بازتاب سخنان واقعی امام باشد یا افکار و عواطف جماعت پس از او، کهن‌ترین شاهد ادعایی است که از یک منبع اسماعیلی به دست آمده و این فرضیه آشکار و علنی را تأیید می‌کند. روشن است که یکی از دلایل قنّت دانسته‌های ما در باب امامان این عصر، همین است که آنها نمی‌خواسته‌اند - وجودشان بر همگان شناخته شود. جلب توجه ناخواسته در چنین محیط خصمانه‌ای سخت پرخطر و حتی مرگبار می‌شد و موفقیت در کتمان هویت امامان به بقای ذریه‌شان مدد می‌رساند. اعضای وفادار جماعت در مناطقی که تهدید به شدت احساس می‌شد، از فاش کردن نام و مکان امامان خویش یا حتی هویت خودشان سر باز می‌زدند. این حقیقت در قسم جغرافیای کتاب *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی (م. ۱۳۴۴/۷۴۴) تأیید شده است؛ جایی که وی در خصوص شهر طالقان، در شرق قزوین، می‌نویسد که «مردم آنجا دعوی مذهب سنت کنند اما به بواطنه مایل‌تر باشند» (مستوفی قزوینی، ۱۹۱۵، ص. ۶۵؛ ۱۹۱۹، ص. ۷۰؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۹۹۸، ص. ۶۷۶). نتیجه‌زاده هلاکو، غازان‌خان، نیز به استمرار حضور اسماعیلیان در روزگار خویش و پنهان‌داشتن عقایدشان اشاره دارد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۳۸، ص. ۹۸۴؛ ۱۹۹۸، ص. ۶۷۶).

رساله صراط‌المستقیم، که شاید نخستین اثر منشور اسماعیلی موجود پس از سقوط الموت باشد، این واقعیت و شرایط آن را بیشتر روشن می‌کند. نویسنده ناشناس این رساله در باب امامان پس از حسن (علی ذکرة السلام) (م. ۱۱۶۶/۵۶۱) می‌نویسد:

بعد از آن ائمه مستور بودند الی یومنا و

این ستر بر اهل ظاهرست، نه بر اهل باطن و آن‌که بر اهل باطن ستر می‌شود چنین نیست که بر تمام اهل باطن ستر شود، که فرموده‌اند که هرگز نیست که مظهر عقل کل که حجّت است، او را به معرفت امام وقت راه نباشد در عالم باطن:

از دل حجّت به حضرت ره بود
او ز تأیید دلش آگه بود

جهت آنکه حضرت حجّت صاحب تأیید است اما می‌تواند بود که جهت نافرمانی بندگان بر باقی حدود دین نیز ستر باشد؛ چنانچه در زمان مولانا شمس‌الدین محمد تبریزی واقع بود (ویرانی، ۲۰۱۰م، ص. ۲۲۰).

شایان یاد است که در عهد الموت، مفهوم ستر بعد معنایی دیگری نیز داشت. ستر به‌طور ضرورت زمانی نبود که امامان از دیدگان پنهان باشند. آنها می‌توانستند کاملاً بر مردم هویدا باشند؛ آن‌چنان‌که امامان پس از حسن (علی‌ذکره‌السلام) که بر الموت حکم می‌راندند. اما این دوره به‌نحو خاص، با فرمان امام به رعایت تقیه تفکیک و تمییز می‌یافت (Ivaow, 1960, p.23). خواجه نصیرالدین طوسی و حسن محمود کاتب شرح می‌دهند که دوره‌ای که ایشان روضه تسلیم را می‌نگاشته‌اند، از ادوار ستر بوده است: «چون درین حال که ثبت این تصورات کرده می‌شود، روزگار ستر و تقیه است و حضرت جلّت قدرته [یعنی امام] تقیه می‌فرمایند» (طوسی و حسن محمود، ۲۰۰۵م، ص. ۱۴۶). واژه ستر که در این گفته آمده، می‌توانست در این معنا نیز به کار رود.

نویسنده رساله ما را می‌آگاهاند که در عصر ستر، امام تنها برای اعضای جماعت خود در دسترس است و نه برای دیگران. گویا در ادوار بسیار خطیر، تنها کسانی که در بالاترین سطوح حدود دین نقش داشتند، همچون حجّت‌ها مستقیماً با امام در ارتباط بودند و

ارشادات او را به مؤمنان می‌رساندند. نویسنده رساله بیان می‌کند که این همان چیزی است که در دوران امام شمس‌الدین محمد روی داد.

پرهیز از یادکردن حتی از نام امام، دیگران را از کشف محل اختفای او باز می‌داشت. این دلیل به‌صراحت در موعظه‌ای در کتاب *پندیات جوانمردی* از امام غریب‌میرزا (م. ۱۴۹۸/۹۰۴) که لقب «مستنصر بالله» بر خویش داشت، بیان شده است. امام در این موعظه به پیروانش هشدار می‌دهد که در حضور دشمنان دین نامی از او بر زبان نیاورند (*مستنصر بالله، ۱۹۵۳ م، ص. ۵۶*). این امر در اسلام شیعی بدیع و نوپدید نبود. گاهگاه و به منظور پنهان‌داشتن هویت امام، به ایشان به‌نحوی غیرمستقیم اشاره می‌شد. همچون زمانی که امام جعفر صادق (ع) را تنها «العالم» می‌خواندند (*Kohlberg, 1988, p.26*). ازسوی دیگر، ابوجعفر اسکافی (م. ۸۵۴/۲۴۰)، نویسنده معتزلی، بیان می‌کند که در عصر حکومت امویان، راویان احادیث از امام علی (ع) را هرگز یارای آن نبود که مستقیماً از امام نام ببرند و بنابراین، صرفاً از «مردی از قریش» (رجل من قریش) نقل قول می‌کردند.^۱

حجّت و حدود دین در عصر ستر

ره سوی باب علی از نور سلمان یافتم
نزاری قهستانی^۲

در عصر ستر، زمانی که امام در اختفا بود، بنابر باور اسماعیلیه وی همچنان از طریق سلسله‌مراتب مذهبی به‌ویژه به‌واسطه عالی‌ترین مقام آن، حجّت اعظم امام، دست‌یافتنی بود. روضه تسلیم نقش این حجّت را این‌چنین شرح می‌دهد:

حجّت اعظم مظهر عقل اول باشد، یعنی ظهور و قوت عقل اول در او پدیدار آید و مثل مرتبه او همچنین به ماه ازین‌رو زده‌اند که همچنان که جرم ماه به خود تاریک باشد و به نور آفتاب منور شود و در غیبت آفتاب خلیفت او باشد و به مقدار نوری که به‌حسب طاقت خود از آفتاب گرفته باشد، جهان را روشن دارد، نفس حجّت اعظم که به خود در هیچ نداند و هیچ نباشد و به لمعان انوار تأیید امام لذکره‌السّلام منور گردد و در غیبت امام خلیفت او باشد و به قوت قبول فیض انوار علم که به‌قدر استعداد خود گرفته باشد، خلق را از امام لذکره‌السّلام بی‌گاهاند و به امام راه نماید (*طوسی و حسن محمود، ۲۰۰۵ م، ص. ۱۶۴-۱۶۳*).

در یکی از اشعار نزاری قهستانی (م. ۱۳۲۰/۷۲۰)، چهره برجسته ادبیات اسماعیلی متعلّق به این دوره، عبارتی بسیار گویا موجود است که اظهارات رساله *صراط‌المستقیم* را در باب وضعیت حجّت در زمان امام شمس‌الدین محمد به‌طور قوی تصدیق و تأیید می‌کند. هر بیت این شعر به فعل «یافتم» ختم می‌شود:

رستگاری در امام وقت باشد زین قبل
پسروی امر مردش عین ایمان یافتم
بازدادم هرچه آلا بعضها من بعض بود^۳
چون امامت مستقر در ذات انسان یافتم
من ندانم جز امام حی قائم مقتدا

1 *Naqd al-'Uthmāniyyah*, excerpts appended to al-Jāhiz's 'Uthmāniyyah, p. ۲۸۲, Kohlberg, "Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment*, ed. Kippenberg and Stroumsa (Leiden: Brill, 1995), p. 348, n12.

^۲ نزاری قهستانی، دیوان، ۲ جلد (تهران: علمی، ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲ م)، ج ۱، ۸۰-۸۱ و

Baiburdi, *Zhizn' i Tvorchestvo Nizari—Persidskogo Poeta XIII–XIV vv.*, trans. Šadrī, *Zindagī wa āthār-i Nizārī*. (Tihārān: Intishārāt-i 'Ilmī, (1370 HS/1991 CE), 65.

^۳ اشاره دارد به آیه ۳۴، سوره آل‌عمران، که بیانگر تداوم جانشینی امامان است.

آن‌که در امرش امان خلق دو جهان یافتم
 پشت بر بیدای دوران ضلالت کن که من
 ره سوی باب علی از نور سلمان یافتم^۱
 در اندیشه اسماعیلی، سلمان فارسی اغلب به باب
 و حجت اعظم شناخته می‌شود.^۲ نویسنده اسماعیلی
 قرن پانزدهم از اهالی بدخشان، با نقل بیانی از
 حضرت رسول (ص) در این باره می‌نویسد:
 «به‌درستی که بهشت مشتاق‌ترست به سلمان از سلمان
 به بهشت!» (بدخشانی، ۱۹۶۱م، ص. ۶۲؛ کلام پیر،
 ۱۳۵۲، ص. ۱۰۷؛ کاتب، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۷). ازین‌رو،
 اشاره نزاری به این حقیقت که رابطه و مرادۀ او با
 امام علی(ع) از راه سلمان بوده است، شایسته توجه
 است. دهمین فصل رساله صراط‌المستقیم توضیح

می‌دهد که عالی‌رتبه‌ترین اعضای دعوت اسماعیلی،
 حجت و باب، که در متن فوق با «حجت اعظم» از او
 یاد شده و به‌ترتیب مظاهر نفس کلی و عقل کلی
 هستند، می‌باید پیوسته با امام در ارتباط باشند. مؤلف
 ناشناس این رساله در باب عصر ستر می‌نویسد: «و
 هرگز نیست که مولانا علی(ع) را همچو سلمان
 بنده‌ای نیست چنان‌چه در فصول مبارک مذکور است.
 پس معلوم شد که چنان ستری نمی‌توان شد که
 هیچ‌کس را به او (تعالی و تقدس) راه نباشد»
 (Virani, 2010, p. 221).

بنابراین، اشاره نزاری به سلمان را باید از این منظر
 دریافت. امام شمس‌الدین محمد تنها از طریق این
 شخص والامرتبه با جماعت ارتباط حاصل می‌کرد؛
 کسی که به‌مانند پرده‌ای مکان و مسکن امام را پنهان
 می‌داشت.

مؤلفان پیشین اظهار داشته‌اند که در آشفته‌گی‌های
 پس از حمله مغولان، حدود دین فروپاشید و شاید
 تنها نامی از آن به‌جای ماند.^۳ فرهاد دفتری خاطرنشان
 می‌کند که کشته‌شدن امام رکن‌الدین خورشاه به دست
 مغولان، دسترسی «نزاریان سردرگم و آواره» را به
 امامشان یا نمایندگان محلی او قطع کرد (Daftary,
 2007, p. 410; 2000, p. 43-81).

این فاجعه هولناک جملگی جماعت را متأثر کرد،
 بسیاری از سرزمین‌های اسماعیلی‌نشین همچون
 سوریه، آسیای جنوبی و بدخشان، به‌نحوی چشمگیر
 از گزند فتنه مغولان در امان ماندند و نابسامانی در این
 مناطق به‌مراتب کمتر بود. به‌علاوه، شواهدی روشن در

نزاری قهستانی، دیوان، جلد ۲، جلد ۱ (تهران: انتشارات علمی،
 ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م)، ص ۸۰-۸۱؛

Baiburdi, *Zhizn' i Tvorchestvo Nizari*, pp. 65, 65.
 صدری، زندگی و آثار نزاری، (تهران: علمی، ۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م)،
 ص ۶۵. این ترجمه خوانش بهتری دارد.

Shimmering Light, ed. Kassam (London: I.B. Tauris, 1996), pp. 89-91; Jamal, "The Continuity of the Nizari Ismaili Da'wa: 1256-1350," PhD diss., New York University, 1996, pp. 157-158; Jamal, *Surviving the Mongols* (London: I.B. Tauris, 2002), p. 97.

^۲ برای نمونه، این نکته در منابع ذیل آمده است:

محمدرضا بن خواجه سلطان حسین غوریانی، معدن‌الاسرار (فصل در بیان شناخت امام)، تصحیح ایوانف، چاپ سوم (تهران: انجمن اسماعیلی، ۱۹۶۰)، ص ۴، ۷، ۱۴، ۱۹، ۲۹؛ کلام پیر، تصحیح و ترجمه ایوانف (بمبئی: انجمن مطالعات اسماعیلی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م)، فارسی، ص ۶۸. این اثر همچنین (به‌اشتباه) هفت باب شاه سیدناصر خوانده شده است (بمبئی: فیضی، انجمن تحقیقات اسلامی، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م، فارسی ص ۶۸).

درباب نقش معنوی سلمان، بنگرید به:

Corbin, *Temple and Contemplation*, trans. Sherrard and Sherrard (London: Kegan Paul International/Islamic Publications, 1986), pp. 176-180; Ivanow, "Ismailitica," *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 8 (1922): pp. 11-12; Massignon, "Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien," in *Opera Minora*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Maaref, 1963).

^۳ برای نمونه، بنگرید به:

Ivanow, "Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama," *Majallā-yi Mardum-Shināsi/Revue Iranienne d'Anthropologie* 3 (1338 HS/1959 CE), p. 26; Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts*, ed. and trans. Wladimir Ivanow (Leiden: Brill 1953), pp. 11-13.

نسخ خطی نویافته موجود است که نشان می‌دهد حتی در مناطق ویران‌شده به دست مهاجمان، اعضای حدود دین نه تنها به ارائه تعالیم مذهبی به مؤمنان ادامه می‌دادند، بلکه وجوهات مذهبی را نیز به امامان پس از رکن‌الدین خورشاه وا می‌سپردند.

پنداشت محدود شدن فعالیت‌های دعوت در نبود یک حکومت مرکزی اسماعیلی، درحقیقت منافی تصور نظری از نحوه عملکرد آن است. نویسنده‌ای اسماعیلی متعلق به دوره پس از مغول شرح می‌دهد که درحقیقت، آنگاه که امام آشکارست «همچون خورشید»، بزرگان دعوت رؤیت‌پذیر نیستند؛ اما در دوران ستر و تقیه که چون شب است، مؤمنان می‌باید به واسطه ماه و ستاره‌ها، که نظیر حجّت و داعیانند، هدایت شوند. آن‌هنگام که خورشید دوباره پدیدار می‌شود، ماه و ستاره‌ها دیگر مشهود نیستند (ابواسحاق قهستانی، ۱۹۵۹م، ص. ۴۴-۴۳).

ابن خلدون (م. ۱۳۸۲/۷۸۴) به این جنبه از دعوت اسماعیلی توجه داشته است: «به گفته اسماعیلیان، امام فاقد قدرت به اختفا می‌رود. داعیان او در عیان می‌مانند تا برای مردمان حجّت (بر وجود امام نهان) باشند. آنگاه که امام قدرت بالفعل داشته باشد، هویدا می‌شود و دعوت و تبلیغ خود را آشکارا انجام می‌دهد» (ابن خلدون، ۱۹۶۷م، ج. ۳/۴۱۳-۴۱۲). از این‌رو، حدود دین مشخصاً در زمان‌هایی پرکارتر است که امام قدرت سیاسی در دست نداشته باشد یا از دیده دشمنانش نهان باشد.

انتقال یک سنت دینی تحت تعقیب و تعذیب

معتقد کرد به اثبات امامت پدرم

~ نزاری قهستانی^۱

تربیت مذهبی نزاری قهستانی روشن می‌کند که او و هم‌کیشانش چگونه توانسته‌اند سنت مذهبی خود را در دوران تعقیب و تعذیب پی بگیرند. پرورش معنوی نزاری به دست پدر وی صورت گرفت و نزاری او را در ابیات بسیار لطیفی ستایش می‌کند که با واژه «پدرم» پایان می‌یابد.

عمرها باد خدایا به سلامت پدرم
که بسی در حق من کرد کرامت پدرم
حق ازین بیش که بر پسر وی اهل البیت
معتقد کرد به اثبات امامت پدرم
من اگر ناخلفی کردم و بدفرزندی
همه شرط پدری کرد اقامت پدرم^۲

بدیهی است که در این عصر خصومت‌آمیز، در نبود یک دولت اسماعیلی مستحکم همچون ادوار پیشین و نیز مؤسسات تعلیمی اسماعیلی که تاکنون شناخته‌ایم، در هرکجا که جماعت اقلیت شمرده می‌شده، سنت اسماعیلی می‌باید سینه‌به‌سینه از والدین به فرزندان به‌منزله میراث شفاهی محتاطانه محافظت شده انتقال می‌یافته است. مقامات حدود دین این تعلیمات را کامل می‌کردند و به اتمام می‌رساندند؛ همان‌ها که به اظهار مکرر نوشته‌های اسماعیلی، در هر منطقه (جزیره) فعالیت‌های دعوت اسماعیلی فعال بودند. هرچند کاریست تقیه در ایران این مزیت را داشت که به جماعت امکان می‌داد تا حد زیادی ناشناخته زندگی کنند، خطری بزرگ نیز در آن نهفته بود. پس از چند نسل تظاهر به تسنن، شکی نیست که با گذشت زمان بسیاری از خانواده‌های اسماعیلی سنی مذهب می‌شدند. نه تنها در ظاهر، بلکه در واقعیت به‌ویژه در خانه‌هایی که برخلاف خانه نزاری از ارادت و تبعیت از امام چندان سخن نمی‌رفت. حمدالله

مستوفی وجود این حقیقت را تأیید می‌کند. وی که اسماعیلیان را ملحد می‌داند، عنوان می‌کند که در روزگار او، هرچند رودبار اسماعیلی بود، مردم آن «تمامت خود را مسلمان [یعنی مسلمان غیر اسماعیلی] شمارند و اکنون پاره‌پاره به راه دین می‌آیند» (مستوفی قزوینی، ۱۹۱۵م، ص. ۶۱؛ ۱۹۱۹، ص. ۶۷). به‌دیگر سخن، آنها تقیه را دیگر صرفاً به کار نمی‌گرفتند، بلکه به‌واقع مستحیل در عموم جامعه شده بودند. شعر نزاری ما را در فهم این فرایند یاری می‌دهد. او اشاره می‌کند که در خانه و خانواده‌ای با اعزاز سنت سرسپردگی و وفاداری به اهل بیت پیامبر (ص) رشد و تربیت یافته است، اما با آغاز تحصیلات عالی خویش، در احاطه کسانی واقع شد که با عقاید اجداد او عناد می‌ورزیدند. گرچه نزاری از یک خانواده اسماعیلی بسیار تحصیل کرده و مذهبی بود، بسیار کودکان دیگری بودند که مذهبشان بدین شکل توسط والدینشان به آنان تفهیم نشده بود و بنابراین، آنها را در برابر باورهای هم‌سالان و محیط اطرافشان گشوده و می‌گذاشت. این امر علی‌التحقیق با گذر زمان به تضعیف و تقلیل جماعت اسماعیلی منجر شد. بنابراین، تعلیمات نزاری در خانه و جمع خانواده در زادگاهش بیرجند، کاملاً ناهمسان بود با آنچه وی به گاه حضور در مدرسه آموزش می‌دید و در شعری خطاب به پدرش، از این وضع اسفبار مدرسه شکایت می‌کند:

روزگاری به باد بر دادم
با گروهی ز فـرط نادانی
که در ایشان نیافتم هرگز
ذره‌ای مردمی و انسانی
دشمن آل مصطفی جمله
وانگهی دعوی مسلمانانی
می‌کنم پشت دست و می‌گیرم
وای ویلی زه‌ی پشیمانی^۱

^۱ همانجا، ص. ۴۸.

نزاری می‌باید در خصوص صراحت گفتار خود بسیار محتاط می‌بود. از نوشته‌هایش درمی‌یابیم که اتهام بدعت و الحاد به او بسته بودند. هرآینه، وی در شعر خویش به کسانی که ملحدش می‌خواندند، اعتراض می‌کند: «کجاست؟ کیست مسلمان؟ اگر منم ملحد» (نزاری قهستانی، ۱۳۷۱، ج ۱/۸۴).

و در جایی دیگر می‌گوید:

چرا ملحد همی‌خوانی کسی را کاو به صد برهان
ز قرآن و خبر کرده‌ست اثبات مسلمانی
کمال معرفت دانی که را حاصل شود؟ آنگاه
که از دانستنی‌ها معترف گردد به نادانی

ردای تصوف

پیداست که صوفیان عراق قیاس‌شان میان
ظاهر و باطن را از شیعه اسماعیلیه برگرفته‌اند.
~ ابن خلدون، مقدمه^۲

جلال‌الدین قاینی، نویسنده اواخر قرن
نهم/پانزدهم، سخنش درباب اسماعیلیان را با غیظ و
غضب آغاز می‌کند؛ بدان‌گونه که در ابتدای این مقاله
آمد.^۳ نصایح شاه‌رخ‌ی او که تاکنون انتشار نیافته،
یکی از مهم‌ترین منابع برای مطالعه اسماعیلیان
قهستان پس از هجوم مغولان است.^۴ قاینی که از

مقایسه کنید با:

Jamal, *Surviving the Mongols*, pp. 55-67,
که در آن، زمینه‌های سرودن این شعر را وصف می‌کند. اصطلاح
«می‌کنم پشت دست» احتمالاً در اصل «می‌گزم پشت دست» بوده
است.

^۲ Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, vol. 3, 94.

^۳ Jalāl-i Qā'inī, "Naṣā'ih-i Shāhrukhī, 299a, 300b.

توضیحات ادامه از برگه‌های ۲۹۵ الف - ۳۰۴ با این نسخه برگرفته
شده است. شماره دقیق صفحات تنها در نقل قول‌های مستقیم ذکر
شده است.

^۴ خلاصه‌ای از محتوای کل اثر را درین منبع بیابید:

Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen*

مردمان هم به همان عاقبت دردناکی دچار می‌شوند که آن بدعت‌گذاران گمراه، به پندار او. دراین‌باره، تاریخ تا حد زیادی تکرار می‌شود. مارشال هاجسن خاطرنشان می‌کند که «در دوره الموت، غالب سنیان با اسماعیلیان ساکن در میانشان هم‌زیستی نسبتاً صلح‌آمیزی داشتند تا اینکه «گروهی یا حاکمی به یکباره قصد نابودی همه اسماعیلیان می‌کرد»

(Hodgson, 1980, p.111). هنگامی که محمد تپر (م). ۱۱۱۸/۵۱۱)، سلطان بزرگ سلجوقی، به‌شخصه رهبری لشکرکشی علیه جماعت اسماعیلی شاهدیز اصفهان را بر عهده گرفت، اسماعیلیان ادعا داشتند دال بر اینکه جز در مسئله امامت با همسایگان سنی خود تفاوتی ندارند؛ بنابراین، سلطان دلیلی بر تهاجم به آنان نداشت تازمانی که وی را در کسوت رهبر سیاسی خود می‌پذیرفتند و آنها نیز با رضایت چنین می‌کردند. ظاهراً اسماعیلیان دوستان سنی‌مذهب فراوانی در ارتش سلجوقی داشتند که از ایشان دفاع می‌کردند و درگیری‌ها را به تعویق می‌انداختند، اما عناصر خاصی در میان علمای دینی بر آتش این ستیزه‌ها می‌دمید. حتی در میان علمای مذهبی هم تفاوت آرا بود، اما در آخر افراطیون توانستند که میانه‌روها را خاموش کنند؛ به اسماعیلیان یورش بردند و جماعت را متحمل خسارات هولناکی کردند. رهبر ایشان، احمد بن عطاش، پیش از آنکه زنده سلاخی شود، به‌نحوی تحقیرآمیز در خیابان‌های اصفهان گردانیده شد (Hodgson, 1980, p. 95-96).^۳

چند قرن بعد، قاینی می‌نویسد که آخرین ایلخان بزرگ مغول، ابوسعید بهادرخان (م. ۱۳۳۵/۷۳۵)، بیم داشت که بخش بزرگی از قهستان همچنان به اصول

حنفی‌مذهبان اهل تسنن بود، از سوی سلطان شاهرخ مأموریت یافت تا «بدمذهبان» را سرکوب کند که گویا شامل هردو شیعیان و سنیان غیرحنفی می‌شد.^۱ وی تصدیق‌کنان از مشهورترین اثر قاضی عضدالدین ایجی (م. ۱۳۵۵/۷۵۶)، *المواقف*، یاد می‌کند که در آن به اسماعیلیان انواع اتهام‌ها و افتراها نسبت داده شده. از لباس سرخ به تن کردن و حرام را حلال داشتن تا اختفا در جامه مجوسان. با همه اینها، خشمگینانه می‌گوید: «این خود شمه‌ای است [از ایشان]، لعنهم الله!»^۲

از نکات شایان توجه ویژه، تهدیدهای قاینی علیه کسانی از جماعت سنی‌مذهب خود او بود که می‌خواستند با اسماعیلیان به صلح زندگی کنند. این

Hofbibliothek zu Wien, vol. 3 (Wien: K. K. Orientalische Adakemie 1867), pp. 289-291. von Hammer-Purgstall, ed. *Codices Arabicos, Persicos, Turcicos, Bibliothecae Caesareo-Regio-Palatinae Vindobonensis* (Vindobonae: Antonii Schmid 1820), p. 21; Cortese, 'Eschatology and Power in Mediaeval Persian Ismailism', PhD Thesis (University of London 1993), pp. 195-197; von Hammer-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen*, trans. Wood, *The History of the Assassins* (London: Smith and Elder, Cornhill 1835), pp. 204-210.

اخیراً اطلاعات بیشتری درباب نویسنده این رساله منتشر شده در:

Subtelny, 'The Sunni Revival under Shāh-Rukh and Its Promoters', in *27th Meeting of Haneda Memorial Hall Symposium on Central Asia and Iran* (Kyoto University: Institute of Inner Asian Studies 1993), pp. 16-21; Subtelny and Khalidov, 'The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shāh-Rukh', *JAOS* 115/2 (1995), pp. 217-222.

^۱ اصیل‌الدین عبدالله الحسینی، رساله *مزارات هرات* (مقصد القبال سلطانیه)، جلد ۱، بخش ۱ (کابل، ۱۹۶۷)، ص ۹۰.

دیگر منابع نقل شده‌اند در:

Subtelny and Khalidov, 'Islamic Higher Learning', p. 219, n94.

پیروان مکتب شافعی مقبول بودند.

^۲ Qā'inī, "Naṣā'ih-i Shāhrukhī," MS Accession no. 1639, Monastic Microfilm Project no. 22 249, University Microfilms, Codex Vindobonensis Palatinus. A.f. 112 (Flügel 1858), Österreichische Nationalbibliothek, 298b.

^۳ هاجسن گزارش خود را از راوندی، ابن اثیر و نیز ابن قلاسی گرفته است، و این واقعه را در سال ۵۰۰ هجری می‌داند.

اسماعیلیه پایبند باشند. بی‌تردید چنین احتمالی می‌رود. تنها چند دهه پیشتر، جوزجانی با اشاره به گستردگی اسماعیلیان در منطقه، این استان را به طعن و کنایه «ملحدستان» نامیده بود.^۱ به تحریک شاه علی سجستانی، حاکم قهستان، فرمانروای ایلخانی در سال ۱۳۲۴/۷۱۸ هیئتی را با مأموریت تغییر مذهب عموم مردم به اسلام سنی به این منطقه گسیل داشت. در رأس این هیئت، پدربزرگ قایینی، شیخ عمادالدین بخاری، قاضی نامی و دوست قدیمی سجستانی بود که پس از تخریب بخارا به قهستان گریخته بود. عمادالدین را دو پسرش، حسام‌الدین و نجم‌الدین محمد همراهی می‌کردند. جزئیات این لشکرکشی توسط پدر نویسنده، نجم‌الدین، برای وی روایت شده که حضورش درین مأموریت، گواهی او را بسی ارزشمند می‌کند. تلاش‌های این هیئت در ابتدا معطوف به قاین که حتی تا آن‌زمان زیر نفوذ و نظر اسماعیلیان بود، می‌شد. درحقیقت، نجم‌الدین برای پسرش نقل کرد که بیشترین قهستان همچنان تحت سلطه اسماعیلیه بوده است. چنین می‌نماید که این هیئت در انجام مأموریت خویش توفیق داشته‌اند.

سلطان شاهرخ که جانشین پدرش تیمور لنگ شد و آرزو داشت او را سنی‌مذهبی بشناسند که هیچ همدلی و همراهی با سایر تفاسیر اسلام ندارد، چندین دهه بعد در سال ۱۴۱۵/۸۱۸، جلال قایینی را به منظور

«قلع و قمع و... قتل و جلا و اخراج» اسماعیلیان به قهستان فرستاد.^۲ شاهرخ تحمل و تساهلی به جنبش‌های مذهبی دارای گرایش‌های باطنی همچون نوربخشیه نداشت. در سال ۱۴۲۷/۸۳۰، یکی از اعضای فرقه حروفیه سعی در کشتن او کرد. وی به تلافی دست به صدور فرمان اعدام‌های متعدد زد و نیز قاسم انوار شاعر (م. ۱۴۳۳/۸۳۷) را تبعید کرد که گویا برخی از اسماعیلیان متأخر او را هم‌کیش خویش می‌دانستند.^۳ هنگامی که قایینی سررسید، دریافت که مذهب سنت از پیشتر نفوذ یافته است. علمای آنجا سنیان متعصبی بودند که در صورت بروز هرگونه سستی، به رفض و الحاد متهم می‌شدند. با آنکه سادات جناباد به‌نظر سنیان واقعی می‌آمدند، بسیاری دیگر از سادات قهستان متهم به اسماعیلیه بودند. چنانچه این افراد حقیقتاً اسماعیلی مذهب بوده‌اند، می‌باید برای نجات از تعقیب و کشتار دست به تقیه می‌زدند. هرآینه، آن‌گونه که قایینی بیمناک است «اما باقی متسیدان قهستان تا از علت رفض خالی باشند یا نه، آنرا خداوند تعالی می‌داند»،^۴ ملک‌زادگان طبس و زیرکوه (به استثنای معدود افرادی) سنی بودند. گرچه قایینی از گرایش دیگر اعیان‌زادگان قهستان به تشیع و اسماعیلیه اطمینان ندارد. وی شادمانه می‌نویسد که فرعان، تجار، مخزفه و ساعیر از لوث اسماعیلیه پاک

^۲ Qā' inī, "Naṣā' ih-i Shāhrukhī," 303a.

در باب تمایلات مذهبی شاهرخ، بنگرید به:

Morgan, *Medieval Persia, 1040-1797* (London: Longman, 1988), p. 95.

^۳ Daftary, *Isma' ilis*, pp. 420, 422; Manz, "Shāh Rukh" in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill 2012; http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_675); Roger M. Savory, "Kāsim-i Anwār," in *2Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill 2012; http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_675); https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3986.23986022.

^۴ Qā' inī, "Naṣā' ih-i Shāhrukhī," 303a.

^۱ روایت جوزجانی را نباید ساده انگاشت. وی خود در کسوت سفیر در سال ۱۲۲۴م از قائن نزد حاکم اسماعیلی ابوالفتح شهاب‌الدین منصور اعزام شد. برغم نگاه در مجموع تیره‌اش نسبت به جماعت، گویا تحت تأثیر ابوالفتح قرار گرفته و وی را به سبب فرزاندگی و حکمت و ادبش در برابر زائران و مسافران فقیر، و نیز پناهجویانی که از دست مغولان می‌گریختند، می‌ستاید.

Bosworth, "The Isma' ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān," in *Mediaeval Isma' ili History and Thought*, ed. Daftary (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 226.

بودند. قایینی در اشاره‌ای که گویی بیشتر بدگمانی است تا واقعیت، اظهار می‌کند که اسماعیلیان منصب‌هایی مهم در دیوان اداری فراچنگ آورده‌اند تا از تعذیب و آزار هم‌کیشان خویش ممانعت کنند و به سایران آسیب رسانند.

قایینی در کلام معترضه‌ای مهم اشاره دارد که مردمانی در قهستان بودند که در ظاهر صوفی اما به‌واقع اسماعیلی بودند.^۱ درحالی‌که پژوهشگران پیشین مکرر چنین می‌پنداشتند که اسماعیلیان این دوره با زیستن در زیّ تصوف اعمال تقیه می‌کردند. این نخستین گواه محقق ما از این واقعیت است. به‌یقین، هیچ اسماعیلی مذهبی در این شرایط خصمانه یارای آن را نداشت که وظایف مذهبی‌اش را آشکارا عملی کند. تقیه تنها راه نجات و بقا بود. کندوکاوهای قایینی جامع و دقیق بود. وی در مدت یازده ماه سرتاسر قهستان را زیر پا گذاشت و در نتیجه بدین‌جا رسید که: «[این طایفه] در ظاهر نمانده و درباطن خداوند تعالی می‌داند».^۲

ماهیت دقیق پیوستار صوفی-اسماعیلی و همچنین تقیه اسماعیلی در زیّ صوفیه هنوز تماماً درک و دریافت نشده است. برخی برآنند که نزاری قهستانی شاعر، شعر و فرم‌های بیان صوفیانه را به منظور استتار اندیشه‌های اسماعیلی خویش برگزیده است (Daftary, 2007, p. 406; Ivanow, 1963, p. 138-137). درحقیقت، در آثار او به شخصیت‌هایی چون رابعه، بایزید و به‌ویژه حلاج اشارات مکرر می‌یابیم و در کنار تمثیل‌های ادبی که شاعران صوفی هم‌عصر او

نیز به کار می‌بردند.^۳ بااین‌همه، اینکه آیا این «انتخابی» آگاهانه بوده است، پذیرای تشریح و تفسیر است. تصوف و اسماعیلیه و حتی تشیع، در مجموع با تأکید بر بُعد باطنی اسلام، میراث فکری مشترکی داشتند. ابن‌خلدون، از شخصیت‌های برجسته اواخر قرن هشتم/چهاردهم، در مقدمه خود تأکید می‌کند: «پیدااست که صوفیان عراق قیاسشان میان ظاهر و باطن را از شیعه اسماعیلیه برگرفته‌اند» (ابن‌خلدون، ۱۹۶۷م، ج. ۳/۹۴). این میراث مشترک، همراه با این واقعیت که شعر فارسی تا دوره نزاری به برترین ابزار انتقال حکمت باطنی بدل شده بود، به‌طور قوی نشان می‌دهد که در استفاده از این سیاق، حاجت به تصمیم آگاهانه نبوده است. ویلر تکستون می‌نویسد که بسیاری از تعبیر شعر فارسی چندان با مفاهیم عرفانی آمیخته‌اند که اغلب تشخیص صوفی‌بودن یا نبودن شاعر ناممکن است. به گفته وی: «مثلاً پرسش ازینکه شعر حافظ «صوفیانه» است یا خیر، بیهوده است. حقیقت اینست که در قرن هشتم/چهاردهم، سرودن غزلی که آذین و طنین عرفانی واژگان شعری را نمی‌داشت، میسر نبود» (Thackston, 1994, p. xi).

وضعیت حافظ در نسل پیش از او برای نزاری ایجاد شده بود. اصطلاحات شعری آن‌عصر، هنجارهایی مشخص را تقریر می‌کرد؛ رویه‌هایی بجا و بلیغ هم برای نگاشتن از باورهای باطنی اسماعیلیان و هم برای «استتار» همان باورها. به‌واقع، استفاده اسماعیلیان از این اصطلاحات را می‌توان از بدو پیدایش آن ردیابی کرد. بلافاصله پس از درگذشت حکیم سنایی (م. حدود ۱۱۳۱/۵۲۵) که بعدها هر دو

^۱ احمد بن محمد اردبیلی، *حادیقه‌الشیعه*، (تهران، ۱۹۶۴)، ص ۵۸۰.

Babayan, *Mystics, Monarchs, and Messiahs* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), pp. 420, 284, n27,

که در آن جزئیات بیشتری ارائه شده و نویسنده و زمان تالیف این اثر قرن هفدهمی/یازدهمی مورد بررسی قرار گرفته است.

^۲ Qā' inī, "Naṣā' ih-i Shāhrukhī," 300a.

^۳ از منظر تاریخی، می‌توان ادعا کرد که شخصیتی چون حلاج به همان میزان که صوفی بود، قرمطی نیز بود.

Massignon, *Hallāj: Mystic and Martyr*, trans. Mason, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp. 109-112.

طریقه صوفیان و اسماعیلیان وی را هم‌کیش خویش می‌دانستند، اشعارش در نوشته‌های اسماعیلی نقل می‌شد (Virani, 2018, p.204). به‌همین ترتیب، در اثر نویافته دیوان قائمیات متعلق به حسن محمود، شاعر اسماعیلی (م. قرن هفتم/سیزدهم)، استعاره‌های فراوانی می‌یابیم که در حال تبدیل شدن به الگوهای رایج و فراگیر در میان شاعران فارسی‌گوی هردو مسلک صوفیه و اسماعیلیه بودند؛ از شراب معرفت روحانی گرفته تا استعاره معشوق زمینی دال بر معبود آسمانی.^۱ بااین حال، شک نیست که نزاری فارغ از شیوه بیان خویش، باید که محتاط می‌بود. هر اسماعیلی که از کشتار وسیع مغولان سر به سلامت برده بود، می‌باید محتاطانه عمل می‌کرد و از جلب توجهات به خود برحذر می‌بود.

مجال‌ها و موانع گسترش ارادت علوی

خانه دل هرکس که راه به امام زمان ندارد،
که خورشید وقت است، تاریک و بی‌نور است
و روشنایی ندارد و دایم در ظلمات کینه و
عداوت است.

امام مستنصر بالله، پندیات جوانمردی^۲
در دوران پس از مغول، شاهد تغییر در نوع فشارهای مذهبی بر اسماعیلیان هستیم. درحالی‌که پیشتر شواهدی از پابندی ظاهری جماعت به اسلام سنی می‌یافتیم، به مرور زمان و با بسط ارادت به

خاندان علی (ع)، نمونه‌هایی فزاینده دال بر پذیرش اشکال ظاهری تشیع اثنی‌عشری در میانشان می‌بینیم.^۳ دیوید مورگان درخصوص فضای مذهبی ایران در قرن نهم/پانزدهم می‌نویسد: «درین دوره که از ادوار تغییرات معتنابه مذهبی بود، گویی ابراز ارادت به علی (ع) و حتی امامان بعدی شیعه با تسنن نسبتاً ارتدوکس ناسازگار تلقی نمی‌شد» (Morgan, 1988, p.103). چنین افکار و احساساتی به اسماعیلیان امکان می‌داد تا سهل‌تر در هردو محیط شیعه اثنی‌عشری و سنی ادغام یابند.

شاهدی جالب‌توجه بر این پدیده و نیز بر خطر ذاتی آن، شهادت‌نامه‌ای است در پندیات جوانمردی. این متن که در آستانه انقلاب صفوی و در همسایگی مهم‌ترین مراکز آموزش شیعه اثنی‌عشری تألیف شده، پیوسته مؤمنان را تذکار می‌دهد که امام حاضر است نه غایب:

خانه‌ای که روزنه و دریچه ندارد تاریک
است و خانه دل هرکس که راه به امام زمان
ندارد، که خورشید وقت است، تاریک و
بی‌نور است و روشنایی ندارد و دایم در
ظلمات کینه و عداوتست و لازمست از
تاریکی صدمه دیدن و از راه خارج شدن و
گمراه شدن. پس کسی که راه به امام حاضر
ندارد و امام را غایب می‌داند گمراه و خارج

^۳ برای مثال، بنگرید به:

Virani, *Ismailis in the Middle Ages*, index, Ibn Hūṣām b. Shams al-Dīn Muḥammad Khusfī, Muḥammad, Ismā'īlī poet, s.v. Poonawala, *Biobibliography*, p. 271, n2.

پوناوالا حتی پیش ازین نیز متوسل شدن به پوشش تشیع اثناعشری را محتمل می‌گیرد، اما تاکنون هیچ مدرک قابل توجهی برای آن ارائه نشده است. برای مثال، جلال قاینی به تعدادی از اهل سنت خراسانی با گرایش اسماعیلی مشکوک بوده، اما هیچ اشاره‌ای به پدیده مشابهی در میان اثناعشری نکرده است.

^۱ احسن محمود کاتب، *دیوان قائمیات*، تصحیح بدخشانی (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۰ش/۲۰۱۱م). درباره استعاره‌های مشترک نزاری با شاعران صوفی، بنگرید به:

Lewisohn, "Sufism and Ismā'īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī," *Journal of the British Institute of Persian Studies* 41 (2003), pp. 243-244 et passim.

^۲ امام مستنصر بالله (غریب‌میرزا)، *پندیات جوانمردی*، تصحیح و ترجمه ایوانف (لیدن: بریل، ۱۹۵۳)، ۴۷.

و اهل عداوت‌اند و از بی‌صاحبی فرقه‌فرقه شده‌اند و مدام در مجادله و ضدیت و عداوت‌اند (مستنصر بالله، ۱۹۵۳م، ص. ۴۷).

کسانی که در جستجوی امام عصر نیستند و بی تفکر و تعقل به روش پدران خود می‌روند، «اهل تقلید» کورکورانه‌اند. رهبران‌شان سخت سرزنش می‌شوند؛ آن‌گونه که در پاسخ کوبنده امام به علما می‌توان دریافت:

پس زنهار، به زنهار می‌باشید از اهل تقلید و پیروی مکنید علمای جور را که علمای ظاهری‌اند، و از بودن امام و راه به او پیدا کردن و به حضور امام وقت مشرف شدن منکراند، و اگر کسی بگوید که امام حی و حاضرست باید راه به او پیدا کنی، آن بیچاره استاد را به کفر و زندقه‌اش می‌دهند و سنگسارش می‌کنند و می‌گویند که امام در غیب است، هروقت خدا بخواهد ظاهر می‌شود. می‌گویند هرگاه کسی وقتی معین کند از برای ظهور، او دروغ گفته باشد. پناه برید به خدا ازین علمای خودپرست که عجب نانی برای خود پخته‌اند و عجب آبی برای خود در جو کرده‌اند که زبان مردم را به همین که کافر شده‌اید بسته‌اند و عام نادان را پیرو خود قرار داده‌اند و هر پاکیزه‌فطرتی که از امام باخبر شود، از خوف این معاندین خودپرست نمی‌تواند چیزی بگوید!

(مستنصر بالله، ۱۹۵۳م، ص. ۶۸-۶۷).

جدال‌های کلامی علما و واکنش شاه صفوی نه تنها قدرت محکومیت ریاکارانه را نشان می‌دهد، بلکه شور و کژپنداری به چالش کشیدن مقامات مستقر را نیز نمایان می‌کند. بدیهی است که این انتقاد علمای دینی و تهدیدهای ظاهری و واقعی همراه آن، باید جماعت اسماعیلی آن دوره را به ستوه آورده باشد و

همین زمینه کلام امام است که در بالا نقل شد. کتاب پندیات جو/نمردی همچنین بیان می‌کند که مجالس منظمی در جماعت برگزار می‌شد که در آن، معلمان و دیگران به گروه‌های جماعت تعلیم می‌دادند.^۱ این قبیل اطلاعات شایان توجه است؛ زیرا نشان می‌دهد ساختار رسمی جماعت تا چه اندازه محفوظ مانده است. در چنین مجالسی به مباحث باطنی پرداخته می‌شد:

همه احوال حقیقت سر پنهانی‌ست که پیغمبر (علیه‌السلام) از معراج سوغات از برای مؤمنین موحدین آوردند. این مطالب از آن هزار مگو که سفارش نمود حضرت خداوند که: «به نااهل مگو اسرار ما را»، و این نصیحت‌هایی است که پیغمبر از معراج آورد برای اهل حقیقت، و آن نصیحت‌هایی که از برای اهل شریعت هزار بگو بود، همه دانستند، ولی ازین گفتار آگاه نیست مگر مؤمن موحد. و پیغمبر به مؤمنین سپرد و سپارس کرد که: «مگوئید و از نااهل پنهان کنید همچنان که من پنهان داشتم»، و از همان سخن‌های پنهانی‌ست که فرمود: «در مجلس حقیقی بنشینید (که در آن چنین مطالبی گفته می‌آید).» (مستنصر بالله، ۱۹۵۳م، ص. ۹۱).

درحالی‌که از بیرون، تقیه جماعت را ضمن پنهان‌داشتن مؤثر آنها از گزند دشمنان و بدخواهان محافظت می‌کرد، در درون جماعت، سازمان دعوت هویت مؤمنان را بکر و اصیل نگاه می‌داشت و برای تعلیم و تهذیب ایمان ایشان می‌کوشید.

^۱ برای نمونه، بنگرید به: همان. فارسی ص ۵۵، ۳۲.

خاتمه

شخصیت درخشان عصر فاطمیان، مؤید فی‌الدین شیرازی، نقل می‌کند که حضرت پیامبر (ص) فرموده‌اند کثرت نماز شب، چهره را در روز زیبا می‌کند اما تجربه ما گویای آن است که نماز شب چهره را پریده‌رنگ می‌کند. ازین‌رو، ضروری است که به معنای حقیقی بیان ایشان بازگردیم. معنای باطنی فرموده پیامبر (ص) این است که به گاه ظلمت در دوران تقیه و صعوبت، روشنایی روز می‌آید و عبادت و اطاعت که چهره را زیبا می‌کند؛ یعنی جان‌ها را شوکت و شرافت می‌بخشند با جمال و کمال آنچه کسب کرده‌اند آنگاه که «زمین به نور پروردگارش روشن شود (زمر/۶۹)».

پیامد حمله مغولان برای جماعت اسماعیلی، به‌یقین دوره ظلم و ظلمت بود. با آنکه شواهدی دال بر تعامل میان اسماعیلیان و سایر جماعت‌های مسلمان از جمله علما و سایر کارگزاران مذهبی در آن جوامع در دست است، به همان میزان نیز صحیح است که برخی از اعضای طبقه روحانیت با رهبران سیاسی که بر نابودی اسماعیلیان کمر بسته بودند، هم‌پیمان شدند. یکی از راه‌های بقای جماعت، تقیه به معنای وسیع آن بود. اسماعیلیان هوشیار بودند که نام و مکان امام را پنهان کنند. بسیاری از مؤمنان از طریق مقامات عالی حدود دین و به‌ویژه به واسطه حجّت امام به امام دست می‌یافتند. این مقامات به ماه و ستارگانی وصف می‌شدند که به گاه نهان‌شدن خورشید امامت، نور می‌افشانند. همچنان‌که سروده‌های نزاری قهستانی شاعر نشان می‌دهد سنن و باورهای مذهبی اغلب سینه‌به‌سینه در درون خانواده‌ها منتقل می‌شد. اخلاقیات مذهبی مشترک و پروردن واژگان شعری همسان، به اسماعیلیان این امکان را می‌داد که در قهستان در زی‌اهل تصوف ظاهر شوند

و به احتمال زیاد در دیگر مناطق نیز شرایط به همین‌گونه بود. با فزونی ارادت به آل علی (ع) در بسیاری از نقاط جهان اسلام، درنهایت جماعت امکان یافت تا در بسیاری از مکان‌ها پوشش تشیع اثنی‌عشری را به جای مذهب تسنن اختیار کند. این امر مزیت آشکارکردن بیشتر ارادت ایشان به خاندان پیامبر (ص) را در پی داشت، اما خطر مستحیل‌شدن در جامعه هم‌جوار نیز همراه آن بود. منابعی مانند پندیات جوانمردی تأکید بر شناخت و دسترسی به امام حی و حاضر به‌جای امام غایب را نمایان می‌کنند و مدعی‌اند که روحانیت تشیع اثنی‌عشری کوشیده تا در غیاب امام، نقش او را در دست گیرد. آن‌گونه که مؤید فی‌الدین شیرازی می‌نویسد، اسماعیلیان در طول این مدت امید داشته‌اند که استمرار تقوا، احتیاط و دوراندیشی و تقیه که در ادوار ظلم و ظلمت کارکرد می‌یافت، در زمانی که هنوز فرانسیده، روح آنان را شرافت و نورانیت می‌بخشد آنگاه که «زمین به نور پروردگارش روشن شود».

منابع

- قرآن کریم
 اردبیلی، احمد بن محمد (۱۹۶۴م). *حدیقه الشیعه*. تهران.
 بدخشانی، سهراب ولی (۱۹۶۱م). *تحفه الناظرین (سی و شش صحیفه) (تصحیح هوشنگ اجاقی)*. انجمن اسماعیلی.
 البرقی، احمد بن محمد (۱۳۸۰-۱۳۸۱). *کتاب المحاسن (تصحیح جلال‌الدین الحسینی الرسولی المجلاتی)*. (ج ۲). قم.
 جوینی، علاء‌الدین عطاملک (۱۹۳۷م). *تاریخ جهانگشا* (محمد بن عبدالوهاب قزوینی، مصحح) (ج ۳). ای. جی. بریل.

- الحسینی، اصیل‌الدین عبدالله (۱۹۶۷م). *مزارات هرات* (مقصد الاقبال سلطانیه). (ج ۱). کابل.
- خیرخواه هراتی غوریانی (۱۹۶۰م). *معدن الاسرار* (فصل در بیان شناخت امام) (ولادیمیر ایوانف، مصحح) (ج ۳). انجمن اسماعیلی.
- شمس‌الدین محمد، امام [بی‌نا]. *نسخه خطی فارسی شماره ۱۱۴*. کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن.
- الطبرسی (۱۹۵۴-۱۹۵۷م). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ج ۳). دارالفکر.
- طوسی، نصیرالدین، و حسن، محمود کاتب (۲۰۰۵م). *روضه تسلیم* (تصحیح سیدجلال‌الدین حسینی بدخشانی). آی.بی.توریس.
- علی بن ابیطالب (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م). *نهج‌البلاغه*. بیروت.
- فضل‌الله طیب، رشیدالدین (۱۳۳۸ش/۱۹۵۹م). *جامع‌التواریخ: فرقه اسماعیلیان الموت* (تصحیح بهمن کریمی) (ج ۲). اقبال.
- القلقشندی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م). *صبح‌الأعشى فی صناعة الإنشاء* (ج ۱۰). المطبعة الامیریة.
- القمی، ابوجعفر محمد بن الحسن الصفار (۱۹۶۰م). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*. شرکت چاپ کتاب.
- قهستانی، ابواسحاق (۱۳۷۷ق/۱۳۳۶ش/۱۹۵۹م). *هفت باب* (ولادیمیر ایوانف، مصحح). انجمن تحقیقات اسماعیلیه.
- کاتب، حسن محمود (۱۳۹۵ش/۲۰۱۶م). *دیوان قائمیات* (سید جلال حسینی بدخشانی، مصحح) (ویرایش ۲). میراث مکتوب.
- الکلینی (۱۴۲۸ق/۲۰۰۷م). *الاصول من الکافی* (۸ ج). الفجر.
- مستنصر بالله، امام (غریب‌میرزا) (۱۹۵۳). *پندیات جوانمردی* (تصحیح و ترجمه ولادیمیر ایوانف).
- بریل.
- المؤید فی‌الدین الشیرازی (۱۳۵۴/۱۹۷۵م). *المجالس المؤیدیة: المائۀ الاولی* (تصحیح، حاتم حمیدالدین) (ج ۱، ۳). بمبئی.
- المؤید فی‌الدین الشیرازی (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م). *المجالس المؤیدیة: المائۀ الثانیة* (تصحیح حاتم حمیدالدین) (ج ۲، ۳). اکسفورد.
- المجلسی، علامه محمدباقر (۱۳۰۵-۱۳۱۵). *بحار الانوار* (ج ۱۶). ناشناس (۱۳۵۲ق/۱۹۳۴م). *کلام پیر* (تصحیح و ترجمه ولادیمیر ایوانف). انجمن مطالعات اسماعیلی.
- نزاری قهستانی (۱۳۷۱/۱۹۹۲م). *دیوان حکیم نزاری قهستانی* (۲ ج). علمی.
- النعمان، القاضی ابوحنیفه بن محمد (۱۹۷۱). *افتتاح‌الدعوة و ابتداءالدولة* (تصحیح و داد القاضی). دارالثقافه.
- النعمان، القاضی ابوحنیفه بن محمد (۲۰۰۶م/۱۴۲۶ق). *تأویل الدعائم* (۲ ج) (ج ۱). الاعملى المطبوعات.
- النعمان، القاضی ابوحنیفه بن محمد (۱۹۵۱). *دعائم الاسلام* (تصحیح آصف بن علی اصغر فیضی). (ج ۱، ۳). دارالمعارف.
- النعمان، القاضی ابوحنیفه بن محمد (۱۴۰۹-۱۴۱۲ق/۱۹۸۸-۱۹۹۲م). *شرح‌الآخبار فی فضائل الائمة‌الاطهار* (محمد الحسینی الجلالی، مصحح) (۳ ج). قم.
- ویرانی، شفیق نزار علی (۱۳۹۳). *اسماعیلیان در الموت و جنوب ناحیه دریای مازندران پس از فتوحات مغول* (ساسان طهماسبی، مترجم). *فصلنامه تاریخ اسلام*، ۱۳ (۳)، ۱۰۵-۱۳۸.

فرخی و سوفیا فرخی، مترجم). امیرکبیر.

References

- al-Barqī, A. M. (1380–1381). *Kitāb al-mahāsīn*. ed. Jalāl al-Dīn al-Ḥusaynī al-Rasūlī al-Maḥallātī. vol. 2. Qumm.
- al-Ḥusaynī, Aṣīl al-Dīn ‘Abd Allāh (1967). *Risālah-yi Mazārāt-i Harāt (Maqṣad al-Iqbāl-i Sulṭāniyyah)*. vol. 1. part 1. Kābul.
- al-Kulaynī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Ya‘qūb (1428 AH/2007). *al-Uṣūl min al-Kāfi*. 8 vols. al-Fajr.
- al-Majlisī (1305–1315). *Biḥār al-Anwār*. vol. 16. [Iran].
- al-Mu‘ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī ‘Imrān Mūsā (1354 HS/1986). *al-Majālis al-Mu‘ayyadiyyah: al-mi‘ah al-awlā*. ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn. vol. 1. Bombay.
- al-Mu‘ayyad fī l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh ibn Abī ‘Imrān Mūsā (1407 AH/1986). *al-Majālis al-Mu‘ayyadiyyah: al-mi‘ah al-thāniyyah*. ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn. vol. 2. Oxford.
- al-Nu‘mān, al-Qādī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad (1412 AH/1992). *Sharḥ al-akhbār fī faḍā’il al-a‘immat al-aḥḥād*. ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī. vol. 3, Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī.
- al-Nu‘mān, al-Qādī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad (1426 AH/2006). *Ta’wīl al-da‘ā’im*, vol. 1, al-A‘lamī lil-maṭbū‘āt.
- al-Nu‘mān, al-Qādī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad (1951). *Da‘ā’im al-Islām wa-dhikr al-ḥalāl wa’l-ḥarām wa’l-qaḍāyā wa’l-aḥkām*. ed. Āṣif ibn ‘Alī Aṣghar Fayḍī. vol. 1, al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Nu‘mān, al-Qādī Abū Ḥanīfah ibn Muḥammad (1971). *Iftitāḥ al-da‘wah wa-ibtidā’ al-dawlah*. ed. Wadād al-Qādī. Bayrūt: Dār al-Thaqāfah.
- al-Nu‘mān, Q. H. (1975). *Iftitāḥ al-da‘wah wa-ibtidā’ al-dawlah* (ed. Farhat Dachraoui) *Les commencements du califat Fatimid au Maghreb*. al-Sharikah al-Tūnisiyya li’l-tawzī‘.
- al-Qummī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṣaffār (1960?). *Baṣā’ir al-darajāt fī faḍā’il āl Muḥammad*. [Tabriz?]: Shirkat-i Chāp-i Kitāb.
- al-Ṭabrisī (1954–1957). *Majma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān*. vol. 3. Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ardabīlī, A. M. (1964). *Ḥadīqat al-Shī‘ah*. Tīhrān.
- رستگاری: اسماعیلیان پس از حمله مغول (زینب Babayan, K. (2002). *Mystics, Monarchs, and Messiahs*. Harvard University Press.
- Badakhshānī, S. S. W. (1961). *Tuḥfat al-nāzirīn (Sī u shish ṣaḥīfah)*. ed. Hūshang Ujāqī. *Si-u shish saḥifa (Thirty-six Epistles)*. Ismaili Society.
- Baiburdi, Ch. G. A. (1370/1991). *Zhizn’ i Tvorchestvo Nizari—Persidskogo Poeta XIII–XIV vv* (Mihnāz Ṣadrī, Trans.). *Zindagī wa āthār-i Nizārī*. Intishārāt-i ‘Ilmī.
- Bosworth, Ch. E. (1996). The Isma‘ilis of Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān. in *Mediaeval Isma‘ili History and Thought* (ed. Farhad Daftary). Cambridge University Press.
- Calder, N. (1979). Judicial Authority in Imāmī Shī‘ī Jurisprudence. *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 6(2).
- Clarke, L. (2005). Rise and Decline of Taqiyya. in *Reason and Inspiration in Islam*. I. B. Tauris/Institute of Ismaili Studies.
- Daftary, F. (1990). *The Ismā‘īlīs*. Cambridge University Press.
- Daftary, F. (2000). The Medieval Ismā‘īlīs of the Iranian Lands. in *The Sultan’s Turret* (ed. Carole Hillenbrand; Vol. 2). Brill.
- Daftary, F. (2007). *The Ismā‘īlīs* (2nd edition). Cambridge University Press.
- Faḍl Allāh Ṭabīb, R. (1338 HS/1959). *Jāmi‘ al-tawārīkh: Firqah-yi Ismā‘īliyyān-i Alamūt*. ed. Bahmān Karīmī. vol. 2. Intishārāt-i Iqbāl.
- Faḍl Allāh Ṭabīb, R. (1998). *Jāmi‘ al-Tawārīkh* (W. M. Thackston, Trans.). *Compendium of Chronicles* (Vol. 3). Harvard University Press.
- Goldziher, I. (1906). Das Prinzip der takijja im Islam. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.
- Hinds, M. (2012). Miḥna, in *Encyclopaedia of Islam* (ed. Peri J. Bearman, et al). Online (2nd edition) (Leiden: Brill). http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0732.
- Hodgson, M. G.S (2012). “Dja‘far al-Ṣādiq” in *Encyclopaedia of Islam* (ed. Peri J. Bearman, et al), Online, 2nd edition (Leiden: Brill). http://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1922.

- Hodgson, M. G.S. (1980). *The Order of Assassins*. AMS Press.
- Hunzai, F. M. (1996). *Shimmering Light* (ed. Kutub Kassam). I.B. Tauris.
- Ibn al-Haytham, (2000). *Kitāb al-Munāẓarāt* (ed. and trans. Wilferd Madelung and Paul E. Walker). *The Advent of the Fatimids*. I.B. Tauris.
- Ibn Khaldūn (1967). *The Muqaddimah* (ed. and trans. Franz Rosenthal). volume 3. Princeton University Press.
- Imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib (1387 AH/1967). *Nahj al-Balāghah*. Bayrūt.
- Imam Shams al-Dīn Muḥammad ‘[No Title]’, Persian MS 814, Institute of Ismaili Studies Library, London.
- Ivanow, W. (1932). An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz. *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* ٨.
- Ivanow, W. (1959). Sufism and Ismailism: Chiragh-Nama. *Majalla-yi Mardum-Shināsī/Revue Iranienne d’Anthropologie*.
- Ivanow, W. (1963). *Ismaili Literature* (2nd ed). Tehran University Press.
- Ivanow, Wl. (1960). *Alamut and Lamasar*. Ismaili Society.
- Jamal, N. E. (1996). “The Continuity of the Nizari Ismaili Da‘wa: 1256-1350,” PhD diss. New York University.
- Jamal, N. E. (2002). *Surviving the Mongols*. I.B. Tauris.
- Kalām-i Pīr* (1352 AH/1934) (ed. and trans. Wladimir Ivanow). *Kalami Pir: A Treatise on Ismaili Doctrine*. A. A. A. Fyze/Islamic Research Association.
- Kātib, Ṣalāḥ al-Dīn Ḥasan-i Maḥmūd (1390 HS/2011). *Dīwān-i qā’imiyyāt*. ed. Sayyid Jalāl Ḥusaynī Badakhshānī. *Poems of the Resurrection*. Markaz-i Pizhūhishī-yi Mīrāth-i Maktūb bā hamkārī-yi Mu’assasah-yi Muṭāla‘āt-i Ismā‘īlī (The Institute of Ismaili Studies).
- Khayrkhawāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā ibn Khwājah Sulṭān Ḥusayn Ghūriyānī (pseud. attrib) (1960). *Ma’dīn al-asrār (Faṣl dar bayān-i shinākht-i imām)*. ed. Wladimir Ivanow, *Faṣl dar Bayan-i Shinakht-i Imam (On the Recognition of the Imam)*. 3rd ed. Ismaili Society.
- Kohlberg, E. (1980). Some Shī‘ī Views of the Antediluvian World. *Studia Islamica* 52.
- Kohlberg, E. (1988). Imām and Community in the Pre-Ghayba Period, in *Authority and Political Culture in Shi‘ism* (ed. Arjomand). State University of New York Press.
- Kohlberg, E. (1995). Taqiyya, in *Secrecy and Concealment*. Brill.
- Layish, A. (1985). Taqiyya among the Druzes. *Asian and African Studies* 19.
- Lewisohn, L. (2003). “Sufism and Ismā‘īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī. *Journal of the British Institute of Persian Studies* ,41.
- Manz, B. F. (2012). Shāh Rukh in *Encyclopaedia of Islam* (2nd edition). Brill.
- Massignon, L. (1994). *Hallāj: Mystic and Martyr* (abridged edition). Princeton University Press.
- McEoin, D. (1984). Aspects of Militancy and Quietism in Imami Shi‘ism. *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 11(1).
- Modarressi, H. (1993). *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī‘ite Islam*. Darwin Press.
- Morgan, David O. (1988). *Medieval Persia, 1040-1797*. Longman.
- Mustanṣir bi’llāh (Gharīb Mīrzā) (1953). *Pandiyat-i Jawanmardi or ‘Advices of Manliness’* (ed. and trans. Wladimir Ivanow). Leiden: Brill.
- Nawas, J. (2015). *Al-Ma’mūn, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*. Lockwood Press.
- Nizārī Quhistānī, Sa’d al-Dīn ibn Shams al-Dīn Ḥakīm (1371 HS/1992). *Dīwān-i Ḥakīm Nizārī Quhistānī*. vol. 1. Tih-rān: Intishārāt-i ‘Ilmī.
- Poonawala, I. (1977). *Biobibliography of Ismā‘īlī Literature*. Studies in Near Eastern Culture and Society. Undena.
- Qā’inī, Jalāl, “Naṣā’ih-i Shāhrukhī.” Accession no. 1639. Monastic Microfilm Project no. 22 249, University Microfilms, Codex Vindobonensis Palatinus. A.f. 112 (Flügel 1858). Österreichische Nationalbibliothek.
- Qalqashandī, Abū’l-’Abbās Aḥmad ibn ‘Alī

- (1334 AH/1916). *Ṣubḥ al-A‘shā fī šinā‘at al-inshā’*. vol. 10. al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah.
- Qazwīnī, Ḥ. M. (1915). *Nuzhat al-Qulūb* (ed. Guy Le Strange). Brill.
- Quhistānī, Abū Ishāq. *Haft Bāb-i Abū Ishāq* (1377 AH/1336 HS/1957 [Persian cover]/1959 [English cover]). ed. Wladimir Ivanow, *Haft Bab* or ‘Seven Chapters’ by Abu Ishaq Quhistani, Bombay: Anjuman-i Taḥqīqāt-i Ismā‘īliyyah/Ismaili Society.
- Steigerwald, D. (1988). La dissimulation (*taqiyya*) de la foi dans le Shi‘isme Ismaélien. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 27.
- Thackston, W. M. (1994). *A Millennium of Classical Persian Poetry*. Iranbooks.
- The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts* (1953). (ed. and trans. Wladimir Ivanow). Brill.
- Ṭūsī, N., & Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib (2005). *Rawḍah-yi taslīm (Taṣawwūrāt), Paradise of Submission* (ed. and trans. Seyyed Jalal Hosseini Badakhchani). I.B. Tauris.
- Virani, Sh. N. (2003). The Eagle Returns: Evidence of Continued Ismā‘īlī Activity at Alamūt and in the South Caspian Region following the Mongol Conquests. *Journal of the American Oriental Society*, 123(2), 351-370.
- Virani, Sh. N. (2007). *The Ismailis in the Middle Ages: A History of Survival, A Search for Salvation*. Oxford University Press.
- Virani, Sh. N. (2010). The Right Path: A Post-Mongol Persian Ismaili Treatise. *Journal of Iranian Studies*, 43(2), 197-221. <https://doi.org/10.1080/00210860903541988>
- Virani, Sh. N. (2011). Taqiyya and Identity in a South Asian Community. *Journal of Asian Studies*, 70(1), 99-139. <https://doi.org/10.1017/S0021911810002974>
- Virani, Sh. N. (2018). Alamūt, Ismailism and Khwājah Qāsim Tushtarī’s Recognizing God. *Shi‘i Studies Review*, (2), 193-227. <https://doi.org/10.1163/24682470-12340021>
- Virani, Sh. N. (2019). Persian Poetry, Sufism and Ismailism: The Testimony of Khwājah Qāsim Tushtarī’s Recognizing God. *Journal of the Royal Asiatic Society Serie*, (29), 17-49. <https://doi.org/10.1017/S1356186318000494>
- Zaman, M. Q. (1997). *Religion and Politics Under the Early ‘Abbāsids*. Brill.