

# اسما عاملیه بیان پس از مقول

نادیا ابو جمال

ترجمه‌ی دکتر محمود رفیعی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)



هیرمند



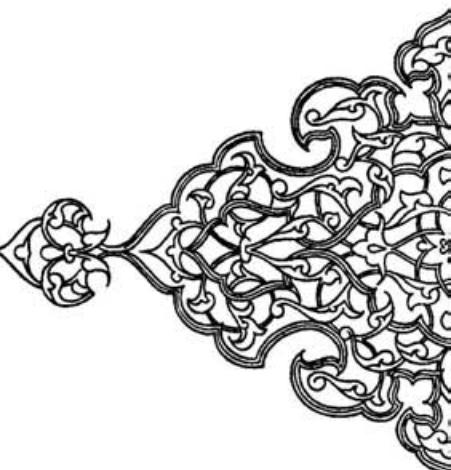
تبرستان

www.tabarestan.info

# اسماعیلیان پس از مغول

نژادی فهستانی و تداوم سنت اسماعیلی در ایران

به هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی



لیتوگرافی: ندای دانش چاپ: نظر صحافی ارتباط  
شماره‌گذاری: ۱۵۰۰ چاپ دوده ۱۳۸۹ قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان  
آماده‌سازی: اتلیه‌ی هیرمند  
طراحی کرافیک و جلد: کارگاه کرافیک مشکنی  
شابک: ۹۷۸۰۶۹۱۰۰۶۶۴۹۱۸  
همه‌ی حقوق برای ناشر محفوظ است.  
هر آنچه غرورش:



النشرات هیرمند: میدان انقلاب، خیابان لیافی نژاد،  
بین خیابان ۱۲ فروردین و خیابان فخر رازی، پلاک ۲۰۴  
تلفن: ۰۶۴۰۹۷۸۷ [www.hirmandpublication.com](http://www.hirmandpublication.com)



شهر کتاب بوستان: پونک، مرکز تجاری بوستان، دور رینک مرکزی  
[www.bbookcity.com](http://www.bbookcity.com) تلفن: ۰۴۴۴۹۸۳۴۵

تبرستان

www.tabarestan.info

# اسما عیلیان پس از مغول

نویسنده: نادیا ابو جمال

ترجمه: دکتر محمود رفیعی





## فهرست

۱۵	یادداشت ناشر
۱۷	انستیتوی مطالعات اسماعیلی
۱۹	میراث اسماعیلیه
۲۱	سرآغاز
۲۳	پیش گفتار
۲۵	سخنی از مترجم
۲۹	فصل اول: مقدمه
۳۹	بخش ۱: دعوت اسماعیلیان: جامعه، تاریخ و سرنوشت
۴۱	فصل دوم: دعوت‌های نخستین اسماعیلیان و فاطمیان
۶۵	فصل سوم: دعوت اسماعیلیان نزاری
۷۹	فصل چهارم: فاجعه‌ی مغول
۹۱	بخش ۲: نزاری قهستانی:
۹۳	فصل پنجم: نزاری قهستانی شاعر
۱۲۱	فصل ششم: اسماعیلیسم، تصوف و نزاری قهستانی
۱۴۵	فصل هفتم: سفرنامه‌ی نزاری - سفر یک داعی
۱۸۷	ترجمه‌ی یادداشت‌ها
۲۰۱	یادداشت‌ها
۲۲۳	کتابنامه
۲۳۵	نمایه

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

این اثر را به همسر و فادارم بانو فریده حسینی (رفیعی) استاد روانشناسی  
دانشگاه تهران که بار زندگی و مدیریت خانوادگی را خود به دست و بر  
دوش گرفت و مرا از آن معاف داشت تقدیم می‌کنم. او در همهی خدمات  
فرهنگی که بدان توفیق یافته‌ام سهمی ارزنده دارد. از فرزندانم محمد (B.A.)  
و دکتر نسترن (فوق تحصص مغز و اعصاب) و مهندس یاسمن (کارشناس  
ارشد مهندسی معماری) که همیشه یاورم بوده‌اند، نیز بسیار متشرکم.  
محمود رفیعی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
تقدیم به پدر بزرگ و مادر بزرگم  
نادیا ابو جمال

تبرستان

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

نادیا ابوجمال در سال ۱۹۹۶ درجهٔ Ph.D در زبان و ادبیات خاور نزدیک را از دانشگاه نیویورک کسب کرد. او در تاریخ و فرهنگ ایران دوران مغول با توجه خاص به تاریخ اسماعیلیه تخصص دارد. خانم نادیا ابوجمال پژوهشگر مستقل است که در سوئیس اقامت دارد.

## یادداشت ناشر

تبرستان  
www.tabarestan.info

در قرن سیزدهم میلادی سرزمین پارسی زبانان که از آسیای مرکزی تا عراق گسترش داشت در اثر زنجیرهای از یورش‌های مغولان ویران گردید. حرکت انبوه این جنگجویان صحراء‌گرد از دشت‌های مرکزی آسیا به کشتار و جابه‌جایی بسیاری از جمله مسلمانان اسماعیلی منطقه انجامید. سقوط الموت دژ اصلی اسماعیلیان در سال ۱۲۵۶ میلادی و تخریب حدود ۲۰۰ قلعه‌ی دیگر به استقلال ارضی اسماعیلیان در ایران پایان داد.

برخلاف نظری که جامعه‌ی اسماعیلی را یکسره نابود شده می‌پندشت، شمار محدودی از اسماعیلیان ایران از یورش مغولان جان سالم به در برداشت و شالوده‌ی اساسی تشکیلات مذهبی خود یعنی «دعوت» را محافظت کردند. مؤلف پس از ارائه‌ی خلاصه‌ای از سیر تاریخی تکامل سازمان دعوت اسماعیلی به بررسی نقش اساسی این سازمان در توانا ساختن اسماعیلیان ایران برای حراست از هویت مذهبی و هم‌بستگی جامعه‌ی اسماعیلی در آن دوران دشوار می‌پردازد.

در میان نویسنده‌گان معتبری که مؤلف در این مطالعه به آثارشان مراجعه کرده است از همه مهم‌تر شاعر سعد الدین بن شمس الدین است که به نزاری فهستانی شهرت یافته است. در بررسی دقیق آثار نزاری به ویژه سفرنامه که شرح مسافرت شاعر از فهستان به ماوراء قفقاز در حدود سال ۱۲۸۰ میلادی است، مؤلف توانسته است برای نخستین بار وجود سازمان دعوت و تداوم سنت اسماعیلی در ایران در دوران حکومت مغول را به اثبات برساند.

انستیتوی مطالعات اسماعیلی  
میراث اسماعیلیان – سری ۸  
دیرکل: فرهاد دفتری

کتاب‌هایی که قبلاً منتشر شده است:

Previously published titles:

1. Paul E. Walker, *Abū Ya‘qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary* (1996)
2. Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (1997)
3. Paul E. Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Hākim* (1999)
4. Alice C. Hunsberger, Nasir Khusraw, *The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (2000)
5. Farouk Mitha, *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (2001)
6. Ali S. Asanim, *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (2002)
7. Paul E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (2002)

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## انستیتوی مطالعات اسماعیلی

انستیتوی مطالعات اسماعیلی در سال ۱۹۷۷ با هدف پیشبرد پژوهش و مطالعات اسلامی در زمینه‌های تاریخی و معاصر و شناخت بهتری از روابط آن با جوامع و مذاهب دیگر تأسیس شد.

گستره‌ی برنامه‌های انستیتو تنها محدود به میراث دینی و کلامی اسلام نیست بلکه این مؤسسه تلاش دارد که روابط عقاید مذهبی را در ابعاد گسترده‌تر جامعه و فرهنگ بررسی کند. در دستیابی به این هدف، برنامه‌های انستیتو نگرشی همه‌جانبه به مدارک تاریخ و تفکر اسلامی را پی‌گیرد و به مسائل مربوط به مدرنیته که همزمان با تلاش مسلمانان در جهت پیوند دادن میراث خود با وضعیت جدید مطرح شده‌اند نیز توجه خاص مبذول شده است.

برنامه‌های انستیتو در چهار چوب سنت اسلامی به توسعه‌ی پژوهش در زمینه‌هایی که تاکنون پژوهشگران کمتر به آن پرداخته‌اند توجه دارد. این زمینه‌ها نظرات فرهنگی و ادبی تشیع عموماً و اسماعیلیه خصوصاً را دربرمی‌گیرد.

برنامه‌های انستیتو با توجه به زمینه‌ی جوامع اسلامی با طیف گسترده و گوناگونی فرهنگ‌هایی که اسلام امروز بر آن‌ها حاکم است، از خاورمیانه، آسیای مرکزی و جنوبی و افریقا تا جوامع صنعتی غرب طراحی شده‌اند و درنتیجه زمینه‌های متفاوتی که ایده‌آل‌ها، اعتقادات و شعایر مذهبی را شکل می‌دهند در نظر گرفته شده است.

این اهداف از طریق برنامه‌های دقیق و فعالیت‌های سازمان یافته و اجرا شده از سوی دپارتمان‌های مختلف انسٹیتو تحقیق می‌یابد. همچنین انسٹیتو براساس برنامه‌های خاص دوره‌ای با سایر مؤسسات مطالعاتی در انگلستان و دیگر کشورها همکاری دارد. انتشارات علمی انسٹیتو شامل تعدادی مقولات وابسته به یکدیگر است:

۱. مقالات و نوشه‌های کوتاه در زمینه‌ی کلی ارتباط میان دین و جامعه با توجه خاص به اسلام.
۲. تک‌نگاره‌هایی که به جنبه‌های خاص این‌بینی و فرهنگی اسلام و یا مساهمت شخصیت‌ها و نویسنده‌گان مسلمان می‌پردازد.
۳. نشر یا ترجمه‌ی متون اصلی یا قدیم ارزشمند.
۴. ترجمه‌ی متون منظوم یا ادبی که تجلیات میراث غنی معنوی، متعهدانه و نمادین تاریخ مسلمانان را نمایان سازد.
۵. آثار مربوط به اندیشه و تاریخ اسماعیلیان و روابط اسماعیلیه با دیگر سنت‌ها، جوامع و مکاتب فکری اسلام.
۶. گزارش کنفرانس‌ها و سمینارهایی که از سوی انسٹیتو ترتیب می‌یابد.
۷. فهرس کتابشناسی و کاتالوگ متون خطی، چاپی و دیگر مآخذ و منابع.

کتاب حاضر در دسته‌ی پنجم یادشده قرار می‌گیرد. با ایجاد تسهیلات برای نشر موارد فوق و موارد دیگر تنها هدف انسٹیتو تشویق پژوهش‌های اصیل و تجزیه و تحلیل موضوعات مربوط است. با آنکه هر تلاش به عمل آمده است تا نشریات این انسٹیتو از استاندارد بالای آکادمیک برخوردار باشد، معدلک طبیعی است که نظرات، ایده‌ها و تفاسیر متفاوتی مطرح شود، بنابراین نظرات ابرازشده در این انتشارات باید به عنوان نظرات مؤلفان آن‌ها تلقی گردد.

## میراث اسماعیلیه

اسماعیلیان جامعه‌ی بزرگی از مسلمانان شیعی، تاریخی دیرینه و پرماجر ادارند. اسماعیلیه که در بسیاری از نقاط گیتی، آسیا، افريقا، اروپا و امریکای شمالی پراکنده‌اند، سنت‌های فرهنگی و ادبی متنوعی را در زبان‌های مختلف تکامل بخشیده‌اند. در دو مورد اسماعیلیان به تشکیل دولت‌هایی از خود نایل شدند؛ خلافت فاطمی و دولت نزاریان ایران و سوریه در دوران الموت. رهبران این حکومت‌های اسماعیلی در همان حال که اهداف ویژه‌ی دینی-سیاسی را دنبال می‌کردند، فعالیت‌های گوناگون فرهنگی، علمی، هنری و تجاری را نیز به طرق مختلف تشویق می‌نمودند.

تا این اواخر مطالعات و داوری درباره‌ی اسماعیلیان منحصرأ بر پایه‌ی شواهد جمع آوری شده و یا ساخته شده از سوی دشمنان آن‌ها بود و از آن‌جمله تودهی نویسنده‌گان ملل و نحل و متکلمان جدالی قرون وسطی بودند که با تشیع عموماً و با اسماعیلیان خصوصاً دشمنی می‌ورزیدند. این مؤلفان در حقیقت برداشت‌های تشیع از اسلام را نوعی بدعت و حتی الحاد می‌دانستند، درنتیجه و به تدریج افسانه‌ی تاریکی پدید آمد و در جهان اسلام رواج یافت که به بدنامی اسماعیلیان و تفسیر آن‌ها از اسلام انجامید. صلیبیون مسیحی و واقع نگاران غربی آن‌ها که تقریباً به طور کامل از اسلام و شاخه‌های آن ناآگاه بودند، افسانه‌هایشان را درباره‌ی اسماعیلیان منتشر کردند و این افسانه‌ها در اروپا به عنوان توصیف درست تعلیمات و اعمال مذهبی اسماعیلیان پذیرفته شد. شرق‌شناسان جدید هم پژوهش

درباره‌ی اسماعیلیان را براساس این گزارش‌های خصمانه و توصیفات خیال‌پردازانه‌ی قرون وسطایی صورت داده‌اند و درنتیجه داستان‌ها و برداشت‌های نادرست درباره‌ی اسماعیلیان تا قرن بیستم همچنان ادامه یافت.

با وجود این، در دهه‌های اخیر تغییرات بنیادینی در حوزه‌ی مطالعات اسماعیلی بر اثر دستیابی به منابع معتبر و مطالعه‌ی آن در مقیاس وسیع روی داده است، این منابع دست‌نبشته‌هایی‌اند که پس از تخریب کتابخانه‌های اسماعیلیان فاطمی و نزاری به اتحاد مختلف از گزند مصون ماندند و نمایانگر سنن گوناگونی‌اند که به زبان عربی، پارسی و هندی نوشته شده و در کلکسیون‌های خصوصی <sup>همه‌هند، آسیای مرکزی، ایران، افغانستان</sup> و یمن موجود است.

پیشرفت‌های اخیر در مطالعات اسماعیلی بازنویسی کامل تاریخ اسماعیلیان و نقش آن‌ها در تمدن اسلامی را ضروری ساخته است. اکنون روشن شده است که اسماعیلیان کتابخانه‌ها و مؤسسات آموزشی مهمی از قبیل الازهر و دارالعلم را در قاهره بنیان نهادند و شماری از داعیان دانشمند و یا مبلغان اسماعیلی سنن عقلاتی بی‌مانندی که آمیخته‌ای از آموزه‌های مذهبی با عقاید گوناگون فلسفی در یک مجموعه‌ی فراتریعی پیچیده بود را توسعه و بسط دادند. حمایت اسماعیلیان از علم آموزی و پذیرایی آن‌ها از محققان غیراسماعیلی حتی در دوران‌های سخت همچون دوران الموت که جامعه‌ی اسماعیلی در گیرنبرد بودن یا نبودن خود، در یک محیط بسیار خصمانه بود تداوم یافت.

دپارتمان پژوهش‌های علمی و انتشارات انسیتوی مطالعات اسماعیلی که مجموعه‌ای از میراث اسماعیلی را منتشر کرده در پی آن است که حاصل تحقیقات جدید درباره‌ی اسماعیلیان و میراث غنی عقلاتی و فرهنگی و همچنین جنبه‌هایی از تاریخ اخیر و دست آورده‌ای ایشان را در دسترس همگان بگذارد.

## سر آغاز

اسماعیلیان در جریان تاریخ دیرینه خود سنت‌های گوناگون ادبی و فرهنگی را پدیدآورده و سهم مهمی در اندیشه و فرهنگ اسلامی داشته‌اند. در دوران الموت (۶۵۴-۴۸۳/۱۲۵۶) هنگامی که اسماعیلیان ایران دولت خاص خود به مرکزیت قلعه‌ی الموت را داشتند، سنت دینی خاصی به نام سنت نزاری، به زبان پارسی پدیدار شد و تکامل یافت. نزاریان دولت و اهمیت سیاسی خویش را در پی حملات مغول به ایران در سال ۶۵۴/۱۲۵۶ بازداشت دادند. اما برخلاف ادعاهای عظام‌لک جوینی تاریخ‌نگاری که در خدمت هلاکو فاتح مغول بود جامعه‌ی نزاریان ایران در اثر حمله‌ی مغول کاملاً نابود نشد. کسانی بی‌شماری قتل عام شدند و بخش اعظم آثار ادبی نزاریان از بین رفت، معذلک امامت نزاریان که بسیار با اهمیت بود در سال‌های رکن‌الدین خورشاد (۶۵۵/۱۲۵۷) آخرین فرمانروای الموت ادامه یافت و بخش‌هایی از سازمان دعوت نزاریان بر جای ماند.

با سقوط الموت دوران تاریکی از تاریخ نزاریان آغاز گردید که نزدیک دو قرن تا ظهور امامان اسماعیلی در روستای انجدان در مرکز ایران در حدود اواسط سده‌ی ۹/۱۵ به درازا کشید. امامان اسماعیلی پس از ظهور، حیات دوباره‌ای به دعوت نزاریان و فعالیت‌های ادبی بخشیدند. در این بردهی فاصل زمانی به علت نبود منابع قابل اعتماد، بسیاری از جنبه‌های تاریخ اسماعیلی را پرده‌ای از ابهام پوشانیده است. نزاریان ایران در این مدت هیچ اثری از دکترین خویش پدید نیاورندند و به رعایت تقیه پرداختند و با

پنهان کردن عقاید خود و پذیرش تصوّف و دیگر انواع پوشش‌ها خود را از شکنجه‌های سبعانه مصون داشتند. در نتیجه گروه‌های بسیاری از نزاریان یا متلاشی شدند و یا کاملاً جذب دیگر جوامع مذهبی غالب گشتند. اما هرچه بود تنها در چند دهه‌ی اخیر است که پیشرفت در مطالعات اسماعیلیه پژوهشگران را دست کم قادر به درک بهتری از سیر تاریخ اسماعیلیه‌ی نزاریان ایران در سده‌های اوّل پس از الموت کرده است. کتاب حاضر با چنین مفهومی باید مطالعه و ارزیابی گردد.

حکیم سعدالدین بن شمس الدین نزاری قهستانی (۷۲۰-۱۳۲۰/۶۴۵-۱۲۴۷) که در ناحیه‌ی قهستان در جنوب شرق خراسان www.tabarestan.info زاده شده و دوران کودکی شاهد ویرانگری مغول در سرزمین مادری خویش بود، شاعر اسماعیلی بر جسته‌ی ایران در دوران نخستین پس از الموت است. او تصادفاً نخستین مؤلفی است که شکل منظوم بیان واصطلاحات صوفیانه را که در اصل با آموزه‌های دوران الموت هماهنگی دارد برای بیان عقاید اسماعیلیه به کار برده است. در واقع نوشه‌های نزاری نشان‌دهنده‌ی نخستین مرحله‌ی بهم پیوستگی اسماعیلیسم و تصوّف در ایران است و بنابراین آثار وی نمایانگر شروع مرحله‌ی سنت جدید نزاریان در ایران به شمار می‌آید که در دوران حکومت صفویه در ایران در سال ۱۵۰۷/۹۰۷ گسترش یافت.

با برداشت گسترده از مجموعه‌ی تأثیفات منتشرشده‌ی نزاری، کلیات، و بهویژه سفرنامه‌ی منظوم شاعر و یافته‌های پژوهشگران معاصر در این زمینه دکتر نادیا ابو جمال نخستین مطالعه‌ی جامع از این شاعر را به زبان انگلیسی تدوین کرده و علاوه بر آن به تاریخ اسماعیلیان نزاری پس از فاجعه‌ی مغول کمک شایانی نموده است. او در اینباره که چگونه نزاریان ایران موفق شدند علیرغم همه‌ی ناملایمات، نه تنها هویت مذهبی خویش رانگه دارند بلکه سنت دیگری را که جامعه‌ی اسماعیلیه را به تصوّف نزدیک تر می‌ساخت پدید آورند و در موقعیت بسیار نامساعد ایران پس از حمله‌ی مغول به حیات خویش ادامه دهند، مستندات کافی ارائه داده است.

فرهاد دفتری

## پیش‌گفتار

کتاب حاضر نخست برای رساله‌ی دکتری در دپارتمان زبان و ادبیات خاور نزدیک در دانشگاه نیویورک سال ۱۹۹۶ نگاشته شد و سپس به طور گسترده‌ای جهت انتشار بازینی گردید. هدف اصلی این اثر بررسی چگونگی وضعیت جامعه‌ی اسماعیلی پس از فتح ایران به دست مغولان در اواسط سده‌ی ۱۳/۷ بود. در اثر تغییرات فاحشی که به دنبال این رویداد در جامعه پدیدار گشت برای دو قرن بعد، یا در این حدود، با فقدان کامل منابع اسماعیلی رویه روهستیم. تنها مأخذ اسماعیلی مهمی که در دوران حکومت مغولان از بین نرفت آثار منظوم نزاری فهستانی است که به عنوان شاعر درباری و مأمور رسمی دولت محلی در ایالات شمال شرق خراسان و فهستان به خدمت مشغول بود. این آثار به ویژه سفرنامه‌ی شاعر در این مطالعه برای تحقیق پیرامون تداوم حیات جامعه‌ی اسماعیلی و ادامه‌ی سنت‌های ایشان در دوران حکومت مغولان مورد بررسی قرار گرفته است. این آثار هم‌چنین اطلاعات منحصر به فردی را درباره‌ی وجه مشترک میان اسماعیلیسم و تصوف که در این هنگام پدیدار شد ارائه می‌نماید. از آنجا که آثار نزاری فهستانی در دنیای انگلیسی‌زبانان کاملاً ناشناخته است هدف دیگر از نشر این کتاب آشنا کردن خواننده‌ی انگلیسی‌زبان با زندگی و آثار منظوم این شاعر است.

وقتی که سفر نوشتن یک کتاب آغاز می‌شود دوستان و همکاران بسیاری هستند که دست کمک به سوی نویسنده در جریان سفر دراز می‌کنند، بسیار خوشوقتم

که از میان این کسان مراتب سپاس عمیق خودم را بهویژه از نامبردگان در ذیل ابراز دارم:

دکتر ربرت مک‌چسنی که با حوصله مرا در این تحقیق یاری کرد، غلام عباس حنظایی و دکتر فقیر حنظایی مشاوران واقعی و دوستان دیرینه، دکتر ملویل که نظریاتش درباره‌ی متن پیش‌نویس این کتاب بسیار ارزشمند بود، خانم زینت صفره یک صوفی ناب که خستگی ناپذیرانه مرا در حکمت خویش سهیم کرد، دکتر آرزینا لالانی به پاس حمایت مستمر، تشویق و اندرزهایش، دکتر جلال بدخشنانی که نه تنها در دستیابی به نسخه‌های دست‌نویس مرا یاری داد، بلکه به <sup>نیز مولان</sup> کمک کرده است. دکتر لونارد لویسون به خاطر بهره‌گیری از نظریات بصیرانه مهارت شاعرانه و شوخ طبعی، دکتر فرهاد دفتری به خاطر اعتماد به من و کار من و نوشتن سرآغاز کتاب، قطب قاسم همراه سفرم که رنج بسیاری را تحمل کرد و همین طور سایر حامیانی را که در انتیتوی مطالعات اسماعیلیه ملاقات کرده‌اند.

هم‌چنین تمایل دارم که از دوستان نازنینم که بدون خستگی مرا در روزهای خوشی و ناخوشی یاری کرده‌اند و بهویژه از همسرم که برای من همچون گوهری است و فرزندان دلبند نجهد و شازیا که در موارد بسیاری بدون ابراز دلتگی نظاره گر من درحالی که نفت چراغ در نیمه شب می‌سوخت بودند قدردانی کنم.

در خاتمه یادآور می‌شود که سیستم نقل کلمات از زبانی به زبان دیگر در این کتاب همان روش پذیرفته شده در چاپ جدید دائرة المعارف اسلامی است با تغییرات معمول. کلمات عربی یا پارسی متداول در انگلیسی از قبیل اسماعیلی و صوفی ترجمه نشده‌اند اختصارات زیر در مورد مأخذ به کار رفته است.

EI2	Encyclopaedia of Islam, new ed.
JAOS	Journal of American Oriental Society
JBRAS	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
NS	New Series

## سخنی از مترجم

اخیراً در جستجوی آثار مرتبط با تاریخ و فرهنگ ولايت پير جند و قاين - که تاکنون ۱۶ عنوان از اين سلسله انتشارات به هزينه و با اشراف اين جانب منتشر شده است - از تأليف اثر جديدي پيرامون اسماعيليان ايران و نزارى قهستانى نوشته خانم دكتر ناديا ابوجمال آگاهى يافتم و با تلاش و هزينه سنجياني نسخه اى از آن را از انگلستان تهيه کردم. اصل اين كتاب پایان نامه دكتري نويسنده است که در دپارتمان ادبيات و زبان هاي خاور نزديك دانشگاه نيويورك دفاع و تصويب شده و سپس با افرودها و اصلاحاتي با مقدمه اى پربار از پژوهشگر توانا و گرانقدر و هم ميهني دانشورم دكتر فرهاد دفتری، از سوي انتشارات توريis و انستيتوi مطالعات اسماعيليان انتشار يافته است.

پس از مرور اجمالي كتاب، آن را بسيار ارزشمند يافتم و با همه گرفتاري هاي روزانه به ترجمه آن به گونه اى که هم اينك از نظر خوانندگان ارجمند مى گذرد پرداختم. لازم مى دانم توجه خوانندگان گرامي را به نکاتي چند پيرامون اين ترجمه معطوف دارم:

۱. نام اصلی كتاب Surviving the Mongols و معنى لفظي آن «آنان که از چنگ مغولان جان بهدر بردنده» است و مى توانستم آن را به اختصار «رسْتگان از مغول» ترجمه کنم اماً عنوان موجود: اسماعيليان پس از مغول را ترجيح دادم.

۲. در ترجمه کتاب اصل امانت و تطابق را بر آراستگي و زيبايي کلام مقدم داشتم.

۳. نویسنده‌ی کتاب هر کجا که مقتضی دانسته ترجمه‌ی اشعاری از نزاری را آورده است، جستجو و یافتن اصل فارسی این اشعار کاری دشوار بود، اما با تلاش بسیار بخش اعظم آن‌ها که در دیوان نزاری یا در کتاب زندگی و آثار نزاری ضبط شده بود یافت و در ترجمه آورده شد، اما برخی از ایات که از سایر آثار نزاری به‌ویژه سفرنامه‌ی او برگرفته شده و منابع آن در دسترس متوجه نبود به ترجمه‌ی فارسی آن بسته گردید. از آقای دکتر سید غلام‌رضا تهامی، همشهری، دوست گرانمایه و مشوق من در انجام خدمات فرهنگی که متن دست‌نوشت مرا ملاحظه و نظرات صائبی پیشنهاد کردند بسیار سپاسگزارم. در پایان تشکر خود را از آقای حمید باقرزاده ناشست محترم و دوست عزیزم به پاس دقت و سرعت در کار ابراز می‌دارم.

محمود رفیعی  
استاد دانشگاه تهران

کسی مقتدا در امامت نکوست  
بدان نور یابی خلاص از ظلام

که نور خدا در دل پاک اوست  
تبیع بدان سور کن والسلام

نزاری فهستانی؟ دستورنامه

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
www.tabarestan.info

# فصل اول

مقدّمه

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## مقدمه ۴

این شرح مشتمل بر گزارش هولناک ترین فاجعه‌ای است که بر همه‌ی بشریت عموماً و به‌ویژه بر مسلمانان فروند آمده است (و گرددش روزگار را در چنین فاجعه‌ای تقصیری نیست). به گونه‌ای که اگر کسی بگوید جهان از هنگامی که خداوند متعال آدم را آفرید تا به امروز با چنین حادثه‌ای رویه‌رو نشده است سخن درستی خواهد گفت. زیرا به طور یقین در تاریخ هیچ حادثه‌ای همانند آن وجود ندارد... و نه تنها این، بلکه بعید است که بشریت تاروژی که جهان به آخر می‌رسد و نابود می‌گردد با چنین مصیبی رویه‌رو گردد مگر با خروج یأجوج و مأجوج در آخر الزمان.<sup>۱</sup>

این ملاحظات هراس‌انگیز از ابن اثیر تاریخ‌نگار عرب (م. ۱۲۳۳/۶۳۰) است که بطور زنده و شفافی برداشت وی را از شوم ترین فاجعه‌ی جهان اسلام نشان می‌دهد. این فاجعه همان تهاجم مغولان است که قسمت اعظم آسیای مرکزی و خاورمیانه را در قرن ۱۳/۷ دربر گرفت، تلخی خاص کلام ابن اثیر بیشتر وقتی آشکار می‌شود که بدانیم وی در سال ۱۲۳۳/۶۳۰، سال‌ها پیش از آنکه یورش فراگیر مغولان به منطقه‌ی عمدتاً پارسی زبان از جیحون تا فرات<sup>۲</sup>، که با تصرف و غارت بغداد و سرنگونی خلافت بنی عباس در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ به اوج خود رسید، در گذشته است. دوران یورش‌های مغولان به‌ویژه برای مردمان این ناحیه با رنج و مصیبیت‌های بیشمار انسانی و تغییرات گسترده‌ی اجتماعی همراه بود. ویرانی بسیاری از شهرهای کوچک و بزرگ، کشتار، برده‌گیری و جابه‌جایی میلیون‌ها

نفر و مرگ تعداد بیشماری دیگر از مردم در اثر جنگ، گرسنگی و یا بیماری منجر به کاهش شدید جمعیت در این منطقه شد. از نظر اقتصادی، کشاوری به سرعت رو به نقصان گذاشت زیرا نواحی وسیعی که قبلاً زیر کشت و زرع بود به زمین‌هایی برای گله‌داری این چادرنشینان تبدیل شد. از نظر سیاسی و مذهبی با انهدام دولت مرکزی خلافت در بغداد و به کار گیری قوانین و ضوابط سیاسی خودشان مغول‌ها با ضوابط ثبت شده و عملکرد جوامع مسلمان به مقابله برخاستند و بهم ریختگی در بروز افکار جدید و تشکیلات اجتماعی جهان اسلام را در زمانی که اروپای غربی مرحله‌ی تاریخی و سرنوشت‌ساز گذر از فنودالیسم و برپاسازی نظام جدید سیاسی و اقتصادی را می‌گذراند موجب شدند.

فتح ایران به دست مغولان برای همه‌ی ساکنان این سوزن‌میں وبالاخص برای مردمانی که در برابر آن‌ها دست به مقاومت می‌زدند با ویرانی و انهدام همراه بود. این رویداد به ویژه برای اسماعیلیان نزاری ایران مصیبیت‌بارترین حادثه‌ی تاریخی بود. این رویداد موجب شد که در مدت زمان کوتاه ۵ تا ۶ سال تغییر فاحشی در وضع اجتماعی این جماعت شیعی که در قرن گذشته موفق شده بودند دولت خودمختار منطقه‌ای را در قلاع و استحکامات بخشی از ایران و سوریه بنیان نهند پدید آید. تصرف و تخریب بسیاری از این قلعه‌ها و پناهگاه‌ها به دست مغولان به آرزوها و حضور سیاسی اسماعیلیان در این منطقه برای همیشه پایان داد. به استناد منابعی که به دست ما رسیده است مهاجمان بخش وسیعی از پیروان اسماعیلیه را از بین برداشتند، امام وقت اسماعیلیان نیز اسیر و بازداشت شد و چندی بعد به قتل رسید و جامعه‌ی اسماعیلیه هرگونه اعمال نفوذ و حتی اعلام حضور آشکار خود در جامعه را برای چند قرن بعد از آن از دست داد.

با در نظر گرفتن این رویدادهای فاجعه‌بار جای تعجب نیست اگر اسماعیلیان ایران نتوانستند هیچ گزارش تاریخی را از دوران تسلط مغولان (۱۳۵۳/۶۵۴-۷۵۴) از خود باقی بگذارند. بسیاری از آثار مکتوب مربوط به اسماعیلیان دوران الموت با فروپاشی حکومت آنان از بین رفت و شمار اندکی از آن‌ها در دو قرن بعد از آن توسط جامعه‌ی اسماعیلیه نوشته و یا از گزند صدمات حفظ گردید. بنابراین اطلاعات ما درباره‌ی اسماعیلیان عمدتاً بر گرفته از تاریخ‌نویسان و وقایع‌نگاران غیر اسماعیلی آن زمان است که بیشتر آن‌ها با اسماعیلیان دشمن بودند و گزارش‌های ایشان بعد از سقوط دژ مرکزی اسماعیلیه یعنی الموت در سال ۱۲۵۶/۶۵۴<sup>۱</sup> نوشته شده است. مشهورترین این

تاریخ‌نویسان علاءالدین عطاملک بن محمد جوینی (م. ۱۲۸۳/۶۸۲) است که به هنگام تصرف الموت توسط فرمانروای مغول هلاکو در زمرة اطرافیان خان مغول بود و در صحنه حضور داشت. او در تاریخ جهانگشای خود<sup>۴</sup>، شرح می‌دهد که چگونه محتويات کتابخانه‌ی مشهور آن قلعه را بررسی کرده، چند جلد کتاب و چند وسیله‌ی اخترشناسی که مورد توجه وی بود را برگرفته و بقیه را به شعله‌های آتش می‌سپارد.

یک منبع اطلاعاتی مهم دیگر رشیدالدین فضل الله است (م ۱۳۱۸/۷۱۸) که پژوهشک، تاریخ‌نگار و وزیر اعظم حاکم مغول غازان بوده است. او شرح مفصلی از اسماعیلیان در تاریخ عمومی خود بنام جامع التواریخ آورده است.<sup>۵</sup> چنین به نظر می‌رسد که رشیدالدین به اطلاعات بیشتری از آنچه در نسخه‌ی موجود جهانگشای جوینی می‌یابیم دسترسی داشته و بسیاری از جزئیاتی را که قبل اثبات نشده بود ضبط کرده است و امکان دارد که او مستقلأً به منابع دیگری درباره‌ی اسماعیلیان دسترسی داشته است. رشیدالدین هم چنین کوشیده است تا خلاصه‌ای از عقاید پیروان مکتب اسماعیلیه در آن زمان را بیان کند. برخلاف جوینی که روایتش به علت مخالفت وی با اسماعیلیه دچار تحریف شده است، شرح رشیدالدین تا حدودی بی‌طرفانه‌تر است و وی تمایلی به داوری نشان نمی‌دهد و گاهی در صورت لزوم نوشتۀ‌های جوینی را اصلاح می‌کند.

در سال ۱۹۶۴ یک مأخذ دیگری از یک همکار معاصر رشیدالدین فضل الله به نام جمال الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی (الکاشانی) به نام زبدۃ التواریخ به دست آمد.<sup>۶</sup> او تاریخ‌نگار نسبتاً ناشناخته‌ای است که در خدمت مغولان بوده و در تدوین جامع التواریخ با رشیدالدین همکاری داشته است. مشترکات زیادی بین گزارش کاشانی و گزارش رشیدالدین از اسماعیلیان وجود دارد و این نشان می‌دهد یا دلالت دارد بر اینکه هر دو نویسنده از مأخذ مشترکی استفاده کرده‌اند ولی تاریخ کاشانی به شرح پاره‌ای جزئیات می‌پردازد که این جزئیات در تاریخ رشیدالدین فضل الله وجود ندارد. تاریخ‌نویس دیگری که شرحی درباره‌ی اسماعیلیان دارد شهاب الدین عبدالله بن فضل الله شیرازی است که به نام وصفاً یا وصف حضرت نیز شناخته شده است. کتاب تاریخ مشهورش تجزیة الامصار و ترجیح الاعصار (تاریخ وصفاً) است.<sup>۷</sup>

شاید جامع‌ترین وقایع‌نگار آن دوران که به اسماعیلیه توجه داشته است ابن اثیر (م. ۱۲۳۳/۶۳۰) باشد که از وی در آغاز این فصل یاد شد. این تاریخ‌نگار عرب در اثر

مشهورش به نام *الکامل فی التاریخ*<sup>۸</sup>، اطلاعات بسیاری درباره‌ی اسماعیلیان ایران و سوریه ثبت کرده که در مآخذ دیگر یافت نمی‌شود. ابن اثیر علاوه بر آن حوادثی را که ارزش خبری دارند از آن جمله کشمکش‌ها، کشتارها و دیگر زد و خوردهای نظامی که میان مغول‌ها و اسماعیلیان روی داده را گزارش می‌کند ولی تنها به ارائه اطلاعات کلی درباره‌ی این رویدادها اکتفا می‌کند و به جزئیات اوضاع و احوال مربوط به آن‌ها نمی‌پردازد. وقایع نگاری ابن اثیر در سال ۱۲۳۰-۶۲۸ یعنی دو سال پیش از درگذشت او به پایان می‌رسد و بدین ترتیب ابن اثیر نمی‌توانسته است سقوط الموت و پس از آن تصریف بغداد به دست مغولان را گزارش کند.

تأثیر گزارش‌های این تاریخ‌نویسان و وقایع نگاران غیر اسماعیلی در مقابله با آثار مؤلفین اسماعیلی امکان‌پذیر نیست زیرا بخش عمده‌ی آثار اسماعیلی در جریان این حملات از بین رفته است. چند کتابی هم که از بین نرفته‌اند به آسانی در دسترس نبودند زیرا تا همین اواخر در کلکسیون‌های خصوصی نگهداری می‌شدند. به‌حال این کتب هم چون بیشتر درباره‌ی آموزه‌های اسماعیلیه (اصول عقاید آنان) است اطلاعات تاریخی مختص‌ری را ارائه می‌کنند. کمبود شدید منابع اسماعیلی ایران مشکلی است که تنها منحصر به دوران حکومت مغولان نیست بلکه در حقیقت تا چهار قرن بعد یعنی تازمان ظهور صفویه در قرن ۱۶/۱۰ ادامه دارد. کاهش تأثیفات و تصنیفات اسماعیلیان می‌تواند نشانی از گسیختگی آنان به عنوان یک جامعه‌ی منسجم تلقی گردد، اما این احتمال نیز وجود دارد که نتیجه‌ی اعمال رسم سنتی تقیه باشد. تقیه محافظت از عقیده یا پنهان نگه داشتن آن از روی احتیاط است که بر حسب آن افرادی که خود را در مخاطره می‌بینند می‌کوشند تا هویت مذهبی خود را مخفی بدارند و بدین وسیله از پیگرد و آزار سیاسی یا دینی مصون باشند.

بر اثر فقدان منابع اسماعیلی گروهی از پژوهشگران خاورشناس اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با تکیه بر منابع تاریخی و وقایع نگاری پیش گفته به این نتیجه رسیدند که اسماعیلیان ساکن ایران به طور کامل به دست مغولان نابود شده‌اند. به عنوان مثال این دیدگاه سیلوستر دوساسی (۱۸۳۸-۱۷۵۸) پژوهشگر بر جسته‌ی فرانسوی است که یکی از نخستین پژوهشگران اروپایی بود که به بررسی اسماعیلیان پرداخت و نظریه‌ی قانع کننده‌ای در مورد ریشه‌ی لغوی واژه‌ی آساسن (آدم کش)<sup>۹</sup> ارائه داد. ژوزف فن هامر

پورگشتال (۱۸۵۶-۱۷۷۴) مورخ و سیاستمدار اتریشی از نظریه‌ی فوق جانبداری می‌کرد و او نخستین نویسنده‌ی غربی است که یک کتاب کامل را به اسماعیلیان اختصاص داده است. ولی برخلاف پژوهش وزین و حسن تشخیص دوسازی اثر فن‌هامر به خاطر پذیرش غیرانتقادی پیش‌داوری‌های ضداسماعیلی موجود در منابع مورد استناد، آسیب دیده است.<sup>۱۰</sup>

معذلک بر سایر پژوهشگران بیش و بیشتر روشن شد که برداشت قدیمی که از ریشه کن شدن جامعه‌ی اسماعیلی داشتند قابل دفاع نیست. ولادیمیر ایوانف (۱۹۷۰-۱۸۸۶) یکی از پیشگامان تحقیق درباره‌ی اسماعیلیان، نخستین پژوهشگری بود که دریافت که اگرچه قدرت سیاسی اسماعیلیه نابود شد و جامعه‌ی اسماعیلیه بسیار تقلیل یافت اما اقلیت کوچکی از این جامعه و همچنین سلسله‌ی امامان اسماعیلی از قتل عام‌ها جان به سلامت برداشت.<sup>۱۱</sup> این نظریه از سوی مارشال جی. اس هاجسن (۱۹۶۸-۱۹۲۲) مؤلف جامع ترین مطالعات انجام‌شده تاکنون درباره‌ی اسماعیلیان دوره‌ی الموت نیز تأیید گردید.<sup>۱۲</sup> و اخیراً نیز مورد حمایت فرهاد دفتری قرار گرفت که می‌نویسد:

«نژاریان ایران برخلاف اظهارات جوینی و مورخان پس از او بعد از انهدام دولت و قلاع و پناهگاه‌های آن‌ها بر جای ماندند و علیرغم قتل عام‌های مغلولان جامعه‌ی نزاری ایران کاملاً نابود نشد و تعداد قابل توجهی از آن‌ها پس از سقوط ناگهانی و کامل روبار و قهستان زنده ماندند.»<sup>۱۳</sup>

علیرغم بیان این نظریات اصلاحی، تاریخ اسماعیلیان در دوران پس از الموت کاملاً تاریک و مسئله‌انگیز است و پرسش‌های فراوانی وجود دارد که همچنان بدون پاسخ باقی مانده‌اند. اگر – چنانکه به نظر می‌رسد – بخش اعظم اسماعیلیان ایران در حملات مغلولان در سال ۶۵۴-۱۲۵۶-۱۲۵۳ نابود و یا جایه‌جا شدند پس چه شاهدی بر تداوم اسماعیلیان به صورت یک جامعه‌ی سازمان یافته در نیمه‌ی دوم قرن ۱۳/۷ وجود دارد؟ سازمان مرکزی مذهبی و فرهنگی جامعه‌ی اسماعیلی – دعوت اسماعیلی – به چه سرنوشتی دچار شد؟ آیا این تشکیلات پس از فتح مغلولان فروریخت و متلاشی شد و یا اینکه به شکل بسیار محدودتری باقی ماند؟ چگونه اسماعیلیان از آداب و رسوم مذهبی و هویت خود در دوران‌های طولانی که مجبور بودند عقاید و مراسم خویش را مخفی کنند محافظت کردند؟ امامان اسماعیلی پس از سقوط الموت در کدام

محل سکونت داشتند و چگونه در ارتباط با پیروانشان بودند؟ ارتباط بین اسماعیلیان و اخوت‌های صوفیانه که تأثیر آن در این دوران بر زندگی مذهبی اهالی ایران رو به افزایش نهاده بود چگونه بوده است؟

یکی از معدهد مؤلفین اسماعیلی که از فتوحات مغول جان سالم به در بردا و آثارش در دسترس ماست، شاعر، سعد الدین بن شمس الدین بن محمد است که بیشتر با نام نزاری قهستانی شناخته شده است. نزاری در سال ۱۲۴۷/۶۴۵ در بیرجند، شهر کوچکی در جنوب مشهد واقع در ارتفاعات قهستان در جنوب شرقی خراسان و مجاور مرز کشوری ایران و افغانستان به دنیا آمد. آثار منظوم نزاری و ارتباط او با اسماعیلیه به طور مفصل از سوی مؤلفین قرون وسطای ایران مورد بحث قرار گرفته است.<sup>۱۴</sup> و این آثار اخیراً توجه پژوهشگران ایرانی، روسی و غربی را به خود جلب کرده است.<sup>۱۵</sup> ولادیمیر ایوانف و جان ریپکا هر دو نزاری را شاعری بالاستعداد می‌دانند که دست کم گرفته شده است و آثار اوی سزاوار بررسی‌های بیشتری است.<sup>۱۶</sup> جامع ترین بررسی درباره نزاری قهستانی به وسیله‌ی پژوهشگر آسیای مرکزی بای بوردی انجام شده است و پژوهش او منع اطلاعات بسیار گرانبهایی برای مطالعات ما بوده است.<sup>۱۷</sup>

نزاری در حدود ده سال سن داشت که مغولان قلاع اسماعیلیه را در قهستان نابود و بسیاری از اسماعیلیان ساکن این ناحیه را قتل عام کردند و پس از آن بود که برای تسلط بر سایر نواحی ایران به پیشروی پرداختند. بنابراین قسمت اعظم زندگانی نزاری در محیط سیاسی و اجتماعی دوران حکومت ایلخانیان گذشت. وی پس از سپری شدن دوران تعلیم و تربیت و شکوفایی مهارت‌های شعری به مشاغل اجرایی و شعری در خدمت حکومت‌های محلی سنتی مذهب آل کرت و مهریانیان که تحت حمایت مغولان بر خراسان و قهستان حکمرانی می‌کردند روی آورد. با وجود اینکه شرایط دشوار آن زمان به نزاری اجازه نمی‌داد که اعتقادات اسماعیلی خود را در آثارش آزادانه بیان کند ولی با تجزیه و تحلیل آثار منظوم نزاری می‌توان پاره‌ای اطلاعات درباره اسماعیلیان سرزمین ایران بعد از نابودی قدرت سیاسی ایشان به دست آورد. این شواهد را تاریخ‌نویسان نادیده گرفته و یا کم ارزش برآورد کرده‌اند و این احتمالاً به علت ویژگی شاعرانه و عرفانی آثار نزاری است که در تاریخ ادبیات ایران بیش از آنکه بیان کننده‌ی عقاید اسماعیلی باشد با تصوّف در آمیخته است. در حقیقت این گفته که روایت نزاری قهستانی درباره‌ی فعالیت

اسماعیلیان در زمان او دقیق‌تر و قابل اعتماد‌تر از هر مأخذ دیگر ایرانی معاصر شاعر است موضوع قابل استنادی است.

اثر حاضر اولین پژوهشی است که به زبان انگلیسی درباره‌ی نزاری فهستانی به عنوان یک شاعر اسلامی با توجه به زمینه‌ی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی عصر وی صورت پذیرفته است. این مطالعه به‌ویژه بر سفرنامه‌ی او تمرکز یافته است که در آن نزاری فهستانی به شرح مسافرت دوساله‌ی خود از فهستان به ماوراء قفقاز پرداخته و اگرچه این سفر ظاهراً به منظور نظارت بر درآمد و مخارج حکومت بوده ولی شاید هم برای ملاقات با سران جامعه‌ی اسلامیان و از جمله ملاقات با امام وقت اسلامیان که در آن زمان در منطقه‌ی آذربایجان سکونت داشته صورت گرفته باشد. با این تفحص و کاوش سعی کرده‌ایم که مذهب نزاری را مشخص کنیم و ارتباط او با اسلامیان زمان خودش را بشناسیم و شواهد موجود در نوشته‌های او را برای تداوم دعوت اسلامیه در دوران حکومت مغول‌ها ارزیابی کنیم. آثار منظوم نزاری از جهت بازتاب دکترین اسلامی زمان شاعر و پیدایش یک رابطه‌ی تنگاتنگ بین اسلامیه و تصوّف مورد موشکافی و مدافعت قرار گرفته است. دورنمای کلی این اثر، هم گروهی و هم فردی است، بدین معنی که از سویی با سرانجام جامعه‌ی اسلامی و از سویی دیگر با سرنوشت شاعر اسلامی بسیار باستعدادی ارتباط دارد، که هر دوی آن‌ها کوشیده بودند تا فاجعه‌ی تهاجم مغول را از سر بگذرانند. تأثیر این تمرکز دوگانه در تنظیم این کتاب بازتاب یافته است بدین گونه که کتاب به دو بخش تقسیم شده است. بخش اول به سیر تحول تاریخی جامعه‌ی اسلامی و به‌ویژه دعوت اسلامیان می‌پردازد و بخش دوم اساساً به نزاری فهستانی و تلاش وی برای زندگی در محیطی که از نظر سیاسی و مذهبی نسبت به اسلامیه نامساعد و خصومت‌آمیز بوده است اختصاص دارد. برخوانندگان روشن خواهد شد که تلاش جامعه (اسلامیه) و فرد (نزاری) برای تحمل تغییرات عمیق اجتماعی بسیار به یکدیگر وابسته‌اند و تجربیات تاریخی هریک در چهره‌ی دیگری تجلی یافته است و پس از یک دوره‌ی جدایی و فقدان ارتباط، سرانجام هر دو برای تثبیت سرنوشت‌شان و تأیید بینش معنوی واحدی که الهام‌بخش این جامعه‌ی مسلمان از آغاز تاریخشان بوده است به هم می‌پیوندند.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## بخش ۱

دعوت اسماعیلیان:  
جامعه، تاریخ و سرنوشت

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فصل دوم

دعوت‌های نخستین اسماعیلیان و فاطمیان

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## دعوت‌های نخستین اسماعیلیان و فاطمیان

مطالعات نوین تاریخ اسماعیلیه عموماً به چندین مرحله‌ی وسیع تقسیم شده است، از آن جمله است دوره‌های نخستین شیعیان، دوران پیش از فاطمیان، دوره‌ی مستعلویان و دوره‌ی نزاریان، که این دوره‌ی اخیر، نیز به ترتیب به دوره‌ی الموت، دوره‌ی پس از الموت و دوران‌های دیگر تا زمان معاصر تقسیم شده است.<sup>۱</sup> چنین طبقه‌بندی معمولاً برای تلفیق عناصر زمانی، اعتقادی، جغرافیایی و عوامل دیگر پایه‌گذاری شده و اساساً نتیجه‌ی برداشت خطی از زمان است که به‌طور غیرقابل برگشت از گذشته به آینده پیش رفته است. این برداشت کاملاً با برداشت دوره‌های از زمان و تاریخ اسماعیلیان نخستین تضاد تندی دارد. در تفکر اسماعیلیان نخستین، زنجیره‌ای از دوره‌های کیهانی تصور می‌شد که به نوبه‌ی خود وضعیت زمینی زمان و تاریخ را به وجود می‌آوردند. این اصل دوره‌ای زمان، در نوع تکامل یافته‌اش چهارچوب اوّلیه‌ای برای ایجاد یک سیستم بسیار پیچیده‌ی فراتاریخی شد که در برگیرنده‌ی مجموعه‌ای شامل کیهان‌شناسی، پیامبر‌شناسی، رستگارشناسی و معادشناسی از دیدگاه کلام و الهیات شیعی گردید. بخش مهمی از این نظام فکری آشکارا از قرآن، سنت نبوی و تعالیم نخستین امامان شیعی نشأت گرفته ولی بخش دیگر از آن از افکار عرفانی و نوافلسطونی رایج بین مسلمانان در سده‌های نخستین اسلام برگرفته شده است.

## نگرش اسماعیلیان به تاریخ و زمان

در قرآن چندین آیه مربوط به مفهوم زمان (دهر) وجود دارد هم‌چون آیه‌ی ۵۴:۷ که به خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز توسط خداوند اشارت دارد. در آیه‌ی ۷۶:۱ این پرسش مطرح می‌شود که آیا هرگز زمانی بوده است که انسان به فراموشی سپرده شده باشد؟<sup>۲</sup> در موضوع تاریخ در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که اگر مجتمعاً در نظر گرفته شود نشان‌دهنده‌ی یک بینش مشخص از روند تاریخ دربرگیرنده‌ی کل بشریت و نیز همه‌ی رویدادهای گذشته و آینده است. بر حسب این دیدگاه، تاریخ، وقوع یک سلسله رویدادهای ختنی یا تصادفی تبیین بلکه مجموعه‌ای است از کارهای تنظیم‌شده‌ی الهی و تابع مداخله‌ی خداوند در امور بشری. هدف اصلی الهی هدایت نوع بشر است و این هدایت از طریق شمار بسیاری از انبیاء و پیامبران برقرار گشته، که با آدم(ع) آغاز شده و با پیامبر اکرم محمد(ص) پایان می‌یابد و بنابراین پیام اسلام ادامه‌ی طبیعی و تکامل همه‌ی وحی‌ها و ادیان پیشین بینان گذاشته به وسیله‌ی پیامبران است. در قرآن بخش‌هایی است که به شرح داستان این پیامبران می‌پردازد و مؤمنان را به پندگیری از تاریخ و آگاه شدن از سرانجام هولناک مردمان و اقوامی که به پیام‌های الهی توجه نکرده‌اند فرامی‌خواند.<sup>۳</sup>

قرآن هم‌چنین از رویدادی در آینده هشدار می‌دهد که همه‌چیز نابود خواهد گردید: روز قیامت یا روز رستاخیز، که در آن روز ارواح همه‌ی افراد بشر به حضور خداوند فراخوانده خواهند شد تا جزای عادلانه‌ی اعمالشان را در دنیا دریافت کنند (۱۸۵: ۳، ۱۱۲: ۱۰۰-۱۱۰، ۷۵: ۶۷-۶۹ و...). واژه‌ی قیامت از ریشه‌ی عربی «ق-و-م» به معنی برخاستن و یا راست ایستادن است. اصطلاحات متراffد دیگری که در قرآن برای این رویداد معادشناسانه به کار رفته‌اند عبارتند از یوم القیامه (روز داوری)، یوم العظیم (روز بزرگ) یوم الحشر (روز گردهم‌آیی) وال ساعه (ساعت).<sup>۴</sup> از دیدگاه قرآنی، قیامت نمایانگر هدف غایی و روز پایان تاریخ است، یعنی «روز آخرین»، روزی است که زندگانی همه‌ی موجودات بشری هدفمندانه به سوی آن سوق داده شده‌اند.

این دیدگاه‌های قرآنی درباره‌ی تاریخ و نقش تعیین کننده‌ی اسلام در آشکار ساختن آن‌ها تأثیر عمیقی در سنت تاریخ‌نگاری مسلمانان داشته و به رشد احساس نیرومند هویت تاریخی و فرهنگی که تا امروز نیز در کلیه‌ی جوامع مسلمانان وجود

دارد کمک کرده است. پیدایش این آگاهی تاریخی به ویژه در بین نخستین گروه‌های شیعه در سده‌ی دوم عصر اسلامی مشخصاً آشکار بود. تعالیم امام محمد باقر(ع) (م. ۷۶۵/۱۴۸) و خصوصاً آموزه‌های امام جعفر صادق(ع) (م. ۷۳۸/۱۲۱) موجب ایجاد انگیزش عقلاتی در پیروان این دو امام شد که از ویژگی آن بحث درباره‌ی طیفی از موضوعات الهیات، فلسفی، معنوی و باطنی بود.<sup>۵</sup> این امامان نقش بسیار سازنده‌ای در بنیان‌گذاری اصول الهیات و فقه شیعی داشتند. نقش این دو امام همچنین در تثبیت آموزه‌ی اصلی امامت و تأکید بر لزوم تاریخی و تداوم هدایت الهی به وسیله‌ی امامان در تمام زمان‌ها که خاستگاه نیروی مذهبی و دینی اسلام شیعی است نقشی اساسی بوده است.

با وجود اینکه پیروان تشیع همراه سایر مسلمانان وحی نازل شده در قرآن را درباره‌ی پایان‌پذیری تاریخ و رسالت حضرت محمد(ص) می‌پذیرند ولی شیعیان معتقدند که هدایت الهی همچنان تداوم دارد و از طریق فرزندان حضرت رسول در اختیار افراد بشر قرار می‌گیرد و در حالی که هدف نبوت رساندن وحی نازل شده به بشر در شکل ظاهری آن است، نقش امامت (جانشینی) رساندن مفهوم درونی و باطنی آن به نسل‌های بعدی بشر تا پایان زمان است. بنابراین شیعیان، امامان خود را به عنوان جانشینان واقعی و برقی پیامبر اسلام و وارثان دانش دینی (علم) و حاملان نور الهی و نشانه‌های زنده‌ی او در روی زمین (حجت) می‌شناسند. بنابراین، پیروی از این امامان یک التزام اساسی اسلام شیعی است چون تنها از طریق میانجیگری آن‌ها (شفاعت) است که مؤمنان می‌توانند به شناخت و رستگاری اخروی دست یابند. بیش از هر عامل دیگری اعتقاد به جهانی بودن و الهی بودن دعوت امامان آن‌ها است که به جامعه‌ی شیعی دریافت عمیقی از هدف و غایت تاریخی داده است.

تبعات دینی و سیاسی این بینش تاریخی تشیع نخستین، در جامع‌ترین شکل، با پیدایش اسماعیلیه در قرن ۹/۳ بروز کرد و در دوران خلفای فاطمی در قرن ۱۰/۴ تکامل بیشتر یافت. برآساس تعالیم امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) نخستین متفسران اسماعیلیه یک نظریه تاریخی جامع متشکل از هفت دوره‌ی دنیوی را مطرح کردند. هر دوره با یکی از پیامبران که ناطق (سخنگو) نامیده و نامشان در قرآن آمده است شروع می‌شد (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد(ص)) که رسالت آنان

ابلاغ یک نصّ مقدس وحی شده همراه با یک شریعت نوین بود.<sup>۶</sup> هر کدام از این پیامبران صاحب کتاب را جانشینی که وصی نامیده می‌شد کمک می‌کرد، به ترتیب: شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون و علی بن ابی طالب. وصی مأمور بود که پیام الهی را از تحریف محفوظ بدارد و تفسیر باطنی (تأویل) آن را به مؤمنان ابلاغ کند. وصی که «أساس» نیز نامیده می‌شد اولین امام از سلسله‌ای امامان در هریک از ادوار نبوّت است که دانش دینی و عملکردهای نخستین را به ارث می‌برد. آخرین امام دوره‌ی ششم مرتبه‌ی ویژه‌ی مهدی را دارد. او منجی روز جزا (آخرت) و قائم یا تجدید کننده‌ی دوره‌ی نهایی هفتم است که به پایان زمان و تاریخ منتهی می‌گردد. یکی از وظایف دشوار قائم این است که دوره‌ی بزرگ آدیان پیامبری را به پایان برساند و حقیقت درونی آن‌ها را بر بشریت به عنوان یک کلّ روش سازد.

نظریه‌ی دوره‌ای تاریخ پیامبری سیستم فکری بسیار پیچیده‌تری است از آنچه که خطوط کلّی آن فوقاً ترسیم شد، زیرا در ارتباط با طیفی از ایده‌های فراتبیعی، کیهان‌شناسی، معادشناسی و دیگر اندیشه‌ها است که امکان بررسی آن در اینجا وجود ندارد.<sup>۷</sup> نکته‌ی مهمی که باید یادآوری گردد این است که به اعتقاد مکتب اسماعیلیه دعوت امامان همان دعوت ترتیب داده‌شده‌ی الهی است که از پیامبر گرامی اسلام به ارث رسیده و محتوای اساسی تشکیلات مذهبی اسماعیلیان برای دعوت است. با توجه به اهمیّت دعوت در مطالعات ما بررسی مختصر تکامل و توسعه‌ی این تشکیلات در سده‌های نخستین اسلام مفید خواهد بود.

## دعوت در اوایل اسلام

واژه‌ی دعوت مشتق از کلمه‌ی عربی دَعَا به معنی خواندن، فراخواندن یا دعوت کردن است. این کلمه در قرآن به صور مختلف به کار رفته است (۲۵: ۲۱، ۳۰: ۴۴، ۸: ۲۱)، اما آیه‌ای که مفهوم دعوت را با تأکید بسیار بیان می‌کند آیه‌ای است که خطاب به پیامبر اکرم می‌فرماید: «بخوان به راه پروردگاریت با حکمت و موعله‌ی نیکو و با آن‌ها بحث کن به بهترین روش‌ها». (۱۶: ۱۲۵) کاربرد دینی کلمه‌ی دعوت به معنی فراخوانی افراد بشر از سوی پروردگار و پیامبران او است که به دین حقّ ایمان آورند.<sup>۸</sup> بنابراین دعوت هریک

از پیامبران به منزله‌ی دعوت به اسلام (تسلیم به خداوند) است (۱۹: ۳). گفته شده است که حضرت محمد رسول اکرم را دوازده تن از یاران آن حضرت در انجام وظیفه‌ی وی و اشاعه‌ی پیام الهی کمک کرده‌اند. درست همان‌طور که موسی (ع) را دوازده رئیس قوم (نقبا، مفرد نقیب) و عیسی (ع) را دوازده تن از حواریون او حمایت می‌کردند. در این مفهوم دعوت به عنوان مسئولیت همه‌ی انبیاء و پیامبران برای ابلاغ پیام الهی و فراخوان مردم به راه راست است.

در اوایل سده‌ی ۸/۲ کلمه‌ی دعوت رنگ سیاسی مشخصی یافت و آن هنگامی بود که این واژه از سوی جنبش‌های مختلف برای دفاع از مقاصد یک فرد و یا یک خانواده که مدعی انتساب به خاندان نبوت (اهل‌البیت) بودند و حق پیشوایی جامعه‌ی اسلامی را از آن خود می‌دانستند به کار گرفته شد، و با این مفهوم دیگر - سیاسی بود که معمولاً واژه دعوت و داعی (دعوت‌کننده، فراخواننده) توسط بعضی از گروه‌های شیعی که در مخالفت با خاندان بنی امية متّحد شده بودند مورد استفاده قرار گرفت. در این جا نیازی نمی‌بینیم که موقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و مذهبی را که در قیام این نهضت‌های نخستین شیعی سهم داشتند مرور کنیم.<sup>۹</sup> تنها کافی است یادآوری کنیم که شهادت نوہی رسول خدا، امام حسین (ع) و کشتار بسیاری از افراد خانواده و پیروانش به دست سپاهیان اموی در سال ۶۸۱/۶۸۰ در کربلای عراق عامل مهمی در همبستگی و تحکیم اسلام شیعی شد. رویداد یادشده علاوه بر اینکه الهام‌بخش یک سلسله قیام‌ها بر ضدّ امویان گردید موجب بروز جریان نیرومندی از انتظار برای ظهور یک منجی در بین مردم گردید. در کانون این انتظار ظهور یک مهدی از خاندان پیامبر اسلام قرار داشت که آنان را از دست کسانی که بر آن‌ها ستم می‌کنند نجات خواهد داد و دورانی جدید از صلح و عدالت را بنیان خواهد نهاد.

یکی از نخستین نهضت‌های دعوت که پدید آمد نهضت هاشمیان به رهبری خاندان عباسی بود که نسب آن‌ها به یکی از عموهای پیامبر اسلام (ص) می‌رسید. دعوت عباسیان توانست حمایت توده‌های مردم را به‌ویژه در میان شیعیان ایران و عراق به خود جلب کند و سرانجام در سال ۱۳۲ دلت امویان را براندازد. اما عباسیان پس از به دست گیری قدرت از حامیان شیعی خود فاصله گرفتند و آشکارا با آن‌ها به دشمنی پرداختند و این دشمنی با حامیان به‌زودی به پیگرد و شکنجه و آزار ایشان انجامید. برخلاف گروه‌های

شیعی توایین، کیسانیه و زیدیه که خواهان انقلاب مسلحانه بر ضد عباسیان بودند، حسینی‌ها که نسب از نوه‌ی پیامبر اکرم حسین(ع) داشتند از فعالیت‌های سیاسی آشکار حمایت نمی‌کردند و با فراغت از فعالیت‌های سیاسی، همت خویش را وقف پرداختن به امور دینی و معنوی کردند. بدین ترتیب بود که فرزند امام حسین(ع)، امام زین‌العابدین(ع) (م. ۷۱۴/۹۵) یکی از معدود کسانی که از قتل عام کربلا جان به سلامت برداشت در مدینه سکنی گزید و همه‌ی عمر خویش را پارسايانه مصروف تعلیم و ارشاد مردم کرد. پسر بزرگ‌تر ایشان امام محمد باقر(ع) به تنظیم اصول الهیات و فقه شیعی پرداخت<sup>۱</sup>، که بعداً به دست جانشین وی امام جعفر صادق(ع) تحکیم یافت و روشمند شد. امامان حسینی با پرداختن به موضوعات عقلی حساسی که جامعه‌ی صدراسلام با آن روبه‌رو بود یک سیستم متمایز فقهی و کلامی شیعی را بنیان نهادند.

منابع قدیمی شیعی تصویری از یک حلقه‌ی بزرگ از پیروان امام باقر(ع) را ارائه می‌دهند که به وضوح نشانگر تشکیلات اوّلیه‌ای است که امام را قادر به ارتباط با پیروانشان ساخته بود<sup>۲</sup>. با وجود این پیدایش تشکیلات مشخصی به منظور دعوت به تشیع برای اوّلین بار در دوران امامت امام جعفر صادق در مآخذ ثبت و ضبط شده است. امام صادق با افزایش شمار شاگردان و پیروان خویش لزوم ایجاد نوعی تشکیلات درونی برای این جامعه را احساس کرد. نیاز به این تشکیلات تنها برای تسهیل ارتباط امام با پیروانش از اقامتگاه آن حضرت در مدینه نبود بلکه علاوه بر آن برای مداومت و ساماندهی انتشار تعالیم ضرورت داشت، بدین منظور امام جعفر صادق(ع) چند تن از شاگردان نزدیک خود، از جمله ابوالخطاب و مُفضل بن عمر را به عنوان داعی برگزیدند تا پیروانشان را در کوفه و دیگر جای‌ها هدایت کنند. فقیه فاطمیان افريقا معروف به قاضی نعمان در کتابش به نام افتتاح الدعوه آورده است که امام صادق دو داعی به نام ابوسفیان و حلوانی را به مراکش گسیل داشت<sup>۳</sup>. در مراحل نخستین تشیع، گستره‌ی تشکیلات دعوت بسیار محدود بود و مدتی بعد بود که تبدیل به سیستم پیچیده‌ای در دوران اسماعیلیه شد. از نظر تاریخی اصطلاح دعوت بیشتر به اسماعیلیه وابسته شده است و همین نهاد است که ما توجه خود را به آن معطوف می‌کنیم. اما از آنجا که تاریخ صدر اسماعیلیه مورد بررسی‌های بسیار قرار گرفته است بحثی که در زیر می‌آید بیشتر به جنبه‌هایی محدود خواهد شد که ارتباطی با دعوت داشته باشند.<sup>۴</sup>

## پیدایش دعوت اسماعیلیه

پس از رحلت امام جعفر صادق(ع) در سال ۱۴۸/۷۶۵ اختلاف و انشعاب بزرگی بین پیروان آن حضرت در مورد جانشینی پیش آمد. اکثر منابع شیعی می‌پذیرند که امام صادق قبل از رحلت، پسر بزرگ‌تر خویش به نام اسماعیل را با تعیین خاص (نصّ) به جانشینی خود منصوب کردند. در بعضی از منابع نیز آمده است که اسماعیل چند سال قبل از رحلت پدر فوت کرده بود، در صورتی که در مآخذی دیگر ذکر شده که امام جعفر صادق(ع) برای پنهان نگاه داشتن اقامتگاه پرسشان از چشم خلفای عباسی یک مراسم تدفین ساختگی را ترتیب دادند و اسماعیل مدتی بعد از آن در بصره دیده شده است. درباره‌ی اینکه آیا امام صادق(ع) قبل از رحلت یکی دیگر از سه پسر زنده‌اش عبدالله اُفطَح، موسی کاظم(ع) و محمد بن جعفر را به طور منصوص به جانشینی خود منصوب کرده باشد در منابع آشتگی و ابهام بسیاری وجود دارد، و درنتیجه تعدادی گروه رقیب پیدا شدند که هر کدام از امامت یکی از برادران حمایت می‌کردند تا آنکه سرانجام اکثریت شیعیان امامت برادر ناتنی و جوان‌تر اسماعیل، موسی کاظم(ع) را پذیرفتند. امام موسی کاظم(ع) نیای چندین نسل از امامان تا امام دوازدهم محمد بن حسن است که به وضع اسرار آمیزی در سال ۴۲۶-۸۷۳ غایب گردید. مسلمانان اثنی عشری (دوازده امامی)، نامی که این جامعه‌ی شیعی با آن شناخته شده است، معتقدند که امام دوازدهم(ع) آن‌ها زنده است و در خفا (غیبت) به سر می‌برد و در آخر زمان به عنوان مهدی منجی عالم بشریت ظهور خواهد کرد.<sup>۱۴</sup> در زمان حاضر بزرگ‌ترین جامعه‌ی مسلمانان شیعی، شیعیان اثنی عشری هستند که بیشتر در ایران، عراق، لبنان و پاکستان و هند سکونت دارند.

در مقابل گروه‌های شیعی که از ادعای امامت یکی از پسران زنده‌ی امام جعفر صادق(ع) طرفداری می‌کردند گروه‌های کوچک‌تری از شاگردان امام نیز بودند که اکثر آن‌ها در شهر کوفه مقیم و در زمان حیات اسماعیل به وی بسیار نزدیک بودند. این گروه‌ها از انتخاب اسماعیل توسط امام جعفر صادق(ع) به جانشینی باقدرت حمایت می‌کردند. در آغاز، بعضی از این گروه‌ها فوت اسماعیل قبل از فوت پدر را باور نداشته و استدلال می‌کردند که نصّ امام راحل با هدایت الهی انجام پذیرفته و به هیچ وجه قابل فسخ یا تغییر نیست. گروهی دیگر نیز اگرچه مرگ نابهنجام اسماعیل

را می‌پذیرفتند ولی عقیده داشتند که امام صادق(ع) پس از این واقعه نوهی خویش محمدبن اسماعیل را به جانشینی خود برگزیده‌اند، به علاوه آن‌ها تاکید داشتند که پس از امام حسین(ع) امامت تنها از طریق انتقال از پدر به پسر مشروعت دارد. گرچه ریشه‌ها و خاستگاه‌های جنبش اسماعیلی بسیار پیچیده و مبهم مانده است ولی درین پژوهشگران این توافق کلی وجود دارد که تشیع اسماعیلی از ائتلاف همین گروه‌های کوچک که طرفدار امامت اسماعیل و فرزندش بودند نشأت گرفت و در طول سده‌ی بعد گسترش یافت.<sup>۱۵</sup>

از فعالیت‌های محمدبن اسماعیل بعد از اینکه اکثر شیعیان امام موسی کاظم(ع) را به امامت پذیرفتند دانسته‌های بسیار اندکی در دسترس است. در مآخذ اسماعیلی ذکر شده است که او مدینه را به قصد ملاقات با طرفدارانش در ایران و عراق ترک کرده و اعتقاد بر این است که او غایب شده است و از محل اختفای وی فقط چند نفر از مریدان مورد اعتماد آگاهی داشته‌اند، و بدین جهت است که محمد بن اسماعیل در بین پیروانش به مکتوم (مخفی شده) شهرت یافته است. برای مدت یک قرن و نیم پس از آن جانشینان محمد بن اسماعیل به صورت ناشناخته زندگی می‌کردند و با استفاده از نام‌های مستعار و اینفای نقش تاجران ثروتمند و یا زمینداران، هویت واقعی و فعالیت‌های خود را از نظر مأمورین خلفای عباسی که دائمًا در جستجوی آن‌ها بودند مخفی نگاه می‌داشتند. سیاست رازداری و پنهان کاری امامان اسماعیلیه بدون شک موجب شد که به سرنوشت امامان اثنی عشری که از خویشاوندان آن‌ها بودند و چندین تن از آن‌ها به دست حکام عباسی به شهادت رسیدند دچار نشوند.

پس از اختفای محمدبن اسماعیل بود که نویسنده‌گان اسماعیلی دوره‌های بعد به ذکر مشخصات دوران «دورالستر» یا دوره‌ی پنهان شدگی پرداختند، دوره‌ای که در طی آن ارتباط مستقیم اندکی با امامان خویش داشتند. اگرچه اطلاعات بسیار کمی از شرح زندگانی (بیوگرافی) این اوّلین امامان اسماعیلی در دست است ولی قرائن و شواهد کافی برای نشان دادن دخالت فعال آن‌ها در سازماندهی و رهبری دعوت اسماعیلیه وجود دارد. بر حسب این مآخذ محمد بن اسماعیل تعدادی از داعی‌ها را به خوزستان و نواحی اطراف آن در ایران گسیل داشت تا به نام امام مخفی به تبلیغ مذهبی پردازند. در زمان پسر و جانشین او به نام عبدالله (مشهور به الوافی احمد) بود که داعی‌ها تا

حدودی به موقیت رسیدند. این موقیت موجب بروز دشمنی مقامات محل و تلاش عباسیان برای دستگیری عبدالله گردید و باعث شد که امام به عراق هجرت کند. وی سپس به سوریه مهاجرت کرد و سرانجام در حدود سال ۸۷۰/۲۵۷ در شهر سلامیه رحل اقامت افکند. انتخاب این شهر کوچک و نسبتاً ناشناخته برای اقامت او محتملاً ناشی از نیاز عبدالله به ناشناخته ماندن و امنیت در محلی دور از مراکز عملدهی شهری بوده است، و در این گونه مراکز بود که رفت و آمدی‌ای داعیان بر جسته، به سهولت نظر مقامات را جلب نمی‌کرد. از این محل بود که عبدالله و جانشینانش احمد (التقی محمد)، حسین (رضی الدین) و عبدالله المهدی که در منابع غیر اسماعیلی به عیاده معروف شده توanstند مراکز و کانون‌های دعوت اسماعیلیه را مستقر سازند.<sup>۱۶</sup>

بدین ترتیب بود که در نیمه‌ی دوم سده‌ی ۹/۳ دعوت اسماعیلی به صورت یک جنبش مشخص و سازمان یافته‌ی اصلاح طلبی مذهبی، سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام پدید آمد. براساس چند مأخذی که از این دوره از تاریخ اسماعیلیان باقی مانده و به دست ما رسیده، (همچون آثار سجستانی، ابوحاتم رازی و جعفر بن منصور الیمن) روشن است که دعوت اسماعیلی آگاهانه براساس نمونه‌ای از سلسله مراتب مذهبی (حدودالدین) فرشتگان و سلسله مراتب انسان‌های واسطه (وسایط) بین خداوند و افراد بشر سازماندهی شده بود.<sup>۱۷</sup> حدود که گستره‌ی آن از عالم ملکوت تا جهان خاکی را دربرمی‌گرفت مت Shankل بود از سلسله مراتب موازی عالم بالا و سلسله مراتب زمینی برای اجرای کلام خدا در روی زمین که هر رتبه‌ی زمینی (حد) از پیامبر تا امام، و در رده‌ی پائین‌تر داعی بزرگ از سوی فرشته‌ای هم رتبه در عالم بالا حمایت می‌شود.

به نظر اسماعیلیه، دعوت مذهبی جهانی و ترتیب داده شده از عالم بالا بود که نخست پاگرفت و به مرحله‌ی تاریخی زمان صعود کرد. دعوت اسماعیلی کوشید تا این نگرش را تجسس بخشد و آن را به یک واقعیت اجتماعی تبدیل کند. این دست آورد اجتماعی عمدتاً از طریق دعوت مردم به شناخت پروردگار از طریق امامان و انتشار تعالیم ایشان به مؤمنان حاصل شد. این وظیفه در اصطلاحاتی که از سوی اوّلین مؤلفین اسماعیلی در مورد دعوت و جامعه به کار رفته مشاهده می‌شود، به عنوان مثال اهل الدعوه، الدعوة الہادیه، دعوت الحق. اصطلاح اسماعیلیه را اسماعیلیان بسیار کم به کار برده‌اند و ندرتاً در کتب اسماعیلیه مربوط به قرون وسطی مشاهده می‌شود. اسماعیلیان عناوینی

همچون سبعیه (هفت امامی) و باطنیه را نیز به کار نبرده‌اند گرچه مردم آن‌ها را به این اسمای می‌شناختند. نتیجه‌ی مهمی که از تبلیغ مذهبی دعوت اسماعیلی در دوران‌های نخستین حاصل شد فراهم آمدن یک محیط باثبات و مناسب برای امام بود تا بتواند به عنوان رئیس یک دولت اسلامی مستقل از حالت اختفاء بیرون آید. با مجموعه‌ای از این اهداف بود که اولین داعی‌های اسماعیلی روانه‌ی مناطق مختلف می‌شدند.

اطلاعات اندکی درباره‌ی بیوگرافی اولین داعیان اسماعیلی وجود دارد و ما تنها از نام و اطلاعات پراکنده‌ای از فعالیت ایشان در ولایات آگاهی داریم که این فعالیت‌ها بیشتر بر تغییر مذهب ساکنین محلی تمرکز داشته است. هرچند در مواردی که حکام یا امرای محلی آماده‌ی پذیرش تعليمات ایشان بودند آنان را نیز به مذهب اسماعیلی دعوت می‌کردند.<sup>۱۸</sup> کمبود اطلاعات ممکن است ناشی از عملکرد محروم‌های داعی‌ها در سرزمین‌های خلافت عباسی بوده باشد زیرا مردمی که تغییر مذهب داده بودند برای احتراز از آزار مخالفین مجبور به تغییر بودند. ممکن است گفته‌ی پل واکر نیز درست باشد که چون داعی‌ها در این نواحی هیچ گاه به موفقیت سیاسی پایداری دست نیافته بودند به همین جهت اطلاعات اندکی درباره‌ی فعالیت‌های داعیانی که آثار مکتوبی از خود باقی نگذاشته‌اند وجود دارد.<sup>۱۹</sup> هرچند از داعیانی که در دوران شکوفایی اسماعیلیه که دعوت آنان از حمایت گسترده‌ی دنیای اسلام برخوردار بود می‌زیستند، اطلاعات بیشتری در اختیار داریم. نامدارترین این داعی‌ها حمدان قرمط، عبدالان، زکرویه بن مهرؤیه، ابوسعید جنابی، علی بن فضل، ابن حوشب (منصور الیمن) بودند. از طریق فعالیت دامنه‌دار این داعیان، دعوت اسماعیلی در مناطقی از سوریه، عراق، ایران، بحرین و یمن تثییت شد و تا نواحی جغرافیایی دوردستی مانند ماوراءالنهر، آسیای مرکزی، سند در شمال غربی هند و مغرب (مراکش) در افریقای شمالی گسترش یافت. داعیان اسماعیلی در مناطقی که پیروان کافی به دست می‌آوردند معمولاً به تأسیس دارالهجره می‌پرداختند. دارالهجره یا جایگاه مهاجرت، محلی بود که پیروان از شکنجه و آزار در امان بودند ولی چون نگهداری از اکثر این استحکامات برای مدت طولانی ممکن نبود به ناچار متوقف و رها می‌شدند. در بسیاری از این نواحی داعی اغلب رئیس بانفوذ جامعه‌ی محلی می‌شد و قدرت سیاسی و قضایی قابل ملاحظه‌ای را مستقیماً یا توسط زیردستانش بر جامعه اعمال می‌کرد.

یکی از گزارش‌های محدود دست اوّل پیرامون نخستین دعوت اسماعیلی که تا به امروز از بین نرفته، کتاب العالم و الغلام نوشته‌ی جعفر بن منصور الیمن است.<sup>۲۰</sup> بر طبق این اثر که به صورت یک داستان گفتگوی دو نفری و براساس طرح اصلی جستجوی یک جوان برای دستیابی به حقیقت نوشته شده است پذیرش یک عضو جدید به دعوت با دقّت برنامه‌ریزی شده و شامل برقراری یک ارتباط شخصی نزدیک بین داعی و مرید او است. پس از این ارتباط، تعليمات تدریجی آموزه‌های اسماعیلی شروع و بالآخره منجر به برگزاری جشن پذیرش تازه وارد و ادای سوگند محکم وفاداری و رازداری او می‌گردد. جنبه‌ی دشوار و نهانی این جریان، توضیه‌ی داعی ارشد به مرد جوان درباره‌ی ودیعه‌ی الهی یعنی تعهد هر کدام از اعضای دعوت به انتقال اطلاعات دریافت شده به افراد دیگر در خانواده، طایفه و جامعه است. در سرتاسر گفتگو، اولویّت وظیفه‌ی مذهبی، تعليمی و تربیتی دعوت اسماعیلی نمایان می‌شود. تلاش برای ورود افراد به مسیر اسلام باطنی نیز یک هدف ابزاری برای جاهطلبی‌های سیاسی تشکیلات بود.

دوران سازندگی دعوت اسماعیلی است. در این دوران سازماندهی تدریجی و توسعه‌ی تشکیلات منجر به گرویدن افراد زیادی در نقاط مختلف دنیا اسلام به مذهب اسماعیلیه در قرن ۹/۳ و ۱۰/۴ شد. یکی از عواملی که موجب استقبال مردم از این دعوت‌های نخستین اسماعیلی گردید بشارت نزدیک بودن بازگشت محمد بن اسماعیل به عنوان مهدی یا قائم برای آزادسازی بشریت از بی‌عدالتی و ظلم و ستم بود. این پیام باعث جلب پیروان زیادی از بین مردم فقیر و محروم شهرها و روستاهای به خصوص بادینه‌نشینان، کشاورزان و پیشه‌وران گردید که وضعیت اقتصادی آن‌ها در دوران حکومت عباسی سخت‌تر شده بود. دعوت اسماعیلیان از سوی هواداران علویان که رنجش شدیدی از عباسیان پیدا کرده بودند نیز حمایت می‌شد. این رنجش به علت کنار گذاشتن تشیع (مذهب تشیع) که درابتدا مورد حمایت آن‌ها بود به وجود آمده بود و اکنون این افراد شدیداً خواهان احراق حقوق خود بودند.

همان‌طور که گفته شد برنامه‌ی اجتماعی- سیاسی دعوت اسماعیلیه وابسته به پیام مذهبی بود که به پیروان امکان می‌داد تا از طریق امامان خود به حقایق باطنی (دروزی) مذهب دسترسی پیدا کنند، یعنی تفسیر سمبولیک (تاویل) قرآن و درک اخلاقی

احکام شریعت همراه با تصوّرات گوناگون فلسفی و کیهانی. از این نظر تعلیمات دعوت اسماعیلی با برداشت‌های مذهبی اهل تسنن حکومت عباسیان تفاوت داشت. دائرة المعارف بسیار مؤثر افکار فلسفی، عرفانی و تصوف یعنی رساله‌ی اخوان‌الصفا نوشته شده در سده‌ی ۱۰/۴ نیز شاهدی بر این مدعاست که پیام اسماعیلی در بین طبقه‌ی تحصیل کرده در شهرها نیز خواهان بسیاری داشته است. الہامات اسماعیلی و شاید هم اسماعیلی بودن مؤلفان رساله‌ی اخوان‌الصفا در پژوهش‌های جدید کاملاً شناخته شده است.<sup>۲۱</sup>

## ظهور دعوت فاطمیان

رویداد مهمی که در مذهب اسماعیلیان اولیه در حدود سال ۸۹۹/۲۸۶ رخ داد هنگامی بود که رأس دعوت اسماعیلی عبد‌الله (عبدالله ع) که خود را از نسل امام جعفر صادق (ع) می‌دانست به ادعای امامت برخاست. عبد‌الله اظهار می‌داشت که در گذشته برای او و اجدادش پنهان نگه داشتن نسب علوی آن‌ها برای جلوگیری از شکنجه و آزار به دست مقامات حکومتی ضروری بوده است. عبد‌الله اندک مدتی پس از تصدی رهبری اسماعیلیه، در مکاتبات خود با داعیان مختلف بر امامت خود تأکید کرد و گفته شده است که او با این اقدام به دوره‌ی اختفا (دورالستر) پایان داده و دوره‌ی تاریخی جدید ظهور (دورالظهور) را آغاز کرده است. در این دوره هویت امامان اسماعیلی بر همه‌ی پیروان آن‌ها آشکار شد.

ادعای امامت عبد‌الله از سوی خرد و کلان جامعه‌ی اسماعیلی به اتفاق آرا پذیرفته نشد. این ادعای امامت بیش از یک قرن پس از آنکه پیشینیان عبد‌الله خود را حجت امام غایب می‌شمردند مطرح شده بود، ادعای امامت موجب بروز اختشاش در بین بعضی از داعیان شد. نگرانی‌های داعیان ارشد دست کم بر روی دو موضوع اصلی متمرکز بود. نخست ادعای امامت عبد‌الله، سپس تأثیر آن بر عقیده‌ی بازگشت محمد بن اسماعیل به عنوان منجمی - مهدی قائم - یعنی اعتقادی که سابق بر آن بدون قید و شرط پذیرفته شده بود.<sup>۲۲</sup> با این همه اکثر داعیان اسماعیلی ادعای امامت عبد‌الله را پذیرفتند و این حاکی از آن است که برای ادعای امامت او مدارک و دلایل قانع کننده‌ای وجود داشته است. معدلک اقلیتی وجود داشت که هم چنان بر عقیده‌ی بازگشت محمد بن اسماعیل پافشاری می‌کردند.

این گروه اقلیت چنان که معروف است از جمعیت اصلی اسماعیلیه کناره‌گیری کردند و به نام یکی از رهبرانشان حمدان قرمط به قرامطه مشهور گشتند. قرامطه در سال‌های بعد به یک جنبش بسیار افراطی مبدل شد که به یک رشته شورش‌های شدید بر ضد عباسیان در عراق و سوریه دست زد. آشفتگی‌های حاصل از این رویداد بهزودی برای امنیت شخص عبدالله خطرناک شد و او ناچار شد که به شهر سلامیه در سال ۹۰۲/۲۸۹ مدت کوتاهی قبل از اینکه قرامطه آن شهر را چاول و بستگانش را به قتل برسانند مهاجرت کند. وی همراه با سرشناس ابوالقاسم و تنی چند از مریدان نزدیک خود به طرف غرب حرکت کرد و از طریق فلسطین و مصر به شهر سجلماسه در مغرب (مراکش امروز) وارد شد. عبدالله در پوشش یک بازرگان در شهر اقامت گزید ولی مدت کوتاهی پس از آن توسط حکام محلی آغالبه که به نام عباسیان برآن ناحیه حکومت می‌کردند دستگیر و زندانی شد.

علیرغم این ضربه تصمیم عبدالله برای مسافرت به شمال افریقا کاملاً حساب شده بود زیرا دعوت اسماعیلیه در مغرب به رهبری ابو عبدالله شیعی به پایدارترین موقیت‌ها دست یافته بود. ابو عبدالله اهل یمن بود و ابن حوشب داعی ارشد او، وی را در سال ۸۹۳/۲۸۰ به مغرب فرستاد. در مغرب او توانست نخست بربرهای کتابه را به نام مهدی به مذهب اسماعیلی درآورد سپس با حمایت بربرهای کتابه یک رشته عملیات جنگی را برای گسترش ارضی شروع کرد که سرانجام منجر به تصرف پایتحث آغالبه در قیروان (در تونس امروزی) و رهایی امام از زندان سجلماسه شد.<sup>۳</sup> در سال بعد ابو عبدالله رسماً اولین امام - خلیفه خاندان فاطمی خوانده شد (که از نام حضرت فاطمه دختر رسول اکرم و همسر امام علی گرفته شده بود). او به کسب عنوان خلافتی المهدی بالله، نامی که بیشتر در تاریخ به آن شناخته شده نیز نایل آمد و عنوان القائم بامر الله را نیز به پسر ارشدش ابوالقاسم تفویض کرد. مهدی با اتخاذ این عناوین افتخارآمیز تأکید کرد که در وجودش شرایط برآورده انتظاری که از یک منجی می‌رود وجود دارد. در چنین وضعیتی بود که حکومت فاطمیان پایه‌گذاری شد و طی مدت شصت سال بعدی به یکی از بزرگ‌ترین قدرت‌های سیاسی اسلام در قرون وسطی تبدیل گردید.<sup>۴</sup>

از آنجا که فاطمیان منشأ قدرت خود را انتساب به پیامبر(ص) شناخته و خود را وارث قانونی دنیوی و آخری او می‌شمردند اتحاد و تجدید حیات جهان اسلام را

جزئی مهم از مأموریت خویش می‌دانستند. برای انجام این مهم وجود یک حکومت قادرمند و دعوتی فعال که قدرت فرخوانی مردم را داشته باشد ضروری بود. اوّلین سه امام خلیفه‌ی فاطمی، مهدی (م. ۹۳۴/۳۲۲) قائم (م. ۹۴۶/۳۳۴) و منصور (م. ۹۵۳/۳۴۱) بیشتر سعی در تحکیم قدرتشان داشتند، زیرا که با مخالفت سنی‌های محلی، خوارج و تلاش عباسیان و امویان اسپانیا و روم شرقی برای تضعیف قدرتشان روبه‌رو بودند. افزون بر این، دعوت اسماعیلی هنوز از انشعباب قرامطه در شرق دنیای اسلام جان نگرفته بود که در مغرب انشعباب دیگری رخ داد. این انشعباب ناشی از مشاجراتی بود که درباره‌ی دکترین اسماعیلیه در بین گرویدگان جدید مجلی که به رتبه‌ی داعی رسیده بودند در گرفته بود، به این علل نخستین امام خلیفه‌های فاطمیان تصمیم گرفتند که کنترل شدیدی را در مورد دعوت و فعالیت‌های مربوط به آن اعمال کنند.<sup>۷۵</sup> در زمان خلافت المُعز (م. ۹۷۵/۳۶۵) بود که سازماندهی مجدد دعوت آغاز گردید. بیان دکترین اسماعیلیه در شکلی منظم و هم‌آهنگ توسط قاضی نعمان (م. ۹۷۴/۳۶۳) داعی ارشد فاطمی، متکلم، فقیه و قاضی عامل مهمی در احیاء دعوت فاطمیان بود. او در آثارش که با هدایت المُعز نوشته می‌شد تلاش برای تنظیم اصول تشیع اسماعیلی، دریافت واقعیات سیاسی و گفتمان فرهنگی عصر خود را بر عهده گرفت. شاید پاینده‌ترین اثر قاضی نعمان کتاب عظیم او درباره‌ی فقه اسماعیلیه با عنوان دعائم‌الاسلام باشد<sup>۷۶</sup>، که در آن بر مشروعیت حکومت فاطمیان و اعتبار مذهب اسماعیلیه به عنوان یک مذهب شیعی تأکید ورزیده است. او تفاسیر خود را بر پایه‌ی قرآن، سنت پیامبر و تعالیم نخستین امامان شیعی استوار کرده و از یک نگرش متوازن به دو جنبه‌ی ظاهری و باطنی دین دفاع کرده است. بر پایه‌ی این اصول آموزه‌ای، امام مُعز به قاضی اجازه داد تا برای همگان یک برنامه‌ی آموزش منظم فقه و دکترین اسماعیلی ترتیب دهد، علاوه بر این او به اجازه‌ی امام ترتیب سخنرانی‌های خاصی درباره‌ی تعليمات باطنی موسوم به مجالس الحکمه را که منحصرًا برای اسماعیلیان در قصر خلیفه تشکیل می‌شد برعهده داشت.<sup>۷۷</sup>

مهم‌ترین عامل در رشد دعوت اسماعیلی اشغال مصر در سال ۹۶۹/۳۵۸ به دست سپاهیان فاطمی بود که بر اثر آن یک حکومت محلی تبدیل به یک قدرت بزرگ سیاسی، اقتصادی و نظامی گردید و تسلط عباسیان بر جهان اسلام را به چالش طلبید.

احتمالاً بر پایه‌ی این هدف بود که امام مُعَزّیک برنامه‌ی جاه طلبانه‌ی توسعه‌ی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را شروع کرد که بنای قاهره‌ی جدید، القاهرۃالْمُعَزِیۃ (شهر پیروز مُعَزّ) با مسجد بزرگ‌الازهر، مدارس، کتابخانه‌ها، بیمارستان‌ها و ساخت راه‌ها و پل‌ها و گسترش تجارت را شامل می‌شد. خلفای فاطمی به منظور اجتناب از برخورددهای مذهبی طایفه‌ای از آن نوع که در مغرب با آن رو به رو شده بودند سعی کردند که تسامح مذهبی بین جوامع یهودی، عیسوی و مسلمان سنّی و شیعه‌ی مصر را تشویق و ترویج کنند. علاوه بر این فاطمیان سیاست بلندنظرانه‌ی حمایت از صنایع و علوم را در پیش گرفتند که موجب تشویق محققان، شعراء و صنعتگران برای روی آوردن به قاهره شد. این اصلاحات به مرور زمان موجب چنان پیشرفت مادی شد که از سه قرن پیش از آن یعنی از هنگام تهاجم اعراب به مصر بی‌سابقه بود و قاهره را به یکی از مراکز پیش‌رفته‌ی دانش و فرهنگ در جهان اسلام تبدیل کرد. در آمدهای رو به افزایش حکومت، فاطمیان را قادر ساخت که ارتش و نیروی دریایی توانمندی تشکیل داده، متصرّفات خود رادر جهت شرق تا فلسطین و سوریه و حجاز گسترش دهند.

اما در حالی که سیاست فاطمیان در زمینه‌ی گسترش ارضی براساس محاسبات استراتژیک، تغییر وضعیت سیاسی، اقتصادی و نظامی بنیان گذاری شده بود ولی برای دودمان فاطمیان لازم بود که نهضت اسماعیلیه قبل از هر چیز قلب و روح مردم عادی را در داخل و خارج از مرزهای خلافت به خود متمایل سازد. از آنجا که نقش دعوت اسماعیلی برای موقیت این روند، حیاتی بود امام - خلیفه‌های فاطمی دست به اقداماتی زدند که شاید مهم‌ترین آن‌ها تبدیل دعوت به یک تشکیلات بزرگ مردمی حکومت بود که به موازات گسترش سلسله مراتب اداری و نظامی انجام پذیرفت. همان گونه که در مغرب (مراکش) معمول بود داعی ارشد با عنوان باب به سمت رئیس قضات - قاضی القضات - انتخاب گردید و مسئولیت رسمی اجرای سیاست‌های مذهبی و قانونی جوامع، اعم از مسلمانان، یهود و مسیحی نیز به او واگذار گردید. پیچیدگی این اقدامات قطعاً مستلزم تغییر جهت‌های گستردگی در روش‌های دعوت و به خدمت گیری طبقه‌ای حرفة‌ای از قضات غیر اسماعیلی و علمای سنّی مذهب بود. پرداختن به این موضوع که چگونه و تا چه اندازه دعوت اسماعیلی توانست با نقش یک تشکیلات مردمی هم خوانی داشته باشد و پاسخگوی نیاز یک جامعه‌ی چند

عقیدتی باشد جنبه‌ای از تاریخ خلافت فاطمیان است که تا به امروز پژوهش‌های اندکی درباره‌ی آن انجام پذیرفته است.<sup>۲۸</sup>

خلفای فاطمی علاوه بر نهادینه کردن دعوت، بر تربیت داعیان اسماعیلی و به طور کلی برآموزش عمومی تأکید فزاینده‌ای داشتند. در سال ۹۸۸/۳۷۸ امام العزیز بالله (م. ۹۹۶/۳۸۶) اجازه‌ی گسترش مسجد الازهر و تبدیل آن به مؤسسه‌ای برای مطالعه‌ی علوم مختلف مذهبی را صادر کرد. در سال ۱۰۰۵/۳۹۶ امام الحاکم با مرالله (۱۰۲۱/۴۱۱) مؤسسه‌ی جداگانه‌ای به نام دارالعلم تأسیس کرد که یکی از وظایف مهم آن آموزش و تربیت کادر نخبه‌ای از داعیان باعلوم غیرذیی از قبیل فلسفه، پزشکی، اخترشناسی، ریاضیات و لغت بود. آموزش انحصاری و تخصصی ویژه‌ی اسماعیلیه با تجدید حیات مجلس‌الحكمة انجام می‌پذیرفت که هفته‌ای یک بار در قصرهای خلفای فاطمی برپا می‌شد. منابع موجود از برگزاری مجالس دیگر ویژه‌ی بانوان، مقامات رسمی دارالخلافه و گروههای دیگر که با دعوت اسماعیلی در ارتباط بودند گزارش می‌دهند.

اگرچه اطلاعات اندکی از دامنه‌ی محتوای این برنامه‌های خاص دعوت در دست است ولی چنین به نظر می‌رسد که تعداد قابل توجهی از دانشجویانی که برای مطالعات پیشرفت به قاهره می‌آمدند از ممالک مختلف براساس ارزش علمی و تعهد به مذهب اسماعیلی انتخاب شده بودند. اقامت چند ساله‌ی آنها در قاهره یک دوره‌ی مطالعه‌ی فشرده و پژوهش علمی بود و پس از اتمام آن، داعیان به وطن خود بازمی‌گشتند تا به ادامه‌ی مأموریتشان پردازنند. برطبق مندرجات تنها رساله‌ی باقی‌مانده درباره‌ی دعوت از زمان فاطمیان به نام الرساله - الموجزه از داعی احمد نیشابوری که در اوخر سده‌ی ۱۰/۴ به شهرت رسیده بود یک داعی کاملاً آزموده باید دارای صفات و خصوصیات اخلاقی و فضایل استثنایی باشد از این قرار:

داعی باید تمام صفات و استعدادهای مطلوب را که ممکن است جداگانه در افراد شاغل مقامات مختلف یافت شود در خود جمع کند. چون باید به شغل قضاوت پردازد پس باید صفات خوب یک فقیه خبره را داشته باشد. شکیابی، دانش خوب نظری، هوش، بینش روانشناسی، صداقت، مشخصات اخلاقی عالی، قضاوت درست و... را نیز دارا باشد، او باید فضایل رهبران از قبیل اراده قوی، سخاوت، استعداد و مدیریت،

کارданی و برداری را دارا باشد، و چون مراسم عبادتی مؤمنان را رهبری می‌کند باید به صفات عالی یک روحانی متّصف باشد. صداقت و قابل اعتماد بودنش باید خدشه‌ناپذیر باشد زیرا رستگاری روح بسیاری از مردم که از ارزشمندترین کارها است به او سپرده شده است. او باید از صمیم قلب یک جنگجوی مجاهد بوده و آماده‌ی آن باشد تا زندگی و همه‌چیز خود را در راه مذهب فدا کند.<sup>۲۹</sup>

ییان اینکه تا چه اندازه برنامه‌های آکادمیک دعوت فاطمیان برای تربیت یک داعی ایده‌آل از روی این نقشه طرح‌ریزی شده بود مشکل است، اما تصویری که نیشابوری ارائه می‌دهد چشم‌انداز علمی، اخلاقی و مذهبی که تشکیلات را شکل داده و موجب پیروزی و موفقیت این تشکیلات در بخش وسیعی از دنیا اسلام شده است را به روشنی نشان می‌دهد. این گزارش دست اول با نظرات سطحی که درباره‌ی داعیان اسماعیلی در تحقیقات غربی نقل شده مغایرت آشکار دارد، و این که گفته‌اند داعیان اسماعیلی گروهی تبلیغاتچی یا افراد انقلابی بوده‌اند که قصدشان براندازی حکومت‌ها در همه‌جا بوده است برداشتی است گذشته‌نگر که بیش از آنکه از واقعیت‌های تاریخ مسلمانان نشأت گرفته باشد از جنبش‌های سیاسی عصر جدید الهام پذیرفته است. آنچه در اکثر مطالعات مورد توجه قرار نگرفته جنبه‌ی عمیقاً فرهنگی - مذهبی دعوت اسماعیلیه و توجه اصلی آن، فراخواندن مردم به دانش‌اندوزی و رستگاری روحشان است، همچنین شناخت مطلوبی از عملکرد درونی دعوت به عنوان یک مؤسسه‌ی آموزشی و تحقیقاتی در جامعه‌ی اسماعیلیه وجود ندارد. در حقیقت تأکید دعوت اسماعیلیه بر فضایل فرهنگی و مذهبی است که علت پیدایش فقهاء، فیلسوفان، متکلمان و شاعرانی شد که به اندیشه‌ی اسماعیلی و به‌طور کلی به فرهنگ اسلامی در عرصه‌های گوناگون کمک شایانی کردند. درین بر جسته‌ترین این داعیان محقق که آثارشان به جای مانده تا دست آورد فرهنگی فاطمیان را نمایان سازد از داعیان ذیل نام می‌بریم: جعفر بن منصور الیمن (م. حدود ۹۵۶/۳۴۵)، قاضی نعمان (م. ۹۷۴/۳۶۳)، ابویعقوب سجستانی (م حدود ۹۹۶/۳۸۶)، حمید الدین کرمانی (م. حدود ۱۰۲۱/۴۱۲)، مؤید فی الدین شیرازی (۱۰۷۸/۴۷۰) و ناصر خسرو (م حدود ۱۰۷۲/۴۶۵).

بیشتر در اثر مساعی این دانشمندان اسماعیلی بود که نظریه‌ی سلسله مراتب دینی (حدود الدین) دعوت تکامل یافت. ساختار ظاهری دولت فاطمیان در مصر همان

ساختار قدیمی پیش از فاطمیان اما توسعه یافته بود. چنان که قبل اشاره شد دعوت اسماعیلی شامل نظام واحد و پیوسته‌ای بود که از زمین تا افلاک گسترش داشت و در محور افقی آن شخصیت‌های بشری و در محور عمودی آن موجودات علوی تجسم یافته بودند. تمام سیستم به طور نمادین وابسته به اندیشه‌های کیهانی قرون وسطی درباره‌ی کرات، ستارگان و سیارات بود. در راستای ادعای دعوت دایر بر ادامه‌ی رسالت نبُوی، در رأس حدودالدین در سطح زمین شخص پیامبر اسلام در عصر خود قرار داشت که ناطق، اعلام کننده‌ی قوانین یا فرستاده‌ی پیام آور خوانده می‌شد. بعد از پیامبر(ص) امام علی(ع) وصی یعنی جانشین پیلافصل بعد از پیامبر بود که صامت «ساکت» به علت وظیفه‌ی باطنی نیز نامیده می‌شد. رتبه‌ی ناطق و وصی در سطح کیهانی با دانش کل (عقل) و روح (نفس) تطابق داشت. همانند دوران‌های قبل از فاطمیان، امام - خلیفه‌ی فاطمی رئیس تام الاختیار دعوت در زمان و عهده‌دار خلافت بود، همه‌ی اعضای ارشد دعوت باید توسط شخص خلیفه تأیید می‌شدند. در رده‌ی پایین تر از امام داعی الدعا، رئیس اجرایی دعوت، قرار داشت که در منابع اسماعیلیه به سبب نزدیکی وی به امام از او به عنوان باب یاد شده است. اگرچه در منابع و مآخذ در مورد تعداد عناوین و عملکرد رده‌های مختلف دستگاه دعوت اختلافات زیادی وجود دارد معذالک ساختار حدودالعالم می‌تواند در یک شکل ساده شده به شرح زیر از کتاب راحة العقل نوشته‌ی متکلم و فیلسوف فاطمی حمیدالدین کرمانی تلخیص گردد:<sup>۳۰</sup>

۱. ناطق - فرستاده‌ی پیام آور که با آوردن قوانین مذهبی دوران تاریخی جدیدی را می‌گشاید و اعلام کننده‌ی وحی الهی (تنزیل) به مردمان در شکل ظاهری آن است.

۲. وصی - وارث و جانشین پیامبر که اساس (بنیان‌گذار) و صامت (ساکت) نیز گفته می‌شود او سرچشم‌های تأویل (تفسیر باطنی) و باطن (معنی درونی) وحی نبُوی است.

۳. امام - جانشین وصی و دارای اقتدار مذهبی و دنیوی در جامعه که از ظاهر و باطن دین علم و آگاهی تمام دارد.

۴. باب - درب یا مدخل یا راه وصول به امام به سبب موقعیت داعی ارشد (داعی الدعا) در مقام رئیس اجرایی دعوت است.
۵. حجت - (رهنمون) یکی از رؤسای دوازدهگانه‌ی منطقه‌ای دعوت بود که در منابع اولیه نقیب، لاحق و ید نیز نامیده می‌شد.
۶. داعی‌البلاغ - معاون ارشد حجت و مسئول ارتباطات با ستاد مرکزی دعوت در پایتحت فاطمیان.
۷. داعی مطلق - داعی برجسته با صلاحیت و اختیارات کامل برای تعلیم دکترین باطنی اسماعیلیه در سطح عالی.
۸. داعی محصور - دستیار داعی مطلق با صلاحیت و اختیارات محدود برای تعلیم آموزه‌ی باطنی اسماعیلیه در سطح پائین‌تر از داعی‌المطلق.
۹. مأذون‌اکبر - دانش آموخته‌ی ارشد که وظیفه‌ی اجرای سوگند و فادری (عهد یا میثاق) به تازهوارد را به عهده دارد.
۱۰. مأذون محصور دستیار مأذون‌اکبر که وظیفه‌ی دعوت افراد به دین را عهده‌دار است.

تشریفات آئین ورود، سلسله مراتب و خصوصیات تشکیلاتی دعوت نباید ما را به این گمان غلط سوق دهد که این نهاد اختصاصاً برای نخبگان جامعه‌ی اسماعیلی و نه برای اعضای عادی آن جامعه بوده است. همه‌ی تازه‌گرویدگان به مذهب باید به‌طور رسمی وارد تشکیلات دعوت می‌شدند و نسبت به امام وقت سوگند و فادری یاد می‌کردند. آن‌ها با انجام این مراسم **مستجیب** (یعنی پذیرنده) یا **مؤمن** (ایمان‌آورنده) نامیده می‌شدند.<sup>۳۱</sup> مستجیب در سلسله مراتب دستگاه دعوت جایی نداشت اماً ملزم به اطاعت محض (تسلیم) از امام و دعوت او بود. در حقیقت از طریق دعوت بود که اکثریت قاطع پیروان اسماعیلی در نقاط مختلف دنیای اسلام قادر به ثبت و تداوم رابطه‌ی مذهبی با امام می‌شدند که تقریباً هرگز امکان دیدار حضوری او را نداشتند. به عبارتی دیگر دعوت به وجود تعلیم امام، عینیت و شخصیت می‌بخشید. بدین ترتیب بود که هر اسماعیلی از یک کشاورز محقر یا خانه‌دار گرفته تا بالاترین داعی می‌توانست خود را جزئی از اهل الدعوة به شمار آورد.

به منظور اداره‌ی تشکیلات دعوت در سطح اجرایی، فعالیت‌های آن بر حسب تقسیم جهانی به ۱۲ ناحیه یا جزایر (مفرد جزیزه) تقسیم شده بود. ریاست هر جزیره بر عهده‌ی یک حجت بود. حجت با وجود آزادی وسیعی که در حوزه‌ی قضاوتش داشت ولی باید به ستاد مرکزی دعوت گزارش می‌فرستاد. اس.ام استرن از مکاتبات منظم و ورود فرستادگان داعیان از نقاط دور به قاهره که هدایا و پیشکش‌های جمع آوری شده از جامعه (اعمال یا فربان) را به همراه داشتند یاد می‌کند.<sup>۳۳</sup> انتصاب حجت‌ها برای تمام نواحی، آن هم در یک زمان، عملًا غیر محتمل به نظر می‌رسد زیرا قدرت و امکانات دعوت فاطمی در نقاط مختلف بر حسب شرایط محلی در توسان بود و در بعضی نواحی شبکه‌ی دعوت برای همیشه ریشه کن شده بود.

در دوران طولانی خلافت امام - خلیفه مستنصر بالله که در سال ۱۰۳۶/۴۲۷ به خلافت رسید و بیش از شصت سال طول کشید رویدادهای متعدد و مهمی در تاریخ خاندان فاطمی به وقوع پیوست. علاوه بر از دست رفت سرزمین‌های خلافت فاطمی در مغرب، اقتصاد مصر به علت خشکسالی شدیدی که چندین سال طول کشید و ناشی از پایین افتادن آب رودخانه‌ی نیل بود رو به انحطاط گذاشت. مهم‌ترین خطری که خلافت فاطمی را تهدید می‌کرد ناشی از آشوب‌های نظامی و زدوخوردهای قومی میان سربازان سپاه بود که از بربراها، ترک‌ها، دیلمی‌ها، سودانی‌ها و ارمنی‌ها تشکیل یافته بودند و اکثریت آن‌ها وابستگی به مذهب اسماعیلیه نداشتند. در نتیجه‌ی این تحولات سربازان پیروز ارمنی به سر کردگی بدرالجمال به دخالت‌های زائد و غیر ضروری در امور تشکیلات لشکری و کشوری دست زدند، که از آن جمله دخالت در امور دعوت بود. با وجودی که رفاه و امنیت در دو دهه‌ی آخر خلافت مستنصر برقرار شده بود ولی به هنگام فوت مستنصر در سال ۱۰۹۴/۴۸۷ فرماندهی جدید سپاهیان، افضل پسر بدر به قدر کفايت قدرت داشت که با حمایت از مستعلى پسر جوان‌تر مستنصر او را به جای نزار پسر بزرگ‌تر که قبلاً به ولايت عهدی انتخاب شده بود به جانشینی پدر برگزیند. نزار از پایتحت به اسکندریه متواری شد و در آنجا خلافت او با عنوان مصطفی‌لدین‌الله رسماً اعلام شد ولی پس از مدت کوتاهی دستگیر گردید و در قاهره به قتل رسید. تفاسیر گوناگونی درباره‌ی رویدادهایی که منجر به این بحران شد وجود دارد ولی پیامدهای این بحران برای اسماعیلیان جبران ناپذیر بود.<sup>۳۴</sup> شکاف

و سیع و عمیقی میان هواداران نزار و مستعلی پدید آمد و دعوت به دو بخش رقیب تقسیم شد که هر کدام به یکی از این دو امام وابسته بود. این بحران ضربه‌ی سختی بر اقتدار خاندان فاطمی وارد کرد و خلفای مستعلی در قاهره را به دست نشاندگان گروهی از دیکتاتورهای نظامی مبدل ساخت و در نهایت به سقوط خلافت در سال ۱۱۷۱/۵۶۷ انجامید و صلاح الدین ایوبی که اینک به قدرت کامل رسیده بود حکومت خاندان ایوبی را در مصر برقرار و اسلام تسنّ را مذهب رسمی دولت اعلام کرد.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
www.tabarestan.info

## فصل سوم

دعوت اسماعیلیان نزاری

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## دعوت اسماعیلیان نزاری

تقسیم دعوت فاطمی به دو شاخه‌ی نزاری و مستعلی (مستعلوی) بر تمام نواحی که قبل از مذهب اسماعیلی در آن مناطق به صورت یک جنبش واحد، منظم و مرکزی عمل کرده بود تأثیر عمیقی نهاد. در حالی که اکثر اسماعیلیان در مصر، یمن، هند و سوریه مستعلی را به عنوان امام - خلیفه‌ی جدید پذیرفتند اماً اسماعیلیان ایران، عراق و بخشی از سوریه دعوت جانشینی نزار را تأیید کردند و درنتیجه عملاً روابط آن‌ها با قاهره پایان یافت. از این زمان به بعد اسماعیلیان نزاری با حفظ اصول بینش مذهبی و سیاسی فاطمیان به طور مستقل به دعوت پرداختند و سنن فرهنگی و ادبی خاص خود را توسعه بخشیدند. ما در این فصل بیشتر به دعوت نزاریان اسماعیلی و نه دعوت اسماعیلیان مستعلی (مستعلوی) خواهیم پرداخت.<sup>۱</sup>

## حسن صباح و صعود دعوت اسماعیلیان نزاری

برخلاف اسماعیلیان مستعلی که نتوانستند خود را از بند استبداد نظامی و دسته‌بندی‌های داخلی رهایی بخشنند، نزاریان موفق شدند که همان یکپارچگی و تحرّک دعوت فاطمی قبل از رحلت امام - خلیفه المستنصر را حفظ کنند. این دستاورد تا حدود زیادی مرهون داعی حسن صباح است که مقام منحصر به فردی را در تاریخ نزاریان اسماعیلی به عنوان سازماندهنده‌ی برجسته‌ی دعوت نزاری داراست. مأخذ اصلی درباره‌ی زندگانی حسن

کتاب سرگذشت سیدنا است که نسخه‌ی اصلی آن از بین رفته ولی گزیده‌هایی از این کتاب در منابع غیراسماعیلی بهویژه در تاریخ‌های جوینی و رشیدالدین محفوظ مانده است.

حسن در اواسط قرن ۱۱/۵ در یک خانواده‌ی شیعی دوازده امامی در قم از نواحی مرکزی ایران به دنیا آمد. او تحصیلات ابتدایی را در ری واقع در نزدیکی قم گذراند که در آن زمان از مراکز بزرگ فعالیت اسماعیلیه بود. وی در سن ۱۷ سالگی به مذهب شیعی اسماعیلی گروید و در سازمان دعوت فاطمی پذیرفته شد. هوش و استعداد این جوان موجب شد که بهزادی مورد توجه رئیس داعیان ناحیه، عبدالملک بن عطاش قرار گیرد. عبدالملک حسن را در سال ۱۰۷۶/۴۶۹ به قاهره فرستاد و او مدت سه سال در دوره‌ی خلافت المستنصر در قاهره به سر برداشت. ماهیت دقیق تعلیمات و فعالیت حسن در مصر روشن نیست اما چنین به نظر می‌رسد که حمایت آشکار او از نزار به عنوان وارث مسلم خلافت او را گرفتار کینه‌توزی فرماندهی نظامی و وزیر بدرالجمالی کرده بود که سرانجام در سال ۱۰۸۱/۴۷۴ او را از مصر بیرون راند.

حسن پس از بازگشت به ایران به مدت نه سال در مقام داعی به سفرهای گسترده‌ای برای بازدید از مرکز اسماعیلی‌نشین در سراسر کشور پرداخت. ایران در آن زمان تحت حکومت سلجوقیان بود که یک خاندان قدرتمند ترک‌تبار از آسیای مرکزی بودند. سلجوقیان در سال ۱۰۵۵/۴۴۷ قدرت را از خاندان بُوئیان در بغداد ربوند و خلیفه‌ی عباسی را تحت کنترل شدید خود درآوردن. سلاطین سلجوقی مدافعان وفادار به اسلام تسنن بودند و می‌کوشیدند تا برداشت خود از اسلام را بر تمام مسلمانان در قلمرو خود تحمیل کنند و همواره و مجدانه به آزار شیعیان بهویژه اسماعیلیه می‌پرداختند، آن‌ها همچنین سیاست تهاجمی جنگ و جدال بر ضد فاطمیان مصر را در پیش گرفتند و مدتی بعد موفق شدند که سپاهیان فاطمی را از سوریه و فلسطین بیرون رانند. سلجوقیان، ایران را پیش از ورود به بغداد اشغال کرده بودند و این مهاجمان ترک به علت تجاوز به ایران در بین ساکنین سنی و شیعه‌ی این سرزمین بسیار منفور بودند.

مسافرت‌های حسن صباح در چنین محیط بسیار ناپایدار سیاسی و مذهبی او را متقادع کرد که اسماعیلیان به سختی در معرض خطر هستند و برای حمایت از این جامعه لازم است که سازمان دعوت به سرعت وارد عمل شود، به همین جهت او برای یافتن جایگاه

مستحکم و قابل دفاعی برای استقرار پایگاه عملیاتی خود به جستجو پرداخت و سرانجام الموت دزی کوهستانی، دورافتاده و تقریباً غیرقابل تسخیر در ناحیه‌ی رودبار دیلم در شمال ایران را که در تصرف نیروهای وفادار به سلجوقیان بود برگزید. پس از اینکه پادگان قلعه‌ی الموت و اهالی محل به مذهب اسماعیلی گرویدند حسن و تعداد اندکی از داعیان همکار او قلعه‌ی الموت را بدون خونریزی در سال ۱۰۹۰/۴۸۳ به تصرف درآوردند. این ماجراجویی متھورانه یک سکوی پرش برای اسماعیلیان ایران فراهم آورد که در سالیان بعد توانستند به شمار قابل توجهی از استحکامات سوق‌الجیشی، شهرها و روستاهای نواحی اطراف رودبار و قهستان در جوب خراسان دست یابند. ناتوانی حکام محلی سلجوقی در جلوگیری از این جنبش، پادشاه سلجوقی ملکشاه را وادار ساخت تا به لشکرکشی‌های متعددی بر ضد آنان دست زند که در بیشتر موارد به ناکامی انجامید. اسماعیلیان هم‌چنان به تحکیم و توسعه‌ی نواحی تحت تسلط خود ادامه دادند و در ظرف چند سال توانستند آنچه را که برابر با یک دولت مستقل محلی بود ایجاد کنند. این دولت متشکل از شمار بسیاری از استحکامات پراکنده در نواحی شمال و شرق ایران در محدوده‌ی قلمرو دولت سلجوقی بود.

قیام اسماعیلیه علیه سلجوقیان یک رویداد خودجوش به نظر نمی‌رسد بلکه جنبشی بود که در اثر نبوغ فکری حسن صباح و داعیان همکار او احتمالاً مدت‌ها پیش از اشغال الموت طرح‌ریزی و هماهنگ شده بود. این امکان نیز وجود دارد که این سیاست در آن زمان مورد تأیید مراکز دعوت فاطمیان در مصر بوده است. براساس مأخذ نزاریان سلسله‌ی امامان آن‌ها با قتل نزار پایان نیافت بلکه از طریق یکی از پسران یا نوه‌های او که از مصر خارج و از سوی پیروانش تا ایران همراهی شده بود ادامه یافت. مشخصات و محل سکونت امام احتمالاً به علت خطر سلجوقیان برای جامعه‌ی اسماعیلیه از ا Neutral می‌دانند. در دوران غیبت فیزیکی امام، حسن صباح به عنوان حجت عموم پنهان نگه داشته می‌شد. در دوران غیبت فیزیکی امام، حسن صباح به عنوان حجت یا رهمنون و رئیس اجرایی دعوت نزاری به رسمیت شناخته شده بود. بدین ترتیب در تاریخ اسماعیلیه دوره‌ی جدیدی از اختلافات امامان مشابه دورالسُّتر قبل از خلافت فاطمیان آغاز گردید و در نتیجه حجت و دعوت حلقه‌ی اساسی ارتباط میان امام و پیروانش شد. در دو دهه‌ی بعد حسن صباح به سیاست تشدید فعالیت‌های دعوت و استحکام پایه‌های حکومت اسماعیلیان در دیلمان و قهستان ادامه داد و نیز نفوذ اسماعیلیه را تا

ایالات خوزستان و فارس در ایران و حتی عراق و سوریه گسترش بخشدید. علیرغم چندین قتل عام اسماعیلیان در مناطق شهری و سقوط بعضی استحکامات آن‌ها مانند شاهدز در نزدیکی اصفهان در سال ۱۱۰۷/۵۰۰، دعوت نزاریان از تلاش برای رهایی از سلطه‌ی سلجوقی دست برنداشت. برآورد می‌شود که اسماعیلیان در اوچ قدرت حدود ۲۰۰ قلعه و دژ و شهرها و روستاهای بسیار را در نواحی مجاور تحت کنترل داشتند.<sup>۲</sup> بیشتر این دژها در نقاط سوق‌الجیشی و برخی از آن‌ها بر بلندی‌های عظیم سنگی که از سطح دشت بسیار بلندتر بود جای داشتند و به وسیله‌ی دیوارهای عظیم، کنگره‌ها، برج‌های دیده‌بانی، تونل‌ها و سایر استحکامات تقویت شده بودند چنان‌که کار حمله‌ی سواره و پیاده‌نظام به این قلاع را بسیار دشوار می‌کرد. اسماعیلیان برای تأمین خود کفایی قلاع از نظر غذا و آب با ساختن شبکه‌های آبرسانی و منابع زیرزمینی ذخیره‌ی آب کوشش بسیاری مبذول داشتند تا بتوانند در برابر محاصره‌های دراز مدت مقاومت کنند. بزرگ‌ترین این مراکز غیر از الموت، لمسَر در روبار و گردکوه در نزدیکی دامغان و قاین در قهستان بود که شهرهای واقعاً خود کفا و مستحکمی بودند و هر کدام از آن‌ها هم‌چون یک دارالهجره یعنی پناهگاهی برای رهایی از شکنجه و قتل عام اسماعیلیان در نقاط مختلف کشور شمرده می‌شد. در قلعه‌های بزرگ و عمدۀ هم‌چنین کتابخانه‌ی مجهزی وجود داشت تا کار مطالعه و تحقیق با وجود مشکلات جنگ و جدایی از سایر نقاط جهان بدون ممانعت ادامه یابد.

شکی نیست که وجود این شبکه‌ی گستردۀ قلاع اسماعیلیه موجب شد که اسماعیلیان سالیان دراز در برابر حملات مکرر فرماندهان مختلف سلجوقی مقاومت کنند. این دستاورد عظیم همچنین نتیجه‌ی رهبری بر جسته و چشمگیر حسن صباح و عده‌های از داعیان لایق و کاردان همچون کیا بزرگ امید، حسین قاینی، رئیس مظفر و احمد بن عطاش بود. دعوت اسماعیلی که قبلاً در سطح منطقه‌ای فعالیت داشت تحت رهبری این داعیان توانست با ایجاد تحرّک در جامعه‌ی اسماعیلیه آن را به یک قدرت عظیم مقاومت در برابر سلجوقیان تبدیل کند، قدرتی که با احساس اتحاد، هدفمندی و فداکاری همراه بود. گرچه ما اطلاعی از کوشش‌های گستردۀ تشکیلاتی و تدارکاتی لازم برای این پدیده نداریم ولی بدون یک سازمان بسیار بالنضباط دعوت، تهیهٔ منابع مادی و انسانی یک جامعه متّحد برای هدفی مشترک امکان‌پذیر نبوده است.

پیروزی اسماعیلیان تا حدودی هم وابسته به کاهش تدریجی قدرت حکام سلجوقی ناشی از اختلافات خانوادگی و ارضی بود که متناویاً میان شاهزادگان مختلف ترک و فرماندهان ارتض مخصوصاً پس از مرگ ملکشاه سلجوقی در سال ۱۰۷۳/۴۶۵ روی می‌داد. عامل دیگری که به سود اسماعیلیان پدیدار شد حمایت ضمنی جامعه‌ی ایرانی به علت تنفر آنان از ترکان سلجوقی، فاتحان ییگانه‌ی میهن آنان بود.<sup>۳</sup> قدرت سلجوقیان در اثر ترور تعدادی از مخالفان بر جسته‌ی کشوری و لشکری به دست اسماعیلیان باز هم بیشتر کاهش یافت. در اینجا بررسی روایات و افسانه‌های بسیاری که در مورد این جنبه از تلاش اسماعیلیان در جهان اسلام و اروپای قرون وسطی نقل شده و فرهاد دفتری به بررسی و تحلیل دقیق آن پرداخته است ضرورتی ندارد. کافی است یادآور شویم که اسماعیلیان استراتژی‌های متعدد سیاسی و نظامی را به عنوان وسیله‌ی جلوگیری از سیاست فرماندهان سلجوقی در ازین بردن جامعه‌ی اسماعیلیه به کار می‌برند. به طور کلی اسماعیلیان سیاست دیپلماسی و مذاکره با مخالفان را بر رویارویی نظامی بسیار مقدم می‌دانستند.<sup>۴</sup> حسن صباح تا پیش از مرگ خود در سال ۱۱۲۴/۵۱۸ موفق شده بود که یک دولت مستقل اسماعیلی مشکل از شبکه‌ای از دژهای پراکنده در سطح ایران را بنیان گذاری کند. حسن صباح شخصیتی فرهمند، جذاب و نافذ، بسیار پرهیزگار، دارای نبوغ نظامی و در اهداف خود مصمم و بالخلاص بود. او توانست که دعوت نزاریان را با به کار گیری استراتژی‌هایی که بهندرت قبل و بعد از او تا این اندازه کارگر بوده‌اند تبدیل به نیرویی قدرتمند کند. استعدادهای او محدود به امور نظامی نبود بلکه او همچنین محققی کامل، نویسنده و شاعر بود که رساله‌ی بسیار بدیعی درباره‌ی تعلیم، دانش منشأ قدرت امام تألف کرد. مؤسفانه رساله‌ی اصلی حسن به زبان فارسی ازین رفته است و فقط بخش‌های خلاصه شده‌ی آن در کتاب الملل والنحل (كتاب مذاهب و فرقه‌ها)<sup>۵</sup> نوشته‌ی عبدالکریم شهرستانی تاریخ‌نگار عقاید و بدعت‌ها به زبان عربی تحت عنوان فصول الاربعه باقی مانده است. تفسیر حسن از تعلیم، هسته‌ی اصلی آنچه را که شهرستانی الدعوی الجدید (آموزه‌ی نوین) اسماعیلیان نزاری می‌نامد تشکیل می‌دهد که متمایز از الدعوی القديمه (آموزه‌ی کهن) فاطمیان است. معذلك حسن دکترین جدیدی را عرضه نکرده بود بلکه او همان نگرش قدیم شیعی را که امامان نخستین شیعه خطوط کلی آن را ترسیم کرده بودند، با عبارت و نظم نویسی ارائه داد. پاسخ‌های جدلی متكلمان اهل تسنن و شهرت

اسماعیلیان ایران به اصحاب تعلیم و تعلیمیه نمایانگر انتشار گسترده‌ی تعالیم حسن است، یکی از اعاظم ایشان ابو حامد محمد غزالی مشهور است که دکترین تعلیم را در چندین رساله‌اش به عنوان یک بدعت اعلام کرده است.<sup>۷</sup>

## تحکیم و توسعه‌ی دعوت

پس از مرگ حسن صباح، جانشینان او در الموت سیاست گسترش ارضی وی را به مدت چهل سال دنبال کردند. آنان علاوه بر تقویت پایگاه‌های خود در روبار و قهستان توانستند دژهای جدیدی را در منصوره، سعادت‌کوه، میمون‌دز و سایر نقاط بنا کرده و یا مستحکم گردانند. تاریخ‌نگار رشید‌الدین گزارش می‌دهد که در اواسط قرن ۱۲/۶ میلادی اسماعیلیان نواحی بسیاری در ایران و عراق را تحت کنترل داشتند و فعالیت‌های دعوت خود را حتی تا گرجستان هم گسترش داده بودند.<sup>۸</sup>

احتمالاً به علت توسعه‌ی نفوذ اسماعیلیه و به همان اندازه بر اثر تضعیف قدرت سلجوقیان بود که سلاطین سلجوقی واقعیت سیاسی استقلال ارضی اسماعیلیه را پذیرفتند. تعادل ناپایدار قدرت هر گاه که برای هر دو طرف سودمند بود منجر به همکاری می‌شد. چنین اتحادی میان فرمانروایان سلجوقی و اسماعیلی پیش‌تر در زمان حسن صباح در سطح محلی روی داده بود اما اینک سلطان سنجر سلجوقی (م. ۱۱۵۷/۵۵۲) مصلحت دانست که مستقیماً رهبری اسماعیلیه برای مقابله با رقبای سیاسی و یا دشمنان مشترک وارد مذاکره شود.<sup>۹</sup> متعاقب این مذاکرات یک توافق غیررسمی متارکه‌ی جنگ بین طرفین برقرار گردید که نتیجه‌ی آن کاهش شدید حملات آن‌ها به یکدیگر بود.

در فصل پیشین گفته شد که دعوت فاطمیان در سوریه از همان روزهای نخست بسیار فعال بوده است. مدت زمانی کوتاه پس از تفكیک دعوت به نزاری و مستعلوی اکثر اسماعیلیان سوریه به رهبری داعی ابو طاهر صائغ و بهرام، مجدد نهضت نزاریان شدند. این داعیان در اوایل سده‌ی ۱۲/۶ میلادی از الموت به سوریه اعزام شده بودند و فعالیتشان را از شهرهای حلب و دمشق شروع کردند ولی متعاقب قتل عام اسماعیلیان این دو شهر که به تحریک علمای سنتی محل روی داد اسماعیلیان سوریه همانند هم کیشان ایرانی خویش ناگزیر شدند که به نواحی دوردست و کوهستانی کشور پناه ببرند. آنان در اواسط قرن بر تعدادی از دژها همچون دژ قدموس و مصیاف در جبل بهراء که نام فعلی

آن جبل انصاریه است در مرکز سوریه تسلط یافتن و منطقه مستقلی را ایجاد کردند. رهبری تشکیلات دعوت در سوریه شامل تعیین رؤسا و ابلاغ فرمانها از ستاد مرکزی در الموت صورت می‌گرفت.<sup>۱۰</sup> می‌دانیم که شماری از اسماعیلیان سوریه به قصد فراگیری آموزش‌های تخصصی دعوت از الموت دیدار می‌کردند.

بر جسته‌ترین رهبران اسماعیلیه سوریه در اواخر سده ۱۲/۶ میلادی راشد الدین سنان یکی از چهره‌های شاخص اوایل دعوت نزاریان بود. سنان که قبل مدیر مدرسه‌ای در بصره بود به گروه دعوت نزاریان پیوست و برای آموزش بیشتر به الموت فرستاده شد. اندکی بعد، در سال ۱۱۶۲/۵۵۷ که سنان به رهبری دعوت سوریه منصوب شد با سیاست‌های توسعه طلبانه‌ی نورالدین زنگی حاکم حلب و سردار سپاهیان صلاح الدین ایوبی رویه رو گردید که در صدد تسلط بر سوریه بودند. علاوه بر این خطر رو به افزایش صلیبیون که از پایگاه خود در اورشلیم و طرابلس به ارتفاعات سوریه دست‌اندازی می‌کردند نیز وجود داشت. سنان با بهره‌برداری زیرکانه از دشمنی میان این دو با استفاده از دیپلماسی و جنگ توانست حکومت اسماعیلیه در سوریه را مستحکم گردانید و به اوج قدرت برساند.

برخلاف این فعالیت‌های سیاسی و نظامی دعوت نزاریان اسماعیلی، مشخصات تشکیلاتی و تعالیم مذهبی دعوت کمتر مستند شده‌اند. دعوت نزاریان در ایران و سوریه همانند زمان حکومت فاطمیان و ظایف متعدد مذهبی، قانونگذاری، اجرایی و نظامی را ایفا می‌کرد. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که در حالی که حسن صباح و جانشینانش ساختار رسمی سلسله مراتب دعوت فاطمی را حفظ کردند ولی تعداد مراتب (حدود) را کاهش دادند تا بتوانند ارتباط مستقیم تر فرمانها و ارتباطات صادره از الموت را در زمان جنگ برقرار سازند. همچنین در زمینه‌ی نامگذاری افراد دعوت با وظیفه‌ی ویژه‌ی هریک در مسیر فعالیت با ابداع دو واژه‌ی جدید نیز برخورد می‌کنیم. واژه‌ی رفیق (دوست، یار، همدم) و فدائی (جانبازی که زندگی خود را در راه هدف خویش فدا می‌کند).

قبل‌آشاره شد که امام پنهان - در حال اختفاء - رهبر عالی دعوت است و در غیاب امام رهبری با حسن صباح و جانشینانش بود که با عنوان حجت امام بر تشکیلات دعوت نظارت داشتند و اتخاذ تصمیمات و انتصابات مهم به عهده‌ی ایشان بود. فرماندهی دژها و استحکامات بزرگ معمولاً با یک داعی ارشد، داعی اکبر بود که در زیر نظر او شبکه‌ای از داعیان محلی در شهرها و روستاهای فعالیت می‌کردند و شبکه‌ی منظم ارتباطات بین آن‌ها

برقرار بود. داعی قهستان در میان داعی‌ها مقام خاصی به نام محتشم (حکمران) و قدرت شخصی گسترده‌ای داشت که شاید به علت حضور گسترده‌ی اسماعیلیه در این منطقه بود.

## اعلام قیامت

مهم‌ترین رویداد نزاریان اسماعیلیه در دوران الموت بدون شک ظهر مجدد امام و اعلام قیامت از سوی او در ۱۷ ماه رمضان سال ۸/۵۵۹ اوت ۱۱۶۴ روز سوگواری سالیانه‌ی رحلت امام اول شیعیان حضرت علی(ع) بود. در این روز حسن، چهارمین رهبر دعوت حکومت اسماعیلیه که (معمولًا در مآخذ اسماعیلیه با عنوان حسن علی ذکر السالم (به معنای حسن، که یاد او به سلامت باد یاد می‌شود) بنامیدند گمان حامعه که از مناطق مختلف به الموت فراخوانده شده بودند دیدار کرد تا پیام خاصی را که از امام پنهان دریافت کرده بود به آن‌ها ابلاغ کند. در جریان جشنی سمبلیک (نمادین) که در پای قلعه برقرار شد حسن خطابه‌ای را به زبان عربی ایراد و در جریان آن روز قیامت - روز موعد رستاخیز - را اعلام کرد. چندی بعد جشن مشابهی در قلعه‌ی مؤمن آباد برپا و همان خطابه تکرار شد به اضافه‌ی این ادعا که حسن خلیفه‌الله یعنی نایب خداوند در روی زمین - منزلتی منحصر به امامان در الهیات شیعی - و قائم قیامت (یعنی فرمانروا و مالک روز رستاخیز) است.

اعلام روز قیامت یکی از نقاط بسیار تاریک و مبهم تاریخ اسماعیلیان است که بخشی از آن ناشی از نبود گزارشی در مآخذ اسماعیلیه و غیر اسماعیلیه‌ی معاصر با این رویداد است. بیشتر اطلاعات ما در این‌باره از گزارش‌های خصم‌انه و پیش‌داورانه‌ی جوینی و سایر مؤلفان ضد اسماعیلی است که یک قرن بعد از واقعه نگاشته شده است. با وجود این کمبود در مآخذ، برداشت‌های منتشر شده‌ی بیشتر پژوهشگران معاصر از این رویداد، به استثنای چند مورد<sup>۱۱</sup>، کم و بیش غیرانتقادی است.

نخستین بحث‌های اسماعیلی درباره‌ی قیامت در آثار مکتوب دهه‌های آخر دوران الموت دیده می‌شود. ولی چنین به نظر می‌رسد که در ک آن‌ها از این رویداد به دوران امام نور الدین محمد پسر و جانشین حسن بازمی‌گردد که تعلیمات روحانی پدرش را تفسیر و تکمیل نموده است.<sup>۱۲</sup> در این منابع قیامت اعلام شده در الموت به عنوان پایان دوره‌ی قبلی اختفای امام (سُتر) و طلوع دوره‌ی جدیدی از کشف یا ظهور ارائه شده

\* رحلت حضرت علی(ع) در ۲۱ رمضان است.

است و همچنین در تفسیری دیگر، قیامت حادثه‌ای وجودی یعنی توئید روحانی تازه و انتقال از وضعیت ظلمت و جهل به سوی دانش الهی و نور معنی گردیده است. این حالت عرفانی برای همگان دست یافتنی نیست و رسیدن به آن تنها با انجام مراسم و آیین‌های برونوی پرستش میسر نمی‌شود، بلکه هر فرد می‌بایست حالت روحانی درونی را دنبال و خود را وقف جستجوی حقیقت کند.

عنصر قاطع تربای وقوع قیامت، وساطت معنوی مرد کامل (مرد خدا) مظہر کلمه‌ی الهی در روی زمین یعنی امام عصر است، زیرا تنها از طریق امام است که شناخت خداوند میسر می‌شود، از این نظر دکترین قیامت تأیید ادعای عمدی شیعیان از امام به عنوان واسطه‌ی بین خدا و انسان است که شناخت او برای رستگاری پیروان ضروری است. مؤلفان اسماعیلی این دوره وظیفه‌ی اصلی امام را تجدید حیات روحانی انسان از حالت بالقوه به بالفعل و از حالت ظلمت به نور می‌دانند. با شناخت واقعیت‌های روحانی باطنی امام، مؤمنان به حقیقت نزدیک‌تر می‌شوند و می‌توان گفت که چنین روحی به مرتبه‌ی قیامت رسیده، رستگار شده و به بهشت راه یافته است. گرچه جسم او بر روی زمین جای دارد.

این در ک‌چند وجهی از قیامت پیش از این هم در مآخذ اسماعیلی بر حسب طبقه‌بندی افراد به سه گروه در برابر امام عصر نمایان است: اهل تضاد (افراد مخالف) یا توده‌ی وسیع مردم عادی که یا از وجود امام خبر ندارند و یا با او مخالفند، اهل ترتب (افراد درجه‌بندی شده) اعضای معمولی جامعه‌ی اسماعیلیه که امام را به رسمیت می‌شناسند و می‌پذیرند ولی از در ک‌کامل واقعیت حقیقی معنوی او ناتوان هستند و بالاخره اهل وحدت شامل چند نفری که با امام از نظر معنوی به وحدت نایل شده و بدین ترتیب به مرتبه‌ی قیامت رسیده‌اند. این افراد پیشرفته از نظر روحی همان طبقه‌ی فوق نخبگان (اخصّ خاصّ) در میان پیروان امام‌اند که به رستاخیز روحی نایل گشته و طعم میوه‌های بهشت را چشیده‌اند.<sup>۱۳</sup>

## جامعه و دعوت در دوره‌ی قیامت

اعلام قیامت چند سال بعد از مرگ سلطان سنجر در سال ۱۱۵۷/۵۵۲ هنگامی که امپراطوری سلجوقی شروع به فروپاشی کرده و تعدادی نواحی خود مختار تحت حکومت شاهزادگان در دنیای ایران آن روز در حال پدیدار شدن بود احتمالاً مفهوم و اهمیتی دارد.

معدلك این احساس امنیت و استقلال که بر اثر این حوادث در جامعه‌ی اسماعیلیان پدید آمده بود به درازا نکشید زیرا با قیام خوارزمشاهیان و غوریان در شرق ایران طولی نکشید که اسماعیلیان خود را رویارویی دشمنان جدیدی یافتدند که هر دوی آن‌ها در تلاش برای جانشینی سلجوقیان به تهاجم بر ضد اسماعیلیان در مناطق دیلم و قهستان دست زدند.

تغییرات سریع اوضاع سیاسی در ایران برای اسماعیلیان و خلیفه‌ی عباسی ناصر، که سعی در بازپس‌گیری قدرت سیاسی و مذهبی خود از سلجوقیان در بغداد داشت به یکسان اضطراب آور بود. درنتیجه خلیفه‌ی مزبور سیاست ایجاد یک اتحاد گسترده میان نیروهای سیاسی و مذهبی واز جمله اسماعیلیان را به نحوی که تحت رهبری شخص وی باشد مورد توجه قرار داد. متعاقب پیشنهاد خلیفه، امام اسماعیلیان حلال الدین حسن که در سال ۱۲۱۰/۶۰۷ جانشین پدرش نور الدین محمد شده بود به یک توافق غیرعادی صلح با خلیفه دست یافت که بر حسب آن ناصر حق حاکمیت ارضی اسماعیلیان بر سرزمین هایشان را پذیرفت و سرزمین‌های بیشتری را هم به آن‌ها واگذار کرد و اسماعیلیان نیز ظاهراً توافق کرده بودند که شریعت اهل تسنن را اختیار کنند.<sup>۱۴</sup> این سیاست همانگی امتیازات سیاسی و نظامی آشکاری برای طرفین داشت زیرا می‌توانستند با تشکیل جبهه‌ی واحدی در مقابل دشمنان مشترکشان مقاومت کنند. از نظر اسماعیلیان ایران اعتراف ظاهری به مذهب تسنن نشانه‌ی ترک اعتقادات مذهبی آن‌ها نبود بلکه تنها یک دوره سَر از دیدگاه دوره‌ای تاریخ بود که توسل به تقیه در شرایط نامناسب را برای جامعه‌ی اسماعیلی ایجاب می‌کرد.

تاریخ نزاریان اسماعیلی در نیمه‌ی اول قرن ۱۳/۷ اساساً شامل جایه‌جایی اتحادها، چرخش سیاست‌ها و تناوب جنگ‌ها بود که در آثار هاجسن و دفتری به تفصیل آمده است. تداوم و روحیه‌ی زنده‌ی دعوت نزاری در این دوران نسبتاً باثبات باعث تسلط آن‌ها بر تعدادی دژ در قومس، طارم و کوهستان زاگرس گردید و همچنین پیشرفت‌های چشمگیری در منطقه‌ی بدخشنان آسیای مرکزی و نواحی شمال غرب هندوستان حاصل شد و در این ناحیه شمار بسیاری از مردم به اسلام اسماعیلی گرویدند.<sup>۱۵</sup>

برخلاف نظر بعضی محققین که طبقه‌بندی کلاسیک سه گانه‌ی انسان که شرح آن گذشت جایگزین ساختار سلسله مراتب در دعوت نزاریان گردید. این نکته واضح است که شکوفایی تشکیلات دعوت، هرچند به شکلی دیگر، تا آخر دوره‌ی الموت ادامه یافت. این موضوع در آثار بر جسته‌ترین متفکر و نویسنده‌ی اسماعیلی آن زمان نصیر الدین طوسی (م. ۱۲۷۴/۶۷۲)

مشهود است. او در کتاب روضة التسلیم از هفت مقام در سلسله مراتب تشکیلات نام می‌برد: متعلم (شاگرد)، معلم (آموزگار)، داعی، باب باطن (درب درون)، زبان علم، حجت اعظم (رهنمون بزرگ) و دست قدرت.<sup>۱۶</sup> شواهدی وجود دارد که حجت احتمالاً چهره‌ی معنوی بالاتری در جامعه‌ی اسماعیلی بوده زیرا او به عنوان رئیس داعیان امام به طبقه‌ی برگزیده‌ی ارواح آزادشده تعلق داشته است.

در دهه‌های آخر دوران الموت یک دوره‌ی کوتاه تجدید حیات فعالیت‌های فرهنگی و ادبی اسماعیلیه پدید آمد که تا حدود زیادی از دکترین قیامت الهام می‌گرفت. برجسته‌ترین متفکر دوران الموت نصیرالدین طوسي بود که چندین رساله‌ی مهم درباره‌ی دکترین نزاریان اسماعیلی تصنیف کرده است. افزوون بر روضة التسلیم که پیش‌تر از آن یاد شده اتویوگرافی منحصر به فردی از او به نام سیر و سلوک باقی مانده که در آن نصیرالدین جریان تعلیمات او لیه، جستجو برای کسب دانش و حقیقت و دیدارهای خود با داعیان اسماعیلیه و گرویدن به مذهب اسماعیلی در حوالی سال ۱۲۲۷/۶۲۴ را شرح داده است.<sup>۱۷</sup> طوسي پس از پذیرفته شدن به دعوت، نخست در دژ قاین قهستان و سپس در الموت به مدت سه دهه به مطالعات فلسفی و علمی پرداخت و در نتیجه‌ی این مطالعات بود که در سال‌های آخر عمرش یکی از بزرگ‌ترین محققین شیعی زمان خود شد و خدمات ارزشمندی به علوم الهیات، فلسفه، ریاضیات و نجوم کرد. زندگی فرهنگی اسماعیلیان بر اثر ملاقات‌های محققین غیراسماعیلی که گاه به گاه به قلاع آن‌ها رفت و آمد می‌کردند جان تازه می‌گرفت. کتابخانه‌های اسماعیلیان و امکانات موجود برای یادگیری در جو فرهنگی کاملاً آزاد، این دانشمندان را به خود جلب می‌کرد. معدلک ثبات ظاهري و فرهنگ يادگيری در حکومت اسماعیلیه زود گذر بود زیرا در دهه‌های اول قرن ۱۳/۷ دنیای پارسی زبانان با خطر عظیم یکی از قدرتمندترین و ویرانگرترین نیروهایی که تاکنون در تاریخ ظهور کرده است رو به رو شد. مغولان پس از تخریب نواحی وسیعی از چین و آسیای مرکزی اکنون آماده می‌شدند که به قلب جهان اسلام یورش برنند.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فصل چهارم

فاجعه‌ی مغول

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فاجعه‌ی مغول

از روزگاران بسیار قدیم پیش از طلوع اسلام کوچندگان سوارکار صحراء‌گرد پیوسته از جلگه‌های درونی آسیا به دنیای پارسی زبانان کوچ می‌کردند. اما تنها پس از ورود ترکان سلجوقی در آغاز سده‌ی ۱۱/۵ بود که این اقوام توانستند یک حکومت پادشاهی را در منطقه برپا کنند. هرچند این صحرانشینان ترک پیش از این به اسلام گرویده بودند، اما هدف آنان جنگ مذهبی نبود بلکه بیشتر به علت نیاز به مراعع برای چهارپایانشان بود که دست به غارت و چاول می‌زدند.<sup>۱</sup> چنان‌که گذشت پس از استقرار استیلای سیاسی و نظامی خود برشتر مناطق ایران، عراق و سوریه و تبدیل خلافت عباسی به یک حکومت وابسته و تحت‌الحمایه خود از مدافعان سرسخت اسلام تسنن شدند و کوشیدند تا آن را با خشونت بر همه‌ی مسلمانان در قلمرو حکومت خود تحملیل کنند.

اما جهانگشایان مغول از تباری دیگر بودند. آن‌ها نه به اسلام وابستگی داشتند و نه تلاش برای تحملیل عقاید بودائی - شمنی خود را بر مسلمان داشتند. اهداف سیاسی و نظامی آن‌ها گستره‌ی وسیع تری داشت و حشیگری آن‌ها در جریان فتوحاتشان در تاریخ بی‌سابقه بود. تحول قبایل مغول به یک نیروی قدرتمند شکست ناپذیر بیشتر مرهون چنگیزخان است (م. ۱۲۲۷/۶۲۵) که تحت فرمانروایی او مغولان توانستند یک امپراطوری پهناور آسیایی - اروپایی ایجاد کنند که از دریای ژاپن تا کرانه‌های دریای خزر و از دشت ولگا در روسیه تا حوزه‌ی رودخانه‌ای ماوراءالنهر گسترده بود.

در سال ۱۲۲۱/۶۱۸ چنگیزخان امپراتوری خوارزمشاه در آسیای مرکزی را برآورد اخت و شهرهای بخارا، سمرقند و بلخ را به چنگ آورد و ساکنان آن را قتل عام کرد و این شهرهای آباد و پررونق را به ویرانهایی تبدیل نمود.<sup>۲</sup> در سال‌های بعد شهرهای مرو و نیشابور در شمال شرق ایران در ایالت خراسان به همین سرنوشت هولناک دچار شدند و پیش روی بی‌رحمانه‌ی مغولان به فرماندهی جانشینان چنگیزخان، او گتای، گیوک و منگو که مصمم به گسترش سلطه خود بر سراسر غرب آسیا بودند ادامه یافت و در این راستا بود که در سال ۱۲۵۲/۶۵۰ منگو برادرش هلاکو را به فرماندهی سپاه پیش‌تاز برای فتح سرزمین‌های پارسی زبانان <sup>دل جنوب و غرب</sup> رود جیحون به آن سو گسلی داشت.

بر طبق نوشته‌ی رشید الدین یکی از نخستین اولویت‌های لشکرکشی هلاکو تخریب دژهای اسماعیلیان شمال و شرق ایران و پس از آن سرکوبی کردها، لرها در عراق و سرانجام وادار کردن خلیفه‌ی عباسی مستعصم در بغداد به تسلیم، حتی در صورت لزوم با نیروی قهریه، بود. یک وقایع‌نگار فرمان هلاکو درباره‌ی رفتار با اسماعیلیه را این گونه به نظم آورده است:

ویران کنید گردد کوه و لمس را  
سرها را از تن و تنها را از سر جدا کنید.  
هیچ نشانی از آنها در گیتی بجا نگذارید  
نه یک دژ و نه حتی یک تل خاک.<sup>۳</sup>

اسماعیلیان از دهه‌های اول قرن ۱۳/۷ از خطر مغولان آگاه شده بودند زیرا بر اثر تاخت و تازهای مغولان در آسیای مرکزی انبوهی از مسلمانان از یم آنان گریخته و به قلاع اسماعیلیه پناه می‌آوردند. در واکنش به این خطر امام جلال الدین حسن در سال ۱۲۱۹/۶۱۶ هیات حسن نیتی رانزد چنگیزخان روانه کرد.<sup>۴</sup> جلال الدین در حقیقت یکی از نخستین فرمانروایان مسلمانی بود که به مذاکره‌ی صلح آمیز با خان بزرگ مبادرت کرد. پیشنهادات او احتمالاً موجب شد که مغولان از حمله به مواضع اسماعیلیه در مرحله‌ی اول پیش روی به سوی غرب از مأوراء النهر تا آذربایجان و قفقاز خودداری ورزند. در سال

۱۲۳۸/۶۳۵ امام اسماعیلیه و خلیفه‌ی عباسی مستنصر، سفیر مستنصر کی را به دربار هانزی سوم پادشاه انگلستان و لوئی نهم پادشاه فرانسه فرستادند و خواستار اتحاد ملت‌های مسیحی و مسلمان بر ضد مغولان شدند.<sup>۵</sup> اما ملل اروپایی که به مسلمانان بدگمان بودند، با آنکه از مغولان نیز نگرانی داشتند تمایلی برای حمایت از مسلمانان نشان ندادند. در سال ۱۲۴۶/۶۴۴ امام جلال الدین دست به ابتکار دیگری برای صلح زد و هیأتی به نمایندگی از سوی همه‌ی رهبران مسلمان به نزد گیوک پیشوای جدید مغولان به مناسبت جشن تاجگذاری او در کوهستان‌های خانگای در مغولستان فرستاد. ریاست این هیأت با دو نفر داعی ارشد، حکمرانان قهستان شهاب الدین و شمس الدین بود، ولی خان درخواست‌های هیأت را نپذیرفت. رشید الدین می‌نویسد شکایات رسیده‌ای فرماندهان مغول و علمای سنی مذهب دربار گیوک درباره‌ی فعالیت‌های نظامی و سیاسی اسماعیلیان موجب تحریک عداوت خان نسبت به اسماعیلیان شد.

روابط مغولان و اسماعیلیان در دوره‌ی حکومت منگو به وخت بیشتر گرایید، زیرا سوء‌ظن‌وی نسبت به اسماعیلیه تو سط تعدادی از علمای سنی مذهب دربار که طالب سقوط اسماعیلیان بودند تقویت می‌شد. تصمیم او برای اقدام بر علیه اسماعیلیان احتمالاً موقعی گرفته شد که قاضی بزرگ قزوین به هنگام شرفیابی توضیح داد که او همیشه به سبب وحشت از بذلت گذاران الموت در زیر جامه‌اش زره بر تن می‌کند. بدون شک ملاحظات استراتژیک مهم‌تری وجود داشته که منگو را وادار کرده است تا به هلاکو فرمان دهد که در حمله‌ی به ایران اولین تلاش او باید برای قلع و قمع اسماعیلیان باشد.<sup>۶</sup> نخستین برخورد میان اسماعیلیان و مغولان در سال ۱۲۵۳/۶۵۱ روی داد. هنگامی که یک ستون پیشو و تحت فرمان کیدبوقا پیش از محاصره‌ی دژ گردکوه چندین دژ در قهستان را تصرف کرد و ساکنان این قلاع را از دم تیغ گذراند.<sup>۷</sup> بنا به نوشته‌ی حمد الله مستوفی به فرمان هلاکو تنها در شهر تون دوازده هزار اسماعیلی قتل عام شدند.<sup>۸</sup> براساس گزارش ویلیام روپروک کشیش وابسته به فرقه‌ی فرانسیسکان که در آن هنگام در یک مأموریت سیاسی از سوی پادشاه فرانسه در مغولستان به سر می‌برد اسماعیلیان در آخرین تلاش خود برای جلو گیری از یورش نهایی مغولان گروهی از فدائیان را برای ترور منگو اعزام داشتند.<sup>۹</sup> با شکست این مأموریت - در صورت پذیرش چنین مأموریتی - تقریباً مسلم بود که انتقام از اسماعیلیان سخت بی‌رحمانه و بدون شفقت خواهد بود.

## انهدام دولت اسماعیلیه

در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ هلاگو در رأس سپاهی عظیم از رودخانه‌ی جیحون گذشت و از چندین جهت به سوی قلاع اسماعیلیه در قهستان رو آوردند. هلاگو پس از استیلای دوباره برشهر تون فرمان داد که همه‌ی ساکنان شهر به جز زنان جوان و کودکان را به قتل برسانند.<sup>۱۰</sup> این کشтар تأثیر مطلوب از آن را به جا گذاشت و حاکم قهستان شمس الدین شخصاً به فرماندهی مغولان تسليم گردید و نیز موجب شد که امام رکن الدین خورشاه که یک سال پیش در سن ۲۵ سالگی جانشین پدرش علاء الدین شده و مقر او در قلعه‌ی میمون دز در نزدیکی الموت بود برادرش شاهنشاه را با پیام تسليم به نزد هلاگو بفرستد. اما این اقدام برای فرماندهی مغول که درخواست تسليم شخص او و دستور وی به پیروانش برای انهدام کلیه‌ی قلاع در کشور را داشت کافی نبود. پس از آن یک رشته مذاکرات بدون نتیجه میان دو طرف صورت پذیرفت که هلاگو را چنان به خشم آورد که فرمان قتل بسیاری از نمایندگان اسماعیلیه را که به نزد او فرستاده شده بودند صادر کرد. سرانجام در نوامبر سال ۱۲۵۶ هلاگو به قلعه‌ی میمون دز رسید و آن را به محاصره درآورد و تسليم فوری رکن الدین را خواستار شد. پس از پاسخ منفی امام مغولان نبرد را با استفاده از منجیق و سنگ‌انداز آغاز کردند و به گلوله باران استحکامات اسماعیلیه با آتش و سنگ پرداختند.

با شدت گرفتن جنگ مجادلات بسیاری در درون قلعه در میان داعیان ارشد و مشاوران رکن الدین خورشاه درباره‌ی بهترین روش عملکرد در گرفت، گروهی ادامه‌ی مقاومت و گروهی دیگر پذیرش تسليم با شرایط هلاگو را توصیه می‌کردند. سرانجام گروه دوم به سرکردگی دانشمند محقق نصیر الدین طوسی موفق شدند و امام با خانواده و داعی ارشد و دیگر مقامات رسمی از قلعه خارج شدند تا خود را به هلاگو تسليم کنند. علیرغم این اقدام گروهی از نگهبانان قلعه تسليم نشدند و به مدت سه شبانه‌روز سرسرخانه در برابر مغولان پایداری کردند تا سرانجام از قلعه فرود آورده شدند و همگی به قتل رسیدند. رکن الدین در اجرای مفاد توافقنامه‌ی خود با هلاگو به پیروانش دستور داد تا تمامی استحکامات اسماعیلیه را تخریب کنند. پس از صدور این دستور در طول روزها و هفته‌های بعد شمار بسیاری از قلاع و دژهای اسماعیلیه به دست ساکنان آن‌ها ویران گردید به استثنای دژهای لمسر و میمون دز که تنها چند دیوار و برج آن‌ها تخریب شد. اندکی

بعد با روی آوردن سپاه مغول به الموت این قلعه‌ی عظیم نیز تسلیم شد، دیوارهای قلعه را تخریب و ساختمان‌های آن را به آتش کشیدند. جوینی که هلاکو را در تمام مدت لشکرکشی با عنوان تاریخ‌نگار رسمی و مشاور همراهی می‌کرده است کتابخانه‌ی الموت را قبل از تخریب آن بازدید کرده و برداشت خود را با این کلمات فراموش نشدنی ضبط کرده است: برای بازدید به کتابخانه رفتم، تمامی نسخه‌های قرآن و دیگر کتاب‌های گزیده را برداشتم... علاوه بر این از وسائل نجومی، قطعات اسٹرلاپ، دستگاه تعیین مدار و موقعیت ستارگان، اسٹرلاپ کامل، اسٹرلاپ ناقص و اشیاء دیگر موجود در کتابخانه را انتخاب کردم. اما درباره‌ی سایر کتاب‌ها آنچه را که مربوط به بدعت و اشتباہ آن‌ها بود و نه در سنت وجود داشت و نه با عقل سازگاری داشت همه را سوزاندم، اما به گنجینه‌های بی شمار سرشار از زر و سیم دست نزدم و در حالی که بزرگوارانه بر آن‌ها آستین می‌فشنامد این کلمات را بر زبان آوردم: اوه زردها، زرد بمانید، اوه سفیدها، سفید بمانید.<sup>۱۱</sup>

تنها دژی که پیروزمندانه در برابر مغولان پایداری کرد دژ گرد کوه در نزدیکی دامغان بود. غلبه بر این دژ<sup>۱۲</sup> ۱۳ سال یعنی تا سال ۱۲۷۰/۶۶۹ زمانی که مدافعان بر اثر بیماری و فقدان پوشاسک از پا در آمدند به درازا کشید. پایداری سرسرخانه‌ی گردکوه برخی از پژوهشگران را در مورد درستی تصمیم رکن‌الدین خورشاه برای تسلیم دژهای الموت و میمون‌دز به تأمل واداشته است. نظرات ابرازشده مبنی بر اینکه دژها عملاً تسخیرناپذیر و خود کفا بوده‌اند با پژوهش‌های باستان‌شناسی جدید تأیید شده است. خود کفایی دژها با داشتن منابع لازم برای گذراندن دوره‌ی طولانی محاصره و جنگ در طی کشمکش‌های اسماعیلیان با سلجوقیان به ثبوت رسید.<sup>۱۳</sup> نقش ابهام آمیز نصیر‌الدین طوسی در تصمیم امام برای تسلیم نیز مورد بررسی انتقادی قرار گرفته است، با توجه به این حقیقت که وی بلafaschle پس از سقوط میمون‌دز و الموت از اسماعیلیان کناره گرفت و با سمت مشاور ارشد به جرگه‌ی اطرافیان هلاکو پیوست و از آن پس مراحل ترقی را پیمود و یکی از مقامات بر جسته‌ی دولت ایلخانی مغول در ایران شد.<sup>۱۴</sup>

هلاکو پس از دست یافتن به نخستین هدف خویش که نابودی قدرت اسماعیلیه و واداشتن رکن‌الدین خورشاه به تسلیم بود امام را در اردوگاهی نزدیک همدان تحت نظر قرار داد بدین منظور که باقی قلاع اسماعیلیه تخریب گردد. سال بعد امام خواستار

مسافرت به مغولستان و دیدار با خان گردید و با اجابت هلاگو در سال ۱۲۵۷ با نه تن از یاران و گاردی از سربازان مغول روانه شد. پس از ورود به قفارووم، منگو به علت مقاومت اسماعیلیان در گردکوه و لمسراز پذیرفتن او خودداری کرد و فرمان داد که به ایران بازگردد. در مسیر بازگشت در حالی که گروه شب را در جایی از کوهستان‌های خانگای در شمال غرب مغولستان به استراحت می‌گذراندند نگهبانان مغول، رکن الدین و همراهان او را یک به یک به بیرون از محل استراحت انتقال دادند و آنان را وحشیانه به قتل رساندند و به نوشته‌ی جوینی او و یارانش را با ضربات لگد درهم کوبیدند و سپس همه را از دم تیغ گذرانیدند، چنان‌که نشانی از آن‌ها بر جای نماند و از خاندان او جز افسانه‌ای در زبان‌ها و خبری در جهان باقی نماند.<sup>۱۴</sup>

رشید الدین و جوینی هر دو گزارش کرده‌اند که خانواده‌ی امام که به شهر شمالی ایران قزوین تبعید شده بودند نیز مدت کوتاهی بعد به قتل رسیدند. مغلان به علاوه همه‌ی اسماعیلیانی را که در بازداشت داشتند و نیز کسانی از آن‌ها را که در مجاورت قلاع اسماعیلیه سکونت داشتند از بین بردن.<sup>۱۵</sup> برای نمونه، در قهستان ۱۲ هزار مرد را گرد هم آوردند و سپس همه را قتل عام کردند. بنا به نوشته‌ی جوینی همه‌ی افراد بالای ده سال به جز زنان جوان و به نوشته‌ی رشید الدین به جز صنعتگران کشته شدند.<sup>۱۶</sup> هاجسن گزارش می‌دهد که بازارهای برده‌فروشان خراسان انباسته از زنان و کودکان اسماعیلی بود که از امتیازات مسلمانان محروم بودند.<sup>۱۷</sup> آگاهی از شمار افرادی که جان خود را در اثر بی‌رحمی‌ها و شقاوتها مغلان در طول ماه‌ها و شاید سال‌ها از دست داده‌اند ممکن نیست و هر چند باید در شمار کشته شدگان، آن‌چنان‌که جوینی و رشید الدین گزارش کرده‌اند تردید کرد اماً چنین در نده خوبی نسبت به شهروندان نمونه‌ی رفتاری مغلان در سرتاسر فتوحات آن‌ها در آسیا و اروپا بود. این برداشت معقول است که تعداد بسیاری از اسماعیلیان -اگر نه بخش اعظم آن‌ها- کشته و یا ناگزیر به جلای وطن شده باشند. اماً این واقعیت که این کشته‌ها ناقض قرارداد هلاگو با اسماعیلیه بود از نظر مغلان ارزشی نداشت زیرا بنا بر شهادت رُعب آور جوینی، در اصل یاسای چنگیزخان و هم‌چنین در فرمان منگو قاآن مقرر شده است که از یک نفر از این جماعت حتی از شیرخواران در گهواره‌ی آن‌ها نیز نباید چشم پوشی شود.<sup>۱۸</sup>

## دوران پس از الموت

نزاریان اسماعیلی ایران که توائسته بودند در شرایط سخت و مصیبت‌بار به مدت ۱۶۶ سال پیروزمندانه در برابر نیروی عظیم سلجوقیان، خوارزمشاهیان، غوریان و دیگر دشمنان خود ایستادگی و مبارزه کنند در برابر نیروی جهان‌گشای مهاجمان مغول در ظرف چند ماه از هم گسیخته و نابود شدند. درباره‌ی مفهوم مبارزه‌ی اسماعیلیان برای حاکمیت شاید جمع‌بندی بهتری از اظهارات هاجسن درباره‌ی فروپاشی رؤیای اسماعیلیه وجود ندارد: اینکه گروهی اندک از روستاییان و شماری از شهرنشینان در برابر اکثریتی بی‌شمار بارها و بارها احساس علاوه‌ی شدید به سرنوشت بزرگ خودشان نشان دهند و در برابر هر وضعیت نوین تاریخی با عزم استوار، قدرت و شجاعت پایدار به سازماندهی آن پردازنند - و علاوه بر زنده نگه داشتن آرزوها و آرمان‌های خود، به مدت یک قرن و نیم پاسخگوی ترس و رویاهای نهان جهان اسلام هم باشند - این خود به تنها ی دست آورده حیرت آور است.<sup>۱۹</sup>

مهاجمان مغول که به ایران حمله‌ور شدند براندازی اسماعیلیان را در برابر هدف تسخیر بغداد گامی کوچک ولی لازم می‌دانستند. مغلان در سال ۱۲۵۸/۶۵۶ پس از تسخیر عباسیان پایان دادند. پس از آن متوجه فتح سوریه شدند ولی گسترش مغلان به سوی غرب پس از شکست آنان در نبرد عین جالوت در فلسطین به دست سپاهیان مملوک مصر به سر کردگی سلطان مظفر قطز به طور نهایی متوقف گردید.<sup>۲۰</sup>

براندازی دولت اسماعیلیان در ایران یک رویداد جدا نبود بلکه بخشی از مجموعه‌ی دگرگونی‌های وسیع تری بود که جهان اسلام را در قرن ۱۳/۷ فراگرفت. ویرانی و خونریزی منحصرآ اسماعیلیان را در بر نگرفت بلکه میلیون‌ها مسلمان دیگر از جلگه‌های آسیای مرکزی تا سواحل دریای مدیترانه را شامل شد. پی‌آمدهای این رویداد مدت‌ها مورد بحث محققین تاریخ اسلام بوده است بحثی که خارج از موضوع مورد مطالعه‌ی ما است.<sup>۲۱</sup> ولی آنچه که به موضوع ارتباط خاصی دارد اثر دیرپایی فاجعه‌ی مغول بر جامعه‌ی اسماعیلی به طور اعم و بر نزاریان ایران به طور اخص است، که پس از آن هرگز قادر به اعمال قدرت سیاسی، فرهنگی و نفوذ مذهبی آن چنان که در ۴ یا ۵ قرن نخست اسلامی داشتند نشدند. معذلك برخلاف گزارش‌های تاریخ‌نویسان مسلمان آن عصر، جامعه‌ی

اسماعیلیان در ایران کاملاً از بین نرفت و سلسله‌ی امامان نزاری هم با قتل رکن الدین خورشاه و خانواده‌اش به دست مغولان به پایان نرسید.

چند سده‌ی بعد از سقوط الموت تاریک‌ترین دوران تاریخ اسماعیلیه است که عمدتاً معلوم قلت اطلاعات تاریخی در مورد این جامعه در چنین مدت زمانی طولانی است. از نگاه اسماعیلیان به تاریخ خود، این دوره مشابه دوره‌ی بعد از پایان خلافت فاطمیان است که هر دو مورد یک دوره‌ی غیبت-دوره‌ی ستر-را در پی داشته و در این مدت اسماعیلیان تماس مستقیم بسیار اندکی با امامانشان داشتند. گزارش شده است که گروهی از داعی‌ها شمس الدین محمد پسر جوان و جانشین رکن الدین را پیش از سقوط دژهایشان در محل امنی پنهان کردند و پس از آن او را به آذربایجان بردند که در آنجا دعوت اسماعیلیه سابقه‌ی ساخته داشت.

درباره‌ی وضعیت اسماعیلیان ایران که از عواقب و بدبهتی‌های بلافضله بعد از فتح مغولان جان سالم به در بردن نیز با فقر منابع رو به رو هستیم. نیازی به توضیح نیست که فروپاشی حکومت اسماعیلیه و قتل امام باید موجب تضعیف روحیه و پراکندگی اسماعیلیان شده باشد. بخشی از اسماعیلیان که زنده مانده بودند همچون بسیاری دیگر از ایرانیان (دانشمندان و صوفی‌ها) احتمالاً مهاجرت کردند تازندگی تازه‌ای را در افغانستان، هند و دیگر نواحی مجاور آغاز کنند. عده‌ای نیز به منطقه‌ی دیلم در شمال ایران پناه برداشتند در حالی که جمعی دیگر در منطقه‌ی محل سکونت‌شان باقی ماندند. جابجایی اسماعیلیان بخشی از یک مهاجرت گسترده‌ی مردمی بود که در جستجوی امنیت و گذران زندگی از مناطق روستا به نواحی شهری مهاجرت کردند.

اسماعیلیان به دشواری می‌توانستند مذهب خویش را آشکار کنند زیرا با سیاست‌های بازدارنده‌ی مغولان و علمای سنی رو به رو بودند و ناگزیر از رعایت تقیه و مخفی نگه داشتن عقایدشان زندگانی پنهانی داشتند. در این راستا احتمالاً بسیاری از اسماعیلیان به تصوّف گراییدند و یا در جوامع اهل تسنن مناطق خود مستهلک شدند. دفتری خاطرنشان کرده است که این عملکرد به احتمال قوی در طول زمان باعث جذب کامل اسماعیلیان در بسیاری از مناطق به این جوامع شده و درنتیجه هویت اسماعیلی ایشان از بین رفته است.<sup>۲۲</sup> تمامی این عوامل منجر به کاهش شدید جمیعت اسماعیلیه شد ولی شمار بسیاری از اسماعیلیان در مناطق رودبار و قهستان باقی ماندند. آنان در ظرف چند دهه عملاً چنان

توانمند شده بودند که چندین بار به تلاش برای تصرف دوباره‌ی الموت برخاستند و در سال ۱۲۷۴/۶۷۴-۱۲۷۵ قلعه‌ی مزبور را برای مدت کوتاهی پیش از آنکه توسط مغولان بیرون رانده شوند اشغال کردند. بنابراین گفته‌ی فُن هامر مردم قهستان ۷۰ سال پس از سقوط الموت هنوز به اسماعیلیه وفادار بودند و ابوسعید حاکم ایلخانی (۷۳۶-۱۳۳۵) ، با شاه علی سجستانی حاکم قهستان گروهی از علمای سنی را به قاین فرستادند تا اسماعیلیان آن نواحی را به تغیر مذهب خود راهنمایی کنند.<sup>۲۳</sup> در سوریه نیز وضعی مشابه وجود داشت و نزاریان اسماعیلی هویتشان و تشکیلات دعوت را با وجود اینکه تحت حکومت مملوکیان سنی مذهب می‌زیستند حفظ نمودند. جهانگرد مشهور ابن بطوطه که در سال ۱۳۲۶/۷۲۶ به سوریه سفر کرده است می‌نویسد که در آن سال‌ها اسماعیلیان با اجازه‌ی مقامات مملوکیان چندین دژ را در اختیار داشتند.<sup>۲۴</sup>

آگاهی داریم که در اواخر سده‌ی ۱۵/۹ هنگامی که امام اسماعیلیان مجدداً در انجدان در مرکز ایران ظاهر شد تجدید حیات عمدہ‌ای در جامعه‌ی اسماعیلیه پدید آمد. در شرایط مساعدتر حکومت صفوی (۱۱۳۵-۱۷۲۲/۹۰۷-۱۵۰۱) که جانبدار مذهب تشیع بود امامان اسماعیلیه توanstند دعوت در ناحیه رانیرویی تازه بخشنند. به عقیده‌ی اسفزاری، اسماعیلیان تون، نهارجان و مؤمن آباد در قهستان در این زمان به قدر کافی متشكل بودند و وجوده دینی (صدقات) را برای امام ارسال می‌داشتند.<sup>۲۵</sup> فعالیت‌های دعوت اسماعیلیان به شرق جهان اسلام و به‌ویژه به آسیای مرکزی و شبه‌قاره‌ی هند نیز گسترش یافت. معدلک در تمام این نواحی دعوت می‌باشد شکل تازه‌ای از تشکیلات و تبلیغات مناسب با شرایط اجتماعی و فرهنگی محلی را پذیرا شود، شرایطی که از جهات مختلف با شرایط دوران الموت تفاوت داشتند. بدین ترتیب در سرزمین پارسی زیانان ایران دعوت روش عملکردی نزدیک به طریقت صوفی‌ها داشت درحالی که در شمال غربی هند سالکان پیر، واعظان مقدس و چکامه‌خوانان آوازخوان به سنت زاهدان بهکتی دعوت را رهبری می‌کردند.<sup>۲۶</sup> با تجدید دعوت، ادبیات اسماعیلی به زبان‌های پارسی و هندی نیز رونقی دوباره یافت.<sup>۲۷</sup>

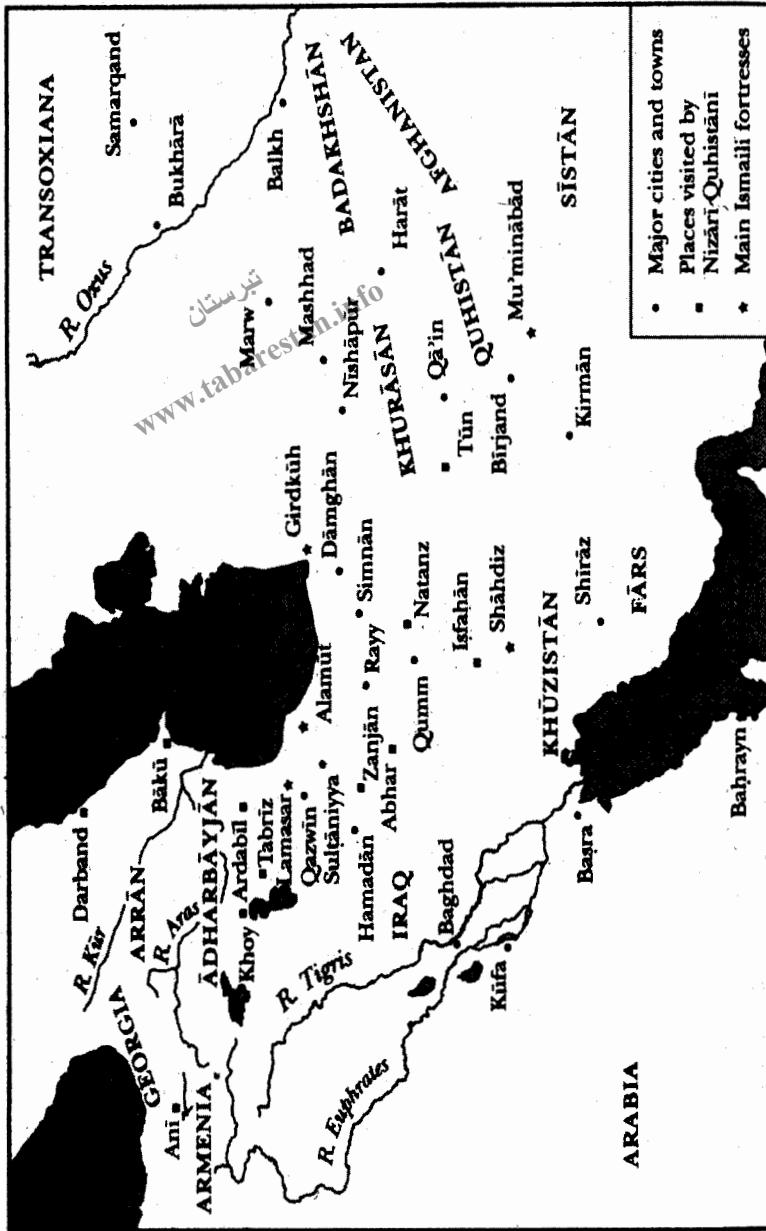
در ایران اسماعیلیسم دوران بعد از الموت برای دانشمندان و محققین تاریخ اسماعیلیه پرسش‌ها و موضوعات قابل بحثی را مطرح می‌سازد، خصوصاً کمبود منابع و مأخذ مانع از تمرکز پژوهش تابه‌حال در مورد این دوره‌ی تاریک چند سده‌ای شده است. هدف مطالعه‌ی ما تا اندازه‌ی پر کردن این شکاف پژوهشی است، با بررسی دقیق‌تر اثرات شدید

پیروزی مغول بر اسماعیلیان شمال شرق ایران و چگونگی تأثیر آن بر تشکیلات دعوت، بعضی از روش‌هایی که احتمالاً اسماعیلیان برای حفظ اعتقادات و هویتشان یعنی حفظ یک جامعه‌ی اسلامی مشخص به کار گرفته‌اند نیز مورد موشکافی و بررسی دقیق‌تر قرار خواهد گرفت. مهم‌ترین مأخذ ما نزاری قهستانی است که در سال‌های نخستین پس از سقوط الموت می‌زیسته و آثار او منبع مهم اطلاعات درباره‌ی اسماعیلیان این دوره است. در بخش دوم این پژوهش به بررسی این اطلاعات و موضوعات وابسته به آن خواهیم پرداخت.

## بخش ۲

نزاری قهستانی:  
پژوهشی در افکار و شخصیّت شاعر

- مکان های بازدید شده توسط نیازی
  - قلعه های اسماعیلی \*
  - شهر های اصلی



در نهضتی شهورستان و شهرهای مهم، محل هایی که نزدیک به آنجا سفر کرده و قلعه هم اسماعیلیه علامت گذاری شده است.

## فصل پنجم

نزاری قهستانی شاعر

تبرستان  
www.tabarestan.info

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## نژادی فهستانی شاعر

زندگانی نزاری فهستانی تقریباً تماماً در زمان حکومت مغولان بر ایران گذشت. او شاهد ویرانی شدید وطن و کشتار جامعه‌ی اسماعیلیه خویش به دست مهاجمان مغول بود. نزاری در سال ۱۲۴۷/۶۴۵ در شهر بیرجند واقع در جنوب شرقی منطقه‌ی کوهستانی فهستان در استان خراسان به دنیا آمد و آموزش‌های او لیهی خود را در همانجا فراگرفت، سپس در نیمه‌ی دوم سده‌ی ۱۳/۷ در دربار حکام محلی که به نمایندگی از جانب مغولان بر خراسان و فهستان حکومت می‌کرد شهرت به سزاوی یافت. ناخرسندي فزاينده‌ی نزاری از شغل خویش در جريان خدمت ديواني و انتقاد او از سياست‌های طبقات حاكم به عزل او از خدمات ديواني و تبعيد به روستاهای پيرامون شهر بيرجند انجاميد. نزاری در حالی که با فقر دست به گريبان بود باقی عمر خویش تا هنگام مرگ در سال ۱۳۲۰/۷۲۰ را در عزل گذرانيد و همچنان به خلق آثار خویش ادامه داد.

على رغم كيفيت ممتاز اشعار نزاری که به يكسان مورد تصديق داشمندان ايراني و اروپائي است نام او ندرتاً در زندگي نامه‌ها، تاريخ‌ها و گزيرده‌های شعری و ادبی دیده می‌شود. بخشی از اين غفلت ممکن است ناشی از کميابي آثار ادبی او باشد که تاقرن گذشته به طور كامل در دسترس پژوهشگران قرار نگرفته بود زيرا در واقع تها يك نسخه‌ی كامل از آثار نزاری با عنوان کليلات او باقی مانده است که هم‌اکنون در سه پتزبورگ نگهداري می‌شود.<sup>۱</sup> ايوانف معتقد است که كمبود نسخ و توجه كمتر به

آثار نزاری در ایران ناشی از عمق تفکر و اعتقادات مذهبی او بوده که در پشت پرده‌ای از نمادهای رمزگونه‌ی تصوّف پنهان گشته‌اند و کمتر کسانی می‌توانند مفاهیم آن‌ها را دریابند و بنابراین اشعار او مورد توجه عموم قرار نگرفته است.<sup>۲</sup> ولی به احتمال بیش‌تر، جوّ سیاسی و مذهبی زمان نزاری که نسبت به اسماعیلیه بسیار خصم‌انه بود مانع مطالعه و نشر آثار وی شده است. این ناسازگاری در دیوان کاتبی (م. ۱۴۳۴-۳۵/۸۳۸) شاعر اهل نیشابور یا ترشیز مشاهده می‌شود. کاتبی به فرزندش توصیه می‌کند که از آثار شاعران نامدار هم‌چون فردوسی، رومی و عطّار نمونه فراگیرد نه از نزاری که به قول کاتبی به سبب امامی بودن تا پایان عمر در رنج بوده است.<sup>۳</sup> علیرغم این اتفاق، کاتبی با جای دادن آثار این شاعر اسماعیلی در ردیف آثار بزرگان علم و ادب ایران در حقیقت به کیفیت ستودنی آثار نزاری اعتراف کرده است.

### نزاری قهستانی که بود؟

نخستین اشارات درباره‌ی نزاری قهستانی در منابع ایران بیش از یک سده پس از مرگ او و پس از اینکه تیموریان جانشین مغولان در ایران شدند مشاهده می‌شود. با ظهرور هرات به صورت یک مرکز هنری و ادبی تحت سرپرستی بایسنقر (م. ۱۴۳۳/۸۳۷) شاهزاده‌ی تیموری آثار نزاری بار دیگر مورد توجه قرار گرفت. بایسنقر مشوق و پشتیبان سخاوتمند هنر بود و دستور نمونه‌برداری از آثار را به دانشمندان و شاعرانی که در کتابخانه‌اش مشغول به کار بودند صادر کرد.<sup>۴</sup> در قرن بعد در دوره‌ی حکومت بایقراء (م. ۱۵۰۶/۹۱۲) هرات مرکز تجمع بسیاری از شاعران، هنرمندان، معماران و دانشمندان ایرانی و ترک شد. یکی از برجسته‌ترین چهره‌هایی که در این شهر ساکن شدند شاعر و عارف مشهور، عبدالرحمن جامی (م. ۱۴۹۲/۸۹۸) بود. او اولین چهره‌ی ادبی برجسته‌ای است که با اشاره به نزدیکی خصوصیات اشعار حافظ، استاد غزل پارسی به اشعار نزاری قهستانی توانایی شاعری نزاری را تأیید می‌کند. جامی می‌افزاید که در اشعار نزاری «اشعار کم‌مایه و پرمایه‌ی» بسیاری وجود دارد در حالی که این اختلاف و تفاوت در اشعار حافظ کمتر مشاهده می‌شود.<sup>۵</sup> امکان دارد که یکی از نسخه‌های آثار نزاری که در هرات کتابت شده بود را کاتبی که قبلًا از او یاد شد در این عصر به دست آورده باشد. هرچند کاتبی شکی در اعتقادات مذهبی نزاری ندارد ولی هویت مذهبی شاعر در محاذل ادبی آن

عصر به طور روشن مشخص نشده بود. امیر دولتشاه (م. ۱۴۸۸/۸۹۳) در تذکرةالشعراء مشهور خود ضمن بحث از آراء مختلفی که دانشمندان مقیم هرات درباره نزاری ابراز داشته‌اند می‌گوید: عده‌ای او را صوفی و عده‌ای دیگر او را اسماعیلی می‌دانسته‌اند. دولتشاه درباره تخلص نزاری به دو نظریه اشاره می‌کند: نخست آنکه شاعر به خاطر لاغری تخلص نزار را انتخاب کرده بود زیرا نَزَرْ یا نَزِيرْ واژه‌ی عربی و به معنی کوچک و کم‌همیت است، اما بر حسب نظریه دوم که همان نظریه دولتشاه است نزاری این تخلص را به افتخار نام «امام نزار» و نشان دادن واستگی خود به اسماعیلیه برگزیده است. به طور کلی دولتشاه نسبت به نزاری نظری هوادارانه دارد و او را مردی دانا (حکیم) و با اخلاقی ملایم و آگاهی عمیق از حقایق دینی توصیف می‌کنند.<sup>۶</sup>

مؤلف سرشناس دیگری که درباره نزاری اظهارنظر می‌کند مورخ ایرانی محمد بن خواندشاه معروف به میرخواند (م. ۱۴۹۸/۹۰۳) است که بیشتر عمر خود را در هرات و تحت حمایت امیر علی شیر نوایی وزیر سلطان تیموری بایقرا گذرانیده است. میرخواند موضوع تخلص نزاری را مطرح کرده و نظر دولتشاه دایر بر آنکه تخلص شاعر از نام امام اسماعیلیه گرفته شده است را تصدیق می‌کند. <sup>۷</sup> غیاث الدین خواندمیر (م. ۹۴۲-۱۵۳۵) نوهی میرخواند که مورخ و تذکرہنویس دربار شاه اسماعیل صفوی بود نیز بر این نظر صحّه می‌گذارد.<sup>۸</sup> امین احمد رازی جغرافی دان، با آگاهی از بی‌حاصلی این گونه بحث‌ها در سال ۱۵۹۴/۱۰۰۳ چنین نظر می‌دهد که اسماعیلی بودن یا اسماعیلی نبودن نزاری چندان اهمیت ندارد زیرا او یکی از بهترین نماینده‌گان ادبیات منظوم فارسی است.<sup>۹</sup> محقق دیگری که اشعار نزاری را بررسی کرده لطفعلی بیک آذر منتقد ادبی قرن ۱۷/۱۱ است که نزاری را بیشتر با تصوّف و کمتر با اسماعیلیه مرتبط دانسته است.<sup>۱۰</sup>

با وجود این ظن و گمان‌ها در منابع و مآخذ جای تعجب نیست که موضوع وابستگی مذهبی نزاری در محافل دانشمندان معاصر ایران، اروپا و امریکا هم‌چنان مورد بحث و گفتگو است. در میان پژوهشگران معاصر ایرانی مجتهدزاده بیرجندی که زندگینامه‌ی نزاری را به رشته‌ی تحریر درآورده و نمونه‌هایی از اشعار شاعر را ارائه کرده است اظهارنظر می‌کند که گروهی نزاری را شیعی اثنی عشری و گروهی دیگر او را اسماعیلی می‌دانند. او خود سرسرخانه نظر گروه اخیر را رد می‌کند و چنین دلیل می‌آورد که تعبیرات اسماعیلی نزاری از روی اجبار نوشته شده زیرا که او برخلاف میل باطنی در چنگ ا اسماعیلیان

قهستان گرفتار بوده و وادار به نوشتن به نفع آن‌ها شده است، هم‌چنان که درباره‌ی فیلسوف نصیر الدین طوسی گفته شده که زندانی اسماعیلیان در قلاع ایشان بوده است.<sup>۱۱</sup> دو دانشمند دیگر ایرانی علیرضا مجتهاذزاده در رساله‌اش درباره‌ی نزاری و عباس اقبال در بررسی نظام پارسی در دوره مغول صریحاً این نظریه را رد کرده‌اند.<sup>۱۲</sup>

درباره‌ی منشأ نام نزاری هنوز اختلاف نظر وجود دارد ولی بیشتر پژوهشگران جدید ایرانی بر این باورند که نزاری قهستانی به یقین یک اسماعیلی بوده است. ذیح الله صفا در اثر بر جسته‌ی خویش، تاریخ ادبیات ایران، اسماعیلی بودن نزاری را مسلم می‌داند و با استناد به پاره‌ای از اشعار شاعر اظهار نظر می‌کند که نزاری از یک دودمان اشرافی سرشناس اسماعیلی در قهستان بوده است.<sup>۱۳</sup> اشرافیت خاندان نزاری در مقدمه‌ی مبسوط دکتر مظاہر مصفا در نخستین ویراست انتقادی دیوان نزاری که در سال ۱۹۹۲ به اهتمام محمود رفیعی<sup>x</sup> انتشار یافته مورد تأیید وی قرار گرفته است.<sup>۱۴</sup> انتشار این ویراست و تحلیل دقیق جزئیات زندگی نزاری، شعر و افکار او از سوی مظاہر مصفا انگیزه‌ی تجدید توجه به اشعار نزاری در ایران و جهان غرب شده است.

نخستین پژوهشگار اروپایی که به نزاری توجه کرد خاورشناس اتریشی ژوزف فن هامر پور گشتال است. او در بررسی کوتاهی از ادبیات پارسی که در سال ۱۸۱۸ منتشر شده نظر دولتشاه درباره‌ی اسماعیلی بودن نزاری را رد می‌کند.<sup>۱۵</sup> اشپرنگر نیز در سال ۱۸۵۴ در کتابخانه‌ی شاهزاده نشین اوده یک نسخه‌ی خطی از دیوان نزاری را یافته و برای اولین بار به شرح مختصر این اثر و شرح بعضی نکات زندگی شاعر پرداخته است. اشپرنگر هم مانند امین‌احمد رازی توجه را به استعداد شاعری نزاری جلب می‌کند و معتقد است که نباید به وابستگی مذهبی نزاری اهمیت داد.<sup>۱۶</sup> پس از اشپرنگر ادوارد براؤن مؤلف نخستین تاریخ ادبیات جامع فارسی به زبان انگلیسی درباره‌ی نزاری به بحث پرداخته است. او به حد کافی تحت تأثیر نسخه‌ی دست‌نویس اشعار نزاری در بریتیش میوزیوم قرار می‌گیرد و نزاری را نبغه‌ای برابر ناصر خسرو و شاعر مشهور و بزرگ اسماعیلی می‌داند. ادوارد براؤن چنین می‌نویسد:

نه تنها تخلص بلکه موطن او (قهستان) نیز بر وابستگی وی به فرقه‌ی اسماعیلیه دلالت دارد، علاوه بر این بیشتر تذکره‌نویسان صریحاً یا به اشاره این وابستگی را تأیید کرده‌اند...

<sup>x</sup> نویسنده نشر دیوان را به اشتباه به مجتهاذزاده نسبت داده است. مترجم.

بدون شک نزاری تخلص خود را از نام نزار گرفته است، نظریه‌ی دیگری که تخلص نزاری را برگرفته از واژه‌ی فارسی نزار (تعیف، لاغر) می‌داند پذیرفتنی نیست.<sup>۱۷</sup> در تحقیقات غربی بیشترین بررسی‌ها درباره‌ی نزاری قهستانی مرهون پژوهشگران اتحاد جماهیر شوروی سابق در اوایل قرن بیستم است. شاید تا حدودی الهام‌بخش این مطالعات انتقادات شاعر از اشرف و زمینداران هم‌عصر نزاری بوده است. مطالعات پژوهشگران روسی درباره‌ی نزاری از اساسی ترین پژوهش‌های انجام شده است و در این مطالعات به موضوع نام و مذهب نزاری نیز پرداخته شده است. ی. ا. برتلس در مقدمه‌ی دستورنامه‌ی نزاری که در سال ۱۹۲۶ از سوی خود او منتشر شده نمونه‌هایی از نظرات مختلف ابراز شده درباره‌ی تخلص شاعر را رائه می‌کند. او نام اصلی شاعر را نعیم الدین بن جمال الدین دانسته است<sup>۱۸</sup>، در حالی که این نام درست نیست و نام شاعر هم چنان که خود در کلیات به آن اشاره کرده سعد الدین بن شمس الدین بن محمد است<sup>۱۹</sup>. درباره‌ی عقاید مذهبی نزاری برتلس اظهار می‌دارد که اگرچه بعضی از اشعار او با عقاید اصیل تسنن سازگاری ندارد ولی نزاری در ابراز عقایدش بسیار محتاطانه عمل می‌کند به طوری که گفته‌های او می‌تواند هم اظهارات یک داعی اسماعیلی و هم اقوال یک پیر صوفی تلقی گردد. برتلس یقین داشت که نزاری نه اسماعیلی و نه صوفی است ولی به علت عدم دسترسی به سایر آثار شاعر نتوانست این نظر خویش را به ثبوت برساند. ایوانف با این نظر برتلس بهشدت مخالف است و در بررسی دستورنامه، نظرات این مؤلف جوان را رد می‌کند و چنین می‌نویسد: تنها فردی که درباره‌ی اسماعیلیه اطلاعاتی ندارد قادر است چنین بیاندیشید که دستورنامه توسط یک پیرو اسماعیلیه نوشته نشده است.<sup>۲۰</sup> ایوانف در کتابنامه‌ی مأخذ اسماعیلی خود چنین اظهار نظر می‌کند:

آثار نزاری برای تحقیق درباره‌ی نزاریان اسماعیلیه بسیار جالب است زیرا متعلق به دوره‌ای است که تقریباً هیچ گونه اطلاعی از آن نداریم، بنابراین این آثار در واقع ارزش بررسی دقیق توسط فردی آگاه و مجرب را دارند. متأسفانه تابه‌حال این آثار تنها توجه مبتدیان بی تجربه را جلب کرده است که از اسماعیلیسم عموماً و از آثار ادبی نزاری خصوصاً چیزی نمی‌دانند.<sup>۲۱</sup>

اشارات تند ایوانف احتمالاً متوجه محقق آسیای مرکزی چنگیز جی‌بارادین نیز بوده است. بارادین چندین نظریه‌ی کهنه و نورا برای توجیه نام نزاری ارائه کرده و اظهار

می دارد که نام شاعر یا از نام خانوادگی وی گرفته شده و یا نشان دهنده او بوده امام اسماعیلی است و یا اینکه لقبی است که حکام کرت در هرات به علت لاغری او به وی داده اند. بار این بر پایه ی چند بیت شعر که در کلیات نزاری یافته است اظهار می دارد که احتمالاً عموزاده نزاری با همین نام از درباریان کرت بوده و در دربار با عنوان سعد اکبر از موقعیت ممتازی برخوردار بوده است.<sup>۲۲</sup> هر چند مصفا نیز این اظهارات را تأیید می کند ولی ما مأخذ دیگری که به این شخص اشاره ای داشته باشد نیافتیم.

اولین بررسی محققانه درباره نزاری قهستانی و آثار او به وسیله ی چنگیز غلامعلی بای بوردی پژوهشگری از آسیای مرکزی انجام شده است. اثر بای بوردی درباره زندگی و آثار نزاری پایه و اساس هر مطالعه ای درباره شاعر است.<sup>۲۳</sup> بای بوردی پس از تشریح نظرات مؤلفان مختلف درباره عقاید دینی نزاری نتیجه می گیرد که تمایلات اسماعیلی نزاری را به هیچ وجه نمی توان انکار کرد یا نادیده گرفت، اونتیجه گیری قطعی در این باره را منوط به بررسی کامل آثار شاعر می داند و از این نظر با برتری ایوانف هم عقیده است.<sup>۲۴</sup> محقق معاصر دیگری که به آثار نزاری توجه کرده است جان ریپکا پژوهشگر بر جسته ی چکسلواکی در ادبیات پارسی است. ریپکانزارتی را یکی از بر جسته ترین شعرای قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی می داند، او درباره نام نزاری به بحث نمی پردازد ولی با اشاره به تفسیر نزاری از آیات قرآنی و آنچه را که او شواهد ظاهر می نامد معتقد است که نزاری به طور قطع به اسماعیلیه تمایل داشته است.<sup>۲۵</sup>

جالب توجه است که نام و اعتقادات مذهبی نزاری موضوع اصلی این همه بحث در بین محققین قرون وسطی و معاصر بوده است. این موضوع هم چنان که در صفحات بعد خواهیم دید مورد تحقیق عمیق معاصرین نزاری نیز بوده است. نزاری خود به این موضوع اشاره دارد:

نه از من که از خویشتن گفته اند کدامم کجايم کيم چيستم <sup>۲۶</sup>	همه هر چه در حق من گفته اند مرا کس نداند که من کیستم
---	---

همان طور که ایوانف استدلال می کند این بحث و مشاجره درباره نیت نزاری تا حدودی حاصل مطالعه سطحی یا ناقص آثار شعری او است که تا این اواخر

در دسترس پژوهشگران نبوده است. این مجادله همچنین بازتاب سردرگمی واقعی پژوهشگران ناشی از تضاد ظاهری و تناقض کلی موجود در آثار منظوم شاعر است. از سویی غزل‌های بسیاری به شیوهٔ شعر پارسی درباری در دیوان نزاری وجود دارد و این گمان را به وجود می‌آورد که شاعر به تجلیل از شراب و زن و آواز گراشید دارد، از سویی دیگر از مشخصات تعدادی از مثنوی‌های شاعر طرز تفکر شدید مذهبی و عرفانی است که در زمینهٔ موضوع اشعار صوفیانهٔ اهل تسنن بیان می‌شود. احساسات طرفداری از تشیع نیز در بعضی مثنوی‌ها همچون سفرنامه و مناظرهٔ شب و روز نمایان است. سفرنامهٔ حاوی شفاف‌ترین اشعار اسماعیلی شاعر است. سرایندهٔ مناظرهٔ شب و روز را می‌توان یک شاعر شیعی مذهب دوازده‌امامی و یا یک شاعر اسماعیلی دانست. عامل دیگری که به رمز و راز گونگی شخصیت نزاری کمک کرده است دوپهلوئی و ابهام در سبک شاعری نزاری است که وابستگی مذهبی او را به فقه‌ای خاص مشکل می‌سازد. شاید بتوان برای چند گونهٔ پردازی نزاری یک طرح قابل قبول ارائه کرد بدین معنی که عامل این چند گونهٔ پردازی حوادث مهم دوران زندگانی نزاری و تحدود زیادی تلاش او برای زیستن در دنیا آشفته و بی‌رحم دوران مغولان بوده است.

## دوران خردسالی و تعلیم و تربیت نزاری

اشاراتی چند دربارهٔ نزاری قهستانی در مأخذ فارسی وجود دارد که عموماً دربارهٔ اعتقادات مذهبی نزاری است. تنها منبع اطلاعاتی دیگری که دربارهٔ شاعر وجود دارد نوشته‌های خود شاعر و اشاراتی است که گاه به گاه به زندگی خود کرده است. با تفکیک این اطلاعات پراکنده و ارتباط آن با محیط اجتماعی و سیاسی زمان نزاری نمای نسبتاً روشن و قابل اعتمادی از زندگی و حرفةٔ شاعری نزاری را می‌توان بازسازی کرد.

یکی از موضوعاتی که کم‌ویش دربارهٔ آن مطمئن هستیم تولد نزاری در سال ۱۲۴۷/۶۴۵ در شهر بیرجند در قهستان است. حمدالله مستوفی در تأییفی که در قزوین در سال ۱۳۴۰/۷۴۱ یعنی بیست سال پس از فوت نزاری به پایان برده تولد نزاری را در بیرجند تأیید می‌کند.<sup>۷</sup> قبل از حملهٔ مغول بیرجند مرکز تجاری کوچکی واقع بر سر

راه‌های ارتباطی بود که نیشابور در شمال، هرات در شمال شرقی، کرمان در جنوب غربی و سیستان در جنوب شرق را به هم متصل می‌ساخت. به نوشته‌ی یاقوت بیرجند زیباترین شهر قهستان بود.<sup>۷۸</sup> در این دوره بیرجند یک مرکز مهم اسماعیلی نشین به شمار می‌رفت و تعداد زیادی از قلاع اسماعیلیه در نواحی اطراف آن وجود داشت از آن جمله است قلعه‌های مهم مؤمن آباد، قاین و تون.

ریپکا می‌نویسد که نزاری از یک خانواده اشرافی مالک و قدیمی بوده است که فقیر شده و ثروتشان را از دست داده بودند<sup>۷۹</sup>، اما دوران خردسالی نزاری در فقر و تهیدستی نگذشته است. او در اشعار زیر این دوران را به خاطر می‌آورد:

خرم و خوش باغچه‌ای داشتم	نیست چنان باغچه پنداشتم
بر چمنش سرو و گل و ارغوان	تکیه‌گهم بر لب آب روان
مرتفع از توت و رز و میوه‌دار	از به و شفتالو و سیب و انار
آن و جز آن چند ضیاع و عقار	حق من از جانب میراث دار
منظر و ایوان و رواق و سرای	حجره و حمام و دگر چند جای. <sup>۸۰</sup>

چنان‌که در فصل پیشین اشاره شد مغولان در اواسط قرن ۱۳/۷ به ایران هجوم آوردند، آن‌ها پیش‌تر مأوراء‌النهر را تسخیر و بخش عمدۀ خراسان و سیستان را ویران کرده بودند. هلاکو فرماندهی نیروهای مهاجم حملات خود را ابتدا بر روی اسماعیلیان قهستان و روبار در دیلم متوجه کرد، شهرها و قلاع ایشان را متصرف شد، ساکنان آن‌ها را قتل عام کرد و زمین‌های کشاورزی را به ویرانی کشانید. در ظرف چند ماه شمار بسیاری از اسماعیلیان جانشان را از دست دادند و یا ناگزیر از مهاجرت شدند و امام اسماعیلیان رکن‌الدین خورشاه کشته شد. خانواده‌ی نزاری از جمله اسماعیلیانی بودند که از تهاجم مغولان جان سالم به در برندند، احتمالاً به علت اینکه املاک ایشان در خارج از شهر بیرجند قرار داشته، ولی بخش وسیعی از زمین‌های مزروعی و اموالشان را در این تحول اجتماعی از دست دادند. نزاری در چند سطر زیر که آن را پس از مرگ پدرش نوشته است به این موضوع اشاره دارد، او هم‌چنین از برادرش نام می‌برد، درباره‌ی این برادر اطلاعات بیشتری در دست نیست.<sup>۸۱</sup>

## فصل اول یک برادر هست دیگر بندۀ را

کوهم از اسباب دنیی هم چو من بس بی نواست

نیم دانگش نیست استظهار دخل و این عحب

نامش اندر دفتر قبور یک دینار راست.<sup>۲۲</sup>

این حوادث باید بسر روان نزاری نوجوان که در زمان حمله مغولان به قهستان در سال ۱۲۵۳/۶۵۱ شش یا هفت ساله بوده است اثر ماند گاری به جا گذاشته باشد ولی به دلایلی که درباره‌ی آن فقط می‌توانیم به حدس و گمان اکتفا کنیم نزاری اشارات اندکی به این دوره از زندگانی خویش دارد. آن‌چه از نوشته‌های نزاری می‌توان جمع آوری کرد جزئیات پراکنده‌ای درباره‌ی تعلیم و تربیت اوست که باید پس از فروکش کردن موج حمله‌ی مغولان و برقراری نظم و امنیت محدود در قهستان انجام پذیرفته باشد. پدر نزاری او را به مکتب در بیرون فرستاد که در آن‌جا احتمالاً کمی عربی فراگرفت و بخشی از قرآن را حفظ نمود. ظاهراً در این زمان بود که استعداد شاعری نزاری به گونه‌ای غیرعادی بروز کرد، بدین ترتیب که او گاهی در خواب شعر می‌سرود.\* تداوم این خواب‌ها پدر و پسر را مطمئن ساخت که نزاری شاعر معروفی خواهد شد، این پیش‌بینی بعداً از سوی یک فالبین و خوابگزار محلی تأیید گردید:

یادمی دارم ازو گفت که در عهد شباب  
سر تعییرت اگر هست بفرمای جواب  
باز گفتن نتوانم چو در آیم از خواب  
من ترا مژده دهم مژده‌ای از محض صواب  
که نثار از صدف سینه کند در خوشاب

شمس دین ابن محمد پدرم طاب ثراه  
دارم ای خواجه سوالی به معبر گفتم  
شعر می‌گویم در واقعه بسیار و لیک  
گفت استاد معبر که اگر گوش کنی  
پسر شاعر مشهور جهانت باشد

و ادامه می‌دهد که این شعر گویی اکتسابی نیست و با تولد در وجودم سرشته بوده است. این گنج گرانبهای در جسم فرسوده‌ی من به ودیعت نهاده شده است.<sup>۲۳</sup>

\* این برداشت مؤلف درست نیست. پدر نزاری در خواب شعر می‌سروده و در بیداری به خاطر نمی‌آورده است. به دیوان نزاری قهستانی، جلد اول، ص. ۴۰۳ نگاه کنید.

از اشعار نزاری چنین استنباط می‌شود که او به پدرش شمس الدین وابستگی خاصی داشته است. شمس الدین مردی با فضل و کمال و عاشق ادبیات منظوم بود و در شکل گیری فکری و مذهبی نزاری بیشترین نقش را ایفا کرده است. شاعر خود به این حقیقت اقرار دارد و از پدرش در اشعار زیر قدردانی می‌کند:

که بسی در حق من کرد کرامت پدرم معتقد کرد به اثبات امامت پدرم ظاهر العین نمی‌کرد قیامت پدرم همه شرط پدری کرد اقامت پدرم <sup>۳۴</sup>	عمرها باد خدایا به سلامت پدرم حق از این بیش که در پسروری اهل‌البیت چه قیامت که نمی‌دید و گرپیش از مرگ من اگر ناخلفی کردم و بدفرزنندی
---	---

پدر نزاری که مصمم بود برای پرسش امکانات آموزشی صحیحی را فراهم کند چندی بعد او را به یک مدرسه‌ی محلی فرستاد ولی نزاری از نام این مدرسه و اینکه به چه گروه مذهبی تعلق داشته است یاد نمی‌کند. از آنجا که در بیرون جند در آن زمان مدرسه‌ی برجسته‌ای وجود نداشت، امکان دارد که نزاری به مدرسه‌ای در قاین، شهری مجاور بیرون جند، فرستاده شده باشد.<sup>۳۵</sup> برداشت ما از بررسی خاطرات نزاری این است که این مدرسه مؤسسه‌ای برای اهل تسنن بوده و نزاری جوان تمایل اندکی به آن داشته است:

با گروهی ز فرط نادانی ذره‌ای مردمی و انسانی وانگهی دعوت مسلمانی وای ویلی زهی پشمیمانی <sup>۳۶</sup>	روزگاری به باد بردادم که در ایشان نیافتیم هرگز دشمن آل مصطفی جمله می‌کنم پشت دست و می‌گریم
--	---

گروهی از اینان عقل و خرد نداشتند و گروهی دیگر همچون مردم دیوانه دروغ می‌گفتند. این ملاحظات نمایانگر آن است که تعلیمات اولیه نزاری نمی‌توانسته است منبع دانش او از علوم عقلی و یا مذهبی باشد که بعدها در آثار ادبی او نمایان شده است. (و به سبب همین دانش‌ها به لقب حکیم به معنی دانا یا دانشمند ملقب شده است). احتمالاً در سال‌های بعد تحت راهنمایی شخصی پدر یا بر اثر تعلیمات یک معلم خصوصی است

که او با ادبیات کلاسیک پارسی و عربی آشنا شده است.<sup>۳۷</sup> نزاری با اشعار فردوسی (م. ۱۰۲۰/۴۱۱)، عمر خیام (م. حدود ۱۱۲۳/۵۱۷) و نظامی (م. حدود ۱۲۰۳/۶۰۰) آشنایی کامل داشته است. کلمات قصار و پندآموز صوفیان و شاعرانی همچون سنائی (م. حدود ۱۱۳۱/۵۲۵) و فریدالدین عطار (م. ۱۲۳۰/۶۲۷) در سرتاسر آثار نزاری پراکنده است. از نظر مصطفاً شاعری که بیشترین تأثیر را بر نزاری گذاشته است سعدی بوده است (م. ۱۲۹۲/۶۹۱).<sup>۳۸</sup> بارادین اظهار می‌دارد که در این دوره نزاری کمی زبان ترکی را نیز آموخته است ولی، هر چند ظاهراً، به این زبان چندان علاقمند نبوده است.<sup>۳۹</sup> نزاری علاوه بر ادبیات منظوم به مکاتب مختلف فقه اسلامی و الهیات علاقه‌مند و افری نشان داده است، او آثار فلاسفه‌ی اسلامی مانند فارابی (م. ۹۵۰/۱۳۴۹) و ابن سینا (م. ۱۰۳۷/۴۲۸) را مطالعه کرده است.<sup>۴۰</sup> وی با اشاره به تنوع نظریات و گوناگونی تفاسیری که در مطالعه خود از آثار دانشمندان یافته است بعدها چنین اظهار نظر می‌کند:

گروهی دگر مذهب معتزل	گروهی گرفته ره فلسفه
نهادند از یک دگر منفصل	علی الجمله هر کس به خود مذهبی
برون رفته از جاده‌ی معتدل <sup>۴۱</sup>	مقصر جدا گشته غالی جدا

اندک تردیدی می‌توان داشت که دانش وسیع نزاری از اندیشه و ادبیات اسماعیلیه در سال‌های قبل از نصب فکری او حاصل شده است. به نظر برترین شاعر به مطالعه‌ی دقیق آثار اندیشمندان اسماعیلی هم‌چون ابویعقوب سجستانی، حمید الدین کرمانی، ناصر خسرو و همچنین نصیر الدین طوسی همت گماشته است.<sup>۴۲</sup> این حقیقت از بررسی اشعار نزاری مشهود است. در اشعار نزاری اشارات بسیاری به نوشه‌های این داعی‌ها به ویژه به آثار فارسی ناصر خسرو و نصیر الدین طوسی دیده می‌شود. پدر نزاری نقش اساسی در تشویق پسرش به مطالعه‌ی متون اسماعیلیه داشته است ولی احتمال بیشتر این است که نزاری جوان بخشی از تعلیمات خویش را از یک یا چند داعی اسماعیلی که پس از رفتن مغولان زنده مانده بودند دریافت کرده باشد. امکان ادامه‌ی دعوت به صورت مقدماتی در قهستان و رو دربار برای چندین سال در دوره‌ی حکومت مغولان وجود دارد، در این دوره دعوت تلاش می‌کرد که از راه تعلیم و عضو پذیری محض به تقویت بنیاد خویش

پردازد. در چنین موقعیتی ممکن است که دعوت از نزاری جوان برای پذیرش دکترین اسماعیلیه صورت گرفته باشد. شاعر با اشاره به این دوره از تعلیمات، خودش را یک مستجیب می‌نامد یعنی پاسخ‌دهنده یا مؤمنی که ندای دعوت را پذیرفته است:

بی‌هوode می‌کنند ملامت ادیب را	استاد من معلم کتاب عشق بود
نقض معلمان نرسد مستجیب را. <sup>۴۲</sup>	تسلیم عشق شو چون نزاری نه معترض

## زندگانی نزاری در هرات

حرفه‌ی شاعری نزاری قهستانی تا حدود زیادی بر حسب موقعیت سیاسی و اقتصادی شمال شرق ایران در نیمه‌ی دوم قرن ۱۳/۷ شکل گرفت. جنبه‌های بسیاری از زندگانی نزاری و شعر او وجود دارد که مفهوم آن در رابطه با سیاست‌های دولت ایلخانی در ایران روشن می‌گردد، به ویژه کشمکش‌هایی که برای تسلط سیاسی بر قهستان میان حکام محلی کرت در خراسان و مهربانیان در سیستان در جریان بود.

از هنگامی که اعراب ایران را اشغال کردند اصطلاح «خراسان» بر منطقه‌ی پارسی‌زبان وسیع نامشخصی که از مأواه‌النهر در آسیای مرکزی تا شمال غربی افغانستان کتونی و قهستان و سیستان در شرق ایران گستردۀ بود اطلاق می‌گردید. خراسان پیش از هجوم مغول یکی از آبادترین نواحی کشاورزی ایران بود و شهرهای بخار، سمرقد، نیشابور، بلخ و هرات از جمله مراکز بزرگ تجاری و فرهنگی قرون وسطی دنیای اسلام بودند. خراسان چون اوّلین منطقه‌ی ایران بود که توسط چنگیزخان و هلاکو فتح شد، در برابر سخت‌ترین یورش مغولان قرار گرفت. در نده‌خوبی و تخریب حاصل از این تهاجمات، ویرانی وضع اجتماعی و اقتصادی تمام منطقه را به دنبال داشت، بسیاری از این نواحی هرگز رونقی را که در گذشته داشته‌اند تا به امروز به دست نیاورده‌اند. هروی یک قرن بعد اوضاع این دوران را آن‌چنان که شاهدان عینی گزارش کرده‌اند بازگو می‌کند: در بسیاری از مناطق سکنه وجود نداشت و غذا، پوشان و غله یافت نمی‌شد. چند نفری هم که از محاصره‌ی هرات توسط مغولان جان سالم به در برده بودند ناگزیر بودند به خوردن لشه‌های جانوران و مردگان اکتفا کنند.<sup>۴۳</sup> قهستان به ویژه چنان اهمیت منطقه‌ای خود را از دست داد که از آن پس برای مدت چند قرن به‌ندرت مؤلفین ایرانی از قهستان نام برده‌اند.<sup>۴۵</sup>

پس از مرگ چنگیزخان در سال ۱۲۲۷/۶۲۵ شکاف‌های عمیقی میان اعضای مختلف خاندان فرمانروای مغول به ویژه بر سر تقسیم سرزمین‌های فتح شده یا سرزمین‌های ضمیمه شده که به مغولی اولوس گفته می‌شد پدیدار گردید. این اختلافات در زمان بازماندگان هلاگو شدت یافت و موجب تقسیم امپراطوری مغول به تعدادی خاننشین گردید. نخستین دولت مغول که در سرزمین مسلمانان تشکیل شد خاننشین جغتای در ناحیه‌ی سیحون و جیحون آسیای مرکزی بود. قسمت اعظم ایران و عراق تحت حکومت ایلخانان قرار داشت که پایتخت آنان نخست شهر مراغه و سپس تبریز در آذربایجان بود، در حالی که اردوی زرین شاخه‌ای دیگر از سپاه مغول بویروسیه و حوزه‌ی رودخانه ولگا سلطنت داشتند. این حکومت‌ها تابع خان بزرگ در مغولستان و چین بودند ولی با گذشت زمان به رقابت با یکدیگر برخاستند. مغولان معمولاً بر سرزمین‌های تحت سلطنت خویش از طریق حکام محلی حکومت می‌کردند و به این حکام یرلیغ یا فرمانی اعطاء می‌شد که تا زمانی که اقتدار مغولان را می‌پذیرفتند و خراج را می‌پرداختند به ایشان استقلال عمل بسیار در قلمرو حکومتی ایشان می‌داد. در قلمرو حکومت ایلخانان در ایران این سیاست طرفدار نخبگان نظامی مغول - ترک بود که با طبقه‌ی اشراف ایرانی مالک در منطقه همکاری می‌کردند. از این ائتلاف یک طبقه‌ی حاکم قدرتمند به وجود آمد که بر اوضاع سیاسی و فرهنگی بسیاری از نواحی ایران سلطنت داشت و عده‌ای از این گروه توانستند حکومت‌های نیمه مستقل در تحت سلطنت مغولان تشکیل دهند.

در چنین شرایطی بود که در سال ۱۲۴۵/۶۴۳ یک فتووال بزرگ محلی و افغان تبار به نام شمس الدین کرت (۱۲۴۵-۹۷۶) حکومت هرات را در دست گرفت. در سال ۱۲۵۱/۶۴۹ نیروهای شمس الدین کرت به نیروهای منگو قاآن که در اوج کشمکش برای کسب قدرت و جانشینی چنگیز بود پیوستند<sup>۳۶</sup> و در ازای این خدمت خان بزرگ یرلیغ (فرمان) حکومت هرات، بلخ، نواحی بین این دو منطقه و مرز هندوستان را به شمس الدین سپرد و مبلغ شصت هزار دینار نیز به او بخشید.<sup>۳۷</sup> منگو قاآن سپس حکومت خراسان و سیستان را نیز به شمس الدین تفویض کرد و او جانشین حاکم محلی شمس الدین علی بین مسعود از خاندان مهربانیان گردید.<sup>۳۸</sup> فرمانروای کرت چند دهه‌ی بعد را صرف استحکام پایه‌های قدرت در خراسان و جنگ با رقیان می‌کند خصوصاً جنگ با نصیر الدین محمد بن ابوفتح مسعود (۱۲۵۵-۷۱۸) از خاندان مهربانیان که

به نصیرالدین سجستانی شهرت دارد و برادرزاده‌ی شمس‌الدین علی است. با وجود اینکه بعدها نصیرالدین در تر غیب هلاگو به بازگرداندن حکومت سیستان به خاندانش موفق شد ولی جنگ‌های شدید بین دو خاندان فروکش نکرد و هریک از طرفین سعی در تسليط بر طرف دیگر داشتند.

از مشخصات حکومت شمس‌الدین گرت تلاش او برای استحکام و توسعه‌ی قدرت در خراسان از سوئی و اجتناب از درگیر شدن در کشمکش‌های دائم میان حکمرانان مغول از سویی دیگر است. اما اجرای این سیاست در نزاع میان پسر و جانشین هلاگو آباخان و بُراق حاکم خاننشین جفتای که به سرزمین ایلخانان تجاوز کرده بود غیرممکن بود.<sup>۵</sup> شمس‌الدین کرت در وضعیت دشواری قوارگرفته بود زیرا باید بین دو قدرت بزرگ مغول که نمی‌توانست خشم هیچ‌یک از آنان را برگزید یکی را انتخاب می‌کرد. براساس گفته‌ی هوورت<sup>۶</sup> دشمنان شمس‌الدین در دربار بر علیه او به توطئه‌چینی پرداختند و سرانجام آباخان به وفاداری او مشکوک شد.<sup>۷</sup> بر اثر این دسیسه‌های سیاسی شمس‌الدین در سال ۱۲۷۸/۶۷۶ بر اثر خوردن هندوانه‌ی مسموم در دربار وفات یافت.<sup>۸</sup> در سال بعد آباخان به هرات رفت و پسر شمس‌الدین به نام رکن‌الدین را به حکومت هرات برگزید. رکن‌الدین (مشهور به شمس‌الدین دوم) در این زمان در سپاه ایلخانی مستقر در دربند آذربایجان به سر می‌برد. وی مدت کوتاهی در هرات حکومت کرد و در سال ۱۲۸۲/۶۸۱ از حکومت کناره‌گیری و به خیسار رفت و پرسش علاء‌الدین را به جای خود در هرات باقی گذاشت. پس از اینکه علاء‌الدین شهر هرات را ترک کرد امیرنوروز فرماندهی کل سپاه غازان خان ایلخانی، رکن‌الدین را مقاعد ساخت که حکومت را به پسر دیگرش فخرالدین بسپارد، و فخرالدین رهبری خاندان کرت را در سال ۱۲۹۵/۶۹۵ به دست گرفت.

نزاری قهستانی احتمالاً در حدود سال ۱۲۷۰/۶۶۹ به هرات وارد شد و در این زمان که به خدمت شمس‌الدین کرت درآمد حدود بیست سال سن داشت. فقری که خانواده‌ی نزاری پس از پیروزی مغلان به آن دچار شده بودند احتمالاً یکی از عواملی بود که باعث رفتن نزاری به هرات شد. علاوه بر این نزاری در این زمان دانش و آمادگی کافی برای خدمات حکومتی را کسب کرده بود. هنگامی که نزاری به هرات وارد شد شهر مجدداً

بنا شده بود، حرفه‌ها و صنایع آن تجدیدحیات کرده و هرات بار دیگر در حال تبدیل شدن به یک مرکز فرهنگی بود که شاعران و پژوهشگران را از نواحی اطراف به خود جلب می‌کرد. این محیط فرصت مناسبی را برای پیشرفت آموزشی و حرفه‌ای این شاعر جوان اسماعیلی اهل قهستان فراهم می‌کرد. فرمانروایان کرت نیز اگرچه سنتی مذهب بودند ولی با استخدام کارآزمودگان شیعی مذهب در تشکیلات حکومتی خود مخالفتی نداشتند. افزون بر این، بر حسب نظر بارادین عموزاده‌ی نیازی به نام سعداکبر که موقعیتی ممتاز در دربار کرت داشته ممکن است به نیازی در استخدام وی در حکومت کمک کرده باشد.

اما اگر شرایط زمانه و زندگانی نیازی متفاوت می‌بود امکان داشت که نیازی ترجیح می‌داد که دانش و مهارت خویش را در خدمت به اهداف اسماعیلیان به کار گیرد. پیش‌تر اشاره شد که نیازی وابستگی شدیدی به تشیع اسماعیلی داشته و به عضویت جامعه‌ی اسماعیلیه درآمده بود. دعوت اسماعیلیان منحصر به تبلیغات مذهبی نبود بلکه نقش یک سازمان تربیتی رانیز داشت که برای اسماعیلیان جوان و مستعد امکان تحصیل و ارتقاء به سطوح بالای علمی را فراهم می‌کرد. شاید اگر شرایط طبیعی می‌بود نیازی نیز همان روش داعی بزرگ خراسان ناصرخسرو را تعقیب کرده بود که در سایه‌ی دعوت اسماعیلیه به توسعه‌ی قوای فکری و شاعری خود پرداخت. اما چون قدرت اسماعیلیان در ایران به دست مغولان ازین رفته بود امکان این عمل مشکل و شاید غیرممکن می‌نمود. بر حسب نظر بایبوردی، نیازی ابتدا به خدمت حاکم نظامی مغول در قهستان، طوغان (طوغاخان) درآمد.<sup>۵۳</sup> اما بارادین معتقد است که نیازی در جوانی وارد تشکیلات اداری شمس‌الدین کرت شد. او یادآوری می‌کند که قصد اصلی نیازی پیوستن به سپاه بود اما شاه چنین اجازه‌ای را به او نمی‌داد.<sup>۵۴</sup> در دوران حکومت ایلخانان ترک‌ها بر تأسیسات نظامی تسلط داشتند ولی مؤسسات مالی اغلب از مردم عادی محلی که به زبان پارسی مسلط بودند تشکیل می‌شد.<sup>۵۵</sup> نیازی در دیوان استیفای ممالک که مسئول جمع‌آوری مالیات و امور مالی بود به خدمت پرداخت. ریپکا اظهارنظر می‌کند که شاه او را در دو ظرفیت به خدمت گرفته بود: هم به عنوان مأمور مالیاتی (محصل) و هم به عنوان شاعر دربار.<sup>۵۶</sup> ممکن است که چنین بوده باشد زیرا در ایران قرون وسطی غیرمعمول نبود که شاعران بلندپرواز در ظرفیت اجرایی در خدمت حکام محلی باشند و هم‌زمان به ستایش

و مدح اربابانشان پردازند. از طرفی دیگر تا آنجا که ما اطلاع داریم نزاری در هنگام ورود به هرات چندان شهرت ادبی نداشت که مباحثات به آن باعث انتخاب او به عنوان مدیحه‌سرای شاه شده باشد. گرچه قصاید، غزلیات و اشعار کوتاه بسیاری در دیوان نزاری<sup>۵۷</sup> وجود دارد که در دوره‌ی زندگی او در هرات سروده شده‌اند ولی نمی‌توان انکار کرد که تصنیف‌های بزرگ و از جمله مثنوی‌های او پس از سال ۱۲۸۱/۶۸۰ که از خدمت خاندان کرت کناره گرفت و به بیرجند برگشت سروده شده‌اند.

بنابراین چنین به نظر می‌رسد که نزاری در هرات نخست با سمت مأمور اداری در دفتر صدارتی پادشاهان کرت استخدام شده و راهیابی<sup>۵۸</sup> او به محافل درباری در هرات احتمالاً پس از سال‌ها تجربه‌ی شاعری امکان‌پذیر شده است. در این سال‌ها نزاری سبک شعری خویش را تکامل بخشیده و شهرتی در شهر هرات به دست آورده بود. نزاری همانند بسیاری دیگر از شاعران معاصر خود که تحت حمایت خاندان‌های محلی ترک - مغول بودند، راهیابی به دربار کرت را باید فرصت مناسب مطلوبی برای حرفه‌ی شاعری و رونق مادی خویش دانسته باشد. نیازی به گفتن نیست که نزاری نمی‌توانسته است بدون اختفای کامل هویت اسماعیلی خویش و سازگاری با شیوه‌ی زندگی تعجمی و افراطی طبقه‌ی حاکم در هرات به دربار کرت های سنتی مذهب راه یابد. علاوه بر سایر موارد نزاری ناچار بود که اشعاری در ستایش اربابش ملک شمس الدین کرت بسراید. بسیاری از غزل‌های نزاری در تجلیل شراب، زن و موسیقی که در دیوان او وجود دارند احتمالاً در این دوران سروده شده‌اند، اما اشعار دیگری در آثار نزاری هست که نگاهی عرفانی و متمایز دارند، این اشعار در عین حال بر تمایل رو به افزایش شاعر به معنویات زندگی دلالت دارد.

نزاری در جریان انجام وظایف اجرایی خویش ناگزیر بود که بارها به قهستان، سیستان، ری و سایر نواحی خراسان سفر کند و در جریان این سفرها بود که پیامدهای مصیبت‌بار مالیات‌هایی که مغلولان بر مردم روستاهای تحمیل می‌نمودند را به چشم دید. نزاری گزارش می‌دهد که او روستاهای املاک خالی از سکنه بسیاری را مشاهده کرده که ساکنان آن‌ها به علت ناتوانی دربرآوردن خواسته‌های مأمور مالیاتی و یا مالکان، آن‌ها را رها کرده بودند. نزاری برای ارائه یک نمونه‌ی شاخص به شرح حال کددخایی روستایی می‌پردازد که چون به علت ویرانی روستا قادر به پرداخت مالیات نبوده است

دویست ضربه چوب می‌خورد تا اینکه بالاخره کوزه‌های شرابش را به مأمور مالیاتی تسلیم می‌کند.<sup>۵۸</sup> مطالعات جدید درباره اقتصاد ایران در دوران مغول نیز اظهارات نزاری را تأیید می‌کند. بنا به گفته‌ی پتروشفسکی سیاست مالیاتی ایل خانان مجموعه‌ای از روش‌های هولناک و متناقضی بود که از مشخصات آن تحمیل مالیات‌های سنگین، اجحاف‌های مستبدانه و سوء عملکرد گسترده و کار اجباری یا مصادره‌ی اموال افرادی بود که قادر به پرداخت آن مالیات‌ها نبودند.<sup>۵۹</sup> این بی عدالتی‌ها با سوء استفاده‌ی بسیار از روش اخذ مالیات کشاورزی (اقطاع) تشدید می‌شد، سیستم مالیاتی کشاورزی به اشراف سپاهی ترک و زمینداران ایرانی منطقه و مأموران حکومت اجازه می‌داد که اجاره‌های فوق العاده سنگینی از زمین‌های حکومتی که در اختیار داشتند اخذ کنند. مالیات‌ها و اجاره‌ها بر دوش رعیت سنگینی می‌نمود، پرداخت کنندگان مالیات، کشاورزان و شهرنشینان در اثر جنگ و قحطی تهیdest شده بودند و زندگی ایشان چنان غیرقابل تحمل شده بود که دسته جمعی مهاجرت کرده، خانه‌ها و زمین‌ها را از ترس مأموران مالیاتی رها می‌کردند.

از نوشه‌های نزاری چنین برمی‌آید که در بسیاری مواقع وجود ان او بر ضد این سیستم خشن و تنیبه‌ی مالیاتی طغيان می‌کرده و نزاری با برپاداري اين سیستم به نمایندگی از خاندان کرت و اربابان مغول ایشان در برابر وجود احساس گناه می‌نموده است. شکی نیست که مشاهده‌ی مستقیم رنج‌های مردم عادی در ایجاد نظریه‌های انتقاد‌آمیز اجتماعی او که بعدا در اشعارش بیان شده و همچنین تنفر او از خاندان کرت بسیار مؤثر بوده است. نارضایتی نزاری بامشاهده‌ی تضاد شدید میان تهیdest مردم روستاهای و تجمل و بیهودگی زندگی اش در هرات تشدید بیشتری یافت. نزاری در یک وهله از سفرهایش چنین می‌نالد: آه خدایا تا کی باید مرا برای گذران زندگانی دور دنیا بدوانی.<sup>۶۰</sup>

نزاری طولانی‌ترین سفرش را از قهستان به منطقه‌ی قفقاز علیرغم ناراحتی‌های فزاینده‌ی روحی و تنفس در سال ۱۲۸۰/۶۷۹ آغاز کرد. نزاری تجربه‌ی این سفر دو ساله را در سفرنامه‌ی منظوم خود بازگو کرده است ولی ماهیت واقعی فعالیت‌های وی و مفهوم حوادثی که در این مثنوی نقل می‌کند کاملاً روشن نیست. ما در فصل هفتم جزئیات مسافرت نزاری را بررسی و سعی خواهیم کرد که قصد شاعر را از ابراز یا اخفای برخی مطالب در سفرنامه دریابیم. در اینجا کافی است بادآوری کنیم که این سفر برای نزاری

چنان مهم بود که قبل یا بلافاصله پس از سفر از شغلش در هرات کناره‌گیری کرد (شاید هم معزول شد) و در زادگاهش بیرجند خانه‌نشین گردید.

## شاعری نزاری در بیرجند

از فعالیت‌های نزاری در ده سال پس از بازگشت او به بیرجند اطلاعات اندکی در دست است. بدون شک او در این مدت که هنوز خاطرات سفر به قفقاز در ذهنش تازه بود توجه کامل به نوشن سفرنامه داشته است. تصنیف این اوّلین مثوی بزرگ نزاری احتمالاً تا حدودی به علت فراغت یافتن از مسئولیت‌های اداری، همسر و فرزندان تسهیل شده است، او خود به این موضوع اشاره دارد:

هم زبستان ایمنیم و هم ز بهمن فارغیم از مقام و جایگاه و رکن و مسکن فارغیم. <sup>۱</sup>	راست چون سرویم آزاد و مجرد لاجرم در هوای نور خورشید محبت ذره وار
---	---

نزاری اندک زمانی بعد ازدواج کرده و سه فرزند به نام نصرت، شهنشاه و محمد داشته که محمد در خردسالی در گذشته است:

دو فرزانه فرزند شایسته داد گرامی دو شایسته مهریان ز دارالفنادی شد به دارالبقا. <sup>۲</sup>	مرا فضل بخشنده دین و داد شهنشاه و نصرت به بخت جوان سه بودند از ایشان یکی از قضا
---	---

خوشی و آسایش زندگانی خانوادگی نزاری هرچه بود بار دیگر روزگارش به دنبال یک دوره آشفتگی سیاسی و اجتماعی که قهستان را در بر گرفت به سختی متزلزل شد. در سال ۱۲۸۹/۶۸۸ گروهی از سپاهیان به سر کردگی تُرُشیر برادر طوغان فرمانده نیروهای مغول در منطقه به این ناحیه هجوم برداشت و شهر نیه را تصرف و حاکم آن را بیرون راندند. این حادث ملک نصیر الدین مهریانی حاکم ناحیه‌ی مجاور، سیستان رانگران ساخت و او برادرزاده‌ی خود شمس الدین علی مشهور به علیشاه یا شاه علی را مأمور بیرون راندن مهاجمان کرد. علیشاه پس از تصرف نیه و اشغال خوسف در بیرجند اقامت گزید و خود را حاکم جدید قهستان اعلام

کرد. پس از آن تا سال ۱۲۹۴/۶۹۴ دامنه‌ی نفوذش را به سایر شهرهای آن ایالت گسترش داد. در سال‌های بعد علیشاه با تهاجم‌های دیگری رو به رو شد که مهم‌ترین آن حمله‌ی طوداکان در رأس ده هزار جنگجوی سوار بود. شاهزاده‌ی مهریانی نخست به سیستان عقب‌نشینی کرد، سپس با کمک نیروی امدادی پدرش مجدداً به قهستان باز گشت و مهاجمان را بیرون راند.<sup>۳۵</sup> حکومت علیشاه به علت سیاست توسعه‌طلبانه‌ی فخر الدین نوه‌ی شمس الدین کرت که در هرات حکومت می‌کرد و به سرزمین‌های قهستان و سیستان طمع می‌ورزید بسیار دچار مزاحمت شده بود. فخر الدین برای رسیدن به این هدف تصمیم گرفت که از نیکودریان سود جوید، نیکودریان یک نیروی مغولی - ترک آشوبگر ساکن نواحی جنوب افغانستان بودند که از ایلخانان فرمان نمی‌بردند و سوال‌های متمادی به تاخت و تاز و غارت نواحی شرق ایران اشتغال داشتند. حاکم هرات برای نیکودریان پوشاند و اسب لازم به منظور حمله به نیروهای مهریانیان در قهستان را تأمین کرد.<sup>۳۶</sup> چند سال بعد نوروز فرماندهی نظامی خراسان سپاهی به سرکردگی برادرش امیر حاجی به قهستان گسیل داشت که قبل از اینکه توسط مهریانیان بیرون رانده شوند ویرانی زیادی به بار آوردند. علیشاه به منظور استحکام و مشروعیت حکومتش در قهستان روابط خوبی با غازان حاکم ایلخانی برقرار کرد. سرانجام غازان یرلیغ و پرچم رسمی را به علیشاه اعطا کرد که تأیید‌کننده‌ی حکومتش در منطقه بود. علیشاه پس از ۱۶ سال حکومت در سال ۱۳۰۶/۷۰۶ در جنگ کشته شد و پسرش تاج الدین جانشین او گردید.

در سال ۱۲۹۴/۶۹۴ علیشاه احتمالاً پس از اینکه مرکز فرماندهی خود را در بیرجند برپا کرده بود نیازی را ملاقات کرد، علیشاه عمیقاً تحت تأثیر مهارت‌های شاعرانه‌ی نیازی قرار گرفت و او را به عنوان شاعر دربار خود برگزید. همانند همکاری قبلی نیازی با فرمانروایی کرت در هرات، نیاز به درآمدی منظم در شرایط هرج و مرچ زمان تا حدودی نیازی را واداریه همکاری می‌کرد. وسعت تعلیم و تربیت نیازی، آگاهی عمیق او از مسائل درباری و اداری همراه با بیزاری او از خاندان کرت و سیاست‌های ایشان نیز بایست موجب توصیه‌ی او به علیشاه شده باشد. عامل دیگری که می‌توانسته است روابط ایشان را مستحکم کند تمایل خاندان مهریانی به تشیع بود. از نظر نیازی این تمایل جذاب‌ترین جنبه‌ی شخصیت علیشاه بوده است زیرا کمتر مانع شاعر برای بیان احساسات شیعی در گفتن شعر می‌شده است. بنابراین بین علیشاه و نیازی یک محبت

واقعی وجود داشته است. اما نزاری برای اینکه از لطف علیشاه کم نشود مطمئناً مجبور بوده است که وابستگی خود را به اسماعیلیه از او پنهان نگه دارد، زیرا همان قدر که اهل تسنن از اسماعیلیان بیزار بودند شیعیان دوازده امامی نیز ایشان را تأیید نمی کردند. معذلك شاید نزاری آرزو داشته است که روزی پنهانی حاکم را به اسلام شیعی اسماعیلی معتقد گردداند، به همان روشهی که داعی‌هایی همچون محمد نسفی، ابوحاتم رازی و مؤید فی الدین شیرازی در گذشته کرده بودند.

در طول دو سال بعدی که علیشاه اغلب برای استحکام موقعیت حکومتش در قهستان در سفر بود نزاری چندین قصیده در تمجید از حاکم سروید. اما بیشتر این زمان صرف ادب‌نامه شد، اشعار اخلاقی طولانی که در دوازده فصل به شیوه‌ی داستانی سروده شده است. در این منظومه که در سال ۱۲۹۷/۶۹۷ پایان یافته است، نزاری به شرح تاریخی و انتقاد اجتماعی دوران خویش می‌پردازد و علاوه بر آن اندرزهایی برای بهترین روش حکومت بر مردم را ارائه می‌دهد. در این متنی که تحت حمایت علیشاه فراهم شده است شاهد ابراز علاقه‌ی شدید شاعر به شرایط اجتماعی و حکومت شایسته هستیم. بحث نزاری از کمبودهای حکومت و انتقاد وی از طبقه‌ی حاکم که در مورد تأمین نیازهای عوام اهمال می‌کنند موضوعی بود که موجب رنجش بسیار نزاری شد، برای مثال، در قطعه شعر زیر، شاعر زمینداران را به علت احتکار گندم محکوم می‌کند و همدردی عمیق خود را با احساس قربانیان گرسنه ابراز می‌دارد:

که برد آب رخ از گوهر عمان گندم <sup>۵</sup>	کی شود باز به نرخ گل اشنان گندم <sup>۶</sup>
زان که کرده است مرابی سروسامان گندم	شدز اندیشه بی‌نانی جو جو دل من
می‌فروشند و نیابند به ایمان گندم	نان و ایمان نه در افواه خلائق باشد
گرچه دارند در انبار فراوان گندم	ظالمان از جهت عبرت ایام چنین
به فقیران نفروشند عوانان گندم	مشکل این است که الابه زر روز بیروسیم
گر بیارد ز هوا ابر چو باران گندم	نگذارند که یک دانه به محتاج رسد
گر به جان نیز بیابی بود ارزان گندم	چون بود حادثه مستولی و آفت غالب
رایگان نیز نخواهد ز لثیمان گندم. <sup>۷</sup>	باری ارجان نزاری به لب آید صدبار

گرچه نزاری در به کارگیری کنایه آنقدر ماهر بود که بتواند بعضی از نظریات خویش را مخفی نگه دارد ولی به نظر می‌رسد که در این دوران او بیش از پیش صریح و رک‌گو شده و گاهی درباریان طراز اول شاه را متهم می‌کرده که از قدرت‌شان سوءاستفاده کرده‌اند. این درباریان زمین‌داران و مدیران دولتی بودند که مستقیماً در فساد و بی‌عدالتی آن دوران دخالت داشتند. این موضع گیری شاعر ناگزیر دشمنی عمیق بلندپایگان دربار را که به روابط نزدیک شاعر و علیشاه رشک می‌بردند برانگیخت. نمونه‌ای از شدت این بحث که شاعر در گیر آن شده بود در سطور زیر آمده است. در این چند بیت افسردگی شاعر نیز از مقابله‌ای که در جریان بود آشکار شده است:

بهرستان  
www.tabarestan.info

گوهر از خس چوکور مادرزاد  
چند از این هر دو آن کشم بیداد  
در مقابل شوم خدا مکناد.<sup>۸</sup>

وای از آنان که باز نشناسند  
این یکی بی‌حیا و آن جاهل  
با فرومایگان به جنگ و جدل

علاوه بر طبقات اشراف و زمینداران، نزاری از شریعتمداران (علماء) نیز که زندگی و حیثیت بسیاری از آنان وابسته به طبقه‌ی اشراف حاکم بود انتقاد می‌کرد. یکی از سرچشمه‌های اصلی فساد در حکومت مغولان نظام وقف (دینی) بود که منع درآمدی برای تعداد زیادی فقیه، روحانی و شیخ‌های صوفی شده بود. ایلخانان این نظام را که از سلجوقيان به ارث برده بودند هم‌چنان حفظ کردند و روحانیون که بر حسب سنت مسئولیت سرپرستی موقوفات را بر عهده داشتند از پرداخت مالیات معاف بودند ولی در حکومت ایلخانان، وقف به مکانیسم گسترشده‌ای برای بهره‌برداری از زمین و دهقانان تبدیل شده بود.<sup>۹</sup> نزاری در بسیاری از اشعارش روحانیون را متهم می‌کند که از اصول حقیقی مذهب به دور افتاده‌اند و تنها به درآمد مالی خود توجه دارند.

برونزاری و جز در لباس جهل مباش  
به اعتماد بر اندر زمین شوره مپاش  
طبیب عقل‌بیهوش کی دهد خشخاش

جهان خراب شد از عالمان وقف تراش  
در این مزارع دنیا به هرزه دانه عمر  
خرد به وعظ منافق چه التفات کند

که آفرین و ثنا و اجب است بر او باش	فساد و منکر اهل صلاح تا حدّی است
ز علم و فضل چه اندوختند جز پر خاش	ز درس فقهه چه آموختند جز سالوس
ز شام بی پدران می نهد و جوه معاش <sup>۷۰</sup>	ز دوک پیره زنان می دهد تراز لباس

نزاری در شعر دیگر روحانیون را به ثروت‌اندوزی و موقعه‌گویی‌هایی که موجب بهره‌کشی از توده‌های ساده‌اندیش است متهم می‌کند شعر زیر نمونه‌ای از آن است:

همه ادرار ریایند و همه وقف‌ترash	فقها بی‌هده گوی‌اند و مشایخ فحاش
گاه مرهم منه و گاه جراحت مخراش <sup>۷۱</sup>	باش‌یک روی و قوی باش و موافق کنکاش

هم‌چنان که انتظار می‌رفت نزاری از سوی علمای سنّی که از اعتراض دائم او بر ضدّ خود خشمگین بودند مورد حملات شدید قرار گرفت و سرانجام او را به میخوارگی و طرفداری از اسماعیلیه متهم کردند و ملحد شمردند. معذلك این اتهامات به هیچ وجه شاعر را هراسان نساخت و او را از تحقیر تهمت‌زنندگان بازنشاشت همان‌طور که در اشعار زیر آمده است:

که نزاری مخمر بتّرین خاص و عام است	همه مفتیان عالم بدنه خطف‌فتوی
غم‌ریش‌کس‌ندارم که بروت جمله‌خام است. <sup>۷۲</sup>	نه ز کشتنم هراسی نه ز سوختن غباری

در شعر زیر نزاری استدلال می‌کند که اگر به نظر فقها که خودشان فاسد و فاقد شرافت هستند او ملحد است پس در تمام دنیا یک مسلمان واقعی وجود ندارد.

در این قضیه مقصّر غلو نکردنی کاش <sup>۷۳</sup>	کجاست کیست مسلمان اگر منم ملحد
--	--------------------------------

جنبه‌های بسیاری از نقش نزاری در دربار علیشاه بر ما روشن نیست، ولی آنچه در اشعار ذکر شده در فوق قابل شک نیست احساس ریشه‌دار یک خشم معنوی در وجود نزاری به علت فقرزدگی اجتماعی و اقتصادی قهستان است که او طبقه‌ی حاکم را مسئول آن

می داند. نزاری تنها شاعر زمانه‌ی خویش نیست که چنین انتقاداتی را مطرح می کند ولی نظریات او احتمالاً صریح ترین نظریات است. کاملاً روشن است که این انتقادات معلول اختلافات شدید رو به افزایش در حکومت شاه بود و در جریان این اختلافات نزاری تمام قدرت و زهر قلمش را برای حمله به دشمنانش در داخل و خارج دربار به کار گرفت. احتمال اینکه شاعر بدون کمک و حمایت ضمنی علیشاه جرأت شرکت در این مجادلات را داشته است وجود ندارد. علیشاه برای مدتی نظریات افراطی نزاری را تحمل کرد. تمایل علیشاه به تشیع عامل قطعی در موضع گیری شاه و مشوق او در همراهی با مخالفت‌های نزاری با علماء و اشرافیت قدرتمند تحت سلطه‌ی تسنن بوده است. این امکان نیز وجود دارد که این برخورد جزئی از یک کشمکش سیاسی بین خاندان مهریانیان و خاندان کرت برای تسلط بر قهستان بوده و شاه نسبت به وفاداری بعضی از درباریان شک و تردید داشته است. تصویر روشنی از نقش نزاری در این رویدادها تنها پس از مطالعات بیشتری در زمینه سیاست‌های منطقه‌ی شمال شرقی ایران در قرن ۸-۱۴/۱۳ به دست خواهد آمد.

در سال ۱۲۹۶/۶۹۶ هنگامی که نزاری از شاه به سبب محکوم کردن یکی از رفقاء او به مرگ انتقاد کرد اقبال او را به افول گذاشت. از جرم یا جنایت این فرد اطلاعی نداریم ولی مطمئناً او بسیار به شاعر نزدیک بوده و شاید هم یکی از همزمان وی در مبارزه با دشمنان درباری او بوده است. خشم علیشاه از این جسارت آشکار نزاری، به سبب اتهامات آشکاری که به او زده می‌شد و او را از گرویدگان پنهانی به اسماعیلیسم می‌دانستند شدت بیشتری یافت. بدین ترتیب چند سال پس از ورود به خدمت هنگامی که علیشاه پس از یک لشکر کشی به بیرجند بازگشت نزاری به خیانت متهم و بی‌درنگ از شغلش برکنار گردید. عامل فوری سقوط نزاری احتمالاً به کار گیری چند کلمه‌ی نامناسب بوده که غرور و عزت نفس شاهزاده مهریانی را جریحه‌دار ساخته ولی علت اساسی آن شک به اسماعیلی بودن نزاری و انتقاد او از طبقه‌ی حاکم بوده است.

### سال‌های پایانی زندگانی نزاری

نزاری پنجاه ساله بود که از دربار علیشاه اخراج گردید و در ازای خدمتش یک قطعه‌ی کوچک زمین در بیرجند به او واگذار شد. شاعر از نوع رفتاری که با او شده بود عمیقاً غمگین و نومید بود، او خود را همچون بندهای مظلوم و منوع از ورود به بارگاه

خداآندگار وصف می‌کند<sup>۴</sup>، و از شرایط سختی که در زندگانی بهره‌ی او شده است شکوه‌می‌نماید:

فاقه عذابی است درو مانده‌ام	مفلس و محتاج و فرو مانده‌ام
هیچ نه ککاچ و نه پرداخت کرد	داخل باغی که همی ساخت کرد
داد به من بنده به صد پیچ و تاب. <sup>۵</sup>	در عوض این‌همه، باغی خراب

نزاری علیرغم احساس بی‌عدالتی، آرزوی دستیابی دویاره به اضافه علیشاه را از دست نداد. در سال ۱۳۰۰/۷۰۰ یکی از مشوی‌های بزرگ خود به نام مناظره‌ی شب و روز را تصنیف کرد. این منظومه شامل ۵۵ دویتی است که مجادله‌ی بین قدرت شب و روز را داستان‌گونه به تصویر می‌کشد. شب و روز نشانه‌ی دو شاخه‌ی اصلی اسلام، تسنن و تشیع است و مناظره به نفع تشیع پایان می‌یابد. این مناظره به نظر می‌رسد که برای نشان دادن تبعیت نزاری از اسلام تشیع و رهایی وی سروده شده است و نظریه‌ای را که رابطه‌ی شاعر و علیشاه مبتنی بر یک یینش مشترک مذهبی بوده است تأیید می‌نماید. بارادین اظهار می‌دارد که شاعر در این منظومه تلاش کرده است که اعتقادات اسماعیلی و انتقادات اجتماعی خویش را پنهان سازد<sup>۶</sup>. نزاری برای اینکه مورد لطف و عنایت شاه قرار گیرد سعی کرده است که خود را از پیروان امام جعفر صادق(ع) نشان دهد و از علیشاه هم با لقب شمس الدین یاد کرده است. ظاهراً این منظومه نظر علیشاه را نسبت به شاعر نرم ساخته و قبل از عزل مجدد برای مدت کوتاهی مورد لطف شاهانه قرار گرفته است.

سال بعد نزاری با اهداء مشنوی از هر و مزه ره علیشاه تلاش دیگری را برای جلب نظر وی آغاز کرد. در این اثر که حدود ده هزار بیت دارد و به روش خسرو و شیرین نظامی و خسرونامه‌ی فریدالدین عطار سروده شده است، نزاری به شرح کشمکش بین مزه و خلیل دریک محیط عربی می‌پردازد. مزه قهرمان نماینده‌ی ارزش‌های عدالت و صداقت و خلیل ستمکار تجسم بی‌عدالتی و بی‌دادگری است. بایبوردی به درستی دریافته است که در تضاد با سایر تأییفات، نزاری در از هر و مزه آشکارتر به اظهار عقاید اسماعیلی همچون اصل امامت و مفهوم ظاهر و باطن می‌پردازد. به نظر بایبوردی از هر و مزه تجسمی از افکار ایده‌آل نزاریان اسماعیلی است.<sup>۷</sup> به یک معنی یا به مفهومی

منظومه‌ی مناظره‌ی از هر و مزه ر نقل داستان مختصری از کشمکش‌های شدید نزاری بر علیه دشمنانش بوده است. بدینخانه هیچ کدام از این دو اثر مورد قبول درباریان واقع نشد و تسکینی در شاه پدید نیاورد.

از سال‌های پایانی عمر نزاری اطلاعات بسیار اندکی در دست است. در سال ۱۳۰۶/۷۰۶ هنگامی که نزاری در حدود شصت سال سن داشت همسرش در گذشت و پسر بزرگش نصرت از زندان آزاد شد. علل و موجبات حبس نصرت روشن نیست به جز اینکه او متهم به تبلیغ عقاید اسماعیلیه بوده و پس از دخالت شخص حاجی علاءالدین هندونماینده‌ی حاکم ایلخانی الجایتو از زندان آزاد شده است. آنچه‌ین اثر بزرگ نزاری که در سال ۱۳۱۰/۷۱۰ تنظیم شد دستورنامه، شامل سیصد دویتی در آداب باده‌نوشی و اندرزهای پراکنده‌ی اخلاقی است. بقیه سال‌های عمر نزاری بیشتر در مزرعه‌اش گذشت نزاری در این باره چنین می‌سراید.

### به گوش رفتم و بنشست و کنج کرد چو گنج کنون وظیفه‌ی خدمت ز من دعا باشد.<sup>۷۴</sup>

نزاری در سال ۱۳۲۰/۷۲۰ وفات یافت و در قبرستان شرقی بیرجند در جوار همسر و پسرش محمد که در خردسالی در گذشته بود به خاک سپرده شد. بنا به گزارش دفتری قبرنزاری در سال ۱۹۲۵ هنگامی که قبرستان به پارک تبدیل شد تخریب گردید ولی پس از آن مقبره‌ی جدیدی به یادبود این شاعر بیرجندی بنا شده است.<sup>۷۵</sup>

در این فصل تلاش کرده‌ایم که رویدادهای اصلی زندگی نزاری را بر پایه‌ی اطلاعات اندکی که در منابع و آثار وی وجود دارد و با توجه به زمینه‌ی اجتماعی - تاریخی عصر نزاری بازسازی کنیم. ما به هیچ وجه به بررسی اشعار نزاری که قابل توجه، چندوجهی و دارای کیفیت بالای ادبی است نپرداخته‌ایم. این آثار مستلزم مطالعه و بررسی جداگانه‌ای هستند. علاوه بر روانی و تنوع، آثار نزاری از نظر اطلاعات داستانی که درباره‌ی شرایط اجتماعی و اقتصادی خراسان و قهستان در دوران حکومت مغول به دست می‌دهد قابل توجه و تأمل است. نزاری به علت سازش‌نایبری در صداقت و شجاعتی که با آن به اعلام فساد و بی‌عدالتی دوران خویش پرداخته و به سبب دفاع از اهداف انسان‌هایی که بیش از دیگران از این شرایط رنج برده‌اند در میان شعرای ایرانی معاصر خویش بسیار برجسته و نمایان است.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## فصل ششم

اسماعیلیسم، تصوّف و نزاری قهوه‌ستانی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان

www.tabarestan.info

## اسماعیلیسم، تصوّف و نزاری قهستانی

دیدیم که هویّت مذهبی نزاری دیگر یک موضوع تحقیقی و مورد مناقشه نیست و اساماعیلی بودن او پذیرفته شده است. مجادلات قبلی درباره‌ی مذهب نزاری بیشتر ناشی از آن بوده که بسیاری از آثار نزاری مشتمل بر حالت معنوی و واژگانی است که با تصوّف ایرانی پیوند دارند. ارتباط نزاری با تصوّف یکی از جنبه‌های شعری وی است که علیرغم اثبات وابستگی شاعر به اساماعیلیه هنوز موضوعی مبهم و شایان بررسی است. در سال‌های اخیر بررسی‌های تازه و مهمی در تاریخ اجتماعی و مذهبی ایران در دوران حکومت مغولان صورت پذیرفته که در سایه‌ی این پژوهش‌ها امکان ارزیابی مجدد و روشن‌تر ارتباط نزاری با تصوّف میسر گردیده است.

### مذهب و فرهنگ ایرانی در دوران حکومت مغولان

مغولان پس از فتح ایران، اعتقادات و عاداتشان را که آمیخته‌ای از شَمنیسم و بوداییسم (بوداییگری) بود و همچنین قانون‌نامه‌ی خود یاسا را به همراه آوردنده. اگرچه هلاگو بنیانگذار سلسله‌ی ایلخانی و جانشینان بلافصل او آیین بودایی را به عنوان اعتقاد رسمی دربار حفظ کردند ولی تمایلی به اینکه مسلمانان را به عقاید بودایی خود جلب کنند نداشتند، زیرا انگیزه‌ی تهاجم مغولان از همان ابتدا اقتصادی و نظامی بود. ایلخانان برخلاف اسلاف خود یعنی سلجوقیان که تلاش می‌کردند تا تسنّن اشعری -شافعی را بر مردم تحمیل کنند،

علاقه‌ای به طرفداری از تسنن در برابر تشیع و یا ترجیح هریک از مذاهب تسنن بر دیگری را نداشتند. مغلولان در جریان فتح ایران اسماعیلیان را قتل عام کردند ولی این سیاست ناشی از عوامل سیاسی و بر مبنای این برداشت بود که اسماعیلیان را خطر دائمی برای حکومت خود می‌شمردند. با استثنای این موضوع، حکام مغول به طور کلی نسبت به عقاید مذهبی رعایای خود بی‌تفاوت بودند، سیاستی که منجر به تسامح مذهبی و آزادی عبادت شد. تبریز پایتخت ایلخانان در آذربایجان محل رفت و آمد های مکرر نمایندگان مذاهب بزرگ، مسلمان، مسیحی، یهودی و بودایی بود، با گذشت زمان فرقه‌های قدرتمند مذهبی پدیدار گشتند که در هواداری خان با یکدیگر رقابت می‌کردند، تا آنکه در سال ۱۲۹۵/۶۹۴ غازان خان بر تخت نشست و اسلام آورد و بار دیگر دین اسلام را به عنوان مذهب رسمی ایران تثییت کرد.<sup>۱</sup>

یکی از نتایج بزرگ و گسترده دامن سیاست تعدد مذهبی از میان رفتن تدریجی برخی از نتشنهای موجود بود که قبل از سبب جدا ای مذاهب و مسلک های مختلف در دوران حکومت سلجوقیان شده بود. سیاست مذکور علاوه بر تقویت جامعه‌ی بومی غیر مسلمان موجب کاهش دشمنی شد که به طور سنتی بین سنی و شیعه و صوفی وجود داشت. با وجود اینکه اکثریت ایرانیان سنی مذهب بودند و برای چند قرن بعد هم بر مناطق بزرگ شهری تسلط داشتند اما شیعیان اثنی عشری اندک‌اندک به فعالیت پرداختند و برای نخستین بار اجازه یافتند که گرد هم آیند و عقاید و آرای خویش را آزادانه و بدون ترس از مجازات بیان کنند. یکی از نتایج مهم این فضای باز تمایل علمای سنی و شیعی اثنی عشری برای تسهیم در یک چهارچوب مشترک وظایف مذهبی بر پایه‌ی شریعت و تحمل عقاید و اعمال مذهبی یکدیگر بود. همزمان شواهدی از توجه عموم به تشیع و دوری از تسنن در دوران حکومت مغول وجود دارد. بنابر اظهارات بُسانی مردم بدین سبب به تشیع روی آوردند که از نزاع و سیزه‌ی میان مکاتب مختلف اهل تسنن به ویژه از اختلاف میان شافعیان و حنفیان در ایران به ستوه آمده بودند.<sup>۲</sup>

تجدید حیات تشیع اثنی عشری در سده‌ی ۱۳/۷ را می‌توان پی‌آمد مستقیم نابودی دو رقیب اصلی، یعنی خلیفه‌ی سنی در بغداد و حکومت اسماعیلی در الموت دانست. جالب توجه است که بر جسته ترین عالم دینی آن دوران، خواجه نصیرالدین طوسی که پس از سقوط الموت در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ از وابستگی به اسماعیلیان دست کشیده و به مغلولان پیوسته بود، در هنگام فتح و غارت بغداد از مشاوران ارشد هلاک گو بود. تشیع

اُنی عشری در دربار مغولان تأثیر بسیاری به جای گذاشت. این تأثیر با طوسی شروع و با سایر علمای مذهبی ادامه یافت. حاکم ایلخانی غازان (۱۳۰۴-۶۹۴/۱۲۹۵-۷۰۳) که پیش از اسلام آوردن از مسیحیت به کیش بودایی گرویده بود، احترام بسیاری برای امامان شیعی قایل بود و یکی از واقفین مشاهد بزرگ عراق بود. برادر و جانشین او الجایتو (۱۳۰۴-۷۱۶/۱۳۱۶-۷۰۳) قبل از اینکه شیعی دوازده امامی شود تسنّ حنفی و شافعی را آزموده بود. پیشرفت تشیع روندی تدریجی داشت تا آنکه سرانجام در سده‌ی ۱۶/۱۰ در دوران حکومت صفوی تشیع مذهب اکثریت ایرانیان شد.

یک پدیده‌ی هم‌زمان ولی عمیق‌تر جامعه‌ی ایرانی تبدیل تصوّف به یک جنبش مورد توجه توده‌ی وسیع مردم بود. تأثیر عمیق تصوّف بر جهان اسلام مدت‌ها قبل از هجوم مغول شروع شده و در قرن ۱۲/۶ یک پدیده‌ی فکری و دینی کاملاً استقرار یافته در حیات فرهنگی ایران بود. گرایش به عرفان در دوره‌ی ایلخانی شتاب بیشتری یافت، این گرایش تا حدی ناشی از تسامح بیشتر ایلخانان نسبت به تصوّف و از سویی دیگر واکنش روانی مردم در برابر رنج‌های سختی بود که فاتحان مغول بر آنان روا می‌داشتند.<sup>۲</sup> در حقیقت در سه سده‌ی آینده تصوّف بر زندگی مذهبی و فرهنگی همه‌ی جوامع و طبقات اجتماعی ایران تسلط یافت. مشخصه‌ی جنبش تصوّف در این دوران برقراری یک نظام معنوی (طریقت) بود که در رأس آن شیخ یا پیر ساکن خانقاہ جای داشت و بر جلسات منظم ذکر (یاد خدا) که غالباً با آوازخوانی مذهبی و موسیقی (سماع) همراه بود ریاست می‌کرد. افزایش شمار خانقاہ‌ها در سراسر ایران مردم بسیاری را به سوی آن‌ها جلب کرد. خانقاہ‌ها مرکز همبستگی اجتماعی شدند. خانقاہ‌ها از صوفیان راهگذر پذیرایی می‌کردند و پناهگاهی برای بی‌خانمان‌ها و رانده‌شدگان و محلی برای جا و شام و نهار مسافر معمولی گشتد. برخلاف مساجد سنتی که تحت کنترل علماء بودند و از سوی دولت حمایت می‌شدند، خانقاہ‌ها از همان آغاز خصوصی و وابسته به املاک و منابعی بود که حامیان نیکوکار وقف آن‌ها کرده بودند. خانقاہ برای بسیاری از مسلمانان ایران ظاهراً جایگزین مسجد به عنوان مرکز اصلی عبادات مذهبی شد و به همین نحو مذهب درون گرا و وجود آور صوفیان اهمیّتی بیش از شریعت‌مداری علمای یافت.<sup>۳</sup>

تأثیر شدید اجتماعی و فرهنگی صوفیگری محدود به حوزه‌ی مذهبی نبود بلکه به تمام جنبه‌های فرهنگی ایران و از آن جمله به حوزه‌ی زبان و ادبیات سراایت کرد. زبان

پارسی در قالبی تازه نخست در ماوراءالنهر و خراسان بهویژه در دوره‌ی فرمانروایی شاهان سامانی در سده‌ی ۹/۳ پدیدار گشت، ولی در تحت لوای رهایی بخش عرفان اسلامی اندیشه‌ی خلاق روح ایرانی شکوفا گردید، و به خلق آثار عظیم ادبی منظم سنتی و نوین در اشکال مختلف بهویژه رباعی، غزل، قصیده و مثنوی سنتی و نو انجامید. دگرگونی نظم پارسی و پیدایش نمونه‌ی مشخص اشعار صوفیانه ظاهرآ در سده‌ی ۱۱/۵ با شعرایی همچون ابوسعید بن ابوالخیر آغاز گشته است.<sup>۵</sup> تدریجًا شعرای بیشتری جلب زندگی عرفانی شدند و استعمال فزاینده‌ی واژگان صوفیانه در زبان جدید پارسی نمودار گشت. یکی از جنبه‌های مهم اشعار صوفیانه و استنگی آن به صنعت استعاره و اشارات تعدادی برای پوشاندن نیات و یا پنهان کردن پیام باطنی شاعر است. بدین منظور شعرای صوفی مجموعه‌ای پیچیده از موضوعات و آرایه‌ها که اغلب درباره‌ی عشق انسانی و باده‌نوشی و پرگرفته از سنت‌های دربار و عوام خراسان و ادبیات منظوم عرب بود پدید آوردند.<sup>۶</sup> در زمان حمله‌ی مغول عقاید و تخیلات صوفیانه چنان در ادبیات فارسی نفوذ کرده بود که شعرای غیرمذهبی (سکولار) نیز ناچار به استفاده از اصطلاحات عرفانی شدند. بدین ترتیب بود که یکی از طریف‌ترین سنت‌های نظم عرفانی به بهترین وجه در آثار فردی الدین عطار، جلال الدین رومی و حافظ نمودار گشت. مردم‌پسندی سروده‌های این شاعران بخش سازنده‌ی روندی بود که به موقعیت برتر تصوّف در فرهنگ ایران قرون وسطی انجامید.

درباره‌ی گسترش صوفیگری در این دوران تفسیرهای چندی عرضه شده است، همچون سازش دادن صوفیگری با تسنّ از سوی غزالی، ظرفیت سازش پذیری صوفی با معتقدات و اعمال گوناگون، فراتر بودن از اختلافات فرقه‌ای، فرصت‌های مناسب عرضه شده برای تجلی معنوی و دیگر. تعدادی از دانشمندان شباht قابل توجهی میان قواعد عقاید نظری تصوّف و تشیع را متذکر شده‌اند همچون مفهوم ولايت (پیروی اولیاء)، باطن (معرفت درونی) و تأویل (تفسیر مجازی)، سلسله (زنگیره‌ی انتقال معنوی) از پیامبر و ارتقاء نور محمدی به یک اصل فرطیعی، تشكیل نظامهای صوفی پیرامون ارتباط مرشد-مرید و ارتقاء سلسله مراتبی آموزش، همه‌ی این تعابیر شاخص صوفیانه مدت‌ها پیش از پیدایش صوفیگری سازمان یافته در تشیع پدید آمده بود.

با پژوهش‌های جدید شناخت روزافزونی درباره‌ی نقش اصلی اسلام تشیع اولیه در پیدایش تصوّف به دست آمده ولی تحلیل تطبیقی عمُقی این ارتباط تا به امروز انجام

نشده است.<sup>۷</sup> یک روش برای این پدیده برسی مفهوم سنت باطنی اسلامی است یعنی یک بیشن مشخص شناختی و عرفانی از اسلام به عنوان روشی جایگزین در مقابل تفسیر فقهی و جزئی (دُکْمَاتِیک) ایمان، که در دوران خلفای عباسی و سلجوقی حاکمیت داشت. این تحول پدیده‌ای بود که اشکال مختلف فلسفی، معنوی و شعری در جوامع اسلامی پیدا کرد. درحالی که باطن‌گرایی اسلامی ریشه در وحی قرآنی دارد ولی اصول آن برای نخستین بار در اسلام شیعی پدیدار شد و مشخصاً در بین اسماعیلیان اویله تکامل یافت.<sup>۸</sup> اما در سایه‌ی صوفیگری سازمان یافته بود که بیشن معنوی از اسلام مورد توجه عموم قرار گرفت و تا حدودی در اسلام تستن و تبیح مشروعیت یافت.

## تبیح و تصوّف در دوران مغول

یکی از نتایج قابل توجه سیاست تسامح آمیز مغولان نسبت به مذاهب مختلف، نزدیکی متقابل تبیح و تصوّف در سراسر دنیا پارسی زبانان بود. این گرایش در صوفیان به روش‌های گوناگونی بروز کرد که ویژه‌ترین آن احترام و اخلاص به امام اول شیعیان علی بن ابیطالب(ع) بود. صوفیان همیشه علی(ع) را به عنوان منبع معرفت باطنی حرمت بسیار می‌نهاشند. ولی در دوره‌ی مغولان بود که به تنظیم روشنمند زنجیره‌ی انتقال (سلسله) که از محمد(ص) و علی(ع) نشأت می‌گرفت پرداختند. درباره‌ی این تحول مارشال هاجسن چنین اظهار نظر می‌کند:

«به نظر می‌آید که بسیاری از صوفیان از پیدایش عقیده‌ی وفاداری به جنبه‌ی معنوی (باطنی) علی(ع) استقبال کردن، خصوصاً در مورد این نظریه که علی(ع) آموزش‌های پنهانی را از محمد(ص) دریافت کرده است، زیرا اکثریت مسلمانان اویله برای پذیرش این آموزش‌ها شایستگی نداشتند ولی صوفیان به راز این تعلیمات از طریق سنت خویش پی برده‌اند. بدین ترتیب صوفیان در مورد بعضی جنبه‌های توّلی به علی(ع) برای جماعت اهل تستن مفهومی فراهم آورده و هم‌زمان نیز توضیحی برای اینکه چگونه تعلیماتشان از پیامبر نشأت گرفته ارائه نمودند».<sup>۹</sup>

یکی از نخستین طریقت‌های صوفی که گرایش آشکاری به تبیح داشت فرقه‌ی کبرویه در آسیای مرکزی بود که به دست نجم الدین کبری از خوارزم (مقتول مغولان ۱۲۲۱/۶۱۸) یک سنت شافعی با گرایش شیعی بنیان گذاری شد. در دوره‌ی جانشینان او مجدد الدین بغدادی

(م ۱۴۱۹/۶۱۶) و رکن الدین علاءالدوله‌ی سمنانی (م ۱۳۳۶/۷۳۶)، فرقه‌ی کبرویه از نظر اخلاص و تقوی گرایش شیعی بیشتری پیدا کرد. فرقه‌های صوفی دیگری که تشیع تدریجاً به درون آن‌ها راه یافت فرقه‌های ذهبیه، نوربخشیه، نعمت‌اللهیه در ایران و خلوتیه و بكتاشیه در آناتولی بودند.<sup>۱۰</sup> روند مشابهی در راستای گرویدن به تشیع در بین فرقه‌های جوانمردی اهل فتوّت و جوانمردی که در مناطق شهری و در میان بازار گنانان، صنعتگران و اصناف پیروان بسیاری داشت پیدا شد.<sup>۱۱</sup> در دوره‌ی حکومت تیموریان و پس از دوره‌ی مغلولان، با پیدایش جنبش اصلاح طلب سیاسی و اجتماعی صوفی-شیعی همچون شیخیه، تشیع توسعه‌ی بیشتری یافت. فرقه‌ی شیخیه در اواسط سده‌ی ۱۴/۸ نیروهای خود را با سربداران متعدد گردانید و یک دولت منطقه‌ای شیعی در سبزوار در شرق خراسان ایجاد کردند. قدر تمدن‌ترین فرقه‌ی شیعی-صوفی که ظهور کرد فرقه‌ی صفویه بود که نخست به صورت یک طریقت سُنی در آذربایجان به وجود آمد، سپس به یک جنبش شیعی مبارز تبدیل شد. عمدتاً به علت وفاداری سر سختانه به علی(ع) و اعتقاد حامیان صفویه به موضوع منجی بود که این گروه توانستند ایران را در دوره‌ی تیموریان فتح کنند. صفویه در اشتیاق برای بسط و تحمیل مذهب شیعی در سرتاسر ایران، کوشیدند که تقریباً همه‌ی اشکال مختلف صوفیگری سازمان یافته را که سابقه‌ی چند قرن شکوفایی در ایران داشت از میان بردارند.

شایان توجه است که ائتلاف فزاینده‌ی میان تشیع و تصوف که از قرن هفتم با یکدیگر هماهنگی یافته بودند یک روند متقابل بود که در اثر آن تشیع با بسیاری از جنبه‌های نظری و عملی تصوف سازگاری یافت. تفسیر عقاید صوفیان و شیعیان به ایران محدود نماند بلکه دامنه‌ی آن تا جهان عرب نیز گسترش یافت. پدیده‌ای که برای ابن خلدون تاریخ‌نویس نامدار قرن ۱۴/۸ کاملاً روشن و آشکار بود. ابن خلدون اظهار نظر می‌کند که هر گروه از عقاید دینی گروه دیگر اشیاع شده و نظریه‌ها و اعتقاداتشان ممزوج شده و سازش یافته است.<sup>۱۲</sup> تلفیق نظریه‌ی صوفیان با الهیات شیعی از سوی متكلّمان بر جسته‌ای هدایت می‌شد که در رأس آن‌ها نصیرالدین طوسی (م. ۱۲۷۴/۶۷۲)، صدرالدین ابراهیم (م. ۱۳۲۲/۷۲۲)، علامه‌ی حلى (م. ۱۳۲۶/۷۲۶) و حیدر آملی (م. پس از ۱۳۸۵/۷۸۷) جای داشتند. تلاش‌های عقلاتی این دانشمندان زمینه را برای شکوفایی فلسفه‌ی شناختی شیعی (عرفان) در دوران صفویه آماده ساخت و شماری از عارفان و فیلسوفان بر جسته‌ی اسلامی از قبیل میرداماد (م. ۱۶۳۰/۱۰۴۰) و ملاصدرا (م. ۱۶۴۰/۱۰۵۰) به تفصیل به تشریح و توضیح آن پرداختند.<sup>۱۳</sup>

نزدیکی تشیع و تصوّف در بین اسماعیلیان نزاری الموت بیش از یک سده پیش عملأ مشاهده شده بود. این گروه احتمالاً نخستین جامعه‌ی شیعی در ایران بودند که اعتقادات دینی خویش را در تغایر ویژه‌ی صوفیانه بیان می‌کردند. جانشینی زبان پارسی به جای عربی به عنوان زبان اصلی ادبیات مذهبی اسماعیلیان نیز شاید موجب پیشرفت این روند شده باشد، این روند با ناصر خسرو داعی فاطمیان در خراسان در سده‌ی ۱۰/۴ شروع شد. ناصر خسرو تمام آثار فلسفی و شعری خود را به زبان فارسی تألیف کرد<sup>۱۴</sup>، و پس از او حسن صباح بنیان‌گذار حکومت اسماعیلیان در الموت این روند را ادامه داد. روندی که با حمایت مجده امام حسن علی ذکرة السلام از آرمان‌های باطنی و معنوی اسماعیلیه و اعلام روز رستاخیز از سوی او در سال ۱۱۶۴/۵۵۹ احتمالاً شتاب پیشتری یافت.

با وجود اینکه اسماعیلیان به آموزه‌ی اساسی خویش یعنی امامت سخت پایبند بودند ولی به تفسیر نظریه‌های دینی بر حسب مفاهیم کلاسیک اسلامی شیعی ادامه دادند. آثاری که اسماعیلیان در دهه‌های آخر حکومت الموت تألیف کردند بیش و بیشتر در معرض واژه‌ها و مقوله‌ی فکری متضوّفانه قرار گرفت. این موضوع در آثار نصیر الدین طوسی که در دوران همکاری طولانی او با اسماعیلیان تألیف شده کاملاً آشکار است. استفاده‌ی طوسی از اصطلاحات تصوّف همچون حقیقت و معرفت با استنباط معنوی اسماعیلیان همیشه تطابق یافته و تابع آموزه‌ی امامت و قیامت است.<sup>۱۵</sup> این برداشت که اسماعیلیان این اصطلاحات را از صوفیان اقتباس کرده‌اند نادرست است زیرا مفهوم معنوی این اصطلاحات نخستین بار از سوی امام جعفر صادق(ع)، امام شیعی در سده‌ی ۸/۲ بیان گردید. این اصطلاحات در ادبیات دوره‌ی فاطمیان به وفور نمود می‌یابند.

هم‌زمان جریانی گسترده از راهیابی برخی از عقاید اسماعیلیان به تصوّف در جهت مقابل وجود داشت که نمونه‌ی آن در آثار فیلسوف عرفانی عین القضاط همدانی دیده می‌شود. دولت سلجوقی عین القضاط را در سال ۱۱۳۱/۵۲۵ به علی از جمله به اتهام هم‌فکری با اسماعیلیان به قتل رساند.<sup>۱۶</sup> یکی از آثار کلاسیک تصوّف ایرانی کتاب گلشن راز محمود شبستری (م. پس از ۱۱۳۹/۷۴۰) است که معاصر نزاری قهستانی بود و یک مولف اسماعیلی بعد‌ها تفسیر ارزشمندی بر این اثر نوشته است.<sup>۱۷</sup> تشابه فکری بسیار نزدیکی میان عقاید نظری اسماعیلیان و سروده‌های صوفیان بر جسته‌ای همچون جلال الدین رومی و فرید الدین عطار به چشم می‌خورد چنان که ایوانف که سخت تحت تأثیر این مشابهت قرار گرفته می‌نویسد:

علت وجود تأثیرات اسماعیلی در صوفیان را نمی‌توان به استناد اصل عمومیّت و عدم صراحت نظرات صوفیان تفسیر کرد، زیرا این دو در هر حركت معنوی اسلامی می‌تواند وجود داشته باشد... چنین به نظر می‌رسد که حتی اگر نفوذ عقاید اسماعیلی به ادبیات عمومی ایران وجود داشت تعداد این موارد محدود می‌بود و برای عقیده‌ی قربت بسیار میان این دو دکترین نیازی به تماس مستقیم وجود نداشت، علل ارتباطی به احتمال بسیار قوی، و به‌ویژه در مورد ایران باید بیش از این باشد.<sup>۱۸</sup>

هانری کربن نیز در مورد نفوذ عقاید اسماعیلی در تفکر و ادبیات صوفیان به نتایج مشابهی دست یافته است:

تأثیر اسماعیلیه بر تصوّف و معنویّت ایرانی به طور کلی متصیّن برخی وابستگی‌های عمیق است که موجب تنویر تازه‌ی موضوع، مفهوم و حتی منشأ تصوّف گردید... چنان‌که گاهی شخص در مورد اینکه یک اثر متعلق به یک صوفی اسماعیلی یا یک اسماعیلی صوفی است دچار تردید می‌شود.<sup>۱۹</sup>

به سبب همین قربت معنوی است که اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی، بزرگ‌ترین شاعران متصوّف هموطن خویش (سنائی، رومی، عطار، شبستری، حافظ، قاسم انوار، عزیزالدین نَسْفی و دیگران) که اشعارشان در جلسات نیایش مذهبی تا به امروز خوانده می‌شود را هم کیش خویش دانسته‌اند.<sup>۲۰</sup> همانند پدیده‌ی راهیابی اعتقادات اسماعیلی به تصوّف، در ادبیات جنبش‌های روسایی درویش که در نواحی مرزی ایران و آناتولی در قرن ۱۴/۸ پدید آمد از قبیل اهل حق، حروفیان و نُقطویان، نفوذ قابل توجه عقاید صوفیان و خصوصاً اسماعیلیان وجود دارد.<sup>۲۱</sup>

روابط بین صوفیگری و اسماعیلیگری در سده‌ی دهم در دوران حکومت شیعی صفوی و پس از آنکه امامان اسماعیلی در ایران از اختفایرون آمدند و در آنجگдан مقیم شدند، استحکام بیشتر یافت.<sup>۲۲</sup> امامان اسماعیلی اسامی صوفیانه برگزیدند و در میان مردم در هیأت شیخ یا پیر ظاهر شدند و روابط صمیمی از طریق ازدواج با دختران خانواده‌های رهبری فرقه‌ی نعمت‌اللهی برقرار ساختند، معدلک شواهد محکمی دال بر پیوستن رسمی آنان به طریقت صوفی وجود ندارد.<sup>۲۳</sup> بلکه برعکس، امامان اسماعیلی می‌کوشیدند تا قدرت خویش را به عنوان امام در میان پیروان حفظ کنند و برگسترش دعوت نزاری در ایران و هند و ناحیه‌ی بدخشان آسیای مرکزی نظارت داشتند. برقراری دوباره‌ی ارتباط

میان امامان اسماعیلی با پیروانشان الهام بخش تجدید حیات ادبیات اسماعیلی در ایران شد که از نظر عقاید و ساختار، عمیقاً تحت تأثیر تصوّف بود. (این تأثیر در آثار داعیانی چون ابواسحاق قهستانی، خیرخواه هراتی و خاکی خراسانی نمایان است). خصوصیت برجسته‌ی اشعار متعهدانه و عارفانه‌ی اسماعیلیان نزاری نیز ناشی از این تأثیر است.<sup>۲۴</sup>

## روابط نزاری با تصوّف

بحث پیشین در مورد تحولات دامنه‌داری که در بافت فکری و معنوی اسلام ایران در قرن ۷-۱۲/۱۳ روی داد نه تنها در مورد تعیین جایگاه حرفه‌ی شاعری نزاری قهستانی در زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی عصر وی صادق است بلکه کلیدی برای گشایش بعضی دقایق آثار نزاری بهویژه نوشه‌هایی که آمیزه‌ی مهمی از اعتقادات اسماعیلی و صوفیانه است را نیز در اختیار می‌گذارد. با آنکه وابستگی شاعر به فرقه‌ی اسماعیلیه هم‌اکنون یک واقعیت ثبیت‌شده است ولی اشتباخ خواهد بود که آثار نزاری را تنها از دید عقاید اسماعیلی بنگریم. زیرا نزاری تا حدود زیادی حاصل عصر خودش بود و اشعار وی بسیاری از جریان‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دوران او را مستند می‌سازد.

حتّی یک بررسی سطحی و شتاب‌زده‌ی آثار نزاری نیز نشان می‌دهد که این آثار غالباً با زبان کنایه‌ای اشعار عرفانی صوفیان بیان شده و مجموعه‌ای از موضوعات، ایده‌ها و علایم رمزی صوفیان در سرتاسر آثار نزاری پراکنده است از جمله درهم آمیختگی تصوّرات عاشق و معشوق، فراق و وصال، باده‌نوشی و نشئه‌ی روحانی و دیگر. از این نظر نزاری قهستانی موقعیت منحصر به فرد نخستین نویسنده‌ی اسماعیلی را دارد که از روشن‌های شاعری و قواعد سنت ادبی اسماعیلیه اولیه یعنی دوران فاطمی به کلی فاصله گرفته است. نمونه‌ی شاخص این دوران اشعار متعهدانه‌ی مؤید فی الدین شیرازی به زبان عربی و اشعار ناصر خسرو به زبان پارسی است. این تضاد پس از مقایسه‌ی اشعار نزاری با سروده‌های دوران الموت هم‌چون رئیس حسن و حسن محمود که پیش از وی در دهه‌های اول قرن ۷/۱۳ درست قبل از فتح مغولان می‌زیسته‌اند نیز آشکار می‌شود.<sup>۲۵</sup>

دامنه‌ی گسترده‌ی گفتمان صوفیانه‌ی نزاری و مهارتی که در به کارگیری تغاییر ویژه‌ی صوفیان به کار می‌برد نمایانگر آن است که آشنایی او با تصوّف آشنایی منحصراً

کار می‌رفت، بعدها صوفیان این واژه را اقتباس کردند و برای نشان دادن قدرت معنوی پیر یا مرشد خویش به کار بردند.

در الهیّات اسماعیلی اصل ولایت ستون اصلی دین تلقی می‌گردد.<sup>۸</sup> در اشعار نزاری ایات بسیاری وجود دارد که بهوضوح و دلستگی او به این اصل اعتقادی شیعی را تأیید می‌کند و شاعر آشکارا اعتقاد خویش به این اصل را بیان کرده بدون اینکه آن را از حامیان حاکم خود در بیرون گذاشت. نزاری برخلاف نظر اهل سنت که رهبری مسلمانان بعد از پیامبر را بر عهده‌ی خلفای انتخاب شده از سوی مردم می‌دانند، وابستگی صریح خودش را به این عقیده‌ی شیعی که قدرت دنیوی و معنوی پیامبر(ص) به فرزندان او به ارث رسیده و تنها تبعیت از این امامان موجب رستگاری مؤمنان است چنین یا می‌دارد.

### کلام اللہ پیش آری و گردی پس رو عترت و گرنہ غرقہ یی افتاده در گرداب دورانی.<sup>۹</sup>

نزاری در ایات بسیاری از اصل وراثت مستقیم امامان شیعی از پیامبر(ص) با استناد به آیات قرآنی ۳۳ و ۳۴ سوره‌ی ۳ (آل عمران) دفاع می‌کند. در دو آیه‌ی مذکور چنین آمده است، خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را برتر از همه‌ی مردم قرار داد، آن‌ها از اخلاق یکدیگرند و خداوند همه‌ی چیز را می‌داند و همه‌ی چیز را می‌شنود.

به حق فرزند بر فرزند جستیم	به آل مصطفی پیوند جستیم
نه چیز دیگر از خود بر فروزدیم	مطیع بعضها من بعض بودیم
غلط در ظاهر و باطن نگردیم	بکوشیدیم تا خائن نگردیم

به خاطر داشته باشیم که نزاری در مدت دو سال خدمت در دربار شاهزاده‌ی مهربانی علیشاه در بیرون گردید و نزاع سختی با بزرگان دربار و علماء شد که نزاری آن‌ها را مسئول ستم به تهیستان قهستان می‌دانست. این مجادلات احتمالاً جزئی از یک درگیری بزرگ‌تر برای ترقی در دربار علیشاه میان دو گروه شیعی و سنتی بود. علیشاه سنتی بود ولی با تشیع همدلی داشت. این موضوع موجب مجادلات نزاری با علماء و فقهاء سنتی بود که در فصل پیشین چندبیتی در این زمینه ارائه شد. در ایات زیر شاعر از علماء به علت اینکه

قیاس (استدلال قیاسی) و رأی (نظر فردی) را به عنوان مبنای برای تفسیر دین به کار می‌برند انتقاد می‌کنند. از نظر نزاری این برابر با بتپرسنی است زیرا پیام الهی را فروتر از انحرافات عقاید بشری می‌شمارد. او از مفهوم پذیرفته شدهٔ تشیع که شناخت حقیقی خداوند تنها از طریق نمایندهٔ واقعی او در روی زمین میسر است دفاع می‌کند:

الحدُور از بتپرسنی الحذر

پس روای و قیاس خود مبادل

نیست الا وجهه وجهی دگر.<sup>۲۱</sup>

هم بدوبشناسی او را والسلام

علاوه بر دفاع از اصل شیعی امامت، نزاری در ایات زیر به طور آشکارا دیدگاه اسماعیلی خود را که امامان باید همیشه به طور فیزیکی (جسمانی) در جهان به عنوان حاملان فیض الهی به بشر حضور داشته باشند را بیان می‌دارد. با توضیح فوق نزاری مرز مشخصی میان برداشت تشیع از امامت به عنوان یک مقام انحصری و کاربرد عمومی تر واژه‌ی امام برای هر پیش‌نماز یا عالم دینی در اسلام تستن را معین می‌کند.

پس او در ایستی به نماز کین امام است

توبه هر عمامه پوشی که قدم نهاد پیشت

برمنج اگر برنجی چه کنم نص کلام است

نفسی جهان نباشد ز امام وقت خالی<sup>۲۲</sup>

به یقین بدان که بر تو سر و مال وزن حرام است<sup>۲۳</sup>

تو امام وقت خود را به یقین اگر ندانی

که عمامه بر سراو گرو شراب و جام است.<sup>۲۴</sup>

بفروشم آن امامت ز برای نقل مستان

همین ایده‌ی امام وقت به عنوان سرچشمه‌ی رستگاری انسان و اینکه هر یک از امامان به وراثت جانشین امام پیشین است و در نتیجه همه‌ی افراد بشر در هر نسلی به امامان دسترسی دارند در ایات زیر مورد تأکید شاعر قرار گرفته است:

پی روی امر و نهیش اصل ایمان یافتیم

رستگاری در امام وقت باشد زین قبل

چون امامت مستقر در ذات ایشان یافتیم

باز دارم هر چه الْبعضُها من بعض بود

آن که در امرش امان خلق دو جهان یافتیم<sup>۲۵</sup>

من ندانم جز امام حی قائم مقتدا

یکی از دلایلی که غالباً مؤلفان اسماعیلی در مورد ضرورت وجود امام زنده (امام حی) عرضه می‌دارند نیاز انسان به ارشاد الهی در هر دوره‌ای بر حسب تغییر نیازها و اوضاع و احوال مردم است، این نظریه در ایات زیر نزاری بازتاب یافته است:

زانکه حکم تازه در هر انقلابی دیگر است اتصال سرمدی را الفصالي هست نیست. <sup>۲۶</sup>	شاهد ما با تو هر دم در نقابی دیگر است بعضها من بعض قائم بو ترابی دیگر است
---	--

از نظر مخالفین نزاری حمایت وی از تداوم خط امامت دلیل کافی برای ارتباط او با اسماعیلیه بود و نه با تشیع دوازده امامی که امام دوازدهم ایشان در سال ۸۷۳-۴/۲۶۰ غایب شده است. با وجود اینکه نزاری روابط نزدیکی با صوفیان طریقت در خراسان داشت و سخت دلبسته‌ی عرفان صوفیانه بود ولی ما دقیقاً و به استناد اصرار نزاری بر اصل امامت چنین استنباط می‌کنیم که او در درون خویش هسته‌ی اصلی عقاید اسماعیلی را حفظ کرده بود. شاعر در ایات زیر با یادآوری اینکه شیخ‌ها یا پیرها هستند که هر کس می‌تواند از میان آن‌ها مرشدی را انتخاب کند ولی امام اسماعیلیان در جهان منحصر به فرد است زیرا او پسندیده یا برگزیده‌ی پیروان خویش نیست بلکه مقام خود را تنها از سلف خویش و از طریق نصّ (تعیین) به ارث می‌برد.

ما به منصوص امام، ایشان به حکم اختیار نیک بخت است آن کزین تنبیه گیر داعتبار بر پی تعلیم رو تسلیم شو مردانه وار <sup>۲۷</sup>	صوفیان همراه ما باشند ما نعم البدل بیش از این یارانمی دارم که گویم با توراز از نزاری بشنو این تنبیه تا اینم شوی
--	---

نزاری وجه تمایز بسیار حساسی میان شیخ صوفی و امام اسماعیلی قابل است او از اعتقاد شیعیان که هر امام حامل نور الهی، و تنها از طریق این نور الهی است که می‌توان خدا را شناخت و به رستگاری دست یافت دفاع می‌کند:

که نور خدا در دل پاک اوست تبیع بدان نور کن والسلام <sup>۲۸</sup>	کسی مقتدا در امامت نکوست بدان نوریابی خلاص از ظلام
---	---

علاوه بر ایات یادشده که در آن‌ها نزاری عقاید شیعی و اسماعیلی خویش درباره‌ی امامت را بیان می‌کند، ایات بسیار دیگری نیز وجود دارند که شاعر در آن‌ها به اصول اسماعیلی ظاهر، باطن، تعلیم، تأویل و دیگر... اشاره دارد، عقایدی که پیش‌تر از سوی اندیشمندان فاطمی تنظیم و شکل گرفته بود. نزاری همچنین به شرح عقیده‌ی قائم و قیامت که به‌ویژه با اسماعیلیگری نزاریان الموت<sup>۳۹</sup> ارتباط دارد نیز پرداخته است. نکته‌ی مهمی که باید به خاطر بسپاریم این است که اشارات نزاری به اصول و عقاید اسماعیلی با استفاده از واژگان عرفان صوفیان بیان شده و در شعر فریر به‌خوبی این مطلب نمایان است. اسکندر جستجوی یهوده‌ای را برای یافتن چشممه‌ی آب حیات آغاز می‌کند و خضر همراه و راهنمای موسی آن‌چنان که در آیات قرآن (۶۰: ۲۸-۲۹) آمده در این ایات نمایانگر امام اسماعیلی است.

سکندر و آن‌همه حشمت سمرشد چون به نادانی  
برو ب رو چشممه‌ی حیوان به تاریکی نشد روشن  
به مشرق رفت و مطلوبش به مغرب بود پنهانی

فراتر بود پنداری ز منزلگاه حیوانی  
مگر بود آرسطالیس ش ز سرچشممه بیگانه  
مگر آن رمز مخفی بود از احکام یونانی

اگر آسان توانستی بدان سرچشممه ره بردن  
کلیم الله کی از خضر برگشتی به حیرانی  
چه می‌جوبی کدامین آب حیوان چیست آن‌چشممه؟

تصوّر کن که حالی را توی اسکندر ثانی  
بگو کز خضر جز موهم مطلق چیست مطلوبت

بگو کز چشممه‌ی حیوان به جز نامی چه می‌دانی؟<sup>۴۰</sup>

چند بیت فوق به طور قطع نه تنها برای وابستگی نزاری به فرقه‌ی اسماعیلی کافی است بلکه علاوه بر آن نمایانگر عدم توافق او با صوفیان درباره‌ی مرشد و رهبر روحانی نیز

هست. نزاری عقیده‌ی برابری یا قابل مقایسه بودن امام با مرشد صوفیان را نفی می‌کند و از دلایلی که اغلب متفکران اسماعیلی و حسن صباح در آموزه‌ی «تعلیم» دینی ارائه کرده‌اند حمایت می‌کند، بدین معنی که میان همه‌ی مفسران مختلف مذاهب با نظرات متفاوت باید یک معلم صاحب‌نظر وجود داشته باشد، یک مربی عالی که حقیقت تنها از طریق او شناخته می‌شود، و این فرد به اعتقاد شاعر کسی جز امام وقت نمی‌تواند باشد. کسی که دانش و قدرتمندی او بر پایه‌ی انتخاب یا پسند مردم نیست بلکه ناشی از انتصاب الهی است. نزاری از این اصل در سرتاسر آثارش دفاع‌بمی‌کند و این تبیین روشنی از موضع عقاید اسماعیلی او در برابر تصوّف است.<sup>۴۲</sup>

## نزاری و حدود تقیه

گذشته از اشعار نزاری قهستانی مدارک گزارش شده‌ی اندکی از فعالیت‌های فکری و فرهنگی اسماعیلیان ایران در دوران مغول وجود دارد، واقعیتی که علت آن احتمالاً تغییرناگهانی وضع اجتماعی پس از پیروزی مغول بود. معدلک در دهه‌های بعد دعوت اسماعیلیه بار دیگر سازمان یافت و جامعه‌ی اسماعیلی معتنابهی در این سال‌ها در قهستان وجود داشت. با توجه به دشمنی سرخтанه‌ی مغولان و علمای سنی با اسماعیلیان، زندگی آن‌ها حتی در بهترین شرایط هم مشکل بوده است و اگر کسی مظنون به اسماعیلی بودن بود و وجهه‌ی عمومی خود را از دست می‌داد و مرتد شمرده شده و یا به عنوان مخرب شکنجه و آزار می‌شد. بنا به گفته‌ی دفتری در چنین شرایطی بسیاری از اسماعیلیان در پوشش صوفی، شیعی دوازده امامی و یا سنی و تحت عنوان تقیه خود را پنهان می‌کردند. تقیه عملکرد ستی شیعیان برای مخفی نگه داشتن عقایدشان به منظور یک اقدام احتیاطی در برابر شکنجه و آزار حکام بود.<sup>۴۳</sup>

زندگانی و حرفة‌ی شاعری نزاری قهستانی را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن جوّ دایمی شک و ترسی که بر زندگی اکثر اسماعیلیان حاکم بود و نیاز به رعایت دائم تقیه، لااقل در اوایل دوران حکومت مغولان داشت، درک کرد. وسیله‌ی اصلی که شاعر برای پیش‌بردازمان‌های خویش در این محیط خصمانه به کار گرفت مخفی نگه داشتن هویت اسماعیلی خویش از حامیان سنی مذهب خود، ملک شمس‌الدین کرت در خراسان و علیشاه در قهستان بود. پیشرفت شغلی نزاری بدون برائت جستن علنی از اسماعیلیه

در دوران حکومت این فرمانروایان میسر نبود. با وجود رعایت تقیه شاعر گاه به گاه با مشکلات جدی رو به رو می‌گردید که سرانجام به کنار گذاشتن او از دربار به اتهام وابستگی به اسماعیلیه انجمادی. از آنجا که این موضوع در زندگی و حرفة نزاری نقش اساسی دارد توجه به مفهوم تقیه در عقاید مذهبی اسماعیلیان و بررسی بیشتر آن سودمند است. واژه‌ی تقیه عربی و معادل فارسی آن کتمان<sup>x</sup> به معنی احتیاط، ترس یا حفظ نفس است و به پنهان نگه داشتن و سرپوش گذاشتن بر عقاید مذهبی شخص در شرایطی که امکان خطر یا ضرر وجود دارد اطلاق می‌شود.<sup>۴۳</sup> قرآن چنین عملی را در شرایط اضطراری و یا در بعضی موقعیت‌های زندگانی روزمره مجاز می‌شمرد. (۲۷:۳، ۱۱۹:۶، ۳:۵، ۱۰۶:۱۶). این موضوع به دلایلی که روشن است مسئله‌ی عقیدتی مهمی برای مسلمانان سنی مذهب نبود ولی برای اقلیت شیعی از همان اوایل تاریخ تشیع اهمیت ویژه‌ای داشت.

روایت شده که الترام پیروان به تقیه توسط امام محمد باقر(ع) در اسلام شیعی وارد شد و توسط جانشین ایشان امام جعفر صادق(ع) به یک اصل اعتقادی تبدیل گردید<sup>۴۴</sup>، و از آن پس شیعیان اثنی عشری و اسماعیلیان آن را به عنوان یک ابزار حفاظتی مشروع در محیط‌های خصم‌انه برگزیدند. اساساً تقیه به شیعیان اجازه می‌داد که در زمان شکنجه و آزار اعتقادات مذهبی خویش را کتمان کنند و ظاهرآ شریعت اهل سنت را رعایت نمایند. اصل تقیه به خصوص در بین اسماعیلیان گسترش یافت و اجراء تازه‌واردان به دعوت را برای پنهان کردن عقاید باطنی از افراد غیر مجاز شامل می‌شد. این اقدام بخش الزامی از سوگند پیوستگی (عهد یا میثاق) بود که تازه گرویدگان ادا می‌کردند<sup>۴۵</sup>. عملکرد به تقیه در دوران ستر (اختفاء) در اندیشه‌ی اسماعیلیان رسخ یافت و آنان موظف بودند که در دوران اختفاء تقیه را مراعات کنند، ولی در دوران کشف یا ظهور نیازی به مراعات آن نبود.

با توجه به این آموزه‌ی مذهبی تلاش نزاری برای پنهان داشتن وابستگی خود به اسماعیلیه را می‌توان نوعی تقیه و به مفهوم اصلی آن نوعی پنهان‌کاری احتیاط‌آمیز دانست. واکنش شاعر در این مورد نمودار اقدام بیشتر اسماعیلیان ایران در دوران پس از الموت است که به وانمودسازی مشابهی به علل اداری، وظیفه‌ی مذهبی و یا ایمان متولّ می‌شدند. لزوم رعایت تقیه ناشی از نیاز شدید آنان به حفظ حیات در یک محیط

<sup>x</sup> کتمان نیز یک واژه‌ی عربی است که مؤلف آن را فارسی دانسته است. مترجم.

سیاسی و مذهبی بود که با موجودیت جامعه‌ی اسماعیلی دشمنی و عداوت می‌ورزید. تقهیه بخش لازمی از تلاش ایشان برای بازسازی زندگانی و سازگاری با حقایق تلحظ دوران حکومت مغلولان بود. این رفتار خاص اسماعیلیان نبود بلکه گروه‌های دیگری از جامعه نیز چنین رفتاری داشتند. بسیاری از شعراء و صوفیان برجسته بودند که به دلایل گوناگون و به نحو مشابه ناگزیر شدند عقاید و تمایلاتشان را از مقامات سیاسی و مذهبی عصر خویش مخفی نگه دارند.

به‌هر حال رعایت تقهیه برای نزاری بیش از پیش مشکل‌بنا شد زیرا وی برای استخدام در متن مؤسسات سیاسی در خراسان اقدام نمود. بین مؤسسات تحت سلطه‌ی اشراف مغول-ترک و از حمایت علماء برخوردار بودند. از هویت مذهبی که نزاری به منظور رسیدن به موقعیت‌های بانفوذ در دربار خاندان کرت و مهربانیان بدان ظاهر کرده است به درستی اطلاعی در دست نیست. ولی از آنجا که هر دو خاندان نسبت به صوفیان نظر مساعد داشتند و با استخدام شیعیان، به‌جز اسماعیلیان، مخالفت نمی‌ورزیدند، احتمالاً نزاری در دوران حکومت هر دو خاندان خود را شیعی دوازده امامی با تمایل شدید به تصوّف و آنmod کرده است. برای انسان فرهیخته‌ای، همچون نزاری، که کاملاً با مکاتب کلامی اسلامی آشنا و در ادبیات صوفیان غوررسی کرده بود چنین ظاهری چندان دشوار نبوده است. پایه‌های اعتقادی مشترک بین اسماعیلیان و شیعیان دوازده امامی از سویی و شباهت معنوی میان اسماعیلیه و تصوّف از سویی دیگر کار نزاری را برای حفظ کامل وابستگی خویش به اسماعیلیه آسان کرده بود. لااقل برای رعایت چنین عملکردی لازم است که شاعر دائمآ هوشیارانه بر ضد پذیرش آشکار اعتقادات اسماعیلیه و ارتباط با اسماعیلیان عمل کند. نزاری در انجام این نوع پنهان‌کاری برای چندین سال، نخست در هرات و سپس در بیرون‌جند نسبتاً موفق بود.

سیاست پنهان‌کاری نزاری در سال‌های نخستین که مأمور جمع آوری مالیات در هرات بود نسبتاً آسان بوده است. اشعاری که شاعر در مدح شمس‌الدین کرت سروده است نشان می‌دهد که بر شهرت و ثروت نزاری جوان پس از ورود به دربار شاه افزوده شده است. اما چنان که پیش‌تر اشاره شد چند سال بعد نزاری از سیاست مالیات‌های سنگین حاکمان کرت ناراضی شد و چون خود را در حمایت از این نظام مقصّر می‌دانست متوجه گردید. نزاری در برابر مطالبات اجتماعی مخالف وجودان خویش نتوانست پایداری

کند و از طرفی دیگر حاضر نبود به سود خاندان سنتی مذهبی که عقاید اسماعیلی او را سرکوب می‌کردند خدمت نماید. این وضعیت به بحران روحی شاعر که در حدود سال ۱۲۸۰/۶۷۹ گرفتار آن شده بود کمک کرد، نزاری از مقام خویش در دربار استعفای داد و راهی سفر به ماوراء قفقاز شد.

در بازگشت از سفر، نزاری مورد عنایت علیشاه شاهزاده مهربانی در بیرجند قرار گرفت و دوستی محکمی بین ایشان آغاز شد، دوستی که بنیان آن بر پایه‌ی ولایت علی(ع) و تنفر از خاندان کرت بود. این علاقه‌ی مشترک احتمالاً عامل مهمی در تشویق شاعر برای مبارزه با اشراف و زمینداران دربار شاه بود: ولی آگاهی از اینکه آیا حملات آشکار نزاری به درباریان بخشی از یک توافق پنهانی او با علیشاه برای رهایی علیشاه از دست مخالفین سنتی مذهب بوده یا نه، امری غیرممکن است. ماهیت روابط هرچه بود، سرانجام چنان که دیدیم شاه نتوانست شاعر را در برابر اتهام اسماعیلی بودن حمایت کند و بدین اتهام نزاری بلافضله معزول و از دربار رانده شد.

به طور آشکار یکی از مسائل غامض زندگانی نزاری و کانون تنشی در سابقه و حرfe‌ی شاعری وی چگونگی تضمین بقای سیاسی خویش همزمان با وابستگی به مذهب اسماعیلی بود. اگر سعی نزاری در مخفی داشتن هویت خویش از حامیان فرمانروها همان تظاهر یا تقیه بوده است، در این صورت او این سیاست را عمدتاً برای پیشرفت شغلی و نه الزاماً برای حفظ جسم و جان و یا برای حفظ حرمت آموزه‌ی باطنی به کار گرفت. بهر حال تصمیم نزاری برای قطع ارتباط با خاندان کرت و انجام مسافرت شخصی شروع تحولی قطعی در زندگی شاعر بود. بدین ترتیب او ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم را کنار گذاشت و بار دیگر بر اصول مذهبی و اخلاقی خویش تأکید ورزید. شاعر از خطر ذاتی ناشی از تقیه‌ی درازمدت آگاه بود، خطری که بسیاری از اسماعیلیان نسل دوران نزاری دیر یا زود با آن روبرو شده بودند. بدین گونه که در اثر مصالحه و سازش با مقتضیات در طی سالیان دراز سرانجام امکان فروپاشی اعتقادات فرد و جذب شدن کامل در جامعه‌ی میزبان وجود دارد.

مراقبت دائمی نزاری در پنهان داشتن هویت اسماعیلی خویش از حامیان سنتی مذهب، یعنی تقیه‌ی وی، ناگزیر به گونه‌ای در تمام آثارش انعکاس یافته است. بدین ترتیب که شاعر عقاید اسماعیلی خویش را به شیوه‌ی نمادین و یا تلویحی، آن هم بیشتر

در زمینه‌ی مفاهیم امامت تشیع و یا تصوّف صوفیان، ابراز داشته است. نزاری از شیوه‌های داستانی (ماوراء الطبیعی، کنایه‌ای و رمزی) برای اشاره به اعتقادات اسماعیلی استفاده می‌کند، اشاراتی که تنها خواننده‌ی بسیار دقیق و آشنا به اعتقادات مذهبی اسماعیلیه می‌تواند خاستگاه اسماعیلی آن‌ها را دریابد. به کارگیری این گونه زبان رمزی و صوفیانه در میان شاعران صوفی و بسیاری از شعرای دیگر برای پنهان داشتن مفهوم واقعی اشعارشان و محفوظ ماندن از انتقادات علمای متخصص شیوه‌ای شایع بود. این روش به‌ویژه در اشعار صوفیانه رومی و حافظ به صورت مجموعه‌ای از اشارات دلفریب و لطیف با معانی نهفته درآمد که هاجسن آن را «روش باطنی در ادبیات» می‌نامد.<sup>۴۶</sup> نیازی به گفتن نیست که این شیوه‌ی نگارش از سوی همه‌ی نویسنده‌گانی که در فضای سانسور یا شکنجه و آزار فعالیت داشتند به کار گرفته شده است. لئو استروس در مقاله‌ای در این‌باره چنین خاطرنشان می‌کند:

در دوران شکنجه و آزار سبک خاصی در نوشتمن ظهور کرد و درنتیجه نوع خاصی از ادبیات پدید آمد. ادبیاتی که حقیقت درباره‌ی مسائل مهم را منحصراً در میان خطوط نه در ظاهر کلمات) عرضه می‌کرد. مخاطب این نوع ادبیات خوانندگان باهوش و قابل اعتماد، و نه همه‌ی خوانندگان هستند. چنین ادبیاتی تمام امتیازات ارتباط، بدون بزرگ‌ترین اشکال ارتباطات خصوصی یعنی تنها رسیدن به دست آشنايان نویسنده را در بردارد. این سبک کلیه‌ی امتیازات ارتباط همگانی را بدون بزرگ‌ترین مشکل آن یعنی مجازات مرگ برای مؤلف رانیز دارا است. نویسنده‌ای که تمایل دارد که مخاطبینش تنها افراد متفسک باشند باید به گونه‌ای بنویسد که تنها خواننده‌ی بسیار دقیق به معانی نوشتنه‌های او پی برد.<sup>۴۷</sup>

کثرت عقاید صوفیان در اشعار نزاری را گاهی نوعی از تقدیه ذکر کرده‌اند که شاعر بدین وسیله سعی در پنهان داشتن مذهب اسماعیلی خویش داشته است.<sup>۴۸</sup> فرض نهفته در این نظریه، که برای نخستین بار از سوی ایوانف مطرح شده، این است که کیش اسماعیلی و آین تصوّف دو مکتب فکری کاملاً متفاوت از یکدیگر و با بینش‌های معنوی متفاوت از اسلام هستند. بنابر این نظریه هر متفسک اسماعیلی و یا هر نویسنده‌ی متتصوّف تنها به خاطر ملاحظات احتیاطی به این شیوه متولّ می‌شد. صحّت و اعتبار این نظریه با توجه به تحولات گسترده‌ی اجتماعی و فرهنگی ایران که قبلًا در این فصل

مورد بحث قرار گرفت نیاز به توضیح دارد. نفوذ تصوّف به زبان و ادبیات عصر نزاری چندان عمیق بود که هیچ جامعه، طبقه یا گروهی و حتی کمترین آن‌ها از نظر تعداد یعنی شرعاً از تأثیر آن بر کنار نبودند. نزاری در حقیقت با به کار گیری تعابیر صوفیان خود را با وسیله‌ی شعری مرسوم عصر خویش همانگ کرد، همان‌گونه که متفکران فاطمی در سده‌ی ۱۰/۴ با بهره‌گیری از زبان فلاسفه‌ی نوافلاطونی به تبیین آموزه‌ی مذهبی خویش می‌پرداختند. نزاری در عین حال بیانگر اشتراک عقاید فراینده‌ای بود که در ایران عصر مغول میان اسماعیلیگری و صوفیگری پدید آمده بود. آثار نزاری نخستین مستندات از نوع اسماعیلیگرایی صوفیانه‌ای است که در سده‌های بعد از ایران، آسیای مرکزی و شبه‌قاره‌ی هند پدیدار گردید.

### ارتباطات نزاری با دعوت اسماعیلیه

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد نزاری در اوایل جوانی دعوت اسماعیلیه را پذیرفت و تعلیمات فلسفه و الهیات اسماعیلی را از پدرش و با ارشاد یک یا چند داعی اسماعیلی کسب کرد. از تاریخ دقیق پذیرش دعوت اسماعیلیه از سوی نزاری اصطلاحات درستی نداریم ولی از آنجا که همه‌ی اسماعیلیان می‌باشد نسبت به امام سوگند پیوستگی یاد کنند، این تشریفات باید در اوایل زندگانی نزاری یعنی مدت‌ها پیش از عزیمت او به هرات روی داده باشد. اشعار چندی وجود دارد که به پاره‌ای از آن‌ها پیش‌تر اشاره شد و در این اشعار نزاری خود را مستحب (نوپذیرفته)، ماذون (مجاز) و داعی (دعوت‌کننده) می‌نامد. این اشعار نشان می‌دهد که او در مسیر سلسله مراتب دعوت اسماعیلیه قدم نهاده است.

نزاری به روشنی جزئیات مراحل مختلف پیشرفت خود در سازمان دعوت اسماعیلیه را شرح نمی‌دهد، ولی از گفته‌ی او می‌توان چنین استنباط کرد که سلسله مراتب تشکیلات دعوت، همانند دوره‌ی پیش از الموت، کاهش یافته بود. توجه به این نکته نیز جالب است که نزاری به اصطلاحات رایج دوران فاطمیان بازمی‌گردد و قابل قبول‌ترین توضیح این بازگشت این است که در نخستین دهه‌های پس از فروپاشی حکومت الموت تشکیلات دعوت به مرحله‌ای از تغییرات سریع سازمانی گام نهاد. این روند را ابواسحاق قهستانی داعی اسماعیلی در رساله‌اش به نام هفت باب بواسحاق که سه قرن بعد یعنی در سده‌ی

۱۶/۱۰ تأثیر شده است تأیید می‌کند. او در این تأثیر به شرح سلسله مراتب دعوت عصر خویش با نامگذاری‌هایی می‌پردازد که شbahat شگفت‌آوری به اسمی دوره‌ی فاطمیان دارد. اماً او علاوه بر این برخی اصطلاحات تشکیلاتی که در دوران الموت روی داد را نیز در این اثر بازگو می‌کند:

هنگامی که یک تازه گرویده (مستجیب) مهارت‌های آموزشی را فراگرفت و توانایی تعلیم را به دست آورد می‌تواند به راهنمایی دیگران و بیرون آوردن آن‌ها از آشفتگی پردازد، در این زمان او به سمت ماذون انتخاب می‌شود. پس از آن با اجازه‌ی معلم که سمت ماذون ارشد را دارد، با سمت ماذون اصغر دعوت مردم را شروع می‌کند. پس از موفقیت در این سمت تقاضای ترفع می‌کند و مرتبه‌ی بالاتر یعنی ماذون اکبر را از حجت دریافت می‌دارد. پس از این مرحله به رتبه‌ی بالاتر یعنی رتبه‌ی معلم ارتقاء می‌یابد و حجت بزرگ، یک ناحیه (جزیره) را برای دعوت به او اختصاص می‌دهد. مقام بعد رتبه‌ی داعی است. داعی اجازه‌ی کامل دارد که به امر دعوت پردازد و حوزه‌ی کار او به یک جزیره (ناحیه‌ی خاص) محدود نمی‌شود.<sup>۵۹</sup>

بر حسب نظر بای بوردی نزاری در سن ۳۳ سالگی به رتبه‌ی داعی نایل آمد<sup>۶۰</sup>، که تقریباً هم‌زمان با مسافرت وی به قفقاز در سال ۱۲۸۰/۶۷۹ است. اگر چنین باشد مسافرت نزاری نشانگر تغییر قاطعی در تلاش وی برای شرکت فعال‌تر در جامعه‌ی اسماعیلی خواهد بود. چنین به نظر می‌رسد که ارتباط نزاری با داعی‌های اسماعیلی در سال‌های آخر اقامت شاعر در هرات تحکیم بیش‌تر یافت و در این هنگام بود که نزاری از خاندان کرت روی گردان شد و کوشید که سلامت اخلاقی و معنوی خویش در زندگی را بازیابد. نزاری زمانی که به بیرجند بازگشت و به خدمت خاندان مهربانی پیوست یک داعی تازه کار بود، این حقیقت را او در آثاری که در این زمان نوشته می‌پذیرد:

بشنو ای فرزند نزاری گوش کن

الحدُور از بتپرستی الحذر<sup>۶۱</sup>

گوش کن پند نزاری گوش کن

پس رو رای و قیاس خود مباش

هر ظاهری که بینی بی باطنی نباشد بشنو ندای دعوت زین داعی مصدق<sup>۵۲</sup>

\* \* \*

پند داعی بشنوی مقبل شوی<sup>۵۳</sup> زنده جان گردی و روشن دل شوی

علاوه بر بیان چنین سخنان واضحی که ظن دشمنان نزاری را درباره‌ی وابستگی او به اسماعیلیه تأیید می‌کرد شواهد اتفاقی دیگر نیز وجود دارد، برای مثال بازداشت و حبس پسرش نصرت به علت تبلیغات اسماعیلی، که نشان می‌دهد نزاری پس از بازگشت از قفقاز و قطع کامل ارتباط با خاندان کرت عضو فعال دعوت اسماعیلی در مقام یک داعی بوده است. اما تنها پس از بررسی دقیق سفرنامه که شاعر در آن به شرح مسافرت خویش از قهستان به آذربایجان پرداخته و تعامل او با دیگر اسماعیلیانی که در نقاط مختلف با آن‌ها دیدار کرده است، می‌توانیم امیدوار باشیم که نظر آگاهانه‌تری درباره‌ی نقش نزاری به عنوان داعی و ویژگی‌های دعوت اسماعیلیه در دوران حکومت مغولان را ارائه نماییم.

تبرستان  
www.tabarestan.info

## فصل هفتم

سفرنامه‌ی نزاری - سفر یک داعی

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان

www.tabarestan.info

## سفرنامه‌ی نزاری - سفر یک داعی

در اوّلین روز شوال سال ۶۷۸ برابر با چهارم فوریه ۱۲۸۰، نزاری در سن ۳۳ یا ۳۴ سالگی همراه با تاج‌الدّین عمید یک مقام دولتی مغول عازم سفری طولانی شد. آن‌ها از شهر تون در قهستان به سوی غرب به راه افتادند و پس از عبور از مناطق مرکزی ایران از طریق اصفهان، آذربایجان، ارّان، ارمنستان و گرجستان به باکو در ساحل دریای خزر رسیدند. نزاری اندک زمانی پیش از این سفر و یا پس از بازگشت در سال ۱۲۸۲/۶۸۱ از شغل اجرایی خود در هرات استعفا داد و برای اقامت دائم به بیرون جند بازگشت. شاعر در بیرون جند به نظم اوّلین اثر بزرگش، سفرنامه، که مثنوی در ۱۲۰۰ بیت است پرداخت. در سفرنامه نزاری به شرح سفر و مشاهدات خود از محل‌ها و افرادی که در طول سفر ملاقات کرده است می‌پردازد. سفرنامه‌ی نزاری که به نظر می‌رسد از روی یادداشت‌های حین سفر تصنیف شده به احتمال قریب به یقین پیش از انتصاب او به سمت شاعر دربار حاکم مهربانی قهستان، علیشاہ در سال ۱۲۹۴/۶۹۴ پایان یافته است.

### معماّی سفرنامه‌ی نزاری

سفرنامه به چندین دلیل جایگاه بر جسته‌ای در میان آثار نزاری دارد. از مشخصات سفرنامه نخست محتوای غنی اتوبیوگرافی این اثر است و به همین جهت منبع اطلاعاتی مهمی درباره‌ی زندگانی و فعالیّت‌های نزاری به شمار می‌آید. ثانیاً این مثنوی از نظر

استدلالی «اسماعیلی ترین» اثر شاعر است و اشارات متعددی به عقاید دینی و افکار اسماعیلی دارد که در سرتاسر متن آن به چشم می‌خورد و بدین جهت تصویر تمام‌نمایی از نظرات و هویت مذهبی شاعر به دست می‌دهد.

علیرغم طبیعت اعتقادی این اثر، سفرنامه پیچیده‌ترین و پر راز و رمز ترین مثنوی نزاری نیز هست. مشکلات متن بخشی ناشی از اشتباهات و از قلم افتادگی‌های کاتب در جاهای متعدد نسخه‌های دست‌نویس موجود است که پی بردن به معنی برخی عبارات را مشکل می‌نماید.<sup>۱</sup> اما مهم‌تر از آن مشکلات ناشی از کتمان یا سکوت عمدی شاعر درباره‌ی جزئیات خاص سفر است. وی درباره‌ی حوادث کلیدی و شخصیت‌هایی که در نقاط مختلف ملاقات نموده است تنها به دادن اطلاعات شناخته‌شده سنده می‌کند. در اثر چنین طفره‌روی است که سرتاسر مسافرت نزاری را پرده‌ای از رمز و پنهان‌کاری پوشانده است. این جنبه‌ی سفرنامه قویانشان‌دهنده‌ی این نکته است که شاعر به هنگام تنظیم این اثر تقيه را به منظور پنهان نگه داشتن چگونگی سفر خویش از همه‌ی خوانندگان به جز چند خواننده را رعایت می‌نموده است. این چند خواننده اسماعیلیانی هستند که توانایی خواندن بین خطوط (نکات نانوشه) را دارند و مفهوم واقعی داستان سفر شاعر را درمی‌یابند.

عقاید اسماعیلی در سفرنامه اساساً به زیان شعر صوفیانه بیان شده و این آمیختگی تفسیر سفرنامه را بیشتر مشکل نموده و موجب شده است که کل داستان سفرنامه رنگ تصویری بازمی‌نماید. لئونارد لویسون چنین اظهار نظر می‌کند: مثنوی سفرنامه از نظر مفاد و اصطلاحات تعالیم مذهبی و اخلاقی اسماعیلیان بیش از همه‌ی آثار منظوم نزاری صوفیانه است.<sup>۲</sup> پیش‌تر اشاره شد که این جنبه از اشعار نزاری به خودی خود نمایانگر تقيه نیست زیرا او رایح ترین تعابیر شاعرانه‌ی عصر خویش را به کار می‌گیرد. معذلك استفاده‌ی بسیار نزاری از واژه‌های صوفیانه ممکن است بعضی از خوانندگان، به‌ویژه آن‌هایی که با تفکر اسماعیلی آشنا نیستند را به این فکر رهنمون شود که چنین متنی توسط یک شاعر صوفی نگاشته شده است. چنین شباهتی در مورد افرادی که نزاری در طول سفر با آن‌ها ملاقات کرده و با ایشان به گفتگوی مذهبی پرداخته و یا با ساز و آواز عرفانی سمع گذرانیده است نیز ممکن است پیش آید. چون نزاری درباره‌ی این افراد کاملاً رازدار است و به‌جز اینکه دوستان نزدیک او هستند هیچ آگاهی دیگری نمی‌دهد، چنان که ممکن است بعضی خوانندگان آن‌ها را شیخ یا پیر صوفیان تصور کنند. با توجه به

سوابق اسماعیلی نزاری و اعتراف شخص وی به داشتن سمت داعی شواهدی در سفرنامه وجود دارد که مقامات نامبرده شده در سفرنامه احتمالاً هم کیشان اسماعیلی او، و یکی از ایشان شمس الدین محمد محتملاً امام وقت بوده است. اگر این برداشت درست باشد سفرنامه‌ی نزاری سند ارزشمندی از تداوم یک جامعه‌ی مشکل اسماعیلی در دوران بعد از الموت و ارتباط نزدیک و جالب توجه میان جامعه‌ی اسماعیلی و صوفیان ایران در طول چند دهه پس از تسلط مغولان خواهد بود.

آخرین نکته، که کم‌اهمیت‌ترین هم نیست سفرنامه‌ی نزاری از نظر بیان اطلاعات داستانی که درباره‌ی شرایط اجتماعی، سیاسی و قومی محل‌های عبور یعنی آذربایجان، ارمنستان و گرجستان دارد، علاوه بر آن از نظر برداشت مؤلف از تلاش دولت ایلخانی برای ائتلاف نیروهای نظامی این ممالک به منظور حمله به سوریه جالب توجه است.<sup>۳</sup>

از جهات مختلف سفرنامه‌ی نزاری قهستانی شباهت نزدیکی به سفرنامه‌ی مثور دانشمند اسماعیلی مشهور قبل از او در سده‌ی ۱۱/۵ شاعر فاطمی، متکلم، فیلسوف و رئیس دعات خراسان ناصرخسرو دارد. ناصرخسرو در سفرنامه‌ی مثور خود به توصیف سفر هفت ساله‌ی خویش می‌پردازد، که در سال ۱۰۴۵/۴۳۷ ار مر و آغاز کرد و با گذر از شمال ایران، آذربایجان، ارمنستان، ترکیه، سوریه و فلسطین سرانجام به مصر رسید (جایی که سه سال در آن اقامت کرد و در طی آن چندین بار به زیارت مکه و مدینه رفت) و سپس در سال ۱۰۵۲/۴۴۴ از طریق بحرین و عراق به بلخ بازگشت. سفرنامه‌ی ناصرخسرو در ادبیات فارسی، هم از جهت ثبت دقیق موقعیت جغرافیایی و قومی شهرها و قصبات مورد بازدید مؤلف و هم از جهت سادگی و روشنی سبک نگارش، جایگاه نویزه‌ای دارد. با توجه به آشنایی نزاری با ادبیات اسماعیلیان شواهد کافی برای قبول این نظریه وجود دارد که سفرنامه‌ی دانشمند بر جسته‌ی اسماعیلی، ناصرخسرو، الهام بخش نزاری در تنظیم این اثر بوده و تا حدودی هم از روی آن نمونه‌برداری شده است.<sup>۴</sup>

## مناسب سفر نزاری

با توجه به روش رازداری و پنهان کاری نزاری در سفرنامه برای خوانندگان جای شگفتی نیست که وی در هیچ جای سفرنامه اشاره‌ای روشن و بدون ابهام به انگیزه‌های سفر خویش ندارد. روشن نیست که آیا نزاری به عنوان یک مأمور حکومتی یا به انگیزه‌ی

مذهبی و یا به دلایل خصوصی این سفر را انجام داده است. سکوت شاعر در این باره عمدی است و نه سهوی و تنها اشاره‌ی او به قصد خویش از این سفر در آغاز مثنوی آمده است که هدف خویش از سروdon اشعار رانه افسانه‌پردازی و شرح گلشن و گلخن، بلکه «یاد و یادگار دوستان» می‌داند.

پادگار دوستان در نظم کن	کز برای خاطر من عزم کن
امتحان از طبع دوراندیش گیر	سرگذشت این سفر در پیش گیر
و صفحه و شرح گلخن و کاشانه نیست	زین غرض مقصود من افسانه نیست
ذکر ایشان ایشان ازین معهود من <sup>۵</sup>	هست ذکر دوستان مقصود من

دلیلی وجود ندارد که درباره‌ی قصد شاعر از نوشن سفرنامه و تقدیم اثر به یاد دوستانش تردید کنیم. بخش قابل ملاحظه‌ای از سفرنامه به دیدار و گفتگوی نزاری با این دوستان اختصاص دارد، گرچه نزاري اطلاعات دقیقی از روابط خود با آن‌ها ارائه نمی‌دهد، معلمک این سؤال باقی می‌ماند که چرا نزاري رنج چنین سفر دور و درازی را تنها به خاطر دیدار چند دوست بر خود هموار ساخته است؟ انجام مسافت چند صد مایلی در قرون وسطی کاری مشکل و توان فرسابود که معمولاً افراد چنین سفرهایی را بدون هدف کاملاً مشخص همچون زیارت، کسب علم، انگیزه‌های تجاری، مأموریت‌های دولتی و یا نیازهای مشابه دیگر... انجام نمی‌دادند.<sup>۶</sup>

مسافت نزاري در معیت تاج الدین عمید نیز حائز اهمیت است. بر حسب نظر بارادین خواجه عمید مأمور دیوان (خزانه‌داری) ایلخانی و مسئول گردآوری مالیات در ناحیه آذربایجان و آران بوده است.<sup>۷</sup> با بوردن ذکری از مقام تاج الدین عمید به میان نمی‌آورد و به این بسته می‌کند که او یک مأمور رسمی دولت بوده، ولی می‌افزاید که تاج الدین خود، نزاري را تعین و یا دعوت کرده است که او را در این سفر همراهی کند.<sup>۸</sup> این گفته را مصفاً نیز تأیید و اضافه می‌کند که احتمال دارد که تاج الدین مذکور پسر شمس الدین علی شاهزاده‌ی مهریانی و حامی نزاري پس از بازگشت از سفر بوده است.<sup>۹</sup>

به هر حال این دو مسافر پس از ورود به تبریز مرکز آذربایجان به جمع اطرافیان رسمی شمس الدین جوینی وزیر اعظم فرمانروای ایلخانی آباقاخان پیوستند، (شمس الدین

جوینی برادر تاریخ نگار مشهور علاء الدین عطاملک جوینی است) و همراه او به پایگاه‌های مختلف نظامی ناحیه قفقاز سفر کردند. نزاری علت همراه شدن خود با وزیر را باز گو نمی کند و نتیجه گیری مناسب را به خواننده و امی گذارد، چنان که هیچ ذکری هم از ملاقات شخصی خود با وزیر به میان نمی آورد.<sup>۱</sup> در سراسر سفرنامه‌ی نزاری از فعالیت‌های تاج الدین در سمت مأمور جمع آوری مالیات آگاهی‌های اندکی را عرضه می دارد و این گویای این نکته است که او در این جنبه از سفر مشارکت فعال نداشته و همراهی او با تاج الدین صرفاً به دلایل شخصی بوده است. محتمل‌ترین توضیح درباره‌ی سفر نزاری دو گانه بودن برنامه‌ی کار در این سفر است. یکی مأموریت رسمی تاج الدین و دیگر اشتیاق نزاری به دیدار دوستان.

یاد کرده‌های فراوان شاعر در سفرنامه از تاج الدین بیان‌گر این مطلب است که روابط میان آن دو مبتنی بر عاملی فراتر از اعتماد متقابل و دوچانبه‌ی آن‌ها بوده است. نزاری از همراهی با تاج الدین احساس لذت می کند و در سرتاسر این اثر از او با احترام شایسته و با عنای‌وین راهنمای همراه دایمی در سفر و حضر یاد می کند. در برخی ایيات با توصیف معنوی‌تری از تاج الدین با عنوان افتخار آمیز خواجه اورامی ستاید و اورانور روشنی بخش دل، همگام و همسفر<sup>۱۱</sup> و همنشین و همدل و هم‌کیش خود می نامد.<sup>۱۲</sup> ماهیت این روابط در ایيات ذیل بیان شده است:

آن‌که باد اقبال و عمرش بر مزید	عمده‌ی آفاق تاج الدین عمید
از طریق اصطلاح آقای من	نور مصباح دل بینای من
معتمد در نیک و بد در نفع و ضر	من که دائم هم‌عنانش بودمی
متّفق هم در سفر هم در حضر	یار پیدا و نهانش بودمی

در رنج و راحت در کنار او، و همیشه پیرو فکر درست او بودم  
براستی از خاص‌ترین دوستان (خاص‌الخاص) او، و در اخلاص بی‌ریا خاک راهش بودم<sup>۱۳</sup> اصطلاح «خاص‌الخاص» که نزاری در اینجا به کار برده است حائز اهمیت است زیرا همچنان که در فصل پنجم بدان اشاره شد اسماعیلیان دوران الموت عنوان «خاص‌الخاص» را بر ممتاز‌ترین نخبگان (خواص‌الخاص) طبقه‌ی سازمان دعوت

که به مرتبه‌ی والایی از تکامل روحی رسیده بودند اطلاق می‌کردند. واژه‌ی مشابه آن «مردان خاص» در دستورنامه‌ی شاعر آمده است:

به تعلیم یاری فرشته محل دلیل رهم شد به «مردان خاص» <sup>۱۳</sup>	شد این خوی و حشت به الفت بدل چو داد از عذاب الیم خلاص
---	--

این اشارات درباره‌ی تاج‌الدین علاوه بر بیان اینکه نزاری و او به عنوان دو یار اسماعیلی اشتراک معنوی داشته‌اند به این مطلب که المحتماً قصد دیگری از سفر، جدا از هرگونه ارتباط شغلی داشته‌اند نیز اشاره دارد. با در نظر داشتن مقام تازه‌ی نزاری به عنوان داعی اسماعیلی مشخصاً این امکان که وی این سفر را به قصد دیدار سایر اعضای سازمان اسماعیلی آغاز کرده است وجود دارد، در ایات زیر شاعر به این موضوع تلویحاً اشاره می‌کند:

لیک آن راکش مصاحب همدمن است منزل و مرحل به دست او بود حاصلی نبود سفارت کردنش	سیر کردن در جهان خوش عالمی است اختیاری باشدش نیکو بود ورنه جز خون خوردن و جان‌کنندش
--	---

حتی‌اگر برای تفریح به سفر می‌رود باید در هر فرصتی به دعوت به پردازد.  
اگر مسافر به چنین سفری رفت آنگاه به آرزوی قلبی خویش دست خواهد یافت.

هیچ مرحله از سفر بی خطر نیست. بدون قصد نباید سفر کرد.<sup>۱۴</sup>

از این بحث چنین می‌توان استنباط کرد که به احتمال قوی تاج‌الدین عمید هم اسماعیلی هوشمندی بود که توانست موقعیت مهمی در دولت ایلخانان به دست آورد همانند نزاری در سطح محلی در شهر هرات، و این مقام‌ها با توصل به تقیه برای پنهان داشتن هویت اسماعیلیان کسب شده است. با بوردی در این رابطه متذکر می‌شود که چون بسیاری از داعیان اسماعیلی دوران الموت افراد کاملاً شایسته‌ای بودند بنابراین به احتمال زیاد پس از پیروزی مغولان شماری از ایشان توانستند به استخدام حکومت درآیند.<sup>۱۵</sup>

## شناخت ماهیت سفر نزاری

اسماعیلیان سفر کردن را، همانند بسیاری از سنت‌های مذهبی و اساطیری، نمادی از جستجو برای دانش راستین می‌دانستند. در اندیشه‌ی اولیه‌ی اسماعیلیان مسافت معمولاً به شکل یک تحول درونی مجسم می‌شد که از ظاهر به باطن و از دریافت جهان مادی خارج به دریافت شهودی مستقیم مقاهم معنوی پنهان منجر می‌گردید و این تحول به نوعی خود راهنمای مرحله‌ی سومی بود که در آن مرحله، مسافر به درونی ترین رازهای هستی (باطن‌الباطن) دست می‌یافت.<sup>۱۷</sup> قبل‌آشاره شد که میان اسماعیلیان ایرانی دوران الموت و دوره‌های پس از الموت این سه مرحله تعلیق، معادل سه مرحله‌ی طریقت، معرفت و حقیقت معمول در تصوف بود.

چنین به نظر می‌آید که سفر نزاری قهستانی جزئی از سیر و سیاحت روحانی شاعر برای افزایش دانش معنوی خویش در بطن طرح سازمان یافته‌ی تعلیم بوده که سازمان دعوت اسماعیلی برای وی آماده کرده بود. برای نزاری مسافت از وطن مألف یک شخص قیامت است،<sup>۱۸</sup> و بدین ترتیب مسافت با درک اسماعیلیان از رستاخیز، لحظه‌ی دگرگونی بیداری معنوی که زندگی وارد مرحله‌ی جدیدی از حیات می‌گردد پیوند می‌یابد. بر حسب نظر داعی و مؤلف اسماعیلی قرن ۱۰/۴ ابویعقوب سجستانی، تمامی هستی توسط یک سری قیامت مشخص می‌شوند، با آغازها و پایان‌ها، پیدایش و نیستی که در اثر آن ساختار وجودی‌شان فطرتی دیگر می‌یابد.<sup>۱۹</sup> همین نظریه سه قرن بعد در الموت از سوی خواجه نصیرالدین طوسی ابراز شد. خواجه نصیرالدین طوسی تحول تمام موجودات از جماد، گیاه، حیوان تا انسان و فرشته را معلول قیامت می‌پندرد.<sup>۲۰</sup> او به شیوه‌ای مشابه اظهار می‌دارد که هستی انسان عبارت از تعدادی مراحل متوالی است و هر زمان که یک دوره به بالاترین حد رسید با مرحله‌ی دیگری که بلندتر و قدرتمندتر است جایه‌جا می‌شود. متفکران اسماعیلی این مراحل رشد و تکامل معنوی را با حرکت متعالی داعی برای طی سلسله مراتب تشکیلات دعوت مربوط ساخته‌اند. هانری کربن به شایستگی، این روند را با اصطلاح «کیمیای رستاخیز» توصیف کرده است:

در طرح ریزی اسماعیلیان از جهان، مجموع مراتب سلسله مراتب باطنی به شکل دوره‌های رستاخیزی است که هر کدام از این دوره‌ها باید موفق دوره‌ی دیگر باشد، همچون یک ردیف بهشت که برای جلوگیری از وحشت سقوط به جهنم باید بر آن

پیروز شد. باید به بهشت‌ها رسید. هر رتبه یا درجه‌ی معنوی یک رستاخیز (قیامت) است که در اثر آن فرد با صور جدیدی از معنویت که در افق او آشکار می‌شود متصل می‌گردد.<sup>۱</sup>

تردیدی نیست که نزاری قهستانی با این تفسیر قیامت آشنا بوده، و این مطلب از چگونگی درک، یادآوری و ثبت مسافرت‌ش در سفرنامه و تکرار همین ایده در چندین جای کلیات استنباط می‌شود. در سرتاسر شرح داستان گونه‌ی مسافت، برای شاعر این سفر هم یک گشت و گذار جسمانی و هم علاوه بر آن یک تجربه‌ی روحانی است، که در آن هر مواجهه‌ی حائز اهمیتی به صورت یک بهشت نمایانده شده است. بای بورדי به بعد معنوی سفر شاعر پی برده است و این سفر را با مسافت جستجو گرانه‌ی اسماعیلیان، صوفیان زاهد و دراویش سیار مقایسه کرده است.<sup>۲</sup>

بین برداشت نزاری از سفر و توصیف ناصرخسرو از تغییر مذهب خود و جستجوی حقیقت مندرج در چند صفحه‌ی اول سفرنامه‌ی منتشر ناصرخسرو شباهت‌هایی وجود دارد. این شباهت در قصیده‌ی مشهور شرح حال شاعر، خطاب به داعی ارشد فاطمی مؤید فی الدین شیرازی، نیز مشهود است.<sup>۳</sup> سفرنامه‌های این دو شاعر اسماعیلی از نظر بروني، ثبت برداشت‌های ایشان از محل‌های مختلف و افراد متفاوتی است که ملاقات کرده‌اند ولی علاوه بر آن سفر این دو شاعر ابعاد زیربنایی نیز دارد، بدین معنی که سفرهایشان با وابستگی به سازمان دعوت اسماعیلیان انجام شده است. بنا به نظر و. تاکستون، ناصرخسرو در سفرنامه‌اش به شرح تمام مراکز مهم اسماعیلی در غرب ماوراء النهر می‌پردازد و تنها مکان‌هایی که درباره‌ی آن‌ها اظهارنظر مساعد دارد محل‌هایی هستند که اسماعیلیان اداره می‌کردند. او نتیجه می‌گیرد که اگر ناصرخسرو از یک قلعه‌ی اسماعیلی به قلعه‌ی دیگری فرستاده نشده بود برای دور زدن غیرعادی دنیای مرکزی اسلام بهزحمت می‌توان دلیلی یافت.<sup>۴</sup> اگر سفرنامه‌ی نزاری قهستانی را اهداء خاطرات او به رفیقان اسماعیلی وی که در این سفر ملاقات کرده است بدانیم عقیده‌ی مشابهی در مورد سفرنامه او می‌توان ابراز کرد.

در سنت اسلام زیارت کعبه یا حج، یک سفر تقوی و فضیلت است که هر مسلمانی موظف است که یک بار در طول عمرش انجام دهد. این سفر در گذشته مستلزم تلاش و فداکاری بسیار بود و اغلب ماه‌ها سفر پرزمخت از مسیرهای دشوار و ناآشنا را فرد

متدين باید تحمل می کرد قبل از اینکه به مقصد برسد و مراسم مذهبی طواف خانه‌ی خدا را انجام دهد. هنگامی که ناصرخسرو سفر خویش از خراسان به سوی غرب را آغاز کرد انگیزه‌ی ظاهری او ادای فریضه‌ی حج ولی مقصود واقعی وی مقر امام اسماعیلی در قاهره بود و مدتی بعد او توانست جامه‌ی احرام بپوشد و خانه‌ی خدا را زیارت کند. برای ناصرخسرو و نزاری قهستانی و محققان برای اکثر مؤلفان اسماعیلی، سفر جسمانی به مکه همچون سفر روحانی زیارت امام وقت است که در معنای باطنی نماینده‌ی کعبه واقعی دل، محراب و قبله‌ی عبادت کنندگان است. نزاری در اشعاری که قصیده‌ی مشهور ناصرخسرو را درباره‌ی مفاهیم درونی مراسم مذهبی زیارت خانه‌ی خدا به یاد می آورد،<sup>۲۵</sup> در سفرنامه چنین می گوید:

من قبله‌ای جز چهره‌ی محبوب نمی‌شناسم  
و هر کجا که اوست قبله‌ی من آنجاست

شرق یا غرب برای من یکسان است

من در این باره مطمئنم حتی اگر شما شک کنید  
روی تو به محراب ولی قلب تو جای دیگری است

هنگامی که در بازار سرگرم کار هستی

کعبه‌ی دل را پاک نگه دار

هنگامی که دانه‌ی فرمانبرداری می‌پاشی، آنرا با نیت پاک بپاش  
اگر نیت تو ناپاک و ناقص باشد

رو به هرسو که ایستی قبله‌ی تو سودی نخواهد داشت

آن که در کعبه‌ی صداقت و اخلاص است

به هرسو که بایستد قبله‌اش پذیرفته است

برای مرد حقیقت شرق و غرب یکسان است

من بدین یقین دارم حتی اگر تو شک کنی

آه دوست من، مرا در این راه استوار بدار

مرا همچون یکی از خدمتگزاران خود بدان

تا بتوانم چهره‌ات را قبله‌ی خود گردم.<sup>۲۶</sup>

با وجود تشابهات عاطفی میان ناصرخسرو و نزاری، تفاوت‌های عمدۀ‌ای هم ناشی از مواهب شخصی، طبیعت و موقعیت‌های خاص سفرهای آن دو میان دو شاعر اساماعیلی مشاهده می‌شود. ناصرخسرو در قسمت اعظم سفرنامه‌ی خود با وسوس و دقت بسیار از اشاره به هر گونه تعليمات مذهبی پرهیز دارد و خود را به توصیف موضوعی زمینه‌ی طبیعی و اجتماعی مسیر عبور محدود می‌سازد، اما بر عکس، سفرنامه‌ی نزاری شدیداً متعمنانه و آموزشی داستانی است و قصد اصلی او توصیف ملاقات رفیقان و نشر افکار مذهبی و اخلاقی خاص است. شاعر اغلب دست به گریزهای طولانی برای نقل حکایت‌ها، افسانه‌ها و ضرب المثل‌ها از نظم کلکلاسیک پارسی و تصوّف می‌زند تا اصول تعالیم خویش را تحکیم بخشد. بسیاری از این گفتگوهای صوفی گونه عمولاً برای حمایت از آموزه‌های اساماعیلی همچون ضرورت وجود امام، اهمیت پیروی از تعالیم و اطاعت محض یعنی تسليم در برابر اوامر امام و ارجاعات ضمنی به مؤلفین و استنادات ویژه‌ی منابع اساماعیلی در راستای عملکرد تربیتی داعی ارائه شده است.

یک نمونه‌ی برجسته‌ی سبک خطابی نزاری در حمایت از اساماعیلیان موردی است که او پند پدر را به یاد می‌آورد که در عشق محظوظ باشد و محبوش را عاقلانه برگزیند. نتیجه‌ی اخلاقی که شاعر از این پند می‌گیرد این است که یک سفر معنوی را بدون ارشاد و راهنمایی یک فرد صادق (مرد مرد) نمی‌توان شروع کرد. اشاره‌ی نزاری در اینجا احتمالاً مربوط به اصل سوم دکترین «علیم» حسن صباح است. بنابراین اصل: «تها یک معلم توانا و صادق در جهان وجود دارد.<sup>۷۷</sup>

بدون راهنمایی یک رفیق هیچ‌کس نمی‌تواند راهش را بیابد  
و گرنه هریک در تنها‌ی خواهد زیست  
و آن‌که تنها راه پیماید سرگردان خواهد شد  
هیچ‌کس خود نمی‌تواند راهش را بیابد  
تنها آن‌که خودی خود را تسليم می‌کند به راهبر دست می‌یابد  
مپندار که مسیر به خودی خود روشن است  
نور از رفیق منور ساطع می‌شود

اگر ماه به دنبال خورشید نبود  
 چگونه می‌توانست در شب بدرخشد؟  
 باید به فرد صادقی (مرد مرد) متولّ گردد  
 زیرا بدون چنین مصاحبی همچون یک زن بیوه بی‌پناه می‌مانی  
 رهنمای تو باید مرد صادقی باشد  
 زیرا هر کسی نمی‌تواند یک رهبر صادق باشد  
 مسیر تو پر از اوهام و پندارهای نادرست است مگر اینکه از در تسلیم در آیی  
 نه برادر نه، این کار هر آدم نازک‌دل نیست  
 تا آنگاه که مرید خود را از بی‌اعتقادی و اعتقاد رها نسازد  
 چگونه می‌تواند به راه تسلیم گام گذارد.<sup>۸</sup>

در داستانی دیگر نزاری به شرح ماجرایی می‌پردازد که یک فرماندهی لشکری پیکی را با پیامی نزد قاضی گilan فرستاد، وقئی فرستاده خشنمناک و خسته نزد قاضی رسید چه برد که پیام را درست در ک نکرده است. قاضی پس از پرسش از مرد متوجه شد که فرمانده قطعه‌سنگ بزرگی را می‌خواسته است و بدین ترتیب پیام آور با سنگین بر پشت مجدداً به راه افتاد. فرمانده از بازگشت مرد با سنگی که در خواست نکرده بود خشمگین شد و دستور داد که برگردد و سنگ دیگری بیاورد. مرد بیچاره با زحمت به نزد قاضی بازگشت تا این سنگ را با سنگ دیگری عوض کند، سنگی که بالاخره به فرمانده تسلیم کرد. نزاری از این افسانه‌ی سرگرم کننده آموزه‌های بسیاری را بیرون می‌کشد و بر اهمیت رابطه‌ی درست میان راهنمای معنوی و مرید تأکید دارد. به نظر شاعر، این رابطه‌ی صحیح باید بر پایه‌ی آموزش درست از سویی و اطاعت مطلق از سویی دیگر مبتنی باشد.

اگر روابط فرمانده و فرمانبر بر پایه‌های درست استوار نباشد  
 هر چند هر دو وجود دارند ولی در اصل وجود ندارند  
 فرمانده مطلق بر همه‌چیز خداوند است و چنین است که:  
 دستوری بالاتر از فرمان او برای اطاعت وجود ندارد.

داستان نزاری برای آن‌ها که با آثار اسماعیلی خواجه نصیرالدین طوسی آشنا هستند بحث فرمانده و فرمانبردار را در رساله‌ی اتویو گرافی خود «سیر و سلوک» به خاطر می‌آورد. در رساله‌ی مذکور او بین پیروان فرمان آن‌گونه که در متون مقدس آمده و صاحبان فرمان که از طرف خداوند بر گردیده شده‌اند افتراء می‌گذارد، و براساس این افتراء طوسی اظهار می‌دارد که افراد ریاکار از افراد وفادار و پیروان ظاهر از پیروان باطن و اهل شرع از اهل رستاخیز و پیروان کثرت از پیروان وحدت تمایز می‌شوند.<sup>۲۹</sup>

در سفرنامه‌ی نزاری به خصوص در شرح حال دوستی <sup>برگشتن</sup> عاشق زیبارویی می‌شود به هم آمیختگی داستانی و تعلیماتی نمایان است. مردی سخت شیفته‌ی زن زیبایی است و چندین سال را در راه برقراری دوستی با او سپری می‌کند تا بالاخره آن زن به ملاقات راضی می‌شود ولی چون زمان ملاقات فرامی‌رسد عاشق نگون بخت را خواب می‌برد و دیدار یار را از دست می‌دهد. شاعر از این حکایت برای ارسال پیام خویش که تمام جویندگان حقیقت باید در جستجو برای شناخت امام باشند سود می‌جوید. برای نزاری مانند تمام اندیشمندان اسماعیلی، شناخت نام و شخصیت جسمانی امام کافی نیست بلکه باید واقعیّت و حقیقت عارفانه‌ی درونی او یعنی نور موجود در وجودش را شناخت. در اینجا شاعر به تمثیل مشهور قرآن (۳۶: ۳۴-۳۵) درباره‌ی نور الهی که در منابع اسماعیلی در طی قرون بسیار نقل شده اشاره دارد:

آن‌گاه که از خویشتن آگاه شدید  
حجاب را از خود برخواهید داشت  
در آن زمان حقیقت با حقیقت شناخته خواهد شد  
شما او را باید به وسیله‌ی خود او بشناسید  
به وسیله‌ی خودش یعنی نور علی نور<sup>۳۰</sup>  
نور او یعنی پیروی از فرمان او

چند مثال فوق شکی درباره‌ی جهت گیری اسماعیلی سفرنامه و این واقعیت که نزاری به خصوص این مثنوی را برای راهنمایی و تعلیم خوانندگان اسماعیلی خود و همکاران

داعی خویش تألیف کرده باقی نمی گذارد. در بیت زیر آنچه گفته شد به روشنی بیان شده است:

گر ز داعی بشنوی مُقبل شوی<sup>۲۱</sup>      زنده جان گردی و روشن دل شوی.

### بهار در اصفهان

چنان‌چه پیش‌تر اشاره شد نزاری و تاج‌الدین سفر خویش را در بهار سال ۱۲۸۰/۶۷۸ از شهر تون در شرق قهستان آغاز کردند. جالب است که سقراز شهر تون که یکی از استحکامات مهم اسماعیلی در قهستان بود شروع شد. به خاطر داشته باشیم که هلاگو در شهر تون در سال ۱۲۵۲/۶۵۰ و مجدداً در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ تعداد زیادی از اسماعیلیان را قتل عام کرد، ولی جامعه‌ی اسماعیلی ریشه‌کن نشد زیرا هنوز اسماعیلیان در اواخر قرن یعنی در زمان نزاری در این ایالت وجود داشتند. چون شهر تون در فاصله‌ی کمی از بیرون موطن شاعر قرار دارد احتمالاً نزاری آشنايان بسیاری در این شهر داشته هر چند به این موضوع در سفرنامه اشاره‌ای نمی‌کند. شهر تون محل مناسبی برای شروع مسافرت بود زیرا راه کاروان‌رو به طرف غرب که به اصفهان متنه‌ی می‌شد از کویر بزرگ ایران می‌گذشت. با توجه به این حقیقت که چرا این دو مسافر راه شمال به آذربایجان از طریق نیشابور، سمنان و ری را که راهی کوتاه‌تر است در پیش نگرفتند، مسیری که ناصرخسرو دو سده قبل در اولین بخش از مسافرت‌ش از بلخ در پیش گرفت، چنین استنباط می‌شود که تاج‌الدین و نزاری دلیل خاصی برای رفتن به اصفهان داشته و قصدشان از مسافرت به اصفهان جمع آوری مالیات‌ها و یا ملاقات برخی افراد بوده است.

مسافران در نخستین ماه بهار به اصفهان وارد شدند، در این فصل هوای شهر آفتایی و درختان میوه در باغ‌ها شکوفا شده بودند. موقعیت سوق‌الجیشی شهر که در محل تقاطع مسیرهای کاروان از شرق و غرب جهان اسلام بود اصفهان را به شهر مهم و پر رونق ایران در قرون وسطی تبدیل کرده بود. اصفهان مرکز حکومت سلجوقیان و پس از آن پایتخت صفویه در قرن ۱۶/۱۰ شد. ناصرخسرو که در سال ۱۰۵۲/۴۴۴ به اصفهان سفر کرده چنین می‌نویسد که: از تمام شهرهای پارسی زبان هرگز شهری زیباتر، خوش‌تر و پر رونق‌تر از

اصفهان ندیده‌ام.<sup>۳۲</sup> رشید الدین مورخ می‌نویسد که مغولان بیست و پنج سال قبل اصفهان را کاملاً ویران و ساکنان آن را قتل عام و زمین‌های زراعی را به زمین‌های بایر لم بزرع مبدل کرده بودند.<sup>۳۳</sup> با وجود این اصفهان کاملاً ویران نشده،<sup>۳۴</sup> و ترمیم سریع ویرانی‌ها ناشی از اقدامات مجده‌انه خواجه بهاء الدین (م ۱۲۷۹/۶۷۸) فرزند شمس الدین جوینی وزیر ایلخانان بود که هلاگو پس از فتح ایران تصدی امور ایران و عراق عجم را بدو سپرده بود. جوینی در این مقام حاکمی بسیار سخت‌گیر در اجرای مقررات بود. دزدی و جنایت را از میان برداشت و قصرها، ساختمان‌ها و اماکن تفریحی بسیاری را بنا کرد.<sup>۳۵</sup> بنابراین هنگامی که نزاری به اصفهان وارد شد آن را شهری بزرگ، پیشرفته و پر رونق و اراضی را کشت کرده یافت. شاعر چنان مجذوب زیبایی و دل‌انگیزی این شهر می‌شود که اصفهان را با بهشت مقایسه می‌کند:

اصفهان همچون بهشت است تازه و شکوفا  
زیبایی اصفهان صدها برابر بیشتر از توصیف آن است  
زنده رو دش فریبنده تر از چشمهد های روان بهشت  
هر طرف پر از درخت و کشتزار و رُزها در باغ شگفته‌اند  
قلبم همچون بلبل به وجود آمد.<sup>۳۶</sup>

نزاری از مأموریت اجرایی تاج الدین در اصفهان سخنی نمی‌گوید اما به طور روشن اظهار می‌دارد که قصد آنان از رفتن به اصفهان دیدار دوستی به نام ایرانشاه بوده است. ظاهراً میان این دو پیوند مذهبی محکمی وجود داشته زیرا شاعر او را مردی با تقوی، نیکو عهد، رازدار و همدرم روز و شب خویش می‌نامد. بای بوردی ایرانشاه را اسماعیلی می‌داند زیرا نام‌های ایرانشاه و خورشاد در آن زمان خاص اسماعیلیان بود.<sup>۳۷</sup> مصطفاً نیز ایرانشاه را اسماعیلی می‌شناسد و می‌افزاید که شاید او از خانواده‌ی آخرین امام دوره‌ی الموت رکن الدین خورشاد باشد که در سال ۱۲۵۷/۶۵۵ توسط مغولان به قتل رسید.<sup>۳۸</sup> نزاری از ساعات خوش بسیاری که با گوش دادن به نوای چنگ و عود و نوشیدن شراب با ایرانشاه گذرانده سخن می‌گوید. شاعر ادامه می‌دهد که پس از نوشیدن شراب با گوش دادن به موزیک پیروی به او و ایرانشاه خرقه پوشانیده است. نزاری نام این پیر را مشخص نمی‌کند. اصطلاح خرقه در تصوّف

معمولاً برای ردای وصله‌داری به کار می‌رود که شیخ یا پیر در هنگام اجرای آین ویژه و یا سوگند وابستگی به مرید اعطا می‌کند. سیدحسین نصر معتقد است که خرقه‌پوشی ریشه در تشیع دارد و در پیروی از ستّتی است که امام علی<sup>(ع)</sup> در موقع ورود حسن بصری به تصوف چنین ردایی را به او پوشانیدند.<sup>۳۳</sup> اعطای خرقه که معمولاً رنگ آبی، سبز، سفید و یا سیاه داشت به مفهوم برقراری پیوند معنوی دائمی بین مرشد و مرید او بود. آینهای خرقه‌پوشی بر حسب تعالی معنوی طالب متفاوت بود و بر این باور بودند که خرقه گاهی قدرت معنوی مرشد (برکت) را مستقیماً به جانشین منتخب و یا مریدان مورد توجه او منتقل می‌سازد.<sup>۴۴</sup>

نزاری با وجود دریافت خرقه در اصفهان، حرص شلیل سیاری از صوفیان برای دریافت خرقه از مرشدان را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در این رابطه داستان جوانی را نقل می‌کند که برای درخواست خرقه به نزد پیر رفت و پیر با این تعلیم او را بازگردانید که نخست باید خود را از تمایلات دنیوی پاک گرداند و خواهش‌های پست فсанی را فراموش کند.<sup>۵۵</sup> در جایی دیگر در سفرنامه، نزاری توضیح می‌دهد که خرقه نشانگر واقعی معنویت شخص نیست، آنچه مهم است چگونگی ظاهر یک فرد نیست بلکه چگونگی نفس درونی است.

چگونه یک درویش پذیرفته می‌شود  
اگر او در گیر مناقشه‌ی درست و نادرست است؟  
اگر صوفی بودن به داشتن جامه‌ی آبی و سبز باشد  
پس هر زنده‌پوشی حضر زمان است  
با آرامش خاطر از حضر پی روی کن و اعتراضات نفس سرکش را کنار بگذار  
در جدل اینکه سیاه یا سفید است وارد مَشَو  
اگر درباره‌ی ظاهر و باطن بحث می‌کنی  
در این صورت است که اثر این افتراق به درون تورخنه می‌کند  
تا زمانی که علم درونی درویش با خلوص نیت نباشد  
او توان مبارزه‌ی موقیت آمیز در لشکر سلطان را ندارد.<sup>۶۶</sup>

نزاری جزئیات دیگری را درباره‌ی اقامتش در اصفهان بیان نمی‌کند جز اینکه مدتی کوتاه در اصفهان اقامت کرده و فرست دیدار دوباره‌ی دوست مهربانش ایرانشاه را در

اصفهان یافته است. ایرانشاه به نزاری پیشنهاد می‌کند که خاطرات مسافرتش را بنویسد. ممکن است برخی ملاقات نزاری با ایرانشاه و دیگران در اصفهان را یک ملاقات منحصرًا صوفیانه بدانند ولی با توجه به سوابق اسماعیلی شاعر و تبلیغ تعالیم اسماعیلیه در سفرنامه، این گردهم‌آیی محتملاً یک گردهم‌آیی اسماعیلی بوده است.

اصفهان از زمان شروع دعوت اسماعیلی به وسیله‌ی ابوحاتم رازی در قرن ۱۰/۴ یکی از مراکز سازمان دعوت اسماعیلی بود، بعدها مرکز فعالیت سازمان دعوت در ایران زیر نظر عبدالملک عطاش گردید، پیش از اینکه حسن صباح جانشین او سازمان مرکزی دعوت را به الموت منتقل کند. در سال ۱۱۶۰/۴۹۴ اسماعیلیان اصفهان به رهبری احمد پسر عبدالملک قلعه‌ی شاهدز در نزدیکی اصفهان را تصرف کردند. این واقعه نگرانی شدید سلجوقیان را برانگیخت و ایشان را به قتل عام جامعه‌ی اسماعیلی در چندین نوبت و تهاجم نظامی به شاهدز تحریک کرد. قلعه‌ی شاهدز در سال ۱۱۰۷/۵۰ پس از یک محاصره‌ی طولانی سقوط کرد. پس از این واقعه شمار اسماعیلیان در اصفهان شدیداً کاهش یافت، با وجود این شمار اندکی از آنان در سده‌های بعد در اصفهان وجود داشتند که مخفیانه با ظاهر شیعی دوازده امامی و یا صوفی زندگی می‌کردند.<sup>۳۳</sup>

اگر محفلي که نزاری قهستانی در اصفهان در آن حضور یافت تجمعی از اسماعیلیان هم کیش او باشد، این برداشت که پیری که او در این موقع ملاقات کرده یک داعی ارشد اسماعیلی بوده کاملاً منطقی به نظر می‌رسد. با پوشاندن خرقه به نزاری و ایرانشاه هر دورسماً به رتبه‌ی بالاتری در سازمان دعوت اسماعیلی ارتقاء یافته‌اند. هرچه باشد مهم‌ترین جنبه‌ی این نمایش وابستگی آن به تغیرات حائز اهمیت جامعه‌ی اسماعیلی نزاری و تبدیل آن به تشکیلات مشابه تشکیلات صوفیان طریقت است. این روند در اوآخر سده‌ی ۱۳/۷ کاملاً پیشرفت کرده بود. در سده‌ی بعد در دوران صفویه امام اسماعیلی و تشکیلات دعوت در زیرپوشش تصوّف در بین عموم ظاهر شد.

## دیدار دوستان در تبریز

در اواسط ذوالقعده (اواسط مارس) نزاری قهستانی و تاج‌الدین از اصفهان به قصد آذربایجان به راه افتادند و به شهر نظرز واقع در شمال اصفهان و غرب اردستان وارد شدند.<sup>۴۴</sup> این بخش از مسافت احتمالاً دو هفته بیشتر طول نکشید زیرا نزاری زمان ورود به شهر را «فصل

گل‌ها» توصیف می‌کند که به احتمال قوی اوایل تابستان بوده است. نزاری همچنان که فریفته‌ی اصفهان شده بود، اینکه مجذوب زیبایی‌های نظرزی می‌شود و شهر را به بهشتی تشییه می‌کند که باعث احساس خوشی و نشاط او شده است. در این جانیز شاعر از ملاقات با تعدادی از دوستان و نوشیدن شراب در یک اجتماع معنوی گزارش می‌دهد. در روز سوم کاروان آن‌ها سفر به سوی تبریز مرکز آذربایجان و در فاصله‌ی سی مایل از دریاچه‌ی ارومیه را آغاز کرد. ناصرخسرو در سال ۱۰۴۶/۴۳۷ تبریز را شهر پیشرفته‌ای یافته بود،<sup>۴۵</sup> و یاقوت در اوایل سده‌ی ۱۳/۷ از آن شهر به عنوان یک مرکز بزرگ صنعتی نام می‌برد.<sup>۴۶</sup> پس از مرگ هلاکو در سال ۲۶۵/۶۹۳ پیسر و جاتشین او آباخان مرکز حکومت ایلخانی را از مراغه به تبریز منتقل کرد. بارتولد معتقد است که مغولان تبریز را به علت موقعیت سوق‌الجیشی شهر در شمال کشور و طبیعت باز محیط اطراف آن که بیشتر مورد پسند صحرانشینان بود ترجیح می‌دادند.<sup>۴۷</sup>

در اوّلین روز ماه ذوالحجہ سال ۱۲۸۰/۶۷۹ نزاری و تاج‌الدین به تبریز وارد شدند،<sup>۴۸</sup> در این هنگام آباخان سپاه بزرگی را برای حمله به سوریه گردآورده بود. دوره‌ی حکومت آباخان (۱۲۶۵-۱۲۸۲/۶۹۳-۶۸۰) بیشتر برای جلوگیری از اجرای نقشه‌های مت加زانه‌ی قدرت‌های رقیب مغول که قصد دست‌اندازی به امپراتوری تحت سلطه‌ی که وی، ایران را داشتند و جاه‌طلبی‌های شخص وی برای بسط امپراتوری به سوریه که توسعه سلاطین مملوک مصر اداره می‌شد به پایان رسید. رقبای مغول آباخان سپاهیان حکمران دشت‌های جنوب روسیه (اردوی زرین) و جغتائیان ماوراء النهر بودند. آباخان در راه اجرای اهدافش کوشید تا اتحاد بزرگی را با قدرت‌های مسیحی اروپا و سلجوقيان آناتولی بر علیه سلاطین مملوکی به وجود آورد. سلاطین مملوکی روابط سیاسی و تجاری خود را با اردوی زرین در جنوب روسیه تقویت کرده بودند.<sup>۴۹</sup> رشید‌الدین عامل اصلی حمله‌ی آباخان به سوریه را گرفتن انتقام از سلطان مملوکی که به آناتولی، بخشی از منطقه‌ی ترک - مغول با شمار قابل توجهی از نظامیان سلجوقی، ارمنی، گرجستانی و هزار سپاهی ترک - مغول باز تسلّط او، حمله کرده بود ذکر می‌کند.<sup>۵۰</sup> نیروی مهاجم شامل ۴۰ تا ۵۰ فرنگی به سر کردگی منگو تمیور برادر جوان تر آباخان بود.<sup>۵۱</sup>

نزاری به هنگام بازگشت به قهستان و تنظیم سفرنامه بدون شک از اوضاع سیاسی و نظامی حمله‌ی مغول به سوریه آگاه بود ولی علیرغم اقامت سه ماهه‌ی خویش در شهر

تبریز هیچ گونه اشاره‌ی مستقیمی به این موضوع در سفرنامه نمی‌کند. در سمت یک مأمور کشوری نزاری باید به این موضوع علاقه‌ی شدیدی نشان می‌داد ولی او به جای توصیف برداشت‌هایش از قدرت و اعتبار مغولان نخست ترجیح می‌دهد که درباره‌ی ارزش‌های استثنایی پایتحت بنویسد و با عباراتی نوازشگرتر از آنچه درباره‌ی اصفهان نوشته، این شهر را به عنوان بهشتی که ساکنان آن مهمان‌نواز و زیبا هستند ستایش کند:

ملک فردوسی پر از غلمان و حور جنتی کش حور پیرامن بود	یافتم شهری مکان عیش و سور جای من و قنی که دل با من بود. <sup>۵۲</sup>
--	--

با پی‌گیری سفرنامه الگوی مشخصی نمودار می‌شود بدین معنا که شاعر بعضی محل‌هایی را که به آنجا سفر کرده است به بهشت تشبیه می‌کند و متقابلاً نسبت به بعضی محل‌ها آشکارا رغبتی نشان نمی‌دهد. وفور تصویر بهشت در سفرنامه نشان می‌دهد که نزاري این واژه را از نظر فصاحت و بلاغت به کار نمی‌برد بلکه رمز گونه‌ای از جوهر تأویل توصیفات قرآن از بهشت شامل باغ‌های بهشتی، جویبارهای آب زلال، شیر، عسل و شراب، قصرهای پر از حورو غلمان و غیره... است. نصیرالدین طوسی در روضة التسلیم چنین می‌نویسد:

بهشت و جهنم هر دو حاصل ادراک ذهنی انسان است و این ادراکات سه نوع بیش نیستند: ادراکات حسی، نفسی و عقلی. اگر ادراک ذهنی انسان از سطح در ک حسی شروع شود و از آن فراتر نرود چنین ادراکی جهنم مشهودی را برای فرد در روانش پدید می‌آورد و روح او جهنم واقعی می‌گردد. اما در صورتی که ادراک ذهنی از سطح روحی شروع شود و از آن فراتر نرود احساس اجمالی از بهشت درونی در روانش به وجود می‌آورد و روانش اثرات بهشت درونی را حس می‌کند. اما در صورتی که ادراک ذهنی تا دانش عقلی برسد و در این سطح ثابت شود، ادراک یک بهشت واقعی در روان انسان پدید می‌آید و روح او بهشت او می‌شود.<sup>۵۳</sup>

از نظر طوسی بهشت حالت دائمی جوینده‌ی واقعی حقیقت است. هر فردی که در مسیر معنوی گام نهد و فعالانه در جستجو و یافتن معانی کلمات متون مقدس باشد پیشاپیش از ساکنین بهشت است. همچنان که فرد با پیشرفت هموار از مراحل مختلف

معنوی به مجموعه‌ای از بهشت‌های متوالی دست می‌یابد، که طوسی آن‌ها را بهشت‌های کمالات نسبی می‌نامد، تا آن‌گاه که روح به کمال مطلوب برسد و این کمال مطلوب همان بهشت واقعی است. طوسی این حالت غایی را با جملات زیر توصیف می‌کند: رسیدن به خداوند از همه جهت، اتحاد مستقیم عقل با امر الهی، شناخت عقل کامل و اختیار محض.<sup>۵۴</sup>

نزاری در سفرنامه اشارات بسیاری به بهشت دارد که بعضی از معانی طوسی از آن مستفاد می‌شود و این احتمال وجود دارد که او یا اثر این فیلسوف بزرگ آشنایی داشته است. جالب توجه است که محل‌هایی را که نزاری به نحو اغراق‌آمیز چون بهشت می‌ستاید مکان‌هایی هستند که او در آنجا دوستان معنوی خود و املاقات می‌کند و برای شرکت در گفتگوهای عرفانی دیدارهای خصوصی، شنیدن موسیقی و نوشیدن شراب به جمع آن‌ها می‌پیوندد. کاربرد واژه‌ی بهشت از سوی شاعر بدین مفهوم را می‌توان به بهشت نسبی طوسی تفسیر کرد یعنی فرصتی که فرد به پیشرفت خاصی از درک معنوی نایل می‌شود و یا از یک مرحله به مرحله‌ی بعدی در عبور از سلسله مراتب تشکیلات دعوت اسماعیلی ترقی می‌کند.

از تمام مکان‌های مورد بازدید نزاری در طول سفر، شاعر در شهر تبریز بیشترین پاداش معنوی و روحانی را به دست می‌آورد زیرا در مدت سه ماهی که شاعر در این شهر گذراند فرصت تبادل فکری با تعدادی از افراد هم‌فکر از نظر معنوی را پیدا می‌کند. حائز اهمیت است که تاج الدین در این فعالیت‌ها شرکت نداشت و احتمالاً بیشتر وقت او به انجام وظایف دولتی یعنی جمع‌آوری مالیات می‌گذشت. اقامت طولانی نزاری در تبریز مطمئناً این مجال را برای شاعر فراهم آورد تا با افراد هم‌سليقه‌اش از نظر شاعری و معنوی ارتباط برقرار کند.

نزاری از شخصیت این دوستان درست مثل رفقای نظر و اصفهان حرفی به میان نمی‌آورد و از مقام یا رابطه‌ی آن‌ها با نزاری اطلاع درستی نداریم. یکی از کسانی که شاعر در تبریز با او دیدار کرده خواجه فخر الدین نامی است که درباره‌ی او چنین می‌سراید:

شب روز و روز شب شد، به آواز چنگ در میان زیبارویان گوش دادیم.<sup>۵۵</sup>

نزاری ملاقات مشابهی با فرد دیگری دارد که درباره‌ی او چنین می‌سراید:

سیف کاشانی خدایش یار باد      وز درخت عمر برخوردار باد

روز و شب را مدام با ما گذراند، او مصاحب ما بود و با غم و شادی می‌ساخت.  
وقتی با او بودم جام می‌فراموشم می‌شد، و برای مدتی از غم آزاد بودم و در دل خویش  
آرزویی نداشتم.<sup>۵۶</sup>

قبل‌آید آوری شد که این روش احتیاط‌آمیز مشخصه‌ی سفرنامه است و نشانی از تدقیقی شاعر دارد که گاهی به مرز ابهام می‌رسد و شاعر کشف چگونگی ملاقات‌هایش را به خوانندگان واگذار می‌کند تا بر حسب توانشان آن را دریابند. بعضی از خوانندگان این فعالیت‌ها را انجام یافته در یک محیط صوفیانه می‌پنداشند ولی خواننده‌ی متن اگر اسماعیلی باشد چنین اظهار عقیده خواهد کرد که رفقای نزاری هم کیشان وی در تبریز بوده‌اند که روش معمول صوفیان یا فرقه‌های دراویش در آذربایجان در زمان بازدید شاعر از ناحیه قفقاز را برگزیده‌اند.

سابقه‌ی حضور اسماعیلیان در آذربایجان و نواحی مجاور دریای خزر به اوایل سده‌ی چهارم/دهم برمی‌گردد یعنی هنگامی که داعیان اسماعیلی موفق شدند که مرزبان بن محمود (م. ۹۵۷/۳۴۶) حاکم محلی خاندان آل مسافر (مسافریان) را به کیش اسماعیلی درآورند.<sup>۵۷</sup> در اثر این پیش آمد مذهب اسماعیلی به طور آشکار منتشر شد و در تبریز و سایر نواحی قویاً حضور پیدا کرد. (احتمالاً یکی از دلایل مسافرت ناصرخسرو به تبریز در سال ۱۰۴۶/۴۳۷ همین بود). بعدها در دوران حکومت سلجوقیان در این ناحیه اسماعیلیان شدیداً زجر و شکنجه شدند، معدله‌ک تعداد قابل توجهی از اسماعیلیان تا دوران مغول در آذربایجان وجود داشتند و احتمالاً با تعدادی از فرقه‌های دراویش ایرانی - ترک ناحیه در ظاهر کاملاً شیعی و با احترام خاص به امام علی(ع) ارتباط برقرار کردند.<sup>۵۸</sup>

نزاری از شرکت در جلسات سمع با دوستان خبر می‌دهد، سمع جلسات موسیقی بود که در میان برخی از فرقه‌های صوفی در دنیا پارسی زبانان رواج یافته بود. سمع واقعی شامل خواندن شعر، موسیقی و گاهی رقص و خواندن ذکر با آواز برای ایجاد وجود مذهبی است. ابوسعید ابوالخیر صوفی و شاعر خراسانی سده‌ی ۱۱/۵، احتمالاً نخستین کسی بود که سمع را در بین صوفیان رواج داد.<sup>۵۹</sup> پس از او بسیاری از صوفیان طریقت این روش را پذیرفتند. مشروع بودن موسیقی و رقص بحث‌های بسیاری را در میان فقیهان و صوفیان برانگیخت. بعضی از فرقه‌های صوفیان همچون چشتیه سمع را به عنوان مفرّ مجاز عبادی روا می‌دانستند، در صورتی که فرقه‌های دیگر همچون نقشبندیه سمع را مغایر احکام مذهبی دانسته و نپذیرفتند. نمونه‌ی بسیار آشنای سمع، رقص چرخشی فرقه‌ی مولویه است که بنیان‌گذار آن جانشینان جلال الدین رومی بودند.<sup>۶۰</sup>

نزاری در اشارات مختلفی که به این جلسات موسیقی در سفرنامه دارد ذکری از رقص به میان نمی‌آورد ولی به نوشیدن شراب اشارات بسیار دارد. در فصل پیشین اشاره شد که تصوّرات باده و باده‌نوشی همراه با موضوع عاشق و معشوق یکی از مشخصه‌های ادبیات صوفیانه و یکی از تعبیر ویژه‌ی شاعرانه است که صوفیان از سنت‌های پیشین دنیوی ایرانی و عرب گرفته‌اند. کلمات باده و عشق به اندازه‌ای متداول شد که عملًا همه‌ی شعرا این دو واژه را به کار می‌بردند و جزء واژه‌های متداول مردم پارسی زبان در همه‌جا بود. شعرا صوفی این اصطلاحات را به طور نمادین برای بیان معنی معنوی مختلفی به کار می‌بردند همچون شراب نشانه‌ی عشق، سُکر، وجود و ساقی تصویری از معشوق الهی.<sup>۶۱</sup> اینکه بخش مهمی از زیبایی و برتری نظم صوفیانه پارسی که نمونه‌ی باز آن را در اشعار رومی و حافظ می‌توان یافت حاصل به کارگیری نمادین این واژه‌ها به گونه‌ای دوپهلو است که در آن مرزهای بین کفر و تقدّس و انسان و خدا هرگز کاملاً مشخص نمی‌شود موضوعی قابل بحث است.

اشارات نزاری در مورد نوشیدن شراب همانند شاعران صوفی از ایهام و پیچیده‌گویی اشبع شده است در حدّی که اغلب تشخیص این که او به شراب به معنای واقعی آن یعنی نوشیدنی سکر آور اشاره دارد و یا اینکه به معنای مجازی عشق الهی به کار رفته است کاری دشوار است. نوشیدن شراب در ایران دوران قرون وسطی، به ویژه در دربار و در میان طبقه‌ی حاکم رایج بود و ستایش می‌یکی از موضوع‌های مهم نظم

پارسی در زمان قدیم بوده است. این احتمال وجود دارد که عادت به نوشیدن شراب را نزاری در دوران خدمتش در خاندان کرت در هرات کسب کرده باشد. بازتابی از این عادت در اشارات فراوان نزاری به نوشیدن شراب در قصاید سروده شده در این دوران مشاهده می‌شود که در بعضی موارد به معنای واقعی شراب به کار رفته است. بحران روحی که نزاری در آخرین سال اقامتش در هرات به آن دچار شد محتملاً به نحوی با خوش‌گذرانی‌های وی در هرات مرتبط است. چنین به نظر می‌رسد که نزاری نیز مانند حکیم ناصرخسرو که نوشیدن شراب را در شب پیش از سفر به قاهره کنار گذاشت، او هم این عادت را در هنگام عزیمت از هرات ترک کرده باشد. در سفرنامه، شاعر در ایات زیر به این موضوع اشاره دارد:

[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تو شُکر آنچه پیشتر داشتی را نگزاردی  
و در زنجیر بخت بد گرفتار بودی  
تو در خواب غفلت هستی - بیدار شو  
در کار نوشیدنی‌های حرام خردمند باش  
دزد شادی خویش را بکش  
به سوی حقیقت برو و آمرزش بخواه.<sup>۶۲</sup>

آنچه مسلم است این است که شاعر در سنین سالخوردگی روش انتقادی تری درباره‌ی مشروبات سکر آور دارد، این موضوع در شعر آموزشی که برای پسرانش درباره‌ی باده‌نوشی به نظم آورده در یکی از مثنوی‌هایی که دیرتر سروده شده، یعنی دستورنامه آمده است. شاعر علاوه بر قبول حرام بودن باده و انتقاد از باده‌نوشی افراطی به عنوان عامل سیزه و نزاع، اشاره‌ای کاملاً افشاگرانه درباره‌ی خصوصیات مجازی سخن خویش درباره‌ی باده‌نوشی و اعتیاد به نوعی دیگر از باده یعنی باده‌ی وجود معنوی دارد:

چه وصفش کنم بیش از آن است راح  
هنوزش به واجب نبستوده‌ام  
تفاخر به آیین وی کرده‌ام

غذای تن و قوت جان است راح  
چهل سال ملّاح می بوده‌ام  
شب و روز تحسین می‌کرده‌ام

که هست اتصالی به جان منش  
 که چون جان عزیزش همی داشتم  
 جم وقت جام سفالین من  
 غلط می‌کنم اعتبار مسیح  
 که چون ابن مریم مبارک دم است  
 درافکندم آتش به آب عنب  
 ندانم که انصاف او کی دهم  
 هنوزش نگفتم پکی از هزار<sup>۲۳</sup>

بپروردگام هم‌چو جان در تنش  
 چنان با دم او دمی داشتم  
 گهش گفته‌ام جان شیرین من  
 گهش گفته‌ام یادگار مسیح  
 گهش مادرش گفته‌ام مریم است  
 گهش روح ثانی نهادم لقب  
 اگر شرح خاصیت می‌دهم  
 هزارش صفت کرده‌ام در هزار

در این ایات نزاری اشاره دارد که در مرحله‌ای از حیات شعری وی تغییری در ارتباط با مفهوم باده روی داده است. در پاره‌ای اشعار که در اوایل دوران شاعری وی سروده شده باده دقیقاً به معنی آب انگور تخمیر شده (شراب) به کار رفته است ولی بعدها این واژه نماد سکر درونی صوفیانه‌ای است که در حالت روحانی پدید می‌آید. شاعر این تجربه را با جام جادویی جمشید - جام جم - جامی که پادشاه افسانه‌ای ایران باستان، جمشید اطلاعات مربوط به همه‌چیز را در آن مشاهده می‌کرد و یا دم معجز آسای عیسی(ع) که حیات بخش مردگان بود مقایسه می‌نماید. مرحله‌ی تغییر یعنی هنگامی که معانی روحانی به طور قاطع بر اشعار غیراخلاقی نزاری غلبه می‌کند احتمالاً هم‌زمان با آغاز سفری روی داده است که شاعر در سفرنامه به شرح آن می‌پردازد. اثری با بیشترین جهت‌گیری معنوی که شاعر در آن دیدگاه تفسیری - هرمنوتیک - مشابهی را ارائه می‌دهد:

آدم‌مار اسرشت از خاک و آبی دیگر است  
 حلق حلاج انا الحق را اطمینان دیگر است<sup>۲۴</sup>

آسمان عارفان را آفتابی دیگر است  
 مستی خلوت‌نشینان را اشرابی دیگر است

از ایات یادشده چنین برمی‌آید که سخن نزاری در جاهای بسیاری از سفرنامه در مورد نوشیدن جام می‌باشد یکدیگر و یا مستی دوستان به احتمال قوی اشاره به مراسم عبادی و از جمله وجود صوفیانه و یا انتقال به حالت عرفانی دارد. معدلک اشاره‌ی نمادین

(سمبولیک) به باده استعاره‌ای دوپهلو است و در کلیه‌ی آثارش قویاً وجود دارد و این احتمالاً همان مطلبی است که خواسته‌ی شاعر بوده است. به نظر می‌رسد که این کیفیت نظم نزاری بر حافظ بسیار اثر گذاشته و موجب پیدایش روش شاعری بی‌نظیر او در قرن بعد شده است.<sup>۶۵</sup> شخص دیگری که نزاری در تبریز با او ملاقات کرده رفیق بسیار نزدیک او، و جوانی است که نامی از او نمی‌برد و به این بسنده می‌کند که زمان درازی را با هم گذرانند. در جریان گفت‌وشنود میان آن‌ها مرد جوان تدریجاً داستان زندگی خود را برای نزاری بازگو می‌کند و بالاخره از ملاقات با مرد جوان خوبرویی با قدرت معنوی استنایی و پیروان بسیار در شهر سخن می‌گوید:

زمانی کسی قلب مرا ربود  
کسان دیگری هم مانند من بودند که دل‌هایشان اسیر او شده بود  
هیچ‌کس قادر نبود از او چنان که شاید بهره‌گیرد  
حاضر بودند برای خاطر او بر لبه‌ی شمشیر گام نهند  
زیباییش برون از اندازه بود و بازار را به هیجان می‌آورد  
در حالی‌که او همیشه از غوغای مردم گریزان بود.<sup>۶۶</sup>

مرد جوان ادامه می‌دهد که به سبب عشق و دشواری دیدار با او، به‌سختی در رنج و عذاب بود، تا اینکه دریافت که معشوقش عادت به دیدار از دارالشفاء را دارد که در آنجا از دیوانگان و روان‌پریشان مراقبت می‌شد و هر کس که می‌خواهد او را طوفان کند باید به دارالشفا برود. مرد جوان نقش مرد دیوانه‌ای را ایفا می‌کند و در دارالشفا بستری می‌شود و در آنجا می‌تواند به دیدار معشوق نایل آید. در پایان داستان، مرد جوان به نزاری توصیه می‌کند که اگر مایل است این معشوق را ببیند او هم باید همین رویه را در پیش گیرد. نزاری به دلایلی که بازگو نمی‌کند مشتاق دیدار آن شخص می‌شود و همچون رفیقش تظاهر به دیوانگی می‌نماید، گروهی از مردمان که نزاری آن‌ها را الخوان‌الصفا می‌نامد بر او ترحم می‌ورزند و او را به دارالشفا می‌برند، در دارالشفا نزاری معشوق را ملاقات می‌کند. نزاری در مورد او واژه‌ی مستشده را به کار می‌برد و محترمانه راز عشقش را به او فاش می‌سازد. اما این دیدار خوشایند معشوق نیست و نزاری را به سبب اینکه از خراسان از راهی دور به دیدار

او آمده سرزنش می‌کند و به شاعر می‌گوید که عاشق و معشوق هرگز از هم جدا نیستند و می‌پرسد که آیا هرگز زمانی بوده است که چهره‌ی لیلی از نظر قیس محو شده باشد؟<sup>۶۷</sup> شرح نزاری از این سلسله حوادث غیرعادی در تبریز یکی از پیچیده‌ترین وابهام‌آمیز ترین بخش سفرنامه را تشکیل می‌دهد. مشکلات متن بخشی مربوط به پیچیدگی عرضه‌ی رویداد از سوی نزاری است به طوری که تشخیص دادن یک شخصیت از شخصیت دیگر را مشکل می‌سازد ولی علاوه بر آن معلول عدم تمایل شاعر به تعیین هویت فرد مرموزی است که نزاری سرسرده‌ی اوست و به وی اخلاص می‌ورزد. مزید بر آن به علت تمایل به رعایت تفیه نزاری نمی‌خواهد واقعه را بیشتر روشن سازد. اما کلید حل این معمای شاید در رابطه‌ی روحی میان عشق و دیوانگی است که در تصوف نشان از حالت شوریدگی، سرگشتنگی و مستی عاشق می‌دهد. اشاره به قیس و لیلی مفهوم دارد زیرا بازگو کننده‌ی تجربه‌ی کاملاً روحانی نزاری و نه بیماری وی در دارالشفاء است. کسانی که با برگردان پارسی نظامی از داستان عاشقانه‌ی قدیمی عربی آشنا هستند به خاطر می‌آورند که قیس، قهرمان بیماری عشق زمانی که راه رسیدن به معشوقش لیلی برا او بسته شد چنان غم‌زده می‌شود که رفتاری جنون‌آمیز از خود بروز می‌دهد تا اینکه به ماهیت الهی عشق خویش پی می‌برد.<sup>۶۸</sup>

بین توصیف نزاری از این تجربه و ارتباط شاعر و صوفی بزرگ پارسی جلال الدین رومی با درویش سرگردان شمس تبریزی تا حدودی همنوایی وجود دارد. از خود بی‌خود شدن رومی پس از دیدار شمس در قونیه در سال ۱۲۴۴/۶۴۲ موضوع کاملاً شناخته‌شده‌ای است. رومی به وی به عنوان راهنمای معنوی و تجسم معشوق ربانی اخلاص و سرسپردگی پیدا کرد. در دو سال بعد رومی اغلب وقتی را با شمس به گفتگوی خصوصی، سمع و رقص سپری کرد. این وضعیت خشم پسران و شاگردان رومی را برانگیخت و باعث شد که شمس چندین بار بگریزد و بالاخره به قتل او در حدود سال ۱۲۴۷/۶۴۵ منجر شد. چنان که گزارش شده است شمس تبریزی که در خانواده‌ای اسماعیلی به دنیا آمد نقش اساسی در زندگانی رومی داشت و شخصیت او را متتحول کرد و الهام‌بخش او در سرودن غزلیات شکوهمند شد. رومی به یادبود شمس غزلیات صوفیانه‌ای سرود که در دیوان شمس تبریزی گردآوری شد و رقص مولوی را همراه با آهنگ نی و صدای طبل در بین پیروانش رواج داد.<sup>۶۹</sup>

امکان بررسی ابعاد چندگانه‌ی تظاهرات انسانی و ربانی عشق صوفیانه برای ما مقدور نیست ولی با در نظر گرفتن خصوصیات شدیداً معنوی توصیف نزاری از ملاقات او با معشوق اسرارآمیزش در تبریز این ارتباط را تنها می‌توان در زمینه‌ی رابطه‌ی میان مرید و مرشد در ک کرد. علاوه بر این به احتمال قوی این ملاقات در یک محیط اسماعیلی رخ داده است. براساس رساله‌ی شافیه، رساله‌ای که در قرن ۱۵/۹ به زبان عربی درباره‌ی آموزه‌های اسماعیلیان نوشته شده و منسوب به داعی اهل سوریه ابوفراس بن قاضی ناصرین جوشن مینقی است،<sup>۷</sup> نام «اخوان الصفا» از سوی اسماعیلیان آذربایجان در دوران مغول به کار می‌رفت و اختصاص به ایشان داشت.<sup>۸</sup> این نام اقتباس آشکاری از نام گروهی از دانشمندان قرن ۱۰/۴ با تمایلات اسماعیلی است که دائرة المعارف افکار فلسفی و علمی به نام رسائل اخوان الصفا را تألیف کردن.

مؤلف سوری نوشته‌ی مأخذ پارسی را که محل سکونت امام وقت اسماعیلیان شمس الدین محمد را در آذربایجان در محلی به نام قصور می‌دانند تأیید می‌نماید. قصور روستای کوچکی در ۶۰ کیلومتری شمال رضائیه در حومه‌ی تبریز است. مصطفی غالب محل سکونت امام را شهر زردوز ذکر می‌کند که بدین مناسبت امام به محمد زردوزی منسوب بود ولی دفتری اظهار می‌دارد که این لقب می‌تواند از شغل ظاهری او قلاب‌دوزی گرفته شده باشد.<sup>۹</sup> درباره‌ی فعالیت‌های این امام اطلاعات اندکی در دست است، گزارش کرده‌اند که پدرش رکن الدین خورشاه آخرین امام اسماعیلی دوران الموت قبل از سقوط الموت به دست مغولان در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ او را که ۴ یا ۵ سال داشت به آذربایجان فرستاد.

سنت عجیبی بین اسماعیلیان هند وجود دارد که امام شمس را با شمس الدین تبریزی مرشد معنوی رومی یکی می‌دانند.<sup>۱۰</sup> براساس این داستان امام در سال ۱۳۱۰/۷۱۰ با نام شمس تبریزی به هندوستان مسافت می‌کند و زبان سانسکریت و دیگر زبان‌های بومی را فرامی‌گیرد و معجزه‌های بسیاری از او به ظهور می‌رسد. به یادبود این شمس تبریزی مقبره‌ای در مولتان وجود دارد و تا به امروز جامعه‌ی سنی محل از آن حفاظت می‌کنند. همین آرامگاه را اسماعیلیان هند محترم می‌شمارند و آن را آرامگاه واعظ و داعی اسماعیلی نزاری پیر شمس می‌دانند که مذهب اسماعیلی را در سند، کشمیر و پنجاب ترویج کرد و معجزاتی شبیه معجزات شمس تبریزی به او نسبت می‌دهند. هویت واحد

شمس الدّین، شمس تبریزی و پیرشمس قطعاً غیرواقعی است زیرا امام اسماعیلی در سال ۱۲۵۲/۶۵۰ یعنی ۵ سال پس از کشته شدن مرشد رومی به دنیا آمده و پیر اسماعیلی در نیمهٔ اول سدهٔ بعد به شهرت رسیده است.<sup>۷۴</sup> اشتباه از منتبه کردن شمس تبریز به خاندانی اسماعیلی و دادن عنوان خورشید تبریز به امام اسماعیلی از زیبایی ظاهری وی ناشی شده است.

به هر حال منابع اسماعیلی ایرانی و سوری اقامت امام شمس الدین را در حوالی تبریز در زمان ورود نزاری قهستانی به این شهر در تابستان سال ۱۲۸۰/۷۹ قطعاً تأیید می‌کنند. در این موقع امام در حدود سی و سه سال سن داشت و تقریباً با نزاری قهستانی هم سن بود. علاوه بر این از وجود جامعه‌ای اسماعیلی در آذربایجان که نام اخوان‌الصفا را بر خود نهاده بودند نیز آگاهی داریم. این واقعیت نشانگر این است که اخوان‌الصفای تبریز که با نزاری رفقار دوستانه‌ای داشتند احتمالاً جماعتی اسماعیلی بوده‌اند. افرون بر این می‌توان چنین نتیجه گرفت که دارالشفاء نیز مرکز مذهبی اسماعیلیان بوده زیرا نزاری در دستورنامه‌ی خود واژه‌ی دارالشفاء را به معنای جایی که بیماری جهل با تعالیم امام درمان می‌گردد به کار بردé است.<sup>۷۵</sup> چنین تفسیری از متن را تنها ارجاعات دیگری که به اخوان‌الصفا در اوخر سفرنامه شده تأیید می‌نماید. در بخش آخر سفرنامه، نزاری از بین تمام رفقاء و همراهان گوناگون خویش به ستایش عبدالملک نامی می‌پردازد و از خاطرات او یاد می‌کند، شاعر به احتمال قوی عبدالملک را در تبریز ملاقات کرده است:

## شمع اخوان الصفا عبدالملک نظم و تشرش رشک ارباب سخن

## فخر آل مصطفا عبدالملک

دستی صاحب عهد در خوشی و ناخوشی  
در دستی ثابت قدم و استوار  
در مجلس روشن او، صبحدم همه کاملاً در

این شعر علاوه بر نقل خصوصیات مذهبی اخوان الصفا و مقام بالای عبدالملک در سازمان اسماعیلیان، از نظر اشاره به واژه‌ی صاحب عهد نیز حائز اهمت است. صاحب عهد

اصطلاحی است به معنی، شخصیت بزرگی که با او بیعت کرده‌اند، و در فرهنگ لغات اسماعیلیان پارسی زبان متراծ با امام وقت است. بنابراین به احتمال قوی در اثر وساطت عبدالملک نزاری امکان می‌باید که به دارالشفارفت و آمد کند و مرد جوان خوش‌اندامی که نزاری را به او بازمی‌گوید یک شخصیت بسیار برجسته‌ی اسماعیلی و احتمالاً شخص امام شمس‌الدین بوده است. تعیین قطعی هویت این شخصیت امکان‌پذیر نیست ولی ایوانف برجسته‌ترین صاحب‌نظر درباره‌ی اسماعیلیان ایران چنین نظری را اظهار نموده است. ایوانف قصد نزاری از این سفر را هم دیدار امام وقت و ادائی احترام به او می‌داند.<sup>۷۷</sup>

### با سپاه مغول در قفقاز

چندین بار اشاره شد که در سرتاسر شرح حال داستان‌گونه‌ی سفر نزاری در سفرنامه تعلیمات مذهبی و داستان‌های اخلاقی از نوع القائی پراکنده است. به‌جز این بخش‌های تعلیماتی، شاعر بیشترین بخش از سفرنامه را به ثبت ملاقات‌هایش با رفیقان اختصاص داده است. تنها پس از حرکت از تبریز نزاری به شرح اوضاع اجتماعی و سیاسی مسیر حرکت می‌پردازد و برداشتی از جنبه‌ی رسمی و یا حکومتی سفرش با تاج‌الدین را بازگو می‌نماید. در بامداد روز پنجم صفر سال ۶۷۹ هجری با ۱۸ ژوئن ۱۲۸۰ نزاری همراه با تعداد زیادی از مأموران دولتی (نوکران) همراه شمس‌الدین جوینی وزیر اعظم حکومت ایلخانی از تبریز به راه می‌افتد. شاعر از این وزیر با عناوین افتخارآمیزی همچون صاحب صاحبقران، صاحب دیوان عالم، دستور اعظم شاه یاد می‌کند.<sup>۷۸</sup>

نکته‌ی مهم‌اینکه درست در زمان حرکت نزاری از تبریز، وزیر اعظم در گیر جنگ شدید قدرت در دربار آباخاخان بود. بنا به نوشه‌ی رشید الدین<sup>۷۹</sup> وزیر به علت اتهام توطنه با مملوکیان در وضعیت بسیار سختی قرار داشت و در همین زمان برادرش عطاء‌الدین عظام‌الملک تاریخ‌نگار و حاکم بغداد به اتهام سوء استفاده از درآمدهای دولتی تحت بازجویی قرارداشت. مجده‌الملک با حمایت ارغون پسر آباخاخان برادران جوینی را مکرراً به این اتهامات متهم می‌ساخت.<sup>۸۰</sup> خان به اندازه‌ای از این اتهامات نگران شد که دستور توقيف علاء‌الدین را صادر کرد و او در سال ۱۲۸۰/۶۷۹ محاکمه و مقتول شد. خان مجده‌الملک را به وزارت مشترک با شمس‌الدین منصوب کرد

و بدین ترتیب او را در وضع نامطلوب همکاری اجباری با متهم کنده‌اش قرار داد. اگرچه شمس الدین در دو سال بعدی حکومت آباخان زنده ماند ولی او هم بعداً توسط ارغون به اتهام حمایت از پسر هلاگو تگودار (احمد) در اختلاف بر سر جانشینی آباخان در سال ۱۲۸۰/۶۸۰ به قتل رسید.

نزاری در سفرنامه به وضعیت سیاسی متزلزل شمس الدین اشاره‌ای ندارد و قصد وی به‌وضوح از این سفر یا انگیزه‌ی همراهی شاعر و تاج الدین با وزیر را روشن نمی‌کند. اما با توصیف نزاری از پایگاه‌های مختلف نظامی واردوگاه‌هایی که بعداً بازدید کردند، این سفر آشکارا در ارتباط با تشکیل سپاهی عظیم از سپاه بیان مقول، ترک، ارمنی و گرجستانی بود که در آن زمان در مرزهای شمالی آذربایجان برای حمله‌ی قریب الوقوع به سوریه گرد آمده بودند.<sup>۸۱</sup> به احتمال قوی یکی از اهداف وزیر اطمینان از سازماندهی مطلوب نیروهای نظامی و تأمین بودجه‌ی مناسب بود، احتمالاً بدین منظور او لین مقصد وزیر تله، جزیره‌ای در وسط دریاچه‌ی ارومیه برگزیده شد. دریاچه‌ی ارومیه دریاچه‌ای است وسیع با آب شور که تقریباً در سی مایلی غرب تبریز واقع است.

در میانش قلعه‌ی معمور بود

آن تله بحری عجب مقهور بود

بر سرش سی اژدهای نامدار<sup>۸۲</sup>

جائی گنج پادشاه کامکار

شرحی که نزاری از جزیره‌ی تله ارائه می‌دهد درست است زیرا بنا به نوشه‌ی لسترنج این جزیره انبار خزانی بود که هلاگو در زمان فتح ایران به دست آورد و البته محل دفن او نیز بود. هوورت اظهار می‌دارد که در زمان هلاگو ۱۰۰۰ مرد از این محل نگهداری می‌کردند و فرماندهی آن‌ها هر سال یک‌بار تعویض می‌شد.<sup>۸۳</sup>

صبح روز بعد شمس الدین جوینی با ملتزمین رهسپار خوی شدند، خوی شهر کوچکی در ساحل شمالی دریاچه و در کنار نهری است که به‌طرف رودخانه‌ی ارس نزدیک مرز ارمنستان جریان دارد.<sup>۸۴</sup> در این محل نیروی عظیمی از ترکان ختائی و فادرار به ایلخانان گرد آمده بودند. منزلگاه بعدی آلاطاق در ارمنستان اقامتگاه تابستانی آباخان و پایگاه قسمت عمده‌ی سپاه وی بود.<sup>۸۵</sup> نزاری اشاره‌ای به حضور خان در این شهر نمی‌کند زیرا ظاهراً خان در این زمان برای شکار در ساحل رود فرات در عراق به سفر رفته بود.<sup>۸۶</sup> اما

ن扎اری نقل می کند که سپاه تحت فرمان شاه بود، احتمالاً منظور نزاری از شاه منگو تیمور پسر آباخان است. مدتی بعد، این شاه فرمان داد که سپاهیان اردو را برچینند و همه از جمله وزیر و همراهان رهسپار ارمنستان شوند، احتمالاً هدف آنها پیوستن به نیروهای مسیحی لئون سوم هم پیمان آباخان بود.<sup>۷۷</sup>

در شش ماه بعد اغلب نزاری و تاج‌الدین در جابه‌جایی سپاه ایلخانی همراه سپاه بودند و گاهی نزاری با شمس‌الدین چند روزی جلوتر از سپاه حرکت می کردند. منظره‌ی تجمع وسیع گروه‌های سربازان از جمله سواره نظام، پیاده نظام، چهارپایان و اسرای جنگی فراوان حامل تدارکات و محافظین آنها و... دنیز نزاری نظره‌ی نادر و مهیبی باید بوده باشد (با وجودی که بخش کوچکی بود از کل سپاه تحت فرماندهی مغول به تعداد بیش از پنجاه هزار مرد که در سال بعد به سوریه حمله کردند). نزاری جزئیات مختصه‌ی از ابعاد و تدارکات این لشکر کشی را بیان می نماید، در واقع نزاری یا بی علاقه‌گی کامل به مانورهای نظامی که در اطراف او روی می داد از خود نشان می دهد و یا اینکه عمداً آنها را نادیده می گیرد. اما شاعر ترجیح می دهد به جای مشاهدات این مرحله از سفر که با سپاهیان در ارمنستان بود، مشاهداتش را از مردم مسیحی این ناحیه ثبت کند. نزاری به شیوه‌ای که تا حدی یادآور سفرنامه‌ی ناصر خسرو است تحت تأثیر سبک و طرح بنها قرار می گیرد و ساختمانها را بدیع و عجیب می یابد. شاعر به همان اندازه هم درباره‌ی کلیساها کنجکاوی دارد و مدعی است که مردم در این مکان‌ها به پرستش بت مشغولند. شاعر درباره‌ی شهر قدیمی آنی که در کنار شاخه‌ی آرپاچی رودخانه‌ی ارس قرار دارد،<sup>۷۸</sup> چنین می سُراید:

ژرف رودی پیش شهر اندادته	بر فراز سنگ خارا ساخته
کرده از سنگ تراشیده تمام	سقف و دیوار و ستون هر مقام
کرده برق بارو عملهای بدیع	حصنه از خارا برآورده رفیع
کز تحیر در دهان ماند بنان <sup>۷۹</sup>	ساخته بت خانه‌ها در وی چنان

عبور سپاه ایلخانی از ارمنستان به گرجستان و پیوستن به اردوی پادشاه جوان دیمیتری چندین روز به طول می انجامد.<sup>۸۰</sup> نزاری این قسمت از سفرنامه را به علت هوای سرد و

مرطوب افسرده کننده می‌یابد و به همین دلیل هم به نظر می‌رسد که از مردم این ناحیه بیزار است:

آسمان شب و روز ابری بود  
ابرهاي بارانزا همانند ابر اشکهايم  
جهان از قلب من گرم بود

ولی خورشید در پشت حاجابی از شرم پنهان  
اگر بگوییم که یک آدمی در گرجستان دیدم دروغ گفته‌ام  
مردم تربیت نشده با صورت سرخ، پوست زرد و چشمان سبز  
همیشه پنهان از نور خورشید  
ریش آن‌ها هرگز شانه به خود ندیده بود

### معجری پوشیده در زیر کلاه کرده همچون سوگیان معجر سیاه.<sup>۱</sup>

نیازی به بی‌گیری جزئیات سفر نزاری به ناحیه‌ی قفقاز در معیت شمس‌الدین وزیر نمی‌بینیم. پس از عبور از ناحیه‌ی کوهستانی کتو کرخ و توقف کوتاهی در کنار دریاچه‌ی گوکچه تنگیز در ارمنستان سپاهیان از طریق دشت ارآن به آذربایجان باز گشتند.<sup>۲</sup> دشت ارآن سرزمین مثلثی شکلی است که در غرب محل الحاق رودخانه‌ی کر به ارس واقع شده است، در سال ۱۲۲۰/۶۱۷ مغلولان به این منطقه یورش بردن و بسیاری از شهرهای آن را ویران کردنده ولی مدتی بعد این شهرها از نو بنا شد. در زمان عبور نزاری از ارآن، حاکم ارمنی آن ایالت لئون سوم بود.<sup>۳</sup> نزاری اظهار می‌دارد که دشت ارآن به اندازه‌ای مملو از سربازان ترک بود که عبور از رودخانه‌ی کر یک ماه به درازا کشید. از توصیف نزاری چنین استنباط می‌شود که تمام نیروی مهاجم آباقا در ارآن برای حمله به سوریه گرد آمده بودند.<sup>۴</sup>

به گفته‌ی نزاری در روز جمعه هشتم جمادی‌الثانی ۶۷۹ برابر با ۴ سپتامبر ۱۲۸۰ همراهان شمس‌الدین پیشاپیش سپاه به شهر منصوریه وارد و سپس در این شهر گروه گروه شده و به طرف دربند حرکت کردند. دربند بندر مهمی در ساحل دریای خزر است که

اعراب آن را باب الاباب می‌نامند و در محل فرورفتگی کوهسار قفقاز در دریا قرار دارد. در این هنگام دربند و نواحی مجاور صحنه‌ی دائمی جنگ میان ایلخانان و رقبیان مغول ایشان، اردوی زرین بود.<sup>۹۵</sup> نزاری نقل می‌کند که پس از عبور از باکو و برمک،<sup>۹۶</sup> هنگامی که به نزدیکی شهر دربند رسیدند با یک گروه مسلح و مخاصم ترک رو به رو شدند که احتمالاً نیروی ابواب جمعی اردوی زرین بودند، اما چون در بین ایشان سربازان زخمی بسیاری وجود داشت و برف سنگینی هم باریده بود این سپاهیان ترک به سوی شمال عقب‌نشینی کردند.

پس از آن سپاه ایلخانی به قلعه‌ی انق<sup>۹۷</sup> دژ دشمن رسیدند و قلعه را به محاصره درآوردند و پس از یک جنگ خونین تمام نگهبانان قلعه را به قتل رساندند. این تنها واقعه‌ی نظامی است که نزاری در سفرنامه بازگو می‌کند و به نظر می‌رسد که نزاری از این بیشامد بسیار افسرده می‌شود و با ساکنان انق هم دردی می‌کند. سپاه در انق و اطراف آن برای استقرار قدرت باقی می‌ماند و شمس الدین و همراهان سپاه را ترک و به باکو بازمی‌گردند. در باکو ۳۰ تا ۴۰ روز اقامت می‌کنند تا اینکه از پیروزی سپاه باخبر می‌شوند.

وزیر تصمیم می‌گیرد که باکو را به طرف رود کر ترک کند و در اینجا از سپاه ایلخانی جدا می‌شود. این تصمیم چنان نزاری را خوشحال می‌کند که شاعر خودش را همچون پرنده‌ی رهاشده از قفس و یازندانی که گناهش بخشوده شده توصیف می‌نماید. به نظر ما علت شادی شاعر ناشی از خستگی مفترط همراهی با سپاهیان برای مدت چندین ماه در نواحی صعب‌العبور در هوای سرد و یخنده و کمبود یا نبود آزادی برای پرداختن به علایق شخصی بوده است. در آخرین بخش این قسمت از سفر، نزاری گاهی آن چنان ناراحت می‌شود که احساس تنهایی و نامیدی می‌کند. در راه سفر به رودخانه‌ی کر خان به وزیر دستور می‌دهد به طرف ارآن که محل توقف سپاهیان برای بیست روز اول ماه رمضان است حرکت کند. تاج الدین پس از آن از وزیر اعظم دستوری دریافت می‌کند که برای کمک به جمع آوری مالیات به اردبیل سفر کند. اردبیل قبل از فتح ناحیه به فرماندهی چنگیزخان در سال ۱۲۲۰/۶۱۷ مرکز آذربایجان بود ولی پس از آن مرکز حکومت به تبریز منتقل شد. با وجودی که نزاری از مردم این شهر به علت جهالت و از روش ظالمانه‌ی حاکم انتقاد می‌کند ولی این دو همراه و همسفر، بقیه‌ی زمستان را در تبریز باقی می‌مانند.

در این مدت تاج‌الدین و نزاری چندین گشت به نواحی مجاور و هم‌چنین سفری به ارآن داشتند. در بین نواحی مختلفی که مورد بازدید قرار گرفت پل سوار (تقریباً در ۱۵۰ کیلومتری اردبیل و درست در جنوب رودخانه‌ی ارس)،<sup>۶۰</sup> منصوریه، شیرویاز (ناحیه‌ی حاصلخیزی بین زنجان و ابهر در محلی که بعدها شهر سلطانیه به فرمان ارغون خان بنا شد)،<sup>۶۱</sup> زنجان (شهر کوچکی در غرب قزوین)<sup>۶۲</sup> و ابهر (شهری در استان جبال در غرب قزوین و بر سر راه زنجان)<sup>۶۳</sup> بود. نیازی به بیان نیست که شاعر توضیحی درباره‌ی این سفرها نمی‌دهد و فقط به ذکر اینکه تاج‌الدین ملاقات‌های احتمالاً با وزیر و یا سایر مسئولین دولتی داشته، اکتفا می‌کند.

سفر شش ماهه‌ی نزاری در جمع همراهان شمس‌الدین جوینی به اختصار نقل شد. سفری که قسمت اعظم آن به بازدید از نیروهای نظامی گذشت که برای حمله به سوریه گرد آمده بودند، اما طرح مجدد این پرسش که هدف شاعر از این سفر چه بوده است ارزشمند است. نقش تاج‌الدین عمید توضیح مختصری را می‌طلبد، تاج‌الدین در سمت مأمور ارشد خزانه و مسئول جمع آوری مالیات در آذربایجان شاید ملزم بود که در کنار صاحقران باشد ولی شرکت نزاری در این فعالیت‌ها بسیار کمتر روش است. نزاری نه تنها اطلاعات اندکی درباره‌ی جابه‌جایی‌های نظامی که در اطراف او روی می‌دهد عرضه می‌دارد بلکه در مورد شخص وزیر اعظم هم که شش ماه همراه او بوده است به بیان مختصری اکتفا می‌کند. در هیچ جای سفرنامه از معرفی شدن خویش به شخص وزیر و یا کمک به تاج‌الدین در انجام وظایف دولتی سخنی به میان نمی‌آورد، در حالی که نزاری تجربه‌ی دست اوی در جمع آوری مالیات در خراسان داشته است. بر روی هم نزاری چنین می‌نمایاند که او در این بخش از سفر ناظری آزاد بوده و در فعالیت‌ها شرکت نداشته است و وجودش در جمع همراهان وزیر از دید دیگران احتمالاً برای کمک به شخص تاج‌الدین و یا مصاحب با او تلقی می‌شده است. این ملاحظات، نظری را که قبل از عرضه شد یعنی اینکه مسافت نزاری در معیت تاج‌الدین کاملاً شخصی و یا محروم‌به بوده است، تأیید می‌کند.

در زمانی که نزاری و تاج‌الدین در اردبیل اقامت داشتند و از مأموران حکومتی و نیروهای نظامی در سرتاسر قفقاز در زحمت نبودند نزاری فرصت را برای یافتن دوستان معنوی در هر کجا که ممکن بود مغتمن شمرد. بدین ترتیب بود که در یکی از سفرهای

نزاری به ارَان در معیَّت تاج الدَّین مدت يك هفته در نزدیکی رود کر اقامَت گزیدند و نزاری ملاقات‌هایی با دوستان خوب خود از جمله شهاب الدَّین فتوح و صدر الدَّین داشت. دربارهٔ شهاب الدَّین فتوح شاعر می‌گوید هنگامی که با او بودم از بودن در بهشت بهتر بود.<sup>۱۰۲</sup> همچنین نزاری در بر مک در نزدیکی بندرا کو در منطقهٔ شیروان با عالمی بی‌همتا به نام تاجی‌منشی ملاقات کرد. شاعر بحث‌های فراوانی با او در ظرف چند روز داشته که منجر به حالت سُکر و وجودی در نزاری می‌شود و نزاری مراتب حق‌شناسی خود از این عالم را در سفرنامه بیان می‌کند:

تبرستان  
www.tabarestan.info

تو روح مجسم هستی، روح خالص بی‌نقص  
ظاهر و باطن تو هر دو پاک است  
من یکسره از خود بی‌خود شدم، تو مرا از خود بی‌خود کردی.<sup>۱۰۳</sup>

در مدت اقامَت در اردبیل نزاری برای دیدار دوستان به زنجان<sup>۱۰۴</sup> و شیرویاز سفر کرد. شاعر اشاره‌ی قابل توجهی به جو مؤدبانه و عالمانهٔ ملاقات‌ها دارد که به مذاق شاعر خوش می‌آید و موجب مسرت وی می‌شود:

شیرویازی چون ریاض خلد خوش  
روز و شب بودیم جمعی باده‌کش  
خوش حریفانی به غایت بی‌نظیر  
تیزفهم و بذله‌گوی و نکته‌گیر  
جمله شیرین منطق و قادر کلام  
در فنون هزل و جد هر یک تمام.<sup>۱۰۵</sup>

شاید در اثر این گفت و شنودهای الهامی بود که نزاری مجدداً به روش تعلیمی خویش بازمی‌گردد و در این مرحله از شرح سفر با آوردن چند داستان تعالی‌بخش، آموزش مذهبی یا درس اخلاق می‌دهد. برای مثال نزاری به شرح داستان مردی ثروتمند و خسیس که در رودخانه‌ی کر افتاده بود می‌پردازد، که به جای چنگ زدن به ریسمان برای نجات

از غرق شدن، دستار زیبای خود را که مایل نیست از دست بدهد محکم می‌گیرد. از نظر نزاری این حکایت یعنی چنگ زدن به دستار (ظواهر) به جای چنگ زدن به جان گرانبهای خویش (باطن) نشانه‌ای از بی‌خردی مرد است. نزاری می‌افرادید که در کلیه‌ی شرایط زندگی باید به حبل متین چنگ زد و بدین ترتیب اشاره به آیه‌ی قران (۳: ۱۰۳) که به ریسمان خدا محکم چنگ زنید اشاره دارد. این آیه که در منابع اسماعیلی بسیار بدان اشاره شده نمادی از ارتباط پایدار میان خداوند و انسان است که به وسیله‌ی پیامبر محمد(ص) و اهل بیت او (امامان) محافظت می‌شود.

تبرستان

**بازگشت به قهستان**  
 در اوایل ماه ذوالحجه، مارس ۱۲۸۱ هنگام توّقف نزاری در اردبیل در فواصل بین سفرهای خارج از شهر پیکی با نامه‌هایی برای شاعر از قهستان می‌رسد. نزاری حالت خود از دریافت نامه‌ها را در جملات زیر بیان می‌کند:

روزی، به هنگامی که افکار بسیاری در سر  
 و یک صد خیال از هر نوعی در دل داشتم  
 ناگهان مرد جوانی به در خانه‌ام آمد  
 و گفت که پیامی از قهستان دارد  
 من همچون یک کک از جا پریدم  
 و از شادمانی به پای پیام آور افتادم  
 اندرونم به رقت آمد و من سخت منقلب بودم  
 بزور کف کفش او را بوسیدم  
 و به او گفتم: او ه کفش‌های تو تاج سر من است  
 ارزش یک میخ کفش تو برابر با خراج من است.<sup>۱۰۰</sup>

نزاری از محتویات نامه سخنی نمی‌گوید ولی یکی از نامه‌ها چنان نزاری را تشویق می‌کند که پیام آور را با هدده، فرستاده‌ی سلیمان به سبا و پیام دریافتی را با پیام یوسف به یعقوب یا لیلی به معجون و یا شیرین به خسر و برابر می‌شمارد. احتمالاً نزاری برای

بازگشت به موطن خویش دستوراتی دریافت می‌کند زیرا از این زمان به بعد افکار مسرت بخش بازگشت به قهستان ذهنش را به خود مشغول می‌دارد. شاعر به زبان غنایی، خود را به پرنده‌ی رهاشده از قفس یا روح بازگشته به تن با آغاز زندگانی تازه توصیف می‌نماید.

با وجود این، عزیمت فوری نزاری به موطن میسر نمی‌شود زیرا تاج‌الدین تعهداتی داشت که باید آن‌ها را به پایان می‌رساند، تا اینکه دو ماه بعد در ریبع الاول ۱۲۸۱ آن‌ها از ابهر ره‌سپار قهستان شدند. نزاری قبل از عزیمت دوستان را برای طلب بخشش از قصور خویش فراخواند. نزاری هم‌چنین پیش‌بیکی را با نامه‌ای برای دوستانش در قهستان فرستاد و به او دستور داد که از مسیر ترشیز و قاین به بیرجند برود، این سه شهر سه مرکز مهم جامعه‌ی اسماعیلی در قهستان و احتمالاً محل سکونت دوستان نزاری بود. نزاری اظهار می‌دارد که در این نامه به شرح مسافرت خویش و ذکر نام کسانی که با ایشان ملاقات کرده و بحث‌هایی که با آن‌ها داشته پرداخته است، به این امید که درمان دردها و آلام مردم در زندگی باشد. نزاری اذعان می‌کند که نام کامل رفقایش را در نامه افشا نکرده است، بدون شک برای رعایت احتیاط که در صورت کشف نامه زندگی این افراد با خطر مواجه نشود.

چون سفرنامه با فهرست مشابهی از نام افرادی که نزاری یادشان را گرامی می‌دارد به پایان می‌رسد، این احتمال وجود دارد که نام افراد مذکور در این نامه و در مشنوی سفرنامه یکی بوده است، و شاید که نامه نسخه‌ی اوّلیه‌ای از سفرنامه بوده که نزاری در طول سفر نگاشته است. از چند عبارت ستایش آمیزی که شاعر به هر کدام از افراد اختصاص می‌دهد شناخت هویّت ایشان مشکل می‌نماید ولی احتمال اینکه اکثر آن‌ها و شاید هم همه‌ی این افراد اسماعیلی بودند وجود دارد. بیست و چهار و یا در این حدود، نامی که نزاری بر می‌شمارد احتمالاً نام افراد حاضر و غایب سازمان دعوت اسماعیلیان در بخش‌هایی از ایران و آذربایجان در زمان سفر نزاری بوده است. نزاری بخش پایانی داستان سفرش را به روش ویژه‌ی خویش شروع می‌کند:

اوه ساقی، اوّلین جام شراب را پرکن و به من بد  
تا بنوشم و از شادترین مردمان جهان باشم <sup>۱۰۷</sup>

بدین ترتیب با طلب نمادین شراب عرفانی در تصوّف از خمار و سپس خواندن ساقی برای پر کردن جام وی هربار که نام رفیقی را بر زبان می‌آورد، شاعر احساس خطاب به تمام این افراد که در مقابل او در مجلس بزرگ دوستی معنوی و رفاقت صمیمی حضور دارند را تداعی می‌نماید.

در بین افراد مختلفی که نزاری با نوشیدن جام می‌ستایش می‌کند افراد نامبرده‌ی زیر هستند:

سیف‌الدین مردی با مرتبه‌ی والای مذهبی، بی‌همتا، بی‌شیه و بی‌مانند، جمال‌الدین محمد شخصی نادر همچون درخت سرو میوه‌دار، قمردی که از عقایدش نور می‌بارد، عبدالملک، افتخار خاندان پیامبر و شمع اخوان الصفا، که احتمالاً او را در تبریز ملاقات کرده است، زین‌الدین علی فخار شاعر باهوش، ماهر و بذله‌گو و در دوستی از همه نظر بی‌مانند، شرف مسعود که نزاری با او بسیار خنده‌ده است، نصیر‌الدین حسن فردی که سخن‌غم را از غمزدگانی چون من می‌زاید، جمال، تاج و سعد گوشه‌نشینانی که جایگاه‌شان بهشت ثانی بود، شهاب، افتخار ایران، مرد صاحب اختیار (صاحب حق) و رهبر همه‌ی همقطاران، شمس‌الدین مظفر، روشنی قلب تاریک من که شاعر تحمل دوری او را نداشت، مجdal‌الدین مبارک شاه که با یاد خاطره‌ی او از چشمانم سیل خون روان است، جمال‌الدین رئیس، گوهری خالص و نفیس، شمس و اسعد پسران عالم و پرهیزگار سدید، حسن مسعود مشهور به نوازنده‌گی مطبوع چنگ، شهاب نجد نزدیک‌ترین و قدیمی‌ترین دوست من و از همه نظر با من برابر، شمس‌الدین عبدالرحیم بنده‌ی سرسپرده‌ی پروردگار، علی سابق که به هنگام مجالست با او انسان احساس پرواز در آسمان را دارد، تاج‌الدین حسن که در مقام مقایسه با او شاعر خودش را ناچیز می‌شمارد. نزاری سفرنامه را با تقدیم آن به امین‌الدین یا امین‌الدین معادی به پایان می‌برد، ستایش محترمانه‌ی شاعر از این فرد با اطلاق عنوان «عیسیٰ ثانی» (اصطلاحی که اسماعیلیان فقط برای رتبه‌ی حجت امام به کار می‌برند)<sup>۱۸۸</sup> و فرمانبردار خداوند زمان گویای این مطلب است که او شخصیت ارشد جامعه‌ی اسماعیلی ایران بوده است:

این رساله خطاب به معادی را  
از روی سوءنیت انجام نداده‌ام بلکه از روی اعتقاد است

جوهر انوار حق شیخ الشیوخ	کاشف اسرار حق شیخ الشیوخ
پیش قدر همتش افلک پست	عیسیٰ ثانی امین الدین که هست

قلع و قمع کننده ببدعت، و شمشیر روزگار  
 و پیرو اوامر خداوند زمان  
 وَ امِينَ الدِّينِ تُوْ جَانَ بِيْ هَمْتَايِ آفْرِينَشْ هَسْتَي  
 و همچون عقل گوهری ناب و بی مانند  
 همنشینان من کسانی اند که افتخارشان رازداری است  
 همانند مریم دوشیزه با عیسی در رحم  
 همت بلندت در جهان والاترین همت‌ها است  
 من از همه‌ی رفیقان برای ادائی دین نام می‌برم

عذر نامردانه من در پذیر	گر خطای کردم آن بر من نگیر
برنکوبی ختم بادانجام کار <sup>۱۰۱</sup>	ختم بر نام تو شد این یادگار

### پایان سخن

سفرنامه‌ی نزاری قهستانی سند منحصر به فردی است که اطلاعات بسیار ارزشمندی را درباره‌ی جامعه‌ی اسماعیلیان ایران در دوران مغول در اختیار ما می‌گذارد. این اطلاعات در هیچ مأخذ دیگری وجود ندارد. از سفرنامه چنین بر می‌آید که علیرغم از بین رفتن قدرت سیاسی و استقلال ارضی اسماعیلیان شمار قابل توجهی از آنان در قهستان و سایر نواحی ایران باقی ماندند. اثر نزاری هم چنین تداوم سنت دیرپایی سازمان دعوت اسماعیلیه پس از سقوط الموت را روش می‌سازد. وجود نزاری در سمت داعی اسماعیلی خود گواه بر آن است که سازمان دعوت اسماعیلی به گونه‌ای با عملکردهای خاص و حساسیت نسبت به تبلیغ مذهبی در جامعه به حیات خویش ادامه داده است.

در عین حال سازمان دعوت اسماعیلی در دوران پس از الموت بعضی از روش‌ها و عملکردهایش را با فضای مذهبی - فرهنگی حاکم که بسیار تحت نفوذ تصوّف بود

همانگ ساخت. در میان اطلاعات جالب فراوانی که از سفرنامه‌ی نزاری به دست می‌آید یکی ارتباط تنگاتنگ میان اسماعیلیان و صوفیان است که در زمان حیات نزاری برقرار بود، اما در سده‌های بعد تقویت شد. بازتاب این اثرات متقابل بهروشی در محتوا و روش داستانی سفرنامه مشهود است، و این نظریه را تأیید می‌کند که پدیده‌ی تصوّف سیّال‌تر، متنوع‌تر و متفاوت‌تر از آن چیزی است که در منابع و مأخذ درباره‌ی آن بیان شده است.

گرچه بررسی ما پیرامون زندگانی و آثار نزاری قهستانی عمدتاً از دیدگاه روابط شاعر با اسماعیلیان و تا حد بسیار براساس سفرنامه تنظیم شده است ولی با این وجود توانسته‌ایم نظراتی اجمالی به شخصیت پیچیده‌ی شاعر بیاندازیم، به عنوان مثال شاعری بسیار توانمند و بلندهمت، داعی اسماعیلی فداکار و غرق در سنت صوفیانه و متقد اجتماعی جسور. علاوه بر این درباره‌ی ارتباط بین نویسنده‌ی و شکنجه، رازداری و افشاء راز، وجود و موافقت که مشخصه‌ی بسیاری از اشعار شاعر است اطلاعاتی را عرضه داشته‌ایم.

آثار نزاری جدا از ارزش‌هایی که برای پژوهشگران عقاید اسماعیلیان ایران دارد از نظر کیفیت ادبی و شعری، از نظر روش‌نگری طبیعت در حال تکامل تصوّف و از نظر تجسم شرایط سیاسی و اجتماعی ایران در دوران مغول بسیار ارزشمندتر است، اما از آنجایی که بخش اعظم آثار نزاری هنوز چاپ نشده و تنها به صورت دستنویس در دسترس محققین است، اهمیت نظم نزاری و سهمی که در ادبیات ایران به‌طور کلی دارد تا به حال کاملاً بررسی و ارزیابی نشده است. به این دلیل و دلایل دیگر، امید است که پژوهش حاضر راه را برای تحقیق بیشتر درباره‌ی این شاعر بر جسته‌ی اسماعیلی ایران هموار کند.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

تبرستان  
www.tabarestan.info

## ترجمه‌ی یادداشت‌ها

### توضیح مهمّ:

از آنجائی که یادداشت‌های نویسنده عمدتاً به ذکر منابع و مأخذ مورد استناد وی اختصاص دارد متن کامل آن‌ها به انگلیسی به دنبال این بخش آمده است و در اینجا به ترجمه‌ی عبارات توضیحی مؤلف اکتفا می‌گردد و در مواردی که مؤلف به مأخذی ارجاع داده در آنجا نیز به شماره و فصل مربوط در متن انگلیسی یادداشت‌ها ارجاع شده است. (فصل Chap = شماره‌ی یادداشت N).

### فصل اول: مقدمه

۱. در سرتاسر کتاب حاضر واژه‌ی "پرشیا" بر دنیای پارسی زبانان مسلمان در قرون وسطی از ماوراء النهر تا بخش غربی عراق اطلاق شده که شامل ناحیه‌ی فرهنگی یکسانی است، و واژه‌ی ایران تنها برای سرزمینی که هم‌اکنون کشور ایران نام دارد به کار رفته است.\*
۲. برای جستجو و تفحص در منابع مهم اسماعیلیه در این دوران نک. Chap1,N3.
۳. شرح جوینی درباره‌ی اسماعیلیان در جلد سوم متن فارسی و جلد دوم ترجمه‌ی انگلیسی آمده است. نک. Chap1,N4.

\* در ترجمه‌ی حاضر واژه‌ی "پرشیا" در همه‌جا به ایران ترجمه شده است. مترجم.

۷. برای اطلاع از خلاصه‌ی جدیدی از این اثر، نک.  
Chap1,N7
۸. بایبوردی در کتاب خود اشعار بسیاری از کلیات شاعر را نقل کرده که برخی از آن‌ها در کتاب حاضر نیز نقل شده است. نک Chap1,N17

## فصل دوّم

۱. بخشی از این طبقه‌بندی تاریخی از اثر ولادیمیر ایوانف و دفتری گرفته شده است  
برای بحث انتقادی در مورد این طبقه‌بندی و سایر طبقه‌بندی‌های تاریخ اساماعیلیان نک  
.Chap2,N1
۲. برای بحث درباره‌ی این موضوع نک Chap2,N2
۳. برای آگاهی اجمالی از مفهوم قرانی تاریخ و دیدگاه پیامبر (ص) به تاریخ، نک  
.Chap2,N3
۴. هائزی کردن یکی از چند محقق غربی است که به بررسی این مباحث اولیه‌ی شیعی در تاریخ فرهنگی اسلام پرداخته است. نک Chap2,N5
۵. در مورد تصور اساماعیلیان از زمان و تاریخ به مأخذ مذکور در Chap2,N6  
رجوع شود.
۶. هائزی کردن بحث مبسوطی پیرامون جنبه‌های کیهان‌شناسی، فراتاریخی و رستگارشناسی دکترین اساماعیلی را آورده است. نک Chap2,N7
۷. درباره‌ی تکامل تاریخی و دکترینی عقاید نخستین شیعی (شیعیسم) نک Chap2,N9
۸. برای آگاهی از مساحت اساسی امام باقر(ع) در اصول دکترین شیعی. نک Chap2,N10
۹. جامع‌ترین شرح درباره‌ی اساماعیلیان با استفاده از منابع اصلی و پژوهش‌های نوین در کتاب اساماعیلیه دفتری و خلاصه‌ای از این موضوع با اطلاعات اضافی در خلاصه‌ای از تاریخ اساماعیلیان او آمده است. مأخذ مذکور در Chap2,N13
۱۰. درباره‌ی اصول و خاستگاه‌های پیچیده‌ی اساماعیلیسم نک Chap2,N15
۱۱. شماری از قدیم‌ترین توصیفات اساماعیلی درباره‌ی این دوران سازندگی را ایوانف گردآوری و ترجمه کرده است نک به مأخذ مذکور در Chap2,N16
۱۲. برای آگاهی از فعالیت‌های داعیان نخستین اساماعیلی در ایران نک به مأخذ مذکور در Chap2,N18

۲۰. چاپ انتقادی متن عربی کتاب العالم و الغلام با ترجمه‌ی انگلیسی و اضافات اخیراً توسط جی. و. موریس تحت عنوان The Master and the Disciple، منتشر شده است. قبلاً قسمتی از این متن توسط ایوانف ترجمه شده بود و هانری کرین نیز به تجزیه و تحلیل و بحث درباره‌ی آن پرداخته است. نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 20.
۲۱. مادلونگ در مقاله‌ی مهمی اطلاعات بسیار زیادی را درباره‌ی این موضوع بحث انگیزگردآوری و تحلیل کرده است. نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 22.
۲۲. شرح دست اوّلی از این حوادث توسط یکی از محارم ابوعبدالله شیعی در کتاب المظاہرات نقل شده و توسط مادلونگ و واکر ترجمه شده است نک. مأخذ مذکور در Chap2, N 23.
۲۳. تازه‌ترین اثر درباره‌ی فاطمیان کتاب نوشته شده توسط هاینزا هالم و ترجمه شده توسط بونزویرت است. هر دو اثر بیشتر درباره‌ی دوران نخستین فاطمیان در افریقای شمالی است. برای آگاهی از تاریخ عمومی فاطمیان نک به کتاب اسماعیلیه نوشته دفتری. Chap2, N 24.
۲۴. برای آگاهی از مشکلات فاطمیان در شمال افریقا نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 25.
۲۵. قدیمی‌ترین اشاره به این جلسات در زندگینامه‌ی داعی ابوعبدالله شیعی آمده است. ابوعبدالله این جلسات را برقا می‌داشت تا به زنان و مردان حکمت و مواعظ بیاموزد نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 27.
۲۶. درباره‌ی بحث مربوط به پاره‌ای مشکلات در سازمان دولتی دعوت فاطمی نک به مأخذ در Chap2, N 28.
۲۷. هاینزا هالم شرح مفصل و شفافی از سازمان دعوت اسماعیلی در دوره‌ی فاطمیان ارائه کرده است نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 29.
۲۸. برخلاف سجستانی و دیگر متفکران اسماعیلی که سلسله مراتب دعوت را با طرح نوافلاطونی صدور گیتی (خدا، عقل، روح و غیره) در ارتباط می‌دانند، کرمانی از نظام ارساطوی عقول دهگانه بهره می‌گیرد که احتمالاً برگرفته از نظرات فیلسوف فارابی است. نک به مأخذ N 30.
۲۹. درباره‌ی کامیابی و ناکامی‌های سازمان دعوت اسماعیلی در خارج از محدوده‌ی دولت فاطمی نک به مأخذ مذکور در Chap2, N 33.

## فصل سوم

۱. اسماعیلیان مستعلوی در عصر حاضر در دو شاخه‌ی داودیان و سلیمانیان باقی مانده‌اند که بیشتر در یمن و هندوستان ساکن هستند. برای بررسی اجمالی تاریخ این اسماعیلیان نک به مآخذ مذکور در Chap3,N1.
۲. این تخمین از پیتر ویلی مؤلف کتاب قلاع آدم کشان (لندن ۱۹۶۳) و براساس بررسی باستان‌شناسی دژهای اسماعیلیه در ایران است. او در حال حاضر سرگرم نوشتن شرح جدید و جامع‌تری از یافته‌های خویش است.
۳. برای ارزیابی این روش جنگی اسماعیلیان نک به مآخذ مندرج در Chap3,N5.
۴. کتاب الملل و التحل توسط ا. ک کازی و ج. جی. فلین به انگلیسی ترجمه شده و فصول اربعه را هم هاجسن به انگلیسی برگردانده است نک به مآخذ ذکر شده در Chap3,N6.
۵. کتاب المستظہری محتوی جداول مهم‌تری غزالی درباره‌ی مفاهیم سیاسی و عقلانی مورد تفحص و مداقه‌ی ف. متها قرار گرفته است به مآخذ مندرج در Chap3,N7 رجوع شود.
۶. جوینی گزارش می‌کند که خود نامه‌های آشتبانی جوینه سلطان سنجر به اسماعیلیان را پس از تسليم قلعه‌ی الموت به مغولان در کتابخانه‌ی قلعه‌ی الموت ملاحظه کرده است. تاریخ جوینی جلد سوم صفحات ۲۱۴-۲۱۵. نک به مآخذ Chap3,N9.
۷. منابع عمده‌ی اسماعیلی درباره‌ی دکترین قیامت کتاب هفت باب باسیدنا از مؤلفی ناشناس و نیز کتاب روضۃ التسلیم نصیرالدین طوسی است نک به مآخذ مذکور در Chap3,N12.
۸. برای اطلاع از این مرحله از روابط عباسیان و اسماعیلیان نک به مآخذ Chap3,N14.

## فصل چهارم

۹. درباره‌ی فتوحات مغول نک به مآخذ مذکور در Chap4,N2.
۱۰. بنابر نقل بویل در کتاب نصر نک به مآخذ مذکور در Chap4,N3.
۱۱. تحلیل مفیدی از روابط غامض و پیچیده‌ی طوسی با اسماعیلیان در مقدمه‌ی بدخشانی بر کتاب سیر و سلوک آمده است. برای اطلاع از مآخذ مربوط نک به Chap4,N13.

۲۱. برای اطلاع اجمالی از بحث مربوط به تأثیرات حمله مغول به مآخذ ذکور در Chap4,N21 رجوع شود.

۲۳. در این مورد (وفداری مردم قهستان به اسماعیلیه هفتاد سال پس از سقوط الموت) که مادلونگ نیز آن را تأیید کرده است به مآخذ ذکور در Chap4,N23 رجوع شود.

۲۵. معین الدین اسفزاری در روضة الجنات فی اوصاف مدینه هرات به تصحیح م. ک امام می نویسد که زنان سالخورده یکدهم از کلافه‌ی نخ خویش را هم به عنوان وجود مذهبی امام می پرداختند، و افزون بر آن مالیات ویژه‌ای هم وجود داشت که به مقر حسن صباح ارسال می شد. نک به مآخذ ذکور در Chap4,N25

۲۶. درباره‌ی این موضوع (شکل دعوت در شمال غرب هند) فک به مآخذ ذکور در Chap4,N26

۲۷. درباره‌ی تجدیدحیات اسماعیلیسم نزاریان انجдан به طور کلی نک به کتاب اسماعیلیه نوشته‌ی دفتری Chap4,N27

## فصل پنجم

۱. سه نسخه از کلیات نزاری قهستانی موجود است. قدیمی‌ترین و کامل‌ترین آن نسخه‌ی دستنویس به کتابت عبدالرشید بن شیخ عبدالله الخالبی است که در تاریخ ۱۴۳۴/۸۳۸ کتابت شده و در کتابخانه‌ی ملی سن پترزبورگ نگهداری می شود (به شماره‌ی ۴۱۵). نسخه‌ی دوم به تاریخ ۱۵۶۴-۵/۹۷۲ توسط کاتبی که نام وی مشخص نیست کتابت شده و در انتیتوی زبان و ادبیات آکادمی علوم شهر دوشنبه در تاجیکستان نگهداری می شود (به شماره‌ی ۱۰۰ AHTajSSR). سومین و ناقص‌ترین نسخه به کتابت زین العابدین بن محمد ۱۴۶۰-۱/۸۶۵ در کتابخانه‌ی عمومی کروم در ترکیه (۱۹۵۵) (Genel kutuphane, Corum) موجود است. درباره‌ی این دستنویس به کاتالوگ اشاره شده نک تمام ارجاعات به کلیات نزاری در این کتاب به دستنویس کلیات سن پترزبورگ اشاره دارد.

۴. براون در تاریخ ادبیات (جلد سوم صفحه‌ی ۳۹۵) می نویسد که تحت توجهات با یُسْنَقَر ۴۰ هنرمند خوشنویس استخدام شده بودند که با راهنمایی مولانا جعفر تبریزی کتب خطی را نسخه‌برداری کنند.

۱۴. دیوان حکیم نزاری فهستانی به تصحیح علیرضا مجتهدزاده با مقدمه‌ی مظاہر مصّفاً (تهران ۱۳۷۱).

### توضیح مترجم:

مؤلف کتاب هم در متن و هم در یادداشت‌های مربوطه از علیرضا مجتهدزاده به عنوان مصحح و ویراستار دیوان نزاری نام برده است در حالی که ایشان در آماده‌سازی برای چاپ و یا انتشار این کتاب نقشی نداشته‌اند. فقط از رساله‌ی دکتری تایپ شده‌ی ایشان به عنوان یکی از ده نسخه‌ی مرجع در مقابله‌ها استفاده شده است. هر دو جلد دیوان نزاری (جلد اول و جلد دوم) همچنان که بروی جلد و در آغاز آن آمده است به جمع و تدوین و مقابله و تصحیح و توحیه و تعلیق و دیباچه‌ی دکتر مظاہر مصّفاً و به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی انتشار یافته است. چنین سه‌های با وجود دقّت بسیار مؤلف در ارائه و ارجاع مأخذ کتاب به دشواری قابل توجیه است.

۲۲. بارادین گفته‌ی نزاری را (حکیم نزاری ص ۱۸۰) چنین نقل می‌کند:  
«شما سعد الدین هستید و من نزاری سعد».

۳۱. در کتاب خود با عنوان بعض معلومات درباره‌ی نزاری صص ۵۴-۱۴۰ یادآوری می‌کند که نام برادر نزاری شرف الدین حسن بوده است ولی این قطعی نیست.

۳۲. در مأخذ مذکور Chap5,N32 از بارادین نقل شده است که نزاری فقط یک برادر داشته ولی اینکه آیا نزاری خواهر و برادر دیگری هم داشته است روش نیست.

۳۵. بنا به نظر دفتری در کتاب اسماعیلیه ص ۴۴۵ نزاری پرسورش یافته‌ی بیرجند و قاین است.

۳۸. مظاہر مصّفاً، دیباچه‌ی دیوان حکیم نزاری فهستانی صص ۱۰ و ۴۵-۳۱۵. رضاقلی خان هدایت در مجمع الفصحاء (تصحیح مظاہر مصّفاً تهران ۱۳۳۶-۴۰ جلد ۳. صص ۱۳۵۸-۱۲۹۲/۶۹۱) آشنایی داشته و تبادل مکاتبات میان این دو شاعر از اشعار مختلف نزاری برمی‌آید. این نکته در مقدمه‌ی دیوان نزاری به قلم مظاہر مصّفاً در ص ۳۲۱ تأیید شده است.

۴۴. به نقل از ای. پی. پتروشفسکی شرایط اجتماعی - اقتصادی ایران در دوران حکومت ایلخانیان، نک به مأخذ Chap5,N44
۴۵. شمس‌الدین کرت یکی از اخلاق خاندان شنسبانی غور است نک به مأخذ مذکور در Chap5,N46
۴۶. در این باره نک به مأخذ Chap5,N47
۴۷. سیف بن محمد هروی در تاریخ نامه‌ی هرات (م. زیرالصدقی کلکته ۱۹۴۴، صص ۲-۱۷۱) می‌نویسد هنگامی که شمس‌الدین به طوس رسید، حاکم خراسان ارغون آقا که نایب‌السلطنه خاننشین چفتای بود، ۵۰۰۰ دینار به او اعطای کرد.
۴۸. به نظر کرامر در مأخذ مذکور Chap5,N52 شمس‌الدین کرت در سال ۱۲۸۵ در گذشت، و این صحیح به نظر نمی‌رسد.
۴۹. در مورد تشکیلات اجرایی حکومت ایلخانی در ایران نک به مأخذ Cgap5,N55
۵۰. ریکاما نویسده: که او از جوانی در دربار و در دفتر صدارتی حکام کرت در هرات به خدمت مشغول و ناگزیر بوده است که قصایدی در مدح ایشان بسراید. نک به منبع مذکور در Chap5,N56
۵۱. نک به دیوان نزاری در یادداشت شماره‌ی ۳۸ سابق الذکر.
۵۲. به نقل از پتروشفسکی اوضاع اجتماعی - اقتصادی ایران، برگرفته شده از کلیات و دستورنامه، ص ۵۲۷
۵۳. همان مأخذ به ویژه صفحات ۵۲۹-۳۷ که پتروشفسکی هم چنین به مطالعات نوین درباره‌ی این موضوع اشاره دارد.
۵۴. نزاری کلیات f.186b، در دیوان چاپی جلد دوم ص ۱۶۷ (اشاره‌ی شاعر به همسروجود ندارد).
۵۵. اشنان. گیاهی قلیائی است و از خاکستری که از آن حاصل می‌شود قبلًا به جای پودر شستشو استفاده می‌شده است.
۵۶. تحت‌اللفظی. که گندم موجب آبروریزی گوهر عمان شد، یعنی بهای گندم از قیمت گوهر دریایی عمان هم بیشتر شده است.
۵۷. کلیات نزاری f.301a . مقطعات. بایبوردی اشتباهًا به a ۳۱۰ ارجاع داده است.

۷۰. نزاری، کلیات ۱۵۷a.f بای بوردی اشتباهًا به ۱۳۷a ارجاع داده است.

۷۸. نخستین اشاره به حاجی علاءالدین هندو در تاریخ نامه‌ی هرات هروی ص ۵۷۰ آمده است. او حامی شاعر امیر محمود بن امیر یمین الدین طُغرا بی بود که به این یمین فَرِیْومدی (م ۱۳۴۲/۷۴۳) نیز معروف است. حاجی احتمالاً از خانواده‌ی منتفذ فَرِیْومدی هرات است. نزاری در یکی از اشعارش اشاره دارد که او دو بار جان وی رانجات داده است. نک به مأخذ مذکور در Chap5,N78.

## فصل ششم

۳. در مورد بحث پیرامون پیشرفت تصوف در حکومت مغولان نک به مأخذ مذکور در Chap6,N3.

۴. مارشال هاجسن توصیف عالمانه‌ای از مردم پستنی تصوف در فرهنگ اسلامی قرون وسطی ارائه داده است. در این باره و نیز در مورد بررسی تاریخی طریقت تصوف نک به مأخذ مذکور در Chap6,N4.

۷. در مورد ارتباط بین تشیع نخستین و صوفیگری نک به آثار کربن، نصروتی مینگهام در Chap6,N7.

۸. نخستین مطالعه‌ی روش‌مند نقش تشیع نخستین در سنت اسلام باطنی از محمد علی امیرمعزی است نک به مأخذ مذکور در Chap6,N8.

۱۳. برای مطالعه‌ی احیاء الهیات و فلسفه‌ی شیعی دوازده‌امامی از دوران مغول تا قرن نوزدهم میلادی نک به مأخذ مذکور در Chap6,N13.

۱۴. آليس. سی. هانزبرگر اوّلین مطالعه مفصل از زندگی و آثار ناصر خسرو به زبان انگلیسی را انجام داده است نک به مأخذ مذکور در Chap6,N14.

۱۷. این اظهارنظر تحت عنوان بعضی از تأویلات گلشن راز را هانزی کزین ترجمه و منتشر کرده است نک به مأخذ مزبور و مأخذ دیگر در Chap6,N17.

۲۲. برای مطالعه‌ی عقاید اسماعیلیان نزاری و تصوف در ایران نک به مأخذ مذکور در Chap6,N22.

۲۴. درباره‌ی روابط اسماعیلیان و صوفیان در شبے قاره‌ی هند نک به مأخذ مذکور در Chap6,N24.

۲۵. متأسفانه مطالعه‌ای درباره‌ی این شاعران دوران الموت انجام نشده است. بخشی از نوشتۀ‌های ایشان به صورت دستنویس باقی مانده و یا در منابع مختلف وجود دارد. به عنوان نمونه به مآخذ ذکور در Chap6,N25 رجوع شود.

۳۱. در نزاری کلیّات ۱۴۶a.f، در دیوان چاپی جلد اول صفحه ۱۲۰۶ (بیت آخر یافت نشد).

۳۲. اشاره‌ای به حدیث نبوی، اگر جهان لحظه‌ای بدون امام باشد با همه‌ی ساکنین آن درهم فروخواهد ریخت. بنگرید به کلینی: اصول کافی (تهران ۱۳۸۸، جلد اول ص ۱۴۵).

۳۳. اشاره‌ی شاعر به آیه ۷۱ سوره‌ی هفدهم است: روزی ما همه‌ی آدمیان را با امام شان فراخواهیم خواند و نیز به حدیث مشهور هر کس بدون شناخت امام وقت بمیرد برجاهیت خواهد مرد. بنگرید به کلینی: اصول کافی جلد اول ص ۳۹۷.

۳۹. بر حسب نظر اس. ان مکارم از بررسی آثار اسماعیلیان سده‌ی دوازدهم و سیزدهم میلادی چنین برمی‌آید که این آثار تکرار همان آثار قدیمی تر و یا مکمل آن‌ها هستند. آثار قدیمی تر عبارتند از رسائل اخوان الصفا، تحفه‌المستحبین و الینابع ابواسحاق سجستانی و راحت‌العقل حمید‌الدین کرمانی و دیگر آثار کلاسیک که تاریخ اغلب آن‌ها به دوران فاطمیان بازمی‌گردد. نک به مآخذ ذکور در Chap6,N39.

۴۱. برای آگاهی بیشتر از این موضوع به مقاله‌ی لئونارد لویسون درباره‌ی تصوّف و دکترین اسماعیلی در نظم پارسی نزاری گهستانی رجوع شود. این مقاله در کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه در سال ۲۰۰۱ معرفی شده ولی تاکنون منتشر نشده است.

## فصل هفتم

۱. سفرنامه‌ی نزاری در سه نسخه‌ی دست‌نویس از کلیّات حکیم نزاری وجود دارد که در روسیه (سن پترزبورگ)، تاجیکستان (دوشنبه) و ترکیه (Corum) وجود دارد. برای آگاهی بیشتر از این نسخه‌ها به یادداشت شماره‌ی یک فصل ۵ بنگرید.

۳. بای‌بوردی در کتاب خود با عنوان «زندگی و آثار نزاری» به شرح مختصراً درباره‌ی سفر وی اکتفا و در تحلیل خویش از سفرنامه به محتوای تاریخی و قومی آن بستنده می‌کند.

بای بوردی با آگاهی از ارجاعات بسیار نزاری به مسائل مذهبی اظهار می دارد که: سفرنامه بر آگاهی ما از زندگی در شهرهای ماوراء قفقاز در سده‌ی سیزدهم میلادی می‌افراشد و اطلاعات بسیار مفیدی درباره‌ی تاریخ، جامعه و اقوام آنجا را ارائه می‌کند. نزاری هم چنین علاقه‌ی وافری به حیات سیاسی و فرهنگی مردم این نواحی نشان می‌دهد.

۶. درباره‌ی 'طلب علم' که موضوع بسیار مهم مورد بحث جوامع اسلامی است به مأخذ Chap7, N6 رجوع شود.

۱۰. در یکی از اشعار آخرین وی که احتمالاً در دوران بازنیستگی در بیرجند سروده شده است، شاعر سرودهای را به شمس الدین جوینی تقدیم داشته و در این شعر به محروم بودن خویش اشاره دارد و از وزیر درخواست کمک و مساعدت می‌کند. مقدمه‌ی مصطفی بر دیوان نزاری صفحات ۷-۱۰۶.

۱۱. تذکر این نکته حائز اهمیت است که عبارت 'روشنی بخش دل' در نسخه‌ی بای بوردی وجود ندارد.

۱۹. گفتمان سجستانی درباره‌ی مفهوم قیامت در کتاب الافتخار او (به تصحیح مصطفی غالب، بیروت ۱۹۸۰) آمده است. نک فی معرفه القیامه صص ۹۱-۷۴.

۲۷. خلاصه‌ای از اصول تعلیم حسن صباح در کتاب اسماعیلیه دفتری وجود دارد.

۳۴. درباره‌ی فتح اصفهان توسط مغول نک به مأخذ Chap 7, N34.

۳۸. مظاہر مصطفی در مقدمه‌ای که بر دیوان نزاری در صفحه‌ی ۳۲ نگاشته (اشارة دارد به اینکه احتمالاً ایرانشاه از خانواده امام اسماعیلی رکن الدین خورشاد باشد) اما او دلایل قاطع در تأیید این نظر که ایرانشاه از منسویین امام است ارائه نداده است.

۴۳. درباره‌ی وجود اسماعیلیان در اصفهان نک به مأخذ مذکور در Chap7, N43.

۴۴. بر حسب نظر لسترنج هیچ جغرافی دان عربی قبل از یاقوت نامی از نظر نبرده است. بنگرید: سرزمین‌های خلافت شرقی. نوشته جی لسترنج، ترجمه‌ی محمود عرفان، چاپ تهران، ۱۳۳۸، ص ۴۲۱.

۴۸. بای بوردی در کتاب خود 'زندگی و آثار نزاری' به اشتباه تاریخ اوّل ماه مارس سال ۱۲۸۱ را ذکر می‌کند که با مسیر بعدی سفر نزاری تطابق ندارد.

۵۰. رشید الدین، جامع التواریخ، تصحیح علیزاده، ص ۱۶۲ به نظر می‌رسد که آباخان قصد حمله به سوریه را از مدت‌ها پیش در سرداشته است ولی در گیر مبارزه با نیروهای

- یاغی نیکودریان از سپاه مغول که از پایگاه خویش در افغانستان به نواحی فارس و کرمان حمله می‌کردند بوده است. نک به مأخذ مذکور در Chap7,N50
۵۳. روضة‌التسلیم نصیرالدین طوسی، چاپ جدید با ترجمه‌ی انگلیسی اس. جی بدخشنانی (لندن، زیر چاپ) بخش ۱۴۵.
۵۴. برای اطلاع از بحث طوسی درباره‌ی مفهوم بهشت نک به پانزدهمین گفتار درباره‌ی بهشت و بهشت‌ها، جهنم و جهنم‌ها، راهها و پرتگاهها. مأخذ شماره‌ی ۵۳ بخش ۶۴-۶۳.
۵۵. برای اطلاع از سماع صوفیان نک به مأخذ مذکور در Chap7,N60
۵۶. نک به لویسون «صوفیسم و دکترین اسماعیلی در نظم پارسی نزاری قهستانی»، صفحه‌ی ۱۰ شامل بحث جالبی است درباره‌ی آنچه لویسون «نظم میگسارانه» شاعر می‌نامد.
۵۷. اشعار عاشقانه‌ی نظامی راجمیز آتکینسون تحت عنوان لیلی و معجون به انگلیسی ترجمه کرده است. نک به مأخذ مذکور در Chap7,N68
۵۸. مفصل‌ترین شرح از زندگی و آموزه‌های شمس تبریزی و ارتباط وی با رومی به زبان انگلیسی در کتاب فرانکلین. دی لویس آمده است. نک به مأخذ مذکور در Chap7,N69
۵۹. درباره‌ی رساله‌ی شافیه، رساله‌ای اسماعیلی از شهاب الدین ابوفراس با تصحیح و ترجمه‌ی س.م. مکارم (بیروت ۱۹۶۶) ایات ۷۱۳-۷۳۳ و ۷۲۰. انتساب این رساله به ابوفراس مشکوک است و مکارم در مقدمه‌ی خود صص ۱۶-۱۴ چنین نتیجه می‌گیرد که این اثر باید در قرن ۱۳/۷ نوشته شده باشد.
۶۰. این نظر (نظر ابراز شده درباره‌ی اخوان الصفا) را دفتری در کتاب اسماعیلیه ص ۴۴۶ تأیید می‌کند.
۶۱. برای اطلاع از جزئیات این موضوع به مأخذ ذکر شده در Chap7,N73 رجوع کنید.

۶۲. در تابستان سال ۱۲۸۰/۶۷۹ مغلان برای بار دوم با سپاهی تقریباً ۵۰۰۰ مرد که شامل سهمیه‌ی جنگجویان محلی ارمنی، گرجستانی، سلجوقی آناتولی و فرانک‌ها هم بود به سرکردگی منگوتیمور برادر کوچک‌تر آباfaxhan و سایر فرماندهان به سوریه حمله کردند. پس از تسخیر حلب در اکتبر سال بعد مغلان در جنگ حمص به سختی

از مملوکیان شکست خوردن. برای اطلاع از جزئیات این نبرد به مأخذ مذکور در Chap7,N81 رجوع شود.

۸۴ هَوْرَت اشاره دارد که اسماعیلیان در زمان علاءالدین محمد (م ۱۲۵۵/۶۵۳) در حوالی شهر خوی حضور داشتند. جلال الدین محمد از الموت فرستاده‌ای را برای مذاکره نزد جلال الدین خوارزم‌شاه گسیل داشت. جلال الدین خوارزم‌شاه در سال ۱۲۵۵ برای فتح گرجستان به این ناحیه آمد و بود. نک به مأخذ مذکور در Chap7,N84.

۸۵ آباخان آلاطاق را برای چراگاه اصلی تابستانی گله‌های بزرگ گاو که غذای سپاه مغول را در لشکرکشی‌ها تأمین می‌کردند برگزیده بود. نک به مأخذ Chap7,N85.

۸۷ لئون سوم ۲۵۰۰۰ نفر از سپاهیان محلی را برای حمله به سوریه تجهیز کرده بود نک به مأخذ Chap7,N87.

۸۹ کلیات تزاری، f.372b، سفرنامه. معنی تحتاللفظی آخرین سطر این است که 'ازشدت نباوری انگشت به دهان خواهید برد.'

۹۰ پادشاه دیمیتری تنها بر گرجستان حکمرانی نداشت بلکه به خاطر وفاداری به مغولان بر سرزمین‌های دیگری نیز فرمان می‌راند. چنین به نظر می‌رسد که آباخان به او عنایت خاص داشته است. نک به مأخذ Chap7,N90.

۹۲ گوکچه تنگیز دریاچه‌ی آب شیرین در ارمنستان به فاصله‌ی اندکی از شمال دیل است.

۹۴ شرح نزاری از گردهمایی سپاهیان مغول در دشت ارآن در سپتامبر و اکتبر سال ۱۲۸۰ مؤید نظر آمیتای پریس است که سپاهیان مغول شاید یک گروه پیشناز بودند که به شمال سوریه در سپتامبر ۱۲۸۰ نفوذ کرده و به طور موقت شهرهای عیتتاب، بقراص و دریساک و حلب را متصرف شدند. آن‌ها سپس از سوریه عقب‌نشینی کردند و در آگوست سال بعد با نیروی نظامی کامل تحت فرماندهی منگوتیمور بازگشتد. نک به مأخذ ذکر شده Chap7,N94.

۹۵ در سال ۱۲۶۵/۶۶۴، آباخان و برادرش یشموت برای مقابله با برکه فرماندهی اردوی زرین از رودخانه‌ی کر عبور کردند. گرچه برکه در جریان این جنگ درگذشت و سپاهیانش با غنایم جنگی به دریند عقب‌نشینی کردند. اما کشمکش پایان نیافت و آباخان

به حضور گسترده‌ی نظامی در این ناحیه تحت فرماندهی برادرش منگو تیمور ادامه داد.  
نک به مأخذ ذکر شده در Chap7,N95.

۹۶. در مأخذ پارسی اشاره‌ای به این محل نشده است، اما چون نزاری از محلی دارای استحکامات نام می‌برد ممکن است اشاره‌ی او به قلعه‌ی بقویه باشد که بر بنندی شهر قرار داشته است. نک به نزهت القلوب حمد الله مستوفی ص ۱۶۱.

۹۷. نامی از انق در مأخذ پارسی وجود ندارد. رشید الدین و صاف هم از این جنگ نامی نبرده‌اند. اما با بوردن اظهار می‌دارد که انق احتمالاً همان انبیا پایتخت ارمنستان است. به دو دلیل این گفته غیر محتمل است. در سال ۱۲۸۰/۶۷۹ پادشاه ارمنستان لئون سوم در حمله‌ی آباقا آن به سوریه سپاهی در اختیار او گذاشت. ثانیاً بنا به گفته‌ی نزاری انق در نزدیکی دریند بوده است این گفته را هُورت تأیید می‌کند و اظهار می‌دارد که در سال ۱۲۹۰/۶۸۹ پس از جنگ ارغون خان با مردم دریند که در مخالفت با حکومت او شورش کرده بودند مردم به قلعه‌ی محکم انق پناه بردن نک به مأخذ مذکور در Chap7,N97.

۱۰۱. در زمان آباقا تاجیه‌ی بین ابهر و زنجان به علفزار تیره مشهور بود نک به مأخذ مذکور Chap7,N101.

۱۰۲. جالب توجه است که فتوح نام خانوادگی دختر حسن صباح و صدر الدین که نزاری به او با عنوان ابن المولانا اشاره می‌کند لقب پسر نصیر الدین طوسی است. اطلاع خصوصی از جلال ح. بدخشانی.

۱۰۴. در زمان جلال الدین امام اسماعیلی به پاس خدماتی که به ازبک آذربایجان و خلیفه عباسی کرده بود زنجان به او واگذار شد. نک به مأخذ مذکور Chap7,N104.

۱۰۸. حسن صباح بنیان گذار دولت اسماعیلی در ایران و حجت امام غایب در آثار نزاریان مسیح دور قیامت نامیده می‌شود نک به مأخذ ذکر شده در Chap7,N108.

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## Notes

### Chapter 1: Introduction

1. ‘Izz al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. al-Athīr, *al-Kāmil fi’l-ta’rīkh*, cited by E.G. Browne in his *A Literary History of Persia* (Cambridge, 1928), vol. 2, pp. 427–30.
2. Throughout the present work, the term ‘Persia’ is used for the Persian-speaking world of medieval Islam from Transoxania to the western part of Iraq, which constituted a single, culturally homogenous region; the term ‘Iran’ will only be used in connection with the area currently encompassed by the country of that name.
3. For an analysis of the principal sources on the Ismailis of this period, see Farhad Daftary, ‘Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā‘ilis,’ *Iran*, 30 (1992), pp. 91–7.
4. ‘Alā’ al-Dīn ‘Atā-Mālik b. Muḥammad Juwaynī, *Ta’rīkh-i jahān gushāy*, ed. M. Qazwīnī (Leiden-London, 1912–37); English tr. J.A. Boyle, *The History of the World-Conqueror* (Manchester, 1958; repr. 1997). Juwaynī’s account of the Ismailis comes in the third volume of the Persian text and the second of the English translation.
5. Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh, *Jāmi‘ al-tawārīkh: qismat-i Ismā‘iliyān va Fāṭimiyān va Nizāriyān va dā’iyān va rafiqān*, ed. M.T. Dānishpazhūh and M. Mudarrisi Zanjānī (Tehran, 1338/1959); and *Jāmi‘ al-tawārīkh*, ed. A.A. Alizade (Baku, 1957), vol. 3.
6. Abu’l-Qāsim ‘Abd Allāh b. ‘Alī Kāshānī, *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-*

*i Fātīmiyān va Nizāriyān*, ed. M.T. Dānishpazhūh (2nd. ed., Tehran, 1366/1987).

7. A modern abridgement of this work appears in *Tahrīr-i Ta’rīkh-i Waṣṣāf*, ed. ‘A. Āyatī (Tehran, n.d.).

8. ‘Izz al-Dīn ‘Alī b. Muḥammad b. al-Athīr, *al-Kāmil fi'l-ta'rikh* (Beirut, 1965–7), based on the edition by C.J. Tornberg in 13 volumes (Leiden, 1851–76).

9. A.I. Silvestre de Sacy, ‘Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l’étymologie de leur nom,’ *Mémoires de l’Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84; English tr. ‘Memoir on the Dynasty of the Assassins, and on the Etymology of their Name,’ in Farhad Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Ismā‘ilis* (London, 1994), pp. 136–88.

10. J. von Hammer-Purgstall, *The History of the Assassins*, tr. O.C. Wood (London, 1835; repr. New York, 1968), pp. 1–2.

11. Wladimir Ivanow, ‘Tombs of Some Persian Ismaili Imams,’ *JBBRAS*, NS, 14 (1938), p. 49.

12. Marshall G.S. Hodgson, *The Order of Assassins* (The Hague, 1955); see also his ‘The Ismā‘ili State,’ in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5 (Cambridge, 1968), pp. 422–82.

13. Farhad Daftary, *The Ismā‘ilis: Their History and Doctrines* (Cambridge, 1990), p. 435.

14. Muḥammad b. Khwāndshāh Mirkhwānd, *Rawdat al-ṣafā'* (Tehran, 1338–39/1960), vol. 4, p. 193; Ghiyāth al-Dīn Khwānd Amīr, *Habib al-siyar*, ed. J. Humā‘ī (Tehran, 1333/1954), vol. 2, p. 457; Dawlatshāh b. ‘Alā’ al-Dawla, *Tadhkīrat al-shu‘arā'*, ed. E.G. Browne (London, 1901), pp. 231–4.

15. Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933), pp. 105–6; Tch G. Baradin, ‘Hakim-i Nizārī Quhistānī,’ *Farhang-i Irān Zamīn*, 6 (1337/1958), pp. 178–203; J. Durri, ‘Ba‘ze ma’lumot dar borayi Nizori,’ *Sharqi Surkh* (1958–59), pp. 140–54.

16. Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, ed. Karl Jahn (Dordrecht, 1968), p. 256; Ivanow, *Ismaili Literature*, p. 138.

17. Chengiz G. Baiburdi, *Zhizn i tvorchestvo Nizārī-Persidskogo poeta* (Moscow, 1966). Persian tr. M. Șadrī, *Zindīgī va āthār-i Nizārī* (Tehran, 1370/1991). In this work, Baiburdi cites many verses from the poet’s *Kullīyāt*, some of which have been quoted in our study. See also his ‘Rukopisi Proizvedeniy Nizārī,’ in *Kratkie Soobsheniya Instituta Narodov Azii*, 65 (1964), pp. 13–24.

## Chapter 2: The Early Ismaili and Fatimid Da'was

1. This historical scheme is derived partly from Wladimir Ivanow, *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (Leiden, 1952), pp. 28–30, and Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 29–31. For a critical discussion of these and other categorisations of Ismaili history, see Tazim R. Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pir Shams* (Albany, NY, 1995), pp. 20–2.
2. For a discussion of this subject, see Louis Massignon, 'Time in Islamic Thought,' in *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks* (New York, 1957), pp. 108–14.
3. For an overview of the Qur'anic conception of history and the historical outlook of the Prophet Muḥammad, see Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1968), pp. 18–30.
4. Louis Gardet, 'Kiyāma,' *EI2*, vol. 5, pp. 235–8.
5. Among the few Western scholars to have examined the significance of these proto-Shi'i discussions in Islamic intellectual history has been Henry Corbin, principally in his *History of Islamic Philosophy*, tr. P. Sherard (London, 1993), especially pp. 23–104.
6. On the Ismaili conceptions of time and history, see Henry Corbin's essays on this subject collected in *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J.W. Morris (London, 1983); also Farhad Daftary's article 'Dawr' in *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 151–3, and the two essays by Paul E. Walker: 'An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation,' *Ohio Journal of Religious Studies*, 3 (1975), pp. 29–35, and 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought,' *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 355–66.
7. Henry Corbin provides a detailed discussion of the cosmological, meta-historical and soteriological aspects of the doctrine in 'Divine Epiphany and Spiritual Birth in Ismailian Gnosis,' in his *Cyclical Time*, pp. 59–150.
8. Marius Canard, 'Da'wa,' *EI2*, vol. 3, pp. 168–70.
9. On the historical and doctrinal development of early Shi'ism, see S. Husain M. Jafri, *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (London, 1979), Heinz Halm, *Shiism*, tr. J. Watson (Edinburgh, 1991), and Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Shi'ite Islam*, ed. and tr. S.H. Nasr (London, 1975).
10. The seminal contribution of al-Bāqir to Shi'i doctrines has been investigated by Arzina R. Lalani in her *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir* (London, 2000).
11. Ibid., p. 107–13.

12. Al-Qādī al-Nu'mān, *Kitāb al-Iftitāḥ al-da'wa*, ed. F. Dachraoui (Tunis, 1975), pp. 27–9. The despatch of the two *dā'is* to North Africa is also recorded by Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, ed. Dānishpazhūh, p. 18.

13. For the most comprehensive account of the Ismailis, based on the original sources and modern scholarship, see Daftary, *The Ismā'īlīs*. An overview of the same with additional information appears in his *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (Edinburgh, 1998).

14. Wilferd Madelung, 'al-Mahdī,' *EI2*, vol. 5, pp. 1230–8. See also A.A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shiism* (Albany, NY, 1981).

15. On the complex origins of Ismailism, see: Wilferd Madelung, 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre,' *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135; Farhad Daftary, 'The Earliest Ismā'īlīs,' *Arabica*, 38 (1991), pp. 214–45, and *The Ismā'īlīs*, pp. 91–143; as well as Ivanow's *The Alleged Founder of Ismailism* (Bombay, 1946), all of which supersede the earlier work by Bernard Lewis, *The Origins of Ismā'īlīsm: A Study of the Historical Background of the Fātimid Caliphate* (Cambridge, 1940).

16. Some of the earliest Ismaili accounts of this formative period were collected and translated by W. Ivanow in his *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids* (London, etc., 1942).

17. See Abū Ya'qūb al-Sijistānī, *Tuhfat al-mustajibīn*, ed. 'Ārif Tāmir, in his *Khans rasā'il al-Ismā'īliyya*, ed. 'Ā. Tāmir (Salamiyya, 1956), pp. 145–56.

18. For a survey of the activities of early Ismaili *dā'is* in Persia, see S.M. Stern, 'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56–90, and reprinted in his *Studies in Early Ismā'īlīsm* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 189–233.

19. Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī* (Cambridge, 1993), p. 14.

20. A critical edition of the Arabic text with English translation and annotations of the *Kitāb al-Ālim wa'l-ghulām* has been recently produced by James W. Morris under the title of *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue* (London, 2001). A part of the text was previously translated by W. Ivanow as 'The Book of the Teacher and the Pupil' in his *Studies in Early Persian Ismailism* (2nd ed., Bombay, 1955), pp. 61–68, and analysed by H. Corbin in his 'L'Initiation Ismaélienne ou l'ésoterisme et le Verbe,' *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41–142; repr. in *L'Homme et son ange* (Paris, 1983), pp. 81–205.

21. See Ian R. Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā')* (London, 1982), and S. Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964), pp. 44–74.

22. Madelung has collected and analysed an impressive amount of data on this controversy in his seminal article, 'Das Imamat'. See also Farhad Daftary, 'A Major Schism in the Early Ismā'ili Movement,' *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–39.

23. These events are narrated in a remarkable first-hand account recorded by one of the confidants of Abū 'Abd Allāh al-Shī'i in the *Kitāb al-Munāzarat*, ed. and tr. W. Madelung and P.E. Walker, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness* (London, 2000).

24. The most recent work on the Fatimids are by Heinz Halm, *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, tr. M. Bonner (Leiden, 1996), and Michael Brett, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E.* (Leiden, 2001), both of which deal mainly with the early North African period. For a general survey of Fatimid history, see Daftary, *The Ismā'ilis*, pp. 144–255.

25. For a discussion of some of the problems encountered by the Fatimids in North Africa, see Paul Walker's introduction to *The Advent of the Fatimids*, pp. 1–59.

26. Al-Qādī al-Nu'mān, *Da'ā'im al-Islām*, ed. A.A.A. Fyzee (Cairo, 1951–1961); partial English tr. A.A.A. Fyzee, *The Book of Faith* (Bombay, 1974).

27. The earliest mention of these sessions is in the biography of the dā'i Abū 'Abd Allah al-Shī'i, who held them to provide men and women with wisdom (*ḥikma*) and admonishments (*mawā'iz*). Heinz Halm, 'The Ismā'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times,' in Farhad Daftary, ed., *Mediaeval Ismā'ili History and Thought* (Cambridge, 1996), pp. 99–115.

28. For a discussion of some of the problems connected with the Fatimid *da'wa* as an institution of state, see Paul E. Walker, 'The Ismaili *Da'wa* in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hākim,' *Journal of the American Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–82, and also the same author's *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Hākim* (London, 1999).

29. Ahmad al-Naysabī, *al-Risāla al-mūjaza fi shurūt al-da'wa al-hādiya*, cited in Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Learning* (London, 1997), pp. 63–4. The same work by Halm provides a detailed, lucid account of the organisation of the Ismaili *da'wa* under the Fatimids.

30. Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, ed. M.K. Husayn and M.M. Hilmī (Cairo, 1953); ed. M. Ghālib (Beirut, 1967), as cited in Corbin, ‘Divine Epiphany,’ *Cyclical Time*, pp. 90–4. Unlike al-Sijistānī and other Ismaili thinkers who correlated the hierarchy of the *da‘wa* to the Neo-platonic emanationist model of the cosmos (God, Intellect, Soul, etc.) al-Kirmānī uses Aristotle’s system of ten Intellects, probably deriving it from the philosopher al-Fārābī. On this point, see Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 89–98.
31. Daftary, *The Isma‘ilis*, pp. 231–2.
32. Stern, *Studies in Early Isma‘ilism*, p. 249.
33. On the changing fortunes of the Ismaili *da‘wa* outside the Fatimid state, see F. Daftary, ‘The Ismaili *Da‘wa* outside the Fatimid *Dawla*,’ in Marianne Barrucand, ed., *L’Egypte Fatimide, son art et son histoire* (Paris, 1999), pp. 29–43.
34. See S.M. Stern, ‘The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (*al-Hidāya al-Āmiriyya*) – its Date and its Purpose,’ *JRAS* (1950), pp. 20–31.

### Chapter 3: The Nizārī Ismaili *Da‘wa*

1. The Musta‘li Ismailis survive today in the form of two main offshoots, the Dā‘ūdīs and the Sulaymānīs, mainly in Yemen and India. For an overview of their history, see Daftary, *A Short History*, pp. 108–14, 185–93.
2. This is the estimate of Peter Willey, the author of *The Castles of the Assassins* (London, 1963) based on his archaeological surveys of Ismaili fortresses in Persia; he is currently writing a new, more comprehensive account of his findings.
3. Farhad Daftary, ‘Hasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Isma‘ili Movement,’ in Daftary, ed., *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, p. 184, and his *A Short History*, p. 125.
4. Daftary, *The Assassin Legends: Myths of the Isma‘ilis*.
5. For an assessment of this method of warfare by the Ismailis, see Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 110–15.
6. Translated by A.K. Kazi and J.G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions* (London, 1984), pp. 167–70. Al-Shahrastānī’s version of the *Fuṣūl* has also been translated into English by Hodgson in *Order of Assassins*, pp. 325–8.
7. The intellectual and political significance of al-Ghazālī’s major polemic against the Ismailis, the *Kitāb al-Mustażhirī*, has been closely scrutinised by Farouk Mitha in *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam* (London, 2001). See also Henry

Corbin, 'The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī,' in S.H. Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture* (Tehran, 1977), pp. 69–98.

8. Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, ed. M.T. Dānishpazhūh, p. 132.

9. Juwaynī reports having seen conciliatory letters from Sultan Sanjar to the Ismailis in the library of Alamūt after its surrender to the Mongols. See his *Ta'rīkh*, vol. 3, pp. 214–15; tr. Boyle, vol. 2, p. 682.

10. Muṣṭafā Ghālib, *The Ismailis of Syria* (Beirut, 1970), p. 100.

11. Azim Nanji, 'Ismā'īlism,' in S.H. Nasr, ed. *Islamic Spirituality: Foundations* (London, 1987), pp. 179–98, and his 'Assassins,' in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopaedia of Islam* (London-New York, 1987), vol. 1, p. 470; Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 148–84, and Henry Corbin, 'Huitième centenaire d'Alamūt,' *Mercure de France* (Feb., 1965), pp. 285–304.

12. The main Ismaili sources on the doctrine of *qiyyāma* are the *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā* by an anonymous author, ed. W. Ivanow, in his *Two Early Ismaili Treatises* (Bombay, 1933), pp. 4–44; tr. by Hodgson in *Order of Assassins*, pp. 279–324; and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Rawdat at-taslīm, ya taṣawwurāt*, ed. and tr. W. Ivanow (Leiden, 1950).

13. Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 172–4.

14. For a discussion of this episode in Abbasid-Ismaili relations, see Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 217–25, and Daftary, *The Isma'īlīs*, pp. 405–40.

15. On the origins and spread of the Nizārī *da'wa* in South Asia, see Azim Nanji, *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY, 1978).

16. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Rawdat al-taslīm*, text pp. 122–4, translation pp. 143–4.

17. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, *Sayr wa sulūk*, ed. and tr. J. Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (London, 1998).

## Chapter 4: The Mongol Catastrophe

1. C.E. Bosworth, 'The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000–1217), in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, p. 15.

2. On the subject of the Mongol conquests, see David Morgan, *The Mongols* (Oxford, 1986), J.J. Saunders, *The History of the Mongol Conquests* (London, 1977), Henry Howorth, *History of the Mongols* (New York, 1888), as well as Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War, 1260–1281* (Cambridge, 1995).

3. As cited in Boyle, 'The Ismā'īlīs and the Mongol Invasion,' in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, p. 10.
4. Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, p. 177.
5. Boyle, 'The Ismā'īlīs and the Mongol Invasion,' p. 8.
6. Morgan, *The Mongols*, pp. 117–18.
7. Ibid., pp. 147–8.
8. Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī, *Nuzhat al-Qulūb*, partial tr. by G. Le Strange, *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb* (Leiden and London, 1915–19), vol. 2, pp. 54–5.
9. Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 8–9.
10. Juwaynī, *Ta'rīkh*, tr. Boyle, pp. 615–6.
11. Ibid., p. 719.
12. See Hodgson, *Order of Assassins*, pp. 259–60 and his 'The Ismā'īlī State,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 422–82, as well Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 429–30.
13. There is a useful analysis of al-Ṭūsī's complex relations with the Ismailis in J. Badakhchani's introduction to the *Sayr wa sulūk*, pp. 1–19. See also Hamid Dabashi, 'The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Isma'iliis,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 231–45.
14. Juwaynī, *Ta'rīkh*, tr. Boyle, pp. 723–5.
15. Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 429.
16. Ibid., p. 616; Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārīkh*, ed. Alizade, pp. 29–30.
17. Hodgson, 'The Ismā'īlī State,' p. 482.
18. Juwaynī, *Ta'rīkh*, vol. 3, p. 275; trans. Boyle, vol. 2, p. 273.
19. Hodgson, 'The Ismaili State,' pp. 423–4.
20. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, pp. 39–48.
21. For an overview of the debate on Mongol impact, see Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1974), vol. 2, pp. 371–91.
22. Daftary, *A Short History*, p. 160.
23. Von Hammer-Purgstall, *History of the Assassins*, p. 201. The same is confirmed by Wilferd Madelung in his 'Ismā'iliyya,' *EI2*, vol. 4, p. 204.
24. Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 434.
25. Mu'in al-Din Muhammad Isfizarī, *Rawdat-i jannat fī awṣāfi madīnat-i ḥarāt*, ed. M.K. Imām (Tehran, 1338/1959), [pp. 307, 368]. He notes that old women sent one-tenth of a roll of thread as a religious due to their Imam, and that there was also a special tax which was sent to the tomb of Hasan-i Sabbāh. See also C.E. Bosworth, 'The Isma'iliis of

Quhistān and the Maliks of Nīmrūz or Sīstān,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 221–9.

26. On this subject, in addition to Nanji, *Nizārī Ismā'iī Tradition*, and Kassam, *Songs of Wisdom*, see Christopher Shackle and Zawahir Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London, 1992); Ali S. Asani, *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (London, 2002).

27. On the so-called Anjudān revival of Nizārī Ismailism in general, see Daftary, *The Ismā'iīls*, pp. 451–2 and 467–91.

## Chapter 5: The Poet Nizārī Quhistānī

1. There are three copies of Nizārī's *Kulliyāt*, the earliest and most complete of which, copied by 'Abd al-Rashīd b. Shaykh 'Abd Allāh al-Khālibī in 838/1434, is at the National Library of St Petersburg (marked Dorn 415). The second, copied in 972/1564–5 by a scribe whose name is not clear, is preserved at the Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences in Dushanbe, Tajikistan (AH Taj SSR 100). The third, least complete manuscript copied by Zayn al-Ābidīn b. Muḥammad in 865/1460–1, is at the Genel Kutuphane in Corum, Turkey (1955). On this copy, see also A.M. Boldyrev et al., *Katalog Vostochnykh rukopisei, Akademii Nauk Tadzhikskoi SSSR* (507). All references to the *Kulliyāt* hereafter are to the St Petersburg manuscript.

2. W. Ivanow, 'Hakim Nizārī Kohistani,' *Africa Ismaili*, Nairobi (Sept., 1969), pp. 6–7.

3. Kātibī Nishāpūrī, *Diwān*, as excerpted in Chengiz G. Baiburdi, *Zhizn i tvorchestvo Nizārī-Persidskogo poeta* (Moscow, 1966). Persian tr. M. Šadrī, *Zindīgī va āthār-i Nizārī* (Tehran, 1370/1991), pp. 24–5.

4. Browne reports in his *Literary History*, vol. 3, p. 395, that under Bāysunghur's auspices 'forty artists were employed in copying manuscripts under the guidance of Mawlānā Ja'far of Tabrīz.'

5. Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān Jāmī, *Bahāristān-i rasā'il-i Jāmī*, ed. A'alā Afshahzād, et al. (Tehran, 1379/2000), p. 791.

6. Dawlatshāh, *Tadhkirat al-shu'arā'*, pp. 231–4.

7. Mirkhwānd, *Rawdat al-ṣafā'*, vol. 4, pp. 70, 193.

8. Khwānd Amīr, *Habib al-siyar*, vol. 2, p. 457.

9. Amin Ahmād Rāzī, *Haft iqālīm*, ed. Javād Fāḍil (Tehran, n.d.), vol. 2, pp. 322–3.

10. Lutf 'Alī Beg Ādhār, *Ātashkada*, ed. Ḥasan Sādāt Nāṣirī (Gīlān, 1339/1960), p. 529.

11. Mujtahid Zāda Birjandī, *Nasīm-i bahārī dar ahvāl-i Ḥakīm Nizārī* (Mashhad, 1344/1926), p. 4.
12. 'Abbās Iqbāl, *Ta'rīkh-i muṣaṣṣal-i Īrān* (Tehran, 1341/1962), p. 170; 'A.R. Mujtahid Zāda, *Hakīm Nizārī Quhistānī* (Mashhad, 1344/1926), pp. 13–17.
13. Zabīḥ Allāh Ṣafā, *Ta'rīkh-i adabiyāt dar Īrān* (various editions, Tehran, 1342–73/1963–1994), vol. 3, p. 736.
14. *Dīwān-i Ḥakīm Nizārī Quhistānī*, ed. 'Alī Riḍā Mujtahid Zāda, with an introduction by Mażāhir Muṣaffā (Tehran, 1371/1992).
15. J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der schönen Redekunste Persiens* (Vienna, 1818), pp. 223–4.
16. A. Sprenger, *A Catalogue of the Persian Manuscripts of the King of Oudh* (Calcutta, 1854), p. 154.
17. Browne, *Literary History*, vol. 3, p. 154–5.
18. See Bertel's' introduction to Nizārī's *Dastūr-nāma*, which appeared in *Vostochniy Sbornik*, 1 (1926), pp. 37–104; also J. Durri, 'Ba'ze ma'lumot dar borayi Nizori,' p. 140, and Baradin, 'Ḥakīm Nizārī,' pp. 180–2.
19. Nizārī, *Kulliyāt*, folio 292b.
20. W. Ivanow *Guide to Ismaili Literature*, pp. 105–6.
21. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (Tehran, 1963), p. 138.
22. Nizārī's words quoted by Baradin ('Ḥakīm Nizārī,' p. 180) are: 'You are Sa'd al-Dīn and I am Nizārī Sa'd.'
23. On Baiburdi's works, see note 17 of Chapter 1 above.
24. Baiburdi, *Zhīzn*, p. 180.
25. Jan Rypka, 'Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 604–5.
26. Cited by Baradin, 'Ḥakīm Nizārī,' p. 178.
27. Ḥamd Allāh Mustawfi, *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulūb*, p. 143.
28. Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh Yaqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld (Leipzig, 1866–73), p. 783.
29. Rypka, 'Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods,' p. 604.
30. Nizārī, *Kulliyāt*, f.372b, untitled *mathnawī*.
31. Durri mentions, in his 'Ba'ze ma'lumot dar borayi Nizori,' pp. 140–54, that Nizārī's brother was called Sharaf al-Dīn Ḥasan, but this is inconclusive.
32. Cited by Baradin, 'Ḥakīm Nizārī,' p. 183; *Dīwān*, edited version,

vol. 1, p. 22. While Baradin mentions only one brother, it is unclear whether Nizārī had other siblings.

33. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 292b, *Muqāṭṭa' āt*.
34. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 179b; *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 174.
35. According to Daftary, *The Ismā'iīlīs*, p. 445, Nizārī was educated in both Birjand and Qā'in.
36. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 320b–321a, *Muqāṭṭa' āt* (incorrectly referred to in Baiburdi as 309b).
37. Rypka, 'Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods,' p. 604.
38. Mazāhir Muṣaffā, introduction to *Dīwān-i Ḥakīm Nizārī Quhistānī*, pp. 10 and 315–45. Riḍā Qulī Khān Hidāyat, *Majmā' al-fuṣahā*, ed. M. Muṣaffā (Tehran, 1336–40/1957–61), vol. 3, pp. 1358–9, reports that Nizārī was personally acquainted with the poet Sa'dī (d. 691/1292). That there was a correspondence between the two is evident from various verses of Nizārī and is confirmed by Muṣaffā in his introduction to the *Dīwān*, p. 321.
39. Baradin, 'Ḥakīm Nizārī,' p. 185.
40. Ibid., p. 189.
41. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 172a; *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 499.
42. Bertel's in *Dastūr-nāma*, pp. 44–5; see also Baradin, 'Ḥakīm Nizārī,' p. 186, and Baiburdi, *Zhīzn*, p. 37.
43. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 51b; *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 499.
44. As cited by I.P. Petrushevsky, 'The Socio-Economic Conditions in Iran under the Īl-Khāns,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 486–7.
45. J.H. Kramers, 'Kūhistān,' *EI2*, vol. 5, pp. 354–6.
46. Shams al-Dīn Kart was a descendant of the Shansabānī house of Ghūr. T.W. Haig and B. Spulet, 'Kart,' *EI2*, vol. 4, p. 272.
47. On this, see Terry Allsen, *Mongol Imperialism: The Policies of Grand Qan Mongke in China, Russia, and the Islamic Lands, 1251–1259* (Berkeley, Calif., 1987), p. 67.
48. Sayf b. Muḥammad al-Harawī, *Ta'rīkh nāma-yi Harāt*, ed. M. Zubayr al-Ṣiddiqī (Calcutta, 1944), pp. 171–2. According to al-Harawī, when Shams al-Dīn reached Tūs, the governor of Khurāsān, Argun Aga, who was also a viceroy of the Chagatay Khanate, gave him 50,000 dinars.
49. *Ta'rīkh-i Sīstān*, ed. M.T. Bahār (Tehran, 1314/1935), p. 398; English tr. M. Gold (Rome, 1976), p. 324. On the Mihrabānid s in general, see C.E. Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of*

*Nimruz (247/861 to 949/1542–3), (Costa Mesa, CA, and New York, 1994), pp. 410–24, 429–40.*

50. L. Potter, 'The Kart Dynasty of Harat: Religion and Politics in Medieval Iran,' (Ph.D. thesis, Columbia University, 1992), p. 42.

51. Howorth, *History of the Mongols*, Part 3, p. 251.

52. According to Kramer, 'Kūhistān,' Shams al-Dīn Kart died in 1285, which appears to be incorrect.

53. Baiburdi, *Zhizn*, p. 87.

54. Baradin, 'Hakīm Nizārī,' p. 190.

55. On the administrative structure of Il-Khānid rule in Persia, see Howorth, *History of the Mongols*, part III, p. 220; also Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, p. 407.

56. Rypka, for instance says in 'Poets and Prose Writers,' p. 605: 'From his youth on he served at the court and in the chancellery of the Kart rulers of Herāt, and he had perforce to sing their praises in qaṣīdas.'

57. See reference to Nizārī's *Diwān* in note 38 above

58. Cited by Petrushevsky, 'The Socio-Economic Conditions of Iran,' from Nizārī's *Kulliyāt* and *Dastūr-nāma*, p. 527.

59. Ibid., especially pp. 529–37, where Petrushevsky also mentions recent studies on the subject.

60. Nizārī, *Kulliyāt*, f.38ob.

61. Nizārī, *Kulliyāt*, f.186b; *Diwān*, edited version, vol. 2, p. 167 (where the poet's reference to a wife is missing).

62. Nizārī, *Kulliyāt*, f.384b; *Dastūr-nāma*, edited version, vol. 1, p. 263. All references to the *Dastūr-nāma* are from Mujtahid Zāda's edition of the *Diwān*.

63. *Ta'rikh-i Sīstān*, p. 408.

64. Harawī, *Ta'rikh nāma-yi Harāt*, p. 432.

65. *Ushnan*, the herb *alkalī*, and the ashes made from it, was used as a washing powder. Steingass, *Persian-English Dictionary*, p. 67.

66. Literally, 'Who will remove the water of the cheek from the jewel of the wheat bag?'

67. Nizārī, *Kulliyāt*, f.178a; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 131.

68. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 301a, *Muqāṭṭa'āt*; incorrectly referred to in Baiburdi as 310a.

69. Petrushevsky, 'The Socio-Economic Conditions of Iran,' p. 517.

70. Nizārī, *Kulliyāt*, f.157a (inaccurately referred to in Baiburdi as 137a); *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 83.

71. Nizārī, *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 1271.

72. Nizārī, *Kulliyāt*, f.201b; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 675.

73. Nizārī, *Kulliyāt*, f. ۱۵۷a, *Dīwān* (not found in the edited version).
74. Nizārī, *Kulliyāt*, f. ۴۴b.
75. Nizārī, *Kulliyāt*, f. ۳۲۷b.
76. Baradin, ‘Hakīm Nizārī,’ p. ۱۹۷.
77. Baiburdi, *Zhizn*, p. ۱۷۹.
78. The first mention of Hajji ‘Alā’ al-Dīn Hindū is in Harawī’s *Ta’rīkh nāma-yi Harāt*, p. ۵۷۰. He was the patron of the poet Amīr Maḥmūd b. Amīr Yamīn al-Dīn Tughrā’ī, also called Ibn Yamīn Faryāmādī (d. ۷۴۳/ ۱۳۴۲). The Hājjī possibly came from the influential Faryāmādī family in Harāt. Nizārī alludes to him in one of his verses for having saved his life twice. J.T.P. de Bruijn, ‘Nizārī Kuhistānī,’ *EI2*, vol. 7, pp. ۸۳–۴.
79. Cited by Baradin, ‘Hakīm Nizārī,’ p. ۲۰۲.
80. Daftary, *The Ismā‘ilis*, p. ۴۴۶.

## Chapter 6: Ismailism, Sufism and Nizārī Quhistānī

1. A. Bausani, ‘Religion under the Mongols,’ in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. ۵۳۸–۴۹.
2. *Ibid.*, p. ۵۴۴.
3. For a discussion of the rise of Sufism under the Mongols, see Leonard Lewisohn, ‘Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism,’ in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 2; *The Legacy of Medieval Persian Sufism (۱۱۳۰–۱۵۰۰)*, (Oxford, 1999), pp. ۱۱–۴۳.
4. Marshall Hodgson gives an insightful account of the popularity of Sufism in medieval Islamic culture in his *The Venture of Islam*, vol. 2, pp. ۲۰۱–۵۴. For a historical survey of Ṭarīqa Sufism, see J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971) and Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N.C., 1975), pp. ۲۲۸–۵۸.
5. Terry Graham, ‘Abū Sa‘īd b. Abi’l-Khayr and the School of Khurāsān,’ in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 1: *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (۷۰۰–۱۳۰۰)*, pp. ۸۳–۱۳۵.
6. G. Lazard, ‘The Rise of the New Persian Language,’ in *The Cambridge History of Iran*, Volume 4 (Cambridge, 1975), p. ۶۰۸–۹.
7. On the relationship between early Shi‘ism and Sufism, see Corbin, *History of Islamic Philosophy*, pp. ۲۸–۳۰, ۱۸۸–۹۰; S.H. Nasr, ‘Shi‘ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History,’ in his *Sufi Essays* (London, 1972), pp. ۱۰۴–۲۰; and Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. ۱۳۳–۷.
8. The first systematic study of the contribution of early Shi‘ism to the Islamic esoteric tradition is by Muhammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine*

*Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight (Albany, NY, 1994).

9. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, pp. 214–16.
10. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 52–6.
11. Muḥammad Ja'far Maḥjūb, 'Chivalry and Early Persian Sufism,' in Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 1, pp. 549–81.
12. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History* (New York, 1958), vol. 3, p. 92.
13. For an overview of the revival of Twelver Shi'i theology and philosophy from the Mongol era to the 19th century, see Corbin, *History of Islamic Philosophy*, pp. 319–63.
14. Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher* (London, 2000), is the first full-length study of the life and works of Nāṣir-i Khusraw to appear in English. See also Annemarie Schimmel, *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Divān* (rev. ed., London, 2001).
15. Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 395–6.
16. Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Qudāt al-Hamadhānī* (London, 1999), pp. 405–8, 476.
17. This commentary, entitled *Ba'di az ta'wīlāt-i Gulshan-i rāz*, has been edited with a French translation by Henry Corbin in his *Trilogie Ismaélienne* (Tehran, 1961). See also W. Ivanow, 'An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz,' *JBBRAS*, NS, 8 (1932), pp. 68–78.
18. W. Ivanow, 'Ismailism and Sufism,' *Ismaili Bulletin*, vol. 1, no. 12 (Karachi, 1975), pp. 3–6.
19. Corbin, *History of Islamic Philosophy*, p. 95.
20. Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 279.
21. See Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 182–90; Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 452–6, 461, ff.; Abbas Amanat, 'The Nuqtawī Movement of Maḥmūd Piśikhānī and his Persian Cycle of Mystical-materialism,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 281–97; and A. Bausani, 'Hūrūfiyya,' *EI2*, vol. 3, pp. 600–1.
22. For a discussion of Nizārī Ismailism and Sufism in Persia, see F. Daftary, 'Ismā'īlī-Sufi Relations in early Post-Alamūt and Safavid Persia,' in Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 3, pp. 257–89.
23. N. Pourjavady and P.L. Wilson, 'Ismā'īlīs and Ni'matullāhīs,' *Studia Islamica*, 41 (1975), pp. 118–35; Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 498–518.
24. On Ismaili-Sufi relations in the Indian subcontinent, see Nanji, *The Ismā'īlī Tradition*, pp. 120–30, and Ali S. Asani, *The Būjh Nirajan: An Ismaili Mystical Poem* (Cambridge, Mass., 1991), pp. 37–41.

25. Unfortunately, there have been no studies of these Ismaili poets of the Alamūt period, some of whose writings have survived in manuscript form or preserved in various sources. For some specimens, see Abu'l-Qāsim Kāshānī's *Zubdat al-tawārīkh: baksh-i Fātimiyān va Nizāriyān*. See also Faquir M. Hunzai, *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry* (London, 1996), pp. 79–84, for Ra'is Ḥasan; and al-Ṭūsī, *Sayr wa sulūk*, ed. Badakhchani, p. 67, note 16 on Ḥasan Maḥmūd.
26. Graham, 'Abū Sa'īd b. Abi'l-Khayr and the School of Khurāsān,' pp. 106–16.
27. Hermann Landolt, 'Walāya' in Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, pp. 316–23, and Corbin, *History of Islamic Philosophy*, pp. 25–30.
28. Al-Qādī al-Nu'mān, *The Book of Faith*. Partial English tr. of *Da'ā'im al-Islām*, by Asaf A.A. Fyzee (Bombay, 1974).
29. Nizārī, *Kulliyāt*, f.261a; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 186; tr. Hunzai, *Shimmering Light*, p. 87.
30. Nizārī, *Kulliyāt*, f.329b, untitled.
31. Nizārī, *Kulliyāt*, f.146a; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 1206 (where the last *bayt* is not found).
32. A reference to the Prophetic Tradition, 'If the world were without an Imam for a moment, it would be convulsed with all its people.' See al-Kulaynī, *al-Uṣūl min al-kāfi* (Tehran, 1388/1968), vol. 1, p. 145.
33. The poet is alluding here to the Qur'anic verse, 'One day We shall summon together all human beings with their Imam' (17:71), and the well-known hadith, 'He who dies without knowing the Imam of the time dies in ignorance.' Al-Kulaynī, *Uṣūl*, vol. 1, p. 397.
34. Nizārī, *Kulliyāt*, f.94a; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 674. (the last verse is not found in the *Kulliyāt* ms.), tr. Hunzai, *Shimmering Light*, pp. 91–4.
35. Nizārī, *Kulliyāt*, f.176b–177a, *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 80.
36. Nizārī, *Kulliyāt*, f.280b, *Tarqībāt wa tarjī'āt* (incorrectly cited by Baiburdi as f.208a).
37. Nizārī, *Kulliyāt*, f.144a; *Diwān*, edited version, vol. 1, p. 61.
38. Nizārī, *Kulliyāt*, f.384b, *Dastūr-nāma*; *Diwān*, edited version, p. 263.
39. According to Sami N. Makarem, 'In examining the Ismā'ili works from the 12th and 13th centuries A.D., we find that they are either a repetition of, or an elaboration on, older works such as *Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā'*, Abū Ya'qūb Ishāq al-Sijistānī's *Tuhfat al-mustajibin* and *al-Yanābi'*, Hamīd ad-Dīn al-Kirmānī's *Rāḥat al-'aql* and other classical works, mainly

of the Fatimid period.' Shihāb al-Dīn Abū Firās, *Ash-Shāfiya: An Ismā'īlī Poem*, ed. and tr. S.N. Makarem (Beirut, 1966), p. 24.

40. Nizārī, *Kulliyāt*, f.261a, *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 185, tr. Hunzai, *Shimmering Light*, p. 86.

41. For further discussion on this subject, see Leonard Lewisohn, 'Sufism and Ismā'īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī,' paper presented at the Middle East Studies Association Conference (2001, unpublished).

42. Daftary, *A Short History*, p. 160.

43. Etan Kohlberg, 'Some Imāmī-Shī'i Views on Taqiyā,' *JAOS*, 95 (1975), pp. 395–402, reprinted in his *Belief and Law in Imāmī Shī'ism* (Aldershot, U.K., 1991), article III; Ayatollah Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices* (London, 2001), pp. 150–4, and R. Strothmann and M. Djebli, 'Taqiyya,' *EI2*, vol. 10, pp. 134–6.

44. Lalani, *Early Shi'i Thought*, pp. 88–91, and Ṭabāṭabā'i, *Shi'ite Islam*, pp. 223–5.

45. Halm, 'The Ismā'īlī Oath of Allegiance,' pp. 91–9.

46. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 2, pp. 311–15.

47. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Illinois, 1952), pp. 22–37.

48. Ivanow, *Ismaili Literature*, pp. 138.

49. Abū Ishāq Quhistānī, *Haft bāb-i Bū Ishāq*, ed. and tr. W. Ivanow (Tehran, 1957), pp. 49–50.

50. Baiburdi, *Zhizn*, pp. 39–40.

51. Nizārī, *Kulliyāt*, f.146a; *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 1206.

52. Nizārī, *Kulliyāt*, f.166a; *Dīwān*, edited version, vol. 1, p. 1360.

53. Nizārī, *Kulliyāt*, 373b, *Safar-nāma*.

## Chapter 7: Nizārī's *Safar-nāma*: The Journey of a Dā'i

1. The *Safar-nāma* of Nizārī is found in the three extant copies of his *Kulliyāt* preserved in Russia (St. Petersburg), Tajikistan (Dushambe) and Turkey (Corum). See Chapter 5, note 1 above for more information on these manuscripts.

2. Lewisohn, 'Sufism and Ismā'īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī,' p. 23.

3. Baiburdi, in his work on Nizārī, gives only a brief account of his journey and restricts his analysis of the *Safar-nāma* largely to its historical and ethnographical content. Although he notes the many references

Nizārī makes to religious matters, he says: 'The *Safar-nāmā* supplements our ideas about the lives of the cities of Transcaucasia in the 13th century with much valuable information of an historical, social and ethnographical order. Also in his writing, Nizārī rouses considerable interest in the political and cultural study of the lives of the people of these countries.' Baiburdi, *Zhizn*, p. 88.

4. Nāṣir-i Khusraw, *Safar-nāma*, ed. M. Ghanīzāda (Berlin, 1922) and S.M. Dabīr Siyāqī (Tehran, 1977); English trans. W.M. Thackston, Jr., *Nāṣir-e Khosraw's Book of Travels (Safarnama)*, (Albany, NY, 1986). See also Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan*, pp. 91–219, for a detailed analysis of the author's journey.
5. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371a, *Safar-nāma*.
6. On the search for knowledge as a major *leitmotiv* of Muslim societies, see I.R. Netton, *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam* (Richmond, U.K., 1996).
7. Baradin, 'Hakīm Nizārī,' p. 91.
8. Baiburdi, *Zhizn*, p. 89.
9. Muṣaffā, introduction to Nizārī's *Dīwān*, pp. 26, 110.
10. In one of his later poems, possibly written in his years of retirement in Bīrjand, Nizārī dedicates the final verse to Shams al-Dīn Juwaynī, in which he refers to himself as an outcast (*mahrūm*) and request the *wazīr* for assistance. Muṣaffā, introduction to Nizārī's *Dīwān*, pp. 106–7.
11. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 370b, *Safar-nāma*. It is important to note that the reference to 'awakening heart' is missing in the text supplied by Baiburdi.
12. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 373b, *Safar-nāma*.
13. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371ba, *Safar-nāma*.
14. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 385a; *Dastūr-nāma*, edited version, vol. 1, p. 267.
15. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 381a, *Safar-nāma*.
16. Baiburdi, *Zhizn*, p. 87.
17. Ja'far b. Manṣūr al-Yaman, *The Master and the Disciple*, ed. J.W. Morris, pp. 92–7, *passim*.
18. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 63b.
19. Al-Sijistānī's discourse on the concept of *qiyyāma* can be found in his *Kitāb al-Iftikhār*, ed. M. Ghālib (Beirut, 1980), 'Fi ma'rifat al-qiyyāma,' pp. 74–91.
20. Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, *Taṣawwurāt*, pp. 58–9.
21. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 54.
22. Baiburdi, *Zhizn*, p. 89.
23. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan*, pp. 49–71.

- and W. Ivanow, *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography* (Bombay, 1956), pp. 21–40.
24. Thackston's introduction to *Nāṣer-e Khosraw's Book of Travels (Safarnāma)*, p. xi.
  25. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan*, pp. 188–95.
  26. Nizārī, *Kulliyāt*, f.378b, *Safar-nāma*.
  27. See Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 369–70, for a summary of Ḥasan-i Ṣabbāḥ's doctrine of *ta'līm*.
  28. Nizārī, *Kulliyāt*, f.377a, *Safar-nāma*.
  29. Al-Ṭūsī, *Sayr wa sulūk*, tr. Badakhchani, *Contemplation and Action*, pp. 50–1.
  30. Nizārī, *Kulliyāt*, f.380a, *Safar-nāma*.
  31. Nizārī, *Kulliyāt*, f.373b, *Safar-nāma*.
  32. Nāṣir-i Khusraw, *Safar-nāma*, tr. Thackston, pp. 99.
  33. Rashīd al-Dīn, *Jāmi'*, ed., Alizade, pp. 557–8.
  34. Boyle, 'The Capture of Isfahan by the Mongols,' in Academia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (Rome, 1971), pp. 331–6; J.E. Woods, 'A Note on the Mongol Capture of Isfahan,' *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977). pp.49–51.
  35. Howorth, *History of the Mongols*, pp. 221–2.
  36. Nizārī, *Kulliyat*, f. 371a, *Safar-nāma*.
  37. Baiburdi, *Zhizn*, p. 91.
  38. Mazāhir Muṣaffā in his Introduction to Nizārī's *Dīwān*, p. 32, but he provides no conclusive evidence to support his view that Īrānshāh was related to the Ismaili Imam.
  39. Nasr, 'Shi'ism and Sufism,' in *Sufi Essays*, pp. 105–6.
  40. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 181–5.
  41. Nizārī, *Kulliyāt*, f.377a, *Safar-nāma*.
  42. Nizārī, *Kulliyāt*, f.378a, *Safar-nāma*.
  43. On the Ismaili presence in Isfahān, see Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 121, 336–7, 354–5, 361–2.
  44. Naṭanz does not seem to have been mentioned by any Arab geographer before Yā'qūt, according G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate* (London, 1905, repr. 1966), p. 209.
  45. Nāṣir-i Khusraw, *Safar-nāma*, tr. Thackston, p. 5.
  46. Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-buldān*, vol. 1, p. 822.
  47. W. Barthold, *An Historical Geography of Iran* (Princeton, 1984), p. 218.
  48. Baiburdi, in *Zhizn*, p. 92, mistakenly writes March 1281, which would not fit in with Nizārī's subsequent itinerary.

49. J.A. Boyle, 'The Il-Khans of Persia and the Princes of Europe, *Central Asian Journal*, 20 (1976), pp. 2–40.
50. Rashīd al-Dīn, *Jāmi'*, ed. Alizade, p. 162. It seems that Abaqā had intended to invade Syria for some time but had been occupied in a campaign against the rebellious Mongol forces of the Nīkūdarīs who had raided Fars and Kirmān provinces from their base in Afghanistan. Boyle, 'Dynastic and Political History of the Il-Khāns,' p. 262–3.
51. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamlūks*, pp. 189, 194.
52. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371a, *Safar-nāma*.
53. Naṣīr al-Dīn al-Tūsī, *Rawda-yi taslīm* (*The Paradise of Submission*), a new ed. and English trans. by S.J. Badakhchani (London, forthcoming), section 145.
54. For al-Tūsī's discussion on the concept of Paradise, see his 'Fifteenth Deliberation concerning Paradise and paradises, Hell and hells, Purgatories and the paths,' in *ibid.*, sections 137–64.
55. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371b, *Safar-nāma*.
56. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371b, *Safar-nāma*.
57. Daftary, *The Ismā'īlīs*, pp. 166–7.
58. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 74–5.
59. Graham, 'Abū Sa'īd b. Abi'l-Khayr and the School of Khurāsān,' p. 116–21.
60. For a discussion of the Sufi *samā'*, see also Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 178–86; Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 195–6; and J.L. Michon, 'Sacred Music and Dance in Islam,' in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York, 1991), p. 474.
61. E. Yarshater, 'Wine-drinking in Persian Poetry,' *Studia Islamica*, 27 (1960), pp. 43–53.
62. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 374a, *Safar-nāma*.
63. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 385a, *Dastur-nāma; Diwān*, edited version, vol. 1, p. 265.
64. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 280a, *Safar-nāma*.
65. See Lewisohn, 'Sufism and Ismā'īlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī,' p. 10, which also contains an interesting discussion of what he calls the 'bacchanalian verses' of the poet.
66. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371b, *Safar-nāma*.
67. Nizārī, *Kulliyāt*, f. 371b–372a, *Safar-nāma*.
68. Nizāmī's epic has been translated into English by James Atkinson as *Layla and Majunun* (London, 1836, repr. 1968), and R. Gelpe, *The Story of Layla and Majnun* (Leiden, 1977).
69. The most detailed account in English of the life and teachings of

Shams-i Tabrīz and his relationship with Rūmī appears in Franklin D. Lewis, *Rumi: Past and Present, East and West* (Oxford, 2000), pp. 134–202.

70. Shihāb al-Dīn Abū Firās, *Ash-Shāfiya: An Ismā‘īlī Treatise*, ed. and tr. S.N. Makarem (Beirut, 1966), verses 713–733 and 720. There is some doubt on the authorship of this work because Makarem concludes in his introduction, pp. 14–16, that it gives the impression of having been written during the 7th/13th century.
71. This view is supported by Daftary, *The Ismā‘īlīs*, p. 446.
72. Daftary, *The Ismā‘īlīs*, p. 445.
73. For details on this issue see, Nanji, *The Nizārī Ismā‘īlī Tradition*, pp. 62–9; W. Ivanow, ‘Shums-i Tabrez of Multān,’ in S.M. Abdullah, ed., *Professor Muhammed Shafi Presentation Volume* (Lahore, 1955), pp. 109–18; and J.G. Cowan, *Where Two Oceans Meet* (Dorset, UK, 1992), pp. 5–7.
74. Nanji, *The Nizārī Ismā‘īlī Tradition*, p. 63.
75. Nizārī, *Kulliyāt*, f.385a, *Dastūr-nāma*, edited version, vol. 1, p. 267.
76. Nizārī, *Kulliyāt*, f.383a, *Safar-nāma*.
77. Ivanow, *Ismā‘īlī Literature*, p. 137.
78. Nizārī, *Kulliyāt*, f.372a–372b, *Safar-nāma*.
79. Rashīd al-Dīn, *Jāmi‘*, ed. Alizade, p. 170.
80. J.A. Boyle, ‘Dynastic and Political History of the Il-Khāns,’ in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, p. 362.
81. The Mongols invaded Syria for a second time in the summer of 679/1280 with a force of about 50,000 men, including contingents of Armenians, Georgians, Seljuqs from Anatolia and Frankish troops, led by Abaqa’s younger brother Mengü Timür and other commanders. After capturing Aleppo, they were decisively defeated by the Mamlūks at the Battle of Hims in October of the following year. For a detailed study of this war, see Amitai-Preiss, *Mongols and Mamlūks*, especially pp. 183–201.
82. Nizārī, *Kulliyāt*, f.372b, *Safar-nāma*.
83. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 160–1; Howorth, *History of the Mongols*, p. 136.
84. Howorth mentions that there had been Ismailis in the vicinity of Khoy during the time of the Imam ‘Alā’ al-Dīn Muḥammad (d. 653/1255), who had also sent out from Alamūt an envoy to Khoy to negotiate with Sultan Jalāl al-Dīn, the Khwārazm-shāh, who had arrived there in 1225 to carry out his conquest of Georgia. *History of the Mongols*, pp. 92–3.
85. Abaqa Khān had selected Alatāq as the main pasture grounds in

summer for the vast herds of cattle which provided food for the Mongol army during its campaigns. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 182.

86. Boyle, 'Dynastic and Political History of the Il-Khāns,' p. 264.
87. According to V.M. Kurkjian, *A History of Armenia* (New York, 1958), p. 249, Leon III provided a contingent of 25,000 troops for the invasion of Syria.
88. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, p. 226.
89. Nizārī, *Kulliyāt*, f.372b, *Safar-nāma*. The last line reads literally, 'that you would have put your finger in your mouth out of disbelief.'
90. King Dimitri ruled not only Georgia but also other territories for which he owed allegiance to the Mongols. Apparently he was held in high favour by Abaqa Khān. W.T. Allen, *A History of the Georgian People* (New York, 1932), p. 118.
91. Nizārī, *Kulliyāt*, f.372b-373a, *Safar-nāma*.
92. Gukchah Tangiz is a sweet water lake in Armenia some distance to the north of Dabil. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 183.
93. Ibid., pp. 176-8.
94. Nizārī's description of the armies gathering in the plain of Arrān in September and October of 1280 substantiates the suggestion by Amitai-Preiss that Mongol troops, perhaps only an advanced group, penetrated into northern Syria in September 1280, gaining temporary possession of 'Ayn Tāb, Baghrās and al-Darbassāk and Aleppo. They then withdrew from Syria only to return in full force, under the leadership of Mengü Timür, in the August of the following year. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamlūks*, pp. 184-9.
95. In 664/1265, Abaqa Khān and his brother Yoshmut crossed the Kür river to confront Berke, the ruler of the Golden Horde. Although Berke died during this battle and his troops withdrew to Darband with their booty, the feud did not cease and Abaqa continued to maintain a large military presence in this region under the command of his brother Mengü Timür. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamlūks*, p. 183; Howorth, *History of the Mongols*, pp. 224, 264; Rashīd al-Dīn, *Jāmi' al-tawārikh*, tr. Alizade, pp. 102, 104.
96. This location is not mentioned in Persian source, but as Nizārī describes it as a well fortified place, he may be referring here to the castle of Baquyya situated high above the city. Ḥamd Allah Mustawfi, *Nuzhat al-Qulūb*, p. 161.
97. There is no mention of Aniq in Persian sources, nor is this battle in either Rashid al-Dīn or Waṣṣāf. But Baiburdi states that Aniq was

probably the same as Ani, the capital of Armenia. This seems improbable for two reasons. In 679/1280, the Armenian king Leon III contributed troops for Abaqā's invasion of Syria. Secondly, according to Nizārī, Aniq was close to Darband. This is confirmed by Howorth who tells of a campaign by Arghun Khān in 689/1290 against the people of Darband who had revolted against his rule and then retreated to the strong fortress of Anik. Howorth, *History of the Mongols*, p. 322.

98. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 176.
99. Howorth, *History of the Mongols*, pp. 261, 344.
100. Barthold, *An Historical Geography of Iran*, p. 213; Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 222.
101. During the time of Abaqā, the territory between Abhar and Zanjān was known as Qongqur-Oleng ( Brown Meadow). Boyle, 'Dynastic and Political History of the Il-Khāns,' p. 356.
102. Nizārī, *Kulliyāt*, f.374b, *Safar-nāma*. It is noteworthy that Futūh was the family name of the daughter of Ḥasan-i Ṣabbāḥ and that Ṣadr al-Dīn is also referred to by Nizārī as 'ibn al-Mawlānā,' the appellation of a son of Naṣīr al-Dīn al-Tūsī. Personal communication from Jalal H. Badakhchani.
103. Nizārī, *Kulliyāt*, f.380b, *Safar-nāma*.
104. During the time of the Ismaili Imam Jalāl al-Dīn, Zanjān was given to him as recompense for services rendered to the Oz-Beg of Ādharbāyjān and the Abbasid Caliph. Daftary, *The Ismā'īlīs*, p. 407.
105. Nizārī, *Kulliyāt*, f.380b, *Safar-nāma*.
106. Nizārī, *Kulliyāt*, f.378b, *Safar-nāma*.
107. Nizārī, *Kulliyāt*, 383a, *Safar-nāma*.
108. Ḥasan-i Ṣabbāḥ, the founder of the Ismaili state in Persia and *hujja* of the hidden Imam, is referred to in Nizārī sources as 'Jesus of the *dawr-i qiyāma*.' See Abū Ishāq Quhistānī, *Haft bāb*, p. 63, n.2.
109. Nizārī, *Kulliyāt*, 383a, *Safar-nāma*.

## Bibliography

- Abū Firās, Shihāb al-Dīn al-Maynaqī. *Ash-Shāfiyya. An Ismā‘īlī Treatise*, ed. and tr. S.N. Makarem. Beirut, 1966.
- Abū Ishaq Quhistānī. *Haft bāb*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1959.
- Ādhār, Lutf ‘Alī Beg. *Ātashkada*, ed. Hasan Sādāt Nāṣirī. Gilān, 1339/1960.
- Allen, W.T. *A History of the Georgian People*. New York, 1932.
- Allsen, Terry. *Mongol Imperialism: The Policies of Grand Qan Mongke in China, Russia and the Islamic Lands 1251–1259*. Berkeley, CA, 1987.
- Amanat, Abbas. ‘The Nuqtawī Movement of Maḥmūd Pisikhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism,’ in Daftary, ed., *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, pp. 281–97.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi‘ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight. Albany, NY, 1994.
- Amitai-Preiss, Reuven. *Mongols and Mamlūks: The Mamlūk-Īlkhanid War, 1260–1281*. Cambridge, 1995.
- Asani, Ali S. *The Būjh Nirajan: An Ismaili Mystical Poem*. Cambridge, Mass., 1991.
- . *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. London, 2002.
- Atkinson, James and R. Gelpke, *The Story of Layla and Majnun*. Leiden, 1977.
- ‘Attār, Farīd al-Dīn. *Manṭiq al-Tayr, The Conference of the Birds*, tr. C.S. Nott. London, 1954.
- Aubin, Jean. ‘Un Canton Quhistani de l’époque timouride,’ *Revue des Etudes Islamiques*, 35 (1967), pp. 185–204.
- Austin, R.W.J. ‘The Sophianic Feminine in the Work of Ibn ‘Arabi and

- Rumi,' in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1992, vol. 2, pp. 233–45.
- Baiburdi, Chengiz G. 'Rukopisi Proizvedeniy Nizārī,' in *Kratkie Soobsheniya Instituta Naradov Azii*, 65 (1964), pp. 13–24.
- *Zhizn i tvorchestvo Nizārī-Persidskogo poeta*. Moscow, 1966; Persian tr. M. Šadī, *Zindīgā va āthār-i Nizārī*. Tehran, 1370/1991.
- Baradin, Chengiz G. 'Hakīm-i Nizārī Quhistānī,' *Farhang-i Irān Zamīn*, 6 (1337/1958), pp. 178–203.
- Barthold, W. *An Historical Geography of Iran*, tr. Svat Soucek. Princeton, NJ, 1984.
- Bausani, Alessandro. 'Religion under the Mongols,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, 1968, pp. 538–49.
- 'Hurūfiyya,' *EI2*, vol. 3, pp. 600–1.
- Bell, Joseph N. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY, 1979.
- Bertel's, Y. E. 'Introduction to Nizārī's *Dastūr-nāma*,' *Vostochniy Sbornik*, 1 (1926), pp. 37–104.
- Birjandī, Mujtahid Zāda. *Nasīm-i bahārī dar ahvāl-i Hakim Nizārī*. Mashhad, 1344/1926.
- Bosworth, C. Edmund. 'The Political and Dynastic History of the Iranian World (AD 1000–1217),' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 1–202.
- *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542–3)*. Costa Mesa, CA, and New York, 1994.
- 'The Ismā'ilis of Quhistān and the Maliks of Nimrūz or Sīstān,' in Daftary, ed., *Mediaeval Ismaili History and Thought*, pp. 221–9.
- Boyle, John A. 'Dynastic and Political History of the Īl-Khāns,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 303–421.
- 'The Capture of Isfahan by the Mongols,' in *Atti del convegno internazionale sul Tema, La Persia nel Medioevo*. Rome, 1971, pp. 331–6.
- 'The Ismā'ilis and the Mongol Invasions,' in Nasr, ed., *Ismā'ili Contributions to Islamic Culture*, pp. 7–22.
- Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century C.E.* Leiden, 2001.
- Browne, Edward G. *A Literary History of Persia*. Cambridge, 1928.
- The Cambridge History of Iran*, Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Invasion of the Saljuqs*, ed. R.N. Frye. Cambridge, 1975.
- The Cambridge History of Iran*, Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle, Cambridge, 1968.

- Canard, Marius. 'Da'wa,' *EI2*, vol. 3, pp. 168–70.
- 'Fātimids,' *EI2*, vol. 2, pp. 850–62.
- Corbin, Henry, ed. and tr. *Trilogie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1961.
- 'Huitième centenaire d'Alamut,' *Mercure de France* (Feb., 1965), pp. 285–304.
- *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Princeton, NJ, 1969.
- 'L'Initiation Ismaélienne ou l'ésoterisme et le Verbe,' *Eranos Jahrbuch*, 39 (1970), pp. 41–142; repr. in his *L'Homme et son ange*. Paris, 1983, pp. 81–205.
- 'Nāṣir-i Khusrāu and Iranian Ismā'īlīsm,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 4, pp. 520–42.
- 'The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī,' in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 69–98.
- *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and J.W. Morris. London, 1983.
- *History of Islamic Philosophy*, tr. P. Sherard. London, 1993.
- Dabashi, Hamid. 'The Philosopher/Vizier Khwāja Nasīr al-Dīn al-Tūsī and the Ismā'īlīs,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 231–45.
- *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. London, 1999.
- Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990.
- 'The Earliest Ismā'īlīs,' *Arabica*, 38 (1991), pp. 214–45.
- 'Persian Historiography of the Early Nizārī Ismā'īlīs,' *Iran*, 30 (1992), pp. 91–7.
- 'A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement,' *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123–39.
- *The Assassin Legends: Myths of the Isma'iliis*. London, 1994.
- 'Dawr,' *Encyclopaedia Iranica*, vol. 7, pp. 151–3.
- 'Hasan-i Ṣabbāḥ and the Origins of the Nizārī Ismā'īlī Movement,' in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 181–204.
- ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996.
- *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998.
- 'The Ismaili Da'wa outside the Fatimid Dawla' in Marianne Barrucand, ed., *L'Egypte Fatimide: son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 29–43.
- 'Ismā'īlī-Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia,' in L. Lewisohn and D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 3, pp. 275–89.

- Dawlatshāh b. ‘Alā’ al-Dawla. *Tadhkirat al-shū‘arā’*, ed. E.G. Browne. London, 1901.
- De Brujin, J.T.P. ‘Hamīd al-Dīn al-Kirmānī,’ *EI2*, vol. 5, pp. 166–7.
- ‘Nizārī Ḳuhistānī,’ *EI2*, vol. 7, pp. 83–4.
- De Meynard, C.B. *Dictionnaire Géographique, Historique et Littéraire de Perse et des Contrées Adjacentes*. Amsterdam, 1970.
- Donaldson, Dwight M. *The Shi‘ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak*. London, 1933.
- Durri, J. ‘Ba‘ze ma‘lumot dar borayi Nizori,’ *Sharqi Surkh* (1958–59), pp. 140–54.
- Esmail, Aziz and Azim Nanji. ‘The Ismā‘īlīs in History,’ in Nasr, ed., *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*, pp. 225–65.
- Fidā‘ī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-Ābidīn. *Kitāb-i Hidāyat al-mu‘minin al-talibīn*, ed. A.A. Semenov. Moscow, 1959.
- Gardet, Louis. ‘Kiyāma,’ *EI2*, vol. 5, pp. 235–8.
- Għalib, Muṣṭafà. *A‘lām al-Ismā‘iliyya*. Beirut, 1964.
- *The Ismailis of Syria*. Beirut, 1970.
- Graham, Terry. ‘Abū Sa‘īd b. Abi'l-Khayr and the School of Khurāsān,’ in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, pp. 83–135.
- Hāfiẓ-i Abrū, ‘Abd Allāh b. Luṭf ‘Alī. *Majma‘ al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafā‘-i ‘Alawīyya-i Maghrib va Miṣr va Nizāriyyān va rafiqān*, ed. M. Mudarrisi Zanjānī. Tehran, 1364/1985.
- Haft bāb-i Bābā Sayyidna*, ed. and tr. W. Ivanow in his *Two Early Ismaili Treatises*. Bombay, 1933, pp. 4–44. English tr. Marshall G.S. Hodgson in his *The Order of Assassins*. The Hague, 1955, pp. 279–324.
- Halm, Heinz. ‘Die Sirat Ibn Haušab: Die ismailitische da‘wa im Jemen und die Fatimididen,’ *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107–35.
- *Shiism*, tr. J. Watson. Edinburgh, 1991.
- ‘The Ismā‘ili Oath of Allegiance (*‘ahd*) and the “Sessions of Wisdom” (*majālis al-ḥikma*) in Fatimid Times,’ in Daftary, ed., *Mediaeval Isma‘ili History and Thought*, pp. 91–115.
- *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*, tr. M. Bonner. Leiden, 1996.
- *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London, 1997.
- ‘Dawr,’ *EI2, Supplement*, pp. 206–7.
- Hamd Allāh Mustawfi Qazwīnī. *The Geographical Part of the Nuzhat al-Qulūb*, ed. and tr. G. Le Strange. Leiden and London, 1915–19.
- *Ta‘rīkh-i guzīda*, ed. ‘Abd al-Husayn Navā‘ī. Tehran, 1339/1960.
- Hamdani, Abbas. ‘Evolution of the Organisational Structure of the Fatimī

- Da'wah,' *Arabian Studies*, 3 (1976), pp. 85–114.
- al-Hamdānī, Husain F. 'History of the Ismā'īlī Da'wat and its Literature during the Last Phase of the Fātimid Empire,' *JRAS* (1932), pp. 126–36.
- 'Some Unknown Ismā'īlī Authors and their Works,' *JRAS* (1933), pp. 359–78.
- Hammer-Purgstall, Joseph von. *The History of the Assassins*, tr. O.C. Wood. London, 1835; repr., New York, 1968.
- al-Harawī, Sayf b. Muḥammad. *Ta'rīkh nāma-yi Harāt*, ed. M. Zubayr al-Ṣiddiqī. Calcutta, 1944; repr. Tehran, 1973.
- Hasan, Ḥasan I. *Ta'rīkh al-dawla al-Fātimiyya*. 3rd ed., Cairo, 1964.
- Hidāyat, Riqā Qulī Khān. *Majmā' al-fuṣahā*, ed. M. Muṣaffā. Tehran, 1336–40/1957–61.
- Hodgson, Marshall G.S. 'How did the Early Shi'a become Sectarian?' *JAOS*, 75 (1955), pp. 1–13.
- *The Order of Assassins*. The Hague, 1955.
- 'The Ismā'īlī State' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 422–82.
- *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, 1974.
- 'Bāṭiniyya,' *EI2*, vol. 1, pp. 1098–100.
- 'Dā'i,' *EI2*, vol. 2, pp. 97–8.
- Hollister, John N. *The Shi'a of India*. London, 1953.
- Howorth, Henry. *History of the Mongols*. New York, 1888.
- Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London, 2000.
- Hunzai, Faquir, tr. *Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry*, ed. Kutub Kassam. London, 1996.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī b. Muḥammad. *al-Kāmil fi'l-ta'rīkh*, ed. C.J. Tornberg. Leiden, 1851–76; repr. Beirut, 1965–7.
- Ibn al-Haytham, Abū 'Abd Allāh Ja'far. *Kitāb al-Munāẓarat*, ed. and tr. W. Madelung and P.E. Walker as *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*. London, 2000.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān. *The Muqaddimah, An Introduction to History*, tr. Franz Rosenthal. New York, 1958.
- Ibn Zāfir, Jamāl al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-duwwal al-munqaṭī'a, La Section consacrée aux Fatimides*, ed. A. Ferré. Cairo, 1972.
- Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan. *'Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vol. 4, ed. M. Ghālib, Beirut, 1973.
- Iqbal, 'Abbās. *Ta'rīkh-i mufaṣṣal-i Īrān*. Tehran, 1341/1962.

- Isfizārī, Mu'in al-Dīn Muḥammad. *Rawdat-i jannāt fi awṣāfi madīnat-i Ḥarāt*, ed. M. Kāzim Imām. Tehran, 1338/1959.
- Ivanow, W. 'Ismailitica,' in *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 1-76.
- 'Imam Ismail,' *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, NS, (1923), pp. 305-310.
- 'An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi,' *JRAS* (1931), pp. 527-64.
- 'An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz,' in *JBBRAS*, NS, 8 (1932), pp. 68-78.
- ed. *Two Early Ismaili Treatises*. Bombay, 1933.
- *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.
- 'A Forgotten Branch of the Ismailis,' *JRAS* (1938), pp. 57-79.
- 'Tombs of Some Persian Ismaili Imams,' *JBBRAS*, NS, 14 (1938), pp. 49-62.
- 'The Organization of the Fatimid Propaganda,' *JBBRAS*, NS, 15 (1939), pp. 1-35.
- 'Ismailis and Qarmatians,' *JBBRAS*, NS, 16 (1940), pp. 43-85.
- 'Early Shī'ite Movements,' *JBBRAS*, NS, 17 (1941), pp. 1-23.
- *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*. London, etc., 1942.
- *The Alleged Founder of Ismailism*. Bombay, 1946.
- *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*. Leiden, 1952.
- *Studies in Early Persian Ismailism*. 2nd ed., Bombay, 1955.
- *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*. Bombay, 1956.
- *Ibn al-Qaddāh (The Alleged Founder of Ismailism)*. 2nd rev. ed., Bombay, 1957.
- 'Shums Tabrez of Multān,' in S.M. Abdullah, ed., *Professor Muhammad Shāfi Presentation Volume*. Lahore, 1955, pp. 109-118.
- *Alamut and Lamasar: Two Mediaeval Ismaili Strongholds in Iran*. Tehran, 1960.
- *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.
- 'Hakim Nizari Kohistani,' *Africa Ismaili*, Nairobi (Sept., 1969), pp. 6-7.
- 'Ismailism and Sufism,' *Ismaili Bulletin*, vol. 1, no. 12 (Karachi, 1975), pp. 3-6.
- Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shī'a Islam*. London, 1979.
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān. *Bahāristān*, tr. Ottocar Maria Freihern. Wien, 1846.
- *Bahāristān-i rasā'il-i Jāmī*, ed. A'alā Afsahzād et al. Tehran, 1379/2000.

- Jiwa, Shainool. 'The Initial Destination of the Fatimid Caliphate: The Yemen or Maghrib?' *British Society for Middle Eastern Studies, Bulletin*, 13 (1986), pp. 15–26.
- Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Atā-Malik. *Ta'rīkh-i jahān gushāy*, ed. M. Qazwīnī. Leiden-London, 1912–37. English tr. J.A. Boyle, *The History of the World-Conqueror*. Manchester, 1958.
- Juzjānī, Minhāj al-Dīn 'Uthmān b. Sirāj. *Tabaqāt-i Nāṣirī*, tr. H.G. Raverty, *The Tabakāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia*. London, 1881–99; repr. New Delhi, 1970.
- Kāshānī, Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fātimiyān va Nizāriyān*, ed. M.T. Dānishpazhūh. 2nd ed., Tehran, 1366/1987.
- Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'iī Muslim Saint, Pir Shams*. Albany, NY, 1995.
- Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Sultān Husayn. *Kalām-i pīr, A Treatise on Ismaili Doctrine also (wrongly) called Hafī Babi Shah Sayyid Nasir*, ed. and tr. W. Ivanow. Bombay, 1935.
- Khwānd Amīr, Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn. *Habīb al-siyar*, ed. J. Humā'ī. Tehran, 1333/1954.
- al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Ahmād. *Rāḥat al-'aql*, ed. M.K. Husayn and M.M. Hilmī. Cairo, 1953.  
— *al-Maṣābiḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1969.
- Kohlberg, Etan. 'Some Imāmī-Shī'i Views on Taqīyya,' *JAOS*, 95 (1975), pp. 395–402; repr. in his *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*. Aldershot, 1991, article III.
- Kramers, J.H. 'Kūhistān,' *EI2*, vol. 5, pp. 354–6.
- Krenkow, F. 'Şulayhī,' *EI*, vol. 4, pp. 515–17.
- Al-Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Uṣūl min al-kāfi*. Tehran, 1388/1968.
- Kurkjian, V.M. *A History of Armenia*. New York, 1958.
- Lalani, Arzina R. *Early Shī'i Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London, 2000.
- Landolt, Hermann. 'Walāya,' in M. Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*. New York and London, 1987, vol. 15, pp. 316–23.
- Le Strange, Guy. *Lands of the Eastern Caliphate*. London, 1905; repr. 1966.
- Lewis, Bernard. *The Origins of Ismā'iīlism: A Study of the Historical Background of the Fātimid Caliphate*. Cambridge, 1940.  
— *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967.
- Lewisohn, Leonard. 'Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism,' in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*, vol. 2. Oxford, 1999, pp. 11–43.

- and David Morgan, ed. *The Heritage of Sufism*, vol. 3, Oxford, 1999.
- Madelung, Wilferd. 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre,' *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43–135.
- 'Aspects of Ismā'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being,' in Nasr, ed., *Ismā'ili Contributions to Islamic Culture*, pp. 51–65; reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985, article XVII.
- 'Nasīr ad-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism and Sufism,' in Richard G. Hovannissian, ed., *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985, pp. 85–101.
- 'Ismā'iliyya,' *EI2*, vol. 4, pp. 198–206.
- 'al-Mahdī,' *EI2*, vol. 5, pp. 1230–8.
- 'Mansūr al-Yaman,' *EI2*, vol. 6, pp. 438–9.
- Mahjūb, Muhammad Ja'far. 'Chivalry and Early Persian Sufism,' in L. Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism*. Oxford, 1999, vol. 1, pp. 549–81.
- Makarem, Sami N. *Doctrine of the Ismā'īlīs*. Beirut, 1972.
- Mar'ashī, Zāhir al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gilān va Daylamistān*, ed. H.L. Rabino. Rasht, 1330/1912.
- Massignon, Louis. 'Time in Islamic Thought,' in *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*. New York, 1957, pp. 108–114.
- Michon, Jean-Louis. 'The Spiritual Practices of Sufism,' in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 265–93.
- 'Sacred Music and Dance in Islam,' in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*. New York, 1991, pp. 469–505.
- Minasian, Caro O. *Shah Diz of Isma'ili Fame: Its Siege and Destruction*. London, 1971.
- Mirkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh, *Rawdat al-safā'*. Tehran, 1338–9/1960.
- Mitha, Farouk. *al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001.
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven, CT, 1985.
- Morgan, David. *The Mongols*. Oxford, 1986.
- Mujtahid Zāda, 'Ali R. Ḥakim Nizārī Quhistānī. Mashhad, 1926.
- Muscati, Jawad and Khan Bahadur A.M. Moulvi. *Life and Lectures of the Grand Missionary al-Muayyad fid-Dīn al-Shirazi*. Karachi, 1966.
- Nanji, Azim. *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.
- 'Ismā'ilism,' in S.H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 179–98.

- ‘Assassins,’ in M. Eliade, ed., *The Encyclopaedia of Islam*. London-New York, 1987, vol. 1, p. 470.
- Nāṣir-i Khusraw. *Forty Poems from the Dīvān*, tr. P.L. Wilson and G.R. Aavani. Tehran, 1977.
- *Jāmi‘ al-hikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu‘in. Tehran and Paris, 1953.
- *Khwān al-ikhwān*, ed. Y. al-Khashshāb. Cairo, 1940.
- *Safar-nāma*, ed. M. Ghanīzāda. Berlin, 1922; ed. S.M. Dabīr Siyāqī. Tehran, 1977; English tr. W.M. Thackston Jr., *Nāṣer-e Khosraw’s Book of Travels (Safarnāma)*, Albany, NY, 1986.
- *Wajh-i dīn*, ed. G.R. Aavani. Tehran, 1977.
- Nasr, S. Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Mass., 1964.
- *Sufi Essays*. London, 1972.
- ed. *Ismā‘īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977.
- ed. *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987.
- Netton, Ian R. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān al-Ṣafā’)*. London, 1982.
- *Seek Knowledge: Thought and Travel in the House of Islam*. Richmond, Surrey, 1996.
- al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *Istīṭār al-Imām*, ed. W. Ivanow in *Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt*, 4, Part 2 (1936), pp. 93–107. English tr. in W. Ivanow, *Ismaili Traditions Concerning the Rise of the Fatimids*. London etc., 1942, pp. 157–83.
- Nizām al-Mulk, Abū ‘Alī Ḥasan. *Siyār al-mulūk* (*Siyāsat-nāma*,) English tr. H. Darke, *The Book of Government or Rules for Kings*. London, 1960.
- Nizārī Quhistānī, Sa‘d al-Dīn b. Shams al-Dīn. *Dastūr-nāma*, ed. and tr. into Russian by E. Bertel’s in *Vostochniy Sbornik*, 1 (1926), pp. 37ff.
- *Diwān*, ed. M. Muṣaffā. Tehran, 1371–73/1992–4.
- *Kulliyāt*. MS, The Institute of Oriental Studies, St. Petersburg.
- al-Nu‘mān b. Muḥammad, al-Qādī Abū Ḥanīfa. *Asās al-ta‘wil*, ed. ‘Ā. Tāmir. Beirut, 1960.
- *Da‘ā’im al-Islām*, ed. A.A.A. Fyzee. Cairo, 1951–61. Partial English tr., A.A.A. Fyzee, *The Book of Faith*. Bombay, 1974.
- *Iftitāḥ al-da‘wa*, ed. Farhat Dachraoui. Tunis, 1975.
- *Sharh al-akhbār*, ed. S.M. al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm, 1409–12/1988–92. Partial English tr. in W. Ivanow, ‘Early Shi‘ite Movements,’ *JBBRAS*, NS, 17 (1941), pp. 1–23.
- Nurbakhsh, Jawad. *Sufi Symbolism*. London, 1986.
- Petrushevsky, I.P. ‘The Socio-Economic Conditions in Iran under the Il-

- Khāns,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 483–537.
- Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismā‘īlī Literature*. Malibu, CA, 1977.
- Pourjavady, Nasrollah and P.L. Wilson. 'Ismā‘īlīs and Ni‘matullāhīs,' *Studia Islamica*, 41 (1975), pp. 113–35.
- Rabino, Hyacinth L. 'Rulers of Gilan,' *JRAS* (1920), pp. 277–96.
- Rahman, F. *Islam*. New York, 1963.
- Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. *Jāmi‘ al-tawārīkh*, ed. A.A. Alizade. Baku, 1957.
- *Jāmi‘ al-tawārīkh: qismat-i Ismā‘īliyān va Fāṭimiyān va Nizāriyān va dā‘īyān va rafiqān*, ed. M.T. Dānishpazhūh and M. Mudarrīsī Zanjāni. Tehran, 1338/1959.
- Rāzī, Amīn Ahmād. *Haft iqām*, ed. Javād Fādil. Tehran, n.d.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1968.
- Rypka, Jan. 'Poets and Prose Writers of the Late Saljūq and Mongol Periods,' in *The Cambridge History of Iran*, Volume 5, pp. 550–625.
- *History of Iranian Literature*, ed. Karl Jahn. Dordrecht, 1968.
- Sachedina, A.A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelver Shi‘ism*. Albany, NY, 1981.

- Saunders, J.J. *The History of the Mongol Conquests*. London, 1977.
- Savory, R.M. 'Khoi, Khūy,' *EI2*, vol. 5, pp. 28–29.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, 1975.
- 'Aspects of Mystical Thought in Islam,' in Yvonne Yazbeck Haddad, et al., *The Islamic Impact*. Syracuse, NY, 1984.
- *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Divān*. Rev. ed., London, 2001.
- Seltzar, Leon, ed. *The Columbia Gazetteer of the World*. New York, 1952.
- Shackle, Christopher and Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.
- al-Shahrastānī, Abu'l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa'l-nihāl*, ed. A. Fahmī Muḥammad. Cairo, 1948; partial English tr. A.K. Kazi and J.G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*. London, 1984.
- al-Sijistānī, Abū Ya'qūb. *Ithbāt al-nubū'āt*, ed. 'Ā. Tāmir. Beirut, 1966.
- *Kashf al-mahjūb*, ed. H. Corbin. Tehran and Paris, 1949; partial English tr. H. Landolt, *Unveiling the Hidden*, in S.H. Nasr and M. Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia*. Oxford, 2001, vol. 2, pp. 70–124.
- *Kitāb al-Iftikhār*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1980.
- *Kitāb al-Yanābi'*, ed. and French tr. H. Corbin in his *Trilogie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1961, text pp. 1–97, translation pp. 1–127. Eng-

- lish tr. Paul E. Walker as *The Book of Wellsprings* in his *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, pp. 37–111.
- *Tuhfat al-mustajibin*, in *Khams rasā'il al-Ismā'īliyya*, ed. 'Ā. Tāmir. Salamiyya, 1956, pp. 145–56.
- Silvestre de Sacy, Antoine Isaac. 'Mémoire sur la dynastie des Assassins,' *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818), pp. 1–84; English tr. 'Memoir on the Dynasty of the Assassins,' in Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 136–88.
- Sobhani, Ayatollah Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, tr. and ed. Reza Shah-Kazemi. London, 2001.
- Sprenger, A. *A Catalogue of the Persian Manuscripts of the King of Oudh*. Calcutta, 1854.
- Stark, Freya. *The Valleys of the Assassins*. London, 1934.
- Stern, Samuel M. 'Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind,' *Islamic Culture*, 23 (1949), pp. 298–307, reprinted in his *Studies*, pp. 177–188.
- 'The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (*al-Hidāya al-Āmiriyya*)—its date and its purpose,' *JRAS* (1950), pp. 20–31.
- 'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania,' *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 59–60, reprinted in his *Studies*, pp. 189–233.
- 'Cairo as a Centre of the Ismā'īlī Movement,' *Colloque international sur l'histoire du Caire*. Cairo, 1972, pp. 437–50, reprinted in his *Studies*, pp. 234–56.
- *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem and Leiden, 1983.
- Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill., 1952.
- Strothmann, R. and M. Djebli. 'Takīyya,' *EI2*, vol. 10, pp. 134–36.
- Tabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*, ed. and tr. S.H. Nasr. London, 1975.
- Tāmir, 'Ārif. 'Furū' al-shajara al-Ismā'īliyya al-Imāmiyya,' *al-Mashriq*, 51 (1957), pp. 581–612.
- *al-Imāma fi'l-Islām*. Beirut, 1964.
- Ta'rīkh-i Sīstān*, ed. M.T. Bahār. Tehran, 1314/1935; English tr. M. Gold. Rome, 1976.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.
- al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad. *Rawḍat al-taslīm, yā taṣawwurāt*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1950; French tr. C. Jambet, *La Convocation d'Alamūt: Somme de philosophie Ismaélienne*. Lagrasse, 1996.
- *Sayr wa sulūk*, ed. and tr. J. Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998.

- Walker, Paul E. 'An Early Ismaili Interpretation of Man, History and Salvation,' *Ohio Journal of Religious Studies*, 3 (1975), pp. 29–35.
- 'Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought,' *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 355–66.
- *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993.
- 'The Ismaili *Da'wa* in the Reign of the Fatimid Caliph al-Hākim,' *Journal of the American Center in Egypt*, 30 (1993), pp. 161–82.
- *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London, 1996.
- *Hamid al-Din al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. London, 1999.
- Waṣṣāf, 'Abd Allah b. Faḍl Allah. *Ta'rīkh-i Waṣṣāf*, ed. 'A. Āyatī. Tehran, n.d.
- Willey, Peter. *The Castles of the Assassins*. London, 1963.
- Woods, J.E. 'A Note on the Mongol Capture of Isfahan,' *Journal of Near Eastern Studies*, 36 (1977) pp. 49–51.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Shihāb al-Dīn Abū 'Abd Allāh. *Mu'jam al-buldān*, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866–73.
- Yarshater, Ehsan. 'Wine-Drinking in Persian Poetry,' *Studia Islamica*, 27 (1960), pp. 43–53.

## نمایه

### نام‌های اشخاص و جای‌ها و کتاب‌ها و طوایف و فرقه‌ها و مصطلحات

- ابوحاتم رازی ۱۶۲، ۱۱۴، ۵۱
- ابوسعید ابوالخیر ۱۶۷، ۱۳۲، ۱۲۶
- ابوسعید ایلخانی ۸۹
- ابوسعید جَنَانی ۵۲
- ابوسفیان ۴۸
- ابوطاهر صانع ۷۲
- ابوعبدالله شیعی ۱۸۹، ۵۵
- ابو فراس داعی ۱۹۷
- ابویعقوب یجستانی ۱۵۳، ۱۰۵، ۵۹
- اثنی عشریه ۱۳۸، ۱۳۲، ۱۲۵، ۱۲۴، ۹۷، ۵۰، ۴۹
- احمد (التقی محمد) ۵۱
- ادب‌نامه ۱۱۴
- ازان ۱۴۷
- ارپاچی ۱۷۶
- اردبیل ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۷۹
- اردستان ۱۶۲
- اردوی زرین ۱۹۸، ۱۷۸، ۱۶۳، ۱۰۷
- ارس ۱۷۵، ۱۷۶
- ارغون خان ۱۹۹، ۱۷۹
- ارمنستان ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۴۹، ۱۴۷
- آباقاخان ۱۰۸، ۱۰۰، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۷۶، ۱۷۴، ۱۶۳، ۱۹۶، ۱۷۵
- آدم ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۵۷، ۱۳۳، ۴۵، ۴۴، ۳۱
- آذربایجان ۳۷، ۸۲، ۸۸، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۳
- آلاطاق ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۸
- آل کرت ۳۶
- آملی ۱۲۸
- آناتولی ۱۳۰، ۱۳۳
- ابراهیم بن ادهم ۱۳۲
- ابراهیم خلیل ۱۲۸
- ابن بطوطة ۸۹
- ابن حوشب ۵۵
- ابن خلدون ۱۲۸
- ابهر ۱۷۹، ۱۷۹، ۱۸۲
- ابوالسحاق قهستانی ۱۴۲، ۱۳۱
- ابوالخطاب ۴۸
- ابوالقاسم ۵۵، ۳۳

اورشلیم	۷۳	آرومیه	۱۷۵، ۱۶۳
اوگتای	۸۲	ازهر	۱۱۹، ۱۱۸
ایران	۳۴، ۳۲، ۲۵، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۵، ۱۴	ازهروقزه	۱۱۹، ۱۱۸
	۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۵۲، ۵۰، ۴۹، ۴۷، ۳۶، ۳۵	استرسوس	۱۴۱
	۹۰، ۸۹، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۵، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۷۶، ۷۵، ۷۳	استرن	۶۲
	۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۲، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۲	اسفرازی	۱۹۱، ۱۹
	۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۱۷، ۱۱۳	اسکندر	۱۳۶
	۱۵۹، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۷، ۱۳۲، ۱۳۱	اسماعیل صفوی	۹۷
	۱۸۳، ۱۸۲، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۶۰	اسماعیلیان و تصوف	۳۷
۱۹۹، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۹۰، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۸۴		اشپرنتکر	۹۸
۱۹۶، ۱۶۲، ۱۶۱		اصفهان	۱۴۷، ۷۰
ایرانشاه	۱۶۰		۱۵۹، ۱۴۹، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰
البلخانیان	۱۹۳، ۳۶		۱۶۳، ۱۶۵
ایوانقی	۱۷۴، ۱۴۱، ۱۲۹، ۱۰۰، ۹۹، ۹۵، ۳۶، ۳۵	اعلام قیامت	۷۵، ۷۴
	۱۸۹، ۱۸۸	اغالبه	۵۵
		افتتاح الدعوة	۴۸
		افضل	۶۲
		افغانستان	۱۹۷، ۱۱۳، ۱۰۶، ۸۸، ۳۶، ۲۰
		العالم و الغلام	۱۸۹
		الموت	۱۵، ۱۹، ۴۳، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۲۲، ۲۱، ۲۰
		۸۷، ۸۵، ۸۴، ۸۳، ۷۷، ۷۶، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۷۰	۶۹
		۱۴۳، ۱۴۲، ۱۳۸، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۴، ۹۰، ۸۹، ۸۸	
		۱۸۴، ۱۷۲، ۱۶۲، ۱۶۰، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۴۹	
		۱۹۸، ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۹۰	
		امام نخستین اسماعیلیه	
		امام باقر	۱۸۸، ۴۸
		امامت	۱۰۴، ۵۴، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۴۵، ۲۷، ۲۱
		۱۴۱، ۱۳۶، ۱۳۴، ۱۳۲، ۱۲۹، ۱۱۸	
		امام حسین	۵۰، ۴۸، ۴۷
		امام دوازدهم	۱۳۵، ۴۹
		امام زین العابدین	۴۸
		امام صادق	۵۰، ۴۹، ۴۸
		امام موسی کاظم	۵۰، ۴۹
		امویان	۴۷
		امیریک طوداکان	۱۱۳
		امیر حاجی	۱۱۳
		امین احمد رازی	۹۸، ۹۷
		ائجدان	۱۹۱، ۸۹، ۸۱
		آنی	۱۷۶
		انیق	۱۹۹، ۱۷۸
		أهل الحق	
		أهل الدعوه	۵۱
		أهل بيت	۱۸۱، ۱۳۲
		أهل سنت	۱۳۸، ۱۳۳
		أهل شرع	۱۵۸
		اوهد	۹۸

## ب

بابالاباب	۱۷۸
بارادین	۱۹۲، ۱۵۰، ۱۱۸، ۱۱۳، ۱۰۹، ۱۰۵، ۹۹
بارتولد	۱۶۳
بازگشت به قهستان	۱۸۲، ۱۸۱، ۱۶۳
با سیاه مغول	۱۷۴
باطن	۱۵۸، ۱۵۳، ۱۳۶، ۱۳۳، ۱۲۶، ۱۱۸، ۷۷، ۶۰
باطنیه	۱۸۱، ۱۸۰، ۵۲
باکو	۱۸۰، ۱۷۸، ۱۴۷
بایبوردی	۱۵۲، ۱۵۰، ۱۴۳، ۱۱۸، ۱۰۹، ۱۰۰، ۳۶
بایقرا	۱۵۴
بایزید بسطامی	۱۳۲
بایسقور	۹۶
بایقرا	۹۷، ۹۶
بحرين	۱۴۹، ۵۲
بخارا	۱۰۶، ۸۲
بدرالجمالی	۶۸
براق	۱۰۸
براون	۱۹۱، ۹۸
بربر	۶۲، ۵۴
برتلس	۱۰۵، ۱۰۰، ۹۹
برمک	۱۸۰، ۱۷۸
بریتیش میوزیوم	۹۸
بُسانی، الکساندر	۱۲۴
بصره	۷۳، ۴۹
بغداد	۱۷۴، ۱۲۴، ۸۷، ۸۲، ۷۶، ۶۸، ۳۴، ۳۲، ۳۱
بکشاشه	۱۲۸
بلغ	۱۵۹، ۱۴۹، ۱۰۷، ۱۰۶، ۸۲
بهاءالدین جوینی	۱۶۰

- جبل پهراه، ۷۲  
جزایر، ۶۲  
جعفرین محمدالصادق، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۱۱۸، ۵۴، ۵۰، ۱۱۸، ۱۲۹  
جعفرین منصور الیمن، ۵۱، ۵۳، ۵۲، ۵۹  
خفتایی، ۱۰۸، ۱۷  
جلال الدین حسن، ۸۲، ۷۶  
جلال الدین رومی، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۷۱  
جمال الدین ابوالقاسم عبدالله علی کاشانی، ۳۳  
جمال الدین کاشانی، ۳۳، ۹۹، ۱۸۳  
جیحون، ۱۰۷، ۸۴، ۸۲، ۳۱  
جی لسترنج، ۱۹۶، ۱۷۵  
چ
- چشتیه، ۱۶۷  
چشمہ حیوان، ۱۳۶  
چنگیزخان، ۱۷۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۸۶، ۸۲، ۸۱، ۱۰۷، ۷۷  
چین
- ح
- حاجی عالم الدین هندو، ۱۱۹  
حافظ شیرازی، ۹۶، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۳۰، ۱۷۰، ۱۶۷  
حاکم بامر الله، ۵۸  
هزار، ۵۷  
حجت، ۴۵، ۴۶، ۵۴، ۵۲، ۶۱، ۶۲، ۶۹، ۷۳، ۷۷، ۷۳، ۱۴۳، ۱۸۳  
حدود الدین، ۵۹، ۵۱، ۶۰  
حروفیان، ۱۳۰  
حسن بصری، ۱۶۱  
حسن صباح، ۷۳، ۷۲، ۷۱، ۷۰، ۶۹، ۶۸، ۶۷، ۱۹۶، ۱۶۲، ۱۵۶، ۱۳۷  
حسن صباح و صعود دعوت اسماعیلیان، ۶۶  
حسن علی ذکرہ السلام، ۷۴، ۱۲۹  
حسن محمود، ۱۳۱  
حسین بن علی (ع) امام حسین (ع)، ۴۷، ۴۸، ۵۰  
حسین رضی الدین، ۵۱  
حسین قاینی، ۲۰  
حسینیان/حسینی‌ها، ۴۸  
حکیم ترمذی، ۱۳۲  
حلاج (منصور)، ۱۶۹  
خلب، ۱۹۸، ۱۹۷، ۲۲  
خلوانی، ۴۸  
حمد الله مستوفی، ۸۳، ۱۰۱، ۱۹۹  
خمدان قرمط، ۵۲، ۵۵  
حمید الدین کرمانی، ۱۰۵، ۱۹۵
- بوداییسم، ۱۲۲  
بوبیهان، ۶۸  
بیر جند، ۲۵، ۳۶، ۱۰۴، ۱۰۳، ۱۰۲، ۱۰۱، ۹۵، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۰  
ب
- پاکستان، ۴۹  
پتروفسکی، ۱۹۳، ۱۱۱  
پنچاب، ۱۷۲  
پیدایش دعوت، ۴۹  
پیر، ۸۹، ۱۲۵، ۹۹، ۱۳۳، ۱۳۰، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱  
پرشمس، ۱۷۳  
پل سوار، ۱۷۹
- ت
- تأثیر تصوف، ۱۳۱  
تاویل، ۴۶، ۵۰، ۱۶۴، ۱۳۶، ۱۲۶  
تاج الدین بن علیشاه، ۱۴۷، ۱۱۳  
تاج الدین عمید، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰  
تاریخ ادبیات در ایران، ۹۸  
تاریخ و صاف، ۳۳  
تاسکتون، دبلیو، ۱۵۴  
تبیز، ۱۲۴، ۱۰۷، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۶۲، ۱۵۰  
تکمیل و توسعه دعوت، ۷۲  
تذکرہ الشعرا، ۹۷  
ترشیر، ۱۱۲  
ترشیز، ۱۸۲، ۹۶  
تسلیم، ۴۷، ۱۳۵، ۱۱۱، ۱۰۶، ۸۵، ۸۴، ۸۲، ۶۱، ۱۹۰، ۱۵۶  
تشیع و تصوف، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۷  
تعلیم، ۱۰۵، ۱۰۳، ۱۰۱، ۷۲، ۷۱، ۶۱، ۴۸، ۳۶، ۱۳۵، ۱۱۳، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۳، ۱۳۶، ۱۵۶، ۱۹۶، ۱۶۱، ۱۵۸  
تعلیمیه، ۷۲  
تگودار، ۱۷۵  
تله، ۱۷۵  
تون، ۱۵۹، ۱۰۲، ۸۹، ۸۴، ۸۳  
تیموریان، ۱۲۸، ۹۶
- ج
- جامجم، ۱۶۹  
جامع التواریخ، ۱۹۶، ۳۳

- دامغان ۸۵، ۷۰  
در اصفهان ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰  
دریند ۱۰۸، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۹  
در تبریز ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۷۳  
دعائیم‌الاسلام ۵۶  
دعوت اسماعیلیان نزاری ۹، ۶۵، ۶۷  
دعوت در اوایل اسلام ۴۶  
دعوت فاطمیان ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۹، ۷۲  
دعوت نژاریان ۲۱، ۶۷، ۷۱، ۷۰، ۷۳، ۷۶  
دعوت‌های نخستین ۵۳، ۴۳، ۴۱، ۹  
دقائقی، فرهاد ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۵، ۲۵، ۲۵  
دمشق ۷۲  
دوسازی، سیلوستون ۳۴  
دولتشاه سمرقندی، امیر ۹۸، ۹۷  
دیلم ۸۸، ۷۶، ۶۹  
دیلمان ۶۹  
دیمیتری، فرمانروای گرجی ۱۹۸، ۱۷۶  
دیوان شمس تبریزی ۱۷۱  
دیوان کاتبی ۹۶  
دیوان نزاری ۹۸، ۲۶، ۱۰۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶  
**ذ**  
ذهبیه ۱۲۸  
**ر**  
رأی (نظر) ۱۳۴  
رئيس حسن ۱۳۱  
رئيس مظفر ۷۰  
راحة العقل ۶۰  
رازی ابوحاتم رازی ۱۶۲، ۱۱۴، ۵۱  
رازی امین احمد رازی ۹۸، ۹۷  
رشادالدین سنان ۷۳  
رسائل اخوان الصفا ۷۲، ۵۴  
رساله الموجزه  
رساله شافیه ۱۷۲  
رشیدالدین فضل الله ۳۲  
رضاییه ۱۷۲  
رفیقان/فیق ۱۸۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۰، ۱۵۶، ۱۵۴، ۷۳  
رکن‌الدین خورشاد ۲۱، ۱۰۲، ۸۸، ۸۵، ۸۴، ۱۹۶، ۱۶۰  
رکن‌الدین علاء‌الدّوله سمنانی ۱۲۸  
رکن‌الدین کرت ۱۰۸، ۱۷۲، ۱۹۶  
روبروک، ویلیام ۸۳  
رودبار ۳۵، ۷۰، ۶۹، ۷۲، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۲  
روش احتیاط‌آمیز ۱۶۶  
حیدر آملی ۱۲۸  
خاص‌الخاص ۱۵۱  
حاکی خراسانی ۱۳۱  
خانقه ۱۲۵  
خانگی (کوهستانی) ۱۷۷، ۹۵، ۷۲، ۶۹  
ختانی ۱۷۵  
خراسان ۲۲، ۲۳، ۳۶، ۸۲، ۶۹، ۱۰۶، ۱۰۲، ۹۵، ۸۶، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷  
خرسرو (عاشق شیرین) ۱۸۱، ۱۱۸  
خسرونامه ۱۱۸  
خسرو و شیرین (نظمی) ۱۱۸  
حضر ۱۶۱، ۱۳۶  
حضر (دریا) ۱۴۷، ۸۱  
خسرو (عاصق شیرین) ۱۸۱، ۱۱۸  
خسرونه ۱۱۸  
خواجہ بهاء‌الدین ۱۶۰  
خواجہ فخر الدین ۱۶۵  
خوارج ۵۶  
خوارزم ۱۲۷  
خوارزم‌شاه/خوارزم‌مشاهیان ۱۹۸، ۸۷، ۸۲، ۷۶  
خواص‌الخاص ۱۵۱  
خوزستان ۷۰، ۵۰  
خوسف ۱۱۲  
خوی ۱۹۸، ۱۷۵، ۱۵۲  
خیرخواه هراتی ۱۳۱  
**د**  
دارالشفاء ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۷۰  
دارالعلم ۵۸، ۲۰  
داعی ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۴۸، ۴۷، ۹، ۶۱، ۱۰۵، ۹۹، ۸۴، ۸۳، ۷۷، ۷۴، ۷۳، ۷۲، ۶۸، ۶۷، ۱۵۲، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۲۹، ۱۰۹، ۱۸۹، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۷۲، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۳  
داعی ارشد‌اکبر ۸۳، ۷۳، ۶۱، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۱۶۲، ۱۵۴، ۸۴  
داعی‌البلغ ۶۱  
داعی‌الدعا ۶۰  
داعی‌محصور ۶۱  
داعی مطلق ۶۱

- روضهالتسلیم ۱۶۴، ۷۷، ۱۹۰، ۱۹۷  
روم شرقی ۵۶  
رومی جلالالدین رومی ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۲۹، ۱۷۱  
ری ۱۱۰، ۶۸  
ریپکا، جان ۳۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۱۹۳، ۱۰۹  
**ز**  
زبدةالتواریخ ۳۳  
زنجان ۱۷۹  
زیدیه ۴۸  
زینالعابدین امام زینالعابدین ۴۸، ۱۹۱  
**س**  
سبا ۱۸۱  
سبزوار ۱۲۸  
سجستانی ابویعقوب سجستانی ۱۰۵، ۵۹، ۱۵۳  
سچلماسه ۵۵  
سریداران ۱۲۸  
سرگذشت سیدنا ۶۸  
سعادت کوه ۷۲  
سکندر ۱۳۶  
سلامیه ۵۱، ۵۵  
سلجوقیان ۶۸، ۸۶، ۵۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۶، ۸۵، ۸۷  
سلسله ۱۱۵، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۴۶، ۱۶۲، ۱۵۹، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۱۵، ۷۷، ۷۶، ۷۳، ۶۱، ۵۹، ۵۷، ۵۱، ۴۷، ۴۴، ۲۵  
سلطانیه ۱۷۹  
سماع (مراسم سماع صوفیانه) ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۴۸، ۱۶۷، ۱۷۱  
سمرقند ۱۰۶، ۸۲  
سمنان ۱۵۹  
سنائی ۱۳۰، ۱۰۵  
شهروردیه ۱۳۲  
سوریه ۱۹، ۳۴، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۷، ۵۵، ۵۲، ۵۱، ۸۷، ۸۷، ۱۴۹، ۱۷۲، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹  
سیحون ۱۰۷  
سیّاححسین نصر ۱۶۱  
سیر و سلوک ۱۵۸، ۷۷  
سیستان ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶  
سیف بن محمد ۱۹۳  
سیف کاشانی ۱۶۶  
**ش**  
شافعی (مذهب) ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳  
شافیه رساله شافیه (ابوفراس داعی) ۱۷۲، ۱۹۷
- شاهدز ۱۶۲، ۷۰  
شاه علی سجستانی ۸۹  
شبستری ۱۳۰  
شريعت ۴۶، ۷۶، ۵۴، ۱۳۸، ۱۲۴، ۱۰۸  
شمسالدین جوینی ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹  
شمسالدین علی بن مسعود ۱۰۷  
شمسالدین علی/علیشاه/شاه علی ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۵۰  
شمسالدین کرت ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۹۳، ۱۳۹، ۱۳۷  
شمسالدین محمد ۸۸، ۱۴۹، ۱۷۲  
شمیں تبریزی ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۲  
شهابالدین ۱۸۰، ۸۳  
شيخیه ۱۲۸  
شیروان ۱۸۰  
شیرین ۱۱۸، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۶۹، ۱۹۸  
شیعی انثاعشی ۹۷، ۴۹، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۸  
**ص**  
صدرالدین ابراهیم ۱۲۸  
**ط**  
طارم ۷۶  
طرالبس ۷۳  
طريقت ۸۹، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۰، ۱۳۵، ۱۳۰، ۱۵۳، ۱۶۲  
طوغان ۱۱۲، ۱۰۹  
**ظ**  
ظهور دعوت ۵۴  
**ع**  
عبدالرحمن جامی ۹۶  
عبدالقادر گیلانی ۱۳۲  
عبدالله (الوافقی احمد) ۵۰  
عبدان ۵۲  
عراق ۱۵، ۴۹، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۰، ۵۵، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۶۷، ۷۰، ۷۲  
علاالدین عطاملکبین محمد جوینی ۲۱، ۳۵، ۳۳، ۲۱، ۱۸۷، ۱۷۵، ۱۶۰، ۱۴۹، ۱۳۲، ۱۰۷، ۸۲، ۸۱  
عزیزالدین نسفى ۱۳۰  
عزیز بالله ۵۸  
عشق ۱۰۶، ۱۵۶، ۱۲۶، ۱۶۷، ۱۷۱، ۱۷۰  
علاالدین عطاملکبین محمد جوینی ۲۱، ۳۵، ۳۳، ۲۱، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۰، ۱۵۰، ۸۶، ۸۵، ۷۴، ۱۹۶، ۱۹۰، ۱۸۷، ۱۷۹  
علاالدین عطاملک جوینی ۱۵۱

- ک**
- کنژویه ۱۲۸، ۱۲۷
  - كتاب العالم و الغلام ۱۸۹
  - كتاب الكامل في التاريخ ۳۴
  - كتاب الملل والنحل ۱۹۰
  - كتامة ۵۵
  - كريلا ۴۸
  - کرت (خاندان) آل کرت ۱۰۰، ۳۶، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۳۷
  - کرمان ۱۹۷، ۱۰۲
  - کرمائی، حمید الدین کرمائی ۵۹
  - کشمیر ۱۷۵
  - کعبه ۱۵۵
  - كلیات نزاری ۱۰۰، ۱۹۸، ۱۹۳، ۱۹۱
  - کلیم الله ۱۳۶
  - کوفه ۴۹، ۴۸
  - کینسانیه ۴۸
- غ**
- غازان خان ۳۳، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۳، ۱۰۸
  - غزل ۱۲۶، ۹۶
  - غوریان ۸۷، ۷۶
  - غیاث الدین خواندایر ۹۷
  - غیبت ۸۸، ۵۹، ۴۹
- ف**
- فارابی ۱۰۵، ۱۸۹
  - فارس ۱۹۷، ۷۰
  - فتح ایران ۱۷۵، ۱۶۰، ۱۲۴، ۱۲۳، ۳۲، ۲۳
  - فرات ۱۷۵
  - فردوسوی ۱۶۴، ۱۰۵، ۹۶
  - فرنگی ۱۶۳
  - فلسطین ۱۴۹، ۸۷، ۶۸، ۵۷
- ق**
- قائم ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۷۴، ۵۶
  - قائم بامرالله ابوالقاسم ۵۵
  - قاهره ۱۶۸، ۱۵۵، ۵۸، ۵۷، ۲۰
  - قاین ۱۹۲، ۱۸۲، ۱۰۴، ۱۰۲، ۸۹، ۷۷، ۷۰
  - قرآن ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۰۳، ۸۵، ۵۳، ۴۶، ۴۵، ۴۳
  - قرقوم ۸۶
  - قرامطه ۵۶، ۵۵
  - قزوین ۱۷۹، ۱۰۱، ۸۶، ۸۳
  - قصور ۱۷۲
  - فقفار ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۰، ۱۱۲، ۱۱۱، ۸۲، ۳۷
  - قم ۶۸
  - قهوستان ۷۷، ۷۶، ۷۴، ۷۲، ۷۰، ۶۹، ۳۷، ۳۵
  - محمد باقر (ع) ۱۸۸، ۴۸، ۴۵
  - محمد بن اسماعیل ۵۴، ۵۳، ۵۰
  - محمد بن جعفر ۴۹
  - محمد بن حسن (ع) ۴۹
  - محمد بن خواندشاه ۹۷
  - محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله (ع) ۴۷، ۴۵، ۴۴
  - قیونیه ۱۷۱
  - قیاس ۱۴۳، ۱۳۴
  - قیروان (تونس) ۵۵
- م**
- مثنوی ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
  - مجد الدین بغدادی ۱۲۷
  - مجد الملک ۱۲۴
  - مجنون ۱۹۷، ۱۸۱
  - محمد باقر (ع) ۱۸۸، ۴۸، ۴۵
  - محمد بن اسماعیل ۵۴، ۵۳، ۵۰
  - محمد بن جعفر ۴۹
  - محمد بن حسن (ع) ۴۹
  - محمد بن خواندشاه ۹۷
  - محمد رسول خدا صلی الله علیه و آله (ع) ۴۷، ۴۵، ۴۴
  - قیاس ۱۴۳، ۱۳۴
  - قیروان (تونس) ۵۵
- ل**
- لئون سوم ۱۹۹
  - لمسن ۸۴، ۸۲، ۷۰
  - لوئی نهم ۸۳
  - لیلی ۱۹۷، ۱۸۱
- م**

- نصیرالدین طوسی ۱۲۴، ۱۰۵، ۹۸، ۸۵، ۸۴، ۷۷، ۷۶  
 ۱۹۹، ۱۹۷، ۱۹۰، ۱۶۴، ۱۵۳، ۱۲۹، ۱۲۸  
 نصیرالدین مهرباني ۱۱۲  
 نظر ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵  
 نظام وقفى ۱۱۵  
 نعمتاللهی ۱۳۰، ۱۲۸  
 نقطويان ۱۳۰  
 نگرش اسماعيليان به تاريخ و زمان ۴۴  
 نورالدين زنگي ۷۳  
 نورالدين محمد ۷۶، ۷۴  
 نوري خشته ۱۲۸  
 نيشابوري ۵۹، ۵۸  
 نيكو وان ۹۷، ۱۱۳  
 نيه ۱۱۲
- و ۱۸۹  
 واکر ۳۳  
 وصف حضرت ۳۳  
 ولایت ۱۴۰، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۲۶، ۱۲۵  
 ويليام روپروك ۸۳
- ه ۹۸، ۳۵، ۷۶، ۸۶، ۸۷، ۸۷، ۱۹۰، ۱۴۱، ۱۲۷  
 هاجسن ۴۷  
 هاشميان ۹۸، ۳۴  
 هامر فن هامرپورگشتال ۸۳  
 هايرى سوم ۱۹۴، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۵۳، ۱۳۰، ۸۳  
 هايرى كريبن ۱۹۴، ۱۰۹، ۹۷، ۱۰۰، ۹۷، ۱۰۷، ۱۰۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۷  
 هوات ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۴۲، ۱۳۹، ۱۳۳  
 هلگو ۲۱، ۸۳، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۸  
 هفت باب اسحاق ۴۲  
 هندوستان ۱۹۰، ۱۷۲، ۱۰۷، ۷۶  
 همدان ۱۷۵، ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۲۴، ۱۲۳  
 هوارت ۱۰۸
- ي ۱۲۳  
 ياسا ۱۱۳، ۱۰۷  
 يرليغ ۱۹۰، ۵۷، ۵۵، ۵۲، ۲۰  
 يمن ۱۹۰
- محمد زردوزي ۱۷۲  
 محمود شبيستري ۱۲۹  
 مدینه ۱۹۱، ۱۴۹، ۵۰، ۴۸  
 مراغه ۱۶۳، ۱۰۷  
 مراكش ۵۷، ۵۵، ۵۲، ۴۸  
 مردان خاص ۱۵۲  
 مرد خدا ۷۵  
 مربزان بن محمود ۱۶۶  
 مرشد - مرید ۱۳۵، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۶۱  
 ۱۷۳
- مرو ۱۴۹، ۸۲  
 مریم ۱۸۴، ۱۶۹  
 مسافريان ۱۶۶  
 مُشتعلوبان ۴۳  
 مُشتعلی ۶۶، ۶۳، ۶۲  
 مُشتصربالله ۶۲  
 مصر ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۶، ۵۷  
 ۱۶۳، ۱۴۹
- مصطففي غالب ۱۹۶، ۱۷۲  
 مَصْفَى ۹۸، ۱۰۰  
 مَصْفَى ۱۹۶، ۱۹۲، ۱۶۰، ۱۰۵، ۱۵۰  
 معلم ۱۵۶، ۱۴۳، ۱۳۷، ۱۰۶، ۱۰۴، ۷۷  
 مغرب ۱۳۶، ۶۲، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۲  
 مفهوم قيمات ۱۹۶  
 مکه ۱۵۵، ۱۴۹  
 ملامتیه ۱۳۲  
 ملکشاه سلجوقی ۷۱  
 مملوك ۱۶۳، ۸۷
- منظره شب و روز ۱۷۷، ۱۶۸، ۱۱۸، ۱۰۱  
 منصوره ۷۲  
 منصوریه ۱۷۹، ۱۷۷  
 منگو تيمور ۱۷۶  
 منگو قآن ۱۰۷  
 مُوسى بن جعفر (ع) ۱۲۹، ۱۱۸، ۵۴، ۴۹، ۴۸، ۴۵  
 ۱۳۸
- مولویه ۱۶۷  
 مهربانيان ۱۰۶، ۱۳۹  
 ميرداماد ۱۲۸  
 ميمون دز ۷۲
- ن ۱۵۴، ۱۴۹، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۰۹، ۵۹  
 ناصر خسرو ۴۷، ۴۶، ۴۵  
 نجوم الدین كبرى ۱۲۷  
 نعمت الدین كبرى ۱۳۵، ۱۳۴، ۴۹، ۴۶  
 نصرت ۱۴۴، ۱۱۹، ۱۱۲

تبرستان  
[www.tabarestan.info](http://www.tabarestan.info)

## آثاری که به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی منتشر شده است

آثاری که به تصحیح، ترجمه، اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی درباره‌ی فرهنگ بیر جند منتشر شده است.

### ۱- دیوان لامع

این دیوان شامل ۵۷۵۶ بیت، مقدمه‌ای مفصل در شرح حال و نقد اشعار و فهارس متعدد جماعتاً در ۷۹۵ صفحه به کوشش دکتر محمود رفیعی - دکتر مظاہر مصقاً در ۱۰۰۰ نسخه در سال ۱۳۶۵ به هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی چاپ و منتشر شده است.  
مجموعه‌ی قصاید، غزلیات، قطعات، ترکیب‌بندها و سایر انواع شعری سروده‌ی محمد رفیع بن عبدالکریم در میانی، متألّص به لامع، شاعر عارف اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم منسوب به قصبه‌ی در میان از توابع شهرستان بیر جند  
چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵، ناشر محمود رفیعی

### ۲- دیوان حکیم نزای قهستانی

این دیوان در دو جلد مجموعاً شامل ۲۰۹۴ صفحه، جلد اول در ۱۴۰۹ صفحه در سال ۱۳۷۱ از سوی انتشارات علمی و جلد دوم در سال ۱۳۷۳ از سوی انتشارات صدوق منتشر گردیده و استاد مظاہر مصقاً مقدمه‌ی مبسوط و محققانه‌ای در ۴۴۷ صفحه پیرامون زندگی شاعر و محیط اجتماعی دوران او و خصایص شعری و مقام و منزلت علمی و ادبی نزاری بر آن نگاشته است.  
متن انتقادی دیوان نزاری قهستانی شاعر و حکیم نامی ایران در نیمه‌ی دوم قرن هفتم و اوایل قرن هشتم هجری براساس نه نسخه‌ی کهن و متن تایپ شده‌ی رساله‌ی دکتری دکتر سید علی رضا مجتبه‌زاده به جمع و تدوین و مقابله و تصحیح و تحسیه و تعلیق استاد دکتر مظاہر مصقاً برای نخستین بار با اهتمام و نفعه‌ی دکتر محمود رفیعی در دوهزار نسخه به زیور چاپ آراسته گردید.  
جلد اول چاپ اول، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات علمی، جلد دوم، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات صدوق

### ۳- زندگی و آثار نزادی

مؤلف چنگیز غلام علی بای بورדי، پژوهشگر و خاورشناسی بر جسته‌ی شوروی، مترجم مهناز صدری عضو هیئت علمی دانشکده‌ی زبان‌های خارجی دانشگاه تهران. نویسنده‌ی کتاب که به همه‌ی نسخ خطی آثار نزاری دسترسی داشته با زبانی ساده به شرح مشاغل و مسافرت‌ها و معتقدات مذهبی و فلسفی او پرداخته است. این اثر شامل ۲۹۰ صفحه به اهتمام و نفعه‌ی دکتر محمود رفیعی در ۱۰۰۰ نسخه از سوی انتشارات علمی در سال ۱۳۷۰ چاپ و منتشر شده است.

تحقيقی است عالمانه و مستند پیرامون زندگی و آثار و آراء شاعر بزرگ ایرانی حکیم نزاری فهستانی که در عصر تاریک استیلای مغول و دست نشاندگان آنها با بهره گیری از فنون ادبی و بازیان استعاره و مجاز و تشبیه اوضاع فرهنگی و اجتماعی روزگار خود را بیان و بر ملا کرده است.  
چاپ اول، تهران، ۱۳۷۰، انتشارات علمی

#### ۴- واژه‌نامه‌ی گویش بیرجند

از روانشاد دکتر جمال رضایی

این اثر در ۶۵۰ صفحه به ترتیب حروف الفبای فارسی و همراه با آوانگاری هر واژه به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی در سال ۱۳۷۳ از سوی انتشارات روزبهان در ۱۰۰۰ نسخه چاپ و منتشر شده است. این اثر بیش از ۱۵ هزار انواع واژه‌ها، نام‌ها، ترکیبات و اصطلاحات رایج در گویش بیرجند را شامل می‌شود. گویش بیرجند یکی از گویش‌های معتبر خراسان و ایران است. نگارنده که خود بیرجندی است و سال‌ها مدیریت گروه آموزشی زبان‌شناسی و زبان‌های باستانی ایران در دانشگاه تهران را بر عهده داشته و عضو پیوسته‌ی فرهنگستان پیشین زبان ایران بوده است با تئیّن و جستجوی بسیار و متکی بر مبانی علمی شناخت و تدوین عناصر گویشی به این خدمت ارزشمندی فرهنگی پرداخته و مجموعه‌ای بس گران‌سنگ پدید آورده است.

چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات روزبهان

#### ۵- بررسی گویش بیرجند. واج‌شناسی - دستور

از روانشاد دکتر جمال رضایی به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی.

از سوی انتشارات هیرمند در ۱۰۰۰ نسخه در سال ۱۳۷۷ منتشر شده است.

این اثر که متمم کتاب واژه‌نامه‌ی گویش بیرجند است، ساختار یکایک انواع کلمات و قواعد ساختمان آنها همراه با قواعد ترکیب و ترتیب و ساخت جملات و نقش و کاربرد واژه‌ها و صرف افعال (کار واژه‌ها) و انواع جمله‌ها در گویش بیرجند است.

آوانگاری دقیق هزاران واژه و جمله و الحاق یک واژه‌نامه‌ی گویشی ویژه از مزایای برجسته‌ی این اثر است.

چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷، انتشارات هیرمند

#### ۶- بیرجند نامه - بیرجند در آغازه سده‌ی چهاردهم خورشیدی

از روانشاد دکتر جمال رضایی

به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی

این کتاب شامل هفده جستار (فصل ۸۵) درباره‌ی شعر و هنر، باورها، جغرافیای انسانی، حکومت و نهادهای دولتی، جامه‌ها، عزاداری‌های مذهبی، تأسیسات و اماکن عمومی، بازی‌ها، ساختار شهر و ... به رشته‌ی تحریر درآمده است و از سوی انتشارات هیرمند در سال ۱۳۸۱ در قطع وزیری و در ۸۲۴ صفحه منتشر شده است.

چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱، انتشارات هیرمند

## ۷- دیوان شیخ عبدالحسین فنودی

به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی. عبدالحسین فنودی، متخلص به شیخ، شاعر، تاریخ نگار و اعظی ناشناخته‌ی قرن چهاردهم هجری (و. حدود ۱۲۹۰ ف. ۱۳۳۲) اهل روستای فنود در شهر بیرجند است شعر او نمایانگر شناخت عمیق وی از دقایق و طرایف ادب پارسی و عربی است و پیام او پیام عشق و همدلی، فاضلی که از درد و رنج مردم و مسائل اجتماعی آگاه است و از رواج جهل و نفاق و دوربینی و خرافات در جامعه می‌نالد و هم میهنان خویش را به بیداری، آگاهی، تلاش و ایمان راستین به خدا فرامی‌خواند و خدمتگزاری، انسان‌دوستی و کرامت انسانی را تشویق و ترغیب می‌کند، به دین و بزرگان دین عشق می‌ورزد:

ای هموطنان ز خواب بیدار شوید  
از سستی و گیرودار هشیار شوید  
از غفلت و از نفاق دوری جویید  
دل حفظ وطن به یکدگر یار شوید

دیوان از سوی انتشارات هیرمند در سال ۱۳۸۲ منتشر شده است  
چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲، انتشارات هیرمند.

## ۸- تاریخ قانیات

تألیف شیخ عبدالحسین فنودی، به کوشش و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی تاریخ نگاری اگر از سر آگاهی و بار عایت مسئولیت اخلاقی و انسانی باشد کاری سخت دشوار است و این دشواری در موردی که تاریخ نگار با کبود و فقدان منابع و مأخذ معتبر و موقت روی رو باشد دو چندان می‌گردد. شیخ عبدالحسین فنودی با آگاهی از این دشواری مضاعف که به تکرار از آن می‌نالد و شکوه می‌کند با چنین شرایطی به تدوین نخستین تاریخ خطه‌ی قاینات دست یازیده تا پایه و اساسی برای تاریخ نگاران آینده باشد که با دسترسی بیشتر به منابع و مدارک تاریخی این مهم را به اتمام رسانند. امید است که فرزندان این سرزمین با استفاده از زمینه‌ای که به دست او فراهم آمده به آرزوی او و امید همه‌ی مردم قاینات جامه‌ی عمل پوشانند. تاریخ قاینات در سال ۱۳۸۳ از سوی انتشارات هیرمند منتشر شده است.  
چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳، انتشارات هیرمند

## ۹- زندگی و اشعار سری (بدیع الزَّمَان نوربخش)

به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی کودکی نایینا به جهان گام می‌نهد، در سه سالگی مادرش را که تنها غمخوار اوست از دست می‌دهد، دوران کودکی و نوجوانی را در محیط خشک اندیشه اجتماعی و خشونت و آزار خانوادگی سپری می‌کند، و از هر گونه آموزش محروم می‌ماند. او همه‌ی این تلحیح کامی‌های سرنوشت را با برداشی پذیرا می‌شود و طبع روان و استعداد درونی خویش را در خدمت به جامعه خود بکار می‌گیرد. خود می‌سوزد و دل و روح دیگران را روشن می‌سازد  
چاپ اول، انتشارات هیرمند، تهران، ۱۳۸۵

## ۱۰- دیوان سید محمد ابراهیم صفوی

به اهتمام دکتر محمود رفیعی - حسن ابطحی راد و هزینه‌ی خانم طلاشیانی. شادروان محمد ابراهیم صفوی شاعری است که هر چند در میان همشهريان خود از شهرت والایی برخوردار است اما در خارج از این حیطه ناشناخته مانده و ویژگی شهرت گریزی او عامل اصلی این ناشناختگی بوده است. اما انتشار این دیوان، چهره‌ی درخشان سخنوری توان بازیانی رساروحی بلند و دلی پاک را برای همگان آشکار خواهد کرد. ویژگی لفظی سروده‌های این شاعر توانمند سادگی و روانی کلام و ویژگی معنوی آن عشق به خدا، به انسان، به میهن و به سنت‌های گذشتگان است و افزون بر این سروده‌های صفوی به گویش محلی بیرجندی نیز منبعی جاودانه برای زبان و فولکلور محلی و فرهنگ ایرانی است که در این زمینه همانندی ندارد.

انتشارات هیرمند، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۵

بیرستان

www.sharestan.info

## ۱۱- مجموعه مقالات همایش بین‌المللی بزرگداشت ملاعبدالعلی بیرجند به انصمام مقالاتی دیگر در بررسی احوال و آثار او

۶-۸ خرداد ۱۳۸۱ دانشگاه بیرجند

به کوشش و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی

عبدالعلی بیرجندی ریاضی دان و ستاره‌شناس نامدار نیمه‌ی نخست قرن دهم هجری قمری، اهل روستای بُجُد در کنار شهر بیرجند یکی از مفاخر سترگ فرهنگ ملی و آخرین نماینده‌ی برگسته‌ی مکتب نجومی سمرقند است. وی معاصر کوپرنيک ستاره‌شناس لهستانی بود که طرح زمین مرکزی بطلمیوس را دگرگون کرد و از آن پس دیگر هیچ ستاره‌شناس صاحب نظری در دنیا اسلام پدید نیامد.

شمار بسیار نسخ دستنویس آثار بیرجندی موجود در کتابخانه‌ها و موزه‌های سراسر جهان و ترجمه‌ی برخی از آن‌ها به پاره‌ای زبان‌های اروپایی و هندی (سانسکریت) و روسی خود گواه تاثیر و نفوذ دانش او در محافل علمی شرق و غرب است.

دریاره‌ی زندگی، محل مرگ و دفن و تعداد آثار علمی این دانشمند بزرگ اختلاف بسیار است که پژوهشگران حاضر در همایش بزرگداشت او پیرامون آن‌ها سخن گفته، برخی از موارد مبهم را روشن ساخته و زمینه را برای کشف و شناخت دیگر مسائل هموار کرده‌اند.

چاپ اول، تهران، ۱۳۸۶، انتشارات هیرمند

## ۱۲- شرح بیرجندی بر تذکره‌ی طوسی

ترجمه‌ی: سید غلامرضا تهامی - محمود رفیعی

کتاب «التذكرة في علم الهيئة» نوشته‌ی خواجه نصیرالدین طوسی، چهره‌ی پر فروع فقه، حکمت، ریاضی و نجوم اسلامی - ایرانی است که نخست پیش‌نویس آن را در سال ۶۵۹ هجری در مراجنه نوشت و سپس در سال ۶۷۲ نسخه‌ی ویراسته‌ی نهایی آن را در بغداد تنظیم نمود. کتاب التذكرة به اختصار بسیار نگاشته شده چنان که در ک و فهم آن سخت و دشوار بوده و از این رو دانشمندان مشهوری از جمله علامه عبدالعلی بیرجندی به شرح و تحسیه و توضیح آن پرداخته‌اند. متن عربی کتاب توسط پروفسور تا کانوری کوسوبا و

بروفسور دیوید پینگری به انگلیسی ترجمه و همراه با متن سانسکریت در سال ۲۰۰۲ میلادی انتشار یافته است. این کتاب توسط دکتر سید غلام رضا تهمامی و دکتر محمود رفیعی به فارسی ترجمه و به هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی منتشر شده است.

چاپ اول، تهران، ۱۳۸۷، انتشارات هیرمند

### ۱۳- از شوکتی تا دولتی

جستارهای فرهنگی درباره‌ی شرق ایران

دکتر محمد رضا راشد محصل

به کوشش و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی

خطاطران پیش گامان و پیش کسوتان هر کار و هر رشتہ همیشه و برای همگان دلپذیر است. در این کتاب کارگزاران و کاردانان آموخت و پرورش نوین از تاریخچه یکصد ساله‌ی تأسیس مدارس خصوصی و دولتی در بخشی از شرق کشور و نیز از تنگاهای مالی و دشواریهای اداری و اجتماعی و ناکامی‌ها و کامیابی‌هایی که در همه‌ی مراحل کار با آنها رویرو بوده‌اند با خوانندگان سخن می‌گویند و دانسته‌ها و آموخته‌های خود را در دسترس مامی گذارند.

چاپ اول، تهران، ۱۳۸۸، انتشارات هیرمند

### ۱۴- نمایندگان بیرجند در مجلس شورای ملی (۱۳۵۷-۱۲۸۵)

مصطفی بیرجندی

به کوشش و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی

«نمایندگان بیرجند در مجلس شورای ملی» پژوهشی است در تاریخ سیاسی معاصر بیرجند که محتویات آن در عین اجتناب از داوری‌ها و پیشداوری‌های معمول با مراعات موازین و مبانی علمی تألیف شده است. نویسنده و گردآورنده در این کتاب توانسته است برای نخستین بار فهرستی دقیق و قابل اعتماد از کسانی را گردآورد که از نخستین دوره‌ی مجلس شورای ملی تا آخرین دوره‌ی آن به نمایندگی از حوزه‌ی انتخابیه‌ی بیرجند به مجلس رفته‌اند. زندگی نامه‌ای از این نمایندگان به علاوه‌ی کارنامه‌ای از هر یک در کتاب آورده شده که فعالیت‌های آنان در پارلمان و نطق‌هایشان را در بر می‌گیرد. در هر بخش بنا به ارتباط موضوعی اشاره‌هایی به برخی رویدادهای محلی یا ملی هم شده تا هر نماینده با توجه به زمینه‌ی روزگار و زمانه‌ی آن مورد بررسی قرار گیرد.

چاپ اول، تهران، ۱۳۸۸، انتشارات هیرمند.

### ۱۵- دیوان محمد عظیم عظیمی

تنظيم، مقدمه و تحشیه از فاطمه بیدختی

به اهتمام و هزینه‌ی دکتر محمود رفیعی، تهران، ۱۳۸۹، انتشارات هیرمند

برخلاف نظری که جامعه‌ی اسماعیلی را یکسره نابود شده می‌پنداشت شمار محدودی از اسماعیلیان ایران از پوش مؤولان جان سالم بدر برند و شالوده‌ی اساسی تشکیلات مذهبی خود یعنی (دعوت) را محافظت کردند. مؤلف پس از ارائه خلاصه‌ای از سیر تاریخی تکامل سازمان دعوت اسماعیلی به بررسی نقش اساسی این سازمان در توانا ساختن اسماعیلیان ایران برای حرامت از هويت مذهبی و همبستگی جامعه‌ی اسماعیلی در آن دوران دشوار می‌پردازد.

تبرستان

www.tabarestan.info

۱۳۰۰۰ تومان



ISBN: 978-964-6974-58-6



هیرمند

