



# The Role of Political and Religious Crises in the Fatimid Caliphate in Shaping the Concept of the Ismaili Imamate: A Case Study of *Ithbāt al-Imāma* by Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Nīsābūrī

Saeid Mousavi Siany<sup>1</sup>  Bahador Ghayem<sup>2</sup>   
Ali Ghasemi<sup>3</sup>  Emadaldin Norouzinia<sup>4</sup>  

1. (Corresponding Author) Assistant Professor of History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir](mailto:saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir)

2. Associate Professor of history of Islam, Shahid Chamran university of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [ghayem.b@scu.ac.ir](mailto:ghayem.b@scu.ac.ir).

3. Assistant Professor of History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [a.ghasemi@scu.ac.ir](mailto:a.ghasemi@scu.ac.ir)

4. Master in History of Islam, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: [emadnorouzinia403@gmail.com](mailto:emadnorouzinia403@gmail.com)

---

## Article Info

## Extended Abstract

Article type:

**Research Article**

Article history:

**Received:** 30 July 2025

**Received in revised**

**form:** 9 Octo 2025

**Accepted:** 2 Nove 2025

**Published online:**

6 Nove 2025

**Key word:**

Aḥmad ibn Ibrāhīm

al-Nīsābūrī;

Aḥmad ibn Ibrāhīm

al-Nīsābūrī;

Al-Ḥākīm bi-Amr

Allāh;

Ismaili Imam; Fatimid

Caliphate;

Religious Crisis.

### Abstract

Unlike the Sunni conception, the Shi'i theory of imamate is fundamentally a priori. Nevertheless, the practical requirements of governance in Egypt produced notable shifts in the Fatimid interpretation of the doctrine of imamate. The caliphate of al-Hakim bi-Amr Allah marked a critical moment that pushed the Ismaili da'wa organization from a purely a priori theorization toward a more a posteriori engagement with political realities. Given the significance of this transition in the history of Shi'i thought, the present article seeks to answer the following question: What role did the political and religious crises of al-Hakim's caliphate play in shaping the Ismaili conception of the imamate?

To address this question, the study adopts a conceptual-history approach to examine the treatise *Ithbat al-Imama* by al-Nishaburi as a case study. The application of this method demonstrates that the extreme fluctuations in al-Hakim's policies, the doubts cast by the Abbasid caliph al-Qadir regarding the Alid lineage of the Fatimids, and the weakening of Fatimid legitimacy under the influence of extremist claims of al-Hakim's divinity constituted the crises that compelled al-Nishaburi to formulate a retrospective reinterpretation of the Ismaili doctrine of imamate.

Thus, al-Nishaburi not only defended the necessity of a divinely designated imamate in its Shi'i sense but also sought to persuade Fatimid supporters who had become doubtful

---

under al-Hakim's erratic governance. He therefore attempted to draw the public back to the Fatimid polity through concepts such as the necessity of obeying a benevolent imam and justified the caliph's inconsistent political temperament by appealing to the demands of ruling a community characterized by diverse and shifting dispositions.

### *Introduction*

The question of caliphate and imamate after the Prophet not only constituted the earliest source of division among Muslims but also emerged as the most contested subject in Islamic doctrinal history, drawing the attention of various Islamic sects. Likewise, the reciprocal influence of the doctrine of imamate on Muslim political and social developments has attracted both Eastern and Western scholars, prompting substantial reinterpretation and theorization concerning the caliphate and imamate. One of the recurring points of agreement in these studies is the emphasis on the a priori nature of the Shi'i Imami theory of imamate.

Although this assessment is accurate in certain respects, it does not reflect the entirety of Shi'i thought, for Shi'i groups, despite their consensus on the imamate of 'Ali b. Abi Talib, differed significantly regarding the definition of imamate, the identity of the rightful imams, and the functions of the institution. The Ismailis were one such group that articulated a distinct interpretation of the imamate. Their understanding of legitimacy after the Prophet bears exceptional significance in comparison with other Shi'i sects.

The Ismailis did not articulate the parameters of imamate merely from the standpoint of a marginalized discourse disconnected from political realities; rather, the practical demands of establishing political authority in the western Islamic world, combined with their ideological struggle with the Abbasids, prevented them from presenting a purely a priori narrative of imamate. Although the Ismaili conception of imamate, like that of other Shi'i groups, was theoretically a priori, the political crises inherent in governance inevitably

---

influenced their doctrinal framework, imparting to it, in some respects, an a posteriori character.

For this reason, during certain periods of Fatimid history, we encounter a proliferation of doctrinal treatises produced by the Ismaili da'wa. These texts, though formally concerned with theorizing the caliphate and imamate, were in fact motivated by the need to address the crises of the Fatimid state and justify its policies. Aḥmad b. Ibrāhīm al-Nīshābūrī was one such Ismaili thinker who formulated his views on the nature, conditions, and responsibilities of the imamate. Yet his treatise has received far less scholarly attention than it deserves. To fill this gap, the present study asks: How did the political crises and discursive contestations faced by the Fatimids in the turbulent fourth and fifth centuries AH influence al-Nishaburi's formulation of the doctrine of imamate?

#### ***Material & Methods***

This study employs conceptual history as its methodological framework for analyzing how al-Nishaburi formulated his theory of the imamate. Conceptual history examines the evolution and transformation of ideas over time, aiming to map the social and cultural life of concepts. Here, "concept" refers to the particular understanding that individuals or groups develop regarding a given issue, and the terminologies they employ to express that understanding. Conceptual history seeks to recover these understandings by situating them within the temporal and spatial contexts in which they emerged. Rather than limiting itself to the literal meanings of texts, it attempts to uncover how a text relates to its historical context in order to recover the conceptual significance embedded within it. In this way, the method underscores the historicity of human intellectual production.

Discussion of Results Al-Nishaburi composed *Ithbat al-Imama* at a time when the Fatimid caliphate was undergoing severe political and religious turmoil due to its conflict with the Abbasids and the erratic governance of al-Hakim bi-Amr Allah. Al-Qadir, the Abbasid caliph, undermined the Fatimids by declaring their Alid lineage fraudulent, thereby sowing distrust among the wider Muslim public. Meanwhile,

al-Hakim's volatile temperament and abrupt policy shifts created the image of an unstable ruler. Compounding the crisis were extremist claims that attributed divinity to al-Hakim, which further destabilized Fatimid legitimacy. These doubts extended not only to Sunni Muslims but also to many of the Fatimid state's own supporters and administrators. Faced with this dangerous situation, Ismaili missionaries and intellectuals sought doctrinal remedies. Al-Nishaburi's response took the form of *Ithbat al-Imama*. While he defended the necessity of the imamate much like Sunni scholars defended the necessity of political leadership, he rejected the Sunni doctrine of elective caliphate, adhering instead to the Shi'i requirement of a divinely designated imam endowed with knowledge and infallibility. This portion of his treatise aligns with earlier Shi'i kalam and reflects the ongoing discursive struggle with Abbasid-aligned Sunni traditionalists. What distinguishes his work, however, is his attempt to justify al-Hakim's constantly shifting policies.

#### ***Discussion of Results & Conclusions***

This study employs conceptual history as its methodological framework for analyzing how al-Nishaburi formulated his theory of the imamate. Conceptual history examines the evolution and transformation of ideas over time, aiming to map the social and cultural life of concepts. Here, "concept" refers to the particular understanding that individuals or groups develop regarding a given issue, and the terminologies they employ to express that understanding. Conceptual history seeks to recover these understandings by situating them within the temporal and spatial contexts in which they emerged. Rather than limiting itself to the literal meanings of texts, it attempts to uncover how a text relates to its historical context in order to recover the conceptual significance embedded within it. In this way, the method underscores the historicity of human intellectual production. Discussion of Results Al-Nishaburi composed *Ithbat al-Imama* at a time when the Fatimid caliphate was undergoing severe political and religious turmoil due to its conflict with

the Abbasids and the erratic governance of al-Hakim bi-Amr Allah. Al-Qadir, the Abbasid caliph, undermined the Fatimids by declaring their Alid lineage fraudulent, thereby sowing distrust among the wider Muslim public. Meanwhile, al-Hakim's volatile temperament and abrupt policy shifts created the image of an unstable ruler. Compounding the crisis were extremist claims that attributed divinity to al-Hakim, which further destabilized Fatimid legitimacy. These doubts extended not only to Sunni Muslims but also to many of the Fatimid state's own supporters and administrators. Faced with this dangerous situation, Ismaili missionaries and intellectuals sought doctrinal remedies. Al-Nishaburi's response took the form of *Ithbat al-Imama*. While he defended the necessity of the imamate much like Sunni scholars defended the necessity of political leadership, he rejected the Sunni doctrine of elective caliphate, adhering instead to the Shi'i requirement of a divinely designated imam endowed with knowledge and infallibility. This portion of his treatise aligns with earlier Shi'i kalam and reflects the ongoing discursive struggle with Abbasid-aligned Sunni traditionalists. What distinguishes his work, however, is his attempt to justify al-Hakim's constantly shifting policies.

#### **References**

- Ibn al-Athir, Izz al-Din (2006), *Al-Kamil fi al-Tarikh*, vol. 13, translated by: Hamid Reza Azir, Tehran, Asatir. [In Persian]
- Ibn al-Imad al-Hanbali, Shihab al-Din Abu al-Falah (1986), *Shadharāt al-Dhahab fi Akhbār man Dhahab*, vol. 5, Damascus, Dar Ibn Kathir. [In Persian]
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman (1992), *Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam wa al-Muluk*, vol. 15, ed.: Muhammad Abd al-Qadir Ata & Mustafa Abd al-Qadir Ata, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Persian]
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (1984), *Kitab al-'Ibar*, vol. 3, translated by: Abd al-Muhammad Ayati, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Ibn Khaldun, Abd al-Rahman (2014), *Al-Muqaddimah*, vol. 1, translated by: Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran, Elmi va Farhangi. [In Persian]
-

- Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail b. Umar (1986), *Al-Bidaya wa al-Nihaya*, vol. 12, Beirut, Dar al-Fikr. [In Persian]
- Abu al-Hasan al-Ash'ari, Ali b. Ismail (1980), *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīn*, ed.: Helmut Ritter, German Oriental Society. [In Persian]
- Abu Hatim al-Razi, Ahmad b. Hamdan (1998), *I'lam al-Nubuwwah*, translated by: Seyyed Ali Akbar Vaez Mousavi, Tehran, Monir Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Abu Hatim al-Razi, Ahmad b. Hamdan (2015), *Kitab al-Zina*, vol. 1, ed.: Saeed al-Ghanemi, Beirut, Al-Jamal Publications. [In Persian]
- Abu Ma'ali Muhammad b. Ne'mat al-Alawi al-Faqih al-Balkhi (1997), *Bayan al-Adyan*, ed.: Mohammad Taqi Daneshpazhouh & Ghodratollah Pishnamazzadeh, Tehran, Afshar Foundation. [In Persian]
- Al-Ash'ari al-Qummi, Sa'd b. Abdullah Abi Khalaf (1982), *Al-Maqālāt wa al-Firaq*, ed.: Mohammad Javad Mashkur, Tehran, Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Ashtiani, Manouchehr (2004), *Sociology of Knowledge (Introduction and General Concepts)*, Tehran, Qatreh. [In Persian]
- Babaei Siyab, Ali & Jan-Ahmadi, Fatemeh (2018), "Factors influencing the place of historiography in Ismaili literature from the beginning to the end of the seventh century AH.," *Historical Research of Iran and Islam*, 12(23). [In Persian]
- Jan-Ahmadi, Fatemeh (2011), "Hamid al-Din al-Kirmanī and the Reconsideration of the Ismaili Theory of Imamate," *New Religious Thought Quarterly*, 7(26). [In Persian]
- Jan-Ahmadi, Fatemeh (2011), "Hamīd ad-Dīn Kirmānī and his Role in Management of Fatimid Crisis," *Historical Studies*, Institute for Humanities and Cultural Studies, 2(1). [In Persian]
- Chelongar, Mohammad Ali (2011), *The History of the Fatimids and Hamdanids*, Tehran, SAMT. [In Persian]
- Hasani Razi, Seyyed Morteza b. Da'i (1985), *Tabsirat al-'Awam fi Ma'rifat Maqalat al-Anam*, ed.: Abbas Eqbal, Tehran, Asatir. [In Persian]
- Dhahabi, Shams al-Din Muhammad b. Ahmad (1993), *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-A'lam*, ed.:
-

- Omar Abd al-Salam Tadmuri, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi. [In Persian]
- Al-Shahrastani, Muhammad b. Abd al-Karim (1993), *Al-Milal wa al-Nihal*, ed.: Amir Ali Mahna & Ali Hassan Faour, Beirut, Dar al-Ma'rifa. [In Persian]
- Al-Shahrastani, Abu al-Futuh Muhammad b. Abd al-Karim (1983), *Tawdhih al-Milal*, vol. 1, translated by: Mostafa Khaleghdad Hashemi, Tehran, Eqbal. [In Persian]
- Shaykh Mufid, Muhammad b. Muhammad b. Nu'man (2009), *Awā'il al-Maqālāt fi Madhāhib wa al-Mukhtārāt*, translated & ed.: Sajad Va'ezi, Tehran, Azeeneh Gol-e-Mehr. [In Persian]
- 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, Abu Mansur (2000), *Al-Farq bayn al-Firaq*, translated by: Mohammad Javad Mashkur, Tehran, Eshraqi. [In Persian]
- Elmi-Daneshvar, Mehdi (2025), "An Analysis of the Concept of Imamate in Ismailism Based on Its Cosmological Foundations," *Shi'i Studies*, 11(28). [In Persian]
- Farmanian, Mahdi & Hashemi, Reyhaneh (2013), "Ismā'ilis and Theory of Imamate," *Journal of Imamate Studies*, 3(10). [In Persian]
- Qadi Nu'man, Abu Hanifa (1993), *Da'ā'im al-Islam*, translated by: Abdullah Omidvar, Kabul, Ismaili Press. [In Persian]
- Nasir-i Khusraw Qubadiani (2018), *Wajh-i Dīn*, ed.: Gholam-reza Aavani, Tehran, Iranian Philosophical Society. [In Persian]
- Hamid al-Din al-Kirmani (1987), *Majmu'at al-Rasā'il al-Kirmani*, ed.: Mustafa Ghalib, Beirut, Al-Mu'assasa al-Jami'iyya. [In Persian]
- Hamid al-Din al-Kirmani (2016), *Master of The Age: an Islamic traeties on The necessity of The Imamte:Al-Masabih fi Ithbat al-Imama*, translated by: Mohammad Hossein Sāket, Tehran, Negah-e Mo'aser. [In Persian]
- Kraemer, Joel L. (1996), *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid age*, translated by: Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran, Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]
- Crone, Patricia (2010), *Medieval Islamic Political Thought*, translated by: Masoud Jafari, Tehran, Sokhan. [In Persian]
-

- Gerami, S.M Hadi (2017), *An Introduction to Conceptual and Intellectual History In Islamic Studies*, Tehran, Imam Sadiq University Press. [In Persian]
- Mo'azzi, Maryam (2011), *The History of the Hamdanids and Fatimids*, Tehran, SAMT. [In Persian]
- Al-Nashi al-Akbar, Abdullah b. Muhammad (2017), *Islamic Sects and Issues Relating to Imamate*, translated by: Alireza Imani, Tehran, University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Nawbakhti, Hasan b. Musa (2021), *Firaq al-Shi'a*, translated by: Mohammad Javad Mashkur, Tehran, Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Nowzari, Hossein Ali (1996), *Philosophy of History: Methodology and Historiography*, Tehran, Tarh-e No. [In Persian]
- Al-Nishaburi, Ahmad b. Ibrahim (2012), *Ithbat al-Imama*, translated by: Mohammad Hossein Sâket, Tehran, Negah-e Mo'aser. [In Persian]
- Walker, Paul E. (2000), *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Reign of al-Hakim bi-Amr Allah*, translated by: Fereydoun Badra'i, Tehran, Farzan-e Ruz. [In Persian]
- Hamdani, Sumaiya Abbas (2008), *Between Revolution and State: the path to Fatimid...*, c2006, translated by: Fereydoun Badra'i, Tehran, Farzan-e Ruz. [In Persian]

---

**Cite this article:** Mousavi Siany ,Saeid & Ghayem, Bahador & Ghasemi ,Ali & Norouzinia Emad aldin (2025). *Historical Approaches to the Formation and Establishment of Schools for Religious Minorities in Yazd from the Qajar Period to the End of the Pahlavi Era (1304–1357 / 1925–1979)* Journal of Historical Researches of Iran and Islam, vol 19, No.37. p.304-339.

 **10.22111/JHR.2025.52328.3802**



© The Author: **Saeid Mousavi Siany & Bahador Ghayem & Ali Ghasemi & Emadaldin Norouzinia**

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

---



## نقش بحران‌های سیاسی و مذهبی خلافت فاطمی در صورت‌بندی انگاره‌ی امامت اسماعیلیه، مطالعه موردی اثبات الامامه از احمد بن ابراهیم نیشابوری

سعید موسوی سیانی<sup>۱</sup>  بهادر قیم<sup>۲</sup>  علی قاسمی<sup>۳</sup>  عمادالدین نوروزی نیا<sup>۴</sup> 

۱. (نویسنده مسئول) استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران. [saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir](mailto:saeid.mousavi.siany@scu.ac.ir)
۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران. [ghayem.b@scu.ac.ir](mailto:ghayem.b@scu.ac.ir)
۳. استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهیدچمران اهواز، اهواز، ایران. [a.ghasemi@scu.ac.ir](mailto:a.ghasemi@scu.ac.ir)
۴. کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. [emadnorouzinia403@gmail.com](mailto:emadnorouzinia403@gmail.com)

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۸/۱۵

واژه‌های کلیدی:

احمد بن ابراهیم نیشابوری،

الحاکم بامرالله،

امام اسماعیلیه،

خلافت فاطمی،

بحران مذهبی.

نظریه‌ی امامت شیعیان برخلاف اهل سنت پیشینی است. با این وجود الزامات حکومت‌داری در مصر، تغییراتی در تفسیر خلافت فاطمی از مسأله‌ی امامت ایجاد کرد. خلافت الحاکم بامرالله بزنگاهی است که سازمان دعوت اسماعیلی را به این گذار از نظریه‌پردازی پیشینی به تأمل پسینی در واقعیت‌های سیاسی سوق داد. با عطف نظر به اهمیتی که این گذار در تاریخ تفکر شیعی دارد، مقاله درصدد پاسخ بدین پرسش برآمد که بحران‌های سیاسی و مذهبی خلافت الحاکم چه نقشی در صورت‌بندی انگاره‌ی امامت اسماعیلیه ایفا کرد؟ رهیافت نگارندگان جهت پاسخ بدین پرسش مطالعه‌ی موردی «اثبات الامامه» نیشابوری از چشم‌انداز بصیرت‌های تاریخ انگاره است. کاربست این رهیافت ما را بدین نتیجه رهنمون می‌نماید که تغییرات افراطی سیاست‌های الحاکم، تردیدهایی که القادربالله عباسی در نسب علوی فاطمیان ایجاد نمود و تضعیف مشروعیت فاطمیان تحت‌تأثیر باورهای غالبانه به اولو‌هیت الحاکم، بحران‌هایی بود که نیشابوری را به بازپرداختی پسینی از انگاره‌ی امامت اسماعیلیه واداشت. بدین ترتیب، نیشابوری نه تنها از بایستگی امامت منصوص به معنای شیعی‌اش دفاع کرد، بلکه بر آن شد تا حامیان دولت فاطمی که تحت تأثیر رویه‌ی حکومت‌داری الحاکم دچار تردید شده بودند را اقناع سازد. لذا سعی کرد تا مردم را در پرتو مفاهیمی هم‌چون ضرورت اطاعت از امام خیرخواه به دامن خلافت فاطمی بازگرداند. به همین ترتیب تلون مزاج سیاسی خلیفه را با استناد به الزامات حاکمیت بر مردمی که واجد روحيات متغیر و متفاوتی هستند توجیه نمود.

استناد: موسوی سیانی، سعید و قیم، بهادر و قاسمی، علی و نوروزی نیا، عمادالدین (۱۴۰۴) *نقش بحران‌های سیاسی و مذهبی خلافت فاطمی در صورت‌بندی انگاره‌ی امامت اسماعیلیه، مطالعه موردی اثبات الامامه از احمد بن ابراهیم نیشابوری* پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، پاییز و زمستان، ۱۴۰۴، دوره ۱۹، شماره ۳۷، ص ۳۰۴-۳۳۹.

doi 10.22111/JHR.2025.52328.3802

© نویسندگان سعید موسوی سیانی و بهادر قیم و علی قاسمی و عمادالدین نوروزی نیا،

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان





## مقدمه

خلافت و امامت پس از پیامبر یکی از مهمترین مسائلی است که موجبات اختلاف میان مسلمانان را فراهم آورده و به‌عنوان چالش‌برانگیزترین مبحث کلامی توجه فرق اسلامی را به خود جلب نموده است.<sup>۱</sup> آنچنان‌که نوبختی در فرق الشیعه اذعان می‌نماید که «از زمان رحلت حضرت محمد همه‌ی فرقه‌های اسلام-از شیعه تا دسته‌های دیگر- در هر روزگاری و در حیات هر امامی و یا پس از درگذشت او، اختلافشان درباره مسئله امامت بوده است» (نوبختی، ۱۴۰۰: ۳). بر این اساس غالب فرق اسلامی ضمن شرح و بررسی وقایع پس از رحلت پیامبر اسلام سعی در اثبات نظریه خلافت و امامت خود و انکار نقطه‌نظرات سیاسی طرف مقابل را دارند. از سوی دیگر، مسأله امامت بیش از سایر مسائل کلامی بازتاب سیاسی و اجتماعی داشته است و هر یک از مکاتب کلامی تلاش داشته‌اند تا با استناد به خوانش خود از مبانی اقتدار خلافت و لوازم امامت بر تحولات سیاسی و اجتماعی جهان اسلام تأثیرگذاری داشته باشد. با عنایت به این ملاحظات است که اهل سنت شیوه‌ی انتخاب ابوبکر را به‌عنوان الگوی صحیح انعقاد امامت می‌پذیرد و با استناد به یک خوانش پسینی از رخدادهای سقیفه، امامت بر مسلمین را امری انتخابی می‌انگارند.<sup>۲</sup> در مقابل، شیعیان به‌عنوان مهمترین رقیب فکری و سیاسی اهل سنت، سقیفه را انحراف از مسیر حقیقی اسلام تلقی کرده‌اند؛ آن‌ها با بازخوانی رخدادهای تاریخ صدر اسلام از امامت منصوص علی بن ابی طالب (ع) و افضل بودن او بر شیخین، دفاع می‌نمایند (شیخ مفید، ۱۳۸۸: ۳۵-۳۸). البته فرق شیعه علی‌رغم اتفاق نظر در امامت علی بن ابی طالب (ع)، در تفسیر اصل امامت و سلسله‌ی امامان، دچار اختلاف نظر شدند.<sup>۳</sup> اسماعیلیه یکی از این فرق شیعه است که تفسیر خاص خود را از مسأله امامت، ارائه می‌کند. تفسیر اسماعیلیه از مشروعیت امامت و خلافت پس از پیامبر (ص)، اهمیتی بی‌بدیل در قیاس با سایر فرق شیعه دارد. زیرا صرفاً از چشم‌انداز گفتمان مغلوب و بدون توجه به واقعیت‌های سیاسی، به ترسیم مولفه‌های امامت پرداختند، بلکه با توجه به الزاماتی که حاکمیت سیاسی طولانی‌مدت بر غرب جهان اسلام در برداشت و همچنین در کشمکش گفتمانی با عباسیان بود که آرزوی تشکیل خلافتی یکپارچه در سرتاسر جهان اسلام را می‌پروراندند. لذا، برخلاف سایر جریان‌های شیعی،

روایتی صرفاً پیشینی از مسأله امامت ارائه نکردند. زیرا الزامات تشکیل خلافت و بازتولید حاکمیت سیاسی در شمال آفریقا و بخش‌هایی از شام، اجازه‌ی بی‌اعتنایی به واقعیت‌های سیاسی را نمی‌داد. برآیند این وضعیت آن بود که نظریه‌ی پیشینی امامت اسماعیلیه به‌سان نظریه‌ی خلافت اهل سنت تحت تأثیر اقتضائات شرایط تاریخی و در کوره‌ی حوادث و بحران‌های سیاسی آبدیده شد و ماهیتی بعضاً پسینی به‌خود گرفت. به‌بیان روشنتر، هرچند انگاره‌ی امامت اسماعیلیه، هم‌چون سایر فرق شیعه، در ذات خود پیشینی است، اما تجربه‌ی بحران‌های سیاسی که ذاتی هر شکل از حکومت‌داری است، تأثیر خود را بر نظریه‌ی امامت اسماعیلیه نهاد و در مواردی بدان سیمایی پسینی داد. بر همین اساس است که در برهه‌ای از تاریخ خلافت فاطمی، شاهد نگارش رساله‌هایی کلامی متعددی از سوی سازمان دعوت اسماعیلیه هستیم؛ رساله‌هایی که اگرچه در ظاهر نظریه‌پردازی حول محور مسأله‌ی خلافت و امامت می‌نماید، اما در حقیقت تلاشی جهت پاسخ به بحران‌های خلافت فاطمی و تضمین مشروعیت فاطمیان است.<sup>۴</sup>

نزاع بلندمدت با عباسیان در مورد حاکمیت بر جهان اسلام و ضرورت دفاع از مشروعیت خلافت فاطمی، اندیشمندان اسماعیلی را به کشمکش اعتقادی در خصوص الگوی مشروع امامت، سوق داد. این کشمکش اعتقادی و سیاسی در قرن چهارم و پنجم هجری و با تشکیل حکومت‌های شیعه‌مذهب در بخش‌هایی از جهان اسلام وارد مرحله جدیدی شد و خلافت عباسی به‌عنوان نماینده‌ی گفتمان مسلط و برخوردار از اقتدار سیاسی، در معرض تهدید قرار گرفت. تشکیل سازمان دعوت گسترده توسط اسماعیلیه این تهدید را دوچندان ساخت. زیرا سازمان دعوت اسماعیلی عالمان و متکلمان بزرگی را پرورش داد که طی سفرهای تبلیغی خود جماعت‌هایی را پایه‌گذاری کردند که از مغرب جهان اسلام تا سند در شرق و از کوهستان‌های دیلم در کرانه‌های خزر تا بلندی‌های یمن در جنوب را در برمی‌گرفت. پر واضح است که اثبات امامت و تبیین فلسفه وجودی آن، محوری‌ترین آموزه‌ای بود که در طی این فعالیت‌های تبلیغی محل توجه قرار گرفت. زیرا مفهوم امامت، مهم‌ترین ابزاری بود که اسماعیلیه به‌واسطه آن هویت خود را از اهل سنت و سایر گروه‌های شیعی متمایز می‌کردند و با استناد بدان، در تحولات سیاسی قرن‌های چهارم و پنجم هجری به ایفای نقش پرداختند. در یک چنین فضای سیاسی بود که اندیشمندان اسماعیلی رساله‌هایی در ماهیت امامت و مشروعیت امامان فاطمی نگاشتند.

احمد بن ابراهیم نیشابوری، یکی از این اندیشمندان اسماعیلی است که به طرح نظرات خود در باب امامت پرداخت و شرایط و وظایف نهاد امامت را تشریح نمود.<sup>۵</sup> او در رساله‌ی «اثبات الامامه»

از جایگاه امامت بحث کرد و با توصیف امام به‌عنوان وارث و امانت‌دار حقیقی پیامبر و تأکید بر امامت به‌منزله تکلیف دینی هر مسلمان، به انگاره‌ی امامت در کلام اسماعیلی، شکل داد. با این وجود، رساله او در باب امامت آن‌گونه که باید محل توجه تاریخ‌پژوهان، قرار نگرفته است. در این میان، معدود پژوهش‌هایی که توجهی به مقوله امامت در میان فاطمیان داشته‌اند، با بی‌اعتنایی از کنار رساله‌ی نیشابوری، عبور کرده‌اند. از سوی دیگر، پژوهش‌های صورت گرفته در خصوص خوانش اسماعیلیه از امامت نیز صرفاً دلالت‌های کلامی این برداشت را توصیف کرده و تأملی در باب نسبت معنادار میان تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قرن‌های چهارم و پنجم و تلقی اسماعیلیه از امامت، نکرده‌اند. با عطف نظر بدین خلاء، نگارندگان درصدد پاسخ بدین پرسش برآمدند که بحران‌های سیاسی و کشمکش‌های گفتمانی فاطمیان در سده‌های پرحادثه‌ی چهارم و پنجم هجری، چه تأثیری در صورت‌بندی نظریه امامت احمد بن ابراهیم نیشابوری داشته است؟

### چارچوب مفهومی

تاریخنگاری انگاره، رهیافتی است که نگارندگان جهت پاسخ بدین پرسش و تبیین چگونگی صورت‌بندی نظریه امامت احمد بن ابراهیم نیشابوری، به‌کار گرفته‌اند. در تاریخ انگاره، تطور و تحول یک اندیشه در بستر زمان مورد بررسی قرار می‌گیرد و سعی می‌شود تا حیات اجتماعی و فرهنگی یک فکر، ترسیم شود. در اینجا منظور از انگاره دریافتی است که فرد یا افرادی از یک موضوع خاص دارند و از یک اصطلاح یا واژه‌ی مشخص، برای نام‌گذاری این دریافت استفاده می‌کنند. تاریخ انگاره برای رهزنی به این دریافت فردی، زاویه‌ی دید فاعل شناسا نسبت به موضوع را با توجه به زمان و مکانی که در آن قرار گرفته و تغییراتی که متحمل شده است مد نظر قرار می‌دهد (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۰۶). بدین ترتیب، تاریخ انگاره نه‌تنها تحولات معنایی یک مفهوم در طول تاریخ، هم‌چون توسعه معنایی و تضییق معنایی را توصیف می‌کند، بلکه تفاوت موقعیتی یک فکر، اندیشه و مفهوم در حد فاصل یک بازه زمانی را نیز تبیین می‌نماید. تاریخ انگاره در راستای تحقق این هدف صرفاً به بازشناسی معنای ادبی یک متن بسنده نمی‌کند، بلکه سعی دارد با پرده برگشتن از ارتباط متن با بافتار تاریخی‌اش، معنای مفاهیم را فراچنگ آورد (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۰۹). در واقع، این الگو در بازشناسی معنای متون، بر تاریخمندی دستاوردهای اندیشگی انسان تأکید می‌کند. بر اساس مفهوم «تاریخمندی»، جنبه‌های فکری حیات انسانی در خلاء و بدون توجه به شرایط تاریخی و جغرافیایی شکل نمی‌گیرد، بلکه وابسته به زمان و مکان است و از تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی متأثر می‌شوند. بدین ترتیب تاریخ درآستانه هستی انسانی نمی‌ایستد، بلکه در شکل و محتوای معرفت انسانی، مدخلیتی تام و تمام ایفا می‌کند. لذا درک صحیح و مناسب یک

اندیشه، زبان، فرهنگ، دین و سیاست، در گرو مرتبط ساختن آن با یک بستر تاریخی است (نوذری، ۱۳۷۵: ۴۵). با عنایت به این تلقی است که در بخش نخست مقاله، بحران‌های سیاسی و مذهبی خلافت فاطمی، به‌عنوان مهمترین مولفه‌های بافتار تاریخی اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری ترسیم شده است. سپس ضمن مطالعه موردی رساله اثبات الامامه، از نقشی که این بافتار تاریخی در صورت‌بندی انگاره امامت نیشابوری داشته است، پرده برمی‌گیریم. در واقع، نگارندگان در پی مدلل کردن این ادعا هستند که کشمکش‌های عقیدتی و سیاسی عباسیان و فاطمیان در خصوص الگوهای مشروع خلافت و امامت بر مسلمانان، تلاش‌های القادر بالله عباسی برای احیای خلافت عباسی و رفتارهای متعارض الحاکم بالله فاطمی، مهمترین بحران‌های سیاسی خلافت فاطمیان بودند که اندیشمندانی هم‌چون نیشابوری را به دفاع از حقانیت مذهب اسماعیلیه و نگارش رساله‌هایی در باب امامت برانگیخت.

### پیشینه تحقیق

تأثیر بحران‌های سیاسی و اعتقادی جهان اسلام در صورت‌بندی انگاه امامت اسماعیلیه، از آن دست موضوعاتی است که به‌ندرت محل توجه پژوهشگران قرار گرفته است. معدود پژوهش‌های صورت گرفته نیز یا به معرفی نظریه امامت اسماعیلی در آثار شخصیت‌هایی هم‌چون حمیدالدین کرمانی پرداخته‌اند و یا صرفاً به ترسیم بحران‌های سیاسی خلافت فاطمیان توجه کرده‌اند. لذا می‌توان ادعا کرد که پژوهش‌های مزبور، عنایتی به تأثیر بحران‌های سیاسی جهان اسلام در صورت‌بندی تاریخی انگاره امامت اسماعیلیه و بازاندیشی تاریخی نظریه امامت احمد بن ابراهیم نیشابوری نداشته‌اند.

از معدود پژوهش‌های صورت گرفته در باب نظریه امامت اسماعیلی اثری است تحت عنوان «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه» که توسط فاطمه جان‌احمدی نگاشته شده است. جان‌احمدی در این مقاله، ضمن برشمردن افکار و اندیشه‌های حمیدالدین کرمانی، به بازشناسی سازوکارهایی می‌پردازد که او برای نظریه‌پردازی در باب مفهوم امامت به کار برده است. به باور جان احمدی، گسترش باورهای غالبانه در نظام دعوت فاطمی، کرمانی را بر آن داشت تا با بازبینی نظریه‌ی امامت و رد نظریه‌های غالبانه، زمینه‌های بازتولید حیات سیاسی فاطمیان را فراهم نماید. در همین راستا، ضمن بازگشت به میراث کلامی، روایی و عقلی اسماعیلیه، طرح‌واره‌های

ابتکاری برای مقابله با غالیان ارائه نمود. پژوهش حاضر هرچند به‌سان خانم جان احمدی، نظریه‌ی امامت در اسماعیلیه را محل بحث قرار داده است، اما بر خلاف ایشان، توجه خود را معطوف به چگونگی صورت‌بندی تاریخی انگاره‌ی امامت در رساله احمد بن ابراهیم نیشابوری کرده است. شخصیتی که برخلاف کرمانی، در فضای قاهره می‌زیست و دغدغه‌اش در کتاب اثبات الامامه، بیش از آنکه مبارزه با غالیان باشد، توجیه رفتارهای متناقض الحاکم به امرالله بود. از سوی دیگر نگارندگان برخلاف دکتر جان احمدی و با صراحت بر ماهیت پسینی نظریه امامت نیشابوری تأکید می‌نمایند.

فاطمه جان احمدی در اثر دیگر خود با عنوان «اندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمیان» نیز، علل وقوع بحران در زمان الحاکم را کاویده و درصدد پاسخ بدین پرسش برآمده است که انگیزه‌های فراخواندن کرمانی از عراق به قاهره چه بود و او چه راهبردهایی جهت گذر از این بحران‌ها، اتخاذ نمود. به باور جان احمدی، تبلیغات مستمر خلافت عباسی برضد خلافت فاطمی و وجود افکار غالی‌گرایانه در درون دستگاه خلافت فاطمی، نظام دعوت فاطمی را بر آن داشت تا از حمیدالدین کرمانی برای حضور در قاهر دعوت نماید. توانمندی‌های علمی و مدیریتی کرمانی، آشنایی کرمانی با عقاید شیعه اثنی‌عشری و تسلطی که بر الهیات اسماعیلی، فلسفه‌های نوافلاطونی و کلام مسیحی و یهودی داشت به‌عنوان انگیزه‌های این دعوت معرفی می‌شود. به باور جان احمدی، راهبرد کرمانی برای عبور از این بحران‌ها، رد عقاید غالیان، تحکیم امامت الحاکم و پاسخ به شبهاتی بود که باعث برگشت برخی نوکیشان از مذهب اسماعیلیه گردید. چنانکه از این محورهای موضوعی بر می‌آید، جان احمدی برخلاف مقاله نخست که بیشتر ناظر به ترسیم نظریه‌ی امامت کرمانی بود، در این مقاله توجه خود را به تشریح علل بحران خلافت فاطمی در زمان الحاکم و راهبرد کرمانی برای مدیریت این بحران متمرکز کرده است. این در حالی است که، در مقاله پیش روی نگارندگان، به تحلیل بحران‌های خلافت فاطمی در زمان الحاکم بسنده نمی‌کنند، بلکه بر آن هستند تا ضمن بازشناسی بحران‌های خلافت فاطمی در زمان الحاکم، از تأثیری که این بحران‌ها

بر صورت‌بندی انگاره‌ی امامت احمد بن ابراهیم نیشابوری داشته نیز پرده برگیریم و به ماهیت پسینی نظریه امامت نیشابوری رهنمون شویم.

مهدی فرمانیان و ریحانه هاشمی در مقاله‌ای تحت عنوان «نظریه امامت در اسماعیلیه» برداشت اسماعیله از ماهیت، ویژگی‌ها و وظایف امامت را بررسی کرده‌اند. وجه بارز کار ایشان پیوندی است که میان نظریه امامت و تاریخ قدسی و ادواری اسماعیلیه برقرار می‌کنند. آنچنانکه با آشکار نمودن وابستگی نظریه امامت به برداشتی قدسی و ادواری‌ای که اسماعیلیه از تاریخ داشتند، پرتوی بر ویژگی‌ها و کارکردهای نهاد امامت در میان اسماعیلیه می‌اندازند. چنانکه از این توضیحات برمی‌آید فرمانیان و هاشمی مسأله‌ای متفاوت از مقاله حاضر را دنبال می‌کنند و اعتنایی به نقاب برگرفتن از ماهیت تاریخمند و پسینی نظریه امامت اسماعیلیه ندارند.

مهدی علمی دانشور نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی مفهوم امامت در اسماعیلیه، مبتنی بر مبانی کیهانشناسی آن» سعی کرده است نفوذ آموزه‌های نوافلاطونی در تقریر اسماعیلیه از ماهیت و کارویژه‌های امامت را واکاوی نماید و پرده از مبانی کیهانشناسی نظریه امامت اسماعیلیه برگیرد. برخلاف او نگارندگان بر آن هستند که تا از یک چنین تفسیرهای پیشینی از نظریه امامت اسماعیلیه فاصله بگیریم و با بازشناسی تاثیر بحران‌های سیاسی و مذهبی عصر الحاکم بر انگاره امامت اسماعیلیه، چگونگی صورت‌بندی نظریه امامت نیشابوری در اثبات الامامه را تحلیل نماییم.

### **بحران‌های سیاسی و مذهبی خلافت فاطمی در عصر الحاکم بامرالله**

دانش‌ها، باورها و نقطه‌نظرات سیاسی و مذهبی اندیشه‌وران در خلاء متولد نمی‌شود، بلکه هر اندیشمند در پیوندی ناگسستنی با اشکال زندگی و نیروهای اجتماعی حاکم بر جامعه‌ی خود است که تفسیر و خوانشی از جهان هستی ارائه می‌کند. در واقع، نوعی رابطه‌ی دیالکتیکی میان شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر اندیشه‌وران و اندیشه‌هایی که ایشان تولد می‌کنند وجود دارد؛ رابطه‌ای که بر اساس آن شرایط سیاسی و اجتماعی به محتوا و فرم اندیشه‌ورزی‌های اعتقادی و سیاسی صاحبان فکر شکل می‌دهد و متقابلاً نقطه‌نظرات اندیشه‌وران به مسیری که جوامع می‌پیمایند، جهت می‌دهد (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۴۷-۵۰). نیشابوری نیز از این قاعده مستثنی نیست و هم‌چون سایر

اندیشه‌وران مسلمان اسماعیلی مذهب و غیراسماعیلی از تحولات سیاسی و اجتماعی محل زیست خود تأثیر پذیرفته است و سعی نموده با صورت‌بندی افکار و ایده‌های خود، پاسخی برای بحران‌های سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه بیابد. با عطف نظر بدین مهم، تبیین و بازاندیشی انگاره‌ی امامت او و سایر اندیشه‌وران اسماعیلی مذهب، مستلزم ترسیم سیمای اجتماعی و سیاسی مصر و جهان اسلام در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری است. عصری که تحت تأثیر سیاست‌های خلافت الحاکم بامرالله از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ خلافت فاطمی در مصر است.

الحاکم در شرایطی به خلافت رسید که به علت خردسال بودن امور تحت سیطره امرا و درباریان بربر قرار گرفت و حسن بن عماره مغربی بر خلیفه و دستگاه سیاسی فاطمیان حکم می‌راند. تداوم این وضعیت باعث رنجش نیروهای مغربی دستگاه خلافت فاطمی شد. لذا تحت رهبری برجوان شوریدند و ضمن شکست حسن بن عماره، بر اداره امور سلطه یافتند. بدین ترتیب الحاکم از سلطه یک امیر خارج و تحت سلطه امیر دیگر قرار گرفت. تداوم این وضعیت خوشایند الحاکم نبود. زیرا علاوه بر بدرفتاری‌هایی که برجوان در حق خلیفه می‌نمود، عملاً خلیفه فاطمی را به یک جایگاه نمادین فاقد قدرت سیاسی تبدیل می‌کرد. لذا در سال ۳۹۰ هجری بود که الحاکم به کمک امرای وفادار به خاندان فاطمی برجوان را کشت و حسین پسر جوهر سسیلی را برای اداره امور برگزید (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳/ ۸۴-۸۵). هرچند از این زمان به بعد، الحاکم با استقلال امور خلافت فاطمی را اداره کرد و تا سال ۳۹۵ هجری رویه‌ای معتدل در اداره امور داشت، اما خاطرات تلخ کودکی تأثیر نامطلوبی بر او نهاد و موجد شخصیت و مزاجی نامتعادل در او شد. آنچنان که در طول دوران خلافت با شتاب تصمیمی می‌گرفت و به اجرا می‌نهاد، اما اندک زمانی بعد پشیمان می‌شد و تصمیم‌هایی برخلاف سیاست‌های نخستین خود می‌گرفت. به تعبیر ابن خلدون «حالت الحاکم بامرالله در جور و عدل و به وحشت افکندن و ایمن گردانیدن و عبادت و بدعت همواره در تغییر بود» (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳/ ۸۵).

یک نمونه از تصمیم‌گیری‌های متناقض و متعارض او زمانی بود که دستور داد بازارها در شب باز و در روز بسته باشند. سپس مدتی بعد از این تصمیم خود بازگشت و دستور داد تا هیچ کس پس از

غروب از منزل بیرون نباشد (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۱۲-۹). از دیگر تصمیمات سخت‌گیرانه و افراطی الحاکم، که در نهایت از آن نیز بازگشت، فرمانی بود مبنی بر اینکه زن‌ها از خانه خارج نشوند. حتی دستور قتل زنانی که با فرمان او مخالفت کرده بودند را نیز صادر کرد (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۵/۱۰۱). او در حالی که فرمان ممنوعیت گرفتن خمس و زکات از سوی قاضیان را صادر کرده بود، از این تصمیم خود پشیمان شد و فرمان خود را لغو کرد. از یک سوی بر بیان «حی علی خیر العمل» در اذان تأکید می‌نمود و از سوی دیگر به اقتضای مزاج یا شرایط جامعه، بیان این تعبیر در اذان را ممنوع می‌کرد. سیاست‌های متغیر و متعارض الحاکم، گاه دامن یاران و همراهان او را می‌گرفت؛ به گونه‌ای که بسیار از خواص و کارگزاران خود را پس از مدتی به قتل رساند. حتی شخصیت‌هایی هم چون حسین پسر جوهر نیز از این قتل‌ها نرستند. (ابن عماد حنبلی، ۱۹۸۶: ۹/۵). این وضعیت و رسوخ وحشت در میان کارگزاران دولت فاطمی، یاران الحاکم را بر آن داشت تا با گرفتن عهدنامه‌هایی جان خود را تضمین کنند. به تعبیر ابن خلدون «چون ستم و تطاول الحاکم بامرالله نسبت به دولتمردانش از حد گذشت و بسیاری چون جرجایی را کشت و دست برید، بسیاری از سطوت او گریختند و بعضی نیز امان خواستند و برایشان امان‌نامه نوشته شد» (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۸۴/۳). البته الحاکم چندان بدین عهدنامه‌ها پایبند نبود.

اوج تصمیمات سخت‌گیرانه و متناقض الحاکم را می‌توان در سیاست‌های مذهبی او مشاهده نمود. الحاکم بر اقلیت‌های مسیحی و یهودی ساکن در قلمرو فاطمیان سخت‌گرفت و محدودیت‌های بسیاری بر آنها نهاد. برای نمونه اقلیت‌های دینی را وادار به پوشش خاصی نمود و ورود ایشان به گرمابه‌های مسلمین را ممنوع ساخت (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۵/۶۱). در سال‌های نخستین خلافتش فرمانی صادر کرد مبنی بر اینکه مسیحیان و یهودیان یا باید اسلام بیاورند و یا اینکه از سرزمین‌های اسلامی مهاجرت کنند. در چارچوب یک چنین سیاستی بود که تعداد زیادی از کلیساها و صومعه‌های مسیحی ویران شد (ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۷/۲۳۸-۲۴۰). جالب آنکه، الحاکم برخلاف این سخت‌گیری‌های اولیه، در سال‌های پایانی خلافتش سیاست تسامح‌آمیزی نسبت به غیرمسلمانان در پیش گرفت و نه تنها اجازه بازگشت به دینشان را داد، بلکه حتی کلیساها و صومعه‌های مسیحیان

و یهودیان را نیز بازسازی کرد (ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۹/۱۲). الحاکم مشابه این سیاست‌های متعارض و تند مذهبی را در خصوص اهل سنت نیز در پیش گرفت؛ چنان‌که فرمان سب شیخین را صادر نمود و دستور داد تا بر دیوار مساجد، بازارچه‌ها و کوچه‌های شهر، لعن بر شیخین ثبت شود. اما به‌سان سیاست‌های دیگرش، دو سال بعد، این فرمان را لغو کرد و دستور پاک کردن لعن‌ها از اماکن شهری را صادر نمود. الحاکم تمایل داشت تا امام همه مسلمانان باشد. لذا فرمانی صادر نمود که آئین‌ها و رسوم مذهبی اهل تسنن را هم‌تراز آئین‌ها و رسوم مذهبی و عبادی شیعیان قرار می‌داد و به تفاوت‌های میان فرق اسلامی با دیده‌ی اغماض و تسامح نگریست. او در توجیه فرمانش به آیه‌ی «لا اکراه فی الدین» استناد جست (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۳/۸۵).

گسترش فعالیت‌های جریان‌های غالی و تأکید بر اولوهیت خلیفه فاطمی، از دیگر بحران‌هایی است که در زمان خلافت الحاکم وقوع یافت و به بحث و مجادلات کلامی در باب امامت جهت داد. در واقع، امامت الحاکم شاهد پدید آمدن و شیوع بعضی از اندیشه‌های تندورانه در میان برخی از داعیان فاطمی در باب قدرت و سجایای این خلیفه فاطمی بود. هرچند قدیم‌ترین اظهارات غالیانه درباره‌ی الحاکم در پرده‌ای از ابهام پوشیده شده است، اما ریشه‌ی این اندیشه‌ها را می‌توان در انتظارات معادی اسماعیلیان و مهم‌تر از آن در تفکرات شیعیان غالی دوره‌های قدیم‌تر، مخصوصاً در عقاید خطابیّه جست وجو کرد. به‌نظر می‌رسد، حسن ابن حیدره الاخرم نخستین داعی بود که در سال ۴۰۸ هجری نهضتی را به قصد اعلام الوهیت الحاکم سازمان داد (معزی، ۱۳۹۰: ۱۳۳). این در حالی بود که دعوت فاطمی بر اساس اصول اعتقادی خود، الحاکم را صرفاً پیشوا و رهبری معصوم می‌انگاشتند که وظیفه دارد به یاری احاطه خود به معانی باطنی شریعت، از اسلام حقیقی و مسلمانان محافظت نماید. در واقع، حامیان دعوت اسماعیلی نمی‌توانستند او یا هیچ خلیفه دیگری را موجودی الهی بشناسند. به تعبیر فاطمه جان احمدی، جریان رسمی دعوت فاطمی مخالف یک چنین باورهای غالیانه بودند. لذا تلاش کردن تا علی‌رغم تأکید بر مقام قدسی خلفای فاطمی، توانایی‌های امام را همچنان در حیطه ولایت، عصمت و علم باطنی حفظ نمایند و مانع از انتساب مقام الوهیت به امام شوند. آنچنانکه با طرح تعابیری هم‌چون مفسر شریعت، خزانه حکمت و منبع همه علوم، امام

را ادامه دهنده راه پیامبر و تنها راه دسترسی به حقیقت معرفی کردند. (جان احمدی، ۱۳۹۰: ۵۸-۵۹)

در نتیجه، سازمان دعوت، قاطعانه مخالف این جنبش جدید بود که پیروان روزافزونی در میان اسماعیلیان مصری پیدا می‌کرد. با قتل الاخرم، باورهای غالبانه در باب الحاکم توسط حمزه بن علی بن احمد لباد تداوم یافت. در این میان، فردی دیگر به نام محمد بن اسماعیل درزی نیز ظهور کرد که برای نخستین بار و در ملاء عام، الوهیت الحاکم را اعلام کرد. بدیهی است که ساکنان سنی‌مذهب مصر، علی‌الخصوص فسطاط، در برابر این دعاوی سکوت نکنند. بدین ترتیب شورشی در گرفت که هم باعث قتل حامیان درزی شد و هم باعث کشتار برخی از اهل سنت (چلونگر، ۱۳۹۰: ۹۲-۹۳). این وضعیت صدمه‌ای جبران‌ناپذیر بر مشروعیت و محبوبیت الحاکم در مصر و سایر سرزمین‌های تحت سلطه‌ی فاطمیان زد؛ آنچنان‌که به تعبیر حمیدالدین کرمانی در کتاب مباسم البشارات، ابرهایی تیره آسمان خلافت فاطمی را در بر گرفت و تردیدهایی در اذهان عامه مردم و داعیان دعوت اسماعیلی ایجاد شد. به گونه‌ای که برخی از داعیان، از اساس مشروعیت دعوت فاطمی را انکار می‌کردند. در مقابل برخی دیگر، به زیاده‌گویی و غلو در باب الحاکم می‌پرداختند (کرمانی، ۱۹۸۷: ۱۱۳-۱۱۴).

مناسبان میان خلافت فاطمی و خلافت عباسی از دیگر مولفه‌های تاریخی است که به بازپرداخت مقوله امامت در دعوت اسماعیلیه، صورت بخشید. دعوت فاطمی از همان دوره‌ی ستر و جنبش، داعیه‌های جهانی داشت و سودای تشکیل خلافتی واحد در سرتاسر سرزمین‌های اسلامی را در سر می‌پروراند. فتح مصر توسط المعزالدین الله و انتقال مرکز خلافت به شهر تازه‌تأسیس قاهره، مرحله‌ی مهمی در تحقق این هدف بود. امری که باعث وحشت خلافت عباسی شد. بدین ترتیب، تلاش فاطمیان برای توسعه‌ی نفوذ خود در نواحی شرقی سرزمین‌های اسلامی، مناسبات فاطمیان با خلافت عباسی را وارد مرحله‌ی جدیدی نمود. از سوی دیگر، نظام پیچیده دعوت فاطمی و داعیان آنها، تبلیغات وسیعی در شرق جهان اسلام علی‌الخصوص عراق داشتند و با انتشار کتب و تبلیغات خود، نظر مساعد برخی از عوام و خواص را جلب نمودند؛ به گونه‌ای که بسیاری از مردم بغداد در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری از بیان تمایلات اسماعیلی خود نداشتند. پر واضح

است که این وضعیت نه تنها باعث وحشت خلفای عباسی شد، بلکه روابط فاطمیان و عباسیان را تنش‌آلود ساخت. بر این اساس بود که در زمان خلافت القادر بالله، تغییرات آشکاری در سیاست عباسیان در خصوص فاطمیان به وجود آمد. آنچنان که القادر بالله از روسای گروه‌های مختلف که از جمله مهم‌ترین آنان رجال اثنا عشری و بزرگان اشراف بودند، خواست تا اعلامیه‌ای صادر کنند و نسبت فاطمیان و تبار امامان اسماعیلی را مجعول و دروغ اعلام دارند (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۳ / ۵۴۸۵). در واکنش به این رویکرد خلافت عباسی و در دفاع از مشروعیت خلافت فاطمی بود که اندیشمندان اسماعیلی سعی در تدوین آثاری با مایه‌های کلامی و تاریخی کردند. قاضی نعمان، احمد بن ابراهیم نشابوری، حمید الدین کرمانی از مهمترین این اندیشمندان هستند که با نگارش آثار خود نه تنها به دفاع از مشروعیت فاطمیان و ضرورت حفظ قدرت سیاسی امامان فاطمی پرداختند، بلکه تلاش کردند تا راه رستگاری در تاریخ را به پیروان دعوت اسماعیلی نشان دهند. (بابایی سیاب و جان احمدی، ۱۳۹۷: ۲۰۲-۲۰۴).

چهارمین مولفه‌ی تاریخی موثر در صورت‌بندی نظریه، نزاع و کشمکش گفتمانی بود که شیعه با اهل حدیث سنی در باب مبانی مشروعیت خلفای راشدین و شیوه‌ی صحیح انعقاد امامت و خلافت داشتند. در تلقی اهل سنت به‌عنوان گفتمان مسلط فکری بر جهان اسلام، حکومت بر مردم، امری انتخابی است که به امت اسلامی واگذار شده است. به تعبیر نوبختی، اهل سنت بر این باورند که « پیغمبر هرگز کسی را به جاشینی خود نامزد نفرمود و انتخاب امام را به اختیار امت واگذار کرد» (نوبختی، ۱۴۰۰: ۴). پر واضح است که این تلقی اهل سنت در تقابل با دیدگاه شیعیان اسماعیلی بود که نه تنها قائل به امامت منصوص بودند، بلکه سعی می‌کردند از طریق تمایز قائل شدن میان ظاهر و باطن و تأکید بر ضرورت پرورش عقل غریزی انسان توسط پیامبران و امامان، نظریه‌ی متفاوتی در باب وجوب امامت ارائه نماید.<sup>۶</sup> در واقع، به باور اهل سنت، ارشاد و هدایت الهی نه از طریق امامی منصوص و برخوردار از الهام وحیانی، بلکه از طریق مراجعه و عمل به احکام قرآن و سنت به دست می‌آید. در نگاه اهل حدیث سنی، مراجعه به قرآن دشوار نبود، اما عمل به سنت را مستلزم بازیابی گفتار و کردار پیامبر، آنچنان که در احادیث نمود یافته است، می‌دانستند. در واقع، اهل حدیث سنی، پیامبر گرامی اسلام را آخرین دریچه‌ای می‌انگاشتند که هدایت و رستگاری الهی را در اختیار بندگان قرار می‌دهد. بعد از او، این روزنه برای همیشه بسته خواهد بود. پر واضح است که این تلقی دیگر جایی برای تداوم مکاشفات الهی و الهام وحیانی پس از پیامبر باقی نمی‌گذارد و اقتدار و مرجعیت دینی را صرفاً به شناخت قرآن و سنت منحصر می‌کند. پیامد ضمنی این نظریه آن بود که حقیقت در میان عموم مومنان، به‌خصوص صحابه و تابعان پراکند

شده است و خلیفه از این باب تفاوتی با سایر مسلمانان ندارد. برآیند این تلقی آن بود که علمای اهل سنت از آن جهت که احاطه لازم بر قرآن و سنت را دارند، اقتدار معنوی و دینی پیامبر را به ارث می‌برند. این نظریه از آن جهت که از دامنه اختیار و اقتدار خلفا می‌کاست مورد پسند خلفای عباسی نبود؛ به‌خصوص که درصدد بودند تا اقتدار دینی پیامبر را هم‌چون اقتدار سیاسی او به خود اختصاص دهند. با این وجود، تلاش خلفای عباسی هم‌چون مأمون برای بازیابی اقتدار معنوی پیامبر، با واکنش منفی اصحاب حدیث در ماجرای محنه منجر شد و خلفای عباسی راه به جایی نبردند (کرون، ۱۳۸۹: ۲۲۲-۲۳۰). این تمایز میان اقتدار دینی و سیاسی خلیفه، به‌مثابه نقطه‌ای تاریک مورد طعن اندیشمندان اسماعیلی هم‌چون نیشابوری، قرار می‌گرفت.

### صورت‌بندی تاریخی انکاره امامت در اثبات امامت نیشابوری

با عنایت به توصیفی که در سطور بالا از مولفه‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی حاکم بر عصر احمد بن ابراهیم نیشابوری ترسیم نمودیم، او در خلاء به نگارش اثبات امامت نپرداخت؛ بلکه بحران‌های موجود در بافتار تاریخی خود را عمیقا درک می‌کرد و بر آن بود تا با بازپرداختی از مفهوم امامت هم راه رستگاری به معنای شیعی‌اش را برای پیروان مذهب اسماعیلیه ترسیم کند و هم هویت متمایز شیعه اسماعیلیه را با ارجاع به تلقی خاصی که از امامت پس از پیامبر ارائه می‌نمود توجیه کند. توجه ویژه او به امامت را می‌توان در همین چارچوب تفسیر کرد. به خصوص که شرایط تاریخی حاکم بر زمان او، تفاوت‌هایی با سایر شیعیان اسماعیلی و غیراسماعیلی داشت. دعوت فاطمی در محیط چند فرهنگی مصر و شمال آفریقا به ثمر نشست. جامعه‌ای که اکثریت ساکنان آن مسلمان اهل سنت و خارجی‌مذهب بودند و روایت‌های متفاوتی از جانشینی پیامبر ارائه می‌کردند. البته سایر فرق شیعه نیز از این حیث تفاوت‌چندانی با اسماعیلیه نداشتند. با این وجود، این فرقه‌ها موفق به تشکیل خلافت شیعی در گستره‌ای به وسعت مصر و مغرب اسلامی نشده بودند. لذا اندیشمندان اسماعیلی از همان ابتدای خلافت فاطمی ناگزیر از توجیه برداشت خود از مسأله امامت بودند و سعی داشتند تا ضمن آثار فقهی و کلامی خود، توجیهی برای امامت منصور در تلقی اسماعیلیه بیابند. بر همین اساس بود که قاضی نعمان در کتاب ولایت از مجموعه‌ی دعائم الاسلام خود به توجیه خوانش اسماعیلیه از مقوله امامت پرداخت.<sup>۷</sup>

البته عواملی دیگر نیز در ضرورت بازپرداخت امامت توسط اندیشمندان هم‌چون نیشابوری دخیل بود. نیشابوری در شرایطی به طرح بحث از امامت پرداخت که نزدیک به یک قرن از تشکیل دولت فاطمی می‌گذشت. لذا حامیان دعوت فاطمی انتظار تحقق وعده‌های آخر الزمانی ارائه شده در عصر

جنبش را داشتند. اما واقعیت‌های سیاسی جامعه شمال آفریقا تحقق این وعده‌ها را به تعویق انداخته بود. در نتیجه تردیدهایی در اذهان حامیان دعوت فاطمی شکل گرفت. در این میان، رویه حکومت‌داری الحاکم نیز مزید بر علت شد و مشروعیت خلافت فاطمی را با چالشی جدی هم در میان حامیان دعوت فاطمی و هم در میان اکثریت اهل سنت مواجه کرد. در یک چنین شرایطی بود که اندیشمندان اسماعیلی موج جدیدی از بحث‌های کلامی را رقم زدند و تک‌نگاری‌هایی در باب امامت ارائه نمودند. حمیدالدین کرمانی و نیشابوری از مهمترین این شخصیت‌ها هستند. در یک چنین وضعیتی بود که احمد بن ابراهیم نیشابوری احساس ضرورت کرد تا بازپرداختی از مسأله امامت ارائه نماید. او سعی کرد تا ضمن بحث از ماهیت امامت، وظایف و ویژگی‌های امام و با یک رویکردی جدلی از مشروعیت خلافت فاطمی و سیاست‌های الحاکم دفاع نماید.

### ماهیت و ضرورت امامت

طبیعتاً نیشابوری هم‌چون اکثر جریان‌های اسلامی از وجوب امامت دفاع می‌کرد<sup>۱</sup> و بر آن بود که ضرورت امامت «در نهاد، سرشت، طبیعت، خرد، سیاست، قانون و هنجارگذاری امری بدیهی و خود پیداست» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۴۱). با این وجود محیط چندفرهنگی که نیشابوری در آن می‌زیست و تقریرهایی متنوعی که جریان‌های کلامی و فلسفی از مسأله امامت ارائه کرده بودند، او را بر آن داشت تا با کاربرست مفاهیم عقلی و فلسفی از وجوب امامت دفاع نماید. به بیان روشن‌تر، نیشابوری جامعه مخاطبان خود را صرفاً پیروان مذهب اسماعیلیه نمی‌دید؛ بلکه با توجه به رواج تاملات عقلی و فلسفی، فیلسوفان و اهل کلام در سایر مذاهب اسلامی را نیز پیش چشم داشت. بنابراین احادیث و تعابیر شیعی به تنهایی برای اثبات برداشت او از امامت کفایت نمی‌کرد. لذا ناگزیر از آن بود که از تعابیر، مفاهیم و استدلال‌های فلسفی رایج در عصر رنسانس اسلامی برای پرورش انگاره امامت خود بهره برد. آنچنانکه صراحتاً ادغام می‌نماید «بر آن شدیم تا در راست انگاری پیشوایی با گواه و نمونه آوردن و استدلال و برهان از پیکره‌های درون و جهان و گستره‌ی برون خودشان، از سیاست یا فرمانروایی، هنجارهای خرد، خودپیدایی نهاد و سرشت، و همداستانی همه دین‌ها، فیلسوفان و ریاضی‌دانان رساله‌ای بنگاریم» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۴۰-۴۱). باید توجه داشت که دفاع عقلی از مبانی اعتقادی اسماعیلیه منحصر به نیشابوری نبود. حمیدالدین کرمانی، داعی و اندیشمند بزرگ هم‌عصر نیشابوری نیز تلاش داشت تا با رویکرد عقلی به اثبات نظریه امامت اسماعیلیه بپردازد. حتی می‌توان گفت که رویکرد عقلی کرمانی شدت و عمق بیشتری نسبت به نیشابوری داشت. برای نمونه کرمانی در رساله المصاییح فی اثبات الامامه خود در نقش یک فیلسوف

ظاهر می‌شود تقریر خود از امامت را با ارائه‌ی دلایلی در اثبات توحید، نفس و معاد آغاز می‌کند. (کرمانی، ۱۳۹۵: ۷۴-۵۹).

نیشابوری در توجیه برداشت خود از ضرورت امامت به اصل نابرابری میان انسان‌ها ارجاع می‌داد و استدلال می‌کرد که نابرابری و تفاوت انسان‌ها در بهره‌مندی از مواهب عقلی، ویژگی طبیعی متفاوت و نابرابری در فهم از دین مقدمه‌ای است برای نیاز آنها به امام واجد دانایی که ایشان را به سرمنزل مقصود و رفع حوائج زندگی رهنمون کند. به تعبیر نیشابوری «بودن نابرابری و درجه‌ها در همه چیز» محکمترین دلیلی است که می‌توان برای «اثبات پیشوایی و پیشوایان» ارائه نمود<sup>۴</sup> (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۴۴). نیشابوری در اثبات ضرورت امامت دلایل دیگری را نیز ارائه می‌کند. دلایلی که غالباً با ارجاع به ضرورت اجرای احکام و حدود شرعی و جوب امامت را اثبات می‌کند. اقامه نماز، دریافت و تقسیم زکات، رهبری جهاد و اجرای حدود شرعی از دلایلی است که نیشابوری جهت اثبات امامت منصوص به کار می‌برد (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۳-۷۲). طبیعتاً تفسیر نیشابوری از نحوه اقامه‌ی این موضوعات شرعی در تقابل با نگرش اهل سنت قرار دارد. البته این نگرش در تفکر شیعه امامیه و اسماعیلیه مسبوق به سابقه است. حمیدالدین کرمانی اندیشمند همعصر نیشابوری نیز رویه‌ای مشابه جهت اثبات ضرورت امامت منصوص به کار می‌برد. ضرورت تفسیر ظاهر و باطن قرآن، داوری میان بندگان، اجرای حدود شرعی و برقراری عدالت مواردی است که کرمانی برای اثبات وجوب امامت به کار می‌برد (کرمانی، ۱۳۹۵: ۸۷-۷۹).

پرواضح است که دیدگاه نیشابوری در باب ضرورت امامت و حکومت طعنه‌ای بر تلقی اهل حدیث سنی از امامت مشروع پس از پیامبر است. البته نقد او آنجایی آشکارتر می‌شود که به طرح نظرات خود در باب ماهیت امامت، ویژگی‌ها و وظایف امام می‌پردازد. نیشابوری برداشت خود از تفاوت طبیعت موجودات طبیعی و انسان‌ها را بسط می‌دهد و ادعا می‌نماید که در این نظام رتبه‌بندی شده از موجودات امام برگزیده خدا و نماینده کمال انسان‌ها است و لذا وظیفه دارد تا از دانش و فضیلت خود برای تدبیر امور سایر مخلوقات و هدایت انسان به مسیر رستگاری بهره جوید. به تعبیر نیشابوری اگر رهنمودهای امام و پیشوا در زیست این جهانی و اخروی نمی‌بود «نه تنها میان چارپایان و بشر جدایی نبود، بلکه حیوان بر انسان برتر می‌نمود، زیرا اگر انسان تربیت نپذیرد و برای خویشتن فضیلت نیندوزد و از پیشوایان نیاموزد و خرد آنان را فرا نگیرد از چارپایان بدتر است». لذا بی‌پرده اظهار می‌دارد که بشر برای تحقق فضیلت‌ها و دانش‌هایی آفریده شده است که صرفاً از جانب امام آموخته می‌شود (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۵۵).

همچنانکه از این تعابیر نیشابوری برمی آید او اثبات ضرورت امامت را در مسیری پیش می برد که ابزار لازم برای رد و انکار نظریه اهل سنت را فراهم نماید. به هر حال او در فضایی می زیست که خلافت سنی بغداد نقش گفتمان مسلط سیاسی و مذهبی را ایفا می کرد. لذا باید تدابیری اتخاذ می کرد که از نظریه خلافت اهل سنت به نفع نظریه امامت اسماعیلیه سلب اعتبار نماید. بر این اساس باید مقدماتی را اتخاذ می کرد که خوانش اسماعیلیه از مسأله امامت را در مسیری متفاوت از اهل سنت سوق دهد. بدین ترتیب بود که نیشابوری برخلاف اهل سنت، امامت و سیاست را از مصالح عامه نمی‌انگاشت و گزینش شخص خلیفه را به اشکال مختلف، رد می کرد. آنچنان که به استناد آیه ۳۰ سوره‌ی بقره که ناظر بر گفتگوی خداوند با فرشتگان در باب خلقت آدم است، از اساس هر گونه دخالت مردم در انتخاب و گزینش خلیفه را رد می نماید.<sup>۱۰</sup> نیشابوری ادعای خود را چنین مستدل می نماید که:

«داستان آدم دلیل بر آن است که امامت و خلافت نه با گزیدن رواست و نه با رایزنی(شورا). اگر این کار روا و درست بود گزیدن و رایزنی فرشتگان شایسته‌تر و بایسته‌تر بود. زیرا از رشک و و سرکشی برکنار و معصوم بودند. سرگذشت آدم دلیل بر آن است که بر مردم نیست که بگویند فلان کس برای امامت شایسته است یا شایسته نیست، زیرا یکی را دوست می‌دارند و یکی را دوست نمی‌دارند. ولی فرشتگان آدم را دوست نداشتند. خداوند به آنان از نادرستی و لغزشی که در دشمنی شان بود آگاهانید و نکوهش و سرزنش فرمود و بیهودگی گفته‌شان را آشکار ساخت و آن را در قرآن آورد تا مردم از آن پند گیرند و همانگونه که پیش آوردند، درباره امامت و کسی که خدا و پیامبرش او را به پیشوایی برمی‌گزینند سخن نگویند»(نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۴).

چنانکه در سطور گذشته اشاره شد، قاضی نعمان با همین منطق از امامت منصوص دفاع می نماید. کرمانی دیگر اندیشمند اسماعیلی نیز هم‌چون نیشابوری اصل گزینش امام توسط عامه مردم را رد می کند. او در المصابیح فی اثبات الامامه ناآگاهی مردم از حقایق شریعت، بی اعتباری اجماع در کشف و اجرای احکام شرعی، ضرورت عصمت امام از گناهان، تلقی امامت به مثابه تدام راه نبوت، مسبوق به سابقه بدون اجماع امت بر خطا و نص صریح قرآن بر اینکه انتخاب جانشین از آن خداوند است رت به عنوان دلایلی برای انکار گزینش امام از سوی مردم ارائه می کند. (کرمانی، ۱۳۹۵: ۹۴-۸۹). البته باید خاطر نشان ساخت که کرمانی با دقت و تفصیلی بیش از نیشابوری به اثبات امامت منصوص می‌پردازد.

### ویژگی و کارویژه‌های امامت

تأثیر بافتار تاریخی بر صورت بندی نظریه امامت نیشابوری صرفاً به اثبات امامت منصوص و انکار نظریه‌ی اهل سنت در باب مصالح عامه بودن حکومت محدود نمی‌شود، بلکه در تشریح ویژگی‌ها و وظایف امامت نیز خود را نشان می‌دهد. چنانکه وظایف امام و پیامبران را مشابه می‌انگارد و به‌صراحت اذعان می‌کند که به‌هنگام اختلاف میان انسان‌ها در باب صحت و سقم عقاید دینی و دنیوی، صرفاً امام است که می‌تواند ضمن داوری میان بندگان به تشخیص حق از باطل بپردازد. نیشابوری در طرح این ادعا از مفاهیم و تعابیر شیعی بهره می‌برد و استدلال می‌نماید که «اگر در جهان امامی نباشد تا آنان را از دودستگی، کشمکش و شبهه برهاند و به حق راستی راه بنماید خداوند را بر مردم حجتی نخواهد بود... پس با امام است که حجت خدا بر مردم برپا می‌شود» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۷۰). بدین ترتیب، او امام را هم‌چون پیامبر متولی امر به معروف و نهی از منکر می‌پندارد. وظیفه‌ای که ایفای آن به باور نیشابوری و غالب جریان‌های شیعی، مستلزم آگاهی امام به نیک و بد و بهره‌مندی از علمی است که جنس آن متفاوت از جنس علم خلفا، علما و فقهای اهل سنت است. استدلالی که نیشابوری در بیان وظایف امام و معرفی علم الهی امام به ظاهر و باطن شریعت به عنوان ویژگی‌های ضروری ایفای این وظایف ارائه می‌کند، نقدی صریح به تمایز میان اقتدار معنوی و سیاسی خلیفه در میان اهل سنت است. اهل سنت در سیر تطور فکری خود در عصر بنی امیه و بنی عباس علم به حدود شریعت، که یکی از مولفه‌های اقتدار معنوی خلیفه بود، را به بنیان‌گذاران مکاتب فقهی و فقهایی هم‌چون ابوحنیفه، نعمان بن ثابت، مالک بن انس و احمد بن حنبل واگذار می‌کنند. نیشابوری این وضعیت تاریخی اهل سنت را مقدمه‌ای برای طعن آن‌ها قرار می‌دهد و چنین استدلال می‌نماید:

«همه همداستان‌اند که حکم کردن میان مردم در مسائل وابسته به جان، ناموس و دارایی تنها بر کسی رواست که از مسائل و فتوهای آنها و قوانین شرعی، آیات قرآنی و معانی‌شان، ناسخ و منسوخ و قیاس در نظریه‌ی آن سررشته دارد و دارای شرایط است و امین خونها، دارایی‌ها و ناموس‌های مردم است. آیا کسی که داعیه‌دار امامت است، ولی خود از تجاوزگران و ستمگران است دارای آن ویژگی‌هاست؟ آری همه آنان به کسانی به نام فقیهان و داعیه‌داران که خود را دروغین به دانش می‌بندند نیاز داشتند... آیا شگفتی نمایم از کسی که دنباله‌رو رهبری و پیشوایی چنین فردی است؟ نادانی و ننگ آنان همین بس؛ امام مانند مأموم است و مأموم مانند امام» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۰-۸۱).

با استناد به یک چنین برداشتی از شروط و وظایف امامت است که نیشابوری ضرورت نص بر امامت، دسترسی ویژه امام به علم و برخورداری او از پرهیزگاری و عصمت را توجیه می‌نماید و استدلال می‌کند که ابوبکر، عمر و عثمان، فاقد این شروط و ویژگی‌های ضروری بودند. آنچنان‌که بی‌پرده تصریح می‌نماید که حتی سه خلیفه‌ی اول « برای خویش نه داعیه‌دار فضل بودند و نه دانش و پارسایی، آنگونه که یاران و هوادارانشان چنین ادعایی برای آنها دارند». لذا موارد متعددی از تاریخ صدر اسلام را که دال بر خطاکاری و نادانی ایشان بر حدود شریعت است را بر می‌شمارد (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۸۷-۹۲). البته نیشابوری یگانه فردی نبود که این قبیل نقص‌ها و خطاها را به سه خلیفه اول نسبت می‌داد. کرمانی نیز هم‌چون نیشابوری دلایل متعددی جهت انکار صلاحیت ابوبکر، عمر و عثمان ارائه می‌کند و محدودیت‌های آنها در برعهده گرفتن منصب امامت را یادآور می‌شود. تفاوت کرمانی و نیشابوری در این نکته است که کرمانی به تشریح نقص‌ها و محدودیت‌های سه خلیفه نخست بسنده نمی‌کند. بلکه سایر صحابه برجسته پیامبر را نیز با علی بن ابی‌طالب مقایسه می‌کند (کرمانی، ۱۳۹۵: ۱۱۲-۱۰۸).

نیشابوری پس از رد دلایلی که اهل سنت در اثبات مشروعیت خلافت شیخین و عثمان ارائه می‌کنند، وارد مرحله‌ی بعدی رساله جدلی خود می‌شود و به اثبات مشروعیت و حقانیت امام علی در امامت می‌پردازد. نیشابوری این دعاوی خود را در بستر همان نظم گفتمانی و کشمکش‌هایی مطرح می‌نماید که در سده‌های اول تا چهارم هجری شکل گرفته بود و جریان‌های شیعی و اهل سنت بدان تمسک می‌جستند. بدین ترتیب اگرچه هدف او از طرح این دعاوی دفاع از بنیادهای مشروعیت خلافت فاطمی در برابر اهل سنت است، اما تفاوت‌چندانی با دیدگاه شیعی پیش از خود ندارد.

### مشروعیت امامت الحاکم بامر الله

استدلال‌هایی که نیشابوری در دفاع از مشروعیت سیاست‌های خلیفه معاصرش، الحاکم می‌آورد، از دیگر بخش‌هایی است که به وضوح ما را به تاریخ‌مندی انگاره امامت او رهنمون می‌کند و از تأثیری که بافتار تاریخی در محتوای اثبات‌الامامه داشته نقاب برمی‌گیرد. چنان‌که در بخش نخست مقاله توضیح دادیم، این خلیفه فاطمی درگیر بحران‌هایی بود که تداوم خلافت فاطمی را متزلزل ساخته بود. این تغییرات سریع در تصمیمات و فرمان‌های الحاکم نه‌تنها فضایی از تردید در اذهان جامعه فاطمی ایجاد کرده بود و به عاملی برای انتقاد و کنایه از سوی حامیان و مخالفان دعوت اسماعیلی تبدیل شده بود، بلکه در بلندمدت اسباب بی‌اعتمادی به الحاکم و مقاومت در اجرای دستورات او شد. نیشابوری با احساس خطر از این وضعیت سعی کرد تصمیمات متعارض الحاکم را

توجیه نماید و مردم را به پیروی از دستورت خلیفه فاطمی برانگیزد. در این راستا بود که ضمن برقراری تشابه میان مقام خلافت و امامت با پیشوایی نماز، بر این مهم تأکید نمود که همان‌گونه که مأموم در هر حالی باید از امام پیروی کند، مردم نیز باید در همه حال از امام و رهبر جامعه پیروی نمایند. نیشابوری این مقایسه میان مقام پیش‌نماز و امام را چنین تشریح می‌نماید:

«پیامبر به آنان فرمان داد تا در رفتار و نیت از پیش‌نماز پیروی کنند، اگرچه خواندن یا ایستادن یا سجده به درازا کشد. اگر نمازگزار در رفتار با پیش‌نماز همراهی کند ولی در نیت با وی هماهنگ نباشد، از نمازش مزد و پاداشی نمی‌برد. و اگر پس‌نماز اشتباه کند پیش‌نماز آن اشتباه را از او برمی‌دارد و برطرف می‌سازد. همه اینها نشانه آن است که هنگامی که فرمان بردن از پیش‌نماز یا امام کوچک، که تازه امام مطلق و یکپارچه نیست، واجب است و به پاداشت چنین عبادتی چندین و چندین می‌فزایند، پس چگونه فرمان‌برداری از پیشوای بزرگی که در سرتاسر شریعت و تأویل امام و پیشواست؟ اگر روا نیست در چیزی از رفتارهای نماز با پیش‌نماز مخالفت کرد، پس چگونه روا خواهد بود که از اوامر و نواهی امام در زندگی مومن سرپیچید؟ مومن همیشه در ولایت امام قرار دارد، گویی پیوسته زیر چتر پشتیبانی دعوت در حال نماز است و اگر با کنش یا نیت یا اراده‌ای از امام سرپیچد نمازش را باطل کرده است و از حکم نمازگزار بیرون رفته است» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۷۳).

به استناد این تعابیر، نیشابوری بر این باور است که در سیاست نیز هم‌چون نماز یومیه، بر مردم است که از امام پیروی کنند. در غیر این صورت، همان‌گونه که سرپیچی از پیش‌نماز باعث باطل شدن نماز می‌شود، سرپیچی از امام نیز باعث می‌شود که مومن و جامعه‌ی اسلامی به رستگاری و سعادت نرسد. البته راهبردهای جدلی و کلامی نیشابوری برای توجیه سیاست‌های متعارض الحاکم به این موارد محدود نمی‌شود. از دیگر راهبردهای جدلی برای دفاع از سیاست‌های متغیر الحاکم مقایسه جایگاه و مقام امام با طبیب است. به باور نیشابوری، همان‌گونه که ناخوشی‌ها و بیماری‌های مردم تنها از طریق مراجعه به پزشکان برطرف می‌شود و پزشک ممکن است داور بی‌بی‌بیمار تجویز نماید که خوشایندش نباشد، به همان ترتیب نیز، امام طبیب روح و روان مردم است و ممکن است داروهایی به جامعه‌ی فاطمی تجویز نماید که خوشایند آن‌ها نیست. چنان‌که در زمان الحاکم دستورات او برای رستگاری مردم، مطلوب روان‌های مردم قرار نگرفت. با این وجود، بر امام است

که صرف‌نظر از ناخرسندی مردم، به وظیفه‌ی خویش در قبال بیماری موجود در جامعه، عمل نماید. نیشابوری این ادعای خود را به شرح زیر، مستدل می‌نماید:

«خطرپذیری در درمان جان و روان بیش از خطرپذیری در درمان تن است و لغزش در آن دشوارتر و بایستگی آن از نظر عقلی گریزناپذیر است، همان‌گونه که بایستگی پزشک تن از نگاه عقلی گریزناپذیر است. این پزشک دانشمند دلسوز نسبت به روان‌های همان امام است در هر زمانه. اگر بخشایش امامان و دلسوزی و مهربانی‌شان نسبت به مردم در دین و دنیا نمی‌بود، مردم در دین و دنیا و آن گیتی و این سرا نابود می‌شدند، زیرا اینان مردم را با مدارا و بردباری و دوستی درمان می‌کنند و به کمی فرمان‌برداری و بدی رفتارها و کردارهایشان نمی‌نگرند... همان‌گونه که امیر مومنان (الحاکم) بر او درود با این مردم چنین می‌کند، این در حالی است که همیشه مردم خواستار تباهی‌اند و وی در اینان نیکی نمی‌بیند، ولی باز هم آزارشان بردباری و شکیبایی می‌ورزد. از خدا می‌خواهیم ما را از کسانی قرار دهد که از امام زمان - درود خدا بر او - بهره‌مند می‌شوند و نه از کسانی که با روی‌گردانی‌شان از امام به سرنوشت داغ‌کردن و بریدن دچار می‌شوند» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۶۳).

بر اساس این تعبیر، سیاست‌های الحاکم زمینه‌ساز بدینی مردم و روی‌گردانی از او شده بود. بدینی که بیش از هر چیز برآیند سیاست‌های متعارض الحاکم و تغییر نابهنگام در تصمیمات این خلیفه بود. تغییرات مداوم الحاکم در تصمیمات سیاسی و شرعی خود، آنچنان به اعتماد عمومی صدمه زده بود که می‌طلبید، اندیشه‌وران حاضر در دعوت فاطمی چاره‌ای از برای آن بیابند. بر این اساس بود که، نیشابوری واپسین بخش از رساله جدلی خود در امامت را نیز به توجیه و تبیین سیاست‌های متعارض الحاکم اختصاص داد و بی‌پرده به گفتگو در این باب می‌پردازد. او با این ادعا که الحاکم «کامل‌کننده خلافت آفریدگار جهان در میان آفریده‌هایش» است، دهش‌ها و دریغ‌های او از کافران و مومنان را مشابه مصلحت‌سنجی‌های خداوند می‌انگارد و سعی می‌نماید رویه‌ها و تصمیمات متناقض الحاکم در طول خلافتش را توجیه نماید. نیشابوری استدلال خود در توجیه سیاست‌های متناقض الحاکم را به شرح زیر، صورت‌بندی می‌کند:

«همانا دلسوزی، بخشش، گذشت، نیکویی امیر مومنان (الحاکم) نسبت به این مردم و بردباری برابر بدرفتاری‌شان از کم‌فرمان‌برداری آنان است... اگر خداوند این جهان را به مومن می‌داد و از کافر دریغ می‌داشت، ایمان مردم به خاطر دنیا بود و نه خدا و دین او. اگر این جان را از همه مومنان دریغ می‌کرد و به کافران می‌داد بیشتر مردم از ایمان

خویش رو می‌تافتند و به کفر در می‌آمدند. پس خداوند به کافر داد و از کافر دریغ داشت و به مومن بخشید و از مومن دریغ داشت. همین‌گونه امیر مومنان ارزانی‌های این جهان را به مسلمان و کافر داد و از مسلمان و کافر دریغ کرد... پس پیوسته با مردم برابر اوضاع و احوال زمان رفتار می‌کند؛ تشویق، هراساندن، راندن، نزدیک کردن، بخشیدن، دریغ داشتن، کیفر و گذشت، همه اینها به پیروی از رفتارها و کنش‌ها و روش‌های خداوند بزرگ است تا اینکه مردم هرگز میان بیم و امید نباشند و برای گستاخی نمودن احساس ایمنی نکنند و نومید و دل‌بریده هم نشوند» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۹۹-۹۷).

در این میان نکته‌ای مهم وجود دارد و آن اینکه: تلاش نیشابوری برای برقراری تشابه میان سیاست‌های الحاکم به اوامر و نواهی خداوند به معنای آن نیست که او این دو را در عرض هم می‌بیند. نیشابوری همان‌گونه که از کوتاه‌بینی‌های مردمی که الحاکم را با فهمی این‌جهانی، ارزیابی می‌کنند، انتقاد می‌کرد، از آن عده از اسماعیلیان را که به غلو و زیاده‌گویی و خداانگاری در باب الحاکم دچار شدند، پرهیز می‌کند و با بیان این تعبیر که «کار و کنش او (الحاکم) بیرون از این هر دو جنبه است، بلکه او جانشین کلی خداوند در میان بندگانش است» میان خود و غالیان قائل به خداانگاری الحاکم، مرزبندی می‌نماید و او را صرفاً جانشین و سایه‌ی خداوند بر بندگان معرفی می‌کند (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۱۰۲). کرمانی نیز اگرچه همانند نیشابوری دلایل متعددی در اثبات صلاحیت الحاکم برای امامت و ضرورت اطاعت از تصمیماتش اقامه می‌کند، اما از مقایسه میان الحاکم و خلفای هم‌روزگارش هم‌چون القادر بالله عباسی، الهارون الحسنی زیدی و امویان اندلس نیز غفلت نمی‌کند و برتری الحاکم بر این رقبا را مدلل می‌سازد. البته او نیز سعی دارد تا از اطلاق الوهیت بر الحاکم خودداری نماید. لذا در توصیف خود از الحاکم به بیان صفاتی هم‌چون «فرمانده‌ی گروندگان»، «دانای حلال و حرام»، «فرمان‌دهنده به شایست و وازنده از ناشایست» و «تعیین شده از سوی پیامبر» بسنده می‌کند. (کرمانی، ۱۳۹۵: ۱۳۱-۱۲۴)

بحران شکل گرفته در خصوص صحت نسب خلفای فاطمی و نسب بردن ایشان از امام علی (ع) و پیامبر (ص) از دیگر مؤلفه‌های تاریخی است که در اثبات الامامه بازتاب یافته است. همچنانکه پیشتر نیز اشاره شد، خلیفه عباسی القادر در شرایطی که از توسعه قدرت فاطمیان وحشت داشت، و با هدف تضعیف مشروعیت خلافت فاطمی، صحت تبار علوی آنها را به چالش کشید. طبیعتاً این اقدام خلیفه عباسی پاسخی مناسب از سوی داعیان و حامیان دعوت فاطمی می‌طلبید. نیشابوری به اهمیت و ضرورت اثبات تبار علوی و نبوی فاطمیان واقف بود. بر این اساس هرچند صریح و

مفصل پاسخ طعنه اهل سنت را نداد و اتهامات ایشان را نادیده گرفت، اما به تلویح و ضمن تشریح تاریخ رستگاری اسماعیلیه بود که اتصال نسب خلفای فاطمی به خاندان نبوت و امامت را به اثبات رساند. او پس از تشریح جایگاه الحاکم در ادوار تاریخ قدسی اسماعیلیه، به صراحت اذعان می‌دارد که «امیرمومنان (الحاکم بامرالله) بر او درود قائم زمان خویش و قائم پیشین و کامل‌کننده آنان است. او ششمین است که امر هفتم با او کامل خواهد شد. او آنچه را هفتم نیاز دارد تمام خواهد کرد؛ درست همان‌گونه که پیامبر آنچه را قائم نیاز داشت وضع کرد تا قائم کامل‌کننده چیزی شود که پیامبر - بر او و خاندانش درود - نهاد و سامان داد. او - درود خدا بر او - نهمین است به حساب دیگر. امر هفتمین که مرده است با نهم کامل می‌شود» (نیشابوری، ۱۳۹۲: ۹۵). در این تعبیری که نیشابوری ارائه می‌کند، الحاکم به عنوان نهم امام از زمان محمد بین اسماعیل معرفی می‌شود. چنانکه از این توضیحات برمی‌آید، نیشابوری پاسخ به اصالت نسب الحاکم را به اجمال برگزار کرده است و صراحت کمتری نسبت به داعی همعصرش کرمانی داشته است. کرمانی در رساله‌ای که برای اثبات امامت نگاشته با صراحت و تفصیل بیشتری بدین مهم پرداخته است (کرمانی، ۱۳۹۵: ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۲۵).

### نتایج پژوهش

بررسی‌ها نشان داد شیوه‌های مشروع انعقاد امامت، وظایف و ویژگی‌های امام، از مهمترین مسائل کلامی است که با عنایت به ماهیت بازتابنده‌اش، توجه اندیشمندان مسلمان و اسلام‌شناسان معاصر را به خود جلب کرده است. تأکید بر پیشینی بودن نظریه‌ی امامت اسماعیلیه یکی از محورهای مورد تأکید در این پژوهش‌ها است. بررسی‌های تاریخی حاکی از آن است که تأملات کلامی، تاریخی و فلسفی شیعیان رنگ واقعیت‌های سیاسی و اجتماعی را به خود گرفته است و به انگاره‌ی امامت اسماعیلیه سیمایی پسینی داده است. مطالعه موردی اثبات الامامه بر تأثیر بافتار تاریخی و نقش کشمکش‌های گفتمانی در صورت‌بندی پسینی انگاره امامت اسماعیلیه صحنه می‌گذارد. در این میان رویه‌ی متزلزل حکومت‌داری الحاکم بامرالله، بحران‌های سیاسی و مذهبی برآمده از جعلی خواندن نسب علوی فاطمیان و عدم ثبات رفتاری الحاکم و تغییرات گاه و بی‌گاهی که در سیاست‌های خود ایجاد می‌کرد، به عنوان مهمترین مولفه‌هایی معرفی شد که بر نقش بافتار تاریخی بر انگاره امامت نیشابوری دلالت می‌کند. در این میان، طرح ایده‌ی اولوهیت الحاکم از سوی غالیان نیز مزید بر علت شد و تردیدهای جدی در مشروعیت خلافت فاطمی ایجاد کرد؛ تردیدهایی که نه تنها مسلمانان اهل سنت، بلکه حامیان و کارگزاران خلافت فاطمی را نیز در بر

می‌گرفت. اندیشمندانی هم‌چون نیشابوری و حمیدالدین کرمانی با احساس خطر از این وضعیت، درصدد چاره‌جویی برآمدند.

مطالعات تاریخی نشان داد نیشابوری اگرچه مانند اهل سنت از وجوب امامت دفاع می‌کرد، اما هم‌چون سایر اندیشمندان شیعی نظریه اهل سنت دال بر گزینشی بودن خلافت را رد می‌کرد. در این راستا از تعابیر فلسفی و علمی رایج برای ایضاح نابرابری‌های ذاتی میان انسان‌ها و ضرورت حضور فردی که استعدادهای متفاوت مردم را پرورش دهد بهره برد و به دفاع عقلی از امام منصوب واجد علم و عصمت در برابر گفتمان اهل سنت پرداخت؛ گفتمانی که منصب خلافت را گزینشی و امام را فاقد علم لدنی و عصمت می‌انگاشت. اگرچه استدلال‌های نیشابوری در دفاع از امامت به معنای شیعی‌اش را ناظر بر کشمکش گفتمانی او با اهل سنت مدافع خلافت عباسی در نظر گرفتیم، اما تصریح نمودیم که از حیث نگرش پیشینی و مقدمات کلامی، تفاوت چندانی با نظریه‌های شیعیان در گذشته نداشت. آنچه به نظریه امامت او سیمایی پسینی داد و ما را بر تاریخمندی رساله او رهنمون کرد، رویه‌ای است که برای توجیه سیاست‌های دائماً در حال تغییر الحاکم اتخاذ نمود. نیشابوری با تشبیه مناسبات الحاکم و رعایای خلافت فاطمی به رابطه‌ی امام و مأموم در نماز، هرگونه تأخیر یا پیشی گرفتن بر الحاکم را رفتار خلاف شریعت، معرفی می‌نماید. به همین ترتیب، با تشبیه خلیفه فاطمی به پزشک، هرگونه نافرمانی در برابر دستورات متغیر الحاکم را معادل سرکشی بیمار در برابر داروهای می‌انگارد که پزشک بسته به وضعیت متحول بیماران، تجویز می‌کند. در واقع، نیشابوری رعایای خلافت فاطمی را به اطاعت از خلیفه‌ای دعوت می‌کند که با سیاست‌های متغیرش، مشروعیت نظریه‌ی امامت شیعی را در معرض تهدید قرار داده بود. بدین ترتیب، او تلون مزاج الحاکم را نه برآیند شخصیت نامتعادلش، بلکه برآمده از اقتضائات حکومت بر مردمی می‌انگارد که واجد روحيات متفاوت و متغیری هستند. به همین سبب، می‌تواند هم‌چون خداوند، بسته به وضعیت بندگان، برخوردهای متفاوتی اتخاذ نماید. تاکید بر اتصال تبار الحاکم به محمد بن اسماعیل و خاندان نبوت از دیگر نموده‌های تاثیر بحران‌های تاریخی بر نظریه امامت نیشابوری است. در این راستا نیشابوری ضمن دوری گزیدن از باور غالبانه به اولو‌هیت خلیفه فاطمی، الحاکم را در اتصال با خاندان نبوت و تداوم تبار امامت در نظر گرفت. بدین ترتیب نیشابوری با اتخاذ موضع معتدل، که بر سایه‌ی خداوند بودن الحاکم دلالت می‌کرد، هم از باورهای غالبانه در خصوص این خلیفه

فاطمی دوری گزید و هم بازپرداخت پسینی خود از نظریه‌ی امامت اسماعیلیه را به سرمنزل مقصود رساند.

### پیوست:

۱. مساله امامت پس از پیامبر آنچنان در در تمایز هویتی فرق اسلامی تاثیرگذار بوده است که غالب مورخان، فرقه شناسان و فقهای شیعی و سنی در آثار خود به بحث در خصوص مقوله‌ی امامت پرداخته‌اند. در این خصوص بنگرید به (ابوالحسن اشعری، ۱۹۸۰: ۵-۱، ابن خلدون، ۱۳۹۳: ۱/۳۸۵-۳۶۵، ناشی اکبر، ۱۳۹۶: ۲۵-۲۸).

۲. جهت آگاهی از روایت‌های متفاوتی که هر یک از فرق شیعه از مقوله امامت پس از پیامبر ارائه می‌دهند، نک: (ابوحاتم رازی، ۲۰۱۵: ۱/۱۲۵/۱۴۰؛ شهرستانی، ۱۹۹۳: ۱۶۹-۲۰۳؛ اشعری قمی، ۱۳۶۱: ۲-۱۰۰؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۶۷-۱۹۳)

۳. در این خصوص نک: (کرمانی، ۱۳۹۵: ۵۹-۱۳۷؛ قاضی نعمان، ۱۳۷۲)

۴. نیشابوری از دانشمندان شیعی اواخر سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری است که در نیشاپور مرکز دعوت اسماعیلی در شرق جهان اسلام متولد شد و در آنجا از اندیشمند بزرگ اسماعیلی محمد بن احمد نسفی، علم آموخت. شکوفایی علمی او در زمان العزیز بالله و الحاکم بامرالله اتفاق افتاد. از مهمترین آثار او می‌توان به «استتار الامام و تفرق الدعاء فی الجزائر لطلبه»، «رسالة الموجزة الکافیة فی ادب الدعاء» و «الرسالة الظاهره فی معرفة الدار الآخرة» اشاره کرد.

### 5. Historicity

۶. جهت آشنایی به این تقریر از وجوب امامت، نک: (ناصر خسرو قبادیانی، ۱۳۹۷: ۱۱-۱۵ و ۷۷-۸۳).

۷. قاضی نعمان از برجسته‌ترین اندیشمندان اوایل تشکیل خلافت فاطمی است که اهمیت مسأله امامت و ولایت را دریافته است. بر همین اساس است که بخش اول از مجموعه‌ی دعائم الاسلام را به مقوله ولایت و اثبات برداشت تشیع اسماعیلی از امامت اختصاص داده است و سعی می‌نماید با طرح احادیث و روایت متعدد ولایت منصوص امام علی و اهل بیت ایشان را به اثبات برساند. سپس با رویکردی جدلی و در رد نظریه انتخابی بودن امام اظهار می‌دارد که «اگر چنانکه شما پنداشتید امامت بر اساس انتخاب مردم باشد، رسول خدا آنان را جمع می‌کرد و فرمانشان می‌داد که برای خود پیشوایی برگزینند و چگونه مردم می‌توانند در مورد انتخاب مردی از میان خود اتفاق نظر داشته باشند با این همه، اختلاف آرا و مذاهب و خواسته‌ها و با توجه به اینکه در بیشتر مردم نسبت به یکدیگر حسد وجود دارد و اگر این انتخاب انجام نمی‌شود مگر با اتفاق همه مردم در باره یک مرد، هرگز این اجماع صورت نخواهد گرفت. در مورد ابوبکر نیز همه کسانی که در مدینه حاضر بودند اجماع نکردند و انصار گفتند آنچه را گفتند... اگر بنا باشد مردم امام را انتخاب کنند پس امام از سوی ایشان مأمور است و اختیار چیزی را ندارد مگر اینکه مردم به او واگذار کنند» (قاضی نعمان، ۱۳۷۲: ۱/۸۶).

۸. هرچند اکثر مسلمانان از ضرورت تشکیل حکومت و امامت دفاع می‌نمایند، اما جریان‌هایی نیز وجود دارد که قائل به وجوب امامت نیستند. برای نمونه ناشی اکبر در مسائل الامامة خود در مورد برخی معتزله اظهار می‌دارد

که « وجوب امامت را انکار کرده و چنین گفته‌اند که مسلمانان می‌توانند برای خود امامی برگزینند یا برنگزینند. هیچ یک از این دو بر دیگری ترجیح ندارد و این مسأله را به نماز تشبیه کرده‌اند که می‌توان آن را اقتدای امام یا بدون امام انجام داد» (ناشی الاکبر، ۱۳۹۶: ۷۵).

۹. در اینجا باید خاطر نشان سازیم که حرکت نیشابوری از نابرابری انسان‌ها به سمت اثبات امامت و نبوت استدلالی ابتکاری و بدیع نیست. زیرا پیش از او نیز سایر اندیشمندان امامی و اسماعیلی از این نابرابری‌ها به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات نبوت و امامت استفاده کرده‌اند. برای نمونه، ابوحاتم رازی در اعلام التبوه اظهار می‌دارد که «احوال مردم در اختلاف عقل و زیرکی و هوشیاری دیدی. اینجاست که واجب می‌نماید برخی از مردم به بعضی دیگر محتاج شوند... و بعضی معلم شوند و برخی دیگر متعلم و امام و ماموم در جمیع آنچه که در امور دین و یا در کارهای دنیاست» (ابوحاتم رازی، ۱۳۷۷: ۲۷).

۱۰. در این آیه خداوند به فرشتگان اظهار می‌دارد که «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». فرشتگان نیز زبان به اعتراض می‌گشایند و می‌گویند که «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ». خداوند نیز در پاسخ تأکید می‌کند که «قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ». نیشابوری ضمن تفسیر این آیه چنین استدلال می‌نماید که اگر تعیین امام به گزینش بود خداوند این مهم را به فرشتگان واگذار می‌کرد که برخلاف انسان معصوم هستند و دچار خطا و لغزش نمی‌شوند.

## منابع و مطالعات

- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵)، تاریخ کامل، جلد ۱۳، ترجمه حمیدرضا آژیر، تهران، اساطیر.
- ابن العماد حنبلی، شهاب الدین ابوالفلاح (۱۹۸۶)، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۵، دمشق، دار ابن کثیر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۲)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، جلد ۱۵، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)/العبر، ج ۳، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۳)، مقدمه، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن کثیر، ابوافدا اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶)، البدایه و النهایه، ج ۱۲، بیروت، دارالفکر.
- ابوالحسن اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح، هلموت ریتز، الجمعیه المستشرقین الالمانیه.

- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۷۷)، *اعلام النبوه*، ترجمه سیدعلی اکبر واعظ موسوی، تهران، مرکز فرهنگی و انتشاراتی منیر.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۲۰۱۵)، *کتاب الزینیه، الجزء الاول*، تحقیق سعید الغانمی، بیروت، منشورات الجمل.
- ابومعالی محمد، محمد بن نعمت علوی فقیه بلخی (۱۳۷۶) *بیان الادیان*، به تصحیح و همکاری: محمدتقی دانش پژوه و قدرت‌اله پیش‌نمازاده، تهران، انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- الاشعری القمی، سعد بن عبدالله ابی خلف (۱۳۶۱)، *المقالات و الفرق*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آشتیانی، منوچهر (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی شناخت (مقدمات و کلیات)*، تهران، انتشارات قطره.
- بابایی سیاب، علی و جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۷)، *عوامل مؤثر بر جایگاه تاریخ نگاری در ادبیات اسماعیلیان از آغاز تا پایان قرن هفتم هجری*، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، سال دوازدهم، شماره ۲۳.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰) «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال هفتم، شماره بیست و شش.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰) «اندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمیان»، جستاری‌های تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره اول.
- چلونگر، محمدعلی (۱۳۹۰)، *تاریخ فاطمیان و حمدانیان*، تهران، سمت.
- حسنی رازی، سیدمرتضی ابن داعی (۱۳۶۴) *تبصره العوام فی المعرفه مقالات الانام*، به تصحیح: عباس اقبال، تهران، انتشارات اساطیر.
- داعی حسنی رازی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، *تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران، اساطیر.
- الذهبی، شمس الدین محمد بن احد (۱۹۹۳)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۹۳)، *الملل و النحل*، امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفه.
- شهرستانی، ابوالفتوح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲) *توضیح الملل*، ج ۱، ترجمه: مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، انتشارات اقبال.

- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۸۸)، *اوائل المقالات فی مذاهب و المختارات*، ترجمه و تحقیق سجاد واعظی، تهران، نشر آذینه گل مهر.
- عبدالقاهر بغدادی، ابومنصور (۱۳۷۹) *الفرق بین الفرق*، ترجمه: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی.
- علمی دانشور، مهدی (۱۴۰۴)، *واکاوی مفهوم امامت در اسماعیلیه، مبتنی بر مبانی کیهانشناسی آن*، شیعه‌پژوهی، سال یازدهم، شماره بیست و هشت
- فرمانیان، مهدی و هاشمی، ریحانه (۱۳۹۲)، *نظریه امامت در اسماعیلیه*، فصلنامه امامت‌پژوهی، سال سوم، شماره ۱۰.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه (۱۳۷۲)، *دعائم الاسلام*، ترجمه عبدالله امیدوار، کابل، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- قیادیانی، ناصر خسرو (۱۳۹۷) *وجه دین، به تصحیح: غلامرضا اعوانی*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- کرمانی، احد حمیدالدین (۱۹۸۷)، *مجموعه الرسائل الکرمانی*، تحقیق دکتر مصطفی غالب، بیروت، الموسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التوزیع.
- کرمانی، احمد ابن حمیدالدین (۱۳۹۵) *المصابیح فی اثبات الامامه*، ترجمه: محمدحسین ساکت، تهران، نگاه معاصر.
- کرمر، جوئل ل. (۱۳۷۵) *احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی)* ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام*، ترجمه: مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن.
- گرامی، سید محمد هادی (۱۳۹۶)، *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
- معزی، مریم (۱۳۹۰)، *تاریخ حمدانیان و فاطمیان*، تهران، انتشارات سمت.
- ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۹۶) *فرقه‌های اسلامی و مسئله‌ی امامت*، ترجمه: علی‌رضا ایمانی، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۰)، *فرق الشیعۀ*، ترجمه: محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوذری، حسینعلی (۱۳۷۵)، *فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری*، تهران، طرح نو.

نیشابوری، احمدابن ابراهیم (۱۳۹۱) اثبات الامامه (درجات فضیلت)، ترجمه: محمدحسین ساکت، تهران، نگاه معاصر.

واکر، پل‌ای (۱۳۷۹) حمیدالدین کرمانی، تفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامرالله، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.

همدانی، سمیه (۱۳۸۷) بین انقلاب و دولت (در مسیر تشکیل دولت فاطمی قاضی نعمان و توجیه مشروعیت حکومت فاطمیان)، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.