

خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیه

مهدی کمپانی زارع*

چکیده:

خواجه نصیر طوسی بخش قابل توجهی از عمر خود را در میان اسماعیلیه و در قلاع آنان گذرانید و به توصیه ایشان دست به تألیف آثار مهمی زد. سالهای حضور وی نزد ایشان موجب شد که برخی وی را از نظر مذهبی شیعه اسماعیلی بدانند و حتی برخی آثار را که صبغه اسماعیلی در آن پر رنگ است بدو منتسب دارند، اما قرائن قانع کننده‌ای وجود دارد که نه این آثار از اوست و نه او بر مذهب اسماعیلیه بوده است. برخی اشارات وی در آثار نوشته شده در این دوران حاکی از فشار فراوانی است که بر وی وارد شده بود. او هرچند به اختیار خویش برای یافتن جایگاهی امن جهت پرداختن به امور علمی به آنان پیوست، اما اندک زمانی بعد متوجه شد که بایست از میان آنان خارج شود و هرگز موفق بدین خواسته نشد. اقدامات وی در تسلیم قلاع و نیز تغییر مقدمه کتابی چون *اخلاق ناصری* حاکی از آن بود که وی در مقام همراهی با این جماعت طریق تقیه و مماشات پیشه گرفته است و نمی‌توان رفتار و گفتار وی را در این دوران حاکی از ورود وی به مذهب آنان دانست. البته کثرت سالهای همنشینی با این جماعت و غور در آثار آنان موجب شده بود که به نحو ناخودآگاهی تحت تأثیر افکار و تعالیم آنان قرار گیرد. این امر حتی در برخی از آثاری که وی پس از خروج از قلاع به رشته تحریر درآورده قابل ملاحظه است.

کلید واژه‌ها: خواجه نصیر، اسماعیلیه، ناصرالدین محتشم، نزاریه، شیعه دوازده امامی، روضه‌التسلیم، بدا.

مقدمه

«ارسطو به دنیا آمد. کار کرد و مُرد.» این جمله ای است مشهور از هایدگر در شرح زندگانی ارسطو در کلاس درس خود در دانشکدهٔ فلسفه ماربورگ به سال ۱۹۲۴ میلادی. شاید قصد وی از بیان این جمله و تن زدن از شرح وقایع زندگی ارسطو بیانگر این مطلب باشد که در زندگی یک فیلسوف چیز جالبی که بتواند در فهم اندیشهٔ وی به محققان یاری رساند، وجود ندارد و آنچه از وی مهم است، آثار وی است که حاصل لحظاتی است که در آن می‌اندیشد و دیگران را با اندیشه‌های خود همراه می‌سازد، اما برآستی همهٔ اندیشمندان زندگی‌ای چنین بی‌حادثه و خطر نداشته‌اند و فهم برخی از اندیشه‌ها و آثارشان جز از طریق غور در زندگی‌شان قابل فهم نیست. خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشتهٔ ۶۷۲ ق) بدون تردید از زمرهٔ این اندیشمندان است. اندیشه‌های بلند وی در پستی و ناهمواریهای روزگاری شکل گرفته که در آن از منجیق فلک، سنگ فتنه می‌بارید. دوران تحصیل وی در نیشابور مقارن شد با حملهٔ بیرحمانه و وحشیانهٔ صحرادران مغول، کسانی که در قساوت هیچ دقیقه‌ای را فروگذار نکردند و حتی به حیوانات نیز ترحم ننمودند و دوران جوانی‌اش در حبس بعضاً محترمانه قلاع نزاریهٔ اسماعیلیه گذشت و میانسالی‌اش توأم شد با حملهٔ دوبارهٔ مغولان، این بار در هیأت ایلخانان و نکته‌گفتنی آنکه در این ایام بلا هیچ‌گاه از درس و بحث و تألیف فراغت نجست. در این نوشتار یکی از مهمترین دورانه‌های حیات وی، سالهای حضور خواجه در میان اسماعیلیه و روابط وی با ایشان و میزان تأثیر و تأثر وی از آنان مورد بررسی قرار می‌گیرد. اهمیت این بحث از آن روست که اولاً: وی سی سال از عمر خود را در قلاع ایشان گذراند. ثانیاً: مهمترین آثار خود را در قلاع اسماعیلیه و گاه به درخواست آنان نگاشت. ثالثاً: از ناحیهٔ آنان از زمرهٔ دُعَات باطنیه معرفی شد. رابعاً: آثاری کاملاً اسماعیلی به وی منسوب شد و خامساً: رگه‌هایی از تأثیرپذیری از ایشان در وی قابل ملاحظه است تا به حدی که وی را به مذهب اسماعیلی دانستند.

۱. خواجه نصیر در میان اسماعیلیه

خواجه نصیر طوسی در ۵۹۷ ق در طوس، در خانواده‌ای که اصالتاً متعلق به جهرود قم بودند، متولد شد. مقدمات علوم را از پدر فاضل خویش که احتمالاً تمایلات اسماعیلی داشت، آموخت.

ولادیمیر ایوانف که سالها در تاریخ اسماعیلیه مطالعه می‌کرد و برخی از آثار آنان را نیز تصحیح و چاپ نمود، معتقد است که پدر خواجه نه تنها تمایلات اسماعیلی داشته، بلکه از دعوات بزرگ اسماعیلی بوده است.^۱ البته این ادعای ایوانف امری غریب نیست. سيطرة سیاسی و عقیدتی این جماعت در منطقه وسیعی از جهان اسلام به ویژه در خراسان دیری بود که همگان را به نحوی از انحا به مواجهه با آنان وامی‌داشت. دست کم شکوه و قدرت سیاسی و اقتصادی آنان و توانایی خیره‌کننده‌شان در مقابله با سلاجقه و حتی مغولان و استحکام قلاع و پیروان یکدل و فدائیان رخنه‌ناپذیرشان، برای کسانی که دشمنی سیاسی یا عقیدتی خاصی با آنان نداشتند، می‌توانست موجب توجه و احترامی خاص باشد. حتی دشمنان اسماعیلیه نمی‌توانستند منکر اهمیت و نفوذ ایشان در جهان اسلام باشند و آنان را قدرتمندترین جماعت مخالف خود ندانند. در تاریخ طولانی این جماعت چیزی که بسیار دیده می‌شود، تکفیر از ناحیه مخالفان و ردیه‌نویسی علیه آنان است. ربی که ایشان در دل اهل قدرت ایجاد کرده بودند موجب می‌شد که حکام دست به دامن اهل علم و علمای دین شوند و از آنان بخواهند که پایگاه ایشان را در میان مردم از حیث نظری از میان برند. وقتی المستظهر بالله دست به دامن ابوحامد غزالی می‌شود تا ردیه‌ای پر از تحقیر و تحفیف و دشنام در باب اسماعیلیه بنویسد، متوجه می‌شویم که خطر به چه میزان جدی است و حتی چه کسانی با چه پایه از قدرت از این جماعت بیمناکند.^۲

خواجه نظام‌الملک که در تدبیر و سیاست یگانه عصر خود بود، در سیاست نامه مکرر از ترس خود از این جماعت پرده برمی‌داشت و توده مردم را زندهار می‌داد که اگر سایه حکومت سلاجقه و خلافت عباسی از سر امنیت مردم برداشته شود، باطنیه چه‌ها نخواهند کرد.^۳ باری باطنیه در دوران طولانی ای از قرون میانه اسلامی در محور توجه عام و خاص بود و به ویژه جماعات غیرسنی مخالف دستگاه خلافت عباسی بعضاً بدانها می‌پیوستند و پیروزیهای آنان را به خود نامربوط نمی‌دانستند. در مقابل صف آرای مخالفان باطنیه، آنان نیز می‌کوشیدند که خود را در هر جبهه‌ای مجهز کنند. آنان همچنان که به استحکام بُعد نظامی و اقتصادی خود توجه بسیار داشتند، می‌کوشیدند از حیث تئوریک نیز در اذهان واجد مشروعیت و مقبولیت باشند؛ از این رو یکی از طرحهای اصلی آنان توجه به دانش و دانشمندان بود. با آنکه جوامع ایشان از کوه نشینان، روستاییان و گروههای کوچک شهروندی تشکیل شده بود، با این همه برای تعلیم و تعلم و دانش و هنر ارزش خاصی قائل بودند. همه قلاع اسماعیلیه کتابخانه‌های مجهزی داشتند؛ کتابخانه‌هایی که مورد علاقه بسیار دانشمندان غیراسماعیلی و حتی غیرشیعی و غیرمسلمان بود.^۴ جوینی صراحتی از شهرت کتابخانه‌های اسماعیلیه به ویژه کتابخانه الموت سخن می‌گوید.^۵ حتی برخی نقلها حاکی است که بیش از یک و نیم میلیون

کتاب در حمله هولاکوخان در الموت موجود بوده است.^۶ این خصوصیت دانش دوستی فارغ از هر دلیلی برای آنان اسباب حشمت و عظمت بود.

یکی از اموری که بازار دانش را در میان آنان گرما بخشید، فتنه مغولان بود. احساس عدم امنیت ناشی از حمله تاتار، دانشمندان را که فراغتی و کتابی برای تحقیق و تفحص نیاز داشتند، متوجه جاهایی کرد که دامنه آشوب این جماعت بدانجا کشیده نشده است. بسیاری از دانشمندان و بزرگان ایرانی ناگزیر برای یافتن محلی امن جهت فعالیتهای علمی، جلای وطن نمودند. واقعه نیشابور و قتل عام وحشیانه مردم این شهر به همگان نشان داد که در موقعیت کنونی، با جمعیت تاتار و تفرق ایرانیان، دفع فتنه این جماعت با مقابله نظامی ممکن نیست. هر مقابله‌ای حکم خودکشی جمعی داشت و کسانی که برخی از مهاجران را به جهت مهاجرت به دیگر بلاد سرزنش کرده‌اند، بایستی به سنت عاقلان و سیره نبوی مراجعه کنند. باری مقارن فتنه مغول، خواجه نصیر در نیشابور مشغول تکمیل تحصیلات خود است. وی از سال ۶۱۲ ق به این دارالعلم باشکوه و پرجمعیت سفر می‌کند و در سال ۶۱۹ ق ناگزیر به فرار از آن به سمت مسقط‌الرأس خود، طوس، می‌شود. برخی نقلها حاکی از آن است که وی از جمله چهارصد تنی است که توانست از قتل عام مغول در این شهر نجات یابد.^۷ پس از بازگشت به طوس، شهرت وی در تمام دانشها زبانزد خاص و عام شد و به ویژه در نجوم و پزشکی محل مراجعه بود. این دو دانش مورد توجه توده مردم و حکام و زمامداران بود و کسی که بدانها شهرت می‌یافت، به نوعی چنان مورد توجه قرار می‌گرفت که فراغت خویش را از دست می‌داد.^۸ بوعلی سینا نیز یکی از دلایل آوارگیش، تضرع در یکی از این دو دانش، یعنی پزشکی، بود.^۹

اوضاع نابسامان ایران این دوران، فراغت کافی را به خواجه نصیر جهت تحقیق و تألیف نمی‌داد. این مطلبی نبود که فهمش برای عاقلی مشکل باشد. از سوی دیگر، حضور شخصیتی چون وی در میان اسماعیلیه برای آنان شرف و توجه بسیار می‌آورد. بسیاری که طالب دانش خواجه بودند و از شخصیت رفیع وی مطلع بودند، به متابعت وی با اسماعیلیه همراه می‌شدند. از سوی دیگر وی را می‌توانستند به عنوان نظریه‌پرداز و تئورسین مطلع در مقابل خیل عظیم ردود و شکوک قرار دهند. بنابراین آنان می‌توانستند از شخصیت موجه وی برای جذب و جلب دوستان جدید و دفع دشمنان قدیم خویش استفاده کنند. ورود اشخاص بزرگی چون خواجه کمک شایانی به این جماعت کرد. به تعبیر یکی از معاصران: «عده‌ای از علما و متکلمان غیر اسماعیلی نیز، بویژه آنان که پس از بلیه مغول خویشتن را تحت حمایت نزاریان دانش دوست قرار دادند، نقشی فعال در حیات فکری جامعه نزاری داشته‌اند. از میان این علما که در قلاع نزاری رودبار و قهستان پناه جستند، معروفترین و بزرگترین همه، منجم و متکلم شیعی، نصیرالدین ابوجعفر محمد بن محمد طوسی بود که از فلاسفه

طراز اول روزگار خویش محسوب می‌شد.^{۱۰} البته می‌توان مداوای بیماری علاءالدین محمد را به فهرست منافع محتمل حضور خواجه در قلاع اضافه کرد.^{۱۱}

برای حضور خواجه در میان اسماعیلیه نایستی صرفاً به دنبال این بود که وی به مذهب اسماعیلی بوده یا نه؟ زیرا «نزاریان چتر حمایت خود را از علم و دانش بر سر دانشمندان غیراسماعیلی نیز، از جمله علمای اهل سنت و علمای شیعی دوازده امامی و حتی غیرمسلمانان گشوده بودند. عده زیادی از این دانشمندان غیراسماعیلی، به ویژه پس از یورش مغولان به آسیای مرکزی در دهه ۶۲۷-۶۱۷ ق به قلعه‌های اسماعیلی پناه جستند و در آنجا مأوا گرفتند و از کتابخانه‌های نزاری و حمایت آنان از علم و دانش بهره‌مند گردیدند.»^{۱۲} برخی خواسته‌اند که نشان دهند که خواجه در ایام پیش از حضور در قلاع یا به مذهب آنان درآمده و یا در مذهب آنان از حیث نظری تضرع یافته و وجه مراجعه حاکم قهستان به وی و دعوت از او همین بوده است.^{۱۳}

برای حضور یافتن در میان اسماعیلیه هیچ یک از این دو شق الزامی نبوده است، به ویژه در دوران ستر که سران اسماعیلی نیز در باب مذهب معتقد به تقیه بودند. خواجه در رفتن به قلاع به هیچ روی اکراهی نداشته^{۱۴}، اما سالها زیستن در محیط خشک امنیتی - نظامی اسماعیلیه و عدم دسترسی به خارج از قلاع اسباب دل‌تنگی و پوسیدگی روحی را برای انسان فراهم می‌کند. خواجه هرچند در ابتدا مختارانه خود پا به زندانی اختیاری گذاشت، اما شاید باور نمی‌کرد که مواجهه با قدرت‌مداران، ادبی خاص دارد و آنان از وی خدمت و خضوع مطالبه می‌کنند و دوست دارند که وی در راستای خواسته‌ها و منافع آنان گام سپرد.

خواجه میان دو حالت جانفرسا، رفتن به قلاع را انتخاب کرد، هرچند در دوره ای از حیات خود از آن اظهار ناخرسندی جدی کرد. به تعبیر مجتبی مینوی: «این ناصرالدین محتشم قهستان و عموماً طایفه اسماعیلیه در آن زمان طالب علم و فلسفه و حکمت بوده‌اند و اهل علم و فضل در دستگاه ایشان معزز و محترم بوده‌اند. زندگانی آسوده بی‌دردسری برای نویسندگان عالم فراهم می‌آورده‌اند و فقط تقاضای کرده‌اند که به تدریج و در سر فرصت برای ایشان کتب بنویسند و به صاحبان استعداد درس بدهند. نصیرالدین طوسی هم این پیشنهاد را پذیرفته بوده است، ولی بعدها از قرار معلوم میل و هوس دیگری به سرش زده بوده است و می‌خواسته از پیش آنها بیرون بیاید و آنها نگذاشته‌اند.»^{۱۵} وی می‌توانست مانند ابن سینا همواره در فرار باشد و یا احیاناً چون بسیاری همعصرانش کشته شود و یا زندان سکندر باطنیه را تاب آورد. او در سال ۶۲۵ ق در بیست و هشت سالگی به دعوت ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی‌منصور، حاکم قهستان و نماینده محمد علاءالدین بن حسن جلال‌الدین وارد دستگاه باطنیه شد. وی هرچند در رفتن مجبور نبود، اما در ماندن به قوت در چنبره تدابیر امنیتی بود.

بیرون رفتن کسی از این قلعه‌های مرموز، مساوی بود با یافتن راههای نفوذ بدان و یافتن اطلاعاتی که بیش از چند قرن هیچ‌گاه به بیرون درز نکرده بود.

برخی از کسانی که معتقدند خواجه را به زور به قلاع برده‌اند، تنها مستندشان اظهار ناخرسندی- ای است که خواجه پس از خروج از قلاع نموده است و عباراتی که در پایان *شرح/اشارات* آورده است. هیچ‌یک از این دو نیز تصریح به رفتن به اجبار ندارد و تنها مبین آن است که خواجه روزگار سختی را در آنجا می‌گذرانده، هرچند وجه رنج و سختی تا حد بسیاری مبهم بیان می‌شود. در پایان *شرح/اشارات* در برخی نسخ در عباراتی کوتاه دوبار از ندامت و حسرت سخن به میان آمده است.^{۱۶} باید توجه داشت که عبارات پایانی اشارات که حاکی از ندامت و اندوه نگارندهٔ آن است، از آن خواجه نیست، بلکه نوشتهٔ کلب‌علی قزوینی (کاتب *شرح/اشارات*) است و انتساب آن به خواجه اشتباه محض است.^{۱۷} افزون بر آن به فرض آنکه بپذیریم آن عبارات از خواجه باشد، معلوم است که پشیمانی و تحسر از فعلی خودکرده است وگرنه پشیمانی معنایی نخواهد داشت. گویی وی از انتخاب خود بغایت ناخرسند است.

اساساً مشی اسماعیلیه به عکس بسیاری از حکام و پادشاهان دزدیدن و اجبار دانشمندان برای حضور در دستگاه خود نبوده است. مطالعهٔ تاریخ شاهان سلاسل مختلف مبین علاقهٔ بسیار آنان برای حضور دانشمندان و هنرمندان و صنعتگران بزرگ در دستگاه خود است. این میل در سطح علاقه نمی‌ماند و اگر اینان از در تسلیم و قبول در نمی‌آمدند، مطمئناً کار به قهر و تهدید می‌کشید و حتی ممکن بود که حبس و قتل پایان آن فرد را رقم زند. پادشاهان همان‌گونه که تمام اموال و اشخاص تحت قلمرو خود را جزء داراییهای خود به شمار می‌آوردند، با این افراد نیز چنین مواجهه‌ای داشتند، اما در این باب از اسماعیلیه گزارشی واصل نشده است. به تعبیر برخی محققان: «هیچ شاهد و مدرکی در دست نیست که نشان دهد این دانشمندان را علی رغم میل و ارادهٔ خودشان در جامعهٔ اسماعیلی نگه داشته یا مجبور به قبول کیش اسماعیلی در طی اقامتشان در میان نزاریان کرده بودند.»^{۱۸}

البته نقلی را برخی در باب ارتباطات پنهان خواجه و خلافت بغداد آورده‌اند که می‌تواند موجب سختگیری اسماعیلیه نسبت به خواجه به عنوان یکی از ذخایر بی‌همتای خود شده باشد. آنان به هیچ وجه حاضر نبودند دانشمندی با این درجه از عظمت را به آسانی از دست دهند و او را تقدیم خلیفهٔ بغداد کنند. واقعهٔ مزبور از این قرار است که خواجه نصیر «قصیده‌ای از منشآت خود را به حضرت مستعصم فرستاد. ابن‌العَلَمی این واقعه را به ناصرالدین محتشم خبر داد که مولانا نصیرالدین با خلیفه باب مکاتبات گشوده است. از عواقب آن‌اندیشه باید کرد. ناصرالدین متغیر شد و با آنکه به نظر

اجلال و تعظیم و اکرام جانب چنان علامه روزگار و حکیم بزرگواری را ملاحظه می‌کرد، او را بازداشت فرمود.^{۱۹} این واقعه به هیچ روی نمی‌توانسته زودتر از سال ۶۴۲ ق صورت گرفته باشد، چون در این سال بوده که ابن علقمی به وزارت رسیده است.

برخی نقل‌های دیگر نیز از ترس بن علقمی از جانشینی خود در مقام وزارت حاکی است. البته برخی چون قاضی نورالله شوشتری خواسته‌اند این واقعه را مقارن فتنه مغول بیان کنند که در این صورت نه مستعصمی در مقام خلافت بوده است و نه ابن علقمی در مقام وزارت و با تاریخ جلوس این دو همخوانی‌ای ندارد. از آنکه تاریخ به خلافت رسیدن مستعصم سال ۶۴۰ ق بوده است و تاریخ وزارت ابن علقمی سال ۶۴۲ ق و سال فتنه مغول در حدود سال ۶۲۰ ق. این چنین نامه‌ای به هیچ روی در این تاریخ امری غریب نبوده؛ چون خواجه حدود بیست سال رنج زیستن در شرایطی امنیتی و نظامی را تحمل نموده است و برون شوی می‌جوید.^{۲۰}

باری خواجه در سالهای اقامت در قلاع هرچند به مقتضای حال و مکان روزگار خوشی را سپری نمی‌کرد، اما به پیشنهاد سران اسماعیلی آثاری را خلق کرد که در اوج دقت و عمق است و بر تارک دانشهای مختلف می‌درخشد. در واقع مبالغه نخواهد بود اگر بگوییم آثار طراز اول وی یادگار این ایام عسرت است. توفیق اجباری داشتن وقت بسیار و در خدمت داشتن کتابخانه‌های مجهز و تنوع درخواستها موجب شد که وی به نگارش دقیق‌ترین آثار دوره اسلامی نایل آید. اهم آثاری که خواجه در این ایام به رشته نگارش درآورده عبارتند از *اخلاق ناصری* که به نام علاءالدین خورشاه و خواجه ناصرالدین محتشم در سال ۶۳۳ ق نوشته شده است؛ *ترجمه زبدة الحقائق عین القضاة* همدانی به درخواست ناصرالدین محتشم؛ *رساله آغاز و انجام*؛ *رساله سیر و سلوک* که به نوعی سرگذشت معنوی خواجه محسوب می‌شود؛ *اخلاق محتشمی*؛ *تحریر اقلیدس* یا *تحریر اصول هندسه* به سال ۶۴۶ ق؛ *تحریر مجسطی بطلمیوس* به سال ۶۴۴ ق؛ *تحریر کتاب الاکر* تألیف ثاودوسیوس به سال ۶۵۱ ق؛ *رساله معینیه* یا *المفید* در علم هیأت که خواجه آن را به نام معین‌الدین پسر ناصرالدین محتشم به سال ۶۳۲ ق نگاشته است؛ *اساس الاقتباس* به سال ۶۴۲ ق؛ *شرح اشارات و تنبیهات* ابن سینا پایان یافته به سال ۶۴۴ ق؛ *ترجمه ادب وحیز ابن مقفع*؛ *رساله تولا و تبر*؛ *جبر و قدر*؛ *معیار الاشعار*؛ *روضه-التسلیم* یا *تصورات* و

چنانکه ملاحظه می‌شود خواجه مهمترین آثار خود را در این ایام نگاشته است و این به نوبه خود اهمیت این دوران را در حیات وی می‌نماید. توصیفاتی که خواجه در مقدمه نخست *اخلاق ناصری* از ناصرالدین محتشم نموده، نمونه‌ای است از اهمیتی که وی برای سران اسماعیلیه و محیطی که برای

اهل دانش فراهم کرده بودند، قائل است. توصیفات وی به گونه ای زنده و بانشاط است که نمی‌توان گمان برد راقم آن در تنگنای ملاحظاتی برای حفظ جان خود آنها را بیان کرده و گویی که به بیشینهٔ آن معتقد است. وی در بخشی از این مقدمه می‌نویسد: «مقیمان این خطه و ساکنان این بقعه که عنان امر و نهی و زمام حل و عقد ایشان در کف کفایت و قبضهٔ حمایت مجلس عالی شاهنشاه اعظم، پادشاه معظم، ناصرالحق والدین، کهف‌الاسلام و المسلمین، ملک ملوک‌العرب و العجم، اعدل و لالة‌السیف و القلم، خسرو جهان، شهریار ایران، عبدالرحیم بن ابی منصور اعلی الله شأنه و ضاعف سلطانه نهاده‌اند که مرجع قوی و ضعیف و ملجأ وضع و شریف درگاه جهانپناه اوست و معدن جود و رحمت و منبع حلم و رأفت حضرت بارگاه او...»^{۲۱}

یکی از مهمترین ویژگیهای عمدهٔ نوشتارهای خواجه در میان نزاریه فارسی‌نویسی است. دو کتاب اخلاقی وی، *اساس‌الاعتباس*، *رسالة‌انغاز و انجام*، ترجمه‌های وی به فارسی و بسیاری دیگر از آثار این دوره به زبان فارسی است و از این حیث نظیری برای آن در تاریخ فرهنگ اسلامی یافت نمی‌شود. برای نمونه هیچ کتابی را نمی‌توان در منطق دورهٔ اسلامی به تفصیل و عمق *اساس‌الاعتباس* به زبان فارسی نام برد. این مسأله در باب کتب اخلاقی وی نیز گفتنی است و قس علی هذا. فعالیت‌های خواجه در ایام اقامت در قلاع اسماعیلی علاوه بر تألیف، شامل تدریس و تنجیم نیز بوده است. از زایجه‌ای^{۲۲} که او برای کیخسرو پسر علاءالدین و برادر رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی در لمسر در نهم رجب ۶۳۲ ق ترسیم نموده، این مسأله دانسته می‌شود. نگاهی به فهرست کتابهایی که در این اوقات به رشته تحریر درآورده بیانگر این مطلب است که بسیاری از آنها تحریراتی است جهت تفهیم مخاطبان و شاگردان خود در این محل. تبویب و تدوین اصول اسماعیلی نیز یکی دیگر از فعالیت‌های مهم خواجه در این ایام بوده است و اینکه اسماعیلیه پس از وی به آثار وی از جمله *روضة‌التسلیم* تمسک جستهند، حاکی از این امر است. اهمیت خواجه برای آنان در این باب تا به حدی بوده که او را به القاب مهمی چون داعی اجل، حجة الامام و داعی الدعاة ملقب نمودند.^{۲۳}

گفتنی است که خواجه به هیچ روی در ایام حضور در میان نزاریه در یک جا متوطن نبوده است. وی در ابتدای ورود میان اسماعیلیه در قائن و برخی دیگر از پایگاه‌های اسماعیلی قهستان حضور داشت و پس از آن به الموت رفت و در این مدت در هر جا طرف مشورت سران اسماعیلی و معتمد آنان بود و حتی یکی از کسانی که پیشنهاد تسلیم الموت را به رکن‌الدین خورشاه، آخرین حاکم الموت داد، وی بود. آخرین سالهای حضور خواجه در الموت مقارن شد با سالهای ضعف تدبیر و تجهیز اسماعیلیان و نارضایتی مردم از آنان بویژه مردم قزوین که به مرکز آنان نزدیک بودند. حتی

مردم شخصی به نام قاضی شمس‌اندین احمد کافی را به قراقرم فرستادند و از منکوقآن یاری خواستند. این استمداد چیزی نبود که تنها از ناحیه مردم ایرانی از آنان شده باشد. خود مغولان نیز از آسیب این جماعت در امان نبودند. مغولان در اولین یورش به ایران بسیار دوست داشتند که بتوانند مقاومت آنان را بشکنند، اما به جهت تدبیر و تجهیز اصولی آنان راهی به قلاع نیافتند. یکی دیگر از آرزوهای این جهانگشایان صحراگرد انهدام خلافت عباسی بود.

برای این دو مهم، منکوقآن برادر خویش، هلاکوخان را برای فتح ممالک غربی و پیشبرد اهداف مزبور با سپاهی انبوه بدان جانب روانه کرد. هلاکوخان می‌دانست که با جنگ کار به راحتی پیش نمی‌رود و طریق مذاکره را پیش گرفت. وی در ابتدا برای ناصرالدین محتشم بیغامی فرستاد و او که در سن کهولت به سر می‌برد و البته شخص باتدبیری بود، پذیرفت و حکومت شهر ویران تون را دریافت کرد. سپس قلاع را یکی پس از دیگری تسخیر کرد تا به میمون دز رسید. هلاکوخان پیکی به جانب خورشاه فرستاد و او را به ایلی دعوت کرد. خورشاه مرتب وقت کشی می‌کرد تا سپاه مغول را گرفتار سرما و برف و بوران غیرقابل تحمل پایین قلاع بیاید، اما آن سال هوای معتدلی حاکم شد و خواجه نصیر و خواجه اصیل‌الدین و فرزندان رئیس‌الدوله در مشورت با خورشاه خواستند بی جنگ و خونریزی تسلیم شود.^{۳۴} بالاخره در یکشنبه اول ذی القعدة سال ۶۵۴ ق با تسخیر و تسلیم سران اسماعیلی، خواجه و بسیاری از همگان وی از کوه پایین آمدند و به میان خلق رفتند. شخص خواجه در باب این مناسبت چنین سرود:

سال عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد یکشنبه اول مه ذی‌القعدة بامداد
خورشاه پادشاه سماعیلیان ز تخت برخاست پیش تخت هولاکو بایستاد

وی در مقدمه زیج/یخانی در باب این واقعه می‌نویسد: «در آن وقت که هلاکو ولایت‌های ملحدان بگرفت، من بنده کمترین نصیرالدین که از طوسم، به ولایت ملحدان افتاده بودم، بیرون آورد.» خواجه در این زمان پنجاه و هفت سال داشت و حدود سی سال از عمر خود را با آنان گذرانده بود. دیوارهای مستحکم قلاع اسماعیلی نتوانسته بود که صیت وی را در افواه عالم مانع شود و عظمت علمی او را حتی مغولان شنیده بودند، بویژه که آنان علاقه وافری به نجوم و تفسیر و تحلیل حیات بر اساس آن داشتند.

۲. مذهب خواجه نصیرالدین طوسی

کثرت سالهای حضور خواجه در میان اسماعیلیه و ارتباطات نزدیک وی با آنان و انتساب کتبی بر طریق باطنیه بدو و نیز عبارات پرطنطنه وی در بزرگداشت بزرگان اسماعیلی برخی را در باب

مذهب وی به تردید و تشکیک افکنده است.^{۲۵} حتی ایوانف معتقد است که وی در یک خانوادهٔ اسماعیلی به دنیا آمده است و طبیعی است که بعدها طریق آنان را دنبال کند. این قول شاذ ایوانف به هیچ سند تاریخی‌ای مستند نیست و اسناد عمدتاً حاکی از این است که خاندان وی شیعه دوازده امامی بوده‌اند و تحصیلات وی نیز در چنین فضای مذهبی‌ای بوده است. مجتبی مینوی در این باب می‌نویسد: «مقدمات علوم را از پدرش آموخت و چون پدرش پیرو مذهب شیعه بود، او نیز شیعی اثناعشری شد و پیش علما و استادانی درس خواند که آنها نیز شیعی بودند و اسامی عده‌ای از آنان را مورخین در ضمن بیان احوال او ثبت کرده‌اند.»^{۲۶}

فارغ از این مدعای نامدلل و نامستند، برخی حضور در میان اسماعیلیه را دال بر هم مذهبی خواجه با آنان دانسته‌اند. در مقابل این دیدگاه جماعتی از محققان اثنی عشری ادعای مجبور بودن خواجه را با عباراتی از وی در این باب همراه کرده‌اند و خواسته‌اند نشان دهند که حضور در میان آنان قهری و ناخواسته بوده است. در باب دیدگاه جماعت اول چنانکه گفته شد به هیچ روی اسماعیلیه داعی بر این نداشته‌اند که اهل دانش را تنها از میان همکیشان خود برگزینند و حتی غیرمسلمانان نیز به امکانات و فراغت قلاع ایشان نظر داشته‌اند و هیچ ملازمتی میان همکیشی و همراهی در میان آنان برقرار نبوده است. دیدگاهی که خواجه را در آمدن به میان نزاریه مجبور می‌داند، به درستی معنای اجبار را آشکار نمی‌کند. آیا اجبار در اینجا به معنی ناگزیری خواجه نسبت به شرایط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی عصر خود است و یا اینکه اجباری فیزیکی در میان بوده است. به معنای نخست باید قاطبهٔ نفوس و عامهٔ علما را در این عصر مجبور دانست.

عبارات خواجه نصیر در مقدمهٔ برخی آثار نیز به فرض صحت انتساب به وی به هیچ روی مشعر به اجبار به معنای دوم نیست و ابهامی در عبارات او موجود است. می‌توان پذیرفت که مشکل بحث از مذهب خواجه برخی از محققان اثنی عشری را بر آن داشته تا با مجبور دانستن وی در رفتن به قلاع ساحت ایشان را از انتساب بدین مذهب مبرا کنند، اما نیازی به این تکلف نبوده و می‌توان با فهم مواجهه تاریخی نزاریه با دانشمندان و نیاز خواجه به امکانات و فراغت، حضور وی را با مذهبی که آن چنان بُعد غریبی نیز با اسماعیلیه نداشته است، توجیه کرد، اما در باب عبارات خواجه در بزرگداشت سران باطنیه باید به این نکته توجه داشت که این سنتی است معهود که در ابتدای کتب درخواستی، نام و مشخصات خواهند را به بزرگی یاد کنند، به ویژه آنکه نویسنده در چتر حمایت مادی و معنوی آن شخص قرار گرفته باشد. کثرت و شهرت این چنین کتابهایی از برشمردن برخی از آنان عذر می‌جوید. البته ممکن است کسانی این سنت را خوش نداشته باشند که در این صورت بایستی از آنان خواست که خود را در شرایط دیگران در افق خاص اجتماعی و اقتصادی‌شان قرار

دهند و پاسخ خود را دریافت کنند، اما در باب آثار اسماعیلی منسوب به خواجه سخن بسیار است. باید گفت فهم مذهب هر دیندار اندیشمند و از جمله خواجه اگر خود تصریحی به مذهب خویش به نحو مستقل ننموده باشد و بخواهیم از طریق آثارش بدان راه یابیم، از دو طریق ممکن است. اول بررسی آثار فقهی و دوم بررسی آثار کلامی، یعنی تجلی هر مذهب خاص در این دوست که نموده می‌شود.

در مورد اول که خواجه علی رغم اطلاع و حتی تضلع به خلق اثر خاصی دست نبرده و در مورد آثار کلامی نیز آنچه از وی باقی است، همه متعلق به دوران پس از خروج از قلاع است و همه مبین این است که وی به مذهب اثنی عشری است. آثار اسماعیلی منسوب به وی نیز هیچ یک نه تصریح به اسماعیلی بودن در آن مشاهده می‌شود و نه به صرف تشریح و توصیف و حتی شبهه‌زدایی از برخی مباحثشان مشعر به اسماعیلی بودن وی می‌تواند باشد. چه بسیار کسانی که بی‌تعلق به مذهبی خاص بتوانند با ذهن منطقی خود مدعیات و دلایشان را به مراتب از خودشان بهتر ارائه کنند. ابوحامد غزالی یکی از کسانی است که از ناحیه برخی از علما در باب تقریر مدعیات و دلایل اسماعیلیه مورد انتقاد بوده است. وی در این زمینه می‌نویسد: «بر آن شدم که در آرا و عقاید آنان جستجو کنم و از آنچه در کتابهایشان است آگاهی یابم. پس از آن به گردآوری کتابها و مقالاتشان پرداختم. در این راه علاوه بر کلام پیشینیان سخنان تازه آنان را که مولود فکر معاصران و به شیوه‌ای نوین رواج یافته بود، جمع‌آوری کردم و آن چنان به تقریر دقیق مدعیات آنان همت گماشتم که مورد اعتراض برخی از اهل حقیقت قرار گرفتم که می‌گفتند: تو آن چنان دلایل آنان را تقریر و شبهاتشان را تشدید نموده‌ای که هرگز خودشان نمی‌توانستند بدان گونه مذهب خود را ترویج و تحکیم نمایند و عمل تو به نفع آنان تمام خواهد شد.»^{۲۷}

نوشته‌های اسماعیلی منسوب به خواجه از حد چنین تلاشی خارج نیست و نمی‌تواند مثبت اسماعیلی بودن وی باشد. این نظریه در حدی قابل اعتناست که این آثار را مطمئناً از خواجه بدانیم که البته در آن بحث و تردید جدی است و در ادامه بدان خواهیم پرداخت. اینکه برخی از محققان شباهتهایی میان اندیشه اسماعیلیه و خواجه را نموده‌اند تنها بیانگر این مطلب است که خواجه از ایشان تأثیری را پذیرفته است که مقوله‌ای جدا از هم مذهبی با آنان است. بنابراین هیچ‌یک از دلایل مطروحه قادر نیست اثبات کند که خواجه در این مدت به مذهب اسماعیلی بوده است و دلایل قائلان این دیدگاه اخص از مدعای آنان است؛ یعنی بیش از تأثیرپذیری از برخی تعالیم آنان و اهتمام به تبویب و تدوین آموزه‌هایشان را اثبات نمی‌کند. نگارنده بر آن است که چون قرآینی جز موارد مذکور برای اسماعیلی بودن خواجه در این ایام در دست نیست و از سوی دیگر نزاریه در آن عصر و اعصار پیشین خود توجهی به این مسأله نداشته‌اند و برای هم مذهبی مدخلیت قائل نبوده‌اند، نمی-

توان مذهب خواجه را در این مدت بر اساس مدعیات مزبور تعیین کرد، اما از آنجا که وی هم قبل از حضور در قلاع و هم پس از آن بر مذهب شیعه دوازده امامی بوده است، در این میان نیز به اقرب احتمال به نحو آشکار یا به نحو پنهان بر این مذهب بوده است. به تعبیر مولانا:

اول و آخر بیاید تا در آن در تصور گنجد اوسط یا میان
همچنین هر جزو عالم می‌شمر اول و آخر در آرش در نظر^{۲۸}

۳. آثار اسماعیلی منسوب به خواجه نصیر طوسی

اسماعیلیه در بزرگداشت خواجه بسیار کوشیده‌اند و برای اینکه ارتباط وثیق وی را با خود نشان دهند، آثاری را به وی منسوب داشته‌اند که در آن مذاق اسماعیلی بوضوح دیده می‌شود و چنانکه در بخش پیشین گفته شد، حتی این آثار را گواهی بر بودن بر مذهب خود دانسته‌اند. به تعبیر برخی از محققان: «اسماعیلیان در باب وی تا بدانجا رفته‌اند که او را یکی از مراجع بزرگ خود به شمار می‌آورده‌اند. مؤلف دبستان مذهب در قرن هفدهم در هند در مسائل اسماعیلی به او استشهاد می‌کرد. در قرن بیستم بنابر تحقیق سمنوف اسماعیلیان علیای جیحون هنوز وی را یکی از مراجع بزرگ خود می‌شمارند.»^{۲۹}

جدا از برخی آثار خواجه که نشان از تأثیرگذاری آموزه‌های اسماعیلی بر وی دارد، سه اثر که می‌توان آن را آثار اسماعیلی دانست، به وی منسوب است. این آثار عبارتند از *روضة التسلیم* یا *تصورات*؛ *مطلوب المؤمنین و رساله سیر و سلوک*. رساله نخستین که یکی از مراجع اصلی نزاریه نیز به شمار می‌آید مهمترین اثر اسماعیلی منسوب به خواجه است. این همان اثری است که برخی را بر آن داشته تا مذهب دوران حضور خواجه در قلاع را اسماعیلی بدانند، اما این انتساب به دلایلی درست نمی‌نماید.

اولاً: این رساله چنانکه مرحوم مدرس رضوی تذکر داده، در فهرست آثار خواجه قرار ندارد.^{۳۰} ثانیاً: این اثر از حیث اسلوب تفاوت واضحی با دیگر آثار خواجه، حتی آثار اسماعیلی منسوب دیگر، دارد و برخی مسائل از جمله بحث از مبدأ و معاد در آن به گونه‌ای مطرح شده که با دیگر آثار مسلم خواجه در تعارض است. همچنین در این اثر لغات و ترکیبات نادرستی، حتی در قدیمی‌ترین نسخ، یافت می‌شود که از شخصی چون خواجه نصیر با آن درجه از توغل در ادب چنین اغلاطی بعید است.

ثالثاً: قرآینی در آن وجود دارد که نشان می‌دهد اثری است متعلق به دوران پیش از امامان اسماعیلی معاصر خواجه. توضیح اینکه در تصور بیست و ششم این کتاب که «در باب ادوار شش پیغمبر اولوالعزم علیهم‌السلام و امامان حق تقدس ذکرهم و ظهور دعوت قائم و اظهار دعوت

قیامت» نام دارد و به نحوی تاریخیچه این مذهب است، آخرین مطلبی که نقل شده مسأله اعلام قیامت است که در سال ۵۵۹ ق توسط حسن دوم (۵۶۲-۵۲۰ ق) بیان شده است. حال از آنجا که حضور خواجه نصیر در قلاع مقارن است با امامت محمد سوم (علاءالدین محمد درگذشته ۶۵۳ ق) و پیش از وی امامت حسن سوم (جلالالدین حسن نومسلمان درگذشته ۶۱۸ ق) و محمد دوم (درگذشته ۶۰۷ ق)^{۳۱} چگونه است که از وقایع بسیار مهمی که در این فاصله واقع شده مطلبی گفته نشده است.^{۳۲} به ویژه مباحث بحث برانگیزی چون اعلام شافعی شدن حسن سوم. نکته عجیبی که در باب این اثر وجود دارد این است که با آنکه وقایع مربوط به امامان نزاری چنانکه گفته شد در آن غایب است و از نویسندۀ اسماعیلی که در قرن هفتم چنین متنی را می نویسد چنین غفلتی بعید است و هیچ توجیهی نیز برای عدم ذکر آن مطالب بیان نشده، با این وجود از المستنصر بالله که در سال ۶۲۳ ق به خلافت رسیده در دو موضع ذکر کرده است^{۳۳} و از فرزند وی المستعصم بالله که در ۶۴۰ ق به خلافت رسیده و معاصر خواجه بوده و این اثر طبق مدعای قائلان انتساب در زمان وی نوشته شده هیچ ذکر نشده است. به نظر می رسد که این شواهد و قراین نشان می دهد که اصل این اثر در قرن ششم نوشته شده باشد و بعدها به اختصار و بدون آنکه قصد تکمیل آن متناسب با وقایع حادثه مقارن عصر امامان نزاری در میان باشد، برخی مطالب بدان افزوده شده است. اینکه مرحوم محمد محیط طباطبایی این اثر را منسوب به حسن صباح دانسته،^{۳۴} هرچند قابل تأمل است، اما نشان از این حقیقت است که تمام این نوشته نمی تواند متعلق به قرن هفتم باشد.

رباعاً: اگر این اثر از خواجه باشد و وی آن را در دوران حضور در میان اسماعیلیه نوشته باشد، لازم می آید که در دوران پس از آن و رهایی از قلاع وجه نگارش آن را توضیح دهد و اجبار و تقیۀ خود را در نوشتن آن بنماید. خواجه پس از خروج از میان آنان حتی در کم اهمیت ترین مواضعی که در آثار این دوره نگاشته بود، تجدیدنظر کرد و ناگزیری خود را آشکار نمود. مقایسه مقدمه نخست/اخلاق ناصری با مقدمه دوم آن این مطلب را آشکار می کند که خواجه به هر دلیل انتساب اسماعیلیه را به خود نمی پسندد. حال چگونه ممکن است وی کتابی سراسر در توصیف و تشریح آنان بنویسد و ساحت خود را از آن مبرا ننموده باشد به ویژه که در آن اثر اعزاز و گرامیداشت امامان اسماعیلی به سرحد مبالغه می رسد.

خامساً: مشی خواجه در ذکر نام خود در ابتدای نوشته هایش تا آنجا که نگارنده مطلع است آن است که خود را محمد الطوسی یا محمد بن محمد الطوسی معرفی می کند و این امر در ابتدای کتابهایی چون اخلاق محتشمی، اوصاف/الاشراف و مجموعه ای که تحت عنوان اجوبه المسائل

النصیریه جمع‌آوری شده و مجموعهٔ مکاتبات وی با همعصران خود است و نیز کتب متأخرین از حکما^{۳۵} یکسان است و آنچه در ابتدای روضه‌التسلیم در ذکر نام خواجه (محمد بن حسن الطوسی) آمده اندکی شاذ به نظر می‌رسد و محمد بن حسن الطوسی پدر خواجه نصیر است. به هر روی این مطلب باید مورد توجه قرار گیرد، هرچند نگارنده این نکتهٔ اخیر را در عداد دیگر دلایل پیشگفته به ویژه دلیل سوم و چهارم نمی‌داند.

دربارهٔ رسالهٔ مطلوب‌المؤمنین که بیان کوتاه‌تر مطالب روضه‌التسلیم را در خود دارد نیز دلیل اول و چهارم از دلایل فوق قابل بیان است. این دو دلیل در باب رسالهٔ موسوم به سیر و سلوک نیز ساری است. در این رساله به نوعی خط سیر گذر نویسنده از متکلمان و فلاسفه تا تعلیمیه ترسیم شده است؛ از این رو شباهت بسیاری با *المنقذ من الضلال* غزالی دارد، البته تفاوت مهمی که این اثر با نمونه‌های مشابه آن از جمله اعترافات آگوستین و قصیدهٔ اعترافیه ناصر خسرو و *المنقذ* غزالی دارد، این است که به مقصد رسیدن نویسنده به هیچ روی با انقلاب و تحولی بنیادین و ژرف در شخصیت وی همراه نیست و به تعبیر برخی معاصران لحنی سرد و عقلانی دارد،^{۳۶} بلکه وی به جهت پاره‌ای دلایل ذهنی از جمله حل مشکل اثبات باری در تعلیم آنان به مکتب اهل تعلیم توجه می‌کند و چون خواجه با نقل و عقل به حدی آشنایی داشته که می‌توانسته دست کم مشکل اثبات اموری این چنین را بهتر از تعلیمیه حل کند، یا این رساله از وی نیست و یا اجباری در نوشتن آن داشته که از آنجا که وی در دوران رهایی توضیحی در باب این اجبار - همان گونه که در موارد مشابه مشی اوست - نداده می‌توان دانست که انتساب این اثر نیز صحیح نمی‌باشد. البته اطلاعاتی در این اثر در باب سالهای نخستین زندگی وی وجود دارد که قابل توجه است و در بسیاری موارد قابل انکار نیست. مطالبی هم که در باب اهمیت مسألهٔ تعلیم در این رساله از ناحیهٔ نویسنده در مسیر تحول فکری وی آمده اگر برای شخص عامی یا عالمی غیرمعتقد به ولایت معصومین علیهم السلام مطرح می‌شد، تا حد بسیاری قابل پذیرش بود، اما کسی که در این مکتب متوغل است، آن هم در سطح خواجه نصیر، چنین توجهی به این مسأله مساوی است با در نظر نگرفتن تمام عقاید و آموخته‌هایش.

دیگر آثار مسلم خواجه مانند *اخلاق ناصری* و *اخلاق محتشمی* که در آن ردپای اندیشه‌های باطنی مشاهده می‌شود،^{۳۷} بایستی در دایرهٔ تأثیرپذیریهای متعارف هر اندیشمند از فضای زیست خود مورد بحث قرار گیرد و به صرف تأثر از اندیشه‌ای نمی‌توان شخصی را ذیل مکتب و مذهبی در آورد.

۴. تأثیرات اسماعیلیه بر اندیشه‌های خواجه نصیر

نفی اسماعیلی بودن مذهب خواجه به هیچ روی به معنای نفی هرگونه ارتباط و تأثیر و تأثر متقابل نیست. سی سال نزدیکی به جماعتی که تاریخچه فکری قابل توجهی دارد، بزرگترین اندیشمندان را نیز از تأثر معذور نمی‌دارد. مبالغه نیست اگر گفته شود که اندیشه‌های اسماعیلی در ابعاد مختلف فرهنگ اسلامی رسوخ کرده و بعضاً عمیقترین تأثیرات را بر متفکران اسلامی داشته است. این جماعت هم از حیث تاریخی قدمت قابل توجهی دارند و هم از حیث پایداری و مانایی. دوره طولانی‌ای از تاریخ اسلام با نام آنان گره خورده است و عمده مسلمانان به نحوی با آنان مواجهه داشته‌اند.

اسماعیلیه توانایی عجیبی برای بقا از خود نشان داده است و در هر دوره با درآمدن در قوالب و اشکال مختلف توانسته‌اند، از آسیب دهر و حوادث روزگار در امان بمانند. حتی پس از سقوط قلاع نیز این جماعت توانستند کسوت متصوفه را بپوشند و اندیشه‌های خود را در امنیت خرقة صوفی ترویج دهند.^{۳۸} حتی مخالفان آنان نیز نتوانسته‌اند اهمیت اندیشه آنان را نادیده بگیرند و هرچند گاه در مقام نظر با ایشان طریق انکار و تکفیر پیش گرفته‌اند، اما در مقام عمل خود به راه آنان رفته‌اند. سرشناس‌ترین آنان ابوحامد غزالی است که علی‌رغم تلاش بسیار در نقد آنان بیشترین تأثرپذیری را در اندیشه خود از اسماعیلیه داشت. به تعبیر برخی از معاصران: «ابوحامد غزالی با اینکه با تمام همت خود در جهت مخالفت و دشمنی با اندیشمندان اسماعیلی سخن گفته است، در برخی از موارد تحت تأثیر اندیشه آنان قرار گرفته و آن را در آثارش منعکس ساخته است... آنچه غزالی در مورد فن منطق ابراز داشته همان چیزی است که اندیشمندان اسماعیلی در مورد فلسفه و سایر علوم ابراز می‌دارند.»^{۳۹}

اسماعیلیه توجه بسیاری به فعالیتهای عقلی داشتند و توجه بسیاری از مسلمانان را به این دانش جلب نمودند. کامل مصطفی شیبی در این باب چنین می‌نویسد: «از نکات مهم آنکه مسلمانان تحت تأثیر اسماعیلیگری و داعیان اسماعیلی در سرتاسر ممالک اسلامی به فلسفه و ترویج آن پرداختند؛ ظهور رسائل اخوان الصفا در بصره و رساله الجامعة در اندلس و تأسیس دولت اسماعیلی در مصر و سوریه و دولت حمدانی مذهب در موصل و دعوت پیگیر اسماعیلیان در ایران انگیزه این توجه بود و آتش اشتیاق به فلسفه را در ذهن مسلمانان تیزتر می‌کرد.»^{۴۰}

در میان مکاتب مختلف فلسفی نوافلاطونیان برای اسماعیلیه از همه جذاب‌تر بودند و اینکه جماعات فلسفی مرتبط با آنان از جمله اخوان الصفا گرایش عمده‌ای به این نحله داشتند، به این توجه مربوط است. هانری کربن نیز که مکرر در آثار خود و بویژه تاریخ فلسفه‌اش از اسماعیلی بودن

بسیاری از اندیشمندان مسلمان سخن می‌گویند، به تأثیر ترکیب خاصی از اندیشه‌های نوافلاطونی رایج میان اسماعیلیه نظر دارد. جهان‌شناسی نوافلاطونی یکی از مباحث مورد علاقه داعیان اسماعیلی بود که مکرر در آثار فیلسوفان بزرگی چون فارابی، ابن سینا و سهروردی نیز قابل ملاحظه است.^{۴۱} «در جهان‌شناسی نوافلاطونی شده اسماعیلی خداوند مطلقاً برتر و فراتر از دریافت و فهم آدمی و فراسوی هر نام و هر صفت و در ورای وجود و لاوجود قرار دارد؛ لذا اساساً غیرقابل شناخت تصور می‌شود. این مفهوم از خداوند یادآور واحد توصیف‌ناپذیر و به بیان درنیامدنی فلسفه نوافلاطونیان است.»^{۴۲}

به هر روی تأثیر اسماعیلیه در توجه به فلسفه در جهان اسلام امری غیرقابل تردید است. این مسأله در باب کلام و عرفان نیز قابل طرح است. بسیاری از مباحث کلامی پیرامون توحید، نبوت و امامت برای نخستین بار در میان آنان مطرح می‌شود و یا به نحوی ایشان محرک بحث از آن می‌شوند. یکی از مهمترین این مباحث مسأله بداء است که طرح آن از طریق نقل حدیثی از امام صادق (ع) در باب فرزندشان اسماعیل از جانب اسماعیلیه صورت پذیرفته است.^{۴۳} تأثیرات آنان در عرفان البته بسیار بیشتر و عمیقتر است.^{۴۴} بسیاری از مسائل عرفانی از جمله وحدت وجود و انسان کامل ریشه‌های قابل توجهی در اندیشه‌های اسماعیلی دارد.^{۴۵} دامنهٔ تأثیرگذاری‌های این جماعت تا اسپانیا نیز پیش می‌رود و ابن مسره و به تبع آن ابن عربی را نیز در برمی‌گیرد.^{۴۶}

باری خواجه نصیرالدین طوسی که سی سال در میان اسماعیلیه زندگی کرده، ناگزیر تأثیراتی از آنان پذیرفته است که در ادامه به برخی از آنها اشارت می‌شود. یکی از مهمترین تأثیرات اسماعیلیه بر آثار خواجه - چنانکه در گذشته گفته شد - فارسی‌نویسی است. فارسی‌نویسی یکی از ستنهای نیکویی است که بسیاری از اندیشمندان اسماعیلی آن را باب کردند. افضل‌الدین مرقی کاشانی و ناصرخسرو قبادیانی از زمرهٔ بزرگترین کسانی بودند که آثار حکمی مهمی را به زبان فارسی نگاشتند. شهاب‌الدین سهروردی نیز آثار فارسی مهمی دارد و در برخی از آنان از جمله *هیاکل النور* می‌توان ردپای اسماعیلیه را جستجو کرد. حتی برخی مرگ مرموز وی را به مانند حلاج به گرایشهای اسماعیلی وی مرتبط دانسته‌اند. خواجه نیز در بسیاری از آثاری که در قلاع اسماعیلی به رشته تحریر درآورده، طریق فارسی‌نویسی را به مقتضای مقام پیش گرفته است. ناصرالدین محتشم علاقه بسیاری به زبان فارسی داشت و حتی در درخواست اولیهٔ خود از خواجه ترجمهٔ یکی از آثار ابن مسکویه را طلب کرد که خواجه صلاح دید/خلاق ناصری را مستقلاً به فارسی بنویسد و از ترجمه تن زد. این اهمیت اسماعیلیه به زبان فارسی موجب شد که این زبان بتواند دومین زبان فلسفی جهان اسلام شود. به گونه‌ای که امروزه نمی‌توان گزارشی دقیق و جامع از تاریخ اندیشه در جهان اسلام ارائه داد و این آثار را در شمار نیاورد.

یکی دیگر از تأثیرات عمده اسماعیلیه بر خواجه یافتن منظر تأویلی است. تأویل عرصه با پهنایی است که گاه با عدم روابط ضوابط عقلی و نقلی آن بسیاری را به ورطه اباحیگری و الحاد کشانده است و گاه با رعایت آن ضوابط بطونی از کتب مقدس را فراروی اهل دانش و بینش قرار داده که به هیچ تفسیری راهیابی بدان میسر نیست. این مسأله در میان اسماعیلیه مصداق عینی یافته و دو سوی مزبور در آنان قابل مشاهده است. گاه چنان طریق افراط در تأویل پیموده‌اند که همه ظواهر را تعطیل کرده‌اند و ملقب به ملاحده شده‌اند^{۴۷} و گاه نیز مورد التفات بزرگان مکاتب حکمی و عرفانی قرار گرفته‌اند و نقش مهمی در شکل‌گیری آثار تأویلی بزرگترین دانشمندان اسلامی چون ابوحامد غزالی و خواجه نصیر طوسی داشته‌اند. غزالی هم در آثار دوره اولیه زندگی‌اش از جمله *قانون التأویل*، *فیصل التفرقة، القسطاس المستقیم* و هم در آثار دوره دوم از جمله *حیاء العلوم و المنقذ من الضلال* و *مشکاة الانوار* تحت تأثیر اندیشه‌های اسماعیلیه در باب تأویل بود.^{۴۸}

خواجه نیز در برخی از آثار خود بویژه رساله *آغاز و انجام* به نحو گسترده‌ای به تأویل آیات و روایات مربوط به قیامت می‌پردازد.^{۴۹} قدرت بر تأویل خواجه در برخی آثار دیگر وی از جمله *اوصاف الاشراف* و *شرح اشارات* (نمطهای پایانی) مشهود است. وی علاوه بر تأویل متون مقدس به تأویل حکایات عرفانی و شطحیات عارفان نیز اهتمام دارد. او سالها پس از اتمام *شرح اشارات* به تأویلات تازه‌ای در باب حکایت سلامان و ابدال دست می‌برد.^{۵۰} همچنین در مقام تأویل شطح بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج در *اوصاف الاشراف* در فضای تأویلات عرفانی به توجیه سخنان آنان می‌پردازد. حتی بسیاری این را ناشی از تعلق اسماعیلی خواجه به حلاج به عنوان داعی‌ای اسماعیلی دانسته‌اند که نگارنده در جایی دیگر نامدلل بودن آن را روشن نموده است.^{۵۱}

یکی از مباحثی که خواجه تحت تأثیر اسماعیلیه بدان پرداخته، مسأله تعلیم است. آموزه تعلیم به حدی در حیات اسماعیلیه اهمیت دارد که اسماعیلیه نزاری ایران را در دوره جدید (۶۵۴-۴۸۳ ق) به تعلیمه مشهورند. نزد آن تعلیم به این معناست که در شناخت خداوند و استنتاج آموزه‌های دینی هر چند عقل لازم است، اما به هیچ روی کافی نیست و چنین مهمی تنها در سایه آموزش از امامی ممکن است که در حکم معلم صادق باشد. این دیدگاه نخستین بار در میان اسماعیلیه از ناحیه حسن صباح در رساله *الفصول الاربعه* بیان شد. این نظریه منتقدان بسیاری از اهل سنت یافت و گاه دایره نقد و احیاناً توهین آنان به نظریه امامت معصوم و لزوم پیروی از وی نیز کشیده شد. در این میان نقادیه‌ها و هتاکیه‌های غزالی جلوه خاصی دارد.^{۵۲} سخنان وی واکنشهای انتقادآمیزی را برانگیخت و حتی فخر رازی نیز به وی انتقاد نمود.^{۵۳} خواجه نصیر نیز از این نظریه حتی در دوران خروج از قلاع

در کتاب *نقدالمحصل* که در سال ۶۶۹ ق به رشته تحریر درآمده در مقابل خیل منتقدان دفاع می‌کند. وی معتقد است بسیاری از مردم به توحید خداوند معتقدند، ولی تا عبارت شهادتین را بر زبان جاری نکنند، از آنان پذیرفته نیست. همچنین ممکن است کسی با تکیه بر عقل صرف بتواند به معرفت خدا نایل شود، اما تا زمانی که تعلیم از معلم صادق را نپذیرد، معرفت او وسیله نجات نخواهد بود. به عبارت دیگر امر دایر مدار آن است که آیا عقل به تنهایی در این امور کافی است یا نه؟ اگر عقل کافی باشد به انبیا نیازی نیست و هدایت غیر معنایی ندارد و اگر عقل به تنهایی کفایت نکند به تعلیم محتاجیم.^{۵۴}

خواجه با آنکه از متکلمان بزرگ شیعه اثنی عشری است و کتاب *تجريد/عقاید* وی همواره از کتب مهم کلامی شیعه بوده است و در آن یکدوره مباحث عقیدتی را مورد تدقیق قرار داده است و حتی از مباحث نه چندان مهمی چون اسعار و اعواض و آجال و... را در آن ذکر کرده از دو مبحث اختصاصی کلام شیعی، رجعت و بداء، سخن نگفته است. خواجه در *نقدالمحصل* قول به بداء را به جهت ابتنا بر خبر واحد مفید علم و عمل نمی‌داند و صراحتی اعلام می‌کند که امامیه بدان قائل نیستند. عین عبارت خواجه چنین است: «إنهم (الامامية) لا يقولون بالبداء و إنما القول بالبداء ما كان إلا في رواية رويها عن جعفر الصادق عليه السلام. إنه جعل اسماعيل القائم مقامه بعده فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم مقامه موسى (ع) فسئل عن ذلك. فقال «بدأ الله في امر اسماعيل» و هذه رواية و عندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً و لا عملاً».^{۵۵}

در باب این سخن خواجه گفتنی است که:

اولاً: این مسأله به هیچ روی منحصر در روایت مذکور نیست و زمینه‌های بحث از آن در آیات *قرآن* کریم و روایات دیگری نیز قابل جستجو است. داستان فرمان سربریدن حضرت اسماعیل به حضرت ابراهیم علیهما السلام در سوره صافات و آیه شریفه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أَمَ الْكِتَابِ»^{۵۶} از مصادیق این آیات‌اند. در منابع روایی شیعی نیز روایات متعددی در تأیید بداء آمده و اعتقاد بدان در زمره طاعات و عبادات و یکی از وجوه تعظیم خداوند به شمار آمده است.^{۵۷}

ثانیاً: بداء هرچند در توجه و تذکر بدان منشأ نقلی دارد، اما می‌توان برای آن توجیه و محمل عقلی نیز آورد.

ثالثاً: به نظر می‌آید شخص دقیقی چون خواجه برای ارائه چنین حکمی بایستی به استقصای روایات در این باب دست می‌برده است و احتمالاً اینکه چنین کاری نکرده ناشی از اطمینانی است که به نقل‌های اسماعیلی نموده است. به جهت این دیدگاه خواجه از ناحیه برخی از بزرگان شیعی مورد

نقد قرار گرفته است. میرداماد روایات مربوط به بداء را متواتر دانسته و بیان داشته که این روایات نه تنها از امامان علیهم السلام و در منابع شیعی، بلکه از پیامبر(ص) و در منابع عامه نیز وارد شده است.^{۵۸} در مسأله رجعت نیز با اینکه از موارد اتفاق و اجماع علمای شیعی است، خواجه نصیر نفیاً و اثباتاً سخنی نمی‌گوید. شیخ حر عاملی در کتاب *الایقاظ من الهمجعه* احادیث بسیاری را در این باب جمع آوری کرده و به تحلیل آن پرداخته است. وی دوازده طریق برای اثبات رجعت فراروی مخاطبان خود قرار می‌دهد. علمای شیعی از سید مرتضی و شیخ مفید تا مجلسی همه در آثار خود این مسأله را از معتقدات شیعی به شمار آورده‌اند.^{۵۹}

همان‌گونه که گفته شد خواجه مباحث نه چندان مهمی را در تجربید ذکر کرده که با اهمیتی که مسأله رجعت داشته به هیچ روی قابل مقایسه نیستند. نمی‌توان از این سخن گفت که خواجه این مسأله را فراموش کرده است یا احیاناً در زمان وی مطرح نبوده و حتی نمی‌توان گفت آن را از ضروریات مذهب نمی‌دانسته است از آنجا که بسیاری مسائل مطروحه در این اثر به هیچ روی نه از ضروریات دین‌اند و نه اهمیتی بیش از بحث رجعت داشته‌اند. احتمالاً خواجه در اینجا نیز تحت تأثیر برخی سخنان اسماعیلیه قرار گرفته است از آنجا که آنان معتقدند که سلسله امامان تا قیامت وجود جسمانی در میان مردم دارند؛ از این رو به رجعت نیازی نیست.

مخالفت اسماعیلیه با بحث بداء نیز به جهت آن است که با پذیرش آن قول به عدم امامت اسماعیل محمل مناسبی می‌یابد. عبدالکریم شهرستانی از زمره کسانی است که به نظر می‌رسد در چشم پوشی خواجه از بحث بداء و رجعت سهم مهمی داشته است. وی در مقطعی از *ملل و نحل* درباره اعتقادات امام صادق(ع) با قوت تمام ایشان را بیزار از قول به غیبت و رجعت و بداء می‌داند.^{۶۰} شهرستانی اسماعیلی برای بیرون کردن مهمترین رقیب شیعی خود، امامیه، قولی کاذب را به حضرت نسبت می‌دهد که هیچ سند نقلی برای آن یافت نمی‌شود و به عکس احادیث بسیاری خلاف آن را نشان می‌دهد. خواجه هرچند بقوت بحث از غیبت را در تجربید مطرح می‌کند، ولی در این دو بحث از خود تسامحی غریب نشان می‌دهد و گویی شُنع نزاریان وی را مهول می‌آمده است.^{۶۱}

البته خواجه در برخی مباحث اخلاقی و مابعدالطبیعی نیز به وساطت اسماعیلیه تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی و هرمسی بوده است که پرداختن بدان مستقیماً متوجه تأثیرپذیری وی از اسماعیلیه نیست؛ از این رو باید از آن در مقال دیگری سخن گفت.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه هانری کربن، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۲. آنماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
۴. ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح و مقدمه ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، ۱۳۷۵.
۵. اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۶. بلخی، جلال‌الدین، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۷. پالاسیوس، آسین، فلسفهٔ عرفانی ابن مسره و پیروانش، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۸. تامر، عارف، نصیرالدین طوسی فی مراح این سینا، مؤسسه عزالدین بیروت، ۱۴۰۳ق.
۹. جوبینی، عظام‌الملک، تاریخ جوبینی، تصحیح محمد قزوینی، انتشارات نگاه، ۱۳۸۸.
۱۰. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۱۱. خواجه رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، البرز، ۱۳۷۳.
۱۲. خوارزمی، مقانیب العلوم، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۳. دفتری، فرهاد، افسانهٔ حشاشین، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۸.
۱۴. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۶.
۱۵. دوانی، جلال‌الدین، سبع رسائل، میراث مکتوب، تصحیح احمد تویسرکانی، ۱۳۸۱.
۱۶. دانشمند طوس (مجموعه مقالات)، به کوشش نصرالله پورجوادی و ژیا و سل، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۱۷. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۱۸. رحیمیان، سعید، تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی، مجله جاودان خرد، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۸.
۱۹. رضوی، محمدتقی مدرس، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، اساطیر، ۱۳۸۳.
۲۰. روضه‌التسلیم، منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح ولادیمیر ایوانف، جامی، ۱۳۶۳.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۲۲. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲۳. ستهای عقلانی در اسلام (مجموعه مقالات)، به کوشش فرهاد دفتری، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، نشر فرزاد روز، ۱۳۸۰.
۲۴. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۵ق.
۲۵. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۲۶. شیخ صدوق، اعتقادات الامامیه، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شیخ صدوق، کمال‌الدین، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب العلمیه، ۱۳۰۹.
۲۸. شیخ طوسی، الغیبه، به کوشش عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق.
۲۹. شیخ مفید، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۰. شبی، کامل مصطفی، تسبیح و تصوف، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

۳۱. شبی، کامل مصطفی، الصلۃ بین التصوف و التشیع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲م.
۳۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلہین، تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تہران، حکمت، ۱۳۸۵.
۳۴. غزالی، ابوحامد، المنقذ من الضلال، تصحیح جمیل صلیبا، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳م.
۳۵. فخر رازی، المحصل الافکار، تصحیح طہ عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۹۸۴م.
۳۶. فخر رازی، المناظرات، بیروت، بی تا.
۳۷. کرین، ہاتری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمہ انشاء اللہ رحمتی، تہران، جامی، ۱۳۸۷.
۳۸. کلینی، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق.
۳۹. مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۴۰. مدرسی زنجانی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجہ نصیرالدین طوسی، تہران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۴۱. میراث تصوف/مجموعہ مقالات، ویراستہ لئونارد لوین، ترجمہ مجدل الدین کیوانی، تہران، نشرمرکز، ۱۳۸۴.
۴۲. میرداماد، تیراس الضیاء، تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تہران، میراث مکتوب، ۱۳۷۴.
۴۳. نصر، سیدحسین، سہ حکیم مسلمان، ترجمہ احمد آرام، تہران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۴۴. نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، تصحیح عطاء اللہ تدین، انتشارات تہران، ۱۳۷۳.
۴۵. نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی، تصحیح و مقدمہ محمدتقی دانش پڑوہ، دانشگاه تہران، ۱۳۷۷.
۴۶. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و مقدمہ مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تہران، خوارزمی، ۱۳۷۳.
۴۷. نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۴۸. نصیرالدین طوسی، الاشارات و التنبیہات، با شرح خواجہ نصیرالدین طوسی، ج ۳ (الجزء الثانی من الحکمة) تحقیق حضرت استاد حسن زادہ املی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۴۹. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیہات، قم، نشرالبلاغہ، ۱۳۷۵.
۵۰. نوبختی، فریق الشیعہ، ترجمہ محمدجواد مشکور، تہران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۵۱. وصاف الحضرة شیرازی، تحریر تاریخ وصاف، تحریر عبدالمحمد آیتی، تہران، پژوهشگاہ علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۵۲. ہاجسن، مارشال، فرقہ اسماعیلیہ، ترجمہ فریدون بدرہای، تہران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵۳. یقوت، سالم، ابن حزم و الفكر الفلسفی بالمغرب و الاندلس، بیروت، ۱۹۸۲.

پی نوشت‌ها

۱. ر.ک: نصیرالدین طوسی فی مراتب ابن سینا، ص ۴۴.
۲. ر.ک: مقالہ نگارندہ با نام «نقدی بر مواجهہ غزالی با باطنیہ و نظریہ امامت معصوم» در مجموعہ غزالی پڑوہی، تہران، خانہ کتاب، ۱۳۸۹.
۳. سیاست نامہ، ص ۲۰۲.

۴. افسانه‌های حشاشین، ص ۶۹: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۳۶.
۵. تاریخ جهانگشای جوینی، ج ۳، ص ۷۹۶.
۶. نصیرالدین طوسی فی مابین سنا، ص ۸.
۷. همان، ص ۴۵.
۸. تاریخ مغول، ص ۵۰۱.
۹. هاجسن در باب توجه سران اسماعیلیه به علم پزشکی و خواجه نصیر چنین می‌نویسد: «تأثیر جامع‌التواریخ رشیدی چنین می‌نماید که علاءالدین محمد شخصاً خواجه نصیرالدین طوسی را تحسین می‌کرده است و دربار وی به وجود چند دانشمند غیراسماعیلی خاصه پزشکان می‌بالیده است. (فرقه اسماعیلیه، ص ۳۳۴).
۱۰. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۶۵.
۱۱. این سخن سر جان ملکم در تاریخ خود است. ر.ک: سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۴۷.
۱۲. سندهای عقلانی در اسلام، مقاله زندگی عقلانی در میان اسماعیلیان، ص ۱۱۷.
۱۳. این سخن عارف تامر در نصیرالدین طوسی فی مابین سنا، صص ۴۷-۴۶ است.
۱۴. خواجه رشیدالدین فضل الله در باب اجبار خواجه به رفتن به قلاع چنین می‌نویسد: «و بندگان خواجه نصیرالدین محمد طوسی، او را محتشم ناصرالدین که حاکم کهستان بود، به قهر پیش علاءالدین آورد و تا زمان نزول آنجا بماند.» (جامع‌التواریخ، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی زنجانی، ص ۱۴۶) در یکی دیگر از نسخه‌های جامع‌التواریخ چنین آمده: «خواجه نصیرالدین طوسی که اکمل و اعقل عالم بود و جماعتی اطباء بزرگوار رئیس‌الدوله و موفق‌الدوله و فرزندان ایشان که به غیر اختیار به آن ملک افتاده بودند... و خاطر ایشان از ملازمت ملاحده ملول و متغیر شده بود و میل ایشان به هواخواهی‌ها را که هر چه تمامتر.» (جامع‌التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، ج ۲، ص ۹۸۵).
۱۵. مقدمه بر اخلاق ناصری، صص ۱۶-۱۵.
۱۶. شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، صص ۴۲۱-۴۲۰.
۱۷. شرح الاشارات و التنبیها، چاپ حضرت استاد حسن‌زاده املی، الجزء الثاني من الحکمة، ص ۱۱۶۸ پانویشت ۱.
۱۸. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۶۶.
۱۹. تحریر تاریخ و صاف، صص ۲۴-۲۵.
۲۰. برخی محققان در وجه نامستند بودن این واقعه به رفتار نیکوی خواجه با ابن علقمی در فتح بغداد استناد نموده‌اند و گفته‌اند اگر چنین حکایتی میان آنان رفته بود بی شک خواجه انتقام می‌گرفت، اما این به هیچ روی دلیل قاطعی محسوب نمی‌شود، بویژه که خواجه واجد اخلاق حسنه‌ای بوده است و بزرگی چون علامه حلی در توصیف وی آورده که «افضل من شاهدانه فی الاخلاق». استاد مدرسی زنجانی نیز این احتمال را ممکن دانسته که خواجه «اغراض خصوصی را کنار گذاشته و برای رعایت حال مسلمین خصوصاً شیعه چنین صلاح دیده که ابن علقمی را تقویت کرده و وزارت او را تثبیت نماید تا حدی از افراط‌کاریهای مغول وحشی و خونخوار جلوگیری شود.» (سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۴۸).
۲۱. این مقدمه در کتب متعددی ذکر شده از جمله ر.ک: احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۴۵۳-۴۵۰: اخلاق محتشمی، ص ۲۳.
۲۲. زایچه: لوحه مربع یا دایره‌واری است که برای نشان دادن مواضع ستارگان در فلک ساخته می‌شود تا برای به دست آوردن حکم طالع مولد (ولادت و زایش) و چیزهای دیگر بدان بنگرند. اشتقاق فارسی زایچه از زایش به معنی مولد است. سپس تعریب شده و برای استخراج طالع مولد و غیر آن به کار رفته. (مقائیل‌المولود، ص ۲۰).
۲۳. نصیرالدین طوسی فی مابین سنا، ص ۴۳.

۲۴. ادوارد براون نصیحت خواجه را حمل بر غدر و خیانت وی دانسته و آن را از نویسنده بزرگترین کتاب اخلاقی به زبان فارسی قبیح خوانده است. مجتبی مینوی اصل این سخن را از ملحقات تاریخ ابن اسفندیار دانسته و در منبع مورد توجه براون تشکیک نموده است. (مقدمه/خلاق ناصری، ص ۲۲) ارجاع مرحوم مینوی به تاریخ جوینی و استدلال به عدم ذکر این واقعه در آن استدلالی تمام نیست. چون نمی‌توان از هر مورخی بیان همه جزئیات را توقع داشت بویژه که جوینی چنانکه ایشان گفته‌اند در آن زمان در میان لشکر هولاکوخان است و به اسرار قلاع راهی نداشته است، اما در باب سخن براون باید گفت آنچه وی غدر و خیانت خوانده جان هزاران نفر را نجات داده و از مجموعه‌ای درگیریهایی بی پایان و بی سرانجام جلوگیری کرده است. وقتی جماعتی نمی‌توانند در مقابل افراد بیرحمی چون مغولان تاب بیاورند نیاستی آنان را به خاطر تدبیرشان خائن خواند. اگر در نیشابور هم یکی از این خائنان یافت می‌شد چندصد هزار انسان و حیوان بیگانه به طرز فجیعی کشته نمی‌شدند. حاکم فارس نیز با چنین خیانتی شهر و مردم آن را از کشتار جمعی نجات داد.

۲۵. در عمده کتابهایی که در سده اخیر در باب خواجه به رشته تحریر درآمده است، این مسأله مورد بحث قرار گرفته است. در باب منابعی که در این باره به بحث پرداخته‌اند، ر.ک: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۷۹۹، یادداشت ۱۸۹.

۲۶. مقدمه/خلاق ناصری، ص ۱۵.

۲۷. المنقذ من الضلال، صص ۴۹-۴۸.

۲۸. مثنوی معنوی، د ۴، بیت ۱۶۱۲ و د ۲ بیت ۳۵۵۰.

۲۹. فرقه اسماعیلیه، ص ۳۱۲.

۳۰. احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۵۹۳.

۳۱. البته غیر از محمد سوم امام دیگری نیز در عصر خواجه معروف به خورشاه بر سر کار می‌آید که تنها یکسال بر سر کار می‌ماند و با حمله مغول در ۶۵۴ ق تسلیم می‌شود و به احتمال بسیار در زمان نگارش این اثر هنوز بر سر کار نیامده است. نگارنده از ذکر نام وی در امامانی که می‌بایست نام آنان در تصور بیست و ششم ذکر شود، به جهت نکته اخیر امتناع کرد.

۳۲. فرهاد دفتری روضه التسلیم را بیان تفصیلی اندیشه نزاری پس از دوره قیامت می‌داند و حتی مدعی است که اصلاحات دینی دوره محمد سوم نیز در آن منعکس است. (تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۷۹۹، یادداشت ۱۹۲)، اما این ادعای نامدل با مراجعه به کتاب دانسته می‌شود. کتابی که در آن از نزاریه سخن می‌رود و حتی یکبار نیز نام نزار بن مستنصر در آن وجود ندارد. خوب است به تفکیک تاریخ و آموزه های نزاری پس از حسن دوم در این کتاب توسط قائلان این دیدگاه نموده شود و تناقضات مطروحه این اثر نیز رفع و توجیه شود و از کلی‌گویی پرهیز شود. هاجسن خواسته که برخی از اجزای آموزه های آن از جمله مسأله ستر را با تاریخ برخی امامان نزاریه تطبیق کند که گویی خود وی نیز به جهت عدم وضوح نتوانسته رأی قاطعی را بیان کند. (ر.ک: فرقه اسماعیلیه، صص ۳۱۴-۳۱۳).

۳۳. روضه التسلیم، صص ۱۴۹-۱۴۸.

۳۴. مقدمه الملل و النحل، ص ۵.

۳۵. برای نمونه ر.ک: الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۹۰؛ مجموعه رسائل صدر المتألهین، صص ۱۶۵-۱۶۳، ۷۳؛ سبع رسائل

دوانی، ص ۲۸۸.

۳۶. دانشمند طوس، مقاله استاد بشر، ص ۱.

۳۷. ر.ک: خلاق محتشمی، دیباچه ص نه.

۳۸. در این باب ر.ک: روابط صوفیان و اسماعیلیان در ایران پس از سقوط الموت و آغاز سلطنت صفوی در کتاب میراث

صفوی، ج ۱، فصل هفدهم.

۳۹. دفتر عقل و آیت عشق، ص ۲۷۶.
۴۰. تشیع و تصوف، صص ۸۸-۸۷.
۴۱. در این باب ر.ک. فیض از فلوطین تا صدرالمتألهین، فصول اول تا سوم؛ نویسنده در سیر تاریخی این بحث از اهمیت اخوان الصفا به عنوان جماعتی اسماعیلی یاد می‌کند. (همان، صص ۱۰۴-۱۰۰).
۴۲. سنتهای عقلانی در اسلام، ص ۱۰۸.
۴۳. در این باب ر.ک. فرقی الشیعه، ص ۷۳: المقالات و الفرق، ص ۸۴: اعتقادات صدوق، باب البدء: کمال الدین، ص ۶۹.
۴۴. در این باب ر.ک. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴: جستجو در تصوف ایران، ص ۲۱.
۴۵. الصلوة بین التصوف و التشیع، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۱، ۴۰۷: تشیع و تصوف، ص ۸۹: مقدمه عقیقی بر فصوص الحکم، ص ۷.
۴۶. در این باب ر.ک. ابن حزم و الفكر الفلسفی، ص ۲۵۴: سه حکیم مسلمان، صص ۹۲، ۱۰۶: ابعاد عرفانی اسلام. ص ۴۳۴: هانری کربن در توضیح اینکه چراندیشه‌های ابن عربی در اندیشه شیعی تا این حد ادغام شده از این سخن می‌گوید که تشیع به ویژه اندیشه اسماعیلی از منابع اندیشه‌های وی به شمار می‌آیند. وی در این زمینه می‌نویسد: «این مسأله به نفوذ تشیع اسماعیلی و امامی در عرفان‌اندلس و بویژه ابن مسره و مکتب المریا توجه دارد. (مقدمه بر جامع الاسرار و منبع الانوار، ص پانزده) آسین پالاسیوس در فلسفه عرفانی ابن مسره و پیروانش به این مطلب پرداخته است.
۴۷. الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۰۰.
۴۸. در این باب ر.ک. مقاله تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی، ص ۲۶.
۴۹. نگارنده در باب تأویلات خواجه در مقاله‌ای با عنوان «مقام و مشی عرفانی خواجه نصیرالدین طوسی» در اثر حاضر سخن گفته است.
۵۰. ابن سینا و تمثیل عرفانی، فصل پنجم.
۵۱. ر.ک. مقاله مقام و مشی عرفانی خواجه نصیرالدین طوسی، در همین مجموعه.
۵۲. نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «نقدی بر مواجهه غزالی با باطنیه و نظریه امامت معصوم» در این باب به تفصیل سخن گفته است. (مجموعه غزالی‌پژوهی، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹)
۵۳. المحصل الافکار، صص ۴۰-۳۹: المناظرات، صص ۴۲-۴۰.
۵۴. تلخیص المحصل، صص ۵۳-۵۲.
۵۵. همان، ص ۴۲۱ و ۴۲۲.
۵۶. رعد/۳۹.
۵۷. الکافی، ج ۱، صص ۱۴۸-۱۴۶: العیبه، صص ۴۲۹-۴۲۸: بحار الانوار، ج ۴، صص ۱۰۸-۱۰۷، ۱۱۰.
۵۸. تیراس الضیاء و تسواء السواء، صص ۸-۷.
۵۹. اوائل المقالات، ص ۴۶: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۲۵: بحار الانوار، ج ۵۳، صص ۱۴۴-۳۹.
۶۰. الملل و النحل، ص ۱۶۶.
۶۱. این تعبیر برگرفته از مولانا جلال الدین است. ر.ک. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۴.