



The Institute of Ismaili Studies

عنوان: اسماعیلیه

نویسنده: پروفیسور عظیم نانجی

منبع: نانجی، عظیم. «مجله‌ی اسماعیلیه»، فصلی در ارکان معنویت اسلامی (ویراستار سید حسین نصر)، ۱۷۹ تا ۱۹۸. لندن، نشر روتلج و کیگان پاول، ۱۹۸۷

چکیده:

این مقاله‌ی مفصل درباره‌ی اسماعیلیه، مطالعه‌ای منحصر بفرد درباره‌ی برخی مفاهیم کلیدی حاکم بر عقاید اسماعیلی است. این مقاله با ارایه‌ی مختصر پیش‌زمینه‌ای درباره‌ی اسماعیلیان و نیز برخی از انشاق‌های مهم اولیه در تاریخشان آغاز شده و به بررسی فعالیت‌های سازمان [دعوت](#) اسماعیلی و پاره‌ای از شرایط چالش برانگیز در عرصه‌ی فعالیت این سازمان پرداخته است. ادبیات اولیه‌ی مذهب اسماعیلی به زبان‌های عربی و فارسی برجای مانده‌اند. برخی از نوشته‌های مهم داعیان اسماعیلی برجسته‌تری چون ابویعقوب سجستانی، المؤید فی‌الدین شیرازی و ناصر خسرو در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

اسماعیلیه بخشی از شاخه‌ی تشیع دین اسلام است که پیروان آن هم اکنون اقلیت کوچکی در امت گسترده‌تر اسلامی هستند. اسماعیلیان در بیش از بیست و پنج کشور مختلف زندگی می‌کنند که از آن جمله می‌توان از افغانستان، آفریقای شرقی، هند، ایران، پاکستان، سوریه، یمن، بریتانیا، امریکای شمالی و نیز نقاطی از چین و اتحاد جماهیر شوروی سابق نام برد.

تم الحصول على حقوق النشر من الناشر المذكور.

إن استخدام المواد الموجودة على موقع معهد الدراسات الإسماعيلية يشير إلى القبول بشروط معهد الدراسات الإسماعيلية لإستخدام هذه المواد. كل نسخة من المقال يجب أن تحتوي على نفس نص حقوق النشر التي تظهر على الشاشة أو التي تظهر في الملف الذي يتم تحميله من الموقع. بالنسبة للأعمال المنشورة فإنه من الأفضل التقدم بطلب الإذن من المؤلف الأصلي والناشر لإستخدام (أو إعادة استخدام) المعلومات ودائماً ذكر أسماء المؤلفين ومصادر المعلومات.

اسماعیلیه

پروفسور عظیم نانجی

پیش‌زمینه‌ی تاریخی

امامت

اسماعیلیه هم‌نوا با جریان اصلی تشیع تصدیق می‌کنند که پس از وفات حضرت محمد (ص)، عموزاده و داماد وی طبق نصّی که آن حضرت پیش از درگذشت خود صادر کرده بود به عنوان امام منصوب گردید. در راستای این اعتقاد، این امامت در ذریه‌ی حضرت علی (ع) و همسرش فاطمه (س) به‌طور موروثی تداوم می‌یافت. طبق عقاید سنتی و اصول تشیع، جانشینی امامت بایستی طبق نصّ امام وقت صورت می‌گرفت.

شیعه

در طول تاریخ تشیع، اختلافاتی بر سر جانشینی مقام امامت بروز کرده است. مهم‌ترین این اختلافات از جنبه‌ی نقشی که در ظهور متعاقب شیعه‌ی اسماعیلیه ایفا نمود به دنبال وفات امام جعفر صادق (ع) در سال ۷۶۵/۱۴۸ پدید آمد. گروهی از شیعیان که با ادامه‌ی سلسله‌ی فرزندان امام جعفر صادق (ع) از طریق پسرش اسماعیل بیعت نمودند به اسماعیلیه معروف شدند؛ گروه دیگری که امامت حضرت موسی کاظم، پسر جوان‌تر امام صادق (ع) پذیرفتند، بعدها با عنوان شیعیان اثنی‌عشری شهرت یافتند.

دعوت

بنابر منابع اسماعیلی، چهار امام پس از حضرت اسماعیل برای آنکه مورد پیگرد و آزار قرار نگیرند، در گمنامی زیسته و برای سازمان‌دهی جنبش اسماعیلی فعالیت می‌کردند. به‌طوری که وقتی مذهب اسماعیلی در سده‌ی سوم هجری/نهم میلادی مورد توجه عموم مردم قرار گرفت، یک ساختار پیچیده‌ی سیاسی و عقیدتی شکل گرفته بود که توسط آن اسماعیلیه توانست به حمایت گسترده و موفقیت سیاسی دست یابد. سازمانی که امامان برای بر عهده گرفتن این کار پدید آورده بودند، دعوت نامیده می‌شد. دعوت واژه‌ای است که در قرآن، به معنای فراخواندن یا دعوت کردن به اسلام آمده است (صف، ۷). هرچند تنها اسماعیلیان نبودند که سازمانی برای دعوت تشکیل داده بودند، سازمان خبره و شبکه‌ی بسیار کارآمد ارتباطات و دستاوردهای عقلانی و سیاسی نمایندگان آن که هر کدام در این سازمان یک داعی نامیده می‌شدند، به این سازمان شخصیتی بسیار ویژه در اسماعیلیه بخشیدند.

حکومت فاطمی

در دوره‌ی توسعه و بسط مذهب اسماعیلی، توجه سازمان دعوت غالباً به مسایل سازمان‌دهی و وحدت معطوف می‌شد و این مسایل به نقایصی تصادفی درباره‌ی موضوعات سیاسی و حتی عقیدتی می‌انجامید. به رغم وجود این موانع و نیز شرایط نامساعدی که سازمان دعوت در آن فعالیت می‌کرد، این سازمان در نقاطی از ایران، یمن و شمال آفریقا توفیق فراوانی یافت که در سال ۲۹۷/۹۱۰، به اعلان خلافت امام وقت اسماعیلی به عنوان امیر المؤمنین و با لقب المهدی (هدایت‌کننده) شد. این رویداد مرحله‌ی آغازین کوشش‌های اسماعیلیان برای تحقق بخشیدن رؤیای ایجاد جامعه‌ای اسلامی را رقم زد. سلسله‌ی امامانی که بیش از دو

سده بر شمال افریقا و سپس بر مصر فرمانروایی کردند، چون نسب‌شان به حضرت فاطمه زهرا (س)، دختر پیامبر اکرم و همسر حضرت علی (ع) می‌رسید، برای خویشتن لقب فاطمیان را برگزیدند.

در دوران حکومت فاطمی، نفوذ و گستره‌ی مذهب اسماعیلی افزایش چشمگیری یافت. امپراتوری فاطمی در اوج موفقیت خود، دامنه‌ی نفوذ خود را بسیار فراتر از سرزمین مصر، در سرزمین‌هایی چون فلسطین، شام، حجاز، یمن، ایران، سند و کرانه‌ی دریای مدیترانه گسترش داد. در سال ۴۵۸/۱۰۵۸، فاطمیان همچنین توانستند به مدّت کوتاهی شهر بغداد، پایتخت خاندان رقیب‌شان یعنی عباسیان، را تسخیر کنند.

سازمان دعوت اسماعیلی سهم بسزایی در حفظ وفاداری عقیدتی و حمایت در قلمرو این امپراتوری پهن‌آور داشت. این سازمان توانست اصول عقاید و تشکیلات منسجمی را نیز برای حل اختلافات بروز کرده در مراحل نخستین فعالیت این جنبش ایجاد کند. فعالیت‌های سازمان دعوت در تبلیغ دین اسلام، دامنه‌ی نفوذ این سازمان را تا هند و تا مناطق دور دست‌تر آسیای میانه گسترش داد.

دستاوردهای علمی فاطمیان

در عرصه‌ی زندگانی عقلانی و فرهنگی است که دستاوردهای اسماعیلیان فاطمی بسیار درخشان و برجسته به نظر می‌رسد. پشتیبانی فاطمیان از علم و حمایت‌شان از پژوهش‌های علمی و فعالیت‌های فرهنگی موجب شد که شهر قاهره به کانونی پرآوازه تبدیل شود که ریاضی‌دانان، پزشکان، ستاره‌شناسان، اندیشمندان و کارگزاران نام‌آوری را از سراسر جهان اسلام به سوی خود و مخصوصاً به سوی دو دانشگاه مهم خود یعنی الازهر و دارالحکمه بکشاند. این کرسی‌های علمی همچنین به انگیزه‌ای برای گسترش تفکر حقوقی، فلسفی و کلامی در میان دانشوران اسماعیلی تبدیل شد که پایه‌ای برای تبیین جامع تفکرات و اصول عقاید مذهب اسماعیلی فراهم آورد. حکومت فاطمی از حیث فرهنگی و اقتصادی اروپا را نیز تحت تأثیر قرار داد و راهی ارتباطی برای توسعه‌ی بیشتر دستاوردهای علمی مسلمانان در رشته‌هایی چون نورشناسی، پزشکی و ستاره‌شناسی در مغرب زمین پدیدآورد.

جنبش دروزی

گسترش دامنه‌ی نفوذ فاطمیان و تلاش‌های سازمان دعوت موجب کشمکش فاطمیان با حکومت‌های موجود در آن زمان از قبیل عباسیان و سپس سلجوقیان شد. علاوه بر این، در این دوره‌ی پایانی، حکومت فاطمی گرفتار خشکسالی‌ها و نزاع‌های درونی در میان بخش‌های مختلف ارتش شد. پس از درگذشت امام الحاکم بامرالله در سال ۴۱۱/۱۰۲۱، گروهی از اسماعیلیان پیوند خود را از سازمان دعوت گسیختند، در عوض ترجیح دادند که یاد و خاطره‌ی امام الحاکم را زنده نگاه دارند و بنابرین، به‌صورت گروهی درآمدند که بعدها جنبش دروزی نامیده شد.

شاخه‌ی مستعلوی

پس از وفات امام مستنصر بالله در سال ۴۸۷/۱۰۹۴، انشقاق بس مهم‌تری پدید آمد. اسماعیلیان ساکن در ایران و نقاطی از شام، از امامت نزار، فرزند ارشد و ولیعهد برگزیده‌ی امام مستنصر طرفداری کردند. اما اسماعیلیان مصر، یمن و سند اعتقاد داشتند که امام مستنصر در بستر مرگ، مستعلی برادر جوان‌تر نزار را به امامت برگزیده است. این دو گروه اسماعیلی که به ترتیب نزاری و مستعلوی نامیده شده‌اند. هر دو از میراث فاطمی مشترک برخوردارند ولی سیر تاریخی و بسط آنها (پس از انشقاق) در دو جهت متفاوت تکامل یافت. این انشقاق سرانجام به فروپاشی متعاقب حکومت فاطمی در مصر انجامید، اما استمرار

فعالیت‌های این دو گروه عاملی بسزا در بقا و ظهور دوباره‌ی نفوذ مذهب اسماعیلی در سرزمین‌های بیرون از مصر بود.

دعوت مستعلویان طیبی

یمن یکی از پایگاه‌های حکومت فاطمی و مرکزی نیرومند برای دعوت اسماعیلی بوده‌است. پس از درگذشت امام مستنصر، پیروان دعوت اسماعیلی در یمن امامت را حق مستعلی فرزند آن امام دانسته و سپس پسر و جانشین وی را که الامیر لقب داشت به امامت شناختند. با درگذشت الامیر در سال ۵۲۴/۱۱۳۰، انشعابی در میان اسماعیلیان مستعلوی پدید آمد. پیروان دعوت اسماعیلی یمن امامت را حق طیب فرزند نوزاد الامیر دانسته، ادعای عبدالمجید، نایب خلافت را که خود را متعاقباً امام معرفی کرده بود نپذیرفتند. نسل عبدالمجید چندان تداومی نیافت و با تصرف مصر توسط ایوبیان، اهمیت خود را از دست دادند. در این میان، معتقدان به امامت طیب، اعتقاد داشتند که طیب در ستر است و امامان جانشینش نیز مستور خواهند بود تا زمان ظهور فرارسد. در غیبت آنها، امور دعوت به داعی داعیان که داعی مطلق نام دارد سپرده می‌شود.

مرکز فعالیت این گروه تا چندین سده در یمن بود و برای مدتی دولتی نیرومند تشکیل دادند، اما بر اثر خصومت دیگران، سرانجام به هندوستان نقل مکان کردند و در آنجا در سال ۹۴۷/۱۵۶۷ پایگاه مرکزی جدیدی را تأسیس نمودند. جماعت اسماعیلی یمن به‌مرور زمان اهمیت خود را از دست داد، با وجود این، پیروان این شاخه‌ی اسماعیلی و مخصوصاً گروه فرعی دعوت طیبی که با نام سلیمانیان شناخته می‌شوند و از داعی مطلق ساکن در یمن پیروی می‌کنند، هنوز در نقاطی از این سرزمین زندگی می‌کنند.

در هندوستان، اسماعیلیان طیبی به توسعه تحت رهبری داعی مطلق ادامه دادند و در شرایطی گاه‌گاه نامساعد موفق به حفظ زندگی و سازمان دینی خود شدند. اکثریت اسماعیلیان طیبی هندوستان داوودی خوانده می‌شوند تا خود را از اسماعیلیان سلیمانی متمایز کنند و به هر دو گروه همچنین عنوان بُهره اطلاق می‌شود که نشان می‌دهد آنان از لحاظ شغلی بازرگان و دکاندار هستند. داعی مطلق گروه داوودی در بمبئی زندگی می‌کند؛ این جماعت در ایالات گجرات، ماهاراشترا، راجستان، در اغلب شهرهای مهم هندوستان و پاکستان، در شرق آفریقا و اخیراً در گروه‌های کوچک‌تری در اروپا و شمال آمریکا متمرکز است.

دعوت اسماعیلیان نزاری

تاریخ شاخه‌ی نزاری مذهب اسماعیلی با پابندی آن به اهداف مشخص شده توسط فاطمیان و نیز از طریق ظهور اهداف و سیاست‌های جدید در محیطی در حال تحول و بیش از پیش خصمانه تشخص یافته‌است. به ویژه در ایران که نفوذ اسماعیلیان از قبل در دوره‌ی فاطمیان تثبیت شده بود، سازمان دعوت اسماعیلی نزاری بایستی در شرایط عمده‌تاً تغییر یافته‌ای فعالیت می‌کرد، که نه تنها به سبب گسست پیوند با قاهره، بلکه همچنین به سبب حضور سلسله‌ی قدرتمند نظامی و سنی مذهب ترکان سلجوقی پدیدآمده بود. علاوه بر خصومت غالب در عرصه‌های سیاسی و نظامی، سازمان دعوت نزاری مانند سازمان دعوتی که در زمان فاطمیان فعالیت می‌کرد، مورد حملات کلامی و فکری کسانی قرار گرفت که غالباً و عمده‌تاً می‌خواستند تصویر ناخوشایند و مخدوشی از این سازمان دعوت ارایه دهند. این امر غالباً به دیدگاه‌های کاملاً تخیلی و افسانه‌آمیزی درباره‌ی تاریخ و تفکر اسماعیلیان نزاری انجامید. کلمات تحقیرآمیزی چون "حتّاشین" هنوز در نوشته‌های عامیانه کاربرد دارند. با این حال، آثار مهم پژوهشی به بازبینی قابل ملاحظه‌ی این دیدگاه مخدوش و نیز درک بیشتر تاریخ و آرمان‌های اسماعیلیان نزاری پرداخته‌اند.

کانون جنبش اسماعیلی نزاری دژ الموت در کوه‌های البرز شمال ایران بود. این دژ را که داعی حسن صباح در سال ۴۸۳/۱۰۹۰ تصرف کرده بود، مرکزی برای تعداد رو به افزایش دژهای مستحکمی شد که

از طریق نظامی و و یا با ریزی به دست می‌آمدند. این قلعه‌ها به نوبه‌ی خود به شبکه‌هایی از جوامع اسماعیلی در ایران و همچنین در سوریه تبدیل شدند که در آن روند مشابهی از ایجاد چنین قلعه‌هایی در نقاط کوهستانی صورت گرفت. طبق سنت نزاری، حسن صباح به نمایندگی از امام توانست جوامع گوناگونی را سازمان‌دهی نمود. این روند تمرکز، مبنایی برای آنچه بعداً به دولت اسماعیلی نزاری ایجاد نمود که مقرهایی را در هر دو سرزمین ایران و سوریه شامل می‌شد و تحت حکمرانی امامان اسماعیلی قرار داشت که پس از دوره‌ی نخستین حکومت نمایندگان امامان نزاری که حسن صباح یکی از آنان بود، سرانجام خود زمام حکومت را به دست گرفتند. با آنکه دولت نزاری پیوسته تحت فشار سلجوقیان قرار داشت، اما به مدت بیش از ۱۵۰ سال موجودیتی شکوفا داشتند. اما رویارویی با قدرت در حال گسترش مغولان به سقوط دولت نزاری، تخریب قلعه‌های اصلی آن و کشتار عمومی و گسترده‌ی اسماعیلیان انجامید.

تاریخ اسماعیلیان نزاری پس از آنکه دولت‌شان نابود شد و رهبران‌شان در ایران و در نقاط دیگر پراکنده شدند، چندان مشخص نیست. اسماعیلیان سوریه نیز همچون اسماعیلیان ایران توانستند به رغم پیگرد و آزار به حیات خود ادامه دهند. تشکیلات اسماعیلیان نزاری ایران غالباً به تشکیلات طریقه‌های صوفیه شباهت داشت که تا آن زمان در سراسر جهان اسلام جای پای خود را محکم کرده بودند. مآخذ اسماعیلیان نزاری از وجود سلسله‌ای بلافصل ز امامان در نقاط گوناگون ایران و در قرن نهم هجری/پانزدهم میلادی، از ظهور مجدد فعالیت سازمان دعوت اسماعیلی نزاری سخن به میان آورده‌اند که به گسترش بیشتر مذهب اسماعیلی نزاری در پاره‌ای از نقاط هندوستان و آسیای میانه انجامید که از طریق فعالیت داعیان خود با امام اسماعیلی ساکن در ایران در ارتباط ماندند. اما عموماً می‌توان گفت که جماعات اسماعیلی نزاری گوناگون ساکن در ایران، شام، آسیای میانه و هندوستان نسبتاً منزوی مانده و تا سده‌های متمادی به علت پیگرد و آزار مداوم تنها برای حفظ بقای خویش می‌کوشیدند.

در قرن سیزدهم هجری/نوزدهم میلادی، امام وقت اسماعیلی، حسن‌علی‌شاه که لقب آقاخان داشت از ایران به هندوستان کوچ کرد. در قرن بیستم، تحت رهبری دو امام اخیر، سیر سلطان محمد شاه، آقاخان سوم (۱۸۷۷/۱۲۹۴ تا ۱۹۵۷/۱۳۷۷) و شاه کریم الحسینی، آقاخان چهارم (متولد ۱۹۳۶) که هر دو سهم بسزایی در رهبری امور اسلامی و بین‌المللی داشته‌اند، اسماعیلیان نزاری در بسیاری از نقاط جهان، گذاری موفق به دوره‌ی مدرن داشته‌اند. این سازمان‌دهی مجدد تحولات چندی را در عرصه‌های گوناگون آموزشی و بهداشتی و حیات اقتصادی و فرهنگی دربرگرفته است و هر جا که ممکن بوده است با اهداف ملی هم‌راستا بوده و در روزگار اخیر، در سطحی جهانی‌تر به خودآگاهی بیشتر در میان اسماعیلیان و همچنین سایر مسلمانان از نقشی که میراث اسلامی آنها می‌تواند در زندگی مدرن ایفا نماید ارتباط یافته است.

میراث تاریخی و مضامین آن

در گذشته، اسماعیلیان نام‌های متعددی داشته‌اند. دشمنان اسماعیلیان، نگرش اسماعیلیان نسبت به اسلام را بدعت‌آمیز می‌دانستند، اسماعیلیان را به بدعت و غلو و باطن‌گرایی محض متهم کرده و درباره‌ی آن‌ها و تعالیم‌شان افسانه‌های فراوانی ساخته شده است. بدعت‌نگارانی که به دنبال اهمیت توالی امامان و معانی رمزی اعداد توأم با این مذهب بودند، از آنجا که عدد هفت معنایی خاص در بسط تاریخ معنوی اسماعیلی داشت، اصطلاح سبعیه (هفت‌امامی) را به کار برده‌اند. چون غربیان در نخستین پژوهش‌های خود درباره‌ی مذهب اسماعیلی عمدتاً به منابع غیر اسماعیلی وابسته بودند، در نتیجه غرض‌ورزی‌های موجود در این روایات را به ارث بردند. نویسندگان اسماعیلی مثلاً اصطلاحاتی چون الدعوه الهادیه (دعوت رهنمای حقیقی) را درباره‌ی جنبش خود به کار می‌بردند، به طوری که اصولاً می‌توان گفت منشأ اصطلاح اسماعیلیه

و صور گوناگون آن را، باید در آثار متکلمان و بدعت‌شناسان جست. تحقیقات اخیر که بر اساس تحلیل بی‌طرفانه‌تر چنین منابعی و از منابع اسماعیلی که بیش از پیش در دسترس قرار می‌گیرند صورت می‌گیرد، تصویر بسیار بازبینی شده و متعادل‌تری را فراهم می‌آورد.

زبان‌های به‌کار رفته در ادبیات اسماعیلی

نخستین آثار اسماعیلی عمدتاً به زبان عربی نوشته شده‌اند و تنها نویسندگانی فاطمی که آثار خود را به زبان فارسی نگاشته ناصر خسرو است. سنت نوشتن به زبان عربی را مستعلویان در یمن و هندوستان و نیز نزاریان در سوریه استمرار بخشیدند. ادبیات اسماعیلی در ایران به زبان فارسی نوشته شده‌است که برای اسماعیلیان ایران و نیز اسماعیلیان آسیای میانه زبان مهم شده بود. در هندوستان، داعیان اسماعیلی ادبیات سنتی منظومی را که گنان (دانش) نامیده می‌شود به زبان‌های بومی هندی از قبیل سندی و گجراتی پدید آوردند. در ناحیه‌ی شمال پاکستان امروزی، اسماعیلیان هونزا، گیلگیت و چیترا ل نیز در نگهداشت و استمرار بخشیدن تکامل ادبیات بر اساس زبان‌هایی که تا این زمان شفاهی باقی مانده‌اند همچون بوروشاسکی، شینا و خوار کوشیده‌اند، اگر چه هم‌اکنون رسم‌الخط عربی- اردو بیش از پیش به کار می‌رود.

از این روی تنوع چشمگیری در زمینه‌ی افکار و تحولات تجلی یافته در ادبیات دیده می‌شود و بخش اعظم این ادبیات هنوز به طرز شایسته‌ای به طبع نرسیده‌است، چه برسد به آن که مورد بررسی دقیق قرار گیرد. این معرفی اصول عقاید و معنویت مذهب اسماعیلی را می‌توان به‌عنوان میراثی مشترک در میان همه‌ی اسماعیلیان در بستر تلاششان برای ارتباط دادن مسایل مشروعیت و سازمان‌دهی در امت اسلامی به درکی از هسته‌ی مرکزی پیام اسلام و ارزش‌های نهفته در این پیام دانست.

مشخصه‌های اصلی تفکر اسماعیلی

یک مشخصه‌ی بسیار مهم تفکر اسماعیلی، جامعیت حیطه‌ی آن و منحصر بفرد بودن روش آن است. وجه اشتراک تفکر اسماعیلی با سایر مکاتب اسلامی، کمال مطلوب شناخت و به مرحله‌ی اجرا درآوردن تمامیت دین اسلام است تا امت اسلامی بتواند در توسط خدا و نه تمایلات بشری مدیریت شود. اسماعیلیان هم‌نوا با سایر شیعیان اعتقاد داشتند که توسط امامی از ذریه‌ی حضرت علی (ع) که توسط خداوند هدایت می‌شود، چنین کمال مطلوبی تحقق پذیر است. بنابراین، اصل اعتقادی امامت جایگاهی محوری در تشیع یافت و پیروی از امر امام و سرسپردگی به وی، مشخصه‌های اصلی پذیرش پیام آسمانی اسلام قلمداد شدند. این اصل در مذهب اسماعیلی مورد تأکید محوری و خاص قرار گرفت، چرا که از طریق امام بود که شناخت حقیقی اسلام حاصل می‌شد و در اطاعت از امام، وظایف مؤمنان واقعی ادا می‌شد. چنین نگرشی موجب ابطال کاربرد قوه‌ی عقلانی یا منطقی از جانب مؤمنان نمی‌شد. در واقع، شناخت حقیقی به صورت غایت تجلی عقل انسان تا رسیدن به بالاترین ظرفیت خود تحت هدایت امام تعریف می‌شد. تحقق این روند است که کلید فهم جوهر معنویت اسماعیلی است؛ همان گونه که در ادبیات و در مفاهیم تعلیم و آگاهی آنها به تمثیل کشیده شده‌است.

برنامه‌ی آموزشی کرسی‌های تعلیم فاطمیان فرد را در مطالعه‌ی مترقی و منظم علوم گوناگون هدایت می‌نمود. هر محصل مطالعه را با هدف به‌کار بستن العبادہ العملیہ (عبادت عملی) یعنی دانش ضروری برای ادراک و تعریف شریعت از نظر اصول دین آغاز می‌کرد، شریعتی که ویژگی‌های اساسی متعدد مشترکی با سایر مکاتب فقهی اسلامی داشت. پس از تبحر در این موضوعات، محصل به مطالعه‌ی العبادہ العلمیہ (عبادت علمی) می‌پرداخت؛ یعنی علمی که به شرح و تفسیر سطوح معنایی تجلی یافته در اصول دین می‌پرداخت.

تأویل و تنزیل

این روش در تفکر اسماعیلی به بهترین وجهی توسط شرح ناصر خسرو درباره‌ی ماهیت تأویل و تنزیل و در نتیجه دین مطرح شده است. وحی الهی را دو وجه است که تنزیل (کلام وحی) و تأویل (تفسیر هرمنوتیک) هستند و در حقیقت و شریعت انعکاس یافته‌اند که در این میان شریعت نماد حقیقت است. به این ترتیب تنزیل الفاظ و حیانی را تعریف می‌کند که در نزول ارزش‌های شریعت جاگرفته است و تأویل که همان تحلیل هرمنوتیک تنزیل است به معنای اصلی منتهی می‌شود. جین پپین در تحلیل ریشه‌ی کلمه‌ی هرمنوتیک که هرمنوئیین است می‌گوید:

«این واژه آنگونه که عموماً استفاده می‌شود، به معنای "تفسیر" به کار رفته است، امروزه هرمنوتیک عرفاً کلمه‌ی مترادفی با آن دارد که "تفسیر ظاهری" است. اما معنای اصلی هرمنوئیین و کلمات مرتبط با آن، یا به هر حال معنای اصلی آنها، ابداً این نبوده و حتی به متضاد این معنا نزدیک‌تر بوده است؛ اگر این فرض را بپذیریم که تفسیر حرکتی برای نفوذ در اندرون مقصود متن یا پیام است.»

در زمینه‌ی مذکور، معنای تأویل که در زبان عربی بازگشت به معنای اولیه یا اصلی است، می‌تواند نمایانگر کارکرد تفسری مشابهی باشد. مقصودی که تأویل در افکار اسماعیلی دنبال می‌کند عبارت است از اینکه مؤمنان را قادر سازد تا به ماورای معنای صوری و لفظی نوشته‌ها دست یابند و حسی از یقین درباره‌ی وجه نزول و معنای نهایی پیام آیه‌ی مورد بحث از قرآن ایجاد نمایند. تمامی تفسیر در تفکر اسماعیلی این رکن تفسیری را مفروض می‌داند و توسط سطوح معنایی به سوی حقایق نهایی بیان شده به‌صورت مفهوم حقیقت حرکت می‌کند. اعتبار معنای ظاهری (ظاهر) انکار نمی‌شود، بلکه تنها جنبه‌ای از معنایی کلی به‌شمار می‌آید که وجهی درونی (باطن) هم دارد. وقتی تأویل درباره‌ی مطالعه و بررسی قرآن، اسلام و دین به کار می‌رفت، به پیدایش دو نوع ادبیات مکمل یکدیگر در میان اسماعیلیان می‌انجامید: ادبیات «حقایق» که حاوی سنت باطنی هستند و صور نوشتاری دیگر که تفسیری بوده و از حیث موضوع با قانون، شیوه‌ی حکومت و تاریخ مربوط بودند.

مشخصه‌ی محیطی که افکار اسماعیلی در آن شکوفا شد و تکامل یافت، تلفیق ابزارهای فلسفی و تحلیلی که از طریق ترجمه‌های صورت گرفته از مکتب یونان و همچنین تأثیرات منتقل شده از ایران و هندوستان بود. افکار اسماعیلی تلاشی خودآگاهانه برای هماهنگ ساختن عناصری از این مکاتب است که آنرا با شناخت خود از حکمت قرآنی سازگار تلقی می‌کردند. ناصر خسرو این هماهنگ‌سازی را جامع الحکمتین، یعنی "ترکیب دو حکمت" نامیده است که عنوان یکی از آثار وی نیز هست و در آن اثر کوشیده تا شناخت باطنی اسلام را با حکمت باستان سازگاری دهد. در این راستا، او از مفهوم بنیادین قرآنی جهان شمولی تنزیل

پیروی کرده است و تصدیق اسلامی آنکه خدا در گذشته دیگران را از حقیقت برخوردار نموده است. اما این تلفیق، تلفیقی بی‌طرفانه نبود و استدلال شده است که علاوه بر مکتب نوافلاطونی، نخستین مأخذ اسماعیلی همچنین تأثیر عناصر عرفانی موجود در این محیط را منعکس می‌کنند.

وحدت و جهان هستی

اصل نفی دوگانه

توحید بنیادی‌ترین مفهوم اسلامی است. شرح و تفسیر آن توسط متفکران اسماعیلی، عملکرد علم هرمنوتیک اسماعیلی (تأویل) را نشان می‌دهد. یکی از نکات مورد بحث در بین متکلمان نخستین اسلامی آن بود که آنان می‌بایست آیات قرآنی مرتبط با صفات الهی را شرح دهند مخصوصاً در جایی که این صفات بازتابی از مفاهیمی انسانی چون نشستن، شنیدن، سخن گفتن و غیره بودند. برای متفکران اسماعیلی، این مشاجره تاکیدی بر یکی از مسائلی بود که آنها در فهم و توضیح تناقض ظاهری چنین آیاتی از طریق تأویل مواجه بودند. ابویعقوب سجستانی (وفات ۳۶۰/۹۷۱) و حمیدالدین کرمانی (وفات حدود ۴۱۱/۱۰۲۱) که از جمله متفکران نامی عصر فاطمی هستند، توجه خود را به تفسیری معطوف کردند که عاری از آن دو خطایی باشد که آنها به سایر متکلمان نسبت می‌دادند. نخستین خطا، تشبیه است (یعنی وشدن برای شناخت خدا از راه قیاس یا تمثیل)، دومین خطا تعطیل است (یعنی انکار تشبیه و بدین ترتیب منزله دانستن وصف خدا از همه‌ی صفات). این دو متفکر نمی‌خواستند با طرق عقلانی وجود خدا را اثبات کنند، چون اثبات عقلانی آنچه در درک عقلانی نمی‌گنجد، به خودی خود کاری بی‌بهره است. اما به گفته‌ی ابویعقوب سجستانی به جای آن شناخت خدا آن گونه که سزاوار اوست، تا عبادتی حقیقی که تنها وی را سزد حاصل شود. تفسیر کرمانی در اثر کلاسیک وی که *راحه العقل* (مرهم خرد) نام دارد آمده است. عنوان این اثر به خودی خود نمایانگر هدف ذاتاً معنوی ریاضت عقلانی است، یعنی حسی از قناعت و خشنودی در ذهن انسان که از تعامل مناسب آن با پیام وحی بوجود می‌آید، نه از راه حمایت محض از نیروی تعقل به گونه‌ای که در تقابل با وحی منزل باشد. این رویکرد، مؤلفان اسماعیلی را بر آن داشت که با آرای ابوبکر محمد رازی مخالفت کنند؛ به ویژه در آنجا که او با مطرح ساختن پرسش‌هایی، اعتبار رسالت انبیای الهی و در نتیجه اعتبار جهان‌بینی دینی را مورد شک قرار داده است.

تأویل به‌کار رفته درباره‌ی آیات قرآنی مربوط به خدا در هر دو نویسنده‌ی مذکور، به فرایندی از تنزیه خداوند از همه‌ی صفات انسانی ختم می‌شود. این کار نخستین مرحله تلقی شده است؛ چون هر دو تن اذعان کرده‌اند که امکان دارد با اتخاذ چنین موضعی، در واقع، متهم به اعتقاد به تعطیل و نیز در معرض اتهام «انسان‌انگاری پنهانی خدا» قرار می‌دهد. اما مرحله‌ای که باید در این زمان طی شود آن است که پس از نفی این نکته که خدا در وصف، مکان، تعریف و مرز و غیره نمی‌گنجد، باید این نفی پیشین را نفی کنیم. تنزیه مطلق خدا از راه کاربرد نفی دوگانه صورت می‌گیرد که طبق آن، نفی و نفی نفی در خصوص چیز نفی شده به‌کار بسته می‌شود و نخستین مورد (نفی)، وجود خدا را از هر نوع پیوندی با اجسام مادی رها دانسته و دومین مورد (نفی نفی) خدا از هر نوع رابطه‌ای با اجسام غیر مادی رها می‌داند. پس خدا نه در جهان محسوسات است و نه در جهان ماورای محسوسات. روند تأویل در اینجا با اثبات آنچه خدا نیست آغاز می‌شود، سپس این اثبات نفی می‌شود و بدین ترتیب هم اثبات و هم نفی حذف می‌شوند. این روند نفی دوگانه تنها روشی است که از راه آن می‌توانیم از زبان خود استفاده کنیم ولی پیش‌فرض‌های آن را کاملاً نپذیریم. در

مبحث مذکور، ظرفیت‌های زبان یعنی الفاظ وحی نقطه‌ای برای شروع کار هستند و تأویل نشان می‌دهد که چگونه خود زبان نمی‌تواند واقعیت نهفته در این مفهوم را بیان کند. در بینش اسماعیلی، این حالت بالاتر دانستن خداوند (از صفت)، شناخت خدا و همانا به خودی خود عبادت به شمار می‌آید.

نظام الهی

این اصل وحدت در اصول کیهان‌شناسی اسماعیلی نیز بازتاب یافته است. نویسندگان در شرح مفصل این کیهان‌شناسی، عناصری از طرح نوافلاطونی فیض را اقتباس کرده‌اند، اما از بسترسازی اسلامی برای این اقتباس غافل نشده‌اند. در قلب این کیهان‌شناسی، اصل نظام وجود دارد؛ یک کلیت هماهنگ. مؤلفه‌های گوناگون ساختار کیهانی نیز به صورت عوامل تشکیل‌دهنده‌ی یک ساختار سلسله‌مراتبی تلقی شده‌اند. سیاره‌ها و اصول انتزاعی حاکم بر آن‌ها هر یک در مرتبه‌ای بالاتر از دیگری قرار داشت، درست همان گونه که انبیا، امامان و مقامات دعوت و اعضای جماعت اسماعیلی سلسله‌مراتبی را با مراتب کاملاً مشخص شده شکل می‌دادند.

خدا فراتر از این نظام بود و برخلاف مکتب نو افلاطونی که خدای یگانه توسط فیض، عقل کل را پدید می‌آورد، در کیهان‌شناختی اسماعیلی، الله با فرمانی ازلی و متعالی (امر) به آفرینش می‌پردازد. این فرآیند که به صورت ابداع یعنی ایجاد تعریف شده، عملی فراگیر، بی‌انتهای و خلاقانه است. بنابراین، همه‌ی جهان آفرینش از نظر اصل خود رابطه‌ای مستقیم با خدا دارد، اما توسط روند متعاقب آشکارسازی توسط عقل کل که نخستین مخلوق است، تجلی می‌یابد. همچنان‌که در قرآن آمده، خدا بدیع (آفریدگار) است: «او آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است.» (بقره/۱۱۷). اصطلاحات قرآنی قلم، عرش و قضا نیز، به عنوان پیش‌درآمدی ساختاری برای آنچه عالم الابداع (جهان آفرینش) نام دارد، با عقل کل برابر پنداشته شده‌اند. این سطح سپس با عالم‌الدین (جهان دین) تطبیق داده شده تا ساختاری را در حیات دینی پدید آورد که از طریق سلسله‌مراتب دین (حدود الدین) تشریح می‌شود و حدود دین به نوبه‌ی خود با اصول کیهانی گوناگونی انطباق پیدا می‌کند. بالاترین حدود این سلسله‌مراتب عبارت بودند از: سه عقل نخستین که به ترتیب تداعی‌گر پیامبر، وصی پیامبر (حضرت علی) و امامان جانشین آن دانسته می‌شدند. این نظام در دستگاه‌های مطرح شده برای نخستین بار توسط نسفی (در گذشته به سال ۳۳۱/۹۴۳) به تفصیل شرح داده شده و سپس متعاقباً در نوشته‌های سجستانی، کرمانی و ناصر خسرو مورد تہذیب و پالایش قرار گرفته‌است. سلسله‌مراتب دقیق عقول مختلف و اصطلاحات به‌کار رفته در آثار مؤلفان گوناگون با هم فرق دارند، اما اصل اساسی برتری مطلق خدا، نظام کلی اصول کیهانی و مضامین سلسله‌مراتبی متضمن آن ثابتند.

معماری کیهان‌شناسی اسماعیلی در حالی که از یک سو تصدیق‌کننده‌ی نوعی یکپارگی قوی است، از سوی دیگر به گنبد مقدسی می‌ماند که در آن تصورات دینی آشکار می‌شوند. بدین گونه، کیهان‌شناسی، مابعدالطبیعه و دین در جایی پیوندی تنگاتنگ با هم دارند که هر عنصری در عالم حدود، بازتابی از عنصری دیگر است؛ که زنجیره‌ای از وجود پدید می‌آورد؛ به جهان هستی وجهه‌ای عقلانی و معنی‌دار می‌-

بخشد و در عین حال زندگانی دینی بر روی زمین را به کیهانی پویا که در زیر امر الهی قرار دارد پیوند می‌دهد.

تاریخچه مقدس و سرنوشت انسان

از دیدگاه نظام کیهانی شرح داده شده، تاریخ به صورت مجموعه‌ای «مقدس» از رویدادهای الهام گرفته از هدفی الهی ظاهر می‌شود. این ظهور در قالبی ادواری (چرخه‌ای) مبتنی بر تأویل آفرینش در این آیهی قرآنی دیده می‌شود: «خدایی که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید» (اعراف/۵۴).

المؤید فی الدین شیرازی (وفات ۱۰۷۷/۴۷۰) در تفسیر این آیه، نخست نشان می‌دهد که اشاره به روز به تصور ما از روز که برحسب زمان طلوع و غروب آفتاب سنجیده می‌شود، ربطی ندارد. او استدلال کرده چون هیچ خورشیدی پیش از خلقت نبوده است، پس تصور این معیار زمانی درباره‌ی خلایق خدا کاری مضحک است. المؤید سپس با استشهاد به سایر اشارات قرآنی دال بر آن که خدا سریع‌تر از یک چشم برهم زدن به آفرینش موجودات می‌پردازد، به این نتیجه رسیده است که اشارات صورت گرفته به آسمان و زمین واقعاً به آسمان و زمین تصور شده بر حسب معیار انسانی مکان و زمان هیچ ربطی ندارد. تأویل حقیقی این آیه تاریخی مقدس را آشکار می‌سازد، که بر شش دور نبوت دلالت دارد که هر یک از این ادوار رویدادی با ارزشی کیهانی هستند. انبیای نمایانگر این ادوار عبارتند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص).

هر رسالت نبوی یک شریعت وضع می‌کند که یک الگوی وحیانی زندگانی برای اطمینان یافتن از هماهنگی جامعه با مشیت الهی است. اما هر پیامبری جانشینی به نام «وصی» دارد و وصی پیامبر از یکسو به پاسداشت و تحکیم شریعت می‌پردازد و از سوی دیگر نقش تفسیر و ابلاغ معنای باطنی تنزیل و احکام شرعی را بر عهده دارد. به پایان رسیدن دور ششم همچنین آغاز دور هفتم را نوید می‌دهد که در آن دور امام مسؤولیت خود را در تکمیل روندی که در این آیهی قرآنی بسیار مهم به آن اشاره شده است، بر عهده می‌گیرد:

«امروز دین شما را برای شما به کمال رسانیدم و بر شما نعمت خویش را تمام کردم و دین اسلام را به عنوان دین‌تان پسندیدم.» (مائده/۳).

این امر اهداف تجلی یافته در رسالت‌های این شش پیامبر را تحقق می‌بخشد که مانند «شش روز» برای مخالفت با یکدیگر نیامده‌اند، بلکه برای آنکه یکدیگر را جانشین شوند. این شرح و تعبیر از خلقت توأم با معنایی از تقدس تاریخ است که در این تاریخ مهم‌ترین رویدادها رهگشای رسالت‌های انبیا و تحقق یافتن این

رسالت‌ها می‌شوند و تحقق یافتن این رسالت‌ها نهایتاً موجب رستگاری انسان می‌شود. در این بستر مقدس، زمان به اصل خود باز گشته و کلّ «جنش» در قیامت که در قرآن آمده است، یعنی قیامت کبری به اوج می‌رسد که رستاخیز همه‌ی ارواح در باغ باطنی ادوار ازلی است.

عقل‌های دهگانه

تصور ادواری بودن تاریخ، به نوبه‌ی خود با نظریه‌ی سرنوشت انسان ارتباط دارد و در تفسیر روایت قرآنی هبوط آدم به بهترین وجهی نمایش داده شده است. این نمایش بهشتی آن چنان که در نوشته‌ی الحمیدی (وفات ۵۹۵/۱۱۹۹) و دیگران آمده، درباره‌ی ماجرای حضرت آدم در باغ بهشت، وسوسه‌ی او توسط ابلیس و در نتیجه هبوط اوست، آن گونه که در سطحی کیهانی در جهان غیرمادی قدیم «عالم الابداع» روی داده است. آدم یا همان انسان، «آدم روحانی» نامیده شده است. با استفاده از نظام کیهان‌شناختی عقول دهگانه‌ای که قبلاً توسط کرمانی تشریح شده است، این روایت، آدم را در اصل در مرتبه‌ی عقل سوم قرار می‌دهد. جنبه‌ی خوب آن «درختی» در «باغ» که انسان حق نداشت به آن نزدیک شود، همان رتبه‌ی عقل کلّ اول است. ابلیس یا شیطان نماینده‌ی میل نفسانی آدم برای نپذیرفتن این جایگاه اعطا شده به وی است. چنین امری موجب آن شد که انسان مرتکب گناه جاه‌طلبی نامشروع شود، گناه تمایل به کسب مرتبه‌ای برابر با عقول بالاتر. تنبیه و رانده شدن متعاقب آدم از باغ به از دست دادن مرتبه و برتری وی از سایر عقول مادون وی انجامید. آدم عقل دهم شد، ولی از راه توبه بازگشت به جایگاه اصلی خود را می‌طلبد. توسط بازگشت از راه عقول بالاتر خود است که آدم، که اکنون نماد نوع بشر است، به جایگاه خود باز می‌گردد و به همین سبب است که جهان عقول به عنوان همتای خود بر روی زمین، سلسله‌مراتب مذهبی را دارد (سلسله‌مراتب مذهبی در این دنیا تجلی سلسله‌مراتب جهان عقول است). تمامی این سلسله‌مراتب، به طور یکپارچه نمادی است از دعوت، یعنی بازگرداندن آدم هبوط کرده به راه حقیقت و نشانه‌ای است از مرحله‌ای از روند "معراج" روحانی. هبوط آدم توضیحی بر مفهوم «گناه اصلی» نیست، بلکه توصیف فرآیند کیهانی است که در آن ادوار نبوت و به کمال رسیدن متوالی آن‌ها، نظام حقیقی پدیده‌ها را تجدید می‌کنند. سهمی که سلسله‌مراتب بر عهده دارد، آن است که برای آدم و نیز برای تمام نو بشر مشخص کند که آنان از چه راهی و از چه حدودی باید بگذرند تا به عقل کل برسند. چنین بازگشتی نمایانگر مقصد بالقوه‌ای است که هر انسانی می‌تواند به آن برسد و از راه آن به شناخت شایسته‌ی یگانگی خدا و حکمت روند خلقت نایل آید. این بازگشت به مرتبه‌ای است که در آن آدم از دانشی به‌رمند می‌شود که آگاهی از آن چیزی است که به تعبیر قرآن «کل نام‌ها» (بقره/۳۱) نامیده شده و این نام‌ها در حوزه‌ی تفکر اسماعیلی کم ارزش‌تر از «حقایق»، یعنی حقایق جهان‌شمول نیستند.

آیین عبادی، معنای کیهانی

در کتاب «دعائم‌الاسلام» قاضی نعمان تعریفی از ایمان آمده است که حضرت امام جعفر صادق (ع) در پاسخ به پرسشی که از وی درباره‌ی موضوعی مهم در میان متکلمان صدر اسلام کرده‌اند ارایه داشته‌است: «... از او پرسیده شد: برایم از ایمان بگو که آیا شهادت زبانی همراه با عمل است یا شهادت بدون عمل؟ حضرت (ع) فرمود: ایمان همه‌اش عمل است و شهادت زبانی پاره‌ای از این عمل است و این عمل از جانب خداوند تکلیف می‌شود و در کتاب خدا بیان شده است... ایمان را حالات، درجات، طبق و منازل است. در ایمان می‌توان به کمال تام رسید و یا ناقص بود...».

این دیدگاه مطرح شده درباره‌ی ایمان که عمل را به بخشی جدایی‌ناپذیر از تحول و تکامل روحانی تبدیل می‌کند، مبنایی برای تأویل مراسم عبادی در مذهب اسماعیلی و برای تأثیر متقابل مفاهیم ظاهر و باطن است که در این مفهوم می‌تواند به مراسم عبادی و معنای باطنی جهان‌شمول آن باشد. این دو استعداد انسان را برای عمل کردن و ایجاد آگاهی از معنای آن عمل در مقیاس کیهانی تکامل می‌بخشند. «دعائم الاسلام» کتابی است که حوزه‌ی عمل عبادی یعنی شریعت را شرح داده است، البته قاضی نعمان کتاب «تأویل الدعائم» را نیز نگاشته و در آن معانی باطنی مراسم عبادی را شرح داده است. بحث بین دو حوزه‌ی ظاهر و باطن به بهترین وجهی در تأویل نماز روزانه (صلات) در اسلام شرح داده شده است.

تأویل صلات

قاضی نعمان برای شرح تأویل صلات بیان کرده که صلات نماد دعوت است، البته نه به معنای خاص سازمانی آن که در حکومت فاطمیان وظایف مطالعه و تبلیغ عقاید اسماعیلی را اجرا می‌کرد، بلکه به معنای اعم دعوت کردن مردمان به سوی پیام حضرت محمد (ص) و تأیید مستمر آن توسط امام وقت. صلات پس به معنای اسلامی است که پیامبر اکرم (ص) و امامان پس از وی بشر را به آن فرا می‌خواندند.

قاضی نعمان به طور مشخص، کار خود را با تأویل اوقات مناسب برای نماز گزاردن آغاز کرده و آیاتی از قرآن (بقره/۲۳۸، اسراء/۷۹-۷۸ و غیره) را به استشهاد آورده است. نمازهای مقرر در هر روز دلیلی هستند بر ادوار تاریخی شریعت وضع شده توسط پنج پیامبر پس از حضرت آدم یعنی نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص).

ناصر خسرو نیز کوشیده تا تأویل اوقات سه‌گانه‌ی «اول وقت، میان وقت و آخر وقت» را که وی در درون خود نماز تشخیص داده است شرح دهد: «اول وقت دلیل است بر ناطق» که اصطلاحی اسماعیلی معادل با نبی‌الوالعزم است. «میان وقت دلیل است بر اساس» که شارح معنای باطنی تنزیل است. «آخر وقت دلیل است بر قائم قیامت...» که در آن معنای ظاهری و معنای باطنی با هم تلفیق شده و تعالی می‌یابند. این نگرش ادواری نسبت به تاریخ، وجه مهمی از تفکر اسماعیلی است و بُعد دوگانه‌ی زمان را شرح می‌دهد که مؤلفان اسماعیلی بازتاب آن را در قرآن می‌دیدند. نخستین بعد مجموعه‌ای از مراسم عبادی و عقاید را برای جماعتی تاریخی حصول می‌نمود؛ دومین بعد، این مراسم عبادی و عقاید را تا سطح معنایی فراتر از محدودیت‌های تاریخی زمان می‌برد که در آنجا این تنزیل توسط تأویل دگرگون می‌شود تا فرصتی برای تکتک مسلمانان فراهم آید که معنای اصلی کیهانی شریعت و حیاتی را دریابند.

قاضی نعمان پیش از آنکه مشخصاً به خود مراسم نماز بپردازد، اشاره‌ی جالبی به قبله کرده و به این آیه مراجعه می‌کند: «پس تو ای پیامبر، روی خود را چون یکتاپرستان حنیف به سوی دین کن» (روم/۳۰). قاضی نعمان خاطر نشان کرده که از یک سو، قبله جایی است که حنیفانی چون ابراهیم و آدم (ع) به آن روی می‌کنند، یعنی کعبه (یا حتی شاید بیت المقدس). این آیه از حیث معنای باطنی خود به وصی پیامبر اکرم (ص) اشارت دارد، یعنی به آن کسی که پیامبر اکرم (ص) از طریق وی، به جماعت روی می‌کند و توسط

وی، باطن دین در زمان حیات خود پیامبر (ص) مورد تأیید قرار گرفته و ظاهر مقرر شده است تا نقطه‌ی استمرار ی پس از وفات پیامبر (ص) باشد.

این بحث سپس در ادامه به مراحل موجود در خود نماز می‌پردازد. این مراحل به قول ناصر خسرو هفت تا هستند: «(۱) تکبیر که نماد عهد گرفتن از مؤمن است و چون تکبیر گفته شد، مؤمنان باید خاموش باشند و به نماز کاملاً توجه کنند، همچنان که مؤمنی که از وی عهد گرفته‌اند نباید آشکارا به جست‌وجوی باطن برخیزد مبادا که دیگران از نیتش تعبیر غلطی داشته باشند و معنای درست سخنش را در نیابند. (۲) قیام، ایستادن، فریضه است و آن دلیل است بر ایستادن مؤمن بر عهد خویش و روی برگرداندن از آن عهد. (۳) حمد و سوره خواندن و آن سخن گفتن با دیگر افراد جماعت است و تبیین و تشریح معنای باطنی دین برای آنان. (۴) رکوع و آن شناختن اساس است و چون او نباشد شناختن حجت است که گواهی بر وجود و هستی است. (۵) سجود و آن دلیل است بر شناختن ناطق که مبشر "دور مهین" است و امام آن دور. (۶) تشهد و آن دلیل است بر شناختن داعی (۷) سلام دادن و آن دلالت است بر اجازه دادن به مؤمن برای آشکار ساختن دین خود در قول و عمل، همان گونه که شخص پس از نماز اجازه دارد سخن بگوید.

همزمان که عبادت کننده ادای ظاهری نماز را تمام می‌کند، همپایه‌ی آن وی در جهت جست‌وجوی خواسته‌ی باطنی خود کوشیده است که شامل شناخت معنای باطنی این مراحل می‌شود. بنابراین اصولاً تأویل مراحل نماز آن است که این مراحل، مرحله‌ی در سیر و سلوک روحانی هر فردی برای جست‌وجوی حقایق باطنی دین هستند.

همانا جوهر این تفسیر نماز را ناصر خسرو خلاصه‌وار بیان کرده است:

«ظاهر نماز همانا با پرستش خدا با اعضای بدن و قرار دادن بدن به‌سوی قبله‌ی بدن که کعبه و پرستشگاه خدای تعالی در مکه است، صورت گیرد. فهمیدن باطن نماز (تأویل باطن) به‌معنای پرستش خدا با نفس تفکر و کوشیدن برای دریافتن علم کتاب خدا و معرفت دین مبین و روی کردن به‌سوی قبله‌ی روح است که پرستشگاه خداست، آن پرستشگاهی که در آن معرفت الهی اندوخته شده و مقصود من امام حقیقی، صلوات الله علیه است».

یکی از نتایج بررسی این مثال‌های تأویلی، به رسمیت شناختن گفتمانی است که مبنای هرمنوتیک است. تأویل همانگونه که عیان می‌شود از سطح خاص و موقت به سطح کیهانی و جاودانه حرکت می‌کند. از دیدگاه تاریخی تأویل در جماعت و سنت ریشه دارد؛ تأویل خود را ساخته و شکل می‌دهد تا شخص آن را به‌عنوان بخشی از رشد عقلانی و روحانی خود تجربه کند. در دین اسلام چنانکه در این نوشته‌ها آمده است، اقامه‌ی نماز باید موجب آن شود که هر مسلمانی گفتمانی دایمی با معنای زندگانی و جهان هستی داشته باشد و این مفهومی است که در بطن عقاید اسماعیلی جای دارد. نتیجه‌ی دیگری که از این بررسی توان گرفت، قبول این حقیقت است که باطن صلات که ناصر خسرو آن را "پرستش با نفس متفکر" نامیده، مکمل ظاهر آن است، به‌گونه‌ای که اقامه‌ی ظاهر نماز مستلزم به‌کار بستن همزمان قوای عقلانی و روحانی است.

مضامین جست‌وجو و تحول

در بین روایات مرتبط با فعالیت داعیان اسماعیلی، نوعی روایت با توصیفی تقریباً «اسطوره‌ای شکل» وجود دارد که در آن، لحظات اصلی در تولد و تحول شعور باطنی شرح داده شده که در سطح زندگی شخصی و زندگی روحانی، مضامین جست‌وجو و تحول را آشکار می‌سازد. مفهوم جست‌وجو در مرکز نظریه‌ی تأویل جای دارد، زیرا با این ابزار ادراک، جست‌وجوی معنای باطنی آغاز می‌شود. همزمان، چنانکه در تحلیل نماز آشکار است، این جست‌وجو به صورت پیش‌درآمدی برای تحول روحانی درمی‌آید و تحول روحانی است که موجب می‌شود کسب دانش معنای باطنی در حین عروج از نردبان حدود دین میسر شود. علاوه بر قصیده‌ای که ناصر خسرو آن را در شرح حال خود سروده است، در بین ادبیات اسماعیلی از آثاری چون کتاب العالم و الغلام و روایات برجای مانده در سنت گنان‌های موجود در بین اسماعیلیان نزاری شبه قاره‌ی هند می‌توان نام برد که حاوی چنین روایاتی است و نمادی از این دو مضمون هستند. هنر روایت در روشی نهفته است که در آن مایه‌های اصلی جست‌وجو، کشف و تحول روحانی ایجاد و با هم گره می‌خورند به گونه‌ای که نقشی که نمایان می‌شود در هر مورد، طرح و نمونه‌ی مشترکی را منعکس می‌کنند، حتی با وجود اینکه «عمل» روایت در زمینه‌های گوناگونی تنظیم می‌شود.

روایتی که ناصر خسرو از گرویدن خود به مذهب اسماعیلی ارایه کرده، به رویایی اشاره می‌کند که وی را از زندگی آینده از تن‌آسانی خود بازداشت و موجب آن شد که عازم سفر حج شود. ناصر خسرو در راه سفر خود با مذهب اسماعیلی آشنا و به آن می‌گردد و سپس به عنوان یکی از اعضای اصلی دعوت فاطمی، سهم بسزایی را در تبلیغ این مذهب عهده‌دار شد. اما در قصیده‌ای که خود او به مناسبت این تغییر مذهب سروده است، طرح تأویل گره خورده با روایت آشکار می‌شود. خواب بودن وی معادل حالت جهالت تصور می‌شود؛ شخصیت موجود در این رؤیا مسبب عمل بیداری می‌شود که به جست‌وجوی روحانی می‌انجامد؛ و تصمیم بعدی ناصر خسرو، به صورت نمادین به رسیدن به بلد الامین (سوره‌ی تین/۳) یعنی قاهره‌ی این روایت بیان شده است، ولی در واقع سرزمین امن درک حقیقی است که مقصد این جست‌وجو است. این تحول توسط عمل عهد بستن و بیعت کردن با امام به کمال می‌رسد، که نماد آن در قرآن (فتح/۱۸) بیان شده است.

قهرمان کتاب العالم و الغلام که ابومالک نام دارد، شخصی روحانی است که به سبب مأموریت خویش خانه‌ی خود را ترک کرده و رنج آوارگی را به جان خریده است. او به شهری که در آنجا کسی وی را نمی‌شناخت، وارد شد و سپس با مردمان شهر اختلاط کرد تا مریدی بیابد. این روایت سپس در رشته‌ای از گفت‌وگوها تجلی می‌یابد به طوری که روند علم‌تعلیم در مذهب اسماعیلی آشکار می‌شود. این روند، روندی سه‌بعدی است. نخست حس جست‌وجوی مرید برانگیخته می‌شود؛ مرید نسبت به معنای امثال و نیز به کاربرد تأویل که از الفاظ به جوهر کلام می‌رسد، حساس می‌شود. آرزوی مرید برای کسب آگاهی در این زمان بیدار می‌شود، مرید مشتاق است تا آگاهی بیشتری درباره‌ی شخصیتی کسب کند که در دستانش کلیدهای معنای باطنی و بهشت روحانی یعنی امام قرار دارد. سپس مرید نام جدیدی به دست می‌آورد، نامی که نمادی از تشریف به الگوی تازه‌ای از شناخت و راه زندگی است و در مرحله‌ی نهایی، به مناسبت تشریف وی (به آیین جدید)

مراسمی برگزار می‌شد. آنچه در این مراسم روی می‌داده ثبت نشده است. این کتاب از این سرّ پرده برنمی‌دارد؛ این سرّ تنها شخصاً به مرید گفته شده است.

در روایات ثبت شده در ادبیات موسوم به گنان، شرح فعالیت داعیان اسماعیلی که پیران هم نامیده شده‌اند، بازتابی از رشته‌ای از اعمال است که شاخص‌های تعالی خاصی دارد: (۱) رسیدن شخص گمنام به کانون مشهور فعالیت دینی؛ (۲) معجزه کردن و متقاعد کردن مرید یا مریدان؛ (۳) دوره‌ای از کشمکش و حتی عدم پذیرش؛ (۴) پیروزی نهایی در گروانیدن توده‌ای از مردم به مذهب اسماعیلی؛ (۵) رفتن آن شخص از آنجا.

شواهد لفظی موجود در این روایات مانند دو نمونه‌ی اخیر الذکر، تنها آیین‌های است از پیش‌نمونه‌ی اصلی که طبق آن مریدان یک فرایند مقدماتی را طی می‌کنند. یک گروه کلیدی تمثیل، تمثیل «خام» و «پخته» است و مرید که در یکی از نمونه‌ها شاهزاده خانمی است با خود عهد بسته که هر روز گوشت پخته مزه کند تا به این راز که مرد خواستگار وی کیست، پی ببرد. آن روزی که پیر در همان اطراف بود، شکاربان شاهزاده خانم که نتوانسته بود گوزنی را شکار کرده و برای شاهزاده خانم ببرد، دید که جانوران جنگل به‌گرد پیر حلقه زده و شیفته‌ی آواز خوانی‌اش شده‌اند. پیر با معجزه‌ی خود تکه‌ای از گوشت گوزنی را به شکاربان می‌دهد. چون شاهزاده خانم گوشت گوزن را پخته و می‌خورد، در حالتی که انگار تازه از خواب برخاسته است به نزدیک بودن شوهر خود پی برده و به جست‌وجوی‌اش برمی‌خیزد. در زمان مناسب، از دواج صورت می‌گیرد، استعاره‌ی عروس و داماد و ازدواج‌شان آمده که نمایانگر انتقال از حالت جست‌وجو به تحول و اتحاد روحانی است.

اگر چه همه‌ی روایات از حیث زمینه و داستان با هم فرق دارند، ولی مضامین یکسانی را به تصویر می‌کشند که در آنها رویدادها از طریق یک جست‌وجو به تحولی روحانی می‌انجامند، تحولی که در بطن آن دانش حقایق جهانشمول قرار دارد. تصویری که به بهترین وجهی این عمل شناخت و اشراق را شرح داده، مثل قرآنی نور تابناک الهی است (سوره‌ی نور/۳۵). هانری کوربن کوشیده است تا تصویر امام را به صورت نور در نوشته‌های عصر فاطمی و بعد از فاطمی نشان داده و عناصر اساسی آنچه را که «صورت شناخته نشده و به‌ندرت بررسی شده‌ی عرفان اسماعیلی» نامیده‌است، شرح دهد؛ در اینجا به تصویر پیچیده‌ی ستون نورانی (هیكل نورانی) اشاره شده‌است و با قدرت این ستون، اعضای سلسله‌مراتب دین ارتقای مرتبه یافته و در قیامت گرد هم می‌آیند.

دوره‌ی اخیرتر مذهب اسماعیلی شاخص‌هایی را نشان می‌دهد که از جهاتی به عرفان صوفیانه می‌مانند و این شباهت نتیجه‌ی محیط‌های مشترک و تأثیرات متقابل است. زبان عرفانی جنبه‌ای است که در آن، این تأثیر به ویژه مشهود است؛ جایی که عنصر تجربه‌ی دینی درصدد شرح این درک و فهم آن از راه خرد و جان حقیقت برمی‌آید. شعر بهتر از نثر می‌تواند این لحظات سیر و سلوک و بیداری را متجسم کند. چنانکه از مثال‌های ذیل پیداست، این شیوه‌ی بیان در قصیده‌ی ناصر خسرو از قبل وجود دارد و در گنان‌ها نیز بازتاب یافته‌است. نخستین مثال، شرح آغاز و تحول ناصر خسرو است و مثال دیگر لحظاتی سرشار از

سعادت و اشراق در گنان‌ها را متجلی می‌کند، لحظاتی که تنها در قالب یک "کنسرت روحانی" قابل توصیف هستند:

| | |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| صد رحمتِ هر روز بر آن دست و بر آن بر! | دانا که بگفتمش من این دست به بر زد |
| لیکن بنهم مَهری محکم به لبت بر» | گفتا: «بدهم داروی با حجت و برهان |
| بر خوردنی و شربتِ من، مرد هنرور | ز آفاق و ز انفس دو گوا حاضر کردش |
| هر روز به‌تدریج همی داد مُزَوَّر | راضی شدم و مهر بکرد و آنکه دارو |
| مانند مُعَصَفَر شد رخسار مُزَعَفَر | چون علت زایل شد بگشاد زبانم |
| یک برج مرا داد پر از اختر از هر | از خاک مرا بر فلک آورد جهاندار |
| چون خاک بُدَم، هستم امروز چو عنبر | چون سنگ بُدَم، هستم امروز چو یاقوت |
| زیر شجر عالی پرسیایه‌ی مثمر | دستم به کف دستِ نبی داد به بیعت |
| روبه بشنیدی که شود همچو غضنفر؟ | دریا تو شنیدی که برون آید از آتش؟ |
| کز دست طبایع نشود نیز مغیر؟ | خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ |
| کز نور وی این عالم تاری شود انور | یاقوت منم اینک و خورشید من آن کس |
| گویم که «خلیلیست که‌ش افلاطون چاکر | از رشک همی نام‌نگویمش در این شعر |
| بل کز حکم و علم مثالست و مصوّر» | استاد طبیبست و مؤید ز خداوند |
| آباد بر آن کشتی کو باشد لنگر... | آباد بر آن شهر که وی باشد دربان‌ش |
| ای فایده‌ی مردمی و مفخر مفخر | ای صورتِ علم و تن فضل و دل حکمت |
| این کالبد لاغر با گونه‌ی اصفر | در پیش تو استاده بر این جامه‌ی پشمین |
| چون بر حجر الاسود و بر خاک پیمبر | حقا که بهجز دست تو بر لب ننهادم |
| شش سال نشستم به‌در کعبه مجاور | شش سال نبودم بر ممشول مبارک |
| بر شکر تو دارم قلم و محبر و دفتر | هرجا که بوم تا بزیم من گه و بیگاه |

چون آن نام ذکر نشده، اندرون را مأوای خود سازد،
چراغی شود و دل را روشن سازد؛

شکوه سیر و سلوک حقیقی در اندرون حس می‌شود
زرق و برق جهان دیگر نمی‌تواند چشمان را به خود خیره کند.

شعله‌ای که با بازگو شدن آن نام برافروخته شده است،
ذکر و عبادت را بی چون و چرا در خود فرو می‌برد.
حقیقت از لبان مولا جاری است،
چون که خود گوید: «من همواره بر جانب حقیقت ایستاده‌ام.»

عالم به این روشنایی خیره شده است
و از شعله‌ی فروزان روی برمی‌گرداند.
اگر خواهی که از سرّ این تابناکی پرده برداری،
جهانیان ترا احق خواهند خواند.

مولا می‌گوید: «من قلب را منزل خود می‌سازم،
در همه‌ی هفتاد و دو مجلس، صدای موسیقی طنین می‌اندازد،
تاریکی شب از میان رفته
و کنسرت گنان‌ها آغاز می‌شود.»

آن نام که بر زبان نیامده است همچنان می‌نوازد:
سمفونی در درون به گوش می‌رسد.
هفتاد و دو مجلس سرشار از نوای موسیقی شوند، اما
جوهر آن را تنها اندک‌شماری دریابند.

جهان هستی و تاریخ

معنویت اسماعیلی نهایتاً از دو مضمون ذاتاً اسلامی سرچشمه گرفته است که عبارتند از: یک "وحدت" که
آیین‌های تمام‌نمای جهان هستی است و تاریخی مقدس که منعکس‌کننده‌ی عملکرد مشیت الهی و سرنوشت
انسانی است. چنانکه در ادبیات اسماعیلی آمده‌است، این مضامین نمایانگر الگویی در تفکر اسماعیلی هستند
که در آن، زندگی انسان سرنوشتی متعالی دارد و حرکت آن در بالاترین حد، بازتابی از بازگشت به اصل
(وجودی) آن است، چنان‌که در این آیه‌ی قرآنی می‌بینیم: «از سوی خدا آمده‌ایم و به سوی وی باز خواهیم
گشت» (بقره/۱۵۶).

اما بستر این هدف جهان مادی است که در آن ماده و روح مکمل هم هستند. ظاهر که همانا جهان مادی
است، جایگاه شکل‌گیری بستر روحانی به شمار می‌آید. جوهر تفکر اسماعیلی هیچ تمایلی برای طرد این
جهان مادی ندارد؛ واقعاً اگر عملی در این جهان صورت نگیرد، جست‌وجوی روحانی بیهوده و بی‌ارزش
تلقی می‌شود. از حیث این همجواری ظاهر و باطن و پیوستگی عالم مادی و عالم روحانی است که جهان
مؤمنان به معنایی همه‌جانبه دست می‌یابد. این میراث متداومی است که به طور روزمره به زندگانی
اسماعیلی الهام می‌بخشد و در جهان‌شمول‌ترین وجه خود خلاصه می‌شود، در این کلمات پایانی سخن به -
یادماندنی در خاطرات چهل و هشتمین امام نزاری اسماعیلی، شاه سلطان محمد شاه، آقاخان سوم آمده است:

«تحلیل نهایی زندگی، به من درسی از استقامت و پایداری آموخته است. فاعل همواره باید در مفعول ناپدید شود. در محبت روزمره‌ی خود به یکدیگر و در کار فکری و جسمانی خود، غالباً به سرعت درمی‌یابیم که هر گونه خشنودی پایداری که می‌توانیم به دست آوریم، دستاورد فراموشی خود و تلفیق فاعل با مفعول از حیث هماهنگی بدنی، ذهنی و روحی است. در عالی‌ترین قلمروهای شعور و خودآگاهی است که کل معتقدان به وجودی برتر، در دعا و راز و نیاز با خدا و تفکر ژرف در برابر شکوه نور ابدی که در پرتو آن شعور و آگاهی ناپایدار و زمینی کاملاً محو شده و خود به‌صورت جاودانه درمی‌آید، از کل قیود و موانع خود نفسانی رهایی می‌یابند.»

توضیحات

۱- خلاصه‌ی عمومی تاریخ اسماعیلیان و ارجاعات مفصل‌تر به آثار تخصصی را در این کتب می‌توان یافت: دایرةالمعارف اسلامی، تحت عنوان "اسماعیلیه" (تألیف ویلفرد مادلونگ)؛ دایرةالمعارف مختصرتر اسلامی، تحت عنوان "اسماعیلیه" (تألیف ولادیمیر ایوانوف)؛ عزیز اسماعیل و عظیم نانجی، "اسماعیلیان در تاریخ"، در سهم اسماعیلیان در فرهنگ اسلامی، به‌کوشش سید حسین نصر (تهران: فرهنگستان سلطنتی فلسفه‌ی ایران، ۱۹۷۷) صص ۲۶۵-۲۲۵؛ ساموئل استرن، مطالعاتی درباره‌ی اسماعیلیه‌ی نخستین (تل-آویو: انتشارات مگنس، ۱۹۸۳).

۲- درباره‌ی فاطمیان، ر. ک. به دایرةالمعارف اسلامی، تحت عنوان "فاطمیان" (تألیف م. کانارد)؛ همچنین ر. ک. به عباس همدانی، فاطمیان (کراچی: دارالنشر پاکستان، ۱۹۶۲).

۳- برای نگاه اجمالی به دوره‌ی نخستین، ر. ک. به ساموئل استرن، "جانشینی الامر، ادعاهای آخرین فاطمیان درباره‌ی امامت و ظهور اسماعیلیان طیبی"، ۴... (۱۹۵۱) صص ۲۵۵-۱۹۳ و دایرةالمعارف اسلامی، تحت عنوان "بهره‌ها" (تألیف آصف علی اصغر فیضی).

۴- کامل‌ترین مطالعه‌ی پژوهشی درباره‌ی جنبش اسماعیلیان نزاری عبارت است از: مارشال هاجسون، فرقه‌ی حشاشین (لاسه: موتون، ۱۹۵۵). خلاصه‌ای از این کتاب در مارشال هاجسون، "دولت اسماعیلی" که در تاریخ ایران کمبریج، ج ۵ به‌کوشش ای. بویل (کمبریج: انتشارات دانشگاه، ۱۹۶۸) آمده، نقل شده است و صفحات ۴۸۲-۴۲۲ را به خود اختصاص داده است.

۵- جامع‌ترین بررسی ادبیات اسماعیلی عبارت است از: ا. ک. پوناوالا، کتاب‌شناسی ادبیات اسماعیلی (مالیو، کالیفرنیا: آندنا، ۱۹۷۷).

۶- ترجمه شده از نقل قول موجود در اثر هانری کوربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی (پاریس، گالیمارد، ۱۹۶۴) ص ۱۷.

۷- نقل قول شده توسط یوجن وانس در "...: روایت، هرمنوتیک و ساختار ظاهری در اشعار قرون وسطا"، در شرح و تعبیر روایات، به‌اهتمام م. ج. والدز و اُون میلر (تورونتو: دانشگاه انتشارات تورونتو، ۱۹۷۸) ص ۱۲۲.

۸- ناصر خسرو، کتاب جامع‌الحکمتین، با تصحیح و بررسی مقدماتی به‌زبان فرانسوی و فارسی توسط هانری کوربن و محمد معین (پاریس: آدریان- مایسونووه، ۱۹۵۳).

۹- ر. ک. به هاینس هالم،..... (وایزبادن: ف. اشتاینر، ۱۹۷۸).

۱۰- این تحلیل از مقاله‌ی عظیم نانجی، "تفسیر شیعی اسماعیلی از قرآن، در گزیده‌ای از گفت‌گوهای کنگره‌ی بین‌المللی مطالعات قرآنی، دانشگاه ملی استرالیا، ۱۳-۸ ماه می ۱۹۸۰ (کانبرا: انتشارات دانشگاه ملی استرالیا، ۱۹۸۲) صص ۴۰-۴۲. درباره‌ی کیهان‌شناسی، ر. ک. به هالم، کیهان‌شناسی... و ویلفرد مادلونگ، "جوهری از الهیات اسماعیلی: سلسله‌ی نبوت و خدای ماورای وجود" در سهم اسماعیلیان...، صص ۶۵-۵۱ اتخاذ شده است.

۱۱- عظیم نانجی، "تفسیر شیعی اسماعیلی"، صص ۴۶-۴۳.

۱۲- ارجاع به روایت مزبور در کتاب ویلفرد مادلونگ، "اسماعیلیه"، ص ۲۰۴ آمده است؛ همچنین ر. ک. به برنارد لوئیس، "شرح و تعبیر اسماعیلیان از هیوط آدم"، بولتن دانشکده‌ی مطالعات شرقی و آفریقایی، ۹ (۱۹۳۸)، صص ۷۰۴-۶۹۱.

۱۳- کتاب ایمان دعائم‌الاسلام قاضی نعمان، ترجمه به‌زبان انگلیسی توسط آصف علی اصغر فیضی (بمبئی: انتشارات ناچیکتا، ۱۹۷۴) ص ۶. ترجمه‌ی کاملی از این کتاب را به‌زودی مؤسسه‌ی مطالعات اسماعیلی لندن انتشار خواهد داد.

۱۴- همچنین ر. ک. به نانجی، "تفسیر شیعی اسماعیلی"، صص ۴۶-۴۳.

۱۵- نقل قول شده توسط هانری کوربن در "ناصر خسرو و اسماعیلیان ایران"، در تاریخ ایران کمبریج، ج ۴، به‌کوشش ر. ن. فرای (کمبریج، انتشارات دانشگاه، ۱۹۷۵) ص ۵۲۳.

۱۶- درباره‌ی شرح و تحلیل، ر. ک. به هانری کوربن "....."، در (آوریل- ژوئن ۱۹۷۲) صص ۱-۲۵ و ۱۴۲-۱۲۱

۱۷- درباره‌ی ادبیات و پیش‌زمینه‌ی آن، ر. ک. به عظیم نانجی، سنت اسماعیلیان نزاری در شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان (نیویورک: انتشارات کتب کاروان، ۱۹۷۸). درونمایه‌ی تحول روحانی در صفحات ۱۱۰-۱۰۱ مورد بررسی قرار گرفته‌است.

۱۸- درباره‌ی این "تغییر مذهب" ناصر خسرو و سهم وی در باطن‌گرایی اسماعیلی، ر. ک. به هانری کوربن: "ناصر خسرو"؛ درباره‌ی آثار ناصر خسرو، ر. ک. به پوناوالا، ادبیات اسماعیلی، صص ۱۱۱-۱۲۴. این بخش از قصیده‌ی ناصر خسرو در چهل قطعه شعر از دیوان ناصر خسرو، ترجمه به زبان انگلیسی توسط پ. ل. ویلسون و غلامرضا اعوانی (تهران: فرهنگستان سلطنتی فلسفه‌ی ایران، ۱۹۷۷) صص ۱۹-۴ آمده‌است.

۱۹- هانری کوربن، "ظهور و تجلی الهی و تولد روحانی در عرفان اسماعیلی"، در مقالاتی از کتب سال ارانوس (مجموعه‌ی بولینگن ۳۰؛ نیویورک: انتشارات پانتئون، ۱۹۶۲) ۵:۷۱. در اینجا مانند جاهای دیگر این مقاله، سهم و تأثیرگذاری هانری کوربن در زمینه‌ی شرح و تعبیر معنویت اسماعیلی بسی بدیهی خواهد بود. پاره‌ای از مقالات هانری کوربن در آینده‌ای نزدیک به زبان انگلیسی ترجمه شده و در دسترس علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت. همچنین ر. ک. به هانری کوربن، زمان ادواری و عرفان اسماعیلی (لندن: انتشارات اسلامی/ بین‌المللی پاول کیگان، ۱۹۸۳).

۲۰- ناصر خسرو، چهل قطعه شعر از دیوان ناصر خسرو، صص ۹-۸.

۲۱- این ترجمه بخشی از پروژه‌ای با موضوع گنان‌هاست که مورد پشتیبانی کمک مالی اعطا شده توسط سازمان اوقاف ملی علوم انسانی قرار گرفته‌است و به مجموعه‌ای از تصنیفات دارای عنوان اسلوکا تعلق دارد.

۲۲- سلطان محمد شاه، آقاخان سوم، خاطرات آقاخان (نیویورک: سیمون و شوستر، ۱۹۵۴) ص ۳۳۵