

بررسی سه اصطلاح در آثار ناصر خسرو

فاطمه حیدری^۱

چکیده

ناصر خسرو قبادیانی بلخی شاعر و نویسنده و فیلسوف شیعی قرن پنجم هجری از شعر و نثر خود به منزله‌ی ابزار در جهت تبلیغ موضوعات اعتقادی بهره برده است، آثار وی سرشار از اصطلاحات فلسفی و کلامی است. جد، فتح و خیال از اصطلاحاتی است که وی در آثار منشور بیش از قصاید خود به کار برده و برداشت‌ها و تاویل‌های مذهبی خود را تحت تاثیر اسلاف هم‌کیش خود از آن اصطلاحات اراده کرده است. وی در اشعار خود در دو بیت به این واژگان اشاره کرده این مقاله بر آن است تا مفاهیم تاویلی ناصر خسرو را از این واژگان بررسی نماید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کلید واژه: جد، فتح، خیال.

مقدمه

جست و جو درباره‌ی چگونگی آغاز و انجام جهان و نتایج این جست و جو فلسفه نام دارد، فلسفه شناخت علت‌های نخستین و معرفت عالم است «الفلسفه اولها محبه العلوم و اوسطها معرفه حقایق الموجودات بحسب الطاقه الانسانیه و آخرها القول و العمل بما یوافق العلم» (سجادی، ۱۳۴۱: ۴۴۹ به نقل از رسائل اخوان، ج ۱، ۲۳) زمانی که بشر در طریق خردورزی گام نهاد و طریق منظمی برای رسیدن به پرسش‌های خود پیش گرفت تاریخ فلسفه آغاز شد. در طول تاریخ، بحث و بررسی ماهیت وجود و زندگی، دو راه را در پیش پای اندیشه‌مندان قرار داد: ۱- طریق دین ۲- کاربرد آزادانه‌ی اندیشه و خرد، در هر حال موضوع هر دو یکی بوده گرچه شیوه‌ی بحث در هر یک متفاوت است.

در جهان اسلام، فلسفه به دو قسم مشایی و اشراقی تقسیم شده است، قسم اول بر پایه‌ی استدلال و اعتبار عقل است و در قسم دوم، دانشور و فیلسوف در کنار براهینی که به سبب آن‌ها عقیده‌ی خود را پذیرفته از درون خود نیز اشاراتی می‌یابد که به روشن شدن استدلال‌های عقلی وی مدد می‌رساند و این «روشنی» را نوعی «حکمت اشراق» می‌نامند. اسماعیلیه که فرقه‌ای از شیعیان هستند در کنار تبلیغ عقاید خود مکتبی فلسفی در پیش گرفتند که ابوحاتم رازی داعی‌الدعات و حمیدالدین کرمانی حجت‌العراقین از پایه‌گذاران آن به شمار آمده‌اند. (سجادی، ۱۳۷۹: مقدمه ۹) در آغاز عهد سلاجقه، ناصر خسرو (۴۸۱-۳۹۴ هـ.ق) نیز به ترویج دعوت اسماعیلیه پرداخت. از آثار وی و ابویعقوب سجستانی، مویدالدین شیرازی، ابوحاتم رازی و حمیدالدین کرمانی برمی‌آید که ایشان عقاید خود را از طریق قول به باطن احکام و تاویل ظاهر آن‌ها رنگ فلسفی می‌داده‌اند. (همان، ۱۴۲)

ناصرخسرو که با اندیشه‌های دینی و فلسفی پیش از خود و داعیان بزرگ اسماعیلی آشنا بوده، داده‌های فکری آنان را با یافته‌های خود درهم آمیخته و به نظم و نثر در آورده است.

این داعیان بزرگ ایرانی بدون آن که خود را در شمار فلاسفه درآورند از فلسفه صرفاً به گونه‌ای که برای کلام و الهیات آنان سودمند باشد استفاده کردند، در نتیجه کلام و الهیات اسماعیلی کلاً وحیانی باقی ماند و به طور محسوس عقلانی و استدلالی نشد (دفتری، ۱۳۸۱: ۱۹).

ابویعقوب سجستانی ادامه‌دهنده‌ی تفکر فلسفی استاد خود محمد نسفی بود، حمیدالدین کرمانی چند دهه پس از سجستانی، نظام دیگری از تفکر فلسفی را بنیان نهاد که منشأ آن تشیع اسماعیلی و فلسفه‌ی یونانی بود و به سبب دعوت اسماعیلی در نواحی مرکزی و غربی ایران و نیز عراق به «حجت‌العراقین» اشتهار یافت. (رجبی، ۱۳۸۱: ۴۰۵) ناصرخسرو نیز مانند اسلاف خود از نوعی فلسفه‌ی نوافلاطونی پیروی کرد. «زادالمسافرین و جامع‌الحکمتین او را به عنوان فیلسوف، و وجه دین و خوان‌الاکوان و گشایش و رهایش و شش فصل او را به عنوان متأله اسماعیلی» (محقق، ۱۳۶۳: ۳۵۹) معرفی می‌کنند.

اسماعیلیان میان ظاهر و باطن آیات و احادیث و احکام دینی تمایز قائل بودند و معنای لفظی و ظاهری شریعت را از معنای درونی و حقیقت روحانی آن جدا می‌دانستند و حقایق باطنی را از طریق تاویل و استنباط باطن از ظاهر به دست می‌آوردند، به همین جهت سایرین نام باطنیه بر آنان نهاده بودند. تفکر باطنی نزد اسماعیلیه بر میانی فلسفی بنا نهاده شده بود به گونه‌ای که معتقد بودند: متون مقدس دینی، رموز و اشاراتی به حقایق پنهانی و اسرار نهفته‌اند. به نظر آن‌ها

شریعت بدون تاویل، ارزش حقیقی خود را آشکار نمی‌سازد و در حکم جسد بدون روح است و هر که از باطن شریعت با خبر نباشد پیامبر از او بیزار است:

«هم‌چنان که جسد بی‌روح خوار باشد کتاب و شریعت را هم بی‌تاویل و معنی، مقدار نیست... سخن خدای تعالی و شریعت رسول به باطن کتاب و شریعت، شریف‌تر است و هر که باطن او نداند او از دین به چیزی نیست و رسول ازو بیزار است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۷-۶۶).

به همین جهت توجه به معانی باطنی آیات و احکام کتاب و شریعت نزد آنان مهم شمرده می‌شده و دسترسی به حقیقت بدون شریعت ممکن نبوده است.

ناصرخسرو در وجه دین حتی برای صورت احکام و آداب ظاهری شریعت معنی دیگری قائل شده است در آثار وی علاوه بر تاویل صورت کتاب و شریعت، اصطلاحاتی مخصوص به مذهب اسماعیلیه و مراتب دعوت آنان چون ناطق، اساس، امام، حجت، داعی و... نیز به کار رفته که هر یک معنی مخصوص به خود و وظیفه‌ی ویژه دارند.

جد، فتح و خیال

در میان اشعار ناصرخسرو اصطلاحاتی چون «جد»، «فتح» و «خیال» آمده است، ظاهراً ایجاز خاص شعر و محدودیت‌های مربوط به آن مجال توضیح و تفسیر آن اصطلاحات را به ناصرخسرو نداده است ولی به شیوه‌ی اسلاف خود در متون منثور خویش به تاویل آن‌ها بر مبنای تفکر حکمی، دینی پرداخته است.

ظاهراً این اصطلاحات مقتبس از واژگان قرآن کریم است، گرچه در هیچ یک از آثار منثور و منظوم ناصرخسرو به آیات شریفه‌ی مربوط اشاره نشده، به نظر می‌رسد وی به پیروی از آرای داعیان پیش از خود این اصطلاحات را در برداشتها و تاویلات باطنی در سلسله‌ی صوادر قرار داده و در مفاهیم خاص به کار برده است.

جدّه به معنای بخت آمده، این واژه در مثنوی معنوی نیز به کار رفته است:

هر که رنجی برد گنجی شد پدید هر که جدی کرد در جدی رسید
(مولوی، ۱۳۶۵: دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۷)

قرآن کریم درباره‌ی «جد» می‌فرماید: «انه تعالی جدّ ربنا ما اتخذ صاحبه و لا ولدا» (آیه‌ی شریفه‌ی ۳ سوره‌ی جن) و همانا بسیار بلند مرتبه است شان و اقتدار پروردگار ما، او جفت و فرزندى هرگز نگرفته است. قاموس قرآن در ذیل آیه‌ی شریفه می‌نویسد: «مراد از جدّه، عظمت و مقام است» و در خطبه‌ی ۱۸۹ نهج‌البلاغه آمده است: «الحمد لله... و الغالب جنده و المتعالي جدّه» که «مراد از آن عظمت است» (قرشی، ۱۳۸۱: ج ۱، ۲۱).

ابویعقوب سجستانی که در قرن چهارم به نشر دعوت اسماعیلیه مشغول بوده در کتاب «لافتخار» سعادت و شقاوت انسان‌ها را در دست «جدّه» می‌داند، گویی «جدّه» بخت آدمی است و به کسی روی می‌آورد و عنایت خود را شامل حال کسی می‌سازد که نفس پاکی داشته باشد (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۸۰: ۴۳-۴۶).

فتح نیز از جمله واژگان قرآنی است که در آیات شریفه‌ی ۱۱۸ سوره‌ی شعرا و آیات شریفه‌ی ۱، ۱۸ و ۲۷ سوره‌ی فتح، به کار رفته است. خداوند می‌فرماید: «لنا فتحنا لک فتحاً مبیناً» (آیه‌ی شریفه‌ی ۱، سوره‌ی فتح) ما تو را به فتح آشکار در عالم فیروز می‌گردانیم. فتح در واژه «گشودن» است (قرشی، ۱۳۸۱: ج ۵، ۱۴۵) و در اصطلاح، فاتح نهانی‌های دین است (فرمانیان، ۱۳۸۱: ۵۲).

حضرت مریم (ع) جبرئیل را در هیات و شکل انسانی راست قامت دید. «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سوياً» (آیه‌ی شریفه‌ی ۱۷ سوره‌ی مریم) فرشته‌ی الهی در مرتبه‌ی «خیال» واسطه‌ی وحی است (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۸۰: ۴۱۶).

جدّ، فتح و خیال در شریعت

به اعتقاد ابویعقوب سجستانی در برابر نهاده‌های شریعت، جدّ با جبرئیل، فتح با میکائیل و خیال با اسرافیل، این سه فرشته‌ی مقرب الهی، مقابل می‌نشینند (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۸۰: ۴۳-۴۶). جبرئیل در قرآن، لقب روح‌الامین خوانده شده است: «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين» (آیات شریفه‌ی ۱۹۳-۱۹۴ سوره‌ی شعرا) آن را بر قلب تو فرود آورده تا از عقاب خدا بترسی. جبرئیل از آن جهت که روحی لطیف و روحانی و امین خداوند است، روح‌الامین نام گرفته است. جبرئیل از اندیشه‌های نهفته‌ی آدمی باخبر است و به همین جهت به او ناموس گفته‌اند و ناموس به معنی آگاه از باطن امور نیز آمده است. «بدان که او آن ناموس اکبر است صاحب ستر وحی» (مهدوی، ۱۳۴۷: ۴۵۲). داعی بزرگ اسماعیلی (متوفی به سال ۳۶۳) در تاویل «فارسلنا لها روحنا» می‌نویسد: «یعنی الروح‌الامین المتصل بالانبياء من قبل الله عزوجل» و ضمیر «ک» مخاطب را به حضرت محمد (ص) تفسیر می‌نماید و سپس بلافاصله آیه‌ی شریفه‌ی «فتمثل لها بشرا سويا» را ذکر می‌نماید (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۳۰۶). به عقیده‌ی ناصرخسرو، جبرئیل «روحی است شریفتر از آن ارواح به جملگی و نام آن روح، روح‌الامین است که خداوند او بر این دو عالم امین خداوند است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۴۷۳).

«حمیدالدین کرمانی» در «راحه‌العقل» با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری برای وحی سه مرتبه قائل می‌شود: «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او حجاب او من وراء یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء» نبوده است بشری را که سخن گویدش خدا، مگر سروشی یا از پشت پرده یا فرستد بیکی پس وحی کند به دستورش آن چه خواهد. وی وحی را با توجه به تاویل خود از آیه‌ی شریفه‌ی فوق از سه منظر می‌نگرد:

۱. «ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا»

۲. «من وراء حجاب»

۳. «يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء»

مرتبه‌ی اول، وحی صریح، مرتبه‌ی دوم، وحی از فراسوی حجاب و مرتبه‌ی سوم وحی از طریق رسولان تلقی می‌شود. وی مرتبه‌ی اول را معروف به «جد» می‌داند: «و هو الوحي الذي هو القسم الاول المعروف بالجد» (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲: ۴۱۲). مرتبه‌ی دوم را «فتح» می‌شمارد: «القسم الثاني الذي هو الخطاب من وراء حجاب الذي هو الفتح» (همان، ۴۱۳) و مرتبه‌ی سوم را «خیال» می‌داند: «القسم الثالث المعروف بالخیال» (همان، ۴۱۲). وی قسم سوم وحی را که به واسطه‌ی رسولان انجام می‌شود، این‌گونه تعریف می‌کند: «اما القسم الثالث الذي هو ارسال رسول يتمثل مثلاً بشراً سوياً و يعرف بالخیال... فلا يشارك المؤيد في رؤيه ذلك غيره و هو روح الامين المسمى بجبرائيل» (همان، ۴۱۶).

در انواع و مراتب وحی، درباره‌ی مرتبه‌ی اول معتقد است: «و ان كانت غير عالمه وجهها آخر من الوحي» (همان، ۴۰۶) و درباره‌ی مرتبه‌ی دوم می‌نویسد: «و ان كانت ساكنه و المنبئه له، و ان كانت صامته المعرفه به و ان كانت بها غير عارفه و ذلك هو الفتح» (همان، ۴۱۰) و مرتبه‌ی سوم را وحیی می‌داند که «فترها بالحس و تخاطبها و غيرها لا يراها و لا يحس بها و ذلك هو الخيال» (همان).

تفسیر کشف‌الاسرار در نوبت دوم نیز به همین‌گونه به تقسیم مراتب وحی می‌پردازد، مرتبه‌ی اول را آن می‌داند که حضرت مصطفی(ص) در شب معراج بی‌واسطه با حق سخن گفت، مرتبه‌ی دوم آن است که پیامبران مرسل فرشته‌ای دیدند یا کلام حق را از پس حجاب شنیدند چنان که حضرت موسی سخن حق تعالی را شنید ولی گوینده را ندید. مرتبه‌ی سوم که بیشترین وحی پیامبران پیش

از حضرت رسول(ص) را به خود اختصاص می‌دهد الهام یا رویا بوده است (رشیدالدین میبیدی، ۱۳۸۲: ج ۹، ۴۴).

پیامبر اکرم(ص) درباره‌ی چگونگی اخذ وحی فرموده‌اند: «بینی و بین ربی خمس وسایط، جبریل و میکائیل و اسرافیل و لوح و قلم» (ناصرخسرو، ۱۳۵۹: ۱۷۰). ناصرخسرو در این باره می‌نویسد: رسول مصطفی(ع) فرمود: «میان من و آن خدای، پنج میانجی است و نخست جبریل را یاد کرد... دیگر میکائیل را گفت و باز اسرافیل را یاد کرد... و زان پس لوح را گفت و باز قلم را گفت» (همان، ۱۷۱).

به نظر اسماعیلیه تاویل فرموده‌ی پیامبر آن است که من وحی را از خیال گرفته‌ام و خیال از جدّ و... تا پنج حد متوالی علوی این سلسله ادامه دارد (سلطانی، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۳ به نقل از اعلام اسماعیلیه، ۴۳، اربعه کتب اسماعیلیه، ۱۱۹ و المجالس الموبدیه، ۶۹).

پیامبر(ص) کیفیت دریافت وحی را از جبرئیل پرسید، او گفت: من از فرشته‌ی بالاتر از خود وحی کسب می‌کنم و او از فرشته‌ی بالاتر... پیامبر(ص) پرسید: فرشته‌ی بالاتر از شما وحی را چگونه دریافت می‌کند؟ جبرئیل پاسخ داد: وحی به قلب او القا و الهام می‌شود (همان: ۹۴ به نقل از قواعد و عقائد آل محمد، ۸۸). داعی اسماعیلی می‌نویسد: «قال رسول الله(ع): «اننی آخذ الوحی عن جبریل، و جبریل یاخذه عن میکائیل، و میکائیل یاخذه عن اسرافیل، و اسرافیل یاخذه عن اللوح، واللوح یاخذه عن القلم» فصار التایید یتصل بالنطقاء من خمس حدود العلویه، و یتصل عنهم للمستجیبین بواسطه خمس حدود سفلیه، فالحدود العلویه هم الذین ذکرناهم، والحدود السفلیه هم الالاسس و الائمه و الحجج و النبیاء...» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۷۰).

اسماعیلیه در سلسله‌ی صوادر، عقل و نفس را دو اصل اول می‌دانند که برابر این نظر، اصل دوم (نفس) به امر اصل اول (عقل) سه وجود روحانی یا سه حد به نام‌های جد، فتح و خیال را به وجود آورد که با سه فرشته‌ی مقرب اسرافیل، میکائیل و جبرئیل یکی هستند و نقش واسطه میان انسان‌ها و عالم روحانی دارند و رابط میان خدا و ناطق هستند (خراسانی فدایی، ۱۳۷۳: ۱۶).

به نظر ناصر خسرو «هر چه در عالم حسی موجود است آن اثری است از آن‌چه اندر عالم علوی موجود است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). به همین جهت ضمن انتساب نور هفت ستاره به هفت نور اولی ازلی، مراتب هفت نور ازلی را بدین‌گونه دسته‌بندی می‌کند: ۱- ابداع ۲- جوهر عقل ۳- مجموع عقل (که خود از سه مرتبه‌ی عقل، عاقل و معقول تشکیل شده) ۴- نفس ۵- جد ۶- فتح ۷- خیال، به عقیده‌ی وی در ظاهر شریعت سه حد پایانی برابر اسرافیل، میکائیل و جبرئیل اند (همان). «اندر ظاهر کتاب و شریعت، قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است» (همان: ۱۳۸) و در عالم دین برابر با رسول، وصی، امام، حجت و داعی است (همان).

نگاهی به نظریات اسلاف ناصر خسرو

«ابوحاتم رازی» متوفی در سال ۳۲۲ هـ ق از مهم‌ترین دعوات اسماعیلیه است که در دیلم، طبرستان و اصفهان و ری مشغول فعالیت مذهبی بوده است. (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱، ۲۴۷) خداوند در کتاب «الاصلاح» وی، از تنزیه مطلق برخوردار است، وی علت اولای عالم را امر الهی (کلمه‌ی کن) می‌داند که با عقل اول (سابق یا قلم) اتحاد می‌یابد، پس از ابداع عقل اول، نفس کلی (تالی یا لوح) از آن صادر می‌شود، از

نفس، هیولای نخستین و از هیولی، صورت پدید می‌آید ۱ (فرماتیان، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶).

این سلسله صوادر با اندکی اختلاف درباره‌ی امر، جد و فتح و خیال مورد پذیرش سایر دانشمندان قرار گرفته است. این ترتیب صدور را محمد نسفی نیز پذیرفته است اگرچه حمیدالدین کرمانی در باب این‌که خداوند هم مبدع لاشی (امر) و هم شی (عقل) است از او انتقاد کرده، سلسله‌ی صوادر را همان‌گونه می‌داند. از «محمدبن احمد نسفی» متوفی به سال ۳۳۱ (صفا، ۱۳۷۱: ج، ۲۴۷) کتابی یافته نشده ولی بعضی از آرای او را در کتاب «لاصلاح» «ابوحاتم رازی» می‌توان یافت. وی معتقد است خداوند، مبدع شی و لاشی و از تنزیه برخوردار است (همان، ۴۷-۴۸).

«ابویعقوب سجستانی» که در قرن چهارم به نشر دعوت اسماعیلیه مشغول بوده در کتاب «الافتخار» معتقد است خدا بالاتر از آن است که لفظی لایق توصیف او باشد و حتی به کار بردن هویت نیز بر او جایز نیست، گرچه به اضطرار و ناتوانی صفاتی چون باری، فرد، واحد، احد به او نسبت دهیم. به نظر وی سرتاسر جهان هستی مورد خطاب امر الهی قرار گرفته یکباره ایجاد شدند و به تدریج تعیین یافتند و بالفعل گشتند. امر الهی شی نیست، شی، عقل اول (سابق، قلم، قضا، کرسی و شمس قرآن) است که به وسیله‌ی امر به وجود می‌آید و نفس کلی (عقل ثانی، لوح، تالی، عرش، قدر و قمر) از عقل اول ایجاد می‌شود، بعد از سابق و تالی سه موجود روحانی - که به ناطقان و امامان یاری می‌رسانند - یعنی جد و فتح و خیال به وجود می‌آیند (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۸۰: ۳۸-۴۲).

۱. به نظر وی قدر همان تقدیر است که برابر یا نفس کلی است و قضا فعل اوست (فرماتیان، ۱۳۸۱: ۴۷) به جز بحث قضا و قدر نظریات رازی کم و بیش از جانب سایر صاحب نظران اسماعیلیه پذیرفته شده است.

ناصرخسرو در این باره تا حدودی پیرو نظر سجستانی است، به عقیده‌ی او عقل اول از امر باری تعالی به نفس کلی فایده می‌رساند، نفس کلی به «جدت» و جدت به «فتح» و فتح به «خیال» فایده می‌رسانند، در سلسله مراتب، بهره‌مندی و فایده‌رسانی از مرتبه‌ی بالاتر به مرتبه‌ی فروتر انجام می‌شود، ناطق که در عالم جسمانی است از مرتبه‌ی خیال تایید می‌پذیرد و به مرتبه‌ی وصی می‌رساند و وصی به مرتبه‌ی امام منتقل می‌سازد. از نظر ناصرخسرو فقط این سه تن در عالم جسمانی از عالم علوی تایید می‌پذیرند (ناصرخسرو، ۱۳۵۹: ۱۷۰-۱۷۶). بیان این نکته اشاره به آن می‌تواند داشته باشد که پس از سلسله‌ی امامت هفتگانه که تایید و قوت از عالم علوی دارند، سایرین در حکم جانشینان این سه هستند و مراتب دعوت چون باب، حجت و... نمایندگان و جانشینان آنان به شمار می‌روند و موروثی بودن امامت در این بخش قطع می‌گردد.

به نظر سجستانی، سعادت و شقاوت انسان‌ها در دست «جدت» است، گویی «جدت» بخت آدمی است، هرگاه «جدت» نفس پاکی را برگزیند و عنایت خود را شامل او سازد مربی عصر خویش می‌گردد و مردم را به رضوان الله هدایت می‌کند، به عقیده‌ی وی در شریعت «جدت» برابر جبرئیل است، هرگاه جدت یا جبرئیل نفس پاکی را انتخاب کند، انوار ملکوتی مجمل بر قلب او تابیدن می‌گیرد که احتیاج به تفسیر و تاویل دارد، بنابراین خداوند او را با قوه‌ای ثانی به نام «فتح» تایید و یاری می‌رساند به گونه‌ای که بتواند متشابهات قرآن کریم را تاویل کند و به سعادت روحانی برسد «فتح» گویی وزیر «جدت» و در شریعت برابر میکائیل است. فتح در واقع آن چه را «جدت» مجمل گذاشته است باز می‌گوید و فاتح نهانی‌های دین است، اما سعادت تام هنگامی حاصل می‌گردد که «خیال» نفس پاکی را که «جدت» برگزیده تایید نماید و امامت را در نسل او قرار دهد. در شریعت «خیال» برابر اسرافیل است (ابویعقوب

سجستانی، ۱۹۸۰: ۴۳-۴۶). تفاوت عقیده‌ی سجستانی در این نظریه با فاطمیان مصر درباره‌ی تداوم امامت خلفای فاطمی پس از امام جعفر صادق (ع) تا حدودی آشکار است. وی که در آغاز عمر به جناح قرمطیان تعلق خاطر داشته عقیده‌ی عبیدالله مهدی و ادعای امامت او و قیامتش را در این باره نمی‌پذیرد گرچه پس از آن که معز فاطمی اصلاحاتی در نظریات اسماعیلیان انجام می‌دهد و محمدبن اسماعیل را به عنوان هفتمین امام و قائم و ناطق به رسمیت می‌شمارد به اسماعیلیان فاطمی می‌پیوندد (دفتری ۱۳۶۹: ج ۸، ۶۹ به بعد).

در نظر ابویعقوب سجستانی، جدّ، فتح و خیال در ظاهر شریعت یا جبرئیل و میکائیل و اسرافیل برابرند، اما جدّ در برابر نهاده‌های مراتب دعوت با رسول، فتح با وصی و خیال با امام برابری می‌کند، حال آن که در نظر ناصرخسرو جدّ با امام، فتح با حجت و خیال با داعی برابر هستند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۵۵). این اختلاف نظر از آن‌جا ناشی می‌شود که در نظر ابویعقوب سجستانی، جدّ با جبرئیل و فتح و خیال به ترتیب با میکائیل و اسرافیل برابرند.

حمیدالدین کرمانی از برجسته‌ترین فیلسوفان اسماعیلیه و قرن چهارم و پنجم هجری و دارای لقب حجت‌العراقین در کتاب «راحة العقل» عقاید فلسفی و تاویلی اسماعیلیان را تبیین کرده است. به نظر وی خداوند ورای هستی است (کرمانی، ۱۹۵۲: ۱۳۰-۱۳۲). وی لفظ واجب‌الوجود را برای خدا به کار نمی‌برد، به اعتقاد او، خدا به هیچ صفتی توصیف نمی‌گردد و در ورای کمال و جمال است و از او به طریق ابداع به صورت «لا من شی» وجودی حاصل می‌شود که عقل اول (شی اول) و علت اولی و نهایت آخر است و همه‌ی موجودات دلیل بر وجود او و او دلیل بر وجود خداست، عقل اول (قلم قرآن) ابداع خدای سبحان است که از او دو انبعاث

صورت می‌گیرد، در انبعاث اول، نفس کلی (عقل ثانی) و در انبعاث دوم، هشت عقل که اولین آن‌ها هیولی و صورت است به وجود می‌آیند (همان: ۱۳۰-۱۳۲).

ناصرخسرو که از داعیان بزرگ اسماعیلیه قرن پنجم هجری است درباره‌ی انواع «هست» می‌نویسد: «هست بر دو روی است، یکی را هست واجب خوانند و یکی را هست ممکن» (ناصرخسرو، ۱۹۹۸: ۳۹). وی عالم را هست ممکن می‌شمارد که باید از هست واجب یعنی عقل هست شده باشد، سپس هست مطلق را مطرح می‌کند که عبارت از امر باری عزاسمه است:

«آن امر باری عزاسمه است که وی هست مطلق است هستی نه از هستی هست شده» (همان: ۴۰).

بدین ترتیب باری عزاسمه فراتر از هستی است، نگاه وی نظیر کرمانی است. «در حالی که نفسی و رازی و سجستانی بعضی از واژه‌های جهان شناسی اولیه‌ی اسماعیلیه، مانند جد و فتح و خیال را با معانی دیگری در نظام نوافلاطونی در خود حفظ کرده بودند، کرمانی تقریباً تمام واژه‌ها و مفاهیم متقدم را نادیده گرفت» (دفتری ۱۳۶۹: ۶۹۵). به نظر وی جد، فتح و خیال به ترتیب با اسرافیل و میکائیل و جبرئیل برابرند.

ناصرخسرو اصل و آغاز وجود را از «امر» یا «کلمه» و «کن» می‌داند، به عقیده‌ی او اول چیزی که از امر باری تعالی ابداع می‌شود عقل اول یا عقل کل است. عقل کل از امر، فایده پذیرفته و به آن چه خود آن را خلق می‌کند فایده می‌رساند، مخلوق و منبعث عقل کل، نفس کل است. وی نیز هیولی و صورت را از نفس کلی منبعث دانسته عقل کل را به منزله‌ی قلم و نفس کل را به منزله‌ی لوح به شمار می‌آورد. در جهان‌بینی ناصرخسرو، حتی در عالم علوی به نحوی وجود ازواج

ضروری است وی عقل کل را آسمان و نفس کل را زمین می‌داند که سبب تولید موالید سه گانه شده‌اند این فرزندان به ترتیب عبارتند از جد، فتح و خیال.

نمودار فلسفی فوق، همچهری جسمانی دارد. در عالم جسمانی افلاک و انجم پدر محسوب می‌شوند و طبایع چهارگانه مادر، فرزندان سه‌گانه‌ی آن‌ها معادن، نباتات و حیوانات‌اند. از میان جنس حیوان، آدمیان بر اساس میزان دانش دینی خود، دارای درجاتی هستند که در نظام تبلیغات مذهبی ناصرخسرو عبارتند از: ناطق، وصی، امام، باب، حجت، در واقع تصویری که وی از عالم انسانی ترسیم می‌کند برگرفته از تصویر هندسی عالم علوی و نظیره‌ی آن یعنی عالم جسمانی است، بدین‌گونه که در عالم روحانی، ناطق در حکم عقل کلی و وصی در حکم نفس کلی فرزندان سه‌گانه‌ی روحانی را به وجود می‌آورند و با القاب امام، باب و حجت معرفی می‌گردند و موالید سه‌گانه‌ی عالم روحانی با موالید سه‌گانه‌ی عالم علوی برابر هم نهاده می‌شوند (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۱۷۲-۱۷۳). تأیید از عالم علوی از طریق امر الهی به عالم روحانی می‌رسد، تأیید، علم محض است که پیغمبران، وصیان و امامان به آن مخصوص هستند (ابو یعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۶۱).



جهان‌شناسی ناصر خسرو

جهان‌شناسی ناصر خسرو نوعی تفکر اساطیری - عرفانی را درباره‌ی آفرینش در بردارد که برگرفته از نظام فکری اسلاف اوست. به نظر وی دو اصل نخست، سه حد روحانی را در عالم علوی به وجود آورده‌اند که جد، فتح و خیال نام دارند. نقش اصلی این سه حد روحانی که با اسرافیل، میکائیل و جبرئیل مطابقت داده شده‌اند «برقراری ارتباط میان عالم روحانی و عالم جسمانی از یک سو، و پروردگار و نطقاً از سوی دیگر بوده است. عالم جسمانی و سفلی نیز توسط خداوند تبارک و تعالی و از طریق همان دو اصل نخست خلق شده بوده است» (دفتری، ۱۳۶۹: ۶۸۸-۶۸۹). وی از این سه اصطلاح به اشکال مختلف نام می‌برد:

۱- حدود روحانی

ناصر خسرو به پنج حد جسمانی و پنج حد روحانی قائل است پنج حد روحانی هرگز از حال خود بر نمی‌گردند و همواره باقی‌اند، این پنج حد عبارتند از: اول، ثانی، جد، فتح و خیال (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۸-۱۰۹). اول و ثانی عبارت از عقل و نفس‌اند (همان: ۲۱۳). این حکیم حدود روحانی را با برابر نهاده‌هایشان در شریعت مطابقت می‌دهد که همراه با حدود جسمانی نفس را پرورش می‌دهند: «ده حد که پرورش نفس از اوست، پنج ازو روحانی است چون قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرائیل و پنج ازو جسمانی است چون رسول و وصی و امام و حجت و داعی» (همان: ۲۰). حدود روحانی واسطه‌ی میان نفس کل و ناطق هستند (همان: ۷۶-۷۷).

روحانی: قلم، لوح، اسرافیل، میکائیل، جبرئیل (اول، ثانی، جد، فتح، خیال)

جسمانی: رسول، وصی، امام، حجت، داعی

حدود

به عقیده‌ی قاضی‌نعمان نیز سه حد روحانی علوی عبارتند: «اسرافیل و میکائیل و جبریل و هی كذلك مثل الثلاثة الحدود الجسمانيين الارضين بمد الناطق و الاساس وهم: الامام الحجبه والاحق...» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۴۷).

۲- سه فرع روحانی

عقل و نفس دو اصل روحانی‌اند و به میانجی آن‌ها سه فرع روحانی پدید آمده و این سه فرع میانجی پدید آمدن چهار فرع دیگر شده‌اند: «اندر عالم دین از امر باری سبحانه به میانجی عقل و نفس و به میانجی سه فرع روحانی... چهار فرع پیدا آمده است، چون ناطق و اساس و فرعین یعنی امام و حجت» (همان: ۷۱) و نیز (همان: ۲۱۳).

اصول و فروع روحانی عالم دین: عقل، نفس، جد، فتح، خیال، ناطق، اساس، امام، حجت هستند، ناصر خسرو، دین را اصل الاصول می‌شمارد و آن را دارای دو فرع می‌داند که هر فرع آن «فرعی است مر آن را که برتر از اوست و اصل است مر آن را که فروتر از اوست» (همان، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

یکی از این دو فرع عبارت از مراتب روحانی و دیگری عبارت از مراتب دعوت در دنیا است (همان: ۱۵۵). نمودار شاخه‌ها و فروع دین بدین گونه ترسیم می‌شود:



رسول از سه فرع روحانی جد، فتح و خیال، و وصی از دو فرع روحانی فتح و خیال بهره می‌گیرد و «نصیب او از جد به واسطه‌ی ناطق است نه به ذات او» (همان، ۱۳۸۴: ۷۸) و نیز (همان: ۱۴۶). گرچه امام نیز از خیال بهره می‌گیرد و به

حجت منتقل می‌سازد (همان). بدین ترتیب رسول از هر سه مرتبه‌ی وحی بهره می‌گیرد.

۳- حدود علوی

در نگرش دیگری از این حکیم آفرینش دارای سی حد است که پنج حد آن علوی است و عقل، نفس، جدّ، فتح و خیال در این حدود قرار می‌گیرند، بیست و پنج حد دیگر جسمانی و عبارتند از: هفت ناطق، هفت اساس، هفت امام، باب، حجت، داعی و ماذون (همان: ۱۶۴). حدود جسمانی یا مراتب دعوت وظیفه‌ی انتقال علم را به مراتب فرودین دارند: «حجت علم به سخن دهد مردمان را و داعیان را، و امام به امر و خیال دهد مر حجت را» (همان: ۱۱۶).

اسماعیلیه، پس از عقل کلی و نفس کلی به سه فرشته‌ی «جدّ، فتح و خیال» قائلند و هر پنج تا را روی هم پنج حد علوی می‌خوانند، به نظر ایشان، انبیای اولوالعزم به علاوه‌ی قائم که جمعاً هفت نفرند و آنان را ناطق می‌نامند مظهر عقل کل‌اند، وصی یا اساس مظهر نفس کل و سپس امامان در مرتبه‌ی پس از وصی یا اساس قرار می‌گیرند (ناصرخسرو، ۱۳۰۴: ۳۶).

۴- نور

گاهی اوقات ناصرخسرو از سه مرتبه‌ی جدّ، فتح و خیال به نور تعبیر می‌کند. این سه نور به نفس ناطق و دو نور فتح و خیال به اساس پیوسته است (همان: ۱۴۸). نور خیال به امام پیوسته است (همان: ۱۴۶). هریک از این مراتب از مرتبه‌ی فراتر بهره می‌گیرند تا سرانجام «نور عقل و نفس از راه ناطق و اساس پدید آید» (همان: ۸۲). فی‌الواقع این انوار واسطه‌های میان نفس کل و ناطق و اساس و امام هستند.

۵- فرشته

این حکیم از عقل و نفس نیز همچون سه حد دیگر روحانی به فرشته تعبیر می‌کند، ناطق وظیفه‌ی آشکار ساختن بهره‌های روحانی جدّ، فتح و خیال را دارد: «بنمود ناطق که هر نور کزین دو فرشته فرود بارد، اندرین جهان سه تن‌اند پذیره‌ی آن چون جدّ و فتح و خیال که فرود ثانی‌اند» (همان: ۱۴۶). وی فرشته را روح مجرد می‌داند و عقل، نفس، جدّ، فتح و خیال را در ظاهر کتاب و شریعت با قلم، لوح، اسرافیل، میکائیل و جبرئیل برابر می‌نهد (همان، ۱۳۸۵: ۱۳۸). بر طبق نظر ناصر خسرو بهره‌ی نور وحی از طریق سه فرشته به این ترتیب صورت می‌گیرد: عقل - نفس - جدّ - فتح - خیال - ناطق (رسول) - اساس (وصی) - امام (همان، ۱۳۸۴: ۳-۹۴ و ۱۴۶). جان ناطق از سه حد روحانی جدّ، فتح و خیال بهره می‌گیرد، اما جان اساس از فتح و خیال و جان امام از خیال بهره می‌یابد (همان: ۱۴۶). با این توصیف هر یک از این مراتب بسته به مرتبه‌ی خود تایید از نفس کلی می‌گیرند، به عبارتی می‌توان گفت هر یک از این مراتب به میزان خاصی از مرتبه‌ی فراتر تایید دریافت کرده به مرتبه‌ی فرودین می‌رسانند، در واقع جدّ و فتح و خیال (فرشتگان سه‌گانه) میانجی‌های میان نفس کل و مراتب دعوت هستند چنان که نفس کل، میانجی عقل کل و جدّ، فتح و خیال است.

ناصر خسرو و المستنصر

اسماعیلیه درباره‌ی امامت به دو دوره‌ی کشف و ستر قائلند، به عقیده‌ی آنان دوره‌ی ستر با پنهان شدن محمدبن اسماعیل (امام هفتم) آغاز شد که پس از ظهورش «ناطق هفتم» و «مهدی» یا «قائم» و دور او پایان عصر بشریت خواهد بود. حمیدالدین کرمانی معتقد است وی وارث مقام پیامبر (ص) و مرتبه‌اش پرداختن به حفظ عبادات ظاهر و باطن است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲: ۵۷۵). با دعوی

آشکارای امامت از جانب عبیدالله مهدی خلیفه‌ی فاطمی و دیگر جانشینان او، در عقیده‌ی اسماعیلیان درباره‌ی مقام محمدبن اسماعیل تجدید نظر حاصل شد و مهدویت وی به جای آن که به نواده‌ی معینی از امام جعفر صادق(ع) بازگردد معنای جمعی یافت و رهبران نهضت که تاکنون به عنوان حجت‌های امام مستور (محمدبن اسماعیل) انجام وظیفه می‌کردند از مقام حجتی امام قائم به مرتبه‌ی امامت تحول یافتند و به طور ضمنی مهدویت محمدبن اسماعیل نقی شد (نصیری، ۱۳۸۱: ۱۲۲ و ۱۲۳). با اصلاحاتی که چهارمین امام فاطمی و هفتمین امام این دوره المعزالدین الله صورت داد بار دیگر محمدبن اسماعیل به عنوان قائم شناخته شد و این امر مغایر با تداوم امامت دانسته نشد. قاضی نعمان با اظهر دو حد جسمانی برای قائم توضیح داد که قائم به عنوان امام هفتم ظاهر شد و اولین حد جسمانی خود را در شخص محمدبن اسماعیل به دست آورد اما شریعت او که در بردارنده‌ی تاویل معانی باطنی شرایع قبلی بود مخفی و مستور ماند، به همین دلیل، خلفایی را تعیین و در آن‌ها حد جسمانی ثانوی خود را تحمیل کرد. از طریق این خلفا، قائم معنای باطنی احکام را برای مردم آشکار می‌کند (همان، ۱۲۵-۱۲۶). ابویعقوب سجستانی نیز در آثاری که پس از به خلافت رسیدن معز تالیف کرد مدافع امامت خلفای فاطمی گردید (دفتری، ۱۳۶۹: ۶۹۰).

در دوره‌ی ناصر خسرو «المستنصر بالله» هجدهمین خلیفه‌ی فاطمی امام زمانه بود و استدلال این حجت اسماعیلی در وجوب امامت در پاسخ به خصم آشکار می‌گردد: از خصم پرسیم که آیا روا باشد که خدای به همه‌ی خلق رسول فرستد تا ایشان را به سوی رضای خدا دلیل باشد یا نه؟ ناچار گوید روا باشد. او را گوییم... چون او از این عالم بشد، پس حالا خلق بی‌دلیل بازماند... اگر گوید کتاب بی‌بیان کننده بسنده باشد قول خدا را رد کرده باشد که گفت: «و انزلنا الیک الذکر لتبین

للناس منازل الیهم» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۷). اوی با اعتقاد به عطایی بودن علم هدایت می‌نویسد این علم در هر دوره تنها به انسانی که بالاترین شایستگی را دارد اعطا می‌شود که پیامبر است و پس از او وصی او که امام روزگار است (همان، ۸-۹). او در چگونگی استمرار امامت از حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) در فرزندان، با تاویل آیه‌ی شریفه‌ی «الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمه طیبه کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء..» می‌نویسد: درخت طیبه رسول است و شاخه‌هایش فرزندان او که برآسمان پیوسته‌اند و از راه پذیرفتن تایید از عالم علوی و به هر وقتی بار حکمت به فرمان خدای تعالی به خلق می‌رسانند (همان، ۱۱-۱۲). وی معتقد به امام مستور است که «چون او بیاید این دور به سر شود و قیامت شود و هر کس به جزای کار خویش رسد» (همان: ۵۰). «وقتی عنایت نفس کلی به شخصی باشد که افاضت عقل کلی را تمام پذیرد و بر همه‌ی خلق سالار شود دور بدو به آخر می‌رسد، گروهی او را مسیح و گروهی مهدی و گروهی قائم گویندش» (همان، ۱۳۶۳: ۱۲۱-۱۲۲). به نظر می‌رسد ناصرخسرو مانند قاضی نعمان خلیفه‌ی فاطمی عصر خود را حد جسمانی ثانوی قائم دانسته او را «خداوند تاویل» (همان، ۶۱، ۸۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۹) و «خداوند تایید» (همان، ۲۱۴) و در دیوان اشعار خود «خداوند زمان» (همان، ۱۳۸۷: ق ۱۴۸، ۳۱۸)، «امام زمان» (همان: ق ۶۲، ۱۳۹) و «خداوند عصر» (همان: ۱۴۵، ۳۰۸) می‌خواند، بنابراین وقتی می‌گوید:

امام زمان وارث مصطفی	که یزدانش یارست و خلقتش عیال
ز جد چون بدو جد پیوسته بود	به رحمت مرا بهره داد از خیال
به تایید او لاجرم علم و زهد	گرفته ست در جاتم آرام و هال

(همان، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

منظور او از امام زمان المستنصر بالله خلیفه‌ی فاطمی است که در مراتب دعوت

در مرتبه‌ی امام قرار دارد و به عقیده‌ی وی فرزند و وارث پیامبر(ص) محسوب

می‌شود و جان او به اعتقاد ناصر خسرو از «خیال» بهره می‌یابد و از علم و زهد به ناصر خسرو بهره می‌رساند که در مرتبه‌ی پس از امام است، در ابیات زیر نیز در مدح مستنصر خلیفه‌ی هم‌عصر خود با کاربرد واژگان فتح و ظفر و نصر و تأیید می‌گوید:

رایت شاهان را صورت شیرست و پلنگ	بر سر رایت او سورت فتح و ظفرست
او به قصر اندر آسوده و از خالق خلق	نصر و تأیید سوی حضرت او بر سفرست
ذوالفقار آن که به دست پدرش بود کتون	به کف اوست ازیرا پسر آن پدرست

(همان: ۳۱۸)

ابیات زیر نیز از همین نوع است برتری‌ها و توانایی‌های او از تاییدات الهی نشأت

گرفته و سرمایه‌ی هنر نصرت اوست:

ای معدن فتح و نصر مستنصر	شاهان همه روبه و تو ضرغامی (همان: ۳۸)
مستنصر از خدای دهد نصرت	زین پس بر اولیای شیاطینم (همان: ۱۲۵)

در ابیات زیر که در عین حال با صنعت‌آرایی میان واژه‌ی مستنصر و فتح ترادف معنایی ایجاد کرده می‌گوید نور خیال میان بسته تا مثال و دستور او را اجرا کند و بهره‌ی معانی حقیقی را به او برساند:

بهترین زمانه مستنصر	که عیال و بند انسی و جان...
جوهر عقل زیر گفته‌ی اوست	گر کسی یافت مر خرد را کان
فتح را نام اوست فتح بزرگ	به مثالش خیال بسته میان

(همان: ۲۴۲)

نتیجه‌گیری

با وجود نام‌های مختلفی که ناصر خسرو به سه اصطلاح جد، فتح و خیال داده است این نتیجه به دست می‌آید که سه حد روحانی، سه حد علوی و سه فرع روحانی که در مرتبه‌ی فزاین عالم جسمانی قرار دارند با دو اصل روحانی عقل و نفس که پدید آورنده‌ی آن‌ها هستند، با هم‌نهادهای خود در عالم دینی و عالم فرودین (عالم جسمانی) از جهت شناسایی مطابقت داده می‌شوند. از سوی دیگر

هر پنج اصل و فرع روحانی، فرشتگانی با مراتب معین هستند که به هر جهت با توجه به ویژگی‌های فرشتگی، جسمانی نیستند و متعلق به عالم علوی‌اند. از طرفی این سه اصطلاح انواری هستند که روشنایی خود را از دو اصل عقل و نفس بر گرفته و نور وحی و علم را به عالم فرودین و مراتب دینی انتقال می‌دهند و در واقع واسطه و رابط میان عقل و نفس و مراتب دعوت هستند. در این میان خلیفه-ی فاطمی هم عصر ناصر خسرو در مرتبه‌ی امامت از نور خیال بهره می‌گیرد و به مراتب پس از خود انتقال می‌دهد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۸۷، ترجمه الهی قشمه‌ای، نشر لقا، چاپ دوم، قم.
۲. ابویعقوب سجستانی، اسحاق، ۱۹۸۰، الافتخار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت.
۳. ابویعقوب سجستانی، اسحاق، ۱۳۶۷، کشف‌المحجوب، با مقدمه‌ی هانری کرپین، انتشارات طهوری، چاپ سوم، تهران.
۴. حمیدالدین کرمانی، احمد، ۱۹۵۲، راحه‌العقل، با تحقیق و مقدمه محمد کامل حسین و محمد مصطفی، دارالفکر عربی، قاهره.
۵. خراسانی فدایی، محمدبن زین العابدین، ۱۳۷۳، تاریخ اسماعیلیه، به تصحیح الکساندر سیمونوف، انتشارات اساطیر، تهران.
۶. دفتری، فرهاد، ۱۳۸۱، پیش‌گفتار مجموعه مقالات اسماعیلیه، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول قم.
۷. دفتری، فرهاد، ۱۳۶۹، مقاله‌ی اسماعیلیه، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۸، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایره‌المعارف، تهران.
۸. رشیدالدین میبدی، ابوالفضل، ۱۳۸۲، کشف‌الاسرار و عده الابرار، جلد ۹، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم، تهران.
۹. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۱۰. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۴۱، فرهنگ علوم عقلی، انتشارات ابن سینا، چاپ اول، تهران.
۱۱. سلطانی، مصطفی، ۱۳۸۱، ثبوت از دیدگاه اسماعیلیان، مجموعه مقالات اسماعیلیه، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم.
۱۲. صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۷۱، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، چاپ دوازدهم، تهران.
۱۳. فرماتیان، مهدی، ۱۳۸۱، خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان، مجموعه مقالات اسماعیلیه، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم.
۱۴. قاضی نعمان، (نعمان بن حیون التمیمی المغربی) ۱۹۶۰، اساس التاویل، تحقیق و مقدمه عارف تامر، دارالثقافه، بیروت.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۸۱، قاموس قرآن، جلد ۱، دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم.
۱۶. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۸۱، قاموس قرآن، جلد ۵، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم.
۱۷. محقق، مهدی، ۱۳۶۳، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، موسسه‌ی مطالعات اسلامی و دانشگاه مک‌گیل، چاپ دوم، تهران.

۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۶۵، *مثنوی معنوی*، جلد سوم، به همت رینولد الین نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ چهارم، تهران.
۱۹. مهدوی، یحیی، ۱۳۴۷، *قصص قرآن مجید*، برگرفته از تفسیر سور آبادی، دانشگاه تهران.
۲۰. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۸۴، *وجه دین*، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، تهران.
۲۱. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۰۴، *دیوان اشعار*، به تصحیح سید نصرالله نقوی، بامقدمه‌ی حسن تقی‌زاده و مینوی، مطبعه‌ی مجلس، تهران.
۲۲. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۶۳، *جامع‌الحکمنین*، به اهتمام محمد معین و هنری کربین، طهوری، چاپ دوم، تهران.
۲۳. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۸۷، *دیوان اشعار*، تصحیح مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم، تهران.
۲۴. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۸۵، *زاد‌المسافرین*، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، تهران.
۲۵. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۵۹، *خوان‌الاخوان*، مقدمه و تصحیح یحیی الخشاب، مطبعه المعهد العلمی الفرنسی لاأثار الشرقیه، قاهره.
۲۶. ناصرخسرو و قبادیانی، حکیم ابومعین، ۱۳۹۸، *گشایش و رهاییش*، ویرایش و ترجمه انگلیسی محمد هونزایی، لندن.
۲۷. خراسانی فدایی، محمدین زین‌العابدین، ۱۳۷۳، *تاریخ اسماعیلیه*، به تصحیح الکساندر سیمونوف، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۸. نصیری (رضی)، محمد، ۱۳۸۱، *امامت از دیدگاه اسماعیلیان*، مجموعه مقالات اسماعیلیه، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم.