

اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن

غلامرضا دهدب

مریی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

چکیده

اندیشه‌های اسماعیلیان درباره آفرینش با توصیفی اسطوره‌ای آغاز می‌شود و بعدها با به‌کارگیری شیوه و زبان فیثاغورسیان، نوافلاطونیان، اصحاب قبلا و اخوان‌الصفاء، به صورت آمیخته‌ای از اعداد رازآمیز، نظریه مُثُل و موازی‌سازی‌های متعدد بین پدیده‌های طبیعی و برابری‌های آسمانی آنها و سپس یافتن برابری‌های آن در دین که مؤید باورهای دینی آنها و حقانیت چهره‌های اعتقادی‌شان است، شکل می‌گیرد. در این شیوه، مفهوم حدّ یک اصطلاح کلیدی و شامل حدّهای دوگانه، پنج‌گانه و هفت‌گانه است. بیشتر از همه حدّهای پنج‌گانه برای توجیه و توصیف آفرینش به کار گرفته شده‌اند. پژوهش حاضر به بررسی آرای اسماعیلیان و دیدگاه ناصر خسرو درباره اسطوره آفرینش اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: اسماعیلیه، ناصر خسرو، اسطوره آفرینش، دین، حدّهای روحانی و جسمانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۳/۰۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۱/۲۳

Email: rdehbod@gmail.com

مقدمه

آغاز هستی و چگونگی آفرینش موضوعی است که از دیرباز، ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. انسان بدان اندیشیده است و باورهای او در این باره، سنگ بنای بسیاری از باورهای دیگر او شده است. برخی چنین پنداشته‌اند که هستی را آغازی نیست و جهان همیشه بوده است و با این دیدگاه دهری، خود را از پرسش بزرگ درباره آغاز هستی رها کرده‌اند، اما شمار بسیاری نه تنها به وجود خالق و آفریننده هستی اعتقاد دارند، بلکه از این فراتر رفته و درباره چگونگی آغاز آفرینش نیز به اندیشه و جست‌وجو پرداخته‌اند.

بسیاری از خداباوران آغاز هستی را این‌گونه تصویر کرده‌اند که آفرینش هستی کار آفریننده‌ای است که بر این کار توانا است و در کار خویش، نیاز به ابزار و مقدمات و زمان ندارد و هیچ‌یک از محدودیت‌هایی که عقل بشر در این راه بدان می‌اندیشد، برای خداوند و توانایی بی‌کرانه و غیر قابل تصور او مطرح نیست. گروهی دیگر با ذهنیتی پیچیده و خردورز بدان می‌اندیشند که چگونه این هستی گسترده با همه تنوع شگفت‌انگیز آن، از خدایی که در نهایت، خود از این همه گوناگونی‌ها و پیچیدگی‌ها باید پاک باشد، برخاسته است؛ به عبارت دیگر، این کثرت چگونه از آن وحدت صادر شده است.

آموزه‌های نخستین اسلام و استدلال‌های قرآنی بیش از همه بر تدبّر در هستی و مشاهده آسمان‌ها و زمین و از پی هم آمدن شب و روز و نظم هستی تأکید می‌کنند که به وجود خدایی یکتا و توانا و آفریننده‌ای دانا و بی‌همتا راه می‌برد. گویی این استدلال کهن، اما ملموس و قاطع مورد توجه قرار می‌گیرد که بدون ساعت‌ساز، ساعت وجود ندارد. می‌توان گفت که در یک‌صد سال نخست ظهور و برآمدن اسلام، این درک و توجیه ساده اما نیرومند، اساس خداشناسی مسلمانان را تشکیل می‌داد. سده دوم هجری شاهد آشنایی و درگیری مسلمانان و به‌ویژه

دانایان و اندیشمندان آن با اندیشه‌ها و پرسش‌هایی بود که از یک سو، مجموعه فلسفی یونانیان ارائه و مطرح می‌کرد و از سوی دیگر، پرسش‌ها و شک‌هایی که آگاهان و دانایان یهودی و نیز نومسلمانانی که پیشینه یهودی داشتند، در برابر مسلمانان قرار می‌دادند. درگیری و تعامل مسلمانان با این اندیشه‌ها و پرسش‌ها، از یک سو، آغازگر و پایه‌گذار علم کلام اسلامی گردید و از سوی دیگر، مجموعه و جریانی را که فلسفه اسلامی نامیده می‌شود، بنا نهاد و آن را رشد و گسترش داد.

داوری درباره اینکه این آشنایی و تعامل برای جهان اسلام امری مثبت یا منفی بوده است، جدال و صفت‌بندی پرحادثه‌ای را در طول تاریخ ایجاد کرده است؛ آیا این علم یونانی و این پرسش‌های یهودانه معارف اسلامی را گسترده‌تر و نیرومندتر ساخت و یا غبار و آشوبی دیرپا بر روشنی و سادگی حقایق روشن دین فرود آورد؟ تاریخ گواه آن است که ادیان بسیاری برای اثبات حقانیت خویش و گسترش معارف خود از ابزارهای عقلانی بهره گرفته‌اند. در اسلام نیز کلام و فلسفه اسلامی، خرد را ابزار خویش قرار دادند. در این باره همه پژوهشگران و صاحب‌نظران بر آنند که اگرچه دعوت‌های آشکار منابع اصیل اسلام به تعقل و تدبّر و شناخت و دانستن، انگیزه درونی و اصیل مسلمانان برای پرداختن به مباحث عقلانی است، افکار یونانی از منابع گوناگون و به‌ویژه از طریق نهضت ترجمه به جهان اسلام وارد شده و مباحث کلام یهودی و مسیحی نیز در طول زمان مورد بحث مسلمانان قرار گرفته است؛ برای نمونه، آنچه که در عالم مسیحیت برای دفاع عقلانی از دین و آشتی آن با خرد از آبای کلیسا آغاز شد و با افلوپین به اوج رسید، بر جهان اسلام نیز تأثیر گذاشت. در سراسر جستارهای فلسفی اسلام، صدای آشنای یونانیان شنیده می‌شود؛ اگرچه فلسفه اسلامی در طول تاریخ، اصالت‌های خویش را نیز اثبات کرده است.

کسان بسیاری پای نهادن مسلمانان به مباحث فلسفی و نیز مباحثات کلامی ادیان دیگر را سرآغاز نیرومندی و برومندی فکری اسلام و فرصتی برای بروز توانایی‌های بی‌مانند اسلام در همه زمینه‌ها می‌دانند و به اعتقاد آنان، اسلام از این آوردگاه نیز سربلند و پیروز بیرون آمده است، اما نگاه بدبینانه و حتی دشمنانه به این جریان نیز از دیرباز وجود داشته است. از زبان خاقانی این اعتراض بدین‌سان بیان می‌شود:

فلسفه در سخن میامیزید	وآنگهی نام آن جدل منهدید
مرکب دین که زاده عرب است	داغ یونانش بر کفل منهدید
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهدید
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلل منهدید

(خاقانی شروانی ۱۳۶۵: ۱۷۲)

محمدرضا مظفر، یکی از بزرگان دانش دین و کلام‌شناسان هم‌روزگار ما، با وجود اینکه خود آموزگار سرشناس کلام و علوم اسلامی است، در این‌باره چنین می‌گوید:

علم کلام بیش از آنچه که فایده بخشد، فساد آفرید. اشکالی ندارد که انسان به مطالعه علوم بپردازد، اما نه برای آنکه بخواهد اعتقادش به خدا و معاد را از آنها بگیرد. انسان همین که به خود و وضعیتش نظر می‌کند، به‌خوبی درمی‌یابد که خالق و مدبری دارد... لازم نیست که ما به شیوه فلاسفه، به خداوند معتقد باشیم؛ زیرا که خداوند ما را بر چنین چیزی مکلف نکرده است. همان عقیده عامی نزد خداوند کافی است. (مظفر ۱۳۷۵: ۱۰۹)

اما چه بخواهیم و چه نخواهیم، مسلمانان با ابزار خرد، که ابزار فیلسوفان است و با یافته‌های فیلسوفان و خردورزان به دین نگریسته‌اند و از جمله در باب آفرینش هستی و گشودن ابهامات و پیچیدگی‌های آن نیز سخن گفته‌اند. می‌توان گفت که اصلی‌ترین گرایش فکری و فلسفی برای تبیین آفرینش، در بین اندیشمندان و فلسفه‌دانان اسلامی، نظریه «صدور کثرت از وحدت» است. این نظریه می‌کوشد

تا پیدایش هستی گوناگون و پرشمار را از واحد حقیقی که از هیچ نگاه و جنبه نمی توان در آن کثرت و افزونی و چندگانگی یافت، توضیح دهد. اینان در این راه به نحو گسترده‌ای، از آرای فیلسوفان خداگرای یونانی بهره گرفته‌اند.

در بین فرق اسلامی، اسماعیلیان در پرداختن به فلسفه و آموزش آن و دست یازیدن به مفاهیم و ابزارها و راهکارهای آن، برای توضیح و تبلیغ آیین خویش، وضعیت ویژه و یگانه‌ای دارند. ستایش خرد و خردورزی از جمله ویژگی‌های چشمگیر آیین آنان است. «از نظر آنان، فلاسفه یونان مرتبتی چون مرتبت پیامبران یا حتی بیش از آنها داشته‌اند.» (فاخوری و الجر ۱۳۶۷: ۱۸۴)

در دوره «دعوت قدیم»، یعنی زمانی که با برپایی فرمانروایی فاطمیان مصر، دارای پایگاه‌های پابرجا و آشکاری بودند، آموزش فلسفه و آشنایی با آن در برنامه مدارس و آموزشگاه‌های آنان جایگاهی مهم داشت. ضروری بود که مبلغان اسماعیلی و از جمله داعیان با سایر ادیان غیر اسلامی و مذاهب فرق اسلامی آشنایی کامل و به کلام، فلسفه و رشته‌های مرتبط با آن تسلط کافی داشته باشد. (جان‌احمدی ۱۳۸۱: ۳۰۸) در همین دوره، سنت عقلانی متمایزی که آن را «اسماعیلی فلسفی» نامیده‌اند، عمدتاً به دست داعیان ایرانی شکل گرفت، اما همان‌گونه که فرهاد دفتری یادآوری کرده است طرفداران اسماعیلی‌گری فلسفی از فلسفه به شیوه‌ای که برای الهیات و کلام آنها سودمند باشد، استفاده می‌کردند و به موضوع‌ها و مضمون‌های بغرنج فلسفی مقدم بر هر چیز، برای افزودن بر جاذبیت عقلانی پیام خویش متوسل می‌شدند. (دفتری ۱۳۸۰: ۱۰۹) این ویژگی زمانی آشکارتر می‌شود که آن را با جریانی فلسفی که در جهان اهل سنت و تحت حمایت عباسیان وجود داشت، مقایسه کنیم. آنها همیشه فلسفه و حکمت نظری را برکنار و جدا از مبانی اصلی دین قرار می‌دادند، اما به نظر اسماعیلیه، فلسفه بخشی اصلی از رشد و گسترش و غنای دین شمرده می‌شد. (Ivanov 1933: 2)

اندیشه جهان‌شناسی و چگونگی آغاز و تکوین آفرینش در فرقه اسماعیلیه، پس از گذر از اندیشه‌های اساطیری، بر همان اندیشه «صدر کثرت از وحدت» متمرکز است، اما این اندیشه و شاخ و برگی که اسماعیلیان بدان داده‌اند سرچشمه و خاستگاه دور و درازی دارد و انتقال آن به اسماعیلیان نیز در مسیری تاریخی و قابل توجه بوده است و نه تنها بر این بخش از فلسفی‌اندیشی اسماعیلی، بلکه بر بسیاری از توجیحات آنها از تقدس و اهمیت اعداد و رازورزی خودویژه آنان با «متن» نیز تأثیر گذاشته است.

آرا و عقاید اسماعیلیان درباره آغاز آفرینش و گسترش آن، از چهار خاستگاه نشأت می‌گیرد: نخست آرا و پندارهای فیثاغورسیان که بازتاب و بازگویی آنها را در اندیشه‌های اسماعیلی می‌توان دید. از سوی دیگر، اسماعیلیان همانند دیگر اندیشمندان یهودی و مسیحی و مسلمان که در پی آشتی دین و فلسفه بودند، از آرا و دیدگاه‌های نوافلاطونی به‌گسترده‌گی بهره گرفته‌اند. همچنین روایت قبالاتیان یهود از آغاز آفرینش و فرآورده‌های فکری آنها از آرای فیثاغورسیان و نوافلاطونیان در اندیشه‌های اسماعیلی اثرگذار بوده است، و سرانجام اخوان‌الصفا که به شیوه‌ای منظم و گسترده به این مفاهیم پرداخته‌اند، بر نگرش و اندیشه‌های اسماعیلیان تأثیر گذاشته‌اند؛ هر چند که بسیاری اخوان‌الصفا را در اساس اسماعیلی می‌دانند.

فیثاغورس، که در سده ششم پیش از میلاد می‌زیست، یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان عصر خویش بود. بخشی از میراث علمی او هنوز در کتاب‌های هندسه باقی مانده است و چهره او در مقام یک هندسه‌دان پیشرو همچنان درخشان است؛ اما آنچه که نام او را به پهنه فلسفه و جهان‌شناسی کشانده است، آرای او و هم‌اندیشانش درباره حقیقت هستی و قوانین کلی حاکم بر آن است. او یکی از تأثیرگذارترین چهره‌های اندیشه و فلسفه در تاریخ است و در

اندیشه‌ورزی‌های دین‌مداران یهودی و مسیحی و مسلمان تأثیری ژرف داشته است؛ به‌ویژه، علاقه به اعداد و خاصیت آنها بیشتر بر اساس شالوده‌هایی است که فیثاغورسیان بنا نهاده‌اند. (شیمل ۱۳۹۰: ۲۳) آنها همچنین شیوه نوینی را در شناخت هستی مطرح ساختند و راه را برای این گونه شناخت بازکردند. بر اساس تفکر فیثاغورسیان:

می‌توان از راه تفکر محض به حقیقت رسید. راه تفکر محض از راه مشاهده و آزمایش جدا است و چون حقایق ریاضی قطعی است، پس برتر از واقعیت‌هایی است که از مشاهده نتیجه گرفته می‌شود؛ به این سبب است که فیثاغورس پایه‌گذار خردگرایی در معنای فلسفی واژه است. خردگرایی فلسفی به این معنا است که می‌توان با روش تفکر محض به حقیقت فلسفی رسید. (هالینگ دیل ۱۳۶۴: ۷۷)

از دید فیثاغورسیان، جهان پدیده‌ای منظم است که این نظم با ریاضیات قابل شناخت است. در جهان همانند موسیقی، نظم عددی برقرار است. «گفته شده است که نخستین کسی که واژه kosmos را درباره جهان به کار برد، فیثاغورس بوده است. معنای این واژه نظم است.» (هومن ۱۳۸۲: ۷۵) آنه‌ماری شیمل نقش فیثاغورسیان را در اندیشه‌های فلسفی و عرفانی روزگاران بعد چنین برمی‌شمارد:

- ۱- اعداد بر طبیعت اشیایی که تحت امرشان هستند، تأثیر می‌گذارند؛
- ۲- این گونه عدد میان خدا و جهان آفرینش واسطه می‌شود؛
- ۳- بنابراین، اگر عملیاتی با اعداد اجرا شود، این عملیات بر اموری نیز که با آن اعداد مرتبط‌اند، اثر می‌گذارند. (شیمل ۱۳۹۰: ۲۸)

ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین توصیفی از فیثاغورس دارد که نشانه روشنی از آشنایی و تأثیرپذیری او و هم‌اندیشانش با این چهره یونان کهن است:

از قدمای حکمای فلاسفه سابق در علم حساب، فیثاغورس حکیم بوده است. خداوند ارثمطیقی او است و قول این حکیم فیلسوف آن است که گوید «عالم حسی متصور است و نظم عالم بر ترتیب حساب است و ابتدای عالم از یکی

است، و آن یکی صانع عالم است که عالم متکثر از یکی او پدید آمده است.» و گفت «چنان‌که یکی از عددها به ذات خویش بی‌نیاز است - یعنی اگر هیچ عدد نباشد، یکی باشد - عددها همه به یکی محتاج است اندر وجود خویش و اگر یکی نباشد، هیچ عدد نباشد و به هر عددی که یکی را ازو بیرون کنند، آن عدد نیست شود. و خدای نیز - که او یکی است - از هر چه آفریده است، بی‌نیاز است و اگر عالم متکثر نباشد، او باشد، ولکن اگر او نباشد، چنان‌که اگر یکی نباشد، کثرت نباشد.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۱۴۵)

دومین سرچشمه افکار آفرینش‌شناسی اسماعیلیان، اندیشه‌های نوافلاطونی است. افلاطون، که در سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد می‌زیست، با طرح الگوی «مُثل» وجود یک «واقعیت فراحسی» را بر اساس تعریف‌های کلی، مستدل ساخت و «صورت»‌های این جهانی را برخاسته از مُثل یا «مینو»‌ها دانست. اگرچه نام افلاطون همیشه با لقب «یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ» همراه بوده است، دین‌داران نیز از بخشی از اندیشه‌های او که بعدها به دست «نوافلاطونیان» پرورده و آماده گردید، بهره گرفته‌اند.

نامدارترین چهره نوافلاطونیان، پلوتینوس^۱ است که برای ما بیشتر با نام فلوطین یا افلوطین شناخته می‌شود. فلوطین در سده سوم میلادی می‌زیست. بیشتر تألیفات او را فروریوس، شاگرد و همراهِش، سامان داد. نه گانه‌ها یا تاسوعات^۲ او مشهور است. درحالی‌که ادعای فلسفه فلوطین این است که شرحی بر اندیشه‌های افلاطون است، می‌توان آن را دستگاهی یکسره اصیل پنداشت. «نظریه مثل و گرایش به عرفان افلاطون تقریباً تنها چیزی است که نوافلاطونیان از افلاطون گرفتند.» (هالینگ‌دیل ۱۳۶۴: ۱۱۲)

1. Plotinus

2. Enneads

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۰۱

در تاریخ فلسفه اسلامی، افلوپین بدون شک، یکی از نافذترین حکمای یونانی بوده و فلسفه نوافلاطونی که از طریق ترجمه آثار افلوپین و شاگردان و پیروان او به عالم اسلام راه یافته، در سراسر تاریخ فلسفه در اسلام مستقیم یا غیر مستقیم، مورد توجه واقع شده است. (پورجوادی ۱۳۷۸: ۹۸)

فلسفه و آرای نوافلاطونیان، در نخستین سده‌های پیدایی مسیحیت کوشید تا بین مبانی شریعت و فلسفه باستان هماهنگی و آشتی برقرار کند. در واقع، این کار حاصل تلاشی با پیشینه‌ای دیرین بود که در فلسفه نوافلاطونی به بار نشست. دستاورد نوافلاطونیان در هماهنگ و همراه ساختن اندیشه‌ورزی با باورهای پایه‌ای دین، پدیده‌ای آنچنان نیرومند ایجاد کرد که بیش از هزار سال در لابه‌لای باورهای دینی ادیان بزرگ زیست. در جهان اسلام، هم متکلمین و هم عرفا به نحو گسترده‌ای، از آرای نوافلاطونیان بهره برده‌اند.

فلسفه نوافلاطونی باور به یک مبدأ برین را می‌آموزاند. از این سرچشمه یزدانی همه چیز جاری می‌شود، بی‌اینکه هرگز از آن جدا گردد؛ چندان‌که "آن" همچنین «حال» در همه چیز است. این جریان فراگردی زمانی نیست. تو گویی تاریخ بی‌زمان است. آغازگرش کنشی عمدی و آفرینش‌گرانه نیست، بلکه آن همانا تابندگی یا صدور یا "فیض" بی‌زمان، نارادی و همیشگی است... فراگرد بی‌زمان تابندگی به بهترین وجه، چونان "پراکنش" تدریجی وحدت آغازین وصف می‌شود که بدان به کثرت افزاینده بدل می‌یابد: نخست: نوس [= عقل]، یا اندیشه‌ای که خودش را می‌اندیشد، یا روح؛ سپس نفس [یا روان]. آنگاه واقعیت حس‌شدنی می‌آید (در زمان و مکان). (اعلم ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۵۹)

بدین سان، از نظر نوافلاطونیان «فراسوی همه چیز و برتر از همه چیز احد است که از او هستی صادر است... می‌توان احد را خدا پنداشت، به شرط آنکه او را به هیبت انسانی مجسم نکرد و صفتی به او نسبت نداد.» (هالینگ‌دیل ۱۳۶۴: ۱۱۴) احد که خیر محض هم نامیده می‌شود، برتر از هرگونه تصور و توصیف و مفاهیم و الفاظ این جهانی است و از آن نفی کثرت و مبدأ اول هم دریافت می‌شود.

جهان مادی و محسوس، با واسطه‌هایی، صدور و فیض احد است. نخستین صادر نوس یا عقل است. صادر دوم نفس است که با احد، اقانیم ثلاثه را تشکیل می‌دهند. نفس اگرچه خود متعلق به جهان نامحسوس است، واسطه جهان الهی نامحسوس و جهان مادی است. صادر سوم، عالم محسوس است. این سیر نزولی در فرجام خویش، به جهان مادی محسوس ما می‌رسد که در تقابل با خیر می‌تواند شر محسوب شود. یا اگر احد نور باشد، ماده تاریکی است.

اگر آن سیر نزولی از احد به ماده و انسان می‌رسد، پس می‌توان یک قوس صعودی را نیز متصور شد که انسان از عالم تاریک ماده خود را به عالم خیر و نور احدیت برساند. آشکار است که چگونه این نتیجه‌گیری اخیر، سخن و اندیشه اصلی عارفان گردیده است که همه تلاش و ادعای آنها بر وارون ساختن این سیر و پیمودن و گذر از عالم خاک و بازگشت به خدا و یگانگی با او است و در سراسر ادبیات عرفانی، گزاره‌ها و واژه‌های بسیاری به طور آشکار، این اندیشه را بیان می‌کند.

یکی از دیگر مکاتبی که بر اندیشه‌های اسماعیلی تأثیر گذاشته است، آیین قبلائی یهودی است. ایوانف، اسماعیلی‌شناس نامدار، درباره تأویل‌های اسماعیلی می‌نویسد: «این تأویل‌ها با تأثیر اندیشه‌های قبلائی و اعتقاد به کاربرد جادویی اعداد و ارزش‌های عددی حروف الفبا آمیخته است.» (دقیقین ۱۳۷۹: ۴۰۶) باید پذیرفت که اندیشه‌ورزی دینی یهودان به مثابه یکی از ادیان ابراهیمی که از نظر زمانی جلوتر از مسیحیت و اسلام است، بر مسائل مورد بحث پیروان دو دین اخیر تأثیر گذاشته‌اند. بخشی از تأثیر افکار و باورهای یهودیان تحت عنوان اسرائیلیات در حوزه تفسیر قرآن به‌رغم داوری‌های مثبت و منفی، مورد شناسایی قرار گرفته است و از سوی دیگر، همه می‌دانند که نخستین بحث‌های کلامی را

یهودیان پایبند به یهودیت و یا نومسلمانان یهودی در جامعه فکری مسلمانان مطرح ساختند و می‌توان گفت که دامنه این تأثیر گسترده‌تر است.

قبالا را آئینی عرفانی و رازورانه در مجموعه یهودیت و سنت اصلی عرفان یهود می‌دانند. اساسی‌ترین بحث قبلائیان تفسیر تورات است. آنها بر این اعتقاد هستند که «هر یک از کلمات، حروف، اعداد و حتی آکسان‌ها در کتاب مقدس، معانی رمزی دارد که اصحاب قبالا بر آنها واقفند.» (مصاحب ۱۳۵۶: ۲۰۱۱) در باور قبالایی که به هر حال در مجموعه باورهای یهودی می‌گنجد، ذات خداوند نامتناهی (عین سوف) است و با هیچ کلمه‌ای نمی‌تواند بیان شود، اما می‌توان با مراقبه و از طریق تابش الهی و افلاک خدا را شناخت. (کاوینی ۱۳۷۲: ۱۰۶)

قبلائیان نیز تحت تأثیر افکار فیثاغورسی و نوافلاطونی قرار داشتند. در اندیشه آنان، موارد چندی وجود دارد که همانندی تردیدناپذیری با افکار اسماعیلیان و نیز برخی از نحله‌های کلامی اسلام دارد. آنها تورات را دارای معانی پنهان می‌دانند. تورات از ذات الهی جدانشدنی است و به اصطلاح، «قدیم» محسوب می‌شود. تورات بطن‌های معنایی متعدد دارد. همه آنچه که تاکنون یهودیان فهمیده‌اند، گویی همان «الف» است؛ پس نهفته‌ها و رازهای بسیاری وجود دارد که آدمیان را تاب دریافت آنها نیست. خلق جهان نیز به صورت صدور از ذات الهی است و «سفیراها» (سپرها، افلاک) واسطه خدا و جهان مادی است. نور خدایی که از طریق سفیراها از جهان علوی به جهان فرودین می‌رسد، به گونه‌ای است که در نیمه راه، مجراها تاب آن را ندارند و همه این نور به زمین نرسیده است و این است راز وجود شر در این دنیا. (دقیقیان ۱۳۷۹) در کتاب آیین قبالا آمده است:

کیهان‌شناسی قبالایی قایل به وجود چهار عالم یا قلمرو وجودی است: افلاک که عالم تجلیات خوانده می‌شود، عالم خلق که شامل ارباب الهی و فرشتگان اعلی است، عالم صورت که عالم فرشتگان است، و عالم فعل یا عالم مادی آسمانی و خاکی.

برخی قبالات تحت تأثیر صوفیه یک تقسیم‌بندی پنج‌گانه شامل عالم مُثُل را هم ذکر کرده‌اند. (کاوایی ۱۳۷۲: ۲۹-۳۰)

از دیگر اندیشه‌های قبالاتیان وجود دوره‌های زمانی است که هرکدام به مرحله‌ای پایان می‌دهند و دوران جدیدی را آغاز می‌کنند. همانند این اندیشه در باورهای اسماعیلیه نیز به‌روشنی دیده می‌شود. با وجود این، برخی بر این باورند که همانندی اندیشه‌های اسماعیلی و قبالاتی به معنی تأثیرپذیری مستقیم اسماعیلیان از آیین قبالات نیست و شاید این مشابهت از آبخور فیثاغورسی و نوافلاطونی هر دو باشد.

آخرین گروهی که در پی جویی باورهای اسماعیلیه باید مورد توجه قرار گیرد، «اخوان‌الصفاء» است. اینان جمعیتی پنهانی بودند که در سده چهارم هجری، در بصره و بغداد با نوشتن رسالاتی به زبان عربی، مجموعه‌ای از افکار خردورزانه دینی را به شیوه‌ای خاص به جامعه فکری مسلمانان عرضه کردند و نقشی چشمگیر در تحولات فکری مسلمانان و به‌ویژه تقویت جنبه عقلی و فلسفی آن داشتند. همانندی گفتارها و باورهای آنها با عقاید اسماعیلیه آنچنان است که بسیاری آنها را اصلاً اسماعیلی می‌دانند. آنچه که مسلم است، اسماعیلیان احترام خاصی برای رسائل اخوان‌الصفاء قابل بودند و حتی برخی از آنها این رسائل را قرآنی بعد از قرآن نامیده‌اند؛ (نصر ۱۳۷۷: ۴۹) نیز «اکثر مورخان اروپایی اخوان‌الصفاء و رسائل منسوب به آنان را به فرقه اسماعیلیه نسبت می‌دهند.» (همان: ۴۹) اگرچه می‌توان اهداف سیاسی این جمعیت را برای ساختن جامعه‌ای نو و دگرگون از حرکات و تلاش‌های آنها مشاهده کرد، بی‌گمان راهی که برای این کار برگزیده بودند، باعث تقویت عقلانیت و فلسفه و هماهنگ ساختن آن با اسلام بود. آنها معتقد بودند که «به وسیله فلسفه، بشر خصائص نهفته نوع خود را به دست می‌آورد و صورت انسانی به خود می‌گیرد و مراتب وجودی را سیر

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۰۵

می‌کند تا با گذشتن از صراط‌المستقیم و طریق رستگاری، در راه ملائکه قرار می‌گیرد.» (همان: ۶۰)

جهان‌شناسی و نیز آفرینش‌شناسی اخوان‌الصفاء ریشه در افکار فیثاغورسی و نیز نوافلاطونی دارد. ابراهیمی دینانی در این باره چنین می‌نویسد:

اخوان‌الصفاء به پیروی خود از اندیشه‌های فیثاغورس اعتراف کرده و گفته‌اند طبیعت موجودات بر طبیعت عدد استوار گشته است؛ یعنی اگر اشخاص بتوانند عدد و احکام عدد و همچنین طبیعت اجناس و انواع آن را به‌خوبی بشناسند، می‌توانند کمیت اجناس موجودات و انواع آنها را به‌آسانی ادراک کنند. (۱۳۷۷: ۱۵۳)

اخوان‌الصفاء بر این باور بودند که «جمله جسم عالم در تمام افلاک و کواکب و ارکان اربعه و ترکیب آنها در درون یکدیگر، بر بنای نسبت عددی یا هندسی یا موسیقی نهاده شده است و تمام جسم عالم مانند جسم یک حیوان یا یک انسان یا یک مدینه است و مدبر و مصور و مبدع آن واحد بی‌همتا است.» (نصر ۱۳۷۷: ۷۸) آنها پیدایش عالم را با پیدایش کثرت از وحدت توضیح می‌دادند و آن را به جاری شدن اعداد از عدد واحد تشبیه می‌کردند.

در اندیشه اخوان‌الصفاء، نقطه آغازین و مبدأ خلقت، «خالق» است که واحد و بسیط و ابدی و باقی است و پس از آن، به ترتیب عقل، نفس، هیولی، طبیعت، جسم، فلک، عناصر اربعه و سرانجام موجودات این عالم قرار دارد. (همان: ۸۷) آنها به گستردگی، به جزئیات امور فوق پرداخته و به گمان خویش، همه آنچه را که باید گفته شود، روشن ساخته‌اند. آنها از یک سو، قوس نزولی، یعنی حرکت از مبدأ اصلی هستی به سوی ماده کثیف و تیره را مطرح کرده‌اند و از سوی دیگر، به قوس صعودی نیز اعتقاد داشته‌اند: قوس صعودی با امتزاج عناصر شروع می‌شود و مراتب جماد و نبات و حیوان را طی می‌کند و بالاخره به انسان که آخرین مرتبه موجودات این جهان است، منتهی می‌شود. به این دلیل، آنها انسان را که در عین وحدت از پیچیدگی ساختمان نفسانی و جسمانی برخوردار است،

نقطه مقابل خداوند دانسته‌اند. انسان از یک جهت، به عالم اعلی و از جهت دیگر، به عالم اسفل پیوسته است. (همان: ۱۱۵)

دیدگاه اسماعیلیان درباره خدا و آفرینش هستی

اندیشه و دیدگاه اسماعیلیان درباره خدا و آفرینش تا دوره ناصر خسرو، سه دوره را دربرمی‌گیرد: نخست دوره دیدگاه‌های اساطیری است، سپس دوره‌ای است در آغاز فرمانروایی فاطمیان که در آن، بیشتر از همه نظریه عقول دهگانه مطرح است، و سرانجام دوره‌ی ناصر خسرو است که در زمان اوج قدرت و گستردگی فاطمیان مصر مطرح می‌شود و می‌تواند نظر رسمی آن دوره به شمار آید.

دوره نخست

آفرینش‌شناسی اسماعیلیان در دوره خفا و ستر و پیش از برآمدن و برپایی فرمانروایی فاطمیان، جنبه اسطوره‌ای دارد و نشانه‌های علم خفی جفر و باورهای گنوسی و نیز مانوی در آن به‌روشنی دیده می‌شود. (کربن ۱۳۸۹: ۱۰۶) یکی از منابع آگاهی از باورهای نخستین اسماعیلیان، کتاب *ام‌الکتاب* است که در آن، با تصاویری تمثیلی و مه‌آلود، از آغاز هستی سخن می‌رود و دوری آن از باورهای مسلم اسلامی آن‌چنان است که به‌راحتی می‌توان آن را اثری غیراسلامی دانست. در مجموعه باورهای این دوره، «یکتاپرستی که عاری از صور جلوه و ظهور است، خود مورد انکار قرار می‌گیرد و در یک بت‌پرستی مافوق‌الطبیعه که خود از آن بی‌خبر است، غرقه می‌گردد.» (همان: ۱۰۶)

در رساله دیگری که بدون نام است و فردی به نام ابو عیسی مرشد آن را نوشته است، دور شدن از توجیه توحیدی خلقت و لغزیدن به سوی افسانه‌پردازی‌های شرک‌آلود به‌خوبی دیده می‌شود. او می‌نویسد:

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۰۷

بدان چون اول (یعنی کوئی) به وجود آمد، کسی را جز خود ندید؛ پس از روی عُجب، اندیشه‌ای برایش پیدا شد و گمان کرد که هیچ کس جز او نیست. در زمان، از او به قدرت باری شش حدّ انبغات یافت تا بداند که بالاتر از او قادر هست که جز به قدرت او، وی را قدرتی نیست و جز به مشیت او، هیچ عملی از وی سر نمی‌زند. (دفتری ۱۳۹۰: ۱۰۶)

در سندی دیگر، همدانی، مورخ زیدی، عقاید اسماعیلیه دوران خود درباره آفرینش را این چنین توصیف می‌کند:

هفت الاله وجود دارد؛ در هر آسمانی یک الاله. نخستین و متعالی‌ترین آنها در آسمان هفتم که برترین آسمان‌ها است، جای دارد که کوئی خوانده می‌شود. کوئی قَدَر را آفریده است که در دومین آسمان جای دارد. قَدَر خدایانی را که در زیر او قرار دارند، یعنی جدّ، استفتاح و خیال و مخلوقات دیگر را آفرید. (همان: ۱۰۴)

روایت‌های دیگری درباره آفرینش، در متون اولیه اسماعیلیه وجود دارد که در همه آنها این داستان که مخلوق نخستین خدا، خود را خدا می‌پندارد، بازگویی می‌شود و بازی اعداد هفت و دوازده و وجود پنج‌گانه‌ها و نقش حروف در ترسیم تصویر جهان، با همانندی‌های آشکار به اندیشه‌های قبالیبی دیده می‌شود. در این روایات، یک اندیشه گنوسی نیز به‌روشنی خودنمایی می‌کند. انگار از همان آغاز خلقت یک هبوط رخ داده است و راز نجات انسان معرفت به این هبوط و نجات خود از آن است. نکته قابل توجه دیگر این است که اصطلاحات جدّ و استفتاح [که بعداً فتح نامیده شد] و خیال در این دوره به کار رفته است. این اصطلاحات را ناصر خسرو با تعریفی دیگر به کار می‌برد.

دوره دوم

برپایی فرمانروایی فاطمیان و نیرومندی اجتماعی و سیاسی آنان و بنا نهادن ساختارهای منسجم آموزشی، دیدگاه‌ها و باورهای رازآلود تشکیلات نهانی اسماعیلیان و امامان پنهان آنها، جای خود را به بحث‌های آکادمیک و مدرسی داد.

عقاید نوافلاطونی به باورهای ایشان راه باز کرد و در رودرویی با دیگر فرق اسلامی، جنبه‌های شرک‌آلود زدوده شدند. به نظر می‌رسد که ابویعقوب سجستانی در به‌کارگیری مفاهیم نوافلاطونی و تطبیق آنها با عقاید اسلامی و اصطلاحات قرآنی نقش پیشرو را دارد. (دفتری ۱۳۸۰: ۱۰۸) چهره برجسته دیگری که چگونگی اندیشه این برهه را رقم زد، حمیدالدین کرمانی بود که او را دانشمندترین و فرزانه‌ترین متکلم و فلسفه‌دان دوره فاطمی دانسته‌اند. فرهاد دفتری جهان‌شناسی کرمانی را چنین توصیف می‌کند: جهان‌شناسی کرمانی تا حدی مبتنی بر نظام ارسطویی فارابی بود که قائل به ده عقل مفارق بود. نظام جهان‌شناسی او نیز سنت یگانه‌ای را در مکتب اسماعیلی‌گری فلسفی ایران عرضه می‌داشت که به یک عقیده رستگاری‌شناسی که بر گرد رستگاری نفس انسان، از راه به دست آوردن دانشی روحانی به هدایت موثق پیامبران و جانشینان محقّ و مشروع آنها می‌چرخید، ختم می‌شد. در فلسفه مابعدالطبیعه کرمانی، مانند پیشینیانش، تطبیقات متعددی میان حدود علوی و حدود زمینی وجود دارد. باری به دلایل نامعلوم، جهان‌شناسی کرمانی در دعوت فاطمی تداول نیافت. (دفتری ۱۳۸۰: ۱۱۰) بدین‌سان بین باورهای اسطوره‌ای نخستین و باورهای رسمی روزگار ناصر خسرو، یک دوره میانی را می‌توان قائل شد که در آن، نظریه عقول ده‌گانه و آرای فارابی پایه فلسفی جهان‌شناسی اسماعیلیان است.

دوره ناصر خسرو

ناصر خسرو که در آثار مثنوی خویش بارها به «علم آفرینش» پرداخته است، در روزگاری می‌زیست که خلافت فاطمیان در اوج قدرت و یکپارچگی سیاسی و فکری قرار داشت. مباحث فکری در دارالعلم مصر و تحت نظر امام اسماعیلیان و داعی‌الدعات او پرداخته و یک‌دست می‌شد و از طریق داعیان و مبلغان آزموده

منتشر می‌گردید. ناصر خسرو بارها به روشنی گفته است که با اجازه امام زمانه و تأیید او، این سخن‌ها را می‌گوید؛ بنابراین، آگاهی از باورها و آرای ناصر خسرو در این زمینه، در واقع، ما را به باورهای معیار و رسمی اسماعیلیان زمانه او رهنمون می‌سازد. چکیده این دیدگاه‌ها به شرح زیر است:

آفریننده هستی خدایی است که برتر از هرگونه تصور و توهم ما است. هرگونه توصیفی از خدا او را محدود می‌سازد و می‌تواند کفر تلقی شود. این نگرش که از تشبیه به طور بنیانی، دوری می‌کند، اتهام تعطیل را نیز بر خود نمی‌پذیرد؛ اما آنچه که خدا را به ما می‌شناساند، نقطه‌های تماسی است که آن را حدّ می‌نامند. بدین‌سان نه تنها هیچ انسانی، بلکه هیچ ذهن انسانی نیز نمی‌تواند به شناخت کامل خدا راه پیدا کند و تنها بر «کناره‌های» وجود خداوند می‌توان آگاهی و شناخت پیدا کرد و این کناره‌ها در نوشته‌های اسماعیلیان و ناصر خسرو «حدّ» نامیده می‌شود.

حدّها بر دو دسته هستند: حدّهای آسمانی یا علوی که به جهان نامحسوس تعلق دارند و حدّهای زمینی یا سفلی که در جهان محسوس یافت می‌شوند. در عالم بالا، نخستین حدّ، که همان نخستین مخلوق است، عقل است و پس از او مخلوق دوم، یعنی نفس قرار دارد. در واقع، همکاری عقل و نفس برای ایجاد جهان مادی بسنده است، اما سه حدّ روحانی دیگر به نام‌های جدّ (نیکبختی)، فتح و خیال نیز وجود دارند. این سه حدّ علوی به نام‌های جبرائیل، میکائیل و اسرافیل نیز نامیده می‌شوند. این پنج حدّ آسمانی، پنج همانند و برابر زمینی دارند که عبارتند از: ناطق، اساس، امام، حجت، و داعی. بدین‌سان دیدگاه اسماعیلیان درباره آفرینش و روایت ناصر خسرو از آن سرانجام، مانند همه کنکاش‌های دینی آنها به مقدس بودن و حقانیت الهی امام زمانه و وابستگان اصلی او ختم می‌شود.

ناصر خسرو از حدّهای دوگانه و هفت‌گانه هم سخن می‌گوید که در واقع، نگاه و بیانی دیگر از همین حدّهای پنج‌گانه است.

اسماعیلیان که می‌پنداشتند به حقیقت دین دست یافته‌اند، نه تنها در پهنه سیاست و عمل اجتماعی، خودباور و سرسخت بودند، بلکه در زمینه مباحث فکری نیز با اطمینان به راه خویش، پیوسته می‌کوشیدند تا توجیه و تعریفی عقلانی و روشن از همه مفاهیم دینی و حتی مناسک آن ارائه دهند. در مبحث شناخت آفرینش و چگونگی آن نیز پردامنه و گسترده سخن گفته‌اند. برای شناساندن اندیشه آنان می‌کوشیم تا مفاهیم پایه‌ای چون خداوند، صادر اول، مفهوم حدّ، و حدّهای چندگانه را از زبان ناصر خسرو و از میان نوشته‌های او نشان دهیم.

مفهوم خدا از نظر اسماعیلیان، همانندی بسیاری با دیدگاه معتزلیان دارد. «بنابر آموزش‌های اسماعیلیان، خدا یا اصل نهایی هستی، قبول صفت نمی‌کند و ذات او نسبت‌پذیر نیست... همه تناقضات در ذات الوهیت زدوده می‌شوند و همه اضداد از او برمی‌خیزند.» (اقبال لاهوری ۱۳۵۴: ۵۴) در آغاز روشنائی‌نامه منشور خداوند چنین شناسانده می‌شود:

سپاس خدای را که نام‌هاش پیدا است و معنی‌اش پوشیده و از راه آفرینش آشکار است و از راه یافتن به حواس، پنهان. نزدیک به ما، چون عاجزی خویش را دلیل از قدرت او گیریم، و دور از ما چون خواهیم کز راه آفرینش او اندر آفریدگاری او رسیم. آن خدایی کآنچه اندر چگونگی آید از جسم‌ها و آنچه چگونگی برو بیفتد از ارواح، همه آفریده او است و او به یکی خویش از چندی و چگونگی برتر است.

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۹)

از نظر اسماعیلیان، خدا هستی را آفریده است، اما هیچ یک از مخلوقات او با او نزدیکی و دوری و ماندگی و ناماندگی ندارند. «باری سبحانه از گوهر برتر است و گوهرکننده گوهر است؛ پس هیچ چیز را اضافات نیست، مگر از راه مجاز

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۱۱

و ضرورت و تنگی گذرگاه سخن اندر توحید.» (همان: ۳۵) بدین سان بین خدا و هستی، حلقه و مرحله‌ای است که از وجود یگانه حضرت باری به گونه‌گونی‌های بی‌شمار هستی می‌انجامد. در اینجا قاعده «صدر واحد از واحد» نیز وارد میدان می‌شود و نتیجه گرفته می‌شود که نخستین ابداع عقل کلی است. از عقل، موجودی ثانی خلق می‌شود که نفس کلی است و بدین ترتیب، تنوع هستی آغاز می‌شود و تمام هستی برپا می‌شود؛ اما چند مفهوم بنیادی دیگر پیش‌زمینه درک باورهای اسماعیلیان است و جدایی آرای آنان را از دیگران نشان می‌دهد:

الف. ایشان بر خلاف نوافلاطونیان که صدور عقل اول و خلق ثانی را فیض و انبعث می‌دانستند، از ابداع سخن گفته‌اند. ناصر خسرو درباره فرق ابداع و انبعث چنین گفته است:

فرق میان ابداع و انبعث آن است که انبعث مر چیزی را باشد که او را نه اندر مکان و زمان باشد، ولکن پدیدآینده باشد از چیزی دیگر و ابداع چیزی را باشد که او نه اندر مکان و زمان باشد، ولکن نه از چیزی پدید آمده باشد؛ پس آن مبدع که از چیزی نبود، به‌غایت کمال آمد و این منبعث که چیزی بود، او به درجه کمتر آمد. (ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۶۷)

ب. عقل که صادر اول است، از جنس خدا نیست. عقل هستی دارد و نتیجه ابداع است و خداوند از هست و ناهست به دور است. اگر خداوند عقل را با هستی خود درست می‌کرد، هستی خدا و عقل یکی می‌شد و «از این قیاس مبدع حق [= خداوند] خود عقل بودی و نتیجه این سخن آن آمد که کسی گوید آفریده خود آفریدگار است و این محال است.» (همان: ۷۸)

ج. حدّ مفهومی کلیدی در دریافت باورهای اسماعیلیان از خدا و آغاز آفرینش است. حدّ از اصطلاحات منطق است و چنین تعریف می‌شود: «تعریف به ذاتیات را حدّ می‌گویند. حدّ عبارت از ممیز ذاتی است.» (سجادی ۱۳۷۵: ۲۵۸) ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین به تعریف حدّ پرداخته و چنین نوشته است:

حد قولی است که گفته شود بر چیزی؛ چنان‌که مر آن چیز را حدّ گرد بگیرد تا نه چیزی اندر او افزاید و نه چیزی از وی بیرون شود؛ بر آن مثال که زمینی را از دیگر زمین‌ها به حدّ جدا کنند... حدّ هر چیزی قولی است محدودکننده بر شناخت چیزها به حقیقت. (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۸۵)

در اهمیت مفهوم حدّ افزوده است: «چیزها را به حقیقت از حدّهای آنها توان شناخت... شناخت مر چیزها را به حقیقت، به شناخت حدود آن چیزها باشد.» (همان: ۸۶) خداوند هم حدّهایی دارد که به واسطه آنها از ذات خدا آگاهی می‌یابیم. این حدود، روحانی و جسمانی یا به عبارتی دیگر، آسمانی و زمینی هستند، اما باید آگاه و هوشیار بود که: «مؤمن را باید که هر حدّی را از حدود جسمانی و روحانی بر اندازه او بشناسد و حدّ فروتر را برتر ندارد و نداند، و نه برتر را فروتر دارد و داند تا عدل کرده باشد و بر راه راست رفته باشد.» (ناصرخسرو ۱۳۷۳: ۶۰)

و نیز باید دانست که حدّهای خدا هرگز خود خدا نیستند و عبادت شایسته آنان نیست. شناخت توحید آن است که هیچ حدّ علوی را به خدایی نگیری و نخوانی و چون حدود را نام خدایی می‌نشاید، عبادت را هم نشاید و عبادت همه مر باری را سبخانه است. (همان: ۶۴)

ولادیمیر ایوانف، که از پژوهشگران و صاحب‌نظران بزرگ آیین اسماعیلی به شمار می‌آید، بر این باور است که اسماعیلیان مفهوم حدّ را از آبای کلیسا گرفته‌اند. او در کتاب *راهنمای ادبیات اسماعیلی*، در شرح عقاید اسماعیلیان می‌نویسد:

«حقایق» یا به عبارت دیگر، آموزه‌های باطنی چیز تازه‌ای را ارائه نمی‌دهند. چیزی در آن نیست که نشانه‌هایی از تفکر فلسفی مستقل و اصیل و حتی وام‌گیری مستقلی از آموزه‌های یونانی باشد. شاید تنها نمونه این‌چنینی، وام‌گیری مفهوم *Perigraphé* [که معنای واژگانی آن خطوط پیرامونی یک پدیده است] از آبای کلیسا باشد که در عربی به «حدّ» و جمع آن «حدود» ترجمه شده است. بقیه آن سازگار کردن «حکمه» [با باورهای اسماعیلی] است که از پیش و قبل از این که اسماعیلیه به صحنه بیایند،

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۱۳

به قدر کافی رایج شده و شروع به ساخت و گسترش ادبیات خود کرده بود.

(Ivanov 1933: 2)

اسماعیلیان در شناخت حدّهای خداوند، از همه آنچه که پیشینیان فیثاغورسی و نوافلاطونی ایشان گفته‌اند و نیز یافته‌ها و بافته‌های قبلائیان و روایت‌های اخوان‌الصفای آمیخته‌ای ساخته‌اند و حدود آسمانی را تعریف کرده و دل‌بستگی‌های دینی و فرقه‌ای ایشان نیز حدود زمینی را تعیین کرده‌اند. نباید از یاد برد که اسماعیلیان در تمام مباحثی که مطرح ساخته‌اند، چه درباره اموری کلی، مانند حقایق هستی و آفرینش و چه حتی هنگامی که در باب قوانین فقهی سخن رانده‌اند و نیز آن زمان که درباره پدیده‌های طبیعی اندیشیده‌اند، همواره دست به موازی‌سازی زده‌اند؛ یعنی بین باورها و آنچه که درباره مسائل فوق می‌دانسته‌اند با مبانی و جریان‌های سیاسی فرقه خویش، نسبت و موازنه ایجاد کرده‌اند؛ به طوری که گویی تمام این امور تأییدی بر حقانیت و قائمیت امام آنان و درستی بی‌تردید دین و کارگزاران دینی آنها است.

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، بر اساس نوشته‌های ناصرخسرو، حدّهای خداوند دو دسته هستند: آسمانی و زمینی. هر کدام نیز در گروه‌های دوگانه، پنج‌گانه و هفت‌گانه دیده می‌شوند. بیشتر از همه حدّهای پنج‌گانه و در شمار کمتری حدّهای دوگانه و در کمترین مورد، حدّهای هفت‌گانه مطرح می‌شوند. «حدود علوی می‌توانند ائون‌ها یا عناصر عالی آفرینش باشد، درحالی‌که حدود سفلی می‌تواند به معنای پدیده‌های این جهان، یا پیامبران و سایر ابرمردانی باشد که نفس در گیتی برانگیخته است.» (ایوانف ۱۳۸۸: ۵۵۲)

حدّهای دوگانه

در مواردی که ناصرخسرو از دو حدّ آسمانی و دو حدّ زمینی سخن می‌گوید، حدّهای آسمانی را عقل کلی و نفس کلی می‌داند که صادر اول و ثانی هستند که

در عالم بالا ما را به ذات خداوند رهنمون می‌کنند و بر روی زمین، «ناطق» (پیامبران اولوالعزم و محمدبن اسماعیل) و «اساس» (جانشینان و اوصیای این پیامبران) حدّهای جسمانی خداوند هستند. وی در *خوان/الخوان* درباره کلمه «الله» چنین نوشته است:

بدانید که چهار حرف که اندرین نام بزرگ است، دلیل است بر چهار اصل روحانی و جسمانی که پایداری همه آفریدگار از روحانی و جسمانی بدان است... "الف" کزو برابر عقل است که او معدن تأیید است و "لام" کزو برابر نفس کل است که معدن ترکیب است و چون "لام" دیگر کزو برابر ناطق آید که معدن تألیف است و چون "ها" کزو برابر بیان است از اساس که معدن تأویل است. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۷۹)

وی چهار حرف واژه «کلمه» را نشانگر و نماد چهار حدّ روحانی و جسمانی می‌داند: «گوئیم که کلمه چهار حرف است و معنی‌اش آن است که بردارندگان وحدت ایزد چهارند: دو روحانی و دو جسمانی. ازو "کاف" دلیل است بر تأیید عقل.» (همان: ۱۹۱)

در وجه دین در توجیه زکات فطر که شامل خرما، مویز، گندم، و جو است، چنین گفته است. «تأویل آن است کز مؤمنان اقرار خواست به چهار حدّ دین که وجود خلق را پدید آمدن از ایشان است و بازگشت هم بر ایشان است؛ چون اول و ثانی و ناطق و اساس.» (ناصرخسرو ۱۳۸۲: ۲۰۸) در *روشنایی‌نامه* نیز درباره کلمه الله می‌خوانیم: «بدین چهار حرف چهار حدّ را خواست: دو روحانی و دو جسمانی، کز راه ایشان وحدانیت او بتوان شناختن.» (ناصرخسرو ۱۳۷۳: ۳۷)

حدّهای پنج‌گانه

توجیه و تبیین آفرینش با نظریه پنج حدّ روحانی و پنج حدّ جسمانی رایج‌تر است و درواقع، باید نظریه اصلی اسماعیلیان درباره آفرینش شناخته شود. پیش از

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۱۵

این گفته شد که اسماعیلیان باور به رازورزی با اعداد داشتند و عدد پنج از جمله اعدادی است که پیرامون آن رازها گفته‌اند. آنه‌ماری شیمل در کتاب *راز اعداد*، آنگاه که به بررسی و بازگویی باورهای گذشتگان از عدد پنج می‌پردازد، از کاربرد پرشمار این عدد در آیین‌ها و باورهای اسلامی سخن می‌گوید و دیدگاه اسماعیلیه را چنین توضیح می‌دهد:

عدد ۵ در متنی فلسفی به نام *ام‌الکتاب* که زیربنای افکار اسماعیلی شد، نقش بسیار مهمی دارد. این نقش شاید تحت تأثیر دیدگاه‌های غنوصی و مانوی درباره گروه‌های پنج‌تایی موجودات روحانی بوده است. *ام‌الکتاب* با پنج نور آغاز می‌شود که هریک پنج رنگ دارند و هر رنگ به یکی از پنج تن مرتبط است. همچنین ۵ فرشته در آن به چشم می‌خورد: میکائیل، اسرافیل، جبرئیل، عزرائیل، و سورئیل که به پنج ظرفیت روحانی مربوط می‌شوند. (شیمل ۱۳۹۰: ۱۳۲)

ناصرخسرو در سه اثر *خوان‌الانحوان*، *جامع‌الحکمتین*، و *روشنایی‌نامه* مشهور به نحو گسترده‌ای، به حدّهای پنج‌گانه پرداخته است و در خلال اشعار خویش نیز اشاراتی به اصطلاحاتی دارد که برگرفته از همین تصویر حدّهای پنج‌گانه است. طرح این حدّهای پنج‌گانه از سوی اسماعیلیان همراه با موازی‌سازی‌های متعددی است که همه سرانجام به تأیید باورهای سیاسی روزگار آنان و چهره‌های مقدس فرقه آنان منتهی می‌شوند. بر اساس این باور، خالق و مبدع هستی خدا است و خدا جهان را از نه چیز ابداع کرد. نخستین مبدع خداوند عقل است. «دلیل بر آنکه عقل نخست چیز است که از وجود باری سبحانه پیدا شده است، هم از کتاب خدای است و هم از خبر رسول علیه‌السلام و هم از اتفاق حکمای شریعی و حکمای علم الهی و از شهادت عقلای جزئی.» (ناصرخسرو ۱۳۸۸: ۹۰)

علت همه بودها کلمه باری سبحانه است و آن کلمه یکی است و معلول او به‌حقیقت، بی هیچ میانجی، یکی لازم آید تا باز به میانجی آن یک معلول، دیگر معلولات پدید آیند... پس آن نخستین معلول عقل بود که قوت علت خویش

بی میانجی به تمامی پذیرفت و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد و... نفس
فایده‌پذیر است و عقل فایده‌دهنده. (ناصرخسرو ۱۳۸۸: ۸۹)

«اگر گوید عقل فعال چیست، گوئیم او نخستین مبدعی است که خدای او را
ابداع کرده است، و آن جوهری است بسیط و نورانی که صورت همه چیزها اندر
او است.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۸۹)

در مرحله بعد نفس از عقل منبعث می‌شود. «وجود نفس کلی از امر باری به
میانجی عقل است.» (همان: ۲۶۳)

نفس کلی را ثانی خوانند؛ از بهر آنکه وی دوم عقل است و هیچ حدی از حدود
علوی و سفلی از او بزرگ‌تر نیست پس از عقل. ... هیچ چیز نیست از فرشته و
آدمی الا بودش او از نفس کل است و او همچون عقل است به قوت تمام، و لکن
به فعل ناتمام است؛ از بهر آنکه وی کلمه باری سبحانه به میانجی عقل پیدا آمده
است و چیزی که به میانجی چیزی دیگر پیدا آید، روا نباشد که همچون میانجی
خویش آید به همه روی‌ها [= از هر نظر]... و خداوند ترکیب عالم جسمانی نفس
کل است... از جنبش نفس، هیولی پدید آمد؛ آنکه صورت این عالم بدو پدید آمده
است و هرچه نفس کلی را بپایست، اندر هیولی بنهاد. (ناصرخسرو ۱۳۷۳: ۴۹-۵۱)

بدین سان از نفس کلی، هیولی پدید می‌آید و از هیولی، طبیعت ایجاد می‌شود.
آنان که آفرینش هستی را این‌گونه توضیح می‌دهند، با رسیدن به هیولی می‌توانند
خلقت همه موجودات محسوس از جمله عناصر و طبایع اربعه، نفوس نامیه و
حیوانی و ناطقه و خلاصه همه گوناگونی و کثرت هستی را توجیه کنند.

افزون بر عقل کلی و نفس کلی که حد‌هایی هستند که ذات خداوند را به ما
می‌نمایاند، سه حدّ علوی دیگر نیز وجود دارند که جدّ و فتح و خیال نامیده
می‌شوند. استدلال ناصرخسرو برای وجود این پنج حدّ روحانی در صف
شصت و هفتم از *خوان‌الاحوان* آمده و چکیده آن چنین است: عالم روحانی را به
دلایل عالم جسمانی می‌توان شناخت و چون در عالم جسمانی، ما آسمان، یعنی
«افلاک و انجم» را داریم و بعد زمین و از پس آنها معادن و نبات و حیوان، باید

در عالم علوی نیز این تقسیم‌بندی و ترتیب برقرار باشد. این پنج‌گانه روحانی که همتا و برابر پنج‌گانه عالم جسمانی قرار می‌گیرند، عبارتند از: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، لوح، و قلم. وی سپس این نام‌ها را به گونه‌ای دیگر شرح داده و گفته است: «قلم از عالم روحانی به منزلت آسمان است از عالم جسمانی و آن عقل کل است و لوح از عالم روحانی، به منزلت زمین است از عالم جسمانی و آن نفس کل است.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۲۰۱) سه حدّ دیگر که برابر سه زایش [موالید ثلاثه] است، یعنی معادن، نبات، حیوان عبارتند از: اسرافیل، میکائیل، و جبرئیل. ناصرخسرو نام‌های دیگری را هم برای این سه حدّ روحانی اخیر آورده است: جدّ و فتح و خیال. جدّ برابر معادن است، فتح برابر نبات و خیال با حیوان برابر است.

این شیوه استدلال براساس نظریه مثل و ماثول است. محمدسعید بهمن‌پور در این‌باره چنین توضیح می‌دهد: «اسماعیلیان اندیشه تأویلی را بر نظریه مثل و ماثول استوار کردند که از فلسفه افلاطونی به عاریت گرفته بودند. بر طبق این نظریه، برای هر پدیده این دنیایی، یک صورت برتر و روحانی یا مثل اعلی در عالم بالا وجود دارد.» (بهمن‌پور ۱۳۸۶: ۱۶۷) با همین شیوه و نگرش است که مشاهده پنج‌گانه آسمان، زمین، جماد، نبات و حیوان که در جهان محسوسات هستند، به پنج‌گانه روحانی، یعنی عقل، نفس، جدّ، فتح و خیال رهنمون می‌شود، اما از این حدود پنج‌گانه چهره‌های قدسی و دینی بی‌نصیب نمی‌مانند؛ بدین ترتیب که امر الهی که با کلمه «کن» آغاز می‌شود، با عبور از پنج‌گانه روحانی در روی زمین به «ناطق» می‌رسد و «ناطق اندر عالم جسمانی همان منزلت را دارد که عقل اندر عالم روحانی دارد؛ پس ناطق مر آن فایده را کز خیال بپذیرد که برتر از او است، به «وصی» برساند که فرو از او است؛ بر مثال پذیرفتن عقل از امر و رسانیدن به نفس کلی.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۲۰۳) امر الهی از وصی به امام می‌رسد

که برابر جدّ است، از امام به باب می‌رسد که برابر فتح است و سرانجام حجّت قرار می‌گیرد که برابر خیال است؛ پس «حجت را اندر عالم جسمانی همان منزلت است که مر خیال را اندر عالم روحانی است و مر تأیید را از محبت گذر نیست و فرود از او پذیرندگان مر فرمان را به شرح توانند پذیرفتن نه به رمز.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۲۰۳)

در روشنائی‌نامه مشهور بار دیگر حدود پنج‌گانه به روشنی شناسانده شده‌اند و باورهای اسماعیلیان در این باره به خوبی نشان داده شده است:

جملگی آن عالم علوی حدود لطیف است: نخست عقل که او غایات است و نهایت اشارات است و هستی را از او گذر نیست و فرود از او نفس کلی است که هر چه هست اندر عالم علوی - جز عقل - فرود از او است و فرود او جدّ و فتح و خیال است به ترتیب و این پنج حدّ، اصل‌های عالم علوی‌اند اندر عالم سفلی که پدیدآمدنش از عالم علوی است. برابر عقل ناطق است که غایت و نهایت مردم او است، و مر نفس‌های مردم را به محل آسمان است که هیچ چیز بدو نرسد از زمین و فرود از او برابر نفس کل، اساس است که خداوند تأویل و بارخدای شرح شریعت او است؛ همچنان‌که خداوند ترکیب عالم سفلی نفس کلی است و فرود از او برابر جدّ، امام است، و برابر فتح، باب امام است و برابر خیال، حجت است. این پنج حدّ سفلی برابر این و پنج حدود علوی‌اند. (ناصرخسرو ۱۳۷۳: ۷۲)

حدّهای هفت‌گانه

به نظر می‌رسد که توجیه و توضیح آفرینش بر پایه عدد هفت و مطرح شدن حدود هفت‌گانه، مربوط به دوره‌های نخستین شکل‌گیری و تحول عقاید اسماعیلیه در این باره باشد. (ر.ک. بهمن‌پور ۱۳۸۶) در برخی آثار ناصرخسرو در کنار طرح حدود پنج‌گانه، از حدود هفت‌گانه نیز با اهمیت و تأکید بسیار کمتری سخن رفته است. در جامع‌الحکمتین که به گفته آربری (۱۳۷۲) دربرگیرنده

پخته‌ترین و نهایی‌ترین نظریات ناصرخسرو است، بر گرد موازی‌سازی‌های متعدد از عدد هفت، چگونگی و مراحل آفرینش نیز توضیح داده شده است. نخست این استدلال مطرح می‌شود که «هرچه در عالم حسّی موجود است، آن اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۱۰۹) چون در جهان محسوس ستارگان و افلاک هفت‌گانه وجود دارد، در عالم علوی هم «هفت نور اولی و ازلی» وجود دارد که آنها علت‌های ازلی این انوار جسمانی هستند:

و از آن هفت نور ازلی گفتند که یکی ابداع است و دیگر جوهر عقل و سه‌دیگر مجموع عقلی که مر او را سه مرتبه است؛ اعنی هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول است... و چهارم نفس است کز عقل منبث است و پنجم حدّ است و ششم فتح است و هفتم خیال است و اندر ظاهر شریعت مر این سه حدّ را نام جبرئیل و میکائیل و اسرافیل است و نجوم هفت‌گانه از شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد. اندر عالم جسمی آثاراند از آن لطایف و اصول که مبدعات‌اند و اندر عالم صغیر که مردم است، آثار از آن هفت جوهر ابداعی نیز هفت است: یکی حیات و دیگر علم، و سه‌دیگر قدرت و چهارم ادراک و پنجم فصل و ششم ارادت و هفتم بقا. (همان ۱۰۹)

«و اندر مراتب دعوت نیز هفت منزلت است؛ از رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب.» (همان: ۱۱۰) در همین کتاب حله‌های پنج‌گانه نیز مطرح شده است. (همان: ۱۳۸ و ۱۵۵)

در روشنائی‌نامه منشور با آنکه اساس مباحث بر حدود پنج‌گانه است، در انتهای کتاب عدد هفت نیز مطرح شده و از هفت حدّ علوی سخن رفته است:

اما شناختن آن هفت حدّ علوی که آن را حروف علوی خوانند و مثل زده‌اند مر آن را بر «کوئی قدر» و این هفت حرف است. شرح آن به قولی مختصر، آن است که بدان که حرف کناره چیز باشد و پیغامبران - علیهم‌السلام - اندر میان دو عالم بودند و به نفس لطیف خویش، بر کناره آن عالم لطیف بودند و به جسم بر کناره این عالم کثیف بودند... پس نباید دانستن که آدم را از آن عالم کناره‌ای بود که آن را

"کاف" خوانند و نوح را کناره‌ای بود که آن را "واو" خوانند و ابراهیم را کناره‌ای بود که آن را "نون" خوانند و موسی را کناره‌ای بود که آن را "یا" خوانند و عیسی را کناره‌ای بود که آن را "قاف" خوانند و مصطفی را کناره‌ای بود که آن را "دال" خوانند و قایم را - علیه افضل صلوات الرحمن - کناره‌ای است که آن را "را" خوانند و هر حرفی را از این حرف‌ها شرحی است. (ناصرخسرو و ۱۳۷۳: ۷۶)

نتیجه

اسماعیلیان که تعلیم و آموزش از جمله ویژگی‌های اساسی فرقه آنها است، درباره آفرینش هستی بسیار سخن گفته‌اند و کوشیده‌اند این موضوع مهم را نیز با نظریه‌ای مستدل و منطقی روشن نمایند. دیدگاه آنها درباره آفرینش همیشه یکسان نبوده است و همراه با تحولات سیاسی، دیگرگون شده است. در دوران ستر، این نگرش اسطوره‌ای و افسانه‌گون است و مابینت آشکاری با عقاید اسلامی دارد که به هر حال، زمینه اصلی عقاید اسماعیلی را تشکیل می‌دهند. باورهای این دوره رنگ و ریشه گنوسی نیز دارد.

اسماعیلیان با برپایی فرمانروایی در مصر و آنگاه که نهادهای بزرگ تعلیمی را بنیان نهادند، با شدت و گستردگی، از اندیشه‌ها و عقاید باورمندان دیگر ادیان و نیز فیلسوفان و اندیشمندان سود بردند و بر پایه آموزش‌ها و پندارهای فیثاغورسیان و اندیشه‌های خداشناسی نوافلاطونیان و نیز باورهای قبلائیان و یافته‌های اخوان‌الصفاء، مجموعه‌ای از اندیشه‌ورزی‌های دینی و توجیه عقلانی برای باورهای فرقه‌ای خود سامان دادند و زبانی فلسفی و منطقی را برای آموزش‌های خویش برگزیدند.

آنچه ناصرخسرو درباره آفرینش گفته است، دیدگاه رسمی اسماعیلیان این دوره، یعنی دوره شکوفایی و نیرومندی سیاسی و اجتماعی اسماعیلیان است که

در کانون آن، فرمانروایی شکوهمند و گسترده فاطمیان مصر قرار دارد. در این دیدگاه، بر پایه این باور که شناخت حقیقی ذات خداوند در حوصله ذهن و توانایی بشر نمی‌گنجد، کوشش بر شناخت کناره‌ها و کرانه‌های این ذات شناخت‌ناپذیر متمرکز شده است. حدّ مفهومی راهگشا است و هم در معنای واژگانی آن، یعنی کناره و خطوط کناری یک شیء که می‌تواند تصویر کلی آن را نشان دهد و هم به عنوان اصطلاحی منطقی، یعنی چیزی که بیانگر ذات اشیا است، می‌تواند در نظر گرفته شود.

حدود علوی مربوط به عالم بالا هستند و جنبه مثالی دارند و همانند و ممثولی هم در عالم پایین، یعنی جهان مادی برای آنها وجود دارد. در عالم انسانی نیز همانندهای موازی این حدود را می‌توان مشاهده کرد که در وجود انبیای الهی و امامان اسماعیلی و چهره‌های اصلی فرقه آنان نمودار می‌شوند. شمار این حدود در آثار ناصرخسرو، متفاوت است و به صورت حدود دوگانه، پنج‌گانه و هفت‌گانه دیده می‌شود. حدود علوی دوگانه عقل و نفس است. در حدهای پنج‌گانه، جدّ و فتح و خیال هم به آنها افزوده شده است. در حدهای هفت‌گانه، عقل خود وجودی سه‌گانه دارد (عقل، عاقل، معقول) و بدین ترتیب شمار حدود به هفت می‌رسد.

بیننده‌ای که پس از صدها سال، این تقسیم‌بندی‌ها و تعاریف را می‌بیند، حق دارد که از تناقض‌ها و ساختگی بودن این باورها، که با وجود ادعای عقلانی بودن پایه و مایه اساطیری و افسانه‌وار دارند، شگفت‌زده شود. باور متعصبانه اسماعیلیان و سپس قدرت‌یابی دیرپا و شگفت‌انگیز آنها باعث شد که بپندارند همه چیز را می‌دانند و می‌توانند درباره همه چیز به شیوه تأویلی خویش با بیانی منطقی و ریاضی‌وار سخن بگویند و سپس تمام بافته‌ها و ساخته‌های فکری خویش را درباره عالم بالا و امور الهی در تأیید و توازی با چهره‌های دینی و

باورهای فرقه‌ای خویش بپندارند، اما گذر زمان و گردش تاریخ، اینک این پندارها و شبه‌خردورزی‌ها و این‌گونه نگرستن به آغاز هستی را در تاریخ شگفت‌انگیز باورهای فرق و نحل به کناری نهاده است.

کتابنامه

- آربری، آ. ج. ۱۳۷۲. *عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی*. ترجمه حسن جوادی. چ ۲. تهران: امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۷. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. چ ۲. تهران: طرح نو.
- اعلم، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۷. *فیلسوفان یونان و روم*. ترجمه از دانشنامه ملخص فلسفه و فیلسوفان غرب. تهران: امیرکبیر.
- اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۵۴. *سیر فلسفه در ایران*. ترجمه ا. ح. آریان‌پور. چ ۳. تهران: بامداد.
- ایوانف، ولادیمیر. ۱۳۸۸. «درآمدی بر تصحیح روشنایی‌نامه نثر ناصرخسرو». ترجمه ملیحه کرباسیان. *مجله پیام بهارستان*. دوره دوم. ش ۳.
- بهمن‌پور، محمدسعید. ۱۳۸۶. *اسماعیلیه از گذشته تا حال*. تهران: فرهنگ مکتوب.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۷۸. *درآمدی به فلسفه افلوپین*. چ ۳. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جان‌احمدی، فاطمه. ۱۳۸۸. *ساختار نهاد دینی فاطمیان در مصر*. تهران: علم.
- خاقانی شروانی، ۱۳۶۵. *دیوان*. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی. چ ۳. تهران: زوار.
- دفتری، فرهاد. ۱۳۸۰. *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چ ۲. تهران: فرزانه روز.
- _____ ۱۳۹۰. *سنت‌های عقلانی در اسلام*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- دقیقیان، شیرین‌دخت. ۱۳۷۹. *نردبانی به آسمان*. تهران: ویدا.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۵. *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*. تهران: امیرکبیر.
- شیمیل، آنه‌ماری. ۱۳۹۰. *راز اعداد*. ترجمه فاطمه توفیقی. چ ۳. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فاخوری، حنا و خلیل الجر. ۱۳۶۷. *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. چ ۳. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- کاویانی، شیوا (منصوره). ۱۳۷۲. *آیین قبلا: عرفان و فلسفه یهود*. تهران: فراروان.

س ۱۱ - ش ۳۸ - بهار ۹۴ - اسطوره آفرینش از نگاه اسماعیلیه و اصطلاحات آن / ۱۲۳

کرین، هانری. ۱۳۸۹. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه اسدالله مبشری. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۵۶. *دائرةالمعارف فارسی*. ج ۲. تهران: امیرکبیر.

مظفر، محمدرضا. ۱۳۷۵. *فلسفه و کلام اسلامی*. ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل

محمودی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ناصرخسرو. ۱۳۶۳. *جامع‌الحکمتین*. تصحیح هنری کرین و محمد معین. ج ۲. تهران: کتابخانه

طهوری.

_____ ۱۳۸۴. *خوان‌الاکخوان*. تصحیح و تحشیه ع. قویم. تهران: اساطیر.

_____ ۱۳۷۳. *روشنایی‌نامه مشور یا شش فصل*. به اهتمام تحسین یازیچی. تهران: توس.

_____ ۱۳۸۲. *وجه دین*. تهران: اساطیر.

نصر، سیدحسین. ۱۳۷۷. *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. ج ۴. تهران: خوارزمی.

هالینگ‌دیل، ر. ج. ۱۳۶۴. *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران:

سازمان انتشارات کیهان.

هومن، محمود. ۱۳۸۲. *تاریخ فلسفه*. ج ۴. تهران: پنگان.

English Source

Ivanov, Vladimir, 1933. *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society

References

- A'lam, Mir jalāl-eddin. (2008/1387SH). *Filsoufān-e yunān va rum*. Translation of dānehsnāmeḥ-ye molakhas-e falsafe va filsoufān-e gharb. Tehran: Amirkabir.
- Alfākhourī, Hnā and Khalil Aljar. (1988/1367SH). *Tāriḫ-e falsafe dar jahān-e eslāmi (tāriḫ-ol falsaft-ol eslāmi)*. Tr. by 'Abdol-mohammad Āyati. 3rd ed. Tehran: Sazmān-e Enteshārāt o Āmouzesh-e Enqelāb-e Eslāmi.
- Arberry, Arthur John. (1993/1372SH). *'Aghl va vahy az nazar-e motafakerān-e eslāmi (Revelation and reason in Islam)*. Tr. by Hasan Javādi. 2nd ed. Tehran: Amirkabir.
- Bahman pour, Mohammad Sa'eid. (2007/1386SH). *Esmā'eiliyeh az gozashteh tā hāl*. Tehran: Nashr-e Farhang-e Maktoub.
- Corbin, Henry. (2010/1389SH). *Tāriḫ-e falsafeh-ye eslāmi (History of Islamic Philosophy)*. Vol. 1. Tehran: Amirkabir.
- Daftari, Farhād. (2001/1380SH). *Sonnat-hā-ye 'aghlāni dar eslām (Intellectual traditions in Islam)*. Tr. by Fereydoun Badrehei. Tehran: Farzān Rouz.
- . (2011/1390SH). *Tāriḫ va andisheh-hā-ye Esmā'eili dar sadeh-hā-ye miyāneh (Mediaeval Ismaili history and thought)*. Tr. by Fereydoun Badrehei 2nd ed. Tehran: Farzān Rouz.
- Daghighiyān, Shirin Dokht. (2000/1379SH). *Nardebāni be asemān*. Tehran: Nashr-e Vidā.
- Ebrāhimi Dināni, Gholām Hossein. (1998/1377SH). *Mājerā-ye fekr-e falsafi dar jahan-e eslām*. Vol. 2. Tehran: Tarh-e Now.
- Hollingdale, Reginald John. (1985/1364SH). *Mabāni va tāriḫ-e falsafeh-ye gharb (western philosophy: an introduction)*. Tr. by 'Abdolhossein Āzarang. Tehran: Sāzman-e Enteshārāt-e Keihān.
- Houman, Mahmoud. (2003/1382SH). *Tāriḫ-e falsafeh*. 4th ed. Tehran: Pangān.
- Ivanov, Vladimir. (1933). *A Guide to Ismaili Literature*. London: Royal Asiatic Society.

_____. (2009/1388SH). “*Darāmadi bar tashih-e rowshana'ei-nāmeḥ nasr-e Nāser Khosrow*”. Tr. by Maliheh Karbāsiyān. *The Journal of Payām-e Bahārestān*. Period 2. No. 3.

Jān Ahmadi, Fātemeh. (2009/1388SH). *Sākhtār-e nahād-e dini-ye fātemiyān dar Mesr*. Tehran: Nashr-e 'Elm.

Kāviyāni, Shivā (Mansoureh). (1993/1372SH). *A'ain-e Ghebālā: 'erfān va falsafrah-yr yahoud*. Tehran: Farā Ravān.

Khāqāni Shervāni. (1986/1365SH). *Divān*. With the effort of Dr. Ziyā'-oddin Sajjādi. 3rd ed. Tehran: Zavār.

Lahouri, Muhammad Iqbal. (1975/1354SH). *Seyr-e Falsafe dar Iran (The development of metaphysics in Persia)*. Tr. by Amir Hossein Ariyān poor. Tehran: Enteshārāy-e Bāmdād.

Masāheb, Gholām Hossein. (1978/1356SH). *Dāyerat-ol-ma'āref-e Fārsi*. Vol. 2. Tehran: Amirkabir.

Mozafar, Mohammad Reza. (1996/1375SH). *Falsafeh va kalām-e eslāmi*. Tr. by Mohammad Mohammad Rezāei va Abolfazl Mahmoudi. Qom: Daftar-e Tablighāt-e Eslāmi-ye Hozeh 'Elmiyeh Qom .

Nāser Khosrow. (1984/1363SH). *Jāme'-ol Hekmatein*. Ed. by Henry Corbin va Mohammad Mo'in. 2nd ed. Tehran: Tahouri Library.

_____. (1994/1373SH). *Rowshanā'ei nāmeḥ (mansour) yā shesh fasl*. With the effort of Tahsin Yāzichi. Tehran: Tous.

_____. (2003/1382SH). *Vajh-e din*. Tehran: Asātir.

_____. (2005/1384SH). *Khān-ol Akhavān*. Corrected by 'Ein. Ghavim. Tehran: Asātir.

Nasr, Seyyed Hossein. (1998/1377SH). *Nazar-e motafakerān-e eslāmi darbāreh-ye tabi'at*. 4th ed. Tehran: Khārazmi.

Pourjavādi, Nasrollāh. (1999/1378SH). *Darāmadi be falsafeh-ye Afloutin*. 3rd ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi.

Sajjādi, Seyyed Ja'far. (1996/1375SH). *Farhang-e 'olum-e falsafi va kalāmi*. Tehran: Amirkabir.

Schimmel, Anne Marie. (2001/1390SH). *Rāz-e A'dād (the mystery of numbers)*. 3rd ed. Tehran: Enteshārāt-e Dāneshgāh-e Adyān va Mazāheb.

Archive of SID