

Shiite Studies

September 2023, Vol. 10, No. 24, 99-123

Theoretical and Practical Relationships between Sufism and Ismailism from the Beginning to the Fall of Alamut¹

Fatemeh Aghaya²

Mohammad Javdan³

Hamidreza Shariatmadari⁴

Ali Mousavinejad⁵

(Received on: 2022-10-17; Accepted on: 2023-09-10)

Abstract

The historical connection between Ismailism and Sufism can be traced back to a period preceding the fall of Alamut. Nevertheless, it is important to note that there exist accounts documenting theoretical and practical associations between these two groups even prior to this era. Therefore, it is crucial to explore the earliest instances when Ismaili communities began establishing connections with Sufism. This article considers historical sources and accounts preceding the fall of Alamut, showing that with the beginning of the translation movement when Aristotle's idea of the unity of being entered Muslim communities, Ismailists were the first to be influenced by the idea. They formed their own beliefs and rites first in association with Bāḥīn movements and then with certain Sufi ideas of Ḥallāj in the fourth century AH. This association is manifested in the first works by Ismaili intellectuals were Sufi imitations of certain Fatimid Imams, the period of the declaration of uprising in Alamut, and performance of Sufi rites and practices in their royal courts.

Keywords: Ismailism, Sufism, Nazaris, Alamut.

1. This article is derived from Fatemeh Aghaya, "Sayr taṭawwur andīshi-yi imamat dar miyān Ismā'īliyān Nazārī az āghāz tā dawrān mu'āshir," PhD diss., University of Religions and Denominations, Qom, Iran, 2023.

2. PhD student, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: fatemeh.7887@gmail.com

3. Assistant professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: javdan@urd.ac.ir

4. Associate professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: shariat@urd.ac.ir

5. Assistant professor, Department of Shiite History and Sects, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: mousavinejad@urd.ac.ir

مناسبات نظری و عملی تصوف و اسماعیلیه از آغاز تا سقوط الموت^۱

فاطمه آقایا^۲، محمد جاودان^۳

حمیدرضا شریعتمداری^۴، علی موسوی نژاد^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۱۹]

چکیده

ارتباط اسماعیلیان با تصوف در تحقیقات مختلف غالباً در زمانی پس از سقوط الموت گزارش شده است؛ در حالی که گزارش‌هایی از مناسبات نظری و عملی این دو گروه پیش از آن زمان وجود دارد؛ در نتیجه این مسئله قابل بررسی است که نخستین ارتباط جوامع اسماعیلی با تصوف چه زمانی بوده است؟ این نوشتار با بررسی منابع و گزارش‌های تاریخی تا پیش از سقوط الموت نشان می‌دهد با شروع نهضت ترجمه که اندیشه‌های وحدت وجودی ارسطومیان جوامع مسلمان راه یافت؛ اسماعیلیان نخستین جزء متأثران این اندیشه بودند و ابتدا همراه با جریان‌های باطنی و سپس هم‌نوا با برخی اندیشه‌های حلاج صوفی قرن چهارم. عقاید و مناسک خود را شکل دادند؛ آثار نخستین اندیشمندان اسماعیلی، تقیدات صوفیانه برخی از ائمه فاطمی، دوره اعلان قیامت الموت و برگزاری آداب و مناسک صوفی در دربار از مظاهر این ارتباط و مناسبات است.

کلیدواژه‌ها: اسماعیلیان، تصوف، نزاریان، الموت.

۱. این مقاله برگرفته از: فاطمه آقایا، «سیر تطور اندیشه امامت در میان اسماعیلیان نزاری از آغاز تا دوران معاصر»، رساله دکتری، استاد راهنما: محمد جاودان، دانشکده تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۴۰۲، است.

۲. دانشجوی دکتری تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)

fatemeh.7887@gmail.com

۳. استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران javdan@urd.ac.ir

۴. دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران shariat@urd.ac.ir

۵. استادیار گروه تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران mousavinejad@urd.ac.ir

مقدمه

اسماعیلیه فرقه شیعه‌ای هستند که بر حقانیت خلافت اولاد امام علی (ع) تا زمان امام جعفر صادق (ع) همراه گروه امامیه بودند؛ اما در ادامه امامت را در اولاد اسماعیل بن جعفر صادق جستجو کردند. اسماعیلیه از جمله گروه‌هایی هستند که گزارش‌هایی از ارتباط اندیشه‌ای آنها با متصوفه از ابتدای پیدایش فرقه قابل بررسی است؛ در واقع نفوذ و گسترش حکمت یونانی که با ترجمه متون به ویژه در دوران خلافت عباسی وارد جوامع مسلمان شد و منجر به پیدایی علم کلام شد (زیدان، ۱۳۷۲: ص ۵۵۱ - ۵۵۸) عده‌ای را به استفاده از آنچه از علوم یونانی به آنها رسیده بود سوق می‌داد؛ بنابراین رفته رفته ادبیات ارسطو، فیلسوف یونانی قبل از میلاد مسیح، که در فلسفه خود بر حکمت و تلاش و حرکت انسان به سمت علت غایی [خداوند] (دورانت، ۱۳۳۵: ص ۶۱) تأکید بسیار داشت و شخصی را حکیم می‌دانست که بیشترین شناخت کلی را در مورد همه چیز دارد و از این بُعد مورد ستایش همگان است (لطفی، ۱۳۹۰: ص ۵ و ۷)، در دانش و تفکر مسلمین وارد می‌شد.^۲

گفتنی است ظرفیت نداشتن گروهی از مسلمانان سبب شد اشخاصی چون ابوالخطاب (م ۱۳۸ ق) برداشتی افراطی از این مطالب کنند یا برای خود ادعای اتحاد با علت غایی (خداوند) کنند یا این ادعا را برای ائمه شیعه مطرح نمایند و جنبه‌های الوهیتی به ایشان نسبت دهند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۱۱). پرورش اندیشه اتحاد با خدا و تلاش برای رسیدن به این درجه از فیض در اندیشه‌های صوفیان مشهوری که اتفاقاً در برخی از منابع بر پیروی علم باطن توسط متصوفه تصریح شده است (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۲۶۶)^۳ همچون حلاج و ندای أنا الحق او منعکس شد؛ حلاج آنچه از فنا در نظر داشت، تجربه‌ای بود نزدیک به آنچه پیامبر (ص) در شب معراج به آن رسید (روژه، ۱۳۷۰: ص ۱۳۲ - ۱۳۸).

باطنیان اسماعیلی نیز دیدگاه حرکت نفس به سمت علت غایی را تشریح کردند و قیامت و کمال نفس را آن هنگام دانستند که نفس به اتحاد با «عقل اول» برسد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۳۰)؛ با این تفاوت که در اندیشه اسماعیلی برای رفع اتهام عقیده به الوهیت که در مورد حلاج به اعدام او منجر شد، «عقل اول» به جای خداوند علت غایی در نظر گرفته شد که نفس می‌بایست به او دست یازد. کمی بعد نظریه انسان حکیم یا کامل (قطب) توسط ابن عربی عارف و شاعر قرن هفتم معاصر محمد دوم پنجمین رهبر نزاری در الموت که هجده سال از او کوچک‌تر بود، کامل‌تر شد (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۷)؛ در نهایت با تبیین و تشریح جایگاه امام در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق) که گرایش‌های صوفیانه داشت و از جانب داران اندیشه حلاج و بایزید بسطامی صوفی قرن سوم بود (سجادی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۷)، به شکوفایی خاص خود رسید. با وجود اختلاف در مذهب خواجه نصیرالدین، شواهد نشان‌دهنده آن است وی که در دوران محمد سوم به الموت رفته بود و هاجسن شرق‌شناس معاصر او را تنها نویسنده زمان آن دوره الموت می‌داند (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۲۵)، در شرایط تقیه مدتی را برای نزاریان اندیشه‌پردازی کرد؛ حتی تعریف جدیدی از «ستر» و مقام «امام» ارائه داده است و کتاب روضة التسليم او از جمله نگارش‌هایی است که در آن شرایط نوشته شده است (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۶۷).^۲

افزون بر مناسبات نظری، مناسبات عملی نیز میان هر دو گروه اسماعیلیه و متصوفه وجود داشت؛ تقیدات برخی از ائمه فاطمی به انجام برخی از مناسک صوفی و برگزاری جلسات رقص و سماع در دربار نمونه آن است که در قسمت مناسبات فاطمیان با متصوفه به این مهم پرداخته شده است؛ حتی جایگاه امام در دوره اعلان قیامت الموت و پس از آن که عملاً جایگاه امام مانند انسان حکیم یا پیر و شیخ در عالم تصوف بود که دست‌گیری افراد به منظور رسیدن به فیض و اتحاد با خدا می‌کرد (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۶).

پیشینه تحقیق

چنانچه اشاره شد، پژوهش‌های انجام شده پیرامون موضوع مقاله با پیش فرض ارتباط اسماعیلیه با تصوف پس از زمان سقوط الموت نگاشته شده است و بر اساس همین اندیشه پردازش شده‌اند؛ تنها مستشرقان معاصری چون هاجسن و پیرو ایشان فرهاد دفتری در نگاشته‌های آخرین خود بر ارتباط اسماعیلیه با متصوفه در دوران الموت صحه گذاشته‌اند که آنها نیز به ارتباط مؤثر اسماعیلیه پیش از آن زمان، به ویژه با مشایخ بزرگ صوفی ایرانی که روند تحقیق حاضر است، اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها کامبیز کبیری نویسنده مقاله «غار میلک الموت: خلوتگاه صوفی» و امیر جوان آراسته در مقاله «تأثیرپذیری تصوف از اسماعیلیه» بر ارتباط اسماعیلیه با منصور حلاج تأکید کرده‌اند که از نگارش کبیری به دلیل قرابت و نزدیکی بیشتر با موضوع، در این تحقیق استفاده شده است.

ارتباط اسماعیلیه با نخستین جریان‌های باطنی

جابر بن حیان (م ۱۶۰ ق) از شخصیت‌های مهمی است که پیوند میان او و متصوفه و اسماعیلیه قابل بررسی است. شیخی استاد فلسفه معاصر، او را از زهاد کوفه معرفی می‌کند (شیخی، ۱۹۸۲: ص ۲۶۵) و ابن ندیم فهرست نگار سده چهارم، در فهرست خود درباره او آورده است: «معروف به صوفی بود» (ابن ندیم بغدادی، ۱۴۳۰: ص ۴۲)؛ نیز نویسنده اخبار الحکماء او را «جابر بن حیان الصوفی» معرفی می‌کند و او را از مقلدان علم باطن می‌داند (قفطی، ۲۰۰۵: ص ۱۲۴). صوفی بودن جابر با دلایلی از جانب شیخی نقد شده است؛ اما زرین کوب بر این خبر به واسطه وجود نوشته‌های جابر و ورود او به علوم مانند کیمیا و نجوم و دیگر علوم که به علوم غریبه مربوط می‌شود و همچنین ارتباط جابر با حلقه‌های شیعی‌ای که صوفیانی مانند حلاج و ذوالنون مصری (م ۲۳۶ ق) با آن مرتبط بودند، صحه

می‌گذارد (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ص ۳۷)؛ البته در زمان معاصر برخی از مورخان وجود جابر را به کلی انکار کرده‌اند و او را ساخته و پرداخته اسماعیلیانی می‌دانند که به دلیل دوران اختفایی که در آن می‌زیستند، عقاید و اندیشه‌های خود را به او نسبت داده‌اند (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۲۶۷)؛^۵ از قضا چون او از شاگردان امام صادق (ع) معرفی شده بود، شخصیتی بسیار مؤثر واقع شد (عالم‌زاده و کوهکن، ۱۳۸۴: ص ۳)؛ مشابه اتفاقی که برای گروه اخوان الصفا که اشخاصی با هویت مجهول هستند نیز به وقوع پیوست؛ نگاشته‌های اخوان الصفا بسیار مشابه آنچه از تألیفات جابر و مفضل بن عمر جعفی برجای مانده می‌باشد که محتوای ادواری بودن تاریخ را در خود دارند که به کیسانیه منسوب است (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۱۱۷) و همگی شالوده‌ای از تعالیم گنوسی و هرمتی بود که ترکیبی از اندیشه‌های یونانی و شرقی است و بر معرفت باطنی برای رسیدن به رستگاری که منجر به رؤیت خدا می‌شد، تأکید داشت (هادی‌نیا، ۱۳۸۸: ص ۱۲۸؛ نصر، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۱۴۶ - ۱۴۸).

مهم‌ترین شخصی که جریان تأویلات باطنی با او ادامه یافت، ابوالخطاب محمد بن ابی‌زینب معروف به مقلص اسدی (م ۱۳۸ ق) است. او ظاهراً نخستین شیعی مذهبی است که نهضتی از نوع باطنیه را سازمان داد (هادی‌نیا، ۱۳۸۸: ص ۱۰۸). صوفی مسلک بود و اعتقاد به باطنی بودن اعمال داشت و معتقد بود خداوند بر اولیائش و کسانی که به شناختی از ائمه رسیده‌اند، واجبات شرعی را ساقط کرده است و چیز حرامی برای آنها وجود ندارد (ابن اثیر، ۱۳۸۶: ج ۸، ص ۲۹). خطاییه جعفر صادق (ص) را اله می‌دانستند و معتقد بودند خداوند در صورت او برای مردم ظاهر شده است و می‌پنداشتند همه مؤمنان و موجودات از جانب خدا وحی دریافت می‌کنند؛ همان‌گونه که قرآن بر وحی به زبور عسل اشاره کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۱۱). ابوالخطاب اسماعیل فرزند امام صادق (ص) را به نظریات خود متمایل کرده بود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۱۱) و بر اساس برخی گزارش‌ها پدر معنوی او بود (طوسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۵۷۵)؛ به دلیل همین ذهنیت‌ها که در مورد الوهیت امام ساخت،

مورد لعن و تبری امام قرار گرفت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۱۱). شیعی او را تا حدودی مسبب شکل‌گیری تصوفی بیان می‌کند که بر اساس همان افکار تأسیس شد (شیعی، ۱۹۸۲: ص ۱۳۷). شخصیت و اندیشه‌های او چنان با اسماعیلیه گره خورده است که نوبختی. متکلم امامی قرن سوم و چهارم. آنها را «اسماعیلیه خطابیه» معرفی می‌کند (نوبختی، ۱۴۳۹: ص ۱۰۵) که چند دسته شدند؛ عده‌ای از آنها ابتدا همراه ابوالخطاب بودند و در مسجد کوفه قیام کردند؛ سپس با مرگ ابوالخطاب با محمد بن اسماعیل همراه شدند. عده‌ای دیگر نیز معتقد بودند روح امام جعفر صادق (ص) در ابوالخطاب حلول کرده است و پس از غیبت ابوالخطاب در محمد بن اسماعیل وارد شده است. اینان امامت را از آن به بعد در فرزندان محمد بن اسماعیل تعمیم دادند؛ آنها که از مبارکیه، جریان اصلی از اسماعیلیه که معتقد به مهدویت محمد بن اسماعیل بود و او را هفتمین امام و آخرین امام دور پایانی می‌دانست، جدا شدند، قرمطیان نامیده شدند (نوبختی، ۱۴۳۹: ص ۱۰۷. ۱۰۸). مطابق با این گزارش نوبختی و گزارش شهرستانی متکلم و مورخ مشهور قرن ششم که عده‌ای از اسماعیلیه را «باطنیه» می‌نامد و آنها را مانند خطابیه جزء غالیان می‌داند، مبارکیه^۶ و واقفیه^۷ را ذیل اسماعیلیان منشعب شده از امامیه جای می‌دهد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۴۰). به نظر می‌رسد اسماعیلیه را ابتدا بتوان در دو گروه اسماعیلیان باطنی (خطابیه) و اسماعیلیان غیر باطنی تقسیم کرد که در انشعابات بعدی اسماعیلیه از هر دو گروه حضور داشتند.

بایزید بسطامی، حلاج و ذوالنون مصری (م ۲۴۵ ق) از دیگر شخصیت‌های بسیار مهم جریان باطنی هستند؛ شیعی ادعای الوهیت حلاج را ادامه راه و روش ابوالخطاب می‌داند که بعد از ادعای وصایت امام و بعد نبوت برای خود، ادعای الوهیت خویش را نیز طرح کرد (شیعی، ۱۹۸۲: ص ۱۳۹)؛ نیز معتقد است حلاج دست‌کم برخی از عقاید خویش را از افکار غالیانه خطابیان وام گرفته بود (شیعی، ۱۹۸۲: ص ۱۳۹)؛ او نیز تعبیر وحدت وجودی مانند ابوالخطاب داشت و معتقد بود خداوند در صورت مخلوقاتش ظاهر می‌شود و مخلوق

می‌تواند در لحظه او را رودررو ببیند و چنین تعبیری را در دیوان اشعار خود استفاده کرده است (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۱۳۸). او زیارت کعبه را روز پر عظمتی می‌دانست که بشریت با الوهیت همراه می‌شود و روز رستاخیز اجساد انسانی است و چون معتقد به سکونت خداوند در وجود انسان‌هایی بود که به حقیقت رسیده‌اند، طواف کعبه با جسم ظاهری را به ویژه برای ایشان امری بیهوده می‌دانست (روژه، ۱۳۷۰: ص ۴۲). حلاج را به راستی می‌توان پیرو کیش باطنی‌ای دانست که اسماعیلیان نخستین از او الگو گرفته‌اند و بسیاری از دیدگاه‌های خود را وامدار او هستند.

درواقع این میزان از پیوند کلامی میان خطابی، حلاج و اسماعیلیه قابل بررسی است؛ در برخی از متون سرّی اسماعیلی آمده است حلاج به دست داعی بزرگ اسماعیلی حسین اهوازی به کیش اسماعیلی درآمده بود؛ بنابراین شاید بتوان سرآغاز ارتباط اسماعیلیه با صوفیان را در ملاقات حسین اهوازی با حلاج جستجو کرد (کبیری، ۱۳۹۸: ص ۷). غزالی فقیه و شاعر ایرانی مشهور قرن پنجم نیز معتقد بود مسلک فلسفی حلاج مانند مسلک اسماعیلیه و باطنیه است؛ هنگامی که او را به دار آویختند نیز در کنار دار لوحی آویخته بود که در آن نوشته بود «این شخص یکی از مبلغین قرمطی است» (روژه، ۱۳۷۰: ص ۱۹۸). شیبی نیز ارتباط حلاج با تشیع را از طریق مذهب اسماعیلی و قرامطه می‌داند و دلایلی را ارائه می‌دهد (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۳۶۸-۳۷۱). درباره ذوالنون نیز آمده است به مشرب اسماعیلی معتقد به تجرد از بدن و سلوک نفس تا اتصال به حقیقت و رسیدن به مقام امام معصوم بود که در این حالت تکالیف از او ساقط می‌شد (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۳۶۵). به هر حال اینکه حلاج بر روی مسلک اسماعیلیه اثر گذاشته باشد یا اسماعیلیه حلاج را به کیش خود درآورده باشند، ارتباط تنگاتنگ اندیشه‌ای جریان اسماعیلیه خطابی و حلاج از مشایخ بزرگ صوفیه با اندیشمندان اسماعیلی و سپس نزاریان ایران انکار نشدنی است.

در این میان آرای ابویعقوب سجستانی اندیشمند اسماعیلی (م ۳۳۱ ق) در کشف المحجوب کاملاً مطابق با آرای وحدت وجودی حلاج است. او یکی شدن خرد را با وحدت در سه نوع ترسیم می‌کند؛ نوع اول شناختن آفریدگار است که چون شناخت به ماهیت و مائیت و کیفیت چیز است و در مورد خدا هر عقلی نتواند به این شناخت برسد؛ چراکه نور خداوند مانع می‌شود، این نوع از معرفت مخصوص عقل اول است و اوست که به این معرفت نایل می‌گردد و همه معرفت و اقراری به وحدت باری محتاج این معرفت و اقرار عقل اول است. نوع دوم از یکی شدن در این است که تمام کثرات را منتفی دانسته و بر وحدت وجود در ذات انسان [خود] تأکید کند؛ هنگامی که خرد خود را شناخت، در حالی که چیزها در خویش ظاهر می‌بیند، اما در واقع آنها را بسیار نپنداشته و آن همه را یکی می‌بیند. نوع سوم اما هنگامی است که عقل وحدت را می‌شناسد از آن جهت که پروردگار از نیستی همه چیز را هست کرده و این شناختن عدم، امکان یافتن هستی دیگر و همچنین ظاهر شدن این هستی از نیستی نوع سوم از این یکی شدن دانسته شده است (سجستانی، ۱۳۵۸: ص ۱۷-۱۸). همچنین او در همان اثر بر فرود آمدن نفس به صورت مردم تأکید می‌کند و افزون بر وحدت نفس با عقل، بر وحدت نفس با طبیعت نیز صحه می‌گذارد و هر سه را بر یک کرانه می‌داند (سجستانی، ۱۳۵۸: ص ۲۹).

حکومت فاطمی و مناسبات آنها با متصوفه

«مبارکیه» تا مدت‌های زیادی با حجت‌ها و داعیان مختلف به امر تبلیغ دعوت مشغول بود تا اینکه در دهه ۲۸۰ ق شکافی دیگر میان ایشان ایجاد شد؛ عده‌ای قایل به رهبری نهضت اسماعیلی برای شخصی به نام عبیدالله شدند که نسل خود را به محمد بن اسماعیل می‌رساند و پیش از این نیز مقام حجت را داشت. اینان حکومتی شکل دادند که فاطمیان

نام گرفت. در مقابل عده‌ای تحت رهبری داعی دیگر اسماعیلی حمدان بن اشعث ملقب به قرمط تغییرات جدید را نپذیرفتند و بر عقاید پیشین اصرار ورزیدند که به قرامطه معروف شدند (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۱۴۸).

در ابتدای حکومت فاطمی و به واسطه آنکه اسماعیلیه همواره مورد اتهام به ترک ظواهر و مناسک دینی و ارائه احکام باطنی بودند و این امر حفظ حکومت را به مخاطره می‌انداخت، فاطمیان با کمک قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ ق) سعی کردند فقه فاطمی را تدوین کنند و به واسطه آن تأکید خود را بر ظواهر شرعی اعلام نمایند و خود را هم سو با جریان عقل‌گرای بغداد نشان دهند؛ مسئولیت این کار را نیز از همان ابتدای حکومت قاضی القضاة که داعی‌الدعات نیز بود (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۲۱۰) بر عهده داشت.

بنابراین در ظاهر اسماعیلیان فاطمی تا مدتی از تصوف باطنی برای تثبیت حکومت فاصله گرفتند؛ اما پس از اندک زمانی در دوران خلیفه ششم فاطمی حاکم بامرالله (م ۴۱۱ ق) که گرایش‌های صوفیانه داشت (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۲۲۶) و توسط اقوال نوافلاطونی و صوفیانه در کتب حمیدالدین کرمانی (م ۴۱۱ ق) که با تشریح عقول ابداعی و انبغاتی حرکت نفس را به سمت کمال ثانی و رسیدن به بقا که سعادت ابدی است از طریق تهذیب نفس تشریح می‌کرد (تامر، ۱۹۹۱: ص ۱۵۹)، اندیشه‌های تصوف میان اسماعیلیان فاطمی که شاید این بار تحت تأثیر مکتب بغداد که ترکیبی از عقل‌گرایی و فنا در ذات باری بود، جان دوباره گرفت و بار دیگر گرایش و پیوند جدایی‌ناپذیر اسماعیلیه و تصوف رخ نشان داد.

حمیدالدین که ابتدا بزرگ‌ترین داعی باطنی شهر کرمان بود، با حمله محمود غزنوی (۳۶۱-۴۲۱ ق) احتمالاً در سال ۴۰۸ به سمت قاهره فرار کرد و در آنجا مورد احترام حاکم بامرالله (حکومت ۳۸۶-۴۱۱ ق) قرار گرفت (تدین، ۱۳۷۸: ص ۴۴۹)؛ البته برخی گزارش‌ها نشان از آن است که او به دعوت حاکم برای مبارزه با گروهی که به دروزیه معروف شدند، به قاهره فراخوانده شد (ابو عزالدین، ۱۳۷۲: ص ۱۲۹). دروزیه فرقه‌گالی متأثر از جریان باطنی

خطابی (تدین، ۱۳۷۸: ص ۲۲۶) که همواره در دل اسماعلیه نفوذ داشت، در زمان حاکم به وجود آمد و زمان اوج فعالیت ایشان بین سال‌های ۴۱۱ تا ۴۳۵ ق بود که با استفاده از اندیشه‌هایی که پیش از آن توسط ابوالخطاب و حلاج و سجستانی تبیین شده بود، حلول عقل کلی را در کالبد حاکم تشریح کرده و به این ترتیب عقیده الوهیت او را ترویج نمودند؛ همان‌گونه که پیش از این الوهیت امام صادق (ع) توسط ابوالخطاب توجیه شده بود. البته رفتارهای حاکم بی‌تأثیر در به وجود آمدن چنین شرایطی نبود؛ تمایل شدید وی به زهد و پوشیدن البسه ساده از سال ۴۰۰ (تدین، ۱۳۷۸: ص ۲۲۶) و تمایل به خلوت و عبادت‌های شبانه که گفته شده است او را ساعت‌ها غرق در تفکر و عبادت می‌کرد (ابوعزالدین، ۱۳۷۲: ص ۱۳۲)، همگی سبب برجسته شدن دوباره تمایلات باطنی میان اسماعیلیان شد.

از دیگر خلفای فاطمی که گزارش‌هایی مبنی بر ارتباط او با متصوفه آمده است، الامر باحکام الله (م ۵۲۴ ق) خلیفه دهم فاطمی است. عارف تامر نویسنده و شاعر معاصر نزاری با گزارش مقریزی، گرایش به تصوف را در انتهای دولت فاطمی روزافزون بیان می‌کند و برگزاری مجالس رقص و سماع را در قصر او گزارش می‌نماید (تامر، ۱۹۹۱: ج ۴، ص ۱۵۸ - ۱۵۹)؛ حتی درباره دانشمندان مصری نوعی عبادت «علمی» را بیان می‌کند که ویژه خودشان بود و معروف به علم باطن و تأویل بوده است؛ نیز در همین قسمت بر گرایش برخی آرای حمیدالدین به آرای صوفیان صحنه می‌گذارد (تامر، ۱۹۹۱: ج ۴، ص ۱۵۸ - ۱۵۹).

ارتباط نزاریان با تصوف در دوران الموت

حدود دویست سال بعد از تشکیل حکومت فاطمی هنگام وفات مستنصر بالله (م ۴۸۷ ق) هشتمین خلیفه فاطمی و اختلاف بر سر جانشینی وی، اسماعیلیان فاطمی برای همیشه به دو شاخه دیگر تقسیم شدند؛ مستنصر ظاهراً از قبل پسر بزرگ‌تر خود مصطفی لدین الله نزار (م ۴۸۸ ق) را جانشین خود معرفی کرده بود؛ اما بدرالجمالی

سردار لشکر مستنصر و پس از مرگ او، پسرش ابوالقاسم (افضل) برنامه‌ای دیگر داشت و پس از وفات مستنصر، از فرزند کوچک‌تر او احمد حمایت کرد و در پی کودتایی درباری او را جانشین اعلام کرد و با لقب مستعلی بالله بر کرسی خلافت نشاند (دفتری، ۱۳۷۶: ص ۲۹۹ - ۳۰۰). پیروان او از این پس مستعلویان و پیروان نزار به رهبری حسن صباح (م ۵۱۸ ق) نزاریان خطاب شدند.

حکومت صباح پس از چند قیامی که توسط اسماعیلیان از سال ۴۷۳ ق در نقاط مختلف ایران و در امپراتوری سلجوقی به وقوع پیوست، سرانجام در سال ۴۸۳ در قلعه الموت پایه‌گذاری شد؛ بنابراین تیره‌ترین روابط میان آنها و سلجوقیان سنی مذهب شکل گرفت. نظام‌الملک از وزرای مهم سلجوقی (م ۴۸۵ ق) دشمن اصلی شیعیان و به‌ویژه قیام صباح بود (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۲۶۶). به گزارش زرین‌کوب هرچند در زمان ترکان سلجوقی تصوف به رسمیت شناخته شد؛ اما توسط سیاست‌های او تصوف هرچه بیشتر از یگانگی اندیشه فاصله می‌گرفت و نخستین طریقت‌های صوفیانه در خاور نزدیک اسلامی در حال شکل‌گیری بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ص ۴۷)؛ بنابراین نزاریان با تشکیل حکومت در ایران از تصوف به رسمیت شناخته شده توسط ترکان سلجوقی نیز خود را جدا کردند و هرچه بیشتر جامعه خود را با محوری‌ترین عقیده «تعلیم» که پیروان را به سوی کمال «آموزش» می‌داد، گسترش دادند.

به نظر می‌رسد در این مقطع زمانی، به دلیل غلبه مکتب کشف و شهودی در ایران، جریان اسماعیلی باطنی متأثر از خطایه نیز بیشتر نفوذ داشت؛ برای مثال استفاد از برخی گزارش‌ها شهر کرمان در قرن پنجم برای شیعیان و داعیان باطنی پناهگاه امنی به شمار می‌آمد؛ چراکه خانقاه‌ها گسترش یافتند و فرقه باطنی و تصوف هر دو در آن شهر رونق می‌گرفت (تدین، ۱۳۷۸: ص ۴۵۱؛ باستانی پاریزی، [بی‌تا]: ص ۶۵)؛ نیز حسن صباح بعد از سفر قاهره حدوداً در سال ۴۷۳ به کرمان سفر کرد و مقدمات گسترش فرقه را در

کرمان فراهم کرد (تدین، ۱۳۷۸: ص ۴۵۱)؛ حتی در زمان ایران شاه فرزند قاورد سلطان که به سال ۴۹۵ در کرمان بر تخت شاهی نشست، ظاهراً چنان نفوذ فرقه باطنی و متصوفه در دربار عیان و آشکار بود (کرمانی، ۱۳۲۸: ص ۱۷) که موجب اعتراض علما شد و سرانجام ایران شاه جوان به حکم علما به قتل رسید (تدین، ۱۳۷۸: ص ۴۵۳). شهرستانی نیز به دلیل اینکه صباح حامل همان اندیشه‌های باطنی پیشین بود، آنها را «الباطنیه القدیمه» می‌نامد که حامل دعوت جدیدی بودند؛ همان‌ها که تعالیم‌شان را به بعضی از کلام فلاسفه گره زده و برای هر ظاهری باطنی بیان کردند و برای تمامی شرایع اسلامی و احکام، اوزانی در عالم متصور شده و در قلعه‌ها متحصن شدند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۲۲۸ - ۲۳۰). او درباره عقاید باطنیه قدیم که آمیخته به فلسفه ارسطویی بود، آنها را قایل به نوعی حرکت رو به کمال برای نفس می‌داند که قیامت کبری را آن موقع که نفس به درجه کمال رسید، تعریف می‌کردند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۷۳ - ۱۷۴). سجستانی نیز بر همین حرکت ارادی نفس به سمت عقل اول و اتحاد با او تأکید می‌کند و سپس فروآمدن نفس را به صورت مردم به سه روش می‌داند: تلقین، آموختن از عالمان دین و آموختن از خداوندان دین (سجستانی، ۱۳۵۸: ص ۲۸). به عقیده برخی اندیشمندان، تعلیم صباح بسیار مشابه با اعتقادات صوفیانه است و به این تعبیر مطابق با «فصول اربعه». رساله کلامی منسوب به او - معلم شیخی که مریدان را راهنمایی می‌کند توصیف شده است (مایر، [بی تا]: ص ۱۰۶). همچنین نزاریه مناسکی همچون مناسک صوفیانه داشتند؛ در برخی منابع از غار میلک واقع در منطقه کوهستانی الموت در شمال قزوین، در جایگاه مکانی برای چله نشینی و خلوت یاران صباح گزارش شده است (کبیری، ۱۳۹۸: ص ۸). دفتری معتقد است ترکیب و تلفیق نزاریان با صوفیان در دوران الموت شروع شد (دفتری، ۱۳۷۶: ص ۵۱۷) و هاجسن شرق شناس و پژوهنده تاریخ، اعلام قیامت در الموت توسط حسن دوم (م ۵۶۱ ق) را عاملی برای این پیوند می‌داند.^۸ او همچنین محمد دوم (م ۶۰۷)

پسر حسن دوم را نویسنده‌ای پرکار معرفی می‌کند که به زبان فیلسوفان نگارش می‌کرد و معتقد بود امام کسی است که مردم با ارشاد و رهبری او در کشف باطن خود نایل می‌شوند و به خود آگاهی می‌رسند (لویس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۵). هاجسن معتقد است این معنا تقریباً مشابه با تعبیر پیر و شیخ در تصوف است و نقطه تمایز آن با اعتقاد صوفیان، در جایگاه امام در اندیشه الموت و بعد از اعلام قیامت است که از این نظر البته پیر هرگز به جایگاه امام در اندیشه اسماعیلیه نمی‌رسد (لویس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۵).

بنا بر نظریه تکامل ارسطو که معتقد بود: «طبیعت هر شیئی در عالم برای استکمال خاص خویش در جنبش است و به سمت علت غایی خویش در حرکت» (دورانت، ۱۳۳۵: ص ۶۱)، دیدگاه انسان کامل^۱ بر اساس اندیشه دیگر فلسفی «هر شیئی با ماهیتش یک و همان است» (لطفی، ۱۳۹۰: ص ۲۷۴) نیز استوار است. درحقیقت «کامل» در دیدگاه فلاسفه آن شیئی و چیزی را گویند که از حیث فضیلت و نیکی خاص خود باشد و در مرتبه‌ای باشد که هیچ چیزی نتواند بر او برتری یابد و اشیائی را کامل مینامند که به غایت وجود خود. که خیر است. رسیده باشند (لطفی، ۱۳۹۰: ص ۲۰۹). به همین ترتیب حلاج بر رجعت به خدا نظریه پردازی کرد (روژه، ۱۳۷۰: ص ۱۴۳). معلم یا حجت نزاری نیز همان نفس تکامل یافته به سوی عقل اول بود که سجستانی پیش از این تبیین کرده بود و آن نفس همه چیزدان که ارسطو آن را حکیم می‌نامید (لطفی، ۱۳۹۰: ص ۷)؛ با این تفاوت که مقام امام دور قیامت ارتقا یافته و به وحدت رسیده بود؛ هاجسن این‌گونه توضیح می‌دهد: «اتفاق قیامت در الموت خلاصه شده بود در اینکه مؤمن کامل دیگر چیزی غیر از امام نبیند و به عبارت دیگر، در بهشتی که حسن دوم برپا کرده بود، اشخاص می‌توانستند خدا را رودررو ببینند خدایی که در صورت امام آمده بود و دیدن امام در واقع دیدن خدا بود» (لویس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۶). در این مرحله امام با خداوند (نه عقل اول) متحد شده و پیروان خاصه نیز «اهل وحدت» بودند (دفتری، ۱۳۹۳: ص

(۴۵۱) و چون در قیامت روز عمل نیست و حساب است، تکلیف و شریعت نیز ساقط شده و از این به بعد باید به «باطن حقیقت» روی آورند؛ برای مثال به جای نماز خواندن مردم باید در دل خویش دایم به یاد خدا باشند (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۴۴).

بعد از محمد دوم، با اقدامات پسر او حسن سوم (م ۶۱۸ ق) عملاً نزاریان به جامعه تصوف وارد شدند و با مشایخ صوفی ارتباط برقرار کردند؛ حال آنکه پیش از این جامعه‌ای مستقل بودند که از تصوف کشف و شهودی متأثر بودند. او که زاده مادری سنی مذهب بود (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۲۴)، به دلیل پذیرش مذهب تسنن برای خود و پیروان، از جانب خلیفه ناصر عباسی ملقب به عنوان نومسلمان شد (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۶۲)؛ در حالی که جامعه نزاری ایران پیش از این به دلیل نسخ شریعت ملقب به ملاحده شده بود (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۴۴). سفرهایی نیز به سوریه و شام داشت و چندی از علما و فقهای سنی را که شافعی مذهب بودند، وارد جامعه اسماعیلیان کردند و از پیروان خواست از ایشان متابعت کنند (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۲۴). احتمالاً در همین مقاطع زمانی و سفرها با شیخ نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ ق) کسی که طریقت کبرویه دنباله‌رو او هستند و مشایخ دیگر در گیلان ارتباط برقرار کرد (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۲۴؛ دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۶۳). در زمان محمد سوم (م ۶۵۳) تقریرهای متفاوت‌تری بیان شد که هم شریعت سنی پدر در آن وجود داشت هم استفاده‌هایی از عقیده قیامت شد؛ به همین دلیل هاجسن بیان می‌کند: «آنچه از عقیده قیامت باقی مانده بود امید برای تکامل معنوی به صورتی نبود که تجسم کامل خود را مانند زمان قیامت، در شخصیت امام پیدا کنند. هم اکنون که مؤمنان به درجه [ضعیف] و [قوی] تقسیم شده بودند، عده‌ای می‌توانستند مانند اعمال طریقت‌های صوفی‌گری تنها سرسپرده پیر گردند و چشم به تعالیم خردمندانه او بدوزند و نیاز نباشد تلاشی برای ورود به حیات معنوی پیر از خود نشان دهند» (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۲۷). همچنین هاجسن معتقد است محمد سوم به دلیل بعضی از تبرکات و کرامات به

صورت یک پیر عارف در قزوین به حساب می‌آمد و در جایگاه یک پیر هدایایی دریافت می‌کرد (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۳۰-۳۳۱).

غیر از گزارش هاجسن مبنی بر الگوگیری هرچه بیشتر نزاریان از مناسبات تصوف، مطلب حائز اهمیت دیگر میزان ارادت و اعتقاد محمد سوم به شیخ جمال‌الدین گیلی (م ۵۶۱ ق) است که به گزارش امیر علیشیر نوایی، شیخ در زمره دوازده مرید برجسته شیخ نجم‌الدین کبری بوده است (نوایی، ۱۳۶۳: ص ۳۱۹-۳۲۰) و به گزارش رشیدالدین فضل‌الله مورخ مشهور، محمد سوم چنان مرید شیخ بود که در حالت سکر و مستی، نامه او را در دست نمی‌گرفت (همدانی، ۱۳۸۶: ص ۱۸۱). همچنین سالانه پانصد دینار طلا برای او می‌فرستاد و گویند محمد به قزوینیان پیغام داده بود اگر به دلیل آن «شیخ» نبود، شهر قزوین را ویران می‌کرد (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۴۷۸). متأسفانه کمترین اطلاعاتی از کیفیت زندگی و از شخصیت شیخ جمال‌الدین گیلی در دسترس نیست؛ اما در منبع دیگری با نام فوائح الجمال و فوائح الجلال، شیخ گیلی را از شاگردان شیخ کبری معرفی کرده‌اند و لقب او «عین‌الزمان» عنوان شده است (حیدرخانی، ۱۳۶۸: ص ۲۸). طریقت شیخ کبری و شاگردان او ادامه همان تصوف کشف و شهودی و وحدت وجودی است که اسماعیلیان همواره به آن متمایل بوده و نزاریان نیز در ادامه با آن همراه بودند.^{۱۰}

خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ ق) که از زمان محمد سوم به الموت رفته بود و هاجسن او را تنها نویسنده زمان او می‌داند، از مدافعان سرسخت تصوف و از جانب‌داران اندیشه حلاج و بایزید بسطامی بود (طوسی، ۱۳۶۱: ص ۱۵۵-۱۵۶) و حتی متأثر از روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶) از مشایخ طریقت سهروردی بود که گفته شده است شیخ نجم‌الدین خود را از شاگردان علم طریقت او می‌دانست (حیدرخانی، ۱۳۶۸: ص ۲۸) مطالب خواجه نصیر در اوصاف الاشراف چنان به مطالب روزبهان در کشف الاسرار نزدیک است که به روشنی این تأثر دیده می‌شود.

یک سال پس از وفات محمد سوم و در زمان حاکمیت رکن‌الدین خورشاه در سال ۶۵۴، با یورش مغول حکومت الموت ساقط شد و نزاریان که از آن پس دولت مستقلی نداشتند تا مدتی مخفیانه زیستند و بیش از گذشته در مسلک تصوف درآمد و ادامه راه دادند و طی این مدت دست به اقداماتی برای تشکیل مجدد حکومت زدند که نافرجام بود (مرعشی، ۱۳۶۴: ص ۱۲۳).

نتیجه

اسماعیلیه و تصوف دو عنصر جدایی‌ناپذیر از ابتدای شکل‌گیری بوده‌اند. اسماعیلیه صوفیان شیعی مذهبی بودند که جریان باطنی کشف و شهودی میان آنها نفوذ بیشتری داشت؛ بنابراین همواره از صوفیان با دیدگاه وحدت وجودی متأثر بوده و از دیدگاه‌های آنها برای تبیین اندیشه‌های خود استفاده کرده‌اند. نزاریان نیز از این قاعده مستثنی نیستند و همین پیشینه مناسبات و اثرپذیری سبب شد پس از سقوط الموت به دلیل امکان نداشتن وجود علنی، جامعه نزاری در سلک تصوف به حیات خود ادامه دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال معتزله از مطالب فلسفی ارسطو برای مبارزه با مخالفین استفاده کردند (زیدان، ۱۳۷۲: ص ۵۵۸)؛ همچنین در مورد شخصیت‌های بزرگ صوفی چون جابر بن حیان، ذوالنون مصری و حلاج آمده است که به خوبی به علوم فلسفه آشنا بوده و از آن عقاید در نگارش کتب خود استفاده می‌کرده‌اند (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۲۶۶ و ۳۶۲ و ۳۶۷).
۲. زیدان بسیاری از کتاب‌های افلاطون و ارسطو را که در دوران خلافت عباسی به عربی ترجمه شده است، آورده است. بسیاری از کتاب‌های دیگر را نیز ابن ندیم در الفهرست خود آورده است که زیدان به آنها تنها اشاره می‌کند (زیدان، ۱۳۷۲: ص ۵۶۸-۵۶۹).

۳. در مورد جابر بن حیان، ابوهاشم کوفی و حلاج و دیگران بسیاری آورده است که باطنی بوده‌اند (شیبی، ۱۹۸۲: ص ۲۶۹).
۴. دفتری تأکید می‌کند خواجه سهم شایسته و مهمی در تکامل اندیشه نزاری روزگار خود داشته است؛ همچنین رجوع شود به کتاب روضة التسليم، صفحات ۱۰۱ تا ۱۱۰؛ خواجه در این اثر شرایط ستر و شریعت و قیامت را بازگو می‌کند و با ادوار و اصطلاحات اسماعیلی مطالب را برای نزاریان توجیه و تبیین کرده است.
۵. شیبی نیز مجموعه رسائلی که پل کراوس جمع‌آوری کرده است، مربوط به اسماعیلیه و منسوب به جابر بن حیان می‌داند.
۶. اسماعیل به روایات شیعیان دوازده‌امامی، در همان زمان حضور امام جعفر صادق (ع) وفات یافت (صدوق، ۱۳۷۵: ص ۳۰۹). مطابق با گزارش شهرستانی، عده‌ای وفات او را نپذیرفتند و بر غیبت و رجعت او معتقد شدند که مشهور به اسماعیلیه واقفیه هستند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۴۹).
۷. برخی از اسماعیلیه، وفات اسماعیل را پذیرفتند؛ ولی چون او نص جانشینی از پدر داشت، معتقد بودند نص باطل نخواهد شد و در اولاد او باقی خواهد ماند که به آنها مبارکیه گفته می‌شد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ص ۱۴۹).
۸. «به‌رحال قیامت، بنیادی برای هویت غایی اسماعیلیان نزاری به عنوان یک طریقت تصوف که پس از سقوط الموت ظاهر شد، ایجاد کرد» (لوئیس، ۱۳۶۳: ص ۳۱۸).
۹. تبلور اندیشه انسان کامل در دوره پس از الموت را شاید بتوان در منظومه معروف گلشن راز اثر شیخ محمود شبستری مشاهده کرد که به گفته فرهاد دفتری او نخستین شاعر اسماعیلی بود که افکار و اندیشه‌های مذهبی خود را به نظم و در لفاف اصطلاحات صوفیانه در سال ۷۱۷ بیان کرد (دفتری، ۱۳۹۳: ص ۵۱۶).
۱۰. کوتاه اینکه طریقت سهروردی و طریقت کبری به زودی به یکدیگر گره خوردند و در منابع مختلف، طریقت سهروردی یکی از شاخه‌های کبرویه دانسته شده است؛ چراکه شیخ شهاب‌الدین سهروردی خرقة ارشاد و خلافت از شیخ نجم‌الدین پوشیده بود (حیدرخانی (مشتاقعلی)، ۱۳۶۸: ص ۵۳). از طرفی زرین‌کوب طریقت نعمت‌اللهیه (طریقتی که اسماعیلیان محمدشاهی و آقاخان‌ی هم‌آهنگ ایشان هستند) را منسوب به طریقت سهروردی می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ص ۱۷۲).

کتابنامه

- ابن اثیر، عزالدین بن اثیر (۶۸۳ق)؛ الکامل فی التاریخ؛ بیروت: دار صادر.
- ابن ندیم بغدادی، ابوالفرج محمد بن اسحاق (۳۴۱ق)؛ کتاب الفهرست؛ لندن: مؤسسه فرقان التراث الاسلامی.
- ابوعزالدین، نجلام (۲۷۳۱)؛ تحقیقی جدید در تاریخ، مذهب و جامعه دروزیان؛ ترجمه: احمد نمایی؛ چ اول، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پاریزی باستانی، محمد ابراهیم [بی تا]؛ سیر تحولات مذهبی در کرمان؛ دانشکده علوم و ادبیات انسانی، گروه آموزشی تاریخ.
- تامر، عارف (۱۹۹۱م)؛ تاریخ الدعوه الاسماعیلیه - الدوله النزاریه؛ چ اول، [بی جا]: نشر الرياض.
- تدین، عطاء الله (۸۷۳۱)؛ نقش آفرین الموت؛ چ اول، تهران: انتشارات تهران.
- حیدرخانی (مشتاقعلی)، حسین (۸۶۳۱)؛ فوائج الجمال و فوائج الجمال؛ چ اول، [بی جا]: انتشارات مروی.
- دفتری، فرهاد (۶۷۳۱)؛ تاریخ و عقاید اسماعیلیه؛ ترجمه: فریدون بدره‌ای؛ چ دوم، تهران: نشر فرزاد.
- _____ (۳۹۳۱)؛ تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه؛ ترجمه: فریدون بدره‌ای؛ چ اول، تهران: نشر فرزاد.
- دورانت، ویل (۵۳۳۱)؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه: عباس زریاب خویی؛ تهران: کتابخانه دانش.
- روژه، آرنالدز (۷۳۱)؛ مذهب حلاج؛ ترجمه: عبدالحسین میکده؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۳۸۳۱)؛ تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن؛ ترجمه: مجدل‌الدین کیوانی؛ تهران: [بی نا].
- _____ (۵۸۳۱)؛ جستجو در تصوف ایران؛ تهران: امیرکبیر.
- زیدان، جرجی (۲۷۳۱)؛ تاریخ تمدن اسلام (جلد اول تا سوم)؛ ترجمه و نگارش: علی جواهرکلام؛ چ هفتم، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، ضیاء‌الدین (۴۸۳۱)؛ مقدمه‌ای بر عرفان و تصوف؛ چ یازدهم، تهران: انتشارات سمت.
- سجستانی، ابویعقوب (۸۵۳۱)؛ کشف المحجوب؛ تهران: کتابخانه طهوری.
- سلیمان بن حیدر (۷۹۳۱)؛ شرح قصیده شجره نسب ائمه اسماعیلی نزاری مؤمنی؛ ترجمه: علی اکبر ضیایی؛ چ اول، [بی جا]: نشر بین‌المللی امین.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۴۶۳۱)؛ الملل و النحل؛ منشورات شریف رضی؛ چ سوم، قم: چاپخانه امیر.
- شیبی، کامل مصطفی (۲۸۹۱م)؛ الصلة بین التصوف و التشیع؛ چ دوم، مصر - قاهره: دار المعارف.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۵۷۳۱)؛ الأمالی؛ چ اول، قم: مرکز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۶۳۱)؛ اوصاف الاشراف؛ تصحیح: نجیب مایل هروی؛ مشهد: انتشارات امام. طوسی، محمد بن حسن (۴۰۴۱ ق)؛ اختیار معرفه الرجال (رجال کشی)؛ تصحیح و تعلیق: میرداماد استرآبادی؛ تحقیق: سید مهدی رجائی؛ قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- عالم زاده، هادی و رضا کوهکن (۴۸۳۱)؛ «مسئله جابری (نوع شناسی اشارات جابر بن حیان به امام جعفر صادق)»، نشریه اسلام پژوهی، ش ۱.
- قفطی، علی بن یوسف (۵۰۰۲ م)؛ اخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ محقق: ابراهیم شمس الدین؛ چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کبیری، کامبیز (۸۹۳۱)؛ «غار میلک الموت خلوتگاه صوفی، تاریخ و هنر ایران باستان»؛ اولین کنفرانس ملی دوسالانه باستان شناسی و تاریخ هنر ایران.
- کرمانی، ناصرالدین منشی (۸۲۳۱)؛ سمط العلی للحضره العلیا (در تاریخ قراختائیان کرمان)؛ تصحیح: عباس اقبال؛ تهران: [بی نا].
- لطفی، محمد حسن (۰۹۳۱)؛ ارسطو متافیزیک (مابعدالبیعه)؛ چ سوم، تهران: نشر طرح نو.
- لوئیس، برنارد و مجموعه نویسندگان (۳۶۳۱)؛ اسماعیلیان در تاریخ؛ ترجمه: یعقوب آژند؛ چ اول، تهران: انتشارات مولی.
- مایر، فریتس (۰۸۳۱)؛ «اسماعیلیه و عرفان در قرون ششم و هفتم هجری»؛ ترجمه: مهرآفاق بایوردی؛ نشریه معارف، دوره ۸۱، ش ۲.
- مرعشی، سید ظهیرالدین (۴۶۳۱)؛ تاریخ گیلان و دیلمستان؛ تصحیح و حواشی: منوچهر ستوده؛ چ دوم، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- نصر، سید حسین (۲۸۳۱)؛ جاودان خرد (مجموعه مقالات سید حسین نصر)؛ به اهتمام: سید حسن حسینی؛ چ اول، تهران: سروش.
- نوایی، امیرعلیشیر (۳۶۳۱)؛ مجالس النفائس؛ به کوشش: علی اصغر حکمت؛ تهران: کتابخانه منوچهری.
- نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی (۹۳۴۱ ق)؛ فرق الشیعه (فرقه های شیعه از آغاز تا پایان سده سوم هجری)؛ تحقیق: سید کاظم موسوی؛ چ اول، بغداد: مجمع امام حسین (ع).
- هادی نیا، محبوبه (۸۸۳۱)؛ «مکاتب گنوسی؛ خواستگاه و اعتقادات»؛ پژوهشنامه ادیان، سال سوم، ش ۵.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۶۸۳)؛ جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)؛ تصحیح: محمد روشن؛
چ اول، تهران: نشر دبیرخانه عالی اطلاع‌رسانی - مؤسسه میراث مکتوب.

Abu Izzeddin. Najala M. (1372). *A new research on the history, religion and society of the Druze*, translated by Ahmad Nemayee, Astan Quds Razavi Publications, first edition, Mashad.

Al-qifti, Ali Ibn Yusuf(2005). *Ikhbar al-Ulama bi Akhbar al-Hukama*, researcher by Ibrahim Shamsuddin, Beirut, Lebanon, first edition.

.Ibn Athir, Izz al-Din Ibn Athir.(1386 AH). *Al-Kamal fi al-Tarikh*, Sader Dar Publications, Beirut.

Badawi, Abd al-Rahman. (1946). *Shakhsiyyat Qalqe fi al-Islam*, Maktaba al-Nahdha al-Masriya, Cairo.

Parisi, Bastani, *The course of religious developments in Kerman*, Faculty of Human Sciences and Literature, Department of History.

Tadayyon, Ataullah. (1378). *The influential figure in Alamut*, Tehran Publications, first edition.

. Tamer, Aref. (1991). *Tarikh al-Dawa al-Ismailiyyah-Al-Dawlah al-Nazariyya*, Al-Riyadh Publications, first edition.

Heydarkhani (Mushtaq Ali), Hossein. (1368). *Favaeh Al-Jamal va Favateh Al-Jamal*, Marvi Publications, first edition.

. Daftari, Farhad. (1376). *History and beliefs of Ismailia*, translated by Fereydu Badrei, Farzan Publications, second edition, Tehran.

. Daftari, Farhad. (1393). *History and traditions of Ismailia*, translated by Fereydu Badrei, Farzan Publications, first edition, Tehran.

. Durant, Will. (1335). *The story of philosophy*, translated by Abbas Zaryab Khoei, Danesh Library, Taban Publications, Tehran.

Roge, Arnolds. (1370). *The Religion of Hallaj*, translated by Abdul Hossein Meikade, Islamic Revolution Education Publications, Tehran.

Zarrin Koob, Abdul Hossein. (1383). *Iranian Sufism in its historical perspective*, translated by Majaduddin Keivani, Tehran.

- Suleiman bin Heidar. (1397). *A Description of the ode of the genealogy of the Nizari Momeni Ismaili Imams*, translated by Ali AKbar Zia'i, Amin International Publication, first edition.
- Sajestani, Abu Ya'qub. (1358). *Kashf al-Mahjoob*, Iranian Studies Association in France, reprinted by Tahoori Library, Tehran.
- Sajjadi, Zia'uddin. (1384). *An introduction to mysticism and Sufism*, Samt Publications, 11th edition. Tehran.
- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Baboyeh. (1375). *Al-Amali*, Al-Be'sa Publications, first edition, Qom.
- Shahrashvani, Abi al-Fath Muhammad bin Abdulkarim Shahrashvani. (1364). *Al-Mellal wa al-Nehal*, Mansurat Al-Razi, Amir Publications, third edition, Qom.
- Tusi, Muhammad Bin Hasan. (1404 AH). *Ikhtiar Ma'rifa al-Rijal*, corrected and explained by Mirdamad Astrabadi and researched by Seyyed Mehdi Raja'ee, Al al-Bait Li Ihya al-Turath Institute, Qom.
- Sheibi, Kamil Mustafa. (1982 AD). *Al-Solah bain al-tasavvof va al-tashayyo'*, Dar al-Ma'arif Publications, second edition, Egypt, Cairo.
- 'Alamzadeh, Hadi, Koohkan, Reza. (1384). *The Problem of Jaberi* (The typology of Jabir Ibn Hayyan's References to Imam Ja'far Sadiq (as), Islamic studies Magazine, first edition.
- . Kabiri, Cambyz, *Milk Alamut cave, the Sufi hermitage, the history and art of ancient Iran*, the first biennial national conference on archeology and art history of Iran, article ID AAHI012018 ,175-.
- Kermani, Naser al-Din Monshi. (1328). *Samt al-Ala lil hazrat al-olya* (in the history of the Qarakhtas of Kerman), corrected by Abbas Iqbal, Tehran.
- Lotfi, Mohammad Hassan. (1390). *Aristotle's metaphysics*, Tarh now Publications, third edition.
- Lewis, Bernard et al. (1363). *Ismailis in history* (translated by Ya'qoub Azhand), Mowla Publications, first edition, Tehran.
- . Mar'ashi, Seyyed Zahiruddin. (1364). *The history of Gilan and Deilamistan*, corrected and explained by Dr. Manouchehr Sotoudeh, Institute of

Information, second edition.

Mayer, Frits (1380), *Ismailia and mysticism in the sixth and seventh centuries*,

Mehrafaq Babiverdi, Ma'arif journal, Volume 18, No. 2.

Nobakhti, Hassan bin Musa. (1439 AH). Farq al-Shia, research by Seyyed Kazem

Mousavi, Baghdad; Assembly of Imam Hussain (peace be upon him), first edition.

Navayee, Amir Alishir. (1363). *Majlis al-Nafa'is*, by Ali Asghar Hekmat,

Manoochehri Library, Tehran.

Hamedani, Rashid al-Din Fazlullah. (1386). *Jame' al-Tawarikh* (The history of

the Ismailis), edited by Mohammad Roshan, High Information Secretariat

Publications, Written Heritage Institute, first edition.

References

Abū 'Izz al-Dīn, Najlā, M. 1372 Sh. *Tahqīqī jadīd dar tārīkh, madhhab, wa jāmi'ī-yi Daruzian*. Translated into Persian by Ahmad Namayi. Mashhad: Astan Quds Razavi.

Alemzadeh, Hadi and Reza Koochkan. 1384 Sh. "Mas'ali-yi Jābirī (naw' shināsī-yi ishārāt Jābir b. Ḥayyān bi Imam Ja'far Ṣādiq)." *Islām-pazhūhī*, no. 1 (autumn and winter): 120-.

Arnaldez, Roger. 1370 Sh. *Madhhab Ḥallāj (Hallāj ou la religion de la croix)*.

Translated into Persian Abdolhossein Meykadeh. Tehran: Amoozesh Enghelab Eslami.

Daftari, Farhad. 1376 Sh. *Tārīkh wa 'aqāyid Ismā'īliyya*. Translated into Persian by Fereydoon Badrei. Tehran: Farzan Publications.

Daftari, Farhad. 1393 Sh. *Tārīkh wa-sunnat-hāyi Ismā'īliyya*. Translated into Persian by Fereydoon Badrei. Tehran: Farzan Publications.

Durant, Will. 1335 Sh. *Tārīkh falsafī (The Story of Philosophy)*. Translated into Persian by Abbas Zaryab Khoei. Tehran: Danesh Library.

Hadinia, Mahboobeh. 1388. "Makātib ganūsī: khwāstgāh wa i'tiqādāt." *Pazhūhishnāmi-yi adyān* 3, no. 5: 11746-.

Hamadānī, Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. 1386 Sh. *Jāmi' al-tawārīkh (tārīkh Ismā'īliyyān)*.

Edited by Mohammad Roshan. Tehran: Miras Maktoob Institute.

Heidarkhani (Moshtaghalī), Hossein. 1368 Sh. *Fawā'ih al-jamāl wa-fawātih al-jamāl*. N.p.: Marvi Publications.

- Ibn al-Nadīm al-Baghdādī, Abū l-Faraj Muḥammad b. Ishāq. 1430 AH. *Al-Fihrist*. London: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn b. Athīr. 1386 AH. *Al-Kāmil fī l-tārīkh*. Beirut: Dar Sadir.
- Kabiri, Kambiz. 1398 Sh. “Ghār Milak Alamut khalwatgāh Şūfī, tārīkh wa hunar Iran bāstān.” The First National Biannual Conference of Iranian Archeology and Art History.
- Kirmānī, Nāşir al-Dīn Munshī. 1328 Sh. *Samt al-‘ulā li-l-ḥaḍrat al-‘ulyā’ (dar tārīkh Qarākhitāniyān Kerman)*. Edited by Abbas Eghbal. Tehran: n.p.
- Lewis, Bernard (Ed.). 1363 Sh. *Ismā‘īliyyān dar tārīkh*. Translated into Persian by Yagħoub Azhand. Tehran: Mowla Publications.
- Lotfi, Mohammad Hassan. 1390 Sh. *Arašū metaphysics (māba‘d al-ṭabī‘ā)*. Tehran: Tarh-e Now.
- Marashi, Seyyed Zahiroddin. 1364 Sh. *Tārīkh Gilan wa Daylamistan*. Edited by Manouchehr Sotoodeh. Tehran: Ettelaat Institute.
- Meier, Fritz. 1380 Sh. “Ismā‘īliyya wa ‘irfān dar qurūn shishum wa haftum hijrī.” Translated Mehr Afagh Babiverdi. *Ma‘ārif* 18, no. 2: 84113-.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1382 Sh. *Jāvdān khirad (majmū‘i maqālāt Seyyed Hossein Nasr)*. Edited by Seyyed Hassan Hosseini. Tehran: Soroush.
- Navayee, Amir Alishir. 1363 Sh. *Majālis al-naḡā‘is*. Edited by Ali Asghar Hekmat. Tehran: Manouchehri Library.
- Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā al-. 1439 AH. *Firaq al-Shī‘a (firqi-hāyi Shī‘a az āghāz tā pāyān sadi-yi siwwum hijrī)*. Edited by Seyyed Kazem Mousavi. Baghdad: Majma‘ Imam Husayn.
- Parizi Bastani, Mohammad Ebrahim. n.d. *Sayr taḥawwulāt madhhabī dar Kerman*. Tehran: Faculty of Humanities and Literature.
- Qiftī, ‘Alī b. Yūsuf al-. 2005. *Akḥbār al-‘ulamā‘ bi-akḥbār al-ḥukamā‘*. Edited by Ibrahim Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Şadūq, Muḥammad b. ‘Alī b. Bābawayh al-. 1375 Sh. *Al-Amālī*. Qom: Markaz al-Tiba‘a wa-l-Nashr fi Mu‘assasat al-Bi‘tha.
- Sajjadi, Zia‘uddin. 1384 Sh. *Muqaddami‘i bar ‘irfān wa taşawwuf*. Tehran: Samt Publications.
- Shahristānī, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. 1364 Sh. *Al-Milal wa-l-niḥal*. Qom: Amir Printing House.
- Shaybī, Kāmil Muşţafā. 1982. *Al-Şila bayn al-taşawwuf wa-l-tashayyu‘*. Cairo: Dar al-Ma‘arif.
- Sijistānī, Abū Ya‘qūb al-. 1358 Sh. *Kashf al-maḥjūb*. Tehran: Tahoori Library.

- Sulaymān b. Ḥaydar. 1397 Sh. *Sharḥ qaṣīda shajara nasab àimma Ismā'īlī Nazārī Mu'minī*. Translated by Ali Akbar Ziaei. N.p.: Amin International Publications.
- Tadayyon, Ata'ollah. 1378 Sh. *Naqshāfarīn Alamut*. Tehran: Tehran Publications.
- Tāmir, 'Ārif. 1991. *Tārīkh al-da'wat al-Ismā'īliyya, al-dawlat al-Nazāriyya*. N.p.: Nashr al-Riyadh.
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn al-. 1361 Sh. *Awṣāf al-ashrāf*. Edited by Najib Mayel Heravi. Mashhad: Imam Publications.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan. 1404 AH. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl (Rijāl al-Kashshī)*. Edited by Mirdad Astarabadi and Seyyed Mahdi Rajaei. Qom: Mu'assasa Al al-Bayt li-Ihyā al-Turath.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. 1383 Sh. *Taṣawwuf Irani dar manzar tārikhī ān*. Translated into Persian Majdoddin Keyvani. Tehran: n.p.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. 1385 Sh. *Justijū dar taṣawwuf Iran*. Tehran: Amir Kabir.
- Zaydan, Jurji. 1372 Sh. *Tārīkh tamaddun Islam*. Translated into Persian Ali Javaher-Kalam. Tehran: Amir Kabir.