




Textual Criticism of Persian Literature
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3268
Vol. 14, Issue 4, No. 56, Winter 2023

 [10.22108/rpl.2022.134039.2089](https://doi.org/10.22108/rpl.2022.134039.2089)

 [20.1001.1.24763268.1401.14.4.5.0](https://doi.org/10.1001.1.24763268.1401.14.4.5.0)

(Research Paper)

Analysis of Naser Khosrow's Cosmological Ideas

Maryam Kasayi*

Rahman Zabihi**

Mohamd-Taghi Jahani***

Abstract

The main issue of this study, which was conducted with a descriptive-analytical method, was the critique and analysis of Naser Khosrow's cosmological ideas and the search for its origins. In Naser Khosrow's view, the world, which consists of top-down levels, is divided into two main parts: the spiritual world and the physical world. The levels of innovation, general intellect, and general soul are located in the spiritual world, while the physical world is comprised of the six levels of hyle, general nature, body, planets, the fourfold natures, and the birth. The creation is purposeful and occurs through innovation. From the matter of truth arises the general intellect and from the general intellect arises the general soul, which is the mastermind of the universe and mediator of the transmission of the benefits of the general intellect to the lower levels. The hyle is the shadow of the general soul and from the view point of the general soul, in its shadow, the general nature emerges. The body is a substance, which has length, width, and depth. The planets and the celestial bodies are also the instruments of the general soul in the creation of the lower level universe and its governance. The fourfold elements of soil, water, wind, and fire establish the pillars and from their composition with the fourfold natures emerges the ternate of births. Human being is the last stage of existence and the aid of the general soul in reaching to the world of intellect and his (man's) contentment is dependent on the teachings of Nātiq and Imam with the efforts of other levels of the Ismaili religion, which has a high position in the world system. The roots of some of Naser Khosrow's cosmological beliefs can be traced to the Greek scholars' views and the works of Ismaili thinkers, such as Abu Ya'qub Sajestani and Hamid al-Din Kermani.

Introduction

Cosmological studies discuss the world and its levels. This branch of philosophical studies proves to be productive in examining, criticizing, and analyzing cosmological ideas in ancient Persian literary texts, especially philosophical texts. Therefore, through cosmological studies, the poets'

* Ph.D. cCandidate of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ilam University, Ilam, Iran

** Associate pProfessor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ilam University, Ilam, Iran (Corresponding author; Email: r.zabihi@ilam.ac.ir)

*** Assistant pProfessor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Ilam University, Ilam, Iran



and authors' systems of thought and viewpoints towards the world are explicable. The main subject of this study was examination and analysis of Naser Khosrow's cosmological thoughts and their origins and backgrounds. Naser Khosrow, the greatest Ismaili author and poet in Persian literature, sustains a homogeneous philosophical thought system, which is the outcome of his special experience and personal interest in the reflection on nations and people's beliefs, his Ismaili ideology, his contemplation on the great Ismaili intellectual works, and investigation of the breeding grounds of their thoughts. Expounding the relationship between the existence and the creator, clarifying the levels of creation, and verifying the purposeful creation are the pivotal subjects in his works.

Methodology

To understand the theoretical grounds and the confines and scope of this investigation, which was conducted with a descriptive-analytical method, the authoritative works on the history of philosophy were first studied. Then, Naser Khosrow's Divan and other prose works were scrutinized from the viewpoint of cosmological thoughts and subjects and the results were compiled under the general headings of spiritual world and physical world, each of which was comprised of several levels. In addition, referring to multiple Greek, neo-platonic, and Gnostic sources, as well as Ismaili thinkers' works, the origins and backgrounds of a number of Naser Khosrow's cosmological thoughts were uncovered.

Discussion and Results

From Naser Khosrow's viewpoint, the existence is divided into physical and spiritual worlds. The spiritual world incorporates the levels of innovation, general intellect, and general soul. The creation starts with innovation. God orders the existence with His word and this order results in the emergence of the general intellect, which is immanent, luminous, immaterial in essence and action, stationery, and recognizing. The general intellect in turn generates the general soul, which is simple, spiritual, live, wise, and able. The general soul is the active cause of the physical world, which is created by means of the stars and celestial bodies. The physical world is comprised of the six levels of hyle, general nature, body, planets, the fourfold natures, and the birth. The hyle is rational and form-taker that stands after the soul. The general nature is also a soft essence, which protects all the types and forms. The body as the sixth level of the creation is a compound essence that is perceptible though the external senses. The stars and celestial bodies, which emerge through combination of the hyle and form, are the soft part of the world and essence of the fire. The fourfold elements arise from the dirty part of the hyle, which in combination with the four sanguine, choleric, melancholic, and phlegmatic temperaments, generate the compounds and levels of inanimate objects, plants, and animals. Human is at the ultimate level of the creation and possesses a speaking soul. The cycle of the creation starts with innovation and ends with the creation of human, who, by learning knowledge and applying the teachings of Sharia, returns to the rational world. In Naser Khosrow's worldview, Natiq, Imam, and other positions of the Ismaili religion play an important role in human's ultimate felicity. Naser Khosrow's cosmological ideology is the result of his personal awareness, reflection on the Ismaili thinkers' works, and probing into ancient sources, such as the Greek philosophers' works or Gnostic and Neoplatonic sources.

Keywords: Naser Khosrow, cosmology, spiritual world, physical world, levels of existence

References

1. Abou-Reyhan Birouni, M. (2007). *Al-Ta'fhim al-Awa'el Sana'at al-Tanjim*. By J. Homa'ie. Tehran: Homa.
2. Al-Sajestani, A. (2000). *Ketab al-Eftekhar*. Edited and prefaced by E. Ghorban and Husein Poonawalla. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
3. ———, (2011). *Al-Maghalid al-Malakoutia*. Edited and prefaced by E. Ghorban and H. Poonawalla, Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami.
4. ———, (1965). *Al-Yanabi*. Prefaced and edited by M. Qaleb. Beirut: Al-Maktab

al-Tejari, Commercial office for printing, distribution, and publication.

5. Abi-Hatam Razi, A. (2004). *Ketab al-Eslah*. With the efforts of Hasan Minouchehr and Mahdi Mohaqeq. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran and McGill University.

6. Arabzadeh, N. (2019). *The Realm of Naser Khosrow's Thinking*. By Kh. Nazeri. Tehran: Arvan.

7. Azkai P. (2005). *Hakim Razi*. Tehran: Tarh-e Now.

8. Brehier, E. (1921). *The History of Philosophy*. Translated by A. Davari (Davoudi) (2000). Tehran: University Publication Center.

9. Copleston, F. C. (1950). *A History of Philosophy*. (Vol. 1), translated by J. Mojtabawi. Tehran: Soroush Publications by Elmi-Farhangi.

10. Dadegi, F. (2011). *Bandehesh*. By M. Bahar. Tehran: Tous.

11. Daftari, F. (2007). *History and Ideology of Ismaili*. Translated by F. Badrei. Tehran: Farzan Rouz.

12. Davoudi, A. (1970). *Wisdom in peripatetic philosophy*. Tehran: Dehkhoda.

13. Hamid al-Din Kermani, A. (1960). *Ketab al-Riaz*. Researched and prefaced by A. Tamer. Beirut: Dar al-Saqafeh.

14. —————, (1967). *Rahat al-Aql*. Researched and prefaced by M. Qaleb. Beirut: Dar al-Andelos.

15. —————, (1987). *The Collection of Kermani's Articles*. Researched and prefaced by M. Qaleb. Beirut: University Foundation for Studies, Publication, and Distribution.

16. Gatri, D. K. C. (1996). *The History of Greek Philosophy*. Vol. 1, translated by M. Ghawamsafawi. Tehran: Fekr-e Rouz.

17. —————, (1997). *The History of Greek Philosophy*. Vol. 5, translated by M. Ghawamsafawi. Tehran: Fekr-e Rouz.

18. Gomperz, Th. (2001). *The Greek Thinkers*. Translated by M. Lotfi. Tehran: Kharazmi.

19. Goharin, S. (1952). *Hojat al-Haq Abo-Ali Sina*. Iran Library.

20. Heinz, H. (2011). *Ismaili cosmology before the Fatimids (in F. Daftari Ed. (2001))*. Mediaeval Isma'ili History and Thought, Cambridge University Press, translated by F. Badrei. Tehran: Farzan Rouz.

21. Ions, V. (2002). *Indian Methology*. Translated by Bajlan Farokhi. Tehran: Asatir.

22. Khorasani, Sh. (1971). *The First Greek Philosophers*. Tehran: Pocket Books by Franklin.

23. Lindberg, D. C. (1998). *The Beginnings of Western Science*. Translated by F. Badrei. Tehran: Elmi-Farhangi.

24. Madelung, W. (2011). *Abu Ya'qub Sajestani and the Seven Forces of Wisdom (in F. Daftari Ed. (2001))*. Mediaeval Isma'ili History and Thought, Cambridge University Press, translated by F. Badrei. Tehran: Farzan Rouz.

25. Mohabati, M. (2006). Theological and philosophical interpretations of the word from the point of view of Nasser Khosrow. *Nemeh Farhangestan*, 8, 4, 45-60.

26. Mahyar, A. (2015). *The Ancient Astronomy and Its Effects in Persian Literature*. Tehran: Etela'at Publications.

27. Naser Khosrow, A. (1986). *Divan*. By M. Minovi and M. Mohaqeq. Tehran: Tehran University.

28. —————, (2005a). *Zad al-Mosaferin*. By E. Emadi Haeri. Tehran: Miras Maktoub.

29. —————, (2005b). *Khan al-Ekhwān*. By A. Ghavim. Tehran: Asatir.

30. —————, (1984). *Jame al-Hekmatein*. By H. Corbin and M. Moin. Tehran: Tahouri.

31. —————, (2011). *Vejhe Din*. By T. Arani. Tehran: Asatir.

32. —————, (2001). *Goshayesh va Rahayesh*. By S. Nafisi. Tehran: Asatir.

33. Plotinus (2010). *Plotinus's Collection of Works*. Translated by M. Lotfi. Tehran:

Kharazmi.

34. Qaleb, M. (1982). *Mafatih al-Ma'rafa..* Beirut: Ez al-Din Institute.
35. *Rasael Ekhvan Safa* (1928). 3rd Part, edited by Kh. Zerekli, Egypt: Al-Matba'a al-Arabia.
36. —————, (1926). 2nd Part. By N. Jiwakhan. Mumbai: Nokhbat al-Akhbar.
37. Zaehner, R. C. (1972). *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Translated by T. Ghaderi (1993).
Tehran: Amirkabir.





متن‌شناسی ادب فارسی

سال چهاردهم

شماره چهارم (پیاپی ۵۶)، زمستان ۱۴۰۱، ص ۷۰-۵۵

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۳/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۹

 [10.22108/rpl.2022.134039.2089](https://doi.org/10.22108/rpl.2022.134039.2089)
 [20.1001.1.24763268.1401.14.4.5.0](https://doi.org/10.22108/rpl.2022.134039.2089)

(مقاله پژوهشی)

بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناسانه در آثار ناصر خسرو

مریم کسائی*، رحمان ذبیحی**، محمدتقی جهانی***

چکیده

این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است و مسئله اصلی آن نقد و تحلیل آرای جهان‌شناختی ناصر خسرو و جست‌وجو در سرچشمه‌های آن است. از نگاه ناصر خسرو هستی به دو بخش عالم روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود و مراتبی از بالا به پایین دارد. مراتب ابداع، عقل کلی و نفس کلی در جهان روحانی واقع شده است. عالم جسمانی شش مرتبه هیولی، طبیعت کلی، جسم، افلاک، طبایع و موالید دارد. آفرینش هدفمند است و از طریق ابداع صورت می‌گیرد. از امر حق، عقل کلی و از عقل کلی، نفس کلی پدید می‌آید که مدبر عالم و واسطه انتقال فواید عقل کلی بر مراتب فرودین است. هیولی سایه نفس کلی است و از نظر نفس کلی در سایه خود، طبیعت کلی پدید می‌آید. جسم جوهری دارای درازا، پهنا و ژرفاست. افلاک و اجرام نیز دست‌افزارهای نفس کلی در خلق عالم فرودین و تدبیر آن به شمار می‌آید. چهار عنصر خاک، آب، باد و آتش ارکان را تشکیل می‌دهند و از ترکیب آنها با طبایع چهارگانه، موالید ثلاثه پدید می‌آید. انسان آخرین مرتبه هستی و یاریگر نفس کلی در رسیدن به عالم عقل است و سعادت او در گرو تعالیم ناطق و امام، و تلاش دیگر مراتب کیش اسماعیلی است. ریشه برخی از باورهای جهان‌شناسانه ناصر خسرو را باید در آرای حکمای یونان و آثار متفکران اسماعیلی مانند ابویعقوب سجستانی و حمیدالدین کرمانی جست‌وجو کرد.

واژه‌های کلیدی

ناصر خسرو؛ جهان‌شناسی؛ جهان روحانی؛ جهان جسمانی؛ مراتب وجود

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران،
maryamkasaiy64@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)،
r.zabihi@ilam.ac.ir

*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران،
m.jahani@ilam.ac.ir

۱- مقدمه

نگاه شاعران و نویسندگان تاریخ ادبیات فارسی به مباحث جهان‌شناسانه مانند آفرینش و مراتب هستی یکسان نیست و از اشارات پراکنده و مختصر به بعضی باورهای جهان‌شناختی تا ارائه یک نظام فکری و فلسفی سنجیده، در نوسان است. از میان نحله‌های مختلف دنیای اسلام، اسماعیلیه با تأثیرپذیری از منابع گوناگون ملل مختلف، بینش منسجمی درباره جهان ارائه کرده‌اند. ناصر خسرو بزرگ‌ترین شاعر و نویسنده کیش اسماعیلی در تاریخ ادبیات فارسی، از نظر داشتن منظومه فکری دقیق درباره جهان و مراتب آن، جایگاه والایی دارد. دستگاه فکری و فلسفی منسجم او حاصل تجربه‌های ویژه، علاقه شخصی به تأمل در عقاید نحله‌های فکری، باور به آیین اسماعیلی، تأمل و تدبیر در آثار متفکران بزرگ این نحله و تحقیق در سرچشمه‌های عقاید آنهاست. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ناصر خسرو کوشش برای تشریح رابطه هستی با آفریدگار، توضیح مراتب خلق عالم و اثبات هدفمند بودن آفرینش است. در آثار او تأثیر آرا و اندیشه‌های یونانی، نوافلاطونی، گنوسی، ایرانی و هندی و مایه‌هایی از اساطیر اقوام و ملل دیده می‌شود. جست‌وجو در سرچشمه‌ها و نشان‌دادن زمینه‌های پاره‌ای از اندیشه‌های جهان‌شناسانه ناصر خسرو، نافی اصالت تفکر، فردیت فکری و هنری و صورت‌بندی خاص آرای جهان‌شناختی در آثار او نیست؛ بلکه نشان می‌دهد او بر منابع گسترده و گوناگونی اشراف داشته و اندیشه خود را پس از مطالعه چنین منابعی سامان بخشیده است.

۱-۱ بیان مسئله

جهان‌شناسی از زمره مطالعات فلسفی است که موضوع آن بحث درباره جهان و مراتب و ساحات آن است. آفرینش، ماده تشکیل‌دهنده جهان، ارتباط جهان با آفریدگار، جهان برین و فرودین، مراتب هستی و ارتباط آنها، نیروهای مؤثر در جهان و شیوه اداره آن، هیأت جهان، افلاک و اجرام فلکی، زمین، موقعیت زمین و آسمان نسبت به همدیگر، عناصر اربعه، مراتب جماد و نبات و حیوان و جایگاه انسان مهم‌ترین موضوعات مطالعات جهان‌شناسانه است. این شاخه از مطالعات فلسفی در بررسی، نقد و تحلیل آرای جهان‌شناختی متون کهن ادب فارسی به‌ویژه متون فلسفی و حکمی بسیار کارآمد است و با آن می‌توان منظومه فکری و نگاه شاعران و نویسندگان را نسبت به جهان تشریح کرد. این امر در فهم دقیق متون و شناخت و درک روایت کلان آنها از هستی کمک می‌کند. مسئله اساسی این پژوهش، که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناختی ناصر خسرو و تحقیق در زمینه‌ها و سرچشمه‌های آن است.

۲-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون، پژوهش‌هایی درباره جهان‌شناسی اسماعیلیه منتشر شده است؛ هایتس هالم در مقاله‌ای با عنوان «جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان» برخی از باورهای مهم جهان‌شناختی اسماعیلیان ادوار نخست را بررسی کرده است (هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۳-۱۱۲). مادلونگ در مقاله کوتاهی با عنوان «ابویعقوب سجستانی و قوای هفتگانه عقل» برخی ویژگی‌ها و قوای عقل را از نظر ابویعقوب سجستانی برشمرده است (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۱۱۳-۱۱۸). فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه چندین‌جا از باورهای جهان‌شناختی متفکران اسماعیلی به‌اجمال یاد کرده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۶، ۲۸۲، ۳۳۲-۳۳۶). مصطفی غالب در کتابی با عنوان مفاتیح‌المعرفه به برخی از مباحث

جهان‌شناسانه مانند ابداع، عقل اول، جد و فتح و خیال و نفس ناطقه پرداخته است (غالب، ۱۹۸۲: ۳۷، ۴۳، ۵۹، ۶۷). ناظر عرب‌زاده در کتاب *جهان‌اندیشه ناصرخسرو*، در بحثی ذیل معمای هستی به برخی مباحث همانند جوهریت جسم و نفس از دیدگاه ناصرخسرو اشاره کرده است (نک. عرب‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۴۷-۱۵۴ و ۱۸۵-۲۰۲). مهدی محبتی در مقاله‌ای با عنوان «تأویلات کلامی و فلسفی کلمه از دیدگاه ناصرخسرو»، مباحثی را در زمینه ابداع و پیوند آن با کلمه از دید ناصرخسرو بیان کرده است (محبتی، ۱۳۸۵: ۴۵-۶۰). با وجود پژوهش‌های یادشده، تاکنون پژوهش منسجمی در باب نقد و تحلیل آرای جهان‌شناسانه ناصرخسرو انجام نشده است.

۲- جهان‌شناسی آثار ناصرخسرو

از چشم‌اندازی کلی، عالم هستی در نگاه ناصرخسرو به دو بخش عالم روحانی و عالم جسمانی تقسیم می‌شود که هر یک مراتب مشخصی دارند.

۲-۱-۲ عالم روحانی

عالم روحانی یا عالم علوی در جهان‌شناسی ناصرخسرو، شامل مراتب ابداع، عقل کلی و نفس کلی است.

۲-۱-۱-۲ ابداع

برخلاف نگاه فیلسوفان یونان که معتقد بودند جهان ازلی است و صانع تنها نظم و هیأت جدیدی به آن بخشیده (نک. گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۵۷؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۲۰؛ بریه، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)، از دیدگاه حکیمان مسلمان، آفرینش غالباً از منظر فیض یا ابداع، یعنی خلق از عدم تبیین شده است. از دید متفکران اسماعیلی، ابداع یعنی هستی‌بخشی مطلق با اراده پیشین. خداوند از رهگذر کلمه «کن» به هستی امر می‌کند. اراده خداوند سابق بر امر او و امرش سابق بر قول اوست. از امر حق، عقل کلی پدید می‌آید که کامل‌ترین موجودات است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۰۶؛ همان، ۱۹۶۵ م: ۷۱). ناصرخسرو از آفرینش با عناوینی مانند «ابداع»، «امر»، «اراده»، «سخن» و «کلمه» یاد کرده است. آنجا که بر «آفرینش از عدم» تأکید می‌کند، اصطلاح ابداع را به کار می‌برد و در بحث خلقت اولین مرتبه موجودات، از امر و اراده استفاده می‌کند. خداوند جهان را از طریق ابداع، یعنی خلق از عدم، که صفت خاص اوست، آفریده است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۶؛ نیز نک. همان، ۱۳۶۳: ۲۱۱). ابداع نوعی آفرینش محض است (نک. همان، ۱۳۸۴: ب: ۲۴۰) که عقل و وهم انسان توانایی درک آن را ندارد؛ بلکه عقل تنها می‌تواند آن را بپذیرد (همان، ۱۳۸۴ الف: ۳۱۴، ۳۴۴؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱ م: ۵۱). ابداع علت همه موجودات است و چون به غایت تمامی است، معلول آن، یعنی عقل با او پیوسته است تا به واسطه این معلول، سایر معلولات پدید آیند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۸۹). خداوند در امر آفرینش از ماده و صورت بی‌نیاز است؛ اراده و امر کرد و «همه بودن‌ها که از امر او عز اسمه اثر بود جمله شده آمد و آفریدگار و آفریده و آفرینش و پادشاه و پادشاهی همه اندر آن اثر بود بی آنکه مر آن اثر را سوی هویت باری سبحانه و تعالی پیوستگی بود» (همان، ۱۳۸۰: ۲۱).

مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری به جز ابداع یک مبدع کلمح‌العین او آدنا (همان، ۱۳۶۵: ۲)

ابداع با امر الهی و کلمه‌الله پیوند دارد (همان، ۱۳۶۳: ۷۷ و ۲۲۲؛ همان، ۱۳۸۴: ب: ۸۹، ۱۹۱). «گوییم که فرمان باری

سبحانه، که هستی‌ها همه زیر اوست، یک سخن بود و آن کلمه تأیید (بود)» (همان، ۱۳۸۰: ۸۹). کلمه در آثار ناصرخسرو به‌نوعی معادل لوگوس در فلسفه یونان است که به عقل جهانی اطلاق می‌شده است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۴۸؛ نیز نک. گاتری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۶-۵۳). از نظر ناصرخسرو، ابداع اثر ذات خداوند است نه جزو او (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۱). همه بودن‌ها در این اثر ذات گنجانده شده است؛ اما میان آن و هویت خداوند مشارکت و مناسبتی وجود ندارد (همان: ۸۹). نخستین جلوه‌های ظهور باری با کلمه آغاز می‌شود. در واقع کلمه و باری تعالی نمودی همذات می‌یابند. خداوند کلمه را و به‌واسطه آن هستی را می‌آفریند و خود نیز با آن آشکار می‌شود (مجتبی، ۱۳۸۵: ۴۶). میان کلمه و خداوند هیچ میانجی‌ای نیست. کلمه هستی مطلق است که عقل کل، که سرمایه همه هست‌هاست، از آن پدیدار می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۸۹).

آفرینش یکباره رخ می‌دهد (همان: ۲۲). ناصرخسرو برای اثبات آفرینش یکباره هستی، از تمثیل دانه خرما و تبدیل آن به درخت نخل بهره می‌گیرد؛ آنچه بر درخت خرماست «از برگ و شاخ و بیخ و چوب و لیف و خار و خرما و جز آن به یک دفعه اندرو آید بی‌زمان» (همان). همانگونه که این قوت‌ها به‌تدریج در درخت متجلی می‌شود، آنچه در امر باری بی‌زمان و یکباره جمع شده است، در طول آفرینش پدید می‌آید (همان: ۲۲-۲۳). صورت عالم پیش از آفرینش نزد خدا حاضر نبوده است؛ زیرا خداوند قادر مطلق است و به طرح و نقشه نیازی ندارد (همان، ۱۳۸۴ ب: ۱۶۹ و ۲۳۴). امر باری تعالی اولین و کامل‌ترین میانجی، میان خداوند و پدیده‌های هستی است. ابداع در ارتباط با معلول خود، امر خواننده می‌شود. مخاطب امر جوهری خطاب‌شناس، یعنی عقل است (همان: ۹۳). عقل به‌مثابه کالبد امر الهی است (همان: ۲۱۰). امر باری از یکسو علت‌العلل است؛ زیرا از آن، عقل پدید می‌آید و ازسوی دیگر معلول است؛ زیرا با معلول خود، یعنی عقل کلی پیوسته است (همان: ۹۰).

۲-۱-۲ عقل کلی

عقل کلی نخستین موجودی است که به‌واسطه امر خداوند خلق شده است (همان: ۹۰-۹۱؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵ م: ۷۹)؛ جوهری باقی، نورانی، مجرد در ذات و فعل است که اساس عالم روحانی و جهان جسمانی به شمار می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۸؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۳۶). عقل کلی بر همه چیز جاکول است؛ یعنی احاطه وجودی دارد. احاطه آن همانند احاطه علت بر معلول و جنس بر نوع است (همان: ۳۵). عقل پس از کلمه باری، علت مراتب پایین‌تر از خود است. وجود او در هستی معلولش درج شده و از این رهگذر بر همه هستی محیط است (همان، ۱۳۸۰، ۸۹-۹۱). عقل سرسلسله مراتب هستی است:

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنگه نبات و گونه حیوان و آنگه جانور گویا (همان، ۱۳۶۵: ۲)

جوهر عقل کل دانایی و نگریستن در خود است و با این نگریستن، آنچه در عالم روحانی و جسمانی است، از حد قوه به فعل درمی‌آید (همان، ۱۳۸۴ ب: ۳۶). ایده‌ها و صورت‌های روحانی و جسمانی حاضر در عقل یادآور نظریه مثل افلاطونی است که مطابق آن حقیقت و اصل موجودات عالم محسوس، در عالم مثل قرار دارد و جهان و اشیای آن از روی الگوهای جاودانی آن عالم خلق شده است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۶). عقل باقی است و فنا و فساد در او راه ندارد؛ زیرا فنا به معنی بازگشتن به اصل خویش است و عقل از چیزی پدید نیامده است که به آن بازگردد. ایجاد او از امر خداوند است و امر و عقل به هم پیوسته‌اند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۱۵۳-۱۵۶). عقل آفریده

حق است؛ اما چون از عدم خلق شده است، ازلی هم هست (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۵؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۸۱)، خداوند برتر از نسبت‌هایی مانند ازل است. آنچه ازلی است، ابداع محض است که از امر حق پدید می‌آید. عقل نیز بهره‌آزلیت را از ابداع کسب می‌کند و چون روحانی و لطیف است، برتر از زمان قرار می‌گیرد و فساد و تباهی در آن راه ندارد (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۶). در طبیعت وجود هر چیز بالفعل، دلیلی است بر اینکه در آغاز در حد قوه بوده است؛ مانند درخت خرما که پیش از تبدیل به خرما، بالقوه در هسته وجود داشته است. چرخه تبدیل از قوه به فعلیت و از فعلیت به قوه در طبیعت جاری است. وضعیت عقل برخلاف این است؛ زیرا بالفعل است و در فعل و قوه تمام است و به حد قوه باز نخواهد گشت (همان: ۱۵۸).

عقل متحرک نیست؛ زیرا جنبش بر جنبنده مقدم است و اگر عقل متحرک باشد، تقدم جنبش بر آن، ناگزیر خواهد بود. دیگر اینکه حرکت برای جستن چیزی است که در متحرک نیست و یا در طلب جایگاهی است که جنبنده از آن جدا شده باشد؛ درحالی که عقل تمام و بری از این صفات است (همان، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۳-۲۱۴؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۸۶). عقل شناسای خود، اشیاء جسمانی و روحانی و امر حق است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۰-۲۱۰). هرچند عقل نمی‌تواند بالاتر از امر را بشناسد، می‌تواند خداوند را بری از صفات محسوس و معقول اثبات کند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۴). عقل در پذیرفتن منفعت و دفع مضرت بی‌نیاز است؛ زیرا چیزی از او برتر و تمام‌تر وجود ندارد که از آن منفعتی بجوید یا به دفع مضرتی بکوشد (همان، ۱۳۸۴ ب: ۱۰۸؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۸۸). عقل بر پدیده‌های هستی سابق و بر آنان محیط است. در عین استقلال، در عالم محسوس و معقول حضور دارد و به سبب اتحاد با امر باری در غایت کمال و نیکی است. واحد است؛ اما نه واحد محض؛ بلکه واحدی است که همه موجودات را در خویش دارد؛ مانند عدد یک که در شمار اعداد نیست، اما در همه اعداد حضور دارد (نک. ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۹۷-۹۲ و ۱۵۳-۱۵۸؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۴۸؛ همان، ۱۳۸۴ الف: ۴۰۰). نباید هویت عقل را با خدا یکی گرفت؛ زیرا عقل با آنکه لطیف است، متناهی و دارای کرانه است و آفرینش او از نیستی، کرانه‌اوست؛ پس محصور است و آنچه محصور باشد، نمی‌توان خدا انگاشت (همان، ۱۳۸۴ ب: ۴۰). عقل زنده جاوید است و همه مراتب هستی، زندگی خود را از او یافته‌اند. عقل جزئی انسان نیز بهره‌ای از اوست که سرانجام به آن بازمی‌گردد:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان بازگرد ای سره انجام بدان نیک آغاز (همان، ۱۳۶۵: ۱۱۲)

«چون درست شد که علت عالم عقل است و او یکی است و عالم و آنچه در اوست، هستی بدو یافته است و هرچیز را بازگشت بدان باشد که از او بوده باشد، پس به حکم عقل مر این عالم را به عقل باز باید گشت که یکی است و عالم را علت اوست» (همان، ۱۳۸۰: ۱۱۷؛ نیز نک. همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۴). همچنین عقل در جاری کردن زندگی، توانایی و دانش خود بر مراتب پایین‌تر مجبور است و چیزی را که مجبور باشد، نمی‌توان خدا انگاشت (همان، ۱۳۸۴ ب: ۲۹۰). نیز درست است که علت‌العلل هویته عقل است، اما عقل خود معلول امر باری و علت سایر مراتب است و از جهت معلول بودن با سایر مراتب مشترک است؛ پس نمی‌توان او را خدا فرض کرد (همان: ۲۸۹).

تصور وجود روح و خرد برای دنیا، پیشینه بسیار کهنی دارد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۶). مفهوم نفس کلی در گات‌ها علت وجود و حرکت و حیات عالم مطرح شده است و بعدها فیثاغورث، افلاطون، حکمای رواقی و نوافلاطونی، به‌ویژه فلوطین، آن را تبیین فلسفی کردند (اذکابی، ۱۳۸۴: ۵۳۸-۵۳۹). نفس کلی که در اندیشه ناصرخسرو، دومین مرتبه وجود به شمار می‌آید، جوهری فاعل، بسیط و محرک است که آفرینش و تدبیر جهان بر عهده اوست و از نگرستن عقل کلی در خود پدید می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۲). در مقابل عقل کلی که به‌طریق ابداع، یعنی خلق از عدم پدید می‌آید، نفس کلی از رهگذر انبعاث، یعنی آفرینش از چیزی دیگر، ایجاد می‌شود (همان، ۱۳۸۴ ب: ۶۷). نفس کلی از جوهر فرشتگان است (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۸) و «جوهریست بسیط و روحانی و زنده است بذات و داناست بقوت فاعل است بطبع و او صورتی است از صورتهاء عقل فعال» (همان، ۱۳۶۳: ۸۹). نفس کلی نیرویی است که عالم را در بر گرفته است (نک. همان، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۰) و نیروی آن از راه حواشی به مرکز عالم می‌آید (همان؛ نیز نک. رسائل اخوان‌الصفاء، ۱۹۲۸ م: ۵۴). از میان علل چهارگانه، نفس کلی علت فاعلی وجود عالم و افلاک و اجرام به‌منزله دست‌افزارهای او در ایجاد عالم‌اند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۱۵).

نفس کلی حلقه واسطه‌ای است که در سوئه بالا با عقل کلی ارتباط دارد و در سمت پایین با عالم مادی پیوسته است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰ م: ۱۱۱-۱۱۲). ارتباط با عقل، نفس کلی را قادر به فعل و تدبیر در عالم ماده می‌کند. این ارتباط همانند نسبت روز با خورشید است که از جهاتی مانند علت خویش است و از جهاتی نیست (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۸). این اندیشه یادآور تصور دو بخش عالی و دانی برای نفس در تفکر نوافلاطونی است که مطابق آن، نفس کلی از سوی بالا با عالم فوق محسوس و از سوی پایین با عالم محسوس پیوسته است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۳۹). آفتاب منبع نور است و روز گرچه از نور بهره‌مند است، در مرتبه نازل‌تری از آفتاب قرار دارد. این نقص در مراتب بعدی بیشتر می‌شود. همچنین نسبت نفس کلی به عقل کلی همانند نسبت گرما به آتش است. تأثیر عقل بر عالم، از طریق نفس کلی تحقق می‌یابد. عقل همانند آتش، نفس را گرم و لطیف می‌کند و میل به کمال را در آن برمی‌افروزد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۸۰؛ نیز نک. حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰ م: ۶۴). تصویر نفس در هیأت گرمای آتش مأخوذ از آرای فلوطین است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴). ناصرخسرو از ارتباط بین عقل و نفس با نام خطاب و فایده یاد می‌کند. عقل با نفس دو خطاب روحانی و جسمانی دارد. خطاب روحانی ایجاد شوق دائم در نفس است تا با آگاهی از پستی، تضاد و زوال عالم ماده، مشتاق علت خویش باقی بماند و در حالتی میانه شوق و عجز در عین تکمیل کاستی‌های خود از طریق این عالم، از آویختن به طبیعت دوری کند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۹-۲۲۲؛ همان، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). از خطاب روحانی عقل با نفس کلی، سه فرع روحانی، یعنی جد و فتح و خیال پدید می‌آید و از خطاب جسمانی او با نفس واسطه‌های ایجاد عالم جسمانی، یعنی طبیعت کلی و صورت و هیولا ایجاد می‌شود. عقل به‌منزله قلم و نفس به‌مثابه لوح است (همان: ۲۰۱).

ماده آغازین هستی در یونان به‌صورت مذکر و مؤنث تصور شده است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۱۵). این تصور ریشه اساطیری دارد (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۱). در اسطوره‌ای که اساس جهان‌شناسی اسماعیلیان نخستین را تشکیل می‌دهد، کونی مؤنث و قدر مذکر است (هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۹). این دیدگاه در آثار داعیان بعدی نیز طرح شده است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۲۴؛ نیز نک. همان، ۱۹۶۵ م: ۷۳). ناصرخسرو می‌گوید «ممکن نیست پدیدآمدن چیزی از موجودات روحانی و جسمانی مگر از میان جفتی، یا لطیف یا کثیف» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۰؛ نیز نک.

همان، ۱۳۹۰: ۲۸ و ۲۰۹). نفس کلی در قیاس با عقل کلی ناقص است؛ زیرا میان عقل کلی و امر حق واسطه‌ای نیست؛ درحالی‌که میان نفس کلی و امر حق، عقل کلی قرار گرفته است (همان، ۱۳۸۴ ب: ۶۶؛ نیز نک. حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰ م: ۶۵). نفس معدن حرکت است و حرکت ویژگی جوهری آن است. حرکت نشانه آشکار حاجتمندی اوست (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۰۶؛ همان، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۵).

علت جنبش چه بود از اول بودش؟ چیست درین قول اهل علم اوایل؟
کیست مر این قبله را محرک اول؟ چیست از این کارکرد شهره بحاصل؟...
جز که به حاجت نجنبند آن که بجنبند وین نشود بر عقول مبهم و مشکل
(همان، ۱۳۶۵: ۱۳۶)

جهان فرودین از جنس ماده است. ماده استعداد و قوه محض است و نمی‌تواند صورت را به وجود آورد. نفس جوهر مؤثر و فعال بیرونی‌ای است که سبب پدید آمدن صورت در دنیای فرودین می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۷). صورت‌های جسمانی و روحانی در عقل کلی به اجمال موجودند. عقل معدن تأیید و نفس معدن ترکیب این صور است (همان، ۱۳۸۴ ب: ۷۹). با تأیید عقل، صورت‌ها در نفس کلی حاضر می‌شوند. عقل کلی نهایت لطافت و هیولی آغاز کثافت است. این دو نمی‌توانند با هم پیوند یابند. نفس کلی که هم از لطافت و هم از کثافت بهره دارد، واسطه بین این دو قرار می‌گیرد (همان، ۱۳۸۴ الف: ۶۵-۶۶؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۸۸). نفس در ارتباط با عالم مادی به طبع کارکن است (نک. همان: ۱۱۹). او اشیای جهان مادی، از افلاک تا نفوس جزئی را فعلیت می‌بخشد (همان: ۱۷۳؛ نیز نک. همان، ۱۳۸۰: ۳۶).

تو را نفس کلی چو شناسی او را نگره دارد از جهل و عصیان و نسیان
بر آن سان که رنگین گل و یاسمین را نشاند هست دهقانش بر طرف بستان
گل از نفس کل یافته‌ست آن عنایت که تو خوش‌منش گشته‌ای زان و شادان
زر و سیم و گوهر شد ارکان عالم چو پیوسته شد نفس کلی به ارکان
(همان، ۱۳۶۵: ۸۵)

۲-۲ عالم جسمانی

جهان جسمانی که در مقابل عالم روحانی، بخش فرودین هستی را تشکیل می‌دهد، شامل شش مرتبه هیولی، طبیعت کلی، جسم، افلاک، طبایع و موالید است. هیولی آغاز آفرینش جهان مادی است و طبیعت که نایب نفس کلی در ایجاد عالم فرودین به شمار می‌آید، محسوس نیست؛ اما چون بعد از هیولی قرار دارد، جزو عالم مادی به شمار می‌آید. آنچه در عالم جسمانی به خواست نفس کلی پدید می‌آید، مرکب است. مرکبات دو قسم‌اند: یک قسم مرکبات کلی مانند افلاک و کواکب و امهات و قسم دیگر موالیدند که هستی آنان به میانجی کارکنان انجام می‌پذیرد. این کارکنان قوت‌های افلاک و نجوم، تخم و بیخ نبات، نطفه حیوانات و قوت‌های تفعیلی و انفعالی در اجسام چهارگانه عالم هستند (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۰۷-۱۱۴).

۱-۲-۲ هیولی یا ماده اولی

تأمل درباره ماده آغازین عالم، از موضوعات مهم اساطیر ملل گوناگون از جمله اسطوره‌های هندی و ایرانی است

(ایونس، ۱۳۸۱: ۴۶؛ فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۰: ۸۰-۸۱؛ زهر، ۱۳۹۲: ۳۴۸). متفکران اسماعیلی در باب ماده عالم ذیل هیولی سخن گفته‌اند (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷ م: ۲۲۱-۲۳۰؛ ۱۱۱-۱۱۳؛ ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱ م: ۱۴۴-۱۴۷). از نظر ناصرخسرو، هیولی جوهری ابداعی است که پس از مراتب امر، عقل و نفس کلی قرار می‌گیرد (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۹). هیولای مطلق یا ماده نخستین، جوهری متجزی، معقول، منفعل و پذیرنده صورت است که امکان تغییر و تحول و کون و فساد جسم را فراهم می‌آورد. هیولی امری معقول است که با پذیرش صورت، محسوس و دارای کیفیت و بعد و اندازه می‌شود. متجزی است؛ بنابراین می‌تواند تا بی‌نهایت صورت یابد (همان، ۱۳۸۰: ۵۶-۵۷؛ همان، ۱۳۸۴ الف: ۶۷، ۸۴، ۸۷، ۱۱۶؛ نیز نک. رسائل اخوان‌الصفاء، ۱۳۰۵، القسم الثانی: ۲-۳). هیولی جوهر و صورت عرض آن است (همان، ۱۳۶۳: ۲۵۶؛ نیز نک. ابی‌حاتم رازی، ۱۳۸۳: ۳۹). نفس کلی صورت‌های نخستین را بر هیولی عرضه می‌کند. عناصر اربعه صور جدید را می‌پذیرند و در پی آن اجسام عالم پدید می‌آیند. صورت و هیولی مقهور نفس کلی هستند.

۲-۲-۲ طبیعت کلی

از نگاه ناصرخسرو، طبیعت کلی جوهری لطیف و از قوت‌های نفس کلی است. محرک عالم جسمانی و نگهدارنده صورت‌هاست که پس از هیولی در مرتبه چهارم آفرینش قرار می‌گیرد. از نظر نفس کلی در سایه خویش، یعنی هیولی، طبیعت کلی پدید می‌آید و مطابق خواست نفس کلی در هیولی تأثیر می‌گذارد. سپس چهار طبع مفرد با جوهر جسم متحد می‌شوند و عناصر پدید می‌آیند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۸؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۹؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۳۲-۱۳۳، ۲۵۷). طبیعت کلی جسم نیست؛ بلکه فعل نفس در عالم جسمانی است که به اجسام و نباتات و حیوانات فعل خاصی می‌بخشد (نک. ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۸؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۹، ۱۲۳، ۲۲۰؛ همان، ۱۳۶۳: ۹۲). طبیعت در قرارگرفتن عناصر اربعه در عالم مؤثر است. عامل نفس نامیه در نبات و نفس حسی در حیوان است (همان: ۱۳۰-۱۳۴؛ نیز نک. حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۲۷۰). طبیعت کلی حافظ انواع و اجسام نیز هست. جسم قادر نیست اجزای خویش را در کنار هم نگاه دارد. طبیعت نایب نفس کلی است که حافظ صورت‌ها و نگاه‌دارنده عالم و موجودات آن است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۲۳-۱۲۵). طبیعت از شش قوت حرکت و سکون، هیولی و صورت و زمان و مکان، بهره دارد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۱۸۱).

۲-۳-۲ جسم

ششمین مرتبه آفرینش، جسم است که جوهری متجزی و دارای درازا و پهنا و ژرفاست. حد جسم اعراضی مانند رنگ، سختی و تری نیست؛ زیرا برای نمونه آتش گرم و خشک و روشن و متحرک، جسم است و آب با صفاتی دگرگون مانند سردی و تاریکی و سکونت نیز جسم است؛ در واقع هر دو مکان‌مند و دارای طول و عرض و عمق هستند (همان، ۱۳۶۳: ۴۵). موجودات عالم جسمانی، یا جوهرند یا عرض. جوهر اضداد را در ذات خویش می‌پذیرد؛ اما قائم به ذات خود است. عرض بسته به چیز دیگری است، بدون آنکه جزو آن باشد. جوهر جسمانی که دارای طول، عرض و عمق است با حواس ظاهر درک می‌شود. این جوهر وابسته به صورت و هیولاست (همان، ۱۳۸۴ الف: ۲۸-۳۳). نخستین صورتی که هیولی می‌پذیرد، طول و عرض و عمق است که ناصرخسرو آن را صورت الهی می‌نامد. صورت‌های بعدی جسم، عرض است؛ زیرا جسم پس از زوال این صورت‌های ثانویه به حال نخست بازمی‌گردد. صورت‌هایی که انسان به جسم می‌بخشد، صنایع است؛ همانند صورت شمشیر برای آهن که اگر زایل شود، به صورت آهنی خویش بازمی‌گردد و بازگشت صورت آهنی نیز به طبایع نخستین است.

پس شمشیربودن در هیولی صورت سوم است و در آهن صورت دوم و جسم، نخستین صورت است. صورت نخستین زوال ندارد و ماده از این صورتی که او را فرا گرفته است، نمی‌تواند خارج شود (همان: ۳۳-۳۴). جسم مطلق، پس از هیولی، منفعل دوم است و صورت‌های دوم - که پنج صورت فلکی، آتشی، هوایی، آبی و خاکی است - بر آن پدید آمده و هرکدام در مکانی مخصوص قرار گرفته‌اند (همان: ۱۱۶).

جسم متحرک نیست؛ اما حرکت را از امری دیگر می‌پذیرد. جسم از این منظر به دو نوع طبیعی و نفسانی تقسیم می‌شود. جسم طبیعی «آن است که مر او را قوت الهی جنباننده و قهرکننده است، بی آلتی بر سه جهت یا به سه حرکت» (همان: ۳۴). منظور از قوت الهی طبیعت است که به باور ناصر خسرو، مبدأ حرکات جسم طبیعی است. آب، خاک، آتش، هوا و فلک اجسام طبیعی هستند که در حرکت خود مقهور طبیعت‌اند. طبیعت در اجسام طبیعی، با ترکیب عناصر مختلف، طبعی پدید آورده که جنباننده جسم است؛ چنانکه گرانی، آب و خاک را به سوی مرکز عالم متمایل کرده و سبکی، آتش و هوا را به حواشی عالم برده است. حرکت اجسام طبیعی به ذات خویش نیست؛ بلکه طبع آغاز حرکت آنهاست. در جسم نفسانی، مانند نبات و حیوان، نفس دلیل حرکت است (همان: ۳۴-۳۶). از نظر ارسطو، نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است که دارای حیات بالقوه است. جسم طبیعی در مقابل جسم صناعی و تعلیمی قرار دارد. جسم آلی دارای آلای است که هرکدام عمل خاص خود را دارند. جسم پس از تحقق قوه دارای نفس می‌شود و به کمال می‌رسد (داوودی، ۱۳۴۹: ۲۹). جسم جوهری فعل‌پذیر است و این ویژگی در اجسام مختلف، شدت و ضعف دارد. هر جسمی که انفعال کمتری دارد، فعلش بیشتر است. در ترتیب عناصر، آنچه به مرکز عالم نزدیک‌تر است، منفعل‌تر است و هرچه از مرکز دورتر باشد، انفعال کمتری خواهد داشت؛ مثلاً خاک در مرکز عالم قرار دارد و کاملاً منفعل است؛ اما آتش که به فاعل نخست نزدیک‌تر است، فعلی قوی‌تر دارد. فلک دارای کمترین انفعال و بیشترین حد تأثیرگذاری است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۱۸-۱۲۱ و ۱۴۵). جسم ممکن‌الوجود و در میانه هستی و نیستی یا وجوب و امتناع است (همان: ۳۲۵-۳۲۸). احوال جسم متغیر است و آنچه از آن پدید می‌آید، در معرض نقصان و فناست و پس از فنا به جسم اولیه بازمی‌گردد (همان: ۲۷۳).

۲-۳-۴ افلاک

در یونان باستان می‌پنداشتند افلاک از طریق نوعی جداکردن و بیختن پدید آمده؛ به‌گونه‌ای که خاک در مرکز و اجسام سبک بر اطراف عالم جای‌گیر شده است (کاپلستون، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۴-۳۵). از نظر فیثاغوریان، زمین کروی است و افلاک بر گرد کانون جهان می‌گردند (همان: ۴۷-۴۸). در جهان‌شناسی هومری فلک به دو بخش از زمین تا ابر و از ابر تا اوج آسمان تقسیم می‌شود (خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۰۲). از نظر آناکسیماندورس، افلاک مانند حلقه‌های آتشین گرد عالم را فراگرفته‌اند (همان: ۱۳۶). از نظر ناصر خسرو، فلک هفتمین مرتبه آفرینش و جسمی محیط بر عالم است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۰). افلاک و اجرام از ترکیب هیولی و صورت پدید آمده‌اند و جنس آنها از عصاره آتش است. بخش لطیف جهان‌اند که با جنبش طبیعت کلی گرداگرد عالم جای گرفته‌اند: «وز لطافت‌ها هرچ روشن بود کواکب گشت بشکل‌ه‌اء مدور، و هرچ از لطافت بی‌نور ماند ازو افلاک آمد بتقدیر صانع حکیم و فعل طبیعت کلی» (همان: ۲۵۷). آفرینش افلاک از هیولی، حاصل ابداع خداوند و فعل نفس کلی است. افلاک مانند جنین بالیده‌اند (همان، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۹). فساد و تباهی در افلاک راه ندارد؛ زیرا از هیولای لطیفی آفریده شده‌اند و در

خلقت آنها، صورت بر ماده مقدم است. همچنین زمان که سبب فساد موجودات است، خود محصول حرکت افلاک و مادون آنهاست و نمی‌تواند در افلاک تأثیری داشته باشد: «آنچه با زمان برابر است از موجودات کائن است؛ ولکن فاسد نیست و آن افلاک و انجم است که گوهر ایشان فساد و تغییر نپذیرد، ازبهر آنکه صورتشان بر هیولی جاکول (مسلط و مقدم) است» (همان، ۱۳۸۴ ب: ۶۶). افلاک و کواکب در ایجاد مصنوعات جزئی، نخستین واسطه میان صانع و موجودات هستند و به دلیل نزدیکی به صانع، پایدار و برقرارند و تباهی‌ناپذیرند (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۱۸-۱۲۱، ۱۴۵؛ همان، ۱۳۶۵: ۳۲۸). با این همه، از چشم‌انداز اثبات حدوث عالم، افلاک نیز در نهایت فانی می‌شوند؛ اما چون فساد آنها در زمانی بسیار طولانی رخ می‌دهد، از نظر انسان پنهان می‌ماند (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۲۶-۱۲۷). از این منظر چرخ آغاز و انجامی دارد و گردشش، برهان فانی آن است:

هرچه به آغازی بوده شود طمع مدار ای پسر اندر بقاش
گشتن آن چرخ پس ای هوشمند نیک دلیل است تو را بر فناش
(همان، ۱۳۶۵: ۴۲۳)

ای مرد خرد بر فنای عالم از گشتن او راست‌تر گوا نیست
(همان: ۱۱۵)

جسم فلک محکم و استوار است و مانند جوهر هوا پراکنده نیست. جوهری تاریک است که روشنی نمی‌پذیرد؛ اما نور را از خود عبور می‌دهد. هفت جرم فلکی مدبران عالم‌اند؛ کواکب طبع، رنگ و حرکات مختلف دارند. برخی ثابت‌اند و با آسمان می‌گردند و برخی برخلاف حرکت فلک از مغرب به مشرق در گردش‌اند (همان، ۱۳۶۳: ۱۹۶، ۲۲۰، ۲۷۱). آفتاب به سبب بزرگی و قوت و تأثیر، و ماه به سبب نزدیکی به زمین، سلطان افلاک به شمار می‌آیند. آفتاب در فلک چهارم و مانند قلب فلک و مایه اعتدال و انقلاب عالم است. ماه به سبب نزدیکی به زمین تأثیر قاطعی در تغییر هوا و موالید دارد. میان ماه و خوشید موصلت، مجانست و مقارنت برقرار است (همان: ۲۷۱). فلک به دو نیمه تقسیم می‌شود؛ یک نیمه ولایت آفتاب است که شش برج اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس و جدی در آن قرار دارند و نیمه دیگر ولایت ماه است؛ شامل شش برج سرطان، جوزا، ثور، حمل، حوت و دلو. حمل، اسد، قوس طبع آتشی؛ ثور، سنبله و جدی طبع خاکی؛ جوزا، میزان دلو، طبع بادی، و سرطان، عقرب، حوت طبع آبی دارند. طبع آتشی فاعل حقیقی است و فعل آن در سایر طبایع اثر می‌کند. بر این اساس، آفتاب در برج حمل با قوت طبع آتشی، نباتات را پرورش می‌دهد و زمین را حیات تازه می‌بخشد. اسد خانه آفتاب و سرطان خانه ماه است و سایر اجرام هرکدام دو خانه دارند. خانه‌ای در ولایت آفتاب و خانه‌ای دیگر در ولایت ماه. پنج کوكب خادمان دو سلطان هستند و این هفت ستاره سیاره مدبران عالم و همانند دست‌افزارهای نفس کلی برای ساختن اشخاص موالید به شمار می‌آیند و آنچه اراده نفس کلی و تأیید عقل باشد - مانند صور عالم و تقدیر عمر و روزی خلق - به واسطه ایشان به ظهور می‌رسد (همان: ۲۷۴-۲۸۱؛ نیز نک. ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۹۰-۹۱؛ ماهیار، ۱۳۹۴: ۱۲۸-۱۳۱). اجرام فلکی مدبران عالم، مایه روشنی دنیا، عامل زایش‌های جهان فرودین و قلم‌های حکیم‌الحکما به شمار می‌آیند (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۴۶). اجرام فلکی مانند روزنه‌هایی هستند که عنایت‌های نفس کلی را به درون عالم می‌رسانند. این بهره روحانی یکسان می‌آید؛ اما برحسب تفاوت در مکان و

طینت پذیرندگان، تأثیر متفاوتی بر جای می‌گذارد (همان، ۱۳۸۴ ب: ۶۶؛ همان، ۱۳۸۴ الف: ۳۵۰؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۰۷-۱۰۹).
چرخ را انجم بسان دست‌های چابک‌اند کز لطافت خاک بی‌جان را همی با جان کنند
دست‌های آسمان‌اند اینکه با این بندگان آن خداوندان همی احسان‌ها الوان کنند
چشم‌های عالم‌اند اینها که چون در خاک خشک بنگرند او را همی پر درّ و پر مرجان کنند
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۴۹)

علاوه بر این نگاه خردمندانه به افلاک، دیوان ناصرخسرو سرشار از تعبیر عاطفی در نکوهش چرخ است؛
تعبیر و تصاویری مانند مادر بدمهر (همان: ۴)، اژدهای بدخو (همان: ۳۴۹)، شکارچی (همان: ۴۰۹)، شیر رباینده
(همان: ۱۶۱)، تنها نمونه‌ای از تعبیر او در باب فلک است. البته در مقابل این نگاه، گاه فلک را بنده‌ای کارکن و
میرا از تأثیر در سرنوشت بشر می‌خواند (همان: ۱۶۶، ۱۴۲، ۲۰۱، ۵۰۴).

۲-۳-۵ ارکان (عناصر اربعه)

از نظر امپدکلکس، آب، باد، خاک و آتش عناصر اصلی و ازلی هستند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۷؛ لیندبرگ، ۱۳۷۷: ۴۲).
به باور ارسطو، جهان به دو بخش فوق قمر و تحت قمر تقسیم می‌شود (همان: ۳۷۳). زمین در مرکز عالم است و
لایه‌های آب، باد و آتش گرد آن را فراگرفته است (همان: ۳۷۲). به باور ناصرخسرو، هنگامی که نفس کلی عالم را
می‌آفرید، اجزای هیولی از هم جدا می‌شوند. افلاک و اجرام از بخش‌های لطیف، و عالم مادون قمر از بخش‌های
کثیف‌تر پدید می‌آید. در عالم تحت قمر، ابتدا طبایع سردی، تری، گرمی و خشکی ایجاد می‌شود که هر یک به دو
بخش تقسیم‌پذیر است و در ترکیب با طبع دیگر، عنصری جدید پدید می‌آورد. عناصر چهارگانه آتش، هوا، آب
و خاک، که از ترکیب دو به دو طبایع پدید می‌آیند، ویژگی‌های طبایع را با خود دارند. گوهر آتش گرمی و
خشکی است؛ بنابراین از دیگر عناصر لطیف‌تر و سبک‌تر است و در کناره عالم قرار می‌گیرد. گوهر هوا گرم و
تر است؛ پس در میانه این دو قرار می‌گیرد. گوهر آب مرکب از سردی و تری است و در میانه هوا و خاک جای
می‌گیرد و در نهایت خاک که گوهرش سرد و خشک است، در پایین‌ترین حد عالم جسمانی قرار می‌گیرد
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۵-۷۲؛ نیز نک. همان، ۱۳۸۴ الف: ۸۰). جهان بر گرد نقطه‌ای فرضی تکیه دارد که جزئی
نامتجزی از خاک است و در مرکز عالم قرار گرفته (همان: ۳۵۱-۳۵۳). گرایش عالم به آن نقطه مفروض، باعث شده
است که زمین مانند گوی سیاه معلقی در مرکز قرار بگیرد و افلاک در اطراف آن به گردش درآیند.

چه می‌دارد بدینگونه معلق گوی خاکی را میان آتش و آب و هوای تندر و نکبأ؟
گر اجزای جهان جمله نهی مایل بر آن جزوی که موقوف است چون نقطه میان شکل نه سیما
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳)

طبایع با هم ترکیب می‌شوند و عناصر و اجسام عالم را پدید می‌آورند؛ اما آنچه در عالم طبیعت از قوه به فعل
می‌رسد، به سبب دشمنی و مخالفت مابین طبایع، به حد قوه بازمی‌گردد. کون و فساد در عالم نتیجه ترکیب و دفع
طبایع و عناصر است (همان، ۱۳۸۴ ب: ۴۵).

۲-۳-۶ موالید ثلاثه

نفس کلی علت فاعلی هستی است که با به‌کارگیری علت آلی خود، یعنی افلاک و ستارگان، از عناصر چهارگانه

که هیولای اجسام عالم‌اند، موالید سه‌گانه را پدید می‌آورد (همان، ۱۳۸۰: ۳۴؛ همان، ۱۳۸۴ ب: ۱۵). آفرینش عالم تا مرحله پیدایش طبایع، ابداعی است و پس از آن به آفرینش تقدیری، یعنی خلقت از جسم تبدیل می‌شود (همان، ۱۳۸۴ الف: ۷۳). طبایع بسیط، هیولای عالم مادی هستند که از امتزاج و آمیزش آنان با هیولی، عناصر اربعه پدید می‌آید که اساس آفرینش موالید است. صورت موالید سومین صورت هیولی است؛ زیرا هیولی، نخست، طول و عرض و عمق را می‌پذیرد تا به صورت جسمی درآید. سپس صورت‌های مفردات طبایع، یعنی سردی و گرمی و تری و خشکی را می‌پذیرد و در سومین مرتبه، پذیرای صورت‌های شخصی موالید می‌شود (همان: ۱۱۷).

به باور ناصر خسرو، جفت نخستین از موجودات نفسانی اعم از نبات و حیوان و انسان ابداعی بوده است (همان: ۲۸۲-۲۸۴؛ نیز نک. همان، ۱۳۶۳: ۲۲۴). موالید از نظر برخورداری از نفس، به اجسام طبیعی و نفسانی تقسیم می‌شوند. منظور از اجسام طبیعی جمادات است که حرکت ارادی ندارند و حرکت آنان طبیعی است. اجسام نفسانی، یعنی نبات، حیوان و انسان زنده و متحرک‌اند و قدرت تولیدمثل و شوق بقای نوع، در نهاد آنها وجود دارد. قوای حیوان بیشتر از نبات و قوای انسان مافوق همه است. نفس در مرتبه نباتی و حیوانی صانع و فاعل است؛ اما فعل آن براساس علم نیست؛ بلکه عملی غریزی است که خاصیت خواننده می‌شود (همان، ۱۳۸۰: ۳۳). نفس نباتی پایین‌ترین نفوس است و کمترین قوت‌ها در اختیار اوست. نفس حیوانی در مرحله بالاتر و نفس انسانی در نهایت کمال و پیچیدگی است. نبات از طریق ریشه به سوی مرکز عالم و از طریق شاخه به سوی حواشی میل دارد و از قوای تغذیه، نمو و تولید برخوردار است. قدرت نمو با نفس غاذیه محقق می‌شود که میان همه مراتب نفس مشترک است. نبات حرکت انتقالی ندارد. بالاتر از نفس نباتی، نفس حسی است که میان نوع حیوان مشترک است. حیوان برای دریافت غذا، نیازمند حرکت انتقالی است که خود مستلزم قوای شناسایی و ادراک است. حواس پنجگانه که آلات نفس به شمار می‌آیند، از این رهگذر محقق می‌شوند. بالاترین مرتبه نفسانی، نفس ناطقه انسانی است که در عین وحدت، همه قوای مادون خویش را دارد. نفس ناطقه بدون مشارکت جسم، قدرت حرکت دارد و از تدبیر و تمیز و قدرت استدلال برخوردار است. در انسان، حس شنوایی و پس از آن، حس بینایی شریف‌تر از دیگر حواس است. نفس آدمی معادل حواس پنجگانه حسی، از پنج قوه باطنی تخیل، وهم، فکر، حفظ و ذکر برخوردار است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷-۲۷، ۱۵۰، ۲۶۳-۲۷۱). انسان غایت آفرینش هستی است. نفس او جزئی از نفس کلی است. نفس کلی ناقص است؛ از این رو می‌کوشد به آرامش و سکون برسد و در این مسیر از انسان بهره می‌برد که کامل‌ترین نتیجه و محصول آفرینش در نیل به کمال و اتصال به عقل است (همان، ۱۳۹۰: ۴۳؛ نیز نک. همان، ۱۳۸۴ ب: ۸). آنچه مایه رستگاری انسان و زمینه اتصال نفس کلی به عقل کلی را فراهم می‌کند، کاربست شریعت و کسب علم است (همان، ۱۳۹۰: ۸ و ۲۳)؛ امری که در باورهای گنوسی هم بر آن تکیه شده است (هالم، ۱۳۹۰: ۱۱۰).

۲-۳-۷ ناطق و امام

شناخت امام روزگار و پیروی از دستورات او از مسائل بسیار مهم در تاریخ تشیع و عقاید اسماعیلیه است (گوهرین، ۱۳۳۱: ۱۸۸-۱۸۹). از نگاه اسماعیله، معرفت خداوند از رهگذر شناخت امام روزگار میسر می‌شود (همان: ۲۰۳). از نظر ناصر خسرو مراتب کیش اسماعیلی، از جمله ناطق و امام، جایگاه رفیعی دارند؛ از زوج نخستین عقل و نفس کلی، سه فرع روحانی جد و فتح و خیال پدید می‌آیند که در لسان دین، جبرئیل، میکائیل و اسرافیل

خواننده می‌شوند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ نیز نک. ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۱۶-۱۲۱، حمیدالدین کرمانی، ۱۹۸۷ م: ۲۰۱؛ گوهرین، ۱۳۳۱: ۲۰۷). ناصر خسرو مجموعه ابداع، جوهر عقلی (عقل، عاقل و معقول)، نفس، جد، فتح و خیال را انوار ازلیه می‌نامد (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). سه حد عالم روحانی، فواید عالم برین را به مراتب پایین انتقال می‌دهند. جد فواید روحانی را از نفس می‌پذیرد و آن را به فتح می‌رساند و فتح آنچه را از جد پذیرفته به خیال می‌رساند و خیال آن را به ناطق منتقل می‌کند. این دور پذیرش و انتقال فواید روحانی پس از ناطق در سلسله وصی، امام، باب تا حجت ادامه دارد (همان، ۱۳۸۴ ب: ۲۰۲-۲۰۳). ناطق، اساس و امام سه رکن عالم دین‌اند. نطق مرتبه پیامبر صاحب شریعت است که با ظهور او، دور وی نیز آغاز می‌شود. وجود وصی ملازم وجود پیامبر و شأن او تأویل و بیان رمزهای شریعتی است که ناطق آن را عرضه کرده است (همان: ۸۵-۸۶).

در اندیشه ناصر خسرو، تاریخ دین دوری است و ادوار هفت‌گانه عالم دین، با ناطق آغاز می‌شود که شریعتی تازه عرضه می‌کند. در شش دور اول، ناطقان عبارت از حضرت آدم^(ع) و پنج پیامبر اولوالعزم‌اند. در هر دور پس از ناطق، وصی و امام وجود دارد تا ظاهر و باطن شریعت به‌طور کامل عرضه شود. دور هفتم دور خداوند قیامت است (همان، ۱۳۸۴ ب: ۸۵-۸۶؛ همان، ۱۳۹۰: ۴۶-۵۱، ۱۴۷، ۲۹۳؛ همان، ۱۳۶۳: ۱۱۱-۱۲، ۱۶۳-۱۶۵). هر ناطقی شریعت پیشین را تنها در ظاهر نسخ می‌کند؛ اما حقیقت ادیان مشترک است و امام، پیروان شریعت را به آن حقیقت راهنمایی می‌کند (همان، ۱۳۹۰: ۵۰). کل توالی ناطق‌های هفت‌گانه از حضرت آدم تا قائم قیامت را دور مهین می‌نامند. دور کهن است با ظهور پیامبر اکرم^(ص) آغاز می‌شود (نک. همان: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۵، ۲۹۳؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۲۵۳). «پس گوئیم که این دور که ما اندروئیم بدو قسمت است یکی قسم اولیاست و آن دور امامانست و دیگر قسم خلقانست و آن دور قیامت است» (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۲۱۵). منظور از خلقان، خلیفه قائم است (دفتری، ۱۳۸۶: ۷۳۶).

ناصر خسرو به تداوم امامت در دور کهن اعتقاد دارد «پس گوئیم که آن یک شخص پیغمبر باشد اندر دور خویش و وصی او باشد اندر عصر خویش و امام روزگار باشد اندر هر روزگاری تا جهان برپاست نوع مردم از آن یک شخص که بدین مرتبت مخصوص باشد خالی نباشد» (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۹، نیز نک. همان: ۳۳، ۱۳۵، ۲۹۳). امامت دور کهن، در میان ذریه پیامبر اسلام، از فرزندان حضرت علی^(ع) و حضرت فاطمه^(س) از پدر به پسر منتقل می‌شود (همان: ۱۳-۱۴، ۱۱۰، همان، ۱۳۸۴ ب: ۲۸۳). ناصر خسرو پیوسته از مفهوم هفت امام بعد از حضرت محمد^(ص) یاد می‌کند (همان، ۱۳۹۰: ۷۶، ۸۰، ۹۴، ۲۱۲). هفتمین امام، قائم یا قائم‌القیامه خواهد بود که کامل‌کننده دین و داور روز قیامت است (همان: ۴۸، ۸۸، ۱۳۶، ۲۱۲). اعتقاد به تداوم امامت تا روز قیامت، در مراجع قدیمی فاطمی مانند جعفر بن منصور الیمن و حمیدالدین کرمانی نیز مطرح شده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۵۳).

انبیا و حکما انسان را به سعادت راهنمایی می‌کنند. به همین سبب در هیأت روشنان فلکی تصویر می‌شوند. آنان از مردم‌اند؛ اما برتر و پاکیزه‌تر از مردم‌اند؛ همانند افلاک که از طبیعت‌اند؛ اما بخش لطیف طبیعت را تشکیل می‌دهند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۴۶-۱۴۸). انسان همانند هفت کانی معروف زر، سیم، آهن، مس، ارزیر، سرب و سیماب که هر یک به جرمی فلکی منسوب‌اند، از انوار عالم روحانی بهره می‌برد (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۰). رسول دل دین و وصی همانند مغز آن است (همان: ۲۹۰). رسول و امام در عالم دین همانند آفتاب و ماه در منطقه البروج‌اند و پنج جرم فلکی دیگر نظیر سایر مراتب دعوت اسماعیلیه هستند (همان: ۲۹۱).

۳- نتیجه‌گیری

منظومه فکری ناصر خسرو نتیجه نگاه دقیق وی به هستی و باورهای جهان‌شناسانه اوست. آرای هستی‌شناسانه ناصر خسرو، از یک سو حاصل دانسته‌ها و خواننده‌های اوست و از سوی دیگر تحت تأثیر تأمل در آثار متفکران بزرگ کیش اسماعیلی مانند ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی درباب جهان و مراتب آن شکل گرفته است؛ این داعیان نیز از منابع پیشین از جمله از آرای حکمای یونانی، تعالیم گنوسی و نوافلاطونی تأثیر پذیرفته‌اند. از نگاه ناصر خسرو، هستی به دو بخش روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود. در جهان روحانی، آفرینش با ابداع آغاز می‌شود. خداوند از طریق کلمه «کن» به هستی امر می‌کند و از امر او عقل کلی پدید می‌آید. مخاطب ابداع عقل کلی است؛ یعنی جوهری خطاب‌شناس که به مثابه کالبد امر الهی است. امر باری از یک سو علت‌العلل و از سوی دیگر معلول است؛ زیرا با معلول خویش، یعنی عقل کلی پیوسته است. عقل کلی جوهری باقی، نورانی، مجرد در ذات و فعل، ساکن و شناساست که اساس عالم روحانی و جسمانی را تشکیل می‌دهد و ناگزیر از افاضه زندگی، دانایی و توانایی بر مراتب پایین‌تر است. عقل کلی آفریننده نفس کلی است که جوهری بسیط، روحانی، زنده به ذات، دانا و تواناست. نفس کلی علت فاعلی عالم جسمانی است و افلاک و اجرام مانند دست‌افزارهای او در خلق عالم جسمانی‌اند. عقل کلی دو خطاب با نفس کلی دارد؛ از خطاب روحانی جد و فتح و خیال پدید می‌آید و از خطاب جسمانی طبیعت کلی، صورت و هیولا ایجاد می‌شود. عالم جسمانی شامل شش مرتبه، یعنی هیولی، طبیعت کلی، جسم، افلاک، ارکان و موالید است. هیولی جوهری ابداعی، متجزی، معقول و پذیرنده صورت و صنعت است که پس از نفس قرار می‌گیرد. طبیعت کلی که جوهری لطیف، محرک عالم جسمانی و مشرف بر عالم هیولانی، از قوت‌های نفس کلی و نگاه‌دارنده انواع و صور است. جسم ششمین مرتبه آفرینش جوهری است که متجزی و دارای درازا، پهنا و ژرفاست و با حواس ظاهر درک می‌شود. افلاک و اجرام که از ترکیب هیولا و صورت پدید آمده‌اند، بخش لطیف جهان و از عصاره آتش‌اند که فساد و تباهی در آنها راه ندارد؛ مگر از منظر حرکت که از آیات فناست و ممکن است در زمان بسیار طولانی رخ بدهد. اجرام فلکی مایه روشنی و مدبران عالم فرودین‌اند. عناصر اربعه که از بخش کثیف هیولا پدید آمده‌اند، در ترکیب با طبایع سردی، گرمی، خشکی و تری؛ مرکبات و مراتب جماد و نبات و حیوان را به وجود می‌آورند. اجسام طبیعی، یعنی جمادات بدون نفس‌اند؛ اما نباتات دارای روح نباتی و حیوانات دارای روح حیوانی‌اند. انسان غایت آفرینش، پادشاه عالم هستی و واجد نفس ناطقه است. چرخه آفرینش از ابداع آغاز می‌شود و با وساطتی که یاد شد به خلقت انسان ختم می‌شود که با آموختن علم و دانش و کار بست دستورات شریعت به عالم معقول بازمی‌گردد. در جهان‌بینی ناصر خسرو، ناطق و امام و دیگر مراتب کیش اسماعیلی، جایگاه رفیعی در سعادت انسان دارند. فواید عالم معقول برین از طریق سه حد روحانی جد و فتح و خیال به ناطق و وصی و دیگر مراتب تا حجت افاضه می‌شود. تاریخ دین دوری است و شامل هفت دور است که مجموعه آن دور مهین خوانده می‌شود. عصر رسول اکرم^(ص) و ائمه پس از ایشان دور کهن است. امامت در زمین ادامه دارد و هیچ‌گاه جهان از وجود امام خالی نخواهد بود.

منابع

۱. ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۸۶). *التفهیم لأوائل صناعة التنجیم*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
۲. ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن أحمد (۲۰۰۰ م.). *كتاب الأفتخار*، حقه و قدم له اسماعیل قربان و حسین پوناوالا، بیروت: دارالغرب الغرب الاسلامی.
۳. _____ (۲۰۱۱ م.). *المقالید الملکوتیه*، حقه و قدم له اسماعیل قربان و حسین پوناوالا، تونس: دارالغرب الاسلامی.
۴. _____ (۱۹۶۵ م.). *الینابیع*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المکتب التجاری لطباعه و التوزیع و النشر.
۵. ابی‌حاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳). *كتاب الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل.
۶. اذکایی، پرویز (۱۳۸۴). *حکیم رازی*، تهران: طرح نو.
۷. ایونس، ورونیکا (۱۳۸۱). *اساطیر هند*، ترجمه باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
۸. بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوودی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۰ م.). *كتاب الرياض*، تحقیق و تقدیم عارف تامر، بیروت: دارالثقافه.
۱۰. _____ (۱۹۶۷ م.). *راحه‌العقل*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۱۱. _____ (۱۹۸۷ م.). *مجموعه رسائل الکرمانی*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیه للدراسات والنشر و التوزیع.
۱۲. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران: کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.
۱۳. داوودی، علی مراد (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء*، تهران: دهخدا.
۱۴. دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۱۵. *رسائل اخوان‌الصفاء* (۱۹۲۸ م.). الجزء الثالث، تصحیح خیرالدین زرکلی، مصر: المطبعه العربیه.
۱۶. _____ (۱۳۰۵). *القسم الثانی*، به سرمایه نورالدین جیواخان، بمبئی: نخبه‌الانخبار.
۱۷. زرن، آر. سی (۱۳۹۲). *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
۱۸. عرب‌زاده، ناظر (۱۳۹۸). *جهان‌اندیشه ناصر خسرو*، نویسه‌گردانی خسرو ناظری، تهران: آرون.
۱۹. غالب، مصطفی (۱۹۸۲ م.). *مفاتیح‌المعرفه*، بیروت: مؤسسه عزالدین.
۲۰. فرنبرگ‌دادگی (۱۳۹۰). *بندشش، گزارنده: مهرداد بهار*، تهران: توس.
۲۱. فلوطین (۱۳۸۹). *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.

۲۳. گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
۲۴. _____ (۱۳۷۶). *تاریخ فلسفه یونان*، ج ۵، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
۲۵. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲۶. گوهرین، سید صادق (۱۳۳۱). *حجه‌الحق ابوعلی سینا*، [بی‌جا]: کتاب‌خانه ایران.
۲۷. لیندبرگ، دیوید سی (۱۳۷۷). *سرآغازهای علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۰). «ابویعقوب سجستانی و قوای هفتگانه عقل»، *مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۲۹. ماهیار، عباس (۱۳۹۴). *نجوم کهن و بازتاب آن در ادب پارسی*، تهران: اطلاعات.
۳۰. محبتی، مهدی (۱۳۸۵). «تأویلات کلامی و فلسفی کلمه از دیدگاه ناصرخسرو»، *نامه فرهنگستان*، سال ۸، شماره ۴، ۶۰-۴۵.
۳۱. ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۵). *دیوان*، تصحیح محبتی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. _____ (۱۳۸۴ الف). *زادالمسافر*، تصحیح و تحقیق سید اسماعیل عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.
۳۳. _____ (۱۳۸۴ ب). *خوان‌الانحوان*، تصحیح و تحشیه علی قویم، تهران: اساطیر.
۳۴. _____ (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: طهوری.
۳۵. _____ (۱۳۹۰). *وجه دین*، با مقدمه تقی ارانی، تهران: اساطیر.
۳۶. _____ (۱۳۸۰). *گشایش و رهایش*، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
۳۷. هالم، هاینتس (۱۳۹۰). «جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»، *مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.