

Journal of History of Literature

Vol. 16. No. 2 (Ser:87/2) 2023: 133-154

Received: 2023.11.02 - Accepted: 2023.12.12

Original Article

Mohammad bin Ali bin Hasan Al-Sowari's Philosophical and Theological Ideas in *al-Qasida al-Sowariah* and Comparing Them with Corresponding Themes in the Works of Naser Khosrow

Maryam Kasai¹

Abstract

Mohammad bin Ali bin Hasan Al-Sowari is a missionary and preacher of the fifth century AH, contemporary with Naser Khosrow Qabadiani Balkhi, who rose from Shaam (old Syria) and similar to Naser Khosrow traveled to Egypt. After returning to Shaam, he started to promote Isma'ilism. Sowari followed in the footsteps of some Isma'ili thinkers and teachers and gave an account of his philosophical and theological beliefs in a long 933-versed Qasida (ode) titled *al-Qasida al-Sowariah*. In the present article, his theological and philosophical beliefs, which include topics and subjects such as monotheism, command and innovation, universal intellect, universal soul, Alavi limitations, planets, the four elements, inanimate objects, plants, animals, humans, and the place of prophets and imams in Isma'ilism, have been inferred from the stated ode and then compared with the views of his well-known contemporary Isma'ili thinker, Naser Khosrow, which are described in his numerous works. Although each of these two thinkers has expressed the principles of Isma'ilism in various forms and interpretations and with different degrees of elaboration and according to their specific environment and audience, the many similarities and small differences between the philosophical ideas in Sowari's ode and the works of Naser Khosrow indicate that the general framework and main lines of thinking of the Isma'ili preachers in the fifth century AH originated from the Egyptian Fatimid system.

Keywords: Muhammad bin Ali bin Hasan Sowari, *Al-Qasida Al-Sowariah*, Naser Khosrow, Philosophical views, Isma'ili sect, Fatimids of Egypt

1. PhD in Persian Language and Literature, Ilam University, Ilam, Iran, email of the corresponding author: Maryamkasae46@yahoo.com

 ORCID: [0000-0001-7824-9349](https://orcid.org/0000-0001-7824-9349)

 [10.48308/hlit.2024.233658.1269](https://doi.org/10.48308/hlit.2024.233658.1269)



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

دوفصلنامه تاریخ ادبیات

دوره ۱۶، شماره ۲، (پیاپی ۸۷/۲) پاییز و زمستان ۱۴۰۲
مقاله علمی - پژوهشی
صفحه ۱۳۳ تا ۱۵۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۱

اندیشه‌های فلسفی و کلامی محمد بن علی بن حسن صوری در القصیده الصوریة و سنجش آن با مضامین آثار ناصر خسرو

مریم کسائی^۱

چکیده

محمد بن علی بن حسن صوری، داعی و مبلغ هم‌عصر ناصر خسرو، در سده پنجم هجری است که از شام برخاسته و همانند ناصر خسرو به مصر سفر کرده و در بازگشت به شام، به تبلیغ کیش اسماعیلی پرداخته است. صوری همانند برخی از متفکران و داعیان اسماعیلی، باورهای فلسفی و کلامی خود را در قالب قصیده‌ای بلند موسوم به القصیده الصوریة، در ۹۳۳ بیت، شرح داده است. در مقاله حاضر، باورهای کلامی و فلسفی او مشتمل بر موضوعات و مباحثی چون توحید، امر و ابداع، عقل کلی، نفس کلی، حدود علوی، افلاک، عناصر اربعه، جماد، نبات، حیوان، انسان و جایگاه انبیا و امامان در تفکر اسماعیلی، از قصیده مذکور استخراج شده و سپس با آرا و نظرات متفکر و داعی اسماعیلی مشهور معاصر وی، ناصر خسرو قبادیانی بلخی، که در آثار متعدد وی شرح داده شده، مقایسه گردیده است. مشابهت‌های بسیار و تفاوت‌های اندک میان اندیشه‌های حکمی و فلسفی در قصیده صوری و آثار ناصر خسرو، گویای این است که چارچوب کلی و خطوط اصلی تفکر داعیان اسماعیلی در سده پنجم هجری از دستگاه فاطمیان مصر سرچشمه گرفته، هرچند هر یک از آن دو متفکر، به اقتضای محیط و مخاطبان خویش، اصول تفکر اسماعیلی را به اجمال و تفصیل و با صورت‌ها و تعابیر مختلفی بیان کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: محمد بن علی بن حسن صوری، القصیده الصوریة، ناصر خسرو، آرای فلسفی، مذهب اسماعیلی، فاطمیان مصر

Maryamkasaiy64@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-7824-9349

doi: 10.48308/hlit.2024.233658.1269



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

۱. درآمد

سرودن منظومه‌های بلند، که اصطلاحاً قصیده یا ارجوزه خوانده می‌شد، در روزگار فاطمیان رواج داشت و برخی از متفکران و داعیان اسماعیلی آرای فلسفی و کلامی خویش را در این قالب شعری به نظم کشیده‌اند (غالب، ۱۹۶۴: ۴۸۲). ابوعبدالله محمد بن منصور بن حیون تمیمی معروف به قاضی نعمان (م: ۳۶۳)، صاحب آثار معتبر در زمینه فقه و اندیشه‌های اسماعیلی (نک: غالب، ۱۹۶۵: ۱۹۸ تا ۲۰۲؛ پوناوالا، ۱۳۹۰: ۱۵۱ تا ۱۸۱)، از معروف‌ترین کسانی است که در دو قصیده با عنوان «ذات‌المنن» و «ذات‌المحن»، اندیشه‌های خود را به نظم درآورده است (قاضی نعمان، ۱۹۷۰: ۷؛ الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۸). المؤید فی‌الدین شیرازی (م: ۴۷۰)، برجسته‌ترین داعی فاطمی در زمان المستنصر بالله و صاحب مجالس درس و بحث در دارالحکمة قاهره (نک: دفتری، ۱۳۸۶: ۲۴۶ تا ۲۴۸؛ ایوانف، ۱۳۶۳: ۴۴۳ تا ۴۴۵)، نیز دو ارجوزه در همین ساختار سروده است (الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۷ و ۱۸؛ غالب، ۱۹۶۴: ۴۸۲). همچنین از علی بن حنظلة بن ابی سالم الوادعی، از داعیان اسماعیلی، قصیده مشابهی باقی مانده است (الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۸).

تولد صوری را در سال ۴۱۷ق و در خانواده‌ای اسماعیلی مسلک دانسته‌اند (غالب، ۱۹۶۴: ۴۸۲). محمد بن علی بن حسن صوری از داعیان اسماعیلی منطقه شام است که آگاهی ما از احوال او بسیار اندک است. او در شهر صور به دنیا آمد و سپس به قاهره رفت (الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۶ و ۱۷). مقدمات علوم را در مدارس دعوت اسماعیلی در شهر طرابلس شام فراگرفت. سپس عازم قاهره شد و در دارالحکمة آن شهر به فراگیری اصول کیش اسماعیلی پرداخت. او ده سال در قاهره ماند و پس از آن به عنوان داعی به کوهستان سماق در شام فرستاده شد. او در قلعه‌های کوهستان سماق ساکن شد تا اینکه پس از مرگ المستنصر بالله به نزاریان متمایل شد و سرانجام در سال ۴۹۰ق درگذشت (غالب، ۱۹۶۴: ۴۸۲ و ۴۸۳؛ نیز نک: الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۶؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۷۳۵). صوری رسائلی چون التحفة الزاهرة و نفحات الأئمة را نگاشت، اما مهم‌ترین اثر وی القصيدة الصّوریة، حاوی ۹۳۳ بیت، است که از منابع معتبر و کهن اسماعیلیان به شمار می‌آید (غالب، ۱۹۶۴: ۴۸۳). القصيدة الصّوریة که نسخه‌های متعددی از آن باقی مانده، به کوشش اسماعیلیه‌شناس معروف، عارف تامر، به چاپ رسیده است (الصّوری، ۱۹۵۵، مقدمه مصحح: ۱۶).

القصيدة الصّوریة از رساله‌های منظوم نادر اسماعیلی است که در روزگار المستنصر بالله نوشته شده و گوینده در آن یک دوره از تعالیم اصلی اسماعیلیان را به نظم کشیده است. این منظومه با حمد و توحید

خداوند آغاز می‌شود. سپس فرق واحد و احد و حدوث عالم بیان می‌گردد و آرای ثوبان و ثالوثیه (مسیحیان) نقد و رد می‌شود. آنگاه مؤلف به بیان حدود علوی و نام‌ها و کارکرد و تأثیر هر یک می‌پردازد. این بخش با وصف امر آغاز می‌شود که بر عقل کلی سابق است. سپس به بیان عقل کلی و نفس کلی می‌پردازد و در پی آن از عرش، کرسی، هیولی، طبیعت، فلک و برج‌ها و اجرام فلکی، عناصر اربعه، معدن، نبات، حیوان و انسان سخن به میان می‌آید و در نهایت تأویل داستان انبیا از حضرت آدم (ع) تا حضرت رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار طرح می‌شود (همان: ۱۸).

میان سرگذشت محمدین علی‌صوری و ناصر خسرو قبادیانی شباهت‌های شایان توجهی وجود دارد. هر دو در سده پنجم می‌زیسته‌اند. صوری در خانواده‌ای اسماعیلی پرورش یافته و برای تکمیل معلومات خود به مصر رفته است. مطابق دیدگاه برخی از محققان، ناصر خسرو نیز پیش از سفر معروف خود، به کیش اسماعیلی گرویده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۴۹؛ ناصر خسرو، ۱۳۹۳، مقدمه مصحح: ۱۹ و ۲۰). صوری ده سال و ناصر خسرو سه سال در مصر مانده‌اند و تعالیم اسماعیلیان را در آنجا فرا گرفته‌اند. سپس هر دو به دیار خود بازگشته و در مناطقی صعب‌العبور به تبلیغ کیش اسماعیلی پرداخته‌اند. البته از نظر کثرت یا اندک بودن آثار، وضع متفاوتی دارند. آثار موجود ناصر خسرو، که انتساب آنها به او مسلم است، عبارت‌اند از دیوان اشعار، زادالمسافر، جامع‌الحکمتین، وجه دین و گشایش و ره‌ایش (ناصر خسرو، ۱۳۹۳، مقدمه مصحح: ۲۸ تا ۳۰). هرچند در انتساب خوان‌الاحوان به ناصر خسرو تردیدهایی مطرح شده، با این حال این اثر نیز در شناخت عقاید و افکار او بسیار مفید است (عمادی حائری، ۱۳۸۸: ۹۹). در مقابل، آثار صوری اندک است؛ دو رساله به نام التحفة الزاهرة و نفحات الأئمة به او نسبت داده شده، اما اثری که از وی در دست است القصیده الصوریة است.

با تأمل در آثار ناصر خسرو به خصوص آثار منثور او، می‌توان نظام فکری و فلسفی او و اجزای آن را بازسازی کرد و دیدگاه او را نسبت به سلسله مراتب هستی تبیین نمود. نظیر چنین دیدگاهی درباره آفرینش دنیا، مراتب هستی و ارتباط عالم علوی و عالم سفلی، به اختصار در القصیده الصوریة هم آمده است. فرض اصلی این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته، این است که ریشه و منشأ این شباهت، برخاسته از تعالیم یکسانی است که هر دو متفکر و مبلغ کیش اسماعیلی، در مصر فرا گرفته‌اند. تعالیمی که با تأمل در دین اسلام و با تأثیرپذیری از عقاید یونانی، گنوسی و ایرانی، توسط اندیشمندان اسماعیلی تدوین شده بود. دستگاه تبلیغ فاطمیان با جذب متفکران، اسباب فراگیری این تعالیم را در طی چند سال فراهم می‌نمود و پس از ورزیدگی داعیان در بیان تعالیم این نحله و توانایی آنها در

شاخه‌های علوم و فنونی که لازمه کار تبلیغ و مناظره بود، آنها را به مناطق مختلف گسیل می‌داشت. هم ناصر خسرو و هم محمدبن علی صوری این تعالیم را از منابع و محیطی یکسان فراگرفته و در باز نشر آن به صورت‌های مختلف کوشیده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

در باره باورهای فلسفی و کلامی ناصر خسرو، مطابق مشرب اسماعیلی او، تحقیقات متعددی صورت گرفته است. سید حسن تقی‌زاده در مقدمه‌ای مفصل و عالمانه بر دیوان ناصر خسرو، به تصحیح سید نصرالله تقوی، احوال ناصر خسرو را شرح داده و آثار و تعالیم وی را بررسی کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۰، مقدمه: ۱۳ تا ۷۶). فرهاد دفتری (۱۳۸۶: ۲۴۸ تا ۲۵۱) در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه به اختصار درباره زندگی و جایگاه ناصر خسرو در مطالعات اسماعیلی سخن گفته و در مقاله «ناصر خسرو» در جلد ششم دانشنامه زبان و ادب فارسی (دفتری، ۱۳۹۵) احوال و اندیشه او را اجمالاً توضیح داده است. سید محمد عمادی حائری در مقدمه ویراست دوم تصحیح خود از زادالمسافر ناصر خسرو (۱۳۹۳، مقدمه مصحح: ۱۹ تا ۵۸) به تفصیل از زندگی، آثار و افکار ناصر خسرو بحث کرده و باورهای فلسفی و کلامی او را توضیح داده است. ناظر عرب‌زاده (۱۳۹۸) نیز در کتاب جهان اندیشه ناصر خسرو به بعضی از مباحث حکمی در آثار ناصر خسرو اشاره کرده است. همچنین کسائی و همکاران (۱۴۰۱ الف)، در مقاله «بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناسانه در آثار ناصر خسرو»، مراتب وجود در آثار ناصر خسرو را به اختصار بررسی کرده‌اند. با این حال تاکنون هیچ پژوهشی درباره آرای فلسفی و کلامی صوری انجام نشده و هیچ کس به مشابهت آرای حکمی و فلسفی ناصر خسرو با آنچه در منظومه القصيدة الصّوریة آمده، نپرداخته است.

۳. بحث و بررسی

مهم‌ترین مفاهیم و موضوعاتی که در این پژوهش به صورت تطبیقی بررسی شده، عبارت است از: امر و ابداع، عقل کلی، نفس کلی، هیولی، افلاک و اجرام، عناصر اربعه، جماد، نبات، حیوان، انسان و جایگاه انبیا و امامان.

۳-۱. امر و ابداع

در جهان اسلام برای تبیین آفرینش، علاوه بر فیض، از اصطلاح «ابداع» استفاده شده است. ابداع به عنوان اصطلاحی فلسفی، نخستین بار توسط عبدالملک بن ناعمه حمصی (زنده در سال ۲۲۰ق)، در ترجمه ائولوگیا به کار رفته و پس از آن به متون فلسفی و حکمی راه یافته است (خراسانی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۲). در اندیشه اسماعیلیه، خلقت از طریق امر، اراده، مشیت، فعل و کلمه مقدس خداوند ممکن می‌گردد (غالب، ۱۹۸۲: ۲۹). ابداع در معنی آفرینش و کیفیت آن، سرآغاز بسیاری از مباحث حکیمان و متفکران اسماعیلی است که برای بیان تنزیه خداوند از عالم هستی طرح می‌گردد (همان: ۳۷ و ۳۸). نخستین مرتبه وجود، از راه ابداع و اختراع یعنی خلق از عدم تحقق می‌یابد (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۱؛ المؤیدالدین فی الدین، ۱۹۴۹: ۱۹۹ تا ۲۰۵؛ حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲: ۵۹، ۶۳، ۱۵۷). محور مباحث صوری درباره ابداع، تأکید بر یگانگی خداوند، غیرقابل ادراک بودن او، ارتباط خداوند با مراتب هستی، خلقت مرتبه نخست و پدید آمدن مراتب بعد از آن است. او درباره توحید می‌گوید درست است که توحید نام علم بر خود دارد اما حقیقت آن محتاج تأمل و توضیحی از گونه دیگر است. آنچه درباره حق بر زبان جاری می‌شود به مبدع نخست بر می‌گردد نه به ذات حق و آنچه که از انسان درک می‌کند اشارات و بخشش‌هایی است که از طریق آنها به حق رهنمون می‌گردد. خداوند معنایی است و رای درک آدمی و انسان نمی‌تواند حقیقت او را تحت ادراک خویش درآورد. انسان از طریق خلقت خدا به ذات او رهنمون می‌شود و نهایت ادراکش این است که به وحدانیتش اعتراف کند. این امر به معنی عدم ذات حق نیست بلکه بیان این حقیقت است که خدا را تنها از طریق آثار او یعنی خلقت و مراتب هستی می‌توان شناخت:

و العلم بالتوحید اسمی العلم	فأصغ لما قد نال منه فهمی
... و انه معنی الذی لا یدرک	فکیف من املکه و املک
هل ابدع المبدع الا المبدع	لأجل ذا قد قیل جل المبدع
اشارة منّا الی التوحید	و ذاک منّا غایة المجهود ...
فما به من قولنا نعنی العدم	بأحسن الألفاظ من رب القدم
بأنه بوجوده موجود	و العقل بالتحقیق ذاک الجود

(الصوری، ۱۹۵۵: ۲۴ و ۲۵)

صوری آنگاه به بیان تفاوت واحد و احد می‌پردازد: واحد مبدأ عدد و بنای کثرت است اما احد آغازی فرد و

بی‌نیاز است. احد یکی است ازلی و آفریننده اما واحد یکی است آفریده و آغازین، یعنی مرتبه نخستین وجود است. احد نخستین مرتبه یگانگی و راه رسیدن به علم حقیقی است. واحد اصلی است که اعداد از آن صادر، جاری و ظاهر می‌گردد. زیرا اگر واحد مقدم نباشد جایی برای مراتب بعد از آن قابل تصور نیست و بدینسان اعداد پشت سر هم ظاهر می‌شوند تا آنکه هستی قوام گیرد و پدید آید. هر مرتبه در پی مرتبه پیشین ظاهر می‌شود و مرتبه پیشین بر پسین سابق است. اعداد صادق‌ترین شواهد و گواه‌ها بر هستی خداوند است:

و سائل یسأل هل هو واحد ام احد حتی یصحُّ الشاهد
قلنا له الواحد مبدا للعدد و الأحد المبدی له الفرد الصمد
... و صار للأعداد اصلاً صدرت عنه و منه انبجست اذ ظهرت
... فالعدد الشاهد بالتوحید و هو لعمری اعدل الشهود
(همان):

(۲۵)

توجه به جایگاه و نقش اعداد در آفرینش، پیشینه کهنی دارد و ناشی از تلاش برای تبیین مباحث فلسفی از طریق ریاضیات است. فیثاغوریان با علاقه بسیار زیاد به اعداد، کوشیدند تا روابط اشیاء و پدیده‌ها را با عدد و شمار تبیین کنند. آنان فواصل در موسیقی و نسبت افلاک و حرکت آنها را از منظر اعداد ادراک می‌کردند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۳ تا ۴۸؛ خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۸۸ تا ۱۹۲). اخوان الصفا نیز متأثر از فیثاغوریان به اعداد و پیوند آن با مسائل حکمی و فلسفی توجه داشته‌اند (رسائل اخوان الصفا، ۱۳۰۵، ج ۱: ۲۲ تا ۴۲). آنچه صوری درباره فرق احد و واحد، به اجمال گفته، در آثار ناصر خسرو به تفصیل آمده است. از دید ناصر خسرو، خداوند هستی را از طریق ابداع یعنی پدید آوردن چیز از ناچیز و به تعبیری آفرینش محض خلق کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ۲۱۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۵۴). عقل انسان توانایی ادراک ابداع را ندارد و وهم بر آن احاطه نمی‌یابد. عقل تنها می‌تواند ابداع را بپذیرد اما از تصور چگونگی آن عاجز است (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۳۲۳، ۳۵۵، ۳۸۸). ابداع فعلی بی‌آلت، بی‌زمان و مکان و بی‌میانجی است (همان: ۳۵۴). علت همه موجودات است و چون در نهایت تمامی است معلولش با او پیوسته است تا به واسطه معلول آن، سایر معلولات پدید آیند. نخستین معلول، عقل است که قوای علت خود را بی‌میانجی و به تمامی می‌پذیرد و منشأ ایجاد کثرات عالم می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۸۹). خداوند متعال در امر آفرینش از ماده و صورت بی‌نیاز است، اراده می‌کند، امر می‌کند و «همه بودنی‌ها 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 بی‌آن که مر آن اثر را سوی هویت

باری سبحانه و تعالی پیوستگی بود» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۱). ابداع در معنی ایجاد هستی از عدم و صنع آلت، فعل خاص خداوند است:

مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خرد داری بجز ابداع یک مُبدَع کلمح العین او اَدنا
مگو فعلش بدانگونه که ذاتش منفعل گردد چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵:

(۲)

ابداع با امر و کلمه‌الله پیوند دارد (نک: ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۸۸، ۱۹۱، ۲۷۳). کلمه نخستین، آغاز هستی است: «کلمه تأیید... به هست آورنده هویت باری است نه از چیزی و هست نخستین وی باشد و چون نخستین هست او باشد باری سبحانه از هست و نه هست برتر است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۸۹). ابداع، اثر ذات خداوند است نه جزو او که همه بودنی‌ها در آن گنجانده شده است اما میان هویت باری تعالی با امر او هیچ مشارکت و مناسبتی نیست (همان: ۲۱ و ۸۹). خلقت نه به تدریج بلکه یکباره رخ داده (نک: همان: ۲۲) و تصویر عالم پیش از آفرینش نزد خداوند موجود نبوده، چون خداوند نیازی به هیچ چیز نداشته است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۶۹، ۲۳۴). ابداع که واسطه ارتباط عالم با خداست (نک: ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۲۸)، در ارتباط با معلول خود، امر نامیده می‌شود. امر باری تعالی اولین و کامل‌ترین میانجی، مابین خداوند و پدیده‌های عالم هستی است.

۳-۲. عقل کلی

از نظر اسماعیلیان، عقل کلی یا عقل اول، نخستین موجود قابل تصویری است که با اراده حق تعالی و به طریق ابداع و اختراع از عدم به وجود آمده است (نک: غالب، ۱۹۸۲: ۴۳) و باید میان آن و مبدع تفاوت قائل شد (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۰۳). عقل کلی جوهری است محیط بر تمام موجودات عقلی بعد از خود و از آنجا که هر محیطی بر محاط سبقت دارد، عقل کلی ناگزیر بر این موجودات سابق است (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۷۹ و ۸۰). نه همزادی دارد و نه موجودی از بیرون، بر آن سابق یا غالب است. بنابراین همواره باقی است و فساد و تباهی در آن راه ندارد (همان: ۸۴). همچنین چون موجودی بر آن سابق نیست تا آن را به حرکت وادارد یا در ذات خویش نقصی ندارد که به طلب آن حرکت کند، همواره آرام و ساکن است (همان: ۸۶).

صوری در توصیف عقل کلی، از صفات و تعابیری چون نخستین آفریده، فیض خداوند، فراتر از ادراک انسان، اصل نورها، جوهر بسیط، بی‌نیاز از مراتب آفرینش و اصل و ریشهٔ فواید روحانی استفاده کرده است. او در گفتاری تحت عنوان «القول فی أنّ الأمر فوق العقل»، امر خداوند و ابداع را فوق عقل دانسته است. ابداع فیضی است که از حق تعالی به مبدع یعنی عقل می‌رسد و فهم انسان از ادراک آن عاجز است. امر، ابداع و عقل در حقیقت فیضان پیوسته خداوند است:

و الأمر فوق العقل اذا منه ظهر	بأمر باریه تعالی ان امر
و قولنا الإبداع یعنی انه	فعالاً عن الأمر جهلنا کنهه ...
فالأمر و الإبداع و العقل و ما	ابدعه مبدعه و احکما
فیضاً تولی من مفیض القادر	متصل لیس له من آخر

(الصّوری، ۱۹۵۵):

(۲۸)

نخستین نور، نور عقل است که اصل دیگر نورها محسوب می‌شود. بر همه چیز سابق است زیرا همه چیز از این نور خلق شده است. جوهری است بسیط که بر همه چیز احاطه دارد و کامل‌تر از آن است که به افزونی نیازمند باشد اما خود به دیگر مراتب فایده می‌رساند. عقل کلی، تنها آفریدهٔ واقعی است که هر خیری از آن جاری می‌شود:

فأول الأنوار نور العقل	اذا نوره اصل لكل اصل
و كل شيء بعده مسبوق	لأنه من نوره مخلوق ...

(همان):

(۲۹)

مطالب مذکور با تفصیل بیشتری در آثار ناصرخسرو هم آمده است. از دیدگاه ناصرخسرو، عقل جوهری نورانی، به ذات و فعل مجرد و اساس عالم روحانی به شمار می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۶). نخستین آفریدهٔ حق و مبدعی است که از رهگذر امر الهی به وجود آمده (نک: همان: ۹۰ و ۹۱) و بازگشت همهٔ هستی، از جمله انسان، به عنوان غایت آفرینش، به آن است (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۴۱۱ و ۴۱۲). عقل، نخستین آفریدهٔ خدا، سابق بر دیگر مراتب و محیط بر عالم هستی است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۵ و ۳۶). ناصرخسرو بر اساس قاعده‌ای کلی یعنی درج هر معلول در علت فاعلی خود و واجدیت علت نسبت به هستی و هویت و صفات معلول خود، نتیجه می‌گیرد که عقل بر همهٔ چیزها محیط است و همه را در خود

دارد و از آنجا که نخستین آفریده است دانا و در غایت کمال است. دانسته او ذات اوست و از آنجایی که ذات او نخستین هستی است، کامل است و همه محسوسات و معقولات در ذات اوست و بر همه آنها احاطه و علم دارد (همان: ۳۵؛ نیز نک: ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۸۹). عقل کامل ترین مرتبه وجود و هستی راستین است که اصل صورت های روحانی و جسمانی به شمار می آید (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۹۱). عقل باقی است و فنا و فساد در او راه ندارد (همان: ۱۵۳ و ۱۵۴). چون به اراده خداوند از عدم خلق شده، از منظری ازلی است: «وجود عقل از چیزی دیگر نیست. پس از عکس قیاس، چو محدث آن باشد که وجود او از چیزی دیگر باشد، ازلی آن باشد که وجود او از چیزی دیگر نباشد» (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۱۹۲). عقل لطیف و پدیدآورنده دیگر لطایف است، پس ازلی است. ناصرخسرو می گوید نباید خداوند را ازلی دانست زیرا مستلزم نسبت او به ازلی است و خداوند را نمی توان به چیزی نسبت داد. ازلیت بهره ای است که عقل اول از ابداع می برد و ازلی خود عقل است که ازلی بی میانجی به او پیوسته است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۴۶ و ۲۴۷؛ همو، ۱۳۹۳: ۱۹۰ تا ۱۹۵). عقل همانند قوه ای که در هسته خرما نهفته است، هم بالقوه است و هم بالفعل (همو، ۱۳۸۴: ۱۵۹). عقل کامل، آرام و ساکن و محیط بر هستی است (همان: ۲۱۳ و ۲۱۴؛ نیز نک: ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۸۶).

عقل کلی به سبب پیوستگی به امر باری تعالی، دانا به وجود خود، تمام اشیاء جسمانی و روحانی و امر باری تعالی است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۸). با این حال، عقل نمی تواند بالاتر از امر را بشناسد (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۴). عقل بی نیاز است هم در پذیرفتن منفعت و هم دور کردن مضرت (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۸). عقل چون با امر باری تعالی متحد است، در غایت کمال و خیر محض است و در عین وحدت، همانند عدد یک که در تمام اعداد مندرج است، منشأ و مصدر همه موجودات و عوالم روحانی و جسمانی محسوب می شود (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۸؛ همو، ۱۳۸۴: ۹۲ تا ۹۷، ۱۵۳ تا ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۸۵، ۲۴۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۴۵۷).

۳-۳. نفس کلی

افلاطون دنیا را دارای روح و خرد می داند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۲۶). به باور او روح عالم که از حیث کمال بر جسم عالم مقدم است، در مرکز آن است و از آنجا به اطراف گسترش می یابد (همان: ۱۷۲۹). چنین اندیشه هایی بعداً مورد توجه اسماعیلیان قرار گرفت. از نگاه اسماعیلیه نفس کلی جوهری است باقی که از عقل کلی پدید می آید (ابی حاتم رازی، ۱۳۸۳: ۳۴). نفس کلی حلقه واسط عقل کلی و مراتب مادون آن است

اندیشه‌های فلسفی و کلامی حسن صوری در القصيدة الصّوریة و سنجش آن با مضامین آثار ناصر خسرو (ص ۱۳۳-۱۵۴) مریم کسانی ۱۴۳

(ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱: ۱۳۴ و ۱۵۸). عقل کلی، دو خطاب علوی و سفلی با نفس دارد که از خطاب نخست عالم صورت و طبیعت ایجاد می‌شود و از خطاب علوی، شوقی در نفس برای رسیدن به مرتبه عقل ایجاد می‌گردد (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۹۳ تا ۹۵). محمدبن علی بن حسن صوری در نهایت اختصار مطالب مهمی درباره نفس کلی بیان کرده است. از نگاه او نفس کلی از جوهر عقل کلی آفریده شده و بر مخلوقات بعد از خود سابق است. پیوسته از عقل کلی تأیید می‌گیرد و بر حدود پس از خود تأثیر می‌گذارد، به گونه‌ای که حدود و مخلوقات پس از او، به وی محتاج‌اند و به آنها مدد می‌رساند. نفس کلی را نباید با زمان یکی گرفت زیرا او خود خالق افلاک، زمان و مکان است:

و النفس من جوهره مخلوقه سابقة للخلق بالحقیقه
و هو لها الممدُّ بالتأیید كما تمدُّ سائر الحدود ...
(الصّوری، ۱۹۵۵: ۳۰ و

(۳۱)

مبحث نفس در آثار ناصر خسرو بسیار گسترده است و او در آثار خویش، از نظرگاه‌های مختلف به این مسئله پرداخته است (کسانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۵ تا ۷۶). از دید ناصر خسرو، نفس کلی کامل‌تر از مراتب پایین است. جسم نیست اما عالم جسمانی شامل افلاک و زمین را در برگرفته (نک: ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱۰) و فعل او از راه حواشی به مرکز عالم می‌آید. نفس کلی از عقل کلی، پدید آمده است. ناصر خسرو در مقابل تمثیل آفتاب و ماه برای بیان نسبت عقل و نفس، از تمثیل خردمند و اندیشه و قلم و لوح استفاده کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۰۱). او همانند صوری نفس کلی را خالق مراتب مادون می‌داند و معتقد است نفس از عقل تأیید می‌گیرد و بر مراتب پایین تأثیر می‌گذارد. دلیل این امر به عدم تناسب جهان فرودین با عالم عقل برمی‌گردد. زیرا جهان سفلی ماده است و ماده نمی‌تواند صورت را به وجود بیاورد. پس نفس به عنوان جوهری فعال با فعلیت بخشیدن به صورت‌های موجود در عقل کلی، عالم سفلی را می‌آفریند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۷۹؛ همو، ۱۳۹۳: ۱۷۰). موضوع نقصان نفس کلی که صوری به آن اشاره کرده، در آثار ناصر خسرو به تفصیل آمده است. از دید او نفس کلی برای رفع نقصان خود و رسیدن به مرتبه عقل، افلاک و جهان سفلی را خلق می‌کند و کل حرکات عالم در جهت رسیدن نفس کلی به آرامش عقل است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۴۰۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۴؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۳۶).

۳-۴. افلاک

توجه انسان به افلاک به ادوار کهن بر می‌گردد و مسلمانان تحت تأثیر تمدن‌های پیشین، در توسعه نجوم کوشیدند (نالینو، ۱۳۴۹: ۱۷۹ تا ۱۹۵). در میان فرق مسلمان، اسماعیلیان دانش نجوم را به خدمت بیان اندیشه‌های خویش درآوردند. خلق آسمان، جاودانه یا فناپذیری آن، نسبت برج‌ها و اجرام با جهان سفلی و به خصوص ارتباط افلاک با نفس کلی محور مباحث آنها درباره نجوم است. افلاک همانند پوست‌های پیاز همدیگر را در میان گرفته‌اند (رسائل اخوان الصفا، ۱۳۰۵، ج ۱: ۵۶ و ۵۷). در افلاک تباهی راه ندارد و حرکت آنها دوری است که والاترین نوع حرکت است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۳۰۶ تا ۳۰۹؛ نیز نک: حامدی، ۱۹۹۶: ۹۵ و ۱۲۲ تا ۱۲۴). بیرون از افلاک زمان و مکان قابل تصور نیست (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۱۱۲). صوری به افلاک و اجرام فلکی اشاره کرده و به ارتباط افلاک با زمان و مکان پرداخته و به این نکته تصریح کرده است. فلک مکان مکان‌ها است و تمام زمان‌ها بخشی از زمانی است که خود محصول گردش افلاک است:

و بعدها قد کان جسماً مطلقاً
فالشهب و الأفلک منه خلقت
کذا الزمان و المکان کانا
فصار منه کل شیء اخلقا
و زینت و رتبت و طبقت
من قوة النفس و عنها بانا ...
(الصوری، ۱۹۵۵)

(۳۵)

او همچنین به تأثیر نفس کلی بر عالم از طریق افلاک پرداخته و گفته است که نیروی نفس کلی بر افلاک و اجرام افاضه می‌شود و آنها با این نیرو به تدبیر عالم فرودین می‌پردازند. نسبت این نیرو به دنیا، مانند نسبت روح و جسم است. هر روز هفته به یکی از اجرام فلکی منسوب است. هر سیاره چون نیکومنظری است در لباس جواهرنشان که خدمتکار نفس کلی است و از فایده آن بهره‌مند می‌شود و آن را به عالم سفلی می‌رساند. انسان نیز روزگاری همانند اجرام بر افلاک درخشیده اما در اثر لغزش به دنیای فرودین هبوط کرده است:

و فاضت النفس علی الأفلک
و صیرت شبه النجوم الزاهره
و وگلت بالسبعة الکواکب
و ایدتها بقوی الأملاک
دائرة تحت البروج سائره
السبعة العالیة المراتب

تسری بالإفساد و الإصلاح	... و هی لها لاشک كالأرواح
... تؤید الكل بلا فتور	... والنفس بالقوة و التدبیر
اسمائها منظومة كالجمعة	والسبعة الأفلاك فیها سبعة
كما احبَّت و كما اختارت	... و حرَّكت اجرامها و دارت
فی حلالٍ قد رُصعت بالجواهر...	فهی كإنسان ملیح المنظر
(همان: ۳۵ و ۳۶)	

از دیدگاه ناصر خسرو، افلاک از ترکیب هیولی و صورت پدید آمده‌اند. اجرام و افلاک، از جوهر آتش به وجود آمده‌اند. به همین دلیل لطیف‌ترند و بالاتر از آتش قرار گرفته‌اند و حکم و قوت آن بر مراتب مادون خویش، جاری است. به گفته ناصر خسرو، «چون طبیعت کلی مر جوهر جسم مطبوع را بجنابانید، هرچ ازو لطافت و روشنایی و صفوت بود باز شد فراخ و هرچ ازو کدورت و کثافت و تیرگی بود برجای خویش بماند و سخت شد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۷). از بخش لطیف جسم، کواکب و از بخش تیره آن جهان ماده به وجود می‌آید (همان). خلقت افلاک از هیولی نتیجه ابداع خداوند و فعل نفس است که کیفیت و چگونگی آن بر کسی آشکار نیست (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۳۶ تا ۳۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۹۳: ۹۱). هیولای افلاک لطیف‌تر از هیولای عناصر است و در افلاک صورت بر ماده محیط است. اجرام همانند فرشتگان صورت محض، نزدیک‌تر به صانع، برتر از زمان و فناپذیرند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۵؛ ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۱۲۶ تا ۱۲۹، ۱۵۶ و ۱۵۷؛ نیز نک: ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۰، ۲۲۵). هفت سیاره مدبّر عالم، در هفت فلک، طبع، لون و حرکات مختلفی دارند. برخی ثابت و برخی با حرکت فلک در گردش‌اند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۹۶، ۲۲۰، ۲۷۱). هفت جرم فلکی، ابزارهای نفس کلی در آفرینش موالیدند و اراده نفس کلی و تأیید عقل چون صورت‌های عالم، روشنی دنیا، زایش‌های جهان سفلی، تقدیر عمر و روزی خلق بر عهده آنهاست (همان: ۲۷۴ تا ۲۸۱؛ نیز نک: ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۴۴۶). اجرام فلکی راه عبور آثار و عنایت‌های نفس کلی به عالم‌اند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۶؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۹۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰۷ تا ۱۰۹).

چرخ را انجم بسان دستهای چابک‌اند	کز لطافت خاک بی‌جان را همی با جان کنند
دستهای آسمان‌اند این که با این بندگان	آن خداوندان همی احسانها الوان کنند
چشمهای عالمند اینها که چون در خاک خشک	بنگرند او را همی پر دژ و پر مرجان کنند
	(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۴۹)

افلاک جسمِ نفس کلی و نفس کلی روح آنهاست و فلک در اثر این مجاورت خاصیت فاعلی یافته است (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۱۸۷، ۳۱۷ تا ۳۱۹). جنبش مداوم افلاک از نفس کلی است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۴ و ۳۵). این اندیشه برگرفته از آرای فلوطین است (فلوطین ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹۳). ناصرخسرو همانند صوری اجرام هفت‌گانه را به حورانی در لباس مرصع تشبیه کرده است:

ای هفت مدبر که برین پرده‌سرایید تا چند چو رفتید دگر باره برآیید؟
خوب است به دیدار شما عالم ازیرا حوران نکوطلعت پیروزه‌قبائید
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۴۶)

۳-۵. عناصر اربعه

امپداکلس، فیلسوف یونانی، از نخستین کسانی است که دربارهٔ عناصر چهارگانهٔ آب، باد، خاک و آتش سخن گفته است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۷۷ و ۷۸؛ لیندبرگ، ۱۳۷۷: ۴۲). ارسطو جهان را به دو بخش فوق قمر و تحت قمر تقسیم کرده و گفته است که زمین در مرکز عالم قرار دارد و لایه‌های آب، باد و آتش آن را در بر گرفته است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۷۲). متفکران اسماعیلی نیز، به وجود چهار عنصر اصلی در عالم معتقد بودند (ابی‌حاتم رازی، ۱۳۸۳: ۴۰ و ۴۱). گاه این چهار عنصر را از جهت شدت و ضعف در حرارت و حرکت، به بخش‌های مختلف حمام تشبیه کرده‌اند که از خانهٔ اول تا خانهٔ چهارم پیوسته بر حرارت آن افزوده می‌شود (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۳۲۸ و ۳۲۹). صوری همانند متفکران مذکور، به چهار عنصر اصلی اشاره کرده و همچون ارسطو، ترتیب عناصر را از پایین به بالا خاک، آب، باد و آتش می‌داند. افلاک بالاتر از آتش، دنیا را در بر گرفته‌اند. درک این امور برای انسان آسان نیست. بالاتر از این همه کرسی یعنی نفس کلی است که همه چیز را فراگرفته و نیرویش به عالم فرود می‌آید و با فعلی عالم درمی‌آمیزد:

فکان منها الأمهات الأربع لکل امرٍ مرکز و موضع
فالارض فی الماء و فی الهواء والنار فوق الكل كالغشاء
كذالك الأفلاك فوق النار تحوطها من سائر الأقطار...
(الصوری ۱۹۵۵: ۳۶)

در بحث عناصر اربعه، نگاه ناصرخسرو بر نقش عناصر در قوام عالم سفلی و نقطهٔ مرکزی زمین متمرکز است. به باور او پس از ایجاد عالم توسط نفس کلی، اجزای هیولی از هم تفکیک شد. از بخش لطیف، افلاک

و اجرام شکل گرفت و از بخش کثیف عالم جسمانی. عناصر بسته به حد لطافت یا کثافت از مرکز تا حواشی بر روی هم قرار گرفت. خاک، آب، باد و آتش جای طبیعی خود را پیدا کردند. در چینش عناصر، طبایع خشکی، تری و گرمی و سردی نیز مؤثرند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۷۰ تا ۷۲). نفس کلی علت فاعلی عالم است و ابزارهای او برای تحقق این امر، افلاک و اجرام است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۳ تا ۳۵؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۴: ۱۵). از دید ناصرخسرو تمام ذرات خاک، آب، باد و آتش به نقطه مرکزی عالم میل دارند و هر ذره و عنصر، همانند ستونی مانع رسیدن جزء بالاتر به این نقطه می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۴۶ و ۴۷، ۵۱ تا ۵۴). ریشه این باور به آرای ارسطو بر می‌گردد (نک: لیندبرگ، ۱۳۷۷: ۷۸ و ۷۹).

۳-۶. موالید ثلاثه

انسان از دیرباز تلاش کرده تا موجودات عالم را دسته‌بندی کند. در کتاب سوم دینکرت، موجودات شامل آسمان، آب، زمین، گیاه، گوسفند و انسان دانسته شده‌اند (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۵۳). به باور زرتشتیان در آغاز سه موجود یگانه تک گیاه، تک جانور (گاو یکتاآفرید) و تک انسان (گیومرت) بر روی زمین آفریده شد (بویس، ۱۳۸۶: ۳۵). از دید برخی از حکما، به هم پیوستن عناصر اربعه دلیل ایجاد موجودات و جدا شدن آنها در حکم مرگ است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۳۷۳ و ۳۷۴). از تأثیر اجرام سماوی بر عناصر اربعه، موالید ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان پدید می‌آید (رسائل اخوان الصفا، ۱۳۰۵، ج ۲: ۵۹ و ۶۰). آنچه زیر فلک قمر است ناگزیر ماده خواهد بود. ماده نخستین در تغییر اول به هیأت ارکان اربعه درمی‌آید. سپس از طریق امتزاج و استحاله صورت موالید ثلاثه را می‌پذیرد (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۳۹۵ و ۳۹۶؛ ابوالفراس، ۱۹۴۶: ۲۷؛ حامدی، ۱۹۹۶: ۱۳۴). در سلسله مراتب هستی، پس از عناصر اربعه، موالید ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان قرار می‌گیرد. از دید قدما، کانی‌ها به عنوان نخستین مرتبه موالید ثلاثه، تحت تأثیر علت‌های چهارگانه تشکیل می‌شوند؛ علت فاعلی آنها طبیعت، علت هیولانی مواد معدنی، علت صوری حرکات افلاک و تأثیرشان بر ارکان اربعه و علت تمامی، منافع کانی‌ها برای مراتب بالاتر است (رسائل اخوان الصفا، ۱۳۰۵، ج ۲: ۶۰). صوری ابتدا به محاسن و رنگ کانی‌ها پرداخته و رنگ‌های مختلف آنها چون سیاه و کبود و سبز و سپید و زرد و سرخ را یاد کرده و سپس به شیوه تشکیل آنها در معدن پرداخته است. سپس به معدنیاتی چون نقره، مس، قلع و آهن توجه کرده و حکمت نهفته در مرتبه معدنیات را رهنمون شدن انسان دانا به هیولای اولی و نقش آن در خلقت جهان دانسته است:

و اظهرت جوهرها المعادن زهر و لون و لها محاسن

من اسود و ازرق و اخضر
و ابیض و اصفر و احمر
... و لم یجر خالق هذا الخلق
فی حکمه لکن قضی بالحق
لیوقظ النائم من رقدته
اذا رأى القدرة فی حکمته
یوصله الی الهیولی الأولى
والنعمة السابغة المکملة
(الصوری، ۱۹۵۵):

(۳۷)

نگاه نا صرخسرو متمرکز بر آفرینش جمادات در عالم سفلی به واسطه نفس کلی است. از نظر او صانع عالم سفلی، نفس کلی است که با ابزارهای افلاک و اجرام فلکی ارکان و موالید را پدید آورده است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۴). ناصرخسرو، از منظر علل چهارگانه، علت فاعلی عالم سفلی را نفس کلی، علت هیولانی را طبایع صورت‌پذیر، علت ابزاری را افلاک و ستارگان و علت غایی را آفرینش انسان دانسته است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۵). مفردات طبایع در حقیقت اجزای طبیعت کلی اند و آنچه پس از طبایع پدید آمده، آفرینش مادی است. آفرینش طبایع بسیط سردی، گرمی، تری، خشکی، سرآغاز آفرینش مادی است و از درآمیختن هیولا با طبایع، عناصر چهارگانه پدید می‌آیند که آفرینش موالید ثلاثه بر پایه آنها صورت می‌گیرد (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۹۱ و ۹۲). هر چهار عنصر از وجهی با هم موافق و از جهتی با هم در ستیز و تضادند و کون و فساد در عالم و ترکیب عناصر و ایجاد مرکبات و موالید حاصل مهر و کین عناصر است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۴۵، ۵۷، ۷۲، ۱۴۰؛ نیز نک: همو، ۱۳۶۳: ۳۰۰ تا ۳۰۴).

آخرین مرحله مرتبه جمادی به اولین مرحله مرتبه نباتی پیوسته است (ر سائل اخوان الصفا، ۱۳۰۵، ج ۲: ۱۰۱). نبات محصول قوای طبیعت یا تلاش فرشتگان موکل بر آن است (همان: ۱۰۲). نبات در رشد و حفظ نوع و داشتن ثمر خاص مجبور است. در فلک زیر قمر، در اثر تابش آفتاب و کوشش باد و باران، نبات ایجاد می‌گردد. علت هیولانی نبات ارکان اربعه، علت فاعلی قوای نفس کلی، علت تمامی فراهم آمدن غذای حیوان و علت صوری اسباب فلکی است (همان: ۱۰۴؛ نیز نک: حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۷: ۴۲۲). صوری ابتدا به شباهت انسان و نبات تصریح کرده است. سپس به رشد و حرکتش پرداخته و در نهایت به منافع و فوایدش برای جانوران و انسان اشاره کرده است:

والنبت مثل الناس فی اعراقهم
و کَلَّمَا رَغَّبَ فی اخلاقهم
ثم انتشت بدائع النبات
و انتشرت فی سائر الجهات

من سائر الطعوم و الأثمار
و سائر الأشجار و الأزهار
ینفع ذا ما ضرَّ ذا بالطبع
و هو لهذا ضرّه كالنفع ...
(الصّوری، ۱۹۵۵: ۳۷ و ۳۸)

به باور ناصر خسرو، نبات از سمت ریشه رو به پایین و از شاخه به سوی اطراف رشد می‌کند و از طریق قوه منمیه خاک و آب را جذب می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۴۴ و ۴۵). نباتات که از قوه غاذیه هم برخوردارند، از اجرام فلکی تأثیر می‌پذیرند. تصویر انسان در هیأت درخت از تصاویر کانونی و بسیار پرکاربرد در آثار ناصر خسرو است و او بارها این تصویر را به صورت‌های مختلف به کار برده است (ذبیحی، ۱۳۹۶: ۱۱۶ تا ۱۲۷). حیوان در مرتبه سوم از موالید ثلاثه است. بالاترین حد نبات، یعنی درخت نخل، از جهات مختلف به نخستین مرحله حیوان شبیه است (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۲۱۳ و ۲۱۴). صوری به انواع حیوانات آیزی و پرندگان اشاره می‌کند و به بررسی ارتباط حیوانات با انسان می‌پردازد. از این منظر برخی از حیوانات اهلی و در خدمت انسان‌اند و انسان از آنها تغذیه می‌کند. سپس به حیوانات وحشی اشاره می‌کند که از انسان گریزان‌اند و همدیگر را شکار می‌کنند. وراى اجناس حیوانات انسان قرار دارد که می‌تواند وحی و الهام را دریافت کند و با آن دیگران را هدایت نماید:

و جاءت الهياكل العجيبة
و الصورة العجيبة المكبوبة
... فأول الأجناس ما تولّدا
فى الأرض من حشاشها ثم بدا
و ما غدا منغمساً فى مائها
او كل طير طار فى سمائها
و الرابع الهياكل العجيبة
و الصور الغريبة المكبوبة
... يقبل منه الوحى و الألهاما
و ينشنى يهدى به الأناما
و كل جنس فله انواعه
يظهرها بطبعه اتباعه
و فيه اشخاص تعالى من لها
يحصى و يحصى علمه ما قبلها
(الصّوری، ۱۹۵۵: ۳۸ و ۳۹)

درباره حیوانات، تأکید ناصر خسرو بر اهمیت حواس و تفاوت نفس حیوانی با نفس نباتی و نفس ناطقه است؛ در حیوانات حس لامسه، مهم است و حیوان با آن خود را از درد حفظ می‌کند و به تولید مثل می‌پردازد. حس چشایی و شنوایی اهمیت کمی دارد. حیوان با حس بویایی، نیک و بد غذایی را تشخیص می‌دهد و با حس بینایی از خطر می‌گریزد (ناصر خسرو، ۱۳۹۳: ۱۹ تا ۲۱). نفس حیوانی، توان ادراک محسوسات و قدرت

تصور را به حیوان می‌بخشد (همان: ۲۶۵). عملِ نفس حیوانی نه بر اساس علم، بلکه غریزی است که خاصیت نامیده می‌شود: «خاصیت آن باشد که مر چیزی را بود که جز او چیزی دیگر را آن نباشد... زنبور را انگبین کردن و کرم قز را ابریشم کردن خاصیت است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۳). نفس حیوانی، برخلاف نفس ناطقه، بدون مشارکت جسم، قادر به حرکت نیست (ناصرخسرو، ۱۳۹۳: ۳۰۷). روح نباتی و روح حیوانی، از تأثیر اجرام فلکی در مزاج عناصر پدید می‌آیند اما نفس ناطقه جوهری است باقی و الهی (همان، ۲۷۱). نفس ناطقه، بالاترین مرتبه نفس است.

از حال نباتی برسیدم به ستوری
یک چند همی بودم چون مرغک بی‌پر
در حال چهارم اثر مردمی آمد
چون ناطقه ره یافت در این جسم مکدر
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۵۰۷ و ۵۰۸)

۳-۷. انبیا و امامان

مفهوم امامت و مصادیق آن از مباحث مهم در اندیشه‌های اسماعیلیان است و آنها به واسطه اختلاف در جانشینی امام جعفر صادق (ع)، از شیعه اثنی عشری جدا شدند (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۴۹). محمد بن اسماعیل که در سال ۱۲۰ یا به روایتی در سال ۱۳۲ ق. به دنیا آمد، پس از رحلت امام جعفر صادق (ع)، به ایران آمد و مخفیانه کار تبلیغ را انجام می‌داد. به همین دلیل او را محمد مکتوم خوانده‌اند. از این دوره، که دوره ستر نامیده می‌شود اطلاعات اندکی در دست است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۰۹ تا ۱۲۵). اسماعیلیان نخست به هفت امام که آخرین آنها محمد بن اسماعیل بود اعتقاد داشتند. دوره خلافت فاطمی که از ۲۹۷ در تونس آغاز شد و در سال ۴۸۷ ق. در قاهره به پایان رسید (همان: ۱۶۹). المهدی بالله نخستین خلیفه فاطمی، نسب خود را به عبدالله فرزند امام جعفر صادق (ع)، می‌رساند و مقام خود را به امام ارتقا داد. از این تاریخ به بعد پیروان فاطمیان به امامی ظاهر در رأس جامعه معتقد شدند (همان: ۱۴۸ تا ۱۶۰).

صوری ضمن طرح داستان‌های انبیا، باورهای خود درباره امامت را بازگو کرده است. او ضمن بر شمردن داستان حضرت آدم (ع)، به دوره کشف و ستر اشاره کرده است (الصوری، ۱۹۵۵: ۴۲). آدم (ع)، ناطق نخست و شیث اساس اوست (همان: ۴۴). در داستان نوح (ع)، سام را یار او دانسته و عذاب را به هیبوط نفس در عالم هیولی تأویل کرده و کشتی را حامل بار امانت ذکر کرده است (همان: ۴۴ و ۴۵). در داستان

ابراهیم(ع)، ضمن تأویل برخی حوادث بر اهمیت اسماعیل تأکید کرده است (همان: ۴۶ تا ۴۹). هنگام ذکر داستان موسی (ع)، درخشیدن نور از درخت را به افاضه نور عقل به نفس کلی و ید بیضا را به ظاهر شدن حقایق از ناطق تأویل نموده است (همان: ۴۹ تا ۵۳). همچنین تولد عیسی در پای درخت را، یادآور پدید آمدن زندگی از مرگ دانسته و طفل را مستفید طالب علم فرض کرده است (همان: ۵۳ تا ۵۵). در بیان حوادث زندگی حضرت رسول اکرم(ص)، به حدود جد و فتح و خیال اشاره کرده و به تفصیل حوادث زندگی آن حضرت و جانشینان او تا امام جعفر صادق را برشمرده و مطابق مشرب خود توضیح داده است (همان: ۶۵). سپس به زندگی اسماعیل فرزند امام جعفر صادق پرداخته و به برخی از خلفای فاطمی تا عصر المستنصر بالله اشاره کرده است (همان: ۶۵ تا ۷۱).

از نگاه ناصر خسرو، بحث امامت، با انوار عالم بالا ارتباط دارد. از عقل و نفس کلی، سه فرع روحانی جد و فتح و خیال پدید می‌آید که در اصطلاح دین جبرئیل، میکائیل و اسرافیل خوانده می‌شوند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). این سه حد، فواید معنوی عالم بالا را به مراتب پایین منتقل می‌کنند. این فواید معنوی از نفس به جد و پس از آن به ترتیب به فتح و خیال می‌رسد و از خیال به ناطق منتقل می‌شود و سپس در مراتب وصی، امام، باب تا حجت ادامه دارد (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۲ و ۲۰۳). ناطق، اساس و امام سه رکن دین به شمار می‌آید. نطق مرتبه پیامبران صاحب شریعت است. و صی ملازم پیامبر و شأن او تأویل رموز دین است (همان: ۸۵ و ۸۶). تاریخ دین ادواری است و هر دور با پیامبری صاحب شریعت آغاز می‌شود. شش دور نخست عبارت است از حضرت آدم و پیامبران اولوالعزم تا رسول اکرم (ص). در هر دور پس از ناطق و صی و امام وجود داشته است. دور هفتم دور خداوند قیامت است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۸۵ و ۸۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۱ تا ۱۱۲، ۱۶۳ تا ۱۶۵). حقیقت ادیان مشترک است و امام، مؤمنان را به آن حقیقت رهنمون می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۵۰). هفت ناطق از حضرت آدم (ع) تا قائم قیامت را دور مهین می‌گویند و دور کهین با پیامبر اکرم(ص)، آغاز می‌شود (نک: همان: ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۳۵، ۲۹۳؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۲۵۳). ناصر خسرو به تداوم امامت در دور کهین اعتقاد دارد (نک: ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۹، ۳۳، ۱۳۵، ۲۹۳)، که از فرزندان حضرت علی (ع) و حضرت فاطمه (س) از پدر به پسر منتقل می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۱۳ تا ۱۴، ۱۱۰، همو، ۱۳۸۴: ۲۸۳؛ نیز نک: کسائی و همکاران الف، ۱۴۰۱: ۶۷).

۴. نتیجه

میان سرگذشت و عقاید صوری و ناصر خسرو، شباهت‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد اندیشه آنان از سرچشمه واحدی اخذ شده است. با این حال، در بعضی مسائل اختلاف اندکی میان نظرات آن دو دیده می‌شود. در زمینه ابداع

نگاه صوری و ناصر خسرو، بر مبنای آموزه‌های دینی و با تأثیرپذیری از برخی زمینه‌های یونانی و نوافلاطونی شکل گرفته است. آنها بر یگانگی خدا، غیرقابل ادراک بودن او، خلقت مرتبه نخست و کیفیت آن و شیوه ارتباط خداوند با عالم هستی از طریق ابداع و فرق احد و واحد تأکید کرده‌اند. دومین موضوع مشترک، عقل کلی است که متأثر از لوگوس یونانی و بازتاب این مفهوم در اندیشه‌های نوافلاطونی است. ناصر خسرو و صوری عقل را نخستین آفریده حق به واسطه ابداع، فیض خداوند، اصل انوار، جوهر بسیط و سرچشمه تمام فواید روحانی‌ای دانسته‌اند که به مراتب پایین می‌رسد. موضوع مشترک دیگر نفس کلی است که بنابر مضامین آثار ناصر خسرو و القصد الصوریة از عقل کلی پدید می‌آید و بر دیگر مراتب سابق است. پیوسته از عقل کلی فایده می‌پذیرد و آن را بر مراتب مادون افاضه می‌کند. نفس کلی خالق مراتب پایین‌تر است. اندیشه‌های هر دو در زمینه نفس کلی، متأثر از آرای متفکرانی چون افلاطون درباره روح جهان است. ناصر خسرو و صوری چیزی بر دانش نجوم نیفزوده‌اند اما آن را در خدمت بیان اندیشه‌های خویش به کار گرفته‌اند. صوری به افاضه فواید عالم روحانی از طریق اجرام فلکی بر جهان سفلی و ارتباط افلاک با مفهوم زمان و مکان اشاره کرده و فلک را مکان مکان‌ها و اصل زمان‌ها دانسته است. ناصر خسرو علاوه بر این موارد، به آفرینش افلاک، بقا و فنای افلاک، نسبت برج‌ها و اجرام با جهان سفلی و ارتباط آن با نفس کلی پرداخته است.

در زمینه عنا صر اربعه که از ادوار بسیار کهن مورد توجه حکما بوده، صوری بیشتر بر ترتیب عنا صر تأکید کرده و ناصر خسرو نقش عناصر اربعه را در آفرینش جهان و میل عناصر به نقطه مرکزی عالم توضیح داده است. در زمینه مولد ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان عقاید صوری و ناصر خسرو تفاوت دارد. صوری بر انواع کانی‌ها و شیوه تشکیل و رنگ آنها تمرکز دارد در حالی که ناصر خسرو بر نقش نفس کلی در جهان عناصر تأکید کرده است. همچنین به علل چهارگانه آفرینش عناصر و طبایع، شیوه ایجاد آنها، مهر و کین عناصر و نقش آنها در ایجاد مراتب نبات و حیوان پرداخته است. صوری بیشتر بر شباهت انسان و نبات تأکید کرده که این امر در آثار ناصر خسرو هم بازتاب وسیعی دارد. علاوه بر آن ناصر خسرو به نفس نباتی و قوای آن توجه ویژه‌ای داشته است. صوری به انواع حیوانات و ارتباط آنها با انسان پرداخته و ناصر خسرو بر نفس حیوانی، اهمیت حواس در حیوان و تفاوت ژرف روح حیوانی با نفس ناطقه تمرکز کرده است. در بحث جایگاه انبیا و امام، صوری به امامان آشکار و مستور اشاره کرده و ضمن برشمردن حوادث زندگی حضرت آدم (ع) و پیامبران اولوالعزم، برخی از حوادث زمان آنها را تأویل کرده است. ناصر خسرو، بحث انبیا و امامان را با افاضه نور معنوی از عالم عقل و نفس کلی بر سه فرع روحانی جد و فتح و خیال مرتبط می‌داند که این نور به ناطق و از او به مراتب پایین افاضه می‌شود.

منابع

- آموزگار، ژاله (۱۳۸۷) زبان، فرهنگ، اسطوره، تهران: معین.
- ابوفراس، شهاب‌الدین (۱۹۴۶) الأضاح، تصحیح عارف تامر، بیروت: المطبعة الكاتولیکية.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن أحمد (۲۰۱۱) المقالید الملکوتیه، حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ اسماعیل قربان و حسین یوناوالا، تونس: دارالغرب الاسلامی.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن أحمد (۱۹۶۵) الینایع، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المکتب التجاری لطباعه و التوزیع و النشر.
- ابی حاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳) کتاب الاصلاح، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- المؤید فی‌الدین، داعی‌الدعاه (۱۹۴۹) دیوان، تقدیم و تحقیق: محمد کامل حسین، قاهره: دارالکاتب المصری.
- ایوانف، و. (۱۳۶۳) «ناصر خسرو و اسماعیلیان»، در مجموعه اسماعیلیان، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: مولی.

- بویس، مرى (۱۳۸۶) زردشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.
- یوناوالا، اسماعیل، ک. (۱۳۹۰) «قاضی نعمان و فقه اسماعیلی»، در مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- حامدی، ابراهیم بن الحسین (۱۹۹۶) کنزالولد، عنی بتحقیقه مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۰) کتاب الزیاض، تحقیق و تقدیم عارف تامر، بیروت: دارالانقافه.
- حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۷) راحةالعقل، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۵۲) راحةالعقل، تصحیح محمد کامل حسین و مصطفی حلمی، القاهرة: دارالفکر العربی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴) «ابداع»، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰) نخستین فیلسوفان یونان، تهران، کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶) تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دفتری، فرهاد (۱۳۹۵) «ناصرخسرو»، در دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۶، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ذبیحی، رحمان (۱۳۹۶) «جستجو در سرچشمه‌ها و تحلیل بن‌مایه درخت در آثار ناصرخسرو»، دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، س ۲۵، ش ۸۲، ص ۱۱۳ تا ۱۳۱.
- رسائل اخوان الصفا (۱۳۰۵) به سرمایه نورالدین جیواخان، بمبئی: مکتبه نخبة‌الآخبار.
- شهردان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲) زهت‌نامه علائی، تصحیح فرهنگ جهان‌پور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الصوری، محمد بن علی بن حسن (۱۹۵۵)، القصيدة الصورية: رسالة اسماعيلية واحدة، تحقیق و تقدیم عارف تامر، دمشق: المعهد الفرنسي.
- عمادی حائری، سید محمد (۱۳۸۸) «خوان‌الخوان»، در دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۳، به سرپرستی اسماعیل سعادت، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- غالب، مصطفی (۱۹۶۴) اعلام اسماعیلیه، بیروت: دارالقیظة العربیة.
- غالب، مصطفی (۱۹۸۲) مفاتیح‌المعرفة، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- غالب، مصطفی (۱۹۶۵) تاریخ الدعوة الإسماعیلیه، بیروت: دارالاندلس.
- عرب‌زاده، ناظر (۱۳۹۸) جهان اندیشه ناصرخسرو، نویسه‌گردانی خسرو ناظری، تهران: آرون.
- فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- قاضی نعمان، محمد بن منصور (۱۹۷۰) الأجوze المختاره، تحقیق و تعلیق: اسماعیل قربان و حسین یوناوالا، مونترال: معهد الدراسات الإسماعیلیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتویی، تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
- کسانى، مریم، ذبیحی، رحمان و محمدتقی جهانی (۱۴۰۱ الف) «بهر سی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شنا سانه در آثار ناصرخسرو»، متن شنا سی ادب فارسی، س ۱۴، ش ۴، ص ۵۵ تا ۷۰.
- کسانى، مریم، ذبیحی، رحمان و محمدتقی جهانی (۱۴۰۱ ب) «نقد و تحلیل مفهوم نفس در آثار ناصرخسرو»، تاریخ ادبیات، د ۱۵، ش ۲، ص ۶۳ تا ۸۳.
- لیندبرگ، دیوید سی (۱۳۷۷) سراغ‌های علم در غرب، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱) فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سزى، تهران: اساطیر.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۵) دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۰) دیوان، به اهتمام سید نصرالله تقوی و با مقدمه سید حسن تقی‌زاده، تهران: معین.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۳)، زادالله سافر، شرح لغات و اصطلاحات: سید اسماعیل عمادی حائری، تصحیح و تحقیق: سید محمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب و مؤسسه مطالعات اسماعیلی.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۴) خوان‌الخوان، تصحیح و تحشیه علی قویم، تهران: اساطیر.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳) جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: طهوری.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۰) گشایش و رهایش، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
- نالینو، کرلو آلفونسو (۱۳۴۹) تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.

References:

- Abu faras, Sh. (1946). Al-Ithah, A. Tamer (ed.). Beirut: Al-Matba'a Al-Katolikiah. [In Arabic]
- Abu Hatim Razi, M. (2013). Kitab al-Islah. H. Minocher & M. Mohaghegh (eds.). Tehran: Institute of Islamic Studies of Tehran University and McGill University. [In Persian]
- Al-Mu'ayyad fi al-Din, Da'i al-Da'ah (1949). Diwan. M. Kamel Hussein. M. ed.). Cairo: Dar al-Kiteb al-Misry. [In Arabic]
- Al-Qadi al-Nu'ma (1970). Al-Arjuzah al-Mukhtarah, I. Hossein Poonawalla (ed.). Montreal: Institute of Ismailism Studies. [In Arabic]

- Al-Sowari, M. (1955). *Al-Qasidah al-Sowariya: Resala Isma'ilia Waheda*. A. Tamer (ed.). Damascus: Al-Mahad al-Fransi. [In Arabic]
- Amouzgar, J. (2008). *Language, Culture, Mith*. Tehran: Moin. [In Persian]
- Arabzadeh, N. (2018). *Nasser Khosro's World of Thought*. Kh. Nazeri (ed.). Tehran: Arvan. [In Persian]
- Boyce, M. (2001). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. A. Bahrami (trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Copleston, F. C. (2010). *History of Philosophy*. Vol. 1, J. Mojtabavi (trans.). Tehran: Soroush and Elmi Farhangi. [In Persian]
- Daftari, F. (2007). *Ismailism History and Ideas*. F. Badrei (trans.). Tehran: Forouzan Rouz. [In Persian]
- Daftari, F. (2016). "Naser Khosrow". *Persian Language and Literature Encyclopedia*, Vol. 6, Tehran: Persian Language and Literature Academy. [In Persian]
- Emadi Haeri, M. (2009). "Khaan al-Ekhwan", *Persian Language and Literature Encyclopedia*, Vol. 3, Tehran: Persian Language and Literature Academy. [In Persian]
- *Encyclopaedia of the Brethren of Purity* (1928). N. Jivakhan (ed.) Mumbai, Maktabat Nokhbat al-Akhbar. [In Arabic]
- Ghalib, M. (1964). *Declaration of Ismailism*, Beirut: Dar-alyaqzah al-Arabiya. [In Arabic]
- Hamed, I. (1996). *Kanz ul-Walad*. M. Qalib (ed.). Beirut: Dar al-Andalus.
- Hamid al-Din Kermani (1952). *Rahat al-Aql*. H. Mohammad Kamel & M. Helmi (eds.). Cairo: Dar ul-Fikr al-Arabi. [In Arabic]
- Hamid al-Din Kirmani (1967). *Rahat ul-Aghl*. M. Qalib (ed.). Beirut: Dar Al-Andalus. [In Arabic]
- Hamid al-Din Kirmani, A. (1960). *Kitab Al-Riyad*. T. Aref (ed.). Beirut: Dar al-Saqafeh. [In Arabic]
- Ivanow, V. (1985). "Naser-Khosrow and Isma'ilis". *Ismailians*. Y. Azhand (trans. & ed.). Tehran: Muli. [In Persian]
- Kasaei, M., Zabihi, R. & Jahani, M. (2022b). "Criticism and Analysis of the Concept of Self in the Works of Nasser Khosrow", *History of Literature*, 15 (2): 83-63. [In Persian]
- Kasai, M., Zabihi, R. & Jahani, M.T. (2022A). "Analysis of Naser Khosrow's Cosmological Ideas", *Textual Criticism of Persian Literature*, 14 (4): 55-70. [In Persian]
- Khorasani, Sh. (1971). *The First Greek Philosophers*. Tehran: Ketab-haye Jibi in partnership with Franklin. [In Persian]
- Khorasani, Sh. (1995). "Ibda". *Encyclopaedia Islamica*, Vol. 7, Tehran: Center of Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]
- Lindbergh, D. C. (1998). *The Beginnings of Western Science*. F. Badrei (trans.). Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Madelung, W. (2002). *Islamic Sects*. A. Sari (trans.). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Nallino, C.A. (1970). *History of Islamic Astronomy*. A. Aram (trans.), Tehran: Islamic Research and Publishing Center. [In Persian]
- Nasir-e Khusraw (1363). *Jami al-hikmatayn*. H. Corbin & M. Moin (eds.). Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Nasir-e Khusraw (1986). *Diwan*. M. Minovi & M. Mohaqeq (eds.). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Nasir-e Khusraw (2001). *Diwan*. N. Taqavi (ed.). Introduced by H. Taqizadeh, Tehran: Moin. [In Persian]
- Nasir-e Khusraw (2005). *Khan al-Ekhwan*. A. Qavim (ed.). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Nasir-e Khusraw (2010). *Gushayesh va Rahayesh*. S. Nafisi (ed.). Tehran: Asatir Nasir-e Khusraw.
- Nasir-e Khusraw (2013). *Zad al-Musafir*. M. Emadi Haeri (ed.). Commented by I. Emadi Haeri, Tehran: Written Heritage and Ismailism Studies Institute. [In Persian]
- Plato (2001). *The Collection of Plato's Works*. M. Lotfi (trans.). Tehran: Kkharazmi. [In Persian]
- Plotin (2010). *The Collection of Works*. M. Lotfi (trans.). Tehran: Khaarazmi. [In Persian]
- Poonawala, I. (2011). "al-Qadi al-Nu'man and Isma'ilism Jurisprudence" *Proceedings of Ismailism History and Ideas in The Middle Centuries*, F. Daftari (ed.). F. Badrei (trans.). Tehran: Forouzan Rouz. [In Persian]
- Qalib, M. (1965). *History of the Ismaili Invitation*, Beirut: Dar al-Andalus. [In Arabic]
- Qalib, M. (1982). *Mafatih al-Ma'rafah*, Beirut: Izz ul-Din Institute. [In Arabic]
- Sajestani, A. (2011). *Al-Maqld Al-Malakutiah*. I. Hossein Poonawala (ed.). Tunisia: Dar Al-Gharb Al-Islami. [In Arabic]
- Sajjstani, A. (1965). *Al-Yanabi'*. M. Qalib (ed.). Beirut: Commercial Office for Printing, Distribution and Publishing. [In Arabic]
- *Shahmardan Ibn Abi al-Khair* (1983). *Nozhat-Nameh Ala'i*. F. Jahanpour (ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Zabihi, R. (2016). "Searching for the Sources and Analysis of the Theme of the Tree in the Works of Nasser Khosrow", *Journal of Persian Language and Literature*, 25 (82): 113-131. [In Persian]