

Original Article

Critique and Analysis of The Concept of Soul in Naser Khosrow's Works

Maryam Kasayi¹, Rahman Zabihi², Mohammad-Taghi Jahani³

Abstract


The main subject of this descriptive-analytical study is to critique and analyze Naser Khosrow's views of the concept of Soul and to investigate its origins. In Naser Khosrow's cosmology, the soul stands on the third level of the creation which emerges from the general intellect. The intellect and the soul comprise the masculine-feminine couple of the spiritual world which is the origin of all its lower levels. The general soul, influenced by the general intellect, creates in the spiritual world fortune, opening and imagination and in the physical world generates the general nature, the form and the matter. Plant and animal souls in the lower levels of the world originate from the general soul. The general soul is incomplete compared to the intellect; although to compensate this deficiency, provides the circumstances for human creation by creating lower levels such as celestial bodies and elements as the ultimate goal of creation. The speaking soul in humankind that is a part of the general soul applies the religious teaching and acquiring knowledge to save itself and help the salvation of the general self. The background and origins of Naser Khosrow's ideas about the soul, in addition to the Islamic teachings, go back to mythology, Greek religious and philosophical teachings, as well as Gnostic and Neoplatonic ideas.

Keywords: Naser Khosrow, General soul, The source of emergence, The speaking soul, The elevation of the general soul.

1. Ph.D Candidate of Persian Language and Literature, University of Ilam, Ilam, Iran, email: maryamkasayi64@yahoo.com


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

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Ilam, Ilam, Iran, email of corresponding author: r.zabihi@ilam.ac.ir

 ORCID: [0000-0003-4608-8274](https://orcid.org/0000-0003-4608-8274)

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Ilam, Ilam, Iran, email: M.jahani@ilam.ac.ir

 ORCID: [0000-0003-4793-7629](https://orcid.org/0000-0003-4793-7629)

 [10.48308/HLIT.2023.103002](https://doi.org/10.48308/HLIT.2023.103002)



دو فصلنامه تاریخ ادبیات

دوره ۱۵، شماره ۲، (پیاپی ۸۶/۲) پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحه ۶۳ تا ۸۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

نقد و تحلیل مفهوم نفس در آثار ناصر خسرو

مریم کسائی^۱، رحمان ذبیحی^۱، محمد تقی جهانی^۲

چکیده

موضوع این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، نقد و تحلیل دیدگاه ناصر خسرو درباره مفهوم نفس و جست‌وجو در ریشه‌های آن است. در جهان‌شناسی ناصر خسرو، نفس سومین مرتبه آفرینش است که از عقل کلی پدید می‌آید. عقل و نفس، زوج مذکر و مؤنث عالم روحانی به شمار می‌آیند که تمام مراتب مادون از آنها سرچشمه می‌گیرد. نفس کلی با تأثیرپذیری از عقل، در جهان روحانی جد و فتح و خیال و در عالم جسمانی طبیعت کلی، صورت و هیولی را پدید می‌آورد. نفوس نباتی و حیوانی در عالم فرودین، از نفس کلی سرچشمه می‌گیرد. نفس کلی نسبت به عقل ناقص است و برای رفع نقصان خود، با ایجاد مراتب پایین‌تر چون اجرام فلکی و ارکان، زمینه خلقت انسان را به عنوان هدف نهایی آفرینش فراهم می‌آورد. نفس ناطقه در انسان که جزئی از نفس کلی است با کاربست تعالیم دینی و کسب معارف، هم خود را نجات می‌دهد و هم به رستگاری نفس کلی کمک می‌کند. زمینه و ریشه آرای ناصر خسرو درباره نفس، علاوه بر تعالیم اسلامی به اساطیر، آموزه‌های حکمی و فلسفی یونان و اندیشه‌های گنوسی و نوافلاطونی بازمی‌گردد.

کلیدواژه‌ها: ناصر خسرو، نفس کلی، سرچشمه زایش، نفس ناطقه، تعالی نفس کلی.


maryamkasaiy64@yahoo.com

 ORCID: 0000-0001-7824-9349

r.zabihi@ilam.ac.ir

 ORCID: 0000-0003-4608-8274

m.jahani@ilam.ac.ir

 ORCID: 0000-0003-4793-7629

 10.48308/HLIT.2023.103002

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

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.



Copyright: © 2022 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. درآمد

تصور وجود روح برای عالم هستی سابقه دیرینه‌ای دارد. در روزگار کهن از رهگذر سنجش جهان با موجود زنده، برای عالم روح و روان تصور کرده‌اند؛ به باور هراکلیتوس^۱ ماده اولیه جهان دارای نفس و خرد است (گمپرتس^۲، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۶). در یونان باستان دم حیات را که انسجام بخش جسم حیوان و انسان است، با عنصر هوا در جهان بیرون می‌سنجیدند (همان: ۷۵). به باور افلاطون^۳ روح در مرکز عالم قرار دارد و از آنجا به اطراف گسترش یافته است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۲۹؛ نیز نک. لیندبرگ^۴، ۱۳۷۷: ۵۹). «حق داریم معتقد باشیم و بگوییم که به احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و به نیروی حکمت و اراده خدا پدید آمده» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۲۶). «سازنده جهان... آن را به صورت ذات ذی‌روح دیدنی یگانه‌ای درآورد که همه ذوات زنده را... در خود جمع دارد» (همان). روح از حیث کمال و زمان بر جسم مقدم است (همان: ۱۷۲۹). مفهوم نفس کلی در گاتاها به‌عنوان علت وجود و حرکت و حیات عالم مطرح شده و بعدها توسط فیثاغورث^۵، افلاطون، حکمای رواقی و نوافلاطونی به ویژه فلوطین^۶ تبیین فلسفی یافته است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۵۳۸ و ۵۳۹). از دید اخوان الصفا جوهر نفوس زنده به ذات، دانا و فعال است و به سبب نزدیکی به عالم بالا ارزشمندتر از جوهر اجسام به شمار می‌آید (رسائل اخوان الصفا، ۱۹۲۸، الجزء الثالث: ۸). نسبت نفس کلی به عقل کلی همانند نسبت نور ماه به نور آفتاب است:

نسبة النفس من العقل كنسبة ضوء القمر من نور الشمس... و كما أن القمر إذا امتلأ من نور الشمس حاكي نوره نورها كذلك النفس إذا قبلت فيض العقل فاستتمت فضائلها حاكت أفعالها أفعال العقل^۷ (همان).

نیروی نفس کلی بر جسم کلی (یعنی از افلاک تا مرکز خاک) سریان می‌یابد و سبب ایجاد مراتب جماد و نبات و حیوان می‌گردد:

إذا فاضت قوى النفس الكليّة الفكيّة في جسم الكليّ الأذى هو جملة العالم الجسماني ابتدأت من أعلى فلك المحيط متوجهة نحو مركز العالم و سرت في الأفلاك و الكواكب و الأركان الأربعة... يكون ذلك سبباً لكون الأجسام الجزئية الكائنة الفاسدة التي دون فلك القمر و هي الحيوانات و النبات و المعادن^۸ (همان: ۵۴).

اندیشمندان مسلمان درباره نفس و مراتب آن بسیار سخن گفته‌اند. نفس یکی از موضوعات مهم آثار ناصر خسرو است و جایگاه مهمی در آرای جهان‌شناختی و انسان‌شناسانه او دارد. مسئله اساسی این پژوهش که به روش توصیفی — تحلیلی و با استناد به منابع مکتوب انجام گرفته، بررسی و تحلیل مفهوم نفس در آثار ناصر خسرو و جست‌وجو در زمینه‌های آن است. برای انجام این پژوهش آثار منظوم و منثور ناصر خسرو به دقت بررسی شده و پس از استخراج مهم‌ترین مفاهیم و موضوعات مرتبط با نفس، ابعاد مختلف این مفهوم

ژرف از دیدگاه او تبیین گردیده است. همچنین سعی شده با تکیه بر منابع اساطیری، منابع فلسفی و حکمی و آثار متفکران بزرگ اسماعیلی، زمینه‌های مفهوم نفس در آثار ناصر خسرو روشن گردد.

۲. پیشینه پژوهش

در مطالوبی برخی پژوهش‌ها اشارات مختصری درباره نفس در آثار ناصر خسرو به چشم می‌خورد؛ چاچهئی در پایان‌نامه «بررسی اصول جهان‌بینی ناصر خسرو قبادیانی» در بحثی کوتاه، به نفس کلی اشاره کرده است (چاچهئی قهی، ۱۳۸۹: ۹۳ تا ۹۵). عرب‌زاده در کتاب جهان‌اندیشه ناصر خسرو، ذیل عنوان ماهیت نفس، شرح مسئله روان‌فیزیکی، به برخی از ویژگی‌های نفس انسانی پرداخته است (عرب‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۸۷ تا ۱۹۸). شهیدی در مقاله «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو» در مطلب بسیار مختصری به جایگاه نفس از نظر ناصر خسرو اشاره کرده است (شهیدی، ۱۳۵۵: ۳۳۲ تا ۳۳۳). منصورى در مقاله «تحلیل دیدگاه ناصر خسرو درباره چیستی سعادت انسان»، مفهوم سعادت و رستگاری نفس ناطقه را بیان کرده است (منصوری، ۱۳۹۷: ۹۲ تا ۱۰۰). خوارزمی در مقاله «ریشه افکار فلسفی ناصر خسرو در اندیشه‌های فلوطین»، درباره مشابهت مفهوم نفس کلی و برخی آرای فلوطین، به اختصار بحث کرده است (خوارزمی، ۱۳۹۴: ۱۱۷ تا ۱۱۹). گذشته از آنچه یاد شد باید از مقاله «مراتب النفس عند ناصر خسرو» از خانم حیدری و پرهیزگار یاد کرد که به زبان عربی در مجله اضاءات النقدیه در دانشگاه آزاد واحد کرج منتشر شده است (حیدری و پرهیزگار، ۱۳۹۲: ۲۷ تا ۴۸). تأکید مقاله مذکور بر مراتب نفس جزئی و ارتباط نفس و بدن در وجود انسان و توجه به نفس از منظر اخلاق و گاه عرفان است. مباحث نفس کلی در آن کمرنگ است و مطالب مهمی چون سرچشمه‌های اساطیری، حکمی و فلسفی آرای ناصر خسرو درباره نفس، ارتباط نفس و عقل کلی، نفس کلی به‌عنوان عنصر مؤنث و سرچشمه زایش‌های هستی و نقصان نفس کلی که دلیل آفرینش عالم مادی است، مغفول مانده است. پژوهش حاضر با تکیه بر مفهوم نفس از منظر آرای جهان‌شناختی ناصر خسرو نگاشته شده و در آن کوشش شده زمینه‌ها و سرچشمه‌های اساطیری، حکمی و فلسفی کهن آرای ناصر خسرو در باب نفس نشان داده شود.

۳. نفس در آثار ناصر خسرو

مهم‌ترین چشم‌اندازهای آرای ناصر خسرو درباره نفس عبارت‌اند از: ماهیت نفس کلی و جایگاه آن در مراتب آفرینش، ارتباط نفس کلی با عقل کلی، نفس به مثابه عنصر مؤنث و سرچشمه زایش‌های عالم، نقصان نفس کلی، نفوس جزئی و نفس ناطقه.

۳-۱. نفس کلی

نفس کلی در آثار ناصرخسرو جایگاه مهم و رفیعی دارد. سومین مرتبه آفرینش پس از ابداع و عقل کلی و آخرین مرتبه عالم روحانی است. نفس کلی آفریننده عالم جسمانی و مراتب آن است که از سوی بالا با عقل کلی و از سوی پایین با عالم جسمانی پیوسته است. جوهری لطیف «از جوهر فریشتگان است که به فرمان خدای تعالی کارکناند» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۸). بسیط و «متکثر است به تکثری که عدد بر آن نیفتد» (همان: ۱۵۹). یعنی قوتی متکثر است که بسیاری و عدد از او پدید می‌آید (همان). روحانی، زنده به ذات و صورتی از صورت‌های عقل فعال است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۸۹). نفس کلی پس از عقل کلی قرار می‌گیرد و از مراتب مادون خویش کامل‌تر است. جسم نیست به همین دلیل جایگیر هم نیست. با این حال عالم را از نظر قدرت در برگرفته است: «نفس کلی گرد گرفته است مر عالم را با آنچه اندروست بگرد گرفتن قدرت نه جسمی» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۰). فعل نفس کلی از حواشی به مرکز عالم می‌آید.

عقل کلی مبدع حق است که به امر باری تعالی از «نه‌چیز» پدید آمده است. به قوت و فعل تمام و کامل است و صورت همه موجودات روحانی و جسمانی در آن قرار دارد. عقل با اندیشه و نظر در ذات خویش، نفس کلی را پدید می‌آورد. نسبت نفس کلی به عقل کلی همانند نسبت اندیشه به نفس خردمند است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۱ و ۲۲). ایجاد عقل به طریق ابداع و خلق نفس از رهگذر انبعاث است. مقصود از انبعاث آفرینشی است فراتر از زمان و مکان که آفریده از چیز دیگری پدید آمده باشد. در مقابل ابداع آفرینشی است که آفریده نه از چیزی پدید آمده و نه در زمان و مکان است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۷).

دلایل اثبات وجود نفس کلی عبارت است از: ۱. دلیل نخست از جایگاه نفس کلی در میان علل چهارگانه عالم به دست می‌آید؛ عالم صورتی است که بر هیولا نقش شده، پس مصنوع است و تحقق هر مصنوعی به چهار علت مادی، فاعلی، آلی و غایی نیازمند است. طبایع علت مادی عالم و نفس کلی علت فاعلی آن است که آثار خویش را آشکار می‌کند و افلاک و ستارگان نیز به منزله دست‌افزار نفس کلی و علت آلی عالم‌اند. ایجاد انسان در آخرین مرتبه موجودات نیز علت غایی عالم است (همان: ۱۵ و ۱۶؛ نیز نک. همو، ۱۳۸۰: ۳۴ و ۳۵). تحقق عالم دلیلی بر وجود علت فاعلی یعنی نفس کلی است؛ ۲. عالم پیدا و نادان است اما مطابق حکمتی دقیق کار می‌کند. گردش حکیمانه عالم دلیل بر فرمان‌بری از کاربندی حکیم یعنی نفس کلی است که از نظر پنهان اما آثار حکمتش در جهان پیداست (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۷ و ۸)؛ ۳. میان علت و معلول و صانع و مصنوع تناسب و سنخیت واجب است. از این چشم‌انداز وجود سنخیت میان صانع عالم با عالم ضروری است. خداوند برتر از آن است که با عالم تناسب داشته باشد اما نفس کلی و عالم در جوهریت تناسب

دارند. «اگر میان نفس و میان عالم همکوشکی [ظاهراً یعنی سنخیت] نیستی عالم از نفس صورت و صنعت نپذیردی و مر آن همکوشکی را میان ایشان بجوهریت یافتیم» (همان)؛ ۴. با رجوع و تأمل در وجود خویش، می‌توان بسیاری از ویژگی‌های عالم روحانی را درک کرد. ترکیب انسان به منزله علامتی راهنما برای درک عالم است و عقل و نفس در وجود او دلیلی روشن بر وجود عقل و نفس کلی در عالم روحانی است (همان)؛ ۴۴ و ۱۰۳ و ۱۰۴). «خردمند آن کس است که از محسوس بر معقول دلیلی تواند گرفت» (همان: ۱۵۷). همچنان که جسم آدمی با نفس پنهانی که به حس نایافتنی است، برپای و کارکن است حیات و حرکت عالم نیز از نفس کلی است که مؤثر اصلی اما پنهان از نظر است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۵).

نفس کلی به‌عنوان سومین مرتبه آفرینش، عامل ایجاد مراتب پایین‌تر از خود یعنی عالم مادی است. عالم مادی استعداد و قوه محض است و بدون نیرویی از بیرون نمی‌تواند اشیا و اجسام را به وجود آورد. نفس به‌عنوان جوهر مؤثر و فعال بیرونی، سبب پدید آمدن صورت‌ها در دنیای مادی است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۵۷). صورت‌های جسمانی و روحانی عالم هستی، در عقل کلی به اجمال موجودند که با تأیید عقل کلی، توسط نفس کلی پدید می‌آیند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۷۹). عقل کلی، نهایت لطافت عالم هستی و هیولی آغاز ماده و کثافت است. این دو نمی‌توانند با هم پیوند یابند. نفس کلی که هم از لطافت و هم از کثافت بهره دارد، به‌عنوان واسطه بین این دو قرار می‌گیرد تا عالم مادی ایجاد گردد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۶۵ و ۶۶؛ همو، ۱۳۸۴ ب: ۸۸). نفس کلی در ارتباط با عالم مادی به صورت طبیعی تأثیرگذار و فعال است (نک. همان: ۱۱۹) و اشیای جهان مادی از افلاک گرفته تا نفوس جزئی نبات و حیوان را فعلیت می‌بخشد (همان: ۱۷۳؛ نیز نک. همو، ۱۳۸۰: ۳۶).

ترا نفس کلی چو بشناسی او را	نگه دارد از جهل و عصیان و نسیان
بر آن سان که رنگین گل و یاسمین را	نشاندست دهقانش بر طرف بستان
گل از نفس کل یافته‌ست آن عنایت	که تو خوش منش گشته‌ای زان و شادان
زر و سیم و گوهر شد ارکان عالم	چو پیوسته شد نفس کلی به ارکان

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۸۵)

۳-۲. ارتباط نفس کلی با عقل کلی

نفس کلی حلقه واسطه‌ای است که در سویه بالا با عقل کلی ارتباط دارد و در سمت پایین با عالم مادی پیوسته است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۱۱ و ۱۱۲)^۹. ارتباط با عقل، نفس کلی را بر فعل و تدبیر در عالم

ماده توانا می‌سازد. این ارتباط، همانند نسبت روز است با خورشید (نک. 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 سمت بالا با عالم فوق محسوس و از سوی پایین با عالم محسوس پیوسته است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۶۴۱؛ نیز نک: کاپلستون^{۱۰}، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۳۹). آفتاب منبع نور است و روز گرچه از نور بهره‌مند است اما 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. عقل همانند آتش، نفس را گرم و لطیف می‌کند و میل به کمال را در آن برمی‌افروزد (نا صرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۸۰؛ نیز نک. حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۶۴)^{۱۱}. تصویر نفس در هیأت گرمای آتش مأخوذ از آرای فلوطین است (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴)^{۱۲}.

به باور حکما از آنجا که خداوند در اوج تقدس است، ممکن نیست با عالم ماده ارتباط داشته باشد. از این رو آنها به وجود حلقه‌ها و واسطه‌هایی معتقدند تا از یک سو ارتباط خداوند را با عالم ماده ممکن سازد و از سوی دیگر بتوان دلایل وجود نقص و شر در مراتب پایین خلقت - یعنی عالم مادی - را از رهگذر آن بیان کرد. در اندیشه ناصرخسرو خداوند فراتر از تمام مراتب است و هستی از طریق ابداع با عقل کلی آغاز می‌شود که در اوج بی‌نیازی و کمال است. علت نخستین است و آنچه از او پدید می‌آید - نفس کلی - هم‌ردیف عقل نیست و در مرتبه بعد قرار می‌گیرد. ناصرخسرو از جریان و ارتباط بین عقل و نفس با نام خطاب و فایده یاد می‌کند. اگر بهره‌ای از عقل به نفس نرسد، نفس قادر به آفرینش عالم نخواهد بود. آفرینش امری است که در حال حرکت رخ می‌دهد. عقل ساکن است و صور هستی از آن به نفس فیضان می‌یابد و نفس از راه نگرش و با بهره‌مندی از آن، صورت‌ها را تولید می‌کند. عقل با نفس دو خطاب روحانی و جسمانی دارد. خطاب عقل به نفس به منزله تأیید اوست. پیدایش اشیاء و نظام حکیمانه عالم نیز در گرو این خطاب است. خطاب روحانی عقل با نفس، آغاز شوق دائم در آن است تا همواره مشتاق علت خویش باشد و از آویختن به طبیعت دور بماند. خطاب دوم روحانی عقل به نفس، فروریختن عجز بر آن است. عقل با این دو خطاب، نفس را میانه شوق و عجز قرار می‌دهد. نفس با شوقی که دریافت کرده، از عقل فایده می‌پذیرد و به سبب عجز، از کسب آنچه که در طاقت او نیست باز می‌ایستد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۱۹ تا ۲۲۲).

خطاب جسمانی عقل با نفس اعطای قدرت ترکیب به آن است. از این خطاب صورت و هیولا پدید می‌آید و طبیعت که فعل نفس است از آن بهره می‌برد. نفس به واسطه خطاب عقل صورت‌های حکیمانه پدید می‌آورد یعنی به هر چیزی صورت و قوتی سزاوار آن می‌بخشد: «نخست از خطاب عقل که با نفس کرد هیولی و صورت موجود شد و آن خطاب مر طبیعت را که آن فعل نفس است این کاندرا عالم خویش هر چیزی را

بسزای او صورت و قوت همی دهد، نصیب آمد تا بدان نصیب طبیعت از عالم خویش اندر آویخت» (همان: ۲۲۰). ظاهراً منظور ناصر خسرو از خطاب جسمانی، تفصیل اشیای عالم ماده در نفس کلی است. خطاب دوم جسمانی عقل با نفس، آن را از حقارت، اختلاف و تضاد و نیز زوال امور طبیعی آگاه می‌کند تا ارزش فایده‌های عالم روحانی را دریابد. خطاب عقل به نفس، زمانی نیست. زمان حاصل فعل نفس است و عقل و نفس برتر از زمان‌اند (همان: ۲۲۰ و ۲۲۱).

عقل و نفس کلی دو اصل فایده‌دهنده و فایده‌پذیر در عالم روحانی‌اند (همان: ۱۹۹). آنها به‌مثابه زوجی، عالم روحانی و جسمانی را پدید می‌آورند. از خطاب روحانی عقل با نفس، سه فرع روحانی جد، فتح و خیال ایجاد می‌شود و از خطاب جسمانی او، واسطه‌های ایجاد عالم جسمانی یعنی طبیعت کلی، صورت و هیولا پدید می‌آید. عقل کلی که بر هر دو عالم محیط است به منزله قلم و نفس کلی که پذیرنده قوت‌های عقل کلی است، همانند لوح است: «نفس را بلوح از آن مثل زدند که خط از قلم بر لوح پدید آید و تا لوح نباشد قوتی کز نفس نویسنده بقلم رسد بصورت پیدا نشود همچنین فائده‌های عقل جز پذیرفتن نفس مر آنرا اندر دو عالم پیدا نشود» (همان: ۲۰۱). ناصر خسرو مجموعه هفت نور ازلی یعنی ابداع، جوهر عقلی (عقل)، عاقل و معقول)، نفس، جد، فتح و خیال را انوار ازلیه می‌خواند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). این انوار ازلی در یکدیگر و در عالم روحانی مؤثرند. هر حدی از سه فرع روحانی جد، فتح و خیال در عالم علوی، از حد برتر خود فایده می‌پذیرد و به حد فروتر می‌رساند. چنان‌که جد از نفس قوت می‌پذیرد و آن را به فتح می‌رساند و فتح آنچه را از جد پذیرفته به خیال می‌رساند و خیال آن را به فرود از خویش یعنی ناطق می‌رساند. ناطق در عالم جسمانی به‌منزله عقل در عالم روحانی است. پس ناطق آن فایده را از خیال می‌پذیرد و به وصی می‌رساند. وصی آن را به امام و امام آن را به باب خویش که فروتر از اوست می‌رساند. باب فایده‌ای را که از امام پذیرفته به حجت می‌رساند که آخرین مرتبه دریافت‌کننده فواید روحانی است: «مر تأیید را از حجت گذر نیست و فرود ازو پذیرندگان مر فرمان را بشرح توانند پذیرفتن نه برمز» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ب: ۲۰۲ و ۲۰۳). بقای عالم جسمانی و عمارت عالم دین به میانجی جد و فتح و خیال میسر می‌شود. در عالم جسمانی پیوسته یک تن هست که از تأیید عالم علوی برخوردار باشد و آن کس یا پیامبر است یا وصی او یا امامی از فرزندان او. جد رساننده تأیید از امر باری سبحانه به پیامبر، فتح رساننده تأیید به وصی و خیال رساننده تأیید به امام زمانه است. «جز این سه تن اندر عالم جسمانی کسی از عالم علوی تأیید نپذیرد» (همان: ۲۰۴). عالم با تأیید امر باری تعالی پاینده است و انسان از رهگذر آن به بقا می‌رسد (همان: ۲۰۴). بهره‌ای که افراد با این و سایط از عالم علوی و تأیید عقل و نفس می‌یابند بر اندازه جوهر نفس آنان است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹ تا ۱۱۱).

عقل عین ثبات و آرامش ابدی است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۱۸۵). کمال آن از جهت پیوستگی با علت خود یعنی امر باری تعالی است که قوت علت خویش را بی‌میانجی و به تمامی می‌پذیرد (همان: ۸۸ و ۸۹). نفس معلول عقل کلی است اما برخلاف علت خویش، از برخی جهات ناتمام است: «نفس از آن معلولات است که به همه روی‌ها چون علت خویش نباشد از راه تمامی» (همان: ۶۸). نسبت نفس به عقل، همانند نسبت نطفه به حیوان و تخم به پرنده است که اگر از اصل خود یاری یابند روزی شبیه اصل می‌شوند. عقل کلی از رهگذر امر باری پدید آمده و میان او و کلمه باری چیزی میانجی نیست و در شرف، کمال و بی‌نیازی ممتاز است. هیچ موجودی از جمله نفس کلی هم‌مرتبه او نیست (همان: ۱۸۸). نفس کلی در مرتبه دوم آفرینش است و میان او و امر باری، عقل کل میانجی است: «آن وقت چون میانجی اندر میان آمد میان این دو چیز تفاوت افتد و باز پسین از پیشین کمتر آید» (همان: ۶۶). امر باری هستی مطلق است: «هستی نه از هستی هست شده و هست واجب زیر او عقل است و هست ممکن نفس است که زیر عقل است و ممکن است که روزی به کوشش همچون اصل خویش شود بر مثال خرمادانه‌یی که ممکن است که از او روزی درخت خرما آید» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۴۰ و ۴۱).

۳-۳. نفس کلی، عنصر مؤنث و سرچشمه زایش‌های جهان

از نگاه ناصرخسرو نفس به سبب فایده‌پذیری، عنصر مؤنث و عقل به‌عنوان مرتبه بالاتر و فایده‌رسان، عنصر مذکر به شمار می‌آید. علاوه بر اعتقاد به سلسله مراتب هستی و قرار گرفتن نفس در مرتبه پس از عقل و باور به زاده شدن جهان جسمانی از نفس کلی که از زمینه‌های حکمی و فلسفی این نگرش است، رد پای اساطیر را در چنین اندیشه‌ای می‌توان دید؛ در اساطیر بسیاری از ملل زوجی آغازین جهان مادی را پدید می‌آورند؛ تیامت^{۱۳} و آپسو^{۱۴} زوج ازلی اساطیر بین‌النهرین، ماده کیهان را از تن خویش فراهم می‌کنند (ساندرز^{۱۵}، ۱۳۸۲: ۱۳۲؛ نیز نک. ژیران^{۱۶} و همکاران، ۱۳۸۴: ۶۲ و ۶۳). در اساطیر بین‌النهرین لحمو^{۱۷} و لحامو^{۱۸} انشار^{۱۹} اصل نرینگی و کیشار^{۲۰} اصل مادینگی را پدید می‌آورند که همان آسمان و زمین‌اند. ایزدان یونانی نیز زاده اتحاد اورانوس (آسمان) و گایا یعنی زمین‌اند (همان: ۵۹). در اساطیر ودایی هند، پوروشه^{۲۱} ایزدی تنه‌است که از تن خود نیمه‌ای مادینه می‌آفریند و منشأ ایجاد انواع موجودات می‌شود (ایونس^{۲۲}، ۱۳۸۱: ۴۳). در اساطیر مصر ایزد اتوم^{۲۳} با سایه خود جفت می‌شود و شو^{۲۴} و تقنوت^{۲۵} از آن زاده می‌شود که منشأ خلقت هستند (ایونس، ۱۳۸۵: ۴۲ و ۴۳). انتقال از بینش اساطیری به بینش فلسفی به یکباره رخ نمی‌دهد. مثلاً «تکون خدایان هزیودی^{۲۶} در تفکر جهان‌شناسی ایونی^{۲۷} جانشین و وارث یافت. عنصر اسطوره که پیش

از رشد تعقل کنار می‌رفت هنوز ناپدید نشده بود. در واقع اسطوره در فلسفه یونانی حتی در زمان‌های بعد از سقراط^{۲۸} هنوز وجود داشت» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵؛ نیز نک. گردر^{۲۹}، ۱۳۸۳: ۳۹). عقل و نفس همانند زوج‌های نخستین در اساطیر، عامل ایجاد و زایش جهان هستند. حکما و فلاسفه، عقل و مظاهر آن را مذکر و نفس، حس و آنچه را که در مرتبه بعد از عقل قرار می‌گیرد، مؤنث تصور کرده‌اند. تأویلی که فیلون^{۳۰} از داستان آفرینش از چشم‌انداز زوج نخست ارائه کرده است با آنچه در اساطیر دیدیم، قرابت و نزدیکی دارد (تابنده گنابادی، ۱۳۶۰: ۲۴).

در روایتی که اساس جهان‌شناسی اسماعیلیان نخستین است، از رهگذر امر خلاق «کن» نوری پدید می‌آید و خلق اول یا گونی (صیغه مؤنث امر عربی از کن) از این نور ایجاد می‌شود. خلق اول می‌پندارد کسی جز او وجود ندارد. خداوند برای آگاهاندن او، شش حد یا شش مخلوق جدید ایجاد می‌کند که به طریق انبعاث از گونی پدید می‌آیند. خلق اول درمی‌یابد که تنها نیست و خالق نادیدنی بر وی فرمان می‌راند و به خالق خود اقرار می‌آورد و خداوند به او فرمان می‌دهد که از نور خود مخلوقی بیافریند تا وزیر و دستیارش باشد. به همین دلیل گونی قدر را پدید می‌آورد که نخستین مؤنث و دومی مذکر است (هالم^{۳۱}، ۱۳۹۰: ۱۰۲ تا ۱۰۹). این اندیشه در آثار متفکران بعدی اسماعیلی نیز آمده است:

و هذه الحروف المعروفة بالكونی قدر. كلمتان: كلمة مؤنثة و كلمة مذكرة. فالمذكرة منهما كلمة القدر و المؤنثة كلمة كونی. و الابتداء بالمؤنثة و الانتهاء بالمذكرة، على أن الزوج الاول الذي ظهر من الامرالله^{۳۲} (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۴).

ابویعقوب همین مطلب را در الینایع چنین بازگفته است: «امتنع ظهور شیء من الروحانی و الجسمانی الا من بین زوج لطیف او کثیف و کان قیام الازواج بأمر الله عزوجل عبر عنه بحرفین (یعنی کاف و نون)»^{۳۳} (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵: ۷۳). با وجود آنچه ذکر شد، نخستین تغییر جایگاه عنصر مؤنث و مذکر در روایت یادشده توسط خود ابویعقوب صورت گرفته است:

على أن الزوج الأول الذي ظهر من أمرالله تعالى ذكره أحدهما ذكر و هو السابق، و الأخرى أنثى و هو التالي. و إنما ابتدئ بكلمة التأنيث و آخر كلمة التذكير لأن الظاهر من آثار النفس و هو التراكيب، اظهر من الخفی من آثار العقل، و هو التأیید ...^{۳۴} (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۴).

ابویعقوب با استناد به اینکه آثار صانع عالم یعنی نفس کلی بر ما آشکار است و به همین دلیل در ابتدا آمده است، قضیه را تغییر می‌دهد و اولین آفریده را عقل می‌داند و نفس را تالی و پیرو او به شمار می‌آورد. ناصر خسرو به تبعیت از ابویعقوب سجستانی می‌گوید: «ممکن نیست پدیدآمدن چیزی از موجودات روحانی و جسمانی مگر از میان جفتی، یا لطیف یا کثیف» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱۰).

هیچ موجودی نیست که آن جز از میان جفتی موجود حاصل شده است که برو مقدم است. چنانکه عقل و نفس جفت اولی است که بر جملگی موجودات مقدم است و عالم - که آن آسمان و زمین دوم است - از آن آسمان و زمین اولی زاده شده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۶۷).

او در وجه دین یگانگی خدا را تفسیر کرده است که بالاتر از جفت ازلی است (ناصرخسرو، ۱۳۹۰: ۹۹). عقل فائده‌دهنده و نر و نفس فائده‌پذیر و ماده است. «بزرگ و نر و آزاد بر اطلاق اندر دو عالم عقل است» (همان: ۲۰۹). «نر به حقیقت عقل است و ماده به حقیقت نفس است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۶۶). نفس کلی اولین معقول عقل است که پس از پدید آمدن، جفت عقل می‌شود. این جفت که هر دو مقهور امر ایزدند، بر مراتب بعدی قهر و غلبه دارند:

وین که محسوس نام اوست فلان...	آنکه معقول هست چون بهمان
همگان جفت کرده سبحان	عقل و معقول هر دوان جفتند
پر از ایشان دو قاهر ایشان	طاق با جفت هر دوان مقهور
زانکه توحید نیست زیر بیان	باز جفتست قاهر و مقهور

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵:

(۲۴۱)

۳-۴. نقصان نفس کلی

نفس در قیاس با عقل کلی ناقص است. تصور نقصان در اصل مادینه عالم، بنیاد اسطوره‌ای دارد؛ در اساطیر زروانی ماده آفرینش عالم، آتش و آب است که فرزندان زروان به شمار می‌آیند. آتش، فرزند نخستین، مذکر و متصل به هرمزد است و آب، فرزند دوم، عنصری مادینه، قرین تاریکی و مرتبط با اهریمن است. در آفرینش، آتش یا روشنی در حکم پدر و آب یا تاریکی به مثابه مادر است (زهر^{۳۵}، ۱۳۹۲: ۱۱۸). عنصر روشنی گرم، خشک، درخشان و سریع است. در مقابل عنصر تاریکی سرد، نمور، کند و سنگین است. عالم از این دو اصل مذکر و مؤنث پدید آمده است (همان: ۱۱۹). در اسطوره‌های آفرینش بین‌النهرین، تیامت یا شورابه نخستین، عنصر مادینه و اهریمنی است (ساندرز، ۱۳۸۲: ۹۰ تا ۱۰۴؛ نیز نک. اذکالی، ۱۳۸۴: ۵۲۸ و ۵۲۹). بنابر تفکرات گنوسی نیای ازلی، چهار قوه آغازین بی‌کرانگی، تفکر، عقل و حقیقت را می‌آفرید. از این چهار عنصر، کمال و سوفیا^{۳۶} به وجود می‌آید. سوفیا به شناخت خداوند نمی‌رسد و در اندوه جهل گمراه می‌گردد. جهان مادی به دست بخش زیرین سوفیا آفریده می‌شود و جهل سوفیا در آدمیان و همه موجودات مادی باقی

می ماند (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۱۶).

به باور اسماعیلیان ادوار نخست، اولین آفریده مؤنث است. دچار خطا می شود و خود را خدا می پندارد. ابوحاتم رازی در مناظره با محمد بن زکریای رازی، ضمن متهم کردن رازی، به سبب اعتقاد به جفت نر و ماده آغازین، منشأ این باور را به شاگرد فیثاغورث به نام موزنوش^{۳۷} نسبت می دهد (ابوحاتم رازی، ۱۹۷۷: ۱۴۶). در فلسفه رازی نفس نادان است به همین دلیل فریفته هیولی می شود و آسمان ها و عناصر و بدن های جانوری را پدید می آورد. مادامی که به سوی خداوند می گراید، آگاهی می یابد اما وقتی به سوی هیولی که جهل محض است میل می کند، دچار ناآگاهی و سهو می گردد (اذکایی، ۱۳۸۴: ۴۲۹ و ۵۴۱).

عقل کلی، در نزد فلوطین، صادر اول، نزد اخوان الصفا مخلوق اول و نزد ناصر خسرو، اولین مرتبه هستی و مبدع الهی است که نفس کلی از آن پدید می آید. نزد فلوطین و اخوان الصفا، عقل از چهار وجه بقا، وجود، تمامیت و کمال برخوردار است. ناصر خسرو نیز از صفات اربعه علم، قدرت، قوت و بقا یاد می کند که از عقل کلی به نفس می رسند: «نفس جوهری است پذیرا مر آثار الهی را از علم و قدرت و قوت و بقا و جز آن و ظهور آثار الهی بدوست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۰۷). نفس بر افلاک و چهار عنصر فرمانروا است و به واسطه میانجی های فرودین، مدبر عالم جسمانی است. اختلاف نظر اخوان الصفا با فلوطین در این است که عقل، هر چهار صفتی را که از باری تعالی گرفته است به نفس نمی دهد، بلکه فقط سه صفت وجود و بقا و تمامیت را به او می بخشد (پورجوادی، ۱۳۶۲: ۶۲). در تفکر فلوطین نفس کلی، که حاصل فیضان عقل کلی است، در حکم تصویر عقل است. به همین دلیل اگرچه نفس ذاتی همچون عقل دارد اما فاقد کمال عقل و در کسب کمال پیوسته محتاج و نیازمند آن است. عقل همچون پدری که فرزند خود را تربیت می نماید به نفس عنایت و توجه دارد و سبب رشد و نمو آن می شود (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴ تا ۶۶۸). حمیدالدین کرمانی، نفس را «ثانی» یا «تالی» عقل اول می نامد. در اندیشه او نفس، پیچیده تر از عقل، ناقص و مقهور قوای عقل است (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۵۹ تا ۶۹). نفس ناقص است و برای رفع نقصان خود حرکت می کند. حرکت او منشأ همه حرکت های عالم جسمانی است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۵۸: ۲۹ تا ۳۱؛ همو، ۱۹۶۵: ۹۳). در روایت آفرینش اسماعیلیان ادوار نخست، اولین آفریده دچار خطا می شود و آفرینش عالم حاصل خطای اوست. مطابق این گزارش از چهار حرف کونی و سه حرف قدر، حروف هفتگانه علوی یا کروبیان هفتگانه پدید می آیند. اصل نخستین از چهار حرف آفریده می شود و اصل ثانویه که از او پدید می آید سه حرف دارد. با توجه به رویکرد رمزگرایانه اسماعیلیه در تأویل حروف، شاید بتوان چهار قوتی را که در اندیشه اخوان الصفا و ناصر خسرو برای عقل ذکر می شود، صورتی از این روایت فرض کرد.

در تفکر فلوطین نفس کلی که حاصل فیضان عقل کلی است، به منزله عکس و تصویر عقل است. به

همین دلیل اگرچه نفس ذاتی همچون عقل دارد اما کمال عقل را ندارد و در کسب کمال پیوسته محتاج و نیازمند عقل است. عقل همچون پدری که فرزند خود را تربیت می‌نماید به نفس عنایت و توجه دارد و سبب رشد و نمو آن می‌شود (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴ تا ۶۶۸).

نفس معدن حرکت است و هر صانعی «جنیدن بایش تا آن صنعت بتواند کرد و حاجت او به جنیدن او پیدا گردد» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۴). جسم از نفس با حرکت اثر می‌پذیرد. حرکتِ نفس جوهری است «و چو کَلِّ حركات مر نفس راست، درست شد که عظیم‌تر حاجتمندی نفس است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۰۶؛ نیز نک. همو، ۱۳۸۰: ۳۴). نفس نیازمند، ناتمام است و در جستجوی کمال حرکت می‌کند. بی‌قراری و حرکت افلاک و ستارگان و تأثیر آنان بر طبایع و کوشش موالید، نشانه‌های نقصان نفس کلی است:

چيست درين قولِ اهل علم اوایل؟	علت جنبش چه بود از اول بودش؟
چيست از اين کارکردِ شهره بحا صل؟...	کيست مر اين قبه را محرک اول؟
وين نشود بر عقول مبهم و مشکل...	جز که به حاجت نجنبد آنکه بجنبد
حاصل صنعت چه چیز؟ مردم عاقل	علت جنبش چه چیز؟ حاجت ناقص
جز گهري بی‌نیاز و ساکن و کامل؟	ناقص محتاج را کمال که بخشد

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵:

(۱۳۶)

حرکت افلاک، تأثیر آنها بر طبایع و تلاش نبات و حیوان در فایده گرفتن از طبایع، نشانه آن است که غرض نفس کلی از آفرینش عالم حاصل نشده است و چیزی را می‌جوید که خود ندارد (ناصرخسرو، ۱۳۹۰: ۳۷ تا ۳۹).

افتاده برین بلند پشکم	از جنبش بی‌قرار یک حال
چون از پس نقره خنگ ادهم	وین تاختن شب از پس روز
کین کار هنوز نیست مُبرم	آواز همی دهد خرد را
با تیره بساط سبز طارم	رازبست که می‌بگفت خواهد

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵:

(۱۴۹)

نفس کلی صاحب روز جزا است و جزای نیک و بد عمل نفس ناطقه نیز با اوست. تأخیر در مکافات عمل دلیلی بر نقصان و نیاز به مهلت برای کمال است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۴۳ و ۲۴۴). نسبت نقصان به

نفس کلی برای تنزیه مراتب بالاتر از نقص است: «پس آن نقصان اندر نفس کلی است که پاداش ازو بخلق بوقت تمام شدن آن نقصان رسد و تمامی او اندر بحاصل شدن خداوند قیامت است» (همان: ۲۴۴). نفس علم و کمال عقل را ندارد اما مجال رسیدن به آن درجه برای او فراهم است: «هر آخر چون اول خوبش خواهد شد و اول عقل است و آخر نفس است و نفس چون عقل خواهد شدن» (ناصرخسرو، ۱۳۹۰: ۶۰). راه رسیدن نفس به کمال، آفرینش عالم است. تصور آفرینش به عنوان نقصان یا خطای صانع، اندیشه‌ای گنوسی است. همان‌طور که پیش از این اشاره شد سوفیا دچار گمراهی می‌شود و عالم را پدید می‌آورد. در روایت جهان‌شناسانه نخستین اسماعیلیان نیز، گونی نخستین آفریده و عنصر مؤنث، خود را خدا می‌پندارد و خداوند، از او شش مخلوق به طریق انبعاث پدید می‌آورد و آفرینش عالم نتیجه این خطا است (هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

۳-۵. نفوس جزئی و نفس ناطقه

فیلسوفان طبیعت‌گرا، انسان و طبیعت را به مثابه یک کل می‌دیدند. تحت تأثیر این اندیشه نفس جزئی از طبیعت بود (ارسطو^{۳۸}، ۱۳۶۹، مقدمه مترجم: ط — یب). به باور افلاطون نفس بسیط، تقسیم‌ناپذیر، غیرجسمانی و جاوید است و وجودش مقدم بر حیات جسمانی اوست. نفس انسان به عالم هیبوط کرده است و خود را در این خاکدان با ماده و صبرورت همراه می‌بیند (همان: کز — ل). ارسطو نخستین فیلسوفی است که تحقیق مفصل و جداگانه‌ای درباره نفس انجام داده است (همان: له). او حرکت، احساس و عدم جسمانیت را صفات عمده جسم دانسته است (همان: ۲۴). شناسایی، احساس، گمان و شهوت خاصیت نفس است و حرکت مکانی مانند نمو، بلوغ و ذبول در حیوانات تحت تأثیر نفس پدید می‌آید (همان: ۷۱). نفس «کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است یعنی برای جسم آلی» (همان: ۷۸). کندی^{۳۹} تحت تأثیر ارسطو گفته است: «النفس تمامیه جرم طبیعی ذی آله قابل للحیاء؛ و يقال هی استکمال اول لجسم طبیعی ذی حیاة بالقوة؛ و يقال: هی جوهر عقل متحرک من ذاته بعدد مؤلف»^{۴۰} (الکندی، ۱۹۷۸: ۱۱۳). ابن‌سینا در مواضع مختلف آثار خود درباره نفس سخن گفته است. تعریف او از نفس عین تعریف ارسطو است اما معنا و مفهوم عبارات کلام او با ارسطو فرق دارد (سیدی^{۴۱}، ۲۰۰۰: ۳۴). از نگاه ابن‌سینا (۱۳۸۳: ۱۱ تا ۱۳). نفس سه قوه دارد: نباتی، حیوانی و انسانی. نفس نباتی خود دارای سه قوه غاذیه، منمیه و مولده است. نفس حیوانی نیز دارنده دو قوه محرکه و مدرکه است. قوه مدرکه از طریق حواس پنجگانه، دنیای بیرون را ادراک می‌کند (همان: ۱۳ تا ۱۸). انسان دارای نفس ناطقه است که دو قوه عامله و عالمه دارد. قوه عامله عقل عملی است و قوه عالمه عقل نظری (همان: ۲۳ و ۲۴). نفس انسان جوهری است عقلی، مفارق از بدن و

قایم به ذات (همان: ۵۱). آرای ابن سینا درباره نفس متأثر از ارسطو است (جمیل، ۱۹۳۵: ۸۱ تا ۹۶). ابن سینا با رسائل اخوان الصفا آشنایی داشته و از آموزه‌های داعیان اسماعیلی به ویژه ابویعقوب سجستانی تأثیر پذیرفته است (کریمی زنجانی اصل، ۱۳۸۳: ۲۰؛ نیز نک. همو: ۴۶).

کنکاش در زمینه نفس و جسم، از مباحث رایج در آثار متفکران اسماعیلی است؛ حمیدالدین کرمانی نفس را جوهری زنده، توانا و در آغاز کار نادان می‌شمارد که پس از جدایی از جسم به واسطه علم و عمل مکتسب باقی می‌ماند: «أنها جوهر حی قادر غیر عالم فی ابتداء وجود ذاتها، باقی بعد فساد الجثة بما تکسبه من العلوم و العمل»^{۴۲} (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۹۶: ۳۳). او کوشیده با ده برهان وجود نفس در جسم را اثبات کند (همان: ۳۳ تا ۳۸؛ نیز نک. علی بن محمد الولید، ۱۹۸۲: ۱۵۷ تا ۱۶۶). «البعث للأرواح لا لأجساد البالية، المتبددة، المتلاشیه»^{۴۳} (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱: ۱۸۸). از نگاه اسماعیلیه نفس ناطقه جوهری است روحانی، زنده به ذات، بالقوه دانا، فعاله بالطبع، قابل تعلیم که پس از تکمیل به معدن و اصل خود یعنی نفس کلی بازمی‌گردد (غالب، ۱۹۸۲: ۶۷). نفوس از جهت نفس بودن جوهری واحد دارند و اختلاف آنها ناشی از تفاوت قوا است (همان).

از نگاه ناصرخسرو نفس نباتی و حیوانی اثر نفس کلی به شمار می‌آید که عمل آنها برتر از عمل طبایع است (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۱۷۸). نفس نگاه‌دارنده جسم است و نسبت او به جسم همانند نسبت صورت به هیولی است (همان: ۱۸۹). انسان با حواس ظاهر امور محسوس را درمی‌یابد و با حواس باطن امور معقول را ادراک می‌کند (همان: ۲۶۸ و ۲۶۹). ناصرخسرو از نفوس نامیه، غذایی و ناطقه با عنوان روینده، خورنده و گوینده یاد کرده است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۲). برخلاف نفس ناطقه، عمل نفس نباتی و حیوانی به علم نیست بلکه به خاصیت است (همان: ۳۳). نفس ناطقه و قوه عقل در وجود انسان از عالم بالا یعنی از نفس و عقل کلی سرچشمه می‌گیرد (همان: ۶۵). سه قوه مهم در وجود انسان قوای غضبی، شهوانی و ناطقه است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ب: ۱۱۰ تا ۱۱۲). انسان غرض آفرینش و علت غایی ایجاد عالم است (همان: ۲۶؛ نیز نک. همو، ۱۳۹۰: ۳۸). وجود انسان مرکب از دو عنصر روح از عالم برین و جسم از عالم فرودین است. نفس و جسم علاوه بر منشأ متفاوت، سرشت و سرنوشت و نیازهای متفاوتی دارند. ناصرخسرو از طریق تصاویر و مضامین متنوعی ارتباط نفس و جسم در وجود انسان را بیان کرده است که غالباً بیانگر جایگاه والای روح و خادم بودن تن است؛ خانه و صاحب‌خانه، خادم و مخدوم، کشتی و کشتیبان، دز و صدف، کان و گوهر، زندان و زندانی، کتاب و نوشته از این زمره است (کسائی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۲۷ تا ۲۴۳).

نفس کلی در لحظه ایجاد، نسبت به عقل کلی ناقص است و راه جبران این کاستی در پدید آوردن انسان

به عنوان هدف خلقت و آخرین حلقه سلسله آفرینش است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۲۴۹). با اینکه نفس کلی تقسیم‌ناپذیر است اما نفوس نباتی و حیوانی اثر آن و نفس ناطقه جزئی از آن است. هر موجودی به اندازه توانایی از آن بهره می‌گیرد بدون آنکه در نفس کلی نقص و کاهش رخ دهد. نفس‌های جزئی از نفس کلی پدید آمده و بدو بازمی‌گردند:

در عقل واجبست یکی کلی	این نفس‌های خرده اجزا را
او را بحق بنده باری دان	مرجع بدوست جمله مر اینها را
او را اگر شناخته‌ای بی‌شک	دانسته‌ای ز مولی مولا را
توحید تو تمام بدو گردد	مر کردگار واحد یکتا را

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵):

(۱۶۸)

نفس کلی انسان را خلق می‌کند تا مطابق تعالیم انبیا روح خود را از آلایش پاک کند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۶۸). خلق انسان مستلزم مقدماتی طولانی است زیرا وجود آدمی در گرو وجود حیوان و وجود حیوان وابسته به نبات و نبات وابسته به طبایع است و طبایع بدون صورت و هیولا به وجود نمی‌آیند (همان: ۶۹). انسان سرور عالم جسمانی و مقصود آفرینش است. در قصد اول و در ایجاد آخر است. نفس او جزئی از نفس کلی است. نفس کلی ناقص و در پی دستیابی به آرامش و سکون عقل کلی است. در این مسیر انسان به‌عنوان کامل‌ترین نتیجه و محصول آفرینش، یاریگر او در نیل به کمال و اتصال به عقل است. نفس جزئی نادان است اما می‌تواند از راه گوش و چشم بیاموزد (همان: ۸). درست است که نفس کلی با آفرینش مراتب فرودین، سبب خلق انسان می‌شود اما انسان با کاربرت شریعت و آموختن علم، می‌تواند ضمن رسیدن به رستگاری زمینه رسیدن نفس کلی به عقل کلی را نیز فراهم آورد. از این چشم‌انداز انسان یاریگر و مستعین است و نفس کلی مستعان و یاری داده شده:

سوی آن جهان نردبان این جهانست	به سر بر شدن باید این نردبان را
چه گوئی بود مستعان مستعان گر	نباشد چنین مستعین مستعان را
اگر اشتر و اسب و استر نباشد	کجا قهرمانی بود قهرمان را

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵):

(۱۰)

اهمیت مراتب دعوت اسماعیلیه نیز از چنین اندیشه‌ای ناشی می‌شود. ناطق و دیگر مراتب دعوت

وا سطره‌هایی هستند که فواید عالم روحانی را به انسان می‌رسانند. انسان با حقایقی که از اولیا و ائمه دریافت می‌کند به سعادت می‌رسد و با ابدیت و بهشت جاودانی که همان مقام عقل کلی است پیوند می‌یابد. از این منظر اهمیت شناخت امام روزگار روشن می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۹۰: ۳۸ و ۳۹). در اعتقادات گنوسی نیز میان انسان به‌عنوان آخرین مرتبهٔ آفرینش و خالق هستی فاصله بسیار است. گنوس یا معرفت بیان این فاصله و نمایش راهی است که انسان با کمک نیروهای عالم برتر باید آن را طی کند. در حقیقت رستگاری مستلزم شناخت اصل و جایگاه حقیقی انسان و آگاهی او از علل و اسباب دوری از حق است (هالم، ۱۳۹۰: ۱۱۰). از نظر ناصرخسرو، عقل هم مبدأ عالم است هم غایت آن. «بازگشت مردم به عقل است و شمار بر او به سبب عقل واجب شده است... نفس معلول عقل است و ثبات هر معلولی به علت خویش است و ثبات نفوس جزوی به نفس کلی است، پس مر نفوس جزوی را بازگشت به کل خویش است و مر آن کل را بازگشت به عقل است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۷). عقل کلی جوهری است بسیط، ساکن و روحانی که تغییر در آن راه ندارد اما نفس کلی و به تبع آن دیگر مراتب هستی به علت امتزاج با ماده و دوری و جدایی از علت اصلی عالم، ناقص‌اند و پیوسته در تلاش‌اند تا به عقل کلی برسند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۴۳). نفوس جزئی با کسب معقولات کلی از قوه به فعل می‌رسند. نفس ناطقه در این مرحله با اتصال به نفس کلی وجودی مجرد می‌گردد و از این رهگذر غایت نفس کلی محقق می‌شود و شایستگی اتصال با عقل کلی را کسب می‌کند (همان: ۲۶ تا ۲۸). هر نفسی که از این عالم دانانتر برود شایستگی بیشتری برای اتصال با اصل خویش دارد. نفس کلی می‌آفریند، هدایت می‌کند، یاری می‌دهد، یاری می‌یابد و در نهایت زمینه رستگاری نفوس جزئی را فراهم می‌کند. عقل، تمام‌کننده و کامل‌کننده نفس است، «پس تمام‌کنندهٔ نفس عقل است و پس از آنکه عقل به نفس متحد شد نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۴). معنای هدفمندی آفرینش از این منظر روشن می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب: ۲۶).

۴. نتیجه

تصور روح و روان برای عالم و نقش آن در آفرینش، سابقهٔ کهنی دارد. چنان‌که در روایت‌های اساطیری دنیا را با موجود زنده سنجیده و برای آن روح و روان قائل شده‌اند. در منابع فلسفی و حکمی کوشیده‌اند برای این امر، تبیینی عقلانی ارائه دهند. در آثار اسماعیلیه که تحت تأثیر منابع گوناگون کهن از جمله افکار یونانی و اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی نگاشته شده، نفس کلی جایگاه ویژه‌ای دارد. نزد اسماعیلیه خداوند در اوج تقدس و تنزیه است و اعتقاد به مراتب هستی برای بیان امکان ارتباط ماده با ذات او شکل گرفته است. همچنین وجود این مراتب

محملی است برای بیان و توضیح وجود نقص و شر در آفرینش. از نگاه ناصرخسرو نفس کلی، پس از ابداع و عقل کلی، سومین مرتبه خلقت و آخرین مرتبه آفرینش در عالم روحانی است که از سوی بالا با عقل کلی و از سمت پایین با مراتب مادون پیوسته است. نسبت نفس کلی به عقل کلی همانند نسبت گرما به آتش است.

عقل کلی با دو خطاب شوق و عجز، نفس کلی را در حالتی میانه اشتیاق و ناتوانی قرار می‌دهد تا مشتاق علت خود بماند و از کسب آنچه در طاقت او نیست باز ایستد. همچنین قدرت ترکیب را به نفس کلی عطا می‌کند که صورت و هیولا از آن پدید می‌آید. عقل و نفس، زوج مذکر و مؤنث فایده‌دهنده و فایده‌پذیر عالم روحانی‌اند که تمام مراتب پایین‌تر هستی از ازدواج این دو زاده می‌شود. نفس به‌عنوان عنصر مؤنث سرچشمه زایش‌های جهان است. عقل با نفس دو خطاب روحانی و جسمانی دارد؛ از خطاب روحانی، جد و فتح و خیال پدید می‌آید که فواید روحانی را به مراتب دعوت اسماعیلیه از ناطق تا حجت افاضه می‌کنند. از خطاب جسمانی او طبیعت کلی، صورت و هیولا به وجود می‌آید.

نفس کلی جوهری است لطیف، زنده به ذات و روحانی که عالم جسمانی را در برگرفته و تأثیر، فعل و فواید آن از راه افلاک و اجرام به عالم فرودین می‌رسد. علت فاعلی ایجاد عالم است و افلاک و اجرام به منزله دست‌افزارهای او در خلق عالم فرودین به شمار می‌آیند. گردش حکیمانه عالم حاصل تدبیر اوست. نفس کلی ناقص است و برای رفع نقصان خود، مراتب پایین‌تر از جمله افلاک و ارکان و مراتب جماد، نبات و حیوان را می‌آفریند. نفوس جزئی نباتی و حیوانی از نفس کلی ناشی می‌شود. کارکرد این نفوس از روی خاصیت است و طبایع را پالایش می‌کنند. نفس کلی با خلق مراتب یادشده، زمینه آفرینش انسان را به عنوان هدف غایی خلقت عالم، فراهم می‌کند و نفس ناطقه از وجود او به انسان تعلق می‌گیرد. بر خلاف نفوس جزئی نباتی و حیوانی، کارکرد نفس ناطقه از روی دانش و آگاهی است. انسان با کاربرت احکام شریعت و کسب معارف دینی هم خود رستگار می‌شود و هم به کمال و رستگاری نفس کلی و نزدیک شدن او به مرتبه عقل یاری می‌رساند.

پی‌نوشت‌ها

1. Heraclitus
2. Gomperz
3. Plato
4. Lindberg
5. Pithagoras
6. Plotins

۷. نسبت نفس کلی به عقل کلی همانند نسبت نور ماه به نور آفتاب است و همان‌گونه که ماه از آفتاب نور می‌پذیرد، نفس نیز با پذیرش فیض عقل، سرشار از فضیلت می‌گردد و افعال او واسطه و رهگذر افعال عقل می‌شود.

۸. چون نیروی نفس کلی بر جسم کلی یعنی مجموعه عالم جسمانی از فلک محیط تا مرکز عالم افاضه شود و در افلاک و ستارگان و جهان عناصر، سریان یابد، سبب ایجاد اجسام جزئی فسادپذیر تحت فلک قمر یعنی جماد، نبات و حیوان می‌شود.

۹. حمیدالدین کرمانی درباره دو سوی نورانی و ظلمانی نفس کلی گفته است: «إِنَّ لِنَفْسٍ طَرَفَيْنِ، طَرَفٌ مِنْهَا نَحْوُ الْعَقْلِ وَ هُوَ فِي أَفْقِهِ وَ هُوَ طَرَفُ النُّورَانِيِّ الشَّرِيفِ وَ طَرَفٌ مِنْهَا نَحْوُ الطَّبِيعَةِ وَ طَبِيعَةٌ فِي أَفْقِهَا وَ هُوَ الَّذِي فِيهِ بَعْضُ الظَّالِمَةِ وَ الْكَدُورَةِ» (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۱۱ تا ۱۱۲).

10. Copleston

۱۱. حمیدالدین کرمانی تأثیرپذیری نفس کلی از عقل کلی را در هیأت تصویر نور ماه و أخذ آن از آفتاب بیان کرده است: «ان القمر أنقص نورا من الشمس و أقل نورا و ضياء و إنه يستفيد من الشمس النور» (همان: ۶۴).

۱۲. از نظر فلوطین روح تصویری از عقل و اندیشه به زبان آمده عقل است. نیروی زندگی است که از عقل می‌تراود تا کائنات را پدید بیاورد درست همانند گرمایی که از آتش بیرون می‌آید و چیزهای دیگر را گرم می‌کند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۶۴).

- 13. Tiamat
- 14. Apsu
- 15. Sandars
- 16. Guriand
- 17. Lakhmu
- 18. Lakhamu
- 19. Anshar
- 20. Kishar
- 21. Purusha
- 22. Ions
- 23. Atum
- 24. Shu
- 25. Tefnut
- 26. Hesiudi
- 27. Ioni
- 28. Socrates
- 29. Gaarder
- 30. Philon
- 31. Halm

۳۲. حروف آفرینش دو کلمه‌اند که به گونی و قدر معروف‌اند. گونی مؤنث و قدر مذکر است و هر دو زوجی هستند که از امر خداوند پدید آمده‌اند.

۳۳. ناگزیر هر شیء جسمانی یا روحانی باید از زوجی پدید آید خواه این زوج لطیف باشد و خواه کثیف. وجود زوج‌ها به امر خداوند عزو جل است که از آن به دو حرف «کن» تعبیر می‌کند.

۳۴. زوج نخستین که از امر خداوند متعال ظاهر شدند یکی مذکر و سابق است و دیگری مؤنث است و تالی او. ما با کلمه مؤنث آغاز کردیم زیرا ترکیب که اثر نفس است آشکار است اما تأیید که اثر عقل است مخفی است.

- 35. Zaehner
- 36. Sofia
- 37. Moznosh
- 38. Aristotle

۳۸. کندی. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (م: ۲۵۲ق) معروف به فیلسوف‌العرب از فلاسفه بزرگ در تاریخ تمدن اسلامی است. در منابع کهن آثار بسیاری به او نسبت داده شده که بخش اعظم آن از میان رفته است. رسائل او به همت عبدالهادی ابوزریه به چاپ رسیده است (فاخوری، ۱۳۷۳: ۳۷۴-۳۷۵).

۴۰. نفس تمامیت جرم طبیعی دارای آلت و قابل حیات است. همچنین گفته‌اند نفس کمال جسم طبیعی است که بالقوه قابل حیات باشد و بنابر قولی دیگر جوهر عقلی ذاتاً متحرک تألیف یافته است.

۴۱. جمال رجب سیدی. محقق در زمینه حکمت اسلامی. نظریه النفس بین ابن سینا و الغزالی و ابوالبرکات البغدادی و فلسفه الاهیة از آثار اوست.

۴۲. نفس جوهری زنده و توانا و در آغاز غیر عالم است که از رهگذر آنچه از علم و عمل کسب می‌کند به بقا و جاودانگی می‌رسد.

۴۳. بحث خاص ارواح است نه اجساد فروریزنده ناچیز شونده.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۹۷۷) اعلام النبوة، تصحیح صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن احمد (۲۰۱۱) المقالید الملکوتیة، حققه و قدّم له اسماعیل قربان و حسین یوناوالا، تونس: دارالغرب الإسلامي.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن احمد (۲۰۰۰) کتاب الأفتخار، حققه و قدّم له اسماعیل قربان و حسین یوناوالا، بیروت: دارالغرب الغرب الإسلامي.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن احمد (۱۹۶۵) الینایح، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المکتب التجاری لطباعه و التوزیع و النشر.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن احمد (۱۳۵۸) کشف المحجوب، با مقدمه هانری کرین، تهران: طهوری.
- ارسطو (۱۳۶۹) درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی مراد داوودی، تهران: حکمت.
- اذکایی، پرویز (۱۳۸۴) حکیم رازی، تهران: طرح نو.
- اسماعیل یور، ابوالقاسم (۱۳۸۷) اسطوره آفرینش در آیین مانی، تهران: انتشارات کاروان.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- الکندی، ابی یعقوب بن اسحاق (۱۹۷۸) رسائل الکندی الفلسفیة، تحقیق و تقدیم و تعلق ابوزید، القاهرة: دارالفکر العربی.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۸۱) اساطیر هند، ترجمه محمد حسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- ایونس، ورونیکا (۱۳۸۵) اساطیر مصر، ترجمه محمد حسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۲) «نوافلاطونیان مسلمان، درآمدی به اندیشه اخوان الصفا»، نشر دانش، ش ۱۵، ص ۵۸ تا ۶۴.
- تاینده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۶۰) فلسفه فلوطین، بی جا.
- جمیل، صلیبا (۱۹۳۵) من افلاطون إلى ابن سینا (محاضرات فی الفلسفة العربیة)، دمشق: مکتب النشر العربی.
- چاچهنی قهی، زهره (۱۳۸۹) «بررسی اصول جهان بینی ناصرخسرو قبادیانی»، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، به راهنمایی حسن ابراهیمی، تهران: دانشگاه تهران.
- حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۰) کتاب الزیاض، تحقیق و تقدیم عارف تامر، بیروت: دارالتحفاة.
- حمیدالدین الکرمانی (۱۹۹۶) المصباح فی اثبات الإمامة، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالمنتظر.
- حیدری، فاطمه و زرین تاج پرهیزگار (۱۳۹۲) «مراتب النفس عند ناصرخسرو»، اضاءات نقدیة، س ۳، ش ۲، ص ۲۷ تا ۴۸.
- خوارزمی، حمیدرضا (۱۳۹۴) «ریشه افکار فلسفی ناصرخسرو در اندیشه های فلوطین»، ادب و زبان، س ۱۸، ش ۲۸، ص ۱۰۵ تا ۱۲۹.
- رسائل اخوان الصفا، الجزء الثالث (۱۹۲۸) عنی بتصحیحه خیرالذین الزرکلی، مصر: المطبعة العربیة.
- زرن، رابرت چارلز (۱۳۹۲) زروان یا معمای زرتشتی گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- زیران، فلیکس و همکاران (۱۳۸۴) اساطیر آشور و بابل، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل یور، تهران: کاروان.
- ساندرز، نانسی (۱۳۸۲) بهشت و دوزخ در اساطیر بین التهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل یور، تهران: کاروان.
- سیدی، جمال رجب (۲۰۰۰) نظریة النفس بین ابن سینا و الغزالی، مصر: الهيئة المصریة العامة للکتاب.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۵۵) «افکار و عقاید کلامی ناصرخسرو»، یادنامه ناصرخسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی، ص ۳۱۶ تا ۳۴۰.
- عربزاده، ناظر (۱۳۹۸) جهان اندیشه ناصرخسرو، نویسه گردانی خسرو ناظری، تهران: آرون.
- علی بن محمد الولید (۱۹۸۲) تاج العقائد و معدن الفوائد، تحقیق عارف تامر، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- غالب، مصطفی (۱۹۸۲) مفاتیح المعرفة، بیروت: مؤسسه عزالدین.
- فاجوری، حنا (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار، ج ۱ و ۲: ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۳) «فلسفه سینوی و فرهنگ ایرانی در قرن اسماعیلی»: مقالات ابن سینا و جنبش های باطنی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: کویر، ص ۱۹ تا ۴۸.
- کساتی، مریم؛ ذبیحی، رحمان و علیرضا اسدی (۱۴۰۰) «جستجو در سرچشمه های تصاویر جسم و جان و تحلیل آنها در آثار ناصرخسرو»، زبان و ادبیات فارسی، س ۲۹، ش ۹، ص ۲۲۳ تا ۲۴۶.
- گُردر، یوستین (۱۳۸۳) دنیای سوفی، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نیلوفر.
- گمپترس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- لیندبرگ، دیوید سی (۱۳۷۷) سرآغازهای علم در غرب، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: علمی و فرهنگی.
- منصوری، عباسعلی (۱۳۹۷) «تحلیل دیدگاه ناصرخسرو درباره چیستی سعادت انسان»، انسان پژوهی دینی، س ۱۴، ش ۳۹، ص ۸۳ تا ۱۰۲.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۵) دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۱) زادالمسافرین، تصحیح و تحشیه محمد بذل الزحمن، تهران: اساطیر.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۴ الف) زادالمسافر، تصحیح سیداسماعیل عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۴ ب) خوان‌الخوان، تصحیح و تحشیه علی قویم، تهران: اساطیر.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳) جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: طهوری.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۰) وجه دین، با مقدمه تقی ارانی، تهران: اساطیر.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۰) گشایش و رهایش، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اساطیر.
- هالم، هاینس (۱۳۹۰) «جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»، مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون برده‌ای، تهران: فرزانه روز، ص ۱۰۲ تا ۱۱۲.

References

- Arcenna (2004) *A treatise on the soul* (M. Amid, ed.), Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [in Persian]
- Abu Hatim Razi, A. (1977) *Kitab al-'lam al-nubuwwa* (S. Salah Savi & Gh. Avani, eds.), Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy [in Arabic]
- Abu Yaqub al-Sijistani (2011) *Al-Maqalid* (I. Husein Poonawala), Tunisia: Dar-al-Gharb al-Islami. [in Arabic]
- Abu Yaqub al-Sijistani (2000) *Kitab al-iftikhar* (I. Husein Poonawala), Beirut: Dar-al-Gharb al-Islami. [in Arabic]
- Abu Yaqub al-Sijistani (1965) *Al-Yanabi* (M. Qalib, ed.), Beirut: Commercial Library for Printing, Distribution and Publishing. [in Arabic]
- Abu Yaqub al-Sijistani (1979) *Kashf al-mahjub* (with introduction by H. Corbin), Tehran: Tahoori. [in Persian]
- Aristotle (1990), *On Sameness* (A. Davudi, trans.), Tehran: Hekmat. [in Persian]
- Azkaei, P. (2005), *Hakim Razi*, Tehran: Tarh-e Now. [in Persian]
- Esmailpour Motlaq, A. (2008) *The myth of creation in Mani*, Tehran: Caravan. [in Persian]
- Plato (2001). *Plato Complete Works* (Vol.3) (M. Lotfi, trans.), Tehran: Khaarazmi. [in Persian]
- al-Kindi (1978) *al-Kindi's philosophical letters* (M. Aburaydeh, ed.), Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi. [in Arabic]
- Evans, V. (2002). *Indian Mythology* (M. Bajolan Farokhi, trans.), Tehran: Asatir. [in Persian]
- Evans, V. (2006). *Egyptian Mythology* (M. Bajolan Farokhi, trans.), Tehran: Asatir. [in Persian]
- Pourjavadi, N. (1989). Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of Akhwan al-Safa, *Nashr-e Danesh* (15):58-64. [in Persian]
- Tabande Gonabadi, S. (1987). *Plotinus Philosophy*, (n.p.). [in Persian]
- Saliba, J. (1935). *Plato to Ibn Sina*, Damascus: Maktab al-nashr al-Arabi. [in Arabic]
- Chachei Qahi, Z. (2010). A fundamental study of Nasir Khosrow Qubadiani's world view [Master's Thesis, Tehran University]. [in Persian]
- Hamid al-Din al-Kermani, A. (1960). *Kitab al-Riyad* (research by A. Tamir), Beirut: Daar al-thaqafa. [in Arabic]
- Hamid al-Din al-Kermani, A. (1996). *Kitab al-Masabih* (research by M. Qalib), Beirut: Dar al- Montazir. [in Arabic]
- Heydari, F. & Parhizkar, Z. (2013). Levels of Soul from Naser Khosrow's Perspective, *Rays of Criticism in Arabic and Persian*, 3 (2): 27-48. [in Arabic]
- Kharazmi, H. (2015). Philosophical views of Naser Khosrow and their origin in platonic thoughts, *Journal of prose studies in Persian literature*, 18 (38): 105-129. [in Persian]
- Encyclopedia of the Brethren of Purity* (Vol. 3). (1928). (Kh. al-Ziriki, ed.), Egypt: Arabian Press. [in Arabic]
- Zaehner, R.Ch. (2013). *Zurvan* (T. Qaderi, trans.), Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Grun, F et al (2005). *The myths of Assyria and Babylonia* (A. Esmailpour Motlaq, trans.), Tehran: Caravan. [in Persian]
- Sanders, N.K. (2003). *Heaven and hell in mesopotamian mythology* (A. Esmailpour Motlaq, trans.), Tehran: Caravan. [in Persian]
- Seyedbi, J. (2000). *The theory of the soul between Ibn Sina and Ghazali*, Egypt: al-hayaat al-Misriyat al-amat lil-kitab. [in Arabic]
- Shahidi, J. (1976). Kalami thoughts and opinions of Naser Khosrow, Mashahd: Ferdowsi University Press: 316-340. [in Persian]
- Arabzade, N. (2019), *The world of Nser Khosrow's thoughts* (Kh. Nazeri, translit.), Tehran: Arvan. [in Persian]
- Ali ibn Muhammad ibn al-Walid. (1982). *Taj al-aqa'id wa-ma din al-fawa'id* (A. Tamir, ed.), Beirut: Iz ul-Din Institute. [in Arabic]
- Ghalib, M. (1982). *Mafatih ul-Marefe*, Beirut: Iz ul-Din Institute. [in Arabic]
- Al-Fakhoury, H. (1994) *History of philosophy in the Islamic world* (A. Ayati, trans.), Tehran: Elmi farhangi. [in Persian]
- Plotinus (2010). *Complete Work* (M. Lotfi, trans.), (Vol. 1 & 2), Tehran: Khaarazmi. [in Persian]
- Copleston, F. (2001). *A history of philosophy* (J. Mojtavavi, trans.), (Vol.1), Tehran: Soroush & Elmi Farhangi. [in Persian]
- Karimi Zanjani Asl, M. (2004). Sinavi philosophy and Iranian culture in the Ismaili century, *Ibn sina and the Gnostic movements* (M. Karimi Zanjani Asl, eds.), Tehran: Kavir: 19-48. [in Persian]
- Kasayi, M. & Zabih, R. & Asadi, A. (2021) Exploring the Origins and Analyzing the Images of Body and Soul in Naser Khosrow's Works, *Journal of Persian Language and Literature*, 29 (9): 223-246. [in Persian]
- Jostein, G. (2004) *Sophie's World* (H. Kamshad, trans.), Tehran: Niloufar. [in Persian]
- Gomperz, T (1996) *Greek Thinkers* (M. Lotfi, trans.), Tehran: Khaarazmi. [in Persian]
- Lindberg, D. (1998) *The beginnings of Western science: the European scientific tradition in philosophical, religious and institutional context* (F. Badrei, Tehran: Elmi Farhangi. [in Persian]
- Mansoori, A. (2018) Analyzing the View of Nasir Khusrow on the Nature of Human Prosperity, *Religious Anthropology Journal*, 14 (39): 83-102. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (1986) *Divan-I ashar-I Nasir-I Khusraw-I Qubadiyani* (M. Minovi Minovi & M. Mohaqeq, eds.), Tehran: University of Tehran. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (2012) *Zaad-al-Musafirin* (M. Bej al Rahman, eds.), Tehran: Asatir. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (2005) *Zad al Musafir* (E. Emadi Haeri, eds.), Tehran: Written Heritage. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (2005) *Khan al-Akhavan* (A. Ghavim, eds.), Tehran: Asatir. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (1984) *Jami al hikmatayn* (H. Corbin & M. Moin, eds.), Tehran: Tahoori. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (2011) *Wajh-I din*, Tehran: Asatir. [in Persian]
- Nasir Khusraw, A. (2001) *Gushayish va Rahayish* (S. Nafisi, eds.), Tehran: Asatir.
- Heinz, H. (2011). Ismaili cosmology before the Fatimids, *Mediaeval Ismaili history and thought* (F. Daftari, ed. & F. Badrei, trans.), Tehran: Frouzfar. [in Persian]