

فصل‌نامه پژوهشی تحقیقات زبان و ادب فارسی
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر
دوره جدید - شماره دوم، پاییز ۱۳۸۹، شماره مسلسل: پنجم
از صفحه ۳۷ تا ۶۰

بررسی «عقل» در «خوان الاخوان»

دکتر فاطمه حیدری*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده

ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی، شاعر و نویسنده‌ای چیره دست و حکیم و متکلمی متفکر و استوار است. وی در آغاز جوانی به فراگیری علوم معقول و منقول همت گماشت و از قریحه‌ی خداداد خود در جهت تبلیغ اندیشه‌های دینی، مذهبی استفاده کرد. آثار مثنوی و منظوم او یعنی جامع‌الحکمتین، وجه دین، گشایش و رهایش، زادالمسافرین، خوان الاخوان و دیوان اشعار وی سرشار از بیان مسائل کلامی و فلسفی است. او در «خوان الاخوان» اثر مثنوی خود که مرکب از صدفصل است به مباحثی نظیر عقل، نفس، ثواب، عقاب، ازل، ازلیت، قیامت، قرآن، پیامبری و ... پرداخته و از طریق احتجاج و ادله‌ی عقلی، عقاید ایمانی خود را بیان کرده است. نگارنده بر آن است تا دیدگاه ناصر خسرو را درباره‌ی عقل و مراتب و ویژگی‌های آن در این اثر با توجه به آثار مثنوی دیگر و دیوان اشعار وی تبیین کند.

واژگان کلیدی: عقل کلی، عقل مجرد، ابداع، انبعاث

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۵/۲۲ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۹

پست الکترونیکی: dr_fateme.heidari@yahoo.com

مقدمه

ناصر خسرو، اندیشه‌مندی بود که برای نشر ایدئولوژی در بستر فلسفه به تبلیغ پرداخت. ایدئولوژی برای عمل است و غایت عملی دارد، وی فلسفه را تابع ایدئولوژی کرد. گمان عده‌ای بر آن است که فلسفه تابع و وسیله نباید باشد، در این صورت کاربردی نمی‌تواند داشته باشد، فلسفه در فضای معارف دیگر ساری است و طلب و هماهنگی به وجود می‌آورد. ناصر خسرو دین را از فلسفه جدا نمی‌دانسته است و در آثار خود، آیات الهی و اخبار رسول (ص) را با برهان‌های عقلی پیوند و تلفیق داده است؛ به همین دلیل ما شاهد وجود تفکر ویژه‌ای به صورت منسجم در همه آثار او هستیم، نشاط و انگیزه‌ی طرح علوم دینی با تکیه بر فلسفه و درد و عشق‌گوینده، خصوصیت بارز آثار منظوم و منثور او است. تاثیر پذیری از فلسفه و نقد و بررسی آرای اهل نظر، ویژگی دیگر نوشته‌های اوست. وی «صورت متعین عقل تاریخی» یعنی فلسفه‌ی عصر را به استخدام گرفت و متعلمان اندیشه‌ی خود را به شیوه‌ای مناسب و زنده آموزش داد و «عقل» را به عنوان اولین پدیده و صادر از باری تعالی و تاثیر آن را در پدید آمدن صوادر دیگر، دست مایه‌ی طرح نظریات خود کرد.

عقل از موضوعاتی است که در علوم مختلف با اصطلاحات متقابل خود بررسی شده است، در فلسفه عقل و نفس، در عرفان عقل و عشق؛ در کلام عقل و نقل، در فقه عقل و قیاس، در اخلاق عقل و هوی و در مذهب اسماعیلیه عقل و امام در مقابل هم قرار گرفته‌اند.

در قرآن و اخبار مکرر به تعقل و خردورزی توصیه شده است، تا آن جا که می‌توان ظهور اسلام را ظهور حیات عقل تلقی کرد زیرا در آیات بسیاری بر تعقل و تدبیر تاکید شده است، برای مثال آیات شریفه‌ی ۷۳، ۲۴۲، ۴۴ بقره و ۲۲ انفال بر این امر تصریح دارند. در احادیث، عقل نخستین صادر از خداوند است: «اول ما خلق الله العقل.» (برازش، ۱۳۷۲: ذیل عقل ج ۹۷/۱) پیامبران به اندازه‌ی عقل انسان‌ها با آنان سخن می‌گویند

به وسیله عقل، خداوند رحمان عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید: « ما العقل؟ قال ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان.» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۷۸)

حضرت علی (ع) عقل را در مقابل جهل قرار می‌دهد و می‌فرماید: «لاغنی كالعقل و لافقر كالجهل.» (برازش، ۱۳۷۲: ج ۸۴/۱)

در میان فرق اسلامی، مبنای تفکر و اساس معرفت در نظر متکلمان فرقه‌ی معتزله که مسلط به مباحث فلسفه بوده‌اند، عقل تلقی می‌شود. اوج قدرت این فرقه به زمان مامون عباسی بر می‌گردد که به فلسفه و معتزله و طب و نجوم علاقه‌مند است و اصول فلسفه را بر اصول اعتقادی اسلام تطبیق می‌کند و مترجمانی را برای ترجمه‌ی آثار یونانی و رومی به آن کشورها می‌فرستد. (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۵۲ به بعد) از میان دو موضوع مهم در میان تفکرات کلامی معتزله به جز موضوع اختیار توجه به عقل آن قدر اهمیت دارد که اگر هر جا ظاهر آیه یا حدیثی با عقل سازگاری ندارد، دست به تاویل آن می‌زنند. (فاضل، ۱۳۶۲: ۱۸)

با ظهور ابوالحسن اشعری که خود در درون اندیشه‌های معتزلی رشد یافته بود، مخالفت با معتزله آغاز می‌شود، وی برای اثبات نظرات خود هم به عقل و هم به حدیث متوسل می‌شود و پس از غلبه بر اندیشه‌های اعتزالی و حمایت‌های پنهانی خلفا از اشاعره در دوران حکومت‌های سلجوقی و غزنوی و نیز تاسیس نظامیه‌ها و گسترش اندیشه‌های کلامی اشعری مخالفت با معتزله و شیعه، زمینه‌های مخالفت با خردورزی مستحکم می‌گردد، اما در همین قرون چهارم و پنجم طرفداران فلسفه، آثار ارزشمندی در زمینه‌ی فلسفه به جای می‌گذارند. پس از آشنایی دانشمندان مسلمان با اندیشه‌های یونانی، آرای فلاسفه‌ای چون رازی، فارابی، ابن سینا پیرو نظریات ارسطو و افلاطون و نو افلاطونیان جریان می‌یابد، رازی، اساس کتاب «الدراسه التعلیله لکتاب الطب الروحانی» خود را بر دو محور عقل و هوی می‌نهد و معتقد است با راهنمایی عقل، هوی ذلیل می‌گردد. (رازی، ۱۳۷۸: ۱۹) فارابی مانند فلوطین، عقل اول را افاضه‌ی خالق و مایه‌ی تکثر و خلق موجودات بعدی می‌داند. ابن سینا درباره‌ی عقل و نفس از عقاید

ارسطو پیروی می‌کند و عقل عملی را مُدرک جزئیات و عقل نظری را مُدرک کلیات می‌خواند، به نظر وی عقل نظری با افاضه‌ی عقل فعال، مراحل بالقوه و بالملکه را طی کرده عقل بالفعل می‌شود. (غفاری، ۱۳۸۰: ۲۶۰)

در فلسفه‌ی قبل از اسلام، عقل اولین صادر از مبدأ نخست است. فلوطین مبدأ نخستین را کامل و پر می‌داند چنان که از فرط لبریزی، عقل از او پدید می‌آید که مصدر موجودات بعدی می‌گردد و چون تصویری از واحد است از واحد تقلید می‌کند. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱) پیش از او افلاطون در مقایسه‌ی عقل و هوی، عقل را مایه‌ی سالاری و هوی را موجب خواری و بندگی آدمی می‌داند. (رازی، ۱۳۷۸: ۳۰) جالینوس نظیر افلاطون، مکرر افراط و تفریط نفس غضبیه و شهوانیه را در نتیجه‌ی غلبه‌ی هوی بر عقل می‌دانسته است، و در نهایت به نظر هر دو عقل حاکم بر نفس ناطقه است. (محقق، ۱۳۷۸: ۶۵)

در سده‌های چهارم و پنجم که اندیشه‌ی کلامی اشعری به عنوان تفکر رسمی با حمایت خلفای عباسی رواج یافته و مخالفان، روزگار به سختی می‌گذرانند، خرد ورزی مورد توجه برخی از دانشمندان و ادیبان عرصه‌ی شعر و نثر است؛ فردوسی، ابوعلی سینا و ناصر خسرو، نمایندگان سه گانه‌ی خردورزی در این عصر هستند، ولادت ناصر خسرو با کهنسالی فردوسی و جوانی ابوعلی مصادف است. سختگیری حکومت، موجبات ترک وطن را برای او رقم می‌زند و گرویدن او به مذهب اسماعیلیه، مقدمات آشنایی او با فلسفه‌ی یونان فراهم می‌سازد. و به وسیله داعیان اسماعیلی با آرای مختلف آشنا می‌گردد.

ناصر خسرو که از اغلب قصایدش رایحه‌ی خرد ورزی به مشام خواننده می‌رسد، هنگامی که از قضا و قدر سخن می‌گوید، به گفتار ابویعقوب سجستانی اشاره می‌کند:

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن یاد است این سخن ز یکی نامور مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ق ۶، ۱۳)

ابویعقوب سجستانی (متوفی پس از ۳۶۱) آن جا که قضا را به عقل و قدر را به نفس تفسیر کرده درباره‌ی عقل می‌گوید: «و يقال للعقل القضاء علی ان بالعقل تقضی

النفس ادراک المعلومات و الظفر بالمطلوبات.» (محقق، ۱۳۸۴: ۳۲) عالم معقول سجستانی در طرح آفرینش بر اساس نظر فلوطین، فیلسوف نو افلاطونی قرار دارد. وجود از خدایی که فراسوی وجود و لاوجود است به میانجی کلمه‌ی «امر» که عقل اول را ابداع می‌کند به عالم خلق راه می‌یابد. از عقل اول نیز نفس کل، و از نفس کل، طبیعت و هیات عالم جسمانی صادر می‌گردد؛ وی نفس را صورتی برانگیخته از عقل اول می‌داند و از آن به عقل ثانی تعبیر می‌کند. (صفا، ۱۳۷۱: ۶۳۳) ناصر خسرو نیز متأثر از این ترتیب نزولی وجود از خدا، عقل، نفس به طبیعت، اظهار نظر می‌کند.

ابوعبدالله نسفی (مقتول به سال ۳۳۱) در کتاب المحصول خود، قدیمی ترین سند از طرز تفکر نو افلاطونی را در چارچوب اسماعیلی نشان می‌دهد، حمیدالدین کرمانی (متوفی پس از ۴۱۱) نظام «نسفی» را تغییر داده، به جای ثنویت عقل و نفس که معرف جهان شناسی نسفی است، اندیشه‌ی صدور عقول دهگانه را قرار می‌دهد و مراتب دعوت اسماعیلیان را با آن برابر می‌نهد و با اجرام فلکی منطبق می‌نماید. (محقق، ۱۳۸۲: پانزده و شانزده)

ناصر خسرو، پیوسته در آثارش از نظام قدیم‌تر اسماعیلیه و پیرو نو افلاطونیان عمل کرده و از این نظریه که عالم جسمانی به میانجی عقل و نفس از خدا نشأت گرفته است پیروی می‌کند و حال آن که عقول دهگانه و انطباق مراتب دعوت اسماعیلیه‌ی حمیدالدین کرمانی، متأثر از عقول دهگانه‌ی فلسفه‌ی ارسطو است. حتی مراتب دعوتی که ناصر خسرو بر آن قائل است، پیرو این نظریه متفاوت می‌گردد.^۱ وی بر آشنایی خود با آرای یونانیان در «جامع الحکمتین» صحنه می‌گذارد و از سقراط و افلاطون به عنوان متالهان فلسفه نام می‌برد و ارسطو را مرجع توحید فلاسفه می‌شمارد. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۷-۷۲) تفاوت نظریه‌ی نو افلاطونیان و اسماعیلیه در آن است که اسماعیلیه، عقل را ابداع خداوند از طریق «امر» یا «کلمه» دانستند که از عدم آفریده شده است و بنابراین خداوند، مبدع و عقل، نخستین آفریده یا مبدع است و چون «امر» یا «کلمه» در وجود با «عقل» وحدت دارد، عقل را «اول» نیز خواندند. اما در عین شباهت در نخستین صادر از

حق، نوافلاطونیان، عقل را مستقیماً و اضطراراً منبعث از منبع هستی می‌دانستند: «چون «نخستین» کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی، چیزی دیگر پدید آمد.» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۶۸۳) و این اختلاف میان این دو گروه است. از عقل به طریق انبعاث، نفس صادر می‌شود و مثلث واحد، عقل، نفس، نظریه‌ی مشترک جهان شناختی آنان می‌گردد.

آفرینش

از دیدگاه «ناصر خسرو» در «خوان الاخوان» آفرینش به دو گونه است: ۱- ابداع ۲- انبعاث، و سلسله مراتب هستی با واژگان مبدع و مبدع و مخلوق (یا منبعث) بیان می‌گردد. خداوند، مبدع است و «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» در دیوان اشعار می‌گوید:

ز گوهر دان نه از هستی فزونی اندر این معنی

که جز یک چیز را یک چیز نبود علت انشا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ق ۱، ۲)

"مبدع حق" اوست که «چیز را نه از چیز» پدید آورده است. (همان، ۱۹۴۰: ۲۴۶) و این آفرینش، ابداع نامیده می‌شود و مبدع، عقل است که از امر حق تعالی ابداع شده است: «اول آفرینش، امر بود و ز آن امر، نخست عقل موجود شده بود.» (همان، ۲۳۲) ابداع «چیزی نه از چیزی» که در آثار وی تکرار می‌شود، با اصطلاح «کن^۲» یا «امر» و بدون میانجی ذکر می‌گردد بنابراین عقل که ابداع حق تعالی است «مبدع حق مرو را ابداع کرد، «بی هیچ میانجی.» (همان، ۵۶) و در «دیوان اشعار» می‌گوید:

چون شناسی که از نخست به ابداع فعل نخستین ز کاف رفت سوی نون

(همان، ۱۳۸۷: ق ۲۳۴، ۴۹۱)

عقل به «امر» او هستی یافته است، اصطلاح «امر» یا «کن» با واژه ی فارسی گفته

یا سخن در شعر او دیده می‌شود:

جوهر عقل زیر گفته ی اوست گر کسی یافت مر خرد را کان

(همان، ق ۱۱۱، ۲۴۲)

گونه‌ی دوم آفرینش، انبعاث یا خلق است، مخلوق چیزی است که با واسطه و میانجی خلق شده: «مخلوق چیزی باشد از چیزی.» (همان، ۱۹۴۰: ۲۳۲) و نفس به میانجی عقل، خلق شده است. وجود میانجی در آفرینش چیزی اقتضای تفاوت میان آن دو را می‌کند و سبب می‌گردد که بازپسین در مرتبه از پیشین کمتر آید. عقل که بی‌میانجی پدید آمده، به وقت و فعل تمام است. (همان: ۵۵) و نیز آفرینشی است که از ماده و مدت و هر شرطی بی‌نیاز است و تفاوت آن با انبعاث در وجود میانجی است: «ابداع چیزی را باشد که او نه اندر مکان و زمان باشد و لکن نه از «چیزی» پدید آمده باشد. (همان، ۵۶) و «انبعاث مر چیزی را باشد که او نه اندر مکان و زمان باشد و لکن پدید آینده باشد از چیزی دیگر.» (همان)

خداوند صورت همه‌ی موجودات جسمانی و روحانی را در گوهر عقل گرد آورده و از عقل، گوهری دیگر به طریق انبعاث پدید آورده و آن عبارت از نفس کلی است. نفس کلی با نگرستن به فضل و شرف عقل اول، به او رغبت یافته و چون بالقوه مانند عقل کلی است و زیادت از او می‌پذیرد خواهان تمامیت و کمال است.

عقل از چیزی آفریده نشده در غیر این صورت، مبدع خوانده نمی‌شد «و گر پیش از مبدع چیزی بودی از دو بیرون نبودی یا مبدع بودی نه از چیزی پدید آمده یا چیزی بودی از چیزی پدید آمده.» (همان، ۸۲) و این امر محال است.

ناصر خسرو در بحث از چیستی حق، هویت و ناهویت را از او مبرا می‌داند و عقل را دارای هویت می‌شناسد: «هویت مر عقل راست که هستی حق او را است و ناهویت مر ابداع راست.» و «عقل اول به دلیلی، هستی خویش و نیستی ابداع مر مبدع خویش را بشناخت.» (همان، ۶۴) حق از هویت و ناهویت بری است، زیرا اگر برای او هویت قائل شویم، هستی چون هستی عقل برایش قائل شده‌ایم و اگر به ناهویت معتقد شویم او را به نیستی به ابداع مانند کرده‌ایم. هر هویتی علتی دارد و علت هویت عقل، امر مبدع

حق است و اگر برای حق تعالی، هویت قائل شویم او را معلول فرض کرده‌ایم و علت هویت عقل، «امر» است که ناهویت است و ابداع خود دارای علت است و در دیوان خود، ابداع را به حق نسبت می‌دهد:

مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خرد داری

به جز ابداع یک مبدع کلمح العین او ادنا

(همان، ۱۳۸۷: ق ۱، ۲)

و در نهایت امر و خلق هر دو گفت و کرد اوست:

خلق و امر او راست هر دو کرد و فرمود آن چه خواست

کی روا باشد که گویی زین سپس گر خواستی؟

(همان، ۱۰۶: ق ۲۲۸)

عقل

در سلسله‌ی نظام هستی، عقل، هست نخست است، ناصر خسرو برای اثبات دعوی خود به قرآن کریم و خبری از حضرت رسول (ص) استناد می‌کند. او از آیه‌ی شریفه‌ی ۶۷ سوره‌ی غافر تفسیری متفاوت دارد: «هو الذی خلقکم من تراب ثم من نطفه ثم من علقه ثم یخرجکم طفلاً ثم لتبلغوا اشدکم ثم لتکونوا شیوخاً و منکم من یتوفی من قبل و لتبلغوا اجلاً مسمی و لعلکم تعقلون.» می‌گوید: «خدای شما را بیافرید از خاک، پس از آب اندک، پس از خون بسته، پس بیرون آوردتان کودک خرد، تا برسید به نیروی سخت خویش پس تا بیاشید پیران، و از شما کس است کز پیش بمیرد و تا برسید به وقتی نامزد کرده مگر عقل را بیابید، این همه احوال مردم را یاد کرد و به آخر گفت: مگر به عقل برسید از بهر آن که اصل آفرینش از عقل رفته بود.» (همان، ۱۹۴۰: ۶۷) هم چنین به خبری از حضرت رسول (ص) اشاره می‌کند:

«اول ما خلق الله تعالی العقل، قال له اقبل فاقبل، ثم قال له ادبر فادبر فقال و عزتی و

جلالی ما خلقت خلقاً اعز علی منک بک ائیب و بک اعاقب.» نخستین چیزی که خدای

آفرید عقل بود، به او گفت پیش آی، پیش آمد، گفت: برگرد، برگشت، پس خدا سوگند یاد کرد به عز و جلال خود که چیزی نیافریدم گرامی تر از تو، به تو ثواب دهم و به تو عقاب کنم. (همان، ۱۷)

بنابراین به نظر وی «عقل کل، نخست پدید آورده ی باری است و تمام است به فعل و قوت.» (همان، ۲۱)

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنکه

نبات و گونه ی حیوان و آنکه جانور گویا

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱، ۲)

تخم همه ی چیزهایی که نابوده یا خواهند بود، در ذات عقل کاشته شده است و این عقل همان است که به گفته ی ناصر خسرو، فیلسوف «عقل فعال» می خواند و «شارع او را روح القدس گوید.» (غفاری، ۱۳۸۰: ۲۶۳)

در «جامع الحکمتین» می آورد: «هست اول، آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلی است که مر او را فیلسوف «عقل فعال» گوید و آغاز هستی ها اوست.» (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۱) و در «دیوان اشعار» او را غواصی می داند که در دریای وجود غوص می کند:

غواص چه چیز؟ عقل فعال شاینده به عقل یک پیمبر

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۱۳، ۲۴۵)

در «جامع الحکمتین» در پرسش این که «عقل فعال» چیست؟ می گوید نخستین مبدع و جوهری است بسیط و نورانی که صورت همه ی چیزها در اوست.» (همان، ۱۳۶۳: ۱۹)

دانایی و توانایی عقل

در نظر اسماعیلیان هر صفتی که در قرآن برای خدا ذکر شده صفت عقل اول است، زیرا خداوند برتر از اسم و رسم است. (کرمانی، ۱۹۵۳: ۱۸۸) ناصر خسرو نیز همین عقیده را دارد. ناصر خسرو بر آیات و احادیث، نگرشی مخصوص به خود دارد. در تلقی او از آیه ی شریفه ی «ان الله علی کل شی قدیر» می خوانیم: «گوید خدای بر همه ی

چیزها قادر است و بدان مر عقل را همی خواهد که همه‌ی چیزها زیر اوست.» (ناصر خسرو، ۱۹۴۰: ۸۱) سپس توضیح می‌دهد که هیچ چیز جز پدید آورنده‌ی عقل که او را ابداع کرد نمی‌تواند بر او توانا باشد، خداوند بر این صنع لطیف پادشاه است ولی «ایزد جل جلاله برتر است از آن که او را قوت گویند.» (همان، ۱۳۰) خداوند به آفریدگان خود قوت می‌بخشد و قوت در «امر» ایزد است نه در اوایی او. به عقیده‌ی وی چیزی که در پدید آمدن، نسبت به چیزهایی که پس از او پدید آمده‌اند پیشی داشته باشد فی ذاته توانا و داناست و چون عقل اول، نخستین هستی است: «دانسته‌ی او جز ذات او نبود و چون ذات او نخست هستی بود و تمام بود، دلیل باشد که همه‌ی محسوسات و معقولات به جملگی اندر ذات او بود و دانسته‌ای او بود.» (همان، ۲۸) مبدع، همه چیز را در عقل آفرید و چیزی را بیرون از او قرار نداد، اگر چیزی بیرون از او می‌بود، عقل توانایی شناخت آن را از دست می‌داد و ناقص می‌بود و «پس چون هیچ چیز بر عقل پوشیده نیست» دلیل بر این است که «همه چیز به یک دفعه اندر جوهر عقل پدید آورده است.» (همان، ۱۳۷)

عقل فساد ندارد چون وجه ایزد است

عقل است ابدی اگر بقاء بایدت از عقل شود مراد تو حاصل

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۲۶، ۲۷۰)

استدلال ناصر خسرو آن است که فساد، کیفیت و چگونگی است و «چگونگی را به جوهر عقل دانند اندر چیزها.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۳۱) اگر عقل تباه شدنی باشد کیفیت فساد و تباهی او را در کدام جوهر می‌توان جست؟ اگر در عقل دیگر یافت شود، ممکن نیست، چون «عقل خود جز یکی نیست.» (همان) سپس مطابق شیوه‌ی تفسیر و تأویل اسماعیلیه از آیه‌ی شریفه‌ی «کل شی هالک الاوجه» (آیه شریفه‌ی ۸۸ سوره‌ی قصص) بهره می‌گیرد و می‌گوید: «گفت هر چیزی تباه شود مگر روی خدای و عقل روی خدای است بدان سبب که شناخت توحید به عقل است هم چنان که چیزها را به روی

شناسند.» (همان، ۱۳۲-۱۳۱) سپس نتیجه می‌گیرد که عقل رحمت حق است زیرا از طریق وجه می‌توانیم او را بشناسیم. به عقیده‌ی وی «فنا آن است که چیزی کز چیزی پدید آمده باشد وزو جدا شده باشد هم بدان اصل خویش باز گردد.» (همان، ۱۳۰) و چون عقل از چیزی پدید نیامده بلکه از امر باری تعالی بوده، فانی نمی‌گردد. به نظر او تباهی از دو جهت صورت می‌پذیرد: یا از جهت ذات چیز یا از جهت ذاتی دیگر، و چون در عقل چیزی جز گوهر عقل نیست بنابراین مخالفی ندارد تا به سبب آن مستحیل شود و از جهت دوم نیز، چیزی قوی‌تر و قاهرتر از آن نیست که موجب فسادش گردد «ایزد جل جلاله برتر است از آن که او را قوت گویند بل که او بخشد مر آفریدگان را قوت‌های شریف.» (همان، ۱۳۰) عقل به «سخن» یعنی «کن» پدید آمده بنابراین باقی است:

و آن چه او از سخن پدید آید به سخن باشدش بقا و توان

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۱۱، ۲۴۰)

عقل کل از سوزیان مبراست

آن که سود برد زیان می‌کند. ناصر خسرو پس از رفع سوزیان از خداوند به نفی آن از عقل اول می‌پردازد، عقل کل بدین جهت منفعت نمی‌پذیرد که از او برتر و تمامتر چیزی نیست و به همین دلیل نیز مضرتی متوجه او نیست. به نظر وی «هیچ چیز نیست از لطیف و کثیف کز ذات او بیرون است.» (همان، ۱۹۴۰: ۹۲)

عقل کل از مکان و زمان بی نیاز است

به نظر وی یکی از صفات ناستوده‌ای که به ایزد تعالی نسبت داده می‌شود آن است که «به هر مکانی هست و هیچ جای ازو خالی نیست.» وی می‌گوید: «آنچه به هر مکانی هست و هیچ جای ازو خالی نیست و هیچ جای ازو پوشیده نیست آن طبیعت است.» (همان، ۱۰۵) عقل و نفس نیز مکانمند و زمانمند نیستند: «عقل و نفس که آفریدگان خدایند از مکان و زمان بی نیازند.» و «نفس و عقل از مکان برتر است از بهر آن که

نفس و عقل تمام‌اند و تمام را به مکان حاجت نباشد.» (همان، ۱۰۶) دلیل آن است که هر دو به دلیل شرف و جوهر لطیف نورانی از عالم کثیف بیرون‌اند.

عقل جنبش ندارد

عقل ساکن و ثابت است زیرا «هر متحرکی را حرکت از بهر چیزی دیگر باشد که آن چیز ساکن باشد و بر آن متحرک پیشی دارد، یا آن متحرک به افزونی رسیدن به آرام آن ساکن بجنبند.» (همان، ۱۸۳)

خود هیچ نیاساید و نجنبند جنبنده همه زیر او چران است

(همان، ۱۳۸۷: ق ۸۷، ۱۹۰)

ثبات و سکون عقل، سبقت و پیشی او را بر چیزهای دیگر اثبات می‌کند، دلایل ناصرخسرو بر آن که «عقل را جنبش نیست» عبارت است از این که:

- ۱- حرکت برای به دست آوردن چیزی است که موجود نیست.
- ۲- جنبش برای کسب جایگاه است. «و عقل حاجتمند نیست که حرکت کند از بهر چیزی را از چیزها که او را نیست که همه چیزی خود اوست» عقل منزلت و مرتبت خود را از دست نمی‌دهد تا برای به دست آوردن آن بجنبند «از بهر آن که همه‌ی مکان‌ها و منزلت‌ها مرعقل راست.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۸۳)
- ۳- حرکت متحرک برای یافتن تمامی است.
- ۴- حرکت متحرک برای نگاه داشتن تمامی خویش است.

این هر دو از عقل دور است زیرا «عقل به غایت تمام است و افزونی او از تمامی او تمامی نیست» (همان، ۱۸۴) این براهین برای اثبات آن است که عقل نمی‌تواند به مبدع خویش برسد و بر او محیط شود، چون «امر» اثر باری سبحانه است و اثر به موثر نمی‌تواند برسد.

عقل مجرد

به عقیده‌ی وی شناخت نیک از بد، کار خرد است نه جسد آدمی:

اگر خرد نبود از دو بد نداند کس به ذات خویش که او را کدام باید کرد

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۲، ۱۵۲)

عقل با مرکبات، آمیزش ندارد و جسد مرکب است بنابراین عقل و جسد دو چیز متفاوتند، بنابراین در تجرید عقل از جسد و عدم آمیزش با آن می‌گوید: عقل با جسد آمیزش ندارد چون در این صورت باید جسد هم جنس عقل می‌شد و حال آن که «جسد فاسد است و عقل باقی است و جسد محاط است و عقل محیط است.» و چیزی که با چیز دیگر بیامیزد «میان قوت و فعل باشد» و «از عقل چیزها به فعل؛ باشد نه به قوت.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۸۶) زیرا عقل گوهر نخست است. اگر عقل با جسد آمیزش می‌داشت، بایستی با طبایع نیز می‌آمیخت و جسد مرکب است و عقل «دور است از آمیختن با مرکبات و مجرد است به ذات خویش.» (همان، ۱۸۷)

جان به صابون خرد بایدت شستن که این جسد

تیره ماند گر مرو را جمله در صابون کنی

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۲، ۲۶)

عقل مجبور است نه قاهر

زندگی جاوید، صفت ذاتی عقل است و به همین جهت زندگان از او پدید آمده‌اند. عقل فانی نیست چون فنای چیزی مستلزم دو ویژگی است: ۱- بودن ذاتی مخالف و قویتر از آن چیز ۲- استحالته‌ی چیز به سبب اختلالی آن چیز، و عقل از هر دو ویژگی دور است. خداوند با امر «کن» او را هست کرده و منزّه است از آن که حکمت خود را باطل کند و بگوید لاتکن. (همان، ۱۹۴۰: ۱۳۱) از سوی دیگر «او مجبور است از کردار خویش و این خاصیت نتواند که ازو زندگانی و توانایی و دانش و زآنچه فرود از اوست فرو بارنده نباشد و هر چه او مجبور باشد، نه قاهری باشد.» (همان، ۲۵۰)

عقل، ذات خود و ذات سایر موجودات را می‌شناسد و این صفت خاص اوست، در نتیجه محصور این صفت است: «و آنچه او اندر حصار صفتی باشد چاره نیست مرو را از به حصار اندرکننده‌ای و آنچه مرو را دیگری به حصار اندر کرده باشد او نه خدای باشد.» (همان) دانایی عقل بر همه‌ی چیزها به ذات خویش، خصیصه‌ای است تنها از آن عقل و از دیدگاه ناصر خسرو این خاصیت را باری سبحانه در او پدید آورده و در آن حصار بازداشته و مقهور حق است. (همان، ۱۳۲) تعبیرات و تاویلات ناصر خسرو درباره‌ی عقل به درجه‌ای می‌انجامد که خود می‌گوید ممکن است کسی تصور کند با این ویژگی‌ها، عقل، باری سبحانه می‌تواند بود، در پاسخ می‌گوید: هر فردی از عقل نصیبی دارد و به واسطه‌ی آن به دانش دست می‌یابد، گرچه میزان دانسته‌ها در افراد متفاوت است و دانش جزوی به دانش کلی نمی‌رسد، اما همگان در دانستن همانندند و آن چه همانند داشته باشد، خدای نمی‌تواند باشد.

جوهر عقل از بدی دور است

عقل کلی، معدن خیر و عدل و لبریز از نیکی و صلاح است:

خرد کیمیای صلاح است و نعمت خرد معدن خیر و عدل است و احسان
(همان: ق ۳۹، ۱۴)

«اندر ابداع مدع حق چیزی نیست از بدی، و نیز اندر نفی کردن بدی از جوهر عقل، اثبات ذات عقل است و اندر اثبات کردن بدی اندر جوهر عقل، نفی کردن ذات عقل است و نیست اندر جوهر عقل آن که نفی کند مر ذات او را. پس اندر جوهر عقل چیزی نیست از بدی که اثبات شود بل کز جهت نفی توان گفتن اندر عقل مر بدی را چنان که گویی بدی اندر عقل نیست.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۵۱)

خرد جز که نیکی نزاید هگرز نه نیکی به جز شیر مدحت مکد
(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۲۱، ۲۷۴)

وی با استدلال اثبات می‌کند که اگر بدی در جوهر عقل می‌بود اختلاف در جوهر او به وجود می‌آمد و این اختلاف، موجب تباهی وی می‌شد او «اصل همه‌ی نیک‌هاست» و «چیزی که اندر جوهر او اختلاف باشد مرو را تباه شدن لازم آید.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۵۸) اگر چنین امری بر عقل ثابت گردد، خرد جزوی و نفس‌های خرد یافته به او میل نخواهد کرد و سپس نتیجه‌گیری می‌کند که «به گواهی عقل جزوی که جوهر عقل کلی از استحالت دور است و نیکی‌ها اندرو موجود است.» (همان) عقل جزوی، به بدی فرمان نمی‌دهد، نتیجه آن که عقل کلی، چگونه چنین کند؟

خرد بد نفرمایدت کرد از آنک سرانجام بر بدکنش بد رسد

(همان، ۱۳۱۷: ص ۱۲۸، ۲۷۴)

مرتب‌ی نفس و میزان بهره‌مندی او از عقل

ناصر خسرو پیرو این عقیده است که چون نفس، عنصری از بالقوگی دارد، به یک علت بالفعل ازلی نیاز دارد تا هستی او را توجیه کند و آن عقل است و بنابراین، نفس، معلول عقل و منبعث از اوست، می‌گوید: «نخستین معلول عقل بود که قوت علت خویش بی میانجی به تمامی پذیرفت و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۷۵) به نظر وی، علت هر چیز کلمه‌ی باری سبحانه است و از کلمه بی هیچ میانجی، عقل پدید آمده و به میانجی عقل، نفس آفریده شده پس، در سلسله مراتب صدور «آرام عقل و نفس هر دو بر کلمه‌ی باری است.» تفاوت نام این دو از آن بر می‌خیزد که اولی فایده دهنده و دومی فایده پذیر است. عقل بهره و فایده‌ی خود را به نفس می‌رساند، میزان برخورداری نفس از افاضات عقل که خود از کلمه‌ی باری دریافت کرده، اندازه‌ی فایده را رقم می‌زند، به عبارت دیگر حدود بهره‌مندی نفس کلی از عقل اول به میزان استعداد و توانایی اوست و حال آن که خزانه‌های شرف و حکمت که از کلمه‌ی باری سبحانه بر عقل اول گشاده شده بی‌نهایت است. «لکن آنچه عقل از آن شرف که یافت بر نفس کلی ببارید، بی‌نهایت هست، بل عقل بر نفس افاضتی کرد از جود باری بدان قدر که نفس بدان توانا» است. (همان، ۲۳۰) در تاویل آیه ی شریفه‌ی «و

ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (آیه‌ی شریفه ۲۱ سوره حجر) می‌نویسد: «فرو فرستادن مثل است بر فایده دادن حدی برتر حدی فروتر را، یعنی آنچه نزدیک عقل است بی‌کناره است و آنچه او به نفس داده است به اندازه است.» (همان، ۱۳۱) گر چه وی پیشتر بیان کرده که اصل عقل و نفس از امر باری تعالی است اما مراتب آن دو یکسان نیست و علت این تفاوت در دوری و نزدیکی به علت است و چون عقل اول به کلمه نزدیک‌تر از نفس است: «هر چه به علت نزدیک باشد، قوی‌تر از آن باشد کز علت خودش دورتر باشد.» (همان، ۱۷۴)

فایده دادن و فایده‌پذیری منبعثات باز پس‌تر از نفس کلی نیز به مقدار توانایی آنهاست. در نگاه ناصر خسرو عقل کلی، آسمان یا پدر و نفس کلی، زمین یا مادر است و از تاثیر آنها فرزندان سه گانه‌ی جد، فتح، خیال، زاده می‌شوند و هر مرتبه از مرتبه‌ی بالاتر، فایده‌پذیرفته به مرتبه‌ی فروتر فایده می‌رسانند و به این ترتیب ناصر خسرو، به مراتب دعوت اسماعیلیه راه می‌یابد. (همان، ۱۷۴)

مبدع بودن عقل کل، دلیل شرف و بهاء و تمامی و بی‌نیازی اوست، بنابراین «روا نیست که هیچ چیز که از او فرود است بدین مرتبت رسد.» (همان، ۱۶۱) نفس و جز نفس که در مرتبه‌ی پس از او قرار دارند منبعث از عقل اند و با میانجی او موجود شده‌اند پس «بر رسیدن نفس به مرتبت عقل، محال است.» (همان) ناصر خسرو، دلیل دوم نرسیدن نفس و فرود نفس را به مرتبه‌ی عقل در این امر می‌داند که «عقل اندر آفرینش برابر ذوات است» و ذات در زمان گذشته و حال و آینده ثابت است و نفس که برابر همت‌هاست «جز اندر زمان وقت نباشد.» دلیل سوم وی برابر نهادن عقل با هلیت (= هستی) و نفس با ماهیت، است بنابر عقیده‌ی وی ماهیت یا «چه چیزی گرفتار است به بند جنس‌ها و نوع‌ها و طبیعت بر ماهیت محیط است و هلیت بیرون است از طبیعت.» (همان، ۱۶۱) دلیل چهارم، آن است که نفس ذاتاً باز بسته‌ی عقل است و به همین جهت محدود و دارای کرانه است و عقل کرانه‌ای ندارد تا چیزی به او رسد. (همان، ۱۶۱-۱۶۲)

عقل و عبادت

ناصر خسرو، عقل را عطای الهی، بس شریف و چون عصایی می‌داند که دشواری رسیدن به بهشت را هموار و حمد و ثنای خداوند را ممکن می‌سازد:

عقل عطایی است شما را ازو سخت شریف است و بزرگ این عطاش
آن که چنین داند دادن عطا هیچ قیاسی نپذیرد سخاش
هر که رود بر ره خرم بهشت بی شک جز عقل نباشد عصاش
جز که به نیروی عطای خدای گفت ندانند به سزا کس ثناش

(همان، ۱۳۱۷: ق ۲۰۰، ۴۲۳)

این عقل، «گریزی» و «دانش پذیر» است و عنایت الهی است بر آدمی، و اکتسابی نیست: «چه اگر اکتسابی بودی، هر کس به جهد بدان توانستی رسید.» (همان، ۱۳۱۴: ۹-۱) معنی غریزی آن است که در آفرینش قرار داده شده باشد، چنان که حرکت و نیرو در وجود آدمی قرار داده شده، عقل نیز قرار داده شده و کسب کردنی نیست. (همان، ۱۹۴۰: ۱۸۹) «عقل غریزی» اولین حجت پروردگار بر آدمی است و آن عقلی است بالقوه، و چیزی می‌تواند آن را از حد قوه به فعل در آورد که از جنس او و بالفعل باشد و «هر پیغامبری اندر زمان خویش از عقل به فعل آمده ناطق شده بود که عقل‌ها را که اندر زمان او به حد قوت بودند به حد فعل بیرون آورد.» (همان، ۱۹۴۰: ۳۹-۴۰) «عقل غریزی» ابزار پذیرفتن پیغام جسمانی است، خداوند رسولان را فرستاده تا خلق، پیغام عالم علوی را در عالم جسمانی بتواند دریابند و بر یقین آن‌ها افزوده شود، مثال آن که در گمان آدمی، سوختن در آتش امری، ثابت است ولی اگر کسی گوید دیدم آتش در هیزم نسوخت، استواری باور بدان افزایش می‌یابد. پس «مر عقل غریزی را بدیشان فرستاده بود که بدان عقل، پیغام جسمانی بتوانستند پذیرفتن.» (همان، ۲۳۳) از وجوه ممیزه ی آدمی و سایر حیوانات، آن است که سایرین عقل غریزی ندارند. (همان، ۱۳۱۴: ۴۷)

چون به بازار جهان خواست فرستاد همیت

مرتو را زو خرد و علم عطا بود جهاز

(همان، ۱۳۱۷: ق ۵۰، ۱۱۲)

و نیز :

فضل تو بر گاو و خر به عقل سخن بود

عقل و سخن نیست جز که هدیه‌ی جبار

(همان، ق ۱۲۱، ۲۵۸)

به نظر وی هر که عقل ندارد خدا سوی او پیامبر نفرستاده است و دلیل بر درستی این دعوی آن است که «بر کودکان بی خرد و بر دیوانگان، نماز و طاعت نیست.» (همان، ۱۳۸۴: ۴۲)

گویی از امر خدای است ای پسر بر مرد عقل

امر از او برخاستی گر عقل ازو برخاستی

(همان، ۱۳۸۷، ق ۱۰۶-۲۲۸)

«عقل غریزی» گاه همان عقل «جزوی» است که آدمی از ایزد یافته و رنج بسیاری با این عنایت از او رفع می‌شود. (همان، ۱۳۸۴: ۳۴) عقل «جزوی» اثر عقل کلی است، چنان که نطق اثر نفس کلی است. (همان، ۱۹۴۰: ۱۷۹) عقل، عظیم‌ترین عطای الهی است بر انسان سخن‌گوی اندیشنده‌ی باز جوینده و یادگیرنده که از چیزهای آشکار بر چیزهای پوشیده دلیل می‌گیرد. (همان، ۱۳۸۵: ۲۰۸)

وی عقل آدمی را به دو نوع تقسیم می‌کند: ۱- عقل «غریزی» ۲- عقل «مکتسب». عقل مکتسب با تعلیم به دست می‌آید. (همان، ۱۴۹)

راست گویم، علم ورزم طاعت یزدان کنم

این سه چیزست ای برادر کار عقل مکتسب

(همان، ۱۳۸۷، ق ۴۴، ۹۸)

عقل تو ایدر ز بهر طاعت و علم است

پس تو چرایی بدو منافق و طرار

(همان، ق ۱۲۱، ۲۵۹)

ناصر خسرو از عقل، «ممیّز قیّاس» نیز نام می‌برد که استدلال درباره‌ی امور از مشاورت او پدید می‌آید. (همان، ۱۳۸۴: ۲۳۸) عقل «ممیّز» از این نعمت‌های آمیخته با

جوهر تیره‌ی کثیف، بر عالمی که نعمت‌های آن مجرد و لطیف است دلیل می‌گیرد و با طاعت، شایسته‌ی نعمت لطیف و ازلی می‌گردد. (همان، ۴۶۶)

کار خردست باز جستن از حاصل خلق و چرخ و دوران

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۱۳، ۳۱۵)

از خطر آتش و عذاب ابد دین و خرد کرد در حصار مرا

(همان، ق ۵۶، ۱۲۶)

عقل، ابزار پرستش حق و رسیدن به رستگاری است و «هر که عقل را کار بندد اندر پرستش خدای، و عبادت بر بصیرت کند به ثواب ابدی رسید و هر که عقل را ضایع کند و کار بی دانش کند به آتش جاویدی رسد.» (همان، ۱۳۱۴: ۱۷)

راست آن است ره دین که پسند خرد است

که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست

(همان، ۱۳۱۷: ق ۱۰، ۲۴)

خرد، راهنمای خردمند است برای جلب خشنودی خداوند:

خرد ره نمایندت زی خشنندیش ازیرا خرد بس مبارک عصاست

(همان، ق ۲۰۳، ۴۲۹)

«شمار خلق سوی عقل است.» و این عقل، عقل کل است و اگر نفسی با گناه نزد عقل کل برود، دشمن محسوب می‌شود و جاودان در عقاب خواهد ماند، چون بازگشت همه چیز از منظر ناصر خسرو به عقل است، پس به گفتار حضرت رسول استناد می‌کند که فرمود: «... بک اثیب و بک اعاقب.» (همان، ۱۹۴۰، ۱۷) به جانوران دیگر که از عقل نصیبی ندارند وعده‌ی شمار نداده‌اند و چون نفوس جزوی به نفس کل باز می‌گردند و نفس کل نیز به عقل باز می‌گردد، بنابراین «انّ الینا ایابهم ثم انّ علینا حسابهم» (همان، ۱۳۱۵: ۱۹۷-۱۹۶) در حقیقت، علت همه چیز عقل اول است و بازگشت همه چیز، به علت آن است. (همان، ۱۳۱۰: ۱۱۷)

هر چه پسندیده‌ی عقل کل است، پسندیده‌ی باری سبحانه است، تقصیر در عبادت و فرایض، تقصیر در شکر آفریدگار و ناسپاسی است و ناسپاسی، مخالفت با عقل و ناپسند است: «هر که ناسپاس است، مخالف عقل است.» (همان، ۱۹۴۰: ۲۱)

مخاطب خدای، عقل است: «جوهر خطاب شناس عقل است که توانای پذیرفتن امر باری است.» (همان، ۱۷۹) خداوند، «امر» خود را با کلمه‌ی «کن» وصف کرد. و این خطاب اوست و محال است که خدا به چیزی خطاب کند و آن چیز خطاب وی را نشناسد. بدین ترتیب، انسان خردمند نیز مخاطب آفریننده‌ی جهان است:

خرد آن است که مردم ز بها و شرفش

از خداوند جهان اهل خطابت و ثناست

(همان، ۱۳۸۷: ق ۱۰، ۲۱)

به همین دلیل «رسول (ص) خطاب نکرد با کودکان که عقل نداشتند و چون عقل اندر ما پیدا شد و معرفت توحید و معرفت رسالت بیافیم سزاوار امر و نص گشتیم.» (همان، ۱۹۴۰: ۱۷۹) و این معنا به مفهوم «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان» نزدیک است.

عقل در ترکیب مردم ز آفرینش حاکم است

گر نه عقلستی برو نه چون و نه ایراستی

(همان، ۱۳۸۷: ق ۱۰۶، ۲۲۱)

ناصر خسرو پس از تقسیم نفس به انواع شهوانی بد فرمای، سخن گوی و عاقله می گوید: نفس عاقله می‌تواند علم و دیانت و توحید را بپذیرد و نفس سخن‌گوی تا علم نپذیرد، نفس عاقله نتواند شد. (همان، ۱۹۴۰: ۴۲) پس کمال نفس در آن است که به زیور عقل آراسته شود. هراکلیتوس (۵۰۰ ق.م) نیز مقصد صیوررت مستمر جهان را «عقل» می‌دانست. (راداکیرشان، ۱۳۶۷: ج ۲۷) به نظر فلوطین (۲۰۳/۵ میلادی) نیز عقل یکی از مراحل ارتقای نفس در بازگشت نهایی است. (الفاخوری، ۱۳۷۷: ۸۶)

نتیجه

سر سلسله‌ی مراتب هستی، عقل است و به این دلیل که معلول امر حق و مبدع است، ویژگی‌هایی متفاوت از صوادر دیگر دارد و در عین شباهت با باری تعالی مقهور و مجبور است. زندگی جاوید، صفت ذاتی عقل است و زندگان از او پدید آمده‌اند و گرنه زنده‌ی جاوید نمی بود. اما خاصیت زندگی، جبر است و ناچار از او زندگانی و دانایی و توانایی برآنچه فرود او است افاضه می‌شود، مجبور بودن و مقهور بودن عقل، دلیل بر آن است که قاهری برتر از او وجود دارد. عقل هم ذات خویش را به ذات خویش می‌داند و هم جز ذات خود را و این صفتی است مخصوص وی و او در حصار این صفت محصور است، پس محصور کننده‌ای لازم دارد. مبدع از صنع مبدع عاجز است زیرا تنها اوست که قادر به آفرینش چیز، نه از چیز است. عقول جزوی به عقل اول باز می‌گردند، زیرا « آن چه بودش او از چیزی است بازگشت او بدان چیزی است کز او پدید آمده است. » (همان، ۱۳۸۵، ۱۱۷)

پانوش

۱- مراتب دعوت اسماعیلیان مطابق عقول دهگانه ی فلسفه ی ارسطو و اجرام آسمانی (از نظر کرمانی):

- ۱- عقل اول = ناطق (مبدع نخستین)
- ۲- عقل دوم = اساس (فلک کواکب اعلی)
- ۳- عقل سوم = امام (فلک زحل)
- ۴- عقل چهارم = باب (فلک مشتری)
- ۵- عقل پنجم = حجت (فلک مریخ)
- ۶- عقل ششم = داعی بلاغ (فلک شمس)
- ۷- عقل هفتم = داعی مطلق (فلک زهره)
- ۸- عقل هشتم = داعی محدود (فلک عطارد)
- ۹- عقل نهم = ماذون مطلق (فلک قمر)
- ۱۰- عقل دهم = ماذون محدود (ماذون فلک قمر) (محقق ، ۱۳۶۳ : ۲۳۶ به نقل از کرمانی، راحة العقل ، ۱۲۷-۱۲۹)

مراتب دعوت اسماعیلیان از نظر ناصر خسرو :

- ۱- ابداع = رسول (آفتاب)
 - ۲- جوهر عقل = وصی (ماه)
 - ۳- مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول) = امام (زحل)
 - ۴- نفس = حجت (مشتری)
 - ۵- جد = داعی (مریخ)
 - ۶- فتح = ماذون (زهره)
 - ۷- خیال = مستجیب (عطارد) (ناصر خسرو ، ۱۳۶۳ ، ۱۰۹-۱۱۰)
- ***
- ۲- و اذا قضی امرنا یقول له کن فیکون. آیه ی شریفه ی ۱۱۷ سوره ی بقره

کتاب نامه (فهرست منابع و مآخذ):

- ۱- قران کریم ، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران ، مه‌ارت
- ۲- اولیری، دلیسی (۱۳۷۴) انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه ی احمد آرام ، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- الفاخوری، حناخلیل الجر (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه ی عبدالمحمد آیتی، چ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴- برازش، علیرضا (۱۳۷۲) المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحار الانوار، تهران ، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- ۵- راداکریشنان، سروپالی سرپرست هیأت نویسندگان (۱۳۶۷) تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج دوم، ترجمه ی جواد یوسفیان، چ اول، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ۶- رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۸) الدراره التحلیلیه لکتاب الطب الروحانی، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۷- صفا، ذبیح الله (۱۳۷۱) تاریخ ادبیات در ایران، ج اول، چ دوازدهم، تهران، انتشارات فردوسی.
- ۸- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۵) عرفان مولوی، ترجمه ی احمد محمدی و احمد میرعلایی، چ چهارم، تهران، انتشارات علمی، فرهنگی.
- ۹- غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰) فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۰- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰) احادیث مثنوی، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۱- فلوطین (۱۳۶۶) دوره ی آثار فلوطین، ترجمه ی محمد حسن لطفی، خوارزمی.
- ۱۲- فاضل، محمود (۱۳۶۲) معتزله، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳- کرمانی، حمید الدین (۱۹۵۳) راحة العقل، قاهره.
- ۱۴- محقق، مهدی (۱۳۸۴) شرح سی قصیده، از ناصر خسرو ، چ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۵- محقق ، مهدی (۱۳۸۲) نخستین بیست گفتار، تهران، موسسه ی مطالعات اسلامی .
- ۱۶- محقق ، مهدی (۱۳۷۸) هزار و پانصد یادداشت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ، دانشگاه مک گیل.
- ۱۷- ناصر خسرو قبادیانی ، ابومعین (۱۳۶۳) جامع حکمتین به اهتمام دکتر معین وهانری کربن ، تهران ، کتابخانه ی طهوری.

- ۱۸- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۹۴۰) خوان الاخوان، به اهتمام دکتر یحیی الخشاب، قاهره
- ۱۹- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۸۷) دیوان اشعار، به اهتمام مجتبی مینوی، مهدی محقق، چ هفتم، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۲۰- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۸۵) زاد المسافرین، چ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۱- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۸۰) گشایش و رهایش، چ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۲- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۸۴) وجه دین، چ دوم، تهران، انتشارات اساطیر.

