

جایگاه تناظر در جهان بینی ناصر خسرو

مریم کسائی*

چکیده

در منظومه فکری ناصر خسرو، تناظر، که به معنی نظیره سازی و برقراری ارتباط میان اجزاء، مراتب و ساحت‌های جهان، انسان و کیش اسماعیلی است، جایگاه ویژه‌ای دارد. از نگاه او، میان مراتب هستی، ساحت‌های وجودی انسان و ابعاد کیش اسماعیلی از جهت‌های متعدد شباهت‌ها و ارتباط‌های دقیق و ظریفی وجود دارد. این پژوهش، به روش توصیفی-تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش‌ها است که مهم‌ترین حوزه‌های تناظر در آثار ناصر خسرو چیست، زمینه‌ها و سرچشمه‌های تناظر در آثار او کدام است، و هدف او از طرح و بسط رویکرد تناظرگرایانه چیست. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که تناظر عالم صغیر و عالم کبیر، تناظر عالم روحانی و عالم جسمانی، و تناظر مراتب دعوت اسماعیلی با اجزای هستی، مهم‌ترین حوزه‌های تناظر در آثار ناصر خسرو به‌شمار می‌آید. ریشه و سرچشمه توجه ویژه به تناظر در اندیشه او به اساطیر و آرای حکمی و فلسفی ملل مختلف و آثار داعیان بزرگ اسماعیلی برمی‌گردد. حوزه‌های یادشده با هم مرتبط است و مهم‌ترین هدف ناصر خسرو از طرح گسترده این رویکرد، شناخت هستی، تبیین جایگاه انسان در مراتب جهان، و اثبات حقانیت تعالیم اسماعیلی است.

کلیدواژه‌ها: ناصر خسرو، تناظر، عالم صغیر و کبیر، عالم روحانی و جسمانی، تعالیم اسماعیلی.

*دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام، ایلام، ایران، maryamkasaay64@yahoo.com



تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۱۱

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۱، شماره ۹۴، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صص ۲۳۵-۲۵۸

The Position of Correspondence in Nasir Khusraw's World View

Maryam Kasāyi*

Abstract

In Nasir Khusraw's thought system, correspondence, which is constructing similitude and connection among constituents, stages, and domains of the world, human and Ismailism, has a special position. In his view, there are close and delicate relationships and similarities among stages of existence and existential spheres of human being with different dimensions of Ismaili doctrine. Based on a descriptive-analytical method, this study tries to find answers to the following questions: What are the areas of correspondence in Nasir Khusraw's works? What are the backgrounds and origins of correspondence in his works? And what is his objective of designing and developing the correspondence approach? This study shows that correspondence between the major and the minor worlds, correspondence between the spiritual and the physical worlds, and correspondence between the stages of the call to Ismailism and the constituents of existence are the most important areas of correspondence in Nasir Khusraw's writings. The origin of the special attention to correspondence in his thought stems from the mythology and philosophical thinking of different nations as well as the works of grand Ismaili priests. The aforementioned domains are interrelated and Nasir Khusraw's main objectives of his widely propounding this approach are understanding existence, explaining the human place in the world's stages, and substantiating the truth of Ismaili teachings.

Keywords: Nasir Khusraw, Correspondence, Major and Minor Worlds, Spiritual and Physical Worlds, Ismaili Teachings.

* Ph.D Candidate in Persian Language and Literature, Ilam University, Ilam. Iran. maryamkasaiy64@yahoo.com

۱. مقدمه

برگردان آثار حکمی و فلسفی، طبیعیات و دیگر دانش‌ها از رهگذر نهضت ترجمه، زمینه مناسبی برای آشنایی مسلمانان با این علوم فراهم آورد (گوتاس، ۱۳۸۱: ۱-۳؛ اولیری، ۱۳۷۴: ۲۴۱-۲۶۴؛ کسائی و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۲۵). از میان نحله‌های مختلف اسلامی، متفکران اسماعیلی با برداشتی خاص از دین اسلام و با تأثیرپذیری از اندیشه‌های یونانی، ایرانی، هندی، گنوسی و به‌ویژه تفکرات نوافلاطونی (ر.ک: دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۴-۲۷۵)، همانند اخوان‌الصفاء، کوشیدند میان آموزه‌های دینی با اندیشه‌های فلسفی و حکمی پیوند برقرار کنند. حرکت اسماعیلی، که در آغاز فرقه‌ای مذهبی و معتدل تلقی می‌شد، اندک‌اندک به‌شیوه تفکر گسترده‌ای با مبانی عقلی و فلسفی خاص تبدیل شد (غالب، ۱۹۶۵: ۶). رویکرد خاص اسماعیلیان به دین اسلام و تأثیرپذیری از تفکرات ملل مختلف، سبب شد تا آنها از رهگذر نظیره‌سازی و بیان شباهت‌های متعدد جهان، دین و انسان، نگاه و تفسیر خاصی درباره انسان و ارتباط او با هستی مطرح کنند.

تناظر، که در لغت به‌معنی به‌هم‌نگریستن و به‌هم‌نظر کردن است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل تناظر)، در اصطلاح به‌معنی یافتن نظایر، قراین و مشابهت‌های دو چیز و بیان آن در قالبی تمثیل‌گونه به‌کار می‌رود. نوعی تحلیل است که از رهگذر آن می‌توان منظومه فکری بسیاری از اندیشمندان را درباب جهان و انسان و نسبت این دو تبیین کرد. تناظر در مجموعه میراث باقی‌مانده از داعیان بزرگ کیش اسماعیلی به‌صورت عام و در آثار ناصر خسرو به‌صورت خاص جایگاه ویژه‌ای دارد. هدف این پژوهش، که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است، تحلیل جایگاه تناظر در اندیشه ناصر خسرو و جست‌وجو در سرچشمه‌ها و زمینه‌های این رویکرد است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

تاکنون، درباره جایگاه تناظر در اندیشه متفکران مسلمان چند مقاله نگاشته شده که گه‌گاه ازمنظر شیوه طرح مسئله و پیشینه برخی مباحث با بخشی از پژوهش حاضر ارتباط دارند. طوبی کرمانی در مقاله «انسان کبیر و عالم صغیر در اندیشه ملاصدرا»، پس از اشاراتی کوتاه به سابقه بحث، مشابهت‌های انسان و جهان را در اندیشه ملاصدرا بررسی کرده است (کرمانی، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۷). احسان قدرت‌اللهی و مهدی فرحناکی در مقاله‌ای با عنوان «تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی»، ضمن اشاره به برخی سوابق بحث،

رویکرد تناظرگرایانه در آثار افضل‌الدین کاشانی را نشان داده‌اند (قدرت‌اللهمی و فرحناکی، ۱۳۹۰: ۲۹-۵۰). فاطمه حیدری در مقاله‌ای با عنوان «عالم صغیر و عالم کبیر در آثار منثور ناصرخسرو»، پس از اشاراتی به پیشینه بحث، این مفهوم را در آثار منثور ناصرخسرو بررسی کرده است (حیدری، ۱۳۹۰: ۱۱۹-۱۴۴). در پژوهش یادشده، از اساطیر که نخستین و یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌های تصور شباهت جهان با موجود زنده است، غفلت شده است. همچنین، بحث منحصر به عالم صغیر و کبیر در آثار منثور ناصرخسرو است. اگرچه عالم صغیر و کبیر بخش مهمی از تناظر به‌شمار می‌آید، دایره مفهومی و مصادیق تناظر در آثار ناصرخسرو بسیار فراتر و گسترده‌تر از آن است. در پژوهش حاضر، پس از جست‌وجوی سابقه تناظر در اساطیر، متون فلسفی، برخی منابع حکمی و عرفانی، و آثار داعیان بزرگ اسماعیلی، مصادیق آن، یعنی نظیره‌سازی میان عالم صغیر و کبیر، عالم روحانی و جسمانی، عالم هستی و مراتب کیش اسماعیلی، تحلیل شده و اسباب و علل توجه ناصرخسرو به تناظر نشان داده شده است.

۲. تناظر در آثار ناصرخسرو

تناظر در آثار ناصرخسرو در چند دسته قابل تقسیم و تحلیل است. تناظر انسان و جهان به‌منزله عالم صغیر و عالم کبیر، تناظر عالم جسمانی و عالم روحانی، تناظر دین و مراتب دعوت اسماعیلی با دنیا و جسم آدمی.

۲.۱. عالم صغیر و عالم کبیر

براساس اسناد باقی‌مانده، کهن‌ترین نمودهای سنجش جهان با موجودی زنده به گزارش‌های اساطیری برمی‌گردد؛ مثلاً، در اساطیر بین‌النهرین و هند جهان از اجزای غولی سهمگین پدید می‌آید.^۱ در چنین منابعی کوشش شده نظایر و مشابهت‌های میان اجزای جهان با اعضای موجود زنده نشان داده شود. این امر در اساطیر ایرانی و مانوی نیز حضور روشنی دارد.^۲ تصور زنده‌بودن جهان و موجودات آن، از اندیشه اسطوره‌ای به اندیشه عقلانی منتقل شده است (گاتری، ۱۳۷۷: ۸/۶۲). یکی از پیش‌زمینه‌های کهن مفهوم عالم صغیر و کبیر، تصور زنده‌بودن اشیاء و پدیده‌ها است؛ انسان در قیاس با اعمال و افعال خویش، هر حرکت و واکنش طبیعی را در عالم بیرون، ناشی از حرکتی ارادی می‌دانست و اشیاء و پدیده‌ها و درنهایت اجزای جهان را دارای روح و اراده می‌پنداشت (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱/۳۲-۳۴). در یونان باستان، جهان زاده نیروهایی پنداشته می‌شد که به‌صورت زن و مرد تصور می‌شدند (گاتری، ۱۳۷۵: ۱/۳۲۸)

۱۴۷). همچنین، جهان موجودی زنده و دارای روح و خرد پنداشته می‌شد (راسل، ۱/۱۳۵۱: ۲۸۳ و ۲۹۱). از نظر افلاطون، جهان مخلوقی زنده و دارای روح است. صانع روح را در مرکز جهان قرار داده که به اطراف گسترده شده و بیرون عالم را نیز دربر گرفته است (لیندبرگ، ۱۳۷۷: ۵۹؛ نیز ر.ک: بریه، ۱/۱۳۷۴: ۱۴۳). به‌باور آناکسیمنس، فیلسوف اهل ملطیه، جایگاه هوا در انسجام و زنده‌بودن جهان همانند دم حیات در انسان است: «درست همان‌طور که نفس ما که هواست ما را نگه می‌دارد، همین‌طور هم نفس و هوا بر جهان احاطه دارد» (کاپلستون، ۱/۱۳۸۰: ۳۶؛ نیز ر.ک: خراسانی، ۱۳۵۰: ۱۵۱). به‌باور افلاطون، جهان موجود جاننداری است، اما به اعضا نیاز ندارد (گمپرتس، ۲/۱۳۷۵: ۱۶۶). در پی چنین تصویری است که جهان با انسان سنجیده می‌شود و تصویر عالم صغیر و کبیر شکل می‌گیرد. از نظر هراکلیتوس، روح حیوانی با آب تناسب دارد و روح انسانی عنصری آتشین مأخوذ از اثیر کیهانی است. این آتش با دانایی مطلق و لوگوس یکی است (خراسانی، ۱۳۵۰: ۲۶۰؛ گاتری، ۱/۱۳۷۷: ۱۴۲). از نظر دموکریتوس، آدمی جهانی کوچک است (همان: ۹: ۱۸۱). به‌نظر رواقیان «هر انسان مینیاتوری است از یک جهان، یا "عالم کوچک" که خود بازتابی است از عالم بزرگ» (گُردر، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۵۶). رواقیان جهان را به حیوانی هوشمند و عاقل با نظمی اندام‌وار تشبیه کرده‌اند (اروین، ۱/۱۳۸۰: ۲۳۱). از نظر افلاطون، جهان همانند جسم انسان است؛ زیرا جهان و پیکر آدمی هردو از عناصر مشابه و مشخصی تشکیل شده‌اند (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۶۵۰-۱۶۵۱). زنده‌بودن جهان و سنجش آن با جسم آدمی در باورهای هندوان نیز جایگاه خاصی داشته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۱۸۲-۱۸۷).

باور به مشابهت انسان و جهان و سنجش اجزای این دو در متون حکمی و عرفانی ادب فارسی بازتاب وسیعی دارد؛ غزالی جسم انسان را نمونه‌ای از عالم کبیر برشمرده است «که از هرچه در عالم برشمرده‌اند اندر وی نمودگاری است. استخوان چون کوه است و عرق چون آب است و موی چون درختان است و دماغ چون آسمان است و حواس چون ستارگان است» (غزالی، ۱۳۸۰: ۴۲). علاوه بر اجزاء، خوی و خصلت‌های آدمی نیز نظایری در جهان کبیر دارد؛ از قبیل خوک و سگ و گرگ و ستور و دیو و پری و فرشته. مشابهت جهان و انسان به جامعه انسانی و اصناف آن نیز گسترش می‌یابد و برای طباخ و عصار و رنگرز و گازر و جلاب و و سقا و کناس و عیار نظایری در قوای آدمی بیان می‌شود (همان). بنابر *مرصادالعباد*، ابلیس در

کالبد آدم رفت و «نهاد آدم عالمی کوچک یافت از هرچ در عالم بزرگ دیده بود در آنجا نموداری دید» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۰: ۷۵). در ضمن این مقایسه سر آدم و قوایش با طبقات آسمان و ملائکه سنجیده می‌شود و جسم و موی و رگ و استخوانش با زمین و نبات و رود و کوه. همچنین، میان چهار طبع آدمی با فصول چهارگانه و قوای درونی او با بادهای معروف تناظر ایجاد می‌شود (همان، ۷۶-۷۷). مؤلف *الانسان الکامل* رساله‌ای را به بیان مشابهت و تناظر انسان و جهان اختصاص داده است (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۹۲). از نظر او، جهان کتاب بزرگ و انسان کتاب کوچک است: «هرچه در آن کتاب بزرگ بود، درین کتاب خرد بنوشت بی‌زیادت و نقصان تا هرکه این کتاب خرد را بخواند آن بزرگ را خوانده باشد» (همان، ۱۸۶). همان‌گونه که خواست خداوند در عالم کبیر جاری و مسلط است، عقل به‌عنوان خلیفه خداوند بر آدمی و نفس و جسم او چیره است (همان، ۱۸۶-۱۸۷). تناظر انسان و جهان از نظر نسفی مفصل است و از سنجش جسم و اعضای آن با اجزای جهان آغاز می‌شود و به مشابهت انسان با افلاک و اجرام فلکی گسترش می‌یابد. همان‌گونه که در عالم کبیر بهشت و دوزخ و آدم و حوا و ابلیس و حیوانات نیک و بد هست، در جسم آدمی نیز نظایر آنها وجود دارد (همان، ۱۸۹-۱۹۲). ابن عربی در رساله‌ای درباره‌ی عالم صغیر و کبیر و تناسبها و شباهت‌های این‌دو سخن گفته است. او از چهار عالم بقا، استحاله، فنا و تعمیر یاد کرده و نمودهای هریک را در وجود انسان و جهان نشان داده است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۱۷۴-۱۷۸).

مشابهت انسان و جهان و برشمردن همانندی اعضا و اجزای این‌دو در *رسائل اخوان الصفا* بازتاب وسیعی دارد. رساله‌ی دوازدهم از قسم دوم رسائل مذکور، به بیان همانندی جهان صغیر و کبیر اختصاص یافته است. عالم کبیر شامل آسمان، برج‌ها، اجرام و صورفلکی، زمین و عناصر و جماد و نبات و حیوان و ترکیبات حاصل از آنها و قوای طبیعت است. این جهان از جواهر و صورت و اعراض و هیولی ساخته شده است که با انسان تناظر دارد؛ زیرا انسان نیز دارای جسم و اعضا، قوای نفسانی، قوای مُدرک و اخلاط اربعه است که در مجموع جسم واحدی را پدید آورده‌اند (*رسائل اخوان الصفا*، ۱۳۰۵: ۲۹۷-۲۹۸). افلاک هفت‌طبقه دارد که با استخوان، مغز، گوشت، رگ و خون و... در جسم آدمی تناظر دارند. دوازده برج فلکی با منافذ چشم و بینی و گوش و... متناظر است. هفت سیاره‌ی فلکی با قوای جاذبه، ماسکه، هاضمه، دافعه، غذایی، نامیه و مصوره تناظر دارد. هفت قوه‌ی روحانی با حواس پنج‌گانه و قوه‌ی ناطقه و

حساسه متناظرند. از سویی، پنج حس با خمسه متحیره متناسباند و قوه ناطقه با ماه و قوه عاقله با آفتاب (همان، ۳۰۱-۳۰۲). تلاش برای یافتن مشابهت‌ها و امور متناظر فراتر از چیزی است که یاد شد و تا مقایسه اجزای جسم آدمی با ارکان اربعه، آب‌وهوا و تغییر فصول و طبقات اجتماع گسترش می‌یابد (همان، ۳۰۲-۳۱۲).

متفکران اسماعیلی کوشیده‌اند اندیشه‌های خود را درباره نسبت انسان و جهان از رهگذر ایجاد تناظر میان عالم صغیر و کبیر بیان کنند. روح انسان را موازی عالم ابداع و انبعاث و جسم او را متناظر با عالم جسمانی دانسته‌اند: «فصار فی نفسه موازياً للعالم الإبداعي و الإنبعاث الثانی و بجسمه الجامع لأبعاضه موازياً للعالم الجسمانی» (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۶۰: ۱۵۱). از این منظر، بخش عالی جسم انسان همانند اجرام فلکی لطیف‌تر و بخش سافل آن چون عالم جسمانی کثیف است (همان). آنچه در عالم کبیر است از افلاک و کواکب و آتش و هوا و آب و خاک نظایری در وجود آدمی دارد (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۸۷: ۳۱؛ نیز ۱۹۶۷: ۲۸۲-۲۸۴). برخی موالید عالم را به چهار قسم گداختنی، ناگداختنی، نامی، و حسی تقسیم کرده و آن را با جسم و نمو و حس و نطق در وجود بشر قیاس کرده‌اند. ابی‌حاتم رازی این دیدگاه را نمی‌پذیرد. به‌باور او، در دنیای موالید، بشر جوهر چهارم به‌شمار می‌آید و کلیت جسم او با کلیت جهان متناظر و اعضای او چون استخوان، گوشت، مغز، رگ، خون و شیر با اجزای جهان قابل قیاس است (ابی‌حاتم رازی، ۱۳۸۳: ۴۲-۴۳). اینکه بشر را عالم صغیر گفته‌اند تنها به‌سبب جثه خرد او در برابر عالم بزرگ است و گرنه انسان به‌واسطه روح، که اثری از عالم بالا است، شریف‌تر از عالم کبیر است: «فالبشرُ و إن کانَ أصغرَ جثتهُ مِن کلِّ هذا العالمِ فَهُوَ أكبرُ منهُ فی الشرفِ، لِأنَّهُ قَدْ فُضِّلَ علیه لِاتِّحادهِ بِهذا الجَوهْرِ الشَّرِيفِ الَّذِي هُوَ أَثَرٌ مِن ذلِكَ العالمِ الأعلى وَ هُوَ مُحِيطٌ بِهذا العالمِ» (همان، ۴۴-۴۵). گاه هفت عضو بدن یعنی دست و پاها و پشت و شکم و سر را با اقالیم هفت‌گانه سنجیده‌اند. از منظری دیگر، دوازده عضو بدن یعنی دو دست و دو پا و سر و گردن و پشت و شکم و... را با جزایر دوازده‌گانه مقایسه کرده‌اند. سر تا گردن را مقابل عالم روحانی، از گردن تا پهلو را متناظر با عالم جرمانی یعنی افلاک و از پهلو تا شکم را شبیه عالم جسمانی دانسته‌اند (ابوفراس، ۱۹۴۶: ۶۵-۶۷؛ نیز الداعی عبدان، ۱۹۸۲: ۶۶-۶۷).

تناظر میان عالم صغیر و عالم کبیر در آثار ناصر خسرو بازتاب بسیار وسیعی دارد. «صورت مردم عالم صغیر است و عالم بزرگ ایشان کبیر است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۳). اجزای

عالم کبیر پراکنده است و منفعت آن روشن نیست، مگر آنکه در وجود آدمی به هم برسد تا انسان نمونه‌ای از جهان گردد (همان، ۱۰۳-۱۰۴). «مردم را عالم صغیر خوانند؛ یعنی جهان کهن» (همان، ۲۱۳). همان‌گونه که جهان مادی از چهار عنصر، هفت جرم فلکی و دوازده برج تشکیل شده، جسم آدمی نیز از چهار طبع سودا، بلغم، خون و صفرا و هفت اندام درونی، یعنی مغز و شش و دل و جگر و سپرز و زهره و گرده و دوازده اندام آشکار، یعنی سر و روی و گردن و سینه و شکم و پشت و دو دست و دو ران و دو پای، فراهم آمده است (همان، ۱۶۳-۱۶۴). ناصر خسرو با مدد از باورهای نجومی کهن، به‌ویژه درباب منطقه البروج و جایگاه و خانه‌های اجرام هفت‌گانه در کمر بند برج‌ها، ابعاد تناظر عالم کبیر و عالم صغیر را برشمرده است. عالم همانند پیکر انسان و آفتاب به‌منزله روح اوست. تصور آفتاب به‌منزله روح عالم به‌واسطه تأثیر آن در تغییر فصول و شکوفه درختان و رسیدن میوه‌ها است. ماه با اینکه کوچک‌تر از پنج جرم معروف دیگر است، چون به زمین نزدیک‌تر است و در شب نور آفتاب را به زمین باز می‌تاباند، اهمیت ویژه‌ای دارد. هریک از این دو جرم فلکی یک خانه در منطقه البروج دارند. ده خانه دیگر این کمر بند، میان پنج جرم زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد تقسیم شده است که هر کدام صاحب دو خانه هستند. سرطان خانه ماه و اسد خانه آفتاب است و هریک از این دو، سلطان یک نیمه از فلک به‌شمار می‌آیند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۷۵-۲۷۸). «این هفت ستاره سیاره که مدبران عالم‌اند به‌منزلت دست‌افزاره‌اند مر نفس کلی را از بهر ساختن اشخاص موالید عالم بتأیید عقل کلی» (همان، ۲۷۹). ماه و آفتاب سلطان و پنج کوكب دیگر خادمان آنها به‌شمار می‌آیند. نهایت تلاش آنها، که هدف آفرینش هم هست، ایجاد جسم انسان در زمین است (همان). از یک‌منظر، دل در پیکر آدمی با آفتاب متناظر است؛ زیرا از تأثیر آفتاب حاصل شده و همان‌گونه که آفتاب در میانه آسمان است دل نیز در میانه جسم قرار گرفته است. زندگی عالم وابسته به آفتاب و زندگی انسان وابسته به دل است. طبیعت دل همانند آفتاب گرم و خشک است. مغز که سرد و تر است با ماه متناظر است و از تأثیر ماه در جسم آدمی پدید آمده است. همان‌گونه که در عالم کبیر میان ماه و خورشید پیوستگی است، در جسم آدمی نیز بین مغز و دل ارتباط وجود دارد: «چنانک میان آفتاب و ماه پیوستگیست و اعتدال سردی و تری مغز سر از گرمی و خشکی دل است که بدو پیوسته است، چنانک نور و فعل و جمال مر ماه را از آفتاب است که بدو پیوسته است»

(همان، ۲۸۱). تفکر از دل آغاز می‌شود و نفس که جای آن در مغز است در آن تأمل می‌کند (همان، ۲۸۱-۲۸۲). پنج جرم فلکی دیگر با پنج حس انسان متناظر است:

پنج ستارهٔ رونده مر عالم کبیر را، که مر او را حکما "انسان کبیر" گفتند، به منزلت پنج حواس است مر مردم را که مرو را "عالم صغیر" گفتند، اعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد مرین عالم را به منزلت بینائی و شنوائی و بویائی و چشائی و بساوندیست مر مردم را و چو مردم به جسد فرزند عالم کبیر است و به نفس فرزند نفس کلیست، پس عالم کبیر به مثل جسد نفس کلیست با این آلتها که یاد کردیم (همان، ۲۸۲).

خطی فرضی از فرق سر به پایین جسم آدمی را دو نیمه می‌کند، چنان‌که در هر سوی بدن یک چشم و یک گوش و یک سوراخ بینی و یک دست و یک نیمهٔ دهان قرار می‌گیرد. در این حال، حواس پنج‌گانهٔ آدمی با پنج جرم فلکی تناظر خواهد داشت که هر کدام دو خانه در منطقه البروج دارند:

آلتها این پنج حواس ما بدو قسمت است اندر جسد ما چنانکه آلات آن پنج حواس عالم کبیر نیز بدو قسمت است بر فلک. از بهر آنک حواس ما پنج است و آلات ده است... و کواکب سیاره نیز پنج است و مکان‌هاشان ده است پنج بر جانب آفتاب و پنج بر جانب ماه (همان، ۲۸۶). همان‌گونه که حواس در جسم آدمی خادمان دل و مغزند، این پنج جرم فلکی نیز در خدمت دو سلطان ماه و آفتاب هستند (همان، ۲۸۶-۲۸۸).

ناصر خسرو در بافت‌های متنوعی از نگارهٔ جهان صغیر و جهان کبیر استفاده کرده است. انسان جسمی ضعیف دارد و عمری کوتاه. عالم عظیم و دیرسال است اما از دانایی بهره ندارد:

تو عالم خردی ضعیف و دانا	وین عالم مردی بزرگ و نادان
عمر تو چو تو خرد و عمر عالم	مانند کلان شخص او فراوان
	(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۵۶)

انسان به‌عنوان عالم صغیر با قوهٔ ناطقه اهل چاره و پرسش است و عالم کبیر برای او آفریده شده است:

مردم از ترکیب نیکو خود جهانی دیگر است	مختصر لیکن سخن‌گویست و هم تدبیرگر
پس همی بینی که جز از بهر ما یزدان ما	نافریده‌ست این جهان را، ای جهان مختصر
	(همان، ۱۷۶)
این عالم بزرگ ز بهر چه کرده‌اند؟	از خویشتن بپرس تو ای عالم صغیر
	(همان، ۱۰۳)

سرشت و منشأ و مبدأ دوگانه جسم و جان، دیگر محمل یادکرد مفهوم جهان صغیر کیهین و مهین است:

جهان مهین را به جان زیب و فری جهان مهین
جهان برین و فرودین تویی خود به تن زین فرودین به جان زان برینی
(همان، ۱۶)

با استفاده از تصویر خانه، جهان را خانه مهین خوانده که دو جفت آتش و هوا و آب و خاک در آن ساکن‌اند و انسان را خانه کیهین که سه مهمان یعنی نفس ناطقه، نفس غضبیه و نفس شهوانی در آن سکونت دارند:

یکی خانه کردند بس خوب و دلبر درو همچو خانه بی‌حد و بی‌مر
به خانه مهین در نشانند جفتان به یک‌جا دو خواهر زن و دو برادر...
به خانه کیهین در همیشه سه مهمان ازین دو کیوتر خورد نعمت و بر...
ازیشان یکی کینه‌دار است و بدخو دگر شاد و جوپای خوابست یا خور
سوم‌شان به و مه که هرگز نجوید مگر خیر بی‌شر و یا نفع بی‌ضر
(همان، ۳۰۵-۳۰۶)

تمام اجزای جهان در وجود انسان به‌عنوان ثمر درخت آفرینش تعبیه شده است:

در تن خویش ببین عالم را یکسر هفت نجم و ده و دو برج و چهار ارکان
تابدانی که تو باری و جهان تخم است کیست دهقان تو و جسم تو جز یزدان
(همان، ۴۱۱)

امهات و نبات با حیوان بیخ و شاخند و بارشان انسان
بار مانند تخم خویش بود سر بیابی چو یافتی پایان
(همان، ۲۴۰)

تویی بار درخت این جهان نیز درختی راستی بارت ز گفتار
(همان، ۱۸)

گاه از رهگذر بن‌مایه عالم صغیر و کبیر، جهان مادر بی‌رحم و جسم آدمی فرزند آن قلمداد شده است:

فرزند این دهر آمده‌ست این شخص منکر منظرش چون گربه مر فرزند را می‌خورد خواهد مادرش
(همان، ۲۳۸)

جسم انسان نسخه دهر و در حکم دهر تجسم یافته است:

امروز که مخصوص‌اند این جان و تن من هم نسخه دهرم من و هم دهر مکدر
(همان، ۵۰۹)

زمین کانِ نخست و جسم انسان کانی دیگر درون آن است. روح در کان دوم پرورش می‌یابد:
 آن کان نخستینت نمودم که زمین است وین کان دوم نیست مگر هیکل انسان
 ای گوهر بی‌رنگ بدین کان دوم در رنگی شو و سنگی و ممان عاجز و حیران
 (همان، ۴۸۲)

جهان صغیر (گره کهبین) بودن انسان، از رهگذر قوه اندیشه و سخن محقق می‌شود:

قلم بگیر که سنگ زرت نوک قلم بدو پدید شودمان که تو کهبین گرهی
 (همان، ۳۲۱)

یکی از مباحث مهم در قیاس جهان و موجود جاندار شیوه رشد و کیفیت پدیدآمدن آنها است. مطابق طرح‌واره رشد گیاه از بذر یا رشد حیوان از نطفه، عالم از هیولای نخستین پدید آمده است؛ یعنی هیولا به‌مثابه نطفه نخستین عالم سبب رشد و گسترش عالم از درون شده است. مطابق این دیدگاه، همان‌گونه که جاندار از نطفه پدید می‌آید و به‌تدریج می‌بالد، عالم نیز به‌تدریج از درون رشد کرده تا به‌صورت کنونی درآمده است (ناصر خسرو، ۱۳۹۱: ۱۲۴-۱۲۶). نفس کل سازنده دنیای مادی است. افلاک به‌منزله جسم او، ستارگان ابزارهای او و طبایع چهارگانه هیولی است. نفس کلی از این رهگذر سرای کون و فساد را ساخته است، اما او جسم خود یعنی افلاک را همانند جسم دیگر کائنات نساخته است: «ساختن او مر افلاک را و آنچه اندر وی است نه چون ساختن او است مر نبات را و حیوان را، بلکه ساختن او مر افلاک را چون ساختن نفس مردم است مر جسم خویش را» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۳۶). از این‌منظر، میان نفس کلی و جزئی تناظر جالبی برقرار است. مایه نفس جزئی نطفه پدر و مایه نفس کلی عطایی است که بذر آن در کلمه باری تعالی موجود است. هیچ‌یک به دست‌افزار نیاز ندارند. ماده نفس جزئی طعامی است که به‌واسطه مادر دریافت می‌شود و از لطافت آن طعام، هفت اندام درونی و از کثافت آن گوشت و پوست و استخوان پدید می‌آید. هفت اندام درونی شامل دل، جگر، زهره، سپرز، شش، گرده و مغز به‌منزله آلات نفس برای ساختمان کلی جسم‌اند. ماده نفس کلی، هیولای نخستین، عطای ایزد است که از لطافت آن هفت ستاره زحل، مشتری، مریخ، آفتاب، زهره، عطارد و قمر پدید می‌آید که به‌منزله دست‌افزار نفس کلی برای آفرینش عالم جسمانی‌اند و از کثافت آن جسم افلاک و طبایع پدید می‌آید (همان، ۳۶-۳۹).

۲.۲. تناظر عالم جسمانی و عالم روحانی

برخی از متفکران اسماعیلی دو بخش هستی یعنی عالم روحانی و جسمانی را با هم سنجیده و تناظر و توازی‌های میان این دو را نشان داده‌اند (ابوفراس، ۱۹۴۶: ۶۹-۷۰؛ نیز الدّاعی عبدان: ۱۹۸۲: ۳۸-۳۹)، اما هیچ‌یک به اندازه ناصر خسرو در نشان دادن نظایر دو عالم توفیق نداشته‌اند. از دید ناصر خسرو، میان دو بخش هستی و اجزای آن تناظرهای حیرت‌انگیزی وجود دارد. عالم جسمانی خود دو بخش مهم دارد: «یکی ازو فائده‌دهنده چون عالم جرمانی که افلاک و انجم است و دیگر ازو فائده‌پذیر چون طبایع چهارگانه که زیر افلاک است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۹۹). افلاک به‌مثابه پدر و امهات چهارگانه به‌منزله مادرند. از تأثیر افلاک بر امهات، جماد و نبات و حیوان زاده می‌شود (همان). متناظر با عالم جسمانی، در عالم عقلانی نیز، پدر و مادر و سه فرزند وجود دارد: «دو ازو بمنزلت پدر و مادر و سه ازیشان بمنزلت فرزندان» (همان). ناصر خسرو با استناد به حدیثی از رسول اکرم (ص) که فرموده‌اند: «بینی و بین ربی خمس وسائط جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و اللوح و القلم»، مشابهت‌ها و تناظرهای میان عالم جسمانی و عالم روحانی را توضیح داده است. عقل کل در عالم روحانی - که در زبان دین قلم خوانده می‌شود - متناظر است با آسمان در عالم جسمانی و همانند آسمان محیط است بر عالم. نفس کل نیز که در زبان دین لوح نامیده می‌شود، با زمین در عالم جسمانی متناظر است. همان‌گونه که زمین از آسمان بهره می‌گیرد، نفس کلی نیز از عقل کلی فایده می‌پذیرد (همان، ۱۹۹-۲۰۱). «پیدا شد که آسمان عالم علوی عقل است و زمین عالم علوی نفس» (همان، ۲۰۲).

سه زایش عالم روحانی عبارت است از جد و فتح و خیال^۳ که در لسان دین میکائیل و جبرئیل و اسرافیل خوانده می‌شوند (همان، ۲۰۲-۲۰۳؛ نیز ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). از منابع کهن برمی‌آید که معارضان اسماعیلیه این سه اصطلاح را به سخره گرفته‌اند: «إِنكُمْ عِبْتُمْ عَلینا بالجدِّ و الفتح و الخیال و اظهروتم بها السُّخْرِیة التي بها تجیعون و إليها تدعون و فیها تترددون. ای رذیله فی هذه الأسمای التي تتوجّه نحو المعانی المضمّنه تحتها؟ ألسنتم تقولون بجبرئیل و میکائیل و اسرافیل؟» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۱۶)، درحالی‌که این الفاظ در قرآن کریم به‌کار رفته‌اند (همان، ۱۱۶-۱۲۱).

فی إثبات الجد و الفتح و الخیال: کیف یجدها الجاهد و نری النفس مظهره فی العالم الصغیر آثار ثلاثه فی قابلیتها اعنی النطق و الحس و النمو و هو متکون فی العالم الکبیر، وجب أن یکون ممثول هذه آثاره من ثلاثه کونها حسب قابلیتها (حمیدالدین الکرمانی، ۱۹۸۷: ۲۰۱).

از نگاه ناصر خسرو، جد و فتح و خیال در عالم روحانی با معدن، نبات و حیوان در عالم جسمانی تناظر دارند: «پس جد اندر عالم روحانی برابر است با معادن اندر عالم جسمانی و فتح اندر عالم روحانی برابر است با نبات اندر عالم جسمانی و خیال اندر عالم روحانی برابر است با حیوان اندر عالم جسمانی» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۲). در عالم جسمانی، معدن، نبات و حیوان به ترتیب به دسته‌های گداختنی و ناگداختنی، بارور و بی‌بر، و ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شوند. از این منظر، هر بخش از آنچه یاد شد، با بخش‌هایی از عالم روحانی و عالم جسمانی متناظر است. عالم باثبات روحانی، متناظر است با گوهرهای ناگداختنی در عالم جسمانی که بر یک حال می‌مانند و عالم متغیر جسمانی، همانند گوهرهای گداختنی است که بارها به اشکال مختلف درمی‌آیند. همچنین، عالم روحانی که فایده‌دهنده است متناظر است با نبات بارور و در مقابل، عالم جسمانی چون نبات بی‌بر است (همان، نیز حیدری، ۱۳۹۰: ۱۲۹). عالم روحانی «ماننده است به جانور سخن‌گوی از آنچه مایه او امر خدای است بدان چه عبارت کند از او به کلمه و به "کن". عالم جسمانی ماننده است به حیوان سخن‌ناگوی بدانچه رغبت ستوران و کسانی که بستوران مانند اندروست» (همان). هر کدام از سه حد روحانی، یعنی جد و فتح و خیال، از حد بالاتر فایده می‌پذیرد و آن را به مرتبه پایین‌تر می‌رساند، چنان‌که جد قوت امر را از نفس می‌پذیرد و به فتح می‌رساند و فتح هم آن را به خیال می‌رساند. این سلسله فایده‌بخشی تا مراتب دعوت اسماعیلیه ادامه دارد (همان، ۲۰۲-۲۰۳) که در ادامه در باب آن سخن خواهیم گفت. از منظری دیگر، جد و فتح و خیال با سه منبع نور در عالم جسمانی یعنی آفتاب، ماه و ستارگان و آتش تناظر دارند:

روشنایی اندر عالم از سه اصل است: یکی از آفتاب که او هم گرم است و هم روشن و هم باقی و او بر مثال جدست که فائده از نفس کلی پذیرد که اصل است نه فرع و چون بگذارد مرانرا بفتح گذارد که فرع است نه اصل و دیگر روشنایی اندر عالم از ماه و ستارگان است که ایشانرا روشنایی هست و بقا هست و گرمی نیست و آن بر مثال فتح است که فائده از جد پذیرد و چون بگذارد بفرع گذارد که خیال است. سدیکر روشنایی در عالم از آتش است که او را روشنی و گرمی هست و بقا نیست ولو (ظ: و او) بر مثال خیالست (همان، ۲۰۴).

تناظر سه حد روحانی با قوای انسان چنین است: جد با تأیید متناظر است و فتح و خیال به ترتیب با نیروی شهوانی و قوه ناطقه (همان، ۲۰۵). در عالم محسوس، هفت ستاره نورانی، خورشید و ماه و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد با هفت نور ازلی یعنی ابداع، عقل،

مجموع عقل-عقل و عاقل و معقول-نفس، جد، فتح و خیال تناظر دارند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۰؛ نیز حیدری، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۳۲).

۲.۳. تناظر عالم هستی با عالم دین و کیش اسماعیلی

انسان زبدهٔ آفرینش، آخرین زایش عالم و هدف خلقت به‌شمار می‌آید. از آنجاکه این هدف از رهگذر دین تکمیل می‌شود، دین باید با دنیا مشابه و متناظر باشد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۷۹). انسان به اقتضای سرشت دوگانهٔ خویش به دو نوع غذا نیازمند است. نفس حسی از غذای زمینی، که با کمک افلاک و انجم حاصل شده، پرورش می‌یابد و نفس ناطقه از کلام خدای که امری از عالم روحانی است. اسباب روزی دنیوی بارش باران است، اما روزی معنوی به واسطهٔ خازنان کتاب خدا حاصل می‌شود که در حکم ابرهای رحمت الهی‌اند (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۶۰-۱۶۱). یکی از زمینه‌های مهم ارتباط و نظیره‌سازی میان دین و عالم، تناظر میان اجرام فلکی و انبیا است. اجرام فلکی از جنس آتش‌اند، اما از آتش برتر و پاکیزه‌ترند. آنها بر جهان عناصر تأثیر قاطعی دارند و زایش‌های عالم و رشد موجودات و پرورش جسم انسان وابسته به عنایت آنهاست. این امر با شرف ذاتی انبیا و هدایت مردم و پرورش نفس آنها متناظر است. همان‌گونه که جسم آدمی به معاونت اجرام نورانی فلکی و فعل و انفعالات دنیای فرودین رشد می‌کند، نفس او نیز با تعالیم انبیا پرورش می‌یابد (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۴). شأن انبیا و حکما راهنمایی انسان به سعادت است. این مفهوم سبب شده است که میان انبیا و حکما و اجرام فلکی در عالم هستی تناظر برقرار شود. همان‌گونه که آتش در میان عناصر روشن و بالاتر است و اجرام فلکی نور محض‌اند، انبیا و حکما نیز با اینکه از جنس مردم‌اند پاکیزه و برترند. همچنین، حکم و ارادهٔ انبیا و حکما بر مردم روا است، به‌همان ترتیب که اجرام فلک در جهان عناصر مؤثرند (همان، ۱۶۲-۱۶۴).

همان‌گونه که هریک از جواهر معروف به جرمی از اجرام نورانی فلکی منسوب است و از آن رونق می‌پذیرد، انسان نیز به‌اندازهٔ قابلیت و ظرفیت خویش از انوار عالم روحانی بهره می‌برد (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۰). هفت جوهر معروف با مراتب دعوت اسماعیلی تناظر دارند: و هم‌چنانک جواهر هفت‌اند از زر و سیم و آهن و مس و اریز و سرب و سیماب-مردم را اندر مراتب دعوت نیز هفت منزلت است از رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب (همان). ازسویی، همان‌گونه که خداوند انسان را به هیئت عالم آفریده است، رسول نیز ترکیب دین را مانند جسم آدمی مقرر داشته است. رسول که در عالم دین منزلت آفتاب دارد، در پیکر دین

بهمثابه دل و وصی در حکم مغز است: «رسول اندر جسد دین محلّ دلست که زندگی جسد بدل است و وصی رسول اندر جسد دین محلّ مغز سرست که تدبیر جسد سوی اوست» (همان، ۲۹۰). همان‌گونه که در عالم، آفتاب و ماه هر کدام یک خانه در منطقه البروج دارند، رسول و امام نیز منزلتی در عالم دین دارند. پنج جرم فلکی دیگر هم با پنج مرتبه دعوت اسماعیلی، یعنی امام و باب و حجت و داعی و مأذون، متناظرند. همان‌گونه که هر جرم فلکی دو خانه در منطقه البروج دارد، هریک از این مراتب نیز دارای دو منزلت است:

چنانکه مر هریکی را از این پنج ستاره فلک عالم جسم، دو خانه است: یک منزلت هر یکی از این پنج ستاره عالم دین نگاه‌داشت ظاهر کتاب و شریعت است و کار کردن و دیگر منزلت هریکی طلب کردن تأویل است و شناخت آن و این پنج فرمان‌بردار که زیر دست آفتاب و ماه عالم دین‌اند - بمنزلتهاء حواس‌اند مر خداوندان دین حق را (همان، ۲۹۱).

ادیان شبیه جسم آدمی است. همچنان‌که میان قوای آدمی، علی‌رغم تفاوت و اختلاف در ظاهر، هماهنگی و یگانگی وجود دارد، میان شریعت انبیا نیز با وجود تفاوت و اختلاف وحدت و یگانگی برقرار است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۴۰).

۲.۴. اسباب و علل توجه ناصر خسرو به تناظر

مهم‌ترین دلایل توجه ناصر خسرو به تناظر تشریح آرای جهان‌شناختی و تبیین جایگاه انسان در عالم هستی است. انسان پادشاه عالم هستی، مهم‌ترین آفریده نفس کلی و غایت آفرینش عالم است (ناصر خسرو، ۱۳۹۱: ۱۶۲). ناصر خسرو از انسان با تعبیری چون «بار درخت آفرینش» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۰؛ ۱۳۶۵: ۱۳۶؛ نیز ر.ک: ذبیحی، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۱۷)، «همان خدا در زمین» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۰۷)، «گوهر آسمانی» (ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۶)، و «شهریار جانداران» (همان، ۱۵۰) یاد کرده است. منفعت عالم با وجود انسان تکمیل و هویدا می‌شود: «جزء‌های انسان کبیر که عالم است پراکنده است و منفعت‌های آن پیدا نشود مگر اندر عالم صغیر که مردم است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۳). سلسله آفرینش از ابداع، که با امر الهی و کلمه‌الله یکسان است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۷۷؛ نیز ۱۳۸۴: ۸۹ و ۱۹۱)، آغاز می‌شود و تا خلقت انسان و بازگشت او به نفس کلی ادامه دارد. ابداع صفت خاص خداوند است (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۶)، به معنی «پدید آوردن چیز را نه از چیز» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۱۱). علت همه موجودات است و با معلول خود پیوسته است. نخستین معلول آن عقل است که قوای علت را می‌پذیرد و

منشأ ایجاد کثرات در عالم می‌گردد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۸۹). عقل کلی نخستین‌آفریده در سلسلهٔ آفرینش است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲). از آنجاکه عقل ورای فلک و زمان است، ساکن و باقی است و حرکت و فنا در ساحت آن راه ندارد (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۵۳ و ۲۱۳-۲۱۵). تمام کائنات از عقل سرچشمه می‌گیرد و به آن بازمی‌گردد (همان، ۱۶۲):

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

عقل زنده و لطیف، اما متناهی و کرانه‌مند است. او مقهور ارادهٔ حق در اظهار توانایی و رساندن فایده به مراتب پایین‌تر از خود است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۴۰ و ۲۸۹). عقل کلی با اندیشیدن در ذات خویش نفس کلی را پدید می‌آورد (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۲). نفس کلی که جوهری لطیف از جوهر فرشتگان است (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۱۷۵)، جسم نیست و تأثیر آن از اطراف عالم به مرکز خاک می‌رسد و افلاک و اجرام فلکی به‌مثابهٔ دست‌افزارهای اوست (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۴). نفس کلی از سوی بالا با عقل کلی و از سمت پایین با عالم ماده مرتبط است. از عقل تأیید می‌گیرد و با شوق و حرکت، جهان مادی را پدید می‌آورد. عقل کلی به‌منزلهٔ قلم و نفس کلی به‌مثابهٔ لوح است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۱). از این دو اصل اساسی سه فرع روحانی جد و فتح و خیال پدید می‌آید. ابداع، عقل کلی، جوهر عقلی، یعنی عقل و عاقل و معقول، نفس، جد و فتح و خیال انوار ازلیه به‌شمار می‌آید (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). هر حد روحانی از حد بالاتر تأثیر می‌پذیرد و به حد پایین‌تر فایده می‌رساند. افاضهٔ خیر تا مراتب آیین اسماعیلی ادامه می‌یابد؛ جد از نفس فایده می‌پذیرد و فتح از جد و خیال از فتح. خیال به ناطق فایدهٔ معنوی می‌رساند و این فواید و تأییدات به‌ترتیب به دیگر مراتب دعوت یعنی وصی، امام، باب و حجت می‌رسد «و مر تأیید را از حجت گذر نیست و فرود ازو پذیرندگان مر فرمان را بشرح توانند پذیرفتن نه برمز» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۲۰۳). در عالم جسمانی، پیوسته کسی وجود دارد که از تأیید عالم بالا برخوردار شود و آن‌کس یا پیامبر است یا وصی یا امامی از فرزندان او «و جز این سه‌تن اندر عالم جسمانی کسی از عالم علوی تأیید نپذیرد» (همان، ۲۰۴).

منشأ و مبدأ نفس انسان، نفس کلی است. نفس انسان از رهگذر کاربست شریعت و کسب دانش صورتی عقلانی می‌یابد و به منشأ خویش بازمی‌گردد. پیوند نفس جزئی با نفس کلی و اتصال نفس کلی با عقل کلی هدف و غایت آفرینش است؛ به‌همین دلیل، نزد ناصرخسرو

بهشتِ حقیقی عقل است که مبدأ و مقصد کل هستی به‌شمار می‌آید. انسان برای رسیدن به مقام مطلوب از عنایت و یاری عالم علوی برخوردار است. عقل و پیامبران عطایای عالم روحانی برای کسب سعادت انسان به‌شمار می‌آیند. علاوه بر برخی نشانه‌ها در وجود انسان، عالم جسمانی و کتاب خدا راهنمای او در بازگشت به مبدأ خویش و رسیدن به سعادت‌اند. انسان عالم صغیر و عالم انسان کبیر است. آنچه در وجود انسان وجود دارد در عالم محسوس نیز پیدا می‌شود و آنچه در عالم محسوس یافت می‌شود در عالم علوی نیز وجود دارد. خداوند عالم پیدا را دلیل عالم پنهان و آفرینش جسمی را نشان و نمونه‌ای از آفرینش نفسی و بنیاد دین را بر مثال آفرینش دنیا قرار داده است تا انسان از آفرینش پیدا بر پنهان و از جسم بر نفس و از دنیا بر دین و از دین بر یگانگی خداوند رهنمون شود (همان، ۲۱؛ نیز ۱۳۶۳: ۱۵۴). عالم مصداق نظام احسن است. تمام مراتب در جهت حکمتی و چون نشانه‌ای برای یاری انسان آفریده شده‌اند. نظام احسن ایجاب می‌کند که وجود آدمی و جهان جسمانی نشان و نمونه‌ای از عالم روحانی باشد تا آدمی با شناخت خویش و عالم جسمانی، جهان علوی را بشناسد. «بر حکمت الهی بواسطت عقل و نفس کلی واجب آید که این مصنوع که عالم است بغایت احکام و کمال باشد و ما را غایت کمال خلقت عالم از کمال خلقت خویش معلوم شود» (همان، ۲۸۲-۲۸۳). «واجب آید که این عالم - که جسد مردمست او را فرزند- هم بدین صورت باشد که صورت این فرزند اوست، از بهر آنک هر چیزی را فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی» (همان، ۲۸۳).

۳. نتیجه‌گیری

در منظومه فکری ناصر خسرو، تناظر جایگاه ویژه‌ای دارد و در ساحت‌های مختلفی طرح شده است. گسترده‌ترین نمود تناظر در آثار او سنجش انسان به‌منزله جهان صغیر با عالم یعنی انسان کبیر است. نخستین سرچشمه چنین سنجشی به اساطیر برمی‌گردد. در اساطیر بسیاری از ملل، اجزای جهان از اعضای غولی آغازین ساخته می‌شود. در آرای حکمی و فلسفی کهن نیز جهان موجودی زنده تلقی می‌گردد و با انسان سنجیده می‌شود. مفهوم عالم صغیر و عالم کبیر، که در پارهای از متون حکمی و عرفانی نیز به آن توجه شده است، در میراث اسماعیلیه به‌ویژه در آثار متفکرانی چون حمیدالدین کرمانی و ابی‌حاتم رازی بازتاب وسیعی دارد. ناصر خسرو میان جسم آدمی و اجزای جهان پیوندهای متعددی برقرار می‌کند. جهان

مادی از چهار عنصر، هفت جرم و دوازده برج فلکی تشکیل شده است که با چهار طبع، هفت اندام درونی و دوازده اندام آشکار انسان تناظر دارد. آفتاب و ماه با دل و مغز و و پنج جرم دیگر با پنج حس آدمی متناظرند. از جهت رشد و بالش نیز جهان همانند جسم موجود زنده است و از درون خود را می‌سازد. دیگر زمینه مهم تناظر در آثار ناصر خسرو، تناظر عالم روحانی با عالم جسمانی است. عقل، نفس، جد و فتح و خیال با آسمان و زمین و جماد و نبات و حیوان متناظرند. هفت جرم نورانی آسمان نیز با هفت نور ازلی یعنی ابداع، عقل، مجموع عقل و عاقل و معقول، نفس، جد، فتح و خیال تناظر دارند. همچنین، میان دین اسلام و به‌طور خاص کیش اسماعیلی با هستی‌تناظرهای عجیبی برقرار می‌شود. انبیا از جهت‌های مختلف با اجرام نورانی فلک تناظر دارند. افلاک جسم آدمی را ایجاد می‌کنند و انبیا روح او را می‌پرورند. میان اجرام فلکی و هفت کانی معروف با مراتب دعوت اسماعیلی نیز شباهت و ارتباط‌های عجیبی برقرار است. هدف ناصر خسرو از توجه ویژه به تناظر، تبیین منظومه فکری خویش، تشریح باورهای جهان‌شناختی و بیان نسبت‌های مختلف انسان و جهان است. از نگاه او، هستی با تمام ساحت‌ها و مراتب مختلف، مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته و واحد است که از یک نقطه آغاز می‌شود، بسط می‌یابد و سرانجام به وحدت آغازین بازمی‌گردد. در مراتب طولی، جهان به دو بخش روحانی و جسمانی تقسیم می‌شود که هر یک درعین داشتن ویژگی‌های خویش، از جهت‌های مختلف با دیگری مشابهت دارد. دین و به‌طور خاص کیش اسماعیلی نیز به‌منزله محملی برای تفسیر هستی و راه رسیدن انسان به سعادت، در عرض جهان قرار دارد و از جهات گوناگون با آن مشابهت است. میان انسان، جهان و کیش اسماعیلی از منظر مراتب و ساحت، اعضا و جوارح، قوای ظاهری و باطنی و مراتب گوناگون، مشابهت‌ها و ارتباط‌های متعدد و مختلفی برقرار است.

پی‌نوشت

۱. در اسطوره‌های بین‌النهرین، آسمان و زمین از پیکر تیامت آفریده می‌شود (ژبران و همکاران، ۱۳۸۴: ۶۲؛ نیز مک‌کال، ۱۳۹۳: ۷۸-۷۹). در اساطیر هند، آسمان، ماه، خورشید و هوا از اعضای غولی به نام پوروشه پدید می‌آید (ایونس، ۱۳۸۱: ۴۶). بنابر اساطیر اسکانندیناوی، آسمان، زمین، صخره، دریا، ریگ، و گیاه از اجزای غولی به نام یمیر ساخته می‌شود (دیویدسون، ۱۳۸۵: ۱۹۹). در تمام این گزارش‌ها محور و اساس بحث سنجش انسان و جهان است.

۲. در آموزه‌های مانوی، مهرایزد ده آسمان و هشت زمین را از تن دیوان شکست خورده می‌آفریند (اسماعیل پور، ۱۳۸۷: ۶۳). در کیش مانوی، جسم انسان همانند عالم کبیر از آب و باد و خاک و آتش پدید آمده و آتش بالاترین عنصر آن به‌شمار می‌آید. نمود آتش در عالم کبیر، در هیئت اجرام نورانی فلکی و در جسم آدمی به‌صورت نطفه است که سرانجام در هیئت روح به اصل خود در افلاک می‌پیوندد (ویدن گرن، ۱۳۹۰: ۷۹). بخش سیزدهم بندهشن با عنوان «تن مردمان بسان گیتی» به بیان مشابهت انسان و جهان پرداخته است (فرنخ‌دادگی، ۱۳۹۰: ۱۲۳-۱۲۶). در گزارش یادشده «انسان با کیهان سنجیده می‌شود و کیهان با انسان» (موله، ۱۳۹۵: ۴۴۸). در مینوی خرد، آب و زمین به خون در تن آدمی تشبیه شده است (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۳۲). بنابر برخی مطالب بندهشن بزرگ و زادسیرم، زمین، دریا، گیاهان و آتش به‌ترتیب از استخوان، خون، موی و جان گیومرث ساخته شده است (کریستن‌سن، ۱۳۸۹: ۴۷).

۳. جد و فتح و خیال از مصطلحات رایج در آثار داعیان اسماعیلی است که در تبیین باورهای جهان‌شناختی آنها نقش مهمی دارد (ناصر خسرو، ۱۳۹۰: ۷۱ و ۷۸؛ ابوفراس، ۱۹۴۶م: ۹۶؛ الداعی عبدان، ۱۹۸۲م: ۱۰۱-۹۸).

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷). *ده رساله مترجم*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- ابوریحان بیرونی (۱۳۵۸). *تحقیق ماللهند*. ترجمه منوچهر صدوقی‌سها. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابوفراس، شهاب‌الدین (۱۹۴۶). *الایضاح*. تصحیح عارف تامر. بیروت: المطبعة الکتولیکیه.
- ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن‌احمد (۲۰۰۰). *کتاب الافتخار*. حقه و قدم له اسماعیل قربان و حسین پوناوالا. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- ابی حاتم الرازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳). *کتاب الاصلاح*. به‌اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.
- اروین، ترنس (۱۳۸۰). *تفکر در عهد باستان*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: قصیده.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷). *اسطوره آفرینش در آیین مانوی*. تهران: کاروان.
- افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- اولیری، دلِیسی (۱۳۷۴). *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ایونس، ورنیکا (۱۳۸۱). *اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بریه، امیل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*. ترجمه علی‌مراد داوودی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۰). *کتاب الریاض*. تحقیق عارف تامر. بیروت: دارالثقافه.
- حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۶۷). *راحه‌العقل*. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس.
- حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۸۷). *مجموعه رسائل الکرمانی*. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: مؤسسه الجامعیه للدراسات.

حیدری، فاطمه (۱۳۹۰). عالم صغیر و عالم کبیر در آثار منثور ناصر خسرو. *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*. سال پنجم. شماره ۲۴: ۱۱۹-۱۴۴.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین. الداعی عبدان (۱۹۸۲). *شجره‌الیقین*. تحقیق عارف نامر. بیروت: دارالآفاق الجدیده.

دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه‌روز.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: لغت‌نامه.

دیویدسون، هیلدر دریک الیس (۱۳۸۵). *شناخت اساطیر اسکاندیناوی*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

ذبیحی، رحمان (۱۳۹۶). *جست‌وجو در سرچشمه‌ها و تحلیل بن‌مایه درخت در آثار ناصر خسرو. زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌وپنجم. شماره ۸۲: ۱۱۳-۱۳۱.

راسل، دیوید (۱۳۵۱). *فلسفه غرب*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین.

رسائل اخوان‌الصفاء (۱۳۰۵). قسم دوم. به سرمایه نورالدین حیواخان. بمبئی: مطبعة نخبه‌الآخبار.

ژیران، فلیکس؛ لاکوته، جی؛ و دلاپورت، لویی ژوزف (۱۳۸۴). *اساطیر آشور و بابل*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: کاروان.

غالب، مصطفی (۱۹۶۵). *تاریخ الدعوة الاسماعیلیه*. بیروت: دارالاندلس.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۰). *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: علمی و فرهنگی.

فریغ‌دادگی (۱۳۹۰). *بندهش*. گزارنده: مهرداد بهار. تهران: توس.

قدرت‌اللهی، احسان و مهدی فرحناکی (۱۳۹۰). *تناظر عالم صغیر و عالم کبیر از نگاه حکیم افضل‌الدین کاشانی*. اندیشه دینی. شماره ۴۰: ۲۹-۵۰.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*. جلد اول. ترجمه سید جلال‌الدین مجتوی. تهران: سروش و علمی فرهنگی.

کرمانی، طوبی (۱۳۸۲). *انسان کبیر و عالم صغیر در اندیشه ملاصدرا*. *خرندنامه صدر*. شماره ۳۲: ۱۹-۲۷.

کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۹). *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

کسانی، مریم؛ ذبیحی، رحمان؛ و اسدی، علیرضا (۱۴۰۰). *جست‌وجو در سرچشمه‌های تصاویر جسم و جان و تحلیل آنها در آثار ناصر خسرو. زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌ونهم. شماره ۹۰: ۲۲۳-۲۴۶.

گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه یونان*. ترجمه مهدی قوام‌صفری. تهران: فکر روز.

گردد، یوستین (۱۳۸۳). *دنیای سوفی*. ترجمه حسن کامشاد. تهران: نیلوفر.

گمپرتس، تنودرو (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱). *تفکر یونانی، فرهنگ عربی*. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- لیندبرگ، دیوید سی (۱۳۷۷). *سرآغازهای علم در غرب*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: علمی و فرهنگی.
- مک‌کال، هنریتا (۱۳۹۳). *اسطوره‌های بین‌النهرینی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- موله، ماریان (۱۳۹۵). *آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان*. ترجمه محمد میرزایی. تهران: نگاه معاصر.
- مینوی خرد (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی. به کوشش زاله آموزگار. تهران: توس.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*. تصحیح هانری کرین و محمد معین. تهران: طهوری.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۵). *دیوان*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۰). *گشایش و ره‌ایش*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴). *خوان‌الاخوان*. تصحیح و تحشیه علی قویم. تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۰). *وجه دین*. با مقدمه تقی ارانی. تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۱). *زاد‌المسافرین*. تصحیح و تحشیه محمد بذل الرحمن. تهران: اساطیر.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۰). *مرصاد‌العباد*. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۹). *الانسان‌الکامل*. تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.
- ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۰). *مانی و تعلیمات او*. ترجمه زهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.

References in Persian

- Abihātām al-Rāzi, Ahmad bin Hamdān (2004). *Kitāb al-Islāh*. With the effort of Hassan Minouchehr and Mehdi Mohaghegh. Tehrān: Institute of Islamic Studies, University of Tehrān and McGill University. [In Persian]
- Abu al- Ferās, Shahāb Al-ddin (1946). *Al-Izāh*. Ed. by Āref Tāmer. Beirut: Almatba' a Al-Katulikia. [In Arabic]
- Abu Reyhān Biruni (1979). *Tahghigh Malalhend*. Trans. By Manouchehr Sadoughi Sohā. Tehrān: Motāleāt va Tahghighāt-e Farhangi. [In Arabic]
- AbuYaghub Al-Sajestāni, Eshagh Ibn Ahmad (2000). *KetābAl-Eftekhār*. Edit and Introduction by Ismāil Qurbān and Hussain Poonawalla. Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islami. [In Arabic]
- Al-Dā'i Abdān (1982). *Shajarah Al Yaqin*. Āref Tāmer's Research. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadidah. [In Arabic]
- Bréhier, Emile (1995). *The History of Philosophy*. Translated by Ali-Morād Dāvoudi. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [In Persian]

- Christensen, Arthur (2010). *The types of the first man and the first king in the legendary history of Iranians*. Translated by Jhilā Āmouzgār and Ahmed Tafazzoli. Tehrān: Cheshmeh. [In Persian]
- Copleston, Frederick Charles (2001). *A History of Philosophy*. 1st vol. Translated by Seyyed Jalāluddin Mojtavavi. Tehrān: Soroush and Cultural Science. [In Persian]
- Daftari, Farhād (2007). *Ismaili History and Beliefs*. Translated by Fereydon Badrei. Tehrān: Farzānruoz. [In Persian]
- Davidson, H. R. Ellis (1996) *Scandinavian Mythology*. Translated by Bajlān Farrokhi. Tehrān: Asātir. [In Persian]
- Dehkhodā, Ali Akbar (1998). *Loghatnāme*. Under the supervision of Mohammad Moin and Seyyed Jaafar Shahidi. Tehrān: Loghatnāme Publications. [In Persian]
- Farnbagdādegi (2011). *Bundahishn*. Reporter: Mehrdad Bahār. Tehrān: Tous. [In Persian]
- Ghālib, Mustafā (1965). *Tarikh al-Daawa al-Isma'iliyah*. Beirut: Dār al-Andalus. [In Arabic]
- Ghazāli, Abu Hamed Mohammad (2011). *Kimiyā-ye Sa'ādat*. Hossein Khadiy jam's Efforts. Tehrān: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Gomperz, Theodor (1996). *Greek Thinkers*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehrān: Khārazmi. [In Persian]
- Gorder, Jostein (2004). *Sophie's World*. Translated by Hassan Kāmshād. Tehrān: Niloufar. [In Persian]
- Gutas, Dimitri (2011). *Greek Thought, Arabic Culture*. Translated by Mohammad Saeed Hanāee Kāshāni. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgahi. [In Persian]
- Guthrie, W. K. C. (1996/7). *History of Greek Philosophy*. Translated by Mehdi Gavām Safari. Tehrān: Fekr-e Rouz. [In Persian]
- Guthrie, W. K. C. (1998/9). *History of Greek Philosophy*. Translated by Mehdi Gavām Safari. Tehrān: Fekr-e Rouz. [In Persian]
- Hamid Al-Din Al-Kermāni, Ahmad bin Abdullāh (1960). *Kitāb al-Riyād*. Āref Tāmer's Research. Beirut: Dār al-Thaqāfeh. [In Arabic]
- Hamid al-Din al-Kermāni, Ahmad bin Abdullah (1967). *Rāha al-Aql*. Mostafā Ghālib's Research. Beirut: Dār al-Andalus. [In Arabic]
- Hamid al-Din al-Kirmāni, Ahmed bin Abdallah (1987). *Al-Kirman Collection of Letters*. Mostafā Ghālib's Research. Beirut: University Institute for Studies. [In Arabic]

- Heydari, Fātemeh (2011). The Little World and the Great World in Nāsser Khosrow's Prose Works. *Pazhuhesh-Nameh-ye Zabān va Adab-e Fārsi (Gohar-e Gouya)*. 5th year No. 24: 119- 144. [In Persian]
- Ibn Arabi, Mohi-Alddin (1988). *Dah Resale-ye Motarjem*. Preface, Edition and Appendices by Najib Māyel Heravi. Tehrān: Mulā. [In Persian]
- Ions, Veronica (2002). *Indian Mythology*. Translated by Bajelān Farokhi. Tehrān: Asātir. [In Persian]
- Irwin, Terence (2001). *Classical Thought*. Translated by Mohammad Saeed Hanāee Kāshāni. Tehrān: Qasidah. [In Persian]
- Ismāilpour, Abulqāsem (2008). *The Myth of Creation in Māni Religion*. Tehrān: Kārvān. [In Persian]
- Kasāee, Maryam; Zabihi, Rahmān and Asadi, Alirezā (1400). Searching for the sources of images of body and soul and their analysis in the works of Nāsser Khosrow. *Persian language and literature of Khārazmi University*, year 29, number 90: 223-246. [In Persian]
- Kermāni, Toubā (2003). A great man and a small world in Mulla Sadra's thought. *Kheradnāme-ye Sadrā*. No. 32: 19-27. [In Persian]
- Khorāsāni, Sharafuddin (1971). *The first Greek philosophers*. Tehrān: Pocket Books in Collaboration with Franklin. [In Persian]
- Rasāel of Akhwān al-Safā* (1926). Second Part. Financed by Nouruddin Jivākhān. Bamba'i: Nakhba Al-Akhbar Press. [In Arabic]
- Lindberg, David C. (1996). *The Beginnings of Western Science*. Translated by Fereydon Badrei. Tehrān: Elmi Farhangi. [In Persian]
- McCall, Henrietta (2013). *Mesopotamian Myths (Legendary Past Series)*. Translated by Abbās Mokhber. Tehrān: Markaz. [In Persian]
- Minuy-e Kherad* (2012). Translated by Ahmad Tafazzoli. With the efforts of Jhāleh Āmouzgār. Tehrān: Tous. [In Persian]
- Moleh, Marijan (2015). *Ritual, myth and cosmology in ancient Iran*. Translated by Mohammad Mirzāei. Tehran: Negāh-e Mo'āser. [In Persian]
- Najmuddin Razi, Abdullāh bin Mohammad (2001). *Mersād al-Ebād*. Ed. by Mohammad Amin Riāhi. Tehrān: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Nasfī, Azizuddin (2010). *Al-Ensān-al-Kāmel*. Ed. by Marijan Mole. Tehrān: Tahouri. [In Persian]
- Nāsser Khosro (1984). *Jāme'-ul-Hekmatain*. Ed. by Henry Corbin and Mohammad Moeen. Tehrān: Tahouri. [In Persian]

- Nāsser Khosro (1986). *Diwān*. Ed. by Mojtabā Minovi and Mehdi Mohaghegh. Tehrān: University of Tehrān. [In Persian]
- Nāsser Khosro (2001). *Goshāyesh va Rahāyesh*. Ed. by Saeed Nafisi. Tehrān: Asātir. [In Persian]
- Nāsser Khosro (2005). *Khān al-Akhavān*. Edition and Explanation by Ali Qayim. Tehrān: Asātir. [In Persian]
- Nāsser Khosro (2011). *Wajh-e Din*. With introduction of Taghi Arani. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Nāsser Khosro (2012). *Zad al-Musafrin*. Edition and revised by Mohammad Bazl Rahman. Tehran: Asatir.
- O'Leary, De Lacy (1995). *Transferring Greek sciences to the Islamic world*. Translated by Ahmad Ārām. Tehrān: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi. [In Persian]
- Plato (2001) *The course of Plato's works*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehrān: Khārazmi. [In Persian]
- Qodratullāhi, Ehsān and Farahnāki, Mehdi (2011). The Correspondence of the Small World and the Great World from the perspective of Hakim Afzaluddin Kāshāni. *Religious thought*. No. 40: 29-50. [In Persian]
- Russell, David (1972). *Western Philosophy*. Translated by Najaf Daryābandari. Tehrān: Pocket Books in Collaboration with Franklin. [In Persian]
- Widengren, Geo (2011). *Māni and His Teachings*. Translation of Nozhat Safā-ye Isfahāni, Tehrān: Markaz. [In Persian]
- Zabihi, Rahmān (2016). Searching the Sources and Analysis of The Theme of The Tree in The Works of Nasser Khosrow. *Persian Language and Literature of Khārazmi University*. 25th Year. Number 82: 113-131. [In Persian]
- Zhiran, F.; Lacute, J.; and Delaporte, L (2005). *Mythology of Assyria and Babylon*. Translated by Abulqāsem Ismāilpour. Tehrān: Kārvān. [In Persian]