

برابر واژه های فارسی
کلامی - فلسفی
در آثار منشور ناصر خسرو



نویسنده: دکتر فاطمه حیدری

بہ نام خدا

برابر واژه‌های فارسی کلامی - فلسفی
در آثار منشور ناصر خسرو

نویسنده:

دکتر فاطمه حیدری



سرشناسه	: حیدری، فاطمه، ۱۳۴۱ -
عنوان و نام پدیدآور	: برابر واژه‌های فارسی کلامی - فلسفی در آثار منشور ناصر خسرو / مولف فاطمه حیدری.
مشخصات نشر	: تهران : انتشارات زوار، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری	: ۲۶۰ ص.
شابک	: 978-964-401-595-3
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
موضوع	: ناصر خسرو، ۳۹۴ - ۴۸۱ ق. -- واژه‌نامه‌ها
موضوع	: Naser Khosrow -- Dictionaries
موضوع	: نشر فارسی -- قرن ۵ق.
موضوع	: Persian prose literature -- 11th century
موضوع	: نشر فارسی -- قرن ۵ق. -- تاریخ و نقد
موضوع	: Persian prose literature -- 11th century -- History and criticism
رده بندی کنگره	: ۴۷۷۴۲PIR
رده بندی دیویی	: ۸۲۲/۸۴۸
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۴۶۵۶۰۱



انتشارات زوار

□ برابر واژه‌های فارسی کلامی - فلسفی در آثار منشور ناصر خسرو □

□ نویسنده: دکتر فاطمه حیدری □

□ صفحه‌آرایی: مریم جهانتاب □

□ ناظر چاپ: فرناز کریمی □

□ نوبت چاپ: اول - تابستان ۱۴۰۰ □

□ شمارگان: ۱۱۰ نسخه □

□ چاپ و صحافی: موژان □

□ شابک: ۳-۵۹۵-۴۰۱-۹۶۴-۹۷۸ □

□ تهران؛ خیابان انقلاب؛ خیابان دوازدهم فروردین؛ نبش شهیدنظری؛ پلاک ۲۷۸ □

□ تلفن: ۰۳-۶۶۴۶۲۵۰۳-۶۶۴۸۳۴۲۳-۶۶۴۸۳۴۲۴ □

قیمت: ۷۸۰۰۰ تومان

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۲۹	برابر واژه‌های فارسی کلامی - فلسفی
۲۴۳	فهرست برابر واژه‌ها
۲۵۸	منابع

مقدمه

قطع ارتباط با دانش پیشینیان آثاری زیان‌بخش بر دانسته‌های امروزی خواهد گذاشت. هیچ دانشی بدون اتکا به دانش پیشینیان شتاب نمی‌گیرد که آزموده را دوباره آزمودن خطاست و اندیشه‌ی خلاً علمی در پیشینه‌ی اقوام، آنان را به بی‌هویتی رهنمون خواهد شد، بنابراین احیای پژوهش‌ها و یافته‌های دانشمندان قدیم، سرمایه‌ی عظیم زبانی، فکری و علمی را افزایش می‌بخشد و بازخوانی و بازنگری میراث بر جای مانده‌ی فرهنگ و آراء پیشینیان و دسته‌بندی علمی آن بر پیشرفت دستگاه اندیشگانی و علمی و روش شناختی و تکامل دانش امروز تأثیر خواهد گذاشت. نام اندیشه‌مندان بزرگی چون سیبویه، فارابی، ابن سینا، جلال‌الله زمخشری، عبدالقاهر جرجانی، سراج‌الدین سجاک، سعدالدین مسعود تفتازانی، شمس‌الدین محمد بن قیس رازی و ابوالحسن سعید بلخی که به دفعات در منابع مختلف از آنان یاد می‌شود گواه وجود جریان‌ی مبتنی بر تکوین دانش زبان و سنت زبان‌شناسی بوده است. ناصر خسرو قبادیانی بلخی (۴۸۱-۳۹۴ ه.ق) از دانشمندانی به شمار می‌رود که کم‌تر درباره‌ی نظرات وی درباره‌ی زبان مطالعه و کم‌تر به کوشش وی در جهت ساختن و احیای واژه‌های فارسی به جای واژه‌ها و اصطلاحات عربی علوم عقلی و نقلی پرداخته شده است و پویایی وی درباره‌ی کاربرد واژه‌های فارسی و در نتیجه توانمندی و قابلیت زبان فارسی در به کارگیری اصطلاحات علمی مغفول و نادیده گرفته شده است. چیرگی حکیم ناصر خسرو قبادیانی بلخی را بر دو زبان فارسی و عربی در میان سخنان وی می‌توان یافت:

حکمت همی مرتّب و دیوان کنم

این فخر بس است که مرا به هر دو زبان

گه رودکی و گاهی حسان کنم

جان را ز بهر مدحت آل رسول

(ناصرخسرو، ۱۳۸۷: ق ۱۷۷/۲-۵۱)

وی بیان و زبان توانمندش را وقف تبیین اندیشه‌های اسماعیلی کرده، قیمتی در لفظ دَری را در پای پادشاهان غزنوی و سلجوقی نمی‌ریزد و واقف است که سخنش مایه‌ی مباهات میر و وزیر است. وی زبان را

در خدمت دین، مذهب، مدح پیامبر، امامان و خلفای فاطمی در می‌آورد و به میزان دانش خود درباره حکمت اسماعیلیه آگاهی دارد و به تیزی و نفوذ سخن خود در تبلیغ آموزه‌های مذهبی آگاه است:

به پیکان ســــخن بر پیش دانا زبانست تیر بس لیهات سوفار

(همان: ۱۹/۹)

زبان وی از جهت ویژگی‌های صرفی و نحوی دنباله دوره سامانی است و کهنگی‌های زبان را در سخنان او می‌توان دید. ناصر خسرو هم در «جامع‌الحکمتین» و هم در «زادالمسافرین» به موضوع زبان و زبان‌شناسی توجه کرده و خردگرایی وی با توجه به پیروی از مذهب شیعه، او را از نگرستن ظاهر به نگرستن باطن سوق داده است. حکیم بلخ در آثار خویش حتی در «وجه دین» که درباره فقه و تکالیف شریعتی نوشته است با نگاهی دیگر به بایست‌ها و نابایست‌های شرعی نگرسته و تأویل هر یک از مباحث فقهی را با استدلال خاص خویش بیان کرده است. در «جامع‌الحکمتین» در فصلی از کتاب با نام «اندر تعریف من» به دو نکته که اساس جهان‌بینی خردگرایانه او را تشکیل می‌دهند می‌پردازد و به بهره‌مندی نوع بشر از گوهر «عقل» که برخاسته از «نفس» انسان است و توانایی «سخن گفتن» به فرمان آن صورت می‌گیرد، اشارت می‌کند. ناصر خسرو جایگاه ویژه‌ای برای «معنی» قائل می‌شود و آن را از وجوه تمایز انسان از سایر حیوانات می‌شمارد:

«اندر ما معنی هست که آن خاصه ما راست، و منی هر کسی از ما بدانست، و این فعل‌ها و قول‌ها از آن معنی همی پدید آید با بکار بستن او مرین آلتها را که اندر ترکیب اوست و مر حیوانات را معنی نیست» (همان، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

به عقیده وی توانایی سخن گفتن یا «نطق» صفت جوهری و ذاتی نوع بشر و مربوط به قوه ادراک و فاهمه و متعلق به دنیای مقولات است. نگاه او به زبان، نگاهی خردگرایانه است. وی به شیوه علمای علم منطق، آدمی را «زنده سخن‌گوی» می‌خواند: «حد مردم آنست که گویم زنده‌ایست سخن‌گوی میرنده» (همان: ۸۵). از منظر او انسان زنده گوینده‌میرنده، غرض نهایی خداوند از آفرینش عالم به شمار می‌رود: «چون غرض آفریدگار به آفرینش عالم جسمانی نازنده، مردم بود که زنده گوینده‌میرنده است، غرض او به آفرینش عالم روحانی پدید آوردن صورت زنده‌نامیرنده دانا بود» (همان، ۱۳۵۹: ۲۴).

نطق صفت جوهری نفس ناطقه یا جان سخن‌گو، امری مفهوم و معقول است نه محسوس: «عقل جزوی اندر ما اثرست از عقل کلی و نطق اعنی سخن گفتن اندر ما اثر است از نفس کلی» (همان: ۱۷۹) و برتری آن را بر «قول» و «کلام» این گونه بیان می‌دارد که مادامی که قوه نطق در کودک به فعل در نیامده و جهت انسانی او کامل نیست (همان، ۱۳۶۳: ۱۸۶). وی صورت زبانی یا به تعبیر دیگر ماده‌روساختی «صوت» و «نوشتار» را شکل به فعلیت درآمده قوه نطق می‌داند و از نگاه او قوه نطق «قوتی است از قوت‌ها» نفس انسانی که مردم بدان قوت معنی را - که اندر ضمیر او باشد- با آواز و حروف و قول بدیگری بتواند رسانیدن» (همان: ۱۸۵).

در اندیشه ناصر خسرو «نطق» صفت ذاتی نفس ناطقه، با زبان در مفهوم عام و اجتماعی آن ارتباط دارد و در میان حیوانات، تنها نوع بشر فارغ از خردی و کلانی و نژاد و ملیت و مذهب از آن برخوردار

است: «پس نطق نه تازی است نه پارسی، نه هندی و نه هیچ لغتی، بل قوتی است از قوت‌ها و نفس انسانی که مردم بدان قوت معنی را که اندر ضمیر او باشد، به آواز و دف و قولی به دیگر بتواند رسانیدن. پس مر آن قوت را کاین فعل از او آید، نطق گفتند حکماء دین و فلسفه» (همان: ۱۸۴ - ۱۸۵) ناصر خسرو خصیصه زبان را ذاتی آدمی می‌شمارد آن جا که آن را «نطق سخن دانسته باشد و ناگفته» (همان: ۱۸۷) ذکر و مفهوم اندیشیدن را از آن اراده می‌کند و از صدا و آواز که سایر جانوران نیز دارند جدا می‌سازد، از آن رو که نطق و منطق آواز و صدا ندارد ولی قول و کلام آواز و صدا دارد. (همان: ۱۸۶) وی زبان را بخشش و عطای الهی می‌داند: «نطق مر او را عطای الهی است، جوهری» (همان، ۱۳۸۵: ۱۵). گفتار و نوشتار نمود و تحقق زبان به عنوان یک توانایی ذهنی است. گفتار ریشه در ذات و طبیعت انسانی دارد، حال آن که خاستگاه نوشتار اجتماع و فرهنگ است و برای ثبت و ضبط زبان گفتاری مورد استفاده قرار می‌گیرد و ناصر خسرو به این نکته تصریح می‌کند: «کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی» (همان).

حکیم بلخ پیرو فرقه اسماعیلیه که با نام «باطنیان» مشهورند، نگاهی دو قطبی به جهان و پدیده‌های آن داشته، هر چیز را دارای ظاهر و باطنی می‌بیند. وی تحت تأثیر آموزه‌های اسماعیلی، توجه ویژه‌ای به تأویل دارد و پیشینه تاریخی آن را در سنت یهودی دنبال کرده آن را به یوشع می‌رساند:

تأویل را طلب که جهودان را
این قول پند یوشع بن نون است

(همان، ۱۳۸۷: ۱۲۰/۴۲)

از نگاه وی تأویل: «باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و مؤید همه رسولان عقل است» (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۶). او پدیده‌های عالم را به دو قسم می‌داند: ظاهر و باطن. ظواهر و محسوسات با حواس ظاهری و باطن و معقولات با عقل و علم دریافت می‌شوند و حواس ظاهری قادر به درک آن‌ها نیستند (همان، ۱۳۸۴: ۶۳). اگر معقولات و چیزهای باطن نمی‌بود هیچ‌کس بر دیگری برتری نداشت، زیرا «چیزهای ظاهر مر خلق را بر یک مرتبه است» و تأویل آیه شریفه ۳۲ سورة الزخرف «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» دلیل است بر اثبات امور پنهانی و «درجات جز اندر دین نیست و اگر این درجات به چیزهای ظاهر بودی همه خلق اندر ظاهر یکسانند لازم نیامدی درجات» (همان: ۶۵-۶۴). در تعریف او: «علم تصویری است از ما مر چیزی را به حقیقت آن» (همان، ۱۳۶۳: ۸۸) و دانا کسی است که حقیقت چیزها را تصور کند (همان) و اساساً دانش کسب کردنی است نه سرشتی (همان، ۱۳۵۹: ۱۹۴). در نظام اندیشه دینی ناصر خسرو «دانای به حقیقت رسول است علیه‌السلام اندر دور خویش و وصی او امام روزگار است هر یک اندر عصر خویش» (همان، ۱۳۸۴: ۴۲) و روح کتاب الهی و شریعت را معنی و تأویل آن می‌داند که داندۀ حقیقی آن پیامبر اکرم (ص) و وصی او و سایر مراتب دینی بنابر اعتقاد اسماعیلیان است.

اهل باطن و تأویل، سخن خداوند را در قرآن بر سبیل مثل می‌دانند. خداوند در قرآن به طریق تمثیل، مثل، رمز سخن می‌گوید. ناصر خسرو نه تنها قرآن بلکه همه شریعت‌ها را نیازمند تأویل می‌داند: «شریعت‌های پیغمبران علیهم‌السلام همه بر رمز و مثل بسته باشد و رستگاری خلق اندر گشادن آن باشد» وی شرط گشاده شدن در بهشت را در «تأویل کتاب و شریعت» و صاحب تأویل را «وصی هر رسول» و

«امام زمان» (همان: ۳۵) می‌داند. به دلیل پنهان بودن معنی اصلی آیات، بشر نیازمند امام است تا آن معانی را از راه تأویل روشن سازد، به همین دلیل هیچ گاه روزگار از وجود امام خالی نخواهد بود (همان: ۱۰-۹). تأویل زیر ساخت و بنیاد آیین اسماعیلی است. پدیده‌های عالم ظاهر، باطنی دارند و باید تأویل شوند و علم تأویل را فقط ائمه یا کسانی چون مرتبه حجت از ایشان فرا گرفته‌اند:

بر علم مثل معتمدان آل رسول‌اند راهت نمایند سوی آن علم جز این آل

(همان، ۱۳۸۷: ق: ۱۱۹/۲۸)

وی احکام نماز و روزه و زکات و سایر دستورهای شرعی را امثالی می‌داند که مردم برای رهایی از دوزخ باید در پی یافتن تأویل آن باشند، ولی تأویلی راست است که به وسیله افراد خاصی که به تأیید امام روزگار رسیده‌اند انجام شود و آشکار است که منظور وی از تأویل بازگرداندن ظاهر به باطن است و باطن فقط یک چیز و آن عبارت از آراء باطنی اسماعیلیان است. به عقیده او تزیل و تأویل مکمل هم هستند و فهم اصل و باطن آیات و احکام الهی جز از راه تأویل ممکن نیست.

ادوار دین از نگاه ناصر خسرو:

ناصر خسرو ادوار دین را به دو دوره مهین و کهین تقسیم می‌کند:

۱- دور مهین، دور ناطقان است. وی ناطقان دین را شش تن مرگب از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد مصطفی علیه السلام و قائم قیامت را هفتم ایشان می‌داند (همان، ۱۳۸۴: ۲۹۲). وی برای دین سه مرتبت قائل است: مرتبه اول، نطق است و از آن پیامبری است که شریعت می‌آورد، مرتبه دوم وصایت است که تأویل را بنیاد می‌نهد و مرتبه سوم امامت است که به اندازه طاقت خلق، ظاهر و باطن را نگاه می‌دارد و از علم تأویل بهره می‌دهد. این سه مرتبه از دور آدم (ع) تا به آخر دور مصطفی (ص) گشته است. «هر مرتبتی اندر شش تن و هژده تن اندر عالم اندرین سه مرتبت ایستادند» چون آدم، اساس و امام او، نوح، اساس و امام او، ابراهیم، اساس و امام او، موسی، اساس و امام او، عیسی، اساس و امام او و محمد مصطفی (ص)، اساس و امام او علیهم السلام. (همان، ۱۳۵۹: ۷۲) اساس یا وصی آدم، نوح، موسی، عیسی و محمد مصطفی (ص) به ترتیب: شیت، سام، هارون، شمعون، علی المرتضی علیه السلام بودند و میان هر دور از این پیغمبران شش پیغمبر بوده است (همان، ۱۳۸۴: ۵۰).

۲- دور کهین، دور آخرین ناطق و دور امامان شیعه است ناطق، پیامبر اکرم (ص) در عصر خود، اساس - یعنی حضرت علی (ع) را که بنیاد تأویل است - به پای می‌کند و اساس، هفت حد - یعنی هفت امامیه پای می‌کند که خداوندان ادوار صغیر خواهند بود. (همان: ۳۲۶-۳۲۷) «اساس باز کننده شکم ظاهر کتاب و شریعت است و بیرون کننده است مر حکمت را و تأویل را از او و محمد باقر را علیه السلام بدین روی باقر گویند از بهر آن که تأویل را پس از آن که جهان از تاریکی ظاهر چون شب گشته بود او بیرون آورد» (همان: ۱۹۶-۱۹۵). وی معتقد است که پیامبر اکرم (ص) ششمین ناطق و خاتم پیامبران است و به وسیله هفتم ایشان کار دین تمام شود (همان، ۱۳۸۵: ۷۲) و او کسی نیست جز قائم قیامت علیه السلام. از گفتار وی چنین بر می‌آید که با ظهور محمد بن اسماعیل، قائم قیامت اسماعیلیان، حساب اعمال را از مردم خواهند خواست. شش تن ناطق خلق را کار فرمایند و هفتمین ایشان «جزا دهد

مر خلق را» (همان، ۱۳۸۴: ۵۱). وی امام هفتم را در مرتبه قائم قیامت تلقی می‌کند (همان: ۸۸) که «باطن شریعت بدو آشکارا شود و مؤمنان از رنج نادانی برهند، او مرمرها را از نهفت بیرون آورد و آشکارا کند» (همان: ۱۶۶) و «دور او به آخر همه دوره‌هاست» (همان: ۲۱۲) و پس از «شش امام» به عنوان امام هفتم و «خداوند قیامت» ظهور خواهد کرد. (همان) در اشعار ناصر خسرو از دور کهن یا صغیر با عبارت روزگار یا زمانه تعریف می‌شود.

ناصر خسرو عقیده داشت: «نادانان و کاهلان دین اسلام، مر شیعت حق را باطل خوانند و گویند که ایشان کافرانند بی آن که بر حقیقت مذهب ایشان برسند و نیکوتر آن باشد خردمند را که از حال خصم خویش پرسد و سخن را با او اندازه استحقاق او بگوید تا عادت جاهلان کار، نه بسته باشد. این نادانان مر شیعت را همی آزارند به این که ایشان را دست بازداشته است، چنان که خدای تعالی همی گوید لاجرم اندر تاریکی و نادانی و ناینانی هلاک همی شوند و ما بدین جایگاه اندر اثبات باطن سخن گوئیم تا مگر کسی را ایزد تعالی بیداری دهد و بدان حق را ببیند» (همان، ۱۳۸۴: ۶۲-۶۱). وی تنها فرقه ناجیه را فرقه مذهبی خویش می‌داند: «از جمله فرقه‌های مسلمانان برحق، آن گروه‌اند که همه فرقه‌های دیگر مرو را مخالفند و آن فرقه نیز مر همه فرقه‌ها را مخالف است... و هیچ فرقتی نیست اندر هفتاد و دو فرقه مسلمانان که مرو را کافر خوانند مگر این گروه شیعت که می‌گویند که امام از ذریت رسول الله علیه و آله است و امامت اندر فرزندان اوست» (همان: ۲۲). امامت از پدر به فرزند انتقال می‌یابد: «امام آن است که فرزند او امام باشد و نسل او بریده نشود و هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود او دروغ‌زن بود» (همان: ۱۲).

اسماعیلیه امامت را بعد از امام جعفر صادق (ع) (وفات ۱۴۸ ه.ق) حق پسر بزرگ او اسماعیل بن جعفر (وفات ۱۴۳ ه.ق) می‌دانند که بعد از اسماعیل به پسرش محمد ملقب به مکتوم منتقل شد. وی اولین امام مستور بود. پس از محمد مکتوم پسرش جعفر صادق و بعد از او پسرش محمد حبیب به امامت رسیدند. محمد حبیب آخرین امام مستور بود و بعد از او پسرش مهدی دعوتش را آشکار کرد (محقق، ۱۳۵۵: ۲۰۷). این فرقه شیعه که به نام «اسماعیلیه خالصه» معروف شده ظاهراً از اوایل تأسیس خود، یعنی در قرن دوم ه. ق در مبادی و اصول با سایر فرق شیعه تفاوت چندانی نداشته‌اند و مانند شیعیان امامی، امامت را به نص می‌دانستند، جز این که اقدام امام جعفر صادق را در عزل اسماعیل از امامت و نصب پسر دیگر خود موسی بن جعفر (ع) به جای او جایز نمی‌دانستند. اینان پس از رحلت امام جعفر صادق (ع) در سال ۱۴۸ ه. ق معتقد شدند اسماعیل، فرزند بزرگ امام جعفر صادق که در سال ۱۳۳ ه. ق در گذشته، امام است. اینان مرگ اسماعیل را انکار کردند و گفتند امام برای حفظ جان اسماعیل از دست عمال عباسی، مرگ فرزندش را اعلام کرده بنابراین در انتظار رجعت او باقی ماندند. عده‌ای مرگ اسماعیل را در زمان پدر پذیرفتند از حدود قرن سوم ه. ق به بعد این فرقه صاحب مقالات و عقاید مذهبی خاص شدند و از فرزندان اسماعیل یکی به نام محمد بن اسماعیل معروف به محمد مکتوم را به امامت شناختند که به «مبارکيه» موسوم شدند (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹: ج ۸: ۶۸۱) و پس از آن که اکثر شیعیان امامی، حضرت موسی کاظم (ع) را امام شناختند، محمد از مدینه به حدود عراق رفت و به همین جهت به مکتوم شهرت یافت، این مهاجرت مبدأ «دوره ستر» در تاریخ اسماعیلیان است

که تا آغاز تاسیس خلافت فاطمیان و ظهور امام اسماعیلی به طول انجامیده است. محمد از بیم آزار عباسیان به خوزستان رفته بخش پایانی عمر خود را در آن جا گذراند و در دوره خلافت هارون الرشید و احتمالاً اندکی پس از ۱۷۹ هـ. ق در گذشت (همان: ۶۸۲-۶۸۳)؛ پس از مرگ وی طرفداران او به دو گروه تقسیم شدند، عده‌ای منکر مرگ او شده او را هفتمین امام و مهدی موعود دانستند و گروه دیگری که اقلیت را تشکیل می‌دادند با پذیرش مرگ او سلسله امامت را در فرزندان و ذریه او جاری دانستند. از این دو گروه، گروه اول سلف قرامطه و گروه دوم سلف فاطمیان مصر هستند. از این زمان اسماعیلیان به دوره جدیدی پای گذاشتند که به آن دوره ستر گویند. اعقاب اسماعیل که انمه مستور خوانده می‌شدند، طریقه اسماعیلیه را ترویج کردند. دوره ستر، دوره میان محمد بن اسماعیل تا عبدالله مهدی که پایه‌گذار حکومت فاطمیان مصر است، دوره امامان غایب به شمار رفت (صابری، ۱۳۹۸: ۱۱۷). در سال ۲۸۶ هـ. ق عبدالله بن محمد ملقب به مهدی که خود را از اولاد و اعقاب محمد بن اسماعیل بن جعفر می‌دانست در شمال آفریقا به تبلیغ مبادی اسماعیلیه برخاست و با ادعای او به عنوان چهارمین رهبر پس از محمد بن اسماعیل در دوره ستر، مبنی بر این که امامت نسل به نسل از اجداد او به وی منتقل شده نظریه جدیدی در میان این فرقه رسوخ کرد. اگر تا این زمان تبلیغات رهبران اسماعیلی بر مدار عقیده به مهدویت محمد بن اسماعیل می‌چرخید و جنبش آنان بر انتظار ظهور قریب الوقوع مهدی محمد بن اسماعیل که می‌بایست حکومت عدل را در جهان مستقر سازد، مبتنی بود، با ادعای عبدالله مهدی مبنی بر تداوم امامت در خود، جناحی به نام قرامطه تحت رهبری حمدان قرمط بر اعتقاد پیش باقی ماندند (دفتری، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۴). در دوره ستر از سه امام ایشان به نام‌های عبدالله مستور، احمد مستور و حسین بن احمد مستور یاد می‌شود. پس از درگذشت سومین، عبدالله یا عبدالله مهدی در سن هشت سالگی جانشین پدر شد که به دلیل خردسالی عمویش محمد بن احمد رهبری نهضت را به دست گرفت و پس از مرگ او در سال ۲۸۶ هـ. ق. ۸۹۹ م. خود رهبری را به دست گرفت تا نخستین خلیفه فاطمیان باشد. وی ادعای امامت کرد و راه را بر استمرار سلسله امامان اسماعیلی هموار کرد. پس از او هشت تن از خلفای فاطمی با نام‌های مهدی، قائم، منصور، معز، عزیز، حاکم، ظاهر و مستنصر تا زمان ناصر خسرو به خلافت و امامت رسیدند (صابری، ۱۳۹۸: ۱۳۶-۱۱۷). هشتمین خلیفه فاطمی مصر، مستنصر بر ضد خلیفه عباسی به تحریک پرداخت و مبلغان فاطمیان در بلاد ایران و عراق به ترویج آن فرقه اهتمام کردند. پس از مرگ مستنصر، فاطمیان به دو شاخه متخاصم مستعلویه و نزاریه تقسیم شدند. این انشقاق بر سر جانشینی خلیفه پیش آمد، مستنصر فرزند بزرگش نزار را به جانشینی منصوب کرده بود اما با دسیسه وزیر قدرتمند فاطمی، برادر کوچک‌تر، افضل، با لقب المستعلی بالله بر مسند خلافت نشست. امامت وی در مصر، یمن و غرب هندوستان به رسمیت شناخته شد اما اسماعیلیان ایران که تا سال ۴۸۷ هـ. ق تحت رهبری حسن صباح قرار داشتند از حقوق نزار حمایت کردند. حسن صباح یک دعوت مستقل نزاری را بنیان‌گذاری کرد و روابط خود را با پایگاه دعوت در قاهره و حکومت فاطمی قطع کرد (دفتری، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۰).

ناصر خسرو با فرمان مستنصر به مرتبه حجت جزیره خراسان به تبلیغ مذهب اسماعیلیه پرداخت. به باور وی امام فاطمی در دور کهن امام زمان و یا امام روزگار است. وی با ذکر آیه شریفه ۶۹ سورة الاعراف

«أَوْعِظْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ»، «همی گوید به شگفت می‌دارید که بیاید به سوی شما یادکردی از پروردگار شما، یک مرد از شما تا مر شما را بترساند» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۹۰)، یک مرد را به پیامبر (ص) در دور خویش، وصی او در عصر خویش و امام روزگار در هر روزگاری تا جهان بر پاست تأویل می‌کند (همان) و اقرار دارد که: «من به دستوری خزانه‌دار علم مخزون و امین سر خدای و روزی‌ده جان‌های مؤمنان امام روزگار خویش ابومسیم معد المستنصر امیرالمؤمنین درین سخن گویم به گفتار کوتاه با فایده بی‌حشو» (همان، ۱۹۹۸: ۵۰).

فضل سخن کی شناسد آنکه نداند
فضل اساس و امام و حجت و مآذون؟
(همان، ۱۳۸۷: ۳۹/۴)

نیست قوی زی تو قول و حجتِ حجت
چون عدوی حجتی و داعی و مآذون
(همان، ۲۳۴/۴۴)

به عقیده اسماعیلیه هر پیامبری امامی دارد که حقیقت را با او در میان می‌گذارد. در اصطلاحات ایشان، پیامبر را ناطق و امام را صامت خوانند، هر چند وحی فقط با پیامبر در میان گذاشته می‌شود، امام آن را تفسیر و تقویت می‌کند، چون معنای باطنی وحی فقط بر او مکشوف است. در دوره فاطمیان به حضرت علی (ع) مقام اساسِ امامت یا وصی داده شده است. مراتب و درجات مذهبی در باور ناصر خسرو عبارتند از: ناطق، (پیامبر)، اساس (وصی)، امام، حجت، داعی، مآذون و مستجیب. پنج میانجی پس از ناطق و پیش از مستجیب، دعوت را از مرتبه بالاتر می‌ستانند و فایده به مرتبه فروتر می‌رسانند، هر کدام که به ناطق نزدیک‌تر است «ثواب او تمام‌تر و با راحت‌تر است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۱). به عقیده وی در عصر او امام «المستنصر بالله خلیفه فاطمی» است که او را به درجه حجت رسانده و مأموریت تبلیغ مذهب شیعه را در جزیره خراسان بدو محول کرده است: «دعوت روا نیست اندر جزیره مگر از آن پس که امام، حجت به پای کند اندر جزیره» (همان، ۲۴۱). وی برای خلیفه فاطمی منزلتی والا در دین قائل است و شرایط و مراتب دعوت را به نبردگاهی مثال می‌زند که خداوند حرب، ناطق است و مراتب حدود را آشکار کرده، مقدمه لشکر، اساس است که در پیش صف است؛ قلب لشکر، امام و معدن آرامش و تأیید است و میمنه لشکر، حجت است، چنان که مبارز در حرب یک تن است مبارز در مناظره که حرب روحانی است، حجت است که در جزیره است و مؤمنان از عذاب خداوند به یمن برکت او رهایش یابند و میسر آن عبارت از داعی است که مؤمنان را از دشواری تنزیل به آسانی تأویل می‌رساند و ساقه، مآذون است که خلق را سوی رحمت خدا فرا می‌خواند (همان).

بر طبق گفته وی اسماعیلیان عالم را به چهار بخش: مشرق، مغرب، جنوب و شمال تقسیم کرده آن را دارای هفت اقلیم و دوازده جزیره می‌دانستند (همان، ۱۳۸۴: ۹۰). او از دوازده حجت یاد می‌کند (همان، ۷۶) و خلیفه یا امام فاطمی برای هر جزیره یک حجت تعیین می‌کرده که سی داعی زیر نظر او به دعوت و تبلیغ مشغول بوده‌اند (همان، ۱۵۴-۱۵۲). صاحب جزیره خراسان، ناصر خسرو و صاحب جزیره «خرلان»، دهقان پسر ابوالحسن نخشبی صاحب کتاب «محصول» بوده که وی از او به شیخ شهید یاد می‌کند (همان، ۱۳۵۹: ۱۱۲) و عبدان صاحب جزیره عراق بود (همان، ۱۱۵).

- جزیره خراسان چو بگرفت شیطان
مرا داد دهقانی این جزیره
- درو خار بنشاند و بر کند عرعر
به رحمت خداوند هر هفت کشور
(همان، ۱۳۸۷: ق ۱۴۵/۲-۷۱)
- وی در پاره‌ای از ابیات خود را با القابی نظیر «حجّت مستنصری»، «حجّت خراسان»، «حجّت نایب پیغمبر» و «حجّت فرزند رسول» یاد می‌کند:
- مر عقلا را به خراسان منم
بر سفاها حجّت مستنصری
(همان: ق ۳۷/۲۶)
- بر حجّت خراسان جز پند مشتهر نیست
وین شعر من مر او را جز پند و زیب و فر نیست
(همان: ق ۲۳/۷۰)
- حجّتم روشن از آن است که من بر خلق
حجّت نایب پیغمبر سبحانم
(همان: ق ۴۸/۹۰)
- گوئید که تو حجّت فرزند رسولی
زیمن درد همه ساله به رنجید و بلائید
(همان: ق ۴۳/۲۱۲)
- به عقیده او رسیدن به سه مرتبه ناطق و اساس و امام به خواست و اراده الهی صورت می‌گیرد: «اگر پیغمبر را خدای تعالی به اختیار امت فرستاده بود، روا باشد ایشان را که کسی به جای او بر پای کنند؛ پس اگر پیغمبر به خواست خدای است نه به خواست خلق، خلیفه رسول نیز به فرمان خدای باید که باشد نه به اختیار امت» (همان، ۱۳۸۴: ۱۹). وی برای دین سه مرتبت قایل است: نطق، وصایت و امامت. به عقیده او این سه مرتبت از دور آدم علیه‌السلام تا به آخر دور محمد صلی الله علیه و آله گردیده است: «هر مرتبتی اندر شش تن و هزده تن اندر عالم اندرین سه مرتبت ایستادند» (همان، ۱۳۵۹: ۷۲). شش پیامبر آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) و اوصیای ایشان به ترتیب: شیث، سام، اسماعیل، هارون، شمعون و حضرت علی (ع) هستند (همان).
- بنابر گفته ناصر خسرو انجام دعوت مذهبی شرایطی داشته است و آن عبارت از انتصاب حجّت به وسیله امام (خلیفه فاطمی) در یکی از دوازده جزیره بوده است: «دعوت روا نیست اندر جزیره مگر از آن پس که امام حجّت به پای کند اندر جزیره» (همان، ۱۳۸۴: ۲۴۱). وی بر این باور بوده است که: «خداوند زمان علیه‌السلام اندر هر روزگاری ولی خلق باشد و و هر جزیرتی را به حجّتی دهد و نفوس پذیرندگان، علم را به نکاح نفسانی از حجّت پذیرند به گواهی ناطق و اساس که ناطق را اندر عالم، محلّ عقل است و اساس را محلّ نفس است و نشان اندر آن و نشان آن اندر آفاق و انفس اند و این بدان حجّت نمایند که این دو حد عظیم بدان نکاح، بر خلق گواه باشند تا فرزندان پاکیزه از میان ایشان زایند مر پذیرفتن لذات عالم روحانی را و داعیان از میان خویش همی گیرند و آن میراث عالم ملکوت است و مؤمنان از پس ایشان نماز همی کنند و آن نماز شوند علم حق و به پای داشتن حقیقت است و از امت آن کسان که به مراد و هوای خویش امام گرفتند بی گواه و بی ولی شوی کردند و فرزندان ایشان حرام زاده‌اند و از پس ایشان نماز روا نیست یعنی از ایشان نباید علم دین شنیدن» (همان: ۲۸۶).
- در این صورت «ابوتمیم معدین علی المستنصر بالله» خلیفه فاطمی عصر ناصر خسرو امام روزگار او

شناخته می‌شود. حکیم خراسان در آیات زیر خلقای فاطمی را فرزندان حضرت علی (ع) و جانشینان به حق او و دارای علم تأویل می‌داند:

مر ترا در حصن آل مصطفی باید شدن
تا ز علم جد خود بر سرت دُر افشان کنند
حجتان دست رحمان آن امام روزگار
دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند

(همان، ۱۳۸۷: ق ۶۸/۶-۲۵)

علم از دیدگاه ناصر خسرو:

دانشمندان علم منطق، علم حصولی را به دو بخش تصوّرات (تعریفات) و تصدیقات (استدلالات) تقسیم کرده‌اند. کار دانش منطق، تبیین روش رسیدن به تصوّرات مجهول در باب تصوّر و رسیدن به تصدیقات مجهول در باب تصدیقات است. ناصر خسرو علم را کسب کردنی (همان، ۱۳۵۹: ۱۹۴) و دانا را کسی می‌شمارد که چیزی را به حقیقت آن تصوّر کند (همان، ۱۳۶۳: ۸۸). «علم تصوّری است از ما مر چیزی را به حقیقت آن» (همان). حکیم بلخ، دانش را مجموعه‌ای از آگاهی‌هایی می‌داند که از لحاظ منطقی و عقلانی، قابل توضیح باشند. وی حدّ علم را تصوّر چیز چنان که آن چیز است، می‌داند و کسی را که چیز را جز چنان تصوّر کند که هست جاهل می‌شمارد (همان، ۱۳۸۵: ۳۴۲). علم از منظر او عینی است از آن رو که تصوّر نفس است درباره چیزها آن گونه که هستند (همان: ۳۲۵). دریابنده چیزها چنان که هستند عقل است (همان، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۶). وی با استناد به گفتار رسول اکرم (ص) انسان‌ها را به دو گونه تقسیم می‌کند: عالم و متعلّم، «رسول علیه السلام مر این دو تن را مردم بخواند، بدین خبر که گفت التّائش إثنان عالمٌ و مُتعلّمٌ و سائرُهُم کَالْهَمَج، گفت مردم دو تن اند یکی عالم یعنی دانا و یکی متعلّم یعنی علم آموزنده و دیگران همه حشرات اند» (همان، ۱۳۶۳: ۲۸۸).

او میان علم و معرفت یا دانش و شناخت تفاوت قائل است و دانش را مکتسب و شناخت یا معرفت را سرشتی می‌شمارد. برای مثال جان را که لطیف است شناختنی می‌خواند نه دانستنی (همان، ۱۳۵۹: ۱۹۴) و مانند ارسطاطالیس معرفت را چیزی می‌نامد «که هستش بدانی و چگونگیش ندانی» (همان) آیین و مراسم و عبادات مذهبی را در محدوده امور ظاهری و محسوسات قرار می‌دهد، از آن رو که این همه را به حواس ظاهری می‌توان دریافت؛ ولی عقاید و باورها را در قلمرو معقولات و امور باطنی قرار می‌دهد و توانایی دریافت باطن امور را مایه برتری می‌شمارد (همان: ۶۴). روی کرد دو قطبی وی در قالب ظاهر و باطن امور او را در زمره اندیشه‌مندان تأویل‌گرا قرار می‌دهد و وجود مصادیق و مفاهیم فراوان تأویلی در نوشته های او گواه شیوه اندیشه اوست.

کتاب «گشایش و رهایش» تاریخ مختصری است از مسائل دینی و اندیشه‌های فلسفی جهان اسلام تا عصر ناصر خسرو. وی کوشیده از طریق منطقی و علمی افکار و آرای مجسمه، باطنیه و فِرَق و مذاهب مخالف مذهب اسماعیلیه و در نهایت مخالف اسلام شیعی را رد کند. از این اثر که در کتاب «خوان-الاخوان» از آن یاد کرده و معلوم است پیش از آن به نگارش درآمده، با استناد به آیه شریفه ۱۰ سورة فاطر: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» و با تفکیک میان تزیل و تأویل، تزیل را به نردبانی مانند می‌کند که از آسمان به سوی زمین فروخته‌اند و نفس‌های مردم مؤمن، از پایه‌های آن بالا می‌روند تا به

آسمان برسند (همان، ۱۹۹۸: ۶۵). در آغاز کتاب «وجه دین» که در شرح پنبادهای شریعت نظیر: شهادت، طهارت، نماز، روزه، زکات، حج، جهاد، ولایت، امر و نهی نگاشته شده است، مبانی نظری تأویل را بیان می‌کند و سپس به تأویل آیات می‌پردازد. نگرش دو قطبی او را در تقسیم پدیده‌های موجود در این عبارت می‌توان دریافت: «هر چه هست اندر عالم به دو قسم است یا ظاهر است یا باطن. هر آنچه ظاهر است پیداست که یافته شود به چشم و گوش و دست و جر آن که آن را حواس خوانند و آنچه که مرو را به حواس یابند محسوسات گویند و هر آنچه باطن است پنهانست و مردم او را به حس نتوانند یافتن، بلکه خداوندان حکمت مر آن را به عقل و به علم یابند و مر آن را معقولات گویند» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۲-۳).

وی در این کتاب از وجوب آمدن و بودن پیامبر و امام برای راهنمایی بشر، به حقانیت فرقه مذهبی خویش می‌رسد و فرق دیگر را فاقد اعتبار و اعتنا می‌شمارد و بر اساس خبری از رسول اکرم (ص): «سَيَفْرُقُ أُمَّتِي بَعْدِي عَلَى ثَلَاثَةِ وَ سَبْعُونَ فِرْقَةً وَاحِدٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ سَائِرُهَا فِي النَّارِ» (همان: ۲۱) شیعه را که می‌گویند: «امام از ذریت رسول صلی الله علیه و آله زنده است و امامت اندر فرزندان اوست» تنها فرقه ناجی می‌شمارد (همان: ۲۲).

در «زاد المسافرین» که در سال ۴۵۳ هـ. ق نوشته شده (همان، ۱۳۶۳: مقدمه ۵) و نویسنده در مبحث الهیات و تفسیر آیات، نظریات دقیق خود را ذکر کرده از آراء سقراط، افلاطون و ارسطو یاد می‌شود ولی اظهار موافقتی با آنان نمی‌شود (همان، ۱۳۸۵: ۳۱۸ و ۴۲۳). با نظرات محمد زکریای رازی مخالفت و او را به گفتن سخنان ملحدانه منسوب می‌کند (همان: ۱۱۳). در این کتاب نظر او آن است که: «تزیل سخنی است گفته بر چیزهای عقلی و مر آن را مانده کرده به چیزهای حسی» (همان: ۳۹۹) و معنی تأویل را «باز بردن مر چیزی را بدان چه اول او آن بودست و مر چیز پدید آینده را بازگشت بدان چیز باشد کز او پدید آمده است» تعبیر می‌کند (همان: ۲۹۵-۳۹۶).

در مقدمه «جامع الحکمتین» که در سال ۴۶۲ هجری قمری به رشته تحریر در آمده، دلیل تصنیف کتاب را پاسخ به پرسش‌هایی که خواجه ابوالهثیم در قصیده‌ای آن‌ها را طرح و امیر بدخشان پاسخ آن‌ها را درخواست کرده ذکر می‌کند (همان، ۱۳۶۳: ۱۷). در این کتاب، به ذکر انواع سخن (امر، ندا، خبر، استخبار) از قول ارسطو و شرح و بسط آن، در روی کردی تأویلی پرداخته، وجوب تأویل و مؤول را نتیجه می‌گیرد. از امر به عقل اول، از ندا به نفس کلی و از خبر به رسول خدا تعبیر می‌کند؛ زیرا آن چه را در کتاب خدا مسطور است به خلق می‌رساند و از استخبار که به پرسش از خبر مربوط می‌شود، منزلت خداوند تأویل را اراده می‌کند، از آن رو که: «خلق را استخبار ازو بایست کردن از هر چ از کتابست از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مثل‌ها به نور تأویل بیرون آیند» (همان: ۸۰-۷۸) و آیات متشابه قرآنی را سبب بروز بزرگترین اشتباهات تلقی کرده خداوند تأویل را مطابق آیه شریفه آیه ۷ سورة آل عمران «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالْزَايِسُونَ فِي الْعِلْمِ» محق می‌داند تا با کیمیای تأویل مخاطب را به زر اصل و باطن آن‌ها غنی سازد (همان: ۱۱۵). چنان که از نوشته‌های او برمی آید ظواهر در حکم رونوشت و هم‌چهری از اصل و باطن امور است و گذر از ظواهر ناگزیر و به منزله پلی است برای رسیدن به مدینه فاضله باطن. در واقع پایداری

ظواهر به باطن است: «پایندگی هر ظاهری به باطن اوست» (همان، ۱۳۸۴: ۶۵)، بنابر این حکم روایی تأویل را صادر می‌کند و به امور دینی نقب می‌زند تا بتواند وجوب تأویل را که روح و «باطن کتاب و شریعت» است به تصریح بیان نماید: «کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهانست از نادانان و پیداست مردانیان را که ایشان بدان از نادانان جدااند و دیگر آن که کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسدها را چون روح است و هم چنان که جسد بی‌روح، خوار باشد، کتاب و شریعت را بی تأویل و معنی، مقدار نیست نزدیک خدای» (همان: ۶۶).

کتاب «خوان‌الخوان» پس از «جامع الحکمتین» تالیف شده، زیرا هنگامی که در باب کسوف توضیح می‌دهد، ذکر قصیده ابوالهثیم گورگانی و پاسخ به پرسش‌های آن را در «جامع الحکمتین» را بازگو می‌کند (همان، ۱۳۵۹: ۱۷۸). نویسنده در پایان مطالب، کتاب خود را به خوانی شریف و آراسته به صد گونه طعام و شراب گوارنده پاکیزه تشبیه می‌کند (همان: ۲۵۱). این کتاب از صد صف تشکیل شده که طی آن‌ها مسائل اعتقادی، کلامی طرح می‌شود و درباره راه پذیرفتن علم، دلیل و مدلول، اثبات حقیقت، معاد، درجات ثواب، نفس، عقل، مزد و بزه، وجوب شریعت، پیامبری، قیامت و... بحث می‌گردد. در این کتاب نیز به تعریف تأویل می‌پردازد و آن را «باز بردن عاقبت چیزها به اول آن» (همان: ۱۶۹) و تزییل را جفت آن می‌خواند زیرا «بر ظاهر بی معنی نایستند» (همان: ۲۲۱). هر آن کس بر ظاهر محض بایستد مانند کسی است که: «خاک بخورد به امید آن که بدان زندگانی یابد هم چنان از ظاهر زندگانی ابدی حاصل نیاید» (همان: ۲۲۲). در این کتاب نیز به وجوب تأویل مانند سایر کتاب‌هایش می‌پردازد. هر آن که «مثل‌های شریعتی را صورت بندد بی حقیقت تأویل، زندگانی او تباه شود و بازماند از لذت‌های آن عالم» (همان: ۱۴۲) و هر که شریعت رسول اکرم (ص) را بدون علم تأویل بپذیرد، در بهشت را بسته خواهد یافت (همان، ۱۳۸۴: ۳۵-۳۴).

شایستگان تأویل:

تأویل در نگاه ناصر خسرو معانی گوناگون را بر نمی‌تابد و صرفاً در یک معنا مطابق نظر او و بزرگانی که او مصلحت می‌داند خلاصه می‌شود. ناصر خسرو برای آیات و احادیث و احکام، جنبه‌های ظاهری و باطنی قائل است، جای این پرسش باقی می‌ماند که در نظر او، چه کسانی شایستگی آن را دارند که به تأویل بپردازند؟ وی با استناد به آیه شریفه ۷ سوره آل عمران «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» خدای و بزرگان و پنجه فروبرندگان در علم دین را شایسته تأویل می‌شمارد (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۵). در واقع وی عرصه تأویل را فقط برای خواص گشوده می‌دارد که پس از اساس یا وصی ناطق (حضرت علی) به خلفای فاطمی محدود می‌شود.

از آثار حکیم بلخ، بر می‌آید که وی، ظاهر قرآن را معجزه رسول و فهم باطن و تأویل آن را معجزه امامان معصوم می‌داند: «منزلت رسول علیه السلام تألیف کتاب و شریعت است بی تأویل، اما منزلت وصی رسول علیه السلام، تأویل کتاب و شریعت است بی تزییل» (همان: ۲۹۱). در نظر ناصر خسرو دین دارای سه مرتبت است: ۱- مرتبت نطق و آن پیغمبری است که شریعت آورد و تألیف کتاب و اعمال کند و خلق را بر

پذیرفتن ظاهر تکلیف کند. ۲- مرتبه وصایت که بنیاد تأویل، مثل‌ها و رمزها را معنی بگوید و خلق را از موج شبهت به خشکی و ایمنی حقیقت برساند. ۳- مرتبت امام که ظاهر و باطن را او نگاه می‌دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره می‌دهد (همان، ۱۳۵۹: ۷۲). در واقع در نگرش وی هفت امام و ذریت آنان و متعلمانی که ایشان تعلیمشان داده‌اند، مؤید به تأیید الهی هستند. ناطق از عقل کل، تأیید یافته اساس را تأیید می‌کند و اساس، پنج حد روحانی را تأیید می‌دهد که عبارت‌اند از: امام، حجت، داعی، مأذون و مستجیب. ناطق آن چه را از حدود علوی پذیرفته با الفاظ مهذب به اساس می‌سپارد. اساس آن را با تأویل به امام می‌دهد. امام آن چه را آسان بود به ضعیفان اتمت و آن چه را دشوار بود به حجت خویش می‌دهد و تا به مستجیب برسد (همان، ۱۳۸۴: ۲۰۴). بدین گونه ناطق و اساس و امام و حجت از تأیید بهره دارند (همان: ۱۹۴-۱۹۲) و در زمره مؤیدان به شمار می‌روند. بنابراین، بنیاد باورهای کلامی اسماعیلیه، اخذ و تعلیم از امامان است و فهم اسرار شریعت، تنها از طریق ائمه امکان پذیر است. باور ناصر خسرو آن است که در غیبت امام معصوم، میراث دانش تأویل به فرزندان او که خلفای فاطمی‌اند اختصاص یافته با تأیید ایشان حجت، دستوری انتقال آن را یافته به داعیان تعلیم می‌دهد.

عقاید ناصر خسرو:

ناصر خسرو به یگانگی خداوند معتقد است: «خدا یکی است و کتاب‌های خدای که پیغمبران آوردند بدین گواhest» (ناصر خسرو، ۱۹۹۸: ۵۳). از دلایل او بر یگانگی خدا آن است که: «اگر صانع عالم دو بودی، یکی از ایشان مر آن دیگر را از صنع بازداشتی و آن بازداشته از صنع، طبیعت بودی و صانع نبود و صانع، آن قوی بودی» (همان، ۱۳۶۳: ۵۸). ناصر خسرو با ذکر آیه شریفه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» یعنی اندر خود او هیچ کس نیست، به یگانگی خالق استناد می‌کند: «از بهر آن که او بگانه است به ذات و به فعل» (همان، ۱۳۸۴: ۱۰۳). وی او را از صفات اعم از ثبوتیه و سلبیه مجرد می‌داند و توصیف خالق را با صفات مخلوق خلاف توحید و شرک می‌شمارد. برای نفی صفات آفریدگان از باری سبحانه و تعالی به آیه ذیل استناد می‌کند:

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، گوید: من روی نهادم بدان خدای که بی‌افزاید آسمان‌ها و زمین را و بشناسانید دیده و نادیده را پاک پرستیدنی و نیستم من از آن انبازگاران» (همان: ۱۷۲).

ناصر خسرو موحدان را بر سه گروه تقسیم می‌کند: ۱- اهل تقلید که عامه نیز مانند اینانند و به ظاهر کتاب توجه می‌کنند و صفات خدا را همان دانند که در کتاب اوست و به نظر آنان تأویل صفاتی را که سزای او نیست و در کتاب هست فقط خدا می‌داند. ۲- متکلمان معتزلی و کرامی که گویند: «نظر واجب است اندر توحید و ما به دلایل و نظر فکری تشبیه را ازو سبحانه نفی کنیم» ۳- شیعه که خاندان رسولند و معتقدند کتاب خدا دارای تأویل است، «اما به تأویل عقلی گویند صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم و میان تشبیه و تعطیل، گویند منزلتی است که توحید ما بر آنست و خبر آرند از امام جعفر صادق علیه السلام که از وی پرسیدند که «حق تعطیل است یا تشبیه؟» او گفت: منزلة بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ» (همان: ۳-۳۲).

حشویان اَمت که اهل تفسیرِ ظاهرِ کتاب و شریعت‌اند با این که خدا را به صفات آفریدگان موصوف نمی‌دانند، بر طبق ظاهر آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» گویند: خدا دانا و بینا و شنواست. به نظر ناصر خسرو این قوم با این اعتقاد از اجماع موحدان خارج می‌شوند، زیرا اجماع موحدان آن است که خدا موصوف به صفات خلق نیست و دانایی، بینایی و شنوایی صفات خلق اوست (همان: ۵-۳۴).

ناصر خسرو اهل تشبیه را مشرک دانسته می‌گوید ایشان: «خدای را همی به صفات مخلوق گویند و این انبازی دادن باشد مردم را با خدا» (همان: ۴۴).

یکی است با صفت و بی صفت نگویمش نچیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود
(همان: ۱۳۸۷: ق ۱۵/۶)

از نگاه وی «کسی که به علم توحید دانا باشد، توحیدش مجرد از تشبیه و تعطیل است» (همان، ۱۳۵۹: ۸۰-۷۹) و توحید یکتا آن است که هر صفت و اضافتی که در آفریده‌ها می‌بینی و درباره آن‌ها می‌دانی، از خدای تعالی دور کنی. وی انتساب و اضافت هر فعل و صفتی را به خداوند رد می‌کند و قادر و عالم و سمیع گفتن را نوعی تشبیه می‌شمارد:

گر از هر ینشش بیرون کنی وصفی برو مفزا دو باشد بی خلاف آنکه نه فرد و واحد و یکتا
(همان، ۱۳۸۷: ق ۱۴/۱)

از نظر وی عوام بر این عقیده‌اند که خداوند در هر مکانی هست و هیچ جای از او خالی نیست. او معتقد است عقل و نفس که آفریدگان خداوند از زمان و مکان بی نیازند، پس چگونه ممکن است که خداوند آفریدگار، نیازمند زمان و مکان باشد؟

و آنچه او را زیر و زیر بود جسم بود نتوان گفت که خالق را زیر و زبرست
(همان: ۱۴۸: ق ۲۶/۱)

اسمای الهی در باورهای وی راه ندارد و اعتقاد به آن را شرک می‌شمارد: «همی پنداری که خدای را عاجز از بهر آن نشاید گفتن که این نام نکوهیده است و ظنّت چنانست که چو مر او را سبحانه بدین نام های زشت و نکوهیده نشاید خواندن به نام‌های ستوده و نیکو شاید گفتن» (همان، ۱۳۶۳: ۴۹). درباره اعتقاد برخی به نود و نه نام خدا می‌نویسد: «گویند خدای را نود و نه نام است و هر نامی را معنا دیگر است و هر عاقلی داند که آن کسی که نود و نه معنا با او باشد یک چیز نباشد و از آن نود و نه چیز باشد به ذات خویش و این تکثیر می‌باشد نه توحید» (همان: ۴۴).

ابداع:

به عقیده اسماعیلیه جهان از طریق ابداع آفریده شده است. ابداع، آفرینش چیز بدون وساطت و میانجیگری چیز دیگر و فعل خاص باری تعالی است و کسی جز او قادر به ابداع نیست. به باور ناصر خسرو، خداوند در عالم علوی، عقل اول را که موجودی است تام بالفعل، ابداع کرد، سپس با میانجیگری

عقل، نفس را آفرید. عقل و نفس کلی، افلاک آسمانی را به جنبش در می‌آورند؛ غایت این حرکت رسیدن نفس به حد کمال است و کمال حقیقی نفس رسیدن به مرحله عقل و متحد شدن با اوست. در ترتیب آفرینش موجودات، گوید: عقل کلی ابداع باری تعالی و میانجی آفرینش نفس کلی است، سپس هیولای مطلق یا هیولای اولی که اثر نفس کلی است که از طاعت کردن نفس کلی از عقل کلی پدید آمده؛ پس از آن صورت به وجود آمده است (همان، ۱۳۵۹: ۹-۵۸) و طبیعت مرتبه پنجم موجودات را دارد: «پس از هیولای طبیعت موجود شد اندر مرتبت پنجگی» (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۹). ابداع، صنع مُبدع حق است و گروهی از حکما آن را امر و گروهی ارادت نامیدند و در این صنع هیچ مُبدع و مخلوقی شرکت ندارد.

وی گاه باری تعالی را با نام ایزد یاد می‌کند و او را برتر از جوهر می‌داند، (همان، ۱۳۵۹: ۹۱) گاه او را خدای می‌نامد و در باره توحید حقیقی گوید: «خدا یکی است و کتاب‌های خدای که پیغمبران آوردند بدین گواهیست و در قرآن که مهر همه کتاب‌هاست، چندین جای می‌گوید: «هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (همان، ۱۹۹۸: ۵۳). خدا در نظر وی «هم‌چنان که علت چیزها نیست معلول نیز نیست» و هر که خدای تعالی را عالم و حکیم یا قادر گوید علم و قدرت و حکمت را علت او دانسته است، چون علم علت عالم، قدرت علت قادر و حکمت علت حکیم است به همین جهت فرموده: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». به نظر وی تأویل آیه آن است که احدیت که او ابداع است، علت عقل کل است و اوهم را در ابداع راه نیست و نخستین هستی که هستی‌ها از او پدید آمد عقل بود (همان، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۰۰). خداوند عقل را بدون میانجی آفرید و صورت همه موجودات جسمانی و روحانی را در گوهر عقل گرد آورد (همان، ۱۳۵۹: ۵۶-۵۵). عقل نزدیک‌ترین جوهر به علت‌العلل (همان: ۷۸) و جوهری است بسیط و نورانی که صورت همه چیزها اندروست (همان، ۱۳۶۳: ۸۹) و علت عالم عقلست و او یکی است و عالم و آن چه دروست، هستی بدو یافته است و هر چیز را بازگشت بدان است (همان، ۱۹۹۸: ۷۱). ناصر خسرو هنگام توصیف نفس در مرتبه سوم آفرینش، آن را صانع عالم می‌شمارد: «سازنده این مصنوع عظیم که عالم است نفس کلی است» (همان، ۱۳۸۵: ۳۴۵)، خود مخلوق عقل است، ماده آن، کلمه باری است به میانجی عقل (همان، ۱۹۹۸: ۵). صانع عالم جسم، نفس کلی است که جوهری لطیف و بر جسم پادشاه است و او نه آن فرد احد صمد است که خدای تعالی آن است (همان، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

وی اقسام آفرینش را با اصطلاحات ابداع، خلق و انبعاث نام می‌برد. ابداع از منظر وی آفرینش بی میانجی چیزی است و صنع مُبدع حق، عقل اول است. خلق، انبعاث و آفرینش با میانجیگری عقل انجام شده و حاصلش نفس اول است. خلق در فلسفه از نگاه ناصر خسرو آفریدن چیز از چیز است (همان، ۱۳۶۳: ۲۱۱)، اما ابداع، پدیدآوردن چیز نه از چیز است و مُبدع حق آن است که او را از جهت اویی نام نیست و از جهت ما که پدیدآوردگانیم، نام او مُبدع حق است (همان، ۱۳۵۹: ۲۴۷). او دور است از هویت و ناهویت. هویت مخصوص عقل اول است. از منظر وی عقل اول، مُبدع خویش را می‌شناسد. شناختن مُبدع حق، آن است که نفی کنی هویت و ناهویت را ازو سبحانه و تعالی عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمِينَ غُلُوًّا كَبِيرًا، اگر برای مُبدع حق، هویت قائل شوی او را مانده کرده‌ای به هستی خویش و اگر برای او ناهویت قائل شوی او را به نیستی منسوب کرده‌ای (همان: ۶۵-۶۴).

لفظ «کن» امر تکوینی است که بیان‌کننده خلق الهی است و مقصود از آن آفرینش جهان و تمام اجزاء آن در وقت معین و بر طبق اراده و علم خداوند است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۳۸) و ناصر خسرو از آن با اصطلاح «امر» و «کلمه» نیز یاد می‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۹-۵۸). «ایزد تعالی وصف کرد امر خویش را که بدان آفرید همه مبدعات و مخلوقات به کلمه کن و این خطاب خدایست و خطاب را جوهری خطاب‌پذیر واجب آید و محال باشد ایزد تعالی خطاب کند با چیزی که آن چیز خطاب ایزد ندارد» (همان، ۱۳۵۹: ۷۸). در میان سخنان ناصرخسرو در تأویل گاه تناقض دیده می‌شود، وی ایزد تعالی را مُبدع، ابداع و عمل آفرینش او را «امر»، «کن» و «کلمه» و «ابداع» می‌نامد و معتقد است: وجود عالم با آن‌چه در آن است به امر خدای است که به آن ابداع گفته می‌شود و آن يك سخن است با دو حرف و آن را «کن» گفته‌اند (همان، ۱۳۶۳: ۷۷) و آن را از وی جدا نمی‌شمارد، اما در عبارت زیر او را برتر و فراتر از هستی می‌داند: «فراز آرنده این دو حرف برتر باشد از باشانیدن از بهر آن که باشاننده عالم کن بود اعنی بیاش» (همان، ۲۴۷). وی در اثبات این عقیده که عقل اول، از «کن» پدید آمد به آیه شریفه ۴۰ سوره النحل استناد و استدلال می‌کند که فرمود: «چو ما خواهیم که چیزی بیاش، مر آن را گوییم: «بیاش» و باشد: چنانک گفت بدین آیت: اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اَرَدْنَاهُ اَنْ نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (همان، ۱۶۴).

وی عقل را مُبدع و اولین چیزی می‌داند که آفریده شده، سپس از عقل اول، نفس کلی، هستی یافته و سپس به ترتیب طبایع، امّهات، اجرام سماوی، موالید ثلاثه به میانجی عقل و نفس پدید آمده‌اند.

خرد دان اولین موجود زان پس‌نفس‌وجسم آنگه نبات و گونه حیوان و آنگه جانور گویا

(همان، ۱۳۸۷: ق/۱۸)

عقل اول یا عقل کلی «یکی» است، ناصر خسرو از اهل تأیید نقل می‌کند که: «هست اول آن جوهر بود که وحدت، بدو متحد شد و آن «عقل کلی» است که مر او را فیلسوف «عقل فَعَال» گوید و آغاز هستی‌ها اوست و مر عقل را «واحد» بدان گفتند «فاعل» شد از «وحدت» تا نامش به حکم وحدت، واحد آید، یعنی «یکی شونده با وحدت» (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۸). در عبارات زیر نیز منظور از وحدت، خداوند و منظور از واحد، عقل است: «وحدت یکی باشد و واحد یکی و هر چند یکی را پیدا شدن از یکیست خردمند داند که یکی مرین نام را سزاوار بدان گشت که یکی دروست» (همان، ۵۲۱۹۹۸).

اصل بسیار اگر یکی است به عقل پس چرا خود یکی نه بسیارست؟

(همان، ۱۳۸۷: ق/۱۳۴)

ناصر خسرو مانند اسماعیلیه به ترتیب در آفرینش موجودات معتقد است. از دو «یکی» نام می‌برد: یکی محض و یکی متکثر (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۶). مطابق قاعده فلسفی: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» معتقد است: از باری تعالی فقط یک معلول که با او سنخیت دارد و با هیچ چیز دیگری سنخیت ندارد صادر یا ابداع می‌شود. این مُبدع، عقل است که همه کمالات باری تعالی را دارد، البته تمام کمالاتی که یک معلول می‌تواند دارا باشد یعنی علم، قدرت و حیات بی‌نهایت و تمام صفات کمالیه بی‌نهایت را دارد، ولی معلول است. عقل اول، منشأ ظهور کثرت‌هاست.

پیامبران:

وی شمار پیامبران اولوالعزم را شش می‌داند: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و حضرت محمد (ص) که با لقب ناطق یاد می‌شوند و از منظر وی ناطق هفتم اسماعیل است که قائم است و با ظهور او قیامت برپا می‌گردد.

شش بود رسول نیز مرسل
بندیش نکو در اعتذارم
(همان، ۱۳۸۷: ق ۱۹۸/۴۵)

ز بهر آن که بنمایندمان آن جای پنهانی
دمادم شش تن آمد سوی ما پیغمبر از یزدان
(همان: ق ۱۳۶/۱۷)

دلیل ناطق نامیدن پیامبر آن است که: «ناطق سخن‌گویی باشد و سخن مر نفس کل راست و ناطق فرستاده اوست» (همان، ۱۹۹۸: ۶۹). ناطق دارای دو مرتبه تأویل و تألیف است. (همان، ۱۳۸۴: ۶۰) به عقیده او هر پیامبر در زمان خود عقل بالفعل است و عقل‌های بالقوه را به حد فعل می‌رساند (همان، ۱۳۵۹: ۴۰). چنان که عقل کلی یا اول، تمام و بالفعل است و به حال قوت در نمی‌آید. (همان: ۱۳۴-۱۳۳) وی هدف پروردگار را از فرستادن پیغمبران با چند استدلال بیان می‌کند. وجود پیامبران به صلاح خلق است و هدایت ایشان سبب جدا شدن طاعت از عصیان و کفر از ایمان می‌شود:

دانی اگر هیچ نبودی رسول
خلق نه طاغی و نه عاصیستی
خلاق ز پیغمبر خالیستی
(همان، ۱۳۸۷: ق. ۱۱۵/ ۴۰-۳۹)

حکیم بلخ، علت و جویی برانگیخته شدن پیامبران را بهره‌مندی انسان از قوه عقل می‌داند:
 ایزد بشیر چون نفرستادو نه نذیر
 (همان: ۳۳/۴۶)

عجز بشر در کمک به درک غرض آفریدگار از آفرینش از علل دیگر ارسال رسل است (همان، ۱۳۵۹: ۲۳۴). انذار، دلیل دیگر وجوب فرستادن انبیاء بوده است: «ترسانیدن پیامبران علیهم السّلام مر خلق را به معاد سیاستی بود تا بربیک دیگر ستم نکنند و فساد اندر عالم راه نیابد» (همان: ۱۶۸). یکی از موجبات انذار پیامبران برای برپای ماندن عالم و خلق بوده است تا فساد در عالم راه نیابد (همان: ۱۶۹). در نهایت علتِ بدوش همه انبیا قائم علیه السّلام است (همان، ۱۳۸۴: ۲۱۵).

وحی:

پیامبر از نگاه حکیم بلخ، دارای قوه و نفسی فراتر از نفس ناطقه است. وی گوید: نفس قدسی چون به کسی پیوسته شود آن کس «پیامبر» گردد، با استناد به آیه شریفه ۳۲ سوره الزخرف «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا» استدلال می‌کند که: «خداوندِ نفسِ قدسی مر خداوندِ نفسِ ناطقه را مسخر خویش کند هم چنان که خداوندانِ نفسِ ناطقه مر خداوندانِ نفسِ حسی را که جانوران اند

مسخر کرده‌اند» (همان، ۱۳۵۹: ۲۲۳). نفس قدسی توانایی پذیرفتن سخن روحانیان را بی‌آواز و بی‌حروف و کلمات به صاحب آن می‌دهد تا «آن اشارت روحانی را بیاید، آن وقت آن اشارت را بهر عاجزی خلق را از پذیرفتن آن به حروف او مرگب کند و بر محسوسات مثل گرداند و به خلق برساند» (همان: ۲۲۴). وی معتقد است، وحی الهی از طریق تکلم و گفتار انجام نشده بلکه از طریق الهام و تلقین قلبی انجام گرفته است. وی وحی توأم با با آواز را از جانب خدا رد می‌کند:

وز برکت این نور فرو خواند قرآن را
بنبشته بر افلاک و بر و بحر و جبالش
وان کس که همی گوید کاوازش نمودی
مندیش از آن جاهل و منیوش محالش
(همان، ۱۳۸۷: ق: ۹۵/۹-۲۸)

گشتن حال و سخن گفتن با آواز و حروف
زبر و زیر همه جمله به زیر قمر است
نظر تیره در این راه نداند سر خویشش
ورچه رهبر به سوی عالم عقلی نظر است
(همان: ق: ۱۴۸/۲۷)

وحی به نظر ناصر خسرو عبارت از اثبات و تأییدی است که به نور آن، پیامبر اکرم نوشته‌ی خدای تعالی را می‌خواند. وحی الهی به عقیده او با کلام و بیان همراه نیست، زیرا «قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع و محال است» (همان، ۱۳۸۵: ۲۱۱). همچنین در تبیین این موضوع به آیه شریفه ۵۲ سوره شوری «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» استناد می‌جوید: «واندرین آیه پیداست که وحی سوی رسول صلعم روحی بود نه جسمی و آواز از جسم آید نه از روح، پس ظاهر است به حکم این آیه که وحی اشارتی بود نه آوازی» (همان: ۲۱۴). وی در تبیین نظر خویش به آیات شریفه ۴-۱۹۳ سوره الشعراء استناد می‌کند، همان گونه که خدا فرمود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ»، «مرقرآن را روح الامین بر دل رسول فرود آورد تا او به زبان تازی مردمان را بنترسانید از خدای تعالی» (همان: ۱۶۷) و دیگر جای با ذکر سخن خداوند که می‌فرماید: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (آیه ۹۷ سوره البقرة) استدلال می‌کند که: «آن چه او بر دل فرود آید، مر او را عظمی نباشد و آن چه مر او را عظمی نباشد جسم نباشد، بل (که) روح باشد -چنین که قول خدای است و آن چه او جسم نباشد، از او آواز نیاید» (همان: ۱۶۸). در کتاب «وجه دین» نیز با استناد به آیات ۴-۱۹۳ سوره الشعراء ذکر می‌نماید که جبرئیل قرآن را «بدل پاکیزه محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم فرود آورد چنان که گفت قوله تعالی: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ» گفت آورد روح الامین مر قرآن را بر دل تو که محمدی» (همان، ۱۳۸۴: ۹۲).

امامت:

ناصر خسرو شیعی مذهب و معتقد است که امام جانشین پیغمبر است (همان: ۱۸). بنابر اعتقاد وی شرط امامت آن است که فرزندش امام باشد: «امام آن است که فرزند او امام باشد و نسل او بریده نشود و هر که دعوی امامت کند نسل او بریده شود او دروغ زن بود» (همان: ۱۵). وی در دیوان خویش به امامت جعفر صادق (ع) قائل است:

علی‌مان اساس است و جعفر امام
 نه چون تو ز دشت علی جعفریم
 (همان، ۱۳۸۷: ق ۴۸/۲۴۱)
 اسماعیلیه امامت را بعد از امام جعفر صادق (ع) (وفات ۱۴۸ ه. ق) حق پسر بزرگ او اسماعیل بن جعفر (وفات ۱۴۳ ه. ق) می‌داند که بعد از اسماعیل به پسرش محمد ملقب به مکتوم منتقل شد. ناصر خسرو از امامان هفتگانه یاد می‌کند (همان، ۱۳۸۴: ۱۲۲) و قائم قیامت را از «هفت امامان»، «آن امام هفتم» می‌داند که «بیرون آید و خویشان را آشکارا کند و نبوت و شریعت بنهد» (همان: ۱۶۳).
 در نگاه حکیم بلخ، امامان بر دو گروه‌اند: امامان حق و امامان ناحق. امامان حق آنان‌اند که «معنی کتاب و تأویل شریعت را پیدا کنند» (همان: ۴۹). «مَثَل امام حق چون مَثَل بار درخت است» و «مَثَل امام ناحق چون مَثَل برگ درخت است» (همان: ۱۱).

مَثَل خدای را که به وجود امام حق
 بشناختم به حق و یقین و حقیقتش
 (همان، ۱۳۸۷: ق ۵۱/۸۲)
 او خلفای فاطمی را فرزندان و جانشینان بر حق علی (ع) می‌داند و به عقیده وی ایشان از علم تأویل به خوبی آگاهند:

مَر تَر در حصن آل مصطفی باید شد
 حَجَّتَن دست رحمان آن امام روزگار
 تتا ز علم جد خود بر سرت دُر افشان کنند
 دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند
 (همان: ق ۶۸/۶-۲۵)

وی آنان را امام شمرده پسران حضرت علی و فرزند امام می‌خواند:
 شجر حکمت پیغمبر ما بود و برو
 پسران علی امروز مرو را بسزا
 هر یک از عترت او نیز درختی ببرند
 پسران علی آن‌ها که امامان حق‌ند
 به جلالت به جهان در چو پدر مشتهرند
 سپس آن پسران رو پسران آن که تو را
 پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند
 (همان: ق ۳۱/۸-۲۵)

همچنین گفتیم که روزی برکشد
 دین جد خویش را تازه کنند
 فاطمی شمشیر حق را از نیام
 آن امام بن الامام بن الامام
 (همان: ق ۱۷۳/۴-۲۳)

وی در دیوان خود بارها مستنصر بالله خلیفه فاطمی را ستوده او را بدیل پیغمبر و حضرت علی، حسن و حسین علیهم‌السلام و درگاهش را قبله علمای دین می‌شمارد:
 رفتم به در آن که بدیل است جهان را
 قبله علما یکسر مستنصر بالله
 از احمد و از حیدر و شَبِیر و ز شَبِیر
 فخر بشر و حاصل این چرخ مدوّر
 (همان: ق ۵۹/۶۷ و ۶۹)

بنابر باور او روزگار هیچ گاه خالی از امام نیست: «اندر هر روزگاری تا جهان بر پاست نوع مردم از آن یک شخص که بدین مرتبت مخصوص باشد خالی نباشد» (همان، ۱۳۸۴: ۹)، چنان که اگر آن یک تن در میان خلق نباشد صلاح مردم از میان خواهد رفت (همان: ۱۰) و اطاعت از او بر همگان فریضه و تکذیب او

عذاب ابدی را به دنبال دارد: «هر که به امام روزگار خویش دشمنی کند و اطاعت او ندارد، اطاعت رسول خدای نداشته بود [او] و هر که اطاعت رسول ندارد طاعت خدای تعالی نداشته بود [او] کافر بود» (همان: ۴۲). ناصر خسرو در آثار خود کمال دین را در امامت، و شرف و منزلت امام را برتر از دیگر منزلت‌ها شمرده است.

معاد:

معاد یعنی بازگشت و منظور از آن در نظر متکلمان و فلاسفه بازگشت انسان است بعد از مرگ به حیات. در روزی که آن را روز معاد گویند به حساب اعمال رسیدگی و نیکوکاران، پاداش نیکوکاری خود را گرفته منعم شوند به نعم جاودانی؛ و بدکاران به کیفر اعمال زشت خود برسند و معذب شوند به عذاب جاودانی (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۸۱۵/۳). ناصر خسرو معاد یا آخرت را بودش دوم پس از مرگ جسد و حشر را نیز جمع شدن نفوس جزئی نزد نفس کلی می‌داند: «اگر گوید معاد چیست؟ گوییم: بازگشتن نفس جزوی است به سویی نفس کلی» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۵). حکیم اسماعیلی مذهب، معاد را روحانی می‌داند نه جسمانی. بنابراین ثواب، عقاب، پاداش و کیفر اخروی را تأویل می‌کند. به نظر او، تشنگی و گرسنگی خاص عالم مادی است و در جهان آخرت مفهومی ندارد:

گر همی چیزی بپاید مان خـــــــرید در بهشت آن‌جا محالست از زر است

(همان، ۱۳۸۷: ۱۶/۳۷)

دوزخ و بهشت حقیقی عاری از اوصاف جسمانی است، ولی آنان که از تأویل آیات آگاهی ندارند توقع و تصوّر نعمت‌های دنیوی از بهشت دارند:

در بهشتـــــــــــــــت از خانه زرّین بود قیصر اکنون خود به فردوس اندرست

(همان: ۴۳)

وی انداز پیامبران را به شیوه مثّل دانسته آن را هم چون سایر باورها دارای تأویل می‌داند: «ترسانیدن پیامبران علیهم‌السلام مرأمت را به سرما و گرمای قیامت ازیشان بر سبیل مثّل» (همان، ۱۳۵۹: ۱۱۰). از نگاه او اگر معاد نمی‌بود آفرینش عالم عبث می‌بود (همان: ۱۰۳). با استناد به آیه شریفه ۲۹ سورة البقرة: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» استدلال او این است که در این عالم بدکرداران با عزّ و جاه می‌زیند و نیکوکاران با خواری و بیچارگی و درد، اگر بازگشتی نباشد تا انسان‌ها به جزای کار خود برسند، عدل کردگار چه می‌شود و عدل در طبایع که عالم، ترکیبی از آن‌هاست و نیز در آفرینش جانوران و نبات دیده می‌شود (همان: ۱۰۴)، چگونه می‌توان عدل الهی را باور نداشت؟ عدل الهی ایجاب می‌کند نیکوکاران به پاداش عمل نیک و بدکاران به کیفر عمل بد خود برسند: «ظاهر است که بقا مرثبات را و معاقب را لازم است و ثواب بقاست اندر لذّت و عقاب بقاست اندر نه لذّت اعنی شدّت» (همان، ۱۳۸۵: ۴۴۴). با ظهور قائم قیامت که به عقیده حکیم، ناطق هفتم و محمّد بن اسماعیل نام دارد، حساب اعمال از مردم خواسته خواهد شد. «قائم قیامت» که «خداوند شریعت است بلکه خداوند شمار است که مرین کارهای کرده را شمار بکند و با کارکنان مزدشان بدهد، و این کس واجب است به قضیّت عقل که بیاید»

(همان، ۱۳۸۴: ۴۹-۴۸).

بخش مهمی از مباحث کلامی و اعتقادی مربوط به موضوع پاداش و جزای اخروی است. به عقیده حکیم اسماعیلی مذهب، ایزد تعالی انسان را از برای بیم و امید آفریده است سپس او را به بهشت امیدوار کرده است و به دوزخ ترسانیده است، بیم در نفس آدمی، نشانه‌ای از دوزخ و امید، نشانه بهشت است (همان: ۲). بهشت جای اهل ثواب و دوزخ جای اهل عقاب است (همان، ۱۳۵۹: ۱۴۲). در هر حال گذار آدمی پس از مرگ یا بهشت خواهد بود یا دوزخ: «هر که خواهد که ازین جهان، بهشت آبادان کند و هر که خواهد که دوزخ آبادان کند و ازین سرای خلق بدین دو جای همی‌روند» (همان، ۱۳۸۴: ۴۵). بهشت حقیقی تأویلی از عقل (همان: ۳۳) و در حد قوه، علم است و دانایی. دوزخ حقیقی در حد قوه، جهل است و نادانی (همان: ۴۱). وی در پاسخ احتمالی مخاطب درباره چستی بهشت می‌گوید: عالم ارواح و معدن لذات است (همان، ۱۳۶۳: ۹۶). به باور او ثواب و عقاب علمی است نه حسی، زیرا لذتی که نیک-بختان یابند همیشگی است و تنها لذت علمی لذتی دایمی است. رنج‌ها و لذات دنیوی چاشنی و نمونه‌ای از لذات بهشت و دوزخ‌اند:

راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ چاشینی دان در این سرای بعاجیل
(همان، ۱۳۸۷: ۴۱/۶۱ق)

چشیدن رنج و راحت سرای امروزین، تنها چششی ناچیز از رنج و راحت دوزخ و بهشت است: «اگر از جزویات لذات حسی و دردهای جسدی ما را اندرین سرای نچشانیدی، ما ندانستیم که مر او را سبحانه معدن نعمت‌های کلی است کآن بهشت است و نیز معدن شدت‌های کلی است کآن دوزخ است» (همان، ۱۳۶۳: ۴).

حکیم بلخ در پاسخ پرسش: دوزخ چیست؟ آن را «معدن دردها و رنج‌ها» (همان: ۹۶) معرفی می‌کند و سرای دنیا را دوزخی بالقوه و راه رهایی پرهیزگاران را به آموختن حکمت می‌داند (همان، ۱۳۸۵: ۴۷۹). وی نظر برخی از اهل شریعت را نقل می‌کند که منظور از دوزخ همان آتش اثیر است: «آتش اثیر، دوزخ است و گذشتن نفس از او به علم است و ماندن نفس اندرو به جهل است و ستارگان فرشتگان‌اند که گرد دوزخ گرفته‌اند و نگذارند فاسقان را که از دوزخ بیرون شوند و عالم نفس بیرون از ایزین دایره جسم است و آن است که بهشت نام است» (همان: ۳۳۲). به نظر ناصر خسرو آتش اثیر سرحد این جهان و آن جهان است و آویزش و عقاب آدمی به دلیل نادانی اوست و سرای باقی سرای دانایی است و «چون نفس نادان باشد از این سرای نادان بیرون شود به سرای آخرت که داناست نرسد بل‌که در «آتش اثیر» بماند که سرحد آن جهانست و جاویدان در عذاب بود چنان‌که این جهان نادان در عذابست از نادانستی» (همان، ۱۹۹۸: ۶۳).

ناصر خسرو انواع آتش‌های سه‌گانه غریزی، عقلی و جاویدی را تعبیری از عذاب دانسته است. آتش غریزی و عقلی خاص این جهان و آتش جاوید خاص آن جهان است. وی آتش را به شریعت‌های بدون تأویل و آتش دوزخ را به آتش روحانی عقلی تأویل می‌کند. هر آن که از علم تأویل دست بازدارد، پس از مرگ جسمانی به آتش روحانی عقلی در می‌افتد که هرگز خاموش نمی‌شود. او درباره جاودانگی آتش

دوزخ، تأویل خاصی دارد: «رسولان خدای تعالی بدان چه گفتند «آتش دوزخ» هرگز نمیرد «آتش روحانی عقلی» را خواستند که مردم به دست بازداشتن از علم و عمل اندرین جهان، پس مرگ جسمانی اندر آن می افتد و جاوید معذب بماند» (همان، ۱۳۵۹: ۲۶)، دلیل آن است که نفس او به سبب نادانی مخالف عالم عقل است و «مخالف ضعیف از مخالف قوی به عذاب رسد» (همان). وی ضمن نقل خبری از پیامبر (ص) دوزخ را به دشمن خاندان حق، آب را به حقیقت و علم حق، قدح را به مستجیبی که نام خدای را یاد کند تأویل می کند:

«اندر اخبار آمده است که روز قیامت دوزخ بانگ همی کند و همی دمد چون رسول مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم بیاید قدح آب برگردد بسم الله الرحمن الرحیم بگوید و بر آن آب دمد و آن آب را به دوزخ فرو ریزد، اندر وقت آتش فرونشیند و آوازش پست شود. ندا آید به فرمان خدای عزّ و جلّ مر او را که ای «آتش دوزخ» مر تو را چه بود که خاموش گشتی و پست شدی. تأویل این حدیث آنست که دوزخ، دشمن خاندان حق است که به اهل خویش بانگ همی دارد و قوت خویش همی نماید و چون از آب حقیقت که آن علم حق است یک مسأله از مستجیبی که قدحی است مر آن آب را که علم حق است ازو پرسد عاجز شود و آوازش پست شود از بهر آن که امام زمان نام خدایست و مستجیب آن قدحی است که نام خدای بر آن آب که اندروست یاد کرده آید و دشمن خاندان امام که دوزخ است باطل است چون آب بدو رسد همه قوت او ضعیف گردد» (همان، ۱۳۸۴: ۲-۱۱۱).

به باور او دوزخ همان شریعت های بی تأویل است که «چون آتش به هر جای موجود است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۴۴)، ولی علم تأویل در هر جای یافت نمی شود و تنها نزد مراتب دعوت اسماعیلیه یافت می گردد و مثل انسان بدون تأویل شریعت، مثل ستور است و در افتادن به دوزخ: «اگر مردم، شریعت بی تأویل به پای دارد خویشان را ستور کرده باشد و سوی دست چپ تافته و از صراط به دوزخ اندر افتد» (همان، ۱۹۹۸: ۶۸). وظیفه آدمی تعلیم معقولات است و باقی نماندن در محسوسات، در غیر این صورت «او همی به عذاب آتش غریزی بیاویزد و هلاک شود» (همان، ۱۳۸۵: ۴۱۸) و در «آتش جاویدی حق» بماند (همان).

در عالم دینی ناصر خسرو، هر مرتبه ای از مراتب دعوت نباید منزلتی برتر از محل خویش بجوید، چنان که مؤمن مستجیب بر مأذون پیشی نجوید و مأذون، منزلت داعی را دعوی نکند و داعی، منزلت حجت را و حجت، منزلت امام را و امام، منزلت اساس را و اساس، منزلت ناطق را، هر آن که مراتب را رعایت نکند به دوزخ درافتد (همان، ۱۹۹۸: ۶۸).

جبر و اختیار:

اسماعیلیه با پیروی از امام ششم میان جبر و اختیار، امر بین الامرین را ترجیح می دهند. حکیم قبادیان از امام جعفر صادق (ع) نقل می کند که فرمود: «خدای عادل تر از آنست که خلق را بر معصیت مجبور دارد و پس ایشان را بر آن عقوبت کند»، پرسیدند آیا هر آن چه انسان خواهد، تواند کرد؟ فرمود: «قدرت خدای بیش از آنست که کسی را در ملک او دست درازی باشد»، پرسیدند پس وضع انسان چگونه است؟ فرمود:

«کاریست میان دو کار نه مجبورست و نه مختار». وی قول امام را تأویل می‌کند به این که: انسان میانجیست میان ستور و فرشته. هم نفس شهوانی دارد که خاص ستوران است و هم نفس عاقله دارد که خاص فرشتگان است. فرشته معصیت نمی‌کند «چون به حد فعل شده باشد و از ستور، طاعت نیاید که هر دو در مرتبه خویش مجبورند، لاجرم فرشته را بر طاعت ثواب نیست و ستور را بر معصیت عقاب نیست» ولی آدمی که منزلت او میان این دو منزلت است «او را بر طاعت ثوابست و بر معصیت عقاب» (همان: ۷۵-۷۴). وی تأویلی جالب درباره منزلت انسان در میان جبر و اختیار دارد، به باور او «چون مردم که از درجه نفس نامیه به درجه حسّی آمد، از جبر به اختیار رسید، لازم آید از حکم قیاس که چون از درجه حس به درجه عقل رسد قادر مطلق گردد و این آن وقت باشد که اندر کار بستن نفس ناطقه و پرورش او بر حق و کار بستن عمل و شناختن علم، تقصیری نیوفتد تا از درجه اختیار به درجه قدرت رسد» (همان، ۱۳۵۹: ۲۳۸).

ناصر خسرو نه جبر مطلق و نه اختیار مطلق را باور دارد. او «امر بین الامرین» را می‌پذیرد که هم به اراده و خواست الهی وجهی می‌نهد و هم مسؤولیت و تأثیر انسان را انکار نمی‌کند:

به میان قدر و جبر رود اهل خرد راه دانا به میانه دوره خوف و رجاست
به میان قدر و جبر ره راست بجوی که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

(همان، ۱۳۸۷: ۱۰/۳-۲۲)

وی در پاسخ به معتقدان به جبر، بعثت پیامبران و توصیه به شایسته‌ها و بایسته‌ها و پرهیز از ناشایسته‌ها و نابایسته‌ها را دلیل مختار بودن آدمی ذکر می‌کند:

از پس آن که رسول آمده با وعد و وعید چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست
گنه کاهلی خود به قضا بر چه نهی که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست

(همان: ۷-۱۶)

مکن بدی و تو نیکی بکن چرا فرمود خدای ما را گر ما نه حَیّ و مختاریم؟
چرا که گر گستم کاره نیست سوی خدای به فعل خویش گرفتار و ما گرفتاریم؟

(همان: ۳۳/۵-۲۴)

فاطمه حیدری

شهریار ۱۳۹۹

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

برابر واژه‌های فارسی کلامی - فلسفی

آب: (ماء)

به عقیده قدما آتش و باد و آب و خاک، چهار عنصر اصلی هستند که مدار وجود کائنات و عالم کون و فساد و جهان جسمانی بر آن‌ها می‌گردد. عنصر، جسم بسیط است؛ یعنی جسمی که از دو یا چند جسم دیگر ترکیب نشده است. در طبیعات قدیم اعتقاد بر این بود که در کره زمین فقط چهار عنصر فوق وجود دارد. به دیگر اجسام که از ترکیب این چهار عنصر به وجود می‌آمدند، جسم معدنی اطلاق می‌کردند. عنصر در لغت به معنی اصل و جنس و جمع آن عناصر و مترادف اتمات، مواد، ارکان و اسطفسات است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۸۴).

«آتش است و باد و آب و خاک، و آتش گرم و خشک است و خاک سرد و خشک است این هر دو در خشکی موافق‌اند و در گرمی و سردی مخالف، و هوا گرم و تر است و آب سرد و تر و در تری موافقت و در گرمی و سردی مخالف‌اند» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۹).

آب‌دست: (وُضوء)

وُضوء [و] (از ع، ا) وضوء، دست‌نماز، شستن صورت و دست‌ها و مسح کردن بر سر و پاها با آدابی که در شرع اسلام مقرر است (دهخدا، ذیل وُضوء). ناصر خسرو از آب‌دست تأویل به عهد خداوند زمان و بیزاری از دشمنان اولیای حق می‌کند:

«آب‌دست، در نماز است همچنان‌که ایمان در اسلام است و ظاهر آب‌دست، شستن است و

مسح کردن به آب چون یافته شود و تیمم است به- خاک وقتی که آب نباشد و باطن آب‌دست به جمله عهد خداوند زمانست و بیزاری از دشمنان اولیای خدای» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۱۲). «آب‌دست و نماز و زکوة هر چند که از وضعیات است مانده است به عقلیات، از بهر آن که اندر آب‌دست پاکیزگیست مرتن را از پلیدی‌ها و اندرو پاکیزگی و پارسایی مرتن نفس راست و اندر زکوة دست‌گرفتن درماندگان است و پیدا کردن سخاوت» (همان، ۱۳۵۹: ۲۴۴).

آب‌دست به خاک: (تیمم)

وضو کردن به خاک، نامی است برای مسح روی و دست با خاک پاکیزه با قصد و شرایط خاص است. تیمم در صورتی بدل از وضو یا غسل واقع شود که آب نایاب بود یا استعمال آن متعذر بود به- طریقی که در کتب فقه مسطور است (دهخدا، ذیل تیمم). ناصر خسرو از این عمل تأویل خاص مذهبی می‌کند:

«تیمم، آب‌دست به خاک اندر حال درماندگی است مرتن را رواست، مرتن بیماری را رواست که بترسد بر هلاک شدن جسد خویش و بر مسافران رواست چون آب نیابند پس این دو تن به خاک تیمم کنند، روا باشد و تأویل بیمار، مستحب ضعیف است که کسی را نتواند یافتن که او را فرمان باشد به سخن گفتن، مرتن را روا باشد که مؤمنانی که مطلق نباشند فایده گیرد و همچنین تأویل مسافر که اهل و خانه خویش جدا افتاده باشد، کسی است که داعی و حجت خویش جدا افتاده باشد مرتن را روا

باشد کر پاکیزه فایده جوید به علم تا آن‌گاه که کسی باید که او را فرمان باشد به سخن گفتن آنگه روا نباشد مرو را سخن شنودن جز از آن که خداوند فرمان باشد، هم‌چنان که چون آب یافته باشد به- خاک تیمم نشاید کردن» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

آتش: (نار)

آتش [ت] (ا) در زبان اوستایی آتر، یکی از عناصر اربعه قدما و آن حرارت توأم با نوری است که از بعض اجسام سوختنی برآید، آذر، نار (دهخدا، ذیل آتش)، نار (ع) آتش، جوهری است لطیف نورانی سوزنده، آذر (همان، ذیل نار). ناصرخسرو انواع آتش‌های سه‌گانه آتش غریزی، عقلی و جاویدی را تعبیری از عذاب دانسته است. آتش غریزی و عقلی خاص این‌جهان و آتش جاوید خاص آن-جهان است. وی آتش را به شریعت‌های بدون تأویل، بوستان را به علم و آتش دوزخ را به آتش روحانی عقلی تأویل می‌کند. به عقیده وی هر آن که از علم تأویل دست بازدارد، پس از مرگ جسمانی به آتش روحانی عقلی در می‌افتد که هرگز خاموش نمی‌شود. او از گروهی از اهل شریعت نقل می‌کند که منظور از دوزخ همان آتش اثیر است و مانند فلاسفه، جهان را ترکیبی از آخشيجان چهارگانه آتش، باد، آب و آتش می‌داند (رک: آب).

ناصرخسرو از آتش شریعت‌های بی‌تأویل، آتش اثیر، آتش جاویدی، آتش دوزخ، آتش روحانی عقلی و گاه یکی از طبایع چهارگانه را اراده می‌کند: «معنی آتش آن است که شریعت‌های بی‌تأویل که صلاح خلق اندرین عالم بدان است چون آتش به-

هر جای موجود است و بوستان که مثل آن به علم تأویل است و برو موکل است به‌هر جایی نیست» (همان، ۱۳۵۹: ۱۴۴). «هر که از طلب کردن آن‌چه اندر معقول خدای است از فواید جسمی [و] حسی فرود ایستد او همی به عذاب آتش غریزی بیاویرد و هلاک شود. باید که بدانیم که چنان واجب آید که هر که از طلب کردن آن‌چه اندر معقول خدای است از نفسی و عقلی فروایستد او همی به عذاب آتش عقلی بیاویرد و از این جای شاید دانستن که وعده خدای مر بی‌طاعتان را که آن بازماندگانند از کار-بستن قوت عاقله اندر گفته خدای و مشغول-گشتگانند به کار بستن قوت جسمی اندر کرده خدای که آتش جاویدی حق است» (همان، ۱۳۸۵: ۴۱۸). «رسولان خدای تعالی بدانچه گفتند «آتش دوزخ» هرگز نمیرد «آتش روحانی عقلی» را خواستند که مردم به دست بازداشتن از علم و عمل اندرین جهان، پس مرگ جسمانی اندر آن می‌افتد و جاوید معذب بماند از بهر آن که نفس او مر عالم عقل را مخالف باشد به نادانی خویش و مخالف ضعیف از مخالف قوی به عذاب رسد» (همان، ۱۳۵۹: ۲۶). «گفتند گروهی از اهل شریعت که آتش اثیر، دوزخ است» (همان، ۱۳۸۵: ۳۳۲). «اندر اخبار آمده است که روز قیامت دوزخ بانگ همی‌کند و همی‌دمد چون رسول مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم بیاید قدح آب برگیرد بسم الله الرحمن الرحیم بگوید و بر آن آب دمد و آن آب را به دوزخ فرو ریزد اندر وقت آتش

فرو نشیند و آوازش پست شود ندا آید به فرمان خدای عزّ و جلّ مر او را که ای آتش دوزخ مر تو را چه بود که خاموش گشتی و پست شدی. تأویل این حدیث آنست که دوزخ، دشمن خاندان حق است که به اهل خویش بانگ همی دارد و قوّت خویش همی نماید و چون از آب حقیقت که آن علم حق است یک مسأله از مستجیبی که قدحی است مر آن آب را که علم حق است ازو پرسد عاجز شود و آوازش پست شود از بهر آن که امام زمان نام خدایست و مستجیب آن قدحی است که نام خدای بر آن آب که اندروست یاد کرده آید و دشمن خاندان امام که دوزخ است باطل است چون آب بدو رسد همه قوّت او ضعیف گردد» (همان، ۱۳۸۴: ۲-۱۱۱). «آویزش مردم به نادانی است از بهر آن که چون نفس نادان باشد از این سرای نادان پیرون شود به سرای آخرت که داناست نرسد بل که در آتش اثیر بماند که سرحدّ آن جهانست و جاویدان در عذاب بود چنان که این جهان نادان در عذابست از نادانستنی» (همان، ۱۹۹۸: ۶۳). «عالم از این چهار طبع آکنده است که هیچ جای خالی نیست از آن‌ها و میان آب و آتش اثیر هوا آکنده است و جزوهای هوا بر یک دیگر تکیه کرده است و از هوا آن روی جزوها که بر روی آب جای گرفته است نمی‌گذارد مر آن جزوها را که برتر ازوست تا فرود آیند» (همان: ۴۱-۴۰).

آراسته: (هیولی)

آراسته [ت/ت] (ن مف) مزین، مهیا، آماده، مستعد، بسیجیده (دهخدا، ذیل آراسته). «ماده

اولیه عالم را که همواره متصوّر به صورت و متقلّب به احوال و اشکال و هیأت مختلف است هیولی گویند و آن واحد و بسیط است» (سجادی، ۱۳۴۱: ذیل هیولی). هیولی واژه‌ای یونانی به معنی اصل و ماده و اصطلاحاً جوهری است که در جسم پذیرای اتصال و انفصال و محل صورت جسمیه و صورت نوعیه است: «الهولی لفظ یونانی بمعنی: الأصل، والمادة، وَ فِي الاصطلاح: هِيَ جَوْهَرٌ فِي الْجِسْمِ قَابِلٌ لِمَا يَعْرِضُ لِذَلِكَ الْجِسْمِ مِنَ الْإِتِّصَالِ وَالْإِنْفِصَالِ مَحَلٌّ لِلصُّورَتَيْنِ: الْجِسْمِيَّةِ، وَالتَّوَعِيَّةِ» (جرجانی، ۱۴۰۳ هـ-۱۹۸۳ م: ۲۵۷). در طبیعیات دانش‌نامه علایی برای نهاد پذیرا و مایه به جای هیولی در فارسی آورده شده است: «هر پذیرایی که به پذیرفته‌ای هستی وی تمام شود و به فعل شود آن پذیرا را هیولی خوانند و مادّت خوانند و به پارسی مایه خوانند و آن پذیرفته را که اندر وی بود صورت خوانند» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰). در «جامع‌الحکمتین» هیولی را جوهری بسیط و پذیرای صورت (همان، ۱۳۶۳: ۸۷) و آن را چهار نوع: ۱- صناعی ۲- طباعی ۳- کلي ۴- اول یعنی بی صورت می‌داند (همان: ۱۴۹) و گاه آن را بر دو گونه تقسیم می‌کند: «مطلق» یا «نخست» یا «اولی» و «مضاف» (همان، ۱۹۹۸: ۲۸). هیولی نخستین آن است که صورت‌های نخستین را که عبارت‌اند از: طول و عرض و عمق برگرفته است (همان، ۱۳۸۵: ۷۱). «هیولای مضاف» چنان باشد که چوب مر کرسی را که هیولای اوست یعنی که چوب آراسته شده و ساخته شده مر ساختن کرسی را و «هیولای مطلق» آنست که او را

فرو نشیند و آوازش پست شود ندا آید به فرمان خدای عزّ و جلّ مر او را که ای آتش دوزخ مر تو را چه بود که خاموش گشتی و پست شدی. تأویل این حدیث آنست که دوزخ، دشمن خاندان حق است که به اهل خویش بانگ همی دارد و قوّت خویش همی نماید و چون از آب حقیقت که آن علم حق است یک مسأله از مستجیبی که قدحی است مر آن آب را که علم حق است ازو پرسد عاجز شود و آوازش پست شود از بهر آن که امام زمان نام خدایست و مستجیب آن قدحی است که نام خدای بر آن آب که اندروست یاد کرده آید و دشمن خاندان امام که دوزخ است باطل است چون آب بدو رسد همه قوّت او ضعیف گردد» (همان، ۱۳۸۴: ۲-۱۱۱). «آویزش مردم به نادانی است از بهر آن که چون نفس نادان باشد از این سرای نادان پیرون شود به سرای آخرت که داناست نرسد بل که در آتش اثیر بماند که سرحدّ آن جهانست و جاویدان در عذاب بود چنان که این جهان نادان در عذابست از نادانستنی» (همان، ۱۹۹۸: ۶۳). «عالم از این چهار طبع آکنده است که هیچ جای خالی نیست از آن‌ها و میان آب و آتش اثیر هوا آکنده است و جزوهای هوا بر یک دیگر تکیه کرده است و از هوا آن روی جزوها که بر روی آب جای گرفته است نمی‌گذارد مر آن جزوها را که برتر ازوست تا فرود آیند» (همان: ۴۱-۴۰).

آراسته: (هیولی)

آراسته [ت/ت] (ن مف) مزین، مهیا، آماده، مستعد، بسیجیده (دهخدا، ذیل آراسته). «ماده

کند اندر طلب علم یا به میانجی که یاد کرده شد ناشایسته باشد به کمال خویش نرسد و میل سوی فساد کند» (همان: ۳۰۴). آراستن در جملات زیر به معنای هیولی و ماده و مایه و بن‌مایه اصلی چیزها است مقابل صورت، و صور مختلف را می‌پذیرد و از آن به قوه محض تعبیر می‌شود:

«نفس مردم آراسته آمده است مر پذیرفتن علوم را چنان‌که نفس نامیه اعنی روپنده و افزاینده آراسته آمده است مر پذیرفتن زیادت را ورستن را» (همان: ۲۰). «نفس مردم آراسته است مر پذیرفتن صورت‌های معلومات را به میانجی حواس که باقی است، پدید آمد که نفس هیولی است» (همان: ۷۰). «اگر اصول طبایع آراسته شدند مر پذیرفتن افعال نفس را همه طبایع اشخاص مردم بودی» (همان: ۳۸۵).

آرام: سکون

آرام (ا) سکون، مقابل جنبش (دهخدا، ذیل آرام). سکون در اصطلاح فلسفه، عدم‌الحركة و مقابل حرکت است (سجادی، ۱۳۴۱: ذیل سکون). سکون در مقابل حرکت و عبارت است از زوال حرکت از چیزی که حرکت در شأن آن است؛ به تعبیر دیگر حصول در مکان است در مدت بیش از یک زمان (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۹۴). سکون عبارت از دو وجود در دو آن و یک مکان است (همان، ۳۰۶). در طبیعیات دانش‌نامه علایی نیز جنبش و آرامش جای‌گزین حرکت و سکون می‌شود: «برابر هر جنبشی آرامشی است» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷). «جسم از جنبش و آرام خالی نباشد»

بی‌صورت [به‌حس] یافتن نیست چنان که چوب و سیم هر دو [را] بی‌صورت کرسی و انگشتری یافته‌اند و مر هیولای مطلق را که او را به‌حس نتوان یافت «هیولای نخست» گویند و آن معقولست نه محسوس از بهر آن که کرسی، محسوس است و چوب، هیولای اوست و او نیز محسوس است» (همان، ۱۹۹۸: ۲۸). «هیولای مطلق» که «هیولای اولی» نیز خوانده می‌شود اثر نفس کلی است و «آغاز هیولی از طاعت کردن نفس کل‌پدید آمد از عقل کلی» (همان، ۱۳۵۹: ۵۸). به عقیده ناصر خسرو، نخست هیولی بود پس از آن صورت به وجود آمد و دلیل بر درستی این قول آن است که امروز صورت‌ها را نفس‌های جزوی و هیولی همی پدید می‌آورد، مثل «نگاشتن درودگر مر صورت در را بر چوب» که «مبدأ اول را علت هیولانی خوانند و مبدأ دوم را علت صوری» (همان، ۵۹-۵۸). ناصر خسرو برابر نهاد «آراسته» را به جای لفظ هیولی که واژه‌ای یونانی است و وی آن را مأخوذ از زبان عربی می‌داند به کار برده، مشتقات آراستن را در مفهوم هیولی و مایه و ماده اولیه استفاده می‌کند: «لفظ هیولی از تازی گرفته‌اند و به پارسی چنان باشد که آراسته شده اول» (همان، ۱۹۹۸: ۲۸). «هیولی جوهری آراسته است مر پذیرفتن صورت را» (همان، ۱۳۸۵: ۲۸۸). «نفس به کمال خویش که آن مردم را کمال دومست از علم و حکمت به کوشش خویش رسد و به پاکیزگی و پاکی مزاج و اعتدال طبیعت که آن میانجیان‌اند مر رسانیدن او را به کمال اولی او که آن آراستگی اوست مر پذیرفتن علم را به وقت بلاغت جسد او و چون او تقصیر

چیزی است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۷۴). اشباع تمایلات روحی را شوق گویند و شوق دوام و بقا دارد ولی اشتیاق ندارد (همان: ۴۱۶). ناصر خسرو در «خوان‌الاحوان» درباره خطاب‌های علوی و سفلی عقل بر نفس سخن گفته درباره خطاب علوی گوید: «آن خطاب که عقل با نفس کرد از جهت روحانی، آغاز آن شوقی دایم است که عقل بر نفس افاضت کرد اعنی برو ریخت تا همیشه آرزومند باشد به علت خویش و آهنگ همی‌کند همیشه سوی عقل بدان شوق» (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۱۹۰).

«نفس که او جوهری بسیط است و سپری‌شونده نیست به‌آرزوی آن صنع الهی که بر اشخاص نخستین اوقتاده است و پایدار گردانیدن مر آن را به‌زایش کار همی‌کند و ترکیب همی‌کند مر اشخاص را به‌قوت‌های خویش، چنان‌که عقل بر آن مطلعست» (همان، ۱۳۸۵: ۳۱۲). بشکیب ازیرا که همی دست‌نیابد/ بر آرزوی خویش مگر مرد شکیب (ق ۱۱/۲)

آرزوکننده: (شهوایی)

قوة شهوانی: یکی از قوای ثلاثه آدمی است که به- عقیده قدماء اطباء، معدن آن کبد [جگر] است و کار او همه حاصل کردن لذات و گذاردن شهوات باشد (دهخدا، ذیل قوة شهوانی). در الهیات دانش‌نامه علایی قوت آرزو به جای قوت شهوانی ذکر شده: «ما را این قوت آرزو از بهر آن بایست تا آنچه ما را خوش آید بآلت‌ها بجویم» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۹۵). در «وجه دین» نفس آدمی

(ناصر خسرو، ۱۹۹۸: ۲۷). «حرکتی که آن را به آخر آرام باشد ناقص باشد» (همان، ۱۳۶۳: ۶۹). «پایداری عالم به حرکت و سکونست اعنی که جنبش و آرام از بهر آنک از عالم آسمان‌ها جنبان است و زمین آرامیده‌است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۸۲).

آرامیدن: (سکون)

آرامیدن [د] (مص) ساکن شدن، سکون، اسکان (دهخدا، ذیل آرامیدن). (رک: آرام)
«چو سنگ از هوا همی به‌جانب زمین گراید چو به‌زمین رسد بیارامد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۷۰).

آرامیده: (ساکن)

آرامیده (ن مف/ نف) ساکن، مطمئن، آرامیده (دهخدا، ذیل آرامیده). ناصر خسرو پایداری عالم را وابسته به جنبش و آرام می‌داند. به‌عقیده او زایش عالم همه از دو چیز پدید آمدست که صفت یکی متحرکست و صفت دیگر ساکن. بدون حرکت و سکون عالم وجود نخواهد داشت (همان، ۱۳۵۹: ۱۸۲). به‌نظر وی «حدّ زندگی حرکت کردن است به‌ارادت» (همان، ۱۳۸۵: ۶۱). (رک: آرام)

«هیچ جزوی آرامیده نیست مگر آن یک جزو که اندر مرکز عالم است» (همان: ۵۱). «آسمان‌ها جنبانیست و زمین آرامیده‌است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۸۲).

آرزو: (شوق)

آرزو[ر] (ا) شهوت، اشتها (دهخدا، ذیل آرزو). شوق [ش] (ع اِمص) آزمندی نفس و میل خاطر، آرزومندی (همان، ذیل شوق). شوق میل شدید به