

تقابل و تعامل شعر تعلیمی ناصر خسرو با سنت‌های نوافلاطونی و حکمت نبوی

رقیه صدراپی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۵)

چکیده

دین و شعر در سنت یونانی واجد تنش خاصی هستند که سنت تمدن اسلامی هم‌اگرچه در پایه‌نظری از آن بهره‌گرفته، اما کوشش داشته تا در تمامی قلمروها سبک و سیاق خود را دنبال کند. در این میان، می‌توان ناصر خسرو را نمونه‌عالی تعامل با یونانیان دانست، در عین حال که تمایزات جدی با دیگر میراث‌داران فلسفه یونان دارد. بدین معنا که او توانسته اعتقادات خود را با بنیادهای فلسفی و کلامی مستحکم مستدل کند؛ با آموزه‌های حدیث و قرآنی درآمیزد؛ و درست برخلاف یونانی‌ها، به‌ویژه ارسطو، شعر را در مسیر گسترش باورهای دینی خود سوق دهد. ناصر خسرو از طلایه‌داران تعهد ادبی است که تأکید بر دین‌مداری و ترویج اندیشه‌های دینی اسلامی داشته است. او به‌عنوان متکلمی باطنی که خداشناسی خود را با تأویل آیات و احادیث در جهت اشاعه مذهب اسماعیلی مورد بهره‌برداری قرار داده، دین را محور طبقه‌بندی علوم می‌داند و عقل و علم را هم‌ذیل دین سامان می‌دهد که تمایز اساسی او با یونانی‌گری و سنت فیلسوفان یونانی‌مآب ایرانی است. از این منظر، این پژوهش بر آن است که نشان دهد ناصر خسرو اندیشه خود را بر مبنای «حکمت نبوی» استوار ساخته که نمی‌توان با فلسفه نوافلاطونی این همان یافت؛ موضوعی که در تفاسیر اهل ادب از شعر تعلیمی ناصر خسرو مغفول مانده و این پژوهش با تکیه بر کار فلسفی هانری کربن می‌کوشد تا آن را مورد بررسی دقیق‌تر قرار دهد.

واژگان کلیدی: اخلاق، عقل، باطنی‌گرایی، تأویل، شعر عرفانی.

* E-mail: faridesadraie@yahoo.com

مقدمه

بیان مسئله

شعر در تاریخ فرهنگی ایران از مهم‌ترین قلمروهای فرهنگ است که منشأیی بس دیرینه در میان ایرانیان داشته است. آن‌چنان که می‌توان گفت بعد از دین، شعر از اصلی‌ترین ستون‌های فرهنگ تاریخ ایران زمین است و در تکوین تاریخ فرهنگی ایران، شعر را مهم‌ترین «رسانه فرهنگی» لقب داده‌اند. ایرانیان در زمینه شعر صاحب ادعایی جهانی بوده و بسیاری نیز ایران را «سرزمین شاعران بزرگ» لقب داده‌اند. در پیگیری «تاریخ فرهنگی»^۱ ایران می‌توان این موضوع را به‌وضوح مشاهده کرد، آن‌چنان که بنا به ارزیابی متفکران و محققان بسیاری ایران یکی از سرمنشأهای شعر و شاعری در جهان بوده است.

از سوی دیگر، ایرانیان کوشیده‌اند نسبتی بین دین - چه دین در دوران اولیه و چه بعد از ورود اسلام - با شعر برقرار کنند؛ اما ایرانیان که فرهنگ خود را یکی از قطب‌های فرهنگ جهان می‌دانستند، در تعامل بنیادین با سنت یونانی در تلاش بودند تا علاوه بر اخذ عناصر فلسفی، استقلال فکری خود را نیز حفظ کنند. از این رو، آنان در مقابل ادعاهای یونانیان قرار داشتند که به ابعاد دینی شعر گردن نمی‌نهادند؛ اما ناصر خسرو که دانش آموخته فلسفه و کلام بود و سنت یونانی را می‌شناخت، کوشید شعر را در خدمت دین قرار دهد. پاسخ به این پرسش که ناصر خسرو با چه سازوکاری به تلفیق دین و شعر دست یازید، مسئله بنیادین این پژوهش است.

^۱. culturgeschichte

روش تحقیق

این پژوهش با اتکا به فن تحقیق «مطالعه اسنادی»^۱ یا «مطالعه کتابخانه‌ای» در چارچوب روش «تفسیر متن»^۲ قرار دارد. از جنبه روش، با بهره‌گیری از تأویل متن کوشش شده تا توازنی بین شعر ناصر خسرو و درک‌های فلسفی او ایجاد کند تا بتوان از منظر آن تحولات ذهنی ناصر خسرو را در ساحت شعر در تعامل با فلسفه و جهان‌بینی او پیدا کرد. با استفاده از این روش به دنبال کلیت دستگام فکری ناصر خسرو باهدف فهم این تأمل بین فلسفه و دین بوده‌ایم تا بتوانیم بسط حکمت نبوی را دریابیم. بر این اساس، بیش از هر چیز روش‌های فلسفی، به‌ویژه فرمی از پدیدارشناسی^۳، مد نظر بوده است که می‌کوشد تحولات ذهنی را در نظر داشته و در سطحی از انتزاع نگه دارد تا از منظر آن بتواند به منطوق تحول ذهنیت یکی از مهم‌ترین قله‌های تفکر ایران دست یابد. این روش که متکی به پژوهش‌های فیلسوف فرانسوی، هانری کربن^۴، است، می‌کوشد نگاهی نو به سنت تاریخی دوران اسلامی ایران در پیوند با آموزه‌های ایرانیان و اندیشه‌های آنان باشد.

فرضیه‌ها و تئوری تحقیق

فرضیه اصلی این تحقیق این نکته است که ناصر خسرو واجد نوآوری خاص در عرصه تعامل بین شعر و فلسفه بوده و توانسته با ابزارهای یونانی، یعنی فلسفه، به سنت شعری ایران در زبان فارسی توجه کند و سنت شعری فارسی را با اسلوب‌های فلسفه یونانی مستدل نماید. او به‌واسطه بهره‌گیری از سنت تأویل و روح باطنی درکی همه‌جانبه از زبان، کلمه و رمز در سنت دینی ارائه داده است.

1. Documentenanalyse

2. Hermeneutik

3. Phänomenologie

4. Henry Corbin

از جنبه تئوری، این تحقیق متکی به دیدگاه «تئوری تکوینی» است که شاخه‌ای از تئوری تاریخ ادبیات به شمار می‌آید. این تئوری موسوم به «تئوری تاریخ فرهنگی» می‌کوشد تاریخ را در بستر فرهنگ نظاره کند و تلفیقی از کل‌نگری را در تعامل فلسفه، عرفان، کلام و ادبیات محقق سازد. پایه تئوری این مقاله متکی به دیدگاه هانری کربن است که اعتقاد دارد پژوهش‌های محققان غربی درباره سنت فکری، معنوی فلسفه اسلامی بر این بنیاد استوار شده که در قرآن هیچ مطلب عرفانی و فلسفی وجود ندارد و لذا آنان چیزی از قرآن را در سنت معنوی خود نیآورده‌اند. کربن در رد این گزاره بیان می‌کند که چگونه کتاب مقدس از طریق فهم معنای حقیقی این کتاب ممکن شده است، اما مرتبه فهم خود مشروط به مرتبه وجودی آن کس است که می‌فهمد و در عوض، همه رفتار درونی فرد مؤمن نیز از همین مرتبه فهم او ناشی می‌شود و آن موقعیت تأویلی است. در این معنای تأویلی، حقیقتی شکل می‌گیرد که همه معنایی در اصطلاح اساسی واژگان فلسفی، یعنی حقیقت، بیان می‌شود. این درک از حقیقت مبین معنای حقیقی وحی الهی است؛ بدین معنا که ضمن اینکه حقیقت است، ذات، ماهیت و نیز معنای معنوی آن است. از این رو، مبین فلسفه‌ای از نوع خاص و محرک و جهت‌دهنده آن نیز هست، لذا، اهل فلسفه نایستی به ظاهر تنزیل بسنده کنند، بلکه باید معنای حقیقی و حقیقت را فهمید (کربن، ۱۳۹۲: ۳۳).

کربن در این زمینه به ناصر خسرو در سده پنجم، یکی از چهره‌های آئین اسماعیلی ایرانی، اشاره می‌کند که «به بهترین وجه مسئله اساسی را در عبارتی بیان کرده است: «شریعت، ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است ... شریعت مثال و حقیقت ممشول است. ظاهر با ادوار عالم در دگرگونی است، اما باطن مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود.» حقیقت از این حیث که حقیقت است، نمی‌تواند توسط مرجعی برای احکام شرعی بیان شود، بلکه حقیقت نیازمند مراد و مرشدی است ... اما

نبوت به پایان رسیده است» (همان: ۳۳) پس تاریخ دینی بشریت چگونه تداوم پیدا می‌کند؟ کربن آن را در سنت «حکمت نبوی» صورت‌بندی می‌کند که یکی از چهره‌های درخشان آن ناصر خسرو است و در آن سنت، تأویل قرآن و تأمل فلسفی دارای جوهر واحد می‌شوند. این «حکمت نبوی» به‌طور اساسی ناظر بر معنای باطنی است، ناظر بر معاد است و از آنجا که «حکمت نبوی» ناظر به معاد است، به‌سوی افق آینده باز است.

در اینجا کوشش شده است با تکیه بر نظریه کربن به داوری در باب این پرسش پرداخت که ناصر خسرو واجد چه دستگاه فکری بوده است؟ آیا او حاصل جمع سه جریان مهم فکری و فرهنگی، یعنی الف - باورهای کلامی اسلامی؛ ب - اصول و مبانی تفکرات فلسفی فیلسوفان یونان و روم مانند افلاطون^۱ و ارسطو^۲ و به‌ویژه فلوپین^۳ و نوافلاطونیان^۴؛ و ج - گفته و آثار متفکران اسماعیلی از آغاز تا عصر او، بوده است (مجتبی، ۱۳۸۸: ۵۵۶). یا آنکه، اساساً ناصر خسرو نماینده بزرگی از جریانی است که در مقام ابداع «حکمت نبوی» بر اساس تأویل برآمده‌اند؛ آن‌چنان که کربن بیان می‌کند: «همه امور این امکان را می‌دهد که وضع فلسفه اسلامی را از زاویه نوینی ملاحظه کنیم ... تاکنون اسلام کمتر از این زاویه مورد توجه قرار گرفته است. با این همه این وجه از امور را مدیون روایت اسماعیلی تشیع ... هستیم» (کربن، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۳).

آنچه در این برداشت از شیعه اهمیت دارد، وضعیت و نقش امام است: «تجلی باطنی نبوت در شخص ظاهر شد که از همه افراد انسانی نسبت به پیامبر نزدیک بود، یعنی علی ابن ابی‌طالب، امام اول. از همین جا بود که امام اول در اشاره‌ای ... گفت: «من ولی

1. Platon

2. Aristoteles

3. Plotin

4. Neuplatonismus

بودم، در حالی که آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت.» (همان: ۷۶). بدین سان، میان شخص پیامبر و امام پیش از قرابت زمینی نسبت معنوی وجود دارد که در ازل برقرار بوده است.

پیشینه پژوهش

- پژوهش‌ها پیرامون ادبیات و اندیشه ناصر خسرو قبادیانی متمرکز بر مسائل زیر است:
- بررسی اشعار ناصر خسرو از منظر تحلیل فرم ادبیات منظوم: یادنامه ناصر خسرو (محقق، ۲۵۳۵)؛ تحلیل اشعار ناصر خسرو (محقق، ۱۳۶۵)؛ شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی (محقق، ۱۳۶۹).
 - بررسی محتوایی آثار ناصر خسرو در ژانر ادبیات تعلیمی: فلسفه اخلاقی ناصر خسرو و ریشه‌های آن (فیروز، ۱۳۷۱)؛ «بررسی بوطیقای شعر تعلیمی در اشعار ناصر خسرو» (نبی‌لو و دادخواه، ۱۳۹۵)؛ «نظریه تعلیمی ناصر خسرو در مثنوی روشنایی‌نامه» (مشرف، ۱۳۸۷).
 - تحلیل اندیشه دینی ناصر خسرو در بنیادهای الهیات اسماعیلی: ناصر خسرو و اسماعیلیان (برتلس، ۱۳۴۷)؛ «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو» (روحانی، ۱۳۸۱)؛ «تصویر خدا در اندیشه دو حکیم مسلمان (ناصر خسرو و سنایی)» (مجرد و رادمرد، ۱۳۹۳)؛ «انعکاس عقاید اسماعیلیه در آثار ناصر خسرو با تأکید بر جامع‌الحکمتین» (عزتی، ۱۳۹۵).
 - بررسی اندیشه‌های فلسفی نوافلاطونی در نسبت با اندیشه‌های اسماعیلیه در آثار منظوم و منشور ناصر خسرو: از معنا تا صورت (مجبئی، ۱۳۸۸)؛ چند گفتار در فرهنگ ایران (مسکوب، ۱۳۷۱)؛ مرواریدهای پارسی: سروده‌های فلسفی ناصر خسرو (Hunsberger, 2013)؛ «مقایسه

جایگاه امام در حکمت الهی اسماعیلی و جایگاه فیلسوف در فلسفه نوافلاطونی (مورد ناصر خسرو و فلوطین)» (مقیمی زنجانی، ۱۳۹۰).

برخی پژوهش‌ها نیز به تلفیق یک یا دو سرفصل گفته شده پرداخته‌اند: «ناصر خسرو و نظریه فیلسوف متدین» در مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی (جعفریان، ۱۳۹۴)؛ درخشش‌های تیره (دوستدار، ۱۳۷۷)؛ «تحلیل دیدگاه ناصر خسرو پیرامون دو مفهوم عقل و دین» (گلستانی و همکاران، ۱۳۹۶)؛ «خرد و خرد ستایی در دیوان ناصر خسرو» (ولی‌نژاد، ۱۳۸۵).

آنچه در همه این پژوهش‌ها - خاصه مقاله «منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو» در چند گفتار در فرهنگ ایران (مسکوب، ۱۳۷۱) - مشترک است، اتکا به دیدگاهی است که ناصر خسرو را به‌عنوان حکیم اسماعیلی همچون دیگر اسماعیلیه بیشتر در سنت نوافلاطونی تفسیر می‌کند؛ اما در این پژوهش در صدد اثبات منظری متفاوت هستیم؛ با اتکا به دیدگاه هانری کرین (کرین، ۱۳۹۲) است که ناصر خسرو را در سنت حکمای نبوی قرار می‌دهد. بدین معنا که در کی باطنی از جهان و دین دارد که واجد معنویت خاص است که در واقع، سنت حکمت نبوی است که در شیعه در بستر اسلام ایرانی ممکن شده و این امر باطنی را در زبان فارسی و شعر تعین داده است.

اما در این پژوهش، در یک بررسی کلان‌نگر کوشش می‌شود تا از منظر دیدگاه‌های فلسفی که کرین آن را «حکمت نبوی» برشمرده و تعین آن در اندیشه‌های دینی (الهیات اسماعیلی) است، آثاری از ناصر خسرو مورد بررسی قرار گیرد که در فرم منظوم (شعر کلاسیک) تجلی یافته و متکی به زبان فارسی است. در این کوشش که جهت‌گیری فلسفی مدنظر بوده است، تلاش بر آن خواهد بود تا بنیادهای نظری شعر، الهیات و فلسفه در یونانیان و مسلمانان مورد بررسی قرار گیرد. هدف از این جهت‌گیری فلسفی آن است که این تعامل و تقابل نظری به مبادی کشانده‌شده و به شکل

چالش‌های شعر با الهیات و نیز الهیات با فلسفه در خاستگاه‌های نظری ناصر خسرو تبیین گردند.

از این رو، این پژوهش اگرچه روی اشعار دیوان اشعار ناصر خسرو متمرکز شده، اما به دیگر آثار منظوم (همچون روشنائی‌نامه) و منشور (همچون جامع‌الحکمتین) هم نیم‌نگاهی دارد تا ابعاد تعلیمی و فلسفی ناصر خسرو را با دقت بیشتری مورد تحلیل قرار داده و نشان دهد که ناصر خسرو واجد خلاقیت خاص است که نمی‌توان آن را صرفاً در چارچوب نوافلاطونی تقلیل داد. همچنین، عقل نزد او به معنای درکی باطنی از امور است و یا این درک است که می‌توان کلمه، زبان و رمز را در نگاه ناصر خسرو فهمید.

۱. مقدمه: مبادی معرفتی ناصر خسرو

مناسبات دین و شعر همواره در طول تاریخ فرهنگی بشر مجادله‌آمیز بوده، چرا که دستاوردهای به‌جا مانده از تمدن یونانی این مجادله را به‌مثابه یکی از منابع فرهنگ بشر بازتاب داده است. بدین شکل که تمدن یونانی و آثار به‌جای مانده از آن، در تمامی عرصه‌ها، از جمله ادبیات غنایی و درام، واجد دیدگاه‌های قابل تأمل بوده و دستاوردهای این تمدن و فرهنگ در مراحل حیات فکری بشر مورد ارجاع قرار گرفته است. از این رو، مباحث آن‌ها می‌توانسته و هنوز هم می‌تواند مرجعیت خاص داشته باشد. درزمینه شعر نیز این موضوع قابل تعمیم است.

افلاطون و ارسطو به‌عنوان قله‌های تفکر فلسفی یونان درزمینه شعر بحث‌های عمیقی داشته‌اند و ارسطو حاصل گفت‌وگوهای خود را در فن شعر صورت بندی کرده است. هنگامی که افلاطون به هسته شعری فرهنگ سنتی یونان باستان حمله کرد، ارسطو به دفاع از شعر برخاست. افلاطون به آن‌ها فرصت می‌دهد تا به دفاع از شعر پردازند: «اما به مدافعان شعر، کسانی که خودشان در کار آفرینی نیستند بلکه دوستدار آن‌اند، رخصت می‌دهیم با زبان نثر در دفاع از شعر سخن بگویند که شعر نه فقط لذت بخش

است، بلکه برای جوامع انسانی و زندگی آدمیان مفید هم هست. سخنانشان را از سر مهر خواهیم شنید» (افلاطون، جمهوری: ۱۰، ۶۰۷ d).

ارسطو در صدد نشان دادن این نکته است که شعر لذتی مشروع در بر دارد و چندان ضروری نیست که از ارزش اخلاقی یا تربیتی هم برخوردار باشد. در واقع، ارسطو در واکنش به دیدگاه افلاطون درباره هنر، حساب شعر را به‌صراحت از حوزه‌های گسترده‌تر اخلاق، سیاست و معیارهای فلسفی حقیقت جدا کرد. آنچه افلاطون دنبال می‌کرد، کاربست سخت‌گیرانه معیارها و سنجه‌های محکم و متقن برای یافتن حقیقت و خیر بود و بدین‌سان، هنر تحت حاکمیت فلسفه اخلاقی و سیاسی او قرار می‌گرفت. در مقابل، ارسطو تلاش می‌کرد با شناسایی کیفیت‌های ذاتی شعر از این نوع اخلاق‌باوری و تعلیم‌باوری صرف جدا شود.

این نکته، یعنی تمایز اخلاق با امر هنری و تفکیک موضوع، امری بود که در سنت یونانی شکل گرفت. این جدال، یعنی تنش بین شعر و اخلاق، در سنت فکری ایران نیز بازتاب یافت و تلاش گروهی از فیلسوفان در فضای اسلامی بر آن بود تا نقش فلسفه در اسلام را به آن محدود کنند. پس فلسفه یونانی را با خوانشی خاص در این فضای فکری گسترش دادند. در حالی که در غرب جهان اسلام شاهد ظهور حکمت مشایی ابن‌رشد بود، در مشرق، به‌ویژه در ایران، جریان نوافلاطونی تأثیر بنیادین داشت. همین امر به سهروردی در تحقق بخشیدن به طرح خود در احیای حکمت باستانی یاری رساند و به‌طور خودجوش با عرفان ابن‌عربی، الهیات صوفیانه و نیز با تعلیمات سنتی امامان شیعی پیوند برقرار کرد که همه این اندیشه بر شالوده‌ای استوار است. در چنین زمینه‌هایی بود که شعر و ادبیات ایران نیز مجال بروز یافت و شاعران ایرانی در عین حال که مسلمان نیز بودند، می‌کوشیدند تا به این مسئله فکری پاسخی در خور ارائه‌دهند.

در این میان، ناصر خسرو در تلاش بود تا میان شعر، اخلاق و دین پیوندهای جدی برقرار کند.

این پژوهش بر آن است تا تمایز ناصر خسرو را از یونانیان روشن کرده و درک او را در این تمایز نسبت به دین بیان کند که چه سان به دین می‌نگرد، دین او که مذهب باطنی است، چه مؤلفه‌هایی را داراست؛ و هنگامی که ناصر خسرو از عقل سخن می‌گوید، چه نوع عقلی را مدنظر دارد؟

برای دستیابی به درک عمیق‌تری از ناصر خسرو باید معنای دقیق فلسفه از دیدگاه اسماعیلی را در روایت‌های دینی بیابیم. از جمله در این حدیث نبوی: «میان قبر من و منبری که من روی آن موعظه می‌کنم باغی از باغ‌های بهشت قرار دارد.» پرواضح است که این حدیث نباید در معنای ظاهری آن فهمیده شود؛ منبر، همان ظاهر، یعنی شریعت و احکام آن، است، اما قبر، فلسفه است، زیرا ضروری است که در این قبر ظاهر شریعت و احکام آن دستخوش تجزیه و تحول شود. باغ بهشت که میان منبر و قبر قرار دارد، باغ حقیقت و صحرای محشر است که آشنایان به اسرار زندگی ابدی از سر می‌گیرند.

این دریافت از فلسفه آن را به مرحله‌ای ضروری در تعلیم اسرار تبدیل می‌کند. بدون تردید، این امر در اسلام نظیری ندارد و خاص عرفان شیعی و غایت دعوت اسماعیلی است. ناصر خسرو هم که یکی از چهره‌های درخشان آیین اسماعیلی ایرانی است، این مسئله اساسی را در عبارتی فشرده به بهترین وجه ممکن بیان کرده است: «شریعت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است، ظاهر با باطن عالم دگرگونی است، اما باطن مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود.» بنا بر تفسیر کرین، تقدیر فلسفه در جهان اسلام جدا از معنای تشیع نمی‌تواند تفسیر شود؛ آنگاه درباره تقدیر فلسفه می‌توان سخن گفت که آن را در معنای عرفانی دانست که پیش از تولد ابن سینا

عرفان اسلامی با مباحث اساسی و در جانب تشیع اسماعیلی تدوین شده بود (کربن، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۵).

با این پیش‌زمینه فلسفی-عرفانی است که می‌توان تاریخ ادبیات و شعر ایران را تحلیل کرد، چرا که بن‌مایه اندیشه شعر فارسی بر این پایه‌های فلسفی استوار است. اگر به تاریخ شعر ایران از جنبه نوع‌های ادبی نظاره کنیم و نیز طبقه‌بندی هرمان اته^۱ را مورد تأیید قرار دهیم - که اشعار فارسی را از جنبه مواد تشکیل‌دهنده آن به چهار نوع فرم شعر حماسی، شعر رمانتیک، شعر عرفانی و شعر وعظ و حکم تقسیم می‌کند - می‌توانیم بگوییم که تقریباً در همان دورانی که شعر عرفانی رو به توسعه نهاد، نوع دیگری از شعر به وجود آمد که تنها مدت کوتاهی دوام یافت و بی‌درنگ به شعر عرفانی پیوست. اگرچه رد پاهای این نوع شعر وعظ و حکم را می‌توان در شعر رودکی و حتی فردوسی دید، اما به‌طور مستقل با روشنایی نامه و سعادت‌نامه اثر ناصر خسرو و جهی مستقل یافت.

ناصر خسرو که شوقی بی‌آرام در فراگرفتن داشت، در مقام یادگیری علوم شرعی، نجوم، فیزیک، هندسه و تاریخ طبیعی، منطق و فلسفه ارسطو برآمد. او که تشنه حقیقت بود، به تدریج دریافت که حقیقت را از راه استدلال نمی‌تواند به چنگ بیاورد، پس راه برهان را رها کرد و حقیقت را در امور باطنی یافت. از این رو بود که به تشیع اسماعیلی گرایش پیدا کرد و در فرقه علوی جذب شد. فرقه علوی در عقاید خود اهل توحید بودند و خدا و روح را «عقل کل» می‌شمردند و در کی دیگر درباره بهشت و دوزخ داشتند. آنان از یک سو تحت تأثیر اخوان‌الصفا بودند و از سوی دیگر با تصوف ایرانی ارتباط مستقیم داشتند، از این رو، عناصری از فلسفه ارسطویی را با فلسفه نوافلاطونی و آموزه‌های متافیزیکی بوعلی درهم آمیختند و منظومه‌ای را ارائه دادند که ناصر خسرو

¹. Carl Hermann Ethé

آن را در کتاب روشنایی‌نامه در فرم مثنوی و در کتاب زادالمسافرین در شرح عقاید خود تألیف کرد (اته، ۱۳۵۶: ۱۵۰-۱۶۰).

تأمل دقیق در آثار ناصر خسرو، نشان می‌دهد که وی با اندیشه‌های دینی و بعضاً فلسفی پیش از خود، آشنا بوده است و آثار داعیان بزرگی مثل ابوحاتم رازی، ابو یعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و الموید فی‌الدین شیرازی را می‌خوانده و حاصل آن مطالعات و تجربیات را با یافته‌ها و در یافته‌های خود در می‌آمیخته است و سپس همه را در نظامی نو-به نظم یا نثر-می‌نوشته است (محبتی، ۱۳۸۸: ۵۵۶).

ناصر خسرو همواره از عقل سخن می‌راند، اما پرسش اینجا است که عقل نزد او به چه معنا است؟ ناصر خسرو در مواضع متعددی از اشعارش عقل را می‌ستاید و با جلوه‌های ظاهرگرایی به چالش برمی‌خیزد. در نظر او علمای ظاهری از هرگونه تدبر و اندیشه در حقیقت قرآن دور هستند، چرا که حقیقت در پویایی ذهن و اندیشه و عقل‌گرایی است و عقل‌گرایی در دین از شناسه‌های فرهنگ شیعی به شمار می‌آید. به‌زعم ناصر خسرو، در ظاهر قرآن یا حدیث یا شریعت توقف کردن و به باطن نرسیدن کاری است که در شأن و منزلت انسان نیست، بنابراین، آنان که بر ظواهر امور تکیه می‌کنند، «به درجه ستوری بسنده کرده‌اند» پس بر مردم طلب کردن سرهایی که اندر شریعت پوشیده است و کار بستن آن را لازم (محقق، ۱۳۸۶: ۲۵).

ناصر خسرو که از بزرگ‌ترین متکلمین اسماعیلیه است، می‌کوشد بایبان فلسفی-کلامی به دفاع از اعتقاداتش برخاسته و تعلیمات خود را اشاعه‌دهد. از این‌روست که آموزه‌های او در مازندران فرقه‌ای از اسماعیلیه را به نام «ناصری» به وجود آورد (صفا، ۱۳۶۹: ۱۶۵). اگر به تاریخ فرهنگ و ادبیات ایران نظاره کنیم، جریان فکری و فرهنگی که از اواسط قرن سوم تا اواسط قرن پنجم آغاز شد، کوشید هویت خاصی را از جنبه فرهنگی برای ایرانیان فراهم کند که بر اثر فتوحات غزنویان و سلاجقه زبان فارسی

تشخیص یافت (همان: ۳۲۶). در این بستر بود که نهضتی از اوایل قرن پنجم به وسیله متکلمین معتزله و دانشمندانی از قبیل ابوریحان، بوعلی و شاگردان آنان در تألیف کتب فارسی ایجاد شده بود. آنان می‌کوشیدند تا هویت خاص را تعریف کنند، اما در عین حال با سنت فیلسوفان یونانی به مباحثه برخاسته و در این مباحثه و تعامل مسیری ویژه برای خود ترسیم نمایند. ناصر خسرو نیز در این چارچوب دستگاه فکری خود را سامان‌دهی می‌کند.

در این دوره شاعران تنها به شعر بسنده نمی‌کردند، بلکه به سایر علوم نیز مشغول بودند. در آغاز همین دوره ناصر خسرو خود را در عرصه‌های کلام، فلسفه، اخلاق و سایر علوم منقول و معقول نشان داد؛ اما ناصر خسرو درست در خلاف جهت ارسطو به هنر خصوصاً به شعر نگریسته و کوشش کرد تا شعر را ابزاری در جهت اشاعه عقاید دینی خود نماید. او در این زمینه، شعر خواندن را فخر خود نمی‌داند و مباهاتی در زمینه شعر نمی‌کند، بلکه به دین‌داری افتخار می‌کند. این درست دور شدن از سنت یونانی است که فرهنگ، به ویژه شعر، مایه مباهات آنان بوده است. ناصر خسرو به طور صریح در این زمینه، درک متمایز خود را در مورد خرد بیان می‌کند، چرا که مهم‌ترین مولفه خرد یونانی عدم التزام آن به وحی بود. وی در اشعارش از خرد یا به عبارتی از عقل سخن می‌گوید، اما آنچه بر آن اصرار دارد، خرد ملتمز به حکمت است:

« زیبا به خرد باید بودنت و به حکمت زیبا تو به تختی و به صدری و نهالی»
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۴۳، بیت ۱۶).

اینجا لازم است که درک او از عقل را تشریح کنیم. برای تشریح مفهوم عقل نزد ناصر خسرو باید تأکید کرد که آرمان همه گرایش‌های اسلامی که خود را در فرقه‌های گوناگون تجلی می‌دهند، دست‌یابی به عقل یا خرد ابدی و جاودانه است تا به گونه‌ای پیشینی با همه آموزه‌های وحیانی سازگار و هماهنگ باشد. در این دیدگاه ایمان و وحی

است که عقل بشری را نیرو می‌بخشد و او را هدایت می‌کند، بدین سان اگر این عقل به تنهایی رها شود، گمراه خواهد شد، پس آنان منشأ الهی برای عقل قائل اند که موجب می‌شود همه کارکردهای عقل بشری از نظر هستی‌شناختی در آن ریشه داشته باشد و از راه حدیث نبوی حاصل می‌شود. برای درک درست مفهوم عقل توجه به اصالت عمیق نظریه اسماعیلی لازم است که چگونه آن را به «حکمت» تبدیل کردند، از فیلسوفان یونانی متمایز ساختند و امر شهود را نقطه آغاز قراردادند. این حکمت همان است که کربن «حکمت نبوی» می‌نامد.

آنچه اسماعیلیان از عقل می‌فهمند، در واقع، عقل کلی است که همان امر به‌عنوان «مبدع اول» و ابداع کلام‌الله است که گونه‌ای حکمت دارد؛ زیرا این کلام امری درعین حال که نخستین عقل را به‌عنوان نخستین وجود ظاهری می‌سازد، باعقل اول، به‌عنوان امر ظاهر شده، اتحاد دارد و از آنجا که عقل اول اولین موجودی است که قائل به توحید شده، اما دیگر صور نورانی را نیز این توحید فراخوانده است. از این رو است که آن را سابق نیز خوانده‌اند. برخی به تأمل درباره توحید آغازین به‌عنوان توحید آیینی کیهانی علاقه نشان داده‌اند که به‌صورت دو جزء شهادت در اسلام «لااله الاالله» تمثیل یافته، چرا که این توحید حدود وجود عقل را محدود کرده است. همین تحدید عقل اول را به نخستین حد تبدیل می‌کند و آن را می‌توان تعقلی دانست که عقل اول از طریق آن مبدع خود را می‌شناسد. آن یگانه هویت الهی است که درک آن برای ما انسان‌ها ممکن است و آن همان صادر اول و مبدع است که رمز توحید همان «لا اله» یعنی نفی مطلق است و آن «الّا» که تأکید خاص مطلق است.

اینجا بین این دو رمز و رموزی شکل می‌گیرد؛ در عرفان اسماعیلی هر جایی که در آیات قرآنی اسم «الله» آمده است، همین به عقل اشاره دارد. از این عقل اول عقل دوم منبعث می‌شود که قرینه زمینی آن پیامبر و وحی او یعنی نخستین امام یک دوره است.

درک و بینش ناصر خسرو با چنین پیش‌زمینه‌ای از عقل، با مودت و دوستی به پیامبر و امام است که معنا می‌گیرد، چرا عقل اول قرینه‌اش را در روی زمین پیامبر و عقل دوم که از او منبعث می‌شود، امام اول شیعیان یعنی حضرت علی است:

«علی از تبار رسول است و نیست مگر شیعت حق تبار علی»
(همان: ۱۸۴، بیت ۸).

ناصر خسرو که شیعه اسماعیلی بود، بعد از طی مدارج دولتی و درباری به اعتقادات ویژه خود رسید، حقیقت را در مذهب اسماعیلی یافت و از سوی خلیفه فاطمی مأمور اشاعه این مذهب شد. این مأموریت به منظور اشاعه شیعه اسماعیلی برای ناصر خسرو ابزارها و شگردها و اسلوب‌های خاص و ویژه را می‌طلبید (ناس، ۱۳۷۷: ۷۷۶). اگرچه آن‌ها از سوی برخی مسلمانان مورد تخطئه قرار گرفته و گاه نسبت‌های ناروایی نیز به آن‌ها داده می‌شود، اما آنان در تلاش بودند تا بر اصول خود پافشاری کنند و با اسلوب‌های خاص خود به ترویج آنچه درست می‌دانستند، بپردازند. آثار ایشان حکایت از توجه به پاکی و پارسایی و عشق به خاندان پیامبر اکرم (ص) دارد؛ اسماعیلیان عقاید خود را به باطن آیات و احادیث و تأویل آن‌ها رنگی فلسفی می‌داده‌اند که این نگرش در ایران و آثار ناصر خسرو نیز به چشم می‌خورد (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۹۰).

این موضوع به‌زعم بسیاری، محل تناقض جدی است: «تعارض در فکر اسماعیلی این است که آنان از یک سوی به حکمت و فلسفه باور دارند و منابع آن را از افکار یونانی، ایرانی و هندی در اختیار دارند و استفاده می‌کنند و از سوی دیگر، به امامت شیعی، هدایت نبی و وصی و امام معتقدند و می‌کوشند از منابع آن استفاده کنند و آن را اصل می‌دانند. در بخش نخست، آنان به فلسفه حرمت نهاده و برهان و منطق را ستایش می‌کنند، اما روشی که در این بخش بیشتر در پیش می‌گیرند، روش افلاطونی است تا ارسطویی، چنان که در این زمینه، از آن هم پیش‌تر رفته و به نظریه‌های کواکبی

و تأویل‌های حروفی و عددی که دست را در یافتن مفاهیم بازمی‌گذارد، سخت معتقدند» (جعفریان، ۱۳۹۴: ۴۱۷).

بنابراین عقلی که ناصر خسرو مد نظر دارد، عقلی خود بنیاد و متکی به خود - یعنی آن عقلی که یونانیان در نظر داشتند - نیست. عقل ناصر خسرو در پیوندی جدایی‌ناپذیر با پیامبر و دین قرار دارد؛ عقلی که در بستر پیامبر و امام اول معنا می‌دهد و این است که همواره عقل و دین را باهم و از همه مهم‌تر با مذهب شیعه، در پیوند قرار می‌دهد، چرا که در پیوند میان عقل و مذهب شیعه است که سعادت و خوشبختی امکان‌پذیر می‌شود. این، در واقع، دوری از سنت یونانی است که فلسفه و خرد جدا از دین تصور می‌شده، حال آنکه در درک ناصر خسرو عقل و دین در هم تنیده شده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را جدا از هم دانست:

«چون دین و خرد هستان چه باک است گر ملکوت دنیا به دست ما نیست؟»
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۸۷، بیت ۳۰).
«راست آن است ره دین که پسند خرد است که خرد اهل زمین راز خداوند عطاست»
(همان: ۲۱، بیت ۲۴)

البته نزد ناصر خسرو هر عقلی را نباید ستایش کرد، بلکه عقلی اعتبار دارد که ذیل دین قرار گرفته باشد. ناصر خسرو شناخت را به عقل میسر می‌داند، می‌کوشد آغازگر را به حکم عقل ثابت کند. او برای رسیدن به مقصود عقل را بنیان می‌گذارد، بدین صورت - که باید عقل را از جایی برگیرد که در بنیاد و حقیقت آن شکی نتوان کرد. این حقیقت و یقین محض برای او البته خدای اسلامی است، این خدا خدایی مبدع است. مبدع یعنی آفریننده هستی از نیستی است:

«وز شاخ دین شکوفه دانش چن وز دشت علم سنبل طاعت چر»
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۸۷، بیت ۳۰).

«گر گوهر سخت همی باید از دین چراغ کن ز خرد میتین»
(همان: ۸۹، بیت ۵۷ و ۴۶)

ناصر خسرو «با اینکه در آثار خود عقل را می‌ستاید و مردم را به پیروی از عقل می‌خواند، مقصودش عقل مقید است نه مطلق. عقلی که از ائمه تأویل پیروی می‌کند» (شهیدی، ۱۳۷۲: ۲۲۶). او خردورزی را همواره می‌ستاید و عقل را اتفاقی آسمانی و دری بی‌همتا می‌داند. استاد ناصر خسرو در زمینه عقل به قرآن است، البته به گونه‌ای که به‌عنوان متکلم باطنی تأویل می‌کند: «سخن اندر عقل که او هست نخست است و اما دلیل از کتاب خدا بر آنکه عقل نخستین پدید آمده است از جود باری سبحانه آن است که خدا در سوره غافر (جزء ۲۴، آیه ۶۷) می‌فرماید: «خدای شما، شما را بیافرید از خاک پس از آب اندک پس از خون بسته. پس بیرون آوردتان کودک خرد تا برسید به نیروی سخت خویش پس تا باشید پیران و از شما کس است کز پیش بمیرد و تا برسید به وقتی نامزد کرده مگر که عقل را بیاید.» این همه احوال مردم را یاد کرد و به آخر گفت مگر به عقل برسید از بهر آن که اصل آفرینش از عقل رفته بود و چاره نیست از بازگشتن مر چیزی را کز چیزی پدید آید به آخر کار از آنچه از او پدید آمده- باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۷۶).

براین اساس، می‌توان با جعفریان درباره تناقض تفکر باطنی موافق بود که در ناصر خسرو هم دیده می‌شود: «درباره شخصیتی مانند ناصر خسرو (۴۸۱-۳۹۴) که یک متفکر زبده اسماعیلی است، ما با یک فیلسوف که میراث یونانی را می‌شناسد، با متون دینی آشناست، به تأویل سخت باور دارد و گفته‌های امامان اسماعیلی تا روزگار خود را هم وحی منزل می‌داند، روبه‌رو هستیم، کسی که می‌کوشد بر اساس این‌ها، الهیات و

طبیعیات مورد نظر خود را تبیین و جهانی را تصویر کند که از همه این‌ها عناصری برگرفته است» (جعفریان، ۱۳۹۴: ۱۸-۴۱۷). علاوه بر جعفریان که روی کتاب جامع‌الحکمتین (ناصر خسرو، ۱۳۶۳) متمرکز شده، همچنان که این کتاب به همراه زادالمسافرین (ناصر خسرو، ۱۳۸۴) مورد توجه دوستان قرار گرفته که به‌رغم انتقادات رادیکال‌ش به اهل دین، فصلی از کتاب درخشش‌های تیره را به اندیشه باطنی اختصاص داده و آراء ناصر خسرو در باب عقل، عقل و ابداع را در کنار استدلال‌های حدیثی و قرآنی با نگاه مثبت ارزش‌یابی می‌کند (دوستان، ۱۳۷۷: ۸۶-۷۰).

این اندیشه به‌طور آشکار از عقل سخن می‌گوید، اما به‌طور آشکار از اندیشه یونانی فاصله می‌گیرد که جای هستی یونانی عقلی می‌نشیند که از نیستی برآمده و اندیشه یونانی از پیش سقراطیان گرفته تا ارسطو، همواره هستی برایش به‌منزله بنیاد آن است که همه چیز از آن برمی‌آید و در آن استمرار می‌یابد؛ چون هر چه هستی، چرایی و چگونگی‌اش را از هستی و در هستی دارد. هستی آغاز و پایان همه رویدادهاست. هر رویدادی از هستی آغاز می‌شود و در هستی نیز پایان می‌گیرد.

اگر به آیه بالا توجه کنیم، واژه ابداع در متن آیه نیامده، اما او آن را تأویل کرده است. در حدی که او ابداع را به آفرینش عقل تأویل می‌کند. هرچند از عقل و از آنجا به میانجی آن دیگر میانجی‌های بعدی آفریده شده، برای او مخلوق است نه مبدع. ناصر خسرو که باطنی است و تأویل‌گر، بیان می‌کند خدا آدمی را از خاک، یعنی از چیز خلق کرد، سپس از نطفه، سپس از لخته، خون تا چون زاده شود سپس برنا و سرانجام پیر شود. در این مسیر به کمال آغازین خود عقل برسد، چرا که عقل به‌عنوان نخستین هستی و تنها مبدع آغاز هستی ناب آدمی نیز هست. سخن خود ناصر خسرو در این مورد این گونه است: «این همه احوال مردم را یاد کرد و به آخر گفت مگر به عقل برسد از بهر آن که اصل آفرینش از عقل رفته بود و چاره نیست از بازگشتن مر چیزی

را کز چیزی پدید آید به آخر کار از آنچه ازو پدید آمده باشد. پس گفتار خدای به آخر کار که مگر شما عقل را دریابید همی دلالت کند که نخست پدیده آمده عقل بوده است به آخر پدیده مردم است به آخر کار خویش همی بدو خواهد رسیدن» (ناصر خسرو، ۱۳۵۹: ۷۶)؛ یعنی اینکه ناصر خسرو برای به عقل رسیدن می‌کوشد با تأویل آیه قرآن عقل را مستند کند: «زیرا که آدمی در تکامل خود می‌تواند به عقل که پیشترین و برترین آغاز است باز رسد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۹۳).

به‌زعم محبتی که ناصر خسرو را به‌طور کلی در پارادایم اسماعیلی جا می‌دهد و به‌ویژه رد پای آرای حمیدالدین کرمانی را در اندیشه او می‌جوید - از جمله با ارجاع به راحه‌العقل (کرمانی، ۱۹۶۷: ۲۰۷) - مفهوم ابداع در این دستگاه فکری را باید در مقابل انبعاث دانست؛ اسماعیلیه و ناصر خسرو با تکیه بر دستگاه فلسفی یونانیان و آموزه‌های قرآن و حدیث، نخستین طرح مبنا دار و معنادار سخن را با تکیه بر دو بعد امر و خلق - یا ابداع و انبعاث (=تولید) - پی می‌ریزند و کلام نفسی در (حق) و کلام لفظی در (انسان) را از آشفتگی و رهاشدگی بیرون می‌آورند... در این نظریه، خداوند - که غالباً به‌عنوان ایزد یا باری از او تعبیر می‌گردد - از طریق تعقل محض در خویش، کلمه را می‌آفریند و در هستی، نمودی همذات کلمه می‌یابد، چندان که بی کلمه باری نیست و بدون باری، کلمه وجود نخواهد داشت... در این دیدگاه عقل مساوی است با قلم و نفس مساوی است با لوح. آن‌چنان که تا قلم نباشد معنا و مفهومی بر لوح ثبت نمی‌گردد؛ تا عقل نباشد (که نخستین ذات کلمه است) نفس هم (که سرآغاز پیدایی وجود طبیعی است) جان و جایی نخواهد داشت (محبتی، ۱۳۸۸: ۵۵۷). حاصل کار کرد هماهنگ عقل و نفس هم (از طریق فیض کلمه در عقل و عقل در نفس) پیدایش مراتب هستی است (همان، ۵۵۸). کلمه، ظهور و حقیقت خود را ابتدا در عقل می‌یابد و سپس در نفس. چون عقل، اولین میانجی میان باری و پدیده‌هاست. در این نگاه بین

حقیقت عقل و حقیقت کلمه هیچ تفاوتی نیست... عقل در ارتباط با آنچه رو به خلق و آفریده‌ها دارد، علت تام است و در ارتباط با باری، معلول اول و بی‌میانجی. به همین خاطر، ناب‌ترین و بسیط‌ترین شیء هستی هم هست (همان، ۵۶۲).

ناصرخسرو که متکلمی باطنی است، بر ظواهر آیات حکم نمی‌راند، بلکه با استناد به حدیث و آیه قرآنی عقل را با ابداع درهم‌تنیده می‌داند و تفسیر می‌کند. او نخست ضرورت این را که بودگی در آغاز است، به عقل منتسب می‌کند و می‌کوشد با روش تأویل به اثبات برساند؛ و دیگر اینکه، آدمی را در سیر تکاملی‌اش سرانجام به عقل باز-می‌گرداند تا آغازی با هستی باشد و هستی با آن آغاز شده باشد. ناصرخسرو با تکیه بر تأویل و باطن آیات تلاش می‌کند عقل را در پیوندی ناگسستنی با خدا و دین قرار دهد و بدین‌سان، از مفهوم خرد یونانی که آن‌چنان به دین ملتزم نیست، فاصله گیرد. لذا، در پاسخ به کسانی که التزام به دین را گونه‌ای بند تعبیر کرده و رهایی از آن را رهایی از قید و بند می‌دانند، بیان می‌کند که این گونه بستگی است که در بطن خود رهایی دارد. در مقابل آنان که چون یونانیان از خردی سخن می‌گویند که فاقد التزام است، هیچ وابستگی به دین ندارد و به‌زعم آنان رهایی است، آن را عین در بند بودن می‌داند:

«بی‌خرد گرچه رها باشد در بند بود باخرد گرچه بود بسته چنان دان که ره‌است»
(همان: ۲۲، بیت ۳۰).

ناصرخسرو در کنار عقل از علم سخن می‌گوید که این علم را نایستگی با علم به مفهوم امروزی آن خلط کرد. چرا که منظور ناصرخسرو علمی است که التزام به دین دارد، در قلمرو آگاهی و تجربه دینی عمل می‌کند. علمی که چشم جان را می‌گشاید و مانع از لغزیدن و افتادن می‌شود و به تعبیر او، «جان» که واجد معنایی الهی و شرعی است:

«تن به جان زنده است و جان زنده به علم دانش اندر کان جانت گوهر است»
(همان: ۳۳، بیت ۷).

در ابیات زیر نیز در باب علم آموزی می‌گوید:

«علم جان جان توست ای هوشیار گرججوی جان جان را در خور است»
(همان، بیت ۷).

و سرانجام، قرآن را معدن حکمت می‌داند:

«کتاب ایزد است ای مرد دانا معدن حکمت که تا عالم به پای است اندر این معدن همی پاید»
(همان، ۴۰، بیت ۲۳).

اینکه ناصر خسرو بر علم به مثابه «علم دین» تأکید می‌کند، بدان معنا نیست که دیگر علوم فاقد ارزش‌اند، بلکه این است که تقسیم‌بندی علوم در فرهنگ و تمدن اسلامی سنت تاریخی و بس پیچیده است که دانشمندان تمدن اسلامی از فارابی به بعد هر کدام بدان مبادرت کرده‌اند. ضرورت طبقه‌بندی علم در تمدن اسلامی به دنبال نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با علوم عقلی درک شد. فلاسفه نخستین گروهی بودند که به طبقه‌بندی علوم به صورت جدی توجه نشان دادند. در این راه بود که کندی و مترجمان آثار یونانی و سپس، فارابی با نوشتن کتاب احصاء العلوم گام اساسی در این زمینه یعنی طبقه‌بندی علوم برداشتند (خزاییلی و منتظرالقائم، ۱۳۹۵: ۳۱).

بنابراین باید تأکید ناصر خسرو بر علوم دین را به عنوان محور علوم درک کرد؛ همه علوم نه اینکه نباشند، بلکه باید بر این محور سامان‌دهی شوند. در واقع، علوم نخستین چیزی جز علم دین نیست، درست عکس آنچه یونانیان می‌گفتند که آن فلسفه است که باید اشرف علوم واقع شود. تأکید ناصر خسرو بر علم دین را باید در این رابطه فهمید:

«سر علم‌ها علم دین است کان مثل میوه باغ پیغمبری است»
(ناصر خسرو، ۱۳۵۷: ۱۱۰، بیت ۱۱).

و نیز ن. ک. به: همان: ۱۱۳، بیت ۳۱.

حتی حکمت نیز نزد او معنایی جز دین ندارد و آن را در قالب «حکمت دینی» تعبیر می‌کند. در مقابل، صراحتاً فلسفه و خرداندیشی محض را بادپیمایی و بیهوده‌کاری می‌نامد؛ در یکی از روشن‌ترین ابیاتی که موضع ناصر خسرو را نسبت به حکمت، آموزه‌های دین و فلسفه نشان می‌دهد:

«چو سوی حکمت دینی بیابی ره شوی آگه که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید»
(همان: ۴۰، بیت ۲۴).

«شعرم مخوان و فخر مدان بر مرا به شعر دین دان نه شعر فخر من و هم شعار من»
(همان، بیت ۴۰).

در این شعر ناصر خسرو آشکارا تأکید بر دین در مقابل شعر می‌کند و به صورت شفاف تمایز خود را با سنت یونانی نشان می‌دهد.

۲. تعهد ادبی و آموزه‌های دین در دیوان ناصر خسرو

هنگامی که ناصر خسرو مؤلفه اصلی خود را دین‌داری بیان می‌کند، موضوع کارکرد شعر با دین را نشان می‌دهد که شعر چه کارکردی را در این زمینه باید به عهده بگیرد. با توجه به اینکه ناصر خسرو وظیفه اشاعه دین را از خلیفه فاطمی داشته است، پرسش این است که آیا ناصر خسرو می‌کوشد معناهای فلسفی را که بس غامض هستند و خود او با توانایی در کتاب فلسفی و کلامی‌اش ساخته و پرداخته کرده، به شکل و فرم شعر بیان کند؟

اشعارش نشان می‌دهد که ادبیات را بستری برای تبلیغ دین و اشاعه شریعت می‌داند. در این رهگذر، پیچیدگی فلسفی جای خود را به سادگی شعر می‌دهد تا مورد قبول عامه واقع شود. اگرچه با خوانش شعرهای ناصر خسرو به راحتی این نکته را در خواهیم-

یافت که شاعر از فرهنگ و دانش گسترده‌ای برخوردار بوده، اما کوشش کرده تا به نوع و قالب‌های شعری و عنصر تبلیغ در شعر وفادار بماند.

ناصر خسرو به هیچ وجه به شیوه فلاسفه به تحدید و تعیین مرزهای دین نپرداخته. او تفاوت آشکاری با دیگر فلاسفه و متکلمین دارد، چرا که پیرو باطنی‌گرایی است. از این رو، حد و مرز عریان مفاهیم را به گونه‌ای شفافیت می‌بخشد و در واقع امر باطنی را منتفی می‌کند. او در جامع‌الحکمتین دین را مجموعه‌ای از رموز قابل تأویل می‌داند که واجد رمز و راز است، چنانچه می‌گوید که «جواهر علم دین حق به رشته‌های امثال بسته است و اندر در جهان رموز نهفته است، لایمسه الا المطهرون» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۳۱۶).

ابعاد باطنی دین نزد ناصر خسرو آشکار است، دین باطنی که نیاز به رمز و راز دارد، چگونه دینی است؟ آنچه در ادامه می‌آید، کوششی برای پاسخ تفصیلی به این پرسش در پرتو اشعار ناصر خسرو است.

۱-۲. پیوند دین و اخلاق

از آنجا که محور جهان‌بینی ناصر خسرو دین است، بر پیوند اخلاق و دین تأکید دارد. دین است که فصل میان آدمی و ستور شده است و بی این گوهر انسانی آدمی هیچ تفاوتی با چهارپایان نخواهد داشت:

«مرد بی دین چو خر است، ار تونه ای مردم چو خران بی دین شو، روز و شبان می‌دن»
(همان: ۸۴، بیت ۳۷)

پس از دیدگاه او لازمه و مؤلفه وجود هر انسان داشتن دین است:

«به دین جوی حرمت که مرد خرد به دین شد سوی مردمان محترم»
(همان: ۶۳، بیت ۳۰)

در ابیاتی دیگر هویت واقعی انسان را با استناد به قرآن بیان می‌کند و ارزش واقعی انسان و جانِ جان را دین می‌داند:

«تو را جانِ جان است دین، ای برادر نگره کن به دل تا بینی عیانی»
(همان: ۲۰۵، بیت ۴۰).

استفاده ناصرخسرو از هنر در کنار دین نیز قابل توجه است. بی‌شک از نظر او هنر معنایی جز تعهد و الزام ندارد و هنری که بویی از دین و الاهیت در آن نباشد پیشیزی نیرزد:

«زیبا به دین شده است چنین دنیا آن را بجوی اگرت بیاید این»
(همان: ۸۸، بیت ۷).

حتی حکمت نیز نزد ناصرخسرو معنایی جز دین ندارد؛ آن را در قالب «حکمت دینی» - یا بنا بر نظر کرین؛ «حکمت نبوی» - باید تعبیر کرد و فلسفه و خرداندیشی محض را بادپیمایی و بیهوده کاری می‌نامد. یکی از روشن‌ترین ابیاتی که این موضع ناصرخسرو را بیان می‌کند:

«چو سوی حکمت دینی بیابی ره، شوی آگه که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید»
(همان: ۴۰، بیت ۲۴).

۳. عقلانیت شیعی و ارادت به خاندان نبوت

نگاه ناصرخسرو به دین بدون بررسی افکارش در باب مودت پیامبر و اهل بیت کامل نخواهد بود. به عبارتی، لازمه دین‌ورزی و دین‌مداری از دیدگاه او حبّ پیامبر و ائمه معصومین است:

«دین دبستان است و امت کودکان نزد رسول در دبستان است امت ز ابتدا تا انتها»
(همان: ۴۹۵، بیت ۲۶).

و در خصوص اهل بیت می‌گوید که تنها دوستی آل یاسین است که یاریگر در مبارزه با شیطان و بدی‌هاست و اطاعت از آن‌ها رستگاری و سعادت را به دنبال دارد. امام برای جماعت معنوی به منزله قلب برای کالبد انسانی است و همین بیان ناصر خسرو در واقع تکیه گاهی برای بحث امامت خواهد بود:

«در باغ شریعت پیمبر کس نیست جز آل او دهاقین»
(همان: ۵۰، بیت ۲۷).

در این ابیات دوستی و حب آن‌ها را بر مثال پرچین و حصار می‌داند و این بیت یادآور بیتی است که خرد را «حصار دل» می‌نامید (همان: ۲۵). این نشان از این امر دارد که خرد در دیدگاه او همان خرد دینی تعقل شرعی است. از همین رو، دوستی اهل بیت را با آن جانشین‌سازی می‌کند و گویی در یک محور جانشینی این دو را متناوباً به جای هم قرار می‌دهد (ن. ک. به: همان: ۵۶، بیت ۳۶ و همان: ۱۳۹، بیت ۲۵). از نظر او، اسلام با منطق و جهاد پیش رفته است و قرآن دستور دین و روش زندگی است و ذوالفقار علی (ع) سمبل جهاد در راه حاکمیت دین است:

«اصل اسلام این دو چیز آمد قرآن و ذوالفقار نه مسلمان و نه مشرک را درین پیکار نیست»
(همان: ۳۱۳، بیت ۳۶).

برابر نهادن قرآن و ذوالفقار حکایت از ارادت او به مولای متقیان دارد و نیز بازگوکننده اندیشه‌های سیاسی او در باب دین است. تکیه بر ذوالفقار به عنوان سمبل جهاد علیه کفار نشان می‌دهد که ناصر خسرو بر سیاست‌های دولت و خلافت فاطمی در ترویج مذهب اسماعیلی صحنه می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

دین در جوامع دین‌محور یک نهاد آموزشی و تعلیمی قدرتمند محسوب می‌شود که برخلاف سنت ارسطویی در شعر، می‌تواند در ظرف نظم و در قالب «شعر تعلیمی»

بازتاب یابد. در تاریخ ادب و حکمت فارسی نیز ناصر خسرو قبادیانی به عنوان شاعری با مذهب شیعه اسماعیلی که افکار عقل گرایانه و وحی باورانه باطنی را با زمینه‌های متعارض فلسفه نوافلاطونی را درهم آمیخته، توانسته در مقابل سنت یونانی که چندان التزامی به وحی نداشت، دستگاه مفهومی خاص بیافریند. او از ظرفیت چندگانه بهره گرفته است تا بن‌مایه و پایه‌ای برای آن شود که اشعار خود را در عین عقلانی بودن با سنت دینی سازگار کند. ناصر خسرو از شاعرانی است که در سراسر دیوان او حتی یک بیت شعر درباری و مدحی وجود ندارد و شعر را ابزاری برای رسیدن به آرمان‌های دینی و شیعی قرار داده است. او را می‌توان یکی از بهترین شعرای ادب تعلیمی دانست که علاوه بر آبخور فلسفه یونانی، به‌ویژه آراء نوافلاطونی، اندیشه خود را بر مبنای «حکمت نبوی» استوار ساخته که جایگاه عمده‌تری در شعر و نثر تعلیمی او دارد. این سنت «حکمت نبوی» امری است که نمی‌تواند به فلسفه نوافلاطونی تحویل یابد؛ موضوعی که در این پژوهش با تکیه بر کار فلسفی هانری کربن مورد بررسی قرار گرفت و نشان داد که برخلاف تحلیل‌ها و تفسیرهای عمده محققان ادبیات فارسی، علاوه بر بارور ساختن وجه تعلیمی شعر ناصر خسرو، زبان فارسی را هم در قالب شعر فارسی ارتقا داده است.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۸۶). *غرر الحکم و درر الکلم*. ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- اته، هرمان. (۲۵۳۶). *تاریخ ادبیات فارسی*. ترجمه با حواشی دکتر رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- برتلس، آ. ی. (۱۳۴۷). *ناصر خسرو و اسماعیلیان*. ترجمه آریز پور. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- جعفریان، رسول. (۱۳۹۴). *مقالاتی درباره مفهوم علم در تمدن اسلامی* (چ ۲ با اضافات). تهران: علم.
- خزاییلی، محمدباقر و اصغر منتظرالقائم. (۱۳۹۵). *نقد و بررسی طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی با تأکید بر نقش ایرانیان*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دوستدار، آرامش. (۱۳۷۷). *درخشش‌های تیره* (بازدید و افزوده شده). پاریس: خاوران.
- روحانی، رضا. (۱۳۸۱). «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو». *مطالعات اسلامی* (الهیات و معارف اسلامی). ش ۵۸. صص ۹۴-۶۹.
- شمشیر گرها، محبوبه. (۱۳۹۴). «مرواریدهای پارسی: سروده‌های فلسفی ناصر خسرو». *ماهنامه جهان کتاب*. س ۲۰. ش ۶ (پیاپی ۳۱۶). برگرفته از: Hunsberger, Alice C. (Editor). (2013). *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nasir-i Khusraw*. I.B. Tauris Publishers.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۲). *از دیروز تا امروز*. تهران: قطره.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). *تاریخ ادبیات در ایران* (جلد دوم: از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری). چ ۱۰. تهران: فردوس.
- عزتی، فرشته. (۱۳۹۵). «*انعکاس عقاید اسماعیلیه در آثار ناصر خسرو با تأکید بر جامع‌الحکمتین*». (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). تهران: دانشگاه الزهرا (س).
- فیروز، شیرزمان. (۱۳۷۱). *فلسفه اخلاقی ناصر خسرو و ریشه‌های آن*. مقدمه رضا شعبانی. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- کربن، هانری. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی* (ویراست دوم با تجدید نظر کامل در ترجمه و مقدمه). ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: مینوی خرد.

- گلستانی، سید هاشم، نرگس کشتی آرای و سمیه کاظمی. (۱۳۹۶). «تحلیل دیدگاه ناصر خسرو پیرامون دو مفهوم عقل و دین». *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*. س ۲۱. ش ۷۲. صص ۴۳۷-۴۵۳.
- مجرد، مجتبی و عبدالله رادمرد. (۱۳۹۳). «تصویر خدا در اندیشه دو حکیم مسلمان (ناصر خسرو و سنایی)». *نشریه حکمت و فلسفه*. د ۱۰. ش ۳۸. صص ۶۱-۷۴.
- مجتبی، مهدی. (۱۳۸۸). *از معنا تا صورت: نقد ادبی در ایران و ادبیات فارسی* (طبقه بندی و تحلیل ریشه ها، زمینه ها و نظریه ها، جریان ها، رویکردها، اندیشه ها و آثار مهم). تهران: سخن.
- محقق، مهدی. (۱۳۶۹). *شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی*. تهران: توس.
- _____ (۱۳۶۵). *تحلیل اشعار ناصر خسرو*. کابل: انستیتو زبان و ادب دری.
- _____ (۱۳۸۶). *تحلیل اشعار ناصر خسرو*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۲۵۳۵). *یادنامه ناصر خسرو*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۷۱). *چند گفتار در فرهنگ ایران*. تهران: زنده رود.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۷). «نظریه تعلیمی ناصر خسرو در مثنوی روشنایی نامه». *پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. د ۲. ش ۱ (پیاپی ۵). صص ۸۴-۶۱.
- ناصر خسرو. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*. تصحیح محمد معین و هانری کربن. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۴). *زاد المسافرین*. به کوشش سید محمد عمادی حائری. تهران: نشر میراث مکتوب.

ناصر خسرو قبادیانی. (۱۳۴۱). *سفرنامه ناصر خسرو: به همراه روشنائی‌نامه و*

سعادت‌نامه. به تصحیح محمود غنی زاده. تهران: کتاب‌فروشی محمودی.

_____ (۱۳۵۷). *دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی*. به اهتمام

مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
کانادا، شعبه تهران. با همکاری دانشگاه تهران.

نبی‌لو، علیرضا و فرشته دادخواه. (۱۳۹۵). «بررسی بوئیقای شعر تعلیمی در اشعار

ناصر خسرو». *پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی* (پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی). د ۸. ش

۲۹. صص ۱-۳۲.

ولی‌نژاد، شریفه. (۱۳۸۵). «*خرد و خرد ستایی در دیوان ناصر خسرو*». ش ۷. صص

۱۸۱-۲۰۶.

