

نشریه ادب و زبان
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۱۸، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۹۴

ریشه افکار فلسفی ناصر خسرو در اندیشه‌های فلوپین
(علمی - پژوهشی)*

دکتر حمیدرضا خوارزمی^۱
استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

مقاله حاضر با هدف شکافتن ریشه‌های اندیشه و جهان‌بینی ناصر خسرو در اصول فکری فلوپین نوشته شده است. ناصر خسرو از شاعران قرن پنجم ایران، چهره حکیم و شاعری را دارد که از هنر شعر و نوشتاری خود برای بیان عقاید مذهبی کمک گرفته است. استفاده از روش‌های کلامی برای بیان عقاید مذهبی، او را به سمت و سوی فلسفه کشانده و در این بین به مانند هم‌نوعان ایرانی اسماعیلی خود، از افکار فلوپین تأثیر زیاد پذیرفته است. فلوپین به عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی، تحت تأثیر فلسفه یونان بخصوص افلاطون، راه تازه‌ای را در جهان حکمت و فلسفه گشود که مدت مدیدی افکار او از طرف اندیشمندان، مورد نظر بوده است. برای روشن شدن سرچشمه افکار ناصر خسرو، اندیشه‌های هستی‌شناسی اش، با افکار فلوپین مورد سنجش قرار گرفت که این اندیشه‌ها در سمت و سوی هستی‌شناسی و در مباحثی از قبیل خداوند، محورهای آفرینش، انسان و طبیعت پرداخته و معلوم شد که اندیشه‌های زیادی از ناصر خسرو با فلوپین همخوانی دارد. نوع

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۳۹۴/۷/۲۷

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۳/۱۰/۱۹

نشانی پست الکترونیک نویسنده:

1- hamidrezakharazmi@yahoo.com

پژوهش بنیادی است و بسیاری از اطلاعات مربوط به پژوهش، از طریق روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و همه این موارد بعد از طبقه‌بندی، به صورت تحلیلی ارائه گردیده است.

واژه‌های کلیدی: ناصر خسرو، فلوطین، هستی‌شناسی، اندیشه.

۱- مقدمه

گرایش به هستی‌شناسی از ابتدای تاریخ بشر مشهود بوده است. در این گرایش، از اسطوره‌ها آغاز می‌شود که ابتدایی‌ترین افکار هستی‌شناسی بشر بوده و در تمام ملت‌ها اصول مشترکی از دیدگاه ساختاری داشته‌اند. اسطوره‌ها نقل‌کننده سرگذشت قدسی و مینوی هستند که راوی راوی بوده‌اند که در اولین زمان شگرف بدایت هر چیز رخ داده است و متضمن روایت یک خلقتند (پتازونی، به نقل از شایگان، ۱۳۸۳: ۱۰۵). اسطوره با تصور ما از حقیقت تجربی و علمی رابطه‌ای ندارد. زمان آن هم با زمان و مکان منطقی بیگانه بوده، سرمشق همه کارها و فعالیت‌های معنی‌دار است (الیاده، ۱۳۶۲: ۲۷). بعد از دوران اساطیری، آغاز اندیشه‌های معقولانه‌تر بشر بود و گرایش بشر به دانش را نشان می‌داد. چه بسیار دانش‌هایی که از ذهن بشر تراوش کرده و به خاموشی گراییده است؛ اما دورانی در تاریخ بشری است که هیچ‌گاه فراموش نخواهد شد و آن دوران طلایی یونان و شکل‌گیری اندیشه در سایه دانش دوستانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو بوده است. هستی‌شناسی آنان بر مبنای تخیل اسطوره‌ای بشر بدوی نبوده، بلکه بر اساس نگرش‌ها فیلسوفانه آنان به پدیده‌ها بوده است. آنان با روش فیلسوفانه به ماهیت «بودن»، «شدن»، «هستی»، «واقعیت» و همین‌طور بررسی مقوله وجود پرداختند. روش ارسطو و افلاطون در این گرایش متفاوت بود. افلاطون بر مبنای نظریه «مُثل^۲» معتقد است: مفهوم کلی، هم در عالم ذهن وجود دارد و هم در عالم خارج از ذهن، مصداق حقیقی دارد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۸ تا ۱۸۲). ارسطو همانند استاد خود، معتقد است که مفهوم کلی در عالم ذهن وجود دارد، اما در خارج از ذهن و در عرصه هستی‌شناسی، با حفظ عنوان کلی بودن و به صورت مستقل از اشیا جزئی وجود ندارد، بلکه آن مفهوم در عالم خارج از ذهن در ضمن جزئیات موجود است (همان: ۱۸۵).

۱-۱- بیان مسئله

ناصر خسرو اندیشمند و هنرمندی است که از هنر شعری برای بیان اندیشه‌های فکری خود بهره زیادی برده است. او در همه آثار خود از شعر گرفته تا نثر، به صورت هماهنگ و یک‌دست، از اندیشه‌های دینی خود سخن گفته و در مقابل عقاید خود، از اندیشه‌های رایج آن زمان انتقاد کرده است. بررسی ریشه اندیشه‌های این شاعر و جهان بینی او، چهره این اندیشمند را برای ما روشن و دنیای نگرشی او را برای ما آشکار خواهد نمود. فلوطین هم یکی از اندیشمندانی که با مکتب خود، حکمت و فلسفه اسلامی را زیاد تحت تأثیر قرار داده است. «فلسفه نوافلاطونی، آمیزه‌ای از نظام‌های فلسفی کهن از رویکردهای افلاطون، ارسطو، رواقیون و فلسفه شرقی است. این فلسفه در اسکندریه تشکیل شد. بنیان‌گذار این نوع نگرش، آمونیاک ساکاس و فلوطین بودند که خود را طرفدار افلاطون معرفی می‌کردند و تلاش داشتند تا عقاید و اندیشه او را تحلیل و بسط دهند» (فلوطین، ۱۳۶۸: ۱۲، مقدمه مترجم). فلوطین سال ۲۰۵ م به دنیا آمد و در اسکندریه مصر به جمع فیلسوفان پیوست. نوشته‌های فلوطین را که جمعاً پنجاه و چهار رساله است، شاگردش فروریوس جمع آوری کرد (همان: ۱/ پاورقی). وقتی این کتاب به جهان اسلام وارد شد نام تاسوعات (نه تایی) به خود گرفت و ترجمه عربی آن به اثولوجیا معروف است که منسوب به ارسطو بود. اثولوجیا نامی که از تحریف واژه تئولوجیای یونانی به معنی فلسفه اولی یا الهیات است که نخستین بار کندی آن را به عربی ترجمه کرد (همان: ۱۲؛ مقدمه مترجم). بیشتر اندیشمندان اسلامی از جمله کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و... از این کتاب بهره برده‌اند؛ اما امر مسلم این که کتاب یاد شده، به لحاظ محتوا برگرفته از آرای فلوطین است، ولی ترجمه و تألیفی آزاد و منشأ دوگانه‌ای از آرای افلوپین و ارسطو دارد (احمدی، ۱۳۸۷: ۸۱). اندیشمندان اسماعیلی ایرانی در دوره‌های بعدی، حکمت و کلام را در این آیین وارد کردند که در این حکمت و کلام تحت تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی، بخصوص فلوطین بودند. در این بین ناصر هم به عنوان اندیشمند اسماعیلی، اندیشه‌هایی را بیان می‌کند که بی‌شبهت به اندیشه‌های فلوطین نیست.

۱-۲- پیشینه تحقیق

مرتضی محسنی و آتنا ریحانی به مقایسه مفهوم انسان در اندیشه‌های ناصر خسرو و فلوطین پرداخته و سعی کرده‌اند تا در مقوله انسان‌نگری، ضمن بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها، اندیشه‌های این دو متفکر را با یکدیگر بسنجند. این مقاله در مجله کهن‌نامه ادب فارسی، دوره ۲، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۱، صفحه ۹۷ تا ۱۱۳، چاپ شده است.

مصطفی یونسی و حاتم قادری، مقاله‌ای با عنوان «وجوه سیاسی امام‌شناسی ناصر خسرو» پرداخته و سعی کرده‌اند تا با تشریح مبانی نوافلاطون امام‌شناسی ناصر خسرو و مقایسه آن با برخی مفروض‌های بنیادین اندیشه یونانی که در فلسفه فلوطین در مقام پایه‌گذار فلسفه نوافلاطونی بازتاب یافته است، به یک نتیجه‌گیری در حوزه اندیشه سیاسی دست یازند؛ بنابراین رویکرد اصلی آنان در این بررسی، منظر سیاسی است نه فلسفی - کلامی. این مقاله در پژوهشنامه علوم سیاسی، دوره پنجم، شماره ۴، پاییز ۱۳۸۹ چاپ شده است.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

با توجه به ارزش و اهمیت ناصر خسرو هم به عنوان شاعر و هم به عنوان اندیشمند اسماعیلی، پیدا کردن ریشه جهان‌بینی و افکار حکیمانه‌اش در دوره‌های پیش از او، باعث روشن‌تر شدن مفهوم اندیشگی او خواهد شد و به ما خواهد فهماند که چه مقدار از اندیشه‌های او ریشه در آثار فلوطین و چه مقدار در افکارش، استقلال داشته و دلیل تفاوت اندیشه‌های او با فلوطین چه بوده است و از طرف دیگر سیر تأثیرگذاری نوافلاطونیان بر اندیشه‌های اسماعیلیان و گذر از این اندیشه‌ها و ورود به عرفان اسلامی مشخص و باعث خواهد شد که جلوه روشنی را از این تغییر و تحولات به دست آوریم و از طرف دیگر بررسی این دیدگاه، جهان‌نگری ناصر خسرو را روشن‌تر در معرض دید ما قرار خواهد داد.

۲- بحث

۲-۱- از فلسفه یونانی تا حکمت اسماعیلیه

آنچه از مطالعه دقیق تاریخ بشر می‌توان به آن اشاره کرد، این است که از انسان بدوی تا انسان امروزی در پی اثبات و نشان دادن جایگاه خود در هستی بوده‌اند. این نگرش انسان را واداشته است تا برای موجودات جهان سلسله مراتبی را در نظر بگیرد و جایگاه خود را هم مشخص نماید و این تعیین جایگاه در بین موجودات، آرمان ذهنی بشر را در پی داشته

است که سعی نموده با فکری که در ذهن می‌گذرانده و با گرایش به ایده‌های خود، آینده خود را هم نشان دهد و از عقیده درونی خود دفاع نماید. نگرش آن‌ها با توجه به شناخت محدود بشر، قائل بودن شکل و نمایان ساختن خدایی برای پدیده‌های طبیعی اطرافش بوده است. انسان همیشه در پی جلب نظر الهه‌ها با مراسم‌های آیینی بوده و گاهی فکری که از این اسطوره‌ها سرچشمه گرفته و تا مدت‌های طولانی، حتی با رسیدن بشر به دنیای پیشرفته‌تر، به شکل جدیدتر توجیه و تفسیر شده است؛ به عنوان نمونه می‌توان از اندیشه‌ای نام برد که بعد از دوره طلایی فکر یونانی، تا مدت‌ها به عنوان اصل هستی‌شناسی شناخته می‌شده است و آن تأثیر چهار عنصر آب، خاک، آتش و باد در پدید آمدن هستی بوده است. شاید به گزاف نباشد که بگوییم این اندیشه ریشه در اسطوره‌ها و نگرش‌های انسان نخستین داشته است؛ آن‌جا که پدیده‌های اطراف را در شکل‌گیری هستی دخیل می‌دانسته، به طوری که در اسطوره‌های بین‌النهرین اساس هستی «آب» است و دلیل این نگرش هم به خاطر آب‌هایی است که این نقطه تمدن را احاطه کرده است. پدر «آپسو» بر آب‌های شیرین و مادر تیامت بر آب‌های شور و مامو پسرشان در درون ابر و مه بود (رزنبرگ، ۱۳۷۹: ۳۰۱ تا ۳۰۴). این شرایط اقلیمی بود که ذهن این گروه انسان‌ها را به سمت الهه آب‌ها کشیده، به گونه‌ای که در مصر هم که رود نیل جاری بوده به الهه‌ای به نام «نون» به عنوان آغاز آفرینش قائل بودند (ایونس ۱۳۷۹: ۵۳). در فکر آریایی‌ها آگنی، الهه آتش این نقش را بر عهده داشته است که با وایو (الهه باد) و سوریو (الهه خورشید) در یک گروه قرار می‌گیرند (ایونس، ۱۳۸۱: ۸۷). در دوره‌های بعدی که بشر یک وجود مطلق را به عنوان فرمانبر و آفریننده پذیرفت، حال نوبت فلاسفه بود تا این وجود را توجیه عقلانی کنند. آب و خاک و آتش و باد که روزی خود به عنوان الهه در رأس آفرینش قرار داشتند، با شکل‌گیری شکل ذهنی جدید به عنوان عناصر هستی‌بخش به این طبیعت به حساب آمدند. فلاسفه یونانی بخصوص افلاطون و ارسطو سهم بسزایی در این مرتبه فکری داشتند و بعد از آنان از شاگردان افلاطون فردی به نام فلوطین سعی نمود با روش خاص خود دلیل آفرینش جهان، چگونگی شکل‌گیری هستی، جایگاه انسان در هستی و نگرش در پایان هستی را به شکل عقلانی پاسخ دهد که این روش عقلانی نه تحت تأثیر ارسطو، بلکه تحت تأثیر استاد خود افلاطون بود. در دوره اسلامی خیلی از فیلسوفان از قبیل فارابی و ابن سینا روش فلوطین را

در پیش گرفتند و بر مرتبه احد، عقل و نفس، مراتبی را افزودند. در کنار این فلاسفه گروه‌هایی بودند که با افکار عقلانی خود به دفاع از اصول و اعتقادات اسلامی می‌پرداختند. این گروه‌ها تحت عنوان متکلمان بودند. «از نظر متکلمان شرع ظاهر الفاظ قرآن و حدیث‌های موافق با آن است» (شهیدی، ۱۳۵۳: ۶۴۴) علم کلام «أنه العلم بالقواعد الشرعیه الاعتقادیه المكتسب من ادلتها البقینه» (تفتازانی، ۱/ ۱۴۰۹: ۱۶۳) یعنی علم به ساختارهای اعتقادی دینی، که از استدلال‌های یقینی به دست آمده باشد. در این علم رویکردهای متفاوتی وجود دارد. در برخی رویکردها بر کاربرد عقل و علم در مسائل اعتقادی تأکید می‌شود و در برخی دیگر، جنبه نقلی و سمعی آن مورد تأکید قرار می‌گیرد. اصل مهم در این علم، تحقیقی بودن باورهای اعتقادی است (ابن خلدون، ۲۰۰۵: ۴۵۸)، نه تقلیدی بودن آن‌ها. در آیین اسماعیلی به تأثیرپذیری از متکلمان اسلامی، در ایران قرن سوم و چهارم گروهی شکل گرفتند که برای نخستین بار اصول کلامی را در آیین اسماعیلیه وارد نمودند. این گروه که شامل ابوحاتم رازی، نسفی و سجستانی بود، اندکی بعد ناصر خسرو هم به آن افزوده شد. گروه یادشده قائل به تأویل در اصول شرعی بوده، اصل و حقیقت را در اراده معنی از لفظ حقیقی می‌دانستند. متکلمان هم گاهی به تأویل دست می‌زدند، ولی برای آن ضوابطی قائل بودند. گروهی که به صورت مطلق تأویل را به کاربردند همین اسماعیلیه بودند. با آنکه ابزار کار متکلمان اسماعیلی و فلاسفه اسلامی یکسان بود، ولی تفاوت‌هایی در نگرش این گروه‌ها وجود داشت.

«فلسوفان در روش رسیدن به حقیقت فقط حکم عقلی را می‌پذیرفتند، ولی متکلمان به اصول شرعی پای‌بند بودند و فقط از راه عقل می‌خواستند مقدماتی را فراهم آورند که به نتیجه‌های قبلاً تعیین شده، شکل اثباتی دهند. این تفاوت‌ها سه شکل دارند: تفاوت از جهت موضوع بحث؛ تفاوت از جهت روش، تفاوت از جهت نوع دلایل است» (مطهری، ۲/۱۳۸۷: ۱۴ و ۱۵).

۲-۲- هستی از دید ناصر خسرو و فلوپین

اندیشمندان سعی نموده‌اند نموداری از هستی عرضه کنند و بر اساس آن نمودار به تحلیل هستی و علل آن پردازند. هر مکتب فکری از این نمودار به نحوی سود می‌برد؛ چون علت هستی مهم‌ترین چیزی است که در هر مکتب برای پیروان و طرفدارانش ارزشمند است. بر

این پایه کار ناصر خسرو دنباله‌ای از کارهای فلوطین، متکلمان اسلامی و اسماعیلیانی است که برای خود در این مورد، مکتب مخصوصی داشته‌اند. لازم به ذکر است که راه ناصر خسرو با راه فلاسفه اسلامی به مانند فارابی و ابن سینا، در برخی موارد تفاوت آشکاری دارد.

۲-۱- علت پیدایش هستی

تمام فلسفه فلوطین حول محور چند موضوع دور می‌زند که مهم‌ترین آنها واحدی در رأس هستی است. این قسمت از فراهستی، در اندیشه نمی‌گنجد. او حقیقت جهان را دارای وحدت و یک اصل واحد می‌داند. از نظر او احدیت، مبدأ و منشأ دنیا می‌باشد. مبدأ هستی بر همه چیز احاطه دارد و خود غیر محاط و نامتناهی می‌باشد. به دلیل سرشاری و فیض نامتناهی‌اش مراتب هستی شکل می‌گیرد. بعد از واحد که مبدأ همه اشیاء است، عقل وجود دارد. عقل نخستین چیزی است که از او پدید آمده است. برای اینکه عقل از او صادر شود باید به معنایی خاص شبیه به او باشد. بنابراین خداوند در خود می‌نگرد و این نگرستن، تعقل است. نخستین جوهر صادر می‌شود که شامل همه موجودات حقیقی است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۵۹). بر اساس این اندیشه آفرینش بر اساس فکر قبلی نبوده است: «این جهان بر آن جهت پیدا شده است که ضروری بود که طبیعتی دوم موجود باشد؛ زیرا جهان حقیقتی از چنان نوعی نبود که موجود واپسین باشد، بلکه جهان نخستین بود و از آن رو قابلیت آن را داشت بی آنکه بخواهد، جهان دیگر را فراهم آورد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۰۷).

براساس این فکر، وجود جهان ناشی از ضرورت است نه اندیشه و محاسبه قبلی و ناشی از این است که ذات برتر، تصویری از خود به وجود آورده است و همه این موجودات تصویر ذات برترند نه آفریده او. در مقابل اسماعیلیه جهان را حاصل ابداع می‌داند «باری تعالی جلّ و عزّ این جهان را ابداع کرد و صورت آن پیش از ابداع نزد وی معلوم بود... نیازی به علم به آنچه ابداع می‌کند، ندارد» (سجستانی، ۱۳۴۰: ۷۶)؛ آری خداوند در زمان بی‌زمانی آفرینش را از بی چیزی به وجود آورد. ابن ابی‌سالم، از اسماعیلیان قرن ششم، این اندیشه را به خوبی در شعر بازگو کرده است:

أبداع ما أبداع من غیر سبب / و لا لمس حاجة و لا غیر أرب

و لا زمانَ كانَ و ما كانَ و لا / ابدعهم في خلأ و لا ملا^۲ (ابن ابی سالم، ۱۹۵۳: ۲۷). این دید است که این جهان را حاصل هستی نیکوتر می‌داند.

ناصر هم در نگرش خود به مانند هم‌نوعان خود به ابداع تأکید دارد و خداوند را مظهر ابداع می‌داند: «وجود عالم با آنچه اندروست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کُن» گفتند (ناصر، ۱۳۶۳: ۲۱۰). در این نگرش پیداست که دلیل به وجود آمدن هستی، حاصل اندیشه قبلی است و تفاوت دید ناصر با فلوطین در همین مورد می‌باشد.

اما از یک جهت شباهتی بین دید ناصر و گفته فلوطین در مورد نگرش به هستی وجود دارد. او به جهان فراتر و به قولی جهان روحانی معترف است و اعتقاد دارد از آن جهان، این جهان فعلی شکل گرفت. فرق آن جهان و این جهان در باقی و لطیف بودن است (ناصر خسرو، ۱۳۵۵: ۲۷). عین این فکر را فلوطین در افکار خود آورده که این جهان از پایه جهان دیگر است «از آن جهان حقیقی این جهان به وجود می‌آید» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۰۷). ریشه این فکر به قبل از فلوطین برمی‌گردد. استاد او، افلاطون، جهان را شامل جهان محسوسات و جهان معقولات موسوم به مُثُل^۳ می‌دانست. در آن جهان که زندگی حقیقی در آن جریان دارد به صورت یک دایره غیر قابل تقسیم و تجزیه‌ناپذیر می‌باشد. این ثبات و عدم دگرگونی جهان والا گاهی در عقیده ناصر باعث می‌شود که در تأویل اندیشه‌های دینی بر اساس این فکر اندیشه مخصوص به خود را ارائه دهد.

ناصر خسرو محور جهان را در سه قسمت می‌دیده: ۱. جهان فوق الزمان که همان جهان الهی، عقلانی و نفسانی است که از روزگار برتر است ۲. جهان مع الزمان که جهان جسمانی و نورانی که روزگار او را پیش و پسی نیست ۳. جهان تحت الزمان که زیر روزگار است و آن عالم جسمانی است (شهیدی، ۱۳۵۳: ۷۰۸). پس بر طبق این نظر محسوسات در زیر زمان، معقولات فراتر از زمان و تقدیر و تصویر در زمان است. «آنچه بودش او از چیزی دیگر است، بازگشت او بدان چیز است که از او پیدا آمده است (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۱۱۷). زمان تنها بر اجسام گردنده گذرا است و آنچه جسم نیست حال او گردنده نیست و بر این تعبیر زمان قدیم نیست (همان: ۱۱۲). خلاصه این که اسماعیلیه تعبیرات اسلامی و

قرآنی را به ذوق طبع خود با اندیشه‌های فلوطین و اندیشه‌های ایرانی بخصوص اندیشه‌های مانی آمیختند.

۲-۲-۲- چگونگی پیدایی هستی و مراتب آن

«خداوند، جهان را به وسیله کلمه کُن بیافرید که از دو حرف «ک» و «ن» است و از این دو حرف به طریق تضاعیف دو واژه «کونی» و «قدر» پدید آمد که در اصل اولیه بودند. از این دو، اولی مذکر و دومی مؤنث بود» (سجستانی، ۱۹۸۰: ۵۵ و ۵۶) اسماعیلیان مراتب هستی را در هفت مرحله و پیوند با هفت حرف می‌دانند که هر حرفی ناظر به پیامبر خاصی می‌باشد. هفت نور ازلی ابداع، عقل، نفس، جد، فتح، خیال می‌باشند که اندر ظاهر شریعت مرین سه حد را نام جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ولی در باطن شریعت، جد=امام، فتح=حجت، خیال=داعی است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۵ و ۱۵۹). کونی با خلق قدر، کربیون هفتگانه را نیز خلق کرد. با موارد گفته شده گفته شده مراتب آفرینش از دید اخوان الصفا از خداوند شروع می‌شود.

عقل کلی: همه هستی زیر دست آن است و معلول همه چیز است.

عقل جزئی: عقل ودیعت نهاده در وجود ما و این جزء در کنار عقل کلی است.

نفس کلی: همان کرسی است که آسمان در آن گنجانده شده است.

نفس جزئی: احاطه بر همه موالید اجسام طبیعی دارد.

هیولای نخستین: وجود اجرام و افلاک است.

هیولای دارای امهات: همان عناصر چهارگانه است.

صورت نفسانی: عالم افلاک را در بر می‌گیرد و صورت لایق را به آن می‌دهد.

صورت انسانی: کمال اجسام طبیعی و اشخاص حسی است.

جسم مطلق: فلک محیط بر جهان بالا که بر افلاک احاطه دارد.

مرکز زمین: احاطه بر هر چه که بر روی زمین است (گزیده رسایل اخوان الصفا: ۲۰۶ و

۲۰۷).

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم، آنگه نبات و گونه حیوان و آنگه جانور گویا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲)

۲-۲-۱- موجود اول

پرداختن به موجود اول ما را به این امر یاری خواهد کرد که چگونه مراتب موجودات به وجود آمده‌اند؟ خدا در نظر ناصر همان خدایی است که حکما می‌گفتند اول الذی لا ثانی له و لا شریک و لا مثل و لا نظیر

خداوندی که در وحدت قدیمست از همه اشیا نه اندر و حدتش کثرت نه محدث زین همه تنها

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱/۱)

قدیم یعنی آنچه که همیشه موجود بوده است (ناصر، ۱۳۸۳: ۱۳۷). این صانع عالم، صورت بی‌جسمی است که همه چیز را با ابداع آفریده است. مکن هرگز بدو فعلی اضافه، گر خرد داری به جز ابداع یک مبدع کلمح العین أو أدنا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۱/۲)

همان‌گونه که گفتیم ناصر معتقد است که جهان در لحظه‌ای به وجود آمده است (ناصر، ۱۳۸۴/خوان الاخوان: ۴۲) و در این بیت هم تأکید او بر این بوده است. ما نباید برون از ذات خداوند به جز وحدت را ببینیم. به قول فلوطین همه چیزها در گرد شاه همه-چیز است و او علت همه چیزهای نیک و زیباست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۳۴). این «شاه همه چیز» در تعییرات فلوطین احد است. احد حقیقتی است که در زبان نمی‌گنجد و به وصف در نمی‌آید. ناصر هم این شاه را آفریننده همه چیز می‌داند «او آن است که همه است. مسبب هر موجودی است. آغازکننده و تمام‌کننده چیزها است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۸۸).

مجوی از وحدت محضش، برون از ذات او چیزی که او عامست و ماهیات خاص اندر همه احیا

(همان، ۱۳۸۴: ۱۳/۲)

وحدت محض برای خداوند، تعییری است که فلوطین هم به کار برده بود. خداوند ورای هستی است و وجود او به مانند سایر موجودات نیست؛ چون مرتبه وجود مرتبه‌ای دون مرتبه احدیت است. به همین خاطر این فیلسوف، موجودات را از فیض احدیت می‌داند. این سخن ناصر را با این سخن فلوطین مقایسه کنیم: «احد همه چیز است و هیچ‌یک از اشیا نیست. منشأ همه چیزهاست ولیکن همه نیست» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱).

وجودش از هر نوع ماده و موضوعی خالی بود. برای وجودش غرض و غایتی نیست... در این صورت ذات او به تنهایی بدون وجود بود و از این جهت واحد یگانه است. (فارابی، ۱۳۵۴: ۷۴ و ۸۴).

همان گونه که ذکر کردیم، فارابی حصول موجودات را از فیض الهی ذکر کرده بود. ابن سینا فیض را در سه جهت می‌داند. از تعقل ذات اول، خود را، عقل اول حاصل می‌شود. در عقل اول سه جهت است. از تعقلی که در ذات اول دارد، عقل دوم حاصل می‌شود. از تعقلی که در ذات خود دارد از این جهت صورت فلک اول و کمال او که نفس اوست حاصل آید و از طبیعت امکانی که دارد و مندرج در تعقل ذات خود است، جرم فلک اول پدید آید.^۴

۲-۲-۲-۲- موجود دوم یا خرد

در نظر اندیشمندانی چون فلوطین و بعد از آن فلاسفه و حکمای اسلامی، از أحد خرد صاد می‌شود. برای أحد چیزی وجود ندارد تا به سوی آن حرکت کند. او روی در خویش دارد. «آنچه از أحد پدید می‌آید هاله‌ای از درخشش است. این درخشش همان خرد است» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۶۹). این عقل را نباید همانند خرد جزئی خود اندیشیم. عقل کلی این گونه نیست، بلکه همه چیز را دارد و همه چیز است از هر حیث کامل است.

این خرد مایه و دلیل هستی است؛ «اگر خرد نبوذ هیچ هستی نبوذ» (سجستانی، ۱۳۵۸: ۲۲). خردی که دلیل هستی است همان گونه که گفتیم، ذات بی‌زمان و مکان است که باری با ابداع آن را می‌آفریند، ولی خارج از فرمان ایزد نیست. «خرد نوریست فروریخته بر آفرینش و همی تابد» (همان: ۲۴). خداوند آنچه را که افاضت کرده، نزد عقل قرار داده است. (محمدبن سرخ، ۱۳۳۴: ۱۹). و این عقل به نظر حمیدالدین کرمانی برای خود استقلال دارد و اول مطلق عالم است. یعنی موجود اول علت اول و محرک اول است. هم ابداع است و هم مبدع. هم کمال است و هم کامل (کرمانی، به نقل از واکر، ۱۳۷۹: ۱۰۶). کرمانی فردی را که مردم به عنوان خدا می‌شناسند همین عقل عنوان می‌کند و خداوند از نظر او قابل شناخت نیست و فراتر از درک ماست (همان: ۱۰۸).

ناصر در آثار دیگر خود غیر از دیوان به عقل اصلی اشاره می‌کند که علت همه علت-هاست و هرگاه نفس بتواند به این عقل پیوند خورد، کمال است. خداوند با ابداع عقل را

آفرید و چون ابداع آفرینش نه از چیزی است، پس فساد در عقل نیست و ازلی است. (ناصر، ۱۳۸۳: ۱۹۴ و ۱۹۵). این جا یک تفاوت اساسی در نگرش ناصر و فلوپین وجود دارد، چون فلوپین هیچ گاه به معنی و اشاره‌ای مثل ابداع نمی‌اندیشد و هرچیز جز فیض را مخالف یگانگی احد می‌داند و هرچیز که از احد به وجود می‌آید از ضرورت است، بدون آنکه آفریده‌ها ضروری متوجه اصل کنند؛ درست مانند نور ساطع شده از خورشیدند که هیچ ضروری را متوجه چشمه آفتاب نمی‌کنند (فلوپین، ۱۳۶۶: ۶۶۸ و ۶۶۹).

خردی که ناصر از آن استفاده می‌کند خرد مطلق که از واحد صادر شده نیست، بلکه خردی است که در این دنیا خوب و بد کارها به عهده اوست. «معنای خرد اخلاقی و دینی و اجتماعی است نه فلسفی. این همان خرد اخلاقی است که در دوره پیش از اسلام در نام اهورامزدا بود و بنیاد و اخلاق بر سه پایه کردار نیک، گفتار نیک و پندار نیک بنا شده بود» (مسکوب، ۱۳۶۷: ۴۱۹). این خرد دینی می‌تواند از راه شریعت به آن خرد اصلی متصل شود.

خرد اندر ره دنیا سره یارست و سلاح خرد اندر ره دین نیک دلیست و عصاست
(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۳۰/۱۵)

خرد جزئی که ناصر از آن سخن می‌گوید، تنها راه رهایی انسان از جهان ماده به سوی حقیقت است؛ چون قدرت تشخیص دارد، به یاری آن می‌توانیم از گناهان دوری کنیم و به سوی سعادت رهسپار گردیم.

او فضل انسان بر حیوان را در خرد می‌داند:

سر ز کمند خرد چگونه کشم؟ فضل خرد داد بر حمار مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۷/۱۲۶)

در مورد عقل جزئی و معیارهای آن در بخش‌های بعد، هنگام سخن در مورد ارزش و جایگاه انسان، خواهیم نوشت. اکنون به عقل کل برگردیم و ببینیم چگونه نفس از آن زاده می‌شود؟

۲-۲-۳- پیدایش نفس کلی

شکوفایی عقل و بیرون شدنش از خویش، نزول به سوی آن چیزی است که پایین‌تر از اوست و در پله واپسین قرار دارد و طبیعتش فروتر از طبیعت عقل است. «عقل در واقع اصل معقول صورت‌بخش را به نفس می‌بخشد. اجزای صورت‌بخش هیچ فرقی با هم ندارند، ولی آن‌گاه که این مفهوم، محتوای خود را به توده جسمانی منتقل می‌کند، اجزا از هم متمایز می‌شوند. آنچه که این موجودات را به هم پیوند می‌دهد و آهنگی یگانه می‌یابند، مفهومی است که در آن‌ها وجود دارد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۰۷).

پس از دید فلوطین، دلیل آفرینش نفس از عقل، ضرورت طبیعت عقل است. فلاسفه و حکمای اسلامی بر این اندیشه فلوطین، اندیشه‌هایی افزوده‌اند. فارابی معتقد است که از موجود اول دومین موجود فیض می‌شود. دومین موجود جوهری بود که نه متجسم بود و نه در ماده. با اندیشه در مورد موجود اول و اندیشه در مورد خود، سومین موجود زاده می‌شود (فارابی، ۱۳۵۴: ۱۲۷).

از دید فلوطین دلیل آفرینش نفس این است که عقل از فیض واحد صادر می‌شود و در نظر افکندن به اصل خود، همانند اصل و مبدأ می‌گردد و از پرتو این همانندی، فعل واحد که همان فیضان است در او بروز می‌کند و نفس آفریده می‌شود. دلیل نگرش عقل به اصل خود، تحقق مفهوم خود است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۶۵). این بازگشت به اصل، کسب نور عقل است، ولی نور در مراتب پایین‌تر به قدرت و قوت موجود فراتر نیست. گویی هر لایه - ای که از احد دور می‌شود نور هم وسعت دید و روشنائی کمتری دارد. حکیم رازی، نفس کلی را گوهر نورانی بسیط می‌داند که از هیولای آذرین عالم علوی نشئت یافته است (اذکایی، ۱۳۸۳: ۷۸۴). در اندیشه فلوطین همه آنچه که در جهان زیر ماه است انشعابی از نفس کلی است. او باوری را مطرح کرد که در عرفان اسلامی جایگاه خاصی دارد. طبق نظریه ایشان، «اگر نفس از اصل خود جدا شود، به صورت جزئی در بدن افراد به فعالیت ادامه می‌دهد و اگر از زندان رهایی یابد، به اصل اندیشه پای در راه صعود می‌گذارد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۶۳).

اما در این جهان صورت‌بخشیدن، آراستن و نظم دادن جهان اجسام و اداره جهان و کیهان به عهده نفس است. ناصر هم به وجود نفس کلی معتقد است و در مراتب نفس، به نفس

ناطقه ایمان خاصی دارد و حقیقت وجود انسان را به سان عرفا بازگشت این نفس به اصل خویش می‌داند. نفس، چنان که وی می‌گوید، جهان جسمانی یا عالم طبیعت را می‌آفریند و اداره آن را بر عهده دارد. از نظر او نفس کلی فقط آن چیزی نیست که می‌آفریند و جان می‌بخشد، هر چند آن نیز هست؛ بلکه همه اینها با هم است و نیز آن چیزی است که نجات و رستگاری می‌یابد؛ یعنی نفس انسانی. ما هیچ گاه از رهانش و نجات عقل سخنی نمی‌شنویم، اما می‌بینیم که نفس بر وضعیت فعلی خود و بر آینده بهتری که خواهد داشت، استشعار دارد. هم فعال است و هم خلاق و همیشه در تلاش راندن خود به سوی کمال است. این نظر کاملاً شبیه نظر فلوطین است که نفس را حرارت آتش عقل می‌داند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۵). از یک جزء صادر شده است و خصوصیات جزء بالاتر را به صورت ضعیف‌تر در خود دارد. این امر مهمی است که اسماعیلیه به آن اشاره دارند که یک نوع کمال در آفرینش هستی وجود دارد؛ چون حاصل قوای علوی است «به این ترتیب نفس انسانی به عنوان کمال جسم خویش هستی پیدا می‌کند» (واکر، ۱۳۷۹: ۱۱۴). این عادت نفس که با علم و حکمت به دست می‌آید، باعث رسیدن نفس به اصل خود می‌شود و اگر کمال را به دست آورد، همیشه در بهشت می‌ماند و اگر از بهشت بازماند، بین وجود و عدم خواهد ماند که آن برایش عین جهنم است. «بی‌علمی بالای راندن نفس بر عدم است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۸۴).

جزء‌پذیری و تقسیم نفس به انواع گوناگون در اندیشه‌های حکمای یونانی هم دیده می‌شود (اذکایی، ۱۳۸۳: ۷۸۴). ناصر خسرو هم نفس را به نامیه، حسیه و ناطقه تقسیم می‌کند. به این دلیل است که نفس هرچه ضعیف باشد باز به دلیل داشتن صفات ابداعی و انبعائی، می‌تواند خود را بهبودی بخشد و با معلم کارآمد به سمت اصل خود حرکت کند.

مدد یابی از نفس کلی به حجت چو جوئی به دل، نصرت اهل ایمان
 تو را نفس کلی چو بشناسی او را نگه دارد از جهل و عصیان و نسیان
 (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۷/۸۵)

مراتب نفس از نگاهی دیگر در نظر ناصر این است که غضبی که با حیوان و انسان، شهوانی که با نبات و ناطقه که فراتر از نبات و حیوان است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

نفس انسانی در هفت مرحله تکامل می‌پذیرد: حمل، نمو، حس، تخیل، نطق، تعقل، انبعاث دیگر که حرکت به سمت اصل خود است (همان). فلوطین که نفس را دو جهت به سمت بالا و پایین می‌داند، به دلیل دوری از اصل اولیه خود آن قسمتی که رو به سوی پایین دارد، دارای نقص می‌داند و این نظر در بین اسماعیلی‌ها متفاوت بوده است. نسفی طبیعت نفس را کامل نمی‌داند، ولی ابوحاتم نفس را کمال به ذات می‌داند (ابوحاتم رازی ۱۳۷۷: ۲۴). نظر ناصر به نظر ابوحاتم نزدیک‌تر است و کمال ذاتی را در نفس معتقد است و در همین نکته نگرشی با فلوطین اختلاف دیدگاه دارد.

۲-۲-۵- پدید آمدن جهان زیر ماه

نفس کلی هم با تجزیه‌پذیری به سمت پایین‌تر از خود حرکت می‌کند و پیکر خود را می‌آفریند. پیکر نفس در واقع این جهان طبیعی و محسوس است. با این که در اندیشه‌های فلسفی و حکمی اسلامی، عالم حس و مراتب بعدی عقل و مراتب نفس همه از عقل کل منشعب می‌شوند و این تفاوت دیدگاه فلوطین و حکمای اسلامی است.

اجزای این جهان به مانند جهان والا واحد نیستند، بلکه اجزایش نسبت به هم بیگانه‌اند «چون نفس دقیقاً مطابق دستوری که از ماورای خود دریافت کرده است، عمل نمی‌کند، برخی موجودات را خودسرانه و موافق خواست خود پدید می‌آورد. این پدیده‌ها چیزهای پست‌تری هستند که موجودات زنده را می‌آفرینند، ولی این موجودات کامل نیستند و نقصی در آن دیده می‌شود (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۴). نفس کلی تقسیم‌ناپذیر است؛ اما هر موجودی به اندازه توانایش از آن بهره‌ای می‌گیرد. نفس جزئی با نفس کلی یکی و هر یک از آن‌ها نیز خود عین دیگری است، تنها اختلاف فردی آن‌ها بر حسب بدن‌ها یا جسم‌هاست. یک تفاوت عمده نگرش ناصر در مورد نفوس جزئی این است که برخلاف نظر فلوطین که آنها را حاصل نزول مرتبه نفس می‌داند و چون از نفس منشعب شده‌اند، همه موجودات صاحب نظرند و باید صاحب نظرها دائم به فراتر از خود بنگرند تا کیمیای هستی را به دست آرند. (همان: ۶۶۱). همین طی مراحل آفرینش طی قانون خاص که در این جهان ادامه پیدا کرده، یکی از بهترین موجودات به نام انسان را پدید آورده است. این آفرینش به گونه‌ای بوده که در کنار دو اصل ابداعی عقل و نفس به واسطه حق و سه فرع

جد، خیال، فتح است که دو اصل عالم افلاک و طبایع چهارگانه و سه فرع معدن و نبات و حیوان در زنجیره آفرینش پدید می‌آیند (ناصر، ۱۳۶۳: ۷۲). پس از انجم و افلاک و طبایع، معدن و نبات و حیوان آفریده می‌شود و انسان هم پایان و ختم آفرینش است. در جهان‌نگره دینی ناصر، قلم و لوح معادل عقل و نفس و سه فرشته اسرافیل، میکائیل و جبرئیل معادل جد و فتح و خیال می‌باشد. این جهان ابداعی علوی دینی، در مرتبه خلقی خود منجر به دو اصل نبی و وصی و سه فرع امام و حجت و داعی می‌گردد. مجموع نورهای مؤثر در طبیعت هم هفت است که هفت نور ازلی ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل، نفس، جد، فتح و خیال باعث هفت نور در انسان می‌شود.

حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت و بقا هفت نور معنوی انسان است که می‌تواند او را به جهان دیگر پرواز دهد. با این وجود است که ناصر در اندیشه خود به ستاره‌ها هستی می‌دهد:

پیشکاران و رقیبان قضا و قدرند	نامشان زی تو ستارست و لیکن سوی من
به هزاران بصر ایشان به سوی من نگرند؟	چون گریزم ز قضا یا ز قدر من چو همی
خرد و جان سخنگوی به ما در اثرند	سوی ما زان نگرند ایشان کز جوهرشان

(ناصر، ۱۳۷۴: ۶۴/۳ تا ۶)

و اشاره به این دارد که گوهر والای انسان از جهان فراتر آمده است. در این باور، با استفاده از تعالیم دینی، خارج از معیارهای حکمی خود، روح را فرستاده‌ای از امر خدا و تن را ساخته شده از عنصرهای این جهانی می‌داند.

پاکیزه خرد نیست، نه این جوهر گویا	فرزند تو این تیره تن خامش خاکبست
تو مادر این خانه این گوهر والا	تن خانه این گوهر والای شریفست

(ناصر، ۱۳۷۴: ۴/۳ تا ۶)

با این که ناصر در این جا از یک گوهر والا به نام خرد سخن گفته است ولی در قصیده‌ای دیگر از دو گوهر نام می‌برد:

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند کز نور هر دو عالم و آدم منورند
 اندر مشیمه عدم از نطفه وجود هر دو مصورند ولی نامصورند

(ناصر، ۱۳۷۴: ۲۴۲/ ۲۰۱)

هستی آن‌ها در جهان دیگر شکل گرفته است که نه تاریک و نه روشنند و در حواس نگنجد، ولی آن‌ها را گوهر به حساب نمی‌آورد: «گوهر نیند اگر چه به او صاف گوهرند»
 در گنج خانه ازل و مخزن اید هر دو نه جوهرند ولی نام جوهرند

(همان: ۲۴۳/ ۱۱)

دلیل تفاوت دیدگاه در این قصیده و قصیده پیشین، در مورد آفرینش موجودات، همان معیارهای حکمی و فلسفی خود است؛ چون جریان هستی را از آن دو گوهر می‌داند:

هم عالم‌اند و آدم و هم دوزخ و بهشت هم حاضرند و غایب، هم زهر و شکرند
 وز نور تا به ظلمت، وز اوج تا حضيض وز باختر به خاور، وز بحر تا برند
 هستند و نیستند و نهانند و آشکار زان بی‌تواند و با تو به یک خانه اندرند
 روزی دهان پنج حواس و چهار طبع خوالیگران نه فلک و هفت اخترند

(همان: ۲۴۳/ ۱۲ تا ۱۵)

تاکنون دانستیم که افلاک تا کره ماه که فلک اول است یا از سرشاری و نگرش عقل به وجود آمد و یا از نفس کلی. اما در جهان زیر ماه هم تا رسیدن به آفرینش انسان، راه‌هایی پیموده شد. این موجودات زیر ماه که به موجودات طبیعت معروفند، به نظر فارابی با نقص وجودی شروع شدند و کم‌کم کامل گردیدند (فارابی، ۱۳۵۴: ۱۳۳). پس ما نگره‌ای در مورد هستی داریم که یک جهان فراتر از ماه و یکی دیگر جهان فروتر از ماه است. در جهان فراتر از ماه هر چه از احد به پایین حرکت کنیم، هر آفریده نسبت به آفریده بالایی ناقص‌تر است؛ مثلاً عقل ناقص‌تر از احد است و نفس، ناقص‌تر از عقل تا رسیدن به مرز ماه. در جهان زیرین برعکس، موجود نخستی که بعد از ماه به وجود آید در موجودات

طبیعت، ناقص تر از مرتبه پایین تر خود است؛ مثلاً در جهان طبیعت نبات مقدم بر حیوان است. نبات ناقص تر از حیوان می باشد تا به کامل ترین موجود به نام انسان ختم شود. همواره چهار عنصر، مواد مشترک اجسام زیر کره ماه هستند. از ابتدای آفرینش صورت هیچ عنصری به آنها اعطا نشده، بلکه ماده آنها به صورت بالقوه وجود داشته است. این ماده بالقوه همان هیولی می باشد. « هیولی ماده واحد و جوهری بسیط است که همواره متصور به صورت های مختلف و متقلب به حالت های گوناگون، یعنی پذیرای صورت است. این ماده علت کون و فساد در جهان باشد و بر چهار نوع: کلی، اولی، طباعی و صناعی که چهار عنصر از آن پدید آمده است. از ترکیب هیولی با گرمی و خشکی، آتش؛ از ترکیب هیولی با گرمی و تری، هوا؛ از ترکیب هیولی با سردی و خشکی، خاک و از ترکیب هیولی با سردی و تری، آب به وجود می آید (اذکایی، ۱۳۸۳: ۷۸۰). زکریای رازی هیولی را در کنار مکان، زمان، نفس و باری قدیم می داند و همین عامل باعث شده است که ناصر در زادالمسافرین بارها رازی را مورد خطاب و عتاب قرار دهد (ناصر، ۱۳۸۳: ۱۱۶).

۲-۲-۵-۱- انسان و جایگاهش در هستی

از دید فلوطین انسان دارای دو جنبه جسمانی و روحانی است که جنبه روحانی او هدیه ای از جهان برتر یعنی نفس کلی است که با یک واسطه به واحد متصل می شود. اگر بتوانیم روح خود را از آرایش های دنیوی پاک کنیم، می توانیم به سمت روح حقیقی پرواز جاودانه ای داشته باشیم. اگر جنبه دیگر طبیعت یعنی وجود جسمانی را بپذیریم، در دنیای نفسانی خاکی، به سان اسیری خواهیم ماند. جسم هم زیاد نمی تواند بی ارزش باشد، بلکه در این چرخه طبیعت، نقش مثبت بدن این است که برای روح امکان فرود آمدن و هبوط، شدن و گردیدن و تحوّل و نیز به روشنایی ذاتی اش امکان تابیدن و پرتوافشانی می دهد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۳۱۰). جنبه منفی آن اسارت روح و کشاندنش به سمت و سوی دل بستگی - هاست. روشنایی ای که از روح می تابد به واسطه بدن تیره و بی نیرو می گردد؛ آزادی روح را محدود می سازد. ماده در کل سبب بدی روح می گردد. هر روح فردی دارای همه صور معقولی است که در کیهان وجود دارد؛ پس اگر کیهان صورت معقول آدمی بلکه صورت معقول همه موجودات زنده را دارد، روح هم باید دارای همه آنها باشد (همان: ۳۱۲).

آفرینش انسان در مرتبه فکری ناصر خسرو منزلت خاصی دارد. فعل‌هایی که از ستاره و آسمان می‌گذرند، هدفشان مردم است:

دو جهانست و تو از هر دو جهان مختصری جان تو اهل معادست و تنت اهل معاش

(ناصر، ۱۳۷۴: ۲۷۷/۳۸)

انسان چکیده ای از دو هستی است.

در تن خویش بین عالم را یکسر هفت نجم و ده و دو برج و چهار ارکان... نیست پوشیده که شاه حیوانی تو که نه عریانی و ایشان همگان عریان

(ناصر، ۱۳۷۴: ۴۱۱/۱۲ و ۱۶)

با این که ناصر انسان را از جانورن می‌داند، ولی به دلیل اندیشه و نفس ناطقه‌اش، او را بر جانوران برتری می‌دهد.

چون و چرا نتیجه عقلست بی گمان چون و چرا ز جانوران جز تو کراست؟
قدر و بهای مرد نه از جسم و فربهیست بل مردم از نکو سخن و عقل پربهاست

(همان: ۳۹۳/۱۵ و ۱۶)

و بارها به جانور بودن انسان تصریح کرده است: «بهترین چیز در این دنیا جانور داناست که آن مردم است...» (ناصر، ۱۳۵۵: ۴۱). انسان مخلوقی از دو جهان است و چکیده هر دو جهان در انسان قرار گرفته است، به این جهت او خداوندی و مهتری را مخصوص انسان می‌داند:

نینی که بر آسمان و زمین مر او را خداوندی و مهتریست

(ناصر، ۱۳۸۴: ۱۱۰/۲۰)

در اندیشه مراتب هستی، انسان و تکاملش بعد از مرتبه نباتی و حیوانی است. با این که از نظر تقدم، نبات بر حیوان پیشی دارد، ولی جایگاه حیوان کامل‌تر است. انسان هم مرتبه کامل‌تری از حیوان می‌باشد. فلوطین بر عکس ناصر خسرو، انسان را مرتبه بین کیهان و حیوان می‌داند. «در کیهان آدمیان در بخش میانه قرار دارند. بیش‌ترین بخش کیهان متعلق

به آسمان است و زمین در مرکز کیهان است. آدمی میان خدا و حیوان قرار گرفته است. گاه به این می‌گراید و گاه به آن ...» (فلوطین، ۱۳۶۸: ۳۱۵). ولی فلوطین به این معترف است که جایگاه انسان، بهتر از جایگاه سایر موجودات است (همان: ۳۱۷). هر چند که انسان بهترین مخلوق نیست (همان: ۳۱۵).

بر عکس نظر فلوطین، ناصر انسان را گوهر آسمانی می‌داند که به بند زمینی بسته شده است:

یکی گوهر آسمانیست مردم که ایزد به بندی بستش زمینی

(ناصر، ۱۳۸۴: ۱۶/۷)

و مسکن او جهان روشن و باقی است

مسکن تو عالمیست روشن و باقی نیست ترا عالم فرودین مسکن

شمع خرد بر فروز در دل و بشتاب بادل روشن به سوی عالم روشن

(همان: ۱۵/۱۶۹)

و گاهی انسان، در مقابل خداوند خطاب فرزند گرفته است و باید به سمت پدر برگردد. با این وجه تأویل، ناصر بر عیسویان هم ایراد می‌گیرد که منظور از «برگشت به سمت پدر» در آیین مسیح یعنی پیوستن به نفس کلی است.

صانع مصنوع را تو باشی فرزند پس چو پدر شو کریم و عادل و فاضل

قول مسیح آنکه گفت: زی پدر خویش می‌شویم، این رمز بود نزد افاضل

عادل داند که او چه گفت و لیکن رهبان گمراه گشت و هرقل جاهل

(همان: ۱۳۷/۱۳ تا ۱۵)

اما این راه خردورزی و رستگاری که ناصر به آن اشاره دارد، به تنهایی امکان‌پذیر نیست. او مردم را از حیوان می‌داند و چون از حیوانات یک تن به نام انسان برگزیده است از بین انسان‌ها هم نوعی برگزیده‌تری به نام نبی است که از طرف خداوند برگزیده می‌شود ... (ناصر، ۱۳۵۵: ۱۲). این نظر ناصر نزدیک به نظر فلوطین است، هر چند که فلوطین به مانند ناصر وجود نبی را نپذیرفته است، بلکه در بین انسان‌ها به روان‌های پاک معتقد است.

«ماهیت یا طبیعت برتر، انسان راستین است. این گوهر سبب خویشاوندی روح انسان با روح کلی جهانی و همگون آن است و نه تنها عقل الهی را بر فراز خود دارد، بلکه آن را با تمام وسعت خود در خویشتن جای داده‌است. او حتی در دوران زندگی زمینی نیز با جهان معقول پیوسته است و فقط روح زیرین را به جهان محسوس می‌سپارد و با آن مشغول می‌دارد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۹۵). رسیدن به حقیقت واحد از دید فلوطین از این قرار است: ۱. تصفیه و پالایش روان از طریق گسستن از حواس و بدن. ۲. اشتغال به فلسفه و متافیزیک. ۳. اتحاد عرفانی با عقل. ۴. وحدت عرفانی با واحد در تجربه‌ای عرفانی که ویژگی آن فقدان هر گونه دوگانگی است و این، مرحله نهایی سلوک انسانی و اوج تعالی اوست (همان: ۹۶ تا ۹۹).

۳- نتیجه گیری

ناصر خسرو متکلمی اسماعیلی است که در آثار خود به اندیشه‌های مطرح شده نوافلاطونیان، بخصوص فلوطین که با کتاب تاسوعات، مشهور به اثولوجیا، به قلمرو اسلامی وارد شده بود، حسن توجه نشان داده است و به‌سان هم‌نوعان ایرانی اسماعیلی خود، از جمله نسفی و سجستانی به صورت گسترده از این اندیشه‌ها استفاده کرده است. اکثر قریب به اتفاق اندیشه‌های ناصر خسرو با اندیشه‌های فلسفی فلوطین همخوانی دارد، ولی به دلیل اینکه ناصر خسرو متکلم است تا فیلسوف، در برخی موارد اختلاف‌هایی را با اندیشه‌های فلسفی فلوطین شاهد هستیم. از نظرگاه پدیدآمدن هستی، فلوطین به سرشاری و فیض واحد اعتقاد دارد، ولی در اعتقاد ناصر، ابداع نقش اساسی دارد. عقلی که ناصر مطرح می‌کند دقیقاً همان عقل مطرح شده فلوطین نیست و گاهی در در نگرش ناصر می‌بینیم که عقول مطرح شده فارابی نقش اساسی دارند و گاهی عقل یاد شده فلوطین.

از نظر فلوطین طبیعت، تجلی عالم محسوس و مرتبه‌ای از وجود است که نفوس جزئی محدود به آن شده‌اند. ناصر هم این نظر را می‌پذیرد، ولی مراتب وجودی نفوس در نظر آنان یکی نیست؛ مثلاً انسان مرتبه کامل‌تر حیوان است، ولی فلوطین انسان را مرتبه‌ای بین کیهان و حیوان می‌داند.

فلوطين غایت فلسفه را، بازگشت نفس انسانی به مبدأ نخستین می داند، با این تفاوت که وی در این مسیر، تنها سیر و سلوک نظری و استدلال را کافی نمی داند، بلکه انسان را به سیر و سلوک عملی و تصفیة نفس نیازمند می بیند. دید ناصر خسرو هم شبیه این دید است، با این تفاوت که فلوطين اندیشه های مربوط به هدایت فرد زیر نظر فرد خاصی را نمی پذیرد، بلکه سلوک و اندیشه های انسانی را بر همه چیز برتری می دهد.

یادداشت ها

۱. قاعده حرکت و تغییر... به این معنا که جهان در حال تغییر دائمی است... این نظریه، نظریه بسیار قدیمی است که در فلسفه اسلامی و در عرفان ما هم منعکس شده است.. قانون تغییر و حرکت یک قانون کلی است که شکل بسیار عالی آن را صدرالمتألهین در کتاب اسفار بیان کرده است؛ یعنی همان حرکت جوهری (اکبریان، ۱۳۸۶: ۱۱۰).

۲. آفرینش او بی سبب بود نیاز به دلیلی نداشت. هیچ زمان و مکانی برایش نبود. آن ها را در مکان بی مکانی آفرید نه در مکان.

۳. افلاطون هیچ گاه کتاب مستقلی درباره مثل نوشت. البته طرحی در دسترس است که نشان می دهد افلاطون بنا داشته تا بعد از نگارش رسالات سوفیست و مردسیاسی، رساله ای به نام فیلسوف بنویسد. «اگر فرصت دست داد روزی دیگر فیلسوف را دقیق تر تماشا خواهیم کرد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۳۷) «هیچ گونه نوشته ای از من در وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد، زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود» (افلاطون، ۱۳۵۱: ۲۸).

۴. عقل اول که اولین فیض مبدأ است ممکن بالذات است، ولی چون از علت العلل وجوب یافته است، بنابراین واجب بالغير است. چون در ذات خود ممکن است عقل مصدر عالم کثرت است. با تعقل ذات باری، عقل اول عقل دوم را افاضه می کند و با تعقل ذات خود نفس اول و فلک اول را. عقل اول در واقع دارای سه نوع علم است:

۱) علم به ذات واجب الوجود

۲) علم به ذات خود به عنوان واجب بالغير

۳) علم به ذات خود به عنوان ممکن بالذات

و این سه نوع تعقل به نحو الاقدم فالاقدم، علت ایجاد عقل دوم و نفس اول و فلک اول است. عقل دوم به نوبه خود با تعقل سه گانه عقل سوم و نفس دوم و فلک دوم را ایجاد می کند و به این

وسيله سلسله مراتب عقول و نفوس و افلاك تكوين مي يابد كه با عقل دهم كه واهب الصور و مدبر عالم كون و فساد است خاتمه مي پذيرد.

طرح ابن سينا درباره صدور مراتب وجود از مبدأ، در واقع تنظيم جهانشناسي نوافلاطوني است و وجود اول و عقل اول و نفس اول مطابق با اقايم سه گانه فلوطين است.

پس هر فلک توسط تعقل عقلي كه بر آن حكمرماست صادر شده و هستي خود را از آن عقل به دست آورده است. در شرحي كه براي ثولوجيای ارسطو نگاشته است، شيخ الرئيس تا حدی این ترتیب را تغییر داده است به این معنی كه مرتبه و مقام وجودی عقول را كاملاً از نفوس مجزاً و ممتاز کرده و عقول را (كه همان ملائكه به لسان شرح هستند) كاملاً از افلاك و نفوس مجرد ساخته و آنان را مبدأ همه صور و معقولات محسوب دانسته است و علمی را كه عقول از ذات باری تعالی دارند مثال و «رب النوع» هر گونه علم و عرفان شمرده است (نصر، ۱۳۷۷: ۳۰۸ تا ۳۱۱).

فهرست منابع

الف- کتابها

۱. ابن ابی سالم. (۱۹۵۳). **سمط الحقایق فی عقاید الاسماعیلیه**. با تعلیقات عباس العزاوی. دمشق.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۲۰۰۵). **مقدمه ابن خلدون**. با مقدمه محمد اسکندرانی. بیروت: دارالکتاب عربی.
۳. ابوحاتم رازی. (۱۳۷۷). **کتاب الاصلاح**. به اهتمام مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. اذکایی، پرویز. (۱۳۸۳). **حکیم رازی** (حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمد بن زکریای صیرفی). تهران: طرح.
۵. افلاطون. (۱۳۵۱). **رساله تیمائوس**. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۶. الیاده، میرچا. (۱۳۶۲). **چشم اندازهای اسطوره**. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۰۹). **شرح المقاصد**. تحقیق و تعلیق دکتر عنبر الرحمن. ج ۱. قم: منشورات الشریف الرضی.
۸. دفتری، فرهاد. (۱۳۸۶). **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: نشر و پژوهش فرزاد.

۹. سجستانی، ابویعقوب. (۱۳۴۰). **الینایع** (درج در سه رساله اسماعیلی). به نوشته و کوشش هانری کربن. تهران: گنجینه نوشته‌های ایرانی.
۱۰. _____ . (۱۳۵۸). **کشف المحجوب**. با مقدمه هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۱. _____ . (۱۹۸۰). **الافتخار**. تقدیم و تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس.
۱۲. شایگان، داریوش. (۱۳۸۳). **بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی**. تهران: امیرکبیر.
۱۳. فارابی، ابونصر. (۱۳۵۴). **آرای اهل‌المدینه الفاضله**. ترجمه جعفر سجادی. تهران: رز.
۱۴. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). **تاریخ فلسفه** / ۱. ترجمه جلال‌الدین مجتبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. **گزیده رسائل اخوان‌الرضا**. (۱۳۸۰). نویسنده: ناشناس. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
۱۶. محمدبن سرخ نیشابوری. (۱۳۳۴). **شرح قصیده فارسی ابوالهیثم احمد بن حسن**. به تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: انستیتو ایران‌شناسی فرانسه.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). **آشنایی با علوم اسلامی**. سه جلد. تهران: صدرا.
۱۸. ناصر خسرو. (۱۳۸۴). **دیوان اشعار**. تصحیح: مجتبی مینوی - مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. _____ . (۱۳۵۵). **وجه‌الدین**. تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۰. _____ . (۱۳۴۸). **وجه‌دین**. تهران: کتابخانه طهوری.
۲۱. _____ . (۱۳۸۴). **خوان‌الخوان**. تصحیح و تحشیه علی اکبرقویم. تهران: اساطیر.
۲۲. _____ . (۱۳۶۳). **جامع‌الحکمتین**. به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کربن و محمد معین. تهران: طهوری.
۲۳. _____ . (۱۳۸۳). **زاد‌المسافرین**. تصحیح و تحشیه محمد بذل‌الرحمن. تهران: اساطیر.

۲۴. نصر، سید حسن. (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: خوارزمی.
۲۵. واکر، پل. (۱۳۷۹). *حمیدالدین کرمانی*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه.

ب- مقاله‌ها

۱. احمدی، سیدحسن؛ حسن عباسی حسین آبادی. (۱۳۸۷). «سرگذشت اثولوجیا». فصل - نامه آینه معرفت وابسته به دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی. بهار، شماره ۱۴ (صص ۸۱ تا ۱۰۴).
۲. اکبریان، رضا؛ حسین زمانیا. (۱۳۸۶). «بررسی و تحلیل نظریه مثل و جایگاه آن از دیدگاه افلاطون و ملا صدرا». مجله: نامه مفید، اردیبهشت، شماره ۵۹.
۳. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۵۳). «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو». یغما، بهمن - شماره ۳۱۷، صص ۶۳۸ تا ۶۴۵.
۴. مسکوب، شاهرخ. (۱۳۶۷). «منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو». مجله ایران‌نامه، زمستان، شماره ۲۶.

Archive of SID