

Description of the First Ode of Naser Khosrow Qobadiani's Divan

Mehdi Famoori *

Abstract

The first ode of Naser Khosrow Qobadiani's Divan is the most important philosophical hymn of his Divan. He has outlined some of the most fundamental principles of his thinking like an Ismaili scholar, sometimes in the form of questions and sometimes news. Although some descriptions have been written about this ode, we can still talk about it. The method described in this article is based on the philosophical prose works of hakim himself. First the verses and then the description of each bit are given. Naser Khosrow's language is not free of mistake in this poem, but it is, on the whole, a good introduction for understanding his geology and other Shiite and Ismaili scholars. Emphasis on concepts such as pure unity and its difference with plural unity, the position of the first intellect and its relation to the word of matter, the relevance of self and celestial movement, the appeal to the allegory of number and unit, the question of the meaning of nothing and not-thing, the question of the essence and action of the four elements, and the emphasis on the status of Imam Zaman are among the most important words in this ode.

Keywords

Didactic Literature, Naser Khosrow, Divan (= Collection), the First Ode, Description.

* Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University (Yasuj Branch), Iran

نشریه علمی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال سیزدهم، شماره سوم، پیاپی ۴۲، پاییز ۱۳۹۸ صص ۳۴-۱

Doi: 10.22108/jpll.2020.119403.1404

شرح قصیده نخست دیوان ناصر خسرو قبادیانی

مهدی فاموری*

چکیده

قصیده نخست دیوان ناصر خسرو قبادیانی مهم‌ترین سروده فلسفی دیوان اوست. او در این چکامه برخی از بنیادی‌ترین اصول تفکر خود را مانند یکی از حکیمان اسماعیلی، گاه به شکل پرسش و گاه اخبار، به نظم آورده است. اگرچه بر این قصیده شروحي نگاشته‌اند، هنوز می‌توان درباره آن سخن گفت. روش شرح در این مقاله بر استناد به آثار متثور فلسفی خود حکیم استوار است. نخست ابیات و آنگاه شرح و تفسیر هر بیت در ذیل آن آورده شده است. زبان ناصر خسرو در این چکامه خالی از لغزش نیست؛ اما درکل مدخلی مناسب برای شناخت جهان‌شناسی او و دیگر حکیمان شیعی و اسماعیلی است. تأکید بر مفاهیمی مانند وحدت محض و تفاوت آن با وحدت متکثر، جایگاه عقل اول و ربط آن با کلمه امر، ربط نفس و فلک و حرکت، تمسک به تمثیل عدد و واحد، پرسش از معنای عدم و هیچیز، پرسش از ماهیت و کنش آخشيجان و تأکید بر جایگاه امام زمان، از مهم‌ترین سخنان او در این چکامه است.

واژه‌های کلیدی

ادب حکمی؛ ناصر خسرو؛ دیوان؛ قصیده نخست؛ شرح

mehdifamoori@gmail.com

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۱۲/۶

تاریخ وصول ۱۳۹۸/۷/۶

۱- مقدمه

قصیده نخست دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱ ق) نام‌بردارترین و مهم‌ترین سروده فلسفی دیوان اوست. او در این چکامه کوشیده است تا برخی از بنیادی‌ترین اصول تفکر خود را مانند یکی از حکیمان و داعیان اسماعیلی به نظم آرد؛ اگرچه زیانش در این اثر به دقت آثار منثورش نیست، کاری در نوع خود مهم و در ادب حکمی و تعلیمی فارسی یگانه است. بر این قصیده شروحي نگاشته‌اند؛ اما هنوز می‌توان و می‌باید درباره آن سخن گفت؛ به‌ویژه آنکه در شروح نوشته‌شده، مانند هر متن دیگر و بسا مانند گفتار فعلی، کاستی‌هایی دیده می‌شود.

۱-۱ پیشینه پژوهش

- ادیب پیشاوری در نقد حاضر در تصحیح دیوان ناصر (۱۳۱۲ ش) شرحی مختصر بر این قصیده تقریر کرده است. این اثر به پایان دیوان ادیب پیوست بود و استاد فرزانه، جمشید سروشیار آن را در سال ۱۳۶۳ شمسی تصحیح و چاپ کرد. همان‌گونه که مصحح اثر گفته است، ادیب در این شرح، «بیش از آنچه باید ذوق و سلیقه را کار فرموده» (ادیب پیشاوری، ۱۳۶۳: ج) و از این رو به گفته همو، نمی‌توان به آرای او در این باب توجه کرد. ادیب در شرح خود بر این چکامه، به جای شرح و تفسیر سخنان ناصر خسرو آن‌گونه که او می‌اندیشیده، بیشتر به شرح دیدگاه‌های حکمی خود پرداخته است. گفتنی است آرای ادیب در این ابواب، به سبب تسلط بر مکاتب فلسفی سنیوی و صدرایی، اغلب پخته‌تر و سنجیده‌تر از آرای حکیم قبادیانی است؛ اما با این حال، نمی‌توان آن را شرحی بر سخنان ناصر انگاشت.

- محمدحسین محمدی و محمدرضا برزگر خالقی در شرح دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۳ ش) این قصیده را شرح گفته‌اند. کتاب ایشان اگرچه در تفسیر برخی اشعار سودمند است، با تأسف درباب قصیده یادشده، فایده چندانی ندارد و حتی گاه یکسره گمراه‌کننده است.

- مهدی محقق در شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو (۱۳۸۶ ش)، بهترین شرح دیوان یادشده را تا به امروز به دست داده است. با این حال این استاد فرید، در تفسیر قصیده نخست، روی همت خود را نه بر شرح ابیات که بر بیان نکاتی چند درباره مضامین فلسفی سروده نهاده است. به‌واقع در این اثر، تنها چند بیت از این چکامه شرح شده است.

دیگر شروحي را هم که نگارنده دیده، در حد و حدود دروس دوره کارشناسی و برای دانشجویان آن مقطع فراهم آمده و مفید بوده است؛ از این رو نمی‌باید از آنها توقع تفصیل داشت. مشکل اصلی همه این شروح، به جز شرح استاد محقق، بی‌توجهی به آثار منشور فلسفی و حکمی ناصر خسرو در شرح ابیات است.

نگارنده کوشیده است در حد توان خویش و با استناد به آثار منشور فلسفی خود حکیم و برخی متون دیگر، این سروده را شرح دهد. در ادامه نخست ابیات و آنگاه شرح و تفسیر هر بیت در ذیل آن آورده شده است.

۲- شرح ابیات

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا

نه اندر وحدتش کثرت، نه مُحدث، زین همه تنها

الف) در ادبیات اسماعیلی، انتساب خداوند به اوصاف از راه مجاز است و همه اوصافی که دیگران عموماً به خداوند نسبت می‌دهند، به‌واقع از آن «کلمه» و «عقل» دانسته می‌شود و خداوند کمابیش همان جایگاهی را دارد که ذات غیب‌الغیوب در عرفان نظری دارد؛ یعنی نمی‌توان هیچ اشاره سلبی و ایجابی بدو داشت. او را حتی نمی‌توان «هست» دانست: «نشاید که ایزد سبحانه علت باشد یا معلول؛ پس نشاید گفت که او سبحانه هست است و ببايد شناختن که هست مطلق [کلمه امر] پدیدآورده اوست و هویت او از هستی که نیست ضد اوست، برتر است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۴۱).

ایشان «آفریدگار و کارکن به حقیقت» را عقل اول می‌دانند (همان: ۲۲)؛ یعنی میان خداوند و آفریدگار تمیز می‌نهند. خداوند ایزد تعالی است و آفریدگار عقل نخستین و صفات از آن آفریدگار است. در این بیت نیز مراد از خداوند، به‌تسامح، آفریدگار یعنی در درجه اول، کلمه و عقل است و اوصاف یادشده سلبی و ایجابی تنها از راه مجاز با خداوند مرتبط می‌شود، چندان که تعبیر «هو» و «الله» را در سوره اخلاص و در همه قرآن کریم به «کلمه» و شئون آن تأویل می‌کنند (نک. همان، ۱۳۸۲: ۹۸). از همین روست که جُستار سوم از مقالات اول کشف‌المحجوب سجستانی، «در دورکردن صفات از آفریدگار» است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۶) و از همین است که ناصر خسرو در جاهای دیگر، خداوند را حتی از قدم و حدوث مبرا می‌خواند:

من نگویم تو قدیم و محدثی کآفریده‌توست محدث یا قدیم
زاده و زاینده چون گوید کسیت؟ هر دو بنده‌توست زاینده و عقیم
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۹۴)

پس آنکه در این بیت قدیم خوانده شده، کلمه و عقل یعنی آفریدگار است و تنها در درجه دوم و از راه مجاز، خداوند مراد است.

ب) بدین ترتیب، خداوند را یکی از اشیا خواندن، از راه «مجازی مضاعف» است؛ ورنه در ادبیات اسماعیلی و ناصرخسرو، خداوند شیء نیست (عنوان مقاله اول از کتاب *کشف‌المحجوب*، «در دورکردن چیزی از آفریدگار است» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۴)) و حتی کلمه و عقل اول هم شیء نیستند؛ اما موجود هستند: «به قاین مردی دیدم که او را ابومنصور محمد بن دوست می‌گفتند از هر علمی باخبر بود. از طب و نجوم و منطق چیزی از من پرسید که چه گویی بیرون این افلاک و انجم چیست؟ گفتم نام چیز بر آن افتد که داخل این افلاک است و بر دیگر نه» (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۲۷).

باید دانست ایشان میان چیز و موجود فرق می‌نهند و مراد از شیء در این بیت، به تسامح، نه چیز که موجود است.

ج) لازم است تعریف قدیم و محدث را از زبان ناصرخسرو بخوانیم؛ نیز در همین جا تعریف چیز و موجود و برخی دیگر از اصطلاحات لازم برای این گفتار را یاد می‌کنیم:

«اگر کسی گوید: حقیقت «هیولی» چیست؟ گوئیم: جوهری بسیط است پذیرای صورت. اگر گوید: حقیقت «صورت» چیست؟ گوئیم: صورت هر چیزی آن است که هستی آن چیز بدان است. اگر گوید: «جوهر» چیست؟ گوئیم: چیزی است بذات خویش قائم و پذیرای صفات متضاد. اگر گوید: حقیقت «صفت» چیست؟ گوئیم: صفت عرضی است که اندر جوهر فرود آید، و نه از جوهر باشد. اگر گوید: حقیقت «چیز» چیست، یعنی نام چیز بر چه افتد؟ گوئیم: بر آن معنی افتد نام چیز که ممکن باشد او را دانستن، و زو خبر دادن. اگر گوید: حقیقت «موجود» چیست؟ گوئیم که موجود آن است که یا حاستی از پنج حاست مر او را اندر یابد، یا وهم مر او را تصور کند، یا چیزی برو دلیل کند. اگر گوید: «وجود» چیست؟ گوئیم: آنک نام او هست است. اگر گوید: «عدم» چیست؟ گوئیم: آنک نام او نیست است. اگر گوید: حقیقت «قدیم» چیست؟ گوئیم: آنک نیستی او

ممکن نباشد. اگر گوید: حقیقت «محدث» چیست؟ گوئیم: آنچه دیگری سازنده باشد مر او را. اگر گوید: حقیقت «علت» چیست؟ گوئیم: آنچه او سبب بودش چیزی دیگر باشد، چنانکه آفتاب علت روز است، که بودش روز را سبب اوست. اگر گوید: حقیقت «معلول» چیست؟ گوئیم: آنچه وجود او را سببی باشد، او معلول باشد.» (همان، ۱۳۶۳: ۸۷ و ۸۸)

د) ضروری است اشاره شود که نفی قدم از هر چه جز خداوند، نفی قدم ذاتی است ورنه ایشان عالم را قدیم زمانی می‌دانند: «مر عالم را ابتدای زمانی نیست ولکن ابتدای فکری هست او را» (همان، ۱۳۸۴ الف: ۷۴).

پس اینکه در جای دگر می‌گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو مُحال دهری شیدا را
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۶۷)

مرادش قدم ذاتی است.

ه) «نه اندر وحدتش کثرت»؛ یعنی وحدتش کثرت پذیر نیست؛ یعنی او واحد محض است نه واحد متکثر. در توضیح تفاوت این دو واحد می‌خوانیم:

«یکی به ذات خویش نه تصویف پذیرد و نه تضعیف. و گفتند: [در واحد متکثر] نصف - یعنی نیمی - «یک» نیمه است، و سه یکی [یعنی یک سوم] «یک» سه یک است، و یکی [که جوهر یک محض است] کمتر نشود اندر تقسیم یکی، از بهر آنک یکی منقسم نیست بل به ذات خویش قائم است و متجزی نیست. و این قول فلسفی نیکوست... و اما جواب اهل تأیید علیهم السلام مر این سؤال را که گفت «یکی محض کدام است؟ و یکی متکثر کدام؟» آن است که گفتند: این یکی که ترکیب اعداد ازوست و متکثر است، یکی مرکب است از وحدت و از آن جوهر که وحدت را پذیرفته است» (همان، ۱۳۶۳: ۱۴۶ و ۱۴۷).

این حدیث از امام محمدباقر (ع) هم در واقع به همین تفاوت واحد محض و واحد متکثر که یکی مخصوص خداوند (از نظر اسماعیلی‌ها، مخصوص عقل اول) و دیگری از آن دیگران و از آن جمله آدمیان است، اشاره دارد:

«فَأَمَّا فِي الْأَسْمَاءِ [یعنی اسماء خداوند] فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ دَلَالَةٌ عَلَيَّ الْمُسَمَّيِّ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ إِنُّ قِيلَ وَاحِدٌ فَإِنَّمَا يُخْبِرُ أَنَّهُ جُنَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ فَالْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَيْسَ بِوَاحِدٍ لِأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ

أَلْوَانُهُ مُخْتَلِفَةٌ غَيْرٌ وَاحِدَةٍ وَ هُوَ أَجْزَاءٌ مُجْزَأَةٌ لَيْسَتْ بِسَوَاءٍ... فَأَلِإِنْسَانُ وَاحِدٌ فِي الْإِسْمِ لَأ وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى
وَ اللَّهُ جَلَّ جَلَّالُهُ هُوَ وَاحِدٌ فِي الْمَعْنَى لَأ وَاحِدٌ غَيْرُهُ لَأ اِخْتِلَافَ فِيهِ وَ لَأ تَفَاوُتَ وَ لَأ زِيَادَةَ وَ لَأ نُقْصَانَ فَأَمَّا
الْإِنْسَانُ الْمَخْلُوقُ الْمَصْنُوعُ الْمُؤَلَّفُ مِنْ أَجْزَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ وَ جَوَاهِرِ شَتَّى غَيْرُ أَتَّهُ بِالْاجْتِمَاعِ شَيْءٌ وَاحِدٌ»
(شیخ صدوق، ۱۳۸۹: ۲۴۲).

درباره این موضوع پس از این نیز سخن خواهیم گفت.

(و «زین همه تنها»؛ یعنی از همه این اوصاف (محدث و کثرت پذیر بودن) برکنار و مفرد است.
این تعبیر را در جای دیگر دیوان هم دیده‌ایم:

پیرست خدای را و تو بشناس از باصفت و ز بی صفت تنها

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۸۳)

پس به نثر آمده بیت این است: خداوندی [درست تر: آفریدگاری] که از همه اشیا [درست تر:
موجودات] اوست که قدیم است و نه در وحدتش کثرتی است (واحد متکثر نیست بل واحد
محض است) و نه محدث است و از اینگونه صفات برکنار و مجرد است.

۲. چه گویی از چه او عالم پدید آورد؟ از لؤلؤ؟!

که نه مادت بُد و صورت، نه بالا بود و نه پهنا

الف) «چه گویی؟»؛ یعنی «نظر و عقیده‌ات چیست؟» و به بیان تازی آشناتر برای امروزیان یعنی
«به چه قائلی؟» (نک. به بندی از سفرنامه که پیش از این نیز ذکر شد).

ب) درباره خلق مراتب برین هستی از لؤلؤ (مروارید) احادیثی برجاست که این از آنهاست:
«و از قسم نهم کرسی را بیافرید از یک دانه لؤلؤ و او را بر آسمان‌ها محیط گردانید و هفت آسمان و
زمین را در مطابقت آن چون حلقه ساخت در بیابانی و بر یمین او ده هزار کرسی بنهاد و بر یسار او ده
هزار کرسی بر هر کرسی فرشته نشسته و آیه‌الکرسی می‌خواند و ثواب آن در نامه اعمال قاریان
آیه‌الکرسی می‌نویسند از امتیان محمد» (کتوری، ۱۴۰۴ ق: ۴۴۲؛ نیز نک. مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۷۴).

ج) «که» در ابتدای مصرع دوم یعنی «درحالی که».

د) تعریف ناصر خسرو از ماده و صورت را بیشتر آوردیم. همو درباره نسبت آنها با خلق،
سخنانی دارد که آوردنش مفید است:

«و مردمان اندر قبول و ردّ ابداع به چهار گروه اند: گروهی مر ابداع را و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست، بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است، و مر او را صانعی نیست، بل ازلی است، همیشه بود و همیشه باشد، و این گروه دهریان اند. و دیگر گروه گویند: عالم را هیولی قدیم است، و صورتش مبدع است، و این گروه از فلاسفه اند و مر ایشان را اصحاب هیولی گویند. این گروه گویند: هیولی جزوهای قدیم بود بی هیچ ترکیب، و همگی آن از یکدیگر جدا بود، و مایه جسم آن بود، و آن همه جزوها بود لایتجزی به غایت خردی بی هیچ طبیعت و ترکیب. و نفس را گویند جوهری قدیم است و نادان است. پس گفتند که نفس به نادانی خویش بر هیولی فتنه شد و آرزوی لذت حسّی کرد و به هیولی اندر آویخت... آنکه خدای حکیم علیم، از بهر رهانیدن مر جوهر نفس را ازین بلا، مردم را بیافرید و عقل را از نزدیک خویش بدو موکل کرد تا نفس را بنماید که این لذات حسّی چیزی نیست مگر رهایش از رنج... این قول محمد زکریا رازی است به حکایت از سقراط بزرگ و گفته است «اندر کتاب علم الهی» خویش که رأی سقراط این بوده است و مر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم به تأیید الهی. و گفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود و به عالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد. و سیم گروه از خلق آن اند که گویند: هیولی محدث است و لکن صورت عالم قدیم است، و این گروه حشویان لقب امت اند... قول این گروه آن است اندر آفرینش عالم که گویند: صورت عالم اندر ذات خدای ازلی بود. و گویند: قرآن قدیم است و همیشه بوده است و ذات خدای همیشه گوینده بود و گفتارش همیشه بود. و گویند: اگر وقتی بود که خدای گفته بود و باز وقتی دیگر بگفت، ازین سخن بر خدای حدث لازم آید... و گروهی از متکلمان امت بر این گروه رو کردند...»

«و چهارم گروه از خاندان اند که گویند: عالم مخترع است [ناصر خسرو ابداع و اختراع را یکی می گیرد]. هم به صورت و هم به هیولی. و این گروه خداوندان تأییدند از فرزندان رسول مصطفی صلی الله علیه و آله. و بعضی از حکمای فلاسفه بدین اعتقاد بوده اند. اما افلاطون جایی گفته است که عالم مبدع است، و جایی گفته است که عالم بی نظم بوده است، پیش از آنک آن نظم یافته است که بروست» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۱۹-۲۱۱).

ناصر خسرو در ادامه این سخن به برخی تناقضات سخن افلاطون می پردازد و سخنان ارسطو را نیز از چند وجه بررسی می کند و آنگاه می کوشد در اثبات باور خود استدلال کند؛ مطالبی خواندنی

که مجال نقل آنها نیست (اشاره کنیم که «ابداع» در منظر برخی اسماعیلی‌ها با مفهوم «فیض» متفاوت است. عنوان «مشرع دوم» از «سور سوم» کتاب *راحةالعقل* کرمانی این است: «فی کون وجوده عن المتعالی سبحانه لا علی طریق الفیض كما يقول الفلاسفة بل علی طریق الابداع...» (کرمانی، ۱۹۸۳ م: ۱۷۱)).

پس به‌نثر آمده بیت این است: به عقیده‌ات خدا عالم را از چه پدید آورد؟ از لؤلؤ؟ [چگونه چنین چیزی شدنی است] درحالی‌که نه ماده‌ای در میان بود نه صورت و نه بالا و نه پهنایی [که از خصوصیات جسم است].

۳. همی‌گویی که بر معلول خود علت بُود سابق

چنان‌چون بر عدد واحد، و یا بر کل خود اجزا

الف) درباره نسبت واحد و عدد باید به این سخنان ناصر خسرو توجه داشت که در *جامع‌الحکمتین*، در ذیل «اندر شرح یکی» آورده است:

«از قدمای حکمای فلاسفه سابق در علم حساب فیثاغورس حکیم بوده است. خداوند اریثماتیقی اوست. و قول این حکیم فیلسوف آن است که گوید «عالم حسّی متصور است، و نظم عالم بر ترتیب حساب است. و ابتدای عالم از یکی است، و آن یکی صانع عالم است که عالم متکثر از یکی او پدید آمده است.» و گفت «چنانک یکی از عددها به ذات خویش بی‌نیاز است - یعنی اگر هیچ عدد نباشد یکی باشد - عددها همه به یکی محتاج است اندر وجود خویش؛ و اگر یکی نباشد هیچ عدد نباشد، و به هر عددی که یکی را ازو بیرون کنند، آن عدد نیست شود. و خدای نیز - که او یکی است - از هرچ آفریده است بی‌نیاز است. و اگر عالم متکثر نباشد او باشد، و لکن اگر او نباشد عالم نباشد، چنانک اگر یکی نباشد کثرت نباشد.» و گفت که «قیام و وجود حساب به یکی است که او علت عدد است، و معدود به عدد معدود است، و معدود این عالم است که جوهری متجزی است، و معنی تجزی تکثر است. پس قیام عالم معدود متکثر به یکی است، که آن علت اوست و صانع اوست.» و کسی از فلاسفه منکر نیست - مگر یکی - مر خدای را، و همگنان دلیل بر یکی خدای از کثرت اجزای عالم گرفته‌اند، و گفتند که «یکی‌های اجزای عالم - که وجود عالم بدان است - هم دلائل است بر آنچه صانع او یک است...» و گفتند که «یکی به ذات خویش نه تصنیف پذیرد و نه تضعیف.» و گفتند: نصف - یعنی نیمی - «یک» نیمه است، و

سه یکی، «یک» سه یک است، و یکی کمتر نشود اندر تقسیم یکی، ازبهر آنک یکی منقسم نیست بل به ذات خویش قائم است و متجزی نیست. و این قول فلسفی نیکوست، و اللّٰه اعلم بالصّواب» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۵).

همو در جای دیگر می‌گوید: «عقل مانند است به یکی که اول شمار است و هیچ چیز از عدد بر یکی پیشی ندارد؛ بلکه هستی همه شماره‌ها از یکی است. همچنین عقل اول یکی است و ذات همه معلولات است پس معلولات همه از عقل وجود یافته است؛ همچنان که شماره‌ها همه از یکی پدید آمده است...» (همان، ۱۳۸۴ الف: ۹۳).

گفتنی است ربط خداوند و واحد از تمثیلات و تعریفات بسیار کهن در فرهنگ بشری است و همان‌گونه که ناصر خسرو گفت در یونان دست‌کم به فیثاغورس برمی‌گردد. افلاطون هم در آثارش بدین مطلب اشاره دارد. کتاب پارمنیدس وی به موضوع ایده و واحد اختصاص دارد.

ب) در نیم‌مصرع آخر، «سبقت و ربط علت و معلول را مانند سبقت و ربط اجزا و کل» می‌شمرد. این سخن درخور مناقشه و ظاهراً منافی آن گزاره است که وحدت عقل را وحدت محض می‌شمارد و نه وحدت متکثر. در رساله پارمنیدس هم چنین آمده است: «واحد نه دارای اجزا می‌تواند باشد و نه کل کامل» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۵۵۹) و «اگر واحد بخواهد به راستی واحد باشد، نه کل باید باشد و نه دارای اجزا» (همان: ۱۵۶۰). شاید ناصر خسرو این نیم‌مصرع را برای فرض آورده است و نه حکم و باور؛ همچنان که از تعبیر «گویی» معنی تو باور داری، مستفاد می‌شود و به‌واقع او این سخن را از سوی مخاطب خود آورده است؛ شاید نیز چون برخی ابیات دیگر، درضمن، اعتقاد خود اوست. با این حال، این سخن درست نیست؛ مگر آنکه به تسامحی آشکار، مراد از جزء را واحد بگیریم و مراد از کل را مجموعه کثرات؛ مطلبی که خود در جای دیگر بدان اشارت دارد و البته حاصل قیاسی ناصواب و برآمده از خلط واحد و عدد با معدود تک و بیش است.

ج) و آن مطلب خلط‌آمیز این است:

«و هر که حقایق منطق را جوید، داند که قوام نوع به شخص است، و قوام جنس به نوع است، هر چند شخص اندر نوع است و نوع اندر جنس است، همچنانک قوام کل به جزو است، هر چند جزو اندر کل است. نبینی که اگر جزو نباشد، کل نباشد و اگر کل نباشد جزو نباشد، و اگر یکی

نباشد پنج نباشد، و لکن اگر پنج نباشد یکی باشد... و عقل به اضطرار مقرر است که بسیاری را مایه یکی است و آغاز بسیاری دو باشد و از دو یکی پدید آید که پیش از او یکی نه از چیزی دیگر است... و چو مردم بسیار است و معدود است و معدود زیر عدد است، این خاصیت - که یاد کردیم - مر عدد را لازم است که بسیار از یکی پدید آید به میانجی دو، و این شهادتی ابداعی است مر عقل را که آغاز این بسیار مردم یکی مرد بوده است به ضرورت، و جفت او از او بوده است؛ چنانکه دو از یکی است چنین که همی بینیم کز یکی تخم - که آن جفتی است - همی هزاران دانه موجود شود به زایش نباتی، و اگر آن یک دانه - که جفت است - به هم فراز بسته به آغاز نباشد، آن بسیار دانه‌ها البته وجود نیابد...» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۳۷-۲۳۵).

د) ادیب پیشاوری، از حکیمان و سخنوران قدر اول اواخر سده گذشته، در شرح خود بر اشعار ناصرخسرو، تشبیه تقدم علت بر معلول را به تقدم واحد بر سایر اعداد و نیز تقدم جزء بر کل، نادرست دانسته و گفته است که تقدم علت بر معلول تقدم ذاتی است که علت از معلول جدا نمی‌شود؛ ولی عقل حکم می‌کند که وجود معلول از علت حاصل شود، حال آنکه تقدم واحد بر سایر اعداد و جزء بر کل تقدم بالطبع است. ادیب می‌گوید:

نمی‌گوییم که بر معلول خود علت بود سابق

چنان چون بر عدد واحد و یا بر کل خود اجزا

که بالذات است بر معلول سبق علت و بالطبع

بود بر کل و بر اعداد سبق واحد و اجزا

(ادیب پیشاوری، ۱۳۶۳: ۲۵)

حاصل آنکه به‌نثر آمده بیت این است: تو می‌گویی و باور داری که علت بر معلول سبقت دارد؛ همان‌گونه که واحد بر عدد و اجزا بر کل سبقت دارد؛ ادامه سخن در بیت بعد آمده است.

۴. به معلولی چو یک حکم است و یک وصف آن دو عالم را

چرا چون علت سابق توانا باشد و دانا؟

این بیت با بیت پیشین موقوف‌المعانی است. در بیت پیشین مقدمه چید و اینک مقدمه‌ای دیگر می‌آورد و پرسشی درمی‌اندازد: تو [از نظر ناصر، به‌درستی] می‌گویی و باور داری که علت بر معلول سبقت دارد؛ همان‌گونه که واحد بر عدد و اجزا بر کل سبقت دارد؛ از سوی دیگر، دو عالم عقل و

نفس هر دو معلول یک علت اند و از این باب دارای یک حکم اند؛ اما چرا معلول می‌تواند مانند علت سابق یعنی کلمه توانا و دانا باشد؟ [به بیان دیگر: آیا معلول می‌تواند مانند علت سابق توانا و دانا باشد؟] آیا هر دو چون علت سابق توانا و دانایند یا فقط یکی اینگونه است؟ اگر فقط یکی اینگونه است، پرسش این خواهد بود: آنها که هر دو در معلول بودن از علت سابق دارای یک حکم اند؛ پس چگونه یکی درست چون علت خود توانا و دانا شده [و یکی نه؟! (روشن است که بیت خالی از ضعف تألیفی نیست).

الف) در مصرع نخست می‌گوید دو عالم در معلول بودن، یک حکم دارد؛ یعنی وضعیتی یکسان دارد. برای دریافتن مراد او باید دانست که اسماعیلیه در تشریح نظام هستی به سلسله مراتب گسترده «علی» باور ندارند؛ بلکه به نظام «اسباب» معتقدند؛ یعنی علت همه موجودات عالم را کلمه امر می‌دانند و از این نظر فرقی میان عقل اول و نفس و موجودات جسمانی در میان نمی‌دارند؛ آنان فرق را در دوری و نزدیکی به علت می‌بینند؛ برای نمونه، عقل علت نفس نیست. علت نفس نیز مانند علت عقل همان کلمه امر است؛ بلکه عقل واسطه نفس است. حکیم در *خوان/الخوان* آورده است: «و سخن بی‌خلل آن است که پدید آمدن عالم با آنچه اندروست و بود و باشد به یک دفعه بود که هیچ چیز بر دیگری پیشی نداشت؛ اما اندر حد قوت بود چیزها و به فعل همی بیرون آید» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۳).

پس همه معلول‌ها، دو عالم جسمانی و روحانی و دو عالم عقل و نفس و همه موجودات، در معلولی خویش از این باب یک حکم دارند و یکسان اند.

ب) مراد از علت سابق، کلمه امر است: «علت همه بودها کلمه باری سبحانه است و آن کلمه یکی است» (همان: ۸۸).

نکته مهم منظور شاعر توجه دادن به این است که سابق بودن کلمه امر، همان‌گونه که در بند پیشین به نقل از *خوان/الخوان* آوردیم، سبقت مرتبه‌ای است نه زمانی. دیگر آنکه کلمه باطن و حقیقت عقل است و از همین روست که عقل واجد تمامت و کمال کلمه است. جستارهای دوم تا پنجم مقالت دوم *کشف‌المحجوب* سگزی در باب وجوه مختلف «یکی شدن خرد با امر ایزد» است؛ توصیف این معنا که «یک سخن [یعنی کلمه امر] بوذ کی اصل ابداع بوذ و در حجاب بوذ از همه آفریدگان و ظاهر بوذ نزدیک عقل اول کی اصل همه جواهر بسیط و مرکب است؛ تا خرد با آن

سخن یکی گشت و بدان تمامی و شرف یافت» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۲۰).
ناصرخسرو می‌گوید کلمه و عقل فقط در حس و تصور ما از هم جد است؛ ورنه یکی است: «فرق میان کلمه و عقل آن است که در محسوسات یک از دگر جدایند و در گفتار دوآند به نزدیک گردانیدن و همچون سیاهی است و سیاه... و مر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۹۱).

(ج) مراد از دو عالم، عقل و نفس است و می‌تواند دو عالم جسمانی و روحانی هم در نظر باشد و این به اشکال نمی‌انجامد؛ چون عقل و نفس هم در دو عالم جسمانی و روحانی، هر دو، ظهور و بروز دارند (اسماعیلیان عقل و نفس را «دو اصل» می‌خوانند. نام باب دوم کتاب *لافتخار* ابویعقوب سجستانی «در معرفه اصلین» است (رک. ابویعقوب السجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۰۸)). سخن آن است که نفس به کمال عقل نیست و نمی‌تواند باشد؛ با آنکه ربط آنها مرتبه‌ای است: «و نفس از آن معلولات است که به همه روی‌ها چون علت خویش نباشد از راه تمامی. قول حکمای شرعی این است. پس چون نفس کلی از جمله معلولات بدین صفت بود و نظر کرد اندر عقل ممکن نبود که به فائده گرفتن ازو همچن او تمام شود، طلب تمامی کرد و تمامی خویش را بدید اندر پدیدآمدن خداوند قیامت علیه افضل السلام...» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۶۸).

توضیح کامل‌تر را می‌توان در صف بیست و هفتم همین کتاب با عنوان «سخن اندر آنک چرا عقل و نفس به یک مرتبت نبودند اگر اصل ایشان امر بود و اندر آن عالم خلاف نبود» دید. همان‌گونه که پیداست عنوان این فصل (صف) شکلی دیگر از همین بیت و محل بحث است و به‌تنهایی توضیحی است بر آن:

«باید دانستن که تفاوت میان چیزها از جهت نزدیکی گروهی از آن باشد به علت خویش و دوری گروهی از علت خویش، و هرچه به علت نزدیک باشد، قوی‌تر از آن باشد کز علت خویش دورتر باشد. و مثال این چنان است که مادر و پدر کودک قوی‌تر از کودک باشد... و ما دانیم که علت همه بودها باری سبحانه است، و آن کلمه یکی است و معلول او به حقیقت بی‌هیچ میانجی یکی لازم آید تا باز به میانجی آن یک معلول دیگر معلولات پدید آیند، بر مثال درختی که تخمی پدید آید تا باز به میانجی آن درخت از آن تخم شاخ‌های بسیار و برگ‌ها و بارها پدید آید. پس آن نخستین معلول عقل بود که قوت علت خویش بی‌میانجی به تمامی پذیرفت» (همان: ۸۸).

پس عقل واجد تمام قوت علت خویش است، با آنکه آن علت بر وی سبقت دارد؛ اما نفس چنین نیست:

«و نفس از کلمه به میانجی عقل پدید آمد. پس خلافی نیست اندر آنکه آنچه پدید آمدن او از چیزی دیگر به ذات او باشد شریف‌تر از آن چیز باشد که پدید آمدن او از چیزی دیگر به میانجی دیگر باشد، و هر چند که اندران عالم خلاف نیست و آرام عقل و نفس بر کلمه باری است، نام دومی از بهر آن بر ایشان اوفتاده است که نفس فایده‌پذیر است و عقل فایده‌دهنده است، و اگر نه چنین بودی نام دومی بر ایشان نیوفتادی و هر دو خود یکی بودندی، و اندر مردم خود این دو چیز موجود است که جز بدان نام‌ها و معنی‌ها مر ایشان را از یکدیگر نتوان شناختن، و آن آن است که هر مردمی را نفسی است که همی دانستی جوید و به نگاهبانی حاجتمند است و آن نگاهبان و دانش‌آموز او عقل است که چون نفس بر خویشتن سالاری کردن گیرد و ز جایگاه مخاطره نادانی پرهیزیدن گیرد گویند عاقل شد، و عقل را جز به نفس پدید آمدن نیست، و فعل نفس جز به جسد پیدا نشود؛ پس این سه مرتبت به یکدیگر پیوسته است که پیداشدن فعل نفس از راه جسد است، و پیداشدن اثر عقل بر نفس است و عقل را با جسد پیوستگی نیست بی میانجی نفس همچنانک از یکی سه پدید نیامد مگر به میانجی دو. و چون نفس مردم بی عقل ناتمام و خوار است دانیم که اندر عالم علوی همین حال موجود است، و نفس به عقل حاجتمند است» (همان: ۸۹ و ۹۰).

بخش اخیر از آن سو نیز مهم است که نشان می‌دهد تعبیر «دو عالم» را در بیت، همان‌گونه که آمد، هم می‌توان به معنی عقل و نفس گرفت و هم معقول و محسوس؛ یعنی روحانی و جسمانی و آن بدان دلیل است که عقل و نفس هر دو در این عوالم نمود و ظهور دارند (در این باره رک. ناصر خسرو، ۱۳۸۲: ۲۷ و ابویعقوب السجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۱۱-۱۰۸).

پس به‌نثر آمده بیت این است: ... حال آنگاه که دو عالم عقل و نفس در معلول بودن از کلمه باری یک حکم دارند و یکسان‌اند، چرا [یکی] چون معلول خود که بر او سبقت دارد [و این سبقت ظاهراً باید موجب تفاوت در کمال قوت باشد] توانا و داناست؟ [و یکی دیگر یعنی نفس اینگونه نیست؟]

۵. هر آنچه امروز نتواند به فعل آوردن از قوت

نیاز و عجز اگر نبود و را چه دی و چه فردا

این یکی از پرسش‌های کهن الهیات است و با پرسش‌هایی دیگر مانند «ربط ذات و صفات خداوند»، «ربط صفات و افعال او»، «بالتبع یا بالاختیار بودن فعل (آفریدگاری) خداوند» و «نسبت باطن و ظاهر و قوه و فعل هستی» هم‌بسته است. پیداست که پرداختن بدین موضوعات به درازدانی بحث می‌انجامد؛ از این رو می‌کوشیم در چارچوب سخن ناصر خسرو بمانیم و پیشتر نرویم. در اینجا او می‌پرسد: «اگر خداوند می‌تواند همه هستی را از قوه به فعل آورد و نمی‌آورد و چنین نمی‌کند [چون پیداست بسیاری از موجودات زمانی پس از زمانی دیگر به ظهور می‌آیند]، آیا این نشان عجز و نیاز او [به برخی ابزارها یا امکان‌ها و شرایط] نیست؟ اگر جز این است، برای او چه فرقی است میان دیروز و امروز؟»

الف) درباره قوه و فعل پیش از این به کوتاهی سخن رفت و گفته شد که در نظرگاه اسماعیلی همه موجودات در عقل اول به شکل قوه حضور دارند و کلمه و عقل اول تخم درخت دو عالم است و به تعبیر ابویعقوب سجستانی، «تخم دو جهان در خرد است» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۲۳). در بند بعد هم اشارتی خواهد آمد.

ب) در این بیت، نظر اصلی ناصر خسرو را می‌توان با باریک‌شدن در مسئله اول گشایش و رهایش دریافت. این مسئله دو بخش دارد که بخش اول آن، بیش از این بیت، به بیت سپسین و بخش دوم آن به بیت حاضر ربط دارد؛ بخش دوم شکل ایجابی پرسش بیت است. بخش اخیر، شکلی دیگر از پرسش بیتی است که در آنیم:

«اما آنچه گفتی «آفریدگار پیش از آنکه عالم آفرید آفریدگار چه بود و پیش از این چگونه پادشاه بود، و اگر پس از آفرینش و پادشاهی آفریدگار و پادشاه گشت، به خلاف آن است که پیش از آفرینش پادشاه بود»، نباید شناختن که آفریده و آفرینش همه در امر باری سبحانه و تعالی بود به جملگی و هیچ چیز از او پیشتر و پستر نبود اندر حال هست شدن، و امر باری تعالی اثر است نه جزو، و اثر از جزو چنان باشد که دبیری از مرد دبیر است که از ذات دبیر اندر او هیچ چیز نیست، و لیکن هویت باری از ماده و آلت و قوت و صورت و نظر و فعل برتر است [عجز و نیازی بدین‌ها ندارد]، اثر از وی عز اسمه بدان منزلت است که به ذات خویش قائم است و همه بودها و بودنی‌ها اندر او گنجیده است [به حال قوت] و نفس مردم دبیر چون در تیرگی جسد و تاریکی طبیعت نشسته است، دبیری که از او اثر است به ذات خویش نمی‌شود و عاجز است و تا دبیر از طبیعت

یاری نخواهد به فراز آوردن کاغذ و دویت و قلم و جای و روزگار و حرکت مر اثر خویش را پدید نتواند کرد؛ و باری سبحانه که از ماده و صورت بی نیاز است، همه بودنی‌ها که از امر او عزّ اسمه اثر بود جمله شده آمد، و آفریدگار و آفریده و آفرینش و پادشاه و پادشاهی همه اندر آن اثر بود بی آنکه مر آن اثر را سوی هویت باری سبحانه و تعالی پیوستگی بود بر مثال دبیری که مر آن را با نفس دبیر هیچ پیوستگی نباشد و دبیر پس از آن که چیزی نوشته باشد به حال خویش باشد بی هیچ زیادت و نقصان، پس پادشاه به حقیقت آن اولیت است که مبدع اول بود که امر باری تعالی بی میانجی با او یکی گشت و آن عقل اول است که به فعل و قوت تمام است... پس درست شد که همه بودها و بودنی‌ها اندر بودش امر باری سبحانه جمله بوده است به یک دفعه نه از چیزی بی آنکه هیچ چیز را بر یکدیگر پیشی و پسی بود، و امر باری از باری تعالی به نزدیک گردانیدن و هم بر مثال خرما دانه‌ای است که هرچه بر درخت خرما پدید آید از برگ و شاخ و بیخ و چوب و لیف و خار و خرما و جز آن به یک دفعه اندر او آید بی زمان؛ چه اگر این چیزها اندر خرما دانه بعضی یافته نشدی درخت خرما را برگ بودی و شاخ بودی و یا چوب بودی و لیف بودی، چون این معنی‌ها اندر خرما دانه نیامده باشد، هیچ از او نیامده باشد و آن خود نارسیده باشد که نروید و رسیده باشد همه معنی اندر او آمده باشد، پس دلیل است از اینکه گردآمدن معنی‌های درخت اندر آن دانه به یک دفعه بود بی زمان، و چون در محسوسات چنین یافته شد امر باری که نه از چیزی مر او را» (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۲ و ۲۱).

خلاصه پاسخ ناصرخسرو این است: «خداوند از ماده و صورت بی نیاز است. همه چیزها اثر امر اوست و همه در آن اثر باشد؛ بی آنکه آن اثر را به هویت باری پیوستگی باشد. آفریننده حقیقی عقل اول است و عقل اول به فعل و قوت تمام است». به بیان دیگر، ناصرخسرو موافق سخنان پیشین، نخست می گوید فعل آفریدگاری مربوط به عقل اول است و نه خداوند و اگر هم به فرض عجز و نیازی در میان می بود، ربطی به خداوند نداشت و به عقل اول مربوط بود و در ثانی، از بُن، عجز و نیازی نیست و عقل اول به قوت و فعل، تام و کامل و تخم درخت هستی است و به فعل آمدن چیزها از پس هم، چونان پدیداری اجزای درخت از پس هم و از هم است؛ یعنی «دی و فردا» شدن آن به مجموعه «اسباب» ربط دارد نه به عجز و نیاز آفریدگار؛ همچنان که پدیداری اجزای درخت از هم به این سببیت ربط دارد و نه عجز و نقص تخم و مایه درخت.

۶. همی‌گویی زمانی بود از معلول تا علت

پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا

۷. زمانی کز فلک زاید فلک نابوده چون باشد

زمان و چیز ناموجود و ناموجود بی‌مبدا

این دو بیت را باید با هم خواند. پرسش این است: «تو می‌گویی میان معلول تا علت فاصله‌ای زمانی در میان است و پس از آن بود که موجودات را از ناچیز محض پدید آورد؛ [اما اشکال این ادعا آن است که] زمان خود زائیده فلک است پس وقتی فلک در میان نبوده، زمانی هم نبوده و آنگاه زمان و چیز ناموجود بوده و مبدأ زمان هم نبوده است [یعنی مدعا: فاصله زمانی میان علت و معلول، غلط است].»

با همین توضیح، معنای دو بیت کمابیش روشن شد؛ با این حال بد نیست به سخنان ناصر خسرو در دیگر آثارش در این باره اشاره شود.

الف) نخست در تعریف زمان؛ از او می‌خوانیم که: «اگر گوید: «زمان» چیست؟ گوئیم: عدد حرکات فلک است نزدیک فلاسفه. و گروهی گفتند: بل زمان مدتی است به حرکت فلک شمرده و پیموده. اگر گوید: «مکان» چیست؟ گوئیم: نهایت جسم است» (همان، ۱۳۶۳: ۹۱).

ب) مطلب جالب‌تر سخنانی است که در مسئله اول گشایش و ره‌ایش با عنوان «آفریدگار و آفریده» آورده است که مترادف همان «علت و معلول» در بیت یادشده است. سخن نهایی ناصر خسرو در این مسئله آن است که ادعای فاصله زمانی میان علت و معلول غلط است و حتی تصورش نیز خطا و مغلطه‌آمیز است. او نخست به طرح پرسش می‌پردازد. پرسش او در این مسئله در واقع شامل دو پرسش هم‌بسته است که به ناگزیر برای نگاه‌داشت نظم مطالب، بخش دوم آن را حذف می‌کنیم. آن بخش در توضیح یکی از ابیات سپسین به کار خواهد آمد.

«پرسیدی ای برادر از آفریدگار و آفریده، و گفتمی چاره نیست از آنکه آفریدگار پیش از آفریده بود؛ اما خواستی که بدانی که میان آفریدگار و آفریده زمان بود یا نه؟ و آنچه آفریده است آن وقت که نیافریده بود آفریدگار و پادشاه بود یا نه؟...» (همان، ۱۳۸۰: ۱۸).

آنگاه پس از تأکید بر بزرگی و ارج این پرسش، پاسخ می‌دهد:

«گوئیم نخست بباید شناخت که زمان چیست تا این گره گشاده گردد. اینجا مغالطه‌ای بزرگ

هست؛ اما به آخر فصل شرح کنیم تا سخن وی از نظم که نهاده است بیرون نشود. ببايد دانست که زمانه به حقیقت کارکرد کارکن است؛ از بهر آنکه زمانه جنبش فلک است، چنانکه از فلک مقدار یک برج بگردد، گوئیم دو ساعت از شب یا روز گذشت... پس اگر فلک را به وهم از راه برگیری، از زمانه چیزی نماند از بهر آنکه چون یافتن چیزی به چیزی دیگر باشد، اگر آن چیز از پیش برگیری، آن چیز که یافته بدو شده است، برگرفته شود... و از این برهان که نمودیم اگر فلک را به وهم برگیری، زمان برگرفته شود و گشتن فلک کارکرد است به فرمان؛ پس زمانه خود کارکرد کردگار باشد. و نیز گفته‌اند خداوندان حکمت قولی به همین معنی: گفتند نیست زمان مگر گشتن حال‌ها بر جسم از پس یکدیگر. و این قول همین است که زمانه کارکرد کارکن است از بهر آنکه جملگی جسم از قبه افلاک است و چون افلاک بگردد، حال دیگر شود از بهر آنکه هر نقطه‌ای از او آنجا که بوده باشد به جای دیگر شود... و چون زمانه به حقیقت گشتن حال جسم باشد، گشتن حال جسم که آسمان است نیز هم کارکرد است از کردگار آسمان و زمین؛ پس از هر روی که حقیقت زمانه را بجویی، مر او را کارکرد یابی، و چون این حال بشناسی بدانی که این سؤال باطل است که کسی گوید «میان کردگار و آفرینش خود روزگار بود»؛ از بهر آنکه چون گفت آفریدگار پیش از آفرینش بود، آفرینش خود روزگار بود، چنین که بیان کردیم. پس گفته باشد که آفرینش پیش از روزگار بود، چون گوید که «میان آفریدگار و آفریده روزگار بود» سخن متناقض باشد؛ زیرا که گفته باشد که پیش از روزگار روزگار بود؛ و همچنان باشد این لفظ که کسی گوید پیش از آفرینش آفرینش بود و این محال باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۲-۱۸).

برکشیده سخن این است: وقتی می‌گویی «بین علت و معلول زمانی بوده است»، گویی می‌گویی «بین آفریننده زمان و زمان، زمانی بوده است» و این سخنی این همانگو، مغالطه‌آمیز و بی‌معناست. در اینجا پس از توضیح آیه «و ما امرنا الا واحده کلمح البصر» - آنچه پس از این در ذیل بیت یازده خواهیم آورد - می‌گوید: «پس درست شد - بدین شرح که کردیم - که آفریدگار و آفرینش و آفریده همه اندر امر باری تعالی بود و هویت ایزد تعالی [را] با کردگار و کرده و کار، پیوستگی و جدایی نیست، که وی یگانه است از به هم بودن که هر آن چیزی که با دیگر چیزی به هم بود، آن خدایی را نشاید، و آن اشارت مر خالق را و کردگاری را که سوی باری کرده» (همان: ۲۳).

۸. اگر هیچیز را چیزی نهی قایم به ذات خود

پس آمد نفس وحدت را مضاد و مثل در آلا

۹. وگر زین صورت هیچیز حرف و صوت می خواهی

مسلم شد که بی معلول نبود علت اسما

الف) پیدا است که این دو بیت وابسته است و باید با هم معنا شود. سخن ناصر خسرو در این بیت آن است که نباید «هیچیز» [یا «نه چیز»] را چونان چیز یعنی شیء تصور کرد. سخن وی رد تصور همگانی‌ای است که گویی عدم و معدوم و ناچیز را نیز موجود یعنی چونان شیء تصور می‌کنند! ناصر خسرو در مسئله هفتم گشایش و رهایش با عنوان «فرق نه چیز با نیست و چیز با هست» به توضیح این مطلب پرداخته است: «پرسیدی ای برادر که نه چیز را چگونه دانیم و نیست را چگونه شناسیم؟ فرق هست میان نه چیز و نیست [نه هست] یا هر دو یکی است به معنی، چنانکه چیزی و هست. بیان کن تا بدانیم» (همان: ۴۲).

پاسخ حکیم بدین پرسش از این قرار است:

«بدان ای برادر که گروهی از مردمان چنان دعوی کردند که نیست و نه چیز دو نام است ورنه هر دو یکی است؛ و چنان همی دانند که چیز و هست هر دو یک معنی دارد. اگر دانستی که نام بر چیزی بر نیافتد مگر به ذاتی که او یافته باشد و نام هست بر چیزی از جهت زمان افتد که اندر او یافته باشند؛ نه از جهت زمان گذشته افتد و نه از جهت زمان آینده، از بهر آنکه زمان بر سه روی است: یکی از او گذشته است که آن را ماضی گویند، و دیگری آینده که آن را مستقبل گویند چون فردا و دیگر سال، و یکی مقیم چون امروز و امسال. و نام هست بر چیزی از جهت زمان مقیم افتد نه بر زمان گذشته و آینده... و محال باشد که کسی گوید هست و چیز هر دو یکی باشند و معنی یکی دارند و یا گوید نه چیز و نیست هر دو یک معنی دارد، از بهر آنکه اگر چنین بودی که گفتیمی «نه چیز مر فلان را چیزی» بدان معنی که «نیست مر فلان را چیزی» یا گفتیمی «نه هست مر فلان را هست» بدان معنی که «نیست مر فلان را چیز». و اگر هست و چیز هر دو یکی بودی بایستی که می گفتیم فلان را هست نیست، چنانکه هم گوئیم فلان را چیز نیست» (همان: ۴۳).

اما سخن مهم‌تر و مرتبط با ابیات محل بحث این است: «اما لفظ «نه چیز» بایست شناخت که باطل کردن چیزی است و پیوسته کردن نه چیز است بدان چیز که او را ذاتی یافتنی هست. و اگر

نه چیز را معنی واجب آمدی و یا نه چیز ذاتی بودی که اشارت بر او افتادی، خود چیز بودی از قیاس! (همان: ۴۳).

این بیت نقدِ تلقی معمول از «خلق از عدم» است؛ یعنی می‌گوید برخی این «خلق از عدم» را به گونه‌ای تلقی می‌کنند که گویی «خلق از چیزی به اسم عدم» است و این نقض غرض است! می‌گوید باید باریک شد و دانست که ناچیز را چونان چیز تلقی نکرد.

ب) دومین تالی فاسد این تلقی آن است که با تلقی چیزی به اسم ناچیز که بیرون از خرد قرار دارد (چون خرد سرچشمه هستی است نه نیستی موهوم)، محض وحدتی را که خرد از آن برخوردار است و همه‌جا را گرفته و همه اشیا در آن است، تحدید کرده و در عمل به دو موجود قدیم یعنی خرد اول و ناچیز قائل شده و ثنوی گشته‌ایم!

ج) در بیت دوم می‌گوید: اگر از این تصور هیچ چیز، مدلولی در نظر نداری و مراد فقط استفاده از کلمه‌ای برای بیان مقصود است [یعنی به ناچار در تنگنای زبان و از راه مجاز از تعبیر هیچ چیز استفاده می‌کنی]، این را بدان که بی‌تردید اسم‌ها بدون موضوع و مدلول نیستند! یعنی آنچه در تصور آمده نمی‌تواند بدون ریشه در خارج و دلیل باشد و حتماً مدلولی دارد و آن مدلول در مرحله شناخت (و نه هستی)، چونان معلولی است که از این اسم (چونان علت) برآمده؛ یعنی بر ناظران پدیدار شده است؛ یعنی بدان که هیچ چیز موجود است. در اینجا ناصر خسرو اندکی لغزیده است و همراه با عرف عام که کلمات «علت» و «دلیل» را مترادف می‌گیرند، به جای دال، علت و به جای مدلول، معلول گفته است.

حاصل ایجابی دو بیت این است: هیچ چیز موجود است؛ اما چیز نیست (همان‌گونه که پیشتر آمد، وی میان چیز و موجود فرق می‌گذارد). کجا موجود است؟ چونان همه موجوداتِ تصویری دیگر در خرد اول و نه بیرون از آن (بل حقیقت خرد اول است؛ بلکه وجهی است میان احدیتِ مبدع و واحدیتِ امر (نک. السجستانی، ۲۰۰۰ م: ۱۱۰) یعنی نسبت و ربط است).

۱۰. تقدم هست یزدان را چو بر اعداد و حدان را

زمان حاصل مکان باطل حدث لازم قدم برجا

الف) مصرع اول را در ذیل بیت سوم تفسیر کردیم و نیازی به تکرار نیست. و حدان جمع واحد است. یکی از نسخه‌بدل‌ها «وحدت» است که طبیعتاً موجه‌تر می‌نماید؛ اما در هر روی گویا اعتبار نسخه‌شناختی و حدان بیشتر است.

ب) در مصرع دوم نخست به تعبیر «مکان باطل» می‌پردازیم: افلاطون برای وصف ایده و نسبت آن با مکان، از وصف واحد و عدد مدد می‌گیرد. سخن او این است که ایده مانند واحد است و چون واحد و عدد در بُن مکان‌مند نیستند، ایده هم در مکان قرار نمی‌گیرد: «واحد در هیچ‌جا نیست؛ زیرا نه در خود است و نه در چیز دیگر» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۵۶۱). ناصرخسرو و برخی دیگر از حکیمان مسلمان استفاده افلاطون از عدد و واحد برای وصف ایده را برای وصف خرد اول و ربط آن با مکان و مکان‌مندی می‌برند. سخن این است که اگر همان‌گونه که پیشتر گفته‌اند، نسبت یزدان (عقل اول) و موجودات چون نسبت واحد محض و اعداد است، پس از سوی دیگر، چون برای عدد، واحد و خاصه برای واحد محض نمی‌توان مکان قائل شد (بلکه مکان معنای خود را از آنها می‌گیرد)، برای یزدان (آفریدگار، عقل اول) هم نمی‌توان مکان قائل شد.

ج) اما زمان حاصل است. چرا؟ چون عدد حاصل حرکت و تکثیر واحد است و حرکت خود عین زمان است؛ یعنی عددانگاری موجودات خود به معنی اثبات حرکت و زمان است. البته این بدان شرط است که زمان را حاصل یا برابر «مطلق حرکت» بدانیم و نه صرف «حرکت فلک» که ناصرخسرو در جاها و ابیات دیگر بدان متعرض شده است.

د) درباب حدوث و قدم هم پیش از این بحث شد و نیازی به تکرار نیست.

۱۱. مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خرد داری

به جز ابداع یک مُبدع کلمح العین أو أدنا

الف) مراد از «او»، کلمه امر است؛ زیرا پیش از این نیز گفتیم که خداوند از هرگونه وصف و اتصافی برکنار است.

ب) همان‌گونه که پیش از این آمد، اسماعیلیان فاصله زمانی را در آفرینش نفی می‌کنند. نیز گفته شد که بود همه بودنی‌ها را در خرد اول می‌دانند. نتیجه جمع این دو باور، رفتن بر این راه است که همه چیزها به یک‌دفعه از امر در کلمه باری گذاشته شده است:

«چنانکه می‌گوید «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»، همی گوید که «نیست امر ما مگر یک درفشیدن به چشم»؛ یعنی پرورش زمان و مکان چنانکه چشم مر روشنایی را بیند و همچنان‌که از خرما دانه آنچه به یک‌دفعه اندر او آمده است به روزگار بیرون آید، آنچه اندر امر باری تعالی جمله گشت، به یک‌دفعه اندر او آمده است بی‌زمان نه از چیزی، به کارکرد همی پیدا آید... پس درست

شد - بدین شرح که کردیم - که آفریدگار و آفرینش و آفریده همه اندر امر باری تعالی بود و هویت ایزد تعالی را با کردکار و کرده و کار، پیوستگی و جدایی نیست...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۳).

ج) توجه داشته باشیم که سخن گفتن از زمانی به کوتاهی چشم‌زدی و حتی کمتر از آن، به معنی نفی زمان است؛ زیرا آنگاه که گفتیم ادنای از آن، این ادنا بودن می‌تواند کم و کم‌تر و تا بی‌نهایت، کمتر شود. پس ادنا من لمح العین یعنی در بی‌زمانی. اگر جز این هم بینگاریم، یعنی آن زمان فیما بین کلمه و عقل را هرچندان هم که کوتاه، چیزی تصور کنیم، باز به زمان قائل شده‌ایم و این نفی همه سخنانی است که اسماعیلیان و ناصر خسرو در باب نفی زمان‌مندی خداوند، امر و خرد نخستین گفته‌اند.

حاصل بیت آن است که هیچ فعلی به کلمه امر مبنده؛ به جز ابداع یک مُبدع که عقل باشد و آن ابداع را نیز در زمان تصور مکن. با این ابداع تخم دو عالم در عقل نهاده شده است.

۱۲. مگو فعلش بدان‌گونه که ذاتش منفعل گردد

چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما

الف) مراد از انفعال اثرپذیری و به شکل خاص، تأثر نفسانی و نیاز برآمده از آن است. حکیمان الهی خداوند را از هرگونه انفعال مبرا دانسته‌اند و ناصر خسرو نیز همین را در باب عقل اول می‌گوید که عقل اول فاعلیت محض است: «چو ظاهر کردیم که جملگی اجسام اندر مراتب خویش فعل‌پذیرانند، درست شد که فاعلی مطلق هست بی‌هیچ انفعالی و او نه جسم است. و بهره‌یافتن این منفعالات برین - چو افلاک و انجم و آتش اثیر - از فعل، دلیل است بر نزدیکی ایشان به فاعل مطلق» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۱۱۹).

به طریق اولی چون عقل اول از هرگونه تأثر برکنار است، از تأثر نفسانی هم که در آدمیان به وقت انجام فعل و عزم بر آن بروز دارد و در همه کنش‌های انسانی هست، برکنار است.

ب) یکی از علل و نتایج انفعال نفسانی (هر دو)، نیاز به ابزارهای کنش است. آدمیان برای کارهای خود به ابزارها نیازمندند و بدون ابزارها نمی‌توانند کاری انجام دهند. همین نیاز و برخورد با ابزارها در آنها موجب انفعال و انفعال مضاعف و مدام می‌شود؛ اما خداوند و عقل اول از این نیاز به ابزار و انفعال وابسته بدان برکنار و منزه‌اند (نک. همان، ۱۳۸۰: ۲۶).

۱۳. مجوی از وحدت محضش برون از ذات او چیزی

که او عام است و ماهیات خاص اندر همه احیا

الف) همان‌گونه که آمد، جستار ششم از مقالات دوم کشف‌المحجوب سجستانی، «در چگونگی آنکه تخم دو جهان در خرد است» نام دارد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۲۳). در *خوان‌الخوان* هم چنین آمده است:

«عقل کل را مبدع حق تمام آفرید و هیچ چیز را از بیرون نگذاشت، و گر چیزی از عقل بیرون بودی امروز عقل مر آن را نشناختی و عقل ناقص بودی... پس چون هیچ چیز بر عقل پوشیده نیست دلیل است که همه چیزها به یک‌دفعه اندر جوهر عقل پدید آورده است مبدع حق و هیچ چیز از بیرون نبوده است، و چون عالم طبیعت از جمله چیزهاست، نتیجه این مقدمه آن باشد که عالم طبیعت و عالم نفس اندر عالم عقل است... جملگی این عالم نزدیک جملگی آن عالم سخت بی‌خطر است. و از خاصیت عالم عقلی آن است که همه مسافت‌ها اندرو گنجیده است و او خود نقطه است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۶).

ب) عام یعنی دارای عمومیت و شامل. خاص در برابر عام در اینجا یعنی غیرشامل و محدود. به‌نثر آمده بیت این است: برون از ذات و وحدت محض خرد نخستین چیزی مجوی؛ زیرا او عام و شامل است. حال آنکه ماهیات همه احياء و موجودات خاص و محدود است. همه چیزها در وحدت محض و هویت خرد نخستین جای دارد.

۱۴. گر از هر بینش بیرون کنی وصفی برو مفرزا

دو باشد بی‌خلاف آنکه نه فرد و واحد و یکتا

این بیت به نفی صفات از خداوند ربط دارد و در مبحث ربط ذات و صفات جای می‌گیرد. از پرسش‌های بنیادی رایج در میان متکلمان این است که آیا صفات جدای از ذات است و آیا صفات نیز قدیم است یا نه؟ برخی (بعضی معتزله) به نفی صفات، برخی به یکی‌بودن آن با ذات (برخی از معتزله)، برخی به تمایز و تباین آن با ذات (برخی حشویه) و برخی (مانند اشاعره) به زائدبودن و پیوسته‌بودن آنها با ذات معتقد بوده‌اند (برای تفصیل و توضیح: نک. بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۳۴، ۳۲۱، ۳۷۵، ۵۸۲ و...); اما اسماعیلیان از بُن منکر امکان اتصاف ذات به صفات و نیز منکر امکان اندیشیدن در این باب‌اند و صفات را به کلمه امر و عقل اول مربوط می‌دانند (نک. مسئله بیست و یکم گشایش و رهایش و نیز نک. باب اول از کتاب *الافتخار* ابویعقوب سجستانی). بدین ترتیب، ایشان قول به صفات قدیم را به معنی تعدد قدما و ملازم قول به شریک برای خداوند می‌شمرند.

در کشف‌المحجوب آمده است: «و دیگر کی اگر از صفات چیزی ازلی دانی یا قدیم با آفریدگار، واجب کند کی هرچ از جنس آن صفت بوذ، ازلی بوذ و آن را آفریدگار نباشد. یا صفات کرده بوذ و آن را کردگار بوذ تا صفات ایزد نیز کرده باشد. پس از آن روی کی صفات ازلی بوذ، دوگانگی واجب آید و یگانگی باطل کند» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۸).

به‌نثرآمده بیت این است: اگر خداوند را از هر بینش و شناختی فراتر می‌دانی، پس صفتی برای او قائل مباش؛ زیرا قول به صفات، به قول به تعدد قدما می‌انجامد و این برابر ثنویت و در تضاد با توحید است.

۱۵. اگرچه بی‌عدد اشیا همی‌بینی در این عالم

ز خاک و باد و آب و آتش و کانی و از دریا

۱۶. چو هاروت ار توانستی که اینجا آیی از گردون

از اینجا هم توانی شد برون چون زهره زهرا

الف) نکته مهم در تلمیحی است که به یکی از آیات مصحف کریم (بقره: ۱۰۲) دارد. برخی اهل سنت در بیانی که البته موافق سخن قاطبه شیعه نیست، آورده‌اند: «و گویند هاروت و ماروت دو ملک بودند خدای تعالی ایشان را به زمین فرستاد تا میان خلق حکم کنند. و زنی بود فاحشه نام وی زهره پیش ایشان آمد به حکومتی. ایشان بر او فتنه شدند خواستند که با او فساد کنند. او ایشان را گفت که آن وقت مطیع شما شوم که «اسم اعظم» به من آموزید. ایشان از عشق او اسم اعظم به وی آموختند. او اسم اعظم بخواند؛ ستاره شد و بر آسمان دوم شد و این ستاره بدین روشنی که می‌بینی آن زهره زانیه است که هاروت و ماروت را به فتنه افکند» (رازی، ۱۳۶۴: ۱۶۱).

نکته‌ای که حکیم بدان نظر دارد، استفاده زهره از اسم اعظم و کارآیی آن است: برشدن او به آسمان با دانستن اسم اعظم بود؛ اسم اعظمی که در نگاه اسماعلیه همان امام زمان است:

«نام بزرگ» امام زمان است؛ از این قبل من از زمین چو زهره بدو بر سما شدم»

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۳۹)

نیز باید دانست که هاروت در نگاه حکیم عموماً نشان اسارت در زمین و رستگارشدن به سبب گناهکاری و استفاده‌نبردن از خواص اسم اعظم است:

«در خانه دین چونکه می‌نیایی؟
هاروت همانا که بست راهت
در خانه شدم بی‌تو من ازیرا
استاده چه ماندی بر آستانه؟
زی خانه بدان بند جاودانه
هاروت تو را هست و مر مرا نه»
(همان: ۲۳۰)

ب) حکیم در جاهای دیگر هم به آیه یادشده نظر دارد و در آنجاها هم مانند اینجا خواستش آن است که نمی‌توان به هیچ‌روی و به مدد هیچ‌یک از این «بی‌عدد اشیا»، از گردون و گردش گردون گریخت و رها شد؛ مگر به مدد حکمت الهی و امام زمان:

«و گردش آسمان را آرام نیست از بهر آنکه زمانه او را سپری‌شدن نیست؛ و اندر وهم مردم ضعیف نیاید که زمانه را بر توان گرفتن به وهم. و آن بدان سبب است که نفس مردم با جسم پیوسته است که زیر زمان اندر است نمی‌تواند که بی‌پرورش علم، حقیقت از او بیرون شود، و خدای تعالی می‌گوید «یا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَتَفَدُّوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُدُوا لَا تَتَفَدُّونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» [الرحمن: ۳۳] می‌گوید: «ای جماعت پریان و مردمان، اگر توانید بگریزید از کناره‌های آسمان و زمین پس بگریزید، و مگریزید مگر به حجت؛ یعنی مردم و پری را طاقت نیست که جز چنانکه دیده است در آسمان و زمین مر نفس خویش را صورت کند چیزی مگر آن کس که حجت خدای است بر زمین که امام زمان است و از او پرورش یابد هرچه زیر آسمان و زیر زمان است» (همان، ۱۳۸۰: ۱۸)

۱۷. ز گوهر دان نه از هستی فزونی اندر این معنی

که جز یک چیز را یک چیز نبود علت انشا

الف) «اندر این معنی» یعنی «در این باب و در این مبحث». مراد وی از «گوهر» در اینجا «گوهر خرد نخستین» است: «و گفتند که مبلع حق صورت همه موجودات از جسمانی و روحانی اندر گوهر عقل گرد آورد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۶۷). مراد از هستی هم هستی‌ها یعنی هستی‌های موجودات است (دقت کنیم که توضیح مکتب و مرام فکری ناصر خسرو با ادبیات و فرهنگ فلسفی عرفانی و صدرایی خطاست. از همین خطاست که برخی شارحان ارجمند، مراد از هستی را وجود مطلق و بسیط پنداشته و در همین راستا به تفسیر بیت پرداخته‌اند). سخن آن است که همان‌گونه که پیش از این آمد، کثرات از

جوهر عقل اول منبعث و مخلوق می‌گردد نه از هستی‌های دیگر موجودات. همان‌گونه که آمد، پایه این سخن بر استدلال قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» استوار است.

ب) توضیح این قاعده را می‌توان در این بند جامع‌الحکمتین دید، بی‌آنکه به نام آن تصریح کند: «این یکی که ترکیب اعداد از اوست و متکثر است، یکی مرکب است از وحدت و آن جوهر که وحدت را پذیرفته است؛ یعنی یکی که مر او را به تازی «وحدت» گویند، پیش از یکی است که مر او را «واحد» گویند... و گفتند: چنانکه سیاه به سیاهی موجود است و شیرین به شیرینی موصوف است، یکی متکثر - که او آغاز عدد است - [یعنی واحد] نیز به یکی [یعنی وحدت] موجود است... و گفتند که وحدت را - با آنک او علت واحد است - به ذات خویش قیام نبود، و واحد نیز بی‌وحدت واحد نبود... و این هر دو که علت‌های عالم متکثرند به یکدیگر محتاج بودند اندر وجود خویش. پس عقل به‌ضرورت اثبات کرد هست‌کننده این دو محتاج را به یکدیگر؛ تا به وجود و ایجاد هر دو به یکدیگر کثرت موجود شود و متکثر به کثرت وجود یابد... و وحدت اندر واحد قرار گرفت، و هر دو یک جوهر گشتند به‌مثل، چنانکه صورت و هیولی متحد شدستند، و هر دو بدین اتحاد وجود یافته‌اند، و معلوم و معقول است که صورت جز هیولی است... و چو واحد به وحدت واحد شد، یکی محض نیامد بل یکی متکثر آمد به ذات و جوهر خویش، و اصل کثرت گشت و نخستین کثرتی؛ ازو نفس پدید آمد به قوت وحدت که مر نفس را محل «دویی» است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۸-۱۴۶).

در همین راستا بد نیست این متن را هم ببینیم. حکیم در صف شست و پنجم کتاب *خوان‌الاخوان* با عنوان «سخن اندر چگونگی بسیاری عالم از یک امر» آورده است:

«ایزد تعالی مر عالم جسمانی را بر شمار آفرید. و یکی را علت شمار پدید آورد تا ازو بسیاری پدید آمد. و مر یکی را چون اندر یکی زنی جز یکی نباید. پس این همان یکی باشد، او وجود علت خویش باشد. و ازین قول پیدا شود که مر یکی را علت نیست. و چون او را علت نیست پس او خود نیز معلول نباشد و چون یکی به هستی هست و همه هست‌ها یا علت است یا معلول. و چون درست که مر یکی را علت نیست درست شده باشد که یکی معلول نیست. چون معلول نیست ناچار عقل است، پس یکی علت است مر بسیاری را...» (همان، ۱۳۸۴ الف: ۱۹۰ و ۱۹۱).

ادامه مطلب در *خوان‌الاخوان* خواندنی و درخور توجه است.

۱۸. خرد دان اولین موجود، زآن پس نفس و جسم آنگه

نبات و گونه حیوان و آنگه جانورِ گویا

بیتی روشن است و نیاز به توضیح خاص ندارد. مراتب خلق را ذکر کرده است.

۱۹. همی هریک به خود ممکن بدو موجود ناممکن

همی هریک به خود پیدا بدو معدوم ناپیدا

بیت بدین گونه مبهم است: یا در آن تصحیفی رخ داده یا ناصر خسرو در سرایش آن دچار ضعف شده و سخنش معقد و نارسا مانده است. شارحان نیز بر این مطلب صحّه نهاده‌اند (ادیب پیشاوری، ۱۳۶۳: ۲۶؛ محقق، ۱۳۸۶: ۱۴).

در حال بر این بیت در این شکل شرحی نمی‌توان آورد و گویا چاره‌ای نیست جز پذیرش تصحیف یا ضعف آن. شاید می‌خواسته بگوید: همه اشیا به خود و بالذات ممکن‌اند و بدو یعنی بالله موجود؛ یعنی واجب‌اند [زیرا هر چه موجود است واجب است: یا بالذات یا بالغیر] و آنگاه «ناممکن» [برابر نه‌ممکن] یعنی برون از قید امکان و درآمده در حیّز وجوب‌اند (باید ممکن را یکسره مقابل واجب گرفته باشد؛ امری که نادرستی آن روشن است). نیز همه اشیا، پس از خلق، به خود و بالذات پیدا و آشکارند؛ اما بدو یعنی در ربط و نسبت با خرد نخستین که جای اصلی آنهاست و همه در او جای دارند، چونان درختی که در تخمی، به‌مثابه معدوم و ناپیدايند. با این همه باید اقرار کرد که این توضیح متکلفانه و در گروِ اما و اگر و حدسِ مکنونِ ضمیرِ شاعر است؛ پس اعتماد کلی را نشاید.

۲۰. چه گویی چیست این پرده بر این‌سان هر هوا برده

چو در صحرای آذرگون یکی خرگاه از مینا؟

۲۱. به خود جنبد همی، ورنی کسی می داردش جنبان؟

و یا بهر چه گردان شد بدین‌سان گرد این بالا؟

معنای این دو بیت روشن است و به شرح خاصی نیاز ندارد. آذرگون به معنی شقایق است و صحرای آذرگون یعنی صحرای پرشقایق.

۲۲. چو در تحدید جنبش را همی نقل مکان گویی

و یا گردیدن از حالی به حالی دون یا والا؟

۲۳. بیان کن حال و جایش را اگر دانی مرا ورنی

میوی اندر ره حکمت به تقلید از سر عمیا

ابیات در پرسش از معنی حرکت است و اگرچه پیش از این درباره آن سخن گفته، اینک به شکلی دیگر آن را در انداخته است.

تحدید یعنی تعریف. پیداست که خواست از جنبش نیز حرکت است. مراد ناصر خسرو این است: «حال که حرکت را در تعریف برابر با «نقل مکان» می‌گیری یا «از حالی به حالی شدن» یعنی استحالت، بگو حرکت افلاک چگونه است؟»

پاسخ این پرسش به تمامی در جستار دوم از مقالات سوم کشف‌المحجوب سجستانی آمده است. عنوان جستار این است: «در آنک حرکت نفس گردآور همه حرکات است». سجستانی در این مقال به جز دو گونه حرکت یادشده در بیت، چهار نوع حرکت دیگر می‌شمرد و می‌گوید در اشیا دیگر هر کدام نوعی از آن حرکات و در نفس هر شش حرکت موجود است: «آگاه باش کی حرکت‌ها شش است: دو حرکت از آن حرکت کون و فساد است. حرکت کون چون بودن چیزها و حرکت فساد چون تباه شدن چیزها. و دو حرکت از آن چون حرکت افزونی و حرکت کمی است و دو حرکت دیگر یکی حرکت استحالت است و یکی حرکت انتقال» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۲۹).

همه این حرکات در نفس (هم نفس نخستین و هم نفوس جزئی) گرد آمده است. وی پس از پاره‌ای توضیحات می‌گوید: «حرکت استحالت و انتقال در امهات و اجرام بود» (همان: ۳۰).

پس حرکت امهات و اجرام آسمانی و افلاک، مگر فلک اعلی، از این هر دو نوع است؛ اما باید دانست که حرکت خود فلک اعلی چون حرکتی است که به سبب نفس رخ می‌دهد و نفس گرداننده او و چون روح اوست (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۳۴)، شامل همه این حرکات و جوهر همه آنهاست: «حرکت نفس حرکتی با مراد و اختیار است... حرکت نفس گردآور همه حرکات بود و منزلت این حرکت نفس به منزلت جوهر است آن حرکات شش گانه را... پس این حرکت‌ها گرد آمده است در حرکت اختیار کی آن حرکت نفس است. درست شد کی حرکت نفس گردآور همه حرکات است» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۶۷: ۳۰ و ۳۱).

۲۴. چو نه گنبد همی گویی به برهان و قیاس آخر

چه گویی چیست از بیرون این نه گنبد خضرا؟

۲۵. اگر بیرون خلأ گویی خطا باشد که نتواند

بدو در صورت جسمی بدین سان گشته اندروا

۲۶. وگر گویی ملأ باشد روا نبود که جسمی را

نهایت نبود و غایت بسان جوهر اعلا

۲۷. چه می‌دارد بدین‌گونه معلق گوی خاکی را

میان آتش و آب و هوای تندر و نکبأ؟

این ابیات با هم است.

الف) پرسش این است که بیرون افلاک چیست؟ آیا خلأ است یا ملأ؟ پاسخ آن است: نه خلأ و نه ملأ؛ چون این هر دو از خواص مکان و مکانمندی است و بیرون فلک ربطی به مکان ندارد (هرچند استفاده از تعبیر «بیرون» خود خالی از لغزش نیست و مفید معنای مکان است): «هرکه پندارد که بیرون این فلک چیزی هست که او را مسافت است، اعی دوری و نزدیکی، غلط پندارد از بهر آنکه مسافت از اندرون فلک است... و جواهر روحانی را به مکان حاجت نیست... عالم جسمانی اندر عالم عقل است نه به روی مکان بل به روی احاطت علمی... عالم طبیعت و عالم نفس [که روح افلاک است و گرداننده آن] اندر عالم عقل است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ الف: ۴۵ و ۴۶).

ب) توضیحی دیگر را در سطور از جامع‌الحکمتین می‌توان یافت. ناصرخسرو در اینجا به برشمردن آرای برخی دانشمندان و حکیمان در باب افلاک و چگونگی ایستادن آن، برپایه قدری از علوم طبیعی که در آن عصر رایج بود و اینک آشکارا بی‌ارزش می‌نماید، می‌پردازد:

«و گروهی گفتند: نگاه‌دارنده این شکل که عالم بر آن است بر این جسم کلی، خلأست، یعنی جایی نیست بیرون از این فلک البتّه. و خلأ مر جسم را کشیده است و این جای که عالم اندر اوست مر این جسم را اندر ذات خویش کشیده است و نگاه داشته و همی‌نگذاردش کزو بیرون شود، برمثال کوزگکی که سفالگران کنند، و به زیر او سوراخ‌های تنگ بکنند بسیار، و مر آن را سرکی بسازند و چو مر آن را سر بسازند و آن کوزگک را به آب اندازند، پر آب شود. و چو انگشت بر سر او بر نهند و از آب برکشندش، هرچند که بر بنش سوراخ‌های بسیار باشد، ازو هیچ آب فرونیاید، بدانچ آن خلأ که اندر کوزه است، مر آن آب را نگاه دارد. ... پس این گروه که گفتند نظام عالم از خلأست حجّت این آوردند بر پراگنده‌ناشدن اجزاء عالم» (همان، ۱۳۶۳: ۱۲۶).

ناصر خسرو آنگاه سه قول دیگر را هم می‌آورد: قولی که بر آن است «طبیعت رطوبت است و هر چیزی را همی رطوبت فراز هم دارد»؛ قولی که می‌گوید ترکیب رطوبت و حرارت چنین می‌کند و قول برخی فیلسوفان که می‌گویند «ارادت باری است حافظ مر این چیزها را. نام آن ارادت «طبیعت» است» (همان: ۱۲۷).

سخن نهایی او در نقد و تکمیل این نظریه‌هاست:

«و اما جواب اهل تأویل - علیهم‌السلام - اندر اثبات طبیعت آن است که گفتند: طبیعت به‌مثل نایب نفس کلی است که موکل است در نگاه‌داشتن مر اقسام جسم را بر صورت‌های آن. و رد کردند قول آنها را که گفتند که طبیعت - کاو نگاه‌دارنده مصورات است - رطوبت یا حرارت است، بدانچه گفتند: حرارت و رطوبت نیز صورت‌هایند نه مصوران‌اند... و آنچه مر او را بذات خویش قیام نباشد، مر او را فعل نباشد.

«و رد کردند قول این گروه را که گفتند «نگاه‌دارنده عالم خلأست» بدانچه گفتند: مر هر مصوری را از مصورات مولودی نگاه‌دارنده‌ای است بر مصورات جسمی که همی نبینیم. پس اگر عالم را بر این جای خلأ همی نگاه دارد، و آب را بر صورت آب خلأ همی نگاه دارد، چرا هوا و آب و خاک و آتش همه همی یکی نشود و اندرین خلاف جدا به جدا ایستاده‌اند؟ و آن چوب چرا همی نریزد اگر همگی او جزو هاست و هر یکی از آن جزوها به نگاه‌داشت دیگران اولی‌تر از یار خویش نیست؟» (همان: ۱۲۹-۱۲۷).

خلاصه سخن ناصر خسرو آن است که نه خلأ و نه ملاً هیچ‌یک نتواند نگاه‌دارنده فلک باشد؛ بلکه «طبیعت به‌مثل نایب نفس کلی است که موکل است در نگاه‌داشتن مر اقسام جسم را بر صورت‌های آن» و «اجزای طبیعت در طبیعت است و طبیعت نایب نفس است و نفس نگاه‌دارنده آن و نگاه‌دارنده افلاک و نفس در عقل جای دارد».

ج) اینکه می‌گوید نمی‌تواند بیرون از فلک ملاً باشد، بدان روست که این به معنی بی‌حدبودن عالم جسمانی خواهد بود و این محال است: «دلیل بر آنکه این عالم را نهایت است، آن است که جزءهایش را نهایت است و هرچه مر جزءهای او را نهایت باشد مر کل او را نهایت باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۳۹).

د) پس پاسخ پرسش بیت آخر هم که «چه می‌دارد...؟»، «نفس» است؛ نفسی که پدیدآمده از عقل

است: «او [نفس] را جنبش بی‌نهایت است اندر تن او که فلک است و این دست‌افزار او که ستارگان‌اند، اندر هیولای چهارگانه این جنبش عظیم پیداست... تا از او پدید آمده است آنچه همی‌بینیم در عالم از آرایش‌های گوناگون» (همان، ۱۳۸۰: ۳۴) و «مر این فلک را که نفس کل را به‌جای جسم است و طبایع که به‌جای هیولاست می‌بینیم و نفس گل ناپیداست از چشم» (همان: ۳۵).

۲۸. گر اجزای جهان جمله نهی مایل بر آن جزوی

که موقوف است چون نقطه میان شکل مه‌سیما

۲۹. چرا پس چون هوا او را به قهر از سوی آب آرد

به‌ساعت باز بگریزد به‌سوی مولد و منشأ؟

۳۰. اگر زدند آخشیجان چرا هر چار پیوسته

بوند از غایت وحدت برادروار در یک جا؟

۳۱. وگر گویی که در معنی نی‌اند اضداد یک‌دیگر

تفاوت از چه‌شان آمد میان صورت و اسما؟

این ابیات با هم است. سخن ناصر خسرو در این ابیات آن است که آخشیجان ضد یکدیگرند و اگر برادروار در یک‌جا گرد می‌آیند، به قهر قوه الهی نفس است. نیز همین‌گونه است گرایش‌شان به مرکز و برگشتن اختران به گرد زمین (در تصور قدمایی) که هر دو گرایش و گردیدنی قهری است و نه طبعی. مراد وی نفی گزاره‌های دانشمندان و شبه‌دانشمندان فیزیک روزگار خویش است که علل این امور را در روابط ظاهراً طبیعی و مادی می‌جسته و به گمان خویش، توضیح این امور را بی‌نیاز از توجیحات ماورایی و الهی تلقی می‌کرده‌اند. به دو بند بعد توجه شود.

الف) مراد از «آن جزوی که موقوف است چون نقطه میان شکل مه‌سیما» خاک و زمین است.

«شکل مه‌سیما» یعنی شکل دایره‌وار و مراد از آن، شکل گرد افلاک از منظر زمینیان است.

ب) در بند ذیل نخست می‌گوید که چهار عنصر همه به مرکز گرایش دارند و اختران نیز به گرد

امهات (و زمین) می‌گردند؛ اما سرانجام می‌گوید این گرایش و گردش نه به‌طبع، که به‌قهر است:

«اکنون گوئیم که تکیه‌کردن جزوهای خاک بر یکدیگر به همه جانب‌های زمین، دلیل است بر

آنکه همه جزوهای خاک همی‌سوی مرکز حرکت کنند و شتافتن آب از بالا به نشیب که آن به

مرکز نزدیک‌تر است، دلیل است بر آنکه آب همی‌سوی مرکز عالم گراید و گرفتن هوا به گرد خاک

و آب به جملگی که آن جوهری نرم و گداخته است، دلیل است بر آنکه هوا بر مرکز عالم تکیه کرده است و اندر آمدن آتش به گرد هوا به همه روی‌های او و قبه‌گشتن او به گرد این گوهران که به مرکز پیوسته‌اند، دلیل است بر آنکه آتش نیز بر مرکز عالم تکیه کرده است. و همچنین افلاک به جملگی گرد گرفته‌اند مر این امهات را و سوی مرکز فروخمیده‌اند و همی نمایند بدین خمیدگی خویش که قصد به مرکز دارند، ولیکن این ستون‌ها که یاد کردیم، مر ایشان را بازدارنده‌اند از مرکز و چو در مرکز چیزی نیست که این گوهران از او پدید آمده‌اند و نیز مکانی نیست که اندر او بوده‌اند تا گویم که مر اصل یا جای خویش را همی جویند، پدید آمده است که این حرکات مر این گوهران را سوی مرکز به قسر است نه به طبع» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ ب: ۵۰ و ۵۱).

ج) بند بعدی توضیحی کامل‌تر است. در آن، به‌علاوه می‌گوید که حقیقت آخشيجان در جسم‌بودن موافق هم است؛ اما صورت دوم ایشان یعنی آنچه ایشان را آب و خاک و هوا و آتش می‌کند، متضاد هم است و پس آشتی آخشيجان با هم نیز به‌قهر است نه به‌طبع:

«و چو این هر چهار صورت - کز او یکی آتشی است و دیگر هوایی است و سه دیگر آبی است و چهارم خاکی است - بر جوهر جسم است و همه را قصد سوی مرکز است و بازدارنده مر ایشان را از نزدیک شدن به مرکز عالم این صورتهاست، این حال دلیل است بر آنکه این صورته‌ها مر ایشان را به‌قهر حاصل شده است نه به‌طبع، ازبهر آنکه بر این صورته‌ها از قصد خویش بازمانده‌اند. پس ظاهر کردیم که میل هوا سوی مرکز است نه سوی حاشیت عالم، و آتشی و هوایی و آبی و خاکی مر هیولی را صورته‌های دوم‌اند و صورت نخستین مر او را جسمی است... و چو جسم از صورتی به صورتی دیگر شود، حرکت او نیز از حالی به حالی شود؛ چنانکه ظاهر است که چو جزوی از هوا به صورت آب شود، در وقت از هوا جدا شود و بر زمین آید و از آب آنچه به صورت هوا شود، در وقت از آب جدا شود و اندر حیّز هوا ایستد. و چو جملگی اجسام عالم سوی مرکز میل دارند - با آنکه مر ایشان را خواستی نیست - و به جانب‌های دیگر که راه ایشان از آن سوها گشاده است همی میل نکنند، این حال دلیل است بر آنکه میل ایشان بر این یک جانب به قهر است، به قهر قاهری. ... و چو جسم مطلق بدین صورته‌ها به چهار فرقت شدند و از یکدیگر جدا ماندند و با آنکه به جنس یکی بودند، به‌سبب این صورته‌ها دشمنان یکدیگر گشتند، این حال دلیل است بر آنکه این صورته‌ها مر ایشان را قاهری داده است، ازبهر آنکه جسم یک جوهر است

و روا نیست که چیزی ضدّ خویش شود به طبع خویش. و چو از جسم بعضی صورت آتش یافت و بعضی صورت آب یافت - چنین که پیداست - چنان همی‌نماید که از جسم بعضی دشمن بعضی گشته است، و محال باشد که جز به قهر قاهری بعضی از چیز ضدّ بعضی شود» (همان: ۵۳ و ۵۴). پس به‌نثرآمده و حاصل ابیات این است: اگر همه اجزای جهان را مایل به‌سوی خاک می‌انگاری و می‌دانی، پس بگو چرا برای نمونه، وقتی هوا جزوی را به‌قهر ازسوی آب برون می‌آرد و مثلاً به بخار بدل می‌کند، این جزو دوباره به‌سوی مولد و منشأ خود که آب است، می‌گریزد (و هم از اینگونه هوا به‌سوی هوا و آتش به‌سوی آتش می‌گریزد) و هیچ‌یک به‌سوی خاک که مرکزی است که بدان مایل‌اند، نمی‌گریزند؟ باری اگر آخشيجان ضد هم‌اند، چرا پیوستگی دارند و برادروار در کنار هم می‌نشینند و اگر درحقیقت ضد هم نیستند، پس این تفاوت در صورت و اسم و سپس در کنش و روش آنها از چیست؟ پاسخ این است: آخشيجان در حقیقت جسم متحدند و صورت اولیّه همه آنها جسم است و آشتی آنها از این است؛ اما در صورت دوم خود با هم متفاوت و متضادند و گریزشان از هم از این است؛ نیز چون صورت دوم در دنیا غلبه و ظهور دارد، پس گرایش‌شان به مرکز هم قهری است به قهر قاهری لایزال.

۳۲. از اول هستی خود را نکو بشناس و آنگاهی

عنان برتاب از این گردون و زین بازیچه غبرا

۳۳. تو اسرار الهی را کجا دانی؟ که تا در تو

بود ابلیس با آدم کشیده تیغ در هیجا

۳۴. تو از معنی همان بینی که در بستان جان‌پرور

ز شکل و رنگ گل بیند دو چشم مرد ناینا

معنای این ابیات روشن و مشهور است و به توضیح تخصصی نیازی ندارد.

۳- نتیجه‌گیری

روش درست برای شرح سروده‌های حکمی ناصرخسرو استفاده از دیگر آثار حکمی اوست که در آنها به‌تفصیل به بیان دیدگاه‌های خود پرداخته است. قصیده نخست دیوان او به‌واقع خلاصه‌ای از برخی مهم‌ترین مسائل فکری اوست که چندی را در قالب پرسشی که پاسخی ضمنی با خود دارد

و برخی را به روشنی و اخبار بازگو کرده است. زبان او در این چکامه خالی از لغزش نیست؛ اما در کل مدخلی مناسب برای شناخت جهان‌شناسی وی و دیگر حکیمان شیعی و اسماعیلی است. تأکید بر مفاهیمی مانند وحدت محض و تفاوت آن با وحدت متکثر، جایگاه عقل اول و ربط آن با کلمه امر از سویی و زمان از سوی دیگر، ربط نفس و فلک و حرکت، تمسک به تمثیل عدد و واحد برای نشان دادن ربط آفریدگار و جهان، پرسش از معنای عدم و هیچیز، پرسش از ماهیت و کنش آخشیجان و تأکید بر جایگاه امام زمان در رهایی مردمان از تخته‌بند مکان و زمان، از مهم‌ترین سخنان ناصر خسرو در این چکامه است. این مسائل و مفاهیم، به اقتضای زبان شعر، به‌اجمال و اشاره‌وار بیان و طرح شده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۱۳۶۷). کشف‌المحجوب، به تصحیح هنری کربن، تهران: کتابخانه طهوری با همکاری انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، چاپ سوم.
- ۳- ----- (۲۰۰۰ م). کتاب‌الافتخار، به تحقیق اسماعیل قربان حسین پونا والا، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- ۴- ادیب پیشاوری (۱۳۶۳). شرح مشکلات دیوان ناصر خسرو (نقد حاضر در تصحیح دیوان ناصر)، به اهتمام جمشید سروشیار، اصفهان: سهروردی.
- ۵- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار (ج ۳)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، چاپ سوم.
- ۶- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۷- رازی شیرازی، جمال‌الدین محمد بن حسین [به‌اشتباه: سید مرتضی حسنی رازی] (۱۳۶۴). تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۸- شیخ صدوق (ابن بابویه قمی)، محمد بن علی (۱۳۸۹). التوحید، همراه با ترجمه و توضیح یعقوب جعفری، قم: کوثر.
- ۹- کرمانی، داعی احمد حمیدالدین (۱۹۸۳ م). راحة العقل، به تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.

- ۱۰- کتوری لکنهوی، سید حامدحسین (۱۴۰۴ ق). *عبقات الانوار فی امامة ائمة الاطهار* (ج ۱۷)، به تحقیق غلامرضا بروجردی، قم: مدرسه امام مهدی (عج).
- ۱۱- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار* (ج ۵۴)، به تصحیح محمدباقر محمودی و دیگران، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۱۲- محقق، مهدی (۱۳۸۶). *شرح بزرگ دیوان ناصرخسرو* (ج ۱)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۳- محمدی، محمدحسین؛ برزگر خالقی، محمدرضا (۱۳۸۳). *شرح دیوان اشعار حکیم ناصرخسرو قبادیانی* (ج ۱)، تهران: زوار.
- ۱۴- ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۳۵). *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی زوار.
- ۱۵- ----- (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، به تصحیح محمد معین و هنری کرین، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- ۱۶- ----- (۱۳۷۸). *دیوان اشعار*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چاپ پنجم.
- ۱۷- ----- (۱۳۸۰). *گشایش و ره‌ایش*، به تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: اساطیر.
- ۱۸- ----- (۱۳۸۲). *وجه دین*، تهران: اساطیر، چاپ چهارم.
- ۱۹- ----- (۱۳۸۴ الف). *خوان الانخوان*، به تصحیح علی‌اکبر قویم، تهران: اساطیر (چاپ افست براساس: تهران، انتشارات کتابخانه بارانی، ۱۳۳۸).
- ۲۰- ----- (۱۳۸۴ ب). *زاد المسافر*، به تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.