

# تأویلات کلامی و فلسفی «کلمه» از دیدگاه ناصر خسرو

مهدی محبتی (استادیار دانشگاه زنجان)

## مقدمه

نگرش ناصر خسرو به زبان و رابطه آن با هستی و انسان یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین زمینه‌ها در کلیت دستگاه ادراکی و ادبی اوست. در همین زمینه است که ناصر خسرو بینش خود را درباره جهان و انسان و رابطه این دو با هنر کلامی نشان می‌دهد و نقش زبان در جایگاه وجودی انسان را در جهان و در پیشگاه باری تعالی بیان می‌کند و پندارهایی را که با گسستگی این سه در اذهان شکل گرفته است می‌زداید و، با تکیه بر سنت متفکران پیشین اسماعیلی، طرحی نو درمی‌اندازد.

تأمل در آثار ناصر خسرو به روشنی نشان می‌دهد که وی با افکار دینی و بعضاً فلسفی پیش از خود، به‌ویژه از طریق آثار داعیان بزرگی چون ابوحاتم رازی، ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و المؤید فی‌الدین شیرازی، آشنا بوده است. وی حاصل این مطالعات را با یافته‌ها و دریافته‌های خود درمی‌آمیخته سپس همه را در نظامی نو، به نظم یا نثر، بیان می‌کرده است. در واقع، موضع‌گیری خاص او در رویکرد به زبان بود که رهیافت‌های نوی را در فرهنگ و زبان فارسی پی‌ریخت و به دنبال خود موج‌هایی بلند و فراگیر در تحلیل سخن پدید آورد و بر بیشتر متفکران مسلمان به‌ویژه فارسی‌زبان اثر عمیقی برجای نهاد.

در بسیاری موارد، این شیوه تازه درک و تحلیل سخن حاصل جمع سه جریان مهم فکری و فرهنگی بود که در ناصر خسرو فراهم آمده بود: باورهای کلامی اسلامی

برگرفته از قرآن و احادیث و اخبار و تفاسیر؛ اصول و مبانی تفکرات فلسفی فیلسوفان یونان و روم مانند افلاطون و ارسطو و به‌ویژه فلوطین و نوافلاطونیان؛ گفته‌ها و آثار متفکران اسماعیلی از آغاز تا عصر او.

انعکاس این شیوه نو در آثار منظوم و منثور ناصر خسرو، در نقد و ادب ایرانی-اسلامی، سرآغاز جریانی تازه شد. در این شیوه، سخن از صورت انبوه عبارات و اصطلاحات پراکنده بیرون می‌آید و در رابطه مستقیم و یکپارچه با جهان‌بینی و انسان‌شناسی و خداشناسی قرار می‌گیرد و مثلی را بنیاد می‌افکند که اضلاع آن به هم پیوسته‌اند.

در این مثلث، سخن صرفاً در ظرف حروف و کلمات جا نمی‌گیرد بلکه قلمرو معنایی بس عمیق‌تر و وسیع‌تری پیدا می‌کند و از امکانات نشانه‌ای و دلالتی بس نیرومندتر و رساتری برخوردار می‌شود و نیروی نطق آدمی، در درون، و ظهور آن از طریق زبان، در بیرون، تنها یکی از ابزارهای نشانه‌ای آن می‌گردد. در این نظام نیرومند فکری است که، برای نخستین بار در فرهنگ ایرانی-اسلامی، سخن به تنهایی و مستقل پدید نمی‌آید و معنا نمی‌یابد بلکه در هَرَمِ ابداعی-انبعاثی مستحکمی شکل می‌گیرد که باری (مُبدِعِ محض) در رأس آن است و جهان و انسان (انبعاث) در قاعده آن جای دارند.

اسماعیلیه و ناصر خسرو، با تکیه بر دستگاه فلسفی یونان و آموزه‌های قرآن و حدیث، نخستین طرح مبنادار و معنادار سخن را با تکیه بر دو بُعد امر و خلق یا ابداع و انبعاث (= تولید) پی می‌ریزند و کلام نَفْسِی (در حق) و کلام لَفْظِی (در انسان) را از آشفتگی و رهاشدگی بیرون می‌آورند و وجود ذهنی و عینی را متمم و مکمل یکدیگر می‌سازند، به گونه‌ای که باری و جهان و انسان بی وجود سخن معنا پیدا نمی‌کنند و سخن نیز بی وجود باری و جهان و انسان تکوین نمی‌یابد.

در این نظریه، خداوند - که غالباً به نام‌های ایزد یا باری از او تعبیر می‌شود - از طریق تعقل محض در خویش کلمه را می‌آفریند و در هستی نمودی همذات کلمه می‌یابد، چندان که بی کلمه باری نیست و بدون باری کلمه وجود نخواهد داشت و کلمه، که در این کارکرد دیگر صرفاً قول و حرف نیست، وجودی است که، در بسطی تدریجی با دو نوع آفرینش ابداعی و خلقی، ابتدا عقل و در پی آن نفس را پدید می‌آورد.

در این دیدگاه، عقل مساوی است با قلم و نفس مساوی است با لوح؛ و همچنان که تا

قلم نباشد معنا و مفهومی بر لوح ثبت نمی‌شود، تا عقل هم که نخستین ذات کلمه است نباشد، نفس که سرآغاز پیدایش وجود طبیعی است جان و جایی نخواهد داشت. همچنین همان‌گونه که تا لوح نباشد، ماهیت و مفهوم قلم جایی ندارد که خود را هویدا سازد، تا نفس هم نباشد عقل مجالی برای ظهور نخواهد یافت.

حاصل کارکرد هماهنگ عقل و نفس (از طریق فیض کلمه در عقل و فیض عقل در نفس) پیدایش مراتب هستی است که مظهر کلمه باری است و از آن در قرآن کریم با تعبیر رمزی کُنْ یاد شده است. کُنْ، در این دیدگاه، مَطْهَر و مُطْهَرِ عَالَمِ ابداع یا امر است که بی‌چون و چراست و جز برای خواص گشودنی و دیدنی نیست همان‌گونه که حقیقت ابداع هنری و شعری جز برای خواص تفسیر کردنی نیست؛ و فیکون مظهر عالم خلق است که فهمیدنی و قابل تفسیر است همان‌گونه که مکتوب قابل رؤیت و تفسیر است. از منظری دیگر، انسان نیز، در جریان آفرینش نطق در دو ساحت نوشتار و گفتار، سرشت و هیئتی خداگونه دارد و پیدایش نطق در او محاکات باری است در افاضه به قلم و لوح. ضمناً انسان به‌ویژه خرد او ناب‌ترین و بهترین کلمه‌ای است که حق در هر دو عالم آفریده است.

بدین‌سان، عمل نوشتن از این دیدگاه بسی فراتر از ساز و کار جسمانی - عقلانی محض است. نطق و تعقل آدمی و ظهور آن در نوشتار و گفتار به‌ویژه در خلق آثار هنری و ادبی نوعی تأله محض است که هم بنیادش خاستگاهی ایزدی دارد و هم کارکرد و کاربردش باید در جهت گسترش دانایی و توانایی محض (= خداوند) باشد.

در حقیقت، سه ضلع مثلث کلمه - و در نوع عالی و متعالی آن، سخن به‌ویژه اثر ادبی - خدا و جهان و انسان که، با دو کارکرد ظاهراً متفاوت اما باطناً یکسان، کلام نفسی (برای باری) و کلام لفظی (برای انسان) را پی می‌ریزد.

جهان حاصل تعقل باری است، و انسان نتیجه تعقل جهان، و خرد حاصل تعقل انسان. جهان از باری آغاز می‌گردد و در هیئت خرد به‌ویژه خرد انسانی به باری بر می‌گردد. بر این مبنای هرگونه کارکرد و کاربردی که سخن جز در تحکیم و گسترش این مثلث بیابد انحرافی و غیراصولی است که نیروی رشد و پرورش و شناخت را از موجودات و نوع اکمل آنها یعنی انسان می‌ستاند.

مدح نالایقان، سرودن غزل در وصفِ جسمِ بارگان، و سخن‌فروشی، همه، از آن جهت ناپسندند که در این مثلث جایگاهی ندارند. آن که هستی را نوشته ایزد نمی‌بیند یا از طریق کلمات او (افلاک و موالید از یک سو و انبیا و امامان از دیگر سو) راه به او نمی‌برد و یا خردِ خویش را مصروف لهُو و بازی می‌دارد از درک حقیقت سخن باری و دریافت سخن حقّ او دور می‌ماند. خدا و جهان و خرد (عصاره آدمی)، هماهنگ در تأویل و تعبیر و تفسیر این مثلث می‌کوشند. تدوین این دستگاهِ فکری سازوار و پیچیده در پیش اسماعیلیه از آن داعیان بزرگ ایرانی است. (← دفتری ۱۳۸۰، ص ۱۰۸)

ناصر خسرو نیز از همین دسته متفکران است که این دریافت را در مواضع متعددی از آثار خویش به رمز و تصریح بازگفته است و گاه، از سنت اسلامی (قرآن و احادیث و اخبار) و شیوه تفکر یونانی (افلاطون و ارسطو و فلوطین و دیگران)، بر آن شواهد متعدّد آورده است. وی، در آثار منثور خود، این دیدگاه را مشروح‌تر و ساده‌تر و منظم‌تر و، در آثار منظوم خود، پراکنده و موجز بیان کرده اما اشعار او نیز، همچون آثار منثور، حامل سخنان منطقی و عقلانی است. شعریت او اصل و اساس دریافت‌هایش را چندان زیر نفوذ خود درنیآورده، به خلاف، بار عقلانی تقریباً در همه جا بر کلام منظوم چیرگی یافته است. بدین سان، شعر او همچون نثرش بیانگر اعتقادات اوست.

ناصر خسرو واژه‌هایی چون کلمه، سخن، قول، نطق و امثال آنها را غالباً به جای هم به کار می‌برد هرچند هر یک از این الفاظ، در ذهن و زبان او، بار معنایی خاص خود دارد و او کوشیده است تا، در این حوزه، مرزهای معنایی را مشخص سازد و تعریف‌های دقیق و گاه عمیقی از آنها به دست دهد. مع الوصف، در مجموعه کلام او غالباً واژه‌های سخن، کلمه، نطق، و گاه خرد کارکرد معنایی یکسان و همسویی دارند و توان گفت مظهر حقیقت واحدند. اکنون، با این تمهید، به بیان ارکان نظریه ناصر خسرو می‌پردازیم که در مفهوم و مصداق از هم جدا نیستند و، هماهنگ، تثلیث معنوی و معقولی را پدید می‌آورند و، در نهایت، مفهوم کلام را در حق و خلق بیان می‌کنند.

### کلمه و باری (خالق)

درک حقیقت کلمه و نسبت آن با باری شاید دشوارترین و در عین حال گیراترین مسئله از

مسائلی باشد که در مجموعه آثار حکیم ناصر خسرو به آنها پرداخته شده است. فهم دقیق و درست این نسبت و بیان آن راهگشای بسیاری از مسائلی است که او در این باب مطرح کرده است.

کلمه در دستگاه مفهومی ناصر خسرو ذاتاً از باری جدا نیست هرچند به رتبه متأخر از آن است. حقیقت کلمه چیزی جز ظهور خداوند نیست که با ابداع او مقدمه انبعاث خلق را فراهم می‌آورد. با کلمه است که نخستین جلوه‌های ظهور باری آغاز می‌گردد و در نهایت، همه هستی را در قالب یک کلمه نمایان می‌سازد. کلمه بی هیچ میانجی از باری به صورت ابداع برمی‌آید و، با وجود خود، عقل کل و اول را که سرمایه همه هست‌هاست پدیدار می‌کند. میان خداوند و کلمه هیچ واسطه‌ای نیست؛ چون اگر جز این می‌بود ازلیت خداوندی خدشه‌دار می‌گردید.

کلمه و خداوند پرده‌بردار ابعاد و زوایای وجودی یکدیگرند، چون

فرمان باری سبحانه، که هستی‌ها همه زیر اوست، یک سخن بود و آن کلمه باری بود چنانکه شرح آن گفتیم. و او به‌هست‌آورده هویت باری است نه از چیزی. و هست نخستین وی باشد؛ و چون نخستین هست او باشد، باری سبحانه از هست و نه‌هست برتر است. خردمند داند که میان کلمه و هویت باری سبحانه میانجی نباشد، از بهر آنکه [او] خود میانجی نخستین است و اگر در بود آوردن او میانجی بودی او خود [میانجی] نخستین نبود و نخستین هست نبود. پس کلمه بی میانجی به هست آمد. (رهاش و گشایش، ص ۵۰-۵۱)

علت همه بودها کلمه باری - سبحانه - است و آن کلمه یکی است و معلول او به حقیقت، بی هیچ میانجی. (خوان‌خوان، ص ۸۹)

اتفاق است میان دانایان که همه بودن‌ها از کُن پیدا شدست پیش از آنکه کاف به نون رسید و عقل رسید و عقل کافی است هرچه را زیر اوست و زیرسوی عقل هیچ چیز نیست. (همان، ص ۱۹۲)

همین خلق بی میانجی کلمه او را علت همه علت‌ها در هستی می‌سازد؛ و از آنجا که کلمه در حقیقت خود چیزی جز باری نیست، در حقیقت این باری است که علت‌های هستی است. (← همان، ص ۸۹)

در این نگاه، کلمه کارکردی دوگانه دارد: در رابطه با خود باری علت همه اشیاست، چون تمام‌ترین و بسیط‌ترین حقیقت است؛ و در رابطه با ظهور باری (= موجودات)

معلولِ آن عَدَّتِ اولی است. بنابراین، کلمه هم عَدَّت است و هم معلول. همین جایگاه دوگانه است که کلمه را تمام‌ترین حقیقت هستی می‌سازد.

### کلمه و عقل

کلمه ظهور و حقیقت خود را ابتدا در عقل می‌یابد سپس در نفس (راحة العقل، ص ۲۰۷)؛ چون عقل اولین میانجی میان باری و پدیده‌هاست. در این نگاه، بین حقیقتِ عقل و حقیقتِ کلمه هیچ تفاوتی نیست. عقل و کلمه جز ظهورِ حقیقتِ باری در رابطه با بُعد خلق و خلاقیتِ خداوندی نیستند. عقل، نسبت به آنچه که رو به خلق دارد، عَدَّت تام است و، نسبت به باری، معلولِ اوّل بی میانجی؛ از این رو بسیط‌ترین هستی نیز هست. تفاوت عقل و کلمه در رابطه با خداوند و هستی در حکم تفاوت سفید و سفیدی است. همان‌گونه که در خارج از ذهن سفید و سپیدی از یکدیگر جدا نیستند و سفید همه جا وجود و ماهیت خود را از سپیدی می‌گیرد به گونه‌ای که بدون این آن هم نیست، میان عقل و کلمه نیز تفاوتی نیست؛ چنان‌که میان وحدت و واحد تمایزی نیست:

فرق میان کلمه و عقل جز آن است که در محسوسات یک از دگر جدااند و در گفتار دواند به [= برای] نزدیک گردانیدن و هم. چون سیاهی است و سیاه؛ که سیاهی را آن وقت دریابند که در سیاه نگرند؛ و، هرچند که سیاهی در ذاتِ سیاه موجود است، خردمند داند که سیاه نام سیاه به سیاهی یافته است نه به چیزی دیگر. و هر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند؛ و وحدت یکی [به یای مصدری] باشد و واحد یکی [به یای وحدت]؛ هرچند یکی [به یای وحدت] را پیدا شدن از یکی [به یای مصدری] است، خردمند داند که یکی [= واحد] مر این نام را سزاوار بدان گشت که یکی [= وحدت] در اوست. (رهایش و گشایش، ص ۵۲)

این اتحاد وجودی کلمه و عقل، که ظهور ابداعی باری است<sup>۱</sup>، مستلزم آن است که در

۱) ابداع در فرهنگ اسماعیلی نظیر فیض در فرهنگ نوافلاطونی است. بیشتر اسماعیلیه به ابداع حق معتقدند نه به فیض. به‌ویژه کرمانی در راحة العقل (ص ۱۷۱-۱۷۳) به‌صراحت همین نظر را بیان می‌کند. خواه‌نصیر هم در تصورات (ص ۱۸) می‌نویسد: «ابداع یعنی عقلانی که بی‌توسط از امر در وجود آمد و اختراع یعنی روحانی و جسمانی که به‌توسط عقل و نفس از امر در وجود آمد». اخوان الصفا؛ به تبع فلوطین، قابل به فیض اند (← رسائل، ج ۳، ص ۱۸۵) در اینکه آیا اخوان الصفا اسماعیلی‌اند یا نه سخنان بسیار گفته‌اند. نظر غالب محققان بر آن است که این گروه روشنفکران شیعه‌مذهب اسماعیلی بوده‌اند، هرچند وجود برخی نشانه‌ها در متنِ رسائل پذیرش این باور

هستی میان کلمه و عقل هیچ‌گونه جدایی نباشد. کلمه، چون با ذات باری یگانه است، علتِ پیدایش نخستین جلوهٔ حق یعنی عقل می‌گردد. بنابراین، کلمه علتِ تامهٔ عقل است و عقل معلول کلمه. عقل هم، با یگانگی با ذات کلمه، علتِ پیدایش نفس و هستی می‌گردد. بنابراین، عقل علتِ تامِ هست‌هاست و هست‌ها معلولِ عقل. بر همین اساس، میان علت و معلول در واقع هیچ جدایی نیست، چنان‌که همین عقل - کلمه، که از آن به صورت رمزی کن یاد می‌شود، یگانه موجودی است که توانِ درک و تحملِ خطابِ باری را دارد و خود هم خطاب است و هم مخاطب:

ایزد تعالی وصف کرد امر خویش را که بدان آفرید همهٔ مبدعات و مخلوقات به کلمهٔ کن. و این خطاب به خدای است و خطاب را جوهر خطاب‌پذیر واجب آید و محال باشد که ایزد تعالی خطاب کند با چیزی که آن خطاب ایزد نداند. آن جوهر خطاب‌شناس عقل است که توانای پذیرفتن امر باری است. (خوان اخوان، ص ۹۳؛ نیز کتاب الاضمار، ص ۳۴-۳۵؛ تصوّرات، ص ۱۵-۱۷)

این تقدّم علی و رُتبی کلمه برای آن است که، در نگاه ناصر خسرو، وجود ذهنی در ذات و حقیقت بر وجود عینی تقدّم و برتری دارد. خداوند از طریق همین وجود ذهنی کسب هویت می‌کند و آرام آرام از طریق وجود عینی (موجودات) ظهور می‌یابد. در این نگاه، هستی و باری از طریق وجود ذهنی، برای جهانیان و در رأس همهٔ آنها آدمیان، معنا و تحقق می‌یابند و کلمه و عقل ابزارِ تحققِ این وجود ذهنی و سپس وجود عینی‌اند. حکیم در این باب تمثیل پر معنایی می‌آورد:

کردار فرود گفتار است و فرمان گفتار از فرمان کردار برتر است؛ از بهر آنکه ما، در ظاهر حال، همی ببینیم که مردی گوید: [مرا کوشکی بکنید. = برایم کوشکی بسازید] بدین یک گفتار او، صد کارکن و پیشه‌ور چون خشت‌زن و گل‌کار و دروگر و آهنگر به کار اندر آیند. پس گوییم: این فرمان، که عالم بدان کارکن گشت، از باری سبحانه گفتار بود؛ و گفتار، هرچند کمتر [= کمتر است] از فرمانده، بر روانی فرمان بیشتر دلیل‌کنند؛ و کمتر از یکی در شمار نیست [= در اعداد، عددی کمتر از ۱ نداریم] پس گوییم آن گفتار از باری سبحانه یک سخن بود و یک

→ را مشکل می‌سازد از جمله استهزای مستبعه از جانب آنان (برای نمونه، ج ۳، ص ۱۸۰ و ۱۸۱). بعید می‌نماید که اسماعیلی در باب مذهب خود چنین سخن بگوید. برای رفع تعارض باید گفت که این پاره‌ها از رسائل را اسماعیلی نوشته است و یا دخل و تصرفی در متن شده است. عبدالرحمن بدوی از جمله کسانی است که بر اسماعیلی نبودن اخوان الصفا سخت اصرار دارد. (بدوی ۱۹۹۷، ص ۹۷۹-۹۸۱)

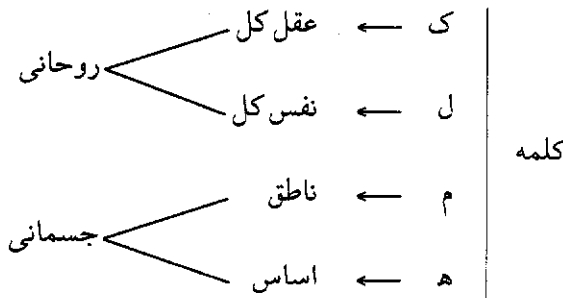
سخن را به تازی کلمه گویند و ایزد تعالیٰ مر آن کلمه را کن خواند. پس گفتیم که گفتار باری بدین روی [سبب] بودش عالم بود و این بیانی روشن است [هرچند] درک و شرح مفهوم کلمه دشوار است. (رهایش و گشایش، ص ۵۰)

خواجه نصیر هم در توضیح این رابطه به کوتاهی می‌گوید: «تصوّر ماست که موجب فعل ما می‌شود». (تصوّرات، ص ۱۷)

پس، در حقیقت، هستی چیزی نیست جز یک کلمه - کلمه‌ای که ذات باری در یک آن و یک بار بدان هستی بخشیده است و هستی خود را هم بدان سبب نمودار ساخته است. از دل این کلمه، که واحد و بسیط است، بی‌نهایت کلمه و کلام پیدا می‌گردد. همه اشیا و آفریده‌ها، در واقع، ظهور تدریجی همین کلمه است که خود مادر همه کلمات است. سنگ و گیاه و حیوان و، در رأس همه، انسان امتداد همین کلمه است. این کلمه مجموع آن کلمات را می‌آفریند و، از دیگر سو، جمع نهائی آن کلمات نیز همین کلمه را پیدا می‌سازد. کلمات باری و عقل و هستی فقط در نام از هم جدایند و «ز بهر نزدیک گردانیدن و هم». (روشنائی نامه، ص ۴۳-۴۷)<sup>۲</sup>

### کلمه و لوح و قلم

این تمامیت وجود، که از آن به عقل کل تعبیر می‌شود، چیزی جز حقیقت کلام خداوندی نیست که در دو بعد جسمانی و روحانی - به سان انسان - پدیدار گردیده است. هیچ چیز در عالم نیست که در یکی از این دو صورت خود را نشان ندهد از عقول گرفته تا جماد (- خوان اخوان، ص ۱۹۳). این آمیختگی ژرف در ظاهر نمادین اجزای کلمه هم نمایان است:



(۲) در این صفحات روشنائی نامه، بحث بسیار مفصل و ممتعی در باب یگانگی عقل و کلمه آمده است.



این ارکان، هرچند به ظاهر از هم جدایند در حقیقت، جز وحدتی ژرف و توحیدی معنوی را بازنمی تابانند - توحیدی که، در آن، دو امر روحانی (عقل و نفس) با دو مظهر تجسد آنها هستی را به سوی کمال معنوی سوق می دهند. (همان، ص ۹۴ و ۱۹۱)

ناصر خسرو به مدد اصطلاحات دینی و قرآنی و با استفاده وسیع از میراث بزرگان فاطمی پیش از خود، استدلال‌های دیگری برای این هماهنگی باری و کلمه اقامه می کند و مثال‌های متعدّد می آورد تا تقدّم رُتبی عقل و نفس و آفرینش را در رابطه با باری روشن تر و رساتر مطرح سازد.

سجستانی هم، در کشف المحجوب، به بیان این هماهنگی می پردازد و رابطه عقل کل و نفس را با ذهن و جسم آدمی می سنجد. از نظر او نیز، ذهن، به سان عقل، امری است ابداعی و نفس، همانند جسم، امری است انبعائی. همان گونه که سخن مصداق وجودی خود را در نفس کلی و طبیعت نمودار می سازد و بیانگر ذات باری می شود و همان طور که از کلمه بی نهایت کلمات پدید می آید، از عقل هم بی نهایت نیروی تولید پدیدار می گردد. اما این دوگانگی هیچ گاه به دوگانگی نمی گراید و جز با هم تمام نمی گردد.

(← کشف المحجوب، ص ۱۷-۱۸)

بر همین اساس، نهایت کمال هر موجودی دریافت این یگانگی مظاهر روحانی و جسمانی است. هر چه موجودی از مواهب ایزدی بهره مندتر باشد بیشتر و بهتر قادر به درک این یگانگی و تحوّل آن است. در واقع، غایت نفس ناطقه نیز، در درون آدمی، جز درک و بیان پیراسته این مراتب معنوی نیست (← خوان سخوان، ص ۳۶۰). هرچند، در نهایت امر، این دو ساحت وجود (عالم صغیر و عالم کبیر) تفاوت و تباین ماهوی ندارند و هر کدام در پی گسترش معانی وجودی یکدیگرند. آنچه هست این واقعیت است که هیچ کس و هیچ چیز همه «نوشته الهی را، که آفرینش است، تمام برنخوانده است» و برنخواهد خواند. (← زاد المسافرین، ص ۲۱۷)

نفس را منزلت لوح است. و چون نفس را منزلت لوح است، عقل را منزلت قلم باشد که قلم بر لوح مطلق باشد، چنانکه عقل بر نفس مطلق است. و، از بهر آن، رسول ص مر عقل کلی را قلم خدای گفته است که آنچه در ضمیر نویسنده باشد نخست به قلم رسد آنکه از قلم به لوح رسد و نخست جز به لوح پدید نیاید. و این عالم خویش به مثل کتابی است نوشته خدای تعالی و،

چنانکه عقلی کلی مر نفس کلی را به منزلتِ قلم است مر لوح را و صورت‌های عقلی اندر نفس از عقل پدید آمده است، نیز نفس کلی قلم است مر هیولتی را و صورت‌های جسمی بر این جوهر از قلم نفس کلی پدید آمده است. و این، به‌مثال، خطِ خدای است بر این لوح که جوهرِ جسم است به چندین هزار اشکالِ مختلف. («رسالة حکمتی» در دیوان ناصر خسرو، ص ۵۶۶-۵۶۷)

سجستانی در کتاب الافتخار هم به دقت و تفصیل این رابطه را باز و مسئله را به صورت از دواج عقل و نفس (= قلم و لوح) طرح کرده بود که باری «بالعقلِ عَقَلَ اللهُ الخَلْقَ حَتَّى لَمْ تَزَلْ عنه و بالنفیس تَنَفَّسَتْ حَتَّى بَلَغَتْ مَبْلَغَهَا و مقصودها». در نگاه سجستانی، با عقل و نفس یا قلم و لوح است که نوشته‌های باری به دو صورت - پیوسته و گسسته - پدیدار می‌شود:

از قلم صورت‌های متباین وجود به صورتی گسسته ظاهر می‌گردد. اما، در لوح، این صورت‌ها به هم می‌پیوندند و حقیقت ترکیبی و ترکیب حقیقی خویش را می‌یابد. (← کتاب الافتخار، ص ۳۹-۴۲)

وی در جای دیگر می‌نویسد:

عقل را از آن جهت به قلم مانند می‌سازند که با قلم نقش‌های خلقت از ابتدا تا انتها ظاهر می‌شود. از عقل است که تأیید و توفیق در جان‌های پاک می‌جوشد چنانکه با قلم است که حروف جامعه در کلام سرازیر می‌گردد. (تحفة المستجیبین، ص ۲۶)

داعی الدعاة مؤیدالدین شیرازی هم در یکی از مجالس خود به صراحت این رابطه را چنین بیان کرده است:

لوح را از آن جهت لوح می‌گویند که آثار نوشته‌ها را در خویش آشکار می‌سازد. لوح محفوظِ خداوندی هم یعنی همان ظرفی که حق سبحانه همه آفریده‌ها را، از آغاز تا انجام دنیا تا برپائی قیامت، در آن گنجانده است. همه آنچه که آرام آرام و روز به روز جامه وجود می‌پوشد از آثار نوشته‌های الهی است که از لوح محفوظش پیدا می‌شود، چنان که از نقش قلم او تمام نقش‌ها و نوشتارهای خلقت خدا برای دنیائی دیگر هویدا می‌گردد. لوح محفوظ چونان خاک است و آفریده‌های دنیا کشت آن‌چنان که قرآن زمینه است و آفریده‌های آن‌جهانی کشت آن. (المجالس المؤیّده، ص ۸۲)

کرمانی هم عین همین تعبیرات را می‌آورد و عقل را روح نفس و نفس را پیکر عقل

می‌نامد (کتاب الزیاض، ص ۶۴-۶۵)<sup>۳</sup>. بر پایه این تمثیل‌ها، عقل به منزلت قلم و نفس به منزلت لوح است. همان‌گونه که محتوای ذهنی نویسنده جز از طریق قلم هویدا نمی‌گردد، علت اصلی وجود هم جز عقل نمی‌تواند بود. اما همچنان که قلم تا لوحی نیابد که آنچه در درون دارد بر آن ریزد جلوه‌ای ندارد، عقل هم، که اولین ابداع یا فیض وجود حق است، به جز از طریق نفس قادر به نشان دادن خود نیست. وقتی باری (کلمه) در عقل (قلم) هویدا شد و عقل از طریق نفس (لوح) خود را ظاهر ساخت، نفس هم بی‌نهایت هیولنی (جوهری بسیط و پذیرای صورت) را ظاهر می‌سازد و هیولنی هم سبب می‌گردد که تمام صور هستی وجود خود را پیدا سازند. («رساله حکمتی» در دیوان ناصر خسرو، ص ۵۷۸)

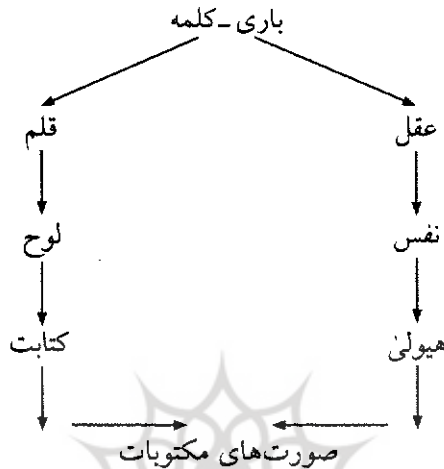
ناصر خسرو، در جای دیگر، روشن‌تر و صریح‌تر پرده از این رابطه برمی‌دارد بدین

شرح:

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 کن گفتند. و معنی این قول آن بود که باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد. و این، به مثل، سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هرچه اندر اوست از آن دو حرف پدید آمد؛ چنانکه خدای گفت، قوله إِنْما قَوْلنا لِشِئِ إذا أَرَدناهُ أَنْ نَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ [نحل ۱۶: ۴۰] و نفس کلی از عقل کلی به قوت امر باری سبحانه منبث شد و گفتند کاف به مثل عقل کلی بود، و نون به مثل نفس کلی آمد مربودش عالم را. و دلیل بر درستی این معنی دعوی از شخص مردم [= انسان] گرفتند که اندر او نفس سخن و عقل ممیز حاصل شد و، چون امر خدای تعالی، به آخر، به سخن خدای سبحانه سوی مردم آمد چنانکه گفت: ای مردمان بترسید از خدایتان بدین آیت، قوله يا أَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُم [نساء ۴: ۱؛ حج ۲۲: ۱؛ لقمان ۳۱: ۳۳]، این آخرین موجود ما را گواهی داد و دلیل شد بر آنکه آغاز وجود امر بود و سخن بود. آن کن بود که هم امر است و هم سخن است بل قول است چنانکه نخست امر بود، و آن سخنی بود، به آخر نیز مردم سخن‌گویی و امرپذیر آمد. (جامع‌الحکمتین، ص ۷۷-۷۸)

(۳) سجستانی از موضعی دیگر نیز به این رابطه و پیوند تأکید می‌کند اما نفس ناطقه انسانی را جزء نفس کلی می‌داند نه اثر آن. («کتاب الزیاض، ص ۱۲۵)

می‌توان صورت ظهورِ باری (= کلمه) را در هستی چنین ترسیم کرد:



باید در نظر داشت که این کلمه (یا ابداع) - که در صورتِ گن ظاهر می‌گردد و بی صوت و بی صداست و صوت و صدایش جمعِ کلِ موجودات اعمّ از ترکیبات اولیه نظیر افلاک و نجوم و ترکیبات ثانوی چون اُمّهات و موالید است (کتاب الاضخار، ص ۳۶؛ نیز - آراء ابو حاتم رازی در «کتاب الاصلاح» مندرج در کتاب الرياض، ص ۱۳۹) - با مفهوم کلمه یا لوگوس در فرهنگ مسیحی و نوافلاطونی از همه جهت همسان و مساوی نیست. (بدوی ۱۹۹۷، ص ۹۸۸)

کلمه، انسان و هرم هستی

این صورت‌ها و مکتوبات، که در واقع دوروی یک سگه‌اند، در وجود آدمی است که عمیقاً به هم پیوند می‌خورند و حقیقت غائی خویش را نشان می‌دهند. ذهن و باطن انسان آن بُعدِ غیبی و ملکوتی ظهورِ حقّ است؛ و جسم و ظاهر او ساحتِ شهودی و ملکی او.

کلمه در رابطه با حقّ درست به سان عقل و سخن آدمی است در جسمش. آن‌چنان‌که حقیقتِ انسانی جز از طریق زبان امکان ظهور ندارد و حقیقتِ زبان هم جز در وجود آدمی امکان تحقّق ندارد، حقیقت باری جز در کلمه امکان ظهور نداشته است چنان‌که حقیقت کلمه هم جز در وجود باری تعالی امکان تحقّق نیافته است:

صورتِ ایزدی نفسِ کلّ است و روحِ ایزدی کلمه است و آدم نیز ناطقی است به وقتِ خویش که او به صورتِ نفسانی هم صورتِ نفسِ کلّ باشد و اندرو کلمهٔ باری سبحانه باشد. (روشنائی‌نامه، ص ۵۳)

وجود آدمی لُبّ موالید است چنانکه وجود موالید به دوائر و ارکان است و دوائر هم به ارکان و بشر حاصلِ ما اَوْجَدَهُ اَمْرُ المُبْدِعِ سبحانه است. (کتاب الافتخار، ص ۴۱-۴۲)

در وجود انسانی است که دو سویهٔ مادی و روحانی وجود به هم پیوند می‌خورد و بهترین کلمه و نوشتهٔ باری را پیدا می‌سازد. یک سوی او بسائطِ روحانی و مجرد و سوی دیگر ترکیباتِ مادی و مرکّب. چنان که در وجودِ مریم علیها سلام این دو پیوند به بهترین صورتی در هم آمیخت و کلمهٔ الله (مسیح) را پدید کرد (روشنائی‌نامه، ص ۵۳) - کلمه‌ای که هم زنده بود و هم زندگی می‌بخشید.

از نظر ناصر خسرو، هر کس با خرد و آگاهی به درک معانی این کلمات برسد باری تعالی به او توانِ زنده ماندن و زندگی بخشیدن عطا می‌کند. انسان با سخن و نطق شریکِ سرمدیتِ باری می‌تواند شد و می‌تواند به سان او کتابتش را جاودان سازد:

جانت به سخن پاک شود زانکه خردمند	از راه سخن برشود از چاه به جوزا
زنده به سخن باید گشتنت ازیراک	مرده به سخن زنده‌همی کرد مسیحا
پیدا به سخن باید ماندن که نماندست	در عالم کس بی سخن پیدا پیدا

(دیوان، ص ۳)

نفس آدمی، که اثر و آینهٔ نفسِ کلّی است و «به عالم علم نسبت بیشتری دارد تا عالم حس»، (کتاب الافتخار، ص ۹۸) به سبب همین نفس است که بر همه عالم مُفَضَّل شده است. (جامع‌الحکمتین، ص ۹)

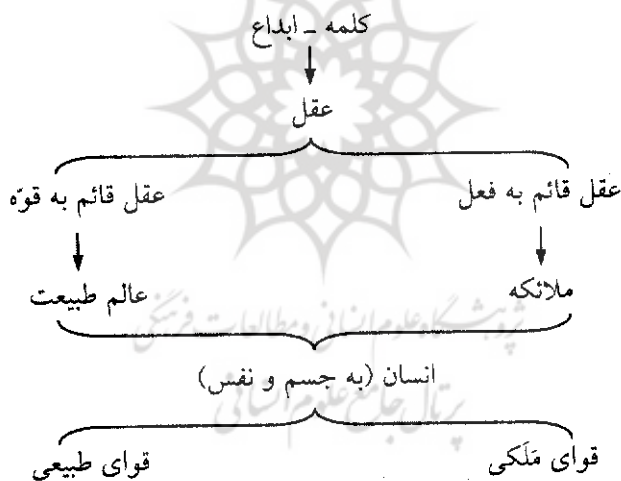
نفس انسان خلاصهٔ ظهور و حضور هر دو عالم است و «علتِ بودش عالم هم رسیدن نفس است به علم؛ و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست». (زاد المسافرین، ص ۲۷۳؛ نیز - همان، ص ۳۳۸ و ۳۷۶-۳۷۷ و ۴۱۴-۴۱۶ و ۴۶۳)

این نفس، با پاکسازیِ خویش از هر آنچه خرد و آگاهی و آزادی او را محدود سازد، می‌تواند همهٔ نوشته‌های آفرینش را در بیرون بخواند و یا در درون خود ببیند و، درست به سان خداوند، هر لحظه‌ای به طرحی تازه در حیطهٔ کلام دست یازد و بی‌نهایت کلمه

بیافریند بی آنکه از پیش مقهور یک امرِ مکتوب و یا طرحی مختوم باشد، همچون باری که طرح و مکتوبی از پیش درخویش ندارد.

ناصر خسرو، در بیان این نکته، تمثیل بسیار زیبایی می آورد و می نویسد که خداوند صورتِ عالم و مکتوبات خود را از پیش در ذهن نداشت تا مجبور شود فقط بر همان اساس بیافریند بلکه خزانه کلمات و صورت های او بی نهایت تازه است مانند شاعری مُفَلِّق که هرگز بر اساس فرمان و طرحی پیش نوشته شعر نمی گوید و خلاقیت و توان خود را محدود نمی سازد بلکه طبعش را آزاد می گذارد تا آنچه در درون دارد بچوشاند و به گوش ها برساند یا بر کاغذ بنویسد. (خوان اخوان، ص ۱۷۱)

پیش از ناصر خسرو، کرمانی این ترکیب شگفت را به این صورت بیان کرده بود:



همان گونه که دو بُعدِ مَلَکی و طبیعی در انسان به هم پیوند می خورد، از خود او نیز دو بُعد صادر می گردد (راحة العقل، ص ۱۶۹). بر این اساس، دیگر آدمی اسیر پنجه های قضا و قدر نیست و قضا و قدر هم عامل سلطه آسمان بر زمین نه. قضا و قدر، هم زمان هم زبان، از زمین و آسمان آغاز می گردد. قضا عقل است که کلمه می آفریند و قدر سخنی که این کلمات را ثبت می کند. ناصر خسرو در این باب می گوید:

هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند      وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا  
 نام قضا خِرَد گُن و نام قدر سخن      یادست این سخن ز یکی نامور مرا

از خویشتن چه باید کردن حذر مرا  
(دیوان، ص ۱۳)

و کُنُون که عقل و نفس سخن گویِ خود منم

باز در همین مایه:

سخن دان را بر این دعوی چو خورشیدست برهانش  
(همان، ص ۲۳۲)

بمیرد صورتِ جسمی سخن مآئد ز ما زنده

و در جاهای دیگر همین معنی را به شرح بازمی‌گوید، از جمله:

سخنِ آخر آن عزیزِ قیران  
به هزاران بصر ایشان به سوی من نگرند  
خرد و جانِ سخن‌گوی به ما در اثرند  
پربانند بر این گنبد پیروزه پَرند  
جهد کن تا به جز از طاعت و دانش نچرند  
(همان، ص ۶۴)

سخنِ اوّل آن شریفِ خیزد  
چون گریزم ز قضا یا ز قدر من چو همی  
سوی ما زان نگرند ایشان کز جوهرشان  
خرد و جانِ سخن‌گوی که از طاعت و علم  
این چراگاه دل و جانِ سخن‌گوی تو است

سجستانی هم قضا و قدر را به همین معنا به کار گرفته است و بعید نمی‌نماید  
آن ناموری که ناصر خسرو از او سخن به یاد داشته همین حکیم سجستانی باشد.

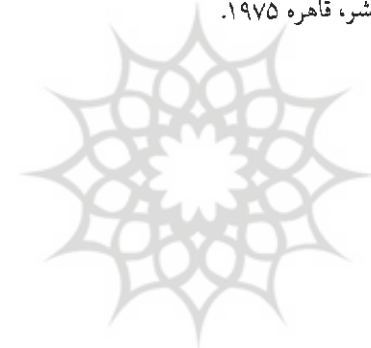
(تحفة المستجبین، ص ۱۶؛ نیز کتاب الافخار، ص ۴۲)

## منابع

- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۷)، مذاهب الاسلامین، الطبعه الثانی، دار العلمه للملایین، بیروت.
- تحفة المستجبین (در ثلاث رسائل اسماعیلیه)، ابویعقوب سجستانی، تحقیق عارف تامر، دارالافتاق الجدیده، بیروت ۱۹۸۳.
- تصوّرات یا روضه تسلیم (*Paradise of Submission*)، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح و ترجمه انگلیسی از سید جلال‌الدین حسینی بدخشانی، نشر I.B.TAURIS با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن ۲۰۰۵.
- جامع‌الحکمتین، ناصر خسرو، تصحیح هنری کرین و محمد معین، طهوری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳.
- خوان‌اخوان، ناصر خسرو، تصحیح علی قویم، نشر کتابخانه بارانی، تهران ۱۳۳۸.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۰)، سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، فرزاد روز، تهران.
- دیوان اشعار ناصر خسرو، تصحیح مهدی محقق و مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه مک‌گیل کانادا، تهران ۱۳۵۷.
- راحة العقل، حمیدالدین کرمانی، مصطفی غالب، دارالاندلس، بیروت ۱۹۶۷.

- رسائل اخوان الصفا، دار البيروت للطباعة و النشر، بيروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
- «رساله حکمتی (در جواب استله یکی از شعرا)» مندرج در دیوان ناصر خسرو، ناصر خسرو، به تصحیح نصرالله تقوی و دیگران، امیرکبیر، ابن سینا (تهران) و تأیید (اصفهان) ۱۳۳۵.
- روشنائی نامه، ناصر خسرو، تصحیح تحسین بازیجی و بهمن حدیدی، توس، تهران ۱۳۷۳.
- رهایش و گشایش، ناصر خسرو، ویرایش فقیر محمد هونزایی، نشر IB.TAURIS با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن ۱۹۹۸.
- زاد المسافرین، ناصر خسرو، تصحیح محمد بذل الرحمن، انتشارات محمودی، تهران، [بی تا].
- کتاب الاختار، ابویعقوب سجستانی، تحقیق مصطفی غالب، دار الاندلس، بیروت ۱۹۸۰.
- کتاب الرياض فی الحكم بین الصادین، حمیدالدین کرمانی، تحقیق عارف تامر، دارالثقافه بیروت ۱۹۶۰.
- کشف المحجوب، ابویعقوب سجستانی، به کوشش هنری کرین، انجمن ایران شناسی فرانسه، تهران ۱۳۵۸.
- المجالس المؤیديه، مؤیدالدین شیرازی، تلخیص و تحقیق حاتم بن ابراهیم و محمد عبدالقادر عبدالناصر، ج ۲، دارالثقافه للطباعة و النشر، قاهره ۱۹۷۵.

□



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی