

## زمان، مکان و ماده در دیوان ناصر خسرو

حکیم ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی، از سه بُعد اساسی و اصلی قابل مطالعه و سزاوار احترام است و از ابعاد و زوایای فرعی و جزئی درخور شناخت و بزرگداشت. نخست می‌توان وی را بعنوان یک شاعر چیره‌دست و توانا شناخت و پس از آنکه تأملی در زبان و بیان، وی را برقله شعر و ادب قرن پنجم - که خود دوران اعتلای ادب فارسی از جهات متعدد نیز هست - دید. دودیدگر این که ناصر خسرو در پهنه علوم و اندیشه‌های اسلامی متکلمی است چیره‌دست و اهل استدلال، که هیچ چیز در منطق علمی او بی‌جهت پذیرفته نیست. فی‌اسوفی اندیشمند و مسلمانی بینش‌مند، که تمامی تلاشش به این مصروف است که موازین علم و استدلال را به خدمت دین بگمارد و بنیادهای نظری آن را بر اساس تدبیر و تعقل پی‌افکند.

و سدیدگر که ناصر خسرو تمام این مقدمات را فرامی‌گیرد. و به زبان شعری مستدل و فلسفی مجهز می‌شود تا بتواند هم در عرصه اندیشه‌ها و هم در پهنه حیات اجتماعی به تبلیغ مرامی که به حقیقتش ایمان آورده است، دست فرا کند و بعنوان «حجت» - مهمترین درجه از مدارج تبلیغ اسماعیلی - مأمور ابلاغ پیام خویش در جزیره خراسان شود. بنابراین ناصر خسرو هم شاعر است، هم متکلم و هم مبلغ مذهب اسماعیلی، و در هر سه نیز برقله ابرمردی استوار. بگذریم از این که وی از جهات دیگر، سیاح و نویسنده و فقیه و ناصح خالق و انسان دوست نیز هست. و این همه سجه و فضیلت در

تنی تنها بندرت جمع می آید .

چنان که گفتیم ناصر خسرو از سویی شاعر است و ادیب و سخن آور ، و از سوی دیگر متکلم و فیلسوف . و این دواگرچه بظاهر اندکی متناقض می نماید ، اما بهر صورت واقعیت این است که وی بیش از هر کس مسائل کلامی و فلسفی را به پهنه شعر وارد کرده است . و به دیگر سخن می توان گفت که او فیلسوف ترین شاعران و شاعرترین فیلسوفان است .

فلسفه و ادبیات و دین ، سه پدیده زندگی هستند که در هدف مشترکند و در وسیله و شیوه رسیدن به هدف متفاوت . هدف هر سه کشف حقیقت است . اما راهی که هر کدام در پیش می گیرند با دیگری متفاوت است و گاه هم متباین . فلسفه بر تعقل تکیه می کند و ادبیات بر احساس و عاطفه . و دین هم از طریق درون بینی و عمل به احکام به دنبال کشف حقیقت است . بنابراین می توان گفت که فلسفه و ادبیات - و بویژه شعر - همانقدر از هم دورند که عقل و احساس . و هیچ مفهومی هم تا صیغه عاطفی بخودنگیرد نمی تواند به قلمرو شعر درآید . اما با پذیرفتن این شرط حتی مباحث علمی با تمام خشکی ای که دارند ، اگر بصورت عاطفی احساس شوند ، و نه بصورت منطقی و از سر تعقل و اندیشه ، می توانند به قلمرو شعر درآیند . وقتی حافظ می گوید

بعد از اینم نبود شایبه در جوهر فرد که دهان تو بر این نکته خوش استدلالی است  
این مفهوم یا مبحث فلسفی را همچون یک متکلم تعقل نکرده ، بلکه بصورت عاطفی احساس کرده است و از آن شعری خیال انگیز بوجود آورده که با همه چاشنی فلسفی از جوهر و درونمایه شعری هم برخوردار است . این بیت دیگر حافظ هم با وجود ارائه مقوله ای فلسفی ، رنگ و بوی شاعرانه خود را حفظ کرده است .

ساقیا در گردش ساغر تعلق تا به چند ؟ دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایش  
اما شعر فلسفی ناصر خسرو با آنچه تفننی و بطور طبیعی در کلام حافظ راه یافته ، گاملا متفاوت است . در اولی جوهر محض فلسفی غالب است ، و در دومی عاطفه و خیال شاعرانه مجالی برای تعقل برجای گذاشته است . و به بیان دقیق تر ، سخن ناصر خسرو نظم است و آن حافظ ، شعر .

بدیهی است تفاوت عمده شعر و نظم را در داشتن یا نداشتن خیال شاعرانه (تخیل)

می‌دانیم که این شاخصه در غالب اشعار ناصر، یابطور کلی نیست و یا خیلی ناچیز و ضعیف‌گونه است. بهر حال آرمان‌وی، چنان‌که پیداست، تلفیق دین با خرد و حکمت عملی است. از این رو شعر گفتن و عبارت‌دیگر، بیان او، سبب است، نه غایت و هدف. غایت کار او اشاعه اخلاق است و تبلیغ دین. اخلاقی وسیع و عملی و پرجنبه، بر مدار ارزش‌های متعالی و آرمانی دین اسلام و بویژه مذهب اسماعیلی.

این‌ندار را شاعر زمانی در می‌دهد که از وصلت نامیمون ترک و عرب، فضایی آلوده و ماری از اخلاق و اندیشه و تفکر ایجاد شده و تزویر و دکانداری و شعر فروشی و تردامنی، خطوط برجسته جامعه را تشکیل می‌دهد. وستیز پیگیر و سرسختانه ناصر خسرو متوجه تمام این آرایش‌ها و نارسائی‌هاست. از این رو ناصر خسرو در عرصه شعر فارسی گشاینده راه تازه‌ای است که تقریباً بعد از او تقلید ناپذیر ماند. وی پیش‌تاز و راه‌گشای شعر علمی و اخلاقی و آغازگر «چون و چرا» است در عرصه شعر و در پهنه اجتماع اجتماعی که بدین‌گونه انتقام‌جویانه مخاطب او قرار گرفته است:

چون و چرا عدوی تست، ایرا چون و چرا همی کندت رسوا



در اینجا به ارزش اخلاقی و کاربرد دینی و اجتماعی شعر ناصر خسرو - که خوشبختانه همواره مورد توجه هم بوده است، - کاری نداریم. بلکه اجمالاً به بررسی چند نکته فلسفی (زمان، مکان، هیولی و حدوث و قدم) در قلمرو شعر او می‌پردازیم و می‌گذریم. تردیدی نیست که برای آگاهی کافی از کیفیت آراء فلسفی ناصر خسرو باید به کتاب‌های منشور فلسفی او مراجعه کرد. اما چنان‌که قبلاً نیز گفتیم وی هنگامی که شعر اجتماعی هم سروده، نتوانسته کاملاً از اندیشه‌های فلسفی تهی شود، و گه‌گاه به مناسبت، در شعر، به قلمرو فلسفه وارد شده و بسیاری از مبانی و موازین آن را به عرصه شعر کشانیده است. مباحث فلسفی و کلامی ناصر خسرو، در شعری بضرورت حال و مقام و موقعیت و مخاطب در مبادی و مقدمات است و نه در اصول و کلیات. به این ترتیب که در این زمینه‌ها وارد تقسیم‌بندی‌های درازدامن و مباحث سردرگم که در باب آنها حتی اختلاف‌رای هم فراوان است، نمی‌شود و بویژه از ورود به جزئیات سخت پرهیز دارد. تا آنجا که اشارات فلسفی او در

شعر بیشتر جنبه تفننی پیدامی‌کند . وفی‌المثل تمام آن مباحث را می‌توان در کتب فلسفی او (زاد‌المسافرین ، جامع‌الحکمتین و خوان‌اخوان و ...) به تفصیل مطالعه کرد. آنچه بعد از این خواهد آمد مروری است اجمالی در کیفیت تلقی ناصر خسرو از چند مقوله و مورد فلسفی در صحنه شعر . یعنی در اینجا دیدگاه ناصر خسرو را بعنوان يك شاعر از این موضوعات مورد بحث قرار داده‌ایم و البته بهنگام ضرورت از کتب فلسفی او بویژه از زاد‌المسافرین نیز استفاده کرده‌ایم .



## زمان

زمان بعنوان يك پدیده فلسفی در نظر ناصر خسرو عبارتست از جابجائی فلك و یا چنان‌که در زاد‌المسافرین هم اشاره کرده ، زمان عبارتست از «گشتن حال‌های جسم پس یکدیگر ، تا چون جسم از حالی به حالی شود ، آنچه به میان آن دو حال باشد مرآن را همی‌زمان گویند»<sup>۲</sup> .

زمانی کز فلك زاید فلك نابوده چون باشد؟ زمان و چیز ناموجود و ناموجود بی‌مبدا  
(دیوان ص ۱۱)<sup>۳</sup>

نزد جمهور متکلمین در باب تعریف زمان و حدوث و قدم آن ، اختلاف نظر فراوان است. بعضی گفته‌اند : زمان امری است موهوم و موجود به وجودی وهمی . عده‌ای دیگر آنرا عبارت از فلك الافلاك دانسته‌اند و برخی هم مانند ناصر خسرو آنرا با حرکت یکی می‌دانند<sup>۴</sup> . علاوه بر این ناصر خسرو برخلاف رازی که زمان را قدیم گفته ، آنرا محدث می‌داند . زیرا اگر دهر را آغازی نمی‌بود ، از حالی به حالی نمی‌گشت .

دهر خود می‌گذرد یا حال او می‌گذرد حال گشتن نیستی گر دهر بی‌مبداستی  
(دیوان ۲۲۶)

رازی در آراء مابعدالطبیعی خود معتقد به پنج قدیم بود. یعنی : خالق، نفس کلی، هیولی اولی، مکان مطلق یا خلأ و زمان مطلق یا دهر ، که گویا این عقیده از آراء فلسفی ایران باستان تا حدودی متأثر بوده است<sup>۵</sup> . ناصر خسرو همه‌جا از نظریه‌های ملحدانه رازی

انتقاد کرده و خلاف آنرا به اثبات رسانیده است. در مورد زمان ثابت می‌کند که زمان جوهری گذرنده نیست و با اشاره به رازی می‌گوید: «آن کس که مرز زمان را جوهر گوید، مر خدای را محدث گفته باشد»<sup>۶</sup>. حاصل سخن ناصر خسرو پس از نقل نظر «ایرانشهری» دائر بر قدم زمان، این است که هر چه حال او در زمان گردنده است جسم است. و گشتن حال را حرکت گویند. پس زمان جز حرکت جسم چیزی نیست. از این سخن ناصر خسرو این مسئله نیز اثبات می‌شود که هر چه حال او گردنده نیست، جسم نیست و زمان نیز بر آن گذرنده نیست<sup>۷</sup>. شاید ناظر به همین حدوث است که می‌گوید:

ننگری کاین چهار زن هموار      همی از هفت شوی چون زاید  
هر کسی جز خدای در عالم      گر بجای زمان بود شاید

(دیوان، ج قدیم ص ۱۲۸)

ناصر خسرو در قصیده‌ای برداشت خود را از زمان فلسفی بشکلی معماگونه مطرح می‌کند و طی آن به مسئله بی‌بُعدی و بی‌جرمی زمان و نیز دلایل حدوث آن اشاره دارد.

آن بی‌تن و جان چیست کوروانست ؟      که شنید روانی که بی‌روانست ؟  
آفاق و جهان زیر اوست و او خود      بیرون از جهان نی ، نه در جهانست  
خود هیچ نیاساید و ، نجبند      جنبنده همه زیر او چرانست  
پیدا است به عقل و ، ز حسن پنهان      گر چه نه خداوند کامرانست  
هرچ او برود ، هرگز نیباشد      او هرگز و باقی و روانست  
باطاقت و هوشیم ما و ، او خود      بی‌طاقت و بی‌هوش و بی‌توانست  
چون خط درازست بی فراخا      خطی که درازیش بی‌کرانست  
همواره بر آن خط هفت نقطه      گردان و ، پس یک‌دگر دوانست  
باهر کس ازو بهره است بی‌شک      گر کودک ، یا پیر ، یا جوانست  
هر خردی ازو شد کلان و ، او خود      زی عقل نه خردست و نه کلانست  
او خود نه سپیدست و این سپیدی      بر عارضت ای پسر ازو نشانست  
بی‌جان و تنست او ولیک خوردنش      از خالق تنومند پاک جانست  
ای خواجه از این ازدها حذر کن      کاین سخت ستمکار و ، بدنشاست  
نشگفت کزو من ز من شده ستم      زیرا که مراورا لقب زمانست

(دیوان ص ۹۱-۱۱۰)

چنان که ملاحظه شد ناصر در بیت آخر پرده از روی این چیستان برمی دارد و آشکار می کند که این بی تن و جانی که روانست و آدمیان را پیر می کند ، و غذایش از تن خلق است ، «زمان» می باشد . گویی وی این مسئله فلسفی را مطرح می کند تا در پایان از آن نتیجه ای اخلاقی بگیرد و فی المثل آدمیان را ازستم زمانه - که خود بیش از هر کس با آن روبرو بوده - بر حذر دارد . در موارد گونه گون دیگر این مسئله را بطرق مختلف خاطر نشان می کند و فی المثل زمان را گشاده کام می بیند و مصمم بر هلاک خلق .

سربر آراین دام گنبد را ببین ای برادر ، گرد گردان بر نمود  
وین زمان را بین که چون همچون نهنگ بر هلاک خلق بگشاده است کام

(دیوان ص ۳۶۴)

در عرصه قصاید ، ناصر خسرو پیش از آن که نگرشی فلسفی داشته باشد یک شاعر است . از این رو تأملات فلسفی ، اگر هم در صحنه اشعار راه یافته است ، جز وسیله ای برای ابلاغ کلمه حق و موازین اخلاقی چیزی دیگر نتواند بود . زمان ما را در هم می شکند و بی رحمانه فرو می خورد .

پرنده زمان همی خوردمان انگور شدیم و دهر زنبور

(دیوان ص ۲۱۹)

وقتی ناصر خسرو «زمان» را به حرکت اجرام ، و آنهم حرکت متوالی و بی پایان ، تعریف می کند ، صفت «پرنده» ناظر بر یک چنین ویژگی فلسفی است . در عرصه کشاکش و ستیز برای ماندن ، زمان همیشه مظفر و پیروز بوده است . از این رو با هیچ حربه ای نمی توان به پیش گیری و مقابله وی شتافت ، تنها یک لشکر براو چیره تواند شد ، سپاه عقل و سلاخ دین .

زنهار که با زمان نکوشی کاین بدخو دشمنی است منصور

بی لشکر عقل و دین نگرود از مرد سپاه دهر مقهور

(دیوان ص ۲۲۰)

گاهی از زمان بایک تصرف شاعرانه ، یعنی تشبیهی بلیغ ، به تازنده دیوی یاد می کند که با همه دد سیرتی و بدنهادی ، تاختن از پس او بهبوده کاری و نادانی است .

قا زنده زمان چو دیو می تازد تو از پس دیو خیره می تازی

(دیوان ص ۳۹۷)

در تعبیر شاعرانه ناصر خسرو ، مرادف با زمان ، به تعبیر «دهر» نیز بازمی خوریم ، که هر چند در زادالمسافرین خود او تفاوت اندکی میان این دو اصطلاح قابل شده ، اما در اشعارش گویی چنین تفاوتی محسوس نیست. حاصل سخن وی در تفاوت «دهر» و «زمان» این است که : هر چیزی که زمان بر او می گذرد ، چون از میان رفت ، زمان آن هم اومیان می رود . اما دهر عین زمان نیست . زیرا زندگی زنده دارنده با ذات او یکی است . دهر پدیده ای رفتنی نیست ، بلکه يك حال است . زیرا زندگی و ثبات چیزی است که ثابت است و از حالی به حالی نمی گردد<sup>۱</sup> . به بیان دیگر بنظر می رسد که مراد ناصر از دهر همان است که در عرف بسیاری از متکامین «زمان مطلق» نامیده شده و جزو قدمای خمسه بحساب می آمده است . بهر حال در شعر ناصر خسرو ، دهر همان زمان است و تقریباً همان خصلت ها نیز بدون نسبت داده شده است .

این دهر بی وفا که نزاید هگرز جز شر و شور از شب آبستنش  
ایمن مشو ز کینه او ای پسر هر چند شادمان بود و خوش منش

(دیوان ص ۴۲۹)

نصایح ناصر خسرو قاطع است و محکم و مستدل ، و سخت جدی و خشم آگین . از این رو در باب مسائل نظری هم با قاطعیت فلاسفه زبان به سخن می گشاید.

چشم همی دارم تا در جهان نوجه پدید آید از این دهر زال  
گر توئی آگاه از این گندیپر منت خبر گویم از این بد فعال  
سیرت او نیست مگر جادوی عادت او نیست مگر کاحتیال

(دیوان ص ۸-۳۴۷)

هر گاه هم از این سو نصیحت وی اثر نکرد ، سخن از لونی دیگر می آغازد و در برابر سود و زیان دهر بی اعتنائی از خود نشان می دهد . و دیگران را به پافشاری و تحمل در برابر کینه های آن تحریض می کند .

زی من یکی است نیک و بد دهر سورش بقا ندارد و نه شیونش  
معن سپر چو تیغ بر آهخت و نیز غره مشو به لابه مرد افگنش

گر روی تو به کینه بخواعدش خود چون عاقلان به صبر بچن ناخنش

(دیوان ص ۴۰۴)

### مکان :

مکان مطابق یا خلا نیز مانند زمان مطابق به اعتقاد غالب متکلمین یکی از قدمای  
خمسه محسوب می‌شد. اما چنان که خواهیم دید، ناصر خسرو چه در اشعار خود و  
چه در زادالمسافرین، مکان را محدث دانسته، و آراء متکلمین و بویژه رازی را در  
کتاب خود نقد کرده است. در چند مورد، موضوع «مکان» را بصورت پرسشی مطرح  
می‌کند و آنگاه در جای دیگر تقریباً بدان پاسخ می‌گوید.

چو نه گنبد همی گویی به برهان و قیاس، آخر

چه گویی چیست، از بیرون این نه گنبد خضرا :

اگر بیرون خلا گویی، خطاب باشد، که نتواند

بدو در صورت جسمی بدینسان گشته اندرو!

و گر گویی ملا باشد روا نبود که حسی را

نهایت نبود و غایت بسان جوهر اعلا

(دیوان ص ۳)

ممکن است پنداشته شود و رای این افلاک، فضای تهی و بیکرانه‌ای است. در این  
صورت ناصر خسرو می‌پرسد که در این فضای تهی آیا چرخ گردنده، روانست یا  
ایستاده؟

از آغاز چون بود ترکیب عالم چه چیز است بیرون از این چرخ گردان؟

اگر گرد این چرخ گردان تو گویی تهی جایگاهی است بی حد و سامان

چه گویی در آن جای گردنده گردون روانست یا ایستاده است ازین سامان؟

(دیوان ص ۸)

دکتر پینس در کتاب «مذهب‌الذره عند المسلمین»<sup>۹</sup> از قول متکلمین معتقد به عدم  
مکان، تقریباً جوابی به این پرسش داده است که قطعاً برای ناصر خسرو قانع کننده  
نیست. مؤلف مذکور می‌نویسد که «مکان کلی شامل خلا و ملا هر دو می‌شود و محدود  
است به متمکن. و متمکن به مقتضای تعریف خود، در مکان است و ذاتاً متناهی می‌باشد.



امتداد مکان کلی با امتداد متمکن‌های آن افزوده می‌شود. زیرا متمکن، بطور کلی نمی‌تواند محدود باشد. اگر بگوییم مکان به حدود این عالم منتهی می‌شود، این پرسش نیز فوری مطرح می‌گردد که ورای این جهان چیست؟ پس مکان کلی نامتناهی است. و هر چه نامتناهی باشد بطور کلی قدیم است».

ناصر خسرو در قصیده‌ای دیگر خود بدینگونه به کایه سؤالات مقدر درباره مکان پاسخ می‌گوید:

گرد این گنبد گردنده چه چیز است محیط

نرم چون باد و یا سخت چو خاک و حجر است؟

اگر آن سخت بود، سوده شود چرخ برو

پس دلیل است که آن چیز ازو نرم ترست

پس چون نرمست جسد باشد و آنچ او جسدست

بی‌نهایت نبود کاین سخنی مشتهرست

پس چه گویی که از آن نرم جسد برتر نیست؟

نیک بنگر که نه این کار کسی بدنگرست

چرخ را زیر وزبر نیست سوی اهل خرد

آنچ ازو زیر تو آمد دگری را زبرست

و از اینجا به بعد به بی‌بعدی ولایتناهی بودن ذات پروردگار منتقل می‌شود و می‌گوید:

و آنچ اورا زبر و زیر بود جسم بود  
نتوان گفت که خالق را زیر و زبرست

(دیوان ص ۲۱۶)

ناصر خسرو به حدود مکان معتقد است. و در زادالمسافرین<sup>۱۰</sup> نظر متکامین را در باب قدم مکان هوشمندانه انتقاد می‌کند. اینان دلیل بی‌نهایتی مکان را این می‌دانند که هر متمکنی بی‌مکان نیست. اما رواست که مکان بی‌متمکن باشد. هر متمکنی هم ذاتاً متناهی است و در مکان. پس مکان بی‌نهایت است. آنچه بیرون ازین دو عالم است ازدو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم، اگر جسم است در مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان. اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی. و اگر نه جسم است پس مکان است. و حاصل این که مکان بی‌نهایت است و هر چه بی‌نهایت باشد قدیم است. پس مکان هم قدیم است. اما ناصر خسرو می‌افزاید که هر چه حال او گردنده است

نمی‌تواند قدیم باشد . اگر مکان مطابق قدیم می‌بود . حال او نیز ناگردنده بود . و دلیل گردنده بودن حال مکان را این می‌داند که به قول خود قدما گاهی کثیف است و گاهی لطیف . و گاهی بعضی از او پر جسم است و بعضی تهی . پس گوییم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . اگر این قول را درست ندانیم ، بطریق برهان خلف، عکس این باید درست باشد . یعنی آنچه حال او گردنده است و گاه خرد است و گاه بزرگ (مثل نبات و حیوان و...) قدیم است . و چون این قول باطل است ، پس عکس آن صحیح خواهد بود<sup>۱۱</sup> .

زمان و مکان و حرکت باهم نوعی بستگی دارند . زیرا زمان عبارت است از حرکت جسم و هر جسمی هم بعنوان يك، کین از داشتن مکان ناگزیر است . از این رو ناصر خسرو نتیجه می‌گیرد که هر حرکتی در مکان حادث می‌شود .

چو در تحدید جنبش را عمی نقل مکان گویی

ویا گردیدن از حالی به حالی دون یا والا

(دیوان ص ۳)

از سوی دیگر زمان و مکان ظروف صنع آفریدگار می‌باشد . تاهیولی به قدرت ابداعش در آن نقش پذیر گردد . چون صنع خدا بی نهایت است ، بناگزیر ظروف آن یعنی زمان و مکان هم بی نهایت خواهد بود .

مکان و زمان هر دو از بهر صنع است از این نیست حدی زمین و زمان را

(دیوان ص ۱۱)

از تعبیر زیر چنین استنباط می‌شود که ناصر معتقد به خلا و به اصطلاح خود او ، مکان بی مکین است .

جفت‌ها را از طاق بشناسی به غلط نوفتی درین و دران

جفت‌ها را جفت و طاق دان ز نخست باصفت جفت و بی صفت بعیان

حد و محدود جفت یکدگرند نیست با هست چون مکین و مکان

(دیوان ص ۲۴۱)

غالب مباحث ناصر خسرو در باب مکان رنگ و بوی فلسفی دارد ، از آن کمتر بعنوان يك موضوع شعری و در قلمرو عاطفه استفاده شده . اما بندرت تعابیر شاعرانه‌ای مانند

آنچه در بیت زیر می‌آید ، در شعر او دیده می‌شود . خطاب به انسان سطحی و خطاکار می‌گوید :

مکان نیستی تو نه دنیا نه دین را      کمین گاه ابلیس شوم لعینی

(دیوان ص ۱۶)

### ماده عالم (هیولی)

این که عالم از چه و به چه کیفیتی ساخته شده و آیا از آغاز بوده است و یا بعداً پدید آمده (حدوث و قدم) ، پرسشی است که غالب فلاسفه و متکلمین اسلامی بدان اندیشیده‌اند . عده‌ای را اعتقاد بر این است که عالم از آغاز بوده است . و آنها چنان که ناصر خسرو نقل می‌کند<sup>۱۲</sup> ، دو گروهند : یک دسته پیروان برفلس (برقلس) دهری است ، که در واقع معتقد به جبر عایت بوده و استدلالشان بر قدم عالم این است که عالم نتیجه جود باری تعالی است . و چون باری همیشه جواد بوده است ، معلول آن هم (جهان) همیشه بوده است .

عده‌ای دیگر پیروان ارسطو هستند ، که استدلال می‌کنند چون ذات باری تعالی مسخر ، یعنی پدید آورنده است ، با توجه به این موضوع ویژگی ذاتی اوست ، و ذات او هم قدیم است ، پس این خاصیت هم همیشه بوده است و نتیجه آن که ، عالم قدیم است . ناصر خسرو در برابر این نظر اعتقاد قائلین به حدوث عالم را که نیز دو فرقه بوده‌اند ، بدینگونه نقل می‌کند که عده‌ای گفتند عالم را خدا به دفعات آفرید ، و چون قوت‌هایی که عالم بدانها استوار است سپری شود ، عالم هم متلاشی شود و باز خداوند بی هیچ فاصله زمانی ، درباره آن را باز آفریند و این خود آغاز حدوث باشد . و دلیل این مسئله هم این است که عالم ذاتاً متناهی است و متناهی نمی‌تواند نامتناهی را تحمل کند . عده‌ای که پیروان دین حق هستند [و ناصر خسرو هم جزو آنهاست] گویند عالم فقط همین یک دفعه بوجود آمد و چون این نظام فروگساید عالم هم فرو-باشد<sup>۱۳</sup> . ناصر هم به حدوث عالم معتقد است و پس از باز جست‌علت‌های فاعلی ، هیولائی ، سورمی و غائی ، استدلال می‌کند که هیولی و صورت‌خادم فاعلند در حاصل کردن غرض . و از این میان بر روی علت فاعلی برای اثبات ذات پروردگار تأکید می‌کند .

ناصر در اشعار خود نیز به مسئله حدوث عالم و پدید آمدن ماده عالم از عدم توسط

خالقی مطلق اشاره می‌کند .

چه گویی از چه او عالم پدید آورد ، از لؤلؤ  
 که نه مادت بدو صورت ، نه بالابود و نه پهنا  
 همی گویی که بر معلول خود علت بود سابق  
 چنان چون بر عدد واحد ، و یا بر کل خود اجزا  
 همی گویی زمانی بود از معلول تا علت  
 پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا

(دیوان ص ۱)

قدما و منجمه ناصر خسرو معتقد بوده‌اند که ماده عالم از عینی فعل پذیر بوجود آمده که «هیولی» نامیده شده است . ظهور هیولی به پذیرفتن فعل است و فعلی که هیولی پذیرای آن است صورت می‌باشد ، که خود پدیدآورنده هیولی است . نخستین منفعل ، همین هیولی است و بعد از آن جسم مطلق . زیرا صورت‌های دوم و پنج صورت فلکی و آتشی و هوایی و آبی و خاکی بر او پدید می‌آید ، و بهمین علت جسم را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند . افلاك و عناصر اربعه<sup>۱۴</sup> . قدما هیولی را نیز به چهار قسم تقسیم می‌کردند<sup>۱۵</sup> .

۱- هیولای اولی؛ که جوهری است غیر جسم ، محل برای متصل بذاته که آن صورت جسمیه است .

۲- هیولای ثانیه ؛ یعنی جسمی که صورت بدان قائم است .

۳- هیولای ثالثه ؛ یعنی اجسام با صورت نوعی آنها . مثل چوب، آهن و ...

۴- هیولای رابعه؛ که جسم با هر دو صورت قبلی محل باشد برای صورت مثل اعضا

برای تشکیل بیکر

ناصر خسرو به این تقسیم بندی معتقد بوده و در شعری بدان اشاره دارد .

ز بهر چه مرشخص‌ها را فناست؟	گراجناس و انواع باقی بوند
پذیرفتم وهم بر اینم رضاست	هیولای ثانی نمودی به من
سؤالم ز کم و ز کیف و چراست	هیولای اول بیان کن که چیست
هنرور چرا سالومه در شقااست؟	تفاوت در احوال ما از چه روی

(دیوان چاپ قدیم ص ۸۲)

در این که ماده طبیعت نه جوهر است و نه عرض ، ناصر خسرو سخنی دارد که خالی از لطف نیست .

طبیعت ندانم چه باشد مشیر      اگر تو بدانی بگویم رواست  
 گهم خوانمش یا عرض بازگوی      کزین هردو نامش کدامین سزااست؟  
 عرض کی تواند بدن زانکه او      بر این گوهران سربسر پادشاست  
 وگر گوهر است او پس از بهر چه      از اوصاف گوهر سراسر جداست  
 نه قائم بذاتست و نی جایگیر      عرض ناپذیر است و بی التماسست

(دیوان ، چاپ قدیم ص ۸۲)

در باب حدوث و قدم هیولی نیز نزد فلاسفه اختلاف است . معتقدین به تعدد قدما ؛ مانند رازی و ایرانشهری هیولی را نیز یکی از پنج قدیم دانسته اند . ناصر خسرو آراء این دورا در زادالمسافرین نقل کرده و سپس منصفانه به انتقاد آن‌ها برخاسته است<sup>۱۶</sup> زیرا وی معتقد است که :

عالم قدیم نیست سوی دانا      مشنو مجال دهری شیدا را

(دیوان ، چاپ ۱۳۰۷ ص ۱۵)

و چنان که نوشته اند<sup>۱۷</sup> ، شاید منظورش از «دهری شیدا» ، رازی بوده است . زیرا ناصر عقاید وی را منقدانه مورد تحلیل و بحث علمی قرار می دهد . اصلا اعتقاد ناصر خسرو بر این است که وجود بطور کلی از عدم زاده شده است . این مطلب را در یک تمثیل بسیار زیبا ، استوار بیان کرده است .

یکی گند پیرست شب زشت و زنگی      که زاید همی خوب رومی غلامی  
 وجود از عدم همچین گشت پیدا      از اول ، که نوری کنون از ظلامی

(دیوان ص ۲۱۵)

و عالم جسمانی نیز به اعتقاد او ، آغازی دارد . و بدینگونه استدلال می کند که عالم فرسوده و کهنه می شود و از حال نخستین خود گردنده است . و هر چیز که کهنه شود و از حال خود بگردد ، و حال های نوی بپذیرد ، حادث باشد .

افزون شونده ای نه همی بینم      کو را همی زاید تقصانی

نوها همی خلق شود و هرگز نشیند که نوشد خلقانی  
 وانچ او خلق شود چه بود؟ محدث هر عاجزی نداند و نادانی  
 پس محدثست عالم جسمانی زین خوبتر چه باید برهانی؟  
 گوئیست این حدیث و برو هرکس بردهست دست خویش به چوگانی

(دیوان ص ۴۱۴)

درجائی دیگر به مسئله ابتدای جهان اشاره می کند و همچون يك امر بدیهی برای آن معتقد به آغازی است .

مرا زابتدای جهان بازگویی که اقرار داریم کش ابتداست  
 برین هیچ برهان توای نمود بگو گر ترا هیچ گونه نواست  
 کثافت همه سربسر درازی است لطافت همه سربسر درسماست

(دیوان چاپ قدیم ص ۸۳)

دلایل حدوث و موارد اشاره به این موضوع در شعر ناصر خسرو فراوان است. چه آنجا که همچون يك فیلسوف ، از طریق دلایل مقنع منطقی ، دست به استدلال فرامی برد، و چه آنجا که همچون يك مسئله بدیهی و مورد قبول عامه ، از آن یاد می کند و در تعابیر شاعرانه و یا نصایح و حکم از آن سردمی جوید. جانی فرسایش عالم را دلیل بر حدوث آن می گیرد که در واقع بیان دیگری است از آنچه در بالا ذیل کهنگی و خالق شدن عالم یاد شد .

چون همی بوده ها بفرساید بودنی از چه می پدید آید ؟  
 زانکه او بوده نیست و سرمدیست کازچه بوده شود نمی باید  
 و آنچه نابوده ، نافزوده بود نافزوده چگونه فرساید ؟  
 پس جهان تا ابد بفرساید گر نفرساید ایچ نفرزاید

(دیوان ص ۲۲۳)

فرسایش و حرکت هر دو باهم توأم اند . از این رو فلك که گردان و متحرك است فرساینده نیز هست . و در این حرکت فلك ما را با خود نیز می فرساید .

ما مانده شد سیتم و گشته سوده ناسوده و مانده چرخ گردا  
 برسایش ما را از جنبش آمد ای پور ، در این زیر ژرف دریا

جنبده فلك نیز هم بسایید هر چند که کمترش بود اجزا  
 از سایش سرمه بسود هاون گرچه تو ندیدیش ، دید دانا  
 ساینده چیزی همان بسایید زین سان که به جنبش بسود مارا  
 (دیوان ص ۴۰۴)

این فرسایش در مورد اجرام و ستارگان نیز هست و لازمه آن هم کون و فساد می باشد.  
 چون نیست حال هاشان یکسان و یک نهاد  
 بل گه به سوی مغرب و گاهی به خاورند  
 لازم شده است کون برایشان و هم فساد

گرچه به بودش اندر آغاز دفترند

(دیوان ص ۴۲۵)

مسئله حدوث و قدم و بحث در باب آن از مسائلی است که از نخستین ازمنه حیات فکری بشر در باب آن سخنها رفته و کتابها پرداخته آمده است. در کلام اسلامی هم این مسئله به ضرورت هایی سر لوحه کار متکلمین واقع شده و مسئله قدم پروردگار و حدوث یا قدم کلام خدا (قرآن)، هدواره مورد بحث بوده است. بسیاری از متکلمان الهی مشرب تنها ذات واجب الوجود را قدیم دانسته و ماسوی الله را محدث و مخلوق اراده او. ناصر خسرو هم از این دسته دوم است. و کل جهان را محدث و معاول جرد و داد پروردگار دانسته است.

از آغاز بودش به داد آورید خدای این جهان را پدید از عدم

(دیوان ص ۶۳)

که تقریباً یادآور همان اعتقاد مولوی عارف است که در ترجمه حدیث قدسی فرموده:  
 من نکردم خالق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم  
 قدم ذات پروردگار تا آنجا برای ناصر خسرو بدیهی بوده که خود را مازم ندانسته است در باب آن قلم فرسائی و یا استدلال کند. از این رو هر جا به مناسبت نیازی به نشان دادن قدرت پروردگار بوده از او تنها با صفاتی یاد کرده که همه دال بر قدمت می باشد. حتی جان آدمی را به دلیل این که اثری و پرتوی از ذات پروردگار است، باقی و همیشگی می داند.

جانث اثرست از خدای باقی ناچیز شدن مرترا روا نیست

فانی نشود هر چه کان بقایافت زیرا که بقا علت فنا نیست

(دیوان ص ۱۱۵)

خداوند ذاتی قدیم است و بر همه چیز و جزو او پیشی دارد . واحد (يك) نیز بر همه اعداد مقدم و اصل همه آنهاست .

تقدم هست یزدان را چو بر اعداد و حدان را

زمان حاصل، مکان باطل ، حدث لازم، قدم بر جا

(دیوان ص ۲)

دنباله این قصیده که در تقدس و قدم پروردگار است ، چنین ادامه می یابد که حتی هیچ «اضافت» بدو روانیست جز يك آفرینش ، که آن هم در يك چشم بهم زدن (لمح العین) با کمتر از آن صورت گرفته است . اسناد فعلی که ذات او را منفعل کند هم جایز نیست و از ساحت سرمدی او به دور می باشد . در جای دیگر وقتی می خواهد این مسئله را استدلال کند ، حدوث را شاهد قدم او می داند . خطاب به ذات باری تعالی، در تسبیح و تقدیس،

ای ذات تو نشاده مصور اثبات تو عقل کرده باور

محمول نه ای چنان که اعراض موضوع نه ای چنان که جوهر

هم بر قدمت حدوث شاهد هم با ازلت ابد مجاور

(دیوان ص ۲۴۵)

خداوند ذات قدیمی است که با وجود آن که تمام محدث ها تنها از اوست، واحد است و کثرت را بدوراه نمی باشد .

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا

به اندر وحدتش کثرت ، نه محدث زین همه تنها

(دیوان ص ۱)

در جائی دیگر باز هم تقریباً به همین مطلب اشاره می کند که وجود یکی است و موجودات همه نموده های مختلف همان يك وجود می باشند ، زیرا آفریدگار وجود عامی است که در ماهیات مختلف تجلی های گونه گون دارد (ص ۱۲) .

در قصیده ای دیگر ، مصنوع را دلیل وجود صانع می داند و لزوم ذات پروردگار قدیم را با يك استفهام انکاری اثبات می کند . پس از آنکه می پرسد، آیا این گنبدنیاگون خود



بدینسان ترکیب یافته ، یادستی دیگر آن را چنین برکشیده ؟ می گوید :  
جسم بی صنایع کجا یابد هگزرز شکل و رنگ و هیأت و جنبش به ذات ؟

(دیوان ص ۳۲۴)

جای دیگر در باب جوهر ترکیب پذیر و سفلی و جوهر مصور و علوی چنین گوید :  
ترکیب تو سفلی و کثیف است ولیکن صورت گر علوی و لطیفست بدودر  
صورت گر جوهر هم جوهر بود ، ایراک صورت نپذیرد ز عرض هرگز جوهر  
یک جوهر ترکیب دهنده ست و مصور یک جوهر ترکیب پذیر است و مصور  
زنده نشد این سفلی الا که به صورت ذاتی بود آن گوهر عالی را پیکر  
و ان گوهر کوزنده به ذات است نمیرد پس جان تو هرگز نمرد جان برادر

(دیوان ص ۱۳۱)

جان آدمی پاینده است زیرا چنان که قبلا نیز گفته ایم به اعتقاد ناصر خسرو اشعه ای از نور ذات پروردگار است . ناصر در زبان شعرگاهی از لفظ قدیم و محدث به ترکیب زیبای «هرگز» و «ناهرگز» یاد کرده که بسیار زیبا و پر مفهوم و رسای به مقصود نیز می باشد . در اشاره به جهان محدث گوید :

اندرین ناهرگز از بهر آن آوردمان تابیا فنجم از این جمال و مالک هرگز

(دیوان ص ۴۲۰)

و یا جایی دیگر استدلال می کند که فزونی و کمی ، دلیل حدوث و ناهرگز است .  
ای طمع کرده زندانی به عمر هرگز با فزونی و کمی مر هرگز را کی سزی ؟

(دیوان ص ۴۱۹)

و یا در استدلال اینکه هر متحرکی حادث است ، در قصیده ای بشکل لفظ و چیستان می سراید ؛

پیدا است به عقل و زحس پنهان گرچه نه خداوند کامران است  
هرچ او برود هرگز نباشد او هرگز و باقی و روان است

(دیوان ص ۱۹۰)

در برخی از این ابیات هم «هرگز» موهم مفهوم «ابدی» و «همیشگی» است .  
موضوع حدوث و قدم و بویژه حدوث اجسام و ماده عالم در زادالمسافرین نیز

مورد بحث و استدلال واقع شده است. در بحث مکان راجع به دلیل حدوث اجسام سخنی دارد که فشرده آن در اینجا آورده می شود. مکان شایسته تمکن متمکن (جسم) است. و جسم خود پذیرای صورت های متوالی است. و هر چه که صورت ها را متوالیاً پذیرا باشد، حاکی از این است که انفعال آن را آغازی بوده است به دفعات بی شمار و چون جسم اکنون صورتی دارد که واپسین صورتهای آن تا زمان حال است، این موضوع دلیل است بر آن که پیش از آن بر او صورتی نبوده است. و چون جسم صورت پذیر است، واجب آمد که صورت پذیری آن نیز آغازی داشته باشد. و هر چیزی که آغازی بر آن متصور باشد محدث است<sup>۱۸</sup>.

گاهی پنداری، در شعر ناصر خسرو اعتقادی به طرح این گونه مباحث ندارد و قول ابن و آنرا در باب حدوث و قدم و فنا و بقای جهان رد می کند و نظر خویش را که مبنی بر بقای نسبی جهان است، صریحاً ابراز می دارد.

از بهرجست و جوی زکار جهان و حلق  
گفتند گونه گون و دویدند چپ و راست  
آن گفت که «این جهان نه فناست و سرمدیست»  
وین گفت که «این خطاست، جهان زبن فناست»  
چون این و آن شدند و جهان ماند، مرترا  
او بر بقای خویش و فناهای ماگواست  
فانی به جان نه ای به تنی، ای حکیم، تو  
جان را فنا به عقل محالست و نارواست  
پس چاشنی است این زبقا و فنا ترا  
کز فعل بر فنا و زبنیاد بر بقاست  
باقی است چرخ کرده بزندان و، شخص تو  
فانیست از آنکه کرده این بی خرد رحاست

(دیوان ص ۳۹۳)

جسم طبیعی در آفرینش آدمی از نفس صورت پذیر است و به جان و خرد ارجمند و متکامل. یعنی تمامی وجود آدمی به این دو جوهر باز بسته است که از نظر مادی غایبند و به افعال

ظاهر . و همین ظهور فعل دلیل بر بودن آنهاست «و بن هر دو در تن تو به افعال ظاهرند».

آنکو جدا کند به خرد جوهر از عرض

داند که این دو چیز و لطیفند و جوهرند

زیرا بدین دو جسم طبیعی تمام شد

کز باد و آب و خاک و زافلاک ظاهرند

(دیوان ص ۴۲۴)

هنگام بحث از ماده عالم و هیولای جهان ، سخن از عناصر و مولدات نیز پیش می آید. بدین بیان که قدما و از جمله ناصر خسرو معتقد بوده اند که تمام مولدات و موجودات عالم کون و فساد و بالاخره جهان جسمانی از چهار عنصر بسیط پدید آمده است ناصر خسرو برای آنها ترتیبی قائل است که ترتیبی طبیعی و فیزیکی نیز می باشد .

ترتیب عناصر شناسی شناسی اندازه هر چیز مکین را و مکان را

مرآتش سوزان را مر باد سبک را مر آب روان را و مر این خاک گران را

(دیوان ص ۵۴۵)

یعنی نخست عناصر خفیف و بعد عناصر ثقیل به ترتیب قرار می گیرند . در جای دیگر ناصر عناصر را از ثقیل به خفیف ذکر کرده و حاصل آنها را عالم کهن (جهان صغیر) نام نهاده است . بابا افضل کاشانی موجودات جزوی را به دو بخش اصل و فرع تقسیم کرده و گفته است : وجود فرع ، از اصل است و اصل در موجودات جزوی ، سپهر است و اجسام عنصری (عناصر اربعه) . و فرع ، گوهرهای معدنی و نباتی و حیوانی (موالید ثلاثه)<sup>۱۹</sup> . ناصر خسرو هم عناصر و افلاک (آباء و امهات) را مرکبات کلی و موالید سه گانه را مرکبات جزوی نامیده است که بودش مرکبات جزوی به زمان وابسته است<sup>۲۰</sup> . عناصر اربعه هر کدام دارای خصوصیتی است که آنرا از دیگری ممتاز می کند .

این چرخ بلند را همی بین پر خاک و هوا و آب و آذر

یک گوهر تر و نام او بحر یک گوهر خشک و نام او بر

وین ابر به جهد خشکها را زان جوهر تر همی کند تر

(دیوان ص ۹۲)

ناصر خسرو تنوع و تعاقب فراز و فرود حیات را ناشی از تنوع خواص همین عناصر

می‌داند .

که خرم زیدو ، عمرو و غمگین      که غمگین زیدو ، عمرو و خرم  
چونانکه از این چهار خواهر      کاین نظم ازان گرفت عالم  
دونرم و ، بلند و بی‌قزارند      دویست و خموش و سخت محکم

(دیوان ص ۱۲۸)

این چهار عنصر باهم متفاوت و گاه متضادند . اگرچه وظیفه‌شان یکی است . اما همان-  
گونه که نامها باهم متفاوت است ، اختلاف میان خود آنها نیز هست .

اگر ضدند اخشیجان چرا هرچار پیوسته

بوند از غایت وحدت برادروار دریک جا

و گر گویی که در معنی نیند اضداد یکدیگر

تفاوت از چه شان آمد میان صورت و اسماء

(دیوان ص ۳)

ناصر خسرو همچنین گه‌گاه با تصرف‌های شاعرانه ، از عناصر و افلاک و بانامها و تعابیر  
گونه‌گون یاد کرده و اغلب از سخن خویش نتایج اخلاقی و اجتماعی نیز گرفته است . اینک  
برخی از آن تعابیر .

چهار زن و هفت شوی :

شگری کاین چهار زن هموار همی از هفت شوی چون زاید؟

(دیوان ص ۲۲۴)

چهار بند و هفت زندان : پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چهارت بندینم کرده اندر هفتمین زندان انسانی

چواترسی اگر از بند بجهانند و زندانها ؟

(دیوان ص ۴۴۳)

چهار طناب :

زانکه مدهوش گشته‌اند همه      اندر این خیمه چهار طناب

گر ندیدی طناب‌هایش بین      جملگی خاک و باد و آتش و آب

(دیوان ص ۲۷)

هفت قام ، سه خط :

فتنه چه شدی چنین بر این خاک ؟      یکره برکن سوی فلک سر

از گوهر و از نبات و حیوان  
هفت است قلم مر این سه خط را  
بر خاک بین سه خط مسطر  
پیوسته که کرد یک به دیگر

(دیوان ص ۹۲)

هفت مدبر ، که علت بودش مانیز هستند :

ای هفت مدبر که بر این پرده سرایید  
خوبست به دیدار شما عالم ازیرا  
تا چند چو رفتید دگر باره بر آید ؟  
حوران نکو طلعت پیروزه قبایید  
از ما به شما شادتر از خلق که باشد ؟  
چون بودش ما را سبب و مایه شما یید  
پرنور و صورتش ز شما خاک ازیرا  
مابهی صور و زایشی و کان ضیایید

(دیوان ص ۴۴۶)

در دنباله همین قصیده ، خطاب به هفت فلک ؛

عیبست یکی آن که نگردیم همی ما  
پاینده کجا گردد چیزی که نیاید ؟  
باقی چه شما ، گر چه شما اصل بقایید  
این حکم شناسید شما گر عقلا یید  
آینده ز ما هرگز پاینده نگردد  
هر گه که شما ی چو بر آید نیاید

(دیوان ص ۴۴۶)

شاعر با آباء سبعة همچون آدمیانی ذی شعور ، سخن می گوید و کارهای آنان را  
بر می شمرد . گاهی از نتیجه درخشان کارشان ، آنها را می ستاید و تلاششان را ارج  
می گذارد . و گاهی هم آنها را بر نتیجه نامطلوبی که از رفتارشان برای آدمی بحاصل  
می آید ، سرزنش می کند .

گه مان بفرزاید و گهی باز بکاهید  
آید به دل من که شما هیچ همانا  
بر خویشتن خویش . همی کار فرزاید  
زان می نفرزاید که تا هیچ نساید  
زیرا که نزاده ست شمارا کس و هموار  
بر خاک همی زاده زاینده بزاید

(دیوان ص ۴۴۷)

\* \* \*

مطالعه در پدیده های طبیعت و ماده عالم و تأثیر و تأثر عناصر و مرکبات برای  
ناصر خسرو دنیایی از اندیشه و تفکر به ارمغان آورده که اولاً در لابلای آن آراء تربیتی  
و اخلاقی خویش را بجوید و نظریه های اعتقادی و مذهبی خویش را اثبات کند، و ثانیاً

نظرهای دقیق و عامی و پیشرفته‌ای در قلمرو دانش و فلسفه آن روزگار ابراز دارد .  
برخی از این نظریه‌ها که تجربه مستقیم او بوده ، قبل از وی نیز پذیرفته و اثبات شده  
بوده است و برخی هم از زمینه‌ای بکر و تازه حکایت می‌کند که بنظر می‌رسد استقراء و  
دریافت خود را به ارمغان آورده باشد .

برای مثال می‌توان یاد کرد که آنچه امروز بنام قانون جاذبه عمومی مشهور است ،  
در شعر ناصر خسرو هست و نشان می‌دهد که وی قانون جاذبه عمومی را نه قرن پیش  
می‌شناخته است .

چه می‌دارد بدین گونه معلق گوی خاکی را

میان آتش و آب و هوا و تندر و نکبا ؟

گرا جزای جهان جمله نهی مایل بر آن جزوی

که موقوفست چون نقطه میان شکل نه سیما

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

به ساعت باز بگیرزد به سوی مولد و منشا

(دیوان ص ۳)

همچنین در مورد قانون تکامل عمومی ناصر خسرو معتقد است که هر نا کاملی بالقوه  
کامل است .

به سوی تمامی رود بودنی‌ها به قوت تمام است هر نا تامسی

(دیوان ص ۱۱۵)

هر چیزی که آغازی دارد بناچار دارای منتهائی نیز هست .

مرا بیدار مانده چشم و گوش و دل که چون یابم

به چشم از صبح برقی یا به گوش از وحش هرانی

که نفس ارچه نداند ، عقل پر دانش همی‌داند

که در عالم نباشد بی‌نهایت هیچ میدائی

(دیوان ص ۴۷۷)

میل هر جزئی بسوی کل خویش است ، از این رو وقتی خورشید طالع می‌کند ،  
ستارگان در نور او نابود و منهمک می‌شوند .

## همه همواره درخورشید پیوستند و ناچاره

به کل خویش پیوندند سرانجامی هر اجزائی

(دیوان ص ۴۷۷)

### رابطه نفس با جسم و ماده عالم :

نفس و جسم هر دو باهم مجانست دارند ، اگرچه درصفت باهم متفاوتند . زیرا جسم جوهری پذیرا و منفعل است و نفس جوهری فاعل و مؤثر . از این دو جوهر یکی یعنی نفس ، دلیل است و دیگری یعنی جسم ، مدلول علیه . بدین جهت رسول گرامی گفته است : اعرفکم بنفسه اعرفکم بر بیه . و از اینجا لزوم شناختن نفس در رابطه با جسم آشکار می شود . چرا که علت شناختن خدای تعالی است . میان جسم و نفس علاوه بر این ، مخالفتی پوشیده و مناسبتی پنهان موجود است . مناسبت آن دو در واقع لونی از مخالفت آنهاست . زیرا از جهت نفس فاعل است و جسم منفعل . و از جهت دیگر ، جسم فاعل است و نفس منفعل و پذیرا . زیرا همانگونه که جسم برای نفس جوهری منفعل است ، نفس نیز برای جسم جوهری پذیرا است . و اما مخالفت پوشیده میان آن دو از این جاست که هر فاعلی با منفعل خود مخالف است و بالعکس . همچنین روانیست که صورتی بی هیولی پدید آید . و این نکته دلیل بر این است که این صورت های طباعی را آن نفس کلی بر هیولی افکنده است به منظور دانا کردن نفوس جزوی . و مقصود صانع حکیم از آمیختن این دو جوهر ، دانا کردن نفوس جزوی است و رسانیدن آن به مرتبه ای سزاوار<sup>۲۱</sup> . بهر حال به اعتقاد ناصر خسرو از نفس کلی که جوهری معقول است ، نفوس جزوی به اجسام می پیوندند و در آن اثر می گذارد و آنها را ارزش و والائی می بخشد . نفس کلی آدمی را از جهل و عصیان بدور نگه می دارد ، و وقتی به ارکان خود پیوست کمال مطوب حاصل می آید .

ترا نفس کلی ، چو شناسی او را ،	نگه دارد از جهل و عصیان و نسیان
بر آن سان که رنگین گل و یاسمین را	نشاندست دهقانش بر طرف بستان
گل از نفس کل یافته ست آن عنایت	که تو خوش منش گشته ای زان و شادان
زد وسیم و گوهر شد ارکان عالم	چو پیوسته شد نفس کلی به ارکان

(دیوان ص ۸۵)

جسم آدمی هم بدین سان از نفس کای بهره مند می گردد و ناصر خسرو تعجب می کند که برخی چرا از این نفس بی بهره اند و بی دانش و بی تمیز ستوروار در زیر گنبد نیانگون می چمند .

در جسم تو از نفس بدین صنعت محکم      مانند قصری شده پرنور و معنیر  
بی بهره چرا مانده است این جان توزین تن      بی دانش و تمیز همانند یکی خر ؟

(دیوان ص ۱۳۱)

برابری و گاه مخاصمه عقل و نفس که بویژه نزد عرفا مباحث دلتشینی را به مراد آورده است نزد ناصر خسرو نیز مطرح است . اما زاویه نگاه وی به این موضوع نیز همچنان فلسفی است .

عقل اشارت نفس دانارا همی ایدون کند      کاین همانا ساخته کرده ز بهر ماستی  
روزگار و چرخ و انجم سربسر بازیستی      گرنه این روز دراز دهر را فرداستی  
نفس ما بر آسیا کی پادشا گشتی به عقل      گرنه نفس مردمی از کسل خویش اجزاستی

(دیوان ص ۲۲۶)

گاه صریحاً برعکس عرفا ، که همیشه عقل را در هم سفری با عشق ، ناتوان می دیده اند و پای استدلالیان را چوبین . ناصر خسرو عقل را در راهبری و راهگشایی ، بر نفس ترجیح نهاده است . و چنان پیدا است که در این مورد مراد او از نفس ، نفس حیوانی و یابانه تعبیر خود او ، نفس ستوری است .

مرا بیدار مانده چشم و گوش و دل که چون یابم  
به چشم از صبح برقی یاب به گوش از وحش هرایی  
که نفس ارچه نداند ، عقل پر دانش همی داند

که در عالم نباشد بی نهایت هیچ مبدایی

(دیوان ص ۴۷۷)

در یک تعبیر دیگر ناصر نفس را مرادف «خود» به معنی فلسفی کلمه دانسته و در اشاره به حدیث معروف ؛ من عرف نفسه فقد عرف ربه ، گفته است .

هرانک او نفس خود بشناخت ، بشناسد یقین خود را

امیر المؤمنین ایمن گفته ، شیر ایزد دیان

(دیوان چاپ قدیم ص ۲۵۶)



در تمثیل دیگری در اشاره به زندگی کوتاه و گذرای آدمی نفس را به مرغی تشبیه کرده که در آشیانه تن بر شاخه روزگار درنگی مختصر دارد .

آنست گمانش کنون که اینست او را وطن و جای جاودانه  
بل دهر درختی است و نفس مرغی وین کاند او را چو آشیانه

(دیوان ص ۲۲۹)

در اصطلاح ناصر خسرو و دیگر متکلمین نفس دارای مراتبی است :

الف : نفس نباتی که دارای سه قوت است : غذا کشیدن ، افزودن ، زادن .

ب : نفس حیوانی که آن هم دارای سه نیرو است : یافتن محسوسات ، خیال بستن صورتها ، جنبیدن به اختیار .

ج : نفس ناطقه که دارای قدرت های نطق ، تدبیر ، احتراز و تمیز می باشد و نفس آدمی بدان مخصوص است <sup>۲۲</sup> .

نیروهائی که برای هر کدام از این دو نفس ناطقه و حیوانی ذکر شد ، وجه تمایز آنها از دیگری است و گر نه هر نفسی قدرت های نفس مادون خود را نیز دارد . و مثلاً در وجود آدمی که کامل ترین موجودات است ، تمام این قوت ها نهفته است . در قرآن نیز نفس دارای مراتب و مدارجی است که اندکی با آنچه در بالا ذکر شد تفاوت دارد و بیشتر بنظر می رسد که رنگ و بوی عرفانی داشته باشد . این مدارج نیز بر سه قسم است <sup>۲۳</sup> .

الف : نفس اماره (قرآن ؛ سوره یوسف آیه ۵۳) یا وسوسه گر به بدی . که اصطلاح کامل قرآن برای آن ، اماره بالسوء می باشد .

ب : نفس لوامه (قرآن سوره قیامه آیه ۲) یا ملامت گر یا وجدان اخلاقی .

ج : نفس مطمئنّه ، (قرآن سوره فجر آیه ۲۷) . که عالیترین و بالاترین مدارج تکامل نفس آدمی می باشد .

ناصر خسرو در قصایدش به مناسبت از دو نوع ، نفس آدمی (یعنی نفس حیوانی و ناطقه) یاد کرده و تقریباً همان مفهومی را که در زادالمسافرین مطرح کرده مدنظر داشته است . در بیت زیر مراد از نفس سخن گوی همان نفس ناطقه می باشد .

واکنون که عقل و نفس سخن گوی خود منم از خویشتن چه باید کردن حذر مرا ؟

(دیوان ص ۱۱۲)

و آنچه در بیت ذیل ، به نفس مفکر یاد شده همانست که در زادالمسافرین ، نفس ناطقه نامیده است :

ز اندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر ترسنده شد این نفس مفکر ز مفکر

(دیوان ص ۵۰۸)

اما ناصر خسرو در شعر خویش از نفس حیوانی به تعبیر زیبایی «نفس ستوری» یاد کرده و گفته است .

بکش نفس ستوری را به دشمنه حکمت و طاعت

بکش زین دیو دستت را که بسیارست دستانت

(دیوان ص ۲۲۲)

بعد اظهار نظر می کند که اگر بخواهی می توان او را کاملاً رام کرد . چنان که من با عقل خود این دیو سرکش را مسلمان کردم و از تبه کاری بازداشتم .

در عرفان از این نفس ستوری به «سگ» و «سگ سیاه» تعبیر شده است که تمثیل زیبایی است از مجموع آنچه عرفا و شعرا به نفس سرکش و اماره در جهت نابهنجاری و فساد و انحراف نسبت داده اند . ناصر خسرو هر جا در شعر خویش بطور مطلق از نفس (او غالباً در برابر عقل) یاد می کند ، با شواهد و قراین بنظر می رسد که مراد او همین نفس ستوری و اماره به سوء است . موردی از قصیده معروف «حاجیان آمدند با تعظیم» حسن ختام را یاد کرده آمد .

... گفت : نی . گفتمش : چو می رفتی در حرم همچو اهل کهنه و رقیم

ایمن از شر نفس خود بودی در غم حرقت و عذاب جحیم ؟

(دیوان چاپ قدیم ص ۲۵۹)

گفت : نی ....

## مآخذ و یادداشتها

- ۱- رك : محمدعلی اسلامی ندوشن ، پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو ، یادنامه ناصر خسرو ، انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی ، مشهد ۲۵۲۵ ص. ۵۰ .
- ۲- ناصر خسرو ؛ زادالمسافرین ؛ به تصحیح محمدبذل الرحمن ، برلین چاپخانه کایانی ۱۳۴۱ هـ. ق. ص ۱۱۱ .
- ۳- صبعحات ابیات منقول هرجا با ذکر مطلق «دیوان» قید گردیده ، مربوط است به چاپ اخیر از دیوان ناصر خسرو ، به اهتمام مجتبی میسری و دکتر مهدی محقق ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۳ و هرگاه ابیاتی از چاپ مرحوم تقوی نقل شده ، با ذکر «چاپ قدیم» مشخص گردیده است .
- ۴- رك ؛ التعریفات جرجانی ، فرهنگ فلسفی دکتر سجادی ، مذهب الدرّه عند المسلمین و لغت نامه دهخدا ، ذیل «زمان» .
- ۵- دکتر ذبیح الله صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ، ابن سینا تهران ۱۳۴۲ چاپ چهارم ۱/۲۹۱ .
- ۶- زادالمسافرین ، ۱۱۳ .
- ۷- همان مأخذ ، ۱۱۱ .
- ۸- همان مأخذ ، ۱۱۷-۱۸ .
- ۹- ترجمه عربی از محمد عبدالهادی ابوریحانه ، قاهره ۱۳۶۵ هـ. ق. ص ۴۷ .
- ۱۰- صفحه ۹۷ .
- ۱۱- زادالمسافرین ، ۹۹ .
- ۱۲- همان مأخذ ، ۲۵۴ .
- ۱۳- همان مأخذ ، ۲۵۵ .
- ۱۴- همان مأخذ ، ۱۲۸ .
- ۱۵- کشف و اصطلاحات الفنون ، به نقل از لغت نامه دهخدا ، به اختصار .
- ۱۶- رك ؛ زادالمسافرین ، ۱۰۲ و مذهب الدرّه عند المسلمین ، ۴۱ .
- ۱۷- دکتر مهدی محقق ؛ فیلسوفی ، محمد بن زکریای رازی ، چاپ دوم ، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی ، تهران ۱۳۵۲ ص. ۸۰ .
- ۱۸- زادالمسافرین ۹۹-۱۰۰ .

- ۱۹- مصنفات افضل‌الدین مرقی کاشانی به تصحیح مجتبی مینوی ، دکتر یحیی مهدوی ، جلد اول ، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۱ ، ص ۱۱ .
- ۲۰- زادالمسافرین ، ۱۲۱ .
- ۲۱- همان‌مآخذ ، ۲۸۶-۲۸۹ .
- ۲۲- همان‌مآخذ ، ۲۹۰ .
- ۲۳- رك : خط‌سوم از ناصرالدین صاحب‌الزمانی ، مؤسسه مطبوعاتی عطائی تهران ۱۳۵۱ ص ۴۰۳ .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی