

کلام فلسفی تأویلی ناصر خسرو^۱

* پرویز مروج

** ترجمه: محمد امین شاهجوئی

متن حاضر [کتاب گشایش و رهایش ناصر خسرو قبادیانی]، هم مورد علاقه فرد متخصص در مطالعات اسلامی است، و هم شخص غیرمتخصص. فرد متخصص، در این جا نظام فلسفی‌ای را می‌یابد که مولفه‌های صرفاً اسماعیلی، نوافلاطونی و مولفه‌هایی اصیل را در کنار هم جمع می‌کند که هم تاریخ خردورزی عقیده اسماعیلی را روشن می‌کند و هم اصالت پدیدآورنده آن را. این متن برای خواننده عادی، صورت‌بندی روشن‌گرانه‌ای از مسأله فراق، فراتر از بافت دینی و تاریخی آن در اختیار خواننده عادی قرار می‌دهد. متفکران اسماعیلی سده‌های میانی مانند ناصر خسرو و نصیرالدین طوسی، خود را تنها به عنوان متکلمان و سخنگویان جامعه مذهبی خویش ندیده‌اند، بلکه خود را به مثابه متفکرانی همه‌جانبه که حکمت فلسفی

-
1. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, by Nasir Khusraw, a new edition and English translation of the *Gushayish wa Rahayish* by Faquir M. Hunzai, with an introduction by Parviz Morewedge entitled *Nasir Khusraw's Hermeneutic Philosophical Theology* and his commentary, London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 1998, xii+132+92 (in Persian) pp.

* استاد فلسفه کالج باروخ، نیویورک.

** استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (mshahjouei@yahoo.com).

و درمان روحانی را به بشریت عرضه می-کنند، دیده‌اند. آنها به بشریت یاد می‌دهند که رهایش راستین در سایه تحوّل روحانی انسان از فعلیتی است که به طور عمده حیوانی است، به کمال بالقوه‌اش که در مرتبه فرشتگان قرار دارد. این دگرگونی در طریق عقلانی معرفت رخ می‌دهد، معرفتی که مشتمل بر علم طبیعت است و اذعان دارد به این که ابدان، تصویرهای ظاهری و ابزارهای روح‌اند. جاذبه اساسی تفکر اسماعیلی در درگیر بودن این تفکر با مسأله عامّ فراق است که روان‌کاوی، فلسفه وجودی و مارکسیسم معاصر، آن را جدّی‌ترین مسأله بشریت به شمار می‌آورند. شرح گونه‌های این کلان‌موضوع، فراتر از حوصله این مقدمه است؛ موضوع عامّ این است که ما از بیگانه‌شدن از وضعیت آرامش و وفاق نخستین خود رنج می‌بریم و نیاز داریم که از طریق یک فرایند درمانی بازپیوستگی و یگانگی (دوباره)، به آن بازگردیم.

زمینه‌های فلسفی و کلامی

موفقیت آموزه‌های اسماعیلی از قبیل تأویل یا بازگشت هرمنیوتیکی، در برنامه این آموزه‌ها برای فراق‌زدایی^۱ قرار دارد؛ آموزه‌های مزبور از یک درمان روحانی از طریق عقل و معرفت به شالوده معنوی جهان که منتهی به بینش توحیدی می‌شود، حمایت می‌کنند. علاوه بر داشتن این اقتضای وجودی خاص، نظام تفکر اسماعیلی، نتیجه دو سنت سترگ، یکی فلسفی و دیگری دینی است. مَثَلِ اعلامی فلسفی این بینش را در آثار فیلسوف مصری-یونانی، افلوپتین (متوفای ۲۷۰ میلادی) که عالی‌ترین واقعیت را به عنوان أحد بازشناخت، می‌توان یافت. از یک سوی، همه موجودات از أحد در زنجیره

1. de-alienation

ذیل صادر می‌شوند: عقل اول، سپس نفس عالم که نفوس فردی در پی آن می‌آیند، و سرانجام، قلمرو ماده که تصویر نفس است. از دیگر سوی، نفوس، آهنگ بازگشت به أحد را به عنوان سرچشمه بنیادین خود دارند. رهایش، سعادت و اتحاد باطنی^۱ هنگامی به دست می‌آیند که نه «بیگانگی»^۲ و نه «فراق»^۳ بین نفس فردی و أحد در میان نباشد. این صدور^۴ و بازگشت، جهانی یک پارچه را هم‌ساز می‌کند که به یگانه‌باوران مسلمان^۵ و پیروان توحید، چارچوب مناسبی را در وحدت‌جویی آنها بدون فراق میان روح متعالی و مزبله طبیعت عرضه کرده است. این نمونه چنان جذّاب است که اکثریت فیلسوفان مسلمان در صدد برآمده‌اند که نظریه صدور افلوپین را با نظام خلق از عدم جهان‌پیدایی قرآنی و کتاب مقدّس سازگار کنند (بینش اساسی از این نمونه را در جهان‌پیدایی‌های مصری و هندی-ایرانی باستان نیز می‌توان یافت).

ممکن است اشکالی بر تقدّم خود افلوپین گرفته شود، اما بر تقدّم مکتب نوافلاطونی^۶ به معنای دقیق کلمه، ایرادی قابل طرح نیست. با این همه، مضامین نوافلاطونی، مبتنی بر محاوره‌های افلاطونی‌اند، و افلوپین و همه شاگردان او از افلاطون به عنوان استادشان سخن به میان می‌آورند. چنین اشکالی ممکن است به طریقه زیر پدید آید. هریک از مضامین به کار رفته در تفکر باطنی اسلام را در نظر

1. mystical union
2. otherness
3. alienation
4. emanation
5. Muslim monists
6. Neoplatonism

بگیرید: به عنوان مثال، دور تنزیل وحی و بازگشت هرمنیوتیکی (تأویل) به مبدأ نخستین؛ این دورها با ادوار صدور و صعود نوافلاطونی هم‌شکل‌اند. نظریه صعود افلوپین، در هر حال از نقل‌های متعدد افلاطونی، از قبیل مراتب عشق در میهمانی (201d-212c) و تمثیل غار در جمهوری (514a-521b) اقتباس شده است. اگر این چنین است، در این صورت، چرا افلاطون به عنوان یکی از منابع آموزه توحید فلاسفه مسلمان شناخته نشود؟ دلایل متعددی وجود دارند برای این که بتوان به برشمردن افلوپین به عنوان شیخ یونانی حقیقی ادامه داد. او نخستین نظام فلسفی کامل را ارائه کرد که با گستره‌های صدور و رجوعش که در آن‌ها عالی‌ترین واقعیت یا أحد، فراتر از همه موجودات است، آگاهانه به عنوان یک یگانه‌باوری^۱ ساختارمند طرح‌ریزی شده است. افلوپین می‌بایست با ردّ مقولات ارسطو و نیز کنارگذاشتن مقولات رواقیان، بر نقد ارسطو نسبت به افلاطون فایق آید تا به گزینه پیشنهادی گنوسی‌ها^۲ پاسخ مثبت دهد و حکمت‌های مصری باستان، یهودی قدیم (ترکیب سنت‌های یهودی و افلاطونی توسط فیلون) و شرقی زمانه خود را با هم درآمیزد. علاوه بر این، نظام افلوپین اساساً با نظام افلاطون متفاوت است. به عنوان نمونه، افلاطون، خیر و زیبایی را یکی می‌گیرد، در حالی که افلوپین، خیر را برتر از زیبایی قرار می‌دهد. دوم، با استثنائاتی اندک، مضامین افلاطونی به طور غیر مستقیم از طریق مکتب نوافلاطونی که اغلب به طور نادرستی به ارسطو نسبت داده می‌شدند، وارد نظام‌های

-
1. monism
 2. Gnostics

دینی مختلف قرون میانی اسلامی شدند.

اگر فلسفه به ادبیات دینی اسلامی تبدیل شود، ما ملاحظه می‌کنیم که تقدّم آموزه توحید خداوند را به دو شیوه می‌توان تبیین کرد. نخست این که، این آموزه، اصل بنیادین دین است، دیگر اصول دین، ضرورت نبوت و روز رستاخیزند. دوم، این آموزه توحید است که به عنوان هسته مرکزی تصوّف بازتفسیر می‌شود. به این معنا، غزالی بیان می‌کند که در حالی که برای بسیاری، آموزه حقیقی این است که «جز خداوند یگانه، وجود ندارد»، برای کسانی که اهل معرفت‌اند، «چیزی جز او وجود ندارد». خداوند، یا به یک معنای عرفانی، برترین وجود، به عنوان ذات همه موجودات تفسیر می‌شود که در تمام موجودات، ساری و جاری است، و همه موجودات به او به عنوان سرچشمه خویش باز می‌گردند. بینش عرفانی صوفیانه رایج، وحدت وجود است که بر اساس آن، همه عناصر در یک نظام روحانی زنده، به یکدیگر پیوسته‌اند. در این جا، ذات خود و خداوند با هم یکی می‌شوند، هم‌چنان که حدیث نبوی می‌گوید: «هرکس نفس خود را بشناسد، خدایش را خواهد شناخت.» ممکن است کسی بپرسد چه اشکالاتی بر این کشف و شهود که در نمای نخست، چنین جذّاب به نظر می‌رسد، وارد است؟ اغلب چنین ایرادهایی در یک اقتضاء برای یک سلسله از دوگانگی‌هایی ریشه دارند که بین امور ذیل مشاهده شده است: بین امر الوهی مقدّس متعالی و طبیعت عرفی، بین خالق سرمدی یا فرازمانی و مخلوق فانی حادث، بین امر عقلی مستمرّ و امر مادی تقسیم‌پذیر، بین احکام مقدّس دینی و هواهای دنیوی افراد بشر، بین پدیدارهای وجودی معطوف به درون و رخدادهای فراق‌آفرین

معطوف به بیرون، بین حکمت روحانی یا نور درونی تأمل جامع مثالی و معرفت نظری تحلیلی. راه حلّ یگانه اسماعیلی برای این سلسله از دوگانگی‌ها، تبیین بُعد مادی ظاهری، عرفی، معطوف به بیرون زندگی و آگاهی دینی آن به عنوان تصویرهایی^۱ بود که به توسط عقل کلی که واسطه عمل الهی است، از رحمت خداوند برخوردار شده‌اند. این دید، یک چشم‌انداز دوست‌دار محیط زیست نسبت به طبیعت پدید می‌آورد که با زندگی آدمی به عنوان یک سقوط اخلاقی که با گناه نخستین و همه نتایج روان‌شناختی آن تثبیت شده است، معامله نمی‌کند. زیبایی این دید از سوی تعدادی از تاریخ‌نگاران تفکر عقلی کاملاً مورد بدفهمی واقع شده است. این مورخان که با روان‌شناسی ارسطویی ساده‌انگارانه و روان‌شناسی «ذرات انطباعات یا داده‌های حسی»^۲ آموزش دیده‌اند، جنبه درونی تأویل را به عنوان یک واژه پوششی برای «باطنی»^۳ مورد سوء تفسیر قرار می‌دهند و آن را به عنوان یک ویژگی مشترک بر همه آموزه‌های اسماعیلی اطلاق می‌کنند. حقیقت، این است که برای مدت‌زمانی، اسماعیلیان مجبور بودند با عمل بر اساس تقيّه، عقاید حقیقی خود را از دشمنان‌شان پنهان سازند. اما در آموزه‌های اسماعیلی، هیچ راز جادویی‌ای وجود ندارد که بر خلاف عقل باشد. ناصر خسرو در این متن به روشنی بیان می‌کند که تنها دانش، واسطه حقیقی برای سعادت است. زمان آن است که این پیام اسماعیلی مثبت را به

1. icons

2. atoms of impressions or sense data

3. esoteric

زبان روشن برگرداند و سوءخوانش‌های زیان‌بار را به کلی از میان برداشت؛ این خوانش‌های ناصواب، فرافکنی‌های توهم ما از یک سلسله «حشاشین»^۱ باطنی شرقی، پنهانی و فرقه‌مانند، به «دیگری بیگانه‌شده»^۲ است.

نوآوری بزرگ روش‌شناسی اسماعیلی، رهیافت پدیدارشناسانه‌ای است که معرفت‌شناسی معطوف به درون^۳ را با یک هستی‌شناسی یگانه‌گرا^۴ درمی‌آمیزد. چنین نظامی از صورت‌بندی یک دوپارگی بنیادین بین امر مادی و امر نفسانی، بین واقعیات و ارزش‌ها جلوگیری می‌کند، و بنابراین مسایل فلسفی نفس-بدن، روح-طبیعت، و دوگانگی واقعیت-ارزش را به عنوان مسایل ساختگی از میان برمی‌دارد. علاوه بر روش‌شناسی، نوآوری عمده مضمون آموزه‌های اسماعیلی، شامل آرای فلسفی از قبیل تبیین یک موجود برحسب زمان، توصیف خداوند به عنوان ماورای جوهر، فراتر از جوهر بودن و موجود بودن، و یکی انگاشتن امر روحانی و امر عقلانی می‌شود. همان‌گونه که عنوان این اثر [کتاب رهایش و گشایش] نشان می‌دهد، این اثر به توصیف آموزه وحی (تنزیل) و بازگشت هرمنیوتیکی (تأویل)، یک گشایش دیالکتیکی و یک بازگشت به سرچشمه نخستین که منجر به آزادی روحانی (رهایش) یا کشف می‌شود، می‌پردازد.

زمینه تاریخی

اجازه دهید مطلب را با گزارش اجمالی زمینه دینی و تاریخی جهان اسلام در دوران

1. assassins
2. the alienated other
3. intentional epistemology
4. monistic ontology

زندگی نویسنده‌مان آغاز کنیم. یک ایرانی قرن یازدهمی، ناصر خسرو، به یکی از برجسته‌ترین متکلمان اسماعیلی تبدیل می‌شود. اسماعیلیان، دومین جامعه بزرگ شاخه شیعی اسلام را تشکیل می‌دهند و امروزه در اقصا نقاط جهان به ویژه در هند، پاکستان، افغانستان، آسیای مرکزی، ایران، سوریه، شرق آفریقا، اروپا و آمریکای شمالی زندگی می‌کنند. برای غریبه‌ها، اسماعیلیان به واسطه اطلاعات گیج‌کننده اندکی شناخته می‌شوند: (از طریق) دلالت‌های ضمنی منفی واژه «حشاشین» که در گذشته اغلب به آنها اطلاق می‌شد، یا تصویر مثبتی که به واسطه برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدید آنها انتقال می‌یافت. تا چند دهه پیش از این، بیشتر گزارش‌ها درباره اسماعیلیان توسط مخالفان متخصص و مورخان بی‌اطلاع تهیه می‌شد. به عنوان مثال، عارف-شاعر پارسی قرن سیزدهم، محمود شبستری، ناصر خسرو را یک دشمن دین، تهی از معرفت، حکمت و توحید، و یک بی‌ایمان محض می‌خواند، با این که قرابت نزدیکی بین افکار خود او و اندیشه‌های اسماعیلیان وجود دارد! قرائت گذرای این متن، این مطلب را آشکار می‌سازد که چنین اتهام‌هایی کاملاً بی‌پایه‌اند.

اسماعیلیان نه تنها در حاشیه‌های تمدن اسلامی نیستند، بلکه دو بار در ادوار میانی به تأسیس دولت‌های قدرت‌مندی پرداخته‌اند. نخست در شمال آفریقا و مصر، تحت خلافت فاطمی بود که اسماعیلیان از طریق موسساتی نظیر الأزهر که در سال ۳۹۰ هـ.ق. از ابتدا به منظور تبلیغ بینش شیعی از اسلام تأسیس شد، در حیات عقلانی اسلام، همکاری قابل توجهی داشتند. چنین ابتکار فکری‌ای، سلجوقیان و وزیر مشهورشان نظام‌الملک (متوفای ۵۱۳ هـ.ق.) را واداشت تا موسسات آموزشی خود را تأسیس کنند، در

شرایطی که محققان سنّی و از جمله آنان غزالی بر ضدّ اسماعیلیان آموزش می‌دادند و گاهی دست به نوشتن می‌بردند. این نمونه‌ای است از این که چگونه اسماعیلیان یک فضای فکری در جهان اسلام را مورد حمایت قرار دادند. دوم، دولت نزاری در ایران و سوریه بود که سرانجام در سال ۶۷۷ توسط ایل‌های مغول ریشه‌کن شد. از همان اوایل، اسماعیلیان موفقیت قابل توجهی در کلام و فلسفه به دست آوردند، چنان که در آثار ابوحاتم رازی (متوفای ۳۵۵ ه. ق.)، محمد بن احمد نسفی (متوفای ۳۶۴ ه. ق.)، قاضی نعمان (متوفای ۳۹۵ ه. ق.)، ابویعقوب سجستانی (متوفای پس از ۳۹۲ ه. ق.)، حمیدالدین کرمانی (متوفای پس از ۴۴۱ ه. ق.)، المویّد فی الدین شیرازی (متوفای ۴۹۹ ه. ق.)، ناصر خسرو (متوفای پس از ۴۹۳ ه. ق.)، و نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۹۵ ه. ق.) هویدا است. به اعتقاد من، طوسی یکی از ذوالفنون‌ترین متفکران اسلام در دوره میانی است و با توجه به اصالت فلسفی، در رتبه پس از ابن سینا جای می‌گیرد. او به عنوان یک ریاضی‌دان، متکلم، منطقی و منجم، با پیروی از ناصر خسرو در تجمیع فلسفه و کلام در یک رشته، در تفکر عقلی اسلام، انقلابی ایجاد کرد. این ترکیب در پدیدآوردن نوزایش فلسفه و کلام در بخش‌های شرقی جهان اسلام بسیار موثر بود، که مکتب اصفهان که بر کلام فلسفی شیعه متمرکز است، نمونه آن به شمار می‌رود. شباهت شگفت‌انگیز میان نظام طوسی و نظام فیلسوف آلمانی، لایب‌نیتس، نظریه هری ا. ولفسون مبنی بر قرابت بین اسپینوزا و معاصرانش و سنت یهودی-اسلامی را تأیید می‌کند.

ناصر خسرو در دورانی از ناآرامی سیاسی و فرهنگی در جهان اسلام، پیش از حمله مغول می‌زیست. چهار خلیفه نخست (۵۳-۸۱ ه. ق.)، خود را به عنوان جانشینان

پیامبر، محمد[ص] در نظر داشتند و آرمان اسلامی تحقق یک جهان سراسر روحانی را به مرحله عمل درآوردند. پس از وفات علی[ع]، خلیفه چهارم و نخستین امام شیعی در سال ۸۲ ه. ق.، بینش توسعه و حکومت روحانی به عامل عمل‌گرای دودمان‌های دنیوی امویان (۸۲-۱۷۱ ه. ق.) و عباسیان (۱۷۱-۵۷۹ ه. ق.) مبدل شد. یک پارچگی حکومت اسلامی از درون از دو سوی با چالش روبرو شد. نخست در استان‌هایی مانند شرق ایران، فرمانروایان ملوک‌الطوایفی محلی شروع به مخالفت با حاکمیت دودمان‌هایی کردند که متوجه می‌شدند که در اصل عرب هستند. دوم، اقلیتی از مسلمانان، با شیعه علی که پسرعمو و داماد پیامبر و شخصیت روحانی‌ای بود که بیشترین قرابت را با او داشت، احساس نزدیکی کرده بودند. آن‌ها مدعی حقّ علی و فرزندانش برای جانشینی پیامبر به عنوان رهبران دنیوی و معنوی اسلام شدند، بنا بر این اصل که فرمانروای مشروع و حقیقی باید هم چنین خصایص اخلاقی پیامبر را در خود تجسم بخشند، زیرا انسان‌ها موجوداتی هم مادی و هم روحانی‌اند، یا چنان که افلوپین آن را مطرح کرده است، نفس انسانی یک مخلوق دوزیست است. برخی از این اقلیت تلاش کردند تا حکمت نظری و عملی فیلسوف-شاه افلاطون را با امام روحانی تلفیق کنند که منجر به درهم آمیختن شهر خداوند با شهر زمین شد. امید جدی به چنین آمیزشی، آن هنگام پدیدار شد که نخستین دولت شیعی، خلافت فاطمی، در شمال آفریقا تأسیس شد. این واقعیت، امید بسیاری را در میان اصلاح‌گران، از جمله ناصر خسرو که زیارت مکه و قاهره را برای جستجوی حکمت و اشاعه آن به سراسر عالم برعهده گرفت، افزایش داد. این بستر (تاریخی‌ای) است که در آن او به دنیا آمد و نشو و نما یافت.

زندگی و آثار ناصر خسرو

ناصر خسرو در یکی از اشعارش، زمان تولدش را به سال ۴۲۵ ه. ق. معین می‌کند. او در قبادیان، ناحیه‌ای از بلخ در شرق ایران در خانواده‌ای از زمین‌داران زاده شد. تحصیلات اولیه او ذوجوه بود، و استادی قرآن و کلام اسلامی را در بر می‌گرفت. آثار او نشان‌گر آشنایی با ارسطو و سنت مشائی، و نیز فلسفه‌های اسلامی سجستانی، فارابی و ابن‌سینا است. به عنوان مثال در *جامع‌الحکمتین* او از ارسطو نقل قول مستقیم می‌آورد، و در *زاد‌المسافرین* او از این عقیده که «نفس، یک هماهنگی عناصر نیست»، به شیوه‌ای بحث می‌کند که یادآور نظرات ارسطو است، هم‌چنان که در کتاب او *درباب‌نفس* بازگو شده است (407b26-409a30). وی در زمانی که برای دولت محلی کار می‌کرد، لذت یک زندگی دنیوی را چشید. او در حالی که یک بحران وجودی و یک بینش روحانی را تجربه کرده بود، در سال ۴۶۶ ه. ق. از پست خود کناره‌گیری کرد تا از طریق تجربه بنیادین عزلت و مراجعت قهرمان به پرورش نوزایش معنوی خویش پردازد. وی سفری هفت‌ساله را با دو مقصد عمده آغاز کرد، یکی مکه، مکان مقدس اسلامی، و دیگری قاهره، شهر پایتخت دولت اسماعیلی فاطمی، قدرت زنده آن‌چه که او به عنوان وارثان راستین پیامبر تلقی می‌کرد. سفر او، وی را به چند شهر دیگر از قبیل تبریز و اورشلیم بُرد، پیش از آن که او سرانجام در سال ۴۶۸ ه. ق. به قاهره برسد. از گزارش وی از این سفر که در *سفرنامه‌اش* داده شده، چنین پیداست که علاوه بر داشتن یک ذهن فلسفی و یک سرشت روحانی، او یک مشاهده‌گر تیزهوش طبیعت و جوامع بوده است. وی به تفصیل درباره جزئیاتی از قبیل خصوصیات طبیعی نیل، زمین‌لرزه‌ها در تبریز و سه بازار در شهر بصره نوشته است.

سفر او به دانشش وسعت بخشید و بر استحکام منطقی استدلال کلامی اش افزود. سفر مزبور در وی، رسالت تفسیر کلام اسماعیلی را به عنوان بینش حقیقی توحید اسلامی، هم در رابطه با معرفت و هم در ارتباط با معنویت پرورش داد. پس از سه سال (اقامت) در قاهره، وی آن شهر را به مقصد سرزمین مادری اش ترک کرد و در سال ۴۷۳ ه. ق. وارد بلخ شد. ناصر خسرو اکنون به عنوان یک متکلم، فیلسوف و شاعر اصیل، از تجربه کافی برخوردار بود. چنان که در بسیاری از آثارش اشاره شده است، او حجّت یا داعی بزرگ خراسان شد و هم‌چنین به دیگر مناطق، از قبیل مازندران در شمال ایران سفر کرد تا به ترویج اسلام اسماعیلی بپردازد. در این دوران، وی برخی از شاهکارهای کلام، فلسفه و شعر خود را به زبان فارسی به رشته تحریر درآورد. هم‌چنان که انتظار می‌رفت، او در خراسان با دشمنی علمای دولت سلجوقی مواجه شد. در شهر خودش بلخ، وی مورد آزار و اذیت قرار گرفت و خانه‌اش تخریب شد. او به ناحیه یومگان در بدخشان که تحت کنترل اسماعیلیان بود، فرار کرد، جایی که وی بیشتر اشعار و برخی از آثار فلسفی اش، از جمله جامع‌الحکمتین را تألیف کرد. وی دست‌کم برای مدت پانزده سال در بدخشان باقی ماند و در زمانی نه چندان دراز پس از سال ۴۹۳ ه. ق. از دنیا رفت. ناصر خسرو بین مناطق غزنویان و سلجوقیان زندگی کرد، دورانی که شاهد تعدادی از متفکران بسیار خلاق در ایران، از جمله فردوسی شاعر (متوفای ۴۴۱ ه. ق.)، فیلسوف استاد، ابن سینا (متوفای ۴۵۸ ه. ق.)، ابوریحان بیرونی (متوفای پس از ۱۰۵۰) و غزالی (متوفای ۴۷۱ ه. ق.) بود. به نظر می‌رسد که ناصر احساس کرده است که کلام او، از حقیقت اسلام پرده برداشته است. وی در نوشته‌های خود، مسلمانان و بشریت را فراخوانده است که به ریشه‌های

یکتاپرستانه‌شان^۱ از توحید الهی بازگردند. بر اساس روایت خود او از اصل جهاد فکری، هیچ متکلم مسلمانی نمی‌تواند فرقه‌گرا باشد و جامعه خویش را با یک کلام مخصوص که متناسب با مخاطبانی محدود است، بیزار کند. شمول‌گرایی ناصر، اساساً از دیانت توحیدی او نتیجه می‌شود.

چشم‌اندازهایی در باب ناصر خسرو

ناصر خسرو با وجود محتوای فلسفی بسیاری از آثارش، شهرت لازم را به عنوان یک فیلسوف بزرگ پیدا نکرد. برخی به طور تلویحی او را فراموش می‌کنند یا نادیده می‌انگارند. به عنوان مثال، در متون متعارف که در موسسات دانشگاهی مورد استفاده قرار می‌گیرند، از قبیل تاریخ فلسفه اسلامی ماجد فخری، تنها ارجاعات مختصری به جایگاه اجمالی ناصر خسرو می‌شود، و در کتاب اخیرش درباره اخلاق اسلامی، فخری اصلاً ذکری از او به میان نمی‌آورد، با این که آثار او مشحون از وجدان اخلاقی عمیق است. اغلب به وی به عنوان یک فیلسوف شاعر اشاره می‌شود، چنان که سعید نفیسی، محقق ایرانی متأخر و ویراستار گشایش و رهایش خاطر نشان کرده است: «شاعر بزرگ، ناصر خسرو (۴۲۵/۳۹۴-۵۰۹/۴۸۱ ه. ق.) تفکر فلسفی را در همه آثار شعری‌اش، علاوه بر کتاب‌های فلسفی اندکی که او از منظر اسماعیلی به نثر فارسی نوشت، شرح داد». ژان ریپکا به «شخصیت پیچیده» او اشاره می‌کند و او را «یک متفکر آزاد، یک بدعت‌گذار و یک شاعر» می‌خواند. ای. جی. براون او را «شاعر مشهور، سیاح و مبلغ اسماعیلی» به شمار می‌آورد.

بسیاری، شهرت ناصر خسرو را به عنوان یک شاعر می‌شناسند، اما آثار کلامی او را به این عنوان که تحت تأثیر دیگران است، تلقی می‌کنند. پل ای. واکر محتاطانه اظهار می‌کند که «آثار اسماعیلی» ناصر «تا حدودی مبتنی بر آثار سجستانی‌اند، هر چند این که این ابتناء چگونه و دقیقاً از چه نظر است، موکول به تحقیق در این زمینه است». در مقابل، اندک افراد دیگر، او را به عنوان یک متفکر بزرگ می‌نگرند. به این معنا، هانری گربن، ناصر خسرو را به عنوان یک نظریه‌پرداز اسماعیلی مهم تشخیص می‌دهد که انتقاد او نسبت به مفهوم زمان از دیدگاه ابوبکر محمد بن زکریای رازی، از او یک متفکر اصیل مسلمان می‌سازد. دیدگاهی متوازن‌تر، از سوی فرهاد دفتری اظهار می‌شود که ناصر خسرو را به عنوان «یکی از رجال برجسته اسماعیلی... یک داعی، یک فیلسوف، یک سیاح، و نیز یک شاعر شناخته‌شده که در واقع در زمره بزرگ‌ترین شاعران پارسی قرار می‌گیرد»، به شمار می‌آورد. پاسخ به این پرسش را که تا چه میزان، نویسنده ما یک فیلسوف است و تا چه مقدار، تفکر او اصیل است، تنها با یک بررسی تحلیلی از آثار او می‌توان یافت.

آثار عمده ناصر خسرو

هفت اثر اصلی ناصر خسرو و نیز تعدادی از دیگر نوشته‌های منسوب به او وجود دارند. در وهله اول *دیوان*، مجموعه اشعار وی که شامل نزدیک به ۱۱۰۰۰ بیت است، و *سفرنامه* مشهور اوست. وی متون بسیاری در باب کلام فلسفی یا کلام محض نوشته است که از آن جمله وجه دین است، و مابقی، *جامع الحکمتین*، *شش فصل* و *خوان الإخوان* است. وجه دین تبیین موشکافانه‌ای از آموزه‌های اسماعیلی است که در آن، ناصر تحلیل مفصلی از موضوعاتی از قبیل امامت، ادوار روحانی زمان و

توصیفی از تصویرهای خلاق ارائه می‌کند. در این متن، او جایگاه مقدس عقل و معرفت را بازگو می‌کند که (چنین قداستی) جز برای خداوند، نظیری ندارد. از دیدگاه وی، علم محض، هم امر و هم رحمت خداوند است. نتیجه این که انسان هر قدر معرفت بیشتری کسب کند، بیشتر به خداوند نزدیک می‌شود. از منظر ناصر خسرو، سرتاسر جهان بر حسب این که آیا ظاهر یا باطن است، قابل معرفت است. ظاهر از طریق حواس خارجی دریافت می‌شود، در حالی که دریافت‌های باطنی درباره موضوعاتی از قبیل معقولات، سرشت زندگی انسان و پیدایش جهان امکان از امر ازلی یا غیر زمان‌مند از طریق عقل و علوم معرفتی برای ما قابل دستیابی‌اند. حکمت، یک موهبت الهی است که از انسان، یک آفریننده می‌سازد، نظیر یک صدف که از آب باران، جواهرات پدید می‌آورد، یا یک کرم ابریشم که برگ‌های یک درخت توت را به صورت ابریشم درمی‌آورد. بخش عمده متن به اهمیت عقلانی و روحانی ارکان اسلام و شعائر دینی اختصاص دارد. به عنوان مثال، ناصر خسرو میان معانی جسمانی و روحانی جهاد تمایز قایل می‌شود و قرابت بین دعا و زیارت را مورد مطالعه قرار می‌دهد. هدف او ارائه دادن چیزی است که وی به عنوان اسلام راستین مدّ نظر دارد که عبارت از یک دین منطقی و معقول است که مقتضیات این جهان را می‌پذیرد و منتظر وعده‌های جهان واپسین است.

جامع الحکمتین دیگر اثر مهمی است که در آن، ناصر خسرو در جستجوی هماهنگ‌سازی مضامین دینی و فلسفی‌ای است که از اهمیت بالایی برخوردار است، از قبیل سرشت توحید، کلیّات و جزئیات، طبقه‌بندی ارسطو از چهارگونه از اصطلاحات، کوگیتو، هفت لایه نور، و به همین ترتیب. این کتاب، یک اثر مرجع

بنیادین در باب معانی مربوط به بافت اصطلاحات فلسفی و کلامی اسماعیلیان است. مفصل‌ترین متن فلسفی ناصر خسرو *زاد المسافرین* است که مشتمل بر برداشتی پیچیده از موضوعاتی از قبیل زیر است: معرفت و منابع آن؛ پیدایش جهان؛ طبیعت ماده نخستین، حرکت، نفس، زمان، مکان و اجسام مرکب؛ ده برهان بر وجود صانع و این که چرا خداوند، جهان را سریع‌تر نیافرید؛ کتاب مقدس و کلمات پیامبر؛ هستی انسان، ارتباط نفس و بدن، و تحلیلی از امیال (لذایذ)؛ آمد و شد انسان‌ها به و از جهان؛ و نیز عدالت الهی^۱ در مورد پاداش و کیفر. متن کنونی ما گشایش و رهایش اثر مستقل مختصرتری در باب کلام فلسفی است که با برخی از موضوعاتی سر و کار دارد که در *زاد المسافرین* مطرح شده‌اند، بدون این که خلاصه‌ای از کتاب اخیر باشد. به معنای دقیق کلمه، این متن، پیش‌درآمد بسیار سودمندی بر تفکر فلسفی ناصر خسرو است.

ساختار متن

گشایش و رهایش متشکل از پاسخ‌های ناصر خسرو به مجموعه‌ای از سی پرسش در باب موضوعات فلسفی و کلامی‌ای است که از قرار معلوم، توسط عضوی از دعوت اسماعیلی که هویت او نامعلوم باقی می‌ماند، بر او عرضه شده است. بحث او درباره این موضوعات را می‌توان به راحتی تحت سرفصل‌های ذیل سامان بخشید: (ا) بخش‌های ۱-۵ با تحلیلی از جهان‌پیدایی‌ای آغاز می‌شود که با نشأت گرفتن موجودات از امر ازلی، همراه با تأملی درباره موضوعات «مادی» زمان‌مند و «غیر مادی» سر و کار دارد؛ (ب) بخش‌های ۶-۱۱ به بررسی معنای «موجود»، «ناموجود» و «مسئله ذهن-نفس» می‌پردازد؛ (ج) بخش‌های ۱۲-۲۰ در مورد طبیعتات بعضی از

1. theodicy

پدیده‌های مادی تحقیق می‌کند؛ (د) بخش‌های ۲۱-۲۵ مربوط به مهم‌ترین موضوعات کلام فلسفی است، از قبیل پرسش درباره این که قرآن، حادث است یا قدیم، کلام الهی و توحید خداوند؛ (ه) و سرانجام، بخش‌های ۲۶-۳۰ بر مضامین عدل الهی در ارتباط با اراده آزاد، جبر و زندگی خوب تمرکز دارد.

چنان که به تفصیل در فصل بعدی توضیح داده شده است، این متن، خطوط کلی یک جهان‌شناسی اسماعیلی خاص را ترسیم می‌کند که بر طبق آن، جهان از کلمه یا فرمان الهی از طریق عقل کلی یا نفس کلی پدید آمده است. نجات به وسیله یک بازگشت تأویلی به اصل^۱ روحانی خویش از طریق معرفتی که در ارتباط با عقل است، حاصل می‌شود. با وجود این که نویسنده به طور مستقیم از نظر سنی ذکرری به میان نمی‌آورد، در بخش بیست و یکم در باب مقام قرآن، با رعایت کمال ادب، به آن‌ها به عنوان «اهل سنت و جماعت» اشاره می‌کند. گاهی او از صورت‌بندی‌های معیار مربوط به قرون میانی فاصله می‌گیرد، چنان که در پرسش چهارم نشان داده شده است، جایی که او به طور تلویحی به قوه غاذیه به عنوان نشانه‌ای از یک حیوان اشاره می‌کند که با طبقه‌بندی سه‌گانه مشائی نفس (نباتی، حیوانی، عقلانی) بر اساس قوای غاذیه، ادراک حسی و عقل تفاوت دارد. گاه و بی‌گاه، او برهانی را از یک متن دیگر عیناً می‌آورد، که نمونه آن، ردیه او بر این نظریه است که «نفس عبارت از یک هماهنگی میان عناصر است» که در بخش هشتم این متن آمده و خلاصه‌ای از همین موضوع در بخش هفتم *زاد المسافرین* است.

ناصر خسرو و فلسفه یونانی

چنان که فرهاد دفتری اظهار می‌کند «جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلی به طور کلی در مبانی‌اش مورد حمایت نویسندگان اسماعیلی از جمله ناصر خسرو قرار گرفت، کسی که ابعاد گوناگون آن را در نظام مابعدالطبیعی خود پیرایش کرد و بسط داد.» در این فصل، ما جزئیات این را که چگونه دیدگاه‌های ناصر خسرو، برخی - اما نه همه - عناصر نظام نوافلاطونی را دربردارد، مورد بررسی قرار خواهیم داد. به عنوان مثال، او به سلسله خلاق نوافلاطونی احد تا عقل، نفس، و نفوس فردی همراه با بعضی تغییرات عمده وفادار می‌ماند. در نظام نوافلاطونی، عقل و نفس از احد با یک فرایند صدور پدید می‌آیند، در حالی که برای ناصر خسرو این‌ها از عدم¹ از طریق کلمه الهی که واسطه میان خداوند و عقل کلی است، به وجود می‌آیند. در حالی که افلوپین در قطعه‌متن‌های بسیاری، ماده را تنها به عنوان یک نماد از چشم‌اندازهای نازل نفس می‌گیرد، ناصر خسرو، الگوی عناصر امپدوکلسی آتش (گرم و خشک)، هوا (گرم و مرطوب)، آب (سرد و مرطوب) و زمین (سرد و خشک) را دنبال می‌کند. افلوپین به انکار مقولات ارسطویی پرداخت، و حال آن که ناصر آن‌ها را به کار می‌گیرد تا به تعریف نفس فردی به عنوان جوهری پردازد که عناصر متضاد را در نتیجه قدرتی که خداوند به او اعطا کرده است، جمع می‌کند.

علاوه بر این، برای ناصر خسرو، زمان به معنای اولیه‌اش مقدار حرکت است، هم‌چنان که برای ارسطو در طبیعیات‌اش (219b1-2) این چنین است. نظریه زمان افلوپین، پیچیده است و شرح آن فراتر از حوصله این مقاله است، اما او به شیوه‌های

1. ex nihilo

گوناگون در *انثادها* بیان می‌کند که نفس جهان، زمان را پدید می‌آورد (vi.4.15-17)، نفوس فردی، زمان را می‌سازند (iii.11.18; iii.7.11-12)، و این که زمان، جوهری است که به خودی خود، غیر قابل درک است (iii.7.12; 25-33). ناصر خسرو از نظریه‌های مختلف در باب زمان، بسیار آگاه است، چنان که از بحث او درباره این موضوع در بخش دهم *زاد المسافرین* پیدا است. در این جا وی دیدگاه‌های ابوبکر محمد بن زکریای رازی و دیگران را که زمان یک جوهر است، رد می‌کند. او استدلال می‌کند که اگر زمان، یک جوهر بسیط بود، در این صورت، تقسیم‌پذیر نبود؛ علاوه بر این، اگر زمان، یک جوهر بود، برای آن ممکن نبود که از یک شیء موجود به عدم تبدیل شود، زیرا زمانی که سپری شده است، دیگر وجود ندارد.

سوم، برخلاف اجتناب افلوپین از بدن، ناصر خسرو، بدن را به عنوان یک تصویر گریزناپذیر و ابزار رهایش معنوی به شمار می‌آورد، یعنی رهایشی که بر اساس قانون دینی مقزّر شده توسط پیامبر، توصیه شده است. او پنج سطح از تعادل‌های اخلاقی پاداش و کیفر روحانی را که با پنج تناسب ریاضی و اندازه‌های معین شده برای ابدان هم‌شکل هستند، طبقه‌بندی می‌کند. هم‌چنین مقیاسی که با آن، طلا و نقره اندازه‌گیری و سنجیده می‌شوند، با اندازه و تعادل نفس کلی تطابق دارد. از دیدگاه او، نفس کلی، سازنده جهان است که این کار را با استفاده از شش چیز، یعنی اجرام سماوی، مکان، زمان، حرکت، عناصر و سیارات انجام می‌دهد.

کسی نمی‌تواند ناصر خسرو را به عنوان یک ارسطویی قلمداد کند، زیرا مفهوم کامل بازگشت نفس در فلسفه ارسطویی حضور ندارد. از دیدگاه ارسطو، برترین موجود یا محرک نخستین، یک جوهر است، در حالی که ناصر با ابن سینا و افلوپین هم‌رأی است

که برترین موجود یا خداوند، یک جوهر نیست. در حالی که ارسطو سخت به هم‌قدمی^۱ معتقد است، ناصر هم‌چون ابن‌سینا و افلوطین به سرشت زمان‌مند آفرینش اعتقاد دارد. او پیرو ابن‌سینا هم نیست، که برای او، خداوند، واجب‌الوجود است، در حالی که ناصر، خداوند را بالاتر از واجب‌الوجود قرار می‌دهد. به عقیده ابن‌سینا یک موجود، یا تسلسلی از وجوب ملازم با وجود (در نتیجه واجب‌الوجود) است، یا موجود ممکن است که دارای یک علت است، اما ناصر، موجودات را بر حسب زمان، مشخص و این نظر را تأیید می‌کند که تنها موجودات در زمان حاضر وجود دارند.

در باب خداوند، موجود، زمان و هستی

ناصر خسرو در این اثر، دو نظریه هستی‌شناختی قابل توجه را ارائه می‌دهد. نخست، بسط بنیادین این نظریه افلاطونی است که هستی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، و برخلاف سنت سینوی، واجب‌الوجود، عقل کلی است و نه برترین موجود هم‌تراز با خدای مکتب توحید^۲. دیگری، یک نظریه اصیل است که وجود را بر حسب «زمان حاضر» مشخص می‌کند.

اجازه دهید این سه نظریه را در جایگاه تاریخی‌شان مورد بررسی قرار دهیم. هستی‌شناسی یونانی-اسلامی، تمایز دقیقی میان دو مفهوم محوری وجود^۳ و موجود^۴ برقرار می‌کند. «وجود» به هر مفهوم معناداری اطلاق می‌شود که مشتمل بر یک عدم امکان (مانند یک مربع مدور)، یک امکان که می‌تواند تحقق پیدا کند (مانند

1. co-eternity
2. monotheism
3. being
4. existent

سقراط)، یا محقق نشود (یک ازدها)، یا واجب‌الوجود، است. واژه «موجود» به هستی‌های واقعی اختصاص پیدا می‌کند، یعنی هستی‌های ممکن که به واسطه یک علت، تحقق پیدا می‌کنند. ویژگی یک نظام مابعدالطبیعی کامل، تحت تأثیر این است که نظام مزبور، چگونه وجود و موجود را تعیین می‌کند. جهان افلاطون به شیوه‌های بسیاری به تصویر کشیده می‌شود. اگر کسی بر جمهوری همراه تیمائوس و سوفیست تأکید کند، جهان به صورت الگویی از یک خط تقسیم‌شده توصیف می‌شود که در آن یک پیوستار از سلسله‌مراتب وجودی و معرفتی^۱ وجود دارد. برترین وجود این گونه از الگوی افلاطونی، ایده^۲ خیر است که یک مافوق وجود یا فراسوی وجود (جمهوری، 509B) و منبع همه موجودات دیگر است. اما تمامی صورت‌ها به معنای دقیق کلمه، موجود هستند و آن‌ها تنها موجودهای دایمی‌اند. از دیدگاه ارسطو، «معلم اول» مشائین مسلمان، وجود به مقولات جوهر و أعراض تقسیم می‌شود. نمونه‌های نوعی أعراض، عبارت‌اند از کمیت، کیفیت، نسبت، مکان و زمان. به نظر ارسطو، یک عرض، تنها به واسطه یک جوهر اولیّه تحقق پیدا می‌کند؛ به عنوان مثال، صفت «قرمز» تنها هنگامی تحقق پیدا می‌کند که بر یک گل یا سیب اطلاق شود. برترین موجود ارسطو، جوهر غیرمادی، غیر قابل حرکت، و نامحسوس است که با بقیه جهان، هم‌قدم است، و محرک اول آن است. برای ابن‌سینا، وجود و جهات ضرورت، امکان و امتناع آن، دو مفهوم پیشینی^۳ مربوط به ذهن هستند. همین که ما با برهان هستی‌شناختی دوم، تسلسل و جوب را همراه با وجود تصور می‌کنیم، واقعیت

-
1. ontic and epistemic hierarchies
 2. Form
 3. a priori

واجب‌الوجود لازم می‌آید، زیرا یک وجود واجب، بنا به ضرورت، وجود دارد؛ در نتیجه، صدور دیگر موجودات از او، به واسطه فوقی تمام بودنش لازم می‌آید.

ناصرخسرو نظریه متفاوتی دارد. جهان‌شناسی او شامل خداوند، کلمه یا امر باری، و دو گونه از موجودات، واجب و ممکن، است. امر باری، وجود مطلق است که واجب‌الوجود، عقل کلی وجود دارد که در پی آن، ممکن‌الوجود، نفس کلی می‌آید که صانع واقعی جهان موجودات ممکن است. خداوند، یک موجود نیست و ذات او، فراتر از ائصاف یک شیء با یک تقابل است؛ زیرا نیستی، مقابل هستی یک موجود است، نه هستی و نه نیستی نمی‌توانند به خداوند نسبت داده شوند. نزدیک‌ترین نمونه به جهان‌پیدایی ناصرخسرو، نظام نوافلاطونی است که توسط افلوپین و پروکلوس شرح داده شده است و بر اساس آن، أحد hyperousia است (انگاده)، شش. ۹، ۳ و ۵؛ عناصر کلام، گزاره ۲۰) که می‌تواند به عنوان فراسوی وجود یا ماورای وجود ترجمه شود. بنابراین، متن ما ایجاب می‌کند که ناصرخسرو الگوهای افلاطونی، ارسطویی و سینیوی را مردود می‌شمارد و الگوی نوافلاطونی را مورد قبول قرار می‌دهد. با وجود این، کسی نباید بر این باور باشد که او پیرو افلوپین یا پروکلوس است، به این دلیل که: ناصرخسرو خاطر نشان می‌کند که تعبیر «هست»، تنها بر چیزی قابل اطلاق است که در زمان حال باقی می‌ماند. تفصیل کامل این نظریه را در زاد/المسافرین (صص ۳۵۴-۳۶۴) می‌توان یافت، جایی که او توضیح می‌دهد که دقیقاً همان گونه که گزاره «الف وجود داشت» یا «الف بود» به این معنا است که گذشته‌ای وجود داشت که در آن، حال الف حاصل گشت، در حالی که گزاره «الف وجود دارد» یا «الف هست» به حالتی از یک شیء اطلاق می‌شود که آن شیء امروز باقی است، به طریق مشابه،

وجود جهان، متعلق به زمان خاصی است که عبارت از «اکنون» است. یک مسأله مهم در نظام‌های توحیدی^۱ که در آن‌ها خداوند، یک ذات متعالی است، عبارت از ارتباط میان قدیم و حادث است. ناصر خسرو تصریح می‌کند که نیازی وجود ندارد که زمانی بین دو مرحله، هنگامی که ممکن حادث نشده است و زمانی که حدوث یافته است، فرض شود، زیرا در این بافت [فکری]، زمان، چیزی نیست که به خودی خود موجود باشد. زمان را نه آغازی و نه انجामी است، و در نتیجه، پرسش از این که «آیا خداوند در زمان به آفرینش پرداخته است یا نه؟» دربردارنده یک خطای قطعی است، زیرا زمان، یک جزء سازنده دیگر اشیاء است و نه یک چیز مستقل. دیدگاه او با معنای پدیدارشناسانه زمان از منظر ایمانوئل کانت، به این معنا که زمان، یک شرط استعلایی برای داشتن یک تجربه از هر چیزی است، مشابه است. برای ناصر خسرو، زمان، یک خصوصیت پدیدارشناختی از تخیل مفهومی^۲ (وهم) است. در *زاد المسافرین* او زمان را به کار می‌برد تا تمایزی بین محسوسات انضمامی و مقولات انتزاعی برقرار سازد، و اشاره می‌کند به این که در حالی که محسوسات در زمان هستند، مقولاتی از قبیل کمّیات، کیفیات و نسبت‌ها در زمان نیستند. اما او مراقب است که زمان را با ذات یک شیء یکی نگیرد، زیرا بودن در زمان، شرطی برای زندگی یک موجود است، در حالی که ذات یک شیء با تعریف یک شیء ارتباط دارد. علاوه بر ناصر خسرو، دو فیلسوف دیگر، تقدّم زمان را در هستی‌شناسی خود جای داده‌اند. در سنت اسلامی، ما می‌توانیم به صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) اشاره کنیم

-
1. monotheistic systems
 2. conceptual imagination

که زمان را به عنوان یک مقوم جوهری و ضروری موجودات در نظر گرفت. نظریه زمان ملاصدرا از نقد ناصر خسرو در امان می ماند، زیرا برای صدرالمآلهین، زمان، یک چیز به خودی خود مستقل نیست، بلکه یک مقوم ضروری برای چیزهای دیگر است. به عنوان مثال، به لحاظ منطقی، ممکن نیست که جهانی بتواند وجود داشته باشد که در آن، تنها زمان وجود داشته باشد، بلکه هر جهانی از اشیاء می بایست بنا به ضرورت، مشتمل بر ابعاد زمانی آن اشیاء باشد. فیلسوف دیگر، مارتین هایدگر است که برای او، مفهوم مابعدالطبیعی اساسی، دازاین^۱ به معنای «حاضر بودن در جهان»^۲ است. هیچ کدام از این نظریه ها، به طور مشخص، معادل با نظریه ناصر خسرو نیست. برای یک توضیح کامل تر از دیدگاه او نسبت به زمان-تجربه، نخست نیاز به این است که به شیوه تحلیل هانری گربن از مفهوم اسماعیلی زمان مبادرت کنیم و سپس مفهوم تأویل یا بازگشت هرمنیوتیکی را به یک معنای پدیدارشناسانه در نظر بگیریم. مفهوم کامل زمان اسماعیلی، ما را به دیدگاه غزالی نسبت به ارزش های عرفانی رهنمون می شود، در جایی که حضور پدیدارشناسانه، با ذکر و دیگر مفاهیم در پدیدارشناسی معطوف به درون^۳ ترکیب می شود. هم غزالی و هم برخی از عارفان به فرایندهای شناختی هنجاربنیاد فعال به عنوان تقلیدی از عشق، امر و کرامت خداوند می نگرند. نتیجه این که برترین واقعیت ها نه جواهر هستند و نه فرایندهای خارجی، بلکه معطوف به درون هستند، (یعنی) حامل های درونی اراده روحانی. یکی از پیچیده ترین مفاهیم در این مجموعه مطرح شده از مفاهیم باطنی عرفانی پدیدارشناختی، مفهوم

-
1. Dasein
 2. being present in the world
 3. intentional phenomenology

تأویل است. ناصر خسرو که از خصوصیتی مشابه با آن خصوصیتی تأثیر پذیرفت که مصریان باستان را به آفریدن نظام‌های سلسله‌مراتبی‌شان به عنوان حرکتی به سوی نزول عشق خورشید-خداوند به جهان رهنمون شد، فرایند تأویل را به عنوان حرکتی به سمت تنزیل (وحی) خداوند صورت‌بندی می‌کند.

عدالت الهی، اخلاق و رستگاری

برای ناصر خسرو، بدن‌های مادی در این جهان، نمادها، تصویرها و عکس‌هایی واسطه هستند به این منظور که برای دلالت روحانی‌شان مورد استفاده قرار گیرند. به عنوان مثال، صراط معهود به لحاظ مادی و خارجی، پلی را بر روی دوزخ به تصویر می‌کشد که باریک‌تر از یک مو و تیزتر از لبه یک شمشیر است. اما با عطف نظر به درون، صراط، یک طریقه اخلاقی برای انتخاب فضیلت و خیر است، زیرا آدمی، موجودی مابین فرشته‌خویی و حیوان‌صفتی است. هم فرشتگان و هم حیوانات در کارهای خود مجبورند، و در نتیجه، نه پاداش می‌گیرند و نه کیفر می‌بینند. در مقابل، از آن‌جا که انسان‌ها آزادند و آن‌ها می‌توانند عقل اعطاشده از طرف خداوند و احساس شرم را به کار گیرند، افعال آن‌ها اهمیت (دلالت) اخلاقی پیدا می‌کند و آنان می‌بایست پیامدهای افعال خویش را در نظر داشته باشند. در واقع، این نظریه اسماعیلی، یک برنامه اسماعیلی در برابر ریاضت‌کشی محض است که بدن را به جای نمادی برای معنویت، سرّ به حساب می‌آورد. قاعده بنیادین برای رهایش آدمی، برای عبور از صراط به خصوص و دست‌یابی به خوش‌بختی به طور کلی، از طریق دانش به دست می‌آید. دو معنا برای دانش وجود دارد، دانش نظری کبیر، و دانش عملی که پیاده

کردن آن دانش (نظری) از طریق دریافتن تعبیرهای مثالی و نمادین^۱ از قوانین دینی تصریح شده از سوی پیامبر، و یک بازگشت هرمنیوتیکی به عقل است که منشأ نخستین ما است. دانش، این امکان را برای ما فراهم می‌سازد که وجود اخلاقی خویش را از حیوانیت به فرشته‌منشی تغییر دهیم. ایمان، حالت روانی بین بیم و امید است، اما نجات‌بخش واقعی، دانش است. به زبان تمثیلی، فرایند خلاق، یک تنزل است که امری را که به لحاظ روحانی لطیف است، به امری که به لحاظ دنیوی کثیف است، تبدیل می‌کند؛ این نفس کلی است که دانش لطیف^۲ را به صورت جهان کثیف تجسم می‌بخشد؛ یک بخش از این وظیفه به پیامبر واگذار شده است که دانش را در قالب تعبیرات دینی ارائه می‌کند. بازگشت هرمنیوتیکی یا عروج، هم‌ارز با تبدیل امر کثیف این جهانی به عنصر لطیف روحانی است؛ یعنی انسان با تقلید از نفس کلی می‌تواند مظهر آن گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

-
1. archetypal and iconic expressions
 2. subtle knowledge

نتیجه‌گیری

از لحاظ آموزشی، سوء تفاهم رایج درباره سنت عقلی اسماعیلی می‌تواند به چهار حوزه از اطلاعات نادرست تقسیم شود. نخستین خطای مرسوم را محققان اخیر به آگاهی ما رسانده‌اند: خطای مزبور به گونه تفکر جنگ‌جوی صلیبی مربوط است که اسماعیلیان را بر حسب یک «سلسله از حشاشین» می‌بیند که تحت فرماندهی یک «پیرمرد کوهستان» هستند. گونه دوم از اطلاعات گمراه‌کننده را در آثار مخالفان اسماعیلیان از قبیل غزالی و ابن تیمیّه که آموزه‌های اسماعیلیان را به عنوان «بدعت‌آمیز» مورد سوء تعبیر قرار داد و تصویر نادرستی از آنها ارائه کرد، می‌توان یافت. سوم، اطلاعات نادرست مورخان تفکر اسماعیلی است که تلاش می‌کنند تا اصالت^۱ دیدگاه‌های اسماعیلیان را با برچسب زدن به آنها به عنوان نوافلاطونیان مسلمان، دست‌کم جلوه دهند، گویی اسماعیلیان تنها به رونوشت‌گیری از آثار فیلسوفان گذشته و ترکیب اصول اولیه آنها با نظریات احتمالی خویش پرداخته‌اند. سرانجام، چهارمین خطا، تمایل به معرفی تعالیم اسماعیلی به عنوان گونه‌های فرقه‌ای برخی از سنت‌های دینی دیگر است. در حقیقت، نظر مخالف، درست است: اهمیت اسماعیلیان در میان دیگر چیزها در بینش‌های فراگیر و اساسی آنها از قبیل بینش آنها نسبت به معرفت تأویلی^۲ به عنوان راهی به سوی رهایش قرار دارد. ما امید آن داریم که این متن و پیش‌درآمد به آن، دو موضوع را به طور خاص روشن‌تر

1. originality

2. hermeneutic knowledge

سازد: نخست این که نظریه‌های اسماعیلی، تنها سلسله‌هایی از منابع یونانی نیستند، بلکه مفاهیم خلاق اصیلی را هم در روش پدیدارشناسانه^۱ و هم در محتوا شامل می‌شوند؛ دوم این که این یک خطای فاحش است که بینش اسماعیلی را به عنوان نظریه‌ای مختص به تجربه اسماعیلی ببینیم و آثار آن‌ها را صرفاً به منظور تأکید بر تمایزات‌شان از دیگر مذاهب مطالعه کنیم؛ این (نوع نگرش و مطالعه) به واریسی کردن یک آینه به خاطر قسمت‌های فلزی و شیشه‌ای آن به جای تصویری که در آن منعکس شده است، همانند است. ارزش و زیبایی نوشته‌های اسماعیلی در رسالت بنیادین یک الگوی کلی از درمان روحانی قرار دارد؛ در بازشناختن تقدّم دانش از سوی آن‌ها، دانش این که سعادت حقیقی در باطن^۲ و یک بازگشت جدایی‌نافرین^۳ به مبدأ ازلی (تأویل) قرار دارد؛ و سرانجام در نبوغ تجویز یک فرایند تفرد-محقق به ذات^۴ که در آن، شخصیت واسطه یونگی، علم طبیعت و یک زیبایی‌شناسی روحانی تصویرهای مادی است. انسان تعجب می‌کند که چرا با وجود آزار و اذیت و معرفی غلط، سنت اسماعیلی، متفکرانی بزرگ پدید آورده و بر قوت عقلانی خویش اصرار ورزیده است. یک دلیل ممکن است جامعیت پیام خلاق آن به عنوان پاسخی به فراق باشد، مسأله‌ای که در قصه‌ها و ادبیات جهانی، از داستان یعقوب و برادرانش تا فلسفه‌های

-
1. phenomenological method
 2. intentional dimension
 3. non-alienating
 4. individuation-self-realization

مارکس و سارتر، بیان شده است. در مجموع، اسماعیلیان، بینشی را نسبت به جهان در اختیار بشریت قرار داده‌اند که در آن فراق را نمی‌توان صورت‌بندی کرد، زیرا امر مادی-گذرا و امر روحانی-ازلی به واسطه یک پیوند نمادین با یکدیگر در ارتباط هستند، و جهان بشری از طریق یک پدیدارشناسی تأویلی^۱ سازگار می‌شود.

موسسه مطالعات اسماعیلی را می‌بایست برای پدیدآوردن این اثر، مورد ستایش قرار داد. جز این که چنین متون اصلی‌ای در دسترس قرار گیرند، راهی برای تحلیل آموزه‌های اسماعیلیان و ارزیابی اهمیت آن‌ها وجود ندارد. ترجمه متون فنی فارسی و عربی مربوط به قرون میانی به زبان انگلیسی همراه با وضوح فلسفی، کار بسیار دشواری است. جهان دانش در مطالعات اسلامی، سپاس فراوانی را مدیون فکوئیر محمد خونزایی و کتب قسام به خاطر کارشان در ویرایش و ترجمه‌گشایش و ره‌ایش ناصر خسرو است.

یادداشت‌ها

۱. برای جامع‌ترین مطالعه درباره اسماعیلیان، ببینید فرهاد دفتری، *اسماعیلیان: تاریخ و آموزه‌های آنان* (کمبریج، ۱۹۹۰)؛ برای مبسوط‌ترین کتاب‌شناسی، ببینید اسماعیل ک. پوناوالا، *کتاب‌شناسی ادبیات اسماعیلی* (مالیبو، کالیف، ۱۹۷۷).
۲. ببینید ریچارد س. تیلور، «تحلیلی انتقادی از ساختار کلام فی محض الخیر (کتاب العلال)» در *مکتب نوافلاطونی و تفکر اسلامی*، ویراسته پرویز مروج (آلبانی، ۱۹۹۲)، صص ۱۱-۴۰.
۳. محمود شبستری، «سعادت‌نامه»، در *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری* (تهران، ۱۳۷۱/۱۹۹۲)، ص ۱۸۶.
۴. هری ا. ولفسون، *فلسفه اسپینوزا* (کلیولند و نیویورک، ۱۹۶۵)، صص ۱، ۱۴، ۱۹ و پس از آن.
۵. ببینید پل واکر، *تشیع فلسفی نخستین* (کمبریج، ۱۹۹۳)، صص ۲۱-۲۲، برای دین ناصر خسرو به سجستانی.
۶. *جامع الحکمتین*، ویراسته هانری گربن و محمد معین (تهران-پاریس، ۱۹۵۳)، صص ۷۳-۸۰؛ *زاد المسافرین*، ویراسته م. بذل الرّحمن (برلین، ۱۹۲۳)، صص ۵۸-۶۸.
۷. ماجد فخری، *تاریخ فلسفه اسلامی* (نیویورک و لندن، ۱۹۷۰)، صص ۴۶، ۱۲۴ و ۱۳۰، و *نظریه‌های اخلاقی در اسلام* (لیدن، ۱۹۹۱).
۸. سعید نفیسی، «ادبیات فارسی» در *تاریخ فلسفه مسلمان*، ویراسته م. م. شریف (ویسبادن، ۱۹۹۶)، ج ۲، ص ۱۰۵۰.
۹. ژان ریپکا، *تاریخ ادبیات فارسی* (دردرخت، ۱۹۶۸)، ص ۱۸۵.
۱۰. ادوارد ج. براون، *تاریخ ادبی پارس* (کمبریج، ۱۹۲۸)، ج ۲، ص ۲۰۰.
۱۱. پل ای. واکر، *ابویعقوب سجستانی: رسالت عقلائی* (لندن و نیویورک، ۱۹۹۶)، ص ۱۰۷.
۱۲. هانری گربن، *معبد و مکاشفه*، ترجمه پ. شرارد (لندن، ۱۹۶۸)، ص ۱۴۰، پ ۷. گربن یادآور می‌شود که تعبیر ناصر خسرو «خدا شدن»، یک نمونه نوعی از اتحاد نفس و خداوند است (همو، ص ۱۴۷). گربن نظریه ناصر خسرو درباره عروج نفس را به عنوان

واقعیت‌بخشی یک استعداد ملکی به إخوان الصفا (همو، ص ۱۹۲) و نظریه زمان او را به پروکلوس ربط می‌دهد (همو، ص ۱۸۲). در زمان دوری و عرفان اسماعیلی، ترجمه ر. منْهیم و ج. موریس (لندن، ۱۹۸۳)، صص ۳۰-۳۴، گُرتِن ناصر خسرو را به عنوان یک متفکر برجسته اسماعیلی در موضوع ازلیت زمان در برابر دیدگاه ابوبکر محمد بن زکریای رازی که زمان، یک واقعیت جوهری است، معرفی می‌کند. در تاریخ فلسفه اسلامی‌اش، ترجمه ال. شرارد (لندن و نیویورک، ۱۹۹۳)، ص ۱۳۹، گُرتِن دیدگاه‌های ناصر خسرو را درباره ماده و طبیعت به عنوان نمونه نوعی طبیعیات اسماعیلی به کار می‌گیرد.

۱۳. دفتری، اسماعیلیان، ص ۲۱۵.

۱۴. ببینید دیوان او را، ویراسته م. مینوی و م. محقق (تهران، ۱۳۵۳/۱۹۷۴).

۱۵. سفرنامه، ویراسته م. دبیرسیاقتی (تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷)؛ ترجمه انگلیسی و. م. تکسٹن، جر، سفرنامه ناصر خسرو (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۶).

۱۶. وجه دین، ویراسته غلام‌رضا اعوانی (تهران، ۱۹۷۷).

۱۷. شش فصل، ویراسته و ترجمه و. ایوانف (لیدن، ۱۹۴۹).

۱۸. خوان الإخوان، ویراسته ی. خشاحب (قاهره، ۱۹۴۰).

۱۹. دفتری، اسماعیلیان، ص ۲۴۵.

۲۰. ببینید استیون ک. استرنج، «افلوپین درباره سرشت ازلیت و زمان» در ارسطو در پایان دوران باستان، ویراسته لاورنس پ. شرنگ (واشینگتن دی سی، ۱۹۹۴)، صص ۲۲-۵۶.

۲۱. همو، صص ۱۱۰-۱۲۸.

۲۲. ببینید افلوپین، ائتاده‌ها، ترجمه ا. ا. ج. آرمسترانگ (کمبریج، ماساچوست و لندن، ۱۹۶۶-۱۹۸۸)، ج ۱-۷؛ و پروکلوس، عناصر کلام، ترجمه ای. ر. داد (لندن، ۱۹۶۴).

۲۳. زاد المسافرین، صص ۳۵۴، ۴۸۴.

۲۴. ببینید پرویز مروج، جستارهایی در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی (وانونت، نیویورک، ۱۹۹۵)، صص ۱۲۴-۱۵۹. این جستار، تفسیری از وهم به عنوان یک خیال فراگیر ارائه می‌کند.

۲۵. زاد المسافرین، صص ۱۱۷-۱۱۸.
۲۶. مابعد الطبیعه ملاصدرا، ترجمه پرویز مروج (نیویورک، ۱۹۹۱).
۲۷. مارتین هایدگر، هستی و زمان، ترجمه ج. مک کواری و ای. رابینسون (نیویورک و ایوانستون، ۱۹۶۲)، صص ۳۸۹-۳۹۶.
۲۸. گربن، معبد و مکاشفه، صص ۳۸-۴۱، ۱۰۰، ۱۳۴-۱۳۸ و پس از آن، و زمان دوری و عرفان اسماعیلی او، صص ۳۰، ۷۶، ۸۸، ۹۰، ۹۷، و پس از آن.
۲۹. پرویز مروج، «کلام» در دایره المعارف اسلام آکسفورد، ویراسته جان ال اسپوزیتو (نیویورک، ۱۹۹۵)، ج ۴، صص ۲۱۴-۲۲۴.
۳۰. ببینید ف. دفتری، افسانه‌های حشاشین: اسطوره‌های اسماعیلیان (لندن، ۱۹۹۴).

