

تفسیر باطنی در متون دینی ناصر خسرو

قاسم پور حسن / یزدان سهرابی فرد^۱ / اشرف نوروزیان^۲

چکیده

سنت فکری - فلسفی غرب از افلاطون و ارسطو و حتی پیشتر از آن، تا قرن بیستم و در اندیشه و آرای آنان تحت تاثیر رویکردی دو قطبی، گفتار را بر نوشتار ترجیح می داده است. در این نگره، انتقال کامل معنا از طریق، گفتار، امکان پذیر می نمود؛ حال آنکه نوشتار تنها فرع و جانشین گفتار قلمداد می شد.

بطور طبیعی، چنین رهیافت کلام محورانه ای، سرانجام عرصه را برای هر منوتیک کلاسیک فراهم می کرد. آن جا که دغدغه وصول به نیت مؤلف، هدف تفسیری عنوان می شد. با نگاهی گذرا به تاریخ و فرهنگ ایران - اسلامی، می توان مدعی شد، که با چنین تجربه و تلقی مشابه، در گفتمان اندیشگی زبان و ادب کلاسیک مواجه هستیم، چنان که به طور خاص، ناصر خسرو این مهم را سامان بخشیده است. وی از یکسو با تمهید مقدمات نظری و در قالب عناوینی چون نام و نامدار، نطق، "نطق و قول و کلام" و "قول و کتابت"، به دفاع از کلام محوری می پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رای می دهد و دیگر سو، با تفکیک میان تنزیل به عنوان ظاهر کتاب و شریعت و تاویل به مثابه باطن و روح آن، حصول به نیت مؤلف، هدف غایی مؤلف معرفی می نماید، این مقاله طرح و شرح مبسوط این مدعا خواهد بود.

واژگان کلیدی:

گفتار، نوشتار، ناصر خسرو، تاویل، هرمنوتیک، ادب کلاسیک

مقدمه

دوران و افق کنونی ما باشد، این خوانش موجب فهم نمی شود... متن با ما سخن نمی گوید. اگر متن را به افق خود منتقل کنیم نوعی در هم شدن افق ها صورت گرفته است. در این درهم شدن، برخورد و گفتگوی گذشته و امروز ممکن می شود (احمدی، همان: ۱۰۲-۱۰۱). از آنجا که " قدیمی ترین و محتملاً هنوز هم شایع ترین فهم از کلمه هرمنوتیک، به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد " (پالمر، پیشین: ۴۲).

شاید بهترین متونی که می شود با آنها به چنین مکالمه ای نشست، متون کلاسیکی باشند که از سویی مهم ترین دغدغه آن ها مباحث و مسائلی از این دست باشد و از سوسس دیگر برای گفتمان حاضر امروز حرف داشته باشند؛ " ادبیات اسماعیلیه " در کنار متون تأویل گرایانه ای همچون متون عرفانی، توس پر رنگی از دایره هرمنوتیک عملی سنت تأویل گرایانه ی سرزمین ما را تشکیل می دهد. این پژوهش به بررسی نگاه یکی از ادبای اسماعیلیه به نام ناصر خسرو قبادیانی با توجه به آثار مکتوب آن خواهد پرداخت.

در این رهگذر مشخص خواهد شد که شاعر ونویسنده اسماعیلی به تأویل آگاهانه و احیاناً افراطی از گزارده های دینی ... پرداخته و آن را در نوشته های خود به نمایش گذاشته است و مشخص خواهد شد که دست کم در بخشی از ادبیات کلاسیک ایرانی بحث هایی از این دست رواج داشته است.

در حوزه ادبیات، ابن مقفع، فردوسی، ناصر خسرو، مولانا، سعدی، حافظ و عین الفضاات همدانی، تأملات گرانقدری را در اندیشه تأویلی بر جای نهاده اند... تأویل در تمام ادبیات، بر تفسیر تمثیلی استوار است. سعدی حکایت مشهور بلبل و مور را در یکی از مجالس خود ذکر می کند و با آن که در حکایت، نتیجه اخلاقی و تعلیمی آن توسط مور دورانیش به بلبل سرخوش و بی خبر و غافل گوشزد می شود، خود به تأویل جامع تری می پردازد؛ " ای عزیزان، قصه بلبل بشنوید و صورت حال خود بدان جمله حمل کنید ... در بهار دنیا چون بلبل غافل مباشید و در مزرعه دنیا به

به محض پذیرفتن این سخن که ((نقد ادبی باید " روشن " یا " نظریه ای " را طلب کند که به ویژه متناسب با رمز گشایی اثر انسانی در اثر، یعنی معنای آن باشد. خود در آستانه قلمرو بسیار گسترده ای می بینیم که " با تمامی رشته های دانایی انسانی و نیروی ادراک و فهم انسانی سرو کار دارد ". (ریچارد، ۱۳۸۲: ۱۴).

هرچند هنوز هم " آن چه برای هرمنوتیک آزمونی مشخصاً حیاتی محسوب می گردد، قلمرو تحقیقات ادبی است، زیرا این تحقیقات به روشنی با تفسیر متون سروکار دارد و به علاوه متونی که در اینجا تفسیر می شوند، بیش از هر نوع دیگری مسئله ساز و پر درد سرند ". (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۶)

شاید به همین دلیل هم باشد که برخی پیشنهاد می کنند به جای غرق شدن در دنیای اسطوره و تاریخ آن هم برای نوشتن تاریخ علم تأویل! راه دیگری برگزیده شود؛ گزینش نمونه هایی که روشن گر شکل های متفاوتی از تأویل متون باشند. به نظر این بزرگان " با دقت در این نمونه ها؛ هم راه گشوده می شود که انواع گوناگون تأویل متون، بیشتر و بهتر دانسته شوند و هم خواندن این متون پیشنهادی، راهنمایی برای تأویل اموری غیرمتنی هم چون کنش ها، رویدادها و حالتها را هم آسان تر می کند. " (احمدی، همان: ۶۶-۶۷)

این رویکرد در ذات خود، جذابیت منحصر به فرد دیگری نیز دارد؛ فاصله زمانی! یعنی آن شکافی که میان افق روزگار پیدایش یک متن با افق روزگار بازخوانی یا تأویل آن وجود دارد، همین فاصله زمانی، منس زمان مند و تاریخی فهم را هم نشان می دهد. ما در جریان خوانش یک متن کلاسیک... خودمان را در افق روزگار و شرایط زیستی و فرهنگی گذشته قرار نمی دهیم، ما حتی اگر آرزو داشته باشیم هومر یا سوفولکس قرار گیریم باز در یونان باستان یا در ایران آن روزگار زندگی نخواهیم کرد، ما متن را به افق دوران منتقل می کنیم و بر پایه همین که فاقد هرگونه ارتباطی با

زراعت طاعت اجتهاد نمایید ... " (پور حسن، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵).

شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی و دیوان حافظ، تماماً این رویکرد تأویلی را تعقیب می نمایند که استوار بر تفسیر تمثیلی از متون و گفتارهاست. ناصر خسرو از یکسو با رویکردی زبان شناسانه و در قالب عناوینی چون "نام، نامدار"، "نطق و قول و کلام"، "نور قول و کتابت"؛ یعنی با تمهید مقدماتی نظری به دفاع از کلام محوری می پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رأی می دهد... و از سوی دیگر با تفکیک میان تنزیل به عنوان ظاهر کتاب و شریعت و تأویل به مثابه باطن و روح آن، همسو با کلام محوری در غرب که به هرمنوتیک کلاسیک ختم شده است حصول به نیت مؤلف را، هدف غایی مؤول معرف می نماید.

قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو

با نگاهی به تاریخ تفکر در ایران در می یابیم که اساساً رویکرد دوقطبی و دوگانه گرای نه تنها مختص سرزمین غرب نیست؛ بلکه می توان ادعا کرد، چنین نگره ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را در نوردیده است. چنان که تقسیم بندی هایی چون اهورا مزدا و اهریمن، روح و جسم، نور و ظلمت، خیر و شر، مرد و زن، ملک و ملکوت، گفتار و نوشتار و ... قرن ها با اثبات یکی و نفی دیگری همراه بود.

گفتار و نوشتار بارزترین نمود و تحقق زبان به عنوان یک توانایی ذهنی است. گفتار ریشه در ذات و طبیعت انسانی دارد، حال آنکه نوشتار خاستگاهی اجتماعی و فرهنگی دارد و برای ثبت و ضبط زبان گفتاری مورد استفاده قرار می گیرد. بنابراین، گفتار در مقایسه با نوشتار از قدمت طولانی تری برخوردار است و خط و نوشتار پدیده ای نسبتاً جدید محسوب می شود. فرضیه ای که بسیاری از فیلسوفان و زبانشناسان بر اصالت آن تاکید دارند.

" در اساطیر ایران نیز به دلیل تقدسی که به مثره (یعنی گفتار مقدس) داده می شود و به دلیل اهمیتی که ایزد مانسرسپند، ایزد موکل بر کلام مقدس که دهمین آفریده مینوی اورمزد است، در دنیای فراسوی ایران دارد، خط مقامی نمی یابد و هرگز قدرت آن همپای نیروی جادویی سخن نمی شود. ما نه تنها ایزد موکل بر نگارش نداریم؛ بلکه در فرهنگ کهن ایرانی خط پدیده ای دیوی و هنری است که تهمورث از اهریمن و دیوان می آموزد" (آموزگار، ۱۳۸۶: ۱۴۱).

کلام محوری در آثار و اندیشه ناصر خسرو

ناصر خسرو از جهت ارائه مبانی نظری و پرداختن مستقل و دقیق به مقوله برتری گفتار بر نوشتار در ادب کلاسیک استثناست.

اگرچه ناصر خسرو در باب برتری گفتار بر نوشتار با بن مایه های متافیزیکی اش در قول اول و دوم زادالمسافین بتفصیل آمده است؛ اما در برآیندی کلی و با تامل در آثار دیگر وی از جمله جامع الحکمتین و خوان اخوان در می یابیم که ناصر خسرو آرای زبان شناسانه ای دارد که بر پایه رویکرد کلام محورانه او شکل گرفته اند. بنابراین، پیش از آنکه به متافیزیک حضور در اندیشه ناصر خسرو بپردازیم، مروری کوتاه بر آرای آوا محورانه او خواهیم داشت.

۱- نظام زبان و تحقق مادی آن

ناصر خسرو در یکی از محوری ترین مباحث زبان شناسیک، به نظام زبان در معنای "عام" و "خاص" آن می پردازد. امری که از همان آغاز، موضوع مطالعات فلسفی بوده و بعدها و در دوره جدید، زبان شناسی متکفل بحث و بررسی پیرامون آن گردیده است (صفوی، ۱۳۸۶: ۷۶-۱).

در نظر وی "نطق" به عنوان صفت جوهری نفس

برد مردم را سوى مقصود او و نام بر پانزده روى است. يکى را از موضوع خواننده؛ يعنى نهاده چون آب و آتش و خاک و جز آن که معروف است، ميان اهل لغت پارسى و نه از بهر معنى مرآب را آب خوانند و مرآتش را آتش، بلکه نام نهاده چنين باشد " (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۹) و "اگر گويد نام چيست گويم حرف هاست تركيب کرده باتفاق گروهى که دليل بر عيني از اعيان" (همان، ۱۳۴۱: ۹).

اکنون که با نظام زبان در ابعاد عيني و ذهنى (عام/خاص، فردى/اجتماعى) آن از يکسو و رابطه قراردادى ميان الفاظ و معانى (دال/مدلول) از سوى ديگر، در هندسه معرفتى ناصرخسرو آشنا شديم به تحليل نگاه او به مقوله "گفتار و نوشتار" مى پردازيم.

نظريه برترى گفتار بر نوشتار در اندیشه ناصرخسرو (کلام محورى)

ناصرخسرو در زادالمسافرين و در ميان اقوال بيست و هفتگانه کتاب، قول اول و دوم را به "گفتار و نوشتار" اختصاص داده است. قول اول "اندر قول که آن اندر علم حاضر است" و قول دوم اندر کتابت که آن در علم غايب است". عناوينى که براعت استهلال گونه بر پيش فرض نويسنده در طرح موضوع و سمت و سوى غايى آن ناظر است. اگرچه ژرف ساخت اين تقابل و برترى گفتار به "امکان انتقال کامل معنا" بر مى گردد. در يک نمودار کلی، مى توان علل ترجيح گفتار را بر نوشتار در ذهن و زبان ناصرخسرو، بصورت ذيل طبقه بندى کرد:

- ۱- زبان گفتار به جهت ويژگى حضور: (به تعبير دريدا حضور کامل)، جنبه اصيل و طبيعى زبان محسوب مى شود؛ حال آنکه نوشتار جنبه ثانويه و جانشين گفتار بشمار مى رود.
- "گفتار شريف تر از نوشتار است، از بهر آنکه

ناطقه، به زبان در مفهوم عام و اجتماعى آن مربوط است. ويژگى که نوع انساني فارغ از کودک و خرد و کوچک و بزرگ و مليت و مذهب و... از آن برخوردار است. "پس نطق نه تازى است نه پارسى، نه هندى و نه هيچ لغتى، بل قوتى است از قوت ها و نفس انساني که مردم بدان قوت معنى را که اندر ضمير او باشد، به آواز و دفع و قولى به ديگر بتواند رسانيدن. پس مر آن قوت را کاین فعل از او آيد، نطق گفتند حکما دين و فلسفه" (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۸۴-۱۸۵).

و اما "قول" و "کلام" در تلقى وي، به "زبان" در مفهوم فردى و تجسم عيني آن بر مى گردد. پس نطق سخن دانسته باشد و ناگفته، و کلام منطق گفته باشد. قول جزهائى کلام باشد که هر يکى را معنى باشد و جملگى آن جمع شود برگذاردن يک معنى کآن جزيدان قولها گزارده نشود (همان، ۱۸۷).

۲- رابطه دال و مدلول

يکى از مباحثى که در تاريخ اندیشه شرق و غرب همواره مورد نزاع صاحب نظران بوده، رابطه ميان لفظ و معنى است (صفوى، ۱۳۸۶: ۳-۱۹). بعضى از علمائى اهل لغت و بسيارى از علمائى اصول، قائل به قرارداد يا توافقى در نظام اجتماعى و حيات طبيعى زبان هاى عالم بوده اند (شفيعى، ۱۳۷۳: ۳۱۶). در اين ميان، عده اى بر نظريه ذاتى بودن دلالت الفاظ تاکيد داشته اند؛ يعنى به نوعى ميان دال و مدلول، (لفظ و معنى) - اين همانى - (Identical) قائل بوده اند. گرچه بايد يادآور شد که زبان شناسى جديد دلالت ذاتى الفاظ را رد مى کند. جالب اينجا ست که ناصرخسرو در زمره آن دسته قرار مى گيرد که قراردادى بودن ميان الفاظ و معانى عقیده دارند و آن را حاصل توافق افراد اجتماعى تلقى مى کنند. "و بدانيد که نام دلالت است بر نامدار و نامدار از نام بى نياز است و نام حرف هاى تركيب کرده است که راه

گفتار از دانا مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبانرا اولیتر باشد بیافتن علم (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۷) و قول حکایتیست از آنچه در نفس داننده است و کتابت حکایتیست از قول ، پس نوشته حکایت حکایت باشد از آنچه در نفس خداوند علم است و قول حکایتیست از آنچه اندر نفس اوست . پس پیدا شد که قول لطیف تر و شریف تر است .

۲- اصل انتقال معنا بطور تام و تمام از طریق زبان گفتار امکان پذیر است . چراکه امکان مکالمه بی واسطه ، رودررو و پرسش و پاسخ وجود دارد . اما این اصل در زبان نوشتار با تردید و امکان کمتری همراه است " حاضران اندر آنچه از قول بر ایشان پوشیده شود بگویند باز تواند گشتن و گوینده عبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن باشد بشنونده تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی از آن بر ایشان مشکل شود بنویسنده بازگشتن می نباشد. از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشد؛ بلکه نسخت کننده آن باشد " (همان، ۷-۸).

۶- چون میان نفس ناطق و زبان گفتار ، میانجیان زنده وجود دارند در مقام مقایسه با نسبت نفس ناطقه و زبان نوشتار که میانجیان مرده حاکمند . مقصود معنی روشنتر و دقیقتر به شنونده انتقال می یابد. " ندرین فصل (نوشته) نفس را [بمیانجی] میانجیان بی جانند چون قلم و کاغذ و سیاهی و (همگان نازندگانند جز دست و آن) نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است ، دور است و اندر فعل قول مر نفس را دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آن است که همگان زندگانند و بدماغ که محل و (ومرکز نفس) اوست نزدیکند . بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلوم تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته [شود] چون قول به نفس نزدیکتر است ، از کتابت [و] بدو مخصوص تر است و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که (قول است میانجیان و دست افزارهایش نزدیکند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست افزارهایش دورند و زنده نیستند" همان، ۱۱).

۳- امکان اشتباه در گفتار کمتر از نوشتار است . " و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن افتد مر شنوندگان را که اندر کتابت مر خوانندگان نوشته را . از بهر آنکه اندر نوشته حرفه است ، بسیار که به دیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن حرفها اندر شنودن مانند یکدیگر نیستند " (همان، ۸).

۷- نطق (زبان در معنای عام) بخشش الهی است که گفتار بعد فردی و بروز عینی آن محسوب می شود حال آنکه نوشتار در مقایسه با گفتار جنبه ثانوی پیدا می کند و محصول اکتساب و تعلم در نزد معلم و مربی است .

۴- گفتار در مقایسه با نوشتار همانند روح است در برابر جسم . " بمثل قول روحانی است و کتابت جسمانی و نیز گوئیم که قول مر کتابت را بمثل روح است ، مر جسد را نه بینی که چون از نوشته به قول مر جوینده آن معنی را که نوشته از بهر اوست خبر می دهد ، آنکس از نگرستن اندر آن نوشته بی نیاز شود " (همان، ۹).

" اکنون گوئیم که قول اثریست ، از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهریست و کتابت مر او را عرضی

۵- معنا به مثابه روح است و گفتار در

و مشخص صورت نگرفته است؛ "اما رویکردهای معرفت شناسانه و هستی شناسانه به تأویل در فرهنگ و تمدن اسلامی صورت پذیرفته است. (پورحسن ۱۳۸۴: ۲۰).

ناصرخسرو و تأویل

یکم: تعریف ناصرخسرو از تأویل

ناصرخسرو تحت تاثیر عمیق آموزه های اسماعیلی، توجه ویژه ای به تأویل دارد تا آن جا که به جرأت می توان گفت که در حد نظریه پردازی پیش رفته است. این مهم به نحو بارزی در کتاب وجه دین ظهور می یابد. ناصرخسرو در آغاز، مقدمات نظری وجوب و ضرورت تأویل را مطرح می کند و پس از آن به تأویل آیات و احکام می پردازد. ما در ادامه به تفصیل بدان خواهیم پرداخت.

اما ناصرخسرو پیشینه تاریخی تأویل را در سنت یهودی دنبال می کند و آن را به یوشع می رساند.

تأویل را طلب که جهودان را

این قول، پند یوشع بن نون است

(ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۷)

اگر در غرب هرمس پیام آور خدایان به مردم محسوب می شود و خاستگاه تاریخی هرمنوتیک به او باز می گردد " بنا به باور عالمان مسلمان، هرمس بانی علمی همچون طب و نجوم و کیمیا بوده است و در آنجا که هرمس با ادریس و الیاس نبی (ع) یکسان در نظر گرفته می شد، مقتضیات نبوت و اتصال دانش او به منابع الوهی و وحیانی اضافه می گردید" (کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

پرواضح است که ناصرخسرو تحت تاثیر عمیق آموزه های اسماعیلی است و از این رو توجه ویژه ای به تأویل در آثار خود دارد. تا آن جا که به جرأت می توان گفت تا حد نظریه پردازی پیش رفته است. ما در ادامه به اجمال بدان خواهیم پرداخت. اما تعریف ناصرخسرو از

است ... از بهر آنکه نطق هر او را عطای الهی است، جوهری و کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی (همان، ۱۵).

مقایسه میان تأویل و هرمنوتیک

گرچه در زبان فارسی معادلی برای هرمنوتیک با تعبیر غربی آن نمی توان یافت؛ اما ظاهراً به نظر می رسد بهترین معادل در ترجمه واژه لاتینی (Interpretation) واژه تأویل باشد. "هانری کربن [در کتاب اسلامی ایرانی]، تفسیر رایله نخست دانایی و تأویل را پله دوم می دانست و تفهیم را به معنای دقیق و شگرد شنا سیک واژه هرمنوتیک می شناخت که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستنی است" (پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۱).

چنین به نظر می رسد که اگر چه در مغرب زمین هرمنوتیک به منظور فهم روشمند از متون دینی پدید آمد؛ اما بتدریج به عنوان یک علم مستقل، مورد توجه اندیشه مندان و متفکران قرار گرفت، به گونه ای که گستره وسیعی؛ اعم از متون دینی و غیر دینی را تحت تاثیر خود قرار داد و نظریه پردازهای بسیاری در خصوص حدود ثغور و چارچوب و چگونگی آن به انجام رسید. ظاهراً چنین می نماید که تأویل و یا تفسیر در عالم اسلام هرگز این استقلال و اهتمام را پیدا نکرد و حتی اگر بدانها پرداخته شده است - به تعبیر پاره ای از صاحب نظران - همواره در ذیل تفسیر قرآنی و یا تفسیر حکمی - علمی و عرفانی بوده است. بر همین اساس هرمنوتیک را صرفاً با اصول و مبانی تفسیری قرآن قابل تطبیق می دانند (ریخته گران، ۱۳۷۸: ۲۶۲).

با این وجود، آن چه که بغایت قابل تامل است، این واقعیت است که تأویل در تاریخ و فرهنگ اسلامی - صرفاً در ذیل متون دینی - آیات و احادیث و احکام - محدود نماند؛ بلکه رفته رفته از متون دینی به متون فلسفی، عرفانی، ادبی و ... قدم گذاشت.

اگرچه در این حوزه، نظریه پردازی تئوریک بطور دقیق

شود، همین غور در معنی و بواطن امور پنهانی است و گرنه در امور ظاهری و محسوسات تمامی مردم یکسانند (همان، ۶۴).

ناصر خسرو در کتاب "وجه دین" ابتدا مبانی نظری تاویل را بیان کرده، در ادامه به تاویل آیات پرداخته است. وی از وجوب پیامبر و امام برای راهنمایی بشر، به حقانیت یک فرقه خاص می‌رسد و فرق دیگر اسلامی را از دایره اعتبار و اعتنا ساقط می‌کند. در واقع پس از صغری و کبری منطقی و عقلانی بدین جا می‌رسد که تنها فرقه اهل نجات از میان فرق هفتاد و سه گانه، شیعه اسماعیلیه با قرائت رسمی و بخشنامه ای خلفای فاطمی مصر است. پر واضح است که چنین تلقی و تصویری بر بنیادی ایدئولوژیک استوار است. ایدئولوژی به عنوان قدرت برتر، تعریف و تفسیر یکه و خاص دارد و تک صدایی قدرت مسلط، راه را بر چند صدایی در تلقی باختینی آن می‌بندد. تک صدایی حاکم " در نهایت انکار می‌کند که بیرون از آن آگاهی دیگری با همان حقوق و قادر به پاسخی با همان درجه اعتبار، وجود دارد. تک‌گویی به انکار غیر و استقلال و کفایت آن به عنوان یک من با حقوق مساوی برمی‌خیزد. تک‌گویی، به خودی خود کامل و کافی است و از این رو نسبت به پاسخ غیر ناشناخت و به انتظار چنین پاسخی نمی‌نشیند و هیچ توان موثری برای آن قائل نیست. تک‌گویی وانمود می‌کند که آخرین کلام است " (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۰۳). چنان که در این عبارت از وجه دین، تصلب و تشقّف اشاره شده را به روشنی می‌توان دریافت " از جمله فرقه‌های مسلمانان بر حق آن گروه اند که همه فرقه‌های دیگر مرورا مخالفند و آن فرقه نیز مر همه فرقه‌ها را مخالف است ... و هیچ فرقتی نیست اندر هفتاد و دو فرقه مسلمانان که مرو را کافر خوانند مگر این گروه شریعت که می‌گویند که امام از ذریت رسول الله علیه وآله است و امامت اندر فرزندان اوست " (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱).

در ادامه خواهیم دید اساساً عرصه تاویل، فقط برای

تاویل: " باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و موید همه رسولان عقل است " (ناصر خسرو، ۱۳۳۳؛ ۱۱۶).

دوم: مبانی معرفت شناختی و هستی شناختی تاویل

ناصر خسرو بر پایه رویکرد دو قطبی بر این باور است که آنچه در عالم هست بدو قسم است: یا ظاهر است یا باطن. محسوسات را با حواس ظاهری می‌توان دریافت؛ اما معقولات و هر آنچه باطن است تنها به سرپنجه عقل و علم دریافتنی هستند و حواس از درک آنها عاجزند.

" پس گوئیم که هرچه آشکار است، بذات او خود آشکار است نه بدان روی که مردم آن را به حواس بیابند؛ بلکه اگر مردم او را یابند یا نیابند او خود آشکار است. چون این جهان و آنچه اندر این است و اگر مردم مر این را نبینند پنهان نشود؛ بلکه آشکارائی او بدان است که اگر حس درست بدو رسد مر او را بیابد و همچنین گوئیم که آن چیزی که او پنهان است به ذات پنهانست و اگر مردم او را به عقل نیابند آن چیز از حد پنهانی بیرون نشود و بیافتن مردم نیز مرو را آشکار نگردد و پنهان چون عالم لطیف است و جان مردم و محدثی عالم و اسپری شدن روزگار و اثبات صانع و جز آن و پوشیدگی این چیزها بدانست که مر آن را به حواس نتوانند یافتن " (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۳).

ناصر خسرو از تقسیم بندی امور عالم به محسوسات و معقولات نقیبه به شریعت می‌زند و مناسک و مراسم و عبادات مذهبی را که مکلف به انجام آن هستیم در دایره امور ظاهری و محسوسات قرار می‌دهد: مانند نماز و روزه و زکات و حج و جهاد و جز آن ... این همه را می‌توان به حس دریافت. اما پاره ای از عقاید و باورهای دینی وجود دارند که در دایره امور معقول و باطنی جای می‌گیرند، مانند علم توحید و اثبات پیغمبری و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و حشر و حساب و فناء عالم و جز آن.

اساساً آنچه که مایه برتری آدمیان بر یکدیگر تلقی می

و شریعت معرفی می کند، آن چنان که پیشتر از قول، به مثابه روح نوشتار نام برده بود.

"... پایدگی هر ظاهری به باطن اوست، چنانکه پایدگی عالم به جملگی مردم. همچنین که از مردم جسد کثیف آشکاراست و روح لطیف پنهانست و بدان از نیکان پدیدند و نیکان از بدان پنهانند. پس همچنین کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهانست از نادانان و پیداست مردانایان را که ایشان بدان از نادانان جداند و دیگر آنکه کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسد را چون روح است و همچنانکه جسد بی روح خوار باشد، کتاب و شریعت را بی تأویل و معنی مقدار نیست نزدیک خدای" (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۶).

در گشایش و رهایش نیز بر اساس نگره دو قطبی و با تفکیک میان تنزیل و تأویل، تنزیل را به نردبانی مانند می کند که از آسمان به سوی زمین فرو هشته اند و نغسهای مردم مومن، بدان وسیله از پایه های آن بالا می رود تا به آسمان برسد و عمل به تنزیل و شریعت، همان بالا رفتن از پایه های نردبان است تا روزی که به سر نردبان برسد که آن علم تأویل است" (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۰).

به نظر می رسد، چندان دشوار نباشد که با تأمل در آثار ناصرخسرو به این نکته تفتن یابیم که کفه تأویل و باطن شریعت در اندیشه او، در مقایسه با کفه ظاهر کتاب و شریعت بیشتر سنگینی می کند. امری که به نوعی در برابر رای غالب نظریه پردازان اسماعیلی قرار می گیرد که به تعادل و توازن در میان ظاهر و باطن اعتقاد داشتند (فاطمیان در دوره دوم). در برآیندی کلی می توان گفت: ناصرخسرو همسو با اندشمندان اسماعیلی که نظریات تأویلی خود را بر اساس مثال و ممول سامان بخشیده اند، به نوعی رای دقیق و نهایی خود را در باب تأویل این چنین صادر می کنند: "شریعت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است... شریعت مثال و حقیقت ممول است. ظاهرأ با ادوار عالم

خواصی گشوده است که البته سرانجام به رأس هرم؛ یعنی خلفای فاطمی محدود می شود. علاوه بر این، همان طور که از نام کتاب بر می آید (وجه دین)، ناصرخسرو سطوح مختلفی برای حقیقت قائل نیست و بر یک معنای خاص و یکه نظر دارد، برخلاف آنچه که در تلقی عرفانی آن به چشم می خورد.

باری، رویکرد دو قطبی وی که پیشتر در صورت گفتار و نوشتار مطرح گردید، در اینجا در قالب ظاهر و باطن جلوه می کند. ناصرخسرو برای اثبات ظاهر و باطن کتاب و شریعت و در نهایت وجوب تأویل، به مفاهیم و مصادیق فراوانی اشاره می کند که غالباً به جای جای کتاب جامع الحکمتین و قریب به شصت صفحه از کتاب وجه دین را به خود اختصاص می دهد. در جامع الحکمتین، پس از ذکر انواع سخن (امر، ندا، خبر، استخبار) از قول ارسطو و شرح و بسط آن، در رویکردی تأویلی، وجوب تأویل و مؤول را نتیجه می گیرد. از امر به عقل اول، از ندا به نفس کلی و از خبر به رسول خدا تعبیر می کند؛ چه این که آن چه در کتاب خدا مسطور است به خلق می رساند و اما استخبار که به پرسش از خبر مربوط می شود، منزلت خداوند تأویل است" که خلق را استخبار از و بایست کردن از هر چه از کتاب است از امثال و رموز و مشابه، تا از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند" (ناصرخسرو، ۱۳۳۳: ۸۰).

در جایی دیگر متشابهات قرآنی را سبب ساز بروز بزرگترین اشتباهات معرفی می کند که تنها با کیمیای تأویل می توان گره از این کار فرو بسته گشود (همان، ۱۱۵).

آن چه که از فحوای کلام ناصرخسرو بر می آید می توان چنین استنباط کرد که به طور کلی ظواهر در حکم پلی است تا به آرمان شهر باطن و به تعبیر دیگر، تأویل دست یازد. چنان که به قول وی "قصد اندر این عالم مر آن عالم راست" در نظر او پایداری ظاهر پدیده های ظالم به باطن آنها بر می گردد. با چنین پیش فرضی، به اقامه دلائل و براهینی می پردازد تا سرانجام تأویل را به عنوان کتاب روح

دگرگونی است. اما باطن مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی شود" (ناصر خسرو ۱۳۸۴؛ ۵۱-۶۷).

شایستگیان تأویل

حال که ناصر خسرو برای آیات و احادیث و احکام، جنبه های ظاهری و باطنی قائل است، جای این پرسش باقی می ماند که در نظر او چه کسانی شایستگی آن را دارند که به تأویل بپردازند؟ آن چنان که از آثار ناصر خسرو برمی آید، وی، ظاهر قرآن را معجزه رسول و فهم باطن و تأویل قرآن را معجزه امامت معصوم می داند. "اما منزلت رسول - علیه السلام - تألیف کتاب و شریعت است بی تأویل. اما منزلت و صی - رسول علیه السلام - تأویل کتاب و شریعت است بی تنزیل" (ناصر خسرو، ۱۳۶۳؛ ۲۹۱). در واقع، "امامان در نگره اسماعیلی بطور عام و ناصر خسرو به گونه ای خاص، مانند شارع تا حدی از تایید برخوردارند و مؤید به تایید الهی هستند و از زمره موبدان بشمار می روند" (واکر، ۱۳۷۷؛ ۸۶).

بنابراین جایگاه رفیعی را در هندسه معرفتی و اعتقادی اسماعیلیان بر خود اختصاص داده اند تا آن جا که به اسماعیلیان تعلیم می گفتند. چرا که محور بنیادین عقاید فلسفه آنان اخذ و تعلیم از امامان است. در نگره اسماعیلیه، تأویل و ارشاد به باطن آن، وظیفه امام و و صی و جانشین او است. در واقع فهم اسرار شریعت ممکن نیست، مگر از طریق ائمه و انصار ائمه و دعوات (← آقا نوری، ۱۳۸۴: ۲۷۹).

همچنین در نظر ناصر خسرو دین دارای سه مرتبت است: نخست از اول مرتبت نطق است و آن پیغمبری است که شریعت آرد و تألیف کتاب و اعمال کند و خلق را بر پذیرفتن ظاهر تکلیف کند و دیگر مرتبه وصایت است که بنیاد تأویل، مثلها و رمزهارامعنی بگوید و خلق را از موج شبهت به خشکی و ایمنی حقیقت

برساند و سه دیگر مرتبت امامت است که ظاهر و باطن را امام ننگه دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره دهد. اندرز زمانی" (ناصر خسرو، ۱۳۲۸: ۸۵-۸۶؛ جامع الحکمتین، ۲۹۰-۲۹۱).

اکنون مشخص شد که امامان معصوم، وارثان اصلی و حقیقی در تأویل اند. اما پرسش دیگری که اینجا مطرح می شود، اینست که در غیبت امام معصوم، این میراث به چه کسی یا کسانی سپرده خواهد شد؟ یا اساساً تأویل در غیبت امام معصوم، تعطیل می گردد؟ پاسخ ناصر خسرو به این پرسش باز همسویی با عقاید اسماعیلیه در این خصوص است. فرهاد دفتری در این باره می نویسد: "تأویل حق و امتیاز منحصر به فرد امام معصوم و هدایت یافته الهی، امام فاطمی بود که می توانست علم به معنای درونی نهفته در احکام و فرائض دینی را به اعضای مرتبه پائینتر سلسله مراتب دعوت منتقل سازد. در غیبت قائم، حقایق را تنها می توان به منتخب و گزیده ای از بشریت؛ یعنی جامعه اسماعیلی که اهل الدعوة هستند باز گفت آن هم امام فاطمی و بزرگان مراتب دعوت که در خدمت او هستند؛ بویژه به توسط حجت های دوازده گانه و داعیان زیر دست آنها" (دفتری، ۱۳۷۶؛ ۲۸۶).

به نظر می رسد، این که ناصر خسرو در هیچیک از مصنفات خود ادعا نمی کند، افکاری را که طرح کرده متعلق به شخص اوست، ریشه در این باور داشته اند (برتلس، ۱۳۴۷: ۲۰۰).

نتیجه گیری:

اگر چه بلاغت کلاسیک ادب فارسی، بر پایه ترجیح گفتار بر نوشتار استوار است و شواهد و قرائن زیادی از این دست در متون قدیم وجود دارد؛ اما ناصر خسرو، کاملترین و دقیق ترین مبانی تئوریک را در برتری گفتار و نوشتار سامان بخشیده است. وی برای

- ۲- آموزگار، ژاله. (۱۳۱۸). زبان فرهنگ اسطوره، تهران: معین
- ۳- احمدی، ۱۳۸۱، ساختار و هرمنوتیک، انتشارات گام نو، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱
- ۴- برتلس، آ. ی. (۱۳۴۷). نا صرخسرو و اسماعیلیان، ترجمه آرین پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ۵- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، انتشارات هرمس، چاپ دوم تهران، ۱۳۸۲
- ۶- پور حسن، قاسم. (۱۳۸۴). هرمنوتیک تطبیقی، همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- ۷- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه روز.
- ۸- ریخته گران، محمدرضا. (۱۳۷۸). منطق و مبحث علم، هرمنوتیک، تهران: کنگره.
- ۹- شفیع کادکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه.
- ۱۰- صفوی، کورش. (۱۳۸۰). زبان شناسی و ادبیات، جلد اول: نظم. تهران: انتشارات هرمس.
- ۱۱- کلباسی اشتری، حسین. (۱۳۸۶). هرمس و سنت هرمسی، تهران: نشر علم.
- ۱۲- نا صرخسرو. (۱۳۶۳). جامع حکمتین، به اهتمام معین هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری انتشارات آگاه.
- ۱۳- خوان الاخوان، تحشیه علی اکبر قویم، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۴- (۱۳۷۸). دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- (۱۳۴۱). زاد المسافرین، تصحیح محمد بادل الرحمن، تهران: کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.
- ۱۶- (۱۳۸۰). گشایش و رهایش، مصحح سعید نفیسی، به اهتمام عبد الکریم جریزه دار. تهران: اساطیر.

نیل به چنین مقصودی با طرح پاره ای از آرای زبان شناسیک، مانند نظام زبان در بعد فردی و اجتماعی، تحت عناوین «نطق و کلام و قول» رابطه قراردادی میان لفظ و معنی تحت عناوین «نام و نامدار» و... تمهیدات لازم را برای اتخاذ چنین موضعی فراهم می آورد.

وی همچنین، بر این باور پای می فشرده که کلام گفتاری می تواند روح گوینده را مجسم کند و مقصود و مرادش را به بهترین وجه به شنونده و مخاطب برساند. مقوله ای که زبان نوشتاری به خاطر غیاب گوینده فاقد این خصیصه است. نا صرخسرو تحت تأثیر عقاید اسماعیلیه، که برای پدیده های عالم ظاهر و باطنی قایل بودند. آیات و احادیث احکام نیز دارای جنبه های ظاهری باطنی می دانند. جنبه ظاهری قرآن تنزیل نامیده میشود و جنبه باطنی آن تأویل. در واقع تنزیل نردبان است و تأویل رسیدن به سر نردبان و آگاهی بر آن چه که مقصود و مراد مولف بوده است. همان طور که در هرمنوتیک کلاسیک هرمنوتیک دستوری که به زبان و معنا شناسی خود متن می پردازد، در واقع مدخلی است، برای ورود به هرمنوتیک فنی که از زبان فرا تر میرود و ذهنیت و نیت مولف را بررسی می کند، تأویل در نظر ناصر خسرو، باز بردن سخن به اول تعبیری می شود بر این اساس، تنها امام معصوم جانشینانشان (فاطمیان مصر) و دعوات آنان، شایستگی تأویل کتاب شریعت می یابند. در واقع، اندیشه کلام محوری ناصر خسرو و باور به معنای اصیل نهفته در متن، سرانجام به هرمنوتیک کلاسیک ختم می شود که همین سازوکار را دنبال می کند.

منابع:

- ۱- آقا نوری. (۱۳۸۴). "اسماعیلیه، و باطنی گری، اسماعیلیه" (مجموعه مقالات)، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.