

تفسیر باطنی در متون دینی ناصر خسرو

قاسم پورحسن درزی^۱ / یزدان سهرابی فرد^۲ / اشرف نوروزیان^۳

چکیده

سنت فکری - فلسفی غرب از افلاطون و ارسطو و حتی پیش تر از آن، تا قرن بیستم و در اندیشه و آرای آنان تحت تأثیر رویکردی دو قطبی، گفتار را بر نوشتار ترجیح می‌داده است. در این نگره، انتقال کامل معنا از طریق، گفتار، امکان‌پذیر می‌نمود؛ حال آنکه نوشتار تنها فرع و جانشین گفتار قلمداد می‌شد.

به‌طور طبیعی، چنین رهیافت کلام محورانه‌ای، سرانجام عرصه را برای هرمنوتیک کلاسیک فراهم می‌کرد. آنجا که دغدغه وصول به نیت مؤلف، هدف تفسیری عنوان می‌شد. با نگاهی گذرا به تاریخ و فرهنگ ایرانی - اسلامی، می‌توان مدعی شد، که با چنین تجربه و تلقی مشابه، در گفتمان اندیشگی زبان و ادب کلاسیک مواجه هستیم، چنان‌که به‌طور 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 می‌پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رأی می‌دهد و دیگر سو، با تفکیک میان تنزیل به عنوان ظاهر کتاب و شریعت و تأویل به مثابه باطن و روح آن، حصول به نیت مؤلف، هدف غایی مؤول معرفی می‌نماید، این مقاله طرح و شرح مبسوط این مدعا خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: گفتار، نوشتار، ناصر خسرو، تأویل، هرمنوتیک، ادب کلاسیک.

مقدمه

ما سخن نمی‌گوید. اگر متن را به افق خود مستقل کنیم نوعی درهم شدن افق‌ها صورت گرفته است. در این درهم شدن، برخورد و گفتگوی گذشته و امروز ممکن می‌شود (احمدی، همان: ۱۰۲-۱۰۱). از آنجا که "قدیمی‌ترین و احتمالاً هنوز هم شایع‌ترین فهم از کلمه هرمنوتیک، به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد" (پالمر، پیشین: ۴۲).

شاید بهترین متونی که می‌شود با آنها به چنین مکالمه‌ای نشست، متون کلاسیکی باشند که از سویی مهم‌ترین دغدغه آنها مباحث و مسائلی از این دست باشد و از سوی دیگر برای گفتمان حاضر امروز حرف داشته باشند؛ "ادبیات اسماعیلیه" در کنار متون تأویل‌گرایانه‌ای هم‌چون متون عرفانی، توس پر رنگی از دایره هرمنوتیک عملی سنت تأویل‌گرایانه سرزمین ما را تشکیل می‌دهد. 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 و نویسنده اسماعیلی به تأویل آگاهانه و احیاناً افراطی از گزاره‌های دینی... پرداخته و آن را در نوشته‌های خود به نمایش گذاشته است و مشخص خواهد شد که دست‌کم در بخشی از ادبیات کلاسیک ایرانی بحث‌هایی از این دست رواج داشته است.

در حوزه ادبیات، ابن مقفع، فردوسی، ناصر خسرو، مولانا، سعدی، حافظ و عین‌الفضات همدانی، تأملات گران‌قدری را در اندیشه تأویلی بر جای نهاده‌اند. تأویل در تمام ادبیات، بر تفسیر تمثیلی استوار است. سعدی حکایت مشهور بلبل و مور را در یکی از مجالس خود ذکر می‌کند و با آنکه در حکایت، نتیجه اخلاقی و تعلیمی آن توسط مور دوراندیش به بلبل سرخوش و بی‌خبر و غافل گوشزد می‌شود، خود به تأویل جامع‌تری می‌پردازد؛ "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 زراعت طاعت اجتهاد نمایند." (پورحسین، ۱۳۹۲: ۲۳۵).

به محض پذیرفتن این سخن که ((نقد ادبی باید "روشن" یا "نظریه‌ای" را طلب کند که به ویژه متناسب با رمزگشایی اثر انسانی در اثر، یعنی معنای آن باشد. خود در آستانه قلمرو بسیار گسترده‌ای می‌بینیم که "با تمامی رشته‌های دانایی انسانی و نیروی ادراک و فهم انسانی سروکار دارد". (ریچارد، ۱۳۸۲: ۱۴).

هرچند هنوز هم "آنچه برای هرمنوتیک آزمونی مشخصاً حیاتی محسوب می‌گردد، قلمرو تحقیقات ادبی است، زیرا این تحقیقات به روشنی با تفسیر متون سروکار دارد و به علاوه متونی که در اینجا تفسیر می‌شوند، بیش از هر نوع دیگری مسئله‌ساز و پردرند" (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۶).

شاید به همین دلیل هم باشد که برخی پیشنهاد می‌کنند به جای غرق‌شدن در دنیای اسطوره و تاریخ آن هم برای نوشتن تاریخ علم تأویل! راه دیگری برگزیده شود؛ گزینش نمونه‌هایی که روشن‌گر شکل‌های متفاوتی از تأویل متون باشند. به نظر این بزرگان "با دقت در این نمونه‌ها؛ هم راه گشوده می‌شود که انواع گوناگون تأویل متون، بیشتر و بهتر دانسته شوند و هم خواندن این متون پیشنهادی، راهنمایی برای تأویل اموری غیرمتنی هم‌چون کنش‌ها، رویدادها و حالت‌ها را هم آسان‌تر می‌کند." (احمدی، همان: ۶۷-۶۶).

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، منش زمان‌مند و تاریخی فهم را هم نشان می‌دهد. ما در جریان خوانش یک متن کلاسیک... خودمان را در افق روزگار و شرایط زیستی و فرهنگی گذشته قرار نمی‌دهیم، ما حتی اگر آرزو داشته باشیم هومر یا سوفولکس قرار بگیریم، باز در یونان باستان یا در ایران آن روزگار زندگی نخواهیم کرد، ما متن را به افق دوران مستقل می‌کنیم و بر پایه همین که فاقد هرگونه ارتباطی با دوران و افق کنونی ما باشد، این خوانش موجب فهم نمی‌شود. متن با

مانسرسپند، ایزد مؤکل بر کلام مقدس که دهمین آفریده مینوی اورمزد است، در دنیای فراسوی ایران دارد، خط مقامی نمی‌یابد و هرگز قدرت آن هم پای نیروی جادویی سخن نمی‌شود. ما نه تنها ایزد مؤکل بر نگارش نداریم بلکه در فرهنگ کهن ایرانی خط پدیده‌ای دیوی و هنری است که تهمورث از اهریمن و دیوان می‌آموزد" (آموزگار، ۱۳۸۶: ۴۱۴).

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 بن‌مایه‌های متافیزیکی‌اش در قول اول و دوم *زادالمسافرین* به تفصیل آمده است؛ اما در برآیندی کلی و با تأمل در آثار دیگر وی از جمله *جامع‌الحکمتین* و *خوان‌خوان* در می‌یابیم که ناصر خسرو آرای زبان شناسانه‌ای دارد که بر پایه رویکرد کلام‌محورانه او شکل گرفته‌اند. بنابراین، پیش از آنکه به متافیزیک حضور در اندیشه ناصر خسرو بپردازیم، مروری کوتاه بر آرای او محورانه او خواهیم داشت.

۱. نظام زبان و تحقق مادی آن

ناصر خسرو در یکی از محوری‌ترین مباحث زبان شناسیک، به نظام زبان در معنای "عام" و "خاص" آن می‌پردازد. امری که از همان آغاز، موضوع مطالعات فلسفی بوده و بعدها و در دوره جدید، زبان‌شناسی متکفل بحث و بررسی پیرامون آن گردیده است (صفوی، ۱۳۸۶: ۱۰-۷۶).

در نظر وی "نطق" به عنوان صفت جوهری نفس ناطقه، به زبان در مفهوم عام و اجتماعی آن مربوط است.

شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی و دیوان حافظ، تماماً این رویکرد تأویلی را تعقیب می‌نمایند 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 می‌پردازد و سرانجام به برتری گفتار بر نوشتار رأی می‌دهد. 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 نیت مؤلف را، هدف غایی مؤول معرف می‌نماید.

و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو

با نگاهی به تاریخ تفکر در ایران در می‌یابیم که اساساً رویکرد دوقطبی و دوگانه‌گرا، نه تنها مختص سرزمین غرب نیست؛ بلکه می‌توان ادعا کرد، چنین نگره‌ای گفتمان حاکم بر دنیای قدیم بوده، ذهن و زبان مردم شرق و غرب عالم را در نور دیده است. چنان‌که تقسیم‌بندی‌هایی چون اهورا مزدا و اهریمن، روح و جسم، نور و ظلمت، خیر و شر، مرد و زن، ملک و ملکوت، گفتار و نوشتار و... قرن‌ها 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، حال‌آنکه نوشتار خاست‌گاهی اجتماعی و فرهنگی دارد و برای ثبت و ضبط زبان گفتاری مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، گفتار در مقایسه با نوشتار از قدمت طولانی‌تری برخوردار است و خط و نوشتار پدیده‌ای نسبتاً جدید محسوب می‌شود. فرضیه‌ای که بسیاری از فیلسوفان و زبان‌شناسان بر اصال آن تأکید دارند.

"در اساطیر ایران نیز به دلیل تقدسی که به مثره (یعنی گفتار مقدس) داده می‌شود و به دلیل اهمیتی که ایزد

است. یکی را از موضوع خواننده؛ یعنی نهاده چون آب و آتش و خاک و جز آن که معروف است، میان اهل لغت پارسی و نه از بهر معنی مر آب را آب خوانند و مرآتش را آتش، بلکه نام نهاده چنین باشد" (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۹) و "اگر گوید نام چیست گویم حرفهاست ترکیب کرده به اتفاق گروهی که دلیل بر عینی از اعیان" (همان، ۱۳۴۱: ۹).

اکنون که با نظام زبان در ابعاد عینی و ذهنی (عام/خاص، فردی/اجتماعی) آن از یکسو و رابطه قراردادی میان الفاظ و معانی (دال/مدلول) از سوی دیگر، در هندسه معرفتی ناصرخسرو آشنا شدیم به تحلیل نگاه او به مقوله "گفتار و نوشتار" می‌پردازیم.

نظریه برتری گفتار بر نوشتار در اندیشه ناصرخسرو (کلام محوری)

ناصرخسرو در *زادالمسافرین* و در میان اقوال بیست 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 غایب است" عناوینی که براحت استهلال‌گونه بر پیش‌فرض نویسنده در طرح موضوع و سمت و سوی غایی آن ناظر است. اگرچه ژرف ساخت این تقابل و برتری گفتار به "امکان انتقال کامل معنا" برمی‌گردد. در یک نمودار کلی، می‌توان عامل ترجیح گفتار را بر نوشتار در ذهن و زبان ناصرخسرو، به صورت ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱. زبان گفتار به جهت ویژگی حضور: (به تعبیر دریدا حضور کامل)، جنبه اصیل و طبیعی زبان محسوب می‌شود؛ حال آنکه نوشتار جنبه ثانویه و جانشین گفتار به‌شمار می‌رود.

"گفتار شریف‌تر از نوشتار است، از بهر آنکه گفتار از دانا مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبان را

ویژگی که نوع انسانی فارغ از کودک و خرد و کوچک و بزرگ و ملیت و مذهب و... از آن برخوردار است." پس نطق نه تازی است نه پارسی، نه هندی و نه هیچ لغتی، بال قوتی است از قوت‌ها و نفس انسانی که مردم بدان قوت معنی را که اندر ضمیر او باشد، به آواز و دفع و قولی به دیگر بتواند رسانیدن. پس مر آن قوت را کاین فعل از او آید، نطق گفتند حکماً دین و فلسفه" (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۸۵-۱۸۴).

و اما "قول" و "کلام" در تلقی وی، به "زبان" در مفهوم فردی و تجسم عینی آن برمی‌گردد. پس نطق سخن دانسته با شد و ناگفته، و کلام منطقی گفته با شد. قول جزهای کلام باشد که هر یکی را معنی باشد و جمله آن جمع شود برگذاردن یک معنی که آن جز بدان قول‌ها گزارده نشود (همان: ۱۸۷).

۲. رابطه دال و مدلول

یکی از مباحثی که در تاریخ اندیشه شرق و غرب همواره مورد نزاع صاحب‌نظران بوده، رابطه میان لفظ و معنی است (صفوی، ۱۳۸۶: ۱۹-۳). بعضی از علمای اهل لغت و بسیاری از علمای اصول، قائل به قرارداد یا توافقی در نظام اجتماعی و حیات طبیعی زبان‌های عالم بوده‌اند (شفیعی، ۱۳۷۳: ۳۱۶). در این میان، عده‌ای بر نظریه ذاتی بودن دلالت الفاظ تأکید داشته‌اند؛ یعنی به نوعی میان دال و مدلول، (لفظ و معنی) - این همانی - (Idential) قائل بوده‌اند. اگرچه باید یادآور شد که زبان‌شناسی جدید دلالت ذاتی الفاظ را رد می‌کند. جالب اینجاست که ناصرخسرو در زمره آن دسته قرار می‌گیرد که قراردادی بودن میان الفاظ و معانی عقیده دارند و آن را حاصل توافق افراد اجتماعی تلقی می‌کنند.

"و بدانید که نام دلالت است بر نامدار و نامدار از نام بی‌نیاز است و نام حرف‌های ترکیب کرده است که راهبرد مردم را سوی مقصود او و نام بر پانزده روی

اولی‌تر باشد بیافتن علم (ناصرخسرو، 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 او است. پس پیدا شد که قول لطیف‌تر و شریف‌تر است.

۲. اصل انتقال معنا بطور تام و تمام از طریق زبان گفتار امکان‌پذیر است. چراکه امکان مکالمه بی‌واسطه، 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 برایشان پوشیده شود بگویند باز تواند گشتن و گوینده به عبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن باشد به شنونده تواند رسانیدن و مرخوانندگان نوشته را چون چیزی از آن برایشان مشکل شود به نویسنده بازگشتن می‌نابند. از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که از خداوندان علم نباشند؛ بلکه نسخت کننده آن باشد" (همان: ۸-۷).

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

۴. گفتار در مقایسه با نوشتار همانند روح است در برابر جسم "به مثل قول روحانی است و کتابت جسمانی و نیز گوئیم که قول مر کتابت را به مثل روح است، مر جسد را نبینی که چون از نوشته به قول مر جوینده آن معنی را که نوشته از بهر اوست خبر می‌دهد، آن کس از نگرستن اندر آن نوشته بی‌نیاز شود" (همان: ۹).

۵. معنا به مثابه روح است و گفتار در حکم جسم معنا و چون گفتار در مقایسه با نوشتار به معنا

نزدیک‌تر است ارزش بیشتری دارد. "معنی روح است مر روح کتابت را و قول مر معنی را جسم است و کتابت مر قول را جسم است و بدین شرح که کردیم پیدا آمد که معنا به قول نزدیک‌تر است از او به کتابت و مقصود از قول و هم از کتابت معنی است و آنچه او به مقصود دانا نزدیک‌تر باشد شریف‌تر از آن باشد که به مقصود او دورتر باشد" (همان: ۹).

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 حاکم‌اند. مقصود معنی روشن‌تر و دقیق‌تر به شنونده انتقال می‌یابد.

"اندرین فصل (نوشته) نفس را [به میانجی] میانجیان بی‌جانند 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 دست‌افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آن است که همه‌گان زندگانند و به دماغ که محل و (ومرکز نفس) اوست نزدیک‌اند. بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلوم‌تر از آن شود که مر خواننده را از نوشته [شود] چون قول به نفس نزدیک‌تر است، از کتابت [و] بدو مخصوص‌تر است و مر نفس را بر حاصل کردن این مصنوع که (قول است میانجیان و دست‌افزارهایش نزدیک‌اند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست‌افزارهایش دورند و زنده نیستند" (همان: ۱۱).

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

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

دقیق و مشخص صورت نگرفته است؛ "اما رویکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه به تأویل در فرهنگ و تمدن اسلامی صورت پذیرفته است (پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۰).

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

ناصرخسرو و تأویل

۱. تعریف ناصرخسرو از تأویل

ناصرخسرو تحت تأثیر عمیق آموزه‌های اسماعیلی، توجه ویژه‌ای به تأویل دارد تا آنجا که به جرأت می‌توان گفت که در حد نظریه‌پردازی پیش رفته است. این مهم به نحو بارزی در کتاب وجه دین ظهور می‌یابد. ناصرخسرو در آغاز، مقدمات نظری وجوب و ضرورت تأویل را مطرح می‌کند و پس از آن به تأویل آیات و احکام می‌پردازد. ما در ادامه به تفضیل بدان خواهیم پرداخت.

گرچه در زبان فارسی معادلی برای هرمنوتیک با تعبیر غربی آن نمی‌توان یافت؛ اما ظاهراً به نظر می‌رسد بهترین معادل در ترجمه واژه لاتینی (Interpretation) واژه تأویل باشد. "هانری کرین [در کتاب اسلامی ایرانی]، تفسیر را پله نخست دانایی و تأویل را پله دوم می‌داندست و تفهیم را به معنای دقیق و شگرد شناسیک واژه هرمنوتیک می‌شناخت که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستنی است" (پورحسن، ۱۳۸۴: ۳۱).

اما ناصرخسرو پیشینه تاریخی تأویل را در سنت یهودی دنبال می‌کند و آن را به یوشع می‌رساند.

چنین به نظر می‌رسد که اگرچه در مغرب زمین هرمنوتیک به منظور فهم روشمند از متون دینی پدید آمد، اما به تدریج به عنوان یک علم مستقل، مورد توجه اندیشمندان و متفکران قرار گرفت، به گونه‌ای که گستره وسیعی، اعم از متون دینی و غیردینی را تحت تأثیر خود قرار داد و نظریه‌پردازی‌های بسیاری در خصوص حدود ثغور و چارچوب و چگونگی آن به انجام رسید. ظاهراً چنین می‌نماید 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 پاره‌ای از صاحب‌نظران - همواره در ذیل تفسیری و یا تفسیر حکمی - علمی و عرفانی بوده است. بر همین اساس هرمنوتیک را صرفاً با اصول و مبانی تفسیری قابل تطبیق می‌دانند (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۶۲).

تأویل را طلب که جهودان را

این قول، پند یوشع بن نون است

(ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۵۷)

اگر در غرب هرمس پیام‌آور خدایان به مردم محسوب می‌شود و خاستگاه تاریخی هرمنوتیک به او باز می‌گردد "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 می‌شد، مقتضیات نبوت و اتصال دانش او به منابع الوهی و وحیانی اضافه می‌گردید" (کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸).

با این وجود، آنچه که به‌غایت قابل تأمل است، این واقعیت است که تأویل در تاریخ و فرهنگ اسلامی - صرفاً در ذیل متون دینی - آیات و احادیث و احکام - محدود نماند، بلکه رفته‌رفته از متون دینی به متون فلسفی، عرفانی، ادبی و... قدم گذاشت.

پرواضح است که ناصرخسرو تحت تأثیر عمیق آموزه‌های اسماعیلی است و از این‌رو توجه ویژه‌ای به تأویل در آثار خود دارد. تا آنجا که به جرأت می‌توان گفت تا حد نظریه‌پردازی پیش رفته است. ما در ادامه به اجمال بدان خواهیم پرداخت. اما تعریف ناصرخسرو از تأویل: "باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه

اگرچه در این حوزه، نظریه‌پردازی تئوریک به‌طور

وگرنه در امور ظاهری و محسوسات تمامی مردم یکسانند (همان: ۶۴).

ناصر خسرو در کتاب "وجه دین" ابتدا مبانی نظری تأویل را بیان کرده، در ادامه به تأویل 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 بخشنامه‌ای 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 تک‌صدایی قدرت مسلط، راه را بر چند صدایی در تلقی باختینی آن می‌بندد. تک‌صدایی 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 ناشنواست و به انتظار چنین پاسخی نمی‌نشیند و هیچ توان مؤثری برای آن قائل نیست. تک‌گویی وانمود می‌کند که آخرین کلام است" (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۰۳). چنان‌که در این عبارت از وجه دین، تَصَلُّب و تَشَقُّف اشاره شده را به روشنی می‌توان دریافت "از جمله فرقه‌های مسلمانان بر حق آن گروه‌اند که همه فرقه‌های دیگر مرورا مخالف‌اند و آن فرقه نیز مر همه فرقه‌ها را مخالف است... و هیچ فرقی نیست اندر هفتاد و دو فرقه مسلمانان که مر او را کافر خوانند مگر این گروه شریعت که می‌گویند که امام از ذریت رسول‌الله علیه و آله است و امامت اندر فرزندان اوست" (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۱).

در ادامه خواهیم دید اساساً عرصه تأویل، فقط برای

موجودات ابداع است که به عقل متحد است و مؤید همه رسولان عقل است" (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

۲: مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تأویل

ناصر خسرو بر پایه رویکرد دو قطبی بر این باور است که آنچه در عالم هست به دو 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، به‌ذات او خود آشکار است نه بدان روی که مردم آن را به حواس ببینند؛ بلکه اگر مردم او را ببینند 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 بباید و هم‌چنین گوئیم که آن چیزی که او پنهان است به ذات پنهان است و اگر مردم او را به عقل نیابند آن چیز از حد پنهانی بیرون نشود و بیافتن مردم نیز مر او 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 تقسیم‌بندی امور عالم به محسوسات و معقولات نقبی 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 پاره‌ای 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 فنای عالم و جز آن.

اساساً آنچه که مایه برتری آدمیان بر یکدیگر تلقی می‌شود، همین غور در معنی و بواطن امور پنهانی است

و شریعت معرفی می‌کند، آن‌چنان که پیش‌تر از قول، به مثابه روح نوشتار نام برده بود.

"... پایدنگی هر ظاهری به باطن اوست، چنان‌که پایدنگی عالم به جملگی مردم. هم‌چنین که از مردم جسد کثیف آشکاراست و روح لطیف پنهان‌است و بدان از نیکان پدیدند و نیکان از بدان پنهانند. پس هم‌چنین کتاب خدای و شریعت رسول صلی‌الله علیه و آله پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهان‌است از نادانان و پیداست مر دانایان را که ایشان بدان از نادانان جدااند و دیگر آنکه کتاب و شریعت چون دو جسد است و معنی و تأویل مر آن جسد‌ها را چون روح است و هم‌چنان که جسد بی‌روح خوار باشد، کتاب و شریعت را بی‌تأویل و معنی مقدار نیست نزد یک خدای" (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۶۶-۶۵).

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

به نظر می‌رسد، 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 می‌کند. امری که به نوعی در برابر رأی غالب نظریه‌پردازان اسماعیلی قرار می‌گیرد که به تعادل و توازن در میان ظاهر و باطن اعتقاد داشتند (فاطمیان در دوره دوم).

در برآیندی کلی می‌توان گفت: ناصرخسرو هم‌سو با اندیشمندان اسماعیلی که نظریات تأویلی خود را بر اساس مثال و ممتول سامان بخشیده‌اند، به نوعی رأی دقیق و نهایی خود را در باب تأویل این چنین صادر می‌کنند: "شریعت ظاهر حقیقت و حقیقت باطن شریعت است... شریعت مثال

خواصی گشوده است که البته سرانجام به رأس هرم، یعنی خلفای فاطمی محدود می‌شود. علاوه بر این، همان‌طور که از نام کتاب برمی‌آید (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 می‌خورد.

باری، رویکرد دو قطبی وی که پیش‌تر در صورت گفتار و نوشتار مطرح گردید، در اینجا در قالب ظاهر و باطن جلوه می‌کند. ناصرخسرو برای اثبات ظاهر و باطن کتاب و شریعت و در نهایت وجوب تأویل، به مفاهیم و مصادیق فراوانی اشاره می‌کند که غالباً به جای جای کتاب جامع‌الحکمتین و قریب به شصت صفحه از کتاب وجه‌دین را به خود اختصاص می‌دهد. در جامع‌الحکمتین، پس از ذکر انواع سخن (امر، ندا، خبر، استخبار) از قول از سطوح شرح و بسط آن، در رویکردی تأویلی، وجوب تأویل و مؤول را نتیجه می‌گیرد. از امر به عقل اول، از ندا به نفس کلی و از خبر به رسول خدا تعبیر می‌کند؛ چه این که آن‌چه در کتاب خدا مسطور است به خلق می‌رساند و اما استخبار که به پرسش از خبر مربوط می‌شود، منزلت خداوند تأویل است "که خلق را استخبار از او بایست کردن از هر چه از کتاب است از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مثل‌ها به نورتأویل بیرون آیند" (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۸۰).

در جایی دیگر متشابهات ی را سبب‌ساز بروز بزرگ‌ترین اشتباهات معرفی می‌کند که تنها با کیمیای تأویل می‌توان گره از این کار فرو بسته گشود (همان: ۱۱۵).

آن‌چه که از فحوای کلام ناصرخسرو برمی‌آید می‌توان چنین استنباط کرد که به طور کلی ظواهر در حکم پلی است تا به آرمان شهر باطن و به تعبیر دیگر، تأویل دست یابد. چنان‌که به قول وی "قصداً اندر این عالم مر آن عالم راست" در نظر او پایداری ظاهر پدیده‌های ظالم به باطن آنها برمی‌گردد. با چنین پیش فرضی، به اقامه دلائل و براهینی می‌پردازد تا سرانجام تأویل را به عنوان کتاب روح

معنی 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 نگه دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره دهد اندر زمانی " (ناصر خسرو، ۱۳۲۸: ۸۶-۸۵ و جامع‌الحکمتین: ۲۹۱-۲۹۰).

اکنون مشخص شد که امامان معصوم، وارثان اصلی و حقیقی در تأویل‌اند. اما پرسش دیگری که اینجا مطرح می‌شود، این است که در غیبت امام معصوم، این میراث به چه کسی یا کسانی سپرده خواهد شد؟ یا اساساً تأویل در غیبت امام معصوم، تعطیل می‌گردد؟

پاسخ ناصر خسرو به این پرسش باز هم سویی با عقاید اسماعیلیه در این خصوص است. فرهاد دفتری در این باره می‌نویسد: "تأویل حق و امتیاز منحصر به فرد امام معصوم و هدایت یافته الهی، امام فاطمی بود که می‌توانست علم به معنای درونی نهفته در احکام و فرائض دینی را به اعضای مرتبه پائین تر سلسله مراتب دعوت منتقل سازد. در غیبت قائم، حقایق را تنها می‌توان به منتخب و گزیده‌ای از بشریت، یعنی جامعه اسماعیلی که اهل الدعوه هستند بازگفت آن هم امام فاطمی و بزرگان مراتب دعوت که در خدمت او هستند، به‌ویژه توسط حجت‌های دوازده‌گانه و داعیان زیردست آنها" (دفتری، ۱۳۷۶: ۲۸۶).

به نظر می‌رسد، اینکه ناصر خسرو در هیچ‌یک از مصنفات خود ادعا نمی‌کند، افکاری را که طرح کرده متعلق به شخص او است، ریشه در این باور داشته‌اند (برتلس، ۱۳۴۷: ۲۰۰).

بحث و نتیجه‌گیری

اگرچه بلاغت کلاسیک ادب فارسی، بر پایه ترجیح گفتار بر نوشتار استوار است و شواهد و قرائن زیادی

و حقیقت ماثول است. ظاهراً با ادوار عالم دگرگونی است. اما باطن مبین قدرت الهی است و دست‌خوش دگرگونی نمی‌شود" (ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۶۷-۵۱).

شایستگیان تأویل

حال که ناصر خسرو برای آیات و احادیث و احکام، جنبه‌های ظاهری و باطنی قائل است، جای این پرسش باقی می‌ماند که در نظر او چه کسانی شایستگی آن را دارند که به تأویل بپردازند؟ آن‌چنان که از آثار ناصر خسرو برمی‌آید، وی ظاهر را معجزه رسول و فهم باطن و تأویل را معجزه امامت معصوم می‌داند. "اما منزلت رسول - علیه السلام - تألیف کتاب و شریعت است بی‌تأویل. اما منزلت وصی - رسول علیه السلام - تأویل کتاب و شریعت است بی‌تزیل" (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۹۱).

در واقع، امامان در نگره اسماعیلی به‌طور عام و ناصر خسرو به‌گونه‌ای خاص، مانند شارع تا حدی از تأیید برخوردارند و مؤید به تأیید الهی هستند و از زمره موبدان به‌شمار می‌روند" (واکر، ۱۳۷۷: ۸۶).

بنابراین جایگاه رفیعی را در هندسه معرفتی و اعتقادی اسماعیلیان بر خود اختصاص داده‌اند تا آنجا که به اسماعیلیان تعلیم می‌گفتند. 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 وصی 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 و صایت است که بنیاد تأویل، مثل‌ها و رمزها را

منابع

- آفانورى (۱۳۸۴). "اسماعیلیه، و باطنی‌گری" (مجموعه مقالات). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- آموزگار، ژاله (۱۳۱۸). *زبان فرهنگ اسطوره*. تهران: معین.
- احمدی (۱۳۸۱). *ساختار و هرمنوتیک*. تهران: انتشارات گام نو، چاپ دوم.
- برنلس، آ. ی (۱۳۴۷). *ناصرخسرو و اسماعیلیان*، ترجمه آرین پور. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۲). *علم هرمنوتیک*. ترجمه محمد سعید حنایی کا شانی. تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۴). *هرمنوتیک تطبیقی، همانندی فلسفه تاویل در اسلام و غرب*. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه روز.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸). *منطق و مبحث علم هرمنوتیک*. تهران: کنگره.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳). *موسیقی شعر*. تهران: انتشارات آگاه.
- صفوی، کورش (۱۳۸۰). *زبان شناسی و ادبیات*. جلد اول، نظم. تهران: انتشارات هرمس.
- کلباسی‌اشتری، حسین (۱۳۸۶). *هرمس و سنت هرمنوتیک*. تهران: نشر علم.
- ناصرخسرو (۱۳۶۳). *جامع‌الحکمتین*. به اهتمام معین هنری کرین. تهران: کتابخانه طهوری انتشارات آگاه.
- خوان‌الاکخوان، تحشیه عدلی‌اکبر قویم. تهران: انتشارات اساطیر.
- (۱۳۷۸). *دیوان*. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- (۱۳۴۱). *زاد‌المسافرین*. تصحیح محمد بذل‌الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.
- (۱۳۸۰). *گشایش و رهایش*. مصحح سعید نفیسی، به اهتمام عبد‌الکریم جریزه دار. تهران: اساطیر.

از این دست در متون قدیم وجود دارد؛ اما ناصرخسرو، کامل‌ترین و دقیق‌ترین مبانی تئوریک را در برتری گفتار و نوشتار سامان بخشیده است. وی برای نیل به چنین مقصودی با طرح پاره‌ای از آرای زبان‌شناسیک، 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 می‌آورد.

وی هم‌چنین، بر این باور پای می‌فشرد که کلام گفتاری می‌تواند روح‌گوینده را مجسم کند و مقصود و مرادش را به بهترین وجه به شنونده و مخاطب برساند. مقوله‌ای که زبان نوشتاری به خاطر غیاب‌گوینده فاقد این خصیصه است. ناصرخسرو تحت تأثیر عقاید اسماعیلیه، که برای پدیده‌های عالم ظاهر و باطنی قائل بودند. آیات و احادیث احکام نیز دارای جنبه‌های ظاهری باطنی می‌دانند. جنبه ظاهری تنزیل نامیده می‌شود و جنبه باطنی آن تاویل. در واقع تنزیل نردبان است و تاویل رسیدن به سر نردبان و آگاهی بر آنچه که مقصود و مراد مؤلف بوده است. همان‌طور که در هرمنوتیک کلاسیک هرمنوتیک دستوری که به زبان و معناشناسی خود متن می‌پردازد، در واقع مدخلی است، برای ورود به هرمنوتیک فنی که از زبان فراتر می‌رود و ذهنیت و نیت مؤلف را بررسی می‌کند، تاویل در نظر ناصرخسرو، باز بردن سخن به اول تعبیر می‌شود بر این اساس، تنها امام معصوم جانشینان‌شان (فاطمیان مصر) و دعوات آنان، شایستگی تاویل کتاب شریعت می‌یابند. در واقع، اندیشه کلام‌محوری ناصرخسرو و باور به معنای اصیل نهفته در متن، سرانجام به هرمنوتیک کلاسیک ختم می‌شود که همین سازوکار را دنبال می‌کند.