

تحلیل دیدگاه ناصر خسرو درباره چیستی سعادت انسان

عباسعلی منصوری*

چکیده

ناصرخسرو مفهوم سعادت را ذیل تعابیر و مفاهیم متعدد دینی و فلسفی طرح و پیگیری می‌کند؛ مفاهیمی همچون ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، تشبه به صانع، فرشته شدن و رسیدن به لذات عقلانی. اما مفهومی که وی بیشتر بر آن تأکید و تصریح دارد و مفاهیم دیگر را به آن تأویل می‌کند و می‌توان آن را وجه جمع تمام تعابیر ناظر به سعادت دانست، مفهوم علم است. در زبان ناصرخسرو شواهد صریح و فراوانی دال بر یکسانی سعادت و علم، و در مقابل یکسانی شقاوت و رنج با جهل وجود دارد. در این مقاله به تفصیل چگونگی ارجاع و تأویل مفاهیم ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ، لذت و رنج، کمال، تشبه به باری و فرشتگی و فرشته شدن، به علم و جهل نشان داده شده است. با این حال به نظر می‌رسد مناسب‌ترین مفهومی که می‌تواند بیانگر دیدگاه ناصرخسرو در باب ماهیت سعادت باشد، مفهوم «بازگشت» است؛ زیرا هم چرایی یکسان‌انگاری علم و سعادت در نظام فکری ناصرخسرو را روشن می‌کند و هم مهم‌تر از آن اینکه، مفهوم «بازگشت» با سایر مفاهیم کلیدی فلسفی - دینی در اندیشه ناصرخسرو همچون امام، شریعت، نسبت عالم ماده با عالم شریعت و تعلیم سازگاری و همخوانی بیشتری دارد. از این‌رو در نظام فکری ناصرخسرو و در ادبیات فلسفی - کلامی او سعادت را باید در مفهوم و تعبیر بازگشت به موطن اصلی خویش، و شقاوت را در غربت ماندن از وطن خویش پیگیری نمود.

کلیدواژه‌ها: ناصرخسرو، سعادت، شقاوت، علم، بازگشت.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه رازی (a.mansouri@razi.ac.ir)

مقدمه

سعادت علاوه بر آنکه به‌عنوان یک مسئله مستقل از اهمیت ذاتی برخوردار است، از سنخ مسائل فرافلسفی است که مسائل زیادی را در باب نظام فکری یک فیلسوف با خود همراه و آشکار می‌کند؛ از جمله اهمیت و جایگاه تعقل و فلسفه، کیفیت و چگونگی نسبت دین و فلسفه، راهگشا بودن در فهم دیدگاه‌های معادشناختی، انسان‌شناختی و اخلاق‌شناختی. همچنان‌که دیدگاه‌های فلسفی اندیشمندان اسماعیلیه در ایران هنوز مورد بررسی جدی قرار نگرفته، تلقی و فهم ناصر خسرو از سعادت انسان نیز تاکنون به‌صورت یک مسئله مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. برای پیگیری فهم و تلقی ناصر خسرو از مفهوم سعادت، از حیث منابع تحقیق با دشواری روبه‌رو نیستیم؛ چراکه در کتب به‌جا مانده از او مطالب ناظر به موضوع سعادت به اندازه کافی وجود دارد. دشواری کار در اینجا است که از یک سو مطالب و مباحث ناصر خسرو در باب سعادت چنان فراوان است که رسیدن به وجه جمع بین آنها، تحلیل و مطالعه فراوانی را می‌طلبد. از سوی دیگر به‌دلیل ذات تفکر اسماعیلی که در آن مباحث به‌صورت شبکه‌وار با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند، درک یک مفهوم در تفکر ایشان منوط به توجه به شبکه‌ای از مفاهیم است.

ناصر خسرو و طرح بحث سعادت

ناصر خسرو برخلاف فیلسوف هم‌کیش و متقدم خود ابویعقوب سجستانی که دو مفهوم سعادت و شقاوت را در بیشتر موارد ذیل مفاهیم دو‌گانه دینی همچون ثواب و عقاب و بهشت و جهنم مطرح می‌کند و کمتر در بیان ماهیت سعادت از اصطلاحات و تعابیر فلسفی استفاده می‌کند (تامر، ۱۹۸۳: ۱۷؛ سجستانی، ۱۹۷۹: ۶۵؛ همو، ۱۹۶۵: ۱۳۵؛ همو، ۱۹۶۶: ۱۳۷)، مفهوم سعادت را هم ذیل تعابیر دینی پیگیری و طرح می‌کند و هم ذیل تعابیر فلسفی؛ تعابیر و اصطلاحاتی مانند رسیدن به ثواب الهی، رسیدن به بهشت، تشبه به صانع عالم، بازگشت به نفس کلی، فرشته شدن و فراتر رفتن از صورت آدمی، یافتن صورت موجود برتر از خود یعنی نفس کلی، رسیدن به برترین لذت یعنی لذت عقلانی، رسیدن به صورتی که نفس را سزاست و رسیدن به تمامیت خود.^۱

۱. در ادامه به‌تفصیل نسبت این مفاهیم با مفهوم سعادت را طرح و پیگیری می‌کنیم.

اما آن مفهومی که ناصر خسرو بیشتر بر آن تأکید و تصریح می‌کند و گاه و بیگاه مفاهیم دیگری را که به آنها اشاره کردیم، به آن فرومی‌کاهد و می‌توان آن را وجه جمع تمام تعابیر بالا دانست، مفهوم علم است. او در تمام کتاب‌هایش و ضمن طرح مباحث مختلف، به شیوه‌های گوناگون به ستایش علم، معرفت و خرد می‌پردازد و بر کمال و سعادت بودن علم و معرفت تصریح یا اشاره می‌کند. در حقیقت در زبان ناصر خسرو از سالکان طریق سعادت، به جویندگان علم تعبیر می‌شود (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۵، ۲۷، ۱۵۱، ۱۹۳، ۲۳۰، ۲۵۱، ۳۰۶ و ۳۸۱). او تکلیف انسان مؤمن در دنیا را کسب علم و معرفت می‌داند؛ یعنی برخلاف تلقی معمول که تکلیف انسان در مقابل خداوند را بیشتر از سنخ عمل می‌بینند، ناصر خسرو تکلیف را بیشتر از سنخ نظر و شناخت می‌بیند و تصریح دارد که شناخت جسمانیات و روحانیات تکلیفی است که خدا بر بشر واجب کرده و نشان وجوب این تکلیف، اعطای حواس ظاهری و باطنی است (همان: ۱۵۳). وی متذکر می‌شود که انسان هنگامی در امثال تکالیف عملی نسبت به خداوند کوشاتر و مطیع‌تر است که در تکلیف شناختی مطیع‌تر باشد. از این رو هرچه وقوف بر معانی باطنی اعمال شریعت بیشتر شود، به تعبیر ناصر خسرو نه تنها کار کردن از نوع بشر نیفتد، بلکه کار آن وقت بیشتر کنند که معنی آن بدانند (همو، ۱۳۸۴ ب: ۲۶).

اگر در زبان دین، خداوند منشأ خیر و سعادت و بهجت است و نزدیک شدن به او، نزدیک شدن به سعادت و دور شدن از او نزدیک شدن به شقاوت می‌باشد، برای ناصر خسرو ملاک دوری و نزدیکی به خداوند علم است. وی تصریح می‌کند: «هر که را او دانش به بواطن و گذر از ظواهر بیشتر است، به خدا نزدیک‌تر است» (همان: ۲۴). به اعتقاد او وجه اینکه انسان نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین موجود در عالم ماده به نفس کلی است، بهره‌مندی او از علم و حکمت است؛ زیرا شباهت یک موجود نسبت به موجود برتر در پذیرفتن صورتی است که آن موجود عالی بر آن است؛ یعنی رسیدن به فعل آن موجود عالی. او با بیان اینکه فعل و صورت نفس کلی، علم است، مراد از تشبه به نفس کلی - که صانع عالم است - را تشبه در علم می‌داند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۶۴-۱۶۶). اگر ناصر خسرو از یک طرف سعادت انسان را در فرشته شدن می‌بیند (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳)، از طرف دیگر میزان در قرب و بعد به فرشتگی را علم و میزان قرب و بعد به ستوری را جهل و نادانی می‌داند. وی راه‌هایی از درجه ستوری را این می‌داند که به گوش و چشم ظاهری که صورت‌ها را می‌بیند

و از معنا غافل است، اعتماد نکنند و به گوش و چشمی برسند که درک معانی کند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۰).

در زبان و اندیشه ناصر خسرو شواهد فراوانی دال بر یکسانی سعادت و علم یا مشروط بودن سعادت به علم و در مقابل، یکسانی شقاوت و رنج با جهل وجود دارد. شاید بهترین شاهد در این زمینه کتاب *زاد المسافر* وی باشد. اگر از ناصر خسرو هیچ کتابی جز *زاد المسافر* در دست ما نبود، می‌توانستیم به کمک همین کتاب نظریه سعادت او را بازنویسی کنیم؛ زیرا چنان‌که ناصر خسرو در مقدمه کتاب اشاره می‌کند، هدف اصلی او از نوشتن این کتاب بیان سعادت و شقاوت انسان و فراهم نمودن توشه لازم برای انسان‌هایی است که در این دنیا همچون مسافرانند و طی طریق آخرت و کمال می‌کنند (همان: ۳).

خواننده کتاب *زاد المسافر* بعد از خواندن این مقدمه، چنین انتظار دارد که مباحث این کتاب مستقیماً در مورد موضوعاتی همچون نفس انسان، معاد او، راه رستگاری و رهایی از قوای شهوانی و شیطانی و کسب رضایت الهی باشد؛ اما این زاد و توشه‌ای که ناصر خسرو در ادامه در فصول کتاب به آنها اشاره می‌کند، نکات اخلاقی و ناظر به عمل نیستند، بلکه مباحث نظری و فلسفی از جمله سخن در هیولا و صورت، زمان، مکان، ترکیب، جسم، فاعل و منفعل، حدوث عالم، اثبات صانع و علت بودش عالم جسم هستند. خواننده اگر مقدمه کتاب را نخوانده یا فراموش کرده باشد، احساس می‌کند که در حال مطالعه یک کتاب فلسفی است که سعی در فهم جهان و پاسخ به سلسله‌ای از مسائل نظری دارد.^۱

۱. این کار ناصر خسرو یادآور عبارت تأمل‌برانگیزی از ابن‌سینا در رساله *احوال النفس* است که سعادت را منوط به علم به مسائلی چند می‌داند که آنها را چنین برمی‌شمرد: حکمت نظری یعنی اینکه انسان به وجود واجب‌الوجود، صفات او، تنزیه او از تشبیه و تصور عنایت او به مخلوقات و احاطه علم او به کائنات و شمول قدرت او بر جمیع مقدرات عالم باشد. سپس بداند که وجود از خداوند سرچشمه می‌گیرد؛ به این صورت که ابتدا جواهر عقلی، سپس نفوس فلکی و در نهایت اجسام عنصری بسیط و مرکب خلق می‌شوند. سپس به جوهر انسان و صفات او و اینکه او جسم نبوده و بعد از فساد بدن همچنان باقی می‌ماند، عالم باشد. اگر کسی به این قدر از معرفت برسد، به سعادت سابقین و کاملین رسیده است و به هر میزان که از علم و عمل تنزل نماید، به همین میزان درجه سعادت او تنزل می‌یابد (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۹۰).

این امر نشان از آن دارد که ناصر خسرو سعادت را از سنخ معرفت و رهایی از جهل می‌داند. او در مقدمه همین کتاب تصریح می‌کند که اگر انسان بداند از کجا آمده و به کجا می‌رود، خواهد دانست که چگونه زندگی کند (همان).

از همین ابتدا باید به یک نکته کلیدی توجه داشته باشیم که نباید نسبت علم و سعادت در اندیشه ناصر خسرو را این‌گونه بفهمیم که او علم و معرفت را در حکم مقدمه و طریق برای حصول سعادت می‌داند. این فهم ما را از مراد و مقصود ناصر خسرو دور می‌کند؛ زیرا اهمیت معرفت و نظر برای وی به‌خاطر تقدم زمانی آن نیست، یا به این خاطر نیست که علم طریق است و مقصد و مطلوب چیز دیگری است. به اعتقاد ناصر خسرو انسانی که دریابد در این دنیا مسافر است و مبدأ و معاد او چیست، از حیوان متمایز شده و پا در مسیر کمال نهاده است، و به هر اندازه عمق این دانش او بیشتر شود و به کیستی خود بیشتر پی برد، به سعادت خویش نزدیک‌تر شده است؛ زیرا در اندیشه او علم و حکمت معیار ترتیب موجودات عالم از حیث شرف و مقام است. به این ترتیب موجودی که از علم و حکمت بیشتری بهره‌مند است، شریف‌تر است و بر موجودی که از حکمت و علم کمتری بهره‌مند است، پادشاه است (همان: ۱۴۹).

به اعتقاد ناصر خسرو وجه تمایز انسان از سایر حیوانات و رسیدن به صورت شایسته انسانی را باید در علم و معرفت جستجو نمود. او در بحث از اینکه کدام‌یک از قوای ظاهری برای انسان و کدام‌یک برای سایر حیوانات مهم‌تر است، تصریح می‌کند:

برای حیوانات حس بویایی از همه مهم‌تر و حس شنوایی از همه کم‌اهمیت‌تر است؛ زیرا بویایی است که سبب حفظ بقا و زندگانی ایشان است. اما برای انسان حس شنوایی شریف‌تر از همه حواس اوست؛ زیرا شرف و برتری نفس ناطقه بر دیگر نفوس به این خاطر است که او علم‌پذیر است و نفسی که فاقد حس شنوایی باشد، نه به نطق رسد و نه به هیچ علمی، و چنین کسی از درجه مردمی ساقط است (همان: ۱۹).

شاهد صریح دیگری که نشان از پیوند وثیق علم و سعادت در اندیشه ناصر خسرو دارد، دیدگاهی است که وی در باب نسبت قوا در سعادت دارد که ماحصل آن این است: برخی از قوا برای حفظ جسد و کمال آن است که برای روح در حکم هلاک‌کننده هستند و ما را از سعادت نفسانی بازدارند، که عبارتند از قوای لامسه و چشایی، یعنی دهان و فرج، و برخی قوا سبب کمال

و بقای روح‌اند، مانند چشم و گوش. از این‌رو سعادت در بقای روح است و راه آن علم است، و فنا و هلاک روح در تبعیت از قوای شهوانی است (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۳).

شاهد دیگر، پیوندی است که وی بین دو مفهوم علم و کمال می‌بیند. او غایت و کمال انسان و علت ورود او به این عالم را علم‌آموزی و حکمت می‌داند و در بحث از اینکه انسان برترین موجود عالم ماده است، علت به‌وجود آمدن عالم ماده را رسیدن نفس انسانی به علم می‌داند و تصریح می‌کند:

نفس و بدن، دو جوهر مستقل از هم هستند و علت پیوسته شدن نفس به بدن این است که نفس به کمک این پیوستگی بتواند بهتر شود و کمال یابد و بهتر شدن و کمال او در این است که آثار عقل را بپذیرد، و پذیرفتن آثار عقل جز به علم و حکمت حاصل نشود (همو، ۱۳۸۴الف: ۲۹۳).

مباحث ناصر خسرو در ستایش علم و معرفت و نسبت آن با سعادت انسان آن‌قدر فراوان است که اگر مسئله سعادت را ذیل هر مفهوم دیگری غیر از علم و معرفت پیگیری کنیم، از نص و تصریح وی فاصله گرفته‌ایم. از این‌رو واقعیت این است که در اندیشه ناصر خسرو سعادت ذیل مفهوم علم پیگیری می‌شود. اما مقصود این نیست که وی علم و معرفت را راه رسیدن به سعادت، و خود سعادت را امر دیگری می‌داند، بلکه او سعادت را همان علم می‌داند و قائل به عینیت آنهاست. او علم را مقصد می‌بیند نه راه. در بحث از مفهوم «بازگشت» که در ادامه می‌آید، به توضیح چرایی این عینیت اشاره خواهد شد.

ناصر خسرو سایر مفاهیمی را که اشاره کردیم، به تصریح یا کنایه از آنها تعبیر به سعادت می‌کند؛ یعنی ثواب، بهشت، کمال، رسیدن به برترین لذت و ... را به علم برمی‌گرداند و آنها را وجهی از علم می‌داند. در واقع معنایی که این مفاهیم برای ناصر خسرو دارند، همان معنایی است که مفهوم علم برای او دارد. آنچه در ادامه می‌آید، بیان نسبت این مفاهیم با مفهوم علم است.

ارجاع و تأویل مفاهیم ثواب و عقاب به علم و جهل

ناصر خسرو به اشاره یا تصریح - به‌خصوص در اول و آخر کتب و هنگام دعا و التجا به خداوند برای رسیدن به سعادت - سعادت را همان رسیدن به ثواب و شقاوت را رسیدن به عقاب می‌داند (همان: ۲۲، ۱۹۸، ۲۰۳ و ۴۰۴). اما در نظام فکری او ثواب و عقاب تعابیری از دو مفهوم علم و جهل‌اند، نه مفاهیمی مستقل و متباین.

ناصر خسرو در پاسخ به این سؤال که عقاب چیست، تعریفی مصداق گونه از ثواب و عقاب ارائه می‌کند و می‌گوید:

نفس انسان نادان به این دنیا می‌آید. او باید در این سرای بدانند و بیاموزد تا بتواند به سرای لطیف بازگردد، که اصلش از آنجاست. نفس چو نادان از دنیا برود، به سرای آخرت که داناست نرسد، بلکه در آتش اسیر بماند که سرحد آن جهان است و جاویدان در عذاب باشد. پس عقاب بازپس ماندن باشد از درجه انسانی که همان دانا شدن است، و عقاب همان بازپس ماندن از درجه مردمی و بازپس ماندن از سرای لطیف باشد و بازگشت به ستوری (همو، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

او در جواب سؤال بعدی که ثواب و رهایی مردم به چیست، رهایی انسان را به دانش می‌داند (همان: ۱۰۸).

در آثار ناصر خسرو عبارات متعددی می‌توان یافت که به نوعی بیانگر تعریف مفهومی ثواب و عقاب هستند. او گاه معنای ثواب را رسیدن هر موجود به مرتبه موجود بالاتر از خود می‌داند و تصریح دارد همچنان که ثواب برای اجزای طبایع رسیدن به درجه نباتی، و عقاب او ماندن در درجه طبایع است، ثواب برای انسان نیز گذر از مرتبه و درجه مردمی و رسیدن به مرتبه فرشتگی است. آن گروه که بر حال اولی خویش بمانند، اهل عقاب و آن گروه که به درجه فرشتگی رسند، اهل ثواب‌اند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۴۱۸). وی همچنین تصریح می‌کند که اگر انسان در دو قوت علمی و عملی به کمال رسد و در اعتقاد، به صدق و یقین و در عمل، به نیکویی در کارها رسد، چنین شخصی به فرشتگی رسد و آن ثواب او باشد، و آن که از این مراتب بیفتد و از این ثواب بازماند، به دیوی رسد و آن عقاب او باشد (همان: ۴۰۶).

گاه تعبیر او در معنای ثواب این است که ثواب همان حرکت موجود سوی کمال، و عقاب بازماندن او از حرکت سوی کمال است (همان: ۴۰۴). این در حالی است که وی تصریح دارد همچنان که کمال نفس نباتی به رویندگی و رستن است، کمال نفس انسانی به علم و دانایی است (همان: ۲۰).

علاوه بر تحلیلی که گذشت، ناصر خسرو به یگانگی ثواب و علم، و عقاب و جهل تصریح فراوان دارد؛ از جمله اینکه عقاب سردمی را همان جهل می‌داند و اهل عقاب و عذاب جاوید را کسانی می‌داند که از آموختن و پذیرفتن علم الهی که توسط انبیا عرضه می‌شود، سر باز زده‌اند (همان: ۲۲). او از جهل و دوری نسبت به حکمت حقیقی که همان حکمت انبیاست، به هلاکت و رنج

جاوید تعبیر می‌کند (همان: ۱۳۶). همچنین ناصر خسرو اشاره می‌کند که ثواب ابدی عبارت است از بازگشت انسان به صورت و سرای اصلی خویش - یعنی صورت عقل و معقولات - که این از راه علم به خود و عالم پیرامون و وطن اصلی خود است و عقوبت، دور شدن انسان از اصل صورت خود و ماندن بر سیرت و صورت ستوران است (همان: ۱۹۸).

ارجاع و تأویل مفاهیم لذت و رنج به علم و جهل

در آثار به‌جا مانده از ناصر خسرو، اشاره و تصریح فراوان می‌توان یافت که در آنها او به‌نوعی سعادت را رسیدن به لذت و شقاوت را گرفتار شدن در رنج می‌داند. اما دو مفهوم لذت و رنج برای معرفی نظریه سعادت ناصر خسرو، مفاهیم اصیل و مستقلى نیستند. منظور از عدم اصالت و استقلال این است که نمی‌توان دو مفهوم لذت و رنج را مفاهیمی مستقل و متفاوت از دو مفهوم علم و جهل دانست، بلکه مراد او از لذت و رنج - چنان‌که خواهیم دید - همان علم و جهل است.

ناصر خسرو در کتاب *زاد المسافر* تصریح دارد که لذت همان شادی است و بازگشت تمام لذات به شادی است که برای عقل صفتی جوهری می‌باشد (همان: ۴۲۶). از طرف دیگر در کتاب *جامع الحکمتین* در جواب این سؤال که سرور چیست، شادی را نتیجه علم و زوال جهل، و آن را مختص انسان می‌داند و تصریح می‌کند که شادی انسان به علم است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۷).

ناصر خسرو علت برخوردار بودن انسان‌ها از لذات بیشتر در مقایسه با سایر حیوانات را عقل - که قوه ادراک و علم است - می‌داند و رنج ستوران را معلول جهل آنها می‌بیند (همو، ۱۳۸۴: ب: ۳۳). وی تصریح می‌کند: میزان بهره‌مندی انسان از لذت بسته به میزان علم اوست؛ هرچه انسان به مراتب علمی بالاتری برسد، لذت او مضاعف می‌شود (همو، ۱۳۸۴: الف: ۲۲۶).

از آنجاکه ناصر خسرو رابطه لذت و علم را مساوی می‌بیند، در اندیشه او میزان نزدیکی انسان به بهشت به‌عنوان سرای لذت، بسته به میزان علم اوست. وی تصریح می‌کند که هرکس داناتر باشد، در دنیا کم‌رنج‌تر است؛ چنان‌که هرکس داناتر است، به بهشت به‌عنوان سرای لذات و رهایی از رنج‌ها نزدیک‌تر است (همو، ۱۳۸۴: ب: ۳۴).

شاهد دیگری که حکایت از یگانگی لذت و رنج با علم و جهل در اندیشه ناصر خسرو دارد این است که وی از یک سو از ثواب به‌عنوان غایت و نهایت لذت، و از عقاب به‌عنوان نهایت شدت یاد

می‌کند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۰۹)؛ از سوی دیگر شاهد بودیم که او ثواب و عقاب را همان علم و جهل می‌داند و چنان‌که در ادامه اشاره خواهد شد، وی بهشت و دوزخ را نیز همان علم و جهل می‌داند. از این‌رو در اندیشه او لذت همان علم، و رنج همان جهل است. به این ترتیب بهشتی که وی آن را معدن و سرای لذت می‌داند، در واقع سرشار از لذات عقلی و معرفت است، نه لذات جسمی. لذت و علم چنان پیوستگی و وحدتی در اندیشه ناصر خسرو دارند که او تصریح می‌کند: «لذت با علم مقرون است و چون جوهر نفس در ابتدای تولد خود بی‌علم است، نفس در ابتدای خلقت خود نه صاحب لذتی است و نه میل به لذتی دارد، بلکه صرفاً جوهری زنده است که شایستگی یافتن لذات ابدی را دارد» (همان: ۳۶۴).

این جمله ناصر خسرو که نفس بدون علم را فاقد هر نوع لذتی می‌داند، یک جمله کلیدی در فهم ماهیت لذت است؛ چه آنکه واقعاً نمی‌توان از مفهوم لذت سخن گفت، بدون اینکه از علم و ادراک سخنی به میان آورد. در واقع لذت و رنج نوعی از ادراک است؛ هرگاه متعلق این ادراک امری ملائم با طبع باشد، بر آن ادراک اسم لذت می‌گذاریم و هرگاه متعلق ادراک امری ملائم با طبع نباشد، از آن به الم تعبیر می‌کنیم.

شیخ‌الرئیس در بحث از ماهیت و چیستی لذت، به نسبت وثیق بین لذت و ادراک اشاره می‌کند. او ضمن تلاش برای تعریف مفهوم لذت، با ذکر این شبهه که برخی کمالات و خیرات همچون تندرستی و سلامتی هستند که صاحبانشان از آن لذت نمی‌برند، یا گاه انسان به یک امر لذیذ دست می‌یابد، اما نه تنها از آن لذت نمی‌برد، بلکه از آن رنج هم می‌برد (مانند کراهت مریض از شیرینی)، قید «و لا شاغل و لا مضاد للمدرک» را به تعریف لذت اضافه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۸). شیخ در نقد دیدگاه زکریا در مورد لذت که معتقد بود لذت چیزی نیست مگر بازگشت به طبیعت - یعنی زائل شدن رنج و راحت شدن از آن - متذکر می‌شود که نفس این خروج و رجوع، لذت محسوب نمی‌شود، بلکه لذت این رجوع ناشی از احساس و ادراک این بازگشت به‌عنوان یک امر ملائم است و تأکید می‌کند که لذت با تمام انواعش همان ادراک ملائم است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۱).

ارجاع و تأویل مفهوم کمال به علم

اگر معنای کمال را در اندیشه ناصرخسرو بررسی کنیم، خواهیم دید که در زبان و اندیشه او مراد از مفهوم کمال برای انسان چیزی جز خروج از جهل و رسیدن به علم و دانایی نیست. وی در پاسخ به پرسش از معنای کمال، آن را یک مفهوم نسبی و اضافی می‌داند. مثال او در این باره این است که جسم در مقایسه با نفس، ناقص است و نفس کمال اوست. او کمال نفس را در نسبت با عقل می‌بیند و می‌گوید: کمال نفس انسان به عقل است و انسان تمام و کمال یافته آن است که نفس عاقله او به تمامی خویش رسد و تمامی نفس عاقله به علم است (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۲۰).

تعبیر دیگری نیز برای کمال در زبان ناصرخسرو هست که باز نشان از یکی بودن علم و کمال در اندیشه او دارد. او گاه از کمال به بازگشت به مبدأ اولیه تعبیر و تصریح می‌کند: هر موجودی هنگامی به مرحله تمامیت و کمال خود می‌رسد که در او چیزی پدید آید که وجود او از آن بوده است؛ چنان که هر درخت و نباتی که پدید می‌آید، در نهایت کمال و رشد تخم از او حاصل می‌شود که پدید آمدن آن درخت و نبات از او بوده است. هر گاه بر درخت آدمی عقل حاصل شود، مردم به تمامی خود رسیده است (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷). چنان که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، در اندیشه ناصرخسرو علم و حکمت معیار برای بیان ترتیب موجودات عالم از حیث شرف و کمال است، و موجودی که از علم و حکمت بهره‌مندتر است، شریف‌تر و صاحب کمال بیشتر است و بر موجودی که از علم کمتری بهره‌مند است، پادشاه است (همان: ۱۴۹).

ناصرخسرو گاه ذیل مفهوم «رسیدن به صورت بسزایی انسانی» طرح بحث سعادت می‌کند. بین مفهوم «صورت بسزای انسانی» و مفهوم «کمال» تفاوت چندانی نیست و فهم هر یک سبب فهم بهتر دیگری می‌شود. ناصرخسرو در بحث از اینکه ثواب ابدی همان رسیدن به عالم عقل است، تصریح می‌کند که صورت بسزای انسان، صورت عقل و معقولات است که از راه علم به خود و عالم پیرامونش حاصل می‌شود، و صورتی که برای انسان در حکم عقوبت است، ماندن بر صورت و سیرت ستوران است (همان: ۱۹۸). وی تأکید دارد که صورت بسزای نفس کسی است که خویشتن را بشناسد و بداند که او جوهری لطیف است و او را فناایی نیست و او را از این جهت به این عالم آورده‌اند تا از این راه عالم معقول را بشناسد و بداند که این دنیا سرای او نیست. اگر نفس این صورت بسزایی خود را بپذیرد، به ثواب ابدی - یعنی بازگشت به سرای خویش بر صورت

اصلی خود - می‌رسد. او صورت خلاف برای انسان را ماندن بر سیرت ستوران می‌داند (همان: ۱۸۹). این در حالی است که ناصر خسرو میزان در قرب و بعد به فرشتگی و مجرد را علم، و به ستوری را جهل و نادانی می‌داند (همان: ۲۰).

ارجاع و تأویل مفهوم تشبه به باری به عنوان کمال انسان به مفهوم علم

مفهوم دیگری که می‌تواند به ما برای فهم ماهیت سعادت در اندیشه ناصر خسرو کمک کند، «تشبه به باری» است. تشبه به باری در ادبیات فلسفه اسلامی مفهوم غریبی نیست. فلاسفه گاه فلسفه را به اعتبار غایت آن «التشبه بالباری» تعریف می‌کنند. مراد ایشان از باری، خداوند متعال و مرادشان از تشبه، تشبه در علم به عالم است؛ یعنی در اینکه عالم نزد انسان حاضر شود (الشیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۱؛ محقق، ۱۳۴۹: ۲۲۳).

تعبیر تشبه به باری در زبان ناصر خسرو نیز جاری است. او ضمن مباحث گاه کمال و سعادت نوع بشر را شبیه شدن به صانع عالم و تقرب به او می‌داند و وجه برتری انسان نسبت به سایر موجودات عالم را در همین تشبه و قرب می‌داند (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۱۴۹). مقصود او از تشبه به باری از یک حیث موافق برداشت و نظر فلاسفه و از حیث دیگر مخالف با آنهاست. وجه مخالفت آن است که وی باری و صانعی را که تشبه به او برای انسان کمال و سعادت است، نفس کلی می‌داند نه خداوند و با قاطعیت بر این عقیده است که محال است که مراد از اله و باری، خداوند باشد (همان: ۱۶۵). وجه موافقت او با فلاسفه این است که تلقی وی از معنای «تشبه»، تشبه در علم است. او شبیه شدن یک شیء به شیء دیگر را پذیرفتن صورت آن مشبه به و رسیدن به فعل او می‌داند. وی در بحث از اینکه انسان نزدیک‌ترین موجود به صانع عالم، یعنی نفس کلی است، به همین مطلب تصریح کرده و معتقد است وجه اینکه انسان نزدیک‌ترین موجود در عالم ماده به نفس کلی است و از همه بیشتر به نفس کلی شبیه است، بهره‌مندی او از علم و حکمت است (همان: ۱۶۴-۱۶۶).

بنابراین اگر در زبان ناصر خسرو از سعادت به تشبه به باری تعبیر می‌شود، معنای این قرب و تشبه چیزی غیر از علم نیست؛ چنان‌که در کتاب وجه دین تصریح می‌کند که ملاک نزدیکی

به خدا علم است و هر که را او دانش به بواطن و گذر از ظواهر بیشتر است، به خدا نزدیک‌تر است (همو، ۱۳۸۴: ب: ۲۴).

ارجاع و تأویل مفاهیم بهشت و دوزخ به علم و جهل

در زبان ناصر خسرو عبارات فراوانی را می‌توان یافت که حاکی از این است که وی بهشت و دوزخ را همان علم و جهل می‌داند؛ از جمله:

- «دوزخ اندر حد قوه نادانی است و بهشت اندر حد قوه علم است، از بهر آنکه دانا آن کند که خشنودی خدا و رسول در آن است تا بدان طاعت وارد بهشت جاوید شود، و نادان آنچه رستگاری او در آن است، نکند تا بدان سبب به دوزخ جاوید رسد. پس درست شد که دانایی به حقیقت بهشت است و نادانی به حقیقت دوزخ است» (همان: ۴۱).

- «بهشت در حقیقت همان عالم روحانی لطیف است که بر عالم ماده تقدم به شرف دارد، و هر که آن عالم را شناخت، جان او بدان عالم رسید، هم‌امروز که در کالبد است» (همان: ۳۳).

- «در کتاب وجه دین در فصلی تحت عنوان "اندر بهشت و کلید او" می‌گوید: بهشت به حقیقت عقل است و عقل همان بهشت است و رسول و وصی و امام هر یک در عصر خویش درب و دروازه بهشت هستند که از ایشان مردم به بهشت می‌رسند» (همان: ۳۴).

- «در بحث نحوه معاد انسان تأکید می‌کند که جسم انسان پس از مرگ به طبایع اولیه خود برمی‌گردد و ترکیب و هویت او به‌عنوان تن فانی می‌شود، اما نفس کمالی را که به‌دست آورده است، از دست نمی‌دهد. او در ادامه نعمت ابدی و بهشت جاوید را بهره‌مند شدن از فضل و حکمت نفس کلی، و بهشتی شدن را همان رسیدن نفوس ناطقه به علم و حکمت می‌داند» (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲۷۴-۲۷۵).

ارجاع و تأویل مفهوم فرشتگی به مفهوم علم

وقتی ناصر خسرو مفهوم فرشتگی و فرشته شدن را به‌عنوان کمال و سعادت برای انسان طرح می‌کند، از طرح علم بیرون نرفته است و همچنان علم را پیگیری می‌کند. در اندیشه او برتری صورت فرشته بر صورت مردمی به‌خاطر بهره‌مندی بیشتر فرشته از علم است. او با بیان اینکه درجه کمال

انسان از ستوری و حیوانی تا فرشتگی است، میزان در قرب و بعد به فرشتگی را علم، و به ستوری را جهل و نادانی می‌داند (همان: ۲۰).

در انسان‌شناسی ناصر خسرو، انسان موجودی است که میان فرشته و دیو ایستاده است؛ هر انسانی که از عالم ماده بر طاعت خدا بیرون شود، فرشته بالفعل شود و هر کس از دنیا برود، در حالی که از طاعت بازگشته است، دیو بالفعل شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۴). این در حالی است که مقصود او از اطاعت همان علم‌جویی و بهره گرفتن از قوای ظاهری و باطنی و گذر از لذت حسی به لذات عقلی است و در مقابل مقصود از عصیان، ماندن در جهل و حواس ظاهری است. وی از بی‌طاعتان به «بازماندگان از به‌کار بستن قوه عاقله» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۸۴ الف: ۳۸۵). او تأکید دارد که نفس ناطقه در هر انسانی فرشته بالقوه است و نفس شهوانی و نفس غضبی دو دیو بالقوه اند؛ هر کس نفس ناطقه او غضب و شهوت را به طاعت خویش درآورد، فرشته بالفعل شود و هر کس نفس شهوانی و غضبی او نفس ناطقه‌اش را به طاعت خویش درآورند، دیو بالفعل شود (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

مفهوم «بازگشت»، مناسب‌ترین مفهوم دال بر سعادت در اندیشه ناصر خسرو

در مباحثی که گذشت، شاهد بودیم که چگونه ناصر خسرو مفاهیم مختلف را به هم ارجاع داده است. وی مفاهیم را همچون یک سلسله لحاظ می‌کند که همگی با هم مرتبط‌اند و در این ارتباط است که معنای آنها فهمیده می‌شود. این روش ناصر خسرو و البته تفکر اسماعیلیه است که همه مفاهیم را به هم برمی‌گردانند؛ چنان‌که همین کار را در حوزه جهان‌شناسی می‌کنند و بین موجودات عالم و عوالم وجود، رابطه متداخل دیده و آنها را به هم برگردانده و در ارتباط وثیق با هم می‌نگرند.

مباحثی که گذشت ما را به این نتیجه می‌رساند که اگر ناصر خسرو سعادت را ذیل تعابیر و مفاهیم مختلف دینی و فلسفی طرح و پیگیری می‌کند، به‌خاطر تشتت یا مردد بودن رأی او نیست و این مفاهیم، متباین و دارای معنای مستقل نیستند، بلکه بازگشت تمام آنها به مفهوم علم است.

آنچه گذشت تلاشی برای نشان دادن شواهد دال بر مدعای مذکور بود. اما این تمام مطلبی نیست که می‌توان در مورد دیدگاه ناصر خسرو در باب سعادت گفت. اگر در نظام فکری ناصر خسرو این پرسش را طرح کنیم که چرا و چگونه سعادت انسان همان علم‌آموزی و رسیدن به حکمت است، جواب او این خواهد بود که چون کمال هر چیز در برگشت به آن مبدأ و اصلی است که از آن نشئت گرفته است (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۷۴). در واقع هر چیز سوی آنچه او را هم‌جنس و هم‌شکل است، میل و غایت دارد و با او مؤانست می‌کند (همان: ۱۶۵). در نگاه ناصر خسرو این علم است که سبب و عامل بازگشت انسان به اصل خویش است. تعبیر «سبب بازگشت» شاید برای بیان دیدگاه ناصر خسرو رسا نباشد؛ زیرا علم همان مبدأ و اصلی است که انسان به سوی آن در حرکت است؛ همان‌گونه که ناصر خسرو از آن عالمی که مبدأ انسان است، به عالم علم و از عالم دنیا به عالم نادانی تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۸).

ناصر خسرو در جواب این پرسش که ثواب چیست، به مبدأ بودن علم برای انسان تصریح دارد: «ثواب را معنی بازگشتن است و چو نفس فرمانبردار بود، دانا شود و چو دانا شد، به اصل خویش بازگردد و به عالم دانا رسد به هم‌جنسی که او را با آن عالم افتاده بود و از این عالم نادان که دوزخ به قوت است، برهد» (همو، ۱۳۸۰: ۱۱۱).

در جهان‌بینی ناصر خسرو دنیا برای انسان تبعیدگاه و سرزمین غربت است. او در این دنیا مسافر است و اهل این سرزمین و عالم نیست؛ باید برای او *زاد المسافر* نوشت که فراموش نکند از کجا آمده است و بداند چگونه می‌تواند دوباره به آن مبدأ و عالم خویش برگردد. علت اینکه انسان نسبت به سایر حیوانات به پرورش و تعلیم بیشتر نیاز دارد، همین جهت است؛ یعنی چون نفس ناطقه انسان از سنخ این دنیا نیست و غذای او علم است، هنگامی که به این دنیا می‌آید، در حد طفل است و توان کسب غذا - یعنی علم - را ندارد. از این‌رو بدون تعلیم نفس ناطقه در همان حد می‌ماند و رشد نمی‌کند و رشد او تنها در جسم و نفس بهیمی و حسی خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۸-۲۰۹). با علم و حکمت است که انسان ذات خویش را خواهد شناخت و می‌فهمد که او جوهری لطیف و غیر فانی است و عالم دنیا سرای او نیست (همو، ۱۳۸۴ الف: ۱۸۹). با علم و حکمت است که انسان از عالم ماده‌رهایی می‌یابد و به عالم اصلی خویش و مبدأ اولی‌اش که با آن انس

دارد، برمی‌گردد. مراد از ثواب برای انسان نیز همین بازگشت سوی سرای خویش بر صورت اصل خویش، و مراد از عقاب ماندن در خلاف صورت اصلی خویش است (همان).

بنابراین جواب ناصر خسرو به این پرسش که چرا و چگونه سعادت انسان همان علم‌آموزی و رسیدن به حکمت است، این است که چون کمال هر چیز در برگشت به آن مبدأ و اصلی است که از آن نشئت گرفته و مبدأ و جهان اصلی انسان، جهانی از سنخ علم است.

از این رو به نظر می‌رسد بهترین مفهومی که می‌تواند بیانگر دیدگاه ناصر خسرو در باب ماهیت سعادت باشد، مفهوم «بازگشت» است؛ زیرا هم چرایی یکسان‌انگاری علم و سعادت در نظام فکری ناصر خسرو را روشن می‌کند و هم مهم‌تر از آن، مفهوم «بازگشت» با سایر مفاهیم کلیدی فلسفی - دینی در اندیشه او همچون امامت، شریعت، معنای معرفت و نسبت عالم ماده با عالم شریعت، سازگاری و همخوانی بیشتری دارد. به این ترتیب در نظام فکری ناصر خسرو و در ادبیات فلسفی - کلامی او سعادت را باید در مفهوم و تعبیر بازگشت به موطن اصلی انسان، و شقاوت را در غربت ماندن از وطن خویش پیگیری نمود.

اکنون می‌توانیم تأکید ناصر خسرو بر اهمیت و ضرورت دانستن اینکه انسان از کجا آمده است را بهتر بفهمیم و تعبیر «انسان به‌مثابه مسافر» را بهتر فهم و تحلیل نماییم؛ زیرا آنچه برای یک مسافر سعادت و کمال به‌شمار می‌رود، رسیدن به مقصد و مقصود است و لذت و سعادت که در مسیر راه به او می‌رسد، در مقایسه با مقصد، فرعی و بی‌اهمیت است.

اما آنچه دشوار می‌نماید، پاسخ به این پرسش است که مراد ناصر خسرو از موطن اصلی انسان و مقصدی که انسان به‌عنوان مسافر دنیا درصدد رسیدن به آن است، چیست؟

آنچه به‌صورت قطعی می‌توان در جواب به این پرسش گفت این است که ناصر خسرو انسان را حادث با جسم و تن (جسمانیه الحدوث) نمی‌داند. او هر چند از یک سو تصریح می‌کند که تن و روح دو جوهر مستقل هستند که در خلقت تقدم زمانی بر هم نداشته و با هم موجود شده‌اند (همان: ۲۹۳)، اما از سوی دیگر در کتاب جامع‌الحکمتین در جواب به پرسش از معنای دو مفهوم «ازلی» و «ابدی»، روح و جوهر نفس را ازلی می‌داند و می‌گوید: «گروهی چنین پنداشتند که جوهر انسانی ابدی است، لیکن وجود او بی‌اول نیست و گروهی از ثقات اهل تأیید گفتند: جوهر نفس ازلی است، و اگر ازلی نبود، ابدی نشدی» (همو، ۱۳۶۳: ۱۹۱).

می‌دانیم که مراد ناصر خسرو از اصطلاح «اهل تأیید»، اندیشمندان متعلق یا هم‌فکر با مکتب اسماعیلیه هستند. از طرف دیگر می‌دانیم که ناصر خسرو انسانیت و هویت انسان را به روح و نفس ناطقه او می‌داند و برای تن و جسم، نقشی جز ابزار و مرکب قائل نبوده و معاد جسمانی را نفی کرده است و قائلان به آن را نادانان و حشویه امت می‌نامد (همو، ۱۳۸۴ الف: ۲). از این رو وقتی می‌گویند جوهر نفس ازلی است و انسانیت انسان را به همین جوهر نفس می‌داند و برای بدن در هویت انسان مدخلیتی نمی‌بیند، مراد از ازلی بودن این خواهد بود که انسان در واقع ازلی بوده و قبل از جسم، صاحب بهره‌ای از وجود بوده است. اما مشکلی که اینجا روی می‌نماید این است که انسان نمی‌تواند به هویت مجرد خود موجود باشد و در عین حال هیچ بهره‌ای از علم و آگاهی نداشته باشد. این در حالی است که ناصر خسرو انسان را در بدو تولد عاری از هر نوع علم و در واقع او را نادان می‌داند و علت ورود او به عالم ماده را کسب علم و معرفت بیان می‌کند (همان: ۲۹۶).

شاید راه پاسخ به این تعارض آن باشد که مراد از موجود بودن انسان و ازلی بودن او را این بدانیم که انسان صاحب وجود شخصی نبوده، بلکه صاحب وجود نوعی و کلی بوده است؛ یعنی در نفس کلی عالم یا نزد عقل کل حاضر بوده است. اما اگر مراد از وجود داشتن سابق، وجود نوعی و کلی نزد نفس کلی یا عقل کلی باشد، در این صورت دیگر فرقی بین نفس و بدن و حتی تمام موجودات مادی نخواهد بود؛ زیرا تمام موجودات عالم ماده نیز پیش‌تر نزد نفس کلی یا عقل کلی موجود بوده‌اند؛ به این معنا که نفس کلی جامع جمیع آنهاست؛ مگر اینکه تفاوت وجود داشتن نفس ناطقه در نفس کلی را این بدانیم که نفس ناطقه در نفس کلی وجود بالفعل دارد، اما سایر موجودات مادی وجود بالقوه دارند. اما این نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای باشد؛ زیرا وجود بالفعل داشتن باید همراه با آگاهی و تشخیص باشد، حال آنکه گفتیم ناصر خسرو خود این را نمی‌پذیرد که انسان را قبل از بدن صاحب وجود شخصی همراه با آگاهی بدانیم.

از این رو به‌نظر نگارنده این پرسش همچنان باقی است و در عبارات ناصر خسرو بحث و مطلب مستقیمی که بتواند این مشکل را حل کند، یافت نشد. شاید کسانی که آشنایی بیشتری با اندیشه و نظام فکری ناصر خسرو دارند، بتوانند با توجه به مبانی وی یا لازمه برخی سخنانش، به این پرسش پاسخ درخور دهند.

اما نظریه «بازگشت به مثابه سعادت» با یک پرسش جدی دیگر مواجه است و آن اینکه اگر منظور از سعادت بازگشت است، در این صورت لازم می‌آید که همه نفوس سعادت‌مند باشند؛ درحالی که می‌دانیم به تصریح خود ناصر خسرو برخی نفوس در عین اینکه با دیگران به عالم غیرمادی بازگشت دارند، شقی و شقاوت‌مند هستند.

چند پاسخ برای این پرسش محتمل است. پاسخ اول اینکه، ناصر خسرو را از معتقدین به اندیشه تناسخ بدانیم. بنابر این نظریه، همه انسان‌ها پس از موت اول به عالم دیگر نمی‌روند. اما می‌دانیم که ناصر خسرو از مخالفان سرسخت اندیشه تناسخ بوده است و بر این مخالفت تصریح فراوان دارد؛ به گونه‌ای که تأیید تناسخ توسط هم‌کیش خود ابویعقوب سجستانی را به‌خاطر غلبه سودا بر او می‌داند (همان: ۴۲۲). پاسخ دیگر اینکه نگاه او را همچون نگاه ابن‌سینا بدانیم که معتقد است بعید نیست که نفوس ضعیف پس از مرگ وارد عالم آخرت نشوند، بلکه به نفوس فلکی بپیوندند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۱). اما در کلام ناصر خسرو شاهی بر هماهنگی و موافقت با این نظریه وجود ندارد.

پاسخ سومی که می‌توان آن را از زبان و اندیشه ناصر خسرو استنباط نمود اینکه، سعادت منوط به دو بازگشت است: بازگشت آفاقی و بازگشت انفسی. اگر هر کدام از این دو نباشد، فرد به سعادت نخواهد رسید. بازگشت آفاقی همان خروج از عالم ماده با مرگ و ورود به عالم غیرمادی، و بازگشت انفسی خروج از جهل و رذیلت و ورود به علم و معرفت است. البته سعادت همان بازگشت انفسی است، اما چون بازگشت انفسی در حد تام آن بدون بازگشت آفاقی میسر نیست - زیرا عالم ماده بنابر ذاتش به جهل و رذائل مشحون و مختلط است - از این رو برای بازگشت انفسی باید بازگشت آفاقی هم تحقق یابد. به این ترتیب خروج از عالم ماده به عالم دیگر مساوی با سعادت یا شقاوت نیست، بلکه معیار میزان بهره‌مندی از علم و نزدیکی و دوری به عقل است. از این رو به‌نظر می‌رسد ثواب و عقاب امری درونی است؛ یعنی ممکن است انسان‌ها پس از مرگ در یک عالم از حیث وجود شناختی باشند، اما در عین حال عوالم ایشان بسیار متکثر باشد.

در واقع در اندیشه ناصر خسرو هویت انسان در شعور و عنصر معرفت است. در نظر او هبوط به‌معنای ورود به عالم آمیخته به جهل، و معاد او رهایی از جهل و عالم آمیخته با جهل است. از این رو مراد از بازگشت، بازگشت به عالمی است که در آن از جهل و نادانی - که برای انسان

همان عذاب و رنج است - خبری نیست. این سخن بدین معناست که عالم غیرمادی مساوی با علم و آگاهی نیست، بلکه این عالم بیشتر یک عالم انفسی است تا آفاقی. یکی از شواهد قوی که نشان می‌دهد ناصر خسرو سعادت و شقاوت و عذاب و عقاب را امری نفسانی می‌داند این عبارت او در کتاب *زاد المسافر* است که پس از بیان یک برهان در رد معاد جسمانی می‌گوید:

پس درست کردیم که رونق و جمال و بها به نفس ناطقه رسد و آن علم و حکمت باشد و هرگز از او جدا نشود و آن که جمال و بها و رونق از او جدا نشود، همیشه اندر نعمت باشد و آن که همیشه در نعمت باشد، بهشتی باشد ... پس نفس ناطقه که به حکمت و علم رسد، بهشتی شود و در مقابل این وضع جهالت و رذالت ایستاده که مر نفس ناطقه را بدان آرایش‌ها و تیره‌گی‌ها بیالاید نیز هرگز از او جدا نشود، پس از آنکه از کالبد جدا شده و مجرد مانده و همیشه اندر آتش خدای بماند ... پس خردمند آن است که نفس خویش را هم امروز به بهشت رساند به علم و عمل (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف: ۳۰۲).

نتیجه

مسئله سعادت علاوه بر آنکه خود یک مسئله مستقل بوده و از اهمیت ذاتی برخوردار است، از سنخ مسائل فرافلسفی است که مسائل زیادی را در باب اندیشه و نظام فکری یک فیلسوف آشکار می‌کند؛ از جمله اهمیت و جایگاه تعقل و فلسفه، کیفیت و چگونگی نسبت دین و فلسفه، راهگشا بودن در فهم دیدگاه‌های معادشناختی، انسان‌شناختی و اخلاق‌شناختی.

پیگیری دیدگاه ناصر خسرو در باب چیستی سعادت، علاوه بر اهمیت ذاتی خود مسئله، گامی در جهت پیگیری دیدگاه‌های فلسفی وی و در مرحله بعد نظام فکری مکتب اسماعیلیه است که نقص این زمینه مطالعاتی در ایران مشهود است. در پیگیری تلقی ناصر خسرو از مفهوم سعادت از حیث منابع تحقیق با دشواری روبه‌رو نیستیم؛ دشواری کار در اینجاست که از یک سو مطالب وی در باب سعادت از چنان فراوانی‌ای برخوردارند که رسیدن به وجه جمع بین آنها تحلیل و مطالعه فراوانی را می‌طلبد. از سوی دیگر به‌خاطر ذات تفکر اسماعیلی که در آن مباحث به‌صورت شبکه‌وار با یکدیگر پیوند و ارتباط دارند، فهم یک مفهوم در تفکر ایشان منوط به توجه به شبکه‌ای از مفاهیم است.

ناصر خسرو مفهوم سعادت را ذیل تعابیر و مفاهیم متعدد دینی و فلسفی همچون ثواب و عقاب، بهشت و جهنم، تشبه به صانع، فرشته شدن و رسیدن به لذات عقلانی طرح و پیگیری می‌کند؛ اما آن مفهومی که وی بیشتر بر آن تأکید و تصریح دارد و مفاهیم دیگر را به آن فروکاسته یا تأویل می‌کند و می‌توان آن را وجه جمع تمام تعابیر ناظر به سعادت دانست، مفهوم علم است. زبان ناصر خسرو مملو از شواهد صریح دال بر یکسانی سعادت و علم و در مقابل یکسانی شقاوت و رنج با جهل است. در متن مقاله به تفصیل چگونگی ارجاع و تأویل مفاهیم ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ، لذت و رنج، کمال، تشبه به باری و فرشتگی و فرشته شدن به علم و جهل نشان داده شده است.

اما به نظر می‌رسد مناسب‌ترین مفهومی که می‌تواند بیانگر دیدگاه ناصر خسرو در باب ماهیت سعادت باشد، مفهوم «بازگشت» است؛ زیرا هم چرایی یکسان‌انگاری علم و سعادت در نظام فکری ناصر خسرو را روشن می‌کند و هم مهم‌تر از آن اینکه، مفهوم «بازگشت» با سایر مفاهیم کلیدی فلسفی - دینی در اندیشه ناصر خسرو همچون امام، شریعت، نسبت عالم ماده با عالم شریعت و تعلیم، سازگاری و همخوانی بیشتری دارد. از این‌رو در نظام فکری ناصر خسرو و در ادبیات فلسفی - کلامی او سعادت را باید در مفهوم و تعبیر بازگشت به موطن اصلی خویش، و شقاوت را در غربت ماندن از وطن خویش پیگیری نمود.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۲۰۰۷م)، *رساله احوال النفس*، پاریس: داربیبلیون.
- تامر، عارف (۱۹۸۳م)، *ثلاث رسائل اسماعیلیه*، بیروت: دار الافاق.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۹۶۶م)، *اثبات النبوت*، به کوشش عارف تامر، بیروت: المطبعه الكاثولیکیه.
- _____ (۱۹۷۹م)، *كشف المحجوب*، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.

- _____ (۱۹۶۵م)، *الینابیع*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت: المكتب التجاری للطباع و التوزیع و النشر.
- الشیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۱.
- ناصر خسرو (۱۳۸۴ب)، *وجه دین*، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۰)، *گشایش و ره‌ایش*، تهران: انتشارات اساطیر.
- _____ (۱۳۶۳)، *جامع‌الحکمتین*، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۴الف)، *زاد‌المسافر*، تهران: میراث مکتوب.
- محقق، مهدی (۱۳۴۹)، *فیلسوف ری*، تهران: انتشارات آثار ملی.