مقالهٔ علمی ـ پژوهشی

جست‌وجو در سرچشمه‌های تصاویر جسم و جان و تحلیل آنها در آثار ناصرخسرو

مریم کسائی*
رحمان ذبیحی**
علیرضا اسدی***

چکیده

منظومهٔ فکری ناصرخسرو تحت تأثیر مطالعات ژرف او در ادیان و ملل و نحل و اعتقاد به مذهب اسماعیلی، بر مدار مباحث جهان‌شناختی و انسان‌شناسانه شکل گرفته است و این نظام منسجم فکری در دیگر ابعاد سخن او ازجمله صورخیال تأثیری قاطع و نمایان داشته است. یکی از کانون‌های مهم تصاویر هنری در آثار او تأمل در سرشت دوگانهٔ روحانی و جسمانی انسان است. این پژوهش به‌روش توصیفی-تحلیلی در پی جست‌وجو در ریشه‌ها و سرچشمه‌های تصویرهای هنری جسم و جان در آثار ناصرخسرو و نقد و تحلیل آنهاست. منشأ جسم و جان، فلسفهٔ تعلق روح به جسم، سرشت و سرنوشت دیگرگونهٔ جسم و جان و نیازهای متفاوت این دو مهم‌ترین زمینه‌های آفرینش تصاویر متنوع و پرشمار جسم و جان در آثار ناصرخسرو است. چند خوشهٔ مهم دیگر از تصاویر جسم و جان بر گرد مفاهیمی چون خانه و صاحب‌خانه، خادم و مخدوم، کشتی و کشتیبان، پیراهن، درّ و صدف، کان و گوهر، زندان و زندانی، و کتاب و درخت شکل گرفته که نسبت‌های جسم و جان را از چشم‌اندازهای مختلف نشان می‌دهد. نتایج پژوهش روشن می‌کند که ریشه و سرچشمهٔ بسیاری از تصاویر جسم و جان در آثار ناصرخسرو در منابع حکمی و فلسفی پیشین، ازجمله آثار کهن یونانی، گنوسی، هندی، ایرانی و اسلامی آمده است.

کلیدواژه‌ها: ناصرخسرو، آرای انسان‌شناختی، آرای فلسفی، تصاویر جسم و جان، عقاید اسماعیلی.

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام Maryamkasaee64@yahoo.com
** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام (نویسندهٔ مسئول) r.zabihi@ilam.ac.ir
*** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام a.asadi@ilam.ac.ir

---

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۴۰۰/۳/۸

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۲۹، شمارهٔ۹۰، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۲۲۳-۲۴۶

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

Exploring the Origins and Analyzingthe Images of Body and Soul in Naser Khosrow's Works

Maryam Kasayi*
Rahman Zabihi**
Alireza Asadi***

Abstract

Naser Khosrow's intellectual system has been formed on the basis of his deep knowledge of religions, nations and ideologies, his faith inIsmailism, as well asthe cosmological and anthropological issues;and this coherent system of thought has had a decisive and visible effect on other aspects of his speech, including imagery.One of the important centers of artistic images in his works is the reflection on the dual spiritual and physical nature of man. Based on a descriptive-analytical method, this study seeks to search for the roots and sources of the artistic images of the body and soul in the works of Naser Khosrow as well as theircriticism and analysis.The origin of body and soul, the philosophy of the soul belonging to the body, the nature and destiny of body and soul and the different needs of these two are the most important reasons for creating numerous images of body and soul in Naser Khosrow's works.Several other important clusters of images of body and soul are formed around concepts such as house and landlord, servant and master, ship and shipmaster, shirt, pearl and shell, mine and gem, prison and prisoner, and book and tree, showing body and soul relations from different perspectives.The results of the study show that the roots and sources of many images of body and soul in Nasser Khosrow's works have been mentioned in previous theological and philosophical sources, including ancient Greek, Gnostic, Indian, Iranian, and Islamic works.

Keywords: Naser Khosrow, Anthropological Ideas, Philosophical Ideas, Images of Body and Soul, Ismaili Beliefs.

*PhD Candidate in Persian Language and Literature at Ilam University, *Maryamkasaee64@yahoo.com*

**Associate Professor in Persian Language and Literature at Ilam University, (Corresponding Author) *r.zabihi@ilam.ac.ir*

***Assistant Professor in Persian Language and Literature at Ilam University, *a.asadi@ilam.ac.ir*

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

۱. مقدمه

پس از گسترش فتوحات اسلامی، اندیشه‌های تازه‌ای از رهگذر نهضت ترجمه به قلمرو پهناور جهان اسلام راه یافت. حجم چشمگیری از آثار یونانی، سریانی، ایرانی، هندی و... به زبان عربی ترجمه شد (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۴۱ـ۲۶۴؛ گوتاس، ۱۳۸۱: ۳۲ـ۳۹). یکی از دانش‌های مهمی که مسلمانان به ترجمهٔ آن دست زدند، فلسفهٔ یونانی بود (اولیری، ۱۳۷۴: ۲۷۲ـ۲۸۱؛ صفا، ۱۳۸۴: ۱۴۷). نهضت ترجمه در تطور افکار مسلمانان تأثیر ژرفی بر جای نهاد. مجادلات کلامی سبب پدیدآمدن فرقه‌ها و نحله‌های بسیاری شد و برخی از پیشوایان نحله‌ها برای اثبات باورها و مقاصد کلامی خود به آرا و اندیشه‌های ادیان و ملل دیگر توجه کردند. در پی رواج افکار فلسفی و حکمی و تضاد بخشی از این افکار با آموزه‌های دینی، جریان‌هایی در عالم اسلام کوشیدند تا اثبات کنند بین حکمت و فلسفه و تعالیم اسلامی تضادی وجود ندارد. اخوان‌الصفا و اسماعیلیه از مهم‌ترین نحله‌های این جریان محسوب می‌شوند. آنها به‌شدت تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های پیش از اسلام بودند (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۶۳ـ۱۶۷؛ هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۲ـ۱۰۵). تأثیر آرای افلاطون، فلوطین، نوافلاطونیان و گنوسیان بر اندیشهٔ اسماعیلیان محرز است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۴ـ۲۸۵؛ اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸: ۱۱۱ـ۱۱۲؛ ۱۳۸۹: ۳۴ـ۳۹). ناصرخسرو یکی از نمایندگان کیش اسماعیلی در ایران است که شعر و نثر او وقف تبیین اندیشه‌های مذهبی، مجادله با دشمنان فکری و تلاش برای گسترش کیش اسماعیلی شده است. علاوه‌براینکه از رهگذر کیش اسماعیلی افکار و آرای کهن به آثارش راه یافته، از آثار او برمی‌آید که در جست‌وجوی حقیقت، نحله‌های بسیاری را مطالعه کرده و دربارهٔ آنها اندیشیده است (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۸). آرای جهان‌شناختی و تأمل در سرنوشت انسان وجه غالب اندیشه‌های ناصرخسرو را تشکیل می‌دهد. این پژوهش به‌روش توصیفی‌ـتحلیلی در پی جست‌وجو در سرچشمه‌های تصویرهای هنری جسم و جان در آثار ناصرخسرو و نقد و تحلیل آنها است.

۱. ۱. بیان مسئله

از مفاهیم و موضوعات مهم آثار ناصرخسرو تأمل در وجود انسان و سرشت دوگانهٔ اوست. دیدگاه او در این زمینه، سنجیده و متأثر از منابع حکمی کهن است. از رویکردهای مهم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

ناصرخسرو برای بیان مفاهیم پیچیدهٔ فلسفی دربارهٔ انسان بهره‌گیری از تصاویر هنری است. علاوه‌بر خلاقیت شاعر در ابداع تصاویر جسم و جان، ریشهٔ بسیاری از چنین تصویرهایی را می‌توان در منابع پیشین، همانند آثار کهن یونانی و ایرانی و هندی، نشان داد. از نظر ناصرخسرو و مطابق بسیاری از منابع حکمی کهن، سلسلهٔ آفرینش برای انسان و رسیدن او به کمال پدید آمده است. همهٔ مراتب هستی از آفرینش عقل و نفس و افلاک و عناصر و مراتب موجودات عالم سفلی، یعنی جماد و نبات و حیوان، پیش‌زمینهٔ وجود انسان است. تأمل در سرشت دوگانهٔ روحانی و جسمانی انسان از مهم‌ترین مشغله‌های ذهن ناصرخسرو است. به باور او، روح منشأ علوی دارد و تبار جسم به دنیای تیرهٔ فرودین برمی‌گردد. این دو عنصر ناساز با منشأ و سرشت متفاوت، ناگزیر در هم آمیخته‌اند. سرنوشت و نیازهای آنها متفاوت است و نسبت آنها با هم از جهات مختلف درخور طرح و بررسی است. چنین نگرشی سبب‌ساز آفرینش انبوهی از تصاویر حکمی و فلسفی در آثار منظوم و منثور ناصرخسرو شده است که بخشی ابتکاری است و برخی در متون فلسفی و حکمی پیش از او به‌کار رفته است.

۱. ۲. پیشینهٔ پژوهش

تاکنون، جز چند اشارهٔ غیرمستقیم در مطاوی برخی مقالات، پژوهشی دربارهٔ تصاویر هنری جسم و جان در آثار ناصرخسرو و جست‌وجو در سرچشمه‌های این تصاویر انجام نشده است. فیلیپ ژینیو و شهناز شاهنده در مقالهٔ «پیوند جان و تن از مانویت تا اسماعیلیه» به بررسی مفهوم جسم و جان در متون مانوی پرداخته و به نظر ناصرخسرو دربارهٔ جان اشاره‌ای کرده‌اند (ژینیو و شاهنده، ۱۳۷۵: ۳۱۷ـ۳۳۴). مریم حسینی در پژوهشی با عنوان «مروارید جان در صدف تن، سمبلی گنوسی در شعر فارسی» به پیشینهٔ این تصویر در ادبیات گنوسی و بازتاب آن در شعر فارسی پرداخته و چند بیت از ناصرخسرو را شاهد آورده است (حسینی، ۱۳۸۷: ۴۹ـ۶۳). عباسعلی منصوری در مقالهٔ «تحلیل دیدگاه ناصرخسرو دربارهٔ چیستی سعادت انسان»، ضمن بررسی نقش علم در سعادت، به مضمون غربت انسان در دنیا اشاره کرده است (منصوری، ۱۳۹۷: ۸۳ـ۱۰۲). جز اشارات پراکندهٔ یادشده تاکنون پژوهشی دربارهٔ تصاویر جسم و جان در آثار ناصرخسرو و جست‌وجو در سرچشمه‌های آن انجام نگرفته است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

۲. تصاویر جسم و جان در آثار ناصرخسرو

مهم‌ترین چشم‌اندازهای تصاویر هنری جسم و جان در آثار ناصرخسرو عبارت‌اند از: منشأ جسم و جان، فلسفهٔ تعلق جان به تن، نیازهای جسم و جان، سرشت و سرنوشت جسم و جان، و نسبت‌های متعدد این دو.

۲. ۱. منشأ جسم و جان

تأمل در منشأ جسم و جان سابقهٔ کهنی دارد. افلاطون معتقد است که روح پیش از تن وجود داشته است؛ «لازم می‌آید که روح ما نیز پیش از آنکه به دنیا بیاییم وجود داشته باشد» (افلاطون، ۱/۱۳۸۰: ۴۷۷؛ نیز همان، ۴۸۹). به‌باور او، ارواح در آسمان در حال جولان‌اند و با ازدست‌دادن نیروی بال و پر، هبوط می‌کنند و در کالبدی زمینی قرار می‌گیرند؛ «روحی که پاکی و کمال خود را از دست نداده است در عالم بالا می‌گردد... ولی چون بال و پرش بریزد اختیارش از دست به‌در می‌رود... تا آنکه به چیزی سخت و ساکن بند می‌گردد و در آن خانه می‌گزیند و بدین‌سان کالبدی زمینی می‌یابد» (همان/۳: ۱۲۳۴). صانع جهان خطاب به الهه‌های واسط، دربارهٔ سرشت دوگانهٔ انسان می‌گوید: «جزئی را که باید به جزء دیگر وجودشان فرمان براند و جزء خدایی نامیده می‌شود... بذر و مایهٔ آن جزء را من خود خواهم ساخت و به شما خواهم سپرد. سپس شما جزء دیگر را که فانی و مرگ‌پذیر است خواهید آفرید و عنصر مرگ‌ناپذیر را با عنصر فانی به هم خواهید بافت» (همان، ۱۷۳۷).

فلوطین هم اعتقاد دارد که سرشت انسان دوگانه است. او وجود روح پیش از جسم را مسلم می‌انگارد (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۱۸۶). به‌باور او، روح از عالم علوی است: «روح ذاتی معقول و متعلق به عالم علوی است» (همان، ۴۷۳). هندوان منشأ جان را از عالم علوی می‌دانستند که هنگام فرود، به‌تناسب احوال مختلف، صورت‌های متفاوت می‌پذیرد: «نفس مثال آب باران است که از آسمان بر حال خویش فروآید و به کیفیتی یگانه، و چون به ظرف‌هایی ریزندش که مر آن را نهاده‌اند از زر و نقره و شیشه و خزف و گل و خاک، بدان ظرف‌ها به منظر و طعم و بو گونه‌گون گردد» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۴). در تعالیم گنوسی روح متعلق به قلمرو آسمان و بهشت ازلی است، گوهری است که به دنیای ظلمانی فرودین تبعید شده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸: ۱۹، ۸۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

هستی از نظر ناصرخسرو دو بخش دارد: «یکی از آن کثیف جسمانی فرودین که ما به حس می‌بینیم و دیگر لطیف روحانی علوی که به نفس‌های لطیف مر آن را می‌جوییم» (ناصرخسرو، ۱۳۹۰ب: ۶۴). «جملگی عالم جسمانی خود این دو چیز است: یا عالم نورانی است چون افلاک و کواکب، یا سفلانی است چون طبایع» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۶۰). منشأ نفس انسان، نفس کلی در عالم علوی است که به میانجی اجرام سماوی فرود آمده و به جسم تعلق گرفته است: «نفس مردم اندر عالم جسم از نفس کلی آمده است به میانجی اجرام علوی و آن اجرام مر نفوس را به منزلت مجری‌هااند» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۴۱۰ـ۴۱۱). «مردم... به نفس خویش از عالم علوی است و بر این عالم به علم محیط است و به جسد از عالم سفلی است و اندرین عالم به ذات محاط است» (همان، ۳۷۷). بدین‌ترتیب، منشأ جان از آسمان و منشأ جسم از جهان فرودین است:

مادر تو خاک و آسمان پدر توست — در تن خاکی نهفته جان سمایی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۹۱)

زی جوهر عُلُوّی رهبر گشت — این جوهر کثیف فرودینم
(همان، ۱۳۶)

نه‌ایم ایدری ما به جان و خرد — و گر چند یک چندگاه ایدریم
به زنجیر عنصر ببستندمان — چو دیوانگان زان به بند اندریم
(همان، ۵۰۴)

ازآنجاکه منشأ جسم جهان عناصر است، نبسه و نبیرهٔ گردونِ دون دانسته شده است (همان، ۸؛ نیز همان، ۴، ۹۱، ۱۰۹، ۳۶۵). روحِ فرود آمده از عالم برین غریب است و مدتی مهمان جسم خواهد بود:

خرد چون به جان و تنم بنگریست — ازین هردو بیچاره بر جان گریست
مرا گفت کین‌جا غریب است جانت — بدو کن عنایت که تنت ایدری است
(همان، ۱۰۹)

جان تو غریب است و تنت شهری از این است — از محنت شهریت غریب تو بآزار
(همان، ۳۷۸)

۲. ۲. فلسفهٔ تعلق جان به جسم

به باور افلاطون، ارواح پس از گردشی اساطیری در آسمان، بسته به بهره‌ای که از عالم برین دارند، در جسم‌های اصناف مردم جای می‌گیرند. فلسفهٔ تعلق روح به جسم آن است که تکمیل شود. اگر نیکی ورزد بهتر خواهد شد و اگر ظلم کند بدتر می‌شود: «هریک از آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

ارواح که زندگی زمینی را با عدالت به‌سر برد سرنوشتی بهتر از سرنوشت پیشین می‌یابد و آنکه ظلم پیشه کند به سرنوشتی بدتر دچار می‌آید» (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۲۳۷). تعلق روح به تن عوارضی دارد. روح در جسم صاحب قوا و احساسات خواهد شد. شهوت و میل و درد و رنج خواهد داشت. گرفتار ترس و حسد و خشم و نظایر آن خواهد شد. «اگر ارواح آدمیان زمام آن تمایلات و عواطف را در دست گیرند و به آنها فرمان برانند به عدالت خواهند زیست ولی اگر در فرمان آنها درآیند زندگی‌شان با بیدادگری همراه خواهد بود» (همان، ۱۷۳۸). فلوطین، متأثر از رسالهٔ *تیمائوس* افلاطون، معتقد است ارواح از آسمان فرود می‌آیند و در تن‌ها جای می‌گیرند. اگر توجه فرد به جسم معطوف شود روح نزار می‌گردد، اما اگر به حاجات روح توجه داشته باشد، تعالی می‌یابد (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۱۸۶). «هر آدمی موجودی دوگانه است: در یک‌سو ترکیبی است (از عالی و دانی) و در سوی دیگر "خود خویش" است. کیهان نیز چنین است: در یک‌سو ترکیبی است از تنی و روحی که با زنجیر به تن بسته شده؛ و در سوی دیگر روح جهان است که در تن نیست» (همان). در آموزه‌های گنوسی، روح از آسمان فرود می‌آید و در کالبدی که فرشتگان ساخته‌اند قرار می‌گیرد. کالبد از رهگذر این امر زنده می‌شود و جان می‌گیرد (کیسپل، ۱۳۸۸: ۱۰۴، ۱۱۰).

به‌هم‌پیوستن جسم و جان برای هریک دلایل و آثاری دارد. جسم که جوهری بی‌جان است از این رهگذر زنده و صاحب اراده می‌شود: «جسم از پیوستن با نفس همی بهتر از آن شود که هست... از بهر آنکه همی زندگی و حرکت به ارادت یابد، پس از آنکه مرو را نه زندگی است و نه خواست» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۳۲۱). تعالی نفس تنها از راه پذیرفتن علم و حکمت ممکن است که بدون وجود جسم و حواس دریابندهٔ متعلق به آن میسر نخواهد بود:

> بهتری نفس که او جوهری است پذیرا مر آثار عقل را جز پذیرفتن او مر علم و حکمت را نباشد از بهر آنکه علم و حکمت اثرهای عقل‌اند و اعراض‌اند مر جوهر نفس را و شرف هر جوهری بر حسب شرف عرض اوست و علم و حکمت به نفس جز از راه حواس نرسد و حواس مر نفس را جز اندر جسم حاصل نیاید (همان).

نفس پیش از تعلق به جسم، جوهری زنده اما فاقد قدرت ادراک لذت و خواست است و تنها از رهگذر پیوستن به جسم صاحب این دو می‌شود: «مر نفس مردم را پیش از آنکه در جسم آمد نه یافتن لذت بود نه خواست، بلکه جوهری زنده بود شایسته مر یافتن لذات ابدی را... غرض صانع عالم و مؤلف جسم تشریف نفس است به تعلیم» (همان، ۳۹۴). «چون همی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

بینیم که آن جوهر محسوس که جسم است بدین تألیف جمال و بها گیرد و رونق و حرکات یافته است...» (همان، ۳۷۶). خداوند حاجات روح را به جسم وابسته کرده است. جسم و جان همسایهٔ هم به‌شمار می‌آیند و جسم ارزش خود را از جان می‌گیرد و برای روح محمل اندوختن علم و طاعت است:

چون نیندیشی که حاجات روان پاک را ایزد دانا در این صندوق خاکی چون دمید
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۵۴)

در تن ناخوب فعل نیک را جمع کن چون انگبین اندر سفال
(همان، ۷۲)

شاید که به جانت تنت شریف است ازیراک خوش‌بوی بود کلبهٔ همسایهٔ عطار
(همان، ۱۶۵)

اندر این ناهرگزی از بهر آن آوردمان تا بیلفنجیم از اینجا مال و ملک هرگزی
(همان، ۴۲۰)

۲. ۳. نیازهای جسم و جان

جسم و جان نیازهای متفاوتی دارند. افلاطون نیاز اصلی روح را جست‌وجوی حقیقت و دانایی می‌داند (افلاطون، ۱/۱۳۸۰: ۴۸۲). «فیلسوفان چون به‌یقین دریافته‌اند که تنها به دست‌یاری فلسفه می‌توان به پاکی و رهایی رسید، هرگز در راهی برخلاف فلسفه گام نمی‌نهند» (همان، ۴۸۴). جسم در پی لذت و خوشی دنیاست و روح در جست‌وجوی تعقل و شناسایی و دانایی و هنر (همان/۳: ۱۶۳۶). بنابر گفتهٔ فلوطین، نیاز اصلی روح تعقل و دانایی و هنر است (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۷۱). در تعالیم گنوسی، آگاهی و تعقل متعلق به عالم بالا و نیاز اصلی روح است. عالم فرودین پست است و جسم و نیازهای مادی آن نیز، به‌تبع این تصور، پست انگاشته می‌شود (هالرید، ۱۳۸۸: ۵۱ـ۵۲). به‌باور مانویان، جسم و متعلقات آن پست و شیطانی است و نیاز روح با احتیاجات جسم هم‌خوانی ندارد. روح باید در پی معرفت رهایی‌بخش باشد (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۸۲ـ۸۳). هندوان نیاز اساسی روح را دانایی می‌دانستند. هرچه روح بیشتر با جسم ظلمانی درآمیزد جهالتش بیشتر می‌شود و به هر میزان که از جسم فاصله بگیرد دانایی او افزون‌تر می‌گردد (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۷ـ۳۸؛ نیز همان، ۴۹). «در کتاب گیتا است که آدمی را بهر دانایی آفریده‌اند» (همان، ۵۱). حکمای مسلمان دانش را خوراک روح دانسته‌اند؛ «همچنان‌که غذای تن طعام است... همچنین غذای جان علم است»

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

(*مجمل‌الحکمه*، ۱۳۸۷: ۲۲۰). طاعت خداوند و عمل به فرایض دینی عین تعقل و نیاز اصلی روح است (کرمانی، ۱۹۵۲: ۳۱۰ـ۳۱۵). انسان در بدایت کار همانند خرما و انگور نارس است. با تعقل و حکمت و انجام فرایض و غور در مباحث دینی به کمال می‌رسد (همان، ۳۲۸ـ۳۳۰). از دید فارابی، حکمت حقیقی نیاز اصلی انسان و سبب دست‌یابی او به سعادت است (فارابی، ۱۳۸۲: ۵۱ـ۵۲).

از دیدگاه ناصرخسرو، بقای جسم و نفس پس از پیوستن به همدیگر در گرو خوراک و تأییدی است که هریک کسب می‌کند. جسم از دنیای فرودین است و بقای آن بسته به غذایی است که از همین دنیا به‌دست می‌آورد، اما نفس از عالم برین است و خوراک و بقای آن نمی‌تواند از این جهان تیره و ظلمانی فراهم بیاید: «مردم که مرو را هم نفس حسی است و هم نفس ناطقه به دو معیشت حاجت‌مند است: یکی جسمی که آن از زمینی ـکه آفریدهٔ خدای است‌ـ به معاونت افلاک و انجم حاصل آید. دیگر علمی که آن از قرآن ـکه همی کلام خدای است‌ـ به معاونت امامان و حجتان حاصل آید» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۶۰؛ ۱۳۹۰الف: ۴۶، ۷۷).

علم و حکمت مهم‌ترین منبع رشد و تعالی نفس است. از حواس پنج‌گانه، مهم‌ترین حس برای نفس، شنوایی است: «نفس ناطقه را حاسّتِ شنونده شریف‌تر از همهٔ حواس است، از بهر آنکه شرف نفس ناطقه به دیگر نفوس بدان است که علم‌پذیر است و نفسی که او را حاست شنونده نباشد نه به نطق رسد نه به هیچ علم» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۱۸). «گوش مر نفس ناطقه را هم بدان منزلت است که دهان مر نفس بهیمی راست» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۲۱۰). حواس باطن چون خیال، وهم، حفظ، فکر و ذکر به‌واسطهٔ حواس ظاهر کار می‌کنند و هریک در درک حقیقت نقش مهمی دارند (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۲۳ـ۲۵). لذات حسی از این عالم و لذات عقلی از عالم برین به جسم و جان می‌رسد (همان، ۲۷۱). علم و حکمت و طاعت نیازهای اصلی جان به‌شمار می‌آیند. منظور از علم و حکمت، حکمت دینی و عقلانی اسماعیلی است. این علم والاترین علم‌ها است و لذت حاصل از آن با چیزی قیاس‌پذیر نیست. خرد و طاعت نردبان عروج، پر پرواز و سبب اصلی نجات روح از چاه طبیعت است:

ز دانش نردبانی ساز و بر شو بر این پیروزه چرخ پرنگینه
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۵۳)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

خرد پرّ جان است اگر بشکنی‌ش بدو جانت ازین ژرف چون برپرد؟
(همان، ۲۷۴)

بر فلک بی‌پا و پر دانی که نتوانی شدن پس چرا برناوری از دین و دانش پای و پر؟
(همان، ۱۷۵)

گر شرف یابد ز دانش جانت بر گردون شود لیکن اندر چاه ماند دون، گر او را دون کنی
(همان، ۲۵)

طاعت و خرد مایهٔ امتیاز آدمی از سایر جانوران و سبب سالاری او بر جهان است:

مردم از گاو ای پسر پیدا به علم و طاعت است مردم بی‌علم و طاعت گاو باشد بی‌ذنب
(همان، ۹۸)

بر جانورت خرد فزون است وز نور خرد گِرَد شرف جان
(همان، ۳۸۴)

چون قیمت یاقوت به آب است تو دانی کآبت سخن است ای سره یاقوت سخندان
(همان، ۴۸۲)

علم و حکمت همچنین مایهٔ بقای آدمی، پالاینده و شویندهٔ جان، سبب روشنی و زیب و فرّ، ابزار فهم، وسیلهٔ نبرد با دنیا و و معیار داوری و سنجش اوست (همان، ۱۳۶۵: ۳۳، ۳۹، ۴۶۱، ۸۷، ۱۲، ۸۹).

۲. ٤. سرشت جسم و جان

جسم فانی و جان جاودانه است (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۷۳۹ و ۱۷۷۲). به‌باور افلاطون، خدایان واسط به فرمان صانع عالم از آب و خاک و باد و آتش جسم انسان را آفریدند و اجزای او را با میخ‌های نامرئی به هم پیوستند. آن‌گاه، روح در این تن دمیده شد و احساس در وجودش پدید آمد (همان، ۱۷۳۹ـ۱۷۴۰). هریک از اعضای جسم محل یکی از عواطف و قوای درونی است و خرد که والاترین قوهٔ آدمی است در سر جای دارد (همان، ۱۷۷۳). جسم کثیف و روح لطیف است. به‌همین‌دلیل، برخی روح را به آتش تشبیه کرده‌اند: «نفس آتش است؛ زیراکه آتش لطیف‌ترین و مجردترین عناصر است و به‌علاوه آتش است که ابتداءً خود متحرک است و دیگر عناصر را به تحرک درمی‌آورد» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۲۱ـ۲۲). فلوطین سرشت روح را نورانی می‌داند که با بخشیدن این نور به جسم تاریک، سبب زندگی او می‌گردد (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۴۹، ۴۹۳). روحِ جزئی بخشی از روحِ کلی جهان است که به‌صورت ازلی و ابدی روشن است و این روشنایی را به جسم بخشیده است: «روح جهان را به آتش می‌توان تشبیه کرد؛ وقتی که آتش در میان چیزهای دیگر روشن و شعله‌ور است

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

همه‌چیز را در پیرامون خود روشن می‌کند» (همان، ۲۵۹). از دید مانویان، روح گوهری نورانی است: «این گوهر زندانی و تبعیدی که به‌گونهٔ پاره‌نور تصویر می‌گردد، روح یا خرد نام دارد» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۴). جسم غالباً پست شمرده می‌شود؛ عالم فرودین قلمرو اهریمن است (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۶۷ـ۷۰) و ازآنجاکه منشأ جسم از این دنیاست، عنصری پست و اهریمنی به‌شمار می‌آید (همان، ۸۱ـ۸۲). مانویان جنس دنیای فرودین را از تن دیوان می‌دانستند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۶۳). چنین تصوری در باورهای گنوسی هم هست (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸: ۵۴ـ۵۵). ناصرخسرو خود چندجا جسم را به دیو تشبیه کرده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۰۹، ۳۸۵، ۵۱۶). در *رسائل اخوان‌الصفا* جان ذاتاً زنده، دانا و فعال دانسته شده و در مقابل جسم منفعل و بی‌جان؛ «**إن جواهر النفوس حیه بذاتها و علامه و فعاله و جواهر الأجسام میته منفعله**» (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۲/۱۳۰۵: ۳۰۰). به‌باور ابن‌سینا، نفس جوهری عقلی، مفارق از بدن و قائم به ذات است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۵۱). روح انسان در لطافت همانند روغن بلسان است که به‌آسانی استعداد اشتعال دارد (کرمانی، ۱۹۵۲: ۳۰۶).

از دید ناصرخسرو، نفس جوهری زنده، لطیف، فاعل، جویندهٔ علم و دانش، فرمان‌دهنده بر جسم، معقول و متحرک و زنده و باقی است. در مقابل، جسم جوهری است کثیف، اثرپذیر، نادان، فرمان‌بر، محسوس و فانی که حرکت و زندگی خود را از نفس گرفته است: «جسم را به ذات خویش حرکت نیست... نفس جوهری است که حرکت مطلق مرو راست و آن جوهر به ذات خویش زنده است و مکان صورت‌ها است و دانش‌پذیر است» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۵۸). زندگی در جسم انسان عرضی و در نفس او ذاتی است، همانند حرارت در آهن و آتش که در اولی عرضی و در دومی جوهری است (همان، ۶۸). «جسم جوهری است فعل‌پذیر و محسوس و نفس جوهری است فاعل و معقول» (همان، ۷۲). «جسد گوهری کثیف بود و نفس گوهری لطیف است و به‌حکم گوهری با یکدیگر سازوار آمدند، و به حکم لطافت و کثافت یکدیگر را مخالف آمدند تا غرض از آفرینش پدید آمد» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۷). لطافت نفس از نفس کلی است که جوهری لطیف است و به جوهریت با جسم نسبت دارد نه به جسمیت و همانند نوری که به بلور می‌تابد، لطافت از آن به جسم می‌رسد (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۱۷۴). نفس جزئیِ نباتات و حیوانات از رهگذر اجرام سماوی به جهان سفلی می‌رسد، اما نفس ناطقهٔ انسانی «جوهری است الهی ابداعی و شایسته مر قبول صفات الهی را و بقای ابدی را» (همان، ۲۹۷ـ۲۹۸). استعداد نفس در قبول علم بی‌پایان است: «آن

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

جوهر که او از علم پر نشود نفس است» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۷). سیر جسم از جماد آغاز می‌شود و پس از طی مراحل نباتی و ستوری به انسان ختم می‌گردد (ناصرخسرو، ۱۳۹۰الف: ۴۰ـ۴۱)؛

تو را اندر جهان رستنی خواند — از ارکان کردگار کامرانت
زمانی اندرو می خاک خوردی — نبود آگه کس از نام و نشانت
گهی بدرود خوشه‌ت ورزگاری — گهی بشکست شاخی باغبانت
وز آنجا در جهان مردمت خواند — ز راه مام و باب مهربانت
(همان، ۲۱۷)

از حال نباتی برسیدم به ستوری — یک‌چند همی بودم چون مرغک بی‌پر
در حال چهارم اثر مردمی آمد — چون ناطقه ره یافت درین جسم مکدّر
(همان، ۵۰۸)

جسم در نمو و ذبول است (ارسطو، ۱۳۷۷: ۵۲ـ۶۳). جوانی و جمال آن در گذر روزگار از میان می‌رود و مانند کشتزار به زردی می‌گراید و فرسوده می‌شود؛

به روز و شب همی کاهد تن مسکین من زیرا — به رندهٔ روز و سوهان شبم دایم همی رندی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۳۳)

کشت خدای بودی اکنون تو زرد گشتی — گاه درودن آمد بیهوده چون درائی؟
(همان، ۳۳۰)

ای سروبن از گشتن این برشده دولاب — خمیده و بی‌تاب چو فرسوده دوالی
(همان، ۴۳)

۲. ۵. سرنوشت جسم و جان

از نظر افلاطون، وضعیت روح در جهان فرودین تابع تناسخ است و به نوع زندگی او در این دنیا بستگی دارد. اگر نیکی بورزد و به عدالت بکوشد، پس از ده‌هزار سال، صاحب بال و پری برای بازگشت به وطن اصلی خود می‌شود، اما اگر در جسم فیلسوفی درستکار باشد، این زمان به سه‌هزار سال کاهش می‌یابد (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۲۳۷). بازگشت نهایی روح به ستاره‌ای است که در آغاز خلقت بر آن جای داشته است (همان، ۱۷۳۸). روح جزئی بشر در نهایت به روح کلی جهان خواهد پیوست. اجرام روشن آسمان مأوای نهایی روح به‌شمار می‌آیند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۱۲۹، ۲۸۰). در *مینوی خرد* هم مأوای نهایی روح، قلمرو روشن آسمان ذکر شده است (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۲۶). یکی از مسائل بسیار مهم در سرنوشت روح، مضمون رستگاری و نجات آن از زنجیر جسم و چاه طبیعت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

است. وجه غالب اساطیر مندایی بازگشت روح به قلمرو روشنیِ نخستین در آسمان است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۸: ۳۰). مضمون بیشتر سرودنامه‌های مانوی رستگاری روح و رفتن او به قلمرو نور است (همان، ۳۹). ستون نور یکی از ایزدان مانوی است که ارواح پاک از طریق آن به ماه و خورشید و بهشت نورانی می‌روند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۴۳). در نیمهٔ نخست هر ماه، ارواح از طریق این ستون به ماه و در نیمهٔ دوم آن به قلمرو خورشید می‌روند (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۷۶). روح فرد درستکار در نور ماه و خورشید جذب می‌گردد و جسم او به دوزخ افکنده می‌شود (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۱۹). شرط اصلی نجات روح از جهان ظلمانی، معرفت است (ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۸۳). در ایران باستان هم خرد شرط نجات روح و رسیدن به بهشت دانسته شده است (*مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۶۵). در هند می‌پنداشتند روح با توشهٔ دانایی به مأوای اصلی خود باز خواهد گشت، همان‌گونه که سرنوشت نهایی کنجد تبدیل‌شدن به روغن است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۶). بهشت جاودان، که مأوای نخست روح بوده است، مقصد نهایی آن خواهد بود (کرمانی، ۱۹۵۲: ۳۷۹ـ۳۸۰).

به‌باور ناصرخسرو، اگر عنایت نفس کلی از عالم برخیزد، عالم متلاشی می‌شود و به‌همین‌ترتیب، اگر توجه نفس جزئی از جسم منقطع شود، جسم متلاشی می‌گردد. جسم عبارت است از ترکیب مفردات طبایع بر هیولی که بی‌عنایت و همراهی نفس اجتماع این مفردات به افتراق منجر می‌شود: «چون مفردات طبایع از جسم برخیزد، مر جسم را وجود نماند» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۳۸۶). بدین‌سان، جسم در فراق نفس نه‌تنها زندگی و تحرک خود را از دست می‌دهد، بلکه صورت و ترکیبش نیز از هم فرو می‌پاشد. سرنوشت نفس، پس از همراهی موقت با جسم، برمبنای علمی که کسب کرده و عملی که ورزیده است، ادامه خواهد یافت: «صورت نیکو مر نفس را آن باشد که چیزهای نیکو داند و نیکی گزیند و سوی دانایان نیکو باشد... نفس که باقی است نیکویی او باقی باشد» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۷). چون نفس از جسم جدا شود، دیگر نیازی ندارد تا به‌واسطهٔ جسم فایده‌ای کسب کند، بلکه از نفس کلی که اصلِ اوست فایده می‌پذیرد، همانند کودکی که از شیر بازگرفته شود و به غذا روی بیاورد (همان، ۲۴ـ۲۵). «چون نفس جزوی، پس از آنکه مر این نفس جزوی را کار بسته باشد و بر سیرت کل خویش رفته باشد اندر طلب علم و حکمت و طاعت مر عقل را که شرف دهندهٔ اوست، ازین شخص جدا شود و سوی کل خویش بازگردد که عنایت

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

عقل کل بدان پیوسته است» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۳۸۸). ناصرخسرو در اثبات توافق مفهوم برزخ و پاره‌ای آرای حکمی و فلسفی می‌گوید:

چون نفس مردم حقایق فلسفی و شریعتی و عقل و معقول بشناسد، به عالم روحانی رسد و هیچ بازدارنده‌ای نماند او را از آن عالم. و اندر عالم عقلی با فرشتگان بماند اندر نعمت‌های ابدی و قدرت جاودانی و او صورتی گردد از علم و حکمت نگاشته بر نفس بسیط علمی و عقلی و فکری (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

راه نجات نفس کسب علم است، مشروط به آنکه این علم با مبانی دینی سازگار باشد و با پرهیزگاری و عمل صالح قرین شود. ناصرخسرو با استناد به قرآن کریم طاعت حق را مایهٔ عروج و رستگاری انسان دانسته است (محقق، ۱۳۸۶: ۸). او در بحث سرنوشت روح، از قول ابوالحسن نخشبی از ستون نوری سخن گفته که در حقیقت همان ستون نور مانوی است که پیشتر ذکر آن رفت:

هر نفسی که علمی از علم‌ها بیاموزد... اگر آن علم دینی بود پرورده شده باشد به عمل شریعت و پرهیز، چون آن نفس از جسد جدا شود، از افلاک و اجرام بگذرد و بدان نور رسد که یک سر ازو به نفس کل پیوسته است و دیگر سرش به فلک پیوسته است و بدان طرف باریک و لطیف قرار گیرد و به نفس کل پیوسته شود و هرچه نفس بدکرداران و معاقبان باشد بدین‌طرف قرار گیرد که به فلک پیوسته است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

قلمرو روشن آسمان یادآور این باور زروانی است که آسمان از روشنایی بی‌کرانه آفریده شده است (زنر، ۱۳۹۲: ۱۸۷). مأوای نهایی نفس نیکوکاران عالم نورانی برین است که با پیوستن به نفس کلی در آن جاودانه خواهد شد؛

جایی است بر این بام لاجوردی کان جای تو را جاودان مکان است
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۹۱)

از این پنگان برون نور است و نعمت‌های جاویدی همه تنگیّ و تاریکی است اندر زیر این پنگان
(همان، ۲۸۹)

همانا سنگ مغناطیس گشته‌ست ز بهر جان ما هر یک ستاره
(همان، ۴۶۰)

نیست این دریا بل این پردهٔ بهشت خرم است ورنه این پرده بهشت‌ستی نه پر حوراستی
(همان، ۲۲۵)

جسم پس از مفارقت روح از هم می‌پاشد و اجزای آن به عالم طبیعت بازمی‌گردد. جسم از طبیعت چریده و با عناصر آن بالیده است، اما در نهایت خود چرای طبیعت می‌شود.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

نه‌ای ای خاک‌خوار آگه که هرکه‌ش خاک‌خور باشد سرانجام ارچه دیر است این قوی خاکش بیوبارد
(همان، ۲۰۲)

یکی فرزندخواره پیسه گربه است ای پسر گیتی سزد گر با چنین مادر ز بیخ و بن نپیوندی
(همان، ۳۳۳)

نرم کرده‌ستیم و زرد چو زردآلو قصد کردی که بخواهیم همی خوردن
(همان، ۳۵)

چرخ همی بندت به گشت زمان پای روزی از اینجا برون کشدت چو کفتار
(همان، ۲۵۹)

۲. ۶. نسبت جسم و جان

با اینکه منشأ، سرشت و سرنوشت جسم و جان متفاوت است، اما این‌دو در مدت زندگی انسان، از جهات مختلف در تعامل‌اند. ناصرخسرو برای بیان نسبت جسم و جان و تحلیل چشم‌اندازهای آن از تصاویر مختلفی بهره برده است: خانه و صاحب‌خانه، خادم و مخدوم، کشتی و کشتی‌بان، پیراهن، درّ و صدف، کان و گوهر، زندان و زندانی، کتاب و نوشته، و درخت از مهم‌ترین تصاویر آثار او برای بیان نسبت‌های گوناگون جسم و جان است.

۲. ۶. ۱. خانه و صاحب‌خانه

تصویر جسم در هیئت خانه یا کاخ و روح به‌صورت صاحب آن مبیّن این است که جسم به‌مثابهٔ فضایی مشخص در خدمت و اختیار روح است. این تصویر در متون دیگر هم آمده است: «**واعلموا ان اسم الانسان انما هو واقع علی هذه الجسد الذی کالبیت المبنی و علی هذه النفس التی تسکن هذه الجسد و هما جمیعاً جزأن له**» (*رسائل اخوان‌الصفا*، ۲/۱۳۰۵: ۲۴۶، ۲۹۸؛ *مجمل‌الحکمه*، ۱۳۸۷: ۲۲۲). به‌باور هندوان، جسم همانند کاخ و روح به‌مثابهٔ پادشاهی ساکن در آن است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۲). فارابی کالبد آدم را مانند شهر دانسته و مشابهت‌های این‌دو را برشمرده است (فارابی، ۱۳۸۲: ۲۸). یکی از وجوه شباهت جسم با خانه، فرسایش هردو در گذر روزگار است. «جسد مردم بر مثال خانه‌ای است بناکرده از خشت‌های بسیار که ساعتی از او چند خشت بیرون گیرند و دیگر خشت‌ها به‌جای او بنهند» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۴۲۵). صاحب این خانهٔ گذرا و پنج‌در (اشاره به پنج حس) جان است. در این خانه، چهار دشمن مخالف، یعنی عناصر و طبایع، پیوسته با هم در جنگند. نور و رونق خانه از جان است و با رفتن جان ویران می‌شود:

این خانهٔ پنج‌در بدین خوبی بنگر که که داشته‌ستت ارزانی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

... هرچند تو را خوش آمد این خانه باقی نشوی تو اندرین فانی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۵۹)

پر بند حصاری است روان تنت روان را در بند و حصاری تو ازین کار تو زار است
(همان، ۸۷)

تو را این خانه تن‌خانهٔ سپنج است مزور هم مغربل چون کُپاره
...در این خانه چهارستت مخالف کشیده هریکی بر تو کتاره
(همان، ۴۶۰)

برآوردم چو کاخی نیک و اکنون می‌فرود آرد برآورده فرود آری نباشد کار جز بازی
(همان، ۱۲۷)

(برای موارد بیشتر، ر.ک: همان، ۱۳۶۵: ۲۶، ۶۱، ۸۷، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۳۰۶).

۲. ۶. ۲. خادم و مخدوم

نفسِ انسان جزوی است از نفس کلی و همان‌گونه که اختیار اجرام فلکی و جهان فرودین با نفس کلی است، عنان اختیار جسم نیز در دست نفسِ جزوی یعنی جانِ آدمی است. فلوطین جسم را تحت فرمان روح می‌داند (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۱۰۳، ۳۸۳، ۵۱۳). از نظر ناصرخسرو هم جسم خادم جان است: «عنایت نفس جزوی به جسد بدان است که جسد خادم اوست و خانهٔ اوست و مرکب اوست» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۷۳). «روح مردم مر جسم او را کار همی‌فرماید» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۸۵؛ نیز ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۲۱، ۱۹۸، ۲۷۷، ۳۷۸). تصویر مرکب و سوار برای جسم و روح از همین منظر است: «مرکبِ نفس... این هیکل مردم است» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱: ۳۰۶). نفس با این مرکب به سرمنزل کمال یعنی به نفس کلی و اجرام علوی خواهد رسید. «جسم مر نفس را مرکبی شایسته است مر رسیدن را از منزل قوت به شهر فعل و پیوستن نفس کلی به اجرام علوی» (همان، ۳۰۹).

جانت سوار است و تنت اسپ او جز به‌سوی خیر و صلاحش مران
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۵)

نی نی که تو بر اشتر تن شهره سواری واندر ره تو جوی و جر و بیشه و غار است
زین اشتر بی‌باک و سوارش به حذر باش زیرا که شتر مست و برو مار مهار است
(همان، ۸۷)

سوار چون تو نباشد به نزد مرد حکیم اگر تو این خر لنگت برون بری ز وحل
(همان، ۱۹۳)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

۲. ۶. ۳. کشتی و ملاح

تصویر جسم و جان به‌صورت کشتی و کشتی‌بان در آثار فلسفی یونان آمده است (ارسطو، ۱۳۶۹، مقدمهٔ مترجم: لا). «گردش آسمان همچون بادی که کشتی را پیش براند، کشتی‌ای را که روح در آن است می‌گرداند» (فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۳۵۶، ۵۰۴، ۵۰۸). در دریای روزگار، جسم همانند کشتی در اختیار روح است تا سفر خود در این دنیا را تکمیل کند:

**دریاست جهان و تن تو کشتی و عمرت		بادی است صبائیّ و جنوبیّ و شمالی**
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۳)

**گیتی دریا و تنت کشتی است		عمر تو باد است و تو بازارگان**
(همان، ۱۵)

**بحری است ژرف عالم کشتی‌ش هیکل تو		عمرت چو باد و گردون چون بادبان کشتی**
(همان، ۳۶۵)

۲. ۶. ٤. جسم به‌مثابهٔ پیراهن روح

به‌باور مانویان، جسم لباسی است که اهریمن بر روح پوشانده است (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۴۵). ناصرخسرو با نگاهی منفی به جسم گفته است: «شادی مکنید بدین جای تاریک و خورش پلید و بدین پوشش کهن‌شوندهٔ ریزنده» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۴). در متنی مانوی، جان پیراهن تن دانسته شده است (ژینیو و شاهنده، ۱۳۷۵: ۳۲۶). جسم چون پیراهنی روح را در بر گرفته است. این پیراهن در نهایت با گذر زمان فرسوده می‌شود:

**بارانی تنت گر گلیم آمد		مر جانِ تو را تن است بارانی**
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۵۸)

**تنت چو پیرهنی بود جانت را و کنون		همه گسست و بفرسوده گشت تارش و پود**
**ربود خواهد از تنت پیراهن اکنون		همان که تازگی و رنگ پیرهنت ربود**
(همان، ۳۲)

گاه خودِ جان همانند پیراهن است و توبه و خرد چون صابون:

**توبه کن از هر بدی به تربیت دین		جانت چو پیراهن است و توبه چو صابون**
(همان، ۹)

**جامه به صابون شده است پاک و خرد		جامهٔ جان را بزرگ صابون شد**
(همان، ۷۹)

(برای موارد بیشتر، همان، ۱۳۶۵: ۳۵، ۱۶۵، ۱۸۱).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

۲. ۶. ۵. درّ و صدف

همان‌گونه که مروارید در صدف محصور است و در آن پرورش می‌یابد (ر.ک: جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۴۸ـ۱۵۳)، روح نیز در درون جسم پرورش می‌یابد. تصویر جسم به‌صورت صدف و جان در هیئت درّ و مروارید در باورهای مانوی و گنوسی ریشه دارد. جان همانند درّی گرانبها در صدف تن اسیر است تا در این جای تنگ و تاریک با رنج پرورده شود (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۷: ۲۷، ۴۲؛ ۱۳۸۸: ۳۵؛ نیز حسینی، ۱۳۸۷: ۵۳ـ۵۹). آسمان از جنس الماس است (ر.ک: *مینوی خرد*، ۱۳۹۱: ۳۲) و درّ گران روح در نهایت به آن الماس می‌پیوندد. هبوط روح از عالم برین و اسارت او در تنگنای جسم یادآور قرارگرفتن قطرهٔ روشن آب در صدف و پرورده‌شدن آن است:

تن صدف است ای پسر به دین و به دانش جانت بپرور درو چو لؤلؤ مکنون
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۸)

بر شو ز هنر به عالم علوی زین عالم پر غُوار پر آهو
بنگر که صدف ز قطرهٔ باران در بحر چگونه می‌کند لولو
(همان، ۱۶۳)

جهان بحر ژرف است و آبش زمانه تو را کالبد چون صدف جانت گوهر
اگر قیمتی درّ خواهی که باشی به آموختن گوهر جان بپرور
(همان، ۳۰۷)

اندر این مرده صدف ای گهر زنده چون‌که ماندستی بندی شده چون خونی؟
(همان، ۳۶۷)

(برای موارد بیشتر، همان، ۱۳۶۵: ۵۹، ۳۶۷، ۴۷۷).

۲. ۶. ۶. کان و گوهر

همان‌گونه که احجار کریمه در اثر تابش آفتاب و فعل و انفعالات کانی‌ها در معادن پدید می‌آیند و در طی زمان پرورده می‌شوند (ر.ک: جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۶۵ـ۶۸؛ خواجه‌نصیر طوسی، ۱۳۴۸: ۱۶ـ۱۹)، روح هم که جوهری علوی است از فیض نفس کلی به دنیای فرودین می‌آید تا پرورده شود. افلاطون روح را به طلا تشبیه کرده است (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۲۹۹). ابوریحان از قول سقراط روح را گوهری ازلی و مصون از مرگ و انحلال دانسته است (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۶۲). در متنی مانوی وجود روح در تن به نقرهٔ آمیخته به مس تشبیه شده است (ژینیو و شاهنده، ۱۳۷۵: ۳۲۱). از دید ناصرخسرو، جهان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

مانند کان و انسان به‌واسطهٔ داشتن روح چون گوهر این کان است که اگر طاعت ورزد، خود، به معدنی دیگر بدل می‌شود حاوی جواهراتی چون جان و سخن:

این گوهر از این کان چو به یک پایه برآید — کانی دگرش سازند آن‌گاه ز ارکان
آن کان نخستینت نمودم که زمین است — وین کان دوم نیست مگر هیکل انسان

ای گوهر بی‌رنگ بدین کان دوم در — رنگی شو و سنگیّ و ممان عاجز و حیران
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۸۲)

عالم کان بود و مَنش زرّ و کنون من — زرّ سخن را به نفس ناطقه کانم
(همان، ۲۰۹)

جانت را اندر تن خاکی به دانش زرّ کن — چون همی ناید برون هرگز مگر کز خاک زر
(همان، ۱۷۵)

(برای موارد دیگر، همان، ۱۳۶۵: ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۷۰).

۲. ۶. ۷. زندان و بند

بنابرگفتهٔ افلاطون، در تصورات اورفه‌ای، جسم را زندان تن می‌دانستند: «آنان می‌گویند روح برای اینکه کیفر ببیند در زندان تن به بند کشیده شده است» (افلاطون، ۲/۱۳۸۰: ۷۱۲؛ نیز فلوطین، ۱/۱۳۸۹: ۲۸۲). تصویر بند و زندان بیانگر اسارت روح در بند جسم و زندان دنیاست؛ روح باید این دورهٔ اسارت را بگذراند تا پخته شود و به جایگاه اصلی خود برگردد:

چه گویی کین عُلُوّی گوهر پاک — بدین زندان و این بند از چه افتاد
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۱)

زین بند گران که این تن توست — چون هیچ نیایدت رهایی
(همان، ۲۶۰)

در این بند و زندان به کار و به دانش — بیلفغد باید همی نامداری
(همان، ۲۹۳)

۲. ۶. ۸. کتاب و نوشته

تصویر انسان در هیئت کتاب، لوح و نوشته تصویری دینی و حکمی است (کرمانی، ۱۹۵۲: ۳۰۹، ۳۱۳). یکی از ابعاد این نگاره، تصویر انسان، اعضا و قوای او در هیئت کتاب و نوشته است:

زندگان هرسه سه خطّ ایزدند — مردمش انجام و آغازش نبات
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۲۴)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

سخن عنوان نامهٔ مردم آمد هر که را خواهی — که برخوانی به چشم گوش بنگر سوی عنوانش
(همان، ۲۳۱)

بر صورتت از دستخطّ یزدان — فصلی است نوشته همه معمّا
(همان، ۴۰۶)

خطّ او بر دفتر تن‌های ما — چشم و گوش و هوش و عقل و خاطر است
(همان، ۳۴)

۲. ۶. ۹. درخت و میوه

تصویر درخت یکی از کلان‌تصویرهای آثار ناصرخسرو با ریشه‌های ژرف و کهن است (ذبیحی، ۱۳۹۶: ۱۱۳ـ۱۳۱). یکی از ابعاد این نگاره، تصویر جسم در هیئت درخت و جان و قوای آن به‌صورت میوهٔ آن است:

گر درخت از بهر بر باشد عزیز — جان بر است و تن درخت بَروَر است
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۳)

جان تو درختی است خرد بار و سخن برگ — وین تیره جسد لیف درشت و خس و خار است
(همان، ۸۷)

نهال تنت چون کهن گشت شاید — که در جان ز دین تو نهالی نشانی
نهالی که چون از دلت سر برآرد — سر تو برآید به چرخ کیانی
نهالی که باغش دل توست و ز ایزد — برو مر خرد را رود باغبانی
(همان، ۲۰۵)

۲. ۷. تصاویر دیگر

جز آنچه یاد شد، تصاویر متعدد دیگری از جسم و جان در آثار ناصرخسرو آمده است که مبیّن سرشت جسم و روح، مناسبات آنها، نکوهش تن، ستایش جان و نظایر آن است. جسم از جهت تنگی و تاریکی به قبر تشبیه شده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۰۴، ۱۷۶): «تن گور روح است و روح مادام که در تن است چون مرده‌ای است در گور» (افلاطون، ۲/۱۳۸۰: ۷۱۱). جسم همانند گرگ درنده و روح چون میش دانسته شده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۸۷). جان همانند ماهی در قلاب جسم گرفتار است (همان، ۲۷۴). جان همانند ماهی در آبگیر تن می‌زید (همان، ۴۵۶). جان مرغ و جسم به‌مثابهٔ آشیانهٔ او بر درخت جهان است (همان، ۲۲۹). جسم سپری است برای حفاظت از جان (همان، ۱۷۴). جسم چون تنزیل هویدا و جان همانند تأویل ناپیداست (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۹۴؛ نیز ناصرخسرو، ۱۳۹۰الف: ۶۶ـ۶۷). جان همانند دانه و تن چون کاه است (ناصرخسرو،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

۱۳۶۵: ۱۰۶، ۴۶۱). این تصویر، که در *خوان‌الاخوان* هم آمده است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۱)، ریشهٔ هندی دارد؛ «مثال نفس... همچون برنج است در داخل پوست» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۵۸: ۳۹). جسم مانند خوشه و پیری مانند فصل خزان است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۷۴). تن چون زیتون و جان همانند روغن آن است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۳۶۷). این تصویر هم سابقه دارد: «تن چون مغز بود و جان چون روغن» (*مجمل‌الحکمه*، ۱۳۸۷: ۱۹۰). جسم همانند تار و جان به‌سان پود است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۵۹). جسم همانند خنوری (ظرفی) برای جان است (همان، ۳۵۰).

۳. نتیجه‌گیری

از رهگذر نهضت ترجمه، اندیشه‌های متنوعی از جمله افکار حکمی و فلسفی وارد جهان اسلام شد و بر جریان‌های فکری جامعهٔ اسلامی تأثیری ژرف برجای نهاد. یکی از جریان‌های مهم، که از مباحث فلسفی اقوام و ملل دیگر متأثر شد، کیش اسماعیلی است که بنیان‌های معرفت‌شناختی آن از ادیان و مکاتب پیشین متأثر است. پیشوایان این کیش همانند اخوان‌الصفا کوشیدند تا ثابت کنند بین آموزه‌های دینی و مباحث حکمی و فلسفی تضادی وجود ندارد و از این رهگذر صاحب نگاهی عقلانی به دین شدند. تأثیرپذیری آنها از آثار و افکار افلاطون، فلوطین، نوافلاطونیان، آموزه‌های گنوسی، مانوی، ایرانی و هندی مسجل است. ناصرخسرو بزرگ‌ترین شاعر و مؤلف پیرو کیش اسماعیلی در تاریخ ادبیات فارسی است. او صاحب ذهنی منسجم و منظومهٔ فکری‌ای دقیق است. نظام معرفت‌شناختی او ازیک‌سو تحت تأثیر کیش اسماعیلی و ازسوی‌دیگر حاصل مطالعات ژرف او در ادیان و ملل دیگر است. ستون تفکر او را آرای جهان‌شناختی و مباحث انسان‌شناسانه تشکیل می‌دهد. نگاه دقیق او به انسان از مباحث اصلی جهان‌بینی او است که در ابعاد گوناگون سخن، ازجمله عنصر تخیل، تأثیر ژرف و پیچیده‌ای داشته و سبب پدیدآمدن تصاویر بی‌شمار و متنوع در آثار او شده است.

از دید ناصرخسرو، انسان به‌واسطهٔ جسم و جان سرشتی دوگانه دارد. منشأ جسم و جان متفاوت است. جان عنصری علوی است که از عالم برین فرود آمده است. پاره‌ای است از نفس کلی که برای مدتی معین با جسم همراه می‌شود. جسم از دنیای ظلمانی فرودین است و از عناصر طبیعت ترکیب یافته است. هدف نفس کلی از فرستادن روح جزئی به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

جسم انسان، پرورش و بهترشدن روح است. او در پی تعالی خود و نزدیک‌شدن به عقل کلی است. روح برای مدتی در زنجیر جسم و زندان جهان اسیر است. نیازهای جسم و جان متفاوت است؛ نیاز جان علم و حکمت و طاعت است، تا با بال و پر حکمت و طاعت، از چاه دنیا به مأوای نهایی خود عروج کند. نیازهای جسم از عالم فرودین و دنیای عناصر تأمین می‌شود. سرشت جسم تیره و ظلمانی و سرشت جان روشن و نورانی است. نفس لطیف، فاعل، فرمان‌دهنده و باقی است. در مقابل، جسم کثیف، اثرپذیر، نادان و فانی است. چرخهٔ جسم از طبیعت آغاز می‌شود و با مفارقت جان و انحلال عناصر، به طبیعت بازمی‌گردد. جان علوی نیکوکاران پس از ترک جسم، به قلمرو نورانی آسمان یا بهشت وارد می‌شود و جان‌های نادان و کافر در آتش اثیر ماندگار می‌شود. جسم و جان از جهات متعدد با هم نسبت دارند؛ خانه و صاحب‌خانه، خادم و مخدوم، کشتی و ملاح، درّ و صدف، کان و گوهر، زندان و بند، کتاب و نوشته، درخت و... بخشی از مهم‌ترین تصاویر جسم و جان در آثار شاعر است. نگاه ناصرخسرو به جان مثبت است. در مقابل، تن فرعِ جان است و احترام او تنها از منظر تأمین احتیاجات جان، قابل تصور است. جسم ابزاری در خدمت جان است که روح از رهگذر همراهی با آن علم می‌آموزد و طاعت می‌ورزد و به رستگاری می‌رسد. در غیر این صورت، جسم اهریمنی، ظلمانی، کثیف و منفی قلمداد می‌شود. بیشترین تصاویر هنری جسم و جان، بر گرد مفهوم هبوط روح و گرفتاری او در بند جسم و زندان جهان و تلاش برای نجات و عروج او به مأوای نورانی نهایی شکل گرفته است. ریشهٔ بسیاری از تصویرهای هنری جسم و جان در آثار ناصرخسرو را باید در آثار افلاطون، فلوطین، آثار گنوسی، مانوی، هندی، ایرانی و *رسائل اخوان‌الصفا* و دیگر آثار اسماعیلی دید.

آمار تصاویر جسم و جان در آثار ناصرخسرو

منشأ جسم و جان	فلسفهٔ تعلق جان به جسم	نیازهای جسم و جان	سرشت جسم و جان	سرنوشت جسم و جان
۲۴	۱۸	۱۰	۷۳	۶۸

نسبت جسم و جان

خانه و صاحب‌خانه	خادم و مخدوم	کشتی و ملاح	جسم پیراهن روح	درّ و صدف
۱۲	۷	۷	۱۱	۱۲
کان و گوهر	زندان و بند	کتاب و نوشته	درخت و میوه	تصاویر دیگر
۸	**۲۰**	**۱۰**	**۷۱**	**۶۸**

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

جدول بالا بسامد تصاویر جسم و جان و مباحث حکمی پیوسته به آن را در *دیوان ناصرخسرو* بر طبق احصای ما نشان می‌دهد. در آثار منثور نیز درباب جسم و جان به‌تفصیل سخن گفته و در مطاوی مباحث تصاویری را ذکر کرده که در متن مقاله غالباً به آنها اشاره شده است.

منابع

ابن‌سینا، حسن‌بن‌عبدالـله (۱۳۸۳) *رسالهٔ نفس*. تصحیح موسی عمید. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.

ابوریحان بیرونی (۱۳۵۸) *تحقیق ماللهند*. ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ارسطو (۱۳۶۹) *دربارهٔ نفس*. ترجمهٔ علی محمد تجدد. تهران: حکمت.

ارسطو (۱۳۷۷) *در کَون و فساد*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۷) *اسطورهٔ آفرینش در آثار مانی*. تهران: کاروان.

اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۸) *ادبیات گنوسی*. تهران: اسطوره.

افلاطون (۱۳۸۰) *دورهٔ آثار افلاطون*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

اولِیری، دُلیسی (۱۳۷۴) *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمهٔ احمد آرام. تهران: نشر دانشگاهی.

جوهری نیشابوری، محمدبن‌ابی‌البرکات (۱۳۸۳) *جواهرنامهٔ نظامی*. تصحیح ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب.

حسینی، مریم (۱۳۸۷) «مروارید جان در صدف تن، سمبلی گنوسی در شعر فارسی». *مجلهٔ دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه سمنان*. سال هفتم. شمارهٔ ۲۵: ۴۹ـ۶۴.

خواجه نصیرالدین طوسی، محمدبن‌محمد (۱۳۴۸) *تنسوخ‌نامهٔ ایلخانی*. تصحیح مدرس رضوی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

دفتری، فرهاد (۱۳۸۶) *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: فرزان روز.

ذبیحی، رحمان (۱۳۹۶) «جست‌وجو در سرچشمه‌ها و تحلیل بن‌مایهٔ درخت در آثار ناصرخسرو». *مجلهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی*. سال بیست‌وپنجم. شمارهٔ ۸۲: ۱۱۳ـ۱۳۱.

زنر، رابرت چارلز (۱۳۹۲) *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*. ترجمهٔ تیمور قادری. تهران: امیرکبیر.

ژینیو، فیلیپ و شهناز شاهنده (۱۳۷۵) «پیوند جان و تن از مانویت تا اسماعیلیه». *مجلهٔ فرهنگ*. شمارهٔ ۱۷: ۳۱۷ـ۳۳۴.

صفا، ذبیح‌اللـه (۱۳۸۴) *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*. تهران: مجید و فردوس.

فارابی، ابونصر محمدبن محمد (۱۳۸۲) *فصول منتزعه*. ترجمهٔ حسن ملکشاهی. تهران: سروش.

فلوطین (۱۳۸۹) *دورهٔ آثار فلوطین*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

کرمانی، حمیدالدین (۱۹۵۲م/ ۱۳۷۱ق) *راحه‌العقل*. تحقیق و تقدیم محمدکامل‌حسین و محمدمصطفی حلمی. قاهره: دارالفکر العربی.

کیسپل، گیلز (۱۳۸۸) «کیش گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه». در مجموعه مقالات ادبیات گنوسی. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره: ۹۷ـ۱۲۳.

گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱) *تفکر یونانی، فرهنگ ایرانی*. ترجمهٔ سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر دانشگاهی.

مجمل‌الحکمه (۱۳۸۷) به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

محقق، مهدی (۱۳۸۶) *تحلیل اشعار ناصرخسرو*. تهران: دانشگاه تهران.

منصوری، عباسعلی (۱۳۹۷) «تحلیل دیدگاه ناصرخسرو دربارهٔ چیستی سعادت انسان». *انسان‌پژوهی دینی*. شمارهٔ ۳۹: ۸۳ـ۱۰۲.

مینوی خرد (۱۳۹۱) ترجمهٔ احمد تفضلی. تهران: توس.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳) *جامع‌الحکمتین*. تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: طهوری.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۵) *دیوان*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۰) *دیوان*. به‌اهتمام سیدنصرالـله تقوی با مقدمهٔ سیدحسن تقی‌زاده. تهران: معین.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۴) *خوان‌الاخوان*. تصحیح و تحشیهٔ علی قویم. تهران: اساطیر.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۰الف) *وجه دین*. با مقدمهٔ تقی ارانی. تهران: اساطیر.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۰ب) *گشایش و رهایش*. تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی. تهران: اساطیر.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۹۱) *زادالمسافرین*. تصحیح و تحشیه محمد بذل‌الرحمن. تهران: اساطیر.

ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۰) *مانی و تعلیمات او*. ترجمهٔ نزهت صفای اصفهانی. تهران: مرکز.

هالرید، استوارت (۱۳۸۸) «درآمدی بر کیش گنوسی». در *مجموعه مقالات ادبیات گنوسی*. ترجمهٔ ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره: ۵۲ـ۹۴.

هالم، هاینتس (۱۳۹۰) «جهان‌شناسی اسماعیلیهٔ پیش از فاطمیان». در مجموعه مقالات *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*. تدوین فرهاد دفتری. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: فرزان‌روز.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]