

دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی

تصحیح انتقادی گشایش و رهایش

نگارش: سعید شریفی

استاد راهنما: دکتر محمدحسن حسن‌زاده نیری

استاد مشاور: دکتر محمدحسن حائری

پایان نامه برای دریافت درجه کارشناسی ارشد

در رشته زبان و ادبیات فارسی

خرداد ۱۳۸۷

فهرست

۶	درآمد
۴۶	گشایش و رهایش
۴۷	مسئله‌ی اول
۵۳	مسئله‌ی دوم
۵۵	مسئله‌ی سوم
۵۷	مسئله‌ی چهارم
۶۰	مسئله‌ی پنجم
۶۳	مسئله‌ی ششم
۶۵	مسئله‌ی هفتم
۶۷	مسئله‌ی هشتم
۷۰	مسئله‌ی نهم
۷۱	مسئله‌ی دهم
۷۳	مسئله‌ی یازدهم
۷۵	مسئله‌ی دوازدهم
۷۷	مسئله‌ی سیزدهم
۷۸	مسئله‌ی چهاردهم
۷۹	مسئله‌ی پانزدهم
۸۱	مسئله‌ی شانزدهم
۸۵	مسئله‌ی هفدهم
۸۷	مسئله‌ی هجدهم
۸۹	مسئله‌ی نوزدهم
۹۱	مسئله‌ی بیستم
۹۴	مسئله‌ی بیست و یکم
۹۹	مسئله‌ی بیست و دوم

۱۰۲	مسأله‌ی بیست و سوم
۱۰۸	مسأله‌ی بیست و چهارم
۱۱۲	مسأله‌ی بیست و پنجم
۱۱۴	مسأله‌ی بیست و ششم
۱۱۶	مسأله‌ی بیست و هفتم
۱۱۹	مسأله‌ی بیست و هشتم
۱۲۲	مسأله‌ی بیست و نهم
۱۲۴	مسأله‌ی سی‌ام
۱۲۷	فهرست آیه‌های قرآن
۱۳۰	فهرست نام‌ها
۱۳۱	فهرست اصطلاح‌های کلامی و فلسفی
۱۳۶	منابع

و از این برتر نه مر اندیشه را راه است و نه مر سخن گوی را مجال.
که اندر او هم چنان که سخن گفتن در این باب دشوار است، شنودن
شرح آن نیز دشوار است.

مسأله‌ی بیست و دوم

درآمد

پیشینه

نخستین بار در سال ۱۳۱۷ شادروان مهدی بیانی بخش‌هایی از گشایش و رهایش^۱ را چاپ کرد. مرحوم بیانی مؤلف متن را نامعلوم دانسته و تنها به این نکته اشاره کرده که مؤلف معاصر المستنصر بالله خلیفه‌ی فاطمی بوده است. همچنین گفته است که «به گمان بعضی» این کتاب تألیف ابویعقوب سجستانی است. مشخص نیست که این بعضی کیانند و چگونه به این گمان رسیده‌اند.

ولادیمیر ایوانف در نامه‌ای که به تاریخ ۱۲ دسامبر ۱۹۴۹ به هانری کربن نوشته است می‌گوید: «دکتر نفیسی وقتی به این‌جا آمد نسخه‌ی گشایش و رهایش خود را به همراه خود آورده بود. کتاب اثر ناصر خسرو است و ما اکنون در کار چاپ لیتوگرافی آن هستیم.»^۲ متأسفانه ایوانف نگفته است که با کدام قراین به این نتیجه رسیده که کتاب از ناصر خسرو است. اما از نامه‌های دیگر او چنین برداشت می‌شود که به دیدگاه‌های نفیسی چندان اعتمادی ندارد. کربن نیز در پاسخی که به نامه‌ی ایوانف داده ناخرسندی خود را از شیوه‌ی استدلال و پژوهش نفیسی پنهان نکرده است.^۳ بنابراین محتمل است که نظر ایوانف و کربن در تشخیص نویسنده‌ی متن مستقل از نظر نفیسی بوده باشد. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که دلایل نفیسی در مقدمه‌ی گشایش و رهایش بیشتر ادبی و تاریخی است و با دیدگاه آن دو اندکی فرق دارد.

این نخستین چاپی است که از گشایش و رهایش عرضه می‌شود و بنا بر نوشته‌ی ایوانف چندان سنجیده و پیراسته نیست. او گلایه می‌کند که نفیسی «اصرار داشت که متن همان طور که بود، با همه‌ی اشتباهات و نقایصش چاپ بشود، آن هم به رغم دلایل جدی و مصرانه‌ی من در مورد این-که این کار بی‌معنی خواهد بود. اگر او می‌خواهد یک «نمونه» از متون آن روزگار چاپ کند باید یک نسخه‌ی تاریخ‌دار را انتخاب کند و آن را به صورت عکسی [افست] چاپ نماید.»^۴ در چاپ دوم نیز با این‌که نفیسی تا حدی از شیوه‌ی پیشین عدول کرده و به تغییر رسم الخط رضایت داده، هم‌چنان بر حفظ صورت اصلی نوشتار پای فشرده و متن را چندان تغییر نداده است.

به گزارش استاد احمد منزوی دو چاپ دیگر از گشایش و رهایش به دست موزه‌ی بریتانیا و آسیاتیک سوسایتی عرضه شده است که البته در فهرست‌های این دو مؤسسه هیچ نشانی از آن دیده نمی‌شود. از ترجمه‌ی ایتالیایی^۵ فیلیپانی رونکونی در سال ۱۹۵۹ که بگذریم، تنها کوشش جدی در عرضه‌ی دوباره‌ی این متن ویرایش ارزشمند محمد فقیر هونزایی در سال ۱۹۹۸ است.^۶ ترجمه‌ی رونکونی به احتمال بسیار از روی چاپ نفیسی انجام شده است و لذا کوششی در پیراستن متن به شمار نمی‌آید. ارجاعات رونکونی در مقاله‌ای که در یادنامه‌ی ناصر خسرو^۷ از او چاپ شده، یک‌سره با چاپ نفیسی برابری می‌کند و کاستی‌های کار نفیسی منشأ خطاهایی در داوری‌های او نیز شده است. چاپ محمد فقیر هونزایی از این حیث با کار رونکونی سنجیدنی نیست. هونزایی علاوه بر

ترجمه‌ی متن به زبان انگلیسی، کوشیده است متن بهتر و پاکیزه‌تری نسبت به چاپ نفیسی ارائه کند. البته او داعیه‌ی تصحیح ندارد و فروتنانه بر کار خود عنوان ویرایش نهاده است. دقت‌های کم‌نظیر او در متن بیش‌تر فلسفی است تا ادبی و از برخی گزینش‌های او چنین به نظر می‌رسد که شناخت عمیقی از نثر ناصر خسرو نداشته باشد.

در پنجاه و اند سالی که از نخستین چاپ گشایش و رهایش می‌گذرد، هیچ‌یک از ارباب فضل و دانش در درستی و نادرستی انتساب این متن به ناصر خسرو بحثی جدی نکرده‌اند. شادروان مجتبی مینوی در یادداشتی که در ابتدای نسخه‌ی دست‌نویس خود دارد، چنین نوشته است: «الفتوح و النجاه؟ کتاب گشایش و رهایش که مراد از آن اجابت سی فقره سؤال در موضوع‌های مختلف مذهبی و حکمتی مطابق مذهب اسماعیلیه...» از ظاهر عبارت مینوی چنین بر می‌آید که حدس می‌زده شاید این متن ترجمه‌ی متنی با عنوانی مشابه الفتوح و النجاه باشد و فرصتی برای جست و جوی بیشتر نیافته است. شادروان سعید نفیسی نیز تنها به اشاراتی که در خوان الاخوان به این متن شده بسنده کرده است و معاصر بودن ناصر خسرو با ابوتیمم معد المستنصر را قرینه‌ی دیگری بر ادعای خود به شمار آورده است.^۸ بخش بعدی این نوشته گامی کوچک است در بررسی درستی و نادرستی انتساب گشایش و رهایش به ناصر خسرو.

کند و کاو

نخستین نکته در درستی انتساب متن گشایش و رهایش به ناصر خسرو هم‌چنان‌که نفیسی گفته است نامی است که از این متن در صف دهم و سی و یکم خوان الاخوان آمده است. در صف دهم آمده است: «عقل کل نخست پدید آورده‌ی باری است و تمام است به فعل و قوت. چنان‌که برهان این دعوی در گشایش و رهایش گفته‌ایم»^۹. در مسأله‌ی اول گشایش و رهایش چنین آمده است: «آن عقل اول است که به فعل و قوت تمام است. و آفریدگار و کارکن به حقیقت وی است»^{۱۰} و در مسأله‌های دیگر نیز به این بحث پرداخته شده است. شباهت دو عبارت نقل شده آشکارتر از آن است که در آن شک بتوان کرد.

در صف سی و یکم نیز گفته است: «و بار درخت را بر برگ و شاخ ریاستی پیداست که همه فائده‌ها از درخت سوی او شود. و پایداری و عز درخت به بار است. و هم‌چنین است حال جانوران که نخست جانوران سخن‌ناگوی بوده‌اند و آن‌وقت مردم آخر همه جانوران پدید آمده است. و برهان این دعوی روشن کرده شده است اندر گشایش و رهایش»^{۱۱}. در مسأله‌ی شانزدهم گشایش و رهایش می‌گوید: «چون آخر زایش این عالم مردم بود و چیزی که به آخر پیدا آید، آن چیز دلیل باشد بر آن‌که

اصل آن چیز که به آخر پیدا آمده باشد همین چیز بوده است. چنان‌که درخت جوز یا بادام چون بار بیارد، خردمندان دانند که آن از اول جوز و بادام نشانده‌اند تا امروز این بار بدان بازگشت.^{۱۲}

نکته‌ی دوم کلمات و عباراتی است که در گشایش و رهایش فراوان است و در دیگر آثار ناصر خسرو نیز به چشم می‌خورد. مانند «کارکن»، «کارپذیر»، «فایده‌دهنده»، «فایده‌پذیرنده»، «از بهر آن که»، «دلیل بر درستی این قول آن است که»، «مر او را به وهم برگیری»، «بدین بیان که کردیم درست شد که».

سومین قرینه بر درستی این انتساب مثال‌هایی است که در گشایش و رهایش و دیگر آثار ناصر خسرو آمده است. از جمله شباهت این بخش از خوان الاخوان با مسأله‌ی بیستم گشایش و رهایش جالب توجه است: «و نفس مردم با جزئیت خویشان چیزها همی بیرون آرد که عالم با بزرگی خویش آن بیرون نیاورده است. چون پدید آوردن آبگینه از سنگ و نبات و بیرون آوردن ابریشم از برگ درخت تود به یاری کرم قز و بیرون آوردن نوعی حیوان از میان دو نوع چون استر از میان اسب و خر و جز آن.»^{۱۳} در گشایش و رهایش نوشته است: «از کارکرد مردم چیزی هست که به کارکرد طبایع ماند، چون ساختن آبگینه از نبات... و چون جفت دادن اسب با خر مر زایش استر را.»^{۱۴}

در قول بیست و چهارم از زاد المسافرین آمده است: «بر مثال مرغی که امروز هست و واجب الوجود است و مر مرغی دیگر را که اندر خایه هست و به منزلت ممکن الوجود است همی اندر حیّز هست آرد.»^{۱۵} عین این مثال در مسأله‌ی ششم گشایش و رهایش چنین آمده: «هست واجب به مثل چون مرغ است و هست ممکن چون خایه‌ی مرغ. و نشاید بود که خایه‌ی مرغ از حد خایگی به مرغ رسد مگر به یاری مرغ که از او به حاصل آمده باشد.»^{۱۶}

در جامع‌الحکمتین ضمن بحث اندر پدید آمدن انواع از شخص مثالی آمده است: «چنان‌که جنس چندین هزار علوی که در عالم است نیز از یک مرد بوده است. که جفت از او بوده است. اعنی علی و فاطمه»^{۱۷} در مسأله‌ی بیست و سوم گشایش و رهایش این عبارات به چشم می‌خورد: «چنان‌که امیرالمؤمنین علی مردی بود که در هویت خویش بسیار بود. و امروز آن بسیاری ظاهر شده است از این چندین هزار علوی که از او در جهان پیدا شد و همی شود.»^{۱۸}

در همان بخش از جامع‌الحکمتین مثال دیگری به این صورت آمده است: «چنان‌که دبیری از دبیر اثر است و دبیری نداند که مر او را دبیر چگونه پدید آرد و نداند که دبیر چگونه است.»^{۱۹} در مسأله‌ی پنجم گشایش و رهایش می‌نویسد: «هم چنان‌که هیچ نبشته‌ای که از دبیر اثر است مر دبیر را شناسد.»^{۲۰}

دلیل چهارم مباحث مطرح شده در گشایش و رهایش است که عیناً در دیگر آثار ناصر خسرو آمده‌اند. ممکن است این شبهه پیش آید که چون سرفصل‌های مباحث کلامی اسماعیلیه چندان متنوع

نبوده، این شباهت تصادفی است و دلیلی بر درستی مدعا نمی‌تواند بود. اما شباهت‌ها آشکارتر از آن است که بتوان چنین داوری‌ای کرد. به عنوان نمونه در بحث از نفس در زاد المسافرین بخش عمده‌ای از بحث به رد این ادعا می‌پردازد که نفس اعتدال طبایع نیست^{۲۱} و عیناً این پرسش در مسأله‌ی هشتم گشایش و رهایش طرح و بحث می‌شود. و یا قول بیستم زاد المسافرین که یک‌سره به این موضوع اختصاص یافته که خدای تعالی این عالم را چرا پیش از آن که آفرید نیافرید و این همان موضوعی است که در مسأله‌ی سوم گشایش و رهایش به آن پرداخته شده است.

بخش بعدی این نوشتار به سیری کوتاه در جهان‌شناسی ناصر خسرو می‌پردازد که بخش‌های دیگری از این همانندی را باز می‌نماید. ضمن این که این بخش بیشتر مستندی است برای برخی گزینش‌ها در تصحیح متن که جنبه‌ی تصحیح قیاسی دارند و به تحلیل محتوای متن مربوط می‌شوند. دانستن امهات اندیشه‌ی ناصر خسرو برای تصحیح این متن، که رساله‌ای فلسفی کلامی است، ضروری می‌نماید. از این رو این بخش از نوشتار بیشتر به شرح مفردات تفکر ناصر خسرو اختصاص یافته است.

جستار

الاهیات ناصر خسرو نیز هم‌چون دیگر اسماعیلیان الاهیاتی تنزیهی است. او بیشتر پروای آن دارد که خداوند را از صفات بشری بپیراید. از آن‌جا که دیده‌ی آدمی بیش از آن‌که «نهان بین» باشد «عیان بین» است، بیم آن می‌رود که در شناخت و وصف خداوند در دام تشبیه افتد و خدای را به صفات بشری و این جهانی وصف کند. در قصیده‌ی پانزدهم آمده است:

خدای را به صفات زمانه وصف مکن

که هر سه وصف زمانه است هست و باشد و بود

یکی است با صفت و بی صفت نگوییمش

نه چیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود

مسأله‌ی اساسی زشت بودن یا نبودن این صفات نیست، بلکه بشری بودن آن‌هاست که مستلزم شرک است. حتی انتساب قول و عمل نیز به خداوند نکوهیده است چرا که «از صفت مردم یزدان جداست»^{۲۲} در جامع الحکمتین آمده است: «بدان و آگاه باش که خدای را بدین صفت‌های زشت چون جاهل و عاجز و مرده و جز آن از بهر آن صفت نشاید کردن که این صفات مردم است، نه بدان که این صفات زشت است.»^{۲۳} از نظر ناصر خسرو «هرکه خدای را بدین صفات که مردم بدان موصوف است صفت کند، توحید او شرک باشد.»^{۲۴}

آشکار است که با داشتن چنین دیدگاهی بحث در صفات الاهی ممتنع است. اما این به معنای بی‌صفت بودن یا غیر ممکن بودن شناخت خداوند نیست که این مستلزم تعطیل است و تعطیل همان اندازه ناستوده است که تشبیه. در میانه‌ی دو پرت‌گاه تشبیه و تعطیل باریکه راهی است که نظر کردن در جهان جسمانی است و اگر آدمی را دیده‌ی نهان بین باشد، تواند بود که به علم توحید برسد. شناخت محسوسات «نردبانی است اندر این زندان» که بر شدن از پایه‌هایش به معقول راه می‌برد که «سرایی است زنده و آبادان».^{۲۵} از این روست که ناصر خسرو می‌کوشد «مر جویندگان حقایق را به تدریج از شناخت جسمانیات به اثبات روحانیات [برساند]، تا چون بدین مراتب برآیند، پس از آن سوی علم توحید راه یابند. از بهر آن که هر که مر آفریدگان را نداند، مر آفریدگار را نتواند دانستن».^{۲۶} و به همین دلیل «بر خردمندان واجب است که سخن بر ترتیب گویند و از آفریدگان سخن آغاز کنند و به آفریدگار رسانندش»^{۲۷}

جهان‌شناسی ناصر خسرو بر نوعی anthropomorphism^{۲۸} استوار است. او بر این باور است که «صورت مردم عالم صغیر است و عالم بزرگ انسان کبیر است».^{۲۹} از چنین منظری هر جزء عالم کبیر با جزئی از عالم صغیر همانند و همسان است. چنان‌که «آفتاب از عالم کبیر به منزلت دل است از عالم صغیر که آن مردم است. و ماه از عالم کبیر به منزلت مغز است از عالم صغیر و پنج ستاره‌ی رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما انسان کبیر گفتند، به منزلت پنج حواس است مر مردم را که او را عالم صغیر گفتند».^{۳۰} آنگاره‌ی نفس کل در چنین چهارچوبی معنا می‌یابد و مفهوم آن را می‌توان با در نظر گرفتن همین همانندی عالم صغیر و عالم کبیر درک کرد.

اجسام در نگاه ناصر خسرو به دو دسته‌ی طبیعی و نفسانی تقسیم می‌شوند. اجسام نفسانی همان جان‌دارانند که شباهتشان با یک‌دیگر در داشتن «جوهری است که حرکت مطلق مر او راست».^{۳۱} حرکت مطلق در برابر حرکت جسم طبیعی است که به ذات خویش حرکتی ندارد و تنها حرکتش حرکت مکانی است. جسم نفسانی علاوه بر حرکت مکانی انواع دیگری از حرکت نیز دارد که از آن جمله «نخست قوت غذاکشنده است که آن مر نبات را به ... دو جانب مختلف که از او یکی زیر است و دیگر زبر است، همی جنباند. چنان‌که بیخ او سوی مرکز عالم فرو شود و شاخش همی سوی حواشی عالم بر شود و همان جنباننده است که به تدبیر الاهی مر حیوان را به دست و پای و دیگر آلت که دارد به جانب‌های بسیار و به حرکات گوناگون همی بجنباند».^{۳۲} به زبان ساده‌تر جست و خیز حیوانات نمونه‌ی حرکت جسم نفسانی و بارش باران نمونه‌ی حرکت جسم طبیعی است.

تفاوت جسم نفسانی با جسم طبیعی همین زنده بودن است که نمودش در نوع حرکت دیده می‌شود. علت این که جسم نفسانی می‌تواند حرکتی غیر از حرکت جسم طبیعی داشته باشد، داشتن جوهر زنده‌ای است که از آن به نفس تعبیر می‌شود. هر چند ناصر خسرو معتقد است: «هرکه خواهد

مر این جوهر را نفس گوید و خواهد نامی دیگر نهدش.^{۳۳} نفس دارای سه مرتبه است: نفس نباتی، نفس حسی و نفس عاقله. تفاوت این سه گونه نفس در تفاوت حرکتشان است زیرا «شرف متحرکان به سبب شرف حرکات ایشان است.»^{۳۴} در میان انواع حرکتها «بازپسین حرکتی حرکت مکانی است که طبایع بدان مخصوص است»^{۳۵} اجسام بی جان به اعتبار این که تنها از این نوع حرکت بهره مندند در پایین ترین رتبه قرار دارند و پس از اجسام بی جان گیاهان قرار دارند که علاوه بر حرکت مکانی «حرکت غذا گرفتن و افزودن» دارند.^{۳۶} به سبب داشتن همین دو حرکت غذا کشیدن و رشد کردن است که مرتبه ی گیاهان بالاتر از جسم های بی جان است. مرتبه ی بالاتر از این دو «حیوان است که مر او را با حرکت طبیعی و حرکت نباتی نیز حرکت حسی و حرکت ارادی است.»^{۳۷} حیوان چون حرکت ارادی دارد بر دو نوع پیشین برتری یافته است. هم چنان که آدمی به اعتبار داشتن نفس عاقله بر همه ی موجودات برتری دارد. چرا که عالی ترین نوع حرکت از آن نفس عاقله ی آدمی است که «قوت یافتن او از اطلاع بر یک معلوم... برتر حرکتی است مر نفس را.»^{۳۸}

به زبان دیگر «اندر ترکیب مردم چیزی هست که مردم سخن همی بدان چیز می گوید و لب و زبان را اندر سخن گفتن آن چیز همی کار بندد. و آن چیزی است که آن چه مر خود داند دیگری را بیاموزد به میانجی سخن. و آن چه خود نداند از دیگری مر آن را بیاموزد و بررسد و تکرار کند تا معلوم او شود. و این چیز جز اندر ترکیب مردم نیست از جملگی حیوان. و این چیز جز جسد است از بهر آن که جسد او از چیزهایی حاصل آمد که اندر آن چیزها نه سخن بود و نه علم. و این چیز اندر او از جای دیگر حاصل آمد.»^{۳۹}

نفس عاقله از نگاه ناصر خسرو ویژگی هایی دارد که نخستین آنها غیرمادی بودن آن است. ویژگی دیگر این نفس این است که به ذات خود زنده است، یعنی زندگی اش وابسته به غیر نیست. برخلاف گیاهان و حیوانات که به ذات خود زنده نیستند و بی مدد نفس موجوداتی بی جان خواهند بود. ویژگی دیگر نفس این است که «مکان صورت هاست» یعنی صورت اجسام را نفس بدانها بخشیده است. دیگر ویژگی آن این است که دانش پذیر است^{۴۰} یعنی به مدد عقل کل می تواند خداوند علم شود. و سرانجام باید گفت: «فعل نفس جز به جسد پیدا نشود.»^{۴۱} البته این حکم شامل فعل دانستن نیست، چرا که در دانستن نفس بی نیاز از ابزار مادی است.

انعکاس این ویژگی های انسانی در جهان برین به صورت انگاره ی نفس کل ظاهر شده است که عالم کبیر به مثابه ی جسد اوست و هفت سیاره به منزلت دست افزار اویند در ساختن این جهان. بدین سان آفرینش چونان «انسانی کبیر» است که جوهر زنده ای دارد به نام نفس کل. نفس کل مایه ی زندگی همه ی زندگان است. نه تنها «گل از نفس کل یافته است آن عنایت»^{۴۲} که آدمی از آن شادان می شود، که قدر و مرتبت زر و سیم نیز به مدد جانی است که از نفس کلی یافته اند. زیرا

اگر جان نبودی به سیم و زر اندر
به صد من درم کس ندادی یکی نان^{۴۳}

این نکته شایسته‌ی یادکرد است که مفهوم عقل کل نیز از تأمل در احوال انسان و آفرینش او به حاصل آمده است. زیرا «هر مردمی را نفسی است که همی دانستنی جوید و به نگاه‌بانی حاجت‌مند است. و آن نگاه‌بان و دانش‌آموز او عقل است که چون نفس بر خویشتن سالاری کردن گیرد و از جایگاه مخاطره‌ی نادانی پرهیزیدن گیرد، گویند عاقل شد. و عقل را جز به نفس پدید آمدن نیست.»^{۴۴} و به بیان آشکارتر «دلیل بر درستی این معنی دعوی از شخص مردم گرفتند که اندر او نفس سخن گوی و عقل ممیز حاصل شد.»^{۴۵}

با چنین نگرشی است که عقل کل عالی‌ترین مرتبه را در نظام آفرینش دارد و بی واسطه از امر باری تعالی به وجود آمده است.

بی هیچ علتی ز قضا عقل دادمان

زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست^{۴۶}

ارتباط پیچیده‌ی عقل با امر که گاه از آن به «سخن» یا «کلیمه‌ی باری» تعبیر شده است، مثل ارتباط شیرین با شیرینی است که یکی بدون دیگری معنا ندارد. همین پیوستگی عقل به امر است که گاه ظاهر عبارات ناصر خسرو را متناقض می‌نماید. چنان‌که در جایی می‌گوید: «نخست چیزی که پدید آمد امر باری است.»^{۴۷} و در جای دیگر می‌گوید:

خرد دان اولین موجود، زان پس نفس و جسم آن گه
نبات و گونه‌ی حیوان و آن گه جانور گویا^{۴۸}

عقل کل معلولی است که با علت خود یکی شده و به همین دلیل است که باید گفت: «عقل کل آفریده نیست و نه نفس کل بلکه هر دو اند عبدِ بسیط و پدید آورده نه از چیزی... و عقل و نفس از امر خدای بوده شده است.»^{۴۹} البته با این تفاوت که «نفس کل به میانجی عقل پدید آمده است و دوم چیز است»^{۵۰}. همین تعامل بین عقل و نفس است که باعث آفرینش عالم است. اساس آفرینش بر این است که نفس کل «به درجه‌ی عقل کل خواهد رسیدن و هنوز نرسیده است.»^{۵۱} این جهان حاصل کوشش نفس کل است در طلب تمامی خویش.

نفس کل پس از عقل کل آمده است و به مرتبه از او کم‌تر است. البته توجه باید داشت که «هرچند وجود نفس کلی از امر باری به میانجی عقل کل است، میان این دو موجود به زمان پیشی و سپسی نیست.»^{۵۲} چرا که مفهوم زمان با آفرینش جهان مادی است که معنی می‌یابد. زمان بدون جهان جسمانی معنی ندارد زیرا «زمان چیزی نیست مگر گشتن حال‌های جسم پس یک‌دیگر. تا چون جسم از حالی به حالی دیگر شود، آن‌چه به میان آن دو حال باشد مر آن را همی زمان گویند و آن‌چه مر او

را حال گشتن نیست، زمان گذرنده نیست. بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد. و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی به حالی دیگر شود. چنانکه از روشنایی به تاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند. یا از تاریکی به روشنایی رسد و مر آن مدت را شب گویند.^{۵۳}

توضیح این نکته از آن روی ضروری می‌نماید که این دیدگاه در تقابل با دیدگاهی است که زمان را قدیم می‌انگارد و ناصر خسرو صفحات زیادی از زاد المسافرین را به رد این دیدگاه اختصاص داده است. درک مفهوم زمان از دید ناصر خسرو البته چندان دشوار نیست. هم‌چنان که گفته شد، دگرگونی‌های پی در پی حال‌های جسم است که به زمان معنی می‌بخشد و اگر جسم به یک حال بماند، زمان گذرنده‌ای وجود نخواهد داشت. اما آنچه از نظر نباید دور داشت این است که هر جا در آثار ناصر خسرو سخن از پیش و پس آمده است، لزوماً به معنای پیش و پس زمانی نیست. بلکه ممکن است پیشی ذاتی باشد «چون پیشی یکی بر دو و پیشی حیوان بر مردم...» [یا پیشی مرتبت باشد] چون پیشی حرف‌ها بر سخن یا بر کتاب. [یا چون پیشی شرفی باشد] چون پیشی رئیس بر شهیاران.^{۵۴} درک پنج مسأله‌ی نخست گشایش و رهایش در گرو تفکیک مفهوم تقدم زمانی از دیگر انواع تقدم است.

با حذف مفهوم زمان از مراحل خلقت باید تصور کرد که نفس کل به میانجی عقل کل پدید آمده و جهان مادی را خود از هیولا آفریده است. هیولا مفهومی بنیادین در جهان‌شناسی ناصر خسرو است. «اگر کسی گوید حقیقت هیولا چیست، گوئیم جوهری بسیط است پذیرای صورت و اگر گوید حقیقت صورت چیست، گوئیم صورت هر چیزی آن است که هستی آن چیز بدان است.»^{۵۵} هم‌چنان- که از این تعریف ساده بر می‌آید هیولا ماده‌ی جسم است و صورت هستی‌بخش آن. عصا و کرسی هیولایشان چوب است و آنچه از هم متمایزشان می‌کند صورتشان است. البته صورت تنها شکل بیرونی جسم نیست. بلکه تمامی ویژگی‌های متمایزکننده‌ی جسم است و «آنچه مر چیزها را فعل دهد.»^{۵۶} مثلاً «چوب که نوعی است از مطبوعات، بهری بر صورتی هر چه ضعیف‌تر است، چون چوب بید و چوب انجیر. و بهری بر صورتی هر چه قوی‌تر است، چون ساج و آبنوس. و اندر هر شخصی از اشخاص حیوان صورت‌های بسیار است از پوست و موی و گوشت و استخوان و سرو و سم و جز آن. و هر یکی از این مصوّرات بر صورت خویش محفوظ است اندر حال حیات نبات و حیوان.»^{۵۷}

به این اعتبار صورت مراتب مختلف دارد. شمشیر پیش از آن که شمشیر باشد آهن است و پیش از آن که آهن باشد جسم است. اگر به شمشیر از آن حیث که شمشیر است توجه شود، صورتش همان دسته و تیغه و لبه است که از آن فعل بُرندگی می‌آید و بدین فعل شمشیر از غیر

شمشیر باز شناخته می‌شود. اما اگر همین شمشیر از حیث آهن بودن در نظر آید، آن ویژگی‌هایی که آهن را از سایر فلزات جدا می‌کند صورت آن است. و سرانجام اگر شمشیر به مثابه‌ی جسم در نظر آید، منظور از صورت ویژگی‌های جسمانی آن از جمله درازا و پهنا و ژرفاست. «پس شمشیری اندر هیولا سیم صورت است و اندر آهن دویم صورت است و جسمی نخستین صورت»^{۵۸}

با چنین مبنایی هیولا نیز باید دارای مراتب باشد. هیولای کرسی چوب است و هیولای چوب طبایع چهارگانه‌ی آب و باد و خاک و آتش است و هیولای طبایع چهارگانه محسوس نیست و آن را هیولای نخستین گویند «که مر صورت‌های نخستین را که طول و عرض و عمق است، او بر گرفته است»^{۵۹}

هیولای نخستین یا هیولای اولی بدون صورت وجود خارجی ندارد. زیرا «آنچه نفس و عقل مر او را نپذیرد، مر او را وجود نباشد. و عقل مر چیز را به صورت شناسد. و آنچه مر او را صورتی نباشد، عقل مر او را ثابت نکند. و هیولای بی‌صورت صورت ندارد»^{۶۰} حتی تصور آن در نفس نیز غیرممکن است؛ «مگر که نفس به یاری عقل از نخست مر او را به میانجی صورت ثابت کند. آن‌گاه مر صورت را به وهم از او برآهنجد و مجهولی ثابت کندش، بی آن صورت»^{۶۱}

از پیوستن طبایع چهارگانه به هیولای اولی حرکت و سکون مکانی آغاز می‌شود. این آغاز شکل‌گیری جهان مادی است. لحظه‌ای که در آن «بهره‌ای از جسم گران شد و فروگرایست به میانه و بهری از او سبک شد و باز شد سوی حواشی. تا عالم از این جوهر بدان ایجاد طبیعت بدو، بر این صورت شد که هست»^{۶۲}

البته عالم به معنای جهان جسمانی فرودین است که زیر زمان است و آسمان و ستارگان را شامل نمی‌شود. چرا که آسمان و زمین در آفرینش یک‌سان نبوده‌اند و «آن صنع به ابداع بود که افلاک و طبایع بدان پدید آمد و این صنع که بر هیولا همی پدید آید، بدین آلت‌های مختلف است پس از آن ابداع و... هیولا پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود»^{۶۳} افلاک و ستارگان میانجی جهان برین و جهان فرودینند و اگر چه نام ستارگان به ظاهر ستاره است، ولی «پیشکاران و رقیبان قضا و قدرند»^{۶۴} حتی از برخی حکیمان نقل شده است که «ستارگان فرشتگانند که گرد دوزخ گرفته‌اند و نگذارند فاسقان را که از دوزخ بیرون شوند»^{۶۵}

وقتی ماده‌ی اولیه یا همان هیولای مرکبات طبیعی یکی باشد، پیداست که تفاوت آثار و افعال مرکبات باید از جایی دیگر ناشی شود. اگر چوب با آهن فرق دارد، تفاوتش در هیولای نخستین نیست، زیرا هیولای نخستین همه‌ی مرکبات یکی است. پس به ناچار این تفاوت باید در صورت باشد نه در هیولا. در واقع با پذیرفتن مفهوم هیولای اولی ناچار باید پذیرفت که «فعل از مرکبات طبیعی از صورت آید نه از مادّت، چنان‌که مر آتش را فعل جوهری روشنی و گرمی است و روشنی و

گرمی اندر آتش صورت‌های اویند، پس سوختن و روشن کردن از صورت آتش همی‌آید نه از هیولای آتش. از بهر آن که هیولای آتش همان هیولاست که مر آب راست. و چون پیدا شد که فعل مر صورت‌ها راست، ظاهر گشت که جوهر به حقیقت صورت است نه مادّت.»^{۶۶} به بیان دیگر «هیولا فعل پذیر است و صورت مر هیولا را از حال او گردانده است. پس آن که او گرداننده‌ی حال است، به جوهریت سزاوارتر باشد از آن‌چه او حال‌پذیر است.»^{۶۷}

البته از یاد نباید برد که این جوهریت به معنای دقیق قائم به ذات بودن نیست. چرا که در واقع نفس معدن صورت‌هاست و «مر هیولا را این صورت‌های نخستین که جسمیت جسم بدان است، نفس داده است.»^{۶۸} به بیان دقیق‌تر طبیعت که قوه‌ای از قوای نفس است، نگاه‌دارنده‌ی جزوهای جسم در کنار یک‌دیگر است. اگر اجسام متلاشی نمی‌شوند نیرویی نگاه‌دارنده‌ی اجزای آن‌هاست و این نیرو نمی‌تواند از ذات خود جسم برآید. «از بهر آن که آن جسم را اندر ذات خویش فعل نیاید. که او جوهری فعل‌پذیر است نه فاعل.»^{۶۹}

و نکته‌ی دیگر این که جوهریت صورت در نسبت با مراتب صورت است یعنی «هر صورتی که جسم مر او را سپس از این صورت نخستین پذیرد به منزلت عرض است و جسم از زیر آن صورت‌ها بیرون شونده است و بدان صورت نخستین بازگردنده.»^{۷۰} صورت نخستین همه‌ی اجسام همان جسمانیت آن‌هاست که نمی‌توانند از آن رهایی یابند. اما صورت‌های دیگر را می‌توان از اجسام برگرفت. چنان‌که اگر شمشیر را در کوره ذوب کنیم صورت شمشیری از آن برخواهد خاست. بنابراین صورت شمشیری در قیاس با صورت جسمی عرض به شمار می‌آید. زیرا صورت شمشیری زایل شدنی است و صورت جسمی زایل شدنی نیست.

برای روشن‌تر شدن نکته‌ی اخیر باید به مفهوم جوهر در اندیشه‌ی ناصر خسرو توجه بیشتر کرد. جوهر در آثار ناصر خسرو به دو معنا به کار رفته است. یکی «جنس الاجناس است که برتر از او جنس نیست و جسم و روح نوع‌های اویند»^{۷۱} و دیگری آن «که به ذات خویش قائم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است.»^{۷۲}

چگونگی شکل‌گیری مفهوم جوهر به معنای نخست را ناصر خسرو خود به روشنی شرح داده است. در واقع با مقایسه‌ی افراد انسانی با یک‌دیگر به این نکته پی می‌توان برد که وجه مشترک آن‌ها با هم همان انسان بودن آن‌هاست. به این دلیل است که آن‌ها را زیر عنوان کلی انسان می‌شناسند. با مقایسه‌ی انسان با سایر حیوانات این نتیجه به دست می‌آید که انسان و دیگر حیوانات را زیر عنوان کلی حیوان می‌توان قرار داد. چرا که انسان و دیگر حیوانات در حرکت حسی و ارادی با هم مشترکند. حیوان در مقایسه با گیاه نیز از وجه مشترک جان‌دار بودن برخوردار است. پس می‌توان این دو را جزو جنس بزرگ‌تری با عنوان جان‌داران دانست. جان‌داران را نیز با اجسام مادی می‌توان در

جسم بودن مشترک یافت و در جنسِ فراگیرتر اجسام در طبقه‌ای برتر از طبقات پیشین فرض کرد. اما اجسام مادی و غیر مادی نظیر نفس و عقل هیچ وجه مشترکی ندارند؛ بنابراین تنها می‌توان آن‌ها را در جنسی فراگیر که کل اجناس را در بردارد قرار داد و نام آن جنس الاجناس را جوهر گذاشت.

به این ترتیب موجودات عالم در سلسله مراتبی هرمی می‌گنجند که انسان به منزله‌ی نوع الانواع در قاعده‌ی این هرم قرار دارد و جوهر در جایگاه جنس الاجناس رأس این هرم است. هر طبقه‌ی این هرم نسبت به طبقه‌ی پایین‌تر جنس است و نسبت به طبقه‌ی بالاتر نوع. چنان‌که «جسم که جوهر را نوع بود، جنس آید مر جماد را، از سنگ و کلوخ و جز آن و مر نبات را از گیاه و درخت و جز آن. آن‌گاه باز روینده که یک نوع بود مر جسم را، جنس آمد مر گاو و خر و مردم و جز آن را. و مردم نوع الانواع آمد و هیچ چیز را جنس نیامد. که فرود از او اشخاص است از فلان و فلان.»^{۷۳}

و «بدین ترتیب که نگاشتیم جوهر جنس است مر دو نوع را یکی از او روح و دیگر جسم است. و جسم نوع است مر جوهر را و جنس است مر دو نوع را یکی جماد و دیگر نامی. و نامی نوع است مر جسم را و جنس است مر دو نوع را. یکی نبات و دیگر حیوان. و حیوان نوع است مر نامی را و جنس است مر دو نوع را یکی بی‌عقل و دیگر عاقل. و عاقل نوع است مر حیوان را و جنس است مر دو نوع را یکی فرشته و دیگر مردم.»^{۷۴}

معنای دوم جوهر بیشتر در تقابل با عرض مطرح می‌شود و واژه‌های جوهری و جوهریت نیز بیشتر با همین معنا مناسبت دارند. هر موجودی در «عالم یا جوهر است یا عرض است. و حد جوهر آن است که به ذات خویش قائم است و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از جوهریت خویش که قائم به ذات است نیوفتاده است. و وجود او به ذات اوست نه دیگری. و عرض آن است که اندر چیزی دیگر موجود است و مر آن چیز دیگر را به منزلت جزو نیست. و مر عرض را به ذات خویش بی‌دیگری قیام نیست. و جوهر به دو قسم است یکی از او جسمانی است و دیگری روحانی. اما جوهر جسمانی آن است که مر او را کناره‌هاست و به سه جانب کشیدگی دارد، اعنی درازا و پهنا و ژرفا، و اندر مقدار و اندازه محدود است و محصور است. و مر او را میانه و کناره‌هاست و روی‌های بیرونی به گرد او اندر آمده است.»^{۷۵}

به نظر می‌رسد که این دو معنا از جوهر اگر کاملاً متباین نباشند، دست‌کم قابل استخراج از یکدیگر نیستند. یعنی اگر تعریف جوهر را قائم به ذات بودن بدانیم، از چنین تعریفی آن سلسله مراتبِ هرمی موجودات بر نمی‌آید و همین‌طور اگر تعریف جوهر را جنس الاجناس بدانیم، قائم به ذات بودن از آن قابل استخراج نیست. یاد آوری این نکته نیز خالی از فایده نیست که در ترکیب‌های اضافی که واژه‌ی جوهر مضاف واقع می‌شود، تنها در نظر گرفتن جوهر به معنای ذات می‌تواند معنی‌دار باشد. مثلاً در گزاره‌ی «جوهرِ نفس محسوس نیست»، جوهر تنها به معنای ذات می‌تواند باشد.

زیرا از ترکیبی که در آن جنس مضاف باشد و نوع مضافاً الیه معنای محصلی به دست نمی‌آید. مثلاً اسب نوعی حیوان است اما ترکیب حیوان اسب بی معنی است. البته در معنی‌دار بودن یا نبودن ترکیب‌هایی چون فلز مس و سنگ یاقوت نیز می‌توان بحث کرد. هرچند شواهد و قرائن در نوشته‌های ناصر خسرو نشان می‌دهد که هر جا جوهر مضاف واقع شده است، تنها معنای ذات در نظر بوده است.

با چشم‌پوشی از پاره‌ای ایرادات منطقی بر آن سلسله مراتب هرمی، می‌توان گفت جایگاه هر موجودی در آن هرم به ذات آن موجود بستگی دارد و اگر ذات آن موجود عوض شود، جای او در هرم موجودات عوض خواهد شد. مثلاً اگر زنده بودن را ذات حیوان بدانیم، با از بین رفتن این ذات، حیوان بدل به جماد خواهد شد و جایش در سلسله مراتب هرمی تغییر خواهد کرد. این نوعی ارتباط معنایی بین جوهر به معنای جنس الاجناس و جوهر به معنای ذات است که البته خالی از اشکال نیست. چرا که با در نظر گرفتن جوهر به معنای جنس الاجناس، هر موجودی به اعتبار فصلش با دیگر موجودات در سلسله مراتب هرمی قرار می‌گیرد، نه به اعتبار جوهر بودنش. به بیان دیگر همه‌ی موجودات در جوهر بودن مشترکند و آنچه آن‌ها را از هم جدا می‌کند، ویژگی‌های منحصر به فرد آن‌هاست، نه جوهر بودنشان. بنا بر این جوهر به معنای ذات نمی‌تواند از دل تبیین سلسله مراتبی موجودات بر آمده باشد.

با این حال از نظر دور نمی‌توان داشت که از نگاه ناصر خسرو «معنی عرض اندر چیزی پدید نیاید مگر از چیزی که آن معنی اندر او جوهری باشد، یعنی ذاتی. و گرمی و روشنی اندر آهن از آتش عرضی پدید آید. که گرمی و روشنی اندر آتش جوهری است یعنی ذاتی»^{۷۶} و در آن سلسله مراتب هرمی، جای هر موجودی بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های عرضی‌اش مشخص شده است. آهن به اعتبار سرخ و تفتیده شدن در آتش در دسته‌ی اجسام قرار نگرفته بلکه به اعتبار محسوس بودن و درازا و پهنا و ژرفا داشتن جسم به شمار آمده است.

این هرم موجودات را با مراتب وجودی آن‌ها نباید اشتباه گرفت. مرتبه‌ی وجودی هر موجود از حیث بهره‌ای که از هستی دارد، مقوله‌ای دیگر است که در چشم‌انداز کلی واجب و ممکن معنی پیدا می‌کند. جسم و غیر جسم از نظر بهره‌مندی از هستی تفاوت بنیادی با هم ندارند. هستی اجسام زیر زمان است. یعنی فقط در زمان است که می‌توان سخن از هست و نیست جسم گفت. هستی‌ای که در زمان گذشته محقق شده باشد نامش بوده است و هستی‌ای که ممکن است در آینده محقق شود نامش باشد است. «و شکی نیست اندر آن‌که هر چه بوده است بر هست گذشته است و به سبب گشتن حال مر او را همی بود گویند. چنان‌که گویند فلان بود. و پیش از آن‌که نام بودی بر او افتاد به

گشتن حال حاضر او هست بود. و تا اندر منزلت هستی نیامد به منزلت بود نرسید. و چون به هستی نرسیده بود، آن چیز در محل باشد بود. بدان چه بودنی بود.»^{۷۷}

هستی هر جسم به معنای دقیق کلمه فقط در اکنون معنی می‌یابد. «و هر اکنونی زمانی حاضر است و نقطه‌ای نامتجزی است. و نهایت زمان گذشته است و آغاز زمان آینده است و از در باشد اندر آمده است. پس پیدا شد که هست جسمانی که او اندر زیر نقطه‌ی اکنون است و از نیست آمده است، اعنی اندر محل باشد بوده است، چون به نقطه‌ی اکنون گذرد بود شود و مر او را نیز هست نگویند. و هم بوده و هم باشد بر دو طرف هست اند و هر دو چون اضافه ایشان به هست کرده شود نیست آیند. پس ظاهر کردیم که هست جسمانی از نیست آمده است و همی نیست شود به شتاب، بدان چه بدین نقطه‌ی نامتجزی که اکنون است گذرنده است.»^{۷۸} به بیان ساده‌تر فقط در لحظه‌ی حال حاضر است که می‌توان گفت اجسام «هست» اند و این لحظه پایان زمان گذشته است و آغاز زمان آینده. جسم در لحظات گذشته «بوده» است و در لحظات آینده ممکن است «باشد». پس هر جسم فقط در زمان حال «هست» و پیش از آن «اندر محل باشد بوده است» و پس از آن نیز «همی نیست شود به شتاب.»

به این اعتبار است که حتی نیست بودن نیز در نسبت با زمان حال معنی می‌یابد. زیرا «نام نیست بر عینی نیفتد مگر به اضافه به چیزی که آن هست است. چنان که گوئیم فردا نیست و این نفی زمان ناآمده است به ثبات زمان حاضر که امروز است و اضافه آن غایب بدین که اندر محل هست است. و اگر این حاضر نبود، آن غایب که او نیست است نام نیافتی.»^{۷۹}

به این معنا هستی جسمانی هیچ پایداری ندارد و همیشه دو «نیست» بر دو سوی آن ایستاده است. جسم تنها در اکنون می‌تواند هست باشد و «اکنون‌ها بر او پس یک‌دیگر رونده است به شتاب. و هر اکنونی که از هست به بود همی شود، هستی‌های او همه بوده همی‌شوند و بوده نیز نیست است... و هر اکنونی که آن نام جزو زمانی است، چیزی نیست مگر حال حاضر جسم. و بی‌ثباتی او بدان است که جسم متحول الاحوال است و تحریک کلی بر او مسلط است، بدان چه ایجاد او از نیست بوده است.»^{۸۰}

نابوده که بوده شود نیاید

ز این است جهان در زوال و سیلان^{۸۱}

هستی ناپایدار اجسام جزئی نشان می‌دهد که هستی جسم کلی نیز زمان‌مند است. به بیان دیگر «جسم به کلیت خویش به آغاز بودش اندر اکنونی افتاده است که پیش از آن مر او را اکنونی نبوده است و آن آغاز آمدن او بوده است به کلیت خویش از محل باشد به محل هست.»^{۸۲}

آنچه در آینده خواهد آمد در محل باشد است و در لحظه‌ی حال موجود نیست. بنا بر این نمی‌توان گفت هست و به اعتبار این که ممکن است در آینده وجود داشته باشد، هستی‌اش را ممکن می‌گویند. «و آنچه بودش او اندر حد امکان باشد، به هستی نتواند آمدن مگر به آرنده‌ای که آن هست باشد. اعنی وجود او واجب باشد نه ممکن.»^{۸۳} زیرا ممکن الوجود به خودی خود از محل امکان به محل وجود نمی‌تواند آمد. «از بهر آن که چیز از نیستی به هستی جز به فعل نیاید و چون درست کردیم که این هست هست نبود، روا نباشد که مر او را که به ذات هستی ندارد فعل باشد. پس مر جسم را هست‌کننده‌ای لازم است که او واجب الوجود است ابدالآبدین»^{۸۴}

ابدی و ازلی بودن به هست آرنده‌ی ممکن الوجودها برای آن است که رشته‌ی اتکای ممکن الوجودها به یکدیگر تا بی‌نهایت ادامه نیابد. این واجب الوجود باید بیرون از زمان باشد تا از دو سوی به نیستی محدود نشود. زیرا آنچه زیر زمان است واجب الوجود به معنای واقعی کلمه نیست. چرا که «نشود چون ازلی بوده‌ی اکنونی.»^{۸۵}

روشن است که چنین هست‌کننده‌ای نه جسم است و «چون نه جسم است اندر محل باشد نبوده است و چون اندر محل باشد نبوده است اندر منزلت بود نشود البته. بدانچه هستی از او نگذرد. از بهر آن که بوده نشده است چون چیزهای جسمانی. بلکه هست است ابدالآبدین و دهرالداهرین.»^{۸۶} پس در عالم جسمانی فقط هستی ممکن یافت می‌شود و هستی واجب به معنای دقیق کلمه بیرون از زمان و مکان است. در عالم جسمانی هستی ناپایدار یافت می‌شود. زیرا هستی جسم «بر آن نقطه‌ی بی‌قرار است که اکنون نام است و هستی او بدان است که به زیر آن نقطه اندر آمده است. و آنچه به آغاز ممکن الوجود بوده باشد، چنان که عالم بوده است پیش از ظهور خویش، ایجاد و نه ایجاد بر او روا بوده باشد و ... واجب آید که بر او اعدام و نه اعدام نیز روا باشد.»^{۸۷}

هیچ بحثی در معنای واجب و ممکن به اندازه‌ی بحث آن در عالم جسمانی در آثار ناصر خسرو شرح و بسط کافی نیافته است. آنچه از رساله‌ی زاد المسافرین نقل شد، دیدگاه او را درباره‌ی هستی جسم به روشنی نشان می‌دهد. اما این که واجب و ممکن در عوالم غیر جسمانی چه معنایی می‌تواند داشت به درستی دانسته نیست. جز رساله‌های زاد المسافرین و گشایش و رهایش در هیچ نوشته‌ی دیگری از ناصر خسرو بحث مستقلی در این باره نیامده است. بنا بر بخش‌بندی‌ای کلی در خوان الاخوان آفریده بر سه قسم است: «یکی از او فوق الزمان است چون عالم الاهی و عقلانی و نفسانی که از روزگار برتر است و او را زوال نیست. دیگر قسمت آن است که مع الزمان است چون عالم جرمانی و نورانی که روزگار او را پیشی و پسی نیست. سیم قسمت آن است که تحت الزمان است، اعنی که زیر روزگار است، و آن عالم جسمانی است.»^{۸۸}

تنها در عالم جسمانی است که معنای واجب و ممکن به تفصیل شرح داده شده است و در عوالم فوق الزمان و مع الزمان این معنا چندان روشن نیست. تنها در گشایش و رهایش است که امر الاهی هست مطلق دانسته شده است و عقل هست واجب و نفس هست ممکن. درباره‌ی مفهوم هست مطلق نیز جز این که با هست واجب و هست ممکن نسبت جنس و نوع دارد، هیچ توضیح دیگری نیامده است. جای پژوهشی جدی در معنا و مفهوم این بخش بندی و کاویدن ریشه‌های نظری آن در آثار ناصر خسرو سخت خالی است.

پاسخ به این پرسش را که این هستی ناپایدار جسمانی به چه کار نفس کل می‌آید و در پی کدام غایت است، باید در نگاه ناصر خسرو به پایان کار جهان جست. جهان جسمانی زمانی از میان برمی‌خیزد که نفس کل تمامی فایده‌ی خود را به نفس جزئی بخشیده باشد. با ظهور انسان کامل یا همان قائم قیامت در پایان جهان تمامی فواید نفس کلی به قائم قیامت خواهد رسید و در اثر این فایده‌بخشی، نفس کل به درجه‌ی عقل کل می‌رسد و جهان جسمانی از میان برمی‌خیزد. در واقع جهان جسمانی طفیل هستی قائم قیامت است زیرا «از نفس کل ترکیب این عالم پدید آمد تا از این ترکیب پدید آید فرزندی که قبول کند فایده‌های نفس کل را و آن مردی است قائم قیامت علیه السلام که تمامی فواید نفس کل او پذیرد.»^{۸۹} ظهور او به معنای «تمام شدن نفس کل باشد و رسیدن او به مرتبت عقل و آن سبب برخاستن حرکات عالم باشد و فنای عالم جسمانی»^{۹۰}

جسم اصالتی ندارد و هستی‌اش در گرو تحقق غایت نفس است. به همین دلیل است که ثواب و عقاب از دید ناصر خسرو جسمانی نیست و یک‌سره روحانی است. چرا که «اگر ثواب و عقاب مر کالبد را بودی بایستی که کالبد رسول مصطفی صلی الله علیه و آله بزرگ‌تر بودی از همه خلائق. از بهر آن که ثواب او بیش از ثواب همه امت است. و هم چنین بایستی که کالبد‌های عاصیان سخت بزرگ بودی. از بهر آن که عقوبت ایشان سخت بزرگ است. و چون رسول مصطفی به کالبد هم‌چند دیگر مردمان بود و هم‌چنان کالبد او به خاک اندر بایست کردن، دانستیم که ثواب مر نفس راست نه مر جسم را.»^{۹۱}

البته در پشت این استدلال به ظاهر ساده‌انگارانه معادشناسی‌ای استوار بر مبانی‌ای فلسفی نهفته است که اگر شرح داده نشود، سخن ناصر خسرو استعداد بدفهمی دارد. بر پایه‌ی اصلی کلی که «چیزها را بازگشت به اصل خویش باشد»^{۹۲}، از آن‌جا که گوهر آدمی نفس است نه جسم، بازگشت او به سرای نفس است. با پایان کار جهان جان آدمیان به عالم نفسانی باز می‌گردد.

«آن عالم که همی‌گوییم که نفس‌های مردم آن‌جا بازگردد، بدان مر نفس کلی را همی‌خواهیم که نیکوکاران را ثواب بی‌اندازه از اوست و گناه‌کاران را عذاب بی‌کرانه از اوست. بی آن که هیچ خلاف افتد مر آن را از بهر آن که هم ثواب نیکوکار و هم عذاب گناه‌کار از یک چیز است و آن چیز