بسم الله الرحمن الرحیم

ناصر خسرو، و تصور خدا شناسی در اسماعیلیسم فلسفی

نویسنده : داکتر نصرالدین شاه پیکار

تورنتو – کانادا
سال ۲۰۲۱ میلادی

پیشگفتار :

پژوهشگران ژرف نگر و سالم اندیش عرصه دین باوری و اندیشمندان خرد گرای فرآیند تحقیق و تفکر معارف دیانت داری، به این باور هستند که راه‌هاي شناخت و اثبات وجود خدا را برای دریافت حقیقت و حقانیت ژرفتر میتوان بر دو شیوه منقسم ساخت : نخست راه آفاق است که از راه مشاهده مخلوقات و تدبر در حدوث و امکان و نظم پدیده‌ها به وجود خالق و مدبري دانا و توانا پي برده شود و راه انفس هنگامي که انسان در خود تأمل مي‌کند، مي‌يابد که شناخت قبلي بی واسطه نسبت به خدا دارد.امام علی(ع) در نهج البلاغه می فرماید: «ستایش، مخصوص خداوندی است که از اسرار پنهاني ها آگاه است و نشانه های واضح و روشن، بر هستی او دلالت می کنند، هرگز در برابر چشم بینایان آشکار نمی شود، ولی نه چشم کسی که وی را ندیده انکارش تواند کرد و نه قلب کسی که او را نشناخته مشاهده اش تواند نمود. در علو رتبه بر همه پیشی گرفته، پس، از او برتر چیزی نتواند بود و آن چنان نزدیك است که چیزی از او نزدیکتر نیست. مرتبه بلندش او را از مخلوقاتش دور نکرده و نزدیکیش با خلق او را با آنها مساوی قرار نداده است. عقول را بر کنه صفات خویش آگاه نساخته اما آنها را از معرفت و شناسائی خود بازنداشته است، هم اوست که گواهی نشانه های هستی، دلهای منکران را بر اقرار به وجودش وا داشته و بسیار برتر است از گفتار آنان که وی را به مخلوقات تشبیه کنند و یا انکارش نمایند. » **(نهج البلاغه، خطبه ۴۹)**

در دنیایی که هستی داریم، به شمار انسان ها باور ها وجود دارند و همواره در تکاپوی آفریدگار خود هستند تا بدانند کیستند؟ از کجا آمده اند؟ و برای چه هدفی و غرضی حضور پیدا کرده اند و از همین سبب است که همواره این گونه پرسش ها در همآیش های علمی، پژوهشی و اکادمیک به میان می آید که : به راستي آيا خدايي هست؟ کیفیت وجودي او چیست؟ چگونه بی چشم بینا است؟ بی گوش شنوا است؟ بی بینی بویا است؟ بی دست گیرا است؟ بی پا روا است؟ بی زبان گویا است؟ ، و سایر پرسش های مشابه از این قبیل. از اینجاست که وارد بحث خداشناسي امام علي(ع) مي‌شويم. آنجا که مي‌گويد کمال اخلاص به زدودن صفت‌هاست از وي چرا که هر صفت غير از موصوف و هر موصوف غير از صفت است. اگر واژه مهرباني به خدا نسبت داده شد اين به معناي اين نيست که گوهر وجودي خدا همان مهرباني است. پس براي ديدن گوهر وجودي خدا بايد ابتدا همه ذهن را از همه صفت‌هاي او پاک کرد. واژه خدا با همه اشارات عقلاني و احساسي‌اش همه و همه خدا نيست. واژه خود حقيقت نيست پس ذهن بايد از واژه آزاد شود. در مورد واژه و کلمه‌اي مثل درخت جسمي فراروي ماست و ما بر اساس توافق همگاني اين جسم را درخت مي‌ناميم. ولي در مورد خدا اين واژه به هيچ امر مشخصي دلالت نمي‌کند. بنابراين هر کسي مي‌تواند به اشتباه براي خود تصوري از خدا خلق کرده در ذهن خويش بگذارد و به نوعي خدا را خلق کند! به نوعي بت‌پرستي کند! بتي که قبلا از سنگ بود حالا از جنس خيال و اوهام شده است و بتي که قبلا در مقابل بت‌پرست قرار داشت حالا در ذهن او جا دارد.

بت شکن ديدم که از اصنام رست از خود نرست

هر خليلي بتگري در معبر پندار داشت

به همين علت مارکس مي‌گفت قبل از آنکه خدا عارف را خلق کرده باشد عارف خدا را خلق کرده! همین گونه امام علی می فرماید که «بالاترین درجه توحید رهایي از توهمات است. وقتي پندار نباشد آنچه هست رخ مي‌نمايد.» آنگاه مي‌توان آنچه هست را خدا ناميد يا به هر اسمي ديگر که در تصور قرار خواهد گرفت. تصور خداوند مبتنی بر شناخت صحیح از او است. خدای متعال متن وجود و حیات و قدرت ساری و جاری در تمام هستی است. هیچ ذره

ای در جهان هستی نیست که در باطن و ظاهر آن خدای متعال با وجود، حیات و قدرت و علم و سایر صفات خویش حضور نداشته باشد. تمامی پدیده های جهان، ظهور صفات خداوندی هستند و شما می توانید از پس هر پدیده و صفت کمالی که در هستی مشاهده می کنید، ذات وجود و خدای متعال را مشاهده نمایید، خداوند، یعنی منبع وجود، حیات، علم، قدرت و سایر کمالاتی که در طبیعت و تمام هستی ظهور و نمود دارد. رسیدن به شناخت عمیق و عرفانی خداوند مستلزم تلاش فراوان و گذر از مراحل و مراتب خداشناسی است که درادامه بدان اشاره خواهیم نمود. ما برای شناخت خدای متعال سه راه در پیش روی خود داریم که به صورت مرحله ای طی می شوند.
مرحله اول شناخت او با آیات آفاقی و انفسی است. این همان راه شناخت خداوند از طریق نشانه های او در طبیعت و روش تجربی است و لازم است که انسان در ابتدای راه شناخت از طریق شناخت طبیعت و نشانه های تکوینی و همچنین مطالعه آیات تدوینی قرآن کریم به معرفت خدای متعال دست یابد. البته شناخت خداوند منان با آیات انفسی مفیدتر است (**من عرف نفسه فقد عرف ربه)** چون معمولاً با اصلاح صفات و اعمال نفس همراه است. بنابراین اندیشیدن در آیات آفاقی و انفسی به شناخت خداوند منتهی می‌شود و این نیز به نوبة خود راهنمای انسان به سوی حق و شریعت الهی خواهد بود.
دوم شناخت خداوند از طریق عقل است. نیرویی که بیشتر عمل کردش محاسبه و درک وجودات وصفی و صفات الهی است. این روش طریق خواص از مردم می‌باشد، کسانی که پس از مطالعه در طبیعت و آیات تکوینی او در خلقت، از طریق استدلال و برهان عقل و فلسفه و حکمت به شناخت خدای تعالی می پردازند.
سوم شناخت خداوند لطیف از طریق رؤیت و ابزار دل می‌باشد که طریق اولیاء است و همگان را بهآن راه نیست مگر مسیری که به عنوان سیر و سلوک نظری ترسیم شده طی نمایند, یعنی از طریق طبیعت و شناخت آفاقی و انفسی به عقل و استدلال عقلی راه یابند و با گذر از عقل به عشق و عرفان برسند و اهل مشاهده و معاینه و وصول به حق تعالی شوند.
این سخن مولای عارفان علی(ع) و همچنین اهل معرفت است که گفته اند: من در همه چیز خدا را می بینم. خدای واقعی همان است که در همه چیز ظهور دارد و نهایت عرفان اهل معرفت هم همین است که خدا را در همه چیز ببینند. از دیدگاه عرفان خدای تعالی همان متن وجود و هستی است و هر چه که غیر ذات هستی وجود دارد مظاهر او است. مظاهر هم در حقیقت او را نشان می دهند چون ظهور او هستند و اگر انسان دقت کند خداوند را در تمام مظاهر هستی خواهد دید و می توان گفت اشیا در حقیقت آینه هایی هستند که خداوند را نشان می دهند و به قول قرآن کریم آیه ها و نشانه های او هستند. منتها باید توجه کرد که اینگونه رویت مخصوص اهل معرفت است و اهل عقل و فلسفه و همچنین اهل تجربه و علم بینش دیگری دارند. به بیان دیگر ، انسانها به سه صورت، معرفت حق تعالی را حاصل می‌کنند. اول تقلید که در این روش خداوند به واسطه حواس و امور قابل احساس شناخته می‌شود، دوم تحقیق و استدلال که در این روش خداوند به واسطه عقل و برهان شناخته می‌شود و سوم کشف و رویت که در این روش خدای متعال به واسطه مکاشفات درونی، شناخته می‌شود. در پایان توجه به یک نکته حایز اهمیت فراوان است و آن اینکه این روش که سیر و سلوک نظری انسان به سوی معرفت خدای متعال است اگر با سیرو سلوک عملی همراه نشود، بی نتیجه و ابتر خواهد بود. انسان از طریق علم و عمل به کمال می رسد و لازم است این دو سیر همزمان با هم و هماهنگ با هم طی شوند. روش خداشناسی تجربی و خدایابی از طریق رجوع و توجه به طبیعت و خلقت، اولین و همگانی ترین روش خداجوئی است. آنگاه که انسان به آسمان و زمین و آنچه

در آنهاست نظر می کند و از فرط هیجان و شگفتی ساعت ها به آن ها خیره می ماند، ناخواسته اقرار می کند به حکمت و دانش و تدبیری که در پس این مناظر شگفت انگیز وجود دارد. و چون دانش و حکمت از آن موجودی عاقل و داناست، به وجود او نیز اعتراف و اذعان می کند. انسان آنگاه که دارای جهان بینی الهی عقلانی باشد به هر چه نگاه کند خدا را در سیاق آن حاضر خواهد دید. چه آنگاه که به طبیعت چشم دوخته است و چه آنگاه که با قوانین فیزیکی و شیمیائی حاکم بر طبیعت سر و کار دارد. چرا که انسان فقط کاشف آن قوانین و بیننده آن مناظر است

بسا از دانشمندان در مورد ذات و هویت خداوندی همواره بحث می کنند و صفاتی مانند ، رحیم، رحمان و مروت را برایش قایل می شوند ، در صورتی که این ها صفاتی اند که باید برای انسان ها بکار برده شوند چون رحم، و شفقت و مروت ویژگی های انسانی هستند. باید گفت که خدا انسان وار نیست، شبیه هیچ کس نیست و خداوند روح هم نیست. مولانا می گوید خدا بدون صورت است. دلسوزی و رحم ویژگی انسان ها است و خداوند رحمت و حکمت دارد، اما رحمت و حمکتش مانند انسان ها نیست. این واژه ها را به زبان می آوریم و باید بدانیم که واژه رحمت بالا تر از رحیم است و ما انسان ها در عالم انسانی و بشری با هم رحم و شفقت می ورزیم. انسان ها بعضن روی دلایل نا همگون خلاف رحم و عطوفت خداوندی هم شکوه دارند که چرا و یا چگ.نه باعث آفرینش این و یا آن دشواری در برابر بنده گانت شدی و چگونه این گونه امکانات ها و سهولت ها را ا ز مایان گرفتی . هر آنچه را ما ها در باره خداوند بگوئیم در خور ما است و نه در خور خداوند. هدف خداوند از آفرینش انسان چه بوده است ؟ خداوند همه چیز را دارد و بنا بر این به آفرینش نیاز ندارد. هیچ غرض باعث نمی شود که خداوند چیزی را بیافریند. خداوند در آفرینش انسان پیامبران و کائنات غرضی ندارد. همه کائنات آیه خدا است و لی خداوند بی آیت است و نیاز به آن ندارد و این آدم است که به ایت و نشانه نیازمند است.

هر آفریده همواره تکیه دارد به آفریننده پنهان و نا مکشوف. ابر و باد مه و خورشید و فلک در کار اندو از این همه مستفید می شویم و لی باید گفت که این همه برای ما و بخاطر مانیست ، بلکه تجلی خداوند است برای ما تا از آن بیاموزیم و در راستای ساختار شخصیت معنوی خود داخل اقدام عقلانی شویم و منحیث بهترین آفرینش که باعث بقا و رشد و انکشاف ما می شود، سپاسمند آن باشیم. زمانی که در مورد عقوبت خداوندی بحث می کنیم، باید بدانیم که دارای چه معنی است و باید واضح سازیم که ایا عذاب جهنم برای گنهکاران ابدی است و مطلق. چون میدانیم که معنای واژه عذاب — یعنی شکنجه، اما خداوند شکنجه گر نیست و نه هم نعذیب کننده بلکه مهر و ترحم و عنایتش پیشتر از سایر مولفه هایی است که قبلن از آن تذکر به عمل آوردیم.

در دنیایی که هستی داریم، انسان ها بخاطر کار کرد های نا صواب شان توسط نیرو های انتظامی، پولیس و امنیت، مورد شکنجه و تعذیب قرار می گیرند تا اصلاح شوند و تغیر به پذیرند و پند و اندرز را کمایی کنند و برای خود آنها است تا در آینده ها از این گونه کار کرد ها اباورزند و دیگر آنها را تکرار نکنند. مزید بر آن باید دانست که عقوبت دارای جهات است که عبارت است از عبرت خودی، عبرت برای دیگران و مستحق عقوبت بودن مانند کشتن، دزدیدن، خیانت و جنایت. باید دانست که این گونه عقوبت در روز قیامت دیگر مانند فرآیند دنیوی یعنی محکمه، عبرت، پند و اندرز ختم است و تنها محصول است و نتیجه و آزمایش است و بس.

به گونه مثال اگر انسان گناهی را مرتکب می شود، به گونه فوری مورد عقوبت و مجازات قرار نمیگیرد ، بلکه اول دستگیر می شود ، به دادگاه تسلیم داده می شود، فیصله صورت می گیرد و بعد تنیجه کارکردش تثبیت می شود

. در روز قیامت چنین فرآیندی وجود ندارد. ا به گونه مثال ، مادامی که انسان غذای ناسالم می خورد ، بیمار می شود و نه بعد اینکه توسط پولیس گرفتار شد به بیماری مبتلا می شود که بدون تردید نتیجه عمل و کار کرد شخص او است. انسان ها اگر دارای طرز تفکر و روان باطن و درون زیبا باشند همواره خواب های زیبا می بینند و شگوفایی و تازگی را مشاهده می کنند و خلاف آن خواب های نا زیبا، وحشت ناک، جنگ و در گیری و کتک زدن با دیگران را به مشاهده خواهند نشست.

در بسا مذاکرات و مناظرات مشاهده می شود که برنامه سازان و افراد گفتمان کننده به شمول مفسرین و تعببیر کننده های معارف دینی حکم می کنند که نوشیدن شراب در دنیا حرام است و باید در این زمینه دقت لازم را بخرج داد، در صورتی که در قرآن کریم آمده که شراب طهور برای انسان ها در روز واپسین داده می شود. از سوی دیگر می گویند که چون فرد میگسار هنگامی که می نوشد دگر گون می شود، چهره اش تعویض می شود، فکرش زایل میگردد ، خویشتن را برهنه می کند و چون این ها در این دنیا همه خراب هستند و از این سبب نباید به آن دست برد. اما چون در آن دنیا دیگر بدی نیست و همه خوبی است بنا بر این خورد و نوشش هم زایل و زاید نیست در صورتی که این هم همه طرز دید و فکر ما انسان ها است و نه حقانیت حرف و سخن که در آن حکم مطلقیت وجود ندارد. و باید دانست که نا فرمانی بنده از فرمان خداوند، ذات و صفات او را خورد جلوه نمی دهد زیرا پاد شاه و حاکم دنیوی نیست.

کفر چو منی گزاف و آ سان نبود
محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر
پس در همه دهر یک مسلمان نبود

بازتاب دیدانداز فلسفی ابو علی سینا، در راستای بینش خدا شناسی در کتاب « شفا» ، که مفصل ترین و جامع ترین دائرة المعارف فلسفی و از مهمترین کتب درسی و آموزشی به حساب میرود و تا کنون تنها یک بار توسط یک تن از شخصیت های معروف که در مورد اسم و رسم او معلومات زیادی در دست نیست، تألیف و تدوین گردیده است . ابو علی سینا بر شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی ، شرح اشعار ملا صدرا و شرح منظومه حاجی ملا هادی سبزواری اتکا نموده و بهترین توضیحات و تشریحات را در زمینه تصور دقیق تیولوژیکی به خواننده ها تقدیم می کند. ابو علی سینا بر خلاف یونانیان و طرز تفکر ابن رشد که اثبات صانع را از طریق عالم آفرینش و خلقت امکان پذیر می پنداشتند و از استدلال طبیعی برای ثبوت وجود پروردگار عالم یاری می جستند. ابو علی سینا تنها براهین مابعد الطبیعت را در زمینه حایز اهمیت می دانست. « لوی گارد»، در یکی از نگارش های خود بر این باور است که ابوعلی سینا با وصف آنکه از طرز تفکر ارسطویی و نو افلاطونی اثر گرفته و متأثر است ، ولی بازهم سعی می نمود افکار و اندیشه های خود را با سیاق تعالیم و آموزش قرآنی و ، وحی تلفیق دهد. « ماسیتیون» نیز در اینکه ابو علی سینا در صدد تلفیق فلسفه یونانی و حکمت مبنی بر وحی بود، با گارد هم باور بود.

برخی از دانش مندان و دانش پژوهان این پرسش را مطرح می کنند که خداوند در کجا است؟ و باز خود پاسخ میدهند ، اگر بگوئیم که خداوند در اسمان، زمین، کائنات ، طبیعت و یا ماورای طبیعت است، حرف و سخن درست نیست. این ها باور دارند که میان خدا ، انسان، کائنات و طبیعت فاصله ای وجود ندارد. آسمان بر

مبنای بینش وحی، عبارت از نفس پیامبر است و گرفت وحی در حقیقت برداشت محمد(ص)، از وحی یی که نهادینه در وجود خود اوست و بر بنیاد ظرفیت و اختیار عقلانی اش صورت گرفته است. فاصله در میان همه انسان ها و خداوند در حقیقت امر یک سان است و تفاوتش تنها بر مبنای فهم و درک فردی ، عقلانی و فکری شخص از مسایل است. خداوند هم در همه هستی وجود دارد و نه هم حضور دارد زیرا همه هستی خود در خداوند مدغم است. برخی ها نگرانی دارند و می پرسند که چگونه بهشتی شویم ؟ چسان به فردوس برین برویم ؟ آیا مقام و حضور جسمانی و یا روحانی ما در آنجا برای ابد باقی خواهد بود ؟ و یا در آنجا جا برای مدتی جهت بررسی کار کرد های مان باقی خواهیم بود ؟ حضرت حافظ و مولوی برای انسان ها چهار دروازه ورودی به بهشت را به معرفی گرفته اند و می فرمایند هر زمانی آدم میل داشته باشد میتواند داخل بهشت شود.

تو چه میدانی ما چه مرغانیم
زیر لب هر نفس چه می خوانیم
تا در این صورتیم از کس ما
هم نرنجیم و هم نرنجانیم (مولانا)

این سروده تنها برای بازتاب بافت ادبی اش بازتاب داده نه شده است بلکه غرضی در این نهفته است که می گوید، تا زمانی که روح و روان در قالب انسان است نباید برنجیم و هم نرنجانیم. حافظ می گوید که رستگاری دایمی در کم آزاری است و این آزار رسانی در قدم نخست از زبان آغاز می شود، به دیدگاه می رسد و بعد آن به عمل می رسد . باید دانست که آزار با حرکت، کنش، منش، روش، رفتار و افکار آغاز می شود. از آنجایی که دل انسان ها عرش الله و سریر خداوند است، باید همواره دارای سلوک معنوی باشیمُ مانند دریا باشیم و جفای مردم را پذیرا شویم و تحمل کنیم. حافظ می گوید که در مذهب ما کافریست رنجاندن و رنج زیر دستان را باید تحمل کرد و خودی را با آنها باید بشوئیم، تنزیه کنیم و تطهیر نمائیم و بگذاریم تا این انسان های پر از رنج خویشتن را در شما ها بشویند زیرا استماع درد دل دیگران، آنها را بسوی آسایش و راحت سوق میدهد. ما انسان ها باید آه دیگران را بشنوید و بگذارید تا آنها خویشتن را در شما ها تزکیه کنند. حافظ می گوید : تا ساغرت پر است بنوشان و نوش کن، این ها هم دو دروازه دیگر هستند برای ورود به بهشت معنوی و واقعی زیرا این واژه های بنوشان و نوش کن در حقیقت بازتاب دهنده بینش می ناب معنوی و معرفت اند و نه می ظاهری زایل ساز فکر و اندیشه. او می گوید هم خود استفاده کنید و هم دیگران را مستفید سازید.

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد (حافظ)

یعنی اگر خودت از این می معرفت مستفید می شوی نوشت باد اما دیگران را نیز کمی از آن مستفید ساز. می گوید هر آنچه در این دنیا داریم همه اش از ما نیست که از آن بی رحمانه استفاده کنیم، نباید زیاد طمع داشت بلکه با سخاوت نیز باید سرو کار داشته باشیم. هدفش تنها از ثروت مادی و مالی نیست بلکه ثروت علمی، معنوی و عرفانی نیز است . آنچه را می آموزید با دیگران نیز سهیم سازید و دارای سخاوت علمی باشید. خضوع و شکسته نفسی علمی شایسته ترین روش عقلانی ، انسانی و اخلاقی است .حتا دارای سخاوت زمانی باشید و وقت تان را در اختیار دیگران بگذارید و با دیگران آن را جهت حل دشواری ها و یا سایر مسایل مورد نیاز شان سهیم سازید و بگذارید آنهایی که

در محیط پیرامون با شما هستی مشترک دارند و از شما دارای امکانات کمتر هستند، از زمان دست داشته شما بهره مند شوند.

شنیده ام که بهشت آنکس تواند یافت

که آرزو برساند به آرزو مندی

با انجام این چنین عمل و کار کرد انسان خود را احساس راحت می کند و در معنویات خود به ملکوت پرواز می کند که در حقیقت معراج عقلانی و ملکوت انسانی است . دینایی که امروز در آن قرار داریم، دنیای زر و سرمایه اندوزی و طمع بی مورد است و تجمع بر تجمع است تا دارای داشته ها و انباشته ها شوند و دیگران حتی برای بقای هستی خود چیزی را در زندگی روزوار خود ندارند. باید دانست که کار کرد نیک را در این دنیای خودی آغاز کنیم زیرا بهشت برین و فردوس ماندگار از همین جا آغاز می شود. اسلام دارای چندین تفسیر است و جز این تفاسیر چیز دیگری که بتواند باورمندان را در راستای شناسایی ژرف فرایند تدین و معارف دینی بیشتر و بهتر آگاه بسازد تا تعبیر و تفسیر خودی را که بر مبنای عقلانیت شان گونه گرفته باشد ، داشته باشند. بینش تشیع و تسنن دو تفسیر بزرگ در اسلام اند و تفاسیر خورد و ریزه دیگری در سایر باور ها نیز داریم مانند کاتولیزم، پروتستانتیزم، ارتدکسیزم نیز تفاسیر اند. از این سبب همه ما به تفاسیر نیاز مبرم داریم اما باید اظهار کرد که چقدر این تفاسیر در دنیای کنونی و زمان مدرن میتوانند باعث اقناع فکری دین پژوهان و دین باوران شوند و مطابق به رشد و انکشاف علوم ، حکمت و فن آوری مدرن نقش اساسی را در راستای تبیین معارف دینی بازی کنند. حیات و ممات هر دیانت وابسته به بینش باز تفسیری است. آفرینش پروتستانتیزم جدید، یکی از مولفه های عمده است که در آن هر فرد مفسر خود است و به کشیش و مفسر رسمی نیاز ندارد آنگونه که یهودیت دارد، یا نکاح در کلیسا و یا بهتر گفته شود عقد ازدواج که معنی اش این است که این من هستم که شما را از این صلاحیت بر خوردار می کنم اما در اسلام اینگونه نیست. من شما را زن و شوهر اعلان می کنم. در اسلام هم هر کس حق دارد تا مفسر خود شود و به مفسر رسمی نیاز نداشته باشد تا دارای اختیار خودی بر مبنای سیاق دیانت خودی باشد ، فقیه شود و نیازی به وسیله رسمی نداشته باشد تا برایش مسایل را بر اساس فهم خودی که با فهم من شاید متفاوت باشد و از جانبی هم نحوه تفکر و بینش عقلانی ام را در قفس زرین گذارد و محبوسش سازد. از آن جایی که عقیده وباور مولفه فردی است و فرایند گفتمان انفرادی باورمند با آفریدگارش، بنا بر این دین نباید در حصار کسی قرار گیرد. لازم نیست برای ازدواج ، طلاق، و سایر مسایل به کشیش رسمی نیاز باشد، یعنی آزادی و اختیار عقیدتی و معارف دینی از انسان منفرد فرار می کند. چون در مسیحیت، بخاطر اینکه کلیسا همه چیز را در اختیار و کنترول خود داده بود ، سکولاریزم ارو پایی به وجود آمد و اعلان کردند که از این به بعد همه ما کتاب خدا را خود می خوانیم، تفسیر و تعبیر را خود حفظ می کنیم، به اختیار خود ازدواج می کنیم، طلاق میگیریم، طلاق میدهیم. خود با خدای خود گفتمان می کنیم، خود طلب آمرزش و استغفار می کنیم و از این سبب چه نیازی به کسی داریم و از طریق او و یا به وسیله او طلب استغفار کنیم و نزد او خود را مقصر به حساب گیریم و طلب استغفار ، توبه و عجز تبارز دهیم.

اگر از دیدانداز دنیوی کردن دین مسایل را به بررسی گیریم، در هیچ مراسم تشریفات دینی و سنتی از آئین اسلام نیست که حضور روحانی را محتوم بداند و به او احساس نیازمندی کند. ما همه عادت کردیم که باید پشت سر روحانی ای همه هست و بود خود را به بندیم، و نماز، روزه، ذکاة، حج و سایر مسایل دین باوری ما ، صورت گیرد. ضرورت دانستن حضور روحانی و یا کشیش در هستی روزوار و باور های دینی ما در حقیقت از مسیحیت و

یهودیت گرفته شده است. چون همه ما تفسیر رسمی مطلق نداریم که از یک مرجع عالی بدون دخالت دست بشر و انسان در اختیار ما قرار گرفته باشد و هیچ قومی این تفسیر را ندارد و ادعا کند که حق با ما است و شما دیگران بدون سهم فکری و کار برد عقلانی خود تنها از آن پیروی کنید. آنگونه که اظهار شد هر کس میتواند مفسر خود باشد، نماز خود را به گونه انفرادی و یا در جماعت بخواند، حج کند، روزه بگیرد و نیازی به وسیله نداشته باشد. بنا بر این برای حل بنیادی همه این مسایل جدایی دین از دولت نیز ضروری ، حتمی و راهکشا است برای امت مسلمه.

بینش امامت در راستای خدا شناسی طرز تفکر دیگری در عالم اسلام است که بیشترینه ها در شیرازه تاریخ اسلام به آن تمسک ورزیده اند و آن را بر مبنای سیاق قرآنی میدانند آنگونه که حضرت محمد (ص)، را نخستین امام و پیشوای معنوی مسلمین و پیامبر آخر الزمان باورمندان میدانند. از این سبب در دنیا یی که هستی داریم ، زندگی انسان ها به ویژه هستی عقیدتی شان بر بنیاد روایت های عقلی و نقلی استوار است. در مورد امام زمان ،امام حاضر و ناظر و هم در مورد امامی که حدود ۱۲۰۰ سال در غیبت است و معلوم هم نیست که چه زمانی به میان می اید و یا ظهور می کند تا دشواری های مسلمانان و به ویژه شیعیان را مورد حل وفصل قرار دهد بخاطر اینکه این ها تنها جمعیتی از مسلمانان در شیرازه تاریخ بوده اند که اقلیت محض به حساب گرفته شده اند و هنوز هم هستند و در برابر هیچ کسی بخاطر گرفت حقوق عقیدتی و مدنی شان به پا نه ایستاده اند و از دیدانداز روانی و عدالت اجتماعی تا این زمان منتظر منجی اند، و آنهم نه منجی جهان خواهد بود بلکه تنها بخاطر چهار تن شیعه سر شکسته و پا برهنه . حتا دشوار است در برابر شان از بینش جهان گرایی عمومی چیزی گفته شود و حتا برخی ها که بر اساس احساس و نه تعقل فکر می کنند و ابراز نظر دارند ، بمجردی که امام زمان ظهور کند نخستین برخوردش در راستای حل و فصل مسایل باوری ، با جماعت اهل سنت و جماعت خواهد بود و آنهم تا سرحدی که حتا حضرت ابوبکر و عمر را از گور بیرون ساخته و بعد به جوقه دار خواهند آویخت. شیعه در شیرازه تاریخ هیچ گاهی هم احساس اکثریت نکرده با وصف اینکه امروز در کشور ایران شیعه اکثریت است و حاکمیت نیز در اختیارش قرار دارد ، اما احساس مظلومیت، حقارت، توهین و تحقیر نموده و نبود توانایی شان سخت محسوس و ملموس است. یگانه زمانی که شیعیان توانسته اند از حقوق خود به گونه دقیق و عملی دفاع کنند ، در زمان قیام حضرت امام حسن و امام حسین بود که نتیجه اش هم برای همگان مانند آفتاب روشن است.

و یا هم بعضن روایت و نقل می کنند که امام زمان ظهور خواهد نموده و نود (۹۰) سال امامت خواهد کرد و بعد آن امام علی ظهور نموده و چهل هزار سال حکومت خواهد کرد، که این همه گفتمان ها نه به عقل و نه هم به روایت و نقل برابر است بلکه من حیث مزخرفات و خرافات مورد بررسی قرار میگیرد. همه اماکن به اصطلاح مقدسه و زیارت هایی که به نام این امامان ساخته شده است، همه اش بخاطر سردادن گریه و زاری داد خواهانه غیر عملی است که انسان های اقلیت و به ویژه شیعیان در برابر زور گویان بخاطر دفاع از خود بر پا میدارند و دیگر چیزی از طاعت ،عبادت و نیایش اثر گزار درآن به مشاهده نمی رسد. در این صورت باید گفت که اگر امام زمانی است و ظهور می کند باید سودش برای همه انسان ها و کافه بشریت باشد و نه برای چهار تن سینه زن، سر شکسته ، پا برهنه و گریه کننده.

حتا دشواری ها، نارسایی ها، ضعف ها و مظلومیت شیعیان در کار کرد های حضرت امام علی نیز خیلی ها برازنده می باشد با وصف اینکه شخصیت علمی، اجتماعی و شهامت اش در زمینه های مختلف دارای ارزش عالی و ورد

زبان ها نیز است. بعد اینکه خلیفه اول به خلافت خود آغاز کرد، امام علی برای بیست و پنج سال هیچگونه کار کرد سیاسی، اجتماعی و عملی را انجام نداد و تنها مصروف کشت ، زراعت و باغداری بود تا اندکی توانست زندگی شخصی و خانوادگی اش را بهبود بخشید و آنهم نه چندان مرفه و باز هم به پیامبر اکرم مراجعه میکرد تا کمک و یاری مطالبه کند و تا سرحدی که از پیامبر خواست تا یکی از برده ها را در اختیارش بگذارد و از امور خانواده امام علی مواظبت کند و مورد حمایت کاری قرار دهد اما پیامبر موافقه نکرد، زیرا فکر میکرد که موضوع برده داری و برده موضوع حقوقی است و لی در خواست امام علی شخصی، فردی و خانودگی.

امام علی آنگونه که پیامبر شخصیت فعال کاری ،کامگار و دارای دست آورد های سترگ در عرصه های ناهمگون بود ، علی از کامگاری های عملی اثری نداشت، با وصف داشتن شخصیت عالی علمی، شجاعت و مناعت نفس ای که داشت. یکی از ناکامی های امام علی نرسیدن به مقام خلافت بود که نه خودش چندان طمع داشت ، جوش نه زد و فعالیت هم نکرد. حتا زمانی توده های مردم بسوی علی روی آوردند تا مسولیت خلافت را بدوش گیرد ، هنوز در انتظار قرار داشت و می گفت که این میوه هنوز نرسیده و پخته نه شده است. و بعد آنکه حضرت عثمان کشته می شود و امام علی خلیفه مسلمان ها می شود، حتا آنهایی که تشویقش کرده بودند ، نیز در کنارش نماندند و از این سبب در شمار مردان ناکام به حساب می رفت. حتی با خود زمزمه می کند و پیامبر را مورد خطاب قرار داده و می گوید ، یا پیامبر زمانی که دخترا تزد تو آمد به تو خواهد گفت که امتت با تو چه کردند؟

امام علی بعد از کشته شدن عثمان فعال می شود ، معاویه علی را به قتل عثمان متهم می کند. عثمان را دوستان و یاران علی کشتند با وصف اینکه علی می گفت، من نه مقام، منزلت و نه حاکمیت داشتم و حتا در نهج ابلاغه می گوید که نزد عثمان رفتم و برایش گفتم که عثمان آنقدر از تو دفاع نموده ام که نزد خدا شرمنده ام، زیرا تو اینقدر فساد مالی را به وجود آوردی و این والیان خاین را باید تعوی کنی، اما عثمان گوش شنوایی نداشت و مرد سست اراده بود. زمانی که عثمان محاصره می شود و برایش آب و نان نمی رسد و حالش خیلی ها بد می شود، به علی پیام می فرستد و بیا و آنچه من دارم از تو باشد و آنرا بخور بجای اینکه دیگران آن را بخورند . علی فرزندش را روان می کند به منزل عثمان تا برایش آب و نان تهیه کند، اما کاری نه شد. بعد امام علی در نهج البلاغه می گوید که : خدا قانونی دارد و آن را در برابر آنهایی که به عدل الهی خیانت می کنند، همه مال و منالش را از خود می کند و در برابر آنهایی که با شخص خاین یار و یاور و همکار هستند، بی عدالتی خواهد کرد تا قانون خدا تطبیق شود. یعنی اینکه عثمان به جزای اعمالش می رسد. علی نزد عثمان می رود و برایش می گوید: من از پیامبر شنیده بودم که خلیفه ای در میان مسلمانان کشته می شود و من بر حذر میدارم که آن خلیفه تو باشی. با وجود هجوم توده های گسترده مدم بسوی علی بخاطر اینکه خلیفه مردم شود، موصوف خیلی ها جامعه شناسانه و سیاست مدارانه گفت، من می خواهم وزیر باشم، مشاور باشم و نه امیر. بر.ید دنبال کسی دیگر باشید. اوضاع بحرانی بود و جز علی کسی دیگر هم سزاوار خلافت نبود.

بینش خدا شناسی در دین حکم می کند ، تا زمانی که عقیده و آموزش دینی ما عقلانی نشود و ما درک عزیزانه از تدین نداشته باشیم، نمیتوانیم حاکمیت الهی را که همان حکومت دموکراتیک دینی است، داشته باشیم و به منصه اجرا قرار دهیم. چون میدانیم که دین باید در فرآیند تعمیل و تطبیق خود تابع عدل باشد و نه اینکه عدل تابع دین باشد. مزید بر آن همه انسان ها در برابر افرید گار خویش تنها و منفرد حاضر می شوند و نه به گونه دسته جمعی. واضح است که همگان را در مقام عمل ، طاعت و نیایش میتوان همگون ساخت، اما یکدستی فکری و

نظری به گونه مطلق امکان ندارد، و اگر صورت گیرد در حقیقت به ایدیولوژی مطلقگرایانه تبدیل می شود و برای دیگران زمینه نفس کشیدن دینی مساعد نمی گردد. شریعت دینی را باید همواره در آئینه معرفت دینی مورد بررسی قرار داد. چون خداوند خود هدایت و، وعده به عدل الهی داده است که بدخواهان هرگز نمی توانند با ذهن و فکر شان ، نور خدا را خاموش کنند. امروز همه انسان ها در دنیایی از هستی بسر می برند که یکی بخاطر افکار و اندیشه های انسانی اش توهین ، تحقیر و توبیخ می شود، و دیگری بخاطر فحش و ناسزا گویی اش پاداش می گیرد، تقدیر و تمجید می شود ، و در صدر می نشیند و باز هم دم از برابری، برادری و همآوری می زند. اسلام بر بنیاد سیاقش وفاداری نسبت به خدا را خواستگار است و نه وفاداری به فرد و حاکم ظالم و حکومت استبدادی ، مطلقگرا و جزم اندیش. اجتماعی ای که بر جنین تصوری از واقعیت بنا شده باشد باید در هستی روزوار خود مولفه های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. دین بجای اینکه امیر فرهنگ ها باشد، اسیر فرهنگ ها شده است. انسان های باورمند باید تلاش کنند تا دین را عصری کنند و نه عصر را دینی، که هردو نیازمند معرفت دینی هستند. در فرایند آموزش دینی، یکی معرفت فردی از دین داریم و د یگری معرفت دینی . و هم باید دانست که دین را نمیتوان عصری کرد ، بلکه معرفت دینی را باید عصری ساخت. چون وحی از مکان و زمان نمی آید بلکه از لامکان و لا زمان می آید و بدون تردید محبوس دهر و شهر نیست، اما معرفت دینی ، که فرزند ذهن آدمیان است، چز عصری و زمانی بودن ، دیگر چه میتواند باشد. برای دینی کردن عصر، اول دین را باید شناخت و شناخت دین، جز کسب معرفت جدید دینی چیزی دیگری نیست و معرفت دینی هم همواره عصری است. تفاوت میان معرفت شخصی از دین و معرفت دینی بی نهایت مهم است و تا زمانی که هر شخصی از این دو سد بزرگ نگذرد، دشت و دمن گسترده ، فراخ و افق گشاده دین شناسی نوین بر او پدیدار نخواهد شد.

برخی از دانشمندان و پژوهشگران مسایل وابسته به دیانتداری به این باور هستند که چون انسان ها مختلف هستند و دارای طرفیت های ناهمگون عقلانی و ذهنی، بنا بر این شناخت شان هم از خداوند یکسان نخواهد بود و دیگری نمیتواند بجای خود شخص آفریدگارش را برایش به تصویر بکشاند و به شناسایی گیرد . خداوند همه موجودات روی زمین مثل خود آنها است. کسانی که فکر می کنند و عقلانی می اندیشند تا از مجهولات به معلومات و بعد آن به معقولات برسند چون دقیق تمیتوانند بدانند، باید به اندیشند و فکر کنند. و این موضوع خیلی ها واضح است که خداوند تبارک و تعالی به فکر کردن و اندیشیدن نیاز ندارد زیرا همه چیز را میداند. فکر و فکر نمودن برای انسان ها لازم است تا بدانند چون نمی دانند. هر انسان باید خدا شناسی اش را خود تکمیل کند چون اینگونه اندیشیدن در مورد خداوند، خدایی خواهد بود که ما ساخته ایم بلکه

ذاتی که او دارد نیست. واژه های عاقل و دیوانه، دو صفت انسانی هستند که اگر کسی عاقل نیست دیوانه است و اگر دیوانه است عاقل نیست.

مادامی که پیرامون خدا شناسی حرف بزنیم باید بدانیم که خدا شناسی عامیانه و یا عوامانه داریم و خدا شناسی عالمانه و عاقلانه داریم. علاوه بر آن طبیعت شناسی عامیانه و عوامانه داریم و هم عالمانه و عاقلانه .طبیعت شناسی عوامانه ، طبیعت را زیبا نشان میدهد، سبز است و دارای گل های رنگارنگ ،و این معلومات عامیانه است که از طریق کسب علم و معرفت بدست نه آمده است. و لی طبیعت شناسی عالمانه و عاقلانه در نتیجه فهم و خوانش علوم فزیک، کیمیا، بیولوژی، ستاره شناسی، کیهان شناسی، زمین شناسی و غیره بدست آمده می تواند. یک مثال ساده را میتوانیم بازتاب دهیم که : مثلن تعدادی افراد داخل خانه و کاشانه یک پیره زن می

شوند و از ایشان پرسیدند که خدایت را چگونه می شناسی؟ پیره زن گفت آقایان این چرخه است و من او را میگردانم و او می گردد و اگر من نباشم و نگردانم ، نمی گردد. این افلاک نیز گرداننده ای دارد که بر بنیاد گردانندگی او میگردد.

از آن چرخی که گرداند زن پیر
قیاس چرخ گردنده همی گیر

دو عنصر اساسی ادیان، شناخت خدا و تبیین سعادت بشر است. عرفان نیز مدعی شناخت حقیقی خدا و نمودن راه سعادت به بشر است. بی گمان سروده های حافظ یکی از عارفان شاخص مسلمان بیانگر عرفان، اندیشه، احساسات درونی و تفکر او نسبت به خداست. سَنت آگوستین نیز که یکی از برجسته ترین عارفان مسیحی است، نگرش، اندیشه و احساسات خود درباره رابطه خود و خدا و سعادت بشر را در کتاب اعترافات منعکس کرده است. بررسی آثار این دو شخصیت برجسته می تواند هماهنگی و همدلی ارواح و جان های این دو عارف را گرچه در فواصل زمانی و مکانی دور از هم می زیسته اند، آشکار کند و نشان دهد که جان عارفان یگانه است و تلقّی آنها از خدای واحد و زیبا وسعادت بشر مشابه است. اگرچه زمان و مکان بین آنها فاصله اندازد. در این پژوهش سعی شده است تا مقایسه ای بین برخی از مشخصه های عرفانی این دو عارف مسلمان و مسیحی درباره جلوه های خدا ومفهوم سعادت صورت پذیرد. محدوده ی پژوهش، دیوان غزلیات حافظ شیرازی و کتاب اعترافات سنت آگوستین انتخاب شده است. به نظر می رسد تاکنون پژوهشی مستقل درباره ی این موضوع انجام نشده است .

در نگرش تنزیهی عارفان مسلمان ، خدا حقیقتی بر تر و والاتر از همه مخلوقات و صفات آنان و ذاتن متمایز از تمامی آفریدگان است . با وجود رابطه محبت و عشقی که نزد صوفیان میان انسان و خدا مطرح می شود، وجه غالب در خدا شناسی عرفانی اساسن مبتنی تنزیه ذات حق تعالا است . در خدا شناسی عرفانی مولانا جلال الدین بلخی، هیچ کس به کنه حقیقت خدا نمی رسد و ذات خدا به هیچ وجه به وسیله عقول و ادراکات بشری قابل شناخت نیست. از نظر مولانا، کنه ذات خدا در پرده « غیب مطلق» است و ادراکات بشری با توسل به قیاس و توهم و تفکر به جایی نمی رسد. با وجود این، مولانا در باره امکان یا عدم امکان شناخت خدا با آوردن تمثیل هایی پر معنا، دو نگرش متفاوت « تنزیه گرا» و « تشبیه گرا» را مطرح می کند. او در نگرش تنزیهی، عقل آدمی را عاجز از شناخت ذات و صفات خدا می داند، در حالی که در نگرش تشبیهی باورمند است که خداوند وجود خود را از طریق آثار و نشانه هایش برای انسان ها ، متجلی می سازد. به عقیده وی ، انسان تنها از طریق ظهور آثر و نشانه های خداوند می تواند پرتوی از صفات حق تعالا را در حد فهم خود مشاهده نماید و در هر حالت ماهیت حقیقی اوصاف کمال الهی بر هر کسی غیر از خداوند پوشیده است. در برخی از نگارش های پژوهشی شخصیت های علمی و اکادمیک عرصه دیانت داری می خوانیم : « اگر بیشتر اندیشمندان حافظ را صاحب « مکتب رندی» ، دانسته اند، علامه اقبال را نیز طراح « مکتب خودی» شناخته اند. موصوف در شعرش « خود» را می جوید. در عصری که دچار بحران خود آگاهی است او حیثیت چشم بیدار زمانه ما را دارد و هویت ترک خورده انسان پریشان را ترمیم می کند.»

هر که از بند خودی وارست، مُرد — هر که با بیگانگان پیوست ، مُرد
آنچه تو با خویش کردی، کس نکرد — روح پاک مصطفا آمد به درد

خودی مفهومی است که محور تفکر ات علامه اقبال را شکل می دهد و میتوان آن را تا حدودی با تعریفی که از « نفس» شده است ، نزدیک دانست. اقبال در مورد اهمیت خود شناسی و رابطه آن با خدا شناسی می گوید تردیدی نیست که عشق، پرستش و شناختن خدا موضوعاتی هستند که در دین و فلسفه دینی مشترک می باشند ولی اینکه به مردم تعلیم داده شود که انسان می تواند چنان تعالی یابد که پیامبران و فرشته گان و حتا خود خدا را هم « شکار» کند که بسیار عجیب به نظر می رسد. در اینکه هدف انسان در زندگی باید خدا طلبی باشد شکی نیست و لی علامه اقبال نظر مردم را بر میگرداند و می گوید بهتر آن است که فرد پیش از آنکه در تکاپو و جست جوی خدا بر آید، باید در جستجوی خودی شود زیرا « خدا خودش هم در پی یافتن انسان است .» ، که در این تک بیت می گوید :

به آدمی نرسیدی خدا چه می جویی

ز خود گریخته یی، آشنا چه می جویی

کتاب خدا در بینش علامه اقبال که توسط محمد بقایی ماکان نوشته شده است، سیاق این اثر با چند نگارش کوتاه از علامه اقبال لاهوری زیر عنوان « خدا و من غایی» ، آغاز می گردد. آنگاه فلسفه اقبال با تصوری که او از خدا دارد، به تفصیل شرح و تبیین می شود. در این میان ، نمونه هایی از آثار و اشعار او به صورت شاهد و مثال عرضه می گردد. نویسنده تصریح می کند که فلسفه اقبال و باورش در مورد خدا یکسان سه دوره از زندگی وی را شامل می شوند. اقبال در دوره اول که از ۱۹۰۱ آغاز و تا ۱۹۰۸ می انجامد خدا را حسن لایزال می داند که وجودی است مستقل و در عین مقدم بودن بر کائنات در همه آنها جلوه گر است. او خود را در آسمان ها و زمین ، در مهر و ماه، در طلوع ستارگان و افتادن شبنم، در بر و بحر، در نار و لهیب، در سنگ ها و درختان ، در طیور و وحوش و نغمه دلکش نشان می دهد. به این ترتیب، خدا، « حسن لایزال» و عامل حرکت همه چیز هاست. نیروی اشیای مادی، رشد گیاهان، غریزه جانوران و اراده انسان ها که گونه های مختلف این همه زیبایی و جذابیت هستند خود ناشی از عشق به خدا است. دومین دور تفکر اقبال را میتوان در فاصله های ۱۹۰۸- ۱۹۲۰ دانست. مفتاح فهم این دوره از تفکر اقبال در تمایزی است که او میان زیبایی موجود در اشیا و عشق به زیبایی قایل می شود. او در این دوره در مورد جاویدانگی زیبایی و علت فاعلی و غایی آن به شک می افتد و بعد به نوعی بد بینی دچار می شود. سروده هایش به نام « جلوه حسن»، « حقیت حسن»، « شبنم و ستاره» ، و دو مین بخش از نخستین بند شعر « ستاره»، مبین آن است. او در این دوره همراه با اندیشه مذکور به جاویدانگی عشق باورمند می شود و به اموری نظیر آرزو، جست و جو و حرکت توجه بسیار نشان می دهد. سومین دوره تحول فکری اقبال در حدود سال ۱۹۲۰م، آغاز می شود که الی پایان عمرش دوام می یابد. سومین دوره را میتوان دوره پختگی اقبال نام گذاشت. « خدا ا زمنظر او در این دوره بطور کلی حقیقت مطلق است و حقیت مطلق امری است اساسن روحانی و به این معنا که او هم یک فرد یا یک « خود » است. (پایان)

سر آغاز سخن : بدون در نظرداشت نوشته های بیشماری که در مورد سر آغاز زندگی حجت خراسان، حکیم ناصر خسرو ، صورت گرفته است، بدون تردید این سر آغاز سخن هم چیزی جدید نیست به ویژه برای آنهایی که راهروان ، پیروان ناصر اند به شمول پژوهشگران میدان ناصر شناسی. با آنهم خواستم برای آنهایی که برای بار اول با اسم ناصر خسرو آشنا می شوند و یا کمتر آشنا بوده اند، چند عباره ای را به نگارش می گیرم. **ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی**، معروف به **ناصرخسرو** (۳۹۴–۴۸۱ ه.ق) از شاعران بزرگ فارسی‌زبان، فیلسوف، حکیم و جهانگرد ایرانی و از مبلغان مذهب اسماعیلی بود . وی در قبادیان از توابع بلخ متولد شد و در یمگان از توابع بدخشان درگذشت. وی بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه و حساب و طب و موسیقی و نجوم و کلام تبحر داشت و در اشعار خویش به کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده‌است. ناصر خسرو به همراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را از برداشته‌است .وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده‌است.

زندگی‌نامه : ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصرِ خسرو، در ۹ ذیقعده ۳۹۴ قمری (۳ سپتامبر ۱۰۰۴ میلادی، ۱۲ شهریور ۳۸۳ خورشیدی) در روستای قبادیان بلخ در خراسان بزرگ- در کشور کنونی تاجیکستان در خانوادهٔ ثروتمندی که ظاهراً به امور دولتی و دیوانی اشتغال داشتند چشم به جهان گشود.

بنهاد مرا مادر بر مرکز اغبر « یعنی محیط غبار آلود، که هدفش از دنیای هستی است»
بگذشت ز هجرت پس سیصد نودو چهار

در آن زمان پنج سال از آغاز سلطنت سلطان محمود غزنوی می‌گذشت. ناصر خسرو در دوران کودکی با حوادث گوناگون روبرو گشت و برای یک زندگی پرحادثه آماده شد: از جمله جنگ‌های طولانی سلطان محمود و خشکسالی بی‌سابقه در خراسان که به محصولات کشاورزان صدمات فراوان زد و نیز شیوع بیماری وبا در این خطه که جان عدهٔ زیادی از مردم را گرفت.ناصر خسرو از ابتدای جوانی به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از برکرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از شکست غزنویان از سلجوقیان در نبرد دندانقان، ناصر خسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز با عزت و اکرام به حرفه دبیری خود ادامه داد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصر خسرو مروزی شهرت یافت.

ز من مجلس میر و صدر وزیر
همان ناصرم من که حالی نبود
ادیبم لقب بود و فاضل دبیر
نخواندی به نامم کس از بس شرف
همی کاغذ از دست من بر حریر
به تحریر اشعار من فخر کرد

وی که به دنبال سرچشمه حقیقت می‌گشت با پیروان ادیان مختلف جمله مسلمانان، زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و مانویان به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آن‌ها در

مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. اما از آنچا که به نتیجه‌ای دست نیافت، دچار حیرت و سرگردانی شد و برای فرار از این سرگردانی به شراب و می‌گساری و کامیاری‌های دوران جوانی روی آورد. بنا بر نوشته اش در سفرنامه ناصرخسرو در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می‌گوید «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر» ناصر خسرو پاسخ داد «حکما، چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد». مرد گفت «حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهشی و بی‌خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید.» ناصر خسرو پرسید «من این از کجا آرم؟» گفت «عاقبت جوینده یابنده بود» و به سمت قبله اشاره کرد[۹].[ناصر خسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. وی مدت هفت سال سرزمین‌های گوناگون از قبیل آذربایجان، ارمنستان، آسیایصغیر، حلب، طرابلس، شام، سوریه، فلسطین، جزیرةالعرب، قیروان، ت ونس و سودان را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت.ناصر خسرو در سال ۴۴۴ بعد از دریافت عنوان حجت خراسان از طرف المستنصر بالله رهسپار خراسان گردید. او در خراسان و به‌خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، اما برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و سرانجام عده‌ای تحمل او را نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقی بر وی شوریده، و از خانه بیرونش کردند. ناصر خسرو از آنجا به مازندران رفت و سپس به نیشابور آمد و چون در هیچ‌کدام از این شهرها در امان نبود به‌طور مخفیانه می‌زیست و سرانجام پس از مدتی آوارگی به دعوت امیر علی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیهٔ ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد.

چون و از بهر چه زیرا که به زندانم

پانزده سال بر آمد که به یمگانم

وی تمام روستاهای بدخشان را گشت. حکیم ناصر خسرو در بین اهالی بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به‌نام «حجت»، «سید شاه ناصر ولی»، «پیر شاه ناصر»، «پیر کامل»، و غیره یاد می‌کنند. او در ۴۸۱ قمری) ۱۰۸۸ میلادی، ۴۶۷ خورشیدی) درگذشت. مزار وی در یمگان زیارتگاه است.از ناصر خسرو زن و فرزندی نماند؛ زیرا وی تا پایان زندگانی مجرد بود.

کار کرد های مذهبی ناصر خسرو : ناصرخسرو حجت اسماعیلیان در خراسان بزرگ بود و در بلخ و بدخشان به ترویج این مذهب پرداخت. وی از ۴۴۴ تا ۴۸۱ در این راه کوشید به‌طوری‌که نقشی مهم در گسترش این مذهب در این ناحیه (افغانستان و تاجیکستان و بخش‌های از چین و پاکستان کنونی) ایفا کرد. ناصرخسرو یکی از بزرگترین شخصیت‌های تاریخ مذهب اسماعیلیه است. او دارای مقام حجت بود و حجت در تاویل اسماعیلیان آخرین مقامی است که یک اسماعیلی می‌تواند به آن نایل آید .

شخصیت ناصر خسرو : ناصر خسرو یکی از شاعران و نویسندگان درجه اول ادبیات فارسی است که در فلسفه و حکمت دست داشته، آثار او از گنجینه‌های ادب و فرهنگ ما محسوب می‌گردند. او در خداشناسی و دینداری

سخت استوار بوده‌است، و مناعت طبع، بلندی همت، عزت نفس، صراحت گفتار، و خلوص او از سراسر گفتارش آشکار است. ناصر در یکی از قصاید خویش می‌گوید که به یمگان افتادنش از بیچارگی و ناتوانی نبوده، او در سخن توانا است، و از سلطان و امیر ترس ندارد، شعر و کلام او سحر حلال است. او شکار هوای نفس نمی‌شود، او به یمگان از پی مال و منال نیامده‌است و خود یمگان هم جای مال نیست. او بنده روزگار نیست، چرا که بندهٔ آز و نیاز نیست، این آز و نیازند که انسان به درگاه امیر و سلطان می‌آورند و می‌مانند. ناصر جهان فرومایه را به پشیزی نمی‌خرد. (از زبان خود ناصر خسرو). او به آثار منظوم و منثور خویش می‌نازد، و به علم و دانش خویش فخر می‌کند، این‌کار او گاهی خواننده را وادار می‌کند که ناصر به یک شخص خود ستا و مغرور به خودپرست قلمداد کند.علی دشتی در اینباره می‌گوید: مردی است با مناعت طبع، خرسند فروتن، در برابر رویدادها و سختی‌ها بردبار، اندیشه‌ورز، در راه رسیدن به هدف پای می‌فشارد. ناصر خسرو دربارهٔ خود چنین می‌گوید:

پنداشت نهان و آشکارم
گه نرم و گه درشت چون تیغ
با عاقل نرم و برد بارم
با جاهل و بی خرد درشتم

ناصر در سفرنامه رویدادها و قضاها را با بیطرفی و بی غرضی تمام نقل می‌کند. اما زمانی‌که به زادگاهش بلخ می‌رسد و به امر دعوت به مذهب اسماعیلی مشغول می‌شود، ملّاها و فقها سد راه او شده و عوام را علیه او تحریک نموده، خانه و کاشانه‌اش را به‌نام قرمطی، غالی و رافضی به آتش کشیده قصد جانش می‌کنند، به این سبب در اشعار لحن او اندکی در تغییر می‌کند، مناعت طبع، بردباری و عزت نفس دارد اما نسبت گرایش به مذهب اسماعیلی و وظیفه‌ای که به وی واگذار شده بود و نیز رویارویی با علمای اهل سنت و با سلجوقیان و خلیفگان بغداد که مخالفان سرسخت اسماعیلیان بودند، ستیز و پرخاشگری در وی بیدار می‌شود، به فقیهان و دین‌آموختگان زمان می‌تازد و به دفاع از خویشتن می‌پردازد.

آثار و آفریده های ناصر خسر رو : ناصر خسرو دارای تألیفات و تصنیف‌های بسیار بوده‌است، چنانچه خود درین باره گوید:

منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن
زین چرخ پرستاره فزونست اثر مرا

آثار ناصر خسرو عبارت اند از:

- دیوان اشعار فارسی
- دیوان اشعار عربی (که متأسفانه در دست نیست). خود دربارهٔ دو دیوان فارسی و تازی چنین گوید:

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی
یکی گشته باعنصری، بحتری
یا:
این فخر بس مرا که به هر دو زبان
حکمت همی مرتب و دیوان کنم

- **روشنایی‌نامه**
- **سعادت‌نامه**
- **دلیل‌المتحرین**
- دیوان اشعار
- **جامع‌الحکمتین**

رساله ایست به نثر دری (فارسی) در بیان عقاید اسماعیلیان.

- **خوان‌الاخوان** - کتابیست به نثر در اخلاق و حکمت و موعضه.
- **زادالمسافرین** - کتابی است در بیان حکمت الهی به نثر روان.
- **گشایش و رهایش** - رساله‌ای است به نثر روان فارسی، شامل سی پرسش و پاسخ آنها.
- **وجه دین** - رساله ایست به نثر در مسائل کلامی و باطن و عبادات و احکام شریعت.
- **بستان‌العقول** و دلیل المتحرین که از آن‌ها اثری در دست نیست.
- **سفرنامه** - این کتاب مشتمل بر بخشی از مشاهدات سفر هفت ساله ایشان بوده و یکی از منابع مهم جغرافیای تاریخی به حساب می‌آید.
- **سعادت‌نامه** -رساله ایست منظوم شامل سیصد بیت.
- **روشنایی‌نامه** -این رساله نیز به نظم فارسی است.

غیر از کتاب‌ها و رساله‌های فوق کتاب‌ها و رساله‌های دیگری نیز به حکیم ناصرخصرو و نسبت داده شده‌اند که بعضی افراد در تعلق آن‌ها تردید کرده‌اند. نام این کتاب‌ها و رسالات عبارت است از: اکسیر اعظم، در منطق و فلسفه و قانون اعظم؛ در علوم عجیبه - المستوفی؛ در فقه - دستور اعظم - تفسیر قرآن - رساله در علم یونان - کتابی در سحریات - کنزالحقایق - رساله‌ای موسوم به سرگذشت یا سفرنامه شرق و رساله‌ای موسوم به سرالاسرار. مهمترین و معروف‌ترین اثر ناصر خسرو سفرنامه ناصر خسرو است که مختصری از گزارش مشاهدات مسافرت هفت ساله ناصر خسرو است و به زبان‌های متعددی ترجمه شده‌است. حکیم ناصر خسرو دارای تآلیفات زیادی بوده که برخی از آن‌ها به مرور زمان نابود شده‌است و به دوران ما نرسیده‌اند. چنانچه خود در باره تألیفات و تصنیفاتش گوید:

زین چرخ پر ستاره فزون است اثر مرا
منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن

قابل ذکر است که مقصد ناصر خسرو از کار برد واژه « اثر» ، در این جا تنها کتاب و آفریده های ادبی نیست بلکه تأثیر گذاری ناصر خسرو به سطح محیط و جزیره ای که در آن در میان باورمندان کار نموده بود و در تبلیغ و ترویج اسماعیلیسم من حیث اندیشه و بینش منطقی و فلسفی ، نقش سالم اندیشانه، بازی نموده است.

مذهب ناصرخسرو مانع شناخت او شد.

زبان ناصر خسرو درخور مطالعه و تحقیق است

دکتر مهدی محقق در یکی از سخنرانی های خود در برابر دانش آموزان کلاس های مختلف در باره ناصر خسرو گفت : ناصر خسرو افکار و اندیشه های مذهبی زمان خود را به خوبی می شناخت. ولی از آنجا که او شیعه اسماعیلی بود ، در میان اهل سنت جایگاه خود را نیافت و ایرانیان نیز توجه کافی به زبان ارزشمند او نکردند به

گزارش **خبرگزاري كتاب ايران (ايبنا)** دكتر مهدي محقق در دومين جلسه از درس‌گفتار خود درباره ناصرخسرو، كه در مركز فرهنگی شهر كتاب برپا شد درباره تفكرات ديني و كلامي و فلسفي اين شاعر بزرگ پارسي‌زبان سخنرانی كرد.محقق گفت: هر يك از شاعران فارسي‌زبان مقام خاص خود را دارند، و ناصرخسرو جايگاه ويژه‌اي به لحاظ زندگي، آراء و انديشه‌اش دارد. اما يك علت موجب شده كه ناصرخسروشناسي، آن چنان كه بايد و شايد پيشرفت نكند و آن اينكه او شيعه بوده و به همين دليل مورد توجه اهل سنت قرار نگرفته است، خصوصا در مناطقي مانند افغانستان آن طور كه بايد از او تجليل نشده. در ايران نيز توجه خاصي به او نشده، زيرا شيعه اسماعيلي (7 امامي) بوده است. در حالي كه ناصرخسرو زبان ارزشمندي را در آثار خود به كار برده كه در خور مطالعه و تحقيق است و بايد بيش از پيش مورد توجه قرار بگيرد.وي گفت: ناصر خسرو در زماني كه علوم انساني در درجه عالي علمي قرار داشت، زندگي مي‌كرد. شعراي فارسي‌زبان همه از قرآن و حديث شروع مي‌كردند و بعد سراغ ادبيات و امثال و اشعار عربي مي‌رفتند و در نهايت علوم متداول زمان خود مانند حساب و هندسه و موسيقي و جبر و مقابله را مي‌آموختند. در آن زمان شهرهاي خراسان، هر يك كرسي يكي از شاخه‌هاي علوم مختلف بود.

وي ادامه داد: براي ناصرخسروشناسي لازم است كه تلقي ناصرخسرو را از علم و كلام (يعني علم عقايد ديني) نسبت به انديشه‌هاي زمان او شناخت. ناصرخسرو در عين اين كه مبلغ دين بود و تسلط و سختگيري زيادي داشت، ولي نسبت به اديان ديگر تسامح و تساهل داشت. براي نمونه ناصرخسرو نسبت به مسيحيت، تسامح زيادي داشت. او در يكي از قصايدش مي‌گويد:

فخر تو چيست بنگر بر ترس
از سر هوس برون كن و سودا را
تو مومن و گرفته محمد را
او كافر و گرفته مسيحا را
ايشان پيمبران و رفيقانند
چون دشمني تو بيهوده ترسا را

يعني پيغمبران رفيق هستند و حضرت مسيح با احترام حضور پيام اسلام (ص) را پيش‌بيني كرده است و پيامبر اسلام (ص) نيز با احترام از مريم پاك و حضرت مسيح (ع) ياد مي‌كند.اين پژوهشگر ادامه داد: يكي از مضامين اسلام، توحيد (يعني عقيده به يگانگي خدا) است كه در برابر عقيده مردم پيش از اسلام كه به ثنويت و تثليث معتقد بودند، قرار مي‌گيرد. در اسلام ثنويت و تثليث، شرك به حساب مي‌آيد. خدا نه مي‌زايد، و نه زاييده مي‌شود، پس چه طور مي‌توان گفت كه مسيح پسر خداست؟ ناصر خسرو مي كوشد كه اين مساله را حل كند. او مي‌گويد: مسيحيان مشرك نيستند و خداي يگانه را مي‌پرستند. ولي كشيش‌ها توانايي تاويل و تحليل مساله را ندارند.

وي افزود: ناصرخسرو در جايي مي‌سرايد:

قول مسيح آنكه گفت «زى پدر خويش
مى‌شوم» اين رمز بود نزد افاضل

در اينجا كلمه «پدر» به صورت رمز به كار رفته، يعني همان چيزي كه انگليسي‌ها به آن سمبل مي‌گويند و امروز در فارسي به نماد شهرت دارد. پس در اينجا باطن مراد است و نه ظاهر كلمه و منظور از كلمه پدر، پدر جسماني

نيست، بلكه رمزي است كه مضمون آن در اين آيه از قرآن نيز آمده: يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّه. ارْجِعي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً. مولوي در ابتداي مثنوي خود به همين مضمون اشاره مي‌كند كه:

هر كسي كو دور ماند از اصل خويش

باز جويد روزگار وصل خويش

وي افزود: در نهايت، اين نفس جزئي متصل مي‌شود و به اصل و منشأ اصلي خود كه كلي باشد، بازمي‌گردد. اگر عيسي (ع) گفت: من پيش پدرم مي‌روم، منظورش پدر جسماني نيست. يعني نفس من از عالم بالا آمده است و به همان جا باز مي‌گردد. روزي هم مي‌رسد كه بدن بايد به اصل خود كه خاك است، بازگردد. پس تن جسماني به خاك مي‌پيوندد و جان‌ها به سوي بالا مي‌رود.

اى خوش آن روز كه پرواز كنم تا بر دوست

به هواى سر كويش پر و بالى بزنم

ناصرخسرو، بدين كيفيت از مذهب مسيح شرك‌زدايي مي‌كند.

محقق افزود: هاتف اصفهانى نيز به نوعي تثليث را در مسيحيت توجيه مي‌كند، زيرا مي‌گويد:

سه نگردد بريشم ار او را

پرنيان خواني و حرير و پرند

وي گفت: سخت‌گيري و تعصب مذهبي كه ميان قشريون ديگر مذاهب وجود داشت، در آثار ناصرخسرو ديده نمي‌شود. مثلا او درباره دين زردشت هم تساهل و تسامح دارد. ناصرخسرو از مذهب ثنويت آگاهي داشته است كه مي‌گويد:

وانت گويد «كردگار نيک و بد

ايزد دادار و ديو ابتر است

كار يزدان صلح و نيكوئى و خير

كار ديوان جنگ و زشتى و شر است»

وي افزود: هر آنچه غير از خداوند است، ظلمت است. واجب الوجود نور محض است كه خداوند است. ولي ممكن الوجود كه ماسوي‌الله است، ظلمت است. نور سرشته‌شده در وجود اولياء و انبياء برگرفته از خداوند است. شيخ محمود شبستري مي‌گويد:

سيه‌رويي ز ممكن در دو عالم

جدا هرگز نشد الله اعلم

در اينجا، سيه‌رويي تعبيري از ظلمت است كه هويت وجودي ندارد.

وي گفت: ناصرخسرو نه تنها به عقايد كلامي زمان خود آگاه بود، بلكه به عقايد فرق مختلف نيز آگاهي داشته است. او در بخش‌هاي مختلف آثارش به درستي مذهب شيعه اشاره مي‌كند. براي نمونه در بحث جبر و اختيار به «امر بين الامرين» اشاره دارد.وي گفت: بسياري از دانشمندان كوشيده‌اند كتاب‌هايي تحت عنوان «اقتصاد» بنويسند. البته در اينجا، منظور از اقتصاد economy نيست. براي نمونه غزالي كتابي با عنوان «الاقتصاد في الاعتقاد» نوشته است. يعني ما بايد در دينداري نيز معتدل باشيم.وي افزود: ناصرخسرو در باب جبر و اختيار مي‌گويد:

به ميان قدر و جبر ره راست بجوي
كه به نزد عقلا جبر و قدر، درد و عناست

نيروي اوليه از خداوند است ولي ما اين نيرو را با اختيار خود به كار مي‌بريم. حضرت علي (ع) مي‌فرمايد: الْيَمِينُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّةٌ وَ الطَّرِيقُ الْوُسْطَى هِيَ الْجَادَّةُ. يعني چپ و راست، انسان را به هلاكت مي‌افكند و راه، وسط اين دو است. اين حديث به دو آيه «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ» و آيه «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ» اشاره دارد. طريقي كه انسان را به سرنوشت مقصود مي‌رساند، ميان چپ و راست قرار دارد.وي ادامه داد: اشاعره معتقدند قدر خير و قدر شر از خداوند است. ولي معتزله معتقدند كه خدا قدرت اوليه را مي‌دهد و انسان با اختيار خود آن را به كار مي‌برد.وي گفت: ناصرخسرو در آثار خود به عقايد اهل سنت نيز اشاره مي‌كند، ولي در اين قسمت اندكي بي‌انصافي مي‌كند. او با بيان عقايدي از ابوحنيفه و شافعي‌ها نشان مي‌دهد كه مذاهب اهل سنت، هر كدام اشكالاتي دارند، ولي در واقع، ناصرخسرو تحقيق دقيقي درباره مذاهب اهل سنت نداشته است.وي افزود: ناصرخسرو در مسائل فلسفي نيز به بحث قديم و حادث بودن عالم اشاره مي‌كند و مي‌سرايد:

عالم قديم نيست سوى دانا
مشنو محال دهرى شيدا را

قديم بودن عالم يعني عالم هيچ‌گاه خلق نشده است. به لحاظ فلسفي هر فعلي وعاء (ظرف) دارد: ظرف زمان و ظرف مكان. از آنجا كه اشعري‌ها زمان را حركت فلك مي‌دانند و فلك را جزء عالم به حساب مي‌آورند، ناچار شدند بگويند: خدا جهان را در زماني موهوم خلق كرد. در مقابل، شيعيان گفته‌اند: زمان موهوم وجود ندارد. ميرداماد اين مساله را به خوبي توضيح داده است كه: زمان وعائي براي متغيرات است و افعال خدا در اين ظرف جاي نمي‌گيرد.محقق گفت: ناصرخسرو معتقد است كه عالم حادث است، ولي نه در ظرف زمان كه مانند اشعريان به ناچار به بيان زمان موهوم بپردازد. او به حدوث عالم زماني معتقد است و نه حدوث دهري. ناصرخسرو در كتاب «زاد المسافرين»، بحثي بر رد طباعيان، دهريان و اصحاب هيولا دارد. او در اين كتاب از يك حكيم گمنام ايراني به نام ابوالعباس ايران‌شهري نام مي‌برد كه مي‌گويد: خدا هميشه صانع و خالق بوده است. ناصرخسرو پس از اين مساله به بيان نظريات فلسفي محمدبن زكرياي رازي مي‌پردازد.

زندگی و انديشه‌های كلامی و فلسفی ناصرخسرو : به گزارش خبرگزاری مهر، ناصرخسرو، متكلم، شاعر و نويسنده ايرانی در سال ۳۹۴ ق. در قبادیان متولد شد و از دوره‌ی نخست زندگی وی، پيش از سفر به مصر و گرايش به مذهب اسماعيلی، اطلاع چندانی در دست نيست. از ناصرخسرو آثار متعددی به نظم و نثر بر جای مانده است كه از نمونه‌های برجسته‌ی نظم و نثر فارسی در قرن پنجم به شمار می‌آيند. با آن‌كه ناصرخسرو از شاعران و نويسندگان بزرگ زبان و ادب فارسی است اما شايسته است از زندگی پر از حادثه و از شعر دينی و الهيات فلسفی و انديشه‌های كلامی او بيشتر بدانيم.

ناصرخسرو اهل تسامح و تساهل نسبت به اديان است : محقق سخنانش را اين‌گونه آغاز كرد: هر يک از شعرای ما مقام خودشان را دارند. ولی ناصرخسرو از نظر زندگی و انديشه‌هايش جايگاه ويژه‌ای دارد. متاسفانه دو علت باعث شده كه «ناصرخسرو شناسی» آنچنان كه بايد و شايد پيشرفت نكند. يكی اين كه ناصرخسرو شيعه بود و مورد توجه اهل سنت نيست. به‌ويژه آنجاهايی كه بايد مورد احترام و تجليل قرار بگيرد (مثل افغانستان و تاجيكستان). ديگر آن كه در ايران هم توجه چندانی به او نشده است. به علت اين كه شيعه اسماعيلی بوده است. ولی آن زبان

ارزشمندی که ناصرخسرو به‌کار برده و مطالبی که در آثارش آورده است درخور مطالعه و تحقیق است و باید بیش از پیش مورد توجه قرار بگیرد.به هر حال ناصرخسرو در زمانی زندگی می‌کرد که علوم اسلامی در درجه عالی بود و در مدارس خراسان تدریس می‌شد. شعرای ما همه از قرآن و حدیث شروع می‌کردند تا ادبیات عرب و امثال و اشعار عربی و علوم متداول زمان خودشان که حساب و هندسه و موسیقی و جبر و مقابله بود تا تفسیر و حدیث. نمونه‌اش «رسائل اخوان الصفا» است که مولفانش حدود ۴۲ رساله را در آنجا ذکر کرده‌اند. هر رساله‌اش هم درباره‌ی یک علم خاص است. در مدارس خراسان علوم مورد بحث و فحص بود و مثل اروپای قرون وسطا هر شهری کرسی یک علم را داشت. شهرهای خراسان به همین کیفیت بود.به هر حال نخست باید دید که تلقی ناصرخسرو از علم کلام (علم عقاید دینی) چه بوده و نسبت به اندیشه‌های زمان خودش چه موضعی داشته است. از اشعار ناصرخسرو برمی‌آید که او در عین این که مُبلغ دین بود و یک تصلب و سختگیری داشت ولی اهل تسامح و تساهل نسبت به ادیان دیگر هم بود. مثلا نسبت به دین مسیح می‌بینیم که بسیار بسیار تسامح و تساهل دارد.

ناصرخسرو می‌گوید مسیحیان مشرک نیستند : می‌دانیم که خصیصه اسلام «توحید» است. توحید یعنی یگانگی خداوند. اما مسیحیان عقیده به تثلیث داشتند. این در دین اسلام شرک حساب می‌شود. خداوند شریک ندارد. پس چگونه می‌توان عیسی را پسر خدا دانست؟ ناصرخسرو کوشش می‌کرد که این مساله را حل بکند و بگوید که کشیشان نمی‌فهمیدند. چون کشیشان نظر به باطن و تأویل مسائل ندارند و ظاهر را می‌گیرند. با این کیفیت ناصرخسرو می‌خواهد بگوید که مسیحیان مشرک نیستند و خدای یگانه را می‌پرستند. منتهی کشیش تاویل نمی‌تواند بکند. در یک جایی می‌گوید:

قول مسیح آن که گفت زی پدر خویش/ می‌روم، این رمز بود پیش افاضلی‌گوید این که مسیح از «پدر» نام می‌برد به این معنا نیست که او پدر جسمانی در آسمان داشت. بلکه این کلمه رمز است. رمز همان است که فرنگی‌ها به آن «سمبُل» می‌گویند و در فارسی کنونی کلمه «نماد» را به‌جای آن به‌کار می‌برند. رمز چیزی است که ظاهر آن مراد نیست، بلکه باطن آن مراد است. ناصرخسرو در جایی دیگر می‌گوید:

این همه رمزها و مثل‌ها را کلید
جمله اندر خانه‌ی پیغمبر است
هر که بر تنزیل بی‌تاویل رفت
او به چشم راست در دین اعور است
ای گشاینده‌ی در خیبر، قرآن
بی گشایشهای خوبت خیبر است

ناصرخسرو سخن مسیح را رمز می‌داند : ناصرخسرو می‌گوید که کلمه‌ی «پدر» رمز است و مضمونش همان است که در قرآن کریم هم آمده است: «ای نفس مطمئنه (روح آرامگیر)، برگرد به اصل خودت، سوی پروردگارت». این نفسِ جزیی متصل می‌شود به اصل و منشاء خودش که نفسِ کلی باشد. پس منظور عیسی آن بود که نفس من از عالم بالا آمده، روح من چند روزی در این جهان بوده است و اکنون به اصل خودش می‌پیوندد. در ادبیات ما هم آمده است: «جان نهاده سوی بالا بال‌ها / تن زده اندر زمین چنگال‌ها». تن جسمانی ما به خاک می‌پیوندد و جان هم به بالا پرواز می‌کند.

می‌بینید که ناصرخسرو سخن مسیح را رمز می‌داند. او می‌گفت دانایان می‌فهمند که مسیح چه می‌گفت. ولیکن

«رهبان گمراه گشت و هرقل جاهل». بدین گونه ناصرخسرو می‌کوشد که از مذهب مسیح شرک‌زدایی کند و آن تثلیث را توجیه کند. به هر حال آن سختگیری و تعصب مذهبی که در میان قشریون نسبت به مذاهب دیگر وجود داشته در ناصرخسرو نبوده است.

سهروردی می‌گوید ایرانیان باستان مشرک نبودند : در مورد مذهب ایرانیان باستان هم به همین گونه بود. شیخ شهاب‌الدین سهروردی در «حکمت الاشراق» خود می‌گوید که آنها مشرک نبودند که بگویند دو نیرو حاکم بر عالم است: یکی یزدان و یکی هم اهریمن. حکمتی که سهروردی معرفی می‌کند «حکمت خسروانی» نام می‌گذارد، یا «حکمت فهلویون». شیخ هادی سبزواری هم می‌گوید حکمای فهلویون «وجود «را مثل نور می‌دانستند. همان‌طور که نور یک چیز است و خودش ظاهر است، چیزهای دیگر را هم ظاهر می‌کند. منتهی «تشکیک» است. تشکیک یکی از اصطلاحات منطقی است. آن مفهومی را تشکیک می‌گویند که افرادش در درجات مختلف باشند. در برابر آن «متواطی» است که افرادش یکسان هستند. نور نیز متواطی است. یک نور شمع داریم، یک نور چراغ. تا برسیم به «انوار قاهره» که سهروردی آن را «انوار اسپهبدیه» می‌نامد.سهروردی می‌گوید ایرانیان باستان مشرک نبودند. حاج ملاهادی سبزواری هم می‌گوید که «شّر» هویت وجودی ندارد. هویت وجودی «خیر» است. وقتی خیر نبود شّر جای آن را می‌گیرد. می‌بینیم که شیخ اشراق هم از ایرانیان باستان شرک‌زدایی می‌کند و می‌گوید این را با الحاد مانی نباید اشتباه کرد. چون مانی حقیقتا عقیده‌ی شرک داشت. اما ایرانیان اصیل عقیده به خدای واحد داشتند.

ناصرخسرو از مذهب ثنویت آگاهی داشت : در هر حال ناصرخسرو از مذهب ثنویت آگاهی داشت. او عقاید زمان خودش را می‌شناخته است؛ مخصوصا مذهب تثلیث و ثنویت را. در ضمن آگاهی از مذهب مانی هم داشته است. مثلا می‌گوید :

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد یک نهاد
ره از اینجا گم شده ست ای عاقلان

بر مانوی می‌گوید : روز نور است و شب ظلمت است و یک نهاد ندارد. خداوند واجب‌الوجود است و نور محض است. ولی ممکن‌الوجود، که «ما سوی الله» باشد، ظلمت است. اگر هم نوری دارند از نور واجب‌الوجود می‌گیرند. اولیا و انبیا که نور در وجودشان سرشته شده این نور را از خداوند گرفته‌اند وگرنه ممکن‌الوجود از خودش چیزی ندارد: «ما که‌ایم اندر جهان پیچ پیچ / چون الف از خود ندارد هیچ هیچ». از این جهت است که شیخ محمود شبستری وقتی می‌خواهد ممکن‌الوجود را در برابر واجب‌الوجود بیاورد می‌گوید: «سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم /جدا هرگز نشد، ولله اعلم». «سیه‌رویی» تعبیری از ظلمت است. ظلمت هویت وجودی ندارد. نور است که هویت وجودی دارد.

به راه خیر یا شر برویم؟ تصیم‌گیری با ماست : ناصرخسرو در مورد جبر و اختیار هم معتقد است که تصمیم‌گیری با خود ماست که به راه خیر برویم یا به راه شّر: «راه تو زی خیر و شر هر دو گشاده ست»، اکنون خواه سوی خیر برو یا سوی شّر. این همان است که در مکتب شیعه به آن «امر بین الامرین» می‌گویند. در همین مساله‌ی جبر و اختیار ناصرخسرو می‌گوید:

به میان قَدر و جبر ره راست بجوی
که به نزد عقلا جبر و قدر درد و عناست

این همان مفهوم «امر بین الامرین» است. نیروی اولیه از خداوند است اما خود ما آن نیرو را به اختیار خودمان به‌کار می‌بریم. قدر و جبر راه راست نیست. حضرت علی (ع)می‌فرمایند: «چپ و راست انسان را به هلاکت می افکند. جاده‌ای که انسان را به مقصود می‌رساند راه میانه است». اشاعره می‌گویند قدر خیر و قدر شّر از خداوند است. ولی معتزله می‌گویند خداوند قدرت‌های اولیه را می‌بخشد و ما به اختیار خودمان به‌کار می‌بریم.

ناصرخسرو عالم را حادث می‌داند : ناصرخسرو مسائل فلسفی را هم مطرح کرده و اصطلاحات فلسفی را به‌کار برده است. در یکی از قصایدش می‌گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا را

مشنو محال دهری شیدا را

«دهری» کسانی بودند که عقیده به خداوند نداشتند. قدیم بودن عالم هم به این معناست که عالم خلق نشده، بلکه همیشه بوده است. اشکال این حرف در این است که ما این همه می‌گوییم خداوند «خالق» است. مهمترین صفت او همین است. پس چگونه می‌توانیم صفت «خلق» را از او سلب کنیم؟ این درست نیست. اشعری‌ها می‌گفتند که خداوند در زمان موهوم عالم را خلق کرده است. فلاسفه‌ی شیعه جواب می‌دادند که «زمان موهوم» مابه ازاء خارجی ندارد.برای همین است که میرداماد بر اساس داده‌های فلسفی که در ذهنش بوده گفته است که این زمان برای متغیرات است. افعال و صفات خداوند در این ظرف نیست. میرداماد در کتاب «قبسات» این مساله را حل کرده است. او می‌گوید ما سه ظرف «زمان»، «دهر» و «سرمد» داریم. خداوند در ظرف ما نیست. به همین کیفیت دیگر علمای شیعه مثل میرفندرسکی، عبدالرزاق لاهیجی، فیض کاشانی، حاج ملا هادی سبزواری به این موضوع اشاره کرده‌اند. ناصرخسرو هم می‌گوید دهری عالم را قدیم می‌داند اما ما عالم را حادث می‌دانیم. یعنی خداوند عالم را خلق کرده است. منتهی در چه ظرفی؟ این ظرف ظرفِ «زمان» نیست.

ناصرخسرو از یک حکیم گمنام ایرانی می‌برد : ناصرخسرو در کتاب «زاد المسافرین» فصلی دارد به نام «رد بر طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی». طباعیان کسانی بودند که می‌گفتند همین طبیعت هست، نه چیز دیگر. هیولی نیز به معنای ماده است. بحث بر سر این است که آن «هیولی اولی» که «ماده المواد» به آن می‌گویند، به چه کیفیت به وجود آمده است؟ آیا از عدم به وجود آمده؟ این مسائل در کتاب ناصرخسرو آمده است.در همان کتاب ناصرخسرو از یک حکیم گمنام ایرانی به نام «ابوالعباس ایرانشهری» نام می‌برد. ناصرخسرو می‌گوید که ایرانشهری می‌گفت خداوند همیشه صانع و خالق بوده است اما زکریای رازی که ایرانشهری استاد و مقدم او بود، آن سخن خوب را به صورت زشت نشان داد و گفت خداوند اصلا خالق نبوده است. پس در آن بیتی که ناصرخسرو می‌گوید: «مشنو محال دهری شیدا را» منظور او از «دهری شیدا» زکریای رازی است. من این نکته را در کتاب «فیلسوف ری، زکریای رازی» مفصل یاد کرده‌ام.

اصل مطلب :حجت حراسان سید شاه ناصر خسرو در هستی علمی، فلسفی و باور های دینی اش بسا آثار و آفریده هایی را به نگارش گرفته که میتوان از اشعار، سفرنامه ها، فلسفه و زندگی نامه و تاریخ اجتماعی و اصول باور های دینی،تذکره های ادبی و جغرافی را که با گام های استوار و قدوم ثابت به سر رسانده است، نام گرفت. شاید یکی از دلایل اینکه چرا امروز در سرزمین آسیای میانه کمتر از شاعران دیگر مانند، سعدی، خیام، حافظ، رومی، و یا دیگر سفرنامه نویسان و تاریخ نگاران چون ابن بطوطه ، ابن خلدون، یا فیلسوفانی چون فارابی و ابن

سینا و خواجه نصیرالدین طوسی مشهور است، این از جهتی میتواند ناشی از گروش صادقانه او به آئین شیعه اسماعیلی بوده باشد. گروش وی به کیش اسماعیلی او را هم در مقابله با با جوامع اهل سنت و هم جوامع شیعی دوازده امامی قرار داد؛ و وقتی در سده دهم / شانزدهم ایران به گونه رسمی شیعه دوازده امامی اختیار کرد ، اشعار ،آثار و آفریده های او که در بردارنده فلسفه و باور های اسماعیلی بود، به اسانی کنار گذاشته شد. گذشته از این، ناصر خسرو به عوض آنکه غزلیات عاشقانه یا چکامه های عارفانه بسراید که معمولن جذابیت عام بیشتری دارند، توجه عمده خود را به سروده های اخلاقی و اندرز دهی معطوف داشت، و خواننده ها را برای پیشرفت و تعالی روحانی خویش نه رفتن از پی زرق و برق ناپایدار این دنیای مادی جسمانی خواند. وی اشعار خود را بیشتر در قالب قصیده می سرائید، که هر یک کم و بیش دو یا سه برگه را در بر میگرفت، و بنا براین احتمال آنکه آنها را مردم بطور کامل از بر کنند و بخوانند کاهش یافته است. بسیاری انسان ها از زندگی ناصر خسرو قبل از استحاله روح و گروش وی به بینش و آئین اسماعیلی چندان آگاهی و اطلاع دقیق ندارند. از سال های آخر عمرش در تبعید، همه اشعار و کتب فلسفی و اشعارش را داریم، اما از کار کرد های تبلیغ و مواعظه ها که منجر به تبعید او گشت تقریبن بی خبر هستیم. از این سبب برخی از دانشمندان ناصر شناس که میل نگارشی در مورد شخصیت چند بعدی او داشته باشند، در قدم نخست موضوعی که در ذهن شان خطور می کند این است که ناصر خسرو دارای چه زندگی بوده است و با متحمل شدن این همه دشواری ها ، چه میخواسته بسر رساند و در انجامش با دقت تصمیم بگیرد. بخاطر بسر رسانی این گونه اهداف باید تلاش صورت بگیرد تا با خواندن همه آثار و آفریده هایش که تا کنون در اختیار اهل علم و عمل قرار گرفته است، به شمول دیدانداز فلسفی، دینی، اجتماعی، اخلاق، و انسانی اش ، هر نوشته و پژوهش جدید نباید باعث شکست شخصیت چند بعدی اش گردد و از جانبی هم در لفافه نوشته ها و اندیشه هایش به شمول مسایل فلسفی و نو افلاطونی باید دریافت نمود که ناصر خسرو در تکاپوی آفرینش چه دنیایی برای انسان ها که خویشتن را بهترین آفرینش میدانند، بوده است. بیشتر از هزار سال است که ناصر خسرو توجه قابل وصف و مملو از شور و شعف بسا از نویسندگان، پژوهشگران، متقدین، فیلسوفان، جهان گردان ، ستایشگران را به یک سان بسوی خود معطوف داشته است. از این سبب است که بیشترینه ها همواره سعی ورزیده اند که تا او را در قطار بهترین و شایسته ترین شخصیت های ادبی، فرهنگی و سفر نامه نویسان و بهترین شاعران زبان و ادبیات فارسی دری قرار دهند. گذشته از این ، شرح مشاهدات شخصی او از سفر هفت ساله ای که او را از آسیای مرکزی تا کرانه مدیترانه، مصر و عربستان برد و باز گشت مجددش به سرزمین خودی و بخاطر صفت های دقیق و مو به مو از شهر ها، آستان ها، اجتماعات مردمی، آداب و مراسم تشریفت عقیدتی ، سنتی و اجتماعی آن روزگار واژه به واژه مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده ها، دانشمندان و سیاحین غربی سده نوزده در آنجا که ناصر خسرو در بیت المقدس ایستاده بود، ایستادند و توانستند گام هایی را که وی سده ها پیش بر شمرده بود ، بر شمارند. از همان زمانه های قدیم تقدیر درون مایه فکری و عقلانی جدی در تمام نوشته های او چه نظم و چه نثر، برای او شهرت شخص وی « حکیم» را که به معنای کسی است که بخاطر دانش علمی و قدرت تحلیلیش ، مورد تکریم و تقدیس است، به ارمغان آورد. قابل ذکر شایان است که مردم هنوز در بخش

های ناهمگون آسیای مرکزی ادعا می کنند که نسل و نصب او هستند. از سوی دیگر کامگاری های وی به عنوان داعی کیش اسماعیلی ، باور های عامه و متصدیان امور را به شرارت علیه او بر انگیخت و او را مجبور ساختند که وی از ترس جان پا به گریز نهد. او پانزده سال آخر عمرش را در حمایت امیر بدخشان در یکی از نواحی کوچک بدخشان که به یمگان معروف و مشهور است ، به تبعید و دور از یار و دیار بسر می برد. برخی از نویسنده ها، پژوهشگران و اهل قلم به اشتباه او را پایه گذار یک فرقه دینی که نام او را بر خود دارد، یعنی ناصریه دانسته اند. در میان پیروانش هنوز رسم است که همه اشعار، سروده ها، قصاید و ابیات او را می خوانند و حتا به حافظه می سپارند که و هم زمانی که نیازی به آوردن مثالی از اخلاقیات در میان جمعیت مردمی باشد، به دست آورد های شعری و قصاید او استناد می کنند مانند شعر زیر:

نشنیده ای که زیر چناری کدو بنی
بر رست و بر دوید برو بر به روز بیست ؟
پرسید از آن چنار که « تو چند ساله ای ؟»
گفتا : « دویست باشد و شاید زیادتیست»
خندید از او کدو که « من از تو به بیست روز
بر تر شدم، بگو تو که این کاهلی ز چیست ؟»
او را چنار گفت که « امروز ای کدو
با تو مرا هنوز نه هنگام داوریست
فردا که بر من و تو وزد باد مهرگان
آنگه شود پدید که از ما دو، مرد کیست» (دیوان، ۲۵۶)

ناصر خسرو در سه زمینه از هم متمایز به نوشتن پرداخته است: سفر نامه، شعر و فلسفه. و هر یک از این نگارش ها دریچه ای را بر شخصیت و منش او می گشاید. گذشته از این مجموعه ای از نوشته های دست دوم و ثانوی او شامل زندگی نامه ها، مجموعه های اشعار و کتب جغرافیایی که از او نام می برند و از آثار او نقل و قول می کنند. یکی از قدیم ترین نوشته ها در باره ناصر خسرو شرحی است دشمنانه از یکی از معاصران او به نام ابوالمعالی که وی را به تبلیغ و تعلیم باور های بدعت آمیز و الحادی متهم کرده است. از آن زمان به بعد به گونه منظم پس از هر سده ای اشاراتی با درجه های مختلف از خیال پردازی و جزمگرایی، در نگارش های عمده عقلانی درباره او دیده می شود. در صورتی که ما شخصیت حقیق و واقعی او را آنگونه که خود شرح داده است در می یابیم و دیگر نیاز کمتر احساس می شود تا به تعبیر و تفسیر دیگران در موردش که بیشتر خصمانه و مشحون از تعصب است ، به پردازیم.

در عصری که زبان بین المللی سیاست و گفتمان عقلانی از اسپانیا تا نیم قاره هند زبان عربی بود، ناصر خسرو از اینکه همه آثارش را به زبان فارسی دری نوشته، خویشتن را متمایز از دیگران ساخته است. بیشترین خراسانیان همدیار و هموطن او ، از جمله درخشان ترین ستارگان تاریخ تفکر اسلامی ، مردانی چون ابو علی سینا، و فارابی، و برخی از اسماعیلیان هم کیش او عزمی جزم داشتند که دست کم بعضی از آثار خود را به زبان عربی بنویسند تا از این طریق به قله شامخ شهرت برسند. به عنوان مثال ابن سینا شهکار طبی خود القانون را به زبان عربی نوشت.

این کتاب بعد آنکه از عربی به زبان لاتین ترجمه شد در اروپا به صورت متن اصلی درسی طب در آمد و تقریبن تا قرن جدید چنین ماند و از نام آن واژه « canon»، (کانون یا قانون) ، به زبان های اروپایی راه یافت. بدون تردید ناصر خسرو خود در زبان عربی مکتب دیده و درس خوانده بود، و شواهدی وجود دارد که وی به آن زبان نیز آثاری تألیف و تدوین نموده است. اما آنچه امروز اثار او باقی مانده است، همه به زبان فارسی است و این امر، پرسش هایی را پیش می آورد. اگر وی فقط به زبان فارسی نوشته باشد این امر روشنی پرسش انگیزی است بر مردی که در همه جنبه های دیگر زندگی نظری جهانی و عالمگیرانه به زندگی داشته داشته است ، می افگند. از آن سوی، اگر وی به زبان عربی هم تألیفاتی داشته است، ولی آنچه باقی مانده فقط آثار فارسی اوست، این خود چیز هایی را در باره مستمعان و مردمی که پذیرفتار سخن او بودند و آنها را به گوش می گرفتند و به دل و حافظه می سپردند، مسایل را برای همه ما روشن می سازد.

زندگی ناصر خسرو را میتوان به چهار بخش تقسیم کرد :

- سال های آغازین زندگی
- سفر نامه و آغاز نگارش زندگی
- سال های تبعید و دوری از دیار اصلی
- سوژه ها، محتوا و موضوعات نگارشی حکیم بزرگ

سال های آغازین زندگی تا زمان گروش او به کیش اسماعیلی در حدود چهل سالگی که ما بسیار اندک در باره این دوره می دانیم؛ هفت سال سفر که که برای آن سفر نامه اش در دسترس است و نیز در اشعارش اشاراتی بدان هست، باز گشتی به زادگاه خود خراسان به عنوان رئیس دعوت اسماعیلی در آن سرزمین که در آن باره گفته هایی جسته و گریخته و کلی از زبان خود او و از منابع و سرچشمه های دست دوم وجود دارد؛ و در فرجام تبعید وی در سلسله کوه های پامیر بدخشان افغانستان در دهکده یمگان که در باره آن اشعار و بعضی از آثار و آفریده های فلسفی خود وی را که به امیری که به او پناه و پنهان داده بود اهدا شده است، در دسترس پژوهشگران ، اهل کتاب و راهروان قرار دارد.

سال های آغازین : ناصر بن حارث قبادیانی مروزی، مشهور به ناصر خسرو ، در سال ۱۰۰۴/۳۹۴ در خانواده ای که از کارمندان دولتی بودند دیده به جهان گشود. در آثار منثور فلسفی خود، وقتی ادعای تألیف آنها را می کند، نام کامل خود را یاد می کند ، در سفر نامه بیشتر به نام ناصر به خویشتن اشاره دارد، و در اشعار در قدم اول تخلص خود « حجت» را که مرتبه او در سلسله مراتب تعلیم و آموزش دعوت اسماعیلی است به کار می برد، اما « ناصر » و « خسرو » را هم ذکر می کند. خسرو تنها واژه فارسی در نام اوست و یقینن این برای او که مدافع اصلی فرهنگ و تهذیب آریانا و خراسان و به ویژه زبان فارسی بوده است مایه افتخار و مباهات بوده است. قبادیان ، زادگاه ناصر خسرو قصبه کوچکی بود در حوالی مرو، شهر بزرگ ناحیه بلخ از نواحی ایالت بزرگ خراسان در شرق ایران زمین که دامنه وسعت آن تقریبن تا به دریای جیحون می رسید. در سده چهارم/ دهم، چند دهه پیش از به دنیا آمدن ناصر خسرو، ایالت خراسان و پاردریا(ماورا النهر)، آسیای مرکزی امروزی، بعد از چند صد سال که زبان عربی به دنبال چیرگی اعراب به گونه زمانی اعتلای موقت یافته بود، کانون رنسانس و نورزایی فرهنگی خراسان زمین و زبان و ادبیات فارسی شده بود . ناصر خسرو به پیروی از سنت خانوادگی وارد دستگاه اداری

حکومت شد و به کار های دفتر و دیوان داری پرداخت، و احتمالن متصدی امور مالیاتی بود و در این کار شهرتی یافته بود، چنانکه خود در سفر می گوید : « من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و مدتی در آن شغل مباشرت نموده و در میان اقران شهرتی یافته بودم .» « **سفر نامه، ناصر خسرو، ترجمه انگلیسی، ویلر تاکستن، ص اول.**»

ناصر خسرو در فرآیندکاری نخست خود با سلاطین غزنوی آشنایی یافت، و بعد در نزد جانشینان آنها سلجوقیان به خدمت پرداخت، از این رو از عمرش که به مسافرت، مطالعه، شعر، ادب سپی می شد لذت می برد. در دانش زبان و ادبیات عربی و فارسی دری با قواعد عروضی آنها آموخته بود، فلسفه، علوم دینی، ادبیات، تاریخ و عرضه ریاضیات تعلیم و تحضیل کرده بود. بعد ها کتابی در مورد علم حساب نوشت، هرچند میدانست که « امروز به زمین خراسان و دنیای مشارق حاسبی کامل نیست، چون مرا بر حل آن مشکلات دست بود، آن کتاب را تصنیف کردم مر اینده گان خلق را به زمان اینده .»

(ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ویراسته هنری کاربن، تهران پاریس، ۱۹۵۳م، صص، ۳۰۷ و ۳۰۸، اثر اصلی ناصر خسرو ، به نام، غرائب الحساب، که اکنون در دست نیست و از میان رفته است).

ناصر خسرو از همه مولفه های هستی روزگار، اعم از مادی و معنوی، ظاهری و باطنی، آب و هوا، طبیعت و زیبایی های آن، آبشار ها، کوهای شامخ و سر بفک، انسان های عاقل و بالغ، مثبت اندیش و منفی گرا ، دنیای حیوانات، سرسبزی ها، دریا ها، درختان ناهمگون، کشت زار ها، بافت اجتماعی انسان ها، نحوه زندگی انسان ها، شراب نوشی ها، شکم پروری ها و سایر مسایل را به دقت ویژه مورد بررسیی، پژوهش، تفکر و تفقد فکری قرار میداد اما با آنهم از هیچ چیزش لذت نمی برد. برای ناصر خسرو در زیر این همه شادی ها ، دلخوشی های دنیوی ، رغبت مبرم تری در ذهن اش در جریان بود، و آن اشتیاق درد ناک او برای دریاف غرض و پاسخی برای این پرسش بود که چرا همه این چیز ها وجود دارد، چرا جهان وجود دارد، سعادت انسان، و اندوه انسان برای چیست، چرا مروارید زیبا در دل صدف های زشت و پینه دار قرار دارد ؟، وی از همه معلمان ، علما ، دانشمندان و شخصیت های عارف روحانی که می شناخت این مسأله را می پرسید، از همه ادیان و مکتب های فکری درس و جو کرد، همه کتاب هایی را که میتوانست خواند، اما هیچ پاسخی را قانع کننده نیافت. این جست و جوی بی آرام و نا خرسندی درونی ادامه یافت تا اینکه سر انجام به این اعتقاد رسید که پاسخ همه این پرسش های غایی را پی توان در مذهب شیعه اسماعیلی یافت.

بسا از نویسنده ها و پژوهگران عرصه هستی عقیدتی و فکری حجت خراسان حکیم ناصر خسرو ، سعی نموده اند ، داشته ها ، انباشته ها و دگرگونی های ژرف فکری ، فلسفی و پژوهشی او را تنها مدیون خوابی دانند که در سفر نامه او بازتاب یافته است، در صورتی که در بسا از قصاید و سروده هایش و به ویژه در این سروده اش که چند سطری از آن ذکر شده است ، ذکری از خوابی که در سفر نامه حکایت شده است ، نیست و سروده نشان میدهد که انتباه و بیداری ناصر خسرو در نتیجه تکاپوی مستقیم پرسش های آگاهانه او در باره باور های مذهبی ای که باید با منطق و خرد گرایی و فلسفه آراسته باشد، به میان آمده است. ناصر خسرو می گوید ، آنهایی که در زیر شجر در حدیبیه دست بسوی حضرت محمد دراز کردند و برایش بیعت دادند و خداوند برای آنها وعده فردوس نموده است، نسل های آینده نیز به کسی « پیشوا» نیاز خواهند داشت تا عهد و میثاق شان را با خداوند تجدید پیمان کنند که مقصدش پیشوای حاضر و ناظر « امام روزگار »، است.

ناصر خسرو می گوید که اگر حضور چنین شخصیتی و آن دستی که در زمان محمد (ص)، بود و در آینده متصور نباشد تا نسل های بعدی برای بهره مند شدن از فردوس برین به آن تجدید پیمان کنند، استدلال می کند که مشروعن میتوان عدل الهی را مورد پرسش قرار داد. زیرا این بی عدالتی است که خداوند برای آنهایی که در زمان پیامبر می زیستند، امتیاز قایل شود و آنها را بخاطر بیعت شان با پیامبر نوید بهشت دهد و مردمان بعدی را بدون دستی که آنها را رهنمایی کند بی پاداش رها کند. او می گوید « ما جرم چه کردیم نزادیم بدان وقت ؟»

ناصر خسرو تقلید دینی بدون استدلال، منطق و فلسفه را رد می کند و استدلال، درک و فهم شخصی از دین و معارف دینی را که از خود شناسی آغاز و به خدا شناسی منتج می شود، مورد تائید و تمجید قرار می دهد. او می گوید که هر گز آماده نیست بدون پیشوای محق و حجت و برهان که حیثیت معلم صادق را داشته و حاضر و ناظر باشد ، به فرآیند تدین و عرفان دینی رو نخواهد آورد و حتی اظهار میدارد که : « دارو نخورد هر گز بی حجت و برهان » . که هدف از دارو در این جا ، علم معنوی و لدنی یا عرفان الهی است. او می گوید که انسان باید در باور هایش موازنه دین و دنیا را پاس داشته باشد زیرا آنهایی که دنیای نغز ندارند دارای باور های درست دینی هم نخواهند بود و او باورمند است که هر انسان به مثابه مولفه معقول و خردورز فلسفی دارای کلید جستجوی حقیقت در نهاد خود است ، و این رسالت و مسولیت هر انسان بالغ و عارف هست تا گوهری را که در درون همه ما نهفته است بیرون ساخته و بازتاب دهیم تا به حد اعلی خود بدرخشد، و ما را به رستگاری واقعی رهنمون شود.

سفر زندگی : به دنبال همه این دگر گونی هایی خود آگاهانه و روشن که در زندگی ناصر خسرو به وقوع می پیوندد، موصوف از منصب و مقام و کار دیوانی اش دست کشید، و از زاد گاه خود خراسان ، به این بهانه که سفر حج می دارد ، بیرون آمد. ناصر خسرو با تحمل هر گونه دشواری ها، مزمت ها، توهین و تحقیر و حتی هراس و تشویش به قاهره می رسد و از جمله سفر هفت ساله اش، سه سال آن را در قاهره مرکز گذرانید، قاهره پایتخت فاطمیان و قلب قدرت اسماعیلی و زندگی فکری آن بود فاطمیان مستقیمن خلفای عباسی بغداد را را هم از لحاظ نظامی و هم از لحاظ کلامی به چالش و مبارزه می خواندند. شبکه دعوت آنها نه تنها هدفش راهنمایی و هدایت زنان و مردان به یک زندگی عقلانی و نیل به رستگاری روحانی بود، بلکه رسیدن به رویای شیعی تشکیل یک دولت اسلامی نیز بود. ناصر خسرو هنگامی در قاهره بود اصول باور های اسماعیلی ، قانون و شیوه حکومت آن را با دیگر دانشمندان بزرگ مطالعه کرد. چهار بار به زیارت کعبه به مکه رفت. در سفر زیارتی چهارم ، راهش را به سمت شمال ادامه داد از عربستان گذر کرد، و سپس از درون ایران گذشت و به سوی شرق، به زادگاه خود، بلخ می رسد.

ناصر خسرو هنگامی که قاهره را ترک گفت، ظاهرن به عنوان حجت خراسان، یعنی رئیس دعوت اسماعیلی ایالت زاد گاه خود آنچه را به پشت سر نهاد. فاطمیان سراسر دنیای اسلامی را به دوازده منطقه یا جزیره تقسیم کرده بودند و بر هر منطقه ناظر یا حجتی را می گماردند که امور مربوط به دعوت و تبلیغ کیش اسماعیلی را ، رهبری و هماهنگ کند. در خراسان مقصودی که داشتند کسی بهتر و شایسته تر از ناصر خسرو نمیتوانستند بر گزینند. عشق او به زادگاهش اکنون با شور و شعف و تعهد وی برای هدایت دیگران به راه راست، چنانکه خودش هدایت شده بود، با هم عجین شده بود. اما کیش اسماعیلی که شاخه ای از مذهب شیعه است به هیچ وجه مورد پذیرش همگان نبود. اهل سنت و جماعت و برخی از شیعیان غیر اسماعیلی ، اسماعیلیان را بدعت گذار و ملحد خطاب می کرده و میدانستند. تفاوت عمده میان اهل سنت و شیعیان به شمول اسماعیلیان آن است که در کلام شیعی

رهبری روحانی و دنیوی مسلمانان از طریق اهل بیت حضرت پیامبر(ص)، به ویژه از طریق اولاده دختر پیامبر فاطمه (ع)، و همسر او علی (ع) ، که پسر کاکای پیامبر است جریان می یابد. بعد از روی کار آمدن خلافت فاطمیان ، اسماعیلیان مانند اسماعیلیان نخستین ، خلفای فاطمی را من حیث پیشوایان روحانی یعنی امامان می پذیرفتند و همه امور دینی و دنیوی بر اسا هدایت آنها به پیشبرده می شد و همواره در زمینه های ناهمگون سلسله مراتب اقتدار و قیادت روحانی، معنوی ، سیاسی و اجتماعی بر بنیاد هدایت آنها به پیش برده می شد و از همان زمان تا کنون سلسله امامت در میان اسماعیلیان جهان به مثابه یک ساختار عقیدتی روحانی ، اجتماعی و لی نه سیاسی ادامه دارد. امامت اسماعیلی تنها زمانی در مسایل سیاسی جهانی دخالت خواهد ورزید که در کشوری، سرزمینی و یا قاره ای ، سرنوشت همه مسلمانان و به ویژه پیروان امامت اسماعیلی ، اسماعیلیان زیر فشار سیاسی ، اجتماعی و یا عقیدتی قرار گیرد و یا هم به سطح جهانی مورد هرگونه تبعیض، توهین، توبیخ و تحقیر قرار گیرند.

شاخه عمده شیعی دیگر قائل به دوازده اما است که آخرین آنها به وضعی اسرار آمیز در ۸۷۴/۲۶۰، از نظر ها غایب شد؛ پیروان این شاخه از شیعیان را اثنا عشری یا دوازده امامی گویند. از سوی دیگر کلام اهل تسنن چنین احترام خارق العاده ای برای علی قایل نیست، و عمومن جریان پیشرفت رهبری را به صورتی که پس از رحلت پیامبر متحقق شده است می پذیرد، یعنی نخست چهار خلیفه اولین، سپس سلسله خلفای اموی و عباسی ، تداوم تاریخی که بیش از شش صد سال ادامه یافت، و با کشته شدن آخرین خلیفه عباسی به دست مغولان به پایان آمد. کامگاری های ناصر خسرو من حیث رئیس دعوت اسماعیلی و کارکرد های تبلیغی اسماعیلی در خراسان برای دعوت فاطمی، زندگی او را در خطر انداخت. علمای دینی اهل سنت و نیز علمای دینی شیعی دوازده امامی و نیز غوغائیان عام جامعه که زیر نفوذ و اثر علمای یاد شده قرار داشتند، زندگی او را تهدید کردند. با وصف اینکه تا حدی از جزئیات این گونه ازیت و آزار ها آگاهی مفصل نداریم و لی با آنهم میدانیم که حتی جزمگرایی در میان شیعیان دوازده امامی و اهل سنت و جماعت به حدی رشد کرده بود که بسا از داعیان و مبلغان اسماعیلی را بخاطر کار کرد های دقیق دینی و فلسفی آنها و هم کامگاری های بیشمار شان در راستای تلبیغ و ترویج گسترده بینش فلسفه دینی اسماعیلیسم عقلانی، به قتل رسانیده اند. از این رو هنگامی که فشار و غوغای عوام علیه او، حتی در زاد گاه خودش بلخ بالا گرفت، ناصر خسرو دریافت که چاره ای جز گریز و فرار ندارد که در فر جام به محیط دور افتاده تری یعنی یمگان بدخشان افغانستان میرود و به دربار علی ابن اسد که یک امیر روشنفکر، منور و عادل اسماعیلی بوده است ، در ناحیه کوهستانی بدخشان پناهنده می شود .

مختصری پیرامون سفرنامه ناصرخسرو : سفرنامه ی ناصرخسرو گزارشی از یک سفر هفت ساله است که در ششم جمادی الاخر سال 437 قمری(اول فروردین 415 یزگردی) از مرو آغاز شد و در جمادی الاخر سال 444 قمری(اول فروردین 416 یزگردی) با بازگشت به بلخ پایان پذیرفت. او از مرو به سرخس، نیشابور، جوین، بسطام، دامغان، سمنان، ری، قوهه و قزوین می رود و از راه بیل، قپان، خرزویل و خندان به شمیران می رسد. از آن جا به سراب و سعیدآباد می رود و به تبریز می رسد. سپس از راه مرند، خوی، برکری، وان، وسطان، اخلاط، بطلیس، قلعه ی قف انظر، جایگاه مسجد اویس قرنی، ارزن، میافارقین، به آمد در دیار بکر(در ترکیه ی امروزی) وارد می شود. از آن جا با گذشتن از شهرهای شام(سوریه) از جمله حلب به بیروت، صیدا، صور و عکا(در لبنان

امروزی) می‌رود. سپس از راه حیفا به بیت المقدس می‌رسد. ناصرخسرو از قدس به مکه و مدینه می‌رود و از راه شام به قدس باز می‌گردد و راه مصر را در پیش می‌گیرد. او از قاهره، اسکندریه و قیروان بازدید می‌کند و از راه دریا به زیارت مکه و مدینه می‌رود. سپس از همان راه باز می‌گردد و از راه آبی نیل با کشتی به اسیوط، اخیم، قوص و آسوان(در مصر) می‌رود. او از برخی شهرهای سودان بازدید می‌کند و از راه دریای سرخ به جده و مکه می‌رود و شش ماه را در کنار خانه‌ی خدا می‌ماند. از مکه به سوی لحاسا و سپس بصره می‌رود و به عبادان(آبادان) می‌رسد. آن‌گاه به بندر مهروبان می‌رود و از آن جا به ارجان(در نزدیکی بهبهان) می‌رسد و به لردغان، خان‌لنجان و اصفهان وارد می‌شود. سپس از نایین، طبس، قاین می‌گذرد تا در پایان سفر به بلخ برسد. دستاورد این سفر هفت ساله‌ی سه‌هزار فرسنگ برای ناصرخسرو رشد فکری و برای ما یاداشت‌های ارزنده‌ای است که او از دیده‌ها و شنیده‌های روزانه‌اش برداشته است. یاداشت های او بسیار روشن، دقیق، به دور از گزافه‌گویی و عبارت‌پردازی است که آن‌ها را پس از بازگشت به خوبی تنظیم کرده و به صورت کتابی درآورده است. با خواندن این سفرنامه با دنیای اسلام در نیمه‌ی نخست سده‌ی پنجم هجری آشنا می‌شویم و از آداب و فرهنگ مردمان و شکوفایی شهرهای اسلامی در آن زمان آگاه می‌شویم. سرزمین‌هایی که ناصرخسرو از آن‌ها گذشته، بخشی زیر نفوذ سلجوقیان بوده است و بخشی را فرمان‌روایان محلی اداره می‌کردند. بر مصر و شام و حجاز نیز خلیفه‌های فاطمی فرمان می‌راندند. اما توصیف این سرزمین‌ها در سفرنامه‌ی ناصرخسرو چندان متفاوت نیست و در همه جا از آبادی‌ها و ویرانی‌ها یکسان سخن گفته است. او در همه جا از امنیت و آرامش شهرها ستایش می‌کند، اما از ناآرامی راه‌های فارس و تاخت و تاز عرب‌ها در میان مکه و مدینه نیز می‌گوید. ناصرخسرو دیده‌ها و شنیده‌های خود را به خوبی بازگو کرده است و به نقاشی می‌ماند که دیده های خود را به رنگ واژگان به تصویر کشیده است. هر بخش از سفرنامه‌ی او که به توصیف یک جایگاه جغرافیایی مربوط است، به عکسی می‌ماند که عکاسی هنرمند از آن جایگاه گرفته است. برای نمونه به وصفی که او از شهر اصفهان نوشته است، توجه کنید:

" شهری است بر هامون نهاده، آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند، آبی سرد و خوش بیرون آید. و شهر دیواری حصین دارد و دروازه‌ها و جنگ‌گاه‌ها ساخته و بر همه بارو و کنگره ساخته. و در شهر جوی‌های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع. و در میان شهر مسجد آدینه بزرگ و نیکو. و باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر همه آبادان، که هیچ از وی خراب ندیدم، و بازارهای بسیار، و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود و هر بازاری را دربندی و دروازه‌ای و همه‌ی محله‌ها و کوچه‌ها را همچنین دربندها و دروازه‌های محکم و کاروانسراهای پاکیزه بود. و کوچه‌ای بود که آن را کوطراز می‌گفتند و در آن کوچه پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره‌داران بسیار نشسته. و این کاروان که ما با ایشان همراه بودیم یک هزار و سی‌صد خروار بار داشتند که در آن شهر رفتیم، هیچ بازدید نیامد که چگونه فرود آمدند که هیچ جا تنگی نبود و تعذر مقام و علوفه." از نوشته‌های ناصرخسرو به‌خوبی می‌توان به وضعیت کشاورزی، نوع محصول‌ها، چگونگی آبیاری، صنعت، دانشمندان و بزرگان،

استحکامات، چگونگی اداره‌ی شهر، ساختمان‌های مهم، زیارتگاه‌ها، روابط بازرگانی، آیین‌ها و باورهای مردمان، روی‌دادهای مهم تاریخی و بسیاری از ویژگی‌های مردمان و سرزمین‌های اسلام در آن دوران پی برد. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می شود: سیستم و نظام محاسبات و بانکداری در آثار پیر: پیرامون صرافی و چگونگی داد و ستد مردم بصره چنین نوشته است:"و حال بازار آن‌جا، چنان بود که آن کسی را که چیزی بود به صراف دادی و از صراف خط بستدی و هرچه بایستی بخریدی و بهای آن را به صراف حواله کردی و چندان که در آن شهر بودی، بیرون از خط صراف چیزی ندادي." و خود او نوشته است که در آن زمان، " امیر بصره پسر باکالیجار دیلمی، ملک پارس، بود. وزیرش مردی پارسی بود و او را ابونصر شهمردان می‌گفتند." هم‌چنین نوشته است که در اصفهان در زمان پادشاهان سلجوقی بازاری به نام بازار صرافان وجود داشت که ***200*** مرد صراف در آن به کار صرافی می‌پرداختند. هنگام دور شدن از جزیره‌ی آبادان چیزی مانند گنجشک را در میان دریا می‌بیند و پس از این که اندکی نزدیک‌تر می‌شود آن را بزرگ‌تر می‌بیند و می‌پرسد:" آن چه چیز است" و پاسخ می‌شنود:"خشاب" و سپس این گونه به توصیف آن می‌پردازد:" چهار چوب است عظیم از ساروج، چون هیبت منجنیق نهاده‌اند. مربع، که قاعده‌ی آن فراخ باشد و سر آن تنگ و علو آن از روی آب چهل گز باشد و بر سر آن سفال‌ها و سنگ‌ها نهاده، پس از آن که آن را به چوب به هم بسته و بر مثال ثقفی کرده و بر سر آن چهارطاق ساخته که دیدبان بر آن‌جا شود. و این خشاب را بعضی می‌گویند بازرگانی بزرگ ساخته است و بعضی گفتند که پادشاهی ساخته است. و غرض از آن دو چیز بوده است: یکی آن که در آن حدود که آن است، خاکی گیرنده است و دریا تنگ، چنان که اگر کشتی بزرگ به آن‌جا رسد بر زمین نشیند و کس نتواند خلاص کردن. دوم آن که جهت عالم بدانند و اگر دزدی باشد ببینند و احتیاط کنند و به شب آن‌جا چراغ سوزند، در آبگینه، چنان‌که باد بر آن نتواند زد و مردم از دور بینند و احتیاط کنند و کشتی از آن‌جا بگردانند."

هنگان سفر از اصفهان به نایین از ایمن بودن راه و آرامشگاه‌هایی که بین راه ساخته بودند سخن می‌گوید: "و در این بیابان به هر دو فرسنگ گنبدک‌ها ساخته‌اند و مصانع که آب باران در آن‌جا جمع شود. به مواضعی که شورستان نباشد ساخته‌اند. و این گنبدک‌ها به سبب آن است تا مردم راه را گم نکنند و نیز به گرما و سرما لحظه‌ای در آن‌جا آسایشی کنند." هنگام بازدید از اسکندریه می‌گوید:" و بر آن مناره آینه‌ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی چون به مقابله‌ی آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختي. و رومیان بسیار جد و جهد کردند و حیلت‌ها نمودند و کس فرستادند و آن آیینه بشکستند." در جای جای سفر خود در شهرهای گوناگون با کاریز، آب انبار و دولاب رو به رو می‌شود و پیرامون دولابی در مصر می‌گوید:" و چون از دور شهر مصر را نگاه کنند پندارند کوهی است و خانه‌هایی هست که چهارده طبقه از بالای یکدیگر است و خانه‌هایی هفت طبقه. و از ثقات شنیدم که شخصی بر بام هفت طبقه باغچه‌ای کرده بود و گوساله‌ای آن‌جا برده و پرورده تا بزرگ شده بود. و آن‌جا دولابی ساخته که این گاو می‌گردانید و آب از چاه بر می‌کشید و بر آن بام درخت‌های نارنج و ترنج و موز و غیره

کشته و همه دربار آمده و گل و سپرغم ها همه نوع کشته." در گزارش از شهر طرابلس می گوید:"و آن جا کاغذ نکو سازند مثل کاغذ سمرقندی، بل بهتر." که هم از پیشرفت کاغذسازی در آن شهر و هم از کیفیت کاغذ سمرقندی حکایت دارد که کیفیت کاغذهای دیگر را با آن می سنجیدند. هنگام رفتن از شهر اخلاط می گوید:"بیستم جمادی الاول از آن جا برفتیم، به رباطی رسیدیم. برف و سرمایی عظیم بود. و در صحرایی، در پیش شهر، مقداری راه، چوبی به زمین فرو برده بودند تا مردم روز برف و دمه بر هنجار آن چوب بروند."

در مورد پارچه های رنگ به رنگ(بوقلمون)، که در جزیره ی تنیس می بافتند، می گوید:" و بدین شهر تنیس بوقلمون بافند که در همه عالم جای دیگر نباشد، آن جامه ای رنگین است که به هر وقتی از روز به لونی دیگر نماید. و به مغرب و مشرق آن جامه از تنیس برند. و شندیم که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواسته بود که صد شهر از ملک وی بستاند و تنیس به وی دهد." در توصیف بیمارستان بیت المقدس می گوید:"و بیت المقدس را بیمارستانی نیک است و وقف بسیار دارد و خلق بسیار را دارو و شربت دهند و طبیبان باشند که از وقف مرسوم ستانند."

این گونه وقف ها،که می توان آن را گونه ای بیمه ی بهداشت دانست، در دیگر سرزمین های اسلامی نیز رواج داشته است. هنگام گذشتن از آمل به ری می گوید: "و میان ری و آمل کوه دماوند است مانند گنبدی و آن را لواسان گویند. و گویند بر سر آن چاهی است که نوشادر از آن جا حاصل شود و گویند کبریت نیز. و مردم پوست گاو ببرند و پر نوشادر کنند و از سر کوه بغلطانند که به راه نتوان فرود آوردن."

از سفرنامه ی ناصرخسرو دو نسخه ی خطی وجود دارد که هر دو در فرانسه نگهداری می شود. نخستین بار شفر، خاورشناس فرانسوی، به سال 1298 قمری به چاپ سفرنامه با ترجمه ی فرانسوی پرداخت و سپس چاپ سنگی از آن کتاب در بمبئی هند انجام شد. بار سوم، سفرنامه در تهران همراه با دیوان ناصرخسرو به کوشش زین العابدین الشریف الصفوی بن فتحعلی بن عبدالکریم الخوی به سال 1312 قمری به چاپ سنگی رسید و در همان سال چاپ دیگری از سوی همان شخص به بازار آمد. چاپ پنجم این کتاب در چاپ خانه ی کاویانی برلین به کوشش غنی زاده همراه با دو مثنوی روشنایی نامه و سعادت نامه به سال 1340 قمری به چاپ رسید. اما شناخته شده ترین چاپ این کتاب را دکتر محمد دبیرسیاقی به سال 1335 خورشیدی به سرمایه ی انتشارات زوار به بازار فرستاد. چاپ های دیگری از این اثر نیز به بازار آمده است.

ناصرخسرو در دیدانداز اندیشمندان : ناصرخسرو هر چند در روزگار خود بی مهری فراوانی دید، اما اکنون در میان اندیشمندان جایگاه ویژه ای پیدا کرده است. آندری یوگینویچ برتلس، پژوهشگر روسی، درباره ی توجه به شعر او می گوید:" شعرهای اخلاقی و پندآموز او در برنامه ی درسی ایران و تاجیکستان گنجانده شده و مطبوعات ایران به آثار و نوشته های ناصر علاقه ی فراوان نشان می دهند. شعرها و کتاب های او روز به روز در شرق و غرب توجه بیش تری را به خود جلب می کند و ضرورت پژوهش و مطالعه ی آثار وی هر روز آشکارتر می شود."

آربری درباره ی روح آزادگی ناصرخسرو می گوید:"پیشینیان ناصرخسرو در مدح شاهان و شاهزادگان قصیده سرایی ها می کردند ولی موضوع های ناصرخسرو تنها به ذکر توحید و عظمت الهی و اهمیت دین و کسب پرهیزگاری و تقوی و پاکدامنی و عفت و فضیلت و خوی نیک و تعریف از علم منتهی می شود. علامه قزوینی نیز او را شاعری بلندمرتبه و سترگ و اخلاقی می شمارد و سراسر آثارش را نفیس و پرمایه و معنوی می داند."

دکتر ذبیح الله صفا، پژوهشگر ادبیات ایران، پیرامون ویژگی های شعر ناصرخسرو می گوید:"ناصرخسرو بی گمان یکی از شاعران بسیار توانا و سخن آور فارسی است. او به آن چه دیگر شاعران را مجذوب می کند، یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه های دلفریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیش تر به حقایق و مبانی و باورهای دینی است. به همین خاطر حتی توصیف های طبیعی را هم برای ورود در مبحث های عقلی و مذهبی به کار می برد. با این همه، نباید از توانایی فراوان ناصرخسرو در توصیف و بیان ویژگی های طبیعت غافل بود. توصیف هایی که او از فصل ها و شب و آسمان و ستارگان کرده در میان شعرهای شاعران فارسی کمیاب است."

دکتر عبدالحسین زرین کوب پیرامون نیرومندی سخنان ناصرخسرو و شجاعت او در در خرده گیری بر ستمگران زمان خود چنین می گوید:"سخنانش قوت و عظمت بی مانند داشت. مثل سیل گران از بالا به پایین می غلتید و روان می شد. با قوت و صلابت سخن می گفت و خواننده در برابر او خود را چون مردی می دید که زیر نگاه غول بلندبالایی باشد. نگاه غول خشم آلود نه بدخواه. این غول خشم آلود خوش قلب، هنوز در دیوان او جلوه دارد که با لحنی از خشم آکنده سخن می گوید و او را بر این مردم ساده لوح نادان که دست خوش هوس های خویش و دستکش اغراض حاکمان فاسد و رشوه خوار هستند، خشمگین می دارد، خروش سخت بر می دارد."

دکتر غلامحسین یوسفی نیز توصیفی این چنین از ناصرخسرو و شعر او دارد و می گوید:" شعر ناصرخسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشه ی اوست در قالب وزن و کلمات. همان قیافه ی همیشه جدی و مصمم و تا حدی عبوس و فارغ از هر نوع شوخ طبعی و شادی دوستی که به عوان داعی و حجت به خود گرفته در شهرش نیز بازتاب دارد. شهر ناصرخسرو هم از نظر درون مایه و مضمون مقاوم و تسلیم ناپذیر است، هم از نظر لفظ و آهنگ. به پاره ای آهن سرخ شده ای می ماند که از زیر ضربه های پتک آهنگری زورمند بر سندان بر می جهد، شراره است و شراره افکن. و این همه بازتابی است از روح آزرده و نستوه ناصر خسرو."

دکتر مهدی محقق پیرامون ویژگی های اخلاقی ناصرخسرو می گوید:" یگانه خوی نیک و صفت برجسته ی او که او را از دیگر شاعران ممتاز می سازد، این است که دانش و ادب خود را دستاویز لذت دنیوی قرار نداده و هرگز به مدح و ستایش خداوندان زر و زور نپرداخته و دیوان او مجموعه ای از پند و اندرز، حکم و امثال و در عین حال درس هایی از اصول انسانیت و قواعد بشریت است. او زشتکاری های اجتماع خودد را به خوبی درک کرده و یک تنه زبان به اعتراض و خرده گویی گشود. ناصرخسرو به اصطلاح امروز جنگ سرد را در پیش گرفت و با موعظه و نصیحت و بدگویی

از امیران و دست‌نشاندگان آن‌ها و بر ملا کردن زشتکاری‌های امیران و فقیهان زمان خود کاخ روحانیت و معنویت آنان را بی‌پایه جلوه می‌داد. او شاعرانی که شعر خود را وقف ستایشگری کرده بودند و همچنین فقیهانی که با گرفتن بهره‌ی خود با دیده‌ی تجویز به کارهای زشت قدرتمندان می‌نگریستند، مورد نکوهش و طعن قرار می‌دهد."

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن نیز پیرامون پیوند ادب و سیاست در شعر ناصرخسرو می‌گوید:"هیچ شاعری در زبان فارسی از حکومتی با آن همه تلخی حرف نزده است که ناصرخسرو از سلجوقیان. عزنوی‌ها را هم البته قبول ندارد. با حسرت از دوران سامانی یاد می‌کند که به فرهنگ و ایرانیت ارادت داشتند. وی یک شاعر به تمام معنا سیاسی است. هر حرفی می‌زند، یک منظور اجتماعی در پشت آن نهان دارد." دکتر محمد دبیر سیاقی در مقدمه‌ای که برای سفرنامه ی ناصرخسرو نوشته است، توانمندی‌ها او را چنین شرح می‌دهد:"مسافری که نامش ناصرخسرو است و علوم متداول زمان را با ژرفی آموخته است و در خاندانی دیوانی، گوشش به بسیار تعابیر و اصطلاحات و فنون دبیری و ترسل آشناست و خود به فضل و ادب شهرتی گرفته است و بر روابط مردم اجتماع از هر دست بینایی دارد و از زبانی گشاده برخوردار است و شنیده‌ها و دیده‌ها را می‌تواند خوب بازگو کند و مطالب را نیک بپرورد و در قالب عبارات بریزد." دکتر نادر وزین‌پور نیز در مقدمه‌ای که برای سفرنامه‌ی ناصرخسرو نوشته است بر راستی و درستی گزارش‌نویسی ناصرخسرو اشاره می‌کند و می‌گوید:"مبالغه در ذکر وقایع، سخن نابجا و سخیف و مغرضانه به هیچ وجه در کتاب وجود ندارد و از خرافات و افسانه‌سرایی هرگز مایه نگرفته است، زیرا ناصرخسرو واقع بین، هرگز از عقاید پوسیده و افکار بی‌پایه‌ی عوام الناس پیروی نمی‌کند." m

سال های تبعید : ناصر خسرو در تبعید، در حالت تنهایی و انزوا، دور از مراکز فکری و عقلی قاهره ، مسایل اجتماعی و زادگاه محبوبش خراسان، همه نیروی خود را به درون معطوف میدارد، و بیشتر آثاری را که اینک از او در دست داریم، پدید می آورد. ا زنظر سبک متن های فلسفی او روشمندانه از مبانی کیش اسماعیلی نشأت می گیرد، و سفرنامه اش زبانی سر راست و دارای شیوه لطافت و نرمش است، و تنها گاهی برای لحظه ای چند از احساسات شخصی خود برای خواننده سخن می گوید. بنا برین، این فقط در شعر است ناصر خسرو به گسترده ترین و ژرف ترین و جهی احساسات خود را بیان می کند. شعر او از نا امیدی و تلخی این تبعید لبریز است و تنها گاهی با باور راسخی که به درستی کار کرد های خود دارد و باور و اطمینانش به رستگاری نهایی خود در برابرخداوند در روز داوری، از آرامش سرشار می شود. خشم خود را بر سر هموطنانش که او را از سرزمین آبا و اجدادش بیرون افگنده اند و از روی جهل و نادانی حقیقتی را که در پیام او است در نیافته اند، ، فرو می ریزد. بر تبعید خود، بر رنجش از این انزوای فکری می نالد. مشت گره کرده اش را بر دنیایی که وعده شادی و مسرت می دهد، ولی ویرانی و اندوه تحویل می دهد، می کوبد. اما نمی تواند از حصار امن پناهگاه خود، بگریزد. این حصار امن که به پیرامونش کشیده شده است، او را در خود می فشارد. یمگان مترادف زندان برای او می شود. در یکی از اشعارش ، با باد سر گفت و گو می گشاید:

بگذر ای باد دل افروز خراسانی

بر یکی مانده به یمگان دره زندانی

اندرین تنگی بی راحت بنشسته
خالی از نعمت و ز ضیعت و دهقانی (دیوان، ۲۰۸: ۱-۲)

یکی از صور خیالی که شاعر اغلب از آن تسلی می یابد گوهری است که در کان پنهان مانده است. وی خود را یگانه چیز گران بهایی می بیند که در همه محیط پیرامونش وجود دارد. و با گسترانیدن معنا ، همه ما گوهر هایی هستیم که در کان ، در زیر خروار ها خاک و کثافت پوشیده مانده ایم. ، اما مسلمن در آنجا وجود داریم. هر انسانی، هر کسی، صرف نظر از مقتضیات بیرونی ، صرف نظر از شرایط جسمانی — و تجمل و پیروزی همچون فقر، گرسنگی و بندگی که میتواند گمراه کننده و فریبنده باشد - صنع خداست، و آفریده ای است با ارزش ذاتی. در هر کس ذره ای، تکه ای ، از ابدیت هست، و روح و نفس هست که ذات حقیقی است. برای دست یافتن به این ذات حقیقی، به این خود اصلی، شخص باید کار کند و کند و کاو کند. بدون کار، بدون فداکاری، بدون سعی و تلاش و کوشش آگاهانه، این گوهر پیدا نخواهد شد، و نخواهد درخشید. اگر این گوهر نه درخشد مقصد و غرضی که از آن منظور بوده است، تحقق نخواهد یافت. ارزش ذاتی و نهان آن باید در معرض دید قرار گیرد.

هدف و غایت نفس حرکت بسوی خدا است. برای ناصر خسرو کوشش آگاهانه برای یافتن و صیقل دادن گوهر، یعنی پالایش نفس از شوائب جسمانی تنها وقتی متحقق می شود که خرد سرشته دار کار ها شود. زیرا خرد سجیه فارق و معرف انسان است، و هیچ یک از مخلوقات دیگر خداوند چنین صفت و خاصه ندارند. خرد وسیله کمال در این جهان و رستگاری در جهان دیگر است. نفس انسانی از طریق خرد ، چیز هایی را که بایسته است فرا گیرد تا بتواند اساسی را از غیر اساسی ، ظاهر را از باطن باز شناسد یاد می گیرد و بدین وسیله اعمال شخص را به جهتی که بتواند به لطیف ترین لذایز و مسرت ها نایل آید سوق میدهد.

(Hunsberger, "Nasir Khusraw' Doctrine of The Soul from the Universal Intellect to the Physical world in Ismaili Philosophy, "Ph.D. Thesis, Colombia University, 1992)

فرار و تبعید ناصر خسرو محتوا و درونه آشکار بسیاری از اشعار بعدی او را به وجود می آورد. و ی در این اشعار عنان را یکسر به احساس جدایی و درماندگی از وطن مألوف می سپارد، و این بدون تردید، یکی از مهم ترین دلایل محبوبیت مستمر او در نزد مردم است، زیرا او بیان احساس غربت و دوری نه تنها بر احساسات کلی آدمی از رانده شده گی و بیکسی، بلکه بر احساس و امید و یقین به اینکه سر انجام نیکی بر بدی پیروز خواهد شد و این خود بازتاب دهنده بینش مبارزه و اجتهاد متداوم می باشد. سروده هاُ قصاید و اشعار آخری ناصر خسرو در حقیت بازتاب دهنده درد و رنج و ظلم و ستمی که تنها بر او روا داشته است نیست ، بلکه نشان دهنده دشواری ها، ظلم ،شکنجه و ستم ای که بر همه انسان های روی زمین و کافه بشریت در شیرازه تاریخ در اطراف و اکناف جهان صورت گرفته است، می باشد. این جا است که ناصر خسرو از بینش کثرت گرایی، شایسته سالاری ، عدالت اجتماعی ، آزادی بیان و استلال فکری عقاید و باور انسان ها حرف می زند و به وسیله خامه خود من حیث وکیل مدافع جامعه انسانی ، عرض اندام می کند .

محتوای آفریده های ناصر خسرو : ناصر خسرو نویسنده ای که قریب همه آثارش را به زبان فارسی دری نوشته و بدون تردید همه همستی کاری اش را فدای زبان مادری اش کرده است و مزید بر آن استادیش را در آفرینش صور خیال بلاغی ، توانایی اش در آفرینش واژه های نو، و آوردن عبارات کهن با پیچش های نوین، ستوده می شود. به عنوان جهان گردی که بیشتر دنیای اسلامی را دیده شرح و گزارش شخصی وی از سفر هشت ساله اش هنوز

مورد بر رسی و تدقیق قرار می گیرد، و سررشته هایی از آن برای شناخت تاریخ، سیاست باستان شناسی، اداره، اجتماع، دین ،آداب ، رسوم و مدافعات نظامی در آن منطقه و در آن زمان، بدست آید. به عنوان یک داعی و مبلغ نه تنها مسایل دینی و اندیشه های فلسفی اسماعیلی را در اندیشه ها و نوشته های خود مطرح می سازد، بلکه دلایلی برای ایمان داشتن، و دستور هایی برای زندگی متدینانه داشتن عرضه میدارد. به عنوان عالم علم اخلاقی که از خطرات رنج بردن بیش از حد برای لذت ها و رنج ها، شادی ها و غم های جهان به ما زنهار می دهد، هنوز اشعارش برای باز تاب درسهایی از زندگی ، و نیز برای فرو کاستن استکباری که بیش از حد به این جهان اهمیت می دهد، خوانده می شود. به عنوان متفکری که در تبعید زندگی می کند، آثار ادبی فراوانی که از زیر قلم او در «راندن»، یمگان بیرون آمده است، شاهد و گواه صادقی است بر اینکه شور و ذوق آن برای زندگی، حتی به وسیله نومیدی و یأس کاملن آشکار او، خاموش شده است. از هر زاویه ای که بخواهیم به شخصیت چند بعدی او بنگریم او را مردی می یابیم که می کوشد زندگی را با اخلاق و با داشتن غرض و هدف بگذراند، مردی را می یابیم که گذشته راتجربه کرده، سپس بر آن شده است که تغییری اساسی در زندگی خود بدهد، مردی را می یابیم که با انقلابات و دگر گونی های عظیم و شکست هایی که در زندگیش پیش آمده به نحوی به سازش رسیده و کنار آموده است. او در تبعید، دربار یک امیر و شاهزاده را برای ماندن می گزیند نه کلبه یک درویش را. خود را نیز از داشتن یک زندگی فعال در این جهان کنار نمی کشد. از تبعید گاه خود در یمگان نوشته هایش را بیرون می ریزد، « هر سال یک کتاب می نویسد.» همچنان تعلیم و تربیه دیگران را مسولیت شخصی خود می داند.

سفر نامه : ناصر خسرو در سفر نامه گزارشی از سفر هفت ساله خود از زادگاهش در خراسان تا مصر و بازگشتش به وطن آورده است. وی در این جا شیوه ای شخصی پیش می گیرد و اغلب هنگامی که به بیان کار هایی که کرده است یا چیز هایی که در جا هایی دیده است، می پردازد به خود به صورت « من، ناصر » اشاره می کند. از روی شواهد درونی میتوانیم استنباط کنیم که سفر نامه را زمانی بعد تر از یاد داشت هایی که در درازای شیرازه زندگی سفر برداشته بوده نوشته است. ناصر خسرو که با نثر ساده ای می نویسد اعتماد خواننده را با صفت های ساده، بی پیرایه و سر راست خود را از شهر ها و قصبه ها، جلب می کند. وی نمی کوشد کسی را با هنر های زبانی خود تحت تأثیر قرار دهد، بلکه با بیان چیز های غریب و شگفت انگیزی که در طی سفر خود دیده است، این تأثیر را بر جای میگذارد. به این ترتیب ، حتی وقتی زبان او را ، مثل وقتی می کوشد تاثروت و جلال قاهره عصر فاطمیان را توصیف کند، یاری نمی کند ما از چیز هایی که دیده است در شگفت می شویم.

بنا بر این، شرحی را که وی می آورد ، بایستی واکنشی محتاطانه ای نسبت به اندوخته های هیجان انگیزی دانست که برایش رخ داده است. سبک ساده و استوار نثر او، همراه با اعتراف ملایم وی، به تانوانی های شخصیش بر موفقیت و درستی سخن او زخمه می زند. متأسفانه گزارش هایی که این چنین از دیده های چشمان تیز بین و با شفقت ناصر خسرو که بر روی همه دست آورد های معماری و اداری باز بوده، نشأت گرفته است، در دنیای اسلامی مخاطبان و خوانندگان زیادی پیدا نکرد. بی تردید سفرنامه در فرهنگی که هنوز زبان مشترک طبقه روشنفکر و متفکر بود، از اینکه به زبان فارسی نوشته شده بود، صدمه بسیار دید، اما بیشتر از آن شاید به خاطر توصیف شکوهمندی های موفقیت سیاسی اسماعیلیان زیان بر آن وارد آمد. وقتی دولت فاطمیان فروپاشید و سر انجام در سال ۱۱۷۱/۵۶۷سقوط کرد، اهل سنت باز در مصر زمام امور را به دست گرفتند. اسماعیلیان که حکومت سیاسی را از دست داده دستخوش آزار و پیگرد قرار گرفته بودند، بار دیگر متوسل به تقیه و استتار

رفتند، یعنی مسایل منوط به امور دین و کیش خود را مخفی داشتند، لذا تبلیغ در باره شکوهمندی های قاهره عصر فاطمی ، آنچنان که در سفر نامه ناصر خسرو آمده بود، عالمناً و عامدناً نا دیده گرفته شد.

محتوای اشعار ناصر خسرو : اشعار ناصر خسرو در چند کتاب آمده است. قسمت عمده و اساسی آن در دیوان گرد آورده شده است، که اکنون به گونه مجموع به پانزده هزار (۱۵۰۰۰)، بیت می رسد. اشعاری که در دیوان آمده عمدتاً در بافت و قالب قصیده است ، و احساسات والا و اندیشه های بلند شاعر را در سبکی با شکوه و سنتی می نمایاند. یکی از ویژگی های قصیده آن است که قافیه واحدی در سراسر شعر رعایت می شود. هر بیت از دو لخت مساوی که مصراع خوانده می شود تشکیل میگردد. دیوان علاوه بر قصیده ، اشعار کوتاه دیگر و رباعی هایی را هم در بر دارد. از اشعار تا کنون دو تر جمه عمده به زبان انگلیسی صورت گرفته است: پ. ل. ویلسن و غلام رضا اعوانی در سال ۱۹۷۷م، چهل شعر را ترجمه کرده اند و اخیرن نیز آنماری شمیل مضمون های عمده و کلیدی را در منتخبی از اشعار که ترجمه کرده مورد بحث و بررسی قرار داده است **P.L. Wilson and G.R Aavani, Nasir Khusraw, Forty Poems from the Diwan Tehran 1977**

ناصر خسرو دو منظومه بلند مجزا دارد که هردو در ویرایش ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸ دیوان به چاپ رسیده اند، هر چند در انتساب یکی از آنها به ناصر خسرو جای بحث است. از این دو، نخستین *روشنایی نامه* است که باید میان‌ان و رساله منثوری به همین نام از او فرق گذاشت، و به یقین ناصر خسرو تنها سراینده زبان فارسی است که دو اثر متفاوت یکی به نظم و دیگری به نثر به یک نام پدید آورده است. خوش بختانه کتاب منثور عنوان دیگری هم دارد، و آن *شش فصل* می باشد، و برای وضوح و جلو گیری از خلط ما در این جا دومی را همیشه شش فصل می نامیم. دومینمنظومه بلند ناصر خسرو سعادت نامه نام دارد که بیش از یک قرن در باره آن بحث های داغ در گرفته است. چون از قدیم الایام به ناصر خسرو نسبت داده شده بود، در چاپ ۱۹۲۵ و ۱۹۲۸ دیوان، ضمیمه دیوان شد، هر چند یکی از ویراستاران آن را جعلی می دانست. ملک الشعرای بهار در کتاب سبک شناسی خود می گوید آن را شاعر دیگری به نام ناصر خسرو اصفهانی می بایست سروده باشد. **(ملک الشعرا، بهار، سبک شناسی، تهران ۱۳۵۵/ ۱۹۷۶، ج ۳، صص، ۱۸۹/۱۸۸)**

ناصر خسرو در در همه سروده و اشعارش خواستار جامعه ای است منزه ، دور از مفاسد اخلاقی، آدم کشی، قتل ، غارت، دزدی، رشوه خواری، خیانت، تملق و چاپلوسی، میگساری، باده نوشی، عیش و عشرت. وی باورمند است که چنین جامعه ای جز زیر سیطره « دین حق» که به زعم او مذهب اسماعیلی است به وجود نمی آید. باید همه چیز در خدمت باور مذهبی باشد. غزل و مدیحه را گزافه و دروغ می شمارد و از شاعرانی که از عشق و می و مطرب سخن می گویند، یا امرا و شاهان را می ستایند، بیزاری می جوید. او شعری را می پذیرد که در خدمت باور های مذهبی و آنهم معنویان مذهبی، حقایق، عدالت اجتماعی و انسانی در مذهب، باشد و رهنمای انسان ها در هستی روز گار در خانواده، محیط پیرامون و اجتماع گردد. خود نیز شعرا وسیله ابقای رسالت مذهبی و سیاسی قرار داده، و همه جا عنان سخن را به سوی تبلیغ باور ها می کشاند و به سراغ استدلال عقلی و نقلی و طرح مسایل داوری و قضاوت دقیق می رود، و همین امر بعضی از اشعارش او را از حوزه شعری بیرون می کند و به حیطه نظم می آورد.

باری محور شعر ناصر خسرو ، عقاید و اخلاق مذهبی است و ، وی همه مطالب را زیر شیرازه این دو قرار داده ، و از این رو دیوان او اغلب مشتمل بر عقاید مذهبی، اخلاق، اشعار سیاسی در انتقاد از امیران ، شاهان و شاعران

ستایشگر، انتقاد و شکایت از مردم عامی و عالمان و فقیهان خاصه خراسان و نیز خلفای عباسی، دفاع، و برهان گویی و پر خاشگری، ستایش طبیعت و مدیحه سرایی ، است . دیوان ناصر خسرو سر شار از پند و اندرز بر پایه مذهب و حکمت است. از پیروی نفس، دروغ، ریا، آزمندی، خواب و خور، دنیا پرستی، تجمل، تکبر، نادانی و ستم کاری نهی می کند، و به زهد ، طاعت ، عبادت و نیایش ، خرسندی، مناعت نفس و طبع، فروتنی، دانش، حقیت جویی و صداقت پویی، دادگری و نام نیک تشویق می کند، اما همه جا زیر ساخت اخلاق و انگیزه بنیادی « دین»، و « مذهب»، است (دیوان، ص، ۵۰۴). فضایل اخلاق در شعر ناصر خسرو به بهترین ، شیوا ترین و اثرمند ترین بیان و از ژرفای دل و بادلی آگنده از صفا و خلوص و نه سیاست مدارانه مانند عنصرالمعالی، آمده است، تمثیلات زیبایی دارد. ناصر مردمان را نهال های خدایی می داند، آنکه خون به ناحق می ریزد، این نهال ها را می کند. (دیوان، ص، ۱۷۰). در باره پیر مردی که دلش اهل فساد است اما توانایی آن را ندارد، می گوید تنش زاهد و دل و جانش زانی است. ناصر خسرو در باورش استوار است و ثابت قدم. دارای شهامت و مناعت است. در برابر مذهب اسماعیلی بی نهایت سخت گیر و جدی است و از سیاق و دیدانداز فلسفی اش دفاع می کند. این انگیزه باعث شده است که دیوانش سرشار از انتقاد از مخالفان، چه خواص و چه عوام باشد. بیش از همه به عالمان و فقیهان درباری، و هم داوران و قاضیانی که برای گرفتن مقام و منزلت قضا همچون عصا در دست و بر در سلطان شب و روز ایستاده اند، می تازد. این عالمان و فقهای اشعری، یا کرامی بوده اند و یا معتزله و شیعه در باره *جبر و اختیار*، (ق، ۱۰، ب ۱۸، ص ۲۰)

چون ناصر خسرو از گروه مذهبی « کرامیه» یاد آور می شود و آنها را شدیدن به بتد انتقاد قرار میدهد، لازم دانسته می شود که کمی هم در مورد ظهور و نزول این گروه گفتمانی داشته باشیم تا برداشت دقیق تری در ذهن خواننده های خلق شود. تحقیق در باره بعضی از فرق اسلامی که امروزه در قالب یک گروه از آنها اثری باقی نمانده است، از مباحث قابل توجه و تامل است.در مطالعات فرقه شناسی اسلامی عمدتا چهار ویژگی را باید مدنظر قرار داد:

- ❖ حیات فرهنگی اجتماعی هر فرقه;
- ❖ میزان تاثیر یک فرقه در تکوین فرقه های دیگر;
- ❖ تفسیر هر فرقه از اسلام;
- ❖ عوامل ضعف و اضمحلال یک فرقه.

متاسفانه پژوهشگران فرق و مذاهب هنگام شناساندن بعضی از فرق، به شواهد و دلایل اندک و گاه ناکافی تمسک جسته اند; این دلایل نیز با غرض ورزی و تحریف حقیقت همراه است و نکته مهمتر این که گاه از فرقه هایی سخن به میان رانده اند که در زمان خودشان نیز اثر قابل توجهی نداشته اند; برای مثال، در مورد فرقه کیسانیه اظهارنظرهای متفاوتی وجود دارد; عده ای از فرقه شناسان آنها را از فرقه های عمده قرن اول و دوم هجری می دانند; در حالی که گروهی دیگر این فرقه را خیالی و ساخته و پرداخته دست سیاست بازان و فرقه نویسان قرون بعدی معرفی کرده اند. حال با توجه به این دو نظریه، چگونه می توان درباره وجود یا عدم فرقه کیسانیه یا فرق دیگری از این قبیل اظهار نظر نمود؟ در نتیجه، پژوهش در فرقه شناسی نیازمند بررسیهای مختلف است و برای اثبات وجود یک فرقه، نیاز به مدارک و شواهد کافی است.

با وجود مسائل فوق، نمی توان به طور کلی از کتابهای فرقه شناسی صرف نظر نمود; اما در استفاده از آنها و استناد به آنها باید دقت فراوانی ملحوظ داشت. با این وجود، فرقه کرامیه از گروه هایی است که وجود آن از نظر تاریخی مورد تردید نیست و از این نظر منابع متعددی به حیات و نقش آن در عرصه فرهنگ و ادب اسلامی اشاره کرده اند. البته در بررسی کرامیه نیز باید به این نکته توجه داشت که غالب منابع ملل و نحل را نویسندگان شافعی پدید آورده اند. اهمیت مساله در این است که کرامیان با شافعیان (اهل حدیث) نزاعهای خونینی داشته اند . و حدیثی نیز جهت این نزاع جعل نموده اند که در آن از ابن ادریس (شافعی) به عنوان ابلیس و از ابوحنیفه به عنوان «سراج امت » یاد شده است. بنابراین به نوشته های شافعیان در مورد کرامیه باید با احتیاط نظر کرد.از نکات مهم در بررسی حیات اجتماعی - فرهنگی کرامیه، تاثیر آنها در گسترش اسلام در نواحی شرق ایران اسلامی به ویژه مردم نواحی روستایی خراسان، هرات، غور و نواحی آن و آسیای میانه است. یکی از دلایل گسترش اسلام در این مناطق، اعتقاد کرامیه به مفهوم خاصی از ایمان بود; کرامیان، مومن را فقط شخصی می دانستند که به شهادتین اقرار کند و عمل به احکام شریعت را از ایمان نمی دانستند و آن را از فرائض می شمردند، هر چند آنان معتقد نبودند که این مفهوم از ایمان موجب رستگاری در آخرت می گردد، اما قائل بودند که در این دنیا به چنین اشخاصی اطلاق لفظ مؤمن صادق است; به همین دلیل نیز در برخی منابع فرقه شناسی از آنان به عنوان یکی از گروه های مرجئه یاد شده است .عبد القاهر بغدادی در مورد مساله ایمان نزد کرامیه با اشاره به نکته ای که مورد تایید متون کرامی نیز هست، نوشته است که کرامیان، تباه کیشان (مرتدان) کرامی را در آتش دوزخ جاودان می دانند. در منتخب رونق المجالس که یک متن ادبی کرامی است، حکایتهای متعددی درباره ارتداد افراد کرامی آورده شده است. به نظر می رسد که این حکم کرامیه درباره ایمان، راهی برای مقابله با وضعیت ناپایدار برخی از افراد نو مسلمان در این نواحی بوده است.

از لحاظ فرهنگی نیز نباید از نقش کرامیان در پیدایش و تحول نهادهای اجتماعی مسلمین و تاسیس خانه گاه (مدرسه) توسط آنها غافل بود. ساخت مدارس از چند نظر مهم است; ابتدا این که به وسیله جدا شدن مدرسه از مسجد و تشکیل یک نهاد مستقل، تحول مهمی در نهادهای اجتماعی مسلمین به وجود آمد.همچنین در این برهه همواره حاکمان با تاسیس و وقف مدارس دینی و اعطای موقوفات جهت آنها کوشیده اند تا ارتباط نزدیکی با فقها داشته و مقبولیت خاصی در میان مردم به دست آورند که اوج این مساله را در ساخت مدارس نظامیه می توان مشاهده کرد.تاثیر دیگر کرامیه تلاش آنها برای ایجاد و گسترش سلوک عرفانی و جدایی از جریان تصوف در خراسان است. آنها در این زمینه حتی ادبیات گفتاری خاصی برای خود داشتند; به طور نمونه، در ادبیات گفتاری، کرامیه همدیگر را با عنوان دوست یا دوست دوستان مورد خطاب قرار می دادند، و در مورد خود کرامیه نیز تعبیر خاص ولی و اولیا به کار برده شده است. در این مقاله ضمن بررسی مطالب یاد شده، دو نسخه خطی نویافته در مورد کرامیه را معرفی خواهیم کرد.

کَرّامیه، کِرامیه یا کَرامیه : مشهورترین و رایج ترین تلفظ نام این فرقه بر اساس ضبط منتقدان کرامی، «کرامیه » است; در حالی که تلفظ صحیح «کرامیه » یا «کرامیه » است. فصیحی از قول نووی، ضبط این کلمه را به صورت کرامیه آورده است. همچنین ذهبی (م. 748 هـ.) از قول محمد بن هیصم (م. 409 هـ.) متکلم مشهور کرامیه، دو وجه برای نام این فرقه ذکر می کند: کرامیه و کرامیه، که صورت نخست را تلفظ رایج میان مشایخ کرامی می داند و صورت دوم با توجه به گویش سجستانی (کرام جمع کریم) است. اشعاری نیز از ابو الفتح بستی (330 400 هـ .)

شاعر دربار محمود غزنوی وجود دارد که در اوج قدرت سیاسی کرامیه سروده شده و در آنها قرائت این کلمه به دو صورت آمده است.کرام بن عراف، در یکی از روستاهای زرنگ، به نام ختک (از ناحیه باب الطعام) زندگی می کرده است. کرام هنگامی که با همسر خود به مکه رفته بود، صاحب فرزندی شد که او را محمد نام نهاد. «پدر او را در خرقه پیچید و در کعبه طواف داد و پیش زهاد و معتکفان مسجد الحرام برد و ایشان او را دعای خیر کردند» . پدر او به سجستان بازگشت و محمدبن کرام در همان جا به تحصیل علم مشغول گردید و پس از مدتی به هرات و نیشابور و دیگر مناطق برای کسب علم سفر کرد. در سمرقند همراه با ابومحمد عبد الله بن محمدبن سلیمان سجزی (جانشین و دوست ابن کرام) تفسیر ابن کلبی را نزد علی بن اسحاق حنظلی سمرقندی (م. 237 هـ.) فرا گرفت. در نیشابور اکثر اوقات خود را به مصاحبت با احمدبن حرب (م. 234 هـ.) گذرانید و در مساله را از او فرا گرفت و بعد از آن به مکه رفت و پنج سال در آن جا بود. سمعانی (506-562 هـ.) شرح کاملی از احوال اساتید ابن کرام را آورده است.

در بلخ نزد ابراهیم بن یوسف ماکیانی بلخی، در مرو نزد علی بن حجر مروزی، در هرات نزد عبدالله بن مالک بن سلیمان هروی و در نیشابور نزد احمد بن حرب، تلمذ نمود. سمعانی متذکر گردیده است که ابن کرام اکثر روایات خود را از طریق احمد بن عبد الله جویباری و محمد بن تمیم فاریابی نقل کرده است.بعد از بازگشت از مکه به نیشابور رفت، و در این هنگام عمش درگذشت و او به سیستان رفت و آنچه را که به وی ارث رسیده بود، فروخت و پول آن را میان فقرا تقسیم کرد. فعالیتهای او باعث گردید تا بعضی از فقیهان چون ابن خزیمه (223-311 هـ.) به مخالفت با او برخاستند و به تحریک اینان، ابراهیم بن حصین، عامل طاهری در سیستان، او را از آن جا راند. پس از آن ابن کرام به مناطق غور، شورمین و غرچستان رفت و به تبلیغ اسلام پرداخت (26) و حاصل این فعالیتها، اسلام آوردن گروهی کثیر بود.در هرات او به ساخت خانه گاه (مدرسه) دست یازید. اقدامات او در آن جا نیز مخالفت فقیه شافعی ابوسعید دارمی (200 280 هـ.) را برانگیخت و ابن کرام را از هرات بیرون راند. بعد از آن او با پیروانش به نیشابور بازگشت. تعداد بی شمار مریدان او و همچنین مطرح شدن شایعه ای که حکومت طاهریان را فردی از سجستان بر خواهد انداخت، موجب گردید تا مدتی را در زندان بگذراند; هر چند زهد و ورع وی باعث آزادیش گردید.

بعد از رهایی از زندان همراه با پیروان خود، به بیت المقدس رفت و در نواحی جبل عامل خانه گاه هایی بنا کرد و در آنجا به تعلیم و تربیت پیروان خود پرداخت و پس از مدتی به نیشابور بازگشت و باز هم به زندان افتاد و مدتی طولانی در زندان به سر برد و در سال 251 هـ. تنها با این شرط که دیگر به خراسان بازنگردد، از زندان رهایی یافت و به بیت المقدس بازگشت. به موازات فعالیتهای وی در مناطق غرچستان، شورمین و بلاد غور، احتمالا او به تلاشهایی در بلخ، سمرقند، فرغانه و آسیای میانه نیز پرداخته است. نکته قابل توجه این است که مناطق ذکر شده، به فاصله کوتاهی تحت سیطره ماتریدیان درآمد. نزاع آشکار کرامیه و ماتریدیه در قرون بعد حالت تندی به خود گرفت; چرا که ابومنصور ماتریدی (م. 333 هـ.) بنیانگذار ماتریدیه، تنها به نوشتن ردیه بر معتزله مشغول بود و در موارد معدودی به کرامیه اشاره کرده است. از طرف دیگر، حتی یکی از اعقاب متکلم مشهور ماتریدی، ابومعین نسفی (418- 508 هـ.)، یعنی ابومطیع مکحول بن فضل نسفی (م. 318 هـ.) نزد ابن کرام، کلام فرا گرفته بود. بعد از اقامت در بیت المقدس، در آن جا نیز به سبب عقایدش مورد آزار قرار گرفت و به ناحیه بد آب و هوای «زغر» تبعید شد و کتابهایش را سوزاندند. ابن کرام در ماه صفر سال 255 هـ. در آن جا درگذشت و پیروانش جسد وی را

به بیت المقدس آوردند و در مقبره انبیا به خاک سپردند. از شاگردان ابن کرام می توان به مامون بن احمد سلمی هروی، ابو محمد صفار و ابو محمد عبد الله بن محمد بن سلیمان سجزی اشاره کرد. همچنین ابو اسحاق ابراهیم بن محمد بن سفیان، ابراهیم بن حجاج نیشابوری، عبد الله بن محمد قیراطی نیشابوری، احمد بن محمد بن یحیی بن معاویه دهان سلمی، محمدبن اسماعیل بن اسحاق بن جمع، ابو الحسین عبد الله بن مامون هروی، (40) عمار بن عبد المجید، سلیمان بن خمیرویه) زین الفتی، (338 aو ابی بکر ارباکنی) پیشین، (270 aاز وی حدیث نقل کرده اند.

برخی از آرای خاص کرامیه : در میان کتابهایی که هر کدام به دلایلی به ذکر کرامیان پرداخته اند، گفت وگوها و مناظراتی از ابن کرام با بزرگان عصرش می توان یافت. از خلال برخی مطالب نقل شده می توان به پاره ای از آرای خاص ابن کرام دست یافت. زهدی که ابن کرام آن را ترویج می کرد، از سوی هم عصرانش به عنوان زهد کاذب مورد انتقاد بوده است. بنابراین، برای ما مهم است که بدانیم وجه تمایز این زهدگرایی چه بوده است. ابن کرام توکل را به نحوه خاصی تفسیر می کرده است، به گونه ای که به انکار کسب (یعنی عدم تلاش برای به دست آوردن رزق و روزی) منتهی می شده است. هر چند به نظر می رسد که او مخالف مطلق هر گونه تلاش و جهد برای به دست آوردن معاش (کسب) نبوده باشد. در اثری تفسیری که حاوی آرا و نظرگاهها و اقوالی از ابن کرام می باشد، از قول وی در این باره این گونه آمده است: «و سئل ابو عبد الله: ان کانت الارزاق مقسومة فالکد و العناء و التعب لما ذا؟ فقال: انها ایضا مقسومة » .هرچند این مساله در دوره ای که ابن کرام آن را طرح می کرده، مساله بدیعی نبود. ابن ریوندی (ابن راوندی)، شقیق بلخی و احمد حلوانی نیز از انکار کسب دفاع می کردند و حتی استاد ابن کرام، احمدبن حرب نیز به این امر بی تمایل نبوده است. در اثر فارسی کرامی، منتخب رونق المجالس، در باب توکل حکایتی نقل شده است که می تواند مفهوم خاص این تفسیر را نشان دهد. گرچه مفهوم توکل تنها نزد کرامیان دارای چنین مفهومی نبوده است، اما آنان در ارائه تعریف خاص از توکل ممتاز بوده اند. ذکر متن این حکایت می تواند، مطلب را روشن تر کند:

»وقتی به سمرقند مردی در خانه گاه شد. آن اولیا را دید به جمع نشسته و تعلیم و تعبد می کردند. آن مرد، خادم را پرسید که شما از کجا خورید؟ گفت: ترا با این حدیث چه کار است؟ گفت: مرا باید که بدانم. گفت: از آنجا که خدای عزوجل روزی کرده باشد. آن مرد الحاح کرد، گفت: ناچار بگوی تا این همه از کجا خورند؟ خادم را خشم آمد، گفت: از دندان تو. آن مرد گفت: اگر شما از این جا خواهید کردن (خوردن) بسیاری گرسنگی به شما خواهد رسیدن. این بگفت و از آنجا بازگشت. در ساعت دندان آن مرد به درد خاست. هیچ حیلتی نداشت. از مردمان سمرقند پرسید که چون شما را دندان درد کند، چه کند؟ گفتند: چون ما را چنین حالی پیش آید، لختی نان خریم و بدین خانه گاه بریم، تا اینان دعا کنند، به باشیم. آن مرد بی طاقت شد. گوسفندی خرید و سفر (ه ی) نان بر پشت حمالی نهاد. بر آنجایگه برد، خادم نستد، بسیاری الحاح کرد تا به جایی رسید که گفت: یا خادم! بستان و به ایشان ده تا بخورند، که از این دندان من می خورند«...

این عقیده (تحریم کسب و کار و ناسازگار دیدن آن با تقوا) مورد نقد قرار گرفته بود. ابو حارث محاسبی (م. 243 ه.)، محمد شیبانی و ابوطالب مکی در قوه القلوب این موضوع را رد کرده بودند و از کسب و تلاش برای به دست آوردن رزق مادامی که در جهت رضای خدا و از طریق حلال باشد دفاع کرده بودند . نکته مهم دیگر، تلقی خاص کرامیان از عقل است. گرچه آنان حسن و قبح را قبل از حکم الهی (وحی) می پذیرفتند، اما به هیچ وجه نظریه

اصلح و قاعده لطف معتزله را قبول نداشتند. همچنین کرامیان با تعقل فلسفی مخالفت شدیدی داشتند. قطعاتی از کتاب السر ابن کرام موجود است و این عقیده یعنی اصلح نبودن نظام آفرینش را به خوبی نشان می دهد.
نکته قابل تامل دیگر که حاکی از نوعی عقل گرایی خاص کرامیان است، اعتقاد آنان به تکافو ادله (برابری براهین) است. این مطلب را البته به شکل تحریف شده، از یک عبارت مؤلف تبصرة العوام نیز می توان دریافت.حاکم جشمی، محسن بن کرامه (م. 494 هـ.) به نقل از استاد خود ابوالحسن علی بن ابی طیب (م. 457 هـ.) نقل کرده است که محمد بن هیصم، متکلم مشهور کرامی، به برابری براهین اعتقاد داشته است. بحث از برابری براهین در حقیقت نتیجه شکاکیت در معرفت شناسی یا عدم امکان شناخت است. البته این بحث نتیجه عملی نیز داشت. جواب مثبت به این پرسش که آیا هر کدام از پیروان ادیان مختلف می توانند به دین خود پایبند بمانند و رستگار گردند، نتیجه منطقی قبول تکافو ادله است. این بحث در عراق، مرکز فعالیت معتزله، مطرح شده بود; اما در آنجا در نتیجه غلبه عقل گرایی به زودی مساله ای خاتمه یافته، تلقی گردید.با این وجود، کرامیان در دعوت دیگران به اسلام بسیار کوشا بوده اند. نکته جالب این است که بحث تکافو ادله در مناطق خاصی مطرح بود و متکلمان به رد یا قبول آن مشغول بودند. این مناطق بخشهایی بود که گروههای مذهبی گوناگون در آن زندگی می کردند. حتی اسلام در این مناطق در لباس عقل گرایی ظاهر نشد.
از دیگر عقاید ضد معتزلی کرامیه، اعتقاد به عدم خلود دائم در جهنم است. آنها معتقد بودند که خدا می تواند کفار را از آتش جهنم نجات بخشد. نکته جالب دیگر که حاکم جشمی در تعریض به کرامیان، بدان اشاره کرد، علاقه آنان به خواندن آثار ابن ریوندی است.احتمالا آثار این متفکر ضد معتزلی برای کرامیان جالب توجه بوده است. همچنین کرامیان بر خلاف معتزله، به کرامات اولیا، از جمله به طی الارض معتقد بوده اند. مساله دیگر شایسته بررسی، عقیده کرامیان در باب توحید است، که مورد انتقاد بوده و آنان متهم شده اند که در باب توحید، عقیده ای تشبیهی دارند. این اتهام حتی در زمان خود آنان نیز مطرح بوده است. در نزاعی که میان ابوبکر محمدبن اسحاق بن محمشاد (م. 421 هـ.) و ابوعلاء صاعد بن بن محمد (م. 421 هـ.) رخ داده بود، ابو بکر محمدبن اسحاق، ابو علاء را به بدعت اعتزال متهم کرده بود. در مقابل ابوعلاء نیز او را به داشتن عقیده تشبیه متهم کرده بود.اما به راستی کرامیه در این باره چه می اندیشیده اند. قبل از بیان هر مطلبی باید این نکته را اشاره کرد که هیچ یک از فرق اسلامی قائل به تشبیه نیست و داشتن چنین اعتقادی را نفی می کند، گرچه برخی در ارائه تفسیر این مطلب به دام تشبیه می افتند. ابو معین نسفی (م. 508 هـ.) متکلم ماتریدی، در این باره می گوید: کرامیه وقتی سخن از جسم بودن حق می گویند... نظرشان این است که وی قائم بالذات است. مفهوم «جسم لا کالاجسام » که کرامیان به کار می برند، در این معنی بوده است. خود ابن کرام در کتاب مفقود شده اش، عذاب القبر، این مفهوم را به کار برده بود. هرچند بعدها پیروانش در به کارگیری این الفاظ تجدیدنظرهایی کردند. محمد بن هیصم در اثر مفقود شده اش، المقالات، که تنها منقولاتی از آن باقی مانده است، درباره این مساله سخن گفته و اعتقاد تشبیهی را رد کرده است. گرچه آن گونه که اظهار نظر کرده، مشخص می گردد که آنان در این مساله نص گرا (ظاهرگرا) بوده اند، اما اینکه این نص گرایی آنان به تشبیه منجر می گردد، ابن هیصم آن را رد کرده است. در مورد عصمت انبیا آنها نظرهایی متفاوت با معتزله و اشاعره داشته اند; حاکم جشمی اشاره کرده که کرامیان انجام گناه (کبایر) و دروغ گفتن را از سوی پیامبران جایز می دانند. عبد القاهر بغدادی (م. 429 هـ.) نیز در این باره نقل می کند که گروهی از کرامیه گفته اند: هر گناهی که موجب ساقط شدن عدالت یا اجرا شدن حد گردد، انبیا از آن بری هستند اما در غیر

آن، ممکن است مرتکب خطا گردند. گروهی دیگر از آنها گفته اند: پیامبر در امر ابلاغ وحی نیز خطا نمی کند، اما گروهی از آنان با پذیرش افسانه غرانیق، به طور ضمنی خطا در ابلاغ وحی را پذیرفته اند. در تایید این مطلب، عاصمی در زین الفتی، افسانه غرانیق را صحیح دانسته و به عنوان تاییدی بر ترتیب خاصی از نزول سوره ها بدان استناد می کند .

کرامیان و شیعیان : یکی دیگر از موضوعاتی که می توانیم در طول حیات کرامیه بررسی کنیم، نزاعهای آنان با شیعیان است. آغاز این نزاعها با نقد آرای ابن کرام توسط فضل بن شاذان نیشابوری (م. 260 هـ.) بوده است. مقدسی، جغرافی نگار مشهور که در سال 375 هـ. به تالیف اثر خود مشغول بوده، از نزاع میان کرامیان و شیعیان که خود شاهد آن بوده، خبر داده است. محمد بن اسحاق بن محمشاد (م. 421 هـ.) یکی از افراد مشهور کرامی در زمان قدرت خود، مسجد نو ساخته شیعیان را در نیشابور خراب کرد.اما فراسوی این نمود خارجی، در مسایل دیگری نیز آنان با یکدیگر در ستیز بوده اند. عبید الله بن عبد الله بن احمد، مشهور به حسکانی، در مقدمه کتاب خود شواهدالتنزیل به برخی از جنبه های دیگر این نزاعها اشاره کرده است و آن، اختلاف بر سر شان نزول آیاتی از قرآن در حق اهل بیت است. او می نویسد: «در مجلسی که در آن بزرگان و تعداد کثیری از مردم و نقیب علوی شهر و فردی از کرامیان حضور داشت، فرد کرامی در نزاع با نقیب، نزول سوره هل اتی در منزلت اهل بیت یا هر آیه دیگر در شان آنان را منکر شد و نزاع به این محدوده ختم نشد و به اتهامی بر ضد کرامیان در مورد اهل بیت بدل شد. این مساله باعث گردید تا یکی از رجال کرامیه به نام ابو محمد، احمد بن محمد بن علی عاصمی به تالیف کتابی در این مورد بپردازد تا به تعبیر خودش این اتهام را از کرامیان دفع کند. هرچند به نظر می رسد که این اتهام تا حدی نیز صحت داشته است. کرامیان منبر تدریس ابن البیع حاکم نیشابوری (م. 405 هـ.) را به خاطر عدم نقل حدیثی در فضیلت معاویه شکسته و مانع خروج او از خانه اش شده بودند. همچنین حسکانی و حاکم جشمی که در این مناطق ساکن بودند، آثاری در رد نواصب نگاشته بودند. خود عاصمی نیز در کتابش زین الفتی فی شرح سوره هل اتی، به نحو تلویحی این اتهام را می پذیرد، اما علت آن را جهل کرامیان نسبت به فضایل علی (ع) و قیاس نادرست آنان در این مورد بیان می کند. درباره این فرد کرامی تنها در یک منبع اشاره ای به سال تولد و برخی از آثارش در ادبیات و علم بلاغت و... شده است. او در سال 378 هـ. و احتمالا در نیشابور متولد شده است. در مورد اساتید و مشایخش جز در دو اثر نو یافته از او، در منابع دیگر اطلاعی در دست نیست. بر اساس همین منابع، او نحو و ادبیات را نزد استاد ابوبکر احمد بن علی بن منصور نحوی فرا گرفت. آن گونه که خود به کرات در زین الفتی اشاره کرده، جدش ابو عبد الله احمد بن محمد بن مهاجر بن ولید است. در جای دیگر به ابراهیم بن احمد بن مهاجر اشاره کرده و او را عموی مادرش معرفی می کند .به این ترتیب می توان گفت که پدر او ابو رجاء احمد بن محمدبن علی عاصمی داماد احمد بن مهاجربن ولید بوده است. را به آنجا ارجاع می دهد. نظری به این دو اثر او به خوبی مشرب حدیث گرایی اش را نشان می دهد.

در زین الفتی و المبانی او با نقل احادیثی، بر معتزله و زیدیه (در کنار رافضیان) خرده می گیرد. در المبانی او نظر شیعه را در تفسیر قرآن و فهم آن، رد می کند و به اعتقاد وجود امام غائب می تازد. اظهار نظرهای او درباره خلفای اموی به جز معاویه که از او نامی نبرده است، بسیار تند است و از آنان به «فساق بنی امیه » یاد می کند. او یزید را ح فاسق می خواند و بعد از اشاره به خواندن اشعار ابن زبعری توسط یزید بعد از شهادت امام حسین (ع)، از قول محمدبن هیصم نقل می کند که گفته: اگر این نکته، یعنی خواندن اشعار ابن زبعری توسط یزید بعد از حادثه

کربلا، درست باشد، شکی در کفر یزید نمی توان داشت) زین الفتی نکته جالب دیگر که او عنوان کرده، نقل خطبه ای به نام خطبه ملاحم است که آن را به علی (ع) نسبت داده است و در آن تاییدی ضمنی بر لشکرکشی های محمود به هند و دیلم وجود دارد. خود او عنوان می کند که معنی این روایت را درک نکرده بود تا آنکه محمود به ری حمله کرد) .زین الفتی .در جای دیگر در بیان مشابهت علی (ع) به پیامبر با روایتهای گوناگونی سعی در تثبیت ایمان نیاوردن ابوطالب دارد) ص 315 . (321 a وی در بحث از بغی و خوارج به طلحه و زبیر و عایشه اشاره کرده و بیان نموده که آنها توبه کرده اند (223 a) و بعد از آن به حدیث عشره مبشره اشاره کرده و متن آن را بیان داشته و احادیث دیگری نیز در تایید زبیر و طلحه آورده است (ص 223- 224) . قریشی بودن ائمه و امام را با آوردن چند حدیث یادآور می گردد .

کرامیان و نقش آنها در تحول نهادهای آموزشی مسلمانان : از تاثیرات مهم دیگر کرامیه می توانیم به تاسیس خانه گاه اشاره کنیم. این امر را خود محمدبن کرا م آغاز کرده و در هرات یکی از مراکز مهم کرامیه در قرون بعد خانه گاهی تاسیس نموده بود. مراکز آموزشی مسلمین در ابتدا درون مساجد بود که در آنها افراد به صورت حلقه هایی گرد هم جمع می شدند. اما به تدریج محلهای خاصی جدای از مسجد برای امر آموزش در نظر گرفته شد. به نظر می رسد که کرامیان در این امر پیشتاز بوده اند.مترجم عربی رونق المجالس در ترجمه کلمه خانه گاه، واژه مدرسه را برگزیده است. این زمان قرن چهارم و پنجم، هم زمان با شکل گیری مدارس نظامیه درست برهه ای است که مفهوم مدرسه به معنی کاملا متمایز، برای یک نهاد آموزشی به کار می رفته است. در این خانه گاه علاوه بر تعبد و زهدورزی، به تعلیم نیز می پرداختند. شیوه آنان دفترخوانی بوده است. ابن کرام در سال 251 ه. نیشابور را برای همیشه ترک کرد. مدت اقامت ابن کرام در نیشابور، چهارده سال بوده است. گرچه به نظر می رسد که این مدت زمان پیوسته نبوده است. با در نظر گرفتن این نکته او خانه گاه خود را قبل از سالهای 236- 237 یا حتی پیشتر از این تاریخ در هرات بنیاد نهاده بود. خانه گاه سازی به سرعت به صورت یک امر رایج در بین کرامیان در آمد و بعد از فوت ابن کرام، پیروان همراهش، خانه گاهی بر سر مزار او بنا کردند. جانشین او ابومحمد سجزی نیز خانه گاههایی برای کرامیان سمرقند، بنا کرده بود. در مباحث قبل نیز به خانه گاههای موجود در جبل العامل در زمان حیات ابو عبد الله محمدبن کرام اشاره شد.اکنون این سوال را باید طرح کرد که از چه زمانی «خانه گاه » بر مراکز تجمع صوفیان اطلاق شده است و اگر این نهاد منحصرا در اختیار کرامیه بوده، چه نامی بر تجمع گاه صوفیان اطلاق می گردیده است ؟ این نکته مسلم است که در خراسان بر مراکز صوفیه، نام خانه گاه نمی نهادند، بلکه از تعابیر «دویره » یا «رباط » به جای آن استفاده می کردند. مقدسی در اثر خود واژه خانقاه را تنها برای تجمع کرامیه ذکر کرده و آنجا که از صوفیان نام می برد، از تعبیر دویره یا رباط استفاده کرده است. به نظر می رسد که تعبیر خانه گاه در مورد اقامتگاه صوفیان تنها از قرن چهارم به بعد متداول گردیده است. بر همین اساس، نظر داده شده است که از اثری در باب تراجم، یعنی السیاق که در قرن چهارم نوشته شده بود، زمانی دو تلخیص صورت گرفت که، در قرون پنجم و ششم، تعبیرهای دویره به خانه گاه تبدیل شده است.

تاثیرات اجتماعی - فرهنگی کرامیه : تاثیرات کرامیه از دو جهت قابل بررسی است: نخست تلاش آنها در خصوص ایجاد تحول در نهادهای آموزشی که بدان اشاره شد، سپس تلاش این گروه برای گسترش اسلام در مناطق روستایی خراسان، غور و غرچستان و... . زمانی که ابن کرام فعالیت خود را آغاز کرد، توانست در مناطق ذکر شده، طرفدارانی بیابد. منطقه غور تا قرن چهارم به دارالکفر مشهور بود. و تنها در نتیجه تلاشهای کرامیان، اسلام کرامی

در آنجا گسترش یافت. فخر الدین رازی در این مورد نوشته است: ابن کرام و اصحابش از سجستان بیرون رانده شدند و به غرچستان رفتند، در آنجا اعتقادات خود را بر مردم عرضه کردند و آنها نیز پذیرفتند و تا این زمان نیز در آن ناحیه مردمان کرامی هستند. در این مناطق هنوز اسلام به طور کامل نفوذ پیدا نکرده بود. در منابع کرامی نیز اشاراتی بر این نکته وجود دارد. به طور مثال ابن کرام زمانی که احتمالا در هرات بود، افرادی را در آنجا مسلمان کرده بود. نقطه اوج آنها در به اسلام آوردن امیر ناصر الدین پدر محمود غزنوی بود. یمینی در این باره نوشته است:
«و امیر ناصر الدین چون تعفف و تقشف و ترهب و تزهد اصحاب او دید به (اسحاق بن) محمشاد پیوست»
این مطلب را منابع دیگر نیز تایید کرده اند. ذهبی نقلی از تاریخ نسف آورده است که نشان می دهد، ناصرالدین حتی تا چه حد نسبت به کرامیان تعصب می ورزیده است. علاوه بر موفقیت ابو یعقوب اسحاق بن محمشاد در به اسلام درآوردن سبکتکین، او افراد زیاد دیگری را نیز به اسلام درآورده بود ابن اثیر نیز در ذیل حوادث سال 595 ه. کرامی بودن غوریان را تایید می کند. در این سال غیاث الدین امیر غوری، دل از کرامیان برید و شافعی گشت. در مورد ادله حیات کرامیه در غور، باسورث بر اساس نقل زمنچی که غوریان را بدمذهب خوانده است، نتیجه می گیرد که احتمالا هنوز کرامیان تا آن زمان (قرن هشتم) به حیات خود در غور ادامه داده اند.
چرا کرامیه از بین رفت؟ : اکنون باید به پرسش مهم یعنی دلیل یا دلایل اضمحلال کرامیه پاسخ داد. قبل از هر چیز باید نکته ای را خاطرنشان کرد. گرچه امروزه فرق اسلامی، به تمامی آن گونه که اصحاب ملل و نحل یاد کرده اند وجود خارجی ندارند، اما بسیاری از اعتقادات فرق از میان رفته را می توان در دیگر گروهها یافت. بنابراین، نمی توان ادعا کرد که اثر یک فرقه با مضمحل شدنش پایان یافته است.کرامیه به چند دلیل نتوانست به حیات مستقل خود ادامه دهد: نخست آنکه، کرامیان در حفظ قدرت سیاسی خود ناموفق بودند. دیگر آنکه از نظر جغرافیایی کرامیه در مناطقی می زیستند که بعد از قرن ششم دائما مورد حمله قرار گرفته بود. این حملات احتمالا عامل مهمی در اضمحلال آنها بود. عامل سوم، تعصبهای دیگر فرق در مورد کرامیه بود که روند اضمحلال آنها را تسریع نمود. با این حال حتی امروزه نیز برخی مناطق کرامی پیشین گذشته، در سیطره تفکری نزدیک به کرامیه قرار دارد.

عالمان و فقهای اشعری و یا کرامی، معتزله و یا شیعه در باره جبر و اختیار ، مرئی و یا نا مرئی بودن خدا و نیز جسمیت او اختلاف بنیادی داشتند، و ناصر در شعر خود این مسایل را مطرح کرده و به یکا یک آنها پاسخ داده است. مراد از واژه «ناصبی»، که در سروده های ناصر از آن به تکرار یاد شده است، غرضش همین علماست. اغلب در پایان بحث و برهان گویی، ناصر ، به وصایت علی(ع)، اشاره می کند و فضایل او را بیان می دارد و خود را پیرو خاندان پیامبر می شمارد. انتقاد دیگر او از امیران و شاهان، و به ویژه خلفای عباسی است. خلیفه بغداد را دیو، فرعون و مانند آن می خواند. (ق، ۹۶ دیوان، ب ۲۱، به بعد و ق ۲۰۹ دیوان) . به محمود غزنوی سخت می تازد و غزوه های او را نه برای خدا ، بلکه برای بند گان میداند.
اما انتقاد ناصر خسرو مرزی ندارد و اغلب به خشم و پرخاش منتهی می شود، و گاهی خواننده زیر باران واژه های دشنام گونه شاعر می ماند. باری ناصر خسرو اهل چون و چراست. دیوانش پر از مسایل اخلاقی و پرسش و پاسخ و بحث و جدل و استدلال است. وی با تعبد و پذیرفتن سخن بدون دلیل و برهان و استدلال معقول، به سختی مخالف است:
چون و چرا عدوی تو ست ، ایرا

چون و چرا همی کندت رسوا

در جایی هم برای اثبات برهان طلبی می گوید : « ما همچو کودکان دبیرستان هستیم، و کار این کودکان یا خواندن است یا سوال و جواب. (دیوان، ص، ۱۴۰). اشعار انتقادی اززمین خراسان و مردم آنجا که باید آنرا « خراسانیات»، یا به اصطلاح بهتر « خراسانیان»، نامید، یکی از بحث های مهم دیوان ناصر خسرو است. (ق۷، ۳۵ و ۳۷، و ق ۸۷ دیوان، ب ۳۰ — ۴۰) . ناصر از مردم خراسان از خورد و کلان، از صغیر و کبیر ، ا زامیر و وزیر شکوه ها دارد. این شکایت ها در بیشتر قصاید آمده است از جمله قصیده، ۱۲، ۱۳ و ۳۱ گزیده و قصیده ۱۸۹ دیوان. او بحق مردم خراسان، عوام و خواص، را سرزنش می کند که چرا زیر حکومت ترکان رفتید؟ چرا از مفسدان حمایت کردید؟ چرا فریب مردم ظاهر الصلاح را خوردید؟ این سخنان در حقیقت « چند مشت آب سرد بود که بر صورت خواب آلوده مردم خراسان زده می شد.»

اما در این جا روح ظغیان گر و پر خاشگر شاعر بر منطق وی غلبه می کند و خاک خراسان نحس و یا چون پار گینی (فاضلابی) ، پر از مار و گژدم و کمینگاه سالوس، ابلیس و شیاطین انسان نما، معرفی می کند. وی در جایی هم تصویری از خراسان و امیر آنجا را به بوستانی تشبیه کرده با درختانی آراسته و چمن ها که دهقانان بر آن جمن ها نشسته اند. طوطیان و عندلیبان بر درختان نغمه می خوانند، اما دیو بد کردار و غدار نا گهان بدین بوستان راه یافته، سرو ها را از بن برکنده و آنجا به ویرانه ای که جای کرگسان لاش خوار و مرده خوار باشد، بدل ساخته است . (ق ۱۶۷ دیوان).

ناصر خسرو با علما و حکمای زمان خود که پیرو مذهب اهل تسنن اند، به بحث و گفتگو می پردازد. مسایل اخلاقی را یکا یک در شعر خود مطرح می کند، مثلن به « قیاس» که پایه استدلال آنان است، به شدت می تازد و با ذکر مثال هایی نادرستی آن را اثبات می کند. اشاعره را که باورمند به جبر بودند و نه اختیار، مورد انتقاد قرار میدهد. شبهه هایی را یاد می کند و به مخالفان می گوید ، شما که اهل قیاسید نمیتوانید پاسخ بدهید، اما خود نیز پاسخ نمی دهد و شبهه هایی بدون ارایه پاسخ باقی می ماند. هنگامی که در قاهره با المؤید فی الدین الشیرازی ملاقات می کند، همه دشواری ها، پرسش ها و شکاکیت ذهنی خود را بیان می کند. از جمله در باره آفریدگار، پیامبران، حرمت خون، شراب، نماز، روزه، زکات، حج، ارث، رزق، بیماریها، کافر، مؤمن و جز آن قبیل پرسش ها می کند و او وعده پاسخ می دهد، اما پاسخی دیده نمی شود. (ق۱۳، ب ۷۱-۸۳)

به ناصر خسرو تهمت ها زده اند ، او را به بد دینی و دشمنی با یاران (خلفا)، متهم کرده اند. از اشعار او قسمتی هم پاسخ گو ئی به این نسبت های ناروا و دفاع از مذهب و اندیشه است. می گوید : آنکه مرا بد دین می خواند نامی از مسلمانی نمی داند. فضل « یاران» تو را چه سودی می بخشد ، در حالی که خود فضلی نداشته باشی. از این گونه دفاعات در شعر او فراوان دیده می شود. (ق ۱۲). در جایی به عالمانی که عوام را بر ضد او می شورانند خشم میگیرد. می گفتند : « ناصر خسرو رانده ترکان خراسان است، نه امیری نه شاهی او را می پسندد. اگر مذهبش حق بود با اعیان بلخ همراه بود.» پاسخ می دهد که مغز تو را چرک پوشانده است اگر تن و دستارت را با صابون شسته ای! مکیان نیز پیامبر را از شهر خود راندند. من انگشتری سلیمان به دست دارم ، از این روست که اهریمنان از من می گریزند. (ق ۷۱ دیوان)

اما برهان گویی و دفاع او اغلب به ستیزه و پرخاش می انجامد، تا آنجا که شاعر در پر خاش حدی نمی شناسد و شعر خود را به واژه های خر، گاو، نادان، بیخرد، اوباش و گاهی هم واژه « خر» در چند بیت پیاپی تکرار می

شود و به لطافت بیت سخت آسیب می زند. (ق۲۳۳دیوان، ب ۲۰- ۴۴). باری این پرخاشگری از ارزش سخن او می کاهد و برهان های او را کم اثر می کند و چه بسا خشم و تندی سبب می شود که استدلال سخیف باشد خاصه در برابر عالمان دین. اما نباید فراموش کرد که شاعر در دره یمگان با کوهایی بر افراشته در پیرامون آن ، در غربت و تنهایی مانند یک زندانی بسر می برد و از مردم دورافتاده ، جز ناروا نمی دید و نمی شنید. این ها عواملی بودند که اسباب خشم او را به آفرینش می گرفتند تا حدی که عنان اختیار از دستش می رفت.

ناصر همیشه دست به ستایش طبیعت زیبا می زند و در شعر وی وصفی از معشوقه و می ، نمیتوان یافت و غزل و غزال به شعر او راه ندارد، اما بدون تردید وصف زیبایی های میحط پیرامون بی نهایت است.ستایش بهار، خزان، فضا، آسمان، شب و روز و جز آن همه بخاطر بیدار نمودن خلق خدا است تا از زیبایی های طبیعت که بازتاب دهنده ماهیت آفرینش و ثبوت ذات بی چون خداوندی است و مزید بر کتاب آسمانی از طریق کتاب کائنات که بازتاب دهنده سیاق کتاب آسمانی است ،به خوانش گرفته می شود ، محسوس و ملموس است. وی جلوه های طبیعت را نه برای آن وصف می کند که مردم به عیش و طرب بنشینند، بلکه می خواهد از این زیبایی ها به آفریننده جهان و و دین خدا روی کنند، با سیرت خداوند هستی داشته باشند و بر مبناب ظرفیت عقلانی خداداد شان در راستای موهبت آفرینش کائنات به گونه فلسفی به اندیشند و نه به گونه تقلید و عاری از تأئید به تفکر و اندیشه بنشینند. وی می گوید که طبیعت دفتر آفرینش است و آفریده ها و مظاهر خلقت خط ها و قلم های خدا بر این دفترند. برای رسیدن به آفریدگار باید خط خدا را خواند. صور خیال در شعر ناصر خسرو بسیار قوی و تازه است و از بعضی جهات بر شعر شاعران پیش از خود بر تری دارد .

اگر به شیرازه تاریخ زبان و ادبیات فارسی دری نظر اندازی کنیم، شاعران ستایشگر و مداحان بسیاری را به مشاهده می نشینیم و می بینیم که شمار شان اندک نیست و دسته ای از آنان در مدح مبالغه و غلو کرده اند، اما ناصر با ستایشگری و مدیحه گویی به سختی مخالف است. شاعرانی را که به مدح امیران و شاهان می پردازند، شعر فروش و دروغ پرداز می نامد. با این حال در دیوان خود و نیز سفر نامه اش سخنان بسیاری در وصف مستنصر و نیز مؤید که وسیله راه یافتن و ی به دربار خلیفه فاطمی شده، آورده است. او در سفر نامه اش ثروت و شکوه و جلال مستنصر را به ستایش می نشیند.

اسماعیلیّه فرقه‌ای از شیعه هستند که معتقدند مقام امامت پس از امام جعفرصادق علیه السّلام به فرزند بزرگش اسماعیل که گویا در زمان آن حضرت از دنیا رفت منتقل شده است. از این گروه به قرامطه و شش امامی نیز تعبیر شده است . »اسماعیلیه» به امامت شش امام اول شیعیان اثنا عشری معتقد بودند؛ اما پس از امام صادق (علیه‌السّلام (بزرگ‌ترین فرزند او اسماعیل، یا فرزند او محمد را به امامت پذیرفتند و از پذیرش امامت امام موسی کاظم (علیه‌السّلام (خودداری کردند.شیخ مفید دربارهٔ اسماعیل می‌گوید: اسماعیل، بزرگ‌ترین پسر امام صادق (علیه‌السّلام) بود و امام، او را بسیار دوست داشت و به او بیش از دیگران نیکی و محبت می‌کرد؛ ولی اسماعیل در زمان حیات پدر در» عریض) «دره‌ای نزدیک مدینه (از دنیا رفت. مردم، جنازه اش را به مدینه نزد امام صادق (علیه‌السّلام) آوردند و در قبرستان بقیع دفن کردند .روایت شده است حضرت در مرگ او بسیار بی تابی می‌کرد؛ به گونه‌ای که با پای برهنه و بی ردا، دنبال تابوت او می‌رفت. همچنین دستور فرمود تابوت او را پیش از دفن، چندین بار به زمین نهادند و هربار حضرت می‌آمد و پارچه از روی صورتش برمی داشت و در روی او نگاه می‌کرد. مقصود امام (علیه‌السّلام) از این کار این بود که مرگ او را پیش چشم آنان که گمان امامت و جانشینی او را داشتند،

قطعی کند و شبههٔ آنان را دربارهٔ زنده بودنش، بر طرف سازد و به آن‌ها بفهماند که اسماعیل از دنیا رفته است. افرادی از اصحاب که او را پس از حضرت صادق (علیه‌السّلام) امام می‌پنداشتند، از این عقیده بازگشتند. گروهی اندک از مردمان بی خبر که نه در زمرهٔ نزدیکان امام بودند و نه از راویان حدیث آن بزرگوار گفتند: اسماعیل زنده و امام پس از پدرش است و بر این عقیده باقی ماندند. گروهی از شاخه اسماعیلیه) فرقه مبارکیه (هم محمد بن اسماعیل را مهدی و امام زنده غایب می‌دانند[۵]. [قرامطه) از گروه اسماعیلیه)، محمد بن اسماعیل را مهدی موعود می‌دانستند و عقیده داشتند که وی زنده است و در بلاد روم زندگی می‌کند. آنان در طول تاریخ، بدنامی‌های بسیاری را برای شیعه به ارمغان آورده‌اند و هنوز هم رسوبات آن، در ذهن بسیاری از مخالفان شیعه مانده است؛ به گونه‌ای که عقاید قرمطیان را به شیعه نسبت می‌دهند. آنان، در بحرین قدرت یافته و دولت تشکیل دادند و به شدت با عباسیان مخالفت کردند. قرامطه، قائم را کسی می‌دانند که با رسالت و شریعت جدیدی مبعوث می‌شود و شریعت محمد (صلی الله علیه و اله و سلم (را منسوخ می‌کند. البته این فرقه، سیاسی بودند، نه مذهبی و به دنبال اهداف خاص و منافع خود بودند. طرفداران ابو الخطاب) م ۱۳۸ ق) به خدایی امام صادق (علیه‌السّلام) باور داشتند و ابو الخطاب را فرستادهٔ او می‌دانستند. برخی از آنان، ابو الخطاب را قائم دانسته، گفتند: «وی نمرده است.» گروهی از پیروان وی، پس از مرگ اسماعیل، فرزندش محمد را امام دانستند و در هواداری او و فرزندانش، استوار ماندند. امام صادق (علیه‌السّلام) همهٔ این گروه‌ها را نکوهش کرده، ترک و انکار نمود.

اسماعیل فرزند بزرگ امام جعفر صادق(ع) در زمان حیات پدر از دنیا رفت ولی گروهی از شیعیان که منتظر امامت وی بودند، علی رغم تاکید امام صادق(ع)، منکر مرگ اسماعیل شدند. امام(ع) دستور دادند پیکر اسماعیل در ملأ عام قرار داده شود و همگان بر مرگ وی شهادت دهند ولی مدعیان امامتِ اسماعیل، تمام این اقدامات را در تایید امامت او و برای جلوگیری از تعقیب اسماعیل توسط حکومت معرفی کردند. گروهی اسماعیل را امام غائب دانستند و گروهی دیگر به ادامه امامت در فرزندان اسماعیل اعتقاد یافتند. در ماجرای پیدایش اسماعیلیه، شخص اسماعیل بی تقصیر بود و گرچه برخی نسبت شرب مسکرات و همراهی ابوالخطاب(غالی معروف) به او داده اند، اسماعیل مورد علاقه پدر قرار داشت به شکلی که گروهی از شیعیان . شخصیت محوری مذهب اسماعیلی، محمد پسر اسماعیل است که با رقابت با امام کاظم(ع) و بدگویی از ایشان نزد هارون الرشید، موجبات دستگیری و شهادت ایشان را فراهم ساخت. اسماعیلیان در این دوره به سه شاخه اصلی تقسیم میشدند؛

- ✓ اسماعیلیه خالصه که به مهدویت و غیبت اسماعیل باور داشتند
- ✓ قرامطه که در امامت محمد توقف نموده، او را مهدی میدانستند
- ✓ مبارکیه که قائل به مرگ اسماعیل و امامت محمد فرزندان او بودند

اسماعیلیه خالصه با بینش خود به سرعت از میان رفتند و قرامطه با عقاید دگرگون خود به کلی از دایره تمرکز خارج شدند و تنها اسماعیلیان حقیقی(مبارکیه) در ظاهر با قبول حقانیت قرامطه به حیات خود ادامه دادند. به شکلی که قرمطیان آنها را از خود جدا نمیدانستند. اقدامات خشن تر قرامطه و مخالفت علنی آنها با بر خی از مسایل اسلامی و تمایل بسوی بینش امتزاج فلسفه و دین باوری ، بهانه مناسبی برای حکومتهای متعصبی چون غزنویان

بود تا تمام شیعیان را به چوب قرمطی گری تحت تعقیب و مجازات قرار دهند. پس از قیام زنگیان(قیام صاحب الزنج) در بغداد و تضعیف خلافت عباسی، قرمطیان با تصرف بحرین(شرق عربستان امروزی) ضمن ایجاد حکومتی مستقل، ناامنی شدیدی برای اهالی حجاز پدید آوردند. در یکی از حملات قرامطه به مکه در سال 317 هـ. ق. ، حجاج کشتار شده، شهر غارت گشت و اجساد قربانیان به چاه زمزم ریخته شد. در این حمله، قرمطیان حجرالاسود را با خود به بحرین بردند. این اقدامات موجب تنفر عموم مسلمین از قرامطه گردید و در نتیجه تبلیغات دستگاه عباسی، فشار بر شیعیان افزایش یافت . محمد بن اسماعیل پیش از قدرت گیری قرامطه به حوالی ری کوچید و به تبلیغ و اعزام داعیان مشغول شد. از سرنوشت محمد اطلاع دقیقی در دست نیست و تنها میدانیم که فرزندانش به سَلَمیه در شام(سوریه کنونی) رفتند و در ظاهر بازرگانان به فعالیت خود ادامه دادند. منابع مختلف در مورد نام فرزندان محمد اتفاق نظر ندارند پس برای جلوگیری از سردرگمی خوانندگان از ذکر اقوال مختلف صرف نظر میکنیم. این دوران نامعلوم را دوره ائمه مستور(پوشیده) میگویند. لازم به ذکر است که عده ای سعی در تطبیق شخصیت محمد بن اسماعیل با عبدالله بن میمون قداح دارند که از نظر شیعه پذیرفتنی نیست .

همراهی ظاهری مبارکیه و قرامطه تا زمان یکی از نوادگان محمد به نام عبیدالله سعید ادامه داشت. در این زمان یکی از داعیان بزرگ اسماعیلی ایران به نام ابن حوشب موفق شد فردی لایق به نام ابوعبدالله شیعی را جذب نموده، به عنوان داعی روانه افریقیه(شمال آفریقا) کند. ابوعبدالله در پوشش معلم قرآن خود را به افریقیه رساند و توانست قبایل بربر را زیر فرمان خود متحد سازد. بربرها که از ابتدای ورود اسلام همواره با تبعیض از جانب اعراب روبرو بودند، گرد ابوعبدالله جمع شدند و سپاهی تشکیل دادند. سپاه متحد بربرها کم کم به خطری جدی برای حکومتهای خوارج شمال آفریقا(خصوصا حکومت بنی رستم) تبدیل گشت. وقتی نخستین پایگاه برای مذهب اسماعیلی ایجاد شد، ابوعبدالله از امام خود(عبیدالله سعید) که تا آن زمان با وی ملاقاتی نداشت، برای سفر به افریقیه دعوت کرد. عبیدالله سعید با اعلام رسمی امامت خود، خشم قرامطه را برانگیخت و شکافی جدی بین اسماعیلیان و قرمطیان پدید آورد و به این ترتیب دوران ستر پایان یافت. عبیدالله سعید در ابتدا قصد داشت به دعوت ابن حوشب به یمن نقل مکان کند اما به علت تسلط قرمطیها بر مسیر، مجبور شد از میانه راه بازگردد ولی قبل از رسیدن به سلمیه متوجه غارت شهر و قتل داعی بزرگ منطقه به دست قرامطه شد و ناچار به سمت افریقیه رفت. قرمطیان تا شهر رمله در تعقیب وی بودند ولی عبیدالله توانست خود را به مصر برساند. خلافت عباسی که به تازگی متوجه وجود چنین گروهی شده بود حکام طولونی مصر را مامور دستگیری عبیدالله کرد. عبیدالله که هیچ راهی جز خروج از مصر نداشت، وارد قلمرو خوارج شد. در شهر سجلماسه مغرب، خوارج بنومدرار وی را زندانی کردند. ابوعبدالله که از ماجرا آگاه شده بود با یاری بربرهای تحت فرمانش به سجلماسه حمله کرد و ضمن شکست بنومدرار، امامش را آزاد نمود. با پیروزی بر خوارج و تسلط بر قلمرو تنها حکومت شیعی منطقه یعنی ادریسیان، مغرب الاقصی در اختیار اسماعیلیان قرار گرفت. به این ترتیب خلافت فاطمی رسما در سال 297 هـ. ق. اعلام موجودیت نمود و عبیدالله سعید در روز جمعه با لقب المهدی، خود را خلیفه خواند و سکه ضرب نمود. فاطمیان که نام خود را از حضرت فاطمه زهرا(س) گرفته بودند به سرعت به رقیبی جدی برای خلافت عباسی تبدیل شدند. اولین پایتخت خلافت فاطمی، شهر تازه تاسیس مهدیه در تونس فعلی بود .پس از استقرار خلافت فاطمی، میان عبیدالله المهدی و ابوعبدالله شیعی بر سر اداره سپاه اختلاف افتاد چرا که بربرها فقط ابوعبدالله را میشناختند.

تشویقهای برادر ابوعبدالله به شورش و بدگویی دشمنان وی نزد خلیفه در نهایت منجر به قتلش توسط عبیدالله شد . یکی از مهمترین فعالیتهای فاطمیان که از همان سالهای نخست تاسیس خلافت آغاز شد کشتی سازی بود. به رغم شورشهای خوارج با پشتیبانی امویان اندلس، فاطمیان موفق به گسترش و تحکیم قلمرو خود شدند. در زمان خلافت مُعِز، جوهر سردارِ سیسیلی سپاه فاطمی طبق یک نقشه دقیق و حساب شده مصر را بدون درگیری جدی از تسلط اخشیدیان خارج ساخت و به افتخار این پیروزی، شهر قاهره معزیه را بنا نهاد. پس از احداث قاهره، جوهر از معز برای ورود به مرکز جدید خلافت دعوت نمود و قاهره به پایتخت فاطمیان تبدیل شد. مصر که در دوران حکومتهای طولونی و اخشیدی متحمل لطمات شدید اقتصادی شده بود، با ورود فاطمیان دوباره رونق یافت و برای نخستین بار پس از ورود اسلام، جایگاه فرهنگی خود را به دست آورد. فرقه اسماعیلیه از فِرَق منشعب مذهب شیعه است .ظهور این فرقه، نتیجه اختلاف در امامت اسماعیل با برادرش حضرت امام موسی بن جعفر الکاظم (علیه السلام) بوده است. اینان معتقد بودند که بعد از امام جعفر صادق) علیه السلام) چون پسرش اسماعیل پیش از پدر در گذشته امامت محمد بن اسماعیل منتقل شده که سابع (هفتم تام) تام بوده و دور هفت به او خاتمه یافته است. نام این فرقه نیز برگرفته از اسماعیل بن جعفر) علیه السلام) است. اسماعیلیان در آغاز به دو گروه انشعاب یافتند :خالصه و مبارکیه.

اسماعیلیه خالصه و اسماعیلیه مبارکیه: اسماعیلیه خالصه را »واقفه «نیز گویند. اینان چون اسماعیل بن جعفر (علیه السلام) از دنیا رفت، گفتند او نمرده است؛ بلکه از انظار غایب شده است و او همان مهدی موعود(علیه السلام) است و روزی بازخواهد گشت و اسماعیلیه مبارکیه خود به گروههایی دیگر انشعاب یافته است. اینان مرگ اسماعیل بن جعفر (علیه السلام) را پذیرفتند و محمد بن اسماعیل -نوه امام صادق) علیه السلام)- را جانشین پدر پنداشتند؛امّا پس از مرگ محمّد بن اسماعیل، در امامت توقّف نکردند؛ بلکه- بر خلاف باورهای شیعه اثنی عشریه -سلسله امامان را تا امروز تداوم بخشیدند. اسماعیلیه از آغاز تولّد در قرن دوم قمری تاکنون، نامهای متعدّی به خود دیده است؛ از جمله:

سبعیه، باطنیه، قرمطیه، ملاحده و اباحیه. هر یک از این نامها نظر به عقایدی ویژه در فرقههای متعدّد اسماعیلیه دارد. امامان اسماعیلیه، نخست پنهانی میزیستند؛ امّا از سال ۲۹۷ قمری دعوت خویش را آشکار کردند و نخستین دولت شیعی را با نام» فاطمیون «بنیان نهادند[۹.]این دولت در سال ۵۶۷ قمری به دست صلاح‌الدّین ایوبی منقرض شد؛ امّا پیروان اسماعیلیه همچنان بر باورهای ویژه خویش استوار ماندند. هم اکنون اسماعیلیه به دو طایفه آغاجانیه و بُهره تقسیم شده است که بازمانده دو فرقه نزاری و مستعلوی هستند . اسماعیلیان، خداوند را برتر از آن میدانند که وهم و اندیشه و خرد انسانی بدان دست یابد و یا صفتی بپذیرد. پس از خداوند، عقل کل و نفس کل جای دارند. مظهر عقل کل، هفت تنند: شش نبی اولوالعزم و یک قائم .این هفت تن پس از عقل و نفس، در جایگاه سوم جای دارند و آنان را» ناطق «گویند.هر ناطقی را یک» وصیّ «است که وی را» امام «یا» اساس « خوانند .ناطق، شریعت جدید را وضع میکند و ناسخ شریعت قدیم است.

در مورد قرآن : از ویژگیهای اسماعیلیه، اعتقاد به تأویل آیات قرآن و احادیث و احکام شرع است. وظیفه وصی، بیان اسرار و باطن شریعت است و او با تأویل آیات و احادیث این وظیفه را ادا میکند. از این رو، اسماعیلیان تنها

تمسّک به ظاهر شریعت را درست نمی‌دانند بلکه باور مند هستند تا باطن مسئله نیز در باور های دینی مورد تعمیل و تطبیق قرار داده شود و مطابق آن شیرازه اخلاقی دین باوری به پیش برده شود. از ویژگی‌های اعتقادی دیگر اسماعیلیه، این است که بهشت و دوزخ جسمانی دارای معنی باطنی نیز است که بهشت بازتاب نمادین علم، دانش، و دوزخ بازتاب نمادین جهل و اغماز و برخی ها به به حلول و تناسخ ارواح نیز باورمند هستند اما آنهم بر مبنای تفسیر و تعبیر ای که مولانا و ناصر خسرو من حیث فرآیند تکامل فلسفی روح انسان ها از ، جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی است، باورمند هستند. تعالیم ظاهری اسماعیلیه چندان تفاوتی با تعالیم امامیه ندارد. آنان به همه احکام عملی و شرعی اسلامباور دارند و بیشترین تأکید شان بر مسایل باطنی و نهادینه این احکام است.

اسماعیلیه فاطمی : خلفای فاطمی نام سلسله‌ای است که از سال ۹۰۹ (میلادی) به مدت تقریبی دو قرن (تا سال 1171 میلادی) بر بخش بزرگی از شمال آفریقا و خاورمیانه و دریای مدیترانه حکومت کرد. خلفای فاطمی پیشوایان شیعه اسماعیلی نیز بودند و نام سلسله آنان به نام فاطمه، دختر محمّد پیامبر مسلمانان، نامگذاری شده بود. آنان در قسمت مدیترانه‌ای خاورمیانه، بمدت بیش از دو قرن مؤسسِ دولتی بودند که به گسترشِ علم، هنر و بازرگانی علاقهٔ فراوان نشان می‌داد. قاهره پایتختِ مصر، توسط فاطمیان پایه‌گذاری شد. امپراتوری آنها یعنی بخش اولیه تاریخ اسماعیلی، تقریباً از ابتدای اسلام تا قرن یازدهم را در بر می‌گیرد. نخستین خلیفه فاطمی عبدالله المهدی و سه خلیفه فاطمی دیگر، یعنی القائم و المنصور و المعز لدین الله نام داشتند. در این دوره) اسماعیلیان در دوره فاطمی تا ۴۸۷ق(، اسماعیلیان خلافت و دولت مستقل و نیرومندی از خود یافتند و دعوت و تفکر و ادبیات اسماعیلیه را به اوج شکوفایی رسانیدند.در همین دوره بود که داعیان اسماعیلی رساله‌های بسیاری در کلام و فلسفه، فقه و دیگر علوم ظاهری و باطنی، و علم تأویل تألیف کردند و دعوت اسماعیلی را در قلمرو فاطمیان، و هم‌چنین در خارج از مرزها تا ماوراءالنهر و هندوستان گسترش دادند. به ویژه، پس از انتقال مرکز حکومت فاطمیان از افریقیه به مصر، فاطمیان به طور کلی در زمینه ترویج فرهنگ و هنر و علوم اسلامی نیز نقش مهمی ایفا کردند. درگیر بودن نخستین رهبران فاطمی در افریقیه، از یک سو با قدرت‌های اباضی منطقه و از دگر سو با فشارهای سیاسی اهل سنت، موجب شده بود تا آنان فرصت چندانی برای تشکل و توسعه دعوت اسماعیلیه، به خصوص در خارج از محدوده شمال افریقا را نیابند و از این‌رو، جوامع قرمطی سرزمین‌های شرقی دنیای اسلام که فاقد رهبری واحد، و هم‌چنان در انتظار رجعت محمد بن اسماعیل به عنوان قائم بودند، بدون رقابت داعیان فاطمی به فعالیت‌های مذهبی خود ادامه می‌دادند.

دعوت فاطمیان و آغازی برای اسماعیلیه : هر چند دعوت خلفای فاطمی در ایران در عهد سامانیان و غزنویان آغاز شد، اما در واقع به وسیله ناصر خسرو قبادیانی، شاعر معروف خراسان و مقارن با اوایل دوران سلاجقه این دعوت تا حدی به ثمر رسید . با آن که خلفای مصر در جلب آل بویه سعی فراوانی کردند، اما در این زمینه توفیقی به دست نیاوردند، چنان که عضد الدوله در اواخر عمرش همچنان در صدد تسخیر مصر و بر انداختن خلافت فاطمی بود که عجل مهلتش نداد . با وجود این، سالها پس از مرگ عضدالدوله، یک سردار ترک خلیفه عباسی به نام ارسلان

بساسیری به اشاره و تحریک المستنصر - خلیفه فاطمی - بر علیه عباسیان شورید و بغداد را متصرف شد که در پی آن خلیفه القائم بامر الله را از آن جا بیرون کرد و سپس خطبه به نام امام فاطمی خواند. در آن احوال، خلافت عباسیان در معرض انقراض قرار گرفت، اما از حسن اتفاق، با ظهور طغرل بیگ سلجوقی و ورود او به بغداد ،خلافت عباسیان از خطر سقوط حتمی نجات پیدا کرد . از آن پس، جلوگیری از نشر دعوت فاطمی و اهتمام در تعقیب اسماعیلیه، برای سلجوقیان ایران یک تکلیف و تعهدی شد که تا پایان آن عصر نیز ادامه داشت .

دعوت قدیم فاطمیان : مقارن همین ایام بود که ناصر خسرو، شاعر و شخصیت معروف خراسان زمین ، از جانب المستنصر - خلیفه فاطمی - برای نشر دعوت فاطمی از مصر به خراسان بازگشت .اما اقدام او به نشر این دعوت با مخالفت شدید علما و حکام خراسان مواجه شد که این مخالفتها، عاقبت به خروج یا اخراج او از بلخ منجر شد. ولی با این وجود در مازندران ظاهراً پیروانی پیدا کرد که ناصریه خوانده می‌شدند . با این احوال در خراسان با تعصب عموم مردم رو به رو شد تا این که به ناچار در ناحیه بدخشان در کوههای یمکان متواری و سرانجام منزوی شد . با مرگ ناصر خسرو «481 ق / 1088 م»، دعوت مستنصری - منسوب به خلیفه فاطمی المستنصر - که بعدها دعوت قدیمه تلقی شد، پایان یافت و دعوت نزاریه - دعوت جدید اسماعیلیه - در تعلیم و تبلیغ حسن صباح طنین افکند .

دعوت جدید و حسن صباح : جانشین المستنصر «487 ق / 1094 م» بنا بر حکم آشکار خلیفه، پسر بزرگش نزار بود، اما امیر سپاه مصر که به مستعلی - پسر دیگر خلیفه - ارادت داشت، وی را به خلافت نشاند و او را امام مخصوص خواند .البته چون این قول، حکم آشکار خلیفه پیشین نبود به همین دلیل نمی‌توانست تمام اسماعیلیه را راضی و خشنود کند .نزار در ادعای جانشینی مغلوب و بعدها مقتول شد، به طوری که طرفداران او نیز به نوبه خود از اطاعت خلیفه مصر سرباز زدند .با آن که خلافت فاطمی در نسل مستعلی ادامه پیدا کرد؛ اما از آن پس فاطمیان در مصر دچار هرج و مرج شدند و در شام و ایران نیز با انشعاب مواجه گشتند .حسن صباح که در عهد حیات المستنصر برای نشر دعوت به ایران آمده بود «473 ق / 1080 م» به هوا داری از نزاریه - طرفداران نزار ، پسر خلیفه که از خلافت فاطمیان بر کنار ماند - به پا خاست به طوری که چند سال بعد، پس از دستیابی به قلعه الموت 483» ق / 1090 م»، آن جا را پایگاهی استوار برای رهبری دعوت اسماعیلیه کرد .به دنبال قتل خواجه وزیر، و در دوره‌ای از فترت سلجوقیان و همچنین نزاعهای داخلی و درباری بین اولاد ملکشاه، واقعه دژ کوه اصفهان و شورش عبدالملک عطاش، ضربه دیگری بود که موجب افزایش وحشت عامه از این فرقه شد .فعالیت های فداییان الموت که عده زیادی از مخالفان را طعمه مرگ ساخت، معلوم کرد که دعوت جدید، بر خلاف دعوت قدیم که ناصر خسرو پایه‌های آن را بر تبلیغ، وعظ و کتاب و رساله بنا نهاده بود، به ضربه‌های خنجر و ایجاد رعب و وحشت استوار است و از سوی دیگر حسن که در ارشاد طالبان، آنها را به عدم کفایت عقل فردی در کشف حقایق و الزام به پیروی از «تعالیم امام» متقاعد می‌ساخت، این «تعلیم» را بر ضرورت «حذف» مخالفان مبتنی کرد.همزمان با اقتدار قرمطیان جنابی در بحرین و فعالیت قرمطیان جنوب عراق به رهبری عیسی بن موسی، در منطقه جبال و خراسان نیز دعوت قرامطه همچنان دوام داشت.ابوحاتم رازی داعی ری، و نسفی داعی خراسان و ماوراءالنهر که هرگز امامت عبیدالله مهدی را پذیرا نشدند و در انتظار ظهور محمد ابن اسماعیل بودند، افزون بر آن‌که جماعت بسیاری را به کیش اسماعیلیه درآوردند، توفیق یافتند تا برخی از حکام نواحی مختلف ایران را نیز

پیرو دعوت قرمطیان سازند.ر حالی‌که این دو شخصیت در شکل‌گیری جهان‌شناسی و دیگر مباحث نظری اسماعیلیه نقش سازنده‌ای ایفا کرده، و آثاری مهم پدید آورده‌اند.داعی نسفی که برای نخستین بار فلسفه نوافلاطونی را با تفکر اسماعیلیه درهم آمیخته بود، حاصل تفکر خود را در کتابی با نام المحصول ارائه کرد این اثر به زودی در میان جوامع مختلف قرمطی که از رهبری مرکزی واحدی محروم بودند، ارج خاص یافت و نقش مهمی در یکسان‌سازی اصول عقاید قرمطیان ایفا کرد.نسفی که معتقد بود دوره اسلام در زمان حیات محمد بن اسماعیل خاتمه یافته، و دور آخر یا هفتم تاریخ بشر از آن زمان آغاز شده، اعتقاد به اباحه داشت، و بسیاری از احکام شریعت را واجب الاجرا نمی‌دانست.ابوحاتم رازی با اعتراض به برخی از نظریات داعی نسفی کتاب الاصلاح خود را در ردّ کتاب المحصول او تألیف کرد.یکی از اهداف اصلی ابوحاتم در الاصلاح، مردود شمردن اعمال اباحی و خلاف شرعی بوده است که در المحصول جایز شمرده شده بود.ابوحاتم بارها تأکید کرده است که هیچ باطنی بدون ظاهر نمی‌تواند تحقق یابد و از این‌رو، نیاز به شریعت برای وی غیر قابل انکار بوده است.

تغییر در بینش ادواری :افزون بر آن، به منظور باطل شمردن نظریه نسفی مبنی بر این‌که دوره بدون شریعت تاریخ از زمان حیات محمد بن اسماعیل آغاز شده، ابوحاتم در بینش ادواری اسماعیلیه نیز اصلاحاتی وارد کرده است.وی توضیح می‌دهد که در پایان دوره هر یک از نطقا، از هنگام غیبت هفتمین امام آن دوره تا هنگام ظهور وی به عنوان ناطق بعدی، یک دوره فترت وجود دارد که طی آن در غیاب امامان، فقط ۱۲ نفر «لاحق» مسئول امر هستند که یکی از آن‌ها خلیفه هفتمین امام (غایب) آن دوره است.طبق نظریه ابوحاتم، چنین دوره فترتی از زمان غیبت محمد بن اسماعیل آغاز شده بوده، و بنابر این، دوره اسلام و شریعت آن هم‌چنان تا هنگام ظهور محمد ابن اسماعیل به عنوان امام قائم و هفتمین ناطق تداوم می‌یافته است.ابوحاتم مدعی بوده که خود همان خلیفه محمد بن اسماعیل است و از این‌رو، مرتبه والاتری از لواحق آن دوره فترت داشته است؛ ولی به نظر نمی‌رسد که دیگر داعیان قرمطی این ادعای ابوحاتم را پذیرفته بوده باشند.در هر صورت، داعی سجستانی که اندکی پس از نسفی به ریاست دعوت قرمطیان در خراسان و ماوراءالنهر رسید، کتابی به نام النصره در تأیید نظریات نسفی و ردّ اعتراضات ابوحاتم به کتاب المحصول تألیف کرد.با توجه به اختلافات اساسی بین اصول عقاید قرمطیان و اسماعیلیان فاطمی، النصره نیز همانند المحصول به ادبیات اسماعیلیان فاطمی راه نیافته، و بدین سبب بر جای نمانده است.سجستانی که بعدها در زمان معز فاطمی از جناح قرمطیان خارج شد و امامت فاطمیان را پذیرفت، مانند نسفی شدیداً تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی قرار داشته است.در حقیقت، عمدتاً بر اساس آثار برجا مانده از داعی سجستانی است که محققان اکنون به جوانب مختلف تفکر ویژه نوافلاطونی - اسماعیلی، به ویژه جهان‌شناسی آن، پی برده‌اند.همان نوع فلسفه نوافلاطونی که مورد استفاده داعیان قرمطی سرزمین‌های ایرانی قرار گرفته بود، سرانجام، رسماً مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز واقع شد.تنها در زمان چهارمین خلیفه فاطمی المعز لدین الله (۳۴۱- ۳۶۵ق/۹۵۳- ۹۷۵م)، فاطمیان از صلح و امنیت داخلی کافی برخوردار شدند تا بتوانند سیاست توسعه طلبانه‌ای را برای بسط حدود قلمرو خود در سرزمین‌های شرق دنیای اسلام دنبال کنند.در تعقیب این سیاست که با تصرف مصر در ۳۵۸ق/۹۶۹م، و سپس حجاز آغاز شد، معز اقدامات مختلفی برای جلب حمایت جوامع قرمطی سرزمین‌های شرقی انجام داد و به ویژه برخی از نظریات آن‌ها را رسماً وارد تعالیم دعوت اسماعیلیان فاطمی کرد.با اندک فاصله‌ای از تصرف مصر، بنای مسجد الازهر آغاز شد و در ۳۷۸ق/۹۸۸م، الازهر به یک

دانشگاه اسلامی تبدیل شده بود که تا آخر دوره فاطمیان به عنوان یکی از مراکز مهم تعلیم داعیان، و تدریس و اشاعه اصول عقاید اسماعیلیه و به طور کلی علوم اسلامی مورد استفاده بود.معز فاطمی از یک‌سو امید داشت که بتواند از نیروی قرمطیان در پیش‌برد سیاست‌های توسعه طلبانه‌اش استفاده کند، و از سوی دیگر از نفوذ برخی از عقاید قرمطی در میان اسماعیلیان فاطمی سرزمین‌های شرقی دنیای اسلام بیمناک بود؛ از این‌رو، کوشید تا از طرق مختلف حمایت جوامع قرمطی را جلب کند و در همان حال با ملاقات‌هایی که بنمایندگان اسماعیلیان مناطق دور دست، مانند سند انجام داد، و در مکتوباتی که به آن‌ها فرستاد، سعی وافری به عمل آورد تا اشتباهات اعتقادی برخی از گروه‌های پیرو دعوت اسماعیلیان فاطمی را که متأثر از تبلیغات قرمطی بودند، مرتفع کند. اکنون روشن شده است که معز فاطمی خود آثاری در اصول عقاید اسماعیلیه تألیف کرده، و همه رسالات قاضی نعمان) د ۳۶۳ق/۹۷۴م)، مشهورترین فقیه فاطمی، را نیز به دقت مطالعه می‌کرده، و در حقیقت اصلاحاتی در تعالیم اسماعیلیان فاطمی وارد کرده بوده است.بر اساس این اصلاحات، معز برخی از نظریات اسماعیلیان نخستین دوره قبل از ۲۸۶ق را که هم‌چنان مورد تأیید قرمطیان قرار داشت، مجدداً به رسمیت شناخته بود.به طور اخص، محمد بن اسماعیل به عنوان هفتمین امام دوره اسلام، بار دیگر توسط اسماعیلیان فاطمی به عنوان قائم و ناطق شناخته شد، ولی آنان این امر را مغایر با تداوم امامت نمی‌دانستند.در تبیین جای‌گاه محمد بن اسماعیل، توضیح داده شد که وی امام قائم بوده، و به عنوان هفتمین ناطق نیز وظیفه داشته است تا حقایق مکتوم در باطن تمامی شرایع را برای عموم آشکار کند، ولی از آن‌جا که وی در دوره ستر کامل ظاهر شده بوده، وظایفش به عنوان قائم و ناطق به خلفای او، یعنی همان امامان اسماعیلی و خلفای فاطمی از اعقاب وی، محول شده بوده است.این خلفا خود نیز ابتدا در استتار بودند، ولی از زمان عبیدالله مهدی که دوره کشف آغاز شد، ظاهر شدند.این خلفا (امامان اسماعیلی) که تا آخرالزمان وجود خواهند داشت، همه وظایف قائم، از جمله تأویل معانی باطن تمامی احکام مذهبی را تدریجاً به مرحله اجرا در می‌آورند، زیرا محمد بن اسماعیل شخصاً دیگر هیچ‌وقت رجعت نخواهد کرد.اصلاحات اعتقادی معز در آثار متأخر قاضی نعمان (مثلاً «الرسالة المذهبة[۱]» و جعفر بن منصور الیمن (الشواهد و البیان، و تأویل الزکاة) که مهم‌ترین متفکران و مؤلفان اسماعیلی آن زمان بودند، نیز انعکاس یافته است.افزون بر آن، معز بر جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی که توسط داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی تدوین شده، و در میان قرمطیان اشاعه یافته بود، صحه گذاشت و آن را به عنوان جهان‌شناسی رسمی اسماعیلیان فاطمی پذیرفت.کوشش‌های معز فاطمی برای جلب حمایت قرمطیان تا حدودی موفقیت‌آمیز بود.داعی ابویعقوب سجستانی که در اوایل عمر به جناح قرمطی تعلق داشت، و از تعالیم داعی نسفی پیروی می‌کرد، در زمان معز فاطمی به دعوت فاطمیان پیوست و در تمامی آثاری که پس از به خلافت رسیدن معز تألیف کرد، مدافع مشروعیت و امامت خلفای فاطمی گردید.در نتیجه، اکثر قرمطیان خراسان و سیستان و مکران نیز که از داعی سجستانی اطاعت می‌کردند، به جناح اسماعیلیان فاطمی پیوستند معز هم‌چنین موفق شد پای‌گاه مهمی در سند برای فاطمیان به دست آورد.داعیان اسماعیلی توانستند قبل از ۳۴۷ق/۹۵۸م حاکم محلی سند را به کیش اسماعیلی درآورند و در نتیجه ملتان، پایتخت سند، به دارالهجره مهمی برای اسماعیلیان سند تبدیل شد و این وضع تا پایان سده ۴ق/۱۰م دوام داشت.در دوره‌های بعد نیز گروه‌های پراکنده اسماعیلی در سند هم‌چنان وجود داشته‌اند؛ چنان‌که برخی از سلسله‌های محلی سند، مانند سومرائیان که در ۴۴۳ق/ ۱۰۵۱م بر غزنویان شوریدند و حکومت مستقلی را بر پاساختند، به دعوت اسماعیلیان فاطمی پیوستند.

با انتقال مقر دولت فاطمیان به مصر، اسماعیلیان مغرب به عنوان یک اقلیت تحت فشار قرار گرفتند و در ۴۰ق/۱۰۱۶م، اندکی پس از به حکومت رسیدن معز ابن بادیس زیری در افریقیه، اکثریت سنی مذهب افریقیه، این اقلیت را در قیروان و دیگر نقاط افریقیه قتل عام کردند و تا چندی پیش از ۴۴۰ق/۱۰۴۸م که بنی زیری برای همیشه در خطبه نام عباسیان را جای‌گزین فاطمیان کردند، دیگر تقریباً هیچ گروه اسماعیلی در افریقیه باقی نمانده بود.حتی مصر پای‌گاه دوم فاطمیان نیز مأمنی دائمی برای اسماعیلیان نبود و در زمان مستنصر (۴۲۷-۴۸۷ق/۱۰۳۶-۱۰۹۴م)، هشتمین خلیفه فاطمی، صحنه بحران‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی متعددی شد که آغازگر انحطاط دولت فاطمیان بود، در حالی که در همین زمان، خلافت فاطمی به موفقیت‌های مهم در مناطق شرقی دست یافته، و حتی توانسته بود در کوتاه زمانی عراق را نیز تحت سیطره خود گیرد .در مروری بر جریان گسترش دعوت فاطمی در مشرق، باید گفت که در زمان ششمین خلیفه فاطمی، حاکم (۳۸۶-۴۱۱ق/-۹۹۶ ۱۰۲۱م)، دعوت اسماعیلیان فاطمی رونق قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد و بیش از پیش در خارج از قلمرو فاطمیان، خاصه در عراق و ایران، اشاعه یافت؛ داعیان فاطمی که در دارالعلم و الازهر و مراکز دیگر در قاهره تعلیم می‌یافتند، مرتباً به مناطق مختلف در داخل و خارج از مرزهای دولت فاطمی گسیل می‌شدند.معروف‌ترین داعی فاطمی در آن زمان در سرزمین‌های شرقی، حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی) د۴۱۱ق/ ۱۰۲۰م)، فیلسوفی برجسته بود که با زبان‌ها و اصول عقاید مسیحیان و یهودیان، و مکتوبات مقدس آنان آشنایی کامل داشت و در مناظرات بین ادیان، متکلمی توانا بود.در زمینه مباحثات داخلی اسماعیلیه نیز، کرمانی در کتاب الریاض خود اختلاف نظرهای میان داعی نسفی و داعی ابوحاتم رازی را مرور کرده، و به طور کلی از موضع ابوحاتم که تأکید بر اهمیت شریعت داشته است، دفاع کرده، و نظریات اباحی نسفی را مورد حمله شدید قرار داده است.وی در مهم‌ترین اثر خود، راحة العقل، نه تنها به طور کامل و منظم به تبیین جوانب مختلف کلامی و فلسفی تفکر اسماعیلیان فاطمی پرداخته است، بلکه نظریات جدیدی را نیز ارائه کرده که مهم‌ترین آن‌ها جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی خاصی است، متأثر از تفکر فیلسوفان اسلامی که پیرو مکتب فارابی بوده‌اند.در زمان خلافت مستنصر، در عراق و ایران و ماوراءالنهر دعوت اسماعیلیه بیش از پیش گسترش یافت.مشهورترین داعی این دوره المؤید فی الدین شیرازی بود که پدرش ریاست دعوت را در فارس بر عهده داشت.المؤید توانست ابوکالیجار مرزبان (حک ۴۴۰-۴۱۵ق/ ۱۰۲۴- ۱۰۴۸م)، حاکم بویه‌ای فارس، و شماری از صاحب منصبان دیلمی او را نیز به مذهب اسماعیلی درآورد.اثر بازمانده از وی، المجالس المؤیدیه، شامل مباحث مختلفی در کلام و فلسفه و فقه و تأویل و دیگر علوم، نمایان‌گر اوج شکوفایی تفکر اسماعیلیان فاطمی است .از دیگر داعیان مهم فاطمی در این دوره ناصرخسرو) د ح ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م(، شاعر و فیلسوف و سیاح معروف است که به مقام والایی در سلسله مراتب دعوت رسید و دعوت فاطمی را در خراسان رهبری کرد.ناصرخسرو که دعوت را از مقر اولیه فعالیتش در بلخ به نیشابور و دیگر نواحی خراسان گسترش داد، برای مدتی نیز به طبرستان رفت و در طبرستان و دیگر نواحی دیلم، جماعتی پرشمار را به مذهب اسماعیلی درآورد که آن‌ها نیز امامت مستنصر فاطمی را پذیرفتند.وی به هنگام تنگنا، چندگاهی به دره یُمگان پناه برد. یمگان در آن زمان جزو قلمرو یکی از امرای مستقل بدخشان، علی بن اسد قرار داشت که اسماعیلی بود و با ناصرخسرو مناسبات دوستی داشت.ناصرخسرو برخی از آثار مهم مذهبی و فلسفی خود مانند زاد المسافرین (تألیف در ۴۵۳ق/۱۰۶۱م) و جامع الحکمتین (تألیف در ۴۶۲ق/۱۰۷۰م) را نیز در همان‌جا تدوین کرد.او در سال‌های اقامت اجباری در یمگان هم‌چنان به اشاعه دعوت اسماعیلیه اشتغال داشت

و روابط خود را با داعی المؤید و مرکز دعوت در قاهره حفظ کرده بود.بر اساس سنت‌های محلی، اسماعیلیان بدخشان که برای ناصرخسرو ارج خاصی قائل هستند و آثار اسماعیلی وی مانند وجه دین و شش فصل را حفظ کرده‌اند، وی را بنیان‌گذار دعوت اسماعیلیه در بدخشان و نواحی مجاور می‌دانند.در یمن، پس از مرگ ابن حوشب، فعالیت‌های دعوت، به رهبری عبدالله بن عباس شاوری و داعیان دیگر به طور محدود ادامه داشت و طی آن دوره، یکی از حکام محلی یمن، عبدالله بن قحطان یعفوری چند سالی (۳۸۷-۳۷۹ق/۹۹۷-۹۸۹م) مذهب اسماعیلی را پذیرا شده بود.در ۴۲۹ق/۱۰۳۸م، داعی علی بن محمد صُلیحی که با مرکز دعوت اسماعیلیه در قاهره در تماس بود، در منطقه کوهستانی مسار خروج کرد و سلسله اسماعیلی صلیحیون را بنیان نهاد.صلیحیون که ریاست دعوت اسماعیلیه در یمن را بر عهده داشتند، حدود یک قرن، تا ۵۳۲ق/ ۱۱۳۸م، بر بخش‌های مهمی از آن سرزمین به نیابت از فاطمیان حکومت کردند و اقتدار خود را تا اندازه‌ای به مناطق مجاور، مانند عمان و حضرموت و بحرین نیز بسط دادند.داعی ادریس وقایع دولت صلیحی، و تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن در زمان مستنصر را در جلد هفتم عیون الاخبار - که هنوز به صورت دست‌نویس باقی مانده است - وصف کرده، و عم.روابط نزدیک بین فاطمیان و صلیحیون در مکتوبات و نامه‌های متعددی که مستنصر به علی بن محمد صلیحی و جانشینان وی فرستاده، در کتاب السجلات المستنصریة، به خوبی انعکاس یافته است.صلیحیون نقش مؤثری در بسط دعوت اسماعیلیه به هندوستان نیز ایفا کرده‌اند و در نتیجه فعالیت داعیانی که مرتب از یمن به هند گسیل می‌شدند، جماعت اسماعیلی جدیدی در گجرات پدیدار گشت.بر اساس روایات سنتی اسماعیلی مربوط به ظهور این جماعت، نخستین داعی اسماعیلی به نام عبدالله در ۴۶۰ق/۱۰۶۸م از یمن به کمبی، مهم‌ترین بندر گجرات، فرستاده شده بوده است.داعی عبدالله که از جانب داعی لَمَک بن مالک حمّادی - مسئول اجرایی دعوت در یمن - به گجرات فرستاده شده بود، به زودی شمار بسیاری از اهالی آن‌جا، از جمله حکام محلی را به کیش اسماعیلی درآورد.جماعت اسماعیلی گجرات که در نیمه دوم قرن ۵ق/۱۱ م به وجود آمد، هم‌چنان مناسبات نزدیک خود را با یمن حفظ کرد و در قرون بعدی گجرات پای‌گاه اصلی اسماعیلیان مستعلوی طیبی) بُهره‌ها) گردید که هنوز در آن‌جا حائز اهمیتند.تجدید حیات دعوت اسماعیلیه در یمن، و گسترش آن به گجرات، تا حدودی با منافع تجاری فاطمیان و تمایل آنان به توسعه روابط اقتصادی خود با هند از مسیر بحر احمر و بن در عیذاب نیز ارتباط داشته است.در اثر فعالیت‌های حمیدالدین کرمانی و دیگر داعیان فاطمی، شماری از امرای عرب در عراق که به تشیع گرایش داشتند، مانند معتمدالدوله قرواش عقیلی (حک ۴۴۲-۳۹۱ق/ ۱۰۵۰-۱۰۰۱م)، حاکم موصل و کوفه و مدائن، به مذهب اسماعیلی گرویدند.این موفقیت‌های دعوت فاطمی حتی در نزدیکی مقر حکومت عباسیان، خصومت خلیفه عباسی قادر را بیش از پیش برانگیخت؛ وی در ۴۰۲ق/۱۰۱۱م شماری از علمای سنی و شیعی را به بغداد فرا خواند و از آنان خواست تا در بیانیه‌ای رسماً نسب علوی خلفای فاطمی را باطل اعلام کنند؛ این بیانیه در تمام مساجد سرزمین‌های تحت استیلای عباسیان قرائت شد.افزون بر آن، به درخواست خلیفه عباسی شماری از متکلمان، از جمله علی بن سعید اصطخری) د ۴۰۴ق)، به تألیف رسالاتی در ردّ اسماعیلیه پرداختند.موفقیت‌های دعوت اسماعیلیه در زمان مستنصر که بر مشروعیت امامت خلفای فاطمی تأکید داشت، موج جدیدی از واکنش‌های ضد اسماعیلی را از جانب عباسیان و سلجوقیان سنی مذهب برانگیخت؛ چنان‌که برخی از سلسله‌های محلی مانند قراخانیان ماوراءالنهر، به قلع و قمع اسماعیلیان پرداختند.در همین زمینه، در ۴۴۴ق، خلیفه عباسی قائم، سند دیگری را در بغداد بر ضد فاطمیان تنظیم کرد که به امضای شماری از علما و فقهای عصر

رسید و مجدداً نسب علوی فاطمیان را ادعایی بی‌اساس و باطل اعلام می‌کرد .اندکی دیرتر، هنگامی که اقتدار اسماعیلیان در ایران، به رهبری حسن صباح سریعاً توسعه می‌یافت، اسماعیلیان با دشمنی سرسختانه خواجه نظام الملک، وزیر مقتدر سلجوقی روبه‌رو شدند.نظام الملک که از بسط نهضت اسماعیلیه در حیطه قلمرو سلاجقه آگاه و بیمناک بود، فصل مهمی از کتاب خود، سیاست‌نامه[۲۶] را به رد اسماعیلیه اختصاص داد.عباسیان نیز هم‌چنان تألیف رسالات ضد اسماعیلی را تشویق می‌کردند و در میان این نوع آثار که در آن زمان بر ضد اسماعیلیه تدوین شد، مهم‌ترین اثر را ابوحامد غزالی تألیف کرد.وی هنگامی که در نظامیه بغداد مدرس بود، اندکی قبل از ق/۱۰۹۵م، به درخواست خلیفه عباسی مستظهر، رساله‌ای در ردّ اصول عقاید باطنیه) اسماعیلیه)، به نام فضائح الباطنیه تنظیم کرد که با عنوان المستظهری نیز اشتهار یافت (برای جوابیه‌ای بر آن از علی بن محمد ولید - د ۶۱۲ق - به این منبع رجوع کنید .

خلیفه ششم فاطمی، حاکم که توجه خاصی به امور دعوت و تعلیم داعیان فاطمی داشت، دارالعلم (دارالحکمه) را برای این منظور در ۳۹۵ق/۱۰۰۵م بنیان نهاد.این مرکز علمی که دارای کتابخانه نفیسی بود، برای اشاعه اصول عقاید شیعیان به طور کلی، و اسماعیلیان فاطمی به طور اخص مورد استفاده قرار گرفت.دارالعلم که تحت ریاست داعی الدعات قرار داشت، و با دعوت اسماعیلیه به طور نزدیکی مرتبط بود، تا آخر دولت فاطمیان هم‌چنان پای‌برجا ماند.اصول عقاید اسماعیلیان فاطمی که از زمان معز، به «حکمت» مشهور شده بود، در این مرکز تدریس می‌شد و در همان‌جا داعیان فاطمی نیز تعالیم لازم را کسب می‌کردند.حاکم اغلب شخصاً در جلسات درس دارالعلم که گاه تنها به اسماعیلیان اختصاص داشت، حضور می‌یافت.شماری از فقهای اهل سنت نیز در دارالعلم مدرس بودند .در داخل محدوده دولت فاطمی، احکام و تعالیم مذهب اسماعیلی آشکارا توسط فقهای اسماعیلی به مورد اجرا گذارده می‌شد و قاضی القضات اغلب سمت داعی الدعات، یا ریاست اجرایی سازمان دعوت را نیز بر عهده داشت.در مصر، برنامه‌های درسی و علمی گوناگونی برای تعلیم گروه‌های مختلف اسماعیلیان و داعیان آن‌ها تدوین یافته بوده است که به «مجالس» (مجالس الدعوه) شهرت داشتند و در الازهر و دارالعلم و دیگر مؤسسات علمی قاهره توسط فقها و متکلمان اسماعیلی اجرا می‌شدند.در میان این مجالس، جلساتی که به مباحث کلام و حکمت اختصاص داشتند، به «مجالس الحکمه» مشهور بوده، و شرکت در آن‌ها برای عموم اسماعیلیان امکان‌پذیر نبوده است.اغلب داعی الدعات شخصاً مطالب مجالس را تهیه و تنظیم می‌کرده که مهم‌ترین نمونه آن در المجالس المؤیدیه تبلور یافته است.در مورد سازمان دعوت، داعی الدعات مسئولیت انتخاب داعیان مناطق تحت استیلای فاطمیان را نیز به عهده داشته است.این نمایندگان رسمی «دعوت هادیه»، به تمام شهرهای مصر و هم‌چنین دیگر بلاد فاطمی مانند دمشق، صور، عکا، رمله و عسقلان گسیل می‌شدند .به نظر می‌رسد که در مورد انتخاب داعیان مناطق خارج از مرزهای حکومت فاطمیان نیز داعی الدعات نقش مهمی داشته است.اطلاعات بیشتری درباره وظایف خاص داعی الدعات که از مقر مرکزی دعوت در پایتخت فاطمیان به امور کلی دعوت رسیدگی می‌کرده است، در دست نیست.خود عنوان داعی الدعات نیز عمدتاً در منابع غیر اسماعیلی به کار رفته است.متون اسماعیلی برجا مانده از دوره فاطمی که به سلسله مراتب دعوت اشاره دارند، معمولاً عنوان «باب» و گاهی «باب الابواب» را به صورت مترادف با واژه داعی الدعات در مورد رئیس اجرایی سازمان دعوت به کار برده‌اند.حمیدالدین کرمانی اشارات متعددی به اهمیت مقام باب و نزدیکی او به شخص امام دارد .باب که زیر نظر مستقیم امام، مسئول اداره امور

عالیه و طرح سیاست‌های کلی دعوت بوده، با کمک چندین دستیار به وظایف خود عمل می‌کرده است.باب از میان عالم‌ترین و متقی‌ترین اسماعیلیان واجد شرایط برای احراز این سمت، و توسط شخص امام اسماعیلی برگزیده می‌شده است.برخی از مؤلفان اسماعیلی اشارات نادر و پراکنده‌ای به سلسله مراتب سازمان دعوت فاطمی دارند که به «حدود دین» یا «مراتب الدعوه» معروف بوده است.این سازمان به تدریج طی دوره فاطمی توسعه و تحول یافت و در زمان حاکم شکل خاص و ثابتی پیدا کرد؛ ولی سلسله مراتب دعوت در زمان داعی الدعات المؤید به صورت نهایی خود در آمد.یادآوری این نکته لازم است که سازمان کامل دعوت فاطمی منعکس کننده الگویی آرمانی برای زمانی که دنیای اسلام کلاً تحت استیلای امام اسماعیلی قرار می‌گرفته، بوده است.به عبارت دیگر، نه تنها تمام سلسله مراتب دعوت همواره اشغال نشده بوده‌اند، بلکه بعضی از مراتب آن همیشه خالی می‌مانده است.توضیحات ناقص و پراکنده‌ای درباره سلسله مراتب دعوت فاطمی، پس از حدود امام و باب (داعی الدعات) وجود دارد.تمامی منابع اسماعیلی متفقند که جهان، یا به طور دقیق‌تر سرزمین‌های غیر فاطمی آن، به ۱۲ جزیره تقسیم می‌شده، و هر یک از این جزایر، منطقه جداگانه و مستقلی برای اشاعه دعوت اسماعیلیه بوده است.این ۱۲ منطقه، یا «جزایر الارض»، عبارت بوده‌اند از سرزمین‌های عرب، روم، صقالبه، نوب، خزر، هند، سند، زنج، حبش، چین، دیلم (سرزمین ایران (و بربر .هر یک از این جزایر زیر نظر یک داعی عالی رتبه بوده که عنوان حجت داشته است.در آثار اسماعیلی صدر دوره فاطمی، به حجت با نام‌های دیگری مانند «نقیب» و «لاحق» و «ید» هم اشاره رفته است، ولی این عناوین به تدریج منسوخ شده بوده است.حجت در هر جزیره عالی‌ترین مرجع دعوت و صدر داعیان آن‌جا بوده است.در سلسله مراتب دعوت، پس از باب و حجت، داعیان مختلف بوده‌اند که در هر جزیره مسئولیت فعالیت‌های خاصی را به عهده داشته‌اند. شمار داعیان بعضی از جزایر به حدود ۳۰ نفر می‌رسیده است[۵۳].[منابع، داعیان را در ۳ ردیف طبقه‌بندی کرده‌اند که به ترتیب اهمیت عبارت بوده‌اند از «داعی بلاغ»، «داعی مطلق»، و «داعی محدود (محصور»درباره وظایف گوناگون این ۳ نوع داعی اطلاعات خاصی در دست نیست؛ داعی محدود احتمالاً دستیار اصلی داعی مطلق بوده، و در غیاب حجت و داعی بلاغ هر جزیره، داعی مطلق آن‌جا اختیارات تام می‌یافته است.داعی بلاغ نیز عمدتاً نقش رابط بین سازمان مرکزی دعوت در پایتخت فاطمی و مرکز محلی دعوت در هر جزیره را به عهده داشته است.در اوایل دوره فاطمیان، گاهی عناوین دیگری مانند «جناح»، به جای داعی، در سرزمین‌های ایرانی به کار می‌رفته است .داعیان با کمک دستیارانی فعالیت می‌کردند که به طور کلی «مأذون» خوانده می‌شدند.در تشکیلات دعوت در هر جزیره دست کم دو نوع مأذون وجود داشته است: مأذون مطلق و مأذون محدود (محصور)؛ مأذون محدود سرانجام عنوان «مُکاسِر» یافت.مأذون مطلق، یا دستیار اصلی داعی که اغلب خود بالمآل به مقام داعی ارتقا می‌یافت، اجازه یا «اذن» داشته است تا از تازه واردان به جماعت اسماعیلیه عهد یا میثاق معمول را اخذ کند.وی هم‌چنین مقررات متداول را به نواسماعیلیان می‌آموخته است.مسئولیت اصلی مکاسر که اختیاراتش محدود بوده، شناسایی و انتخاب افراد برای ورود به جماعت اسماعیلیه بوده است.تعلیم مأذون‌ها بر عهده داعیان بوده است و خود داعیان اغلب در دارالعلم و دیگر مؤسسات تخصصی قاهره تعلیم می‌یافتند و سپس به جزیره محل مأموریتشان فرستاده می‌شدند.ضمن این‌که تماس مستمر بین هر جزیره و مرکز دعوت در پایتخت فاطمی وجود داشته است، داعیان به میزان قابل توجهی از استقلال عمل در محل مأموریت خود برخوردار بوده‌اند.اسماعیلیان عادی مقامی در تشکیلات دعوت نداشتند و معمولاً

«مستجیب» نامیده می‌شدند.سلسله مراتب هفت گانه دعوت، از باب (داعی الدعات) تا مکاسر (مأذون محدود)، همراه با وظایف اصلی و آرمانی آن‌ها توسط داعی کرمانی تشریح شده است .

اسماعیلیان فاطمی به طور کلی چارچوب تعالیم اعتقادی اسماعیلیان نخستین را حفظ کردند و همانند اسلاف خود بین ظاهر و باطن دین تمایز قائل بودند؛ ولی بر خلاف اسماعیلیان نخستین که تأکید بر باطن و حقایق مکتوم در آن داشتند، اسماعیلیان فاطمی ظاهر و باطن را مکمل یکدیگر می‌دانستند و مراعات تعادل بین آن دو را واجب می‌شمردند.از این‌رو، نزد اسماعیلیان فاطمی دسترسی به» حقیقت «بدون» شریعت «امکان‌پذیر نبود و حقایق نیز همیشه با شرایع یا ظواهر دین مرتبط بودند.در نتیجه، دعوت فاطمی رسماً مواضع اباحی قرامطه و دیگر گروه‌های افراطی را که تأکید بر باطن داشتند، و ظاهر (شریعت) را نفی می‌کردند، باطل می‌دانست.داعیان و علمای فاطمی آثار بسیاری در زمینه‌های علوم ظاهری و علوم باطنی و علم تأویل تألیف کردند، ولی اسماعیلیان فاطمی به علم تفسیر هیچ‌گونه توجهی نداشتند و در آن زمینه تنها به تعالیم امامان خود اکتفا می‌کردند.به همین سبب، آن‌ها امام اسماعیلی را» قرآن ناطق «نیز می‌نامیدند و نص کتاب الهی را» قرآن صامت «می‌خواندند.به علل مشابه، توجه اسماعیلیان فاطمی به علم حدیث نیز محدود بود و آن‌ها در این زمینه به تعالیم و اقوال امامانشان بسنده می‌کردند؛ در هر صورت آنان به احادیث نبوی و روایات منقول از امامان قبلی خود، خاصه امام جعفر صادق) ع)، ارج بسیار می‌نهادند و بسیاری از این احادیث و اخبار توسط قاضی نعمان، عالم‌ترین فقیه دوره فاطمی، خاصه در دو کتاب دعائم و شرح الاخبار (قم، ۱۴۱۲-۱۴۰۹ق) جمع‌آوری گردیده است.قاضی نعمان که در اصل بنیان‌گذار علم فقه اسماعیلی بود، از زمان عبیدالله مهدی تا هنگام مرگ خود در ۳۶۳ق/۹۷۴م، مقامات مختلفی در دستگاه فاطمیان داشت و عاقبت به عنوان برجسته‌ترین فقیه اسماعیلی نزد معز فاطمی تقرب خاصی یافت.یکی ازمهم‌ترین تألیفات فقهی وی، یعنی دعائم الاسلام، هنوز مورد استفاده اسماعیلیان مستعلوی - طیبی قرار دارد.فقه های اسماعیلیه، تشابهات بسیاری با فقه امامیه دارد، ولی اختلافاتی نیز بین این دو مذهب شیعی، خاصه در زمینه‌های توارث و نحوه اجرای بعضی از فرایض دینی، پدیدار گشته است.اسماعیلیان فاطمی بینش ادواری اسماعیلیان نخستین را درباره تاریخ مذهبی بشر حفظ کردند، ولی به علت آن‌که فاطمیان مدعی امامت بودند، به تدریج تغییراتی در نظریه اسلاف خود در زمینه امامت پدید آوردند.به طور خاص، آن‌ها طول دوره ششم تاریخ، یعنی دوره اسلام، و شمار امامان آن دوره را مورد تجدید نظر قرار دادند، به طوری که تداوم نامحدود در امامت و وجود بیش از ۷ امام در دوره اسلام امکان‌پذیر گردد.فاطمیان که تا مدت‌ها خود را خلفای امام قائم، محمد بن اسماعیل می‌دانستند، مدعی بودند که مسئولیت اجرای تدریجی وظایف وی را به عنوان قائم بر عهده گرفته‌اند.**در زمان مستنصر فاطمی، نوعی تعبیر روحانی نیز** درباره ظهور محمد بن اسماعیل اتخاذ شده بود، زیرا اسماعیلیان فاطمی دیگر در انتظار رجعت جسمانی وی نبودند.در دوره همو، اسماعیلیان فاطمی معتقد بودند که در آخرالزمان یکی از امامان اسماعیلی از اعقاب محمد بن اسماعیل و مستنصر فاطمی به عنوان قائم و ناطق هفتم، آغازگر آخرین دوره تاریخ بشر خواهد بود.

همان‌طور که پیش‌تر یاد شد، داعی نسفی مبتکر نوعی جهان شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی) قرمطی (بود که آن را در کتاب المحصول خود تشریح کرده بود.این جهان‌شناسی ویژه که تا حدودی به طور مستقل توسط ابوحاتم رازی

نیز تدوین شد، بعداً توسط ابویعقوب سجستانی تکامل یافت و از قرن ۴ق/۱۰م مورد پذیرش تمام گروه‌های قرمطی سرزمین‌های شرقی واقع شد.این داعیان برجسته خراسان و جبال شدیداً تحت تأثیر جریان‌های فلسفی نوافلاطونی، خاصه دیدگاه‌های نوافلاطونیان درباره صفات ذاتی آفریدگار و هستی‌شناسی انبعاثی آن‌ها، قرار گرفته بودند که از اوایل قرن ۴ق در نیشابور رواج پیدا کرده بود.نسفی و دیگر داعیان قرمطی بعضی از نظریه‌های مکتب نوافلاطونی را با تعالیم و مفاهیم قرآنی و اسلامی تلفیق کردند و جهان‌شناسی منحصر به فردی را تدوین نمودند که در زمان معز فاطمی مورد پذیرش دعوت اسماعیلیان فاطمی نیز قرار گرفت.

این جهان‌شناسی در چند دهه اخیر عمدتاً بر اساس آثار متعدد داعی سجستانی، خاصة الینابیع و الافتخار و کشف المحجوب، مورد مطالعه و شناخت محققان قرار گرفته است.در این جهان شناسی نوافلاطونی اسماعیلی، پروردگار که هستی بخش عالَم و مبدع همه چیزهاست، متعالی و ناشناختنی است.موضع کلامی درباره صفات الهی در این‌جا ضدتشبیهی و ضدتعطیلی بوده است.عقل، نخستین موجودی بوده که پروردگار آن را به امر و مشیت خود ابداع کرده است.در این‌جا واژه ابداع، به معنای آفرینش از هیچ، با واژه قرآنی کُن) باش) هم‌بسته شمرده شده است.از این‌رو، پروردگار مبدع، یا هستی بخشنده بوده، و عقل که «اول» و «سابق» نیز خوانده می‌شده، مُبدَع اول بوده است، زیرا امر الهی و کلمة الله با» وجود «آن در هم آمیخته بوده‌اند.در این تفکر عقل، ازلی و بدون حرکت و کامل، و منبع نور است.نفس یا نفس کلی که «دوم» و «تالی» نیز خوانده می‌شود، از عقل منبعث شده است. نفس که موجودی بسیار پیچیده‌تر از عقل بوده، ناقص، و در خدمت عقل است.نفس که منبع هیولی و صورت است، به علت نقص خود به حرکت درآمده، و در مرحله انبعاثی بعدی، افلاک هفت‌گانه و ستارگانشان از آن منبعث شده‌اند.افلاک با حرکت نفس به حرکت درآمده‌اند و در سلسله مراتب بعدی چیزهای دیگری از طریق انبعاثات به وجود آمده‌اند، یا به طور دقیق‌تر تجلی پیدا کرده‌اند، زیرا خداوند تمام اشیاء و موجودات را در عالم روحانی و عالم جسمانی یک دفعه خلق کرده بوده است.سپس در اثر حرکت‌های افلاک و کواکب، مفردات چهارگانه) گرما، سرما، تری و خشکی (منبعث شده‌اند و مفردات باهم درآمیخته، عناصر مرکب، مانند خاک و آب و هوا پدیدار گشته‌اند.در مراحل انبعاثی بعدی به ترتیب گیاهان) یا نفس نامیه (و سپس حیوانات) یا نفس حِسّیه (و سرانجام، انسان) یا نفس ناطقه (پدیدار شده است.برای تطبیق بیشتر بین این جهان‌شناسی و تعالیم اسلامی، بعضی از واژه‌های آن در مورد عالم روحانی با واژه‌های قرآنی پیوند داده شده‌اند.در نتیجه، عقل با» قلم «و» عرش « منطبق شده، و نفس نیز دو مترادف قرآنی خود را در» لوح «و» کرسی «یافته است. این جهان‌شناسی نوافلاطونی - اسماعیلی از زمان معز و با تأیید وی مورد پذیرش دعوت فاطمی که هیچ‌گونه نقشی در تدوین آن ایفا نکرده بود، واقع شد و در دوره‌های بعد داعیان فاطمی مانند حمیدالدین کرمانی و ناصرخسرو جوانب مختلف آن را در فلسفه‌های مابعدالطبیعة خود اصلاح و تکمیل کردند.به طور اخص، داعی کرمانی تا حدودی جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلی جدیدی را بر اساس آثار فلسفی و آثار دیگر داعیان متقدم قرمطی ایرانی و نیز با استفاده از نظام‌های مابعدالطبیعة فلاسفه اسلامی، خاصه ابن سینا، تدوین کرد.

این جهان‌شناسی که در راحة العقل کرمانی (تألیف در ۴۱۱ق/۱۰۲۰م) تبیین شده است، هیچ‌گاه مورد پذیرش دعوت فاطمی قرار نگرفت، ولی بعدها با تغییراتی مورد استفاده اسماعیلیان طیبی در یمن واقع شد. جهان‌شناسی نوافلاطونی داعی کرمانی، نظامی مبتنی بر ۱۰ عقل جای‌گزین دو اصل عقل و نفس در نظام قبلی شده است[۱۰۴]. در جهان‌شناسی کرمانی که هر یک از حدود ده‌گانه عالم آسمانی منبعث از حد قبلی بوده است،

«عقل» نظام نوافلاطونی پیشین به» عقل اول «تبدیل شد و «عقل دوم» که منبعث اول نیز نامیده می‌شد، جای‌گزین «نفس» گردید.عقل سوم، یا منبعث دوم که نخستین موجود بالقوه بوده است، با هیولی و صورت منطبق گردید.از دو اصل آغازین، یعنی عقل اول و عقل دوم، ۷ عقل دیگر منبعث شدند که منعکس کننده ۷ کلمه الهی نیز بودند. عقل دهم که عقل فعال نیز نامیده می‌شده، بر عالم جسمانی نظارت داشته است.افزون بر آن، کرمانی ساختارهای عالم جسمانی و سلسله مراتب دنیوی دعوت را در نظام خود با طبقات عالم آسمانی تطبیق کرده بود.در واقع، وی بر همانندی و تمثیل بین طبقات آسمانی و جسمانی از یک سو، و وظایف حدود و سلسله مراتب در این طبقات از سوی دیگر تأکید داشته است.در حالی که نسفی و رازی و سجستانی بعضی از واژه‌های جهان‌شناسی اولیه اسماعیلیه، مانند جد و فتح و خیال را با معانی دیگری در نظام نوافلاطونی خود حفظ کرده بودند، کرمانی تقریباً تمامی واژه‌ها و مفاهیم متقدم را نادیده گرفت.کرمانی در راحة العقل تنها یک فصل کوتاه به حروف علویه اختصاص داده،[۱۰۵] و نام دو اصل نخست جهان‌شناسی قبلی («ک - و - ن - ی» و «ق - د - ر») را نیز تنها یک بار در یکی از آثار خود[۱۰۶] ذکر کرده است.تردید نیست که نظام کرمانی بیش از نظام داعیان قرمطی متقدم از تفکر نوافلاطونی متأثر بوده است.

فلسفه نوافلاطونی در رسائل اخوان الصفا نیز به وضوح انعکاس یافته است.ارتباط گروه مؤلفان موسوم به اخوان الصفا) ه م) و مجموعه ۵۲ رساله معروف آن‌ها با نهضت اسماعیلیه اکنون دیگر قابل تردید نیست، اگر چه ماهیت خاص این ارتباط هنوز مبهم مانده است.خود اسماعیلیان از قرون وسطی این رسائل را که در برگیرنده تمامی علوم شناخته شده زمان بوده است، به یکی از امامان نخستین خود در دوره ستر، یعنی احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل، منسوب کرده‌اند[۱۰۷]. از طرف دیگر، بر اساس تذکرات ابوحیان توحیدی) د ح ۴۱۴ق/۱۰۲۳م)، به نظر می‌رسد که این رسائل توسط شماری از کاتبان و عالمان که با نهضت اسماعیلیه مرتبط بوده، و در بصره می‌زیسته‌اند، در اواسط قرن ۴ق/۱۰م تألیف شده باشد .بعضی از محققان معاصر نیز عقیده دارند که شماری داعی اسماعیلی با همکاری دانشمندان غیراسماعیلی رسائل را در دهه‌های قبل از تأسیس خلافت فاطمیان، بین سال‌های ۲۶۰ق و ۲۹۷ق/۸۷۴ و ۹۱۰م، تألیف کرده بودند.به عقیده این گروه، اشعار و مطالبی که مربوط به دوره‌های متأخر است، توسط کاتبان بعدی به رسائل اخوان الصفا افزوده شده است.در هر صورت، به نظر می‌رسد که اعضای گروه اخوان الصفا اگر هم در قرن ۴ق می‌زیسته‌اند، پیرو دعوت فاطمی نبوده‌اند، زیرا تعالیم خود را به هفتمین امام اسماعیلیه، یعنی همان مهدی موعود که قرمطیان منتظر رجعتش به عنوان قائم بودند، نسبت داده‌اند.جهان‌شناسی اخوان الصفا نیز همانند نظام‌های نسفی و دیگر داعیان قرمطی آن زمان، مبتنی بر فلسفه نوافلاطونی بوده است.رسائل اخوان الصفا هیچ‌گونه تأثیری بر ادبیات دوره فاطمی بر جا نگذاشت و مؤلفان اسماعیلی آن دوره نیز اشاره‌ای به این اثر عظیم ندارند؛ ولی از حدود دو قرن بعد از زمان تألیف، این رسائل اهمیت ویژه‌ای در آثار اسماعیلیان طیبی در یمن پیدا کرد، به طوری که ابراهیم بن حسین حامدی (د ۵۵۷ق/۱۱۶۲م) و شماری از جانشینان وی به عنوان داعیان مطلق مستعلوی - طیبی پیوسته این رسائل را مورد مطالعه قرار داده، و بر آن تفاسیر مختلف نوشته‌اند.پس از مرگ خلیفه مستنصر، افضل پسر بدر الجمالی که در مقام وزارت، اقتداری تمام داشت، توانست به قصد مستحکم ساختن موقعیت خود و با اعمال نفوذ، نزار فرزند ارشد مستنصر را که نص امامت و خلافت بر او قرار گرفته بود، از حقوق خود محروم کند و در عوض جوان‌ترین برادر او ابوالقاسم احمد را با لقب المستعلی بالله جای‌گزین وی سازد.افضل به سرعت مقامات عالی رتبه دولت و دعوت فاطمیان را

وادار کرد تا با مستعلی بیعت کنند و او را به جانشینی مستنصر بشناسند.این اقدام بی‌سابقه، نهضت اسماعیلیه را با بحران شدیدی مواجه ساخت و اسماعیلیان که تا آن زمان نهضت واحدی را تشکیل می‌دادند، به زودی به دو شاخه اصلی مستعلویه و نزاریه منقسم شدند.در اواخر سال ۴۸۸ق/۱۰۹۵م نزار همراه یکی از پسرانش به دستور مستعلی در زندان به قتل رسید.افتراق در جماعت اسماعیلیه به این دو شاخه که از همان ابتدا رقبای متخاصم یکدیگر شدند، به تضعیف کلی و غیر قابل جبران دعوت اسماعیلیه انجامید.اکثر اسماعیلیان مصر و تمامی جماعت اسماعیلی یمن و گجرات و بسیاری از اسماعیلیان شام امامت مستعلی را پذیرفتند، ولی گروه بزرگی از اسماعیلیان شام و تمامی اسماعیلیان عراق و ایران و احتمالاً بدخشان و ماوراءالنهر به نص اول مستنصر وفادار ماندند و نزار را به عنوان نوزدهمین امام خود و جانشین به حق پدرش قبول کردند.در قرون بعدی، مستعلویان و نزاریان به ترتیب در قسمت‌های غربی و شرقی دنیای اسلام به بسط دعوت‌های مستقل خود پرداختند و مسیرهای مذهبی - سیاسی کاملاً مجزایی را طی کردند.در این میان، اکثر اسماعیلیان در مصر و بسیاری در شام و تمامی جماعت اسماعیلی در یمن مستعلی را به جانشینی مستنصر قبول کرده بودند.با قتل جانشین مستعلی، الامر باحکام الله در ۵۲۴ق/۱۱۳۰م، مستعلویان با بحران جدیدی مواجه شدند که منجر به انشعاب مستعلویه به دو شاخه حافظیه و طیبیه گردید.آمر چند ماه پیش از مرگش صاحب فرزندی به نام طیب شده بود که تنها پسر او بوده است، [۱۱۵] اما در وقایع پس از مرگ آمر، عملاً نامی از طیب در میان نیست.عموزاده آمر، ابوالمیمون عبدالمجید که عضو ارشد خانواده فاطمیان، و مدعی قدرت بود، پس از یک سال کشمکش با مخالفان، بر مسند حکومت قرار گرفت.او که ابتدا با عنوان ولیعهد زمام امور را در دست گرفته بود، در ربیع الاخر ۵۲۶، مدعی خلافت و امامت شد و لقب الحافظ لدین الله را برای خود برگزید.از آن‌جا که پدر حافظ امامت و خلافت نیافته بود، ادعای وی با اشکالاتی مواجه می‌گردید.از این‌رو، وی بر آن شد تا برای تبیین مشروعیت امامت و خلافت خود، دست به تنظیم سجلی زند که از طریق آن بتواند خود را جانشین به حق آمر قلمداد کند.این سجل به موارد مختلفی در تاریخ اسلام و فاطمیان استناد داشت و به طور اخص متذکر می‌شد: همان‌گونه که حضرت محمد) ص) عموزاده خویش حضرت علی) ع) را وصی و جانشین خود قرار داده بوده، امر نیز شخصاً عموزاده‌اش حافظ را به جانشینی برگزیده بوده است.امامت حافظ مورد تأیید رسمی مرکز دعوت مستعلویه در قاهره قرار گرفت و اکثر اسماعیلیان مستعلوی در مصر و شام، و گروهی از مستعلویان یمن که حافظ و جانشینانش را به عنوان امامان خود شناختند، با نام‌های حافظیه و مجیدیه اشتهار یافتند.از طرف دیگر، گروه‌هایی از مستعلویان مصر و شام، و شمار کثیری از مستعلویان یمن ادعاهای حافظ را باطل دانستند و امامت طیب را پذیرفتند که ابتدا با نام آمریه، و پس از تأسیس دعوت مستقل طیبی در یمن، به طیبیه شهرت یافتند.مقاله حاضر درصدد بیان «سیاست های علمی و فرهنگی فاطمیان» با تأکید بر ترویج تعلیم و تربیت است. فاطمیان از ابتدای حکومت در مصر، همزمان با تثبیت قدرت به فعالیت های علمی و فرهنگی پرداختند؛ زیرا افزون بر این که یکی از پایه های اساسی استمرار قدرت و اقتدار، علم و تقویت فرهنگ عمومی با رویکردی عالمانه است، برای جلوگیری از انفعال در برابر دو رقیب سیاسی و علمی(بنی عباس وآل بویه) باید استقلال علمی و متکی به فرهنگ غنی بومی خویش را تقویت می کردند.پیشنة علمی-فرهنگی سرزمین مصر هم مشوق خوبی برای فعالیت های فرهنگی فاطمیان بود. بر این اساس، فاطمیان بیشترین تلاش خویش را در پی ریزی یک شاکلۀ مستحکم علمی با تمام جوانب از نظر ساختاری، محتوایی، و نخبه پروری مبذول داشتند. آنان برای تحقق اهداف خود، مراکز آموزشی و پژوهشی فراوانی مانند مساجد، کتابخانه و مدارس تأسیس کردند و

امکانات مادی و معنوی بسیاری را در این مسیر صَرف نمودند و حتی برای استفاده از توان علمی موجود در سایر مناطق اسلامی، عالمان و دانشمندان دیگر سرزمین ها را به دربار خود دعوت نمودند. نتیجهٔ این تلاش های بی وقفه، شکل گیری کانون های علمی و حلقه های متعدد پر رونق درس و بحث در حوزه های گوناگون علمی بود.نخستین سده های اسلامی به ویژه از اواخر قرن سوم تا اواخر قرن چهارم هجری، عصرطلایی جهان اسلام به خصوص شیعیان محسوب می شود؛ چرا که از اواخر قرن سوم، شیعیان توان بروز و ظهور اجتماعی یافتند و عده ای در راستای دفاع از فرهنگ اهل بیت (ع) با بضاعت اندک خود، حکومت هایی با نام حکومت شیعی تأسیس کردند.حکومت های شیعی آل بویه در بغداد و فاطمیان در مصر در کنار فعالیت های سیاسی و اجتماعی تمام تلاش خویش ر ا برای رشد و ارتقای سطع علم و دانش به کار بردند؛ زیرا توجه ویژه به علم، برآمده از تعالیم قرآن و رهنمودهای پیامبر(ص) بود و شیعه نیز با تمسک به اهل بیت (ع) و علمای تربیت شده دراین مکتب، ترویج علم را با تلاش بیشتر در دوران این دو حکومت پی گیر شد.با آغاز نهضت ترجمه در این دوره و انتقال علوم از خارج جهان اسلام، زمینهٔ استحالهٔ فرهنگی از طریق ورود عقاید سست و غیر دینی به جهان اسلام فراهم گردید، اما فرهیختگان دین آشنا سعی نمودند با اقدام به اصلاح علوم وارداتی و دینی سازی آن، ماهیت این دسته از علوم را تغییر دهند و حتی فلسفه یونان را تحت تأثیرخویش قرار دهند.

در این راستا، برخی از نقاط مهم دنیای اسلام به صورت مراکز علمی- فرهنگی درآمد و دانشمندان و عالمانی را درخود جای داد. سلسلهٔ فاطمیان که یکی از دو حکومت جهان اسلام و منتسب به شیعه بود، همت خود را معطوف به این امر مقدس نمود و در پی ترویج فرهنگِ تحقیق و پژوهش، تعلیم و تعلّم و کتاب خوانی برآمد.فاطمیان این هدف را با تأسیس مؤسسات آموزشی- پژوهشی در اماکنی مانند مساجد، مدارس، کتاب خانه وقصر فرمانروایان محقق ساختند و با سیاست گذاری صحیح در امر آموزش، پژوهش و پرورش، مصر را کعبهٔ آمالی برای اندیشوران و فرهیختگان علم دوست سراسر جهان در آوردند، به گونه ای که نخبگان علمی با اعتقادها و مذاهب گوناگون برای سیراب نمودن وجود خویش از مباحث علمی و یا عرضهٔ توان علمی خود به سوی این دیار رهسپار می-گشتند.سیاست علمی و فرهنگی در واقع همان مدیریت علمی و فرهنگی از سوی حاکمان و مسئولان کشوری است و نوعی توافق جمعی مسئولان و متصدیان امور در تشخیص، تعیین و تدوین مهم ترین اصول و اولویت ها، راهکارها و دستور العمل های فرهنگی محسوب می شود. به همین دلیل سیاست فرهنگی از دغدغه های حاکمان هرعصر است؛چرا که این سیاست منظومه ای سامان یافته از اهداف دراز مدت، میان مدت، ابزارسنجش و وصول به آن اهداف را دربر می گیرد و به واسطه آن می توان نقشهٔ راه برنامه ها و فعالیت های علمی و فرهنگی را پی ریزی نمود. آن گاه با عملیاتی شدن سیاست علمی و فرهنگی مورد نظر؛ انسجام، هماهنگی و هم گرایی اجتماعی ایجاد می گردد.1 نباید از نظر دور داشت که وقتی از فرهنگ به صورت مطلق سخن به میان آید، اغلب آن را به مفهومی وسیع که شامل علم هم می شود، در نظر می گیرند.افلاطون، فیلسوف شهیر و نظریه پرداز آرمان شهر معتقد است:فرهنگ جامعه، کنترل پذیر است و وظیفهٔ مهار و هدایت آن به سوی مسیرهای از پیش تعیین شده، برعهدهٔ دانایان و عقلاست که موظفند تکلیف جامعه را تعیین کنند و عدالت و رهایی بقیهٔ افراد جامعه نیز در گرو تبعیت مطلق از آنان است. هم چنین دانایان درعرصهٔ فرهنگ، مرجع تشخیص درست و نادرست، مفید و غیر مفیدند و در نهایت سیاست گذاری فرهنگ برعهدهٔ آنان قرار دارد.نقش بی بدیل حاکمان در برنامه ریزی فرهنگی موجب گردید تا طرف داران اندیشهٔ افلاطونی بگویند، هر چه در حوزهٔ فرهنگ شکل می گیرد، محصول

برنامه ریزی های آشکار و پنهان قدرت مندان و حاکمان اصلی جامعه است.3هم چنین ابوریحان بیرونی ؛ فیلسوف، ریاضی دان و مردم شناس فرهنگی معتقد است که نشانهٔ رشد علم، تمایل و رغبت مردم به علم و بزرگداشت دانش و دانشمندان (جزئی از فرهنگ عمومی) است.اگر در جامعه ای مردم برای دانش و دانشمند ارج و مقام لازم را قائل شوند و به بزرگداشت دانش و دانشمندان بپردازند و بدان تمایل پیدا کنند، دانش در آن جامعه رشد خواهد کرد؛ زیرا دل ها بر دوست داشتن امور یاد شده و نفرت نسبت به ضد آن سرشته شده است. به اعتقاد بیرونی، بیشترین نقش را در تحقق این موضوع، رهبران سیاسی به عهده دارند؛زیرا ارج نهادن، بزرگداشت و رغبت ایشان به اندیشمندان، دانشمندان و علاقه مندان به علم را از اشتغال ذهنی به ضروریات زندگی آسوده خاطر می سازد و دیگران را به ستایش و خشنودی نسبت به علم و عالم بر می انگیزد و این امر سبب اقبال جامعه به علم؛ نشاط دانشمندان و رشد و گسترش دانش می گردد.بیرونی در این بیان بر دو عامل اساسی «پایگاه اجتماعی» و «تأمین اقتصادی» تکیه دارد و نقش رهبران سیاسی و نظامی حکومت را- در جوامع معاصر خویش- در این دو بعد مهم می شمارد؛ زیرا در چنان جوامعی، بزرگداشت رهبران نسبت به دانش و دانشمندان موجب پیدایش پایگاه اجتماعی مطلوب برای اهل علم می گردد و هم چنین نسبت به تهیه مایحتاج زندگی دل مشغولی برای آنان به وجود نمی آید.5از مجموع این مباحث به دست می آید که سیاست، همان راهبرد و مشی دولت مردان برای اداره و به کرد هر امری از امور جامعه در جهت بهینه سازی امکانات و فرصت ها و رفع موانع است. فرهنگ نیز عبارت است از مجموعهٔ دانش ها، باورها، ارزش ها و هنجارهای معطوف به هدفی خاص که در قالب نرم افزاری و سخت افزاری در جامعه متجلی می گردد. افکار و اندیشه های انسانی بُعد نرم افزاری و نمادهای فیزیکی یا سخت افزاری در قالب معماری و مدل پوشش را شامل می گردد.اگر بنا باشد درجامعه ای اصلاح دینی یا فرهنگی صورت گیرد و یا از اساس تغییر و تحول فرهنگی صورت گیرد، نخبگان آن جامعه بهترین کسانی هستند که می توانند بر اِعمال آن سیاست صحه گذارند. بنابراین، حاکمان و داعیان فاطمی هم چون سایر دولت-مردان، به دنبال تدوین و اِعمال سیاست فرهنگی مورد نظر خود بودند تا در حوزهٔ فرهنگ به وحدت دست یابند و برای این منظور به دنبال عملیاتی کردن سیاست های زیر برآمدند:

- تقویت و تحکیم موقعیت علمی جامعهٔ اسلامی.
- استقلال علمی و فرهنگی درمقابل گروه های رقیب.
- بسط و تداوم ارزش ها و آرمان های اسلامی.
- زمینه سازی برای مشارکت حداکثری نخبگان در توسعه دانش در جامعهٔ اسلامی.
- غنی سازی فرهنگی با حفظ تنوع علمی در سطح جامعه.
- توسعهٔ فرهنگی مناسب که منجر به توسعه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خواهد شد.
- گسترش فرهنگ علم دوستی در جهت رشد و اعتلای جامعه.
- پرورش خلاقیّت ها و استعدادهای علمی و هنری در میان مسلمانان به خصوص شیعیان.
- جذب نخبگان از تمام نقاط جهان اسلام به سوی حکومت فاطمی جهت ترویج مذهب اسماعیلیه.

دین اسلام کامل ترین دین در میان ادیان الهی است که به رشد و اعتلای بشر در همهٔ زمینه ها اهمیت می دهد و کسب علم را یکی از واجبات می شمارد. از این رو، اولین آیاتی که بر پیامبر(ص) نازل شده است، با «خواندن ، قلم و علم»6 آغاز گردیده است و در قرآن به قلم سوگند یاد می شود.7 این آیه ها اهتمام ویژهٔ خداوند به علم و علم آموزی را می رساند. هم چنین قرآن برای حرمت نهادن به علم، علما و جایگاه رفیع صاحبان علم و اندیشه و ترغیب مسلمانان به فراگیری علم می فرماید: «بگو آیا آنهایی که می دانند با آنان که نمی دانند مساویند».قرآن تکریم علم، عالم و معرفت یابی نسبت به جهان را به بشر توصیه می کند و پیامبر(ص) و اهل بیت (ع) به عنوان قرآن ناطق به شکل عملی و عینی این مهم را در جامعهٔ اسلامی اجرا کرده اند. رسول خدا(ص) در جنگ بدر به سبب ارزشی که برای علم قائل بودند بهاء یا فدیهٔ آزادی اسرایی را که سواد خواندن و نوشتن داشتند، آموزش به ده نفر از مسلمانان قرار دادند.براساس توصیه های مؤکد قرآن، پیامبر(ص)، ائمه (ع) و حکومت های اسلامی، بویژه دولت های شیعی، یکی از فعالیت های مهم خویش را به مباحث علمی و پیرامون آن اختصاص دادند، حکومت شیعی فاطمیان نیز از این قاعده مستثنا نیستند. خلفای فاطمی از ابتدای حکومت در مصر به مباحث علمی توجه نمودند و نهضتی فرهنگی در مصر ایجاد کردند.باتوجه به این که، برخی از خلفای فاطمی بهره های عظیمی از علم و فرهنگ داشتند، قصرهای خویش را به مرکز اندیشه و فرهنگ تبدیل نموده و در آن، کتابخانه های عظیمی تأسیس کردند. در این دوره «قاهره» قبلهٔ آمال دانشمندان شد و الأزهر به منارهٔ علم و فرهنگ تبدیل گشت.

اندیشه در عصر فاطمی در مرحله ای مهم از مراحل پیشرفت قرار گرفته بود. در ظاهر در این قلمرو حکومتی، نزاع فکری میان مذاهب وجود داشت اما در واقع اختلاف ها و کشکمش، زمینه ساز رشد فکری بود و جامعهٔ اسلامی را به سوی تکامل سوق می داد، بدان گونه که زبان شعرا گشوده شد و قلم نویسندگان جهش یافت و مجالس فکر و اندیشه درسطح وسیع برپا شد.10 در روایتی درباره جایگاه علم در نزد منصور، سومین خلیفه فاطمی بیان می شود که: منصور، سومین خلیفه فاطمی در یک روز گرم تابستانی در املاک خود در خارج از شهر زیر سایه درختی نشسته بود و با سر تراشیدهٔ برهنه، غرق در عرق به نوشتن مشغول بود، پسرش توصیه کرد تا به جای خنکی برود اما او برای این که رشتهٔ افکارش گسیخته نشود؛ توجهی به سخن فرزند نکرد.بیشتر وزیران فاطمیان نیز اهل علم و دانش بودند به نحوی که شخصیت های برجسته علمی، مانند: یعقوب بن کِلّس و حسن یا زور، فقهای آن عصر از وزیران دولت فاطمی محسوب می گشتند. در کنار خلفا و وزیران، بسیاری از داعیان که نقش مهمی در تبلیغ و ترویج مذهب و مکتب اسماعیلیه داشتند از علمای برجسته در علم کلام، فلسفه، فقه و طب محسوب می شدند. افرادی، چون قاضی نعمان، حمید الدین کرمانی، ابو یعقوب سجستانی، المؤید فی الدین شیرازی و ناصر خسرو از این گروه هستند.در دیوان المؤید فی الدین، قطعه ای است که آن را امام مستنصر برای المؤید فرستاده بود تا او علوم اهل بیت (ع) را در میان مردم نشر دهد.13 در این قطعه آمده است:ای حجتی که مشهور آفاقی، ای کوه علم، ای کسی که صعود کنندگان را به عجز می آوری، شیعیان ما در مشرق و مغرب سرگردانند. تو برای آنان مانند پدر مهربانی باش و طبق رضایت خود، علم ما را در میان آنان نشر ده.شایان توجه است که فاطمیان غیر از علوم دینی به علوم دیگر، نظیر طب، نجوم و ریاضی اهمیت می دادند. علمای این علوم مورد تکریم و احترام آنان قرار داشتند و از جایگاه علمی و اجتماعی خاصی برخوردار بودند. قاضی نعمان در این باره می نویسد: دیدم معز را که

می فرمود: ما از دیدن علما و بزرگان که مشغول فراگرفتن علم و حکمت هستند، خوشحال می شویم. همان طورکه پدری فرزند عزیز خود را در اکتساب فضایل ببیند خوشحال می شود.به دلیل توجه بیش از حد خلفای فاطمی به اهل علم و ادب، دربار آنان مجمع علما و فضلا شده بود. خلفای فاطمی اهتمام فراوانی در تکریم و تجلیل مادی و معنوی علما نمودند و متکفل تأمین معاش و ارزاق بسیاری از آنان گشتند، حتی اماکن مخصوصی برای تحصیل و ترویج علم بنا کردند. حتی بخشی از قصرهای خویش را در اختیار ترویج علم و دانش قرار دادند.15 درهای خزانهٔ علم و ادب را به روی همه به رایگان باز کردند، تا مردم در تمام اوقات از آن چه می خواستند و می توانستند، استفاده نمایند.

مسجد از پررنگ ترین نمادهای دینی است که به عنوان پایگاه مهم علمی- فرهنگی از ابتدای تأسیس حکومت اسلامی در میان مسلمانان نقش بسیار مهمی را ایفا می نمود. در حکومت نبوی، مسجد مرکزی عبادی، سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی بود و هنگامی که آیه ای بر پیامبر(ص) نازل می شد، آن حضرت(ص) مسلمانان را ده تا ده تا در مسجد جمع می کردند و آن آیه را به آنان آموزش می دادند.17 این سنت حسنه پس از پیامبر(ص) در میان مسلمانان برجای ماند؛ یعنی مسجد درکنار دیگر فعالیت های سیاسی، اجتماعی، عبادی همچون رسیدگی به امور قضایی، حسبه، نظارت و رسیدگی به بازار و مسئلهٔ جهاد به عنوان یک نهاد آموزشی، امر تعلیم و تربیت مسلمانان را برعهده گرفت.در واقع جایگاه مساجد در صدر اسلام هم چون آموزشگاه یا یک مؤسسهٔ علمی و فرهنگی بود که در آن قرآن، حدیث، فقه، لغت و ادبیات تدریس می شد.19 بازار علم چنان در مساجد داغ بود که به مرور، برخی از مساجد به مرکزی علمی تبدیل شدند و حتی برخی از آنها به مرور تغییر کارکرد داده و تبدیل به دانشگاه یا بسته های علمی شدند.این مکان علمی - مذهبی در دوران حاکمیت فاطمیان نیز مورد توجه قرارگرفت و به عنوان مهم ترین مراکز نشر فرهنگ شیعی به خصوص فرهنگ اسماعیلی مورد بهره برداری قرار گرفت.21 در بیشتر مساجد جامع مصر، فعالیت علمی وکلاس های درس و بحث برقرار بود. الحاکم برای هشتصد و سی مسجد، ماهیانه9220 درهم مقرر گردانید و دوباره برای هر مسجد 12دینار عطیه می داد.محمدبن سلیمان ابوبکرنعالی (م.380) از اساتیدی بود که حلقهٔ بزرگ علمی در مسجد برپا می نمود، بدان اندازه که فضای گرداگرد هفده ستون را پر می ساخت.23 این مطلب نشان دهنده فعال بودن مساجد در آن عصر است. در سه شهر مهم قاهره، فسطاط و اسکندریه بیشترین تجمع علمی صورت گرفته بود24 که مهم ترین آن مسجدالازهر بود.مسجد الأزهر در عصرخلفای فاطمی، مرکز مهم فرهنگی و مجمع علمی دانشمندان به ویژه فقهای شیعه به شمار می رفت. این مکان در ابتدای امر، مسجدی ساده بود، ولی بعدها به دانشگاهی تبدیل شد که دانشجویان و طالبان علم از اطراف و اکناف جهان اسلام به آن روی می آوردند. اهمیت علم در این دانشگاه چنان جلوه گر بود که هیچ گونه تفاوت طبقاتی، نژادی و یا جنسیتی در آن جایگاهی نداشت و تنها فعالیت های علمی-پژوهشی مورد اهتمام بود.25 این مسجد اولین مسجد جامع فاطمی است26 که به سبب اهداف زیر تأسیس گردید:

به دستور العزیزبالله برنامه های آموزشی جامعی برای الأزهر با نظمی خاص تنظیم گردید و استفاده از آن تنها موقوف بر تعلیم بود.27 حجره هایی برای دانشجویان تأسیس شد و خانه هایی نیز برای اقامت استادان خریداری گشت و به دانشگاه الأزهر یاجامع الأزهر افزوده شد.28 ابن جبیر یکی از شاهدان عینی درباره امکاناتی که در اختیار

دانشجویان و طالبان علم قرار داده می شد، چنین شرح می دهد:به هر دانشجو خانه ای برای نشستن و استادی برای آموختن در هر رشته ای که می خواهد فرا بگیرد و هم چنین شهریه ای برای برآوردن احتیاجاتش داده می شد. توجه خلیفه به طلاّب غریبه بسیار بود، تا آن درجه که برای آنان گرمابه و بیمارستان ویژه اختصاص داده بود.تقسیم محصلان به گروه های مختلف از ابتکارهای این مرکز علمی— فرهنگی بود.30 که در تربیت تخصصی طلاب در رشته های مختلف علمی نقش مهمی داشت. این جامع از نظر تأسیسات ساختمانی در زمان الحاکم (384-416ق) رشد و شکوفایی بیشتری یافت. سی و شش رواق و ایوان داشت که هر یک از آنها به گروه خاص یا منطقهٔ خاصی از طلاب اختصاص یافته بود. مانند رواق صعایده برای طلاب فقه مالکی، رواق حنفیه به حنابله، رواق حرمین برای مکیان و مدنی ها، رواق جاوه برای مردم جزایر هند شرقی، رواق سلیمانیه برای طلاب افغانستان و خراسان، رواق بغدادیان وغیره. هریک از این رواق ها به دست مدیری به نام شیخ اداره و رئیس کل ناظر اداره می شد.چنان نشاط علمی در الأزهر برپا بود که به غیر از روزهای معمول هفته، علما در روزهای جمعه پس از مراسم نماز به مباحثه و مناظره فقهی می پرداختند.32 کلاس-هایی که در جامع بر پا می شد در ابتدا اختصاصی بود اما دو سال بعد، ابن کلس که فقیهی اسماعیلی بود برای تشویق و جذب بیشتر دانش پژوهان و طلاب، خلیفه را بر آن داشت تا این کلاس ها را همگانی کند و الأزهر را به صورت«جامع» در آورد.33 وی در کنار مردان برای زنان نیز کلاس های فقهی ترتیب داد.قرائت قرآن، تفسیر، فقه، ادبیات و حدیث نخستین درس هایی بودند که در جامع علمی الأزهر برقرار شد. دیری نپایید که رشته هایی همچون نجوم، هیئت، ریاضیات، طب، منطق و فلسفه نیز برآن افزوده گردید. ابن هیثم از علمای بزرگ عصر فاطمی است که نجوم، هیئت و ریاضیات را در الأزهر تدریس می کرد و تا آخر عمرش به استنساخ و تصنیف این علوم در آن مرکز علمی پرداخت.از دانشمندان، مدرسان و دانش آموختگان برجستهٔ این جامع علمی می توان به حسن بن زولاق (م.386ق)، احمدبن أبی العوام قاضی مصر در عهد الحاکم، امیر مختار محمدبن عبیدالله مسبحی (م420ق) از مورخان بزرگ، حسن بن حسن بصری (430ق) مهندس و فیزیک دان معروف مصری، ابو عبدالله محمد قضاعی (م.454ق) اشاره .بدین ترتیب مسجد جامع الأزهر به مرور تبدیل به دانشگاهی علمی— فرهنگی گردید. این مرکز علمی به دست شیعیان بنا شد. اما در کنار طلاب شیعه، طلاب اهل سنت نیز از آن بهرهٔ علمی می بردند که بعدها به خصوص از دوران وزیر بدرالجمالی که فرصت بروز و ظهور بیشتری به عامه داده شد، این جامع به طور کامل از دست شیعیان خارج شد و اهل سنت میدان دار این جامع علمی گشتند. به گونه ای که از اوایل قرن ششم هجری، حلقه های درس عامه به طور رسمی در آن برقرار شد و در زمان صلاح الدین ایوبی به حذف کامل شیعیان منجر گردید.الازهر در طول تاریخ با فراز و نشیب های علمی، سیاسی و اجتماعی بسیاری مواجه بوده است. عظمت این مرکز تعلیمات عالی اسلامی در این است که با وجود حکومت-های گوناگونی که در مصر پس از فاطمیان شکل گرفت و علی رغم جریان های سیاسی و منازعه های فکری برخلاف دارالعلم پابرجا مانده و کیان علمی - فرهنگی خود را حفظ کرده است.در کنار الأزهر، جامع های دیگری به مانند جامع38 الظافر39 و جامع أقمر، 40 جامع عمرو بن عاص (جامع عتیق)، 41 جامع الحاکم (جامع راشد)، 42 جامع العطارین، 43 جامع الأقم44 مسجد طرطوشی45 بودند که در آنها علاوه بر انجام اموری عبادی، فعالیت های علمی نیز صورت می گرفت.مقر خلفا یکی دیگر از مکان های علمی بود که اربابان و صاحبان علم و اندیشه در حکومت فاطمیان می توانستند در آن به نشر علم معرفت و آموزش عقاید و افکار اسماعیلی بپردازند. خلفای فاطمی برخلاف خلفای بنی امیه و بنی عباس بخشی از کاخ-های خود را وقف گسترش دین و علم کرده بودند

تا علما و دعاة در آن، علوم دینی را برای طالبان علم نشر دهند. این مجالس به «مجالس الحکمة التأویلیه» مشهور بود و برای هر یک از علما، فضلا، شاهزادگان، کارمندان حکومتی و زنان داخل قصر مجالس درس و بحث جداگانه تشکیل می شد.

مجالس الحکمه به طور عمده در قصر خلیفه، در یکی از اتاق های کاخ برگزار می شد.47 حلقهٔ درس در قصر با شور و نشاط علمی همراه بود. قاضی نعمان در این باره می گوید:هنگامی که امام معز، مردم را به سوی علم و دانش سوق می داد کتابی به من داد و امر کرد در هر روز جمعه در مجالسی که در کاخ خلافت بر پا می شود در برابر مؤمنان، آن کتاب را قرائت کنم. در موقع خواندن کتاب به اندازه ای ازدحام جمعیت می شد که جایی برای تازه واردین در مجلس نبود و صدا به اجتماع نمی رسید.در قصر خلیفه علاوه بر علما، داعیان نیز مجالسی برای تعلیم برگذار می کردند. آنان برای هر طبقه به مناسبت حال و علمشان سخن می گفتند. ناطقان بایستی از قبل، گفته-های خود را نوشته و به نظر امام وقت می رساندند تا تصدیق و اجازه قرائت آن داده شود و به مهر خلیفه برسد.49 اهتمام به علم منجر شد تا الحاکم بنای مضاعفی را در قصر بسازد و نام آن را دارالعلم بگذارد تا تعداد بیشتری از طالبان علم و دانش از کتاب و استاد بهره ببرند.خانهٔ علما و دانشمندان از پایگاه های آموزشی بود که دانش پژوهان برای تحصیل علوم در آن حضور می یافتند و ابتدای ظهور اسلام این مکان علمی مورد توجه طالبان علم و معرفت بود. چنان که صحابی تازه مسلمان در خانه أرقم بن ابی أرقم جمع شده و اصول و احکام دین را از رسول خدا(ص) فرا می گرفتند.51 بعدها در عصر ائمه (ع) به دلیل مهجوریت و ممنوعیت هایی که از سوی حاکمان وقت وجود داشت، خانه ائمه (ع) محل تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش طالبان علم بود. گاهی این کلاس ها در دو سطح عمومی و اختصاصی برگزار می شد و عده ای خاص در آن جمع شده و از محضر استاد بهره می بردند.بیشتر داعیان فاطمی از علما و بزرگانی بودند که همراه با تبلیغ مذهب اسماعیلی، اصول فقه و مبانی اعتقادی اسماعیلی را به طلاب آموزش می دادند، و بدین سبب طالبان این علوم را به خانه های خود دعوت می کردند و کرسی درس و بحث داشتند. به عنوان نمونه، المؤید فی الدین یکی از مبلغان اسماعیلی در شیراز بود، که برای گرایش مسلمانان به این مذهب تلاش بسیار می نمود و در منزل خود تدریس علوم باطنی داشت.53ملک بن مالک در عهد مستنصر از یمن به مصر آمد و به دستور خلیفه درخانه المؤید فی-الدین شیرازی مسکن گزید و علوم اهل بیت را از وی آموخت.54 ناصر خسرو نیز درمدت سه سال اقامت خویش در قاهره تحت تعلیم و تربیت مؤید قرار گرفت و به عنوان یک داعی تربیت شد.55 هم چنین، یعقوب بن کلس هر سه شنبه در منزل خود مناظرات علمی بین فقها و متکلمان برگزار می کرد. علاوه بر علمای اسماعیلی، سه گروه دیگر نیز، مجالس درس و بحث در منزلشان برگزار می کردند، یک گروه علمای اهل سنت بودند که به دلیل عدم پذیرش اجتماعی در جامعهٔ شیعی ناچار بودند در منازل، کرسی درس و بحث داشته باشند.57 گروه دوم، طبیبان بودند، که به مقتضای علم طب و عدم امکان تدریس در مساجد، مکان تدریس آنها در منازل طبیبان بود؛ مانند حکیم مبشر بن فاتک، طبیب مشهور که تعلیم طبابت را در منزلش انجام می داد.گروه سوم، بانوان اندیشمند بودند که با توجه به رعایت نکات اخلاقی، کرسی درس و بحث را در منزل برپا می کردند. از معروف ترین این بانوان می توان به الخفره بنت المبشربن فاتک (528 ق) در فسطاط59 و محدثه خدیجه (529 ق) و خواهرش ترفة (534 ق)، دختران محدث ثقه أبی العباس الرازی در اسکندریه اشاره کرد.

بازتاب شخصیت پیر ناصر خسرو درآثار وآفریده های خامه پردازان غیر اسماعیلی !

گزینم قرآن است ودین محمد
همین بود ازیرا گزین محمد

حکیم ناصر خسرو از شاعران بزرگ و فیلسوفان ب بزرگ خراسان زمین است که بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه یونانی و حساب و طب و موسیقی و نجوم و فلسفه و کلام تبحر داشت و در اشعار خویش به کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده است. ناصرخسرو بهمراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را از برداشته است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده است. ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصرخسرو، در سال ۳۹۴ در روستای قبادیان در بلخ (در استان بلخ در شمال افغانستان) در خانواده ثروتمندی چشم به جهان گشود. ناصرخسرو از ابتدای جوانی به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از بر کرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از شکست غزنویان از سلجوقیان، ناصرخسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز با عزت و اکرام به حرفه دبیری خود ادامه داد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصرخسرو مروزی شهرت یافت.

وی که به دنبال سرچشمه حقیقت میگشت با پیروان ادیان مختلف به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آنها در مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. اما از آنچا که به نتیجه ای دست نیافت دچار حیرت و سرگردانی شد و برای فرار از این سرگردانی به شراب و میگساری و کامیاریهای دوران جوانی روی آورد. در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می‌گوید « چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر» ناصرخسرو پاسخ داد « حکما چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد » مرد گفت « حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی و بی خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید.» ناصرخسرو پرسید « من این از کجا آرم؟ » گفت « عاقبت جوینده یابنده بود » و به سمت قبله اشاره کرد. ناصرخسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. وی مدت هفت سال سرزمینهای گوناگون را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت. ناصر خسرو در سال ۴۴۴ بعداز دریافت عنوان حجت خراسان از طرف المستنصر بالله رهسپار خراسان گردید. او در خراسان و به خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، اما برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و سرانجام عده ای تحمل او را نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقیان بر وی شوریده، و از خانه بیرونش کردند. ناصرخسرو از آنجا به مازندران رفت و سپس به نیشابور آمد و چون در هیچ کدام از این

شهرها در امان نبود به طور مخفیانه میزیست و سرانجام پس از مدتی دربدری به دعوت امیر علی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیهٔ ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد. تمام آثار خویش را در بدخشان نوشت و تمام روستاهای بدخشان را گشت. حکیم ناصرخسرو دربین اهالی بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به نام « حجت »، « سید شاه ناصر ولی »، « پیر کامل»، و غیره یاد می‌کنند. مزار وی در یمگان زیارتگاه است. ناصرخسرو قبادیانی(481-394 قمری) از شاعران برجسته ی ایران است که با دانش های روزگار خود نیز آشنا بود. او طی سفری هفت ساله از سرزمین های گوناگونی دیدن کرد و گزارش آن را در سفرنامه ای به یادگار گذاشت. در مصر با فرقه ی اسماعیلیه آشنا شد و به خدمت خلیفه ی فاطمی مصر، المستنصر بالله، رسید. او برای فراخواندن مردم به مذهب اسماعیلی به خراسان بازگشت، اما مردم آن‌جا چندان از دعوت او خشنود نبودند. به ناچار در سرزمین کوهستانی یمگان در بدخشان گوشه‌نشین شد و به سرودن شعر و نگارش کتاب هایی در زمینه ی باورهای اسماعیلیان پرداخت. زندگی‌نامه ابومعین حمیدالدین ناصرخسرو قبادیانی مروزی، در سال 394 هجری در روستای قبادیان مرو، که اکنون در تاجکستان است، دیده به جهان گشود. جوانی را به فراگیری دانش های گوناگون پرداخت و در سایه ی هوش سرشار و روح پژوهشگر خویش از دانش های دوران خود مانند فلسفه، اخترشناسی، کیهان شناسی، پزشکی، کانی شناسی، هندسه ی اقلیدوسی، موسیقی، علوم دینی، نقاشی، سخنوری و ادبیات بهره ها گرفت.

با این همه، چون ناصرخسرو از خانواده ای برخوردار و دیوان سالار بود، در سال های پایانی فرمان روایی سلطان محمود غزنوی به کار دیوانی پرداخت و این کار را تا 43 سالگی در دربار سلطان مسعود غزنوی و دربار ابوسلیمان جغری بیک داوود بن میکائیل ادامه داد. پیوستن او به دربار سرآغاز کام جویی ها، شراب خواری ها و بی خبری های او بود و گاه برای خشنودی درباریان با گفته های هزل‌آلود خود دیگران را به مسخره می‌گرفت. خود او پس از آن‌که از آن آلودگی ها کناره گرفت، خود را به خاطر آن سخنان بیهوده این گونه ملامت می‌کند:

اندر محال و هزل زبانت دراز بود
واندر زکات دستت و انگشتکان قصیر
بر هزل کرده وقف زبان فصیح خویش
بر شعر صرف کرده دل و خاطر منیر
آن کردی از فساد که گر یادت آیدت
رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر
چشمت همیشه مانده به دست توانگران
تا اینت پانذ آرد و آن خز و آن حریر

اما همین که به چهل سالگی پا گذاشت کم‌کم از کرده های خود پشیمان شد و سرانجام در پی خوابی شگفت بسیار دگرگون شد. خود او سرگذشت آن دگرگونی را در آغاز سفرنامه چنین نوشته

است: "شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتي: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر بهوش باشی بهتر است. من جواب گفتم که: حکیمان جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادي: در بی‌خودی و بی‌هوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد. سپس، به سوی قبله اشاره کرد و دیگر سخن نگفت."

هنگاهی که از خواب بیدار شد، آن گفته‌ها با او بود و بر او اثری ژرف گذاشت و با خود گفت:" از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم." و چنین اندیشید که همه‌ی کردار خود را دگرگون کند و از آن جا که در خواب او را به سوی قبله نشان داده بودند، بر آن شد که سفری به مکه داشته باشد و آیین‌های حج را به جا آورد. او سفر خود را در سال 437 هجری از مرو و با همراهی برادرش ابوسعید و یک غلام هندی آغاز کرد. او از بخش‌های شمالی ایران به سوریه و آسیای صغیر و سپس فلسطین، مکه، مصر و بار دیگر مکه و مدینه رفت و پس از زیارت خانه‌ی خدا از بخش‌های جنوبی ایران به وطن بازگشت و راهی بلخ شد. پیامد آن سفر هفت ساله و سه هزار فرسنگی برای او دگرگونی فکری و برای ما سفرنامه‌ی ناصرخسرو است. ماندگاری سه ساله‌ی ناصرخسرو در مصر باعث آشنایی او با پیروان فرقه‌ی اسماعیلیه و پذیرش روش و آیین آنان شد. پیروان آن آیین بر این باور بودند که امامت پس از امام جعفر صادق(ع) به یکی از فرزندان ایشان به نام محمد بن اسماعیل رسید که همچنان زنده است و پنهانی زندگی می‌کند. از آن جا که پیروان اسماعیل به خردورزی اهمیت زیادی می‌دانند، ناصرخسرو به آن فرقه گرایش پیدا کرد و به جایگاهی دست یافت که در مصر به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، المستنصر بالله، (487-420 هجری قمری) رسید و از سوی او به عنوان حجت خراسان برگزیده شد.

ناصرخسرو در بازگشت به ایران، که همزمان با آغاز فرمان‌روایی سلجوقیان بود، در آغاز به بلخ رفت و در آن جا به تبلیغ مذهب اسماعیلی پرداخت. چیزی نگذشت که با مخالفت‌های گروه زیادی از مردم آن جا رو به رو شد و بیم آن بود که کشته شود. از این رو، به شهرهای دیگر خراسان و برخی شهرهای مازندران روی آورد و کار تبلیغی خود را ادامه داد. به نظر می‌رسد در مازندران پیروانی گرد او را گرفتند، با این همه چندان به او روی خوش نشان ندادند و در هر جا با چوب و سنگ از او پذیرایی کردند. سرانجام به یمگان در بدخشان رفت تا در خلوت آن سرزمین کوهستانی روزگار گذراند و بر تنهایی خود مویه کند و روزگار را به نگارش کتاب بگذراند. بیش‌تر آثار او طی 15 سال ماندن در همین کوهستان به نگارش درآمدند. او در آن سال‌ها از پشتیبانی علی بن اسد بن حارث، که اسماعیلی مذهب بود و ناصرخسرو کتاب جامع الحکمتین خود را به درخواست او نوشته است، برخوردار بود. سرانجام در همان سرزمین به سال 481 قمری دیده از جهان فروبست.

سال‌شمار زندگی او:

394 هجری قمري: در روستای قبادیان مرو به دنیا آمد.

437 هجری قمري: سفر خود را به سوی مکه آغاز کرد.

438 هجری قمري: به بیت المقدس وارد می شود.
444 هجری قمري: سفر هفت ساله اش به پایان می رسد و به بلخ وارد می شود.
453 هجری قمري: به دلیل تبلیغ برای فرقه ی اسماعیلی از بلخ رانده می شود. زاد المسافرین را نیز در همین سال می نگارد.
462 هجری قمري: جامع الحکمتین را به نام امیر بدخشان، شمس الدین ابوالمعالی علی بن اسد حارث، نوشت.
481 هجری قمري: در یمگان بدخشان از دنیا رفت.
نگارش های ناصرخسرو : سفرنامه، دیوان شعر ، زادالمسافرین، در اثبات باورهای پایه ای اسماعیلی ها به روش استدلال است، وجه الدین(روی دین، چهره دین)، در تاویل ها و باطن عبادت ها و فرمان های دین به روش اسماعیلیان، سعادت نامه، روشنایی نامه(منظوم) ، خوان اخوان، پیرامون باورهای دینی اسماعیلیان، شش فصل(روشنایی نامه نثر) ، گشایش و رهایش، عجائب الصنعه، جاممع الحکمتین، شرح قصیده ی ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی ، بستان العقول، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده شده است، لسان العالم، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، اختیار الامام و اختیار الایمان، در دست نیست و تنها در جامع الحکمتین از آن نام برده است، رساله الندامه الی زاد القیامه، زندگی نامه ی خود نوشت که برخی به او نسبت داده اند.
نظام آفرینش شعری ناصر خسرو: شعرهای ناصرخسرو در سبک خراسانی سروده شده است، سبکی که شاعران بزرگی مانند رودکی، عنصری و مسعود سعد سلمان به آن شیوه شعر سروده اند. البته، شعر او روانی و انسجام شعر عنصری و مسعود سعد سلمان را ندارد، چرا که او بیش از آن که شاعر باشد، اندیشمندی است که باورهای خود را در چهارچوب شعر ریخته است. شاید او را بتوانیم نخستین اندیشمندی بدانیم که باورهای دینی، اجتماعی و سیاسی خود را به زبان شعر بیان کرده است. در دیوان او سوای ستایش بزرگان دین و خلیفه های فاطمی از ستایش دیگران، وصف معشوق و دلبستگی های زندگی چیزی نمی بینیم و حتی وصف طبیعت نیز بسیار اندک است. هر چه هست پند و اندرز و روشنگری است. گاهی نیز دانش های زمان خود از فلسفه، پزشکی، اخترشناسی و شگفتی های آفرینش را در قصیده های خود جای می دهد تا از این راه خواننده را به فکر کردن وادارد و باورهای خود را اثبات کند. ناصرخسرو شعرهای خود را در قالب قصیده گفته و از غزل گریزان است. او بارها از غزل سرایان روزگار خود انتقاد کرده است، چرا که بر این باور بود در زمانی که مفهوم عرفانی عشق از درون تهی می شود و آن جا که دل و عشق را با سیم و زر معامله می کنند، چه جای آن است که عاشق رنج و سختی دوری را تحمل کند:

جز سخن من ز دل عاقلان مشکل و مبهم را نارد زوال
خیره نکرده ست دلم را چنین نه غم هجران و نه شوق وصال
نظم نگیرد به دلم در غزل راه نگیرد به دلم در غزال
از چو منی صید نیابد هوا زشت بود شیر، شکار شگال

نیست هوا را به دلم در، مقر نیست مرا نیز به گردش، مجال

او به همان اندازه که ستایش امیران و فرمان‌روایان را نادرست می‌داند، غزل‌سرایی برای معشوقان و دلبران را نیز بیهوده می‌داند. بی‌گمان او شیفته‌ی خردورزی است و شعری را می‌پسندد که شنونده را به فکر کردن وادارد. از این روست که چنین می‌گوید:

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی یکی نیز بگرفت خنیا گری را
تو برپایی آن‌جا که مطرب نشیند سزد گر ببری زبان جری را
صفت چند گویی به شمشاد و لاله رخ چون مه و زلفک عنبری را
به علم وبه گوهرکنی مدحت آن را که مایه‌ست مرجهل وبد گوهری را
به نظم اندر آری دروغی طمع را دروغست سرمایه مر کافری را
پسنده‌ست با زهد عمار و بو ذر کند مدح محمود مر عنصری را
من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را

او ستایش را ویژه‌ی خداوند، پیامبران و امامان می‌داند و در این راه شعرهایی نکو سروده است. او در قصیده‌ای نام همه‌ی پیامبرانی را که در قرآن آمده است، می‌آورد و از رویارویی آنان به فرمان‌روایان ستمگر سخن می‌گوید.در قصیده‌ای دیگر از عشق خود به قرآن و پیامبر اسلام چنین می‌گوید:

گزینم قرآنست و دین محمد همین بود ازیرا گزین محمد
یقینم که من هردوان را بورزم یقینم شود چون یقین محمد
کلید بهشت و دلیل نعیم حصار حصین چیست ؟ دین محمد

ناصرخسرو بر این باور است که جوانمردی و بزرگی را پس از پیامبر اکرم(ص) تنها باید از علی و فرزندانش آموخت:

یافت احمد به چهل سال مکانی که نیافت به نود سال براهیم از آن عرش عشیر
علی آن یافت ز تشریف که زو روز غدیر شد چو خورشید درخشنده در آفاق شهیر
گر به نزد تو به پیری‌ست بزرگی، سوی من جز علی نیست بنایت نه حکیم و نه کبیر

با این همه ناصرخسرو شعرهایی در ستایش المستنصر بالله، خلیفه‌ی فاطمی، دارد که از نقطه ضعف‌های او به شمار می‌آید. ناصرخسرو او را جانشین پیامبر معرفی می‌کند و می‌گوید:

میراث رسول است به فرزندش ازاوعلم زین قول که او گفت شما جمله کجایید
فرزند رسول است ، خداوند حکیمان امروز شما بی خردان و ضعفایید

از دیگر ویژگی‌های شعرهای ناصر خسرو، فراخواندن مردم به خودشناسی است که در کتاب روشنایی نامه بسیار به آن پرداخته است. او خودشناسی را نخستین گام در راه شناخت جهان هستی می‌داند و می‌گوید:

بدان خودرا که گرخود را بدانی زخود هم نیک و هم بد را بدانی
شناسای وجود خویشتن شو پس آن گه سرفراز انجمن شو
چو خود دانی همه دانسته باشی چو دانستی ز هر بد رسته باشی

ندانی قدر خود زیرا چنینی خدا بینی اگر خود را ببینی
تفکر کن ببین تا از کجایی درین زندان چنین بهر چرایی

ناصرخسرو بنیاد جهان را بر عدل می‌داند و بر این باور است که با خردورزی می‌توان داد را از ستم باز شناخت:

راست آن است ره دین که پسند خرد است
که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست

عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست او بر ستمکاران می‌تازد و آنان را از گرگ درنده بدتر می‌داند:

گرگ درنده گرچه کشتنی است بهتر از مردم ستمکار است
از بد گرگ رستن آسان است وز ستمکار سخت دشواراست

سپس همگان را این گونه از ستمکاری باز می‌دارد:

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت نزدیک خدواند بدی نیست فرامشت
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند انگورنه از بهر نبید است به چرخشت
عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده حیران شدوبگرفت به دندان سرانگشت
گفتا که که راکشتی تا کشته شدی زار تابا زکجا کشته شود آن که تو را کشت
انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس تا کس نکند رنجه به در کوفتنت مشت

او مردمان را از همکاری با ستمگران و مردمان پست نیز باز می‌دارد:

مکن با ناکسان زنهار یاری مکن با جان خود زنهار خواری
بپرهیز ای برادر از لئیمان بنا کن خانه در کوی حکیمان

و این گونه بر دانشمندانی که دانش خود را در راه پایداری حکومت خودکامگان به کار می‌گیرند، می‌تازد:

علما را که همی علم فروشند ببین به ربایش چوعقاب وبه حریصی چوگراز
هریکی همچو نهنگی وزبس جهل وطمع دهن علم فراز و دهن رشوت باز

کوتاه سخت آن که ناصرخسرو در شعرهای خود مردم را به خردورزی فرامی‌خواند و از ستم‌کاری و یاری رساندن به ستمکاران باز می‌دارد. او از مردم می‌خواهد راه پیامبر و اهل بیت او را بپیمایند که سرچشمه‌ی دانش و آگاهی و چراغ راه آدمی هستند. او خود در این راه گام بر می‌داشته و در این راه سختی‌های فراوانی را به جان چشیده است. او نمونه‌ی آدم‌هایی است که در راه باورهای خود از سختی‌ها نمی‌هراسند و می‌کوشند مردمان را نیز به راه درست رهنمون باشند.

مختصری پیرامون سفرنامه ناصرخسرو: سفرنامه‌ی ناصرخسرو گزارشی از یک سفر هفت ساله است که در ششم جمادی الاخر سال 437 قمری(اول فروردین 415 یزگردی) از مرو آغاز شد و در جمادی الاخر سال 444 قمری(اول فروردین 416 یزگردی) با بازگشت به بلخ پایان پذیرفت. او از مرو به سرخس، نیشابور، جوین، بسطام، دامغان، سمنان، ری، قوهه و قزوین می‌رود و از راه بیل، قپان، خرزویل و خندان به شمیران می‌رسد. از آن‌جا به سراب و سعیدآباد می‌رود و به تبریز می

رسد. سپس از راه مرند، خوی، برکری، وان، وسطان، اخلاط، بطلیس، قلعه ی قف انظر، جایگاه مسجد اویس قرنی، ارزن، میافارقین، به آمد در دیار بکر(در ترکیه ی امروزی) وارد می شود. از آن جا با گذشتن از شهرهای شام(سوریه) از جمله حلب به بیروت، صیدا، صور و عکا(در لبنان امروزی) می رود. سپس از راه حیفا به بیت المقدس می رسد. ناصرخسرو از قدس به مکه و مدینه می رود و از راه شام به قدس باز می گردد و راه مصر را در پیش می گیرد. او از قاهره، اسکندریه و قیروان بازدید می کند و از راه دریا به زیارت مکه و مدینه می رود. سپس از همان راه باز می گردد و از راه آبی نیل با کشتی به اسیوط، اخیم، قوص و آسوان(در مصر) می رود. او از برخی شهرهای سودان بازدید می کند و از راه دریای سرخ به جده و مکه می رود و شش ماه را در کنار خانه ی خدا می ماند. از مکه به سوی لحاسا و سپس بصره می رود و به عبادان(آبادان) می رسد. آن گاه به بندر مهروبان می رود و از آن جا به ارجان(در نزدیکی بهبهان) می رسد و به لردغان، خان لنجان و اصفهان وارد می شود. سپس از نایین، طبس، قاین می گذرد تا در پایان سفر به بلخ برسد. دستاورد این سفر هفت ساله ی سه هزار فرسنگ برای ناصرخسرو رشد فکری و برای ما یاداشت های ارزنده ای است که او از دیده ها و شنیده های روزانه اش برداشته است. یاداشت های او بسیار روشن، دقیق، به دور از گزافه گویی و عبارت پردازی است که آن ها را پس از بازگشت به خوبی تنظیم کرده و به صورت کتابی درآورده است. با خواندن این سفرنامه با دنیای اسلام در نیمه ی نخست سده ی پنجم هجری آشنا می شویم و از آداب و فرهنگ مردمان و شکوفایی شهرهای اسلامی در آن زمان آگاه می شویم. سرزمین هایی که ناصرخسرو از آن ها گذشته، بخشی زیر نفوذ سلجوقیان بوده است و بخشی را فرمان روایان محلی اداره می کردند. بر مصر و شام و حجاز نیز خلیفه های فاطمی فرمان می راندند. اما توصیف این سرزمین ها در سفرنامه ی ناصرخسرو چندان متفاوت نیست و در همه جا از آبادی ها و ویرانی ها یکسان سخن گفته است. او در همه جا از امنیت و آرامش شهرها ستایش می کند، اما از ناآرامی راه های فارس و تاخت و تاز عرب ها در میان مکه و مدینه نیز می گوید. ناصرخسرو دیده ها و شنیده های خود را به خوبی بازگو کرده است و به نقاشی می ماند که دیده های خود را به رنگ واژگان به تصویر کشیده است. هر بخش از سفرنامه ی او که به توصیف یک جایگاه جغرافیایی مربوط است، به عکسی می ماند که عکاسی هنرمند از آن جایگاه گرفته است. برای نمونه به وصفی که او از شهر اصفهان نوشته است، توجه کنید:

" شهری است بر هامون نهاده، آب و هوایی خوش دارد و هر جا که ده گز چاه فرو برند، آبی سرد و خوش بیرون آید. و شهر دیواری حصین دارد و دروازه ها و جنگ گاه ها ساخته و بر همه بارو و کنگره ساخته. و در شهر جوی های آب روان و بناهای نیکو و مرتفع. و در میان شهر مسجد آدینه بزرگ و نیکو. و باروی شهر را گفتند سه فرسنگ و نیم است و اندرون شهر همه آبادان، که هیچ از وی خراب ندیدم، و بازارهای بسیار، و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود و هر بازاری را دربندی و دروازه ای و همه ی محله ها و کوچه ها را همچنین دربندها و دروازه های محکم و کاروانسراهای پاکیزه بود. و کوچه ای بود که آن را کوطراز می گفتند و در آن کوچه پنجاه کاروانسرای نیکو و در هر یک بیاعان و حجره داران بسیار نشسته. و این کاروان که ما با ایشان

همراه بودیم یک هزار و سی‌صد خروار بار داشتند که در آن شهر رفتیم، هیچ بازدید نیامد که چگونه فرود آمدند که هیچ جا تنگی نبود و تعذر مقام و علوفه."
از نوشته‌های ناصرخسرو به‌خوبی می‌توان به وضعیت کشاورزی، نوع محصول‌ها، چگونگی آبیاری، صنعت، دانشمندان و بزرگان، استحکامات، چگونگی اداره‌ی شهر، ساختمان‌های مهم، زیارتگاه‌ها، روابط بازرگانی، آیین‌ها و باورهای مردمان، روی‌دادهای مهم تاریخی و بسیاری از ویژگی‌های مردمان و سرزمین‌های اسلام در آن دوران پی برد. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره می شود:
سیستم و نظام محاسبات و بانکداری در آثار پیر: پیرامون صرافی و چگونگی داد و ستد مردم بصره چنین نوشته است:"و حال بازار آن‌جا، چنان بود که آن کسی را که چیزی بود به صراف دادی و از صراف خط بستدی و هرچه بایستی بخریدی و بهای آن را به صراف حواله کردی و چندان که در آن شهر بودی، بیرون از خط صراف چیزی ندادي." و خود او نوشته است که در آن زمان، " امیر بصره پسر باکالیجار دیلمی، ملک پارس، بود. وزیرش مردی پارسی بود و او را ابونصر شهمردان می‌گفتند." هم‌چنین نوشته است که در اصفهان در زمان پادشاهان سلجوقی بازاری به نام بازار صرافان وجود داشت که ***200*** مرد صراف در آن به کار صرافی می‌پرداختند.
هنگام دور شدن از جزیره‌ی آبادان چیزی مانند گنجشک را در میان دریا می‌بیند و پس از این که اندکی نزدیک‌تر می‌شود آن را بزرگ‌تر می‌بیند و می‌پرسد:" آن چه چیز است" و پاسخ می‌شنود:"خشاب" و سپس این گونه به توصیف آن می‌پردازد:" چهار چوب است عظیم از ساروج، چون هیبت منجنیق نهاده‌اند. مربع، که قاعده‌ی آن فراخ باشد و سر آن تنگ و علو آن از روی آب چهل گز باشد و بر سر آن سفال‌ها و سنگ‌ها نهاده، پس از آن که آن را به چوب به هم بسته و بر مثال ثقفی کرده و بر سر آن چهارطاق ساخته که دیدبان بر آن‌جا شود. و این خشاب را بعضی می‌گویند بازرگانی بزرگ ساخته است و بعضی گفتند که پادشاهی ساخته است. و غرض از آن دو چیز بوده است: یکی آن که در آن حدود که آن است، خاکی گیرنده است و دریا تنگ، چنان که اگر کشتی بزرگ به آن‌جا رسد بر زمین نشیند و کس نتواند خلاص کردن. دوم آن که جهت عالم بدانند و اگر دزدی باشد ببینند و احتیاط کنند و به شب آن‌جا چراغ سوزند، در آبگینه، چنان‌که باد بر آن نتواند زد و مردم از دور بینند و احتیاط کنند و کشتی از آن‌جا بگردانند."
هنگان سفر از اصفهان به نایین از ایمن بودن راه و آرامشگاه‌هایی که بین راه ساخته بودند سخن می‌گوید: "و در این بیابان به هر دو فرسنگ گنبدک‌ها ساخته‌اند و مصانع که آب باران در آن‌جا جمع شود. به مواضعی که شورستان نباشد ساخته‌اند. و این گنبدک‌ها به سبب آن است تا مردم راه را گم نکنند و نیز به گرما و سرما لحظه‌ای در آن‌جا آسایشی کنند."
هنگام بازدید از اسکندریه می‌گوید:" و بر آن مناره آینه‌ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی چون به مقابله‌ی آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختي. و رومیان بسیار جد و جهد کردند و حیلت‌ها نمودند و کس فرستادند و آن آیینه بشکستند."

در جای جای سفر خود در شهرهای گوناگون با کاریز، آب انبار و دولاب رو به رو می‌شود و پیرامون دولابی در مصر می‌گوید:" و چون از دور شهر مصر را نگاه کنند پندارند کوهی است و خانه‌هایی هست که چهارده طبقه از بالای یکدیگر است و خانه هایی هفت طبقه. و از ثقات شنیدم که شخصی بر بام هفت طبقه باغچه‌ای کرده بود و گوساله‌ای آن‌جا برده و پرورده تا بزرگ شده بود. و آن‌جا دولابی ساخته که این گاو می‌گردانید و آب از چاه بر می‌کشید و بر آن بام درخت‌های نارنج و ترنج و موز و غیره کشته و همه دربار آمده و گل و سپرغم‌ها همه نوع کشته."

در گزارش از شهر طرابلس می‌گوید:"و آن‌جا کاغذ نکو سازند مثل کاغذ سمرقندی، بل بهتر." که هم از پیشرفت کاغذسازی در آن شهر و هم از کیفیت کاغذ سمرقندی حکایت دارد که کیفیت کاغذهای دیگر را با آن می‌سنجیدند. هنگام رفتن از شهر اخلاط می‌گوید:"بیستم جمادی الاول از آن‌جا برفتیم، به رباطی رسیدیم. برف و سرمایی عظیم بود. و در صحرایی، در پیش شهر، مقداری راه، چوبی به زمین فرو برده بودند تا مردم روز برف و دمه بر هنجار آن چوب بروند."

در مورد پارچه‌های رنگ به رنگ(بوقلمون)، که در جزیره‌ی تنیس می‌بافتند، می‌گوید:" و بدین شهر تنیس بوقلمون بافند که در همه عالم جای دیگر نباشد، آن جامه‌ای رنگین است که به هر وقتی از روز به لونی دیگر نماید. و به مغرب و مشرق آن جامه از تنیس برند. و شندیم که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواسته بود که صد شهر از ملک وی بستاند و تنیس به وی دهد."

در توصیف بیمارستان بیت المقدس می‌گوید:"و بیت المقدس را بیمارستانی نیک است و وقف بسیار دارد و خلق بسیار را دارو و شربت دهند و طبیبان باشند که از وقف مرسوم ستانند." این گونه وقف‌ها، که می‌توان آن را گونه‌ای بیمه‌ی بهداشت دانست، در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز رواج داشته است. هنگام گذشتن از آمل به ری می‌گوید: "و میان ری و آمل کوه دماوند است مانند گنبدی و آن را لواسان گویند. و گویند بر سر آن چاهی است که نوشادر از آن‌جا حاصل شود و گویند کبریت نیز. و مردم پوست گاو ببرند و پر نوشادر کنند و از سر کوه بغلطانند که به راه نتوان فرود آوردن."

از سفرنامه‌ی ناصرخسرو دو نسخه‌ی خطی وجود دارد که هر دو در فرانسه نگهداری می شود. نخستین‌بار شفر، خاورشناس فرانسوی، به سال 1298 قمری به چاپ سفرنامه با ترجمه‌ی فرانسوی پرداخت و سپس چاپ سنگی از آن کتاب در بمبئی هند انجام شد. بار سوم، سفرنامه در تهران همراه با دیوان ناصرخسرو به کوشش زین العابدین الشریف الصفوی بن فتحعلی بن عبدالکریم الخوی به سال 1312 قمری به چاپ سنگی رسید و در همان سال چاپ دیگری از سوی همان شخص به بازار آمد. چاپ پنجم این کتاب در چاپ‌خانه‌ی کاویانی برلین به کوشش غنی‌زاده همراه با دو مثنوی روشنایی‌نامه و سعادت‌نامه به سال 1340 قمری به چاپ رسید. اما شناخته شده‌ترین چاپ این کتاب را دکتر محمد دبیرسیاقی به سال 1335 خورشیدی به سرمایه‌ی انتشارات زوار به بازار فرستاد. چاپ‌های دیگری از این اثر نیز به بازار آمده است.

ناصرخسرو در دیدانداز اندیشمندان : ناصرخسرو هر چند در روزگار خود بی‌مهری فراوانی دید، اما اکنون در میان اندیشمندان جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. آندری یوگینویچ برتلس، پژوهشگر روسی، درباره‌ی توجه به شعر او می‌گوید:" شعرهای اخلاقی و پندآموز او در برنامه‌ی درسی ایران و تاجیکستان گنجانده شده و مطبوعات ایران به آثار و نوشته‌های ناصر علاقه‌ی فراوان نشان می‌دهند. شعرها و کتاب‌های او روز به روز در شرق و غرب توجه بیش‌تری را به خود جلب می‌کند و ضرورت پژوهش و مطالعه‌ی آثار وی هر روز آشکارتر می‌شود."

آربری درباره‌ی روح آزادگی ناصرخسرو می‌گوید:"پیشینیان ناصرخسرو در مدح شاهان و شاهزادگان قصیده سرایی‌ها می‌کردند ولی موضوع‌های ناصرخسرو تنها به ذکر توحید و عظمت الهی و اهمیت دین و کسب پرهیزگاری و تقوی و پاکدامنی و عفت و فضیلت و خوی نیک و تعریف از علم منتهی می‌شود. علامه قزوینی نیز او را شاعری بلندمرتبه و سترگ و اخلاقی می‌شمارد و سراسر آثارش را نفیس و پرمایه و معنوی می‌داند."

دکتر ذبیح الله صفا، پژوهشگر ادبیات ایران، پیرامون ویژگی‌های شعر ناصرخسرو می‌گوید:"ناصرخسرو بی‌گمان یکی از شاعران بسیار توانا و سخن‌آور فارسی است. او به آن‌چه دیگر شاعران را مجذوب می‌کند، یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه‌های دلفریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیش‌تر به حقایق و مبانی و باورهای دینی است. به همین خاطر حتی توصیف‌های طبیعی را هم برای ورود در مبحث‌های عقلی و مذهبی به کار می‌برد. با این همه، نباید از توانایی فراوان ناصرخسرو در توصیف و بیان ویژگی‌های طبیعت غافل بود. توصیف‌هایی که او از فصل‌ها و شب و آسمان و ستارگان کرده در میان شعرهای شاعران فارسی کمیاب است."

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب پیرامون نیرومندی سخنان ناصرخسرو و شجاعت او در در خرده‌گیری بر ستمگران زمان خود چنین می‌گوید:"سخنانش قوت و عظمت بی‌مانند داشت. مثل سیل گران از بالا به پایین می‌غلتید و روان می‌شد. با قوت و صلابت سخن می‌گفت و خواننده در برابر او خود را چون مردی می‌دید که زیر نگاه غول بلندبالایی باشد. نگاه غول خشم‌آلود نه بدخواه. این غول خشم‌آلود خوش قلب، هنوز در دیوان او جلوه دارد که با لحنی از خشم آکنده سخن می‌گوید و او را بر این مردم ساده‌لوح نادان که دست‌خوش هوس‌های خویش و دستکش اغراض حاکمان فاسد و رشوه‌خوار هستند، خشمگین می‌دارد، خروش سخت بر می‌دارد."

دکتر غلامحسین یوسفی نیز توصیفی این چنین از ناصرخسرو و شعر او دارد و می‌گوید:" شعر ناصرخسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشه‌ی اوست در قالب وزن و کلمات. همان قیافه‌ی همیشه جدی و مصمم و تا حدی عبوس و فارغ از هر نوع شوخ‌طبعی و شادی دوستی که به عوان داعی و حجت به خود گرفته در شهرش نیز بازتاب دارد. شهر ناصرخسرو هم از نظر درون مایه و مضمون مقاوم و تسلیم ناپذیر است، هم از نظر لفظ و آهنگ. به پاره‌ای آهن سرخ‌شده‌ای می‌ماند که از زیر ضربه‌های پتک آهنگری زورمند بر سندان بر می‌جهد، شراره است و شراره‌افکن. و این همه بازتابی است از روح آزرده و نستوه ناصر خسرو."

دکتر مهدی محقق پیرامون ویژگی های اخلاقی ناصرخسرو می گوید:" یگانه خوی نیک و صفت برجسته ی او که او را از دیگر شاعران ممتاز می سازد، این است که دانش و ادب خود را دستاویز لذت دنیوی قرار نداده و هرگز به مدح و ستایش خداوندان زر و زور نپرداخته و دیوان او مجموعه ای از پند و اندرز، حکم و امثال و در عین حال درس هایی از اصول انسانیت و قواعد بشریت است. او زشتکاری های اجتماع خودد را به خوبی درک کرده و یک تنه زبان به اعتراض و خرده گویی گشود. ناصرخسرو به اصطلاح امروز جنگ سرد را در پیش گرفت و با موعظه و نصیحت و بدگویی از امیران و دست نشاندگان آن ها و بر ملا کردن زشتکاری های امیران و فقیهان زمان خود کاخ روحانیت و معنویت آنان را بی پایه جلوه می داد. او شاعرانی که شعر خود را وقف ستایشگری کرده بودند و همچنین فقیهانی که با گرفتن بهره ی خود با دیده ی تجویز به کارهای زشت قدرتمندان می نگریستند، مورد نکوهش و طعن قرار می دهد."

دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن نیز پیرامون پیوند ادب و سیاست در شعر ناصرخسرو می گوید:"هیچ شاعری در زبان فارسی از حکومتی با آن همه تلخی حرف نزده است که ناصرخسرو از سلجوقیان. عزنوی ها را هم البته قبول ندارد. با حسرت از دوران سامانی یاد می کند که به فرهنگ و ایرانیت ارادت داشتند. وی یک شاعر به تمام معنا سیاسی است. هر حرفی می زند، یک منظور اجتماعی در پشت آن نهان دارد."

دکتر محمد دبیر سیاقی در مقدمه ای که برای سفرنامه ی ناصرخسرو نوشته است، توانمندی ها او را چنین شرح می دهد:"مسافری که نامش ناصرخسرو است و علوم متداول زمان را با ژرفی آموخته است و در خاندانی دیوانی، گوشش به بسیار تعابیر و اصطلاحات و فنون دبیری و ترسل آشناست و خود به فضل و ادب شهرتی گرفته است و بر روابط مردم اجتماع از هر دست بینایی دارد و از زبانی گشاده برخوردار است و شنیده ها و دیده ها را می تواند خوب بازگو کند و مطالب را نیک بپرورد و در قالب عبارات بریزد."

دکتر نادر وزین پور نیز در مقدمه ای که برای سفرنامه ی ناصرخسرو نوشته است بر راستی و درستی گزارش نویسی ناصرخسرو اشاره می کند و می گوید:"مبالغه در ذکر وقایع، سخن نابجا و سخیف و مغرضانه به هیچ وجه در کتاب وجود ندارد و از خرافات و افسانه سرایی هرگز مایه نگرفته است، زیرا ناصرخسرو واقع بین، هرگز از عقاید پوسیده و افکار بی پایه ی عوام الناس پیروی نمی کند."

تداخلی در سیاق جامع الحکمتین :

جامع الحکمتین ، کتابی در حکمت اسماعیلی به فارسی تألیف ناصرخسرو قبادیانی . این کتاب ، در پاسخ به پرسشهای ابوالهیثم جرجانی که آنها را در قالب قصیده ای مطرح کرده بود، نگاشته شده است . این مقاله مشتمل است بر دو بخش : گزارشِ قصیدهٔ جرجانی و مطالب آن ، جرجانی و قصیدهٔ او. ابوالهیثم احمدبن حسن : جرجانی (قرن چهارم)، یکی از شخصیتهای ناشناخته در تاریخ فلسفهٔ ایرانی .اسماعیلی است که در بارهٔ وی فقط گزارش مختصری از بیهقی (ص 132) در دست است . بیهقی او را در زمرهٔ عوام حکما، یعنی فیلسوفان ظاهرگرا، طبقه بندی کرده اما کوربن (رجوع کنید به د. ایرانیکا ، «ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی ») او را فیلسوفی اسماعیلی

و باطنی مذهب و بنابراین ، نظر بیهقی را اشتباه دانسته است . ناصرخسرو (ص 217) از ابوالهیثم جرجانی به عنوان یکی از «متعلقان و محبان فرزندان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم " سخن گفته است. در قصیدة 89 بیتی ابوالهیثم جرجانی (محمدبن سرخ نیشابوری ، مقدمة معین ، ص 1)، 91 پرسش فلسفی ، منطقی ، طبیعی ، نحوی ، دینی و تأویلی مطرح شده است (ناصرخسرو، ص 314). ناصرخسرو در جامع الحکمتین (ص 313) تصریح کرده که فقط به 82 بیت از آن دسترسی داشته است . بنا بر گزارش شاگرد ابوالهیثم ، محمدبن سرخ یا محمدسرخ / سرح نیشابوری (قرن چهارم و پنجم ؛ ص 2)، ابوالهیثم قبل از پاسخگویی بدان پرسشها، درگذشته است . محمدبن سرخ نیز که از اندیشمندان اسماعیلی بوده (رجوع کنید به محمدبن سرخ نیشابوری ، مقدمة معین ، ص 7.6)، پس از وفات استادش به درخواست جمعی از دوستانش در شرح آن قصیده و پاسخ به آن رساله ای نگاشته و در آن به 76 پرسش ، پاسخ داده و در پایان یادآوری کرده که آنچه وی نگاشته مطابق آن چیزهایی است که از استادش شنیده یا در آثار حکما خوانده و او چیزی از خود ننوشته است (محمدبن سرخ نیشابوری ، ص 2، 109). در عین حال وی در نقل اقوال و آرای حکما مشخصاً از کسی نام نبرده مگر در چند مورد که نام ارسطو، شیخ یونانی] افلوطین [، جالینوس و محمدزکریا رازی را آورده است (رجوع کنید به همان ، ص 23، 30، 32، 50 ـ 52). شرح محمدبن سرخ با عنوان شرح قصیدة فارسی خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی توسط هانری کوربن و محمد معین همراه با مقدمه هایی به فارسی و فرانسه در تهران 1334 ش تصحیح و چاپ شده است .از مقایسة جامع الحکمتین با شرح محمدبن سرخ نیشابوری بر قصیدة ابوالهیثم جرجانی ، دانسته می شود که هر چند نویسندگان این دو شرح در اصول اسماعیلی با هم موافق اند، در فروع اختلافات آشکاری دارند. همچنین ناصرخسرو مطالب را مشروح تر و مفصّل تر بیان کرده ، اما چون محمدبن سرخ شاگرد ابوالهیثم بوده شرح و توضیح او به مذاق ابوالهیثم نزدیک تر است . علاوه بر اینها، به اصالت روایت محمدبن سرخ از قصیدة مذکور، اطمینان بیشتری می توان داشت زیرا اگرچه فقط مشتمل بر 76 بیت از آن قصیده است ، آنها را مستقیماً از سرایندة آن شنیده و ضبط کرده ، چنانکه هفت بیت در شرح او آمده است که در جامع الحکمتین نیست . گاهی اختلاف در دو روایت سبب گردیده در اصل موضوع و شرح ، اختلاف بسیاری پدید آید. به نظر می رسد ناصرخسرو شرح محمدبن سرخ بر قصیدة جرجانی را ندیده بوده یا اگر از وجود آن اطلاعی داشته است ، برای او چندان قابل اعتنا نبوده که کمترین اشاره ای در جامع الحکمتین بدان نکرده است (رجوع کنید به محمدبن سرخ نیشابوری ، مقدمة معین ، ص 8، 11.10؛ ناصرخسرو، ص 344341).

شرح ناصرخسرو بر قصیدة جرجانی : بنا بر قرائن ، ناصرخسرو هنگام اقامتش در یمکان (در منطقة علیای سیحون (درة کوکچة فعلی در استان بدخشان افغانستان) نزد دوست و حامی اش امیر بدخشان ، علی بن اسد، به درخواست وی این کتاب را در پاسخ به پرسشهای مطرح شده در قصیدة ابوالهیثم جرجانی ، در سال 462، نوشته و آن را جامع الحکمتین نامیده است (رجوع کنید به ناصرخسرو، 1363ش ، ص 17. 18، 314، 316) زیرا به تصریح خود وی (همان ، ص 18) بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بوده و ناصرخسرو در آن حکمای دینی را با آیات قرآنی و اخبار نبوی و حکمای فلسفی و فضلای منطقی را با براهین عقلی ، مخاطب خود قرار داده است ، ازاین رو می توان گفت وجه تسمیة کتاب اشاره به این امر بوده است که آن حاوی مباحث حکمت دینیِ] اسماعیلی [و فلسفة یونانی است .از جوابیة ناصرخسرو به پرسشهای مذکور، دو تحریر یا دو روایت موجود است : روایتی مختصر که در پایان دیوان ناصرخسرو (ص 563 ـ 583) درج شده است و روایتی مفصّل یعنی

جامع الحکمتین . به نظر مینوی (ص 11) معلوم نیست که ناصرخسرو ابتدا کدام را تألیف کرده است اما به حدس می توان گفت که وی نخست جامع الحکمتین را تألیف کرده و آنگاه روایت مختصری از آن استخراج کرده است .ظاهراً ناصرخسرو در تألیف جامع الحکمتین ، صرفاً از طریق علی بن اسد که قصیده را از بر بوده و آن را برای ناصرخسرو فرستاده ، به قصیده دسترسی یافته است (رجوع کنید به ناصرخسرو، 1363ش ، ص 17؛ محمدبن سرخ نیشابوری ، مقدمة معین ، ص 8).جامع الحکمتین مشتمل است بر یک دیباچه و 34 فصل . ناصرخسرو در فصل اول سبب تصنیف کتاب و نام آن و در فصل دوم قصیدة ابوالهیثم ، در فصل سوم ، اثبات صانع و توحید او را بنا بر اقوال فلسفی و کلامی و دینی آورده است و در باقی فصول کتاب ، جز فصل پایانی ، در پاسخ به پرسشهای مذکور ـ نه به همان ترتیبی که در قصیده آمده ـ گاهی یک یا دو و گاه چندین بیت را که مشتمل بر سؤالات متعدد است نقل کرده و برای هریک به دو شیوة جداگانه پاسخ داده است ؛ یکی مطابق آرای فیلسوفان یونان باستان نظیر ارسطو و افلاطون (بدون اشاره به آرای فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن سینا) و دیگری بنا بر اندیشة کسانی که به نظر وی مورد تأیید خاندان پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم بودند مانند فاطمیان قاهره که وی مدعی نمایندگی آنها بود. چون او غالباً از ناتوانی ابوالهیثم در پاسخ به پرسشهای خودش گلایه کرده و همچنین با گرایش عرفانی تر آن تفسیر مخالف بوده است (رجوع کنید به محمدبن سرخ نیشابوری ، مقدمة کوربن ، ص 112.41)، معلوم می شود یکی از مقاصد وی در این اثر آن بوده که کاری کند تا اسماعیلیهای شرقی از آنچه او «راست کیشی » فاطمیان قاهره خوانده است ، پیروی کنند. چنانکه معروف است او دعوت فاطمی (فاطمیان)، نظامی مرکّب از اندیشة نوافلاطونی اما نهایتاً خلقت گرا، را دست کم از زمان خلافت المعزّلدین الله (341.365) برگزیده بود؛ نظامی که نگرش بنیادین آثار مشهوری چون رسائل اخوان الصفا را نیز پایه ریزی کرده است . بنابراین ، عجیب نخواهد بود که پاسخهای ناصرخسرو در مقام نمایندة مذهب راستین اسماعیلی عمدتاً بازتابی از این نظام باشد. در این صورت ، آن هماهنگی که وی میان حکمت فلسفی و حکمت دینی اسماعیلی در نظر دارد، سازگاری میان دو دریافتِ متفاوتِ فلسفی از توحید خالق جهان است . بدین ترتیب ، از یک سو توحیدی را داریم که فلاسفة قدیم ، و سرآمد آنها ارسطو، با تعالی معنوی از معلولهای متکثر به علت یگانه دست یافته بودند و ناصرخسرو آن را همان نفس کلی نوافلاطونی می داند و از سوی دیگر، مفهوم «واحد ورای هستی » اسماعیلیه را در رأس آن داریم که ناصرخسرو آن را با مفهوم خاص آفرینش بی زمان (ابداعِ نه از چیزی ، خلق لامِنْ شی ءٍ) با اشاره به تفاوت جزئی میان سه مرحلة هستی شناختی توضیح می دهد. این سه مرحله عبارت اند از: یگانة مطلق (احد یا یکی محض)، یگانگی (وحدت) به عنوان علت غایی هستی و مترادف فرمان خلاق الاهی (امر)، و موجود اول یا واحد متکثر که همان عقل کل است . این ابداعِ بی زمانِ عقل کلی از طریق نفسِ کلی جلوة تأملِ عقل را در بارة خودش به جهان مادی مخلوق هدایت می کند به کمک قوای طبیعت کلی ، که به نمایندگی از طرف نفس کلی به نحوی عمل می کنند که همه چیز در هستی زمانی به گونه ای تخم اصلی ابداعِ بی زمان (تخم ابداعی) را منعکس می کنند (رجوع کنید به ناصرخسرو، 1363 ش ، ص 134.122، 151.145، 210. 231). این سلسله مراتب کیهان شناختی بازتابی از نظم مشخصاً مذهبی «عالَم دینی اسماعیلیه » نیز هست و حضرت محمد صلی الله علیه وآله وسلم نسبت به حضرت علی علیه السلام در نگارش «کتاب شنودنی » یعنی قرآن ، همان نقشی را دارد که عقل کلی نسبت به نفس کلی یا قلم الهی نسبت به لوح در نگارش «کتاب دیدنی » یعنی خلقت دارد (همان ، ص 232.230). اساس این فکر همان حدیث مشهور اسماعیلیه است (همان ، ص

290) که بر طبق آن «خداوند دین خود را بر مثال آفرینش خود بنا کرد تا انسان بتواند از آفرینش او به دین او و از دین او به وحدانیت او رهنمون شود» («إنّ اللّهَ سَنَّ دینَه علی مثالِ خَلْقِه لِیُسْتدَلَّ بَخَلْقِهِ علی دینهِ و بدینه علی وحدانیّته »؛ در بارهٔ انتساب این حدیث به پیامبر صلی اللّه علیه وآله رجوع کنید به مؤیدفی الدین ، ص 97، 117؛ قس شهرستانی ، ج 1، ص 111 آ، که آن را به امام صادق علیه السلام نسبت داده است).ناصرخسرو در دیباچهٔ جامع الحکمتین (ص 12.10) کسانی را که دانش طبیعی و هر گونه تفحص در بارهٔ آفرینش را غیرمجاز و کفر می دانند نکوهش کرده و آنان را «فقها لقبان » و «علما لقبانِ» دین اسلام خوانده است . سخنان وی در این باب حاکی از شیوع چنین رویکردی در خراسانِ عصر اوست . وی در مقابل آنان استدلال کرده که رهیافت علمی و فلسفی به خلقت (یا چون و چرا در بارهٔ آفرینش) نه فقط مجاز است بلکه واجب دینی است (همان ، ص 12؛ نیز رجوع کنید به ابن رشد که بعدها در فَصْل المقالِفی تقریرِ مابین الشریعةِ و الحکمةِ من الاتّصال به طریق مشابه در جهان سنّی به استدلال در این باب پرداخته است). با این وصف ، وی از تفاسیر عقل گرایانهٔ «متکلمان خودرأی » از قرآن ، انتقاد کرده و با طنز در بارهٔ مجادلات متکلمان در بارهٔ صفات الاهی اظهارنظر کرده است . گرچه وی در بررسی مکتبهای کلامی سنّی برای معتزله بیش از کرّامیه اعتبار قائل شده اما از معتزله به سبب طرد تقلید شدیداً انتقاد کرده و معتقد است که تقلید نه تنها با پیروی کورکورانه از الگوهای مرسوم ارتباطی ندارد بلکه شرط لازم هر فرآیندِ آموزشی برای رسیدن به مراحل عالی تر حقیقت ، یعنی تأویل ، است ؛ تأویلی که در لغت به معنای ارجاع شی ء به اصل آن است (رجوع کنید به ناصرخسرو، 1363 ش ، ص 7331).جامع الحکمتین را محمد معین و هانری کوربن همراه بامقدمه هایی به فارسی و فرانسه ، مشترکاً در تهران و پاریس ، نخستین بار در 1332 ش تصحیح و چاپ کردند. ابراهیم دسوقی شتا این کتاب را به عربی ترجمه کرد که در 1353 ش / 1974 در قاهره منتشر شد. ایزابل دو گاستین نیز در 1369 ش / 1990 آن را به فرانسه ترجمه کرد . همچنین لتیمه پروین پیروانی آن را تلخیص و به انگلیسی ترجمه کرد که در > جُنگ فلسفه در ایران ج 2، ص 311.291) با ویرایش سیدحسین نصر و مهدی امین رضوی در 2001 چاپ شد. منابع : ابن رشد، فصل المقال فی تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال ، او،وجوب النظرالعقلی و حدودالتأویل (الدین والمجتمع)، بیروت 1999؛ محمدبن عبدالکریم شهرستانی ، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار ، چاپ عکسی از روی نسخهٔ منحصربفرد موجود در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی ، تهران 1368ش ؛ محمدبن سرخ نیشابوری ، شرح قصیدهٔ فارسی خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی ، چاپ هانری کوربن و محمد معین ، تهران 1334ش ؛ هبة اللّه بن موسی مؤید فی الدین ، المجالس المؤیدیة : المائة الاولی ، چاپ مصطفی غالب ، بیروت ؟] 1974 [؛ مجتبی مینوی ، «قصیدهٔ چون و چرا»، یادگار ، سال 2، ش 8 (فروردین 1325)؛ ناصرخسرو، دیوان ، چاپ مهدی سهیلی ،] اصفهان [1348 ش ؛ همو، کتاب جامع الحکمتین ، چاپ هانری کوربن و محمد معین ، تهران 1363 ش .

جامِعُ الْحِکْمَتَیْن، عنوان کتابی از ابومعین حمید الدین قبادیانی مروزی، مشهور به ناصرخسرو در حکمت اسماعیلی. این رساله شرحی بر قصیده‌ای از ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی است که گویا به خواهش عین الدین ابوالمعالی علی بن اسد بن حارث، امیرِ اسماعیلیِ بدخشان، نوشته شده است. به گزارش ناصرخسرو، ابوالمعالی در 462ق/1070م قصیده‌ای را که ابوالهیثم سروده، و«اندر آن سؤالهای بسیار کرده بود» از «حفظ خود» نوشته، و نزد ناصرخسرو فرستاده، و از او «به وجه تشفع و تضرع و تقرب... به نیکوتر الفاظی و نرم‌تر قولی»

التماس کرده بود تا با شرح خود مشکلات آن قصیده را «به نام او حل» کند (جامع...، 17، نیز نک: 316، که تاریخ تألیف به جای 462ق، 422 نوشته شده، و به احتمال بسیار اشتباه است؛ برای ملاحظات تاریخی، نک: معین، مقدمه بر جامع،). ناصرخسرو شرحی بر قصیدهٔ ابوالهیثم نوشت و از آنجا که بنیاد آن بر «گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود»، آن را جامع الحکمتین خواند. او ـ چنان که خود می‌گوید ـ در این شرح، استدلال دینی بر پایهٔ آیات قرآن و نصوصِ اخبار را با برهانهای منطقی در هم آمیخته و کتابی شامل دو حکمت نقلی و عقلی فراهم آورده است (ص 18).

اصل قصیدهٔ ابوالهیثم، به گونه‌ای که ناصرخسرو می‌گوید، 82 بیت و شامل 91 سؤال بوده است (همان، 313-314؛ قس: محمد بن سرخ، که شمار بیتها از 76 تجاوز نمی‌کند؛ نیز نک: معین، همان، 12، که شمار بیتهای این شرح به اشتباه 89 نوشته شده است). این پرسشها مباحث فلسفی، منطقی، نحوی، دینی و تأویلی را شامل می‌شود که ناصرخسرو «هر یکی را جوابی به حق» داده، و «آنچه... از بسط معانی و شرحِ اقاویلِ بی‌تفصیل» ضرورت داشته، «از طریق حکمت و فلسفه و هم از سبیل حکمت دین حق» پاسخ داده است. افزون بر این ـ چنان که خود می‌گوید ـ مطالبی را که در قصیدهٔ ابوالهیثم به صورت پراکنده آورده شده بوده، صورت تألیف داده است (همان، 314). ویراستاران چاپ انتقادی جامع الحکمتین، محمد معین و هانری کربن، متن کتاب را افزون بر دو فصلِ مقدمه و نتیجه، به 31 بخش که شرح عمده‌ترین مباحثِ مطرح شده در قصیده را شامل می‌شود، تقسیم کرده‌اند.پیش از ناصرخسرو، نویسنده‌ای به نام محمد بن سرخ نیشابوری ـ که از شاگردان ابوالهیثم بوده ـ شرحی بر قصیدهٔ استاد خود نوشته بوده که نسخه‌ای از آن به دست ما رسیده، و با ویرایش محمد معین و هانری کربن چاپ انتقادی شده است. محمد بن سرخ که از ابوالهیثم با عنوان «خواجهٔ ما» (ص 23، 42) یاد می‌کند، به تصریح می‌گوید که «9 سال خواجه ابوالهیثم را شاگردی» می‌کرده، و آنچه در رسالهٔ خود آورده «از وی شنیده» بوده، و از خود هیچ نیاورده است (ص 109). محمد بن سرخ در آغاز رسالهٔ خود نیز اشاره کرده که ابوالهیثم قصد داشته است پس از اتمام قصیده شرحی بر آن بنویسد و معضلات آن را توضیح دهد که اجل به او مهلت نداده است (ص 2). این رساله را پس از مرگ ابوالهیثم، محمد بن سرخ به خواهش دوستانِ خود نوشته؛ چنان‌که می‌گوید: «چون وی اندر گذشت، دوستان از من اندر خواستند که باید که جواب این مسئله‌ها بگویی» (همانجا). رسالهٔ محمد بن سرخ شرحی اسماعیلی بر قصیدهٔ ابوالهیثم است که عمدهٔ مطالب آن را نویسنده از تعلیمات سرایندهٔ قصیده اخذ کرده، و در شرح خود آورده است، چنان‌که در بحث از «اوّلیّتِ حالِ طبیعت» می‌گوید: «این سخن دشوار است، و این سخن تا خواجهٔ ما... پرسید، کس این شرح را نکرده...» (ص 23).

چنان که گفته شد، رسالهٔ محمد بن سرخ شامل 76 بیت از قصیدهٔ ابوالهیثم است و با کم کردن 7 بیتی که در این شرح آمده، اما جامع الحکمتین فاقد آن است (معین، مقدمه بر شرح، 8) می‌توان گفت که تنها 69 بیت در دو شرح مشترک است. با توجه به اینکه محمد بن سرخ شاگرد و مرید ابوالهیثم بوده، و قصیده را از خود او گرفته بوده است و اینکه نسخه‌ای از قصیده را که ناصرخسرو شرح کرده، امیر بدخشان از حافظه نوشته بوده، می‌توان گفت که نسخهٔ محمد بن سرخ به متن اصلی نزدیک‌تر بوده است. البته، تردیدی نیست که هر یک از دو شارح

بیتهایی از قصیده را در شرح خود نیاورده‌اند. جای شگفتی است که ناصرخسرو در جامع الحکمتین اشاره‌ای به وجود شرح محمد بن سرخ نکرده است. به نظر می‌رسد که اگر نسخه‌ای از این شرح به دست ناصر خسرو رسیده بوده، و او به عمد نامی از آن نبرده است، شاید از این‌رو بوده که شرح محمد بن سرخ را اثری معتبر نمی‌دانسته است.ناصرخسرو در شرحِ خود، ترتیبِ اشعارِ قصیده را رعایت نکرده، بلکه با توجه به نظم درونی مباحث حکمت اسماعیلی بیتهایی را انتخاب، و با توجه به آن نظم، شرح کرده است. او در آغاز همهٔ قصیده را آورده (ص 19-30؛ بیتهای حذف شده در شرح در چاپ انتقادی معین و کربن با علامتِ * مشخص گردیده، اما بیتهای 5-8 نیز به اشتباه علامت‌گذاری شده است؛ برای شرح این بیتها، نک: ص 106)، اما از برخی از نخستین بیتهای قصیده صرف‌نظر کرده، و آن‌گاه نیز با توجه به نظمِ بحث، بیتهای 31-36 را بر شرح بیتهای 9 به بعد مقدم داشته است (ص 107 ببـ).جامع الحکمتین با دیباچه‌ای در نعت خداوند و پیامبر(ص) آغاز می‌شود و آن‌گاه ناصرخسرو، در فصلی «اندر ذکر سبب تصنیف این کتاب و نام او» (ص 6 ببـ)، به خلقتِ عالم و حکمتِ بعثتِ پیامبران نکته‌هایی بر مشرب باطنیان می‌پردازد و با اشاره‌ای به مأموریت یافتن خود در بدخشان، می‌افزاید که نسل کسانی که بتوانند «علم دین حق» را با «علم آفرینش که آن از علایق فلاسفه است»، جمع کنند، منقرض شده است، زیرا اهل فلسفه دین را ـ به سبب جهل «علما لقبان» ـ خوار می‌دارند و «علما لقبان» اهل فلسفه را کافر می‌دانند. بدین‌سان، «بدین‌زمین» از فلسفه و دینِ حق اثری باقی نمانده بود که ناصرخسرو در آن رحل اقامت افکند و به درخواست امیر، جامع الحکمتین را تدوین، و علم دین حق را ـ «که آن تأویل و باطن کتاب شریعت است» ـ با فلسفه جمع کرد (نک: ص 16-18).ناصر خسرو ضمن جمع میان دو حکمتِ فلسفی و دین حق، در جامع الحکمتین روش تأویل را به کار گرفته، و در هر بحثی نخست اقوال مختلف را آورده، و با تحلیل نقاط قوت و ضعف آن اقوال دیدگاه تأویلی خود را باز کرده است. در نخستین بیتهای قصیده پرسشهایی دربارهٔ وحدت صورت نوعی و کثرت هیئت هر صورتی و نیز از چگونگی جوهر و عرض آمده است، اما جامع الحکمتین با بحثی در اثبات صانع و توحید آغاز می‌شود و شارح قصیده در آن اقوال مختلف از دهریان، ثنویان و بت‌پرستان را آورده، و آنها را رد کرده است. ناصرخسرو با تمیز 3 گروهِ اهل تقلید، متکلمان و «شیعت خاندان رسول» در میان موحدان، توضیح داده است که گروه نخست بر «ظاهر کتاب استاده‌اند» و فراتر رفتن از ظاهر الفاظ آن را جایز نمی‌دانند و بر آن‌اند که «... وَ ما یَعْلَمُ تَأْویلَهُ اِلَّا الله...» (آل عمران/7/3). گروه دوم، معتزله و کرّامیه از متکلمان اعتقاد دارند که «نظر واجب است اندر توحید و ما به دلایل و نظر فکری تشبیه را از او سبحانه نفی کنیم». گروه سوم، شیعیان تأویل کلام خداوند را جایز می‌دانند و با اعتقاد به موضعی میان تشبیه و تعطیل به «تأویل عقلی» صفات مخلوق را از خداوند نفی می‌کنند؛ چنان‌که از امام جعفر صادق(ع) نقل کرده‌اند که در پاسخ به این پرسش که آیا «حق تعطیل است یا تشبیه؟» گفته بود: «منزلة بین المنزلتین» (ص 32-33).ناصرخسرو خود را از پیروان دینِ «به سلامت و حق» می‌داند که به بصیرت، و از طریق «خاندان حق و امامان صدق»، پذیرفته است و نه بر تقلید و هوا (ص 33) و از این‌رو با بررسیِ اقوال هر 3 گروهِ موحدان و ردّ نظرهای نادرست آنان به مباحث اجماعی اشاره کرده، و دیدگاه خود را آورده است. در این بخش از جامع الحکمتین (ص 31-73) ـ که مفصل‌ترین بخش آن نیز هست ـ به همهٔ

مباحث اثبات ذات باری و وحدت او اشاره شده است. در این بخش، برخلاف بخشهای دیگر که در آنها در آغاز هر بحثی ناصر خسرو بیت یا بیتهایی از قصیدهٔ ابوالهیثم را آورده، و شرح کرده، به هیچ بیتی از قصیده اشاره نشده است؛ بلکه به نظر می‌رسد که شارح کوشیده تا کلیات مباحثی را که در 30 بیت از قصیده آمده است، مورد بحث قرار دهد.شرح با تفسیر بیتِ 31 قصیده آغاز می‌شود که توضیحی دربارهٔ قول ارسطو دربارهٔ «4 قسم سخن»، یعنی امر و نهی، و خبر و استخبار است (ص 73 ببـ). ناصرخسرو با بیان نظر ارسطو پاسخِ «اهل تأویل، علیهم‌السلام» به آن را نیز آورده است (ص 77). در حکمت اسماعیلی، «امر به منزلت عقل اول است که امر باری بدو متحد است و کتاب خدای را اصل او ست، بل کتاب خدای به حق خودْ جوهرِ عقل است»؛ دیگر قسم سخن، در بیان اهل تأویل ندا ست و آن به منزلهٔ نفس کلی است؛ سومین قسم سخن نیز خبر و به منزلهٔ رسول خدا ست که خبردهنده است «بدانچه اندر کتاب کریمِ عزیز مسطور است»؛ و چهارمین قسم سخن نیز استخبار به معنای «بر رسیدن»، و منظور از آن در حکمت اسماعیلی تأویل است که با آن رموز و متشابه قرآن توضیح داده می‌شود تا مردم «از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند» (ص 78-80).ابوالهیثم در بیتهای 33-36 قصیده پرسشی از ماهیت «من» مطرح کرده، بدین صورت که «من» ناظر بر کدام یک از تن، جان یا روان است؟ ناصرخسرو، نخست، اقوال گوناگونی را که در این باره وارد شده است، نقل می‌کند (ص 97 ببـ) و آن‌گاه نیز پاسخ «اهل تأیید» را بر این پرسش می‌آورد که «منی را مر نفس ناطقه» می‌دانند «که او جوهری عقلی است، و دانا ست به حد قوّت، و فاعل است به طبع» (ص 101).

با این دریافت از نفس، ناصر خسرو از تلقیِ رایج نَفْس فاصله می‌گیرد و نفس را فاعل به‌طبع می‌داند که با تکامل بخشیدن به نطفه از «حال طبیعی به حال زندگی»، وظیفهٔ «راست کردنِ ترکیب» بر عهدهٔ او گذاشته شده است. وانگهی، نفس در آغاز نادان است و به نیروی تعلیم علم پیدا می‌کند و دانا می‌شود. همهٔ اعضای ترکیب انسان هم‌چون آلتهایی هستند که این جوهر عقلی دانا و فاعل به‌طبع آنها را به کار می‌گیرد تا هریک از آنها وظیفه‌ای را که ویژهٔ او ست، انجام دهد (ص 101-102).این تلقیِ ناصرخسرو از نفس با توضیحی که دیگر مفسر قصیدهٔ ابوالهیثم، محمد بن سرخ نیشابوری، آورده، متفاوت است و صیغه‌ای فلسفی دارد. محمد بن سرخ از «خواجه» نقل می‌کند که در پاسخ به پرسش او از «منیِ من» آن را «حکمت حکیم» دانسته بود که انسان را «اسم مردمی» داده، و با این اسم او را از دیگر نوعها جدا کرده است (ص 72-73)، در حالی که شرح ناصرخسرو، به گونه‌ای که هانری کربن می‌گوید، با روش تأویلِ خود، نفس را به اصلِ خود بازگردانده، و آن را مبنایی برای انسان‌شناسی اسماعیلی قرار داده است (کربن، 120).

ناصرخسرو در دیگر بخشهای جامع الحکمتین، به عمده مباحث حکمت اسماعیلی، به ترتیبی که در قصیدهٔ ابوالهیثم آورده شده، اشاره کرده، و با روش تأویل معنای رمزی مفاهیمی مانند «هفت نور»، «دهر و حق و سرور»، «طبیعت کلی»، «فرشته و پری و دیو»، «سعد و نحس»، «ابداع» و جز اینها را بازگفته است. او در واپسین صفحات، توضیحی نیز دربارهٔ آخرین بیتهای قصیدهٔ ابوالهیثم آورده که ناظم قصیده، پس از اشاره به اینکه منظور او از طرح پرسشها «تعنّت نیست»، بلکه «از بهر فایده» است، ادعای او را مبنی بر اینکه «جواب

خواهم کردن به نظم» ادعایی گزاف می‌داند و «سئوال بی‌جواب» را «نوید بی‌خُرام» می‌داند و می‌افزاید که «این هر دو سخت بی مزه باشد» (ص 307).به نظر ناصرخسرو ابوالهیثم با گفتن اینکه «اگر جای خرما خار گرفته نباشد»، پاسخ پرسشهای قصیدهٔ خود را خواهد داد، اشاره به این است که در زمان او «سلطان زمین او جاهل بوده است» (ص 308)، در حالی که به یُمْن وجود «امیر بزرگوار نامدار بیدار حقایق جوی»، ناصرخسرو آن پرسشها را «از حکمت فلسفه و... سبیل دین حق» پاسخی درخور گفته است(ص 314).تنها نسخهٔ خطی جامع الحکمتین در ایاصوفیه نگهداری می‌شود. محمد معین و هانری کربن چاپ انتقادی خود را براساس همین نسخه فراهم آورده‌اند. از جامع الحکمتین خلاصه‌ای نیز وجود داشته است که به ضمیمهٔ دیوان ناصرخسرو انتشار یافته است (نک: ص 563-583؛ برای اشاراتی دربارهٔ این خلاصه، نک: مینوی، «صب». «صد»؛ برای ترجمه‌های جامع الحکمتین، نک: لندولت، 329).مآخذ: قرآنکریم؛ لندولت، هرمان، «جامع الحکمتین، بخش 2» دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران، 1384ش، ج 9؛ محمد بن سرخ نیشابوری، شرح قصیدهٔ فارسی، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، 1334ش؛ معین، محمد، مقدمه بر جامع الحکمتین (نک: هم، ناصرخسرو)؛ همو، مقدمه بر شرح قصیدهٔ فارسی (نک: هم، محمد بن سرخ)؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر دیوان ناصرخسرو (هم)؛ ناصرخسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران، 1332ش؛ همو، دیوان، به کوشش نصرالله تقوی، تهران، 1335ش)

دکتر محمد غلامرضایی : اعتقادات و باور های دینی اسماعیلیان و ناصر خسرو : ناصرخسرو در مقدمه‌ی کتاب «زادالمسافرین ص، 3 »، اسماعیلیان را «جویندگان حق» نامیده است. بعضی دیگر از دانشمندان اسلامی نیز، اسماعیلیه را در زمره‌ی جویندگان حقیقت نام برده‌اند، چنان‌که غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» و خیام در رساله‌ی «بحث در کلیات» جویندگان حقیقت را چهار گروه دانسته‌اند: فلاسفه، متکلمان، اسماعیلیان، صوفیه. اسماعیلیان از نظر پذیرش افکار و اعتقادات سایر فِرَق از جهاتی مانند صوفیه بوده‌اند .(«تصویری از ناصرخسرو»، ص179.) ، زیرا عناصر فراوانی را از حکمت گنوسی و عقاید معتزله و شیعه و نوافلاطونیان و آیین مسیح و گاه اعتقادات مانی پذیرفته‌اند و از صوفیه نیز تا حدودی متأثر بوده‌اند؛ اما جنبه‌هایی از این اعتقادات را اقتباس کرده‌اند که با فکر فلسفی و روش استدلالی و جنبه‌های تعقلی کار آنان مناسب بوده است. مثلاً نظر نوافلاطونیان و متصوفه را که می‌گفته‌اند انسان می‌تواند در مبدأ اعلی محو شود نپذیرفته‌اند.

ظاهر و باطن: به نظر آنان، قرآن، شریعت و احکام آن را ظاهری است و باطنی. تعالیم ظاهری آنان تقریباً شامل همه‌ی احکام عبادی و حقوقی اسلام می‌شده و مقدمات و احکام آنها را و همچنین امور حقوقی اسلام را بر عموم اسماعیلیان واجب می‌دانسته‌اند.معروف است که اعضای درجات عالی و خواص اسماعیلیان، احکام و ظواهر دین را برای خود لغو می‌دانستند و این امر را بر تازه‌واردان اسماعیلی فاش نمی‌کردند. اما از آثار ناصرخسرو چنین مفهومی استنباط نمی‌شود. برخلاف این، از آثار وی دریافت می‌گردد که او خود سخت مراقب و مواظب اعمال شرعی بوده و در کتاب «وجه دین»، کسانی را از باطنیان که منکر ظواهر دین باشند، «دجالِ باطنیان» نامیده و منکران تأویل را «دجالِ ظاهریان» نامیده است.قاضی نعمان در قرن چهارم، فقه اسماعیلی را تدوین کرده بود و آنان بر اساس

آن عمل می‌کردند، با این حال، سایر فرقه‌های مذهبی مسلمانان و اقلیتهای دینی، در عمل کردن به فقه و احکام عبادی خویش آزاد بودند.تعالیم باطنی دو بخش بود :

تأویل: منظور از تأویل، مفاهیم استعاری است که از قرآن و حدیث و احکام شریعت به دست داده می‌شود.اسماعیلیان حدیثی نیز نقل می‌کنند که پیامبر گرامی اسلام(ص) فرمود: «من صاحب تنزیل هستم و علی صاحب تأویل است.» اگرچه فقهای اهل سنت، تأویل اسماعیلیان را قبول نداشتند، اما آنان خود معتقد بودند که علم پیامبر که به علی(ع) رسیده است و عبارت است از همان تأویل، در خاندان علی(ع)، یعنی امامان، محفوظ است و امام زمان خلیفه‌ی فاطمی از این تأویل آگاه است و تأویل را باید از او آموخت یا از دانایی که آن را از وی آموخته باشد.به نظر آنان، در ظاهر قرآن یا حدیث یا شریعت توقف کردن و به باطن آنها نرسیدن، کاری است ستوری؛ بنابراین، آنکه بر ظواهر بایستد، به درجه‌ی ستوری بسنده کرده است.ناصرخسرو در دیوان و در آثار منثور خویش، جای‌جای، به مسأله‌ی تأویل اشاره کرده است.نمونه‌هایی از تأویلات فاطمیان را در کتاب «وجه دین» ناصرخسرو و در دیوان او و گه‌گاه در سایر آثار منثور او می‌توان دید.ظاهراً، بخش مهمی از نوع تأویلهای فاطمیان از اینجا پدید آمده است که خواسته‌اند همه‌ی امور شریعت را به ترازوی عقل و استدلال بسنجند و آنچه عقل از دریافت آن عاجز است نیز در حوزه‌ی عقل و استدلال قرار دهند، بدین سبب، آنها را تأویل کرده‌اند؛ مثال را: به نظر اسماعیلیه، دوزخ عبارت است از جهل، که اکثر مردم دچار آنند، و بهشت عبارت است از دانش کامل که بر اثر کسب تعلیمات باطنی حاصل می‌شود؛ و قضا عبارت است از عقل، و قدر چیزی نیست جز سخن.ناصرخسرو توصیفهایی را که از بهشت شده است، چون جویهای روان و درختان و حوران و غلامان و خانه‌ی زرین و امثال آن، رمزها و مَثلهایی می‌دانند که کلید فهم آنها را از خاندان پیامبر(ص) باید جُست.

حقایق: منظور از حقایق، فلسفه و نجوم و ریاضی و منطق و همه‌ی رشته‌های تاریخ و طبیعی و سایر شاخه‌های علوم است. آنان این علوم را با الهیات تلفیق کرده‌اند و از این طریق، معارف دینی را با شاخه‌های گوناگون این علوم پیوند داده‌اند. همچنان‌که پیش از این گفتیم، این دسته از اعتقادات اسماعیلیه یعنی حقایق التقاطی است و بسیاری از آنها را از فلسفه‌ی ارسطویی و نوافلاطونی گرفته‌اند و تأثیر اعتقادات مسیحیان و عرفان مسیحی یعنی آیین گنوسی و اعتقادات عرفانی در آنها دیده می‌شود. معتقدات فلسفی اسماعیلی بیشتر جنبه‌ی عقلی و استدلالی و استنتاجی دارد.خدا و آفرینش: اسماعیلیان وجود را هفت مرحله می‌دانند: آفریدگار مطلق، عقل کل، نفس کل، ماده‌ی بدوی (هیولی)، مکان، زمان، انسان کامل. این هفت مرحله «عالم علوی» را که «دارالابداع» و سرچشمه‌ی آفرینش است تشکیل می‌دهد.حق یا حقیقت مطلق، مبدأ سایر مخلوقات است، اما آفریننده‌ی بی‌واسطه‌ی کاینات نیست. حقیقت مطلق با اراده‌ی خویش که «امر» نامیده می‌شود عقل کل را آفرید. عقل کل، به نامهای عقل اول، عقل تام، ساتر، روح، سابق نیز نامیده می‌شود. صفت اصلی او «دانایی» است. از عقل کل، نفس کل پدید آمده است. نفس کل— که «نفس کلی فلکی» نیز نامیده می‌شود از عقل کل پایین‌تر است. قوه و نیروی او در تمام موجودات ساری و جاری است. بنابراین، صفت اصلی او «زندگی» است. از نفس کل، هیولی پدید آمده است. هیولی ماده است و بُعد می‌پذیرد. هیولی در واقع، جسم مطلق است و شکل آن کروی است که برترین شکلهاست. هیولی فعال نیست و بی‌جان و فاقد نیروی آفرینش است؛ بدین سبب، تنها اشکالی را می‌تواند آفرید که تقلیدی

باشند از نمونه‌هایی که در عقل کل موجود است. زمین و سیارات و بروج فلکی و سایر موجودات عنصری از هیولی به وجود آمده است. افلاك، در صفا، مراتبی دارند. فلك الافلاك از همه‌ی فلکها شفاف‌تر است؛ و دیگر افلاك هرچه به فلك قمر نزدیك‌تر شوند، از شفافیت آنها کاسته می‌شود. ترتیب افلاك همان است که حکیمان و منجمان قدیم بدان اعتقاد دارند. گردش افلاك و نظم و ترتیب آنها و پیدایش شب و روز و چهار فصل و... همه از تأثیر نفس است یا به تعبیر دیگر نفس کل فاعل آنهاست. دلیل بر وجود نفس، ظهور فعل اوست؛ این فعل از طریق جسم و جسد ظاهر می‌شود.نیك و بد و خیر و شرّ در عالم هستی از سیارات هفت‌گانه سرچشمه می‌گیرد. عناصر اربعه از افلاك به وجود می‌آید و از عناصر، طبایع چهارگانه (سردی، گرمی، تری، خشکی) ایجاد می‌شود و از تأثیر سیارگان (آباء سبعه) بر عناصر اربعه، موالید ثلاثه (معدن یا جماد، نبات، حیوان) به وجود آمده است.عالم آفرینش، انسان کبیر یا عالم کبیر نام دارد. انسان، عالم صغیر است. بدن انسان ابزاری است مادی که در شناخت عقل و نفس به کار گرفته می‌شود و موالید ثلاثه در واقع برای پیدایش تن و برای شناخت جوهرهای مادی به وجود آمده است. انسان از طریق جوهرهای مادی، جوهرهای روحانی را می‌شناسد. این جوهرهای روحانی، ارواح پاك و منزّه ،به سوی پروردگار بازمی‌گردند. قصد خداوند از آفرینش، پروردن نفوس و ارواح پاك و منزّه است.شناخت خدا: به نظر اسماعیلیان، خداوند قابل شناخت نیست، زیرا بر ما محیط است و اگر بتوانیم او را بشناسیم، لازم می‌آید که ما بر او محیط باشیم؛ و این، با آیه‌ی «لیس کمثله شیء» و حدیث «ماعرفناك حق معرفتك» منافات دارد.(«هدایة المؤمنین»، ص22.) ناصرخسرو، ضمن قبول وحدت خداوند، صفات سلبیه و ثبوتیه را قبول ندارد و معتقد است که برای حق، صفت قایل شدن، در حکم مشابهت است.(یادنامه‌ی ناصرخسرو، مقاله‌ی دکتر شهیدی، ص9-238.)

وی آفرینش را ابداع خداوند می‌داند. به عبارت دیگر، ابداع، یعنی پیدا کردن چیز از نچیز فعل خاص خداوند است . (همان، ص1-330.)، و معتقد است که خداوند، عناصر گوناگون آفرینش را آفریده و در آنها خواصی قرار داده و آنها مطابق آن خواص عمل می‌کنند و خداوند برتر از آن است که برخلاف قول اشاعره بخواهد پیوسته در تمام امور دخالت کند.پیامبران و امامان: به نظر اسماعیلیان، زندگی بشر هفت دوره‌ی نبوت دارد. هر دوره‌ی نبوت، با ظهور ناطق و صامت او از دوره‌ی دیگر ممتاز می‌شود. شش دوره از این ادوار مربوط بوده است به ظهور پیامبران مرسل، یعنی: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد(ص). دوره‌ی هفتم مربوط است به ظهور قائم که پیش از پایان دنیا ظهور خواهد کرد. در هر دوره‌ی نبوت، پس از ناطق، ائمه ظهور کرده‌اند. عالم زمانی به پایان خواهد رسید که بشر، به واسطه‌ی ناطقان و صامتان و امامان، به کسب علم کامل نایل شده باشد. در آن زمان، بدی و شر، یعنی جهل، از میان خواهد رفت و عالم به سرچشمه و مبدأ خود، یعنی عقل کل، باز خواهد گشت.پیامبران مرسل، و قائم یا انسانهای کامل که ناطق نامیده می‌شوند انعکاس عقل کل در عالم محسوسات‌اند. انعکاس نفس کل در عالم محسوسات، صامت است. صامت، که اساس نیز خوانده می‌شود، کسی است که از خود چیزی نمی‌گوید، بلکه سخنان ناطق و شریعت را تأویل می‌کند. ناطقان و صامتان برای نجات آدمیان ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به علم کامل که بهشت رمزی است از آن.(«اسلام در ایران»، ص306. حمیدالدین کرمانی در کتاب «راحة العقل»، مراتب دعوت اسماعیلیان را با عقول دهگانه‌ی ارسطو و با اجرام علوی تطبیق داده است (مقاله‌ی «اسماعیلیه»، دکتر محقق، یغما، دوره‌ی 11، ص4-23).) هر یك از پیامبران مرسل که ناطق نامیده

می‌شوند صامتی دارند. صامت، همچنان‌که گفتیم، همان اساس است و وصی نیز نامیده می‌شود. ناطق نخستین «آدم» است و وصی او شیث. ناطق دوم نوح است و وصی او سام. ناطق سوم ابراهیم است و وصی او اسماعیل. ناطق چهارم موسی و وصی او هارون (یوشع)، ناطق پنجم عیسی و وصی او شمعون الصفا، ناطق ششم محمد(ص) و وصی او علی(ع). ناطق هفتم محمد بن اسماعیل(در کتاب «اسلام در ایران»، ناطق هفتم، اسماعیل دانسته شده است.) که قائم است. امامان پس از او را امامان دوره‌ی قیام یا دوره‌ی قائم می‌نامند. امامانی که پس از هر ناطق ظهور می‌کنند نیز هفت تن‌اند که اولین آنان اساس است. پس از امام، درجات حجت و داعی و مأذون و مستجیب قرار دارد.(«تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام»، ص228؛ مقدمه‌ی تقی‌زاده بر دیوان، تصحیح تقوی، ص: مز- مح.).اعتقاد به ناطق و صامت در اصل از اعتقادات فرقه‌ی خطابیه، یعنی پیروان ابوالخطاب بن ابی‌زینب، است که به عقاید اسماعیلیه راه یافته است. اسماعیلیان پنج درجه‌ی مستجیب، مأذون، داعی، حجت و امام را پنج حدّ جسمانی می‌نامیدند و در برابر به پنج حدّ علوی قایل بودند. این پنج حد عبارت بود از: عقل کل، نفس کل و سه فرشته یا سه لواحق، یعنی: جدّ، فتح، خیال. ظاهراً این سه لواحق رمزی بوده است از هیولی و مکان و زمان مطلق . همچنان‌که در این بحث ملاحظه می‌شود، اسماعیلیان عدد هفت را مبنای تقسیم‌بندیهای خود قرار داده بودند.وجوب شناخت امام: اسماعیلیه معتقدند که هیچ‌گاه زمین از وجود امام خالی نیست. بنابراین، پیوسته امام مستور یا امام ظاهر در میان مردم وجود دارد و اگر امام مستور باشد، دعوتش ظاهر است.(«هدایة المؤمنین» یا «تاریخ اسماعیلیه»، ص18-19. استناد اسماعیلیه در مطلب مذکور بنا به نقل همین کتاب این دو حدیث است: قالوا و لان تخلوا الارض من الامام ساعة لهلکتْ باهلها. و حدیث دیگر: فلن تخلوا الارض قط عن الامام حی قائم (ص18-19).)

آنان می‌گفتند که تنها از طریق شناسایی و قبول امام زمان می‌توان به شناخت و علم کامل دست یافت، زیرا نظر عقل در شناسایی خدا کافی نیست. بنابراین، شناخت امام زمان در هر زمانی و اطاعت کردن از او بر مؤمن واجب است و اگر کسی امام زمان خود را نشناسد، گمراه است.(«هدایة المؤمنین»، ص20-21. استناد به همین کتاب به چند حدیث است از جمله این حدیث: قال النبی من ماتَ و لم یعرفْ امام وقته مات کمیتة الجاهلیة و الجاهلُ فی النار.)انسان: انسان، برگزیده‌ی خداست و عالم صغیر است. مقصود از آفرینش، انسان است؛ البته، انسانی که در عالم به دیده‌ی تعقل بنگرد و فایده‌های عقلی برگیرد. وجود انسان دو جزء دارد: جسم و نفس. هر يك از این دو جزء را ویژگیهایی است که وجود آدمی را لازم است. همچنان‌که خداوند جسم را اندامهای درست بخشیده تا با آنها نیازهای جسمی برآورده شود، نفس را نیز عقل بخشیده تا با او درست بنگرد و درست بیندیشد؛ بنابراین، عقل، حجّت و موکل الهی است بر وجود آدمی؛ اما به جز عقل، حجتی دیگر نیز هست و آن پیغمبر است که عقل را پرورده و به فعل درآورده است. نفس در وجود آدمی، مراتبی دارد که برترین آن، نفس عاقله است. تعبیر قرآن از نفس عاقله، «عقل» یا «فوآد» است که در فارسی آن را «دل» می‌گوییم. بنابراین، حقیقت ذات آدمی، باطن اوست، یعنی: نفس و عقل و دل.نفس، سه قوه دارد: قوه غضبی، شهوانی، ناطقه. کمال آدمی زمانی تحقق می‌یابد که نفس او با عقل او ترکیب شود و این حالت زمانی است که فرمانهای شریعت و فرایض دین را به جای آورد و آنها را بی‌هیچ عذر و بهانه‌ای فرونگذارد و از حرام بپرهیزد، زیرا هر عملی که انسان انجام می‌دهد در نفس او اثر می‌گذارد و این تأثیر، جاودان با او باقی است.

لذات آدمی نیز دو نوع است. یکی لذات جسمی و حسّی، که ناپایدار است، و دیگر لذات معنوی، که از طریق نفس حاصل می‌شود و چون نفس پاینده است، لذات او نیز پایدار است. بنابراین، غرض از آفرینش انسان، عقل و نفس بوده است نه جسم. عقل و نفس که در انسان است، عقل و نفس جزیی است که به عقل و نفس کل بازمی‌گردد.(یادنامه‌ی ناصرخسرو، مقاله‌ی دکتر علی‌محمد مژده، ص520 به بعد. مطلب اقتباس است از «خوان الاخوان».). اما چون آدمی دارای بدن و نفس است، پیامبران باید هم بدن و هم نفس او را به کار وادارند. کار بدن، نماز و روزه و حج و جهاد و سایر عبادات است و کار نفس، شناخت حقیقت و باطن اعمال شرعی.(یادنامه‌ی ناصرخسرو، مقاله‌ی مشکوةالدینی، ص545؛ و بنگرید به «هدایة المؤمنین»، ص28-24.)

در آیین اسماعیلی، از نظر گفتار و کردار و انتخاب نیك و بد، انسان مختار است، نه مجبور. بنابراین، با اراده‌ی خویش، حق یا باطل را انتخاب می‌کند. این مسأله نیز در شعر ناصرخسرو نمودی خاص دارد. از نظر مبانی اعتقادی به میانه‌ی جبر و اختیار معتقدند. ناصر خسرو گفته است:

به میان قدر و جبر ره راست بجوی
که به نزد عقلا جبر و قدر درد و عناست

به اعتقاد ناصرخسرو، نیك‌بختی و بدبختی انسان، به دست خود اوست. به همین سبب، پیوسته انسان را به گفتار نیك و کردار نیك و دانش‌آموزی و دین‌ورزی می‌خواند:

بیاموز گفتار و کردار خوب
کت این هر دو بنیاد نیك اختری است
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلك چشم نیك‌اختری را (دیوان ، ص: 142)

انسان دو بُعد دارد: روح و جسم. جسم عنصری است و پس از مرگ به اصل خود، که عالم ماده است، می‌پیوندد و روح به مبدأ خویش، که عالم علوی است، بازمی‌گردد. معاد در نظر اسماعیلیان، روحانی است نه جسمانی. ناصرخسرو در اشعار خویش به این نکته اشاره کرده است:

خاك است کالبد به چه آرایی
او را چرا که خوارش نگذاری
مرده ست هیکلت نشود زنده
گر سر به سر به زرّش بنگاری (همان: 489)

علم: علم، که در گوهر عقل جای دارد، عبارت است از دریافتن چیزها چنان‌که هست. همه‌ی آفریده‌های روحانی و جسمانی برای انسان قابل شناخت است. هرچه را قابل شناخت نباشد، هست نمی‌توان گفت، به جز خداوند، که از علم برتر است. هر کس که از علم بیشتر نصیب یافته باشد، به امر خدا نزدیك‌تر است.(«ناصرخسرو و اسماعیلیان»، ص230. با استفاده از «وجه دین»، ص26.) شناخت فلسفی آفرینش و چون و چرا کردن برای معرفت عالم و اطلاع بر علوم از نظر اسماعیلیه—از جمله ناصرخسرو—بر انسان واجب است. این شناخت چیزی نیست جز شناخت علم دین حق؛ و علم دین حق، عقاید اسماعیلیان است.(«ناصرخسرو و اسماعیلیان»،

ص212.) شناختن عالم یا محیط مادی، چیزی نیست جز شناختن فعل آنها. نتیجه‌ی این شناختها، اثبات نبوت است.(همان، ص218.)

فلسفه‌ی پیوستن نفس به جسم، بهتر شدن و کامل‌تر شدن نفس است و این کمال و بهتری جز از راه آموختن علم حاصل نمی‌شود. علم از طریق حواس پنج‌گانه به نفس می‌رسد و حواس جز از طریق جسم حاصل نمی‌شود.(همان، ص227.). ناصرخسرو علم آموختن و چون و چرا کردن در امور طبیعت را ویژگی نفس آدمی دانسته و گفته است همچنان‌که خداوند خوردنی را برای نفس حسّی آفریده، در هر کس، نفس سخنگوی نهاده است و این نفس در جستجوی چون و چراست یا، به عبارت دیگر، همچنان‌که نفس حسّی از طعام و شراب مزه می‌جوید، نفس ناطقه از دیدن و شنودن علم «معنی» می‌جوید و تفکر در آفرینش و علم‌آموزی را جزو ذات و وجود انسان و فرمان خدا می‌داند(همان، ص6-215.) و استناد می‌کند به آیه‌ی «و یتفکرون فی خلق السمواتِ و الارض رَبّنا ما خَلقتَ هذا باطلاً».همچنین به نظر او، انسان دانا موظف است که به دیگران علم بیاموزد و این معنی را از تأویل آیه‌ی «اِنّ الله یأمُرُ بالعدل و الاحسان» استنباط کرده است یا، به دیگر سخن، عدل و احسان را عبارت دانسته است از آموختن علم به سایر انسانها.(همان، ص215.)تعلیم: اسماعیلیه به مسأله‌ی تعلیم اهمیت فراوان می‌دادند و به همین سبب، «تعلیمیه» و «اهل تعلیم» هم نامیده شده‌اند. حسن صبّاح معتقد بوده است که عقل برای آدمی در امور کافی نیست و تعلیم معلم— یعنی امام— لازم است. وی می‌گفت: خداشناسی به عقل و نظر نیست، بلکه به تعلیم امام است. ناصرخسرو نیز بارها در شعر خویش به مسأله‌ی تعلیم و اهمیت آن اشاره کرده است: نهان آشکارا کس نبیند جز از تعلیم حُرّی نامداری (دیوان، ص272. مراجعه بفرمایید به یادنامه‌ی ناصرخسرو، مقاله‌ی دکتر محقق، ص510.)

شخصیت تاریخی و عقدتی امام علي (ع) در آثار ناصر خسرو: حکیم ناصر خسرو، شاعر پرآوازه ایران در قرن پنجم هجري، از پیروان مذهب اسماعیلي بود و از ادب فارسي در تبلیغ و ترویج این مذهب استفاده مي‌کرد. او با نگارش کتب متعدد و سرودن هزاران بیت شعر علاوه بر انجام رسالت تبلیغي خود، به رفع شبهات ديني و پاسخ‌گویي به مخالفان مي‌پرداخت. در آثار او به مدح و منقبت حضرت علي (ع) توجه زیادي شده است. مقاله حاضر به بررسي سیماي حضرت علي (ع) در آثار ناصرخسرو مي‌پردازد. کلید واژه‌ها: ناصرخسرو، حضرت علي (ع)، مذهب اسماعیلیه مقدمه حکیم ناصر خسرو بن حارث در ذي قعده 394 ./ 1004 م. در قبادیان بلخ متولد شد. وي که از خانداني دیوان سالار و اهل فضل و ریاضت بود ، پس از رو آوردن به مذهب اسماعیلي، به آوازه بزرگي و فضائل المستنصر- خلیفه فاطمي- به مصر و شام سفر کرد . شش سال در قاهره اقامت داشت و پس از دست یافتن به مقامي بلند در مراتب اسماعیلي-حجت- در 444 ./1052م. براي ادامه فعالیت هایش در مقام مبلغ به بلخ بازگشت . آثار او که همگي به زبان فارسي هستند عبارتند از:" دیوان اشعار"، "روشنایي نامه (نظم)"، " روشنایي نامه(نثر)" ، " سفرنامه"، "وجه دین"، "زادالمسافرین"، "خوان الاخوان" و "جامع الحکمتین" . علاوه بر این آثار، تعدادي کتاب و رساله هاي دیگر نیز به او منسوب است . تاریخ وفات او در سال هاي میان 465 ./1072 م. و 470 ./1077 م. ذکر شده است . نوشتار حاضر برآن است که با بررسي سیماي حضرت

علي (ع) در معروف‌ترين آثار ناصرخسرو به ترسيم تصوير دقيقي از آن دست يابد. روشن است رسيدن بدين مقصود، با بررسي موضوعي آثار اين اديب و مبلّغ مذهبي همراه است.* ناصر خسرو در "جامع الحكمتين" كه نگرشي فلسفي به مذهب اسماعيليه دارد، به دنبال تشريح مقام وموقعيت امام در مذهب اسماعيلي است .او از ماهيت شرافت نبي و وصي اينگونه مي گويد: «چو از هر موجودي دو موجود بر ترتيب شريفتر است از ديگر موجودات، روا نباشد كه دو مرد از ديگر مردمان شريفتر نباشند از هر آنكه عظيم تر موجودي مردم است كه غرض صانع از ايجاد موجودات همه اوست. پس گفتند كز مردمان دو مرد شريفتر است يكي رسول و ديگر وصي ازو.دليل بر شرف اين دو تن بر همه خلق آن آورند كه شرفا خلق همه فرزندان ايشانند. نيز هيچ مردي نيست از جملگي خلق كه اندر دين اسلام اند بانگ نماز — كان منادي خدايست — همي نشوند كه گويند به اقرار به وحدانيت خداي برابر ذكر اين دوتن را كه موذنان بانگ همي كنند هر شبان و روزي پنج وقت نماز كه آن وقت را جملگي وقت ها و زمان ها شرف است و بر سر مناره به آواز همي گوبند:محمد رسول الله و علي ولي الله. » او نبي و وصي را از يك گوهر وجودي شريف مي داند، كه شرافت آنان نسبت به عامه همانند شرافت وقت نمازهاي پنجگانه نسبت به اوقات ديگر است. او همچنين وجود نبي و وصي را همانند آهن و مغناطيس مي داند كه همواره جاذب يكديگرند: «آهن قوي تر گوهري است و آلت حرب از او سازند. منافع مردم اندر او بسيار است... چون رسول از خلق علي را به خويشتن كشيد چه به مصاهرت و چه به وصايت ، پيدا آمد كه امير المومنين علي ممثول آهن بود. چه درست شد كه رسول به منزلت مغناطيس عالم دين بود و امير المومنين به مرتبت آهن عالم دين بود. و چنانك مغناطيس، اگرچه بسيار جواهر باشد،جز آهن را به خويشتن نكشد، مغناطيس ديني نيز از بسياري از امت جز مر اين آهن را به خويشتن نكشيد.» ناصرخسرو در اين كتاب با نگرشي فلسفي و عقلاني به اثبات وجود وصي براي نبي اكرم مي پردازد و شرافت آن دو را ذكر مي كند و اين گونه نتيجه مي گيرد كه: «تا امروز فرزندان او فرزندان رسول اند، و چه مر او را وصي خويش به غدير خم و همگان ر ا به ولايت او اشارت كرد.» ناصر خسرو در توضيح اين مفاهيم مي كوشد و انكار ولايت و وصايت حضرت علي را ستمكاري و مانع هدايت فرد مي داند. وي در تفسير و تاويل احاديث مربوط به وصايت حضرت علي و شان و منزلت اهل بيت كوشيده و با نگرشي عقلاني آن را چنين تبيين مي كند: «كشتي نوح نيز چوب نيست بل اهل بيت رسول است و نيز طوفان نوح آب نيست بل جهل و ضلالت است كه هلاك عاصيان است.»سخن او علاوه بر اينكه يادآور حديث نبوي «مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينه نوح من ركبها نجاو من تخلف عنها غرق» است، تفسيري عقلاني از اين حديث را بيان مي كند. لازم به ذكر است كه "جامع الحكمتين" در اواخر عمر ناصر خسرو و به هنگام ثبات عقايد و كمال آراي او به رشته تحرير در آمده است. در واقع او از ديدگاه فلسفي و عقلاني به موضوع نگريسته و چهره حضرت علي را مطابق با عقيده مذهبي خود ترسيم كرده است. ناصرخسرو در "وجه دين" اين گونه به اثبات وصايت حضرت علي پرادخته است : «وصي آدم مولانا شيث بود عليه السلام و وصي نوح مولانا سام بود عليه السلام و وصي ابراهيم مولانا اسماعيل بود عليه السلام و وصي موسي مولانا هارون بود عليه السلام و وصي عيسي مولانا شمعون بود عليه السلام و وصي محمد مصطفي علي المرتضي بود عليه السلام.» از آن جايي كه "وجه دين" كتابي مذهبي در توضيح

مسائل شرعي و يا به تعبير ديگر رساله عملي محسوب مي گردد، ناصر خسرو در اين كتاب اشاره ديگري به موضوع نداشته و بيشتر به شرعيات مي پردازد. ناصر خسرو در "سفرنامه" كه از معروف ترين آثار وي محسوب مي گردد، هرگاه نام حضرت علي رفته است با ذكر سلام و احترام از او ياد مي كند. در "زادالمسافرين" كه از ديدگاه فلاسفه و حكما به اثبات و يا نقض مسائل دشوار فلسفي پرداخته و ديدگاه هاي فلسفي برخي از بزرگان فلاسفه را نقد مي كند، سخني از حضرت علي به ميان نمي آورد. اما در "خوان الاخوان" حضرت علي را به همراه اوليا و رسول و امامان، واسط و ميانجي بين خداوند و بشر دانسته و اين گونه مي گويد كه : « اگر كسي بي اين ميانجيان توحيد جويد معطل است. » "ديوان اشعار" ناصر خسرو مجال مبسوطي براي شرح مضامين مربرط به حضرت علي است. توصيف و توضيح صفات حضرت، مدح و منقبت وي، ستايش مردانگي، شجاعت، دلاوري و جنگاوري حضرت در ميان اشعار وي ديده مي شود. در شعر اين شاعر پارسي گو، همواره حضرت نبي و وصي در كنار هم آمده اند؛ زيرا او دوستي خاندان پيامبر را مايه راهيابي به رضوان در روز حشر مي داند: «چون به حبّ آل زهرا روي شُستي روز حشر نشنود گوشت ز رضوان جز سلام و مرحبا » شاعر اطاعت از پيغمبر و حضرت علي را در يك رديف دانسته و بارها احاديث مربوط به حضرت علي را به شعر درآورده و يا در اشعار خود به آن ها نظر داشته است: «شهر علوم آنكه در او عليست مسكن مسكين و ماب و متاب روي به شهر آر كه اين است روي تا نفريبد ز غولان خطاب هر كه نتابد ز علي روي خويش بي شك از او روي بتابد عذاب جان و تن حجت تو مر تو را باد راب قدم اي بوتراب» در اين شعر علاوه بر اينكه حديث نبوي را به نظم مي كشد، روي آوردن به حضرت علي را مانع عذاب الهي مي داند. در ديوان شعر ناصر خسرو اين چنين مضاميني به وفور يافت مي شود. پاره اي از اين مفاهيم به عنوان نمونه آورده مي شود: - ذكر جنگاوري حضرت ؛ - حضور او همواره باعث پيروزي در جنگ است. ؛ - انتخاب حضرت علي(ع) با تاييد الهي صورت گرفته است. توانايي جدا كردن حق از باطل را دارد. ؛ - همانگونه كه پيامبر در دريافت و نقل وحي بي همتاست، حضرت علي نيز در كشتن جباران همتايي ندارد ؛ - عروه الوثقي دين اسلام مهر فرزندان حضرت علي است؛ - حضرت همراه قرآن و شمشير بوده و بنياد ين حضرت محمد (ص) است؛ - او مدافع رسول خدا و شمشير او ياري گر قرآن است؛ - او همچون هارون براي موسي ، شريك و همنشين محمد(ص) است. ناصر خسرو علاوه بر كر صفات و خصوصيات حضرت علي درباره خاندان وي اين گونه مي گويد: - اولاد پيامبر، در حكم روز قضا هستند؛ - پسران علي (ع)، سپر انسان ها از آتش الهي هستند. راه ديگري كه ياري گر ناصر خسرو در ترسيم چهره حضرت علي است، به نظم پارسي درآوردن گفتار و كلام آن اين بيت اشاره است به حديث« قيمه كُل اَمْر ما يُحْسينُهُ» . در بسياري از موارد، شاعر بدون ذكر ام حضرت، از احاديث ايشان استفاده كرده است: اي پسر مشغول اين دنياست خلق چون بمردار است مشغول اين كلابكه در واقع اشاره اي است به :«الدُّنيا جيفه فَانْ رضيت بها فاصْبِر علي مُقارنِه الكِلابِ ». در ديوان شعر ناصر خسرو نمونه هاي بسياري از اين دست مي توان يافت:هر آنك او نفس خود بشناخت بشناسيد يقين حق را امير المومنين اين گفته شير ايزد ديان.كه اشاره به حديث:« منْ عرفهُ نفْسهُ فقدْ عرفهُ ربهُ »است . عقل و حكمت از ديگر صفات برجسته حضرت علي در شعر ناصرخسرو است كه حضرت به كمك اين صفات شايستگي خلافت و وصايت را به

دست آورده است:آن که بيش از دگران بود به شمشير و به علم وانكه بگزيد و وصي كرد نبي بر سرماش.تكيه بر علم وحكمت را در جاي ديگر چنين بيان مي كند:

نام نهي اهل علم و حكمت را
رافضي و قرمطي و معتزلي
رافضيم سوي تو ، تو سوي من
ناصبيي نيست جاي تنگدلي
علم و عمل مذهب من است و تو
مي علم نجويي كه گاو بي عملي
لات و عزي و منات اگر وليند
هر سه ترا مرمرا عليست ولي

بنا بر اعتقاد اسماعيليان، علم و حكمت موهبتي خدادادي است كه خداوند آن را به وسيله پيامبرش براي مردم فرستاده است. شش پيامبر صاحب شريعت كه از نظر اسماعيليان ناطق واعلام كننده شريعت خوانده مي شدند ،يعني قانون ظاهر و دنيز متضمن اوامر ونواهي، فرائض عبادي و دود شرعي بودند، هر كدام يک وصي داشتتند. بنا بر اعتقاد اسماعيليان پيامبر ناطق دوران ما، ضرت محمد (ص)پسر عم و داماد خود علي بن ابيطالب را در مقام وصي انتخاب كرد. آنان اعقاب حضرت علي را امامان حقيقي امت اسلامي مي دانند و اعتقاد دارند فقط اين امامان معناي باطني كلام الهي را__ كه پيامبر ابلاغ كرده است__ مي دانند و منتقل مي كنند. بنابراين اعتقاد، امامان كه خلفاي فاطمي ادامه سلاله آن ها هستند گنجينه‌دار پيام الهي مي باشند. آن ها حافظان علم و حكمت حقيقي هستند كه آن را به پيروان خود كه اوليا الله هستند انتقال مي دهند . اين گونه ناصر خسرو علاوه بر به نظم كشيدن عقايد مذهبي خود، صريحا با كساني كه عقيده اي خلاف او دارند مي نگد و جواب گوي اتهام هايي است كه به او وارد مي شود و البته خود نيز به دشمنانش اتهام هايي مي زند. او با نگرشي كه خاص خودش است، شرافت حضرت را- علاوه بر مسائل فوق- در روز غدير به دليل علم وشجاعت او مي‌داند: پس از خطبه غدير خم شنيدي علي او را ولي باشد به پيمان، علم و شجاعت. او حكمت علي(ع) را مايه شايستگي او در وصايت مي داند:

از پس پيغمبر آن باشد خليفه كو بود
هم مبارز هم به علم اندر سوار اي ناصبي
از علي علم شجاعت سوي امت ظاهر است
روشن و معروف و پيدا چون نهار اي ناصبي
زير بار جهل ماندستي ازيرا مرترا
در مدينه علم و حكمت نيست بار اي ناصبي
راز ايزد با محمد بود و جز حيدر نبود
مر محمد راز ايزد رازدار اي ناصبي....

در ادامه قصيده، ناصر خسرو شرح دلاوري هاي حضرت را در جنگ هاي خندق، خيبر و ديگر فتوحات صدر اسلام به شعر در مي آورد و آن را نشانه اي از جانشيني بر حق حضرت مي داند. شاعر در قصيده ديگري با رديف علي، مجموعه كاملي از خصوصيات و توانايي هاي حضرت را به نظم آورده و اعتقاد كامل خود به علي(ع) را اين گونه ابراز مي‌كند:

بهار دل دوستار علي
همیشه پر است از نگارعلي
از امت سزاي بزرگي و فخر
كسي نيست جز دوستدار علي
ازيرا كز ابليس ايمن شدست
دل شيعت اندر حصار علي
علي از تبار رسول است و نيست
مگر شيعت حق تبار علي
به صد سال اگر مدح گويد كسي
نگويد يكي از هزار علي
به مردي و علم به زهد و

اين قصيده، مجموعه كاملي است از آنچه به طور پراكنده در خلال ديوان ناصرخسرو آمده است. او در واقع ستاينده شجاعت، دلاوري و مردانگي، پاكي، توانايي تشخيص حق از باطل حضرت است. اين چنين است كه علي در شعر او علي منفعل و خاموش دوران بيست و پنج سال نيست. علي در شعر او، دلاور عرصه جنگ، ياري گر دين خدا و آراسته به بهترين صفات انساني است. او همواره تيغ بر كف و علم در دل دارد. به كمك علم وخرد و عقل مي تواند كارها را به سرانجام نيك برساند. درخشش علي در شعر ناصرخسرو حقيقتي واضح است. او بنياد تمام فضائل و اخلاق حسنه انساني را در حضرت علي مي‌بيند و «بعد از پيغمبر اسلام او را بزرگترين شخصيت و براي پيروي بهترين نمونه مي شمارد. زيرا او چه از لحاظ علم و حكمت و چه از لحاظ شجاعت بهترين مثال انسانيت است. ناصر خسرو نتيجه مي گيرد و ثابت مي كند كه حضرت علي بعد از پيغمبر اسلام در علم و حكمت و شجاعت از همه بالاتر و لذا لايق و شايسته خلافت است و اخلاق او قابل تقليد است." علي (ع) در آثار ناصر خسرو مظهر بهترين و برترين صفات انساني است و پيامبر با اين صفات، او را جانشين خود كرده است. اعتقاد ناصر خسرو به غدير و امام منصوص در كنار به‌كارگيري احاديث و روايات مربوط به حضرت علي، ياري گر او در امر تبليغ دين و مذهب است.

اصطلاح واژگانی اسماعیلیسم در آثار ناصر خسرو : ناصر خسرو در جامع الحكمتين در باره اين سه حد، به تفصيل سخن گفته است و باورمند است كه هفت نور ازلی عبارتند از : ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل(عقل-عاقل و معقول)، نفس، جد، فتح و خيال.

خيال، و سپس مي گويد كه :اندر ظاهر شريعت مرين سه حد،را نام"جبرئيل " ميكائيل و اسرافيل است و...(ص109)او سپس در ص 138اين كتاب مي گويد كه فرشته، روح مجرّد است و ايجاد او به ابداع بوده است. از عقل و نفس و جدّ و فتح و خيال كه نام هاي آن اندر ظاهر كتاب و شريعت ، قلم، لوح، اسرافيل، ميكائيل و جبرئيل است . و موجودات ابداعي را دو اصل است:از عقل و نفس. وز آن سه فرعست:جدّ و فتح و خيال او سپس در صص 155-154، سلسله مراتب اسماعيليه را بر مي شمارد و مي گويد كه "رسول فرعست مر او را واصلست مر وصي را -وصي فرعست مر رسول را واصلست مر امام را.."و به ترتيب ..حجّت -داعي و اهل دعوت (اسماعيليه)- سپس مي افزايد كه "و ديگر جانب اصل:عقل برابر رسول فرعست مر او را واصلست مر وصي را و نفس را. و نفس فرعست مر عقل را واصلست مر امام را وجدّ را.و جد فرعست مر نفس را واصلست مر فتح را و حجّت را . و فتح فرعست مر جدّ را واصلست مر خيال را و داعي را و خيال فرعست مر فتح را واصلست مر اهل دعوت را پس اول عقل را، بعد نفس سپس جدّ ، فتح و خيال. او در كتاب خوان الاخوان ، ازص199در صف 67و بخش سخن اندر اثبات سه فرع روحاني:جدّ و فتح و خيال به تفصيل درباره اين سه حدّ، روحاني توضيح داده است: او معتقد است كه جدّ اندر عالم روحاني، برابر با معادن اندر عالم جسماني و فتح اندر عالم روحاني برابر با نبات اندر عالم جسماني و خيال اندر عالم روحاني ، برابر است با حيوان اندر عالم جسماني . عالم روحاني عالم جسماني:

جدّ = معادن ، فتح = نبات ، خيال = حيوان

سپس به تشريح اين سه حدّ روحاني در عالم علوي مي پردازد و مي گويد كه هر يک از اين سه حد فائده مي پذيرند، از آن حد كه برتر از اوست و در عالم جسماني فائده برسانند بدان حد كه فرود اوست. به عبارت ديگر، جدّ قوت امر را بپذيرد از نفس و آن را برساند به فتح، فتح به خيال و يال به ناطق كه در عالم جسماني همان منزلتي را دارد كه عقل در عالم روحاني و ناطق به وصي كه وصي در عالم جسماني همان منزلتي را دارد كه در (عالم علوي مرتبه نفس است و وصي به امام و... تنها با درک مطالب فوق است كه مي توانيم اين سه اصطلاح را در ديوان ناصر بشناسيم او مي گويد:

امام زمان وارث مصطفي كه يزدانش يارست و خلقتش عيال
زجد چون بدو جد پيوسته بود به رحمت مرا بهره داد از خيال

و نيز در مورد مستنصر آورده است :

جوهر عقل زير گفته اوست گر كسي يافت مر خرد را كان
فتح را نام اوست فتح بزرگ به مثالش خيال بسته ميان

و نيز در مورد اين سه اصطلاح كه مطابقند با داعي -مأذون و مكاسر(نقيب)رجوع كنيد به ص231تاريخ و عقايد اسماعيليه دكتر دفتري ... . همان گونه كه ديديم ناصر همانند ديگر اسماعيليان از فرقه خود به نام "دعوت "ياد كرد. و هرگز نام آنان كه به اسماعيليه معروفند نياورده است. حتّي در آثارش نيز بارها از واژه "دعوت"بجاي اسماعيليه استفاده كرده است:"خداوند علم تأويل وصي رسول الله است و مدّقان دعوت استخراجي كرده اند از

اين سه نام ؛يكي علّي و ديگر حق و سه ديگر وصي نيز:"واصلست مر اهل دعوت را" اين راز را درست كسي داند كه دل به علم دعوت مشحونيست. از اصطلاحات ديگر اين فرقه واژه "ياران"است كه مكرّر به كار رفته است و منظور خلفاي راشدين مي باشد، البته همان گونه كه ديديم در جامع الحكمتين صص60-61مي نويسد كه خبرست از رسول -عليه السلام - كه روزي با ياران نشسته بود....و معلوم است كه در آثار نثرش اصحاب پيامبر را "ياران "ناميده است و لي در شعر، تنها خلفاي راشدين را مي گويد:

اي آنكه چهار يار گوئي من با تو بدين خلاف نارم
شش بود رسول نيز مرسل بنديش نكو در اعتذارم

از پنج چو بهتر ست ششم بهتر زسه باشد اين چهارم

و نيز مي گويد :

چه گويم كسي را كه ابليس گمره كشيده ست از راه يک سو فسارش ؟
بگويم چو گويد"چهارند ياران" بيا هنجم از مغز تيره بخارش

جفت از واژه هاي ديگر كه در اصول اعتقادي و تبيين مسائل فكري از آن زياد استفاده كرده است واژه "جفت "است. او معتقد است كه هرچه درعالم علوي است مشابهي در عالم سفلي دارد؛وارد شدن در اين مورد نياز به مقايسه و رجوع به اديان و اساطير قبل از اسلام، مانند "زروانيسم" يا "ميترائيسم" و نيز بررسي مباني اعتقادي زرتشت دارد كه بحثي مفصّل است و جاي آن اينجا نيست .

هر آن چيزي كه در آفاق موجود است هستي را
در انفس مثل آن بنهاده ايزد سر به سر بر خوان

"پس گفت كه از هر چيزي دو جفت آفريدم يعني كه پيامبري از آن چيزهاست كه او با وصايت جفت است مگر ايشان ياد كنند و بدانند كه چون همه چيزها جفت است پيمبري نيز جفت است و تنزيل با تأويل جفت است. (7)بر اساس همين اعتقاد بود كه ناصر جفت هر چيزي را در عالم علوي در عالم جسماني هم مثال مي زند . در قسمت اصطلاحات بخش جدّ و فتح و خيال به خوبي اين انديشه را مي توان شناخت. در شعرش نيز :

مادر تو خاک و آسمان پدرتست
در تن خاكي نهفته جان سمائي
نيک بينديش تا همي كه كند جفت
با سبک باقي اين گران فنائي
جفت چرا كردشان به حكمت و صنعت
چون به ميانشان فگند خواست جدائي ؟

او در شعري با مطلع:

امّهات و نبات با حيوان
بيخ و شاخند و بارشان انسان

به خوبي در مورد "جفت"توضيح داده است، آنچه مهم است، اين است كه اسماعيليان در علم كلام هر مبحثي را با بينشي خاص مطرح كرده اند؛ يكي همين واژه "جفت"است:

آنكه معقول هست چون بهمان
وين كه محسوس نام اوست فلان
جفتها را ز طاق بشناسيبه
غلط نوفتي در ين و دران
جفت را جفت و طاق دان زنخست
با صفت جفت و بي صفت به عيان
حدّ و محدود جفت يكديگرند
نيست با هست چون مكين و مكان
عقل و معقول هر دوان جفتند
همگان جفت كرده سبحا
طاق با جفت هر دوان مقهور
زانكه توحيد نيست ز ير بيا
چون بداني حدود جفتيها
برتر آئي ز پايه حيوان

می بينيم كه كه ناصر خسرو در اين سروده های خود از معنای رايج " جفت"، و كار برد آن مانند ديگر مواردی كه در خرد با جان جفت است، جان نيز با جسم جفت است.جان با شخص(وجود و تن)، جفت است. شرط گئشتن از مرحله حيوانی، دانستن " حدود جفتی ها" است. و ميدانيم كه در بينش ناصر خسرو، گاه حد و يا شش حدو .... وجود دارند و همان گونه كه ديديم، از نظر او در مجموع " عقل"، كه يكی از " هفت نور ازلی"، است " عقل و معقول"، دارند. پس عقل و معقول وقتی جفت شدند در واقع ما با يک بينش خاص يک نوع تفسير و تآويل خاص از پديده های جهان رو به روئيم. بهار حال برای درک بهتر اين واژه ها بايد همه قصيده های ناصر خسرو به خوانش گرفته شوند. تا اينجاي كار، با فضاي حاكم بر شعر ناصر آشنا شديم. حالا مي توانيم با اطمينان بگوييم كه با شاعري سرو كار داريم كه همه چيز را "ديني"واز دريچه دين نگاه مي كند. براي روشن شدن مطلب، ما يک موضوع به ظاهر ساده را در تمامي ديوان او پي مي گيريم تا بتوانيم او را بهتر بشناسيم و آن واژه "خط " است. ممكن است به نگارنده ايراد بگيرندكه اين اصطلاحات ممكن است خاصّ ناصر خسرو باشد و نه ديگر اسماعيليان؛ بايد بگويم كه حق با ايراد گيرنده است چرا كه ما تا آن زماني كه همه آثار فارسي اسماعيليه و

از جمله ناصر خسرو را برگه نويسي نكرده ايم نمي توانيم در مورد واژه اي مانند "ياران"با قاطعيّت سخن بگوئيم . مثلاً ناصر خسرو واژه ديگري را با نام "ناصبي" بارها به كار برده است كه البته مي دانيم اين واژه نه خاصّ اسماعيليان است بلكه ديگر فرق اسلامي و بويژه شيعيان در برابر كلمه "رافضي"، اهل تسنّن" را ناصبي"مي گفتند ودر بسياري از كتب گذشته مانند دبستان المذهب، ج1، ص245به بعد، يک فصل بلند درباره ناصبيان آورده است. ولي اين را هم مي دانيم كه در شعر فارسي هيچ شاعري به اندازه ناصر اين واژه را بكار نبرده است. پس"ناصبي"را مي توان جزواصطلاحات ناصر خسرو نيز ، بناميم و به اين ترتيب اين واژه را هم يكي از اصطلاحات اسماعيليان . البته دراين مورد و موارد ديگر بايد يكي از كليدهاي اصلي ما كه اسماعيليان بدان توجه خاص داشته اند، بدون شک ، «نهج البلاغه»باشد. چرا كه آنان كلام حضرت علي(ع)را اصل مي دانند. مثلاً اعتقاد به باطن قرآن كه باعث شد آن را "باطنيّه"هم بنامند، در واقع نوعي برداشتي است كه آنان از كلام علي(ع)داشته اند چراكه آن حضرت بارها در اين باره سخن گفته است. مثلاً امام علي (ع) مي فرمايد كه :قرآن ظاهره أنيق و باطنه عميق لا يفني عجائبه و لا ينقصي غرائبه."پس اعتقاد به ظاهر و باطن قرآن مي تواند جزو اصطلاحات خاصّ اسماعيليه باشد(هر چند بسياري از فرق ديگر اسلامي نيز به باطن و تأويل قرآن اعتقاد داشتند.)به هر حال يكي از آن واژه هايي كه ناصر بيش از شاعران ديگر به كار برده است و جزو واژگان خاصّ او و در حدّ مشخّصه سبكي او قرار مي گيرد(مانند واژه ياران و ناصبي)، واژه "خط"است. براي آشنايي بيشتر خواننده، اين واژه را در كلّ ديوان تحليل مي كنيم :ناصر خسرو همه مظاهر آفرينش و نيز حواس و نيروهاي دروني آدمي را از جمله چشم و گوش و هوش و عقل و خاطر را"خط خداوند "مي داند. اووجود آدمي را خط خدا و عالم را از زبان خدا مي داند، پس هر چه در اين جهان هست و نشانه اي از اوست خط و نوشته خداست .

زين فلک بيرون تو كي داني كه چيست ؟
كاين حصاري بس بلند و بي در است
قول اين و آن درين ناید بكار
قول قول كردگار اكبر است
قول ايزد بشنو و خطش ببين
قول و خط من ترا خود از بر است
همچنان كز قول ما قولش بهست
خط او از خط ما نيكوتر است
چشم و گوش خلق بي شرح رسول
از خط و از قول او كور و كر است
قول او را نيست جز عالم زبان
خط او را شخص مردم دفتر است

خط او بر دفتر تن ها ما
چشم و گوش و هوش و عقل و خاطر است

اگر مي خواهي منظر مبارک حيدر را ببيني به سوي مستنصر بشتاب تا او آن خط را به تو بياموزاند. او همچنين عمل انسان را، خط خدا و جان را، نامه خدا مي داند.

ترا جانت نامه ست و کردار خط
به جان بر مکن جز به نيکي رقم

گوهر و نبات و حيوان نيز، سه خط مسطّر خداوندي هستند:

از گوهر و از نبات و حيوان
بر خاک ببين سه خط مسطر

مي گويد که من خط الهي را از مستنصر آموخته ام و در تمامي کتابهايم اين خط را مي تواني ببيني :

وانگاه مرا بنمود اين خط الهي
مسطور بر اين جوهر و مجموع و مکسر
اقول مرا گر نبود باورت ، اين قول....
اندر کتبم يک يک بنگر تو و بشمر

او مي گويد که پيغام فلک را مي داند چون مي تواند خط رحمان را که بر خاک نوشته است بخواند . ناصر خسرو همه مواردي را که تاکنون از ديوان اشعارش آورديم در کتاب معروف خود؛ يعني زادالمسافرين در قول هفدهم از ص 197به بعد، کامل آورده است. او در اين صفحات" بيان نوشته هاي آفريدگار اندر جسد ما که کدامست (ص202)و نيز "دليل بر اينکه نوشته خداي آفرينش عالم است (ص207)، نوشته هاي خدا را به لطيف چون نفس و کثيف چون جسم و ..تفسير مي کند(ص211)او بارها و بارها از "خط الهي"در اين فصل و نيز کتابهاي ديگرش سخن گفته است. اما درقصيده 96ديوان اشعارش ص 208 درباره خط خدا حقّ سخن را ادا کرده است و مطلب را به اوج رسانيده است. مطلع آن قصيده، اين است:

اي آنکه جز طرب نه همي بينمت طلب
گر مردمي ستور مشو، مردمي طلب

اين خط را تنها حضرت علي (ع) مي تواند بخواند و "ياران"براي خواندن آن کورند (منظور از ياران، سه خليفه هستند).

با علي باران بودند، بلي پيرو ليک
به ميان دوسخن گستر فرقست کثير
جز که حيدر همگان از خط مسطور
به بصرهاي پر از نور بماندند ضرير

شاعر در قصيده 153 ديوان و با مطلع:

اي به خود مشغول دايم چون نبات
چيست نزد تو خبر زين دايرات ؟

مي گويد كه اگر در لوح محفوظ بنگري خط خداي را از كاينات و فاسدات مي داني و مي يابي.خطي كه قلمش درختان و دواتش درياست:

بنگر اندر لوح محفوظ ، اي پسر
خطهاش از كاينات و فاسدات
جز درختان نيست اين خط را قلم
نيست اين خط را جز از دريا دوات

سپس در شعري مي گويد كه تا خط خداي را نخواني هيچ نمي داني :

غرّه چه شوي به دانش خويش ؟
چون خط خداي بر نخواني ؟

او از خط فرشتگان نيز در ص468ابيات 7تا10سخن رانده است و سپس به شرح نامه اي مي پردازد كه خداوند سوي ما بندگان نوشته است (468ابيات 24-12) ، و سرانجام اينكه، اي بنده تو خود قلم كردگار حق هستي :

تو خود قلم كردگار حقي
احسنت و رهي هوشيار خامه
قول تو خط تست مر خرد را
سامه كن و بيرون مشو ز سامه

ناصر علاوه بر اينها،از خط معمّاو نيز خط پرگار و نيز، از خط دبيري خط طاعت و نيز خط قيد علوم 7 و نيز درباره خط خاصي كه به يهوديان انتساب مي دهد و آن سندي است كه جعلي بودن آن را استاد محقّق در تحليل اشعار،روشن ساخته است و نيز از خط بدي 4سخن گفته است ، مواردي كه غير از خط خداست .

اگر به مشخصات فردی ناصر خسرو باز گرديم، از شكل ظاهري او چيزي در دست نيست مگر اشاراتي كه خود او به تنومندي و كشيدگي قامت و گيسوان بلندش كه در جواني داشته، مي‌كند كه بعد از آوارگي لاغر و شكسته و گيسوانش سفيد شده است ميتوانيم چيزی را در يابيم. او در خانواده ثروتمندی كه ظاهراً به امور دولتی و ديوانی اشتغال داشتند چشم به جهان گشود. در آن زمان پنج سال از آغاز سلطنت سلطان محمود غزنوی می‌گذشت. ناصر خسرو در دوران كودكی با حوادث گوناگون روبرو گشت و برای يک زندگی پرحادثه آماده شد: از جمله جنگهای طولانی سلطان محمود و خشكسالی بی سابقه در خراسان كه به محصولات كشاورزان صدمات فراوان زد و نيز شيوع بيماری وبا در اين خطه كه جان عده زيادی از مردم را گرفت. ناصر خسرو از ابتدای جوانی به تحصيل

علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از بر کرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از شکست غزنویان از سلجوقیان، ناصر خسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز با عزت و اکرام به حرفه دبیری خود ادامه داد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصرخسرو مروزی شهرت یافت.آنگونه که خود می گوید:

همان ناصرم من که خالی نبود
زمن مجلس میر و صدر و زیر
نه خواندی به نامم کس از بس شرف
ادیبم لقب بود و فاضل دبیر
به تعبیر اشعار من فخر کرد
همی کاغذ از دست من بر حریر

وی که به دنبال سرچشمه حقیقت می‌گشت با پیروان ادیان مختلف از جمله مسلمانان، زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و مانویان و مزدکیان به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آنها در مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. اما از آنچا که به نتیجه‌ای دست نیافت، دچار حیرت و سرگردانی شد و برای فرار از این سرگردانی به شراب و می‌گساری و کامیابیهای دوران جوانی روی آورد. در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می‌گوید «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر» ناصر خسرو پاسخ داد «حکما، چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد». مرد گفت «حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهشی و بی خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید.» ناصر خسرو پرسید «من این از کجا آرم؟» گفت «عاقبت جوینده یابنده بود» و به سمت قبله اشاره کرد. ناصر خسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت. وی مدت هفت سال سرزمینهایگوناگون از قبیل آذربایجان، ارمنستان، آسیای صغیر، حلب، طرابلس، شام، سوریه، فلسطین، جزیرة العرب، قیروان، تونس و سودان را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت. ناصر خسرو در سال ۴۴۴ بعد از دریافت عنوان حجت خراسان از طرف المستنصر بالله رهسپار خراسان گردید. او در خراسان و به‌خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، اما برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و سرانجام عده‌ای تحمل او را نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقی بر وی شوریده، و از خانه بیرونش کردند. ناصرخسرو از آنجا به مازندران رفت و سپس به نیشابور آمد و چون در هیچ کدام از این شهرها در امان نبود به طور مخفیانه می‌زیست و سرانجام پس از مدتی آوارگی به دعوت امیر علی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیه ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد.

پانزده سال بر آمد که به یمگانم
چون و از بهر چه زیرا که به زندانم
حکیم ناصرخسرو دارای تآلیفات زیادی بوده که برخی از آنها به مرور زمان نابود شده‌است و به دوران ما نرسیده‌اند. چنانچه خود در بارهٔ تالیفات و تصنیفاتش گوید:
منگر بدین ضعیف تنم زانکه درسخن
زین چرخ پر ستاره فزون است اثر مرا
دیوان اشعار، اشعار به فارسی، دیوان اشعار عربی که در دست نیست. خود در مورد دو دیوان پارسی و عربی خویش گوید:
این فخر بس مرا که با هر دو زبان
حکمت همی مرتب و دیوان کنم
آثار شان که تاکنون در اختیار خواننده ها قرار دارند، و برخی ها که نا پدید هستند، قرار آتی اند:

- جامع الحکمتین - رسالة است به نثر دری در بیان عقاید اسماعیلی.
- خوان الاخوان - کتابی است به نثر دری در اخلاق و حکمت و موعظه.
- زادالمسافرین - کتابی است در حکمت الهی به زبان دری.
- گشایش و رهایش - رساله ایست به نثر دری شامل سی سوال و جواب آنها.
- وجه دین - کتابیست به نثر دری در مسایل کلامی و باطن عبادات و احکام شریعت.
- دلیل المتحرین - مفقود. (در بیان الادیان ابوالمعالی از آن نام برده شده‌است.)
- بستان العقول - آنهم مفقود.
- • سفرنامه - کتابیست که خلاصه محتوای سفر هفت ساله اش را در بر دارد.
- سعادت نامه - رساله ایست منظوم شامل سیصد بیت.
- روشنایی نامه - این هم یک رساله منظوم است. به غیر از کتابها و رساله‌های فوق کتابها و رساله‌های دیگری نیز به حکیم ناصرخصرو نسبت داده شده‌اند که بسیاری از خاورشناسان که راجع به احوال و آثار ایشان تحقیق کرده‌اند در وجود آنها تردید کرده‌اند. نام این کتابها و رسالات عبارت است از: اکسیر اعظم، در منطق و فلسفه - قانون اعظم؛ در علوم عجیبه - المستوفی؛ در فقه - دستور اعظم - تفسیر قرآن - رساله در علم یونان - کتابی در سحریات - کنزالحقایق - رساله‌ای موسوم به سرگذشت یا سفرنامه شرق و رساله‌ای موسوم به سرالاسرار.
ناصر خسرو در سال ۴۶۷ خورشیدی (۱۰۸۸ میلادی، ۴۸۱ قمری) در یمگان بدخشان چشم از جهان پوشید و در همان سرزمین بخاک سپرده شد. زیارتگاه او امرو در یمگان بدخشان افغانستان در میان خواص و عوام محل مقدس و مورد تقدیر و تکریم است.
- عقلی و باطنی بودن کیش و آئین اسماعیلیسم

پیش از هر چیز باید دانست ناصرخسرو اسماعیلی مذهب است و به نشر عقاید اسماعیلی در آثارش توجه خاص دارد. وی قریب سه سال در پایتخت خلفای فاطمی بوده و به مقام حجت رسیده و از جانب المستنصربالله (امام فاطمی آن زمان) مأمور دعوت مردم خراسان به مذهب اسماعیلیان شده است. نگارنده در این نوشتار می کوشد به پاره ای از اندیشه های اسماعیلیه که شاعر از آن متأثر بوده, اشاره نماید. :نگارنده در فرآیند این پژوهش کوشیده است نخست سرفصل عقاید آئین اسماعیلیسم را از منابع موجود مانند اربع رسائل اسماعیلیه به تحقیق تامر, ایران و یمن سه رساله اسماعیلی به کوشش هانری کربن, روضة التسلیم خواجه نصیر طوسی, کشف المحجوب ابویعقوب سجستانی و آثار ناصر خسرو استخراج و یادداشت کند. سپس بازتاب اندیشه های اسماعیلی را در آثار شاعر به صورت نوشته ای به حضور علاقه مندان تقدیم نماید.(ابیات داخل متن بر اساس دیوان ناصرخسرو به تصحیح مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق است.)

یگانگی خداوند : اسماعیلیه به یگانگی خدا معتقدند, اما صفات او را اعم از ثبوتیه و سلبیه انکار می کنند. به عقیده آنان صفت قائل شدن برای خدا نوعی شرك است.توحید تقلیدی را می پذیرند و می گویند از تقلید می توان به تحقیق رسید. ناصر خسرو به تبع دیگر اسماعیلیه به وحدانیت خدا ایمان دارد. و او را از صفات مجرد می داند و توصیف خالق را با صفات مخلوق خلاف توحید می شمارد:

خدای را به صفات زمانه وصف مکن
که هر سه وصف زمانه ست هست و باشد و بود
یکی است با صفت و بی صفت نگوییمش
نچیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود(ص 32.31, ب 65)

حکیم قبادیانی توحید را این گونه تعریف می کند: (توحید یکتا آن است که هر چه اندر آفریده ها بینی و دانی از صفت ها و اضافت آن از خدای تعالی همه دور کن)، (خوان الاخوان, ص 107; جهت مطالعه ر. ك: ابویعقوب سجستانی, کشف المحجوب, ص 6 . 12.)

بدین ترتیب وی نسبت دادن هر فعل و صفتی را به خداوند رد می کند و قادر و عالم و سمیع گفتن را نوعی تشبیه می شمارد:

مگو فعلش بدان گونه که ذاتش منفعل گردد
چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما...
گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی برو مفزا
و باشد بی خلاف آنگه نه فرد و واحد و یکتا
(ص 2, ب 14.12)

علاوه بر ابیات پراکنده در سراسر دیوان, شاعر در قصیده ای به انکار صفات الهی پرداخته است:(با این که ناصر خسرو منکر صفات الهی است در قصیده ای خدا را قدیم دانسته است:)

ای ذات تو ناشده مصوّر
اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حدّ و رسم بیزار
ذات تو ز نوع و جنس برتر

محمول نه ای چنانکه اعراض
موضوع نه ای چنانکه جوهر...
(ص 245244, ب 31)
ناصر باری تعالی را برتر از مکان می داند و عقیده عامه را که معتقدند خداوند در هر مکانی هست و هیچ جای از او خالی نیست, رد می کند و می گوید عقل و نفس که آفریدگان خدایند از زمان و مکان بی نیازند, پس چگونه ممکن است که مبدع حق حاجتمند زمان و مکان باشددر یوان اشعار می خوانیم:
داور عدلی میان خلق خویش
بی نیازی از کجا و از کدام (ص 364, ب 18)
چرخ را زیر و زبر نیست سوی اهل خرد
آنچه ازو زیر تو آمد دگری را زبرست
ور چنین است چه گویی که خدا از برِ ماست ؟
سخنت سوی خردمند محال و هدرست
و آنچه او را زبر و زیر بود جسم بوَد
نتوان گفت که خالق را زیر و زبرست
(ص 317, ب 29.24)
ناصر خسرو اسمای الهی را باور ندارد و اعتقاد به آن را شرك می شمارد, در دیوان اشعار می گوید:
گویی که خدای است فرد و رحمان
مولاست همه خلق و اوست مولا
این کیست که تو نام هاش گفتی
گر ویژه نه ای تو مگر به اسما(ص 406, ب 4645)
و در جامع الحکمتین می نویسد: "و گویند خدای را نود و نه نام است و هر نامی را معنا دیگر است و هر عاقلی داند که آن کسی که نود و نه معنا با او باشد یك چیز نباشد و از آن نود و نه چیز باشد به ذات خویش و این تکثیر می باشد نه توحید..." جامع الحکمتین, ص 44.
ابداع : اسماعیلیه معتقدند جهان از طریق ابداع آفریده شده است; به عبارت دیگر مجموعه هستی به یکباره با ندای تکوینی (کن) از سوی مبدأ ازلی پدید آمده است. (ر. ك: رسالة الجامعه, رساله پنجاه و دو از رساله اخوان الصفا, ص 269 و نیز ر.ك: ایران و یمن سه رساله اسماعیلی, ص 76. 78.)
7 ناصر خسرو در جامع الحکمتین ابداع را چنین تعریف می کند: "ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز و خلق گویند یعنی آفریدن مر تقدیر چیز را از چیز و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست." (جامع الحکمتین, ص 211.
ابداع فعلِ خاصِ باری تعالی است و هیچ کس جز او قادر به ابداع نیست. در دیوان اشعار گوید:
مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرداری
به جز ابداع یك مبدع کلمح العین اَو أدنا

در زادالمسافرین می نویسد: "ابداع صنع مبدع حق است و مر آن را گروهی از حکما امر گفتند و گروهی ارادت گفتند. اندر این صنع مر, مبدعات و مخلوقات را شرکتی نیست... خدای تعالی همی گوید: و ما امرنا الا واحدةٌ کلَمح بالبصر" (زادالمسافرین, ص 195 . 196.)

بنا به اصل (الواحدُ لایَصدرُ منه الّا الواحد) "خواجه نصیرالدین طوسی, روضة التسلیم, ص 18.10"، صدور موجودات گوناگون از مبدأ کل که واحد مطلق است محال به نظر می رسد; بنابراین اسماعیلیه در آفرینش موجودات به ترتیب معتقد شده اند, به عقیده آنان نخستین مخلوق و به عبارتی صادرِ اول عقل است که به سبب دارا بودنِ جهت کثرت واسطه نفس کل گردیده و صدور سایر موجودات روحانی و جسمانی به میانجی عقل و نفس و از طریق ابداع و انبعاث صورت گرفته است.به عقیده ناصر خسرو معنای (کن) آن است که ابتدا از امر باری, عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و سپس نفس کلی از عقل کلی به تأیید امر باری سبحانه منبعث گشت. وی در اثبات این مطلب از قرآن مجید چنین استدلال می کند: "عالم یا هر چه اندروست از دو حرف پدید آمد, چنان که خدا گفت قوله تعالی: انّما قولنا لشیء اِذْ اردناه اَنْ نقول لَهُ کنْ فیکون." (جامع الحکمتین, ص 77 و نیز خوان الاخوان, ص 206 . 211.)

از مطالعه آثار منثور شاعر چنین بر می آید که عقل از تصور ابداع عاجز است. در زادالمسافرین می نویسد: "از بهر آن گفتیم که بر ابداع امر خلق را اطلاع نیست که عاقل نتواند توهم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن... که چیزی نه از چیزی کردن ابداع است و آن برتر از عقل است."(زادالمسافرین, ص 196 و همچنین در صفحات 312 و 344 همین کتاب عجز عقل به گونه ای دیگری نیز بیان شده است.)

عقل : اسماعیلیه عقل را اولین مخلوق می دانند. نخستین بار از امر باری یا ابداع, عقل اول به وجود آمد, سپس از عقلِ اول نفسِ کلی هستی یافت و بعد به ترتیب طبایع و امّهات و اجرام سماوی و موالید ثلاثه به میانجی عقل و نفس پدید آمدند. ناصر خسرو نیز در دیوان اشعار عقل را اولین مخلوق می شمارد و هستی دیگر هستی یافتگان را از عقل می داند, به نظر وی عقل مخلوقِ حق و جوهر مجرّدی است که آغاز جهان بدوست.(دیوان اشعار ناصر خسرو, به تصحیح نصرالله تقوی, ص 519.)

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنگه
نبات و گونه حیوان و آنگه جانور دریا
(ص 2, ب 18)

خداوند جوهر همه چیز را از طریق ابداع, در عقل قرار داد. سپس به میانجی عقل, نفس کلی منبعث شد و نفس های جزوی که بعد از آن به وجود آمدند به تأیید عقل و به میانجی نفس هستی پذیرفتند.(خوان الاخوان, ص 66 . 76.)

زندگی از عقل است, اما عقل خدا نیست. زندگی جاوید صفتِ ذاتی عقل است و به همین سبب زندگان از او حیات یافته اند. عقل در هستی بخشی مجبور و مقهور امر خداست و هر آنچه مقهور قاهری باشد نمی تواند خدای باشد.(.(خوان الاخوان, ص 66 . 76.)

در عقل واجب یکی است کلّی
این نفس های خرده اجزا را

او را به حق بنده باری دان
مرجع بدوست جمله مر اینها را(ص 168, ب 4847)

اگر چه عقل یکی است, منشاء ظهور کثرت هاست. به راستی عقل واحد چگونه منشأ ظهور کثرت گشته است؟ در دیوان اشعار پاسخی برای این پرسش نمی یابیم, اما از مطالعه آثار منثور چنین بر می آید که ناصر خسرو عقل کل را (بسیط مِنْ جمیع الجهات) نمی داند. عقل اول آن جوهری که وحدت بدو متحد شده است یکی محض نیست.(وجه دین، چاپ دوم، تهران ، طهوری، ۱۳۴۸/)

شاعر در دیوان اشعار از عقل به عنوان اولین موجود کمتر سخن می گوید, بیشتر توجه او به خرد یا عقل انسانی معطوف است. در ادب فارسی کمتر شاعری را می توان یافت که به اندازه ناصر خسرو درباره (خرد) شعر گفته باشد. ستایش خرد و دوری از هر عملی که با شأن انسانی منافات دارد او را از دیگر گویندگان و نویسندگان ممتاز می کند. :ناطق مظهرِ عقل کل در این عالم است. ناطقان همان پیغمبران اولوالعزم اند و شمار آنان هفت است: آدم, نوح, ابراهیم, موسی, عیسی و محمد (ص). ناطق هفتم اسماعیل بود که قائم است و با ظهور او قیامت بر پا می گردد.(وجه دین ص۳۳/، و قصیده ۵۱/۲۳۲-۵۰)، ناصر خسرو نیز از شش پیامبر اولوالعزم در دیوان اشعار یاد کرده است:

شش بود رسول نیز مرسل
بندیش نکو در اعتذارم (ب 419, ب 45)
ز بهر آنکه بنمایند مان آن جای پنهانی
دمادم شش تن آمد سوی ما پیغمبر از یزدان
به دل در چشمِ پنهان بین از ایشان آیدت پیدا
بدیشان ده دلت را تا به دل بینا شوی زیشان
(ص 289, ب 1817)

شاعر در دیوان اشعار درباره بعثت پیامبران استدلال لطیفی دارد. وی علت وجوبی برانگیخته شدن پیامبران را بهره مندی انسان از قوه عقل می داند:

زی پیل و شیر و اشترکایشان قوی ترند
ایزد بشیر چون نفرستاد و نه نذیر (ص 104, ب 33)

راستی هدف پروردگار از فرستادن پیغمبران چیست؟ پیامبران نگاه دارنده صلاح خلق اند و با هدایتِ ایشان طاعت از عصیان و کفر از ایمان جدا می گردد.

دانی اگر هیچ نبودی رسول
خلق نه طاغی و نه عاصیستی
در خلل ظلمت بودی اگر
خلق ز پیغمبر خالیستی (ص 250, ب 4139)

حکیم در آثار منثور به تفصیل در این باره سخن گفته است,19 مثلاً در بخشی از خوان الاخوان علت بعثت را عجز بشر در درك غرض آفریدگار از آفرینش دانسته است.

بینش وحی در اسماعیلیسم : اسماعیلیان معتقدند که وحی الهی با تکلّم و گفتار توأم نبوده و از طریق الهام و تلقین قلبی و سطح صلاحیت و اختیار عقلانی و گونه پذیرش توسط حضرت محمد(ص)، انجام گرفته است, ناصر خسرو نیز در دیوانِ اشعار کلام با آواز را از جانب خدا رد می کند:

نور ازلی را چو دلش راست بپذرفت
الله زمین شد که ندیدند مثالش
وز برکت این نور فرو خواند قرآن را
بنبشته بر افلاك و بر و بحر و جبالش
وان کس که همی گوید کاواز شنودی
مندیش از آن جاهل و منیوش محالش
(ص 207, ب 29.27)

گشتن حال و سخن گفتن بآواز و حروف
زبر و زیر همه جمله به زیر قمر است
نظر تیره در این راه نداند سر خویش
ورچه رهبر به سوی عالم عقلی نظر است
(ص 317, ب 28.27)

وحی به نظر ناصر خسرو عبارت از اثبات و تأییدی است که به نور آن, پیامبر اکرم نوشته خدای تعالی را می خواند. وی در این باره که وحی الهی با کلام و بیان همراه نیست می گوید: "علم به مردم یا به قول رسد یا به کتابت و قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع و محال است." همچنین در تبیین این موضوع به آیه (کذالك اوحینا الیك روحاً مِن امرنا) استناد می جوید: واندرین آیه پیداست که وحی سوی رسول صلعم روحی بود نه جسمی و آواز از جسم آید نه از روح, پس ظاهر است به حکم این آیه که وحی اشارتی بود نه آوازی .در زادالمسافرین می نویسد: "... پس واجب آید که نخستین دانا از مردم آن باشد که دانا کننده او غایب باشد و او علم از نوشته او خواند که آن قول است به غایبان مخصوص... و به راه چشم و فکرت دانا شود نه به راه گوش." از مطالعه آثار ناصر خسرو چنین بر می آید که جبرئیل بدون تمثل به صورت بشری و بی کلام وحی الهی را به دل حضرت رسول (ص) الهام کرد و حضرت نیز بی واسطه آن را برای مردم آشکار ساخت.

مراتب بینش دعوت : مردم بنا به عقیده اسماعیلیان به نسبت اطلاعشان بر معانی باطنی به چند دسته تقسیم می شوند، واز این رو اسماعیلیان خود را اهل ترتیب می خوانند. در "مقدمه اربع رسائل اسماعیلیه" مراتب دعوت دوازده ذکر شده که شامل: ناطق, اساس, امام, حجّت, باب, داعی, متم, لاحق, جناح, مأذون, مکاسر و مستجیب است." (عارف تامر, اربع رسائل اسماعیلیه, ص 13. برای آگاهی بیشتر درباره مراتب دعوت اسماعیلی ر. ك: مارشال. گ. س. هاجسن, کتاب فرقه اسماعیلیه, ترجمه فریدون بدره ای, ص 21.)

ناصر خسرو مراتب دعوت اسماعیلی را هفت می داند که به ترتیب عبارت اند از: (ناطق, اساس, امام, حجت, داعی, مأذون, مستجیب). (وجه دین, ص 162.). در سراسر دیوان ناصر خسرو درباره مرتبه (لاحق، جناح، مکاسر، ومتم) اشارتی نیافتم, ولی برای سایر موارد شواهدی هست که بیشترینه آن را می دانند:

فضل سخن کی شناسد آن که نداند
فضل اساس و امام و حجت و مأذون (ص 10, ب 39)
نیست قوی زی تو قول و حجّتِ حجت
چون عدوی حجّتی و داعی و مأذون (ص 492, ب 44)
تا اساس تنم به پای بوَد
نروم جز که بر طریق اساس (ص 439, ب 33)

دکتر مشکور در توضیح مراتب فوق می نویسد:" کسی را که تازه به کیش آنان در آید مستجیب می نامیدند. آنان را که در طریق ایشان راسخ شده, اجازه سخن گفتن می یافت (مأذون) می گفتند و چون به درجه دعوت می رسید (داعی) می خواندند و چون به ریاست داعیان ارتقا می یافت حجت نام می گرفت یعنی گفتارش حجت خداست بر خلایق و چون مرتبه ولایت می یافت و از معلم بی نیاز می گشت امام خوانده می شد. پس از امام به مقام وصایت و اساس می رسید و در آخرین مرتبه مقام ناطق را می یافت. مأذونان به دو دسته تقسیم می شدند: مأذونان محدود یا اصغر که داعی معلوم و معین را می توانست دعوت کند و مأذونان مطلق که هر کس را می توانست دعوت نماید, ولی زیر نظر و راهنمایی داعی. گاهی مرتبه داعی را به سه درجه می رسانیدند: داعی بلاغ, داعی مطلق, داعی محدود.هر امامی دوازده حجت داشت که پنج تن از آنان همواره ملازم خدمت او بودند و هفت تن مأمور جزایر سبعه یعنی اقالیم هفتگانه بودند حکم هر یك از حجّتان سه نفر داعی بودند و هر یك از داعیان نیز عده ای مأذون زیر فرمان داشتند. داعیان و مأذونان در تعلیمات خود سلسله مراتب را رعایت می کردند و تا از تعالیم خویش در مرتبه پایین نتیجه مثبت نمی گرفتند مرتبه بعدی را شروع نمی کردند."(محمدجواد مشکور, تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم, ص 228.)

شاعر خود از حجت های دوازده گانه فاطمیان بود, از این رو در پاره ای ابیات از خود با القابی نظیر: حجّت مستنصری, حجّت خراسان,حجّت نایب پیغمبر، و حجّت فرزند رسول، یاد می کند. (دیوار اشعار, ص 56 و 155 و 197 و 448.)

ناصر در دیوان اشعار به مراتب دعوت نمی پردازد, اما در وجه دین تأکید دارد که رسیدن به سه مرتبه ناطق و اساس و امام از طریق تعلیم و تعلم ممکن نیست و به خواست و اراده الهی صورت می گیرد.(وجه دین, ص 18 . 19.

وی برای دین سه مرتبت قایل است: مرتبت نطق, مرتبت وصایت, مرتبت امامت. بنا به قول او هجده تن در این سه مرتبه ایستاده اند.(خوان الاخوان, ص 68. در جامع الحکمتین به ترتیب و تفصیل مراتب دین پرداخته است. ر. ك: ص 154.)

در دیوان اشعار از میان اوصیای پیامبران تنها به حضرت علی (ع) و هارون اشاره می کند, اما در وجه دین وصیِ آدم را شیث, وصیِ نوح را سام, وصیِ ابراهیم را اسماعیل, وصیِ موسی را هارون, وصیِ عیسی را شمعون و وصی حضرت محمد را علی (ع) ذکر می کند.(31 وجه دین, ص 50.) خواجه نصیر طوسی نیز در روضة التسلیم به اوصیای پیامبران اشاره کرده است(ر. ك: ص 128 . 129.)

ناطق در عالم جسمانی به منزله عقل و وصی به منزله نفس است. پس وصی آن فایده را که از ناطق می پذیرد به امام و امام آن فایده را که از وصی می پذیرد به باب خود و باب آن فایده را که از امام می پذیرد به حجت می رساند

و به قول ناصر خسرو (مرتأید را از حجت گذر نیست و فرود از او پذیرندگان مر فرمان را به شرح توانند پذیرفتن نه به رمز).(خوان الاخوان, ص 203 . 204.)

بینش امامت و تأویل در اسماعیلیسم : اسماعیلیان می گویند معانی قرآن مکتوم است و بشر برای درك معانی آن محتاج امام است. تعیین امام به خواست و اراده خدا انجام می گیرد و امامت در نسل حضرت رسول موروثی است. ناصر خسرو در این باره می نویسد:"امام آن است که فرزند او امام باشد و نسل او بریده نشود و هر که دعوی امامت کند و نسل او بریده شود او دروغ زن بود."(وجه دین, ص 12.)

اسماعیلیه امامت را بعد از امام جعفر صادق به نص ّآن حضرت حقِ اسماعیل می دانند. به اعتقاد آنان امامت بعد از اسماعیل به پسرش محمّد ملقب به مکتوم منتقل شد و او اولین امام مستور بود. پس از محمد مکتوم پسرش جعفر صادق و بعد از او پسرش محمد حبیب به امامت رسیدند. محمد حبیب آخرین امام مستور بود و بعد از او پسرش مهدی دعوتش را آشکار کرد.(ر. ك: بیست گفتار در مباحث علمی و کلامی و فرق اسلامی, ص207.)

اسماعیلیان برای امامت شرایط خاصی قایل نیستند. همین قدر کافی می دانند که از اولاد علی باشد و به نص ّپدر باشد. سن و معلومات و رفتار و کردار امام در نظر آنان اهمیتی ندارد, چنانکه الحاکم در سن یازده سالگی, الظاهر در سن شانزده سالگی, المستنصر در سن هشت سالگی و الآمر در سن پنج سالگی به خلافت رسیدند. آنان معتقد بودند به محض اینکه خلیفه ای فرزند خود را به جانشینی برگزید اسرار مکنونه ربّانی و صفات الهی از او به فرزندش حلول می کند و این همان میراث معنوی است که پیامبر به علی (ع) منتقل ساخته است.مبلغانِ مذهب اسماعیلیه, مبالغه را در حق خلفای فاطمی به حدّ افراط رسانده اند و همین خلفای نابالغ را واجد علوم اوّلین و آخرین دانسته اند.35 ناصر خسرو در دیوان اشعار به امامت خلفای فاطمی اشاره نموده و آنها را (پسران علی) و (امام بن الامام) خوانده است:

شجر حکمت پیغمبر ما بود و برو
هر یك از عترت او نیز درختی ببرند
پسران علی آنها که امامان حقند
به جلالت به جهان در چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران رو پسرا زآن که تو را
پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند
(ص 66, ب 2826)

همچنین گفتم که روزی برکشد
فاطمی شمشیر حق را از نیام
دین جد خویش را تازه کند

آن امام بن الامام بن الامام (ص 364, ب 23 . 24) همچنین در مستنصربالله خلیفه فاطمی را بدیل از پیغمبر و علی و حسن و حسین می داند و درگاه مستنصر را قبله دین و دنیا می شمارد:

رفتم به در آن که بدیل است جهان را
از احمد و از حیدر و شبیروز شبر

قبله علما یکسر مستنصر باللّه
فخر بشر و حاصل این چرخ مدور (ص 133, ب 6967)

شاعر خلفای فاطمی را فرزندان علی (ع) و جانشینان بر حق ِاو می داند که از علم تأویل به خوبی آگاه اند:

مر ترا در حصن آل مصطفی باید شدن
تا ز علم جد خود بر سرت دُرافشان کنند
حجّتان دست رحمان آن امام روزگار
دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند
(ص 151, ب 2625)

ناصر خسرو در آثار منثور نیز درباره خداوند تأویل بحث کرده و کمال دین را در امامت دانسته است, در خوان الاخوان آمده: (مر دین را سه مرتبت است, نخست از او مرتبت نطق است و آن پیغمبری است که شریعت آرد و تألیف کتاب و اعمال کند و خلق را بر پذیرفتن ظاهر تکلیف کند و دیگر مرتبه وصایت است که بنیادِ تأویل او نهد و مثل ها و رمزها را معنا بگوید و خلق را از موج شبهت به خشکی و ایمنی حقیقت برساند و سه دیگر مرتبت امام است که ظاهر و باطن را امام نگاه دارد و خلق را بر اندازه طاقت ایشان از علم تأویل بهره دهد اندر همه زمانی. (خوان الاخوان, ص 85 . 86 و نیز ر. ك: جامع الحکمتین, ص 290 . 291.)

عقیده ناصر شرف و منزلت امام برتر از دیگر منزلت هاست. در بخشی از اخوان الاخوان در توضیح این نکته می آورد"امام آخر مؤیدان است و اوست که مردم ازو از فنا به بقا رسد و مرمثل ها و رمزهای ناطق را به حق عبارت تواند کردن... و همچنان که نفس ناطقه از همه نفس ها شریف تر است امام را منزلت از همه منزلت ها برتر است و گواه بر درستی این قول آن است که منزلت امام منزلت خداوند قیامت است علیهم السلام. همه ناطقان خلق را دعوت سوی او کردند و از شرف و منزلت امام بود که خدای تعالی گفت روز قیامت هر گروهی را به امام خویش خوانیم"((خوان الاخوان, ص 85 . 86 و نیز ر. ك: جامع الحکمتین, ص 290 . 291.)

روزگار هیچ گاه خالی از امام نیست و اطاعت از امام بر همگان واجب است و تکذیب امام حق عذاب ابدی را به دنبال دارد. هر کس از امام روزگار خود اطاعت نکند از رسول خدا اطاعت نکرده و هر کس از رسول خدا اطاعت نکند از خدا اطاعت نکرده است. " وتأویل در واقع اساس و پایه آیین اسماعیلی را تشکیل می دهد در این مذهب از اهمیت خاصی برخوردار است. در نظر اسماعیلیان تمامی پدیده های عالم ظاهر و باطنی دارند, ظواهر باید تأویل شوند و علم تأویل را فقط ائمه یا کسانی که از ایشان فراگرفته اند, می دانند و دیگر افراد حتی انبیا هم از تأویل قرآن و احکام آگاهی ندارند, کار انبیا فقط ابلاغ سخنان الهی است و تأویل آن را امام بر عهده دارد."
(جامع الحکمتین, ص 115 . 116.)

معنی سخن ایزد پیغمبر داند
بهتان بود ار تو به جز این گویی بهتان
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را
کس را نبود قوّت و نه قدرت و سلطان
(ص 484, ب 49 . 50)

بر علم مثل معتمدان آل رسول اند

راهت ننماید سوی آن علم جز این آل
(ص255, ب 28)

خداوند در قرآن بر سبیل تمثیل با مردم سخن می گوید و بسیاری از مطالب را به صورت کنایه و رمز و مثل بیان می کند و به سبب مکتوم بودن معانی است که بشر به امام محتاج است تا آن معانی را از راه تأویل روشن سازد. تأویل خاص آیات متشابه نیست. همه آیات قرآن .اعم از محکم و متشابه .احادیث و احکام شریعت همه دارای تأویل اند.ناصر خسرو در وجه دین شرح و تفصیل احکام نماز و روزه و زکات و سایر دستورهای شرعی را امثالی می داند که مردم برای رهایی از دوزخ باید در پی یافتن معانی آن باشند.43 حکیم تنزیل را در برابر تأویل به کار می گیرد و ظاهر الفاظ شریعت را تنزیل و معانی آنها را تأویل می نامد. به اعتقاد او شریعت پیامبران در ظاهر مختلف اما معانی و تأویل همه آنها یکی است,44 همان طور که پیامبری و امامت لازم و ملزوم یکدیگرند تنزیل و تأویل نیز مکمل هم هستند. از آنجا که فهم باطن آیات و دریافت حقیقت احکام الهی جز از راه تأویل ممکن نیست ناصر آدمی را به تأویل می خواند:

بررس از سرّ قرآن و علم تأویلش بدان
گر همی زین چه بسوی عرش بر خواهی رسید
(ص 53, ب 18)

جز به علمی نرهد مردم از این بند عظیم
کان نهفته است به تنزیل درون زیر حجاب
چون ندانی ره تأویل به علمش نرسی
ورچه یکیست میان من و تو حکم کتاب
(ص 189, ب 39 . 40)

باری در ادب فارسی هیچ شاعری به اندازه ناصر خسرو از تأویل سخن نگفته است. البتّه این مربوط به جهان بینی اوست که ترجیح می دهد باطن را به جای ظاهر و تأویل را به جای تنزیل بنشاند. او به عنوان یك باطنی مذهب اصلِ تأویل را در همه موارد خلقت و پدیده های مادی و معنوی جهان جاری و ساری می داند, اما گاهی استدلال هایش در تأویل آیات و احکام بسیار غریب می نماید, برای نمونه در تأویل آیه 59 سوره احزاب می نویسد: خدای تعالی همی گوید به رمز اندرین معنا... "ای پیامبر بگوی مر زنان خویش را یعنی مرنقیبان دین را اندر وقت خویش و دخترانت را یعنی لاحقان امامان را و زنان مؤمنان را یعنی مر داعیان را تا چادرهایشان را به خویشتن نزدیك کنند یعنی که پوشیده باشند از دشمنان که آن نزدیکتر است بدانك بشناسندشان, یعنی تا آن ظاهریان ندانند پس رنجه ندارندشان".(. خوان الاخوان, ص 283. در جامع الحکمتین در تأویل آیه (استوی علی العرش) نیز تأویل عجیبی دارد ر.ك: ص 164)

ناصر در دیوان اشعار نیز گاه به تأویل می پردازد که در این جا به ذکر دو مورد بسنده می کنیم:

مردم اگر ز آب مرده زنده بماندی
خلق نمردی هرگز بر لب جیحون
آب خدای آن که مرده زنده بدو کرد
آن پسر بی پدر برادر شمعون

(ص 9, ب 29 . 30)

با همه خلق گر از عرش سخن گفت خدای
تا به طاعت بگزارند سزاوار ثناش
عرش او بود محمّد که شنودند ازو
سخنش را دگران هیزم بودند و تراش...
مرترا عرش نمودم به دل پاك ببین
گر نبیندش همی از شغب خویش اوباش
عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول
چون همه عاجز گشتند بدو داد لواش

(ص 276, ب 1813)

بینش معاد در اسماعیلیسم : اسماعیلیه معاد را روحانی می دانند نه جسمانی. بدین جهت در باور آنان ثواب و عقاب نیز روحانی است. آنان پاداش و کیفر اخروی را تأویل می کنند و می گویند تشنگی و گرسنگی خاص عالم مادی است و در جهانِ معنا مفهومی ندارد:

گر همی چیزی بباید مان خرید
در بهشت آنجا محالست ار زراست
از نیاز ماست اینجا زر عزیز
ورنه زر با سنگ سوده همبر است

(ص 34, ب 3837)

بدین ترتیب ناصر خسرو نیز احساس نیاز در بهشت را نفی می کند و می گوید هر کس به اندازه شایستگی خود بی این که از مرتبت دیگری آگاه باشد از ثواب الهی بهره مند می گردد.

گر بهشتی تشنه باشد روز حشر
او بهشتی نیست بل خود کافر است
ور نباشد تشنه او را سلسبیل
گر چه سرد و خوش بود نا درخور است

(ص 34, ب 4140)

دوزخ و بهشت حقیقی دارای اوصاف جسمانی نیست, اماکسانی که از تأویل آیات آگاهی ندارند نعمات بهشتی را مانند نعمت های دنیوی می پندارند:

در بهشت ار خانه زرّین بود
قیصر اکنون خود به فردوس اندرست

(ص 34, ب 43)

راحت و آسایش و درد و رنج این سرای فانی, چاشنیی از لذّت و عذاب سرای جاوید است. فضایل و رذایل اخلاقی معلول بهشت ودوزخ اند و راحت و لذّتی که در این عالم هست از بهشت می آید:

راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ
چاشنیی دان در این سرای بعاجل
(ص 138, ب 41)
حکیم خرد گرا در آثار منثور خود دوزخ را کنایه از جهل و بهشت را کنایه از دانش کامل می انگارد که بر اثر کسب تعالیم آیین اسماعیلی حاصل می شود.49 هر کس از امام حق پیروی کند به بهشت می رسد; بنابراین بهشت حقیقی, عقل و حضرت رسول, درِ بهشت و کلمه شهادت, کلید درِ بهشت است.گفتار ناصر خسرو مؤید این مطلب است که وی دوزخ را به تعبیری که دیگر فرقه های اسلام قبول دارند, نمی پذیرد. در جامع الحکمتین می نویسد. "اگر گوید بهشت چیست گوییم عالم ارواح است و معدن لذّات است, اگر گوید دوزخ چیست گوییم معدن دردها و رنج هاست." (جامع الحکمتین, ص 96 و نیز ر. ك: زادالمسافرین, ص 481.)
گاهی در دیوان اشعار از سلسبیل و همنشینی با حور و سبزپوشی در بهشت سخن می گوید, حال سؤال این است که آیا شاعر در بیان عقاید خود دچار تضاد گویی گشته است یا اینکه سلسبیل و حور و غیره در آن ابیات تأویل خاصی دارند؟ به نظر می رسد شاعر بی توجه به تأویل بهشت و دوزخ آن را در مفهوم معمول به کار برده است. دکتر مشکور می نویسد:"اسماعیلیان به بهشت و دوزخ جسمانی معتقد نیستند, ولی برای مبتدیان این کلمات را به معنای معمول آن تفسیر می کردند."(محمدجواد مشکور, فرهنگ فرق اسلامی, ص 53 و نیز ر.ك: هاجسن, فرقه اسماعیلیه, ترجمه فریدون بدره ای, ص 23.)
شاعر در دیوان اشعار ایمان قلبی خود را به معاد به وضوح بیان می دارد و با بیانی شیوا و متین به صفات روز قیامت اشاره می کند و از بطلان سبب ها و بریده شدن نسب ها و گواهی دادن اعضای بدن به هر آنچه کرده اند, سخن می گوید. وی اصل پاداش و کیفر اخروی را باور دارد اما حشر و نشر جسمانی را نمی پذیرد. در نظر او جسم آدمی خادم و پیشکاری بیش نیست و چشم و دست و پا دست افزارهای نفس اند; به تعبیر دیگر فاعل حقیقی نفس است و پاداش و کیفر اخروی متوجه نفس خواهد بود.(جامع الحکمتین, ص 105.)
وی در جامع الحکمتین ثواب و عقاب را چنین تعریف می کند: (اگر گوید عقاب چیست ؟ گوییم آنچ نفس بیابد پس از آن که از جسد جدا شود از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است. اگر گوید ثواب چیست ؟ گوییم آنچ نفس بیابد اندر معاد خویش از لذّت و راحت و شادی پس از آنك از جسد جدا شده باشد همه ثواب است).(جامع الحکمتین, ص 105.)
جهان بیهوده آفریده نشده است. عدل الهی اقتضا می کند که نیکوکاران به پاداش اعمال نیك خود و بدکاران به کیفر اعمال بد خود برسند و این پاداش و کیفر جاودانه است, در زادالمسافرین آمده است: "... ظاهر است که بقاهر مثاب را و معاقب را لازم است و ثواب بقاست اندر لذت و عقاب بقاست اندر نه لذت اعنی شدّت." (زادالمسافرین, ص 444.) با وجود اعتقاد به ابدی بودن ثواب و عقاب ذوق فلسفی شاعر را به حکمت می کشاند و می گوید:
چون کند سی ساله عاصی را عذاب جاودان
این چنین حکم و قضای حاکم دادار نیست...
(ص 313, ب 28)

از گفتار ناصر خسرو در آثار منثور چنین بر می آید که با ظهور ناطق هفتم, محمد بن اسماعیل, امام قائم, حساب اعمال را از مردم خواهند خواست. در وجه دین آمده است: "آن هفتمین که بیاید کار نفرماید, بلکه او جزا دهد مر خلق را و مر آن روز را شنبه گفتند و بزرگ فرمودند داشتن و آن روز قائم قیامت است علیه السلام."(وجه دین, ص 51.)

بینش جبر و اختیار در اسماعیلیسم : اسماعیلیان به تبع از امام ششم از میان دو خط افراطی جبر و اختیار امرِ بین الامرین را ترجیح می دهند. معتقدان به جبر تمایزِ بین عصیان و طاعت را نادیده می گیرند و گناه اعمال خود را به خدا نسبت می دهند. به نظر آنان نیك و بد نه از جانب بندگان, بلکه بنا به خواست و اراده الهی صورت می گیرد.ناصر خسرو نه به جبر مطلق معتقد است و نه به اختیار مطلق. او "امر بین الامرین" را می پذیرد که هم به اراده و خواست الهی و جهی می نهد و هم مسئولیت و تأثیر انسان را انکار نمی کند:

به میان قدر و جبر رود اهل خرد
راه دانا به میانه ی دوره خوف و رجاست
به میان قدر و جبر ره راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست
(ص 21, ب 23.22)

بعثت پیامبران و توصیه به نیکی ها و پرهیز از بدی ها دلیلِ مختار بودن آدمی است, چنان که در دیوان اشعار می سراید:

از پسِ آن که رسول آمده با وعد و وعید
چند گویی که بد و نیك به تقدیر و قضاست
گنه کاهلی خود به قضا بر چه نهی
که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
(ص 20, ب 17.16)

مکن بدی ٍو تو نیکی بکن چرا فرمود
خدای ما را گرما نه حَی ٍو مختاریم ؟
(ص 71, ب 24)

ناصر خسرو در آثار منثور نیز به "امر بین الامرین" تأکید دارد. وی در پاسخ یکی از برادران مذهبی که پرسیده است مردم در آنچه می کنند مجبورند یا مختار, می نویسد: (بدان ای برادر که این مسئله از جعفر صادق .رضی الله عنه .پرسیدند, گفت: خدای عادل تر از آن است که خلق بر معصیت مجبور دارد و پس ایشان را بر آن عقوبت کند. گفتندش هر چه خواهد مردم تواند کرد ؟ گفت: قدرت خدای بیش از آن است که کسی را در ملك او دست درازی باشد. گفتندش حال مردم پس چگونه است ؟ گفت:" کاری میان دو کار, نه مجبور است و نه مختار..." (رساله گشایش و رهایش, ص 124.)

- دانش و خرد در اشعار فردوسی و ناصرخسرو

زهرا شاهمرادی دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان در چکیده فکری خود پیرامون ناصر خسرو این چنین می نگارد:

" حتّی کسی که کمترین آشنایی را با اشعار فردوسی و ناصرخسرو داشته باشد، ابیاتی از این دو در ستایش و بایستگی خرد شنیده است. در این مقاله، پس از ذکر مقدمه‌ای کوتاه درباره‌ی ارزش خرد و گرمی بازار آن در قرون نخستین ورود اسلام به ایران، به تفکیک به سراغ نمونه‌هایی از ابیات پیرامون خرد در اشعار فردوسی و ناصرخسرو رفته‌ایم و پس از آن به عنوان نتیجه‌گیری به مقایسه‌ی جایگاه خرد در اشعار این دو شاعر بلندآوازه‌ی پارسی‌سرا پرداخته‌ایم."

بر طبق دیدگاه اهالی علم منطق، اندیشه وخرد، مهم‌ترین وجه تمایز و تعریف انسان در مقایسه با جانداران دیگر است. بر همین مبنا، تنها راه تعالی انسانیت و انفکاک او از عالم حیوانی، تربیت و تقویت نفس ناطقه‌ی بشری‌ست. شاید از همین رو حکیمان همواره در طول تاریخ بیش از هر چیز دیگر خواص و عوام جامعه را به کوشش در جهت رشد عقلانیت توصیه کرده‌اند. از سوی دیگر، این راست است که ظاهراً از قول عارفان، از اندیشه به عنوان کژراهه‌ای گمراه‌کننده و راهزنی طرّار (به جای شهود و دل) در راه رسیدن به حقیقت نام برده شده است، ولی حتّی آنان نیز غور و تفکّر در آفاق و انفس را جاده‌ای به ملکوت معرفت می‌دانند. در قرون نخستین اسلامی، حوزه‌ی فرهنگی ایران در بحران هویت و گرداب نابخردی حاکمان ناشایسته گرفتاربودو نیاز به اشاعه‌ی تفکّر سالم به شدّت در آن احساس می‌شد؛ از سویی تکاپوهای عقیدتی و کلامی چنین اقتضا می‌کرد که کسانی چون ناصرخسرو در میدان سخن حاضر شوند و از سوی دیگر ستم‌های حاکمانی که به نام حکومت اسلام در پی گسترش قلمرو و کسب منافع برای خود بودند، حکیمانی چون فردوسی را وامی‌داشت که با ارجاع به حال گذشتگان، شاهان خیره‌سر را زنهار دهند و به عقلانیت فراخوانند.

جایگاه خرد در اشعار فردوسی: شاهنامه را که باز می‌کنی نخستین بیت آن کافی‌ست تا بدانی خرد تا چه اندازه نزد فردوسی بزرگ و ارجمند است. ارج خرد در شاهنامه تا به آنجا است که در نخستین بیت و هم‌ارز جان آمده و بلافاصله پس از خدا جای گرفته:

«به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد»فردوسی خرد را پیش از آفرینش عالم آورده که خود پیداست، این ارج برای خرد بر تمامی عناصر شاهنامه سایه افکنده است و همین است که راه را بر یاوه‌های طاعنان این میراث بزرگ می بندد که شاهنامه را دروغ و افسانه می‌خوانند: «تو این را دروغ و فسانه مدان به رنگ فسون و بهانه مدان» رستم که راوی ذهن فردوسی است در شاهنامه جهاندار نیست. او تاج‌بخش است و این انتخاب نقش برای رستم نشان می‌دهد که رستم نه خرد عقاید حاکمان که خرد ناب و داوری‌کننده است؛ خردی که می‌توان با آن تمام اندیشه‌ها را به چالش کشید و تا آنجا پیش رفت که برابر شهریار ایستاد و با فریاد به او گفت:

همه کارت از یکدگر بدتر است

تو را شهریاری نه اندرخور است

شاهنامه دریای دانش و خرد است. واژه‌ی «خرد» که به جرأت می‌توان گفت تکیه کلام فردوسی در سرودن شاهنامه است، در هنگامه‌های گوناگون تکرار شده است. در همان آغاز شاهنامه و پیش از مقدمات دیگر، فردوسی پاره‌ای از پیشگفتار منظوم خود را در ستایش خرد آورده است. به این مثال‌ها که تنها تا پایان جلد نخست شاهنامه گردآوری کرده‌ام توجّه کنید:

به نام خداوندِ جان و خرد
کزین برتر اندیشه برنگذرد
خرد را و جان را همی سنجد او
در اندیشه‌ی سخت کی گنجد او
خرد گر سخن برگزیند همی
همان به گزیند که بیند همی

اندر ستایش خرد:

خرد بهتر از هرچه ایزدت داد
ستایش خرد را به از راه داد
خرد افسر شهریاران بُوَد
خرد زیورِ نامداران بود
خرد زنده‌ی جاودانی‌شناس
خرد مایه‌ی زندگانی‌شناس
خرد رهنمای و خرد دلگشای
خرد دست گیرد به هر دو سرای
کسی کو خرد را ندارد ز پیش
دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
از اویی به هر دو سرا ارجمند
گسسته خردپای دارد به بند
خرد را و جان را که یارد ستود
و گر من ستایم که یارد شنود

پادشاهی فریدون:

ندارید ترس و نه شرم از خدای
شما را همانا خرد نیست رای

پاسخ شاه یمن:

زبان راستی را بیاراسته
خرد داشته،عقل پیراسته

گفتار فریدون به پسران:

چه گفتند گفتندگان پُر خرد
هر آن‌کس که بد کرد کیفر بَرَد
که بر ما چنین گشت گردان سپهر
خرد خیره شد، تیره شد جای مهر

درمورد مردن فریدون:

جهانا سراسر فسوسی و باد
به تو نیست مردِ خردمند شاد

دوره‌ی سام:

چو بیدار شد بخردان را بخواند
سرانِ سپه را همه برنشاند
زبان و خرد بود و رایِ درست
به تن نیز یاری ز یزدان بجُست

دوره‌ی منوچهر:

ز سهم وی و بویه‌ی پور خویش
خرد در سرم جای نگرفت بیش

سام و زال:

به مهر و به خوبی و داد و خرد
زمانه همی از تو رامش برد
دگر با خردمند مردم‌نشین
که نادان نباشد بر آیین و دین

زال و رودابه:

چو ما صد هزاران فدای تو باد
خرد ز آفرینش روای تو باد
همی هر زمان مهرشان بیش بُود
خرد دور بد آرزو پیش بود
دل از من رمیده است و هوش و خرد
بگویید کاین را چه درمان برد

مهراب پدر رودابه:

بدو گفت کای شُسته مغز از خرد
به پر گوهران این کی اندرخورد
وزان پس همان کس که رای آیدت

روان و خرد رهنمای آیدت

سام و دیدن رستم:

به فرمان شاهان دل آراسته

خرد را گزین کرده برخواسته

شاهی نوذر:

خردمند رنج اندرون کی برد

که بگذارد آن جای و خود بگذرد

دوره‌ی افراسیاب:

سر مردِ جنگی خرد نسپرد

که هرگز نیامیخت کین با خرد

درازست دست فلک بَر بدی

همه نیکویی کن اگر بخردی

پادشاهی کاووس:

ز پند خرد گر بگردد سرش

پشیمانی و رنج باشد برش

فردوسی به دنبال این است تا خرد را در ژرفای هستی، رگ و خون انسان جای دهد و او را بر کشتی اندیشه سوار کند و در دریای آرام به گشت و گذر وادارد. به همین جهت می‌گوید: بر کسی که تار و پود وجودش داد و خرد باشد باید درود فرستاد. از طرفی خرد را تاج شهریاران و زیور نامداران قلمداد می‌کند؛ بلاگردان انسان را خرد می‌داند و ابزار دوری از بدی می شناساند:

ز ما باد برجان آن کس درود

که داد و خرد باشدش تار و پود

خرد افسر شهریاران بود

همان زیور نامداران بود

رهاند خرد مرد را از بلا

مبادا کسی در بلا مبتلا

بداند بد و نیک مرد خرد

بکوشد ز داد و بپیچد ز بد

حکیم طوس از هم طراز بودن عقل و حلم پرده بر می‌دارد. انسان خردمند را مرد بذل و بخشش و گذشت قلمداد می‌کند و می‌گوید اگر کسی بخواهد سر مردم باشد یا به گفتار دیگر جایگاهش بر چشم و سر انسان‌ها باشد باید بردبار باشد و تندی را از خود دور کند که نزد دیگران خوار و سبک نشود و از چشم مردم فرو نیفتد که وقتی از چشم افتاد زیرپای قرار می‌گیرد و له می‌شود:

مدارا خرد را برابر بود

خرد بر سر دانش افسر بود
ستون خرد، داد و بخشایش است
در بخشش او را چو آرایش است
ستون خرد، بردباری بود
چو تندی کند تن به خواری بود

فردوسی در نقش تربیتی خود تاآن جا پیش می‌رود که راه خدا و راه خرد را یکی می‌داند. او باور دارد که فردی که راه یزدان را یافت و هستی خویش از تار و پود خرد بافت، اهل سپاس و شکرگزارخداوند متعال است.از طرف دیگر، انسان باخرد را صاحب اندیشه و شرم و حیا می‌داند و گفتار و سخنش را قابل پسند مردم می‌پندارد آن هم به طوری که با صدایی نرم و دلپذیر حرف می‌زند:

خردمند هشیار و با رای وشرم
سخن گفتنش خوب وآوای نرم

فردوسی در نقش تربیتی خود تاآن جا پیش می‌رود که راه خدا و راه خرد را یکی می‌داند. او باور دارد که فردی که راه یزدان را یافت و هستی خویش از تار و پود خرد بافت، اهل سپاس و شکرگزارخداوند متعال است:

هر آن کس که او راه یزدان بجست
به آب خرد، جان تیره بشست
خردمند و بینا دل آن را شناس
که دارد ز دادار کیهان سپاس

فردوسی یکی دیگر از شناسه‌های عقل را در آدمی پرهیز از هواگرایی می داند و مهر دیوانگی و جنون را بر پیشانی کسی می زند که روی و کشش به طرف خواسته‌های نفسانی دارد و دیوانگی او را روشن و آشکار می‌داند که نیاز به گواهی دادن کسی در این باره نیست و همان هواپرستی بهترین دلیل بر نبود خرد در شخص هواگراست:

وگر بر خرد چیره گردد هوا
نخواهد به دیوانگی بر گوا
تو گر دادگر باشی و پاک دین
ز هر کس نیابی به جز آفرین

همان گونه که دیدیم فردوسی دادگری و دینداری را دو چیز توأم با هم یا مکمل یکدیگر می داند. وقتی انسان دنیاگرایی را پیشه کند از عدل و داد روی می گرداند و برای رسیدن به امیال دنیایی خود، جور و آزار دیگران را در پیش می‌گیرد. از وادی خرد بیرون می رود و به قول فردوسی کیش اهریمن را برمی‌گزیند:

کسی کو خرد جوید و ایمنی
نیازد سوی کیش اهریمنی
که هرکس که در شاهی او داد داد
شود در دو گیتی زکردار شاد
همان شاه بی دادگر در جهان
نکوهیده باشد به نزد مهان

به گیتی بماند ازو نام بد
همان پیش یزدان سر انجام بد
کسی را که پیشه به جز داد نیست
چون او در دو گیتی دگر شاد نیست

وقتی که خرد یار باشد، خدای گرداننده‌ی روزگار نگهدار فرد است:

کسی کـش خرد باشد آموزگار
نگه داردش گردش روزگار

بیداد از دلبستگی به دنیاست؛ فردوسی معتقد است، انسان عاقل به دنیا دلبستگی و وابستگی ندارد؛ جسمش دنیایی و روحش آخرتی‌ست:

خردمند و دانا و خرّم نهان
تنش زین جهان است و جان زان جهان

از نظر فردوسی، پایگاه تندی و عصبیت، بدگمانی است که متأثر از بی‌خردی ست و با روحیه‌ی مردم‌داری سازگاری ندارد:

بباید کشیدن گمان از بدی
ره ایزدی باید و بخردی
همی مردمی باید و راستی
ز کژّی بوَد کاستی و کمی

فردوسی در بیتی نیز با اشاره به حدیث نبوی می‌سراید:

نخست آفرینش خرد را شناس
نگهبان جان‌است و آن سپاس

در شاهنامه نه تنها خرد لازمه‌ی زندگی است بلکه همچو زیوری آراسته برای مردمان به ویژه بزرگان دانسته شده است در اصل این خردورزی و دانایی است که بزرگی و سروری را پدید می آورد. در بینش شاهنامه شاهی برازنده‌ی کسی است که دارای خرد و دانایی باشد و کسی که فاقد این امتیاز باشد حق پادشاهی بر مردمان را ندارد و چنانچه پادشاهی دارای دانایی و نیک اندیشی نبود فر شاهی از او گسسته می‌گشت:

کسی را دهد تخت شاهی خدای
که با فر و برز است و باهوش و رای

در شاهنامه به دانایی و خردمندی شاهان بسیار اشاره گشته و همواره به شاهان یاد آوری شده که در انجام کارها خردمند باشند. خردورزی و دانایی بود بود که موجب می‌گشت شاهان دارای دادگری و نیکی باشند و هر شاهی که رفتار و کردارش مغایر با خرد و هوش بود در جهت مخالف رفتار جامعه و انسانیت گام برمی‌داشت چرا که خردمندی شاهان موجب سازندگی و پیشرفت جامعه می گردید از امتیازات و ارزشهای شاهان ایران در دوران باستان اهمیت دادن آنان به دانش و فراگیری آن برای مردم بود هر پادشاهی که دراین زمینه بیشتر گام برمی‌داشت **در نظر مردمان گرامی‌تر بود:**

کنون ایرج اندر خورد نام او

همه بهتری باد فرجام او
دبیر و خردمند و با رای بود
بهر جایگاه پای بر جای بود

در مجموع، در شاهنامه حدود سیصد بیت وجود دارد که مستقیماً به جایگاه خرد اشاره دارند. این غیر از بیت-هایی‌ست که غیرمستقیم درباره‌ی ارزش خرد سخن گفته‌اند. از این نظر می‌توان ادّعا کرد که مسأله‌ی ارزش دانش و خرد، یکی از برجسته‌ترین دغدغه‌های فردوسی بوده است.

جایگاه خرد در اشعار ناصرخسرو: همان‌طور که شنیده‌ایم، ناصرخسرو در سن چهل سالگی شبی در خواب دید که کسی او را می‌گوید: «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زائل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر». ناصرخسرو پاسخ داد: «حکما، چیزی بهتر از این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا ببرد». مرد گفت: «حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهشی و بی‌خردی رهنمون باشد. چیزی باید که خرد و هوش را بیفزاید». ناصرخسرو پرسید: «من این از کجا آرم؟» گفت: «عاقبت جوینده یابنده بود». و به سمت قبله اشاره کرد. ناصر خسرو در اثر این خواب دچار انقلاب فکری شد، از شراب و همه‌ی لذائذ دنیوی دست شست، شغل دیوانی را رها کرد و راه سفر حج در پیش گرفت.این ماجرا، هم حسن‌مطلعی بر مقام معنوی ناصرخسروست و هم براعت استهلالی بر جایگاه خرد در کهکشان دغدغه‌های او.او عقیده دارد که شایستگی انسان در خرد و تفکر وی نهفته است. او تمام‌قد و یک سر و گردن بلندتر از دیگر شاعران در میانه‌ی میدان اندیشه و خرد انسانی ایستاده و با تمام قوت از آن دفاع و پاسداری نموده است. این اندیشمند که خود را حجت خراسان دانسته و ستم و ملامت دیگران را در راه و روش خردمندانه‌اش بر خود خریده، همیشه فراخواندن دیگران به خرد و گوش سپردن به نصایح را، سرلوحه-ی اشعارش قرار داده و می‌گوید:

جانت به سخن پاک شود زانکه خردمند
از راه سخن بر شود از چاه به جوزا

ناصر خسرو در بعضی موارد بر دوش شعرش لحنی را سوار می‌کند، که از آن خواننده پیام اصلی اجتماعی آمیخته با خردش را درمی‌یابد:

چند گویی که چو هنـگام بهار آید
گل بیاراید و بـادام به بـار آید
روی بستان را چون چهره‌ی دلبندان
از شکوفه رخ و از سبزه عذار آید
روی گلنار چو بزداید قطره‌ی شـب
بلبل از گل به سلام گل نار آید
این چنین بیهده‌ها نیز مگو با من
که مرا از سخن بیهده عار آید

این شاعر انسان‌منش بدینوسیله می‌خواهد بگوید که سخن گفتن از گل و بلبل بهار، کاری بیهوده است و باید بهاری را جستجو کرد که شکفتن شکوفه‌ی خرد انسانی در آن مطرح باشد تا گل دل‌هارا به هم پیوند دهد. او اصل

خرد را مایه‌ی جلال و کمال سخن و اندیشه‌اش قرار داده و اصل خرد را مایه‌ی جان و نهاد انسان دانسته و عقیده دارد که وی به‌واسطه‌ی خردش زنده است:

یک دم بر کشتی خرد بنشین
تا نشوی غرقه اندرین دنیا

او عقیده دارد که به دین هم باید از مسیر خرد راه جست، یعنی دین را به‌وسیله‌ی تعقل شناخت و دین شناسی را بر شانه‌ی خرد باید نشاند:

دل ز خرد گشــت پر ز نــور مرا
سر ز خرد گشت بی‌خمار مرا
سنگ سیه بودم از قیاس و خـرد
کرد چنــین در شاهوار مرا
بر سر من تاج دین نهاد خــرد
دین هنری کــرد و بردبار مــرا
راه سوی دینت نماید خـــرد
از پس دین رو که مبارک عصاست

در جایی هم قامت انسان را آراسته با زیب خرد می‌خواهد، نه آن که تن جولان‌گاه آرایش ظاهر و پهنای تنه و توش باشد:

بفزای قامت خرد و حکمت
مفزای طول پیراهن و پهنا
زیور و زیب زنان است حریر و زر و سیم
مرد را نیست جز از علم و خرد زیور و زیب

به باور وی خرد را نباید خوار شمرد، زیرا خوار شمردن خرد، خوار شمردن خود انسان است پس نبایستی به خرد به چشم حقارت دید:

تو به پیش خرد از آن خواری
که خرد پیشت ای پسر خوار است
مر خرد را به علم یاری ده
که خرد علم را خریدار است

ناصرخسرو خرد انسانی را از شناخت آفریدگار ناگزیر می‌داند و برآن است که خرد گوهری‌ست که آفریننده تنها انسان را به داشتن آن سرافراز گردانیده است. از نگاه ناصرخسرو، خرد و دانش انسانی، کلید پذیرفته شدن طاعت وی به درگاه خداست، زیرا اگر طاعت از روی دانش و دانایی و با خرد نهادینه شده انجام شود، بیشتر از جانب حق موجب قبول واقع می‌شود. او در عین حال عقیده دارد که با طاعت و نیاز جاهلانه نباید به سوی خدا رفت، تا زمانی که به خرد و دانش ذاتی دین آشنا نشده باشیم:

بیاموز اگر پارسا بود خــواهی
مکن دیو را جان خویش آشیانه

به دانش گرای و در این روز پیری
برون افکن از سر خمـار شبانه
خدای از تو طاعت به دانش پذیرد
مبر پیش او طاعت جاهلانه

این اندیشمند والا سخن که بر چکاد بلند اندیشه و خرد زمان خویش ایستاده و یک‌تنه با نابرابری‌ها و اجحاف ستمگران و دین‌فروشان می‌ستیزد، به اندازه‌ای خرد و دانش انسان را ارج می‌گزارد، که حتّی نمی‌خواهد ببیند که دست دانایی پیش نادان دراز شده است:

به آب روی اگر بی‌نان بمانم بسی
به زان که خواهم نان ز نادان
به نانش چون من آب خویش بدهم
چو آبم شد من آنگه چون خورم نان

بی‌خردی و نابخردی انسان در نزد وی تا حدّی مذموم است که فکر می‌کند انسان بی‌خرد همیشه در بند است و زندانی اندیشه‌های جاهلانه‌ی خود، که این زندانی هر لحظه و هر آن ممکن است گروه بزرگی از انسان‌ها را به خطر رهنمون شود و فساد ذهن وی زندان‌های بی‌خردی دیگری را نیز بگشاید:

بی‌خـــرد گرچه رهـا باشد، در بـند بود
با خرد گرچه بود بسته، چنان دان که رهاست

او مردی‌ست با مناعت طبع، خردمند، فروتن، در برابر رویدادها و سختی‌ها بردبار و اندیشه‌ورز و در راه رسیدن به هدف، پای‌فشار. چنانکه درباره‌ی خود می‌گوید:

گه نرمم و گه درشت چون تیغ
پند است نهان وآشکارم
با جاهل و بی‌خرد درشـتم
با عـاقل، نرم و بردبارم

این هم بیت معروف وی است که در آن دانش و خرد را به چه زیبایی ستوده است:

درخت تو گر بار دانش بگیرد
به زیر آوری چرخ نیلوفری را

در جایی دیگر این قافله‌سالار سخن و اندیشه که در عزّت نفس و در قیام و قلم و جرأت و شهامت زبانزد خاص و عام زمان خود است، خیر انسان را در عقل و دانایی وی می‌داند، که واقعیت هستی انسان نیز چنین است. بدین معنی که انسان‌هایی زندگی درست و بجا و نسبتاً راحتی داشته‌اند که با معرفت و با خرد، پیوند داشته‌اند:

از جان و تنت ناید الا که همه خیر
چون عقل بود در تن و بر جان تو سالار
هر که جان خفته را از خواب جهل آوا کند
خویشتن را گرچه دون است ای پسر والا کند

از احادیث پیغمبر اکرم(ص) است که فرموده‌اند: «اول ما خلق الله العقل»

نخستین آفریده‌ی خداوند عقل است. ناصرخسرو در شعرش به این معنا اشاره دارد و می‌سراید:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان
بازگرد از سر انجام بدان نیک آغاز

و باز هم در جای دیگر و بااستفاده از سخنان و احادیث گهربار رسول اکرم(ص) که می‌فرمایند: «اطلبوا العلم ولو کان بالسّین»، می‌سراید:

علم را فرمودمان جستن رسول
جست باید ار نباشد جز به چین.

او همچنین در جایی دیگر با اشاره به رجحان دانش اکتسابی بر نام و نسب نیک خانوادگی و موروثی، می‌گوید:

فضل و ادب مرد، مهین نسبت اوی است
شاید که نپرسی ز پدر وز عم و خالش»

این باور خردمندانه می‌رساند که او سخت در بند خودی خود انسان است. یعنی شخصیت واقعی انسان را در داشتن فضل و ادب وی جستجو می‌کند، نه در شرافت خانوادگی وی.

روان حقیقت‌جو وآزادی‌خواه ناصرخسرو او را وامی‌دارد تا برخیزد و کمر جستجو و حتی سفر ممتد را بربندد و برای کسب کمال و اوج عزت و دریافت حقیقت پیرامون آیین‌ها و ملل و نحل به جستجو بپردازد و در عین حال نمی‌خواهد که مانند علمای قشری طوطی‌وار کلمات را ادا کند، بلکه می‌خواهد به کنه مطلب پی ببرد و واقعیت اصلی و اصیل را دریابد:

ز اندیشه همی گشت مرا دل به تفکر
پرسنده شد این نفس مفکر ز مــفکر
رویم چو گل زرد شد از درد جهالت
وین سرو بناوقت بخمّید چو چــنبر
برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم
نز خانه‌م یاد آمــد و نز گلشن و مــنظر
تقلید نپذرفتم و حجّت ننــهفتم
زیرا که نشد حقّ به تقلید مشهر

در آخر سخن باید گفت که این شاعر اندیشمند و شیوابیان و این حکیم فرزانه، در تمام دوران زندگی خود کوشیده است تا به ترویج خرد بپردازد و مردم زمانه و مخاطبان سخنش را به اهمیت دانش و اندیشه رهنمون شود.از مجموعه‌ی سروده‌های مرتبط با خردورزی و دانش در میان اشعار فردوسی و ناصرخسرو، به این نتیجه می‌رسیم که این موضوع یکی از پربسامدترین موضوعات مورد توجه این دو شاعر بزرگ پارسی‌سرا بوده است. بخش اعظمی از محتوای فکری اندرزی اشعار این دو شاعر، مشحون از یادکرد و توصیه و بیان ارزش خرد است. نکته‌ی جالب اینجاست که هردوی اینان راه تعالی بشر را در دو جهان، از رهگذر خرد می‌دانند و در این راه به استدلال‌های ملموس عقلانی و همین‌طور منابع نقلی(احادیث و باورهای دینی) تمسّک جسته‌اند. در حقیقت، آبشخور توجه ناصرخسرو و فردوسی به مفهوم خرد، موضوع بنیادی سعادت‌مندی بشر است.

سیاق و محتوای قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو

دراین نگارش تلاش می کنیم تا ضمن استخراج نکاتی که ناصرخسرو در آثار، و به ویژه اشعار، درباره قرآن بیان داشته، آنها را دسته‌بندی، تحلیل و تبیین نماییم و با معرفی دیدگاه های مختلف ناصرخسرو درباره قرآن و تنزیل وتأویل آن ،شئون قرآنی شعر و اندیشه ناصر خسرو را به اجمال بیان نماکنیم.در این نوشته، ابتدا دلایل متعدد شخصی، عقیدتی و روانی توجه خاص ناصرخسرو به قرآن اشاره می‌شود، و سپس مبحث مفصل و اصلی نوشته می‌آید که درباره تنزیل و تأویل از دیدگاه ناصرخسرو است. در این بخش، ضمن بیان اهمیت فوق العاده تأویل از نظر این متفکر اسماعیلی ، تمثیلاتی که او برای تبیین برتری تأویل بر تنزیل آورده، تحلیل شده و به فواید تأویل نیز در بحث مجزایی پرداخته شده است. مبحث آخر، درخصوص قرآن و اهل تأویل است، یعنی چه کسانی شایستگی تأویل دارند. از نظر ناصر، فقط آل نبی و علی(ع)، و دانایان و ائمه اسماعیلی و راسخون در علم مجاز به تأویل‌اند و وظیفه سایر مردم آن است که حقایق و معانی نهانی تنزیل را از طریق آنان بجویند و فراگیرند.(مهدی محقق 2)

ناصر خسرو، در آثار خود، به شیوه های متعددی متذکر مقام قرآن کریم شده و تأثر خود را از آن نشان داده است. اثر پذیری از قرآن و استشهاد بدان، در دوره ها و سبکهای مختلف ادب فارسی، رواج داشته است؛ در دوره های آغازین، کمتر و در دوره های میانین، بیشتر. اما ، ناصر خسرو .شاعر و نویسنده بزرگ قرن پنجم هجری .از بین شاعران پیشین و معاصر خویش، توجه بیشتری به قرآن داشته است. او هم از معانی و مفاهیم قرآن متأثر شده و هم از الفاظ و ترکیبات آن بهره برده است و البته، استفاده او از قرآن تصنعی، به نظر نمی‌رسد.ناصر در آثار منثور خود، بیشتر به تأویل آیات و بیان معانی باطنی آنها در جهت تبیین، تثبیت و تأیید آرا و عقاید اسماعیلیه می‌پردازد، اما، در اشعار خویش، هم از مجازها و تصاویر خاص قرآنی بهره می‌گیرد (شفیعی کدکنی، ۵۵۷)، و هم بسامد استفاده از الفاظ و مضمون گیری از امثال، قصه ها و قهرمانان قرآنی، در اشعار او بسیار است، « تسلط این شاعر به مفردات قرآن تا اندازه ای است که گاهی آنها را در میان جمله‌های خود می‌آورد، مانند مسنون ... عرجون ... غسلین ... و گاهی نیز لغات مرکب، مانند دارالسلام... اصحاب الرقیم... ؛ و در برخی موارد حتی خود ترکیباتی از قرآن مجید ساخته است، مانند... مکان العلی ... و شمس الضحی» (حلبی، ۱۰۲).

قرآن کریم، متن مرجع همه مسلمانان در همه دوره‌ها بوده است. شمول و شقوق گسترده تعالیم الهی در قرآن، اعجاز آن، جاودانگی پیام‌های آن، و تمسک فرقه‌های مذهبی به آیات آن، از اموری است که موجب می‌شود مسلمان و متکلّمی چون ناصر خسرو، بیش از مسلمانان معمولی، دغدغه فهم و درک معانی پیدا و پنهان آن را داشته باشد.

ناصرخسرو قرآن را حفظ داشته (قصاید ۷/۱۸۹، ۵/۵۸، ۲۹/۴۸، ۵۰/۸۲، ۳۳/۲۰۶)و در آثار مختلف خود، از مقام و منزلت قرآن و فضایل و فواید آن سخن به میان آورده و درباره کمیت و کیفیت اقبال و ادبار مردم زمانه به تفصیل بحث کرده است، اما چه دلایل یا عواملی را برای این امر می‌توان برشمرد؟ یا چه انگیزه هایی سبب شده است که ناصر، توجه مخصوصی به قرآن و معانی و بواطن آن داشته باشد؟ می‌توان گفت که در این راه هم انگیزه ها و دلایل شخصی و شخصیتی و روانشناسانه می‌توان ذکر کرد وهم دلایل و انگیزه های عقیدتی و کلامی و روش شناسانه؛ به تعبیر دیگر، این عوامل و دلایل را می‌توان به دو دسته بیرونی و درونی تقسیم کرد:

1.عوامل و دلایل بیرونی

- توجه خاص اسماعیلیه به قرآن و تأویل

اسماعیلیان به قرآن و معانی تأویلی آن توجه خاص داشته‌اند. در آثاری که از آنان باقی‌مانده این امر به خوبی دیده می‌شود که برای هر امر یا قولی، از جمله قرآن کریم، ظاهر و باطنی معتقدند و اهمیت بیشتری نیز به بواطن و تأویلات آن می‌دهند. آنان دلایلی از قرآن و حدیث ارائه می‌کنند که لازم و واجب است ما آیات قرآن و معارف و احکام دینی را تأویل کنیم و به ظاهر و باطن داشتن تمامی معارف دینی اعتقاد داشته باشیم. ناصر خسرو که معتقد و ملتزم به فرقه اسماعیلیه است در آثار متعدد خود، به اهمیت قرآن، رمزی ومُثَلی بودن آیات آن ولزوم تأویل آیات وفهم معانی آن تصریحات و اشارات بسیاری دارد که در بخشهای بعدی این گفتار بدان ها خواهیم پرداخت.

- ع**قلی و باطنی بودن اسماعیلیه :** چنان که می‌دانیم، نام دیگر فرقه اسماعیلیه، باطنیه است ودلیل اصلی این امر نیز آن است که ایشان در مواجهه با اموری مثل خداوند، عالم، آدم، شریعت و... شدیداً تأویلی می‌اندیشیدند وسعی می‌کردند که آن امور را با توجیهات و معیارهای عقلی خویش، که بیشتر با نظام عقلی .فلسفی یونان قدیم سازگاری می‌دادند، بفهمند و به دیگران عرضه کنند. فهم فلسفی و باطنی از قرآن نیز در آثار اسماعیلیه سفارش شده وهم بدان عمل شده است. آنان، عقلی بودن و باطن اندیشی خود را با تعقّل و تدبر در آیات کتاب خداوند، به دیگران نشان می‌دادند وبا «حَدَّثنا گفتن» و نقلی شدن، مخالفت علنی می‌کردند.«تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی و تطبیق امور تکوینی بر معارف دینی وتعمیم آن بر شریعت و آیات الهی، در سراسر آثار اسماعیلیان به چشم می‌خورد . قاضی نعمان دلیل چنین تعمیمی را این گونه بیان می‌کند: هر امر محسوسی دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن با حواس درک می‌شود و به باطن آن علم تعلق می‌گیرد. بدین خاطر هر ظاهر محسوسی شامل باطنی است که زوج و همراه آن است» (به نقل از آقانوری، ۲۷۰).

- **توجه به توصیه های نبی(ص) درباره قرآن و عترت :** بنابر عقیده شیعیان و طبق حدیث معروف ثقلین، و سفارش‌های دیگر پیامبر، قرآن و عترت از یکدیگر جدایی ندارند. اسماعیلیه نیز که از فِرَق مشهور شیعه در گذشته بوده‌اند، با توجه به آن حدیث و احادیث دیگری که درباره علی (ع) و آل نبی (ص) مستندشان بوده، کوشیده اند که مصداق برخی آیات را اهل بیت بدانند و تنها آنان و سپس اعقاب آنان، یعنی سادات فاطمی را اهل تأویل و فهم بواطن قرآن بدانند.

- **سفارشهای قرآن و استعداد آن برای فهم و تأویل گسترده :** می‌دانیم که خداوند در قرآن کریم سفارش‌های بسیاری به مخاطبان خود می‌کند که در آیات الهی تدبر و تأمل کنند و به چشم عبرت در امور بنگرند. آیات قرآن نیز به علت اجمال بعضی مطالب، ادبی بودن، و بیان تمثیلی وتشبیهی بعضی امور، و اشتمال بر آیات متشابه، راه را برای فهم و دریافت‌های متکثّر و متعدّد در جهت اهداف مختلف معرفتی وکلامی باز نگه می‌دارد.

- **خصایص و لوازم شعر زهدی :**چنانکه از اشعار ناصر بر می‌آید و محققان نیز بدان اشارت داشته‌اند، ناصر خسرو، از معدود شاعران شعر زاهدانه ادب فارسی است. از خصایص و لوازم شعر زهد که مخاطب را به دوری از دنیا و ظواهر آن و روی‌آوری به آخرت تنبیه و دعوت می‌کند، استفاده وسیع از آیات و روایاتی است که بر این تزهد، تأکید کنند. ناصر خسرو نیز به این دلیل که خود را شاعر«شعر زهد» می‌شمارد، استفاده‌های متنوع و متعددی ازمضامین قرآنی در دعوت به زهد کرده است.

- **حرفه، مأموریت مذهبی، عقیدتی و باوری ناصر خسرو :** ناصر خسرو به دلایل حرفه ای نیز باید توجه و عنایت زیادی به قرآن می‌کرد. «شغل وحرفه روحانی او ... ایجاب می‌کرد که بصیرت فراوانی به قرآن داشته باشد، زیرا او از طرف خلیفه فاطمی مصر مأمور تبلیغ خاور زمین شده بود و عنوان حجت جزیره خراسان را داشت و مسلّماً چنین مرتبه و پایه به کسی اعطا می‌شود که کتاب الله را از برداشته و به رموز آن آشنا باشد تا در هنگام مباحثه و مناظره و القا خطابه‌های دینی و مذهبی و اثبات مدعای خود بتواند به آن استشهاد و تمسک جوید» (محقق، ۳).

2. عوامل و دلایل درونی

- **روحیه حق جویی و حقیقت طلبی ناصر :** از دلایل شخصی رویکرد خاص شاعر به قرآن را می‌توان روحیه حق جو و حقیقت طلب او ذکر کرد؛ همان روحیه‌ای که موجب تحول روحی او نیز شده بود. او در این مسیر، دستاویزی محکم تر از قرآن وتمسک بدان برای رسیدن به هدایت و حقیقت نمی‌توانست پیدا کند و احتمالاً، از این رو بود که وقتی متوجه التفات زیاد اسماعیلیه به قرآن و فهم معانی و بواطن آن .بیشتر از سایر فرق .شد، بدانان پیوست.
- **مقام والای سخن نزد ناصر :** اهمیت و شرافتی که ناصر خسرو برای «سخن» و به خصوص «سخن دینی» در آثار خود قائل می‌شود، پر بسامد و بسیار قابل توجه است. او «عقل» را سخن اول و «قرآن» را سخن آخر می‌شمارد و آدمی نیز از نظر او، می‌تواند سخن شریف خداوند باشد، همچنان که عیسی نیز کلمه الله و سخنی از خداوند به خلق بود. سخن خداوند در قرآن نیز عالی ترین و گرانقدرترین نمونه سخن است که ناصر خسرو به آن توجه ویژه ای نشان می‌دهد.
- **اطلاع عمیق از ادب عرب و علم تفسیر و تأویل قرآن : چنانکه** از آثار نظم و نثر ناصر بر می‌آید، علم و اطلاع او در علم تفسیر، تأویل و علوم مقدماتی آن، بسیار چشمگیر است. از این رو، « اطلاع عمیق وی از ادب عرب و تفسیر و تأویل قرآن، او را بر این می‌داشت که از الفاظ و معانی و مفاهیم قرآن، به طرق مختلف در بیان سخن خود استفاده کند» (محقق، ۳.۲)
- **مستدل کردن و قرآنی نشان دادن عقاید تازه :** ناصر خسرو چنانکه رسم متکلمان و متفکران زمانه اش بود، ناچار بود که مرکز ثقل افکار و عقاید خود را در قرآن بجوید و از قرآن نشان دهد؛ در این راه، اگر متکلمان سایر فرق اسلامی با تمسک به ظاهر برخی آیات متشابه، عقاید خود را مستدل و قرآنی نشان می‌دادند. ناصر خسرو به کمک اندیشه تأویلی اسماعیلیه همان کار را به صورتی بی‌پروا تر و باطنی‌تر، هم در آیات متشابه و هم در آیات محکم دنبال می‌کرد.
- **تسکین روانی در التجا به قرآن :** یکی از دلایل شخصی این توجه را می‌توان دلیل روانشناختی ذکر کرد، ناصر که دوره‌ای طولانی از عمرش را در تبعید و انزوا می‌گذراند، مؤانس و مجالسی بهتر از قرآن نمی‌توانست پیدا کند؛ و هم کلام شدن با حق تعالی علاوه بر افزودن علم و آگاهی او، به وی آرامش و اطمینان روحی .روانی نیز می‌بخشید. «ناصر خسرو قرآن را به منزله دژی استوار می‌داند که ملجأ و پناه معنوی اوست و در جهاد بیرونی و درونی خود، از آن سلاح قاطع و مهلک بر می‌گیرد. او که از زندگی عالی و تجمل دنیوی و مال و منال و احترام و ثروت دست شسته و از امیر و وزیر و سلطان و حاکم گریزان گشته بود و در جهان مادی عصر خویش، جز تاریکی و ظلمت

چیزی را مشاهده نمی‌کرد و جهان معنوی یعنی جهان علم و دانش زمان خود را بس میان تهی می‌یافت، فقط قرآن بود که در سر تا پای وجود او اثر می‌کرد و در تنگنای دره یمگان که تاریکی از همه سوی او را فرا گرفته بود، خانه دل او را روشن می‌ساخت» (محقق، ۲).

- **مقام تأویل و تنزیل در بینش فکری ناصر خسرو :** چنان که از آثار منثور و دیوان اشعار ناصر خسرو بر می‌آید، ناصر برای ظاهر آیات قرآن ارزش مستقلی قائل نیست و بیشتر، به باطن و تأویل آیات نظر دارد. این که قرآن کریم ظاهر و باطنی دارد و باطن آن نیز دارای بطن یا بواطن متعددی است، در احادیث آمده است، در قرآن نیز سخن از آیات متشابه و تأویل آن به میان آمده است و آیات بسیاری نیز وجود دارد که در آن ها داستانهای واقع نمای تمثیلی، امثال، آیات مجمل، آیات عام و انواع متعدد تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه نیز کم نیست، که همه این موارد به نوعی می‌تواند، مقدمات باطن‌گرایی و زمینه‌های پرداختن به معناهای ضمنی، رمزی، استعاری و استنباطی را فراهم کند. عارفان و دانشمندان مسلمان گذشته و فرقه‌های مذهبی، به شیوه‌های متعدد و به صورت محدود یا نامحدود، به تأویل و تفسیر باطنی قرآن پرداخته اند؛ از آن میان، برخی فرقه‌ها مثل معتزله، شیعه و صوفیان بیشتر از سایرین به تأویل و تفسیر باطنی قرآن پرداخته یا بدان مشهور شده‌اند. البته، بحث از تأویل هم در بین مفسران و اهل علوم قرآن و حدیث شهرت دارد، و هم در بین اهل کلام و فقه، و هم اهل عرفان و تصوف. در این میان، اسماعیلیه بیشتر از سایرین به باطن اندیشی و تأویل مشهور شده‌اند. چنان که نام دیگر این فرقه، باطنیه یا باطنیان است. آنان با این که کم و بیش اهل عمل به ظواهر احکام شریعت بودند اما برای آن ظواهر، بواطن و تأویلاتی قائل بودند که فرقه های دیگر غالب آن تأویلات را افراطی و خارج از قواعد درست تأویل دانسته‌اند. بنابراین، تأویل، در نزد اسماعیلیه از مقام والایی بر خوردار است، و آنان، در آثار خود، به اثبات این مقام پرداخته و تأویل را در کارها و مقررات شرعی، کاملا واجب و ضروری دانسته‌اند.(حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ص 394.)

ناصر خسرو نیز، به صراحت، اهمیت تأویل و جست و جوی معانی نهانی را در آثار خویش شرح می‌دهد و فضل و شرافت آدمی را بر دیگر جانداران در دانستن «معنی پوشیده از ظاهر چیزها» می‌داند، و معتقد است که: «به خدای آن گروه نزدیک‌تر است از امت، که معانی کتاب خدای و شریعت رسول صلی الله علیه و آله، بداند و آن را به دانش کار بندد» (ناصرخسرو، وجه دین، ۳۲ و۲۵.۲۴) چنین شخصی از نظر او حکیم است.آراء و عقاید ناصر خسرو واسماعیلیه، در خصوص تأویل وتنزیل را می‌توان تحت عناوینی دسته بندی و تبیین کرد:

1. رمزی و مثَلی دانستن شریعت و سخن خداوندناصر خسرو، آیات الهی و احکام شرعی را به زبان رمز و مثل می‌داند و در آثار خود، به بیان معانی باطنی و ممثول احکام و آیات می‌پردازد. در جامع الحکمین چنین آمده است: «اهل باطن و تأویل گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سبیل مثل است، چنان که می‌گوید: قوله، و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل، ... بر ما واجب است که امثال را که اندر قرآن است از خویشتن دور نیندازیم، بل مر آن را تنبیه و تحذیر خویش دانیم از خدای تعالی ...» (ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ۳۷). در انتهای همین کتاب باز می‌گوید که: «جواهر علم دین حق، به رشته‌های امثال بسته است واندر دُرجهای رموز نهفته است، لایمسه الاّ المطهرون» (همانجا، ۳۱۶).ناصر خسرو و اسماعیلیه، کلیه احکام و اعمال شریعت را رمز و مثل و اشارت می‌دانند (همان، ۳۱۶) معتقدند که اگر اختلافی نیز هست، فقط در لفظ و رمز و عمل ظاهری اهل شرایع است نه معنی و تأویلشان. «... و لفظ های قرآن مختلف آمد و عمل‌های شریعت‌های پیغمبران همه

مختلف آمد، از بهر آنکه هر دو مانند کالبد مردم بودند و کالبدها مختلف بود و معانی کتاب‌های خدای و تأویل شرایع رسولان همه یکی آمد و آن حال خود یکی است، از بهر آن که مانند روح مردم بود و روح را حال گردنده نیست» (ناصر خسرو، وجه دین، ۱۸۰ و ۳۵).

از نظر ناصر خسرو، کتاب و شریعت قابلیت پذیرش معانی مختلف را دارند، اما، این امثال و رموز تأویل پذیر، نه از طریق ناطق (: پیامبر)، بلکه از طریق اساس (: وصی نبی) رمز گشایی می‌شود و به جویندگانش می‌رسد. (همانجا، ۲۲۲).در دیوان قصاید نیز، موضوع مثلی بودن قرآن وشریعت، به تکرار طرح شده است. او مثل یا امثال قرآنی را جزو ظاهر و تنزیل کتاب می‌داند که محتاج تأویل و بازنمایی است و حقیقت امثال را رسیدن به معانی کنایی، یعنی ممثول آیات ذکر می‌کند و معتقد است که سراسر قرآن (تنزیل) پر شده است از امثال، و برای نمونه، مضمون سوره فیل را تمثیلی می‌داند که خود محتاج شرح و تفصیل است و آنانی را که از معنا و ممثول این سوره آگاهی ندارند، به اصحاب فیل مانند می‌کند. (قصیده ۱۲.۱۰/۵۵) مورد دیگر از امثال قرآنی که در دیوان ذکر شده، قصه قوم عاد است. (قصیده ۴۵/۱۸۹ ـ ۴۶).

ناصر مثَل را قالبی می‌داند که برای بنیاد و ساختمان ظاهری دین و دنیا وجود دارد، و علم تأویل، کیفیت و چگونگی این ساختمان را به خوانندگان و بینندگان معرفی می‌کند. (قصیده ۳۷/۱۲۹). در جایی دیگر، امثال قرآن، به گنج‌های الهی تعبیر شده که مانند هر گنجی، احتیاج به رمز گشایی دارد، اما راه و راز رسیدن به گنجور حق و گشودن آن خزاین، اعتماد بر اقوال و منقولات نیست، بلکه اعتماد بر آل رسول است که آدمیان را بر اسرار و جواهر نهفته امثال آگاه می‌کند. مَثَل، قفلی است که اگر خوانندگان و جویندگان به دنبال کلیدش نباشند، گرفتار بیماری جهل‌اند؛ به این ترتیب، مثلهای قرآن به علّت تو در تو بودن، احتیاج به شرح و گزارش دارند و تا شرح نگردند مشکل امثال بر آدمی آسان نمی‌شود، و احوال ناشی از آن رفع نمی‌گردد. ممکن است معترض بگوید که برای گشودن مشکلات قرآن، کتاب‌هایی مثل کتاب‌های مشکل القرآن قتیبی وجود دارد، او در جواب می‌گوید که صاحب آن کتاب نیز نمی‌تواند مشکلات قرآنی را بگشاید، چون بند خدانهاده را با اندیشه بشری نمی‌توان گشاد. (قصیده ۲۷/۱۱۹ ـ ۳۲ و ۳۲/۱۲۰). امثال قرآن در قیاس با معانی آن، مثل شبی تیره و ظلمانی است، و معانی، همان ستارگان روشن این شب‌اند، و کسی که به ظاهر ظلمانی امثال بسنده کند، گرفتار خواری وزبونی می‌گردد. (قصیده ۳۳/۲۱ ـ ۳۴).

2. نسبت های تأویل و تنزیل

- **شرافت تأویل و نیاز تنزیل بدان :** ناصر خسرو پایداری ظاهر را به باطن می‌داند و همچنین باطن و تأویل را نیز نیازمند ظاهر می‌داند و هیچ کدام را به تنهایی کافی نمی‌داند. در گفتار دهم کتاب وجه دین که در اثبات ظاهر و باطن شریعت و کتاب است (ناصر خسرو، وجه دین ۶۰.۶۷)، می‌کوشد که عالم باطنی و چیزهای پنهانی را به کمک آیات و روایات ثابت کند، و در ضمن آن، با تمثیل‌هایی بیان کند که پایندگی هر ظاهری به باطن اوست، مثلا پایندگی عالم به آدمیانی است که در آن اند و قیمتی بودن زر به معنای نهفته در آن است نه به ظاهر زرد و گدازنده اش، و جسد آدمی که کثیف است، آشکار، و روح لطیفش پنهان است، و جهان فانی و مصنوع و اشخاص بد پیدایند، و جهان باقی و صانع آن، و افراد نیکوکار، پنهانند، پس همچنان کتاب خدای و شریعت رسول صلی‌الله علیه و آله، پیداست و معنی و تأویل ایشان پنهان است از نادانان؛ پیداست مر دانایان را» (همان، ۶۶) او سپس، «کتاب» و «شریعت» را دو جسدی می‌داند که «معنی» و «تأویل» روح آن دو است، و می‌گوید همان

طور که جسد بی روح خوار است، کتاب و شریعت هم بدون تأویل و معنا بی‌مقدارند (همان، ۶۶) ناصر با این مقدمات به زعم خود ثابت می‌کند که باطن چیزها از ظاهرشان شریفتر و ظاهرشان به باطنشان پایدار است، پس سخن خداوند و شریعت رسول هم به واسطه باطنشان است که شرافت بیشتری دارد، و کسی که از باطن آن دو بی‌خبر باشد، از دین الهی بی‌خبر می‌شود (همان، ۶۷-۶۶). در انتهای همین کتاب نیز تکرار می‌کند که تنزیل و مثال را باید به وسیله تأویل و ممثول (:نمودار شده) پذیرفت و از محسوس بر معقول دلیل گرفت. (همان، ۳۰۰)

- **عمل به شریعت، مقدمه رسیدن به تأویل :** ناصر خسرو در کتاب گشایش و رهایش خویش، عمل به شریعت را مقدمه و پیش شرط رسیدن به علم تأویل می‌داند و آن را با تمثیلاتی، تبیین می‌کند: «شریعت پیغمبران بر مثال این جهان است که هر که بدین جهان در نیاید، بدان جهان نرسد، همچنین هر که شریعت را کار نبندد، به علم تأویل نرسد» (ناصر خسرو، گشایش و رهایش، ۱۱۰). تمثیل دیگر او از این قرار است که «تنزیل» را به نردبانی مانند می‌کند که از آسمان به سوی زمین فرو هشته‌اند و نفس‌های مردم مومن، بدان وسیله از پایه های آن بالا می‌رود تا به آسمان برسد، و عمل به تنزیل و شریعت همان بالا رفتن از پایه های نردبان است، «تا روزی که به سر نردبان برسد که آن علم تأویل است». (همان، ۱۱۱-۱۱۰)

اسماعیلیه با این که اهل تأویل و باطنند، و باطن را به ظاهر، رتبتاً مقدم می‌دانند، اما بر خلاف اباحیه، به ظاهر بی توجه نیستند و عمل بدان را حداقل تا زمان ظهور قائم، ضروری می‌دانند(ر.ک: شاکر، ۲۲۲به بعد)؛ ناصر خسرو نیز به تکرار و تاکید، عمل به ظاهر را لازم و واجب، اما ناکافی می‌داند و اضافه می‌کند که دانستن اسرار شریعت، که با استخبار از اهل تأویل صورت می‌گیرد، واجب است و گرنه آدمی به رستگاری نمی‌رسد (ناصر خسرو، وجه دین، ۲۵، ۱۷۸ و ۱۸۰) و کسی که یکی از این دو (ظاهر و باطن) را باطل کند و قبول نداشته باشد دجال امت و ملعون است، او در ضمن تأویل خبری از پیامبر درباره دجال، چنین می‌نویسد:

«دجال ظاهریان آن است که باطن را باطل کند و دجال باطنیان آن است که ظاهر را باطل کند و این هر دو دجال را دین نیست و متابعان ایشان از شریعت دورند و هر دو دجال با گروهان خویش اندر آتش اند ... ».(همان، ۱۸۱.۱۸۰) در دیوان ناصر ابیات زیادی درباره ظاهر و باطن قرآن، به صورت تمثیلی یا غیر تمثیلی، مورد بحث قرار گرفته است؛ در ابیات متعددی می‌بینیم که ظاهر الفاظ قرآن یعنی « تنزیل » آن، مثلاً به دریایی تشبیه شده که ظاهر آن دریا، آب شور کم قدر و کم مصرف است، اما باطن آن، پر است از جواهر و لآلی گرانقدر(قصیده ۳۹.۳۷/۲). یا آنکه ظاهر و الفاظ قرآن را مشکی می‌داند که اگر بو، یعنی معنی و تأویلی نهفته و خوش، نداشته باشد، دیگر نام مشک هم نمی‌توان بر آن نهاد.(قصیده ۴۷/۱۶)

ناصر خسرو برای نشان دادن رابطه تقابلی تنزیل و تأویل، تمثیلات و تعبیرات دیگری نیز دارد، از جمله این تمثیل مشهور او که، تنزیل را در پیدایی به تن، و تأویل را در پوشیدگی به جهان نهانی، مانند می‌کند. ناصر در اشعار خود بارها خواننده را دعوت می‌کند که در مواجهه با قرآن، دنبال تأویل و معانی نهانی آن برآید، و تأویل تنزیل را از داننده تأویل بپرسد و بجوید، چون معتقد است که حقایق تنزیل، جز با تأویل آن آشکار نمی‌شود و تنزیلی که تأویل نگردد، مثل آبی زیر کاه است که فایده و حقیقت آن از دیدگان نهان می‌ماند.(قصیده ۱۳/۵۵)

او طلب کردن تأویل را جزو پندهایی می‌شمارد که یوشع نبی به پیامبران داده بود و تأویل حقیقی را مثل شمع عیسی و شمعون (وصی عیسی) می‌داند که شب ظلمانی مسیحیان را روشن می‌کند. (قصیده ۱۲۰/ ۴۴-۴۲).

او معتقد است، که فضیلت و دشواری در خواندن باطنی و رسیدن به مغز و تأویل قرآن است، و گرنه خط و قرائت ظاهری قرآن که بر همگان نازل شده، از دست دبیر دور، و بر گوش شنوندگان دشوار و ثقیل نیست. همچنین، در ترجیح تأویل بر تنزیل می‌گوید که نباید کاه و دانه را با هم خورد، و همان طور که خوردن گردو با پوست سودمند نیست، عدم توجه به باطن امور نیز مضر است. (قصیده ۲۰/۱۱۵؛ ۴۶/۱۰۲؛ ۴۶/۲۳۲ به بعد). ناصر معتقد است که علم تأویل، در لابلای تنزیل نهان شده است و هر کس بدون تأویل به سراغ تنزیل برود، او در امور دینی نابینا وبدون بصیرت ظاهری و باطنی است (قصیده ۴۶/۱۶).

- **فواید و سودمندی تأویل :** از دیدگاه ناصر خسرو، فواید و نتایج تأویل متعدد است، او با ذکر این فواید در لابلای آثار خود، مخاطبان خویش را به تأویل‌گری دعوت، و کار خود و دیگر اسماعیلیه را توجیه و تأیید می‌کند.فواید مذکور را می‌توان در شش دسته تقسیم و عنوان گذاری کرد:

1. رستگاری وهدایت بخشی : ناصرخسرو در کتاب جامعالحکمتین(۸۰-۷۹)، ضمن ترجمه و توضیح آیه«ذلک هدی‌الله یهدی به من یشاء (۲۳/۳۹) » می‌آورد: «آن است راه راست خدای، یعنی تأویل است راه راست و بدو راه نماید هر که را خواهد».در کتاب وجه دین، به صراحت، رستگاری نفس را در باطن کتاب و شریعت می‌داند (وجه دین، ۶۷)، و می‌گوید که: «هر که ظاهر را کار بندد و باطن را بجوید و به بیان معرفت، خدای را شناسد رستگار شود»(همان، ۶۷). او همچنین گشاده شدن در بهشت را در تأویل کتاب و شریعت می‌داند که البته به وسیله وصی پیامبر و امام زمانه صورت می‌گیرد (همان، ۳۵).

2. شبهت زدایی و گره گشایی : فایده دیگر تأویل، شبهت‌زدایی آن است، در جامع الحکمتین (۶۳) آمده: «عقل را هدایتی است سوی طلب تأویل تا شبهت ها بدان از او زایل شود»؛ یکی از شبهات محتمل، شبه تناقض ظاهری بعضی اقوال خداوند در قرآن است که با تأویل آن آیات و اقوال، می‌توان اختلاف و اشتباه و تناقض ظاهری را از آیات قرآن دور کرد.همچنین فهم متشابهات و امثال و رموز قرآن نیز، بر مردم عادی دشوار است که باید آن را از خداوند تأویل استخبار کنند، «تا از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند» .

3. عمل آفرینیو کارکرد ها : ناصر خسرو عمل کردن به ظاهر شریعت را لازم، اما ناکافی می‌داند، و معتقد است که باید به دنبال اسرار شریعت که مخفی است بود و به ظواهر اعمال بسنده نکرد، البته دانستن معانی و بواطن امور شرعی و مثل‌های قرآنی، موجب بصیرت بیشتر و در نتیجه انجام بیشتر اوامر الهی می‌گردد.

4. جهل‌زدایی و حقیقت رسانی : ناصر معتقد است که تأویل .با شرطی که برای آن ذکر می‌کند .آدمی را از بند عظیم جهل رهایی می‌دهد (قصیده ۴۰/۸۶ و ۴۳/۱۲۰)، و راه رسیدن به علم حقیقی نیز راه تأویل و دانستن آن علم است (قصیده ۴۱/۸۶)، و البته حقیقت را نمی‌توان جست و یافت مگر از راه تأویلی که تفصیل آن را خود ناصر، با تمثیل‌های مختلفی در آثار خویش گفته است (وجه دین ۲۱۹ به بعد).

5. تسکین آفرینی : تأویل، فایده روانی نیز دارد که همان تسکین آفرینی و آرامش بخشی آن باشد. یعنی وقتی تأویل مثل‌ها و متشابهات برای مردم آشکار شود، دلشان قرار می‌گیرد (جامع الحکمتین، ۷۹)، و گروهی که از تقلید و ظاهرگرایی سیر شده و به جوش آمده‌اند، با شنیدن معانی نهانی، تسکین روانی می‌یابند (قصیده ۴۹/۱۳۳).

6. رهایی بخشی و نجات از بیماری های روانی : ناصر خسرو معتقد است که تأویل به جان آدمی قدرت پرواز می‌بخشد و تأویل، به مثل، برای آدمی، همچون پر برای پرنده است (قصیده ۵۸/۴۳) و آدمی با دانستن تأویل می‌تواند از اسرار عالم سر در آورد و خود را از چراگاه جهان بیرون کشد و رهایی بیابد (قصیده ۳۶/۱۲۹).

7. تأویل محدود آیات در اشعار : ناصر خسرو در دیوان خود به آیات زیادی اشاره کرده، اما نگارنده به این نتیجه رسیده که او کمتر آیه ای را تأویل کرده است، و می‌توان گفت که استفاده‌های لفظی و اشاره به معانی ظاهری آیات و اشارات قرآنی دیگر، مثل امثال قرآنی و قصه های اقوام گذشته و احوال و پیامبران پیشین، یعنی استفاده از تنزیل و تفسیر قرآن، بیشتر مورد توجه ناصر در اشعارش بوده است، و این امر بی غربتی نیست. یکی از دلایلی که برای آن می‌توان بر شمرد، دلیل تاریخی .سبک شناختی است، به این معنی که، استفاده‌های هنری و وسیع از قرآن تا زمان شاعر ما، هنوز به شعر فارسی راه نیافته بود .کاری که بعدها در سبک عراقی و در اشعار مولانا، به وفور، به صورت تفسیر یا تأویل دیده می‌شود.و همین مقدار استشهاد ناصر از آیات و استفاده او از مفردات و ترکیبات قرآنی، امر تازه ای است که در شعر پیشینیان و معاصرین او راه نیافته بود. البته در آثار منثور ناصر خسرو، تأویل آیات و مفاهیم قرآنی به فراوانی دیده می‌شود. غیر از کتاب سفرنامه که خود بحثی جدا دارد، و در صحت انتساب آن به ناصر تردیدهای بسیاری وجود دارد، در سایر آثار، کم و بیش، به اثبات تأویل پرداخته و مفاهیم و آیین های دینی را، مطابق عقاید اسماعیلیه، تأویل کرده است. کتاب وجه دین، پر از تأویلاتی است که درباره اصول و فروع و برخی مفاهیم و رسوم مذهبی صورت گرفته، و حتی گفتار نهم آن کتاب (۶۰-۵۱) «اندر اثبات قرآن و تأویل آن» است که در اینجا،روی مباحث کتاب و موارد تأویل آن نمی پردازیم.گفتیم ا ز مجموعه اشعار باقی مانده ناصر خسرو بر می‌آید که تأویل آیات قرآن به ندرت در آن یافت می‌شود، این موارد انگشت شمار نیز بیشتر بیان مصادیق آیات است تا تأویل صریح آیات، مثلا او در بیتی، حضرت رسول (ص) را «حبل خدایی» می‌شمارد و در ابیات دیگر، آل رسول و علی (ع) را «حبل» خداوند می‌داند (قصیده ۲۷/۱۳۵، و ۴۹/۳۴ و ۴۵/۴۲) که هر کدام از آن بزرگان می‌توانند، یکی ا ز مصادیق آیه « و اعتصموا بحبل الله جمیعا و لا تفرقوا (۳/ ۱۰۹) » باشند؛ یا آنکه، «عروه الوثقی» را که در آیه «فقد استمسک بالعروه الوثقی لانفصام لها... (۲/ ۲۵۶)» آمده «به حقیقت، عهد فرزندان پیامبر» می‌شمارد (قصیده ۴۵/۱۴۷) که این بیان نیز بیان مصداق است تا تأویل.دو مورد نیز در ابیات ناصر وجود دارد که او مصداق دو آیه را مستنصر و فاطمیون مصر دانسته است، یکی تعبیر «سبع مثانی» که «مستنصر» را یکی از سبع مثانی می‌شمارد (قصیده ۴۰/۱۳۸)؛ و دیگر آیه بیعت است که، او ضمن مقدمه چینی در یکی از قصاید خود، آیه بیعت را به فاطمیون مصر بر می‌گرداند (قصیده ۲۴۲).

8.شایستگان و بایستگان تأویل قرآن : اسماعیلیه تفسیر و بیان ظاهر و تنزیل قرآن را وظیفه پیامبر(ص) یعنی ناطق، و تأویل و ارشاد به باطن آن را وظیفه امام و وصی و جانشین او می‌دانند. در واقع «فهم اسرار شریعت ممکن نیست، مگر از طریق ائمه و انصار ائمه و دعات او. اساساً محور بنیادین عقاید و فلسفه آنان اخذ و تعلیم از امامان است و به همین سبب به آنان تعلیمیه می‌گفتند» (آقانوری، ۲۷۹).کرمانی در کتاب المصابیح، یکی از متفکران مشهور اسماعیلی، یکی از دلایل ضرورت وجود امام را نیازمندی قرآن و احادیث به تأویل می‌داند و می‌گوید: « از آنجایی که آنچه پیامبر(ص) برای ما به ارمغان آورده به زبان عربی است و این زبان تحمل معانی متعدد را دارد و امثال و رموز مختلفی را بر می‌تابد، هر آیه و خبری را می‌توان با توجه به عقاید مختلف و چه بسا

متضاد توجیه کرد؛ حکمت، اقتضا می‌کند که بین امت فردی باشد که معنا و مقصود واقعی را بیان کند و فصل الخطاب آن باشد» (به نقل از آقانوری، ۲۸۲).گفتیم که ناصر خسرو نیز معتقد است آیات و احادیث و احکام را باید تأویل کرد و معنا یا معانی پنهانی و باطنی آنها را از راه هایی جستجو، استخراج و یا استخبار کرد. اما چه کسانی می‌توانند تأویل کنند؟ چنان که از آثار ناصر بر می‌آید، اهل تأویل فقط علی (ع)، آل نبی (ع) و بزرگان و دانایان اسماعیلیه‌اند و بقیه مردم، فقط باید به دنبال اینان باشند و تأویلات و بواطن احکام و آیات و امور را از ایشان بپرسند. او تأویلات سایر فرقه ها و مکاتب را قبول ندارد و حتی بعضی از تأویلات آنان را نقد و طرد می‌کند (ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ۱۵.۱۴).

ناصر، پیامبر اکرم را که آورنده وحی و شریعت است، مثل دیگر اسماعیلیه، فقط مفسر و گزارشگر قرآن می‌داند نه تأویل کننده آن.در کتاب وجه دین، صریحاً، منزلت رسول را تألیف کتاب و شریعت بدون تأویل آن ذکر می‌کند؛ و در اشعار نیز، کار بی‌شریک و انباز آن حضرت را گزارش کردن قرآن به خلق بر می‌شمارد (قصیده ۳۴/۱۴۷). یعنی در نظر ناصر، پیامبر با آن که غواص و معنی دان قرآن است، اما منزلت و مأموریتش فقط آن است که به خلق برساند که قرآن کریم، دفینه و گنجینه دریای دین است؛ بنابر این، مردم علاوه بر ظاهر باید به دنبال غواص و دانای امینی باشند که از دریای الفاظ قرآن، که به مانند شوراب است، لعل و جواهرگران قیمت معنا را استخراج کنند، امین آن گنج دریایی نیز جز علی (ع) و آل نبی (ع)، کسی نیست (قصیده ۲/۵۸ به بعد و ۲/ ۴۰.۳۸).

9. آل رسول (ص) و علی (ع) : آل نبی (ع) و علی (ع) معتمدانی اند که بر علم امثال، و امثال قرآنی، و گشودن معانی و ممثولات قرآن آگاهی دارند، و بر مشکلات و متشابهاتی که در قرآن آمده فایق می‌آیند و برای مردم معانی و بواطن آن را شرح می‌دهند. (قصیده ۲۸/۱۱۹ و ۵۰/۲۳۲). ناصر جدید بودن و تازگی تأویل را به ماه نو مانند می‌کند که روز به روز در حال افزایش و ترقی است و حتی، به مثل، اگر برای دین جامه‌ای فرض کنیم، تنزیل را پود آن و تأویلاتی را که آل پیامبر به دست می‌دهند، تار (پنهانی) آن جامه‌گران بها به حساب می‌آورد، یعنی، بدون تأویلات آن بزرگان، جامه دین بافته نمی‌شود . (قصیده ۳۲/۱۲۰ و ۳۹/۱۲۷). ناصر خسرو در جامع الحکمتین، شأن و منزلت علی (ع) را تأویل کتاب و شریعت می‌شمارد و معتقد است که وصی رسول خدا ، ظاهر قرآن را که به صورت رمز و مثال خشک گفته شده با نم معنی، تر و پیراسته می‌کند تا مورد پذیرش خردمندان قرار گیرد و آنان در شبهه نیفتند (جامع الحکمتین، ۲۰۱). او همچنین با استفاده از حدیث پیامبر که خود و علی (ع) را پدر و مادر خلق می‌شمرد، معتقد است که علی(ع) مثل مادری مهربان، طعام سخت تنزیل را در وجود خویش به شیری نرم و گوارا بدل می‌کند تا برای آدمیانی که قدرت درکشان کم است و هاضمه ضعیفی دارند، قابل فهم و پذیرش باشد. (همان، ۲۱۰.۲۰۹).

ناصر در اشعار دیوان نیز، ضمن مقام بسیار والایی که برای آن حضرت قایل است و خود را شیعه حیدر می‌داند (قصیده ۳۹/۳۳)، اوصاف و احوال بسیاری را نیز در خصوص شأن تأویلی آن حضرت بر می‌شمارد و آن جناب را «خازن علم قرآن» (قصیده ۵/ ۲۰) و «روان قرآن»(قصیده ۲۳/۵)، «امین سر یزدان»و«پشت احکام قرآن»(قصیده ۲۹/۱۰۲) می‌داند، و همچنین قرآن را خوان مشهور معنی فرض می‌کند که میزبان آن علی (ع) است و تیغ آن جناب نیز یاری دهنده قرآن است (قصیده ۲۰/۵۸).آورده بودیم که از نظر ناصر، آیات قرآن، سراسر به زبان رمز و مثل گفته شده است، اما هر رمزی نیز محتاج کلید و رمز گشاست، و رمز گشای قرآن آل

نبی و علی (ع) اند (قصیده ۴۵.۴۴/۱۶) ناصر، تنزیل، یعنی ظاهر الفاظ و عبارات قرآن را در پیدایی و پنهانی، به دختری پوشیده مانند می‌کند که ظاهرش پیدا و زیور و زیبایی آن پنهان است، و معنا یابی و تأویل گری علی (ع) را زیور نهانی دختر محجوبه تنزیل به شمار می‌آورد (قصیده ۴۸/۱۶). همچنین تنزیل کتاب، مشکلات و متشابهاتی دارد که اگر آن جناب، آن مشکلات را با تأویل خویش باز نگشاید، دشمنان و کسانی که دنبال تأویل علی (ع) نیستند، بدان جهت به هلاکت می‌رسند. و اگر آن حضرت، قلعه معانی و مشکلات قرآن را به روی اهل آن باز نکند، قرآن مانند قلعه خیبر غیر قابل نفوذ و دست نیافتنی می‌ماند(قصیده ۱۶/ ۵۰-۴۹). بنابراین ره جویی و نجات، به کمک قرآن، یعنی تنزیل و تأویل آن، ممکن است که البته تأویل را باید از آل رسول و داماد او که امین سر الهی و راز گشایند، جستجو کرد (قصیده ۲۹/ ۳۰-۲۹).ناصر خسرو می‌گوید، حضرت محمد، گنج و دفینه خود، یعنی قرآن را، به قرین خود یعنی علی (ع) سپرد، قرینی که شمشیرش یاریگر و یکی از دو بنیاد دین اسلام است (قصیده ۱۲/۵۸ و۱۸ و ۲۰). نسبت پیامبر و علی (ع)، چنان که در حدیث آمده، نسبت موسی و هارون بود و پیامبر علم حق و علم حقیقی و قرآن را به وصی خود سپرد، و البته، سامریان امت، دستی بر مطالب و معارف آن ندارند (قصیده ۲۲.۲۱/۶۴) و آن جناب که معدن علم بود، با تبلیغ و تأویل خود سرنوشت و حاکم عادلی بر سر امت بود (قصیده ۲۴/۱۲۹ و ۲۶)، و فقط آن حضرت بود که در فهم معارف قرآن توانا و بصیر و معنی دان بود و بقیه مردم فقط آواز و قرائت آن را می‌شنیدند و می‌شنوند. (قصیده ۱۰۲/ ۴۷ و ۴۹).

10. ائمه و بزرگان اسماعیلیه : ناصر خسرو بعد از علی (ع) و آل نبی برای ائمه و علمای اسماعیلی نیز تأویل‌گری قرآن و آیین های دینی را مجاز می‌شمارد، و معتقد است که مردم باید برای فهم معانی قرآن و احکام شرعی به سراغ آنان نیز بروند.ناصرخسرو، این امر را در آثار منثور خود به تفصیل باز گفته است که باید به دنبال تأویل اساس و حجت و ... بود، و در دیوان نیز، با اشاراتی کمتر بیان شده که بقا و جاودانگی در علم الهی و قرآن است، و قرآن، دانش سرایی است که کلید و در و دربانی دارد، و البته در آن سرا، از چوب نیست، بلکه شخص دانایی است که بهترین بنده خداست و باید، در قیامت، به او و جد او بازگشت کرد (قصیده ۴۹/۵۲-۴۶) و منظور او از این شخص همان امام فاطمی عصر، یعنی مستنصر است. در جایی دیگر، وقتی از گنج و دفین پیامبر، یعنی قرآن، سخن می‌گوید، اشاراتی به امین آن حضرت در روزگار خود، از دیدگاه خود، می‌کند که منظور او باز همان مستنصر، یعنی امام فاطمی عصر ناصر است (قصیده ۹/۵۸).در قصیده ای دیگر باز از فردی سخن رفته که فردای قیامت باید به جد او امید داشت، یعنی مستنصر، و آن شخصی بی همتا و تأویل دان است و راز تأویلات را باید از خزانه او جستجو کرد.ناصر خسرو در جایی از دیوان، خود را نیز که از حجج اسماعیلی است، شارح و معنا دان قرآن معرفی می‌کند و خطاب به مخاطب و منتقد و معترض حاضر یا غایب خود می‌گوید که:

در اوایل کتاب جامع الحکمتین نیز وقتی که از آمدن خود در منطقه تبعید و فضایل خود سخن می‌گوید از تأویل دانی خود سخن گفته است:«بدین زمین آمدم و با آنکه مر کتب علمای فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حق را که آن تأویل و باطن کتاب شریعت است، به حفظ داشتم اندر سال چهارصد و شصت و دوم ... » ناصر در جاهایی مختلفی از دیوان و آثار خود از تأویل دانایان و راسخان در علم، یا به تعبیر خود او، پنجه فرو بردگان در علم، سخن گفته است، اما چنان که از آثارش بر می‌آید، منظور او از این افراد نیز کسی غیر از آل نبی و بزرگان اسماعیلی نیست. (قصیده ۴۰/۲).

- **بینش عقلانی ناصر خسرو، وداشته های فکری معتزله : مکتب** اعتذال ار فرقه های کلامی عقل گرایی است که دیدگا های متکلمانش به آرای شیعه و از جمله اسماعیلان بسیار نزدیک است. از سوی دیگر آثار حکیم ناصر خسرو ، متکلم بر جسته اسماعیلی، اندیشه بیان اسماعیلی است که از رهگذر مقایسه آثار او و معتزله میتوان به شباهت ها و اختلاف های این دو نحله فکری دست یافت. بحث های مشترک میا اکثر متکلمان عبارت است از: صفات حق، روئیت خداوند، کلام خدا، آفرینش، عدل، جبر و اختیار. در این نگارش سعی بخرج خواهیم داد ضمن بررسی دیدگا های ناصر خسرو و معتزله نقاط اختلاف و اشتراک دو مکتب اعتزال و اسماعیلی بازتاب داده شود. در میان متکلمان، معتزله نماینده مکتب الهیات عقلی بودند. آنان تحت تأثیر آشنایی با فلسفه یونان باستان تلاش می کردند با استفاده از از استنتاج های عقلی و منطقی مسایل دینی را توجیه و تفسیر کنند. اسماعیلیان نیز در اثبات عقایدخود به فلسفه ارسطویی و نو افلاطونی متوسل می شدند و در تبیین اندیشه های خویش همه جا، عقل و استدلال را بکار می بردند.از جمله مباحث علم کلام، بحث صفات خداست. معتزله صفات خداوند را عین ذات او می دانستند و از جدا دانستن صفات و ذات پرهیز داشتند چون از دید انداز آنان صفات خداوند را جدا از ذات او دانستن ، به وحدانیت خداخدشه وارد می کند. اسماعیلیان نیز خداوند را بر تر از صفات، و شناخت او را ورای درک انسان می دانند و لذا همه صفاتی را که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است به عقل که از نظر اسماعیلیان نخستین آفرینش و یا آفریده است، منسوب می دارند. اما برای آنکه به تعطیل صفات محکوم نشوند مابین تعطیل و تشبیه مرتبه ای قایل هستند. برای مثال از دید انداز اسماعیلیان، هم هستی و هم نیستی، هم زمان و هم بی زمانی، هم مکان و هم بی مکانی، هم علم و هم جهل را از خداوند نفی می کنند.

در مورد آفرینش هم معتزله و اسماعیلیان قایل به آفرینش از هیچ هستند با این تفاوت که گروهی از معتزله معتقد اند که جهان و موجودات به یکباره آفریده شده اند و گروهی دیگر بر این باور اند که خداوند بقا یا فنا را در هر موجودی می آفریند. همچنین همه معتزله در انکار علیت با یکدیگر اتفاق نظر دارند. در حالی که اسماعیلیان به پیروی از فلاسفه قائل به اصل علیت هستند و عقل را علة العلل می دانند.یکی از اصول معتزله عقیده و باور به عدل است. در این اصل مسؤلیت انسان در برابر اعمالش مورد تأکید قرار می گیرد. اعتقاد به عدل بحث جبر و اختیار را در پی دارد که معتزله قائل به اختیار مطلق انسان در امور انسانی — نه امور مربوط به سایر موجودات- هستند. اسماعیلیان به اصل عدل پایبندند اما انسان را مختار به اطلاق نمی دانندبلکه به مرتبه ای میان جبر و اختیار قائلند. ناصر خسرو نگرشی مثبت به معتزله دارد و در میان مذاهب مختلف اسلام، طریقه آنان را در توحید می ستاید و می گوید:" و ما گوئیم از این قوی تر طریقی نیست میان اهل مذاهب مختلف دین اسلام اندر توحید و این گروه خود را اهل نظر گویند و جز مراحل تأئید کاندر خاندان رسول مصطفی اند کسی را طاقت آن نیست که این توحید را نقد تواند کردن....." (ناصر خسرو، 1363:58)

اما بر آنان خرده می گیرد که معتقدند شناخت خداوند نه به ضرورت حاصل می شود و نه به تقلید. ناصر خسرو به آنان در رد شناخت ضروری خداوند هم نظر است اما باطل دانستن تقلید را خطا می داند. وی معتقد است آنان شناخت از روی عادت را تقلید نام نهاده اند و از این روی قضاوتی نادرست در باب تقلید دارند. او در دفاع از تقلید چنین می گوید:

" و دین اسلامتقلید است اندر گردن مسلمانان به قهر... انی محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد.... تقلید حق باشد نه باطل.... و توحید حق اندرتأویل کتاب و شریعت است نه

اندر بطن تاریک امت چنان که این گروه گفتند... از بهر آنکه خلق را به توحید رسول خدا می خواند به فرمان خدای، نه فرمان خرد."(ناصر خسرو، 1363:58)
اکنون می پردازیم به اشتراکات و اختلافات دیدگاه های ناصر خسرو و دسته معتزله به صورت مبسوط ترو ژرفتر تا هردو جهت را به وضاحت و شفافیت بهتر کشانیده باشیم.

- **صفات خداوند از دیدانداز معتزله و پیر ناصر خسرو** : مخالفان معتزله آنان را گروه تنزیه و تعطیل می خوانند، زیرا از نظر این مخالفان، معتزله همه صفات ازلی چون: علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را از خداوندنفی می کردند. (بغدادی، 72:1344). اما نمی توان معتزله را بطور مطلق منکر صفات دانست.اکثر آنان صفات خداوند را از ذات او جدا نمی دانند و صفات را عین ذات می پندارند. توحید معتزله برای یک شمردن ذات الهی با صفات او، پرهیز از تعدد قدما یا تعدد واجب الوجود است که به نظر آنان با اصل توحید منافات دارد. (شریف 1382:294؛ مشکور 2535:65). ناصر خسرو همین عقیده و باور معتزله را در این قصیده اینگونه بیان می کند:

گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی بر او مفزا
دو باشد بی خلاف آنگه نه فرد و واحد یکتا

ناصر خسرو در اثر خویش جامع الحکمتین اشاره می کند که معتزله در باب توحید با تکیه بر استدلال، تشبیه را از خداوند نفی می کند.(ناصر خسرو 1363:32). ناصر خسرو در پاسخ به معتزله این چنین می گوید:
" اما سخن اندر توحید این گروه" معتزله"، بدان چه گفتند خدای تعالی عالم نه به علم است و قادر نه به قدرت است و حی نه به حیات است و سمیع و بصیر نه به سمع و بصر است بل به ذات او، آن است که گوئیم: اتفاق است عقلن را بر آن که مر صفت را به ذات خویش قیام نیست بل قیام او به موصوف است به ذات خویش قایم است. پس بدین احتجاج بی شبهت روا نباشد که خدای تعالی به صفتی موصوف باشد کان صفت خود هویت باشد، و نه نیز آن صفت بدان قایم بودو اگر صفت او جز او باشد، صفت مر او را عرض باشد و هویت او محل اعراض نیست. پس مر او را صفتی نشاید گفتن البته.... و چون به قول این گروه ذاتی باشد کان شش صفت مختلف باشد: یکی علم و قدرت و سه زندگی و چهارم شنوایی و پنجم بینایی و ششم قدیمی؛ این ذاتی است بدین شش قسمت.... اگر هویت باری — سبحانه- شش مخالف است این جوهری است به شش قسمت؛ و این نه توحید باشد که تکثیر باشد که یک ذات هم علم است و هم قدرت، و قولی بی معنی است. پس اگر علم و قدرت هردو یکی است واجب آید هر که عالم باشد قادر باشد. پس هر که گوید عالم است گفته باشد که خدا قادر است و اگر چنین باشد خود بر یک از شش صفت اختصار باید کردن تا چون آن صفت بگویی هر شش صفت گفته باشی." (همان، 67:66).
همچنین در رد گفته آنان که می گویند: " چون خداوند زنده است پس شنوا و بینا ست می گوید: پس باید خورنده رونده و بیننده هم باشد" (همان، 66)
و چنین ادامه می دهد: " توحید نباشد یک ذات را به شش صفت مختلف گفتن، بل تکثر باشد و خدا را به صفت مخلوق صفت کردن توحید نباشد بل تشبیه باشد" (همان ، 67)
وی نظر شیعه را در مقابل دیگاه اهل سنت(تشبیه) و معتزله (تعطیل)، چنین بیان می کند:
" مر کتاب خدای را تأویل است، اما به تأویل عقلی گویندصفات مخلوق را از خالق نفی نکنیم و میان تشبیه و تعطیل گویند منزلتی است که توحید ما بر آن است، و خبر آرند از امام جعفر الصادق علیه السلام که از وی پرسیدند که تعطیل است یا تشبیه ؟ او گفت: " منزله بین المنزلتین" (همان: 33)

در روشنایی نامه(رساله شش اصل)، یا (شش فصل)، نیز مفهوم توحید بدون تشبیه و تعطیل را این گونه شرح می دهد: " و اثبات بی تعطیل و تشبیه آن باشد که بدانی کی باری- سبحانه و تعالی یگانه است و نگویی یگانه بدانی است که توانا و دانای بر کمالی است و هر چه فرود از اوست همه توانا و بر کمال نیستند، که اگر چنین گویی آنگاه توانایی و دانایی علت یگانگی او باشد وی معلول باشد و باری سبحانه معلول نیست، بلکه پدید آرنده که وی علت همه علت هاست وی است جل و جلاله ، و مر او را سبحانه به روی نزدیک گردانیدن و هم، عال خوانند یعنی پدید آرنده علت. پس باید دانستن که مر یگانگی باری سبحانه را نهیت نیست، بل چنانکه باید گفتن و شناختن که مر اوراست و بس، نه بدان روی که وی- سبحانه از شمار یکی است که او را تعالی به شمار یکی دانی؛ هر چه جفتی دارد شکل او باشد چنان که دو از عدد و شکل جفت است یکی را، و مر او را سبحانه- شکل و جفت نیست. بل بدان روی " مر" ، " او"، را یکی دانی که آن یکی که همه آفریده ها از لطیف و کثیف به هست آورد و علت او را بدو پیوسته کرد بی میانجی که میان علت نخستین و معلول او بود؛ و مر آن علت نخستین را علت همه علت ها گردانید و خود به فردانیت خویش از علت و معلول یگانه است. " (ناصر خسرو، 1373: 33:34)

ناصر خسرو صفات قدیم را بر ذات خداوند نمی پذیرد و می گوید:

من نگویم تو قدیم و محدثی
کافریده توست محدث یا قدیم
زاده و زاینده چون گوید کیست ؟
هر دو بنده تست زاینده و عقیم (ناصر خسرو 1378:194)

وی خداوند را بی چون می داند و از نسبت دادن صفت و بی صفتی بدو بر حذر می دارد.

بپرست خدای را و تو بشناس از با صفت و ز بی صفت تنها (همان، 183)

ناصر خسرو خداوند را ورای وهر و عرض می داند و از همین روی، اسم او را قابل حد و رسم نمی شمارد و دانش را از نوع و جنس بر تر می شمارد و از دید او خداوند محمول و موضوع واقعی نمی شود. مخالفت او با تشبیه در این ابیات خیلی ها و اضح و آشکار است:

ای ذات تو نا شده مصور
اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حد و رسم بیزار
ذات تو ز نوع و جنس بر تر
محمول نه ای چنانکه اعراض
موضوع نه ای چنا که جوهر
فعلت نه به قصد امر خیر
قولت نه به لفظ، ناهی شر (همان، 244-245)

این سروده گویای مرتبه منزله بین المنزلین در تشبیه و تعطیل است:

هم بر قدمت حدوث شاهد هم با ازلت ابد مجاور

اما جای تعجب است که در یک جا صفت قدیمی را نفی می کند و در این جا آن را اثبات می نماید. در جای دیگر نیز صفاتی چون سمیع و بصیر را از خدا نفی می کند زیرا این ها صفات جسم اند. این نیز یکی دیگر از مثال های منزله بین المنزلتین است که اظهار میدارد:

یکی است با صفت و بی صفت نگوئیم اش

نه چیز و چیز مگویش که مان چنین فرمود

به نظر می رسد که ناصر خسرو دلایلی را که برای دور کردن صفات از آفریدگار بیان می کند از ابو یعقوب سجستانی بر گرفته باشد. ابو یعقوب سجستانی در کتاب "کشف المحجوب"، صفات را به سه دسته تقسیم می کند:

- آنکه در جوهر است و
- آنجه در اجسام پوسته است و
- آنجه در نفس یافت می شود.

از نظر ناصر خسرو عقل جوهر مطلق است و صفات مبدعی و معلولی از آن اوست که آفریده اول است نه " از چیز"، و نمیتوان آفریدگار را به صفت آفریده ها موصوف کرد. در اجسام صفاتی چون : رنگ و بو، طعم، گرمی و سردی، نرمی و درشتی، و در نفس صفاتی چون: علم و جهل ، دلیری، بد دلی، رادی ، فرومایگی، حلم و تندی، موجود است. اما خداوند از صفت جوهر اول (عقل)، و جوهر ثانی(نفس)، و اجسام مرکب و نفوس بری است. صفت در موصوف از تأثیر وجودی غیر از خود او پدید می آید. دلیل دیگری که ذکر می کنید این است که موالید از امهات و اجرام سماوی و امهات و اجرام از طبیعت صفات خود را می گیرندو طبیعت از نفس و نفس از عقل و عقل از کلمه ابداع و ابداع از مبدع که هیچ صفتی ندارد، صفات خود را می پذیرد. دلیل دیگر آنکه : " اگر از صفات چیزی ازلی دانی یا قدیم با آفریدگار، واجب کند که هر چه از جنس آن صفت بود ازلی بود و آن را آفریدگار نباشد، یا صفات کرده بود و آن را کردگار بود تا صفت ایزد نیز کرده باشد. پس از آن روی که ، صفات ازلی بود، دوگانگی واجب آید و یگانگی به باطل کند. و اگر صفات آفریده در ایزد بندی، آفریدگار همتای آفریده گردد. پس دور کن صفات واجب است تا فردانیات مجرد بماند." (ابو یعقوب سجستانی، 1327: 6: 8)

این کلام سجستانی با عقیده معتزله در باب نفی صفات از خداوند برای حفظ وحدانیت او و دوری از تعدد واجب الوجود و شریک در قدمت بسیار نزدیک است. اما برای این که موضع گیری در منزله بین المنزلتینحفظ شود و به تعطیل متهم نشود صرف نفی کردن صفات جسمانی از آفریدگار را توحید نمی داند؛ بلکه انکار عکیس صفات را در پی آن می آورد:

" ایدون گوئییم کی آفریدگار نه چیز است و نه نچیز و نه محدود و نه نا محدود و نه موصوف و نه نا موصوف و نه در مکان و نه در زمان و نه نا در زمان و نه هست و نه نا هست، تا ما بیزار شده باشیم ار تشبیه و تعطیل و بیزاری از تشبیه به دور کردن نخست بود و بیزاری از تعطیل به دور کردن آخرین بود." (همان، 14)

با دقت در کلام سجستانی در می یابیم که نفی یک صفت با اثبات ضد آن همراه نیست بلکه صفت و ضد آن هر دو نفی می شوند و به این ترتیب صفتی میانه آن دو اثبات می شود. به نظر می رسد که نظریه احوال ابو هاشم معتزلی به گونه ای بیان مرتبه منزله بین المنزلتیین در صفات حق است. " لفظ حال به وسیله ابو هاشم برای

معرفی چیزی بکار رفته است که در شخص وجود دارد و سبب آن با شخص دیگر متفاوت می شود و این تفاوت با لفظی که به عنوان صفت محمول وی قرار می گیرد بیان می شود و لفظی را که عنوان محمول پیدا می کند به نام حال می خوانند..... "

- **روئیت خداوند تبارک و تعالی ! :** معتزله همچون شیعیان و از جمله اسماعیلیان بر این باور اند که خدا را با دل های مان می بینیم یعنی او را به دل می شناسیم اما هشام فوطی و عباد بن سلیمان با این قول مخالفت کرده اند .(اشعری، 1362: 82)

معتزله روئیت را از آن روی انکار می کنند که خداوند را از مکان و جهت منزه می دانند لذا روئیت او نه در این جهان و نه در آن جهان ممکن نیست. (میر محمد شریف، 1362: 286) . ناصر خسرو روئیت خداوند را به چشم سر انکار می کند اما دیدن او را با چشم دل و جان ممکن می داند.

کجا او را به چشم سر توان دید
که چشم جان تواند جان جان دید .(1373، 517)

در جمله فرقه های مختلف معتزله، دیدگاه های " حابطیه "، به اسماعیلان خیلی ها نزدیک است. از جمله این آرا، نظر آنان در باب عقل است. گزارش شهرستانی از نظر حابطیه در باره روئیت خداوند چنین است: " حابطیه در باره آن چه در روئیت حضرت سبحانی عّز اسمه وارد شده ، مثل " انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر، لا تضامون فی روئیته" و امثال این حدیث بر روئیت عقل اول حمل کند که اول چیزی است که از حضرت واهب منا نقش ابداع گرفته و به واسطه صورت ها بر دیگر موجودات فایض شده و می شود. و شارع علیه افضل الصلواة ئ التحیات هم عقل اول ارادت فرمود در این حدیث کریمکه: " اول ما خلق الله العقل، فقال له اقبل فاقبل ثم قاله له ادبر، فادبر، فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً احسن منک، بک اعزّوبک اذّل و بک اعطی و بک امنع." (شهرستانی، 1350: 48-49)

- **دیدانداز فکری ناصر خسرو پیرامون تصور آفرینش :** اسماعیلان و از جمله پیر ناصر خسرو همچون اکثر دانشمندان و فلاسفه بر آنند که از واحد جز واحد صادر نمی شود. بنا بر این موجود اول از نظر آنان عقل است. مطابق نظر اسماعیلیان عقل با امر خداوند ابداع شد و نخستین مبدع لقب گرفت. ناصر خسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می کند: " ... فرمان باری سبحانه که هستی ها همه زیر اوست یک سخن بود و آن کلمه تأئید... و او به هست آورنده هویت باری است نه از چیزی، و هست نخستین وی باشد و چون نخستین هست او باشد باری سبحانه از هست و نه هست بر تر و بالا تر و والا تر است. خردمند داند که میان کلمه و هویت باری سبحانه میانجی نباشد از بهر آنکه خردمن میانجی نخستین است و اگر در بود آوردن او میانجی بودی، او خود نخستین بودی و نخستین هست نبود پس کلمه بی میانجی به هست آمد. این تمام بر ترین منزلتی بود و معنی این قول آن باشد که هر چه نام هستی بر او افتد همه اند او بود به جملگی، و هستی ها به جملگی علت است و معلو دیگر چیزی است؛ از بهر آنکه علت آن باشد که فایده رسان باشد و معلول آن بودکه فایده پذیر بود" (ناصر خسرو، 1380: 89:90)

" طبق کائنات شناسی اسماعیلیان آفریدگار، آفریننده بلا واسطه کائنات ، آنجنان کع یهود و نصارا و اهل تسنن می گویند نیست. آفریدگار مطلق به وسیله یک عمل ازلی اراده یا امر، جوهر آفرینش " عقل کل"، را از خویشتن

مترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجد همه صفات آفریدگار استو صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت های بسیار زیاد خوانده می شود از قبیل: " اول"، " ساتر"، " روح" ، " سابق" ، و غیره از عقل کل صدور ثانی و مادون که نفس کل باشد سر زد." (پطروشفسکی، 1353: 304: 305)

ابو یعقوب سجستانی بر آن است که عقل اول و امر بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند، زیرا :

" امر ایزد هست کردن است و هست کردن را ایستادن نبود مگر به خرد، یعنی که اگر خرد نبود هیچ هستی نبود..... پس عقل اول از پس هست کردن نیفتاد و هست کردن پیش از عقل اول نیفتاد.... " (ابو یعقوب سجستانی 1327: 22). در ادامه این مطلب اشاره می کند که عقل جوهری است در جایگاه امر قرار دارد زیرا او به نفس نطقی فرمان " کار های پسندیده و عمل های گزیده"، می دهد و هم از امورنا شایست باز می دارد. و در پایان می گوید: " اگر نه ع قل یکی بودی با امر ایزد که عبارت از امر به نفس امر می کند، فرمان عقل مانند فرمان ایزد نبودی." (همان: 23)

ناصر خسرو ضمن تأکید بر صدور واحد از واحد، مراتب موجودات را این گونه وصف می کند:

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنگه
نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا
همی هر یک به خود ممکن بدو موجود نا ممکن
همی هر یک به خود پیدا بدو معلوم نا پیدا (ناصر خسرو، 1378:2)

همچنان می بینیم که در پوشیدن جامه وجود سلسله مراتبی وجود دارد هر وجود معلول موجود پیش از خود است و علت موجود پس از آن خویش، و هیچکدام یکباره و یا باهم پا به عرصه وجود ننهاده اند. به این ترتیب" کلمه"، علت همه علت ها شمرده می شود که از یک سو علت است و از سوی دیگر معلول. ناصر خسرو فرق میان کلمه و عقل را چنین بیان می کند: " اما فرق میان کلمه و عقل جز آن است که در محسوسات یک از دیگر جدا اند و در گفتار دو اند به نزدیک گردانیدن.... و مر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند.... پس گوئیم که چون کلمه هست نخستین بود و تمتم بود و نام تمامی مر او را سازوار نیامد مگر آنوقت که بدانی که هم علت بود و هم معلول و چون علت ها در همه عالم به معلولات پیوسته است از این سر جدا نیستند یکی از دیگری، بدان روی که چون علت برابر گیری معلول بر خیزد آن علت نخستین که کلمه است سزاوار تر باشد که از معلول خویش جدا نباشد و هستی ها همه زیر معلول او باشد که عقل است." (ناصر خسرو، 1380: 90-92)

اما ، در زادالمسافرین معلوم بودن عقل را انکار می کند و این گونه ازلی بودن آن را به اثبات می رساند: " عقل معلول نیست بدانچه مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده فاعل کلی است . پس ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آن چه از چیز دیگر نباشد مر او را به چیزی باز گشتن نباشد به فساد و آنچه دور از فساد باشد ازلی باشد، پس عقل ازلی است." (ناصر خسرو1341: 194)

دلیل دیگری که برای علت العلل بودن عقل می آورد آن است که کمال انسان در رسیدن او به عقل است، پس علت عالم از آغاز عقل بوده است و " دیگر علت ها همه فرود این علت است"، و برای ثبات سخن خویش به مثال درخت و گیاهان متوسل می شود: کمال آن به تخم منتهی می شود که ابتدا از آن به وجود آمده است. " (همان: 193). در دیوان هم از نسبت دادن امور جهان به خداوند بر حذر میدارد و می گوید:

وان را که فلک به امر او میگردد
ایزش مگوی خیره ای شیدا
کان بنده ایزد است و فرمان بر
مولای خدای را مدان مولا (ناصر خسرو، 1378: 183)

در روشنایی نامه نیز اینگونه آفرینش افلاک و عناصر را به دست خداوند نفی می کند:

نگوئیم صانع هفت و چهار اوست
ولیکن عقل را پروردگار اوست
چه مقدار آفتاب و آسمان را
بدو منسوب نتوان کرد آن را
چرا گویی زرو لعل و جواهر
زخاک . آب و سنگ او کرد ظاهر
نبات از گل تو گویی او بر آورد
نشاید این چنین او را صفت کرد
که روح نامیه این کار دارد
گل و شمشاد و سرو او می نگارد
تو عقل و جان ز حق دان مال و زر چیست ؟
مکن صورت پرستی پا و سر چیست ؟
دگر باره تو گویی صورت ما
همه زآب منی کرده است پیدا
مگو زین سان از ایرا کاین صنایع
شد از تأثیر و اجرام و طبایع
سپهر و عنصر وروح نما را
خدا خوانی چنین کفر است ما را
مکن در صنع مصنوعات ره گم
ز جو جو روید و گندم ز گندم
... خداوند جهان دانای قاهر
یکی دان و یکی زو گشت ظاهر ناصر خسرو، 1304: 518)

کلام ناصر خسرو در باب یکی شدن کلمه با عقل بر گرفته از از این سخن ابو یعقوب سجستانی اشت که : " خرد یکی شود با کلمه یعنی واجب کند هر جزوی از آفرینش را نصیبی از فرمان ایزد، که هر آفریده ای را از فرمان ایزد بهره ای بود و نور فرمان یزدان در او تابنده بود"

و دیگر معنی یکی شدن خِرَد با کلمه آن است که کلمه سخن مفرد پدید می آورد هر چند سخن ظاهر نشود از رفتن آفرینش از گاه ابداع تا گاه تولید و بدان که تا چیز ها از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامدند عقل ظاهر نه شد و نه آن تخم که اندر عقل موجود بود؛ و علانیت خویش نشناخت از پیش آن تا آن چیز از ابداع به حد

تکوین و تولید نیامد. آ ن زمانی که امر ایزد که ابداع است به مردم رسید مردم سخن گوی گشت و عقل با او یکی شد تا هر سخنی از سخنان ای که مردم پیدا کنند. (سجستانی، 1327: 19-20)

- **دیدگاه معتزله پیرامو ن بینش و تصور آفرینش** : پیروان مکتب معتزله عقیده و باور سه دانشمند و فیلسوف یونانی:" افلاطون، ارسطو و فلوطین را در مورد ماده اول آفرینش با هم ترکیب کردند و بر اساس آن نظر خود را طرح نمودند. افلاطون معتقد است که کل آفرینش از هیولای قدیم از پیش موجود پدید آمده است. ارسط قایل به آفرینش از معلوم است. پلوتینوس(فلوطین)، ماده صدوری ازلی را که هم معلوم است و هم چیزی منشا آفرینش می داند. معتزله با التقات این سه نظر و یکی پنداشتن آن ها نظریه آفرینش از معدوم را مطرح کردند. اکثر آنان به جز دو نفر، معتقد بودند که معدوم عبارت از چیزی است که در حقیقت همان اعتقاد به وجود ماده ازلی از پیش موجود افلاطونی است." (ولفسن، 1368: 391.) . فوطی معتقد است که اشیا از عدم به وجود آمده اند و شی نبوده اند اما بعد از موجود شدن، آن گاه که معلوم شوند به آن شی می گویند. (شهرستانی، 1350:56). تا این جا عقیده او و پیروانش با اسماعیلیان در باره آفرینش از هیچ مشابهت دارد. با این تفاوت که فوطی معتقد است خداوند پیش از وجود اشیا با آنان عالم نبود زیرا پیش از بودن اشیا را شی نگویند. از دید معتزله همه موجودات آفریده مستقیم خداوند هستند. برای مثال معمّر بر آن است که خداوند هیچ کدام از اعراض و صفات جسم را نیافریده و تنها اجسام را خلق کرده است.(همان 52، بغدادی 1344: 128). همچنان که پیشتر اشارت رفت ناصر خسرو و اسماعیلیان، اسناد آفرینش همه موجودات و از جمله اجسام را به خداوند درست نمی دانند و خلق و آفرینش این موجودات را به عقل نسبت میدهند . در مورد آفرینش ابو عبدالله حسین بصری معتقد است که خلقت همان تعقل خداوند در اشیاست. این گفته ابو عبدالله بصری دیدگاه فلسفی برخی از معتزله را نسبت به آفرینش نشان می دهد و از آن جا که عقل را در آفرینش دخالت می دهد تا حدودی به اندیشه اسماعیلی در این باره نزدیک است. " ابو هاشم بر آن بود که فعل خلقت همان اراده است و نه تصور و اندیشه، زیرا خلقت، فعل است و فعل، اراده را اقتضا می کند. " (بدوی، 1374: 337). اگر اراده را همان کلمه امر بدانیم با توجه به آیه: " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ترجمه : چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود (۸۲) . دید گاه ابو هاشم همانندی دیگری بیشتر با نظریات اسماعیلیان در باره پیدایش و منشا آفرینش دارد. از اکثر معتزلیان هر رابطه علیتی را میان پیش آمد های متوالی در جهان را انکار می کردند. نظام آفرینش را فعل واحدی ا جانب خدای می دانست که به موجب آن همه اشیا یکباره و هم زمان به وجود آمده و به حال کمون در آمده اند و از همین حالت کمون آغازین بود که همه موجودات اعم از معادن و نباتات و حیوانات و انسان در طول زمان به تدریج به وجود آمده اند. چنین اعتقادی در ضمن به معنی آن است که همه فرزندان آدم بالقوه در آدم موجود بوده اند و تقدم و تأخری که دیده می شود نه در تولد بلکه در ظهور آن هاست.... این عقیده صریحن بر خلاف نظر اشعری است که معتقد است حق تعالی در هر آنی از زمان در کار آفرینش اشیاست. (شریف، 1368: 298؛ بغدادی 1344: 96؛ شهرستانی 1350: 44) . او طبع را جاگزین علت می کند. بنا بر عقیده او هر چیز طبعی دارد که خدا در وی نهاده است و همین طبع است که سبب به وجود آمدن تغیر در چیز ها می شود. (ولفسن 1368، 537). و معّمَر می گوید: اعراض از محدثات اجسام است که یا به اقتضای طبع به وجود می آید، مثل سخن از آتش، ..... و یا به اختیار همچون افعال انسان و حیوان. (شریف 1368: 303). گروهی از معتزله فنا و بقای دایمی اشیا را جانشینعلیت می کنند. ابوالهذیل بقای

اشیا را عبارت از این گفته خدا به شی می داند که " باقی بمان"، اما در مورد فنا معتقد است قطع محض جمله " باقی بمان"، موجب فنای شی می شود و نیازی نیست که خداوند به فانی شدن شی امر کند. (ولفسن 1368 : 570-571) . گروهی از معتزله همچون اشاعره بر این باورند که بقا و فنای حقیق(مطلق) وجود ندارد. با فانی شدن بقای بی دوام اشیا، آنها از میان میروند و با آفرینش بقای بی دوام و جود می یابند. بنا بر نگرش برخی دیگر، آفرینش هرموجودی مستلزم بقای حقیقی است و این بقا با آفرینش فنای آن به پایان می رسد. (همان:581-582) بنا بر نظریات و دیدانداز های برخی دیگر از صاحب نظران مثلن " جبایی"، آفرینش هستی مستلزم بقاست. در نظر او هر چیز که در هست شدن آن نیستی شی دیگر است فنای آن چیز است. همان گونه که در مبحث پیشین یاد شده، ناصر خسرو و اسماعیلیان به اصل علیت در کائنات معتقدند، از دید ناصر خسرو پدید آورنده معلول خاصیتی است که علت موجود است. عین عبارات ناصر خسرو چنین است: " اگر مر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد مر علت را پدید آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر چیزی هست کننده آن چیز باشد و چون چیزی به خاصیتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید پس مر علت را علت کننده آن که مخصص اوست ثابت کردیم و آن عال باشد یعنی سازنده علت و دهنده مر علت را و آن عال مبدع حق است که او پدید آورنده علت همه علت هاست که عقل است نه از چیزی؛ و چون عال به حکم عقل لازم است واجب نیاید که مر او را اختصاصی باشد البته بلکه او بخشنده خاصیت ها باشد علت ها را ." (ناصر خسرو 1341: 194).

ولفسن نظر ابن رشد را در رد منکران علیت چنین گزارش کرده است: " ابن رشد در مخالفت با متکلمانی که معتقدند خداوند فاعل همه چیز است می گوید: از این نگرش چنان نتیجه می شود که هیچ موجودی عملی که بنا بر طبیعت مخصوص او باشد ندارد. بنابر این در رد انکار طبیعت و علیت متکلمان پنج برهان اقامه می کند؛ به این قرار: " باید بدانید آنکس که منکر آن باشد که علت ها به فرمان خدا در چیز هایی که به سبب آن ها به وجود می آیند مؤثرند، منکر حکمت و علم است. چه علم عبارت از شناختن چیز ها از روی علت های آن هاست و حکمت عبارت از علم به علت های غیر مریی است."

دوم اینکه ابن رشد با در خاطر داشتن این گفته ارسطو که : هر کس بنا بر طبع خواستار شناخت استو آن شناخت یعنی علم با علت ها سرو کار دارد می گوید: منکر علت ها به صورت کل بودن، بیگانه شدن از طبیعت آدمی است که به حق به آن تعلق دارد.

سوم: با در نظر داشت گفته ای از غزالی، در اثبات این مطلب می کوشد که غزالی با انکار علیت گفته خود را از اعتبار انداخته است. گفته غزالی این است: نوع بشر به دو گروه تقسیم شده است: یکی مردان حق که که به اعتقاد ایشان عالم به وجود آمده و به ضرورت منطقی میدانند که آنچه به وجود می آید به خود چنین نمی شود بلکه به سازنده ای محتاج است. ابن رشد این چنین نوشته است: " هر کسی منکر علت ها در جهان پدیدار شود، هیچ راهی برای اثبات وجود علت فاعلی در جهان نا مریبندارد. چه داوری در باره نا مریی در این موضوع تنها در توافق آن با داوری در باره مریی و پدیدار است و در نتیجه کسانی که منکر علیت باشند راهی برای دست یافتن به علم در باره خدا ندارد در صورتی که برای سازگار بودن با نگرش خود مجبور از قبول این قضیه اند که هر فاعلی به فاعلی نیازمند است. ذات و طبیعت خاص، موجب تعریف های مخصوصی برای یک موجود می شود و هر طبیعت حرکت و فعالیت مخصوص به خود دارد و بنا بر گفته ارسطو که وجود و وحدت عین یکدیگرند

و یک طبیعت اند نتیجه گرفته که اگر طبیعت وحدت انکار شود، طبیعت هستی انکار شده است و نتیجه انکار هستی عدم است." (ولفسن 1368: 592-596).

عدل در دیدانداز معتزله : اصل دوم از اصول پنجگانه معتزله که یکی از معرفان موضع متعزله تلقیمیشود، عدل است. آنها خود را اهل توحید و عدل می دانستند. مونتگمیری وات معتزله را در مسأله عدل وارث خوارج می داند. اثل عدل بیانگر این مطلب است که معتزله به مسؤلیت فرد در برابر اعمال خود یا اختیار معتقد بوده اند. (وات 1380:81) بر جسته ترین مبحثی که در ذیل عدل می آید بحص اختیار انسان است.حتی می توان گفت سه اصل دیگر نیز با این اصل پیوندی مستقیم دارند، شاید به همین جهت است که اکثر محققان دو اصل توحید و عدل را معرف دیدگاه معتزله می دانند و کمتر به سه اصل: منزله ، بین المنزلتیین، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر می پردازند. معتزله بر این باورند از آن روی که انسان از سوی خداوند مکلف به انجام خیر و دوری از شر شده است، در سرنوشت خوددخیل است و با اعمال خویش مستحق پاداش می شود. در نتیجه از آنجا که خداوند خود از طریق وحی راه وصول به بهشت را به انسان نشان داده است، به نوعی مجبور به پاداش و کیفر دادن اوست. ناصر خسرو تشخیص عدل خداوندی را منحصر به انسان می داند و به عبارت بهتر عدل را مخصوص انسان و نه سایر موجودات می انگارد. این دو بیت معروف نظر گاه او در این مقوله است:

به جان خلق بر آمد پدید عدل خدای
نه بر تن درم و مال کان همه صنم است
اگر پسند نیاید تو را بدان این عدل
هزار بار نکوتر ز تخت و ملک جم است

البته قدرت فهم و ادراک این عدل به همه کس ارزانی نشده است و تنهاحکیمان و پیامبران قادر به درک آن هستند زیرا نقص هایی که در جهان وجود دارد، انسان های ظاهر بین را در وجود عدالت به شک گرفتار می کند:

با همه کم و بیش که در عالم است
عدل نگویی که در این جا کجاست
ترسم کا قرار به عدل خدای
از تو به حق نیست ز بیم قفاست
دیدن و دانستن عدل خدای
کار حکیمان و ره انبیاست
گرد هوا گرد کهاین کار نیست
کار کسی کو به هوا مبتلاست (همان:99)

- **جبر و اختیار از دیدانداز معتزله :** معتزله در این که انسان خالق افعال خویش است اتفاق نظر دارند. در نظر آنان انسان بعضی از افعال خود را از طریق تولید خلق می کند. مراد از" تولید"،آن است که از فعل فاعل فعل دیگری ضرورتن وقوع پیدا می کند. فی المثل حرکت انگشت زید موجب حرکت انگشتری وی می شود (نظریه تولد از ابداعات بشر بن االمعتمر است). آدمی هدایت یا ضلالت را برای خویشتن از طریق مباشرت خلق می کند و توفیق یا عدم توفیق ناشی از آن، از طریق تولید خلق می شود. خداوند کمترین دخالتی در خلق آن ندارد. و اراده الهی را نیز در آن تأثیری نیست. (شریف 1362: 284 – 285). در میزان

تأثیر اراده انسان معتزله نگرش های متفاوتی دارند که ذکر همه آنها در این نگارش نمی گنجد. نظام بر آنست که: آن چه در خارج حوزه انسان حادث می شود فعل خدای تعالی است بنا بر ضرورت آفرینش آن چیز: مثل طبیعت سنگ که به هر طرف پرتاب شود در همان جهت پیش می رود. نظام بر آنست که در ارتباط با اعمال دینی در درون آدمی دو قدرت انگیزه متقابل به نام دو خاطر (خاطران)، وجود دارد و در نتیجه افعال متقابل بدن خواه دنیوی باشد یا دینی برای آنها لازم است که افعال متناظر و متقابلی در نفس وجود داشته باشد. در مقابل افعال دنیوی بدن افعال متقابل و متناظر آنها در نفس ممکن استمتقابل هایی همچون میل و بی میلی یا دانایی و نادانی باشد. در حالت افعال دینی بدن افعال متناظر با آن ها در نفس خاطر فرمانبرداری و طاعت و خاطر نا فرمانی و معصیت است. (ولفسن 1368: 679- 700).

معتزله با وجود اعتقادات به آزادی اراده به عنایت خداوند در استفاده از قدرت آزادی و اختیار نیز معتقدند. این عنایت اضافی به گفته ا یشان در حالت وسوسه شیطان برای نافرمانی و عصیان از زه راه تجلی پیدا می کند:

- خدای ممکن است در آدمی قدرت های انگیزه تازه ای بیافریند که اثر وسوسه شیطان را خنثی کند و از قدرت و اداره و انتخاب خود استفاده کند.
- در حالت تحریک شدن به وسیله یک تمایل طبیعی باز امکان آن هست که خدا در آدمی قدرت های انگیزنده جدیدی بیافریند که نیروی آن تمایل طبیعی را مهار کند و انتخاب خود را عملی سازد.
- ممکن است خداوند آن نیروی تحریک کننده به معصیت را به نیروی تحریک کننده به طاعت مبدل کند. همان : 85-86).
- **جبر و اختیار از دیدانداز ناصر خسرو ! ! :** شیعیان در برابر اعتقاد اشعریان به جبر مطلق و عقیده معتزلیان به اختیار مطلق به مرتبه ای میان این دو قایل اند و می گویند که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین. ناصر خسرو برای اثبات این عقیده، گاه به دفاع از اختیار می پردازد و گاه به جبر الهی و تأثیر تقدیر در عالم اشارت دارد. در دفاع از اختیار و نقد جبر و معتقدان به قضا و قدر دلایلی می آورد که با دید گاه معتزله در باره اختیار سازگار است. از جمله این دلایل مبعوث شدن پیامبران به رسالت و عد و عید دادن آنان به بشر است. انسانی که مجبور باشد نیازی به ارشاد پیامبران ندارد و به بیان بهتر هدایت پیامبر در سرنوشت اوتأثیر ندارد. دلیل دیگر اینکه وقتی خداوند بشر را به بهشت بشارت می دهد و از دوزخ می ترساند، عذاب انسان مجبور جور و ستم بر اوست و خداوند از ظلم بر ، بر کنار است. استدلال دیگر در باره گناه بنده مجبور است که در صورت اعتقاد به قضا و جبر خطای بنده به شمار نمی آید بلکه گناه به خداوند منسوب می شود. با ذکر این دلایل به این نتیجه می رسد که انتخاب راهی میانه جبر و اختیارشیوه خردمندان است. از خلا این ابیات میتوان به دیدگاه ناصر خسرو در مورد امر بین الامرین و استدلال های او در رد جبر و اختیار پی برد:

از پس آن که رسول آمده با وعد و عید
چند گویی که بدو نیک به تقدیر و قضاست
گنه و کاهلی خودبه قضا بر چه نهی ؟
که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو

پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست
بد کنش زی تو خدای است بدین مذهب زشت
گرچه می گفت نیاری، کت از این بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی او حاکم علد است و حکیم الحکماست
یا خداوند زبانت به خلاف دل توست
یا خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست
به میان قدر و جبر رود اهل خرد
راه دانا به میان دو رهی خوف و رجاست
به میان قدر و جبر رهی راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست
عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل
جز به حکم خرد از جور بحکم که جداست
ای خرد مند نگه کن به رهی چشم خرد
تا ببینی که بر این امت نادان چه وباست
اینت گوید" همه افعال خداوند کند
کار بنده همه خاموشی و تسلیم رضاست"
وانت گوید" همه نیکی ز خدایست ولیک
بدی ای امت بد بخت همه کار شماست "
وآن گه این هردو مقرند که روزی است بزرگ
هیچ شک نیست که آن روز مکافات و جزاست
چو مرا کار نباشد نبوم اهل جزا
اندرین قول خرد را بنگر راه کجاست ؟
چون بود عدل ؟ بر آنک او نکند جرم، عذاب ؟
زی من این هیچ روانیست اگر زی تو راست
حاکم روی ضای تو شده مست سدوم
نه حکیم است که سازنده گردنده سماست (ناصر خسرو 1378:220)

از نظر ناصر خسرو ارتکاب گناه امری اختیاری است و نشانه قدرت و اراده آدمی. اولین گناه آدم تخطی از فرمان خداوند و خوردن گندم بود اما از دید ناصر خسرو محل این گناه بهشت نبوده است. وجود شیطان و وسوسه های او هم دلیلی بر اختیار انسان است که در صورت پیروی از او مستحق عذاب و در صورت روی گرداندن از وی شایسته پاداش می شود. ناصر خسرو معتقد است که داستان فریب خوردن انسا به دست ابلیس معنای رمزی دارد و به ظاهر داستان نباید اکتفا کرد. ابیاتی که حاوی اندیشه هاست چنین است :

در خلد چگونه خورد گندم

آنجا که نبود شخص نان خور
بل گندمش آنگهی ببایست
کز خلد نهاد پای بر در
این قصه همه بدیع آدم
ابلیس نیامده ز مادر
در سجده نکردنش چه گویی
مجبور بده ست یا مخیر
گر قادر بد، خدای عاجز
ور عاجز بد خدا ستمگر (همان : 245-246)

در این ابیات نیز
پیروی از شیطان را اختیاری می داند:

خویشتن را چون فریبی ؟ چون نپرهیزی ز بد ؟
چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا
چون که گر تو بد کنی زان دیو را باشد گناه
ور یکی نیکی کنی زان مر ترا باشد ثنا

ناصر سعادت انسان را در گرو اعمال اختیاری او می داند و می گوید:

بدست من و توست نیک اختری اگر بد نجوئیم نیک اختریم (همان: 504)

از نظر ناصر خسرو در سایه خرد است که اراده و اختیار به انسان ارزانی شده است و موجودان غیر ذی شعور از این موهبت بی بهره اند و به واسطه خرد و اختیار است که کل موجودات مسخر اند و انسان بر آنان شرف دارد.

خرد ز بهر چه داند این که ما به خرد
گهی خدای پرست و گهی گنه کاریم ؟
مکن بدی و تو نیکی بکن چرا فرمود
خدای ما را گر ما نه حی و مختاریم ؟
چرا که گرگ ستمگار نیست سوی خدای
به فعل خویش گرفتارو ما گرفتاریم ؟
چرا به بانگ خروش و فغان بی معنی
کلنگ نیست سبکسار و ما سبکساری ؟
چرا بر آهو و نخجیر روزه نیست و نماز
چرا من و تو بدین کار ها گران باریم ؟
چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان
مگر خرد که که بدان بر ستور سالاریم ؟ (همان: 71)

اما ابیاتی در روشنایی نامه آمده است که بوی جبر و در مورد انسان از آن استشمام می شود و با تفکر و اندیشه های ناصر خسرو هم خوانی ندارد و بعید است از تراوش های ذهن خرد ورز ناصر خسرو باشد. این ابیات چنین است:

چو خواهد بودنی ها بی گمان بود
ندارد خوردن تیمار غم سود
فلک گر خود کم و گر بیش گردد
همیشه برمراد خویش گردد
به کام ما نباشد هیچ کاری
که ما را نیست هرگز اختیاری
همان بهتر که دایم شاد باشیم
ز هر درد و غمی آزاد باشیم
ولیکن شادی و غم هر دو روزی است
پی اندوه امید دل فروزیست
چو این آمد نصیب ما چه چاره
چه شاید کرد با سیر ستاره (ناصر خسرو:1304: 537)

مناسبات فاطمیان و غزنویان :غزنویان در دوران حاکمیت خود، سیاست غیرقابل انعطافی در برابر مخالفان عباسیان در پیش گرفتند. آنان در راستای حمایت از عباسیان، به دشمنی با مخالفان ایشان از جمله اسماعیلیان و فاطمیان مصر پرداختند. از طرف دیگر فاطمیان مصر برای گسترش نفوذ خویش در سرزمین های خلافت شرقی، نیازمند ارتباط با حکومت های این مناطق از جمله غزنویان بودند. فاطمیان با فرستادن سفرا و داعیان، در صدد ارتباط با غزنویان برآمدند. در مقابل غزنویان برای نشان دادن وفاداری خود به عباسیان، به عنوان تنها نهاد مشروع جهت خلافت در عالم اسلامی در پاسخ به درخواست فاطمیان، واکنش منفی نشان دادند و با داعیان و سفرای فاطمیان، برخورد قهرآمیز در پیش گرفتند. در این بخشی از نگارش سعی خواهیم ورزید تا ضمن بررسی روابط پرفراز و نشیب غزنویان و فاطمیان مصر، تأثیر این مسأله را در روابط غزنویان با عباسیان و اسماعیلیان بررسی کنیم. بر قراری روابط با نواحی خلافت شرقی، از دغدغه های اصلی فاطمیان محسوب می شد. برقراری روابط و نفوذ بین مردم و حکومت های محلی و به دنبال آن، تحت تابعیت خویش درآوردن آنها، سرلوحه ی هدف فاطمیان در نواحی تحت سلطه ی عباسیان قرار داشت. اوج تلاش های فاطمیان برای نفوذ در نواحی شرقی، در نیمه ی دوم قرن چهارم و قرن پنجم می باشد. از آن جا که در قسمتی از این دوره، غزنویان در ایران حاکم بودند، تلاش فاطمیان عمدتا مصروف به برقراری تماس با غزنویان می شد، که به رغم این تلاش ها، موفقیت مورد انتظار فاطمیان را به همراه نداشت. دوران غزنویان از ادوار سخت اسماعیلیان و فاطمیان در ایران است. ولی با همه ی فشارها، آنان به حیات خود ادامه دادند و توانستند در دوران بعد، به موفقیت های مهمی دست یابند. انتقال خلافت

فاطمیان از افریقیه به مصر که در آستانه ی تشکیل حکومت غزنویان بود، دو تحول مهم در جریان دعوت اسماعیلیان در سراسر جهان به ویژه در ایران به وجود آورد:

1. دعوت اسماعیلیان در نواحی مختلف ایران گسترش یافت، که با گسترش این دعوت در نواحی تحت سلطه ی عباسیان، فاطمیان به هدف نهایی خویش که سقوط عباسیان بود، نزدیک شدند.
2. جریان دعوت ایران از قرامطه به طرف اسماعیلیان فاطمی گرایش یافت. دعوت اسماعیلی ایران از آغاز تشکیل به مهدویّت محمد بن اسماعیل اعتقاد داشت، ولی از قرن چهارم به بعد به طرف امامت فاطمیان تمایل پیدا کرد.در آستانه ی تشکیل حکومت غزنویان، زمینه های تبلیغی اسماعیلیه جذابیت خاصی داشت؛ به صورتی که می توانست فردی را که در یک موضع شدید سنی بود به سوی اسماعیلی گری جذب کند. اسماعیلیه یک حرکت فراگیر شده بود و از جهات مختلفی به صورت یک خطر عمده برای حکومت عباسیان درآمده بود. خلیفه ی عباسی المطیع لله که آلت دست آل بویه بود به بختیار حاکم بویه ای بغداد، التماس کرد که فتنه ی قرامطه (اسماعیلیان) را که در اطراف ممالک اسلام بسیار شده بود دفع کند و کشتن آنها را واجب دارد. اما بختیار بن حسن بویه، بدان فرمان توجهی نکرد و همین موجب نفاق بین آنان شد. (. قاضی منهاج سراج، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، ص 221.)
فاطمیان در قرن چهارم با تصرف مصر، قدرتی عظیم کسب کردند و توانستند حوزه ی سیاسی قدرتمندی به دست آورند. این قرن شاهد پیروزی تشیّع اسماعیلی در بسیاری از اقطار عالم اسلامی بود و بسیاری از امارت های شبه جزیره ی عربستان، سوریه و عراق، به اطاعت فاطمیان گردن نهادند. از طرفی قدرت مالی فاطمیان به قدری شده بود که پولی برای خلیفه ی عباسی فرستادند تا نهری را در کوفه اصلاح کند، که این قطعا تلاشی تبلیغی نیز به حساب می آمد. معز، نخستین خلیفه ی فاطمی مصر، به حدی کوشید تا حمایت اسماعیلیان شرقی مخالف امامت فاطمیان را به دست آورد و وحدت اعتقادی و آرمانی نهضت اسماعیلیه را از نو برقرار سازد. انگیزه ی فاطمیان از این اقدام، بهره گیری از خدمات اسماعیلیان مخالف، برای تسخیر سرزمین های تحت سلطه ی عباسیان بود.

فاطمیان از آغاز تشکیل حکومت غزنویان، در صدد نفوذ در مناطق تحت سلطه ی آنان بودند. آنان بر اساس اعتقادات خویش، در پی برقراری خلافتی فراگیر بودند؛ زیرا در عقیده ی آنان، امام فاطمی رسالتی جهانی دینی داشت. هدف سیاسی آنان اتحاد اسلام تحت دولت فراگیر علوی بود. این اعتقاد، مبارزه علیه قدرت های موجود را که مانع این حرکت بودند، به تکلیفی دینی مبدل می کرد. از این رو فاطمیان اعلان داشته بودند که حاکمیت جهانی، به فرمان الهی به آنان داده شده و از آنان خواسته شده است که عباسیان بغداد را در شرق و امویان و امپراطوری بیزانس را در غرب، براندازند. آنان در تبلیغات خود، به نقش امام فاطمی به عنوان حافظ اسلام تأکید داشتند.3 از دید فاطمیان، گرایش غزنویان و پذیرش تابعیت آنان، زمینه ساز تحقق آرزوی فاطمیان در تشکیل حکومتی فراگیر در دنیای اسلام بود؛ زیرا غزنویان مناطق زیادی از ایران و مناطق دیگری از خلافت شرقی را در اختیار داشتند. در واقع اداره ی عمده سرزمین های خلافت عباسیان، در اختیار غزنویان بود. بنابراین، برقراری رابطه با غزنویان می توانست راه را برای هدف فاطمیان که تسلط بر مناطق خلافت عباسی بود، هموار سازد. فاطمیان می خواستند دامن دولت غزنوی را به دولت فاطمی پیوند زنند. کافی بود سلطان غزنوی منشور سلطنت خود را از دست خلیفه ی فاطمی دریافت کند، آن وقت کلید دروازه ی سرزمین های خلافت شرقی، در ید قدرت

آنها قرار می گرفت. فاطمیان قبلاً در دوره ی آل بویه می خواستند از راه رخنه و نفوذ و پیوند دوستی با آل بویه، به چنین هدفی دست یابند، ولی آل بویه که فاطمیان را رقیب بالقوه ای برای خود می دانستند، دعوت دوستی آنان را اجابت نکردند و حتی برای جلوگیری از گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان، با بعضی دشمنان آنان مثل قرامطه ی عراق، کنار آمدند. (ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفاذقانی، ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، ص 370.)

فاطمیان برای برقراری رابطه و نفوذ در مناطق تحت کنترل غزنویان از چهار طریق وارد عمل شدند:

- ارسال داعیان جهت تبلیغ آیین اسماعیلی و جذب مردم به دعوت فاطمیان؛
- ارسال سفیر به دربار غزنویان برای جذب آنان و ترغیب به قطع ارتباط با عباسیان؛
- برقراری حکومت دست نشانده؛
- تلاش برای نفوذ در بین طبقات حاکمه و رجال غزنوی.

مناطق خلافت شرقی بخصوص ایران، محل رفت و آمد مبلغان دولت فاطمی مصر، برای رواج مذهب اسماعیلیه بود. از سال 362 قمری، قاهره مرکز فاطمیان در مصر، پایگاه مرکزی سازمان دعوت اسماعیلی شد، که به سرعت تحول یافت. آنان پیام های دینی سیاسی خود را از طریق شبکه ای از داعیان که در داخل و خارج قلمرو فاطمیان فعالیت می کردند، انتشار می دادند. مهم ترین بخش فعالیت تشکیلاتی آنها ارسال داعیان به نقاط مختلف بود. این کار با چنان دقتی انجام می شد که دولت های محلی، تنها وقتی که حرکت آنان تبدیل به یک جنبش عمومی می شد، با خبر می شدند. این داعیان ابتدا در مصر آموزش می دیدند و پس از آن به نقاط مختلف اعزام می شدند. برخی داعیان به قدری در امور دعوت اهتمام می ورزیدند که توانستند دولتی پایه گذاری کنند و برخی از چهره های فرهنگی آنان، از برجستگان و زبدگان آسمان علم و معرفت بودند. در عصر الحاکم بامرالله فاطمی و همزمان با اقتدار غزنویان در دوران سلطان محمود، دعوت فاطمیان در شرق به ویژه ایران و عراق تقویت شد. داعیان فاطمی در ایران به متزلزل ساختن پایه های عباسیان ادامه دادند و در عراق علاوه بر آن کوشش خود را بر جذب عده ای از امیران محلی و روسای با نفوذ قبایل متمرکز ساختند و با پشتیبانی آنان، امیدوار بودند که خلیفه ی بغداد را سرنگون سازند. برجسته ترین داعی آن دوره، حمیدالدین کرمانی بود. وی که در ایالت کرمان متولد شده بود، بیش تر عمر خود را به عنوان یک داعی در عراق گذرانید. عنوان حجة العراقین (عراق عرب و عراق عجم) که اغلب بر نام او افزوده می شود، نشان دهنده ی این است که وی در شمال غربی و بخش غرب مرکزی ایران، که عراق عجم خوانده می شد، به کار دعوت اشتغال داشته است.

داعی دیگر آن دوران، المؤید فی الدین شیرازی است که قبل از عزیمت به مصر در شیراز و در منطقه فارس فعالیت می کرد. او در سال 437 قمری، ایران را ترک کرد و در سال 439 قمری، وارد قاهره گردید و در آن جا به تعلیم آموزه های اسماعیلی پرداخت. پدر وی نیز از طرف الحاکم، داعی فاطمی در شیراز بود. المؤید مدارج دعوت اسماعیلیه را طی کرد تا ریاست دعوت را در شیراز به دست آورد و حدودا در سال 429 قمری، حجت جزیره ی فارس شد. (همو، دیوان المؤید فی الدین، تصحیح محمد کامل حسین، ص 22.) . لازم به ذکر است مناطقی که بیرون از حیطه ی دولت فاطمی قرار داشت در نزد اسماعیلیان فاطمی به جزایر معروف بود. در اثر فعالیت های این داعی فاطمی، اباکالیجار والی فارس به کیش اسماعیلی در آمد. از بیان ابن بلخی چنین استفاده می شود: پس از گروش اباکالیجار

به الموید، همه ی سپاهیان او نیز اسماعیلی شدند. یکی از علمای شیراز، قاضی عبدالله، از غیرت دین و سنت حیلتی ساخت تا دفع آن داعی کند. پس با اباکالیجار خلوت کرد و گفت: تو را معلوم است کی کارملک، نازکی دارد و این ابونصر بن عمران [الموید] مستولی گشت و همه[ی] لشگر توتبع او شدند، اگر این مرد خواهد کی ملک از تو بگرداند به یک ساعت تواند کردن و همه لشکر تو متابعت او نمایند.، باکالیجار ازین معنی نیک اندیشناک شد و دانست کی سخن او، هزل نباشد. (ابن بلخی، فارسنامه، تصحیح منصور رستگار فسایی، ص 281.)

قاضی عبدالله چون دغدغه ی باکالیجار را دید، درمان را در تبعید یا کشتن. الموید اعلام کرد. و باکالیجار صد سوار از عجمیان خویش راست کرد و صد غلام ترک و معتمدی را از آن قاضی و آن مرد داعی را در شب، بر چهارپایی نشاندند و بردند تا از آب فرات عبره کردند و حجت برگرفتند که اگر او را معاودتی باشد، خون او مباح بود و آن مرد به مصر رفت. (همان) . با رفتن الموید، سرزمین فارسی خالی از داعی اسماعیلی نماند و مدتی بعد داعیانی دیگر در این خطه به فعالیت مشغول شدند. فعالیت های کرمانی و الموید فی الدین و دیگر داعیان، پس از مدتی، ثمراتی نیکو برای فاطمیان به بار آورد؛ زیرا عباسیان که اینک تا حدّی از آل بویه استقلال حاصل کرده بودند، بر فشار خود بر شیعیان عراق افزودند و این باعث شد که شیعیان آسان تر به طرف اسماعیلیه ی فاطمی جذب شوند.در راستای گسترش دعوت در شرق، فاطمیان کوشیدند تا با ارسال سفیر به طرف سلطان محمود غزنوی، تابعیت وی را به دست آورند؛ زیرا همان طور که بیان شد، قدرت اصلی در مناطق خلافت شرقی، در اختیار سلطان محمود بود. در سال 403 قمری، سفیری به نام تاهرتی از جانب الحاکم بامرالله، به نزد سلطان محمود آمد. او برای فتح باب دوستی به نزد محمود به مأموریت آمده بود. حمدالله مستوفی می نویسد: از مصر تاهرتی از پیش حاکم فاطمی برسالت سلطان محمود آمد و در ملک ایران، دعوت بواطنه ظاهر کرد و خلقی بسیار در دعوت او رفتند. کار او عروجی تمام یافت. سلطان او را حاضر کرد و سیاست فرمود، آتش آن فتنه به آب تدمیر خاموش گردانید. (حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ص 394.)

عتبی گزارش مفصل تری از این حرکت داده است. او می نویسد: جاسوسان محمود مردی را در خراسان به دست آوردند که سفیر بود میان اسماعیلیان و مقتدای ایشان و همه را به اسماء و سیما می شناخت و در زیر عذبه تعذیب جمعی را به دست باز داد. از اماکن و مساکن متفرق و شهرهای مختلف همه را به بارگاه آوردند و بر درخت کشیدند و سنگسار کردند و طایفه[ی] ایشان تتبع کرد تا همه نیت گردانید و سیاست فرمود و استاد ابوبکر محمشاد که شیخ اهل سنت بود و فاضل و متدین و بزرگ، در این باب موافقت رای سلطان نمود. (جرفاذقانی، همان، ص 270.)

سلطان محمود پس از توقیف تاهرتی وی را به نیشابور آورد و دستور به محاکمه ی او داد، که واقع این محاکمه، سیاست فاطمیان در برابر عباسیان بود. ریاست محکمه ی استنطاق او را یکی از علویان به نام حسن بن مسلم به عهده داشت. او ادعای تاهرتی مبنی بر این که فرستاده ی خلیفه و امام راستین است، تکذیب کرد و حکم به قتل وی داد. قتل تاهرتی، به دست سلطان محمود غزنوی، نه تنها فاطمیان را از ارتباط با دولت غزنوی مایوس نساخت، بلکه سعی کردند با مکاتبه و ارسال نامه، او را به تابعیت خویش دعوت کنند. از اهداف مهم فاطمیان در تشکیلات دعوت، برقراری حکومت دست نشانده در جزایر بود. در این زمینه در مناطق خلافت شرقی، گر چه موفقیت های چشم گیری به دست نیاوردند، ولی توانستند حکام مناطقی را به تابعیت خود در آورند و برای مدتی حکومت وابسته تشکیل دهند. در همین راستا بر اثر کوشش یکی از داعیان اسماعیلی، در حدود سال 347 قمری،

حکمران محلی مولتان در ایالت سند، به کیش اسماعیلی در آمد و یک دولت دست نشانده ی فاطمی در سند تشکیل شد. پایتخت این دولت شهر مولتان بود که از آن به عنوان دارالجهرة اسماعیلیان یاد شده است. نفوذ فاطمیان در آن ایالت به حدی بود که وقتی داعی اسماعیل در آن جا به اسماعیلیان مخالف فاطمیان گرایش نشان داد، معز، خلیفه ی فاطمی درصدد عزل او برآمد، ولی قبل از آن که عزل گردد، در یک حادثه ی سواری کشته شد. سپس در سال 354 قمری، داعی حلم (جلم) بن شیبان که نسبت به فاطمیان وفادار بود، به جای او منصوب گشت. در دوران معز، حلم به عنوان داعی الدعاة مولتان مستقیما با امام فاطمی مکاتبه و ارتباط داشت. در آن جا معز، صاحب الامر بود و در خطبه به جای خلفای عباسی نام خلفای فاطمی خوانده می شد.

مقدسی که در سال 375 قمری به مولتان رفته می نویسد: مردم، ملتان [مولتان] شیعه هستند. دوبار در روز در اذان خود حی علی خیر العمل و تکبیر می گویند. مردم این جا همیشه هدایایی برای مصر می فرستند. (ابوعبدالله مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة اقالیم، ترجمه ی علینقی منزوی، ج 2، ص77.). شهر منصوره از دیگر شهرهای ایالت سند بود که در اثر فعالیت داعیان فاطمی، به آیین اسماعیلی در آمد. حکمران آن، که از سلسله ی حباری بود، در حدود سال 401 قمری به کیش اسماعیلی در آمد. این دو دولت اسماعیلی، توسط سلطان محمود غزنوی و در راستای مبارزه ی او با اسماعیلیان هوادار فاطمیان، سرنگون شدند با وجود این، آیین اسماعیلی در سند زنده ماند. در این دوران در عراق نیز، بعضی حکام بر اثر تلاش های فاطمیان برای مدتی به تابعیت فاطمیان گردن نهادند. در سال 401 قمری، قراوش بن مقلد، حکمران عقیلی موصل، کوفه، مداین و شهرهای دیگر که خانواده اش پیرو مذهب تشیع بودند، فرمانبرداری فاطمیان را پذیرفت و خطبه به نام فاطمیان خواند.19 در همان سال، علی الاسدی رئیس قبیله ی بنی اسد، نسبت به الحاکم در حلّه و دیگر نواحی تحت حکومتش اعلام تابعیت کرد. خلیفه ی عباسی القادر بالله، که از موفقیت دعوت فاطمی در درون قلمرو خود به وحشت و هراس افتاده بود، به سرعت دست به اقداماتی تلافی جویانه زد. از جمله این که در سال 402 قمری با تهدید و استفاده از نیروی نظامی، قراوش را بر آن داشت که به اطاعت از عباسیان باز گردد. همچنین در این سال موج تبلیغات ضد فاطمی خود را که به دقت طراحی شده بود، به راه انداخت، که از آن جمله می توان به صدور اعلامیه ی بغداد در بی اعتبار ساختن نسبت فاطمیان، اشاره کرد. القادر عده ای از علمای شیعه و سنی، از جمله شریف رضی و برادرش شریف مرتضی را به بغداد فرا خواند و از آنان خواست که صورت مجلسی مکتوب بنگارند و در آن الحاکم و خلفای قبلی فاطمی را دروغ گو و شیاد معرفی کرده و نسب فاطمی آنان را انکار نمایند. این اقدامات شتاب زده ی القادر، نشان از نفوذ اقدامات فاطمیان و وحشت وی از حمایت حکومت های عراق و شام از ایشان است.

از شیوه های مهم داعیان برای گسترش آیین اسماعیلی، نفوذ در طبقه ی حاکمه بود. آنان پس از آن که متوجه شدند نهضت نمی تواند آن اندازه پیرو که برای شورش علنی بر ضد مراجع دولتی کافی باشد مانند آن چه در سرزمین های عربی رخ داده بود به دست آورد، توجه خود را به طبقات حاکمه معطوف داشتند. در راستای همین خط مشی بود که امیر حسین مروزی که از رجال درباری سامانیان بود و به طبقه ی بزرگان و اشراف تعلق داشت به ریاست دعوت در شمال شرقی ایران برگزیده شد. پس از مروزی جانشینش نسفی توانست رجال مهمی از دربار سامانیان را به آیین اسماعیلیه در آورد. او حتی موفق شد نصر بن احمد سامانی را به مذهب اسماعیلی وارد کند. نصربن احمد پس از گرایش به مذهب اسماعیلی، گویا خود را وابسته ی فاطمی شمرد. هر چند بعضی به علت عدم وجود انگیزه ی سیاسی و دوری راه، در این مطلب تردید کرده اند؛ ولی باید دانست دلبستگی مذهبی، فراتر از هر نوع انگیزه

ی سیاسی است. (ریچارد، ن، فرای، بخارا دستاورد قرن وسطی، ترجمه ی محمود محمودی، ص 85 86.). از جمله رجالی که تحت تأثیر داعیان، به تعلیمات اسماعیلی گروید می توان از پدر شیخ الرئیس بوعلی سینا، نام برد. از خود بوعلی نقل شده است: پدر من از جمله کسانی بود که دعوت داعیان مصری را پذیرفت و از جمله اسماعیلیان به شمار می رفت.(ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی اخبار الاطباء، ج 2، ص 3 و 17؛ ابن حماد حنبلی، همان، ج 3، ص 234.). او اشاره می کند که برادرش نیز بر همین عقیده بوده است. فاطمیان وقتی نتوانستند محمود غزنوی را به تابعیت خود در آورند، برای تحقق هدفشان در صدد نفوذ در بین رجال درباری درآمدند. برتری موقعیت فاطمیان می توانست برای هر رجل سیاست پیشه جذابیت داشته باشد؛ زیرا خلفای فاطمی در این زمان در اوج اقتدار به سر می بردند و در مقابل آن عباسیان اقتدارشان در حال افول بود. در راستای این هدف، فاطمیان در صدد برقراری رابطه با یکی از رجال با نفوذ و قدرتمند غزنویان یعنی ابوعلی حسن بن محمد میکال، معروف به حسنک وزیر، آخرین وزیر محمود برآمدند. سفر حج سال 416 قمری، این فرصت را در اختیار آنان قرار داد. بواسطه ی ناآرامی و پرخطر بودن راه های نجد، حسنک وزیر در مراجعت از سفر حج، از راه فلسطین و سوریه که قلمرو فاطمیان بود، بازگشت و در راه در محلی بی احتیاطی کرده و خلعت الظاهر خلیفه ی فاطمی را قبول کرد و پذیرفت که نامه ی مودت آمیز خلیفه ی فاطمی را به محمود برساند. هدف الظاهر این بود که فشار محمود غزنوی بر اسماعیلیان ماوراء النهر و خراسان را کاهش دهد و او را به طرف خویش جذب کند. این حرکت حسنک وزیر، هر چند که از روی ضرورت سیاست بود بر خلیفه ی عباسی القادر، که خود را ولی نعمت دولت غزنوی می شمرد، گران آمد. خصوصا که حسنک وزیر پس از ستاندن خلعت به بغداد نرفته و از موصل راه گردانیده و به سوی خراسان آمده بود. (خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، ص202.). امکان هر نوع مراوده ی غزنویان با فاطمیان، که دشمنان خلافت بغداد بودند، زنگ خطری بود برای خلیفه ی عباسی. از این رو زمانی که خلیفه القادر، از مسائل حسنک اطلاع یافت، به شدت خشمگین شد و حسنک را قرمطی خواند. وقتی این سخن خلیفه به اطلاع محمود غزنوی رسید، بر آشفته شد و این اتهام را مضحک دانست و خلیفه ی بغداد را کهنه احمقی خوف خواند. بیهقی می نویسد: محمود گفت: حسنک را من پرورده ام و با فرزندان و برادران من برابر است و اگر وی قرمطی است، من هم قرمطی باشم... ، و امیر را نیک درد آمده بود که حسنک راقرمطی خوانده بود خلیفه. (. (خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، ص202.). حسنک همچنان التفات سلطان را به خود حفظ کرد، اما خلیفه عدول از سنت را مجاز نمی شمرد و در گفته و خواسته ی خود پافشاری می کرد. سلطان محمود غزنوی که قبول تابعیت فاطمیان را با منافع خودسازگار می دید، خلعت ها و هدایا و بخشش هایی را که خلیفه ی فاطمی نزد او فرستاده بود، به بغداد نزد خلیفه القادر فرستاد و گفت: چون مطیع تو بودم این فرستادم تا هر چه می خواهی درباره ی آن کنی.

علل مخالفت غزنویان با برقراری رابطه با فاطمیان:

1. نیاز غزنویان به کسب مشروعیت از خلفای عباسی : با وجود تلاش های گسترده ی فاطمیان در برقراری رابطه با غزنویان، نه تنها از سوی غزنویان تمایلی در برقراری رابطه نشان داده نشد، بلکه با برخوردهای خصمانه مانع هر نوع نزدیکی می شدند. سلاطین غزنوی خصوصا سلطان محمود، سخت به مذهب تسنن تظاهر می کردند.28 آنان در تعصب از سامانیان تبعیت می کردند و نسبت به آیین تسنن و حمایتشان از عباسیان وسواس داشتند. ظاهرا پیروی غزنویان از سامانیان و آگاهی از بهره هایی که قدرت نو ظهور آنان می توانست با داشتن منافع مشترک با

خلافت بغداد حاصل کند، سبب حمایت آنان از آیین تسنن بود، نه آن که سلاطین و توده های ترک، ذاتا تسنن را بر دیگر فرق اسلامی ترجیح دهند. غزنویان در سطح آرمانی و دینی، طرفداری شدید از مذهب تسنن را اقتدار سلطان می دانستند. این امر در عنایت و مساعدت سلاطین غزنوی به فقه حنفی و فرقه ی محافظه کار کرامیه ی خراسان، که جزء مشبهه به شمار می آمدند، دیده می شد. **جنبه ی عقیدتی قدرت سلاطین غزنوی را بیش تر می توان حمایت مذهبی آیین تسنن از آنان و رغبت آنان به داشتن مناسبات حسنه با خلفای عباسی دانست. مهم ترین سمت گیری غزنویان، اشتیاق آنان در گرفتن تصدیق مشروعیت قدرت خود از القادر بالله، خلیفه ی عباسی بود. در این خصوص می توان به ارسال خلعت برای سلطان محمود و ملقب کردن او به یمین الدوله از سوی خلیفه اشاره کرد.29 غزنویان پیوسته دقت داشتند تا با گرفتن موافقت خلیفه و حمایت ظاهری از مذهب تسنن، پایه های قدرت خود را تحکیم بخشند. سلطان محمود طی دوران حکومتش، دریافت که برای تثبیت امپراتوری خود، به تأیید قانونی و معنوی خلیفه نیاز دارد. وی به رغم تغییر برخی از دیدگاه های مذهبیش در دو دهه آخر عمر، تسنن القادر عباسی را می پسندید. القادر که سخت ضد شیعه خصوصا اسماعیلیه بود، در مسائل کلامی نگرشی حدیثی و حنبلی داشت. در آن روزگار بسیاری از حکام و علمای اهل تسنن در راستای مبارزه با مخالفان خود، گروه های مختلف شیعه را به اتهام قرمطی گری مورد حمله قرار می دادند.30 در همین راستا سلطان غزنوی که در خراسان با موج تبلیغات اسماعیلیان هوادار فاطمیان رو به رو بود، روابطش را با علمای اهل تسنن استوار کرد و با اسماعیلیان، سخت درگیر شد. تا از این طریق به خلیفه ی عباسی نزدیک شود. مناسبات محمود با خلیفه ی عباسی، بهترین رابطه ی ممکنی بود که امیرنشینان مستقل ایرانی می توانستند با خلفای عباسی برقرار کنند. القادر، در میان خلفای عباسی نسبت به مذهب تسنن، از همه سخت گیرتر بود. او بعد از مأمون که زمانی اعلامیه ای رسمی در برخی از عقاید کلامی داده و همه را به اجبار به قبول آن فراخوانده بود، دومین خلیفه ای بود که اعتقادیه ی رسمی صادر کرد و هر نوع گرایشی غیر از آن را انحراف خواند. نقطه ی مشترک القادر با محمود غزنوی در همین نکته بود و این سبب استحکام مناسبات آنها با یک دیگر شد. سلطان غزنوی در سال 389 قمری، نام القادر را در خطبه های نماز زنده کرد و به این ترتیب محبوبیت خود را نزد خلیفه ی عباسی و طبعا سنی مذهبان خراسان و غزنین افزایش داد. القادر در ازای هدایای ارسالی سلطان غزنوی، القاب یمین الدولة و امین الملة را به وی اعطا کرد. همچنین خلعتی با ارزش نیز برای سلطان فرستاد که محمود آن را به تن کرده و بر تخت نشست تا مشروعیتش را در امارت تثبیت کند. هر بار که خبر فتوحات محمود یا حملات او به ضد مخالفان عباسیان به بغداد می رسید، از سوی خلیفه القاب تازه ای مانند ولی امیرالمؤمنین، نظام الدین و ناصر الحق و یا کهف الدولة و الاسلام، به سلطان محمود غزنوی اعطا می شد. از آن جا که سلطان محمود بقای خود را در وابستگی به تسنن و خلفای عباسی می دید، تحت هیچ شرایطی آماده ی برقراری رابطه با فاطمیان، و پذیرش تابعیت آنان که دشمن اصلی عباسیان به شمار می آمدند نشد و در کینه و دشمنی با آنان، تا آن جا پیش رفت که آرزوی فتح مصر و نجات آن سرزمین را از دست اسماعیلیان داشت. (محمد بن علی بن محمد شبانکاره ای، مجمع الانساب، تصحیح میرهاشم محدث، ص63.)**

پاک کردن قلمرو غزنویان از فرقه ی اسماعیلیه، برای خشنودی خلفای عباسی صورت می گرفت که در آن زمان از بسیاری جهات، تحت الشعاع رقبای فاطمیشان در قاهره قرار گرفته بودند. از جمله این که محمود در خراسان، فرقه ی کرامیه را به آزار اسماعیلیان تشویق می کرد. شعر آن دوره سرشار از اشاراتی است مبنی بر تعصب سلطان

محمود و دیگر سلاطین غزنوی به تسنن و نیز در بر دارنده ی مرثیه هایی است که بیانگر آزاری است که آنان بر اسماعیلیان روا می داشتند. فرخی در مرثیه ی مرگ محمود چنین می سراید:

آه دردی که کنون قرمطیان شاد شوند

ایمنی یابند از سنگ پراگنده و دار

۲. مخالفت عباسیان در برقراری مناسبات بین غزنویان و فاطمیان : در عدم برقراری مناسبات حسنه بین غزنویان و فاطمیان، خلیفه ی عباسی نقش مهمی داشت؛ زیرا نزدیکی غزنویان به فاطمیان موجب تضعیف موقعیت عباسیان در برابر فاطمیان که رقیب اصلی آنان به حساب می آمدند می شد. در جریان مقابله ی غزنویان با اسماعیلیان و فاطمیان، خلیفه ی عباسی القادر بالله، در وجود سلطان محمود فردی را می دید که می توانست اعتبار و حیثیت بر باد رفته ی خلافت عباسی را برگرداند و بر اعتبار آن بیفزاید؛ زیرا فاطمیان، خلافتی را پی ریزی کرده بودند که از شمال افریقا تا سوریه امتداد داشت و قاهره که تختگاه خلیفه ی فاطمی بود، در شکوه و شکوفایی اقتصادی و فرهنگی، بغداد را تحت الشعاع خود قرار داده بود و خطر توسعه طلبی دولت فاطمی، از طریق بیابان شام، عراق را تهدید می کرد. برخوردهای قاطعانه ی سلطان محمود غزنوی، به خوبی با شیوه و اسلوب حکومتی خلیفه ی عباسی، همخوانی داشت. از این رو القادر به تشدید و تحریک این برخوردها پرداخت و سلطان محمود نیز سلیقه ی او را به خوبی پاسخ گفت. وضع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی خلافت، که پس از آل بویه مختل گردیده بود، سبب تضعیف پایه های حکومت خلافت شد. به همین دلیل خلیفه با اتکا به ضابطه های مذهب تسنن، درصدد ترمیم این پایه های سست برآمد. او ضابطه هایش را به سلطان محمود القا کرد و محمود به نام او پیش قدم شد و در این راه سنگ تمام گذاشت. در پی آن و جهت قدردانی از محمود، همان طور که بیان شد، القادر بالله خلعت هایی نفیس و گرانمایه برای او فرستاد. (جرفاذقانی، همان، ص 138.)

3. نفی اتهام وابستگی به فاطمیان : از آن جا که سرزمین شرقی ایران، محفلی برای اسماعیلیان و هواداران فاطمیان بود، همواره این زمینه وجود داشت که حکام یا امرای آن منطقه به گرایش به اسماعیلیان یا حمایت از آنان متهم گردند. اتهام قرمطی یا وابستگی به فاطمیان مصر، بهانه ای بود که بسیاری از امرا و حتی خلفای عباسی، برای کوبیدن و بیرون کردن رقبای خود، از آن استفاده می کردند. نمونه ی بارز آن این که در اواخر دوره ی سامانیان، عبدالملک بن نوح، وزیر خود ابومنصور محمد بن عزیز و فرمانده ی سپاه خود، ابوسعید بکر بن مالک فرغانی را متهم به قرمطی گری کرد و از بین برد.34 همچنین سبکتگین غزنوی، ابوعلی سیمجوری را به اتهام قرمطی گری و وابستگی به خلفای فاطمی مصر، دستگیر و زندانی کرد. در این باره، طبقات ناصری چنین می نویسد: امیر نوح از بخارا بیرون آمد و به جانب خراسان روان شد به جهت قمع ابی علی سیمجور. چون به حدود طالقان رسیده اعیان قرامطه و ملاحده در آن بلاد آمده بودند و جمع عظیم ایشان را اجابت کرده امیر سبکتگین ایشان را جمله به دست آورد و عزا به سنت کرد و ناصرالدین لقب او شد. (همان)سلطان محمود غزنوی که این موارد را دیده بود، به خطر این اتهام توجه داشت. از این رو همیشه در پی نفی این اتهام و در پی گرفتن تأیید از سوی خلفای عباسی بود. از آن جمله این که وقتی تاهرتی فرستاده ی الحاکم فاطمی، به طرف غزنه رفت، برای این که مبادا مورد اتهام واقع شود، فرمان داد تا او را به نیشابور بازگردانند. بقول عتبی ... غبار تهمتی بر حاشیه طهارت او ننشیند. (جرفاذقانی، همان، ص 371.) و وقتی او را کشت و خبر آن به

بغداد رسید، زبان اغراض و عذل عُذّال بسته گشت. این نشان می دهد که احتمالاً دشمنان محمود حتی اتهاماتی در این باره به او زده بودند و او برای اثبات پاک دینی خود، سخت گیری زیادتری می کرده است.

4. دوری فاطمیان از مناطق غزنویان : یکی از دلایل عدم گرایش غزنویان به فاطمیان، دوری مقر حکومت غزنویان با مرکز خلافت فاطمیان بود؛ زیرا غزنویان در مناطق شرقی ایران و فاطمیان در مصر مستقر بودند این در حالی بود که عباسیان در کنار غزنویان و در واقع حایل بین غزنویان و فاطمیان بودند. از این رو دوری غزنویان از فاطمیان انگیزه ی کمتری را برای گرایش آنان به فاطمیان ایجاد می کرد. انتقال خلافت فاطمیان از افریقیه به مصر، موجب تقویت موقعیت فاطمیان در نواحی خلافت شرقی شد. آنان از آغاز تشکیل حکومت غزنویان، درصدد نفوذ در مناطق تحت سلطه ی آنها بودند. فاطمیان می خواستند دامن دولت غزنوی را به دولت خویش پیوند زنند و آنان را تحت تابعیت خود در آورند. برای برقراری رابطه و نفوذ در مناطق تحت کنترل غزنویان، فاطمیان از چهار طریق وارد عمل شدند:

- **ارسال داعیان جهت تبلیغ کیش اسماعیلی و جذب مردم به دعوت فاطمیان؛**
- **ارسال سفیر به دربار غزنویان برای جذب آنان و ترغیب به قطع تماس با عباسیان؛**
- **برقراری حاکمیت وابسته و دست نشانده؛**
- **تلاش برای نفوذ در بین طبقات حاکمه و رجال غزنوی.**

با وجود تلاش های فاطمیان برای برقراری رابطه، غزنویان تمایلی به این کار از خود نشان ندادند و شدیدا مانع نفوذ فاطمیان در نواحی خلافت شرقی شدند. علل مخالفت غزنویان در برقراری رابطه را، در عوامل زیر باید جستجو کرد:

- **نیاز غزنویان به کسب مشروعیت از خلفای عباسی؛**
- **مخالفت عباسیان در برقراری این ارتباط؛**
- **دوری از نفی اتهام وابستگی به فاطمیان؛**
- **دوری فاطمیان از مناطق تحت سلطه ی غزنویان.**

غزنویان تا اسماعیلیان :با افول قدرت سامانیان در ماوراءالنهر و خراسان، غلامان ترک‌تبار آنان که به تدریج به مقامات فرماندهی سپاه رسیده بودند، برای خود نفوذی به هم زده و در برخی نواحی صاحب قدرت شدند. از میان آنان «سبکتکین» در سال 366 هجری قمری در غزنی (غزنه) به حکومت رسید و با فتح نواحی اطراف رفته رفته به بسط قلمرو خود پرداخت. پس از وی پسرش سلطان محمود غزنوی که بزرگترین پادشاه این خاندان محسوب می‌شود، از سال 389 به مدت 32 سال حکومت کرد. در دوران وی شعر و ادب فارسی رونق بیشتری یافت و شعرایی مانند فردوسی، عنصری، فرخی و منوچهری در همین اوان درخشیدند. سلطان محمود در طی دورهٔ حکومتش علاوه بر لشکرکشی‌های مختلف فقط شانزده بار به هند لشکر کشید و غنائم بسیاری از آن سرزمین به غزنه، مرکز حکومت خود منتقل نمود. برخلاف آل‌بویه در زمان غزنویان تسنن مذهب اصلی و عمده بود و در نواحی تحت تصرف آنان تعصبات مذهبی شدیدی رایج بود. جمعاً 17 نفر از سلاطین غزنوی در نواحی شرقی ایران حکومت کردند و آخرین پادشاه این سلسله، خسروملک غزنوی که محدودهٔ حکومتش به لاهور (در پاکستان فعلی) محدود

شده بود، در سال 583 از قدرت خلع گردید و با قتل وی در سال 598 این سلسله به پایان کار خود رسید. ترکمنان سلجوقی که از اواخر دورۀ سامانیان به ماوراءالنهر آمده و به دین اسلام گرویده بودند، برای خود حکومتی محلی در این نواحی تشکیل دادند. در عهد غزنویان، سلاجقه به تابعیت آنان درآمدند اما به تدریج که بر قدرت و شوکتشان افزوده شد میان دو خاندان نزاع درگرفت و سرانجام با پیروزی سپاهیان طغرل بیگ بر قوای مسعود غزنوی در سال 429 هجری قمری، سلجوقیان خراسان، مرو و ماوراءالنهر را مسخر خویش نمودند و بدین ترتیب سلسله «سلاجقۀ بزرگ» بنیان نهاده شد. طغرل‌بیگ به سرعت به گسترش قلمرو خود پرداخت و تا بغداد نیز پیش رفت و خلفای عباسی دست نشاندۀ سلجوقیان گشتند. در عهد الب‌ارسلان و ملکشاه سلجوقی وسعت سرزمین آنان به محدودۀ دوران ساسانی رسید و دولتی یکپارچه و مقتدر در سراسر ایران حاکم گردید. خواجه نظام‌الملک از اندیشمندان این دوره که به مدت 30 سال وزارت الب‌ارسلان و ملکشاه را به صد ارتش ساخته بود که به «نظامیه» معروف بودند. با مرگ ملکشاه در سال 485 در میان خاندان سلجوقی اختلاف افتاد و شعبه‌های مختلفی از آنان تحت عناوینی نظیر سلاجقۀ بزرگ (با پادشاهی سلطان سنجر) تا سال 552، سلاجقۀ کرمان تا 583، سلاجقۀ عراق تا 590، سلاجقۀ شام تا 511 و سلاجقۀ روم تا سال 707 به استقلال در متصرفات آن به حکومت پرداختند. خوارزمشاهیان که از سال 470 هجری قمری ادارۀ امور ناحیۀ خوارزم در جنوب دریای آرال را از سوی سلجوقیان به عهده داشتند، در زمان اتسز، سومین پادشاه این سلسله دعوی استقلال نمودند و به توسعۀ قلمرو خود پرداختند. در زمان سلطان محمود خوارزمشاه ایران با حملۀ مغول در سال 616 مواجه گردید که سلطان محمد در مقابل هجوم سبعانۀ لشکریان مغول تاب مقاومت نیاورد و پسرش سلطان جلال‌الدین منکبرنی به جای وی به مقاومت در مقابل مغولان پرداخت. اما وی نیز پس از ده سال جنگ و گریز عاقبت کاری از پیش نبرد و در سال 628 در میافارقین کشته شد.

بینش و تصور زوال نظام ها و حاکمیت های متخاصم در کلام دو شخصیت ناهمگون " فرخی سیستانی و ناصر خسرو" : آرزوی زوال حکومت دشمن و پیروان او، در اشعار وسروده های دو تن از بزرگترین شاعران قرن پنجم مجال انعکاس یافته اما هر کدام به دلیل تفاوت اندیشی های شان مطالب خویش را با اهدافی ناهمگون و متفاوت از یکدیگر بیان کرده اند. فرخی سیستانی شاعر در باری و شعر او به قصد رضای ممدوح است و باالطبع تحصیل صلات و جوایز هر چه بیشتر. اما از آن سو شاعر و اندیشمند خردگرا، متفکر و فیلسوف دنیای گرایش باطنی، ناصر خسرو شاعری هدفمند، و با ایده های ئالا و گهر بار است. طرح موضوع قیام فاطمیان علیه بنی عباس و حکومت های دست نشانده ی آنها به عنوان قسمتی از هدف بزرگ ایجاد حکومت اسلامی و اقامه عدل و داد در قلمرو اسلام است. در این نگارش موضوع حمله و لشکر کشی سلطان محمد به مصر و نابودی قرمطیان بر ضد خلفای بنی عباس مطرح و از بعضی جنبه ها با یکدیگر مقایسه شده و به نتایجی در خور توجه گردیده است. چنانکه می دانیم شاعران حرفه ای درباری، روان شناسانی چیره دست بودند و بخوبی می دانستند چه مطالبی را در شعر خود ذکر کنند تا ممدوح از آنها راضی و خوشنود شود و از این رهگذر بتوانند صله های چشمگیر دریافت کنند. شاید از این جهت کم تر کسی به پای فرخی سیستانی(وفات 429 هجری)، برسد. وی از ویژگی های ممدوح خود خیلی ها آگاه بوده و از عهده اظهار آن ها بر پرده ی شعر و کسب رضایت ممدوحانش نیک بر می امده است. مهم ترین ممدوح فرخی سیستانی، سلطان محمود غزنوی(وفات421هجری)، است. محمد تعصب شدیدی در دین داشت و به واسطه عاید تند و تیز خود و هم با در نظرداشت تحرکات عملمای دربار خود، با اسماعیلیان دشمنی بیش از حد

اظهار می کرد. حمله او به ملتان در سال 401 هجری و قتل عام مردم آنجا به بهانه نابود کردن قرامطه، و سوختن نامهی خلیفه فاطمی و بقتل رساند قاصد و پیام رسان مصر در سال 403، و باز قتل عام مردم ری در جمادی الاول 420، به بهانه واهی گویا "غلبه بر اهل کفر و ضلالت باطنیان"، در آن شهر نمونه هایی از این مدعاست. فرخی سیستانی هم این همه ظلم و جنایت را تأئید می کند و خطاب به سلطان می گوید: " راست خوی تو چو خوی انبیاسات" (فرخی، 1363: 20)

این مایه سخت گیری و تعصب بر ضد شیعه و اسماعیلیان حتی اگر به قصد جلب رضایت خلیفه بغداد نیز بوده باشد، بازهم منافی دشمنی ذاتی محمود با شیعیان و به ویژه با اسماعیلیان نمی تواند بود. این عبارت معروف سلطان غزنه که " بدین خلیفه خرف شده باید نوشت که من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده ام در همه جهان و قرمطی می جویم و آنچه یافته آید و درست گردد بردار می کشند." (بیهقی، 1375:230). ، گویای این معنا است. و از این رهگذر می توان دریافت که یکی از آرزو های بزرگ و هر چند دست نیافتنی او از بین بردن حکومت فاطمیان مصر بوده است. محمود آرزو داشته که افتخار نابود کردن دولت فاطمیان به نام او ثبت شود؛ به ویژه در اواخر حکومت خود که فیل های فراوانی از هند آورده بود و به سبب آن فیل ها قدرتی بلا منازع یافته بود. بدون تردید اگر خلافت بغداد بر جان خود نمی ترسید و به او اجازه چنین لشکر کشی به مصر می داد، سلطان از عهده این کار یعنیشکست حکومت فاطمیان بر می آمد، اما این آرزو جامه ی عملی نپوشید و تنها در حد یک رویای شیرین باقی ماند. مقصود از بیان مطلب مذبور این است که درباریان و از جمله شعرای درباری از این آرزوی سلطان آگاه بودند. فرخی این آرزوی رنگین شاه را در شعر خود مجسم کرده و به تصویر کشیده بود و قطعن شاه هم به مصداق " وصف العیش نصف العیش" ، از شعر فرخی لذت می برد.تصویری که شاعر از حمله خیالی سلطان به مصر و وقایع پس از آن می دهد، جالب است: شاه فیل هایی را که از هند آورده بطرف رود نیل به حرکت در می آورد و چنان قرمطی می کشد تا چند سال مسیل رود خانه ها به رنگ خون در می آید و زنان مصری همگی در عزای کشتگان خود سیاه پوش خواهند شد. صحنه جالب این واقعه قسمت پایانی آن است که خلیفه فاطمی ، آن سگ ملعون ، را خسته و بسته جهت دار کشیدن به غزنه می آورد. قبلن پشته های ریگ به مسافت چند میل زیر داری که آماده شده می آورند تا مردم پس از اعدام خلیفه باطنی جسد او را سنگباران کنند. این تجویزی است از فرخی تا آنکه برای هر کسی عبرتی باشد که دیگر به مذهب بد نگراید:

ژنده پیلان کز در دریای سند آورده ای
سال دیگر بلذرانی از لب دریای نیل
قرمطی چندان کشی کز خون او تا چند سال
چشمه های خون شود در بادیه رنگ مسیل
تا ز جام سوگواران بر زنان مصریان
همچو زرّ بخشش تو مست گرداند کفیل
راست پنداری همی بینم که باز آیی ز مصر
در فگنده در سرای ملحدان ویل و عویل
وان سگ ملعون که خوانند اهل مصر او را عزیز
بسته و خسته به غزنین اندر آورده ذلیل

دار او بر پای کرده در میان مرغزار
گرد کرده سنگ زیر دار او چون میل میل
تا چو برداری مخالف سنگ ها بی مر شود
اهل بدعت سر بتابد از مخالف قال و قیل (فرخی، 1363: 221)

در جای دیگر نابودی خدیو مصر و قوم او را امری محتوم می داند چنان که شاهان هند به تیغ سلطان از بین رفتند:

شهان هند را از تیغ او آن رستخیز آمد
که فردا بر خدیو مصر و بر قومش همان باشد (فرخی ،33)

گاه خدا را به خدایی و بزرگی اش سوگند می دهد که معین و نگهدار سلطان باشد و تا ممکن است و پاد شاه می خواهد، او را عمر دهد تا سلطان در عوض عمری که خدا جهت حفظ دین به او می دهد: " در مصر کند قرمطیان را همه بردار" .(همان، 82). گویی سلطان عامل فعل و اراده خداوند است چنانکه شاعر از خداند می خواهد که به بازوی او قرمطیان را از بین ببرد همانگونه که کفاّر را به شمشیر او نابود کرد:

کم کن به قوی بازوی او قرمطیان را چونانکه به شمشیرش کم کردی کفّار

به نظر می رسد که محمود مبارزه با اسماعیلیان را مهم تر از قتال با کفار می دانسته یا لا اقل اطرافیان و شاعران درباری به وی چنین القأ می کرده اند؛ چنانکه فرخی در قصیده ای به این معنا اشارت دارد:

ری را بهانه نیست که بباید گرفت پس
وقتست اگر به جنگ کشد سوی ری عنان
اینجا همی یگان و دوگان قرمطی کُشد
زینان به ری هزار بباید به یک زمان
غزویست آن بزرگتر از غزو سومنات
روزی مگر به سر برد آن غزو ناگهان (همان، 264، و نیز یوسفی؛395)

علاوه بر سلطان محمود یکی از ندیمان درباری را که همشهری شاعر است، به مبارزه با قرمطیان مفتخر می داند و برای او هم آرزو می کند که ایشان را نابود کند. وی کسی نیست جز خواجه بوبکر حصیری که بیهقی از او به عنوان فقیه یاد می کند.(بیهقی، 1375: و نیز یوسفی1365: 151)، او همان کسی است که بنا بر نقل قول بیهقی تا حدّ عربده شراب نوشیده و در آن حالت یکی از چاکران خواجه احمد حسن میمندی وزیر سلطان مسعود را مورد ضرب و شتم قرار داده بود و بدین وسیله بهانه انتقام جویی بدست وزیر نهاده. (بیهقی، 2010).

جالب این جاست که فرخی ضمن بر شمردن فضایل این بوبکر و مقایسه صفاتش با امام علی (ع) ، و خلیفهی دوم، اظهار میدارد که او به غزنین است اما قرمطیان از بیمش در مصر اشک خونین می بارند:

او به غزنین و به مصر از فزعش قرمطیان
از ره دیده ببارند همی خون جگر
و به سبب این اعتقادش او را اهل بهشت می خوانند.(فرخی، 172)

در جای دیگر باز ضمن آنکه بیم قرمطیان را با وجود مسافت زیاد یاد آور می شود، همان آرزویی را که برای سلطان محمود داشته، برای همشهریش هم از خدا می خواهد تا عمری دراز داشته تا خانه قرمطیان را از اساس نابود کند:

مرد بی دین را از هیبت توهش برود

گر میان تو و او بادیه باشد هشتاد
جاویدان زی و همین رسم و همین عادت دار
خانه قرمطیان را بفگن لاد ز لاد

و سر انجام در مرگ سلطان محمود تؤسف می خورد که این واقعه موجب شادی قرمطیان می شود و از سنگسار و به دار کشیدن رهایی می یابند.

آه دردا که کنون قرمطیان شاد شوند
ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار (همان، 91)

بینش ناصر خسرو در مورد زوال حاکمیت های متخاصم و جابر: اما به مشاهده می نشینیم که ناصر خسرو هم من حیث شاعر، نویسنده، دانشمند، فیلسوف و متفکر خرد گرا و پیشوای آئین باطنی، در اواخر همین سده، (قرن پنجم)، را می بینیم که به عنوان بزرگترین حامی مذهب اسماعیلی که در خراسان زمین مطرح است و از مذهب تشیع (بطور عام)، و آئین اسماعیلیسم (بطور خاص) در حد جان دفاع می کند. وی که در دربار غزنه در ایام جوانی ارتباط داشته و بعد ها فراز و فرود های آن حکومت را نیز شاهد بوده و نیز پیش از سفر حج در دربار سلجوقیان در مرو که مرکز حکومت چغری بیک داوود بن میکائیل بوده، بکار اشتغال داشته و با آگاهی کامل از اوضاع و احوال دربار و مذهب غالب در خراسان، به آئین اسماعیلیسم گرائیده و درست به همین دلیل در عقاید و باور های مذهبی خوداستقامت کم نظیری دارد و جز آنچه را که از دریچه بینش و تصور اسماعیلیسم می بیند باطل می شمارد و " چقدر تفاوت بود میان ناضر خسرو و با این درجه اهتمام که گامی بر خلاف معتقدات خود بر نمی دارد و با کسانی که به قول وی چون باد گردنده و ستورانی در پس آب و گیاه بودند."

(یوسفی، 1378: 497)

بر طریق راست رو چون باد پردنده مباش
گاه با باد شمال و گاه با باد صبا (ناصرخسرو 1368:124)

این استواری عقیده را میتوان در موضوع دشمنی ناصر خسرو با خلافت عباسی و دست نشانده گان آنها یعنی سلاجقه دریافت، چنانکه همین معنا از اعتقاد تام وی به خلافت فاطمیان مصر قابل ادراک تواند بود. به عبارت دیگر همانطور که عباسیان خود را جانشینان واقعی پیامبر می دانستند، اسماعیلیان و به ویژه ناصر خسرو خلافت حقیقی را از آن فاطمیان می دیدند تا جایی که ناصر خسرو دین را به جسمی تشبیه می کند که سر آن فاطمیان محسوب می شوند:

ای پسر دین محمد به مَثَل چون جسدیست
که بر آن شهره جسد فاطمیان همچو سرند

و اصولاً از فاطمیان، که به نظر او سزاوار ثنا ودرود و صلوات هستند، به عنوان فرزندان شایسته پیامبر یاد می کند و پیامبر را پدر آنها می داند:

تا جای پدر باز ستانند ز دیوان
آنها که سزای صلواتند و ثنا اند

آنچه در غربت و تنهایی دره یمگان دل ناصر خسرو را با همه ناملایمات گرم می کند و انگیزه ادامه حیات به او می دهد، امید به آینده بهتر است؛ آینده ای که در آن حکومت عباسیان به باد فنا میرود و حکومت فاطمیان جای

آنها را می گیرند و به عدالت حکم می رانند و زمین را به عدل می آرایند. ناصر خسرو تصویری ناپسند و البته حقیقی، از حکومت عباسیان و مفاسدی که در قلمرو فرمان شان از بغداد تا خراسان واقع می شود بدست می دهد و بدین سبب کینه و بغض خود را نسبت به ایشان ابراز می دارد. دشمنی و عناد او با خلفای عباسی تا آنجا پیش می رود که حتی در وجود زاغ، پر های سیه را از این جهت که به رنگ شعار عباسیان است، نشان ادبار ، کفر و نفاق می بیند:

نشا مدبریت این بس که هر گز
چو عباسی نشویی طیلسانت (ناصر خسرو1368: 217)
و نیز در وصف بهار این گونه می سراید:
معزول گشت زاغ چنین زیرا
چون دشمن تیره زهرا شد
کفر و نفاق از وی چو عباسی
بر جامه ی سیاهش پیدا شد (همان:329)

ضمناً شعار فاطمیان بر خلاف عبایان، سپید بود و ناصر خسرو از این مطلب با افتخار یاد می کند:

ار جو که سخت زود به فوج سپید پوش کینه کشد خدای ز فوجی سیاه سلب (همان: 339)

ناصر خسرو حدیثی را که متضمن فرصت توبه روز قیامت است، موافق مشرب اسماعیلیسم و در جهت اثبات و قوع قیام فاطمیان تأویل می کند. حدیث مزبور به گونه های مختلف و ناهمگون در میان شخصیت های دینی و عقیدتی به تعبیر و تفسیر گرفته شده است از جمله:

" انّ بالمغرب با باً مفتوحاً للتوبه مسیرته سبعونَ سنه لا یُغلَقُ حتی تطلع الشمس من نحوه لا تزال التوبه مقبولتاً حتیّ تطلع الشمس من المغرب" (فروزانفر، 1361: 9-128)

بس نماندست کافتاب خدای سر زمغرب برون کند ز حجاب

و در جای دیگر ادعا می کند که همگار برای قیامش به درگاه خدا دست دعا برداشته اند. یارب

آن شمس که روزیش برآری تو ز مغرب
از فضل تو خواهنده مر او را به دعا اند

ناصر خسرو از روزگار خود که بدی ، جهل و نا فرمانی در آن غلبه دارد ، به شب دین تعبیر می کند:

همچو شب دنیای دین را شبست
ظلمتش از جهل و ز عصیان سحاب (ناصر خسرو، 1368: 141)

روزگاری که خانه خمّار آباد ، منبر و مسجد خراب است، مطرب توانگر و قاری فقیر، حاکم در عیش و عشرت بسر می برد و شگفت نیست که در نیم شبان" بانگ و فغان کلاب"، بگوش برسد. اما روز آن شب که از دید ناصر خسرو زود فرا خواهد رسید، زمان قیام فاطمیان است که خورشید از مغرب سر می زند:

گاه سحر بود کنون سخت زود بر زند از مغرب تیغ آفتاب (همان، 141)

نا گفته نماند که بنا بر آرزوی او، اولین جایی که به تسخیر فاطمیان در می آید، مکه است:

چون بشنوی که مکه گرفتست فاطمی بر دلت ذُل ببارد و بر تنت تاب و تب

اما حوادثی که قیام فاطمیان بنبال دارد، در خور تامل است. ناصر خسرو در این باب تصاویری جالبی را در اختیار ما می گذارد که قابل دقت و در خور ستایش اند، که قرار ذیل از آنها یاد آور می شویم:

- رخساره دین تازه می شود و دشواری ها و سختی های شیعه حق آسان می شود.
- گردن بی خردان در زیر رکاب و عَلَم فاطمی خورد خواهد شد .
- خاک خراسان از خون دل دشمن جاهل غضاب می شود.
- باطل به وجود حق کر و کور می شود.
- خلیفه فاطمی حق پیامبر را از عباسیان طلب می کند.
- او خاک زمین از بغداد تا حلب را به خون دشمنان رنگین می کند.
- هنگام قیام خلیفه فاطمی(المستنصر بالله) ، همه جهان از پریشانی و جنگ به صلح می آید.
- خلیفه عباسی فرزند خود را در پای خلیفه فاطمی قربانی خواهد کرد.
- نیام شمشیر خلیفه فاطمی، سر جاهلان خواهد بود.
- آب دجله از خون دشمنان اهل بیت پیامبر سرخ خواهد شد.
- شهر بغداد خیبر مستنصر می شود.
- بنا های عباسی ویران و بجای آنها بنا های فاطمیان ساخته می شود.
- دشمنان در خور کردار شان به جزا می رسند.
- فرودستان را مقام می بخشند.
- آب دریا را به عدل، گلاب ناب می کنند و خاک صحرا را مشکبار. (مینوی، 433-141)

نظریات و بینش فکری ایوانف و برتلس پیرامون حیات پربار ناصر خسرو، و اسماعیلیسم !! : با وصف آنکه فرآیند پژوهش پیرامون کیش و آئین اسماعیلیسم، بعد از فروپاشی شوروی سوسیالستی اسبق، تا حد زیادی به نقطه شامخ خود رسیده است، با آنهم شخصیت های معروف و سر شناس عرصه تحقیق در راستای اندیشه های کیش اسماعیلی، ایوانف و برتلس تا هنوز هم من حیث کار شناسان نخستین ، بنیادین و ماندگار آئین اسماعیلیسم که مکتب فکری عقلانی و عقیدتی است، در حافظه تاریخ ، نویسنده ها و پژوهشگران زمان معاصر ، باقی خواهند ماند. باید گفت که حضور سیاسی و دنیای انقطاب شده ایدیولوژیک جهانی که آنها در آن حیات بسر می بردند، معه نا هنجاری ها و دشواری های سیاسی، اجتماعی و عقیدتی آن زمان ، بازهم مصدر خدمات و کار کرد های شایسته تاریخی ، اکادمیک گردیده ولی تحقیق و پژوهش آنها در عرصه شناخت هر چه بیشتر و ژرفتر اسماعیلیسم ، و اسلام شناسی که بنیاد مستحکم را برای پژوهشگران نسل های بعد تر ، به شمول محققان مدرن تشکیل دهنده است، هنوز هم به نحو شایسته و بایسته مورد تقدیر و تکریم قرار نگرفته است.

در این برگه مساعی فراوان بخرج داده خواهد شد ، نظریان و اندیشه های هر دو پژوهشگر را که زیر اثر بینش و ایدیولوژی حاکم سیاسی آن وقت پیرامون ناصر خسرو و اسماعیلیسم به نگارش گرفته شده است ، مورد قضاوت و آسیب شناسی نقادانه و داوری صادقانه اکادمیک و دانش پژوهانه، قرار خواهیم داد. عنوان مشابه متنی هر دو شخصیت، ایوانف و برتلس، ، زیر عنوان " ناصر خسرو ، و اسماعیلیسم" بازتاب دهنده نمونه های فکری و بینش مستقلانه شان را نشان دهنده است. هر دو شخصیت به مثابه شخصیت های متعهد و مستقل پژوهشی و اکادمیک، نتایج و فرآورد کار کرد های شان رابه گونه مذاکره، مفاهمه، گفتمان، و همدیگر فهمانه، که در نتیجه داشتن فهم گسترده از از ارزش های والای انسانی، و زمان مشحون از بینش و تصور ایدیولوژیک، فشار های وارده ساختار سیاسی و زمینه ها و امکانات دست داشته به میان آمده بود، ترتیبو تنظیم نموده اند. می خواهم کار شناسانه و اکادمیک اظهار عقیده و ابراز نظر کنم که خوانش و تحلیل پژوهشی مقایسی آثار و آفریده های هر دو دانشمند، که زمینه های خیلی وسیع و گسترده اسماعیلیسم شناسی را برای علاقه مندان، پیروان و باورمندان راه و اندیشه های ناصر خسرو، مساعد ساخته است، در حقیقت فرآیندعمیق و ژرف بازنگری، بازخوانی و باز آفرینی فکری جدید را در راستای نقش ناصر خسرو در معرفی و شناسایی بینش اسماعیلیسم مساعد ساخته و تصور ساختگرایانه، اصولی و کثرت گرایانه و تعدد پسندانه آئین اسماعیلیسم را نیز به گونه خیلی ژرف، به معرفی می گیرد.

بدون در نظر داشت ادعاها، گفتمان ها و بحث های افراد و شخصیت های متعدد که در بسا جا ها بازتاب داده شده اند، نگارش موجود در واقعیت امر تعبیر، تحلیل و تفسیر غیر جانبدارانه متون و سیاق نگارشی، (ایوانف 1948م)، و (برتلس 1959م)، خواهد بود . در این برگه مناسبات، اختلافات، افتراقات و همگونی های متون فکری و نگارشی هردو دانشمند و کار شناس را مورد تحلیل و تجزیه قرار داده و ساختار سیاق ، محتوا و بینش فکری شیوه های کار برد واژه های زبانی، و ادبیات فکری غیر حزبی ، مؤلفه ها و موضوعات اصلی و بنیادی، پدیده های اصلی و فرعی و دیدگاه ها و جهان بینی و جهان شناسی اساسی آنها را ، فارغ از هر گونه بینش جانبدارانه، به شمول شیرازه های ساختاری ایدیولوژیک و ایدیولوژیک سازی ، تصور گرایانه، میتودولوژی و کج نگاری و کج اندیشی، تشابهات، افتراقات، مشترکات و ناهنگونی ها، میان این دو نویسنده معروف ، سر شناس و متعهد را پیرامون معرفی شخصیت ناصر خسرو و پژوهش پیرامون آئین و کیش اسماعیلیسم را مورد بررسی و گفتمان اکادمیک قرار خواهیم داد.

بر تلس و ایوانف، هردو به گونه اکادمیک و شایسته سالارانه، روی مواریث ماندگار ادبی و عقلانی ناصر خسرو و حضور اسماعیلیسم من حیث آئین و کیش عقلانی در میحط ادبیات تاریخی آسیای مرکزی ، کار کرده و شایسته خواهد بود اگر آثار و آفریده های این دو دانشمند از یک طرف مورد مرور و باز اندیشی جدید قرار گیرند و با زبانهای متداول محیط و منطقه بازتاب داده شوند، و از جانبی هم باید آثار و آفریده های ادبی آنها جز نصاب آموزشی دانش آموزان دوره های مختلف آموزش مذهبی و عقیدتی، به تدریس و تعلیم گرفته شوند. انگیزه نگارش موجود را نوشته دو مقالت نشر شده توسط دو تن از کار شناسان و پژوهشگران جوان تاجیکستان پیرامون مطالعات

اسماعیلی در آسیای مرکزی تشکیل می دهد. این دو پژوهشگر جوان که گرفتاری و مصروفیت سازنده و متداوم پژوهشگران دوره شوروی سابق و دانشمندان کشور های باختر زمین را در نوشته های شان خیلی ها برازنده و قابل ستایش و تمجید دانسته اند و مورد تعریف و توصیف بدون دغدغه قرار داده اند. انگیزه دیگری که باعث گردیده تا به نگارش این اثر اقدام کنم، نوشته ها و پژوهش های جداگانه دانشمندان ایوانف و برتلس است، تا بتوانیم نظریات و داشته های بیشتر، سودمند تر، و ارزشمند تری را در زمینه مطالعات و پژوهش های عرصه اسماعیلیسم، به ویژه بعد از اضمحلال شوروی سابق در منطقه و به میان آمدن جمهوریت های جداگانه و مستقل، آفرینش فضای جدید تحقیقی وپژوهشی در روسیه امروز و جمهوریت های جدیداً جدا شده و یا به اصطلاح دیگران به استقلال رسیده به میان آمده است، تشکیل می دهد. قابل یاد آوری است که متود جدید نگارشی و پژوهشی پیرامون فراز و فرود تاریخ اسماعیلیان در دوره های ناهمگون، در این اواخر در شیرازه علمی و اکادمیک انستیتوی مطالعات اسماعیلی لندن ، انگلستان، به میان آمده است. انستیتوی یاد شده کار کرد های علمی خود را در سال 2002م، در آسیای مرکزی به ویژه در تاجیکستان، قرغزستان، و ترکمنستان، آغاز کرد. این انستیتوی پیرامون کار کرد های اکادمیک دانشمندان روس تبار و سایر تبار ها و اقوام آسیای مرکزی در دوره شوروی سابق و بعد آن، و هم کار برد و استفاده از دست نویس ها و سرمایه های موجود نسخ خطی ای که در میان مردمان این مرز وبوم وجود دارد، نیز فعالیت ها و کار آموزی ها دارد. از این سبب مصروف نگهداری دانشمندان برون مرزی، و داخلی و مراکز دست داشته در آسیای میانه جهت تحقیقات و پژوهش پیرامون باور های تاریخی اسماعیلیان و هم شناخت بهتر و ژرفتر تهذیب و فرهنگ کهنبار و کثرت گرای مردمان این سرزمین، یکی از کار های نیک و شیوه نو آوری در زمینه به حساب میرود. در این نگارش در قدم نخست باید پیرامون زندگی و کار کرد های دو دانشمند و پژوهشگر روس تبار که هر دوی شان از جمله افراد بومی سن پترزبورگ بودند، که زمانی به نام های لیننگراد و ستالینگراد نیز مسما بود، یکی از جمله سفیدپوستان و دیگری هم از سرخپوستان که هرگز همدیگر شان را در زندگی ندیده اند، نه شناخته اند ، نه هم سخن و یا هم کلام هم نه شده اند و هردو زیر سایه پرده های آهنین فرهنگ و تهذیب جنگ سرد حیات بسر می بردند. از دیدگاه تاریخی، اسماعیلیان آسیای مرکزی همواره دارای فرهنگ عقیدتی و باورهای کثرت گرایی بوده اند و در میان شان شخصیت های خیلی نامداری به میان آمده اند که باعث استحکام روابط نه تنها میان اسماعیلیان شده اند، بلکه اسباب همایش های بزرگ علمی و عقیدتی را در میان سایر باورمندان و ابسته به سایر مکاتب فکری و مسلمانان همجوار شان به آفرینش نشسته اند و در میان شان روابط حسنه به حدی رسیده است که دیگر شاخه و دسته های باوری برای شان دیگر مطرح نبوده و در شیرازه اخلاقیات عقیدتی اسلامی و اسماعیلی در زیست باهمی قرار گرفته اند. گسترش اسلام در محیط پهنا ور و دشوارگذر آسیای میانه باعث به میان آمدن تعدد گرایی و کثرت گرایی در میان همه باورمندان گردیده و از جانبی هم باعث معرفی کثرت فرهنگی در راستای پذیرش و معرفی دین مبین اسلام گردیده است. مزید برآن برخی از مکاتب نیرومند صوفیسیم نیز در میان این مردمان باورمند شایع گردیده است که می توان از، نقش بندیه، قادریه، یسویه، باطنیه، قلندریه، و غیره که هر کدام شان دارای چشم انداز تاریخی و فرهنگی وعرفانی خودی هستند، یاد آور شد. مزید بر آن، روال تاریخی،

فرهنگ های نامتجانس، فتوحات و اشغالات متعدد، جنگ ها و گرفتاری های دیگر، از یک طرف باعث ایجاد درد سر به اسماعیلیان بوده و از جانبی هم باعث غنامندی فرهنگی، زبانی، سنّتی و عقیدتی در میان پیروان گردیده است. با وصف آنکه هم در میان جماعت اصول و شیوه های ارزشمند کارهای مذهبی شان به گونه ای که بوده است باقی مانده و هم در راستای معرفی نظریات و بینش های کثرت گرا و سلم نواز، نقش بنیادی را به بازی نشسته اند. با وصف این همه گیر و دارها، باز هم اسماعیلیان آسیای میانه مانند سایر هم کیشان شان در نقاط مختلف دنیا به نام های مناسب و غیر مناسب، از قبیل: شیعه ها، شیه های علی، رافضی ها، باطنیه، تعلیمیه، اهل حق، پیروان راه راست، پنج تنی ها، پنج پیره ها،علی پرستان ، سبعیه، قرمطی ها، غالیان، چراغداران و غیره یاد شده‌اند. در مورد آسیای میانه، شخصیت های فراوانی نوشته و نگارش های خیلی ها ژوهشگرانه، تاریخی و مؤثر دارند که می توان من حیث ذخایر گران سنگ عقیدتی و فرهنگی این جماعت به حساب آورد. در میان این همگان دو تن از شخصیت های فراموش‌ناشدنی شوروی سابق، ایوانف و برتلس کسانی هستند که باید من حیث سردمداران و آغازگران نگارش برگه های عقیدتی اسماعیلیان به حساب آیند که همه پژوهش‌های بعدی مدیون کارکردهای ماندگاراین شخصیت ها باید باشند. با وصف پیش رفت های چشم گیر دوره شوروی سابق و بعد فروپاشی اتحاد شوروی سوسیالستی، ایوانف و برتلس هنوز هم من حیث آغازگران آغازگر در این زمینه‌ها و در سایر ستون‌ها و مجالس، برای همیش و بااعتبار باقی مانده و نقش خویش را برای همیشه حفظ خواهند نمود. شاید تا حدی هم به میان آمدن دبیرستان‌های ایدیولوژیک، انقطاب‌های سیاسی، پراگندگی‌های سیاسی و فرهنگی، فشار-های زبانی و فرهنگی و به میان آمدن فرآیند فضای زشت جنگ سرد، بر نگار و بینش نویسنده‌ها نیز اثر گذاشت و برای آنها آنقدر فضای نویسندگی را مساعد نساخت تا آزادانه و بدون سانسور، داشته‌های شان را با امانت‌داری با خواننده‌های شان در میان بگذارند. ایوانف و برتلس، هر دوی شان به گونه مشترک سعی ورزیدند تا ساختار فکری شان را در مورد ناصرخسرو با در نظرداشت زبان کاربردی شان بازتاب‌دهنده تا از یک طرف سرچشمه‌ای باشد برای آنهایی که در مورد ابعاد ناهمگون شخصیت عقیدتی و فرهنگی او در تکاپو هستند. هر دو نویسنده در کارکردهای پژوهشی شان سعی نموده‌اند تا در مورد ناصر بر بنیاد مذاکرات، سخنرانی و گفتمان شان بینش سازندگی اسماعیلیسم را که ناصرخسرو در سردمداری تبلیغ و ترویج آن قرار داشت، بازتاب دهند و هم‌کاستی‌ها، رسایی‌ها و نارسایی‌های آن زمان را در راستای فهم حقیقت و حقانیت عقیدتی، به بازتاب گیرند. وقتی که به متون و سیاق کاری و آثار این هردو دانشمند نظر اندازیم، و به زبان بازتابی شان با در نظرداشت ارزش های مروج در آن زمان ، بذل توجه نمائیم، دیده می‌شوند که هر دو سعی ورزیده‌اند تا بهترین وغنی‌ترین مواد پژوهشی را در اختیار خواننده قرار دهند تا من‌حیث منبع و سرچشمه لایزال در راستای معرفی اسماعیلیم من‌حیث فلسفه حقیقت و حقانیت و باورهای دینی، در آینده‌ها بکار برده شود. ایوانف ولادمیر الکسیویچ ،۱۹٤۸م.: ولادمیرالکسیویچ ایوانف، در نتیجه نگارش‌ها و پژوهش‌های خویش در هر ساحه و به ویژه اسماعیلیسم، در میان کارشناسان خاوری و باختری، از شهرت خیلی‌ها مناسبی و قابل‌وصف برخوردار است. بر اساس منابع دست‌داشته ایوانف در سال ۱۸۸٦م.، به دنیا آمده و در سال ۱۹۷۰م.، با دنیای فانی را در ایران وداع کرد. موصوف در سال ۱۹۰۷م.، از دبستان فارغ

گردید و بعد آن شامل دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه "پترز بورگ"، گردید. بعد از پیروزی انقلاب بلشویکی، در سال ۱۹۱۷م.، من‌حیث یک روسی سفیدپوست به ایران پناه‌گزین شد. در آنجا از تابعیت و شهروندی انگلیس برخوردار گردید و این زمینه‌ای را در اختیارش گذاشت تا به هند برتانوی رهسپار گردد، جایی که قیادت مرکز اسماعیلیان نزاری قرار داشت. ایوانف درهندوستان با اکثر اسماعیلیان رابطه پیدا کرد و بعدها در دربار حضرت آقا سلطان محمد شاه، آقاخان سوم راه یافت. ایوانف در آنجا با همکاری دوستان اسماعیلی خود، در سال ۱۹٤۸ م.، "انجمن اسماعیلی"، را بنیان گذاشت. مقصد این انجمن، آنگونه که در دیباچه آن بازتاب یافته بود، عبارت بود از بررسی و نگارش آزاد و انتقادآمیز و معیاری در مورد طرز فکر و بینش اسماعیلیسم بدون هیچگونه دخالت سیاسی، پروپاگند بی‌معنی و گفتارها و بازتاب‌های ضد و نقیضی که هرگز به درد جماعت و سایر انسان‌های محیط پیرامون مان، نخواهد خورد. نکات اساسی آن انجمن قرار زیر بودند:

- پژوهش آزاد و انتقادی روی همه مسایل مربوط به بینش اسماعیلیسم
- ابا ورزیدن از هر گونه تبلیغات و پروپاگندهای مذهبی و سیاسی
- ابا ورزیدن از بازتاب وانعکاس مکتب فکری جداگانه و خاص
- پذیرش کارکاردهای شایسته سالارانه و خدمت‌گزاری به دنیای اسماعیلیسم
- تبادل نظریات و ایده‌های سالم (ایوانف، ناصرخسرو، ص. ۱)

از طریق این انجمن، ایوانف توانست تعداد زیادی از نوشته‌ها، آثار و آفریده‌هایش را وقف بینش و تصور اسماعیلیسم نزاری سازد. فرهاد دفتری، ایوانف را یک خاورشناس معروف، خادم بزرگ مدرنیتی، و اسماعیلیسم معاصر یاد می‌نماید. "(دفتری)، "ایوانف"، یاد داشت‌های زیست‌نامه‌گونه، پژوهش‌های خاورشناسی، مجلد ۸، شماره ۲، ۱۹۷۲، صص، ۲٤۲-۲٤۱) " باید مشکور کارکردهای ایوانف باشیم زیرا در نتیجه آن همه زحمات وی امروز دارای سطح معین دانش و فهم آن مسایلی، مانند ماهیت و تکامل انکشافی و جهان بینی اسماعیلیسم هستیم که در دهه‌های گذشته چندان قابل دسترس نبود. باید اظهار کرد اینکه، این از برکت پژوهش ایوانف است که امروز دیگر اسماعیلیان از گزند نظریات غیرمسؤلانه بی‌جا در امان مانده‌اند و دیگر من‌حیث حشاشیون که توسط "همر پرگستال ۱۸۵٦-۱۷۷٤م."، به نگارش گرفته بود، به قضاوت های خالی از مفهوم و عاری از حقیقت قرار نمی‌گیرند. (دفتری، عابد، ص.، ۲٤٤.)

ایوانف ولادمیر الکساندرویچ: ایوانف شخصیتی است که زیر سایه این تخلص در اقلیم شوروی سابق و دنیای باختر و حتی خاور، شناخته شده است. پیرامون شخصیت و نحوه زیست او نگارش های سه گانه و ناهمگون وجود دارند. موصوف در سال *1886م*، در امپراتوری روسیه به دنیا آمده و در سال *1970م*، در ایران کنونی دیده از جهان بست. وی در سال *1907م*، از دبیرستان فارغ شده و داخل انستیتوت زبانهای شرقی وابسته به دانشگاه سن پترزبورگ گردید. موصوف بعد از انقلاب بلشویک ها در سال *1917م*، من حیث روستبار سفید پوست به کشور ایران پناهگزین شد. و در همان وقت در این کشور شهروندی انگلستان را کمایی کردو این موضوع زمینه را به وی

مساعد ساخت تا از طریقی به آستان ممبئی کشور هندوستان برسد که در آنجا شامل مرکز حلقه جمعیت اسماعیلیان شاخه نزاری که حیثیت مرکز قیادت و رهبری آنها را به سرکردگی حضرت سرکار سلطان محمد شاه را داشت، به ادامه زندگی خود آغاز گر شد. ایوانف در آنجا (ممبئی)، در نتیجه همکاری برخی از افراد و اشخاص، دوستان و علاقهمندان عرصه فرهنگ و ادبیات عقیدتی اسماعیلیان به بر بنیاد هدایت حضرت امام سلطان محمد شاه، در سال 1946م، انجمن اسماعیلان را بنیانگذاری کرد که مسؤلیت و رسالت انجمن یاد شده بر اساس محتوای آئین نامه اش، مسایل زیر را در برداشت:

- مطالعه و پژوهش مستقلانه و آزاد همه مسایل مربوط و وابسته به آئین اسماعیلیسم.
- عدم کار برد هرگونه تبلیغات مذهبی- سیاسی، و یا هم مسایل متضاد و ناهمگون و جنجال بر انگیز.
- ابا ورزیدن از هر گونه تحقیر و توهین نظریات دیگران به ویژه مکاتب فکری بیرون از شاخه اسماعیلیسم.
- کار کرد ها روی اصول شایسته سالاری و خدمتگزاری صادقانه به پروسه و فرآیند پژوهش ها پیرامون بینش و جهان بینی اسماعیلیسم.
- تبادل نظریات مثبت، افکار و بینش بشر دوستانه در شیرازه اصول جامعه اسماعیلی .

ایوانف تعداد بیشمار مقاله ها، جزوه ها و کتب را پیرامون دیدانداز های اسماعیلیسم به ویژه شاخه نزاری را ، به نگارش گرفته بود. دکتور فرهات دفتری ایوانف را " شرق شناس برجسته، بزرگترین خادم اکادمیک پژوهش های اسماعیلی و بنیان گذارفرآیند تحقیق ژرف پیرامون اسماعیلیان شاخه نزاری قلم داد می کند." (صفه 241-244)

سپاس فراوان نثار ایوانف باد که که در نتیجه و بنیاد پژوهش های شخصیت یاد شده پیرامون اسماعیلیان نزاری، هم میتوانیم از تاریخ گذشته آگاهی داشته باشیم و هم فرایندنگارش را بهتر ساخته ایم و هم دیگر زمینه انتساب و کار برد واژه " حشاشین" ، که توسط " هامر پورگتال 17774-1856م"، قضاوت بی بنیاد را به میان آورد یاد نمی شود و هویت تاریخ عقلانی این جمعیت بزرگ مسلمان با گذشت زمان و روزوار، بهتر و ، واضح تر می شود. داکتر فرهاد دفتری بار مجدد پیرامون ویژگی های شخصیت فردی و اکادمیک دانشمند عرصه اسماعیلیسم، ایوانف سخن نیکو گفته و اظهار می کند که : " ایوانف هر گز نه شرایط کاری اکادمیک داشت و نه هم مقام کار کرد های اکادمیک و نهم آرزوی آن را ، و شخصی بوده است که هیچگاهی در تکاپوی مقام و منزلت خود ساخته نبوده و هم از افتخارات ساخته و بافته و تصنعی هم بیزار بوده است." دقیق است که ایوانف از کار کرد های اکادمیک و علمی خود و هم از نحوه زندگی در هندوستان راضی نبوده است و علت آن نیز واضح است به ویژه برای آنانی که درتاریخ اسماعیلیان مطالعه و پژوهش گسترده دارند. ایوانف بعد ها شاهد آزادی هندوستان بوده و می بیند که چسان کشور بزرگ مانند هندوستان بر بنیاد خط فکری و عقیدتی، به دو بخش تقسیم می شود. در سال های 1960م، ایوانف به شاه ایران مراجعه نموده و از شاه ایران بار مجدد تقاضای اقامت می کند، که در فرجام در آنجا مقیم می شود و فرجامین مراحل زندگی خود را در فقر، غربت، بیچارگی و مشحون از درد سر، سپری کرده و در فقر جان داد. با وصف آنکه همه مکاتب فکری اسماعیلیسم چه در گذشته و تا حدی امروز نیز از دانش و فهم

ایوانف استفاده اعظمی و درخور ستایش نموده اند، به شمول برتلس، دانشمند دیگر عرصه پژوهش های اسماعیلی. اما تاکنون تا حدی هیچ کسی هنوز به آثار، نگارش ها، مقالات ، کتب و داشته های نگارشی موصوف دسترسی قابل ملاحظه ندارند، و حتی گفته میتوانیم که اثری از آنها در میان همه اسماعیلیان جهان و به ویژه اسماعیلیان آسیای مرکزی وجود ندارد. از لابلای سخنان برخی از دانشمندان اسماعیلی و حتی برون از آن هویداست ، با وصف خدمات ماندگار و فراموش ناشدنی این دوشخصیت سرشناس نه تنها عرصه تحقیقات اسماعیلیسم، بلکه دنیا اسلام، درمیان اسماعیلیان هندوستان و برای کافه جامعه اسماعیلی، آنگونه که لازم بوده است نه قیادت اسماعیلی در هندوستان و نه هم جماعت هندوستان بخاطر حضور ناهمگونی های زبانی ، فرهنگی، تباری و سلیقه ای، ایوانف و همه فعالیت های بی بدیل او را مورد تقدیر و تکریم قرار نداده و ناگذیر به برگشت به ایران می شود و در آنجا در آستان و دربار شاه ایران چند صباح دیگری را در فقر، غربت، به ویژه فقر ذهنی و فرهنگی سپری نموده و در فرجام جان خود را به جانان می سپارد.

"پرسشی که مطرح می شود این است ، آیا این چنین با نصیرالدین طوسی واقع نه شد؟ و در شرایط کنونی نیز در میان جماعت اسماعیلی هنوز هم شخصیت های با فهم و با ادراک خلاف خواست و آرزوی امام زمان و نیازمندی های جماعت، به ویژه جماعت آسیای میانه مورد تقدیر و تکریم قرار نمی گیرند و باید همواره زیر اثر مشوره های دیگران، با نام مشاورین، دانشمندان، کار شناسان مکلف هستندکار کنند، حرف نزنند، انتقاد نکنند، پیش نروند، ارتقا نکنند و ساکت باشند تا صادق و شایسته پنداشته شوند، و این موضوع آنگونه که در گذشته ها قابل تشویش بوده است اکنون نیز باید بود." (نگارنده) حتی بسا از کار شناسان آسیای میانه در زمان هستی نظام اتحاد شوروی سابق، مانند عرب زاده، بزرگزاده، شاه خمارف، نیازف، نذری اف، و غیره از داشته های فکری ایوانف و برتلس کمتر چیزی را در اختیار دارند. حتی دادد خدایف، نیز مبنی بر بینش ایدیولوژیک خود، ایوانف را به نقر گرفته و اظهار نظر منفی نموده است. و علت برخورد سطحی و خلاف روحیه اکادمیک در برابر ایوانف شاید فقدان صحلاحیت و اختیار، و شایستگی زبان انگلیسی در میان کار شناسان تجیک تبار بوده و هم عدم دسترسی به مسایل که در نتیجه سانسور از دیدانداز ها پنهان شده باشند، و دیگر حیثیت منابع معتبر را از دست داده اند که در فراورد حضور فرآیند خیلی ها داغ شرایط جنگ سرد که بازار جنگ زبانی، سیاسی و لفظی خیلی ها گرم داشت، به میان آمده است.

برتلس اندری ایفگینویچ : باید اعتراف کرد که معلومات در مورد اندری برتلس، خیلی ها کم و محدود است ، به ویژه در شیوه ها و پالیسی های نگارشی کشور های باختر، از موصوف کمترین یاد آوری صورت گرفته و هنوز هم صورت می گیرد. اندری برتلس فرزند یکی از بهترین شخصیت های عرصه شرق شناسی روسیه، افگین ادواردویچ برتلس است که هم عصر و زمان ایوانف به شمار می رود. پدر اندری بر خلاف ایوانف تصمیم گرفت در روسیه باقی بماند و با حاکمیت و نظام سیاسی بلشویک ها، یاری و همکاری داشته باشد. ا ندری خود در سال *1926م*، چهل سال بعد از ایوانف، در آستان لیننگراد دیده به جهان کشوده و در سال *1949م*، از انستیتوت شرق شناسی مسکو از تیزس دکتوری خود ، در رشته علوم فلولوژی (علم ادبیات و فلسفه شناسی)، زیر عنوان " ناصر خسرو و

اسماعیلیسم" ، در سال 1958م، دفاع نمود و آن را به پایه اکمال رساند. اندری در واقعیت امر در قطار نخست شرق شناسان دوره شوروی سابق بود که دارای سابقه و پس منظر خیلی ها ژرف در راستای شرق شناسی زمان امپراتوری روسیه تزاری و شرق شناسی باختر داشت. برتلس ، مزید بر آن دارای صلاحیت و ظرفیت پژوهشی در راستای شرق شناسی جدیددوران شوروی سوسیالستی بود که انکشاف و ارتقای این فرایند در نتیجه کار برد و مطالعه آثار پژوهشگران و دانشمندان سنتی مانند، بارتولد برشت، کراچکافسکا، سیمنوف و غیره، بود. برتلس مانند ایوانف با زبان انگلیس آشنایی خیلی ها خوبی داشت و علاوه برآن با زبان فرانسه، فارسی- دری، و غربی نیز بلدیت بلندی داشت. برتلس مانند ایوانف در دوران جنگ سرد زندگی می کرد و آثار می آفرید. او شاهد ساختار نظام سیاسی سوسیالستی در بدخشان تاجکستان بود. برتلس نسبت به ایوانف دسترسی بهتری به اسماعیلیان بدخشان تاجکستان و دستنویس های شان داشت. در صورتی که مناسبات ایوانف تنها در شیرازه مناسبات چتن تن رفیق و دوست نزدیک پامیری اش باقی مانده بود. برتلس در فرجام در انستیوی شرق شناسی مسکو بکار گماشته شده (79-1953م) و من حیث پروفیسور همکار دانشگاه ملی تاجکستان(1972-1966م)، کار کرد و سیاحت علمی اتنوگرافی را به نواحی مختلف پامیر در سال(1960 - 1959م)، انجام داد و حتی قیادت آن را نیز بدوش داشت. در مراحل فرجامین دوره شوروی سویالستی، اندری من حیث کار شناس اداره یونسکو در پاریس،(1986-1980م)، کار می کرد و موقف اکادمیک و پژوهش علمی اش را با کار در انستیتوی پژوهشی بین المللی شوروی در شیرازه وزارت فرهنگ، (1987-1995م)، ختم کرد. بر علاوه آن برتلس کار آموزی و باز آموزی خود رابا تنی چند از اسماعیلیان بومی(کار شناسان)، پامیر آغاز کرد و سیاحت علمی خود را در این منطقه از بدخشان کوهستانی تاجیکستان و افغانستان ادامه داد، و حتی سفر علمی خود را الی منطقه جرم بدخشان افغانستان به شمول آرامگاه ناصر خسرو، پیگیری کرد. برتلس برخی از آثار خود را وقف ساختار زندگی اسماعیلیان منطقه پامیر بدخشان کرده بود. داد خدایف دانشمند تاجکستان دوره شوروی سابق در عرصه اسماعیلیسم شناسی، کار و آفریده های علمی برتلس را که زیر نام " ناصر خسرو و اسماعیلیان"، نگاشته شده است، از جمله بهترین کار کرد های علمی اش بحساب آورده و می گوید:

" طرز تفکر اسماعیلیسم را که از تصور و بینش آفرینش خداوند و شناخت ژرف و دقیق آن به شمول تعریف و توصیف علم و حکمت و فلسفه از دیدانداز اسماعیلیان آغاز می گردد، و هم رسیدن به شناخت ژرف معنی و مفهوم شریعت، طریقت، حقیقت، و معرفت و تصور امام شناسی که بینش و جهان بینی فکری و فلسفی آنها را تشکیل دهنده است، فرآیند رسیدن به این همه ها را تنها از طریق دسترسی به آثار و آفریده های برتلس، به ویژه اثر معروف شان " ناصر خسرو اسماعیلیان"، میسر می داند ، زیرا موصوف در این اثر از طریق مطالعه و پژوهش همه آفریده های دست داشته ناصر خسرو سعی ورزیده است تا کلید شناخت بینش و تفکر اسماعیلیسم را من حیث کیش و آئین عقلانی و با سابقه با مقام تاریخی اش در اختیار علاقه مندان، باور مندان و رهروان ناصر خسرو، قرار دهد."

برتلس می گوید که شخصیت واقعی و تاریخی پیر ناصر خسرو، مقام و اعتبار نگارشی اش به شمول سرایش شعر، قصیده و مناجات وابسته به باور های اسماعیلی که درج تاریخ و فرآیند تاریخ نگاری شده است، گویا تا حد زیادی خلاف واقعیت های عینی زندگی اش بوده است. وی می افزاید که حتی پیرامون کار کرد های ناصر خسرو ، از غلو و شیوه عارف منشانه، رومانتیک و تخیل آمیز تعریف و تفسیر صورت گرفته است که نقش برخی از پژوهشگران باختر زمین در آن خیلی ها برازنده است. ایوانف در پژوهش های اکادمیک خود، سعی ورزیده است ، آن همه افسانه نگاری ها و افسانه سازی های شیوه زندگی ناصر خسرو ، تصور و بینش نادرستی که در مورد او بازتاب شده است، همه را واضح، معین، دقیق و و صاف و ستره بازتاب دهد و هم شخصیت و سیمای عینی و واقعی ناصر خسرو را با داشته های فکری و فلسفی اش را به شنونده ها، خواننده ها، پیروان، علاقه مندان و دانش آموزان امروزی ناصر خسرو، به شمول پژوهشپران دنیای خاور و باختر، به تعبیر و تفسیر گیرد. با آنهم، شخصیت ناصر خسرو ، آنگونه که باید باشد، هنوز هم در پژوهش های تکاپو گران اکادمیک شوروی سابق و هم دانشمندان و جستجو گران اروپای خاوری و باختری(شرق و غرب)، اضافه گویی ها، مبالغه و اغراق گویی ها که از جانبی با نحوه زندگی ناصر خسرو هماهنگ نیست و از سوییی هم مطابق مکتب فکری عقلانی و فلسفی ناصر نبوده و هرگز نخواهد بود. با آنهم همگی، ایوانف، برتلس و سایر پژوهگران به هر سطح و پیمانه ای که هستند ، بودند و خواهند بود، سعی نموده اند تا شخصیت ناصر خسرو را من حیث سیمای عینی و ، و اقعی زمان خود بازتاب دهند، و لی هنوز در همه آثار و آفریده های آن زمان و امروز نیز جای برای اضافه گویی ها، ابهامات، مشکوکیت ها و پرسش های ناهمگون باقی خواهد بود.

برتلس اندری ایفگینویچ : ناصر خسرو من حیث قله شامخ فرآیند گفتمان اسماعیلیان فاطمی: اثر ایوانف در مورد ناصر، به ویژهزیست نامه اش، با برخی از دشواری هاو ضد و نقیض گویی هاکه خود ابهام آفرین و دشوار فهم است، رو برو است. اظهار نظر ها پیرامون حیات پر بار ناصر خسرو را میتوان به سه دسته تقسیم بندی کرد:

1.حضور افسانه های شفاهی که در میان اسماعیلیان بدخشان تاجیکستان و افغانستان برای سالیان متمادی قرائتداشته اند ، که از دید ایوانف دلچسپ تر و سود مند تر از زیست نامه واقعی و عینی اش می باشند. اما ایوانف بار مجدد در اثر بازدرست شده اش، در سال 1956م، کار برد و استفاده منابع یاد شده که در بر دارنده اسطورها، افسانه ها، و مبالغه گویی های مروج در میان پیروانش اسماعیلیان بدخشانات بوده اند، گناه نا بخشودنی دانسته و استفرده از آنها را درست قلم داد نمی کند. موصوف همه گفته ها و سخنان یاد شده شفاهی موجود در میان مردم و توده های عظیم محیطی در راستای معرفی و شناساندن ناصر خسرو را، هرگز مورد قبول و مطمح نظر نمی داند و مشوره می دهد که این اظهار ها و بیانات شفاهی دست داشته در میان مردم پیرامون ناصر خسرو باید هر چه ژرفتر و بهتر از پیش، مورد تحقیق، تکاپو، و پژوهش قرار گیرد.

2.منابع اهل سنت و جماعت است که اکثراً ناصر خسرو را دهری، ملحد، جادوگر، کافر، منکر دین، و سرچشمه خطر برای دین اسلام و یا هم به گونه مثبت من حیث شیخ سنی، متصوف کار دان و درست کاردانی که تا هنوز

درست شناخته نه شده است، بازتاب داده شده است. ایوانف بعد ها خود این منابع و سرچشمه های دست داشته های شفاهی و نگارشی را انعکاس داده و اظهار نموده است که با آنهم این گونه مؤلفه های نگارشی با وصف آنکه دارای دشواری های پذیرشی بوده و بآنکه بعضن مسایل وموضوعات حقیقی به گونه وارونه و غیر عادلانه بازتاب داده شدهاند، هنوز هم دارای اعتبار و اختیار خیلی زیاد و قابل تقدیر و تکریم اند .

3.مرحله سوم، زمانی است که ناصر خسرو در فرآین سیاق نگارشی پژوهشگران باختر و خاور زمین، مانند: گوارد، بلوسیت، سگنون، برون، و هیتی، من حیث سیمای عینی و واقعی، شاعر و سراینده معروف ابیات و ادبیات عرفامی، سیاح چیره دست، دارنده حکمت و فلسفه شرق، حکیم والا مقام شرق، و یکی از نخبگان و بزرگان متفکر و اندیشمند زمان خود ، دانسته شده است. ایوانف نگارنده های و پژوهشگران باختر زمین را مورد انتقاد سالم قرار داده و اظهار می کند، ، که آنها ناصر خسرو را نه گونه رومانتیک و تخیل آمیز تصویر برداری می کنند و این موضوع را خیلی ها با اهمیت برای سرزمین ایران جلوه می دهند زیرا ایران در مورد ناصر خسرو با وصف همه کار کرد هایش نا شناخته مانده بود، و تنها بربنیاد چند قصیده و سروده معروفش به شمول سفر نامه اش ناصر را به شناسایی می گرفتند. ایوانف اظهار می کند که باختری ها ناصر خسرو را از یک فرد عادی به یک چهره و سیمای سر شناس ، دانشمند و یکی از نخبگان زمان اش، قرار داده اند. غربی ها ناصر خسرو را ملهم حکمت و فلسفه شرق در میان باورمندان، علاقه مندان و پژوهشگران دسته های ناهمگون، معرفی کرده اند. (ایوانف، صفحه، 3)

ایوانف بر این باور است که ناصر خسرو را باید از طریق محتوای شعری، سیاق نگارش فلسفی ، بینش و طرز تفکر خودی اش شناخت و جایگاه اش را در برگه های تاریخ اسلام و به ویژه اسماعیلیسم، معین کرد. ایوانف حتی مشکوک است که کتاب" شش فصل"، ناصر خسرو که بازتاب دهنده روش و بینش دعوت اسماعیلیسم است، از ناصر خسرو نه بوده و حتی پیرامون "کلام پیر"، و "گهر ریز"، نیز نظر مشابه و همگون دارد. ایوانف کیفیت شعری و ترکیب آنها را نمی پذیرد و اظهار می کند که آنها همه در سطح پائین ساختاری و صنایع شعری قرار دارند و علاوه بر آن اظهار می کند که گویا ناصر خسرو پیرو آئین اسماعیلیسم نیز ، نخواهد باشد. ایوانف با بازتاب این همه سخنان ، پیشتر رفته و با نگارش بیوگرافی ناصر خسرو، ابراز عقیده و باور می کند که چرا ناصر خسرو، خویشتن را مروزی، قبادیانی و بلخی، معرفی می کند و از نام اصلی اش یادی نمی کند.(باید دانست که ناصر خسرو در کدام شرایط زمانی زندگی می کرد؟ با چه کسانی کار می کرد؟ آیا دبیر بود یا کبیر؟ شاعر بود یا فیلسوف؟ از بلخ بود یا از قبادیان؟ سید بود یا سادات، آنگونه که تقی زاده از او یاد می کند؟ دارای چه آئینی ای قبل از تغیر عقیده و باور خود بود؟ شاه بود یا گدا؟ در دربار کار میکرد و یا در درگاه؟ باید این همه شرایط را دانست و بعد می توان پیرامون شخصیت ناصر خسرو، قضاوت کرد و باید گفت که ناصر نیز در کار کرد های عقیدتی، شعری، فلسفی و دینی خود در واقعیت امر، در فرآیند قوی تقیه قرار داشت تا بتواند آرمان و مقدساتیی را که در ذهن خود می پرورید، به پایه اکمال رساند و خوش بختانه که رساند و از این سبب است که ما امروز میتوانیم پیرامون اسماعیلیسم، به ویژه در اسیای میانه، سخن به میان بیاوریم. مترجم)

" ایوانف سعی می کند که ناصر خسرو را به گونه ای معرفی کند که گویا دارای استقرار و استقامت دقیق نیست، از اصلیت پیدایش خود آگاهی ندارد، و با شخصت های عقلانی و فکری اسماعیلی قبل از زمان و در زمان خود ، همتایی کرده نمی تواند، و همه داشته های فکری و فلسفی ناصر خسرو دارای سطح پائین فلسفی بوده در همه جا ها تکراری به میان می آیند و هر گز روی مسایل اصلی و بنیادی فلسفی، مکث نمی کند و از آنها به گونه سطحی می گذرد. ایوانف اظهار می کند که ناصر خسرو را نمیتوان با متبحرین و دانشمندان مانند، ابو حاتم رازی که دارای تبحر و صلاحیت بالا در تیولوژی و الهیات شناسی بود و یا مانند حمید الدین کرمانی دارای بینش فلسفی عالی باشد، و حتی نه هم مانند کارشناس درجه دوم ابو یعقوب سجستانی و یا سکزی و یا سجزی، باشد که بعضن از طرف ناصر خسرو مورد تنقید قرار می گیرد. و حتی از معلم و آموز گار خود، المؤید فی الدین شیرازی که با دپلوماسی دقیق خودی از وی آموخته بود، نیز نمی تواند برابری کند." (ایوانف، صفحه های 10-11) ایوانف ناصر خسرو این گونه تعریف و ستایش می کند: " شخص قوی هیکل، روستایی و دهاتی منش، که این همه ویژگی ها را با خود شامل کار کردها، نگارش ها، تعبیر ها و تفسیر های خود می کند و یک فضای خیلی ها ساده و علایمی را از خود بجا می گذارد که تمیتوان همه آنها را به سادگی زدود، و ناصر خود همواره زمخت، خام باقی مانده و حتی در راستای بازتاب ساده ترین مسایل عقیدتی و فلسفی در جدال و مبارزه باقی می ماند" (Ibid, P.11)

ناصر در دیدانداز ایوانف" حیثیت شخصیت پیشگام در نگارش و بازتاب مسایل فلسفی در سرزمین فارس نمی باشد، در صورتی که خود شخصیت دیگری را که در این عرصه پیشگام بوده باشد ذکر نمی کند. شیوه کاری و نگارش ناصر خسرو برای ایوانف مطلقن غیر هنرمندانه، مشحون ار تکراری های غیر ضروری، بدون تبارز ایده های جدید، و نو آوری ها، و نبود انعکاز اصلیت ها و فروعات، و تنها ذکر مسایل ، موضوعات، اماکن و مؤلفه های ابتدایی، می باشد. " (همان، صفحه، 11) .

" ایوانف می گوید که، ناصر خسرو در مباحثات و مذاکرات لفظی خود با سایر افراد و یا دارنده گان عقاید و باور مانند عیسیوت و ناصبی ها، داخل گفتمان دقیق و فیلسوفانه نمی شود و تنها بخاطر تبارز نظریات خود، که تنها به خود موصوف دلپذیر هستند انعکاس می دهد. وی می گوید تغیر و تبدیل عقیده و باور های دینی در آن زمان آنقدر دشوار و مشحون از دغدغه نبود و در ضمن ناصر خسرو با دیدن خواب خود میل پیدا می کند تا بسوی قبله برود و یا گویا کسی او را در خواب رهنمون شده است، در صورتی برای ناصر خسرو مانند هر فرد پخته دیگر در آنزمان این حرف واضح بود که بکدام سو باید برود، و یا هم خود شخصی سنی بنیاد گرایی بوده باشد که نیت حج رفتن را داشته است. و در ضمن باید گفت همراز و نیازش در این سفر تنها برادر و خادم اش می باشد و هم در همه این سفر طولانی بدون سفر زاد، این چنین سفر طولانی را سپری می کند و در همه جا و از همه کس دریافت یاری و همکاری می کند، و زمانی که به مصر می رسد بعد آن آئین و کیش آسماعیلیسم را پذیرا می شود. (همان، صفحه، 15)

ایوانف در باب پنجم اثر خود، کار کرد های ناصر خسرو را من حیث مشنری ، داعی و حجت خراسان که در مناطق مازندران، خراسان و بدخشان ایفای وظیفه می کند، مورد قدر دانی قرار داده و پرسش خیلی ها مهم ای را که کنون پاسخ نیافته است، به میان آورده و اظهار می کند که چگونه نوانست شرایط گریز را برای خود به وجود آورد و در فرجام بدون هیچگونه دشواری به ناحیه یمگان بدخشان افغانستان می رسد. چرا یمگان را انتخاب نموده است؟ و تا چه حدی ناصر خسرو مردمان این مناطق را به کیش اسماعیلیسم در آورده است؟ آیا مردمان شغنان، واخان آشکاشم و سایر مناطق مردمان بومی این سر زمین بوده اند و یا اینکه زرفشانی ها، سعذی ها و سایرین که دارای عملکرد مختلط عقیدتی اسلامی و زردشتی بوده اند که " ام الکتاب"، را نیز با خود آورده اند؟ آیا ناصر خسرو شاه یمگان بود و یا اینکه در زندان یمگان قرار داشت؟ چرا آرامگاه اش در یمگان است و محل باقدر و قیمت برای اهل تسنن بوده و ناصر خسرو را من حیث شخصیت اکادمیک دانسته و هر گز شیوه حج اسماعیلیان را نیز نمی پذیرند و او را من حیث یکی از صوفی های معروف اهل بیت رسول می دانند؟ چگونه ناصر راه بسوی قاهره را دریافت و چگونه توانست با آن همه دشواری ها مدیریت کند و چسان توانست این همه آثر و آفریده های گران بها را در محیط تنگ و تاریک یمگان به نگارش گیرد؟ آیا ناصر خسرو امکانات این را داشت تا به همه مناطق بدخشان سفر کند و اقدام به نگارش " سفر نامه شرق"، کند که سر زبان مردمان این مناطق است؟ چگونه و چرا ناصر مورد انزجار، نفرت ، توهین و تحقیر اکثر زمام داران این مناطق شد؟ ایوانف از شخص ناصر خسرو نقل قول کرده و می نگارد: " امیر یمگان او را نمی پذیرفت. ترک ها وی را از خراسان بیرون ساختند. نه امیر خراسان وی را می پذیرفت و نه هم شاه سجستان، یا شهزاده غزنوی تبار. ونه هم امیر منطقه ختن با او میانه خوبی داشت." (اثر ویراستار شده ایوانف، ناصر خسرو و اسماعیلیسم، که ایوانف مراجعه به اثر " فلسفه مشرق" که شاید توسط دانش آموزش "گهرریز"، زیر عنوان سفر ناصر خسرو در بدخشان به نگارش گرفته شده است، مشوره می دهد.)

چرا ناصر خسرو در میان اکثر تاریخ نگاران عرب، به شمول دسته مستعلی، من حیث کار شناس دوره فاطمیان شناخته نه نمی شود ، به سبب اینکه ناصر خسرو خود در بدخشان حیات بسر می برد که اسماعیلیان نزاری فعالیت داشتند و هم تنها به زبان فارسی می نوشت و موضوع هویت خودی را من حیث یک عجم و نه عرب، مورد تقدیر و قدسیت قرار می داد. از این سبب، با مخالفت های بیشتری از جوانب یاد شده ، رو برو می شد. ایوانف می گوید در هیچ یکی از آثار و آفریده های فاطمییان واژه حجت ذکر نه شده است و یا اگر هم حجتانی بوده اند، در قاهره زندگی نموده اند و یا بیرون از آن. ایوانف از این لقب انکار نمی کند و در بسا از منابع اسماعیلی نیز از آن تذکر به عمل آمده است. مثلن در اثر قاضی نعمتن" اساس التأویل"، ایوانف می گوید که او یقین ندارد که این گونه شخصیت ها در قاهره و یا ایالت آن به نام های حجت، داعی و یا داعی الداعات، یاد می شدند و چرا ناصر خسرو، شخصی و فردی که جدیدن به طریقه و کیش اسماعیلی گروید و به زود ترین فرصت شخصیت قابل قدر در دیدانداز رهبران و امامت قرار قرا گرفت و به این چنین منطقه دور افتاده مانند خراسان و یا ویژتن بدخشان، برای انجام این چنین رسالت سترگ، فرستاده می شود. وی می افزاید که ناصر خسرو در آثار همه آن واژه ها و نظام واژه هایی را که ذکر می کند، کمتر در ادبیات اسماعیلی دوره فاطمیان جا داشته و بیشتر در میان اهل سنت و جماعت مروج

بوده و ناصر خسرو تنها آنها را به زبان فارسی- دری نگاشته است مانند: زاد، خان، گشایش، سفر نامه، خدمت، فردوس، جنت، برزخ، دوزخ، و غیره می باشند. ایوانف اثر ناصر خسرو، " وجه دین"، را نمونه مثال گرفته و می گوید که این اثر به سبک و شیوه فاطمی نوشته شده است و حیثیت کتاب آموزشی دعوت را دارد که از زبان عربی ترجمه شده ، و یا بهتر گفته شود از اثر قاضی نعما ن دعائم الاسلام، یا اساس التأویل ، که توسط جعفر بن منصور الیمن نوشته شده ، گرفته شده و دارای اشتباهات و نارسایی های بی شمار بوده و نیازمند ویرایش دوباره است.

اندری برتلس: ناصر خسرو در اوج گفتمان اسماعیلیان فاطمی : اندری برتلس اثرش را یازده سال بعد از ایوانف زیر نام " ناصر خسرو و اسماعیلیان"، نوشت. وی همه داشته های فکری ایوانف را به شمول اثر 258 برگه ای اش در مورد ناصر خسرو و اسماعیلیسم مورد مطالعه و غور قرار داده و بعد مونوگرافش اش را زیر عنوان مشابه نوشت. اثر یاد شده در حقیقت حیثیت پاسخ میتود شناسانه و ایدیولوژی گرایانه در برابر اثر ایوانف ، ناصر خسرو و اسماعیلیسم را دارد. متن یاد شده در سراسر سیاق اش حامل فرآیند تقدیر، تمجید و انتقاد از شخصیت ایوانف می باشد. در این جا سعی خواهیم ورزید تا در قدم نخست ایوانف را از دیدانداز برتلس به معرفی نشینیم و بعد کار کرد ها ، نوشته ها، شخصیت و بینش فلسفی ناصر خسرو را از دیدانداز برتلس به برسی می شینیم. بر تلس در مورد نقش ناصر خسرو من حیث دانشمند در گسترش آئین و کیش اسماعیلیسم ، نه تنها در بدخشان بلکه در سراسر آسیای مرکزی به شمول شرق دور، سخن می گوید. برتلس بر خلاف ایوانف اثرش را پیرامون کار کرد های ناصر خسرو ، زیست نامه و مواریث عقیدتی اش را در 148 صفحه محدود می سازد. موصوف قبل از آنکه در مورد زیست نامه ناصر خسرو سخنی به میان آورد، در قدم نخست نظریات، داشته ها و بینش اسماعیلیان آسیای میانه به شمول برداشت های شان را آغاز می کند. وی در مورد تاریخ عقیدتی، سیاسی و اجتماعی مردمان آسیای میانه سخن می گوید و بعد روش و مردانگی مردمان سرزمین آسیای میانه به تعریف و توصیف می نشیند و بعد اضافه می کند، باوصف آنکه دین اسلام را مردمان این مناطق جغرافیای سیاسی پذیرفتند، اما داشته های فرهنگی، زبان، ادبیات و تهذیب ماندگار خراسان زمین را هنوز نگهداشته اند و از آن در احیای باور های مذهبی شان، استفاده معقول و درست می کنند. وی در ضمن پیرامون ماهیت فرهنگ کثرت گرای مردمان این سرزمین که راه ابریشم حیثیت کریدور رشد و انکشاف آن را داشته است، به ستایش می نشیند. برتلس در مورد فراز و فرود تاریخ و کار کرد های اسماعیلیان آسیای میانه در سده های گذشته حرف هایی را به میان می آورد و دوشواری هایی را که این مردمان در شیرازه عقیدتی و باور های مذهبی شان متحمل شده اند، بر ملا می سازد.

برتلس اعتراف می کند که بسا از کار های علمی، پژوهشی و تاریخی که پیرامون اسماعیلیان آسیای میانه آفریده شده اند، مدیون کار کرد ها و زحمات فراوان ایوانف می باشند. در ضمن روابط نزدیک کاری و پژوهشی ایوانف را با سایر شخصیت های محیط اکادمیک مردمان آسیای میانه می ستاید و بعد به گونه فوری برخی از مسایل را پیرامون کاستی های کاری و پژوهشی اش را آغاز گر می شود، و اظهار می کند همه نوشته هایش از مناسبات با افراد محیط پیرامونش ، یعنی اسماعیلیان آسیای مرکزی، دوستان، مشاورین ، همکاران و یاران متأثر است.

باید گفت که در مورد شخصیت و مناسبات فردی و اکادمیک برتلس آنقدر که لازم باشد معلومات و شناسایی‌ها در اختیار نیست، چه در کشورهای شرقی و چه دنیای غرب. اندری فرزند یکی از معروف‌ترین شرق‌شناسان روسی، افگینی ادواروویچ برتلس می‌باشد که از جمله معاصران ایوانف بود و بر خلاف ایوانف تصمیم گرفت در روسیه باقی ماند و با نظام و حکومت بلشویک‌ها به همکاری آغازگر شد. اندری خود در سال ۱۹۲٦م.، چهل سال بعد از ایوانف در آستان لیننگراد به دنیا آمد. در سال ۱۹٤۹م.، از انستیتوت خاورشناسی آستان لیننگراد از پایان نامه خویش من‌حیث کاندیدعلوم فلولوژی که پیرامون "ناصرخسرو و اسماعیلیسم"، گزارش شده بود، در سال ۱۹٤۸م.، دفاع نمود. برتلس در واقعیت امر مربوط به نسل نخستین خاورشناسان شوروی سابق به حساب می-رود. مزید بر آن دارای حس قوی پویایی در راستای ادبیات جهان و خاورشناسی غربی و ادبیات اشرافیت اروپایی دست خیلی‌ها بالایی داشت. مزید بر آن در همکاری با شخصیت‌های فرهنگی و خاورشناس، بارتولد و کرچکافسکی، برتلس، سیمنوف، و دیگران سنّت خاورشناسی دوره شوروی را به وجه احسن انکشاف دادند. برتلس مانند ایوانف، زبان‌های انگلیسی و فرانسوی را خوب می‌دانست، تکلم می‌کرد، می‌نوشت و خوب می‌خواند. مزید بر آن به زبان‌های عربی و فارسی- دری نیز گفتمان مناسب داشتند. ایوانف و برتلس در حقیت در زمان جنگ سرد بسر می‌بردند. وی شاهد ساختار اداری‌ئ سیستم شوروی در جمهوری تاجیکستان بود. علاوه بر آن از شیوه-های کاری شوروی در تاجکستان که به گونه نمایشی بخاطر بازتاب نمونه‌ای این منطق من‌حیث جمهوری سوسیالستی از راه رشد غیرسرمایه‌داری تنظیم و ترتیب گردیده بود، رنج می‌برد و میل داشت همه امور را باید مطابق واقعیت‌های عینی آن جوامع به مشاهده می‌نشست. (مایر. و. اسلام و کلونیالیسم در آسیای میانه، دیدانداز غرب‌نگری در آسیای میانه، روتلیج، ۲۰۰۲م.). برتلس و ایوانف هر دو به گونه خیلی‌ها ساده به دست نویس‌ها و آثار دست‌نویس‌شده در بدخشان دسترسی قابل ملاحظه‌ای داشتند. ایوانف تنها از طریق چند تن از دوستان خود رابطه را با بدخشانی‌ها برقرار نمود، اما برتلس بعد از فراغت و اکمال پایان‌نامه آموزشی‌اش، در انستیتوت خاورشناسی مسکو توظیف گردید، و در آن محیط در میان سال‌های ۱۹۷۹ - ۱۹۵۳م.، من حیث پروفیسور همکار در دانشگاه دولتی تاجیکستان، در خلال سال‌های ۱۹۷۲-۱۹٦٦م.، ایفای وظیفه می‌کرد و سیاحت‌های علمی تبارشناسی را به مناطق پامیرزمین در سال‌های ۱۹٦۰- ۱۹۵۹م.، سازماندهی می‌کرد و هم من‌حیث کارشناس و برنامه‌ریز اداره یونسکو در شهر پاریس در خلال سال‌های ۱۹۸٦- ۱۹۸۰م.، ایفای وظیفه نموده است. برتلس در ساحات مختلف دیگر نیز با اداره و حاکمیت شوروی سابق همکاری داشته و مناطق بدخشان افغانستان، به ویژه ولسوالی جرم بدخشان نیز، سفر نموده و از آرامگاه ناصرخسرو نیز دیدن نموده است. ایوانف درهمه نوشته‌های خویش تلاش ورزیده است تا ناصرخسرو را به گونه دقیق مورد مطالعه قرار دهد و بعد آن مقام و شخصیت معنوی و علمی و فلسفی او را در میان اسماعیلیان و سایر انسان‌هایی که در میان شان حیات بسر می‌برند، معرفی کند و هم درحقیقت سعی می ورزید تا از نوآوری‌ها، نظریات و بینش عقلانی ناصرخسرو و هم آثر و آفریده‌هایش که باعث تنویر ذهنیت نه تنها اسماعیلیان بلکه سایر باورمندان و پژوهشگران گردیده است، به معرفی گیرد و زندگی و علایق شخصی خود را وقف این‌گونه بررسی‌ها سازد. در ضمن ایوانف اضافه می‌کند، که ناصرخسرو سخت سعی ورزیده

است تا از پیشینیان خود کمتر تقلید کند و مسایل مطروحه آنها را رونویسی کند، از فلسفه و منطق شخصی و برداشت‌های تاریخی خویش استفاده نموده و در تنویر اذهان عامه نقش خیلی‌ها بلند تاریخی را به بازی می‌نشیند. حتی ایوانف به این باور است که شاید ناصرخسرو از جمله شخصیت‌های تاریخی است که برای نخستین بار فلسفه-نگاری و فلسفه‌شناسی را در ذهنیت سایر پژوهشگران معاصران خود، تزریق می‌کند و آنها را بسوی باطنیت و گرایش معنوی مورد تشویق و ترغیب قلمی قرار می‌دهد. ایوانف با ترجمه یکی از قصاید ناصرخسرو از زبان فارسی - دری به زبان انگلیسی و روسی، نشان‌دهنده حاکمیت دقیق وی بر زبان فارسی و افکار فلسفی ناصرخسرو می‌باشد. وی می‌افزاید: "پژوهش‌ها و کاوش‌های فلسفی، علمی و اخلاقی ناصرخسرو، نشان‌دهنده کارکردهای فردی خودی او می‌باشد. وی در همه گفتمان‌ها خیلی‌ها طولانی سخن می‌راند و بحث و فحص می‌نماید. وی به مسایل مطروحه عادی و فارغ از بینش منطقی وقعی نمی‌گذارد و همواره میل دارد خویشتن را با نظریات فلسفی و عقلانی‌اش در ژرفای گفتمان‌ها به مشاهده نشیند. ناصر، همواره پیرامون عقل کل، نفس کل، هیولا، اختیار، جبر، صلاحیت، دانش، بینش و گرایش انسانی و جمع‌گرایانه، سخن گفته و در مورد جبر، اختیار، تقدیر، تدبیر نیز به بحث می‌نشیند. حتی بعضن بدون در نظرداشت فهم دقیق از بینش آفرینش آفریدگار خویش را مورد پرس و پاس قرار می‌دهد و این البته نشان‌دهنده بی‌اعتنایی او نیست، بلکه نشان‌دهنده ژرفای علاقه و دلچسپی‌اش به مسایل مطروحه است. همه نوشته‌ها و آفرینش ادبی، علمی و فلسفی‌اش همواره من‌حیث مواد خیلی‌ها بلند آموزشی به میان آمده و شکل کتب فلسفی را به خود گرفته است." (ایوانف، ص. ۳۳)

ایوانف، در قسمت پنجم اثر خویش در مورد کارکردهای مسیونری "مشنری، مبلّغ"، ناصرخسرو در مناطق مازندران، خراسان، و مناطق مختلف بدخشان، سخن می‌گوید، ناصر پرسش خیلی اهم غیرقابل پاسخ را مطرح می‌سازد که در بسا آثار و آفریده‌های بعدی اسماعیلیان، مانند (اساس‌التأویل، قاضی نعمان نیز مطرح شده است. ایوانف می‌خواهد بپرسد که چرا، با وصف آنهمه حجّتان، داعیان، و مبلّغان، ناصر من‌حیث یک شخصیت جداگانه و بدون اندوخته‌های گذشته از تاریخ و فرآیند کاری شخصیت‌های علمی و اکادمیک اسماعیلی که جدیدن به کیش و آئین اسماعیلی رو آورده است، به سطح خیلی‌ها عالی و کامگاری های بی‌بدیل در مدت زمان کوتاه، دست یازیده است. ایوانف اظهار می‌دارد که ناصرخسرو شاید در شیوه های نگارشی خود، در مسایل ابراز بینش و نظریات خویش از طریق زبان و یا هم اشعار و سروده‌های ناصر به شمول قصاید شان، تا حدی دلتنگ‌کننده باشند و سلاست درستی نداشته باشند ولی تصور و تفکر شان مطابق زمان و مکان بوده و همواره پیرامون فلسفه زندگی، حیات و ممات، دانش و بینش، ازل و ابد و غیره سخن می‌راند و شاید هم تا حدی آنگونه هنری کاربن می‌گوید، ناصرخسرو می‌تواند همه کاره باشد ولی باید گفت که ناصر خسرو شخصت و نویسنده خسته‌کننده نیست. به مرور زمان مادامی که برتلس، با نوشته‌ها و آثار مخالفین بینش اسماعیلیسم، از قبیل ابن رزام، "کتابی در ردّ اسماعیلیه"، اثر تبن ندیم، "فهرستی پیرامون تاریخ بغدادی"، ابو معلا، "بنیان‌الادیان، نظام الملک، "سیاست نامه"، شهرستانی، "الفرق‌البین‌الفرق"، و سایرین که بینش و تاریخ و کارکردهای اسماعیلیسم به بینش‌ها و تصورات ممکنه و غیرممکنه بازتاب یافته است، آشنا می‌شود که در آن نام‌های مانند، شعوبیه، مزدکیه، مُغیسم،

مُغ پرستان، کافر، الحادیون، ذندیقیه، قرمطیه، و غیره به آنها داده می شود، تصورات خودی‌اش را بر بنیاد حقایق و وقایع و نگارش‌های ضد و نقیض یاد شده انعکاس می‌دهد. وی علاوه بر آن خاورشناسان غربی، مانند، "کاره"، "بلاکت"، "گوارد"، و غیره را بخاطر حمایت شان از نگارش‌های غیرمسئولانه افراد شده و بینش ضد اسماعیلیسم‌بودن شان را به باد ملامتی گرفته و آنها را در قطار شرکای جرم در نوشتارهای ضد اسماعیلی می-داند.حتی برخی از این خاورشناسان غربی بدون در نظرداشت تحقیق و پژوهش دقیق در زمینه، اسماعیلیسم را منبع اضداد با گرایش اسلامی دانسته و آنرا زاده بینش فرسیان و پارسان دانسته و یک جنبش انقلابی و ضد اصول عقیدتی می‌دانند. برتلس کمی هم پیش‌تر رفته و ایوانف را ملامت می‌کند مبنی بر اینکه وی اسماعیلیسم را یک پدیده ضد عرب، ضد نشنلیسم و ملت‌گرایی تنگ‌نظریانه ترکیسم و بهتر گفته شود پان‌ترکیسم معرفی می‌کند. ایوانف می‌گوید، اگر خواسته باشیم تا در خدمت اختیار و صلاحیت یزدانی باشیم، در آنصورت باید مانند ناصرخسرو از مقام شامخ و عالی معنویتی که انسان را بار مجدد با اصل پیدایش او ارتباط می‌دهد، برخوردار بود و هر کسی به گونه عادی نمی‌تواند از این چنین جایگاه برخوردار باشد. بلکه باید در شمار و قطار مردمان ویژه از هر نقطه نظر باشد. و آنهایی که دارای حمایت ویژه یزدانی‌بودن در راستای خدمت انسان و کافه بشریت و آنها شخصیت‌ها و دسته مرمانی بودند که به نام "اهل تأئید"، یاد می‌شوند و کسانی هستند که مقام شان از فلاسفه و سایر دانشمندان، شامخ‌تر و بااعتبارتر است. برتلس مسایل ناصر را از طریق سیاق اشعار و قصیده‌اش مورد بررسی قرار داده و می‌گوید که شخصیت وی بالاتر از فلاسفه، دانشمندان، عرفا، افلاطون و سایرین بوده و زمانی خواهد رسید که همچو افراد و اشخاص در برابر آرامگاه ناصر خواهند ایستاد و اشک افشانی خواهند کرد زیرا وی دارای چنین اثر ژرف‌آفرینی در میان همه انسان‌های محیط پیرامون خود می‌باشد. او می‌گوید، این گونه ادعای ناصرخسرو بخاطر این بوده است که وی به خانواده بزرگ تاریخی که حضرت محمد(ص)، در قیادت آن قرار داشت و اهل بیت آن حضرت این همه نیکی و محسنات را ادامه دادند، منسوب است. ناصرخسرو معتقد است و عملن نشان داد که وی در راستای علم و حکمت حرکت می‌کند، و دارای نه تنها دانش است بلکه بالاتر از آن دارای جهان‌بینی و دیدانداز گسترده و بینش عقلانی است که می‌تواند از آن در امر شناخت ذات سبحانه و تعالی از طریق دانش و آموزش معلم صادق، برسد و می‌گوید که چون علم در ذات خود از سوی خداوند و افراد و شخصیت‌ها دارای این علم و دانش به ویژه علم لدنّی، که از سوی خداوند است، دانستن‌اش فرآیندی است که انسان را در راستای قربت به روح عالی و ماندگار یزدانی رهنمون می‌شود. (برتلس، ص.، ۲۲۹). برتلس می‌گوید که، ناصرخسرو دارای علم و حکمت جداگانه بود، و این دانش در نتیجه شناخت روح القدس و روح الیقین، کمایی گردید، در صورتی علم و دانش فلسفی در نتیجه مراجعه به دانش آفرینش به میان می‌آید، در صورتی که با وصف این همه سخن‌ها، هنوز ناصرخسرو در تقسیم‌بندی حکمت‌ها و دانش معمل دچار پریشانی و تکلیف است. او می‌گوید برای وی همه دانش-ها در حقیقت دارای منبع واحد هستند، و تنها در سطح و نحوه‌های کاربردی شان ناهمگون هستند. برخی‌ها، به ویژه داکتر سرفراز نیازوف کار شناس دانشگاه تورنتوی کانادا، به این باور است که ایوانف در فرآیند پژوهش خویش پیرامون بازتاب نکات اساسی کارکردهای تاریخی و فلسفی ناصرخسرو، ناکام مانده است. وی اضافه می‌کند و هم

استدلالش این است که ایوانف آنچه را که هنری کاربن در نوشته‌هایش ناصرخسرو را معرفی نموده است، ایوانف حتی آنها را نیز در نظر نگرفته و اظهار می‌دارد که آثار و آفریده‌های ناصر در یک حلقه بزرگ علاقه‌مندان و خوانندگان در یک دایره بزرگ و قابل تمجید قرار ندارد. برتلس در همه نوشته‌های خویش نه تنها روی داشته‌های فکری، فلسفی و عقیدتی ناصرخسرو اتکا می‌کند، بلکه همه مواریث فرهنگی، ادبی، عقیدتی و فلسفی او را به شمول اصول بنیادین عقیده و باور شیوه‌های کاری و شناخت ژرف امور اجتماعی آن زمان به شمول امور ایدیولوژیک، به گونه عادلانه مکث می‌نماید و خواننده را با ابعاد ناهمگون بینش و تصور ناصرخسرو در راستای عرصه‌های مختلف زندگی، آشنا می‌سازد. برتلس روی همه پرسش‌هایی که ایوانف مطرح می‌کند، سخن گفته و داشته‌های فکری‌اش را بازتاب می-دهد. وی زیست‌نامه ناصرخسرو، حالت و چگونگی وضعیت زندگی، روش و شیوه‌های کاری و شخصی، شیرازه‌های اخلاقی‌ای که ناصر در آن حیات بسر می‌برد، افکار و بینش ناصرخسرو، زبان و ادبیات ناصرخسرو، و طرز تفکر منطقی و عقلانی ناصرخسرو را مورد پویایی دقیق و ژرف قرار داده و در مورد آن از تحلیل و تجزیه خودی استفاده می‌کند. همزمان به آن برتلس در مورد نیاز حتمی انسان به دنیای جسمانی، اصول آموزش و دانش، وحدت شیوه-های استراتیژیک دانش و بینش، فرآیند دعوت اسماعیلی، من‌حیث آئین‌نامه عقلانی زیست اجتماعی و وسیله پیشرفت، ترقی و تعالی عالم انسانی، سخن‌های فراوانی دارد که هر خواننده و شنونده را با عالمی از تفکرات ژرف عقلانی و عقیدتی همنوا می سازد. در صورتی که ایوانف آنچه را که برتلس در مورد ناصر می‌گوید، به ویژه در مورد بینش ناصرخسرو به اصطلاح برتلس، بینش اقتصاد سیاسی او در راه پیشرفت دنیا بسوی تمدن جدید و مدرن، کمتر مورد بحث و ارزیابی قرار می‌دهد.

برتلس می‌گوید، کمتر کسی را در دنیا می‌توان یافت که مانند ناصرخسرو، قهر، غضب، نگرانی، تشویش و زشت-گویی را در برابر بی‌عدالتی‌های عقیدتی، اجتماعی و انسانی‌ای که از سوی حاکمان ظالم بر مردم و باورمندان روا داشته است، بازتاب نموده باشد و حتی آنقدر به غضب می‌آید که برخی‌ها را حیوان‌ها، ستوران و غیره یاد می‌کند و می‌فرماید که آنها چگونه روح انسانی را از دست داده‌اند و بسوی تقویه و استحکام روح حیوانی روانه هستند. باید گفت که ایوانف و برتلس، هردوی شان من‌حیث پژوهشگران برون‌مرزی و تا حدی بیگانه با مسایل فرهنگی اسماعیلی و نبود شرایط رفت‌وآمد در میان اسماعیلیان آنگونه که لازم باشد، توانسته‌اند دریچه خیلی‌ها بزرگی را برای علاقه‌مندان و خوانندگان آثار و آفریده های ناصرخسرو به شمول تاریخ و ادبیات اسماعیلیسم، گشوده‌اند و تا امروز کارکردهای شان در میان همگان من‌حیث منابع دست اول شناخته شده‌اند. هر دو دانشمند اعتراف نموده-اند که کارکردهای پژوهشی شان در مورد ناصرخسرو و اسماعیلیسم من‌حیث سنّت و عقیده عقلانی در آسیای میانه، بکرترین و تاب ترین کارها نبوده بلکه مطابق امکانات دست داشته می‌توانند مسیرکشا باشند. برای پژوهش‌ها و کارکرد های مؤثر بعدی مطابق به شرایط واقعی زمان و مکان و انکشاف شیرازه پژوهش‌های علمی و تاریخی در میان این جمعیت تاریخی و پربار از دیدگاه دانش و فرهنگ غنامند علمی و تحقیقی. (سرفراز نیازوف، ناصرخسرو، دیروز، امروز و فردا. سایت انستیتوت لندن - انگلستان)

ایوانف در نوشته هایش، یمگان را که ناصر خسرو در آن حیات بسر برده و به کار کرد های پژوهشی و نگارشی مصروف بوده است، بهای کم داده و آنقدر به ستایش نمی نشیند، اما برتلس برخلاف ایوانف مکان کاری ناصر خسرو را به قصر ها و دژها تعبیر و تفسیر نموده و یمگان را به فردوس برین و مکان شاهانه و دبیرانه تشبیه می کند ، آنگونه که قزوینی در داستان کوچک اش در مورد ناصر خسرو یمگان را محل شاهی، دارای باغستان ها، قصر ها، خدمه ها ، نوکران و ناصر خسرو را شاه آن مکان می داند. بدون تردید هدف اش بیشتر مقام معنوی ناصر خسرو باشد که این گونه به ستایش گرفته است، و آثارش را به قصر ها، و بینش و افکارش را به باغستان ها، و پیروان و علاقه مندانش را به خدمه و نوکر و چاکر، تشبیه کرده است. برتلس ناصر خسرو را تنها در شیرازه نگارشی، ساختار شعری، فلسفی و عقیدتی مورد برسی قرار نمی دهد بلکه بیشتر شخصیت اش در سیاق و محتوای نگارشی مخالفین و موافقین مورد بررسی ژرف و بدون دغدغه قرار میدهد و ناصر خسرو را من حیث یک شخصیت کثیر البعاد حماسه آفرین معرفی می کند. برتلس علا رغم ایوانف، تصدیق می کند که ناصر خسرو حجت بود و لی ناصر خسرو به این مقان در مصر نه رسیده بود بلکه بعد آنکه به زادگاهش بلخ برگشت و بعد از کار کرد های خستگی ناپذیر و پیشبرد رسالت دعوت و بلیغ در مناطق بلخ، مازندران، نیشاپور، ختن و سیستان، این مقام عالی را کمایی نموده در در ذهنیت ، بینش و دیدانداز همگان، به ویژه علاقه مندان و شخصیت های فرهنگی و عقیدتی، به یک تصویر سترگ تبدیل شد. و این لقب و عنوان را از طریق نهاد علمی و عقیدتی " دارالعلم"، که من حیث مرکز تبلیغ و ترویج باور های حاکمیت فاطمی و اسماعیلیسم اجرای وظیفه می کرد، کمایی نمود.

برتلس می گوید ،یکی دیگر از نارسایی های نگارشی ایوانف نداشت معلومات کافی پیرامون کار کرد های عقیدتی، تبلیغاتی، سیاسی و دین داعی ها، حجت ها، مشنری ها، ماذونان و مستجبان، زمان فاظمیان و به ویژه دوران پیر ناصر خسرو ، در آسیای مرکزی است. وی می گوید انجام این گونه مسؤلیت و رسالت که دعوا نامیده اند، ناصر خسرو آن را بسر رسانده است، تنها شخصیت هایی از عهده آن بر آمده می توانند که دارای نیروی پشتیبان و حمایتی یزدانی باشند که اکثر آنها را " اهل تأئید"، می نامند. و این ها اشخاصی بوده اند که مقام شان بالاتر و والاتر از دانشمندان ، فلاسفه و تیوریسن ها، است. برتلس برای ثبوت این ادعا سروده ای را از دیوان ناصر خسرو اقتباس و بعد تفسیر و تشریح می کند که گویا ناصر خسرو در آن اظهار کرده است و می گوید که :" فلاسفه و دانشمندان مانند افلاطون در پیشروی آرامگاه ناصر خشرو اشک خواهند ریخت، و دیگران ادعیه هایی را برای ماندگار بودن روح و روان ناصر خسرو ، نثار خواهند کرد "، او می گوید که ناصر خسرو خود گفته است که دانش و علم، به ویژه علم " لدنی"، و خداداد از سوی آفریدگار عالمیان به برخی ها من محیث موهبت الهی نصیب می شود و تدریس، تطبیق و تکمیل آن توسط اهل تأئید در واقعیت امر برگشت فرجامین و هدفمند بسوی آن روح و روان خداوندی است که انسان من حیث بهترین آفرینش و کافه بشریت در کلیت امر ، از آن برخوردار گردیده است.

برتلس می گوید ناصر خسرو علم و دانش ویژه " روح القدس"، یا " روح الیقین"، را می گستراند و به تعلیم و آموزش می گرفت . در دیدانداز ناصر خسرو گونه های ناهمگون دانش، علم و حکمت، دارای اصول حیثیت واحد

هستند اما درجات، کار برد آنها و استفاده گیری ها از آن ها ناهمگون و بوقلمون است. باید گفت که همه دانش ها از یک منبع سرچشمه می گیرند و در خدمت هدف واحد که شناخت تصور آفرینش کائنات و خدمت گزاری به انسان این کره خاکی است، را در بر دارنده است، قرار باید گیرند.

برتلس می گوید که، ناصر خسرو دانش و علم و حکمت را این گونه تعریف و تشریح می کند : علم و فهم حقیقی آن است که اشیا و مؤلفه ها و پدید های مادی و اشیایی و معنوی را با اصلیت و منبع پیدایش آنها را به شناخت واقعی و عقلانی گیرد. و می افزاید که عقل و خرد انسان، " جوهر بسیط"، وسیله است که انسان به وسیله آن مسایل مادی و معنوی را مطابق ظرفیت عقلانی اش به شناخت می نشیند. موجودیت جسم برای حفاظت روح است و نه برای ایجاد دشواری و رنج برای روح. با وصف آن که عقل انسانی بالاتر از همه چیز است اما در فرجام در زیر صلاحیت و اختیار یزدانی است، و آفریدگار بر همه عقول محیط است. عقل و خرد انسانی با وصف داشتن این چنین مقام شامخ، هر گز نخواهد توانست آفریدگار خود را تفسیر، تعبیر و تشریح کند و یا در مورد حضور و عدم حضور اش سخن بر زبان راند. یعنی خداوند فرا فکری و فرا عقلی است. آنها یی که دارندگان علم و فهم و درک بیشتر اند، نزدیکتر و قرین تر به آفریدگار خود هستند.

نتیجه گیری : اثر اندری برتلس در واقعیت امر پیرامون سیاق اثر ایوانف " ناصر خسرو و اسماعیلیسم "، می چرخد و نه اینکه مختص به ناصر خسرو باشد. برتلس در اثرش سعی ورزیده است روی همه پرسش هایی کار کند که ایوانف در اثرش مطرح نموده است. به شمول زیست نامه ناصر خسرو ، موقعیت و چگونگی حال و احوال، روش ها، شیوه ها ، برخورد ها ، برداشت ها، افکار، جهان بینی و دیدانداز فلسفی، زبان کار بردی، شخصیت فردی و علمی، ماهیت کاری و خدمتگزاری های تاریخی ، علمی ، فلسفی، و مقام و موقف زمانی و تاریخی ناصر خسرو. برتلس پیرامون ضرورت و نیازمندی انسان به زندگی مادی و معنوی، دنیایی، اهمیت وحدت علوم و دانش ها، آموزش متداوم، و سایر مسایل را که شیرازه و نظام آموزشی خلفا و امامان فاطمی را تشکیل دهنده است، توضیح داده و مورد تمجید و تقدیر قرار می دهد. برتلس بر خلاف ایوانف که خیلی ها ساده ، بدون تعمق و ژرفنگری همه داشته های تاریخ فاطمیان را بازتاب دادهاست، ، زمان کاری و دعوت خلفای فاطمی و اسماعیلیسم را من حیث جنبش فراگیر عقیدتی و فلسفی مورد تقدیر و تکریم قرار داده و آن را رنسانس آن دوران می نامد.

" برتلس می گوید ایوانف در راستای معرفی ناصر خسرو و دکترین اسماعیلیسم با ناکامی روبرو شده و همه مسایل آنزمان ناصر و شخصیت فردی او را بدون در نظرداشت تحلیل و تجزیه محیط پیرامونی که ناصر خسرو و دکترین اسماعیلیم در آن قرار داشت و بسوی رشد و انکشاف عقلانی ژرف می رفت، به نگارش و پژوهش گرفته است. برتلس می گوید اسماعیلیسم تنها آئین و کیش عقیدتی نیست، بلکه گفتمان سیاسی و ایدیولوژیک در سطح مهارت های جهانی است. و ناصر خسرو تنها دانمشند، سیاح،داعی، شاعر و فیلسوف نیست، بلکه وی چهره و شخصیت سیاسی، فلسفی و عقیدتی جنبش جهانشومل اسماعیلیسم من حیث دکترین انسان سالار و زندگی ساز است. برتلس مانند داکتر الیس هینسبرگر، ناصر خسرو را انسانی می داند که زندگی هدفمندی را سپری نموده و

شصخیتی بوده است که بر مبنای مرور گذشته اش، آینده خود را تعیین و در آن دگرگونی های شگرفی را به وجود آورده است. او می گوید که شخصیت ناصر بالاتر و بیشتر و عالی تر از آن است که ایوانف او را ترسیم نموده است. او کسی بوده است که با همه فراز و فرود ابعاد زندگی اش سازش نموده و هرگز تسلیم نه شده است " (دادی خدایف، ، عابد، ص، 71)

بینش عقلانی در دین،دین ورزی مدرنیته، اصول و فروع دین!! : دین، آیین و کیش، در واقعیت امر، یک جهان بینی و مجموعه‌ای از باورهای انسان های روی کره خاکی است که می‌کوشد توضیحی، تعبیری و تفسیری را برای یک رشته از پرسش‌های اساسی، مانند چگونگی آفرینش انسان درکائنات، پدید آمدن اشیا و جانداران و آغاز و پایان احتمالی اشیا و پدیده ها ، و گونه های زیست و زیستن آنها را ارایه نماید . بسا انسان ها و به ویژه پژوهشگران به این باور هستند که همه ادیان فراعقلی اند، یعنی بخش هایی از آن مستقل از عقل او بر مبنای عشق و اعتقاد بنا یافته است. شمار دین‌ها در میان انسان‌ها بسیار زیاد است و این ادیان توضیحات بسیار متفاوت و داستان‌های پرشماری را در راه کوشش برای یافتن پاسخ به معماهای یاد شده مطرح می‌کنند. در باور دینداران، موجود یا موجوداتی که فراتر از قوانین جاری طبیعت هستند این جهان را آفریده و بر آن فرمان‌روایی می‌کنند و انسان می‌تواند از راه پرستش او و یا آنان از واکنش آن موجود یا آن چند موجود استفاده نماید و به درجه‌ای از حس امنیت و آرامش برسد درباره این‌که «**موجود آفریننده**» مورد نظر ادیان چه ویژگی هایی دارد و تعداد و صفات و اهداف آن‌ها چیست و طول عمر و ابعاد و شمار پیام‌آوران آن‌ها چه تعداد و اندازه‌است در میان ادیان اختلاف نظرهای بسیار زیادی وجود دارد. **دین، آیین و کیش،** در واقعیت امر، یک جهان بینی و مجموعه‌ای از باورهای انسان های روی کره خاکی است که می‌کوشد توضیحی، تعبیری و تفسیری را برای یک رشته از پرسش‌های اساسی، مانند چگونگی آفرینش انسان درکائنات، پدید آمدن اشیا و جانداران و آغاز و پایان احتمالی اشیا و پدیده ها ، و گونه های زیست و زیستن آنها را ارایه نماید . بسا انسان ها و به ویژه پژوهشگران به این باور هستند که همه ادیان فراعقلی اند، یعنی بخش هایی از آن مستقل از عقل او بر مبنای عشق و اعتقاد بنا یافته است. شمار دین‌ها در میان انسان‌ها بسیار زیاد است و این ادیان توضیحات بسیار متفاوت و داستان‌های پرشماری را در راه کوشش برای یافتن پاسخ به معماهای یاد شده مطرح می‌کنند. در باور دینداران، موجود یا موجوداتی که فراتر از قوانین جاری طبیعت هستند این جهان را آفریده و بر آن فرمان‌روایی می‌کنند و انسان می‌تواند از راه پرستش او و یا آنان از واکنش آن موجود یا آن چند موجود استفاده نماید و به درجه‌ای از حس امنیت و آرامش برسد درباره این‌که «**موجود آفریننده**» مورد نظر ادیان چه ویژگی هایی دارد و تعداد و صفات و اهداف آن‌ها چیست و طول عمر و ابعاد و شمار پیام‌آوران آن‌ها چه تعداد و اندازه‌است در میان ادیان اختلاف نظرهای بسیار زیادی وجود دارد. مجموعه دین از دو بخش تشکیل شده‌است:

اول، آموزه‌ها و گزاره‌های اعتقادی اند که به نام هست ها و اصول یاد میشوند، **و دوم** دساتیر و هدایات عملی ، اخلاقی و ارزشی هستند که بر پایه آموزه ها ومؤلفه های اعتقادی استوار شده اند که به نام باید ها و یا فروع دین، یاد میشوند که در مورد هر کداد در آینده ها بحث هایی خواهیم داشت. در ادیان مختلف، این آموزه‌های اعتقادی تلاش می‌کنند تا پاسخی برای درک معماهای هستی و آنچه درک نشدنی است، فراهم کنند. واژه‌های دیگری مانند **کیش و مذهب** گاه به همان معنی دین و گاه به معنی زیرشاخه‌هایی از یک دین بکار می‌روند. دین یا اصطلاحا

«**آسمانی**» است یعنی **پیامبر** ی آمده و مدعی این است که هر چه آورده از طرف آنچه وی **خدا** می‌نامد سرچشمه گرفته یا «**آسمانی**» نیست یعنی حاصل افکار و عقاید یک انسان می‌باشد. از گسترده‌ترین دین‌های جهان می‌توان از دین‌های ابراهیمی نام برد. **دین‌های ابراهیمی** که همه از یک ریشه و منطقهٔ **خاور میانه** سرچشمه می‌گیرند عبارت‌اند از **اسلام، مسیحیت و یهودیت**. دین‌های **بابی و بهائی** نیز از این دسته و از ادیان نوین هستند.
از دین‌های بزرگ دیگر در جهان می‌توان از **بوداگرایی، هندوگرایی** و آیین **کنفوسیوسگرایی** نام برد.این ادیان لزوماً خدامحور نیستند ولی به نظر می‌رسد این ادیان معتقد به ماوراء طبیعت باشند. دین‌های کهن فراوان دیگری نیز وجود دارد مانند **زرتشتی گری، مانی گری، مهرپرستی** و جز اینها. **امیل دورکیم در صور بنیانی حیات دینی** با بر شمردن تعاریف رایج در ارتباط با دین همچون: «دین به مثابه دیدگاهی اعتقادی در رابطه با مواردی که در قالب علم نمی‌گنجد» (**دورکیم 2**) «دین به عنوان دستگاهی برای تنظیم روابط با موجودات خاص همچون خدایان، شیاطین، فرشتگان، ارواح و...» (**دورکیم 39**) به رد این تعابیر می‌پردازد و دین را بدین گونه تعریف می‌کند: دین عبارت است از دسته‌ای همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی (مجزا از امور ناسوتی) که این باورها و عقاید همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام امت متحد می‌کند.(**دورکیم 63**)
" قوی ترین و مهم ترین عنصر ای که از جهان گذشته برای کافه بشریت باقی مانده و بهترین نماد عالم قدیم است، دین است، که اکنون هم به قوت خود در دنیای جدید حضور دارد و دل ها و مغز های بسیاری را معطوف و متوجه خود کرده است. از سوی دیگر جهان جدید واجد عناصری است که در پاره ای از موارد با جهان قدیم و اندیشه دینی همخوانی و سازگاری ندارد. تلاقی بسیار جدی و مهمی در این زمینه صورت گرفته است. این تلاقی برای بعضی ها به معنای نسخ و لغو یکی از دو طرف معادله بوده است. در عین حال، به قول وایتهد،**Whitehead** دانشمند نگلیسی که سال ها در دانشگاه هارورد تدریس میکرد، برخورد علم و دین و یا جهان جدید و جهان قدیم، فرصتی را به وجود آورد. این برخورد برای دین داران مصیبت نبود، بلکه فرصتی بود تا به متاع خود با دقت بیشتری بنگرند و سرمایه خود را مورد توجه مجدد قرار دهند. انسان ها معمولن، از مدرنیته به میوه های مدرنیته و یا ثمره های جهان جدید نظر دارند و ریشه های مدرنیته و جهان مدرن را کمتر مورد توجه قرار میدهند که برهان آن نیز خیلی روشن است. انسان ها به تعبیر ساده خود شان، عقل شان به چشم شان است، یعنی آنچه را که می بینند، تنها متوجه ظواهر پدیده و مؤلفه های بیرونی آن هستند و پیرامون اصول و سرشت درونی و ماهیت ذاتی آن کمتر اندیشه میکنند. برای همه مردم، در واقعیت امر ریشه یابی و نقب زدن به اصول، کاری است که دیر تر و سخت تر صورت می پذیرد.
شاید میان جهان قدیم و جهان جدید، تفاوت های بیشماری وجود داشته باشند، ما در این جا تنها به چهار تفاوت بنیادی اکتفا خواهیم کرد تا مورد بررسی قرار گیرند که عبارتند از : **وسایل، غایات، مفاهیم(تصورات)، و پیش فرضها(تصدیقات). باید** دانست که جهان تنها به معنای در و دیوار و سر و صورت این طبیعت نیست. انسان تنها موجودی است که عالمی متعلق به خود دارد. هر کدام از ما برای خود عالمی داریم. جهان و طبیعت بیرونی جهانی است که حیوانات هم در آن زندگی می کنند. این جهان برای حیوانان تا هنوز مدرن نه شده است و هر گز نخواهد شد در صورتی آنها هم در این جهان زندگی می کنند که در و دیوارش نو شده است و هیچ کس هم نمیتواند بگوید که گوسفندان هم مدرن شده اند در صورتی که در جهان مدرن زندگی میکنند. و تنها انسان است که جهان دارد و از این رو میتواند بگوید که جهان انسانی من تازه و نو شده است؛ زیرا انسان در چهار چیزی که بر شمردیم،

با حیوانات تفاوت دارد. در یکی از آیات قرآن در سوره بقره، در بحث از آمدن پیامبران، آمده است : كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (2:213)

" مردم همه امت واحد بودند. پیامبران آمدند و این امت واحد را بر آشفتند و میان شان تفاوت و تحول ایجاد کردند و آتش نا همواری را در خرمن تعادل زندگی زدند....." (سوره بقره، آیه 213) جهان تفکر، تعقل و تدبر انسانی از آن جا شروع شد که آتش ناهمواری در خرمن تعادل زندگی افتاد. حیوانات هنوز هم دسته (امت) واحد هستند، و از همین سبب است که در میان شان پیامبری نیست و متفکری نیز در بین شان ظهور نکرده است که میان شان اختلاف را به میان آورد و در میان شان چند دستگی پیدا کند تا این چند دستگی ها در میان آنها باعث رشد و تکامل شان شود. و شاید برخی ها گویند که در میان آنها نیز بزرگ بخاطر قیادت وجود دارد اما آن دیگر قیادت عقلانی نیست بلکه حسی و انگیزه ای است، که دارای دیگر اندیشی باشد و یا آینده نگری داشته باشند. آنگونه که مولوی گوید:

پیش از ایشان ما همه یکسان بودیم
کس ندانستی که ما نیک و بدیم
قلب و نیکو در جهان بودی روان
چون همه شب بود ما چون شب روان
گفت ای غَش دور شو صافی بیا (مثنوی، دفتر دوم، ابیات، 285-275

در این زمانی که حیات بسر می بریم، زندگی انسان ها به گونه ای آمده است که شب و روز از هم تفاوت چندانی ندارند، و طلای قلب(نا خالص)، با طلای اصل، در رقابت متداوم قرار دارند و این طلای قلب و نا خالص بر طلای اصیل فخر می فروشد و میگوید من و تو یکی هستیم و چه تفاوتی با هم داریم. اما طلای اصل در جواب طلای بدل می گوید، صبر کن تا روز شود، آنگاه روشن و معلوم می شود که کدام ما در چه احوالی قرار داریم. مولوی در زمینه می گوید:

پس قیامت روز عرض اکبر است — عرض او خواهد که با زیب و فر است
هر که او چون هندو بد سودای است — روز عرضش نوبت رسوایی است
چون ندارد روی همچون آفتاب — او نخواهد جز شبی همچون نقاب (مولوی)

ناصر خسرو، نیز تا حدی مشابه به این بینش سروده ای دارند که مذاکره و مباحثه درخت تناور چنار و کدو بن، بازتاب داده و رقابت سالم و ناسلم ، اصل را از فرع ، سره را از نا سره و حیقت عینی را از حقیقت غیر عینی، بازتاب داده است:

نشنیده‌ای که زیر چناری کدو بنی
بر رست و بردوید برو بر به روز بیست ؟
پرسید از آن چنار که تو چند ساله‌ای ؟
گفتا دویست باشد و اکنون زیادتی است
خندید ازو کدو که من از تو به بیست روز

بر تر شدم بگو تو که این کاهلی ز چیست
او را چنار گفت که امروز ای کدو
با تو مرا هنوز نه هنگام داوری است
فردا که بر من و تو وزد باد مهرگا
آنگه شود پدید که از ما دو مرد کیست ؟

بر آمدن آفتاب به تعبیر مولوی، یا در آمدن پیامبران ، به تعبیر قرآن، آن اختلاف و تفاوت را در جهان انسانی انداخت و نا همواری را پدید آورد، و بدین ترتیب ما از عالم حیوانات متمایز شدیم. عمده آنچه که به ما بر می گردد، علم و کائنات درونی ما است و نه عالم بیرون ما. از نظر عالم بیرونی، ما با سایر جانوران، حیوانات و گیاهان، تفاوتی نداریم و همه در دنیا زندگی بسر می بریم و اگر باران و یا برفی ببارد، یا زمستان و یا تابستان شود، برای همه است.

ریشه شناسی واژهٔ دین :

واژهٔ *دین*، ریشهٔ ای فارسی- دری دارد و در فارسی میانه هم *دین* **(با یای مجهول)** بوده است.*[۵] در سانسکریت و گاتها و دیگر بخش‌های **اوستا** مکرر واژهٔ **«دئنا»** آمده دین در گاتهابه معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخص معنوی و وجدان بکار رفته‌است و بمعنی اخیر دین یکی از قوای پنجگانه ،باطن انسان است[۶] واژهای دین از واژه **اوستایی دَئِنا** ریشه می‌گیرد. خود واژه **دئنا** به ریشه کارواژه **«دا»** به معنی اندیشیدن و شناختن می‌رسد. در **اوستا** واژهٔ دئنا به معنی دین و نیز نیروی ایزدی بازشناسی نیک از بد گزارش شده‌است. **در زبان اوستایی** و نیز **پارسی میانه** به همکردها (ترکیب‌ها)یی گوناگونی از این واژه بر می‌خوریم مانند: دین آگاهی، دین بُرداری **(نمایش دینی)، دینکرد (کردار دینی)، دین یشت** (نام شانزدهمین یَشت از **یشتهای** بیست و یک گانه **اوستا)** و جز اینها. البته نظریه دیگری نیز می‌گوید که از واژه دئنا گرفته شده‌است که به معنای وجدان است . **عبدالحسین زرین‌کوب** در کتاب **قلمروی وجدان** در مورد دین بحثی می‌کند که دین در اصل همان وجدان انسان‌ها است. دین مجموعه ای از نظامهای فرهنگی، اعتقادی و جهان بینی هایی است که با ایجاد نمادهایی، انسان را به ارزشهای روحانی و گاه به ارزشهای معنوی ارتباط میدهد. بیشتر ادیان با شرح روایات، الگوها، سنن و تاریخهای مقدسشان قصد دارند که به زندگی معنا دهند یا به هستی شناسی بپردازند. آنها مایلند تا اصولی اخلاقی، دینی یا یک سبک زندگی بهتری از ایده هایشان را درباره ای ماهیت انسان و جهان هستی ارائه دهند. گاهی اوقات واژه ای دین با ایمان یا نظام اعتقادی اشتباه گرفته میشود، اما دین با باور شخصی که جنبه ای عمومی دارد متفاوت است. اکثر ادیان رفتارهایی همچون مراحل سلوک روحانی، تعریفی که پیروان یا اعضای همان دین از آن دارند، مجامع عمومی، نشستهای منظم **مذهبی** یا خدماتی که به منظور حل مشکلات یا عبادات **انجام میشود** مکانهای مورد احترام (چه طبیعی باشد یا بنا شده) و یا کتابهای مقدس سازماندهی میشوند. اعمال مذهبی یک دین همچنین ممکن است شامل آیین ها، مراسم یادبود از نعمتهای یک خدا یا خدایان، قربانیها، جشنها، ضیافتها، بیخودی، تشرّف، مراسم تدفین، خدمات ازدواج و نکاح، مراقبه، موزیک، هنر، رقص، خدمات عمومی یا دیگر جنبه های فرهنگی انسان شود. توسعه ی دین فراخور فرهنگهای مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته‌است. برخی ادیان تأکید را بر باورها قرار داده اند در حالیکه ادیان دیگر بر اعمال تکیه دارند. برخی ادیان روی تجربیات دیداری، ایمان فردی تمرکز دارند

در حالیکه دیگر ادیان فعالیتهای جمعی دینی را ارزشمندتر میدانند. برخی ادیان ادعا میکنند که جهانی هستند، باید به قانونها و جهان بینی شان اعتقاد داشته باشند، در حالیکه ادیان دیگر فقط بوسیله¬ی یک گروه کاملاً مشخص یا محدود فعالیتهای خود را انجام می¬دهند. در بسیاری از جاها دین با سازمانهای عمومی همچون آموزش و پرورش، بیمارستانها، خانواده، حکومت و سلسله مراتب سیاسی آمیخته شده‌است. انسان شناسانی مثل جان مونوگان و پیتر جاست اظهار میکنند: «واضح به نظر میرسد یکی از کمکهایی که دین به ما میکند تا انجام دهیم درگیر شدن با مشکلات زندگی انسانی است، مشکلاتی که مهم، پایدار و غیرقابل تحملند. یک روش مهمی که باورهای دینی برای انجام این کارها به ما کمک میکنند فراهم آوردن یک دسته از ایده ها درباره ای چگونگی و چرایی این جهان است که با کنار هم قرار دادن آنها به انسانها اجازه میدهد که خود را با نگرانیهایشان سازگار کنند و با بد اقبالی هایشان روبرو شوند. برخی مطالعات آکادمیک که این موضوع را مورد مطالعه قرار داده اند دین را به سه بخش تقسیم کرده اند: ادیان جهانی، یک اصطلاحی است که به فرهنگهای سرتاسری، باورهای ملی اشاره میکند: ادیان بومی، که به گروههای دینی فرهنگی خاص اشاره میکند و جنبشهای مذهبی جدید که به باورهای تازه توسعه یافته اشاره میکند. یک نظریه ای پیشرفته ای آکادمیک دین، ساختارگرایی اجتماعی، میگوید که دین یک مفهوم جدیدی است که همه ای اعمال معنوی و عبادی پیروانش را یک مدلی شبیه به دین ابراهیم میداند که همانند یک سیستم منظمی به تفسیر واقعیت و دفاع از وجود انسانی کمک میکند، بنابراین دین، بعنوان یک مفهوم، برای فرهنگهای غیرغربی که بر پایه ای چنین سیستمی بنا نهاده نشده اند، یا برای سیستمهایی که ساختار ساده تری دارند به صورت نامناسب بکار برده شده‌است. دین از واژۀ فرانسوی **religion** به معنای" جامعه دینی" و واژۀ لاتین **religionem** (اسم **religio**) به معنای "احترام به چیزی مقدس، احترام به الهه ها"، "تعهد، رابطه بین بشر و الهه ها") ریشه در واژۀ لاتین **religio** دارد، ریشه‌های اصلی آن نامشخص هستند. یک احتمال، ریشه یابی از واژۀ مشابه **le-ligare** است، یعنی تفسیر منسوب به سیسرو که **Lego** "**خواندن**"، یعنی re (دوباره) و **lego** در مفهوم "**انتخاب کردن**"، "**دوباره مرور کردن**" یا "**با احتیاط اندیشیدن**" را بهم مرتبط می‌سازد. پژوهشگران معاصر مانند تام هارپور و جوزف کامپ بل ریشه یابی از**Ligare** "**پیوند داشتن، رابطه داشتن**" را احتمالاً از واژۀ پیشوندی **re-ligare**، یعنی **re** (دوباره) و **ligare** "**رابطه داشتن**" میسر می‌سازند که سِنت آئوگوستین آن را حائز اهمیت ساخت، که البته پس از تفسیر لاکتانتیوس قرار گرفت. کاربرد قرون وسطایی جایگزین مسلک یا طریقه در تعیین جوامع متحد مانند فرقه‌های رهبانی می‌شود: "**در مورد 'آیین' جمع آوری پشم‌های طلائی گوسفند نر آسمانی توسط شوالیه در دین آویس می‌شنویم**". زبان شناس ماکس مولر معتقد است ریشۀ واژه انگلیسی "**religion**" ، واژۀ لاتین **religio** ، در ابتدا تنها در معنای " احترام به خدا و الهه، اندیشۀ محتاطانه دربارۀ موضوعات الهی، تقوا"(که بعدها سیسرو آن را ریشه یابی کرد که دلالت **بر** "**پشتکار**" داشت) به کار می‌رفت. ماکس مولر اکثر فرهنگ‌های دنیا از جمله مصر، ایران، و هندوستان را در این برهۀ تاریخی دارای ساختار قدرتی مشابه توصیف کرد. آنچه که امروزه دین باستانی نام دارد، "**شرع**" می‌باشد. اکثر زبان‌ها دارای واژگانی هستند که می توان آنها را "**دین**" ترجمه کرد، ولی ممکن است کاربردهای متفاوتی داشته باشند، و بعضی زبان‌ها هیچ واژه‌ای برای دین ندارند. مثلاً، واژۀ سانسکریت **dharma**، را گاهی "**دین**" ترجمه کردند که به معنای شرع است. در جنوب آسیای باستان، مطالعۀ شرع شامل مفاهیمی مانند ریاضت کشیدن برای رسیدن به تقوا و انجام آداب و رسوم تشریفاتی و عملی بود. در ژاپن قرون وسطایی، رابطۀ مشابهی بین "**قانون امپراتوری**" و قانون جهانی یا

"قانون بودایی" وجود داشته‌است، ولی این قوانین بعدها به منابع مستقلی از قدرت تبدیل گشتند. در زبان عبری، معادل دقیقی برای **"religion"** وجود ندارد، و یهودیت بین هویت‌های دینی، ملی، نژادی، یا قومی تمایزی قائل نمی‌شود. یکی از مفاهیم اصلی آن، **"halakha"** است که گاهی **"شرع"** ترجمه می‌شود، که راهنمای انجام تکلیف دینی و اعتقاد و اکثر جنبه‌های زندگی روزمره می‌باشد. استفاده از اصطلاحات دیگر مانند اطاعت از خدا یا اسلام نیز بر مبنای تاریخچه‌ها و واژگان خاصی می‌باشد.

خاستگاه‌ها :

نظریه‌های زیادی در مورد خاستگاه‌های دین وجود دارد. گِرگ ام. اپستاین ، کشیش رشتهٔ انسانشناسی در دانشگاه هاروارد، اظهار می‌دارد که لزوماً اکثر ادیان بزرگ دنیا مبتنی بر این اصل هستند که موجودات و نیروهای الهی می‌توانند نشانهٔ عدالت در ماوراء الطبیعه باشند که در طبیعت قابل رؤیت نیستند. به عقیدهٔ انسان شناسان جان موناگان و پیتر جاست ، به نظر می‌رسد اکثر ادیان دنیا به منزلهٔ نهضت‌های تجدید حیات ظهور کرده‌اند، همانطور که بینش پیامبر صاحب کرامت، تصورات افراد را تحریک می‌کند؛ افرادیکه به دنبال پاسخ جامع تری برای مشکلات خود هستند بیش از آنکه احساس کنندااعتقادات روزانه این مشکلات را بوجود آورده‌اند. افراد صاحب کرامت در اکثر زمان‌ها و مناطق دنیا ظهور یافته‌اند. به نظر می‌رسد کلید دستیابی به موفقیت بلند مدت - و اکثر نهضت‌ها با تأثیری تقریباً بلند مدت همراه هستند- ارتباط نسبی با پیامبرانی دارند که با ترتیب حیرت انگیز ظهور می‌کنند، ولی بیشتر با افزایش گروهی از حامیانی مرتبط است که می‌توانند نهضتی را رسمیت بخشند.

اساطیرخاستگاه‌ادیان مختلف :

برای آشنایی با دین باید ابتدا با مفهوم اسطوره آشنا شد زیرا چنانچه که می دانیم بسیاری از داستان هایی که در دین عنوان می شوند مثل ؛ آفرینش اولین انسان ، مرگ و ... ریشه در تاریخ و اساطیر یک قوم دارند. اسطوره کلمه ای معرب است که از واژه یونانی هیستوریا **(Historia)** به معنای "جستجو,آگاهی و داستان" گرفته شده است. برای بیان مفهوم اسطوره , در زبان های اروپایی از واژه **"Myth"** به معنای افسانه و قصد و شرح و خبر استفاده شده است.اسطوره را باید داستان و سرگذشتی مربوط به فراسوی جهان مادی و ملموس دانست؛ که معمولا اصل آن معلوم نیست. در اسطوره وقایع دوران اولیه آفرینش نقل میشود. به عبارت دیگر سخن از آنست که چگونه هر چیزی پدید می آید و به هستی خود ادامه میدهد؟ این دقیقا یک سوال فلسفی است اما اسطوره ها و افسانه ها به این سوال از طریق تخیلات پاسخ میدهند نه از روی منطق. شخصیت های اسطوره را موجودات مافوق طبیعی (خدایان) تشکیل میدهند و همواره هاله ای از تقدس ؛ قهرمانان مثبت آنرا فراگرفته است. اسطوره نماد دوران پیش از دانش و نماد و نشان مشخص روزگاران باستان است. تحول اساطیر هر قوم و ملتی، معرف تحول شکل زندگی ،دگرگونی ساختارهای اجتماعی و تحول اندیشه و دانش است.در واقع اسطوره نشانگر یک دگرگونی بنیادی در پویش بالارونده ذهن بشر است. اساطیر روایتی است که از طبیعت و ذهن انسان های نخستین ریشه میگیرد و برآمده ی رابطه دوسویه این دوست. ناگفته نگذریم که اسطوره ریشه تاریخی دارد.یعنی اگر از دید ساختاری به اسطوره های جوامع مختلف نگاه کنیم یک چیزهایی از آن جوامع را در روزگاران دور منعکس میکند.در آیین هایی انسان از گیاه خلق میشود؛ مثلا در اوستا ، انسانهای اولیه دو گیاه بودند به نام های مشیا و مشیانه؛ این اسطوره مخصوص زمانی است که انسان کشاورزی را می شناخته و در واقع رویش گیاه را میفهمدکه تخم میرود زیر خاک، در می آید و رویش پیدا میشود و گیاهان ایجاد میشوند.بنابراین فکر میکند تشکیل انسان هم در آغاز

مثل گیاه بوده است.در آیینهایی انسان از گل ساخته میشود مثلا در اساطیر مصر باستان حتی یکی از خدایان ، آدم را از گل درست میکند و میبرد در کوره خورشید می پزد و آدم را بوجود می آورد؛ یعنی در واقع سفال گری.یعنی این اسطوره مخصوص دوره سفالگری است.پس یک اسطوره برای دوره کشاورزی است و یکی برای سفالگری.این معنای تاریخی دارد. دیگر اینکه اسطوره روی هوا پیدا نمیشود، اسطوره در جامعه پیدا میشود، مردمی هستند که اسطوره را خلق میکنند، بنابراین اسطوره با آن مردم ارتباط دارد. وقتی با مردم ارتباط دارد یعنی با تاریخ ارتباط دارد ، با جامعه ارتباط دارد بنابراین می توان به اسطوره معنای تاریخی داد به شرطی که لوازم آن کار در اختیار باشد مثلا نباید اسطوره را با تاریخ امروز تصویر کرد.یک اسطوره کهن باید جای تاریخی خودش را پیدا کند. به عنوان نمونه اسطوره ضحاک در شاهنامه فردوسی دوره ای را روایت میکند که زندگی اشتراکی بوده است یعنی بر همین منطقه ای که اکنون ایران نامیده میشود ، جوامع اشتراکی غلبه داشته اند، بعد یواش یواش سیر تاریخی این ها را به طبقاتی شدن سوق میدهد و جمشید یا جمشید تاریخی پیدا میشود. یعنی قومی یا جمعی پیدا میشوند که به تمرکز ثروت اعتقاد دارند. فرگشت زندگی آنان را به طبقاتی شدن رسانده است. برای مطالعه کامل تر درباره موضوع ضحاک که توسط فردوسی که خود از طبقات مرفهی بعنوان دهقانان بوده و از جامعه طبقاتی سود می برده به عنوان ماردوش شناسانده شده است به متن سخنرانی احمد شاملو در دانشگاه برکلی و کتاب ضحاک اثر علی حصوری مراجعه کنید.

به طور خلاصه برای انواع اسطوره ها تعاریف زیر موجود است:

• اسطوره، واکنشی است از ناتوانی انسان در مقابله با درماندگی ها و ضعف او دربرآوردن آرزوها و همچنین ترس از حوادث است. انسان ها همواره در مقابل بسیاری از پدیده های طبیعی ضعیف بوده اند (به خصوص درگذشته) بنابراین تنها راهی که همیشه آنان را امیدوار نگاه میداشته ساختن اسطوره ها و خدایان و متوسل شدن به نیروی آنان بوده است.البته دربرخی از جوامع تعداد انگشت شماری از افراد به جای اکتفا به نیروی اساطیر و خدایان موهوم از نیروی تفکر خود استفاده کردند و به چاره اندیشی منطقی پیرامون پدیده ها پرداختند و علم را پایه ریزی کرند، اگر بشر امروزه بدین سطح از تمدن و تکنولوژی رسیده است نتیجه شک کردن همین تعداد انگشت شمار (در ادوار مختلف تاریخی) در بنیان های فکری جامعه و تلاش برای تغییر نگرش خود نسبت به محیط پیرامون بوده است.

• اسطوره داستان و تجسمی از احساسات آدمیان است.تکرار این داستان ها که در قالب آداب و رسوم سنتی و مراسم های آیینی برگزار میشود به آدمیان واقعیت و حقانیت می بخشد. و در نهایت به او توهم بهترین موجود هستی بودن را میدهد.

• اسطوره نشانه ای از عدم آگاهی بشر است.در گذشته انسان به پیروی از تخیل و کنجکاوی خود برای رویدادها علت و انگیزه می تراشید و به این ترتیب ، تخیل را با واقعیت ها پیوند می داد در واقع تمامی اساطیر ، افسانه ها و ادیان بر پایه همین تخیلات زاده شدند.در یک کلام اسطوره تلاشی برای بیان واقعیت های پیرامونی با امور فراطبیعی است.انسان در تبیین پدیده هایی که به علتشان واقف نبوده، به تعبییرات فراطبیعی روی آورده و این دقیقا زمانی است که هنوز دانش بشری توجیه کننده حوادث پیرامونی اش نیست.

نهضت‌های دینی :

گروه‌های بزرگ دینی در قرن ۱۹ و ۲۰، تحقیق دانشگاهی در مورد دین شناسی تطبیقی، اعتقاد دینی را به مقوله‌های فلسفی به نام **"ادیان دنیا"** تقسیم کرد. با این وجود، تحقیق اخیر تاکید دارد که تمامی ادیان لزوماً با اصول متناقضی از یکدیگر تفکیک می‌شوند و اینکه انتساب تحقیق به فلسفهٔ خاص، یا حتی نهضت دینی معین به جای ماهیت فرهنگی، سیاسی، یا اجتماعی محدود می‌باشد. پژوهش روان شناسی فعلی دربارهٔ ماهیت دینداری نشان می‌دهد که بهتر است دین را پدیدهٔ ثابتی ذکر کرد که بایستی متمایز از هنجارهای فرهنگی **(یعنی "ادیان")** باشد. لذا فهرستی از نهضت‌های دینی که در این بخش مطرح گردید، تلاش برای مختصرسازی مهمترین اثرات منطقه‌ای و فلسفی در جوامع محلی است، ولی به هیچ وجه توصیف کاملی از تمامی جوامع دینی نمی‌باشد و مهمترین اصول دینداری فردی را توضیح نمی‌دهد.

انتقادات از دین :

بسیاری از بی باوران بر این باور هستند که **«برخلاف علم که رازهای ناگشوده را چالشی برای پاسخ‌گویی می‌یابد، دین فقط ناشناخته‌ها را تقدیس می‌کند». (کتاب پندار خدا، صفحه ۱۵۶ نوشته ریچارد داوکینز)** ولی این موضوع را عالمان دینی ادیان مختلف من جمله اسلام و به خصوص عالمان دینی شیعی رد می‌کنند چون مسئله ی لا ادری گری بسیار در میان آن‌ها کم است و دلایل متعدد و محکمی بر اثبات حقایقی که برای آن‌ها تقدس قائلند بیان می‌کنند. [1]**کتاب انسان و ایمان اثر مرتضی مطهری)** برخی علت وجودی دین‌ها را این می دانند که گروه‌هایی از انسان‌ها می‌کوشند برای پدیده‌هایی که هنوز با عقل و خرد خود توضیحاتی برای آن نیافته‌اند توضیحی ارائه دهند.انسان‌ها به منظور حفاظت از خود و هم‌چنین به خاطر درجه‌ای از نیاز، به مراسم، عادت‌ها، **دعاها، التماس‌ها و قربانی** کردن‌هایی رو می‌آورند که مجموعه آن‌ها دین نامیده می‌شود.

دین کوشش انسان برای تماس با «**ماوراءالطبیعهای**» است که بسیاری آن را فرضی می‌دانند.

اصول و فروع دین چیست؟ :

در تمامي اديان الهي همچون مسيحيت و يهوديت قبل از آنكه دستخوش تغييرات و تحريفات شوند مي توانيم دو بخش كلي را در آنها و نيز در دين مبين اسلام مشاهده نماييم. يعني هر ديني تشكيل يافته از دو دسته كلي است: اول، اعتقادات و يا همان نظرات و عقايد آن دين كه حكم پايه ، اساس و ريشه هاي آن دين را دارد ، و دوم دستورات عملي و يا همان احكام اجرايي كه توسط فرد فرد معتقدان به آن دين انجام مي گيرد. عقايد را مي توان موارد علمي و دروني دانست كه هر فرد بر اساس تعاليم آن دين در خود ايجاد مي كند و در فكر و ذهن او وجود دارد كه ما در اينجا بدانها اصول دين مي گوييم و دقيقا بر اساس همان اصول ذهني و نكات علمي است كه دستورات عملي شكل مي گيرد. اصول اعتقادات و عقايد بر اساس آموزش هاي ديني در درون انسان شكل مي گيرد و در صورتيكه بخواهيم به ميزان و اندازه آن پي ببريم مي توانيم به نحوه عمل و رفتار اشخاص در زندگي و در امور روزمره ايشان توجه نماييم. اصول دين يك رشته آراء و نظرات در خصوص جهان آفرينش ، خالق آن و عاقبت كار انسان ها مي باشد كه كاملا در فكر افراد وجود دارد و هر چه اين نظرات پخته تر و دقيقتر باشد خود را در رفتارهاي عملي انسانها نشان مي دهد. اصول عقايد در همه اديان الهي سه نقطه مشترك دارند: ايمان به خدا ؛ يا همان ايمان به توحيد و يگانگي و يكي بودن خداي متعال است. ايمان آوردن به پيامبراني كه از جانب خدا براي هدايت مردم آمده اند. اعتقاد داشتن به روزي كه تمامي بشريت در آن روز به پاداش و جزاي اعمال خود مي رسند. در حقيقت براي

آنکه به خلاصه بتوانیم نام ببریم بگوییم : توحید ، نبوت ، معاد . اگر فردي در دين حضرت مسيح عليه السلام و يا در دين حضرت موسي عليه السلام تحقيق كند و يا در تمامي اديان ديگر الهي ، مي تواند بوضوح اين سه مورد را يافت نمايد . حال به هر ميزان معتقدان به اديان الهي در توحيد و يگانگي خدا وارد شده و آنرا براي خود تحليل نمايند و ويژگي ها و صفات پروردگار عالم را بهتر بشناسند، اين شناخت در رفتار و كردار ايشان خود را نمايان مي كند. چنانچه انسانهايي كه بت مي پرستيدند ، بر اساس نداشتن اين رشته اعتقادات بوده و پيامبران الهي نيز به خاطر شناخت بسيار زيادي كه از خداي متعال داشتند جان خود را در راه او به خطر مي انداختند آنطوري كه بسياري از ايشان به جهت ترويج دين الهي خود ، جان شيرين را اهداء نمودند.هر چه نوع نگاه و ديدگاه انسان در مورد پروردگارش دقيقتر و روشن تر باشد و پيامبران را هدايتگران خدا بداند و از روزي كه از آن به عنوان قيامت ياد مي شود اطلاعات بيشتري داشته باد و به آنها ايمان كاملي بياورد، اين مهم در رفتارهاي فرد ظاهر شده و او را انساني مومن ، درستكار و صالح مي سازد. اگر در پيرامون خود نگاه نماييد انسانهايي را مي بينيد كه به يك سلسله رفتارهاي خاص همچون راستگويي ، امانت داري، پرهيز از گناه و انجام واجبات ديني خود مقيد هستند و بر خلاف آنها عده اي ديگر به گناه و معصيت مشهور مي باشند. درگفتگوي با دسته اول مي توانيد ايمان ايشان به خدا و روز قيامت را و در دسته دوم عدم ايمان به آن موارد را شاهد باشيم. در دين اسلام نيز اين دو بخش كلي وجود دارد. عقايد يا همان اصول دين اسلام (توحيد ، نبوت و معاد) مي باشد كه در مذهب شيعه اعتقاد به عدل و امامت نيز وجود دارد. پس نتيجه آنكه هرگاه از فردي پرسيده شود كه اصول الدين را نام برده در جواب مي گويد : **توحيد** ، يا اعتقاد به خداشناسي و يگانگي معبود . **عدل** ، يا عدل الهي و عدم ظلم خالق بر هستي ،

نبوت ، يا ارسال انسانهايي پاك به نام پيامبران براي هدايت انسانهاي ديگر، **امامت**، يا جانشينان آخرين پيامبرالهي، حضرت محمد (ص) براي پاسداري از آخرين دين الهي ، **معاد**، اعتقاد به روزي با نام قيامت كه در آخر دنيا بوجود مي آيد . همانگونه كه گفتيم اين 5 مورد در ذهن و فكر يك شيعه وجود دارد. حال هر كدام را در خود به طور كامل رشد دهد و به درون آنها وارد شود، رفتار ايشان شايسته و صحيح تر شده و هر چه اين پنج مورد را كمتر بشناسد رفتاري بدور از آنچه مورد پسند خداي متعال است از ايشان سر مي زند. در دين اسلام و مذهب تشيع اين پنج مورد را اصول دين مي نامند و اعمال و رفتارهايي كه از آنها نام برديم فروع دين و يا همان شاخه هاي دين مي نامند. **اصول دين** پایه‌های اعتقادی دین است که نخست باید به آن‌ها ایمان آورد و سپس به فروعی که از آن بر خواسته‌است پای‌بند بود. اصول دین مربوط به اعتقاد است و فروع دین مربوط به عمل است .اصول دین از نظر اهل سنت، توحید، نبوت و معاد, و از نظر شیعه عدل وامامت نیز اضافه می گردد پایه‌های اعتقادی ادیان را شامل می‌شود؛ و در زبان‌ها، زمان‌ها و اقوام مختلف صور متفاوتی به خود گرفته‌است. اعتقاد به اصول دین باید از روی تحقیق باشد، نه تقلید.کسی که به اصول دین اعتقاد ندارد، از دین بیرون است. در آغاز برخی از رساله‌های عملیه از اصول دین سخن رفته‌است. **توحید، نبوت و معاد** اصول مشترك دین اسلام‌اند و دو اصل **امامت و عدل** از مسلّمات مذهب شیعه‌اند و هر کس به آنها ایمان ندارد از مذهب شیعه بیرون است گر چه از اسلام بیرون نیست.اصول دین همراه با اصول مذهب در نزد شیعه پنج تاست:

1. **توحید**: به معنای یگانگی خداوند متعال است.
2. **نبوت**: به معنای پیامبری حضرت محمد بن عبدالله (ص) و دیگر پیامبران الهی است.

3. **معاد:** به معنای آن است که روزی همه مکلفان برای بازخواست و حساب در پیشگاه الهی گرد هم می‌آیند و هر کس به پاداش و کیفر خویش می‌رسد.در واقع این روز همان قیامت است.
4. **عدل:** به معنای آن است که افعال خداوند متعال از سر دادگری و شایستگی است و به هیچ کس ستم نمی‌کند و هر چیزی را در جای خویش نگه می‌دارد و با هر موجودی، چنانکه شایسته‌است رفتار می‌کند.
5. **امامت:** بدین معنا که پس از پیامبر اسلام دوازده امام معصوم منصب خلافت و امامت را بر عهده دارند و آنان منصوب خداوند متعال‌اند.

فروع دين و يا شاخه هاي دين چيست؟ : بر اساس مذهب شيعه كه بنيانگذار آن شخص رسول اكرم (ص) مي باشد فروع دين ده مورد مي باشد. يعني درخت اسلام 5 ريشه دارد و 10 شاخه ، اين ده شاخه عبارتند **از: نماز، روزه ، زكات ، خمس ، حج ، جهاد ،امر به معروف ، نهي از منكر ، تولي و تبري .** اين ده مورد كه از آنها به عنوان فروع الدين ياد مي شود همان احكام و دستورات عملي مي باشند. اگر فرد يا افرادي نماز نخوانده ، روزه نگرفته و هيچ كدام از اينها را انجام ندهند مي توانيم با قاطعيت بگوييم اعتقاد به يگانگي خدا و شاهد بودن او بر اعمال و رفتارها و اعتقاد به وجود روزي به نام قيامت نداشته و يا اين اعتقاد بسيار ضعيف مي باشد و در مقابل افرادي كه در انجام فروع الدين تلاش نموده و به آنها را به صورت تكليف براي خود مي دانند ، اعتقادي قوي و راسخ دارند. **اصول عقايد،** يا همان ريشه هاي اصلي دين در انسانها ، بايد بر اساس تحقيق و پژوهش و مطالعه شكل بگيرد و چون پدر و مادر ما به خداي يگانه اعتقاد داشتند و پيامبر اسلام و ائمه اطهار را قبول داشته اند دليل خوبي نبوده كه ما نيز بايد معتقد باشيم و بر هر فرد مسلمان واجب است تا در رابطه با آن پنج مورد بررسي نموده و با اطمينان كافي به آنها ايمان آورد و در غير اين صورت تفاوت زيادي با كساني كه بت پرست بوده اند نكرده و چنانچه در جواب پيامبر اسلام مي گفتند ما را از دين پدرانمان بر حذر ندار و قرآن كريم از اين استدلال به عنوان جاهليت ياد مي كند. سوالاتي كه در شب اول قبر پرسيده مي شود تماما بر اساس پنج اصل و يا همان اصول عقايد مي باشد و اين اهميت آنها را بيشتر مي رساند. سوال از پروردگار، پيغمبر و امام، همگي از شاخه هاي اصول الدين مي باشند. براي رسيدن به جواب برخي از سوالات مي توان از اهل علم و دانشمندان ديني بهره برد تا با خداي خود و خالق هستي بيشتر آشنا شويم، راهنمايان او و كار ايشان را بهتر بشناسيم و جانشينان پيامبر اعظم و اهداف آنها را شناسايي كرده ، بهشت ، قيامت و منازل سخت و هول ناك جهنم را درك كرده و در نتيجه به سعادت ابدي نائل گرديم. احكام يا دستورات عملي . يا همان ده شاخه كه به نام فروع الدين است ، از آيات قرآن كريم و روايات رسيده از امامان معصوم استخراج مي شوند. جهت فهم بهتر مي توان گفت براي شناخت تكليف هر مسلمان در برابر نماز ، روزه، خمس و غيره لازم است تا فردي كه آشنا به آيات و روايات مي باشد احكام الهي را از لابلاي منابع ديني در آورده كه به هر كدام از اين احكام، فتوي گفته مي شود. چگونگي نماز خواندن ، روزه گرفتن و مسائل مربوط به آن را مجتهد و يا همان عالم ديني مسلط بر قرآن و روايات و برخي علوم ديگر از منابع مربوطه استخراج كرده و در كتابهايي به نام رساله هاي عمليه و يا همان رساله نوشته و در اختيار مردم قرار مي دهد تا ايشان تكليف خود را در برابر چگونگي انجام اين ده مورد بدانند و به خطا نروند. استخراج احكام الهي كار بسيار دشواري بوده و به آن سادگي و راحتي كه عده اي تصور مي كنند نمي باشد. به طور مثال براي آنكه بدانيم وضو گرفتن چگونه بوده و چگونه نماز بخوانيم لازم است تا شما بر چندين علم خاص حوزوي مسلط گرديده كه به عنوان مثال مي توان اين علوم را نام برد. تفسير آيات قرآن كريم و تسلط بر آيات شريفه، علم رجال (در شناخت راويان احاديث از زمان

امام معصوم تا کنون) ، علم درایه، علم اصول فقه، علم قواعد فقه، آشنايي كامل و تسلط بر ادبيات عرب، علم حديث شناسي و ... . كساني كه علاقمند هستند تا تخصص فقهي بگيرند نياز است تا سالیان مديدي در حوزه هاي علميه تحت نظر اساتيد زبر دست تعليم ديده تا بتوانند جزئيات آن ده شاخه دين يا همان فروع الدين را در آورده و به عموم مسلمين عرضه دارند. جا دارد تا در اين جا شبهه يا سوال مغرضانه اي را كه دشمنان اسلام وارد مي كنند را پاسخ دهيم. باید گفت که اصول دین همواره باقی است و مطابق شرایط زمان ، مکان و مطابق نیازمندی های جامعه بشری، بیشتر و ژرفتر انکشاف می کند و به سوی تعالی و تکامل عمیق سیر می کند، اما آنچه که فروع دین است وابسته به زمان بوده و مطابق شرایط زمان و مکان و نیازمندی های مبرم و عینی جوامع بشری به میان می آید، اضافه میشوند، آراش و پیرایش می یابند و حتی شاید هم در نحوه کار برد شان نیز دگرگونی های عینی و ژرف به میان می آید اما در اصل و اصول شان تغییری به میان نمی آید.

شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت: دانشمندان، شخصیت های علمی و عقیدتی، علما، فقها و عرفا به ما موخته اند که زمانی نام دین بکار به میشود، باید حد اقل سه معنا را آن حصول کرد، و یا به عباره دیگر سه مؤلفه آن را به یاد داشت و مورد توجه ژرف قرار داد. این سه لایه دین داری و دین باوری را عرفا به گونه ای تعریف کرده اند ه میتوان از آن بهره برد و در ضمن در جوار آن تعریف دیگری را نیز باید به میان آورد تا باعث به میان آمدن آشنایی بیشر در زمینه با این واژه ها و عباره هاگردد. مرحوم شیخ محمود شبستری در اثر خویش" **گلشن راز**"، می گفت :

شریعت پوست و مغز آمد حقیقت
میان این آن باشد طریقت

اینگونه ، تقسیم بندی برای همگان آشنا است و در سنت دینی ، عرفانی وتصوفی، نیز سابقه دراز دارد. برای روشن شدن این مطلب به سخن مولوی توسل می جوئیم . مولوی در فرآیند آغازین همه دفاتر مثنوی خویش مقدمه ای را من حیث پیش گفتار دارد. در ابتدای دفتر پنجم مثنوی، ضمن مقدمه منثورش، به تعریف طریقت، حقیقت و شریعت پرداخته و مثال های بیشماری را برای بیان این سه موضوع دینداری، دین ورزی و دین باوری، ذکر کرده است. مثال های یاد شده خیلی ها گویا و نهایت آموزنده اند که از طریق آنها به بسیار خوبی میتوان به مقصود تقسیم کنندگان و تعریف کنندگان پی برد.

" باید دانست که شریعت شمعی است برای رهنمایی کردن و اگرن شمعی در اختیار تان نباشد در آنصورت را رفتن راهرو با دشواری سردچار می شود. و چون به راه افتادی و راه رفتنر راآغاز گر شدی، آن در حقیقت امر طریقت شما است و چون به مقصود رسیدی، آن حقیقت است. شریعت مانند آموزش دانش کیمیا است ، از طریق آموزگار و یا هم از طریق کتاب، و طریقت استعمال دارو ها و مس را در کیمیا آمیختن است و حقیقت زر شدن مس است. کیمیا دانها به علم کیمیا شاد هستند که این علم را میدانند و عمل کنندگان به علم کیمیا شادند که این گونه کار ها از دست شان پوره است و حقیقت یافتگان شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا، آزاد شدیم" (کریم سروش، سنت و سکولاریسم، ص، 114)

بعضن ، انسان ها در همه کار کرد های شان به گونه ژرف نمی اندیشند و آنچه را که کشت می کنند نیز درمورد بهره برداری و محصول اش درست نمی اندیشند و این که از غارت فکری دیگران نیز در امان باقی مانده باشد، یا چاره ای نمی اندیشند و یا هم غافل هستند، آنگونه که مولوی می گوید:

ما در این انبار گندم می کنیم
گندم جمع آمده گُم می کنیم
می نیندیشیم آخر ما به هوش
کین خلل در گندم است از مکرموش
موش تا انبار ما حفره زده است
وز فَنَش انبار ما ویران شده
اول ای جان دفع شَرَّ موش کن
وانگهان در جمع گندم جوش کن
گرنه موش دزد در انبار ماست
گندم اعمال چهل ساله کجاست ؟ (مثنوی، دفتر اول، ابیات، 377-382)

دکتور عبدالکریم سروش ، در دنیای امروز شخصیتی است که بیشترین حرف را پیرامون دین داری، دین باوری، دین ورزی، دین باوری عقلانی، دین و سنت ها، دین و تهذیب ، نوشته ها آثار و آفریده های فراوانی دارند. برخی از شخصیت های و نویسنده های بارز سروش را ، شصخیت پایان دینداری میدانند، به معنی این نیست که موصوف دین داری و دین ورزی را به نقطه پایان می رساند، بلکه سخن سروش در دنیای دین داری و دین باوری امروز سخنی است که دیگرکسی **بالاتر و، بهتر، خوبتر و شایسته تر و عقلانی تر از او نخواهد گفت.** موصوف دین داری را به گونه های زیر تقسیم کرده است:

دینداری معیشت اندیش : عارفان مسلمان سه دسته یا سه نوع دینداری را معرفی کرده اند: دینداری **شریعتی، طریقتی، و حقیقتی.** آنها بی جهت به این گونه تقسیم بندی دست نبرده اند. آنها هم به محتوا، سیاق و درونمایه تعلیمات دینی نظر داشتند و هم به هدف و غایتی که شارع از تشریع و آوردن د ین مد نظر داشته است. ما در این عرصه گونه دیگری از دین داری را به معرفی می نشینیم که این تقسیم بندی نیز مانند مسایل گذشته دارای اهداف و غایتی است و در حقیت پاسخی است به آن همه پرسش هایی که ما همگان به آنها مواجه هستیم. دین داری معیشت اندیش، دینداری است که دین را برای زندگی می خواهد. یعنی اینکه ، در درجه اول ، آنکه در اینگونه دینداری مهم است زندگی کردن و داشتن یک زندگی انسانی، یک حیات آباد و یک محیط قابل تحمل است. دینداری معیشت اندیش معتقد است که با دین دار بودن بهتر می توان زندگی کرد و زندگی را تحمل پذیر تر ساخت. نباید از این کلام معنای منفی و یا مذمومی را دریافت کرد. این معنا را میتوان به صورت های بسیار عالی و معقول نیز نیز عرضه کرد. **دینداری معیشت اندیش** همین تئوری یکی بودن دین و سیاست است. موضوع یکی بودن دین و سیاست، از اجزا و مؤلفه های دینداری معیشت اندیش است. دینداران معیشت اندیش به این باور هستند که برای داشتن یک سیاست صحیح، سیاست مداران باید متّدین باشند و متدّینان باید سیاست مدار باشند و تعلیمات و احکام فقهی و شرعی را باید در سیاست ورزی های خود بکار بگیرند. **مرحوم دکتر علی شریعتی همواره می گفت: " دینی که بدرد دنیا نمی خورد، بدرد آخرت هم نخواهد خورد"**

دینداری معیشت اندیش دوگونه : دینداری معیشت اندیش می تواند دو صورت پیدا کند: یکی صورت **عالمانه** و دیگری صورت **عامیانه.** صورت عامیانه آن دینداری معیشت اندیشی است که نزد عوام وجود دارد، که دین را برای دنیا می خواهد و گاه به نحو افاطی در این راه پیش می روند و حتی کار شان به استفاده نادرست از دین و اندیشه

دینی می انجامد. ویژگی آنان این است که مقلد و عامی هستند. یعنی اینکه از خود شان رای تحقیقی ندارند و این نکات را با قوه عقل و خرد خویش کشف نکرده اند. اما دینداری معیشت اندیش عالمانه متعلق به کسانی است که هم به نحو عالمانه ای تعلیمات و آموزش دین را در نظر دارند و هم دنیا را خوب می شناسند و آگاهانه یکی را جرچ دیگری میکنند. مثال اعلای این دینداری معیشت اندیش شخصیت های مانند مرحوم دکتور علی شریعتی هستند.

دینداری معیشت اندیش عامیانه: دینداری معیشت اندیش عامیانه ، از رایج ترین دینداری در همه جوامع و در تمام ادوار تاریخی دین است. این دینداری است که می توان گفت تقریبن هیچ گاه از میان نمی رود. اگر به نوشته های ویل دورانت، تاریخ نگار معروف که تاریخ را به وجه خیلی ها ژرف کاویده است و قریحه خوبی هم در تاریخ نویسی داشته است توجه کنیم ، نگاهی به اندیشه های دینی داشته ، اهمیت، اثر گزاری و نقش دین را در طول تاریخ به چشم مؤرخانه نگریسته است. داوری های او در باب دین، داوری های فشرده و در عین حال نکته سنجانه ای است که در جایی میگوید: **" دین صد جان دارد"** یعنی تجربه تاریخی نشان میدهد که به هر ترتیب جان دین را بگیرند و از هر راهی به او زخمی وارد کنند و خون او را بریزند، دوباره همچون موجودی جاندار ، زنده و سر حال سر بر می آورد و ادعای هستی و حضور می کند. یعنی دینداری از میان نمی رود. از این سبب بجای آنکه در راستای انهدام آن سعی ورزید، باید در تلاش آن شد تا دین را از چنگال آنهایی که آن را بر خلاف هدایت و مشیت الهی در تقابل با منافع انسانی و کافه بشریت قرار میدهند نجات داد و بینش عقلانی، اجتماعی و انسانی آن را به مثابه اصول بنیادین زیست با همی من حیث اشرف آفرینش، محفوظ و مصؤن نگداشت. ویل دورانت در جای دیگری این گونه می افزاید: **" دین هر چه اسطوره ای تر باشددین تر است"** ، این تعبیر ویل دورانت درست است اما به شرط اینکه آنها را فقط بر دینداری معیشت اندیش عامیانه تطبیق کنیم. اگر به جوامع مسیحی غربی و امریکای شمالی نظر اندازیم، با وصف آنکه دین دیگر حاکمیتی ندارد و جوامع به اصطلاح سکولار شده اند، اما روحانیت و کلیسا همچنان بر قرار است و حضور رحانیون در همه امور شخصی، مانند ازدواج، طلاق، تولد و مرگ و میر، حضور چشمگیری دارد و متدینان به طور کلی نمیتوانند رشته مناسبات و تعلقات شان را از روحانیت و از مراسم تشریفات مذهبی و دینی، ببرند. مثلن در کشور ما افغانستان نیز اکثریت دینداران همچنان به روحانیت وابستگی دارند و همچنان اتفاقات و صدقات شان را به این روحانیون می پردازند و مسایل شان را از آنها می پرسند و پای سخن و حرف شان می نشینند و پند و اندرز شان را می پذیرند. و این ها همه متعلق به دینداری معیشت اندیش عامیانه هستند. یک چیز در مورد روحانیت در همه ادیان مسلم است، و آن اینکه زندگی آنان از راه دین میگذرد و از راه دین ارتزاق میکند. و از همین طریق است که باید روحانیت دینی و روشنفکران دینی را از هم تفکیک کرد. روشنفکران دنی ، هر اشتراکی را هم که با روحانیت داشته باشند، یک چیز شان با آنان تفاوت دارد: آنان از راه دین و یا از ناحیه دین ارتزاق نمی کنند. یعنی نان و غزای روشنفکران دینی وابسته به دیانت شان نیست. به مفهوم دیگر، هدایت را به شرط مزد و پاداشت نمی کنند. اگر نگاه علمی ژرفی به دینداری داشته باشیم، باید گفت که دینداری، **معیشت اندیش، معرفت اندیش و تجربت اندیش** را میتوان نام گرفت. و یا به گونه دیگر، **دین ورزی بدنی، دین ورزی مغزی، و دین ورزی قلبی**، نام گرفت.

دینداری معرفت اندیش: بدون تردید دینداری معرفت اندیش با دینداری معیشت اندیش مخالفتی ندارد ، اما نقطه تمرکز جای دیگری است. این دینداری در دین چیز دیگری می بیند و از دین چیز دیگری می خواهد. هم انتطارش فرق می کند و هم رویکردش به دین تفاوت دارد. اساسن برای یک دیندار معرفت اندیش دین یک مقوله معرفتی

است. دین معرفت اندیش تقریبن با دین کلامی و فلسفی منطبق میشود. دیندار معرفت اندیش همواره سعی میوورزد تا در همه موارد مانند، خدا شناسی، پیامبر شناسی، وحی و عقلانیت، آخرت، عالم غیب، طبیعت و ماورای طبیعت، مداقه و نفوذ فکری، معرفتی، فلسفی و عرفانی بکند، و همه شان تعریف، تعبیر و تفسیر دقیقی را در اختیار سایر دینداران قرار دهد. دینداری معیشت اندیش در واقعیت یک دینداری جزم اندیش و مقلد است و نمیتواند پای خویش را فراتر از جایی بگذارد که دیگران و یا به اصطلاح بزرگان گذاشته اند. دیندار معیشت اندیش با بینش پلورالیسم آشتی نا پذیر است و همواره تک گرایی را ترجیح داده و در برابر هر گونه جمع اندیشی و کثرت گرایی، عکس العمل های بی مورد را بازتاب میدهد. دینداری روحانیت وابسته به مقلدان است و نه محققان. حضرت حافظ در شمار دیندارانی است که در زندگی عقیدتی اش ، این سه مرحله دینداری: معیشت اندیش، معرفت اندیش و تجربت اندیش را سپری نموده است. همه این ها یکی پس دیگری تجربه کرد. پاره بزرگی از زندگی حافظ در دینداری معرفت اندیش گذشته است و می توان گفت که کل دیوان حافظ بیان این مرتبه ای از مراتب دینداری است و هم نحوه از تجربه دینی و تجربه انسانی است، آنگونه که می گوید:

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و بی خبری

و یا هم :

ای آفتاب خوبان می جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایه هدایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز و حشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت
عشقت رسد به فریاد، در خود به سان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت

می گوید، حتی اگر مثل حافظ ، حافظ قرآن باشی و آن را با چهارده روایت و قرائت بخوانی و با تمام قوانین زیر و زبر، تجوید، زیر و بم ها و اختلاف گونه های قرائت و قوت داشته باشی و باز هم بخوانی ، باید بدانی که این ها به تنهایی به فریاد تو نخواهند رسید. آنچه به فریاد تو میرسد عشق است و آنهام عشق عقلانی، یا رندی است، و رندی خود شهامت فکری و عقلانی است.

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

هدف حضرت حافظ این است ، اینکه آدمی فقط قرآن را حفظ باشد، یا فقط اعمال ظاهری را انجام بدهد، به فریاد آدمی نمی رسد و موجب سعادت نهایی او نمی شود. لطیفه و گوهر دیگری نیز لازم است که وجود آدمی را متحول کند تا آدمی در همین جهان بهشت خود را بر دوش به جهان دیگرحمل بکند. انسان اگر تنها به همین ظاهر اکتفا کند، شاید از جمله اهل نجات باشد اما اهل نجات بودن با اهل سعادت بودن و تکیه زدن بر مناصب و مسند

های عالی قرب فرق دارد. آدم ممکن است جهنم نرود و لی جهنم نرفتن کجا و در مراتب عالی رضوان الهی نشستن کجا! میان این دو فاصله بسیاری است.

گیرم که هزار مصحف از برداری
آن را چه کنی که نقش کافر داری
سر را به زمین چو می نهی وقت نماز
آن را به زمین بنه که در سر داری

در حقیقت هر آنچه انسان در شیرازه طاعت و عبادت انجام میدهد، باید یقین داشته باشد که همه کار کرد هایش برای رضای خداوند تبارک و تعالی است و نه بخاطر آنکه چیزی را کمایی کند و آنهم نه از طریق درست بلکه در راستای اغواسازی دیگران و فریبکاری های فردی در میان امت مسلمه، آنگونه که در شعر زیر میخوانیم:

ازگمان و از یقین بالاترم
وز ملامت بر نمی گردد سرم
چون دهانت خورد از حلوای او
چشم روشن گشتم و بینای او
پا نهم گستاخ چون خانه روم
پا نلرزانم، نه کورانه روم

دین تجربت اندیش : دین تجربت اندیش آن دینی است که به حصول آن تجربه دینی من حیث جوهر اصلی نقش خود را بازی میکند. در این شیوه دینداری در حقیقت انسان زمانی که اعمال انجام میدهد، هم آنها باید پابند شیرازه اخلاقی باشند. هر عمل دینی را که انجام میدهد به آن معنا می بخشد و تجربه دینی و درون مایه دینی را قوت و نیرو می بخشد. این بخش از دینداری در حقیقت انسان را در شیرازه کار کرد ها ، باور ها، و دین ورزی های تاریخی قرار میدهد و دیندار را باور مند تر، معتقد تر، پویا تر متجسس تر می سازد. در فرجام باید گفت که هیچ دینی وجود ندارد که در مورد بینش پلورالیسم، شایسته سالاری، تعدد پسندی و جمع گرایی سخن نگوید، اما مادامی که موضوع بر سر کردار و پندار می آید، شاید تفاوت های بی مانندی را در بر داشته باشد. در هر حالت دین باید وسیله وصت باشد و نه مفارقت، آنگونه که مولوی می گوید:

بشنو از نی چون حکایت می کند
از جدایی ها شکا یت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند
وز نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد و اشتیاق

مجموعه دین از دو بخش تشکیل شده‌است:

اول، آموزه‌ها و گزاره‌های اعتقادی اند که به نام هست ها و اصول یاد میشوند، **و دوم** دساتیر و هدایات عملی ، اخلاقی و ارزشی هستند که بر پایه آموزه ها ومؤلفه های اعتقادی استوار شده اند که به نام باید ها و یا فروع دین، یاد میشوند که در مورد هر کداد در آینده ها بحث هایی خواهیم داشت. در ادیان مختلف، این آموزه‌های اعتقادی تلاش می‌کنند تا پاسخی برای درک معماهای هستی و آنچه درک نشدنی است، فراهم کنند. واژه‌های دیگری مانند **کیش و مذهب** گاه به همان معنی دین و گاه به معنی زیرشاخه‌هایی از یک دین بکار می‌روند. دین یا اصطلاحا «**آسمانی**» است یعنی **پیامبر** ی آمده و مدعی این است که هر چه آورده از طرف آنچه وی **خدا** می‌نامد سرچشمه گرفته یا «**آسمانی**» نیست یعنی حاصل افکار و عقاید یک انسان می‌باشد. از گسترده‌ترین دین‌های جهان می‌توان از دین‌های ابراهیمی نام برد. **دین‌های ابراهیمی** که همه از یک ریشه و منطقهٔ **خاور میانه** سرچشمه می‌گیرند عبارت‌اند از **اسلام، مسیحیت و یهودیت**. دین‌های **بابی و بهائی** نیز از این دسته و از ادیان نوین هستند.از دین‌های بزرگ دیگر در جهان می‌توان از **بوداگرایی، هندوگرایی** و آیین **کنفوسیوسگرایی** نام برد.این ادیان لزوماً خدامحور نیستند ولی به نظر می‌رسد این ادیان معتقد به ماوراء طبیعت باشند. دین‌های کهن فراوان دیگری نیز وجود دارد مانند **زرتشتی گری، مانی گری، مهرپرستی** و جز اینها. **امیل دورکیم در صور بنیانی حیات دینی** با بر شمردن تعاریف رایج در ارتباط با دین همچون: «دین به مثابه دیدگاهی اعتقادی در رابطه با مواردی که در قالب علم نمی‌گنجد» (**دورکیم 2**) «دین به عنوان دستگاهی برای تنظیم روابط با موجودات خاص همچون خدایان، شیاطین، فرشتگان، ارواح و...» (**دورکیم 39**) به رد این تعابیر می‌پردازد و دین را بدین گونه تعریف می‌کند: دین عبارت است از دسته‌ای همبسته از باورها و اعمال مربوط به امور لاهوتی (مجزا از امور ناسوتی) که این باورها و عقاید همه کسانی را که پیرو آنها هستند در یک اجتماع اخلاقی واحد به نام امت متحد می‌کند.(**دورکیم 63**)

" قوی ترین و مهم ترین عنصر ای که از جهان گذشته برای کافه بشریت باقی مانده و بهترین نماد عالم قدیم است، دین است، که اکنون هم به قوت خود در دنیای جدید حضور دارد و دل ها و مغز های بسیاری را معطوف و متوجه خود کرده است. از سوی دیگر جهان جدید واجد عناصری است که در پاره ای از موارد با جهان قدیم و اندیشه دینی همخوانی و سازگاری ندارد. تلاقی بسیار جدی و مهمی در این زمینه صورت گرفته است. این تلاقی برای بعضی ها به معنای نسخ و لغو یکی از دو طرف معادله بوده است. در عین حال، به قول وایتهد،**Whitehead** دانشمند نگلیسی که سال ها در دانشگاه هارورد تدریس میکرد، برخورد علم و دین و یا جهان جدید و جهان قدیم، فرصتی را به وجود آورد. این برخورد برای دین داران مصیبت نبود، بلکه فرصتی بود تا به متاع خود با دقت بیشتری بنگرند و سرمایه خود را مورد توجه مجدد قرار دهند. انسان ها معمولن، از مدرنیته به میوه های مدرنیته و یا ثمره های جهان جدید نظر دارند و ریشه های مدرنیته و جهان مدرن را کمتر مورد توجه قرار میدهند که برهان آن نیز خیلی روشن است. انسان ها به تعبیر ساده خود شان، عقل شان به چشم شان است، یعنی آنچه را که می بینند، تنها متوجه ظواهر پدیده و مؤلفه های بیرونی آن هستند و پیرامون اصول و سرشت درونی و ماهیت ذاتی آن کمتر اندیشه میکنند. برای همه مردم، در واقعیت امر ریشه یابی و نقب زدن به اصول، کاری است که دیر تر و سخت تر صورت می پذیرد.

شاید میان جهان قدیم و جهان جدید، تفاوت های بیشماری وجود داشته باشند، ما در این جا تنها به چهار تفاوت بنیادی اکتفا خواهیم کرد تا مورد بررسی قرار گیرند که عبارتند از : **وسایل، غایات، مفاهیم(تصورات)، و پیش فرضها(تصدیقات). باید** دانست که جهان تنها به معنای در و دیوار و سر و صورت این طبیعت نیست. انسان

تنها موجودی است که عالمی متعلق به خود دارد. هر کدام از ما برای خود عالمی داریم. جهان و طبیعت بیرونی جهانی است که حیوانات هم در آن زندگی می کنند. این جهان برای حیوانان تا هنوز مدرن نه شده است و هر گز نخواهد شد در صورتی آنها هم در این جهان زندگی می کنند که در و دیوارش نو شده است و هیچ کس هم نمیتواند بگوید که گوسفندان هم مدرن شده اند در صورتی که در جهان مدرن زندگی میکنند. و تنها انسان است که جهان دارد و از این رو میتواند بگوید که جهان انسانی من تازه و نو شده است؛ زیرا انسان در چهار چیزی که بر شمردیم، با حیوانات تفاوت دارد. در یکی از آیات قرآن در سوره بقره، در بحث از آمدن پیامبران، آمده است : كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ **(2:213)**

" مردم همه امت واحد بودند. پیامبران آمدند و این امت واحد را بر آشفتند و میان شان تفاوت و تحول ایجاد کردند و آتش نا هموارى را در خرمن تعادل زندگى زدند....." (سوره بقره، آیه 213) جهان تفکر، تعقل و تدبر انسانی از آن جا شروع شد که آتش ناهمواری در خرمن تعادل زندگی افتاد. حیوانات هنوز هم دسته (امت) واحد هستند، و از همین سبب است که در میان شان پیامبری نیست و متفکری نیز در بین شان ظهور نکرده است که میان شان اختلاف را به میان آورد و در میان شان چند دستگی پیدا کند تا این چند دستگی ها در میان آنها باعث رشد و تکامل شان شود. و شاید برخی ها گویند که در میان آنها نیز بزرگ بخاطر قیادت وجود دارد اما آن دیگر قیادت عقلانی نیست بلکه حسی و انگیزه ای است، که دارای دیگر اندیشی باشد و یا آینده نگری داشته باشند. آنگونه که مولوی گوید:

پیش از ایشان ما همه یکسان بودیم
کس ندانستی که ما نیک و بدیم
قلب و نیکو در جهان بودی روان
چون همه شب بود ما چون شب روان
گفت ای غَش دور شو صافی بیا (مثنوی، دفتر دوم، ابیات، 285-275

در این زمانی که حیات بسر می بریم، زندگی انسان ها به گونه ای آمده است که شب و روز از هم تفاوت چندانی ندارند، و طلای قلب(نا خالص)، با طلای اصل، در رقابت متداوم قرار دارند و این طلای قلب و نا خالص بر طلای اصیل فخر می فروشد و میگوید من و تو یکی هستیم و چه تفاوتی با هم داریم. اما طلای اصل در جواب طلای بدل می گوید، صبر کن تا روز شود، آنگاه روشن و معلوم می شود که کدام ما در چه احوالی قرار داریم. مولوی در زمینه می گوید:

پس قیامت روز عرض اکبر است
عرض او خواهد که با زیب و فر است
هر که او چون هندو بد سودای است
روز عرضش نوبت رسوایی است
چون ندارد روی همچون آفتاب
او نخواهد جز شبی همچون نقاب (مولوی)

ناصر خسرو، نیز تا حدی مشابه به این بینش سروده ای دارند که مذاکره و مباحثه درخت تناور چنار و کدو بن، بازتاب داده و رقابت سالم و ناسلم ، اصل را از فرع ، سره را از نا سره و حیقت عینی را از حقیقت غیر عینی، بازتاب داده است:

نشنیده‌ای که زیر چناری کدو بنی
بر رست و بردوید برو بر به روز بیست ؟
پرسید از آن چنار که تو چند ساله‌ای ؟
گفتا دویست باشد و اکنون زیادتی است
خندید ازو کدو که من از تو به بیست روز
بر تر شدم بگو تو که این کاهلی ز چیست
او را چنار گفت که امروز ای کدو
با تو مرا هنوز نه هنگام داوری است
فردا که بر من و تو وزد باد مهرگا
آنگه شود پدید که از ما دو مرد کیست ؟

بر آمدن آفتاب به تعبیر مولوی، یا در آمدن پیامبران ، به تعبیر قرآن، آن اختلاف و تفاوت را در جهان انسانی انداخت و نا همواری را پدید آورد، و بدین ترتیب ما از عالم حیوانات متمایز شدیم. عمده آنچه که به ما بر می گردد، علم و کائنات درونی ما است و نه عالم بیرون ما. از نظر عالم بیرونی، ما با سایر جانوران، حیوانات و گیاهان، تفاوتی نداریم و همه در دنیا زندگی بسر می بریم و اگر باران و یا برفی ببارد، یا زمستان و یا تابستان شود، برای همه است.

ریشه شناسی واژهٔ دین : واژهٔ *دین*، ریشهٔ ای فارسی- دری دارد و در فارسی میانه هم *دین* **(با یای مجهول)** بوده است.*[۵] در سانسکریت و گاتها و دیگر بخش‌های **اوستا** مکرر واژهٔ «**دئنا**» آمده دین در گاتهابه معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخص معنوی و وجدان بکار رفته‌است و بمعنی اخیر دین یکی از قوای پنجگانه ٔباطن انسان است[۶] واژهای دین از واژه **اوستایی دَئِنا** ریشه می‌گیرد. خود واژه **دئنا** به ریشه کارواژه «**دا**» به معنی اندیشیدن و شناختن می‌رسد. در **اوستا** واژهٔ دئنا به معنی دین و نیز نیروی ایزدی بازشناسی نیک از بد گزارش شده‌است. **در زبان اوستایی** و نیز **پارسی میانه** به همکردها (ترکیب‌ها)یی گوناگونی از این واژه بر می‌خوریم مانند: دین آگاهی، دین بُرداری **(نمایش دینی)**، **دینکرد (کردار دینی)**، **دین یشت** (نام شانزدهمین یَشت از **یشتهای** بیست و یک گانه **اوستا)** و جز اینها. البته نظریه دیگری نیز می‌گوید که از واژه دئنا گرفته شده‌است که به معنای وجدان است . **عبدالحسین زرین‌کوب** در کتاب **قلمروی وجدان** در مورد دین بحثی می‌کند که دین در اصل همان وجدان انسان‌ها است. دین مجموعه ای از نظامهای فرهنگی، اعتقادی و جهان بینی هایی است که با ایجاد نمادهایی، انسان را به ارزشهای روحانی و گاه به ارزشهای معنوی ارتباط میدهد. بیشتر ادیان با شرح روایات، الگوها، سنن و تاریخهای مقدسشان قصد دارند که به زندگی معنا دهند یا به هستی شناسی بپردازند. آنها مایلند تا اصولی اخلاقی، دینی یا یک سبک زندگی بهتری از ایده هایشان را درباره ای ماهیت انسان و جهان هستی ارائه دهند. گاهی اوقات واژه ای دین با ایمان یا نظام اعتقادی اشتباه گرفته میشود، اما دین با باور شخصی که جنبه ای عمومی دارد متفاوت است. اکثر ادیان رفتارهایی همچون مراحل سلوک روحانی، تعریفی که پیروان یا اعضای

همان دین از آن دارند، مجامع عمومی، نشستهای منظم **مذهبی** یا خدماتی که به منظور حل مشکلات یا عبادات **انجام میشود** مکانهای مورد احترام (چه طبیعی باشد یا بنا شده) و یا کتابهای مقدس سازماندهی میشوند. اعمال مذهبی یک دین همچنین ممکن است شامل آیین ها، مراسم یادبود از نعمتهای یک خدا یا خدایان، قربانیها، جشنها، ضیافتها، بیخودی، تشرّف، مراسم تدفین، خدمات ازدواج و نکاح، مراقبه، موزیک، هنر، رقص، خدمات عمومی یا دیگر جنبه های فرهنگی انسان شود. توسعه ی دین فراخور فرهنگهای مختلف اشکال مختلفی به خود گرفتهاست. برخی ادیان تأکید را بر باورها قرار داده اند در حالیکه ادیان دیگر بر اعمال تکیه دارند. برخی ادیان روی تجربیات دیداری، ایمان فردی تمرکز دارند در حالیکه دیگر ادیان فعالیتهای جمعی دینی را ارزشمندتر میدانند. برخی ادیان ادعا میکنند که جهانی هستند، باید به قانونها و جهان بینی شان اعتقاد داشته باشند، در حالیکه ادیان دیگر فقط بوسیله¬ی یک گروه کاملاً مشخص یا محدود فعالیتهای خود را انجام می¬دهند. در بسیاری از جاها دین با سازمانهای عمومی همچون آموزش و پرورش، بیمارستانها، خانواده، حکومت و سلسله مراتب سیاسی آمیخته شدهاست. انسان شناسانی مثل جان مونوگان و پیتر جاست اظهار میکنند: «واضح به نظر میرسد یکی از کمکهایی که دین به ما میکند تا انجام دهیم درگیر شدن با مشکلات زندگی انسانی است، مشکلاتی که مهم، پایدار و غیرقابل تحملند. یک روش مهمی که باورهای دینی برای انجام این کارها به ما کمک میکنند فراهم آوردن یک دسته از ایده ها درباره ای چگونگی و چرایی این جهان است که با کنار هم قرار دادن آنها به انسانها اجازه میدهد که خود را با نگرانیهایشان سازگار کنند و با بد اقبالی هایشان روبرو شوند. برخی مطالعات آکادمیک که این موضوع را مورد مطالعه قرار داده اند دین را به سه بخش تقسیم کرده اند: ادیان جهانی، یک اصطلاحی است که به فرهنگهای سرتاسری، باورهای ملی اشاره میکند: ادیان بومی، که به گروههای دینی فرهنگی خاص اشاره میکند و جنبشهای مذهبی جدید که به باورهای تازه توسعه یافته اشاره میکند. یک نظریه ای پیشرفته ای آکادمیک دین، ساختارگرایی اجتماعی، میگوید که دین یک مفهوم جدیدی است که همه ای اعمال معنوی و عبادی پیروانش را یک مدلی شبیه به دین ابراهیم میداند که همانند یک سیستم منظمی به تفسیر واقعیت و دفاع از وجود انسانی کمک میکند، بنابراین دین، بعنوان یک مفهوم، برای فرهنگهای غیرغربی که بر پایه ای چنین سیستمی بنا نهاده نشده اند، یا برای سیستمهایی که ساختار ساده تری دارند به صورت نامناسب بکار برده شدهاست. دین از واژۀ فرانسوی **religion** به معنای" جامعه دینی" و واژۀ لاتین **religionem** (اسم **religio**) به معنای "احترام به چیزی مقدس، احترام به الهه ها"، "تعهد، رابطه بین بشر و الهه ها") ریشه در واژۀ لاتین **religio** دارد، ریشه‌های اصلی آن نامشخص هستند. یک احتمال، ریشه یابی از واژۀ مشابه **le-ligare** است، یعنی تفسیر منسوب به سیسرو که **Lego** "**خواندن**"، یعنی re (دوباره) و **lego** در مفهوم "**انتخاب کردن**"، "**دوباره مرور کردن**" **یا** "**با احتیاط اندیشیدن**" را بهم مرتبط می‌سازد. پژوهشگران معاصر مانند تام هارپور و جوزف کامپ بل ریشه یابی از**Ligare** "**پیوند داشتن، رابطه داشتن**" را احتمالاً از واژۀ پیشوندی **re-ligare**، یعنی **re** (دوباره) و **ligare** " **رابطه داشتن**" میسر می‌سازند که سِنت آئوگوستین آن را حائز اهمیت ساخت، که البته پس از تفسیر لاکتانتیوس قرار گرفت. کاربرد قرون وسطایی جایگزین مسلک یا طریقه در تعیین جوامع متحد مانند فرقه‌های رهبانی می‌شود: "**در مورد 'آیین' جمع آوری پشم‌های طلائی گوسفند نر آسمانی توسط شوالیه در دین آویس می‌شنویم**". زبان شناس ماکس مولر معتقد است ریشۀ واژه انگلیسی "**religion**" ، واژۀ لاتین **religio** ، در ابتدا تنها در معنای " احترام به خدا و الهه، اندیشۀ محتاطانه دربارۀ موضوعات الهی، تقوا"(که بعدها سیسرو آن را ریشه یابی کرد که

دلالت **بر "پشتکار"** داشت) به کار می‌رفت. ماکس مولر اکثر فرهنگ‌های دنیا از جمله مصر، ایران، و هندوستان را در این برههٔ تاریخی دارای ساختار قدرتی مشابه توصیف کرد. آنچه که امروزه دین باستانی نام دارد، **"شرع"** می‌باشد. اکثر زبان‌ها دارای واژگانی هستند که می توان آنها را **"دین"** ترجمه کرد، ولی ممکن است کاربردهای متفاوتی داشته باشند، و بعضی زبان‌ها هیچ واژه‌ای برای دین ندارند. مثلاً، واژهٔ سانسکریت **dharma**، را گاهی **"دین"** ترجمه کردند که به معنای شرع است. در جنوب آسیای باستان، مطالعهٔ شرع شامل مفاهیمی مانند ریاضت کشیدن برای رسیدن به تقوا و انجام آداب و رسوم تشریفاتی و عملی بود. در ژاپن قرون وسطایی، رابطهٔ مشابهی بین **"قانون امپراتوری"** و قانون جهانی یا **"قانون بودایی"** وجود داشته‌است، ولی این قوانین بعدها به منابع مستقلی از قدرت تبدیل گشتند. در زبان عبری، معادل دقیقی برای **"religion"** وجود ندارد، و یهودیت بین هویت‌های دینی، ملی، نژادی، یا قومی تمایزی قائل نمی‌شود. یکی از مفاهیم اصلی آن، **"halakha"** است که گاهی **"شرع"** ترجمه می‌شود، که راهنمای انجام تکلیف دینی و اعتقاد و اکثر جنبه‌های زندگی روزمره می‌باشد. استفاده از اصطلاحات دیگر مانند اطاعت از خدا یا اسلام نیز بر مبنای تاریخچه‌ها و واژگان خاصی می‌باشد.

خاستگاه‌ها : نظریه‌های زیادی در مورد خاستگاه‌های دین وجود دارد. گِرِگ ام. اپستاین ، کشیش رشتهٔ انسانشناسی در دانشگاه هاروارد، اظهار می‌دارد که لزوماً اکثر ادیان بزرگ دنیا مبتنی بر این اصل هستند که موجودات و نیروهای الهی می‌توانند نشانهٔ عدالت در ماوراء الطبیعه باشند که در طبیعت قابل رؤیت نیستند. به عقیدهٔ انسان شناسان جان موناگان و پیتر جاست ، به نظر می‌رسد اکثر ادیان دنیا به منزلهٔ نهضت‌های تجدید حیات ظهور کرده‌اند، همانطور که بینش پیامبر صاحب کرامت، تصورات افراد را تحریک می‌کند؛ افرادیکه به دنبال پاسخ جامع تری برای مشکلات خود هستند بیش از آنکه احساس کنندااعتقادات روزانه این مشکلات را بوجود آورده‌اند. افراد صاحب کرامت در اکثر زمان‌ها و مناطق دنیا ظهور یافته‌اند. به نظر می‌رسد کلید دستیابی به موفقیت بلند مدت - و اکثر نهضت‌ها با تأثیری تقریباً بلند مدت همراه هستند- ارتباط نسبی با پیامبرانی دارند که با ترتیب حیرت انگیز ظهور می‌کنند، ولی بیشتر با افزایش گروهی از حامیانی مرتبط است که می‌توانند نهضتی را رسمیت **بخشند.اساطیرخاستگاه‌ادیان مختلف :** برای آشنایی با دین باید ابتدا با مفهوم اسطوره آشنا شد زیرا چنانچه که می دانیم بسیاری از داستان هایی که در دین عنوان می شوند مثل ؛ آفرینش اولین انسان ، مرگ و ... ریشه در تاریخ و اساطیر یک قوم دارند. اسطوره کلمه ای معرب است که از واژه یونانی هیستوریا **(Historia)** به معنای"جستجو,آگاهی و داستان" گرفته شده است. برای بیان مفهوم اسطوره , در زبان های اروپایی از واژه **"Myth"** به معنای افسانه و قصد و شرح و خبر استفاده شده است.اسطوره را باید داستان و سرگذشتی مربوط به فراسوی جهان مادی و ملموس دانست؛ که معمولا اصل آن معلوم نیست. در اسطوره وقایع دوران اولیه آفرینش نقل میشود. به عبارت دیگر سخن از آنست که چگونه هر چیزی پدید می آید و به هستی خود ادامه میدهد؟ این دقیقا یک سوال فلسفی است اما اسطوره ها و افسانه ها به این سوال از طریق تخیلات پاسخ میدهند نه از روی منطق. شخصیت های اسطوره را موجودات مافوق طبیعی (خدایان) تشکیل میدهند و همواره هاله ای از تقدس ؛ قهرمانان مثبت آنرا فراگرفته است. اسطوره نماد دوران پیش از دانش و نماد و نشان مشخص روزگاران باستان است. تحول اساطیر هر قوم و ملتی، معرف تحول شکل زندگی ،دگرگونی ساختارهای اجتماعی و تحول اندیشه و دانش است.در واقع اسطوره نشانگر یک دگرگونی بنیادی در پویش بالارونده ذهن بشر است. اساطیر روایتی است که از طبیعت و ذهن انسان های نخستین ریشه میگیرد و برآمده ی رابطه دوسویه این دوست. ناگفته نگذریم که اسطوره

ریشه تاریخی دارد.یعنی اگر از دید ساختاری به اسطوره های جوامع مختلف نگاه کنیم یک چیزهایی از آن جوامع را در روزگاران دور منعکس میکند.در آیین هایی انسان از گیاه خلق میشود؛ مثلا در اوستا ، انسانهای اولیه دو گیاه بودند به نام های مشیا و مشیانه؛ این اسطوره مخصوص زمانی است که انسان کشاورزی را می شناخته و در واقع رویش گیاه را میفهمدکه تخم میرود زیر خاک، در می آید و رویش پیدا میشود و گیاهان ایجاد میشوند.بنابراین فکر میکند تشکیل انسان هم در آغاز مثل گیاه بوده است.در آیینهایی انسان از گل ساخته میشود مثلا در اساطیر مصر باستان حتی یکی از خدایان ، آدم را از گل درست میکند و میبرد در کوره خورشید می پزد و آدم را بوجود می آورد؛ یعنی در واقع سفال گری.یعنی این اسطوره مخصوص دوره سفالگری است.پس یک اسطوره برای دوره کشاورزی است و یکی برای سفالگری.این معنای تاریخی دارد. دیگر اینکه اسطوره روی هوا پیدا نمیشود، اسطوره در جامعه پیدا میشود، مردمی هستند که اسطوره را خلق میکنند، بنابراین اسطوره با آن مردم ارتباط دارد. وقتی با مردم ارتباط دارد یعنی با تاریخ ارتباط دارد ، با جامعه ارتباط دارد بنابراین می توان به اسطوره معنای تاریخی داد به شرطی که لوازم آن کار در اختیار باشد مثلا نباید اسطوره را با تاریخ امروز تصویر کرد.یک اسطوره کهن باید جای تاریخی خودش را پیدا کند. به عنوان نمونه اسطوره ضحاک در شاهنامه فردوسی دوره ای را روایت میکند که زندگی اشتراکی بوده است یعنی بر همین منطقه ای که اکنون ایران نامیده میشود ، جوامع اشتراکی غلبه داشته اند، بعد یواش یواش سیر تاریخی این ها را به طبقاتی شدن سوق میدهد و جمشید یا جمشید تاریخی پیدا میشود. یعنی قومی یا جمعی پیدا میشوند که به تمرکز ثروت اعتقاد دارند. فرگشت زندگی آنان را به طبقاتی شدن رسانده است. برای مطالعه کامل تر درباره موضوع ضحاک که توسط فردوسی که خود از طبقات مرفهی بعنوان دهقانان بوده و از جامعه طبقاتی سود می برده به عنوان ماردوش شناسانده شده است به متن سخنرانی احمد شاملو در دانشگاه برکلی و کتاب ضحاک اثر علی حصوری مراجعه کنید.

به طور خلاصه برای انواع اسطوره ها تعاریف زیر موجود است:

• اسطوره، واکنشی است از ناتوانی انسان در مقابله با درماندگی ها و ضعف او دربرآوردن آرزوها و همچنین ترس از حوادث است. انسان ها همواره در مقابل بسیاری از پدیده های طبیعی ضعیف بوده اند (به خصوص درگذشته) بنابراین تنها راهی که همیشه آنان را امیدوار نگاه میداشته ساختن اسطوره ها و خدایان و متوسل شدن به نیروی آنان بوده است.البته دربرخی از جوامع تعداد انگشت شماری از افراد به جای اکتفا به نیروی اساطیر و خدایان موهوم از نیروی تفکر خود استفاده کردند و به چاره اندیشی منطقی پیرامون پدیده ها پرداختند و علم را پایه ریزی کرند، اگر بشر امروزه بدین سطح از تمدن و تکنولوژی رسیده است نتیجه شک کردن همین تعداد انگشت شمار (در ادوار مختلف تاریخی) در بنیان های فکری جامعه و تلاش برای تغییر نگرش خود نسبت به محیط پیرامون بوده است.

• اسطوره داستان و تجسمی از احساسات آدمیان است.تکرار این داستان ها که در قالب آداب و رسوم سنتی و مراسم های آیینی برگزار میشود به آدمیان واقعیت و حقانیت می بخشد. و در نهایت به او توهم بهترین موجود هستی بودن را میدهد.

• اسطوره نشانه ای از عدم آگاهی بشر است.در گذشته انسان به پیروی از تخیل و کنجکاوی خود برای رویدادها علت و انگیزه می تراشید و به این ترتیب ، تخیل را با واقعیت ها پیوند می داد در واقع تمامی اساطیر ، افسانه ها و ادیان بر پایه همین تخیلات زاده شدند.در یک کلام اسطوره تلاشی برای بیان واقعیت های پیرامونی با امور

فراطبیعی است.انسان در تبیین پدیده هایی که به علتشان واقف نبوده، به تعبییرات فراطبیعی روی آورده و این دقیقا زمانی است که هنوز دانش بشری توجیه کننده حوادث پیرامونی اش نیست.نهضت‌های دینی : **گروه‌های بزرگ دینی در قرن ۱۹ و ۲۰**، تحقیق دانشگاهی در مورد دین شناسی تطبیقی، اعتقاد دینی را به مقوله‌های فلسفی به نام "**ادیان دنیا**" تقسیم کرد. با این وجود، تحقیق اخیر تاکید دارد که تمامی ادیان لزوماً با اصول متناقضی از یکدیگر تفکیک می‌شوند و اینکه انتساب تحقیق به فلسفهٔ خاص، یا حتی نهضت دینی معین به جای ماهیت فرهنگی، سیاسی، یا اجتماعی محدود می‌باشد. پژوهش روان شناسی فعلی دربارهٔ ماهیت دینداری نشان می‌دهد که بهتر است دین را پدیدهٔ ثابتی ذکر کرد که بایستی متمایز از هنجارهای فرهنگی **(یعنی "ادیان")** باشد. لذا فهرستی از نهضت‌های دینی که در این بخش مطرح گردید، تلاش برای مختصرسازی مهمترین اثرات منطقه‌ای و فلسفی در جوامع محلی است، ولی به هیچ وجه توصیف کاملی از تمامی جوامع دینی نمی‌باشد و مهمترین اصول دینداری فردی را توضیح نمی‌دهد.**انتقادات از دین :** بسیاری از بی باوران بر این باور هستند که «**برخلاف علم که رازهای ناگشوده را چالشی برای پاسخ‌گویی می‌یابد، دین فقط ناشناخته‌ها را تقدیس می‌کند». (کتاب پندار خدا، صفحه ۱۵۶ نوشته ریچارد داوکینز)** ولی این موضوع را عالمان دینی ادیان مختلف من جمله اسلام و به خصوص عالمان دینی شیعی رد می‌کنند چون مسئله ی لا ادری گری بسیار در میان آن‌ها کم است و دلایل متعدد و محکمی بر اثبات حقایقی که برای آن‌ها تقدس قائلند بیان می‌کنند.[1] **(کتاب انسان و ایمان اثر مرتضی مطهری)** برخی علت وجودی دین‌ها را این می دانند که گروه‌هایی از انسان‌ها می‌کوشند برای پدیده‌هایی که هنوز با عقل و خرد خود توضیحاتی برای آن نیافته‌اند توضیحی ارائه دهند.انسان‌ها به منظور حفاظت از خود و هم‌چنین به خاطر درجه‌ای از نیاز، به مراسم، عادت‌ها، **دعاها، التماس‌ها و قربانی** کردن‌هایی رو می‌آورند که مجموعه آن‌ها دین نامیده می‌شود. **دین** کوشش انسان برای تماس با «**ماوراءالطبیعهای**» است که بسیاری آن را فرضی می‌دانند. در تمامي اديان الهي همچون مسيحيت و يهوديت قبل از آنكه دستخوش تغييرات و تحريفات شوند مي توانيم دو بخش كلي را در آنها و نيز در دين مبين اسلام مشاهده نماييم. يعني هر ديني تشكيل يافته از دو دسته كلي است: اول، اعتقادات و يا همان نظرات و عقايد آن دين كه حكم پايه ، اساس و ريشه هاي آن دين را دارد ، و دوم دستورات عملي و يا همان احكام اجرايي كه توسط فرد فرد معتقدان به آن دين انجام مي گيرد. عقايد را مي توان موارد علمي و دروني دانست كه هر فرد بر اساس تعاليم آن دين در خود ايجاد مي كند و در فكر و ذهن او وجود دارد كه ما در اينجا بدانها اصول دين مي گوييم و دقيقا بر اساس همان اصول ذهني و نكات علمي است كه دستورات عملي شكل مي گيرد. اصول اعتقادات و عقايد بر اساس آموزش هاي ديني در درون انسان شكل مي گيرد و در صورتيكه بخواهيم به ميزان و اندازه آن پي ببريم مي توانيم به نحوه عمل و رفتار اشخاص در زندگي و در امور روزمره ايشان توجه نماييم. اصول دين يك رشته آراء و نظرات در خصوص جهان آفرينش ، خالق آن و عاقبت كار انسان ها مي باشد كه كاملا در فكر افراد وجود دارد و هر چه اين نظرات پخته تر و دقيقتر باشد خود را در رفتارهاي عملي انسانها نشان مي دهد. اصول عقايد در همه اديان الهي سه نقطه مشترك دارند: ايمان به خدا ؛ يا همان ايمان به توحيد و يگانگي و يكي بودن خداي متعال است. ايمان آوردن به پيامبراني كه از جانب خدا براي هدايت مردم آمده اند. اعتقاد داشتن به روزي كه تمامي بشريت در آن روز به پاداش و جزاي اعمال خود مي رسند. در حقيقت براي آنكه به خلاصه بتوانيم نام ببريم بگوييم : توحيد ، نبوت ، معاد . اگر فردي در دين حضرت مسيح عليه السلام و يا در دين حضرت موسي عليه السلام تحقيق كند و يا در تمامي اديان ديگر الهي ، مي تواند بوضوح اين سه مورد را يافت نمايد . حال به هر

ميزان معتقدان به اديان الهي در توحيد و يگانگي خدا وارد شده و آنرا براي خود تحليل نمايند و ويژگي ها و صفات پروردگار عالم را بهتر بشناسند، اين شناخت در رفتار و كردار ايشان خود را نمايان مي كند. چنانچه انسانهايي كه بت مي پرستيدند ، بر اساس نداشتن اين رشته اعتقادات بوده و پيامبران الهي نيز به خاطر شناخت بسيار زيادي كه از خداي متعال داشتند جان خود را در راه او به خطر مي انداختند آنطوري كه بسياري از ايشان به جهت ترويج دين الهي خود ، جان شيرين را اهداء نمودند.هر چه نوع نگاه و ديدگاه انسان در مورد پروردگارش دقيقتر و روشن تر باشد و پيامبران را هدايتگران خدا بداند و از روزي كه از آن به عنوان قيامت ياد مي شود اطلاعات بيشتري داشته باد و به آنها ايمان كاملي بياورد، اين مهم در رفتارهاي فرد ظاهر شده و او را انساني مومن ، درستكار و صالح مي سازد. اگر در پيرامون خود نگاه نماييد انسانهايي را مي بينيد كه به يك سلسله رفتارهاي خاص همچون راستگويي ، امانت داري، پرهيز از گناه و انجام واجبات ديني خود مقيد هستند و بر خلاف آنها عده اي ديگر به گناه و معصيت مشهور مي باشند. درگفتگوي با دسته اول مي توانيد ايمان ايشان به خدا و روز قيامت را و در دسته دوم عدم ايمان به آن موارد را شاهد باشيم. در دين اسلام نيز اين دو بخش كلي وجود دارد. عقايد يا همان اصول دين اسلام (توحيد ، نبوت و معاد) مي باشد كه در مذهب شيعه اعتقاد به عدل و امامت نيز وجود دارد. پس نتيجه آنكه هرگاه از فردي پرسيده شود كه اصول الدين را نام برده در جواب مي گويد : **توحيد** ، يا اعتقاد به خداشناسي و يگانگي معبود . **عدل** ، يا عدل الهي و عدم ظلم خالق بر هستي . **نبوت** ، يا ارسال انسانهايي پاك به نام پيامبران براي هدايت انسانهاي ديگر، **امامت**، يا جانشينان آخرين پيامبرالهي، حضرت محمد (ص) براي پاسداري از آخرين دين الهي ، **معاد**، اعتقاد به روزي با نام قيامت كه در آخر دنيا بوجود مي آيد . همانگونه كه گفتيم اين 5 مورد در ذهن و فكر يك شيعه وجود دارد. حال هر كدام را در خود به طور كامل رشد دهد و به درون آنها وارد شود، رفتار ايشان شايسته و صحيح تر شده و هر چه اين پنج مورد را كمتر بشناسد رفتاري بدور از آنچه مورد پسند خداي متعال است از ايشان سر مي زند. در دين اسلام و مذهب تشيع اين پنج مورد را اصول دين مي نامند و اعمال و رفتارهايي كه از آنها نام برديم فروع دين و يا همان شاخه هاي دين مي نامند. **اصول دين** پايه‌های اعتقادی دين است كه نخست بايد به آن‌ها ايمان آورد و سپس به فروعی كه از آن بر خواسته‌است پای‌بند بود. اصول دين مربوط به اعتقاد است و فروع دين مربوط به عمل است .اصول دين از نظر اهل سنت، توحيد، نبوت و معاد, و از نظر شيعه عدل وامامت نيز اضافه می گردد پايه‌های اعتقادی اديان را شامل می‌شود؛ و در زبان‌ها، زمان‌ها و اقوام مختلف صور متفاوتی به خود گرفته‌است. اعتقاد به اصول دين بايد از روی تحقيق باشد، نه تقليد.كسی كه به اصول دين اعتقاد ندارد، از دين بيرون است. در آغاز برخی از رساله‌های عمليه از اصول دين سخن رفته‌است. **توحيد، نبوت و معاد** اصول مشترك دين اسلام‌اند و دو اصل **امامت و عدل** از مسلّمات مذهب شيعه‌اند و هر كس به آنها ايمان ندارد از مذهب شيعه بيرون است گر چه از اسلام بيرون نيست.اصول دين همراه با اصول مذهب در نزد شيعه پنج تاست:

6. **توحيد**: به معنای يگانگی خداوند متعال است.
7. **نبوت**: به معنای پيامبری حضرت محمد بن عبدالله (ص) و ديگر پيامبران الهی است.
8. **معاد**: به معنای آن است كه روزی همه مكلفان برای بازخواست و حساب در پيشگاه الهی گرد هم می‌آيند و هر كس به پاداش و كيفر خويش می‌رسد.در واقع اين روز همان قيامت است.
9. **عدل**: به معنای آن است كه افعال خداوند متعال از سر دادگری و شايستگی است و به هيچ كس ستم نمی‌كند و هر چيزی را در جای خويش نگه می‌دارد و با هر موجودی، چنانكه شايسته‌است رفتار می‌كند.

10. **امامت**: بدين معنا كه پس از پيامبر اسلام دوازده امام معصوم منصب خلافت و امامت را بر عهده دارند و آنان منصوب خداوند متعال‌اند.

فروع دين و يا شاخه هاي دين چيست؟ : بر اساس مذهب شيعه كه بنيانگذار آن شخص رسول اكرم (ص) مي باشد فروع دين ده مورد مي باشد. يعني درخت اسلام 5 ريشه دارد و 10 شاخه ، اين ده شاخه عبارتند **از: نماز، روزه ، زكات ، خمس ، حج ، جهاد ،امر به معروف ، نهي از منكر ، تولي و تبري** . اين ده مورد كه از آنها به عنوان فروع الدين ياد مي شود همان احكام و دستورات عملي مي باشند. اگر فرد يا افرادي نماز نخوانده ، روزه نگرفته و هيچ كدام از اينها را انجام ندهند مي توانيم با قاطعيت بگوييم اعتقاد به يگانگي خدا و شاهد بودن او بر اعمال و رفتارها و اعتقاد به وجود روزي به نام قيامت نداشته و يا اين اعتقاد بسيار ضعيف مي باشد و در مقابل افرادي كه در انجام فروع الدين تلاش نموده و به آنها را به صورت تكليف براي خود مي دانند ، اعتقادي قوي و راسخ دارند. **اصول عقايد**، يا همان ريشه هاي اصلي دين در انسانها ، بايد بر اساس تحقيق و پژوهش و مطالعه شكل بگيرد و چون پدر و مادر ما به خداي يگانه اعتقاد داشتند و پيامبر اسلام و ائمه اطهار را قبول داشته اند دليل خوبي نبوده كه ما نيز بايد معتقد باشيم و بر هر فرد مسلمان واجب است تا در رابطه با آن پنج مورد بررسي نموده و با اطمينان كافي به آنها ايمان آورد و در غير اين صورت تفاوت زيادي با كساني كه بت پرست بوده اند نكرده و چنانچه در جواب پيامبر اسلام مي گفتند ما را از دين پدرانمان بر حذر ندار و قرآن كريم از اين استدلال به عنوان جاهليت ياد مي كند. سوالاتي كه در شب اول قبر پرسيده مي شود تماما بر اساس پنج اصل و يا همان اصول عقايد مي باشد و اين اهميت آنها را بيشتر مي رساند. سوال از پروردگار، پيغمبر و امام، همگي از شاخه هاي اصول الدين مي باشند. براي رسيدن به جواب برخي از سوالات مي توان از اهل علم و دانشمندان ديني بهره برد تا با خداي خود و خالق هستي بيشتر آشنا شويم، راهنمايان او و كار ايشان را بهتر بشناسيم و جانشينان پيامبر اعظم و اهداف آنها را شناسايي كرده ، بهشت ، قيامت و منازل سخت و هول ناك جهنم را درك كرده و در نتيجه به سعادت ابدي نائل گرديم. احكام يا دستورات عملي . يا همان ده شاخه كه به نام فروع الدين است ، از آيات قرآن كريم و روايات رسيده از امامان معصوم استخراج مي شوند. جهت فهم بهتر مي توان گفت براي شناخت تكليف هر مسلمان در برابر نماز ، روزه، خمس و غيره لازم است تا فردي كه آشنا به آيات و روايات مي باشد احكام الهي را از لابلاي منابع ديني در آورده كه به هر كدام از اين احكام، فتوي گفته مي شود. چگونگي نماز خواندن ، روزه گرفتن و مسائل مربوط به آن را مجتهد و يا همان عالم ديني مسلط بر قرآن و روايات و برخي علوم ديگر از منابع مربوطه استخراج كرده و در كتابهايي به نام رساله هاي عمليه و يا همان رساله نوشته و در اختيار مردم قرار مي دهد تا ايشان تكليف خود را در برابر چگونگي انجام اين ده مورد بدانند و به خطا نروند. استخراج احكام الهي كار بسيار دشواري بوده و به آن سادگي و راحتي كه عده اي تصور مي كنند نمي باشد. به طور مثال براي آنكه بدانيم وضو گرفتن چگونه بوده و چگونه نماز بخوانيم لازم است تا شما بر چندين علم خاص حوزوي مسلط گرديده كه به عنوان مثال مي توان اين علوم را نام برد. تفسير آيات قرآن كريم و تسلط بر آيات شريفه، علم رجال (در شناخت راويان احاديث از زمان امام معصوم تا كنون) ، علم درايه، علم اصول فقه، علم قواعد فقه، آشنايي كامل و تسلط بر ادبيات عرب، علم حديث شناسي و ... . كساني كه علاقمند هستند تا تخصص فقهي بگيرند نياز است تا ساليان مديدي در حوزه هاي علميه تحت نظر اساتيد زبر دست تعليم ديده تا بتوانند جزئيات آن ده شاخه دين يا همان فروع الدين را در آورده و به عموم مسلمين عرضه دارند. جا دارد تا در اين جا شبهه يا سوال مغرضانه اي را كه دشمنان اسلام وارد مي كنند

را پاسخ دهیم. باید گفت که اصول دین همواره باقی است و مطابق شرایط زمان ، مکان و مطابق نیازمندی های جامعه بشری، بیشتر و ژرفتر انکشاف می کند و به سوی تعالی و تکامل عمیق سیر می کند، اما آنچه که فروع دین است وابسته به زمان بوده و مطابق شرایط زمان و مکان و نیازمندی های مبرم و عینی جوامع بشری به میان می آید، اضافه میشوند، آراش و پیرایش می یابند و حتی شاید هم در نحوه کار برد شان نیز دگرگونی های عینی و ژرف به میان می آید اما در اصل و اصول شان تغییری به میان نمی آید.

شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت: دانشمندان، شخصیت های علمی و عقیدتی، علما، فقها و عرفا به ما موخته اند که زمانی نام دین بکار به میشود، باید حد اقل سه معنا را آن حصول کرد، و یا به عباره دیگر سه مؤلفه آن را به یاد داشت و مورد توجه ژرف قرار داد. این سه لایه دین داری و دین باوری را عرفا به گونه ای تعریف کرده اند ه میتوان از آن بهره برد و در ضمن در جوار آن تعریف دیگری را نیز باید به میان آورد تا باعث به میان آمدن آشنایی بیشر در زمینه با این واژه ها و عباره هاگردد. شیخ محمود شبستری در اثر خویش" **گلشن راز**"، می گفت :

شریعت پوست و مغز آمد حقیقت

میان این آن باشد طریقت

اینگونه ، تقسیم بندی برای همگان آشنا است و در سنت دینی ، عرفانی وتصوفی، نیز سابقه دراز دارد. برای روشن شدن این مطلب به سخن مولوی توسل می جوئیم . مولوی در فرآیند آغازین همه دفاتر مثنوی خویش مقدمه ای را من حیث پیش گفتار دارد. در ابتدای دفتر پنجم مثنوی، ضمن مقدمه منثورش، به تعریف طریقت، حقیقت و شریعت پرداخته و مثال های بیشماری را برای بیان این سه موضوع دینداری، دین ورزی و دین باوری، ذکر کرده است. مثال های یاد شده خیلی ها گویا و نهایت آموزنده اند که از طریق آنها به بسیار خوبی میتوان به مقصود تقسیم کنندگان و تعریف کنندگان پی برد.

" باید دانست که شریعت شمعی است برای رهنمایی کردن و اگرن شمعی در اختیار تان نباشد در آنصورت را رفتن راهرو با دشواری سردچار می شود. و چون به راه افتادی و راه رفتنر راآغاز گر شدی، آن در حقیقت امر طریقت شما است و چون به مقصود رسیدی، آن حقیقت است. شریعت مانند آموزش دانش کیمیا است ، از طریق آموزگار و یا هم از طریق کتاب، و طریقت استعمال دارو ها و مس را در کیمیا آمیختن است و حقیقت زر شدن مس است. کیمیا دانها به علم کیمیا شاد هستند که این علم را میدانند و عمل کنندگان به علم کیمیا شادند که این گونه کار ها از دست شان پوره است و حقیقت یافتگان شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا، آزاد شدیم" (کریم سروش، سنت و سکولاریسم، ص، 114)

بعضن ، انسان ها در همه کار کرد های شان به گونه ژرف نمی اندیشند و آنچه را که کشت می کنند نیز درمورد بهره برداری و محصول اش درست نمی اندیشند و این که از غارت فکری دیگران نیز در امان باقی مانده باشد، یا چاره ای نمی اندیشند و یا هم غافل هستند، آنگونه که مولوی می گوید:

ما در این انبار گندم می کنیم

گندم جمع آمده گُم می کنیم

می نیندیشیم آخر ما به هوش

کین خلل در گندم است از مکرموش

موش تا انبار ما حفره زده است

وز فَنَش انبار ما ویران شده
اول ای جان دفع شَرَّ موش کن
وانگهان در جمع گندم جوش کن
گرنه موش دزد در انبار ماست
گندم اعمال چهل ساله کجاست ؟ (مثنوی، دفتر اول، ابیات، 377-382)

دکتور عبدالکریم سروش ، در دنیای امروز شخصیتی است که بیشترین حرف را پیرامون دین داری، دین باوری، دین ورزی، دین باوری عقلانی، دین و سنت ها، دین و تهذیب ، نوشته ها آثار و آفریده های فراوانی دارند. برخی از شخصیت های و نویسنده های بارز سروش را ، شصخیت پایان دینداری میدانند، به معنی این نیست که موصوف دین داری و دین ورزی را به نقطه پایان می رساند، بلکه سخن سروش در دنیای دین داری و دین باوری امروز سخنی است که دیگرکسی **بالاتر و، بهتر، خوبتر و شایسته تر و عقلانی تر از او نخواهد گفت.** موصوف دین داری را به گونه های زیر تقسیم کرده است:

دینداری معیشت اندیش : عارفان مسلمان سه دسته یا سه نوع دینداری را معرفی کرده اند: دینداری **شریعتی، طریقتی، و حقیقتی.** آنها بی جهت به این گونه تقسیم بندی دست نبرده اند. آنها هم به محتوا، سیاق و درونمایه تعلیمات دینی نظر داشتند و هم به هدف و غایتی که شارع از تشریع و آوردن د ین مد نظر داشته است. ما در این عرصه گونه دیگری از دین داری را به معرفی می نشینیم که این تقسیم بندی نیز مانند مسایل گذشته دارای اهداف و غایتی است و در حقیت پاسخی است به آن همه پرسش هایی که ما همگان به آنها مواجه هستیم. دین داری معیشت اندیش، دینداری است که دین را برای زندگی می خواهد. یعنی اینکه ، در درجه اول ، آنکه در اینگونه دینداری مهم است زندگی کردن و داشتن یک زندگی انسانی، یک حیات آباد و یک محیط قابل تحمل است. دینداری معیشت اندیش معتقد است که با دین دار بودن بهتر می توان زندگی کرد و زندگی را تحمل پذیر تر ساخت. نباید از این کلام معنای منفی و یا مذمومی را دریافت کرد. این معنا را میتوان به صورت های بسیار عالی و معقول نیز نیز عرضه کرد. **دینداری معیشت اندیش** همین تئوری یکی بودن دین و سیاست است. موضوع یکی بودن دین و سیاست، از اجزا و مؤلفه های دینداری معیشت اندیش است. دینداران معیشت اندیش به این باور هستند که برای داشتن یک سیاست صحیح، سیاست مداران باید متّدین باشند و متدّینان باید سیاست مدار باشند و تعلیمات و احکام فقهی و شرعی را باید در سیاست ورزی های خود بکار بگیرند. **مرحوم دکتر علی شریعتی همواره می گفت: " دینی که بدرد دنیا نمی خورد، بدرد آخرت هم نخواهد خورد"**

دینداری معیشت اندیش دوگونه : دینداری معیشت اندیش می تواند دو صورت پیدا کند: یکی صورت **عالمانه** و دیگری صورت **عامیانه.** صورت عامیانه آن دینداری معیشت اندیشی است که نزد عوام وجود دارد، که دین را برای دنیا می خواهد و گاه به نحو افاطی در این راه پیش می روند و حتی کار شان به استفاده نادرست از دین و اندیشه دینی می انجامد. ویژگی آنان این است که مقلد و عامی هستند. یعنی اینکه از خود شان رای تحقیقی ندارند و این نکات را با قوه عقل و خرد خویش کشف نکرده اند. اما دینداری معیشت اندیش عالمانه متعلق به کسانی است که هم به نحو عالمانه ای تعلیمات و آموزش دین را در نظر دارند و هم دنیا را خوب می شناسند و آگاهانه یکی را جرچ دیگری میکنند. مثال اعلای این دینداری معیشت اندیش شخصیت های مانند مرحوم دکتور علی شریعتی هستند.

دینداری معیشت اندیش عامیانه: دینداری معیشت اندیش عامیانه ، از رایج ترین دینداری در همه جوامع و در تمام ادوار تاریخی دین است. این دینداری است که می توان گفت تقریبن هیچ گاه از میان نمی رود. اگر به نوشته های ویل دورانت، تاریخ نگار معروف که تاریخ را به وجه خیلی ها ژرف کاویده است و قریحه خوبی هم در تاریخ نویسی داشته است توجه کنیم ، نگاهی به اندیشه های دینی داشته ، اهمیت، اثر گزاری و نقش دین را در طول تاریخ به چشم مؤرخانه نگریسته است. داوری های او در باب دین، داوری های فشرده و در عین حال نکته سنجانه ای است که در جایی میگوید: **" دین صد جان دارد"** یعنی تجربه تاریخی نشان میدهد که به هر ترتیب جان دین را بگیرند و از هر راهی به او زخمی وارد کنند و خون او را بریزند، دوباره همچون موجودی جاندار ، زنده و سر حال سر بر می آورد و ادعای هستی و حضور می کند. یعنی دینداری از میان نمی رود. از این سبب بجای آنکه در راستای انهدام آن سعی ورزید، باید در تلاش آن شد تا دین را از چنگال آنهایی که آن را بر خلاف هدایت و مشیت الهی در تقابل با منافع انسانی و کافه بشریت قرار میدهند نجات داد و بینش عقلانی، اجتماعی و انسانی آن را به مثابه اصول بنیادین زیست با همی من حیث اشرف آفرینش، محفوظ و مصؤن نگداشت. ویل دورانت در جای دیگری این گونه می افزاید: **" دین هر چه اسطوره ای تر باشددین تر است"** ، این تعبیر ویل دورانت درست است اما به شرط اینکه آنها را فقط بر دینداری معیشت اندیش عامیانه تطبیق کنیم. اگر به جوامع مسیحی غربی و امریکای شمالی نظر اندازیم، با وصف آنکه دین دیگر حاکمیتی ندارد و جوامع به اصطلاح سکولار شده اند، اما روحانیت و کلیسا همچنان بر قرار است و حضور رحانیون در همه امور شخصی، مانند ازدواج، طلاق، تولد و مرگ و میر، حضور چشمگیری دارد و متدینان به طور کلی نمیتوانند رشته مناسبات و تعلقات شان را از روحانیت و از مراسم تشریفات مذهبی و دینی، ببرند. مثلن در کشور ما افغانستان نیز اکثریت دینداران همچنان به روحانیت وابستگی دارند و همچنان اتفاقات و صدقات شان را به این روحانیون می پردازند و مسایل شان را از آنها می پرسند و پای سخن و حرف شان می نشینند و پند و اندرز شان را می پذیرند. و این ها همه متعلق به دینداری معیشت اندیش عامیانه هستند. یک چیز در مورد روحانیت در همه ادیان مسلم است، و آن اینکه زندگی آنان از راه دین میگذرد و از راه دین ارتزاق میکند. و از همین طریق است که باید روحانیت دینی و روشنفکران دینی را از هم تفکیک کرد. روشنفکران دنی ، هر اشتراکی را هم که با روحانیت داشته باشند، یک چیز شان با آنان تفاوت دارد: آنان از راه دین و یا از ناحیه دین ارتزاق نمی کنند. یعنی نان و غزای روشنفکران دینی وابسته به دیانت شان نیست. به مفهوم دیگر، هدایت را به شرط مزد و پاداشت نمی کنند. اگر نگاه علمی ژرفی به دینداری داشته باشیم، باید گفت که دینداری، **معیشت اندیش، معرفت اندیش و تجربت اندیش** را میتوان نام گرفت. و یا به گونه دیگر، **دین ورزی بدنی، دین ورزی مغزی، و دین ورزی قلبی**، نام گرفت.

دینداری معرفت اندیش: بدون تردید دینداری معرفت اندیش با دینداری معیشت اندیش مخالفتی ندارد ، اما نقطه تمرکز جای دیگری است. این دینداری در دین چیز دیگری می بیند و از دین چیز دیگری می خواهد. هم انتطارش فرق می کند و هم رویکردش به دین تفاوت دارد. اساسن برای یک دیندار معرفت اندیش دین یک مقوله معرفتی است. دین معرفت اندیش تقریبن با دین کلامی و فلسفی منطبق میشود. دیندار معرفت اندیش همواره سعی میوورزد تا در همه موارد مانند، خدا شناسی، پیامبر شناسی، وحی و عقلانیت، آخرت، عالم غیب، طبیعت و ماورای طبیعت، مداقه و نفوذ فکری، معرفتی، فلسفی و عرفانی بکند، و همه شان تعریف، تعبیر و تفسیر دقیقی را در اختیار سایر دینداران قرار دهد. دینداری معیشت اندیش در واقعیت یک دینداری جزم اندیش و مقلد است

و نمیتواند پای خویش را فراتر از جایی بگذارد که دیگران و یا به اصطلاح بزرگان گذاشته اند. دیندار معیشت اندیش با بینش پلورالیسم آشتی نا پذیر است و همواره تک گرایی را ترجیح داده و در برابر هر گونه جمع اندیشی و کثرت گرایی، عکس العمل های بی مورد را بازتاب میدهد. دینداری روحانیت وابسته به مقلدان است و نه محققان.
حضرت حافظ در شمار دیندارانی است که در زندگی عقیدتی اش ، این سه مرحله دینداری: معیشت اندیش، معرفت اندیش و تجربت اندیش را سپری نموده است. همه این ها یکی پس دیگری تجربه کرد. پاره بزرگی از زندگی حافظ در دینداری معرفت اندیش گذشته است و می توان گفت که کل دیوان حافظ بیان این مرتبه ای از مراتب دینداری است و هم نحوه از تجربه دینی و تجربه انسانی است، آنگونه که می گوید:

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و بی خبری

و یا هم :

ای آفتاب خوبان می جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایه هدایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز و حشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت
عشقت رسد به فریاد، در خود به سان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چهارده روایت

می گوید، حتی اگر مثل حافظ ، حافظ قرآن باشی و آن را با چهارده روایت و قرائت بخوانی و با تمام قوانین زیر و زبر، تجوید، زیر و بم ها و اختلاف گونه های قرائت و قوت داشته باشی و باز هم بخوانی ، باید بدانی که این ها به تنهایی به فریاد تو نخواهند رسید. آنچه به فریاد تو میرسد عشق است و آنهام عشق عقلانی، یا رندی است، و رندی خود شهامت فکری و عقلانی است.

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

هدف حضرت حافظ این است ، اینکه آدمی فقط قرآن را حفظ باشد، یا فقط اعمال ظاهری را انجام بدهد، به فریاد آدمی نمی رسد و موجب سعادت نهایی او نمی شود. لطیفه و گوهر دیگری نیز لازم است که وجود آدمی را متحول کند تا آدمی در همین جهان بهشت خود را بر دوش به جهان دیگرحمل بکند. انسان اگر تنها به همین ظاهر اکتفا کند، شاید از جمله اهل نجات باشد اما اهل نجات بودن با اهل سعادت بودن و تکیه زدن بر مناصب و مسند های عالی قرب فرق دارد. آدم ممکن است جهنم نرود و لی جهنم نرفتن کجا و در مراتب عالی رضوان الهی نشستن کجا! میان این دو فاصله بسیاری است.

گیرم که هزار مصحف از برداری
آن را چه کنی که نقش کافر داری
سر را به زمین چو می نهی وقت نماز

آن را به زمین بنه که در سر داری

در حقیقت هر آنچه انسان در شیرازه طاعت و عبادت انجام میدهد، باید یقین داشته باشد که همه کار کرد هایش برای رضای خداوند تبارک و تعالی است و نه بخاطر آنکه چیزی را کمایی کند و آنهم نه از طریق درست بلکه در راستای اغواسازی دیگران و فریبکاری های فردی در میان امت مسلمه، آنگونه که در شعر زیر میخوانیم:

ازگمان و از یقین بالاترم
وز ملامت بر نمی گردد سرم
چون دهانت خورد از حلوای او
چشم روشن گشتم و بینای او
پا نهم گستاخ چون خانه روم
پا نلرزانم، نه کورانه روم

دین تجربت اندیش : دین تجربت اندیش آن دینی است که به حصول آن تجربه دینی من حیث جوهر اصلی نقش خود را بازی میکند. در این شیوه دینداری در حقیقت انسان زمانی که اعمال انجام میدهد، هم آنها باید پابند شیرازه اخلاقی باشند. هر عمل دینی را که انجام میدهد به آن معنا می بخشد و تجربه دینی و درون مایه دینی را قوت و نیرو می بخشد. این بخش از دینداری در حقیقت انسان را در شیرازه کار کرد ها ، باور ها، و دین ورزی های تاریخی قرار میدهد و دیندار را باور مند تر، معتقد تر، پویا تر متجسس تر می سازد. در فرجام باید گفت که هیچ دینی وجود ندارد که در مورد بینش پلورالیسم، شایسته سالاری، تعدد پسندی و جمع گرایی سخن نگوید، اما مادامی که موضوع بر سر کردار و پندار می آید، شاید تفاوت های بی مانندی را در بر داشته باشد. در هر حالت دین باید وسیله وصت باشد و نه مفارقت، آنگونه که مولوی می گوید:

بشنو از نی چون حکایت می کند
از جدایی ها شکا یت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند
وز نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد و اشتیاق

نو اندیشی و روشنفکری دینی در بینش برخی از پژوهشگران : دیداندازی پیرامون نو اندیشی ، روشنفکری و نوگرایی در فرآیند فهم معارف دینی : نواندیشی به معنای بازاندیشی در افکار و دیدگاه‌های دیگران، به منظور دست‌یابی به آرا و نظریه‌های جدید در حوزه های مختلف ممکن و بلکه ضروری است. یا به عبارت دیگر مقصود از نواندیشی آن است که افراد به پژوهش‌ها و نظریه های گذشتگان اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح‌تر به نتایج نو و جدید دست یابند. به عبارت دیگر، فرض کنند که این مسئله حل نشده است و از نو تحقیق کنند و راه حلی برای آن بیابند. در این صورت است که علم پیشرفت و سطح معلومات بشر افزایش می یابد. افزون بر اینکه در عمل هم نتایج بهتری خواهد داشت.

نواندیشی چیست؟ هادی تهرانی اظهار می کند که ، پاسخ این سؤال چندان مشکل نیست؛ نواندیشی به معنای عرضه‌ی اندیشه های نو است. این عرضه می تواند در محتوا، رویکرد، روش یا در قالب و شکل نو باشد؛ یعنی گاه ما محتوا، فکر و مفهوم تازه ای عرضه می کنیم، گاه زاویه‌ی جدیدی را نسبت به بحث های گذشته باز کرده و رویکرد تازه ای نسبت به یک مسئله‌ی کهن را مطرح می کنیم، گاه روشی را که برای بحث وجود دارد، تغییر می دهیم و از روش دیگری برای اثبات و استدلال بر یک مطلب بهره می گیریم و گاه قالب و شکلی را که برای عرضه‌ی یک مطلب وجود دارد، تغییر می دهیم. در همه‌ی این حالات، آنچه که پیدا می شود، امری نو و تازه خواهد بود .البتّه گاه مجموعه ای از این عوامل با هم تحقق پیدا می کنند.

حسن یوسفی اشکوری در این زمینه اظهار میدارد، از آنجا که در این گفتار مختصر موضوع بحث چیز دیگری است، از توضیح و تشریح حتی کوتاه این مفاهیم و عناوین خودداری می کنم. فقط به کوتاهی عرض می کنم که من، با توجه به شناختی که از تاریخ این جریان دارم، در این میان مفهوم و اصطلاح «**اصلاح**» **و** «**اصلاحگری**» را بیشتر می پسندم چرا که آن را جامع تر و بلیغ تر می یابم. جامعیتش در این است که هم به بعد تحول فکری و فرهنگی و انقلاب ذهنی و بینشی مسلمانان توجه جدی دارد و هم به تغییر احوال عملی و اخلاقی و تمدنی مسلمانان و جهان اسلام اهتمام جدی و گسترده دارد. به اختصار می گویم که عموم مصلحان مسلمان جهان اسلام تا زمان انقلاب ایران هم به تحول فکری و اندیشیدگی مؤمنان عنایت داشتند و هم برای دگرگونی و بهبود احوال عملی مسلمانان می کوشیدند و تقریبا توازن برقرار بود اما در این حدود سی سال اخیر در ایران و حتی در جهان اسلام و خاورمیانه عربی بیشتر به دگرگونی فکری توجه شده و می توان گفت تقریبا اصلاحات عملی و اخلاقی و تمدنی از یاد رفته است. روشنفکران و نواندیشان کنونی ایران عمدتا اندیشه محورند و گمان می کنند با دگرگونی در افکار مسلمانان و تغییر مثبت و راستین فکری مؤمنان از خرافه و کج اندیشی به عقلانیت و راست اندیشی و نواندیشی برای بهبود حال مسلمانان کفایت می کند. به زبان حال می گویند «ای برادر تو فقط اندیشه ای»! و حال آن که تحول فکری بسی مهم است و حتی بر تحول تمدنی و اجتماعی مقدم است اما بدون تحول عملی و تمدنی ابتر است و ناقص. عنوان عامی که امروز در دایره المعارف ها و فرهنگنامه ها به عنوان مدخل این جریان وجود دارد همین اصلاح و اصلاحگری است (از جمله در دایره المعارف اسلام غربی ها به انگلیسی و دو دایره المعارف متأخر ایران: دایره المعارف بزرگ اسلامی و دایره المعارف تشیع). با این همه امروز اصطلاح اصلاح چندان رایج نیست و من هم، به رغم ترجیح آن، کمتر از آن استفاده می کنم و فعلا عنوان نواندیشی دینی را بر عناوین دیگر به ویژه روشنفکری دینی ترجیح می دهم.

مصباح یزدی به این باور است که ، نواندیشی به معنای از نو دربارهٔ مسائل فکر کردن است؛ یعنی افراد به پژوهش‌ها و نظریه های گذشتگان اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح تر، به نتایج نو و جدید دست یابند. بر اساس این تعریف، عنصر اصلی نواندیشی، تفکر و اندیشه است که در صورت همراه بودن با دو شرط مزبور- ابتنا بر مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح‌تر- می تواند منجر به نوآوری و تولید علم جدید گردد. واژهٔ «**اندیشیدن**» **یا** «**فکر کردن**» معنای خاصی دارد که در این بحث باید به آن توجه داشت، وگر نه موجب برخی سوء برداشت‌ها و سوءتفاهم‌ها خواهد شد. فکر منطقی و استدلالی بر مقدماتی مبتنی است که تنظیم آن مقدمات انسان را به یک نتیجهٔ خاص می‌رساند، اما اگر فکر کردن بدون مقدمات منطقی باشد، نتیجه ای که از آن گرفته می شود، اعتبار نخواهد داشت. برای مثال،

انسان گاهی اموری را تصور می کند یا حدس می زند و یا اوهام و خیالاتی به ذهن او خطور می‌کند که احیاناً خودش هم می داند تصورات باطلی است. در این موارد گفته نمی شود «او فکر می‌کند؛ این طور نیست که هر چه به ذهن انسان آمد، فکر باشد. حقیقت فکر کردن این است که انسان از مقدماتی شروع کند و به یک نتیجهٔ منطقی برسد؛ فکر یک فعالیت ذهنی است که به شکل یک حرکت منظم انجام می گیرد؛ به این صورت که موضوعی به ذهن انسان می آید و ذهن فعال می شود؛ درباره‌اش می‌کاود و مقدمات مناسبی برای آن پیدا می‌کند. وقتی به آن مقدمات رسید، آنها را تنظیم می‌کند. پس از آن بار دیگر به آن نقطهٔ اوّل برمی‌گردد؛ جایی که حرکت خود را از آنجا آغاز کرده بود.

نمونه های زیادی در این زمینه وجود دارد. ما همیشه و در هر موضوعی همین‌گونه عمل می کنیم؛ ابتدا مشکلی در یک زمینهٔ خاص مثل اقتصاد، فرهنگ، سیاست و... برای ما پیش می آید و درصدد برمی‌آییم آن را حل کنیم. اولین چیزی که وارد ذهن می شود خود همین مشکل است و ما می‌خواهیم دربارهٔ آن فکر کنیم. اما فکر کردن از لحظه ای شروع می شود که ذهن از این مشکل به طرف مقدمات سیر می‌کند؛ یعنی در معلومات خود جست‌وجو می‌کند تا چیزهایی را بیابد که به کمک آنها این مشکل را حل کند. این بدان دلیل است که در میان معلومات انسان، همه چیز به همه چیز مربوط نیست. بنابراین، باید در بین دانسته‌های خود جست وجو کرده، معلوماتی را پیدا کرد که مربوط به آن موضوع و مشکل باشد و بتوان برای حل این مشکل از آنها استفاده کرد. بنابراین، ذهن در بین دانسته‌های خود جست‌وجو می‌کند و مسائل متناسب با مشکل را می یابد؛ سپس آنها را تنظیم و در آخر به نتیجهٔ نهایی رسیده و مشکل را حل می‌کند.

این مقدمات گاهی یقینی و غیر قابل شک‌اند و گاهی معلوماتی هستند که در آنها ابهام وجود دارد. اگر آن مقدماتی که می خواهیم در فکر از آنها استفاده کنیم «بیّن» و هیچ ابهامی نداشته باشند، نتیجه ای هم که با تنظیم آنها به دست می‌آید یقینی خواهد بود و نمی‌توان در آن تردید کرد. این گونه استدلال ها و فکرها که انسان را به نتیجهٔ یقینی می‌رسانند، فراوان وجود دارد. مسائل ابتدایی ریاضی یکی از مثال‌های سادهٔ این موضوع است. پرتقال‌فروشی چند جعبهٔ پرتقال خرید؛ مقداری از آن خراب شد و بقیه را به فلان قیمت فروخت. حالا او سود کرده یا زیان و اگر سود کرده است چقدر؟ مقدماتی که در اینجا باید به آنها رجوع کنیم، همان اعداد و ارقامی است که در این مسئله داده شده است؛ اگر اینها روشن و یقینی باشند و به شکل صحیح تنظیم شوند، انسان را به جواب روشن و قطعی می‌رسانند. در این گونه مسائل که فرمول‌های زیاد پیچیده‌ای ندارند و زود به نتیجه می‌رسند، انسان مطمئن می شود که نتیجه همین است و هیچ اشتباهی نکرده است؛ اما اگر فرمول ها پیچیده باشند و حل مسئله به زمان زیادی نیاز داشته باشد، چه بسا انسان در بین حساب کردن اشتباه کند و مثلاً به جای عمل جمع، تفریق انجام بدهد یا بالعکس و یا عدد را اشتباه کند و به جای آن عدد دیگری بنویسد و در نتیجه به پاسخ درست نرسد. با این حال، فراوان اتفاق می‌افتد کسی که ریاضیات را به درستی فرا گرفته و مقدمات استدلال را هم به درستی انتخاب کرده و تنظیم می‌کند، به نتیجهٔ یقینی می‌رسد؛ اما اگر مقدمات استدلال اشکال داشته باشد و یا به شکل صحیح تنظیم نشده باشند، نتیجهٔ صحیح به دست نخواهد آمد.

در سایر مسائل فکری و حتی مسائل سیاسی نیز چنین روندی وجود دارد. وقتی یک مشکل سیاسی پیش می‌آید، چگونه باید آن را حل کرد؟ در اینجا سیاست‌مدار مانند دانش‌آموزی می‌اندیشد که می‌خواهد مسائل ریاضی را حل کند؛ یعنی مقدماتی تنظیم می‌کند و به نتیجه‌ای می‌رسد. در اینجا نیز اگر مقدمات یقینی باشد، نتیجه یقینی است؛

هر چند در مسائل سیاسی مقدمات یقینی خیلی زیاد نیست و در نتیجه، پیش‌بینی یقینی هم نسبت به نتایج کم اتفاق می‌افتد .بسیاری از سیاست‌مداران فکر می‌کنند نتیجه هم می‌گیرند، اما درست از آب درنمی‌آید؛ زیرا مقدمات آن یقینی نیست و یا به شکل صحیح کنار هم چیده نشده اند.پس اولاً مقصود از اندیشیدن، هر چیزی نیست که به ذهن انسان بیاید، بلکه سیری است منظم از یک مسئله به مقدماتش و سپس بازگشتن از مقدمات به نتیجه؛ ثانیاً هر نوع اندیشیدنی لزوماً به نتیجه درست منجر نمی‌شود، بلکه انسان گاهی اشتباه می‌کند؛ مانند حسابگری که در حساب‌ها اشتباه می‌کند. نتیجهٔ درست هنگامی به دست می‌آید که اولاً مقدمات فکر و استدلال یقینی باشد و ثانیاً سیر به مقدمات، عالمانه و با مهارت انجام گرفته باشد و در تنظیم آنها اشتباهی رخ نداده باشد. اما از آنجا که فکرهای دارای نتیجه یقینی بسیار کم و درصد افکار صحیح یقینی که قابل تردید نباشد- نسبت به آنهایی که قابل تردیدند- خیلی کمتر است، نتایجی هم که گرفته می شود صددرصد قابل اطمینان نخواهد بود؛ مگر در جایی که مقدمات صددرصد یقینی و فاصلهٔ مقدمات با نتیجه هم کم باشد؛ به گونه ای که انسان در این فاصله‌ها کمتر اشتباه کند.آن‌گونه که تاریخ علم نشان می‌دهد، در علوم مختلف بسیاری از مسائل وجود داشته که بشر دربارهٔ آنها اندیشیده و به نتایجی رسیده است؛ اما بعدها معلوم شده است که آن نتایج اشتباه بوده‌اند. علت آن این است که یا در فکر کردن از مقدمات یقینی استفاده نشده و یا در تنظیم مقدمات اشتباه شده است؛ به تعبیر منطق دانان، یا مادهٔ قیاس نقص داشته است یا صورت قیاس.بنابراین، مقصود از نواندیشی آن است که افراد به پژوهش‌ها و نظریه های گذشتگان اکتفا نکرده، درصدد باشند از طریق بازاندیشی در افکار پیشینیان بر مبنای مقدمات یقینی‌تر و به کار بردن روش صحیح‌تر به نتایج نو و جدید دست یابند. به عبارت دیگر، فرض کنند که این مسئله حل نشده است و از نو تحقیق کنند و راه حلی برای آن بیابند. در این صورت است که علم پیشرفت و سطح معلومات بشر افزایش می یابد. افزون بر اینکه در عمل هم نتایج بهتری خواهد داشت.

مهدی نصیری به این باور است که نواندیشی دینی مانند روشنفکری دینی قائل به سیر خطی و تدریجی تاریخ بشر از توحش، کودکی، بساطت و عقب-ماندگی به انسانیت، بلوغ، پیشرفت و تکامل است و رنسانس را فی‌الجمله جهش تکاملی بشر در عرصه علم، عقلانیت، آزادی و کسب حقوق فردی و اجتماعی و ... می‌داند.نواندیشی دینی همچنان در بند نظریه قبض و بسط شریعت است و فکر می‌کند دنیای جدید به دستاوردهایی رسیده است که باید فقه و شریعت به نحوی خود را با آنها منطبق کند. خلاصه آنکه نواندیشی دینی کم و بیش مرعوب دنیای جدید و عناوینی چون حقوق بشر، انسان جدید و دنیای نوین و ... است و از همین رو گریزی از بی‌اعتنایی و به نوعی سلب اعتبار از بسیاری از نصوص دینی اعم از آیات و روایات ندارد و بعضاً تا آنجا پیش می‌رود که برای بهائیت نیز حرمت قائل می‌شود و حتی تمسخر و تحقیر آن را بر نمی‌تابد این جریان معتقد است بر خلاف جریان سنتی به الزامات و مقتضیات زمانه توجه لازم را دارد و سعی می‌کند خوانشی متناسب با این الزامات از دین و نصوص ارائه دهد. این جریان مدعی است عناوینی چون کرامت انسانی، عدالت، تقدم حق بر تکلیف و عقلانیت را در فقه و استنباط فقهی دخالت می‌دهد که در فکر سنتی جایگاهی ندارند.

- **سید علی محمد رفیعی پیرامون خاتمیت و نواندیشی اظهار می کند که** ،مسلمانان ـ اعم از سنتی یا نواندیش ـ معتقدند که اندیشه اسلامی و شریعت اسلام مایه سعادت همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکانهاست.از دید اندیشمندان مسلمان، اعتقاد به خاتمیت پیامبر اسلام به معنی لزوم تعهد به اسلام برای همیشه و پاسخگویی اسلام به نیاز همه زمانها، مکان‌ها و شرایط است. این ایجاب می‌کند که مکتب اسلام، نگاه اسلامی به هستی

(عقیده، اندیشه یا جهانبینی اسلامی) و ویژگی عمل اسلامی (فقه، شریعت، احکام یا ایدئولوژی اسلامی) در هر زمان، مکان و شرایط به گونه‌ای تعریف و بازتعریف شوند که نه‌تنها در هر زمان، مکان و شرایط، قابل دفاع باشند، بلکه بتوانند پیشتاز و پیشرو اندیشه و عمل انسان‌ها قرار گیرند.نواندیشان اسلامی، تحقق این ویژگی اسلام را جز از این طریق، عملی نمی‌دانند که:

- آموزه‌های اصیل اسلام و روح آنها، بدون تغییرها، تحریف‌ها و انحراف‌های پدیدآمده در گذر زمان‌ها و مکانها، شناسایی شوند؛
- این آموزه‌های اصیل با شرایط زمان‌ها و مکان‌ها تطبیق داده شوند و تحول و سازگاری یابند. از این رو وظیفه نواندیشان مسلمان در فعالیت‌های زیر تعریف می‌شود ؛
- شناسایی عناصر اصیل اسلام و روح آنها و کنار نهادن عناصر غیراصیل؛
- تفکیک آموزه‌های فرازمانی، فرامکانی یا همه‌زمانی و همه‌مکانی اسلام (ثابتها) از آموزه‌های موقت یا وابسته به زمان و مکان در میان آموزه‌های اصیل (متغیرها)؛
- شناخت ملاک‌ها و مصالح مرتبط با هر آموزه یا حکم اصیل و نحوه بیان آن؛
- جریان نواندیشی دینی اسلامی و نهضت‌ها و جنبش‌های اصلاح دینی در میان مسلمانان، مجموعه‌ای است از رویکردهای نوین به قرآن و تفسیر قرآن، نهضت بازگشت به قرآن، پالایش روایات و رویکردهای نوین به آنها، اجتهاد پویا و فقه پویا، پیونددهی کلام جدید با کلام سنتی، بازنوشت فلسفه اسلامی، عرفان زندگی و مبارزه، نظریه‌پردازی برای برخی جنبش‌های آزادیبخش، طرح مباحثی چون فمینیسم اسلامی و حقوق زنان در اسلام، اصلاح نظام درسی حوزه‌های دینی، تأسیس مراکز آموزشی و پژوهشی اسلامی، تدوین کتاب‌های اسلامی به سبک‌های جدید، اتخاذ روش‌های جدید در آموزش‌های اسلامی، تأسیس مراکز گفت‌وگو و تقریب (نزدیکی) میان ادیان و مذاهب و برخی اظهار نظرها و فتاوی متفاوت از سوی مفتیان و مراجع دینی.
- شناسایی ویژگی‌های هر زمان، مکان و شرایط؛
- تطبیق ملاک‌ها و مصالح مرتبط با هر آموزه یا حکم اصیل و نحوه بیان آن، با ویژگی‌های هر زمان، مکان و شرایط؛
- استخراج پیام، آموزه یا حکمی که متناسب با آن زمان، مکان و شرایط باشد.

جلوه‌ها و سرعت حرکت جریان نواندیشی : جریان نواندیشی دینی اسلامی و نهضت‌ها و جنبش‌های اصلاح دینی در میان مسلمانان، مجموعه‌ای است از رویکردهای نوین به قرآن و تفسیر قرآن، نهضت بازگشت به قرآن، پالایش روایات و رویکردهای نوین به آنها، اجتهاد پویا و فقه پویا، پیونددهی کلام جدید با کلام سنتی، بازنوشت فلسفه اسلامی، عرفان زندگی و مبارزه، نظریه‌پردازی برای برخی جنبش‌های آزادیبخش، طرح مباحثی چون فمینیسم اسلامی و حقوق زنان در اسلام، اصلاح نظام درسی حوزه‌های دینی، تأسیس مراکز آموزشی و پژوهشی اسلامی، تدوین کتاب‌های اسلامی به سبک‌های جدید، اتخاذ روش‌های جدید در آموزش‌های اسلامی، تأسیس مراکز گفت‌وگو و تقریب (نزدیکی) میان ادیان و مذاهب و برخی اظهار نظرها و فتاوی متفاوت از سوی مفتیان و مراجع دینی.البته وجود مخالفتهایی در این راه، نبود جریانی قوی در انتقال پژوهش‌ها و اندیشه‌های نوگرایانه به بالاترین

مراجع سنتی دینی از سویی و به توده‌های مردم از سوی دیگر، نوپایی مباحث نواندیشی دینی، فارغ‌التحصیلی بالاترین مراجع و مفتیان از مراکز سنتی و نقش رهبری دینی آنها برای مردم و گاه توهم مخالفت برخی نواندیشان با دین از سوی مسلمانان عادی، مایهٔ آن شده است که جریان نواندیشی دینی به گونه‌ای بسیار کند و آهسته در جهان اسلام پیشرفت کند.طیف نواندیشان و دگراندیشان دینی از برخی دیدگاه‌های متفاوت سنتی‌ترین و بالاترین مراجع و مفتیان آغاز می‌شود و تا تشکیک در برخی عقاید و دیدگاه‌های مسلم‌پنداشته و ضروری‌انگاشته پیش می‌رود. ابراز کنندگان آرای جدید و بدیع و گویندگان سخن تازه، متفاوت یا شاذ در حوزه دین، از عالمان سنتی تا استادان دانشگاه و نظریه‌پردازان و نویسندگان آزاد را در بر می‌گیرند. بنابراین انتساب سردمداران، هواداران یا فعالان حوزه نواندیشی دینی به گروهی خاص از مسلمانان دور از تحقیق و واقعیت موجود است.

دوگونه نواندیشی و «نواندیشی مبتنی بر سنت» : در تاریخ نواندیشی اسلامی، دوگونه نواندیشی به چشم می‌خورد:

- نواندیشی مبتنی بر حجت‌های شرعی و چارچوب‌های سنتی پژوهش دینی.
- نواندیشی فارغ از حجت‌های شرعی و چارچوب‌های سنتی پژوهش دینی.

نواندیشی مبتنی بر چارچوب‌های دینی و حجت‌های شرعی می‌کوشد که متناسب با نیازهای زمان، مکان و شرایط، عرضه‌کننده نگاه‌ها و استنباط‌های دینی جدید و متفاوت از نگاه‌ها و استنباط‌های غالب، مرسوم و دیرین (سنتی) باشد. برای این نگاه‌ها و استنباط‌های خود، می‌کوشد دلایلی از مستندات و منابع معتبر دینی، در محدوده حجت‌های شرعی و با روش‌های پژوهش سنتی بیاورد که مورد قبول عالمان سنتگرا نیز باشد.در مقابل، نواندیشی فارغ از چارچوب‌های دینی و حجت‌های شرعی، نمی‌خواهد یا نمی‌تواند برای نگاه‌ها و استنباط‌های متفاوت خود، به اقامه دلایلی بپردازد که مبانی آنها را عالمان سنتی نیز مورد تأیید قرار دهند.نواندیشی گونه نخست با کمترین مخالفت‌ها در میان عالمان دینی سنتی روبه‌رو بوده است. این گونه نواندیشی‌ها حتی در مواردی از سوی عالمان سنتی ابراز یا تأیید شده‌اند.به‌عکس، عالمان سنتی، نسبت به نواندیشی‌های فارغ از چارچوب‌های دینی و حجت‌های شرعی، یا بی‌تفاوت بوده‌اند یا عکس‌العمل‌های منفی نشان داده‌اند .به همین دلیل، این گونه نگاهها، نواندیشی‌ها و استنباط‌های جدید نتوانسته‌اند عالمان سنتی را با استدلال‌های دینی مورد قبول آنها قانع کنند.

«**نواندیشی مبتنی بر سنت**»، به تحلیل، نقد، تصحیح، بارورسازی و پویاسازی سنت، از پایگاه سنت می‌پردازد. به بیان دقیق، «نواندیشی مبتنی بر سنت»، عبارت است از: تحلیل، نقد، تصحیح، پالایش، بارورسازی و پویاسازی سنت تحریف‌یافته، تغییرپذیرفته، راکد و غیراصیل اسلامی از پایگاه سنت اصیل، خالص، پیراسته و پویای اسلامی.از این رو به نظر می‌رسد نواندیشی مبتنی بر سنت که هدف آن اصلاح و پویاسازی اسلام اصیل است، پلی می‌تواند باشد میان سنت و نوگرایی و دارای زبانی است مشترک میان نواندیشان و سنتگرایان، که مفاهمه این دو گروه را آسان می‌کند، سوءتفاهم‌ها را می‌زداید، راه نواندیشی و پویایی را هموار می‌سازد و هزینه‌های ان را می‌کاهد. در این نوشتار هرگاه از نواندیشی سخن گفتیم به «نواندیشی مبتنی بر سنت» اشاره داریم.

دستمایه‌های نواندیشی و پویایی در اسلام : نواندیشی دینی اسلامی، جریانی است که در میان دانشوران و متفکرانی از اهل‌سنت و شیعیان پیگیری می‌شود و هوادارانی دارد. تفاوت‌ها و شباهتهایی بنیادین و سطحی نیز میان نواندیشان سنی و شیعه می‌توان یافت که اغلب به مبانی اعتقادی و منابع استنباطی آنها بازمی‌گردد. نواندیشان سنی و شیعه، کمابیش متأثر از یکدیگر نیز بوده‌اند. اما از ویژگی‌های مشترک آنها این است که به اعتقاد همه آنها،

منابع اصیل اسلامی، آموزه‌هایی بسیار برای نواندیشی در اختیار عالمان و پژوهندگان می‌گذارند که می‌توانند دستمایه‌هایی برای پویایی اسلام در همه زمان‌ها و مکان‌ها باشند. تاریخ نواندیشی اسلامی نشان داده است که رکود دانش‌های اسلامی به دلیل بی‌توجهی به این دستمایه‌ها، و پویایی آن به دلیل توجه به آنها بوده است.برای نمونه، نوشته‌ها و گفته‌های پژوهشگران نواندیش شیعه ـ اعم از روحانی و غیرروحانی ـ روش‌ها، ملاک‌ها، معیارهاطیف نواندیشان و دگراندیشان دینی از برخی دیدگاه‌های متفاوت سنتی‌ترین و بالاترین مراجع و مفتیان آغاز می‌شود و تا تشکیک در برخی عقاید و دیدگاه‌های مسلم‌پنداشته و ضروری‌انگاشته پیش می‌رود. ابراز کنندگان آرای جدید و بدیع و گویندگان سخن تازه، متفاوت یا شاذ در حوزه دین، از عالمان سنتی تا استادان دانشگاه و نظریه‌پردازان و نویسندگان آزاد را در بر می‌گیرند. بنابراین انتساب سردمداران، هواداران یا فعالان حوزه نواندیشی دینی به گروهی خاص از مسلمانان دور از تحقیق و واقعیت موجود است.و بینش‌هایی را به معتقدان جاودانگی، پویایی و پاسخگویی اسلام در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌بخشد که می‌تواند دستمایه‌هایی برای نواندیشی و پویاسازی برداشت‌ها و استنباط‌ها در اختیار آنها بگذارد. در اینجا فهرستوار به برخی از این دستمایه‌ها اشاره می‌شود که هر کدام توانسته‌اند یا می‌توانند انگیزاننده حس پویایی و نواندیشی در اندیشوران و عالمانی مسلمان باشند که بیشتر، نواندیشی مبتنی بر سنت را در دستور کار خود دارند. این اطلاعات، آموزه‌ها، دیدگاهها، نگرش‌ها و دستورالعمل‌ها بر پایه گفته‌ها و نوشته‌های طیفی وسیع از نواندیشان شیعه ـ اعم از محققان، عالمان طراز اول، دانشگاهیان و گاه فعالان سیاسی ـ استخراج شده است و فشرده مباحثی است که تفصیل هر کدام، مجالی در حد یک کتاب می طلبد:

- اسلام دارای دو دسته از آموزه‌ها و احکام است: احکام و آموزه‌های ثابت و احکام و آموزه‌های متغیر. احکام و آموزه‌های ثابت، فرازمانی و فرامکانی یا همه‌زمانی و همه‌مکانی هستند اما احکام و آموزه های متغیر، وابسته به شرایط زمان و مکان‌اند. تفکیک میان این دو دسته و توجه به ویژگی‌های این دو، نقطه مرکزی گریز از جمود، رکود، تصلب، خشک‌مغزی و ایستایی و حرکت به سوی پویایی، نواندیشی، نشاط، پیشروی، پیشتازی و بالندگی اسلام، علوم اسلامی و جوامع اسلامی است.
- سعی عالمان گذشته در گردآوری، پیرایش، پالایش و غنابخشی گنجینه دانش‌ها و مستندات اسلامی مشکور و مأجور؛ اما این به معنی تعبد و تقلید پژوهشگران نسبت به آنها، پرهیز از نقد آنها، اکتفا به میراث گذشتگان و ماندن در گذشته نیست. مطالعه عمیق و دقیق میراث غنی اسلامی، بهره‌گیری از نقاط و نکات مثبت و نقد، اصلاح، تکمیل و ادامه کوشش و پویش گذشتگان، وظیفه هر مسلمان متعهد است .
- مرتب‌سازی سوره‌ها و آیات قرآن به ترتیب نزول و توجه به آنها در ترتیب بیان آموزه‌ها و احکام می‌تواند بینشی وسیع در تطبیق اسلام با زمان، مکان و شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به عالمان اصلاحگر و مصلحان اجتماعی ببخشد.
- زبان و شیوه بیان قرآن، با زمان، مکان و شرایط نزول آن سازگار است .اگر قرآن، در زمان، مکان و شرایطی دیگر نازل می‌شد، بی‌گمان زبان و شیوه بیان دیگری را متناسب با آن وضعیت در پیش می‌گرفت. وظیفه عالمان دینی هر زمان و مکان، متناسب‌سازی شیوه بیان قرآن با زمان، مکان و شرایط مردم خویش است.

- قرآن به ذکر جزئیات و مصداق‌های اجرای برخی احکام پرداخته اما برخی دیگر را به‌اجمال بیان کرده است. این بدان معنی می‌تواند باشد که شیوه اجرای این موارد مجمل، بنا به تشخیص مصالح و شرایط هر زمان و مکان می‌تواند تعیین شود.
- قرآن برای اجرای برخی احکام، چند راه پیشنهاد کرده است. این تنوع و تعدد، می‌تواند مبنایی برای انتخاب هر یک از آنها در زمانها، مکان‌ها و شرایط متفاوت باشد.
- قرآن برخی از احکام را به‌تدریج بیان کرده و پس از طی مراحلی، به بیان یک حکم به طور واقعی و کامل پرداخته است. این می‌تواند نشان دهد که اجرای برخی احکام در جامعه نیازمند زمینه‌سازی‌های لازم هستند.
- قرآن در مواردی، احکامی موقت را بیان کرده و پس از مدتی به بیان حکم دایم دست زده است. این می‌تواند پیام و درسی باشد برای آن که یک حکم ـ حتی حکم الهی ـ می‌تواند با دلایل مورد قبول شرع، کنار گذاشته شود و حکمی دیگری با دلایل دیگری مورد قبول شرع، جای آن را بگیرد.
- قرآن گفته است که در شرایط اضطرار، برخی حکم‌ها برداشته می‌شوند یا تغییر می‌یابند. این می‌تواند ملاکی برای این باشد که اگر زمان‌ها و مکانهایی، شرایط اضطرار را داشتند یا یافتند، احکام وابسته به آنها تغییر می‌یابند.
- قرآن گفته است که خداوند، در دین، هیچ گونه تنگنا (عُسر)، دشواری)حَرَج) و تکلیف بیش از وسع انسان‌ها قرار نداده است. این به آن معنی می‌تواند باشد که اگر بیان یا اجرای آموزه یا حکمی، در زمان، مکان و شرایطی مایهٔ عسر، حرج یا تکلیف بیش از وسع انسانهایی بود، باید از بیان یا اجرای آن آموزه یا حکم خودداری کرد یا آن حکم را به گونه‌ای تغییر داد که عسر، حرج و تکلیف بیش از وسع، برداشته شود.
- قرآن، بسیاری از ملاک‌های وضع احکام یا حکمت آنها را به طور کلی بیان کرده است. گاه نیز ملاک‌ها و حکمت‌های وضع یک حکم را همراه با بیان آن حکم آورده است. این می‌تواند معیاری باشد برای این که اجرای هر حکم در هر زمان، مکان و شرایط، باید به گونه‌ای باشد که ملاک و حکمت اجرای آن حاصل شود. ملاک‌ها و حکمت‌ها مبنای تغییر شکل یا حتی تعطیل اجرای حکم‌ها در زمانها، مکان‌ها و شرایط متفاوت نیز می‌توانند باشند.
- قرآن به‌صراحت اعلام کرده است که مسلمانان حق ندارند پای خود را جلوتر از خداوند و پیامبر

»**نواندیشی مبتنی بر سنت**»، به تحلیل، نقد، تصحیح، بارورسازی و پویاسازی سنت، از پایگاه سنت می‌پردازد. به بیان دقیق، »نواندیشی مبتنی بر سنت»، عبارت است از: تحلیل، نقد، تصحیح، پالایش، بارورسازی و پویاسازی سنت تحریف‌یافته، تغییرپذیرفته، راکد و غیراصیل اسلامی از پایگاه سنت اصیل، خالص، پیراسته و پویای اسلامی .از این رو به نظر می‌رسد نواندیشی مبتنی بر سنت که هدف آن اصلاح و پویاسازی اسلام اصیل است، پلی می‌تواند باشد میان سنت و نوگرایی و دارای زبانی است مشترک میان نواندیشان و سنتگرایان، که مفاهمه این دو گروه را آسان می‌کند، سوءتفاهم‌ها را می‌زداید، راه نواندیشی و پویایی را هموار می‌سازد و هزینه‌های ان را می‌کاهد. بگذارند. این امر می‌تواند دلیلی باشد که تندرویهایی به نام اسلام، اسلامی نیستند.بررسی سندی روایات باید مورد توجه جدی قرار گیرد. نباید اسرائیلیات یا روایات جعلی، ضعیف و غیر قابل اعتماد و دروغهایی

به نام دین، مستند بیان آموزه یا مبنای استخراج حکمی اسلامی، یا به عنوان مستندی برای بیان واقعیتی تاریخی یا تاریخنگاری اسلامی مورد استفاده قرار گیرند. این کاری است که گرچه در علوم اسلامی به آن توجه جدی داده می‌شود، اما گاه در عمل، مورد توجه عالمان قرار نمی‌گیرد.در بررسی سندی روایات و شناخت حال راویان و میزان اعتمادبه آنها، باید پیشفرضهایی مانند عصمت همه صحابه، صحت همه منقولات اصحاب اجماع و درستی همه مشهورات تاریخی را رها کرد و راه تحقیق را در یکایک منقولات، پیش گرفت.

- روایات مخالف قرآن و مخالف دیگر مسلمات، حتی اگر به لحاظ سندی، معتبر باشند، نباید مستند بیان واقعیت یا حکمی دینی قرار گیرند چرا که راوی معتبر نیز ممکن است اشتباه کند.
- از امامان شیعه روایت شده است که هر چه گفتیم، مستند قرآنی آن را از ما بخواهید. از اینجا دریافت می‌شود که عالمان اسلامی، نباید احکام یا آموزه‌هایی از روایات را که مستندی در قرآن ندارند، مستند بیان نظر یا فتوای خود قرار دهند .
- اصل در بسیاری از احکامی که در روایات آمده‌اند، می‌تواند وابستگی آنها به زمان و مکان باشد. بنابراین عین آن چه در زمان پیامبر یا جانشینان الهی او اجرا یا توصیه می‌شده است، همواره نمی‌تواند مبنای عمل در زمانها، مکان‌ها و شرایط دیگر قرار گیرد.
- استنباط ما از دین نباید تنها از آیات قرآن یا سخنان معصومان، سرچشمه بگیرد. عمل و سیره عملی پیامبر و پیشوایان الهی اسلام نیز باید مبنای سنجش چگونگی بیان اسلام یا شیوهٔ اجرای احکام آن باشد. عمل آنها مقدم بر سخن منسوب به آنها و مقدم بر برداشت ما از آیات و روایات است.
- عمل پیامبر و پیشوایان الهی اسلام در تنوع شیوهٔ بیان یا چگونگی تغییر احکام، می‌تواند ملاکی دیگر برای مبنا قرار دادن اصل وابستگی بیان دینی و اجرای احکام دین به زمان‌ها و مکان‌ها باشد.
- وظیفهٔ پیامبر و جانشینان الهی او، تفسیر و تبیین کتاب آسمانی و اجرای آن در بستر زمان و مکان است. از این رو استمرار حرکتی پیش‌رونده را در بیان احکام از سوی قرآن و سپس هر یک از معصومان پس از دیگری شاهدیم. این زنجیرهٔ پیش‌روندهٔ وابسته به زمان و مکان باید شناسایی شود و از سوی عالمان استمرار یابد. بنابراین درست این است که در این موارد پیش‌رونده، حکم عالم، با استناد به قرآن و روایات مربوط به آنها، پیشروتر از نص و ظاهر آیات و روایات باشد.
- **احکام اسلام، تابع مصالح و مفاسدند**. این مصالح و مفاسد ممکن است همه‌زمانی یا همه‌مکانی باشند، ممکن است نباشند. حتی ممکن است مصلحتی در یک زمان، مکان و شرایط، بدل به مفسده‌ای در زمان، مکان یا شرایطی دیگر؛ و مفسده‌ای در یک زمان، مکان و شرایط بدل به مصلحتی در زمان، مکان یا شرایطی دیگر شود. این می‌تواند در اصل اجرای حکم یا در شیوه اجرای آن اثر بگذارد.
- عقل می‌تواند ملاک بسیاری از احکام را به‌ویژه در احکام غیرعبادی دریابد.
- عقل، جز این که وسیله استنباط از نقل است، یک دلیل شرعی مستقل نیز هست. قاعده‌ای فقهی می‌گوید: "هر چه عقل به آن حکم کند، شرع به آن حکم خواهد کرد." پس با عقل می‌توان به طور مستقل، احکامی شرعی صادر کرد که در منابع دیگر (قرآن و سنت) نیامده باشند.

- بسیاری از احکام اسلام، امضایی و بسیاری تأسیسی‌اند. احکام امضایی)تأیید برخی از آن چه پیش از اسلام بوده است) نشانگر اهمیت اسلام به عرف عقلا، احکام عقلی و تجربی عقلا و آرای انسان‌های دانا از هر مذهب و ملیت است.
- به حکم اسلام، عقل، حجت است و علم قطعی حجت است، چنان که قرآن حجت است و چنان که روایات معتبر و قابل اعتماد، حجت‌اند. هر یک از اینها می‌توانند مبنایی برای سنجش آن دیگری باشند. آموزه و حکم دینی نباید مغایرتی با علم قطعی و عقل سالم بشری داشته باشد.
- دین، یک سیستم یا یک نظام سازوار عقیدتی و عملی است. بنابراین، بخشی از این نظام نباید با بخشی دیگر ناسازگاری داشته باشد. مثلاً اموری در این نظام ـ مانند عدالت ـ ثابت‌اند و دیگر بخش‌ها نباید در مغایرت با آن قرار گیرند. برای تغییر در بخش‌های قابل تغییر این نظام نیز باید بخش‌های تغییرپذیر دیگر را متناسب با آن تغییر داد.
- اسلام دارای اصول و فروعی است. فروع نباید مغایر با اصول باشند.
- موضوع اهم و مهم، اصلی مورد پذیرش عقلا و تأیید دین است. مصالح و مفاسد مهمتر، می‌توانند احکامی را که بر اساس مصالح یا مفاسد کم‌اهمیت‌تر صادر شده‌اند، تغییر دهند یا آنها را تعطیل کنند.
- قواعد فقه، می‌توانند به عنوان معیار عقلی و نقلی سنجش بسیاری از روایات و فتواها به کار گرفته شوند.
- برخی قواعد فقه ـ مانند «قاعده تسامح در ادله سنن» ـ درست نیستند و نباید معیار عقلی و نقلی سنجش بسیاری از روایات و فتواها دانسته شوند.
- بیان نظرها و صدور فتواها از سوی فقیهان و متخصصان دیگر علوم اسلامی، باید مستند و مستدل باشد. صرف بیان نظر و فتوا و عدم بیان مستند نظر و فتوا در قرآن، در سنت قابل استناد به معصوم و یا در موازین عقلی و علمی، باعث سیطرهٔ سلیقه‌ها و برداشت‌های شخصی بر دین الهی خواهد شد.
- تعیین مصداق‌های احکام باید با عرف باشد. کار مجتهد و مفتی، بیان حکم؛ نوشته‌ها و گفته‌های پژوهشگران نواندیش شیعه ـ اعم از روحانی و غیرروحانی ـ روش‌ها، ملاک‌ها، معیارها و بینش‌هایی را به معتقدان جاودانگی، پویایی و پاسخگویی اسلام در همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌بخشد که می‌تواند دستمایه‌هایی برای نواندیشی و پویاسازی برداشت‌ها و استنباط‌ها در اختیار آنها بگذارد.و کار مردم و متخصصان، تطبیق این حکم با مصداق‌های آن یا یافتن مصداق‌های آن است. در تعیین مصداق، نظر عرف و اهل تخصص بر نظر فتوادهنده)به عنوان فتوادهنده)، ترجیح دارد.
- گسترهٔ اسلام بسیار وسیع است و حوزه‌هایی مشترک با علوم گوناگون دارد. هر دانش جدید، می‌تواند نگرش و ذهنیتی بازتر و متفاوت‌تر برای عالم دینی پدید آورد. بنابراین آگاهی عالمان دینی از دیدگاه‌های ادیان و مذاهب دیگر؛ علوم معاصر؛ فلسفه معاصر؛ رخدادهای علمی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی روز؛ و گفت‌وگوی آنها با نواندیشان، دگراندیشان و حتی مخالفان ادیان و مذاهب، می‌تواند فهم دینی آنها را ارتقا بخشد. این بر روزآمد شدن دیدگاه‌ها و فتواهای آنها اثر خواهد نهاد.

- تغییر نظام درسی حوزه‌های آموزش دینی و روزآمدسازی و بارورسازی علوم دینی، گنجاندن دروسی از علوم روز در میان درس‌های دینی، شورایی شدن کار فتوا، تخصصی شدن اجتهاد و قطع وابستگی مادی مراکز رسمی دینی از اموری که بر پویایی آن اثر منفی می‌گذارند، می‌تواند زمینه‌ها و شرایط جهش فکری در ذهنیت عالمان مسلمان پدید آورد و برخی موانع پویایی را از پیش پای آنها بردارد.ملاحظه می‌شود که نواندیشی دینی در واقع، امری جدا از دین‌ورزی، پژوهشگری دینی و مطالعه عالمانه دین نیست و «نواندیش دینی»، نام دیگر و نام راستین »عالم دینی» است.

یوسفی اشکوری می گوید که هدف غایی جنبش اصلاح دینی و، نواندیشی دینی را مختلف و متعدد دانست و یا به بیانهای مختلف بازگو کرد و شاید بتوان هدف نهایی و غایی این نهضت تقریبا یک قرن و نیمه را نیز ذیل عنوان متنوع بیان کرد اما به گمانم می توان هدف غایی و فرجامین جنبش اصلاح دینی را از آغاز تا کنون چنین دانست: خروج از عقب ماندگی فرهنگی و تمدنی و خلق تمدن جدید و بدیل تمدن جدید غربی.طرق رسیدن به این فرجام و غایت البته در آموزه مصلحان گاه مختلف است بوده و یا برای هرکدام اولویت ها فرق می کرده است اما به نظر می رسد در اصول زیر برای رسیدن به این غایت القصوی اشتراک نظر وجود داشته و دارد:

تأسیس نهضت روشنگری : مراد از «**نهضت روشنگری**» این است که مسلمانان پیش از هر چیز لازم است نسبت به دین و معارف دینی و از جمله تاریخ اسلام آگاهی درست پیدا کنند و در نهایت بدانندک چه بودند و چه شدند و چرا چنان بودند (اشاره به دوران پیشرفت و اعتلا و عظمت تمدنی) و چرا چنین (عقب مانده تمدنی) شده اند .عناوینی چون بیداری و بیدارگری و رنسانس اسلامی و پروتستانتیسم اسلامی و مانند آن مربوط به این بعد از جنبش اصلاحی است. محور بنیادین روشنگری »خرافه زدایی» از ساخت عقاید دینی و سنن و احکام و شعائر مذهبی با تکیه بر نوعی عقلانیت مدرن است. سید جمال از روشنگری تحت عنوان «تنویر عقول» یاد می کرد. این اندیشه تا حدودی تحت تأثیر عصر روشنگری اروپا در سده هجدهم قرار داشت. هرچند این روشنگری عمدتا در نیمه نخست مطرح بوده است اما هنوز هم مسلمانان به روشنگری نیاز مبرم دارند و این ایده هیچ وقت به طور کامل منتفی نمی شود.

بازسازی اندیشه دینی : گام نخست روشنگری است اما گام بعدی و مهم «**بازسازی اندیشه اسلامی**» است. این طرح به وسیله اقبال لاهوری ارائه شد. روشنگری اصلاحگری است اما اصلاح ساده و روبنایی است و تا به عمق نرسد چندان کارساز برای خلق تمدن جدید نخواهد شد. پروژۀ بازسازی به معنای درانداختن بنای ساختمان تازه است که البته از مصالح بنای کهن و منقرض شده نیز استفاده می کند و یا می تواند استفاده کند .این طرح یک راه حل رادیکال است که در همان جملۀ مشهور اقبال بیان می شود» :اکنون وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنیم .«باید افزود که این «تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی» و معماری این بنای تازه و بدیل، سنتزی است که از نقد سنت و نقد مدرنیته غربی زاده می شود.طبق درک و استنباط من این بازسازی بر سه بنیاد استوار است:

الف- اصول و مبانی وحیانی نخستین (قرآن و سنت معتبر نبوی)

ب-میراث فکری و اندیشگی متفکران نخستین مسلمان

ج- اندیشه های مدرن

نهضت اخلاقی عمیق و تازه در میان مسلمانان : چنان که اشاره شد مصلحان مسلمان نه تنها مؤمنان معاصر را در علم و تمدن و صنعت عقب مانده می دیدند بلکه در اخلاق و معنویت و امور انسانی دیگر نیز عقب ماندگی را مشاهده می کردند. شاید در آغاز سید جمال بود که به این نکته شاره کرد. او در کنار ضرورت «تنویر عقول» از «تطهیر نفوس» نیز یاد می کرد که می توان آن را معادل اخلاق دانست. اقبال و شریعتی نیز به این دقیقه توجه داشته و روی آن تأکید فراوان داشتند. البته شریعتی و اخیرا نیز به وسیله نواندیشان کنونی (از جمله پیمان و سروش و شبستری و کدیور و سروش دباغ) نهضت اخلاقی به تبیین نوعی فلسفه اخلاق با عنایت به مبانی دینی تحول یافته که تحول مبارکی است.

اخذ علوم و فنون جدید : هرچند امروز اخذ علوم و فنون و صنعت جدید غربی کمتر مورد مناقشه است اما در دویست و حتی صد سال پیش به شدت مورد مخالفت بوده و با و مقاومت سنتگرایان جهادی و ضد استعمار و ضد غرب مواجه بوده است. در عصر قاجار حتی استفاده از قطار و راه آهن، حمام، برق، آموزش علوم جدید، درس خواندن زمان و دختران و حتی شماره گذاری خانه ها در ایران کفر شمرده می شد و فرنگی. به همت مصلحان و نواندیشان مسلمان و نیز ضروت های گریزناپذیر عملی، امروز در اخذ این علوم و فنون و آداب جدید غربی چندان تردید نیست اما همچنان در پاره ای موارد مقاومت ادامه دارد. دشمنی با علوم انسانی و اجتماعی در جمهوری اسلامی نشانه ای از همین مقاومت است. اینان به تئوری «اسلامی کردن علوم انسانی» و نیز دانشگاهها و نظریة بومی سازی پناه برده اند تا در نهایت به نوعی با علوم و دانش مدرن مقابله کنند. تئوری ای که تا این لحظه جز اتلاف سرمایه های مادی و معنوی نتیجه ای داشته است. در هرحال به نظر می رسد برای خلق تمدن جدید در جوامع مسلمان راهی جز استفاده از علوم نوین وجود ندارد.

در پایان به این نکته اشاره می کنم که این نکات را صرفا می توان کلیاتی ناقص از تاریخ و اصول و پروژه جنبش اصلاحی دینی دانست و هنوز مباحث و مسائل تاریخی و اصول فکری و الزامات راهبردی در جریان عام نواندیشی اسلامی و در نحله های متنوع درونی آن هست که باید بدانها توجه داشت و بدانها پرداخت .شاید از آخرین پرسش ها پرسش از آینده این جریان است و این که دوره آن به پایان رسیده است یا نه. در یک جمله عرض می کنم که اگر روایت و گزارش من از این جریان ریشه دار درست و منطبق با واقعیت باشد، می توان نتیجه گرفت که این جریان هنوز در آغاز روند به رشد و توسعه خود است و اگر برای مسلمانان آینده مطلوب تری قابل تصور باشد جز از طریق همین جنبش فرهنگی-اجتماعی-سیاسی ممکن نیست. تنها بدیل اسلام سنتی و به ویژه اسلام سنتگرا و بنیادگرای کنونی اسلام نواندایشانه و اصلاحی است و بس. البته حول اصل «**مدرن کردن اسلام**» **و نه** «**اسلامی کردن مدرنیه**». ممکن است برخی از این نحله ها به پایان منطقی خود رسیده باشند، اما، جریان عام آن ادامه دارد و قطعا تداوم خواهد داشت چرا که تنها گزینه برای رهایی مسلمانان از عقب ماندگی و بویژه بلیه بنیادگرایی ویرانگر منسوب به اسلام است.

تفاوتهای نواندیشی دینی با روشنفکری دینی : **در تقریر احمد رهدار**، نواندیشی دینی با ماهیتی ترکیبی توأمان دغدغه پایایی و پویایی دین را دارد و با سه مولفه افزایش ظرفیت، اثبات کارآمدی، و حفظ جهت گیری اسلامی در پی فهم جدید و کلان از دین بدون درافتادن به ورطه بدعت است. احمد رهدار در تعریف خود از نواندیشی دینی می‌نویسد: «نواندیشی دینی، نوعی فهم از دین و اجرای آن است که از سویی دارای یک متدولوژی شرعی عقلی و از سوی دیگر ناظر به مستحدثات زمانه است .در واقع نواندیشی دینی یک جریان یا یک رویکرد مطالعه و اجرای دین

است که الزمات تحقق هر پیشرفتی در جامعه را ابتدا از منطق درونی تحول معرفت دینی می‌جوید. برای نمونه گاه انسان برای هماهنگ کردن خود با اتفاقاتی که در بیرون از او رخ داده تلاش می‌کند خود را تغییر دهد، اما گاهی نیز انسان به مرحله‌ای از علم و اندیشه می‌رسد که احساس می‌کند برای اینکه بتواند در مقایسه با گذشته به صورت حداکثری نقش آفرینی کند باید صورت جدیدی از خود ارائه دهد» در نگاه رهدار «نواندیشی دینی جریانی است که هر چند ناظر به مستحدثات بیرونی هست، اما نقطه عزیمتش برای حرکت، منطق درونی تحولات دینی است» یعنی: «به عبارتی خود را در یک موقعیت و منزلت تاریخی می‌بیند که این منزلت به او زاویه دیدی به دین می‌دهد که در می‌یابد پیش از این، زاویه‌های دید من به دین غلط یا ناقس بوده و اگر بخواهد از دین یک کارکرد حداکثر در جامعه اقامه بکند، باید زاویه دیگری در نگاه به دین طرح و ایجاد شود. چرا که این نوع نگاه به دنی، راه حل‌های کارآمدتری برای مشکلات مستحدث و بیرونی ارائه می‌کند.»

پایه های نواندیشی دینی: احمد رهدار سه مفهوم کلیدی را قوام بخش جریان نواندیشی دینی می‌داند که شامل : »۱.ظرفیت، ۲.کارآمدی، و ۳.جهت است. ترکیب این‌ها در نسبت با نواندیشی دینی این خواهد بود که این جریان ظرفیت دین را تشدید و کارآمدی آن را اثبات و جهتش را حفظ می‌کند.» وی با اشاره به اینکه «نواندیشی دینی جریانی است که می‌خواهد دین را از وضعیت قبلی خود به وضعیت جدید کنونی انتقال بدهد» در توضیح معیار اول می‌نویسد: «یکی از ساحت‌هایی که می‌تواند ظرفیت دینی را تشدید کند، ساحت حکومت است. وقتی که دین در کرسی حکومت نشیند، در معرض سوالات بسیاری قرار می‌گیرد که اگر برای مثال در حاشیه جریان قدرت ساسی می‌نشست آن سوالات پرسیده نمی‌شد. بنابراین اهل دین ناچار خواهند بود پاسخ آن سوالات را پیدا کنند.» رهدار در توضیح معیار دوم تأکید می‌کند: «اگر دین در مقیاس حکومت نیاید، حداقلی می‌ماند. دین تا زمانی که دارای کارکرد آموزه‌ای هست، تبدیل به برنامه نمی‌شود. لذا نواندیشی دینی دغدغه دارد که آموزه دین را تبدیل به برنامه دین بکند. بدین لحاظ دنبال برهان اثبات ولایت فقیه نیست، بلکه به دنبال ایجاد یک ساختار عینی است که در بلند مدت این پرسش طرح گردد که در مقایسه با کشورهای اسلامی که نظام ولایت فقیه وجود ندارد، آیا در اینجا نظام کارآمدتر و بهتری به وجود آمده است یا خیر ؟ «**نویسنده مقاله** «**نواندیشی دینی**» در توضیح معیار سوم اضافه می‌کند: «معیار سوم نیز در نواندیشی دینی، مسئله تحفظ بر شرعیت عمل است. اینجا آنجایی است که نواندیشی دینی از روشنفکری دینی فاصله می‌گیرد، چرا که نواندیش دینی جریانی است که دغدغه تشدید ظرفیت و اثبات کارآمدی در جهت دین را دارد.»

مرزبندی نواندیشی دینی با روشنفکری دینی : سید صادق حقیقت ، تفکیک و تمایز بین روشنفکری دینی و نواندیشی دینی امری بایسته به نظر می‌رسد. روشنفکری دینی به لحاظ روشنفکر بودن مبنا را عقل مدرن قرار می دهد؛ اما چون دینی نیز هست، به شکلی با روشنفکری غیردینی مرزبندی دارد .نواندیشی دینی مبنا را دین قرار می دهد، ولی در صدد تفسیر متجددانه و خوانشی جدید از دین است که با مقتضیات روز همانند مردم سالاری و حقوق بشر همخوان باشد. نواندیشی دینی بر خلاف رویکرد سنتی دغدغه تجدد و برداشتهای عقلانی از دین را دارد. در رویکرد سنتی، همانند رویکرد بسیاری از فقها، تجدد یک مسئله نیست و دغدغه‌ای نسبت به آن وجود ندارد. از دیدگاه فقهای سنتی، مهم نیست که فتاوی فقهی ضرورتاً با استلزامات عقل مدرن، همانند دموکراسی و حقوق بشر، همخوانی داشته باشد. اما نواندیش دینی نمی تواند شاهد تعارض فتاوی فقهی با دستاوردهای عقل بشر باشد. به همین جهت است که گاه به نقد اجتهاد سنتی می نشیند، و گاه دیگر به نقد عقل مدرن.

برخی معتقدند بین روشنفکری و دین تعارض وجود دارد؛ چون روشنفکر از هر گونه تقیدی آزاد است؛ در حالی که فرد متدین به دین خاص باور دارد و نمی تواند آزاد باشد. بر این اساس، «روشنفکری دینی» اصطلاحی ناسازوار است. از دیدگاه وی، سه وظیفه اصلی روشنفکر عبارتند از: منطقی اندیشیدن (رهانیدن جامعه ازمنطقی نیاندیشیدن)، رهانیدن از بلای جزم و جمود، و رهانیدن از بلای تقلید و تلقین **(ملکیان، 1379)**. اشکال ناسازواری اگر هم درست باشد، در مورد نواندیشی دینی صادق نیست؛ چرا که نواندیشان دینی تنها به دنبال خوانشی از دین هستند که معقولتر و با مقتضیات زمان سازگارتر باشد. در نواندیشی دینی، قرائتی از دین وجود دارد که با مقتضیات تجدد سازگارتر است؛ و بنابراین، ناسازه‌ای در این مسئله وجود ندارد. به عبارت دیگر، ایشان دغدغه ارائه قرائتی از دین را دارند که با عقلانیت و تجدد سازگاری داشته باشد .عقلانیت مدرن و تجدد به ادله برون دینی مربوط می‌شود. نواندیشان دینی دل داده دو چیز به ظاهر ناهمگونند؛ و به شکلی می خواهند به هر دو وفادار بمانند.تفاوت نواندیشی دینی و روشنفکری دینی هم معرفت‌شناسانه است، هم روش‌شناسانه. به طور مثال، دیدگاه این دو جریان در حوزه مباحث معرفت شناسی نسبت به عقل (مدرن یا غیرمدرن) یکسان نیست. از دیدگاه روش‌شناسانه هم به روشهای معرفت، و همچنین به روش‌شناسی فقهی و اجتهادی، به شکل یکسان نمی‌نگرند. حداقل سه تفاوت عمده بین روشنفکری دینی و نواندیشی دینی وجود دارد. اول آن که روشنفکری مبنا را دلیل عقل مدرن قرار می‌دهد و در آن راستا دین را تفسیر می‌کند؛ در حالی که نواندیشی دینی به شکل تعاملی به دین و عقل مدرن می‌نگرد. تفاوت دوم آن است که فقه سیاسی و فقه اجتماعی برای روشنفکران دینی نامعتبر، و برای نواندیشان دینی (در حدی) معتبر است. مسئله سوم هم این است که راه روشنفکری دینی به سمت سکولاریسم هموارتر است.

نظریه همروی به شکل خلاصه در چهار سطح قابلیت طرح دارد: همروی روشهای معرفتی همچون عقل و نقل، تعامل متن‌گرایی و زمینه‌گرایی (به عنوان بحثی روش‌شناسانه)، تعامل فلسفه سیاسی و فقه سیاسی (در حوزه اندیشه سیاسی اسلام)، و تعامل سنت و تجدد (در باب نسبت سنت و دین ما با مدرنیته) است .نظریه همروی بدون تردید در گفتمان نواندیشی دینی، و نه روشنفکری دینی، قرار می گیرد. بر اساس سه تفاوتی که بین این دو گفتمان بیان شد، نظریه همروی به شکل تعاملی به دین و عقلانیت می‌نگرد؛ فقه سیاسی برایش اعتبار فی‌الجمله دارد؛ و با سکولاریسم مرزبندی می‌کند. در حوزه بحث انتظار از دین، برخی حداکثری‌اند، و برخی حداقلی. حداقلیها انتظار حداقلی از دین- مبدأ و معاد -دارند. برعکس، حداکثریها مدعی‌اند دین تکلیف همه حوزه‌ها، اعم از مسائل سیاسی و اجتماعی، را مشخص کرده است. نظریه همروی چون به اعتبار فی‌الجمله فقه سیاسی اعتقاد دارد، بینابین نظریه حداقلی و حداکثری قرار می گیرد .روشنفکری دینی فقه سیاسی و اجتماعی را به دلیل تاریخی بودن معتبر نمی داند؛ اما نظریه همروی نمی تواند نسبت به اوامر و نواهی شارع مقدس در امور سیاسی و اجتماعی بی تفاوت باشد. برخی از احکام فقهی فرازمانی و فرامکانی هستند؛ و خداوند اراده کرده همه جوامع در طول تاریخ به آنها پایبند باشند. به طور مثال، مسائلی که به سعادت انسانها مربوط می شود، محدودیت زمانی و مکانی نمی‌شناسند. نواندیشی دینی و نظریه همروی ظرفیتهایی در فقه می بینند که آن را برای انسان امروزین موجه و قابل قبول می‌سازد. این کار امری لازم برای جذب جوانان و جلوگیری از دین گریزی آنها محسوب می‌شود **(حقیقت، 1392)**. در مقابل، قرائتهای خشن و اقتدارگرا از دین با عقل بشر ناسازگارند و موجب دین‌گریزی می‌شوند. البته، در بین قرائتهای سنتی از دین هم نظریه‌های اقتدارگرایانه وجود دارند، و هم نظریه‌های غیراقتدارگرایانه. رسالتی

که نواندیشی دینی بر دوش خود احساس می کند این است که به شکل سلبی برخی قرائتهای سنتی اقتدارگرایانه را نقد کند؛ و به شکل ایجابی قرائتی عقل باور و مردم سالار از دین به دست دهد. هدف نواندیشی دینی تحمیل مفاهیم مدرن به سنت نیست؛ بلکه مدعا این است که اسلام به خودی خود مردم سالار و ضداقتدارگرایی است. دامان دین از اقتدارگرایی، خشونت و ضدیت با عقلانیت و حقوق بشر منزه است. بر اساس «**ظرفیت سنجی مفاهیم مدرن**»، می‌توان مفاهیم مدرن را به سنت عرضه کرد؛ و میزان برتافتن این گونه مفاهیم از دیدگاه سنت و دین را ارزیابی نمود **(حقیقت، 1386.)**

همان گونه که اشاره شد، نظریه همروی و نواندیشی دینی در نقاط مختلف با هم اشتراک دارند؛ و در واقع، همروی به عنوان یک رویکرد و یک نظریه می‌تواند در گفتمان نواندیشی دینی مطرح باشد. به نظر می‌رسد توفیق این دو در گرو نقد دو رویکرد حداکثری و حداقلی نسبت به دین است. رویکرد حداکثری که در صدد است همه انتظارات بشر را در متون دینی جستجو نماید از موضوع مقاله حاضر خارج است؛ اما رویکرد حداقلی که در بین روشنفکران دینی سابقه‌دار و پرطرفدار است، همسایه نواندیشی دینی است، هرچند با آن تفاوتهایی نیز دارد .یکی از مسائل مهم در رویکرد نواندیشی دینی در نقادی دو رویکرد حداکثری و حداقلی به دین، قلمرو عقل انسانی است. عقل بشر از دیدگاه حداقلی خودبسنده، و از دیدگاه حداکثری ناخودبسنده است. از دیدگاه حداکثری، انسان موجودی غایت‌مدار، مرکب از جسم و روح، دارای دو نوع نیازهای مادی و روحی یا معنوی است؛ و کمال او در تأمین نیازهای اخیر وی ریشه دارد. از سوی دیگر، عقل آدمی به تنهایی قادر به شناخت نیازهای روحی و متعالی خود و تأمین آنها نیست؛ و از این‌رو، نیاز به راهنما دارد. یکی دیگر از نقاط اختلاف دو رویکرد حداقلی و حداکثری در مسئله تفسیر دین خود را نشان می‌دهد. حداکثریها بر اساس مرجعیت انحصاری دین بر این باورند که با وجود تفسیرپذیری دین و متون دینی، تنها یکی از تفاسیر و برداشتها معتبر و قابل استناد است. مخالفان مرجعیت انحصاری دین با استناد به تکثر برداشتها و تفاسیر موجود از متون دینی، به عنوان یک واقعیت انکارناشدنی در تاریخ اندیشه دینی، بر عدم امکان مرجعیت رسمی و انحصاری برای فهم دین استدلال می‌کنند. از دیدگاه کثرت‌گرایان، حذف این تکثر و بازگرداندن آنها به وحدت نه ممکن است، و نه مطلوب.علیرغم رجوع برخی روشنفکران دینی به متن مقدس، گرایش غالب در بین ایشان این است که در امور اجتماعی و سیاسی به جای مراجعه به روایات و آیات، به بیرون متن دین - عمدتاً مسائل عقلی و علمی - استناد کنند. بنابراین تصور، دین صرفاً برای ارتباط انسان با خدا می‌باشد؛ و دیگر مسائل (ازجمله مسائل اجتماعی) به عقل بشر واگذار شده است. احکام اجتماعی با تکیه بر سیره عقلا صورت می‌پذیرد؛ و در این زمینه تفاوت چندانی بین مسلمانان و غیرمسلمانان مشاهده نمی‌شود. به اعتقاد سروش، فقه برای رفع خصومات است؛ و فقط هنگام تزاحم حقوق این مسئله به وجود می‌آید. به نظر او، امور سیاسی (و اقتصادی و اجتماعی) در ذات خود دینی نیستند؛ و از دین نباید انتظار داشته باشیم احکام اجتماعی، کیفیت اداره جامعه و نحوه کنترل تورم را بیان کرده باشد. دین رابط انسان و خداست، نه قانون اساسی و دستورالعمل و آیین‌نامه زندگی انسان‌ها. به اعتقاد وی، سکولاریسم چیزی جز علمی و عقلایی کردن تدبیر اجتماع نیست. دین و علم دو مقوله از هم جدا هستند، نه این که با هم ضدیت داشته باشند **(سروش، 1374)**. به اعتقاد وی، فقه ده صفت دارد: دنباله‌رو، دنیوی، حیلت‌آموز ، مختص ظواهر، همراه با اخلاق نازل، مصرف کننده، اقلّی، متأثر از ساختار اجتماع، تکلیف‌مدار و قائل به مصالح خفیه **(سروش، 1378.)**

اکثر حداقلی‌ها معتقدند مسائل سیاسی و اجتماعی از ابتدا جزء دین نبوده که اینک بخواهد از آن جدا شود. بر این اساس، اگر در متون دینی هم به مسائل اجتماعی پرداخته شده، فقط از باب اشاره به مسائل انسانی بوده است بر این اساس، اگر در متون دینی هم به مسائل اجتماعی پرداخته شده، فقط از باب اشاره به مسائل انسانی بوده است نه از باب امری قدسی و الهی. استدلال بر مدعای فوق به این صورت است: اگر دین وظیفه دخالت در امور اجتماعی را داشت، باید همه ادیان (و خصوصاً مسیحیت که دین ماقبل دین خاتم بوده) به این مهم می‌پرداخت؛ در حالی که این چنین نبوده است. در مقابل استدلال فوق نمی‌توان به اصل تداوم احکام استناد کرد؛ چون ادعا این است که اساساً مسائل اجتماعی جزء وظیفه ادیان (حتی در زمان خود رسول اکرم) نبوده است که با اصل تداوم احکام بخواهیم سریان آن به زمان‌های بعد را اثبات نماییم. اصل تداوم احکام و اشتراک ما با مخاطبان اولیه شریعت در جایی کارساز است که طرف مقابل پذیرفته باشد که متون مقدس در زمان صدر اسلام شامل احکام اجتماعی نیز شده است.

یکی از جهات مثبت گرایش فرامتنی این است که به براهین عقلی و ماقبل دینی توجه می‌کند. وجه دوم، آن است که به حسن و قبح عقلی توجه می‌کند. معتزله بر خلاف اشاعره معتقدند افعال در ذات خود خوبی و بدی دارند؛ و خداوند بر اساس حکمت به خوبی‌ها حکم، و از بدی‌ها نهی می‌کند .اشاعره معتقدند عقل انسان کفایت نمی‌کند؛ چون ما نمی‌دانیم چه چیز خوب یا بد است. پس باید دید خداوند چه حکم می‌کند. هر چه امر کرد، خوب؛ و هر چه نهی کرد، بد است. اگر خدا مؤمنان را به بهشت برد، حتماً امری خوب؛ و در غیر این صورت بد است. شیعه در دایره عدلیه، یعنی معتقدان به حسن و قبح عقلی، قرار دارد؛ ولی متأسفانه عملاً فقها از مبحث حسن و قبح بهره چندانی نمی‌برند. به همین دلیل است که حداقلی‌های فرامتنی از تجدید تجربه اعتزال سخن می‌رانند.

در مقابل، از دیدگاه نظریه همروی و نواندیشی دینی، نقطه ضعف حداقلی‌ها -روشنفکران دینی- آن است که خود را از ادله متنی در امور اجتماعی (و از فقه سیاسی) بی‌نیاز می‌دانند. در نظریه همروی، راه رجوع به ادله درون دینی باز است؛ خواه دین به مسئله مورد نظر به شکل وسیع بپردازد، یا راهبردهای کلی ارائه کرده، بقیه امور را به عقل بشری واگذار کرده باشد. ادله فرامتنی و برون دینی بر ادله متنی و درون دینی تقدم رتبی دارند؛ و بنابراین در صورتی که استدلال و برهان تام عقلی بر موضوعات اجتماعی وجود داشته باشد، بر جمله ادله نقلی تقدم خواهد داشت. اما تمام سخن در این است که - لااقل در پاره‌ای موارد — ادله فرامتنی فصل‌الخطاب نیستند؛ و بنابراین راه رجوع به ادله متنی در این گونه موارد باز می‌ماند. نگارنده در راستای این ادعا، به نقد نظریه وکالت (مهدی حائری)، نقد نظریه حکومت دموکراتیک دینی (عبدالکریم سروش)، هرمنوتیک دینی (محمد مجتهد شبستری) و سکولاریسم (مصطفی ملکیان (پرداخته است **(حقیقت، 1389.)**

آینده سلفی گری و نواندیشی دینی : امکان پیش‌بینی در نظریه‌های اثباتی امری ممکن، و در نظریه‌های ناقد اثبات‌گرایی به غایت مشکل است **(حقیقت، 1391، 127)**. مک‌اینتایر نیز در نقد اثبات‌گرایی به این نکته استدلال می‌کند که اراده انسانی با امکان پیش‌بینی به شکل یقینی ناسازگار است (Shapiro and others, 2004,29). به طور کلی، روش‌هایی که قاعده‌ای برای تبیین پدیده‌های اجتماعی و تاریخی به دست می‌دهند، توان امکان پیش بینی را دارند. به طور مثال، تاریخی گری حوادث را در دل تاریخ و فرایندهای خاص آن تحلیل می‌کند؛ و بنابراین توان پیش بینی **دارد (نوذری، 1379، 481)**.با توجه به این مبنا، و با عنایت به نقدهای مهمی که به اثبات‌گرایی در دهه‌های اخیر شده، به سختی می‌توان از آینده سلفی‌گری به ضرس قاطع سخن گفت، خصوصاً که

ویژگیهای خاصی در این نحله وجود دارد که آن را از دیگران جدا می‌کند. آینده سلفی‌گری افراطی را از آینده سلفی‌گری محافظه‌کار (همانند علمای سعودی) باید تفکیک کرد. گسترش قدرت سلفیها، و به خصوص داعش در سال 2014، نشان داد که آنها از ظرفیتهای زیادی برای جذب توده‌های مسلمان- حداقل در کوتاه مدت- برخوردارند.در عین حال، چند نکته وجود دارد که آینده سلفی‌گری افراطی را در آینده دور بحرانی و تاریک پیش‌بینی می‌کند: اولاً چون تجدد روندی اجتناب‌ناپذیر و غیرقابل بازگشت است، آینده به نفع سلفی‌گری رقم نخواهد خورد. نسبت بین تجدد و اندیشه سلفی نسبت عکس است، چرا که تجدد رو به پیش است، و سلفی‌گری سعی در بازگشت به وضعیت پیشین دارد. مسئله دوم نداشتن مبنای تئوریک قابل دفاع است. سلفی‌گری به دلیل تکیه به توده‌ها، نوعی ایدئولوژی پوپولیستی محسوب می‌شود. کمتر متن مستدل و عمیقی می‌توان در تأیید مبانی سلفیت پیدا کرد. مسئله دیگری که مؤید دلیل قبل است، به تعصبات بی‌مورد و کیفیت سطح علمی نیروهای سلفی برمی‌گردد. ایشان عمدتاً کم‌سوادند، و اگر هم تحصیلاتی دارند، در حوزه‌های علوم انسانی نیست. این مسئله به نداشتن مبانی نظری آنها کمک کرده است. علاوه بر آن، رشد سلفی‌گری در دو دهه اخیر ناشی از زمینه‌های خاص بین‌المللی بوده، که معلوم نیست چنین مقتضیاتی در آینده نیز وجود داشته باشد. در واقع، این مسئله چهارم از جنس مسائل بین-المللی است که بر ماهیت فعالیت این گونه گروهها تأثیر می‌گذارد. مسئله پنجم آن است که سلفی‌گرایان دارای راهبرد سیاسی نیستند؛ و به شکل ناشیانه در آن واحد خود را به چندین رقیب درگیر می‌کنند. قواعد جنگ حکم می‌کند در یک زمان چند جبهه را باز نکنیم، اما سلفیها نشان دادند که حاضرند در یک زمان با ایران شیعی، غرب و حتی برخی کشورهای عربی درگیر شوند. اگر اجماعی توسط این دولتها و ملتها بر علیه سلفی‌گری ایجاد شود، آینده به نفع سلفی‌گری رقم نخواهد خورد .جریانهای بنیادگرای اسلامی بعضاً مورد حمایت غرب یا شرق بود، اما شاید هیچ ابرقدرتی حاضر نباشد از وحشی‌گری جریانهای افراطی و تکفیری — و بالاخص داعش- حمایت کند.

پروژه نواندیشی دینی پس از مشروطه جان گرفت؛ و شاید بتوان گفت در دو دهه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به اوج خود رسید. موفقیت نواندیشی دینی در داخل بیش از خارج، و در دو دهه اول انقلاب بیش از دهه سوم ارزیابی می‌شود .اما باید اذعان کرد که موفقیت این پروژه در گرو توفیقات و چالشهایی است که این جریان در کشورهای اسلامی، و بالاخص در ج.ا.ا.، در عمل پیدا می‌کند. به طور مثال، دولت اعتدال‌گرای روحانی در سال 1392 زمینه خوبی برای رشد نواندیشی دینی ایجاد کرد. رشد دانش در جهان و گسترش شبکه‌های اجتماعی، و همچنین تجدد و استلزامات آن همچون دموکراسی و حقوق بشر می‌تواند زمینه‌ساز رشد فهم نوین از دین تلقی شود.نواندیشی دینی و سلفی‌گری از این جهت در مقابل هم قرار می‌گیرند که یکی بر عقل‌گرایی و برداشتهای منطبق با تجدد ابتناء دارد، و دیگری بسیار ظاهرگراست، و با تجدد و مظاهر آن سر ناسازگاری دارد. امروزه، نواندیشی دینی مرز خود را با روشنفکری دینی (یا رویکرد حداقلی به دین) در مسائلی همچون نسبت دین و عقل مدرن، سکولاریسم و اعتبار فقه سیاسی مشخص کرده است. با توجه به این نکته که نواندیشی دینی سکولار نیست و فقه سیاسی را معتبر می‌داند، می‌توان گفت در مسائل زیادی در مقابل سلفیت قرار می‌گیرد. از آن جمله است :توجه به هسته دین، عقل‌گرایی، تأویل‌گرایی، تقید به چارچوب مذهب، تفکر در چارچوب اجتهاد و تقلید، قائل شدن به فسق (به عنوان مرحله‌ای بین ایمان و کفر)، تجددگرایی انتقادی، پذیرش و بومی‌سازی پدیده‌های مدرن، پذیرش قوانین موضوعه، تساهل (و نفی خشونت)، فرعی دانستن حکم جهاد، و امکان همکاری با دولتهای ملی.

نواندیشی دینی و سلفی‌گری را نمی‌توان تنها با رویکرد متن‌گرایانه در بین کتب و مقالات جستجو کرد. برعکس، بر اساس همروی متن و زمینه، سلفیت را باید به عنوان یک متن در معادلات بین‌المللی و منطقه‌ای تحلیل نمود؛ چرا که متن جز در زمینه قابل مطالعه نیست. بحران سیاسی سوریه که از تابستان 1391 به سرعت رنگ و بوی نظامی به خود گرفت، در خرداد 1393 با حدود 150 هزار کشته ظرف چند روز و به شکل غیرمنتظره تقریباً برچیده شد؛ و ایران و امریکا تا حدودی به هم نزدیک شدند و دشمن مشترک پیدا کردند. اکثر تکفیریها و جهادیها ظرف یک هفته از صحنه جنگ یوره ناپدید شدند، و برخی به اوکراین و عراق رفتند. این نشان می‌دهد که اولا سلفیت و افراطی‌گری را باید به شکل زمینه گرایانه بررسی کرد، و ثانیاً چگونه در معادلات قدرت در ظرف چند روز یک بحران به وجود می‌آید و یا از بین می‌رود! برای تحلیل به وجود آمدن و از بین رفتن یک بحران بین‌المللی، البته، باید همه نیروهای درگیر و بازیگران صحنه بین‌الملل را در نظر گرفت. برنده حتمی جنگ گروه‌های اسلامی با هم، بدون شک، اسرائیل است؛ و طبق گفته خودشان از هر طرف که کشته شود، به نفع ماست! خشونت‌گرایی در کشورهای اسلامی و رشد علیحده گروه‌های تکفیری و سلفی جز با تحلیل متن در زمینه روابط بین‌الملل— اعم از نقش ابرقدرتها، اسرائیل و برخی کشورهای عربی- امکان‌پذیر نمی‌باشد.

سلفی‌گری ممکن است در آینده نزدیک بتواند بر موج نارضایتیها و بحرانها سوار شود و از آب گل‌آلود ماهی بگیرد، اما در درازمدت به این جهت دچار چالش می‌شود که اساساً با تجدد و مقتضیات آن یک سو، و با عقل‌گرایی از سویی دیگر ناسازگاری دارد. تیره بودن آینده (دور) سلفی‌گری، بر اساس نظریه گفتمان، هرگز به معنای از بین رفتن کلی این گفتمان نیست؛ چرا که بر اساس این نظریه، گفتمانها به حاشیه می‌روند؛ و بعد از مدتی چه بسا بر اساس مقتضیات جامعه دوباره به متن بازگشت نمایند. در مقابل، نواندیشی دینی به نظر می‌رسد آینده روشنی داشته باشد؛ چون از یک سو مدرنیته روندی غیرقابل اجتناب و غیرقابل برگشت دارد؛ و از سوی دیگر، گفتمان نواندیشی دینی سعی می‌کند در کنار تجدد، از سنت نیز دفاع شایسته کند. گفتمان نواندیشی دینی نه حاضر است از مواهب تجدد بگذرد، و نه می‌خواهد از سنت و دین به بهانه تجدد و الزامات آن عدول کند.

*جناب آقای ایازی از دیدگاه شما اگر یک سپهر کلی برای روشنفکری دینی قائل شویم...اگر اجازه بدهید در همین ابتدا مایل هستم در این بحث از عنوان نواندیشی دینی استفاده کنیم تا اینکه از روشنفکری دینی..

من متوجه دقت نظر شما در اتخاذ واژه نواندیشی دینی هستم؛ اما در پرسش نخست می خواستم به جنبه عام‌تری از جریان روشنفکری دینی اشاره کنم که...البته در مقام استدلال می‌توانم به شما بگویم که چرا واژه نواندیشی دینی را به روشنفکری دینی ترجیح می دهم. یا حتی بگویم این واژه را بهتر می‌دانم.

***استدلال شما چیست؟** : من فکر می‌کنم در نواندیشی دینی، نوعی شأن اصلاح گریانه همراه با واقع‌بینی نهفته است. نواندیشی دینی در مسیر بازنگرش در متون دینی است که این بازنگری در تعامل با شرایط اجتماعی و فرهنگی مخاطبان صورت می‌گیرد.زیرا از یک سو به نیازها و مشکلات و ضعف‌ها و کاستی‌های جامعه دینی می‌اندیشد و از سوی دیگر به سیر روند حرکت حوزه‌ها و دستگاهی که مسئول پاسخ‌گویی به مسائل دینی جامعه و راه حل های اصلاحی آن. بی‌گمان خطر انحراف و تقویت تحجرگرایی و رشد جریانات ظاهراگریانه از سویی جامعه دینی پس از انقلاب را تهدید می‌کند و از سویی با رسانه‌های حکومتی که مشروعیت خود را با این امور به محک می‌زند، ترویج می‌گردد. با این واقعیات عمل کردن و نقش انتقادی و اصلاحی داشتن و مؤثر واقع شدن از دغدغه‌های این جریان است.

***یعنی شما نواندیشی دینی را انضمامی‌تر و کاربردی تر از روشنفکری دینی می‌دانید؟**

بله! شاید بتوان گفت کار روشنفکر دینی این است که فقط به مشکلات و ضعف‌ها بپردازد و اصولا وظیفه خود می‌داند که مباحثی را که به آن می‌اندیشد، بیان می‌کند و تنها به ضرورت طرح بحث خویش توجه دارد، اما آیا به پی‌آمدهای آن هم توجه دارد، آیا این طرح چه آثار و نتایجی ببار می‌آورد، چه چیزی جایگزین می‌کند، چه آثاری طرح آنان بوجود می‌آورد و یا بدفهمی ایجاد می‌کند، به آن توجهی ندارند. اما نواندیش دینی علاوه بر طرح مباحث خود، دغدغه‌هایی دیگر نیز دارد. این دغدغه‌ها حتی گاهی موجب می شود که نواندیش دینی سخن خود را بیان برای مخاطبان خاص بیان کند و یا با ادبیات مخصوص ارائه دهند و یا اصلا در آن موقعیت اولویت آنان نباشد، و مسائل اصلاحی را اولویت بندی کنند و طرح بحث نکنند. زیرا ممکن است بیان برخی مباحث بدیع در منظر عمومی پیامد منفی داشته باشد. من در جلسه مشترکی که با برخی از دوستان و روشنفکران دینی نظیر آقای دکتر سروش، سروش دباغ و فراستخواه داشتم، نگرانی خودم را بابت عواقب و نتایج طرح یک سری مباحث علمی در عرصه عمومی و سیاسی بیان داشتم و اینجا مجالی برای طرح دوباره آنها نیست. به هر حال اینجانب کار خودم را بیشتر در زمینه نواندیشی دینی قابل تعریف می دانم تا روشنفکری دینی.

*پس شما در همین ابتدای امر تفکیکی را میان نواندیش دینی و روشنفکر دینی قائل می شوید و معتقدید که نواندیشان بیشتر از روشنفکران دینی بر سنت اصلاح دینی ابتنا دارند.این نکته را هم از یاد نبریم که نواندیشان دینی در عین حالی‌که به سنت دینی پایبندی دارند و به فکر اصلاح دینی هستند، با واقعیات جامعه خویش نیز بیگانه نیستند و بر اساس همین واقعیات است که به اولویت مباحث، شیوه طرح مباحث به دغدغه‌های خود در قالب نواندیشی دینی طرح و نسخه ارائه می‌دهد.

***به نظر شما جوهر و امر مقوم روشنفکری دینی چیست که این‌گونه تفاوت و تفارق با نواندیشی دینی پیدا می کند؟**

ببینید! منشا مباحث روشنفکران دینی برخاسته از یک بینش و آگاهی است. آنان خطری را که احساس می‌کنند، به جامعه گزارش می‌دهند. اما آثار و پی‌آمد طرح آن چیست و زبان و ادبیات بیان آن چگونه باید باشد، روشنفکر دینی مسئولیتی برای ملاحظات آن احساس نمی‌کند. اما نواندیشان دینی علاوه بر آگاهی و نگرانی که دارند، در پی راه حل نیز هستند. به همین دلیل آنان به بازسازی اندیشه دینی و اصلاح‌گری در قالب نواندیشی دینی، می‌اندیشند و یکی از تلاش‌های مصلحان دوره معاصر پس از حرکت‌های نوآفرین قرن چهاردهم بوده است. مصلحان دینی برای پویایی و تحرک جامعه دینی با چالشی بس بزرگ مواجه بودند. زیرا از سویی انحطاط و عقب ماندگی را شاهدند، و از سویی تحجر، رفتارهای غلط و انحرافی و غلو و تحریف در دین را. این جریان در قالب نواندیشی دینی به تبیینِ دین مناسب با این مخاطبان می‌پردازد و مبارزه با خرافات و کاستی‌های فکری جامعه دینی را از اهداف اصلی خود بر می‌شمرد. نواندیش دینی همانند روشنفکر دینی تنها درصدد طرح مشکل و بسط مسئله نیست، بلکه درصدد تدوین پاسخ و ارائه راه حل نیز هست. بنابراین نواندیشی دینی به دنبال روش‌هایی می‌گردد که بتواند با کاربست آن جامعه را به سمت اصلاح ببرد.

***جدا از این تفاوت روش شناختی، آیا می‌توان گفت ابتناء نواندیشی دینی در سنت و اتخاذ موضع روشنفکری دینی در تجدد به عنوان یک تفاوت معرفت شناسی قابل طرح است؟**

بله؛ همینطور است! نواندیشی وابستگی به آموزه‌های دینی دارد و به دنبال ریشه‌های خویش می‌گردد و همانند اسلاف‌اش در پی مبارزه با خرافات، بدعت‌ها و هر آن چیزی است که دیانت را از کاربرد حقیقی‌اش دور می‌کند. نواندیش دینی نگران تبدیل شدن دین به ابزاری برای حفظ و گسترش قدرت قدرتمندان در خلاف معنویت و اخلاق است و راه مبارزه این بدعت را نیز از درون آموزه‌های دینی می‌جوید، . چه اینکه مبارزه با این بدعت همواره وجود داشته است. نکته‌ای که امیرالمومنین (ع) نیز در به تصویر کشیدن جامعه دینی در دوران پس از رحلت پیامبر اسلام(ص) به آن اشاره دارد و می فرماید: «لُبس الاسلام لُبس الفرو مغلوبه». اسلام لباس پوشیده مانند پوستین وارونه شده. حضرت در این کلام در توصیف جامعه زمان خویش است که صرفا استفاده ابزاری از دین رواج داشت، به سوء استفاده کنندگان تذکر می‌داد که اسلام را مانند پوستینی که وارونه بر روی دوش می‌اندازند، البته پوستین پوشیده‌اند که دیگر فایده گرم کنندگی خود را ندارد که هیچ آبکش و مضحک هم شده است.

باز تأکید می‌کنم کار نواندیش دینی این است که این وضعیت را ترسیم کند و نشان دهد که کارکرد دین چگونه دگرگون شده و نه تنها جامعه دینی آن خاصیت معنویت گرایی و اخلاق گرایی داشته باشد، که از انحراف آگاه سازد، بلکه برای عدم ایجاد انحراف در دین به دنبال راه حل باشد تا دیانت از کاربرد حقیقی‌اش دور نشود. به عنوان نمونه در این دوره به نام دین امور سطحی و شعاری رواج پیدا کرده، اعتقادات عجیب و غریب، کشف و شهودهای آن چنانی دامن زده می‌شود، به نام گزینش نوعی تفتیش عقیده شده است. هر نوع تفسیری غیر از قرائت رسمی را بر نمی‌تابد. بدتر از همه به نام دین، بی‌عدالتی‌ها رخ می‌داد و کارهایی انجام می‌شود که هیچ تناسبی با حکومت دینی ندارد، البته با دین حکومتی تناسب دارد.

***شما به کار ویژه اختصاصی نواندیشی دینی در مبارزه با خرافات و بدعت ها با استناد به آموزه‌های دینی اشاره کردید. اما به نظر می‌رسد که شما به عنوان یک نواندیش دینی برای مبارزه با بدعت، باید مسائل مستحدثه را رصد کنید. این توجه به امور جدید و مستحدثه را می‌توان به عنوان امر مشترکی میان جریان نواندیشی دینی و روشنفکری دینی مطرح کرد. نظر شما چیست؟**

مسلما یک وجه مشترک میان نواندیشی دینی و روشنفکری دینی وجود دارد، ولی این اشتراک وجه مانع افتراق وجه نمی‌تواند باشد. چه این‌که در کار نواندیشان دینی مولفه‌ها و مبناهایی وجود دارد که در کار روشنفکران دینی ناپیدا است. به عنوان مثال یک نواندیش دینی در مواجهه با چالش‌های اجتماعی و یا یک مسئله فکری به گونه‌ای طرح بحث می‌کند که پیامد منفی نداشته باشد و جامعه دچار سوء برداشت نشود. نواندیش دینی این ملاحظه را دارد که مسائل علمی را در عرصه عمومی و سیاسی جامعه مطرح نکند که موجبات پیش آمدن پو شک در بدیهیات دینی شود.

*تصور می کنم شما با انتشار عمومی مباحثی نظیر رؤیای سولانه و یا قرائت نبوی از جهان توافق ندارید.

ببینید! همانگونه که در کتاب «آزادی در قرآن» هم نوشته‌ام، همواره معتقد بوده و هستم که هر محققی آزاد است و حق دارد که نظریات و مباحث خود را مطرح کند. ولی فرق است میان حق و مصلحت. ممکن است پیشنهاد ما این باشد که این مباحث- هرچند از نظر ما درست نباشد- اما می‌تواند در جایگاه ویژه و با ملاحظات خاص و در محیط و مخاطبانش مطرح شود. یک نواندیش دینی پیش از ارائه بحث خود، به فضایی که در آن فضا قرار است، می‌اندیشد. نواندیش دینی پیش از طرح بحث، مخاطبان خود را مشخص می‌کند و اگر حس کند بحث‌اش ممکن

است برای عرصه عمومی و مخاطب عام مسئله آفرین باشد، آن را در فضاهای پژوهشی و برای مخاطب خاص مطرح می‌کند.

*تفاوت دیگری که میان جریان نواندیشی دینی و روشنفکری دینی قابل اشاره است ناظر به نسبت این دو با سنت فقهی است. اگر نواندیشان دینی نگرشی احیاءگرانه به فقه دارند، روشنفکران دینی ظرفیت‌های فقه را تمام شده ارزیابی کرده و آن را همانند طبیعیات قدیم بلا استفاده می‌دانند.من دقیقا نمی‌دانم که آیا همه آنان درباره فقه این‌گونه سخن گفته‌اند یا خیر. اما ما اعتقاد داریم که فقه می‌تواند و چنین ظرفیتی دارد، که به نیازهای انسان معاصر و حقوق انسانی انسان‌ها توجه کند و درک اصول و قواعد عام به بازسازی به‌پردازد و با اصلاحات اساسی، پویایی های خودش را داشته باشد و به جای تکلیف مداری به دنبال حق مداری باشد. نواندیشان دینی به دنبال احیاء و بازنگری در فقهی هستند که بتواند از انسان از آن جهت که انسان است در جامعه دفاع کند. روش اندیش دینی نشان دادن ملاکات احکام به جای پاک کردن صورت مسئله احکام است. ما معتقدیم فقه نباید در انحصار یک عده قرار بگیرد و تفسیر مورد نظر آنان مبنای اجرا باشد. بلکه فقه باید در خدمت همه اندیشوران و صاحب-نظران و نقادان است. این نقد که سنت دینی حوزه‌ها بوده، باید زمینه تحمل آرا و نقد جریان‌های فقهی و مکاتب را فراهم سازد، تا زمینه نقد بهتر را فراهم سازد و بایست‌های هر عصر را فراهم سازد. نواندیشی دینی به دنبال فعال کردن ظرفیتی در فقه است که در آن حقوق انسان‌های مخالف ما نیز محترم باشد و این ظرفیت در فقه وجود دارد. متاسفانه روشنفکران دینی فقه را به گونه‌ای تاریخمند تفسیر می‌کنند که زمان آن را از دست رفته نشان دهند. ممکن است زمان یک مسئله فقهی گذشته باشد، اما منابع و مصادر و ملاکات فقه که می‌تواند گوهر احکام را نشان دهد، تفسیر کند و می تواند از آن به نحوی استنباط به عمل آورد که پاسخگوی پرسش‌های زمان معاصر ما نیز باشد.

***آیا می‌توان با توجه به مباحث معطوف به حقوق بشر و حق الناسی که آیت الله العظمی منتظری مطرح کردند، ایشان را نقطه آغاز گذار فقه از تکلیف محوری به حق محوری و فصل مهمی در نواندیشی دینی به حساب آورد ؟**

بله! بدون تردید کسی که توانسته است یک نقطه عطف تاریخی در جریان نواندیشی دینی ایجاد کند، آیت الله العظمی منتظری بوده است. ایشان با رساله ها و نوشتارهایی که در دفاع از حقوق بشر و حق انسانی دارند و همچنین با تفسیر و توضیحی که بر رساله حقوق امام سجاد (ع) ارائه کردند، فضایی حق مدارانه‌ای را در عرصه فقه در برابر فضای تکلیف مدارانه گشودند و از این جهت کمک بسیار مهمی به جریان نواندیشی دینی کردند. آیت الله العظمی منتظری معتقد هستند اگر تکلیفی نیز وجود دارد، در راستای حق انسانی است. حال اگر این انسان مومن به اسلام باشد، از یکسری حقوق برخوردار است. اما اگر مومن نباشد، همچنان از حق انسانی خود برخوردار است. در این فضا ما نمی‌توانیم شهروندان جامعه اسلامی را به درجه یک و درجه دو تقسیم کنیم. آیت الله العظمی منتظری با مراجعه به متون و منابع سعی می‌کنند تا دفاع از حقوق انسانی غیرمسلمانان را تبیین کنند. ایشان معتقدند وقتی امیرالمومنین(ع) از حق زن یهودی صحبت می‌کند، ما نیز می‌توانیم در فقه خویش از حق غیرمسلمانان سخن به میان آوریم و بر حقوق انسانی آنان صحه بگذاریم.

***یکی از توفیقات جریان نواندیشی دینی این است که توانسته است مباحث خود را در سطح یک مرجع تقلید بیان کند. البته در این جریان با محققین حوزوی فراوانی نیز مواجهیم.**

ببینید! من معتقدم که آیت الله العظمی منتظری پایه گذار جریان بودند و شاگردانی را تربیت کردند که با شیوه های مختلف در مورد مباحث متعددی به بحث و بررسی پرداختند. به عنوان مثال برخی از شاگردان ایشان

اعلامیه30 ماده ای حقوق بشر را از این بابت بررسی کردند که ببینند آیا منافاتی با آموزه‌های دینی دارد، یا اینکه مشکل در جایی بروز می‌کند که تفاسیر قشری یا تاریخی از فقه به دست داده می‌شود. به مرور زمان این جریان وسعت پیدا کرد و تحقیقات متنوعی در این زمینه صورت پذیرفت و در نتیجه ادبیات پژوهشی منحصر به فردی تدوین یافت. این مسئله تاثیر آیت الله العظمی منتظری را در حوزه علمیه قم و پایه گذاری جریان نواندیشی دینی در این شهر را نشان می‌دهد.

***آیا می توان با حفظ جایگاه خاص آیت الله آقای منتظری در این جریان، از آقای مطهری به عنوان فردی که در زمینه نواندیشی دینی گام هایی را برداشته است نام ببریم؟**

من در بحثی که تحت عنوان «مکتب اجتهادی قم» مطرح کردم، به جایگاه آیت الله العظمی بروجردی پرداختم و گفتم که پایه‌های این‌گونه تفکر در حوزه علمیه قم توسط ایشان فراهم آمده است. دو شاگرد بزرگ آیت الله العظمی بروجردی، یعنی آیت الله العظمی منتظری و مرحوم استاد آیت الله مطهری ادامه دهندگان راه و جریان ایشان هستند. این دو بزرگوار اندیشه اجتماعی را وارد فقه کردند. پیش از این فقه ما صورتی فردگرایانه داشت. مرحوم امام خمینی نیز همانند آیت الله العظمی منتظری و مرحوم استاد مطهری، شاگرد آیت الله العظمی بروجردی بود و از روش و مشی فقهی ایشان تاثیر پذیرفته بود و بنابراین نگاهی مبتنی بر اندیشه اجتماعی به فقه داشتند. اما در مورد مرحوم استاد مطهری که نام بردید، باید بگویم ایشان پیش از این مباحث خود را به صورت تحلیلی مطرح کردند، به عنوان نمونه وقتی به بحث عدالت می‌پردازد، کاملا روش و منش خویش را مشخص می‌سازد. ایشان معتقدند که عدالت سرسلسله علل احکام و ماقبل دین است، بنابراین احکام باید با عدالت مطابقت داشته باشند و اگر حکمی مخالف با عدالت باشد، حکمی اسلامی نیست. البته یک نکته ظریف در اینجا وجود دارد که باید به آن اذعان کرد. اگر استاد مطهری فرمودند که قواعد فقهی باید با اصول عدالت هماهنگ باشد و اگر نباشند، اسلامی نیستند؛ آیت الله العظمی منتظری می‌فرمایند قواعد فقهی باید با اصول کرامت انسانی مطابقت داشته باشد و چنانچه یک قاعده فقهی در تضاد با کرامت انسانی باشد، آن قاعده را نمی توان اسلامی دانست. ایشان در دوره پایانی تدریسی که داشتند به این مسئله توجه جدی نشان می دهند. به عنوان مثال در آنجا می‌گویند کسی حق ندارد به انسان ناسزا بگوید و یا تهمت بزند. می بینید که ایشان نمی گوید کسی حق ندارد به فرد مسلمان ناسزا بگوید، بلکه انسان از آن جهت که انسان است، جایگاه دارد و کسی حق توهین و تحقیر و سب ندارد. ایشان معتقدند انسان از آن رو که حریم و حرمت دارد، نمی تواند مورد بی احترامی و تمسخر و تهمت قرار بگیرد. این مسئله جزء حقوق انسانی اوست و ربطی به مسلمان بودن یا نبودن او ندارد. همانطور که می‌بینید طرح این مسائل توسط آیت الله العظمی منتظری نشان می‌دهد که ایشان فصل نوینی را در فقه ما باز کرده‌اند.

***شما بستر تاسیسی جریان نواندیشی دینی را مستند کردن آن به تفکر اجتهادی به دوران زعامت آیت الله العظمی بروجردی بازگرداندید. اما به نظر می رسد از آن زمان تا کنون گسست ها و چرخش هایی نیز در این جریان به وجود آمده باشد. یکی از این نقاط چرخش را باید در پژوهش های احمد قابل ذیل طرح نامه شریعت عقلانی ارزیابی کرد. از دیدگاه شما چه تفاوتی میان آیت الله منتظری و شاگرد ایشان مرحوم قابل وجود دارد؟ آیا می توان برجستگی نقش عقلانیت در دیدگاه ایشان را به عنوان فصل تمیز او از آیت الله منتظری دانست؟ نظر شما چیست؟**

ببینید! ما در فقه یک سری منابع داریم که عقل پس از قرآن و سنت جایگاه سوم را دارد. اما در نگاهی دیگر وقتی شما می‌خواهید از منبع نخست که همانا قرآن باشد استفاده کنید، بدون خردگرایی قابل تفسیر نیست. اگر عقل را در تفسیر قرآن دخالت ندهید، نمی توانید نسبت میان دو آیه را از جهت موافقت، مخالفت، تعارض و تضاد نشان دهید، یا اینکه منظور و مقصود شارع در دو آیه را با یکدیگر تجمیع کنید. در مورد منبع دوم فقه نیز همین‌گونه است. وقتی شما می خواهید از روایت استفاده کنید، پای معیار عقل به میان می آید. رجوع به‌کتاب در صورتی است که با عقل موافقت و مخالفت تشخیص دهید. از سوی دیگر بخشی از کارکرد عقل تشخیص آثار و نتایج حکم و نسبت سنجی آن با عدالت، حق اراده، و کرامت انسان و اصول مسلم عقلایی است. بنابراین زمینه های عقلانیت در فرهنگ دینی و منابع فقهی و استناد به خرد، از قرن چهارم هجری به این سو همواره وجود داشته و میان قبول داشتن و بکارگرفتن تفاوت جدی است. مرحوم آیت الله العظمی بروجردی و آیت الله العظمی منتظری از چهره‌هایی هستند که در استنادهای روایی و فقهی به عقلانیت توجه ویژه‌ای داشتند. اما این شاگردان ایشان هستند که آن باید را بسط دهند و شاید مرحوم قابل این بحث را از منظر دیگری نشان داده و نقاط تعارض و توافق را از دیدگاه خود بررسی کرده است.

***آیا این عقلانیتی که به آن اشاره می کنید، مبتنی بر عقل فردی است؟ :** همیشه منظورمان عقل فردی نیست. بسته به موضوع حکم است. گاهی هم بحث عقل جمعی و سیره عقلا مطرح می شود. اما از نقاطی که اینجانب تأکید دارم و آیت الله منتظری در اواخر به آن توجه داشتند، شورای فتوا و استفاده از عقل جمعی برای استنباط و تشخیص حکم و استفاده از کارشناسان برای تعیین موضوع است.

***سیره عقلا چه مرزبندی با عرف دارد؟ :** ممکن است سیره عقلا یک مسئله و روش را رد کند. در این صورت عرف نمی تواند آن را تایید کند. زیرا که عرف مستند استدلالی ندارد. سیره عقلا بر اساس یک مصلحت و دفع یک مفسده به اندیشه می پردازد و با در نظر گرفتن پیامدها حکم می‌دهد. به عنوان مثال حکم سنگسار را در نظر آورید. بحث هایی داریم نظیر اینکه حکم سنگسار در نص قرآن وجود ندارد. یا اینکه متعلق به سنت ادیان ابراهیمی بوده و آنچه در روایات آمده، ناظر به اجرای سنت‌های یهودی بوده یا امضای همان سیره در آن عهد بوده است. اما بحث دیگری که وجود دارد، این است که امروزه سنگسار روشی برای پیشگیری از جرم و حتی مجازات نمی‌تواند باشد. عقلای امروز سنگسار را به مثابه روشی برای مجازات نمی‌پسندند و ما نمی‌توانیم بدون توجه به سیره عقلا همچنان این حکم را اجرا کنیم. اهمیت سیره عقلا و همچنین تفاوتی که با مسئله عرف دارد در اینگونه مصادیق خود را نشان می‌دهد.

***اما از همه این مسائل و مباحث که بگذریم، خود شما نیز به عنوان یکی از دلبستگان جریان نواندیشی دینی در ایران معاصر مطرح هستید. با توجه شان نواندیشانه ای که از شما سراغ داریم، چه نکته یا بحثی را می توانید در اینجا با مخاطبان ما در میان بگذارید که نه تنها تازه و بدیع باشد، بلکه دلالتی بر نگرش جریان نواندیشی دینی در حوزه علمیه قم باشد.**

ببینید! ما یک دسته‌ای اصول داریم که می‌توانند حاکم بر تفسیر ما از عقاید، احکام و ظواهر نصوص باشد. این اصول همان‌گونه که در تفسیر عقلی ظاهر را تأویل می‌برد و مراد از ید، عرش و کرسی و صفات خبری را از معانی ظاهری به معانی مناسب با عقل می‌برد در تفسیر احکام نیز این اصول حاکم بر فقه است. یکی از آن اصولی که من در اینجا مایل هستم بر آن تکیه و تاکید کنم و بحث خود را بر محور آن توضیح دهم، اصل کرامت انسانی

است. همانطور که می‌دانید خداوند می‌فرماید: «وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلاً» (اسراء:70) در اینجا قرآن به صراحت سخن از کرامت انسانی به میان می‌آورد و نه کرامت موحدین، مسلمین و یا مؤمنین. حتی آیه از کرامت انسان هم نام نمی‌برد، بلکه از کرامت بنی آدم سخن به میان می‌آورد. موجودی که روی زمین زندگی می‌کند و از سلسله آدم است، هر کسی که باشد، دارای جایگاه ویژه‌ای است و حقوق غیرقابل کتمانی دارد. بدین ترتیب نوع برخورد با این موجود و نوع مواجهه با آن باید با دیگر موجودات متفاوت باشد. چه این‌که خداوند درباره جان آدمیزاد نیز همین اهمیت و حساسیت را نشان می‌دهد و در آیه 32 سوره مائده می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمِیعاً وَ مَنْ أَحْیاها فَکَأَنَّما أَحْیَا النَّاسَ جَمِیعاً» خداوند در این آیه به صراحت می‌فرماید اگر انسانی را بکشید، گویی اینکه جامعه‌ای را کشته‌اید. وقتی این‌چنین نگرشی به انسان در قرآن وجود دارد، باید به عنوان یک اصل و یک جهان‌بینی در نظر گرفته شود و در نتیجه در احکام جزئی نیز ساری و جاری و هر حکمی که در جهت تحقیر و توهین و خوار شمردن انسان می‌گردد به نفع آن تأویل می‌شود. این اصل اختصاص به احکام ندارد، در عقاید نیز چنین است. در این صورت اگر در عقاید، اصول اخلاقی به گونه‌ای تفسیر دهیم که مغایر با کرامت انسانی نباشد، و گرنه مخالف قرآن عمل کرده‌ایم. شما اگر خداشناسی عرضه کنید که در آن معنا و مفهومی در مسیر تحقیر انسانیت وجود داشته باشد، اگر اخلاقی را عرضه کنید که نتیجه‌اش خوارشمردن انسان باشد و اگر احکامی استنباط کنید که در جهت تبعیض گذاشتن میان انسان‌ها باشد؛ با اصل کرامت انسانی سازگار نیست و بر خلاف دستور قرآن کریم عمل کرده‌اید.

***پس شما بحث مرحوم مطهری که عدالت را حاکم بر همه قوانین می‌داند را ارتقاء می‌دهید و در الگوی خود به جای عنصر عدالت از ایده کرامت بهره می برید.**

بله؛ همینطور است! من می‌خواهم بگویم مسئله کرامت انسان پیش از عدالت و ماقبل از آن وجود دارد و باید به آن عنایت بیشتری شود. چه اینکه وقتی ما می‌گوئیم عدالت در سرسلسله علل احکام قرار دارد، و کرامت مقدم بر اصل عدالت است. بنابراین دفاع ما از عدالت نیز به خاطر کرامت داشتن انسان است. همان‌گونه که استاد مطهری می‌گوید تفسیر عدلیه از توحید، نبوت و معاد به نحوی است که باید با عدالت سازگار باشد، اینجانب این را به بحث کرامت انسانی ارتقاء می‌دهم و می‌گویم تفسیر ما از اصول و فروع دین باید به نحوی باشد که با اصل کرامت انسانی و در مرحله‌ای حق اراده و انتخاب انسان سازگار باشد. بدین ترتیب هر نوع تفسیری از توحید، معاد، نبوت، امامت و عدالت سازگار با کرامت انسانی باشد. به این دلیل که مسئله انسان ماقبل دین است و انبیاء به خاطر خدمت به انسان‌ها و تعالی بخشیدن به آنها مبعوث می‌شوند. آموزه و یا تفسیر آموزه پیامبری که برای خدمت و تعالی انسان برگزیده شده است، نمی‌تواند مخالف با کرامت انسانی باشد.

***یک پرسش در اینجا مطرح می‌شود. وقتی شما می‌گوئید کرامت انسان ماقبل از عدالت و دیانت است، این پیش‌فرض را به مثابه یکی از بدیهیات عقلی مفروض می گیرید که برای تصدیق آن نیازی به حجت ندارید، یا اینکه برای اثبات کرامت انسانی به قرآن به مثابه منبع نقلی استناد می کنید؟ به عبارت دیگر کرامت انسانی مورد نظر شما از عقل مشروب می شود یا از نقل؟**

ببینید! من می خواهم بگویم که بحث کرامت که قرآن مطرح کرده است، همانند بحث عدالت، یک امر ارشادی به حکم عقلی است. وقتی در قرآن می خوانیم «قل أمر ربی بالقسط» و یا «إن الله یأمر بالعدل والإحسان» توصیه

های ارشادی و عقلی را از نظر می‌گذرانیم. در چگونگی پرداخت قرآن به عدالت نیز همین‌گونه است. مسلم است که عدالت ماقبل دین است و کرامت نیز همانند عدالت ماقبل دین است، هر چند که در قرآن افزون بر این آیه به نکات دیگری در جهت جایگاه ویژه انسان اشاره کرده است. اگر در قرآن کریم آیاتی درباره کرامت انسانی آمده است، بیان حکم عقل است. همه عقلا می‌دانند که انسان دارای کرامت است و این کرامت پیش از دیانت نیز وجود داشته است. به هر حال ما با مجموعه‌ای از آیات روبرو هستیم که به صراحت و یا به صورت غیر مستقیم به کرامت انسانی اشاره می‌کنند. آیه «ولقد کرمنا بنی آدم» به طور صریح و آیه « مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ» به طور تلویحی ناظر به کرامت انسان است. وقتی در قرآن می‌خوانیم که انسان خلیفه خداوند بر روی زمین است**(بقره: 30)**، انسان تنها موجودی بوده است که توانایی دریافت امانت را داشته است**(احزاب: 73)**، تمام موجودات عالم در تسخیر انسان است**(ابراهیم: 33، لقمان: 20)** و خداوند زمین را برای انسان آفریده است**(بقره: 29)**، به اهمیت کرامت انسانی پی می بریم.

***اکنون که تازه ترین نظریه خود را برای ما بازگو کردید، چالش های پیش روی آن را چگونه ارزیابی می کنید؟ به عبارت دیگر چه موانعی روبروی بسط ایده کرامت انسانی در اصول عقاید، اخلاق و احکام ما وجود دارد؟**

اولین چالش این است که مفهوم کرامت انسانی همانند مفاهیم عدالت و آزادی در قرآن کریم تعریف نشده است. البته آیه‌هایی در قرآن وجود دارد که دلالت مثلا بر مفهوم آزادی داشته باشد. از جمله آنها می توان به آیات: «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَي»، (بقره: 256). که به صورت کلی در دین نفی اکراه می‌کند. یا می‌گوید مشیت الهی بر مؤمنان شدن همه تعلق نگرفته پس ای پیامبر تو می‌خواهی مردم را اکراه کنی: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّکَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» **(یونس: 99)**، یا به پیامبر خطاب می‌کند که تو بر مردم جبار نیستی: «وَ ما أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ» **(ق: 45)** و تو ای پیامبر چیره‌گر نیستی: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» **(غاشیه: 22)**. با دقت در این آیات متوجه می‌شویم که مفهوم عدم اجبار در دین و حق انتخاب و آزادی در عقیده مطرح شده، اما آزادی تعریف نشده است. همانطور که گفتم مفهوم عدالت و کرامت انسانی نیز همانند مفهوم آزادی در قرآن تعریف نشده است. دلیل عدم ارائه تعریف از اینگونه مفاهیم در قرآن کریم این است که تعریف آن بر عهده فهم عرف و فهم عقلا در طی زمانها گذاشته شده است. و البته همان گونه که عدالت و معیارهای آن در طول زمان‌ها تغییر پیدا می‌کند، آزادی نیز چنین است.

بدین ترتیب یکی از چالش‌های پیش روی فقیه این است که وقتی سخن از کرامت انسانی به میان می‌آید، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ این کرامت انسانی چه لوازم و نتایجی خواهد داشت؟ اما بلاخره امروزه شرایطی به وجود آمده که نمی‌توانیم از مخالف خود و یا غیر هم کیش خود سلب حقوق کرد. ما حق نداریم که یک فرد را به خاطر مخالف از هر مذهب و عقیده از حقوق شهروندی محروم کنیم این شهروند هر کسی که می‌خواهد باشد، موحد باشد و یا ن۹باشد. من نمی‌دانم چرا برخی از اقلیت‌ها، مانند بهایی بودن این گونه برخورد می‌شود و یا مورد تمسخر، تحقیر و یا آزار قرار دهیم. چرا که این کار با کرامت انسانی سازگار نیست. اما به دلیل اینکه در فقه ما این‌گونه مباحث طرح نشده است و سابقه ای بر آن مترتب نیست، برای فقیه ما نیز یک چالش به حساب می‌آید که در برابر تضییع حقوق انسان‌های غیرمسلمانان موضع بگیرد و کرامت انسانی آنها را مورد تاکید قرار دهد.

***آیا جریان های بیرون از دایره فقه تشیع نیز می‌توانند در گسترش دادن به این‌گونه مباحث به یاری فقه ما بشتابند؟ به عنوان مثال آیا سنت گرایان با آموزه وحدت ادیان خویش این پتانسیل را دارا نیستند که در شناسایی حقوق همه انسان‌ها به ما یاری فکری رسانند؟**

ببینید! فقیه می تواند از همه سرمایه‌های دینی، علمی و عقلی خویش در جهت پذیرش مبنای کرامت انسان در استنباط احکام خویش استفاده کند. اما در مورد این پرسش شما باید بگویم که سنت گرایان در صورتی می‌توانند در این مسیر همگام فقه شیعی شوند که به اندیشه‌های اجتماعی اهمیت دهند. همانگونه که می‌دانید آنان صرفا یک نگاه معرفتی و عرفانی به جهان و دیانت دارند و از ورود به مباحث انضمامی خودداری می‌کنند. ارزش و اهمیت کاری که آیت الله العظمی منتظری در ورود به مباحث اجتماعی در همین‌جا مشخص می‌شود. ایشان نشان می‌دهند که فقه تشیع تنها متوقف بر جنبه‌های شخصی و فردی نیست و در اجتهادات خویش به مسائلی توجه کردند که هم جنبه اجتماعی زندگی انسانی را در برمی گیرد و هم اینکه به مسائل و موقعیت های معاصر عنایت دارد.

باز سازی اندیشه دینی محور هستی معنوی و عرفانی اقبال : سخن و گفتمان پیرامون علامه دکتور اقبال کاریست دشوار زیرا شخصیت چند بعدی وی کاوش ژرف و دقیق را نیازمند است. اقبال متفکر و اندیشمند غیر ایرانی است که شیفته داشته ها، انباشته ها و غنامندی بستر فرهنگی ایران یا به قول خودش « شهید» اندیشه های ایرانی بود. او نه تنها همتراز شعرای برجسته ادب فارسی دری است، بلکه فیلسوفی است با دستگاه فلسفی شناخته شده که شهرتی جهانی دارد. او شعر را وسیله ای برای بیان افکار فلسفی ژرف خود قرار داد. برخی ها اقبال را تنها شاعر میدانند و از اندیشه های عمیق فلسفی، اجتماعی و باور های دینی اش آگاهی زیادی ندارند. بنابرین چهره واقعی اقبال برای بسیاری از خوانندگان آثارش چنانکه باید، شناخته شده نیست. اقبال در همه زمینه ها و به ویژه در عرصه دین و حوزه تدین، تفکر عقلانی دینی انقلابی را بر انگیخت و روحی تازه در اقوام شرق دمید. او نه تنها در راه آرمان های بشری مبارزه ای بی وقفه کرد ، بلکه سعی وافر نمود تا افکار متعالی خود را در باب زندگی و هنر به حوزه فرهنگ جهانی بکشاند. او به انسان شرقی که که از نظام استعماری، در هم شکسته و از توان افتاده بود نیرویی تازه بخشید و سعی نمود تا به اقوام شرق بقبولاند که شرق و سنت هایش نیز جزئی از جهان هستند که بر اساس عظمت بشری بنا شده اند و این جهان ملک مطلق غرب نیست. لب و لباب پیام علامه اقبال به آدمی این است که منکر خویشتن خویش نباشد، ایمانی استوار داشته باشد و از سعی و تلاش برای دستیابی به اهدافش باز نه ایستد. اقبال با چنین تفکری هویدا می سازد که نه تنها مسلمانی راستین است بلکه به واقع انسانی و جهانی می اندیشد. او کامگاری در زندگی را ناشی از شناخت « خود»، می دانست، او شیدای انسان متهور، سختکوش و متکی به نفس بود . شاعری بود آرمانگرا و در عین حال، متفکر واقع نگر که ارزش های زندگی را بر بنیاد کار کرد ها و عمل انسانی ارزیابی میکرد. نظریاتش در زمینه مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، پرورشی، تربیتی و دینی بسیار در خور توجه است.

« اقبال بی گمان ایرانی ترین غیر ایرانی است، فیلسوف و شاعری شناخته شده که همه بزرگان ادب و فلسفه از دهخدا و بهار گرفته تا مینوی و معین از او به بزرگی یاد کرده اند. سید حسین نصر کتاب باز سازی اندیشه دینی او را از معتبر ترین آثار فلسفی یک قرن اخیر در دنیای اسلام می دانند و دکتور شریعتی او را انسانی می بیند « بر گونه علی، اما بر اندازه های کمی و کیفی متناسب با استعداد های بشری قرن بیستم» . اقبال را به دو دلیل میتوان ایرانی به شمار آورد. نخست اینکه ایرانی بودن به پوست و گوشت و شناسنامه نیست. ای بسا کسانی که

همه این شرایط را دارند و لی نمیتوان آن ها را ایرانی دانست. از این کسان در اطراف ما فراوان هستند که نیازی به ذکر شاید نباشد. شرط اول این است که روح مان باید ایرانی باشد. شیفته و شیدای فرهنگ بر آمده از این آب و خاک باشیم. اگر این عامل در کسی نباشد، عوامل جسمانی و اسنادی دلیل بر ایرانی بودنش نمی شوند. تعلق جسمانی و نسب بردن عوامل ثانوی هستند.» (بقایی ماکان، قلندر شهر عشق، ص، ۱۱-۱۲)

اگر به گونه واقعی به اظهار نظر بالا نظر اندازی کنیز یم، میتوانیم این چنین ادعا را در برابر کشور خود و شخصیت های غیر افغانستانی که دارای اندیشه و بینش افغانستانی و مردم آن بودند و هستند میتوان افغانستانی نامید. به گونه مثال علامه اقبال و سایر شخصیت های تاریخی را که بعد تر میتوان در مورد شان به گونه مفصل بحث . گفتمان و ابراز نظر داشت، یاد آور شد. علامه اقبال از خانواده های کشمیری ایرنی الاصل است که در حرود بیشتر از دو صد پنجاه سال پیش از آئین برهمن به دین اسلام روی آوردند. او در اشعارش چند بار به این موضوع اشاره کرده است. در یکی از غزل هایش می گوید :

مرا بنگر که در هندوستان دیگر نمی بینی

برهمن زاده ئی درد آشنای روم و تبریزم و یا هم در تک بیت دیگری می گوید :

مرا اگر چه به بت خانه پرورش دادند

چکید از لب من، آنچه در دل حرم است

جد اعلای اقبال یکی از این مردم بود که آنان را « سپرو»، می خواندند، یعنی کسی که پیش از همه آغاز به خواندن کند. زیرا زمانی که مسلمانان بر کشمیر مسلط شدند ، سپرو ها نخستین کسانی بودند که بسوی زبان و ادبیات پارسی دری کشانده شدند. سپرو ها در حقیقت ایرانی الاصل بودند نا خود آگاه به سرزمین ایران ، به زبان و فرهنگ آن علاقه نشان می دادند. آنان در واقع مثال بارزی برای این گفته مولا شدند که :

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش

باز جوید رزوگار وصل خویش

شخصیت اقبال، از یک طرف فیلسوف است، از سویی شاعر و سخنسرا است و از طرف دیک یک مصلح اجتماعی و دینی است. به معنای واحد او شخصیت چند گانه است. او یک احیا گر دین است که دیدانداز احیا گری، روشن اندیشی و، نو اندیشی و دیگر اندیشی در دین دارد. گفته میتوانیم که جندین شخصیت به نام اقبال داریم که در یک فردیت جمع آمده اند و زمانی که در موردش به نگارش بنشینیم، می بینیم که اقبال شاعر، اقبال فیلسوف، اقبال تاریخ نگار، اقبال حقوقدان، اقبال سیاست گر، اقبال ادیب داریم که خوشبختانه به همه این عناوین نیز معروف و مشهور است. اقبال باز سازی دینی را فرآیندی مداوم و پی در پی می بیند. با وصفی که همواره نو اندیشی، اجتهاد و باز سازی در اسلام و تفکر اسلام شیعی وجود داشته است با آنهم سایر اندیشه های دانشمندان جهان نیز بر اندیشه فلسفی اقبال اثر گزار بوده و یاری بهتر و بیشترش رسانده اند. بدون تردید برای همه واضح است که بخش اعظم سروده ها ، نوشته، افکار و اندیشه های اقبال اختصاص به نو گرایی و نو اندیشی دارد و می گوید : « دیدن دگر آموز و شنیدن دگر آموز» ، و به اصطلاح عامیانه وطن که می گویند، شنیدن کی بود مانند دیدن. این خود گرایش حقیقی، عینی و کنشی اقبال را به وجه احسن نشان دهنده است. او همواره اصرار می ورزید که تصامیم و برنامه ریزی های هر نظام و ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی به شمول باور های دینی

باید با معارف بشری در هماهنگی دقیق قرار داشته باشند و واقعیت های موجود زمانی را که در آن هستی داریم، بازتاب دهند. این سروده اش بیانگر دقیق همین مفهوم و غرض است :

در این چمن دل مرغان، زمان زمان دگر است
به شاخ گل دگر است، و به اشیان دگر است
به خود نگر، گله های جهان چه می گویی
اگر نگاه تو دیگر شود، جهان دگر است
به هر زمانه اگر چشم تو نکو گردد
طریق میکده و شیوه مغان دگر است
به میر قافله از من دعا رسان و بگوی
اگر چه راه همان است، و کاروان دگر است

اقبال می گوید که بینش دموکراسی را طبقات ممتاز در جوامع غربی از هراس توده های ملیونی مردم به وجود آورده اند و آن را برای نگهداشت امتیازات شان زیر پوشش حکومت مردم به ارث گذاشتند. در نظام فکری اقبال جایی برای این چنین دموکراسی وجود ندارد. وی اقوام شرق را آگاه می سازد که اگر می خواهند هویت فرهنگی و تباری شان را حفظ کنند، نظریه های سیاسی غرب را رها سازند. در مثنوی چه باید کرد، دموکراسی غربی را مورد انتقاد قرار داده و می گوید :

امتی بر امت دیگر چرد
دانه این میکارد، حاصل آن برد
از صعیفان نان ربودن حکمت است
از تنشان جان ربودن حکمت است
شیوه تهذیب تو آدم دری است
پرده آدم دری سودا گری است
تا ته و بالا نگردد این نظام
دانش و تهذیب و دین سودای خام

یک واقعیت معروف و بدون تردید است که در زمان علامه اقبال هم جامعه اسلامی آنگونه که امروز هست و حتی بدتر از آن است، دنیای اسلام پیشوایان راستین نداشت که ریشه و بیشه در معنویت داشته باشند یا به تعبیر و تفسیر وی ، مسلمانان صاحب دل باشند. آنان هم مدعی رهبری و قیادت عقیدتی و اجتماعی ،جوامع خویش بودند و تنها اسمی از مسلمانی داشتند و انگیزه شان سود و منافع شخصی، خانوادگی، فشری ،گروهی و حتی جاه طلبی بوده است. و از این سبب بی جهت نیست که اقبال غزل معروف مولوی را با این مطلع بازتاب میدهد:

بگشای لب که قند فراوانم آرزوست
بنمای رخ که باغ و گلستانم آرزو ست
دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

اقبال در « اسرار خودی» و « جایدنامه»، الگویی که از یک نظام اجتماعی در ذهن و قامت شامخ فکری خود دارد، به دنبال کسی یا کسانی است که به حرف خودش مردان غوغا باشند و از آن کسانی نباشند که به تسبیح گرداندن مباهات کنند. از این رو به افراد جامعه و مدیران نظام آرمانی خود می گوید :

مرید همت آن رهرو ام که پا نگذاشت
به جاده ای که در او کوه و دشت و دریا نیست
شریک حلقه رندان باده پیما باش
حذر ز بیعت پیری که مرد غوغا نیست

اقبال می گوید، هر جا که حصر فکری و محدود اندیشی ناشی از قرار داد های تثبیت شده مطرح است، پیداست که در آن جامعه زندگی مرده و از میان رفته است . حال آنکه به نظر وی انسان چنان بزرگ است که زمین می تواند میخانه او باشد، آسمان گردش جام او، و جهان آگاه قصیده اش. در چنین نظام و ساختار سیاسی و اجتماعی است که انسان رشد می کند، می بالد و چنان عظمت می یابد که خدای بی نیاز را نیازمند دیدار خویش می سازد و او را وا می دارد که به گونه های ناهمگون در پی دیدارش بر آید :

ما از خدای گم شده ایم، او به جستجوست
چون ما نیازمند و گرفتار آرزو ست
گاهی به برگ لاله نویسد پیام خویش
گاهی درون سینه مرغان به های و هوست
در خاکدان ما گهر زندگی گم است
این گوهری که گم شده مائیم یا که اوست ؟

اقبال بدون تردید به علم، و فلسفه ، عرفان و معرفت علاقه سختی دارد و آن را به سطح عالی می ستاید اما می گوید علم بدون عشق انسان را به جایی نمی رساند به ویژه نسل جوان و پر تحرک را . او همواره در آثارش به این مطلب اشاره می کند و می گوید که این علم عاری از عشق به کار نسل امروز نمی آید و از او آدمی می سازد زبون، بی مایه و بدون تحرک.

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشا خانه افکار نیست

اقبال همواره همان اندازه ای که به ملت و مردم عقیده و باور داشت، به فرد و شخصیت فردی، تلاش، باور، استقامت فکری و نقشش در هستی اجتماعی به وجه احسن می ستود:

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوهر او را کمال از ملت است
فرد و قوم آئینه یکدیگر اند
سلک و گوهر ،کهکشان و اختر اند
فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام

این موضوع در حقیقت بینش و فلسفه خودی اقبال را بازتاب می دهد. وی به انسان و مقام انسان احترام و کرامت و تقدس فراوان فکری و روانی قایل است و باور مند است که انسان من حیث بهترین آفرینش و اشرف آفرینش باید این اسم را با مسما ساخته و شائستگی این مقام را سزاوار گردد و تنها درواژه ها و عباره ها و متون باقی نماند آنگونه که انسان و انسانیت، یکی تنها در جاده ها و دیگری در سیاق و متون کتاب ها سرگردان است و در هستی روزوار به گونه واقعی و عینی اش ،کمتر محسوس و ملموس است. اقبال با در نظر داشت ادای احترام و اکرام به مقام انسان، اینگونه او را مورد خطاب قرار می دهد.

شاخ درخت سدره ئی، خار و خس چمن مشو

منکر او اگر شدی، منکر خویشتن مشو

او در مورد ملت و مردم و اتحاد و اتفاق و انسجام سخن گفته و باور مند است که هیچ ملتی نمیتواند در راستای پیشرفت، ترقی و تعالی گام بردارد، مگر آنکه به خویشتن متکی بوده و دارای وحدت باشد. وی در مثنوی چه باید کرد این چنین می گوید

اهل حق را زندگی از قوت است

قوت هر ملت از جمعیت است

اقبال در مورد شخصیت، امتیازات، فردیت، نقش و مقام زن بر بنیاد دیدانداز باور های دینی سخن گفته و باور دارد که زن من حیث انسان دارای حقوق مساوی با مرد است و آزادی زن باید دارای تعریف ، تعبیر و تفسیر دقیق باشد. بی بند و باری های هستی روزوار را که در جوامع دیگر زیر نام آزادی زن و حقوق فردی او بازتاب داده می شود نباید در جوامع خود، به گونه نمادین و سمبولیک مورد تطبیق قرار دهیم. او در جاوید نامه مقام و منزلت زنان را این چنین به تعریف و ستایش می گیرد:

زن نگهدارنده نار حیات

فطرت او لوح اسرار حیات

آتش ما را به جان خود زند

جوهر او خاک را آدم کند

در ضمیرش ممکنات زندگی

از تب و تابش ثبات زندگی

اوج ما از ارجمندی های او

ما همه از نقش بازی های او

اقبال در مورد مسایل منوط به جهان غرب به ویژه انکشاف و ترقی و تعالی ، هوشدار می دهد شرقیان را تا از غرب تقلید نکنند همه چیز را، بلکه فهم و دانش را باید گرفت و باید مشاهده کرد که چه چیزی باعث پیشرفت و ترقی جهان غرب شده است. او در جاوید نامه در زمینه این گونه اظهار فکر می کند :

شرق را از خود برد تقلید غرب

باید این اقوام را تنقید غرب

قوت مغرب نه از چنگ و رباب

نی ز رقص دختران بی حجاب

نی ز سحر ساحران لاله روست
نی ز عریان ساق و نی از قطع موست
محکمی او را نه از لادینی است
نی فروغش از خط لاتینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از همین آتش چراغش روشن است
علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ
مغز می باید نه ملبوس فرنگ

مرور کننده های پژوهشی مسایل سیاسی، اجتماعی تاریخی و فرهنگی همواره پیرامون تصادم و برخورد تمدن ها حرف می زنند و اظهار میدارند که گویا تمدن ها با هم برخورد دارند در صورتی که تهذیب ها و تمدن ها همواره با هم در گفتمان اثر گزار بوده و حتی آموزش های متقابل و گفتمان سود مند میان تهذیب ها به میان آمده و انتقال اندوخته ها داشته اند. این سیاست ها بوده که باعث تقابل تمدن ها شده و حتی ایدیولوژی های چپ و راست بوده اند که باعث تخریب و اضمحلال تمدن ها و تخریبت تاریخ تمدن شده اند. اقبال نیز دارای نظریات مشخص خود پیرامون تمدن هاست که بعد تر روی آن به گونه مفصل بحث خواهیم داشت.

برخی از تحلیل گران مسایل سیاسی کشور های غربی و امریکایی دیدانداز هایی را مطرح کرده و نتیجه گرفته اند که بعد از فروریزی اتحاد شوروی سوسیالستی سابق، اسلام را هم باید ایدیولوژی دیگری در مقابله با سیاست این کشور ها دانست. احتمال دارد جهان در سده بیست و یک، شاهد برخورد فرهنگ اسلامی و غربی باشد. موضوع اصلی که غربیان را در این مورد به خود مشغول داشته این است که دنیای اسلام در آینده متحد و یک پارچه خواهد شد و این تهدیدی است برای منافع تمدن غرب. در صورتی که واضح میدانیم که غرب آنقدر مسلمانان را در سراسر دنیا گرفتار مسایل بی مفهوم، درگیری ها، از خود بیگانگی ها> فرهنگ ستیزی ها، کشتار، غارت و فساد ساخته است که هر گز برگشت مجدد آنها حد اقل به اصل تاریخ خودی بدور از امکان به نظر می رسد. یکی از این صاحب نظران به نام برنارد لوئیز باورمند است که برخورد میان اسلام و مسیحیت پیش خواهد آمد، زیرا این دو تمدن مغایر یکدیگر اند و برداشت های رقابت آمیز از زندگی دارند، این دو آئین از ۱۳۰۰ سال پیش رویا روی هم قرار داشته اند، سکولاریزم و مدرنیته غرب مورد پذیرش اسلام نیست. جان اسپوزیتو می گوید ، گرچه رهبران سیاسی غرب اقدام به بر پایی نظم نوین جهانی نموده اند، و لی اسلام فرا ملیتی را به طور کلی دشمن جهانی، انعطاف ناپذیر و یک پارچه برای دنیای غرب دانسته اند . هانتینگتون ، معتقد است که تمدن های اسلامی و کنفو سیوسی(چینی)، به دلیل آنکه باور ها و نظام ارزش ی آنها اساسن مغایر یکدیگر است با آنهم میتوانند علیه غرب متحد شوند. او اظهار میدارد که اندیشه های غربی در مورد فرد گرایی، لیبرالیزم، قانون گرایی، حقوق بشر، تساوی حقوق، آزادی، حکومت قانون، بازار آزاد و جدایی دین از سیاست در فرهنگ های اسلامی و کنفو سیوسی وجود ندارد. بنا بر این تمدن غرب که چشم به همه گیتی دارد و دارای جاذبه جهانی است، برخوردی اجتناب ناپذیر با فرهنگ های اسلامی و کنفو سیوسی خواهد داشت . تصادم تمدن ها و ساختار مجدد نظم نوین جهانی . بنا به گفته فوکویاما، همتای ژاپنی متخصصان و پژوهشگران یاد شده ، تاریخ نوع بشر حاصل تنش ها و برخورد ها میان اندیشه ها است. هر اندیشه ای سعی می کند که خود را به عنوان یک اصل مطلق جهانی تثبیت کند و

جامعه و نظام سیاسی را هماهنگ با الگوی مورد نظرش شکل دهد. در این مبارزه فقط اندیشه های عالی باقی می مانند و عقاید فهمی ها از میان می روند غرب بر غلبه بر مرام و اهداف سوسیالیستی اتحاد شوروی سابق برتری اندیشه های خود را به اثبات رساند. بنا بر این اکنون تاریخ از پیشروی باز ایستاده و به توقف کشانده شده .The End of History and the Last Man ، پایان تاریخ و آخرین مرد. سازش میان نظریه های لوئیز و هانتینگتون با نظریه فوکویاما امری دشوار است. البته برخورد تمدن ها موجب نزاع دایمی باور ها و ارزش ها می شود و لی تاریخ هم راکد و بی تحرک نمی ماند و ملزم به حرکت است چنانکه بعد از فروپاشی نظام سوسیالیستی چنین شد. برخی از عالمان چینی نظریه فوکو یاما را رد می کنند زیرا او برتری فرهنگی غرب را نادیده می گیرد. آنها همچنین منکر دیدگاه هایی از این دست هستند که تمدنی بر تر از تمدنی دیگر است که پس از پایان جنگ سرد از آن پیروی کنند. دیدگاه های هانتینگتون در مورد تشریک مساعی تمدن های اسلامی و کنفو سیوسی به منظور از میان برداشتن تمدن غربی انسان را به یاد هیاهوی تبلیغاتی قرن نوزدهم در اروپا می اندازد که بر اثر آن، اصطلاحاتی مانند: « پان اسلامیسم»، و « خطر زرد» ، به وجود آمد. اصطلاح « خطر زرد»، را از آن سبب وضع کردند تا ژاپانی ها را عامل تهدید کننده برای غربیان جلوه دهند. ژاپانی ها با عرضه کالا های ازرانتر در بازار های به اصطلاح آزاد که غربیان برای استثمار اقتصادی آسیا و افریقا به راه انداختند، بنای رقابت با غرب را گذاشتند. اکنون خظر زرد جای خود را به تهدید تمدن « کنفو سیوسی» داده و این احتمالن از آن روست که چینی ها هم که در اصطلاح غربی ها موسوم به نژاد زرد زرد می باشند، نیز ممکن است در این قرن بصورت یک قدرت اقتصادی بزرگ ظاهر شوند که شده اند.

پان- اسلامیسم یا اتحاد اسلام (به عربی: الوحدة الإسلامية) نام یک ایدئولوژی است که در آن سعی بر این است که با اتحاد بین مسلمانان، هر گونه پیوند با میهن و قومیت با پیوندهای فرا ملیتی اسلام جایگزین گردد. واژه «پان-اسلامیسم» نخستین بار توسط شرق‌شناسان اروپایی در باب سیاستهای توسعه‌طلبی دولت عثمانی بکار رفت، و توسط بسیاری از مسلمانان «**چشمهٔ دروغ‌ها**» و «**خیالات و اوهام استعمارگران انگلیسی**» نامیده گردید. برخی نیز سید جمال‌الدین اسدآبادی را بنیانگذار این تفکر دانسته‌اند. لیکن منابع و افراد مختلفی تعاریف مختلفی از پان-اسلامیسم در تاریخ داشته‌اند. پان-اسلامیسم در ایران نیز طرفدارانی در میان شیعیان داشته‌است و در کنار پان عربیسم به مخالفت با تشکیل کشور اسرائیل و طرفداری از فلسطینان پرداخت. روح‌الله خمینی بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران نیز بارها از امت واحدهٔ اسلامی سخن می‌گفت. بعد از انقلاب اسلامی در ایران این ایده در کشور ایران و در بین هسته سخت حاکمیتی رواج پیدا کرد اما بعد از مرگ آیت الله خمینی این بیشتر به سمت شیعه گرایی و اتحاد شیعان رفت و در سالیان اخیر ایجاد گروه های شبه نظامی مختلف در منطقه برای ایجاد محور مقاومت بر این اساس است.ریشهٔ این اندیشه را می‌توان در قرآن، کتاب دینی مسلمانان، جستجو کرد. از جمله آیات: «**إنما المؤمنون إخوه فأصلحوا بين أخويكم**» **همانا مؤمنان برادرند میانشان را اصلاح کنید.**«**فاعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا**»**همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید.**«**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوباً و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**» **(در نفی ارزشمند بودن نژادها و ملیت هادر مقایسه با یکدیگر) و نیز سخنان بزرگان اسلام، مشحون از پایه‌های این اندیشه‌است. مانند:حضرت محمد (ص): «لا فضل لعربی علی عجمی إلا بالتقوی»؛ ترجمه: «هیچ گونه برتری اعراب بر سایر اقوام عجم وجود ندارد مگر به واسطهٔ تقوا.» (ویکی پیدیا)**

اسلام گرایی یا پان – اسلامیسم : بدون شک گسترش موج اسلام‌گرایی و ظهور گروه‌های اسلامی یکی از مهمترین تحولات سیاسی و اجتماعی ربع آخر قرن بیستم خصوصاً در منطقة خاورمیانه می‌باشد. معمولاً مطبوعات و رسانه‌های غربی و حتی بسیاری از محافل علمی و دانشگاهی اروپا و آمریکا، تحولات اسلام‌گرایی جدید را با عناوینی چون بنیادگرایی اسلام‌گرایی یا رادیکالیسم اسلامی تعبیر می‌کنند که بار منفی خاصی دارد؛ چرا که برخی گروه‌های مسیحی که افکار و عقاید متحجرانه دارند به نام بنیادگرا خوانده می‌شوند. برخی از غربی‌ها واژه بنیادگرا را همچون دشنامی علیه مسلمانان به کار می‌برند حال آنکه در واقع بنیادگرا به معنی هواداری از بازگشت به ریشه‌های فرهنگ خودی می‌باشد و به طور مطلق امری پسندیده و قابل دفاع خواهد بود. قطعا از آنجایی که دین جزئی از فرهنگ هر جامعه است، عاملی مهم در شکل‌گیری هر حرکت اجتماعی است. پرواضح است که برای همه مسلمانان نماز خواندن و پخش اذان و مخالفت با ممنوعیت حجاب و غیره بسیار اهمیت دارد.اما همه اینها به معنای اسلام‌گرایی نیست که در نهایت اسلام‌گرایان ایرانی(اصول‌گرایان) بتوانند از آن برای تایید مواضع خود استفاده کنند .اسلام‌گرایی اصطلاح خاصی است و تعریف خود را دارد :اسلام‌گرایی به معنای قرار دادن اسلام در مرکز سیاست و عمل سیاسی است .به این ترتیب اسلام‌گرایی یک مرام سیاسی است و به دنبال کسب قدرت برای اجرای شریعت اسلامی است. اسلام‌گرایان راه حل مسائل اجتماعی را تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام اسلامی و حاکمیت فقه و شریعت می‌دانستند .اسلام‌گرایی را نباید به معنای بازگشتن به اسلام سنتی تعبیر کرد، چرا که اسلام‌گرایان از مقولات و نظریه‌های و کنش‌های نو مثل ایدئولوژی و انقلاب استفاده می‌کنند. یکی از آسیب هایی که در مباحث سیاسی دیده میشود، ابهام معنایی مفاهیم آنست. چنانچه فلاسفه تحلیلی گفته اند بعضی از مسائل به نظر می آید که مسئله نیستند بلکه شبه مسئله اند و اگردست شکافته بشوند خواهیم دید که منشاء بدفهمی و عدم انتاج منطقی آنها در ابهام معنایی است.یکی از این دست مسائل ، مسائل سیاسی است و یکی از این مفاهیم که به کاررفته ولی ایضاح معنایی نشده ، مفهوم اسلام گرایی است. به نظر میرسد اسلام گرایی درمباحث سیاسی کشور ما چهارمعنا یافته است که درذیل اشاره و تفکیک خواهم کرد.

اول؛ گاهی اسلام گرایی به معنای امید وعلاقه یافتن به دین اسلام است. بعضی اوقات که گفته میشودموج اسلام گرایی در غرب روبه افزایش است، به این معناست که امید وعلاقه مردم دنیا به دین اسلام بیشتر شده است. به این دلیل که علاقه یافتن معلول جاذبه داشتن است، مهم ترین پیش فرض دراین معنا وجود جاذبه در تعالیم اسلامی و کنش مسلمانان است .امید و علاقه مندی به تعالیم اسلام و کنش مسلمانان ازاین رو پدید می آید که علاقمند درآنها جاذبه و جذابیت دیده است. نقطه مقابل اسلام گرایی به این معنا اسلام هراسی ((Islamophobia است که به مفهوم ترس و نفرت از اسلام و بنابراین ترس و نفرت از همه مسلمانان به کاررفته است.اسلام دراین تعبیر به معنای تعالیم وآموزه های اسلامی (اسلام نظری) همچنین کنش و رفتارمسلمانان (اسلام عملی) است لذا وقتی گفته میشود اسلام گرایی منظوراینست که امید و علاقه مندی نسبت به تعالیم و آموزه های اسلامی ونیز کنش و رفتارمسلمانان پدید آمده است.در نقطه مقابلش وقتی گفته میشود اسلام هراسی منظور اینست که ترس و نفرت نسبت به آموزه ها و تعالیم اسلامی و نیز کنش و رفتار مسلمانان پدیدآمده است.چنانچه ملاحظه میشود دراین معنا ، اسلام گرایی درساحت عاطفی اتفاق می افتد .اگربپذیریم که اولا انسان دارای سه ساحت معرفتی، عاطفی و عملی است ثانیا بپذیریم که این سه ساحت نسبت به یکدیگر تاثیرو تاثردارند، نتیجه می شود که اسلام گرایی در معنای علاقه به اسلام، معلول آموزه ها و تعالیم اسلامی یعنی ساحت

معرفتی و نیز کنش و رفتارمسلمانان یعنی ساحت عملی است.به نظر می رسد که اسلام گرایی به این معنا دو زمینه داشته است. زمینه سلبی آن اولا نوع آموزه ها و تعالیم ادیان دیگرست که یا عقلانی نیست یا جامعیت ندارد یا جوابگوی نیازها و چالش های پیشاروی انسان امروز نبوده است ثانیا کنش و رفتارمنفی غیرمسلمان ها به خصوص طبقه روحانیون و سیاسیون است. زمینه ایجابی آن اولا تعالیم وآموزه های اسلامی است که هم عقلانیت دارد هم جامعیت و هم پاسخگوی نیازها و چالش های انسان امروز است ثانیا کنش و رفتارمثبت مسلمان ها به خصوص طبقه روحانیون و سیاسیون است.

دوم؛ گاهی اسلام گرایی به معنای تشرف غیرمسلمان ها به دین اسلام است. به عنوان نمونه پس از انتشار خبر مسلمان شدن «لارن بوث» خواهر زن «تونی بلر» نخست وزیر سابق انگلیس، موجی از اسلام خواهی و اسلام گرایی در میان مردم اروپا و به خصوص انگلیسی تبارها به راه افتاده است، بدین معناکه آمار تشرف غیرمسلمان ها به دین اسلام افزایش یافته است.نقطه مقابل اسلام گرایی به این معنا ، اسلام گریزی است یعنی مسلمان ها از دین اسلام روگردان شده وبه دین دیگری بگروندد‌راین معنای اسلام گرایی دو پیش فرض عمده وجود دارد: اولا وجود کسانی که قبلا غیرمسلمان بوده اند ثانیا تقبل دینی دیگر غیر از دین قبلی خود که اختصاصا دراین بحث دین اسلام مراد میشود.مفهوم اسلام دراین کاربرد یعنی پذیرش عبودیت الله و پذیرش نبوت ختمیه رسول الله (ص) و اسلام گرا شدن یا مسلمان شدن معنایش اینست که فرد غیرمسلمان اولا به این دو آموزه اعتقاد بیاورد ثانیا بکوشد تا در زندگی عملی خویش به این دو التزام بورزد. این معنا صبغه پراکتیک و عملی دارد.اسلام گرایی به این معنا دقیقا با بعثت نبوی شروع شده و با گسترش دایره فتوحات اسلامی درقرون اول و دوم هجری روبه رشد نهاده ولی دردوره جدید بنا به عللی که خواهم گفت، دوباره نضج گرفته است.

سوم؛ گاهی اسلام گرایی به معنای عقیده یا مکتب سیاسی اسلام است. امی ایزروف نویسنده مدخل (Islamism) دایره المعارف خاورمیانه، اسلام گرایی را به آن دسته ایدئولوژی های سیاسی اطلاق کرده که مبتنی بر دین اسلام است و دین اسلام را اساس زندگی سیاسی می داند . ازاین معنا به اسلام سیاسی یاد شده است.در ادبیات سیاسی غرب اسلام گرایی معمولا به این معنا به کار می رود و البته بعضی اوقات بابنیادگرایی اسلامی و بعضی اوقات نیز با رادیکالیسم اسلامی مترادف شده است و لهذا ایضاح معنایی آن ضرورت بیشتری دارد. چنانچه دکتر غلامرضا بهروز لک به درستی اشاره کرده اند این معانی ریشه در طرز تلقی متفکرین غرب دارد (بهروز لک ۱۳۸۶ .(اینکه متفکرین غرب اسلام گرایی را یک مکتب سیاسی دانسته و اسلام را باصفت سیاسی یادکرده اند ازاین روست که سه پیشفرض در ذهنیت آنها وجود داشته است. اولا پذیرفته اند که حوزه خصوصی و حوزه عمومی تفکیک شدنی است ثانیا دین یک امرخصوصی و سیاست یک امرعمومی است ثالثا و به تبع آن دو دین و سیاست جداست. (سکولاریسم) لهذا وقتی با آن دسته ایدئولوژی های اسلامی مواجه می شوند که اسلام را یک امرخصوصی ندانسته وسیاست اسلامی را موسس بر دیانت اسلامی می دانند، آن را با تعبیراسلام سیاسی بیان می کنند. مفهوم اسلام دراین کاربرد یعنی آن برداشت و تفسیر که اسلام را یک دین جامع و دارای ابعاد مختلف به خصوص بعد سیاسی می داند بنابراین اسلام گرایی یعنی تفسیراسلام به عنوان یک دین جامع که درهمه ابعاد به خصوص بعد سیاسی حرف و برنامه دارد. این معنای اسلام گرایی صرفا تئوریک و نظری است.

۴ (گاهی اسلام گرایی به معنای کنش و عمل سیاسی مسلمین است.مثلا تحولات اخیر خاورمیانه که در کشورهای تونس، مصر، لیبی، یمن، بحرین، اردن و عربستان اتفاق افتاده ،یک نوع اسلام گرایی است. ازاین اسلام گرایی

به خیزش اسلامی، نهضت اسلامی، جنبش اسلامی، انقلاب اسلامی(**الثوره الاسلامیه**) و درمتداولترین آنها به بیداری اسلامی یاد می شود.جنبش اعتراض گونه مسلمین دراین کشورها که خواستار آزادی و برابری سیاسی، برسمیت شناختن و احقاق حقوق اساسی، برکناری حکومت های یکه سالارانه و نفی سلطه مستکبران است ، به اسلام گرایی یا بیداری اسلامی تعبیرشده است. از دیدگاه کراوس، نفرت ویرانگر پیشگامان اسلام‌گرایی افراطی در سراسر جهان، که مقاصد خود را به شیوه‌های گوناگون بیان می‌کنند، نه آن‌گونه که بعضی مدافعان اسلام وانمود می‌کنند «**بیماری روحی**» است و نه آن‌گونه که بعضی شرق‌شناسان «**نیک‌سرشت**» ضدامپریالیست ادعا می‌کنند، واکنشی قابل‌فهم در برابر ستم غربی. بلکه باید آن را بیشتر محصول‌نهایی پردازش به تضاد و بحرانی واپسگرایانه، برپایه‌ی یک ایدئولوژ استیلاگرایانه افراطی دید که از گذرگاه برتری‌طلبی نظام ارزشی اسلامی، در وحدتی از دین مطلق، جهان‌بینی مطلق، اخلاق مطلق و دریافتی مطلق از حقوق بروز می‌کند. این، فی‌نفسه تجربه‌ی «**ناب**» تناقض‌های اجتماعی و پیامد بحران‌های مربوط به آن نیست، بلکه گونه‌ی تعبیر این تجارب، مطابق رهیافتی ذهنی به یک ایدئولوژی است. حال این ایدئولوژی هر اندازه می‌خواهد خردستیز و پریشان باشد.در کانون قیام اسلامی، نه پیکار علیه سرمایه‌ی غربی، بلکه نفرتی افراطی نسبت به فرهنگ مدرنیته یا هر آنچه هنوز از آن باقی مانده است جای دارد: جدایی دولت از دین، حقوق بشر، آزادی‌های دمکراتیک، برابری حقوقی زن و مرد و مومن و بی‌دین، حق نقد دین به یاری نوشته، تصویر و صدا و غیره. آنچه اسلام‌گرایان و بنیادگرایان اسلامی رنگارنگ را برآشفته می‌کند، تجربه‌ی تاریخی واقعی فرهنگی است که از یک جنبش ضدفئودالی و منتقد دین برخاسته است و نیروی عملی .انتقادی پیروزمند خود را نهایتا از رهایی روحی از تصویر خدامحوری جهان و نیز «**خدازدایی**» از مناسبات انسان با جهان می‌گیرد. این انسان‌گرایی رهایی‌بخش، تحقیر و خوارشماری‌خویشتن و ازخودبیگانگی آدمی را هدف گرفته بود و گرفته است، جریانی که با انگاره‌ی سپهر متافیزیکی امر الهی به راه افتاده بود.اسلام‌گرایی تاثیرگذار در جهان کنونی، چونان توتالیتاریسم تازه‌ی سده‌ی بیست‌ویکم، اصلی‌ترین تهدید سیاسی و ایدئولوژیک عصر حاضر است. ولی این واقعیت، درست در غرب ناشناخته مانده است. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت که پیش از هر چیز دو رویکرد بنیادین واقعیت‌گریز، منطق ناهشیاری نسبت به اسلام‌گرایی و بی‌خطر جلوه‌دادن این پدیده را می‌سازند:

۱.نخست اسطوره‌ای که اسلام را خوب و اسلام‌گرایی را بد می‌داند و از این طریق، هم پیوندهای تکامل دینی و جزمگرایانه و هم مناسبات فرهنگی و تاریخی این دو را می‌گسلد و عملن اسلام‌گرایی و بنیادگرایی اسلامی را به گونه‌ای مصنوعی از بستر فکری، تاریخی و اجتماعی آن جدا می‌کند.

۲.دیگر اینکه با تمرکز بر روی تروریسم که فعالیتی «**جنبی**» است، از درک کارکرد اسلام‌گرایی به عنوان یک مجموعه‌ی کلی عاجز می‌ماند.اسلام در میان افکار عمومی کشورهای غربی، غالبا به گونه‌ای واقعیت‌ستیزانه فقط به عنوان دین به معنای پارادایمی برای زندگی مومنانه تصور می‌شود. در حالی که اسلام عملا فقط «**دستگاهی ایمانی**» نیست، بلکه یک آموزه‌ی جهان‌نگرانه‌ی جامع و مطلق است که به صورت دین بیان شده و برپایه‌ی سیستم حقوقی مختص به خود، یک ایدئولوژی سیاسی و طرحی برای نظامی دولتی استوار است. از این گذرگاه است که اسلام می‌تواند نیروی تاثیرگذار خود را به عنوان مجموعه قوانینی فرهنگی .هنجاری برای یک الگوی حکومتی اقتدارگرایانه و هیرارشیک و نیز دستگاهی دینی و فرهنگی آزاد سازد که درونمایه‌ی آن یک نظام حکومتی پیشامدرن است.درست به همین دلیل است که اخیرا نارواداری افراطی، چونان یک عنصر ذاتی ساختار سلطه‌ی

اسلامی، به شیوه‌های گوناگون مجال بروز یافته است: به صورت کارزار تحریک‌آمیز و اغتشاشات پرخاش جویانه به مناسبت چاپ کاریکاتورهای محمد در دانمارک، به صورت واکنش افراطی و هیستریک در برابر سخنرانی پاپ بندیکت شانزدهم در دانشگاه رگنسبورگ، جایی که وی از مانوئل دوم، قیصر بیزانس درباره‌ی محمد نقل‌قولی آورد که «**پیامبر اسلام دستور داد ایمانی را که موعظه می‌کرد با شمشیر رواج دهند**»، و به صورت پیشامدهایی که آزادی بیان و از جمله نقد علمی و عملی اسلام را در غرب، در معرض شدیدترین سرکوب‌ها قرار می‌دهد، از قتل‌های مذهبی و فراخوان به قتل گرفته تا تهدید به اعمال خشونت و شانتاژ. همزمان، بخشی از دولتمردان غربی از مردم اروپا این توقع بی‌جا را دارند که در برابر این هجوم چندگانه‌ی جریان‌های ارتجاعی و محافظه‌کار اسلام، از خود «**رواداری**» نشان دهند.

اسلام‌گرایی چونان جنبشی چندسویه : به باور کراوس، تنها از زمان حملات غوغابرانگیز تروریستی ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ نیست که اسلام به عنوان مناسب‌ترین زمینه برای اتحاد نامقدس دین، خشونت و ترور در سراسر جهان مطرح شده است. به ندرت روزی سپری می‌شود که در آن خشونت‌گران مسلمان، به نام الله و برای خوشایند او، «**کافران**» را به کام مرگ نفرستند. البته طبعا همه‌ی مسلمانان تروریست نیستند، ولی ازسوی دیگر، اکثریت قریب به اتفاق تروریست‌های زمانه‌ی ما، مسلمانان عمیقا معتقدند. بر خلاف این ادعای کلیشه‌ای رسانه‌ها که جهادگران خشونت‌طلب، از اسلام برای به کرسی نشاندن اهداف خود به گونه‌ای هدفمند سوء استفاده می‌کنند، باید گفت که تروریست‌های اسلامی و سوءقصدکنندگان انتحاری، به هیچ وجه بازیگرانی نیستند که بخواهند دین خود را آگاهانه و راهبردی تحریف و از آن استفاده‌ی ابزاری کنند و به دیگر سخن، تعمدا فریبکاری کنند. برعکس، ما در اینجا با انسان‌هایی سروکار داریم که اعتقادات ژرف دینی دارند و تفسیر خود از امور ایمانی را «**تنها تفسیر راستین**» می‌شمارند.فاجعه بار آن است که از قرآن و سنت، می‌توان گفته‌ها و «**الگوهایی**» بیرون کشید که اقدامات تروریست‌ها را مستدل و توجیه می‌کنند. کراوس در این پیوند به پژوهشگرانی استناد می‌کند که در کتاب خود تاکید کرده‌اند، سوءقصدکنندگان و عاملان انتحاری اسلام‌گرا، از نظر روانی تحت‌تاثیر آخرالزمان (آپوکالیپتیک) اسلامی هستند و در این افق، خود را خادمان واقعی و ابزار الله می‌پندارند. در این زمینه، عنصرهای عرفانی و جذبه نیز نقش دارند که درباره‌ی آن پژوهش چندانی انجام نشده است. بسیاری از شواهد و قراین بیانگر آن است که خودکشی فیزیکی عاملان انتحاری، اقدامی خلسه‌گونه و مقدس مانند ذکر در تصوف است که پیش‌درآمد آن، نابودی روحی فرد است. ولی نمی‌توان و نباید اسلام‌گرایی را که روایت ارتدوکس اسلام است، به گونه‌ی بروز خشونت‌آمیز و غوغابرانگیز آن فروکاست. بسیار مهم‌تر و تهدیدکننده‌تر از جنبه‌ی بمب‌گذاری تروریستی پدیده‌ی اسلام‌گرایی، پراتیک دیکتاتورمنشانه‌ی روزمره و نیز «**تروریسم اخلاقی**» آن است. چنین پدیده‌ای به گونه‌ای چندش‌آور، در بربریت دینی حکومت طالبان بروز یافت، ولی نمونه‌های آن را می‌توان در دیکتاتوری‌های اسلامی از نوع ایران و عربستان‌سعودی هم دید. در این کشورها و شمار زیادی از دیگر کشورهای با اکثریت مسلمان، قوانین مطلقا هنجارگذار و انسان‌ستیز شرع حاکم است. در آن‌ها اصول بنیادین لیبرالیستی مانند آزادی اندیشه، برابری حقوق، حق گزینش جهان بینی و خودمختاری اخلاقی و غیره لگدکوب می‌شود و انسان‌ها تحت تضییقات قدرتی مراقب و کنترل‌کننده، پلیس مذهبی، مدارس قرآن، روحانیت مرتجع، خانواده‌ای پدرسالار و باندهای شبه‌نظامی «**پاسداران اخلاق**» و خبرچینان قرار دارند.بر این پایه، اگر اسلام‌گرایی و بنیادگرایی اسلامی را به اشکال بروز تروریستی آن فروکاهیم، نه تنها آن را ساده، بلکه تلطیف کرده‌ایم. شبکه‌ی جهانی گروه‌های ترور، تنها به عنوان عنصری

غوغابرانگیز در مجموعه‌ای فعالیت می‌کند که در آن تقسیم‌کار راهبردی دسته‌بندی شده و متمایزی انجام گرفته است. در چارچوب این پیوند کلی، جنبش اسلام‌گرای توده‌ای، با سیاست روزمره، موسسات خیریه، انجمن‌های جمع‌آوری کمک مالی، ساختارهای تدارکاتی، مدارس قرآن، میلیشیای تعقیب و مراقبت و مجازات و غیره، توانی دست‌کم به همان اندازه چشمگیر و تهدیدکننده دارد. برای نمونه، اسلام‌گرایان در سال‌های گذشته، در مراکش، پاکستان و ترکیه به موفقیت‌های انتخاباتی بزرگی دست یافتند. در بیشتر کشورهای عربی، اسلام‌گرایان احزابی دارند که بین ۱۵ تا ۳۰ درصد مردم طرفدار آن‌ها هستند. این احزاب، در هر صورت فاکتور سیاسی جدی‌ای به شمار می‌آیند و تا مدت‌ها نیز چنین خواهد بود. اگر اسلام‌گرایی از سویه‌ی درونی و در چارچوب‌های ملی، با ابزار خشونت‌آمیز در خدمت حکومت‌های دینی توتالیتر است، از سویه‌ی برونی و در گستره‌ی جهانی، پرخاشگری خود را متوجه فرهنگ یعنی جهان‌بینی و نظام ارزشی دگراندیشان و ناومنان می‌کند. بویژه فرهنگ سکولار و سمتگیری مدرنیته‌ی غرب به سوی حقوق‌بشر، برای اسلام‌گرایی «**منحط**» است و نابودی آن، اقدامی مطابق خواست خدا موعظه می‌شود. در چارچوب مهاجرت‌های فراگیر پس از جنگ جهانی دوم، تا امروز حدود ۱۵ میلیون مسلمان به اروپا آمده‌اند. در میان آنان نه تنها مهاجران اقتصادی و افرادی وجود دارند که به دلیل رویکرد دمکراتیک و مخالف نسبت به ساختارهای اسلامی در کشورهای خود به اروپا آمده‌اند، بلکه شمار چشمگیری از افرادی هم وجود دارند که رویکردهای شرعی محافظه‌کارانه و بنیادگرایانه‌ی خود را نیز همراه آورده‌اند. از صفوف این گروه از «**مومنان سرسخت**»، مهاجرانی شکل گرفته‌اند که با همپیوندی (انتگراسیون) در جوامع اروپایی قاطعانه مخالف‌اند. آنان در کشورهای اروپایی، گونه‌ای جوامع موازی ایجاد کرده‌اند که مخالف دمکراسی و ضدحقوق اساسی است و خود را از نظر اجتماعی و آموزشی کاملا از جوامع میزبان جدا کرده است. یک اسلام‌گرایی «**اروپایی**» نهادینه شده، متکی بر آمیزه‌ای از بی‌تفاوتی سیاسی، ایدئولوژی بزک‌شده‌ی «**چندفرهنگی**» و تعهد نیمبند به نظام حقوقی، توانسته خود را تثبیت کند که برای خود دارای رسانه، سازمان‌های سیاسی، مدارس قرآن، انجمن‌های مساجد و کانون‌های اقتصادی است. از طریق آن، مدت‌هاست که در اروپای غربی، شبه‌فرهنگ‌هایی آزادی‌ستیز شکل گرفته‌اند که در آن‌ها اعتقادات و شیوه‌های رفتاری توتالیتر، به گونه‌ای منظم پرورش می‌یابند و بازتولید می‌شوند.برای کراوس، با مفهوم «**اسلام‌گرایی**» **یا** «**بنیادگرایی اسلامی**»، یک جنبش و مجموعه فعالیت‌های (نو) توتالیتر در پیوند است که خود را به چهار صورت اصلی وابسته به هم و با تاثیر متقابل نشان می‌دهد:

۱.به عنوان شبکه‌ای جهانی از هسته‌های تروریستی و زیرساخت‌های تدارکاتی آن‌ها.

۲.به عنوان عملکرد سیاسی روزمره‌ی جنبشی توده‌ای در جوامعی که اکثریت آن‌ها مسلمان هستند.

۳.به عنوان سیستم‌های حکومتی تثبیت‌شده‌ی دینی .توتالیتر (ایران، سودان و رژیم طالبان در افغانستان)

۴.به عنوان فرهنگ گسترش‌یابنده‌ی اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غربی مهاجرپذیر. کمان فراگیر و شالوده‌ی میانجیگرانه‌ی این مجموعه را، ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلام‌گرایی می‌سازد که به عنوان نظام ارزشی برخاسته از وحدت تفسیرهای واقعیت، ارزش‌ها، فرامین و دستورات رفتاری، توان بالقوه رهایی‌بخش افراد فرمانبر را منظما زیر آوار خود مدفون و معدوم می‌کند و آنان را با هنجارهای سرکوبگرانه، به «**بندگان خدا**» فرومی‌کاهد. کراوس یادآور می‌شود که اگر چه اسلام به عنوان دستگاهی ایمانی، پیکره‌ای همگون نیست و در اشکال گوناگون مذهب‌ها، مکتب‌های فقهی و صورت‌های فرهنگی .منطقه‌ای تمایزهایی از خود نشان می‌دهد، ولی آنچه مسلم است این است که در پیکارهای درون اسلام برای چیرگی تفسیری معین و قدرتی هنجارگذار، سرانجام «**اسلام**

محافظه‌کار به عنوان تفسیر ایمانی مسلط» پیروز شد. و درست همین روایت تفسیری که خواهان سرکردگی اسلام است، شالوده‌ی افراط‌گرایی اسلامی را می‌سازد. به باور کراوس، اگر چه در روند تاریخی تکامل اسلام، گرایش‌های ترقیخواهانه‌ای وجود داشتند و آموزه‌های فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد ابن‌خلدون، برخی جزمیت‌های تصور مطلقا خدامحور از جهان را درهم‌شکستند و شیوه‌ی نگرشی عقلی و انسانی را جانشین آن ساختند، ولی نباید فراموش کرد که درست همین فاضلان عربی ـ اسلامی، از سوی نیروهای ارتدوکس و نهادهای مذهبی اسلام محافظه‌کار، به دلیل بدعت، محکوم و سرکوب شدند و تحت پیگرد قرار گرفتند. افزون بر آن، کشتار و سوزاندن‌ها در ملاء عام، آسمان جهان : اسلامی را از پایان سده‌ی یازدهم چنان تیره ساخت، که از سده‌ی سیزدهم به این سو، دیگر فاضلی وجود نداشت که بتوان او را محکوم کرد. به همین دلیل، اشاره به کارایی تمدن اسلامی، امری به شدت تردیدبرانگیزاست.

اسلام چونان ایدئولوژی حکومت دینی کراوس یادآور می‌شود که قرآن و سنت، به عنوان منابع اصلی ایمان اسلامی، خصلتی متضاد و دوگانه دارند. در نتیجه، بدون این که تفسیر یزدان‌شناختی یگانه‌ای اعتبار داشته باشد، تفسیرهای متفاوت و متضادی در کنار هم مشروعیت دارند. ولی در گذر زمان، علما و فقهای پرنفوذ اسلامی، برای برطرف کردن تضادهای قرآن، به اصل نسخ متوسل شدند که برپایه‌ی آن، آیه‌های از نظر زمانی تازه‌تر، می‌توانند آیه‌های پیشین را ابطال‌کنند. پیش از هر چیز، گسست اخلاقی و هنجاری میان سوره‌های مکی و مدنی، برای دستگاه ایمانی اسلام اهمیتی چشمگیردارد. محمد در مکه با گروه کم‌شماری از هواداران خود در برابر جبهه‌ی قدرتمند مخالفان قرار داشت، بنابراین آیه‌های مکی، عمدتا خصلتی معنوی دارند. در این آیه‌ها با توجه به تناسب قوا، از جنگ و کاربرد خشونت خبری نیست. ولی پس از هجرت محمد به مدینه و تشکیل یک جامعه‌ی اسلامی در آنجا، محتوای بشارت‌های محمد، به گونه‌ای رادیکال تغییر می‌کند و امکان جنگ و تحمیل اراده‌ی خود در مقابل دشمنان، مطرح می‌شود. از آن پس، طرح جهاد، یعنی تلاش برای گسترش و تحمیل اسلام، دیگر به فعالیت‌های اقناعی با استفاده از ابزار صلح‌آمیز محدود نیست، بلکه با کاربرد قهر نظامی در پیوند است و خصلت «**جنگ مقدس**» به خود می‌گیرد. در آیه‌های مدنی، لحن شاعرانه و نیکخواهانه‌ی آیه‌های مکی خاموش می‌شود و جای آن را لحنی فرمانروایانه و دستوری می‌گیرد. در مدینه، قوانین، با اقتدار یک فرمانده صادر شده‌اند و هیچ تخطی و مخالفتی را تحمل نمی‌کنند. مجازات‌های نقض قانون یا بی‌توجهی به آن بسیار سخت‌اند. کراوس نتیجه می‌گیرد که بر این پایه، قرآن و سنت پیامبر اسلام به طور عینی، یعنی مستقل از چشم‌اندازهای متغیر تاریخی و سیاسی تفسیرهای ذهنی، دلایل کافی برای مشروعیت یک تعبیر شدتمدار نظامی، خشونت‌بار و ناروادار عرضه می‌کنند. از این رو، ادعای یک اسلام یکپارچه میانه‌رو و طرفدار برابری آشتی‌جویانه و مخالف خشونت و ناروادارای، فریبی بیش نیست. به باور کراوس، این ادعا نیز نادرست است که اسلام صرفا یک دین ولی اسلام‌گرایی یک ایدئولوژی است. چنین ادعایی، هدفمندی را جانشین حقیقت می‌کند. این خطا از آنجا ناشی می‌شود که شماری فکر می‌کنند می‌توان فهم مدرن از حقوق فردی رابر دین اسلام منطبق ساخت. جدایی میان دین و دولت و حق و سپهر شخصی که در اروپای مدرن صورت گرفت را نمی‌توان بلاواسطه و بدون بروز تضادهای واقعی، به قلمرو جوامع اسلامی منتقل کرد. این جوامع دارای حکومت‌های پیشامدرن هستند، حق از نظر قانونی محفوظ گزینش آزاد جهان‌بینی را به مردم خود نمی‌دهند و در این حوزه نیز تک‌سالارانه (**مونوکراتیک**) عمل می‌کنند. حتا مسلمانان لیبرال هم اجازه نمی‌دهند اسلام دچار آنچنان تحولی شود که مسیحیت با خصوصی‌کردن دین از گذرگاه

سکولاریزاسیون به عنوان پیامد مدرنیته، به آن تن داد.. بر این پایه نیز اسلام به عنوان تنها دین حاکم، فقط یک دستگاه ایمانی خصوصی و ساده نیست، بلکه همزمان یک جهان‌بینی همه‌جانبه، یک دکترین سیاسی و یک ایدئولوژی حکومتی است. قوانین الله که به عنوان آفریننده‌ی قادر مطلق جهان و انسان، در قرآن به گونه‌ای جاودانی و قطعی مقرر شده‌اند، تنها دربرگیرنده‌ی بیانات معنوی و راهنمایی‌های مربوط به مناسک دینی نیستند، بلکه قواعد، دستورات و رهنمودهایی برای همه‌ی گستره‌های زندگی هستند که مومن باید بی‌قید و شرط از آن‌ها پیروی‌کند. اسلام به معنای گردن‌نهادن به اراده‌ی الله و فرمان‌بردن از آن در همه‌ی مسائل زندگی روزمره، خوردن، نوشیدن و لباس‌پوشیدن است و این‌ها اخلاق مومن راستین و رفتار سیاسی، اقتصادی واجتماعی او را در برابر جهان غیراسلامی پیرامون مقرر می‌کنند. پیروی از قوانین الهی در زندگی روزمره، برای مسلمان معتقد، خدمت واقعی به خداست و هسته‌ی مرکزی دین اسلام را می‌سازد که جز فداکاری و از خودگذشتگی در راه خدا معنایی ندارد. بر این پایه، جدایی دین از دولت و سپهر خصوصی، اساسا در اسلام منتفی است. در اسلام، جامعه‌ی دینی و جامعه‌ی سیاسی یکی هستند. مردم همان امت الهی هستند و قوانین اسلامی (شریعت)، همان قوانین دولتی. اسلام در اصل، کمتر یک آموزه‌ی ایمانی معنوی، بلکه بیشتر یک جهان‌بینی سخت دینی و نظم ایدئولوژیک فردستیزانه است که تنظیم مطلق همزیستی اجتماعی و بویژه زندگی خانوادگی را تا کوچک‌ترین جزییات هدف گرفته است. در این چارچوب، حاکمیت سیاسی، با تهدید به مجازات‌ها و کنترل آهنین قواعد مجموعه قوانین اخلاقی پیوند خورده است. معنای اجتماعی این نظام ارزشی یکپارچه‌ی دینی، نهایتا در مشروعیت‌بخشی و تثبیت مناسبات حکومتی مبتنی بر ویژگی‌های فرهنگی خلاصه می‌شود. با نگاهی مشخص باید گفت، اسلام به عنوان یک نظام ایدئولوژیک موثر در فرهنگ، در خدمت استبداد شرقی است و تحقق حقوق‌بشر، رهایی جامعه و فردیت را مانع می‌شود. اسلام نیز مانند دیگر ایدئولوژی‌های حکومتی پیشامدرن، با ویژگی‌هایی چون فقدان آزادی گزینش دین، نارواداری به مفهوم مدرن آن، درماندگی فرد در برابر قدرت جمع و دولت و نیز ستم بر اقلیت‌ها و زنان مشخص می‌شود. تنها یک تحول ژرف و همه‌جانبه در میان مسلمانان و پیش از هر چیز سکولاریزاسیونی که ساختارهای اجتماعی و سیاسی مستبدانه و فردستیزانه و تکیه‌گاه‌های مقدس آن‌ها را درهم‌شکند، اسلام را با دمکراسی و حقوق‌بشر تلفیق‌پذیر خواهد کرد. ولی از یک چنین «**انقلاب درون اسلامی**» در هیچ جا نشانی دیده نمی‌شود.

پان اسلامیسم یا رادیکالیسم اسلامی - اتحاد اسلام : " رادیکالیسم اسلامی به اسلام به عنوان یک دین و یک فرهنگ اطلاق می شود که از چندان قبل با طرح مباحثی نظیر پان اسلامیسم که در اواخر قرن 19 و اوایل قرن 20 صورت گرفت و یا با طرح بحث خلافت که در سالهای 1920-30اتفاق افتاد و خصوصا با طرح مباحث نوینی که امروز رایج شده است، در صدد ارائه و تحقق بخشی به یک پروژه سیاسی جدید و در عین حال اصیل است.این اسلام انقلابی در مقابل قدرتهایی که دیگر اقتداری برایشان باقی نمانده است، رادیکال است. جنبش های اسلامی امروزین مشروعیت و گذشته حکومت ها در سرزمین های اسلامی را زیر سئوال برده و به چالش کشیده اند. آنها در این حرکت و مبارزه شیوه های متنوعی در پیش گرفته اند، شیوه هایی نظیر فشار یا شورش یا مشارکت یا حتی اعمال قدرت توتالیترنظیر آنچه در پاکستان قبل مشاهده شده است.با در نظر گرفتن این تعاریف مفهوم و ماهیت **اسلام‌گرایی با رادیکالیسم و بنیادگرایی** آن گونه که در بالا ذکر شد متفاوت است. واقع اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه

مطابق با اصول اسلامی را شامل می‌شود. لذاست که در کل به نظر می‌رسد با توجه به این مفهوم و در نظر گرفتن گزینه‌های دیگر در بین واژگان موجود دالهایی چون اسلام‌گرایی و رادیکالیسم در زمینه فرهنگ غربی بار معنایی کاملاً منفی یافته‌اند اما واژگانی مانند اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی دالهایی نسبتاً خنثی و فاقد بار منفی هستند. همچنین برخلاف واژگان اسلام سیاسی و اسلام‌گرایی، مفاهیمی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم بیانگر حکمیت و ماهیت حرکت اسلامی معاصر نبوده و جامع نیستند جنبشی برای وحدت کشورهای اسلامی که تحت نفوذ فکری سید جمال الدین اسدآبادی در قرن نوزدهم آغاز شد. وی مهم‌ترین و مزمن‌ترین درد جامعه اسلامی **را استبداد داخلی و استعمار خارجی** تشخیص داد و با این دو به شدت مبارزه کرد. سید جمال‌الدین برای مبارزه با این دو عامل فلج کننده، آگاهی سیاسی و شرکت فعالانه مسلمانان را در سیاست واجب شمرد و برای باز یافتن عظمت مسلمانان، بازگشت به اسلام نخستین را لازم می‌دانست و اتحاد اسلام را تبلیغ می‌کرد. امروزه، کشش پر قدرت مردم مسلمان برای اتحاد، به صورت یک عامل تعیین کننده سیاسی در سرنوشت ملت‌های مسلمان درآمده است. هنگامی که سرزمین‌های عربی به دست سلطان‌های عثمانی افتاد، در قرن شانزدهم میلادی مسلمانان، به جز شیعه، و سلطان‌های مراکش و پادشاه های مغول و هند رفته رفته به سلطان‌های عثمانی که خود را خلیفه می خواندند به چشم پشتیبان دین نگریستند، اگرچه این سلسله از مزیت وابستگی به قریش بهره‌مند نبود، به هر حال سلطان‌های عثمانی به نام خلیفه اسلام بر بخش بزرگی از کشورهای اسلامی فرمان می‌راندند. عبدالحمید دوم (1876-1909) چنان تبلیغاتی برای اسلام به راه انداخت که قدرت‌های اروپایی هراسیدند از این که مبادا مسلمانان پیرو با تبلیغ پان اسلامیسم، بر حیثیت خود در چشم مسلمانان افزود و توانست در مقام دولت پیشگام اسلامی، صدای خود را در شوراهای اروپایی از جانب اسلام بلند کند. پیش از راه یافتن اندیشه‌های ناسیونالیستی از اروپا به دنیای اسلام، پان اسلامیسم ایدئولوژی مسلط بر جهان اسلام بود. در سال‌های اخیر جمهوری اسلامی ایران یکی از جنبه‌های مشخص ترویج وحدت بین کشورهای اسلامی به شمار می‌آید و تا کنون هم چندین کنفرانس وحدت اسلامی برگزار شده ولی تحقق بخشیدن به این هدف به علت اختلاف سطح زندگی و خصوصیات ملی و ویژگی‌های ملل مسلمان، و هم‌چنین وجود فرقه‌های مختلف مذهبی در کشورهای مسلمان، کار آسانی نیست و نیاز به کار و تلاش فراوان مسلمانان و نخبگان مسلمان دارد.

اسلام سیاسی و اسلام گرایی معاصر از دیدگاه اسلامگرایان : اسلامگرایی چیست و مدلول آن کدام است؟ آیا پدیده ای واحد است یا صرفا نامی است برای تنوعی از گرایش ها و جریان ها؟ آیا اتفاق نظری در معنای آن وجود دارد؟ آیا می توان کلیت حرکت اسلامی را به عنوان یک حرکت واحد در جهان امروز شناسایی نمود؟ آیا صفاتی و خصایصی را که به کلیت حرکت اسلامی معاصر نسبت داده می شود، می توان از منظر نظری به امر واحدی در خارج متصف نمود؟ تجلی ها و گونه های مختلف و گاه متعارض اسلام گرایی معاصر را چگونه می توان تحت عنوان واحدی طبقه بندی و شناسایی نمود؟ آیا امکان دارد از این تنوعات و تکثرات فراتر رفت و از حرکت نسبتا واحد، همگن و منسجمی در جهان اسلام سخن گفت؟ آیا آنچه که در شرایط کنونی به عنوان خطر اسلام گرایی شناسایی شده است، دارای کانون انسجام بخشی می باشد؟ آیا واقعا خطر مطرح شده می تواند کلیتی را برای اسلام گرایی معاصر ایجاد نماید؟ آیا چنین خطر و کلیتی واقع بینانه است یا صرفا به منظور انسجام بخشی به غرب ایجاد شده و دامن زده می شود؟این سوالات مسائلی است که لازم است از منظری نظری مورد کاوش و تحلیل قرار گیرد. اساسا چنین پرسشی را می بایست از رویکردی تحلیلی مورد توجه قرار داد. بدون داشتن رویکردی نظری امکان فرا رفتن

از تکثرات موجود در حرکت اسلامی معاصر فراهم نمی شود. برای بررسی این مسأله می بایست ابتدا به بررسی عناوینی که بر حرکت اسلامی معاصر اطلاق شده است، آغاز نمود.اسلام گرایی نشانه ای است که در میان نشانه ها و دالهای دیگر برای جریان سیاسی فکری اسلامی به کار رفته است. واژه هایی چون بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام سیاسی و عناوین دیگر از جمله واژگانی هستند که کاربرد زیادی دارند .محققان جنبش های اسلامی از تعابیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده اند. در کل به نظر میرسد در بین واژگان موجود دالهایی چون اسلام گرایی و اسلام سیاسی واژگان مناسبتری برای توصیف و نامگذاری کلان جریان اسلامی معاصر می باشند.اسلام سیاسی اصطلاحی جدید است و به دنیای مدرن تعلق دارد .پیش از غلبه و سیطره مدرنیسم غربی و سیطره آموزه سکولاریسم در جهان، چنین اصطلاحی کاربرد نداشته است. در جهان اسلام، بر اساس تلقی سنتی، اسلام دینی جامع تلقی شده و شامل مباحث سیاسی نیز می شد و بر این اساس نیازی به توصیف مجدد و تقیید اسلام به قید سیاسی نبوده است. با تهاجم همه جانبه غرب به جهان اسلام و شکل گیری مقاومت اسلامی در برابر آن و ردّ آموزه های مدرنیسم غربی و تلاش احیاگران مسلمان برای احیای تمدن اسلامی و بازگرداندن اسلام به عرصه زندگی سیاسی، غربیان برای نابهنجار و ارتجاعی نشان دادن آن از واژگانی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم اسلامی استفاده کردند. کاربرد اصطلاح اسلام سیاسی نیز محصول چنین تلاشی بوده است. از دیدگاه مدرنیسم غربی دین از سیاست جدا بوده و در نتیجه هرگونه حضور و دخالت دین در عرصه سیاسی امری نابهنجار، منفی و ارتجاعی تلقی می شد.البته بار معنایی واژگان بنیادگرایی، رادیکالیسم، اسلام گرایی و اسلام سیاسی متفاوت است. دالهایی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم در زمینه فرهنگ غربی بار معنایی کاملا منفی یافته اند. اما، واژگان اسلام سیاسی و اسلام گرایی دالهایی نسبتا خنثی و فاقد بار منفی هستند. هر چند ریشه نخستین کاربرد واژگان اسلام گرایی و اسلام سیاسی مشخص نیست، اما در چند دهه اخیر اصطلاحی رایج و متعارف در جهان گشته اند. همچنین برخلاف دالهای اسلام سیاسی و اسلام گرایی، مفاهیمی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم بیانگر کلیت ماهیت حرکت اسلامی معاصر نبوده و جامع نیستند

به تبع کاربرد اولیه بنیادگرایی در مورد پروتستان های انجیلی در آمریکا، دنیای مدرن غرب در مواجه با حرکت اسلامی معاصر نیز بدون توجه به تمایزات میان پروتست های انجیلی با مسلمانان از این واژگان استفاده نمودند. در نخستین کاربرد بنیادگرایی در مورد جهان اسلام، تمامی اسلام گرایان را در برگرفته و کل جریان اسلام گرایی در برابر جریان غربگرایی بنیادگرا خوانده می شود.چنین کاربردی از بنیادگرایی عمدتا در نگاه غربی به اسلام گرایان موجود نهفته است. تعارض عمده این جریان با مدرنیسم غربی در محوریت دادن به دین و آموزه های دینی است. بر این اساس از نظر غرب هر جریانی که از بازگشت دین به عرصه سیاسی سخن بگوید، بنیادگرا محسوب می شود. به عنوان نمونه، هرایر دکمجیان در مطالعه خود در باره جنبش های معاصر اسلامی از این برچسب استفاده کرده است. در مطالعه وی کل جریان اسلام گرایی معاصر بنیادگرا است. چنین کاربردی از بنیادگرایی در مورد جریان اسلام گرایی در غرب رایج است.اطلاق بنیادگرایی بر جریان اسلامی معاصر بازتاب ذهنیت غربی است. چنانکه بابی سعید در اثر ارزشمند خود نشان داده است. شاخص هایی چون ایجاد محدودیت بر زنان، یا ادعای دسترسی انحصاری به حقیقت و تلفیق دین و سیاست که به عنوان شاخص های بنیادگرایی مطرح شده اند، مخدوش هستند. معیار نخست به عمل حکومت داری بر می گردد. محدودیت بر زنان در جوامع نوگرا نیز وجود داشته است. اما غرب چنین محدودیت هایی را نشانه تمدن و پیشرفت دانسته است و در نتیجه بحث از رویکردی

جانبدارانه مطرح می شود. غرب مدعی است که مقررات و معیارهای مطرح شده برای زن، بیانگر شاخص های زن آرمانی بوده و هرگز محدودیت تلقی نمی شود. در شاخص دوم، غرب نیز به سان اسلام گرایان مدعی است به حقیقت رسیده است و در نتیجه معیارهای خویش را به دیگران تحمیل می کند و از آنان می خواهد به شیوه غربی زندگی کنند. نمود بارز آن را می توان در نظریه های نوسازی مشاهده کرد. معیار سوم نیز صرفا معیار مدرنیسم غربی است که بر اساس اصل سکولاریسم مدعی لزوم جدایی دین از سیاست شده است. بر این اساس نمی توان دال بنیادگرایی را فارغ از ذهنیت غربی به کار برد و از این رو واژه ای ایدئولوژیک و جانبدارانه است.کاربرد دیگر بنیادگرایی، چنانکه گذشت، اطلاق آن بر جریان عقل گریز و متصلب اسلام گرایی می باشد. از این منظر جریان اسلام گرایی به دو شاخه بینادگرا و رادیکال تقسیم می شود. مصداق بارز جریان بنیادگرایی در عصر حاضر همان جریان وهابیت است که با الهام از جریان حنبلی و آموزه های ابن تیمیه در دو سده اخیر در جهان اسلام ظهور کرده است و بسیاری از جریانات سیاسی - فکری جهان اسلام را تحت تأثیر قرار داده است. در چنین اطلاقی بنیادگرایی با عقل گریزی و ردّ مطلق هر امر جدید و در نتیجه ردّ کل آموزه های دنیای مدرن شناسایی می شود. ظهور مرموز جریاناتی مثل طالبان و القاعده در دو دهه اخیر که توسط غرب به عنوان چهره کلی اسلام ارائه شده است، چنین چهره ای را از اسلام سیاسی و اسلام گرایان برجسته کرده است .حتی می توان گفت تحت تأثیر چنین القائاتی است که شناخت غرب از اسلام گرایان به رغم اطلاق آن بر تمامی جریانات اسلامی عمدتاً معطوف به این جریان می باشد. سیّد احمد موثقی در تحلیل و طبقه بندی جنبش های اسلامی، بنیادگرایی را در برابر رادیکالیسم اسلامی به کار برده است . جریان رادیکالیسم از نظر وی جریان عقل گرا را در بر می گیرد که مهم ترین نماینده آن در دوره معاصر سید جمال الدین اسدآبادی می باشد. البته چنین کاربردی در دیگر متون رایج نیست و رادیکالسیم عمدتا ناظر بر کنش سیاسی اسلام انقلابی است.کاربرد دوم بنیادگرایی نیز مبتلا به همان کاستی های قبلی است .مضافا در صورت تلاش برای تمایزگذاری جریان های درونی اسلام گرایی معاصر، بهتر است از واژگانی بومی- اسلامی استفاده کرده و بر اساس تاریخ گذشته اسلامی آنها را نامگذاری نمود .

»**رادیکالیسم اسلامی**» نام دیگری است که در مورد اسلام گرایی معاصر به کار رفته است. نمونه آن را در دیدگاه موثقی دیدیم. چنین نامگذاری نیز ضمن آنکه هنوز از ذهنیت غربی به طرفداران دخالت ارزش های دینی در عرصه سیاسی نگاه می کند و به همان مشکل مفهوم بنیادگرایی مبتلاست، به لحاظ ابهام در کاربرد وصفی واژه رادیکالیسم در توصیف اندیشه یا عمل سیاسی نامناسب می باشد .رادیکالیسم عمدتا صفتی است که برای توصیف کنش سیاسی به کار می رود و در مواردی نیز به عنوان صفت اندیشه و تفکر به کار رفته است .از این جهت برای هر تفکری می توان در عمل گرایش معتدل و رادیکال را بر اساس چگونگی کنش سیاسی طرفداران آن اندیشه مطرح نمود.در جهان عرب طبق گزارش حیدر ابراهیم علی دو واژه الاسلامیه و الاسلامویه علاوه بر دیگر واژگان، کاربرد یافته اند. هرچند واژگان دیگری چون الاصولیه و التطرف معادل بنیادگرایی و رادیکالیسم به کار رفته است، اما دو واژه نخست معادل اسلام گرایی در فارسی و Islamismدر انگلیسی می باشد. تفاوتی که او برای کاربرد آنها مطرح کرده است، حایز اهمیت می باشد. در حالی که الاسلامیه دلالت بر جریان فکری -سیاسی دارد، الاسلامویه بیشتر ناظر بر عمل سیاسی است .پس از بحث از واژگان مناسب برای جریان اسلامی معاصر، مسأله نظری مهم در اینجا آن است که آیا اسلام سیاسی می تواند به عنوان یک دال کلی حاکی از تمامی گرایش های سیاسی اسلامی باشد؟ آیا می توان در مسأله حاضر از رویارویی یک پدیده مشخصی تحت عنوان اسلام سیاسی با جهانی شدن

سخن گفت؟ این مسأله بدان جهت مطرح است که برخی وحدت درونی جریان اسلام سیاسی را به دلیل بروز اختلافات فراوان در درون جریانهای اسلام گرا زیر سوال برده اند (El-Zein,). 1977 از این نظر اسلام گرایی هرگز جریان یک دست و یکپارچه نیست و به دلیل وجود جریان های مختلف و گاه متعارض در درون آن امکان جمع کردن تمامی این جریان های تحت یک مفهوم وجود ندارد .در صورتی که مفهومی چون اسلام گرایی برای بیان این مجموعه به کار گرفته شود، چنین کاربردی مجازی بوده و صرفا از طریق فرایند غیریت سازی غرب برای جریان های اسلام گرا است که امکان جمع نمودن آنها تحت واژه اسلام گرایی فراهم می شود. در چنین رویکردهایی اسلام گرایی فاقد انسجام درونی بوده و انسجام مطرح شده و ادعا شده برای آن صرفا موقت و ساختگی است.عمده رویکردهای سلبی به انسجام درونی اسلام گرایی را می توان در چهار رهیافت عمده بررسی کرد. منشأ واحد انگاری و انسجام بخشی سلبی به اسلام گرایی معاصر را باید در فعالیت های نظری و عملی غربیان در باب اسلام جستجو کرد. پیشینه نگرش سلبی را نمی توان به صورت بارزی در گذشته اسلامی یافت. این رویکردها عمدتا جدید هستند. گذشته اسلامی از این رو این امر همانند شرق شناسی قوی است که غرب مدرن برای بیان هویت خود دست به غیریت سازی زده و شرق را به عنوان مرز سلبی هویت خود قرار می دهد. چنین شرق شناسی، شرق شناسی وارونه خوانده شده است **(بروجردی، 1377: 23 28 -؛ ادوارد سعید، 1371)**. از این منظر در مورد اسلام گرایی نوعی شرق شناسی وارونه یا غرب شناسی قوی صورت می گیرد. «شرق شناسان وارونه با تلقی اسلام به عنوان یک هویت اسمی اهمیت آن را کمرنگ جلوه داده اند. برای آنان اسلام چیزی بیشتر از یک برچسب نیست و فی نفسه هیچ اهمیتی ندارد. هر گونه اهمیت آن ناشی از معانی و مضامینی است که به آن برچسب الحاق می شود»

در برابر این نگرش می توان با تمسک به مفاهیم گفتمانی از اسلام گرایی یا اسلام سیاسی به عنوان یک کل ایجابی دفاع نمود. در دوران معاصر ما با پدیده مشخصی در جهان اسلام رو برو هستیم که دارای تأثیرات و ویژگی های خاصی می باشد که عامل وحدت بخش و قرابت بین اسلام گرایان می باشد. از این رو می بایست در جستجوی مفاهیم و ایده هایی بود که چنین وحدتی را ایجاد می کند. در تحلیل گفتمانی چنین وحدتی را می بایست در دالهای مرکزی / برتری جستجو نمود که در مفصل بندی گفتمانی دیگر عناصر را کنار هم نگه می دارد .دال مرکزی نقطه کلیدی و هویت بخش در یک گفتمان می باشد که نشانه های دیگر در سایه آن نظم پیدا می کنند و با هم مفصل بندی می شوند از این منظر «اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی اسلام به یک دال برتر تبدیل می شود» (بابی سعید، 1379: 20). در مفصل بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرف اعتقاد نیست بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه حیات آدمی را در بر می گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این جهت می توانیم تمامی آنها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار دهیم و در تحلیل خود از اسلام سیاسی به مثابه یک کلیت واحد سخن بگوییم .چنین نگرش وحدت بخش به جریانهای اسلام گرا را نمی توان براحتی در چارچوب های تحلیلی دیگر جستجو کرد. در تحلیل های دیگر **(چون روان شرابی و دیگران)** ما با تفاوت ها مواجه هستیم و امکان نگاه جامع به جریان اسلامی معاصر به مثابه یک امر واحد وجود ندارد. از منظر گفتمانی اسلام سیاسی یا اسلام گرایی همان نقشی را ایفا می کند که مدرنیسم برای مجموع های از مکاتب و نگرش ها در غرب ایفا می کند .هر چند چنین مکاتب همانند سوسیالیسم و لیبرالیسم با یکدیگر متعارض هستند، اما همگی آنها تحت گفتمان مدرنیسم قرار می گیرند .چنین قابلیتی را نیز برای اسلام سیاسی و اسلام گرایی می توان تحت گفتمان

اسلام سیاسی جستجو نمود و برای آنها یک وحدت ایجابی تعریف نمود .هر چند رویکردهای سلبی به وحدت اسلام گرایی معاصر آن را سطحی و ساختگی می دانند، اما میتوان با الهام از رویکردهای ایجابی از انسجام نسبی حرکت اسلام گرایی معاصر دفاع نماییم. البته باید توجه داشت که چنین انسجامی خود نسبی است. اسلام گرایی معاصر در مقایسه با مکاتب و جریانات رقیب غیر اسلامی، جریانی منسجم و یک دست است. عامل انسجام بخش چنین حرکتی را میتوان خود اسلام، قرآن و شخص پیامبر اسلام (ص) دانست. تحولات و تجربیاتی که در طول چند سال اخیر رخ داد حاکی از واکنش فراگیر تمامی مسلمانان به چالش های پیشاروی جهان اسلام بوده است. دو قضیه کاریکاتورهای روزنامه یولیاند پوست دانمارک و سخنان پاپ بندیکت شانزدهم به صورت مشابهی واکنش فراگیری تمامی مسلمانان را از فرق و مذاهب مختلف برانگیخت.هر چند مسلمانان در مقایسه با یکدیگر، همچون دیگر فرق و مذاهب موجود در جهان کنونی، دچار غیریت سازی و تمایز هستند، اما در مواجه با عامل خارجی انسجام می یابند. چنین انسجامی خود را در اقدام مشابه و مشترک تجلی می بخشد. به نظر می رسد، چنین وضعیتی حاکی از یک رویکرد ایجابی در تعریف و تبیین اسلام گرایی معاصر می باشد. از این منظر ما می توانیم از فعال شدن، پویایی و فعالیت اسلام گرایی معاصر به عنوان یک حرکت برجسته سخن بگوییم.