

وجوه سیاسی امام‌شناسی ناصر خسرو

* دکتر حاتم قادری

** دکتر مصطفی یونسی

*** شروین مقیمی زنجانی

چکیده

در این مقاله برآنیم تا با تشریح مبانی نوافلاطونی امام‌شناسی ناصر خسرو قبادیانی، حکیم برجسته اسماعیلی سده پنجم هجری و مقایسه آن با برخی مفروض‌های بنیادین اندیشه یونانی که در فلسفه فلوطین در مقام بنیادگذار فلسفه نوافلاطونی بازتاب یافته است، به یک نتیجه‌گیری در حوزه اندیشه سیاسی دست یازیم؛ بنابراین منظر اصلی ما در این بررسی، منظری سیاسی است نه فلسفی - کلامی. به این اعتبار تلاش ما توضیح امام‌شناسی ناصر خسرو با تأکید بر وجوه سیاسی تفکر وی خواهد بود. این بررسی نشان خواهد داد که به‌رغم وام‌داری امام‌شناسی ناصر خسرو به فلسفه نوافلاطونی،

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (ghaderyh@modares.ac.ir)

** عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس (younesie@modares.ac.ir)

*** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (moghimima@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۹/۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۸

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۰۵-۱۳۵.

تفکر اسماعیلی ناصر خسرو ناسازگاری‌های بنیادینی با فلسفه نوافلاطونی دارد. ناسازگاری‌هایی که از حیث بحث در اندیشه سیاسی واجد کمال اهمیت‌اند. فلسفه نوافلاطونی در عین اینکه هیچ دعوی‌ای نسبت به اقتدار و مرجعیت پیشینی فیلسوف نوافلاطونی ندارد، بر فضایل مدنی به عنوان مرحله نخست حصول رستگاری و سعادت تأکید می‌کند. این در حالی است که امام اسماعیلی ناصر خسرو واجد کیفیتی منحصر به فرد و یگانه، یعنی همان دانش باطنی است که از طریق آن، هم صاحب اقتدار دنیوی است و هم مرجعیت اخروی. از سوی دیگر در پس امام‌شناسی ناصر خسرو، به دلایلی که خواهد آمد، دغدغه‌ای اساساً شرقی یا به تعبیری ایرانی نهفته و آن ضرورت وجود فردی است که همزمان سعادت این جهانی و رستگاری آن جهانی را به ارمغان می‌آورد.

واژه‌های کلیدی: امام‌شناسی، فلسفه نوافلاطونی، عقل، دانش باطنی، فلوطین، ناصر خسرو، وجوه سیاسی.

مقدمه

ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی، ملخص به ناصر خسرو (۳۹۴ تا ۴۸۱ق)، از جمله شعرای طراز اول ادبیات فارسی، و از این حیث، در زمره ادبای صاحب سبک است. در این بررسی خواهیم کوشید تا به بررسی «امام‌شناسی» ناصر خسرو، در پرتوی ایضاح مبانی نوافلاطونی حکمت الهی^۱ او که بحث از امام‌شناسی بخش مهمی از آن را تشکیل می‌دهد، پردازیم. کار این پژوهش، به نوعی تأمل در باب آن چیزی است که به بیان متعارف می‌توان آن را «اندیشه سیاسی» ناصر خسرو نامید؛ اما از آنجاکه دستگاه فکری ناصر، چونان دیگر متفکران اسماعیلی، یک کل نظام‌مند است که وجوه سیاسی^۲ نیز جایی را در آن اشغال می‌کند، شاید استفاده از عنوان «اندیشه سیاسی»، نه تنها وافی به مقصود نباشد، بلکه موجبات گمراهی را نیز فراهم آورد.

در آثار برجای مانده از ناصر خسرو، کتابی مستقل در باب امام‌شناسی نمی‌یابیم، و این نه به دلیل بی‌توجهی او به سیاست، بلکه نتیجه منطقی مقدمات نظری اوست که بحث از امام‌شناسی را در دل بحث از کیهان‌شناسی و متافیزیک اسماعیلی طرح می‌کند؛ بنابراین، ما عبارت «اندیشه سیاسی» را با تسامح به کار می‌بندیم و مرادمان از آن، وجوه سیاسی اندیشه ناصر خسرو است. به عبارت دیگر در اینجا تلاش خواهد شد تا با ایضاح امام‌شناسی ناصر خسرو در پرتوی تحلیل کیهان‌شناسی نوافلاطونی او، تضمیناتی را که از حیث بحث در اندیشه سیاسی می‌تواند واجد اهمیت باشد، مورد ملاحظه قرار دهیم.

آنچه در این مقاله به دنبال توضیح آن هستیم، نشان دادن این نکته است که دستگاه فکری ناصر خسرو در مقام یکی از برجسته‌ترین داعیان و نویسندگان اسماعیلی، هرچند عمیقاً متأثر از کیهان‌شناسی نوافلاطونی است، اما واجد مفرداتی است که یا ضرورتاً با اندیشه یونانی پیوند بلاواسطه ندارند، و یا اساساً متعلق به حوزه باورهای ایرانی - اسلامی هستند. به نظر می‌رسد آشکار ساختن چنین مسئله‌ای می‌تواند به نحوی سلبی، پرتویی بر دلالت‌ها و تضمینات سیاسی تفکر ناصر خسرو بیفکند. این البته همه آن چیزی نیست که در پی آنیم، بلکه بیشتر از آنکه بکشیم برخی از دلالت‌های سیاسی اندیشه ناصر را بازگوییم، در صدد هستیم تا نشان دهیم که بنیان سیاسی عقاید او که همانا ریشه در برخی تعالیم شیعی - ایرانی دارد، در دل دستگاهی فلسفی و یک کیهان‌شناسی مبتنی بر فلسفه‌ای هلنیستی، توجیه می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت، آنچه دستگاه اندیشگی به ظاهر غیرسیاسی ناصر خسرو، بر شالوده‌های آن استوار شده، آموزه‌ای اصالتاً سیاسی است و این آموزه چیزی نیست جز ریاست همزمان معنوی و دنیوی امام شیعی (فاطمی).

نکته اساسی دیگری که باید مد نظر داشت، روش ما در مواجهه با آثار ناصر خسرو است. ناصر خسرو چنانکه گفتیم، همه آثارش را به زبان فارسی به رشته تحریر درآورده و این نه تنها خصلت هویتی آرای وی را برملا می‌سازد، بلکه دال بر دغدغه سیاسی او به عنوان یک داعی اسماعیلی در «جزیره» خراسان نیز هست که می‌کوشد تا با عده وسیعی از مردمان ارتباط برقرار کرده و آنان را به کیش اسماعیلی درآورد. از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت استدلال‌های «عقلی» و کلامی وی در آثارش، در اغلب موارد، استدلالات فلسفی ناب و خالص نیست و با سویه‌های جدلی و خطابی آمیخته است. از سوی دیگر بخش وسیعی از آرا و عقاید وی در دیوان قصایدش بازتاب یافته که خود نحوه خاصی از خوانش را طلب می‌کند. بیان وی در قصایدش، بیانی صریح‌تر، جدلی‌تر و به بیانی «سیاسی»‌تر است و همین امر محملی را فراهم می‌آورد تا از طریق آن بتوانیم تصریح برخی اشارات تلویحی وی را در رسالات، در دیوان قصایدش بیابیم و از این طریق به هدف این مقاله که برجسته ساختن وجوه سیاسی امام‌شناسی ناصر خسرو است، دست یابیم.

طرح مسئله

در مورد مسئله کانونی این مقاله و فرضیه‌ای که در صدد آزمون آنیم، می‌توان پرسش زیر را مطرح ساخت: نسبت مبانی نوافلاطونی کلام اسماعیلی ناصر خسرو با وجوه سیاسی امام‌شناسی وی چگونه است؟ و اینکه اگر فلوطین را در مقام بنیادگذار فلسفه نوافلاطونی در نظر بگیریم، اشتراک‌ها و افتراق‌ها امام‌شناسی نوافلاطونی ناصر خسرو با فلسفه فلوطین در کجاست؟

پاسخی که می‌کشیم حدود و ثغورش را مشخص کرده و مبنای استدلالی برای آن فراهم سازیم این است که به‌رغم رجوع ناصر خسرو به مقوله‌ها و استدلال‌های فلسفه نوافلاطونی در توجیه مبانی کیهان‌شناختی امام‌شناسی خود و به خدمت‌گیری آنها، دیدگاه وی از حیث بحث در اندیشه سیاسی، تفاوت‌هایی اساسی با اصحاب فلسفه نوافلاطونی و در رأس آنها فلوطین دارد.

در این مقاله، پس از اشاره‌ای کوتاه به پیشینه و وجوه نوآورانه بحث، توضیحی اجمالی در مورد سرشت سیاسی نبوت در اسلام، و ویژگی‌های تأویل اسماعیلی خواهد آمد. آنگاه با اشاره‌ای اجمالی به جایگاه فلسفه نوافلاطونی در تفکر اسلامی و به‌ویژه نزد نویسندگان اسماعیلی، راه را برای ورود به بحث در مورد وجوه سیاسی کلام اسماعیلی ناصر خسرو، در پرتوی ایضاح کیهان‌شناسی نوافلاطونی/فلوطینی او هموار خواهیم کرد.

پیشینه و نوآوری مقاله

به‌رغم غلبه معنادار مضامین کلامی - فلسفی بر شعر ناصر خسرو، به علاوه آثار متعددی که در حوزه کلام اسماعیلی به رشته تحریر کشیده، تاکنون در مقام یک متفکر جدی و اثرگذار، مورد ملاحظه پژوهندگان نبوده است. این نکته، آنگاه که از منظر «اندیشه سیاسی» در تفکر وی نظر می‌کنیم، بیش از پیش آشکار می‌شود. به جز برخی اشاره‌های کلی و گذرا در برخی از کتاب‌های تاریخ فلسفه^(۱)، و برخی مقاله‌های کلی^(۲) و تکنگاری‌های نه‌چندان پُراهمیت^(۳) - از حیث اندیشه سیاسی، تاکنون پژوهشی که بتواند تفکر وی را به‌ویژه از منظر بحث در اندیشه سیاسی طرح کند، صورت نگرفته است. این امر اگرچه انگیزه و جذابیت پژوهش در این مورد را

بیشتر می‌کند، اما از سوی دیگر، فقدان ادبیات کافی در این حوزه، بر ترس از خطر گمراهی نیز می‌افزاید. استثنائاتی چون *هانری کوربن*^(۴) که به دلیل باور به اصالت اندیشه ناصرخسرو، به‌ویژه در برخی از مقوله‌های فلسفی از جمله مسئله «زمان»، بیش از دیگران وجوه کلامی و حکمت الهی ناصرخسرو را کاویده‌اند نیز، چندان به کار ما نمی‌آیند؛ زیرا موضوع کانونی و محوری این بررسی، امام‌شناسی ناصرخسرو و به بیانی وجوه سیاسی اندیشه اوست، و کوربن اساساً از منظری غیرسیاسی در متکلمان و فیلسوفان اسلامی نظر کرده است و ناصرخسرو نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. به علاوه رویکرد غیرانتقادی کوربن در مواجهه با آرای کسی همچون ناصرخسرو، با هدف این پژوهش - که چنانکه آشکار خواهد شد بنیانی انتقادی دارد - سازگار نمی‌افتد.^(۵)

به نظر می‌رسد مقاله پیش رو، دست‌کم بتواند محملی برای آغاز بررسی‌ها و پژوهش‌های مفصل‌تر و جدی‌تر در مورد سرشت سیاسی آرای نویسندگان اسماعیلی باشد. چنانکه در مقدمه مقاله آوردیم، اهمیت ناصرخسرو در میان دیگر نویسندگان اسماعیلی، صرف‌نظر از برخی نوآوری‌های کلامی، خصلت هویتی و تمدنی آن است که کاوش در آن می‌تواند پرتویی بر وضع کنونی تفکر در ایران، به‌ویژه از منظر تاریخ اندیشه سیاسی بیفکند. به زعم ما، توضیح وضع اندیشه سیاسی در تاریخ ایران، باید مبتنی بر تأمل در آرای کسانی چون ناصرخسرو باشد که به مدد آن می‌توان برخی رگه‌های اصلی و اساسی باورهای بنیادین سیاسی ایرانیان را طی تاریخ پُرفراز و نشیب‌اش، توضیح داد. البته این مقاله به هیچ روی دعوی انجام چنین کاری را ندارد، اما می‌تواند آغازگاهی مناسب برای ترغیب به سوی چنین پژوهش‌هایی به شمار آید.

سرشت سیاسی نبوت در اسلام

فهم امام‌شناسی ناصر، در گرو فهم مقوله «امامت»، نه تنها در میان اصحاب فکر اسماعیلی، بلکه نزد همه شیعیان است. مفروض اساسی ناصرخسرو و دیگر قائلان به اصل امامت، باور به سرشت سیاسی نبوت است. در واقع اینکه پیامبر، هم‌زمان ریاست و مرجعیت معنوی و دنیوی را دارا بوده، جز در برخی نوشته‌های معاصر^(۶)

به نحوی جدی از سوی مسلمانان مورد چالش قرار نگرفت.^(۷) آنچه مورد اختلاف واقع شد نیز، نه بحث بر سر ضرورت حکومت بلکه بر سر خاستگاه مشروعیت آن بود که پس از رحلت پیامبر(ص) به وقوع پیوست. شیعیان از همان آغاز بر آن بودند که «حکومت (امامت) در زمره اصول شرع بوده و توجیه و تفسیر آن بر اساس قاعده لطف است»؛^(۸) بنابراین در اینکه مرجعیت دنیوی و اخروی هر دو در یک شخص، خلیفه یا امام جمع می‌شود، اختلافی در میان فرقه‌های مختلف وجود ندارد.

تمایز میان دستگاه پاپ و اقتدار دنیوی امپراتور که در جهان مسیحی به یک سنت بدل شده بود، در اسلام، به شکل نظری و تا اندازه‌ای عملی، نمی‌توانست محلی از اعراب داشته باشد.^(۹) بحث ریاست همزمان معنوی و دنیوی امام یا خلیفه، آنگاه که در بستر آموزه‌های شیعی، به‌ویژه مشرب باطنی اسماعیلیه قرار بگیرد، نتایجی را به بار می‌آورد که بیگانگی‌اش با سنت فلسفه نوافلاطونی، به‌خوبی آشکار خواهد شد. نظرگاه مذهب اسماعیلیه نیز نسبت به نبوت و امامت، به بیان *مادلونگ*، مبتنی بر باور به نیاز مداوم آدمی به یک رهبر معصوم و راهنمای الهی است؛ آموزگاری که مذهب را به درستی فرادهد و آدمی را در جهت درست رهنمون شود. در غیاب نبی، این کار برعهده امام است؛ بنابراین امامت، خود بخشی از زنجیره یا سلسله نبوت است که تاریخ انسان را از آغاز تا پایان، دربرمی‌گیرد. این نوع نگاه به مقوله امامت، در واقع میراث شیعه اولیه یا نخستین بود که با کیهان‌شناسی اسماعیلیه متأخر ترکیب شد.^(۱۰)

چنانکه در ادامه خواهد آمد، بی‌توجهی فلوطین نسبت به مناسبات مدنی که درست برخلاف الگوی یونانی تفکر در دوره کلاسیک به شمار می‌آید، حاصل دگردیسی‌هایی بود که به دنبال برخی شرایط تاریخی (اضمحلال پولیس‌های یونانی و همین‌طور تجربه زندگی در ذیل یک امپراتوری وسیع) و البته فکری (غلبه روزافزون نگرش‌های گنوسی و ضد این جهانی) صورت تحقق پذیرفته بود. شاید اگر فلوطین می‌خواست به امر سیاسی بپردازد، نمی‌توانست در خارج از چهارچوب منطقی فکر یونانی، به صورت‌بندی مناسبات مدنی مبادرت ورزد، اما ناصر خسرو از مفردات آن سستی سود می‌جست که مدعی مرجعیت توأمان معنوی و دنیوی، از

سوی امام بود؛ مرجعیت یا ریاستی که با ابتدا بر قاعدهٔ لطف، سرشتی باطنی و در عین حال الهی داشت.^(۱۱) ناصر خسرو در فقره‌ای از رساله «وجه دین» و در بیان شرایط امام، هفت مؤلفه را ذکر می‌کند که عبارتند از: ۱) اشارت و سپردن امام گذشته و منصوب شدن از جانب او؛ ۲) رسیدن نسب او به اهل بیت رسول (شاخه فاطمی)؛ ۳) داشتن علم دین؛ ۴) جهاد علیه کفار؛ ۵) پرهیزکاری؛ ۶) دارا بودن خصلت‌های نیکو؛ و ۷) بی‌نیازی از ادعای امامت.^(۱۲) چنانکه به نظر می‌رسد، آنکه دو شرط اول را احراز کرده باشد، خود به‌خود امام خواهد بود و شروط بعدی نمی‌تواند موضوعیتی داشته باشد.

ماهیت تأویل اسماعیلی

تأویل که از مقومات کلام اسماعیلی است، مقوله‌ای است که در اصل ریشه در مناقشه‌های کلامی سده‌های آغازین اندیشه اسلامی دارد. اسماعیلیه، میراث‌دار مباحثات شدید کلامی‌ای بود که در قرون ابتدایی شکل‌گیری فلسفه و کلام اسلامی به‌ویژه در میان نویسندگان اشعری و اعتزالی در گرفت. در واقع اندیشه تنزیه مطلق خداوند از صفاتی که در قرآن به وی نسبت داده شده بود و تأویل آن به دست متکلمان اعتزالی^(۱۳) را باید خاستگاه کلام تأویلی نویسندگان اسماعیلی دانست.

باطن در نزد متکلمان اسماعیلی، هم تفسیر و تأویل قرآن را در برمی‌گرفت، هم نظام کیهانی حقیقت را و البته این دومی، بعدها در پرتو تفاسیر نوافلاطونی، بسطی دامنه‌دارتر یافت.^(۱۴) این نوع نگاه به مقولهٔ توحید، از آغاز نیز با نگرش همدلانهٔ اهل تشیع همراه بود.^(۱۵) در واقع رگه‌های تمایز میان ظاهر و باطن، از دل همین مناقشه‌های اولیه پدیدار شد. اما چنانکه گفته شد، وقتی این باور ابتدایی، از مجرای کیهان‌شناسی نوافلاطونی، تفاسیر رمزی و باطنی متأثر از فلسفه فیلون/ اسکندرانی، و اندیشه‌های فیثاغوری، گنوسی و هرمتی گذشت، به نوعی نظریه تأویل بدل شد که دیگر نه تنها بر آیات کتاب مقدس که بر کل هستی بار می‌شد. ناصر خسرو می‌گوید: «هرچه هست اندر عالم، به دو قسم است، یا ظاهر است یا باطن. هر آنچه ظاهر است، پیداست که یافته شود به چشم و گوش و دست و جز آن که آن را حواس خوانند... یا باطن است که پنهان است و مردم او را به حس نتوانند یافتن، بلکه

خداوندان حکمت، مر آن را به علم دریابند»^(۱۶) خداوندان حکمت، همان اصحاب دعوت اسماعیلی هستند که از طریق تداوم امر دووجهی (معنوی/دنیوی) نبوی، صاحب این علم باطنی اند. به عبارت دیگر، وصی یا اساس که در دور حضرت محمد(ص)، علی(ع) است، صاحب اصلی تأویل و منبع و مرجع کسانی است که پس از او به انتقال این علم باطنی مبادرت می‌ورزند.^(۱۷)

در اینجا، دو نکته اساسی باید مورد توجه قرار بگیرد: نخست اینکه در نظر نویسندگان اسماعیلی، تفاوت میان امر محسوس و معقول، در قالب تفاوت میان زمین و آسمان، تجلی می‌یابد. تأویل در این میان، محملی است برای پیوند زمین و آسمان؛ بنابراین، سلسله اصحاب دعوت اسماعیلی، در حکم حلقه‌های زنجیری هستند که زمین را به آسمان متصل می‌کنند و موجبات نجات و رستگاری آدمی را فراهم می‌آورند.^(۱۸) این تلقی البته در نزد کسی چون فلوطین نیز وجود دارد، اما تفاوتی جدی و ظریف در این میان است که در ادامه خواهیم کوشید تا ویژگی‌های آن را روشن سازیم. در اینجا به اجمال اشاره می‌کنیم که (۱) نزد فلوطین، جهت این پیوند، و رستگاری برخاسته از آن، از بالا به پایین نیست، و (۲) این پیوند رویدادی ضروری و محتوم به حساب نمی‌آید. از طرف دیگر، مجرای این رهایی و پیوند در فلسفه فلوطین، به شکل انحصاری در اختیار برخی اشخاص معین و از پیش معلوم نیست، بلکه هرکسی که به نحوی طبیعی، صاحب ظرفیتی عقلانی باشد، با جدیت در حکمت داشتن و تزکیه نفس، می‌تواند تا به اتحاد با امر متعالی، نائل شود.

نکته دیگری که باید در نظر داشته باشیم، باور ناصرخسرو به وراثتی بودن استمرار امر نبوی، و یا به بیانی مقوله امامت است. این یکی از همان مفرداتی است که به‌هیچ‌وجه خاستگاه یونانی ندارد و مبانی‌اش را بایست در سنت ایرانی - اسلامی کسی چون ناصر، جست‌وجو کرد.^(۱۹)

فلسفه نوافلاطونی

فلسفه نوافلاطونی یکی از مهم‌ترین نحله‌های فلسفی در اندیشه دوره کلاسیک است. این نحله فلسفی که با اثر دوران‌ساز فلوطین، با عنوان **اثنادها** یا **تاسوعات**، برای نخستین بار به نحوی مدوّن و منسجم مطرح شد، در اساس به عنوان دریافتی

اصیل از فلسفه افلاطون مورد ملاحظه قرار گرفت. مکتب نوافلاطونی، عنوانی بود که توسط مورخان جدید، برای توضیح پدیده‌های گذشته بر ساخته شد. تا همین چند سده پیش نیز، تمایز میان فلسفه افلاطون و آرای امثال فلوطین و پروکلس، بسیار کم‌رنگ و بی‌اهمیت جلوه می‌کرد.^(۳۰) در واقع در سراسر دوره باستان، متفکرانی با دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت و حتی مغایر وجود داشتند که خود را افلاطونی می‌دانستند و فلسفه نوافلاطونی و پیروان آن نیز از این قاعده مستثنی نبودند.^(۳۱) فهم فلسفه نوافلاطونی، بدون تأمل در خاستگاه‌های آن ممکن نخواهد بود. با این حال ما در اینجا و به اقتضای بحث‌مان در چهارچوب اندیشه سیاسی، به اجمال اشاره می‌کنیم که به جز افلاطون به عنوان مهم‌ترین منبع آرای نوافلاطونیان، نمی‌توان از ارسطو، فیثاغوریان، رواقیون و نحله موسوم به «افلاطونیان میانه» غفلت کرد. جالب اینجاست که دریافت خاص فلوطین از امر متعالی یا «واحد»، پیش از افلاطون نیز به نوعی در برخی از فیلسوفان پیشاسقراطی، دیده می‌شود.^(۳۲)

بنابراین، فلسفه نوافلاطونی، عمده‌ترین مباحث‌اش را وام‌دار اندیشه یونانی پیش از خود است. با این حال غلبه برخی مضامین عرفانی و گنوسیستی در سده‌های آغازین ظهور مسیحیت، آثار مهم و تعیین‌کننده‌ای بر این نحله فلسفی برجای گذاشت. با آنکه فلسفه نوافلاطونی، دست‌کم در نزد بنیادگذار آن، یعنی فلوطین، واکنشی در برابر گرایش‌های ضد این‌جهانی و گنوسیستی حاکم بر آن عصر تلقی می‌شود، اما نمی‌توانست به طور کلی، از اثرات آن به دور باشد.^(۳۳) غیبت بحث در مورد حیات مدنی و محو مبانی سیاسی فلسفه که پیش‌تر نقشی پُررنگ در اندیشه یونانی بازی می‌کرد، خود گویای این حقیقت است. این غیبت ریشه در تحولات تاریخی و سیاسی عمده‌ای داشت که با کشورگشایی اسکندر مقدونی آغاز شد و بعدها با سطره امپراتوری روم ادامه یافت. این تحولات به محو پدیده دولت - شهر و در پی آن بلاموضوع شدن آن چیزی انجامید که ما از آن با عنوان «پولیس اندیشی» یاد می‌کنیم. شرایط جدید، نوع دیگری از اندیشه‌ورزی سیاسی را طلب می‌کرد؛ شکل جدیدی که سرانجام استقلالش را از دست داد و در ذیل فلسفه اخلاقی قرار گرفت.^(۳۴) با تمام این اوصاف، چنانکه دودس^۱، شارح برجسته اندیشه

کلاسیک اشاره می‌کند: «فلوطين، نه در مقام از میان‌برنده سنت عظیم عقل‌گرایی یونانی، بلکه آخرین مدافع جدی آن، در عصر ترک‌تازی گرایش‌های ضد عقلانی بود».^(۲۵)

ما در این بررسی، فلسفه نوافلاطونی را با تمرکز بر **تاسوعات** فلوطين، مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. اگرچه فلسفه نوافلاطونی در آثار فلوطين خلاصه نمی‌شود، و متفکران برجسته دیگری همچون فورفورئوس، یامبلیخوس و به‌ویژه پروکولوس نیز، آن را نمایندگی می‌کنند، با این حال از آنجاکه مهم‌ترین اثر نوافلاطونی در دسترس اندیشمندان اسماعیلی، به‌ویژه ناصر خسرو، بخش‌هایی از **انثادهای** فلوطين بوده است^(۲۶)، به نظر می‌رسد برای فهم مبادی نوافلاطونی امام‌شناسی ناصر خسرو، قیاس آرای او با فلسفه فلوطين، بسیار روشنگرتر خواهد بود.

کیهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلیه

به نظر می‌رسد هیچ چهره‌ای از فلاسفه یونانی - اسکندرانی به اندازه فلوطين بر حیات فکری اسلامی اثر نهاده باشد؛ و این امر حتی با در نظر گرفتن تأثیر عظیم و پُر دامنه افلاطون و ارسطو به نوعی صادق است.^(۲۷) کتاب **اثولوجیا یا الهیات ارسطو** که به سفارش و تصحیح کنادی، توسط *ابن‌نایمه الحمصی*، از سریانی به عربی برگردانده شد، در واقع انثادهای چهارم، پنجم و ششم از تاسوعات فلوطين بود.^(۲۸) چنانکه *پل واکر* از اسماعیلی‌شناسان برجسته معاصر اظهار داشته، مهم‌ترین اثر نوافلاطونی که در دسترس متکلمان و نویسندگان اسماعیلی قرار داشت، همین **اثولوجیا یا تاسوعات فلوطين** بود.^(۲۹)

نحله نوافلاطونی در فلسفه، به واسطه همین کتاب، نقشی محوری در آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی ایفا کرد. به عبارت دیگر، آشنایی مسلمانان با فلسفه افلاطون و ارسطو، غالباً از مجرای شرح‌ها و تفاسیر نوافلاطونی از آرای فیلسوفان برجسته یونانی، صورت تحقق پذیرفت. به بیان ریچارد *والترز*، مسلمانان از تفاسیر نوافلاطونی فلسفه یونان، در جهت هدف اصلی‌شان که همانا آشتی دادن عقل و وحی بود، کمال استفاده را بردند.^(۳۰) در واقع مختصات فکر اسلامی، با فلسفه نوافلاطونی قرابت بسیار داشت. اینکه فلسفه به عنوان دست‌مایه‌ای برای رستگاری

تلقى شود، تا اندازه زیادی حاصل رگه‌های نوفیثاغوری و گنوسی در فلسفه نوافلاطونی بود که از طریق ترجمه‌های سریانی، به جهان اسلام نیز منتقل شد. تاسوعات فلوطین^(۳۱) بهترین اثری بود که می‌توانست بر حقیقت واحد فلسفه افلاطون و ارسطو - آن‌گونه که فیلسوفان مسلمان طالب آن بودند - صحه بگذارد.^(۳۲) اما شاید تأثیر نحله نوافلاطونی، در هیچ کجای تفکر اسلامی، پُر دامنه‌تر از کلام اسماعیلی نبوده باشد. اگرچه اساس رویکرد اسماعیلیان، بر نفی حجیت فلسفه و عقل فلسفی استوار بود و تلاش آنان را نمی‌توان به معنای دقیق کلمه، تلاشی فلسفی دانست^(۳۳)، با این حال، اندیشه اسماعیلی بدون فلسفه غیر قابل فهم است.^(۳۴) اندیشه اسماعیلی تحت تأثیر آرای محمد نسفی (وفات ۳۳۲ق)، برای نخستین بار، واجد کیهان‌شناسی نوافلاطونی شد.^(۳۵) پس از او/بوحاتم رازی (وفات ۴۸۱ق)، به‌ویژه/بویعقوب سجستانی و خلف او ناصر خسرو قبادیانی، به بسط این کیهان‌شناسی در دل سنت فکری اسماعیلی مدد رساندند. با توجه به آنچه پیش‌تر در مورد مفردات غیر یونانی کلام اسماعیلی آمد، اندیشه اسماعیلی را می‌توان معجونی از آرا و آموزه‌های مختلف، اعم از یونانی، گنوسی، مسیحی، مانوی و البته شیعی به‌ویژه از حیث فرجام‌شناسی، و همین‌طور نظریه قرآن در مورد تکامل انسان تلقی کرد؛ نظریه‌ای که در بسط تلقی دوری از زمان، در میان نویسندگان اسماعیلی، اثربخش بود.^(۳۶)

امام‌شناسی ناصر خسرو و کیهان‌شناسی نوافلاطونی

۱. کیهان‌زایی^۱

ایضاح کیهان‌شناسی ناصر خسرو که برای فهم امام‌شناسی او ضروری است، مستلزم در نظر آوردن این نکته کلیدی است که در نظام فکری وی، تمایز متعارف میان امر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، تنها از باب مسامحه و روشن شدن بحث، مجاز خواهد بود. در نظر ناصر خسرو، هستی و معرفت، نه دو امر متمایز بلکه اموری از پیش این‌همان‌اند.^(۳۷) هستی در اینجا، به معنای هستی حقیقی و راستین است، نه امر ملموس و مشاهده‌پذیر. ما در فلسفه فلوطین نیز چنین دریافتی را ملاحظه می‌کنیم.

به زعم فلوطین، «شناسایی و علم، عین وجود است؛ یعنی در هر مرتبه از شناسایی، انسان باید در همان مرتبه از وجود قرار بگیرد».^(۳۸)

ناصرخسرو با ابتدا بر اصل قرآنی توحید، و پردازش فلسفی آن به مدد نظام نوافلاطونی، خدا را امری برتر از وجود و ناشناختنی تلقی می‌کند. او معتقد به تنزیه مطلق باری تعالی از هرگونه صفتی است.^(۳۹) چنین دریافتی، با دریافت فلوطین از واحد، قرابت‌های فراوانی دارد. اقنوم اول یا واحد در فلسفه فلوطین نیز، حقیقتی ورای بودن و هستی داشتن است و در عبارت نمی‌گنجد.^(۴۰) از آنجاکه سخن گفتن از واحد^۱، تنها به نحوی سلبی و تنزیهی ممکن است^(۴۱) هیچ اسمی به تحقیق، شایسته او نیست. جالب آنکه فلوطین در برخی از فقرات **تاسوعات**، احد یا واحد را با خدا، یکی انگاشته است.^(۴۲)

به زعم ناصرخسرو، خداوند، مبدع عقل اول از هیچ است، و این ابداع را نه به ذات خویش بلکه به فرمان خویش (کن = امر باری) به انجام رسانده است.^(۴۳) اگر خداوند در کیهان‌شناسی ناصر، با اقنوم اول فلوطین هم‌تراز باشد، عقل کلی او با اقنوم دوم، و نفس کلی او با اقنوم سوم در فلسفه فلوطین، هم‌سنگ است. عقل کلی در نظر ناصرخسرو، نخستین پدیدآورده باری است و به فعل و قوت، تمام و کامل است.^(۴۴) عقل در نزد فلوطین نیز به عنوان اولین باشنده‌ای که از جانب واحد، صادر شده، مشتمل بر هر آن چیزی است که موجب می‌شود صورتی برای واقعیت حاصل آید تا علم بتواند به این واقعیت تعلق بگیرد.^(۴۵) نفس کلی نیز به عنوان اقنوم سوم، معلول عقل کلی است و به بیان ناصر، به میانجی عقل از امر باری، پذیرای ماده شده است. نفس کلی پدیدآورنده جسمانیت است. افلاک و ستارگان، طبایع چهارگانه، همه و همه، مصنوع و ساخته نفس کلی است.^(۴۶) نفس در نزد فلوطین نیز، حلقه پیوند عالم محسوس و معقول است.^(۴۷) نفس کلی در نظر هر دوی آنان، مرتبه‌ای کیهانی است که نفوس جزئی، یا نفوس منفرد انسانی، به واسطه بهره‌ای که از آن برده است، «بالقوه» قابلیت عروج به عالم علوی را دارد.^(۴۸) ناصرخسرو با تأکید بر بهره‌مندی نفوس جزئی از نفس کلی، هم باور افلاطونی بقای نفس را در تفکرش عیان می‌سازد، و هم اصل اسلامی معاد را به واسطه آن، پردازش فلسفی می‌کند.

به باور ناصر، عالم سفلی، از عالم علوی، از طریق سه روح نباتی، حسی و نطقی فایده پذیرفته است. نکته کلیدی در اینجا، این اصل محوری است که غرض خداوند از پدید آوردن جهان، پدید آوردن آدمی بوده و این رأی، بنابه ضرورت با آرا و اقوال فلوطین سازگار نیست. ناصر خسرو می‌گوید: «دیگر نوع لطافتی که اندر عالم پدید آمد، به ظهور مردم و آن روح ناطقه بود که به عقل مؤید است، و این حیوان که این یافت، از دیگر انواع جدا شد... و نیز از آن پس، چیزی نیامد اندر عالم؛ پس دانستیم که عالم جسم به نوع مردم تمام شد، و پیدا آمد که غرض صانع حکیم از این صنع عظیم، آن بود تا این نوع که آخر موجودات حسی است، پدید آید».^(۴۹) چنانکه خواهیم دید، این‌گونه استدلال، بعدها در مبانی امام‌شناسی ناصرخسرو، نقش اساسی ایفا خواهد کرد.

۲. نسبت نظم کیهانی (آسمان) و سامان این جهانی (زمین)

در نظام اندیشگی ناصرخسرو، چونان دیگر اصحاب فکر اسماعیلی، میان ارکان مختلف هستی، نوعی انطباق و هم‌عنانی برقرار است. به عبارت دیگر، ساختارهای مختلف هستی اعم از مجردات و محسوسات، همگی دارای شاکله‌ای مشابه هستند. کوربن در مقدمه خود بر **جامع الحکمتین**، پنج عالم متصور در نظام اندیشگی ناصر را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

(۱) عالم علوی یا دارالابداع که منبع و منشأ آفرینش و دنیای آخرت است؛
(۲) انسان کبیر یا عالم جسمانی^۱ که همان جهان مادی است؛^(۳) عالم صغیر یا انسان^۲؛^(۴) اصل باطن^۳ که همان سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی است؛^(۵) دین حق^۴ که بی‌تردید، مذهب اسماعیلی است.^(۵۰) این عوالم، به نحوی با یکدیگر در پیوند هستند که عالم مجردات عقلی یا آسمان را با عالم مادی محسوس یا زمین، مرتبط می‌سازند. فهم امام‌شناسی ناصرخسرو، به نوعی در گرو فهم این مقوله است که سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی که امام نیز در آن جای مهمی را اشغال می‌کند،

1. Macrocosm
2. Microcosm
3. Mesocosm
4. Hierocosm

چگونه حلقه پیوندی میان آسمان و زمین است.

عالم جسمانی در نظر ناصر خسرو، موضوعیتی ضروری می‌یابد. او می‌گوید: «به بهشت و دوزخ آن کس رسد که او اندرین جهان آمده باشد؛ و هرکه خواهد از این جهان، بهشت آبادان کند و هرکه خواهد که دوزخ از این جهان آبادان کند.»^(۵۱) ناصر خسرو برای نشان دادن اهمیت عالم جسمانی، اظهار می‌دارد «چنانکه شرف بدن از پیوستگی با نفس است، شرف نفس نیز از پیوستگی با بدن است.»^(۵۲) اما در نزد فلوطین، موضوعیت عالم جسمانی، همواره در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. اگرچه فلوطین در مخالفت با مذاهب مانوی و گنوسیستی، صریح و بی‌پرده سخن می‌گوید، اما موضعش در قبال حیات این جهانی آدمیان، چندان روشن نیست و گاهی تا سرحد شرّ پنداشتن زیست دنیوی نیز پیش می‌رود.^(۵۳) نگرش ناصر خسرو نسبت به موضوعیت حیات این جهانی، امری است که در فهم نظرگاه سیاسی او بسیار واجد اهمیت است. با این حال، جنس موضوعیت «امر سیاسی» در نظر او، به هیچ وجه مناسبتی با آنچه در اندیشه یونان طرح شد، ندارد و بیشتر از آنکه ناظر بر مناسبات مدنی باشد، حول امام‌شناسی او شکل می‌گیرد.

نکته جالب توجه اینجاست که فلوطین، با آنکه بر اساس متافیزیک شبه‌گنوسیستی‌اش، بر عروج از عالم جسمانی و رهایی از زندان تن تأکید می‌کند، اما از آنجاکه در دل سنت یونانی تفکر، به حکمت‌اندوزی می‌پردازد، نمی‌تواند از ذکر فضایل مدنی - هرچند در نازل‌ترین سطح آن به لحاظ اهمیت - سخنی به میان نیاورد. او حتی در جایی، کسب فضایل مدنی را برای حرکت در مسیر تزکیه نفس مهم قلمداد می‌کند.^(۵۴)

چنانکه آمد، عالم مادی، جهان صغیر و اصل باطن یا همان عالم سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی، خود رمز^۱ یا مرتبه‌ای از حقیقت است نه سایه صرف عالم علوی. اگر حقیقت که هم جنبه معرفتی دارد هم جنبه هستی‌شناختی، دارای مراتب باشد، دیگر عوالم نیز بنا به ضرورت، منطبق بر آن مراتب و مبتنی بر سلسله‌ای از درجات خواهند بود. از اینجاست که می‌توان مجرای برای فهم جایگاه کلیدی امام اسماعیلی و امر سیاسی ملازم با آن در نظام فکری ناصر خسرو پیدا کرد.

۳. سلسله مراتب دعوت: امام اسماعیلی (فاطمی)، حلقه واسط جهان معقول و

محسوس

چنانکه گفتیم، به باور ناصر خسرو، سلسله مراتب دعوت، به عنوان حاملان علم باطنی، ساختاری مشابه با سلسله مراتب جاری در دیگر عوالم دارد. او در جامع الحکمتین، می‌کوشد تا نسبت معین عالم دین حق را با عالم علوی و سفلی روشن سازد.^(۵۵) بنا بر دعوی او، رسول(ص) یا ناطق که در صدر سلسله مراتب دعوت قرار می‌گیرد، به منزلت عقل کلی در عالم علوی، یا دارالابداع است و وصی او یعنی علی(ع)، به منزلت نفس کلی است.^(۵۶) امام به منزلت حد آسمانی جَد (اسرافیل)، حجت^(۵۷) به منزلت حد آسمانی فتح (میکائیل)، و داعی به منزلت حد آسمانی خیال (جبرائیل) است.^(۵۸) بنابراین اگر دو اصل دارالابداع، عقل و نفس باشند، دو اصل عالم دین، نبی و وصی هستند و امام و حجت و داعی، فروع آن دو اصل محسوب می‌شوند.^(۵۹) نور علم باطنی، به عنوان مایه رستگاری و نجات اخروی، از طریق نبی، در رأس سلسله مراتب دعوت به عالم سفلی منتقل می‌شود.^(۶۰) «پس پیغامبر خدای تعالی، آفتاب عالم دین است، و علم او نور بصایر است و نور بصایر اندر کتاب خدای است».^(۶۱) اما ماه عالم دین، وصی رسول است که خداوند تأویل کتاب و شریعت است.^(۶۲)

ناصر خسرو می‌کوشد تا مرجعیت (معنوی و دنیوی) نبی یا ناطق را که در یک فرد معین و مشخص، یعنی محمد(ص) تعیین می‌یابد، با ابتنا بر برخی قراین و دلایل کلامی و غیرفلسفی به اثبات رساند. برای فهم جایگاه امام و دیگر مراتب در این نظام طولی، نیازمند آن هستیم که ابتدا در استدلال‌هایی که ناصر خسرو، برای اثبات مرجعیت و اقتدار^(۶۳) نبی طرح می‌کند، اندکی درنگ کنیم. استدلال‌های ناصر، در اثبات شرف آدمی بر دیگر مخلوقات^(۶۴) را پیش‌تر به اجمال بررسی کردیم. او از این مقدمه این نتیجه را می‌گیرد که: بنابراین در میان مردم نیز، برخی را بر برخی دیگر، فضل و تقدم است. او در وجه دین، دعوی‌اش را بر آیه‌ای از قرآن مبتنی می‌سازد،^(۶۵) اما در زاد المسافرین، می‌کوشد تا بیانی عقلی را برای اثبات این شرف و تقدم به دست دهد. او این فرض را از پیش پذیرفته که تحول و دگرگونی در عالم، باید جایی پایان پذیرد، و از این رو صرف خلق و آفرینش نوع آدمی، نمی‌تواند

پایانی برای زایش و تحول باشد؛ بنابراین باید «غرض صانع عالم اندر پدید آوردن شخصی» «از اشخاص مردم» باشد، «که او خداوند صواب نوع خویش است، چنانکه مردم خداوند ثواب موالید است به نوع خویش». (۶۶) «پس واجب آید کز مردم، شخصی از اشخاص، به فضیلتی از فضایل الهی مخصوص شود که بدان فضیلت، آن شخص از دیگر اشخاص مردم برتر آید به منزلت و بر ایشان سالار شود، و به میانجی او دیگر اشخاص از آن فضیلت الهی که بدو رسیده است، بهره یابد». «پس گوئیم که آن اشخاص، کز اشخاص مردم به فضیلت الهی اختصاص یابد، امام باشد مر خلق را». (۶۷)

این مخصوص شدن شخصی از اشخاص به فضیلتی الهی، امری است که جایی در نظام فلسفی فلوطین ندارد. نزد فلوطین، اگر کسی به فضیلت الهی مخصوص شود، امری است که خود، آن را از طریق حکمت‌اندوزی و تزکیه نفس به دست آورده است. (۶۸) اما در نظر ناصر خسرو، اینکه محمد (ص)، علی (ع)، و امامان هفت‌گانه اسماعیلی و در پی آنان، امامان فاطمی، حجت‌ها و داعیان، هر کدام به نوعی از علم باطنی و فضیلت الهی بهره‌مندند، امری است سازگار با ناموس عالم و مطابق با نظم و سامان کیهانی. فلوطین اگرچه به درجه‌ها و مراتب متفاوت توانایی‌های بالقوه هریک از نفوس جزئی، برای رسیدن به مرحله عروج روحانی و اتحاد با احد اعتقاد دارد، (۶۹) اما هیچ‌گاه نمی‌گوید که اشخاصی معین، از پیش صاحب چنان فضیلتی هستند. تنها امری که او به آن اشاره می‌کند، این است که برخی آدمیان بالطبع استعداد بیشتری برای نیل به عالم معقول دارند. (۷۰) به دیگر سخن، آنچه از فحوای فلسفه فلوطین، به عنوان مایه رستگاری و رجعت به عالم معقول برمی‌آید، نمی‌تواند علمی باطنی^۱ و انحصاری باشد؛ بنابراین، شاید بتوان آن را در قیاس با آنچه نزد ناصر خسرو می‌بینیم، واجد سوبه‌ای «عام»^۲ قلمداد کرد. (۷۱)

چنانکه در بحث از سلسله مراتب دعوت اسماعیلی در نظام اندیشگی ناصر خسرو آمد، فضل و برتری برخی از اشخاص بر دیگران به دلیل دارا بودن «علم» یا «دانش» است. علم چنانکه ناصر خسرو بیان می‌دارد، فعل عقل است. به

عبارت دیگر، علم، دریافتن چیزهاست، همان‌گونه که آن چیزها هستند و دریابنده چیزها، چنانکه هست، عقل است.^(۳۲) هرکه از علم نصیب بیشتری یافته باشد، به امر خداوند نزدیک‌تر است و هرکه دانای تمام شود، به نعمت جاوید خواهد رسید.^(۳۳) اما از آنجاکه سرشت این علم، سرشتی باطنی و به نوعی انحصاری است، این «دانای تمام شدن»، از پیش نیازمند نوعی پیروی و اطاعت نیز هست. تأکید ناصرخسرو بر دانش، همه‌جا با تأکید او بر طاعت و پیروی همراه است و این جز به سرشت باطنی و انحصاری علم در نزد او مربوط نمی‌شود. اگرچه همه نفوس جزئی، بهره‌ای از عقل کلی برده‌اند، اما این بهره‌مندی، حالتی بالقوه و غریزی دارد و نیازمند طاعت و پرورش است تا به فعلیت درآید.^(۳۴) ناصرخسرو می‌گوید «مر عقل غریزی را که اندر آفرینش به حد قوت است، عقل به فعلی آمده بایست، تا مر او را از حد قوت بیرون آورد، و هر پیغامبری اندر زمان خویش، عقل به فعل آمده، [و] ناطق شده بود که عقل‌ها را اندر زمان او [که] به حد قوت بودند، به حد فعل بیرون آورد».^(۳۵)

عقل غریزی ناصرخسرو را می‌توان با عقلی قیاس کرد که فیلسوفان به خیال خود می‌کوشند تا با صرف ابتنا بر آن، به دریافت حقایق نائل شوند. اما عقل غریزی، رسول اول است و برای به فعل درآمدن، به ناچار نیازمند رسول دوم یا عقل مکتسب است تا بتواند به دنبال فعلیت یافتن، به ره‌ایش آدمی بینجامد.^(۳۶) به بیان دیگر، آن علمی موجبات ره‌ایش را فراهم می‌آورد که فعل عقل مکتسب باشد، نه عقل غریزی. نکته بسیار مهم از حیث بحث در اندیشه سیاسی، ملازمت مداوم علم و دانش از یک‌سو، و طاعت و فرمان‌بری از سوی دیگر است. بر این اساس، دستیابی به دانش یا علم راستین که ضامن رستگاری و فلاح آدمی است، همواره در گرو طاعت و سرسپردگی به مرجع و منبع مشخص و از پیش تعیین شده اقتدار دنیوی و اخروی است.

دو چیز است بند جهان، علم و طاعت	اگرچه گشادست مر هر دوان را
تنت کان و جان گوهر علم و طاعت	بدین هر دو بگمار، تن را و جان را ^(۳۷)
مردم از گاو ای پسر، پیدا به علم و طاعت است	مردم بی‌علم و طاعت، گاو باشد بی‌ذنب ^(۳۸)

در آثار منشور او نیز، ملازمت علم و طاعت یا دانش و فرمان‌بری، امری است که بارها بر آن تأکید می‌شود. ناصر خسرو در **زاد المسافرین**، شناخت راستینی را که منجر به رهایی می‌شود، در گرو شناخت امام روزگار خویش قلمداد می‌کند و مرز میان علم و طاعت را، به نوعی از میان برمی‌دارد: «... اندر عالم دین نیز، مردم نخست باید که مر امام را بشناسد که او را منزلت نبات است، آنگاه از او به شناخت منزلت وصی رسد که مر او را منزلت حیوان است اندر عالم دین، آنگاه از او به شناخت ناطق رسد که مر او را منزلت مردم است اندر عالم دین، این ترتیبی است بر مقتضای آفرینش که بنیاد دین بر آن است».^(۸۹) ناصر خسرو در همان‌جا و در بحث از جایگاه امام در نظام کیهانی آفرینش، اظهار می‌دارد که امام، به واسطه بهره‌مندی‌اش از فضیلت الهی، ضرورتاً، و بنابر اقتضای آفرینش، سالاری خلق را برعهده دارد.^(۹۰) این تأکید در همه آثار ناصر خسرو دیده می‌شود.^(۹۱) بنابراین، «امر سیاسی» در نزد ناصر خسرو، در مناسبات مؤمنان با امام روزگار خویش، موضوعیت می‌یابد و به نوعی مترادف با طاعت و فرمان‌برداری از اوست.

با این وصف می‌توان گفت ناصر خسرو اگرچه اهل تأویل است و بر مقلدان به‌شدت می‌تازد، اما تقلید را در درون دایره دعوت اسماعیلی، نه فقط امری مجاز، بلکه ضرورتی انکارناپذیر می‌داند.^(۹۲) چنانکه **پل واکر** اظهار می‌دارد، «امام»، در نظر نویسندگانی چون ناصر خسرو، واجد مرجعیت / اقتدار است. مرجعیت / اقتدار امام نیز، برآمده از دسترسی بلاواسطه، پیشینی، موروثی و انحصاری او به علم است؛ بنابراین علم مزبور، علمی بنابه ضرورت، باطنی است که همه‌کس را یارای دسترسی به آن نیست، مگر با پیروی از امام روزگار، و پذیرش قواعد حاکم بر سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی.^(۹۳)

امام در این معنا، هم صاحب مرجعیت علمی - معنوی است، و هم دارای اقتدار دنیوی. ناصر در **وجه دین**، به نحوی صریح اعلام می‌دارد که مرجعیت / اقتدار امام، هر دو وجه مزبور را شامل می‌شود. این فقره را به‌رغم آنکه نسبتاً طولانی است، به دلیل اهمیت‌اش، به تمامی نقل می‌کنیم:

گوییم اگر امام مر دنیا را بایستی بی‌دین، پس دین بیکار بودی و بی‌سالار، و خدای تعالی بزرگ‌تر از آن است که چیزی را بیکار کند، خاصه مر دین

را که او شریف‌تر از همه چیزهاست، و اگر امام مردین را بایستی بی‌دنیا، سیاست دنیا، باطل بودی، حدود بیکار شدی و محال بودی که ایزد تعالی، مر امام را به شریف‌تر چیزی مهتر کردی، و خسیس‌تر چیزی از او بازداشتی؛ پس دانسته شد که امام، هم دین را و هم دنیا را واجب است.^(۸۴)

بنابراین، آنگاه که ناصر خسرو از «عقل» یا «علم» به عنوان فعل او سخن به میان می‌آورد، باید معنای خاص و مشخصی را که او از آن اصطلاحات مراد می‌کند، همواره در ذهن داشته باشیم. «عقلانیت» مورد نظر ناصر خسرو، به نوعی در پیوند با باطنی‌گری اوست که موضوعیت می‌یابد؛ بنابراین با توجه به مقدمات اندیشه ناصر، بحث از دایره مناسبات مدنی، از پیش بیرون است، و آنچه در کانون قرار می‌گیرد، «امام»، به عنوان شخصی است که دارای علم باطنی نسبت به امور است و از همین روی، اطاعت او وجوب پیدا می‌کند. با این وصف، اگرچه «امر سیاسی» در نظام کلامی ناصر خسرو، به عنوان امری در جهان محسوس ضرورت پیدا می‌کند، اما این ضرورت به جای آنکه مدنی باشد، با توجه به اصل پیروی نادان از داناست که طرح می‌شود و جنس این دانش، باطنی و انحصاری است. این امر در سنت هلنیستی، چندان محلی از اعراب نداشت و حتی فلاسفه‌ای چون افلاطون، فلوطین، داماسکیوس و پروکلس که به‌زعم نویسندگان اسماعیلی، شکلی از باطنی‌گرایی را تصدیق می‌کردند، به علت نپذیرفتن اقتدار/ مرجعیت نبوی، همواره صلاحیت‌شان مشکوک و محل تردید بود.^(۸۵)

ما در فلسفه فلوطین، به هیچ روی چنین مرجعیت/ اقتداری را نمی‌بینیم. به واقع در فهرست شرایطی که فلوطین برای رستگاری برمی‌شمارد، ما اثری از ضرورت متابعت و اطاعت از مرجعی خاص، ملاحظه نمی‌کنیم. به واقع به نظر می‌رسد، فلسفه فلوطین، در کلیت خود فاقد شالوده‌ای سیاسی است. این در حالی است که کلام اسماعیلی ناصر خسرو، اگرچه از مفردات فلسفه نوافلاطونی بهره می‌برد، اما در بنیاد، کلامی سیاسی است که در راستای توجیه فلسفی امامت امامان فاطمی، می‌کوشد.

برتلس، صاحب کتاب ناصر خسرو و اسماعیلیان، به‌رغم ژرف‌ناکاو‌اش، این نکته را به‌خوبی دریافته که «همه بیانات پیچ‌درپیچ و مجرد ناصر خسرو، معنا

و مفهومی سیاسی دارند و هدف دنیوی خاصی را دنبال می‌کنند. مهم‌ترین رکن مذهبی اسماعیلیان که برای رسیدن به مقاصد سیاسی و تحکیم مقام خویش لازم داشتند، همان اصل امامت و تعالیم مربوط به نقش دنیوی امامت و مذهب اسماعیلی بود.^(۸۶)

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد تا به پرسشی اساسی از منظر اندیشه سیاسی، پاسخ گفته شود. پرسش اساسی این بود که جایگاه فلسفه هلنیستی فلوطین، در دستگاه اعتقادی ناصر خسرو، کجاست؟ به عبارت دیگر، نسبت «عقلانیت»^(۸۷) یونانی با مرجعیت/ اقتدار امام در کلام اسماعیلی ناصر خسرو چگونه و از چه سنخ است؟ آیا دستگاه اندیشگی ناصر خسرو که مبتنی بر کیهان‌شناسی نوافلاطونی است، توانسته این دو را با یکدیگر جمع کند؟

به نظر می‌رسد ناصر خسرو، اساساً در پی چنین کاری نبوده است. چه اینکه ناصر و دیگر اصحاب کلام اسماعیلی، بخش عمده‌ای از تلاش‌های فکری خود را، صرف ردّ و نفی همان «عقلانیتی» کردند که به عنوان میراثی هلنیستی، نزد فیلسوفانی چون رازی و ایران‌شهری تبلور یافته بود.

این پرسش‌ها در بادی امر، پرسش‌هایی غیرسیاسی به نظر می‌رسند، اما وقتی در آنها تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم اتفاقاً اساس مناقشه‌ها، سویه‌ای کاملاً سیاسی دارد. آنچه ناصر خسرو به عنوان یک داعی برجسته اسماعیلی، از فلسفه نوافلاطونی اخذ می‌کند، نه مبانی برساننده آن به عنوان مؤلفه‌هایی مستقل، بلکه برخی استدلال‌های کیهان‌شناختی و شبه‌فلسفی است که در خدمت توجیه دستگاه اعتقادی اسماعیلی قرار می‌گیرد. در این دستگاه اعتقادی، آنچه در کانون مستقر می‌شود، مقوله امامت و لوازم و نتایج آن است. امامت، چنانکه در جای‌جای این بررسی به آن اشاره شد، اساساً دارای سرشتی سیاسی است، و حتی می‌توان آن را امری سیاسی در نظر گرفت که سویه‌ای قدسی پیدا کرده است. با این وصف، می‌توان گفت، شاکله کلام نوافلاطونی ناصر خسرو، بر بنیاد باوری غیرفلسفی^(۸۸)، یعنی امامت دنیوی و اخروی امام فاطمی استوار است و برخلاف موردی چون فارابی که فلسفه سیاسی‌اش را بر

بنیادی متافیزیکی بنا کرده بود، ناصر خسرو، کیهان‌شناسی‌اش را حول محور باور به امامت، سامان می‌دهد.

بنابراین وقتی از «مبانی» نوافلاطونی امام‌شناسی ناصر خسرو سخن می‌گوییم، باید جانب احتیاط را در نظر داشته باشیم. ما در این بررسی، از اصطلاح «مبانی» نوافلاطونی، تنها حجم وسیعی از استدلال‌ها را در نظر داشته‌ایم که ناصر خسرو به نوعی آنها را از فلسفه و کیهان‌شناسی نوافلاطونی به‌ویژه فلوطین، برداشت کرده است، وگرنه اعتقاد به اقتدار/ مرجعیت امام، جایگاهی در هیچ کجای فلسفه فلوطین ندارد، چه رسد به اینکه بخواهد از جمله مبانی آن به حساب آید. در واقع اگر بر سر دستیابی فضایل مدنی در قاموس افلاطونی آن به عنوان نخستین مرحله از سیر الهی شدن نزد فلوطین^(۸۹)، به عنوان «مبانی»، توافق کنیم، آنگاه باید گفت کلام اسماعیلی ناصر خسرو به هیچ روی با آن سازگار نیست؛ زیرا چنانکه آمد مفروضات کلامی ناصر خسرو از پیش طرح بحث از فضایل مدنی را بلا موضوع می‌سازد و این از آن روست که حیثیتی که سیاست قرار است در آن تقرر بیابد، نه مناسبات مدنی و بین‌انسانی، بلکه شخص امام اسماعیلی است.

نکته آخری که می‌توان به آن اشاره کرد، سرشت امام‌شناسی ناصر خسرو از منظر اندیشه سیاسی است. روزنتال، انواع تأمل در مورد سیاست را در حوزه فکر اسلامی، به سه دسته کلی تقسیم می‌کند که عبارتند از: (۱) سیاست‌نامه‌نویسی؛ (۲) شریعت‌نامه‌نویسی؛ (۳) فلسفه سیاسی.^(۹۰)

اما به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی روزنتال، برای فهم سرشت امام‌شناسی ناصر خسرو، واجد کفایت نیست. آنچه ناصر خسرو می‌اندیشد و می‌گوید، در هیچ یک از این سه دسته جای نمی‌گیرد و در عین حال، قرابت‌هایی با هریک از آنها نیز دارد. این امر می‌تواند از آنجا ناشی شده باشد که ناصر خسرو به اقتضای منطق تفکرش، به طور مستقل در مورد امر سیاسی نمی‌اندیشد و به‌واقع باید اندیشه سیاسی او را در دلالت‌ها و تضمّنات سیاسی‌ای جست‌وجو کنیم که می‌تواند از مباحث در ظاهر غیرسیاسی‌اش، برداشت کرد.

به زعم نگارنده، اگر بتوان از «اندیشه سیاسی» ناصر خسرو با این تعریف، سخن به میان آورد، قرابت‌های آشکار آن با اندیشه شاهی آرمانی - که در

تقسیم‌بندی روزنتال، در ذیل سیاست‌نامه‌نویسی بحث می‌شود - به‌رغم استواری آن بر امام‌شناسی شیعی، جای تأمل بسیار دارد. به عبارت دیگر، نسبت دستگاه فکری ناصر خسرو، به‌رغم استفاده‌اش از سنت فلسفی نوافلاطونی، بر دو پایه دیگر استوار است. مهم‌ترین این پایه‌ها چنانکه آمد، دریافت خاص اهل تشیع از مقوله امام و امامت است.^(۹۱) پایه دیگری که در این میان می‌توان به تشخیص آن مبادرت کرد، سنت شاهی آرمانی در ایران است که با توجه به سویه‌های ایران‌دوستانه ناصر خسرو، و خصوصتتش با خلفای عباسی از یک‌سو، و فارسی‌نویسی‌اش از سوی دیگر، چندان دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. بررسی تطبیقی جایگاه امام و مقوله امامت در کلام اسماعیلی ناصر خسرو، و جایگاه و ویژگی‌های شاه آرمانی در اندیشه ایرانی^(۹۲)، می‌تواند موضوعی برای پژوهشی پُردامنه‌تر باشد. تأمل در این امر، می‌تواند در فهم موضع آگاهی ایرانیان، در مواجهه با اعراب از یک‌سو، و درک پیوند تاریخی تشیع و ایران‌گرایی از سوی دیگر، بسیار اثربخش باشد. *

پی‌نوشت‌ها

۱. به عنوان نمونه‌هایی از این‌گونه ملاحظات، ن.ک.: فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، مترجمان: مرتضی اسعدی و... (تهران: مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۲)؛ علی‌اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۶)، صص ۲۵۸-۲۳۱؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰)، ج ۱، صص ۳۰۲-۲۶۶ و ۵۱۴-۳۳۷.
۲. برای نمونه ن.ک.: نامه پارسی، «ویژه‌نامه بزرگداشت حکیم ناصر خسرو قبادیانی»، سال سوم، شماره دوم، ۱۳۸۲.
۳. ن.ک.: آلیس هانسبرگر، ناصرخسرو لعل بدخشان: تصویری از شاعر، جهانگرد و فیلسوف ایرانی، ترجمه: فریدون بدره‌ای، (تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰)؛ آندری یوگنیویچ برتلس، ناصرخسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آریان‌پور، (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).
۴. ن.ک.: هانری کوربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، (تهران: کویر - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۳)؛ اشاره کربن به اصالت تفکر ناصرخسرو را در اثر زیر خواهید یافت: Corbin, Henry, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Kegan Paul International, 1983, p.32-34.
۵. برای بحثی در این مورد ن.ک.: احمد بستانی، عالم خیال و استلزامات سیاسی آن، رساله دوره دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشگاه تربیت مدرس، اسفند ۱۳۸۷.
۶. نفی سیاسی بودن نبوت، تنها در دوره معاصر و به دنبال تحولات جدید در حوزه اندیشه سیاسی که سرشتی اساساً غربی داشت، مطرح شد. به عنوان مهم‌ترین نمونه ن.ک.: عبدالرازق، علی، اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، (تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۰).
۷. قادری، حاتم، مبانی مشروعیت خلافت، (تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۵)، صص ۴۳-۳۹. البته لازم به ذکر است که استثنائاتی نیز در این میان وجود داشت. به عنوان مثال می‌توان به افرادی چون هشام فوطی اشاره کرد که با ابتدای بر مبنای فرقه خوارج، بر نفی سیاسی بودن نبوت حکم می‌کردند. به علاوه می‌توان ابن‌خلدون را نیز به فهرست فوق اضافه کرد.
۸. قادری، پیشین، ص ۴۴.

9. Rosenthal, I. J. Ervin, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p.28.

10. Madelung, Wilfred, *In Ismaili Contribution to Islamic Culture*, Edited by Hossein Nasr, (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977), pp.54-55.

۱۱. برای مثال ن.ک.: ناصرخسرو، وجه دین، به تصحیح و تحشیه و مقدمه غلامرضا اعوانی؛ مقدمه انگلیسی سید حسن نصر، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶)، ص ۱۸؛ ناصرخسرو، جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هانری کوربن، (تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۳)، ص ۱۵۵؛ ناصرخسرو، *خوان الاخوان*، با مقدمه، حواشی و تراجم اعلام ع. قویم. (تهران: نشر بارانی، ۱۳۳۸)، صص ۲، ۳ و ۵۶.

۱۲. ناصرخسرو، وجه دین، پیشین، صص ۲۸۲-۲۸۱.

۱۳. ایگناس گلدزیهر، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۴)، صص ۱۱۴-۱۱۳.

14. Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam*, (New York: New York University Press), 1968, p.175.

۱۵. ل. جوئل کرمر، *احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵)، ص ۱۱۳. ماجرای غضب سلطان محمود بر فردوسی و معتزلی خواندن او مشهور است. فردوسی که به نظر اهل تشیع بود، در بی‌تی این‌گونه سروده است:

به بینندگان آفریننده را / نبینی مرنجان دو بیننده را (شاهنامه فردوسی، تصحیح ژول مول، (تهران: انتشارات بهزاد، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۱) دیوان ناصرخسرو نیز مشحون از چنین عباراتی است: به چشم نهان بین، نهان جهان را / به چشم عیان بین، نبینی نهان را (دیوان اشعار حکیم ناصرخسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۸)، ص ۳۵). برای بحثی مفصل‌تر در مورد قرابت‌های تشیع و معتزله، ن.ک.: وات، *مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰)، صص ۱۱۸-۱۱۶.

۱۶. ناصرخسرو، وجه دین، پیشین، ص ۷۸.

۱۷. ناصرخسرو، جامع الحکمتین، پیشین، ص ۶۱.

18. Henry Corbin, "Etude Priliminaire", in: Nasir-e Khosraw, *Kitab-e Jami Al- Hikmatain*, Henry Corbin and Moh., Moin. (Tehran, 1953), p.122.

۱۹. برای کاوش در خاستگاه‌های ایرانی پادشاهی موروثی، ن.ک.: آرتور کریستن‌سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، (تهران: دنیای کتاب، ۱۳۷۴)، ص ۱۵۵؛ همین‌طور ن.ک.: برتولد

اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴)، ج ۱، صص ۷۵ به بعد. فکر موروثی بودن امر حکومت، با به خلافت رسیدن خاندان عباسی، به سنت حکومت‌گری اسلامی راه یافت. این فکر در همان دوره و شاید حتی اندکی زودتر، اندیشه‌های شیعی را نیز از خود متأثر کرده بود. برای نمونه ن.ک.: لالانی، آرزینا، آر، نخستین اندیشه‌های شیعه (تعالیم امام محمد باقر ص)، ترجمه فریدون بدره‌ای، (تهران: نشر فرزانه روز، ۱۳۸۱)، صص ۱۰۵-۱۰۴.

20. K. Emilson, "Neo-Platonism" in: *Routledge History of Philosophy* (Vol. II, From Aristotle to Augustine), (London: Rutledge, 1999), p.248.

21. *Ibid.*, p.250.

۲۲. آرای کسنوفانس، از این حیث، بسیار جالب توجه است: شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، (تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۵)، ص ۱۶۳.

23. J. Gregory, *The Neoplatonists*, (London: Rutledge, 1999), pp.18-20.

۲۴. برای بحثی تفصیلی در این باب ن.ک.:

Peter Gransey, "Introduction: the Hellenistic and Roman Periods" in: *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Edited by Christopher Rowe, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

25. *Ibid.*, p.23.

26. E. Paul Walker, *Early Philosophical Shiism, The Islamic Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani*, Studies in Islamic Civilization, p.39.

۲۷. رجوع کنید به ص ۵ مقدمه سید حسین نصر در کتاب زیر:

افلوپین، *انولوگیا*، ترجمه ابن‌ناعمه حمصی به همراه تعلیقات قاضی سعید قمی، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق).

28. D'Ancona, Christina, "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", in: *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Edited by Adamson, P. Taylor, R. C., (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p.24.

29. Walker, *Op. Cit.*, p.39.

30. Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, (Harvard University Press, 1962), p.238.

۳۱. فلوپین با این نام در میان مسلمانان شناخته نبود، و بیشتر او را با عنوان «شیخ یونانی» می‌شناختند. ن.ک.: نصرالله پورجوادی، *درآمدی بر فلسفه افلوپین*، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴)، ص ۱۰۷.

32. Plotinus, "Theology", *Op.Cit.*, p.7.

D'Ancona, Christina. *Op.Cit.*, pp.24-26. برای بحثی مفصل تر در این مورد، بنگرید به:

33. Walker, *Op.Cit.*, p.147.

34. Walker, Paul, E., "The Ismailis", in: *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Edited by Adamson, P. Taylor, R. C., (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p.72.

۳۵. فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، (تهران: نشر فرزانه‌روز، ۱۳۷۵)، ص ۱۹۶.

۳۶. پل، ای. واکر، *ابویعقوب سجستانی، داعی و متفکر اسماعیلی*، (تهران: نشر فرزانه‌روز، ۱۳۷۷)، صص ۲۸۱-۲۸۰.

۳۷. ناصر خسرو، *وجه دین*، پیشین، ص ۳۵.

۳۸. پورجوادی، پیشین، ص ۷۸.

۳۹. ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، پیشین، ص ۵۰. این تلقی در همه آثار ناصر به چشم می‌خورد: ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، صص ۷۸-۷۷.

Knowledge and Liberation (گشایش و رهایش)، A new edition and English translation by Faquir M. Honzai, (London - New York, 19989, ۶ ص.

همین‌طور بنگرید به دیوان ناصر خسرو (قصیده سیزدهم):

خداوندی که در وحدت، قدیم است از همه اشیا / نه اندر وحدت‌اش کثرت، نه محدث زین همه تنها
مجوی از وحدت محض‌اش برون از ذات او چیزی / که او عام است و ماهیات خاص اندر همه احیا.

۴۰. فلوطین (دوره آثار)، ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران: انتشارات خوارزمی ۱۳۶۶)، ج ۲، ص ۶۸۱.

41. R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Second Edition, (Indianapolis / Cambridge, 1993), p.57.

۴۲. فلوطین، پیشین، ص ۷۳۱؛ با این حال دریافت ناصر خسرو از مقوله خداوند، به سبب باور اسلامی او به رویداد «خلق از عدم» (ex nihilo)، تفاوت‌هایی با دریافت فلوطین دارد که در حوصله این بحث نمی‌گنجد.

۴۳. ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، پیشین، ص ۲۱۴.

۴۴. ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، ص ۳۵؛ گشایش و رهایش، ص ۴.

۴۵. امیل بریه، *تاریخ فلسفه (در دوره انتشار فرهنگ رومی و یونانی)* ترجمه علی‌مراد داوودی، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۲۵۳۵)، ج ۲، ص ۲۵۱.

۴۶. گشایش و رهایش، ص ۱۳.

۴۷. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵)، ص ۵۳۹.

۴۸. *فلوطین (دوره آثار)*، پیشین، ص ۵۰۹؛ *گشایش و ره‌ایش*، صص ۲۳-۲۲؛ ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، ص ۲۲؛ ناصر خسرو، *زاد‌المسافرین*، به تصحیح محمد بذل‌الرحمن، (تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳) ص ۶۹. نفس ما بر آسیا کی پادشا گشتی به عقل / گرنه نفس مردمی از کل خویش اجزاستی (دیوان، قصیده ۲۴۲).

۴۹. ناصر خسرو، *زاد‌المسافرین*، پیشین، ص ۴۶۹.

۵۰. هانری کوربن، به نقل از: برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، پیشین، صص ۲۳۵-۲۳۴.

۵۱. ناصر خسرو، *وجه دین*، پیشین، صص ۵۸-۵۹.

۵۲. ناصر خسرو، *زاد‌المسافرین*، پیشین، صص ۲۳-۳۲۲.

۵۳. بریه، پیشین، ص ۲۵۹. اچ. ای. آرمسترانگ نیز، در مقدمه خود بر ترجمه انگلیسی انادهای فلوطین، به این ابهام و تنش در بطن فلسفه او اشاره می‌کند:

Plotinus, Translated by A. H. Armstrong, *The Loeb Classical Library*, (Harvard University Press), Vol. I. pp.xiii-xiv.

۵۴. *فلوطین (دوره آثار)*، پیشین، ج ۱، ص ۶۰. مترجم فارسی از معادل فضایل اجتماعی استفاده کرده که به‌هیچ‌وجه مطلوب به نظر نمی‌رسد. مترجم انگلیسی، یعنی ای. اچ. آرمسترانگ که متن یونانی را نیز به همراه ترجمه انگلیسی به چاپ رسانده، از معادل civic virtues سود جست که بسیار گویاتر است. برای ترجمه انگلیسی، بنگرید به:

Plotinus. *Op.Cit.*, pp.127-133.

اصل عبارت در متن یونانی politikai aretai است و معادل فضایل «اجتماعی»، به‌هیچ‌وجه معادل مناسبی نیست و حتی می‌تواند گمراه‌کننده باشد. در بستر اندیشه کلاسیک و به طریق اولی، اندیشه یونانی، امر سیاسی و اجتماعی از یکدیگر قابل تمایز نبود. از طرف دیگر، «امر اجتماعی»، موضوع علم مدرن جامعه‌شناسی است و با امر مدنی هم‌پوشی ندارد. برای توضیح بیشتر ن.ک.: جواد طباطبایی، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)*، (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹).

۵۵. ناصر خسرو، *جامع‌الحکمتین*، پیشین، ص ۱۵۴.

۵۶. همان، ص ۱۵۵.

۵۷. حجت، در سلسله‌مراتب دعوت اسماعیلی پس از مرتبه امام قرار داشت. ناصر خسرو بارها خود را حجت جزیره خراسان نامیده است. به بیان خود او این لقب به دستور خداوند روزگارش، امام المستنصر بالله، خلیفه فاطمی به او تفویض شده است. ن.ک.: ناصر خسرو، *زاد‌المسافرین*، پیشین،

- ص ۳۷۹؛ ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، ص ۱۱۵. او در دیوان خود نیز بارها بر این نکته تأکید کرده است: فاطمیم فاطمیم فاطمی / تا تو بدری ز من ای ظاهری // مر عقلا را به خراسان منم / بر سفها حجت مستنصری (دیوان، قصیده ۲۲۸)؛ با این حال، ایوانف، در اینکه ناصر خسرو حقیقتاً مقام حجت خراسان را در سلسله مراتب دعوت احراز کرده باشد، تردید دارد. بنگرید به: برنارد لویس و دیگران، *اسماعیلیان در تاریخ*، ترجمه یعقوب آژند، (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸)، ص ۴۴۱.
۵۸. ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، ص ۲۰۳؛ ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، پیشین، ص ۱۵۵.
۵۹. ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، پیشین، ص ۱۳۸.
۶۰. همان، ص ۱۹۹.
۶۱. همان.
۶۲. همان، ص ۲۰۰.
۶۳. بهترین معادل برای این وضعیت دوسویه، واژه اتوریته (authority) است که هم به معنای مرجعیت آمده، هم اقتدار دنیوی.
۶۴. ناصر خسرو، *زادالمسافرین*، پیشین، ص ۴۶۸.
۶۵. ناصر خسرو، وجه دین، پیشین، ص ۲۹. او در اینجا به این آیه از قرآن استناد می‌جوید: «و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً». استدلال ناصر در اینجا، استدلالی نقلی است، نه عقلی.
۶۶. ناصر خسرو، *زادالمسافرین*، پیشین، ص ۴۶۹.
۶۷. همان، ص ۴۷۰. تأکیدات در متن، از آن نگارنده است.
۶۸. *فلوطین (دوره آثار)*، پیشین، ج ۱، صص ۷۴-۷۳. برای بخشی تفصیلی در مورد نسبت میان حکمت اندوزی و تعالی در فلسفه فلوطین، ن.ک.: همان، صص ۹۰-۵۶.
۶۹. *فلوطین (دوره آثار)*، پیشین، ج ۲، ص ۷۷۷.
۷۰. همان، ج ۱، ص ۷۷.
۷۱. مراد از وجه «عام» در اینجا، نه حضور آن علم یا استعداد در همه نفوس بلکه عدم تعلقش به گروه یا دسته‌ای خاص و کاملاً مشخص است. بنابراین لفظ «عام» را در اینجا، با هدف تأکید بر این امر و با رعایت تسامح می‌آوریم.
۷۲. ناصر خسرو، وجه دین، پیشین، ص ۳۳.
۷۳. همان، ص ۳۴.
۷۴. ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، پیشین، ص ۱۴۹.
۷۵. ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، ص ۴۸.
۷۶. همان، ص ۴۹.
۷۷. ناصر خسرو، *دیوان اشعار*، پیشین، قصیده ۲.

۷۸. همان، قصیده ۱۹.

۷۹. ناصر خسرو، *زادالمسافرین*، پیشین، ص ۴۷۶.

۸۰. همان، ص ۴۷۰.

۸۱. به عنوان نمونه، ن.ک.: *گشایش و رهایش*، ص ۶۶: «چون مردم کار به دانش کرده باشد، به فرمان رسول دور خویش و طاعت خداوندگار روزگار خویش [امام فاطمی] بدارد، مانده نفس کل شود...». همین طور رجوع کنید به ناصر خسرو، وجه دین، پیشین، ص ۵۴: «... و دانای به حقیقت، رسول است علیه السلام اندر دور خویش، و وصی او و امام روزگار است، هر یک اندر دور خویش؛ و هر که با امام روزگار خویش دشمنی کند، و طاعت او ندارد، طاعت رسول خدا نداشته بود؛ و هر که طاعت رسول ندارد، طاعت خدای تعالی نداشته بود [و] کافر بود و هر که طاعت امام حق ندارد، علم نیابد و هر که علم نیابد، به بهشت نرسد». همه تأکیدات در نقل قول‌ها، از نگارنده است.

82. Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, (New York: New York University Press, 1968), p.177.

83. Walker, *Op. Cit.*, p.145.

۸۴. ناصر خسرو، وجه دین، پیشین، صص ۲۸۱-۲۸۰.

85. Walker. *Op. Cit.*, p.167.

۸۶. برتلس، پیشین، ص ۲۴۲.

۸۷. مراد ما از «عقلانیت» در اینجا، قائل بودن به حجیت نهایی «عقل»، در برسیدن و دستیابی به حقایق است نه خصیلتی ذاتی که بخواهیم آن را به اندیشه یونانی منتسب کنیم. به نظر می‌رسد در الگوی فلسفه یونانی، در عام‌ترین سطح آن، این اصل یعنی حجیت نهایی «عقل» به نحوی تاریخی و در دل تحولات در حوزه اندیشه پذیرفته شده بود. بنابراین در مقابل نحله‌هایی که این اصل را نمی‌پذیرفتند - چه آنها که اساساً آن را رد می‌کردند، و چه آنان که بر ضرورت ملازمتش با منبع دیگری مثل وحی، تأکید داشتند - می‌توان از «عقلانیت» به این معنی، سخن گفت. از سوی دیگر باید دقت کنیم «عقل» در دوره کلاسیک یا به اعتباری، پیشامدرن، دارای سرشت، حدود، لوازم، دامنه و کارکردی متفاوت از آنچه اکنون از این واژه مراد می‌کنیم، بود. «عقل» بیش از آنکه قوه‌ای درونی باشد، ساحتی کیهانی به شمار می‌آمد. بنابراین، وقتی از «عقل» در چنین بستری سخن می‌گوییم، منظور و مرادمان، «عقل» در قاموس کلاسیک آن است، نه مدرن. برای بحثی تفصیلی در مورد سرشت عقل در بستر فکر یونانی، بنگرید به: علی‌مراد داوودی، *عقل در حکمت مشاء*، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸).

۸۸. ما از صفت غیرفلسفی (non-philosophical)، آن چیزی را مراد می‌کنیم که اولاً و بالذات،

نسبتی با استدلال‌های فلسفی و عقلی ندارد، نه اینکه اساساً نتوان برخی استدلال‌های فلسفی را به نفع آن صورت‌بندی کرد. اتفاقاً این دومی، همان کاری است که اصحاب کلام اسماعیلی از جمله ناصر خسرو به استادانه‌ترین وجهی، سعی در انجامش داشتند.

۸۹. فلوطین (دوره آثار)، پیشین، ج ۱، صص ۶۲-۶۰. نیز ن.ک.:

Dominic J. O'Meara., *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp.40-44.

۹۰. جواد طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، (تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷)، صص ۷۵-۷۴.

91. Corbin, Henry, "Nasir-i Khusrau and Iranian Ismailism", in: *Cambridge History of Iran*, Vol. 4, "The Period From The Arab Invasion To The Saljuqs", (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p.520.

۹۲. برای بحثی تفصیلی در مورد شاه آرمانی و ویژگی‌های او، ن.ک.: مجتبایی، پیشین.