

نامه پاریسی، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲

ویژه‌نامه بزرگداشت حکیم ناصرخسرو قبادیانی

شهریورماه ۱۳۸۲ - دوشنبه

ناصرخسرو نیای نواندیشی دینی

محمود درگاهی^۱

نواندیشی دینی یا احیاگری و نوگرایی در دین، شیوه‌ای از دین‌گرایی است که پیوسته خود را با رویدادها، واقعیتهای و معیارهای تازه روزگار تطبیق و تصحیح می‌کند، و با نقادی سنتها، آداب، فرهنگ، و باورهای بازمانده از دنیای گذشته، با اقتضایات زندگی و زمانه خویش انطباق می‌جوید. این تعبیر در روزگار ما به آن گونه از دینداری اطلاق می‌شود که می‌خواهد با آوردن دین از گذشته به حال و نشانیدن آن در برابر مدرنیته و عقلانیت جدید، نوعی بازنگری در دستگاه دین یا آیین مسلمانی انجام دهد و اندازه استعداد آن را برای همراهی با چنین روزگاری دریابد. با این وصف، نوگرایی یا نواندیشی دینی، یعنی تأمل در اصول، آداب، رفتارها، کارکردها، و کارآییهای دین، و نیز سنجش هیئت امروزی آن با آنچه در آغاز بوده است و از این طریق تعیین درجه انحراف آن از اصول نخستین و یا اندازه انطباق آن با آن اصول و عیارها، و آنگاه ارائه میزان هماهنگی آن با الزامات زندگی نوین!

نواندیشان دینی به جای تقلید و تعبد در برابر سنتهای ارتجاعی جامعه دینی و تبلیغ تابوها و خرافات شایع در آن، از طریق تأمل، پرسش، و تردید، بر روی یکایک عناصر این

میراث اقلیمی بازاندیشی می‌کنند تا بتوانند دین را به طراز اندیشه و عقلانیت روزگار خود برسانند، و از آن تفسیری موجه و معطوف به پرسشها، مطالبات و انتظارات تازه روزگار ارائه دهند. از این رو به جای آن که دین را معادل با قشری‌گری و یا مجامله با ستها و خرافات بازمانده از اعصار کهن بشمارند، آن را به دانش و عقلانیت جاری و زنده زمانه خود می‌سپارند، و در نتیجه کارآیی آن را نه با میزان گسترش حوزه جغرافیایی و یا شمار هواداران آن، بلکه با التزام و پایبندی آن در برابر حیات انسانها، و کارآیی آن در تغییر زندگی دینداران، می‌سنجند. از این رو عقلانیت، کارآیی، مسئولیت و نیز توانایی دین در اقناع انسانها، مهمترین شاخصهای دینداری نواندیشان‌اند!

در این تعبیر، نوگرایی معادل با «اجتهاد» در مفهوم اصیل و مغفول‌مانده آن است، و دین را با «شیوه‌های تحقیقی و متدلوژی علمی‌ای که امروز موفق و مؤثر بودن آنها را پیشرفتهای علمی خیره‌کننده آشکار کرده است»^۱ می‌سنجد و بر آن است که میراث گذشتگان را با «رشد فکری و علمی و تکامل معنوی و اجتماعی بشر تغییر دهد، یا اصلاح و تکمیل کند»^۲ زیرا در این تعبیر «اجبار و الزام عقل انسانهای همه زمانها تا پایان روزگار به تقلید و تکرار آنچه قدما حکم داده‌اند و تصویب کرده‌اند، نوعی جمود و ارتجاع است!»^۳

نوگرایان دینی و اهل اجتهاد، به اندازه جرئت و جسارتی که در دست بردن در تغییرات اساسی در اصول و مبانی میراث گذشتگان نشان داده‌اند، به مفهوم اصیل اجتهاد و نواندیشی نزدیک شده‌اند! و هر چند بسیاری از شیوه‌های نوگرایی و یا اجتهادهای مرسوم از سطح مباحث فرعی و امور حاشیه‌ای دین فراتر نرفته‌اند، اما کسانی نیز اجتهاد را «ایجاد تحول در کل دستگاه مسلمانی»^۴ و معطوف به مبانی و اصول پایه دین خوانده‌اند و هیچ‌گاه تحول دستگاه را معادل با خروج از دین ندانسته‌اند، بلکه آن را عرضه فهمی تازه از نبوت پیامبر اسلام در عصر جدید شمرده‌اند. امروز نیز وقتی سخن از «اجتهاد در اصول»^۵ به جای اجتهاد در جزئیات و عناصر فرعی دین در میان می‌آید، در حقیقت از تداوم چنین دیدگاهی در باب تحولات دینی حکایت می‌کند!

با امعان نظر به این گونه مؤلفه‌های نواندیشی معاصر است که امروزه نوگرایی را بیشتر با معیارهای مدرنیته و چگونگی رفتار آن در برابر دنیای مدرن و مسائل و معضلات آن

۲. همو، همان.

۱. شریعتی، علی، اسلام‌شناسی و آثار گونه‌گون.

۳. همو، همان. ۴. تعبیر از اقبال لاهوری است.

۵. مجتهد شبستری، محمد، کبان، شماره ۴۵.

می‌سنجند، و با چنین معیارهایی، ظاهراً، نوگرایی باید یک حادثه نو و مربوط به سده‌های اخیر باشد، اما شباهت رفتار کسانی که در نحله نوگرایان دینی امروز می‌گنجد، با مردانی از دوردست‌های تاریخ، آنان را با یکدیگر هم‌تبار نشان می‌دهد، و در نتیجه ریشه‌های احیاگری و نوگرایی دینی را با گذشته‌های دور پیوند می‌زند. از این رو برخی از پژوهندگان پیشینه نوگرایی و احیا، برای دست یافتن به سرچشمه‌های نواندیشی، به جست‌وجو در روزگاران گذشته نیز برخاسته‌اند، اما گاهی در تشخیص سرچشمه حقیقی آن به خطا رفته‌اند. یک نمونه این تشخیص خطا را در کتاب نوگرایی دینی، که مجموعه مصاحبه‌های گردآورنده آن با برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی معاصر است، می‌توان نشان داد. در این کتاب، دو تن از اندیشمندان بلندپایه دینی، یعنی بازرگان و سروش، آغاز احیاگری و نوگرایی را در آثار غزالی نشان می‌دهند.^۱ این خطا، بی‌گمان، از شباهت ظاهری نام مشهورترین کتاب غزالی، یعنی *احیاء العلوم*، با تعبیر «احیاگری» در گفت‌وگو معاصر صورت گرفته است! و پیامد آن اتصال اندیشه و آیین مردانی چون سیدجمال و اقبال و شریعتی به آرای غزالی است، در حالی که هیچ‌گونه همانندی در خطوط اندیشه و یا دغدغه‌ها و سلوک اجتماعی غزالی با این گونه احیاگران وجود نداشته است! و اندیشمندان یاد شده، در صدور چنین رأیی، هیچ‌گونه عنایتی به اصول، ویژگی‌ها و مهمتر از همه، عناصر نواندیشی دینی – در معنی مشهور آن – نداشته‌اند، و با یک تعبیر کلی از مقوله احیا و نواندیشی، این سنت را به غزالی و *احیاء العلوم* او پیوند زده‌اند! در حالی که حضور چنان ویژگی‌هایی در اندیشه دینی معاصر، آن را، پیش از غزالی، با احیاگر اندیشمندی چون ناصر خسرو ارتباط می‌دهد، زیرا:

یک. آرای غزالی، در طبقه‌بندی اندیشه‌ها، در حوزه آرای و اندیشه‌های صوفیانه جای می‌گیرد، و تصوف نیز در زمره اندیشه‌های بازدارنده، خنثی و انفعالی تاریخ! آیین غزالی هم، با همه ناهمخوانیها و فاصله‌ای که در برخی عرصه‌ها – مانند تعبیرهای صوفیانه و دوری از قشری‌گری در برخی از اعتقادات – با آیینهای روزگار خود دارد، در خطوط اصلی خود بازدارنده و خنثی است! این اندیشه در ذات خود با هر گونه تحرک اجتماعی، تلاش زمینی، خردگرایی و چون و چرا در عرصه اعتقادات و... ستیز دارد و از این راه آسیب‌های ویرانگری بر اندیشه و عقلانیت و دنیاگرایی وارد آورده است، و در نتیجه، در تاریخ اندیشه راهی را

در پیش گرفته که در مسیر مخالف نوگرایی و انتقاد بوده است و در انحطاط و عقب ماندگی فکری و اجتماعی مشرق زمین، ارتجاع تصوف، تأثیری کمتر از ارتجاع دینی نداشته است! بسیاری از مباحث کتاب *احیاء العلوم* از مشترکات اندیشه و آیین اهل تصوف است و در نوشته‌های دیگر نیز می‌توان به آنها دست یافت. این مباحث، کتاب غزالی را نیز مانند بسیاری از متون آیینی صوفیه به صورت یک رساله عملیه برای مریدان او در آورده است. بسیاری از کاستیهای اندیشه مردان تصوف در این کتاب نیز همچنان پابرجاست، و از آن جمله نفی دنیا و آخرت زدگی افراط گرایانه‌ای است که راه را بر هرگونه پیشرفت و ارتقای زندگی مسدود می‌کند. آنچه هم که مشمول احیاگری غزالی قرار می‌گیرد، برخی از علوم و اندیشه‌های رایج مدارس دینی یا حوزه‌های اهل تصوف است، و نه جوهره دین و آوردن آن به عرصه حیات اجتماعی که مورد اهتمام احیاگران دینی بوده است.

دو. تصوف غزالی یک مکتب ضد عقل، ضد فلسفه، و ضد تفکر استدلالی است. اهتمام عظیمی که مردان تصوف در تکیه بر دریافت ذوقی و تعطیل کردن تعقل و خردورزی نشان داده‌اند، آوازه‌ای بلند دارد، اما در این میان عداوت غزالی با فلسفه و تفکر، از آوازه‌ای بلندتر برخوردار است! غزالی — با توجه به اعتبار گسترده‌ای که در حوزه‌های دینی روزگار خود داشت — با حمله به فلسفه و فیلسوفان، برای مدتی طولانی اندیشه و تعقل را در این سرزمین، بی‌رمق و زمین‌گیر ساخت! او در آثاری که در انتقاد از شیوه کار فیلسوفان تألیف کرده است تلاش می‌کند تا نشان دهد که «اندیشه‌های حکیمان و فیلسوفان با تعالیم پیامبران منافات دارد، و حکیمان و فیلسوفان بشریت را به ضلالت و بیراهه کشانیده‌اند!»^۱ و با آن که خود او «روش منطقی دارد و چند کتاب نیز در منطق نگاشته، و در *المنقذ* هم آن را با دین ناسازگار ندیده، و آن را مانند نظر متکلمان دانسته است، نزدیکی با دستگاه و دیوان و دربار عباسی و همنشینی با فقیهان عصر خود، او را واداشته است که با فیلسوفان بستیزد و سخن آنان را بشکند».^۲

بدین گونه، غزالی با هیاهویی که علیه فیلسوفان و اهل استدلال برپا کرده بود به بازار دینداری عوامانه و خرافه‌فروشی شریعتمداران عصر خویش رونق می‌بخشید!

سه. سلوک اجتماعی و رفتار روزانه غزالی نیز متأثر از چنین اندیشه و آیینی است، و از این رو هیچ گونه همخوانی با رفتارهای اجتماعی احیاگران دینی از قبیل سیدجمال و اقبال

۱. حلبی، علی‌اصغر، تاریخ تمدن اسلام، اساطیر.

۲. دانش‌پژوه، محمدتقی، «ستیهنگی غزالی»، در کتاب درآمدی بر کشف غزالی و اسماعیلیان، انتشارات کویر.

لاهوری و شریعتی ندارد. غزالی، متأثر از چنین اندیشه‌هایی، نه تنها در برابر فاجعه‌ای چون جنگهای صلیبی، که سرزمینهای شرقی را در نابودی و استیصال فرو برده بود، هیچ‌گونه واکنش یا حساسیتی نشان نداد - و از این باب مورد سخت‌ترین اعتراضها قرار گرفت - و نه تنها از دخالت در امور زندگی مردم و گردانندگان دنیای آنها پرهیز نمود، بلکه با پایبندی شگفتی بر بعضی از معیارهای قشری و نوعی جزمیت مقدس‌مآب، حتی از اظهارنظر و ارائه فتوا در باب یزیدین معاویه نیز خودداری کرد! حال، چنین کسی اگر در روزگار ما می‌زیست، در برابر کشتار و خشونت و ترور در کدام صف می‌ایستاد؟

نه این خطای دینی - سیاسی تنها خطای زندگی غزالی بود و نه حتی از نوع خطاهای نادر و نااندیشیده! آنچه در موارد دیگر از رفتار سیاسی غزالی مشاهده می‌شود، نشان می‌داد که او برخی از این موضع‌گیریها را بسیار اندیشیده و حساب شده در پیش گرفته است! غزالی در طی زندگی خود، بارها، در اندیشه و گفتار و کردار، گرایشهای ارتجاعی مشکوکی را در پیش گرفته است و برخی از این گرایشها کلیدی است برای فهم استنکاف او از محکوم کردن یزید. به گفته یکی از نویسندگان «از غزالی بسیار بعید است که فاطمیان و صباح و پیروان آنها را بی‌دین و کشتنی بخواند ولی یزید را شایسته آمرزش خداوند، آن هم با دلایل سست».^۱ بر پایه این گونه نظریه پردازها برخی از محققان معاصر او را «پشاهنگ گروه‌های فشار دینی»^۲ دانسته و نوشته‌های او را «دستورنامه سرکوب» خوانده‌اند! این گونه برداشتها رالحن برخی از نوشته‌های غزالی آشکارا تأیید می‌کند: «بدان که قتل ایشان (باطنیان، اسماعیلیه) حلالتر از آب باران و واجتبر است بر سلطان و پادشاهان که ایشان را قهر کنند و قتل کنند و پشت زمین را از نجاست و وجاست ایشان پاک کنند، و با ایشان دوستی و صحبت نشاید کرد، و ذبیح ایشان نشاید خوردن و نکاح نشاید کردن و خون ملحدی ریختن اولیتر است که هفتاد کافر رومی را کشتن».^۳ در حالی که نویسندگان کتابهایی مانند اللمع ابونصر سراج و کشف المحجوب هجویری در برخورد با مسئله اهل باطن، گرایشی معرفت‌شناسانه داشته و از سرهمدلی با شریعت و تأکید در رعایت آن به «اهل اباحت» می‌تاختند، غزالی با سیاسی قلمداد کردن چنین گرایشی، بعد جدیدی بر آن افزود تا کاربست روش فقهی‌اش در تکفیر ایشان و صدور قتلشان میسر باشد!^۴

در این گونه نوشته‌ها «غزالی خود را در برابر ایرانیان نهاده و با ثنوی خواندن اعتقادات

۱. همو، همانجا. ۲. ساکت، محمدحسین، «غزالی، دگراندیشی و دگراندیشان» در همان کتاب.

۳. اردستانی، مریم، «اباحت اهل باطن...»، در همان کتاب.

۴. همو، همان.

هموطنانش مدعی شده است که آنها برای جبران شکست پدرانشان از اعراب است که بر علیه خلفای عباسی می‌کوشند»^۱ در حالی که به گفته جیمز وات، متفکر و اسلام‌شناس برجسته، این گونه نظریه‌ها «به وضوح نادرست است، زیرا بسیاری از غیرایرانیان اسماعیلی بوده‌اند و در برابر، بیشتر طبقات حاکم ایرانی، سنی شده بودند»^۲.

چهار. بازگشت غزالی از دنیای گذشته و انتقاد و پرخاش او در برابر شریعت رسمی، در روزهایی صورت می‌گرفت که ناصر خسرو، پنج سال پیش از آن، و پس از چهل سال کشاکش با ارتجاع و دروغ، روی در نقاب خاک کشیده بود، اما هنوز طنین پرخاشهای بلند او در بلخ و خراسان و دیگر شهرهای وابسته خلافت اسلامی درمی‌پیچید و کانون قدرت خلیفه اسلام را در بغداد تکان می‌داد! در حقیقت آنچه را غزالی در سال ۴۸۸ ق شروع می‌کرد، ناصر، نزدیک به پنج دهه پیش از آن، و در شکلی مصلحانه، مدون، و فراگیر آغاز کرده بود و از این رو شهرهای شرقی ایران، ذهنیت و زمینه آماده‌ای را برای پذیرفتن برخی از انتقادات و تجدید نظرطلبیهای غزالی فراهم داشت. اما آیین ناصر، با همه نکته‌هایی که می‌توان بر آن گرفت، در برابر اندیشه غزالی، حاوی ویژگیها و عناصری بود که تأمل در آنها می‌تواند اندازه نزدیکی و خویشاوندی او را با خانواده نوگرایان دینی عیان سازد؛ عناصر و ویژگیهایی که برخی از آنها در آیین غزالی هیچ اعتباری ندارند، و حتی به شدت عرضه تحقیر و انکار قرار گرفته‌اند. یک مرور شتابناک در این خطوط اساسی اندیشه ناصر همجواری و خویشاوندی آن را با مبانی و اصول نواندیشی دینی معاصر روشتتر خواهد ساخت:

۱. تردید و پرسش. پرسشگری و تردید در برابر سنتها، فرهنگ، آداب، اعتقادات و آیین رایج روزگار از ویژگیهای نواندیشی و نخستین گام تحول و راه یافتن در دنیای تازه است، و همه نوگرایان دینی، راه نواندیشی و احیاگری را از این پله آغاز کرده‌اند. زندگی ناصر نیز در نخستین سالهای آن پیوسته در تردید و جست‌وجو سپری شد: تردید در اندیشه‌ها و آیینهای روزگار، و جست‌وجوی اندیشه و آیینی که در برابر پرسش و تردید فرو نریزد! زندگینامه ناصر خسرو، که نقشی از آن در سفرنامه او نیز بازمانده است، در کنار دیوان شعر او، آثار و عوارض این دوره تحولی و بیداری او را ثبت کرده است. بر اساس این دو سند معتبر، زندگی ناصر در آغاز، یکسره در جست‌وجو و پرسش سپری شده است.

۱. کریمی زنجانی اصل، محمد، «درآمدی بر سازوکار سرکوبهای معرفتی در ایران»، همان کتاب.

۲. وات، جیمز، فلسفه و کلام اسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی.

در آن سالها که بلخ و خراسان را در باورها و اعتقادات عقیم و بی اعتبار غوطه ور می یافت، و در هیچ یک از داعیه داران دین و حقیقت مایه و توان رویارویی با خویش نمی دید، اصول و مبانی اندیشه و آیین آنان را عرضه انکار و تحقیر می ساخت، و برای اندیشه ها و آرای معتاد و مرسوم روزگار خویش برهان و دلیل می جست. در این سالها، تردید و پرسش، پیوسته در جان ناصر می آویخت و او برای مداوای چنین دردی در پویه و تلاش می زیست. ابتدا در همان خراسان و بلخ در پی چاره گری و فرونشاندن این درد بزرگ برآمد، اما وقتی که در آن محیط غوطه ور در غوغای دین و شریعت، نه در کسی درد دین یافت و نه در جایی دانش دینی، روه سفر و جست و جویی دور و دراز آهنگ آورده، سختیها، بیداریها و ناآرامیهای آن را به هیچ گرفت (دیوان، ۱۷۴)، پایان این جست و جو، به هر کجا انجامیده باشد، در حال حاضر، از موضوع مورد بررسی ما بیرون است.

۲. خردگرایی. اگر تمدن تاریخی انسان رهاورد انتقادات، و تردید و پرسشهای او در ادوار مختلف زندگی است، انتقاد و پرسش نیز نتیجه تعقل و خردورزی اوست. تمدن معاصر نیز از هنگامی رو به شکوفایی گذاشت که انسان به کارآیی و اعتبار خرد پی برد، و از شیوه های زندگی گذشته خود گسست! نوگرایی دینی در انطباق جویی و همراهی با چنین شیوه هایی پدید آمد. از این رو آنان که در ادوار گذشته در بسط خردورزی و عقلانیت کوشیده اند، نیای حقیقی نوگرایان امروزند. ناصر خسرو و غزالی در این راه دو شیوه رفتار جداگانه و ناهمانند دارند. غزالی جلودار جریانی از اندیشه های شرقی است که سخت ترین آسیبها را بر پیکر خردگرایی فرود آمده است. اما ناصر خسرو سرسخت ترین حامی خردورزی و، در کنار خیام و فردوسی، بزرگترین ستایشگر عقلانیت در شعر سنتی ایران است. فردوسی و خیام و ناصر خسرو حکیم واقعی اند، یعنی برای «خرد» ارج بسیار قائل اند، و نهاد آموزشهای اخلاقی و فلسفی آنان بر اساس احترام به خرد است.^۱ در عرصه دین شناسی نیز ناصر خسرو، به مثابه دانشمندی نواندیش، جایگاه عقل و میدان کارآیی آن را تعیین می کند و بسیاری از عناصر دینی را به تجزیه و تحلیل و چون و چرای عقل می سپارد، و دین بی برهان و دور از خرد را بیهوده و برگزاف می یابد:

راست آن است ره دین که پسند خرد است

که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست

(دیوان، ۲۱)

گر خرد را بر سر هشیار خویش افسر کنی

سخت زود از چرخ گردان ای پسر سر بر کنی

(دیوان، ص ۴۵۲)

از سنگ خاره رنج بود حاصل بی عقل مرد سنگ بود خاره

(دیوان، ص ۲۹۷)

وزن و قار خرد در مکتب مصلحانۀ ناصر خسرو تا آنجا سنگینی می یابد که او خرد را در کنار دانش، تعیین کننده حقیقی سرنوشت انسان و معادل با قضا و قدر زندگی او می شمارد:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن یاد است این سخن زیکی نامور مرا

(دیوان، ۱۳)

ناصر خسرو در ستایش عقل تا آنجا پیش می رود که بهشت حقیقی را عبارت از عقل می داند، و برای این معادله خود دلیلی استوار نیز می آورد: «و دلیل آریم بر آن که عقل بهشت است بدانچه گوئیم: مردم را همه راحت و آسانی و ایمنی از عقل کل است. نبینی که مردم از عقل کل نصیب یافته اند چگونه رنج و شدت و ناایمنی بر ستوران افکنده اند که ایشان را عقل نیست و خود بر او سالار گشته اند و هر کسی که او داناتر است از دنیا کم رنجتر است و هیچ اندوه دنیا فراز او نیاید و از سود و زیان هیچ باک ندارد.»^۱

۳. پرهیز از جبرگرایی و تأکید بر اراده و آزادی و اختیار انسان. سومین ضلع اندیشه مصلحانۀ ناصر، پایبندی به اراده، اختیار و آزادی انسانهاست، یعنی سه اصل پایه اندیشه های احیاگرانه که جای آنها در آموزه های مردان تصوف — و از جمله غزالی — خالی مانده است. در آیین مصلحانۀ ناصر این سه اصل، سه پایه اساسی اجتماعات انسانی و زندگی این جهانی آنهاست و تردیدی نیست که تکیه بر جبر و بی ارادگی انسان در یک رسالت احیاگرانه یا مصلحانۀ اجتماعی، اخلاقی یا دینی، با جوهره چنین رسالتی تناقض و اصطکاک پیدا می کند. زیرا هیچ کاری بهبوده تر از آن نیست که انسان در میان مردمی که زندگی و سرنوشت خود را از پیش رقم خورده می پندارند، سخن از تأثیر یا دخالت آنها در تنظیم امور زندگی

۱. ناصر خسرو، وجه دین، کتابخانه طهوری.

بگوید. این است که ناصر برخلاف اهل تصوف — و از جمله غزالی — بارها، ارادهٔ آدمی را به مثابهٔ عاملی تعیین‌کننده و مؤثر در زندگی و سرنوشت او می‌خواند، و در احتجاج با مفسران اندیشه‌های جبری، و مؤمنان و معتقدان بدان، که با اتکا به جبر همه چیز را طبیعی و بجا و مطلوب می‌دیدند، به سنتهای هستی، و حتی رفتارهای طبیعی خود آنان اسناد می‌جوید، و در این جدال، حریف را به تسلیم و سکوت وامی‌دارد (دیوان، صص ۲۴۳، ۲۴۴ و...).

از این بُعد نیز اندیشه و آیین ناصر خسرو، سرآمد اندیشه‌ها و آیینهای روزگاران کهن است، زیرا غالب داعیان این گونه آیینها و یا مبلغان اخلاق و حکمت و عرفان، تکیه‌ای شدید و یک‌جانبه بر جبر و اعتقاد به ناتوانی انسان در برابر تقدیر، نشان داده‌اند، در حالی که ناصر، پیوسته ارادهٔ آدمی را آفرینندهٔ تقدیر و سرنوشت او می‌خواند، و بدین گونه هم تلاش مصلحانهٔ خود را با اعتقاد به توانایی انسان در تغییر ناروایی استوار می‌سازد، و هم‌گروه اصطکاک مشیت و شریعت را می‌گشاید:

از پس آن‌که رسول آمد با وعد و وعید
چند گویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست؟
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی؟
که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست
گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
پس گناه تو به قول تو خداوند تورااست
بدکنش زی تو خدای است بدین مذهب زشت
گرچه می‌گفت نیاری، کت ازین بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی او حاکم عدل است و حکیم الحکماست
با خداوند زیانت به خلاف دل توست
با خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست
(دیوان، ص ۲۰)

۴. تأویل‌گرایی. بعد دیگر اهمیت و اعتلای کار ناصر خسرو در تأویل‌گرایی و فراروی او از سطح و ظاهر در تفسیر آیات قرآنی و تبیین احکام دینی است. تأویل‌گرایی اندیشه و نگاه آدمی را از محدودهٔ تنگ و حقیر ظاهر پرستیا و تفسیر و تلقیهای بی‌عمق و جامد از

اصول و مبانی اعتقادی رها می‌کند، و او را در پهنه فراخی که به میزان گستردگی ذهن و دریافت وی گسترش می‌یابد، فرصت پویه و اعتلا می‌دهد. از این نظر تأویل‌گرایی ناصر خسرو و اسماعیلیان در مقایسه با افکار و اعتقادات بسته و نازل اعصار گذشته و فرق و مذاهب گوناگون آن، بی‌اندازه ارزشمند و متعالی است. به گفته نویسنده ناصر خسرو لعل بدخشان «برای ناصر خسرو دینداری عوامانه تقریباً توهین به مقدسات و در حکم عمل باطل است، زیرا از نظر او هیچ فریضه دینی تا وقتی که مؤمن معنای عملی را که انجام می‌دهد در نیابد انجام گرفته محسوب نمی‌شود و مقبول نمی‌افتد.»^۱ این است که در تاریخ اندیشه دینی، بیشتر هواداران تفسیر تأویلی شریعت و متون دینی، عارفان، اندیشه‌وران و فرزنانگان بزرگ بوده‌اند، و پیروان تفسیر ظاهری و اهل خبر و نقل، فرقه‌های متحجر و بی‌تحرك و تقلیدگرا.

شهرستانی، نویسنده کتاب مشهور الملل و النحل انگیزه‌های تأویل‌گرایی را در سه نوع متفاوت جای می‌دهد که از این میان دو شیوه آن با تأویل‌گرایی ناصر خسرو و اسماعیلیان — یعنی کوشش برای سازگار کردن متون دینی و گزاره‌های آن با عقل و ژرف اندیشی در تفسیر آیات — انطباق می‌یابد؛ این سه شیوه تأویل‌گرایی از این قرارند:

۱. رها شدن از بند ظاهر متون مقدس به منظور سازش دادن آن و نظریه‌ای که صاحب تأویل برای خویش اختیار کرده است؛ ۲. رها شدن از بند ظاهر متون مقدس به منظور سازش میان آنچه از صریح لفظ فهمیده می‌شود و آنچه عقل اقتضا می‌کند؛ ۳. تمایل به تعمق و ورزیدن در ظاهر ساده متون مقدس به منظور رسیدن هر چه بیشتر به ژرفای آرای که در این متون نهفته است.^۲

ناصر خسرو نیز در وجه دین تأویل‌گرایی را گذر از ظاهر و در نتیجه فرارفتن از حد ظاهر‌گرایان و پای نهادن در اعماق اندیشه‌ها می‌خواند: «و از جمله امت هیچ گروهی نیست که معنی کتاب و شریعت بجویند مگر به ظاهر آن ایستاده‌اند و دانستن ظاهر چیزها فعل ستوران است و هر که بر ظاهر گفتار کار کند بر درجه ستوری پسندیده کرده باشد!»^۳ هر چند غزالی نیز در زمره مردان تصوف و در نتیجه از پایبندان تفسیر تأویلی شریعت محسوب می‌شود، اما گذشته از آن که پهنه کار او در این باب در مقایسه با کار ناصر خسرو

۱. هانسبرگر، آلیس سی، ناصر خسرو لعل بدخشان، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشر فرزنان روز.

۲. شهرستانی، الملل و النحل؛ به نقل از: عبدالرحمن بدوی در تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، انتشارات آستان قدس.

۳. ناصر خسرو، وجه دین.

محدودتر بوده است، اساساً او در این بُعد از اندیشه خود نیز نسبت به ناصر خسرو تأخیر دارد، زیرا تأویل‌گرایی ناصر سالها پیش از روی آوردن غزالی به تصوف و در روزهایی که او در زمرهٔ مردان شریعت و در نتیجه از شمار اهل ظاهر و سطحی‌مسلك بود، آغاز شده بود! گذشته از آن، تأویل‌گرایی ناصر خسرو، وقتی که با خردورزی و تأملات عقلانی او درمی‌آمیخت، تفسیرهای او از مباحث مختلف دینی را از ژرفایی برخوردار می‌ساخت که در کار غزالی هیچ نشانی از آن نبود! زیرا منشأ تأویل‌گرایی، چنان‌که دیدیم، تعقل و خردورزی است، تعقلی که سر به سطح و ظاهر فرود نمی‌آورد و آرای و اندیشه‌های سطحی از اقناع او ناتوان‌اند، و پرسش و تردید در باب اندیشه‌های قشری، اشتغال همیشگی اوست، چیزی که غزالی با روی آوردن به تصوف در حقیقت آن را وداع گفته بود. اما تأملات عقلانی ناصر در برابر مباحث مختلف دینی، در حالی که او را از رکود در رویه‌ها و قشری‌گری و جمود می‌رهانید، حاصل کار او را نیز مایه و مضمونی استوار می‌بخشید، آن‌گونه مایه و مضمونی که حتی در سده‌های بعد نیز خللی در استواری و استحکام آنها راه نمی‌یافت، و برخی از آنها حتی در روزگار ما نیز حرفی برای گفتن دارد، و از این جمله است تفسیر او از حج و آداب و مناسک آن! از این طریق نیز ناصر خسرو با نوگرایان دینی خویشاوندی دارد، زیرا یکی از ویژگیهای نوگرایی نیز تأمل در اصول و مبانی رسمی و رایج اعتقادی و تأویل و تفسیر عقلانی آنها بوده است، و چنین رویکردی به اندیشهٔ دینی یکی از مبانی راهبرد نوگرایی دینی به دنیای دین است.

۵. بردباری فکری و تسامح در رویارویی با اندیشه و اعتقادات دیگر. شاید مهمترین وجه اشتراک ناصر خسرو با نوگرایی دینی و نواندیشی روزگار ما تسامح او در برابر آراء، اندیشه‌ها و اعتقادات مختلف روزگار خود باشد! تسامح و تحمل اعتقادی، برجسته‌ترین بُعد اندیشهٔ نوگرایان دینی است. اما این سخن به آن معنی نیست که تسامح در همهٔ شیوه‌های نواندیشی دینی وجود دارد، بلکه منظور از این تعبیر آن است که پایبندی بدان و مراعات آداب آن دشوارترین کار نواندیشی و در نتیجه محک دقتی است برای تعیین اعتبار کار جریانهای نوگرایی!

ناصر خسرو در سدهٔ پنجم هجری، که مانند چند سدهٔ پیش و پس از آن، دورهٔ تعصب و خشونت و خام‌اندیشی فرقه‌های مختلف دینی بوده است، تسامح اعتقادی شگفتی را به نمایش می‌گذارد. او نه تنها در برابر فرقه‌ها و مذاهب اسلامی و یا برداشتهای مختلف از دین اسلام، توصیه می‌کند که «از مذهب خصم خویش بررس» بلکه با تکیه بر وحدت جوهری

ادیان، پیروان همه ادیان غیراسلامی را نیز بر «صراط مستقیم» و در نتیجه ره یافته و رستگار می‌شمارد: «اگر کسی گوید: بسیار مردم همی بینیم که ایشان به صلاح‌اند و قرآن اندر میان ایشان نیست چون رومیان و روسیان و هندوان و جز آن، جواب او را گویم که گروهی که مر ایشان را سلطانی هست بیاید دانست که اندر میان ایشان کتاب خدای هست و کتابهای خدای همه قرآن است بی هیچ خلاف و آنچه نادانان مر آن را خلاف دانند میان تورات و انجیل و قرآن، به معنی هیچ خلاف نیست به ظاهر لفظ و مثل و رمز خلاف است. پس میان رومیان انجیل است و میان روسیان تورات است و میان هندوان صحف ابراهیم است.»^۱ اما غزالی در همین سده پنجم هجری، نظریه پرداز خشونت و اختناق دینی بود و «دستورنامه سرکوب» می‌نوشت و راه هر گونه مجادله را می‌بست و خلیفه عرب و قداره‌بندان او را در کشتار ایرانیان آزاداندیش گستاختر می‌کرد! «پس بیاید دانست که این قوم (اباحتیان و زندیقان) بدترین خلق‌اند و بدترین امت‌اند و علاج ایشان مأیوس، و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست اصلاح ایشان. *یفعل الله بالسيف و الشنان ما یفعل بالبرهان*.^۲

۶. ناصر خسرو و اسماعیلیه یک جریان سیاسی ضد سلطه در برابر خلافت عباسی و کارگزاران بومی یا بیگانه آنها به شمار می‌رفتند. این جریان سیاسی، هر چند چشم به سوی یک خلافت دیگر در دوردستهای میهن خود دوخته بود تا در صورت امکان یک نظام سیاسی بر الگوی آن در ایران نیز پدید آورد، اما در هر حال، به شیوه‌های گونه‌گون، خلیفه‌های قدرت طلب و غاصب عباسی، و نیز دست‌نشانندگان آنها را پیوسته در تهدید و اضطراب نگه می‌داشت؛ و در روزگاری که بسیاری از نخبگان فکری - سیاسی این مرز و بوم در برابر بیگانگان غاصب کرنش و بندگی نشان می‌دادند، اینان از یک سو با تعبیرهای خطرناکی چون «دیو عباسی» و... تقدس دروغین و همینه دینی آنان را فرو می‌ریختند، و از سوی دیگر با نفوذ دادن فداییان خود در خلوت شهبستانهای آنان، اصالت و اقتدار مردم خود را به نمایش می‌گذاشتند. در حالی که غزالی با نگارش کتاب *المستظهریه فی الرد باطینه* مشهور به *المستظهری و فضائح الباطنیه*، مستظهر عباسی را امام بالحق واجب الطاعه می‌نامید و با تأکید بر نظریه «اختیار» و تلاش در رد نظریه «نص» باطنی، می‌کوشید خلیفه عرب را «امامی موجه» جلوه دهد و او را به تقلید از آموزه‌های ایرانشهری مأبانه در رأس

۲. کریمی زنجانی اصل، محمد، همان کتاب.

۱. همو، همان.

مدینه فاضله نیمه گنوستیکش برنهد و مذهب و سیاست را در وجود او جمع بیند!^۱ این راست‌کیش مسلمان در واپسین سالهای گوشه‌نشینی مصلحت‌اندیشانه‌اش هم از صدور فتوا علیه اهل باطن نمی‌گذشت و اگر در دوران دستبوسی خلیفه عباسی، المستظهر بالله، در فضائح الباطنیه از اباحت باطنیان سخن می‌گفت، اکنون برای خوشایند دربار سلجوقی از اباحت اهل باطن یاد می‌کرد تا بدین سان فتوای قتل ایشان را صادر کند. و خلاصه این که «غزالی پیشاهنگ گروه‌های فشار دینی و شکستن ادب علمی - عقیدتی برای جلوگیری از دگراندیشی به بهانه مسائل شرعی و دینی بود»^۲ و ناصر خسرو، سرسلسله خردگرایی و نواندیشی و گستاخی در برابر ارتجاع و فریب و دروغ!



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی