


Evil and its Representation in Nasser Khosrow's Ontology

Mohamad Ali

Khazanehdarloo * 

Maedeh Maleki Kalurazi 

Associate Professor of Persian Language
and Literature, Guilan, Guilan University,
Iran

Ph.D. Student in Persian Language and
Literature, Guilan, Guilan University, Iran

Abstract

Categorizing things into good and evil is as old as the creation of man, and it is the way people face each other that determines whether phenomena are good or bad. Evil includes a wide range of concepts, and one of the most important and controversial concepts is political evil, whose most important indicators are the friend-enemy duality and the preoccupation with gaining power. Religion, with the aim of permanence, and to defend its legitimacy, uses the defensive function of speech in line with political purposes; As a result, religions and creeds are defined in opposition to each other, they are called evil and they try to destroy the other. The Ismailiyeh, from the path of Ismaili language and in confrontation and hostility with the Abbasid government, attribute the Abbasids and their followers to all kinds of evil and introduce them as a cruel government and clear examples of evil. Nasser Khosrow, as a high-level Ismaili thinker, using the structure of Ismaili thinking, while explaining what evil is and categorizing and describing its types, considers it necessary to avoid evil and destroy the enemy (which is the main cause of human misery). In this article, we intend to analyze the discussion of evil and enmity in Nasser Khosrow's intellectual system with the descriptive-analytical method and rely on the theory of "hostility" by Carl Schmitt.

Keywords: evil, political speech, hostility, Ismailia, Nasser Khosrow.

* Corresponding Author: khazaneh@guilan.ac.ir

How to Cite: Khazanehdarloo, Mohamad Ali; Maleki Kalurazi, Maedeh (2024). Evil and its Representation in Nasser Khosrow's Ontology, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (77), 31-57.

DIO: 10.22054/wph.2024.74895.2169

1. Introduction

Evil, encompassing natural, moral, and emotional dimensions, has been subject to various interpretations. Some assert its non-existence or attempt to rationalize its presence, while others view it as conditional and temporary. However, a comprehensive understanding of evil demands theoretical exploration and alignment among moral and political ideologies, emotions, and actions. Humans, through their engagement with phenomena, often play a pivotal role in both determining and perpetuating evil, particularly in moral and emotional contexts, where the delineation between "self" and "other" is shaped by traits, beliefs, and culture.

The notion of a political enemy, herein referred to as "political evil," stands as a potent concept in the discourse surrounding different forms of evil. Central to its discussion is the pursuit of power through confrontations that define the boundaries between friends and enemies. Religious affiliations often intertwine with political dynamics, delineating human relationships and fostering conflict between communities. The quest for legitimacy and the eradication of perceived adversaries drive these confrontations, often resorting to violence in a bid for survival.

Within Islamic schools of thought, the Ismailis, particularly the Fatimid Ismailis, capitalized on unified ontology to establish an elitist, imam-centric political model, positioning themselves in opposition to the Abbasids.

Nasser Khosrow, drawing from Ismaili ontology, elucidates the concept of evil and its categorizations. He considers evil to be of two types: natural evil and moral evil. Natural evil is flood, storm, earthquake, disease, etc. On the topic of moral evil, he talks about two issues; first, bad moral characteristics such as lying, jealousy, greed, and gluttony; second, the political enemy who endangers the Ismaili authority with his political wrong actions. Nasser Khosrow highlights the danger posed by the Abbasid regime through the lens of political antagonism. Utilizing philosophical, theological, and wisdom-based arguments, Khosrow delegitimizes the Abbasids while emphasizing the Imam as the sole authority and rightful political leader. His main goal is to unite the followers of Ismailia.

This article aims to delve into Nasser Khosrow's intellectual framework to elucidate the mechanisms of political evil formation, communal homogeneity, and strategies for eliminating adversaries within Ismaili ontology. Furthermore, it seeks to explore Khosrow's personal confrontation with evil and assess the impact of his systematic thinking on this engagement.

2. Literature Review

The article "Political Aspects of Nasser Khosrow's Imamology" by Hatem Qadri, Mostafa Younesi, and Shervin Moghimi Zanjani compares Nasser Khosrow's Imamology with Greek thought, highlighting key differences between the two. Similarly, Farzad Balo explores the concept of the "other" in Nasser Khosrow's philosophy in his work titled "The Other in Nasser Khosrow's Thoughts and Works". Additionally, Ahmad Amiri Khorasani and Zahra Anjom-Shoa'a delve into the discussion of hermeneutics in Nasser Khosrow's poetry in their article "Hermeneutics in Nasser Khosrow's Poems".

It is noteworthy that while numerous studies have examined various writers' and philosophers' perspectives on evil, none have specifically addressed Nasser Khosrow's viewpoint and the elucidation of the system of hostility within his ontology.

3. Methodology

This article analyzes the discussion of evil and enmity in Nasser Khosrow's intellectual system by relying on the theory of "hostility" by Carl Schmitt.

4. Conclusion



In Nasser Khosrow's worldview, evil is an undeniable yet non-original phenomenon. He perceives natural evil as a manifestation of wisdom, while moral evil arises from human negligence and malevolent intentions. Inspired by the ontology and politics of the Ismaili imam, Nasser Khosrow's unique perspective on evil revolves around the concept of mutual duality between the imam of good and the imam of evil, encompassing all dimensions and types of evil.

The adversity faced by the righteous imams and their followers, including Nasser Khosrow himself, underscores his personal struggle against evil. However, this struggle often diverges from his intellectual and political foundations. When confronted with adversity, Nasser Khosrow typically responds from a position of vulnerability, expressing grievances, lamentations, and appeals for divine retribution.

In contrast, when it comes to asserting power, consolidating the political position of the Fatimids, and maintaining the unity of his allied society, Nasser Khosrow demonstrates a resolute determination to overthrow the Abbasids. He portrays them as clear embodiments of evil and heterogeneity, branding them as accursed and rejected. Perceiving them as a threat to both his own life and society, Nasser Khosrow advocates for their destruction.

Keywords: Evil, political speech, hostility, Ismailia, Nasser Khosrow.

شر و بازنمایی آن در هستی‌شناسی ناصر خسرو

محمدعلی خزانه دارلو*  ID
دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران
مائه ملکی کلورزی**  ID
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران

چکیده

دسته‌بندی امور به خیر و شر، به قدمت آفرینش انسان است و این نحوه مواجهه انسان‌هاست که خیر و یا شر بودن پدیده‌ها را تعیین می‌کند. شر، طیف وسیعی از مفاهیم را دربر می‌گیرد و یکی از مهم‌ترین و بحث‌برانگیزترین مفاهیم آن شر سیاسی است که از مهم‌ترین شاخص‌های آن، دوگانه دوست-دشمن و دغدغه کسب قدرت است. مذهب، با هدف ماندگاری و برای دفاع از مشروعیت خود، کارکرد دفاعی کلام را هم‌سو با مقاصد سیاسی به کار می‌گیرد؛ در نتیجه، مذاهب و مرام‌ها در تقابل با یکدیگر تعریف می‌شوند، شر نامیده می‌شوند و اقدام به نابودی دیگری می‌کنند. اسماعیلیه از مسیر کلام اسماعیلی و در تقابل و دشمنی با حکومت عباسی، عباسیان و پیروان آن‌ها را به انواع شرور منسوب و به‌عنوان حکومت ظلم و جور و مصادیق بارز شر معرفی می‌نمایند. ناصر خسرو به‌عنوان یک متفکر رده‌بالای اسماعیلی، با بهره‌گیری از ساختار تفکر اسماعیلیه، ضمن بیان چستی شر و دسته‌بندی و بیان انواع آن، دوری از شر و نابودی دشمن را (که عامل اصلی شقاوت انسان است) لازم می‌داند. در این مقاله بر آنیم که با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر نظریه «تخاصم» کارل اشمیت، بحث شر و دشمنی را در نظام فکری ناصر خسرو تحلیل کنیم.

واژه‌های کلیدی: شر، کلام سیاسی، تخاصم، اسماعیلیه، ناصر خسرو.

مقدمه

شرّ مقوله‌ای است که بسیاری از متفکرین به آن پرداخته‌اند و به‌طور کلی به شرّ طبیعی، اخلاقی و عاطفی تقسیم می‌شود. دربارهٔ چیستی و ضرورت وجود شرّ تاکنون نظریات و تئودیه‌های فراوانی طرح شده است. برخی آن را عدمی دانسته، وجودش را انکار کرده و یا به اعتبار غایت خیر و لزوم برقراری عدالت، آن را توجیه کرده‌اند. سایر دیدگاه‌ها نیز شرّ را نسبی و عرضی می‌دانند و دوین‌انگاران، آن را مخلوق خدایی غیر از خدای خیر می‌شمارند. درحالی که «مسئله شر فقط یک مسئله نظری نیست؛ بلکه هم‌گرایی میان اندیشه، کنش (در معنای اخلاقی و سیاسی کلمه) و احساس را می‌طلبد» (ریکور، ۱۳۹۸: ۷۱).

پل ریکور مفهوم کلی شرّ را به خطاکاری انسان منتقل می‌کند، بنابراین «ما نمی‌توانیم پیرسیم شر از کجا می‌آید؛ اما می‌توانیم پیرسیم چگونه ما مرتکب شر یا متحمل شر می‌شویم» (همان: ۶۰). این انسان است که با نحوهٔ مواجههٔ خود با پدیده‌ها تعیین‌کننده و حتی عامل شرّ -به‌ویژه شرّ اخلاقی و عاطفی- است. انسان در بستر خصائل، باورها و فرهنگ مرز میان «خود» و «دیگری» را تعیین می‌کند؛ و در نگاه کلان، لازمهٔ حفظ این مرزبندی، کسب حاکمیت، مشروعیت و در نتیجه ارتکاب به انواع شرور است.

مفهوم دشمن سیاسی به‌مثابه شرّ که در این مقاله با عنوان «شرّ سیاسی» از آن یاد می‌شود، یکی از نیرومندترین مفاهیم در بحث انواع شرّ است و مسئله محوری آن، تقابلی است که تمایز دوست-دشمن را طرح می‌کند. دو گانه‌های دوست-دشمن یا حق-ناحق، لازمهٔ کسب قدرت‌اند. به‌موازات طرح این دو گانه‌ها، بحث قدرت و مشروعیت نیز طرح می‌شود. گروه‌های سیاسی، از سویی به دنبال کسب مشروعیت بیشتر و از سوی دیگر در پی تخریب رقیب شرور و اعمال خشونت برای حذف «دیگری» هستند.

رابطهٔ این‌همانی مُلک و دین، در مقاطع و اشکال مختلف، بسیاری از مناسبات بشری را تعیین و تنظیم کرده، به جوامع مذهبی موجودیت سیاسی بخشیده و آن‌ها را مقابل یکدیگر قرار داده است. «گروه‌بندی دوست-دشمن واقعی، به لحاظ وجودی آن‌چنان قوی و قاطع است که برابر نهاد غیرسیاسی، به محض بدل شدن به برابر نهاد سیاسی، انگیزه‌ها و معیارهای مطلقاً مذهبی، مطلقاً اقتصادی و مطلقاً فرهنگی سابقش را کنار می‌گذارد و تابع شرایط و نتایج وضعیت سیاسی تازه می‌سازد» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۱۰۷). نیروی عقاید با فراهم کردن توأمان قدرت و مشروعیت، موجب شده فرقه‌های سیاسی-مذهبی در چرخهٔ فرمان و اطاعت،

برای بقاء حاکمیت خود بکوشند. در این مسیر، علم کلام و در واقع کلام سیاسی، نقشی به سزا و انکار ناشدنی دارد.

مکاتب اسلامی، در آغاز و به‌خصوص پس از وفات پیامبر اسلام به لزوم تبیین الگوهای اعتقادی-سیاسی خود پی بردند. از میان همه آن‌ها، اسماعیلیه با بهره‌گیری از تفکری تلفیقی در هستی‌شناسی خود، ضمن طرح مفهوم جفت‌های ابداعی و سپس تقابل‌های دوگانه به تعریف شرّ پرداختند. آن‌ها از طریق جفت رسول-وصی، در زمینه سیاست و حکومت، به الگویی نخبه‌گرا دست یافتند که در آن، امام در عالی‌ترین مقام علمی، ولایت دینی و مرجعیت سیاسی، کانون توجه و کلید سعادت دنیوی و اخروی است. اسماعیلیان فاطمی، با قراردادن خلفای فاطمی در جایگاه امام، موضع‌گیری سیاسی خود را در برابر خلفای عباسی به‌وضوح نمایان کردند. لاجرم عباسیان که با علم و عمل خود جفت‌های تقابلی عقل-نفس، رسول-وصی، ظاهر-باطن، تنزیل-تأویل را نادیده می‌گرفتند، در ردیف مصادیق شرّ قرار گرفته و لایق نابودی شدند (فاخوری، ۱۳۵۸: ۱۶۹).

ناصر خسرو، بر مبنای طرح هستی‌شناسی اسماعیلیه، با اشاره به مفهوم شرّ و تعیین مصادیق دینی و سیاسی آن پیروان مکتب را از افتادن در دام شرّ برحذر می‌دارد. وی مقام «امام» را به‌عنوان یگانه مرجع علمی و صاحب حقیقی اقتدار سیاسی معرفی می‌کند. از نظر او غیر از اسماعیلیه، تمامی فرقه‌های مذهبی-سیاسی مردودند و عباسیان که در صدر سیاهه شرارت قرار دارند باید به‌عنوان دشمن طرد و حذف شوند^۱.

پیشینه پژوهش

مقاله «وجوه سیاسی امام‌شناسی ناصر خسرو» نوشته حاتم قادری، مصطفی یونسی و شروین مقیمی زنجانی، امام‌شناسی ناصر خسرو را در قیاس با برخی مفروض‌های بنیادین اندیشه یونانی بررسی کرده و به اختلاف‌هایی در این دو اندیشه دست‌یافته‌است. فرزاد بالو در مقاله خود با عنوان «دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسرو»، ضمن معرفی مفهوم «دیگری» و آرمان-شهر ناصر خسرو، به نحوه مواجهه وی با طبقات مختلف مذهبی، اجتماعی، فلسفی و ... پرداخته‌است. مقاله بررسی «تأویل در اشعار ناصر خسرو»، نوشته احمد امیری خراسانی و

۱ لازم به ذکر است که در این مقاله دو کتاب «مفهوم امر سیاسی» کارل اشمیت و «وضعیت استثنایی» جورجو آگامبن، از نسخه نرم‌افزاری فیدیبو (فونت یکان، سایز ۲۸) مطالعه شده‌است.

زهر انجم‌شعاع به بحث تأویل آن هم تنها در اشعار وی پرداخته است. گفتنی است پژوهش‌های بسیاری درباره دیدگاه ادیبان و فلاسفه مختلف در باب شر انجام شده اما هیچ‌یک از آن‌ها به دیدگاه ناصر خسرو در این زمینه نپرداخته‌اند.

۱- انواع و نظریه‌های شر

شر به چند عنوان کلی دسته‌بندی می‌شود. شر طبیعی، ناظر بر هر وضعیت بدی است که از عملکرد قوانین طبیعت ناشی می‌شود. شر اخلاقی، حاصل اعمال ارادی و اختیاری انسان است. شر از دید فیلسوفان وجودی، محدودیت‌ها و جبرهای وجود انسانی در این عالم است. مرلین آدامز از «شُرور و حشتناک» -شُرور عاطفی یا شُرور گراف- نام می‌برد؛ شُرهایی که مشارکت در آن‌ها یا رنج کشیدن از آن‌ها، خیر بودن زندگی را تهدید می‌کند. انسان‌ها در برابر شُرور و حشتناک آسیب‌پذیرند و درعین حال در آن همدست‌اند. «شر ساختاری» نیز ذاتی سیستم‌های اجتماعی ساخته بشر است همچون نظام‌های «مردسالار»، «نژادپرست»، «ایدئولوژی پرست» و ... (پورمحمدی، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۹).

مسئله بسیاری از نظریه پردازان این است که بحث شر با وجود خداوند هم‌خوانی ندارد و منطقی نیست. نسخه‌های مختلف «مسئله منطقی شر»، (اپیکور، هیوم، شلنبرگ، ویلیام رو و...) از «قدرت مطلق»، «علم مطلق» و «خیرخواهی محض» خداوند سؤال می‌کند و آن‌ها را با شر ناسازگار می‌بینند. در مقابل، مدافعانی به مسائل منطقی شر پاسخ گفته‌اند که عبارت‌اند از: ۱- موهوم بودن شر و نظر برخی ادیبان -مانند مسیحیت، اسلام و آیین هندو- مبنی بر اینکه شر وجود مستقل ندارد و نتیجه گناه است. ۲- شر مقوله‌ای «عدمی» است و ماهیت آن نبود امور وجودی است؛ مثلاً ناینایی، نبودن بینایی است. ۳- شر نسبی است. ۴- وجود شر موجب تحقق و درک برخی خیرها می‌شود. ۵- شر لازمه اختیار انسان است (برمبنای نظریات آگوستین و پلنتینگا).

نظریه پردازان، در پاسخ به «شُرور گراف» نیز به طرح تئودیه‌هایی پرداخته‌اند: ۱-

تئودیه جبران!؛ به‌طور کلی نشان می‌دهد که رنج‌هایی که انسان‌ها و حیوانات در این عالم متحمل می‌شوند، به نیکی جبران خواهد شد ۲- تئودیه اختیار که اولین بار آگوستین آن را طرح کرد. ۳- ایده لایب‌نیتس و تئودیه بهترین جهان ممکن ۴- تئودیه پرورش روح

۱ تئودیه جبران یا «عوض» شُرور، در سنت مسیحی «تئودیه ملکوت الاهی» و «تئودیه صلیب» و در سنت اسلامی «تئودیه انتصاف» یا «آلام و اعواض» نام دارد.

که در سنت اسلامی با عنوان «ابتلا» و «آزمایش» طرح شده است و ... گفتنی است، قاطبه این تئودیه‌ها ضمن تأکید بر حکمت الهی، عدم آگاهی کامل انسان را درباره علت وجود شرّ، یادآور می‌شوند (کالدِر، ۱۳۹۶: ۱۲-۳۰؛ پورمحمدی، ۱۳۹۸: ۱۲-۴۷).

منظر فیثاغورث و پیروان او درباره شرّ، بر مبنای تضاد و تقابل شکل می‌گیرد. در نگاه آن‌ها تنها یک سوی تضاد، نمایانگر کمال است و سمت مقابل، از خطا، شرّ و ناهماهنگی نشان دارد. با التفات به نظر افلاطون که تنها عالم مُثُل را واقعی می‌داند، باید گفت شرّ از دیدگاه او صرفاً در مرتبه محسوسات، در قالب وجهی از نقصان عالم اجسام در مقایسه با عالم مثال وجود دارد. پس از او، فلوطین در نگاهی بنیادستیزانه‌تر، ماده را شرّ و خطا می‌دانست. ارسطو نیز بر پایه رابطه انسان و اخلاق، شرّ را خلئی درونی در وجود انسان شریر می‌داند. آگوستین، شرّ را با عدم هماهنگی، بی‌نظمی و فقدان برابر و جزئی از نظم و خیر کلی می‌داند. آکویناس، عدم تناسب و انطباق نداشتن ماده با شکل و فرم را ملاک شرّ بودن معرفی می‌کند (اکو، ۱۳۹۵: ۱-۵۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۰-۱۱۲).

اسپینوزا شرّ را با انواع آلم برابر می‌کند؛ خاصه آلامی که مانع خواسته‌های انسان شود. لایب نیتس شرّ را به مابعدالطبیعی، طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌کند و شرّ مابعدالطبیعی را نقصان، شرّ طبیعی را رنج و شرّ اخلاقی را گناه عنوان می‌کند. هابز موضوع خواهش‌های انسان را خیر و موضوع کین و بیزاری انسان را شرّ می‌داند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۰۵ و ۴۱۵؛ ج ۵: ۴۲). کانت ضمن طرح اصطلاح شرّ بنیادین، میل ارتکاب به شرّ را میل ذاتی انسان می‌داند (کانت، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۷). ریکور ادامه‌دهنده سنتی است که پرسش تبارشناسانه شرّ **از کجا می‌آید** را با پرسش مربوط به خطاکاری ارادی انسان‌ها یعنی **شرّ چگونه سر می‌زند** جایگزین می‌کند (ریکور، ۲۰۰۸: ۱۳-۲۴).

اومبرتو آکو ضمن تمرکز بر زشتی به‌عنوان نمود شرّ، زشتی را با ساختار فیزیولوژیک انسان مرتبط و آن را محل تبلور انزجار می‌داند. او پس از یادآوری مفهوم نسبیّت درباره زشتی و زیبایی، «گیرایی» را به‌عنوان کیفیت سوم طرح می‌کند. (اکو، ۱۳۹۵: س-ع). در نگاه ژرژ باتای، مفهوم شرّ، از رهگذر اتحاد ضدین، در تقابل با نظام طبیعت نیست. چنان‌که مرگ شرط حیات است، شرّ هم که اساساً از جنس مرگ است، می‌تواند بنیاد وجود باشد. در نگاه ساد، شرّ ستودنی است و تنها فایده خیر این است که شرّ را از حالت طبیعی و عادی

خارج کند و به گناهان، «طعم جنایت» بیخشد. از آنجا که شرّ جاذبه‌ای به مرگ را نشان می‌دهد، **ساد** مایل است خود، بخشی از شرّ باشد (باتای، ۱۳۹۹: ۷۹-۹۱). هانا آرنه با طرح بحث «ابتدال شرّ»، از شرّی نوظهور سخن می‌گوید. جنایات هولناکی که برخلاف جرائم عادی، تحت حمایت قانون انجام می‌شوند. در این شرایط هر فرد عادی می‌تواند دست به جنایت بزند بی آنکه حتی لحظه‌ای به آثار عمل خود فکر کند (پورمحمدی، ۱۳۹۸: ۱۸)!

۲- اسماعیلیه؛ هستی‌شناسی و پدیده شرّ

۲-۱- آفرینش و جهان‌نفسانی شرور

دیدگاه‌های اسماعیلیه درباره شرّ، عمدتاً برگرفته از تفکر یونانیان، به‌ویژه نوافلاطونیان، است.^۲ در نگاه فلوطین قلمرو عالم مادی، زیر قلمرو نفس است. «ماده در پایین‌ترین درجه-اش، به‌عنوان عاری از کیفیت، به‌عنوان فقدان نامنور شرّ است (اما نه دارای شرّ به‌عنوان یک کیفیت ذاتی؛ همان‌طور که خیر، دارای یک خیریت به‌عنوان کیفیت ذاتی نیست)» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۴۰-۵۴۲).

به باور افلاطون، شرّ که در عالم ماده جا خوش کرده است، صاحب صورت مثالی نیست و حتی در بحث شرور اخلاقی نیز وقتی آدمی شرّ و بدی را انتخاب می‌کند، به اعتبار وجه خیر آن عمل است. ارسطو نیز ضمن تأکید بر مفهوم غایت، هر چه را که برخلاف نیل به خیر حقیقی انسان باشد، خطا، نادرست و شرّ معرفی می‌کند (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۴: ۶۰-۶۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۱-۲۵۳ و ۳۸۰).

اسماعیلیه نظام هستی‌شناسی خود را بر مبنای اصول تفکر فیلسوفان یونانی پایه‌ریزی کردند و باور خود را بر اساس علم و عمل شکل دادند.^۳ افراد بسیاری نیز (با باورهای اولیه گوناگون) به آن‌ها روی آوردند.^۴ شکل‌گیری نظام هستی‌شناسی اسماعیلیه با روند پدیدار شدن علم کلام نیز هم‌مسیر است.

۱ درباره نظریات و انواع شرّ نک. (حسینی و تسانوف، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۶۴۰-۱۶۴۹).

۲ (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۷۰-۱۷۵).

۳ از نظر کرمانی «در عبادت خدای تعالی کسی که تنها به عمل می‌پردازد چون دجال یک چشم است و کسی که تنها به علم تکیه می‌کند، شیطان است» (واکر، ۱۳۷۹: ۸۱).

۴ (تامر، ۱۹۹۱، ج ۲: ۱۸۴).

بحث «ابداع» در اندیشه نوافلاطونیان مسلمان برگرفته از تعالیم ادیان کهن درباره آفرینش هستی است. «زوج خدایان»ی که آفریننده جفت‌های متضاد بودند، در نمودهای دیگر «تک-زادی»^۱ یا «خودزادی»^۲ خداوند، به مفاهیم مابعدالطبیعی تفکر نوافلاطونی و گنوسی منتقل شدند و گونه‌ای دیگر از باور آفرینش شکل گرفت^۳. بر این مبنا، جفت‌های ابداعی -عقل و نفس- منشا تمامی جفت‌های متقابل در نظام آفرینش شدند (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۷۸-۲۸۱). به باور بسیاری از ادیان منشأ آفرینش خیر و شر، خدایان دو گانه بودند؛ ادیان دیگری مانند دین زروانی، قائل به مثلث آفرینش بودند که در آن جفتی متقابل از آفریدگاری واحد، به نوعی اداره هستی را بر عهده می‌گیرند.

در نگاه اسماعیلیه، خداوند برتر از آن است که مستقیماً به امر آفرینش مبادرت ورزد؛ پس لازم است هستی به واسطه عقل و نفس (جفت ابداعی) شکل گیرد. نفی صفات منفی و مثبت از خداوند و به قول شایگان، «دیالکتیک نفی در نفی»^۴ در تفکر اسماعیلیان مبنای بسیاری از مباحث فلسفی، علمی و حتی تأویلی است. چنانکه در «راحه‌العقل» حمیدالدین کرمانی، خداوند ضدّ و مثل ندارد و ابوحاتم رازی فرقه‌هایی را که در عقل و نفس تشکیک می‌کنند، دروغ‌گو (اکذب) معرفی می‌کند^۵.

انسان ملغمه‌ای است از جسد جسمانی و نفس روحانی که در احوال، متضاد؛ و در افعال، مشترک‌اند. همین امر، انسان را واجد ویژگی‌های دو گانه و متضاد می‌نماید^۶. اسماعیلیان نظام آفرینشی بسیار منظم و دقیق تعبیه می‌کنند که جزئی‌ترین عناصر آن دارای نقش و مسئولیت

۱ monogenie

۲ outogenie

۳ (الیاده، ۱۳۸۹: ۳۵۶).

۴ (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۷۸).

۵ (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۴۱-۱۴۳)؛ (رازی، ۲۰۱۵، ج ۱: ۱۵۵)؛ (اشروتمن، ۲۰۰۶: ۱۵۰-۱۵۲).

۶ «اکثر امور الإنسان وتصرف أحواله مثویه، متضاده «کالحیاه والممات» و«النوم والیقظه» و«العلم والجهاله» ... و«الألم واللذه»، وهومتردد بین «الصداقه والعداوه» و«الفقر والغنی» ... و«الحق والباطل» و«الصواب والخطأ» و«الخیر والشر» ... وما شاکلها من الأخلاق والأفعال والأقوابیل المتضاده المتباینه التي تظهر من الإنسان الذی هو جمله مجموعه من جسد جسمانی ونفس روحانیه» (اخوان‌الصفاء، بی تا: ۹۸).

هستند. از این رو، مصادیق شرّ طیف وسیعی از عناصر مادی و مقولات اخلاقی^۱ را دربر می‌گیرد و هر چه را که به قصد برهم‌زدن این نظم، نمودار شود، شرّ می‌نامند. اخوان‌الصفاء، در زمینه شرّ، قائل‌اند که «لیس الشر، سوی عدم الخیر والتمام والکمال» (اخوان‌الصفاء، بی‌تا: ۵۸۵). عمده مباحث رسائل درباره «خیرات و شرور عالم» نیز ذیل عنوان نجوم از شاخه ریاضیات طرح می‌شود؛ زیرا نجوم به علت ارتباط دوگانه با عالم فوق قمر و عالم تحت قمر، زمینه مناسبی را برای تبیین این مقوله فراهم می‌آورد. به باور اخوان، خیر و شر چهار صورت دارند؛ ۱- مرتبط با سعد و نحس افلاک ۲- منسوب به کون و فساد طبیعت ۳- برگرفته از وجوه دوگانه حیوانات مانند دوستی و دشمنی، سلامتی و بیماری و ... ۴- وابسته به سعادت و شقاوت نفوس انسانی در دنیا و آخرت. سویه دوم این تقابلهای در ردیف شرّ قرار می‌گیرد و هدف از بیان آن آگاهی بخشی، مبارزه با جهل و هدایت علم و عمل انسان به سوی خیر است. در بخش شرّ اخلاقی نیز سه خصلت کبر، حرص و حسد به عنوان امهات شرور معرفی شده که سایر خصائل شرّ از آنها منشعب می‌شود.^۲

۲-۲- شرّ در نظام فلسفی ناصر خسرو

ناصر خسرو ملهم از هستی‌شناسی اسماعیلیه، منظر خود را درباره جفت متقابل خیر-شر ارائه می‌کند. وی عالم ماده را واسطه شرّ معرفی نموده و اتهام شرارت را پیش از هر چیز و هر کس، متوجه این دنیا می‌داند. شرّ، آفریده خدا نیست^۳ و «از اخوات زشتی و بی‌نظامی است». در عالم فرودین نفس کلی و به علت مخالفت انسان با نفس کلی شکل می‌گیرد.^۴ به باور

۱ جهل، سرچشمه تمامی شرور اخلاقی است که منجر به کفر و سبب طرد مخالفان می‌شود. قاضی نعمان در «رساله المذهب»، غذای جاهل را جهل، و کافران و جاهلان را در ردیف پست‌ترین حیوانات دانسته است و در «الزینه» ابوحاتم رازی، کافر همان است که با تاریکی جهل خود، نور علم را پوشانده است (تامر، ۱۹۵۶: ۶۵ و ۸۶)؛ (رازی، ۲۰۱۵: ۴۴۵).

۲ (اخوان‌الصفاء، بی‌تا: ۱۳۹ و ۵۹۰).

۳ «روا نباشد که صنع صانع حکیم بر دو جوهر افتد از یک روی حکمت و خیر و تشریف باشد وز دیگر روی جهل و شرّ و توضیح باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۳۲۳).

۴ ناصر خسرو بعضاً افلاک نحس را منشأ ایجاد شرّ دانسته (ناصر خسرو، ۱۳۶۲: ۱۵۸).

ناصر خسرو، شرّ از جنس عدم، محکوم به فنا، نامحدود^۱ و گاهی نسبی^۲ است. اصالت وجودی ندارد، قائم به خیر است و به دو شکل شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی جلوه می‌کند. هستی در نگاه ناصر خسرو، بهترین جهان ممکن است. شرور طبیعی مانند «درد و بیماری و مرگ، بر ما ازو سبحانه ... که ما از آن همی گریزیم و مر آن را همی شرّ پنداریم، رحمت و اظهار حکمت و تحریصت بر آلت خیر و بدین روی مر او را سبحانه و تعالی بر ما به رنج و شدت، سپاس واجب است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۲: ۵)؛ و چنانکه شرّ لازمهٔ اختیار است، «مراد آفریدگار اندر آفرینش مردم همه نیکویی و خیر است و دلیل بر درستی این دعوی آن است که مر جسد مردم را پذیرای نیک و بد آفرید چون درستی و بیماری و راحت و رنج و ... و عقل داد مرورا تا این مخالفان را بشناسد و بهتر را از بدتر بداند و راحت را بر رنج بگزیند» (همان)، بنابراین انسان در بند «این جوهر بی‌نور زشت و درشت مرده نازیبای بی‌معنی که جسم است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۴۹)، واجد شرارت است. اینکه تمام شرور، روزی به خوبی جبران خواهند شد نیز، گزارهٔ دیگری است که ناصر خسرو در توجیه شرّ مطرح می‌کند^۳.

دنیا، - که عرصهٔ حضور جسمانی انسان است و ناصر خسرو از آن با تعبیر «آسیای تیزرو بی‌در» یاد می‌کند- گنده‌پیری است فاحشه، جادوگر و آبتن شرّ که جز بلا نزیاید. او دیوی است «مرگ‌ریس و شرّ‌باف و مکرتن» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۱۸۳: ۲۴)^۴. این «مادر فرزندخوار»، سراسر رنج و عذاب است؛ ریاکار، منافق، حيله‌گر، پست، شیطان‌صفت و مزرعهٔ معصیتی است که «شرّش رکاب و عنانش عناست» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۳۷: ۲۹). پس هر آنچه با دنیا نسبتی دارد، زمینهٔ مناسبی برای عاملیت انسان در ایجاد شرّ اخلاقی (گناه) خواهد بود^۵؛ زیرا «نفس شهوانی بدفرمای است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۴۹) و «تن ز فرج و گلو، در به سوی شرّ دارد» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۶۵: ۲۴)؛ بنابراین «هر شری یا گناه است یا سزا» (ریکور، ۱۳۹۸: ۵۵).

۱ «تاریکی را که او مانند شر است چشمه پیدا نیست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۷۸)؛ «نیست را کرانه نیست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۴۱)؛ «نهایت شرها فناست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۳۳۸).

۲ «روی دینار از نیاز توست خوب / ورنه زشت و خشک و زرد و لاغر است» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۲۶: ۳۹).

۳ «روزی بچشی جزای فعلت / رنجی که همی مرا چشانی» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۲۲۵: ۴۵).

۴- لازم به ذکر است به منظور ارجاع دقیق تر ابیات، در ارجاع به دیوان ناصر خسرو، شمارهٔ قصیده و شمارهٔ بیت ذکر شده است.

۵ «اول خطا ز آدم و حوا بد / تو هم ز نسل آدم و حوایی» (ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۲۲۱: ۲۸).

انسان هم عامل گناه و هم مسئول گناه است و باید پذیرای عواقب آن باشد: «بد کنش بد به جای خویش کند/ هم برو فعل زشت او مار است»^۱ (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۳۵: ۴۴). در وجه دیگر شرّ از نگاه ناصرخسرو عدم تعادل، شرّ و زشتی ایجاد می‌کند: «آنچه به فرمان، بر آن اندازه که باید و بدان وقت که باید کردن و بدان جای که باید و از بهر آنچه باید، خیرست و آنچه بخلاف اینست، شرّ است» (ناصرخسرو، ۱۳۶۲: ۹۴) و «خصلت‌های ستوده همه میانجیست و ستوده است بمیان دو کناره ناستوده خویش پس گوئیم که اعتدال از آن میانجیان ستوده است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۲۸). در عالم هستی حد میانه سرما و گرما اعتدال است؛ انسان میانه دیو و پری است و در عالم دین نیز عقیده دعوت فاطمی، اعتدال محسوب و به بهشت منتهی می‌شود.^۲

ناصرخسرو دیدگاه زکریای رازی را مبنی بر اصالت رنج رد می‌کند و در نظر، رنج را همچون باقی مقولات شرّ، عدمی و لازمه برقراری عدالت می‌داند^۳؛ اما در عمل، هنگامی که خود و عزیزانش (خاندان پیامبر) اَبْرَه شرّ می‌شوند، با لحنی متفاوت زبان به شکایت و زاری گشوده و از سر استیصال، آن‌ها را به گرفتار شدن در آفات و مصیبت‌هایی صدچندان وعده می‌دهد. به قول ریکور «همواره شر مرتکب شده توسط یک فرد، برابر است با شر محتمل شده توسط فردی دیگر. به دلیل وجود همین ساختار انعکاسی است که فریاد زاری انسان از مشاهده رنج، هنگامی به مراتب بلندتر و تلخ‌تر می‌شود که فرد احساس کند این اوست که قربانی شرارت انسانی دیگر شده است» (ریکور، ۱۳۹۸: ۴۶). ناصرخسرو نیز در مواجهه با «مسئله عاطفی» شرّ، کمی از چارچوب‌های نظری خود فاصله گرفته و مفاهیمی را به کار می‌گیرد که به «الاهیات اعتراض» پهلوی می‌زند.^۴

۱ به باور ناصرخسرو، «زشت سوی مردمان از فعل زشت است اهرمن» (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۱۸۶: ۱۶). پس توصیه می‌کند: «مکن دیو را جان خویش آشیانه» (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۲۰۷: ۲۴)، زیرا «جهل باری است سخت زشت و ثقیل» (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۱۳۷: ۱۸) و «دروغ، سوی عاقلان مر زبان را زناست» (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۳۷: ۳۹). همچنین نک. (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۶۰؛ ۱۳۶؛ ۲۴۸).

۲ نک. (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۲۹)؛ (ناصرخسرو، ۱۳۶۲: ۱۴۲)

۳ «چو همه هموار شوند، همه رنجه شوند» (ناصرخسرو، ۱۳۶۲: ۱۵۸).

۴ نک. قصاید ۳۸؛ ۷۲؛ ۱۵۶

گفتنی است تمامی ابعاد دیدگاه ناصر خسرو درباره شرّ، در دو گانه متقابل امام خیر-امام شرّ کانونی شده، با هدف کسب قدرت و تثبیت جایگاه سیاسی فاطمیان رنگ سیاست می‌گیرد و به دو گانه دوست-دشمن منتهی می‌شود.

۳- سیاست و دو گانه دوست-دشمن

آناکسیمندر در «آپایرون» عنوان می‌کند که آرخه اضداد، یکی است، اما پس از جدایی اضداد، هر یک از عناصر، میلی طبیعی به بلعیدن عنصر دیگر دارد. چنانکه «دریا باقی مانده رطوبت نخستینی است که آتش، بخش بیشتر آن را خشکانده است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۵۲). به این ترتیب، اضدادی که زمانی به شکل امری نامحدود، تشخیص‌ناپذیر و بدون مرز وجود داشتند، به محض درک تقابل و ضدیت، صاحب محدوده و مرز می‌شوند!

آگامین با توجه به تعریف ارسطو از انسان-جانور سیاسی- نتیجه می‌گیرد که اجتماع انسانی، متمایز از اجتماع دیگر جانوران، «اجتماعی است که صرفاً جمع درد و لذت نیست؛ بلکه اجتماع خیر و شرّ و حق و ناحق است» (آگامین، ۱۳۸۸: ۳۳). کارل اشمیت-فیلسوف، الهی‌دان و نظریه‌پرداز سیاسی کاتولیک- در کتاب خود با عنوان «مفهوم امر سیاسی»، نظریه «تخاصم» را طرح می‌ریزد. به نظر وی، امر سیاسی نیز مانند امر زیبایی‌شناسانه، اقتصادی و اخلاقی، دارای تمایزی غایی است که بر آن تکیه کرده و با آن ابراز وجود می‌کند. چنانکه در قلمرو اخلاق، از این تمایز به خیر و شرّ؛ در زیبایی‌شناسی به زشت و زیبا؛ و در اقتصاد به سود آور و بدون سود یاد می‌شود، می‌توانیم تمایز غایی و معیار تمیز امر سیاسی را حق- و ناحق یا دوست و دشمن بدانیم. (اشمیت، ۱۳۸۸: ۹۵).

تمایز دوست-دشمن دلالت بر بیشترین حد اتحاد یا تفرقه، با هم بودن یا از هم جدا بودن می‌کند و برای وجود داشتن در حیطه نظر و عمل به سایر تمایزها (اخلاقی، اقتصادی و ...)، محتاج نیست. «دشمن سیاسی، لزوماً از نظر اخلاقی، شرّ، یا به لحاظ زیباشناختی، زشت نیست. ... او «غیر» است؛ بیگانه است» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۹۶). هر تقابل دینی، معنوی، اقتصادی، اخلاقی و ...، اگر چندان قوی باشد که انبای بشر را در عمل بر مبنای تمایز دوست و دشمن، گروه‌بندی کند، به صورت تقابل سیاسی درمی‌آید. امر سیاسی به این شکل می‌کوشد به

نیرومندترین و شدیدترین دسته‌بندی تبدیل شود. تلقی دشمن به‌عنوان موجودی زشت و شرور، نتیجه همین کوشش‌هاست^۱.

با این فرض، در مقوله سیاست نیز «موجودیت سیاسی، در گرو وجود واقعی یک دشمن و بنابراین هم‌زیستی با حداقل یک موجودیت سیاسی دیگر است» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۱۲۲). تعامل دوگانه‌های سیاسی، به شکل موضع‌گیری‌های ایدئولوژیک بروز می‌کند. از آنجاکه در اندیشه سیاسی، حفظ قدرت بنیادی است، نتیجه بیان ایده‌ها و آرمان‌های هر یک از گروه‌های سیاسی، تعیین خط‌مشی و مرزبندی است. چراکه «دیگری در واقع بزرگ‌ترین دشمن من است؛ ترسناک‌ترین دشمن من است و باید خود را از او در امان نگاه‌دارم» (فرایا، ۱۳۸۹: ۷۴).

دیدگاه اشمیت از جهاتی با آنچه باتای در تبیین مفهوم «شهریار» مطرح می‌کند، مشترک است. شهریار باتای موظف است «همگونی» جامعه را در برابر «دیگرگونی» حفظ کند. جهان دیگرگون شامل هر آن چیزی است که توسط جامعه همگون به منزله ائتلاف و پسماند طرد می‌شود. محصولات هدر رفته بدن انسان و مواد مشابهی نظیر زباله و ... از آن جمله است. حفاظت از همگونی در توسل جستن آن به عناصر آمرانه‌ای است که قادر به از بین بردن آن نیروهای اخلاط‌گر متعدد، یا کشاندن آن‌ها ذیل «کنترل نظم» هستند» (باتای، ۱۳۹۳: ۵۴-۶۰)؛ بنابراین «حاکم هم امکان یکپارچگی جمعی و هم شرط لازم آن است» (همان: ۶۹).

آگامبن وجه دیگر نظریه سیاسی اشمیت - وضعیت استثنایی - را وضعیت ناشی از تعلیق نظم تعریف می‌کند و برای نشان دادن موقعیت آستانه‌ای و پارادوکسیکال وضعیت استثنایی، تعبیری از اشمیت را وام می‌گیرد و آن اینکه «تصمیم حاکم نشان می‌دهد که برای خلق قانون، نیازی به قانون ندارد» (آگامبن، ۱۳۹۵: ۴۹). آگامبن با گریزی به وضعیت اضطراری در روم باستان (یوستیتیوم)^۲، مفهوم «هوموساگر» را مطرح می‌کند. هوموساگر با توطئه، خیانت و آشوب، امنیت کشور را تهدید می‌کند. به همین سبب «دشمن مردم» نام می‌گیرد و هر کس می‌تواند بدون آنکه مجازاتی شامل حالش شود، او را بکشد. آگامبن او را نه حیوان

۱ (اشمیت، ۱۳۸۸: ۹۵-۱۰۵)

۲ یوستیتیوم: وضعیت اضطراری در روم باستان که به موجب آن در هنگام آشوب، حاکم تصمیم می‌گرفت قانون را تعلیق کرده و از افراد بخواهد هر تدبیری که می‌تواند برای از بین رفتن سریع تر آشوب و نجات دولت انجام دهند (آگامبن، ۱۳۹۵: ۸۶).

رانده شده از شهر و قانون، بلکه «آستانه نامتمايز شدن انسان و حيوان، فوزيس و نوموس، يا حذف و ادغام می‌داند. موجودی که نه انسان است، نه حيوان؛ در هر دو قلمرو هست و به هیچ‌یک تعلق ندارد» (همان، ۲۱۲)، بنابراین حاکم در وضعیت استثنایی و برای حفظ هم‌گونی جامعه تصمیم می‌گیرد دشمن - غالباً سیاسی - خود را هموساگر اعلام کند.

۴- الاهیات سیاسی و کلام

الاهیات سیاسی، با هدف حفظ «همگونی» جوامع دینی شکل می‌گیرد. «قدمت الهیات سیاسی، به قدر قدمت ایمان به وحی است و تا زمانی که بشر می‌تواند بگوید، همچنان وجود خواهد داشت؛ یعنی تا زمانی که ایمان به خدایی که خواستار اطاعت است، وجود داشته باشد» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۷۴). به همین دلیل اطاعت از قدرت به ضرورت مذهبی، با سیاست هم‌قدم می‌شود و «حساس‌ترین مسئله سیاسی همیشه این بوده و هست که چه کس حاکم بر کیست» (آرنت، ۱۳۹۴: ۷۰).

پیوند الهیات و سیاست، پیروان ادیان را ملزم به موضع‌گیری می‌کند. «حقیقت وحی، تمایز میان دوست و دشمن را به وجود می‌آورد. هرکسی که این حقیقت را انکار کند، دروغ‌گوست. هرکسی که آن را به پرسش گیرد، از دشمن قدیمی پیروی کرده است. هرکسی که طرفدار این دشمن نباشد، علیه آن است. حقیقتی که الهیات سیاسی مدعی آن است، برای نشان دادن قدرت خود، همه‌چیز را به چنگ می‌آورد و در همه‌چیز نفوذ می‌کند و این کار را دقیقاً از طریق وادار کردن همگان به اتخاذ تصمیم و مواجه کردن همگان با وضعیت یا این، یا آن که گریزی از آن نیست، انجام می‌دهد» (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۸۰). در نتیجه الهیات سیاسی برای دفاع از وحی و سازگاری با آن باید در خدمت اطاعت، پشتیبان اطاعت و حافظ اقتدار مذهب باشد!

قدرت سیاسی هر مذهب تا حد زیادی به تعداد باورمندان و نیروی عقاید آن‌ها وابسته است؛ باورمندانی که بر پایه اطاعت محض، همه امور را به مذهب بسپارند! قدرت مذهبی، نظر به «تمایل درونی قدرت به رشد»، از طریق افزودن بر مطیعان، حیات خود را تضمین می‌کند؛ زیرا «همان‌طور که هر موجود زنده یا باید رشد کند یا راه زوال و مرگ در پیش

گیرد، در امور بشر هم فرض بر این است که قدرت فقط از راه گسترش می‌تواند خود را حفظ کند و گرنه اندک‌اندک کاستی می‌گیرد و نابود می‌شود^۱» (آرنت، ۱۳۹۴: ۱۱۲).

مذهب، پیروان خود را از مسیر کلام مطیع می‌کند. «کلام معرفتی است واسطه‌ای بین وحی - کتاب و سنت - و ذهن و زبان مخاطبین و نقش آن عبارت است از تحصیل معرفت به عقاید و باورهای دینی، توضیح و فهم تعالیم دینی، تصحیح عقاید دینی، اثبات تعالیم وحی و دفع آراء مغرض» (قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۰۸). متکلم، دانش کلامی خود را در خدمت دفاع از اندیشه دینی به کار می‌گیرد و محدودۀ دین را تعیین می‌کند.

۵- اسماعیلیه و عباسیان؛ تقابل و دشمنی

پس از رحلت پیامبر اسلام به تدریج جریان‌های مخالف سر برداشتند و اختلاف‌ها به شکل‌گیری فرق سیاسی و کلامی -از جمله شیعه- منجر شد. «پیدایش شیعه، نتیجه اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود» (الفاخوری، ۱۳۵۸: ۱۶۵). به تعبیر لائوس: «فرق اسلامی، عکس‌العمل یکدیگرند. تمامی فرقه‌های بزرگ [مذهبی]، در عین حال، فرقه‌های سیاسی بوده‌اند که می‌خواستند برای مسئله قدرت جوابی بیابند و به راه‌حلی برسند» (لائوس، ۱۳۵۴: ۵۳۴). دست یافتن به قدرت نیازمند «تعداد» و «مشروعیت» است.^۲ بدین سبب اسماعیلیه و عباسیان مقابل یکدیگر قرار گرفته و یکدیگر را طرد کردند. به قول ناصر خسرو:

«فرزند دیو را رطبم زهرمار گشت
من زهرمار او شدم، او زهرمار من»

(ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۱۸۹: ۳۰)

تقابل اسماعیلیه و عباسیان ظاهراً تقابلی دینی است اما «هر تقابل دینی، معنوی، اقتصادی، اخلاقی و هر تقابل دیگری، به صورت تقابل سیاسی درمی‌آید؛ اگر چندان قوی باشد که ابنای بشر را در عمل بر مبنای تمایز دوست و دشمن، گروه‌بندی کند» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۱۰۵). درباره اسماعیلیه و عباسیان انگیزه سیاسی و کسب قدرت چنان قوی است که تقابل مذهبی آن‌ها را به تمایز سیاسی دوست-دشمن مبدل کرده و به چند قرن تقابل منجر می‌شود. «فاطمیان از آغاز حکومتشان این آرزو را در سر می‌پروراندند که سلطه خود را بر

^۱ البته آرنت در ادامه همین مبحث توضیح می‌دهد که با تفکر ارگانیک درباره سیاست و قدرت موافق نیست و معتقد است این تفکر خطرناک است (آرنت، ۱۳۹۴: ۱۱۳).

^۲ (آرنت، ۱۳۹۴: ۷۷ و ۷۶)

سراسر دنیای اسلام بگسترانند، اما عاجل‌ترین هدف آن‌ها هرآینه برانداختن عباسیان بود که بارزترین دشمن آن‌ها بودند» (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۸۱). «گرایش دینی دعوت اسماعیلی، ذاتاً با امامت و در نتیجه با خلافت امام و خلیفه وقت پیوند داشت» (واکر، ۱۳۷۹: ۱۰). به همین دلیل شیعیان اسماعیلی دستگاه خلافت عباسی را هدف قرار داده و نظام فکری-مذهبی خود را در مسیر تخریب نظام فکری-مذهبی عباسیان به کار گرفته و سیاست عباسیان را نشانه رفتند. بنیادی‌ترین مبحث اسماعیلیان در تقابل با عباسیان و «بزرگ‌ترین اختلاف میان مسلمانان، اختلاف در باب امامت بود. در اسلام هیچ مقوله‌ای به اندازه امامت شمشیرها را از نیام بیرون نکشیده است (تامر، ۱۹۹۱، ج ۱: ۴۳).

شبكة دعوت اسماعیلیان بسیار گسترده بود. «داعیانی ... در میان قبایل و عشایر ظاهر می‌شدند و مخفیانه به کسانی که طرف اعتماد بودند، تلقین می‌کردند که قدرت و حکومت امویان یا عباسیان از جانب «شیطان» است؛ و امیر المومنین واقعی از اولاد علیؑ ظهور کرده و زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد چنان‌که از جور و ستم پر شده است» (برتلس، ۱۳۳۴: ۷۶).

عباسیان از طریق نظریه پردازان و حامیان خود تلاش می‌کردند که با زیر سؤال بردن عقاید و اصول هستی‌شناختی اسماعیلیه ریشه‌های این فرقه را سست کنند، مثلاً به نظر عبدالقاهر بغدادی در این‌که فاطمیان خود را به دروغ به علی و فاطمه بسته‌اند، شکی نیست. وی نظر برخی علما را مبنی بر ریشه‌های زرتشتی باطنیان تأیید می‌کند. غزالی ضمن تأیید نظر بغدادی، باطنیان را نفی‌کننده هرگونه شریعت آسمانی و **دشمن سرسخت اسلام** می‌شمارد^۱. در حکم غزالی نکاح مسلمین با باطنیان، خوردن گوشتی که ذبح کرده‌اند، انجام معامله با آن‌ها حرام است؛ نماز، روزه و حج آن‌ها باطل است و نسبت به اموال خود مالکیت ندارند^۲. غزالی در فضایح الباطنیه، خلیفه عباسی را امام واجب‌الاطاعة زمان و خلیفه‌الله و هواخواهان دعوت جدید (پیروان حسن صباح) را «نابته‌الزمان» (علف‌های هرز زمانه) نامیده است^۳. او در مقدمه المستظهري با نوشتن این شعر ابوفراس حمدانی، فاطمیان را مصداق شرّ معرفی می‌کند:

۱ در المستظهري می‌نویسد: «فهو آله مذهب ظاهره الرفض، و باطنه الکفر المحض (غزالی، بی‌تا، ۳۷).

۲ (لائوست، ۱۳۵۴: ۵۱۲-۵۲۷).

۳ (واکر، ۱۳۷۹: ۲۰ و ۲۱)؛ (لائوست، ۱۳۵۴: ۱۰۷).

«عرفت الشرَّ لالشرِّ ولكن لِتوقیه و من لا یعرف الشرَّ من الناس یقع فیهِ»
(غزالی، (بی تا): ۴).

۵- ناصر خسرو و مواجهه با خصم شرور

در هستی‌شناسی ناصر خسرو، عالم انسانی در دو مرتبه امامت یا هدایت‌گری و مرتبه اطاعت یا هدایت‌پذیری تعریف می‌شود و از آنجا که «بدون فرمان و اطاعت، قدرت وجود ندارد» (آرنت، ۱۳۹۴: ۶۰)، سرکشی در اطاعت، آدمی را به اوج شقاوت و شرارت می‌رساند. «در واقع اگر کسی به ماندن در نازل‌ترین مرتبه هستی قناعت کند، علیه جهان و غرض خداوند سر به طغیان برداشته است» (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۳۱۳). ناصر خسرو به حذف طغیان‌گران دستور می‌دهد و می‌کوشد «همگونی» اجتماع اسماعیلی را حفظ کند. «می‌توان خیلی آسان دشمن را موجودی شرور و زشت قلمداد کرد؛ زیرا هر تمایزی و بیش از همه تمایز سیاسی به‌عنوان نیرومندترین و شدیدترین تمایز و دسته‌بندی، از دیگر تمایزها برای تقویت خویش مدد می‌گیرد» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۹۵ و ۹۶). گفتنی است نه تنها ناصر خسرو و اسماعیلیان فاطمی، بلکه دشمنان او نیز حائز هویت سیاسی شده و در ارتباطی متقابل از هر فرصتی برای زیرسوال بردن امامت فاطمی استفاده می‌کنند!

«ای بسوی خویش کرده صورت من زشت من نه چنانم که می‌برند گمانم
آینه‌ام من اگر تو زشتی، زشتم و تو نکویی، نکوست سیرت و سانم»
(ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۱۶۶: ۱۳۵ و ۱۳۶).

ناصر خسرو، قانون هدایت هستی را با محوریت امام، برنامه‌ریزی می‌کند و به آن جهت می‌دهد. «دایره ولایت دایره امامی است که جانشین پیامبر می‌شود» (کربن، ۱۳۹۲: ۵۹). وی ضمن اشاره به تقابل دو کلیدواژه «شجره طیبه» و «شجره خبیثه»، تیشه به ریشه دشمن خود زده و نسل امامان ناحق را بی‌ثمر، ناپایدار و محکوم به نابودی می‌داند.^۲ «و مثل امام ناحق، مثل برگ درخت است... اگر برگ غلبه کند بر بار، مر بار را بسوزد و خداوند باغ مر آن درخت را ببرد از بار ناآوردن. پس از غلبه برگ درخت، هم هلاک نوع درخت آید و هم هلاک شخص درخت»

۱ «هر که امام حق را دروغ زن کند به نفس هلاک شدن و به عذاب جاویدی رسد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۲: ۱۶۰-۱۶۲).
۲ در تعبیری جزئی‌تر، درخت خرما را به امام زمانه، و درخت زیتون، درخت نخل، باغ، و میوه را به امام سوم، چهارم، پنجم و ششم تاویل می‌کند. نک. (ناصر خسرو، ۱۳۶۲: ۲۸۸)؛ (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۱۰۱)؛ (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۸۷ و ۸۸)؛ (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۴۷۰ و ۴۷۱)

(ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۱۴ و ۱۵). او به نقطه اوج خصومت نزدیک می‌شود. «امر سیاسی، شدیدترین و آخرین حد خصومت است و هر خصومت انضمامی، هر چه به نقطه اوج نزدیک‌تر گردد، سیاسی‌تر می‌شود و آخرین حد خصومت، همان گروه‌بندی دوست-دشمن است» (اشمیت، ۱۳۸۸: ۹۹). سبب همین است که دشمنان ناصر خسرو اشراری ملعون و مطرودند:

«ایزد یکی درخت بر آورد بس شریف
از بهر خیر و منفعت خلق در عرب
... آتش دراو زدید و مر او را بسوختید
تو بی وفا ستور و امامانت چون حطَب
تبت یدای امامک روزی هزار بار
کاین فعل از وی آمد نامد ز بولهب
آرچو که سخت زود به فوجی سپیدپوش
کینه کشد خدای زفوجی سیه سلب»
(ناصر خسرو، ۱۳۰۷، ۲۱: ۱۴-۲۳).

ناصر خسرو خاصیت دوگانه نیروی مغناطیس در جذب و دفع را برای تبیین میزان مودت و خشونت مد نظر خود به کار می‌گیرد. پیامبر مغناطیس عالم دین است که اساس (امام) را - که به آهن تأویل شده است - به همراه پیروانش به خود جذب می‌کند.^۱ از سوی دیگر، امامان ناحق - که سرکرده کافران، مشرکان و ددمنشان‌اند - به صورت کامل دفع و علیرغم قدرتمند بودن، نادیده گرفته می‌شوند.^۲ همین است که باید نهایت خشونت را بر دشمنان امام اعمال کرد، زیرا «خشونت، همیشه می‌تواند قدرت را نابود کند» (آرنت، ۱۳۹۴: ۸۳). و آشکارترین نمود قدرت است. «قدرت ... به عنوان نیرویی آمرانه و تخریب‌گر علیه هر فرم آمرانه دیگری بسط می‌یابد که بتواند با آن مخالفت ورزد» (باتای، ۱۳۹۳: ۷۰). لذا راهکار ناصر خسرو در نبرد با خصم، طرد، لعن و کشتار است. او دشمنانش را مهدور الدم و خونشان را حلال می‌داند: «واجب است بر هر مومنی که حرب کند با کافران به شمشیر و خون ایشان بریزد و مر جسد های ایشان را ویران کند» (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۲۷۳).

ناصر خسرو در وجه دین، ویژگی‌های دشمنان را در تناظر با پسماندهای طردشده بدن انسان قرار می‌دهد: «پلیدی تن از بول باشد و خون و ریم و باد کز دبر بیرون آید و پلیدی جان از جهل باشد و معصیت و شرک و تشبیه و تعطیل و تولا کردن بر دشمنان اولیای خدای و تبرا کردن از دوستان اولیای خدای» (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۱۳۰). در نگاه او، دشمن کافر،

۱ (ناصر خسرو، ۱۳۶۲: ۶۷ و ۶۸)

۲ ناصر خسرو ذیل آیه «و الذین لا یدعون مع الله الها آخر و لا یقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و لا یزنون» (فرقان/ ۶۸). می‌گوید: انتصاب امام ناحق به جای امام حق را با شرک، قتل و زنا برابر دانسته. نک. (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۳۰۹).

منافق و سرکش، در تطبیق با عالم جانوران، به حیوانات منحوسی چون مار، موش، خوک، کژدم و حیوانات حرام گوشت تأویل می‌شوند. وی به وجوب قتل آن‌ها حکم می‌دهد.^۱ دشمن باید متهم شود و بی‌اهمیت باشد تا وجدان جامعه از رنج او آسوده‌خاطر شود: «هر که او را دین نیست او ناقص است. ... اگر کسی ده بار مجامعت کند با حلال خویش که هر مجامعتی ممکن بودی که فرزندی بودی و زان ده مجامعت او هیچ فرزند نباشد. ... آن نطفه که او مردم بود تباه شد از بهر آنک ناقص بود پس کشتن مردم بی‌دین برابر است با تباه شدن نطفه و ازو بزه یی نباشد بکشتن او بلکه ثواب باشد مر کشنده او را» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۸۵). به این ترتیب، در دیدگاه سیاسی ناصرخسرو، دشمنان نقش «هوموساگری» می‌گیرند و هرآینه باید در انتظار ناامنی، رنج و مرگ خود باشند؛ چنانکه متقابلاً همین خطر از جانب عباسیان متوجه ناصرخسرو نیز بود.^۲

نتیجه‌گیری

شرّ در نگاه ناصرخسرو، پدیده‌ای غیرقابل انکار در عالم هستی است. ناصرخسرو، شرّ را غیر اصیل دانسته و در نگاه کلی، شرور طبیعی را حکمت و شرور اخلاقی را نتیجه قصور و نیت پلید انسان می‌داند. منظر ویژه ناصرخسرو درباره شرّ، ملهم از هستی‌شناسی و سیاست امام‌محور اسماعیلیه، تمامی ابعاد و انواع شرّ را در دوگانه متقابل امام خیر-امام شرّ کانونی می‌نماید. نظر به اینکه ابتلاء امامان خیر و دوستان آن‌ها (از جمله خود ناصرخسرو) به انواع شرور، با مبانی فکری-سیاسی اسماعیلیه سازگاری ندارد، ناصرخسرو این دشواره را با بیان شکایت، زاری، گلایه و وعده انتقام، فیصله می‌دهد. وی پس از معرفی دوگانه دوست-دشمن به عنوان شاخص شناسایی شرّ حقیقی، در سازوکاری هدفمند، دشمنان سیاست فاطمیان-به‌ویژه حکومت عباسی- را مصداق مسلم شرّ قلمداد می‌کند. ناصرخسرو با هدف کسب قدرت، تثبیت جایگاه سیاسی فاطمیان و حفظ همگونی جامعه هم‌پیمان خود، با تمام قوا برای براندازی عباسیان می‌کوشد و ضمن معرفی آن‌ها به عنوان مصادیق بارز شرّ و ناهمگونی، آن‌ها را ملعون و مطرود دانسته، مبانی کلامی-سیاسی، امنیت جانی و اجتماعی آن‌ها را به مخاطره انداخته و به نابودی آن‌ها حکم می‌دهد.

۱ (ناصرخسرو، ۱۳۵۴: ۵۷)؛ (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۸).

۲ «از بیم سپاه یوحنیفه / بیچاره و مانده در حصارم / زیرا که به دوستی رسولت / زی لشکر او گناه کارم» (ناصرخسرو، ۱۳۰۷، ۱۵۶: ۸).

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Mohamad Ali Kazanedarloo
Maede Maleki Kalurazi



<https://orcid.org/0000-0001-9116-1149>



<https://orcid.org/0009-0003-2954-313X>

منابع

قرآن کریم

- آرنت، هانا. (۱۳۹۴). *خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- آگامبن، جورج و دیگران. (۱۳۸۸). *قانون و خشونت؛ گزیده مقالات جورجو آگامبن*، کارل اشمیت، والتر بنیامین و ...، مرادفرهادپور؛ امید مهرگان؛ صالح نجفی، تهران: رخداده نو.
- آگامبن، جورجو. (۱۳۹۵). *وضعیت استثنایی، پویا ایمانی*، تهران: نی.
- اخوان الصفا. (بی تا). *رسائل اخوان الصفا*، بیروت: دارصادر.
- اسپکتور، سلین. (۱۳۸۲). *قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- اشتر و تمن، ردولف. (۲۰۰۶). *اربعه کتب اسماعیلیه*، دمشق: التکوین.
- اشمیت، کارل. (۱۳۸۸). *مفهوم امر سیاسی*، صالح نجفی، قانون و خشونت؛ گزیده مقالات جورجو آگامبن، کارل اشمیت، والتر بنیامین و ...، تهران، رخداده نو: ۸۹-۱۵۴.
- اشمیت، کارل. (۱۳۹۳). *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی؛ رسول نمازی، تهران: ققنوس.
- اکو، اومبرتو. (۱۳۹۵). *تاریخ زشتی*، ترجمه هما بینا و کیانوش تقی زاده انصاری، تهران: فرهنگستان هنر.
- الفاخوری، حناو خلیل الحجر. (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه ی عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.

- امیری خراسانی، احمد؛ انجم شعاع، زهرا. (۱۳۹۵). «بررسی تأویل در اشعار ناصر خسرو»، *فنون ادبی*، سال هشتم، شماره ۳، پیاپی ۱۶، پاییز: ۱۵-۲۸.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- باتای، ژرژ. (۱۳۹۳). *فقهه شهریار*؛ مقالاتی درباره سیاست، محدثه زارع، پویا غلامی و ایمان گنجی، تهران: چشمه.
- باتای، ژرژ. (۱۳۹۹). *ادبیات و شر*، فرزام کریمی، تهران: سیب سرخ.
- بالو، فرزاد. (۱۳۹۶). «دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسرو»، *ادبیات و زبان‌ها*، شماره ۸۲، بهار و تابستان: ۷-۳۶.
- برتلس. یوگنی ادواردویچ. (۱۳۳۴). *ناصر خسرو و اسماعیلیان*، ی. آرین پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- پورمحمدی، نعیمه. (۱۳۹۸). *درباره شر*، جلد اول، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- تامر، عارف. (۱۹۵۶). *خمس رسائل اسماعیلیه*، سامیه دارالانصاف.
- تامر، عارف. (۱۹۹۱). *تاریخ الاسماعیلیه*، لندن: ریاض الریس للکتب.
- حسینی، صالح؛ تسانوف، رادوسلاو. (۱۳۸۵). «مسئله شر»، *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*، جلد دوم، تهران: سعادت.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، فریدون بدره‌ای، تهران: فرزاد.
- رازی، ابوحنبل. (۲۰۱۵). *کتاب الزینه*، جلد اول، بیروت: منشورات الجمل.
- ریکور، پل. (۲۰۰۸). *الانسان الخطاء*، عدنان نجیب‌الدین، مغرب: المرکز الثقافی العربی.
- ریکور، پل. (۱۳۹۸). *شر، چالشی برای فلسفه و الهیات*، ترجمه فرشید فرهمندنیا، تهران: آسنی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- غزالی، محمد. (بی‌تا). *فضائح الباطنیه*، تصحیح و تحقیق عبدالرحمن بدوی، حولی (کویت): موسسه دارالکتب الثقافیه.
- فرايا، هلن. (۱۳۸۹). *خشونت در تاریخ اندیشه فلسفی*، ترجمه عباس باقری، تهران: فروزان روز.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۷۸). *هندسه معرفتی کلام جدید*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

- قادری، حاتم؛ یونسی، مصطفی؛ مقیمی زنجانی، شروین. (۱۳۸۹). «وجوه سیاسی امام شناسی ناصر خسرو»، پژوهشنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۴، سال پنجم، پاییز: ۱۰۵۱۳۶.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول و دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال مجتبوی، جلد دوم و چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کالدر، تاد. (۱۳۹۶). *مفهوم شرّ*، ترجمه ایمان شفیعی‌بیک، تهران: ققنوس.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۰). *دین در محدوده عقل تنها*، منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- کرین، هانری. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، ویراست دوم، تهران: مینوی خرد.
- کرمانی، حمیدالدین. (۱۹۸۷). *مجموعه رسائل کرمانی*، بیروت: مؤسسه‌ی جامعه‌ی الدراسات و النشر و التوزیع.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه‌ی یونان؛ آناکسیمندر و آناکسیمنس*، مهدی قوام صفری، جلد دوم، تهران: فکر روز.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه‌ی یونان؛ افلاطون، حسن فتحی*، جلد چهاردهم، تهران: فکر روز.
- لائوست، هنری. (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*، ترجمه مهدی مظفری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ناصر خسرو. (۱۳۰۷). *دیوان قصاید*، تهران: کتابخانه‌ی تهران.
- _____ (۱۳۵۴). *وجه دین، تصحیح غلامرضا اعوانی*، تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
- _____ (۱۳۶۲). *جامع‌الحکمتین*، هانری کرین و محمد معین، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۸۳). *زاد المسافرین*، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: اساطیر.
- _____ (۱۳۸۴). *خوان الاخوان*، تصحیح علی اکبر قویم، تهران: اساطیر.
- واکر، پل ارنست. (۱۳۷۹). *حمیدالدین کرمانی؛ تفکر اسماعیلی در دوره‌ی الحاکم بامر الله*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- هانسبرگر، آلیس سی. (۱۳۸۰). *ناصر خسرو؛ لعل بدخشان؛ تصویری از شاعر، جهانگرد و فیلسوف ایرانی*، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

هگل، فردریش. (۱۳۶۹). *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمه باقرپرهام، تهران: آگه.

References

Holy Quran

- Arendt, Hannah. (2015). *On Violence and Thoughts on Politics and Revolution*, translated by Ezatollah Fooladvand, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Agamben, Giorgio, et al. (2009). *Law and Violence*; Selected Articles by Giorgio Agamben, Carl Schmitt, Walter Benjamin, et al., translated by Morad Farhadpour, Omid Mehrgan, Saleh Najafi, Tehran: Rokhdad-e No. [In Persian]
- Agamben, Giorgio. (2016). *State of Exception*, translated by Pouya Imani, Tehran: Ney. [In Persian]
- Akhavan al-Safa. (n.d.). *Epistles of the Brethren of Purity*, Beirut: Dar Sader. [In Persian]
- Aspector, Celine. (2003). *Power and Sovereignty in the History of Western Thought*, translated by Abbas Bagheri, Tehran: Ney. [In Persian]
- Amiri Khorasani, Ahmad; Anjomshoa, Zahra. (2016). "An Examination of Interpretation in Nasir Khusraw's Poems", *Literary Techniques*, Volume 8, Issue 3, Number 16, Autumn: 15-28. [In Persian]
- Bataille, Georges. (2014). *The Sovereign Laugh: Essays on Politics*, translated by Mahdiseh Zare, Pouya Gholami, and Iman Ganji, Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Bataille, Georges. (2020). *Literature and Evil*, translated by Farzam Karimi, Tehran: Sibe Sorkh. [In Persian]
- Baloo, Farzad. (2017). "The Other in Nasir Khusraw's Thought and Works", *Literature and Languages*, No. 82, Spring and Summer: 7-36. [In Persian]
- Bertels, Yevgeni Eduardovich. (1955). *Nasser Khosrow and the Ismailis*, translated by Y. Aryanpour, Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
- Copleston, Frederick. (2001). *History of Philosophy*, translated by Seyed Jalal-ud-Din Mojtabavi, Volumes 1 and 2, Tehran: Elmi Farhangi. [In Persian]
- Copleston, Frederick. (2009). *History of Philosophy*, translated by Seyed Jalal Mojtabavi, Volumes 2 and 4, Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Calder, Todd. (2017). *The Concept of Evil*, translated by Iman Shafi'ei, Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Corbin, Henry. (2013). *History of Islamic Philosophy*, translated by Javad Tabatabai, 2nd edition, Tehran: Minuye Kherad. [In Persian]
- Daftary, Farhad. (1996). *The Ismailis: Their History and Doctrines*, translated by Fereydoun Badre'i, Tehran: Farzan. [In Persian]

- Eco, Umberto. (2016). *History of Ugliness*, translated by Homa Bina and Kianoush Taghi Zadeh Ansari, Tehran: Farhangestan-e Honar. [In Persian]
- Eliade, Mircea. (2010). *A History of Religious Ideas*, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush. [In Persian]
- Fakhouri, Hanna and Khalil Al-Hajar. (1979). *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdol Mohammad Aiti, Tehran: Ketab Zaman. [In Persian]
- Fraya, Helen. (2010). *Violence in the History of Philosophical Thought*, translated by Abbas Bagheri, Tehran: Forouzan Rooz. [In Persian]
- Faramarz Qaramaleki, Ahad. (1999). *The Epistemological Structure of Modern Theology*, Tehran: The Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought. [In Persian]
- Guthrie, W.K.C. (1996). *A History of Greek Philosophy: Anaximander and Anaximenes*, translated by Mehdi Gavam Safari, Volume 2, Tehran: Fekr-e-Rooz. [In Persian]
- Guthrie, W.K.C. (1998). *A History of Greek Philosophy: Plato*, translated by Hasan Fathi, Volume 14, Tehran: Fekr-e-Rooz. [In Persian]
- Ghazali, Muhammad. (n.d.). *Scandals of the Esotericists*, edited and researched by Abd al-Rahman Badawi, Hawalli (Kuwait): Dar al-Kutub al-Thaqafiyah. [In Persian]
- Hosseini, Saleh; Tsanov, Radoslav. (2006). *The Issue of Evil, The History of Ideas Encyclopedia*, Volume 2, Tehran: Sa'ad. [In Persian]
- Hunsberger, Alice C. (2001). *Nasser Khosrow: The Ruby of Badakhshan; A Portrait of the Poet, Traveller, and Philosopher of Iran*, translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan. [In Persian]
- Hegel, Friedrich. (1990). *The Establishment of Religion in Christianity*, translated by Baqer Parham, Tehran: Agah. [In Persian]
- Kant, Immanuel. (2001). *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, translated by Manoochehr Sane'ei Darreh Bidi, Tehran: Naqsh-o-Negar. [In Persian]
- Kermani, Hamid al-Din. (1987). *The Collected Epistles of Kermani*, Beirut: Al-Jami'ah Institute for Studies, Publishing, and Distribution. [In Persian]
- Laoust, Henry. (1975). *Politics and Ghazali*, translated by Mehdi Mozaffari, Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
- Nasser Khosrow. (1928). *Diwan of Qasaid*, Tehran: Ketabkhaneh Tehran. [In Persian]
- Nasser Khosrow. (1975). *Wajh-e-Din*, edited by Gholamreza Aavani, Tehran: Iranian Philosophy Association. [In Persian]

- Nasser Khosrow. (1983). *Jami' al-Hikmatayn*, edited by Henry Corbin and Mohammad Mo'in, Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Nasser Khosrow. (2004). *Zad al-Musafirin*, edited by Mohammad Bazl al-Rahman, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Nasser Khosrow. (2005). *Khuan al-Ikhwān*, edited by Ali Akbar Ghavim, Tehran: Asatir. [In Persian]
- Pourmohammadi, Naimeh. (2019). *About Evil*, Volume One, Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]
- Qaderi, Hatam; Younesi, Mostafa; Mogimi Zanjani, Shervin. (2010). "Political Aspects of Imamate Knowledge in Nasser Khosrow", *Political Science Research*, No. 4, Volume 5, Autumn: 105-136. [In Persian]
- Razi, Abu Hatam. (2015). *Kitab al-Zinah*, Volume One, Beirut: Manshurat al-Jamal. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. (2008). *The Fallible Man*, translated by Adnan Najib al-Din, Maghreb: Al-Merkaz Al-Thaqafi Al-Arabi. [In Persian]
- Ricoeur, Paul. (2019). *Evil, A Challenge for Philosophy and Theology*, translated by Farshid Farhamandnia, Tehran: Asni. [In Persian]
- Strutman, Rudolph. (2006). *The Four Ismaili Books*, Damascus: Al-Takwin. [In Persian]
- Schmitt, Carl. (2009). *The Concept of the Political*, translated by Saleh Najafi, in *Law and Violence; Selected Articles by Giorgio Agamben, Carl Schmitt, Walter Benjamin, et al.*, Tehran: Rokhdad-e No: 89-154. [In Persian]
- Schmitt, Carl. (2014). *The Concept of the Political*, translated by Yashar Jirani and Rasoul Namazi, Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Shayegan, Daryush. (1992). Henry Corbin: *The Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*, translated by Baqer Parham, Tehran: Agah. [In Persian]
- Tamer, Arif. (1956). *Five Ismaili Epistles*, Samiyeh: Dar Al-Ensaf. [In Persian]
- Tamer, Arif. (1991). *History of the Ismailis*, London: Riyadh Al-Rayes Books. [In Persian]
- Walker, Paul Ernest. (2000). Hamid al-Din Kermani: *Ismaili Thought in the Era of Al-Hakim Bi-Amr Allah*, translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan. [In Persian]

استناد به این مقاله: خزانه‌دارلو، محمدعلی و ملکی کلورزی، مائده؛ شرّ و بازنمایی آن در هستی‌شناسی ناصرخسرو، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۷۷)، ۳۱-۵۷.

DIO: 10.22054/wph.2024.74895.2169



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.