[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]

[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

"دیگری" در اندیشه و آثار ناصرخسرو

فرزاد بالو*

چکیده

مفهوم «دیگری» یکی از مفاهیم بنیادین فلسفی است که به‌ویژه در قرن بیستم و در آثار هوسرل، هایدگر، سارتر و لویناس اهمیت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پیدا کرد و سپس، به‌واسطهٔ باختین، به حوزهٔ ادبیات و نظریه‌های ادبی وارد شد. از چشم‌انداز «مفهوم دیگری»، می‌توان گفت پس از پیوستن ناصرخسرو به مذهب اسماعیلیه، طرحی آرمان‌شهری از دین و مذهب، حاکم و حکومت، شعر و شاعر، فلسفه و فیلسوفان و... در ذهن و زبان او شکل می‌گیرد و براین‌اساس، هرکس و هرچیزی از این خطوط مشخص پا را فراتر یا فروتر بگذارد از گزند تیغ تیز طرد و حذف و هجو ناصرخسرو در امان نمی‌ماند. در این نوشتار، پس از تبیین مبانی نظری مفهوم دیگری، به طرح آرمان‌شهر ناصری می‌پردازیم و پس از آن، از منظر مفهوم دیگری، به توصیف و تحلیل نحوهٔ مواجههٔ ناصرخسرو با صنوف و طبقات مختلف سیاسی، اجتماعی و فلسفی و ادبی و... خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: ناصرخسرو، دیگری، باختین، شاعران فرقه‌های مذهبی، فیلسوفان.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران f.baloo@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۲/۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۲۵

دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۵، شمارهٔ ۸۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶

مقدمه

ژان پل سارتر در کتاب *هستی و نیستی* با اعجاب و شگفتی یادآور می‌شود که مسئلهٔ ″دیگری″ هرگز توجه پیروان حقیقت را به خود جلب نکرده‌است و هیچ‌یک از فلسفه‌های قدیم به وجود ″دیگری″ اشاره‌ای نکرده‌اند. تنها فلسفهٔ جدید است که با نظری عمیق‌تر بدین مسئله می‌نگرد (سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۰-۲۱۱). اگرچه ادعای سارتر را از این‌حیث می‌توان درست فرض کرد که مسئله و مفهوم «دیگری»، به‌مثابهٔ یکی از مفاهیم بنیادین فلسفی، فقط در فلسفهٔ معاصر غرب است که اهمیت معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی پیدا می‌کند، واقعیت این است که در تاریخ فلسفهٔ غرب، توجه به غیریت و دیگری به‌طور مشخص‌تر و منسجم‌تر در آثار افلاطون حیثیت و اعتبار می‌یابد. افلاطون مکالمه و پرسش‌وپاسخ سقراطی را در کانون تصنیفات فلسفی خود برمی‌گزیند، و در رسالهٔ *سوفیست*، آنجاکه سقراط سکوت می‌کند و بیگانه‌ای با تئودوروس دربارهٔ معنای سوفیست به بحث می‌پردازد، «دیگری» به‌منزلهٔ یکی از اجناس عالی مطرح می‌شود (افلاطون، ۳/۱۳۸۰: ۱۴۷۱-۱۵۵۵). در رسالهٔ *میهمانی*، که دوستان سقراط هریک در وصف اروس «خدای عشق» داد سخن می‌دهند و سقراط هم طبق روش خود در گفت‌وگو با فایدروس به توصیف عشق می‌پردازد، «دیگری» در مقام یکی از متعلقات اروس در کانون توجه قرار می‌گیرد (همان/۱: ۴۱۹-۴۸۰). بحث ارسطو در دفترهای هشتم و نهم *اخلاق نیکوماخوس*، که به دوستی اختصاص دارد، به نوعی ناظر به دیگری است. چنان‌که در بخش پایانی «دربارهٔ دوستی» به اینجا می‌رسد که دوستی باهم‌بودن است و هرکس همان‌گونه که برای خویشتن است برای دوست نیز همان‌گونه است. همان‌گونه که آگاهی برای خویشتن است برای دوست نیز همان‌گونه است. همان‌گونه که آگاهی بر وجود ما برای ما ارجمند است، آگاهی به وجود دوست نیز همان ارج را دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۶۴). مارتین بوبر و گابریل مارسل و دیگران نیز از دیدگاه الهیاتی به مفهوم «دیگری» پرداختند.[۱]

در برآیندی کلی، می‌توان گفت فلسفهٔ مدرنیته، که از دکارت تا هوسرل دنبال شده، فلسفهٔ آگاهی است و برپایهٔ اصالت‌بخشی به عقلِ سوژه یعنی انسان استوار است. در این تلقی، غیر سوژه یا تابع انسان است، یا حذف می‌شود. دغدغهٔ اصلی عقلِ سوژه‌محور در علمی سخن‌گفتن و به‌عینیت پرداختن خلاصه می‌شود، اما فیلسوفان قرن بیستم و به‌ویژه اندیشمندانی که از آرای نیچه و هایدگر متأثر بودند با رویکردی انتقادی به فلسفهٔ مدرنیته

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

نگریستند که فلسفهٔ آگاهی بود و در صدر آن سوژه‌زدایی یعنی فروپاشی فلسفهٔ آگاهی قرار داشت. فیلسوفان برجسته‌ای چون دلوز، فوکو، دریدا و دیگران در نوشتارهای فلسفی خود به نوعی از مرگ سوژه‌محوری سخن سردادند، اما کسی که بیش از هر فیلسوفی سوژه‌زدایی را در خدمت اعادهٔ حیثیت به «دیگری» قرارداد لویناس بود.

> سوژه‌زدایی برای لویناس مستلزم بسیاری مطالب است که از مهم‌ترین آنها پرداختن به عینیت و کنارنهادن علمی سخن‌گفتن است. در نظر وی، سوژه‌زدایی به‌معنی شکستن انحصار عقلانی (عقلانیت) و رهایی از اومانیسم است: سوژه‌زدایی نفی اصالت‌بخشیدن به «من» و بازگشت به «غیر من» یعنی آن دیگری (The other) است (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

نزد لویناس، «اخلاق، فلسفه را به‌نحوی ریزوماتیک دور می‌زند و از این طریق تفاوت سربرمی‌آورد. با ظهور تفاوت «آن‌همان» جای خود را به آن‌دیگری می‌دهد» (همان، ۱۰۴). «آن‌دیگری» در تلقی لویناس در سه نسبت قابل پیگیری و بررسی است: نخست، نسبت آن دیگری است با قانون عقل؛ دوم، نسبت آن دیگری با علم عینی است؛ و سرانجام، نسبت آن دیگری است با دین (علیا، ۱۳۸۸: ۱۹-۴۳). تأمل در مفهوم دیگری تنها به حوزهٔ فلسفه محدود نماند، بلکه به‌طور خاص و البته تحت تأثیر تأملات فیلسوفان پیشین، به‌واسطهٔ باختین، به وادی جامعه‌شناسی و ادبیات گام گذاشت. باختین تحت تأثیر فیلسوفان آلمانی مانند کانت، هوسرل و به‌ویژه بوبر، به افق تازه‌ای از تلقی رابطهٔ من/ دیگری دست یافته است:

> تأکید بر بین الاذهانیت و رابطهٔ من/دیگری، در نوشته‌های باختین تا جایی است که جوهرهٔ شناخت و اعتبار و موجودیت آدمی را در روابطی که با دیگران دارد تعریف می‌کند. وی در کتاب *به سوی فلسفهٔ کنش* به‌طور مشروح بدان پرداخته است (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۴).

در سنت گذشتهٔ ما توجه به غیر و دیگری هیچ‌گاه در نظام فکری و فلسفی جایگاه و اعتباری پیدا نکرد. جنگ و نزاع هفتادودوملت در قلمرو تمدن اسلامی خود مولود نظرگاه‌های مختلف کلامی و فلسفی و فقهی بود که غالباً در نفی و طرد هم می‌کوشیدند. علاوه‌برآن، رابطهٔ خدا و انسان در نظام فقهی به رابطهٔ شارع و مکلف، در نظام فلسفی به رابطهٔ وجوب و امکان، و در نظام فکری کلامی به رابطهٔ خالق و مخلوق تقسیم می‌شد. صرفاً در نظام عرفانی است که به‌خاطر تفسیر متفاوت از خدا، هستی و انسان، نسبت میان انسان و خدا، و انسان و انسان ماهیت تازه‌ای می‌یابد (بالو و عباسی، ۱۳۹۴: ۴۵). در این نوشتار برآنیم تا با الهام از مفهوم «دیگری» به‌ویژه در تلقی باختینی و تأمل در آثار یکی از فیلسوفان و شاعران کلاسیک ایرانی، یعنی ناصرخسرو قبادیانی بلخی، نحوهٔ مواجههٔ او را با دیگری در قلمروهای مختلف اجتماعی،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

فلسفی، شعری، دینی و... با حاکمان و فیلسوفان و شاعران و اهل فرقه‌ها و مذاهب و... هدف نقد و بررسی قرار دهیم و جایگاه دیگری را در هندسهٔ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ناصرخسرو تبیین کنیم. براساس بررسی‌هایی که تا به حال انجام دادیم، پژوهشی نیافتیم که از این منظر به تحلیل آثار ناصرخسرو پرداخته باشد. آثار منظوم و منثور ناصرخسرو حدود پژوهش ما را سامان می‌دهد. شیوهٔ پژوهش توصیفی- تحلیلی است.

۱. دیگری (بین‌الاذهانیت)[۲] در اندیشهٔ باختین

هستهٔ اصلی و مرکزی تمام عقاید باختین منطق مکالمهٔ اوست. در نظر باختین، منطق مکالمه‌ای محصول ویژگی‌هایی چون چندصدایی، چندزبانی، کرونوتوپ، بین‌الاذهانیت یا دیگری، کارناوال، گروتسک و... است. در بستر تاریخی‌ای که فضای اختناق‌آمیز استالینی، گفتمان رسمی و تک‌صدایی را تحکیم و تحمیل می‌کرد باختین «پرسش» را در نوشته-هایش مطرح ساخت، و برای رسیدن به پاسخ پرسش‌ها بسیار کوشید و حجم وسیعی از آثارش را به آن اختصاص داد. فضای حاکم بر عصر باختین «فضایی مبتنی بر خنده‌ستیزی، جزم‌اندیشی و ایدئولوژی‌های مکالمه‌ستیز است که در آن تک‌صدایی ترویج و مکالمه تحاشی می‌شود» (پوینده، ۱۳۷۳: ۱۰). در چنین اوضاع و احوالی است که باختین آثارش را به‌تمامی برای به‌رسمیت‌شناختن دیگری در عرصه‌های مختلف به‌نگارش درآورد. او برخلاف عقیدهٔ دکارت که می‌گفت: «من فکر می‌کنم، پس هستم»، می‌گوید: «تو هستی، من هستم» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۷۷). او مانند فرانسیس پونژ که معتقد بود: «من می‌گویم تو حرف مرا می‌فهمی، پس ما هستیم» (احمدی، ۱۳۷۵: ۹۳)، به حضور «دیگری» اهمیت بسیاری می‌دهد. اما، اینکه مفهوم دیگری چگونه به حوزهٔ ادبیات گام نهاد، مقوله‌ای است که در ادامه به‌اجمال به آن می‌پردازیم.

۱.۱. ورود نظریهٔ «دیگری» به حوزهٔ زبان و ادبیات

برخی علت اصلی گرایش باختین به ادبیات و طرح این نظریهٔ تأثیرگذار یعنی «منطق مکالمه» را در مطالعات ادبی جدید، واکنش او به مکتب ادبی فرمالیسم ارزیابی می‌کنند؛ چه، اینکه مطالعات او در حوزهٔ ادبیات از زمانی به‌طورجدی آغاز می‌شود که سعی داشت جوابیه‌ای به فرمالیست‌های روس بدهد که ماهیت ادبیات را صرفاً در آشنایی‌زدایی و فرم یا شکل و بیان فردی آن تعریف و تحدید می‌کردند. حال آنکه، باختین به سویه‌های اجتماعی زبان و ادبیات و موقعیت‌های اجتماعی- تاریخی‌ای که متن در آن تولید و مصرف می‌شود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

اعتقاد داشت. باختین، برخلاف ساختارگرایانی چون سوسور، تعریفی متفاوت از زبان ارائه می‌دهد. او بر جنبهٔ گفتار (و پارول) زبان تأکید دارد، درحالی‌که سوسور به جنبهٔ انتزاعی (و لانگ) زبان توجه دارد. برای باختین، زبان وسیله‌ای برای ارتباط و گفت‌وگو است و از طریق آن است که شناخت حاصل می‌شود. بنابراین، زبان پدیده‌ای ایدئولوژیک با ماهیتی اجتماعی است. «در نظر وی، زبان با نیت‌های بی‌شمار و متناقض و کاربردهای گروه اجتماعی‌ـ ایدئولوژیکی قابل تصور، به‌طور اجتماعی شکل گرفته‌است» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۳۷۹). به‌تبع چنین تلقی‌ای از زبان، «منطق گفت‌وگویی در پارادایم اندیشگی باختین امری ذهنی نیست، بلکه امری عینی و تحقق‌یافته است. در نظر باختین، حرف اول و آخر وجود ندارد. اصل گفت‌وگو تأکید بر پیوستگی میان خویشتن خویش و دیگری است» (آیودی، ۱۹۹۹: ۷۱). هر واژه در تلقی او صاحبانی داشته و بار معانی مختلفی را حمل کرده‌است. بنابراین، برای القای معنایی جدید بدان، باید با دیگری وارد مکالمه شویم. با پذیرفتن چنین پیش‌فرضی، «هیچ گفته‌ای را در مجموع نمی‌توان تنها به گوینده نسبت داد؛ زیرا گفته حاصل کنش متقابل بین افراد هم‌سخن است. در مفهوم وسیع‌تر، گفته حاصل کل واقعیت اجتماعی پیچیده‌ای است که آن را احاطه کرده‌است» (تودوروف، ۱۳۷۷: ۶۶). جالب توجه است که با همین نگره پیوند وثیقی میان ادبیات و اجتماع برقرار می‌کند که به یکی از تمایزهای او با فرمالیست‌ها تعبیر می‌شود (پوینده، ۱۳۷۳: ۹).

۱. ۲. گذری کوتاه به مبانی فکری و فلسفی «دیگری» در اندیشهٔ باختین

همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، مفهوم «دیگری» در نظام اندیشگی باختین، در مبانی انسان‌شناختی و فلسفی ریشه دارد. چنان‌که آثار و اندیشه‌های باختین که در شناخت این مفهوم نقش بسزایی ایفا می‌کنند «وام‌دار انبوهی گیج‌کننده از تأثیرات نحله‌های فلسفی بود که از آن جمله می‌توان به فلسفهٔ نوکانتی و پدیدارشناسی هوسرلی و زندگی‌گرایی برگسونی اشاره کرد» (گاردینر، ۱۳۸۱: ۳۶). اما در این‌میان، این کتاب *من و تو* مارتین بوبر آلمانی است که نقش بسزایی در تکوین و در نظریه‌پردازی «دیگری» و رابطهٔ من/دیگری (بین‌الاذهانیت) در اندیشهٔ باختین دارد. بحث اصلی کتاب این است که آگاهی فردی صرفاً در زمینهٔ ارتباط با دیگران قابل درک است. کافی است تأملی در مطالب و محتوای کتاب مزبور صورت پذیرد تا عمق تأثیرپذیری باختین در نسبتی که میان منطق مکالمه‌ای و من/دیگری برقرار می‌کند به‌روشنی آشکار شود. فی‌المثل بوبر در بخشی از کتاب *من و تو* می‌نویسد:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

> تمرکز و ائتلاف به‌صورت یک موجود کامل هرگز نمی‌تواند به‌وسیلهٔ «من» محقق شود. کمااینکه هرگز نمی‌تواند بدون «من» هم محقق شود. من برای شدن، به تویی احتیاج دارم و وقتی «من» شدم «تو» می‌گویم. حیات واقعی هنگامهٔ مواجهه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰).

به‌تعبیر باختین، «وجود در اصیل‌ترین و اعلی‌ترین شکلش، تنها در پرتو گفت‌وگو امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند» (آیودی، ۱۹۹۹: ۱۰۴).

باختین در کتاب *به‌سوی فلسفهٔ کنش* که از فصول چهارگانهٔ آن فقط فصل اول باقی مانده است به تحلیل کنش‌هایی می‌پردازد که جهان واقعی ما را تشکیل می‌دهند، جهانی که به‌راستی تجربه شده و با مشارکت منحصربه‌فرد آدمی در هستی تکوین می‌یابد. باختین سه مؤلفه برای ساختار روان انسانی برمی‌شمرد: من برای خودم، من برای دیگری، و دیگری برای من. در نظر باختین، در ساختار روان انسانی من برای خودم، ادعای شناسایی و تشخص آدمی از خویشتن خویش چندان معتبر نیست. اما، در ساختار روان انسانی من برای دیگری، آدمی به شناخت و درک مطمئن و قابل اعتمادی از خود می‌رسد؛ چراکه با درنظرگرفتن برداشت‌های دیگران به شناخت دقیق‌تری از هویت خود دست می‌یابد. همچنین، در ساختار روان انسانی من برای دیگران نیز این امکان و مجال ایجاد می‌شود تا از برداشت‌ها و تفسیرهای ″من″ برای شناسایی همه‌جانبه‌تر از هویت فردی خویش بهره گیرند (باختین، ۱۹۹۳: ۱-۷۵). براین‌اساس، تنها با حضور «دیگری» قادر به شناخت پیرامون خود و درک جهان هستی خواهیم بود. در غیر این‌صورت، شناخت ما از پدیده‌های گوناگون ناقص خواهد بود. درنظر باختین، تفاوت و تمایز شخصیت‌های رمان‌های داستایفسکی و تولستوی نیز در همین مسئله است که «شخصیت‌های آثار داستایفسکی جهان‌بینی فرد را نه‌تنها در رابطه با دیگر شخصیت‌ها و نه‌تنها در رابطه با خواننده، بلکه حتی در رابطه با نویسنده اعلام می‌کنند» (هارلند، ۱۳۸۵: ۲۵۵)، درحالی‌که «صداهای گوناگونی که در آثار تولستوی می‌شنویم کاملاً تابع مقاصد کنترل‌کنندهٔ مؤلف است؛ فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حقیقت از دیدگاه مؤلف [تولستوی] است» (سلدن و ویدسون، ۱۳۸۴: ۵۹). بنابراین، حضور صداها به‌خودی‌خود چندصدایی ایجاد نمی‌کند، بلکه در چنین پارادایمی، مؤلف فضا و بستری فراهم می‌آورد تا صداهای مختلف این فرصت و امکان برابر را بیابند تا برای اثبات عقایدشان بکوشند. به‌عقیدهٔ باختین، در ارتباط خود با دیگری است که گفت‌وگو و مکالمه ایجاد می‌شود و درنهایت این ارتباط به خلق اثر ادبی منجر می‌شود. از این نظر، مفهوم دیگربودن:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

شامل غیربودن شخصی، مکان و نقطه‌نظر می‌شود و این درصورتی در کار ادبی القا می‌گردد که نویسنده از نقطه‌نظر یک بیگانه خود را به منصهٔ ظهور برساند. اگر من‌بودن یا دیگربودن بر طرز فکر یا کاری حاکم شود، نتیجه آن است که در خزانهٔ واژگان باختین «تک‌گفتاری» نامیده می‌شود و از ارزش زیباشناختی کار می‌کاهد. تفاوتی محسوس بین مرکز یا خود و هرآنچه غیرمرکز یا دیگری است وجود دارد که همین تفاوت منشأ ایجاد مکالمه است (مقدادی، ۱۳۹۳: ۴۳۴-۴۳۵).

باختین «من» مفرد را نسبی دانست و به نفی این من مطلق پرداخت و به همه اعلام کرد که «من» به‌تنهایی بی‌معناست و در ارتباط با دیگران است که معنا پیدا می‌کند. «به‌طورکلی، مفهوم «دیگربودن» باختین، نوعی غیرشخصی‌بودن و بیگانه‌سازی است. شخصی که ازطریق زبان با دیدگاهی متفاوت در ارتباط مشارکت می‌کند، زمانی رابطه‌ای انسانی برقرار می‌کند که دیگر خودش نباشد و آن مرزها و محدوده‌های موجود را رها کند و در دیگری متجلی شود. از طرفی، برای باختین هر خودی «بیگانه» است و به‌تنهایی قادر نیست به درک و شناختی برسد. ازاین‌رو، آگاهی او از خودش ازطریق دیگران به‌دست می‌آید و همچنین موجودیت انسانی‌اش. برای او، بودن یعنی ارتباط‌داشتن با دیگران. عشق به خود، از دیدگاه باختین، لاعشق است. شخص فقط می‌تواند عشق دیگری به خود را احساس کند. به‌همین‌سان، تولد و مرگ نیز با وجود دیگران معنادار می‌شود.

او با توصیف تازه‌ای از انسان و تخریب «منیت» مطلق، «منِ» تنها را نسبی می‌داند که در ارتباط با دیگر افراد شکل می‌گیرد. «منِ» تنها و تک‌صدا برای او بی‌معنی و فاقد هرگونه ارزش است و ازاین‌رو دست به تخریب آن می‌زند و جای آن را با «من» پایان‌ناپذیر جبران می‌کند» (غلامحسین‌زاده، ۱۳۸۷: ۲۴۲).

البته، این بدین‌معنی نیست که مثلاً باختین در پی اعلام مرگ مؤلف باشد، بلکه تمام همت او مصروف این دقیقه می‌شود که آوای مقتدر مؤلف، موجب کناراندن و به‌محاق‌کشاندن آواهای دیگر نشود (آلن، ۱۳۸۵: ۴۳). به همین اشارت کوتاه بسنده می‌کنم و از ورود به مبانی و مبادی عمیق‌تر و گسترده‌تر «دیگری» در اندیشهٔ باختین می‌پرهیزم.

۲. ناصرخسرو و اندیشهٔ آرمان‌شهری

ناصرخسرو در پهنهٔ ادب فارسی جایگاهی ممتاز و شایسته دارد، به‌گونه‌ای که کمتر شخصیتی با او از این‌حیث درخور مقایسه است. او شخصیتی چندبعدی و جامع‌الاطراف دارد: هم ادیب، هم فیلسوف و هم متألّه است. بنابراین، او هم‌زمان در حوزه‌های مختلف ادبی و فلسفی صاحب

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

آثاری درخور تأمل و ارزشمند است. ازیک‌سو، در عرصهٔ شعر، دیوان شعر مستقل دارد و ازسوی دیگر، در حیطهٔ نثر آثار درخشانی به بیان فلسفی در تأیید و توضیح عقاید اسماعیلی نگاشته‌است: *جامع‌الحکمتین*، *خوان‌الاخوان*، *زادالمسافرین*، *گشایش و رهایش*، *شش فصل* (*روشنایی‌نامه* به نثر)، *وجه دین* در این‌دسته جای می‌گیرند. سرانجام، او خالق *سفرنامه* است که کمتر مسبوق به سابقه است و به‌منزلهٔ ژانر ادبی بدیعی به نثر نوشته شده‌است. اما، قرنی که ناصرخسرو در آن می‌زیست، شاهد حوادث بسیاری در عرصهٔ سیاسی و فرهنگی بود:

> اندیشه و آثار ناصرخسرو از آن‌حیث که در یکی از حساس‌ترین گذرگاه‌های تاریخی ایران قرار می‌گیرد، یعنی دورهٔ گذر فرهنگ و اندیشهٔ سیاسی ایران از عصر خرد و تعادل به روزگار انحطاط و تعصب، از اهمیت شایانی برخوردار است (ر.ک: محبتی، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

اتحاد غزنه و بغداد، که از دورهٔ محمود آغاز شد و به‌وسیلهٔ مسعود ادامه یافت، سرآغاز انحطاطی بزرگ در مناسبات سیاسی و فرهنگی محسوب می‌شود که به‌وسیلهٔ سلجوقیان نیز به‌تبع سلف خویش، غزنویان، برای دوام و قوام حکومت ادامه پیدا کرد. اسلامی‌ندوشن اتحاد غزنه و بغداد را دورهٔ انحطاطی می‌داند که سلجوقیان آن را ادامه دادند:

> اتحاد غزنه و بغداد، که از زمان محمود بر ایران سایه افکنده، یک دورهٔ انحطاط فکری و مغزی را آغاز کرده‌است که در زمان سلجوقیان ادامه می‌یابد. ترک‌های سلجوقی که از تمدن بیگانه‌اند، چه برحسب خشکی و تعصبی که بر نژاد و قبیلهٔ آنها حاکم است، و چه بنا بر حسابگری سیاسی که دوام حکومت خود را در هم‌دستی با بغداد می‌بینند، جز این راهی ندارند که انحطاط را به جلو برانند (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۴).

حاکمان غزنوی و سلجوقی با شعار حمایت از دیانت، که در آن زمان خلفای بنی‌عباس نمایندهٔ آن بودند، سقف حکومت سیاسی‌شان را بر ستون شریعت عباسیان استوار کردند و با هر جنبش فکری و مذهبی از درِ عناد و ستیز برآمدند. در این‌میان، مهم‌ترین ستیزه‌ها با اسماعیلیان صورت می‌گرفت: ناصرخسرو که در دربار غزنویان، ازجمله محمود و مسعود غزنوی، شغل دبیری داشت، پس از شکست غزنویان از سلجوقیان نیز به مرو رفت و در دربار سلیمان چغری‌بیک برادر طغرل سلجوقی با عزت و اکرام به حرفهٔ دبیری خود ادامه داد. اما پس از انقلاب روحی عظیم ناصرخسرو در ۴۲ سالگی و پس از آنکه به سلک مذهب اسماعیلیه درآمد، هنر شعر و جوهر دانش خویش را به‌تمامی درجهت تبلیغ و ترویج آموزه‌های اسماعیلی مصروف کرد. از این‌حیث:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

> در سدهٔ پنجم هجری، یا دوره‌ای که نظم حماسه‌های ملی رو به انحطاط می‌گذارد و به‌تدریج زمینهٔ ظهور و رشد اندیشه‌های عرفانی در ادبیات فارسی فراهم می‌شود، ناصرخسرو قبادیانی تنها شاعری است که شعر را به‌منزلهٔ وسیله‌ای در راه تبلیغ و ترویج افکار دینی قرار می‌دهد (رزمجو، ۱۳۷۵: ۱۲۰).

به‌گونه‌ای که دعوت جدید و گرویدن ناصرخسرو به خلفای فاطمی مصر، چنان شرری در جان و دلش به‌پا کرد که تا آخر عمرش هرگز او را به‌حال خودش رها نکرد. کافی است که اشعار و آثار ناصرخسرو را به‌دقت واکاوی کنیم تا تلاش و تکاپوی این اندیشه‌ورز شاعر را در جهت تبیین و تقنین آرمان‌شهر ناصری شاهد باشیم، آرمان‌شهری که برای خودش ویژگی‌ها و مختصات منحصربه‌فردی دارد. اصول و مشخصه‌هایی که یادآور جهان مُثُل افلاطونی است، با این تفاوت که حقایق خدشه‌ناپذیر و ثابت مثالی افلاطونی، که در عالمی بالاتر از عالم محسوسات قرار دارند،[۳] اینک، در نگرهٔ ناصرخسرو، در عالم محسوسات نزول اجلال کرده‌اند و او نهایت همت خود را مصروف آن می‌کند که بتواند مردم زمانهٔ خود را به آن بهشت موعود و مدینهٔ فاضله رهنمون کند. جالب‌توجه اینجاست که ناصرخسرو آثار منظوم و منثور خود را درجهت اهتمام به این دغدغه و رسالت عظیمی که احساس می‌کرد به نگارش درآورد.

ما در اینجا برای پرهیز از اطناب و محدودیت‌هایی که مقاله برای طرح و شرح مسائل دارد، به بیان کلیات بسنده می‌کنیم. در نگره‌ای کلی، می‌توان ماهیت آرمان‌شهر ناصری را در عناصر و مفاهیم ذیل صورت‌بندی کرد:

۲. ۱. آرمان‌شهر ناصری

ناصرخسرو، که به‌گواهی اشعار و *سفرنامه*، سرانجام گمشدهٔ ذهن و زبان خویش را در مصر و در درگاه خلیفهٔ فاطمی می‌یابد، صفحات زیادی از *سفرنامه* را به توصیف و ستایش دیار فاطمیان یعنی مصر اختصاص داده است، جایی که از ظلم و ستم خبری نیست و مردم در ازای کاری که برای سلطان می‌کنند مزد می‌گیرند:

> از هیچ‌کس به‌عنف چیزی نستانند و قصب و بوقلمون که جهت سلطان بافند همه را بهای تمام دهند، چنان‌که مردم به رغبت کار سلطان کنند، نه چنان‌که در دیگر ولایت‌ها که از جانب دیوان و سلطان بر صناع سخت پردازند (ناصرخسرو، ۱۳۷۰ب: ۴۷).

۲. ۲. دین و مذهب آرمان‌شهر

شرط ورود به آرمان‌شهر ناصری، التزام و اعتقاد به دین است، البته دین اسلام. کسی که حظ و بهره‌ای از دین ندارد از هیئت انسانی خارج است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

مرد بی‌دین چو خر است، ار تو نه‌ای مردم چو خران بی‌دین شو، روز و شبان می‌دن
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰الف: ۳۶)

ازآنجاکه پیامبر اسلام از میان قوم عرب برانگیخته شد، عرب بر عجم و هر قوم و نژادی سیادت و برتری دارد:

به دین کرد فخر آنکه تا روز حشر بدو مفتخر شد عرب بر عجم
(همان، ۶۳)

به پیغمبر عرب یکسر مشرف گشت بر مردم ز ترک و روم و روس و هند و سند و گیلی و دیلم
(همان، ۸۱)

چو تو سالار دین و علم گشتی شود دنیا رهی پیش تو ناچار
(همان، ۱۸)

حال، که دین اسلام در صیرورت زمان به فِرق مختلف و مذاهب گوناگون تقسیم شد چه باید کرد؟ ناصرخسرو در *وجه دین*، پس از آنکه با دلایل عقلی و نقلی ضرورت وجود پیامبر و امام را برای راهنمایی بشر نتیجه می‌گیرد، با اشاره به وجود فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی، سرانجام به حقانیت فرقه‌ای خاص رأی می‌دهد و فرقه‌های دیگر اسلامی را از دایرهٔ اعتبار و اعتنا ساقط می‌کند. درواقع، پس از صغری و کبرای منطقی و عقلانی، بدین‌جا می‌رسد که یگانه‌فرقهٔ اهل نجات از میان فرقه‌های ۷۳گانه، شیعهٔ اسماعیلیه با قرائت رسمی و بخش‌نامه‌ای خلفای فاطمی مصر است. پرواضح است که چنین تلقی و تصوری بر بنیادی ایدئولوژیک استوار است، چنان‌که در این عبارت از *وجه دین*، تصلب اشاره‌شده را به‌روشنی می‌توان دریافت:

> ازجمله فرقه‌های مسلمانان برحق آن گروه‌اند که همهٔ فرقه‌های دیگر مرو را مخالف‌اند و آن فرقه نیز مر همهٔ فرقه‌ها را مخالف است... و هیچ فرقتی نیست اندر هفتادودو فرقهٔ مسلمانان که مرو را کافر خوانند مگر این گروه شیعت که می‌گویند که امام از ذریّت رسول‌الـله صلی‌الله علیه و آله است و امامت اندر فرزندان اوست (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۱).

۲. ۳. حاکم و حکومت آرمان‌شهر

در آرمان‌شهر ناصری کسی بر اریکهٔ قدرت مقام دارد که نسب از فرزندان فاطمه داشته باشد. ازاین‌رو، فاطمیان مصر سنخی آرمانی از حاکمانی محسوب می‌شوند که هم فرّه دینی دارند و هم قدرت سیاسی؛ چیزی همانند حکیم‌ـشاه در مدینهٔ فاضلهٔ افلاطونی. مستنصربالـله، خلیفهٔ هشتم فاطمی، که معروف‌ترین و مؤثرترین خلیفهٔ فاطمی به‌شمار می‌آید و حدود شصت‌سال بر این منصب عالی تکیه داشته است، معاصر ناصرخسرو است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

دیوان اشعار ناصرخسرو مشحون از مدایحی است که برای مستنصر سروده‌است. ازآنجاکه پرداختن به همهٔ قصاید و مدایحی که ناصرخسرو در دیوانش اندر مناقب و صفات مستنصر آورده است در این نوشتار نمی‌گنجد، به اشاره‌ای مختصر اکتفا می‌کنیم:

۲. ۳. ۱. مستنصر، حصول غرض خداوندی از آفرینش جهان

مستنصر در چشم و دل ناصرخسرو از چنان جایگاه رفیعی برخوردار است که قیصر روم، به دربانی مستنصر بسی خداوند را سپاس خواهد گفت. مستنصر که در جهان ثانی و تالی ندارد، اگر به بغداد درآید، خلیفهٔ دیوسیرت عباسی، به یمن ورودش، فرزندش را برای قربانی می‌آورد:

آن خداوند که صد شکر کند قیصر — گر به باب‌الذهب آردش به دربانی
میرزاده است و ملک‌زاده به درگاهش — بسی از رازی وز خانه و سامانی
که بدان حضرت جدان و نیاکانشان — پیش ازین آمده بودند به مهمانی
این‌چنین احسان بر خلق کرا باشد — جز کسی را که ندارد ز جهان ثانی؟
ای به ترکیب شریف تو شده حاصل — غرض ایزدی از عالم جسمانی
چو به بغداد فروآئی پیش آرد — دیو عباسی فرزند به قربانی

(ناصرخسرو، الف ۱۳۷۰: ۴۳۷)

۲. ۳. ۲. مستنصر، خداوند زمان و قبلهٔ خلق

ناصرخسرو مستنصر را خداوند زمانه و قبلهٔ خلق می‌داند و خود را به پشتیبانی او در حصار امن می‌بیند و بسی فخر می‌ورزد که به او عنوان «حسّان مستنصر» اطلاق کرده‌اند.

خداوند زمان و قبلهٔ خلق — مرا پشت است و حصن از شر شیطان
به جود و عدل او کوتاه گشته‌ست — به بدکرداری از من دست دوران
مرا حسّان او خوانند ایراک — من از احسان او گشتم چو حسّان

(همان، ۱۰۹)

۲. ۳. ۳. مستنصر، معدن دین و دانش و مفخر عالم و آدم

در قصیده‌ای دیگر، در ستایشی بی‌حدومرز می‌گوید درگاه مستنصر، قبله‌گاه دین و دنیا و جایگاه عزّ و دولت است. ملک و علم سلیمان نبی به‌تمامی در او جمع آمده و خداوند او را به‌منزلهٔ حاکم و خلیفه بر همهٔ جهانیان برگزیده‌است. در ادامه، از سر شیدایی و شوق می‌سراید هنگامی که جرعه‌ای از آب دریای علم او خوردم، دلم چون دریا شد. در جهان پاک‌تر از مستنصر نیست:

گر از دین و دانش، چرا بایدت — سوی معدن دین و دانش بچم
سوی ترجمان کتاب خدای — امام‌الانام است و فخرالامم
نکرد از بزرگان عالم جز او — کسی علم و ملک سلیمان به هم
امام تمام جهان بوتمیم — که بیرون شد از دین بدو تار و تم

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

مر او را گزید احکم‌الحاکمین به حکمت میان خلایق حکم...
ز دانش مرا گوش دل بود کر ز گوشم به علمش برون شد صمم
دل از علم او شد چو دریا مرا چو خوردم ز دریای او یک فخم
از آن پاک‌تر نیست کس در جهان که هست او سوی متهم متهم
(همان، ۶۳و۶۴)

۲. ۳. ٤. افتخار به سفارت امام زمانه، مستنصربالـله

سرانجام، اینکه ناصرخسرو از اینکه سفیر خلیفهٔ هشتم فاطمی یعنی «مستنصربالـله» است به خود می‌بالد و این انتصاب را برای خویش افتخاری بس بزرگ می‌داند:

نه بس فخرم آنک از امام زمانه سوی عاقلانِ خراسان سفیرم؟
(همان، ۴۴۶)

باری، ناصرخسرو چنان دین و دل به فاطمیان مصر و دستگاهش می‌بازد که در آثار و اشعارش، عاشقانه به ستایش و نیکی از آنها سخن می‌گوید. چنان‌که از هیئت متفکری آزاداندیش و متعهد به‌درمی‌آید و در سیمای شاعری ستایشگر ظاهر می‌شود. درواقع:

> خوشبینی و ستایش او نسبت به سلطان عصر (المستنصر بالـله) و دستگاهش خیلی بیش از میزانی است که از مرد وارسته و روشن‌بینی چون او بتوان انتظار داشت... با دوستی او [مستنصر] در دامی می‌افتد که دیگران را از آن سرزنش می‌کرد و آن دام تعصّب و جمود است (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۸).

شاید در اینجا یادآوری نظر زرین‌کوب خالی از لطف نباشد که ناصرخسرو:

> در مصر البته مدت زیادی نماند، اگر بیشتر از سه‌سال مانده بود با آن ذهن حقیقت‌جویی که داشت، بی‌شک، آن‌چنان تا پایان عمر مفتون فاطمیان نمی‌ماند، لابد خیلی زود درمی‌یافت که خلیفه در همه‌جا خلیفه است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۹۱).

۲. ٤. جایگاه شعر و شاعران در آرمان‌شهر ناصری

با وجود آنکه ناصرخسرو شاعری حرفه‌ای است، شعر و شاعری که استحقاق ورود به آرمان‌شهر او را دارد باید از صافی‌هایی بگذرد. اگر افلاطون از حیث نقد اخلاقی به داوری دربارهٔ شعر می‌پردازد، ناصرخسرو از حیث نقد دینی به این مقوله می‌نگرد: شعر گوهری قدسی است. بنابراین، نباید از آن درجهت تنعم و تغزل و عشق و کامیابی دنیوی بهره‌برداری کرد و آن را در مدح و ستایش حاکمان جور به‌کار گرفت:

نگر نشمری، ای برادر گزافه به دانش دبیری و نه شاعری را
که این پیشه‌ها است نیکو نهاده مر الفغدن نعمت ایدری را
دگرگونه راهی و علمی است دیگر مر الفغدن راحت آن‌سری را

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو برپایی آنجا که مطرب نشیند سزد گر ببرّی زبان جری را
صفت چند گویی به شمشاد و لاله رخ چون مه و زلفک عنبری را؟...
من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی درّ لفظ دری را...
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰الف، ۱۴۲-۱۴۳)

حکیم آن است کو از شاه نندیشد، نه آن نادان که شه را شعر گوید تا مگر چیزیش فرماید
(همان، ۴۰)

شعر باید بار عقل و حکمت داشته باشد:

شهره درختی است شعر من که خرد را نکته و معنی بر او شکوفه بار است
(همان، ۴۹)

ای پسر شعر حجت از بر کن که پر از حکمت است همچو زبور
(همان، ۷۸)

و مهم‌تر از همه، شعر باید درجهت خدمت به دین و دغدغه‌های دینی باشد:

اگرت اندوه دین است، ای برادر، شعر حجت خوان که شعر زهد او از جانت این اندوه بگسارد
تو ای کشتهٔ جهالت سوی او شو تا شوی زنده که از جهل تو حجت سوی تو آمد نمی‌یارد
(همان، ۲۰۴)

فکر و شعر و زندگی ناصرخسرو به‌هم‌پیوسته و همانند است، کرداری داشته مطابق اعتقاد، و شعری نمودار هردو. می‌توان گفت که شعر ناصرخسرو، ازنظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشهٔ اوست درقالب وزن و کلمات (یوسفی، ۱۳۷۶: ۷۷).

۲. ۵. جایگاه فلسفه و فیلسوفان در آرمان‌شهر ناصری

آثار منثور ناصرخسرو، عرصهٔ طرح و شرح مفاهیم فلسفی و غالباً مواجههٔ انتقادی او با آرای فیلسوفان است:

منشأ تفکرات فلسفی ناصرخسرو را می‌توان در آثار داعیان پیش از وی در سرزمین‌های ایرانی، به‌ویژه داعی سجستانی، یافت. ناصر مانند داعی سجستانی از نوعی فلسفهٔ نوافلاطونی پیروی می‌کند که از راه ترجمه‌های عربی آثار اصیل ارسطو و افلوطین و دیگر فلاسفهٔ یونانی در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود. در آثار ناصرخسرو و دیگر داعیان ایرانی‌تبارِ دورهٔ فاطمی، جوانب مختلف مذهب، شرع و فلسفه را باید همواره درکنار یکدیگر بررسی کرد. در نظر ناصر، دین و عقل نه‌تنها مغایر یکدیگر نیستند، بلکه هر دو مفسر و مؤید یکدیگرند (دفتری، ۱۳۷۳: ۱۸۳).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

تردیدی نیست که آثار منثور ناصرخسرو حاصل تأملات فلسفی او محسوب می‌شوند، اما شاید تعبیر دقیق‌تر از وجه فلسفی او این باشد که تفکر و تعقل فلسفی در اندیشهٔ ناصرخسرو دین‌بنیاد است؛ یعنی تأملات فلسفی چونان ابزاری در خدمت و توجیه مبانی عقیدتی باطنی قرار می‌گیرند و ازآنجاکه خود را در کسوت حکیم دینی می‌بیند، دغدغهٔ اعتلابخشی و ابلاغ رسالت دینی دمی او را به حال خود وانمی‌گذارد؛ ازاین‌رو، تمامی همت خود را مصروف نیل به چنین پنداشتی می‌کند:

حکمت دینی به سخن‌های من　　شد چو به قطر سحری گل طری

(ناصرخسرو، ۱۳۷۰الف، ۵۶)

بنابراین، درمقابل حکمت فلسفی، حکمت دینی را برمی‌نهد و با آنکه در دستگاه فکری خود از فلاسفهٔ یونانی تأثیرات بنیادی پذیرفته است، چون فلسفهٔ یونانی را عاری از دغدغهٔ دینی می‌یابد و تهی از علوم الهی، فلسفه بما هو فلسفه و به‌ویژه سقراط و افلاطون را به‌هیچ می‌گیرد:

آن فلسفه است و این سخن دینی　　این شکر است و فلسفه هپیون است

(همان، ۲۵۷)

زندگی و شادی اندر علم دین است ای پسر　　خویشتن را گرنه مستی مست و مجنون چون کنی؟
شعر حجت را بخوان و سوی دانش راه جوی　　گر همی خواهی که جان و دل به دین مرهون کنی
چون گشایش‌های دینی تو ز لفظش بشنوی　　سخره زان پس بر گشایش‌های افلاطون کنی
فخر جوید بر حکیمان جان سقراط بزرگ　　گر تو ای حجت مرو را پیش خود مأذون کنی

(همان، ۲۸-۲۷ ۴۱و۳۷-۳۸و۳۱)

با چنین پیش‌فرضی، تنها فیلسوفانی امکان ورود به آرمان‌شهر ناصری را می‌یابند که یا فلسفه را صرفاً درجهت تبیین و توجیه مبانی ایمانی و اعتقادی آموزه‌های اسماعیلی به‌کارمی‌گیرند ـکاری که امثال داعی سجستانی و حمیدالدین کرمانی و خودش انجام می‌دهندـ یا فیلسوفانی که تأملات فلسفی‌شان می‌تواند درجهت تأیید و تصویب انگاره‌های عقیدتی اسماعیلی به‌کار آید.

حال، که تعریف و تصویری اجمالی از آرمان‌شهر ناصری داریم، به توصیف و تحلیل عناصر و مفاهیمی می‌پردازیم که به نوعی درمقابل سویهٔ اعتقادی و فکری او قرار می‌گیرند. به‌تعبیری، نوع مواجهه و رویکرد ناصرخسرو را در تعامل یا تقابل با «دیگری» هدف نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

۳. ناصرخسرو در مصاف دیگری

۳. ۱. امرا و حکام: سلجوقیان و عباسیان

آنچنان‌که از دیوان ناصرخسرو برمی‌آید، به‌طور مشخص، ازیک‌سو، عباسیانِ بغداد و ازسوی دیگر، سلجوقیانِ خراسان ـکه مشروعیتشان را از دستگاه بنی‌عباس می‌گرفتندـ هدف حمله‌های تند و گزندهٔ ناصرخسرو واقع می‌شدند. چنان‌که:

> ناصرخسرو بی‌مهابا توصیف اعمال و رفتار اداره‌کنندگان دستگاه عباسی را به موضوعات شعر می‌افزاید و بر امتی که «رجال ملعون عالم» ایشان را کور و کر کرده‌است و توانایی شنیدن و دیدن حقایق را ندارند و فریب دستگاه عباسیان را خورده‌اند، لعنت می‌فرستد و امید دارد که روزی فاطمیان از بغداد تا حلب را زیر نفوذ خود بیاورند و مکه را متصرف گردند. او عباسیان را غاصب حکومت می‌داند و سیاهی و تیرگی جهان را به طیلسان عباسیان تشبیه می‌کند:
>
> **نشان مدبری‌ات این بس که هرگز چـو عبـاسی نشـویی طیلسـان را**
>
> و از اسامی و عناوین سلجوقیان چون نیال تکین و طغان تاش و حتی خاتونان به‌زشتی یاد می‌کند و ایشان را نورسیده می‌داند و بر استیلای آنان به خراسان، به‌خصوص بلخ، دریغ می‌خورد و از زوال حکومت دولت سامانی متأسف است (فلاح رستگار، ۱۳۵۵: ۴۲۹).

ناصرخسرو از سلجوقیان به نورسیدگان و فرومایگانی تعبیر می‌کند که به‌ناحق بر خراسان امارت یافته‌اند:

خراسان جای دونان شد نگنجد به یک خانه‌درون آزاده با دون...
که اوباشی همی بی‌خان و بی‌مان درو امروز خان گشتند و خاتون
(همان، ۱۴۴)

برهمین‌اساس، سلجوقیان را با توصیفی بسیار سخیف و زننده آماج هجو و دشنام خود قرار می‌دهد. در قصیده‌ای از برنشستن سلجوقیان بر اریکهٔ قدرت این‌چنین داد سخن می‌دهد: هر فرومایه و بنده و پرستاری، اکنون «خاتون» (بانوی عالی‌نسب)، «بگ» (امیر و فرمانده سپاه) و «تگین» (زیبا و شجاع) شده که همانند دیوانی بدفعل و غدّار در بوستان (خراسان) خزیده، سروهای آزاده را شکسته و...:

خاتون و بگ و تگین شده اکنون هر ناکس و بنده و پرستاری
دیوی ره یافت اندرین بستان بدفعلی و ریمنی و غدّاری
بشکست و بکند سرو آزاده بنشاند به‌جای او سپیداری
(همان، ۳۵۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

بازار زهد کاسد، سوق فسوق رایج — افکنده خوار دانش، گشته روان مرائی
دجّال را نبینی بر اُمّـت مـحمد (همان، ۳۳۰)
گسترده در خراسان، سلطان و پادشائی؟ (همان، ۳۳۲)

در نظر ناصرخسرو، خلفای عباسی امارت بر مردم را به‌ناحق غصب کرده‌اند و دعوی جانشینی پیامبر دارند و دجال‌گونه حق و باطل را به‌هم آمیخته‌اند و بر منبر حق به مراد مردم نادان زمانه سخن می‌گویند:

دعوی همی‌کنند که نبی را خلیفتم — در خلق، این شگفت حدیثی است بوالعجب (همان، ۲۰۹)
زیرا که دین سرای رسول است و ملک او — کس ملک کس نبرد در اسلام بی‌نسب (همان)
بر منبر حق شده است دجال — خامش بنشین تو زیر منبر (همان، ۹۴)
آنک او به مراد عام نادان — بررفت به منبر پیمبر (همان)
گفتا که منم امام و میراث — بستد ز نبیرگان و دختر (همان)
روی وی اگر سپید باشد — روی که سیه بود به محشر (همان)

از دیدگاه ناصرخسرو، همهٔ بدبختی‌های امت اسلام از اینهاست. اینان دجال‌صفتانی هستند که به‌ناحق بر جایگاه پیامبر(ص) تکیه زده‌اند. این دیوسیرتان مایهٔ انحراف دین و گمراهی مردم‌اند و کارشان نام‌فروشی و دنیاطلبی است و دین را دست‌آویزی برای قدرت دنیوی خود قرار داده‌اند. این خلفا دشمنان اصلی ناصرخسرو و مکتب باطنی اوی‌اند. ناصرخسرو مردم را چون رمگانی می‌داند که به‌دست گرگ‌صفتانی چون عباسیان گرفتار آمده‌اند:

زیشان جز از محال و خرافات کی شنود — آدینه‌ها و عید نه شعبان و نه رجب (همان، ۶۲)
هر زمان بتّر شود حال رمه — چون بوَدش از گرسنه گرگان رُعات (همان، ۳۲۵)
گر بخواهد ایزد از عباسیان — کشتگان آل احمد را دیات (همان)

و حکمت‌جویان دینی را به رافضی و قرمطی متهم می‌کنند:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

ور بپرسیش یکی مشکل گویدت به خشم — سخن رافضیان است که آوردی باز
(همان، ۱۱۴)

بر مکتب بوحنیفه پای می‌فشارند و غیر آن را حق نمی‌دانند:

جمله مقرّند این خران که خداوند — از پس احمد پیمبری نفرستاد
(همان، ۳۰۲)

وانگه اگر تو به بوحنیفه نگروی — بر فلک مه برند لعنت و فریاد
(همان)

دست نگیرد ز بوحنیفه رسولت — طرفه‌ترست این سخن ز طرفهٔ بغداد
(همان)

سوی خداوند جهان یکی است پیمبر — وینها بگرفته‌اند بیش ز هفتاد
(همان)

۳. ۲. فقها و علمای دین

فقها و علمای عصر به‌شیوه‌های مختلف هدف انتقاد شدید ناصرخسرو قرار می‌گیرند؛ چراکه «اقتدار دینی در حکومت عباسیان یک‌بار و برای همیشه به دسته‌ای از فقیهان سنی معروف به علما انتقال یافت» (نادری، ۱۳۸۴: ۵۱). طبیعی بود که آنها در مقابل تعلیم و تبلیغ اسماعیلی ناصرخسرو مقاومت می‌کنند. ناصرخسرو در قصاید بسیاری به علمای عصر می‌تازد؛ مثلاً در قصیده‌ای از تودهٔ مسلمان در نادانی به «گاو» و از علما در درشتی و درندگی و بی‌رحمی در حق مال و جان مردم به گرگ و پلنگ و شیر تعبیر می‌کند فرومایگانی که جایگاه حق را غصب کرده‌اند:

ور گاو گشت امت اسلام لاجرم — گرگ و پلنگ و شیر خداوند منبرند
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۴۲۵)

بنگرشان تا به چشم سرت ببینی — جایگه حق گرفته هیاکل باطل
(همان، ۱۳۷)

اما در قصیدهٔ ذیل می‌توان عصاره و چکیدهٔ علل نفی و طرد این طبقه را جست‌وجو کرد. ناصرخسرو اشاره می‌کند که در مقطعی از زندگی، وقتی از صاحبان زر و و زور نومید شده، راه نجات را در التجا به علمای دین یافته است. اما، تا به خود آمده است، چند سال از عمرش در راه قیل‌وقال بی‌حاصل علما به فنا رفته‌است، اژدهاصفتانی که برای کام و نام، دین را ملعبهٔ هواهای خویش ساخته‌اند، حظ و بهره‌ای از دانش نداشته‌اند، از طریق رشوه‌ستانی معیشت کرده‌اند و زهدشان نیز بازبسته به ریا و تظاهر بوده‌است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

وز مال شاه و میر چو نومید شد دلم — زی اهل طیلسان و عمامه و ردا شدم
گفتم که راه دین بنمایند مر مرا — زیرا که ز اهل دنیا دل پرجفا شدم
گفتند «شاد باش که رستی ز جور دهر — تا شاد گشت جانم و اندر دعا شدم
گفتم چو نامشان علما بود و حال خوب — کز دست جهل و فقر چو ایشان رها شدم
تا چون به قال و قیل و مقالات مختلف — از عمر چند سال میانشان فنا شدم
گفتم، چو رشوه بود و ریا مال و زهدشان، — ای کردگار باز به چه مبتلا شدم؟»
از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم — کز بیم مور در دهن اژدها شدم
مکر است بی‌شمار و دها مر زمانه را — من زو چنین رمیده به مکر و دها شدم
(همان، ۱۳۹)

سرانجام، از بیچارگی به پیامبر(ص) متوسل و حاجت‌روا می‌شود و با تشرف به درگاه امام زمان، یعنی مستنصر، از بند دیوان نجات می‌یابد و ره به روشنایی و نور می‌برد:

چون غدر کرد حیله نماندم جز آنک ازو — فریادخواه سوی نبی مصطفی شدم
فریاد یافتم ز جفا و دهای دیو — چون در حریم قصر امام‌اللوا شدم
دانی که چون شدم چو ز دیوان گریختم؟ — ناگاه با فریشتگان آشنا شدم
بر جان من چو نور امام‌الزمان بتافت — لیل‌السرار بودم شمس‌الضحی شدم
(همان)

۳. ۳. اهل زمان یا عامهٔ مردم

عامهٔ مردم در *دیوان ناصرخسرو* بیش‌از هر طبقهٔ دیگری هدف انتقاد صریح و مستقیم قرار گرفته‌اند؛ زیرا در نظر ناصرخسرو، این عامهٔ مردم «نه ببیند نه بجوید چون ستور / چشم و دلشان جز لباس و جز طعام». ناصرخسرو گوشه‌گیری و عزلت خویش از مردم زمانه را به گریز از دیو تعبیر می‌کند و هم‌نشینی و مصاحبت با مردم را که در نگاه او جز رمگانی از خر و گاو نیستند شایستهٔ خود نمی‌بیند:

مر مرا گویی چون هیچ برون نایی — چه نکوهیم گر از دیو گریزانیم
چون‌که با گاو و خرم صحبت فرمایی؟ — گر تو دانی که نه گوبان و نه خربانم
(همان، ۱۹۶)

دشتی دربارهٔ نوع مواجههٔ ناصرخسرو با مردم و طبقات مختلف عصر، خطاب به او می‌نویسد:

نه تو گاوبانی و نه خربان، اما با عداوت صریح و احتجاج بی‌پروای خود تمام خربانان و گاوبانان بلخ را برضد خود برانگیخته‌ای. آیا تو متوقع بودی که آنان دست روی دست بگذارند (دشتی، ۱۳۶۲: ۵۶) تا خود خران و گاوان را از آخور خلافت عباسی به آخور

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

خلافت خلفای فاطمی بکشانی، آن هم در عصری که آنان به هراس افتاده و اسنادی از علمای زمان بر رد فاطمیان تهیه کرده بودند (دشتی، ۱۳۶۲: ۳۲، ۴۲، ۵۶).

برای پرهیز از اطناب، از ذکر ویژگی‌هایی که ناصرخسرو برای مردم زمانه‌اش برشمرده خودداری می‌کنیم. درخور یادآوری است که ناصرخسرو مردم عصرش را با اوصافی چون بقر (۳۱/ب۴۳)، بهائم (۵۱/۷۷)، خر (۱۱/۹۰، ۲۵/۳۵، ۴۲/۲۲۸، ۲۲/۳۱)، دیو (۲۲/۲۱۵، ۱۸/۱۹۴، ۳۰/۳۲)، روباه (۲۵/۲۲۸)، کفتار (۲۵/۲۲۵)، گرگ (۲۵/۲۲۸، ۲۶/۱۹۴)، و گوباره (۲۵/۲۹) نواخته است.

۳. ٤. ناصبیان

ناصرخسرو، هم در اصول عقاید و هم در فروع دین، با اهل سنت به نزاع برمی‌خیزد. به‌طورکلی، به اهل تسنن که به جانشینی بلافصل امام‌علی پس از پیامبر اعتقاد ندارند ناصبی می‌گوید. این درحالی است که مردم خراسان بزرگ غالباً سنی‌مذهب بوده‌اند. در ابیات بسیاری، ناصبیان را با القاب و عناوین موهنی که به آنها نسبت می‌دهد رسوا می‌کند. در نظر او، ناصبی به‌خاطر جهل و نادانی با اهل بیت دشمنی می‌کند و چون کفر در دلش خانه دارد تا سخن از علی و شیعیانش به میان می‌آید رنگ رخساره‌اش به سیاهی می‌گراید:[۴]

ای عدوی آل پیغمبر، مکن کز جهل خویش — کوه آتش را به گردن در همی چنبر کنی
(همان، ۴۵۳)

ورنه در دل کفر داری چون شود رویت سیاه — چون حدیث از حیدر و از شیعهٔ حیدر کنی
(همان)

ناصبی سامری‌روش است و به جهنم می‌رود، ولی ناصرخسرو فاطمی‌مسلک است و راه جنت در پیش می‌گیرد:

ناصبی، ای خر، سوی نار سقر — چند روی بر اثر سامری؟
(همان، ۵۴)

فاطمی‌ام، فاطمی‌ام، فاطمی — تا تو بدرّی ز غم ای ظاهری
(همان، ۵۵)

ناصرخسرو به‌ویژه در قصیده‌ای بلند با ردیف «ای ناصبی» به مطلع:

آمده پیغام حجت گوش دار ای ناصبی — پاسخش ده گر توانی، سر مخار ای ناصبی
(همان، ۵۳۷)

جانشینی ابوبکر و عمر و عثمان را پس از پیامبر به تازیانهٔ انتقاد می‌گیرد و التزام و اعتقاد به خلافت و جانشینی این‌دو را می‌نکوهد. همچنین، پیروی از ابوحنیفه و شافعی را مایهٔ

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

شرمساری در درگاه رسول می‌داند و در ادامه با القاب بسیار سخیفی ناصبی را مخاطب قرار می‌دهد و سرانجام، تهدید می‌کند که دمار از روزگار آنها برمی‌آورد:

امتی مر بوحنیفه و شافعی را، از رسول — شرم ناید مر تو را زین زشت کار، ای ناصبی
بوحنیفه و شافعی را بر حسین و بر حسن — چون گزیدی همچو بر شکر شخار، ای ناصبی؟
چون ننازم بهر داماد و وصی و اولاد او — گر بنازی تو به یار و پیش‌کار، ای ناصبی؟
نیست جز بهر ابوبکر و عمر با من تو را — نه لجاج و نه مری نه خارخار، ای ناصبی
زی تو گر یاران چهارند، از ره دین سوی من — نیست جز حیدر امامی نه سه یار، ای ناصبی
من ز دین در زیر بار و بارور خرمابنم — تو به زیر بیدی و بی‌بر چنار، ای ناصبی
هر که مرد است از جهان دل با علی دارد، مگر — تو که با مردان نباشی در شمار، ای ناصبی
چون ز مشکل‌هات پرسم عورتت پیدا شود — بی‌ازاری، بی‌ازاری، بی‌ازار، ای ناصبی
طبع خر داری تو، حکمت را کسی بر طبع تو — بست نتواند به سیصد رش نوار، ای ناصبی
(همان)

در جایی دیگر، پس از ستایش مستنصربالـله، انذار می‌دهد: تا ناصبی خود را ملتزم و متعهد به پیروی از مستنصر ندارند، سرش شایستهٔ دار است. ناصبی لایق شعر حکیمانهٔ ناصرخسرو نیست، بلکه سزاوار افسار است (همان، ۴۹).

۳. ۵. متصوفه

صوفیان نیز از نقد ناصرخسرو در امان نمانده‌اند. او پشمینه‌پوشی و های‌هوی آنان را به سخره می‌گیرد و به دیوانگی‌شان متهم می‌کند:

فوطه بپوشیئی تا عامه گفت — «شاید بودن کاین صوفیستی»
(همان، ۲۴۹)

گرت به فوطه شرفی نو شدی — فوطه‌فروش تو بهشتیستی
(همان)

آنکه گوید های‌هوی و پای کوبد هر زمان — آن به حق دیوانه باشد تو مخوان آن را طرب
(همان، ۹۶)

۳. ۶. مذاهب و مکاتب دینی

همان‌طورکه پیشتر اشاره کردیم، در نظرگاه ناصرخسرو، فرقهٔ اسماعیلیه با قرائت رسمی فاطمیان مصر اهل نجات و فلاح محسوب می‌شوند و اهل تسنن که ناصرخسرو به‌طورکلی به آنها ناصبی می‌گوید به‌تمامی ضاله و گمراه هستند. اکنون نوع مواجههٔ ناصرخسرو را با دیگر مکاتب و مذاهب بررسی می‌کنیم:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

۳. ۶. ۱. زردشتیان

آنچه بر زبان دارند با آنچه بدان عمل می‌کنند هم‌خوانی ندارد.

ای خوانده کتاب زند و پازند زین خواندن زند تا کی و چند
(همان، ۲۳)

دل پر ز فضول و زند بر لب زردشت چنین نوشت در زند؟
(همان)

از فعل منافقی و بی‌باک و ز قول حکیمی و خردمند
(همان، ۲۳)

از فعل به فضل شو بیفزای و ز قول رو اندکی فروبند
(همان)

چون خود نکنی چنان‌که گویی پند تو دروغ بود و ترفند
(همان)

۳. ۶. ۲. مسیحیان

ایشان را متهم می‌کند که از سر بی‌خردی و نادانی مسیح را پسر خدای می‌خوانند:

ترسا پسر خدای گفت او را از بی‌خردی خویش و نادانی
(همان، ۵۸)

زیرا که خبر نبود ترسا را از قدر بلند نفس انسانی
(همان)

۳. ۶. ۳. هندو

هندوی برهمن نزد ناصرخسرو جاهل و نادان است:

سوی من جاهل است ار چه حکیم است به نزد عامه هندوی برهمن
(همان، ۳۹۹)

نیابد فضل و مزد روزه‌داران برهمن، گرچه چون روزه‌ست لکهن
(همان)

۳. ۶. ٤. مانویان

ثنویت را در مانویت نکوهش می‌کند:

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد یک نهاد راه از اینجا گم شده است، ای عاقلان بر مانوی
(همان، ۳۴۵)

گم ازین شد ره مانی که ز یک گوهر به یکی صانع ناید شکر و رخپین
(همان، ۲۸۲)

۳. ۶. ۵. دهریان

دهریان را که به قدیم‌بودن عالم اعتقاد دارند سرزنش می‌کند و دلایلی در رد عقیده‌شان می‌آورد:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را
(همان، ۱۶۷)

چندین هزار بوی و مزه و صورت بر دهریان بس است گوا ما را
(همان)

بنگر به چشم خاطر و چشم سر ترکیب خویش و گنبد گردا را
(همان)

بررس که کردگار چرا کرده است این گنبد مدوّر خضرا را
(همان)

ویران همی ز بهر چه خواهد کرد باز این بزرگ صُنع مهیا را
(همان)

۳. ۷. شعر و شاعران

ناصرخسرو در *دیوان* شعر خود از سه شاعر عرب: بحتری، جریر، حسان، و سه شاعر فارسی‌زبان، رودکی، کسایی و عنصری، یاد می‌کند و به داوری دربارهٔ ویژگی‌های اشعارشان می‌پردازد. دربارهٔ دو شاعر عرب یعنی بحتری و جریر ـ صرفاً به‌خاطر استادی و برخورداری از طبع روان و قریحهٔ شاعری ـ به‌نظر تأیید نگریسته است.

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی یکی گشته با عنصری بحتری را
(همان، ۱۴۴)

نظام سخن را خداوند دو جهان دل عنصری داد و طبع جریرم
(همان، ۴۴۵)

چون نیاموختی چه دانی گفت که به تعلیم شد جلیل جریر
(همان، ۱۹۸)

اما حسان هم از جهت صورت و هم از جهت محتوا شایستهٔ ستایش و اکرام ناصرخسرو است؛ به‌ویژه از حیث مضمون شعری، ناصرخسرو خود را در مدح آل‌رسول با حسان همانند می‌دانست. حسان به‌سبب مدح پیامبر به شاعر رسول خدا شهرت یافت.

ای حجت علم و حکمت لقمان بگذار به لفظ خوب حسانی
(همان، ۶۰)

مرا حسان او خوانند ایراک من از احسان او گشتم چون حسان
(همان، ۱۰۹)

دفترم پر ز مدیح تو و جدّ توست که من از عدل وز احسانت چون حسانم
(همان، ۱۹۸)

چو با دانا سخن گویی سخن نیکو شود زیرا که جز در مدح پیغمبر نشد نیکوسخن حسان
(همان، ۲۹۲)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

همان‌طورکه پیشتر اشاره کردیم، ناصرخسرو به شاعرانی می‌تازد که «قیمتی درّ لفظ دری» را در پای خوکان می‌ریزند و از جانبی دیگر، چنان‌که اشاره شد، خود مدایحی دارد که با ستایش‌های امثال عنصری سنجیده شده‌اند. بی‌شک، ناصر خود از این تناقض آگاه بوده است؛ زیرا «دفترش را پر از مدیح» مستنصر می‌دیده است (همان، ۵۸).

بر حکمت و بر مدحت اولاد پیمبر　　اشعار همی‌گوی به هر وقت چو حسان
(همان، ۴۸۷)

اما، عنصری بیشتر از حیث صورت شعری و طبع روان مورد تأیید ناصرخسرو قرار می‌گیرد:

بخوان هردو دیوان من تا ببینی　　یکی گشته با عنصری بحتری را
(همان، ۱۴۴)

نظام سخن را خداوند دو جهان　　دل عنصری داد و طبع جریرم
(همان، ۴۴۵)

ای حجت زمین خراسان به شعر زهد　　جز طبع عنصریت نشاید به خادمی
(همان، ۴۵۹)

اما، از حیث مضمون، شعر عنصری مقبول او واقع نمی‌شود:

پسنده است با زهد عمار و بوذر　　کند مدح محمود مر عنصری را
(همان، ۱۴۳)

در میان شاعران فارسی‌زبان، ناصرخسرو به رودکی، ظاهراً، بیشتر از این‌حیث که به اسماعیلیه و کیش اسماعیلی گرایش داشته و از لحاظ اعتقادی با او در یک طیف قرار می‌گرفته است به نظر تأیید و تصویب می‌نگریست.

جان را از ز بهر مدحت آل رسول　　گه رودکی و گاهی حسان کنم
(همان، ۳۷۱)

با آنکه ناصرخسرو بیشتر از هر شاعر دیگری در *دیوان* اشعارش از حکیم کسایی نام برده و سیزده قصیده نیز به‌اقتفای او سروده و اشعارش را جانشین و بدیل شایسته‌ای برای سروده‌های کسایی دانسته است، از قراین و شواهد چنین برمی‌آید که اعتقادات مذهبی باعث شده تا ناصرخسرو این‌چنین به قدح و نکوهش کسایی بپردازد. چه، اینکه ناصرخسرو شیعهٔ اسماعیلی بود و کسایی شیعهٔ امامی.

گر سخن‌های کسایی شده پیرند و ضعیف　　سخن حجت با قوت و تازه و برناست
(همان، ۲۳)

با نو سخنان او کهن گشت　　آن شهره مقالت کسایی
(همان، ۲۶۲)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

تا تو به دل بندهٔ امام‌زمانی بندهٔ اشعار توست شعر کسایی
(همان، ۹۲)

دیبهٔ رومی است سخن‌های او گر سخن شهره کسایی کساست
(همان، ۱۰۱)

گر به خواب اندر کسایی دیدی این دیبای من سوده کردی شرم و خجلت مر کسایی را کسا
(همان، ۴۹۸)

(نیز ر.ک: قصاید ۳۳۲ / ۴۳۳/۴۳۰ /۴۹۷/۴۸۷).

به‌زعم ناصرخسرو، نظم و نثرش نزد دوست و دشمن مطلوب و مرغوب بوده است:

ای به خراسان در سیمرغ‌وار نام تو پیدا و تن تو نهان
(همان، ۱۵)

علاوه‌بر زمینیان، به افلاک هم رسیده است:

بر چرخ رسید بانگ و نامم منگر به حدیث نرم و پستم
(همان، ۲۲۱)

ناصرخسرو کسی را یارای هماوردی با خود در عرصهٔ سخنوری نمی‌بیند، تا جایی که خود را کان و معدن سخنوری می‌داند و جایگاه خود را بر فراز آسمان می‌شناسد:

به قلعهٔ سخن‌های نغز اندرون نیامد به از طبع من کوتوال
(همان، ۲۵۱)

عالم کان بود و منش زر و کنون من زر سخن را به نفس ناطقه کانم
(همان، ۲۰۹)

از شخص تیره گرچه به یمگانی از قول خوب بر سر جوزایی
(همان، ۸)

(نیز قصاید: ۲۳/ ۲۷/ ۵۶/ ۱۳۵/ ۳۲۷/ ۳۴۷/ ۴۰۶/ ۴۲۳/ ۴۳۰/ ۴۳۲/ ۴۴۷/ ۴۵۹/ (ر.ک: میرباقری‌فرد، ۱۳۸۲: ۲۴۳- ۲۵۵).

۳. ۸. فلسفه و فیلسوفان یونانی و ایرانی

یکی از دغدغه‌های جدی ناصرخسرو در آثارش، توجیه استدلالی و برهانی آموزه‌های اعتقادی‌اش است؛ به‌گونه‌ای که در *وجه دین*، *جامع‌الحکمتین*، *زادالمسافرین*، *خوان‌الاخوان* و... این امر را وجههٔ همت خود قرار می‌دهد. در آثار منثور و *دیوان* ناصرخسرو، ارجاعات و اشاراتی به فیلسوفان یونانی و ایرانی می‌شود. از دیدگاه نحوهٔ مواجهه با فلسفه و فیلسوفان و به‌طور خاص فلسفه و فیلسوفان یونانی و ایرانی، شاعر با دو چهره ظاهر می‌شود: گاه فیلسوفی است که با اندیشه‌های فلسفی در سنت غربی و اسلامی آشناست و با طرح آرا و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

اندیشه‌های مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به نقد و تأیید یا رد آنها می‌پردازد؛ و در چهرهٔ دیگرش، همچون متکلم مذهبی، در مقام مقایسهٔ حکمت فلسفی و حکمت دینی برمی‌آید، یا وقتی بخواهد از جایگاه و مرتبت خود در عرصهٔ حکمت و دانش سخن بگوید، فلسفه و فیلسوفان یونانی را به هیچ می‌گیرد و به تازیانهٔ طعنه و تمسخر می‌راند. بنابراین، می‌توان گفت ازآنجاکه ناصرخسرو ایدئولوگ نظام مذهبی اسماعیلی است، تعقل فلسفی را چونان ابزاری در خدمت و توجیه مبانی عقیدتی باطنی به‌کار می‌گیرد و سرانجام با استدلال و احتجاج عقلی، خصم را فرو می‌کوبد و حقانیت مکتب اسماعیلی را نتیجه می‌گیرد.

برپایهٔ این تعریف، شاید اصطلاح متکلم دربارهٔ ناصرخسرو شایسته‌تر به‌نظر برسد. به‌تعبیر دیگر، فلسفه را در خدمت شریعت می‌خواهد و درصدد آن است تا مخالفان را فروکوبد و بر درستی و راستی طریقت اسماعیلی پای فشارد. ازاین‌رو، ندای هل من مبارز سر می‌دهد:

بر اسپ معانی و معالی — در دشت مناظره سوارم
چون حمله برم به جمله خصمان — گمراه شوند در غبارم
چشم حکما به خار مشکل — در چند و چرا و چون بخارم
(همان، ۴۱۸)

پرواضح است که مقایسه و ادعای برتری و فضل بر حکمای یونانی، در شناخت و اطلاع ناصرخسرو از مبانی فلسفی آنها ریشه دارد. ناصرخسرو در *دیوان* شعرش چنان سخن خود را در اوج می‌بیند که افلاطون جز حیرانی و سکوت چارهٔ دیگری نمی‌یابد و همچون نقش بر دیوار «صمٌ بکمٌ عمیٌ» فرومی‌ماند:

بل سخن‌های دلاویز بلند من — بر سر گنبد گردنده عذارستی
ور سخن‌هام فلاطون بشنودستی — پیش من حیران چون نقش جدارستی
(همان، ۳۲۶-۳۲۷)

چون من ز حقایق سخن گشایم — سقراط و فلاطون سزد عیالم
(همان، ۳۲۳)

البته، این‌همه را مرهون تأیید آل‌رسول و خلیفهٔ فاطمی مصر می‌داند که او را امام زمان و وارث محمد مصطفی(ص) می‌شناسد:

مرا جز به تأیید آل رسول — نه تصنیف بود و نه قیل و نه قال
امام زمان وارث مصطفی — که یزدانش یار است و خلقش عیال
چه چیزند با کوه علمم کنون — حکیمان یونان؟ صغـارالتلال
(همان، ۲۵۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

ناصرخسرو در میان آثار خود *زادالمسافرین* را از نظر بنیان‌های عقلی و منطقی در رفعت و عظمتی می‌بیند که اگر آن را بر خاک فیلسوف بزرگی چون افلاطون برخوانند او را به ستایش واخواهد داشت:

ز تصنیفات من زادالمسافر — که معقولات را اصل است و قانون
اگر بر خاک افلاطون بخوانند — ثنا خواند مرا خاک فلاطون
(همان، ۱۴۵)

جالب‌توجه است که ناصرخسرو همان مشی و رفتاری را که در مواجهه با حکما و فیلسوفان یونانی دارد، در مواجهه با حکما و فیلسوفان اسلامی نیز ادامه می‌دهد. ناصرخسرو در آثارش از حکما و متکلمان اسلامی مانند ابن‌قتیبه، ابوالحسن عامری، ابوالهیثم گرگانی، ابویعقوب سگزی و دیگران نام می‌برد و به آرا و نظریاتشان می‌پردازد. اما، در این‌بین، محمد زکریای رازی جایگاه ویژه‌ای دارد. ناصرخسرو در *زادالمسافرین* (۵۲-۷۳-۷۴-۷۵-۸۲-۸۴-۹۸-۱۰۲-۱۰۷-۱۱۶-۲۲۹۲۳۴-۲۳۵-۲۴۳) و *جامع‌الحکمتین* (۱۲۶-۱۳۷-۲۱۳) به طرح آرای رازی و رد آن می‌پردازد. برای مثال، در *زادالمسافرین* فصلی دارد به نام «رد بر طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی» که در آنجا از یک حکیم گم‌نام ایرانی به نام «ابوالعباس ایران‌شهری» نام می‌برد که معتقد بود خداوند همیشه صانع و خالق بوده است، اما زکریای رازی، که ایران‌شهری استاد و مقدم او بود، آن سخن خوب را به‌صورت زشت نشان داد و گفت خداوند اصلاً خالق نبوده است: «چون محمد زکریای که مر قول‌های ایران‌شهری را به الفاظ زشت و ملحدانه بازگفته است و معنی‌های استاد و مقدم خویش اندر این معانی به عبارت‌های موحش و مستنکر بگذارد...» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۹۸).

بازهم میزان و معیار ایجاب و سلب به هم‌سویی و هم‌خوانی این اندیشه‌ها با باورهای اسماعیلی بستگی دارد؛ چنان‌که مطهری نیز مخالفان رازی را از دو دسته خارج دانسته است:

> مخالفانی که بر آرای فلسفی او رد نوشته‌اند، مانند فارابی و شهید بلخی و ابن‌هیثم و بعضی دیگر، و مخالفانی که بر آرای مذهبی او رد نوشته‌اند. تنها این گروه که همان اسماعیلیان‌اند و تاریخ، خود، آنها را «ملاحده» می‌خواند، چهرهٔ «الحاد» به رازی در تاریخ داده‌اند و دیگران را هم تا حدی تحت تأثیر قرار داده‌اند (مطهری، ۱۳۹۱: ۷۰-۴۶۸).

ازهمین‌رو، می‌بینیم که ابوحاتم رازی، متفکر اسماعیلی، او را ملحد و ناصرخسرو او را نادان، جاهل، بی‌باک و غافل خوانده و سخنان او را هوس دانسته است (صفا، ۱۳۵۶: ۱۷۵).

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

نتیجه‌گیری

آنچه پس از تأمل گذرا در نحوهٔ مواجههٔ ناصرخسرو با صنوف و طبقات مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی، فلسفی، دینی و ادبی برمی‌آید این است که رویکرد ایدئولوژیک او به فرقهٔ اسماعیلیه و خلفای فاطمی مصر سبب شد تا با تصلب و تعصب اغراق‌آمیزی، با افرادی که در دایرهٔ تنگ اعتقادی او نگنجند و با او هم‌سویی نداشته باشند یا آرا و آثارشان در تأیید و تصویب آموزه‌های اسماعیلی نگاشته نشده باشد، از درِ خصومت و ستیزه‌جویی درآید و از دادن القاب حیوانی و انتساب اوصاف حیوانی و... به آنها برهیز نکند. با آنکه اوضاع آشفتهٔ عصر ناصرخسرو و ایذا و آزار مردم زمانه در نوع واکنش نقش داشته است، دیواری که او از آرمان‌شهر مثالی خود برساخته، به‌حدی عظیم و رفیع است که دیگر مجالی برای دیدن افکار و اطوار مختلف سیاسی و فکری و فلسفی و... وجود ندارد و به طرد و حذف دیگری در بدترین وضعیت ممکن می‌پردازد. بنابراین، ضروری به‌نظر می‌رسد که در اقوال و تفسیرهای مختلفی که در کتاب‌ها و مقالات گوناگون در حوزهٔ ناصرخسروپژوهی صورت گرفته است تأملی دوباره کنیم و یکسره درپی توجیه و تبیین جبهه‌گیری و ستیهندگی ناشکیبایانه و جزمی‌انگارانهٔ ناصرخسرو نباشیم. جایگاه برجسته‌ای که ناصرخسرو در حوزهٔ فلسفی و ادبی دارد و این تقابل با دیگری، در این گسترهٔ وسیع و با این شدت و غلظت، امری به‌غایت درخور توجه و تعمق است؛ برای مثال برخلاف ناصرخسرو و اسماعیلیه، سنت صوفیه از درِ مصالحه و مفاهمه با دیگری برمی‌آید و راه تسامح و تساهل در پیش می‌گیرد.

پی‌نوشت

۱. دایرهٔ این مبحث و متفکرانی که به آن پرداخته‌اند بسیار فراخ‌تر از آن است که در اینجا اشاره کردیم (ر.ک: علیا، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۲).

2. Intersubjectivity

۳. فی‌المثل افلاطون در انتهای کتاب ششم *جمهوری* (۱۳۸۰: ۱۰۵۴) دربارهٔ جهان مُثُل و نسبت آن با جهان محسوسات سخن می‌گوید.

۴. طعن و طرد صنوف و طبقات مختلف مردم ـ اعم از عالم و عامی و عارف و... ـ جزو آن دسته از مفاهیمی است که در اندیشهٔ ناصرخسرو جنبهٔ ذاتی دارند، چنان‌که در مقالهٔ حاضر آمده است، اگرچه ناصرخسرو ادعای میانه‌روی دارد:

خواری مکش و کبر مکن بر ره دین رو　　مؤمن نه مقصر بود ای پیر نه غالی
(۴۳/۲۱)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

اما در عمل ـچنان‌که در مقالهٔ حاضر نشان داده شدـ طعن و طرد صنوف و طبقات مختلف مردم ره به افراط و زیاده‌روی می‌برد. یا این ادعا که هیچ بغض و کینه‌ای میان خلفای راشدین نیست و این کینه‌توزی‌ها و دشمنی‌ها برساختهٔ عوام‌الناس است.

وینها که هستشان به ابوبکر دوستی — گر دوست‌اند چون‌که همی خصم حیدرند
(همان، ۲۴۴)

وین سنّیان که سیرتشان بغض حیدر است — حقا که دشمنان ابوبکر و عمّرند
(همان)

یا کافری به قاعده یا مؤمنی به‌حق — همسایگان من نه مسلمان نه کافرند
(همان)

یا ذکر این ادعا که با خلفای راشدین کینه‌ای ندارد و دشمنی با خلفا را شایعهٔ عوام می‌داند:

هیچ با بوبکر و با عمر لجاج — نیست امروز و نه روز محشرم
کار عامه است این چنین ترفندها — نازموده خیره‌خیره مشکرم
آن همی‌گوید که سلمان بود امام — وین همی‌گوید که من با عمرم
اینت گوید مذهب نعمان به است — وانت گوید شافعی را چاکرم

یا عمر را مظهر عدل و داد معرفی می‌کند:

چون داد کنی خود عمر تو باشی — هرچند که نامت عمر نباشد
(۳۵۹/۱۷۱)

اما در جای‌جای دیوانش به صب و لعن آنها می‌پردازد، این نمونه‌های بسیار اندک دربرابر کثیری از طعن و تکفیری که در *دیوان* شعرش دیده می‌شود، تنها جنبهٔ عرضی دارند.

منابع

احمدی، بابک (۱۳۷۵) *ساختار و تأویل متن*. تهران: مرکز.

ارسطو (۱۳۸۵) *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.

اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۵) «پیوند فکر و شعر در نزد ناصرخسرو». در: *یادنامهٔ ناصرخسرو*. ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد. ۵۸-۶۰ / ۹-۱۲.

افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه *آثار* (چهار جلد). ترجمهٔ محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

انصاری، منصور (۱۳۸۴) *دموکراسی گفت‌وگویی*. تهران: مرکز.

بالو، فرزاد و حبیب‌اللـه عباسی (۱۳۹۴) «تحلیل رابطهٔ «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریهٔ «من» و «تو»ی مارتین بوبر». *دوفصلنامهٔ ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. سال هفتم. شمارهٔ ۱۲: ۴۳-۷۱.

بوبر، مارتین (۱۳۸۰) *من و تو*. ترجمهٔ ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. تهران: فرزان روز.

پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۳) *سودای مکالمه، خنده و آزادی*. تهران: آرست.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

تودوروف، تزوتان (۱۳۷۷) *منطق گفت‌وگویی میخائیل باختین*. ترجمهٔ داریوش کریمی. تهران: مرکز.
خاتمی، محمود (۱۳۸۰) «لویناس و آن دیگری». *نامهٔ فرهنگ*. شمارهٔ ۴۲: ۱۰۲-۱۰۷.
ـــــ (۱۳۷۳) «نقد و معرفی کتاب: فلسفهٔ اخلاقی ناصرخسرو و ریشه‌های آن». *مجلهٔ تحقیقات*. سال نهم. شمارهٔ ۱ و ۲: ۱۸۱- ۱۸۸.
دشتی، علی (۱۳۶۲) *تصویری از ناصرخسرو*. تهران: جاویدان.
دفتری، فرهاد (۱۳۷۶) *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: فرزان روز.
راوندی، مرتضی (۱۳۵۴) *تاریخ اجتماعی ایران*. جلد ۲. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
رجبی، محمدرضا (۱۳۸۱) *مجموعه مقالات اسماعیلیه*. تهران: مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
رزمجو، حسین (۱۳۷۵) *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶) *با کاروان حله*. تهران: علمی.
سارتر، ژان پل (۱۳۵۳) هستی و نیستی. ترجمهٔ عنایت‌الـله شکیباپور. تهران: شهریار.
سلدن، رامان و پیتر ویدسون (۱۳۸۴) *راهنمای نظریهٔ ادبی معاصر*. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: طرح نو.
صفا، ذبیح‌الـله (۱۳۵۶) *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم*. جلد اول. تهران: امیرکبیر.
علیا، مسعود (۱۳۸۸) *کشف دیگری همراه با لویناس*. تهران: نی.
گاردینر، مایکل (۱۳۸۱) «تخیل معمولی باختین». ترجمهٔ یوسف اباذری. *ارغنون*. شمارهٔ ۲۰: ۳۳-۶۶.
محبتی، مهدی (۱۳۷۹) *سیمرغ در جست‌وجوی قاف: درآمدی بر سیر تحول عقلانیت در ادب فارسی*. تهران: سخن.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۱) مجموعهٔ *آثار ۱۴*. تهران: صدرا.
مقدادی، بهرام (۱۳۹۳) *دانش‌نامهٔ نقد ادبی از افلاطون تا امروز*. تهران: چشمه.
میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۸۲) «شعر و شاعری در دیوان ناصرخسرو». *نامهٔ پارسی*. سال هشتم. شمارهٔ ۲: ۲۴۳-۲۵۵.
نادری، نادر (۱۳۸۴) *برآمدن عباسیان*. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: سخن.
ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳) *جامع‌الحکمتین*. به‌اهتمام معین و کربن. تهران: کتابخانه طهوری/ آگاه.
ـــــ (۱۳۷۰الف) *دیوان اشعار*. به‌تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
ـــــ (۱۳۷۰ب) سفرنامه. به‌اهتمام محمددبیرسیاقی. تهران: کتابفروشی زوار.
ـــــ (۱۳۸۵) *زادالمسافرین*. تصحیح محمد بذل‌الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی.
ـــــ (۱۳۸۴) *وجه دین*. تهران: اساطیر.
وزین‌پور، نادر (۱۳۵۸) «دلایل منطقی ناصرخسرو برای تغییر مذهب خود چه بود؟». *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. شمارهٔ ۴۱۳: ۱۲۸-۱۴۸.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]
[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]

هارلند، ریچارد (۱۳۸۵) *درآمدی بر نظریهٔ ادبی از افلاطون تا بارت*. ترجمهٔ گروه ترجمهٔ شیراز: علی معصومی و شاپور جورکش. تهران: چشمه.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۶) *چشمهٔ روشن*. تهران: علمی.

Bakhtin, M.M. (1993) *Toward a Philosophy of the Act*. Ed. Vadim Liapunov and Michael Holquist. Trans. Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press.

Audi, Rober (1999) *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Second Edition, Campridge University Press.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1396.25.82.1.2]

[DOI: 10.29252/jpll.25.82.7]