



مجموعه مقالات

همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی

۲۰ و ۲۱ اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

باسپاس از

سحر نورمحمدی، مریم مرندی، دکتر حسن باستانی‌راد، دکتر سیده مریم

ابوالقاسمی و دکتر کیان سهیل

طراح جلد و صفحه آراء: علیرضا دربانی



**Collection of proceedings
Conference
of
Naser Khosro Qubadiyani**
Shahid Beheshti University
Faculty of Letters and Humanities
Sunday & Monday, May 10-11, 2015

✓ Many Thanks to:
Dr. Kiyān Soheil
Dr. Hassan Bastani
Dr. Maryam Abolghasemi
Sahar Noormohamadi
Maryam Marandi

Cover Design by: Alireza Darbani



**Collection of proceedings
Conference
of
Naser Khosro Qubadiyani**
Shahid Beheshti University
Faculty of Letters and Humanities
Sunday & Monday, May 10-11, 2015

Edited in
Naser Khosro Qubadiyani Secretariat



مجموعه مقالات

همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۲۰ و ۲۱ اردیبهشت ماه ۱۳۹۴

تهیه شده در

دبیرخانه همایش حکیم ناصر خسرو قبادیانی

اعضای کارگروه همایش هزاره حکیم ناصر خسرو قبادیانی

ریاست عالیہ همایش: دکتر علی اکبر ولایتی

رئیس همایش: دکتر محمد مهدی طهرانچی

دبیر علمی همایش: دکتر احمد خاتمی

دبیر اجرایی همایش: دکتر نگار داوری اردکانی

اعضای شورای علمی همایش ناصر خسرو

دکتر احمد خاتمی (رئیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر مهدی محقق (رئیس انجمن آثار مفاخر فرهنگی)

دکتر غلامرضا اعوانی (استاد بازنشسته دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر اللهیار خلعتبری (استاد بازنشسته گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر محمد ایلخانی (مدیر گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر عطاءالله حسینی (دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر سهیلا میرشمس شهبهانی (دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر حسن بلخاری (عضو هیأت علمی دانشگاه تهران)

دکتر علی دهگامی (رئیس مرکز ساماندهی ترجمه و نشر معارف اسلامی و علوم انسانی)

دکتر محمد جعفر یاحقی (استاد دانشگاه مشهد)

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری (استاد دانشگاه اصفهان)

دکتر قهرمان سلیمانی (رئیس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی)

دکتر مجتبی دماوندی (مدیر گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر عبدالمجید میردامادی (معاون تحصیلات تکمیلی بنیاد ایران شناسی)

دکتر نگار داوری اردکانی (معاون پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر حجت رسولی (مشاور رئیس دانشگاه شهید بهشتی و مدیر حوزه ریاست و امور هیأتها)

اعضای شورای اجرایی همایش ناصر خسرو

دکتر نرجس خدایی (استادیار گروه زبان و ادبیات آلمانی دانشگاه شهید بهشتی)

جلیل گلشن (سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری)

دکتر حسن باستانی‌راد (استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر زهیر صیامیان (استادیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر فرید قاسملو (سرپرست و مجری طرح دائره‌المعارف پزشکی اسلام و ایران)

دکتر محسن جعفری مذهب (عضو هیأت علمی کتابخانه ملی)

دکتر شکوه‌السادات حسینی (استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر فرزانه کریمیان (دانشیار گروه زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر کیان سهیل (استاد یار گروه زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه شهید بهشتی)

دکتر سیده مریم ابوالقاسمی (استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی)
دکتر محمد حاجی تقی (استاد یار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی)
فاطمه نظری (استاد یار گروه زبان روسی دانشگاه شهید بهشتی)
دکتر رضا میرزایی (استاد یار گروه زبان چینی دانشگاه شهید بهشتی)
دکتر سیدمهدی طباطبایی (استاد یار گروه زبان و ادبیات انگلیسی دانشگاه شهید بهشتی)
دکتر مریم جلالی (استاد یار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی)
بهمن رحیمی (پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری)
پرویز فیضی (پژوهشکده مردم‌شناسی پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری)
فرشید شریعتمداری (بنیاد ایران‌شناسی)

اعضای دبیرخانه اجرایی

سحر نورمحمدی

مریم مرندی

زینب حاتم‌زاد

سپیده پرویزی

محسن اسماعیلی

Conference Members

President: Dr. Aliakbar Velayati

Head: Dr. Maohammad Mahdi Tehranchi

Academic Secretary: Dr. Ahmad Khatami

Executive Secretary: Dr. Negar Davari Ardakani

Academic Committee Staff

Dr. Ahmad Khatami (Dean of Literature and Human Science Faculty)

Dr. Mahdi Mohaghegh (Head of Society for the Appreciation of Cultural works and Dignitaries)

Dr. Gholamreza A'avani (Professor, Shahid Beheshti University)

Dr. Allahyar Khaltbari (Professor, History Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Mohammad Ilkhani (Head of Philosophy Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Ata'ollah Hasani (Associate Professor, History Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Soheila Mirshams Shahshahani (Associate Professor, Sociology Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Hassan Bolkhari (Professor, Tehran University)

Dr. Ali Dehgahi (Head of the Center for Organizing Translation and Publication)

Dr. Mohammad Javad Yahaghi (Professor, Mashhad University)

Dr. Seyyed Ali Asghar Mirbagheri (Professor, Esfahan University)

Dr. Ghahreman Soleimani (Head of Islamic Culture and Relations Organization)

Dr. Mojtaba Damavandi (Head of Persian Language and Literature Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Abdolmajid Mirdamadi (Assistant Dean for Graduate Studies of Iranology Foundation)

Dr. Negar Davari Ardakani (Assistant Dean for Research, Literature and Human Science Faculty)

Dr. Hojat Rasouli (Associate Professor, Arabic Department. Advisor to dr. Tehranchi, President of shahid Beheshti University)

Executive Committee Staff

Dr. Narjes Khodae (Assistant Professor, German Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Hassan Bastani Rad (Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Zahir Siamian (Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Farid Ghasemloo (Administrator of Islam and Iran Medical Encyclopedia Project)

Dr. Mohsen Jafari-Mazhab (Academic Member of National Library)

Dr. shokooh-Sadat Hosseini (Assistant Professor, Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Farzaneh Karimian (Associate Professor, French Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Kian Soheil (Assistant Professor, English Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Seyyedeh Maryam Abolghasemi (Assistant Professor, Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Mohammad Hajitaghi (Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University)

Dr. Fatemeh Nazari (Assistant Professor of Russian Language, Shahid Beheshti University)

Dr. Reza Mirzayee (Assistant Professor of Chinese Language, Shahid Beheshti University)

Dr. Seyyed Mahdi Tabatabaee (Assistant Professor, Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Dr. Maryam Jalali (Assistant Professor, Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University)

Bahman Rahimi (Center of Anthropology and Institute of Cultural Heritage and Tourism)

Parviz Feizi (Institute of Anthropology and Institution of Cultural Heritage and Tourism)

Farshid Shariatmadari (Iranology Foundation)

Executive Secretariat Staff

Sahar Noormohammadi

Maryam Marandi

Sepideh Parvizi

Mohsen Esmaili

۱۸ محور فلسفه

۱۹.....	فلسفه و دین نزد ناصر خسرو
۱۹.....	محمد ایلخانی
۳۹.....	بررسی و تحلیل تعامل و تقابل «خود» و «دیگری» در شعر ناصر خسرو قبادیانی
۳۹.....	مهرداد اکبری
۳۹.....	علی صباغی
۵۷.....	ناصر خسرو و فیلسوفان یونانی
۵۷.....	فرزادبالو
۵۷.....	مهدی خبازی کناری
۵۷.....	سکینه مشنت پور
۷۰.....	کلام فلسفی تأویلی ناصر خسرو
۷۰.....	پرویز مروج
۷۰.....	ترجمه محمد امین شاهجوئی

۸۲..... محور کلام، دین، اخلاق و تأویل

۸۳.....	معنا و مبنای تاویل در آراء و آثار ناصر خسرو
۸۳.....	حسن بلخاری قهی
۹۹.....	A Dream-Work: An Analysis of Nāṣir-i Khusraw's Dream and Intellectual Transformation
۹۹.....	Yahia Baiza
۱۱۳.....	عقل در قرآن و اندیشه ناصر خسرو بر مبنای قصاید
۱۱۳.....	منصور پیرانی
۱۳۱.....	بازتاب نهج البلاغه در شعر ناصر خسرو
۱۳۱.....	علی خضری
۱۴۹.....	تصویر بهشت و دوزخ در آثار ناصر خسرو
۱۴۹.....	المیرا حسن زاده
۱۶۰.....	نمود تخیلی عنصرآتش و جایگاه دوزخ در قصاید «حکیم ناصر خسرو»
۱۶۰.....	کیمیا امینی
۱۸۹.....	بررسی تصاویر همانندسازی‌های دنیا در دیوان ناصر خسرو و مقایسه آن با نهج البلاغه
۱۸۹.....	عباس عرب
۱۸۹.....	فاطمه زهرا توانچه
۲۱۳.....	بازنمایی احادیث اسلامی در اشعار ناصر خسرو قبادیانی
۲۱۳.....	مینا پیرزادنیا

۲۱۳ کلثوم باقری
۲۲۷ موازنهٔ عوالم و تأویل در جامع‌الحکمتین ناصر خسرو
۲۲۷ بهمن خلیفه بناروانی
۲۶۱ بررسی تطبیقی دنیا در نظرگاه ناصر خسرو و خیام
۲۶۱ زکيه رشيد آبادی
۲۶۱ اسحاق طغیانی
۲۶۱ سیده زیبا بهروز
۲۷۴ تجلی نهج البلاغه در شعر ناصر خسرو
۲۷۴ علی خوشه چرخ آرانی
۲۹۶ روزهای آفرینش عالم در اندیشه حکیم ناصر خسرو
۲۹۶ شفیق نزار علی ویرانی
۲۹۶ ترجمه جیران گاهان
۳۰۷ بازتاب قرآن و حدیث در آثار ناصر خسرو
۳۰۷ ابوالفضل رضائی
۳۰۷ بهزاد حشمتی
۳۲۰ رویکرد دوگانه‌ی ناصر خسرو به «معاد»
۳۲۰ شهرام احمدی
۳۲۰ ابراهیم نجاری
۳۳۴ محور ادبی زبانی
۳۳۵ بررسی و تحلیل کاربرد تصاویر شاعرانه در شعر ناصر خسرو
۳۳۵ صغری سلمانینژاد مهرآبادی
۳۳۵ مهدی محقق
۳۵۳ ملاحظاتی در باب سبک شعر ناصر خسرو
۳۵۳ محمد غلامرضایی
۳۸۰ الجناس فی شعر "ناصر خسرو"
۳۸۰ زینب محمد ابراهیم الدسوقی
۴۰۰ بررسی دو تصحیح از دیوان ناصر خسرو و پیشنهادهایی برای رفع ابهام برخی ابیات
۴۰۰ سیدمهدی طباطبایی
۴۲۱ دشنة نرم آهن یا دشنة ریم آهن
۴۲۱ شهره معرفت
۴۲۱ لاله معرفت
۴۲۸ جستجو در خاستگاه چند مثل و حکمت در دیوان ناصر خسرو با استناد به منابع کهن عربی
۴۲۸ ناصر زارع

.....	آتحاد تخیل تقابلهای دوگانه "هواوخاک" در قصاید ناصر خسرو بر اساس نقد ادبی گاستون باشلار " ۴۳۹
۴۳۹.....	مهري اميني ثانی.....
۴۳۹.....	زهرة سادات شمشيرگران.....
۴۳۹.....	کيميا اميني.....
..... ۴۶۱	سبک‌شناسی شکوائیه‌سرایي در ديوان ناصر خسرو.....
۴۶۱.....	نرگس اسکويي.....
..... ۴۸۲	ناصر خسرو و هجو «مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری...!».....
۴۸۲.....	محسن محمّدي فشارکی.....
۴۸۲.....	مرتضى عباسی
..... ۵۰۶	جایگاه «سخن» در قصاید ناصر خسرو.....
۵۰۶.....	علی صباغی.....
۵۰۶.....	طاهره میرهاشمی.....
..... ۵۲۱	بررسی هماهنگیهای موسیقایی در ۱۰ قصیده ناصر خسرو قبادیانی.....
۵۲۱.....	فاطمه کهدویی.....
۵۲۱.....	محمدکاظم کهدویی.....
..... ۵۴۴	کارکرد القایی آواها و ضربآهنگ واجها در سه قصیده ناصر خسرو بر پایه‌ی نظریه‌ی گرامون.....
۵۴۴.....	نجمه درّی.....
۵۴۴.....	سارا مطوری.....
..... ۵۵۹	بررسی کاربرد فرایند قاعده افزایی در اشعار ناصر خسرو.....
۵۵۹.....	احمد خاتمی.....
۵۵۹.....	زکيه رشیدآبادی.....
..... ۵۷۷	مقایسه‌ آراء زبان‌شناسی ناصر خسرو و مولانا.....
۵۷۷.....	قدرت الله طاهری
۶۰۰.....	محور علمی و طبیعت‌پژوهی
..... ۶۰۱	صنعت از دیدگاه ناصر خسرو.....
۶۰۱.....	غلامحسین رحیمی.....
..... ۶۲۰	عناصر گیاهی در شعر ناصر خسرو.....
۶۲۰.....	محمد غلامرضایی.....
۶۲۰.....	رضا بردستانی.....
..... ۶۵۹	باز شکاری در ديوان ناصر خسرو.....
۶۵۹.....	مجتبی طاووسی.....
۶۵۹.....	امین مجلّی‌زاده.....
..... ۶۷۵	تحلیل دیدگاه‌های علمی ناصر خسرو در ديوان اشعار.....

۶۷۵	محبوبه مسلمی‌زاده
۷۰۶	هنر در تفکر ناصرخسرو
۷۰۶	بهبروز محمودی بختیاری
۷۰۶	سیده پریسا سجادی
۷۱۹	شخصیت علمی ناصرخسرو و علوم طبیعی در سفرنامه
۷۱۹	محمدرضا توکلی صابری
۷۳۲	دانش پزشکی در جامع‌الحکمتین ناصرخسرو (بررسی اشارات ناصرخسرو به مباحث و اصطلاحات طبی در کتاب جامع‌الحکمتین)
۷۳۲	بهمن خلیفه بناروانی
۷۵۱	محور سفرنامه
۷۵۱	سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی یا یادداشتهای روزانه یک انسان شناس پیش کسوت
۷۵۱	سهیلا شهبهانی
۷۷۰	نکته سنجی ناصر خسرو در سفرنامه نویسی
۷۷۰	خسرو خوانساری
۷۸۳	سه سفرنامه، سه دیدگاه ناصر خسرو، ابن بطوطه، برادران امیدوار
۷۸۳	شکوه السادات حسینی
۷۹۸	وصف مصر در کتاب "سفرنامه ناصر خسرو"
۷۹۸	احمد السید محمد احمد ابو الجود
۸۲۳	مصر فی عیون ناصر خسرو دراسة نقدیة تحلیلیة
۸۲۳	أسامة سید علی احمد
۸۴۰	«سفرنامه» ناصر خسرو و تحوّل سنتهای سفرنامه نویسی در ادبیات فارسی فرارودان
۸۴۰	نورعلی نورزاد (نوراف)
۸۵۳	The Persianate <i>ajj</i> and the Transformation of the <i>Rihla</i> Tradition From Piety to Rebellion: Rebecca Gould
۸۵۳	سیمای مساجد در سفرنامه ناصر خسرو
۸۷۲	مجتبی رضایی سرچقا
۸۸۵	بررسی تطبیقی جغرافیای حج در سفرنامه ناصرخسرو و ابن بطوطه
۸۸۵	رضا صادقی
۹۰۰	حجّ در سفرنامه‌هی ناصرخسرو و خسی در میقاتِ جلال آل احمد
۹۰۰	علیرضا شوهانی
۹۰۰	مینا مریدی
۹۰۹	سفرنامه‌های مکه در ادبیات و "سفرنامه" ناصر خسرو
۹۰۹	ابوالفضل قلی زاده
۹۰۹	اسمر ممدوا

۹۱۹	بررسی تطبیقی تصویر حج در سفرنامه‌ی ناصر خسرو و ابن بطوطه
۹۱۹	مینا پیرزادنیآ
۹۱۹	سمیره مرادزاده
۹۱۹	الهام صحرایی
۹۳۳	بازتاب جهانگردی ناصر خسرو در تصاویر شعری او (با تمرکز بر اعلام جغرافیایی)
۹۳۳	رؤیا رضایی
۹۳۳	علی خسروی
۹۵۲	سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی در مقام منبعی برای واژگان تاریخ معماری ایران: بررسی موردی واژگان مرتبط با مفهوم مُقام
۹۵۲	فاطمه گلدار
۹۶۲	راه یابی عجایب به اشعار و سفرنامه ناصر خسرو
۹۶۲	مرتضی هاشمی
۹۶۲	زهره دری
۹۷۹	من أدب الرحلات - مصادر فارسیه فی التاريخ الإسلامی "سفر نامه لناصر خسرو - نموذجاً"
۹۷۹	فردوس موسی موسی
۱۰۰۰	جایگاه آثار ناصر خسرو در پژوهش‌های آلمانی‌زبان
۱۰۰۰	نرجس خدایی
۱۰۰۶	بررسی شخصیت پردازی ناصر خسرو در سفرنامه از منظر داستان نویسی
۱۰۰۶	بهاره موذن
۱۰۲۲	تحلیل انتقادی گفتمان سفرنامه‌های مکه ناصر خسرو و سیف‌الدوله
۱۰۲۲	فاطمه ظهراپی
۱۰۴۴	نقد آثار، احوال و تأثیرات ناصر خسرو
۱۰۴۵	ناصر خسرو و سیر آفاق و انفس
۱۰۴۵	علی اکبر ولایتی
۱۰۶۱	ستایش‌های مبالغه آمیز و نکوهش‌های درد انگیز در دیوان ناصر خسرو
۱۰۶۱	محمود مهدوی دامغانی
۱۰۷۰	ناصر خسرو: دو جایگاه، دو دیدگاه
۱۰۷۰	محمود تقی‌زاده داوری
۱۱۰۲	ناصر خسرو الیاقوته اللامعه فی سمّت جواهر المعرفة
۱۱۰۲	الما محمد
۱۱۲۶	بازتاب جلوه‌های انسان سالاری از دیدگاه ناصر خسرو
۱۱۲۶	ناصر کاظم خانلو
۱۱۲۶	مریم خط کار
۱۱۴۰	الأدیب ناصر خسرو الفیلسوف الحائر والمفکر السیاسی

۱۱۴۰	محمد معروف الخولی
۱۱۶۱	Nasir Khusraw, the Muslim scholastic
۱۱۶۱	Marodsilton Muborakshoeva
۱۱۶۴	تناقضات اندیشه های ناصر خسرو در دیوان اشعار
۱۱۶۴	مرتضی محسنی
۱۱۶۴	آتنا ریحانی
۱۱۸۵	اندیشه‌های اجتماعی شعر ناصر خسرو قبادیانی و ابو العلاء معری
۱۱۸۵	داود نجاتی
۱۱۸۵	صدیقه اسدی مجره
۱۱۸۵	آزاده اسدی مجره
۱۱۹۸	غم و باطن‌گرایی در دیوان ناصر خسرو
۱۱۹۸	ابراهیم ظاهری عبده‌وند
۱۱۹۸	جهانگیر صفری
۱۲۱۴	تقابل ناصر خسرو با شاعران سبک خراسانی (براساس نظریه " بدخوانی خلاقانه " هرولد بلوم)
۱۲۱۴	عبدالرضا مدرس‌زاده
۱۲۲۵	نقش و منزلت زن در قصاید ناصر خسرو قبادیانی
۱۲۲۵	افسانه رمضانی
۱۲۲۵	فاطمه صالحی
۱۲۴۲	«آینه در آینه» یا «ناصر از چشم ناصر»، شناخت سیمای «ناصر خسرو» در اشعار و سفرنامه «ناصر خسرو»
۱۲۴۲	محمد رضا برزگر خالقی
۱۲۴۲	محمدآخوندی
۱۲۶۷	از بدخشان تا لاهور: بررسی یکی از مضامین مشترک در شعر ناصر خسرو و اقبال لاهوری
۱۲۶۷	یوسف شیخ‌زاده
۱۲۶۷	جلال‌الدین گرگیچ
۱۲۷۷	نقش مخاطبان در آفرینش اشعار ناصر خسرو
۱۲۷۷	علی شاملو
۱۲۷۷	علی کاظم آبادی
۱۲۹۱	تساویر زمان در خیال شاعرانه ناصر خسرو
۱۲۹۱	فاطمه مهربانی ممدوح
۱۳۰۴	شهر از دیدگاه ناصر خسرو
۱۳۰۴	مهرداد کریمی
۱۳۲۱	بررسی تطبیقی شکوائیه در شعر ناصر خسرو و ابوفراس الحمدانی
۱۳۲۱	مینا پیرزادنییا
۱۳۲۱	زیور چراغی

- بزرگداشت انسان در آثار ناصر خسرو ۱۳۳۳
- میرزا ملااحمد ۱۳۳۳
- روزگار، خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی ۱۳۴۰
- محمد رضا ساکی ۱۳۴۰
- محمد گودرزی ۱۳۴۰
- ناصر کاظم خانلو ۱۳۴۰
- نقد و تحلیل مفاخرات ناصر خسرو، با تکیه بر دیوان اشعار او ۱۳۵۵
- شیرزاد طایفی ۱۳۵۵
- مجید رشیدیان ۱۳۵۵
- رابطه اندیشه و اعتقادات شاعر با بهکارگیری انواع صور خیال (در محدوده علم بیان) با تأکید بر قصاید ناصر خسرو ۱۳۶۷
- سیما رحمانیفر ۱۳۶۷
- واکاوی غم غربت در شعر ناصر خسرو قبادیانی و جمیل صدقی زهاوی (پژوهش تطبیقی) ۱۳۷۸
- عباس یداللهی ۱۳۷۸
- زینب رضایپور ۱۳۷۸
- بررسی تطبیقی اشعار زهدگرایانه ناصر خسرو و ابونواس ۱۳۹۵
- زهرا بهشتی ۱۳۹۵
- فائقه نکیسا ۱۳۹۵
- نگرش ناصر خسرو به موسیقی و خنیاگری ۱۴۱۰
- حسن حیدرزاده سردرود ۱۴۱۰
- بعدهای سیاسی ناصر خسرو از دیوان خود ۱۴۳۱
- علاء عبدالحکم علی عمار ۱۴۳۱
- مسائل معرفت‌شناسی در «زادالمسافرین» ناصر خسرو ۱۴۴۷
- موسی دینارشافیف ۱۴۴۷
- ۱۴۵۵. رویکردهای انتقادی ناصر خسرو**
- نگاه نقادانه ناصر خسرو به بهار و بهاربه سرایی ۱۴۵۵
- محمود براتی ۱۴۵۵
- راضیه رئیسی نافچی ۱۴۵۵
- نقد ناصر خسرو از دین ورزی خواص و گرایشهای دینی عوام در سدههای چهارم و پنجم ۱۴۷۶
- لیلا پژوهنده ۱۴۷۶
- بررسی دیدگاه ناصر خسرو درباره ابوالعلائی معری ۱۵۰۰
- راحله فرجی ۱۵۰۰
- ۱۵۱۱. باز نمود بین المللی**
- مناظره‌ها راجع به ناصر خسرو قبادیانی در تاجیکستان (سالهای ۳۰-۴۰ سده بیست میلادی) ۱۵۱۲

۱۵۱۲	سیحان اعظمزاد تاجیکستان
	۱۵۳۱
		سیمای ناصر خسرو در ادبیات معاصر تاجیک
۱۵۳۱	بهرام میرسیداف
	۱۵۳۵
		وضعیت مزار ناصر خسرو و بارانش در یمگان
۱۵۳۵	محمد رضا توکلی صابری
	۱۵۴۵
		ناصر خسرو و فرهنگ مردم
۱۵۴۵	روزی احمد
	۱۵۵۳
		ناصر خسرو در جهان عرب
۱۵۵۳	حجت رسولی
۱۵۵۳	بهروز قربان زاده

محور فلسفه

فلسفه و دین نزد ناصر خسرو

محمد ایلخانی^۱

در باب اینکه ناصر خسرو دربارهٔ دین و فلسفه چگونه اندیشیده است و چیستی معنای علم و دانش نزد او آراء گوناگون ابراز شده است. گاهی او را متکلم نامیده اند. حتی روش کلامی او به غایت باریک و افق دید وی به نهایت محدود خوانده شده است. اگر هم از عقل ستایش کرده است، «مقصودش عقل مقید است و نه مطلق، عقلی که در حکم خود از ائمه تأویل پیروی کند». تا حدی که «میدان دید فکری او وسعت دید متکلمانی چون عبدالجبار، غزالی، ابن تیمیه و دیگر متکلمان اسلامی را ندارد». او «کتابهای فلسفه را به قصد تتبع و تحقیق و کشف حقیقت نخوانده است بلکه غرض او آگاهی از افکار نویسندگان این کتابها به خاطر رد گفتار آنان بوده است». اگر «غزالی نخست فلسفهٔ یونان را فرا گرفت و چون درمان درد درونی خود را در آن نیافت به جنگ آن برخاست. اما ناصر کلام اسماعیلی را آموخت سپس به مطالعهٔ فلسفهٔ یونان پرداخت تا با آن بجنگد»^۲. در کنار این نظر، او به عنوان کسی که در مقابل تعصب مذهبی از اندیشیدن دفاع کرده، نیز شناخته شده است. در مقابل این رأی گفته شده که او به معنای رایج متکلم نیست، متفکری است که غایت اندیشهٔ او وحدت دو تفکر یونانی و دینی است. در کتاب جامع/الحکمتین او نشانه‌هایی از روش اشراقیان و به ویژه، شهاب الدین سهرودی، در ارتباط با اندیشهٔ یونانی یافتند^۳. از آزاد فکری او و بر وجوب کسب و نشر دانش در آثارش نیز سخن گفته اند. بر اینکه او «با لحن پرشور و مؤثری از حق فکر فلسفی و به طور کلی فکر دفاع می کند» نیز تأکید ورزیده اند^۴.

در فهم معنای دین و فلسفه نزد ناصر خسرو ذکر چند نکته ضروری است. نخست اینکه، در کنار تقسیم‌های سنتی از ادیان، دینداری را می توان به دو نوع تقسیم کرد: دینداری ظاهری و دینداری باطنی. این دو دینداری یا در یک دین حضور دارند و یا اینکه به صورت ادیان گوناگون ظاهر می شوند. در این تقسیم بندی اطلاعات و صورتهای اعتقادی مد نظر نیست، بلکه سازمان و ساختار دینداری و نسبت فرد با الوهیت و جایگاه او در جهان در نظر گرفته می شود. به طور مثال دین یهودی که بر مبنای توحید و پیامبری است همانند دین مدنی یونان که دینی چند ایزدی است و پیامبری به معنای یهودی در آن یافت نمی شود، دینی ظاهری است. دینداری باطنی نیز، با اینکه دارای اعتقادات متفاوت است، در ادیان توحیدی، توحیدی-تثلیثی، چند ایزدی و ثنوی

^۱ استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

^۲ سیدجعفر شهیدی، «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو»، یغما، بهمن، شماره ۳۱۷، ص ۶۴۱.

^۳ کتاب جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمهٔ فارسی و فرانسوی از محمد معین و هنری کوربین، تهران، ۱۳۳۲، pp. 63-66. Etudes preliminaries.

^۴ آ. ی. برتلس «ناصر خسرو و اسماعیلیان»، ترجمهٔ ی. آربن پور، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۰۲، با ارجاع به مقدمهٔ فرانسوی هانری کربن بر کتاب جامع الحکمتین. دربارهٔ جایگاه و اهمیت دانش نزد ناصر خسرو رجوع شود به صفحات ۳۲-۲۰۲.

مشاهده می شود. حضور این دو دینداری در یک دین نیز مشاهده می شود. به طور مثال، در یهودیت دینداری ظاهری اساس اعتقادات و رابطه فرد با الوهیت را مشخص می کند، اما در کنار آن دینداری باطنی را می توان نزد اسنی های (Essens) فلسطین، یهودیت یونانی مآبی فیلون اسکندرانی و طرفدارانش و سنت عرفانی قبلا مشاهده کرد. در اسلام نیز این دو نوع دینداری در گروه ها یا فرقه های مختلف کلامی، فقهی، صوفیه و عرفا و همینطور در مذاهب سنی و شیعه دیده می شود.

همان طور که می دانیم فلسفه به معنای رایج آن از یونان است. در یونان باستان، در جریان غالب فلسفی، معرفت فلسفی عرفی و ساخته ذهن انسان است. حتی نزد افلاطون، با اینکه حقایق در عالم متعالی هستند، درک آنها با قابلیت های عقل فردی و کوشش ذهنی انسان است و نه از طریق اشراق و اعطای حقیقت از طرف الوهیت. در عصر یونانی مآبی، در جریان غالب فلسفی، معرفت فلسفی الهی و مقدس است. این معرفت فراطبیعی یا به صورت اشراق به انسان اعطا می شود، یا با حضور الوهیت در طبیعت به دست می آید و یا به سبب همسانی عقل انسان با عقل الهی معرفت مطلق در انسان ظاهر می شود. در هر دو دوره فلسفه یونان ارتباط انسان با حقیقت، خواه حقیقت در این جهان باشد یا فراتر از آن، با معرفت است. سخنی از ایمان، به معنای امری غیر معرفتی، نیست.

در ارتباط با پذیرش و تأثیر فلسفه یونان در غرب و فرهنگ اسلامی، از لحاظ ساختار، مبانی و روش فکری، غرب به فلسفه یونان باستان نظر کرد و آن را تا امروز پی گرفته است. البته، غرب نسبتاً دیر به طور مستقیم با آن آشنا شد. این امر پس از قرن دوازدهم میلادی و در ابتدا با ترجمه متون فلسفی یونان از زبان عربی رخ داد. فلسفه که در غرب بر مبنای اندیشه پولوسی معنایی عرفی و غیر دینی یافته بود، به عنوان ساخته ذهن انسان و جدای از ایمان دینی، با توجه به فلسفه یونان باستان، گسترش یافت. تفکر اسلامی، برخلاف تفکر غربی، به فلسفه یونانی مآب نظر کرد. بدین ترتیب، در فرهنگ اسلامی فلسفه، همراه با جریان غالب فلسفی در عصر یونانی مآب، به عنوان معرفتی فراطبیعی و همراه با اعتقادات دینی و گاهی نیز یکسان با آن دانسته شد.

در ادیان زردشتی، یهودی، مسیحی و اسلام رابطه انسان با خدا از طریق ایمان مطرح شده است. اما هر یک از این ادیان نگاهی خاص به مقوله ایمان داشته اند و با اینکه در هر یک از آنان با معانی و تعاریف متعددی مواجه می شویم، اما معنای غالبی را می توان در هر یک یافت. به عنوان مثال، مسیحیت رسمی غرب، یعنی مسیحیت پولوسی-یوحنایی، در تقابل با گنوسیان و متفکران یونانی به هیچ وجه ایمان را به معنای معرفت نپذیرفت. ایمان برای این سنت دینی یقین به وجود منجی الهی و امید به نجات است. البته از عشق نیز سخن گفته می شود. در واقع ایمان در حوزه احساس، به معنای عام آن، قرار می گیرد. بدین ترتیب، در این دین دو حوزه کاملاً متمایز مشاهده می شود: حوزه ایمان و حوزه معرفت. در نتیجه، در مسیحیت رسمی عرفان، به معنای شناخت اشراقی

که به نجات و رستگاری بشر می انجامد، مشاهده نمی شود. عرفان و عرفا از کلیسا و از جامعه دینی رسمی مسیحی طرد شده اند. در عوض، رازورزی (mysticism) ظهور می کند و جایگاه مهمی در این دین دارد. رازورزی بر مبنای ایمان به معنای عشق است و همراه است با آیین ها و مراسم خاص که در چارچوب ایمان محوری کلیسا قرار می گیرد. مهمترین دغدغه کلام مسیحی تا امروز تبیین ارتباط و یا تقابل دو حوزه کاملاً متمایز ایمان و معرفت است.^۱

در اسلام، در ارتباط با نوع دینداری، ایمان به چند معنا است. گاهی به معنای اعتقاد قلبی است که در چارچوب احساس عام قرار می گیرد. گاهی نیز در تبعیت صرف از احکام و رعایت ظاهر متبلور می شود. گاهی نیز به معنای عشق است. گاهی جمع بین این دو مورد اخیر است. نزد عرفا معرفت اساس ایمان را تشکیل می دهد، اما همراه با عشق است. نزد بسیاری از اهل فلسفه و حکما نیز ایمان معرفت است. حتی نزد آنهایی که ایمان را در ظهور احکام می دانند، معرفت جایگاه اساسی دارد. نقل، که نوعی معرفت همراه دارد، در این نوع دینداری بسیار اساسی است. اصولاً در اسلام، به سبب محوریت وحی، جنبه معرفتی ایمان بسیار برجسته است. در حالیکه در مسیحیت با اینکه وحی مطرح می شود، ولی محوریت ندارد. خدای متجسد و آشکار شده در طبیعت و فعل نجات بخش او محوریت دارد و همانطور که ذکر شد یقین به خدای متجسد و امید به نجات با مصلوب شدن او، ذات ایمان را تشکیل می دهد.

در دینداری و معنای فلسفه با دو تقابل مواجه می شویم. تقابل دینداری ظاهری و دینداری باطنی و همچنین تقابل فلسفه یونان باستان، به عنوان تفکر عرفی، و فلسفه یونانی مآبی، به عنوان فلسفه قدسی و یا حکمت. این دو تقابل فقط معرفت شناختی نیست، بلکه مبنایی جهان شناختی هم دارد.

در تفکر ناصر خسرو تقابل نقش اساسی دارد. در واقع ظرف اندیشه او تقابل است و او بسیاری از موضوعات را در دو قطب قرار می دهد. این تقابل در زمینه های مختلف اعتقادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. اساس این تقابل در جهان بینی او تقابل ظاهر و باطن است. این تقابل هم جهان شناختی و هم معرفت شناختی است. به عبارت دیگر، هرچه هست به این دو حوزه ظاهر و باطن تقسیم می شود. نزد او فلسفه و دین نیز هر یک دارای این تقابل هستند.

تقابل ظاهر و باطن به تقابل بین دانش و جهل تقلیل می یابد. تقابلی که ناصر خسرو مطرح می کند همانند تقابل ثنویان بنیادین و رادیکال نیست. ثنویان این تقابل در دو قطب یا مبدأ کاملاً متمایز از لحاظ هستی شناختی قرار می دهند. نزد ناصر خسرو مبدأ یکی است. تقابل هستی شناختی نیست، بلکه جهان شناختی و معرفت شناختی است. همانگونه که ظاهر و باطن دارای درجات است، دانش و جهل نیز دارای درجات است.

^۱ محمد ایلخانی «دین و فلسفه در غرب مسیحی»، هفت آسمان، شماره پانزدهم، سال چهارم، پاییز ۱۳۸۱

دانشی که مربوط به ظاهر است با اینکه در مقابل دانش باطنی عین جهل است، ولی تا درجه ای مفید است. این فایده بر می گردد به تقسیم بندی دیگر که بین انسان حسی و نفس ناطقه انسان است. ولی در هر صورت، به طور اصولی حقیقت در باطن است و آنچه در ظاهر است جهل است.

بدین ترتیب هستی دارای ظاهر و باطن است. این دوگانگی در انسان حسی و نفس ناطقه انسان نیز حضور دارد و از سپهر عین به سپهر ذهن می رود. از جهت همراهی و هماهنگی ذهن با عین ناصر خسرو بسیار نزدیک به نوافلاطونیان است. پرسش مهم این است: آیا بین ظاهر و باطن ارتباطی یافت می شود و یا اینکه این دو دو حوزه کاملاً متمایز هستند؟ همانطور که ذکر شد، اگر ناصر خسرو به تمایز قطعی این دو قلمرو قائل شود با گنوسیان و مانویان همداستان خواهد شد و در ثنویت خواهد بود. گنوسیان معتقدند که دو مبدأ متمایز هستومند خیر و شر هست. بین این دو مبدأ تقابل ذاتی هست و هیچ یک به دیگری قابل تقلیل نیست. شر موجود است و هستی خاص و مبدأ مشخص در عین دارد. حوزه اقتدار مبدأ شر جهان مادی و تغییر است. انسان دارای ذات الهی نیکو است و به سبب حادثه ای فراطبیعی که در ابتدا رخ داده است در بند ماده و تغییر گرفتار شده است. روند نظام خلقت، حتی خلقت جهان که مظهر شر است، در انتها به نجات انسان از شر و بازسازی مبدأ خیر خواهد انجامید. گنوسی ها ایمان را به معنای عرفان یا معرفت (gnosis) می دانستند. معرفتی اشراقی و رمزگشا که راز هستی و وجود مبدأ خیر و منشأ وجود انسان را آشکار می کند. در واقع، برای اینان دینداری نوعی رمز گشایی و پی بردن به اسرار هستی است. این آشکار شدگی عین نجات و در انتها پیوستن به مبدأ خیر است که جایگاه اصلی انسان است. بدین ترتیب دو موضوع اساسی در مذاهب گنوسی مشاهده می شود: تمایز ذاتی خیر و شر و اینکه ایمان معنایی معرفتی دارد.^۱

ناصرخسرو به عنوان یک مسلمان شیعه اسماعیلی اعتقاد به توحید دارد و از آن دفاع می کند. او با اینکه از ثنویت جهان شناختی فاصله می گیرد، ولی تأکید بسیار بر تقابل ظاهر و باطن به عنوان دو حوزه خیر و شر می کند. او با گنوسیان همداستان است که فقط معرفت باطنی است که رمز هستی را می گشاید و راه رستگاری را می نمایاند، ولی مانند آنها به دو مبدأ متمایز معتقد نیست. مبدأ و خالق برای او یکی است. اما، چگونه او این تقابل باطن و ظاهر را تبیین می کند؟ آیا می توان پلی بین این دو حوزه زد و از ثنویت ذاتی گنوسیان فاصله گرفت؟ روش او برای گذر از ثنویت و باقی ماندن در توحید، تأویل است. او با تأویل از ظاهر به باطن می رود. این امر هم در دین و هم در فلسفه یا حکمت رخ می دهد.

گذر از این تقابل را ناصر خسرو سفری از ظاهر به باطن می بیند. او متفکر مسافر است. انتهای این سفر، رفتن به حوزه باطن و در نتیجه رسیدن به «کمال خویشتن» است. اهمیت سفر را نزد او می توان از عنوانهای دو کتاب

^۱ محمد ایلخانی، «مذهب گنوسی»، معارف، دوره دوازدهم، شماره ۱ و ۲، فروردین-آبان ۱۳۷۴.

مهم او درک کرد: *سفرنامه و زاد المسافرین*. یکی سفر در جهان و آفاق است و نگاهی به ظاهر، یعنی، مردم و سرزمینهایشان دارد و دیگری سفری است نظری که در باطن، یعنی در نفس رخ می دهد. یکی عالم حس و عقل عرفی است که البته مرحله ای است که با تأویل به عالم نظر و باطن منتهی می شود. خردمند مسافری است که باید حال خویش را بازجوید تا بداند «از کجا آمده و به کجا روان است». در این سفر جای هیچ درنگ و ایستادنی نیست. چون فرد دانست که از کجا آمده بر او معلوم می شود که کجا خواهد رفت و چون دانست که کجا خواهد رفت، خواهد دانست که به چه چیزی نیاز دارد. او باید زاد مسافران را بر گیرد و راه ببیماید. این سفر نوعی بیداری نیز هست. باید از خواب جهل به بیداری دانایی سفر کرد. بنابراین، تقابل بین جهل و دانایی گذرکردنی است. سفری است از ظاهر به باطن. متفکری که در ظاهر توقف کند و در آن به تأمل پردازد در خواب جهل و نادانی خواهد بود. اما آنکه سفر کند و آنچه پوشیده است کنار بزند، به علم حق دست خواهد یافت.^۱ ناصر خسرو به این سفر بیرونی و درونی برای کسب علم حق در *دیوان شعر خود* نیز اشاره کرده است. او نزد اقوام مختلف رفت و از فیلسوف و مانوی، صابئی و دهری پرسش کرد، ولی پاسخ درخور نیافت، تا اینکه غایت را در علم حق و نزد اهل تأیید پیدا کرد.^۲ مرکب این سفر تأویل است.

دین و دینداری نزد ناصر خسرو به چه معنا است؟ او دینداری را بین دو قطب بیم و امید قرار می دهد. این بیم و امید بر مبنای آفرینش انسان است: بیم از دوزخ و امید به بهشت. بیم و امید را پیامبر اسلام به مردم در خواندن آنان به خدا عرضه کرد. در واقع، ایمان حق میان بیم و امید است. گذار از بیم به امید با آموختن صورت می گیرد. آنچه را فرد می آموزد به دیگران تعلیم می دهد. علم از آنکس که برتر است به دیگری انتقال می یابد. چنانکه پیامبر به فرمان خدا کتاب و حکمت به انسان تعلیم می دهد. او نیز از خدا می خواهد تا علمش را زیاد کند تا به انسان انتقال دهد.^۳ این معرفت از طریق شریعت به انسان عرضه می شود. در پناه شریعت بودن مایه دولت، رحمت، آسایش و بقای در دو جهان است. در تقابل با آن قرار گرفتن مایه بیم و قتال و فنای در دو جهان است. گروه سومی نیز هستند که به حال خود گذاشته شده اند. آنان فقط امنیت و بقای در این جهان را کسب کردند. آنانکه دین را پذیرفتند دو نوع هستند. یک گروه آنانند که از بیم شمشیر پذیرفتند. آنان نصیبی از بقای جاوید نیافتند. کار آنان بدون دانش است. بیشتر مردم از بیم شمشیر و بی بصیرت و دانش دین را پذیرفته اند و دین آنان بدعت است. بنابراین، مردم نادان به فساد میل می کنند. آنان را از فساد باید فقط با بیم بازداشت.

^۱ زادالمسافر (المسافرین)، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران، ۱۳۸۴، صص ۴-۲.

^۲ برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم
وز سندی و رومی وز عبیری همه یکسر
وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری
دیوان ناصر خسرو، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳، ۵۸-۲۴۲/۵۶، ص ۵۱۰.

^۳ گشایش و رهایش، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴.

جزای کار بی دانش کردن نیز دوزخ است. گروه دیگر کسانی هستند که دین را به امید بقای جاوید پذیرفته اند. علت بقای فانی آنان بقای جاوید است و این بقای جاوید را به دست می آورند. کسانی که کار به امید نیکو می کنند، به آن می رسند. اینان در حقیقت خردمند هستند. آنان دانش می آموزند و با علم کار می کنند و از دوزخ رهایی می یابند و به بهشت می رسند. ناصر خسرو به روشنی رهایش انسان را به دانش می داند.^۱ بهشت برای این گروه در این جهان بالقوه حاصل می شود و در آن جهان بالفعل است. هر خردمند که معنای شریعت اسلام را جستجو کند و شریعت را با علم به کار ببندد، سزاوار بهشت خواهد بود و از بیم دوزخ رهانیده خواهد شد.^۲ تقابل دانش و جهل تقابل زندگی و مرگ است. ایمان، علم و معرفت است. علم زندگی و دانا زنده است. جهل مرگ و جاهل مرده است.^۳ تقابل جهل و دانش همان تقابل ستم و عدل است. چنانکه جهل ستم و اعطای دانش عدل است. دانش طاعت خدا را نصیب انسان می کند.^۴ تقابل ظاهر و باطن تقابل بیم، جهل، بدعت، فساد، زندگی فانی، مرگ، ستم و دوزخ از یک طرف با امید، دانش، عدل، طاعت خدا، زندگی جاویدان و بهشت در طرف دیگر است.

ناصر خسرو در این سخن نزدیک می شود به جریانی که در ایران باستان و مذاهب باطنی و رمزی جهان باستان مشاهده می شود و همراه با اهل فلسفه و حکمت در عالم اسلامی و معنای غالب ایمان در سنت اسلامی می شود. جریانی که ایمان را معرفت می دانست و در چارچوب محوریت وحی دین را تبیین می کرد. دانش نجات بخشی که ناصر خسرو از آن سخن می گوید، از طرف خدا و از طریق وحی اعطا می شود. عقل انسان غریزی و دانش پذیر است. پس لازم است که فردی بیاید که این عقل را با علم پرورش دهد. بخشش و جود خدا در این است که آنچه را اعطا می کند، پرورش دهد. علم آنکس که به پرورش عقل غریزی می پردازد، اکتسابی نیست و خدا به او اعطا کرده است. این شخص پیامبر در دور خویش است. او همچنین در عصر خود وصی و امام روزگار در هر روزگاری است.^۵ دانای به حقیقت نیز رسول در دور خویش و وصی او و امام روزگار در عصر خویش است. هرکس در روزگار اینان اطاعتشان را نکند، کافر و نادان است و علم نخواهد داشت و به بهشت نمی رسد.^۶ ناصر خسرو عقل را فقط معرفت شناختی نمی بیند. عقل کلی عینی و در فراطبیعت یا باطن است. عقل کلی همان بهشت است. همه راحت، آسانی و ایمنی در دنیا از عقل کلی است. هر کس که دانایتر است رنج کمتری در دنیا دارد.^۷ بدین ترتیب، دانایی به حقیقت بهشت است و نادانی به حقیقت دوزخ است، چنانکه

^۱ گشایش و رهایش، ص ۱۰۸.

^۲ وجه الدین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶، صص ۶-۳.

^۳ جامع الحکمتین، صص ۱۳-۲۱۲.

^۴ همان، ص ۸.

^۵ وجه دین، صص ۱۳-۱۱.

^۶ همان، ص ۵۴.

^۷ همان، ص ۴۴.

خداوند به کافران وعده دوزخ داده است.^۱ دانش نجات بخشی که باطن را برای انسان می‌گشاید فراطبیعی است. کسب این دانش و رسیدن به بهشت در متابعت از امام حق است. خلق از او به علم و از علم به بهشت می‌رسند. مخالف امام حق در هر زمانی در دوزخ است. شهادت با معرفت کلید در بهشت و بی‌معرفت کلید در دوزخ است.^۲

ناصر خسرو با پیگیری این رأی که دینداری کسب دانش باطنی است که پیامبر با وحی دریافت کرد و از طریق وصی خود و دیگر امامان به دیگران انتقال داد، نظریه ایمان به عنوان دانش و کفر به عنوان جهل را محور اساسی جهانبینی خود قرار داد. او سنتی را پی می‌گیرد که به نظر او در آن انبیاء و حکما گفته‌اند که سعادت بنا به علم دین است و شقاوت همان شقاوت جهل است. انسان دارای نفس حسی و نفس ناطقه است و در نتیجه به دو معیشت نیاز دارد. یکی معیشت جسمانی است که از زمین و به معاونت افلاک و انجم است. دیگری معیشت علمی است که از قرآن و کلام خدا است. این علم به معاونت امامان و حجتان است. معیشت دنیوی فقر و فراخی است که در عالم رخ می‌دهد. معیشت دینی علم است که گاهی بیشتر و گاهی کمتر است.^۳

دانش در دو مرحله یا رتبه است. نخست، رتبه متعالی دانایی است که دانش باطنی است. این دانش از الوهیت به واسطه پیامبر و امامان به بشریت عرضه می‌شود. دانش دومین، دانشی است که نخستین معیار آن تجربه است^۴ و پس از آن تعقل به طریق منطقی صورت می‌گیرد. عقلی منطقی که بر مبنای استقراء و قیاس عمل می‌کند. از کاربردهای مهم این عقل در بحثهای بین مخالفان و دعوت به آنچه با برهان قابل اثبات است، می‌باشد. ناصر خسرو فرقه‌های اسلامی را به دو بخش می‌کند: هفتاد دو فرقه ناهق و یک فرقه حق که معتقد است امام از فرزندان پیامبر (ص) و علی بن ابی طالب (ع) و فاطمه زهرا (س) است. این، هفتاد و دو فرقه می‌گویند که همه بر حقیق، اما او معتقد است که حق به ادعا نیست. بر حق کسی است که برای ادعای خود برهان عقلی ارائه کند.^۵ البته او می‌کوشد که براهین یا دلایل عقلی خود را همراه با آیاتی از قرآن و اعتقادات عام مسلمانان در اثبات اینکه امامت در خاندان پیامبر است، بیان کند.^۶

دانش اساسی برای ناصر خسرو دانش باطنی است. او این دانش یا علم را دریافتن چیزها چنانکه آن چیزها هستند، می‌داند. دریابنده چیزها چنانکه هستند عقل است. دانش در گوهر عقل است. این سخن کاملاً در راستای آراء افلاطون و ارسطو است. اما، او با سخن گفتن از علم الهی از آنان دور می‌شود. او معتقد است که

^۱ همان، ص ۵۳.

^۲ همان، ص ۵۵.

^۳ جامع الحکمتین، صص ۶-۱۵۹.

^۴ خوان و الاخوان، با مقدمه و حواشی و تراجم اعلام از ع. قویم، تهران، ۱۳۳۸، ص ۵.

^۵ وجه دین، ص ۱۸.

^۶ همان، صص ۳۲-۱۹.

گواهی عقل کلمه باری سبحان و تعالی است که همه روحانیان و جسمانیان زیر او است و هرچه زیر علم نباشد، شایسته نیست که ذکر شود. هرچه علم بر وی محیط است جزء خدایی است. علم محض تعلق به خدا دارد و هرکس که نصیب بیشتری از علم داشته باشد به خدا نزدیکتر است و امر خدا را بیشتر پذیرفته و فرمان بردارتر است. هرکه داناتر شود نسبت به خدا مطیع تر است و هرکه دانای تمام شود به نعمت جاویدان می رسد که عاقبت کار دانا رحمت خدا است.^۱

در نتیجه، هر کس که دانش باطنی یا علم غیب بیشتر بداند نزد خدا عزیزتر است. این امر در فهم معانی کتاب خدا و شریعت پیامبر و بکار بستن آن با این دانش باطنی رخ می دهد و باعث نزدیکی بیشتر به خدا می شود. خدا به رسول خود گفت که به امت کتاب و حکمت را آموزش دهد. عمل به شریعت به علم به حکمت منتهی می شود. هرکس حکمت یافته باشد به او خیر عظیم و منفعت بسیار می رسد. هر کس به ظاهر کتاب و شریعت بسنده کند فعل ستوران را انجام می دهد. در واقع، برتری انسان به حیوان در دانش به چیزهای پنهان است. «پس واجب است بر مردم طلب کردن سرهائیکه اندر شریعت پوشیده است و کاربستن مر ظاهر آن را بدانند، همچنانکه مردم اندرین جهان ظاهر است، و اندرین جهان ظاهر می جوید مر آن جهان را که پوشیده است. و اگر مردم معنی شریعت نجویند و بر ظاهر، شریعت بایستند، همچنین کسی باشد که بدین جهان مر آن جهان را نجوید و بدو جهان زیانکار شود از بهر آنکه این جهان از او بشود و آن جهان پوشیده را نیافته باشد».^۲

بدین ترتیب، هرچه در عالم است در دو ساحت است: ظاهر و باطن. ظاهر آن است که پیدا و محسوسات است و با حواس درک می شود. باطن آن است که پنهان است و با حس درک نمی شود. حکیمان با عقل و علم آن را درک می کنند و معقولات نامیده می شود.

ظاهر ذاتاً قابل شناخت و باطن ذاتاً ناشناختنی است. ظاهر هرگز پوشیده نمی شود و باطن نیز هرگز آشکار نمی شود. هرچه آشکار است، یعنی این جهان و آنچه در آن است، به طور ذاتی آشکار است و نه به دلیل اینکه انسان آن را به حواس درمی یابد. آنچه پنهان است نیز به ذات خود پنهان است. درک عقلی آن نیز آن را آشکار نمی کند. همانطور که آنچه آشکار است با یافتن انسان پنهان نمی شود. پنهان مانند عالم لطیف، جان آدم، محدث بودن عالم، سپری شدن روزگار، اثبات صانع است.^۳ ناصر خسرو در معرفتشناسی از افلاطون و ارسطو فاصله می گیرد. برای این دو فیلسوف یونانی آشکار و پوشیده در ارتباط با قدرت فهم و روش تعقل و ادراک انسان است. با عقل می توان به حقیقت که همان ذات یا ذاتهای موجودات است دست یافت. در حالیکه برای ناصر خسرو حوزه ای است که برای عقل اکتسابی و حوزه معرفت انسان دست نیافتنی است، مگر اینکه، بخشی از حقایق به انسان

۱ همان، صص ۳۳-۳۴.

۲ همان، ص ۳۲.

۳ همان، صص ۷۸-۷۹.

اعطا شود و او آن را برای آدمیان آشکار کند. از این جهت ناصر خسرو به عنوان یک متفکر متدین با پذیرش نظریه پیامبری در اسلام، به نظریه معرفتشناسی متفکران گنوسی و نوافلاطونیان متأخر نزدیک می شود. انسان به طور مشخص با ظاهر مرتبط است. عالمی که او می شناسد، عالم ظاهر است. پیامبر نیز با زبان و در کلمات با او سخن می گوید. زبان نیز بسته به ظاهر است و کلمات هم معانی خود را از ظاهر می گیرند. هرچه هم انتزاعی سخن گفته شود، بار معنای مفاهیم بر می گردد به معنای صورتهای حسی که معنایی ظاهری دارند. همانطور که اشاره شد، راه حل ناصر خسرو برای گذر از ظاهر به باطن تأویل است. هرچه هست و هر سخن حقیقی ظاهری دارد و باطنی. با تأویل آنچه پنهان است آشکار می شود. دینداری برای ناصر خسرو نوعی رمز گشایی است. از این جهت او با دیگر باطنیان همراه می شود.

ناصر خسرو در روش تأویل و معنای متن از گنوسیان یا باطن گرایان ثنوی متمایز می شود. برای او باطن و ظاهر فعل یا اثر یک مبدأ یا یک خدا است. الوهیت را می توان در ظاهر و باطن یافت. پس هم ظاهر متن، یعنی تنزیل، از الوهیت است و هم باطن متن، یعنی تأویل. این دو معنا دو رتبه از فهم متن مقدس است. البته طریق حقیقی طریق باطن است و تأویل است که سر باطن را برای انسان می گشاید. برای گنوسیان ظاهر و باطن از لحاظ ذاتی از یک دیگر جدا هستند. ظاهر فعل یا اثر الوهیت بد و باطن فعل یا اثر الوهیت خیر است. معمولاً ظاهر هم از لحاظ جهان شناختی و هم از لحاظ معرفت شناختی به دو حوزه کاملاً متضاد تعلق دارند. متن نیز از این معیار پیروی می کند و متن ظاهری تعلق به الوهیت بد و متن حقیقی یا باطنی تعلق به الوهیت نیکو دارد. در واقع نزد اینان با دو متن مواجه می شویم و نه با یک متن با دو معنا یا دو رتبه از فهم. باور به دو مبدأ در هستی شناسی به پذیرش دو متن در تأیید اعتقادات دینی منتج می شود. همانطور که نزد اینان بین دو مبدأ پلی وجود ندارد و هر گونه ارتباط ناممکن است. متن نیز دو تا است و ارتباطی بین آنها نیست. یکی در مقابل دیگری است. این تمایز ذاتی در معنای متن در متون غیر دینی نیزگاهی مشاهده می شود. در بسیاری از متون ادبی که نظر به باطن دارند، معنای ظاهری کاملاً طرد می شود و رتبه ای از حقیقت را نشان نمی دهد. ظاهر فقط وسیله ای است برای بیان مقصود باطنی^۱. نزد کسانی که به ظاهر توجه دارند نیز متن دارای یک معنا است و آن ظاهر کلمات است. آنان دینداری را به یک شکل می بینند، یعنی آنچه ظاهر متن و زبان تک معنایی آن بیان می کند.

معنای تأویل، نزد ناصر خسرو، باز بردن هر چیز به آنچه اول یا در ابتدا بوده است، است و هر چیز پدیدآینده بازمی گردد به آن چیزی که از آن پدید آمده است^۲. در تأویل یک معنای اصلی است که اول یا ابتدا است. این

^۱ همچنین رجوع شود به محمد ایلخانی، «شیخ محمود شبستری و اندیشه فلسفی»، پژوهشنامه علوم انسانی، مجله دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۵۸، ۱۳۸۷، که در آن نیز معنای ظاهری و باطنی نزد عرفا با این معنا در متون غیر دینی بحث شده است.
^۲ زادالمسافر، ص ۳۶۵.

اول یا ابتدای معرفت شناختی، از لحاظ جهان‌شناختی هم اول و ابتدای ذاتی است. جهان معقول ابتدا و مبدأ این جهان است و هرچه ظاهر است بر آن به عنوان باطن قرار گرفته است. دلیل اثبات باطن کتاب و شریعت این است که پایداری هر ظاهری به باطن آن است. این امر در همه موارد از آسمان و زمین و آنچه در میان این دو است، مشاهده می‌شود.^۱ هرچه آشکار است، یعنی این جهان و آنچه در آن است، به ذات خویش آشکار است و نه به دلیل اینکه انسان آن را به حواس درمی‌یابد. آنچه پنهان است نیز به ذات خود پنهان است. درک عقلی آن نیز آن را آشکار نمی‌کند. همانطور که آنچه آشکار است با یافتن انسان پنهان نمی‌شود.^۲ این ابتدای جهان‌شناختی تقدم حقیقی و در نتیجه معنایی را هم نتیجه می‌دهد. گرچه معنای ظاهری در ابتدا به چشم می‌خورد، زیرا کلمات بار معنایی ظاهر را دارند، ولی آنچه اول و اساس است، معنای باطنی است که ظاهر بر آن قرار گرفته است. به همین ترتیب، انسان در ابتدا عالم ظاهر را درک می‌کند و پس از آن به فهم عالم باطن می‌رسد. این سخن در مقابل سخن فلاسفه یونان باستان است. برای آنان، به ویژه برای ارسطو، آشکار و پوشیده در ارتباط با درجه و رتبه معرفت انسان است. هرچه انسان بیشتر از مفاهیمی انتزاعی‌تر بهره‌برد، آنچه بر او پنهان است آشکار می‌شود. این امر برای فراطبیعت نیز صادق است. انسان با تبحر در فلسفه آن را می‌تواند بشناسد. غیر مادی و نامحسوس بودن به معنای ذاتاً ناشناختنی بودن نیست. محسوس و مادی را می‌توان با حواس شناخت و نامحسوس به کمک عقل شناخته می‌شود. البته این امر در عصر یونانی مآب و به ویژه نزد نوافلاطونیان تغییر می‌کند. در آنجا چیزی یا اقلومی هست که فراتر از موجود است و در نتیجه در مفاهیم عقلی نمی‌گنجد و به طور ذاتی قابل شناختن نیست. این سخن در خدانشناسی ادیان ابراهیمی نیز به چشم می‌خورد. در این ادیان ذات و اراده خدا ناشناختنی و از انسان پنهان است.

ناصر خسرو لذت نفس را دو نوع می‌داند: لذت حسی که به میانجی حس به دست می‌آید و لذت عقلی که به میانجی علم است. به این دلیل است که رسولان مردم را بر آموختن علم و کار بستن آن به لذات ابدی نوید دادند. لذت عقلی با تأویل به دست می‌آید. رسولان با اینکه با تنزیل و از طریق ظاهر با انسانها مرتبط می‌شوند^۳، ولی غایت مأموریتشان هدایت انسان به باطن است. بدین ترتیب، بر خردمندان واجب است که از این لذت خسیس اولی به آن لذت شریف اخروی بروند. کتاب خدا بر مبنای چیزهای جسمانی فرود آمده، اما هدایت به لذت شریف اخروی یعنی رفتن به سوی چیزهای عقلانی، مورد نظر است. این هدایت با دلیل گرفتن از امثال و رموزی که در کتاب خدا آمده است، انجام می‌پذیرد. با تأویل راه آن را باید جست. بدین ترتیب برای ناصر

^۱ وجه دین، ص ۸۱.

^۲ همان، صص ۷۹-۷۸.

^۳ هانری کربن با استفاده از آثار اسماعیلی دیگر رابطه ظاهر به باطن را با symbole, symbolisé بیان می‌کند. به نظر نمی‌رسد که نزد ناصر خسرو باطن این رابطه را با بتوان با نماد بیان کرد. اصولاً شاید نتوان رابطه «مثال» و «ممثل» را با رابطه symbole و symbolisé بیان کرد. Etudes preliminaries pp. 66-67.

خسرو کتاب خدا دارای دو وجه است تنزیل و تأویل. البته، نباید تنزیل را خوار شمرد. باید به امید رسیدن به تأویل به آن اقبال کرد.^۱ تأویل راه راست خدا در خبر است.^۲

ناصر خسرو تشیع را، به عنوان یک مذهب، حقیقت می شمارد و آن را مقابل سایر مذاهب اسلامی قرار می دهد و آنان را ناحق می انگارد. همانطور که ذکر شد، حقیقت از طریق تأویل به دست می آید. شیعیان قائل به تأویل کتاب خداوندند و با تأویل عقلی صفات مخلوق را از خالق نفی می کنند و میان تشبیه و تعطیل توحید را قرار می دهند.^۳ تشیع هم ظاهر را در دین می بیند و هم باطن را. قول شیعه در دین این است که طاعت‌هایی مانند نماز، روزه، زکات، حج و جهاد و غیره که با حس یافت می شود و همچنین اجسام، مانند آسمان و زمین و آنچه میان این دو است، ظاهر است. کسانی که با حس اینها را می یابند بر دیگران فضل ندارند. باید به باطن آنها توجه کرد. ناصر خسرو در کتاب وجه دین به طور مبسوط به تبیین و تأویل باطنی احکام و طاعتها و می پردازد. در هر صورت، باطن علت بودش هر چیز و عنصر آن از طبایع و ارکان و همچنین علم توحید، اثبات پیامبری، بهشت، دوزخ، ثواب، عقاب و حشر و حساب و فنای عالم و جز آن است. این چیزها چون پنهان است افراد با یافتن آنها بر یکدیگر فضیلت دارند. پس، درجات در باطن است. در ظاهر درجات نیست و همه انسانها در ظاهر یکسانند.^۴

تمایز تشیع به عنوان دینداری باطنی و دینداری ظاهری در اسلام، تمایز اهل تقلید و اهل تأیید نیز هست. این تقابل اساسی است. کسانی که تأویل را نمی پذیرند و به ظاهر تفسیر کتاب توجه می کنند، اهل تقلیدند.^۵ مرگ و هلاک واقعی برای اهل تقلید جهل و نادانی است، این هلاکت، هلاک در ضلالت است.^۶

تقابل بین ظاهر و باطن برای ناصر خسرو فراتر از تقابل بین تشیع و سایر مذاهب اسلامی است. او این تقابل را در ادیانی را هم که می شناسد، مشاهده می کند. از آنچه در دیوان شعرش مشاهده می شود به نظر می رسد که او شناخت خوبی از ادیان هندو، مانوی، صابئی، یهودی، مسیحی و زردشتی داشته و با کتاب زند و پازند نیز آشنا بوده است.^۷ او در کتاب وجه دین نیز در کنار یهودیت، مسیحیت و دین زردشتی از رومیان، روسیان و هندوان نیز سخن می گوید. میان هر گروهی از خلق کتاب خدا هست. کتابهای مقدس بین اقوام و ادیان مختلف همه همان قرآن است و بینشان اختلافی نیست. آنچه نادانان به عنوان اختلاف مشاهده می کنند، بنا به ظاهر لفظ،

^۱ زادالمسافر، صص ۳۶۴-۳۶۶.

^۲ وجه دین، ص ۷۹.

^۳ جامع الحکمتین، ص ۳۳.

^۴ وجه دین، صص ۷۹-۸۰. این سخن ما را به یاد سخن ائیمفرون دیندار ظاهر گرای محاوره ائیمفرون افلاطون می اندازد که دینداری را نزد همه کس یکسان می بیند.

^۵ همان، صص ۳۲، ۴۰-۳۴.

^۶ همان، صص ۳۹-۳۸.

^۷ سیدجعفر شهیدی، «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو»، ص ۶۴۰.

مثل و رمز است. ناصر خسرو این امر را فقط بین ادیان ابراهیمی و اهل کتاب نمی بیند. این امر، به عنوان مثال، برای هندو ها نیز صادق است که چون به تقلید خود را به امید تناسخ و بهشت و زندگی بهتر می سوزانند، عده ای آنان را تقلیدی ترین می دانند. او دانایان آنان را بسیار پرهیزکار می داند. بینشان دروغ و زنا و لواط نیست. کتابی دارند که می گویند سخن خدا است^۱. لفظهای قرآن و عملهای شریعتهای پیغمبران مختلف هستند. اما معانی کتابهای خدا و تأویل شرایع رسولان همه یکی است. لفظ تنزیل است و معنی تأویل^۲. تقابل در اینجا به تساهل فراگیر تبدیل می شود. در واقع ناصر خسرو ادیان را به دو بخش تقسیم می کند: ظاهری و باطنی، و مؤمنان نیز یا اهل تقلیدند و یا اهل تأیید. مهمترین خصوصیت اهل تقلید این است که خدایشان شبیه به خودشان است. اینان صفات مخلوق را بر خدا حمل می کنند. از این جهت مشرک هستند و برای او شریک قائلند^۳. ناصر خسرو علت اختلاف در ادیان را ظاهر گرایی می داند. ظاهر گرایان برای او دین را انحصاری و شبیه به خود می کنند. در واقع، با تأویل اشتباه و اختلافی که در کتاب خدا رخ در ظاهر می نماید، به اتفاق می انجامد. ناصر خسرو به روشنی اعلام می کند که فقط ظاهر قولها است که مختلف است و قول خدا متناقض نیست^۴. پذیرش تکثر و تساهل دینی یا به گفته امروزیان پلورالیزم دینی نزد ناصر خسرو اجتماعی و بر مبنای قرارداد نیست. امری است جهان شناختی و در ارتباط با نجات و رستگاری انسان است^۵. انسانها یا به عالم ظاهر و تقلید تعلق دارند و یا باطنیند و اهل تأیید. مبنای این تقسیم دانایی و نادانی است. دانایی به حقیقت بهشت است و نادانی به حقیقت دوزخ است و خداوند به کافران وعده دوزخ داده است^۶.

با اینکه ناصر خسرو تقلید را در دینداری نقد می کند، ولی آن را به طور مطلق نفی نمی کند. در دینداری تقلید مرحله نخست است. اما نباید در آن باقی ماند. باید از آن گذر کرد و به مرحله تأیید رسید. رسیدن به مرحله تأیید، رفتن از تنزیل به تأویل است. پیامبران نخست تنزیل را که ظاهر شریعت است به انسان عرضه کردند. هرکس که شریعت را بکار نیندند به علم تأویل نمی رسد. رابطه تنزیل و تأویل مانند رابطه پایه و سر نردبان است. تنزیل از سر به پایه فرود می آید و فرد با تأویل از پایه به سر نردبان می رود^۷. بدین ترتیب، هر که بر ظاهر دین اسلام است، بی آنکه بداند که چرا این دین حق است و توحید بی تشبیه و بی تعطیل دارد، او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد است. محققان و موحدان از مقلدان حاصل می آیند و هرکه تقلید را

^۱ وجه دین، صص ۶۹-۶۸.

^۲ همان، ص ۷۵.

^۳ جامع الحکمتین، ص ۴۴.

^۴ همان، ص ۶۲.

^۵ ما نمی توانیم با نظر مهدی محقق (تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۵۲) که تساهل ناصر خسرو نسبت به یهودیان و مسیحیان امری سیاسی بوده است، موافق باشیم.

^۶ وجه دین، ص ۵۳.

^۷ گشایش و رهایش، صص ۹-۱۰۸.

نپذیرد به تحقیق نمی رسد. از تقلید است که می توان به توحید و تحقیق رسید. پس تقلید حق است و نه باطل. این تقلید مقدمه حق و مقدمه حق است. هر که از رسول خدا کتاب و شریعت را به تقلید پذیرفت، او بر ایشان آموختن تأویل کتاب و شریعت را نیز واجب کرد.^۱ همانطور که پیش از این ذکر شد، ناصر خسرو یک مسافر است و ایستایی و ماندن را نمی پذیرد. باید از تناهی تقلید و ظاهر به نامتناهی تأیید و باطن سفر کرد. پس توحید حق در تأویل کتاب و شریعت است و نه در بطن تاریک امت. دعوت به توحید از طرف رسول خدا و به دستور خدا است و نه به فرمان خرد.^۲

دلیل اثبات باطن کتاب و شریعت این است که پایداری هر ظاهری به باطن آن است. این امر در آسمان و زمین و آنچه در میان این دو است، مشاهده می شود. در انسان نیز جسد کثیف آشکار و روح لطیف پنهان است. همان طور که این جهان فانی پیدا و آن جهان باقی پنهان است. مصنوع پیدا و صانع پنهان است. بدان از نیکان پیدا اند و نیکان از بدان پنهانند. معنی و تأویل کتاب خدا و شریعت رسول از نادانان پنهان است و برای دانایان پیدا است. کتاب و شریعت دو جسد است و معنی و تأویل دو روح آنانند. همچنانکه جسد بدون روح خوار است، کتاب و شریعت نیز بی تأویل و معنی نزد خدا مقداری ندارد. چون در آفرینش جهان پیداست که باطن چیزها از ظاهر آنها شریفتر است و پایداری ظاهر هر چیز به باطن آن است، لازم است که سخن خدای تعالی و شریعت رسول به باطن کتاب و شریعت که شریفتر است باشد. بدین ترتیب، رستگاری نفس در باطن کتاب و شریعت است.^۳

ناصر خسرو با اینکه نجات و رستگاری را در دینداری می داند، ولی خرد و عقل و تعقل را می ستاید. او از دو مرحله از عقل یا عقلانیت سخن می گوید. عقلی که بر مبنای قدرت ذهن بشر است و فقط جنبه معرفت‌شناختی دارد و نزد همه کس یافت می شود. دیگری عقلی است که هم جنبه جهان‌شناختی دارد و هم جنبه معرفت‌شناختی. در واقع جنبه معرفت‌شناختی آن تظاهر یا جلوه جنبه جهان‌شناختی است. این عقل، عقل نجات بخش است که باطن را تأویل می کند. این عقل، معرفتی ایمانی است.

عقلانیت نخست که ناصر خسرو آن را خرد نیز می نامد، در انسان غریزی است. همه کس آن را دارا است. خداوند به انسان اعطا کرده است. این عقل دانش و معیار سنجش سخن است.^۴ در اینجا خرد یا عقل به عنوان معیار و سنجه ارتباط یا دیالوگ بین انسانها مطرح می شود. ارتباط بین آدمیان بر مبنای عقل است. عقل به

^۱ جامع‌الکمتین، ص ۶۰.

^۲ همان، ص ۶۱.

^۳ وجه دین، ص ۳-۸۱.

^۴ سخن را به میزان دانش بسنج

سخن را بنم کن به دانش که خاک

نهاده ی خدایست در تو خرد

خرد دوست جان سخن گوی تست

دیوان شعر، ۱۳-۱۰/۳۰، ص ۶۲.

که گفتار بی علم باد است و دم
نیامد بهم تا ندادیش نم
چو در نار نور و چو در مشک شم
که از نیک شاد است و از بد دژم

عنوان چیزی مشترک بین آدمیان، آنها را از ستوران متمایز می کند. بدین ترتیب، در اختلاف بین فرقه های مختلف دینی این عقل است که داور است و بر مبنای آن نخستین گام برای کسب معرفت فراطبیعی رخ می دهد. این عقلانیت بر اساس منطق است.^۱ با اینکه ناصر خسرو به صوری و تک معنایی بودن منطق و اینکه ابداع ارسطو است، واقف بود، ولی اصول آن را چه در عقلانیت مرحله نخست و چه در عقلانیت مرحله دوم رعایت می کرد. این خردمندی برای درک عقلانیت عالم ظاهر و ارتباط با دیگران و مستدل کردن مقدمات ضروری است باید آن را و آثار مربوط به آن را فرا گرفت، ولی نباید فراموش کرد که این عقلانیت مقدمه ای است برای درک باطن. باید از آن گذر کرد و به عقلانیتی فراتر که نمود واقعیتهای پنهان و سری است دست یافت. در کنار ارتباط انسان با خدا، ارتباط بین افراد و چگونگی این ارتباط برای ناصر خسرو بسیار مهم است. او یک داعی اسماعیلی است. باید سخن خود را برای دیگران و دعوت از آنان را با معیاری عام قابل پذیرش کند. در نخستین مرحله عقل معیار سخن و عقاید است. در مرحله دوم، پس از آشنایی مختصر فرد با حقیقت، عقل ظاهری تبدیل به عقل باطنی می شود. این عقل دوم اساس و حقیقت هستی را نمایان می کند.

به نظر می رسد که از لحاظ روش شناختی برای ناصر خسرو نقطه شروع تفحص عقلی است و نه اعتقادات دینی خاص. اعتقادات نیز در ابتدا با خرد سنجیده می شود. باید در اعتقادات و در آفرینش تفحص عقلی کرد و در پی دانش بود. در این راستا او در پی بهره گرفتن از دانشهای رایج زمان خود بود. توقیعات کسری و عهد کیکاوس و نوذر را خواند. حساب و هندسه و طبیعات را مطالعه کرد. به پژوهش در موسیقی و منطق پرداخت. اما «شفای جان» خود را در «دعوت آل پیامبر» یافت. ولی، در این مرحله نیز «معقول» را همراه با «آیات» کرد، تا آنچه شفای جان می دانست به دست آورد.^۲ پس نمی توان او را همانند دیگر متکلمان عهد خود، که مورد نقد او قرار گرفتند، و ظاهریان در دین که اعتقادات را نقطه حرکت قرار دادند، دید. او مینا و معیار هر سخن را دانش قرار داد و مانند اهل فلسفه طریق خود را با معرفت یا دانش شروع کرد. اما برخلاف آنان از دو نوع یا دو مرتبه از

^۱ واندر کتاب بر سخن منطقی

دیوان، ۱۷۷/۵۴، ص ۳۷۲.

بلکه مصنوعی تمام است این به قول منطقی

دیوان، ۱۰۶/۱۰، ص ۲۲۵.

^۲ نه اندر کتب ایزد مجملی ماند

زبس چون و چرا کاندل دلم خاست

شفای جان ندیدم زایچ دانش

بدیشان باز بستم خویشتن را

مرا توحید و ایمان است و اقرار

یقین گنتم به آیات و به معقول

دیوان، ۷۸-۱/۷۲ ملحق، ص ۵۳۶.

چون آفتاب روشن برهان کنم

گر تمام آنست کو را نیست هرگز کاستی

که آن نشنودم از دانا مفسر

رسید از خیرگی جانم به غر غر

مگر از دعوت آل پیامبر

شدم مسعود و بر شیطان مظفر

بدین پیغمبر مختار و حیدر

که باشد مبعث و میزان و محشر

معرفت سخن گفت. معرفتی که در فهم این جهان و ارتباط با دیگران مفید است که همان معرفت فلسفی است و معرفتی دیگر که باطنی است و از طریق پیامبر و وصی او و امامان عرضه می شود.

ناصر خسرو شناخت خوبی از فلسفه یونان و فلاسفه مسلمان دارد. این امر به روشنی در کتاب *زاد المسافرین*، *خوان الاخوان* و *گشایش و رهایش*، مشاهده می شود. *دیوان* شعر او نیز مملو از اصطلاحات فلسفی است.^۱ در کتاب *جامع الحکمتین* هم فرهنگ فلسفی بسیار دقیق یافت می شود که نشان دهنده احاطه او به موضوعها و مسائل فلسفی و یا تقریر تعریفهای منطقی-فلسفی اعتقادات است.^۲ البته گاهی نیز تعاریف نظری او از اصول و مفاهیم اعتقادی رنگ نوافلاطونی می گیرد.^۳ گاهی نیز او آراء گوناگونی به افلاطون، ارسطو و سقراط نسبت می دهد.^۴ البته این موارد امری رایج در آن عصر بود.

برداشتی که ناصر خسرو از فلسفه و فیلسوف دارد، نزدیک است به برداشتی که در عصر یونانی مآب بوده است. یعنی فلسفه تبدیل به حکمت می شود. البته، در سنت فلسفه اسلامی جنبه عقلانی و توجه به منطق، به ویژه در قرون نخستین هجری، افزایش می یابد. فلسفه گاهی به عنوان حکمت راه گشا است و گاهی نیز به عنوان یک نظام عقلی منطقی از لحاظ روش شناختی نزدیک به فلسفه مشایی می شود. در این ساختار فلسفه از طبیعیات شروع و به الهیات یا مابعدالطبیعه و شناخت مبدأ ختم می شود. این روش نزد ابن سینا، و به طور ویژه کتاب *شفا*، مشاهده می شود. ناصر خسرو به منطق، چون در حوزه علایق او نبود، نپرداخت. اما به خوبی درک کرد که روش فلسفی در جهانشناسی بر مبنای اصل علیت است. فیلسوف از شناخت طبیعت به عنوان معلول شروع می کند به شناخت خدا به عنوان علت می رسد. او مهمترین فلاسفه یونان از سقراط و انبازقلس (امپدوکلس) تا افلاطون و ارسطو را «متألهان فلاسفه» می نامد و معتقد است که آنان با نظریه علت و معلول در پی اثبات توحید هستند. البته او نظریه علیت و حرکت از جزئی به کلی را، همانند بسیاری از فلاسفه مسلمان، نوافلاطونی می شناسد.^۵ بدین ترتیب، فلاسفه از اجزاء عام وحدانیت خدا را اثبات می کنند. او این قول فلسفی را می ستاید و آن را نیکو می داند. البته متذکر هم می شود که با اینکه اهل فلسفه به خدا علم دارند، او را نمی پرستند. در مقابل، موحدان خدا را می پرستند. این موحدان عبارتند از اهل ظاهر بدون تأویل، متکلمان (کرامیه و معتزله) و شیعیان.^۶ در کنار این تمایز نخستین بین موحدان و فیلسوفان، تمایزی نیز بین فیلسوفان است. گروهی از اینان

^۱ رجوع شود به مهدی محقق، «برخی اصطلاحات فلسفی در شعر ناصر خسرو»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی سال سوم، شماره نهم، بهار ۱۳۹۰، صص ۱-۱۶.

^۲ جامع الحکمتین، صص ۹۶-۸۷.

^۳ همان، صص ۹۶-۹۴.

^۴ همان، صص ۱۷-۲۱۴.

^۵ همان، صص ۷۰-۶۷.

^۶ همان، صص ۳۳-۳۲.

منکر وحی هستند^۱. بین آنان کسانی هم هستند که وجود خدا را نفی می کنند^۲. در هر صورت، دانش فلسفی از تفکر در طبیعت حاصل می شود، در مقابل، اهل تأویل از فراطبیعت دانش دریافت می کنند. نزد ناصر خسرو، همانگونه که مشاهده کردیم، این جهان، ظاهر است. کسانی که به این جهان مشغول باشند چه دیندار و چه فیلسوف، هر چند که توحید را اثبات کنند، اهل ظاهر هستند. بسنده کردن به دنیا و تفحص در آن می تواند به نفی خدا بینجامد، چنانکه برخی از اهل فلسفه به این راه رفته اند. برای او تقابل دنیا و آخرت محوری است. دنیا در مقابل آخرت است. آخرت جهان فراطبیعت است و در حوزه باطن یا دین باطنی قرار می گیرد. بدین ترتیب، حوزه دین عالم فراطبیعت است و تبیین آن به عهده اهل تأویل و تأیید است، در حالیکه فلاسفه مسئول تبیین طبیعت و دنیا هستند. برای فیلسوف معیار تمایز سخن دروغ از راست منطقی است و بدین سبب است که ارسطو کتاب منطق را نوشته است^۳. در حالیکه در دین معیار راست و دروغ رسول و نبی خبر دهنده است. او میانجی بین عالم لطیف و عالم کثیف است^۴. دانش حقیقی برای ناصر خسرو علم دین حق است. این علم از فراطبیعت به دست می آید و نتیجه روح القدس است. در حالیکه فیلسوف از علم آفرینش سخن می گوید^۵. پیامبران از خدا می گویند و شریعت را به فرمان خدا برای مردم آوردند و «سبب رهایش خلق اولین و آخرین ایشانند». در مقابل ایشان، فیلسوفانند. سخن اینان مجهول و نکوهیده است^۶.

حال پرسش این است که آیا بین دو دانش فلسفی و دینی هماهنگی است؟ و مهمتر از آن، آیا می توان بین آنها «جمع کرد». همان کاری که به نوعی فارابی با نظریه عقل فعال فراطبیعی انجام داد. شاید مهمترین کار فارابی جمع بین آراء افلاطون و ارسطو نبود، بلکه در نظر گرفتن منشأ واحد بین دین و فلسفه، و یا معرفت نبی و فیلسوف، از طریق اشراق عقل فعال بود. امری بسیار تعیین کننده برای سرنوشت فلسفه اسلامی که برای معرفت فلسفی نوعی تقدس قائل شد. آیا ناصر خسرو نیز این جمع یا به عبارت دیگر تقدس دانش فلسفی را می پذیرد؟ در هر صورت او کتابی به نام جامع/الحکمتین نوشته و در آن در نظر داشته تا حکمت دینی و حکمت فلسفی را به یکدیگر «نزدیک» کند. ما بر واژه «نزدیک» تأکید داریم. زیرا به نظر می رسد که عده ای در جمع یا اتحاد بین این دو دانش راه افراط رفته اند و آراء ناصر خسرو را در سایه تفکر اشراقیان فهمیده اند^۷. ناصر خسرو شیخ

^۱ همان، ص ۱۵.

^۲ او، در جامع الحکمتین، در این مورد از یک فیلسوف سخن می گوید. احتمالاً در اینجا ناصر خسرو به محمد بن زکریای رازی نظر دارد (همان، ص ۱۴۶).

^۳ همان، صص ۷۴-۷۵.

^۴ همان، ص ۷۸.

^۵ همان ص ۱۶.

^۶ همان، ص ۲۲۵.

^۷ نگاه شود به مقدمه فرانسوی چاپ جامع الحکمتین به قلم هانری کریبن.

اشراق نیست. او یک داعی اسماعیلی است و معتقد است که تشیع حقیقت کامل و مطلق است که از طریق پیامبر و وصی او به طور رمزی به آدمیان انتقال داده شده است.

با اینکه فلسفه با عقلی که به تبیین جهان ظاهر می پردازد مربوط است، اما با نگرش علماء لقبان یعنی اهل ظاهر در دین در تضاد است، چنانکه فیلسوفان اینان را «به منزلت ستوران» می انگارند و اینان نیز فیلسوف را کافر می گوید^۱. به نظر می رسد که بین اهل ظاهر، یعنی فیلسوفان و اهل تقلید، با اینکه هر دو بر ظاهر یعنی این جهان، تکیه کرده اند و از حقیقت دورند، فیلسوفان ارجحیت دارند. هرچه باشد، برای ناصر خسرو، آنان اهل تفحصند و مبنا را بر دانایی قرار می دهند.

چرا فیلسوف برای علما لقبان ارزشی قائل نیست. آیا فیلسوف چنین حقی را دارد؟ درست است که ناصر خسرو برای فیلسوف حق کامل قائل نیست، اما فیلسوف است که قوانین استدلال را جمع کرده است و بر مبنای آن عالم و انسان در عالم را معقول و مستدل تبیین می کند. ناصر خسرو علم منطق و طریق استدلال در این علم را درست می داند. ارسطو است که این علم را تدوین کرده و «خداوند منطق» است. با این علم «سخن شوریده» گفته نمی شود^۲. پس فلسفه به عنوان دانش چگونه استدلال کردن و تبیین طبیعت و آنچه ظاهر است علمی است دارای حق. اما فلسفه در ادعای اینکه نجات و رهایش حقیقی به انسان اعطا کند به حق نیست. این حوزه متعلق به دین است. اشتباه برخی از مؤمنان ظاهرگرا در این است که به عقل و منطق در تبیین آراء خود توجه نمی کنند.

بدین ترتیب، به یک تقابل دیگر می رسیم: تقابل بین فلسفه و دین حق و در نتیجه با دو قطب مواجه هستیم: اهل فلسفه و اهل تأیید. هر دو به طور نظری در موضوعهایی با یکدیگر اشتراک دارند و تبیین آنها به یکدیگر نزدیک است. از این جهت با یکدیگر همراهند. ولی تقابل در این است که یکی با عقل فراطبیعی به همه چیز می نگرد و دیگری با عقل برگرفته از منطق صوری. یکی نظر به فراطبیعت یا عالم باطن دارد و دیگری با تفحص در طبیعت یعنی در جهان ظاهر به تفحص می پردازد. بدین سبب در موضوع و در ذات علم با یکدیگر اختلاف نظر دارند. این تقابل گاهی تا جایی است که ناصر خسرو سخن دینی را شکر و فلسفه را افیون نامیده است^۳. پس، همراهی با فلسفه در مرحله و رتبه ای است و نه در تمام راه^۴. فراتر از این مرحله، در موضوعهایی بین اهل

^۱ همان ص ۱۶..

^۲ همان، ص ۲۶۹.

^۳ آن فلسفه ست وین سخن دینی
دیوان شعر، ۱۲۰/۳۰، ص ۲۵۷. همچنین رجوع شود به مهدی محقق، «برخی از اصطلاحات فلسفی در شعر ناصر خسرو»، ص ۳.

^۴ کارکنان خدای را چو ببینی
گر به دلت رغبت علوم الهی است
دل زبدها به دین بشوی ازیرا
مر طلب دین حق را به حقیقت
این شکرست و فسفه هیبوست
دل نکنی زان سپس به فلسفه مرهون
راه بگرددان ز دیو ناکس و ملعون
پاک شود دل به دین چو جامه به صابون
پاک دلی باید و فراخ چو جیحون

فلسفه و اهل تأیید اختلاف است. اختلافهایی از قبیل ازلیت^۱، افلاک^۲، منطق و جنس، نوع و فرد^۳، موضوع علم^۴، آفرینش آسمان و زمین^۵، کواکب و نظم آنها^۶ و معنای «من»^۷. البته، نزد ناصر خسرو گاهی تعاریف و آراء اهل تأویل نزدیک به نظر اهل فلسفه است و در ساختاری نو افلاطونی بیان می شود. این نزدیکی گاهی نیز مربوط است به رتبه فهم. به عنوان مثال، فیلسوف مراتب جنس و نوع فلسفی را در دنیا و بین موجودات طبیعی توضیح می دهد. اما، در کنار مراتب طبیعی، جنس و نوعی نیز مربوط به دین است که مراتبی در عالم فراطبیعت دارد. مراتب در این جهان تصاویر یا ظاهر آن مراتب فراطبیعی است. در این جهان جنس و نوع عقلی است، در حالیکه در عالم فراطبیعت سلسله مراتب جنس و نوع عینی است. ظاهر این سلسله مراتب فراطبیعی در این عالم در افراد خاصی ظاهر می شود. به نوعی این افراد نیز جنبه ای جهان‌شناختی می گیرند که معنای آن در فراطبیعت است. در کنار این تقابلهای گاهی همراهی اهل فلسفه و اهل تأویل در موضوعهایی همچون دهر، زمان، انسان نیز به چشم می خورد^۸.

در هر صورت، باید در نظر داشت که عقل برای ناصر خسرو چیزی عینی و امری جهان‌شناختی هم هست و فقط امری معرفت‌شناختی نیست که در ذهن انسان خلاصه شود. عقل علت عالم است. عالم و هر چه در آن است هستی از او یافته است. بازگشت هر چیز به آن چیزی است که از آن بوده. پس به حکم عقل این عالم باید به عقل، که علت واحد آن است، باز گردد. این عالم از طریق نفسهای سخن گو یا ناطقه ای که در آن است به عقل بازمی گردد. بدین ترتیب فقط انسان است که به عقل کل بازمی گردد^۹. اما همه کس این طریق را نمی پیماید. فقط کسانی که پیامبر و وصی او را شناختند به حقیقت دست می یابند. خداوند عقل و نفس کلی را در فراطبیعت خلق کرده است. این دو قلم و لوح خدا هستند. در عالم دین نیز پیامبر قلم خدا است که بر این عالم جسمانی نوشته است. قرآن کریم نیز کتاب خدا از این قلم، یعنی پیامبر، است که بر این لوح، یعنی وصی، نوشته شده است. بدین ترتیب، کتاب اولی از این لوح و قرآن نیز از طریق وصی معلوم می شود^{۱۰}.

بدین ترتیب، عقل فراطبیعی یا باطنی در پیامبر و وصی او ظاهر می شود. اهل فلسفه پیامبر و وصی او را نمی شناختند. اینان از عقل ظاهری بهره بردند که برای شناخت عالم ظاهر بسیار مفید است. پس اینان به همه

دیوان، ۳۹-۳۶/۲۳۴، ص ۴۹۱.

^۱ نظر اهل فلسفه، و پاسخ اهل تأیید، جامع الحکمتین، صص ۸-۱۸۷ و ۹۱-۱۸۸.

^۲ همان، صص ۲۰۳-۱۹۲.

^۳ همان، صص ۴۴-۲۳۴.

^۴ همان، صص ۵۰-۲۴۶.

^۵ همان، صص ۶۳-۲۵۵.

^۶ همان، صص ۹۲-۲۷۱.

^۷ همان، صص ۵-۱۰۱.

^۸ همان، صص ۲۲-۱۱۴.

^۹ گشایش و رهایش، ص ۱۱۷.

^{۱۰} جامع الحکمتین، صص ۳۲-۲۳۱.

حقیقت پی نبردند. خداوند حقایق را در کتابهای مقدس بیان کرده است و اگر هم اختلافی بین آنها مشاهده می شود بنا به ظاهر است. با تأویل می توان به باطن آن راه یافت و نقاط مشترک را دریافت. پس اگر «جمع» بین فلسفه و حکمت دینی جایز باشد، فیلسوفی در نظر است که نگاه به باطن دارد و متدین است. «جمع» بین فیلسوف حکیم و مؤمن اهل تأیید واقع می شود. اما این «جمع» نزد ناصر خسرو، چنانکه برخی می اندیشند، مطلق نیست و در ساختار «حکمت خالده» به طریق اشراقیان قرار نمی گیرد. ناصر خسرو داعی اسماعیلی بوده و نظر به حقیقت دینی از طریق پیامبر، وصی و امامان داشته است. او نه فیلسوف، همانند شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی، بود و نه متکلم به معنای اشعری و معتزلی.

کتابنامه

- ایلیخانی محمد، «مذهب گنوسی»، معارف، دوره دوازدهم، شماره ۱ و ۲، فروردین-آبان ۱۳۷۴.
- «دین و فلسفه در غرب مسیحی»، هفت آسمان، شماره پانزدهم، سال چهارم، پاییز ۱۳۸۱
- «شیخ محمود شبستری و اندیشه فلسفی»، پژوهشنامه علوم انسانی، مجله دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۵۸، ۱۳۸۷.
- برتلس، آ. ی، «ناصر خسرو و اسماعیلیان»، ترجمه ی. آرین پور، تهران، ۱۳۴۶.
- شهیدی، سید جعفر، «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو»، یغما، بهمن، شماره ۳۱۷، ص ۴۵-۶۳۸.
- ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی از محمد معین و هنری کوربین، تهران، ۱۳۳۲.
- خوان و الاخوان، با مقدمه و حواشی و تراجم اعلام از ع. قویم، تهران، ۱۳۳۸.
- دیوان ناصر خسرو به تصحیحی مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳.
- زادالمسافر، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران، ۱۳۸۴.
- گشایش و رهایش، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران، ۱۳۸۰.
- وجه الدین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶.
- محقق، مهدی، تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، ۱۳۵۹.
- «برخی اصطلاحات فلسفی در شعر ناصر خسرو»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی سال سوم، شماره نهم، بهار ۱۳۹۰، صص ۱-۱۶.

Knowledge and Liberation (Gošayes va rahayes) :A Treatise on Philosophical Theology. A New Edition and English Translation by Faquir M. Hunzai; And with introduction and commentary by Parviz Morewedge. – London – NewYork, 1998.

بررسی و تحلیل تعامل و تقابل «خود» و «دیگری» در شعر ناصرخسرو قبادیانی

مهرداد اکبری^۱

علی صباغی^۲

مقدمه

در این نوشتار کوشش شده است تا زمینه‌های شکل‌گیری مفهوم «خود» و «دیگری» در شعر ناصرخسرو بازکاوی شود. بر این اساس، این مسئله بسیار حائز اهمیت است که ناصرخسرو نسبت به محرک‌هایی که او را تحت تأثیر قرار داده‌اند، چه واکنش‌هایی نشان داده است. این واکنش‌ها که در واقع، عمل‌ها یا عکس‌العمل‌های اویند، به شکل‌های مختلف بروز یافته‌اند؛ اما آنچه در این‌جا مورد توجه قرار می‌گیرد، آن دسته از عمل‌هایی هستند که در کسوت شعر بروز یافته‌اند. واحد بررسی در این‌جا نوشتار (شعر) است که عمل ناصرخسرو در آن بازنمایی می‌شود. در این جنبه از عمل او تخیل، تعقل و مرزبندی‌های مختلف از جانب او، بویژه، مرزهای «خودی» و «دیگری»، به عنوان بخش‌هایی از مفهوم عمل در نظر گرفته شده‌اند. البته، باید توجه داشت که ناصرخسرو تنها به عنوان عامل نهایی این مرزبندی‌ها در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا خود او نیز در چارچوب‌ها و مرزبندی‌های وسیع‌تری قرار گرفته است و زبانی که با کار می‌گیرد و ذهنیت‌هایی که در درون او شکل می‌یابد، تا اندازه‌ی بسیاری تحت تأثیر همین مرزبندی‌ها و ساختارهای وسیع‌تر است.

بر این مبنا، دو پرسش بنیادی می‌توان مطرح ساخت: نخست آنکه «خود» ناصر خسرو در جایگاه «فاعل شناسا» و «خود»ی که در شعر او نمود می‌یابد، تحت تأثیر چه ساختارها و زمینه‌هایی پدید آمده‌اند؟ پرسش دوم به این مسئله می‌پردازد که «خود» ناصرخسرو و «خود» شعر او چه پیوندهایی با هم دارند و چه نوع رابطه‌ای با «دیگری» برقرار می‌سازند؟

بر اساس این پرسش‌ها، نخستین فرضیه آن است که ساختارهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و ایدئولوژیک روزگار ناصرخسرو و نوع پیوند با آن‌ها زمینه‌های شکل‌گیری و موقعیت‌یابی این «خود»ها را پدید آورده‌اند. فرضیه دوم آن است که «خود»ی که در شعر ناصرخسرو ارائه شده است، حاصل تجربه‌ها و بازنمایی‌های پیاپی «خود» او در جایگاه یک «فاعل شناسا» است و این «خود»، «خود»ی است «جمعی» و «مشترک» که سعی در گسترش مرزهایش دارد و در این مسیر، به جای آنکه راه تعامل را در پیش بگیرد، بیشتر، مواجهه تقابلی را پی

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

می‌گیرد. با این نگرش، «خود جمعی» ناصر خسرو، تنها آن دسته از «دیگری»ها را با خود و راه خود همراه و در پیوند می‌داند که مبنای ایدئولوژیکی مشترکی در آن‌ها می‌یابد. در غیر این صورت، «دیگری» مفهومی است که در تقابل با او قرار می‌گیرد و به همین دلیل، به شیوه‌های گوناگون در شعرش سرکوب می‌شود و به «حاشیه» رانده می‌شود.

شایان ذکر است که با توجه به جست‌و‌جوی نگارندگان در منابع مختلف، به نظر می‌رسد که پژوهشی با این روش و نگرش درباره شعر ناصر خسرو ارائه نشده است؛ از این رو، امید است که این نوشتار چنین قابلیت‌هایی داشته باشد که به عنوان پژوهشی نو در این زمینه قلمداد شود.

مفهوم «خود» و «دیگری»

«خود» اصطلاحی است که با مفاهیمی چون «سوژه‌گی» و «هویت» پیوند دارد و در بافت‌های گفتمانی مختلف معانی متفاوتی پیدا می‌کند. (ر. ک. ادگار/ سج ویک، ۱۳۸۷: ۱۲۴) همچنین، «دیگری» مفهومی است که ریشه‌های آن را در آثار «هگل» می‌توان یافت. در «معرفت‌شناسی»، در مسائل مربوط به هویت و روان‌کاوی می‌توان رهیافت‌های متفاوتی را نسبت به این مفهوم یافت. آثار «ژاک لکان»، اگزیستانسیالیسم «سارتر»، واسازی «دریدا» و تجزیه و تحلیل «ادوارد سعید» از مطالعات استعماری اروپایی پیرامون فرهنگ‌های شرقی - در کتاب «شرق‌شناسی» که تا حدودی متأثر از آراء «فوکو» است - از جمله دیدگاه‌هایی است که به «دیگری» پرداخته‌اند. «شرق‌شناسی» در توصیف ویژگی‌های به ظاهر شرقی (غیر منطقی، نامعقول، نامتمدن، عقب افتاده و غیره) تعریفی از هویت واقعی «شرقی» به دست نداده است؛ بلکه در چارچوب تقابل‌هایی که به این تفسیر ساخت می‌داد، هویت اروپایی را تعریف کرد. در نتیجه «نامعقول» و «غیر منطقی» بودن «دیگری»، «منطقی» و «عقلانی» بودن «خود» را اقتضا می‌کند. پس ساخت و پیریزی «دیگری» در گفتمان شرق‌شناسی به نحوی نشان دادن و بروز دادن هویت «خود» است. در نتیجه، برداشت اروپایی از «دیگری» شرقی مسئله قدرت را به نمایش می‌گذارد. (ر. ک. همان: ۱۳۹)

مفهوم «خود»، همواره مفهوم «دیگری» را در بطن خود دارد و با توجه به آن مفهوم شکل می‌گیرد. بر این اساس، اگر برای ناصر خسرو، خودی قائل شویم، در تقابل با این خود و بیرون از مرزهای فرضی آن، «دیگری» یا «دیگران» موقعیت می‌یابند. این تقابل مبتنی بر این فرض است که در دل تجربه شخصی، خودی ذهنی وجود دارد که هر چیزی را به مثابه «دیگری» از خود بیگانه می‌سازد. تقابل خود و دیگری «که گاه با اصطلاحات متفاوتی مانند مرکز / حاشیه و غالب / سرکوب شده بیان می‌شود، از وقتی که «سیمون دوبووار» آن را برای عدم توازن قدرت میان مرد و زن به کار برد، نقش مهمی در نقد فمینیستی ایفا کرده است. در گفتمان روان‌کاوی نیز این تقابل برای بیان شکاف بنیادی موجود در خودآگاهی فرد به کار رفته است... دوبووار معتقد است که

«دیگری» مقوله‌ای بنیادی در اندیشهٔ آدمی است. ذهن آدمی نسبت به آگاهی‌های دیگر کینه‌ای درونی دارد. « (مکاریک، ۱۳۸۵: ۱۱۲) این کینه و دشمنی نسبت به دیگری در بسیاری از اشعار ناصر خسرو گاه چنان آشکار است که گویی هویت و خود او تنها با بروز این مرزبندی کینه‌ورزانه مداومت می‌یابد. او میان خود و کوچک و بزرگ اهل خراسان مرزی استوار می‌یابد. این مرز، مرز میان دین‌خواهان و دنیاطلبان نیز هست. دیگران عوام و خراسانیانی‌اند که روی به درگاه ترکان - ینال و تگین - دارند و از نگاه اسماعیلیان منکر غدیر و امامت‌اند:

بنالم به تو ای علیم قدیر	ز اهل خراسان صغیر و کبیر
چه کردم که از من رمیده شدند	همه خویش و بیگانه بر خیر خیر؟..
دلم پر ز درد است جهال خلق	ز من جمله زین‌اند دل پر زحیر
اگر عامه بد گویدم زان چه باک؟	رها کرده‌ام پیش موشان پنیر
خراسانیان گر نجستند دین	بتر زین که خودشان گرفتی مگیر
به پیش ینال و تگین چون رهی	دوانند یکسر غنی و فقیر...
بیاویزد آن کس به غدر خدای	که بگریزد از عهد روز غدیر
چه گویی به محشر اگر پرسدت	از آن عهد محکم شبر با شیر؟

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۰۰ - ۴۰۲)

البته، مفهوم «دیگری» هیچ‌گاه به مدلول‌ها و مصداق‌های محدود خاصی اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه با تغییر موقعیت سوژه‌ها این مفهوم نیز دستخوش دگرگونی می‌گردد. جدای از مفهوم فلسفی «دیگری» که همهٔ گسترهٔ هستی را در بر می‌گیرد، قائل شدن به «دیگری»‌های آشکار، چنان که «مید» باور دارد، دلالت بر انعطاف‌پذیری ذهن دارد. این انعطاف‌پذیری، هم مبنایی برای معانی مشترک نمادها فراهم می‌سازد و هم بستری را ایجاد می‌کند که در آن «موقعیت‌هایی که یک محرک معین معنای یکسانی برای همهٔ افراد درگیر ندارد، کنش متقابل شکل بگیرد.» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۷۷) بر این اساس می‌توان گفت که انسان‌ها این توانایی ذهنی را دارند که پیوسته خود را با یکدیگر و نیز با موقعیت‌های موجود تطبیق بدهند و بدین سان معنای یک نماد خاص را دریابند. (ر. ک. همان - جا)

با این رویکرد، دگرگونی‌های نمادها و استعاره‌ها و عناصر ذهنی و شعری ناصر خسرو در دوره‌های متباین حیات طبیعی و ذهنی او را می‌توان توجیه کرد. البته، ذکر این نکته ضروری است که در این دگرگونی‌ها، همواره، عناصری از دوره‌های پیشین، در دوره‌های بعدی باقی می‌ماند. حتی اگر شاعر با تلاش بسیار بکوشد که این عناصر را پنهان بسازد و سرکوب کند و به «حاشیه» براند، با تعمق در تقابل‌ها و آشکار ساختن لایه‌های پنهان شعر او، می‌توان این عناصر رسوب‌یافته را تشخیص داد. او، چنان که خود نیز اقرار می‌کند، همان کسی است که

در گذشته همدم و همنشین امیران و بزرگان بوده است، ادیب و دبیر فاضل درباری که پیش از گرویدن به آیین اسماعیلی گویی در چاه بوده و همچون اسیری در دنیا می‌زیسته است؛ اما در این روزگار به دینداری شهره شده است:

همان ناصر من که خالی نبود	ز من مجلس میر و صدر وزیر
به نامم نخواندی کس از بس شرف	ادبیم لقب بود و فاضل دبیر
ادب را به من بود بازو قوی	به من بود چشم کتابت قریر...
دبیری یکی خرد فرزند بود	نشد جز به الفاظ من سیر شیر
به چاه اندرون بودم آن روز من	برآوردم ایزد به چرخ اثر
از این قدر کامروز دارم به علم	نموده‌ستم آن روز عشر عشر

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۰۰ - ۴۰۱)

انسان‌ها تا اندازه‌ای، به سبب قدرت پرداخت معانی و نمادها، برخلاف جانوران پست‌تر، می‌توانند در کنش‌هایی که درگیرشان می‌شوند دست به گزینش بزنند. انسان‌ها بر پایه تفسیر شخصی‌شان از موقعیت، «می‌توانند معانی و وجوه معنایی تازه‌ای را ساخته و پرداخته کنند.» (مانیس و ملتسر، ۱۹۷۸: ۷ در ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۸۷) همچنین، می‌توان گفت که از دیدگاه «کنش متقابل نمادین»، کنش‌گران تا اندازه‌ای خود مختاری دارند. آن‌ها موجودات صرفاً تعیین‌شده یا وادار شده‌ای نیستند؛ بلکه می‌توانند به گزینش‌های منحصر به فرد و مستقلی دست یازند. وانگهی، «انسان‌ها می‌توانند سبک زندگی منحصر به فردی برای خود ترتیب دهند و سبک خاصی را برای خود در زندگی برگزینند.» (پرین بانایاگام، ۱۹۸۵: ۵۳ در ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۸۷) ناصرخسرو نیز با اقرار به مسلمانی و وحدانیت خداوند و التزام و ایمان استوار به راهی که در پیش می‌گیرد، قدم در راهی می‌نهد که مبتنی بر انتخاب است. او خود را به عنوان مسلمانی موحد و پاک اعتقاد می‌شناساند که وجوه مشترکی با دیگر مسلمانان دارد:

مقرّم به فرقان و پیغمبرت	نه انباز گفتم ترا نه نظیر
نگفتم مگر راست گفتم که نیست	ترا در خدایی وزیر ای قدیر
به امت رسانید پیغام تو	رسولت محمد بشیر و نذیر
قرآن را به پیغمبرت ناورید	مگر جبرئیل آن مبارک سفیر
مقرّم به مرگ و به حشر و حساب	کتابت ز بر دارم اندر ضمیر

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۰۰)

مرزهایی که گروه «ما» را از گروه «آن‌ها» متمایز می‌کند، ممکن است صورت رسمی یا غیر رسمی داشته باشند. هنگامی که مرزهای رسمی مطرح است، عضویت در گروه بر اساس ملاک‌های از پیش تعیین شده استوار است.

(ر. ک. کوئن، ۱۳۹۱: ۱۲۷) «کوئن» اعضای گروه «ما» را «درون گروه» و اعضای گروه «آن‌ها» را «برون گروه» می‌نامد. برون گروه، عبارت از افرادی است که شخص، بین خود و آن‌ها باورها و مشخصه‌ها و منافع مشترکی نمی‌بیند. چنین شخصی اطمینان دارد که به آن افراد تعلق ندارد. اعضای درون گروه غالباً اعضای برون گروه را به یک چشم می‌بینند. «از نظر آنان اعضای برون گروه افراد مستقل با صفات متنوع نیستند؛ بلکه بیشتر به صورت افرادی همگون و یکدست تلقی می‌شوند.» (کوئن، ۱۳۹۱: ۱۲۸)

مفهوم «پیوند» از جمله مفاهیم مهمی است که در این جا مطرح می‌گردد. وقتی مفهوم خود و دیگری ارائه می‌شود، باید این مسئله را در نظر گرفت که این دو مفهوم، به تنهایی و جدا از مفاهیم دیگر، قابل درک نیستند؛ بلکه هر کدام از آن‌ها، چه به صورت تداعی‌های آشکار و چه در سایه دلالت‌های ضمنی پنهان، به شیوه‌ای ساختارمند، مفاهیم دیگری را با خود همراه می‌سازند. به این ترتیب، «مفاهیم و معانی مثبت و برگزیده با مفهوم «خود» پیوند می‌یابند و مفاهیم و معانی منفی و به حاشیه رانده شده، به دیگری منسوب می‌شوند.» (برتنس، ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۵۲)

ناصر خسرو نیز دیگران را عامه نادان، رمة ستورگمره، رمه گرگ، خرس گمره و... خطاب کرده است و در برابر دیگری، که حاکم بلخ باشد، خود را شهریار خانه خویش می‌خواند:

با این رمة ستور گمره	هرگز نروم نه من حمارم...
زی عامه چو خار خوارم ایراک	در دیده کور عامه خارم
زین یک رمه گرگ و خرس گمره	یارب به تو است زینهارم...
من گر تو به بلخ شهریاری	در خانه خویش شهریارم

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۷۱)

تقابل و شکل‌گیری «خود» و «دیگری»

«تقابل» عاملی مهم جهت ساخته شدن کامل من متشخص و استقلال فردی است و به یاری همین عامل می‌توان شخصیت را جدا از محیط اطراف دانست. (ر. ک. کوزر، ۱۳۸۴: ۶۶) همچنین، «زیمل» بیان می‌کند که تقابل از طریق تشدید احساس جدا بودن از دیگران، مرزهای میان گروه‌ها را در سیستم اجتماعی پدید می‌آورد. از سوی دیگر، زیمل آشکار می‌کند که دفع دو سویه از هر دسته و گروهی باعث نگهداری کل سیستم اجتماعی می‌گردد؛ زیرا به این ترتیب، تعادلی میان گروه‌های مختلف موجود در اجتماع پدید خواهد آمد. (ر. ک. همان: ۶۷) چنین به نظر می‌رسد که بیشتر جامعه‌شناسان بر این باورند که تمایز میان گروه «ما» (به مثابه گروه خودی) و «دیگران» (به مثابه گروه ناشناس و یا گروه غیر) از طریق تقابل حاصل می‌شود. البته، باید توجه

داشت که گروه‌های غیر خودی همواره هدف دشمنی‌ها قرار نمی‌گیرند؛ بلکه گاهی ممکن است در شرایطی خاص، رابطی سازنده با گروه‌های خودی ایجاد کنند.

با چنین دیدگاهی می‌توان گفت که تقابل‌هایی که ناصر خسرو خود را در میان آن‌ها می‌یابد و یا حتی تقابل‌هایی که خود موجد آن‌هاست، زمینه‌ساز مرزبندی آشکار میان «او» و «گروه او» با «دیگری» و «گروه دیگران» گشته است. این تقابل‌ها زمینه‌شناسایی بیشتر و تثبیت گروهی می‌شود که از نظر ناصر خسرو «خودی» پنداشته شده است. همین امر، بر تلاش ناصر خسرو و امثال او را در جهت حفظ مرزهای خودی در تقابل با محیط اجتماعی اطراف می‌افزاید. همچنین چنان که «کوزر» اشاره می‌کند، به یاری این تقابل‌ها می‌توان «جایگاه و مقام اصلی اجزاء مختلف سیستم را در کلیت آن به نمایش گذارد.» (همان: ۷۵)

وی خود خراسانی‌اش را که از وطن آواره شده با عناوین رافضی، حیدری و فاطمی معرفی می‌کند و به مدح و ستایش روش و مسلک خویش می‌پردازد:

گرت بپرسد کسی از مشکلی	داوری و مشغله پیش آوری
بانگ کنی کاین سخن رافضیست	جهل بیوشی به زبان آوری...
با تو من ار چند به یک دین درم	تو ز ره من به ره دیگری
لاجرم آن روز به پیش خدای	تو عمری باشی و من حیدری
فاطمیم فاطمیم فاطمی	تا تو بدری ز غم ای ظاهری...
گرچه مرا اصل خراسانی است	از پس پیروی و مهی و سری
دوستی عترت و خانه‌ی رسول	کرد مرا یمگی و مازندری
مر عقلا را به خراسان منم	بر سفها حجّت مستنصری...
ننگرد اندر سخن هرمسی	هرکه ببیند سخن ناصری
گرچه به یمگان شده متواریم	زین بفزوده‌ست مرا برتری

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۶ - ۵۵)

تقابل دوگانه «خود» و «دیگری»

یکی از روش‌های تحلیل تقابل‌های دوگانه، قائل شدن به یک یا چند مرکز در درون متن‌هاست. به این ترتیب، اگر به این نکته قائل باشیم که مرکزی وجود دارد، پس باید به چیزی در بیرون از مرکز نیز باور داشت که در «حاشیه» قرار می‌گیرد. در هر متنی، و اصولاً در هر چارچوبی، مرکزها مهم‌تر و ارزشمندتر از حاشیه‌ها تلقی می-

شوند. (Lakoff & Johnson, 1980: 5)

در متون، رابطه بین مرکز و حاشیه، که جلوه دیگری از خود و دیگری را آشکار می‌سازد، به شکل تقابل‌های دوگانه رخ می‌نماید. با این دیدگاه، هر متنی از گروهی از تقابل‌ها ساخته می‌شود که به استوار شدن و ثبات

یافتن موقتی ساختار کمک می‌کنند. البته باید توجه داشت که تقابل‌هایی که ساختار متن، وابسته به آن‌هاست، معمولاً، در متن آشکار نیستند و در بیشتر موارد، روابط تقابلی پنهانی میان اجزای متن شکل می‌گیرد؛ زیرا یک جزء این تقابل‌ها معمولاً در متن حضور ندارد و در حالت «غیاب» قرار می‌گیرد.

با در نظر گرفتن «تفاوت» در میان اجزاء تقابل‌ها، معمولاً برخی از معانی، برگزیده می‌شوند و در مرکز قرار می‌گیرند و برخی دیگر، با انکار شدن و نادیده گرفته شدن، به حاشیه رانده می‌شوند. همچنین، در درون ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، به سبب حمایت کردن ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها و به طور کلی، عوامل اقتدارساز از یک سوی تقابل‌ها، آنچه برگزیده می‌شود و در مرکز قرار می‌گیرد و در نهایت به «خود» وابسته می‌شود، مطابق «خرد» و «حقیقت» قلمداد می‌شود و آنچه سرکوب می‌شود و به حاشیه رانده می‌شود، با مفاهیمی همچون بی‌خردی، نادرستی، بی‌قانونی و... پیوند می‌یابد. (Kress & Van Leeuwen, 1996: 193-196)

ناصر خسرو پس از معرفی خود گریزی به مدح خلیفه فاطمی مصر زده و دیگران را در تقابل با آیین اسماعیلی مخاطب قرار داده است و آن‌ها را با عنوان ناصبی شوم می‌نکوهد:

تا سخنم مدح خاندان رسولست	نابغه طبع مرا متابع و یارست
خیل سخن را رهی و بنده من کرد	آنکه ز یزدان به علم و عدل مشارست
مشتری اندر نمازگاه مر او را	پیشرو و جبرئیل غاشیه‌دارست
طلعت مستنصر از خدای جهان را	ماه منیرست و این جهان شب تارست
تا ننهد سر به خط طاعت او بر	ناصری شوم را سر از در دارست
ناصری شوم را به مغز سر اندر	حکمت حجت بخار و دور شخارست
نیست سر پر فساد ناصبی شوم	از در این شعر، بل سزای فسارست

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۹)

آگاهی و تقابل

۴.۱. آگاهی و رویکرد

یکی از مفاهیم کلیدی در عمل اجتماعی، «آگاهی» است. هر عمل اجتماعی، به ناگزیر، مبتنی بر نوعی آگاهی است؛ هر چند ممکن است در شرایط گوناگون، انسان از این «آگاهی» خویش، آگاه نباشد. آگاهی، چه آشکار و چه پنهان، همواره وابسته به موقعیتی است که سوژه در جهان و اجتماع می‌یابد. در حقیقت، همین آگاهی است که مرزهای خود را ترسیم می‌کند و بیرون از خود را به منزله دیگری مشخص می‌کند. همچنین، آگاهی به یاری مجموعه‌ای از قراردادهای و باورهای مشترک حوزه‌های مختلف را پدید می‌آورد و سرانجام به آگاهی اجتماعی منجر می‌شود. آگاهی اجتماعی نیز مرزهای خاص خود را شکل می‌دهد و خود و خودهای مشترک را از دیگری

یا دیگران بیگانه متمایز می‌سازد. به سخن دیگری، مفهوم «دیگری» هم‌زمان با آگاهی از چارچوب‌ها و مرزهای مربوط به «خود» شکل می‌گیرد.

به نظر بلومر، بیشتر کسانی که مفهوم رویکرد را به کار می‌برند، رویکرد را به عنوان «گرایش سازمان‌یافته آماده-ای» در درون کنشگر در نظر می‌گیرند؛ آن‌ها گرایش به این دارند که کنش‌ها را به گونه‌ای در نظر بگیرند که گویی رویکردها آن‌ها را برانگیخته‌اند. به عقیده بلومر، این یک نوع برداشت بسیار مکانیکی است؛ آنچه اهمیت دارد، رویکرد به عنوان یک گرایش ملکه ذهن شده نیست «بلکه همان فراگرد تعریف کننده‌ای است که کنش‌گر از طریق آن عملش را ساخته و پرداخته می‌کند» (بلومر، ۱۹۵۵، ۱۹۶۹: ۹۷ در ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۷۳) مید بر این باور است که وجود زبان که خود یک نوع محصول اجتماعی است، در تحلیل نهایی به وجود آورنده ذهن است. بر اساس نظر او ذهن را می‌توان به عنوان گفت‌وگوی درونی انسان با خودش از طریق نمادهای معنی‌دار تعریف کرد. نکته اساسی در این فرایند، توانایی پذیرش نقش دیگران در فرایند «کنش متقابل» است. (همان: ۲۷۵)

۲.۴. آگاهی ایدئولوژیک و شکل‌بندی‌های اجتماعی

تفسیرهایی که ناصر خسرو از جهان و دین به دست می‌دهد، چنان‌که «فیش» نیز اشاره می‌کند، به شدت تحت تأثیر «مفروضات و انتظارات فرهنگی تحمیل‌شده» است. (ر. ک. بلزی، ۱۳۹۳: ۶۳) به طور کلی، جامعه زبانی، در مورد انتساب یک مدل خاص به یک دال خاص «توافق» می‌کند؛ هر چند در واقعیت، این توافق آشکارا صورت نمی‌گیرد؛ بلکه صرفاً در این واقعیت تجلی پیدا می‌کند که بعضی واقعیت‌های معین زبانی به کار می‌روند و فهمیده می‌شوند. «ماهیت دلبخواهی نشانه این نکته را آشکار می‌کند که چرا فقط واقعیت اجتماعی توان ایجاد یک نظام زبانی را دارد. اگر قرار باشد ارزش‌هایی که وجودشان تنها مبتنی بر کاربرد و توافق جمعی باشد، ایجاد شوند، وجود اجتماع ضرورت دارد» (Saussure, 1974: 113) با تکیه بر همین ضرورت است که می‌توان معنا را امری عمومی و قراردادی و حاصل درک متقابل میان افراد به شمار آورد و نه قصدی فردی و خودبسنده که در محدوده‌های ذهنی خود فرد باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، معنا به گونه‌ای اجتماعی ساخته شده است و ساختمان اجتماعی نظام دلالتی با شکل‌بندی اجتماعی ارتباطی تنگاتنگ دارد.

از سوی دیگر، آشکار است که ناصر خسرو در شعرهایش دریافت منحصر به فرد خود از جهان را بیان نمی‌کند؛ بلکه معنا را از درون نظام تفاوت‌های موجود تولید می‌کند و در واقع، شعر او تا آن‌جا قابل فهم است که در چنین نظامی، که سراسر نمادین است، مشارکت دارد. همچنین، با رویکردی تحلیلی می‌توان دریافت که: «در هر لحظه معین، مقولات و قوانین قلمرو نمادین سرشار از تناقضات، ابهام‌ها و ناپایداری‌هایی است که به مثابه منشأ

دگرگونی‌های ممکن عمل می‌کنند. نقش ایدئولوژی، سرکوب این تناقضات به نفع حفظ شکل‌بندی اجتماعی موجود است». (پیشین: ۷۸)

یکی از مهمترین وظایف ایدئولوژی، به عنوان شرط لازم برای عمل، «بدیهی ساختن» تناقضات و ناپیکدستی‌هایی است که در عرصه‌های مختلف وجود دارد. این عرصه‌ها هم زمینه‌های پیش پا افتاده را در بر می‌گیرد و هم نظام‌های فلسفی و مذهبی را شامل می‌شود. تصدیق‌گرایی و حقیقت‌نمایی از دیگر وظایفی است که در پی وظیفه پیشین از ملزومات هر ایدئولوژی می‌توان به شمار آورد. (See Althusser, 1971: 161) البته، همه این وظایف، در محدوده‌هایی که «خودی» پنداشته می‌شوند، معنا می‌یابند و آنچه بیرون از این محدوده‌ها قرار می‌گیرد، به مثابه «دیگری» بیگانه و یا متعلق به «دیگری» بیگانه در نظر گرفته می‌شود. از این رو، نه می‌توان آن را بدیهی و طبیعی در نظر گرفت و نه، چندان که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، به حقیقت نزدیک دانست.

۳.۴. آگاهی ایدئولوژیک و نقش معرف

هنگامی که ناصر خسرو به عنوان یکی از نمایندگان مذهب اسماعیلی معرفی می‌شود، از او انتظار می‌رود که معرف باورها و ایدئولوژی‌های گروه اسماعیلیان باشد. افزون بر این، وی اهداف و قدرت گروه را در در هویت شخصی خود تجسم می‌بخشد و می‌کوشد که آن‌ها را به عنوان خواسته‌های خود متحقق سازد. هم از این روست که ناصر خسرو بارها «خود» را در پیوستگی خویش با گروه فاطمیان شناسایی و معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که این گروه را جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت ذاتی خویش می‌داند و بدین‌سان، احساس می‌کند که امکان تعالی و تکامل خود را باز یافته است و نیروی بیشتری، که مشتق از نیروی گروه است، در جهت تقابل با «دیگری» و «دیگران» کسب کرده است.

در اشعار ذیل، ناصر خسرو، با پیوستن به مذهب اسماعیلی و ادعای چیرگی بر سخنی که در حیطه ایدئولوژیک آن مذهب است، «خود» را مایه شرف و فخر آل و تبار خویش می‌داند:

فخر من و تو به علم و رای و وقارست	فخر به خوبی و زرّ و سیم زنان راست
من چه کنم گر ترا ضیاع و عقارست؟	چونکه به من ننگری ز کبر و سیاست؟
گر دگری را شرف به آل و تبارست	من شرف و فخر آل خویش و تبارم
آن نه سوار است کو بر اسپ سوارست	آنکه بود بر سخن سوار، سوار اوست

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۸)

از دیگر سو، گروه اسماعیلی نیز ناصر خسرو را جزئی از کلیت خود ساخته است؛ به گونه‌ای که او، به تدریج، خواسته‌ها و ادعاهای شخصی خویش را در جهت تجسد بخشیدن به واقعیت این گروه از دست داده است. از طریق چنین «درون‌فکنی» اهداف گروهی و نیز «برون‌فکنی» خود به گروه، می‌توان گروه را به نوعی شخصیت

گسترده‌تر فرد تلقی نمود. در چنین شرایطی است که هر تهدیدی نسبت به گروه، در حقیقت، درونی‌ترین عناصر شخصیت عضو را در معرض حمله قرار می‌دهد. در چنین شرایطی و با کنار نهادن امور و اهداف شخصی، همه توجه‌ها معطوف به هدفی واحد و اساسی می‌گردند. ناصر خسرو در دوره‌ای که به عنوان حجت خراسان منصوب شده است، خود را بیان‌گر اهداف گروه اسماعیلیان می‌پندارد و با تلاش بسیار می‌کوشد تا به این اهداف هویت ببخشد. با توجه به این نگرش، «زیمیل» به تقابلی می‌رسد که در آن، «میان فرد به عنوان شخصی حقیقی و فرد به عنوان معرف جمع (حقوقی) تفاوت وجود دارد. شکل دوم مورد بحث دارای هویتی بسیار اساسی است.» (کوزر، ۱۳۸۴: ۲۲۳)

ناصر خسرو در دو شعر ذیل، خود را مختار خلیفه فاطمی می‌داند و پیوستگی و سرسپردگی خود با فاطمیان را بیداری دیگر باره خویش می‌یابد:

با ناز گرفته در کنارم
 گه باز به دشت نوبهارم
 چون دید که فتنه نگارم
 این قامت چفته نزارم...
 بیدارم کرد کردگارم...
 چون طاعت و دین شد اختیارم
 (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۷۲)

من خفته به جهل و او همی برد
 گه وعده به باغ مهرگان داد
 رویم به گل و به مشک بنگاشت
 امروز همی ضعیف بینی
 بیدار شدم ز خواب لا بل
 مختار امام عصر گشتم

کز خلق چو یزدان نشناسد کس ثانی
 از قیصری و سندی و بغدادی و خانی
 موجود و مجسم شده در عالم فانی
 فردا نکند آتش و اغلال شبانی
 اویست حقیقت یکی از سع مثنایش
 قولی که همه رحمت و فضلست معانی
 پستست بلندی و حقیرست کلانیش
 تنین فلک روز ملاقات عنانیش
 این عالم از آن پس به فراخی مکانیش
 نز ملک فلانی و نه از مال فلانیش
 از علم و هنر باشد دینار و شیانی
 هر چند که اینجا بود این جسم عیانی
 (همان: ۲۹۶)

چون راه نجویی سوی آن بارخدایی
 صد بنده مطواع فزونست به درگاه
 مستنصر بالله که او فضل خداست
 آنکو سرش از فضل خداوند بتابد
 ایزدش عطا داد به پیغمبر ازیراک
 در عالم دین او سوی ما قول خداست
 با همّت عالیش فلک را و زمین را
 چون مرکب او تیز شود کرد نیارد
 غره نکند هر که بدیده‌ست سپاهش
 ناید حسد و رشک کمین چاکر او را
 هر کو رهیش گشت چو من بنده از آن پس
 بر عالم علویش گمان بر چو فرشته

هنگامی که ناصر خسرو نقش «معرف» را در گروه اسماعیلیان می‌یابد، هم‌گام با گروه و در تقابل با «دیگران» نسبت به ویژگی‌های خاص خود آگاهی می‌یابد و بدین‌سان، به حدّ و مرزی جدید میان خود و محیط آگاه می‌شود و می‌کوشد که آن را به هر طریق حفظ کند. قسمتی از آنچه به عنوان خودآگاهی گروهی درک می‌شود، در حقیقت، «تغییر شکل زندگی و حیات فردی به زندگی گروهی است که در آن فرد آگاهانه معرف خواسته‌ها و آرمان‌های گروهی می‌گردد. در این زمان، هنگامی که فرد به نقش نمایندگی خود واقف گردد، هویت مستحکم و تزلزل‌ناپذیری می‌یابد؛ زیرا در آن هنگام او خود را حامل پیامی خاص می‌داند.» (کوزر، ۱۳۸۴: ۲۲۴)

گر از دین و دانش چرا بایدت	سوی معدن دین و دانش بچم
سوی ترجمان کتاب خدای	امام الانام است و فخر الامم
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
برآخته از بهر دین خدای	به تیغ از سر سرکشان آشتم
مر او را گزید احکم الحاکمین	به حکمت میان خلائق حکم...
نه جز قول او مر قضا را مرد	نه جز ملک او مر خرم را حرم...
مشهر شده از جهان حضرتش	چو خورشید و عالم سراسر ظلم
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
به جان و دلم در ز فرش کنون	بهشت برین است و باغ ارم
اگر تهمت کرد نادان چه باک	از آن پس که کور است و گنگ و اصم؟

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۶۳ و ۶۴)

یکی از اشکال تقابلی زمانی است که طرف‌های درگیر در مورد دست‌یابی به هدفی مشترک وحدت نظر ندارند و در صدد اتخاذ بهترین شیوه‌های دست‌یابی به حقیقت‌اند. در پی این کوشش‌ها، طرح نظریه‌های مختلف می‌تواند اعضاء گروه‌های متقابل را به اتخاذ تفاسیر انحصاری متقابل بکشاند. ناصر خسرو بارها در شعر خود، دیگران را از نیل به حقیقت ناتوان شمرده است و آن‌ها را در تقابل با شیوه تفسیری باطنی خود، ظاهری و بی‌خرد معرفی کرده است. آشکار است که چنین رویکردی، فارغ از انگیزه‌های شخصی شکل گرفته است و با باورهای ایدئولوژیک جهت‌دهی شده است. به همین سبب است که ناصر خسرو چنین بی‌اغماض و بی‌تساهل و تسامح به گروه‌های دیگر می‌تازد. اصولاً جهت‌دهی ایدئولوژیک متعصبانه زودتر و آسان‌تر از دیگر زمینه‌ها، ساختاری قالبی و تثبیت‌یافته به خود می‌گیرد. همچنین، ایدئولوژی این قدرت را دارد که به تقابل‌های موجود عینیت ببخشد. «عینیت‌بخشی به تقابل می‌تواند امکانی برای وحدت‌بخشی به گروه‌های درگیر ارائه نماید؛ خاصه زمانی که هر دو

طرف دعوا هدفی مشترک را دنبال کنند. مانند تعارض‌های علمی که در آن‌ها، هدف صرفاً دستیابی به حقیقت است. « (همان: ۲۳۱)

یکی از ویژگی‌های مهم مذهب اسماعیلی، جدایی و تمایز آن از سازمان‌های مذهبی دیگر و تأکید بر این نکته است که حقیقت تنها در انحصار ایشان است و دیگران حتی تا پایه حیوانات پست انگاشته شده اند. به نظر می‌رسد که جدایی از جامعه بزرگ‌تر و احساس تمایز و ابراز مخالفت با مذهب رسمی، از ویژگی‌های عام چنین فرقه‌ها است. (ر. ک. همیلتون، ۱۳۹۰: ۳۳۵)

هست عجب آنکه همی ناصبی	سیر نخواهد شدن از کافری
نیست عجب کافری از ناصبی	زانکه نباشد عجب از خر خری
ناصری ای خر سوی نار سقر	چند روی بر اثر سامری؟...
دین تو به تقلید پذیرفته‌ای	دین بتقلید بود سرسری

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۵۴)

نقش‌هایی که ناصر خسرو در طول زندگی خود به عهده گرفته است، جنبه‌های پویای پایگاه او را نشان می‌دهد. در واقع، همچون هر فرد دیگری از نظر اجتماعی به پایگاهی منسوب است و آن پایگاه را در ارتباط با دیگر پایگاه‌ها حفظ می‌کند. هنگامی که ناصر خسرو در پایگاهی قرار می‌گیرد و حقوق و تکالیف مربوط به آن پایگاه را رعایت می‌کند، نقش خود را ایفا کرده است. بر این اساس، می‌توان گفت که نقش و پایگاه جدایی‌ناپذیرند و ایجاد تمایز میان آن‌ها فقط جنبه و اهمیت علمی دارد. هر فردی مجموعه نقش‌هایی دارد که ناشی از الگوهای مشارکتی گوناگون اوست و در عین حال به طور کلی نقش، مجموعه نقش‌هایی را نشان می‌دهد و تعیین می‌کند که شخص برای جامعه‌اش انجام می‌دهد و تعیین می‌کند که آن شخص متناسب با نقش‌هایی که بر عهده می‌گیرد، چه انتظاری از جامعه می‌تواند داشته باشد. (ر. ک. کوزر و روزنبرگ، ۱۳۸۷: ۲۹۳)

۴.۴. آگاهی ایدئولوژیک و اقتضات بافتی

یکی از مهمترین عواملی که به خود ساختار می‌بخشد و ریشه‌های آن را در زمینه‌های مختلف استوار می‌سازد، ایدئولوژی‌های موجود در بافت‌های مختلف هستند که هم موقعیت سوژه را تحت تأثیر قرار می‌دهند و هم نگرش‌های او را تنظیم می‌کنند. (See Althusser, 1971: 155) هر ایدئولوژی‌ای سعی دارد تعاریف و نوع نگاه ویژه‌ای از جهان و متن‌ها و چیزها ارائه بدهد و نظام‌های تحت سیطره خود را به پیروی از نگرش‌های تأیید شده وادار کند و بدین گونه، با ایجاد بستارها و مرزهایی در تقابل و یا تباین با دیگر نگرش‌ها و ایدئولوژی‌ها، چارچوب‌های خاص خود را ترسیم می‌کند و سعی در ایجاد بستارهای وابسته به «خود» دارد؛ اما این ایدئولوژی‌ها همواره تحت تأثیر اقتضات بافت‌هایی که در آن هستند، قرار می‌گیرند و میزان ماندگاری و تزلزل‌شان،

بستگی به مرزهایی دارد که خود ایجاد کرده‌اند؛ چنان که مرزهای یک ایدئولوژی ممکن است به شدت در یک بافت استوار شده باشد و مرزهای ایدئولوژی دیگری، به آسانی در همان بافت دچار تزلزل شود. در این جا نیز آشکار است که بستارهای شکل گرفته، می‌توانند از بین بروند و بستارها و ایدئولوژی‌های دیگری جای آن‌ها را بگیرد.

ناصر خسرو که در گذشته به دبیری و مدح و غزل پرداخته است و بالطبع، تحت تأثیر اقتضات بافتی آن روزگار بوده است، در دوره دوم زندگی خویش، با قدم نهادن در بافتی تازه، زبان و ذهن و ساختارها و مرزبندی‌هایی تازه می‌یابد. در اشعار ذیل اشاراتی به این گذار شده است:

فخر چه داری به غزلهای نغز	در صفت روی بت سعتری؟
این نبود فضل و نیایی بدین	جز که فرومایگی و چاکری...
مدح و دبیری و غزل را نگر	علم نخوانی و هنر نشمری
دفتر بفکن که سوی مرد علم	بی خطر است آن سخن دفتری

(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۶)

او چندان در بافت جدید ریشه دوانده است که اقتضات بافتی پیشین را یکسره مبتنی بر دروغ و گمراهی می‌داند:

نگر نشمری ای برادر گزافه	بدانش دبیری و نه شاعری را
که این پیشه‌ها است نیکونهاده	مر الفغدن نعمت ایدری را
دگرگونه راهی و علميست دیگر	مر الفغدن راحت آن سری را...
اگر شاعری را تو پیشه گرفتی	یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو بر پایي آنجا که مطرب نشیند	سزدگر ببری زبان جری را...
به علم و به گوهر کنی مدحت آن را	که مایه‌ست مر جهل و مرکافری را
به نظم اندر آری دروغی طمع را	دروغست سرمایه مر کافری را
پسندوست با زهد عمّار و بوذر	کند مدح محمود مر عنصری را؟

(همان: ۱۴۲ و ۱۴۳)

به طور کلی، می‌توان گفت ایدئولوژی‌ها شبیه به دانش یک گروه‌اند که به لحاظ فرهنگی - اجتماعی در میان اعضا مشترک‌اند و در فعالیت‌های روزمره به کار گرفته می‌شوند. در حقیقت، هم دانش و هم ایدئولوژی انواعی از باورهای اجتماعی‌اند. (ون‌دایک، ۱۳۸۲: ۱۳۰)

زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری «خود» و «دیگری»

۱. ۵. تجلی خود در گروه اجتماعی

اگرچه ناصر خسرو دوره‌ای از زندگی خود را در درّهٔ یمگان به تنهایی به سر می‌برد، اما این مسئله دلیلی بر جدایی او از زمینهٔ ذهنی اجتماعی او نمی‌شود. جهانی که او در شعر خویش بازنمایی می‌کند، بسیار وابسته به گروه اجتماعی اسماعیلی است که اندیشه‌ها و باورهای خاص خود را دارند. در غیر این صورت و با کنار نهادن مفهوم «دیگری»، هیچ نماد قابل فهمی شکل نمی‌گرفت. از سوی دیگر، برای آنکه زندگی اجتماعی وجود پیدا کند، لازم است که «کنشگران نمادهای معنی‌دار مشترکی داشته باشند.» (ریتزر، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

دانی که چگونه من به یمگان	تنها و ضعیف و خوار و زارم...
از بیم سپاه بوحنیفه	بیچاره و مانده در حصارم
زیرا که به دوستی رسولت	زی لشکر او گناهکارم...

(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۷۱)

انسان‌ها برای حصول خود، افزون بر زبان، به یادگیری مجموعه‌ای از چیزهای مختلف نیاز دارند. به طور کلی برای آنکه «خود» شکل بگیرد، گروهی اجتماعی باید وجود داشته باشد. (پیشین: ۲۷۹) بر همین اساس می‌توان گفت که حتی درونی‌ترین و ذهنی‌ترین جنبه‌های خود، وابستگی ناگزیری به اجتماع دارد.

هر انسانی برای حصول خود، افزون بر زبان، به یادگیری مجموعه‌ای از چیزهای مختلف نیاز دارد. به طور کلی برای آنکه «خود» شکل بگیرد، گروهی اجتماعی باید وجود داشته باشد. (ر. ک. همان جا.) بر همین اساس می‌توان گفت که حتی درونی‌ترین و ذهنی‌ترین جنبه‌های خود، وابستگی ناگزیری به اجتماع دارد.

اصولاً بافت و زمینهٔ اجتماعی نحوه و نوع تقابل‌ها را مشخص می‌کند. این مسئله چندان فراگیر است که حتی کوچک‌ترین واحدهای نمادین و زبانی را نیز در بر می‌گیرد. به عنوان مثال، اصوات زبانی «واحد» هر گاه در بافت اجتماعی متفاوتی ادا یا نوشته شوند، ممکن است معانی متفاوتی داشته باشند. واژه‌ها با واژه‌های دیگری که در کنار آن‌ها قرار می‌گیرند، بار معنایی تازه‌ای پیدا می‌کنند و واجد معنا می‌شوند. «بافتی که معانی را به کلمات وام می‌دهد، زمینه و بافتی اجتماعی و رفتاری، و نیز به همان‌گونه زبانشناختی دارد.» (گرث و میلز، ۱۳۸۰: ۱۲۴)

۵.۲. «ریختار» و سبک‌های زندگی اجتماعی

یکی از مفاهیم مهمی که «بورديو» در زمینهٔ علوم اجتماعی مطرح می‌کند، مفهوم «ریختار» است. ریختار، در واقع، همان جبر و ضرورتی است که درونی شده و تبدیل به طبع و قریحه‌ای گشته است که کنش‌های معنادار و تلقی‌های معنابخش ایجاد می‌کند. «ریختار، طبع و قریحه‌ای عام و انتقال‌پذیر است که به صورتی سیستماتیک و همه - شمول فراتر از حد و مرزهای چیزهایی که مستقیماً آموخته شده‌اند - همان ضرورتی را به کار می‌بندد که در بطن شرایط یادگیری‌های اولیه نهفته است. به همین دلیل است که تمامی کنش‌های آدمی هم سیستماتیک

است؛ زیرا محصول کاربرد شاکله‌های همسان (یا تعویض‌پذیر) هستند و هم به صورت سیستماتیک با کنش‌های تشکیل دهنده سبک زندگی دیگری فرق دارند. « (ر. ک. بوردیو، ۱۳۹۱: ۲۳۸)

چون شرایط وجودی متفاوت، ریختارهای متفاوتی ایجاد می‌کند، کنش‌هایی که از ریختارهای متفاوت نشئت می‌گیرند نیز به شیوه‌ای نظام‌مند تفاوت‌های وابسته به شرایط وجودی مختلف را آشکار می‌سازند. نتیجه این فرایند سبک‌های متفاوت گروه‌های مختلف است. ریختار، افزون بر آنکه ساختاری ساخت دهنده است که کنش‌ها و درک کنش‌ها را سازماندهی می‌کند، ساختاری یافته نیز هست: «اصل تقسیم‌بندی به طبقات منطقی که ادراک دنیای اجتماعی را سازماندهی می‌کند، خود محصول درونی شدن تقسیم‌بندی طبقات اجتماعی است... به عبارتی دیگر، با همه چیزهایی تعریف می‌شود که آن را از چیزی که نیست و خصوصاً از همه چیزهایی که با آن‌ها در تضاد است جدا و متمایز می‌کند. به همین دلیل، هویت اجتماعی بر اساس تفاوت تعریف و ابراز می‌شود. « (همان: ۲۳۹)

۳. ۵. انسان اجتماعی و وضعیت اجتماعی

«دارنڈرف» به این نکته اشاره می‌کند که «انسان اجتماعی» در نقطه تلاقی فرد و جامعه قرار گرفته است. در این وضعیت، انسان حامل نقش‌های اجتماعی از پیش‌شکل‌گرفته است و فرد، در حقیقت، همان نقش‌هایی است که در جامعه ایفا می‌کند. (ر. ک. دارنڈرف، ۱۳۸۳: ۳۵) همچنین او این مسئله را مطرح می‌کند که «جهان» صحنه‌ای است که فرد در آن ظاهر می‌شود و خارج می‌گردد؛ «اما او تنها یک ورد به صحنه ندارد؛ بلکه بارها و بارها و در نقاب‌های متفاوت بدین صحنه وارد می‌شود... فرد و جامعه به یاری یکدیگر به ظهور می‌رسند؛ بدین صورت که فرد به عنوان حامل صفت‌ها و شیوه‌های رفتاری از پیش‌شکل‌یافته اجتماعی ظاهر می‌شود.» (همان: ۴۵)

ناصر خسرو در جایگاه یک سوژه با هر ورودش به صحنه جهان در یک «وضعیت اجتماعی» قرار می‌گیرد. مفهوم «وضعیت اجتماعی» جایی را در یک میدان اجتماعی نشان می‌دهد. البته، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که قرار گرفتن ناصر خسرو در هر یک از این وضعیت‌ها، تمامیت وجودی او را آشکار می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که انسان اجتماعی تمامیت انسان نیست، به همان اندازه نیز هیچ یک از نقش‌های ناصر خسرو، به تنهایی، تعیین‌کننده تمامی رفتارهای وی به عنوان حامل یک وضعیت اجتماعی محسوب نمی‌گردد.

۴. ۵. موقعیت اجتماعی و رقابت و کشمکش

مرزهای موقعیتی که ناصر خسرو خود را در آن می‌یابد، بیش از آنکه در رقابت با دیگران تعریف شود، به دلیل جدال‌های ایدئولوژیک، در یک کشمکش مداوم اجتماعی نضج می‌گیرد. «کشمکش اجتماعی» را، به عنوان موقعیتی از اجتماع، چنین می‌توان تبیین کرد: «موقعیتی از اجتماع که در آن یک وضع عدم سازگاری اساسی

بین ارزش‌ها، هدف‌ها و منافع و تحرک اجتماعی بین دو گروه موجود باشد. « (آکوف و تایلر، ۱۳۵۴: ۱۱-۱۲) یعنی گروهی چیزی بخواهند در حالی که گروه دیگر خواهان آن نیستند. در این صورت لازم است که کشمکش اجتماعی را از رقابت‌های اجتماعی متمایز دانست. در کشمکش اجتماعی هدف نشان دادن ناشایستگی رقیب و یا از بین بردن مزایای در دسترس اوست، در حالی که رقابت، تلاش در کسب مزایا و یا رسیدن به همان هدف‌ها با استفاده از شرایط معقول مسابقه و رقابت است. «افزار و اشیاء مورد استفاده در کشمکش‌ها افزاری تهدیدآمیز و خطرناک‌اند؛ ولی افزار کار رقابت‌ها به منظور افزودن به کوشش و تقلا و تدارک می‌شوند. « (ر. ک. همان‌جا) در ابیات ذیل، کشمکش ناصر خسرو را با زاهدان و جاهلان آشکارا می‌توان تشخیص داد:

روی متاب از سخن خوب و علم	کاین دو بدو سرای ترا بابتست
پرورش جان به سخنهای خوب	سوی خردمند مهین حسبتست
کوکب علم آخر سر برکند	گرچه کنون تیره و در رجعتست..
نیک نگه کن که بر این جاهلان	دیو لعین را طرب و دعوتست
جای حذر هست از اینها ترا	اکنون کاین خلق بدین عبرتست
آنکه فقیهست از املاک او	پاکتر آنست که از رشوتست
وانکه همی گوید من زاهدم	جهل خود او را بترین زلتست
گوش و دل خلق همه زین قبل	زی غزل و مسخره و طیبیتست
بیت غزل بر طلب فحش و لہو	بی‌هنران را بدل آیتست
عادت خود طاعت و پرهیز دار	تا فلک و خلق بدین عادتست
	(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۴۰۰ - ۴۰۱)
ای امت برگشته ز اولاد پیمبر	اولاد پیمبر حکم روز قضاوند
این قوم که این راه نمودند شما را	زی آتش جاوید دلیلان شماوند
این رشوت‌خواران فقهاوند شما را	ابلیس فقیه است گر اینها فقهاوند
از بهر قضاخواستن و خوردن رشوت	فتنه همگان بر کتب بیع و شرآوند
رشوت‌بخورند آنکه رخصت بدهندت	نه اهل قضاوند بل از اهل قفاوند...
	(همان: ۲۴۸)

نتیجه‌گیری

تقابل‌هایی که ناصر خسرو خود را در میان آن‌ها می‌یابد و یا حتی تقابل‌هایی که خود موجد آن‌هاست، زمینه‌ساز مرزبندی آشکار میان «او» و «گروه او» با «دیگری» و «گروه دیگران» گشته است. این تقابل‌ها زمینه‌شناسایی بیشتر و تثبیت گروهی می‌شود که از نظر ناصر خسرو «خودی» پنداشته شده است. همین امر، بر تلاش ناصر خسرو و امثال او در جهت حفظ مرزهای خودی در تقابل با محیط اجتماعی اطراف می‌افزاید. همچنین،

تفسیرهایی که ناصر خسرو از جهان و دین به دست می‌دهد، به شدت تحت تأثیر «مفروضات و انتظارات فرهنگی تحمیل شده» است.

ناصر خسرو در شعرهایش دریافت منحصر به فرد خود از جهان را بیان نمی‌کند؛ بلکه معنا را از درون نظام تفاوت‌های موجود تولید می‌کند و در واقع، شعر او تا آن‌جا قابل فهم است که در چنین نظامی، که سراسر نمادین است مشارکت دارد.

او بارها «خود» را در پیوستگی خویش با گروه فاطمیان شناسایی و معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که این گروه را جزئی جدایی‌ناپذیر از هویت ذاتی خویش می‌داند و بدین‌سان، احساس می‌کند که امکان تعالی و تکامل خود را بازیافته است و نیروی بیشتری، که مشتق از نیروی گروه است، در جهت تقابل با «دیگری» و «دیگران» کسب کرده است.

از دیگر سو، گروه اسماعیلی نیز ناصر خسرو را جزئی از کلیت خود ساخته است؛ به گونه‌ای که او، به تدریج، خواسته‌ها و ادعاهای شخصی خویش را در جهت تجسد بخشیدن به واقعیت این گروه از دست داده است. هنگامی که ناصر خسرو نقش «معرف» را در گروه اسماعیلیان می‌یابد، هم‌گام با گروه و در تقابل با «دیگران»، نسبت به ویژگی‌های خاص خود آگاهی می‌یابد و بدین‌سان، به حدّ و مرزی جدید میان خود و محیط آگاه می‌شود.

او که در گذشته به دبیری و مدح و غزل پرداخته است و بالطبع، تحت تأثیر اقتضانات بافتی آن روزگار بوده است، در دوره دوم زندگی خویش، با قدم نهادن در بافتی تازه، زبان و ذهن و ساختارها و مرزبندی‌هایی تازه می‌یابد.

اگرچه ناصر خسرو دوره‌ای از زندگی خود را در درّهٔ یمگان به تنهایی به سر می‌برد، اما این مسئله دلیلی بر جدایی او از زمینهٔ ذهنی اجتماعی او نمی‌شود. جهانی که او در شعر خویش بازنمایی می‌کند، بسیار وابسته به گروه اجتماعی اسماعیلی است که اندیشه‌ها و باورهای خاص خود را دارند. در غیر این صورت و با کنار نهادن مفهوم «دیگری»، هیچ نماد قابل فهمی شکل نمی‌گرفت.

منابع

آکوف، آلن و تایلر. ۱۳۵۴. پنج دیدگاه در کشمکش‌های اجتماعی، ترجمهٔ رجبعلی حاسبی. تبریز: انتشارات نوبل. ادگار، اندرو و پیتر، سجویک. ۱۳۸۷. مفاهیم بنیادی نظریه‌های فرهنگی، ترجمهٔ مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگه.

برتنس، هانس. ۱۳۸۴. مبانی نظریهٔ ادبی. ترجمهٔ محمدرضا ابوالقاسمی. تهران: نشر ماهی.

بلزی، کاترین. ۱۳۹۳. عمل نقد. ترجمه عباس مخبر. ویراست دوم. تهران: نشر آگه.
بورديو، پی.یر. ۱۳۹۱. تمایز: نقد اجتماعی قضاوت‌های ذوقی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر ثالث.
دارنڈرف، رالف. ۱۳۸۳. انسان اجتماعی. ترجمه غلامرضا خدیوی. تهران: نشر آگه.
ریتزر، جورج. ۱۳۷۴. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
کوئن، بروس. ۱۳۹۱. مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: انتشارات سمت.

کوزر، لوئیس آ. ۱۳۸۴. نظریه تقابل‌های اجتماعی. ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز: نشر ریش.
کوزر، لوئیس آ. و روزنبرگ. ۱۳۸۷. نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی. ترجمه فرهنگ ارشاد. تهران: نشر نی.
گرث، هانس و سی. رایت میلز. ۱۳۸۰. منش فرد و ساختارهای اجتماعی. ترجمه اکبر افسری. تهران: نشر آگه.
مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۵. دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگه.
ناصرخسرو، ابومعین. ۱۳۷۸. دیوان. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
ون‌دایک، تئون ای. ۱۳۸۲. مطالعاتی در تحلیل گفتمان. گروه مترجمان. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

همیلتون، ملکم. ۱۳۹۰. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.

Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy*, Translated by, Ben Brewster, London: New left books.
Kress, Gunther & Theo Van Leeuwen, *Reading images: The grammar of visual design*, Routledge, London, 1996.

Lakoff, George & Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, London: Fontana, Collins, 1974.

ناصر خسرو و فیلسوفان یونانی

فرزادبالو^۱

مهدی خبازی کناری^۲

سکینه مشتت پور^۳

با وجود مضایق و تنگناهای فراوانی که در طول تاریخ بر جامعه ی ایرانی رفته است عقلانیت و فلسفه ورزی همواره مشعل خود را فروزان داشته است. به سخن دیگر وقتی از دانش و حکمت سخن به میان می آمده است مردم فرهنگ دوست ایران فارغ از نژاد و زبان و مذهب و رنگ و زبان به دانشمندان و حکیمان از هر دیاری به دیده ی اعتبار و اعتنا می نگرستند و تاریخ خود گواه بزرگی است. چنان که سه جریان عمده ی فلسفی مشایی، اشراقی، و صدرایی تحت تاثیر عمیق فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو و افلوپین پدید آمده اند. در میان فرقه ها و مذاهب اسلامی، فرقه اسماعیلیه از حیث اقبال و استفاده از مکانیسم عقل و استدلال در مقایسه با دیگر فرقه های اسلامی ممتاز است. ۱

در واقع تعالیم اسماعیلی آمیزه‌ای از اندیشه‌های شیعی، نوافلاطونی، گنوسی و ایران باستان بود. اگرچه در زمینه‌ی عقلی و تاریخی جدید، بسیاری از مفاهیم و مؤلفه‌هایی که از دیگر سنتها و فرهنگها ماخوذ شده بود اینک از حیث منظور و منظر تغییر و تحولات عمده‌ای پذیرفته بودند. دُعوات معروفی چون ابوحاتم رازی (۳۲۲ ق)، ابوعبدالله نسفی (۳۳۱ ق)، ابویعقوب سجستانی (۳۶۱ ق)، حمیدالدین کرمانی (۴۱۱ ق)، مؤیدالدین شیرازی (بعد از ۴۳۹ ق)، و ناصر خسرو (۴۸۱ ق) بزرگترین متفکران اسماعیلی به شمار می‌آیند که به طرح و شرح مبانی فلسفی اسماعیلیه پرداختند. اما «النسفی، داعی اسماعیلی، چنانکه ساموئل استرن اشاره کرده است احتمالاً مؤسس فلسفه اسماعیلی بود، زیرا قدیمیترین متفکر اسماعیلی است که فلسفه نوافلاطونی یا به عبارتی دقیقتر، نوعی فلسفه جدید الولاده نوافلاطونی اسلامی را وارد اندیشه اسماعیلی کرد. عقاید مابعدالطبیعی و جهان-شناختی النسفی، که ریشه نوافلاطونی داشت، شالوده نظامهایی را که ابوحاتم الرازی و مهم‌تر از او السجستانی به وجود آوردند گذاشت (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۷۶).

جهان‌شناسی جدید با استقبال پایگاه مرکزی دعوت فاطمی در دوران خلافت همراه شد و در قرن چهارم و پنجم در میان جماعت اسماعیلی قبول عام یافت. اما اینکه از فلسفه اسماعیلی، به فلسفه نوافلاطونی اسلامی تعبیر

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، farzad_baloo@yahoo.com

^۲ استادیار فلسفه جدید و معاصر غرب دانشگاه مازندران، mkenari@yahoo.com

^۳ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی، n.moshattat@gmail.com

شد بدین سبب بود که، متفکران اسماعیلی تغبیرات عمده‌ای را در جهت هماهنگ ساختن مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی متأثر از فلسفه‌ی نوافلاطونی، با عقاید اسلامی و نظریه‌ی قرآن در باب خلقت به وجود آوردند. فی‌المثل در برابر جهان‌شناسی افلوپینی که بر اساس تثلیث، واحد، عقل، نفس توصیف می‌شد، [۳] «عقل را که، نوافلاطونیان نوس می‌گفتند، مستقیماً و اضطراراً منبعث از منبع هستی یعنی واحد بدانند، بر این عقیده رفتند که خداوند از طریق امر، با کلمه به ابداع عقل پرداخت، به این ترتیب عمل ابداع امری آغازین و فوق‌زمان بود و دال آفرینش از عدم. از این روی خداوند را می‌شد مبدع نامید. عقل نخستین آفریده یا مبدع اولی است که به طور ساده اول و سابق نیز خوانده می‌شود. عقل با نمره‌ی یک مطابقت دارد و در موافقت با سنت نوافلاطونی منبع نور نامیده می‌شود. از عقل، به طریق انبعاث نفس یا نفس کلی صادر می‌شود که آن را ثانی یا تالی نیز می‌گویند. و این منطبق است با نفس در فلسفه نوافلاطونی. در این نظریه جهان‌شناختی عقل و نفس با یکدیگر دو بن یا دو اصل اولیه عالم ابداع را به وجود می‌آورند. نفس که اقنوم یا منبعث دوم است پیچیده‌تر از عقل و ناقص است و به سطح دیگری از وجود تعلق دارد. نفس همچنین تابع و مقهور عقل است» (ر. ک. همان، ۲۷۷).

پرسش اصلی‌ای که این نوشتار دنبال می‌کند این است که ناصر خسرو به عنوان یکی از بزرگان و اندیشمندان اسماعیلی در چه افقی از مواجهه با فلسفه و فیلسوفان یونانی قرار می‌گیرد؟ آیا به تعامل می‌اندیشیده یا از در تقابل بر آمده است؟ رویکرد تعاملی یا تقابلی ناصر خسرو با فلسفه و فیلسوفان یونانی چگونه بوده است؟ ... اما پیش از پرداختن به موضوع اصلی این نوشتار، جایگاه حکمت و فلسفه را در چشم و دل ناصر خسرو پی می‌گیریم.

جایگاه حکمت و فلسفه در اندیشه‌ی ناصر خسرو

گرچه تا چهل و سه سالگی رابا شادخواری و کامجویی گذراند اما با وجود این «از همان ابتدای جوانی در علوم یونانی از ارثما طیقی و مجسطی و بطلمیوس و هندسه‌ی اقلیدس و طب و موسیقی و بالاخص علم حساب و نجوم و فلسفه و همچنین در علم کلام و حکمت متالهین تبحر پیدا کرده بود و اساساً عنوان حکیم ناظر به آشنایی وی با فلسفه‌ی ارسطو، افلاطون، فارابی و ابن سینا است و مخصوصاً در کتاب‌هایی چون زادالمسافرین و روشنایی نامه [جامع‌الحکمتین] به این مهم اشارات رفته است» (تقی زاده ۱۳۸۴، ۱۲ - ۹).

به هر نوعی که بشنیدم زدانش	نشستم بر در او من مجاور
بخواندم پاک توقیعات کسری	بخواندم عهد کیکاووس و نوذر
گهی در ارثماطیقی که تا چیست	سماک و فرقدین و راس و محور
گهی در علم اشکال مجسطی	که چون رانم بر او پرگار و مسطر

گهی فردوس و آهو تا عقاقیر
 چه گرم است و کدامین خشک و چه تر
 گهی اقسام موسیقی که هرمس
 پدید آورد بر الحان دیگر
 همان اقلیدس و منطق که بنهاد
 سطاطالیس استاد سکندر
 نماند از هیچ گون دانش که من زآن
 نکردهم استفادات بیش و کمتر
 نه اندر کتب ایزد مجملی ماند
 که آن نشنودم از دانا مفسر
 (ق ۱ ص ۵۳۶)

ناصر خسرو همچنین به علم منطق آشنایی داشته و در اشعار خود به آن و مسائل مربوط به آن اشاره می‌کند و ظاهراً تألیفاتی هم در این خصوص داشته است و خود را در این علم استاد می‌داند و در اشعار خود از اصطلاحات منطقی بسیار استفاده می‌کند

واندر کتاب بر سخن منطقی
 چون آفتاب روشن برهان کنم
 (ق ۱۷۷، ص ۳۷۲)

بلکه مصنوعی تمام است این به قول منطقی
 گر تمام آنست کو را نیست هرگز کاستی
 (ق ۱۰۶، ص ۲۲۵)

هر که را نو گشت مادر او کهن گردد بلی
 همچنین آید به معکوس از قیاس مستوی
 (ق ۱۶۴، ص ۳۴۴)

ناصر در پی خوابی شگفت، یکسره بر تمامی امتیازاتی که در دربار سلاطین سلجوقی اندوخته بود پشت پا زد، و خود را برای سفری آماده کرد که بعدها تاپایان عمر وامدار تلقین و تعلیمات آن بود. اکنون در پس ظاهر مجاز، باطن حقیقت را جستجو می‌کرد. ناصر خسرو ماجرای آن تحول و دگرگونی را در آغاز سفرنامه این چنین بازگو می‌کند: « شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن از این شراب که خردرا از مردم زایل کند. اگر به هوش باشی بهتر است. من جواب گفتم که: حکیمان جز این نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادی: در بی خودی و بی هوشی راحتی نباشد حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی هوشی رهنمون باشد. بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را به افزایش دهد. گفتم که: من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد. سپس به قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بر یادم بود و بر من کارکرد و با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم» (ناصر خسرو، ۱۳۸۲: ۱۲۲-۱۲۱).

پس از این واقعه، شغل دیوانی را رها کرد و به مقدار ضرورت از مال و منال دنیوی بر گرفت و عازم سفر هفت ساله گشت. این سفر در سال ۴۳۸ هجری از مرو و با همراهی برادرش ابو سعید و یک غلام هندی آغاز شد. او از

بخش‌های شمالی ایران به سوریه و آسیای صغیر و سپس به فلسطین، مکه، مصر رفت. اگرچه ظاهراً سه بار دیگر هم به مکه رفت و حج به جا آورد اما اقامت سه ساله‌ی او در مصر، به ویژه ملاقات با الموید فی الدین شیرازی سرانجام موجب گشت که ناصر دل و دین یکسره به فرقه‌ی اسماعیلیه بیازد و برای پرسش‌هایی که خارخار روح و جان او شده بود پاسخ‌های درخوری بیابد و پس از سال‌ها اضطراب و آشفتگی به آرامش دست یازد. در قصیده‌ای که ناصر با مطلع:

ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر تو بر زمی و از برت این چرخ مدور

(ق ۲۴۲، ص ۵۰۵)

در مدح الموید فی الدین شیرازی سروده است سوالات فلسفی و کلامی‌ای که ناصر خسرو را به وادی شک و تردید وانهاده بود بازگومی‌شود. اما نکته اینجاست که سرانجام در مجالست و مصاحبت بالموید است که به گمشده‌ی دل و ذهنش دست می‌یابد؛ اگرچه در ظاهر پاره‌ای از سوالات ناصر با پاسخی همراه نمی‌شود:

گفتا: بدهم داروی با حجت و برهان لیکن بنهم مهری محکم به لب ت بر
زآفاق و زانفس دو گواه حاضر کردش بر خوردنی و شربت من مرد هنرور
راضی شدم و مهر بکرد و آنکه دارو هر روز به تدریج همی داد مزور
چون علت زایل شد بگشاد زبانم مانند معصفر شد رخسار مزعفر
از خاک مرا بر فلک آورد جهاندار یک برج مرا داد پر از اختر ازهر

(ق ۲۴۲، ص ۵۱۳)

در همین مدت نسبتاً کوتاهی که در مصر اقامت می‌کند جایگاه رفیعی در سلسله‌ی مراتب اسماعیلی پیدا می‌کند و به مقام «حجت» جزیره‌ی خراسان برگزیده می‌شود.

ناصر خسرو سرانجام به سفر هفت ساله‌ی خود پایان می‌دهد و رحل عزیمت به ایران می‌بندد. در آغاز به بلخ وارد می‌شود و به تبلیغ مذهب اسماعیلی می‌پردازد. چه این که، او اکنون حجت جزیره‌ی خراسان است و به پاسداشت مقام حجتی که ابو تمیم معدبن علی ملقب به المستنصر بالله (۴۷۸ تا ۴۲۷ ه. ق.) به او بخشیده بود مامور دعوت مردم به طریقت اسماعیلیه شده است. اما از آنجا که با شدت و غلظت ارباب مذاهب و توده‌ی مردم روبرو شد و مورد آزار و اذیت قرار گرفت، سرانجام به نقطه‌ی دور افتاده‌ای، در میان کوه‌های بدخشان در دره‌ی یمگان پناه برد و تا آخر عمر در آنجا به سر برد. اقامت ۱۵ ساله‌ی ناصر در یمگان اگر چه با غربت و عسرت همراه بود اما برای افرستی پیش آمد تا به تصنیفات و تالیفات مهمی در جهت تبیین و توجیه عقاید فاطمیان همت گمارد. وی سرانجام در سال ۴۸۱ ه. ق در یمگان دیده از جهان فرو بست. او در دیوان خود کلمه «حکمت» و «حکیم» را نیز به کار برده و آن را در درجه‌ی ای والاتر قرار می‌دهد و این

مبتنی است بر آنچه پیشینیان گفته اند که حکمت، پاک و مقدس است و فساد و آلودگی را در آن راه نیست و ما باید آن را در دل‌های پاک قرار دهیم و از دلای ناپاک و آلوده محفوظ بداریم (و از همین روی است که ناصر خسرو می‌گوید:

حکمت نشود یکتا مر طبع شما را
تا در طلب مال شما پشت دو تائید

ناصر خسرو در عصری زندگی می‌کند که فقها لقبان دین اسلام، جهل را بر علم برگزیده اند و همی گویند ما را به “چون و چرایی آفرینش کار نیست.” (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۲): “و به علت کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و جهل بر خلق مستولی شد.” (همان: ۱۵) غیرت و تعصب او به “چون و چرا” یعنی پرسش از کیفیت و علت آنچه در جهان می‌گذرد، چنان بود که در دیوان خود مخالفان “چون و چرا” را از زمره ستوران و بهائم به شمار می‌آورد:

جهان را بنا کرد از بهر دانش

خدای جهاندار بی یار

تو گویی که چون و چرا را نجویم

سوی من همین است بس مذهب خر.

ناصر خسرو در برابری با این اوضاع مصمم شده که مشکلات دینی و معضلات فلسفی را با هم کند و در برابر اهل دین به آیات قرآن و اخبار رسول (ص) تمسک جوید و با فلاسفه از برهانهای عقلی و مقدمات منطقی استفاده کند و از همین جهت نام کتاب را جامع الحکمتین نامید؛ یعنی جمع میان حکمت شرعی و حکمت عقلی.

« اندیشه و آثار ناصر خسرو از آن حیث که در یکی از حساس ترین گذرگاههای تاریخی ایران قرار می‌گیرد یعنی دوره گذر فرهنگ و اندیشه سیاسی ایران از عصر خرد و تعادل به روزگار انحطاط و تعصب از اهمیت شایانی برخوردار است » (ر. ک محبتی، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

ناصر خسرو و فیلسوفان یونانی

ناصر خسرو در صدد بر می‌آید به تبیین هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آموزه‌های اعتقادی اش بپردازد. در این رهگذر به طرح اقوال و افکار گروههای مختلف می‌پردازد. طرح، شرح، نقد یا تأیید اندیشه‌های مطروحه شیوه‌ای است که ناصر خسرو بویژه در جامع الحکمتین و زاد المسافرین پی می‌گیرد. نقل قول دیدگاههای فیلسوفان یونانی نظیر فلوطرخس، انبازقلس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون و ارسطو نیز در کنار فیلسوفان و اندیشمندانی چون حکیم ایرانشهری و محمد زکریای رازی مطرح می‌شود اگرچه به نوعی باز جواب اهل تأیید

یعنی امامان امت از فرزندان رسول مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم حرف اول و آخر را می‌زند. در برآیندی کلی وقتی که ناصر خسرو در مقام یک فیلسوف ظاهر می‌شود کمتر به طرد و تخطئه و حذف می‌اندیشد اما آنگاه که در مقام یک متکلم مذهبی متعصب مکتب اسماعیلی نقش آفرینی می‌کند یا سخن از مقایسه‌ی میان فلسفه با شرع یا مرتبه‌ی دانش و حکمت به میان می‌آید فلسفه و فیلسوفان را به هیچ می‌گیرد. براین اساس، ما در این نوشتار، با مفروض گرفتن این دو چهره از ناصر خسرو، رویکرد ایجابی به فیلسوفان را به چهره‌ی فلسفی او و رویکرد سلبی به فیلسوفان را به چهره‌ی کلامی و مذهبی او اختصاص داده‌ایم.

رویکرد ایجابی به فیلسوفان یونانی

همانطور که پیشتر اشاره شد ناصر خسرو بویژه در جامع‌ال حکمتین و زادالمسافرین، در پی جمع میان آرای حکمی و فلسفی از یکسو و شرعی و دینی با قرائت اسماعیلی از سوی دیگر است. ما در ذیل به پاره‌ای از مواردی که به طرح و شرح و تأیید و نقد آرای فیلسوفان یونانی می‌پردازد اشاره می‌کنیم:

۱- قول متالهان فلاسفه اندر توحید

متالهان فلاسفه از سقراط و انبذقلس، افلاطون و ارسطاطالیس چنین گفتند که علتها را یکی علت - است و علت عالم اوست، علت اولی. گفتند که علتها را مراتب است، و هر علتی را معلولی است، از علت اول کآن باری است تا بمعلول آخر کآن مردمست. (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۶۷)

و قول مطلق اندرین معنی که مرجع توحید فلاسفه است. مر میر حکماء یونان است - اعنی ارسطاطالیس الهی را - که گفت: فعل اجرام سماوی اندر چیزهای رونده است که آن چیزها بشرف از اجرام سماوی کمتر است (همان: ۷۲- ۷۳).

۱-۲ اندر قول ارسطاطالیس «اندر چهار قسم سخن»

ناصر خسرو در جامع‌ال حکمتین و در پاسخ به پرسشی که در بیت ۳۱ قصیده‌ی ابوالهیشم مطرح می‌شود به ذکر مطالبی می‌پردازد که گویی پاره‌ای از آن‌ها عیناً ترجمه‌ی مواردی است که در کتاب باری ارمیناس (العباره) ارسطو آمده است:

سخن چرا که چهار است امر و باز ندا سه دیگرش خبر است و چهارم استخبار

ناصر خسرو به شرح و بسط انواع چهارگانه‌ی سخن می‌پردازد و البته از قول برخی از منطقیان به قسم پنجمی هم اشاره می‌کند و آن مسأله را چنان که کسی را گوییم چگویی تو اندرین کار؟ و جز آن. آنگاه هدف ارسطو از این تقسیم‌بندی را صدق یا کذب اقسام سخن بر می‌شمارد:

امر، ندا و استخبار در دایره‌ی صدق و کذب نمی‌گنجند و تنها خبر است که می‌توان درباره‌ی دروغ یا راست آن سخن گفت و اساساً وضع کتاب منطق از سوی ارسطو را دائر بر همین معنا می‌داند تا دروغ را از راست بدین شریف صناعت پدید آرد (همان: ۷۴-۷۵).

۳-۱- اندر ابداع

چون نشناسی که از نخست به ابداع
فعل نخستین ز کاف رفت سوی نون
مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خرد داری
بجز ابداع یک مُبدع کلمح العین او ادنی

پس از تعریفی که از ابداع می‌دهد « ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آمدن چیز را نه چیز. خلق گویند - یعنی آفریدن - مر تقدیر چیز را از چیز. به ذکر گروه‌های مختلف فکری درباره‌ی این مفهوم فلسفی می‌پردازد تا اینکه به دیدگاه‌های سقراط و افلاطون و ارسطاطالیس در این باب اشاره می‌کند: « اما افلاطون جایی گفته است که عالم مبدع است، و جایی گفته است که عالم بی‌نظم بوده است. پیش از آنک آن نظم یافته است که بروست... و پس از بیان تفسیر شاگردان افلاطون از این دو دیدگاه استادشان، سرانجام با این نکته به این بحث خاتمه می‌دهد که: و افلاطون را چنین لغزشها بسیار است.

و ارسطاطالیس گفت: چیز نه از چیز پدید آمده است، که اگر چیزی بودی خود چیز کننده نبایستی، و عالم چیزی است ثابت... و پس از تفسیر شاگردان ارسطو از قول استادشان به این نتیجه می‌رسد که « این قول ناپسندیده است سوی حکمای دین. و سقراط گوید که هیولی قدیم است، و ابداع چیز نه از چیز ممکن نیست... پس از ذکر مقدماتی سقراط به این نتیجه می‌رسد که « ابداع ممکن نیست، آنگاه به رد منکران ابداع می‌پردازد (همان: ۲۱۰-۲۱۸)

۴-۱- «اندر شرح یکی»

از قدما حکماء فلاسفه سابق در علم حساب فیثاغورس حکیم بوده است. خداوند ارثیماطیقی اوست. و قول این حکیم فیلسوف انست که گوید « عالم حسی متصور است، و نظم عالم بر ترتیب حسابست. وابتدا عالم از یکی است و آن یکی صانع عالم است که عالم متکثر از یکی او پدید آمده است (همان

(۱۴۵)

۵-۱- اندر هیئت و خاصه و رسم و حد

ز حال هیئت و زخاصه و زرسم و ز حد خبرواری و چه شنیده ای بگوی و بیار

اندر این بیت چهار سؤال است: یکی هیئت، دیگر خاصه، سه دیگر رسم، و چهارم از حد. این همه سؤال منطقیانه است و این نامه‌است نهادهٔ ارسطاطالیس خداوند منطق و اکنون اهل این شریف صنعت مر این نامه‌ها را کار همی بندد، مر تمامی صنعت خویش را. (همان: ۸۱)

۶-۱- «اندر تعریف من»

اینکه نفس حکماء را بازگشت به نفس کلی است که خدا نفس اوست. و ارسطاطالیس روز مرگ خویش - که شاگردان به نزدیک او آمده بودند - سیبی به دست گرفته بود و آن را همی بویید و حکمت‌ها همی گفت و شاگردانش همی بنشستند، چنانکه اندر کتاب تفاحه «مسطورا ست، و چو کارش بآخر رسید گفت: سلامت لمالک الارواح الفیلسوفین نفسی یعنی سپردم نفس خویش را بخداوند جان‌ها فیلسوفان. و این سیب از دستش افتاد» (همان: ۹۹)

۷-۱- پرسش از نفس: کمال بقول ارسطاطالیس جوهر نفس است (همان: ۱۱۳)

۸-۱- اندر طبیعت کلی:

قول فلاسفه را اندر چه چیزی طبیعت مختلف می‌داند. آنگاه می‌گوید: ارسطاطالیس اندر کتاب سمع الکیان خویش گفته است که طبیعت آغاز حرکت و سکونست یعنی: چو جوهر جسم موجود شد، با مفردات طبایع بهم موجود شد، اندر یک وهلت بود و بی هیچ درنگی و مدتی و... سپس ادامه می‌دهد این قول نیکوست عقلی، اما محمد زکریای رازی این قول را نمی‌پسندد و... و محمد زکریای رازی را عادت آن بوده است که قول‌ها حکما را خلاف کرده است. (۱۲۵-۱۲۶)

۸-۱- اندر کل و جزء خداوند منطق (۲۶۹) اندر عقل و علم) به دیدگاه افلاطون اندر ارادت و علم باری و اندر عقل می‌پردازد. (همان: ۲۴۷)

۹-۱- اندر خواص ماه: گروهی از فلاسفه که فلوطرخس از ایشانست گفته‌اند که جوهر افلاک آن جوهریست چو یاقوت سپید محکم و شفاف، همی گردد و نورها همی باز ندارد (همان: ۱۹۷)

۱۰-۱- گفتار در تناسخ و بیان طوایف مردم و اعتقادات ایشان

در زادالمسافرین افلاطون را جزو آن دسته از اهل تناسخ قرار می‌دهد که معتقدند نفس بدکاران و خاطیان و عاصیان چون از اجسام جدا شود خدای تعالی مرایشان را اندر جایهای صعب و تنگ و هول و بیم ناک افگند چون قعر دریای ژرف و اندر زیر کوهها و اندر بیابانهای بی آب ویران و روزگارهای درازاندر چنین جایها بماند بی جسدی تا آن آلایشهای بدکرداری و معصیت بدان عقوبت شسته شود چنانکه افلاطون گفته است اندر کتاب فائن و اندر کتاب طیماوس بدین معنی اشارتها کرده است از بهر آن تا مردمان از معصیت و رغبت اندر لذت جسمانی که نفس بدان مستوجب عقوبت شود پرهیز کند (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۴۲۳)

در قول بیست و دوم کتاب زاد المسافرین آنجا که از چرایی پیوستن نفس به جسم سخن می‌گوید بار دیگر به عقیده ی عده ای از فیلسوفان به تناسخ بر می‌گردد. ناصر خسرو پس از ذکر اقوال علمای دین حق و حکمای پیشین و مذهب حشویان و دهریان در این باب، از مذهب گروه دیگر در این خصوص سخن به میان می‌آورد که مراد سقراط و افلاطون و ارسطوست « و دیگر گروه گفتند که نفس را پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قیام است، آنگاه این گروه نیز به دو فرقه شدند یک فرقه گفتند که مر نفس را جز این عالم جسمی سرائی نیست و جزای نیکی و بدی هم اندر این سرای بیابد... و گویند نفوس اندر اندر اجسام همی گردد اندر این عالم و این قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون اندر کتاب طیماوس و قول ارسطاطالیس است با آنکه قول این حکما مختلف است اندر کتاب ایشان بدین معنی و بدان ماند که وقتی اندر این معنی بر اعتقادی بوده اند که بآخر زمان خویش بازگشته اند از آن بخاصه افلاطون اما قول سقراط به تناسخ است. (همان: ۳۱۸)

۱۱-۱- فرقه ای عالم را قدیم گفتند و فرقه ای حادث

در زاد المسافرین آنجا که از قدیم بودن عالم حرف می‌زند « ارسطاطالیس و اتباع او گفتند ذات باری سبحانه ذاتی مسحر است یعنی پدید آورنده معدوم است. و مر جوهر باری را سبحانه گفتند این خاصیت است چون ذات او که خاصیتش این است همیشه بود و مر او را بازدارنده {نبودو} روا نباشد از فعل خویش واجب آید که عالم همیشه بود (همان: ۲۵۴)

رویکرد سلبی به فیلسوفان یونانی

یکی از بحث‌های شایع درباره‌ی حکیم ناصر خسرو این است که عده‌ای او را فیلسوف می‌خوانند و کسانی هم، چنین لقبی را ناشی از خلط میان فلسفه و کلام می‌دانند. از آنجا که ناصر خسرو ایدئولوگ نظام مذهبی اسماعیلی است، تعقل فلسفی را چونان ابزاری در خدمت و توجیه مبانی عقیدتی باطنی به کار می‌گیرد و سرانجام با استدلالات و احتجاجات عقلی، خصم را فرو می‌کوبد و حقانیت و اثبات مکتب اسماعیلی را نتیجه می‌گیرد. «روش متکلم روش جدلی است یعنی خودش رادر برابر خصم و دشمن قرار می‌دهد و مسلمات خصم را می‌گیرد و علیه آن صحبت می‌کند. یا مشهوراتی را که خصم نتواند انکار کند استدلالش را بر اساس چیزی که همه قبول دارند مبتنی می‌کند. بنابراین، خصم نمی‌تواند انکار یا جدلی کند. چیزی که خصم قبول دارد ولو باطل. می‌گوید این را خصم من قبول دارد. بنابراین، من براساس پذیرفته‌ی خصم استدلال می‌کنم اگر چه در واقع باطل باشد. این روش را متکلم برای وصول به هدفش به کار می‌برد. فیلسوف این کار را نمی‌کند و هیچ وقت از مشهورات در استدلالش استفاده نمی‌کند. بنابراین فرق یک متکلم و یک فیلسوف در روش است (دینانی، ۱۳۸۹: ۶۰).

برپایه‌ی این تعریف، شاید اصطلاح متکلم درباره‌ی ناصر خسرو محتمل تر به نظر برسد. یا به تعبیری تفلسف را در خدمت شریعت به خدمت می‌گیرد و درصدد آنست تا مخالفان را فرو کوبد و بر درستی و راستی طریقت اسماعیلی پای فشارد. از این رو ندای هل من مبارز سر می‌دهد:

بر اسب 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

(ق ۱۹۸ ص ۴۱۸)

همین رویکرد کلامی اوست که در مقابل حکمت فلسفی، حکمت دینی را بر می‌نهد و علی رغم آنکه در دستگاه فکری خود از فلاسفه‌ی یونانی تأثیرات بنیادی پذیرفته است چون فلسفه‌ی یونانی را عاری از دغدغه‌ی دینی می‌یابد و تهی از علوم الهی، فلسفه بما هو فلسفه و به ویژگی سقراط و افلاطون را به هیچ می‌گیرد. :
آن فلسفه است و این سخن دینی این شکر است و فلسفه هپیون است
(ق ۱۲۰، ص ۲۵۷)

زندگی و شادی اندر علم دین استای پسرخویشان 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 توای حجت مرو را پیش خود مأذون کنی
(ق ۱۲، ص ۲۶-۲۷)

سقراط اگر به رجعت باز آید	عشری گمان بریش ز عشرینم
بازیست پیش حکمت یونانم	زیرا که ترجمان طواسینم

(ق ۶۰، ص ۱۳۵)

کتاب ایزد استای مرد دانا معدن حکمت که تا عالم به پای است اندر این معدن همی پاید
چو سوی حکمت دینی بیابی ره شوی آگه که افلاطون همی بر خلق عالم باد پیماید
(ق ۱۹، ص ۴۰)

ای رفته بر علوم افلاطونی	این علم‌ها تمام فلاطون است
ای شده مفتون به قول‌های افلاطون	حال جهان باز چون شده است دگرگون
کارکنان خدای را چو ببینی	دل نکنی زان سپس به فلسفه مرهون

گر به دلت رغبت علوم الهی است
راه بگرددان ز دیو ناکس و ملعون
(ق ۲۳۴، ص ۴۹۰-۴۹۱)

اما ناصر خسرو از آنجا که خود را در کسوت حکیم دینی می بیند دغدغه‌ی اعتلا بخشی و ابلاغ رسالت دینی دمی او را به حال خود وانمی گذارد؛ بنابراین تمامی همت خود را مصروف نیل به چنین پنداشتی می کند.

حکمت دینی به سخن‌های من
شد چو به قطر سحری گل طری
(ق ۲۶، ص ۵۶)

باری، ناصر خسرو در تمامی علوم عقلی و نقلی مهارتی داشته، به ویژه با فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو آشنا بوده، علاوه بر آثار منتور، در دیوان اشعار نیز بارها از آنها یاد می کند و قدرت تفکر و سخنوری خود را به رخ آنها می کشد. پر واضح است که مقایسه و ادعای برتری و فضل بر حکمای یونانی ریشه در شناخت و اطلاع وی از مبانی فلسفی آنها دارد. ناصر خسرو در دیوان شعرش این گونه از حوزه‌ی وسیع علمی و اندیشگی خود خبر می دهد: فی المثل چنان سخن خود را در اوج می بیند [۳] که افلاطون جز حیرانی و سکوت چاره‌ی دیگری نمی یابد و همچون نقش بر دیوار «صم بکم عمی» فرو می ماند:

بل سخن‌های دلاویز بلند من
بر سر گنبد گردننده عذارستی
ورسخن‌های افلاطون بشنودستی
پیش من حیران چون نقش جدارستی
(ق ۱۵۴، ص ۳۲۶-۳۲۷)

چون من ز حقایق سخن گشایم
سقراط و فلاطون سزد عیالم
(ق ۱۵۲، ص ۳۲۳)

البته این همه را مرهون تأیید آل رسول و خلیفه‌ی فاطمی مصر که امام زمان و وارث محمد مصطفی (ص) محسوب می شود می داند:

مرا جز به تأیید آل رسول
امام زمان وارث مصطفی
که یزدانش یار است و خلقش عیال
زجد چون بدو جد پیوسته بود
به تأیید او لاجرم علم و زهد
خدایم سوی ان او ره نمود
چه چیزند با کوه علمم کنون
حکیمان یونان؟ صغارالتلال
(ق ۱۱۶، ص ۲۵۱)

و 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 و خواهد داشت:

ز تصنیفات من زادالمسافر که معقولات را اصل است و قانون
گر بر خاک افلاطون بخوانند ثنا خواند مرا خاک فلاتون
(ق ۶۵، ص ۱۴۵)

زاد المسافر است یکی گنج من نثر آنچنان و نظم از این سان کنم
(ق ۱۷۷، ص ۳۷۲)

نتیجه گیری

یکی از دغدغه‌های جدی ناصر خسرو در آثارش، توجیه استدلالی و برهانی آموزه‌های اعتقادی اش است به گونه‌ای که در وجه دین، جامع‌ال‌حکمتین، زادالمسافرین، خوان‌ال‌اخوان و... این امر را وجه همت خود قرار می‌دهد. از آنجا که در آثار منثور و دیوان شعر ناصر خسرو، ارجاعات و اشاراتی به فیلسوفان یونانی می‌شود از نقطه نظر نحوه‌ی مواجهه با فلسفه و فیلسوفان و به طور خاص فلسفه و فیلسوفان یونانی، در دو چهره ظاهر می‌شود: در یک چهره به عنوان فیلسوفی که با اندیشه‌های فلسفی در سنت غربی و اسلامی آشناست ظاهر می‌گردد و با طرح آرا و اندیشه‌های مختلف هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به نقد و تأیید یا رد آن‌ها می‌پردازد اما وقتی که به عنوان یک متکلم مذهبی و در مظان مقایسه‌ی میان حکمت فلسفی و حکمت دینی بر می‌آید یا وقتی بخواهد از جایگاه و مرتبت خود در عرصه‌ی حکمت و دانش سخن بگوید فلسفه و فیلسوفان یونانی را به هیچ می‌گیرد و به تازیانه طعنه و تمسخر آن‌ها را می‌راند.

یادداشت‌ها

۱- محمدبن زکریای رازی، که از وی با عنوان باشکوه "امامنا" نام برده و کوشیده است تا شیوه زندگی خود را با شیوه زندگی وی وقف کند (رازی، ۱۹۸۰: ۱).

و حافظ شیرازی نیز که همواره به حکمت طعنه می‌زند و معتقد است که حکمت از گشودن معمای هستی ناتوان است می‌گوید:

سخن از مطرب و می‌گوی وراز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمارا

در جای دیگر در مقام تعریض می‌گوید:

جز فلاتون خم نشین شراب سر حکمت به ما که گوید باز

به هر حال زندگی در انزوا و دور از هرگونه التذاذ دنیوی در ادبیات فارسی به فلاسفه یونان منتسب می شده است

منابع و مأخذ

- دفتری، فرهاد، (۱۳۷۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز
- دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، فلسفه و ساحت سخن، تهران، هرمس.
- رازی، محمدبن زکریا (۱۹۸۰) رسائل، السیره الفلسفیه، بیروت
- محبتی، مهدی، (۱۳۷۹) سیمرغ در جستجوی قاف: درآمدی برسیر تحول عقلانیت در ادب فارسی، تهران، سخن
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، به اهتمام دکتر معین و هنری کربین، تهران، کتابخانه طهوری انتشارت آگاه.
- _____ (۱۳۷۰)، دیوان اشعار، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۵)، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، کتابفروشی محمودی، مسجد سلطانی.
- _____ (۱۳۸۲)، سفرنامه بامقدمه‌ای در شرح احوال شاعر به قلم آلیس سی، هانسبرگر، به اهتمام محسن خادم، تهران، ققنوس.

کلام فلسفی تأویلی ناصر خسرو^۱

پرویز مروج

ترجمه محمد امین شاهجوئی^۲

متن حاضر [کتاب گشایش و رهایش ناصر خسرو قبادیانی]، هم مورد علاقه فرد متخصص در مطالعات اسلامی است، و هم شخص غیرمتخصص. فرد متخصص، در این جا نظام فلسفی‌ای را می‌یابد که مولفه‌های صرفاً اسماعیلی، نوافلاطونی و مولفه‌هایی اصیل را در کنار هم جمع می‌کند که هم تاریخ خردورزی عقیده اسماعیلی را روشن می‌کند و هم اصالت پدیدآورنده آن را. این متن برای خواننده عادی، صورت‌بندی روشن‌گرانه‌ای از مسأله فراق، فراتر از بافت دینی و تاریخی آن در اختیار خواننده عادی قرار می‌دهد. متفکران اسماعیلی سده‌های میانی مانند ناصر خسرو و نصیرالدین طوسی، خود را تنها به عنوان متکلمان و سخنگویان جامعه مذهبی خویش ندیده‌اند، بلکه خود را به مثابه متفکرانی همه‌جانبه که حکمت فلسفی (philosophical wisdom) و درمان روحانی را به بشریت عرضه می‌کنند، دیده‌اند. آنها به بشریت یاد می‌دهند که رهایش راستین در سایه تحول روحانی انسان از فعلیتی است که به طور عمده حیوانی است، به کمال بالقوه‌اش که در مرتبه فرشتگان قرار دارد. این دگرگونی در طریق عقلانی معرفت رخ می‌دهد، معرفتی که مشتمل بر علم طبیعت است و اذعان دارد به این که ابدان، تصویرهای ظاهری و ابزارهای روح‌اند. جاذبه اساسی تفکر اسماعیلی در درگیر بودن این تفکر با مسأله عام فراق است که روان‌کاوی (psychoanalysis)، فلسفه وجودی (existentialism) و مارکسیسم معاصر، آن را جدی‌ترین مسأله بشریت به شمار می‌آورند. شرح گونه‌های این کلان‌موضوع، فراتر از حوصله این مقدمه است؛ موضوع عام این است که ما از بیگانه‌شدن از وضعیت آرامش و وفاق نخستین خود رنج می‌بریم و نیاز داریم که از طریق یک فرایند درمانی بازپیوستگی و یگانگی (دوباره)، به آن بازگردیم.

بافت‌های فلسفی و کلامی

موفقیت آموزه‌های اسماعیلی از قبیل تأویل یا بازگشت هرمنیوتیک، در برنامه این آموزه‌ها برای رفع فراق (de-alienation) قرار دارد؛ آموزه‌های مزبور از یک درمان روحانی از طریق عقل و معرفت نسبت به شالوده معنوی جهان که منتهی به بینش توحیدی می‌شود، حمایت می‌کنند. علاوه بر داشتن این اقتضای وجودی خاص، نظام

1. *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, by Nasir Khusraw, a new edition and English translation of the *Gushayish wa Rahayish* by Faqir M. Hunzai, with an introduction by Parviz Morewedge entitled '*Nasir Khusraw's Hermeneutic Philosophical Theology*' and his commentary, London: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 1998, xii+132+92 (in Persian) pp.

۲. استادیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی.

تفکر اسماعیلی، نتیجه دو سنت سترگ، یکی فلسفی و دیگری دینی است. مثل اعلای فلسفی این بینش را در آثار فیلسوف مصری-یونانی، افلوپین (متوفای ۲۷۰ میلادی) که عالی‌ترین جوهر را به عنوان واحد بازشناخت، می‌توان یافت. از یک سوی، همه موجودات از واحد در زنجیره ذیل صادر می‌شوند: عقل اول، سپس نفس عالم که نفوس فردی در پی آن می‌آیند، و سرانجام، قلمرو ماده که تصویر نفس است. از دیگر سوی، نفوس، آهنگ بازگشت به واحد را به عنوان سرچشمه ازلی خود دارند. آزادی، خوشبختی و اتحاد عرفانی (mystical union) هنگامی به دست می‌آیند که نه «بیگانگی» (otherness) و نه «فراق» (alienation) بین نفس فردی و واحد در میان نباشد. این صدور (emanation) و بازگشت، جهانی یک‌پارچه را هم‌ساز می‌کند که به موحدان مسلمان و پیروان توحید، ساختار مناسبی را در یگانه‌جویی آنها بدون فراق میان روح متعالی و زباله‌دان طبیعت عرضه کرده است. بنابراین، این نمونه جذاب است که اکثریت فیلسوفان مسلمان در صدد برآمده‌اند که نظریه صدور افلوپین را با نظام خلق از عدم جهان‌پیدایی قرآنی و کتاب مقدس سازگار کنند (بینش کهن‌الگویی از این نمونه را در جهان‌پیدایی‌های مصری و هندی-ایرانی باستان نیز می‌توان یافت).

ممکن است اشکالی بر تقدّم خود افلوپین گرفته شود، اما بر تقدّم مکتب نوافلاطونی (Neoplatonism) به معنای دقیق کلمه، ایرادی قابل طرح نیست. با این همه، مضامین نوافلاطونی، مبتنی بر مکالمه‌های افلاطونی‌اند، و افلوپین و همه شاگردان او از افلاطون به عنوان استادشان سخن به میان می‌آورند. چنین اشکالی ممکن است به طریقه زیر نشأت بگیرد. هریک از مضامین به کار رفته در تفکر عرفانی اسلام را در نظر بگیرید: به عنوان مثال، دور تنزیل وحی و بازگشت هرمنیوتیک (تأویل) به مبدأ ازلی؛ این دورها با ادوار صدور و صعود نوافلاطونی هم-شکل‌اند. نظریه صعود افلوپین، اما از نقل‌های متعدد افلاطونی، از قبیل مراتب عشق در میهمانی (201d-212c) و تمثیل غار در جمهوری (514a-521b) اقتباس شده است. اگر این چنین است، در این صورت، چرا افلاطون به عنوان یکی از منابع آموزه توحید فلاسفه مسلمان شناخته نشود؟ دلایل متعددی وجود دارند برای این که هم-چنان بتوان به برشمردن افلوپین به عنوان شیخ یونانی حقیقی ادامه داد. او نخستین نظام فلسفی کامل را ارائه کرد که با گستره‌های صدور و رجوعش که در آنها عالی‌ترین جوهر یا واحد، فراتر از همه موجودات است، آگاهانه به عنوان یک یگانه‌باوری (monism) ساختارمند طرح‌ریزی شده است. افلوپین می‌بایست با ردّ مقولات ارسطو و نیز کنارگذاشتن مقولات رواقیان، بر نقد ارسطو نسبت به افلاطون فایق آید تا به گزینه پیشنهادی گنوسی‌ها پاسخ مثبت دهد و حکمت‌های مصری باستان، یهودی قدیم (ترکیب سنت‌های یهودی و افلاطونی توسط فیلون) و شرقی زمانه خود را با هم درآمیزد. علاوه بر این، نظام افلوپین اساساً متفاوت با نظام افلاطون است. به عنوان نمونه، افلاطون، خیر و زیبایی را یکی می‌گیرد، در حالی که افلوپین، خیر را برتر از زیبایی قرار

می‌دهد. دوم، با استثنائاتی اندک، مضامین افلاطونی به طور غیر مستقیم از طریق مکتب نوافلاطونی که اغلب به طور نادرستی به ارسطو نسبت داده می‌شدند، وارد نظام‌های دینی مختلف قرون میانی اسلامی شدند.

اگر فلسفه به ادبیات دینی اسلامی تبدیل شود، ما ملاحظه می‌کنیم که تقدّم آموزه توحید خداوند را به دو شیوه می‌توان تبیین کرد. نخست این که، این آموزه، اصل بنیادین دین است، دیگر اصول دین، ضرورت نبوت و روز رستاخیزند. دوم، این آموزه توحید است که به عنوان هسته مرکزی تصوّف بازتفسیر می‌شود. به این معنا، غزالی بیان می‌کند که در حالی که برای بسیاری، آموزه حقیقی این است که «جز خداوند یگانه، وجود ندارد»، برای کسانی که اهل معرفت‌اند، «چیزی جز او وجود ندارد». خداوند، یا به یک معنای عرفانی، برترین وجود، به عنوان ذات همه موجودات تفسیر می‌شود که در تمام موجودات، ساری و جاری است، و همه موجودات به او به عنوان سرچشمه خویش بازمی‌گردند. بینش عرفانی صوفیانه رایج، وحدت وجود است که بر اساس آن، همه عناصر در یک نظام روحانی زنده، به یکدیگر پیوسته‌اند. در این جا، ذات خود و خداوند با هم یکی می‌شوند، هم‌چنان که حدیث نبوی می‌گوید: «هرکس نفس خود را بشناسد، خدایش را خواهد شناخت.» ممکن است کسی بپرسد چه اشکالاتی بر این کشف و شهود که در نمای نخست، چنین جذّاب به نظر می‌رسد، وارد است؟ اغلب چنین ایرادهایی در اقتضاء برای مجموعه دوگانگی‌هایی ریشه دارند که بین امور ذیل مشاهده شده است: بین امر الوهی مقدّس متعالی و طبیعت دنیوی، بین خالق ازلی یا فرازمانی و مخلوق فانی ممکن (الوجود)، بین امر نفسانی بسیط و امر مادی تقسیم‌پذیر، بین حقوق دینی مقدّس و هواهای دنیوی افراد بشر، بین پدیدارهای وجودی قصدی درونی و رخدادهای معطوف به مصداق (امتداد) فراق‌آفرین بیرونی، بین حکمت روحانی یا نور درونی نگرش کهن‌الگویی جمعی و معرفت استدلالی تحلیلی. راه حلّ یگانه‌ساز اسماعیلی برای این مجموعه از دوگانگی‌ها، تفسیر جنبه مادی ظاهری، عرفی، بیرونی، ناظر به مصادیق (امتدادی) زندگی و آگاهی دینی آن به عنوان نمادهایی (icons) است که به توسط عقل کلّی که واسطه الهی است، تقدّس یافته‌اند. این دید، یک چشم‌انداز دوست‌دار محیط زیست نسبت به طبیعت پدید می‌آورد که با زندگی آدمی به عنوان یک سقوط اخلاقی که با گناه نخستین و همه نتایج روان‌شناختی آن تثبیت شده است، معامله نمی‌کند. زیبایی این دید از سوی تعدادی از تاریخ‌نگاران تفکر عقلی کاملاً مورد بدفهمی واقع شده است. این مورخان که با روان‌شناسی ارسطویی ساده-انگارانه و روان‌شناسی «ذرات انتقاشات یا داده‌های حسّی» (atoms of impressions or sense data) آموزش دیده‌اند، گستره مفهومی تأویل را به عنوان یک واژه پوششی برای «باطنی» (esoteric) مورد سوء تفسیر قرار می‌دهند و آن را به عنوان یک ویژگی مشترک بر همه آموزه‌های اسماعیلی اطلاق می‌کنند. حقیقت، این است که برای مدت‌زمانی، اسماعیلیان مجبور بودند با عمل بر اساس تقیه، عقاید حقیقی خود را از دشمنان‌شان پنهان سازند. اما در آموزه‌های اسماعیلی، هیچ راز جادویی‌ای وجود ندارد که بر خلاف عقل باشد. ناصر خسرو در این

متن به روشنی بیان می‌کند که تنها دانش، واسطه حقیقی برای نیک‌بختی است. زمان آن است که این پیام اسماعیلی مثبت را به زبان روشن برگرداند و سوء‌خوانش‌های زیان‌بار را به کلی از میان برداشت؛ این خوانش‌های ناصواب، فرافکنی‌های توهم ما از یک سلسله «حشاشین» (assassins) باطنی شرقی، پنهانی و فرقه‌مانند، به «دیگری بیگانه‌شده» (the alienated other) است.

نوآوری بزرگ روش‌شناسی اسماعیلی، رهیافت پدیدارشناسانه‌ای است که معرفت‌شناسی قصدی (intentional epistemology) را با یک هستی‌شناسی توحیدی درمی‌آمیزد. چنین نظامی از صورت‌بندی یک دویارگی بنیادین بین امر مادی و امر نفسانی، بین واقعیات و ارزش‌ها جلوگیری می‌کند، و بنابراین مسایل فلسفی نفس-بدن، روح-طبیعت، و دوگانگی واقعیت-ارزش را به عنوان مسایل ساختگی از میان برمی‌دارد. علاوه بر روش‌شناسی، نوآوری عمده مضمون آموزه‌های اسماعیلی، شامل آرای فلسفی از قبیل تبیین یک موجود برحسب زمان، توصیف خداوند به عنوان ماورای جوهر، فراتر از جوهر بودن و موجود بودن، و یکی انگاشتن امر روحانی و امر عقلانی می‌شود. همان گونه که عنوان این اثر (کتاب رهایش و گشایش) نشان می‌دهد، این اثر به توصیف آموزه وحی (تنزیل) و بازگشت هرمنیوتیک (تأویل)، یک گشایش جدلی و یک بازگشت به سرچشمه ازلی که منجر به آزادی روحانی (رهایش) یا کشف می‌شود، می‌پردازد.

بستر تاریخی

اجازه دهید مطلب را با گزارش اجمالی بافت دینی و تاریخی جهان اسلام در دوران زندگی نویسنده‌مان آغاز کنیم. یک ایرانی قرن یازدهمی، ناصر خسرو، به یکی از برجسته‌ترین متکلمان اسماعیلی تبدیل می‌شود. اسماعیلیان، دومین جامعه بزرگ شاخه شیعی اسلام را تشکیل می‌دهند و امروزه در اقصا نقاط جهان به ویژه در هند، پاکستان، افغانستان، آسیای مرکزی، ایران، سوریه، شرق آفریقا، اروپا و آمریکای شمالی زندگی می‌کنند. برای غریبه‌ها، اسماعیلیان به واسطه اطلاعات گیج‌کننده اندکی شناخته می‌شوند: (از طریق) دلالت‌های ضمنی منفی واژه «حشاشین» که در گذشته اغلب به آنها اطلاق می‌شد، یا تصویر مثبتی که به واسطه برنامه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدید آنها انتقال می‌یافت. تا چند دهه پیش از این، بیشتر گزارش‌ها درباره اسماعیلیان توسط مخالفان متخاصم و مورخان بی‌اطلاع تهیه می‌شد. به عنوان مثال، عارف-شاعر پارسی قرن سیزدهم، محمود شبستری، ناصر خسرو را یک دشمن دین، تهی از معرفت، حکمت و توحید، و یک بی‌ایمان محض می‌خواند، با این که قرابت نزدیکی بین افکار خود او و اندیشه‌های اسماعیلیان وجود دارد! قرائت گذرای این متن، این مطلب را آشکار می‌سازد که چنین اتهام‌هایی کاملاً بی‌پایه‌اند.

اسماعیلیان نه تنها در حاشیه‌های تمدن اسلامی نیستند، بلکه دو بار در ادوار میانی به تأسیس دولت‌های قدرت-مندی پرداخته‌اند. نخست در شمال آفریقا و مصر، تحت خلافت فاطمی بود که اسماعیلیان از طریق موسساتی

نظیر الأزر که در سال ۹۶۹ از ابتدا به منظور تبلیغ بینش شیعی از اسلام تأسیس شد، در حیات عقلانی اسلام، همکاری قابل توجهی داشتند. چنین ابتکار فکری‌ای، سلجوقیان و وزیر مشهورشان نظام‌الملک (متوفای ۱۰۹۲) را واداشت تا موسسات آموزشی خود را تأسیس کنند در شرایطی که محققان سنی و از جمله آنان غزالی بر ضد اسماعیلیان آموزش می‌دادند و گاهی دست به نوشتن می‌بردند. این نمونه‌ای است از این که چگونه اسماعیلیان یک فضای فکری در جهان اسلام را مورد حمایت قرار دادند. دوم، دولت نزاری در ایران و سوریه بود که سرانجام در سال ۱۲۵۶ توسط ایل‌های مغول ریشه‌کن شد. از همان اوایل، اسماعیلیان موفقیت قابل توجهی در کلام و فلسفه به دست آوردند، چنان که در آثار ابوحاتم رازی (متوفای ۹۳۴)، محمد بن احمد نسفی (متوفای ۹۴۳)، قاضی نعمان (متوفای ۹۷۴)، ابویعقوب سجستانی (متوفای پس از ۹۷۱)، حمیدالدین کرمانی (متوفای پس از ۱۰۲۰)، المویّد فی الدین شیرازی (متوفای ۱۰۷۸)، ناصر خسرو (متوفای پس از ۱۰۷۲)، و نصیرالدین طوسی (متوفای ۱۲۷۴) هویدا است. به اعتقاد من، طوسی یکی از ذوالفنون‌ترین متفکران اسلام در دوره میانی است و با توجه به اصالت فلسفی، در رتبه پس از ابن‌سینا جای می‌گیرد. او به عنوان یک ریاضی‌دان، متکلم، منطقی و منجم، با پیروی از ناصر خسرو در تجمیع فلسفه و کلام در یک رشته، در تفکر عقلی اسلام، انقلابی ایجاد کرد. این ترکیب در پدیدآوردن نوزایش فلسفه و کلام در بخش‌های شرقی جهان اسلام بسیار موثر بود، که مکتب اصفهان که بر کلام فلسفی شیعه متمرکز است، نمونه آن به شمار می‌رود. شباهت شگفت‌انگیز میان نظام طوسی و نظام فیلسوف آلمانی، لایبنیتس، نظریه هری ا. ولفسون مبنی بر قرابت بین اسپینوزا و معاصرانش و سنت یهودی-اسلامی را تأیید می‌کند.

ناصر خسرو در دورانی از ناآرامی سیاسی و فرهنگی در جهان اسلام، پیش از حمله مغول می‌زیست. چهار خلیفه نخست (۶۳۲-۶۶۰)، خود را به عنوان جانشینان پیامبر، محمد [ص] در نظر داشتند و آرمان اسلامی تحقق یک جهان سراسر روحانی را به مرحله عمل درآوردند. پس از وفات علی [ع]، خلیفه چهارم و نخستین امام شیعی در سال ۶۶۱، بینش توسعه و حکومت روحانی به عامل عمل‌گرای دودمان‌های دنیوی امویان (۶۶۱-۷۵۰) و عباسیان (۷۵۰-۱۲۵۸) مبدل شد. یک‌پارچگی حکومت اسلامی از درون از دو سوی با چالش روبرو شد. نخست در استان‌هایی مانند شرق ایران، فرمانروایان ملوک‌الطوایفی محلی شروع به مخالفت با حاکمیت دودمان‌هایی کردند که متوجه می‌شدند که در اصل عرب هستند. دوم، اقلیتی از مسلمانان، با شیعه علی که پسرعمو و داماد پیامبر و شخصیت روحانی‌ای بود که بیشترین قرابت را با او داشت، احساس نزدیکی کرده بودند. آن‌ها مدعی حقّ علی و فرزندانش برای جانشینی پیامبر به عنوان رهبران دنیوی و معنوی اسلام شدند، بنا بر این اصل که فرمانروای مشروع و حقیقی باید هم‌چنین خصایص اخلاقی پیامبر را در خود تجسم بخشد، زیرا انسان‌ها موجوداتی هم‌مادی و هم‌روحانی‌اند، یا چنان که افلوپین آن را مطرح کرده است، نفس انسانی یک مخلوق

دوزیست است. برخی از این اقلیت تلاش کردند تا حکمت نظری و عملی فیلسوف-شاه افلاطون را با امام روحانی تلفیق کنند که منجر به درهم آمیختن شهر خداوند با شهر زمین شد. امید جدی به چنین آمیزشی، آن هنگام پدیدار شد که نخستین دولت شیعی، خلافت فاطمی، در شمال آفریقا تأسیس شد. این واقعیت، امید بسیاری را در میان اصلاح‌گران، از جمله ناصر خسرو که زیارت مکه و قاهره را برای جستجوی حکمت و اشاعه آن به سراسر عالم برعهده گرفت، افزایش داد. این بستر (تاریخی‌ای) است که در آن او به دنیا آمد و نشو و نما یافت.

زندگی و آثار ناصر خسرو

ناصر خسرو در یکی از اشعارش، زمان تولدش را به سال ۱۰۰۴ معین می‌کند. او در قبادیان، ناحیه‌ای از بلخ در شرق ایران در خانواده‌ای از زمین‌داران زاده شد. تحصیلات اولیه او ذووجه بود، و استادی قرآن و کلام اسلامی را در بر می‌گرفت. آثار او نشان‌گر آشنایی با ارسطو و سنت مشائی، و نیز فلسفه‌های اسلامی سجستانی، فارابی و ابن سینا است. به عنوان مثال در *جامع‌الحکمتین* او از ارسطو نقل قول مستقیم می‌آورد، و در *زاد‌المسافرین* او از این عقیده که «نفس، یک هماهنگی عناصر نیست»، به شیوه‌ای بحث می‌کند که یادآور نظرات ارسطو است، هم-چنان که در کتاب او *در باب نفس بازگو شده است (407b26-409a30)*. وی در زمانی که برای دولت محلی کار می‌کرد، لذت یک زندگی دنیوی را چشید. او در حالی که یک بحران وجودی و یک بینش روحانی را تجربه کرده بود، در سال ۱۰۴۵ از پست خود کناره‌گیری کرد تا از طریق تجربه کهن‌الگویی عزلت و مراجعت قهرمان به پرورش نوزایش معنوی خویش بپردازد. وی سفری هفت‌ساله را با دو مقصد عمده آغاز کرد، یکی مکه، مکان مقدس اسلامی، و دیگری قاهره، شهر پایتخت دولت اسماعیلی فاطمی، قدرت زنده آن‌چه که او به عنوان وارثان راستین پیامبر تلقی می‌کرد. سفر او، وی را به چند شهر دیگر از قبیل تبریز و اورشلیم بُرد، پیش از آن که او سرانجام در سال ۱۰۴۷ به قاهره برسد. از گزارش وی از این سفر که در *سفرنامه‌اش* داده شده، چنین پیداست که علاوه بر داشتن یک ذهن فلسفی و یک سرشت روحانی، او یک مشاهده‌گر تیزهوش طبیعت و جوامع بوده است. او به تفصیل درباره جزئیاتی از قبیل خصوصیات طبیعی نیل، زمین‌لرزه‌ها در تبریز و سه بازار در شهر بصره نوشته است. سفر وی به دانشش وسعت بخشید و بر استحکام منطقی استدلال کلامی‌اش افزود. سفر مزبور در او، رسالت تفسیر کلام اسماعیلی را به عنوان بینش حقیقی توحید اسلامی، هم در رابطه با معرفت و هم در ارتباط با معنویت پرورش داد. پس از سه سال (اقامت) در قاهره، وی آن شهر را به مقصد سرزمین مادری‌اش ترک کرد و در سال ۱۰۵۲ وارد بلخ شد. ناصر خسرو اکنون به عنوان یک متکلم، فیلسوف و شاعر اصیل، از تجربه کافی برخوردار بود. چنان‌که در بسیاری از آثارش اشاره شده است، او حجت یا داعی بزرگ خراسان شد و هم‌چنین به دیگر مناطق، از قبیل مازندران در شمال ایران سفر کرد تا به ترویج اسلام اسماعیلی بپردازد. در این دوران، وی برخی از شاهکارهای کلام، فلسفه و شعر خود را به زبان فارسی به رشته تحریر درآورد. هم‌چنان که انتظار می-

رفت، او در خراسان با دشمنی علمای دولت سلجوقی مواجه شد. در شهر خودش بلخ، وی مورد آزار و اذیت قرار گرفت و خانه‌اش تخریب شد. او به ناحیه یومگان در بدخشان که تحت کنترل اسماعیلیان بود، فرار کرد، جایی که او بیشتر اشعار و برخی از آثار فلسفی‌اش، از جمله *جامع‌الحکمتین* را تألیف کرد. وی دست‌کم برای مدت پانزده سال در بدخشان باقی ماند و در زمانی نه چندان دراز پس از سال ۱۰۷۲ از دنیا رفت. ناصر خسرو بین مناطق غزنویان و سلجوقیان زندگی کرد، دورانی که شاهد تعدادی از متفکران بسیار خلاق در ایران، از جمله فردوسی شاعر (متوفای ۱۰۲۰)، فیلسوف استاد، ابن‌سینا (متوفای ۱۰۳۷)، ابوریحان بیرونی (متوفای پس از ۱۰۵۰) و غزالی (متوفای ۱۱۱۱) بود. به نظر می‌رسد که ناصر احساس کرده است که کلام او، از حقیقت اسلام پرده برداشته است. وی در نوشته‌های خود، مسلمانان و بشریت را فراخوانده است که به ریشه‌های یکتاپرستانه-شان از توحید الهی بازگردند. بر اساس روایت خود او از اصل جهاد فکری، هیچ متکلم مسلمانی نمی‌تواند فرقه‌گرا باشد و جامعه خویش را با یک کلام مخصوص که متناسب با مخاطبانی محدود است، بیزار کند. عام‌گرایی ناصر، اساساً از دیانت توحیدی او نتیجه می‌شود.

چشم‌اندازهایی در باب ناصر خسرو

ناصر خسرو با وجود محتوای فلسفی بسیاری از آثارش، شهرت لازم را به عنوان یک فیلسوف بزرگ پیدا نکرد. برخی به طور تلویحی او را فراموش می‌کنند یا نادیده می‌انگارند. به عنوان مثال، در متون متعارف که در موسسات دانشگاهی مورد استفاده قرار می‌گیرند، از قبیل *تاریخ فلسفه اسلامی* ماجد فخری، تنها ارجاعات مختصری به جایگاه اجمالی ناصر خسرو می‌شود، و در کتاب *اخیرش درباره اخلاق اسلامی*، فخری اصلاً ذکری از او به میان نمی‌آورد، با این که آثار او مشحون از وجدان اخلاقی عمیق است. اغلب به وی به عنوان یک فیلسوف شاعر اشاره می‌شود، چنان که سعید نفیسی، محقق ایرانی متأخر و ویراستار *گشایش و ره‌ایش* خاطرنشان کرده است: «شاعر بزرگ، ناصر خسرو (۱۰۰۴/۳۹۴-۱۰۸۸/۴۸۱) تفکر فلسفی را در همه آثار شعری‌اش، علاوه بر کتاب‌های فلسفی اندکی که او از منظر اسماعیلی به نثر فارسی نوشت، شرح داد». ژان ریپکا به «شخصیت پیچیده» او اشاره می‌کند و او را «یک متفکر آزاد، یک بدعت‌گذار و یک شاعر» می‌خواند. ای. جی. براون او را «شاعر مشهور، سیاح و مبلغ اسماعیلی» به شمار می‌آورد. بسیاری، شهرت ناصر خسرو را به عنوان یک شاعر می‌شناسند، اما آثار کلامی او را به این عنوان که تحت تأثیر دیگران است، تلقی می‌کنند. پل ای. واکر محتاطانه اظهار می‌کند که «آثار اسماعیلی» ناصر «تا حدودی مبتنی بر آثار سجستانی‌اند، هرچند این که این ابتناء چگونه و دقیقاً از چه نظر است، موکول به تحقیق در این زمینه است». در مقابل، اندک افراد دیگر، او را به عنوان یک متفکر بزرگ می‌نگرند. به این معنا، هانری گُربن، ناصر خسرو را به عنوان یک نظریه‌پرداز اسماعیلی مهم تشخیص می‌دهد که انتقاد او نسبت به مفهوم زمان از دیدگاه ابوبکر محمد بن زکریای رازی، از او یک متفکر اصیل

مسلمان می‌سازد. دیدگاهی متوازن‌تر، از سوی فرهاد دفتری اظهار می‌شود که ناصر خسرو را به عنوان «یکی از رجال برجسته اسماعیلی... یک داعی، یک فیلسوف، یک سیّاح، و نیز یک شاعر شناخته‌شده که در واقع در زمره بزرگ‌ترین شاعران پارسی قرار می‌گیرد»، به شمار می‌آورد. پاسخ به این پرسش را که تا چه میزان نویسنده ما یک فیلسوف است و تا چه مقدار، تفکر او اصیل است، تنها با یک بررسی تحلیلی از آثار او می‌توان یافت.

آثار عمده ناصر خسرو

هفت اثر اصلی ناصر خسرو و نیز تعدادی از دیگر نوشته‌های منسوب به او وجود دارند. در وهله اول دیوان، مجموعه اشعار او که شامل نزدیک به ۱۱۰۰۰ بیت است، و سفرنامه مشهور اوست. وی متون بسیاری در باب کلام فلسفی یا کلام محض نوشته است که از آن جمله وجه دین است، و مابقی، جامع‌الحکمتین، شش فصل و خوان‌الإخوان است. وجه دین تبیین موشکافانه‌ای از آموزه‌های اسماعیلی است که در آن، ناصر تحلیل مفصّلی از موضوعاتی از قبیل امامت، ادوار روحانی زمان و توصیفی از نمادهای خلاق ارائه می‌کند. در این متن، او جایگاه مقدس عقل و معرفت را بازگو می‌کند که (چنین قداستی) جز برای خداوند، نظیری ندارد. از دیدگاه وی، علم محض، هم امر و هم رحمت خداوند است. نتیجه این که انسان هر قدر معرفت بیشتری کسب کند، بیشتر به خداوند نزدیک می‌شود. از منظر ناصر خسرو، سرتاسر جهان بر حسب این که آیا ظاهر یا باطن است، قابل معرفت است. ظاهر از طریق حواس خارجی دریافت می‌شود، در حالی که دریافت‌های باطنی درباره موضوعاتی از قبیل معقولات، سرشت زندگی انسان و پیدایش جهان امکان از امر ازلی یا غیر زمان‌مند از طریق عقل و علوم معرفتی برای ما قابل دست‌یابی‌اند. حکمت، یک موهبت الهی است که از انسان، یک آفریننده می‌سازد، نظیر یک صدف که از آب باران، جواهرات پدید می‌آورد، یا یک کرم ابریشم که برگ‌های یک درخت توت را به صورت ابریشم درمی‌آورد. بخش عمده متن به اهمیت عقلانی و روحانی ارکان اسلام و شعائر دینی اختصاص دارد. به عنوان مثال، ناصر خسرو میان معانی جسمانی و روحانی جهاد تمایز قایل می‌شود و قرابت بین دعا و زیارت را مورد مطالعه قرار می‌دهد. هدف او ارائه دادن چیزی است که وی به عنوان اسلام راستین مدّ نظر دارد که عبارت از یک دین منطقی و معقول است که مقتضیات این جهان را می‌پذیرد و منتظر وعده‌های جهان واپسین است.

جامع‌الحکمتین دیگر اثر مهمی است که در آن، ناصر خسرو در جستجوی هماهنگ‌سازی مضامین دینی و فلسفی‌ای است که از اهمیت بالایی برخوردار است، از قبیل سرشت توحید، کلیّات و جزئیّات، طبقه‌بندی ارسطو از چهارگونه از اصطلاحات، کوگیتو، هفت لایه نور، و به همین ترتیب. این کتاب، یک اثر مرجع بنیادین در باب معانی مربوط به بافت اصطلاحات فلسفی و کلامی اسماعیلیان است. مفصّل‌ترین متن فلسفی ناصر خسرو زاد‌المسافرین است که مشتمل بر برداشتی پیچیده از موضوعاتی از قبیل زیر است: معرفت و منابع آن؛ پیدایش جهان؛ طبیعت ماده نخستین، حرکت، نفس، زمان، مکان و اجسام مرکّب؛ ده برهان بر وجود صانع و این که چرا

خداوند، جهان را پیش‌تر نیافرید؛ کتاب مقدّس و کلمات پیامبر؛ هستی انسان، ارتباط نفس و بدن، و تحلیلی از امیال (لذایذ)؛ آمد و شد انسان‌ها به و از جهان؛ و نیز عدالت الهی (theodicy) در مورد پاداش و کیفر. متن کنونی ماگشایش و رهایش اثر مستقلّ مختصرتری در باب کلام فلسفی است که با برخی از موضوعاتی سر و کار دارد که در *زاد المسافرین* مطرح شده‌اند، بدون این که خلاصه‌ای از کتاب اخیر باشد. به معنای دقیق کلمه، این متن، پیش‌درآمد بسیار سودمندی بر تفکر فلسفی ناصر خسرو است.

ساختار متن

گشایش و رهایش متشکل از پاسخ‌های ناصر خسرو به مجموعه‌ای از سی پرسش در باب موضوعات فلسفی و کلامی‌ای است که از قرار معلوم، توسط عضوی از دعوت اسماعیلی که هویت او نامعلوم باقی می‌ماند، بر او عرضه شده است. بحث او درباره این موضوعات را می‌توان به راحتی تحت سرفصل‌های ذیل سامان بخشید: (ا) بخش‌های ۱-۵ با تحلیلی از جهان‌پیدایی‌ای آغاز می‌شود که با نشأت گرفتن موجودات از امر ازلی، همراه با تأملی درباره موضوعات «مادّی» زمان‌مند و «غیر مادّی» سر و کار دارد؛ (ب) بخش‌های ۶-۱۱ به بررسی معنای «موجود»، «ناموجود» و «مسئله ذهن-نفس» می‌پردازد؛ (ج) بخش‌های ۱۲-۲۰ در مورد طبیعتات بعضی از پدیده‌های مادّی تحقیق می‌کند؛ (د) بخش‌های ۲۱-۲۵ مربوط به مهم‌ترین موضوعات کلام فلسفی است، از قبیل پرسش درباره این که قرآن، حادث است یا قدیم، کلام الهی و توحید خداوند؛ (ه) و سرانجام، بخش‌های ۲۶-۳۰ بر مضامین عدل الهی در ارتباط با اراده آزاد، جبر و زندگی خوب تمرکز دارد.

چنان که به تفصیل در فصل بعدی توضیح داده شده است، این متن، خطوط کلی یک جهان‌شناسی اسماعیلی خاص را ترسیم می‌کند که بر طبق آن، جهان از کلمه یا فرمان الهی از طریق عقل کلی یا نفس کلی نشأت گرفته است. نجات به وسیله یک بازگشت تأویلی به اصل (arche) روحانی خویش از طریق معرفتی که در ارتباط با عقل است، حاصل می‌شود. با وجود این که نویسنده به طور مستقیم از نظر سنی ذکری به میان نمی‌آورد، در بخش بیست و یکم در باب مقام قرآن، با رعایت کمال ادب، به آن‌ها به عنوان «اهل سنت و جماعت» اشاره می‌کند. گاهی او از صورت‌بندی‌های معیار مربوط به قرون میانی فاصله می‌گیرد، چنان که در پرسش چهارم نشان داده شده است، جایی که او به طور تلویحی به نیروی خورنده به عنوان نشانه‌ای از یک حیوان اشاره می‌کند که با طبقه‌بندی سه‌گانه مشائی نفس (نباتی، حیوانی، عقلانی) بر اساس قوای خورنده، ادراک حسی و عقل تفاوت دارد. گاه و بی‌گاه، او برهانی را از یک متن دیگر عیناً می‌آورد، که نمونه آن، ردّیه او بر این نظریه است که «نفس عبارت از یک هماهنگی میان عناصر است» که در بخش هشتم این متن آمده و خلاصه‌ای از همین موضوع در بخش هفتم *زاد المسافرین* است.

چنان که فرهاد دفتری اظهار می‌کند «جهان‌شناسی نوافلاطونی اسماعیلی به طور کلی در مبانی‌اش مورد حمایت نویسندگان اسماعیلی از جمله ناصر خسرو قرار گرفت، کسی که ابعاد گوناگون آن را در نظام مابعدالطبیعی خود پیرایش کرد و بسط داد.» در این فصل، ما جزئیات این را که چگونه دیدگاه‌های ناصر خسرو، برخی - اما نه همه - عناصر نظام نوافلاطونی را دربردارد، مورد بررسی قرار خواهیم داد. به عنوان مثال، او به سلسله خلاق نوافلاطونی واحد تا عقل، نفس، و نفوس فردی همراه با بعضی تغییرات عمده وفادار می‌ماند. در نظام نوافلاطونی، عقل و نفس از واحد با یک فرایند صدور پدید می‌آیند، در حالی که برای ناصر خسرو این‌ها از عدم (ex nihilo) از طریق کلمه الهی که واسطه میان خداوند و عقل کلی است، وجود می‌آیند. در حالی که افلوپین در قطعه‌متن‌های بسیاری، ماده را تنها به عنوان یک نماد از چشم‌اندازهای نازل نفس می‌گیرد، ناصر خسرو، الگوی عناصر امپدوکلسی آتش (گرم و خشک)، هوا (گرم و مرطوب)، آب (سرد و مرطوب) و زمین (سرد و خشک) را دنبال می‌کند. افلوپین به انکار مقولات ارسطویی پرداخت، و حال آن که ناصر آن‌ها را به کار می‌گیرد تا به تعریف نفس فردی به عنوان جوهری بپردازد که عناصر متضاد را در نتیجه قدرتی که خداوند به او اعطا کرده است، جمع می‌کند.

علاوه بر این، برای ناصر خسرو، زمان به معنای اولیه‌اش مقدار حرکت است، هم‌چنان که برای ارسطو در طبیعت‌اش (219b1-2) این‌چنین است. نظریه زمان افلوپین، پیچیده است و شرح آن فراتر از حوصله این مقاله است، اما او به شیوه‌های گوناگون در *نثادها* بیان می‌کند که نفس جهان، زمان را پدید می‌آورد (-vi. 4. 15. 17)، نفوس فردی، زمان را می‌سازند (iii. 11. 18; iii. 7. 11-12)، و این که زمان، جوهری است که به خودی خود، غیر قابل درک است (iii. 7. 12, 25-33). ناصر خسرو از نظریه‌های مختلف در باب زمان، بسیار آگاه است، چنان که از بحث او درباره این موضوع در بخش دهم *زاد المسافرین* پیدا است. در این جا وی دیدگاه‌های ابوبکر محمد بن زکریای رازی و دیگران را که زمان یک جوهر است، رد می‌کند. او استدلال می‌کند که اگر زمان، یک جوهر بسیط بود، در این صورت، تقسیم‌پذیر نبود؛ علاوه بر این، اگر زمان، یک جوهر بود، برای آن ممکن نبود که از یک شیء موجود به عدم تبدیل شود، زیرا زمانی که سپری شده است، دیگر وجود ندارد.

سوم، برخلاف اجتناب افلوپین از بدن، ناصر خسرو، بدن را به عنوان یک تندیس گریزناپذیر و ابزار رستگاری معنوی به شمار می‌آورد، یعنی نجاتی که بر اساس قانون دینی مقرر شده توسط پیامبر، توصیه شده است. او پنج سطح از تعادل‌های اخلاقی پاداش و کیفر روحانی را که با پنج تناسب ریاضی و اندازه‌های معین شده برای ابدان هم‌شکل هستند، طبقه‌بندی می‌کند. هم‌چنین مقیاسی که با آن، طلا و نقره اندازه‌گیری و سنجیده می‌شوند، با

اندازه و تعادل نفس کلی تطابق دارد. از دیدگاه او، نفس کلی، سازنده جهان است که این کار را با استفاده از شش چیز، یعنی اجرام سماوی، مکان، زمان، حرکت، عناصر و سیارات انجام می‌دهد. کسی نمی‌تواند ناصر خسرو را به عنوان یک ارسطویی قلمداد کند، زیرا مفهوم کامل بازگشت نفس در فلسفه ارسطویی حضور ندارد. از دیدگاه ارسطو، برترین موجود یا محرک نخستین، یک جوهر است، در حالی که ناصر با ابن‌سینا و افلوپین هم‌رأی است که برترین موجود یا خداوند، یک جوهر نیست. در حالی که ارسطو سخت به هم‌قدمی (co-eternity) معتقد است، ناصر هم‌چون ابن‌سینا و افلوپین به سرشت زمان‌مند آفرینش اعتقاد دارد. او پیرو ابن‌سینا هم نیست، که برای او، خداوند، واجب‌الوجود است، در حالی که ناصر خداوند را بالاتر از واجب‌الوجود قرار می‌دهد. به عقیده ابن‌سینا یک موجود، یا تسلسلی از وجوب ملازم با وجود (در نتیجه واجب‌الوجود) است، یا موجود ممکن است که دارای یک علت است، اما ناصر موجودات را بر حسب زمان، مشخص و این نظر را تأیید می‌کند که تنها موجودات در زمان حاضر وجود دارند.

در باب خداوند، موجود، زمان و هستی ناصر خسرو در این اثر، دو نظریه هستی‌شناختی قابل توجه را ارائه می‌دهد. نخست، بسط بنیادین این نظریه افلاطونی است که هستی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد، و برخلاف سنت سینوی، واجب‌الوجود، عقل کلی است و نه برترین موجود هم‌تراز با خدای مکتب توحید (monotheism). دیگری، یک نظریه اصیل است که وجود را بر حسب «زمان حاضر» مشخص می‌کند.

اجازه دهید این سه نظریه را در جایگاه تاریخی‌شان مورد بررسی قرار دهیم. هستی‌شناسی یونانی-اسلامی، تمایز دقیقی میان دو مفهوم محوری وجود (being) و موجود (existent) برقرار می‌کند. «وجود» به هر مفهوم معناداری اطلاق می‌شود که مشتمل بر یک عدم امکان (مانند یک مربع مدور)، یک امکان که می‌تواند تحقق پیدا کند (مانند سقراط)، یا محقق نشود (یک اژدها)، یا واجب‌الوجود، است. واژه «موجود» به هستی‌های واقعی اختصاص پیدا می‌کند، یعنی هستی‌های ممکن که به واسطه یک علت، تحقق پیدا می‌کنند. ویژگی یک نظام مابعدالطبیعی کامل، تحت تأثیر این است که نظام مزبور چگونه وجود و موجود را تعیین می‌کند. جهان افلاطون به شیوه‌های بسیاری به تصویر کشیده می‌شود. اگر کسی بر جمهوری همراه تیمائوس و سوفیست تأکید کند، جهان به صورت الگویی از یک خط تقسیم‌شده توصیف می‌شود که در آن یک پیوستار از سلسله‌مراتب وجودی و معرفتی (ontic and epistemic hierarchies) وجود دارد. برترین وجود این گونه از الگوی افلاطونی، صورت (Form) خیر است که یک مافوق وجود یا فراسوی وجود (جمهوری، 509B) و منبع همه موجودات دیگر است. اما تمامی صورت‌ها به معنای دقیق کلمه، موجود هستند و آن‌ها تنها موجودهای دایمی‌اند. از دیدگاه ارسطو، «معلم اول» مشائین مسلمان، وجود به مقولات جوهر و أعراض تقسیم می‌شود. نمونه‌های نوعی أعراض، عبارت-

اند از کمیت، کیفیت، نسبت، مکان و زمان. به نظر ارسطو، یک عرض، تنها به واسطه یک جوهر اولیه تحقق پیدا می‌کند؛ به عنوان مثال، صفت «قرمز» تنها هنگامی تحقق پیدا می‌کند که بر یک گل یا سیب اطلاق شود. برترین موجود ارسطو، جوهر غیرمادی، غیر قابل حرکت، و نامحسوس است که با بقیه جهان، هم‌قدم است، و محرک اول آن است. برای ابن‌سینا، وجود و جهت ضرورت، امکان و امتناع آن، دو مفهوم پیشینی (a priori) مربوط به ذهن هستند. همین که ما با برهان هستی‌شناختی دوم، تسلسل وجوب را همراه با وجود تصور می‌کنیم، واقعیت واجب‌الوجود لازم می‌آید، زیرا یک وجود واجب، بنا به ضرورت وجود دارد؛ در نتیجه، صدور دیگر موجودات از او به واسطه فوق تمام بودنش لازم می‌آید.

ناصرخسرو نظریه متفاوتی دارد. جهان‌شناسی او شامل خداوند، کلمه یا امر باری، و دو گونه از موجودات، واجب و ممکن، است. امر باری، وجود مطلق است که واجب‌الوجود، عقل کلی وجود دارد که در پی آن، ممکن‌الوجود، نفس کلی می‌آید که صانع واقعی جهان موجودات ممکن است. خداوند، یک موجود نیست و ذات او، فراتر از اتّصاف یک شیء با یک تقابل است؛ زیرا نیستی، مقابل هستی یک موجود است، نه هستی و نه نیستی نمی‌توانند به خداوند نسبت داده شوند. نزدیک‌ترین نمونه به جهان‌پیدایی ناصرخسرو، نظام نوافلاطونی است که توسط افلوپین و پروکلوس شرح داده شده است و بر اساس آن، واحد hyperousia است (نثاده، شش. ۹، ۳ و ۵؛ عناصر کلام، گزاره ۲۰) که می‌تواند به عنوان فراسوی وجود یا ماورای وجود ترجمه شود. بنابراین، متن ما ایجاب می‌کند که ناصرخسرو الگوهای افلاطونی، ارسطویی و سینوی را مردود می‌شمارد و الگوی نوافلاطونی را مورد قبول قرار می‌دهد. با وجود این، کسی نباید بر این باور باشد که او پیرو افلوپین یا پروکلوس است، به این دلیل که: ناصرخسرو خاطر نشان می‌کند که تعبیر «هست»، تنها بر چیزی قابل اطلاق است که در زمان حال باقی می‌ماند. تفصیل کامل این نظریه را در *زاد المسافرین* (صص ۳۵۴-۳۶۴) می‌توان یافت، جایی که او توضیح می‌دهد که دقیقاً همان گونه که گزاره «الف وجود داشت» یا «الف بود» به این معنا است که گذشته‌ای وجود داشت که در آن، حال الف حاصل گشت، در حالی که گزاره «الف وجود دارد» یا «الف هست» به حالتی از یک شیء اطلاق می‌شود که آن شیء امروز باقی است، به طریق مشابه، وجود جهان، متعلق به زمان خاصی است که عبارت از «اکنون» است.

یک مسأله مهم در نظام‌های توحیدی (monotheistic) که در آن‌ها خداوند، یک ذات متعالی است، عبارت از ارتباط میان قدیم و حادث است. ناصرخسرو تصریح می‌کند که نیازی وجود ندارد که زمانی بین دو مرحله، هنگامی که ممکن

محور كلام، دين، اخلاق و تأويل

معنا و مبنای تاویل در آراء و آثار ناصر خسرو

حسن بلخاری قهی

مقدمه

اسماعیلیه را خداوندگاران تاویل می دانند من جمله این تاویل مشهورشان از یکی از روایات پیامبرص که: «میان قبر من و منبری که روی آن موعظه می کنم، باغی از باغهای بهشت قرار دارد»^۱ اسماعیلیه این روایت را برای تبیین دقیق جایگاه فلسفه در عالم هزینه کردند. آنان منبر را ظاهر شریعت تفسیر نموده و قبر را فلسفه دانستند و در متونی چون شرح قصیده ابو هیثم جرجانی، سعی نمودند این حدیث را به معنایی باطنی و پنهانی حوالت دهند: « منبر همان ظاهر، یعنی شریعت و احکام آن است اما قبر فلسفه است زیرا ضرورت دارد که در این قبر ظاهر شریعت و احکام آن دستخوش تجزیه و تلاشی شود. باغ بهشت که میان قبر و منبر قرار دارد باغ حقیقت و صحرای محشری است که آشنایان به اسرار، زندگی ابدی را از سر می گیرند بنابر این دریافت از فلسفه آن را به مرحله ای ضروری در تعلیم اسرار تبدیل می کند» (تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص ۱۱۵)

بدون تردید ناصر خسرو به عنوان «حجت زمین خراسان» و یک اسماعیلی، تحت تاثیر رویکرد اسماعیلیه به ویژه در حوزه تاویل قرار دارد. این تاثیر پذیری به نظر می رسد بیشتر از اندیشه های حکمی - استدلالی کسانی چون اخوان الصفا در الرسائل باشد که به عنوان مولفان اولین دایره المعارف اسلامی تاثیر شگرفی بر حکما و دانشمندان پس از خود گذاشتند^۲: « در تأثیر و نفوذ عمیق اخوان بر اندیشه اسلامی، اگر به جایگاه مهم ناصر خسرو قبادیانی در حکمت و ادب اسلامی نیز اشاره نموده و تأثیرپذیری وسیع وی در جامع الحکمتین را از الرسائل اخوان مثال آوریم، بر نقش گسترده آنان در حکمت اسلامی برهانی دیگر آورده ایم. جامع الحکمتین که به تصریح مؤلف در سال ۴۶۲ هجری، یعنی نزدیک به یک قرن پس از تألیف رسائل نگاشته شده، و بنیادش بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود، به درخواست امیر بدخشان ابوالمعالی علی بن اسد، در پاسخ به قصیده خواجه ابوالهیثم احمد بن الحسن الجرجانی، تألیف گردید. رویکرد ناصر خسرو در این کتاب کاملاً اخوانی

۱ هَذَا أَشَارَ النَّبِيِّ ص بِقَوْلِهِ مَا بَيْنَ قَبْرِي وَ مِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ؛ إعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۱۵۳.

۲ محقق متبعی چون هانری کربن نیز در تاریخ فلسفه اسلامی معتقد است: «رسائل اثری عظیم بر همه اندیشمندان و صوفیان اسلام نهاده است». همچنین دی بور در تاریخ فلسفه در اسلام، تأثیر رسائل اخوان بر دانشمندان بزرگ مسلمان را بسیار دانسته و دلیل روشن آن را وجود نسخه های خطی بسیاری می داند که از این کتب در جهان اسلام پخش بوده است. وی حتی امام محمد غزالی را مدیون آراء اخوان دانسته، و وسعت تاریخی تأثیر اخوان در جهان اسلام را حتی تا عصر حاضر نیز قابل گسترش می داند. در این باب ر ک به هندسه خیال و زیبایی (پژوهشی در حکمت هنر و زیبایی نزد اخوان الصفا) از نگارنده نشر فرهنگستان هنر ۱۳۸۸

است؛ از جمع میان شریعت و فلسفه گرفته تا «اثبات صانع و ذکر توحید او» با استناد به آیات قرآن، قول پیامبر و امام جعفر صادق و تأیید آن با اقوال متکلمین، سقراط، انبازقلس، افلاطون و ارسطو طالیس. تأثیرپذیری ناصر خسرو از آراء اخوان در جامع الحکمتین چنان صریح و روشن است که نیاز به هیچ‌گونه استدلال و اقامه برهانی ندارد. همچون تعریف تابع النعل بالنعل صنعت در باب «اندر هیئت و خاصه و رسم و حد» جامع الحکمتین: «اگر گوید حد صنعت چیست؟ گوییم نهادن صورت اندر هیولی»^۱، در قیاس با تعریف صنعت در رساله «فی الحدود والرسوم» الرسائل اخوان: «هو اخراج الصانع من فکره و وضعه فی الهیولی: صنعت (یا صناعت) صدور صورت از نفس صانع و نهادن آن بر هیولی است».^۲ (رسائل، ج ۳، ص ۳۱۵)

وجه مهم تاویلات اسماعیلیه در عرصه قرآن و سنت است لکن گسترده‌ن حوزه آن تا متن اندیشه‌های فلسفی و کلامی، نقطه فارق میان تاویل آنان با اهل تفسیر است. نمونه بارز این ادعا رسائل اخوان الصفا است. حال سوال این جاست: علت این رویکرد و تاکید شدید اسماعیلیه بر تاویل، ترویج و شیوع مواضع تاویلی امامان شیعه بویژه امام جعفر صادق ع است یا نوعی ترفند فکری داعیان و مأذونان از برای جلب و جذب وفاداران و هواخواهان؟ از این معنا در ادامه کلام سخن خواهیم گفت اما در این که ناصر خسرو نیز به عنوان یکی از این داعیان بشدت اهل تاویل است تردیدی نیست.

وی در آثار منشور خود گاه در پی تعریف تاویل است با استناد به لغت:

«و تاویل باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است» (جامع الحکمتین ص ۱۱۶) «و خداوند تاویل که معنی چیزها را به اول حال باز برد» (وجه دین ص ۷۷) و گاه تفسیر مفهوم تاویل:

« پس معنی تنزیل کثیف گردانیدن لطیف است و معنی تاویل لطیف گردانیدن کثیف است و باز بردن به اول آنچه بوده است» (گشایش و رهایش ص ۱۰۹)

و گاه نسبت آن را با علم باطن جست و جو می کند:

«اهل تاویل گروهی هستند که باطن قرآن را می جویند» (جامع الحکمتین ص ۳۲)

و گاه شریعت را شرط رسیدن به تاویل می داند:

« هر که شریعت را به کار نبندد به علم تاویل نرسد» (گشایش و رهایش ص ۱۰۹)

و گاه هدف و غایت آن را شرح می دهد:

۱. جامع الحکمتین، ابومعین ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۸۹.

۲. هندسه خیال و زیبایی ص

چنان که گفتیم ناصر خسرو یک اسماعیلی وفادار و معتقد به مبانی و اندیشه‌های قرآنی است. این تعبد و گرایش او به قرآن عامل بسیار مهم استنادات وسیعش به آیات قرآنی است. بر این بنیاد و در ابتدای این بحث اشارتی هرچند کوتاه به معنا و مفهوم تاویل در قرآن ضرورت دارد به ویژه متکی بر این معنا که حکمای مسلمان با استناد به آیات قرآن، حقایق برهانی را تبیین می‌کردند به عنوان مثال: «تاریخ مؤید این معناست که اولین نظریه‌پردازان قائل به ارتباط میان مراتب عقل و ارواح بشری با آیه نور در تمدن اسلامی، اخوان‌الصفایند و پیش از آنان در آثار کسانی چون کندی و فارابی چنین نشانی نمی‌یابیم و البته به نظر می‌رسد اخوان نیز خود متأثر از احادیث معصومین علیهم‌السلام باشند که در برخی روایات، تأویلی از نور، مصباح، مشکوه، ارائه فرموده‌اند. ۱

بنابر این، در ابتدا بر بنیاد آنچه گفته شد نظری به مفهوم و ماهیت تاویل در قرآن خواهیم داشت. زیرا خود مدخل بسیار مهمی در کشف نظر ناصر خسرو از تاویل محسوب می‌شود.

۱. و اما شرح این برادران از نسبت مراتب عالم و آیه نور به اختصار چنین است: اخوان در فصلی از فصول رساله جامعه با عنوان «فی العله الموجبه لاختلاف العلماء فی ابداع الباری سبحانه العالم»، با بیان سه نظریه اصلی در این باب، یعنی نظریه ابداع دفعی (دفعه واحده)، نظریه ابداع تدریجی و نظریه ابداع ترتیبی (از لطایف به کثافت)، اظهار می‌دارند: خداوند امور الهیه محض را با قول «کن» در آن واحد به صورت مرتب، منظم، بلازمان و بلا مکان و بدون ارکان و هیولا بیافرید که این آفرینش شامل عقل کلی، نفس کلیه، هیولی اولی و صور مجرده بود. عقل اول از نور باری، فیض وجود یافت و نفس، خود نور عقل شد و هیولی سایه نفس. صور مجرد نیز نقوش، رنگها و اشکالی بود که نفس در هیولی مرتسم ساخت. از دیدگاه اخوان تمامی این امور لازم‌اند و مثال آن اشراق نور شمس است بر زهره و اتصال آن با نور عطارد و نفوذ آن بر ماه و از آن جا بر عالم خلق، که از دیدگاه آنان حضور این نور، صور، نقوش، رنگها و تصاویر عالم علوی را در عالم خلق سبب می‌گردد. شاهد مثال اخوان بر اثبات این معنا همان آیه مشهور است. تأکید حضرت حق در انتهای آیه که این خود ضرب امثال است بر مردم و نیز استناد اخوان به آیه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، و از برای اوست مثلهای اعلی در آسمانها و زمین، (روم، ۲۷)، سبب این استنتاج صاحبان رسائل می‌شود که تمثیل «مثل نوره»، عقل اول است و مشکاه، همچون نفس کلیه است که منبعث از نور عقل و منور بدان است و زجاجه، مثال هیولی است و شفاف، از این رو که نور نفس در هیولی جریان می‌گیرد، همچون فیض عقل بر نفس که بسان ستاره درخشان صور مجرد است. و همچنان که روغن مستخرج از درخت زیتون، نور چراغها و قندیلها را بر می‌افروزد، همچنین نفس موجب حرکت و حیات جمیع موجودات می‌شود؛ نفسی که به امر حق خلق گردیده و بسیط است خارج از هرگونه ترکیب و تألیفی. بساطت نفس، تمثیل «یکاد زیتها یضی و لو لم تمسسه نار» است و نماد شرافت و لطافت آن، و مصداق «نور علی نور»، نور عقل است بر فراز نفس و آتشی که متصل بنور است؛ بنا به این اتصال، زیباترین اشکال و عظیم‌ترین امثال است و اگر ابلیس نیز بدان افتخار نمود- «قال انا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین»، شیطان گفت: من از او بهترم، مرا از آتش خلق کردی و او (انسان) را از خاک: (اعراف، ۱۲)»- بدلیل همین اتصال به نور بود زیرا آتش به دلیل لطافت، میل رفعت دارد و خاک میل سفلی: فاما قوله مثل نوره، یعنی العقل الاول، الذی هو اول مبدع ابدعه کمشکات، النفس الکلیه، المنبعثه منه، المضيئه بنور العقل، کما تضيء المشکات بنور المصباح المشرق بنور الله، و الزجاجه الهیولی الولی، الشفافه، المضيئه بما یسری بها من فیض النفس علیها، کفیض العقل علی نفس، کأنها کوكب دری الصوره المجرده، المکوکبه بالانوار الذاتیه، یوقد من شجره مبارکه، زیتونه، لا شرقیه، و لا غربیه، النفس الکلیه، ذات الفروع الثلاثه، معطیه الحیاة، و الحرکه، الجمیع الموجودات، کوقود المصابیح، و القنادیل بالزیت المستخرج من شجره الزیتون، لا شرقیه و لا غربیه، بل مبدعه بامرالله، لا مرکبه، ملا مؤلفه، یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه النار، نور علی نور، تکاد لطافتها، و شرفها، تکنون عقلاً لو لم یصل بها، فلما امدها بخیراته، فکان نور علی نور، کذلک نورالعقل، فوق نورالنفس، و یضرب الله امثال للناس، و لذلک کانت النار اجل الاشکال، و اعظم الامثال، متصله بالنور، و لذلک افتخر بها ابلیس، لما قال «خلقتنی من نار و خلقته من طین» و ذلک ان النار تتحرک الی العلو بالطبع، و هذا الجماد التراب، بتحرک الی اسفل بالطبع: رساله جامعه، ص ۴۸۵. و اما آنچه ذکر کردیم پیرامون تأثیرپذیری اخوان از روایات معصومین به ویژه امام ششم در این حدیث از توحید صدوق، اثر شیخ صدوق، متوفی ۳۸۱ هجری، ظهور دارد: حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيمُ بْنُ هَارُونَ اَلْهَيْثِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اَحْمَدَ بْنِ اَبِي التَّلْحِ قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ الرَّهْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ صَبِيحٍ قَالَ حَدَّثَنَا ظَرِيفُ بْنُ نَاصِحٍ عَنْ عِيسَى بْنِ رَاشِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ قَالَ الْمَشْكَاةُ نُورُ الْعَلِيمِ فِي صَدْرِ النَّبِيِّ ص - الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةِ الرَّجَاةِ صَدْرُ عَلِيٍّ ع صَارَ عِلْمُ النَّبِيِّ ص اِلَى صَدْرِ عَلِيٍّ ع الرَّجَاةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ ذُرَى يُوَقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبْرَكَةٍ قَالَ نُورٌ - لَا شَرْقِيَّةَ وَ لَا غَرْبِيَّةَ قَالَ لَا يَهُودِيَّةَ وَ لَا نَصْرَانِيَّةَ - يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ قَالَ يَكَادُ الْعَالِمُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع يَتَكَلَّمُ بِالْعَلِيمِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَ - نُورٌ عَلِيٌّ نُورٌ يَعْنِي إِمَامًا مُؤَيَّدًا بِنُورِ الْعَلِيمِ وَ الْحِكْمَةِ فِي إِثْرِ إِمَامٍ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ ع وَ ذَلِكَ مِنْ لَدُنْ أَدَمَ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ التوحيد، شيخ صدوق، قم، جامعه مدرسین قم، ۱۳۹۸ هـ ق، ۱۳۵۷ شمسی، ص ۱۵۸. ر ک به هندسه خیال و زیبایی

معنا و مصداق تاویل در قرآن

چنانچه می‌دانیم تاویل یک اصطلاح قرآنی است و چنانچه راغب اصفهانی در المفردات آن را تعریف کرده، رجعت به اصل است. (التاویل من الاول، ای الرجوع الی الاصل. مفردات ص ۳۱) این کلمه ۱۷ بار و در ۱۵ آیه قرآن به کار رفته است. برخی از این آیات در باب یوسف است چه آن‌گاه که خواب سجده خورشید و ماه و ۱۱ ستاره را می‌بیند و چه هنگامی که خواب‌های فرعون و دو زندانی را تاویل می‌کند. همچنین بخشی از آیات تاویل مربوط به خضر است آن‌گاه که موسی را به‌عنوان پیرو و متابع خود می‌پذیرد و در مسیر رسیدن به علم رشد که تقاضای موسی است، سه فعل شگفت انجام می‌دهد، افعالی که نیازمند تاویل اند اما چون موسی بی‌تابی می‌کند و صبوری پیشه نمی‌کند خضر تاویل آن‌ها را بازمی‌گوید و سپس از موسی مفارقت می‌گزیند. علاوه بر این آیات، که منزل معنا در قرآن را خواب، رویا و حوادث روزگار قرار می‌دهد آیات دیگری نیز هستند که محمل و منزل تاویل در قرآن را بسیار فراتر می‌برند به‌ویژه آیه مشهور آل‌عمران ۱ که در آن خداوند از تقسیم آیات کتاب به آیات محکم و متشابه سخن می‌گوید و بیان می‌دارد آنانی که قلبی مُریغ دارند به دنبال تاویل آیات متشابه برمی‌آیند. این آیه، آیات متشابه را نیز به‌عنوان منزل و محمل تاویل در قرآن موردتوجه قرار می‌دهد. اما شرح و تفسیر آیات و نیز کاربردهای دیگر تاویل نشان می‌دهد تاویل نه‌تنها آیات متشابه، بلکه تمامی آیات را شامل می‌شود. دقیقاً بر بنیاد این معنا که هرچه غیر خداست آیت محسوب می‌شود و بنا به همین آیت و نشانه بودن قابلیت تاویل دارد. از همین رو هستند کسانی که شمول تاویل آیات را به تمامی قرآن بسط می‌دهند و حتی فراتر از آن، نه‌تنها آیات قرآن که تمامی کتاب مبین را (یعنی تمام هستی) قابل تاویل می‌دانند.

قرآن علاوه بر بیان منازل تاویل، بازگشتگاه تاویل را نیز در یکی از آیات خویش موردتوجه قرار داده و رجعت به آن را نیکوترین تاویل خوانده است ۲. خداوند در آیه ۵۹ سوره نسا متذکر می‌شود چنانچه در امر یا شی‌ای تنازع کردید آن را به‌سوی خدا و رسول او بازگردانید، این برای شما نیکوترین و در عین حال، زیباترین تاویل است. این احسن تاویل در یک‌جای دیگر قرآن نیز تکرار شده است. یعنی آیه ۳۵ سوره اسرا که طی آن وفاکردن به

۱ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ .. ۱. وست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد پاره‌ای از آن آیات محکم [=صریح و روشن] است آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تاویل‌پذیرند] اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تاویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند با آنکه تاویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند [آنان که] می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود (ال عمران ۷)

۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید این بهتر و نیک‌فرجام‌تر است (۵۹نسا)

پیمانه کردن و سنجش با قسطاس مستقیم، خیر و نیکوترین تأویل است. در این دو آیه، تأویل به معنای ارجاع امر به حضرت حق و رسول او، و رأی و عمل بر بنیاد فطرت است. دلیل این معنا، «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»^۱ است زیرا ماقبل و مابعد آیه تأویل سوره اسراء، نشان می‌دهد به کار بستن اوامر حضرت حق، حتی در جزئی‌ترین امور، انسان به مرتبه‌ای از معرفت می‌رسد که می‌تواند همچون حضرت خضر، ماهیت حوادث روزگار را دریابد. همچنین در آیه سوره آل عمران یا همان آیه مشهور محکم و متشابه بنا به تفسیر برخی علما، علاوه بر خداوند، راسخون فی العلم نیز استعداد تأویل دارند. چنانچه می‌دانیم برخی از مفسران «واو» میان الا الله و راسخون فی العلم در این فراز: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ از آیه را واو استیناف گرفته و برخی واو عاطفه. آنانی که این واو را واو استیناف می‌دانند معتقدند تأویل صرفاً از آن خداست و راسخون فی العلم در این آیه، نقطه مقابل کسانی هستند که به تعبیر قرآن فی قلوبهم زیغ اند. به عبارتی بنا به تفسیر این گروه در این آیه با دو دسته از رجوع‌کنندگان به قرآن مواجهیم. دسته‌ای که برای ابتغای فتنه و ابتغای تأویل به سراغ آیات متشابه می‌روند و اینان کسانی هستند که فی قلوبهم زیغ. اما در مقابل آنان راسخون فی العلمی هستند که می‌گویند ما به کل آیات قرآن ایمان داریم چه محکم و چه متشابه. تلویحاً یعنی متشابهات را مبنای تأویل‌های غریب از قرآن قرار نمی‌دهیم بلکه به محکم و متشابه قرآن هردو متعبداً ایمان داریم. در مقابل این نظر، کسانی هستند که معتقدند گرچه ظاهر آیه بیان صحت واو استیناف است لکن قراین دیگر در قرآن بیانگر آن است که واو را می‌توان واو عاطفه گرفت و به همین دلیل چنین خواند: «وما يعلم تأویله الا الله و راسخون فی العلم». یعنی تأویل قرآن را جز خدا و آن کسانی که در علم راسخند نمی‌دانند. بنابر این آنانی که قلبی مزیغ دارند تاویلات خودسرانه خویش را در قرآن جستجو می‌کنند نه حقیقت تأویل را. و جالب این که ناصر خسرو نیز واو را واو عاطفه می‌داند زیرا پس از ذکر فراز فوق، آن را چنین معنا می‌کند: «گفت تأویل جز خدای و بزرگان و پنجه‌فروبرندگان اندر علم دین کسی نداند» و مهمتر این که پس از آن، خداوند علم تأویل را وصی رسول الله می‌داند و سپس به تأویلی استناد می‌کند که به حساب جمل علی را معادل وصی و نیز حق گرفته است. از دیدگاه ناصر خسرو حساب دو حرف حق به حساب جمل برابر است با نام علی و نیز حساب سه حرف وصی برابر است با حساب علی و سپس می‌آورد این سطر لطیفی است و آن‌گاه بر بنیاد یک استنتاج منطقی مقدماتی را ذکر و نتیجه می‌گیرد تأویل بازبردن سخن است به اول آن: «و چو زوال اشتباه بحق است، آنگاه تأویل است آنچه اشتباه بدو زایل شود. پس نتیجه برهانی ازین دو مقدمه آن آید که تأویل حقیقت. و تأویل بازبردن سخن باشد

۱ فَأَيُّمُ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ - پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدای تغییرپذیر نیست این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی‌دانند (۳۰ روم)

بأول او، و أول همه موجودات ابداعست كو بعقل متحدست، و مؤيد همه رسولان عقلست. پس واجب آيد دانستن كه ابداع حقست كه سخن بتأويل از عقل پذيرفتست بتوسط أنبيا عليهم السلام. اما سرور مر جوهر عقل را گویند كه جنه الماوی جوهر اوست. «جامع الحکمتين ص ۱۱۶»

به دليل ضرورت در اختصار و از اين رو كه محور سخن مفهوم‌شناسی تأويل در آثار ناصر خسرو است از بسط و تفصيل معنای تأويل در قرآن می گذريم اما اين لطيفه نهایی را مورد تأکید قرار می دهيم كه بدون هيچ ترديدی نوع کاربرد تأويل در قرآن نشان می دهد هر آيتی از آیات قرآن و بل كل هستی ظاهری دارد و باطنی. صورتی دارد و سیرتی. اگر هستی تقسيم به اين ظاهر و باطن نمی شد تأويل ضرورت نمی يافت. امثال ناصر خسرو از تأويل قرآن بيشتر اين ضرورت را يافته اند فلذا اگر در آثار خود دست به تأويل می زنند بر اين معنای بنيادين تكيه دارند كه معانی برآمده از حقیقتی تام و تمام اند (به تعبير شمس تبریزی در مقالات: المعنی هو الله) فلذا بايد تأويل شوند. معانی ای كه در تنزيل محجوب گشته اند و در تأويل بايد كه منور گردند.

شرح رویکرد تاويلی ناصر خسرو و بيان نمونه هایی از تاويلات او

پيش از اين و در مقدمه، تعريف خسرو از تأويل را بيان كرديم و نيز در ادامه اين معنا را، كه علاوه بر خداوند راسخون فی العلم نيز از دیدگاه ناصر خسرو قادر بر تأويل اند و اين شايد اذنی است كه به خود و حكيمانی چون خود می دهد كه می توان آیات قرآن و بل هستی را تأويل كرد. ادامه كلام شرح رویکرد تاويلی ناصر خسرو و ذكر امثالی از تاويلات اوست.

خسرو در مسأله بيست و هفتم گشایش و رهایش با عنوان «صراط چیست؟» به تأويل صراط می پردازد. وی پس از تعريف صراط كه «پرسیدی ای برادر كه «صراط چیست كه ايدون همی گویند بر سر دوزخ است كشيده، باریك تر از موی و تيزتر از شمشير، و همه خلق را از او ببايد گذشت، نيك بخت از او بگذرد و به بهشت رسد و بدبخت از او در دوزخ افتد؟ بيان كن تا بدانيم». (گشایش و رهایی، ۱۱۱) و اشاره به اين نکته كه معادل صراط در فارسی راه است، راه را به دو قسم. ظاهر و باطن تقسيم می كند. راه ظاهر همان است كه مردم بر آن راه می روند و راه باطن راهی است كه نفس در نيکی و بدی راهرو آن است. استدلال عقلی ناصر خسرو در اين كه علاوه بر صراط كشيده بر جهنم، صراط دیگری نيز هست (و يا صراط معانی دیگری نيز دارد) یکی از آیات سوره حمد است: اهدنا الصراط المستقيم. كه خود نشان وجود صراط مستقیمی است در هستی و دیگری اشاره به آيتی ديگر از آیات قرآن است: «و اگر خدای صراط یکی کرده بودی كه ما را بر آن ببايستی رفت و گذشت ما را نفرمودی اين دعا كردن: «فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين» (نسا: ۶۹) پس درست شد كه اين راه نفس است و گذشتن او را شايد نه جسم را «همان» به عبارت ساده تر راههایی نيز در عالم هست كه نفس می ببايست از آنها بگذرد و نه جسم.

سپس خسرو به بیان مراتب مطرح در آیه یعنی انبیاء، صدیقین، شهداء و صالحین می پردازد. نخست انبیا که خداوند اول بار بر آنان منت نهاد و سپس وصی یا اوصیای آنان که همان صدیقین مذکور در آیه اند. فعل انبیاء رساندن اخبار آن جهان به مردمان است و کار صدیقین یا اوصیا نیز تاویل این اخبار است. بنابراین اوصیا امثالی که در گفتار انبیا هست را می‌گشایند و حقیقت آن‌ها را برای مردمان کشف می‌کنند. در این جا کار وصی تاویل است و تاویل یعنی گشودن حقیقت گفتار انبیا و کشف امثال در بطن آنها. پس از اوصیا امامان قرار دارند که، شهدا و گواهان حق‌اند در میان خلق و نیز فضلا و محبان که صلاح و هدایت نفس‌های مردمان به دست آنان است.

ناصر خسرو پس از تاویل آیه فوق به تاویل صراط بازمی‌گردد. او ضمن تکرار تعریف صراط تاکید می‌کند تاویل این تعریف را باید دریافت نه ظاهر آن را. بنابراین او به تاویل تعریف صراط می‌پردازد و آن را منزلت مردم میان ستوری و فرشتگی می‌خواند بدین سخن که مردمان میان خُلق حیوانی و روحانی، بر سر طنابی متزلزل قرار دارند چنانچه سمت و سوی فرشتگی برگزینند به بهشت می‌رسند و اگر راه ستوران برگزینند مقصدشان دوزخ خواهد بود. خسرو رسماً این دریافت خود را تاویل می‌خواند: «تاویل این سخن این است که بهشت رستن ماست از عالم ستوری و دوزخ درماندن است بدان سیرت. و اگر مردم شریعت، بی‌تاویل به پای دارد خویشتن را استوار کرده باشد و سوی دست چپ تافته و از صراط به دوزخ اندر افتد و اگر علم بیاموزد و شریعت را به کار نبندد دعوی فرشتگی کرده باشد و به سوی دست راست تافته و از صراط به دوزخ افتد و چون به راه مردمی برود که هم از ستوری بهره دارد و هم از فرشتگی کاری که نصیب جسم اوست بکند و علم که نصیب نفس است بیاموزد بر صراط مستقیم رفته باشد، و چون از صراط گذشت گویند به بهشت رسید؛ و هم چنان است از بهر آن که چون به راه راست رود هم علم و هم عمل هر دو کار بندد. نفس او چون از این کالبد برود که صراط اوست به عالم علوی رسد که محل فرشتگان است، و بهشت بحقیقت.» (گشایش و رهایش، ۱۱۳)

تاویل لطیف ناصر خسرو از صراط، بیانگر بینشی کاملاً فلسفی و حکمی در متن رأی و نظر اوست از دیدگاه او کمال، فرشتگی است اما نه بدون زیستن در حوزه و حیطة ستوری، کما این که ستوری صرف بدون توجه به وجه فرشتگی را بر نمی‌تابد. حقیقت، رسیدن به کمال است لکن با جمع کردن میان دنیا و آخرت، ماده و معنا، و بهشت و جهنم. نه منها کردن این دو از هم. بُرندگی و باریکی صراط دقیقاً در همین جمع نهفته است و یا به عبارت دقیق‌تر قدرت و استعدادی که یک انسان در تألیف و اجتماع دنیا و آخرت یا به تعبیر ناصر خسرو ستوری و فرشتگی دارد. انسان مقامی بین المنزلتین دارد. وجهی فرشتگی است و وجهی بهیمیت. لکن انسان نه باید فرشته باشد و نه ستور. او باید انسان باشد و انسانیت او به زیستن در میانه مطلق این دو وجه است. صراط از دیدگاه ناصر خسرو ایستادن و استقرار در میانه‌ای است که منزلت هر شخصی محسوب می‌شود. هر که حد و حق

خویش را نشناسد و فراتر از آن را طلب کند سوی سمت چپ تافته باشد و لاجرم با انحرافی از صراط مستقیم به دوزخ خواهد افتاد. شاهدمثال او در معنای فوق بیان مراتب داعی در اندیشه اسماعیلیه و سپس حفظ منزلت و مرتبت خویش با دوری کردن از مرتبتی که حق و حد او نیست، است. وی مراتب داعیان را ابتدا چنین بیان می‌کند: مؤمن، مستجیب، ماذون، داعی، حجت، امام، اساس و نهایت ناطق. آنچه بیان کردیم مراتب داعیان در دستگاه اسماعیلیه‌ای است که ناصر خسرو نشان می‌دهد به آن کاملاً پای‌بند است. از دیدگاه او ماذون نمی‌تواند خود را بهتر از داعی بداند و منزلت او را دعوی کند کما این که داعی نمی‌تواند خود را بهتر از حجت بداند و قس علی هذا..... پس هر که دعوی مراتب بالاتر کند راه چپ را برگزیده و در دوزخ سقوط خواهد کرد. همچنان که هر کس فروتر از خویش بایستد او نیز راه دوزخ پیش خواهد گرفت. شاهدمثال او در این افراط و تفریط بسیار جالب است: "هر که گوید: «مرا به آموختن حاجت نیست و من بهتر از آن کس دانم که برتر از من است» وی دعوی فرشتگی کرده باشد و هر کس گوید: «مرا آنچه خدای تعالی از علم روزی کرده مرا بس است» او به ستوری رضا داده باشد. این‌ها همه از صراط مستقیم تافته باشند و جای همه آتش دوزخ باشد» (همان)

استناد ناصر خسرو به یک روایت از پیامبر (ص) مؤید رأی و نظر اوست: «لعن الله المشتبهين من الرجال بالنساء و المشتبهات من النساء بالرجال»، گفت: لعنت خدای بر مردانی باد که خویشان را به زنان مانده کنند و بر زنانی باد که خویشان به مردان مانده کنند. «(همان ۱۱۴)

کلام بعدی ناصر خسرو تردیدی باقی نمی‌گذارد وی تنها شرط سلامت و عافیت گذشتن از صراط را اعتدال و میانه‌روی می‌داند. به کار بردن اصطلاحاتی چون بیم و امید و تذکر این که «و ایمان حق آن است که میان بیم و امید باشی و اگر تو را درجه آن باشد که تو را بیاموزند زیردستان خویش را بیاموزی و از آن که از تو برتر باشد علم طلب کنی» (ص ۱۱۴) روایت دیگر خوف و رجا در ادبیات عرفانی اسلام است.

تأویل در کتاب جامع الحکیمین

در نخستین کاربرد تأویل در جامع الحکیمین ناصر خسرو از مراتب و سابقه علمی خود می‌گوید پس از آن که به بلخ بازگشته است. می‌گوید «ب دین زمین باز آمدم، و با آنک مر کتب علماء فلسفه را درس کرده بودم، علم دین حق را کآن تأویل و باطن کتاب شریعت است بحفظ داشتیم» (جامع الحکیمین، ص ۱۷)

ناصر خسرو با ذکر آیه شریفه «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر: ۴) آن را با ذکر عنوان اهل تأویل چنین تأویل می‌کند که این سخن مثل است بر کسانی از امت که همی‌گویند ما را بیرون از محمد علیه‌السلام و عترت او کسانی را دوست باید داشتن که ما را به خدای تعالی نزدیک گردانند» (همان ص ۳۲).

ناصر خسرو در این بخش با ذکر اعتقاد گروه‌های مختلف کلامی در توحید و ضمن رد آنها، اعتقاد شیعه را نوعی تأویل عقلی بر شمرده و می‌گوید «و سه دیگر گروه شیعت خاندان رسول‌اند که گویند: مر کتاب خدای را تأویل است، اما بتأویل عقلی گویند صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم و میان تشبیه و تعطیل-گویند-منزلی است که توحید ما بر آنست، و خبر آرند از امام جعفر الصادق علیه السلام که از وی پرسیدند که «حق تعطیل است یا تشبیه؟» او گفت «منزلة بین المنزلتین» (ص ۳۳). و در ادامه و در شرح ماجرای تشبیه و تنزیه در علم کلام اسلامی نکته بسیار ظریفی را متذکر می‌شود و آن این که هستند کسانی که بر اثر اغوای ابلیس پیروی باطل می‌کنند در حالی که خود را متابع حق می‌دانند شاهد مثال خسرو ۲۵ سوره معارج است در باب قوم نوح. او ضمن ذکر آیه هم میان تفسیر و تأویل تفاوت می‌نهد، و هم با استناد به آیات دیگر قرآن، حقیقت تأویل را باز می‌گوید. آیه معارج چنین است: «مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُعْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» خسرو معتقد است اهل ظاهر این آیه را چنین تفسیر می‌کنند که مخاطب آن مردم نوح اند اما اهل باطن و تأویل معتقدند سخن خداوند در قرآن بر بنیاد مثل و تمثیل است. مردمی خاص را بیان می‌کند اما مخاطب آن همه انسانها در همه زمانها هستند. بنابر این تأویل یعنی آن که مخاطب همواره خود را مخاطب صریح قرآن بداند: «اهل تفسیر ظاهر گفتند که این سخن مر قوم نوح را همی‌گوید، که بطوفان غرقه شدند. و اهل باطن و تأویل گفتند سخن خدای تعالی اندر قرآن بر سبیل مثل است، چنانک می‌گوید: قوله «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»^۱ و خدای تعالی این کتاب کریم را بسفارت جبرئیل و وساطت محمد المصطفی علیه السلام، سوی ما فرستاد، که امت مصطفاییم. بر ما واجب است که امثال را که اندر قرآن است از خویشتن دور نیندازیم بل مر آن را تنبیه و تحذیر خویش دانیم از خدای تعالی، و مثل بیارسی «مانند» باشد. پس واجب است بر ما که مانند آنها نباشیم که مثل بد در شأن ایشانست، بل از آنها باشیم که مثل نیک در شأن ایشان است» (ص ۳۷) شاید همین معنای ظریف، اساس جمله مشهور شیخ اشراق شده باشد که چون قرآن میخوانی چنان بخوان که گویی فقط در شان تو نازل شده است.^۲

در ادامه کلام، خسرو میان مقلد، محقق و موحد تفاوت قائل می‌شود و تقلید را البته روا می‌شمارد زیرا «هرکه تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد» از منظر حجت خراسان از تقلید و تحقیق است که می‌توان به خدا رسید و این تقلید البته تقلید از حق است نه باطل. حال هرکه کتاب و شریعت را به تقلید پذیرفت باید که به تأویل کتاب و شریعت پردازد. شاهد مثال او در باب وجوب تأویل کلام مشهور و بلند پیامبر به علی ع است که: من از برای

۱ [تا] به سبب گناهانشان غرقه گشتند و [پس از مرگ] در آتشی درآورده شدند و برای خود در برابر خدا یارانی نیافتند (۲۵ معارج)

۲ و در این قرآن از هر گونه مثلی برای مردم آوردیم باشد که آنان پندگیرند (زمر ۲۷)

۳ و اقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلهاً في شأنك فقط مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۴ ۱۳۹

تنزیل قرآن جنگیدم تا باید برای تاویلش بجنگی: «چنانک خبرست از رسول-علیه السلام- که روزی با یاران نشسته بود، گفت: از شما کسی باشد که با شما جنگ کند بر تأویل کتاب، چنانک من کردم و بکشمتان بر تنزیل آن. بدین خبر: قوله «انّ منکم لمن یقاتلکم علی تأویل الکتاب کما قاتلتکم علی تنزیله. « پس ابو بکر گفت: ای رسول الله من آن کس هستم که این جنگ کنم؟ رسول گفت: نه. پس عمر گفت: یا رسول الله من هستم آن کس؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: من هستم، یا رسول الله؟ گفت: نه. گفتند: پس کیست آنک بر تأویل کتاب جنگ کند؟ رسول گفت: «ذاک خاصف النعل. « گفت: آنکسست که همی نعل دوزد. بنگرستند: علی بن ابی طالب -رضی الله عنه- بود، بصفه دیگر نشسته بود، و نعلین پیغامبر همی دوخت - که شراکش گسسته بود- و همی اندر کشید. آنکه دانستند که خداوند تأویل کتاب و شریعت اوست» (همان ص ۵۹) ناصر خسرو سپس آیاتی را برمی شمرد که در متن آنها استعداد به شبهه افکندن مخاطبان هست، پس متذکر می شود اگر تأویل آیات محکم نباشد عقل را هدایتی نیست تا به وسیله آن شبهات زدوده شود.

تاویل اقوال حکما از منظر ناصر خسرو

روایت دیگری از نوع تاویل ناصر خسرو، اینک نه در باب قرآن و تاویل آن، بلکه تاویل اقوال حکما در شناخت عمقی تر از رویکرد تاویلی او موثر است. گرچه در نهایت تمامی این معانی به قرآن بازگشت داده می شود تا هم مصداقی بر تبعیت فإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ..... ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (که بهترین تاویل است) باشد و هم موید این نظر خسرو که تنها بازگشتگاه امور تاویلی، قرآن است و بس.

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

یکی از مهمترین مباحث ناصر خسرو در باب تأویل در باب «اندر قول ارسطاطاليس اند چهار قسم سخن» در جامع الحکمتین آمده است. این بحث با سوالی دیگر از ابوالهیثم خطاب به ناصر خسرو آغاز می شود که:

سخن چرا که چهار است: امر و باز ندا سه دیگرش خبرست و چهارم استخبار؟

و سپس ارسطو را مثال می زند که وی اقسام سخن را امر، استخبار (خبر گرفتن)، سؤال (چیزی خواستن) و خبر دانسته است. از دیدگاه ناصر خسرو منظور ارسطو از تقسیم سخن به اقسام چهارگانه آن بوده است که در کدام قسم امکان دروغ گفتن هست و در کدام قسم نه؟

در سه قسم از چهار قسم فوق یعنی امر و استخبار و سؤال امکان کذب وجود ندارد زیرا به تعبیر ناصر خسرو «هر قسمی از آن سه قسم سخن بر یک چیز افتد که جز آن نباشد» (ص ۷۴). یعنی اگر کسی امر کرد بنشین ظرف نشستن دقیقاً همان است و احتمال امر دیگری در آن نمی رود. این مسأله در مورد سؤال یا استخبار نیز صادق است. همچون هنگامی که شخص می گوید مرا طعام ده (سؤال) یا کجا رفتی؟ (استخبار).

اما در قسم خبر امکان صدق و کذب هست. خبری که خود دو قسم دارد: استثنا و حکم قطع. در استثنا چون این حکم «اگر دود باشد آتشی هست» امکان دروغ نیست اما اگر خبری بیان شد که مردم نویسنده‌اند، حکم قطعی نیست زیرا ممکن است مردم نویسنده باشند و ممکن است که نباشند.

ناصرخسرو شرحی از منطق ارسطو می‌دهد و متذکر می‌شود اگر تأملی در این باب کردیم خواستیم تا روشن کنیم کسی که در ابتدا از ما سؤالی به نظم کرد منظورش از چهار قسم سخن چه بود؟ اما هدف خسرو از بیان این چهار قسم، شرح منطقی آنها نیست بلکه ارائه روایتی تأویلی از چهارقسم سخن است.

از دیدگاه ناصرخسرو وجه اول سخن همان امر است لکن امری که به واسطه آن عالم ابداع شد امر حق تعالی که در دو حرف ک و ن (کن) جلوه‌گر شد: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^۱»: «اما جواب اهل تأویل-عليهم السلام-مر آن کس را-که گوید که چرا سخن بچهار قسم است و نخست از آن اقسام امرست و دیگر نداست و سدیگر خبرست و چهارم استخبارست چنین که اندرین بیت این مرد گفته است کز جمله متعلقان بذیل دین حق بودست، آنست که گفتند: وجود عالم با آنچه اندروست بامر خدايست و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود بدو حرف و آن را «کن» گفتند. و معنی این قول آن بود کز امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این بمثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هرچ اندروست، از آن دو حرف پدید آمد، چنانک خدا گفت: قوله «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (همان ۷۶)

بنابراین از منظر خسرو، وجه اول سخن، امر حق است که به دو حرف نازل شده و از آن کل هستی پدید می‌آید. امر حق در منزل اول، عقل اول است. نفس کلی از عقل کلی به امر حق تعالی بعثت می‌یابد زیرا به اعتقاد اهل تأویل (من جمله ناصرخسرو) ک نشان عقل کلی و ن نشان نفس کلی است. پس اولین قسم از اقسام اربعه سخن، امر است که به منزلت عقل است و عقل تمامی هستنده‌ها را در خود دارد. معنایی که با فلوطین و اثولوجیایش وارد فرهنگ اسلامی شد.

قسم دوم ندا است این ندا از دیدگاه ناصرخسرو معادل نفس کلی است. استدلال او در این باب جالب توجه است. نفس نشان قابلیت و پذیرش است و حالت ندا نیز در جان خود قابلیت پذیرش را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر در مراتب‌شناسی وجود، جایگاه عقل فاعلی است؛ (همان جایگاهی که اسما در عرفان ابن‌عربی دارند) و جایگاه نفس قابلی است (نقش اعیان در عرفان ابن‌عربی) و می‌دانیم که در ندا منادی، نادى ندا می‌دهد و منادی باید استقبال نموده و پذیرا گردد. پس از منظر ناصرخسرو قسم دوم سخن ندا و منزلت آن در مراتب وجود، نفس است. قسم سوم خبر است که احتمال صدق و کذب در آن هست، از دیدگاه ناصرخسرو و بر بنیاد تأویل او، خبر منزلت نبی مکرم(ص) است زیرا این اوست که نبی است و خبر می‌دهد مردمان را از خداوند تعالی. رسول

۱ ما وقتی چیزی را اراده کنیم همین قدر به آن می‌گوییم باش بی‌درنگ موجود می‌شود (نحل ۴۰)

میانجی میان عالم لطیف و عالم کثیف است. این تنزل معنا از جهان لطیف به جهان کثیف، الزام می کند که سخن یک رویه نباشد: «و ز بهر آنک رسول علیه السلام میانجی بود میان عالم لطیف و میان عالم کثیف، که سخن او از خدای بخلق یک رویه نشایست بودن، بهریرا ازو محکم واجب آمد چو اجسام، و بهری متشابه واجب آمد چو ارواح، تا از محکم بر متشابه دلیل تواند گرفتن، و مثلها اندر کتاب بر مثال اجساداند، عنی برخی از اخبار محکم است و برخی متشابه تا ارواح از محکم به متشابه دلیل تواند گفتن» (ص ۷۸).

تعبیر خسرو چنین است که در قرآن معانی‌ای وجود دارد که بر مثال ارواح‌اند و امثالی که بر مثال اجسادند، اجساد باید به ارواح رسند و امثال با تأویل به معانی. شرح خسرو در این باب شگفت است. خسرو نسبت روح و جسد و معنا و مثال را با تأثیر از آیات قرآن باز می‌گوید. از منظر او خلقت مردمان در آفرینش بسیار نیکو است بنا به شریفه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ^۱ اما نیکوتر و لطیف‌تر از انسان، قرآن است بنا به شریفه اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ^۲: «گفت: خدای فرو فرستاد نیکوتر حدیثی، کتابی مانند یکدیگر جفتگان-یعنی مثل و ممشول و ظاهر و باطن چو تن و جان-که بدان پوسته‌ها ترسکاران بر تن بلرزد-یعنی چو اندرو مثلها شگفت بینند آنگاه باز نرم شود پوستها و دلها ایشان سوی ذکر خدای تعالی- یعنی چو تأویل آن مثلها را بیابند دلهاشان قرار گیرد و بپرسند که آنچه بظاهر تشبیه است بباطن راست نیست، - و آنگه گفت آنست راه راست خدای-یعنی تأویل است راه راست-و بدو راه نماید هر کرا خواهد، و هر که را خدای راه گم کند مر او را کس راه نتواند نمودن-یعنی آن که از بلاء خدای تأویل مثلها کتاب نجوید و نشنود، مر او را کسی راه نتواند نمودن.» (همان ۷۹)

چنان که می‌بینیم از دیدگاه ناصر خسرو تأویل بازگرداندن امثال است به حقیقت آن‌ها. یعنی آن‌چه سبب قرار و ایمان دل‌ها می‌شود. حال چرا قسم سوم سخن رسول است و معادل خبر؟ زیرا کتاب خدا به تشابه فرود آمده و اختلاف مفسران خود دلیلی روشن بر این تشابه است پس «خداوندِ خبر رسول خدای بود، چنانک خدا گفت: خبر ده بندگان مرا که من غفور و رحیمم». به عبارت دیگر بر بنیاد تشبیه رسول و خبر و این که اخبار آورده شده توسط پیامبر ص در قرآن مسطورند پس در قرآن هم می‌تواند خبر صدق موجود باشد هم صدق نما. (کذب هرگز نمی‌توان گفت) پس نفس ارتباط میان کتاب(و در اصل رسول این اخبار) و خبر چنین برقرار می‌شود که در خبر صدق و کذب داریم و در کتاب نیز محکم و متشابه. البته نمی‌توان میان خبر و کتاب از این

۱ [که] براستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم (۴التین)

۲ خدا زیباترین سخن را [به صورت] کتابی متشابه متضمن وعد و وعید نازل کرده است آنان که از پروردگارشان می‌هراسند پوست بدنشان از آن به لرزه می‌افتد سپس پوستشان و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد این است هدایت‌خدا هر که را بخواهد به آن راه نماید و هر که را خدا گمراه کند او را راهبری نیست (۲۳ زمر)

منظر شباهت قائل شد زیرا متشابه قرآن همانند کذب در منطق نیست. اما می پذیریم که به هر حال با محکم متفاوت است. متشابه یعنی آیه ای که احتمال چند معنا در آن برود لکن از میان آنها تنها یکی صادق باشد که در این صورت معنای متشابه قطعاً کذب نیست. مگر این که این وجه تشبیه خسرو را چنین تاویل کنیم که منظور او این بوده که از میان معانی مختلف یک آیه متشابه، یکی صادق و ما بقی کاذبند. در این صورت نفس تشبیه میان کتاب و خبر درست است و رنه تشبیه نابجا و غلطی است. خلاصه این که مبنای نسبت میان منزلت رسول به عنوان نبی و خبرآور با خبر، رجوع به متن اخباری است که رسول در کتاب آورده که برخی از آنها متشابه و برخی محکم اند. : « پس درست کردیم که سوم قسم از چهار اقسام سخن چرا خبر است، از بهر آنکه رسول نیز سوم اصل است از چهار اصل دین » (همان)

اما قسم چهارم استخبار است و این استخبار در تأویل ناصر خسرو معادل تأویل است: « و چهارم قسم از اقسام سخن استخبار آمد، یعنی بر رسیدن که چون و چرا واجب است از آنچه شنودند، و استخبار سپس از خبر، پرسیدن باشد از آنچه خبر بر آن مشتمل است. و این منزلت مر خداوند تأویل را بود، که خلق را استخبار ازو بایست کردن از هرچ اندر کتابست از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مثلها بنور تأویل بیرون آیند، چنانکه خدای گفت: قوله «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. « ولی مؤمنان وصی رسول بود بقول خدای تعالی که گفت: قوله «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ. « و بر تصحیح و تثبیت ولایت او علیه السلام باغاز این کتاب بتمامی سخن گفته ایم. پس درست کردیم که چرا قسم چهارم از اقسام سخن استخبار آمد، چنانکه استخبار چهارم قسم است از اقسام سخن، خداوند تأویل نیز چهارم اصل است از اصول دین حق، و ظاهر کردیم که سخن خدای تعالی بدین چهار میانجی رسیده است بعقلاء خلق، از بهر آنست که اقسام سخن چهار است و الحمد لله رب العالمین و صَلَّى اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ صَحْبِهِ أَجْمَعِينَ. (همان ۸۰)

بنابراین ناصر خسرو از مراتب سخن ظاهر به مراتب سخن باطن می رود. چگونه؟

سخن پیدایی امر پنهان است یا به دیگر سخن عامل آشکاری مکنون. به واسطه کلام است که ما فی الضمیر آشکار می شود یا نطق باطن در صورت نطق ظاهر هویدا می گردد. ظاهراً ناصر خسرو با استناد به این معنا مراتب ظاهر را در باطن آن تاویل می کند. بر بنیاد تأویل او نخست مرتبه سخن در هستی، امر است که عالم بواسطه آن ظاهر و ابداع می شود، دوم ندا است یعنی وجود نفسی کل که پذیرای امر می شود یا ظرف قبول و پذیرش آن و سوم خبر است که منزلت آن رسول است یعنی خبرآوری که کتابی می آورد مشتمل بر آیات محکم و متشابه. محکم آن بسیار روشن است و متشابهش نیازمند تاویل و چهارم استخبار است یعنی پرسش از حقیقت خبر که

جز با تأویل ممکن نیست. بنابر این در اندیشه‌های ناصر خسرو جایگاه تأویل، جایگاه گشایش بطن و باطن قرآن و وقوف به ذات این کتاب است. رمزگشایی از باطن، جامع‌ترین قول خسرو در شناسایی مفهوم تأویل است.

تأویل هفت نور

در باب حکمت و تفسیر، قول ناصر خسرو یکسره تأویل است. فلذا در شرح تأویل از منظر او تمامی اقوالش را باید تأویل کرد. اما در این مقاله مختصر ذکر یک مورد کوتاه دیگر خالی از لطف نیست. خسرو در جامع الحکمتین در شرح هفت نور تأویلی دارد که شنیدنی است. تأویلی که با این بیت آغاز می‌شود:

و هفت نور بتابد چنانک هر یک را ازو پذیرد باندازه لطافت نار

وی در شرح این معنا به قول حکما و فلاسفه در باب انوار فلکی و لطافتی که از آن‌ها به امهات می‌رسد استناد می‌کند. به تعبیر حکما لطافتی که به امهات می‌رسد از عالم عالی است یعنی عالمی بیرون از افلاک یا هفت ستاره مدبر که همچون روزنهایی هستند از آن عالم، درین عالم.

بنابر این از عالم عالی به واسطگی افلاک، انوار به موجودات می‌رسد اما همه طینت‌ها و طبایع در پذیرش این انوار یکسان نیستند. طینت زر و طینت یاقوت متفاوتند چنانچه طینت سیم و مس و آهن و زیرجد و لعل. این تفاوت در نبات و حیوان نیز هست و از همین رو است که در هستی مراتب بسیار هست در پذیرش لطافت نور یا عدم آن. تأکید ناصر خسرو همچون تمامی حکما و فلاسفه بر این است که «این تفاوت اندر موجودات از جهت پذیرندگان همی پدید آید نه از جهت تفاوت عالم» (ص ۱۰۹).

اما آنچه مهم است و مرتبط با این تحقیق، تأویل ناصر خسرو از این هفت نور یا هفت فلک و بازگرداندن آن‌ها به اصل خویش است: از منظر او بنا به این اصل اصیل که هرچه در عالم حسی است اثری است از آنچه در عالم علوی است پس این هفت ستاره حسی خود دلیلی هستند بر هفت نور اولی ازلی: «کأن أزلّيات علّتها اند مرین انوار جسمانیات را.» (همان).

پس بر بنیاد اصل فوق، ناصر خسرو از برای هر فلکی، نوری قرار می‌دهد به شرح زیر: وی نور اول از هفت نور ازلی را ابداع می‌خواند و نور دوم را عقل و نور سوم را «مجموعیت عقل» یعنی این که عقل دارای سه مرتبه است (عقل، عاقل و معقول) و عقل تنها موجود عالم است که خاصیتی عظیم دارد هم داننده خویش است (یعنی هم عاقل است و هم در عین حال معقول) و هم ذاتش از برای خویش هویدا است (عقل). نور چهارم نفس است که منبعث از عقل است و نور پنجم جد و نور ششم فتح و نور هفتم خیال. به تعبیر ناصر خسرو در ظاهر شریعت، جد و فتح و خیال، جبرئیل و میکائیل و اسرافیل اند.

وی همچنین هفت فلک شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد را در جان عالم صغیر یعنی انسان را نیز مثال هفت جوهر ابداعی انسان می‌داند حیات، علم قدرت، ادراک فعل ارادت و بقا.

خلاصه و نتیجه این که خاصیت تاویل، گسترانیدن افق اندیشه در فضای بیکرانه معناست. کاری که اخوان الصفا و اسماعیلیه در تمدن اسلامی آغاز و کسانی چون ناصر خسرو قبادیانی نهادینه کردند، بی شک در گسترش افقهای عقلانیت و اندیشگی بر بنیاد تاویل بسیار موثر بود. هرچه عقل حد می زد و عقال روح می شد تاویل جسارتی عظیم در اندیشه ورزی و کشف افقهای فکری جدید می بخشید و یقینا خداوندگاران تاویل چون ابن عربی و مولانا از این خوان بهره های بسیار بردند. اینک بسیار روشن می توان دید چرا در فرهنگ اسلامی از ابن سینا به شیخ اشراق و ابن عربی رسیدیم. از ظاهر به باطن، از تنزیل به تاویل.

منابع

قرآن کریم، نشر حُسن افرا ۱۳۹۲

خوان الاخوان ناصر خسرو به کوشش علی اکبر قویم انتشارات اساطیر

گشایش و رهایش ناصر خسرو به کوشش سعید نفیسی انتشارات اساطیر

جامع الحکمتین، ابومعین ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، تهران، کتابخانه

طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳

وجه دین، ناصر خسرو، نشر اساطیر ۱۳۸۴

تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه جواد طباطبایی، چاپ اول، انتشارات کویر انجمن ایرانشناسی

فرانسه، تهران. ۱۳۷۳

رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان ۲۰۰۵

هندسه خیال و زیبایی (پژوهشی در حکمت هنر و زیبایی نزد اخوان الصفا) حسن بلخاری قهی نشر فرهنگستان

هنر ۱۳۸۸

مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،

چاپ سوم ۱۳۸۰

بصائر الدرجات، صفار قمی؛ تصحیح حاج میرزا محسن کوچه باغی تبریزی. انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی

A Dream-Work: An Analysis of Nāḥir-i Khusraw's Dream and Intellectual Transformation

Yahia Baiza¹

Introduction

Despite a visible and a long historical presence, the history of the Ismaili *da'wat* (summons) and communities in Khurasan has largely remained unexplored. Primarily, this is because conventional historiography still dominates mainstream historiography, which mainly focuses on 'big narratives,' and rarely pays attention to the history and events of minority groups. Lack of attention to the overall history of the Ismaili *da'wat* in Khurasan also appears to have had its impact on the study of Nāḥir-i Khusraw and his ideas. Therefore, despite an increasing interest in the study of Nāḥir-i Khusraw's thought and ideas in Persian and major European languages, the field of Ismaili studies and that of Nāḥir-i Khusraw are comparatively unexplored.

Until the late nineteenth and the early twentieth century, Nāḥir-i Khusraw was one of the most ignored persons. Over the past nine centuries, since his death in 469/1077 or 486/1093 until the beginning of the twentieth century, only a handful sources are known to be written about Nāḥir-i Khusraw. Some of them do not exceed beyond a few lines of prose and poetry, which only give a passing mention. Others are often mixed with polemical and unhistorical views. Alice Hunsberger provides a brief survey of these sources, starting from the earliest period, contemporaries of Nāḥir-i Khusraw, to the nineteenth century (2000:18-32). These sources mostly present uncritical, and often repetitive, pseudo biographies of Nāḥir-i Khusraw. For instance, as Hunsberger analyses, Amir Dawlat Shah's *Tadhkirat al-shu'arā* (893/1487) extensively copies Qāḥī al-Bayḥāwī's *Niḥām al-tawārīkh* (674/1275). The accounts of many others, like Muḥammad ibn Ni'mat ibn 'Ubayd Allāh, known as Abū al-Ma'ālī, are clearly influenced by anti-Ismaili polemics.² Abū al-Ma'ālī's account of Nāḥir-i Khusraw itself belongs to this genre of anti-Ismaili literature. From the viewpoint of modern scholarship, such accounts are still valuable, because they inform modern readers about the political and religious perceptions of the authors of those accounts on the one hand, and what image Nāḥir-i Khusraw had in the eyes of the ordinary people and scholars of the time on the other hand.

There are also a few accounts that are either neutral or positive about Nāḥir-i Khusraw. These include al-Qazwīnī's geographical account of *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād*, Rashīd al-Dīn Faḥl Allāh's *Jāmi' al-tawarikh*, 'Abd al-Raḥmān Jāmī's *Bahāristān*, and Riḥā Qulī Khān Hidāyat's *Majma' al-fuḥahā* and *Rawaḥat al-taslīm*.³ As an example of these sources, al-Qazwīnī composed his account a hundred and fifty years after Nāḥir-i Khusraw's death. It is one of the rare accounts that mentions Nāḥir-i Khusraw in a neutral light. He dedicates a section to Nāḥir-i Khusraw under the title of 'Yumkān' (Yumgān), a valley in the north-eastern

¹ The Institute of Ismaili Studies London, United Kingdom, ybaiza@iis.ac.uk

² See, Hunsberger, A., *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan*, 2000:19-20.

³ *Ibid.*, 2000:24-30.

province of Badakhshān in modern-day Afghanistan. In this account of Yumgān, al-Qazwini mentions Nāḳir-i Khusraw, his rebellion against the dominant religious views of his hometown Balkh, and his refuge in Yumgān (1960: 489-90). As has previously been mentioned, Nāḳir-i Khusraw remains an ignored intellectual in the history of Islamic thought until the late nineteenth century. Edward Granville Browne states most of the historians, chronologists and biographers ignored Nāḳir-i Khusraw because of his Ismaili faith (Browne, 1905: 325). However, historians' and scholars' perception of Nāḳir-i Khusraw and Ismaili faith has been changing over the course of history. Today, his works are widely accessible, read and venerated by scholars in the field of Islamic and oriental studies.

There have been two key factors that facilitated this change in the study of Nāḳir-i Khusraw's thoughts: (i) the European exploration into the oriental cultural, scientific and literary sources, particularly during the colonial period, and (ii) developments in printing press technology. Prior to the twentieth century, Nāḳir-i Khusraw's books were in the form of handwritten manuscripts, and often preserved by the Ismaili communities of modern-day Afghanistan, Tajikistan and Pakistan. The French and English colonial explorers in North Africa and modern Middle East and South Asia, and the Russian colonial explorers in Central Asia began the collection and translation of African and oriental literary source into European languages. It was amid this wave of translation that orientalist also noticed the richness, depth, beauty, simplicity and eloquence of Nāḳir-i Khusraw's thoughts. Modern printing technology further facilitated the speed and quantity of knowledge sharing among scholars across the globe. It also benefitted scholars who engaged in the study of Nāḳir-i Khusraw's ideas.

Nāḳir-i Khusraw attracted the attention of his native Persian speakers only after his thoughts had migrated to Europe and were translated into French, German and English. The earliest European orientalist who paid attention to Nāḳir-i Khusraw and wrote about him included A. R. Füller (1872), Hermann Ethé (1879 and 1880), Charles Schefer (1881), F. Teufel (1882), Guy le Strange (1888), V. Shukovski (1890), Edward G. Browne (1906), and Bartholomae, Chr. *et al.* (1896-1904). Orientalists were particularly keen about *Safar-nāmah*, because it entailed some very detailed observation about architecture, culture, traditions, markets, trade and people in many different cities in modern-day Iran and the Middle East. Nāḳir-i Khusraw's *Safar-nāmah* (Travelogue) and poetries, including parts of his *dīwān* (collection of poems), received the light of modern publication in the late nineteenth century. These publications raised awareness among his fellow native speakers of Persian, who slowly but steadily began to explore, analyse and interpret Nāḳir-i Khusraw's thoughts, which gained a further momentum from the mid twentieth century onwards.

Historically speaking, it is not surprising that a nation forgets its own intellectual heritage and traditions, and begins to appreciate them once others adopt and polish them and make them shine. This has happened in Europe, too. As Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī (d. 1897), in his response to Ernest Renan's criticism of Islam and the Arabs, states that, "the Europeans welcomed Aristotle, who had emigrated and become Arab; they did not think of him at all when he was Greek and their neighbor" (2002:109). European scholars came to appreciate ancient

Greek philosophers, thinkers and scientists, whose works had fallen to dust over centuries, after Muslims discovered them, polished and shined their work, and gave them a new intellectual life. As the Europeans are indebted to the Muslim discovery of ancient European thoughts, similarly modern scholarship on Nāḳir-i Khusraw owes much gratitude to the European explorers, and development in modern print technology, and then to the scholarly passion of his wider native Persian speakers. Unfortunately, his countrymen, except for a small literary circle, and governments in Afghanistan have not yet taken the due step to appreciate Nāḳir-i Khusraw's thoughts.

Nāḳir-i Khusraw: an insight into his intellectual crisis

It would not be unreasonable to think that Nāḳir-i Khusraw was familiar with the Ismaili *da'wat* in Khurasan, prior to his journey to the west. The Ismaili *da'wat* always maintained a secret network, which was also present in his hometown, Balkh.¹ Undoubtedly, the conversion of a talented middle class young man like Nāḳir-i Khusraw must have been a priority target for the local Ismaili *da'is* in Khurasan. As shall be discussed in this section, it seems very likely that he was in touch with local Ismaili *dā'īs*, who appear to have succeeded in winning his loyalty. However, it is also safe to argue that while the Ismaili *da'wat* was appealing to Nāḳir-i Khusraw, the local Ismaili *dā'īs* could not satisfy his search for more profound sources of knowledge. He was in the search of a master, a teacher, a learned man who could guide him towards the truth he was searching. This and other aspects of Nāḳir-i Khusraw's pursuit for a thorough intellectual transformation are discernible from *Safar-nāmah*.

The book hides in itself certain unspoken facts about Nāḳir-i Khusraw. One of these secrets, which shall be discussed here, is the author's state of personal identity crisis. As we know him, through his *Safar-nāmah*, he was a learned man, with a professional position in the local Seljuqid administration in Balkh, an important city in former Khurasan and in northern part of modern-day Afghanistan, and a comfortable life. The question is what kind of personal crisis Nāḳir-i Khusraw was in. The answer to this question could be found in his *Safar-nāmah*.

A close and analytical reading of *Safar-nāmah*, particularly Nāḳir-i Khusraw's narration of events prior to his dream, suggests that the author was experiencing a person-specific intellectual crisis. This crisis appears to be the result of his initiation into the Ismaili *da'wat* on the one hand, and his personal search for a more in-depth source of knowledge. In the words of Nāḳir-i Khusraw himself, he was in search of *tawāngarī* *ḳaḳīqī*, literally, true power (Nāḳir-i Khusraw, 1956:1). Apparently, it was this search for true power and his inability to find it that led him to enter into a temporary intellectual crisis. His description of his life and everything around him, including the official position as a tax collector, material wealth, and social status, were not satisfying his thirst for true power, which I term here as *true knowledge*. Undoubtedly, he was not after more material power or wealth. True power for him meant true knowledge. In other words, he was in the pursuit of a type of knowledge that would enable him to find answers to his questions about himself, such as who he was, where he came from and where he goes once he

¹ For further discussion on the Ismaili *da'wat* in Khurasan, see my forthcoming article, "The Ismaili *Da'wat* in Khurasan: from Its Earliest Beginning to the Ghaznawid Era", in: *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Vol. 8, No. 1, 2015.

passes away from this material life. Years later, he articulates and answers these questions in the beginning of his philosophical book, *Zād al-Musāfir*, popularly known as *Zād al-Musāfirīn*. Apparently, he was also seeking answers to questions concerning the true meaning of religion, the meaning of the divine revelation and scripture, the difference between different schools of jurisprudence, and the difference and hostile relationship between theological and rational schools of thought. These questions must have been deeply concerning him prior to undertaking his journey to the west. We find his answers to these questions in his books, such as *Gushāyesh wa Rehāyesh*, *Jāmi‘ al-‘ikmataīn*, *Khwān al-Ikhwān* and *Wajh-e Dīn*. The failure to find a true source of knowledge, which he was seeking, apparently had created in him a state of personal crisis – a crisis that was very much the result of his personal pursuit for true knowledge, and contemplation about himself, his life and the world around him.

For anything that is in a state of crisis, the first and foremost questions one asks are: what to do next, how to improve and correct the situation, in what ways one could end the crisis, and change one’s state of affairs. While the question may sound natural, there may not always be ready and straightforward answers. However, what naturally happens is that man often, at least in the initial phase of one’s crisis, tries to supplement something new in order to correct the situation. However, supplements are not always based on an informed analysis and decision. Rather it could represent one’s natural reaction to the crisis. Therefore, supplements are not ways helpful. They could prolong, but not cure, the problem.

Nā‘ir-i Khusraw must have also thought about *how to correct the situation*, and *what to do next*. Equally, he must have also thought of a supplement. The question now is what supplement Nā‘ir-i Khusraw thought of, and how effective it was in correcting his situation. One of these supplements we read in *Safar-nāmah* is drinking wine. He confesses of his wine drinking. Apparently, he was not drinking wine for physical pleasure, but as he states, he was drinking wine to lessen the sorrows of the world. As he further confesses, he had become a regular wine drinker for at least a month in Jūzjānān (Nā‘ir-i Khusraw, 1956:1). His confession of regular wine drinking suggests that he was almost addicted to wine. Analysing this intense wine drinking in the context of his intellectual circumstances and his search for true knowledge in Khurasan, one could claim that it did represent a personal crisis in him.

He was aware of how the Saljūq sultans and their local administrators and governors were void of intellectual thought. Unlike the previous Ghaznawid period, when Khurasan was one of the important centres of Muslim civilizations, the Saljuqids paid little attention to the continuation of knowledge and scholarship. The intellectual emptiness that had been created by the departure of beacons of knowledge of his time, from Avicenna (d. 428/1037) to Firdawsī (d. 410/1020) and al-Bīrūnī (d. 439/1048), must have been very disturbing to him. His books, which have just been mentioned, also signify the type of questions and themes he was interested in, and for which he was seeking answers. He was surrounded by good friends, bureaucrats, and poets, but none appear to be of any significant intellectual and philosophical level. The intellectual emptiness he was experiencing in his time could have been one of the key elements why his official position, material wealth and social status could not satisfy him. His personal search for true knowledge,

coupled with the intellectual emptiness of his environment, appear to have led Nā'ir-i Khusraw to enter into an intellectual crisis. His wine drinking could also be understood as a supplement in relation to this crisis.

As this paper shall further discuss, in the initial years of his intellectual crisis, Nā'ir-i Khusraw himself appears not to have the right understanding of his situation and what the correct answer would be. It is very natural to spend years of contemplation in order to refine one's thoughts and ideas, particularly when it concerns a deep personal crisis. In the realm of Sufi traditions, for example, a seeker of spiritual truth spends years in refining his thought, ideas and purifies his soul to understand oneself, long before he could reach the realm of a glimpse of the divine presence. It must have also taken Nā'ir-i Khusraw many years of contemplation to refine his search, from wine drinking to seeking comfort in the presence of poets and learned men. It is only in the fortieth year of his life that he knows what exactly he needs. Therefore, he asks God to grant him *tawāngarī* □*aqīqī*, i. e. , the true wealth and knowledge.

A dream-work: an insight into Nā'ir-i Khusraw's intellectual transformation

The search for *tawāngarī* □*aqīqī*, which I would call here a search for critical intellectual means to change one's *framework*, now appears to be a right way out of, and a plausible solution to end, the crisis. A change of *framework*, and what it means in the context of Nā'ir-i Khusraw, is the key theme of this section. In order to explain this point, I would like to repeat that supplements and making adjustments did not help the situation in which Nā'ir-i Khusraw was caught. Drinking wine could only provide a temporary comfort by way of making him unconscious. Similarly, writing poetry, spending time in the company of learned men, which undoubtedly has always been a popular culture in Khurasan, could only give him a temporary and momentary satisfaction. Such supplements were far from correcting the situation. Rather they were prolonging the problem. What Nā'ir-i Khusraw needed was something more profound and beyond all these supplements and adjustments. He needed critical intellectual tools that could enable him to change or more precisely to break his existing and create a new framework, which I would call *intellectual framework*. How this change of intellectual framework or transformation could happen, was the biggest challenge that disturbed Nā'ir-i Khusraw and caused his personal crisis.

The change of framework could, in other words, be described as a *revolution*, an *intellectual revolution*. This was precisely what he meant by asking God to give him *true power*, *tawāngarī* □*aqīqī*. He developed this precise analysis of his situation gradually and over time. He became aware of the fact that only an intellectual revolution – a thorough intellectual transformation, could correct the error. It is at this junction of his life that Nā'ir-i Khusraw sees a dream, in which he enters into a brief conversation with someone, who questions Nā'ir-i Khusraw's way of life and logic behind wine drinking, which destroys intellect. Instead, he encourages him to search for something that nourishes reason and intellect. Before disappearing from his dream, the person guides him to travel in the direction of the *qibla*, where he could find the source of true knowledge. Nā'ir-i Khusraw narrates his dream in the following words:

One night in a dream I saw someone saying to me, “How long will you continue to drink of this wine, which destroys man’s intellect? If you were to stay sober, it would be better for you. ”

In reply I said, “The wise have not been able to come up with anything other than this to lessen the sorrow of this world”.

“To be without one’s senses is no repose,” he answered me. “He cannot be called wise who leads men to senselessness. Rather, one should seek out that which increases reason and wisdom. ”

“Where can I find such a thing?” I asked.

“Seek and you shall find,” he said, and then he pointed toward the *qebila* and said nothing more.

(Nāḳir-i Khusraw, 1986:1, trns. Thackston, Jr.)

It is this dream that stands at the heart of Nāḳir-i Khusraw’s intellectual transformation. The dream, as Nāḳir-i Khusraw himself confesses, had left a deep impact on him. He narrates that:

When I woke up, I remembered everything from the dream, which had truly worked on me. “You have woken up from last night’s sleep, now I must wake up from a forty-year long dream”, I said to myself. “Unless I shall not alter all my deeds and attitudes, I shall not find liberation”, I said to myself.

(Nāḳir-i Khusraw, 1956:2)

A key point in the above quotation, which supports the main thesis of this paper, is that the dream stands at the centre of Nāḳir-i Khusraw’s life and intellectual transformation. The dream becomes a mechanism that translates his search for, and dream of finding, true knowledge into a reality. Nāḳir-i Khusraw highlights the power and impact of his dream in very clear words: [*khwāb*] *bar man kār kard*, meaning, [the dream] had truly worked, or made a great impression, on me. There are several evidences that signify the influence of the dream in his real life. First, he confesses the psychological impression he had from his dream, as he acknowledges that the dream had truly worked and made a great impression on him. Secondly, the psychological impression leads him to pledge a solemn promise to himself that now it is the right time to wake up from a forty-year long dream. Thirdly, he also commits to change his way of life, all his past habits, among which wine drinking was a major issue. Fourthly, he cleanses himself from head to toe, goes to mosque for prayer, and asks God for help. Understandably, he would also make a vow to God that he would do everything to achieve what he saw in his dream. Now it becomes clear that the dream leads him to an initiation into a new life and a new world. In doing so, he cuts himself off with his past, including his job and position as a tax collector. He is fully committed to break his existing and build a new intellectual framework. The final sign of how his dream turns into a dream-work is his full intention to undertake a journey towards the *qibla*. As shall be explored and analysed in the next section, the dream becomes a transformative power and a dream-work in Nāḳir-i Khusraw’s intellectual transformation.

Although the dream itself gradually moves to the backstage of Nāḳir-i Khusraw’s journey into an intellectual transformation, it remains the turning point in his life. The dream remains in

progress until it completely changes his way of life, intellectual career, and turns the dream of acquiring true power and knowledge a true reality. This new reality is a thorough transformation and revolution, which leads him to break his existing and develop a new intellectual framework. Undoubtedly, each dream has its own logic and form of thinking. The power of logic and thinking of what Nāḥir-i Khusraw saw in his dream convinced him that piecemeal adjustments were not the right answer to his crisis nor they were worth of being considered wise. This is why he undertook a long journey to find the source of true knowledge that could increase his intellect and wisdom, which I termed in this paper a new intellectual framework and an intellectual revolution. Undoubtedly, one of the key reasons why this dream takes such a central stage in Nāḥir-i Khusraw's life is that he is convinced by its logic, and is profoundly influenced by its form of thinking. Consequently, he acts upon it by way of leaving his existing framework and begins his search for a new intellectual framework.

Journey to the west: developing a new intellectual framework

Moving from his dream to his action, this section focuses on how his dream creates a dream-work through a long and exciting journey towards the *qibla* and then to Cairo. One of the key issues that directly relates to Nāḥir-i Khusraw's journey to Mecca and subsequently to Cairo is his association with the Ismaili *da'wat*. The question is whether he was an Ismaili prior to reaching Cairo or he was initiated into the Ismaili esoteric doctrine during his stay in Cairo.

It is important to ponder upon this question before analysing his journey to the west. Edward G. Browne believes that he was initiated into the Ismaili *da'wat* during his two to three years of stay in Cairo. He states that it was after his initiation into the esoteric doctrine of the Ismaili creed in Cairo that he received the title of *ḥujjat* (proof) and was commissioned to carry on the Fatimid Ismaili *da'wat* mission in Khurasan (1906:222). In contrast, Wladimir Ivanow argues that Nāḥir-i Khusraw was initiated into the Ismaili faith and *da'wat* system at least several years before undertaking his journey to Mecca and Cairo (1956: 20-1). Farhad Daftary also accepts the view of Wladimir Ivanow and Henri Corbin about Nāḥir-i Khusraw's conversion to the Ismaili *da'wat*, from probably a Twelver Shi'i background, prior to his departure for Egypt (Daftary, 2007:206). Here, I shall briefly analyse and elaborate Nāḥir-i Khusraw's association with the Ismaili *da'wat* system prior to his journey. My argument goes along with that of Ivanow, Corbin and Daftary, and I shall elaborate it in the following debates.

Apparently, Nāḥir-i Khusraw was familiar with the Ismaili *da'wat* in Khurasan and the Fatimid caliphate in Egypt prior to undertaking his journey to Cairo. The Ismaili *da'wat* had a long and eventful history and rich tradition before Nāḥir-i Khusraw stepped in the world of the Ismaili esoteric doctrine. It would not be unreasonable to expect him to be familiar with the overall thoughts and ideas of the Ismaili scholars and *dā'īs* of the past. Since Khurasan, particularly Balkh, was an important *da'wat* territory, and the local Ismaili *dā'īs* were searching for intellectual, political and military elites, it would not be unreasonable to think of some kind of connection between him and local Ismaili *dā'īs* in Khurasan. Nāḥir-i Khusraw was one of the intellectual elite of his time in Balkh. In addition, he also had a respectable position in the Saljuqid administration. He must have been a high and priority target for the local Ismaili *dā'īs*,

who would have made their best efforts to win the loyalty of a talented and learned middle class man like Nāḥir-i Khusraw. Therefore, it would not be surprising that the local Ismaili *dā'īs* had approached him at some point of time prior to his journey.

There appears to be, however, a plausible reason why any link between Nāḥir-i Khusraw and local Ismaili *da'wat* network should have remained unknown to the public. The Ismaili *da'wat* always maintained a secret network. The Ghaznawid as well as the Saljuqid local authorities and non-Ismaili religious jurists were hostile towards the Ismaili *dā'īs* and communities. Therefore, it is not surprising why such a link was kept in secret. However, there is also an evidence in the Nāḥir-i Khusraw's journey, i. e. , in his itinerary and sojourns in different towns and cities, from which one could discern such a link between him and Ismaili *da'wat* networks.

In order to elaborate Nāḥir-i Khusraw's initiation into the Ismaili *da'wat* prior to his journey, it is useful to begin with an analysis of a fragment of biography of the Persian legendary *dā'ī*, Ḥasan Ḥabbāh (d. 518/1124). The remaining fragment of Ḥasan Ḥabbāh's biography *Sarguzasht-e Sayyidnā* (Biography of our Master) gives us an indication that Nāḥir-i Khusraw had a close contact with local Ismaili leaders. In this biography, Ḥasan Ḥabbāh writes about his search for various sciences since his early childhood, being born in an Ithnā 'Ash'ārī family, and meeting the Ismaili *dā'ī* by the name of Amīr Zarrāb. He states that:

In Rayy I met a person by the name of Amira Dharrab [Amīr Zarrāb]; from time to time he explained the doctrine of the [Ismaili Fatimid] caliphs of Egypt, as before him Nāḥir-i Khusraw, hujja of Khurasan and Georgia... Amira Dharrab was a man of good morals ... I saw that the Nizari group god-fearing, pious, abstinent and anxious about drink ... Then I sought [to give the oath of allegiance to an Ismaili *dā'ī*]... He said, 'You who are Hasan have a great rank than I ... how then shall I take your oath and receive the allegiance to the imam from you?' After much arguing he took my oath. Then in the month of Ramadan of the year 464 (May 1072), 'Abd al-Malik b. 'Attash came to Rayy. After seeing me, he approved of me, and appointed me a deputy in the *da'wat*. He said to me, 'You must go to [the Fatimid] court'.

(Hodgson, 1955:44-45)

The last sentence in the above quotation clearly demonstrates that the Ismaili *dā'īs* were facilitating the intellectual development of their brightest talents by sending them for further education and training to Cairo. Applying the analogy of Ḥasan Ḥabbāh to Nāḥir-i Khusraw, who undoubtedly was one of the brightest talents of his time, one could safely assume that Nāḥir-i Khusraw must have already given his oath of allegiance to a local Ismaili *dā'ī*, before he was sent to Cairo for further education and *da'wat* training. Ivanow's analysis also leads him to a similar conclusion that Nāḥir-i Khusraw's conversion to Ismailism happened prior to his journey to Cairo. Ivanow states that Nāḥir-i Khusraw must have been converted to Ismailism (if not born in an Ismaili family) at least several years before taking his journey to Mecca and then Cairo. He further argues that it is unlikely that a newly convert would have been sent to Cairo and become a *dā'ī*. He must have already passed some tests before going for further education to Cairo

(1956:20-1). The above quotation from ʿasan ʿabbāh’s biography also suggests that that Nāʿir-i Khusraw was the *ujjat* for Khurasan and Georgia, while the mainstream literature knows him primarily as the *ujjat* of Khurasan and *bilād mashriq* (literally, the eastern lands).

Another question in relation to Nāʿir-i Khusraw’s initiation into the Ismaili *daʿwat* system is, how it was possible for him to undertake a long and expensive journey from Balkh to Mecca and Cairo without financial concerns. Any answer to this question ought to take into account the possibility of his association with the Ismaili *daʿwat*. This assumption also raises another question as why he went for pilgrimage alone, instead of travelling with the usual annual pilgrimage caravans. Nāʿir-i Khusraw’s itinerary and his sojourn in different cities and towns provide an answer to these questions. In his seven-year long journey (1046-52), he left Jūzjānān by way of Shibirghān for Marw, from where he travelled to Bisṭām and Dāmghān and through Daylamān and Tabrīz in northern part of Persia or modern-day Iran, before he reached Akhlāt and ʿarrān in Turkey, and came down to and Aleppo, and via Tripoli and Beirut reached Jerusalem and then Bethlehem, from where he made his first pilgrimage to Mecca. Finally, he arrived in Cairo in 7 Safar 439/3 August 1047.

Undoubtedly, such a long journey was very costly. Financially, it would be questionable if he had taken a large sum of cash money to fund a two-year long journey. Even if he had taken that amount of gold or silver coins, it would still be questionable as why he circled all north-western part of Khurasan and northern Iran, and reaching Mecca through south-eastern Turkey, then down to Lebanon, Jerusalem and Bethlehem. He could also travel on a shorter route from Marw through Isfahan, al-Basra, Bahrain, to Riyadh and Mecca, which he took on his return journey from Cairo to Balkh. Equally, he could travel with the pilgrimage caravans. An analysis of his itinerary allows us to believe that it is beyond doubt that Nāʿir-i Khusraw was initiated into the Ismaili esoteric doctrine long before his journey. His travelling to Mecca and Cairo across the named cities, where Ismailis had their *daʿwat* networks, signifies the fact that, like ʿasan ʿabbāh, he was chosen for further education and training. Therefore, he passed through the Ismaili areas, where he was not only supported on his journey, but also gained first-hand knowledge of the Ismaili places, where he would also meet local *daʿis*. The journey was indeed an orientation tour of the Ismaili places, which was very vital and needed for someone who was expected to return with an important *daʿwat* mission. On his return journey from Cairo to Balkh, he was obviously supported by the Ismaili *daʿwat* network.

Nāʿir-i Khusraw experienced the final stage of his transformational journey during his two to three years of stay in Cairo. Here, he met the Fatimid Ismaili chief *daʿi*, Muʿayyad fīʿl Dīn Shīrāzī (b. 396/1006), who became his personal master and mentor in Ismaili esoteric doctrine. His meeting with Muʿayyad that culminated in meeting the Fatimid caliph-imam al-Mustanʿir bi Allāh (427-487/1036-1095) marked the highest epoch in his life; and, consequently, in the life of Ismailis of Khurasan. Nāʿir-i Khusraw credits Muʿayyad for preparing him to give his *bayʿat* (oath of allegiance) to Imam Mustansir billah (Nāʿir-i Khusraw, *qaṣida* No. 104, 1928), who appointed Nāʿir-i Khusraw as the *ujjat*¹ (proof) for the *jazīra* (island, pl. *jazāʿir*) of Khurasan,

¹ For a detailed discussion on the term *ujjat* and its usage in the Shiʿa tradition, see Daftary, 2007: 117-18.

a commission to which he dedicated the rest of his life. Apparently, it is this oath of allegiance that, as previously mentioned, led Browne to believe that Nāḥir-i Khusraw was initiated into the Ismaili esoteric doctrine in Cairo. It is worth noting that Nāḥir-i Khusraw's oath of allegiance in the presence of the Fatimid Imam-Caliph is different from the oath of allegiance of the first initiation. It would be surprising that Mu'ayyad would have taught Ismaili doctrine to someone who had not taken the oath of allegiance, and yet to take the same person to the presence of his imam of the time. Nāḥir-i Khusraw's oath of allegiance in the presence of al-Mustanḥir bi Allāh must have been for his new title and responsibility as the *ḥujjat* of the imam of the time for the island of Khurasan. On the term island, as Faquir Hunzai states, the Fatimid Ismaili imams divided the world into twelve islands, and appointed a *ḥujjat* for each island to oversee the *da'wat* mission and activities (Hunzai, 2011:1). Nāḥir-i Khusraw was one of the twelve *ḥujjats* and responsible for Khurasan, which represented an independent *jazīra*. Since *ḥujjat* had full authority over the designated *da'wat* territory, Nāḥir-i Khusraw was also known as *ḥākim-e jazīra-e Khurasan* (the lord of the island of Khurasan).

Upon his return to Khurasan in 444/1052, Nāḥir-i Khusraw's new task was to disseminate and share his true power, i. e. , true knowledge, with the people of Khurasan. His new task involved his *da'wat* activities and summoning people to the Ismaili esoteric doctrine and allegiance to the Ismaili Fatimid Imam-Caliph of the time. As expected, Nāḥir-i Khusraw's new doctrine and mission soon antagonized local Sunni clerics, who accused him of being a *mulḥid* (heretic). In order to punish and stop his preaching, they incited people's religious sentiment against him by accusing him of being irreligious (Persian, *bad-dīn*), *mulḥid*, Qarmaḥī and *rāfiḥī* (rejecter of truth). In this way they also demolished his house, plundered his property, and threatened to assassinate him (Daftary, 2007: 206). Consequently, Nāḥir-i Khusraw sought refuge in the valley of Yumgān, in Badakhshān of present-day Afghanistan. At this time, Yumgān was one of the territories of autonomous local ruler Amīr Abūl Ma'ālī 'Alī b. Asad (Nāḥir-i Khusraw, 1953; Daftary, 2007: 206), who was either an Ismaili or a sympathizer of the Ismaili *da'wat*. Apparently, the presence of this Amīr in Badakhshān, and probably Ismaili communities in Badakhshān itself, were the key reasons why Nāḥir-i Khusraw chose the valley of Yumgān in Badakhshān as his headquarters.

In Yumgān, Nāḥir-i Khusraw became deeply engaged in the *da'wat* mission and intellectual activities. He trained local *dā'īs*, supervised their work in different parts of Khurasan, and wrote his books. His *qaḥīdas* reveal that he monitored *da'wat* activities in different part of Khurasan, and, for the instruction of local *dā'īs*, he used to send *da'wat* treatises (books of *da'wat*) every year (Nāḥir-i Khusraw, 1928: *qaḥīda* No. 167). Today, the Pashayie, Hazara, Tajik and Badakhshani Ismaili communities in Afghanistan, the Badakhshani or Pamiri Ismailis in Tajikistan, the Tajik Ismailis in the westernmost part of the Xinjiang Uyghur Autonomous Region in the People's Republic of China, and the Ismailis of Gilgit-Baltistan (formerly known as Northern Areas of Pakistan), show great honour and respect to Nāḥir-i Khusraw. They read and regard Nāḥir-i Khusraw's poetry and prose as fundamental Ismaili texts. It was also here in Yumgān that he wrote numerous books and treatises on various issues, from religion and

philosophy to esoteric interpretation of the *shari'a* and reconciliation between religious and rational wisdoms.

Nāḳir-i Khusraw's books clearly demonstrate the true power and knowledge, and the new intellectual framework, which he acquired during his seven-year long journey. His intellectual legacy became an everlasting source of intellectual guidance, inspiration and support for the Ismaili communities of the named regions in Khurasan as well as other Ismaili communities in other parts of the world. Apart from transforming the *da'wat* school of Khurasan into a long lasting system, his intellectual legacies also made major contributions to Persian-Dari language, literature, philosophy, science of *ta'wil*, and supporting the mutual relationship between rational and religious sciences.

The intellectual and *da'wat* mission earned Nāḳir-i Khusraw a special position in the history of the Ismaili *da'wat* in general and in Khurasan in particular. Under his leadership, the Ismaili *da'wat* and communities entered a new phase of history. He not only continued the *da'wat* tradition, but also transformed the Khurasanian *da'wat* school into an organized system, the legacy of which has lasted until the current date. He further developed and articulated the Fatimid Ismaili religious beliefs, practices, and interpretations through a set of finely elaborated poetical and theo-philosophical literature, and made them accessible to the people of Khurasan for the first time in the Persian-Dari language. In doing so, he has also entered into the list of the pioneers of the renaissance of the Persian-Dari language.

Nāḳir-i Khusraw may have died after seventy years of age, sometimes between the age of 71 (469/1077) or 87 (486/1093), which are the two most quoted dates. This would mean that he did not experience the split of the Fatimid caliphate and Ismaili *da'wat* that occurred after the death of Imam-Caliph Mustanḳir bi Allāh in 487/1094. As in his writings, including his *dīwān*, there is no indication of the Musta'lawī-Nizārī split, it can safely be claimed that Nāḳir-i Khusraw died before the year 487/1094. He was also the last Fatimid *dā'ī* of Khurasan.

Conclusion

This paper has analysed Nāḳir-i Khusraw's dream and his intellectual transformation. It argued that Nāḳir-i Khusraw's dream played a central role and fully revolutionized and transformed his intellectual life beyond imagination. It turned his dream of gaining true power, i. e. , the true knowledge, into an everlasting reality. The dream not only transformed his life and career, but also influenced the life of hundreds of thousand people in Khurasan until this date.

The intellectual transformation Nāḳir-i Khusraw achieved was the result of continuous, complex, eventful and tireless struggle. Apparently, soon after his initiation into the Ismaili esoteric doctrine in his home town, Balkh in Khurasan, Nāḳir-i Khusraw began to question things, such as the purpose of life, religion, world, the political authorities, and the growing intellectual decay in Khurasan. The absence of a true master, who could guide and answer his questions, led him to experience an intellectual crisis, which must have been very disturbing for his inquisitive mind. He must have lived with this crisis for some times, during which he tried certain piecemeal supplements and adjustments, among which wine drinking appeared to have been one of such measures, in order to correct the situation.

It was in his fortieth year of life that he eventually finds the correct answer to his situation. He expresses it in two simple words: *true power*. He begins to believe that only true power or true knowledge, which I termed it as a thorough intellectual transformation, an intellectual revolution, or creating a new intellectual framework, could bring him out of the crisis, and open a new horizon of knowledge for him. It is at this moment of his life that he experiences a dream that becomes a dream-work and a life changing experience. Eventually, it is this dream-work that transforms his life, nourishes an intellectual revolution in him, and builds a new intellectual framework, through which he begins to influence and impact the life of Ismaili communities in the former Khurasan until the current date.

Bibliography

Works of Nāṣir-i Khusraw:

- Nāṣir Khusraw (1879) *Rawshanā'ī-nāma*. Ed. and tr. Hermann Ethé as Nâsir Chusrau's Rûsanâinâma (روشنائی نامه), oder Buch der Erleuchtung, in Text und Uebersetzung, nebst Noten und kritischbiographischem Appendix. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 33, pp. 645-665.
- Nāṣir Khusraw (1880) *Sa'ī ādat-nāmah*. Ed. with a French summary by Edmond Fagnan, 'Le livre de la félicité par Nâçir ed-Dîn Khosroû.' In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 34, pp. 643-674.
- Nāṣir-i-Khusrau (1888) *Diary of a Journey through Syria and Palestine*. Trns. from Persian and annotation by Guy le Strange. London: Pilgrim's Text Society.
- Nāṣir-i Khusraw (1923) *Zād al-Musāfirīn*. Ed. Muḥammad Badhl al-Raḥmān. Berlin: Kāviyānī.
- Nāṣir-i Khusraw (1924) *Wajh-e Dīn*. Ed. M. Ghanīzāda and M. Qazwīnī, Berlin: Kāviyānī.
- Nāṣir-i Khusraw (1928) *Dīwān*. (2nd Edn.) Ed. M. Suhaili, Tehran: Intishārāt-e Ta'īd-e Iḥfāhān.
- Nāṣir-i Khusraw (1940) *Khawān al-Ikhwān*. Ed. Yaḳyā Al-Khashāb. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Nāṣir-i Khusraw (1949) *Rawshanā'ī Nāmah*. Ed. and Tr. Wladimir Ivanow as Six Chapters or Shish Faḥl. Leiden: Brill.
- Nāṣir-i Khusraw (1953) *Kitāb-i Jāmi' al-ḥikmatayn*. Ed. Henry Corbin and Muḥammad Muḥīn as *Kitab-e Jami' al-Hikmatayn*. Le livre réunissant les deux sagesses, ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne. Tehran: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien; Paris: A. Maisonneuve.
- Nāṣir-i Khusraw (1956) *Safar-nāmah*. Ed. M. D. Sayaqi. Tehran: Zawar.
- Nāṣir-i Khusraw (1984) *Gushāyesh wa Rehāyesh*. Ed. S. Nafīsī, Tehran: Jāmī; Ed. F. M. Hunzai (1998) *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, with an introduction by P. Morewedge, London: I. B. Tauris.
- Nāṣir-i Khusraw (1986) *Nāṣir-e Khosraw's Book of Travel (Safarnāma)*. Trns. W. M.

Thackston, Jr. New York: University of New York Press.

Secondary sources on Nāḳir-i Khusraw:

Bartholomae, Chr. *et al.* (1896-1904) *Grundriss der Iranischen Philologie*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.

Browne, E. G. (1905) Nāḳir-i Khusraw, Poet, Traveller, and Propagandist. In: *Journal of the*

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Vol. Apr. 1905, pp. 313-352.

Browne, E. G. (1906) *A Literary History of Persia: From Firdawsi to Sa'di*. London: T. Fisher Unwin.

Ethé, H. (1879) “Nāḳir Chusraws Rūḳanānāma, oder Buch der Erleuchtung”, in: *ZDMG* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 33, pp. 645—665.

Ethé, H. (1880) “Nāḳir Chusraws Rūḳanānāma, oder Buch der Erleuchtung”, in: *ZDMG* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 34, pp. 428-464 und 617—642.

Teufel, F. (1882) “Nāḳir Chusraws Rūḳanānāma: in Text u. uebers v. Prof. Dr. Ethé”, in: *ZDMG* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) 36, pp. 96 — 114.

Charles Scheerer (1881) *Sefer Nameh: Relation du Voyage de Nassiri Khosraw*. Paris: Ernest Leroux, Editeur.

Daftary, F. (2004) *Ismaili Literature*. London: I. B. Tauris. p. 137.

Daftary, F. (2007) *The Ismā'ilīs: Their History and Doctrines*. (2nd edn.), Cambridge: Cambridge University Press.

Füller, A. R. (1872) “Account of Jerusalem”, in *JRAS* (Journal of Royal Asiatic Society), pp. 142— 164.

Hunzai, F. M. (2011) Introduction. In: Nāḳir Khisraw. *Wajh-e Din*. London: I. B. Tauris (Forthcoming Publication).

Hunsberger, A. (2000) *Nāḳir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London: I. B. Tauris in Association with the Institute of Ismaili Studies.

Ivanow, W. (1956) *Problems in Nāḳir-i Khusraw's Biography*. Bombay: The Ismaili Society.

Other sources:

al-Afghani, S. J. (2002) “Lecture on Teaching and Learning and Answer to Renan”, in: Ch. Kurzman (Ed) *Modernist Islam, 1840-1940*. Oxford: Oxford University Press. pp. 103-110.

Baiza, Y. (2015) “The Ismaili *Da'wat* in Khurasan: from Its Earliest Beginning to the Ghaznawid Era”, in: *Journal of Shi'a Islamic Studies* (Spring 2015).

Daftary, F. (2007) *The Ismā'ilīs: Their History and Doctrine*. (2nd Edn.) Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodgson, M. G. (1955) *The order of Assassins: the struggle of the early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic world*. The Hague: Mouton.
- al-Qazwini, Z. M. (1960) *Āthār al-Bilād wa Akhbār al-'Ibād*. Beirut: Dar-e Sadir and Dar-e Beirut.
- Renan, E. (1883) *Islam and Science: A Lecture*. Paris: La Sorbonne 29 March 1883. English trans. S. P. Ragep with the assistance of F. Wallis. Quebec: McGill University, Retrieved from: <https://www.mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca/islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf> [Accessed: 20 August 2014].

عقل در قرآن و اندیشه ناصر خسرو بر مبنای قصاید

منصور پیرانی^۱

مقدمه

در پهنه ادب فارسی دو شاعر حکیم بیش از دیگران درد خرد و دغدغه خردورزی دارند و بر کارکرد و اهمیت آن تأکید می‌ورزند؛ حکیم فردوسی توسی و حکیم ناصر خسرو قبادیانی. اگرچه مراد از خرد در اندیشه این دو شاعر متفکر، در بُعد و معنای خاص آن منظور است یعنی «خرد دینی» لیکن به تناسب دوره و اوضاع و احوال حیات، از همان بُعد و معنا هم، بسیار قابل تأمل است. ناصر خسرو حکیم و متفکر اسماعیلی مذهب، در آثار تعلیمی و تحلیلی خود: جامع الحکمتین، زادالمسافرین، وجه دین، خوان اخوان و دیوان اشعار چهره ای از خود می‌نماید که دغدغه‌اش انسان است و دین؛ دغدغه‌رهایی از جهل و گمراهی، و رسیدن به خیر و سعادت و حقیقت. به تأثیر از حکمت یونان و اندیشه‌های افلاتون به ویژه مدینه فاضله اش - دست کم در عالم ذهن - می‌خواهد انسان و جامعه ای عاری از فساد و ضلالت و جهالت داشته باشد. بر این روال با دعوت به علم و تعقل، و آراستگی به اخلاق (تخلق به اخلاق الاهی) و پیراستگی از دل‌بستگی و وابستگی به دنیا بر معاصرانش پیشی می‌گیرد. او و متفکران اسماعیلی همانند غالب علمای دیگر مسلمان در شمار اصحاب عقل هستند. در اندیشه ناصر خسرو مفهوم «عقل = خرد» و «دانش» (= در معنای وسیع کلمه به معنای دانش و دانستن) به نحو جدایی ناپذیری به یکدیگر پیوسته و وابسته اند. در نظر وی دانش از عقل سرچشمه می‌گیرد؛ تنها انسان از موهبت عقل (و در نتیجه دانش) برخوردار است و بدون آن به مرتبه حیوانی تنزل می‌یابد. از سوی دیگر نه تنها دین و دانش از یکدیگر جدایی ندارند بلکه دین، دانشی الهی است که به وسیله پیغمبران و امامان به بشر - که باید در به دست آوردن آن بکوشد - ابلاغ می‌شود. بدون دانش درست را از نادرست و راه‌های رستگاری دنیا و آخرت را نمی‌توان تمیز داد و این همه به عنوان دانش فقط به برکت وجود عقل شدنی است. از این رو مفهوم عقل هم در ایجاد جهان بینی او و هم در چگونگی اعتقادات دینی او اهمیتی بنیادین دارد و چگونگی استنباط او از این مفهوم کیفیت بینش او از هستی «دو جهانی» را معین می‌کند. ناصر خسرو شاعر و متفکر اسماعیلی مذهب است و اهل تأویل. از این رو برای مطالعه و دریافت مفهوم عقل در اندیشه‌ی او اشاره ای هرچند کوتاه و مناسب مقام و مقال به آیاتی از قرآن و بعضی مکاتب عقلی (کلام، معتزله و نو افلاطونیان) و نظر بعضی مفسران اندیشه‌های

^۱ عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، m_pirani@sbu.ac.ir

. و ما علی الا البلاغ المبین (۵۴: ۲۴) وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (۳۶: ۱۷) ۲

اسماعیلیه، می تواند ما را در یافتن سرچشمه های عقل در اندیشه ناصر خسرو راهگشا باشد. با تأکیدی که قرآن به علم و برتری دانایان بر نادانان می کرد^۱

و با توجه به احادیث قدسی و نبوی، و روایات دینی^۲ بر اهمیت دانش، دانایی، خرد و به طور کلی امر «شناخت» و شعور _ خودآگاه و ناخودآگاه _ در دوره رونق و گسترش تمدن اسلامی از اساسی ترین مسائل فکری و عقیدتی مسلمانان بود. در این مورد اندیشمندان مسلمان به طور کلی به دو گروه بزرگ تقسیم می شدند: فلاسفه و متکلمان؛ علمای علوم دینی و به طور کلی طرفداران علوم تحصلی که عقیده داشتند «شناخت» از راه کسب دانش، و با تهیه مقدمات و به درجات امکان پذیر است؛ و گروه دیگر عرفا و متصوفه که معتقد بودند شناخت نه با این ابزار و امکانات بلکه بی هیچ وسیله ای، با علم حضوری و لدنی به آدمی الهام می شود؛ و شناخت حقیقت یا به تعبیر صوفیان «وصول به حق» با سعی در تحصیل به دست نمی آید بلکه با صفای آینه دل، نور حق و حقیقت در آن می تابد.

مسأله، فرضیه و پیشینه پژوهش

همانگونه که از زندگی، آثار و دیوان اشعارش بر می آید ناصر خسرو با فلسفه و تفکرات فلسفی آشنایی عمیقی داشته و چندان در این فن متوغل بوده که اندیشه و نظریات خود را در قالب چند کتاب نگاشته و چکیده و عصاره آن را هم در دیوان اشعارش می توان دید. از طرف دیگر می دانیم که فلسفه مادر علوم و دانشی است که زیایی و پویایی عقل را به همراه می آورد. در بررسی هایی که انجام شد معلوم آمد که واژه «خرد» و «عقل» با ترکیبات و همخانواده های این دو واژه هر کدام بیش از پانصد بار، در قصاید (حدود ۲۵۰ قصیده) ناصر خسرو به تکرار آمده است. از بررسی هایی که صورت گرفت و تکرار و بسامد بالای واژه خرد (=عقل) در دیوان اشعار (و حتی در دیگر آثار ناصر خسرو این سؤال در ذهن نگارنده ایجاد شد که «ریشه، منشاء، علت و اهمیت تکرار خرد و عقل و مفاهیم آن چه در اندیشه ناصر خسرو ناشی از کجا و چه می تواند باشد؟» با مطالعه دیوان اشعار و تأمل در دیگر آثار شاعر از جمله «زادالمسافرین و جامع الحکمتین و روشنایی نامه» این فرضیه در ذهن شکل گرفت که همانگونه که خود شاعر هم به صراحت در دیوان می گوید ریشه و منشاء این خردگرایی و عقلمداری او را می توان در منبع اصلی فکری ناصر خسرو یعنی «قران» جستجو کرد که همواره با آن مأنوس و در سینه محفوظ داشته است. بدین منظور قرآن و دیوان اشعار او را چندین باره در مطالعه گرفت و در پژوهش های صورت گرفته به جستجو پرداخت؛ چون برآمد که موضوع خرد و خرد ورزی در قصاید ناصر خسرو و پیوند آن با قرآن و تأکید

۱. قرآن: (۹/۳۹)، سوره قلم، آیه ۱، الرحمن (۱ تا ۴)، سوره علق: (آیات ۱ تا ۵)، انعام (آیه ۵۰)

۲. ر.ک: بحار الانوار ج ۱، ۱۴۸، ۱۷۷، ۱۸۰؛ ج ۲: ۳۲، ۹۷، ۹۹؛ ج ۱۲: ۲۰۴.

۳. مجموع قصاید ناصر خسرو در دیوان اشعار وی بر اساس چاپ مجتبی مینوی و مهدی محقق (۱۳۵۳) به تعداد ۲۷۸ قصیده ضبط شده است که از این تعداد قصایدی که تعداد ابیات آنها کمتر از حدود ۱۰ بیت بوده، در نظر گرفته نشده است.

آن بر خرد و «تعقل»، پژوهشی به طور اخص صورت نگرفته است، این موضوع را با توجه به این که همواره نیاز اساسی انسان است و خواهد بود، وجه همت خود گردانید.

چارچوب نظری

واژه عقل (=خرد) از جمله واژگان و مفاهیمی است که در میان فرق و مکاتب فکری- فلسفی مختلف از جمله اشاعره، معتزله، اهل کلام و فلسفه، از دیرباز محل و موضع بحث و منازعه بوده است و از این میان معتزله و شیعه بدان بیشتر بها داده و همواره به عنوان یکی از اصول اساسی آنها مطرح و در باب مسائل عقیدتی و توحیدی از مستندات پایه آنها محسوب می شده است و پیروان این فرق عقاید خود را با استناد به آیات قرآن و احادیث معومین قوام و دوام بخشیده اند. فرقه اسماعیلیه یا شیعه هفت امامی که ناصر خسرو هم از این فرقه و از مقام اجتهاد برخوردار است در خیلی از آثار خود در صدد تبلیغ و تفسیر اصول آن است و گذشته از کتاب « زادالمسافرین، وجه دین و جامع الحکمتین» چکیده آرا و عقاید او در باب این فرقه را به وضوح در دیوان اشعار او می توان دید که ضمن بیان عقاید، اساس و تکیه گاه اندیشه او بر «تعقل = خردورزی» است، مفهومی که در کتاب آسمانی تشیع هم از اصول بنیادین حیات و هدایت به حساب می آید. این نوشته، سرچشمه های این تأثیر و اساس فکری ناصر خسرو را در قرآن می داند و در پی یافتن این ارتباط است.

عقل در قرآن

عقل در لغت به معنی منع و نهی است از این جهت به این نام خوانده شده است که «صاحب خود را از عدول از راه راست باز می دارد» (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۷۲) اما در اصطلاح فلاسفه و اهل کلام «جوهری است بسیط که حقایق اشیاء را درک می کند.» (جرجانی، ۱۴۲۸: ۱۴۰). با مراجعه به منابعی چون «العجاز العددی القرآن الکریم» و « المعجم المفرس»، بنا بر احصایی که صورت گرفت روشن شد که واژه «عقل» با مشتقاتش مانند «تعقلون، یعقلون، عقول، نعقل و...» ۴۹ بار در قرآن تکرار شده (عبدالباقی، ۱۳۷۵: ۵-۵۹۴) و از این حیث با واژه «نور» و مشتقات آن برابر است؛ و این خود نکته ای است مبنی بر این که هر دو واژه با رستگاری و هدایت مرتبط است. (نوفل، ۱۹۸۷: ۱۵۶) هر انسان عاقلی مکلف به تفکر در پدیده های هستی است. عقل به انسان امکان می دهد تا خود را خردورزانه با قوانین طبیعی تطبیق دهد یا آنها را با نفع خود سازگار کند. عقل در بیان قرآن نخستین قوه ی ممیزه و خصیصه انسانی و بزرگترین وسیله تشخیص نیک از بد و حق از باطل به شمار می رود. این عقل در سپهر اندیشه دینی جایگاه و اعتباری بس والا دارد و مطابق قرآن و احادیث و متون دینی، اعمال مؤمنان را بدان سنجند، در صورتی که مبتنی بر چنین ضابطه ای باشد قدر و اعتبار دارد. در تاریخ اندیشه اسلامی تنها «شیعه» و «معتزله» بر لزوم به کار گرفتن عقل در اعمال دینی و اعتقادات پای فشرده اند و از این لحاظ اندیشه های این دو فرقه به عقل سازگارتر می نماید و اندیشه ی ناصر خسرو هم از این منظر با اندیشه معتزله و فرقه

های مختلف شیعه همسویی و قرابت دارد. «نزد معتزله عقل نخستین منبع اخلاق است؛ انسان به یاری عقل می تواند خیر را از شر باز شناسد؛ در می یابد که تکالیفی بر عهده دارد که باید انجام دهد و به وجود امری تنجیزی در خود پی می برد؛ یعنی وظیفه دارد که به خیر، عدل و حقیقت روی آورد و از شرّ و ستم و دروغ بپرهیزد» (بوعمران، ۱۳۸۲، ۲۷۹) بر این مبنا ناصر خسرو هم به عنوان اندیشمندی دین آگاه، جایگاه حقیقی عقل و میدان کار و خویشکاری آن را در زمینه باورهای دینی نشان می دهد.

در بسیاری از آیات قران، خداوند از یک سو آیات خود را بر انسان فرو می فرستد و از سوی دیگر وی را به نیرویی به نام «عقل» مجهز نموده تا در آیات او تعقل کند تا خالق هستی را بهتر بشناسد. (۲: ۱۶۴) نشانه های خداوند تنها به آسمان و زمین و شب و روز و در کل به پدیده های طبیعت محدود نمی شود خود قرآن - کتاب وحی - مجموعه آیات خداست و خداوند در بسیاری از آیات قران^۱ تصریح دارد که ما قرآن را نازل کردیم تا در آن تعقل و تدبر کنید و خرد بیاموزید؛ زیرا قرآن تنها نشانه ای چون دیگر نشانه ها و فقط مایه تعقل نیست بلکه خود «سرچشمه عقل» است. و کسی که در آن بیندیشد به عقل دست یابد و پرهیزگار گردد (۶: ۳۲) تاریخ انبیا سرگذشت ابراهیم و یونس و یوسف عیسی و موسی و دیگر فرستادگان در قرآن آمده همه آیات خدا هستند برای آنکه عاقلان تعقل کنند و رستگار شوند.^۲ اما مراد از این همه تأکید و تکرار بر تعقل در قرآن چیست؟ و اصلاً تعقل برای چیست؟ مراد خداوند از تجهیز بندگان به نیروی عقل چیست؟ پاسخ را هم خداوند خود در قرآن به آنان که عقل می ورزند، می دهد: باشد که تعقل کنند تا:

به خداوند شرک نورزند

حق را از باطل و نیک را از بد تمییز دهند و نیکی کنند

دست به خون ناحق آلوده نگردانند

کار ناشایست نکنند، چه آشکارا، چه نهان؛ اینهاست آنچه خداوند بندگان را بدان سفارش می کند باشد که به عقل دریابند (۶: ۱۵۱) مخلص کلام، تعقل در قران، برای عمل به دین و فرایض دینی است در پرتو «شناخت و به دانایی رسیدن» تعقل هدفی دارد و آن هدف، خدمت به دین است؛ به تعبیر دیگر «تعقل» در قرآن یعنی «دین ورزی» برای همین است که تعقل قرین به ایمان و رستگاری است و نبود آن با کفر و گمراهی توأم است.

از آنجا که انسان به نیرو و قدرت تمییز (=عقل) مجهز است، قادر به انتخاب میان خیر و شرّ است و چنین انتخابی به یاری عقل میسر است. «رفتار اخلاقی دقیقاً تابع این تفکر است که مسؤولیت را بر شناخت بنا می نهد اگر انسان قادر به تفکر نباشد نمی توان او را بازخواست کرد همچنان که بر دیوانه حرجی نیست. آنان که در آیات

و ۱ نمونه را: ۳: ۶۵، ۷: ۱۶۹، ۳۲: ۶، ۱۲: ۲ و ۱۰۹، ۲۱: ۱۰، ۳۷: ۱۳۸، ۴۳: ۳، و ... ۱

خداوند تعقل نمی کنند، آنها را در نمی یابند در نتیجه از ایمان و رستگاری به دورمی افتند. در سوره حشر در چند آیه پیاپی مفهوم عدم تعقل به نحو روشن و گویا با نادانی و ناهمپی با عذاب و کفر شیطان به هم پیوسته است (۵۹: ۱۰ تا ۱۷). تعقل در قرآن در مفهوم «ایمان» « رستگاری برابر با دین و دانش و دانایی به کار رفته و عدم تعقل، با « کفر، نادانی و دوری از دین یا بی دینی» برابر است (قرآن: ۲: ۱۷۰ و ۱۷۱؛ ۳۰: ۲۸ ۲۹؛ ۶۳ و ۶۴) خلاصه آن که اهمیت عقل چنان انکارناپذیر است که نصّ صریح قرآن و احادیث قدسی و نبوی همیشه و همه جا به آن تأکید و اشاره می کنند: « وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (یونس/۱۰۰) «فاعتبروا یا اولی الالباب» (حشر/۲) ماوردی سخنی از پیامبر(ص) نقل می کند مبنی بر تأیید نقش قطعی عقل در رفتار انسان است « هر چیزی اساسی دارد، اساس فعل انسان عقل است» (ماوردی، ۱۳۸۵، ۳).

کلام و عقل کلامی

در دوره اسلامی «علم کلام» همراه با دانش های دیگر برای اثبات عقلی و استدلالی اصول دین و رد نظریات مخالفان تدوین شد. بنیان این « علم» بر «عقل» و یا بهتر گفته شود بر استدلال عقلی به شیوهی جدلی^۱ بنا نهاد شد با ترجمه فلسفه و آثار فکری یونانیان به عربی «عقل» نه فقط در مفهوم قرانی، بلکه عقل نظری و فلسفی و مجهز به دانش منطق و قواعد فنی آن به صورت دستمایه و افزار اساسی آن درآمد. علم کلام را علم توحید هم گفته اند زیرا موضوع آن « شناخت » است؛ « شناخت خداوند» به واسطه «عقل» یا شناخت عقلی خداوند. یعنی این که عقل می خواهد به یاری « علم قائم به وحی» یا همان نور ایمان، و از طریق کلام الهی (وحی و احادیث قدسی) به شناخت خداوند برسد؛ چرا که «علم کلام بحث می کند از ذات باری تعالی و صفات او و احوال ممکنات، از آغاز تا انجام بر طریق قانون اسلام» (فاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸: ۴۲-۱۴۱) و همانگونه که در معنی اصطلاحی «عقل» آمده است که « جوهری است بسیط که حقایق اشیاء را بدان درک توان کرد» تنها با یاری این نیروی نهادهی الهی است که می توان به شناخت خداوند رسید؛ چرا که این نیروست که به انسان این قدرت را می دهد که همواره بکوشد تا خداگونه شود بدون آن که هرگز بشود.

معتزلیان و اسماعیلیه

در میان مکتب های مختلف کلامی، معتزلیان پیرو « اصالت عقل » هستند و دین و صراط مستقیم آن را امری عقلانی می دانند. در نظر آنان عقل موهبتی الهی است بر همگان و به وسیله آن انسان خداوند را می شناسد و شناخت خداوند سرآغاز هر شناخت و دانشی است. شناخت خداوند سرچشمه شناخت و علم به خدا سرچشمه علمهاست؛ از این رو عقل دارای اهمیت اساسی و راهنمای انسان است در شناخت نیک و بد؛ به سبب وجود آن، آدمی موجد و مسئول اعمالش می شود.

۱ Dialectic

معتزله نخستین متکلمان و مکتب آنان بزرگترین مکتب کلامی است. یادآوری از آنان در اینجا موجب دیگری نیز دارد و آن اثری است که اندیشه های این مکتب در همه عقل‌گرایان دوره کلاسیک اسلامی و از جمله در اخوان الصفا و اسماعیلیان دیگر گذاشته است. ناصر خسرو هم استدلال آنان را در توحید و اثبات یگانگی خداوند می‌پذیرد و «طریقت آنان را قویترین طریقت، میان اهل مذاهب مختلف دین اسلام در توحید می‌داند» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ۵۸). کارکرد و منطق عقلی معتزله و اسماعیلیه (از جمله ناصر خسرو) متفاوت است؛ ولی عقل در هر دو برای خداشناسی و در نتیجه آگاهی به نیک و بد، مسئولیت اعمال و پاداش روز جزا، نقش اساسی و قطعی دارد. با وجود اختلاف در برداشت‌ها و استنباط از نقش عقل در دین و دنیا، می‌توان گفت که ناصر خسرو با معتزلیان هم نظر است و اشاره کلی ما به دریافت از عقل در کلام و تأکید بر همانندی میان معتزله، امامیه و اسماعیلیه برای توجه به همین امر و یادآوری پیوند فکری ناصر خسرو با دیگران و حتی مخالفانی است که او خود از آنها تبری می‌جوید.

خویشکاری عقل و نسبت انسان با خدا

هر چیزی برای غایتی که در آن نهفته است در وجود می‌آید؛ غایت هر چیزی علت آن است. انسان غایت آفرینش، و عقل غایت انسان است. به تعبیر دیگر شرف هر چیز به فعل یا صنع آن است؛ و کار آدمی همانند کار خداست، پس آدمی از همه به او نزدیکتر است و حتی از جوهر اوست؛ از گوهر خدا «آدمی نزدیکتر مصنوعی باشد بصانع عالم جسم به ترکیب خویش و از جوهر صانع کلی باشد به نفس خویش. و دلیل بر درستی این قول آن است که هر چه (براو) صنع صانع کلی رونده است صنع مردم بر قدر و جزویت او از آن کل نیز بر رونده است؛ چنان که صنع صانع کلی بر طبایع رونده است بدانچه هر یکی را از آن کاری فرموده است به کلیات آن که بر آن همی روند، مردم نیز بر بعضی‌های طبایع را کارها همی فرماید که آن اجزای طبایع از فرمان او نگذرد.» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱، ۱۸-۱۱۷). حاصل کلام آن که از میان آفریدگان انسان از همه به آفریدگار نزدیک است زیرا کار (فعل و صنع) او از همه به خداوند مانده تر است همچنان که عناصر و طبایع مسخر آفریدگارند، انسان نیز بر آنها پیروز است و به خواست خود آنها را به کار می‌گیرد و در آنها تصرف می‌کند و تصرف نشان توانایی است و در میان همه آفریدگان فقط انسان است که مانند خداوند در جهان تصرف می‌کند و بنا به خواست خود آنها را به کار می‌گیرد (ناصر خسرو، ۱۳۲۸، ۱۰۲). پیوند و نزدیکی انسان با خداوند در اندیشه ناصر خسرو به حدی است که برای آن که خواننده از کلام او در گمان نیفتد ناصر ناگزیر فصلی می‌گشاید در بیان این که «انسان خدا نخواهد گشت» (زادالمسافرین: ۴۶۵) و از یاد نبرد که انسان بر مثال مسافری است در این عالم و منزل و مقصود او حضرت صانع است» و «برتر از مردم چیزی نیست جز آفریدگار مردم» (جامع الحکمتین: ۱۲۰). انسان پیوسته در راه خدا شدن است بی آن که هرگز بشود (مسکوب، ۱۳۷۱: ۱۲۱) حال پرسش این است که «این

همانندی انسان با خدا و برتری او بر همه آفریدگان عالم ظاهر و باطن از چیست؟ و از کجاست؟ پاسخ همان غایت انسان است یعنی «عقل». در اندیشه ناصر خسرو همانندی انسان با خدا به سبب عقل است. «شرف مردم بر دیگر چیزها آن است که او مر عقل را پذیرنده است» (زادالمسافرین: ۱۹۲) و این یگانه وجود خردپذیر (=عقل) فقط فرمانروای این جهان محسوس و موجودات آن نیست «خدا مردم (=انسان) را بر ملک باطن هم پادشا کرده است» (همان: ۱۲۲) و پادشاهی انسان بر دو جهان از برکت وجود عقل است که خود موهبت الاهی است:

نهاده خدای است در تو خرد چو در نار نور و چو در مشک شم
سخن را به میزان دانش بسنج که گفتار بی علم باد است و دم
سخن را به نم کن به دانش که خاک نیامد به هم تا ندادیش نم
خرد دوست جان سخنگوی توست که از نیک شاد است و از بد دژم
(دیوان: ۶۲)

خویشکاری عقل، علم (دانستن) است و علم، فعل عقل؛ و همانطور که شرف هر چیزی به فعل اوست، شرف عقل نیز به علم است. خداوند انسان را به سوی خویش می خواند و به او عقل عطا می کند تا بد و نیک را بشناسد (=بداند) عقل صفت خدا نیست آفریده ی اوست بر خلاف علم که «برتر صفتی است از صفات خدا» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۴۹) خداوند این صفت خود را به انسان بخشید و از این دست نیز همانند خود کرد» بدانچه «کلمه» خود را بدو رسانید و کلمه «آگاهی» خداست. ۱. قرآن کتاب خداست و هیچ خشک و تری نیست که در آن نباشد (۶/۵۹) کتاب خداوند در بر دارنده علم الاهی و آیات اوست که صاحبان عقل در آن تعقل می ورزند و خدا و آفرینش او را می شناسند. خداوند علم (=شناخت، دانستن خود را از راه رسول و کتاب به سوی مردم می فرستد، ابزار آن را هم در وجود مردم نهاد تا بدان دریابند: عقل. پس به سبب ابداع و تعبیر عقل در نهاد آدمی دانستن، کار آدمی، کار عقل (=خویشکاری عقل) است. هستی بدون دانستن عقل، هستی نمی پذیرد و تا هستی را دانستی، عقل داننده با هستی یکی می شود؛ با کلمه (=گن) یکی می شود. زیرا عقل ورزیدن همان هست شدن است و عقل با «کلمه = کن» یکی است. در جامع الحکمتین می گوید «از امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هر چه اندر اوست از آن دو حرف پدید آمد.» (۱۴۸) اگرچه در اندیشه ناصر خسرو مرز میان عقل کلی و جزئی چندان روشن نیست و این دو واژه غالباً در معنایی مترادف هم به کار می رود اما معنایی که شاعر از آن اراده می کند بیشتر اخلاقی، دینی، و اجتماعی است تا خرد در معنای فلسفی آن؛ به تعبیر دیگر «خرد در دیوان ناصر خسرو به همان مفهومی به کار رفته است که در ادب آن دوره و از جمله در شاهنامه فردوسی دیده می شود و با دامنه ای محدودتر به عنوان

۱ مقایسه شود با انجیل یوحنا، ۱:۱ ص: ۱۴۳ «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود»

حکمت عملی در کلیله و دمنه آمده و تا گلستان سعدی ادامه یافته و سابقه آن به ادب دوره ساسانی، پند نامک ها می رسد و به دورانی که خرد در نام خدا(اهورامزدا= خداوند خردمند) بود. بنیاد اخلاق بر اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک بنا نهاده شده بود و نقش خرد در راهنمایی به سوی این سه اصل سه گانه و به خصوص عمل به آن یعنی «حکمت عملی» بود. «مسکوب: ۱۳۰). خرد(=عقل) مانند جهان، دین، دانش و سخن از موضوع هایی است که در قصیده های دیوان اشعار شاعران فراوان به آن اندیشیده شده و از آن سخن گفته اند. در اینجا نیز خرد هدیه ایزد است و کیمیای سعادت در دو جهان. جانی که در سراچه ترکیب، تخته بند تن است، فقط به یاری خرد است که می تواند از این زندان و تنگنای دنیا برهد؛ زیرا که خرد در نهانگاه، چگونگی آن را به آدمی می آموزد.

تأثر ناصر خسرو از قرآن

ناصر خسرو چنانکه خود می گوید (قصاید: ۲۹/۴۸، ۵/۵۸، ۵۰/۸۲، ۷/۱۸۹، ۳۳/۲۰۶) قرآن را حفظ داشته و در آثار مختلف خود، از مقام و منزلت قرآن و فضایل و فواید آن سخن به میان آورده است. او در اشعار و کتب دیگر خود، قرآن و احادیث قدسی و نبوی و اقوال ائمه معصومین را به طرق گوناگون، به صراحت یا به تلمیح، تضمین و ایراد کرده است و تسلط خود را در فهم معانی کتاب خداوند از یک سوی، و استنباط معانی از سخنان بزرگان دین و ایمان از سوی دیگر آشکار می سازد. «ناصر خسرو به علت توکل در مسایل دینی و توجه بسیار به قرآن که به گفته خودش:

«جان را چو زنگ جهل پدید آورد / چون آینه زخواندن فرقان کنم» (دیوان: ۳۷۱)

از مجازها و تشبیهات قرآن نیز در شعر خود مایه ها گرفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۶-۵۵۵) وی در آثار منشور خود، بیشتر به تأویل آیات و بیان معانی باطنی آنها در جهت تبیین، تثبیت و تأیید آرا و عقاید اسماعیلیه می پردازد؛ اما در اشعار خویش، هم از مجازها و تصاویر خاص قرآنی بهره می گیرد؛ و هم بسامد استفاده از الفاظ و مضمون گیری از امثال، قصه ها و قهرمانان قرآنی، در اشعار او بسیار است، معرفت و تسلط حکیم اسماعیلی به قرآن و مفردات آن تا بدانجاست که بسیاری از تعبیرات و ترکیبات و کلمات قرآنی را در میان ابیات و جمله های خود می آورد، مانند: «استبرق ۱» «مسنون ۲» (حجر، ۱۵/ آیه ۲۶)، «عرجون ۳» (یس، ۳۶/ آیه ۳۹)، «غسلین ۴» (حاقه، ۶۹/ آیه ۳۶)، «شعوب و قبائل ۵» (حجرات، ۴۹/ آیه ۱۳) «سراء و ضراء ۱» (آل

۱. قصیده ۶۵

. قصیده ۳۷ بیت: ۲۷؛ قصیده: ۴ بیت: ۵؛ قصیده: ۶۵؛ بیت: ۱۷؛ قصیده: ۱۲ بیت: ۲۲۲

. قصیده: ۱۲۰ بیت: ۵؛ قصیده: ۴ بیت: ۳۷؛ قصیده: ۱۲؛ بیت: ۳۹

.۴. قصیده: ۶۰ بیت: ۴۵؛ قصیده: ۸۹ بیت: ۶؛ قصیده: ۴۱ بیت: ۲۶؛ قصیده: ۱۳۳ بیت: ۱۷؛ قصیده: ۲۸ بیت: ۵۱.

۵. قصیده ۶۱، بیت: ۴۶

عمران، ۳/آیه ۱۳۴) «دارالسلام ۲» (یونس، ۱۰/آیه ۲۵) «اصحاب الرقیم ۳» (کهف، ۱۸/آیه ۹) «حبل خدا (=حبل الله) ۴» (بقره، ۲/آیه ۲۵۶) «لوح محفوظ» «باد عقیم» یا به هنگامی که در کاینات تأمل می کند، می گوید

«بنگر اندر لوح محفوظ ای پسر خط‌ه‌اش از کاینات و فاسدات
جز درختان نیست این خط را قلم نیست این خط را جز از دریا دوات»
(دیوان، ۳۲۴)

که ناظر است به آیه ۱۰۹ سوره کهف «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» و... در بسیاری موارد نیز مضمون آیه یا حدیثی را گرفته و آن را به انحای گوناگون در اشعار خود آورده است. از نمونه‌های آن، حدیث نبوی «انا مدینه العلم و علی بابها» است که در بسیاری از قصایدش این روایت را با تعابیر گوناگون بیان کرده است. تأویل گرایی که از ابعاد دیگر اهمیت کار ناصر خسرو (و باطنیان) است در پرتو همین توجه به جایگاه و اهمیت خرد در نزد آنان نشأت می‌گیرد، چرا که در نظر آنان هم، «تأویل در حکم کوششی است برای راهیابی به افق معنایی اصیل متن» (احمدی، ۱۳۸۸، ۴۹۷) تأویل گرایی به ویژه در آیین صوفیه و اسماعیلیه و حروفیه و چند فرقه دیگر تنها شیوه درست درک معنی بود و «در میان مسلمانان رونق و گسترش بسیار گرفت و موجب تلطیف ذهن و غنای فرهنگ آنان شد و در اعتلا و پویایی اندیشه آنان تأثیر بسیار نهاد» (درگاهی، ۱۳۷۸، ۵۹) ناصر خسرو خود در جامع الحکمتین در مورد ارتباط بین تأویل و عقل می نویسد... و تأویل باز بردن سخن باشد به اول او، و اول همه موجودات ابداع است کو به عقل متحدست و مؤید همه رسولان عقل است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ۱۱۶) حکیم اسماعیلی که عقل را رسولی از جانب خدای رحمان می داند؛ با آگاهی و تکیه بر این نقطه مشترک انسان و خداوند، تأویل و تأمل در آیان قرآن را درست و آن را بر اهل قرآن جایز می شمارد.

ناصر خسرو و خردگرایی

ناصر خسرو همانند پیشگامان خود (متفکران اسماعیلی و ایرانی) و دیگران از سویی به حکمت و اندیشه یونانی نظر دارد و از سوی دیگر به علت مسلمانی، به عقلی که به خدمت دین درآمده، یعنی به عقل کلامی و به متکلمین اهل عقل (معتزلیان) و به قرآن که سرچشمه عقل کلامی است. از نام کتاب معروف حکیم یعنی «جامع الحکمتین» برمی‌آید که ناصر خسرو تا چه اندازه در پی تلفیق و ترکیب دو حکمت اسلامی و یونانی است؛ گرچه سابقه این امر به محمد بن احمد نخشبی برمی‌گردد آنگاه که «به ماوراءالنهر رفت و در درگاه سامانیان نفوذ

۱. قصیده ۲، بیت: ۲۰.

۲. قصیده ۷۲، بیت: ۳۸.

۳. قصیده: ۸۹، بیت: ۳۰۲۷.

۴. قصیده ۶۹، بیت: ۲۱ و قصیده ۱۳۵، بیت: ۲۷؛ و قصیده ۱۱۶، بیت: ۲۲.

یافت و در نشر دعوت باطنیه اهتمام کرد؛ وی حکیم و اهل کلام بود و توانست بین تعالیم حکیمان یونان و عقاید باطنیه تلفیقی کند» (زرین کوب، ۱۳۷۱، ۳-۶۲) ناصر خسرو را می توان بزرگترین ستایشگر خرد (= تعقل) در شعر سنتی ایران دانست هیچ یک از شاعران بزرگ پارسی در پهنه این کار با او برابری نمی توانند کرد شاید نکته سنجان خرده بر سخن ما گیرند که «خیام» و «فردوسی» بزرگ هم حکیم بوده اند و خردورز، و ستایشگر خرد، که برای خرد ارج و منزلت زیادی قائل بوده اند و به تعبیر استاد شفیع فردوسی و خیام و ناصر خسرو حکیم واقعی اند و «نهاد و آموزش‌های اخلاقی و اجتماعی و فلسفی آنان بر اساس احترام به خرد است که در یک تقسیم‌بندی عام به نوعی تفکر اعتزالی می رسند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، ۳۹-۳۸) اگر چه نمی توان این سه حکیم شاعر را در تمام وجوه اندیشه از یک سنخ تلقی کرد اما حقیقت این است که فردوسی و خیام در مقایسه با ناصر خسرو در بند تقدیرند و ضمن خردگرایی و تبیین قدر و بهای آن به نوعی جبرگرایی و تقدیر آسمانی هم باور داشته‌اند. و این امر گونه‌ای تعارض و ناهماهنگی در دستگاه فلسفی آنان پدید می آورد. به این دلیل که خرد و عقلانیت و تعقل و تحلیل، آنگاه در حیات انسانی ارزشمند و خلاق است که در کنار آن، زمینه‌های اختیار و انتخاب هم برای او فراهم بوده باشد. اما فردوسی و خیام با تأیید اندیشه‌های جبری و اعتقاد به بی تأثیر بودن انتخاب، اراده و تصمیم انسان در برابر تقدیر، مجبور و بی اراده بودن انسان را در کار زندگی تأیید می کنند؛ در حالیکه خردگرایی ناصر خسرو، با ابعاد دیگراندیشه او هماهنگی همسویی داشته، با اراده‌گرایی توافق یافته و با اعتقاد به اختیار انسان قوام گرفته است. این ویژگی اندیشه او را حاوی عناصری سازگار، و منسجم و معنی دار نشان می دهد «و از این راه نیز ایدئولوژی او با ایدئولوژی‌های اجتماعی مصلحان تاریخ شباهت و قرابت پیدا می کند.» (همان) ارتباط و هم‌پیوندی این عناصر در دستگاه فکری ناصر خسرو تا بدانجاست که او دانش و خرد را در یک همراهی و هماهنگی معنی دار، تعیین کننده ی سرنوشت نهایی انسان و چیزی معادل تقدیر و قضای آسمانی می داند:

هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند وین هردو رهبرند قضا و قدر مرا
 نام قضا خرد کن و نام قدر سخن یاداست این سخن ز یکی نامور مرا

(دیوان: ۶)

ناصر خسرو، دین، شریعت، آداب و باورهای دینی را با محک و معیار خرد می سنجد و دین عاری از خرد را بی حاصل و برگزاف می داند:

راست آن است ره دین که پسند خرد است که خرد اهل زمین را ز خداوند عطا ست (دیوان: ۴۷)
 عقل عطای است تو را از خدای بر تن تو واجب دین زین عطا ست (دیوان: ۴۵)

در نظر ناصر خسرو گوهر آدمی و نشان انسان بودن هم، خرد است. با این تعبیر، تلقی ناصر خسرو از اعتبار خرد، با این باور حکیمان که نخستین آفریده و «صادر اول» «عقل» است تأیید می‌شود و بنیاد اندیشه او قوام بیشتری می‌یابد؛ در نتیجه مانند تفکرات صوفیه، دچار آشوب و ناهمخوانی نمی‌گردد:

از سنگ خاره رنج بود حاصل «بی عقل مرد سنگ بود خاره» (دیوان: ۳۸۶)

خرد و خردورزی همچون دین و دانش مقام آدمی را از چرخ در می‌گذراند و به او قدرت تسخیر بر افلاک می‌بخشد:

گر خرد را بر سر هشیار خویش افسر کنی سخت زود از چرخ گردان ای پسر سر بر کنی (دیوان: ۴۳۱)

درخت تو گر بار دانش بگیری به زیر آوری چرخ نیلوفری را (دیوان: ۶۴)

در دیوان ناصر خسرو به کرات از «خرد» «دین» «دانش» «سخن و فضیلت آن» گفته شده است در نظر او عقل جوهری است لطیف و هدیه‌ی خداوند به لطف خویش آن را در نهاد آدمی ودیعه نهاده و آدمی را بدان ویژه گردانیده است.

سخن در ره دین خردمند را سوی سعد رهبرتر از مشتری است (دیوان: ۱۱۰)

خرد را عنان ساز و اندیشه را زین بر اسب زمان اندرین پهن میدان

خرد هدیه اوست بر ما که ما را به فرمان او شد خرد جفت جان

(همان ۴-۸۳)

خرد آن است که چون هدیه فرستاد به تو زو خداوند جهان با تو سخن گفت به راز (۱۱۲)

عقل برانگیزنده انسان است به چون و چراهایی که به عالم آفرینش و خلقت انسان مربوط می‌شود. ناصر خسرو خرد را هدیه الاهی و رسول خداوند به سوی انسان می‌داند که دائم با هوسها و هواها می‌جنگد، عقل، پرتوی است از خداوند _ همچنان که نور برای چشم _ که بدان ره به سوی حقیقت می‌گشاید. «در نظر ناصر خسرو عقل دارای مراتب و درجات است، عقل مطلق و عقل مقید. عقلی که در تعارض با هواها و تمایلات است عقل مقید است که در محدوده‌ی شریعت فعالیت می‌کند و انسان را به شناخت خداوند می‌رساند و ضرورت بعثت انبیا را بیان می‌کند.» (دشتی، ۱۳۶۲، ۱۲۹) ابویعقوب سجستانی از مفسران اندیشه‌های اسماعیلی و از پیشگامان ناصر خسرو هم بر آن است که «عقل اول و امر بر یکدیگر تقدم و تأخر ندارند، زیرا: امر ایزد هست کردن است و هست کردن را ایستادن نبود مگر به خرد، یعنی کی اگر «خرد نبود هیچ هستی نبود... پس عقل اول از پس هست کردن نیفتاد و هست کردن پیش از عقل اول نیفتاد» (۱۳۲۷: ۲۲) در ادامه همین مطلب اشاره می‌کند که عقل جوهری است که در جایگاه امر قرار دارد زیرا او به نفس نطقی فرمان کارهای پسندیده و عملهای گزیده می‌دهد و هم از امور ناشایست باز می‌دارد و در پایان می‌گوید «اگر نه عقل یکی بودی با امر ایزد کی

عبارت از امر به نفس امر کنند، فرمان عقل عقل مانند فرمان ایزد نبودی» (همان) ناصر خسرو ضمن تأکید بر صدور واحد از واحد، مراتب موجودات را این‌گونه وصف می‌کند:

خرد دان اولین موجود زان پس نفس و جسم آنکه نبات و گونه حیوان و آن گه جانور گویا
همی هر یک به خود ممکن بدو موجود ناممکن همی هریک به خود پیدا بدو معدوم ناپیدا
(دیوان: ۲)

به این ترتیب «کلمه» علت همه علت‌ها شمرده می‌شود که از یک سو علت است و از سوی دیگر معلول. ناصر خسرو در بیان تفاوت میان کلمه و عقل می‌نویسد «اما فرق میان کلمه و عقل جز آن است که در محسوسات یک از دیگر جدایند و در گفتار دواند به نزدیک گردانیدن... و مر کلمه را وحدت گویند و مر عقل را واحد خوانند... پس گوییم که چون کلمه هست نخستین بود و تمام بود و نام تمامی مراو را سازوار نیامد مگر آن وقت که بدانی که هم علت بود و هم معلول و چون علت‌ها در عالم به معلولات پیوسته است از این سر جدا نیستند یکی از دیگری، بدان روی که چون علت برابری معلول برخیزد آن علت نخستین که «کلمه» است سزاوارتر باشد که از معلول خویش جدا نباشد و هستی‌ها همه زیر معلول او باشد که عقل است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰، ۹۳-۹۰) کلام ناصر خسرو در باب یکی شدن کلمه با عقل برگرفته از این سخن ابویعقوب سجستانی است که می‌نویسد «خرد یکی شود با کلمه یعنی واجب کند هر جزوی از آفرینش نصیبی از فرمان ایزد، کی هر آفریده‌ای را از فرمان ایزد بهری بود کی بدان ظاهر شد، و از بهر آن یابنده بود و نور فرمان یزدان درو تابنده بود.» (سجستانی، ۱۳۲۷، ۲۰-۱۹) و دیگر معنی یکی شدن خرد با کلمه آن است که کلمه سخن مفرد پدید می‌آورد هر چند سخن ظاهر نشود از رفتن آفرینش از گاه ابداع تا گاه تولید و بدان که تا چیزها از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامدند عقل ظاهر نشد و نه آن تخم کی اندر عقل موجود بود؛ و عقلانیت خویش نشناخت از پیش آن تا آن چیز از حد ابداع به حد تکوین و تولید نیامد. پس آن زمان کی امر ایزد کی ابداع است به مردم رسید مردم سخنگوی گشت و عقل با او یکی شد تا هر سخنی از سخنان کی مردم پیدا کنند. از ترجمه چیزها و فرق کردن میان نامها و صفتها و میان حکمها و میان آنچه از حکم‌ها پدید آید او را باشد. (همان: ۱۹) اما در زادالمسافرین معلول بودن عقل را انکار می‌کند و ازلی بودن آن را اینگونه به اثبات می‌رساند «و ما درست کردیم که عقل معلول نیست بدانچه مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده فاعل کلی است پس ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه از چیز دیگر نباشد مر او را به چیزی باز گشتن نباشد به فساد و آنچه او را فساد نباشد، ازلی باشد، پس عقل ازلی است» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۱۹۴) دلیل دیگری که برای علل بودن عقل می‌آورد آن است که کمال انسان در رسیدن او به عقل است و در این جهان کمال هر چیز در رسیدن به مرتبه‌ای است که ابتدا از آن به وجود آمده است «پس علت عالم با‌آغاز عقل بوده است و دیگر علتها همه فرود این علت است» و

برای اثبات سخن خویش به مثال درخت و گیاهان متوسل می‌شود: کمال آن به تخم منتهی می‌شود که ابتدا از آن به وجود آمده است. «(همان: ۱۹۳) ناصر خسرو در پی آن است تا جهانی را که بر به عناد و لجاج و تعصب آلوده و خو گرفته، خرافه و بی‌خردی آن را تباه کرده است، خردورزی و بلنداندیشی و در سایه آن تعالی و علو همت بیاموزد. در نتیجه بخش اعظم کوشش و همت او صرف احتجاج و استدلال با عامع مردم می‌شود. (از جمله زرین کوب این پیر خشن جامه سخت استخوان) تا مرزهای نومیدی و شکست هنوز هم در استدلال و تعقل روزنه امید و روشنی می‌جوید؛ نادانی، تعصب، شتاب و لجاج در دینورزی بلایایی است که با تعطیلی خرد و یا انحراف از آن دامنگیر مردم زمانه شده است و چاره آن را هم ناصر خسرو و حکیمان خردورز رهنمون گشته اند «رو آوردن به عقل و عقلا نیت». حکیم اسماعیلی به منظور پاسداشت و حراست از ساحت مقدس حکمت و دانایی، خود را ناچار از جدال و ستیز و درآویختن با جهل و بی‌خردی و خرافه و تقلیدهای کورکورانه می‌بیند. افسونگری و خرافه پرستی و خردستیزی در تلقی ناصر خسرو مخوف‌ترین انگیزه‌ی انحطاط عقیده و و ابتذال اندیشه هاست. برای رها ساختن انسان‌ها از بند نادانی و کم‌خردی، ناگزیر باید آنها را از عرصه اجتماع و مخصوصا از اذهان مردم زدود. برای دست یابی به این آرمان خجسته، ناصر خسرو به هنگام رویارویی با گمراه‌کنندگان مردم، رعایت حال و حرمت هیچکس را نمی‌کند؛ با بیدارگری و افشاگری، بازیگران منبر و محراب، و حشمت و اعتبار دروغینشان را در برابر چشمان مقلدان‌شان برملا می‌کند (دیوان: ۲۲۷)

بازتاب خرد در دیوان ناصر خسرو

علاوه بر آیات فراوان قرآن کریم که بر تعقل تأکید می‌کند روایات بسیاری هم از معصومین نقل شده است مبنی بر این که «هر چیزی اساسی دارد و اساس فعل انسان «عقل» اوست. « بر این مبنا ناصر خسرو هم که معیارهای دینی را به درستی می‌شناسد و هم از حکمت و فلسفه و دانش‌های دیگر عصر خویش آگاهی دارد و آیین‌ها، ادیان، فرقه‌ها، سنن و سرزمین‌های دیگر را از نزدیک دیده است، از کار و بار و باطن اسرار دیگران بخصوص مخالفانش که وی را به «بددینی» و فساد عقیده متهم می‌کنند، سر در می‌آورد؛ ناصر خسرو در قصیده‌ای بلند (۱۳۳ بیت) با مطلع:

ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر تو بر زمی و از درت این چرخ مدور

(دیوان: قصیده: ۲۴۲)

که به تعبیر مهدی محقق قصیده‌ی اعترافیه اوست می‌گوید «برای جستن حقیقت به سوی مذاهب و فرق گوناگون روی آورده و با مردم گفت‌وگو کرده است (محقق، ۱۳۶۳: ۳۵۱):

از پارسی و تازی و از هندو و از ترک وز سندی و رومی ز عبری همه یکسر
وز فلسفی و مانوی صادق و دهری در خواستم اینحاجت و پرسیدم بی‌مر

(دیوان: ۵۱۵-۵۰۵)

چنان که می دانیم مذهب ترسایی و یهود از مذاهب مهم و رایج در عصر شاعر بوده است و همانگونه که از کلام وی بر می آید ناصر خسرو نسبت به مذاهب دیگر رفتار تساهل و تسامح آمیز داشته و نکوهش آن دو مذهب را روا نمی داشته است:

فضل تو چیست بر ترسا؟ از سر هوس برون کن و سودا را
تو مؤمنی و گرفته محمد را او کافر است گرفته مسیحا را
ایشان پیمبران و رفیقانند چون دشمنی تو بیهده ترسا را؟
(دیوان، قصیده ۷۷)

با این بیان که مسیح و یهود هم بنده حق هستند و مرجع همه خداوند است (قصیده ۷۷، ابیات: ۵۲-۴۰)، با تکیه بر خرد، استدلال و ژرف اندیشی مردم را به «تعقل»، «تأمل» و تجدیدنظر در باورها و آموخته های دینی-شان فرا می خواند:

مرا گویند بددین است و فاضل، بهتر آن بودی که دینش پاک بودی و نبودی علم چندانش
(دیوان: ۲۱۷)

جای دیگر ناصر خسرو در بیشتر اشعارش دشمنان و بدخواهان خود را _ که از قضا هم کیش و هم دین او هم هستند _ و به اعتقاد او از مسلمانی جز نامی ندارند با زبانی گزنده و با استناد و استدلال به آیات قرآن و احادیث نبوی به باد انتقاد می گیرد « به این مناسبت کم کم عنصر عقل و استدلال در چکامه نفوذ می کند و در پی آن مباحثی نظیر جانیشینی پیغمبر (ص) و تمسک به «فضل یاران» او و امثال آن. «یوسفی، ۱۳۷۳: ۸۳» مصلحان و چاره جویان راستین سرنوشت بشری راه فلاح و سعادت و تعالی انسان و بهبود زندگی وی را در تجهیز او به دانش، آگاهی و فرهنگ دیده و دانسته اند. ناصر خسرو هم از این تبار و تیره است؛ دانش و دین و فرهنگ در اندیشه او گرانترین و گرامی ترین دستاورد انسان و ارزنده ترین میراث و بهره او از زندگی است.

خرد و بازتاب آن با مفاهیم و معانی گوناگون در آثار و اندیشه ناصر خسرو، که ریشه و منشأ تفکراتش را باید در قرآن و در احادیث معصومین جستجو کرد؛ مکرر و به انحای مختلف در دیوان اشعار و دیگر آثار او انعکاس یافته است. گذشته از کتاب های «جامع الحکمتین»، «زادالمسافرین»، «خوان اخوان» و «گشایش و رهایش» که بضمی فصول آنها مختص در تعریف و تبیین خرد (= عقل) و کارکرد آن است؛ در جستجو و بررسی هایی که به منظور تعیین بسامد و بیان مقاصد شاعر از واژه «خرد» در دیوان ناصر خسرو صورت گرفت برآورد حاصله این شد که از

مجموع ۲۷۸ قصیده^۱، واژه عقل با ترکیبات و مشتقاتش نظیر عاقل، معقول و... حدود ۲۸۵ و واژه خرد با ترکیباتش مانند خردمند، بخرد، خردورز و... بیش از ۵۲۵ بار به کار رفته است؛ و آن دسته از اشعاری که با عنوان یا در قالب قصیده واژه خرد و عقل در آن ها به کار نرفته است غالباً تعداد ابیات آن در حدود دو یا سه تا هفت یا هشت بیت است و حدود ده قصیده بلند حدود بیست یا بیست و پنج بیتی است که این دو واژه در آنها به کار نرفته است.^۲ یا چندین بار تکرار نشده باشد. تکرار این کلیدواژه رستگاری در آثار ناصر خسرو با بسامد بالا، نشان اهمیت و ارزش والای آن در حیات آدمی و سرنوشت او، و ارجاع انسان از طریق آن به کتاب وحی و هدایت که معنویت و اخلاق و عقلانیت را در بالاترین مراتب کمال به انسان نموده است نشان پیوند و نزدیکی انسان و خداوند است که در روایات هم بدان اشارت رفته است «ان الله تعالی خلق الآدم علی صورته» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۵). از بررسی مفاهیم و کارکردهای مفهوم خرد این استنباط حاصل می شود که «عقل» و بازتاب مفاهیم مختلف آن در اندیشه ناصر خسرو، ریشه و منشأ قرآنی دارد و عقل و مفاهیم آن که در قرآن بازتاب یافته است غالباً در سخن ناصر خسرو ساری و جاری است. او به تأثیر و تأسی از کتاب وحی، سعادت و رستگاری انسان را که ایمان و عمل صالح باشد در کنف تعقل (=خرد) می داند و یافتن و رفتن به راه راست را هم در آن می داند که خداوند انسان را آفرید، عقل را در نهاد وی نهاد؛ این نیروی الهی همیشه موکل خداوند است بر انسان (دیوان: ۱۲۶) تا او را به آن سعادت حقیقی و سرمنزل نخستین برساند. ناصر خسرو عقل را عطیه الهی به انسان و بنیاد جهان را به عدل می داند و این عدل جز به حکم خرد حاصل نمی شود. (دیوان: ۲۰-۲۲)

ناصر خسرو، آفرینش و عقل

اسماعیلیه و از جمله ناصر خسرو همچون اکثر فیلسوفان بر آنند که از واحد جز واحد صادر نمی شود. بنابراین موجود اول از نظر آنان عقل است مطابق نظر اسماعیلیه عقل با امر خداوند ابداع شد و نخستین مبدع لقب گرفت (ناصرخسرو، ۱۳۷۳: ۷-۴۴). ناصر خسرو در بیان تفاوت میان کلمه و عقل می نویسد «فرمان باری سبحانه که هستی ها همه زیر اوست یک سخن بود و آن کلمه تأیید بود... و او به هست آورنده هویت باری است نه از چیزی، و هست نخستین وی باشد و چون نخستین هست او باشد باری سبحانه از هست و نه هست، برتر است. خردمند داند که میان کلمه و هویت باری سبحانه میانجی نباشد از بهر آنکه خرد میانجی نخستین است و اگر در بود آوردن او میانجی بودی، او خود نخستین بودی و نخستین هست نبود پس کلمه بی میانجی به هست آمد. این تمامی برترین منزلتی بود و معنی این قول آن باشد که هرچه نام هستی بر او افتد همه اندر او بود به جملگی، و

۱ ذکر این نکته لازم است که از این تعداد قصیده که با عنوان و اصطلاح قصیده از تمامی آنها یاد می شود بعضی موارد مثلاً: قصیده‌های ۱۶؛ ۲۴؛ مخصوصاً از صفحه ۵۱۷ به بعد دیوان اشعار از جمله موارد ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۱ و ... بعضاً دو بیت بیشتر نیستند و و این ها هم از شمار تعداد قصاید به حساب آمده اند.

۲ قصیده هایی که واژه خرد یا عقل در آن ها نیامده است بر اساس شماره قصیده قید می شوند: ۲؛ ۱۰؛ ۱۶؛ ۱۷؛ ۲۱؛ ۲۲؛ ۲۴؛

هستی‌ها به جملگی علت است و معلول دیگر چیزی است؛ از بهر آنکه علت آن باشد که فایده دادن از وی باشد و معلول آن بود که فایده پذیر بود» (ناصر خسرو، ۱۳۸۰، ۹۰-۸۹) «طبق کاینات شناسی اسماعیلیان آفریدگار، آفرینندهٔ بلا واسطهٔ کاینات، آنچنان که یهود و نصاری و سنیان می گویند نیست. آفریدگار مطلق به وسیلهٔ یک عمل ازلی «اراده» یا «امر»، جوهر آفرینش «عقل کل» را از خویشتر مترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. «عقل کل واجد همه صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت های بسیار خوانده می شود از قبیل: «اول» «ساتر» «روح» «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادون که نفس کل باشد سر زد نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن زندگی است.» (پطروشفسکی، ۱۳۵۳، ۳۰۵) ناصر خسرو حکیمی متکلم و متشرع است؛ در نظر او عقل وظیفه ای دینی دارد و پیوستگی عقل جزوی به عقل کلی تنها از برکت وجود شریعت شدنی است. در این اندیشه دینی فلسفی «از هر سو که نگریسته شود راهی از عالم حسی به عالم علوی از گذرگاه دین می گذرد؛ و از آن جمله است گذر از راه فرشتگان. انسان فرشته ای بالقوه است که می خواهد به فرشتگان به فعل در عالم بالا بپیوندد هدف از آفرینش آدمی هم همین است.

نتیجه

ناصر خسرو، حکیم متکلم و متأله اسماعیلی در آثار خود به تبیین عقاید اسماعیله پرداخته، بسیاری از مباحث و اصول عقاید آنان (توحید، امر، عدل، قدیم، حادث، نفس، جسم، هیولا و... را در مقام مجتهد و مبلغ تشریح کرده است. از دیگر مسائل مهم و واژگان کلیدی اندیشه ناصر خسرو «عقل» است که در آثار وی به ویژه در دیوان قصایدش بازتاب گسترده ای یافته است. ناصر خسرو عقل را عطیه ای الهی می داند و جوهر مشترک میان انسان و خدا؛ و بواسطه همین گوهر مجرد و عنصر مشترک، میان خدا و انسان به همانندی هایی قائل است. به اعتقاد وی، انسان به سبب همین عقل نهاده در نهادش قدرت تحصیل شناخت (= علم) را دارد و از این جهت میان عقل و علم هم پیوندی ناگسستنی و ناگزیر وجود دارد؛ بنا بر این چنان که گفته اند «شرف انسان به عقل و شرف عقل به علم است» و به یاری عقل، خداوند انسان را به سوی خویش می خواند و انسان نیز با تشخیص صلاح و فساد، رستگاری خویش را رقم می زند؛ و به تعبیر ناصر خسرو «بر مردم از آفرینش تکلیف آمد است تا بازجوید از اجزای آفرینش عالم، و آن تکلیف کننده مر او را عقل است که بر او موکل است و همیشه مر او را بر این باز جستن همی شاعر دارد و خدای تعالی همی تهدید کند مر آن کس ها را که از این مهم غافل باشند، بدین آیه همی گوید «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (۷/۳۰)» (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۱۸۶) به میزان اهمیتی که قرآن بر عقل و تعقل قائل است ناصر خسرو هم به تأسی از این کتاب آسمان و سعادت بخش این امر مهم را مایه سعادت و رسیدن به حق و حقیقت انسان می داند. اهمیت عقل و تعقل در نظر این حکیم اسماعیلی، بازتاب وسیع آن در تمامی آثارش، با توجه به این که «عقل» و «شناخت»

هیچگاه محدود و مقید به زمان و اندیشه معینی نیست ما را به بررسی و یافتن علت و ریشه و منشأ این مهم در اندیشه ناصر خسرو برانگیخت. این نوشته کوششی است مختصر برای نشان دادن ریشه و منشأ «عقل = خرد» در اندیشه شاعر « بسآمد» و «علت» بازتاب گسترده آن در اندیشه ناصر خسرو با تکیه بر دیوان قصاید او. از تفحص در دیوان او معلوم شد که واژه عقل با ترکیبات و مشتقاتش نظیر عاقل، معقول و... حدود ۲۸۵ و واژه خرد با ترکیباتش مانند خردمند، بخرد، خردورز و... بیش از ۵۲۵ بار به کار رفته است؛ و آن دسته از اشعاری که با عنوان یا در قالب قصیده واژه خرد و عقل در آن ها به کار نرفته است غالباً تعداد ابیات آن در حدود دو یا سه تا هفت یا هشت بیت است و حدود ده قصیده بلند حدود بیست یا بیست و پنج بیتی است که این دو واژه در آنها به کار نرفته است. نتیجه آن که همچنان که قرآن سعادت و رهایی انسان را از جهل و گمراهی در تعقل می داند شاعر هم به تاسی از کتاب حق، سلامت و سعادت او را در کاربست همین جوهر مشترک میان انسان و خداوند و این عطیه مقدس وی می داند.

منابع

قرآن کریم

احمدی بابک (۱۳۷۸) ساختار و تأویل متن، چ چهارم، تهران، مرکز.

بو عمران، شیخ (۱۳۸۲) مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، انتشارات هرمس، تهران.

پترشفسکی، ایلیا پاولوویچ، (۱۳۶۳) اسلام در ایران، چ هفتم، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام.

جرجانی، علی بن محمد بن علی (۱۴۲۸هـ/۲۰۰۷م) التعریفات، تحقیق: عادل انور خضر، بیروت، دارالمعرفه. درگاهی محمود (۱۳۷۸) سرود بیداری، تهران، امیر کبیر.

دشتی علی (۱۳۶۲) تصویری از ناصر خسرو، تهران، سازمان انتشارات جاویدان.

زرین کوب (۱۳۷۱) با کاروان حله، چ: هفتم تهران، انتشارات علمی،

زرین کوب (۱۳۷۳) سیری در شعر فارسی، تهران، انتشارات علمی.

سجستانی، ابویعقوب (۱۳۵۸) کشف المحجوب، تصحیح هنری کرین و محمد معین، طهوری، تهران.

شفیعی کدکنی محمدرضا (۱۳۷۲) تازیانه های سلوک، تهران، آگه.

_____ (۱۳۶۶) صور خیال در شعر فارسی، چ: سوم، تهران، آگه.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات حکمت.

عبد الباقی، فؤاد (۱۳۷۵) المعجم المفهرس، تهران، انتشارات اسلامی.

فاخوری حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ دوم، تهران، کتاب زمان.
فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۰) احادیث مثنوی، چ پنجم، تهران، امیر کبیر.
کتاب مقدس (۱۹۷۸) (عهد قدیم و عهد جدید) به همت انجمن پخش کتب مقدسه.
ماوردی ابوالحسن (۱۳۸۵ق/۱۹۵۵م) ادب الدین و الدنیا، تصحیح صلاح الدین حلبی، قاهره.
مجلسی محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۷۶ تا ۱۳۹۲ق) بحار الانوار تهران کتابفروشی اسلامیه.
محقق، مهدی (۱۳۶۳) تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
مسکوب شاهرخ (۱۳۷۱) چند گفتار در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات زنده رود و چشم و چراغ.
ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۵۳) دیوان اشعار، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۷۳) روشنایی نامه، به اهتمام تحسین یازیجی، تهران، توس.
_____ (۱۳۴۱) زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، برلین، چاپخانه کاویانی.
_____ (۱۳۸۰) گشایش و رهایش. تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار. تهران، اساطیر.

نوفل، عبدالرزاق (۱۹۸۷) الاعجاز العددی للقرآن الکریم، چ پنجم، بیروت، دارالکتب العربی،
یوسفی غلامحسین (۱۳۷۳) چشمه روشن، چ پنجم، تهران، علمی.

۱-مقدمه

نهج البلاغه کتاب با ارزشی است که در بر دارنده‌ی سخنان گوهر بار مولای متقیان امام علی بن ابی طالب (ع) است. کتابی که در کنار قرآن به هدایت بشریت می‌پردازد و تفسیر کننده قرآن و جلا دهنده قلوب و بازدارنده از خطاست. این کتاب در اواخر قرن چهارم هجری به همّت شریف الرضی ادیب و شاعر برجسته دوره عبّاسی گردآوری شد. «جنبه‌های ادبی و بلاغی، اصلی‌ترین معیار گزینش گردآورنده نهج البلاغه بوده است. عظمت و بلاغت سرشار و زبان آوری امام علی (ع) آنقدر متعالی است که در زمان حیات پر برکتش حتی مورد قبول دشمنان بوده است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۹-۲۰).

با اطمینان خاطر می‌توان گفت که شاعران فارسی و عربی پس از قرآن کریم، از هیچ گفته‌ای به اندازه گفتار امام علی (ع) بهره‌مند نشده‌اند. به اعتراف اکثر قریب به اتفاق ادبا و ناقدان، پس از قرآن کریم، نهج البلاغه از جهت عمق معانی، زیبایی، ویژگی‌های کلامی و بلاغی و ترکیبات، برترین مجموعه در عرصه ادبی محسوب می‌گردد. حتّاً الفاخوری در مورد ارزش این کتاب می‌گوید: «نهج البلاغه از معروف‌ترین کتاب‌های عربی است که همواره مورد اهتمام ادیبان و دانشمندان بوده و هست. در این کتاب یک روحانی و عالم دینی، به عقیده و فضیلت می‌رسد و یک فیلسوف به حکمت و فلسفه و یک جامعه‌شناس به قوانین اجتماعی والا و یک ادیب به ادبیات و یک زبان‌شناس به واژه‌هایی که بی‌چون و چرا سند کتب لغت است» (الفاخوری، ۱۳۷۷: ۳۵۴). عمر فروخ نیز در مورد خطبه‌های نهج البلاغه می‌گوید: «خطبه‌های حضرت علی (ع) کوتاه، دارای ترکیبات محکم و در بردارنده وجوه بلاغت، بهره‌مند از مقاصد آشکار و در بردارنده سخنانی حکمت بار و بسیار زیبا و دلپذیر می‌باشد» (فروخ، ۱۹۸۴: ۳۰۱). سخنان امام علی (ع) پیش از گردآوری نیز نزد نویسندگان و شاعران، اعم از عرب و فارسی زبان مشهور بوده، و بر آثار آنان تأثیر عمیقی گذارده است؛ به طوری که آثار نویسندگان و شاعران پیش از تألیف نهج البلاغه یا هم‌زمان، متأثر از سخنان مولاست. در این زمینه شهیدی می‌گوید: «قرنها پیش از آنکه شریف الرضی، خطبه‌ها و نامه‌ها و سخنان کوتاه امام علی (ع) را در کتاب نهج البلاغه گرد آورد، ادیبان و نویسندگان عرب می‌کوشیدند تا آن سخنان را از بر کنند و معانی ابتکاری آن لفظها را در قالب لفظهای دیگری بریزند» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۲۷). لیکن پس از تألیف نهج البلاغه بدان جهت که مجموعه‌ای از سخنان امام یک جا در کتابی زیبا و جذاب گردآوری شده بود، همه ادیبان جهان اسلام به هر زبانی که شعر می‌سرودند یا کتابی ادبی و اعتقادی و یا

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس بوشهر Alikhezri84@yahoo.com

تاریخی می‌نوشتند، برای ارزش دادن به اثر خود یا استفاده از حکمت و موعظه و موازین اخلاقی یا برای مستند ساختن آنها از کلمات گهربار آن حضرت بهره می‌بردند.

از جمله شاعران و نویسندگانی که در قلمرو ادبیات فارسی از نهج البلاغه تأثیر پذیرفتند به عنوان نمونه می‌توان به خاقانی، مولوی، سعدی، ابن یمین، عنصر المعالی، سنایی، انوری، عطار، فردوسی، صائب، امیرخسرو دهلوی اشاره نمود که به مدد کلام امام علی (ع) و با الهام از ترکیب‌های نهج البلاغه تصاویر شگرفی را ساخته‌اند. ناصرخسرو نیز یکی از همین شاعران است که با تأثیر از کلام مولای متقیان شعر خویش را در خدمت اندیشه‌های اخلاقی و اجتماعی با رویکرد افکار مکتبی قرار داد. ما در این پژوهش جلوه‌هایی از تأثیرپذیری این شاعر از کلام امام علی (ع) را بررسی خواهیم نمود و در واقع به دنبال پاسخی برای پرسش‌های زیر هستیم:

۱- مضامین مشترک اخلاقی شعر ناصر خسرو و نهج البلاغه کدام است؟

۲- شاعر در کدامیک از مضامین اخلاقی بیشتر از نهج البلاغه تأثیر پذیرفته است؟

تاکنون در مورد ناصرخسرو و شعر وی پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: مقاله «بررسی عقاید و نظرات حکیم ناصر خسرو قبادیانی در باب شعر و شاعر، سخن و سخنوری» از شراره الهامی، رضا برزویی و میترا عذیری که در سال ۱۳۹۲ در شماره پنجم فصلنامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی دانشگاه آزاد واحد سنندج چاپ شده است و نویسندگان در این مقاله مهم‌ترین اصول و مبانی تفکرات ناصر خسرو و چگونگی نگاه وی به مقوله‌ی سخن و سخنوری را بررسی و تجزیه و تحلیل نموده‌اند. مقاله «قرآن و سبک شخصی ناصر خسرو» نوشته یحیی طالبیان که در بهار ۱۳۸۳ در شماره پانزده فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان چاپ شده است و نویسنده به بررسی اقتباس‌های مستقیم و غیر مستقیم شاعر از قرآن کریم و تأثیر آن بر سبک شاعر را بررسی نموده است. مقاله «زمانه و خویشکاری آن در شعر ناصرخسرو قبادیانی» از ذبیح الله فتحی که در سال ۱۳۹۲ در شماره ۲۶ فصلنامه علمی پژوهشی کاوشنامه دانشگاه یزد چاپ شده است و نویسنده به مقوله زمان و خویشکارهای آن از جمله فرسایش، تعیین سرنوشت، مرگ و نابودی موجودات و پدیده‌های جهان هستی پرداخته است. و مقاله «جهان بینی ناصر خسرو» از جلیل نظری که در سال ۱۳۸۴ در شماره سوم مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز چاپ شده است و نویسنده به بررسی اصول جهان بینی شاعر از جمله توحید، نبوت، امامت و معاد پرداخته است.

۲- شرح حال و زندگی ادبی ناصر خسرو

ناصر خسرو قبادیانی ملقب به حجت از شاعران و نویسندگان بزرگ ایرانی است که در سال ۳۹۴ هجری در بلخ به دنیا آمد. وی پس از فراگیری علوم مختلف به دربار سلاطین روی آورد و به رسم زمانه به مدح پادشاهان و خوشگذرانی در دربار پرداخت. در سن چهل سالگی به دنبال دیدن یک خواب، تحوّل عظیم در روح و اندیشه او

پدید آمد. «در خواب کسی به او می‌گوید هوشیاری از بی‌خبری و مستی بهتر است و چون می‌پرسد این هوشیاری چگونه بدست می‌آید راه کعبه را به او نشان می‌دهد» (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵: ۵۳). این خواب آغاز سفر هفت ساله‌ی ناصر خسرو برای جستجوی حقیقت بود. او در این سفر در مصر به خدمت خلیفه فاطمی رسید و به مذهب اسماعیلیان درآمد و با گرفتن عنوان حجت مأمور نشر این مذهب در سرزمین‌های مختلف شد. در بازگشت به وطن، در راه تبلیغ آیین جدید با علمای مذاهب به بحث و جدل پرداخت، اما متعصبان به دشمنی با او برخاسته و او را به کفر متهم کردند. در این زمان بود که به مکانی دور و خلوت پناه برد و تا آخر عمر خود در آنجا (دره یمگان) در تنهایی به سرودن اشعار سراسر زهد و حکمت پرداخت. از مهمترین آثار او سفرنامه، دیوان اشعار و زادالمسافرین است.

۳- مضامین اخلاقی مشترک در شعر ناصر خسرو و نهج البلاغه

همانطور که بیان گردید تحوّل‌ی که در زندگی شاعر بوجود آمد نگرش وی را نسبت به زندگی و جهان هستی تغییر داد؛ به گونه‌ای که پس از آن زندگی شخصی و ادبی‌اش را وقف اعتقاداتش نمود. «در دیوان او حتی وصف طبیعت نیز اندک است و از هیجانان شاعرانه و خیالات باریک و دقیق شعرا، خالی است (صفا، ۱۳۳۶: ۴۵۵). او در جای جای دیوان خویش به دفاع از حق مولای متقیان در امر خلافت پرداخته‌اند. در اعتقاد او گرچه رسول اکرم (ص) را یاران پاک و مؤمن و متقی بسیار بود، اما هیچ کدام در فضایل انسانی و نزدیکی به رسول اکرم (ص) به پای امام علی (ع) نمی‌رسید. وی با تکیه بر قرآینی به این برتری اشاره دارد و به اثبات امامت حضرت علی (ع) می‌پردازد:

از پس پیغمبر آن باشد خلیفه که بُود هم مبارز هم به علم اندر سوار، ای ناصبی

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۴۲۰)

ناصر خسرو نیز مانند هر شیعه‌ای با توجّه به غیرقابل انکار بودن روز غدیر و حدیث مربوط به آن، در رویارویی با مخالفانش به کرات آن را به کار برده است به طوری که بیشترین احتجاج را در اثبات مسأله امامت از حدیث روز غدیر نموده است:

در راه حق تو به راه کسی مرو	بی حجت و بصارت سوی تو خویشتن
بنگر که خلق را به که داد و چگونه گفت	دست علی گرفت و بدو داد جای خویش
کو را ز رهبری نه صغیر است و نه کبیر	با چشم کور نام نهاده است بوالبصیر
روزی که خطبه کرد نبی بر سر غدیر	گر دست او گرفت تو جز دست او مگیر

(همان: ۱۰۵)

و در جای دیگر نیز سروده است:

آنکه پیش از دگران بود به شمشیر و به علم آنکه معروف بدو شد به جهان روز غدیر
و آنکه بگزید و وصی کرد نبی بر سر ماش وز خداوند ظفر خواست پیمبر به دعاش

(همان، ۲۷۶)

اکنون به بررسی مهمترین مضامین اخلاقی مشترک در شعر شاعر و نهج البلاغه و تأثیر وی از کلام امام علی (ع) می‌پردازیم.

۱-۳ پرهیز از همنشینی با بدان

انسان موجودی اجتماعی است که در بقای خود به یاری افراد نوع خود نیازمند است، و بدون همکاری آنان قادر به تأمین نیازهای خود نیست. زیرا آدمی برای زیستن نیازهای فراوان دارد و یک شخص به تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای خود را فراهم آورد و به گفته‌ی حکما «هزار شخص کارکن نباید تا یک شخص لقمه‌ای نان در دهن تواند نهاد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۰).

همچنین هر فردی برای دفاع از خود نیازمند یاری هم‌نوعان است و برای کسب فضیلت و رسیدن به کمال انسانیت به زندگی با دیگران و همکاری آنان احتیاج دارد. بنابراین انسان دارای سرشتی مدنی است و طبعاً به اجتماعی که آن را متمدن می‌گویند، نیازمند می‌باشد. داشتن دوستان خوب و با وفا برای انسان یک سرمایه بزرگ است و انسان را فقط دوستان می‌توانند در مواقع خوشی و غم حمایت کنند. از این رو معاشرت و همنشینی افراد با هم امری طبیعی و ضروری است و هر چه افراد، همدلی و دوستی نیکوتری داشته باشند آثار مطلوب بیشتری در افراد و اجتماع نمایان خواهد شد.

آیین مقدس اسلام ضمن ترغیب مؤمنان به دوستی، این عمل را یکی از نعمت‌های بزرگ الهی معرفی می‌کند و بدین وسیله ضرورت دوستی را برای پیروان خویش روشن می‌سازد: «مِنَ النَّعْمِ الصَّدِيقُ الصَّدُوقُ» (باب‌زاده، ۱۳۷۴: ۴۵) از جمله نعمت‌ها داشتن دوست راستگوست. امام علی (ع) نیز می‌فرمایند: «التَّوَدُّدُ نِصْفُ الْعَقْلِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۲) یعنی دوستی کردن نیمی از خردمندی است. بعضی از مردم به خاطر خصلت‌های خودخواهانه یا توقعات بالا یا تنگ نظری و سخت‌گیری نمی‌توانند برای خود دوستی برگزینند و از تنهایی درآیند. این به تعبیر امام علی (ع) نوعی ناتوانی و بی‌دستی و پایی است: «أَعْجَزُ النَّاسِ مَنْ عَجَزَ عَنِ اكْتِسَابِ الْإِخْوَانِ وَ أَعْجَزُ مِنْهُ مَنْ ضَيَّعَ مَنْ ظَفِرَ بِهِ مِنْهُمْ» (همان، حکمت ۱۲). ناتوان‌ترین مردم کسی است که توانایی بدست آوردن دوست را ندارد و ناتوان‌تر از او کسی است که دوستی بدست آورد و او را از دست بدهد. لذا به دست آوردن دوستان پسندیده و یاران شایسته سودمندترین اندوخته و بهترین تجارت است. اما همه مردم

شایسته دوستی نیستند، بلکه بر آدمی لازم است که دوستان خود را از میان مردم برگزیند. بعضی انسان‌ها منافق و دورو یا شرور هستند که شایسته دوستی نیستند. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «وَبَايِنُ أَهْلِ الشَّرِّ تَيْنٌ عَنْهُمْ» (همان: نامه ۳۱). از بدان بپرهیز تا در شمار ایشان در نیایی. ناصر خسرو نیز در این راستا سروده است:

از نام بد ار همی بترسی با یار بد از بنه مپیوند

(ناصر)

(خسرو، ۱۳۸۸: ۱۴۸)

امام علی (ع) در یکی دیگر از حکمت‌های گهربار خویش نیز ما را از همنشینی با انسان‌های شرور و فاسد برحذر داشته‌اند: «لَا تَصْحَبِ الشَّرِيرَ فَإِنَّهُ يَسْرِقُ مِنْ طَبَعِهِ شَرًّا وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷) از مصاحبت با مردم شرور و فاسد بپرهیز که طبعت به طور ناآگاه بدی و ناپاکی را از طبع منحرف او می‌دزدد و تو از آن بی خبری. ناصر خسرو نیز در این زمینه می‌گوید:

با مردم نفایه مکن صحبت زیرا که از نفایه بیالایی

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۴۲۱)

و در جای دیگر سروده است:

بد خو شدی ز خوی بد یار بد، چنانک خنجر خمیده گشت چو خمیده شد نیام

(همان، ۳۸۲)

بنابراین دوست همدم تنهایی‌های انسان، شریک غم‌ها و شادی‌ها، بازوی یاری رسان در نیازمندی‌ها، تکیه‌گاه انسان در مشکلات و گرفتاری‌ها و مشاور خیرخواه در لحظات تردید و ابهام است و انسان باید در انتخاب دوست نهایت دقت را داشته باشد و همواره سعی بر آن باشد با افراد دورو و شرور دوستی و همنشینی صورت نگیرد.

۲-۳ توصیه به صبر

صبر نشانه اراده قوی انسان است و بسیاری از مشکلات انسان‌ها در سایه صبر و تحمل حاصل می‌شود. در واقع «صبر، تحمل، شکیبایی و بردباری، و در اصطلاح، ترک شکایت از سختی و بلا نزد غیرخداست. و صابر کسی است که خود را با بلا چنان قرین کرده باشد که از آمدن بلا باک ندارد» (سجادی، ۱۳۸۳: ۵۲۱). صبر و شکیبایی از نشانه‌های بارز مؤمنانی است که خداوند در قرآن کریم آنان را ستوده است. در قرآن کریم بارها به صبر دعوت شده است و حتی بر گزاردن نماز نیز مقدم داشته شده است: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ

مَعَ الصَّابِرِينَ) (بقره/۱۵۳): ای کسانی که ایمان آورده‌اید! مدد جوئید به صبر کردن در مصائب و خواندن نماز در اوقات آن البته خدا با صبرکنندگان است. این صفت نیک اخلاقی در آیینهٔ احادیث معصومین نیز جایگاه برجسته‌ای دارد و امام علی (ع) در نهج البلاغه نیز به این موضوع پرداخته‌اند و صبر را یکی از چهار پایهٔ ایمان می‌دانند: «الإيمانُ على أربعِ دعائمٍ: على الصَّبْرِ وَالْيَقِينِ وَالْعَدْلِ وَالْجِهَادِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۱). ایمان بر چهار پایه استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد.
ناصر خسرو نیز در این راستا سروده است:

جمال مردمی در حلم باشد کمال مردمی در حلم باشد
در گنج معیشت سازگاری است کلید باب جنت بردباری است

(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۴۴)

ناصر خسرو با تأثیرپذیری از کلام امام علی (ع) می‌گوید که بین زیبایی و کمال انسان و حلم رابطه وجود دارد. پس اینگونه است که بردباری کلید در بهشت است. از سوی دیگر امام علی (ع) صبر را تنها راه نجات آدمی می‌شمارد و می‌گوید: «مَنْ لَمْ يُنَجِّهِ الصَّبْرُ أَهْلَكَهُ الْجَزَعُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۸۹). کسی را که شکیبایی نجات ندهد، بی تابی او را هلاک گرداند. ناصر خسرو نیز همین مضمون را به کار برده است:

بررس به کارها به شکیبایی زیرا که نصرت است شکیبا را

(ناصر

خسرو، ۱۳۸۸: ۲۶)

امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های خود نیز مردم را به وقت گرفتاری‌ها چنین به صبر توصیه می‌کند: «وإن ابتليتم فاصبروا فإن العاقبة للمتقين» (نهج البلاغه، خطبه ۹۸): اگر مبتلا شدید، پس استقامت و بردباری را پیشه خود سازید که سرانجام نیکِ پیروزی راستین از آن تقوی پیشه‌گان است. ناصر خسرو این مضمون را نیز چنین زیبا به نظم درآورده است:

چون روزگار بر تو بیاشوبد یک چند پیشه کن تو شکیبایی

(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۴۰۵)

بنابراین ناصر خسرو در متن حاضر با گرفتن معنای متن غایب، سخنش را در بر گیرنده همان مضمون و معنا قرار داده است که این نوع تأثیرپذیری در اصطلاح بینامتنیت، بینامتنیت معنایی نام دارد.

۳-۳ دوری جستن از دنیا

دنیا در بیشتر متون ادبی به عنوان سرایی ناپایدار توصیف شده است که به هیچ کس وفائی ندارد و تمام لذت‌ها و خودکامگی‌های دنیوی سرانجام روزی به تلخی و ناراحتی مبدل می‌شود و در واقع این دنیا، سرایی است سراسر عذاب و مصیبت که انسان همواره از بدو تولد تا گاه مرگ در سختی و عذاب غوطه‌ور است. دنیا در کلام امیر المؤمنین (ع) با صفات و ویژگی‌های متعدد، وصف شده است. شناخت حضرت از دنیا، پرهیز و زهد ایشان را در پی داشت و این دوری از دنیا و متاع آن، در خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار به خوبی هویدا است. آن حضرت دنیا را کشتزاری برای آخرت می‌دانستند و درباره‌ی صفات نکوهیده دنیا و پیامدهای دنیادوستی سخنان گران بهایی فرموده‌اند. از جمله: «فلا تنافسوا فی عزّ الدُّنیا وَفخرِها، وَلَا تَعَجَبُوا بِزینتِها وَنَعیمِها، فَإِنَّ عَزَّها وَفخرِها إِلَى انْقِطَاعِ، وَإِنَّ زینتِها وَنَعیمِها إِلَى زَوَالٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۹): بر عزّت و ناز دنیا بر یکدیگر پیشی نگیرید، و فریب زینت‌ها و نعمت‌ها را نخورید و مغرور نشوید زیرا عزّت و افتخارات دنیا پایان پذیرد و زینت و نعمت‌هایش نابود می‌گردد. امام در جای دیگر نیز می‌فرماید: «الدُّنیا دارٌ مَمَرٌ إِلَى دارٍ مَقَرٍّ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۸۵): دنیا خانه‌ای است گذرا به سوی خانه‌ای همیشگی.

ناصر خسرو نیز با تأثیر از کلام مولای متقیان در توصیف ناپایداری دنیا ابیات زیاد و زیبایی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

گیتی سرای رهگذرانست ای پسر زین بهترست نیز یکی مستقر مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱۲)

رهگذر است این جهان ما را بدو، دل دل نبندد هوشیار اندر سرای رهگذر

(همان: ۱۷۵)

رهگذر است این نه سرای قرار دل منه اینجا و مرنجان روان

(همان: ۴۱۶)

و جایگاهی است که در آن، قرار و سکونی نیست، پس باید از آن دل کند:

ترا جای قرار ای خواجه، این نیست دل از دنیا بر بایدت کند

(همان):

(۱۵۷)

امام علی (ع) در خصوص دوری جستن از دنیا مثل معروفی دارند که می‌گویند: «یا دُنْیا یا دُنْیا... قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا» (نهج البلاغه، نامه ۷۷): ای دنیا ای دنیا تو را سه طلاقه کردم که رجوعی در آن نیست. ناصر خسرو در این زمینه نیز تحت تأثیر کلام امام قرار گرفته و این مضمون را چنین در شعر خویش آورده است:

چون طلاق ندهی این زن رعنا را چونکه چون مردان کاری نکنی کاری؟

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۴۳۰)

امام علی (ع) بیانات ارزشمندی نیز در خصوص فریبندگی دنیا دارد که می‌فرمایند: «مَثَلُ الدُّنْیا كَمَثَلِ الحِیةِ لَیْنٌ مَسُّهَا وَالسَّمُّ النَّاغِعُ فِی جَوْفِهَا. یَهْوِی إِلَیْهَا الْغَرُّ الْجَاهِلُ وَیَحْذَرُهَا ذُو اللَّبِّ الْعَاقِلُ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۹). دنیا همچون مار است لمس کردن آن نرم و هموار و درون آن زهر مرگبار. فریفته نادان دوستی آن پذیرد و خردمند دانا از آن دوری گیرد. ناصر خسرو این تشبیه را نیز در شعر خویش اینگونه بکار گرفته است:

در گردن جهان فریبنده کرده دو دست و بازوی خود چنبر
ایدون گمان بری که گرفتستی در بر به مهر، خوب یکی دلبر
و آگاه نیستی که یکی افعی داری گرفته تنگ و خوش اندر بر

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱۲۷)

بنابراین این دنیا، دنیایی پر از رنج و سختی است و خوشی‌های آن زودگذر و فانی و شادی‌های پایدار را در دنیای دیگر باید جستجو نمود: «وَأَحْذَرُكُمْ الدُّنْیا فَإِنَّهَا مَنَزِلٌ قُلْعَةٌ... قَدْ تَزَيَّنَتْ بِغُرُورها وَعُرَّتْ بِزینتِها» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳): شما را از دنیا پرستی می‌ترسانم، زیرا منزلگاهی است برای کوچ کردن... دنیا خود را با غرور زینت داده و با زینت و زیبایی می‌فریبد. و در جای دیگر نیز می‌فرمایند: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ الدُّنْیا تَغُرُّ الْمُؤَمِّلَ لَهَا وَ الْمُخْلِذَ إِلَيْهَا» (همان، خطبه ۱۷۷): ای مردم! دنیا آرزومندان و دل بستگان خود را می‌فریبد. «فاحذرو الدنيا، فإنها غدارة، غرارة خدوع، معطية منوع، ملبسة نزوع» (همان، خطبه ۲۳). از دنیا دوری کنید که دنیا بی‌وفا و پر فریب است، عطا کننده‌ای است خسیس و پوشاننده‌ای است که برهنه می‌سازد. ناصر خسرو نیز با تأثیر از کلام امام علی (ع) در خصوص فریبندگی دنیا سروده است:

نگر تا نفریبد این دیو دنیا حذر دار از این دیو هان ای پسر هان

(ناصر)

(خسرو، ۱۳۸۸: ۸۶)

دیوی است جهان پیر و غداری کهبش نیست به مکر و جادوی یاری

باغی است پر از گل طری، لیکن بنهفته به زیر هر گلی، خاری

(همان، ۳۵۰)

لذا دنیا با همه‌ی دلفریبی، گذرنده است و فرد هوشیار، شایسته است که هرگز به خوشی‌های آن دلبسته نشود و به ناز و نعمت آن طمعی نداشته باشد.

۳-۴ پرهیز از عیبجویی

زبان یکی از اعضای است که هم می‌تواند خیر مطلق باشد و هم شر مطلق. هرگاه کنترلی بر زبان نباشد می‌تواند با تهمت، غیبت، ناحق‌گویی و... هلاکت دنیا و آخرت را برای انسان به همراه داشته باشد و هرگاه زبان تحت کنترل بوده و مهار گردد می‌تواند با شکر و عبادت منشأ خیر و برکات بسیاری برای دنیا و آخرت باشد. امام علی (ع) می‌فرماید: «اللِّسَانُ سُبُعٌ إِنْ خَلَى عَنْهُ عُقْرٌ». (نهج البلاغه، حکمت ۶۰): یعنی زبان گزنده‌ای است که اگر واگذارندش بگذرد. امام علی (ع) در این مثل حکمت آموز، زبان بدون کنترل و رها را به درنده‌ای رها شده و لجام گسیخته مانند نموده که دیگران و حتی صاحب خود را می‌گزد. عیب‌جویی یکی از رذایلی است که بیشتر در سخن افراد تجلی می‌یابد و عبارت است از توجه فرد به عیب دیگران، در حالی که از حال خود غافل مانده است. هر کسی با مراجعه به نفس خویش متوجه می‌شود که خودش مانند دیگران خالی از عیوب نیست و خداوند از روی لطف، صفات بد و زشت و اشتباهات او را از دیگران مخفی کرده است (حقانی زنجانی، ۱۳۸۳: ۱۲۰). توجه به این نکته، همچنین توجه به آثار شوم عیب‌جویی بر خود فرد و دیگران، چه دنیوی و چه اخروی، از مهمترین راهکارهای درمان این صفت زشت است. حضرت امیر (ع) در این باره می‌فرماید: «مَنْ نَظَرَ فِي عَيْبِ نَفْسِهِ إِشْتَغَلَ عَنْ عَيْبِ غَيْرِهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۱): هر که به عیب خود نگریست، از نگریستن در عیب دیگران بازماند. و در جای دیگر نیز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ طُوبَى لِمَنْ شَغَلَهُ عَيْبُهُ مِنْ عُيُوبِ النَّاسِ» (همان، خطبه ۱۷۶): ای مردم! خوشا به حال کسی که عیب او، وی را از عیب‌جویی نسبت به دیگران باز دارد. ناصر خسرو نیز در این مضمون سروده است:

ور بترسی زآن که دیگر کس بجوید عیب تو چشمت از عیب کسان لختی ببايد خوابیند

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۸۸)

بیهوده و دشنام مگردان، به زبان بر کاین هر دو ز تو یار ترا زشت نثار است

(همان):

(۵۲)

۳-۵ راستگویی

یکی از فضیلت‌های اخلاقی که نقش بسزایی در سازندگی انسان دارد، صداقت در گفتار، رفتار و پندار است. پیشرفت و تعالی بشر، در گرو پای بندی آنان، به راستی در کردار و گفتارشان است. از آن جا که انسان‌ها بر اثر نیازمندی‌های فراوان روحی و جسمی ناگزیرند، به صورت اجتماعی زندگی کنند، آنچه بقای چنین حیاتی را تضمین می‌کند، درستکاری و راستی میان افراد جامعه است. بنابراین، اگر همه کارهای انسان بر صدق و راستی بنا نهاده شود و از هرگونه ناراستی پیراسته باشد، زمینه‌های نیک بختی و گران قدری او فراهم می‌آید، چنان که گشوده شدن دریچه‌های کمال و بهروزی به روی جامعه بشری، تنها با استوار کردن پایه صداقت فراهم می‌شود. به همین جهت، حق تعالی مؤمنان را در کنار فراخوانی به تقوا، به همراهی با صادقان فرمان می‌دهد و می‌فرماید: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ). (توبه/ ۱۱۹): ای مؤمنان، از خدا بترسید و همگام با راستان باشید. امام علی (ع) نیز در کتاب ارزشمند نهج البلاغه، این صفت زیبا را چنین به تصویر می‌کشد: «الصَّادِقُ عَلَى شَفَا مُنْجَاةٍ وَكَرَامَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۶): انسان راستگو بر کرانه نجات و بزرگواری قرار دارد. ناصر خسرو نیز می‌گوید:

جز راست مگوی گاه و بیگاه تا حاجت، ناپیدت به سوگند
گنده است دروغ از حذر کن تا پاک شود دهانت از گند

(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۶۳)

راستی در کار برتر حیلست راستی کن تا نیایدت احتیال
چون فرود آمد به جایی راستی رخت بر بندد ز آنجا افتعال

(همان، ۲۸۱)

همچنین امام در مورد یکی بودن گفتار و کردار می‌فرماید: «ومن لم یخْتَلِفْ سِرُّهُ وَعَلَانِيَهُ وَفِعْلُهُ وَمَقَالَتَهُ فَقَدْ آذَى الْإِمَانَةَ وَأَخْلَصَ الْعِبَادَةَ» (نهج البلاغه، نامه ۲۶): کسی که باطن و ظاهرش و کردار و گفتارش، خلاف یکدیگر نباشد، او به امانت پرداخته و عبادت خالصانه‌ای به جای آورده است. ناصر خسرو نیز به تقلید از امام چنین می‌گوید:

به فعل و قول زبان یک نهاد باش و مباش به دل خلاف زبان چون پیشیز زر اندود

(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۴۴)

بنابراین راستی و راستگویی، بسان گوهری بسیار ارزشمند است که همه باید در به دست آوردن و حفظ همیشگی آن همواره بکوشیم. راست گویی و صداقت یکی از نیکوترین صفات اخلاقی است و شخص راستگو امین

مردم و مورد احترام است. همه انبیا و بزرگان دین به این صفت نیکو موصوف بوده و آن را ستوده‌اند. خداوند متعال در قرآن کریم صادقین را توصیف و تحسین نموده است.

۳-۶ پرهیز از حرص و طمع

حرص صفتی است نفسانیه که آدمی را به جمع نمودن بیش از آنچه به آن احتیاج دارد وا می‌دارد. این صفت ناپسند یکی از شعبه‌های حبّ دنیا و از جمله صفات مهلکه است. بلکه این صفت، بیابانی است کران ناپیدا که از هر طرف روی به جایی نرسی و وادی ایست بی‌انتهای که هر چند در آن فرو روی، عمق آن را نیابی. بیچاره‌ای که به این صفت گرفتار شده باشد، در حقیقت به انواع بلاها و سختی‌ها گرفتار شده است؛ چرا که انسان حریص هرگز حرص او به جای منتهی نمی‌شود و به حدّی نمی‌ایستد. اگر بیشتر اموال دنیا را جمع کند باز خویشتن را به سختی و خستگی انداخته و در فکر تحصیل باقی است در حالی که انسان خرسند و قانع آسوده خاطر زندگی می‌کند. از امام علی (ع) روایت شده است که: «أَزْرَى بِنَفْسِهِ مَنْ اسْتَشَعَرَ الطَّمَع» (نهج البلاغه، حکمت ۲): کسی که طمع ورزی را پیشه خود سازد، خود را خوار ساخته است. ناصر خسرو نیز با تأثیر از کلام امام چنین سروده است:

سیل طمع، برد ترا آب روی پای طمع کوفت ترا فرق و بال
ذُلّ، بود بار نهال طمع نیک پرهیز از این بد نهال

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۲۹۰)

امام علی (ع) در یک کلام زیبا و با استفاده از صنعت استعاره از گرفتار شدن در چنگال طمع پرهیز می‌دارد: «إِيَّاكَ أَنْ تُوجِفَ بِكَ مَطَايَا الطَّمَعِ فَتُورِدَكَ مَنَاهِلَ الْهَلَكَةِ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱): و پرهیز از اینکه بارگی‌های طمع تو را برانند و به آبشخورهای هلاکت رسانند. ناصر خسرو نیز در همین مضمون و با استفاده از همین صنعت در مورد آز و طمع سروده است:

اسب آرت سوی بدبختی برد زین بخت بد فرونه زین عقال
من بر این مرکب فراوان تاختم گرد عالم گه یمین و گه شمال
زین سواری حاصلی نامد مرا جز که تشنه ی محنت و گرد ملال
زین اسب آز ذلست ای پسر نعل او خواری، عنان او را سؤال

(ناصر)

(خسرو، ۱۳۸۸: ۲۹۸)

۳-۷ فضیلت علم و دانش

در جهان هیچ فضیلتی به منزلت علم نیست؛ زیرا حیات و سعادت و پیشرفت و جاودان زیستن امت‌ها به واسطه‌ی علم است، و شخصیت و علو مقام و شرافت نفسانی انسان وابسته بدان می‌باشد. هیچ کدام از فضایل مانند علم برای مصالح و منافع مردم صلاحیت ندارد که اثرش در عالم وجود همیشگی بوده باشد. در ضرورت فراگیری علم و دانش، همین بس که اسلام خصوصیتی برای آن قایل شده که برای هیچ موضوعی قایل نشده و همه انسان‌های مسلمان را به تحصیل و فراگیری آن دعوت نموده است. اهمیت و عظمت مقام علم در حدی است که خداوند در قرآن به پیامبرش دستور می‌دهد: « قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ... » (زمر/۹) بگو: آیا کسی که می‌داند با کسی که نمی‌داند برابر است. امام علی (ع) در یکی از حکمت‌های نهج البلاغه بیان می‌دارد که هیچ شرافتی چون علم نیست: « لا شَرَفَ كَالْعِلْمِ ». (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳) لذا انسان با علم است که به شرافت می‌رسد. ناصر خسرو نیز مضمون کلام امام را چنین به نظم کشیده است:

کی شود عزّ و شرف بر سر تو افسر و تاج تا تو مر علم و خرد را نکنی زین و رکیب؟

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۲۱)

امام علی (ع) در یکی دیگر از حکمت‌های نهج البلاغه خطاب به کمیل بن زیاد نخعی و خطاب به همه‌ی مردم می‌فرماید: «یا کمیل، العلمُ خیرٌ منَ المالِ، العلمُ یحرسُکَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ المَالَ، وَالْمَالُ تَنْقُصُهُ النِّفْقَةُ وَالْعِلْمُ یَرْکُو عَلَی الانْفَاقِ، وَصَنِیعُ المَالِ یَزُولُ بِزَوَالِهِ. یا کمیلُ بن زیاد، معرفَةُ العِلْمِ دینٌ یُدَانُ بِهِ، بِهِ یَکْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِی حَیَاتِهِ، وَجَمِیلَ الْأَحْدُوثَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ. وَالْعِلْمُ حَاکِمٌ، وَالْمَالُ مَحْکُومٌ عَلَیْهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷). ای کمیل دانش بهتر از مال است. زیرا علم نگهبان تو است و مال را تو باید نگهبان باشی. مال با بخشش کاستی پذیرد اما علم با بخشش فزونی گیرد و مقام و منزلتی که با مال به دست آمده با از بین رفتن مال نابود می‌گردد. ای کمیل شناخت علم راستین آیینی است که با آن پاداش داده می‌شود و انسان در دوران زندگی با آن خداوند را اطاعت می‌کند و پس از مرگ نام نیکو به یادگار گذارد. دانش فرمانروا و مال فرمانبر است. ناصر خسرو نیز همین مضمون را از امام گرفته و سروده است:

به از دینار و گوهر، علم و حکمت کرا دل روشن است و چشم بیدار

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱۱۸)

امام علی (ع) در جای دیگر در مورد فضل و اهمیت و ارزش علم بیان می‌دارد که ارزش انسان به آن چیزی است که می‌داند: «قِیمَةُ کُلِّ امْرِئٍ مَا یُحْسِنُهُ». (نهج البلاغه، حکمت ۸۱) این عبارت در دیوانی که به امام منسوب هست نیز چنین آمده است:

وَالْفَضْلُ إِلَّا لِأَهْلِ الْعِلْمِ إِنَّهُمْ عَلَى الْهُدَى لِمَنْ اسْتَهْدَى أَدْلَاءُ
 وَقَدْرُ كُلِّ أَمْرٍ مَا كَانَ يَحْسَنُهُ وَلِلرَّجَالِ عَلَى الْأَفْعَالِ أَسْمَاءُ
 فَفُزَ بِعِلْمٍ وَلَا تَطَلَّبَ لَهُ بَدَلًا فَالنَّاسُ مَوْتَى وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاءُ
 (امام علی(ع)، ۱۹۹۱: ۷۴)

- فضل و برتری از آن عالمان است، کسانی که برای انسان‌هایی که جویای هدایتند، راهنما هستند.
 - ارزش هر انسانی به اندازه علم اوست. و هر مردی اسمی بر او اطلاق می‌شود که دلالت بر کارهای او دارد.
 - جویای علم باش و آن را با چیزی عوض نکن. چرا که مردم همچون مردگان و اهل دانش زندگان هستند.
 که این گفته امام را ناصر خسرو چه زیبا به نظم کشیده اند:

قیمت هر کس به قدر علم اوست این چنین گفته است امیرالمؤمنین

(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۴۱۹)

ناصر خسرو در جایی دیگر نیز در همین مضمون سروده است:

قیمتی گردی اگر فضل و هنر گیری ازو قیمت مرد بدانی که به فضل و هنر است

(همان،

۱۲۷)

اما علم به تنهایی و به عنوان گنجینه‌ای در نهاد انسان ارزش چندانی ندارد؛ بلکه ارزش علم در به کارگیری آن و بهره‌برداری از آن است به طوری که در خدمت جامعه قرار گیرد. امام علی(ع) علمی را می‌پسندد که همراه با عمل باشد: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ عَمِلَ، وَ الْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَهُ وَ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ». (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۶): علم و عمل پیوندی نزدیک دارند و کسی که دانست باید به آن عمل کند چرا که علم، عمل را فرا می‌خواند، اگر پاسخ داد می‌ماند و گرنه کوچ می‌کند. امام در جای دیگری نیز می‌فرماید: «إِذَا عَلِمْتُمْ فاعملوا، وَإِذَا تَيَقَّنْتُمْ فاقدموا». (نهج البلاغه، حکمت ۲۷۴): هر گاه دانستید عمل کنید و چون به یقین رسیدید اقدام کنید. و در یکی از نامه‌های خود نیز گفته‌اند: «وَ اعلم إِنَّه لا خیرَ فی علمٍ لا ینفعُ». (نهج البلاغه، نامه ۳۱): آگاه باش که در دانشی ناسودمند خیری نیست.

حکیم ناصر خسرو نیز معتقد است نفس و درون انسان باید کسب علم کند تا به آن دنیا برگردد و به آسایش برسد و آن حاصل نمی‌شود مگر عمل به آن علم. از این رو، وی با تأثیر از کلام امام علی(ع)، زشت‌ترین انسان را عالم نمایانی می‌داند که از دانش خود استفاده نمی‌کنند. این شاعر در ابیات متعددی، شدیداً به انسان نماهای

فاسد و عالمان بی عمل می تازد و در زیر تیغ انتقاد، نکوهش و سرزنش می گیرد و از آنها می خواهد که عمل نیکوی درخور آن گفتار انجام دهند. بر گفتار بی عمل هر چند دلنشین باشد، وعده‌ی ثوابی نیست. عمل نیکو است که به سوی خدا می رود:

درخور قول نکو باید کردنت عمل تو ز گفتار عقابی و کردار ذباب
قول را نیست ثوابی چو عمل نسبت بر او ایزد از بهر عمل کرد تو را وعده ثواب
عملت کو؟ به عمل فخر کن ایرا که خدای با تو از بهر عمل کرد به آیات خطاب

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۳۸)

اما آن چه در پی علم، برای «عالم» حاصل می شود یا «خشوع و خشیت» است و یا «غرور و استکبار» چنان که از یک سو در قرآن آمده است: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ». (فاطر / ۲۸): از بندگان خدا تنها دانایانند که از او می ترسند. لذا آنچه که بر عالم واجب است اینکه ابتدا به تعلیم و تهذیب خویشتن بپردازد. امام علی (ع) در این زمینه می گویند: «من نصب نفسه للناس اماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره». (نهج البلاغه، حکمت ۲۵۴): آنکه خود را پیشوای مردم سازد، پیش از تعلیم دیگری باید به ادب کردن خویش بپردازد. ناصر خسرو نیز می گوید:

پندم چه دهی نخست خود را محکم کمری ز پند در بند

(ناصر)

(خسرو، ۱۳۸۸: ۱۲۰)

بنابراین فراگیری دانش موجب ترقی معرفت و شناخت فرد و پیشرفت جامعه می گردد. مقام معظم رهبری «دام ظلّه العالی» نیز در خصوص ضرورت کسب دانش می فرمایند: «باید علم پیدا کنید. علم که پیدا کردید، پنجه‌ی قوی پیدا خواهید کرد. اگر علم نداشته باشید، کسانی که دارای پنجه‌ی قوی هستند، دست شما را می پیچانند. جوان‌هایتان را به علم تشویق کنید؛ این کار ممکن است؛ ما در ایران این کار را کردیم. ما قبل از انقلاب در ردیف‌های آخرِ آخرِ علمی دنیا قرار داشتیم، که هیچ نگاهی به طرف ما جلب نمی شد. امروز به برکت انقلاب، به برکت اسلام، به برکت شریعت، کسانی که در دنیا ارزیابی می کنند، گفتند و در دنیا منتشر شد که ایران امروز از لحاظ علمی در رتبه‌ی شانزدهم دنیا است» (www.hawzah.net، مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۰۹/۲۱).

۸-۳ پرهیز از آرزوهای دور و دراز

انسان با آرزو همزاد است و با آرزو زندگی می کند. شب هنگام به امید و آرزوی روزی سرشار از سعادت و موفقیت به بستر می رود و صبح به امید طلوع دوباره خورشید و روزی توأم با سعادت از خواب بر می خیزد. انسان

نمی‌تواند از امید و آرزو و خواسته جدا باشد. آن چه ناپسند است و در آیات و روایات گوناگون ما را از آن نهی کرده‌اند، داشتن آرزوی طولانی است؛ یعنی آرزوهایی که متناسب با میزان توانایی و استعداد و در محدوده قدرت ما و حتی عمر کوتاه ما نمی‌باشد. چیزی که نکوهش شده «طول امل» یعنی آرزوهای غیر معقول و غیرمنطقی و دور از دسترس است که معمولاً جز غم و غصه و حسرت و غلطیدن به ورطه گمراهی و دور شدن از حدود شرع و چارچوب دین ثمری ندارد. امام علی (ع) در این زمینه می‌فرمایند: «من جری فی عنانِ أملهِ عثرَ بأجله» (نهج البلاغه، حکمت ۱۹): آن کس که در پی آرزوی خویش تازد، مرگ او را از پای در آورد. امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های خود نیز می‌فرمایند: «و اعلموا أنَّ الأملَ یسهبی العقلَ ویُنسی الذِّکرَ فأکذبوا الأملَ فانه غرور و صاحبه مغرور» (نهج البلاغه، خطبه ۸۶): بدانید که آرزوهای دور و دراز عقل را غافل و یاد خدا را به فراموشی می‌سپارد. آرزوهای ناروا را دروغ انگارید که آرزوها فریبنده‌اند و صاحبش فریب خورده. در خطبه ۱۴۷ نهج البلاغه نیز تعبیر گویایی در این زمینه دیده می‌شود، امام فرموده است: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِطُولِ آمَالِهِمْ وَ تَغْيِبِ آجَالِهِمْ حَتَّى نَزَلَ بِهِمُ الْمَوْعُودُ الَّذِي تُرَدُّ عَنْهُ الْمَعْذِرَةُ وَ تَرْفَعُ عَنْهُ التَّوْبَةُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷): اقوامی که پیش از شما بودند و گرفتار عذاب شدند، فقط به خاطر آرزوهای طولانی و فراموش کردن اجل و سرآمد زندگیشان بود تا آنکه عذاب موعود فرارسید، همان عذابی که با فرا رسیدنش معذرت خواهی رد می‌شود و درهای توبه بسته خواهد شد. ناصر خسرو نیز در زمینه پرهیز از آرزوهای طولانی چنین سروده است:

تو را آرزوها چنان چون همی چو کوران به جوی و به جر افکند

(ناصر

خسرو، ۱۳۸۸: ۱۸۱)

و در جای دیگر نیز سروده است:

دلت خانه آرزو گشتست و زهرست آرزو زهر قاتل را چرا با دل همی معجون کنی؟

(همان: ۴۰۳)

لذا آرزوهای کاذب و دور و دراز، و به تعبیر دیگر طول امل از مهم‌ترین رذایل اخلاقی بوده و انسان را از خدا دور ساخته و به انواع گناهان آلوده می‌کنند. این آرزوها همچون سراب در بیابان زندگی ظاهر می‌شوند و هر لحظه انسان را تشنه‌تر می‌سازند تا از شدت تشنگی هلاک سازند. یکی از بدترین آثار منفی طول امل و آرزوهای دراز این است که انسان را به انواع گناهان دعوت می‌کند، زیرا رسیدن به این آرزوها معمولاً از طریق مشروع غیر ممکن است، بنابراین گرفتاران این رذیله اخلاقی خود را ناگزیر می‌بینند که در کسب درآمدها چشم بر هم نهند

و حلال و حرام را شناسایی نکنند و از غضب حقوق دیگران، خوردن اموال یتیمان، کم فروشی، رباخواری، رشوه و مانند این امور، ابا نداشته باشند.

۹-۳ محاسبه نفس

محاسبه نفس یعنی حساب کشیدن از خود با هدف تسلط بر خود و حرکت در مسیری و جهتی که موجب رضای الهی است، از روش‌های مؤثر تربیتی می‌باشد که امروزه به عنوان خود تربیتی و خود ارزیابی از آن نام می‌برند. در قدیم نیز علمای اخلاق و مربیان، همواره دستور محاسبه نفس می‌دادند و راه و روش‌های مناسب را طی دستورالعمل‌های دقیق به شاگردان خود توصیه می‌کردند. امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های خویش می‌فرماید: «عبادالله زنوا نفسکم من قبل أن توزنوا و حاسبوها من قبل أن تحاسبوا» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰): بندگان خدا، به محاسبه نفس خویش پردازید و خود را بسنجید تا دریابید که نامه اعمالتان چگونه است و به حسابرسی از خویش همت گمارید، پیش از آن که در قیامت مورد محاسبه و حسابرسی قرار گیرید. حکیم ناصر خسرو نیز با تأثیر از کلام امام علی (ع) چنین سروده است:

اینجا بنگر حساب خویش هم امروز کاینجا حاضر شدند مرسل و مرسل

تا به تغافل ز کار خویش نیفتی فردا ناگه به رنج نامتبدل

(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۲۹۰)

اساساً عمل حساب کشیدن از خود قبل از آنکه یک وظیفه شرعی و دینی باشد یک وظیفه عقلانی و همگانی است. عالی‌ترین مظهر عقل و تربیت صحیح، خطایابی از خویشتن است، یعنی انسان بتواند در دریای ژرف افکار و اندیشه‌ها و تمایلات و افعال و اقوال خود فرو برود و خطاهای خود را بیابد و انگشت روی آنها بگذارد و آنها را از خود دور کند. از بشر انتظار اینکه خطا نکند خطاست. بشر جایز الخطاست، از بشر باید انتظار داشت که خطاهای خود را تکرار نکند و از خطاهای خود به عنوان پلی برای گذر از راه‌های پرپیچ و خم و رسیدن به مسیر صلاح و رستگاری استفاده کند.

نتیجه

پژوهش حاضر به تأثیرپذیری حکیم ناصر خسرو به نهج البلاغه اختصاص داشت. از بررسی‌های به عمل آمده می‌توان به نتایج زیر اشاره کرد:

- نهج البلاغه یکی از برجسته‌ترین متون عربی است که به دلیل سبک نگارش، شیوه بیان و موضوعات متنوعش همواره مورد توجه و عنایت علماء و ادبا قرار گرفته است، از معانی گوارا و شیوای سخنان علی (ع) هر سخنوری سیراب شده و به سبک کلام وی هر خطیبی لباس سخنوری به تن کرده است. با بررسی و تحلیل اشعار ناصر

خسرو دریافتیم که همپوشی ها و موارد بینامتنی فراوان با نهج البلاغه به چشم می خورد که این تعامل در غالب موارد آگاهانه بوده است.

- بی تردید بازتاب مضمون کلام امام علی (ع) در شعر ناصر خسرو مرهون آموخته‌های شاعر در دوران خودسازی است، این آموخته‌ها در روح و جسم ناصر خسرو تأثیر گذاشته، زندگی او را دگرگون ساخته، چشم و گوش او را بر روی حقیقت باز نموده است.

- از آنجا که خطوط اصلی شعر ناصر خسرو دین، اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی است بیشتر اشتراکات در دیوان او و نهج البلاغه نیز مربوط به همین مضامین است. دل نبستن به دنیا و دوری از آن موضوعات پر بسامد در نهج البلاغه است که در دیوان ناصر خسرو نیز پر بسامدتر است. ناصر خسرو با مدد از کلام مولای خود، در دیوانش به بی اعتنایی و بی توجهی نسبت به دنیا پرداخته است و توصیفات و تعبیرات وی همچون کلام مولای متقیان، زیبا و دل انگیز است.

-- نهج البلاغه ویژه‌ی یک نسل یا یک قرن نیست، بلکه راهگشای همه نسلهاست.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه فولادوند.
- نهج البلاغه. ۱۳۸۵. ترجمه محمد دشتی. قم: انتشارات اندیشه هادی.
- امام علی (ع). ۱۹۹۱. دیوان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- اسلامی ندوشن، محمد. ۱۳۵۵. "پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو". صص ۳۱-۵۲. مشهد: یادنامه ناصر خسرو.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۷۸. تاریخ ادبیات در ایران. تهران: انتشارات ابن سینا.
- الفاخوری، حنا. ۱۹۹۱. الموجز فی الادب العربی و تاریخه، بیروت: دارالجمیل.
- ناصر خسرو، حکیم ابو معین. ۱۳۸۸. دیوان. تصحیح محقق و مینوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. ۱۳۷۳. اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: انتشارات خوارزمی.
- بابازاده، علی اکبر. ۱۳۷۴. آیین دوستی در اسلام. تهران: انتشارات بدر.
- فروخ، عمر. ۱۹۸۴. تاریخ الادب العربی. بیروت: دارالعلم للملایین.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۶۱. سیری در نهج البلاغه. قم: دفتر انتشارات.

- شهیدی، سید جعفر. ۱۳۸۰. "بهره ادبیات از سخنان علی (ع)". ص ۲-۳۸. مجلات قرآن و حدیث.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۸۳. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری.
- حقانی زنجانی، حسین. ۱۳۸۳. پژوهشی در ارزشهای اخلاقی، تهران: انتشارات دانشگاه الزهرا.
- (www.hawzah.net، مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱/۰۹/۲۱)

مقدمه

ترس از مرگ و نابودی همیشه کابوس بشر بوده است و شاید بتوان گفت سودای جاودانگی و تعبیر و توصیف بهشت در ادبیات و اسطوره های کهن از همین منشأ نشأت گرفته است. به همین دلیل، یکی از مهمترین دغدغه های ذهن بشر سرنوشت پس از مرگ است. بهشت در معنای کل، سرزمین موعدی است که رنجی در آن وجود ندارد و منتهای هر لذت و آرامش است که بشر به آن نیاز دارد و دوزخ نقطه مقابل آن، محل رنج است و جایگاه آنانی که به هدف آفرینش و حقیقت انسانی دست نیافته اند. به بیان دیگر، بهشت بیانگر صورت کمال انسان و دوزخ بیانگر صورت تباهی و زوال انسان است. بدین ترتیب، با بررسی دیدگاه یک شاعر/ نویسنده و یا اندیشمند در مورد بهشت و دوزخ، می توان به مبانی فکری و دیدگاه او در باب نهایت کمال و زوال بشر دست یافت و دریافت که مهم ترین و اصلی ترین عنصر زندگی در نظام فکری او چیست؟ به بیان دیگر، به آرمان شهر هر فیلسوف/ متکلم/ شاعر و دانشمند، در صورتی می توان دست یافت که دیدگاه و تصویری او از بهشت و دوزخ را بررسی کرد. به همین دلیل، در این پژوهش با بررسی دقیق و موشکافانه آثار ناصر خسرو در پی دستیابی به پاسخ این سوالات هستیم:

آیا رویکرد او در تبیین و توصیف مفهوم بهشت و دوزخ، مبتنی بر معاد جسمانی است یا روحانی؟

آیا در مقام مقایسه تفاوتی بین آثار منشور و منظوم ناصر خسرو در شیوه تبیین و توصیف بهشت می توان مشاهده کرد؟

آیا تفاوتی در تأویل های او از بهشت و دوزخ وجود دارد؟

هدف نهایی او از بیان این معانی و تبیین و تأویل مفهوم بهشت و دوزخ چیست؟

در پیشینه این پژوهش، تنها یک مقاله با این عنوان موجود است که در سال ۱۳۵۳ توسط علی سلطانی نگاشته شده است اما رویکرد ایشان در این مقاله بیشتر ژورنالیستی است و به ذکر نکاتی کلی در این رابطه اکتفا کرده اند. همچنین در مقاله «بازتاب افکار اسماعیلیه در آثار ناصر خسرو» اشاره مختصری به این موضوع شده است اما در هیچ کدام از این دو مقاله تصویری کامل و همه جانبه از بهشت و دوزخ در آثار ناصر خسرو ارائه نشده

^۱ کارشناس ارشد ادبیات فارسی از دانشگاه فردوسی مشهد

است؛ به عنوان مثال، به تأویل‌های چندگانه ناصر خسرو و تفاوت شیوه بیان او در آثارش اشاره‌ای نکرده‌اند. به همین دلیل، نیاز به یک پژوهش همه جانبه در این رابطه احساس می‌شود.

بهشت و دوزخ در منبرهای کلامی ناصر خسرو

در قدم اول، با بررسی آثار ناصر خسرو مشخص می‌شود که نگاه او به بهشت و دوزخ مبتنی بر عقاید فرقه اسماعیلیه و باطنی‌ست و در جای جای آثارش، در صدد تبیین و تأویل معنای حقیقی بهشت و دوزخ است، اما در مقام مقایسه می‌توان در نحوه بیان ناصر خسرو در آثار منظوم و منثور تفاوتی‌هایی مشاهده کرد. گویی از سه منبر و با سه نوع مخاطب متفاوت سخن می‌گوید؛ البته این سه منبر بسیار با هم مرتبط هستند. بخش عمده‌ای از سخنان او در باب بهشت و دوزخ در منبر متکلمانه یا فیلسوفانه جای می‌گیرد و در این جایگاه در صدد تبیین و اثبات بهشت و دوزخ روحانی و تأویل معنای حقیقی آن‌هاست. از حیث کمیّت، منبر مبلغانه در جایگاه بعدی قرار می‌گیرد که ناصر خسرو از بیان مفاهیم بهشت و دوزخ، در صدد تبیین و اثبات حقانیت اسلام و بالاخص، شیعه اسماعیلیه است و منبر سوم، منبر واعظانه، است. در این جایگاه ناصر خسرو همچون واعظان از بهشت و دوزخ برای ترغیب و تحذیر استفاده می‌کند؛ البته برای درک مبانی فکری و دیدگاه ناصر خسرو در باب نهایت کمال و زوال بشر، بهتر است با نگاهی دقیق‌تر به واکاوی سخنان او در این منبرهای گوناگون بپردازیم.

منبر اول: متکلمانه / فیلسوفانه

ناصر خسرو اغلب در آثار منثورش از این منبر با مخاطبشان صحبت کرده است؛ گویا در این آثار، مخاطب او بیشتر طبقه تحصیل کرده جامعه است؛ چراکه اغلب با بیان مباحث و استدلال‌های عقلانی در پی اثبات جسمانی نبودن بهشت و دوزخ و لزوم تأویل این مفاهیم دینی‌ست. او برای متقاعد ساختن مخاطب با رمزگشایی و تأویل پیش فرض‌های مسلم بهشت و دوزخ در پی اثبات تأویلی‌ست که از بهشت و دوزخ ارائه داده است.

تأویل ناصر خسرو از بهشت:

به طور کلی در اکثر مواقع، ناصر خسرو بهشت را وصول نفس انسان به مرتبه عقل کلی می‌داند. (قبادیانی ۱۳۲۴:

۳۴)

در وجه‌دین ناصر خسرو تأویل دیگری از بهشت ارائه کرده است و آن را علم و دانایی می‌خواند (همان: ۴۱). از خلال آثار ناصر خسرو می‌توان به عظمت و اهمیت علم در نزد او پی برد. تا جایی که در *زادالمسافرین* علّت خلقت عالم را رسیدن نفس به علم می‌داند (قبادیانی ۱۳۴۱: ۲۳۷). شاید با اندکی تسامح می‌توانستیم بگوییم که کمال علم همان مرتبه عقل کلی است، اما در جای دیگر، ناصر خسرو بین این دو امر اختلاف قائل شده است. «حدّ علم تصوّر است هر چیزی را چنان تصوّر کند که آن چیز است و گفتند که حدّ عقل آن است که جوهری بسیط است که مردمان چیزها بدو و اندر او یابند و گفته اند که حیات -یعنی زندگانی- نگاه دارنده جسد است،

و نفس ناطقه نگاه دارنده حیات است، و عقل نگاه دارنده نفس ناطقه است و شرف دهنده اوست به شناخت جوهر خویش، و علم فعل عقل است که مردم به عقل اندر یابند مر چیزها را چنانک (آن) چیزهاست». (قبادیانی ۱۳۳۲: ۲۴۹). ناصر خسرو در هیچ قسمت از آثارش، علت این تأویل دوگانه بهشت به عقل و علم را به صراحت بیان نکرده است، اما از آن جا که برای بهشت قائل به درجات و مراتب است (قبادیانی ۱۳۳۸: ۱۸)^۱ و علم را فعل عقل یا گوهر آن معرفی می‌کند، شاید بتوان گفت، بهشت در معنای علم مرتبه‌ای از مراتب بهشت است که در جایگاهی پایین‌تر از بهشت در معنای عقل کل قرار دارد. علت دیگری که برای این تفاوت تأویل می‌توان بیان کرد، آن است که او از گفتن جزء (علم) اراده کل (عقل کلی) کرده است و منظور او از تأویل بهشت به علم، همان وصول به عقل کلی است.

او برای اثبات تأویل بهشت به عقل / علم با استفاده از مبانی فلسفی به تبیین و تأویل چند پیش فرض اساسی در باب بهشت می‌پردازد:

۱. بهشت مقام راحت و آسانی و ایمنی است و انسان با وصول به مرتبه عقل کلی، به مثابه بهره‌مندی از عقل جزئی در جهان ماده، از رنج‌رهایی می‌یابد: «و دلیل آریم بر آن که عقل بهشت است، بدان چه گوییم مردم را همه راحت و آسانی و ایمنی از عقل کل است. نبینی که مردم از عقل کل نصیب یافته‌اند. چگونه رنج و شدت و ناامنی بر ستوران افکنده‌اند که ایشان را عقل نیست... پس چون بر این مقدار عقل جزوی که مردم از ایزد تعالی نصیب یافته‌اند چندین رنج از ایشان برخواسته است، دلیل آمد این حال بر آن که عقل کل بهشت به حقیقت است». (قبادیانی ۱۳۲۴: ۳۴).

۲. بهشت جایگاه کمال است، اما نفس انسانی ناقص است و در صورت اتصال نفس انسانی به مرتبه نفس کلی و محو شدن نفس کلی در عقل کلی این کمال حاصل می‌شود؛ پس بهشت یا مقام کمال بشری در اتصال به مرتبه عقل کل است. (همان: ۳۸-۳۹).

۳. بهشت جایگاه اهل ثواب و نهایت لذت‌هاست «بنیاد دین حق بر ایجاب بهشت است مر مطیعان و نیکوکاران را که آن معدن غایت لذات است و آنجا رنج نیست». (قبادیانی ۱۳۳۲: ۲۲۹)؛ در حقیقت، او به اصل پاداش و کیفر اخروی باور دارد، اما حشر و نشر جسمانی را نمی‌پذیرد. در نظر او، جسم آدمی خادم و پیشکاری بیش نیست و اندام انسان تنها دست افزارهای نفس‌اند؛ به تعبیر دیگر، فاعل حقیقی نفس است و پاداش و کیفر اخروی متوجه نفس خواهد بود. (همان: ۱۰۵). به همین دلیل، او منکر نیازهای جسمانی در بهشت است.^۲

^۱ هرکس به فراخور اعمالش در مرتبه‌ای از این بهشت (عقل / علم) بهره می‌برد ولی این نعمت با نعمت‌های جهان مادی متفاوت است چرا که در بهشت هیچ کس از مرتبه کس دیگر خبر ندارد و به همین علت است که حسادت در آن عالم راه ندارد (قبادیانی ۱۳۳۸: ۱۸) این جملات در بنیوع بیست و نهم سجستانی عیناً عنوان شده است. به نظر می‌رسد، بسیاری از سخنان ناصر خسرو تنها ترجمه آثار سجستانی است.

^۲ «هر که ز ایزد سیم و زر جوید ثواب بدنشان و بهش و شوم اختر است

«گر بهشتی تشنه باشد روز حشر او بهشتی نیست بل خود کافر است
 و نباشد تشنه او را سلسبیل گر چه سرد و خوش بود نا درخور است». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۳۴).

پس از بیان این پیش فرض برای بیان لزوم تأویل معنای حقیقی لذت، به تبیین علت بیان لذت‌های حسی و فانی در قرآن می‌پردازد: «لذت حسی فانی به منزله رمز و مثل است از لذت نفسانی باقی و رسیدن نفس مردم بدین لذات فرودین مر او را چو نوید است از آفریدگار خویش سوی آن لذت برین باقی و این از آن به محل چاشنی و نموداریست». (قبادیانی ۱۳۳۲: ۳۹۵). او لذت را متعلق به مرتبه نفس می‌داند و معتقد است، از آن‌جا که شناخت هر چیزی به واسطه فعل او مشخص می‌شود برای شناخت مفهوم لذتِ نفس می‌بایست به بررسی فعل نفس یعنی طبیعت پردازیم که در سه مرتبه نفس نباتی، نفس حسی و نفس ناطقه از هم متمایز می‌شوند، «یکی آن است که میل و حرکت او سوی حواشی عالم است (نفس نباتی) و دیگر آن است که میل و حرکت او سوی مرکز عالم است (نفس حسی) و سه دیگر آنست که حرکت او بسوی امهات است که به گرد مرکز اندر آمده‌اند (نفس ناطقه)». (قبادیانی ۱۳۳۲: ۲۴۴-۲۴۵)؛ البته او معتقد است که روح ناطقه بالاترین لذت را داراست و این لذتِ نفس ناطقه را به دو بخش حسی و عقلی تقسیم می‌کند که انسان در لذت حسی با حیوان شریک است. (همان: ۲۴۸ و ۲۴۹)، اما لذت عقلی تنها منحصر به انسان است «و شرف نفس آن است که مر او را از عقل نصیبست و مر لذت عقلی را نهایت نیست و هر نفسی که آن به لذات بی‌نهایت عقلی پیوسته شود اندر لذات حسی متناهی کمتر رغبت کند مگر آن مقدار کز آن چاره نباشد»^۱. (همان: ۲۵۰). در نهایت، می‌توان گفت، از آنجا که او بهشت را جایگاه لذات دایمی و پایدار می‌داند، در نتیجه لذتی را باقی می‌داند که از حقایق باقی و غیر مادی چون نفس انسان و علم و معلومات برخیزد. (همان: ۱۶۶).

۴. بهشت ابدیست و در باب چرایی این موضوع این چنین می‌گوید: «رونق و بها و جمال که به نفس ناطقه رسد و آن علم و حکمت باشد و آن که همیشه اندر نعمت باشد بهشتی باشد. پس نفس ناطقه که به حکمت و علم رسد بهشتی شود». (قبادیانی ۱۳۴۱: ۳۰۱). در نتیجه با استناد به این تأویل که معنای ابدی بهشت رسیدن نفس ناطقه به علم و حکمت است، معتقد است که بهشت در این عالم خاکی نیز تحقق می‌پذیرد اگر انسان به حکمت دست یابد.^۲

«به حکمت شایدت مر خویشتن را هم اینجاست در بهشت عدن دیدن

ورنه زر با سنگ سوده همبر است

از نیاز ماست اینجا زر عزیز

قیصر اکنون خود به فردوس اندر است». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۳۴).

در بهشت ار خانه زرین بود

۱ به نظر می‌رسد، این مضمون هم از سجستانی گرفته است: «لَمَّا كَانَ قِصَارَى الثَّوَابِ أَمَّا هِيَ اللَّذَّةُ، وَ كَانَتْ اللَّذَّةُ الْحَسَنَةَ مَنْقُوعَةً زَائِلَةً، وَجِبَ أَنْ تَكُونَ الَّتِي يَنَالُهَا الْمَثَابُ أَرْزَلِيَّةٌ غَيْرَ فَانِيَّةٍ، بَاقِيَةٌ غَيْرَ مَنْقُوعَةٍ. وَ لَيْسَتْ لَذَّةً بَسِيطَةً بَاقِيَةً عَلَى حَالَتِهَا غَيْرَ لَذَّةِ الْعِلْمِ. كَانَ مِنْ هَذَا الْقَوْلِ وَجُوبُ لَذَّةِ الْعِلْمِ لِلْمَثَابِ فِي دَارِ الْبَقَاءِ ... فَإِذَا الثَّوَابُ فِي دَارِ الْبَقَاءِ هُوَ الْعِلْمُ لَا حَسَنٌ وَ لَا أَلْشَاءَ الْحَسَنِيَّةِ». (سجستانی ۱۳۴۰: ۶۵).

۲ «خرمدند آنست که نفس خویش را هم امروز به بهشت رساند، به علم و عمل که رهایش ابدی اندرین است». (قبادیانی ۱۳۴۱: ۳۰۲).

چو در پیدا نهانی را ببستی بدان کامد سوی تو فضل ذوالمن». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۴۰۰).

لازم به ذکر است، او ماهیت بهشت و ثواب را ازلی نمی‌داند و معتقد است که بهشت حادث است و هست شدن آن از نوع هست شدن هست‌ها، از نیست است^۱ (قبادیانی ۱۳۳۸: ۲۲۹).

تأویل ناصر خسرو از دوزخ

رویگرد ناصر خسرو در تأویل دوزخ نیز همانند بهشت است، ابتدا به اثبات و تأویل پیش فرض‌ها می‌پردازد. تأویل این پیش فرض‌ها دقیقاً نقطه مقابل تأویل پیش فرض‌های بهشت است؛ به عنوان مثال، تأویل عقاب در دوزخ دقیقاً نقطه مقابل تأویل ثواب در بهشت است. به این صورت که دوزخ را جایگاه اهل عقاب و نهایت رنج‌ها می‌داند که در آن جا هیچ لذتی وجود ندارد. (قبادیانی ۱۳۳۲: ۲۲۹) و در تعریف عقاب همانند ثواب، آن را متعلق به نفس و روحانی می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «اگر گوید عقاب چیست؟ گوییم آنچه نفس بیابد پس از آن که از جسد جدا شود از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است». (همان: ۹۵). البته این عقاب برای نفس است نه کالبد جسمانی انسان (قبادیانی ۱۳۳۸: ۲۴۰)؛ یعنی عقاب آن جهان علمی‌ست نه حسی (همان: ۱۸۷). نکته دیگر آن که او دوزخ را نیز چون بهشت ابدی می‌داند و در باب چرایی آن می‌گوید: «این وضع جهالت و رذالت برابر فضیلت و حکمت ایستاده است مر نفس ناطقه را، که چون بدان آرایش‌ها و تیرگی‌ها بیالاید نیز آن هرگز از او جدا نشود. پس از آن که از کالبد جدا شده باشد، مجرد مانده و همیشه اندر آتش خدای بماند». (قبادیانی ۱۳۴۱: ۳۰۱)، اما ازلی نیست و حادث است و هست شدن آن از نوع هست شدن هست‌ها، از نیست است. (قبادیانی ۱۳۳۸: ۲۲۹).

به طور کلی، در آثار ناصر خسرو دو تأویل در باب دوزخ می‌توان مشاهده کرد:

۱-۲- تأویل دوزخ به جهل: در اغلب مواقع، ناصر خسرو دوزخ را قرار گرفتن سالک در مرتبه جهل می‌خواند. (قبادیانی ۱۳۲۴: ۴۱) و آتش این دوزخ را شریعت‌های بی‌تأویل یا همان اکتفا کردن به ظاهر شریعت عنوان می‌کند. (قبادیانی ۱۳۳۸: ۸۷). او برای فهم بهتر این تأویل، مثال خاصیت دوگانه آتش برای اجسام را بیان می‌کند: «آتش که آن جای گناهکاران است مثل دوزخ، بدان از بهر آنست که آتش به کار آید در صلاح جسد از بهر پختن چیزهای خام و نیز آتش تباه کند مر صورتهای جسدانی طبیعی را چنان که صورت آن چیز ناپیدا کند و مجهول گرداندش. همچنین شریعت‌های پیامبران مثل است بر آتش که آشکار شدن آن به کار است ظاهر صلاح عالم را تأویل زندگانی او تباه شود و بازمانده از لذت‌های آن عالم». (همان: ۱۶۸-۱۶۹). به بیان دیگر، با

۱ «فلاسفه حدوث را به «مسبوق بودن هستی شیء به نیستی خودش» و قدم را به «مسبوق نبودن هستی شیء به نیستی خودش» تعریف می‌کنند. پس حادث عبارت است از چیزی که نیستیش بر هستیش تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که نیستی مقدم بر هستی برای او فرض نمی‌شود». (مطهری ۱۳۷۴ ج ۱: ۳۳۲)

این تمثیل درصدد بیان این نکته است که ظاهر شریعت پیامبران مفید است، اما اگر تنها به مفهوم ظاهری بسنده شود، انسان هم‌چون صورت جسمی که با آتش نابود می‌شود، تباه می‌گردد. در دیوان نیز، در تعریض به عالمان ظاهر بین این چنین می‌گوید:

«به دنیا دین فروشانند ایشان به دوزخ درهمی برند آهون

گزیده مار را افسون پدید است گزیده جهل را که شناسد افسون». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۱۴۵).

۲-۱-۲- تأویل دوزخ به معنای ماندن در عالم جسمانی: ناصر خسرو به نقل از ابویعقوب سجستانی این تأویل از دوزخ را بیان کرده است که «هر نفسی که نیکوکار باشد، به تأیید رسد و به عالم عقلی بر شود و آن بهشت است و هر نفسی که بد کردار باشد تأیید نپذیرد و اندر عالم جسمانی بماند و دوزخ اینست». (ناصر خسرو ۱۳۳۸: ۸۷).

همچنین، ناصر خسرو در تبیین و تأویل دوزخ به علت و لزوم آن نیز اشاره می‌کند، او آتش دوزخ را امری مفید و لازم برای جهان هستی می‌داند و به دوزخ به چشم جلادی دژخیم نمی‌نگرد و در دیوان بارها و بارها به لزوم دوزخ و ویژگی بارز آن که جداکننده سره از ناسره است، اشاره کرده است.

«آتش دوزخ است ناقد خلق او شناسد ز سیم پاک نحاس». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۴۳۸).

او در وجه‌دین برخی از جزئیات دوزخ را نیز تأویل کرده است؛ به عنوان مثال، هفت در جهنم را به هفت نوع از جانوران تأویل می‌کند و قائل به آن است که هر کدام از مردمان که در زندگی خود بر طریق نوعی از این حیوانات باشد، برحسب آن وارد دوزخ می‌شود (قبادیانی ۱۳۲۴: ۴۴).

منبر دوم: مبلغانه

ناصر خسرو در این منبر به عنوان یک مسلمان و شیعه اسماعیلیه با مخاطبانش سخن می‌گوید. در حقیقت می‌توان گفت، هدف غایی او در تمام آثارش و از تأویل تمام این مفاهیم دفاع از حقانیت اسماعیلیه است؛ چه زمانی که با بحث‌های کلامی و فلسفی به تأویل بهشت و دوزخ و پیش فرض‌های آنها می‌پردازد و چه زمانی که در منبر واعظانه با پند و اندرز، خلق را به سمت بهشتی فرا می‌خوانند که مقسم آن^۱ امامان اسماعیلیه هستند. در این منبر، مبنای تأویل‌های او به جای مباحث فلسفی، تفکرات و گرایش‌های دینی است؛ به عنوان مثال، آنجا که ضرب شمشیر علی را دوزخ می‌داند و بر آن عقیده است که کسی که به ضرب شمشیر حضرت علی (ع) کشته شود

۱ از گفتار ناصر خسرو در آثار منثور چنین بر می‌آید که با ظهور ناطق هفتم، محمد بن اسماعیل، امام قائم، حساب اعمال را از مردم خواهند خواست. در وجه‌دین آمده است: «آن هفتمین که بیاید کار نفرماید، بلکه او جزا دهد مر خلق را و مر آن روز را شنبه گفتند و بزرگ فرمودند داشتن و آن روز قائم قیامت است علیه السلام». ۵۶

قطعاً دوزخی است. (قبادیانی ۱۳۵۷: ۳۱۳) و یا آنجا که دوستی و پیمان حضرت علی را سپر دوزخ و خزینه علم و خرد در بهشت می خواند.

«سوی آن باید رفتنت که از امر خدای بر خزینه ی خرد و علم خداوند در است
آنکه زی دانا در یای خرد خاطر اوست اوست دریا و دگر یکسره عالم ثمر است
آنکه زی اهل خرد دوستی و عترت او با کریمی نصبش تا به قیامت اثر است
گر بترسی همی از آتش دوزخ بگریز سوی پیمانش که پیمانش از آتش سپر است». (همان: ۳۱۷).

همان گونه که مشاهده می کنید، در این منبر، استدلال ها مبتنی بر شروط عقیدتی است و هدف او اثبات لزوم پای بندی و طاعت از امامان حق (امامان اسماعیلیه) است؛ چراکه برمبنای عقیده ناصر خسرو «هر که اطاعت رسول ندارد طاعت خدای تعالی نداشته، او کافر بود، هر که اطاعت امام حق ندارد علم نیابد و هر که علم نیابد به بهشت نرسد و اندر دوزخ بماند. پس گوییم که اندر هر روزگاری متابع امام حق در بهشت است از بهر آن که خلق از او به علم برسند و از علم به بهشت برسند و مخالف امام حق در هر زمانی در دوزخ است از بهر آن که متابعان ناحق به گفتار او از امام حق دور شوند و نادان بمانند و دوزخی شوند، و شهادت با معرفت کلید در بهشت است و بی معرفت کلید در دوزخ است».^۱ (قبادیانی ۱۳۲۴: ۴۲). با این تعبیر مشخصاً آشکار می شود که چرا ناصر خسرو بهشت را به عقل/ علم و دوزخ را به جهل تعبیر می کند، او در منبر فیلسوفانه در پی فراهم ساختن مقدمات این استدلال است که تعریف جدیدی از مفهوم علم و جهل ارائه دهد. به این معنا که حقیقت علم در اعتقاد و متابعت امامان اسماعیلیه و حقیقت جهل و نادانی در بی اعتقادی به ولایت و سرپرستی آنان معنا می یابد.^۲

ناصر خسرو در این منبر، تأویل دیگری از مفهوم ثواب و عقاب نیز ارائه می دهد. او ثواب حقیقی را نزدیک تر بودن به ناطق^۳ و عمل او می داند. در حقیقت ناطق را به عنوان میزان و معیار اعمال معرفی می کند؛ چرا که «ثواب ناطق برتر است و شریف تر است از ثواب امت، از بهر آن که علم و عمل او به غایت کمال است، پس آرزوی نفس او به غایت کمال باشد و مر او را از ثواب آن باشد که نفس او آرزو کند نه آنکه نفس مستجیب آرزو کند با کوتاهی با آن که او، به از بزرگی علم او شرف نفس او بود». (قبادیانی ۱۳۳۸: ۱۷-۱۹).

۱ او وظیفه امامان را منوط به هدایت آن جهان نمی داند؛ بلکه آنها را گردانندگان اصلی حیات در هر دو سوی هستی می خواند که هر کس علم و سرپرستی آنان را نپذیرد، در ضلالت و گمراهیست «هر چه اندر آن عالم (لطیف) تخم کشته است به قوت اندرین عالم به فعل بیرون آید، و اندرین عالم آن اصل صورت روحانی به پرورش امامان حق از حال به حال همی گردد تا چون از کالبد جدا شود به عالم خویش باز رسد آن عالم که اندر او هیچ خلاف نیست». (قبادیانی ۱۳۳۸: ۵۷-۵۸).

۲ حمید الدین کرمانی نیز دقیقاً همین تأویل را در باب قیامت و بهشت و دوزخ بیان کرده است و قیامت و معاد را قیام امام قائم، دوزخ و عذاب هایش را زندگی جهل آمیز و بهشت و نعمت هایش را عبارت از زندگی سعادت مندانه در همین جهان جسمانی دانسته است (کرمانی ۱۹۸۳: ۳۸۰-۳۸۷).
۳ بالاترین مرتبه مقامات دستگاه فکری اسماعیلیه ناطق است و اوست که خلق را به سمت تعالی و اصلشان هدایت می کند.

همچنین، اسباب ظاهری ورود به بهشت (در و کلید آن) را نیز بر مبنای ایدئولوژی‌اش به این صورت تأویل کرده است که «در بهشت، رسول باشد و گشاینده در بهشت، وصی او باشد و امام زمان باشد بر همه مؤمنان». (قبادیانی ۱۳۲۴: ۳۵).

«این همه رمز و مثل‌ها را کلید جمله اندر خانه پیغمبر است
گر به خانه در ز راه در شوید این مبارک خانه را در حیدر است». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۳۴).
«کلید بهشت و دلیل نعیم حصار حصین چیست؟ دین محمد». (همان: ۱۲۹).

منبر سوم: واعظانه

ناصر خسرو در همه آثارش، به خصوص در دیوان اشعارش، به علمایی که به تفسیر ظاهری آیات معتقدند، می‌تازد و آنها را مورد سرزنش و نکوهش قرار می‌دهد و در اکثر قصایدش این مضمون را می‌توان دید؛ البته از آن جا که بیشتر طبقه عامه جامعه مخاطبش هستند، اغلب به زبان تمثیل، از مفاهیمی چون سلسبیل، همنشینی با حور و سبزپوشی در بهشت استفاده کرده است تا از طریق پند و اندرز خلق را به بهشت راغب و از دوزخ برحذر دارد، اما بسامد این منبر نسبت به دو منبر پیشین کم رنگ‌تر است.

او مردم را به انجام اعمال نیک چون نماز، روزه، سخاوت، حکمت‌جویی، ایمان و احسان به خلق دعوت می‌کند و این اعمال را در صورتی که با راهنمایی امامان حق باشد، راه ورود به بهشت می‌داند.

«در این فانی اگر نیکی‌گزینی ازین فانی به آید جاودانی
اگر بر آسمان می رفت خواهی از ایمان کن وز احسان نردبان‌ت». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۲۱۸).
«سوی بهشت عدن یکی نردبان کنم یک پایه از صلات و دیگر پایه از صیام». (همان: ۵۸).

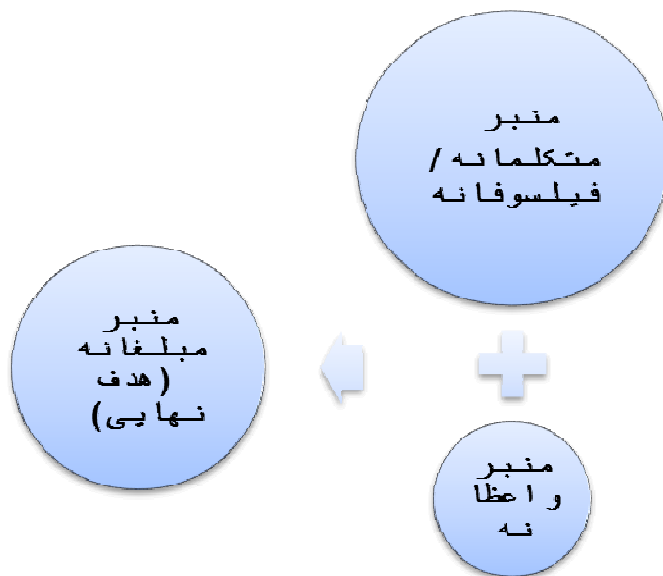
و هنگامی که از دوزخ نیز سخن می‌گوید، همچون یک واعظ در پی آن است که با پند و اندرز خلق را از معصیت و دوزخ برحذر دارد:

«گرت تب آید یکی ز بیم حرارت جستن گیری گلاب و شکر و چندن
وانگه نیندیشی ایچ گاه معاصی ز آتش دوزخ که نیستش درو روزن». (قبادیانی ۱۳۵۷: ۱۷۰).
«دود دوزخ نبیند ایچ سخی بوی جنت نیابد ایچ بخیل». (همان: ۱۲۴).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌های انجام شده، دریافتیم که رویکرد ناصر خسرو در توصیف بهشت و دوزخ تأویلی‌ست و مطابق با دیدگاه‌های اسماعیلیه، معتقد به بهشت و دوزخ روحانی‌ست؛ البته او در باب این دو مفهوم از شیوه‌های کلامی متفاوتی بهره برده است و گویی به فراخور مخاطب از سه منبر متکلمانه، مبلغانه و واعظانه از بهشت و دوزخ سخن گفته است. در آثار منشور، بیشتر از منبر متکلمانه و پس از آن منبر مبلغانه برای تبیین و توصیف مفهوم

بهشت و دوزخ و شرایط ورود به آن استفاده کرده است و در دیوان اشعار، بیشتر از منبر واعظانه با مخاطب خود در باب بهشت و دوزخ سخن می‌گوید.



از برآیند تمام مطالب گفته شده، می‌توان گفت، ناصر خسرو به بهشتی روحانی معتقد است که در آن جسم و نیازهای جسمانی راه ندارد، ابدی و حادث است، جایگاه لذت‌های حقیقی و باقی و کمال نفس است و ثواب و پاداش آن برای نفس است نه کالبد جسمانی انسان و هر کس به اندازه شایستگی خود، بی آن که از مرتبت دیگری آگاه باشد، از ثواب الهی بهره‌مند می‌گردد و از آن جا که لذت باقی و کمال نفس در وصول نفس به مرتبه عقل/ علم است. او بهشت را وصول به مرتبه عقل کلی/ علم و دانایی می‌داند. به همین دلیل، معتقد است که بهشت در این عالم خاکی نیز تحقق می‌پذیرد، در صورتی که انسان به حکمت دست یابد. اما سالک تنها زمانی می‌تواند به این مهم دست یابد که به در ورودی بهشت (رسول الله) و گشایندگان آن (امامان حق) دسترسی پیدا کند.

همچنین او به دوزخی روحانی معتقد است که ابدی و حادث است و جایگاه عقاب نفس است، عقابی که علمی است نه حسی و اهل دوزخ با پیدا کردن خوی و خصلت حیوانی که درهای ورود به دوزخ است، خود طلب بدی می‌شوند و اینگونه به مبدأ آن که آتش است، می‌رسند. البته این آتش را لازم می‌داند چراکه نشان دهنده سره از ناسره است. از آن جا که او منشأ خوی و خصلت حیوانی، طلب بدی و اکتفا به ظاهر شریعت را جهل و نادانی می‌داند، دوزخ را به جهل و نادانی یا ماندن نفس در عالم جسمانی تعبیر می‌کند؛ او راه رهایی از دوزخ

جهل و نادانی و وصول به مرتبه عقل / علم را در طاعت پروردگار و تأیید فرستاده او، پیامبر و امامان اسماعیلیه، می‌داند.

تأویلی که ناصر خسرو از بهشت و دوزخ ارائه داده است، نشان دهنده اهمیت عقل و علم در دستگاه فکری اوست که این ارجحیت و برتری عقل کل بر همه ارکان هستی، متأثر از اندیشه‌های کلامی و فلسفی اوست که به مانند کتاب جامع/الحکمتین او، فلسفه و حکمت با مبانی دینی امتزاج یافته است و از فلسفه به عنوان ابزاری برای تبیین مبانی ایدئولوژیک استفاده شده است. به بیان دیگر، تأویل اولیه بهشت و دوزخ به عقل و جهل با استفاده از استدلال‌های فلسفی، تنها، مقدمات تأویل دیگر او در منبر مبلغانه است. او در منبر فیلسوفانه بهشت را به عقل / علم و دوزخ را به جهل تعبیر می‌کند تا مقدمات تأیید این استدلال را فراهم آورد که حقیقت عقل / علم (بهشت) در اعتقاد و متابعت امامان اسماعیلیه و حقیقت جهل و نادانی (دوزخ) در بی‌اعتقادی به ولایت و سرپرستی آنان معنا می‌یابد.^۱

کتابنامه

- تاج بخش، پروین. ۱۳۸۱. «بازتاب افکار اسماعیلیه در آثار ناصر خسرو». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. زمستان. شماره ۱۶۴. صص ۲۶۱ تا ۲۸۱.
- سجستانی، ابویعقوب. ۱۳۴۰. *الینابیع (ایران و یمن)*. تصحیح هانری کربن. انتشارات انستیتو ایران شناسی. _____.
- _____ ۱۳۲۷. *کشف المحجوب*. تصحیح هانری کربن. انتشارات انستیتو ایران شناسی.
- سلطانی، علی. ۱۳۵۳. «بهشت و دوزخ از دیدگاه ناصر خسرو». *نگین*. شهریور. شماره ۱۱۲. صص ۱۸ تا ۲۲.
- قبادیانی، ناصر خسرو. ۱۳۲۴. *وجه دین*. مقدمه ت. رارانی. انتشارات شرکت کاویانی.
- _____ ۱۳۳۲. *جامع الحکمتین*. تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی دکتر محمد معین و هانری کربن. انتشارات انستیتو ایران شناسی.
- _____ ۱۳۳۸. *خوان الاخوان*. مقدمه و حواشی بخامه ی ع. قویم. انتشارات بارانی.
- _____ ۱۳۵۷. *دیوان اشعار*. چاپ شرکت افست زیر نظر انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا و مونترال - شعبه تهران و دانشگاه تهران.
- _____ ۱۳۴۱. *زاد المسافرین*. تصحیح محمد بذل الرحمن. انتشارات کتابفروشی محمودی.
- کرمانی، حمید الدین. ۱۹۸۳م. *راحه العقل*. تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دارالاندلس، چاپ دوم.

۱ سجستانی نیز به این مفاهیم در کتاب دیگر خود کشف المحجوب نیز اشاره کرده است و به صراحت بهشت را علم و دوزخ را جهل عنوان می‌کند (سجستانی ۱۳۲۷: ۳).

مطهری، مرتضی. ۱۳۷۴. مجموعه آثار. ج ۱۰. تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.

نمود تخیلی عنصر آتش و جایگاه دوزخ در قصاید «حکیم ناصر خسرو»

کیمیا امینی^۱

به نام خالق آتش و آب

۱- مقدمه

آنچه از آثار شاعران و هنرمندان مشاهده می شود بازتاب تخیل هنرمندانه ای از عالم درون که انگیزه ی حضور دربرون را داشته است، می باشد. وقتی چراغ تخیل شاعر بر نمودها و واقعیات بیرونی تابیده می شود، باز نمود آن در طبیعت و عالم عین دیده شده بلکه تصویری رمزی است که طبیعت آن را کم داشته و هنرمند می کوشد تا با آفرینش خود این نقص را جبران کند (برگرفته صالح حسینی، ۱۳۷۱: ۱۱)

بطور گسترده ای طبیعت و جلوه های آن در آثار شاعران به صورت جایگاهی مقدس ظهور یافته و هرچه اندیشه او به ذات طبیعت و خالق آن نزدیک تر گردیده، نمود آن در شعرش واضح تر و پررمز و رازتر شده است انتقادهای پی در پی شاعران خردورز و معتقد به ذات الهی، به جز از جنبه های تعصبات، ریشه در فطرت کمال جویی و خداخواهی آنان دارد. دل کندن از این تاریکنای خاکی و پیوستن به روشنای هستی فریضه ایست که باید انجام گردد و مسئولیت تکرار و بازگویی آن بدوش خردمندان عالم چون پیامبران و حکیمان الهی و خصوصا شاعران حکیم است.

ناصر خسرو حکیم و شاعر قرن پنجم که پس از تحول عقیدتی اش غم امتی را دارد که راه به گمراهی سپرده اند و پیرو جهل شده اند. در این راه از هر آن چه هشدار و چراغ قرمز بهره می برد تا انسان جاهل و دنیادوست رابه خود آورد. در ذهن شاعرانه خود دنیایی را می بیند که مردمانش از حرص، جهل، ترس و کبر خود گم کرده اند و فرادنیایی را می سازد که آتش، پل ارتباطی ذهن برافروخته او به ذهن آشفته ی مخاطبش است تا از نادانی به دانایی رهنمونش شود. او بادیدن هر چه سهل انگاری است، به خشم می آید زبان به ناسزای گشاید و جامعه را به خر(یت) و نفهمی متهم می کند و آن ها را به آتش ترساننده ای انداز می دهد. آتش و مظاهر تجلی آن در شعرا و با کاربرد دیگر عناصر هستی بخش جز لاینفک اندیشه و تخیل شاعر است که بازتابی چندگانه در عین یگانگی دارد.

تخیل شاعر، ذراتی از ترس دوزخ جسمانی و آتش کیفی را شعله ورمی سازد. گرچه روح بلند پروازانه او هوایی است. آتش خرد و رهایی از دوزخ نابخردی خمیرمایه تخیل و ذهن اوست. یکی از ویژگی های برجستگی شعر او

^۱ دانشجوی ارشد ادبیات فارسی پیام نور نیشابور، ایمیل: aminiimik@yahoo.com

از همعصرانش همین اندازهای خودمحرورانه در راستای تحول عقیده است. وریشه کهن الگوها با توجه به نوع کاربردشان در تخیل او عمیق تر و درونی تر است. اما شاعر با نگرش جدید خود (که وظیفه اش اطاعت از فرامین الهی خصوصا از سوی امامان اسماعیلیه است و رستگاری و نجات از عذاب آتش درونی را در پیروی از آنها می داند) و گذشته ای که هنوز در خیالش زنده است چه می کند؟ بازتاب عنصر آتش در تحول بنیادی - اعتقادی و تخیل او با چه میزانی از تأمل و تفکر در آیات عذاب قرآن و ترس ناشی از کیفر روحانی و جسمانی دوزخ و سوختن در آتش نمود یافته است؟

گاستون باشلار (۱۹۶۲-۱۸۸۴م) فلیسوف و منتقد ادبی فرانسوی، تخیل را آفرینش دوباره جهان و پیشرفت اندیشه علمی می داند. در نزد او تخیل و صورت های آن خیال بافی نیست؛ بلکه خود آفریننده صور علمی و واقعی است. او نقش خیالی عناصر را در اشعار شاعران بررسی می کند و به نظریات جدید و جالب توجهی با رویکرد به اندیشه روانشناختی تخیل یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵م) دست می یابد. (ر. ک: فلیسوف خیال، گفتگوی منوچهر دین پرست با دکتر نامور مطلق)

از گذشته تاکنون بررسی های متعددی درباره عناصر رابعه / چهارآخشیج و... با رویکرد هستی شناسی طبایع، روانشناختی، نمود استعاره در رویاها و اساطیر گردیده است. در دهه های اخیر به طور خاص به تاثیر یا نمادینگی هریک از این عناصر در شعر برخی از شاعران چون نمادینگی آتش و بازتاب آن در... از خانم دکتر واحد دوست، تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر و... از خانم دکتر پورخالقی، رمزپردازی آتش پیر بایار و نقد و تحلیل های متعدد یونگ و فروید، نقد روانکاوانه آتش در دو اثر شعله شمع و روانکاوی آتش گاستون باشلار و... توجه شده است. بررسی رستاخیز و بهشت و دوزخ در همه ادیان و خصوصا قرآن نیز دامنه ی گسترده ای از مقالات و کتب مختلف را به خود اختصاص داده اند. هم چنین اندیشه ها و آثار ناصر خسرو از دیرباز محققان زیادی را به خود جذب کرده و آثار ارزشمندی به چاپ رسیده که در این جستار از هر خوانی، ریزه ای برگرفته شد.

هدف از این جستار، پرداختن به گوشه ای از این گستره عظیم حکمت و خردمندی و شناساندن بخشی از قدرت تخیل ناصر خسرو در بازگویی اندیشه های پنهان با بروندهای مختلف عناصر رابعه بود. و آن چه بدست آمد گستره ای است از نمودهای مختلف عنصر آتش و جایگاه کیفری دوزخ در توصیفات شاعر بارویکردی قرآنی و نظری اجمالی به نقد تخیلی باشلار که گزیده ای از آن پیش رو است.

ابتدا توضیحاتی مختصر در رابطه با زندگی و نگرش شاعر از زبان خود او و بررسی رویای تحول برانگیزش آورده شد و سپس گذری اجمالی به کاربرد عناصر رابعه در دیدگاه های مختلف، عقاید اساطیر و ادیان درباره رستاخیز و جایگاه دوزخ و بهشت و نظرات اسماعیلیه در این باره شده است. با توجه به حجم زیاد یافته ها که در جداولی تنظیم گردید، تنها منتخبی از نمونه ها متناسب با سرفصل ها آورده شد. که البته خالی از نقص و اشکال نیست.

هنوز هم جای پژوهش های فراوانی در زمینه رویکرد تخیلی و روانکاوی عناصراربعه و تاثیر آن از جهات مختلف در آثار شعرا و هنرمندان خالی است. امید که این جستار دریچه ای هر چند کوچک به روی شعله های خردمندانانه تحقیقات گسترده تری در ادبیات و... با رویکرد تخیل آخشیجی در چراغدان اندیشه ها گشوده باشد. (منبع استفاده دیوان ناصر خسرو بخش قصاید / استادان مهدی محقق و گزیده ی جعفر شعار بوده است.)

۲- درباره ی شاعر:

از آن جا که هر کس در زندگی خاص خود تجربه های ویژه ی خویش را دارد، طبعاً صور خیال او نیز دارای مشخصاتی است و شیوه ی خاصی دارد که ویژه خود اوست و نوع تصویرهای هر شاعر صاحب سبک و شخصیت ویژه، بیش و کم اختصاصی اوست و آن ها که شخصیت مستقل شعری ندارند، اغلب از رهگذر گرفتن و دزدی خیال های شعری دیگران، آثاری به وجود می آورند. (شفیعی کدکنی: ۱۳۷۸، ۴۷۴ - ۴۸۵) حرکت و پویایی در نوع تصویرهای شاعران دوره ناصر خسرو زیاده تر و کاربرد صور خیال بیش تراست.

ناصر خسرو شاعر حکمت و خرد و تصویرسازی های جدید و شخصیت نواست. او در سال ۳۹۴ ه. ق در قبادیان بلخ در خاندانی محتشم و صاحب کمالات متولد شد و به سال ۴۸۱ ه. ق در یمکان از توابع بدخشان پس از عمری پر فراز و نشیب و بهر مند بدرود حیات گفت. (مقدمه سفرنامه / دبیرسیاقی) با توجه به نظریه جوزف کمبل درباره کهن الگوی قهرمان وسیر و سفر های او (۱۳۸۵: ۱-۳) می توان گفت ناصر خسرو در چهار دوره زندگی خود چون قهرمانی متولد شد و زیست. در پی رسم روزگار و مذهبش پرورش یافت. شغل کسب کرد و مدارج ترقی را پشت سر نهاد. از نعمات بدست آمده نهایت بهره را برد. (قصیده / ۱۵۴) که گویی موجبات آرامش تعقل و تخیل او را فراهم نموده و شعله های آتشی درونی را برانگیخت برای پرواز از خاکدان یکنواختی تا آب را کد اطرافش را تبخیر کند و چون هوایی سرزنده رهسپار سفری سرنوشت ساز و آسمانی گردد. قهرمان به اشارتی در رویا دعوت گردید. راه را برگزید و سفر آغاز شد :

«... از مرو برفتم، به شغل دیوانی،... قرآن راس و مشتری بود - گویند هر حاجت که در آن روز خواهند باری تعالی و تقدس، روا کند - به گوشه ای رفتم و دورکعت نماز بکردم و حاجت خواستم... آن حال به فال نیک گرفتم و با خود گفتم خدای... حاجت مرا روا کرد... پس از آن جا بجوزجانان شدم و... شبی در خواب دیدم یکی مرا گفتی: «چند خواهی خوردن شراب که خرد از مردم زایل کند اگر بهوش باشی بهتر و... گفت: جوینده یابنده بود و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم... بر من کار کرد... از خواب دوشین بیدار شدم... باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم.» (ناصر خسرو، سفرنامه، ۲)

رویا، اسطوره ای شخصی است. که در دینامیک بدن به گونه ای سمبلیک عمل می کند (کمبل، ۱۳۸۵: ۱۵) با نظری مکاشفه ای در روایت کتبی شاعر از تحول و انتباهش در عالم رویا، پرده از اسراری گشوده می شود. قبل از

این که رویایی براو عارض گردد از خداوند طلب "توانگری حقیقی" دارد. به دعا و نذر روی آورده و نشانه های برآورده شدن حاجت خود را در شعر یکی از یاران خود می بیند - بعینه نیز او هم همان شعر را سروده است. کاش این شعر را نیز ثبت می کرد تا نشانه های تخیل درونی و ناخودآگاه شاعر بیشتر آشکار می گردید. - آن را به فال نیک می گیرد و راهی سفر می شود. در اقامت یک ماهه خود در جوزجانان شراب می نوشیده - رسمی درباری و بدون اشکال عرفی که بعدها با استناد به قول پیامبر ص^ع خلاف شرع این حقیقت را بیان می کند - ومدهوش و مخمور آن بوده است. خاصیت شراب آتش است و گرما که حررات درونی آن منتظر یک جرقه! در قرن هجده میلادی مردم اروپا معتقد بودند که شرابخوارگان و مستان خود بخود می سوزند و با شعله ی افروخته از مستی خویش نابود می شوند. از شراب به عنوان ماده ای که هم دنیا و هم آخرت را نابود می سازد - و در قرون بعد این حالت جنبه معنا و استعاره می گیرد - که شعله هایی پنهان دارد و زندگی عادی فرد خمار را دگرگون می سازد، یاد می شود. در شعر شاعران این شراب، شراب شهود و عشق عرفانی است. (باشلار، ۱۳۷۸: ۲۰۱ به بعد)

در قرآن نیز خوردن شراب دنیایی حرام و جزو گناهان کبیره و مستوجب عقوبت برشمرده شده است: «یا ایها الذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون» «ای کسانی که ایمان آورده اید، شراب و قمار و بت ها و ازلام (که نوعی بخت آزمایی بوده) پلید و از عمل شیطان می باشند از آنها دوری کنید تا رستگار شوید» (مائده/۹۰) که نتیجه آن شراب دوزخی است: «وَ اِنْ یَسْتَغِیْثُوا یُعَاثُوا بِمَاءٍ کَالْمُهْلِ یَشْوِی الْوُجُوْهَ بِئْسَ الشَّرَابُ» (یونس/۴) مفسران گفته اند: «مُهْل» یعنی فلز ذوب شده یا مس گداخته شده یا آب سیاه رنگ در حال جوش یا ماده سمی در حال گداخته شدن که وقتی به این آب نزدیک می شوند، پوست صورتشان می ریزد. در مقابل شراب طهوری در بهشت به مومنان وعده داده می شود. (محمد/۱۵) یا «بأکواب و أباریق و كأس من معین» «با کوزه ها و جامهایی از شراب روان که از آن سر درد نگیرند و مست نشوند.» (قیامت/۱۸ و ۱۹)

ناصر خسرو چون همه همعصران درباری خود از خوردن شراب ابایی ندارد. اما بیخودی و بیهوشی خردمندان آن را اختیار کرده است. و سروش خیالی او این کار را نیز از خردمندان نهی می کند. شراب نمادی از آتش با بعد جسمانی و لذات دنیایی است که از آن بر حذر داشته می شود، صدایی پیام گونه که اغلب قهرمانان اسطوره ای و مذهبی آن را به اشکال مختلف داشته اند

حضرت یوسف^ع در رویایی مقام و جایگاه خود را درمی یابد (سوره یوسف) ندایی موسی را به وادی طور می کشاند (سوره بقره و....). کعبه اما همان جایگاه تقدس و معبد است که در آثار هنرمندان طبیعت گرا در بعد تجلی الهی نمود می یابد. مکان خاکی در بعد تقدس و هوایی آن. هر معبد تصویر یک کهن الگو و ناخودگاه جمعی

برای قهرمانی بشر است که سروش در رویا بدان اشاره کرده و شاعر را به «بهوش بودن» رهنمون شده که باز قهرمان از دعوت سرباز زده: «من این از کجا آرم؟» (سفرنامه، ۲) و دعوت تکرار می‌گردد که هر کس بخواهد بدست می‌آورد پیامبرگرمی چون به چهل سالگی می‌رسد در غار و هنگام راز و نیاز و خلوت از سوی فرشته وحی دعوت می‌شود: «بخوان» انکار می‌گردد: «خواندن نمی‌دانم» پس دعوت تکرار می‌گردد. (سوره علق) فضای تصویر شده در رویای ناصر خسرو که ریشه در گذشته او نیز دارد آغاز یک تحول از پیش آماده شده را نشان می‌دهد که نماد کمال خواهی و عمل گرایانه است.

در اغلب داستان‌ها و روایات ارشادی برای خردمندان عالم و برگزیدگان چنین رویاها و دعوتهایی صورت گرفته است که خود پژوهشی دیگر را می‌طلبد. اما شاعر که دیگر لذات اطراف و دانش موجود او را کفاف نداشته و خود را در شراب بیخودی غرق نموده، منتظر توانگری حقیقی بوده است تا جرعه ای لازم را برای حرکتی بالایی و کمال گرایانه در خاکستر وجود بزند:

برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم نز خانه م یاد آمد و نز گلشن و منظر (ق/۱۰۴)

دوره سوم زندگی شاعر با سفری از شهر مرو آغاز می‌شود. او مانند همقرآن خود منوچهری، فرخی و عنصری دستی در وصف می‌و طبیعت و مدح داشته است. به دعوت شبانه و تخیل برانگیزی، راه از همنوعانش جدا می‌کند. قهرمان چون اجابت دعوت می‌کند. سفری پر رمز و راز آغاز می‌شود - پس از تسویه حساب و ادای حقوق با توجه به عقیده ی بازخواست الهی - از مسیر نیشابور به سفر حج می‌رود و در راه آن چه می‌بیند و می‌شنود همه را بر روزنامه ای تعلیق می‌زند. (سفرنامه، ۵۶) هوش و علم و هنر دبیری او به بهترین شکل در سفرنامه منعکس شده است (برای توضیح بیشتر درباره سفرنامه و مخاطرات آن و دیگر آثار ثبت شده و ماندگار ناصر خسرو، مقدمه ی دکتر دبیر سیاقی بر سفرنامه ناصر خسرو مفید اطلاع است.) ناصر خسرو ماجرای تحول، سفر، بازگشت و مذهب تازه خود را در قصیده ای با مطلع زیر بیان می‌کند:

ای خوانده بسی علم و جهان گشته سراسر تو برزمی و از برت این چرخ مدور... (ق/۱۰۴)

او تصاویر جدیدی از احساسات، اعتقادات و دریافته های روحی نو خود را به نمایش می‌گذارد. (شاید پس از نابودی آثار قبلی اش) در تاویل او پلیدی به پلیدی باز می‌گردد، پاکی به پاکی، آب به آب و خاک به خاک.

هیچ میندیش اگر ز کالبد تو خاک به خاکی شود هوا به هوایی

بند تو است این جسد چرا خوری اندوه گرت بیاید ز تنگ و بند رهائی؟

جز که جسد را همی ندانی ترسم زنگ جهالت ز جانت چو بزدائی؟ (ق/۲۳۰)

رستاخیز، دوزخ و سوختن در آتش نوعی پالایش روحانی در تخیل اوست. گرچه نمود کيفر جسمی در تعبیر واژگان او نیز کشف می‌گردد. آتش عنصر غالب اندیشه و تخیل شاعر نیست. این عنصر سازنده ی حیات بشری

در اندیشه و افکار ناصرخسرو نقش کلید ماده و معنا را دارد. از یک سو آتش عنصری مفید و سازنده طبیعت و از سوی دیگر عنصری کیفی و بازدارنده و آزمودنی است. او آتش را با همه برونادهای آن به تصویر کشیده و نقش کیفی و هشداردهنده ی آن را در جایگاه دوزخ و نورانیت و روشنی بخشی و آرامش آن را در ترکیبات شمع خرد، قندیل دانش، آفتاب علم تاب و... که مستقیم از جانب خداوند آمده در جایگاه مقابل آن - بهشت - نشان داده است.

در سایه دین رو که جهان تافته ریگ است با شمع خرد باش که عالم شب تار است
بشکن به سر بی خردان در به سخن جهل زیرا که سخن آب خوش و جهل خمار است (ق/۲۸)

دردوره چهارم یا بازگشت قهرمان با اندیشه ای نو و اراده ای قوی دستمایه های فکری خود را به ارمغان می آورد و بذل می کند تا همگان از این پیروزی افتخار آمیز او بهره مند شوند. بارها تاکید بر این رستگاری این جهانی و آن جهانی دارد و خود را وارسته از آتش آزمون سفر می داند. تا انتهای عمر گرچه دود آه و حسرت و رنجش های گاه و بیگاهش را در جای اشعارش به آسمان می کشاند اما همچنان در تخیلی عروجی و کمالگرایانه با صلابت و معتقد خود را رها شده از آتش دوزخ نادانی و رهیافته به روشنایی بهشت دانایی می داند.

۳- عناصر اربعه یا چهار آخشیج :

زانکه مدهوش گشته اند همه اندر این خیمه چهار طناب

گردیدی طناب هاش ، بین جملگی خاک و باد و آتش و آب (ق/۱۷)

به اعتقاد قدما این چهار عنصر مبدا پیدایش جهان هستند. که با یکدیگر در تضاد و در عین حال مکمل یکدیگرند. طبیعت و عناصر در کنار تک الگوهای قهرمانی گذشته بخشی از اساطیر بنیادی جاودانه در ذهن و تخیل بشرند. آتش، هوا، آب و خاک کهن الگوهای سازنده هستی و پرکاربردترین واژگان حیات بشری در شعر شاعران و آثار هنرمندانند که به گونه های مختلف راه رشد زندگی بشر را در طول تاریخ هموار ساخته و از لحظه خلقت که به دعوت آمده تا سفر تکاملی شان در نقش های مختلف نمود یافته اند.

محققان زیادی طرح سازندگی جهان را مورد بررسی قرار داده و هر کدام آغاز خلقت را به عنصری مرتبط دانسته اند. مثلا طالس ملطی از نخستین فیلسوفان هستی شناس، آب را عنصر سازنده و بنیادین هستی می داند عقیده انکسیمنس که او نیز از فلاسفه ی ملطی است این بود که عنصر هوا ماده نخستین خلقت است هرالکیتوس آتش را عنصر سازنده هستی می دانست و گفت که هر چیزی مانند شعله آتش از مرگ چیزی دیگر پدید و روح را ترکیبی از آب و آتش می دانست که از میان این دو عنصر آتش شریف و آب پست است. امپدوکلس خاک و هوا و آب و آتش را چهار عنصر اصلی و سازنده هستی دانست. نظریه ای نوین از دموکریتوس گوهر بنیادین هستی را اتم هایی از لحاظ فیزیکی غیر قابل تقسیم و از لحاظ فلسفی فناپذیر می دانست که

همیشه در جنبش و گردش بوده خواهند بود و در فضایی تهی شناور و سرگردانند. (نگاهی به هستی‌شناسی WWW. hupaa.com/page.php)

اعتقاد به تقدس و خداگونگی این عناصر ریشه در اقوام هندو اروپایی دارد. برای عناصر و موجوداتی چون خورشید، ماه، باد، خاک، و آب، علامت‌ها و شکل‌هایی مصنوع درست کردند و آنها را قوای خدایی، یا خدایان کوچک دانستند که این تصورات، باعث ایجاد عقیده به خدایان متعدد و شرک و بت پرستی گردید. (معین ۱۳۵۵: ۵۴-۵۶) پادشاهان پیشدادی و بعضی شاهان کیانی و... عناصر را تعظیم و تقدیس می کردند تا هنگام ظهور زردشت. (بیرونی ۱۳۶۳: ۲۰۴) یونانیان باستان نیز تقدس این عناصر به صورت نمادهای طبیعی و گاه دست ساخته‌ها را مورد توجه قرار دادند. در «آیوروودا»- نظریه هندی- آنها کشف کردند که آگاهی، انرژی است که به شکل پنج عامل یا عنصر اولیه یعنی اِتر (فضای خالی)، هوا، آتش، آب و خاک ظاهر می‌گردد. (واسانتلاد ۱۳۷۶: ۲۴-۲۹) در نقش برجسته ولادت میترا؛ کوزه نماد آب، مار نماد زمین (خاک)، شیر نماد آتش و چرنده نماد هوا قلمداد شده است. (پورخالقی، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

فلاسفه و متفکران اسلامی با استناد به آیه: «... و جعلنا من الماء کل شی حی...» (انبیا/۳۰)، آب را سازنده جهان می دانند. البته برخی هم بر آنند که خداوند پس از آفریدن لوح و عرش و کرسی، همه عالم را یکسر از آب آفرید، آن گاه با هیبت یک نظر به آب نگریست آن آب از هیبت خدای تعالی بر جوشید و دودی از میان آب برآمد؛ از آن دود آسمان‌ها آفرید. (میرشکرایی ۱۳۸۰: ۳۴) و در آیه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...» «سپس به آفرینش آسمان پرداخت، در حالی که به صورت دود بود...» این آیه خلقت آسمان را از دود بیان می کند. اهل تصوف آتش را نفس اماره، باد را نفس لوآمه، آب را نفس ملهمه، خاک را نفس مطمئنه نامیده اند. (سجادی ۲۰۰۱: ذیل عناصر) از نظر طبایع آتش، گرم و خشک است و آب، خنک و مرطوب، و هوا (باد) گرم و مرطوب، و زمین (خاک) خنک و خشک است. که این اعتقادات در اکثر آثار شعرا به گونه‌های مختلف آمده است.

گرچه ملت‌ها بسته به روحيات، آرزوهای خود به همه عناصر از منظر تقدس نگاه می کردند و خاک، باد، آتش و آب را به طور کلی و مطلق، مورد پرستش قرار می‌دادند. اما غالباً آتش پرستی تا حدود زیادی به صورت خاص و مشخص حاصل گردیده است. (معصومی ۱۳۸۶: ۷۱) همین نمادها و کهن‌الگوها به عنوان سرمشق و نمونه‌های اولیه مورد توجه بسیاری از شاعران و هنرمندان در همه ی قرون قرار گرفته است.

۱-۳) (هوا) باد: Wind

فخر بدان است بدانی که چیست علت این گنبد نیلوفری

و آب درو و آتش و خاک و هوا از چه فتادند در این داوری (ق/۲۲۷)

وات (= باد) یا وایو که اصلاً از «وا» به معنی وزیدن مشتق شده در سنسکریت و اوستا اسم مخصوص ایزد باد و نخستین ایزدی است که نذور را می‌پذیرد. در روایات دو وایو هست: یکی نگهبان هوای پاک و سودبخش و دیگری دیو مظهر هوای ناپاک و زیان‌آور. روز بیست و دوم هر ماه به نام «باد» معروف است. بادروز از بهمن ماه که در قدیم جشنی بوده است، در تقویم‌های کهن به نام‌های بادبره، بادبره، بادبره، بادبره زرتشتی و... درباره آن نوشته‌اند. (یاحقی ۱۳۸۶: ۱۹۱) باد در گذشته خدایی مقتدر برای دریانوردان و ساحل نشینان بوده است. آیولوس Aeolus خدای یونانی، و فوجین Fujin خدای ژاپنی، بادها را در کیسه نگه می‌داشتند. خدا- هوای مصری به نام شو Shu، بر «چهار باد آسمان» تسلط داشت. یونانیان نیز، هشت باد را تشخیص می‌دادند. در هنر تدفینی رومی، بادها به عنوان تریتون‌هایی Tritons تجسم یافته بودند که، برای پیش بردن روح به سوی جزیره خوشبختان، در صدف‌های حلزونی ایجاد باد می‌کردند. (هال ۱۳۸۰: ۲۰۳)

گاستون باشلار در نظریه نقد تخیلی خود در رابطه با عناصر، هوا را تخیل نفس جنبش و حرکت می‌داند. او یکی از بزرگترین تصاویر تخیل هوایی، را تخیل پرواز می‌داند. سفر، حرکت رو به بالا، تعالی و کمال‌گرایی از نمودها عنصر هوا در نظریه ی باشلار است. اما بدون فرض بال زمینی. (باشلار ۱۳۷۸: ۳۵)

۲-۳) آب: Water

آبی است جهان تیره و بس ژرف، بدو در زنه‌ار که تیره نکنی جان مصفا (ق/۱)

ترتیب عناصر نشناسی نشناسی اندازه هر چیز مکین را و مکان را

مر آتش سوزان را مر باد سبک را مر آب روان را و مر این خاک گران را (ق/۱۲)

بیشتر متفکران آب را عنصر حیات می‌دانند که همه چیز از آن آفریده شد. یک نماد باستانی برای زهدان و باروری و هم چنین نماد تطهیر و نوزایی بود. در بسیاری از اساطیر وجود یک اقیانوس کیهانی را پیش از پیدایی جهان مطرح می‌کنند. گنبد آسمان که آب‌های جهان بالا را از آب‌های جهان پائین جدا می‌کند، یک جنبه هندویی است. از نظر مصریان، آب دارای خواص جادویی بود. آب با جنبه تطهیر بارزتر از جنبه ویرانگری آن است. پاشیدن آب بر روی زمین، در طی مراسم تدفین، زنده شدن شخص متوفی را در جهان دیگر تامین می‌کرد، همچنین دافع شر و مرض بود. کهن‌ترین اسطوره آفرینش نزد یونانیان، آب نخستین را به یک مادر-الهه وابسته می‌دانست. الهه آفرودیت/ ونوس از دریا برخاست بو در بسیاری از بنادر و جزایر شرق مدیترانه به عنوان الهه آفریننده مورد پرستش قرار گرفت. آب دادن به گیاهان و رویاندن آنها، نماد تغذیه هوش است. (هال ۱۳۸۰: ۱۹۵-۱۹۷)

درایران باستان، آناهیتا (به معنی پاک و بی‌آلایش) یا ناهید، ایزدبانوی بزرگ آب و باروری، مورد پرستش ایرانیان بوده است. مورخان یونانی ستایش عنصر آب را به ایرانیان نسبت داده‌اند. معانی نمادین آب را می‌توان در

سه مضمون اصلی چشمه حیات، وسیله تزکیه و مرکز حیات دوباره خلاصه کرد. (یاحقی ۱۳۸۶: ۳) باشلار نیز خصیصه آب را باروری و مادری می داند. آب یادآور شیر مادر است. (باشلار ۱۳۷۸: ۳۳)

earth: خاک یا زمین (۳-۳)

چه گوهر است که یک مشت خاک در تن ما به فر و زینت از او گونه گون هنر دارد؟ (ق/۶۵)

هندیان خاک را از انجماد آب یعنی یخ دانسته و خاک را منشاء خلق تمام اجسام آلی زنده که در قلمرو نباتات و حیوانات از جمله انسان می دانند. (واسانتلاد ۱۳۷۶: ۲۴-۲۹) در باور تمدن های مختلف انسان و همه موجودات زنده از خاک بوده و خدایان آن ها را از خاک آفریده اند. بومیان جزیره تاهی تی معتقدند که آفریدگار، آدم را از خاک سرخ رنگ بیافرید و او را به خواب عمیقی فرو برد. (معصومی ۱۳۸۶: ۷۱)

در اساطیر ایرانی زامیادروز «نیک کنش» فرشته زمین است. در مزدیسنا زمین مثل آسمان مقدس است زیرا با آب و آتش و هوا، عناصر اربعه را تشکیل می دهند. زمین در اساطیر بسیاری از ملل، مادر تصور شده و آن عنصر آغازینی است که خدایان از آن در وجود آمده است. روز بیست و هشتم هر ماه شمسی، به نام ایزد زمین، زامیادروز خوانده شده که روزی خجسته و مبارک است و برای سفر و همه کارها، از جمله تخم کاشتن و درخت نشانیدن نیک است. (یاحقی ۱۳۸۶: ۴۱۴-۴۱۵) تخیل درباره زمین در نظر باشلار یا آرام بخش است یا برانگیزنده تلاش و کوشش. نمایشگر ناخودآگاهی و حریم انس و خلوت ماست. او زمین را نمادی از مادر می داند و زادگاه و مدفن هر شخص. (۱۳۸۷، ۳۸-۴۰)

Fire: آتش (۴-۳)

این چرخ بلند را همی بین پر خاک و هوا و آب و آذر (ق/۹۶)

این یکی کشتی است کو را بادبان آتش است و خاک تیره لنگر است (ق/۲۶)

در فرهنگ های مختلف اساطیری به انواع آتش اشاره گردیده است. و نیز ارتباط هر آتش با قشر اجتماعی خاص آن چون آتش آهنگران و سیم گران و در آتش معنایی می توان از آتش جان نام برد آتشی که درون انسان را گرم نگه می دارد و چون مرگ برسد خاموش می شود و بدن انسان به سردی می گراید. مفهوم مافوق طبیعه ی آتش از ارواح آواره (آتشیهای طبیعی، فانوس خاور دور) تا ذات الهی، بر همه جا گسترده شده است، چرا که برهما (بر طبق گیتا ۲:۴) همذات با آتش است. آتش نماد الهی اصل آیین مزدیسنا است. آنان هم چنین پس از مرگ تا سه شبانه روز آتش را بر بالای سر مرده روشن نگاه می داشتند که از حمله ی دیوان در امان ماند. رد پای چنین اعتقادی در روشن کردن شمع بر مزار رفتگان تقریباً در همه ادیان نماد دارد. (به نقل از قلی زاده، ذیل واژه آتش) در پهلوی آتور و آتش و در پارسی آذر و آدر، یافتن آتش مهمترین اختراع زندگی بشر بوده است. برخی نیز آن را به شکل آذرخش در آسمان دیده اند و از این رو آن را عطیه ای آسمانی پنداشته اند. این عنصر از

میان عناصر چهارگانه از همه لطیفتر و زیباتر و سودمندتر است. همچنین آتش به عنوان پیک میان بشر و خدایان مورد احترام بسیار بوده است. از اینرو، در ایران آن را مظهر ربانیت و شعله‌اش را یادآور فروغ خداوندی می‌خوانده‌اند. (به نقل از یاحقی ۱۳۶۷: ۱۶-۱۷)

تقدس آتش جزو کهن الگوهای است که به دوران هند و اروپایی باز می‌گردد. در هند رابط بین خدا و آدمیان، آگنی Agni ایزد آتش رب النوع درخشش و فروغ هوشمندی است، او زاینده، سازنده، پاک کننده، گرداننده، نابودکننده و زیانکار است. سه خصوصیت آگنی هوایی (آسمانی) خاکی (زمینی) و آبی (وجود در دل آب‌ها) است آتش زمینی نگهبان است نابود کننده موجودات پلید و دورکننده حیوانات وحشی و پاک کننده. این عنصر مقدس در نزد یونانیان و رومیان نیز پرستش شده است. (ستاری، ۱۳۷۲: ۴۳)

در چین، آتش هوو huo نرینه /یانگ است و به طور کلی، دارای نمادهای مثبتی مانند: خشم، خطر، سرعت، شهوت است. آتش دلالت بر شور و شوق دارد و یکی از دوازده زینت، بر روی جامه‌های امپراتوران و کارکنان چین است. در مصر، آتش، تطهیر کننده به شمار می‌رفت. بر روی تابوت‌های مصری، جنبه‌های آتشین جهان دیگر شرح داده شده است، مانند رودی از آتش برای گناهکاران که به تصاویری که در قرون وسطای مسیحی، از جهنم به دست داده می‌شد، بی‌شباهت نیست. آزمایش به وسیله آتش، برای اثبات ایمان یا بی‌گناهی شخص به کار می‌رفت. در تمثیلات رنسانس، شعله‌های آتش احساسات، شهوت را که یکی از هفت گناه بزرگ به شمار می‌رود احاطه کرده است. (هال ۱۳۸۰: ۱۹۸-۱۹۹)

باشلار که به طور ویژه ای به این عنصر توجه داشته و در دو کتاب *روانکاوی آتش و شعله شمع* از منظر تخیل شاعرانه بدان پرداخته است. آتش را هم شخصی و درونی می‌داند و هم عام و کلی. آتش در درون قلب ما حیات دارد. در آسمان زیست می‌کند و از اعماق جوهر سر برمی‌کشد و به صورت عشق رخ می‌نماید... هم مظهر خیر می‌باشد و هم مظهر شر. در بهشت می‌درخشد و در دوزخ می‌سوزد هم راحت است و هم عذاب. (۱۳۷۸، صص ۶۷-۶۸) (در باره توضیحات بیشتر آتش و مظاهر مختلف آن می‌توان به پا نویس های مفید جناب جلال ستاری در ترجمه کتاب روانکاوی آتش باشلار مراجعه نمود.)

کلمه نار به معنای آتش در قرآن ۱۴۵ بار ذکر شده که اغلب در توصیف عذاب الهی به کار رفته است (روحانی، ۱۳۶۶: ذیل نار). ناصر خسرو در قصاید خود بیش از ۱۰۰ بار از این واژه استفاده کرده که به غیر از نام های دیگر و مظاهر آتش است و اغلب به همراهی دوزخ و توصیف عذاب جهنمی است.

۴) نمود عنصر آتش در شعر ناصر خسرو با رویکرد اجمالی به نظریه تخیل باشلار
کهن الگوی کیفری آتش به نوعی در تمام زوایای اندیشه بشری از دیرباز تا تمدن کنونی جای گرفته است. آتش و هوا، خاک و آب که در تضاد کامل یکدیگرند در دو بعد منفی و مثبت خود در تخیل شاعران، هنرمندان

و... نمود پیدا کرده است. در اساطیر عنصر آتش به عنوان آخشیچ فرازین و واسطه ی میان آسمان و زمین از یک سو نماد ظهور و تجلی ملکوت معنا در عالم مادی و مظهري از طبیعت روحانی است و در سویه متقابل خود، مظهري از قهر و خشم و شکوه عالم لاهوت (آتش دوزخ) و مرحله ای هراسناک از سوختن و گداختن است که گذر از آن (آزمون آتش) مرحله ای از تشریف و عروج به مقامی بالاتر را در خود نمادینه کرده است. (پورخالقی ۱۳۸۹، چکیده)

آتش با توجه به نمود تخیلی آن در نقد باشلار به چهارگونه خود را متجلی می سازد. او انواع تاثیر پذیری از آتش را با عنوان "عقده ها"ی مختلف بیان می کند. که تنها بدان منظور در این جستار نظری نیست، بلکه آتش ناصر خسرو و جایگاه دوزخ در بعد تخیلی و تصویر های ساخته شده اونیز با توجه به بسامد بالای آن مورد بررسی قرار گرفته است. مانند آتش روحانی، آتش آزمون، آتش عقل و توصیفات و تعبیرات دیگر آتش. الف) آتش دوگانه : آتشی که هم آفریننده است و لذت بخش و هم هراس انگیز است و نابودکننده. نوعی حیات و مرگ هم زمان در آن پیداست. دچار شدن به این آتش درونی است. باشلار این نوع آتش را عقده /میدوکل (نباذفلس) می نامد یعنی عشق و جدایی. که هم عشق به آتش است و هم ترس از آن. ناصر خسرو نیز این آتش را بکار برده است. آتش سازنده و هستی بخش، مادی و گرمادهنده با لذت علم اندوزی و شهرت و... در کنار آتش ترساننده از عقوبت کارهای جاهلانه. از گونه ای به گونه ای دیگر ره یافتن از این آتش برمی خیزد. که در شعر ناصر خسرو آفرینندگی و عشق به حضور دوباره در حیات جلوه گر است:

جدول شماره یک : نمود عنصر آتش در تجلی دوگانگی و... آن

<p>آتش سازنده /در کنار دیگر عناصر مولد حیات است تشبیه دنیا به خیمه که چهار طناب آن را محکم نگه داشته است و آن طناب ها خاک، باد و آتش و آب هستند و انسان وابسته را مانند پلیته می دانند که نباید مانند سایه و مهتاب باشد ؟ زیرا آن ها نور و خاصیتی از خود ندارند.</p>	<p>از این خیمه چهار طناب گرنبدیدی طناب هاش ببین همگی خاک و باد و آتش و آب به مثال یکی پلیته شدی چند گردی به سایه و مهتاب ؟ (ق ۱۷)</p>
<p>آتش حیات بخش / آفریننده (اذر = آتش) ناصر خسرو پس از برشمردن افراد و گروه های مختلف که هر کدام نظری راجع به کردگار و هستی دارند. عناصر اربعه را در کنار چرخ (فلک) سازنده و کردگار جهان می</p>	<p>هر کسی را زیر این چادر درون خاطر جويا به راهی رهبر است اینست گوید کردگار ما همه چرخ و خاک و آب و باد و آذر است (ق/۲۶)</p>

<p>داند.</p>	
<p>آتش دوگانه/ عشق به معنا گرایی / حیات بخشی کلام در این جا آتش بعد زمینی دارد و سخنان پرمعناى امام اسماعیلی از آسمان و بهشت آمده است. و چیزی که از بهشت می آید نوعی حیات بخشی و زندگی را به ارمغان می آورد.</p>	<p>دانی که نیست حاضر و نه حاصل در خاک و باد و آتش و آب اینها بی شکی از بهشت همی آید این دل پذیر و نادره معنیها</p> <p>(ق ۱۴)</p>
<p>در این قصیده آتش توصیف شده / آتش سازنده / آتش نوردهنده / آتش گرمابخش / آتش پزنده هم هست / آتش مخلوق ناصر خسرو در جاجای اشعار خود به نقش سازندگی عناصر اربعه اشاره می کند و به توصیف آنان می پردازد و از این که آنان نقشی در هستی دارند به قدرت خالق آنان پی می برد و آن را گوشزد می کند.</p>	<p>گوئی که در زدند هزاران جای آتش به گرد خرمن نیلوفر گر آتش است چون که در این خرمن هرگز فزون نگشت و نشد کمتر؟ بیروغن و فتیله و بی هیزم هرگز نداد نورو فروغ آذر گر آتش آن بود که خورش خواهد... آتش همی به نور و شعاع خور خورشید صانع است مر آتش را بشناس از آتش ای پسر آتش گر</p> <p>(ق/۹۴)</p>
<p>آتش زاینده و بارورکننده / هستی بخش / سازنده اعتقاد به عنصر هستی شناختی آتش / با حضور مظاهر دود و بخار که چون آتش بر عنصر آب و خاک تجلی یابد زایش صورت می گیرد و در هوا بخاری مطبوع ایجاد می شود. شاید اشاره ای نیز به آغاز خلقت با توجه به سوره دخان نیز باشد؟ تصویر سازی زیبای شاعر فضای بهاری و طرز زندگی را می سازد. او نورو را کسی می داند که باید دل خاک را آتش بزند تا از این آتش حرارت و بخار و دود به هوا پراکنده شود. یاد بخارات زمین در هنگام بهار و جوانه زدن گیاهان و زنده شدن درختان را در ذهن تداعی می کند. این جا آتش خاصیت جان بخشی نیز دارد.</p>	<p>و آتش اندر دل خاک ار نزدی نورو کی هوا ایدون پر دود و بخارستی؟</p> <p>(ق ۲۷۰)</p>

ب) آتش کیفری/ نافرمانی : آتش در چهره کیفری خود در جایگاه دوزخ نمود پیدا می کند که در آثار شعرا و نویسندگان تجلی دارد. هرچه مقدار تاثیر اعتقادات مذهبی بیشتر باشد نمود عینی ترس از آتش بیش تر است.

ترس از آتش از نظر باشلار عقده پرومته است که ریشه در اعتقادات خانوادگی واجتماعی و گذشته ی شخص دارد. که وانمود آن به صورت گذر از نظرات سنتی و یکنواخت شخص و رسیدن به یک تحول عقلانی جدید است. در بسیاری از ابیاتش ناصر خسرو از آتش جهل به آتش عقل می گریزد.

جدول شماره دو: نمود عنصر آتش در تجلی کیفی و...

<p>آتش کیفی به خاطر شکستن پیمان /بی ثمر بودن / بدگوهری ناصر خسرو کنایه ای ظریف در بیت دوم دارد که دلیل سوزانده شدن خار و هیزم خشک و بی بر در این دنیا را بدگوهر بودن گیاه می داند. که این آتش می تواند این جهانی نیز باشد.</p>	<p>خداوند جهان باتش بسوزد بد فعالان را به شدت ها رسند آن ها که بشکستند پیمان ها ازیرا ما خداوند در ختانییم و سوی ما سزای سوختن گشتند بدگوهر مغیلان ها (ق/ ۹)</p>
<p>آتش کیفی در جایگاه دوزخ / به علت نادانی و بیدانسی شاعر در این قصیده باری دیگر تاکید بر دانش اندوزی دارد و انسان را به درختی تشبیه می کند که عمل برگ اوست و علم ثمره و جان انسان را دانش از دوزخ نگه می دارد و ثمره درختان را از سوختن و از بریده شدن (تبر). که دوزخ نیز جایگاه نابود شدن بی دانشان و آتش نیز سزای بی ثمری است. /کیفراین جهانی و آن جهانی</p>	<p>جانت را دانش نگه دارد ز دوزخ همچنانک بر نگه دارد درختان را از آتش و زتبر (ق ۱۰۰)</p>
<p>آتش جدا کننده / آتش آزمون نیز هست اما چون با کاربرد دوزخ آورده شده پس نمود عذاب دارد. این آتش در صورتی میی تواند نمود داشته باشد که مومن پاکیزه را نسوزاند و بلکه کیفی برای کافر باشد. نوعی آتش آزمون نیز هست.</p>	<p>نه خار در خور طبق و نحل است نه گل سزای آتش و کانون است پس نیست جای مؤمن پاکیزه دوزخ، که جای کافر ملعون است (ق/۳۳)</p>
<p>آتش کیفی / سوزنده و و عده ی عذاب آخرت / شاعر وعده عذاب به سردی و گرمی را نشان از عدالت می داند. در اینجا به عقیده ی زرتشتیان نزدیک است که سرما نیز جزو عذاب دوزخی است. و زمهریر در قرآن همین مضمون را دارد.</p>	<p>مر ستم گر را نبینی کایزد عادل همی گاه وعده آتش سوزان و گه سرما کند... قول مشک و آب و آتش را کجا دانا شود جز کسی کو علم دین را جان و دل یکتا کند؟ (ق/ ۷۵)</p>
<p>کیفری / عذاب در مقابل اطاعت نکردن در این قصیده شاعر پسران حضرت علی و فاطمه (امامان (ع)) را سپری تشبیه می کند که در مقابل حمله ی آتش</p>	<p>سپس آن پسران رو، پسران، ز آنکه تورا پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند سپری کرد توانند تو را ز آتش تیز</p>

چون هما زیر قدم گران کیوان سپرند (ق/ ۵۶)	نگهدارنده است. باز آتش در این ابیات نوعی دشمن است که چنان چه شخصی نافرمانی آل علی (ع) را داشته باشد او را به سوی خود می کشاند آتش در مقابل اهل بیت (ع) قرار گرفته است. و دلیل می آورد که آنان می توانند تو را تو را از آتش تیز (در اینجا باز نابود کننده و کیفر دهنده) سپری دهند (نجات دهند) شفاعت کنندگی اهل بیت (ع) و آنان از کیوان هم برترند.
--	--

ج) آتش آفرینندگی / زاینندگی / پاک کننده: آتش در شکل عنصر تشکیل دهنده جهان زاینده و هستی بخش است. این آتش گرما بخش که از مالش دو شیء بوجود می آید آتش خوراکی، آتش جنسی و کهن الگوی کشف و تولد آتش است که از برخورد دوسنگ به یکدیگر بوجود آمده است. باشلار از این آتش با عنوان عقده نووالیس (زنده شدن دوباره ققنوس از خاکستر) یاد می کند. و دو مظهر روشنایی و زداینندگی آن را ساحت معنوی آتش می داند. در این نوع نگرش آتش زاینده است و پاک کننده. آتش در این تصویر دوزخ سوزان و شیطان است و جنبه اهریمنی دارد. و از سوی دیگر نماد پاکی است. از سویی رمز گناه و شر است و از سویی رمز گذر از ناپاکی به پاکی. پاک کننده ی زمین و بارور کننده دوباره ی آن. این آتش در ناصر خسرو نیز نمود دارد زیرا هم آتش را مظهر زایش و پاک کنندگی زمین می داند و هم مظهر پاک کنندگی گناهان و هر جا که انداز به آتش می دهد آن را نوعی زداینندگی از گناه می داند. این آتش بیشترین کاربرد آرمانی و تخیل برانگیز را در شعر ناصر خسرو دارد.

جدول شماره سه : نمود عنصر آتش در تجلی آفرینندگی / زاینندگی و...

آتش زداینده / آتش آفریننده ترکیباتی که ناصر خسرو از بعد مثبت آتش یعنی نور دهی و حرارت بخشی آنان می سازد نمود آفرینشی نو است یعنی زنده شدن دوباره ققنوس خرد از خاکستر جهل. (ق/ ۷۷)	گر چه خوب است خود بنمایند هر که مر نفس را به آتش عقل از وبال و بزه بپالاید شاید آنگه کز این جوال به کیل اندک اندک پرو بییماید
آتش زاینده / گدازنده و آفریننده خرد را به زر تشبیه کرده است که به آتش تفکر گداخته می شود (ق/ ۱۱۵)	...وی جان سوی امام حق باید کردنت گاه طاعت چو کنی روی جسد سوی حجاز سخن حکمتی ای حجت زر خرد است به آتش فکرت جز زر خرد را مگداز

دلت گر ز بی طاعتی زنگ دارد هلا به آتش علم و طاعت گدازش	آتش زداینده / پاک کننده آتش علم زنگ دل بی طاعت را از بین می برد (ق/۱۲۹)
---	---

د) آتش وهم انگیز (آتش شراب): در سراسر اشعار فارسی می و شراب جلوه ای عینی دارد چه در نمود طبیعی آن چه در نمود روحانی. در هر صورت شراب نوعی سوزندگی و بیخبری از عالم اطراف را به شخص می دهد و در تخیل شاعر با تصویرگوناگونی متجلی شده است. باشلار از این آتش با عقده هوفمن یاد می کند او بخش بزرگی از ادبیات وهم انگیز را زاده ی تحریکات ناشی از شراب می داند. ناصر خسرو نیز چون بسیاری از شاعران تحت تاثیر این شعله وهم انگیز حتما سروده هایی داشته است و البته او از این آتش دوری می جوید و ترک آن می کند تا مباد به آتش بزرگتری از عقاب و دوزخ دچار شود. (هرچهار عقده مذکور برگرفته از باشلار ۱۳۷۸ : ۳۰-۳۳)

جدول شماره چهار : نمود عنصر آتش در تجلی وهم انگیز و...

هرچند تو را نوش کند جاهلی آتش بر خیره مخور که آتش هرگز نشود نوش (ق/۱۳۱)	آتش وهم انگیز (آتش شراب) / برحذر دارنده بر حذر داشتن از شراب جهل که سوزندگی درونی دارد و نوش جان و روح نمی گردد.
گر تو را یاران زهاد و بزرگان اند چون تو بر سیرت وبر سنت دیوانی؟.. روز با روزه و با ناله و تسبیحی شب با مطرب و با باده ریحانی باده پخته حلال است به نزد تو که تو بر مذهب بو یوسف ونعمانی (ق/۲۳۶)	آتش وهم انگیز / آتش شراب / سوزنده که در پی آن دروغ و دورنگی و نفاق ببار می آورد. در این جا بوضوح ناصر خسرو گذشته را بخاطر می آورد و گونه ای مجازات اشتباهات خود را یادآوری می کند
جان تو هرگز نیابد لذت از دین نبی تا دلت پر لهو و مغزت پر خمار است از نبید راحت روح از عذاب جهل در علم است از انک جز به علم از جان کس ریحان راحت نشکفید (ق/۵۳)	آتش سوزنده / و هم انگیز عذاب جهل در این ابیات به خاطر لذات دنیوی و خمار شراب است و علم راحتی از این عنصر وهم انگیز می آورد.
دل ز افتعال اهل زمانه ملا شدم زایشان به قول و فعل ازیرا جدا شدم تا همچو زید و عمرو مرا کور بود دل	آتش یاد آورنده / سوزنده / وهم انگیز / زاینده کلمه آتش در این ابیات نیامده است اما زجر و اندوه از میخوارگی را بیان می کند که پس از پشیمانی و

<p>جستجوی زیاد نوری بدل او می تابد. در این قصیده شاعر به نوعی یادآوری گذشته ی خود را دارد که مخمور شراب بوده است و کارهای اشتباه انجام می داده است. عذاب وجدان نوعی سوختن درونی است. شعله در تخیل ذاتی بشر دارد. و درنهایت نور باز مظهر آتش پاک کننده و زاینده (دستورات اسماعیلیه) اورا ز تاریکی جهل به روشنایی خرد رهنمون می شود</p>	<p>عیبم نکرد هیچ کسی هر کجا شدم گاهی ز درد عشق پس خوب چهرگان گاهی ز حرص مال پس کیمیا شدم... گر جور کرد، باز دگر باره سوی او میخواره وار از پس هیهایها شدم... بر جان من چو نور امام الزمان بتافت لیل السرار بودم شمس الضحی شدم (ق/۱۵۴)</p>
---	---

ه) آتش آزمون یا سوگند : باشلار این آتش را به وضوح مورد توجه قرار نداده است اما پاک کنندگی و زایش دوباره از آتش را که کار سمندر است به این آتش مربوط می داند. نمادی ترین آتش در اساطیر ایران باستان که در شاهنامه نیز یاد شده است آتش سوگند سیاوش است که برای بیگناهی خود با اسب از آن عبور می کند. (شاهنامه، ۱۰/۳۶/۳-۵۰۷) آتش دوزخ و پاک کنندگی آن نیز نوعی آتش آزمون است. کسانی که چون سیاوش، سیتا، سلامان، حضرت ابراهیم، زرتشت و... که در نهایت سلامتی از آن گذر کردند؛ به مراتب بالای انسانی راه یافته بودند. (واحد دوست، ۱۳۸۹: ۱۸۴) ناصر خسرو پاک شوندگی از جهل را بارها با گذر از آتش عقل و خرد بیان کرده است. و خرد را محافظت در برابر عذاب و آتش می داند

جدول شماره پنج : نمود عنصر آتش در تجلی آزمون... آن

<p>آتش جدا کننده / آتش نقاد وزداینده ناصرخسرو معتقد است آتش جدا کننده ی کافرو خداشناس است که جنس درست را از نادرست تشخیص می دهد به نوعی آتش آزمون هم هست. آتش در جایگاه دوزخی خود است اما نه به عنوان کیفری بلکه با نمود زداینده و تطهیر. ترفند زیبایی بکار رفته و آن ناقد بودن آتش است یعنی جداکننده سره (خداشناس) و ناسره (کافر) می داند و تشبیه به سیم پاک و نحاس مبین این نظر است. دونامه حکایت اعتقاد به رستاخیز و بازخورد اعمال در آن جا نامه اصحاب یمین (خداشناس) را به دست راست و نامه اصحاب شمال (کافر) را به دست چپ می دهند. و</p>	<p>هیچ کاری از این دو نامه بردن نکند کافر و خداشناس آتش دوزخ است ناقد خلق او شناسد زسیم پاک نحاس (ق/ ۱۱۸)</p>
--	---

بنا به اعتقاد اسماعیلیه و برخی فرق همه از آتش عبور می کنند - حتی اندکی - تا خالص گردند.	
آتش آزمون (خرد و جهل) / رسوا کننده خرد تاج هنرمندانه ای است که بر سر انسان خردمند می نهند تا از آتش رسوا کننده ی جهل بدور باشد. (نقد سره از ناسره)	بر سر من تاج دین نهاد خرد دین هنری کرد و بردبار مرا از خطر آتش و عذاب ابد دین و خرد کرد در حصار مرا (ق/۵)
آتش زدااینده و پاک کننده در مقابل آتش نابود کننده و تنها زر خالص است که در آتش نمی سوزد و باز اشاره به اینکه اگر وجود تو چون زر خالص باشد در آتش دوزخ نمی سوزی و از آن به سلامت می گذاری. در اینجا می توان رهیدن از آتش دوزخ را نوعی آتش آزمون هم دانست.	نرهد ز آتش نه سیم و نه مس جز زر برهی ز آتش دوزخ چو شدی زرین (ق/۱۸۷)
آتش جدا کننده / مشخص کننده جایگاه بهشت و دوزخ هیچ گلی سزاوار سوختن در آتش نیست و از آن به سلامت در می آید (آتش آزمون در نقد سره از ناسره)	نه خار در خور طبق و نحل است نه گل سزای آتش و کانون است پس نیست جای مؤمن پاکیزه دوزخ، که جای کافر ملعون است (ق/۳۳)
آتش نگهدارنده / آتش زدااینده هرکس از فضل الهی رو بتابد آتش و زنجیرها حافظ او نیستند یعنی از آنها رهایی ندارد بلکه گرفتار می شود. (باز آتش ناقد است و شناساننده اهل فضل و ایمان و راستی از غیر آن)	آنکو سرش از فضل خداوند بتابد فردا نکند آتش و اغلال شبانیش ایزدش عطا داد به پیغمبر ازیراک اوی است حقیقت یکی از سبع مثنایش (ق/۱۲۶)

۵- رستاخیز و آتش در جایگاه دوزخ/جهنم: HELL

و جهان است و تو از هر دو جهان مختصری
چهارت بند بینم کرده اندر هفتمین زندان
جان تو اهل معاد است و تنت اهل معاش (ق/۱۲۵)
چرا ترسی اگر از بند بجهانند و زندان ها ؟(ق/۹)

اعتقاد به رستاخیز و عالم دیگری غیر از جهان ماده یکی از ارکان اعتقادی و بنیادی بشر است. کهن الگوی اخراگرایی در هر مذهب و یقینی وجود دارد. که امید به زندگی و تحمل سختی های این جهانی را میسر می سازد. فرد معتقد به معاد زندگی را باهدف می بیند و از پوچی و سرگردانی نجات می یابد... و مرگ تنها پلی است که او را از این دنیای فانی به جهان باقی منتقل می کند. (شریعتی، ۱۳۶۳ : ۱۶ و ۱۷) عقیده به توحید و معاد مرز بین موحد و کافر را تعیین می کند. منشا تهذیب بشر و دوری از خوی حیوانیت و پرهیز از یاس و نومیدی

است. اگر چنین اعتقادی در فطرت بشر نبود تراژدی زیستن دنیایی او با فنای قهرمان از بین می رفت. در کتب مقدس ایات فراوانی درباره ی رستاخیز و جایگاه پاداش و عقاب آورده و در معراج نامه ها نیز مشاهده و توصیف این دو مکان به تصویر کشیده شده است. در بیش از هزار آیه قرآن به صورت مستقیم و غیر مستقیم به اوصاف رستاخیز و معاد پرداخته شده و هفتاد نام برای آن روز برشمرده است.

۵-۱) رستاخیز در اساطیر و ادیان مختلف:

واژه رستاخیز از واژه «رست» به اضافه خیز ترکیب شده است و یعنی برخاستن مردگان. (نقل از معین، ۱۳۵۵: ذیل رستاخیز) رست در فارسی میانه به معنای مُرده و در گذشته است. مفهوم رستاخیز در بقایای چند دست نوشته مصری و کنعانی به مرگ و برخاستن خدایانی مانند اُزیریس و بعل اشاره دارد. جیمز فریزر در کتاب خود به نام خوشه زرین از مرگ و برخاستن خدایان گزارش داده است (فیروزمند: ۱۳۸۴) در یونان باستان، شماری از مردان و زنان جسمی جاودان داشتند در نتیجه آنها پس از مردن زنده می شدند. آشیل، بعد از کشته شدن، از توده هیزم مخصوص آتش زدن جسد مرده در مراسم تشیع جنازه اش توسط مادر الهی خود تیس ریووده و به زندگی بازگردانده شد. در آیین یونان همواره جاودانگی به طور طبیعی شامل یک اتحاد ابدی میان جسم و روح بوده است. در فلسفه افلاطونی و اندیشه های دیگر فلاسفه یونان، گفته می شود که در مرگ، روح بدن پست را پشت سر می گذارد. تاحدودی به رهایی روح از بدن و ازادی آن اشاره دارد که عقاید اسماعیلیه نیز در این مورد نزدیک به این نظرات است. بدون در نظر گرفتن تحریفات در ادیان ابراهیمی و فرقه های مختلف آن ها مسئله رستاخیز یک ماهیت انکار ناپذیر است.

در اعتقاد یهودیان به رستاخیز در تورات و بلکه در کلّ عهد عتیق یهودیان گرچه اشاره روشنی به آخرت و روز جزا وجود ندارد؛ و تعبیر آخرت که در چند جای عهد عتیق آمده که دلالتی بر معاد پس از مرگ ندارد بلکه به معنای عاقبت دنیوی اعمال است. اعتقاد به معاد یهود اعتقادی وارداتی است؛ و یهودیان این عقیده را پس از آزادیشان از اسارت بابل به دست کورش، از زرتشتیان فرا گرفته اند. (مشکور، ۱۳۶۹: ۱۳۴-۱۴۲) اما در کتاب تلمود که از کتب مذهبی یهود است از معاد بسیار سخن گفته شده این کتاب در واقع تفسیر و تأویل تورات و توسط دانشمندان یهودی در طول تاریخی طولانی جمع آوری شده است. و پیدایش آن بنا به برخی اقوال نزدیک به هزار سال بعد از حضرت موسی^ع بوده است. در تلمود چنین آمده است: «کسی که به رستاخیز مردگان معتقد نباشد و آن را انکار کند از رستاخیز سهمی نخواهد داشت.» بعضی از آنها معتقدند که معاد برای همه مردگان است. و برخی دیگر معاد را مختص یهودیان و جسمانی می دانند (همان، ۱۳۴) اما همه مسیحیان معتقد به رستاخیز هستند. اقرار به معاد و حشر جسمانی از ضروریات دین نصاری و مجمع علیه جمیع فرق ایشان است و در این مسئله با [مسلمانان] هیچ اختلافی ندارند و اقرار به حشر جسمانی مخصوص علیه اناجیل است در

مواضع کثیره. اما این نکته لازم به یادآوری است که اگرچه علمای مسیحی و اناجیل تصریح به جسمانی بودن معاد دارند ولی درباره لذات و آلام و عذاب اخروی می گویند در قیامت لذت و عذاب روحانی است نه جسمانی؛ و این یکی از صدها موارد تناقض در عقائد مسیحیت است. (فخر الاسلام ۱۳۶۰: ۱۲۰-۱۲۱)

در دین زرتشت عقیده به معاد به وضوح بیان شده است. در این دین اعتقاد بر این است که روح بعد از جدا شدن از بدن تا روز رستاخیز وارد عالم برزخ می شود؛ تا در روز رستاخیز به جسم خود بپیوندد؛ زرتشتیان به اموری مثل صراط و میزان اعمال و بهشت و جهنم نیز اعتقاد دارند؛ ولی معتقدند که در جهنم آتش وجود ندارد چرا که آتش از نظر آنان مقدس است؛ به عقیده آنها جهنم محلی بسیار سرد و تاریک و کثیف و پر از حیوانات مودی است که گناهکاران را اذیت می کنند. (توفیقی ۱۳۹۱: ۵۷ و ۶۲)

بنابراین معاد مطرح در دین زرتشت بسیار شبیه به معاد مورد نظر اسلام است. ظاهراً تنها دین غیر ابراهیمی است که با صراحت معاد را می پذیرد. دین زرتشتی نیز مانند ادیان دیگر به فناپذیری روح آدمی که با مرگ جسمانی نابود نمی شود باور دارد. انسان پس از مرگ چنان زندگی خواهد داشت که با اعمال درست یا نادرستی که در زندگی زمینی خود انجام داده است مطابقت داشته باشد. انسان درستکار در بهشت جای می گیرد که پر از چیزهای دلپذیر و زیباست و انسانهای بدکار به آتش دوزخ گرفتار می شوند که مکان آلام وحشتناک است. (همان، ۶۶ به بعد) در این اعتقاد «داوری بر سر پل چینود با پاداش و مجازاتی که بدنبال دارد خاص روان است. داوری واپسین که پس از رستاخیز است با همه وجود آدمی سروکار دارد هم تن و هم روان.» (ر. ک: قلی زاده ۱۳۹۲: ۲۰۳)

اعتقاد به روز معاد در اسلام مهم است. زمان قیامت توسط خداوند از پیش تعیین شده اما برای انسان ناشناخته است. قرآن بر رستاخیز جسمانی تاکید دارد. در قرآن، آیات زیادی وجود دارد که محتوای هر یک، به قطعی بودن معاد جسمانی، تعبیر می شود. «... ابراهیم^ع گفت: پروردگارا، به من نشان ده؛ چگونه مردگان را زنده می کنی؟ فرمود: مگر ایمان نیاورده ای؟ گفت: چرا، ولی تا دلم آرامش یابد. فرمود: پس، چهار پرنده بگیر، و آنها را پیش خود، ریز ریز گردان. سپس، بر هر کوهی، پاره ای از آنها را قرار ده؛ آنگاه، آنها را فرا خوان، شتابان به سوی تو می آیند، و بدان که خداوند توانا و حکیم است.» (بقره/ ۲۶۰) و آیه: «چگونه خدا را منکرید با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد؛ باز شما را می میراند و باز زنده می کند و آنگاه، به سوی او، بازگردانده می شوید» (بقره/ ۲۸)

ناصر خسرو با وجود اعتقاد به روحانی بودن معاد و کیفر و پاداش آن. بارها توصیه می کند که هر کس امروز (دنیا) بندگی خدا و اطاعت پروردگار بر او سخت و ناگوار نباشد، در قیامت میزان اعمالش گران و سنگین خواهد بود و سنگینی میزان اعمال در قیامت نشان سعادت و رستگاری آدمی است، تقریباً مطابق این آیه: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ

الحقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ آن روز سنجیدن و حسابرسی اعمال حق است. آنان که سنجیده‌هایشان سنگین آید، رستگاران‌اند» (اعراف/۸)

که را ناید گران امروز رفتن بر ره طاعت گران آید مرآنکس را به روز حشر میزان‌ها (دیوان / ۴۴۴)
۲-۵) برخی اوصاف بهشت و جهنم: بهشت با غالب پاداشی نور و سرسبزی و جویباران، اوصاف زیبایی‌ها و لذت‌ها و آسایش‌های نمادین و برابری‌های دنیایی آن وصف گردیده است. که اغلب شاعران و سخنوران از آن تصاویر زیبایی ارائه داده‌اند:

مامن انس و منزل شادی منزل خوشدلی و آزادی
جای آسایش و سرای سرور خاکش از مشک و عنبر و کافور
عرصه ای بانوا و روحانی ساحتی دلگشا و نورانی
روضه خرم و خوش و پر نور ساقی باقی و شراب طهور... (سنایی: ۱۳۶۰، ۱۰۹)

این همان بهشتی است که خداوند متعال بارها در قرآن کریم از آن سخن گفته است: «مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار اكلها دائم وظلها، تلك عقبى الذين اتقوا وعقبى الكافرين النار». «داستان بهشتی که به پرهیزگاران وعده دادند در آن نهرهایی از آب زلال و گوارا روان است. میوه آن پایدار و سایه آن همیشه گسترده است. آنجاست جایگاه پرهیزگاران. اما عاقبت کافران آتش سوزان است.» (رعد / ۳۵)

اما دوزخ دوسخ در اوستا خانه ایست در زیر زمین، آشیانه ی دیو زنان و جادوگران. ددر ارداویراف نامه از دو دوزخ سخن بمیان آمده (۶۲) دوزخی باچنان سرما، زمستان، خشکی و بدبویی و ترسناک... و دوزخی دیگر در آن جا با سرما و گرمای شدید روبرو شد. تاریکی چنان غلیظ بود... (نقل از قلی زاده، ۱۳۹۲: ۲۱۲) بهشت در ستاره پایه و بالاتر از آن و دوزخ، در زیر زمین است. (آموزگار، دینکرد پنجم، ۴۴) پس دوزخ، جایگاه عذاب با اوصاف دردناکی و پلیدی و با غالب کیفی آتش و سوزندگی نیز تفاسیر متعددی را به خود اختصاص داده است که در این جا بیشتر بدان پرداخته می‌گردد. در بنیادی ترین ارکان اعتقادی و اندیشه مذاهب مختلف رستاخیز و دو جایگاه بهشت و دوزخ آن با اندک تفاوت‌هایی توصیف شده و وعده گاه و نتیجه اعمال و کارهای دنیایی لقب گرفته است.

خداوند بهتر بودن بودن آخرت بردنیارا یکی از اصول اصلی می‌داند که در کتب مقدس ادیان قبل نیز عنوان می‌کند: «صحف ابراهیم و موسی» (اعلی/۱۷-۱۹) دلیل دوری از دوزخ و رفتن به بهشت در بسیاری از آیات عقل و خردمندی آورده شده است. (بقره / ۲۱۹-۲۲۰) اخلاص، انجام تکالیف شرعی و عرفی و... دروازه های دوزخ را مسدود می‌کنند و جهل، ریاکاری، کبر، فتنه انگیزی و... گشاینده ی عذاب و سد نعمات بهشتی هستند. عدم اعتقاد به چنین احکام آشکار و مهمی در روز داوری پوچگرایی مادی پرستی انحطاط و زوال اندیشه بشری و

نامیدی و نابودی را در پی دارد. (نقل از نمل/۴) در قرآن جهنم معادل دوزخ است که بارها به عنوان جایگاه کافران و... با غالب کیفی آتش آورده شده: «و از آتشی که برای کافران، آماده شده است، بترسید» (آل عمران/۱۳۱) آن جابه صورت مکانی بسیار آتشبار و سوزاننده تجسم می شود. که ابزار اصلی عذاب در جهنم، در درجه اول، آتش /ناراست. می فرماید: «به زودی آتشیانان را فرا خوانیم.» (علق/ ۱۸)

ای اخی دوزخ و بهشت ببین بی گمان شو ز مالک و رضوان

آنچه دانا بداندش هست است کس ندانست نیست را سامان(ق/۱۸۵)

«پس، شما را به آتشی که زبانه می کشد، هشدار دادم» (اللیل/ ۱۴) «کسانی که کفر ورزیدند جامه هایی از آتش برایشان بریده شده است» (حج/ ۱۹) و «از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگ ها هستند و برای کافران، آماده شده، بپرهیزید» (بقره/ ۲۴)

وان کس که بود بی هنر چو هیزم جز درخور نار سقر نباشد (ق/۷۹)

و «اما هر که سنجیده هایش سبک بر آید، پس، جایش هاویه باشد. و تو چه دانی که آن چیست. آتشی است، سوزنده» (القارعه/ ۸) از همین رو، اهل جهنم، اغلب، «أصحاب النار» (تغابن/ ۱۰) خوانده می شوند. البته، قرآن به ابزارهای دیگری هم برای عذاب اشاره کرده است که عنصر گرما و حرارت زیاد در اغلب آنها وجود دارد، مانند: «نوشیدن از چشمه ای داغ و خوردن خار خشکی که نه فربه کند و نه گرسنگی را باز دارد.» (الغاشیه/ ۵ -) خوردن از: «درختی که از زقوم است.» (واقعه/ ۵۶) ستمگران و کافران برای همیشه در جهنم خواهند بود. و نیز «... و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر، بمیرند، آنان، کردارهایشان در دنیا و آخرت تباه می شود و ایشان اهل آتشند و در آن، ماندگار خواهند بود» (بقره/ ۲۱۷) و البته آتش گرما بخش و هدایت کننده و آتش آزمون نیز در قرآن یاد شده است: ابراهیم از آتش نمرود به سلامت و حقانیت گذر کرد. گذشتن از آتش، بدون سوختن، نشانه فراتر رفتن از شرایط انسانی است (الیاده ۱۳۷۴: ۴۷).

گر به روی تازه سوی روی آتش بنگری روی آتش را همی تو تازه نیلوفر کنی(ق/۲۳۷)

خداوند در نخستین دیدار خود با موسی ع آتشی از درخت سبز برآورد و ندایی او را فراخواند: «من پروردگار توهستم.» (یس/۸۰) که همین نماد بوته آتش یا خوشه زرین نماد تجلی آتش الهی بر موسی^ع است.

به راه چشم شنود از درخت قول خدای که «من خدای جهانم» به طور بر موسی(ق/۲۴۹)

۳-۵) عقیده اسماعیلیه (و ناصر خسرو) به روز رستاخیز: ناصر خسرو، شاعری مسلمان و معتقد و در کار دین داری سخت استوار و جدی است. شعر او نیز ابزاری است در راه گسترش ایمان و اعتقاد دینی، نه وسیله ای برای سخنوری و هنر نمایی، از این روی، بسیار طبیعی است که او بیشتر از شاعران دیگر به قرآن و حدیث و آموزه های دینی رو کند و از آنها در شعر خویش یاری گیرد. البته با توجه به دیدگاه خاص او که قائل به مذهب اسماعیلی

است و معاد را بر مبنای این مذهب پذیرفته است. معتقد به معاد روحانی است و به بهشت و جهنم و ملائکه و جن ایمان دارد ولی تفسیرش از این امور با شیعه امامی تفاوت دارد. تعدادی از مسلمانان و دانشمندان اسلامی نیز به معاد جسمانی باور ندارند و آن را انکار می کنند. دلیلشان هم این است که وقتی انسانی می میرد بدنش که از جنس خاک است، پوسیده شده به خاک بر می گردد.

... دین و دنیا را بنیاد مثل کالبد است علم تاویل بگوید که چگونه است بناش

دو جهان است و تو از هر دو جهان مختصری جان تو اهل معاد است و تنت اهل معاش...

تن زمینی است میارایش و بگن به زمینش جان سمائی است بیاموزش و بر بر به سماش (ق/۱۲۵)

به عقیده او موضوع معاد مربوط به روح انسان است. و هویت انسان را ترکیبی متضاد از دنیایی خاکی و زیرین و عالمی هوایی و برترین می داند.

تنین جهان دهان گشاده است پرهیز کن از دهان تنین

جان و تن تو دو گوهر آمد یکی ز برین دگر فرودین (ق/۱۷۵)

روحی که خدا در جسم (خاک) انسان دمید تا که او را زنده کند. پس از مردن بر می خیزد (رستاخیز می کند) و به سوی خدا می رود که حساب پس بدهد. (انا لله و انا الیه راجعون) به اعتقاد آنان رستاخیز مردگان روحانی است. پاداش و کیفر نیز به روح می رسد. زیرا جسم فنا شده به اصل عنصری خود باز می گردد. او جایگاه و مرتبه ی بهشتی را لایق هر شخص می داند اما بنا به عملکرد او در دنیا و بهرمندی روح از آن. آنان معتقدند که اوصاف نقل شده در قرآن برای دوزخ و بهشت جسمانی نیست بلکه قابل تاویل است.

ندیش از این ثواب و عقاب اکنون کاین در خرد برابر و موزون است

گر دیگر است مردم و گل دیگر این را بهشت نیز دگرگون است (ق/۳۳)

فضایل و رذایل را معلول بهشت و دوزخ می داند نه علت آن و در اشعار او دوزخ کنایه از جهل و نابخردی است و بهشت کنایه از دانش و دانایی است.

سوی تو نویدگر فرستادند بردست زمانه زافرینش دو

یکی سوی دوزخت همی خواند یکی سوی عز و نعمت مینو (ق/۲۰۵)

آنان دلایلی برای باور خود به معاد روحانی بیان می کنند که البته قابل نقد و بررسی است. و در این جا مورد بحث ما نیست. گرچه ب استناد به برخی آیات مثلاً ۶۵ سوره یس بسیار واضح و بدون تاویل باطنی نظر روحانی بودن معاد رد می شود: « امروز (رستاخیز) بردهان آن ها مهر می نهیم و دست هایشان با سخن می گویند و پاهایشان به کارهایی که انجام داده اند شهادت می دهند. » و در آیات دیگری از همین سوره تاکید می کند: «چه کسی این استخوان را زنده می کند در حالی که پوسیده است، بگو همان آن را زنده می کند که نخستین بار آن

را آفریده و او به هر مخلوقی آگاه است» (۷۸-۷۹) اما سخنان ناصر خسرو به هیچ وجه اعتقاد به قیامت و روز جزا را رد نمی کند و گاه رد پای اندیشه های گذشته اش باور معاد جسمانی را در برخی ابیاتش یافت می شود :

<p>در این دنیا کسانی که اشتباه می کردند مجازات گرسنگی و تشنگی داشتند و او مقایسه می کند که مجازات افراد بدکردار در آخرت هم تشنگی و گرسنگی است و آشامیدن از آتش عذاب. که اشاره به خوراک اهل دوزخ دارد که انقدر تشنه می گردند که از مهل زقوم می آشامند و...</p>	<p>بنده بد را خداوندان به تشنه گرسنه بر عذاب آتش معده همی بریان کنند پس تو بد بنده چرا ایمن نشستستی؟ از آنک همچنین فردا بر آتش مر تو را قربان کنند (ق/ ۵۹)</p>
<p>زنده کردن مرده از هیچ در چندین ایه از قرآن برای اثبات زنده شدن جسم در عالم آخرت و معاد آن دارد</p>	<p>خاکی که مرده بود و شده ریزان واکنده چون شد و ز چه گلگون است؟ این مشک بوی سرخ گل زنده زان زشت خاک مرده مدفون است این مرده را که کرد چنین زنده؟ هر کس که این نداند مغبون است این کار از آنکه زنده کند آن را ایزد به حشر مایه و قانون است (ق/ ۳۳)</p>
<p>تشنگی در این بیت هم باز یادآور تشنگی جسمی است.</p>	<p>گر بهشتی تشنه باشد روز حشر او بهشتی نیست، بل خود کافر است (ق/ ۲۶)</p>

البته با توجه به آیات "کل من علیها فان" و یا "کل شیء هالک" این تردید به وجود می آید که آیا پس از هالک شدن جسم و نابودی کامل آن جسمی که دوباره ظاهر می شود (برانگیخته می گردد) همان جسم اولیه است؟ و باز باید توجه داشت که موضوع آیات قرآنی درباره ی معاد صرفاً جنبه تنبیهی و اعتقادی دارد تا انسان ها با باور داشتن به قیامت و روز جزا از کارهای ناشایست و ظلم بپرهیزند.

۶- سخن آخر

اسطوره ها، کهن الگوهای کشف و درک شده ای هستند که طی تاریخ و فرهنگ بشریت در الهام ها و آیین ها تصاویری شگفت برجای گذاشته اند. (برگرفته کمبل: ۱۳۸۵، ۱۵) برخی معتقدند دیگر حضور و شکفتن اسطوره ها در این عصر شتاب غیر ممکن است که ذهن بشر بر تعقل و منطق استوار گردیده. اما رد پای آنها در لابلای زنده ترین نمادهای منطق و تکنولوژی عصر نوین نیز مشاهده می گردد. و عناصر اربعه به عنوان کهن الگوهای

خرد جمعی (این اصطلاح از گفتگوهای دکتر نامور مطلق گرفته شد) چه به صورت آشکار و چه پنهان به حیات خود ادامه می دهند. نقد تخیلی باشلار از عناصر زمینه ساز رویکردی تازه به قصاید ناصر خسرو بود. بسامد بالای واژه آتش و دوزخ در قصاید او با دو تجلی نور و گرماروشنی بخش و جان آفرین و گرمای آن حرارت بخش و نابودکننده است. چون آتش عقل، آتش خرد،... دوزخی، دوزخیان، دوزخ نابخردی، دوزخ جهل،... و نور، خورشید، شمس الضحی، آذر، جهنم، خاکستر، آذرخش، عذاب، زقوم، هیزم و... آتش عذاب وجدان و تاسف و تاجر برگزیده و... نشان از گستردگی نمود آن ها است.

نمود برخی از آنها عذاب و جایگاه دوزخ و در اندک مواردی نیز حرارت بخش و نویددهنده زندگی است. او از یک سو آتش را مانند کهن الگویی اسطوره ای و آیینی عنصر پاکی دانسته : آتش ابراهیم، آتش موسی، آتش رستاخیز و... و گاه آن را به عنوان نماد زندگی و تولد دوباره در کنار امهات اربعه به کار برده است. از دیگر سو آتش چندگانه ی خود اوست – آتش ناصر خسرو – که شعله می کشد و اندیشه ها و تفکرات قبل و بعد از تحولش را روشن می سازد و مارا وادار به کنکاش عمیق تر و گسترده تر در عصر او، اعتقادات و حق و ناحقی آنان می نماید. او جوینده ای می گردد تا یابنده ی بهشت نورانی خود باشد. چون به سلامت از آتش آزمون هفت ساله بیرون می آید. آتش انذار و ترس را بر مشعل کلام خود می فروزد تا دوزخ نابخردی را بر مردمان بنمایاند. جایگاه دوزخ و بهشت با توجه به تامل و یقین و استناد او به آیات قرآن گرچه جنبه ی روحانی گرفته است اما در جای جای برخی از ابیاتش طعم جسمانی دارد و نشان از اندیشه ای ماقبل تحولی است. او برای همگان آتش آزمونی را نمایان می کند که بدان زر خالص وجود از ناخالصی جدا می گردد :

نرهد ز آتش نه سیم و نه مس جز زر برهی ز آتش دوزخ چو شدی زرین

در این جا از تمامی داوران گرامی که با مروری نکته سنجانه در چکیده، تجدید نظری درست تر را در متن نیز رهنمون شدند بسیار سپاسگزار و قدرانیم.

کتابنامه:

قرآن مجید.

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۱. دینکرد سوم، دفتر اول و دفتر دوم. ترجمه فریدون فضیلت. تهران: فرهنگ دهخدا.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۴. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. ویراسته غلامعلی تفنگدار. تهران: سروش.
- اسطوره، رویا، راز. ترجمه رویا منجم. تهران: فکرروز.
- باشلار، گاستون. ۱۳۷۸. روانکاوی آتش. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۶۳. آثار الباقیه. ترجمه اکبر دانا سرشت. چ ۳. تهران: امیر کبیر.

- توفیقی، حسین. آشنایی با ادیان بزرگ. - بخش ادیان ایران باستان. تهران: سمت.
- جرجانی، علی ابن محمد شریف. ۱۹۶۹. التعریفات (همراه با اصطلاحات صوفیه ابن عربی) بیروت: لایپزیک.
- حسینی، صالح. ۱۳۷۱. نظری به شعر سهراب سپهری. تهران: نیلوفر.
- روحانی، محمود. ۱۳۶۶. المعجم الاحصائی لاء... فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم. مشهد: استان قدس رضوی.
- ستاری، جلال. ۱۳۷۲. «مدخلی بر رمز شناسی عرفانی». تهران: نشر مرکز.
- سجادی، سید جعفر. ۲۰۰۱. فرهنگ معارف اسلامی. ۳ جلدی. تهران: ناشر کومش.
- سنایی، ابو مجد. ۱۳۶۰. مثنوی های حکیم سنائی. با تصحیح و مقدمه مدرس رضوی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۵۸. صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ترجمه تفسیر المیزان - جلد ۲۰ صفحه ۲۰۱-۲۰۲.
- فریزر جیمز، جورج، ۱۳۸۴. شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
۱۳۶۰. افتخار اسلام بر سایر ادیان. تهران: ناشر غفور آقازاده سلطانی. فخر الاسلام، محمد صادق.
- کمبل، جوزف. ۱۳۸۵. قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسرو پناه. مشهد: گل آفتاب.
- مشکور، محمدجواد. ۱۳۶۹. خلاصه ادیان در تاریخ دینهای بزرگ. چاپ چهارم، تهران: شرق.
- معصومی، غلامرضا. ۱۳۸۶. مقدمه ای بر اساطیر و آیین های باستانی جهان. تهران: سوره مهر. چ اول.
- معین، محمد. ۱۳۵۵. مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: دانشگاه تهران.
- میرشکرایبی، محمد. ۱۳۸۰. انسان و آب در ابدان زمین. تهران: گنجینه ملی آب ایران.
- نامور مطلق، بهمن. ۱۳۸۹. فیلسوف خیال. مصاحبه با منوچهر دین پرست در سایت حکمت و معرفت.
- هال، جیمز. ۱۳۸۰. فرهنگ نگاره های نمادهادر هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.
- واسانت لاد. ۱۳۷۶. ایورودا. ترجمه مسعود عامری. تهران: قلم. چاپ سوم.
- یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۶۷. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. چ ۲. مشهد: استان قدس.
- ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر و داستان واژه ها. تهران: فرهنگ معاصر.
- دیوان ناصر خسرو بخش قصاید (برگزیده مهدی محقق و جعفر شعار و محمد غلامرضایی و فرهنگ الکترونیکی گنجور)
- مقالات:
- پور خالقی چترودی، مهدخت و فرزاد قائمی. ۱۳۸۹. «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره ای» جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق) شماره سوم.

واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۴. «نمادینگی آتش و بازتاب آن در متون اساطیری و...» مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. دوره ۲۳، شاول. (ویژه نامه زبان و ادب فارسی)

پی نوشت :

*گاستون باشلار Gaston Bachelard: ریاضی‌دان، فیزیک‌دان، شاعر، فیلسوف و معرفت‌شناس فرانسوی است. کتاب ها : بوطیقای فضا، مریم کمالی و محمد شیربچه، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۷ دیالکتیک برون و درون: پدیدارشناسی خیال، موسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۸۸ روانکوی آتش، جلال ستاری، نشر توس، ۱۳۶۴ شعله شمع، جلال ستاری، نشر توس، ۱۳۷۷ معرفت شناسی، گزینه نوشته‌ها به کوشش دومینیک لوکور، جلال ستاری، انتشارات دفتر پژوهشهای فرهنگی: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳ و مجموعه مقالات او : پدیدارشناسی شعر، سید علی مرتضویان، ارغنون، زمستان ۱۳۷۷، شماره ۱ گزیده ای از کتاب جستاری در شناخت تقریبی، گردآوری: گری گاتینگ، پریسا صادقیه، فلسفه های قاره ای علم، موسسه انتشاراتی روزنامه ایران، بهار ۱۳۹۰ بذر و خرد در شعر پل الوار، جلال ستاری، کلک، خرداد - تیر ۱۳۷۸، شماره ۱۰۵ *پرومته یا پرومتهوس: Prometheus در اسطوره‌های یونانی، یکی از تیتان‌ها و پسر یاپتوس و کلیمنه و خدای آتش است. زئوس در عصر آفرینش انسان‌ها، پرومتهوس را برگزید تا همه چیز را به انسان بدهد جز آتش را پرومتهوس مورد اعتماد این کار را کرد و بسیاری از مسائل آدمیان را برطرف کرد او به انسان‌ها عشق می‌ورزید و نمی‌توانست ناراحتی و رنج آن‌ها را ببیند. به همین علت به دور از چشم زئوس آتش را به انسان داد. وقتی خبر به زئوس رسید او را بر سر قله قاف در قفقاز برد و بست و او را به سزای اعمال خود رساند. هر روز عقابی می‌آمد و جگر او را می‌خورد و شب جگر از نو می‌رویید. همین موقع بود که پرومتهوس به زئوس گفت: روزی خواهد آمد که پادشاهی و خدایی تو از میان برود و کسی بر تخت تو تکیه زند. زئوس که از پیش‌گویی‌های او مطمئن بود دائم در پی این بود که از او بپرسد چه کسی، ولی او هرگز پاسخ نمی‌داد تا اینکه این موضوع به وقوع پیوست. سرانجام هرکول عقاب را کشت و پرومتهوس را آزاد کرد. پرومته در عوض راه بدست آوردن سیب‌های زرین هسپریدس را به او آموخت. او همچنین شخصیت اصلی رمان آتش دزد نیز هست.

(دورانت، ویل. تاریخ تمدن، یونان باستان (جلد دوم. ترجمه امیرحسین آریان‌پور و دیگران. سرویراستار، محمود مصاحب. چاپ ششم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸) (برگرفته از ویکیپدیا)

*نوالیس: شاعر برجسته آلمانی (۱۸۰۱م): نوبولد فون هاردنبرگ، با نام مستعار نوالیس، ادیب معروف آلمانی در دوم مارس ۱۷۷۲م در خانواده‌ای اصیل در آلمان به دنیا آمد. وی در جریان تحصیلات دانشگاهی خود با اساتید ادب و فلسفه زمان خود آشنایی یافت و از آنان تأثیر فراوانی پذیرفت. نوالیس پس از پایان تحصیلاتش در رشته ادب و حقوق قضا، به کار مشغول شد. در همین دوره بود که اندیشه نوشتن در مغز او راه یافت، اما فعالیت ادبی در نظر نوالیس، تنها وسیله‌ای برای شکل دادن شخصیت خویش بود. وی عالم عینی را ساخته تخیل و تصورات ذهنی می‌پنداشت و کشف و شهود معنوی را وسیله دست یافتن به واقعیت اصلی. در نظر نوالیس، رؤیا از قدرتی برخوردار بود که هر گونه حال و وضع خارجی را می‌توانست تغییر دهد. خدایی که او در جستجوی آن بود، خدایی بود که پیوسته در گنه وجود بشر جای دارد و تنها هدف عالی زندگی، نزدیک تر شدن به این مرکز الهی روح است. بنابراین عشق‌های زمینی آدمیان وسیله‌ای هستند برای راه یافتن به عالم الوهیت. نوالیس در سال‌های پایانی قرن هجدهم میلادی، منظومه معروف سرودهای شب را منتشر کرد. در این منظومه، شب، تعبیر و تفسیری شاعرانه بود از سعادت ابدی و احساس رهایی از عالم هستی و استغراق در جذب الهی که عشق محبوب با نوعی عشق الهی در می‌آمیزد. شاعر خود را به عالم وحدت مافوق بشری می‌سپارد، ابدیت را در وجود خود می‌بیند و به مبدأ اصلی باز می‌گردد. نوالیس در سال‌های بعد، رمان هاینریش فون را نگاشت و قطعاتی به نظم سرود. با این حال عمر او دوام چندانی نیافت و سرانجام در ۱۰ اکتبر ۱۸۰۱م در ۲۹ سالگی درگذشت. نوالیس از بزرگ‌ترین شاعران غنایی و از هنرمندترین نویسندگان رمانتیک آلمان است. علاقه به کشف اسرار طبیعت، عشقی که جز عشق الهی رنگی نپذیرفت، حسرت بهشت مفقوده، عقیده به وحدت عالم وجود و ابدیت بخشیدن به عالم پس از مرگ، موجب شده است که آثار نوالیس از بیانی در عالی‌ترین نوع رمانتیسیم برخوردار گردد. شعر نوالیس به صورتی انکارناپذیر از خوش‌آهنگ‌ترین اشعار ادبیات آلمان است. نوالیس، موسیقی را هنری عالی می‌دانست که بدون واسطه عالم عینی، درون ما را آشکار می‌سازد. سرودهای شب اثر نوالیس، بعدها به عنوان سرود رسمی کلیسای پروتستان آلمان قرار گرفت.

* امپدوکلس یا انباذکلس □μπεδοκλ□ς: فیلسوف پیشاسقراطی مکتب چندگانه‌گرایی بود. اودر آکراگاس واقع در سیسیل متولد گردید. حدود سال ۴۵۰ ق. م به شهرت رسید. پس از فیثاغورس، بارزترین نماینده التقاط‌گران علم و عرفان است. نقل است زنی را که به مدت ۳۰ روز مرده می‌پنداشته‌اند، زنده کرده‌است مشهورترین افسانه‌ای که درباره امپدوکلس روایت کرده‌اند، این است که او در دهانه آتشفشان اتنا پرید، به خیال آن که نمی‌میرد و جاودان می‌ماند

کشف هوا به عنوان یک عنصر مادی منسوب به امپدوکلس است. امپدوکلس در زمره فیلسوفانی بود که درصدد جمع دو نظام مابعدالطبیعی افسوسی و الثایی برآمدند. در متافیزیک امپدوکلس، عناصر اربعه، متمایز و متفاوت با هم بوده و جلوه‌های یک ماده به خصوص نیستند. او عناصر اربعه را «سرچشمه» زندگی مادی می‌خواند. عناصر اربعه جاویدانند، ولی ممکن است به نسبت‌های مختلفی با هم آمیخته شوند و مواد مرکبی را که ما در طبیعت می‌بینیم، به وجود آورند. تغییر، تجلی درآمیختن و جداشدن مواد است.

(جهت توضیحات بیشتر به مجله الکترونیکی ویکپدیا و برتراند راسل. «فصل ششم: امپدوکلس». در تاریخ فلسفه غرب، جلد اول: فلسفه قدیم. ترجمه نجف دریابندری. چاپ اول. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۰. صفحه ۵۶ تا ۵۸.)

عقده امپدوکل: Empeboele مبنی بر آنکه آتش بزرگترین پاک کننده است و بنابراین این فرض «به آتش انداختن خود» و خودسوزی باعث تغییر مدار دنیایی می‌شود که می‌خواهیم «کانون» روشنگر آن باشیم.

*هوفمن: شار نودی Charles Nodier (1780-1844) اواز نویسندگانی است که از هوفمن تاثیر پذیرفته و در داستان‌های او نیز وهم و خیال نقش مهمی را بازی ارنست تئودور آمادئوس هوفمن‌نوازنده، شاعر می‌کنند. "دیوهای شب" (۱۸۲۱) و "ذره‌های پری گونه" (۱۸۳۲) از رمان‌های خوب او هستند. "اکسیرهای شیطان" (۱۸۱۶) رمانی است که به داستان‌های سیاه پلیسی بی شباهت نیست و در رمان دیگر او "برداران مدارد"، نوادگان مجازات گناهان اجداد خود را متحمل می‌شوند و معجون اسرارآمیزی آن‌ها را از پا درمی‌آورد.

ماجراهای غم انگیز "برداران مدارد" ما را به یاد بدبختی‌های "راهب" اثر "لويس" می‌اندازد که به گونه مرموزی به سوی بدبختی و گناه پیش می‌رود. و این داستان مکملی هم دارد که در آنجا برعکس همه به سوی سعادت و کمال می‌روند و این مجموعه از بهترین آثار رمانتیسیم فانتاستیک است.

داستان‌های "برداران سراپیون" (۱۸۱۹ تا ۱۸۲۱۹) در چهار جلد و شرح ماجراهای شش دوست همدل و همراه است که در روز "سراپیون قدیس" دور هم جمع می‌شوند و داستان‌های پریان و حکایات خنده آور یا غم انگیز را برای همدیگر نقل می‌کنند. و این داستان‌ها جنبه‌های گوناگون دنیای هوفمن را نشان می‌دهند. اما داستان "شاهزاده خانم برامبیل" (۱۸۲۰) آمیخته ای است از حقیقت و خیال

عقده هوفمن نیز استعاره از آتش گرفتن انسان خیال باف در اثر چیزهای دیگر است. به نظر باشلار همان حسی را که شعله ی شمع می‌تواند، برانگیزد، الکل نیز می‌تواند. ولی سطح این دو تفاوت دارد. شعله میل به پاکی دارد و هرچیزی را که می‌سوزاند، پاک می‌کند ولی الکل ممکن است این گونه نباشد. "آثار هوفمن سراسر شعر شعله است. در واقع بخش بزرگی از ادبیات وهم آمیز، زاده ی تحریک ناشی از مشروبات الکلی است. شیطان آتش، کارگردان تخیلات هوفمن است و این شعله شراب است که منبع الهام او است. "، نمایشنامه نویس و

افسانه سرا، شاد و پرشور بود و در عین حال غمگین و نومید، و از دوستداران نوعی مشروب به نام پنچ Punch نوعی مشروب که آمیخته ای است از رم و دارچین و لیموترش). و اطلاعات وسیعی در همه زمینه‌های ادبی و اجتماعی داشت. درباره آلمان و مشرق زمین چیزهای زیادی می‌دانست. تخیل بسیار نیرومندی داشت. و رمان‌ها و داستان‌هایی آفرید که جمعا نوعی هزار و یک شب مغرب زمینی را به وجود آورده‌اند.

بررسی تصاویر همانندسازی‌های دنیا در دیوان ناصر خسرو و مقایسه آن با نهج البلاغه

عباس عرب^۱

فاطمه زهرا توانچه^۲

۱. مقدمه

۱. ۱. تعریف واژه دنیا

در مفهوم‌شناسی دنیا از جنبه لغوی آن طور که دیده می‌شود، ذیل معنی واژگانی دنیا معمولاً معنی اصطلاحی آن نیز آمده است؛ چنانکه در فرهنگ عمید ذیل تعریف این واژه به جهانی که در آن هستیم و کره زمین، مصدر دنیا خوردن را بهره بردن از مال و ثروت و نعمت‌های دنیا معنی می‌کند (عمید، ۱۳۸۹: ذیل دنیا). در لغتنامه دهخدا هم با همین شیوه روبرو هستیم. وی علاوه بر معنای عالم مادی دنیا را چنین معنی می‌کند: «تأنیثادنی، بهمعنیزدیکتر؛ زن بسیار نزدیک شونده؛ مشتق از دنو که به معنی قریب باشد چرا که دنیا اقرب است به سوی آدمی به نسبت عقبی؛ زن سخت خسیس و ناکس، مشتق از دنائت که به معنی ناکسی و زبونی است» (دهخدا: ۱۳۷۷، ج: ۷، ذیل دنیا).

دنیا مفهومی بوده است که همگان بدان توجه داشته‌اند؛ بنابراین با تعریف‌های عالمانه و شاعرانه متنوعی از دنیا مبتنی بر نگرش‌های این دسته از صاحب‌نظران روبرویم. چنانکه علامه جعفری دو تعریف از دنیا دارد: یکی جهان هستی که ما در آن زندگی می‌کنیم و دیگری برقرار کردن ارتباط انسان با جز خود که شامل مردم و وسایلی چون زر و زیور می‌شود (جعفری، ۱۳۴۴: ۱-۲) و مولانا می‌سراید:

دنیا چیست از خدا غافل بدن نی قماش و نقره و میزان و زن
(مولوی، ۱۳۶۴، دفتر ۱: ۶۱)

در واژگان ناصر خسرو علاوه بر دنیا و جهان به مترادفاتی چون دهر، گیتی، چرخ، بر می‌خوریم. امام علی بارها واژه عاجله را استفاده کرده است که معنی زودگذر را نیز دارد. وَ تَحَبَّبْتُ بِالْعَاجِلَةِ: و- با مردم- دوستی ورزد با نعمتهای زودگذر این جهانی (ص ۱۰۷). در سخنان این دو تقابل بین دنیا و آخرت و دنیا و دین را نیز بسیار می‌بینیم و گفتن این سخن از این رو ضروری است که «تعرف الاشیا به اضدادهم»

۱. ۲. ضرورت و هدف

^۱ دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه فردوسی مشهد
^۲ دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی پردیس بین‌الملل فردوسی مشهد، f.tavanche@yahoo.com

آنچه ضرورت مقایسه دیوان ناصر خسرو شاعر قرن پنجم و نهج البلاغه را سبب می‌شود، انقلابی است که در سال چهارم زندگی او رخ داده است و وی را به سفری به سوی مصر سوق داده است. همین امر او را در مقام پختگی و میانسالی به مذهب اسمعیلیه و طریقه فاطمیان وارد می‌شود و در مقام حجت و مروج آن مذهب به خراسان باز می‌گردد (تقوی، ۱۳۳۵: یز)

برای ما اهمیت دارد فردی با روحیات شاعرانه و با تبدیل شدن به یک مبلغ دینی چه زبان شاعرانه‌ای را بر می‌گزیند و این مقایسه مثل‌های دنیا در سروده‌های او با بیان مثل‌های مقتدای او در خصوص جهان چه همسویی‌ها و تفاوت‌هایی دارد.

۱.۳. پرسش‌های تحقیق

عصرهای تشکیل دهنده تصویرهای استعاری و تشبیهی در دیوان ناصر خسرو و نهج البلاغه چیست؟ محیط زندگی، مسایل ملی و قومی، مذهبی و زبان چه میزان در شکل‌گیری این عناصر حضور دارند؟ تأثیر دیوان ناصر خسرو از نهج البلاغه چه اندازه است؟

۱.۴. فرضیه پژوهش

فرضیه این مقاله این است که ناصر خسرو علی‌رغم هنر شاعری، خلاقیت، استقلال در مضمون‌سازی شعری خود و تأثیر محیط زندگی در تصویرسازی‌های شعری، از نهج البلاغه نیز به خاطر گرایش بسیار بالای مذهبی خود در همانندسازی‌های دنیا تأثیر گرفته است.

۱.۵. پیشینه پژوهش

مقاله‌ها و کتاب‌هایی در توصیف نگاه ناصر خسرو به دنیا از دیدگاه تشبیهات شعری او نوشته شده است؛ به شرح ذیل است: در مقاله «بررسی تطبیقی سیمای دنیا در شعر ناصر خسرو و ابوالعلا» با انتخاب چند توصیف از دنیا در دیوان دو شاعر، به بررسی شباهت‌ها و شکل‌گیری افکار دو شاعر درباره دنیا و عوامل تأثیرگذار در مضامین مشترک سروده‌هایشان پرداخته است و واکنش ابو العلا و ناصر خسرو در برابر دنیا را توضیح داده است (میرقادری؛ غلامی، پاییز ۱۳۸۸). در «مقاله روزگار، خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی» قصد بررسی تطبیقی دیدگاه دو شاعر درباره روزگار، دهر و جهان توجه بیشتر نویسنده به واکنش دو شاعر است که البته در این میان با تشبیهاتی از دنیا نیز رو برو می‌شویم (گودرزی؛ ساکی، بهار ۱۳۹۰)

کتاب‌ها و مقاله‌های نوشته شده درباره تشبیهات دنیا در نهج البلاغه چند گونه است. بیشتر کتاب‌ها در نگاه کلی به دنیا پرداخته‌اند که رگه‌های تشبیه را هم در آن می‌توان یافت و برخی دیگر نگاهی تخصصی به دنیا داشته‌اند و آن را از منظر زیبایی‌شناسی بررسی کرده‌اند. سید محمد تقی جعفری (۱۳۷۹) در این کتابش فراتر از تشبیهات به مسایلی چون آرایش دنیا، متهم کردن دنیا، سرزنش آن، برتری دادن آخرت و مشخصات زندگی

دنیوی چون شادی‌های اندک دنیا، شکفتگی و پژمردگی، چهره‌های متضاد دنیا، عیش و مصیبت و دنیای خیر و شر پرداخته است که برای تفسیر آن از اشعار و متن‌های فارسی و عربی بهره برده است. ایمانی (۱۳۹۰) در کتاب خود دنیا را در دو فصل چهره مثبت دنیا چون سرای توشه‌گیری، عبرت و آزمون و چهره منفی چون فریبندگی، نابودکنندگی و سرای غفلت با اندک توضیح و مثال‌هایی از قرآن آورده است. کتاب «دنیا در نهج‌البلاغه» در نه بخش به مواردی چون صفات دنیا، مدح، مذمت و بی‌وفایی دنیا و بی‌اعتنایی بدان، به ترجمه عبارات و شرحی به ندرت از آن پرداخته است (شمس‌الدین، ۱۳۶۵). فاطمه احمدی (۱۳۹۲) در کتاب خود به معنای دنیا و دو قسم دنیای نکوهیده و ستوده و تقابل دنیا و آخرت و سنت و چرایی امتحان در دنیا و تشبیه و تجسم دنیا در پانزده عنوان و برخورد انسان‌های کامل با آن برمی‌خوریم. در کتاب «دنیا و دنیاگرایی در نهج‌البلاغه»، به دنیاشناسی در نهج‌البلاغه، کیفیت مواجهه یا آن و تحذیر از دنیای مذموم و نشانه‌های دنیادوستی می‌پردازد که در خلال همه این موارد صفات دنیا را با شماره گذاری، زیر مجموعه این عنوان‌ها کرده و گفته‌های امام را نیز به صورت شماره‌گذاری در این زیر مجموعه‌ها گذاشته است. در مقاله مشترک کریمی فرد و نیک‌دل (زمستان ۱۳۸۹)، به بررسی و به چگونگی انتقال مفاهیم از طریق به کارگیری عنصر تشبیه در نهج‌البلاغه پرداخته‌اند؛ به این معنی که شیوه بیان آیا ملامت است یا مدح و تحلیل تشبیهی کلام از نظر تمثیل بودن، حسی و عقلی بودن، مرکب و مفرد بودن، بار عاطفی تشبیهات، بیان مقتضای سخن امام، استحکام بیان و قدرت خیال، ذوق هنری امام و توانایی در بیان جملات کوتاه تحلیل شده است. نور محمدی در مقاله (۱۳۹۱) و پایان‌نامه خود (۱۳۸۷) با وجود محدودیت بررسی‌های استعاره در متون مذهبی، در مطالعه استعاره به عنوان کانونی‌ترین محورهای رویکرد معنابنیاد براساس نظریه شناختی لیکاف و جانسون به استخراج برخی استعاره‌های نهج‌البلاغه و بررسی آن در هشت حوزه همه جا حاضر بودن، حوزه‌ها، مدل، یک‌جهتی بودن، تغییرناپذیری، ضرورت، خلاقیت و تمرکز پرداخته است. قائمی و طهماسبی (زمستان ۱۳۸۹) در مقاله‌ای در خصوص استفاده امام از تشبیه در بیان مفاهیم مهم و اندرزهای انسانی در بخش بررسی معنانشناسی تشبیهات خطبه‌ها مختصری به تنوع موضوعات و تنوع تشبیهات در باب دنیا پرداخته‌اند.

تقسیم دیگری از این نوشته‌ها داریم، مربوط به مقایسه تطبیقی نهج‌البلاغه و دیوان ناصر خسرو است. در پایان‌نامه کردی گودرزی (۱۳۹۲) هدف یافتن مضامین مشترک در شعر ناصر خسرو و نهج‌البلاغه است. در نوشته «تجلی نهج‌البلاغه در شعر ناصر خسرو» بسیار مختصر در باب دنیا سخن آمده است (خوشه چرخ آرائی، ۱۳۸۵/۱۱/۱۹) و در کتاب «تأثیر نهج‌البلاغه و کلام امام امیرالمومنین علی (ع) در شعر فارسی (فردوسی - سنایی - ناصر خسرو - مولوی - سعدی - حافظ)»، با آوردن مبحثی در خصوص پیشینه‌پذیری شعر فارسی از نهج‌البلاغه، نمونه‌هایی از شاعران، تأثیرپذیری آنان از نهج‌البلاغه آورده شده است (رای: ۱۳۸۴)

۱. ۶. روش پژوهش

روش در این مقاله تطبیقی و توصیفی است. بدین صورت که نویسندگان با پیش رو قرار دادن دیوان ناصر خسرو (تقوی، ۱۳۳۵) و نهج البلاغه امام علی (شهیدی، ۱۳۷۴) و خوانش متن و یافتن همانندی‌ها و جاندارپنداری‌های به کار رفته، به صورت فهرستی در چند بخش همانندسازی به آدمی، حیوانات، خوردنی‌ها، گیاهان و سایر همانندی‌ها به معرفی و گزارش این همانندی‌ها و تصاویری که در آن قرار گرفته‌اند پرداخته‌اند و در پایان هر بخش سیاهه‌ای از همانندی‌های مستقلی داده شده است که ناصر خسرو داشته و ماندنی از آن در نهج البلاغه یافت نشده است؛ اما در برخی موارد با وجود بی‌مانندی بین دو کتاب، همانندی‌ها ذکر شده است.

۲. همانندی‌های دنیا در دیوان ناصر خسرو و نهج البلاغه

دنیا در نگاه ناصر خسرو به طور گسترده‌ای از دید جاندار انگارانه سروده شده است. قبل از ورود به مقایسه این دو کتاب، دنیای جاندار را در دیوان ناصر خسرو ترسیم می‌کنیم. جلوه‌های منفی جهان این گونه است: بداندیش است و فتنه گر (۱۰/۲۵۷) فرومایه و بداصل یا بدنشان (۶/۳۱۷) و ناکس است (۱۴/۱۹۷)، در پارادکسی از کم بودن بسیاری جهان، صفت این جهان را سفلی و فرومایگی دانسته است (۲/۷۷)، جفاکار است (۶/۱۳)، این جهان بی وفا و فریبکار است از این رو همه چیز آن عکس است، روشنش تیره و شکرش حنظل است (۱۲/۲۱۸)، این جهان مرد فریب است (۶/۲۴۸) و حيله‌هایش را تیزهوشان می‌شناسند (۱۸/۱۷۱)، در پیر شدن آدمی تصویری از شستن پر کلاغ با شیر می‌آورد و از این رو جهان را ستمگر دانسته است (۱۹/۳۳)، تمامی جهان آکنده از رنج است (۲۰/۴۰)، او بی هنراست (۱۳/۹۱)، حيله و غدر می‌داند (۱/۱۲۵)، جهان چنان خسیس و پست است که همنشین افرادی چون خود است (۱۷-۱۶/۴۰۳)، جهان دشمنی است که کینه ورزی دیرینه با انسان دارد (۴/۲۳۵)، جهان خوشگذران و عیاش است اما عاقبت این شادخواری پیری و خواری است (۱۳/۴۴۲-۱۴)، دنیا مست بی هس و یکسر پر عیب است (۱۰/۵۰)، شاعر بر این باور است که با داشتن پنج حس هنر و عیب‌های جهان را می‌توان شناخت (۱۲/۲۶)، نادان و جاهل است (۲۱/۲۴۶)، جهان در برابر گریه‌های آدمی خندان است (۱۸/۳۲۴)، این جهان دروغ هم می‌گوید (۷/۲۴۷)، گفتارش تلبیس و کردارش تزویر (۱۹/۱۷۱)، همصحبتی جهان برای انتقام و هلاکت اوست (۱۵/۴۴۲)، بدخو (۱۲/۳۶۴)، فانی است (۶/۵۸) و دنیا عمری دارد که به سر آمده است (۳/۱۹)

ابزار کشتار او این گونه است که جهان زخم زنده است و علم در برابر این زخم سپر است (۱۱/۱۴۲)، ابزار او دشنه است (۷/۳۱۷)، دنیا دیوانه‌ای خنجر به دست است (۷-۶/۱۴۸) که به کینه آدمی را می‌کشد (۲۲/۱۴۷) و در تقابل با خنجر دنیا خنجر علم و توحید است که کارساز است (۵/۲۹۱)، این جهان در از بین بردن شکوه و شکوکت آدمی چون کسی است که به سختی دست و پای آدمی را بسته است (۲۳/۱۶۳)

در مهمانی دادن جهان ضیافتی دارد که در آن جز گرسنگی چیزی نیست و این از کارکردهای متضاد جهان است (۵-۴/۱۹۷)، جهان میزبانی است که خوان گسترده است و در این سفره، خام و پخته وجود دارد که تصویری از تنوع و گستردگی داشته‌های جهان برای فریب آدمی است (۱۹/۱۷۱).

درداد و ستد جهان سودا گری است که کلنگ را با سوزن معامله می‌کند (۱۶/۳۳۴)، غرورش را می‌فروشد (۲۱/۳۰۲) و حیل‌های او را مرد هوشیار و بصیر نمی‌خرد (۲۰/۱۷۱)، دنیا وام دهنده‌ای است که وام او تن و اسباب و عمر است (۱۹/۸۵)، موکل این وام روز و شب‌اند و عجیب است که مرد از این وام فرش و لگام می‌سازد در حالی که سود وام دم، بازدمی است که به جهان می‌دهد (۱۰/۲۶۰-۱۳).

از کارکردهای مثبت دنیا آن است که جهان در برابر حق تسلیم و نماز خوان است (۲۰/۲۰۴)، خلقت جهان بر اساس بنده بودن آن است اما اینک آدم است که بنده اوست (۲۰/۳۹۱)؛ اما حتی در طاعت و فرمانبرداری جهان خدعه‌ای است و این طاعت همان نوش است که زیر آن نیش پنهان است (۱۲/۱۹۷-۱۳).

در همانندی‌های دنیا چند تقسیم‌بندی ارائه می‌دهیم شامل همانندی‌های آدمی، حیوانات، خوردنی‌ها، گیاهان، مکان و سایر همانندی‌ها:

۱. ۲. آدمی

۱. ۱. ۲. بنده و فرمانده

در اسیر کردن دنیا، از زمانی که شاعر تن آرزوجوی خود را در بند کشیده است، دیگر او را اسیر نکرد: اسیرم نکرد این ستمگاره گیتی چو این آرزو جوی تن گشت اسیرم (۲۳/۲۸۸)

آنان که دنیا را می‌طلبند؛ دنیا اسیرشان می‌کند و جانشان بهای این بند است: أَسْرَتْهُمْ فَفَدَوْا أَنْفُسَهُمْ مِنْهَا (ص ۲۲۵)

خلقت جهان بر اساس بنده بودن آن است اما اینک آدم است که بنده اوست:

اگر جهان را بنده‌تو آفرید خدای تو پس به عکس چرا بنده‌جهان شده‌ای (۲۰/۳۹۱)

امام کسی را که شیفته دنیا است؛ بنده آن می‌داند: وَ وَلَّهَتْ عَلَيْهَا نَفْسَهُ، فَهُوَ عَبْدٌ لَهَا (ص ۱۰۴)؛ اما در طاعت و فرمانبرداری جهان خدعه‌ای است و این طاعت همان نوش است که زیر آن نیش پنهان است (۱۲/۱۹۷-۱۳). دنیا از آنجایی که رهی و غلام شاعر است، عیال او است (۱۰/۴۳۶). جهان خدمتکار و فرمانبردار مردان خردمند است (۲۴/۱۳۱). از نظر امام آدمی به جایی می‌رسد که دو دنیا مطیع او می‌شوند: اِنْقَادَتْ لَهٗ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةُ بِأَرْمَتَيْهَا (ص ۱۳۱)

۲. ۱. ۲. راهزن

جهان راهزن است و شکوه و فر آدمی را غارت می‌کند:

راه زد بر تو جهان و برد فر و زیب تو چندخواهی گفت مطرب را: «فلان راهک بزن؟»
(۱۰/۳۳۹)

و حضرت دنیا را خانه ربودن و بردن و غارت و هلاک می‌داند: هِيَ ذَارُ حَرْبٍ وَ سَلْبٍ، وَ نَهْبٍ وَ عَطَبٍ (ص ۲۱۰)
۳. ۱. ۲. فروشنده و فروختنی

جهان هم فروشنده است و هم فروختنی است. جهان را به دین باید فروخت (۲۰/۶۲). جهان پر مشتری است و بهای این دنیا برای ما عمر است (۵/۱۳۱). دنیا فروختنی است. در این جا یک پارادکس داریم در ترکیب رایگان گران:

دنیا را نستانم به رایگان من زیرا که جهان رایگان گران است
آنک این سوی او بی‌بها و خوار است فردا سوی ایزد گران از آن است
(۱۶-۱۵/۷۱)

امام نیز به معامله این دنیا و آن دنیا در میان مردم اشاره می‌کند: بَاعُوا قَلِيلًا مِنَ الدُّنْيَا لَأَنْبِقُوا، بَكْثِيرٍ مِنَ الْآخِرَةِ لَأَيْقُنِي. / و اندک این جهان را، که نپاید، به بسیار آن جهان، که به سر نیاید، فروختند. (ص ۱۹۲) و هشدار می‌دهد که آخرت را به دنیا نفروشید: لَأَتَّبِعَ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ (ص ۲۹۷) و در یک توصیه اخلاقی می‌گوید اگر توانگر در بخشش خویش بخل ورزد درویش آخرتش را به دنیا می‌فروشد: إِذَا بَخِلَ الْغَنِيُّ بِمَعْرُوفِهِ بَاعَ الْفَقِيرُ آخِرَتَهُ بِدُنْيَاةٍ (ص ۴۲۷)

شاعر در مقام فروشنده‌گی دنیا توصیه می‌کند که حتی خمیر و فطیر و آرد را از او مخر (۱۹/۱۷۱). جهان فروشنده‌ای است که زنده را چون ماهی به قیمت مرده‌ای چون مار افعی می‌خرد (۱/۳۰۱)
این جهان را فریب بسیار است بفروشد به نرخ سوسن سیر
(۱۷/۱۷۱)

۴. ۱. ۲. زن، پیرزن، عروس

شاعر شصت سال را با این زن گذرانیده است و این زن مکر و دروغ و فن می‌فروشد (۷-۶/۳۱۰) و آدمی نباید با این زن بدگوهر بدخو همصحبتی کند که در این صورت به ارزنی نمی‌ارزد (۳/۳۱۰). اگر فریب این زن جادو را بخورد؛ خود نیز زن است و برای اثبات این موضوع به بیژن و منیژه اشاره می‌کند (۲۰/۳۰۲-۲۱). دنیا پیرزنی فریبکار است که مرد عاقل در معنی دوری جستن از آن، طلاقش می‌دهد:

این جهان پیرزنی سخت فریبنده‌است نشود مرد خردمند خریدارش

پیش از آن کز تو ببرد تو طلاقش ده مگر آزاد شود گردنت از عارش
(۲۵-۲۴/۲۱۱)

دنیا عروسی بدخو و ناسازگار است که تنها یک همسر دارد و هر که بخواهد با او درآمیزد؛ جز رسوایی چیزی نخواهد داشت (۳-۲/۲۳۲). وی تصویری که از عروس به جهان می‌دهد وارونه است. این عروس رویش سیاه و مویش سپید است (۱۲-۱۱/۲۹۸). او گاه با زیور و افسر و با کرشمه و شرم از روی تو گرد فروتنی را می‌سترد (۵-۴/۱۴۸). دنیا عروسی است که مهر او دین آدمی است:

دنیا عروس‌وار بیاراید پیشت چو یافت از تو به دین کابین
(۱۳/۳۲۲)

و امام برای در تضاد قراردادن دنیا و آخرت تصویری از دو زن در نکاح یک شوی می‌دهد که ناسازند: هُمَا بَعْدُ
ضُرَّتَانِ (ص ۳۷۷)

۵. ۱. ۲. صیاد و صید

جهان شکارچی است (۱/۱۱)؛ اما شاعر در یک بیت، خود و جهان را هم صید و هم صیاد دانسته است:

لاجرم اکنون جهان شکار من است گرچه همی‌دارد او شکار مرا
(۱/۱۳)

از نظر امام، مردم نشانه‌های دنیا هستند که دنیا با تیر آنها را هدف گرفته است تا به کام مرگ بکشاندشان: إِنَّمَا
أَهْلَهَا فِيهَا أَعْرَاضٌ مُسْتَهْدَفَةٌ، تَرْمِيهِمْ بِسِهَامِهَا، وَ تُفْنِيهِمْ بِحِمَامِهَا (ص ۲۶۰)

امام نحوه شکار دنیا را که به کام مرگ کشیدن است، با بهره از ریسمان و تیر، چنین تصویر می‌کند:

حَتَّىٰ إِذَا أَنَسَ نَافِرُهَا، وَ اطْمَأَنَّ نَاكِرُهَا، قَمَصَتْ بِأَرْجُلِهَا، وَ قَنَصَتْ بِأَحْبِلِهَا، وَ أَقْصَدَتْ بِأَسْهُمِهَا، وَ أَعْلَقَتْ الْمَرْءَ أَوْهَاقُ
الْمَنِيِّ، فَأَيْدَتْ لَهُ إِلَىٰ ضَنْكِ الْمَضْجِعِ. / تا آن که از وی گریزان است، بدو انس گیرد، و آن که ناشناسی اوست آرامش پذیرد. ناگاه، به چهار دست و پای برخیزد، و ریسمانها درآویزد، آماج تیرهای - قضایش - سازد، و رشته‌های مرگ بر گلویش اندازد. کشان کشانش براند، تا به خوابگاه تنگش رساند (ص ۶۰).

۶. ۱. ۲. مادر و کودک

ناصر خسرو بر این باور است که نباید همچون نادان دنیا را نکوهش کرد؛ چون او حق مادری دارد (۲۲/۶۰) و گزیدن پستان این مادر نشانه عصیان و بدبختی است (۱۸/۴۶۳). این دنیا مادر بدمهری است که فرزندش را پیر کرده و خود جوان است (۸-۶/۲۹۰). از سویی جهان سفله مادر بدخوی تن آدمی است که این مادرپیر، ناتوان نشده است اما فرزندش چنین شده است (۴-۲/۳۹۱). شاعر جهان را مادر گنگی می‌بیند که آدمی به پند ترجمان

آن شده است (۶/۳۹۲). دنیا مادر گنده پیری است که نمی‌توان بدان دست درازی کرد؛ زیرا مادر بر فرزند حرام است:

جهان مادری گنده پیر است، بر وی مشو فتنه، گر در خور حور عینی به مادر مکن دست، ازیرا که بر تو حرام است مادر اگر ز اهل دینی
(۵-۴/۴۰۳)

از سویی دیگر جهان را در بهار چون کودک دوازده ساله‌ای می‌بیند که از رخس سبزه دمیده است:
گشت جهان کودکی دوازده ساله از سمنش روی وز بنفشه گلاله
(۸/۳۸۸)

و امام برای دنیا و آخرت را به مادرانی مانند می‌کند که فرزندان دارند و هر یک در قیامت به مادر خود می‌پیوندند: فَكُونُوا مِنْ أُمَّةٍ الْآخِرَةِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْو لَّا تَكُونُوا مِنْ أُمَّةٍ الدُّنْيَا، فَإِنَّ كُلَّ وَكِدٍ سَيُلْحَقُ بِأَبِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.
(ص ۴۰)

۷. ۱. ۲. مهمان میزبان

جهان سفره گشاده است؛ اما کسی از این سفره سیر نمی‌شود از این رو او را میزبان بد می‌نامد:
جهانا مرا خیره مهمان چه خوانی؟ که تو میزبانی نه بس نیک خوانی
کس از خوان تو سیر خورده نرفته است ازین گفتمت من که بد میزبانی
(۲۱-۲۰/۲۸۰)

و امام مردم را مهمان این دنیا می‌داند و چیزهایی که آرزویش را دارند، مدتی معین برای آنها نهاده شده است:
عِبَادَ اللَّهِ، إِنَّكُمْ وَمَا تَأْمَلُونَ مِنْ هَذِهِ الدُّنْيَا الْفَانِيَةِ أَثْوِيَاءُ مُؤَجَّلُونَ (ص ۱۲۷)

۸. ۱. ۲. همنشین، دوست، دشمن

ناصر خسرو دنیا را همنشین بدی می‌داند و از همنشینی با او دوری می‌گزیند
خسیسی که جز با خسیسان نسازی قرینت نیم من که تو بد قرینی
(۱۷-۱۶/۴۰۳)

و امام دوست‌داران دنیا را همنشین او می‌داند: صَحِبُوا الدُّنْيَا بِأُبدَانٍ (ص ۳۸۸) و دنیا همسایگان خویش را می‌راند:
وَ تَخَذُوا بِالْمَوْتِ جِيرَانَهَا (ص ۴۴)

دوستی جهان چون نهنبن یا سر دیگ بر روی قلبهاست:

دوستی این جهان نهنبن دلهاست از دل خود بگن این سیاه نهنبن
(۲۳/۳۳۴)

دوستی ورزیدن دنیا با مردم، زیبا کردن متاع اندک و در لباس آرزوها در آمدن است:

تَحَبَّبْتُ بِالْعَاجِلِ، وَ رَاقَتْ بِالْقَلِيلِ، وَ تَحَلَّتْ بِالْأَمَالِ (ص ۱۰۷). مردم آخرت را وا می‌گذارند و با دنیا دوستی می‌کنند و در این کار با هم یک دل هستند: قَدْ تَصَافَيْتُمْ عَلَى زَفْصِ الْأَجْلِ، وَ حُبُّ الْعَاجِلِ (ص ۱۱۱). فریفته نادان دوستی آن را می‌پذیرد: يَهْوَى إِلَيْهَا الْغَيْرُ الْجَاهِلُ (ص ۳۸۱). دوستی با آن کلید دشواری و بارگی گرفتاری است: أَلَا وَ إِنَّ الرِّغْبَةَ مِفْتَاحُ النَّصَبِ، وَ مَطِيَّةُ التَّعَبِ (ص ۴۲۷) و سر انجام این دوستی چنین است: وَ مَنْ لَهَجَ قَلْبُهُ بِحُبِّ الدُّنْيَا التَّاطَ قَلْبُهُ مِنْهَا بِثَلَاثٍ: هَمٌّ لَا يَغِيْبُهُ. وَ حِرْصٌ لَا يَتْرُكُهُ. وَ أَمَلٌ لَا يُدْرِكُهُ / و آن که دلش به دوستی دنیا شیفته است دل وی به سه چیز آن چسبیده است: اندوهی که از او دست بر ندارد، و حرصی که او را وانگذارد، و آرزویی که آن را به چنگ نیارد (ص ۳۹۹)

دردوستی و دشمنی جهان دو صفت متضاد دوستی و دشمنی را با انسان دارد. هرگاه رکنی از او با آدمی دوست است، رکن دیگرش با وی دشمن می‌شود (۱۴/۲۱۸) و در پارادکسی این دوستی و دشمنی را این گونه توصیف می‌کند:

گرت جهان دوست است دشمن خویشی دشمن تو دوست است دوست تو دشمن
گر بتوانی ز دوستی جهان رست بنگر کز خویشتن توانی رستن ؟
(۲۱-۲۰/۳۳۴)

امام دنیا و آخرت را دو دشمن می‌داند که دوستی با دنیا، دشمن پنداشتن آخرت است: إِنَّ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ عَدَاوَانِ مُتَفَاوِتَانِ،... فَمَنْ أَحَبَّ الدُّنْيَا وَ تَوَلَّاهَا أَبْغَضَ الْآخِرَةَ وَ عَادَاهَا. (ص ۳۷۷)

دیگر تشبیه‌های این بخش در شعر ناصر خسرو: پیگ‌دار: آدمی سواره و قاصدی در خدمت جهان است که دنیا او را به سخره به این سو و آن سو روانه می‌کند (۱۹/۳۱۶-۲۰)، قصاب: در توصیف دنیا و مردم به قصاب و گاو پروار تصویری از شکارگری جهان می‌آفریند و اینکه قصاب جهان خواستار چنین گاوی است (۱۶/۴۲۳-۱۷)، کشتمند: دنیا کشتگر است که کشته‌های خود را می‌درود (۲۰/۲۸۷). جهان کشاورزی است که داس مرگ در دست دارد و گندم آدمی را به محض زرد شدن درو می‌کند (۸/۴۷۱-۹)، زال: جهان در به کاربردن زال در معنی پیر و فرتوت و کارکشته در فریبندگی به کار رفته است که تنها در برابر اهالی دین تسلیم و فرمانبردار است (۹/۴۳۶)، عاشق: آدمی معشوق جهان است اما جهان عاشق در خوری نیست (۱۰/۱۸۰)، مزورگر: دنیا حيله‌گر است؛ چنانکه خاک را به قیمت عبیر حساب می‌کند (۲۴/۱۷۱)، من: شاعر دنیا می‌جوید و دنیا می‌جهد. این چنین جهان چون او و او چون جهان است (۴/۲۹۴-۵)، منافق: دنیا منافقی است که مرد دانا از او دوری می‌کند (۱۳/۱۱۴).

۲. ۲. حیوانات و موجودات افسانه‌ای

۱. ۲. ۲. ۲. اسب

دنیا را در محنت بخشی و سرکشی به حرونی پرعیب و بی افسار (۱۲/۴۴۳) و رکاب این مرکب حرون، و شر و عنانش رنج و عنا است (۸/۷۴). او چون اسبی در تاخت و رونده است که سوار خود را بر زمین می زند اما عقل آدمی لگام او است (۳/۳۹۹). از آنجا که تن به به دنیا و جان به دین تعلق دارد، شاعر دین و دنیا را شریک یکدیگر دانسته است؛ اما در این شراکت دنیا همچون اسبی می تازد و رونده است:

چون با تن توست جان به انبازی دنیا به تگ اندر است دینت کو؟
انبازانند دینت با دنیا بی دین به جهان چرا همی نازی؟
(۹-۸/۴۷۶)

امام ستیزه گری و سرکشی ستور را در وجه شبه گمارده است؛ از این رو دنیا چون چاروایی است: *أَلَا وَ إِنَّ الدُّنْيَا لِهِيَ الْمُتَصَدِّبَةُ الْعُنُونُ، وَ الْجَامِحَةُ الْحُرُونُ* (ص ۲۰۹) و مهار این مرکب بر دوش است: *يَا دُنْيَا، فَحَبْلُكَ عَلَى غَارِبِكَ، قَدْ أُنْسَلْتُ مِنْ مَخَالِبِكَ* (ص ۳۱۹)

۲. ۲. ۲. ۲. افعی و مار

شاعر در تشبیه دنیا به مار، گرسنه بودن (۱۹/۵۰)، خفته بودن (۷/۷۷) و تنگ در آغوش کشیدن افعی و دلبر پنداشتن آن به خاطر نرمی اش (۲۱-۱۹/۱۴۷) را تصویر کرده است و هشدار می دهد که این مار لطیف بدخو را نوازش نکن:

جهان مار بدخوست منوازش از بن ازیرا نسازدش هرگز نوازش
(۱۳/۲۲۹)

امام در تشبیه دنیا به مار، دو ویژگی نرمی و زهرش را در تضادی هنری در معنی لذت و مرگ آورده است: *فَإِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ، لَيِّنٌ مَسَّهَا، قَاتِلٌ سَمَّهَا*. / دنیا همچون مار است، بپسودن آن نرم و هموار و زهر آن جانشکار. (ص ۳۵۲)

۲. ۲. ۳. استخوان خوک

از نظر شاعر دنیا سرایی است پر از استخوان (ص ۳۱۸، ب ۷) و لقمه ای که دنیا می دهد؛ پر استخوان می بیند و این تصویری از در گلو گیر کردن و به زحمت افتادن است:

از دست تو خوش نایدم نواله زیرا که نواله ت پر استخوان است
(ص ۷۱، ب ۲۳)

امام در حقارت دنیا آن را چون استخوان حیوان حقیری چون خوک در دست یک جذامی می بیند: *وَ اللَّهُ لَدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقٍ خِنْزِيرٍ فِي يَدِ مَجْدُومٍ* (ص ۴۰۰)

۴. ۲. ۲. بز

امام دنیا را ناچیزی دنیا را به آب بینی بز مانند کرده است: لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَرْهَدَ عِنْدِي مِنْ غَفْطَةٍ عَنزٍ (ص)
(۱۱)

۵. ۲. ۲. شتر

ناصر خسرو دنیا را چون شتر مستی می‌داند که او را دست بسته به زیر پاهایش لگدکوب می‌کند:
زمانی به کردار مست اشتری مرا بست و بسپرد زیر سبل
(۴/۲۵۰)

و برعکس او امام دنیا را شتر زانو بسته می‌بیند که سران آن عصر داشته‌هایش را به میل خود چون شیری به مردم جیره دهند: حَتَّى يَظَنَّ الظَّانُّ أَنَّ الدُّنْيَا مَعْقُولَةٌ عَلَى بَنِي أُمِّيَّةَ، تَمْنَحُهُمْ دَرَّهَا (ص ۷۱)
امام به دولت رسیدن مردم را در دنیا در جای جای نهج البلاغه چنین به تصویر می‌کشد: دنیای سرکش همچون ماده شتر بدخوی مهربان شده به فرزندش است که به مردم روی می‌آورد: لَتَعْطِفَنَّ الدُّنْيَا عَلَيْنَا بَعْدَ شِمَاسِهَا غَطْفَ الصَّرُوسِ عَلَى وَلَدِهَا (ص ۳۹۶) و مردم دوشیدن این شتر را آسان نمی‌دیدند تا این که افسار آن را گسسته و پالان آن را از لاغری لرزان دیدند: فَمَا اخْلَوْلَتْ لَكُمْ الدُّنْيَا فِي لَدَائِهَا، وَ لَا تَمَكَّنْتُمْ مِنْ رِضَاعِ اخْلَافِهَا، إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا صَادَفْتُمُوهَا جَانِلًا خِطَامُهَا، فَلِقًا وَضِينُهَا (ص ۹۷). آنها دنیا را دوشیدند و آنچه از این شتر نوشیدند؛ فریب بود: الَّذِينَ اخْتَلَبُوا دِرَّتَهَا، وَ أَصَابُوا غِرَّتَهَا (ص ۲۶۳)

دیگر همانندی‌های این بخش در دیوان ناصر خسرو: باز: شاعر در یک تشبیه فشرده، باز جهان به تیزپروازی و شکار توصیف می‌کند و در تصویری دگر مردم را قافله‌ای می‌داند که خوراک باز جهان هستند و این باز از آنان رهنمی می‌کند (۷/۵۰/۵۰) و در تصویری که از فرزند زایی و فرزند خواری جهان می‌دهد، برنهادن و فرو نشانیدن فرزندان را چنین تصویر می‌کند که چون باز از یکی می‌رباید و به دیگری می‌دهد (۱۶/۴۲۶-۱۸) و در تقابل مردم و جهان، دنیا را چون باز و مردم را چون تذرو شکار شونده می‌شمرد (۱۴/۴۳۶)، پشه: در ناچیز شمردن دنیا آن را چون پر پشه، بی‌مقدار و سبک دانسته است (۸/۹۳)، تنین و پری: از دها حیوانی افسانه‌ای است که به دهانی آتشین شهره است و جهان چون تنینی دهان گشوده (۲۲/۳۱۱) تا آدمی را در کام خود بلعد و در تضادی جهان آن را در جلوه‌گری و ظاهری لطیف چون پری و در عمل چون دیو و از دهای بزرگ دانسته است (۲/۷۴)، خر: علی‌رغم توصیف انسان به خر در برابر دنیا، جهان را به خری مانند کرده است که خردمندان بار خود را بر آن می‌نهند (۱۷/۴۴۲-۱۸)، دیو: دنیا دیوی مکار است که وارونه‌گری می‌کند و به جای نوش، نیش می‌دهد (۱/۱۱۲) و در تشبیه دنیا به دیو، جادویی بودن آن را در نظر دارد (۱/۴۶۷)، سنجاب: برای نیش بودن نوش جهان، آن را به سنجاب و پولاد مانند کرده است (۷/۴۹۳)، شیر: دنیا گاه با خشم عمرو و شغب عنتر، هژبروار بیرون

می‌آید(۶/۱۴۸)، شاعر برای به تصویر درآوردن تسلیم جهان در برابر آدمی نیز دنیا را چون شیری دانسته که یال و کوپالش را در برابر قدم آدمی نهاده است(۳/۲۳۲)، کژدم: جهان چون کژدم است باید از آن دوری گزید اگر بر دم آن بتازید می‌گزد(۲۱/۸۹)، گفتار: دنیا را در جامه‌های زیب و زینت چون گفتاری می‌داند(۱۵/۱۳۰)، گرگ: جهان در مردم خواری به گرگ مانند می‌کند(۱۱/۲۹۰) و در متضاد بودن گفتار و رفتار آن، از تشبیهات حوری و گرگ و گفتار استفاده می‌کند(۵-۴/۴۶۸)، یوز: شاعر برای در برابر هم قرار دادن جهان و آدم، از تقابل حیواناتی چون باز و تدر و یوز و غزال استفاده کرده است(۱۴/۴۳۶)

۲.۳. گیاهان

۱.۳.۲. درخت

در همانند سازی جهان به درخت، وجه باردهی آن اهمیت دارد و این محصول برای خردمند بار خرما است و برای بی‌خرد خار(۳-۱/۱۴۴). این بار و محصول می‌تواند بار سخن و شیرین باشد یا خار کردار باشد(۱۱/۱۴۴-۱۳) و محصول این درخت برای خردمند بار و برای بی‌خرد خار است (۲-۱/۱۴۴). بار این درخت مردم هستند که فرزند و محصول تخم‌اند؛ بنابراین جهان پدر مردم است. این چنین شاعر زنجیره‌ای متصل و مستدل از چند تشبیه برای جهان از درخت و تخم و پدر بودن آن دارد (۱۳-۱۱/۲۴۳). بار این درخت که رسیده و در شرف ریزش است جز غم و محنت نیست (۴/۱۳۱). وی در تصویری مثبت جهان را درخت خوبی می‌داند که خردمندان از آن بهره می‌برند:

ای خردمند گمان بر که جهان خوب درختی است که بر او اهل خرد خوش مزه و بوی ثمارند
(۱۹/۱۰۴)

گاه این تشبیه به آدمی منتقل می‌شود که جزیی از بوستان جهان شود(۲۰/۲۶۶-۲۱). درخت دنیا در سود و زیان رساندن به فرزندان خود به درخت ترنج و چنار مانند شده است(۲۰/۴۲۶). جهان حتی اگر درختی با بار خرما باشد؛ خارهایش بسیار بیشتر از دو خوشه خرما آن است (۱۱/۱۱۴). تشبیهات جهان در کنار خردمندان کارکردی مثبت می‌یابد و درخت جهان در کنار خردمندان میوه‌ای خوش خواهد داشت:

به خرد گوهر گردد که جهان چون دریاست به خرد میوه شود خوش که جهان چون
شجرست

(۱۹/۸۶)

۲.۳.۲. کاه

شاعر در تصویرسازی جفای مادر به فرزندی که از جهان می‌سازد، آن مهر مادری را کاه روی آب و زهر زیر قند می‌خواند (ص ۱۲۲/ب ۱۶) و درد و تشبیه متضاد از جهان، آن را کاه نزد خردمند و زعفران نزد نادانان می‌داند:

گاهی است تباه این جهان ولیکن که پیش خر و گاو زعفران است
(ص ۷۲/ب ۱۷)

و امام آن را در سبکی ناشی از بی ارزشی چون گیاه خشکیده و گاه می‌شمرد: فَلْتَكُنِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِكُمْ أَصْغَرَ مِنْ حُثَالَةِ الْقَرَّظِ، وَ قَرَاضَةَ الْجَلَمِ. / پس، دنیا را خرد مقدارتر از پر گاه و خشکیده گیاه بینید(ص ۳۳)
يَا أَيُّهَا النَّاسُ، مَتَاعُ الدُّنْيَا حُطَامٌ مُؤَبِّئٌ فَتَجَنَّبُوا مَرْعَاهُ. / مردم خواسته دنیا خرده گیاهی است خشک و با آلود که از آن چراگاه دوری تان باید نمود. (ص ۴۲۵)

دیگر همانندی‌های این بخش در دیوان ناصر خسرو: تخم: شاعر در تصویری از تخم و بار و دهقان، جهان را به تخم و آدمی را به بار آن تخم مانند کرده است(۲۲/۳۷۷) و قیمت تخم به محصولی است که به بار می‌آید؛ بنابراین ارزش دنیا به آدمی است (۱/۳۷۸)، خار: در تقابل جهان و دانش، دنیا را چون خاری که از سبزی افتاده و دانش را چون خرما دانسته است (۱۳/۱۶۸)، زیر: دنیا در حيله گری چون زر مغشوش و گیاه زریب است و زردی این گیاه را به زعفران تمی توان نیست داد (۲۳/۱۷۱). در به تصویر کشیدن این که ارزش جهان به وجود آدمیان است، گردو: جهان را گردو و مردم را مغز آن می‌داند؛ بنابراین دنیا بدون انسان پوستی بیش نیست (۸/۷۳)، گندنا: از آنجا که گندنا یا تره بوی تندی دارد، جهان را از روی حقارت بدان مانند کرده است(۱۶/۲۴).

۴. ۲. خوردنی

۴. ۱. ۲. آب و سراب و شراب

ناصر خسرو در تشبیهی که از دریای عالم دارد، آب آن را زمانه می‌داند(ص ۴۵۷/ب ۸-۹) و دنیا راهی است که توشهٔ طعام و آب آن علم و عمل است (ص ۲۴۹/ب ۱۰). این گنبد آبگون چون سد اسکندر جان آدمی را در برگرفته است(ص ۶۱/ب ۵-۶). دنیا آب روانی است که نمی‌توان بر آن خوابید:
این جهان آب روان است برو خیره مخسپ آنچه کان بود نخواهد مطلب، مست مباش
(ص ۲۲۰/ب ۱۵)

امام در بیان سپری شدن دنیا و ماندن اندکی از آن، آن را اندک آبی می‌داند یا جرعه‌ای که تشنگی را فرو نمی‌نشانند: فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا سَمَلَةٌ كَسَمَلَةِ الْإِذَاوَةِ، أَوْ جُرْعَةٌ كَجُرْعَةِ الْمَقْلَةِ، لَوْ تَمَزَّزَهَا الصِّدِّيقُ لَمْ يَنْفَعْ فَأَرْمَعُوا (ص ۴۴) و فرود آمدن در این منزل ناپایدار چون فرود آمدن کنار گودالی است که سیل آن را کنده است: فَإِنَّ النَّازِلَ بِهَذَا الْمَنْزِلِ نَازِلٌ بِشَفَا جُرْفٍ هَارٍ(ص ۹۷)

ناصر خسرو در تصویری از دویدن آدمی در پی دنیا و نرسیدن بدان، جهان را به سراب مانند کرده است(۱/۳۳):

ای خردمند چه تازی سپس سفله جهان همچو تشنه سپس خشک و فریبنده سراب؟
(۱۹/۴۰)

وی شراب جهان را سراب دانسته (۱۳/۱۶۸) جهان چون شرابی است که مست کننده است و این همان پرداختن به جهان است:

اگر شراب جهان خلق را چو مستان کرد
توشان رها کن چون هشیار مستان را
(۱۸/۹)

۲.۴.۲. شیر نوشیدنی

خوی نرم و رام بودن دنیا را در برابر انسان به شیر گرم و تازه آمیخته با شکر مانند کرده است تا نوشش را توصیف کند:

با طبع ساز باشد، پنداری شیری است تازه، پخته و پر شکر
(۲/۱۴۸)

که از نظر امام خردمند از آن ننوشد: فُطِمَ عَنْ رَضَاعِهَا (ص ۱۶۱)؛ زیرا که الَّذِينَ احْتَلَبُوا دِرَّتَهَا، وَ اصَابُوا غِرَّتَهَا، / آنان که دنیا را دوشیدند و شرنگ فریش را نوشیدند. (ص ۲۶۳)
۲.۴.۳. غذا

در تعبیر امام خوردنی دنیا مردار است: طَعَامُهَا الْجِيفَةُ (ص ۷۲). او خورنده خود را چنان می‌خواند که سیر نگردد و تشنگی‌اش فرو ننشیند: اَكَلٌ لَّا يَشْبَعُ، وَ شَارِبٌ لَّا يَنْفَعُ (ص ۱۱۲) و در عین سیرابی تشنه باشد: اُظْمَأُ رِيَّهَا (ص ۱۱۳). امام در توصیف جوینده دنیا، جهان را به غذایی مانند کرده است که اگر از دنیا بدو دهند؛ سیر نشود: اِنْ اَعْطِيَ مِنْهَا لَمْ يَشْبَعْ، وَ اِنْ مُنِعَ مِنْهَا لَمْ يَقْنَعْ (ص ۳۸۹). در توصیف پیامبر به عنوان الگوی برتر رفتار با دنیا باز از کارکرد تشبیه دنیا به غذا استفاده می‌کند که از دنیا چندان نخورد که دهان را پر کند: قَضَمَ الدُّنْيَا قَضْمًا (ص ۱۶۲)

۲.۴.۴. نوش و نیش

شاعر در برابر نوش در معنی طعم شیرین، تلخ و نیش در معنی زهر را دارد. اگر در دستهایش شکر دارد، در آستینش زهر دارد. (۱۲/۱۱۴) و:

ور زی تو جهان به طاعت آید زنهار بدان مباح مغرور
زیرا که به زیر نوش و خزش نیش است نهان و زهر مستور
(۱۳-۱۲/۱۹۷)

شکر این دنیا جز حنظل نیست (۱۲/۲۱۸). دنیا اگر شکری به آدمی می‌دهد آن را بلا دست چپ می‌دهد که نشان از سوء نیت او دارد و با این حال در دست چپش تیر است (۱۰/۱۱۴)

در نهج البلاغه نیز نوش دنیا کارکرد فریب دهندگی را دارد شیرین و سبز است: فَإِنَّهَا حُلْوَةٌ خَضِرَةٌ (ص ۱۰۷)؛ اما شیرین آن تلخ و شور است: عَذْبُهَا أَجَاجٌ (ص ۱۰۸) و زهر است: حُلْوَهَا صَبْرٌ (ص ۱۰۸)؛ چرا که: إِنَّمَا هِيَ مَجَّةٌ مِنْ لَذِيذِ الْعَيْشِ يَتَطَعَمُونَ بِهَا بُرْهَةً، ثُمَّ يَلْفِظُونَهَا جُمَّلَةً. / بهره آنان از خوشی زندگی چندان است که لختی شیرینی آن را در کام مزند و سپس به یک بار برونش اندازند (ص ۷۱)

در تقابل قرار دادن دو دنیا، تلخی یکی شیرینی آن دیگری است: مَرَارَةُ الدُّنْيَا حَلَاوَةُ الْآخِرَةِ، وَ حَلَاوَةُ الدُّنْيَا مَرَارَةُ الْآخِرَةِ (ص ۴۰۲)

۵. ۲. مکان

۱. ۵. ۲. آبشخور و چشمه

امام در توصیف محنت سرا بودن دنیا، آن را آبشخوری می‌داند که سرچشمه آن آمیخته به گل است: فَإِنَّ الدُّنْيَا رَنْقٌ مَشْرَبٌ، رَدْعٌ مَشْرَعٌ / چه دنیا، آبشخوری است تیره و تار، و به آب در آمدنگاه آن گلزار (ص ۶۰)؛ اما مردم می‌پندارند چشمه‌ای بی غش است: حَتَّى يَظُنُّ الظَّالِمُ أَنَّ الدُّنْيَا... ، تُورِدُهُمْ صَفْوَهَا / تا آنجا که پندارنده گمان برد... چشمه‌ای است بی‌آمیغ که مردم را به آبشخورش کشانند (ص ۷۱) و در برگزیدن دنیا به آخرت، هر دو را چشمه‌ای می‌داند که یکی آب زلال دارد و آن دیگر آبی تیره: أُثْرُوا عَاجِلًا، وَ أَخْرُوا آجِلًا، وَ تَرَكَوْا صَافِيًا، وَ شَرِبُوا أَجِنًا (ص ۱۴۰)

۲. ۵. ۲. بازار

در این معنی هم می‌توان جهان را فروشنده دانست هم بازار برای داد و ستد عمر. در هر دو معنی جهان را جایگاه زیانکاری تصور کرده است:

ای برده به‌بازار این جهان عمر بازار تو یکسر همه زیان است
(۱۸/۷۲)

امام نیز در نگاه مثبتی دنیا را محل تجارت دوستان خدا می‌داند: مَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ / تجارتجای دوستان او (ص ۳۸۴)

۳. ۵. ۲. باغ و بوستان

در تشبیه جهان به عناصر درون خود آن را به باغی مانند کرده است که گل‌های تازه‌ای دارد که خارهای خستن و زیانکاری در آنان پنهان است که برای رهایی از آن به نگاهی بسنده باید کرد (۴۶۸/۱-۲). در نگاه خاص شاعر این جهان بوستان است برای مردمی که در بند آن دنیا نیستند:

آن را که بر امید آن جهان نیست این تیره جهان شهره بوستان است
(۱۵/۷۲)

و در یک نگاه عام همه مردم درختاند و این جهان با وجود آنان است که بستان است:

مردم شجر است و جهانش بستان بستان نبود چون شجر نباشد
(۱۵/۱۴۲)

۴. ۵. ۲. چراخور

در شعر ناصرخسرو دنیا به مرغزار (۹/۱۲۷) مانند شده است. در تناسب میان تشبیهات جهان و انسان دارد، دنیا را چراگاه و انسان را خر دانسته است (۶-۵/۱۵۴) و در تشبیه دیگر به گونه‌ای کاملاً متفاوت جهان را در عین چراگاه بودن، چرنده و آدمی را علف دانسته است. در این تصویر، چرا به معنی پرسش تداعی گر چریدن است: این جهان، ای پسر، از خلق همه عمر چرد جهد آن کن که مگر جان برهانی ز چراش از چراگاه جهان آن شود، ای خواجه، برون که به تاویل قرآن برسد از چون و چراش
(۴-۳/۲۲۲)

۵. ۵. ۲. خانه

ناصرخسرو ترکیباتی را که برای خانه دنیا می آورد چنین است: خانه خراب (۶/۴۵)، پرباد خانه سست بنیاد (۲/۹۸)، در خانه دودر (۱۵/۱۱۴)، خانه الفنج (۱/۲۳۳)، خانه پر استخوان (ص ۳۱۸، ب ۷)، خانه رنگین (۱۳/۳۹۹)، خانه بیگانه (۱۵/۳۹۹)، خانه بی‌روزن (۲۱/۴۳۴)، خانه تاریکوتنگ (۲۳/۴۳۴)، سرای کار (۱۶/۱۹۷)، او این خانه را چراگاه بدن آدمی می‌داند (۵/۴۶)، مقیمان این خانه در خطر و بر سفر هستند (۱۴/۹۹-۱۵) و در تقابل قرار دادن دارالرحال و دارالقرار، در رد تشبیهی جهان را دارالقرار نمی‌داند بلکه خانه‌ای برای رفتن می‌شمارد:

جهان را مپندار دارالقرار بل الفنج گاهی است دارالرحال
(۹/۲۵۷)

در نهج‌البلاغه در تشبیه دنیا به خانه تأکید بسیاری شده است و بسامد این تشبیه هم گویای این موضوع است و کارکرد خانه در تشبیه و تمثیل در بعد مثبت و منفی بسیار گسترده است. آنچه که حضرت را به این تشبیه واداشته موارد زیر است: دَارٌ مِّنِي لَهَا الْفَنَاءُ (خانه ناپایدار) (ص ۴۱)، دَارٍ عَدُوٍّ (خانه دشمنان) (ص ۹۷)،... الدَّارِ الْمُقَدُّورِ عَلَى أَهْلِهَا الزَّوَالُ (خانه‌ای که سرنوشت مردم آن نیستی است) (ص ۴۴)، دَارٌ لَا يُسَلَّمُ مِنْهَا (خانه‌ای که از گزند آن ایمنی نیست) (ص ۴۹)، دَارٍ عِبْرَةٍ (خانه ابتلا و عبرت) (ص ۶۰)، بِئْسَتِ الدَّارُ لِمَنْ لَمْ يَتَّهَمْهَا (بد خانه‌ای است برای کسی که بدان گمان بد نیارد) (ص ۱۰۹)، مَنْزِلٌ قُلْعَةٌ (منزلگاهی ناپایدار)، لَيْسَتْ بِدَارٍ نُجْعَةٍ (خانه ماندن و قرار نیست)، دَارٌ هَانَتْ عَلَى رَبِّهَا (خانه‌ای نزد خداوند آن خوار) و مَا خَيْرُ دَارٍ (خانه خوبی نیست) (ص ۱۱۰)، دَارٌ مُقَامِكُمْ (برای برخی خانه اقامت و قرار) (ص ۱۱۱)، دَارٌ فَنَاءٍ وَ عَنَاءٍ (خانه نیست شدن است، و رنج

بردن) (ص ۱۱۲)، بَيْتٍ وَخَدَّةٍ وَمَنْزِلٍ وَخَشَّةٍ (خانه تنهایی و منزل و حشترایی) (ص ۱۵۸)، أَقْرَبُ دَارٍ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ (نزدیکترین خانه به خشم خدای) (ص ۱۶۴)، لَيْسَتْ بِدَارِكُمْ (خانه‌ای را که از آن کسی نیست) (ص ۱۹۵)، دَارُ حَرْبٍ وَ سَلْبٍ، وَ نَهْبٍ وَ عَطْبٍ (خانه ربودن و بردن و غارت و هلاک) (ص ۲۱۰)، شُخُوصٍ (خانه رخت بستن) (ص ۲۳۰)، دَارُ مَجَازٍ (خانه رهگذر) (ص ۲۳۸)، دَارُ بِالْبَلَاءِ مَحْفُوفَةٌ (دنیا خانه‌ای است فرا گرفته بلا) (ص ۲۶۰)، دَارُ الْغُرُورِ (خانه فریب) (ص ۲۷۳)، دَارُ بُلْغَةٍ (خانه‌ای که بیش از روزی چند در آن نتوانی نشست) (ص ۳۰۳)، دَارُ بَلِيَّةٍ (خانه آزمایش) (ص ۳۴۴)، دَارُ دَوْلٍ (خانه‌ای گردان) (ص ۳۵۶)، دَارُ صِدْقٍ (خانه راستی)، دَارُ غَافِيَةٍ (خانه تندرستی)، دَارُ غِنَى (خانه بی نیازی) و دَارُ مَوْعِظَةٍ (خانه پند) (ص ۳۸۴) و دَارُ مَمَرٍ (دنیا خانه‌ای است که از آن بگذرند) (ص ۳۸۵) و در نهایت پس از مرگ، خاص هریک از ما در دل خود خانه‌ای دارد: مِنْكُمْ قَدْ بَلَغَ مِنَ الْأَرْضِ مَنْزِلَ وَخَدَّتِهِ (ص ۱۵۸) که خانه تنهایی است: فَيَا لَهُ مِنْ بَيْتٍ وَخَدَّةٍ (ص ۱۵۸). امام نیز دنیا را خانه گذر می‌داند نه خانه ماندن: الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ أَلَى دَارٍ مَقَرٌّ (ص ۳۸۴)

۶. ۵. ۲. خاور و باختر

حضرت برای در تضاد بودن کامل دنیا و آخرت این دو را به سوی مخالف مانند کرده است که رفتن به هر سوی دور شدن از سوی دیگر است: هُمَا بِمَنْزِلَةِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَاشٍ بَيْنَهُمَا، كَلَّمَا قَرَّبَ مِنْ وَاحِدٍ بَعْدَ عَنِ الْآخِرِ / دنیا و آخرت چون خاور و باختر است و آن که میان آن دو رود چون به یکی نزدیک گردد از دیگری دور شود (ص ۳۷۷).

۷. ۵. ۲. دریا

از نظر شاعر جهان دریاست و آدمیان در آن چون کشتی و طیاره گردان هستند (۹/۳۸۷). او در اشتراکی متناسب، دنیا و آدم و عمر را چون دریا و کشتی و باد موافق و مخالف مانند کرده است (۱۷/۴۱۰) (۲۱/۲۴۴) و با بهره گرفتن از تلمیح آدمی را چون ذوالنون غرقه در دریای دنیا دانسته است (۱۳/۴۹۶). این بحر عمیق است و زمانه آبش است و تن آدمی چون صدف و جانش چون گوهر (۱۶/۱۶۸). دریایی بی‌کرانه و بی‌معبور که بسیاری را غرقه کرده است (۲۵/۱۴۷).

دنیا دریایی است که در درون خود نادانان بسیاری را چون سنگ دارد. اندکند کسانی که با خردورزی گوهر این دریا می‌شوند:

به خرد گوهر گردد که جهان چون دریاست به خرد میوه شود خوش که جهان چون
نشود غره به بسیاری جهال جهان شجرست

که بسی سنگ به دریا در بیش از گهر است

(۲۰-۱۹/۸۶)

امام در توصیفی که از وزش باد جهان بر مردم دارد، غرق شدن آنان را در دریا که همان جهان است به تصویر می‌کشد: فَمِنْهُمْ الْغَرِقُ الْوَيْقُ وَ مِنْهُمْ النَّاجِي عَلَى بُطُونِ الْأَمْوَاجِ / دسته‌ای از آنان در دل آب مرده، و دسته‌ای بر روی موجها جان به در برده (ص ۲۳۰)

۸. ۵. ۲. راه

این جهان رهگذر است نه سرای قرار (۱۴/۳۱۷). این راه راهی است به سوی قفار یا سرزمین بی آب و علف؛ بنا براین باید راحله‌ای ساز کرد (۱۱/۵۵)؛ اما آدمی بر این رهگذر پست نشسته (۱۵/۳۹۶). شاعر در تصویری از راه و راهرو و مرکب، دنیا و انسان و خوی انسانی را آورده است که این خوی اوست که باید راهرو و راهبرنده در این راه باشد:

این جهان راه است و ما راهی و مرکب خوی ماست رنجه گردد هر که از ما مرکبش رهوار نیست (۱/۷۷)

امام در کوتاه تصویر کردن فرصت مردمان دنیا آنها و دنیا را به مسافران و راه مانند می‌کند: فَإِنَّمَا مَثَلُكُمْ وَ مَثَلُهَا كَسَفَرٍ سَلَكَوا سَبِيلاً فَكَأَنَّهُمْ قَدْ قَطَعُوهُ / مثل شما و دنیا، چون گروهی همسفر است که به راهی می‌روند، و تا درنگند آن را می‌سپزند (ص ۹۱)

و مردم را رهگذر این دنیا می‌داند که باید توشه بگیرند: أَنْتُمْ بَنُو سَبِيلٍ، عَلَى سَفَرٍ... وَ أَمْرُكُمْ فِيهَا بِالزَّادِ (ص ۱۹۵). مردم در راههای این دنیا سرگردان هستند و گریزگاه‌های این راه پنهان است: قَدْ تَحَيَّرْتُ مَذَاهِبَهَا وَ أَعْجَزْتُ مَهَارِبَهَا (ص ۲۱۰). پایان این راه آخرت است: وَ طَرِيقٌ إِلَى الْآخِرَةِ (ص ۳۰۳) و در مقام مقایسه بین راه دنیا و آخرت و دشمنی‌شان، آن دو را دو راه مختلف می‌داند: سَبِيلَانِ مُخْتَلِفَانِ (ص ۳۷۷) و این بدان معناست که آدمی به هر سویی برود از دیگر سو دور می‌شود

۹. ۵. ۲. محلمسابقه

دنیا محل مسابقه است برای جمع‌آوری توشه آخرت و پاداش آن، بهشت است: الدُّنْيَا مِضْمَارَةٌ، وَ الْقِيَامَةُ حَلْبَتَةٌ، وَ الْجَنَّةُ سُبُقَةٌ / و دنیا، جای مسابقت، و جای فراهم آمدن، قیامت، و پاداش مسابقت، جنت. (ص ۹۸)

۱۰. ۵. ۲. مسجد

امام در تعبیری کاملاً اعتقادی و دینی دنیا محل نماز و وحی و ارتباط با خدا است: الدُّنْيَا مَسْجِدٌ أَحْبَاءِ اللَّهِ، وَ مُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللَّهِ، وَ مَهْبِطُ وَحْيِ اللَّهِ، / مسجد محبان خداست، و نمازگاه فرشتگان او، و فرود آمد نگاه وحی خدا (ص ۳۸۴)

۱۱. ۵. ۲. منزلگاه

از نظر شاعر، جهان منزلی یرای جانِ سفری است به سوی سرایِ باقی که غم ویرانی آن را نباید خورد؛ چرا که دیر یا زود از این قافله گاه باید گذشت (۹/۴۶-۱۱). او سفر و منزل را محور این تصویر قرار داده و چنین می‌سراید:

جهان مثل چو یکی منزل است بر ره و خلق در او می‌گذرد فوج فوج زودا زود
برادر و پدر و مادرت همه رفتند تو چند خواهی اندر سفر چنین آسود؟
(۳-۱/۹۲)

در نگاه امام دنیا منزلگاهی است با منزل وحشتزایی: مَنزِلٍ وَحَشَّةٍ (ص ۱۵۸)، ناپایدار: مَنزِلٌ قُلْعَةٌ (ص ۱۱۰)، ترسناک و هراس‌آور: مَنَازِلَ مَخُوفَةً مَهُولَةً با گردنه دشوار گذر: عَقَبَةً كَوُوداً (ص ۲۳۸) که باید از آن توشه برداشت: التَّرَوُّدُ فِي مَنزِلِ الرَّادِ (ص ۲۶۳). کاروانسرای است که آخرین منزلگاه آن مرگ است: فَإِنَّ الْغَايَةَ أَمَامَكُمْ، وَإِنَّ السَّاعَةَ تَخْدُوكُمْ (ص ۲۱) و او با خیزاندن ساکنان خود آنان را به این آخرین منزل می‌رساند: فَهِيَ تَخْفِزُ بِالْفَنَاءِ سَكَّانَهَا (ص ۴۴). این آخرین منزل بد منزلگاهی است. پر بیم و محلی برای دیدن اعمال: وَحَشَّةٍ الْمَرْجِعِ، وَ مَعَايِنَةَ الْمَحَلِّ، وَ ثَوَابِ الْعَمَلِ (ص ۶۰)

در تشبیهات امام نیز سفر و منزل و سرسبزی برای ساختن این تصویرمحوریت دارد: إِنَّمَا مَثَلُ مَنْ خَبَرَ الدُّنْيَا كَمَثَلِ قَوْمٍ سَفَرٍ نَبَاهِهِمْ مَنزِلٌ جَدِيبٌ، فَأَمُّوا مَنزِلًا خَصِيبًا وَ جَنَابًا مَرِيعًا. / داستان آنان که دنیا را آزمودند و شناختند همچون گروهی مسافرنده، که به جایی منزل کنند، ناسازوار، از آب و آبادانی به کنار. و آهنگ جایی کنند پر نعمت و دلخواه، و گوشه‌ای پر آب و گیاه. (ص ۳۰۰) و برعکس آنان کسانی که دل بسته و فریفته این منزلگاه شدند، در خروج آن چون گروهی هستند که از منزل پر نعمت به منزلی بی آب و گیاه رخت بستند و این جدایی بسیار دشوار است: وَ مَثَلُ مَنْ اغْتَرَّ بِهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ كَانُوا بِمَنزِلٍ خَصِيبٍ، فَتَبَّأَ بِهِمْ إِلَى مَنزِلٍ جَدِيبٍ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إِلَيْهِمْ، وَ لَا أَفْطَعَ عِنْدَهُمْ مِنْ مُفَارَقَةِ (ص ۳۰۰)

۱۲. ۵. ۲. وطن

آدمی در خانه بیگانه دنیا چنان با بندهای آهنین آن انس می‌گیرد که دنیا را وطن جاودانه خود می‌پندارد:
چون خانه بیگانه‌شانشند خو کرد در این بند و زاولانه
آن است گمانش کنون که این است او را وطن و جای جاودانه
(۱۶-۱۵/۳۹۹)

حضرت از مردگانی سخن می‌گوید که روزی دنیا را وطن خود پنداشته بودند و اینک از آن رمیدند: أَوْحَشُوا مَا كَانُوا يُوطِنُونَ، وَ أَوْطِنُوا مَا كَانُوا يُوحِشُونَ (ص ۲۰۵)
۱۳. ۵. ۲. تکیه‌گاه

امام به دنیال سایه وار بودن دنیا، آن را تکیه گاهی بی ثبات می‌شمرد: سِنَادٌ مَائِلٌ / تکیه‌گاهی است نا استوار (ص ۶۰)

سایر تشبیه‌های این بخش در شعر ناصر خسرو: آسیا: جهان چون آسیایی است که وجود ما با دندان‌های مرگ آن آرد و ساییده می‌شود (۸/۷۳-۱۱)، الفنج‌گاه: دنیا محل ذخیره و اندوختن است باید در آن علم اندوخت (۶/۴۵) و باید از آن توشه راه بر گرفت (۱۴/۱۴۸)، بهشت: دنیا بهشت کافران است (۳/۳۳۰)، تنور: در به تصویر کشیدن دوری جستن از دنیا، آن را چون تنوری می‌شمرد و مردم را چون نی و نتیجه این نزدیکی و قرابت جز سوختن نیست (۷/۲۴۰)، چاه: در تصویرسازی برای دام پنهان بودن دنیا، آن را به چاهی عمیق و سرپوشیده مانند کرده است (۱۲/۱۴۱) و در این چاه ژرف آنکه در پی تاج و تخت رود شاه چاهی است (۴-۳/۴۴۹)، زمین: دنیا چون زمینی است که حریصان در آن برزگر هستند که معصیت درو می‌کنند (۱۶/۱۰۴). در یک تصویر بی طرف از خوب و بد بودن، جهان به کشتزاری مانند شده است که سخن تخم و جان دهقان است (۹-۸/۱۰)، زندان: در تصویر آفرینی دینی جهان زندان مومن است (۱۶/۳۰۵) و بدون دین، جهان زندان شاعر است (۱۴/۳۲۴). در کارکرد مشترک تن و جهان اولی را بند و دومی را زندان دانسته است (۳/۱۰)، غار: جهان در تنگی و تاریکی به غار مانند شده است (۷/۱۲)، مستغل: دنیا مستغلی است که از آن غله آخرت را باید اندوخت (۱۷/۲۵۰)، مطبخ: دنیا آشپزخانه‌ای است که مواد آن خاک ترش است و آدمیان آشپزی هستند که برای بو و رنگ و مزه آن تدبیر کنند (۱۴-۱۳/۴۱۶)، معدن: شاعر دنیا را در تاریکی که بی‌فروغی و غم را تداعی می‌کند، به معدن مانند کرده است (۱۶/۳۱۰) و دنیا را کانی می‌بیند که او زر آن است (۵/۲۹۴)

۶. ۲. سایر همانندی‌ها

این جهان دود تیره است چون ابر مطیر (۲۲/۱۷۱)، از آنجا که تن به به دنیا و جان به دین تعلق دارد، شاعر دین و دنیا را شریک یکدگر دانسته است اما در این شراکت دنیا همچون اسبی می‌تازد و رونده است (۹-۸/۴۷۶)، دو نگرش متفاوت را در تشبیه به آینه داریم: ۱. بی‌ثباتی و فریب را علت تشبیه دنیا به آینه کرده است (۱۴/۱۶۸) ۲. در نگاهی مثبت و ارتباط تنگاتنگ دنیا و آخرت، این سرا آینه‌ای برای آن سرا است (۱۱/۲۴۰)، باد و خواب هر دو بی‌ثبات و ناپایدارند و این یکی از صفات دنیا است (۳/۴۲)، از داشته‌های ناچیز جهان پیشیز (پول سیاه) و پنبه است که در این سودا بهترین‌های خود را آدمی با آن معامله می‌کند (۷-۶/۲۱۲)، در جناسی تام جهان را جهان یا جهنده به معنی ناپایدار تصور می‌کند (۱۰-۹/۱۰۱)، دنیا مکانی تاریک است که اهل عبا چراغ آن هستند (۲/۹۶)، دنیا از بی‌مقداری چون خاک است (۱۶/۱۶۳)، خیمه بلند (۱/۱۲۲) و خیمه چهارطنب است که طناب‌هایش خاک و باد و آتش و آب هستند (۴-۳/۱)، دنیا دام است و دانه و نخود این دام سیم و زر است (۱۳/۱۴۱)، و داشته‌های دنیا چون مرکب و زمین و غلام (۱۵-۱۴/۳۰۶)، دنیا وامی است که اگر همچون نوح و

سام عمر طولانی داشته باشی؛ باز برای پرداخت این وام کافی نیست و باید بروی (۱/۲۶۲)، در ذخیره به معنی ثبت شدن، دنیا همچون دفتری است که خدا بر آن نگاشته است (۱۴/۱۴۸-۱۵)، در برابر سایه و خنکای آن که متعلق به دین است و کارکردهای مثبت آن لحاظ شده نه جهل و ناپایداری آن، جهان چون ریگ‌های سوزان است (۳/۵۶)، جهان سایه درختی است که از وجوه شباهت به سایه خیالی، و بی ثبات بودن است که به مکر ماند (۱۸/۲۵۰-۱۹)، گنجایش جهان در برابر فکرت آدمی چون ساغر در برابر دریا است (۸/۴۹)، در تصویری که در روندگی سایه وجود دارد، شاعر خواستاری دنیا را چون سایه می‌داند که در جستجوی اوست (۳/۲۹۷) و در تصویری دیگر جهان را در گذرا بودن به سایه ابر مانند کرده است (۱۵/۳۱۰)، در تصویری متفاوت، جهان را سایه آدمی دانسته که قدم به قدم با او و در تعقیب او است و هر چه آدمی بدود؛ او را نخواهد یافت (۲/۴۶۲)، در یک حس آمیزی، شاعر سخن جهان را با چشم‌هایش می‌شنود و استدلال شاعرانه می‌آورد که برخی قول‌های او نوشتنی است و با چشم باید شنید (۱۲/۱۵۸-۱۴). در تشبیهی جهان را به سخن و حروف ساکن و متحرک آن مانند کرده است (۱۷/۳۳۶)، شاعر در مدحی ممدوح خود را ماه دانسته و جهان شب تار و کارکرد این تشبیه قدرت بخشی به ممدوح و تعظیم و نیاز دنیا به او است (۱۸/۵۱)؛ اما تشبیهی این چنین را در برابر دین نیز دارد که وجه آن جهالت است (۱۷/۳۸)، طاق جهان بلند است و هر که را در عزت بر بالای آن نهند، دست شکسته خواهد افتاد (۸/۲۴۸)، شاعر در مربوط بودن دین و دنیا در تناسبی آن دو را به بوی عنبر و عنبر مانند کرده است با لحنی تحقیر آمیز دنیا را بدون عطر دین در عنبر و سرگین بودن یکی دانسته است (۱۲/۳۲۲)، در تقابل عمر و جهان، عمر نقد سره و جهان قلب و ناسره است (۲۱/۳۸۳)، دنیا در رفتن و رهنوردی و گذران بودن چون کشتی است (۲۰/۲۴۶)، در تناسب دین و جهان سر و کلاه را آورده است که بدون سر کلاه به کار نیاید (۱۹/۴۴۹)، این جهان نردبانی برای آن جهان است (۲/۵)

و امام دنیا را به باد مانند می‌کند که مردم کشتی را در دل دریا می‌لرزاند و این لرزش چنان است که دسته‌ای می‌میرند و دسته‌ای جان به در می‌برند: تَمِيدُ بِأَهْلِهَا مَيْدَانَ السَّفِينَةِ تُصَفِّقُهَا الْعَوَاصِفُ فِي لُجَجِ الْبِحَارِ فَمِنْهُمْ الْعَرِقُ الْوَبِقُ وَمِنْهُمْ النَّاجِي عَلَى بُطُونِ الْأَمْوَاجِ (ص ۲۳۰) و آرزوهای دنیایی را جامه می‌شمرد: سَرَابِيلَ الشَّهَوَاتِ (ص ۶۹)

۲.۷. خلاصه و نتیجه

در تصاویر تشبیهی جاندارانگارانه، در شعر ناصر خسرو و نهج البلاغه با همانندی‌هایی هستیم که ناشی از یک نگرش و گفتمان مذهبی است. هر دوی آنان دنیا را در اطاعت به بنده و فرمانده، در غارتگری عمر آدمی به راهزن، در بد سودایی داشته‌های خود و عمر آدمی به فروشنده، در ناچیزی داشته‌هایش به فروختنی بی‌بها، در جنسیت به زن مانند کرده‌اند که از نظر امام دو جهان دو زن ناسازگار که در نکاح یک همسرند و در تصاویر شعری ناصر خسرو پیرزن و عروس فریبکار که کابینش دین آدمی است، این جهان صید خردمندان و صیاد بی

خردان است و مادر فرزند کشتی است که فرزندان را پیر می‌کند و به گفته امام در قیامت فرزندان هر دنیایی به مادر خود می‌پیوندند، دنیا میزبانی است که از طعام حرص و آرزوی آن سیر نمی‌توان شد، همسایه و دوستی است که دشمن است. در تصاویری دیگری که ناصر خسرو می‌دهد؛ دنیا به پیگ‌دار، قصاب، کشتمند، زال، عاشق، مزورگر، منافق و به خود شاعر مانند شده است.

در همانندی‌های مشترک دنیا به حیوانات و موجودات افسانه‌ای، دنیا در سرکشی و شیردهی در معنی آرزوهای دنیایی به اسب و حرون و شتر، در تصاویر متنوعی از خواب، گرسنگی، نرمی، بدخوبی و زهرآلودگی و خوش خط و خال بودن به مار مانند شده است، در بی‌ارزشی به استخوان و استخوان خوک مانند شده است و در تصاویر فردی ناصر خسرو، دنیا به باز، پشه، تنین و پری، خر، دیو، سنجاب، شیر، کژدم، کفتار، گرگ و یوز مانند شده است. و امام حکومت آن را به آب بینی بز مانند کرده است

در توصیف دنیا در تصاویری از گیاهان چنین همانندی‌هایی را داریم: امام آن را در بی‌ارزشی پر کاه و خشکیده گیاه می‌بینید و ناصر خسرو آن را نزد خردمندان کاه و در چشم فریب خوردگان زعفران می‌بیند. تخم، خار، زیر، گردو و گندنا دیگر تعبیرات ناصر خسرو است.

در همانند سازی به خوردنی‌ها در دیوان ناصر خسرو و نهج‌البلاغه چنین می‌بینیم: دنیا در گذران بودن به آب، در توصیف نوش چون نیشش به مانند شیر، خوردنی و نوشیدنی اش سیر نشدنی و دارای طعم های وارونه و در تصاویر ناصر خسرو به مانند سراب و شراب.

در تصاویر تشبیهی مکانی چنین آورده‌اند: خانه‌ای با ده‌ها تصویر، دریایی که از نظر امام غرق کننده و به بیان ناصر خسرو در درون آن آدمیان سنگ و گوهرند، راه و منزلگاهی برای عبور و توشه گرفتن، وطن برای نادانان. امام آن را چشمه و آبشخوری گل آلود، دنیا و آخرت چون خاور و باختر، محل مسابقه، مسجد و تکیه گاه می‌داند و ناصر خسرو آن را باغ و بستانی آمیخته با گل و خار، چراگاه، آسیا، الفنج‌گاه، بهشت، تنور، چاه، زندان، غار، مستغل، مطبخ و معدن می‌بیند.

چنانکه در این مقاله دیدیم، استعاره و بخصوص استعاره مکنیه یا همان جاندارپنداری و تشبیه دوشادوش هم برای تصویرسازی از دنیا در هر دو اثر با قدرتی تمام دیده می‌شود و تصاویر دنیا مرهون حضور این دو آرایه است. ارتباط با محیط بومی در هر دو دیده می‌شود و خواننده با تصاویر گیاهان و حیوانات به خوبی در می‌یابد که گویندگان این دو از چه اقلیمی هستند. از تصاویر مهم این دو، نگرش پر رنگ و محوری مذهبی است و این موضوع زمانی اهمیت خود را نشان می‌دهد که شاعر با دو ابزار متفاوت بومی و زبانی و ابتکاری خود تصاویری را خلق می‌کنند که در نگرش همپایگی دارد. تصاویر ملی زمانی دیده می‌شود که ناصر خسرو از بیژن و منیژه در

ساخت تصویر فریب جهان چون زن استفاده می‌کند و امام علی بنا به تاریخ و حکومت عصر خود دنیا را شتر امویان می‌نامد.

در پایان لازم است اشاره کنیم که نهج‌البلاغه بخشی از سخنان امام علی در حیطه نامه‌ها و خطبه‌هایی است که به مسایل گوناگونی پرداخته است؛ بنابراین بیش بودن تصاویر ناصرخسرو از دنیا در دیوانش علی‌رغم اهمیت بسیار او به ماهیت دنیا، طبیعی می‌نماید.

کتاب‌نامه

کتاب

- احمدی، فاطمه. (۱۳۹۲). دنیا، مرگ. برزخ در آیین نهج‌البلاغه. تهران: کتاب نیستان.
- ادیاتی، سید علی رضا. (۱۳۸۳). دنیا و دنیاگرایی در نهج‌البلاغه. قم: خادم الرضا.
- ایمانی، یعقوب. (۱۳۹۰). دنیا از نظر امام علی (ع). فیروزکوه: دانشگاه آزاد اسلامی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی. (۱۳۷۹). دنیا از دیدگاه امام علی. (جوادی، محمدرضا. گردآوری). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. ج ۷. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رایبی، محسن. (۱۳۸۴). تأثیر نهج‌البلاغه و کلام امام امیرالمومنین علی (ع) در شعر فارسی (فردوسی - سنایی - ناصرخسرو - مولوی - سعدی - حافظ). تهران: امیرکبیر.
- شمس الدین، مهدی (۱۳۶۵). دنیا در نهج‌البلاغه. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- علی بن ابیطالب (۱۳۷۴). نهج‌البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: نشر علمی.
- عمید، حسن. (۱۳۸۹). فرهنگ لغت عمید. سرپرست تألیف فرهاد قربانزاده، تهران: اشجع.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۴). مثنوی معنوی. دفتر اول. تصحیح رینولد نیکلسون. به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ناصرخسرو قبادیانی، ابوالمعین. (۱۳۳۵). دیوان اشعار حکیم ابومعین حمیدبالدین ناصرین خسرو قبادیانی. به تصحیح تقوی، سید نصراله. تهران: امیرکبیر.
- مقاله
- خوشه چرخ آرانی، علی. (۱۳۸۵/۱۱/۱۹). تجلی نهج‌البلاغه در شعر ناصرخسرو. بخش ۱. روزنامه اطلاعات. ش ۲۳۸۴۴. ص ۶.

قائمی، مرتضی؛ طهماسبی، زهرا. (زمستان ۱۳۸۹). جلوه‌های هنری تصاویر تشبیهی در خطبه‌های نهج‌البلاغه. پژوهشنامه علوی. س ۱. ش ۲. صص ۷۵-۹۶.

کریمی فرد غلامرضانیک دل رضا. (زمستان ۱۳۸۹). بررسی زیبایی شناسی تشبیه در نهج‌البلاغه (حکمتها و نامه‌ها). ادب و زبان (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان). دوره جدید. ش ۲۸. پیاپی ۲۵. صص ۲۶۵-۲۹۰.

گودرزی، محمد؛ ساکی، محمد رضا؛ (بهار ۱۳۹۰). روزگار، خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی. مطالعات ادبیات تطبیقی. ش ۱۷. صص ۸۹-۱۱۱.

میرقادری، سید فضل الله؛ غلامی، منصوره. (پاییز ۱۳۸۸). بررسی تطبیقی سیمای دنیا در شعر ناصر خسرو و ابوالعلا. مجله ادبیات تطبیقی (ادب و زبان نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان): دوره ۱. ش ۱. صص ۲۰۷-۲۳۶.

نورمحمدی، مهتاب؛ آقاگل‌زاده، فردوس؛ گلفام، ارسلان. (بهار ۱۳۹۱ ش/۲۰۱۲ م). تحلیل مفهومی استعاره های نهج البلاغه (رویکرد زبان شناسی شناختی). مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی. ش ۲۲. صص ۲۵۵-۲۹۲.

پایان نامه

کردی گودرزی، فرحناز. (۱۳۹۲). بازتاب مضامین حکمت‌ها و کلمات قصار نهج‌البلاغه در اشعار ناصر خسرو. استاد راهنما حسین فقیهی، استاد مشاور مهدی نیک‌منش. کارشناسی ارشد. رشته زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده ادبیات، زبانها و تاریخ. در: www.irandoc.ac.ir/

نورمحمدی، مهتاب. (۱۳۸۷). تحلیل مفهومی استعاره‌های نهج‌البلاغه: رویکرد زبان شناسی شناختی. استاد راهنما: فردوس آقاگل‌زاده، استاد مشاور: ارسلان گلفام. دانشگاه تربیت‌مدرس، کارشناسی ارشد. در: www.irandoc.ac.ir/

بازنمایی احادیث اسلامی در اشعار ناصر خسرو قبادیانی

مینا پیرزادینیا^۱

کلثوم باقری^۲

مقدمه

فرهنگ اسلام بر خواسته از قرآن و احادیث ائمه طاهرین علیهم السلام است و حدیث پس از قرآن، دومین منبع و سرچشمه‌ی جوشان معارف اسلام است. حدیث در لغت در برابر قدیم است و در تعریف اصطلاحی آن میان شیعه و اهل سنت اختلاف است. از نظر اهل سنت عبارت است از قول پیامبر صل الله علیه و آله و حکایت فعل و تقریر و صفت پیامبر (ص) (تهانوی ۱۴۰۴: ۲۷۹) و از دیدگاه شیعه عبارت است از کلامی که قول، فعل یا تقریر معصوم (ع) را حکایت می‌کند. (شریفی، ۱۳۹۱: ۴۶)

هنگامیکه فتوحات مسلمانان شروع شد و مسلمانان در ممالک مختلف پراکنده شدند، احادیث و سنن نبوی نیز به سرعت در سراسر کشور اسلامی رواج یافت. در آغاز کار مسلمانان فقط به حفظ و نقل احادیث متوجه بودند، اما در اواخر دوره‌ی اموی (نیمه اول قرن دوم) تدوین و ضبط احادیث شروع شد. علاوه بر احادیث نبوی، احادیث و روایات ائمه معصومین (ع) نیز از دیرباز مورد توجه عموم مسلمانان و بخصوص شیعیان بوده است. (طغیانی، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۶) عنصر حدیث و علوم مربوط به آن در متون ادبی و بخصوص در شعر پارسی دری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. شعراء پارسی زبان، با بهره‌گیری از قرآن و احادیث مضامین بلند شعری خودشان را آغاز و ادامه دادند تا بر اصالت و فصاحت کلام خویش بیفزایند. از قرن چهارم به بعد، شاعران پارسی گوی توجه بسیار بیشتری به قرآن و احادیث و روایات دینی کردند و این به دلیل انتشار کامل فرهنگ اسلامی و تشکیل مدارس در نقاط مختلف و غالب آمدن دیانت اسلام بر سایر ادیان و شکست قطعی آیین زرتشت در همه بلاد ایران و قرار گرفتن پایه تعلیمات براساس ادبیات عرب و مبانی دین اسلام بوده است. در این باره آنان غالباً کتب حدیث را بعد از قرآن، مهمترین نمونه کلام فصیح عربی دانسته و از حفظ داشته‌اند و حتی برخی آنها از راویان حدیث به شمار می‌رفته‌اند. (همان: ۱۳۱)

مرحوم فروزانفر در این مورد گفته:

^۱. استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه ایلام
pirzadnia@yahoo.com

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب
kbagheri69@gmail.com

^۱. استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه ایلام
^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب

هیچ شک نیست که شعراء پارسی گو نیز غالباً در ضمن تعلم لغت و ادب، کتب حدیث را که بهترین نمونه کلام عربی است خوانده و در حفظ داشته‌اند و از قدیم ترین عهد مضامین احادیث در شعر پارسی محسوس است. (ناطق بلخانی بی تا: ۲۱۵)

از جمله شعراء پارسی گو که به احادیث بسیار توجه داشتند و اشعارشان از چشمه جوشان احادیث سیراب گردیده، ناصر خسرو قبادیانی است. وی که به عنوان «حجت» ملقب گشته به تبلیغ دین اسماعیلیان می‌پردازد که اشعار وی آینه تمام نمای ارزشهای اخلاقی و تفکر دینی است. در این مقاله نگارنده در پی بررسی احادیث اسلامی نقل شده از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) در اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی است. پیشینه

پیرامون ناصر خسرو قبادیانی مقالات فراوانی صورت گرفته است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله «دنیا گریزی در شعر ناصر خسرو قبادیانی و ابوالعتاهیه» (۱۳۹۱) که توسط مریم محمودی تالیف گشته و در آن به دنیا گریزی که از وجوه زهد و تحقیق است پرداخته شده. همچنین مولف به نقاط مشترک بین ناصر خسرو و ابوالعتاهیه در مورد تصاویری که از دنیا در ذهن و اندیشه شان بوده و در شعرشان به شیوه‌های گوناگون تجلی یافته اشاره می‌کند. هم چنین مقاله «روزگار، خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی» به قلم محمد گودرزی و محمد رضا ساکی (۱۳۹۰) که در آن به بیان دیدگاه ناصر خسرو و شوقی در مورد دنیا، روزگار و جهان و نادانی پرداخته شده و تشبیهات و تمثیلات این دو شاعر در به تصویر کشیدن خرد و جهل و روزگار را بیان می‌کند. و مقاله «خودستایی‌های آموزنده در اشعار ناصر خسرو قبادیانی» از عطا محمد رادمنش و الهه شعبانی (۱۳۹۲) که نگارندگان به بیان تفاوت میان مفاخره و خود ستایی می‌پردازند و مضامین خودستایی آموزنده ناصر خسرو که شامل هنر سخنوری و حکمت و اندرز و فضل و برتری و همت والاست را شرح می‌دهند. و همچنین مقاله «جستجوی مضامین و تعبیرات ناصر خسرو در احادیث و امثال عرب» به قلم دکتر مهدی محقق که به بررسی اجمال احادیث و امثال عرب در برخی اشعار ناصر خسرو می‌پردازد. و مقاله «بررسی تطبیقی سیمای دنیا در شعر ناصر خسرو و ابوالعلاء معری» که توسط فضل الله میر قادری و منصوره غلامی نگارش یافته و در آن جهت گیری‌ها و دیدگاه‌های ناصر خسرو و ابوالعلاء معری نسبت به دنیا و هم چنین تشابهات و عوامل شکل گیری این افکار در ذهن شاعران، مورد بررسی قرار گرفته است.

اما تاکنون پژوهشی مجزا درباره‌ی احادیث اسلامی در شعر ناصر خسرو قبادیانی انجام نشده است.

مختصری از زندگی ناصر خسرو قبادیانی

ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی، ملخص به ناصر خسرو (۳۹۴ تا ۴۸۱ ق) (قادری و دیگران ۱۳۸۹: ۱۰۷) زاده‌ی بلخ در اواخر نیمه دوم قرن چهارم هجری بنابر اشارت خود از خانواده محتشمی بود و از کودکی به

کسب علم و آداب اشتغال ورزیده و در جوانی به دربار سلاطین راه یافت. (حیدری ۱۳۹۱: ۲۶) وی پس از فراگیری علوم مختلف به دربار سلاطین روی آورد و به رسم زمانه به مدح پادشاهان و خوشگذرانی در دربار پرداخت. در سن چهل سالگی به دنبال دیدن یک خواب، تحولی عظیم در روح و اندیشه او پدید آمد. در خواب کسی به او می‌گوید هوشیاری از بی خبری و مستی بهتر است و چون می‌پرسد که این هوشیاری چگونه به دست می‌آید، راه کعبه را به او نشان می‌دهد. این خواب آغاز سفر هفت ساله ناصر خسرو برای جستجوی حقیقت بود. او در این سفر در مصر به خدمت خلیفه فاطمی رسید و به مذهب اسماعیلی در آمد و با گرفتن عنوان «حجت» مامور نشر این مذهب در سرزمین‌های مختلف شد. (میر قادری و غلامی ۱۳۸۸: ۲۰۸) از آنجا که ناصر خسرو از فضل و حکمت بهره مند بود و در فن مناظره کتبی و شفاهی بسیار موفق بود، دانش و آثار و اشعارش را در خدمت نشر اعتقاداتش قرار داد. (یوسفی و عشقی ۱۳۸۶: ۱۹۷)

مرحله دوم زندگی پر فراز و نشیب ناصر خسرو در عرصه ادب فارسی با رها کردن دربار سلاطین و روی آوردن به مسائل دینی، از جهت تغییر نوع تفکر و نگرش او در رابطه با مسائل و موضوعات مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی و... حائز اهمیت است. ناصر خسرو پیش از کسب مقام حجت اسماعیلیان در پنجاه سالگی به خراسان و سپس به موطن خود بلخ بازگشت و در آنجا شروع به نشر دعوت باطنیان کرد و داعیان به اطراف فرستاد و به مباحثه با علمای اهل سنت پرداخت. اندک اندک دشمنان و مخالفان او از میان متعصبان فزونی گرفتند و کار را بر او دشوار کردند و حتی گویا فتوای قتل او نیز داده شد... ناصر پس از مهاجرت از بلخ، به نیشابور و مازندران و عاقبت یمگان پناه برد. (حیدری ۱۳۹۱: ۲۶) و تا آخر عمر همانجا ماند.

احادیث اسلامی در شعر ناصر خسرو

ناصر خسرو چون مبلغ دین و حجت فاطمیان در خراسان بوده است و به اخبار و احادیث نبوی بخصوص آنچه مربوط به پیامبر (ص) و امامت و تعظیم و تکریم خاندان و فرزندان او بوده احاطه فراوانی داشته است. او در موارد بسیاری بیان می‌کند که گفته پیامبر (ص) را نقل کرده است.

این گور تو چنانکه رسول خدا گفت
یا روضه‌ی بهشت یا کنده‌ی سعیر

(ناصر خسرو 214: 1373)

که این شعر ناصر خسرو به حدیث پیامبر (ص) اشاره دارد که به توصیف قبر می‌پردازد:

«إِنَّمَا الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّارِ»^۱ (بحارالانوار، ج ۳: ۱۴۸)

او گذشته از احادیث نبوی از سخنان حضرت علی (ع) نیز در اشعار خود اقتباس کرده. در بسیاری موارد اشاره کرده به اینکه از گفته‌ی حضرت علی (ع) استفاده کرده است مانند:

قیمت هر کس به قدر علم اوست
هم چنین گفتست امیرالمومنین

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۷۰)

که امام علی (ع) در حکمت ۸۱ به ارزش و فضل علم برای انسان اشاره دارد. در اسلام هیچ ولایت و حاکمیتی بالاتر و والاتر از دانش نیست و از این روی علم به شریف ترین ولایت‌ها تعبیر شده است.

«قِيمَةُ كُلِّ امْرِءٍ مَا يُحْسِنُهُ»^۲ (نهج البلاغه: 456)

ناصر خسرو در جای دیگر بیان می‌کند کسی که برای دیگران دسیسه کند اول خودش به آن دچار می‌شود.

از بدی‌ها خود به پیچد بد کنش
این نوشتند در استا و زند

چند ناگهان بچاه اندر فتاد
آنکه او مر دیگران را چاه کند

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۷۶)

که این ابیات اشاره دارد به مضمون حدیث «مَنْ حَفَرَ بئراً لِغَيْرِهِ سَقَطَ فِيهَا»^۳ (التمثيل و المحاضرة: ۱۷) که به ضرب المثل تبدیل شده. ثعالبی در کتاب «الاعجاز و الایجاز» این عبارت را از سخنان امام علی (ع) خطاب به امام حسین (ع) می‌داند. (ثعالبی ۱۸۹۷: ۳۳). همین عبارت در تحف‌العقول ابن شعبه حرانی بی ذکر هیچ سندی منتسب به امام علی (ع) است (زارع، ۱۳۹۲: ۹۴).

ناصر خسرو هم چنین در ستایش صبر این گونه می‌سراید:

بشکيب ازيرا که همی دست نیابد
بر آرزوی خویش مگر مرد شکيبا

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۳)

که متضمن معنای حدیث «مَنْ تَبِعَ الصَّبْرَ تَبِعَهُ النَّصْرَةُ»^۴ است که به صورت ضرب‌المثل رواج یافته است. (التمثيل و المحاضرة: ۴۱۵)

چون یار موافق نبود تنها بهتر
تنها به صد بار چو نادان همتا

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۳)

ناصر این بیت را بر معنای حدیث «الْوَحْدَةُ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السَّوَةِ»^۵ منطبق ساخته که تنهایی را بر هم نشینی با نادان ترجیح داده است. (مجمع‌الامثال: ۶۹۲)

گر تو به مدارا کنی آهنگ بیابی
بهتر بسی از مملکت دارا مدارا

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۳)

که این بیت مقتبس از مضمون ضرب‌المثل «بالمداراة تُسَاسُ الْأُمُورُ»^۶ است. (التمثيل و المحاضرة: ۲۴۶)

آن به که نگویی چو ندانی سخن ایراک
نا گفته بسی به بود از گفته‌ی رسوا

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۴)

ناصر خسرو ضمن ارج نهادن به سکوت به حدیث «صَمْتُ تَسْلَمُ بِهِ خَيْرٌ مِنْ نُطْقٍ تَنْدَمُ عَلَيْهِ»^۷ استناد می‌کند. (مستطرف، ج ۱: ۳۱).

میانه کار همی باش و بس کمال مجوی
که مه تمام نشد جز ز بهر نقصان را
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۹)

این بیت متضمن معنای حدیث «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا»^۸ (احیاء العلوم، ج ۳: ۵۷). است که این حدیث به صورت-های دیگری در کتب حدیث نقل شده است: «خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا» و «خَيْرُ الْأَعْمَالِ أَوْسَطُهَا». هیچ مکن ای پسر ز دهر گله
زانکه روی شکر هست هزار مرا
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۱)

اشاره به حدیث شریف «لَا تَسْبُو الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ»^۹ (جامع صغیر ج ۲: ۶۳۴) در بعضی آثار روایی شیعه به شکل «لا تسبو الدهر فإن الله هو الدهر» و «لا تسبو الدهر فإن الله هو الدهر» به این حدیث اشاره شده است که در بیشتر موارد بدون ذکر سند بوده و درباره صحت آن، داوری صحیحی نشده است. متن روایت در چند مورد به شکل حدیث قدسی (گفتار منسوب به خداوند) نقل شده است و در دیگر موارد فقط از پیامبر (ص) نقل می‌شود. در مواردی که متن روایت به شکل حدیث قدسی نقل شده پس از نهی ناسزا گویی به دهر و اینکه خدا دهر است بر گردش شب و روز و تدبیر برخی امور دیگر توسط خداوند تاکید شده است. (زمانی ۱۳۹۲: ۴۱) علامه مجلسی ضمن اشاره به این روایت به شکل لا تسبو الدهر فانه هو الله آن را اینگونه تاویل می‌کند: «أى فاعل الافعال التى تنسبونها الى الدهر و تسبونها بسببها هو الدهر». (همان: ۴۳)

همچنین یاد آور سخن امام علی (ع) است: «مَنْ عَتَبَ عَلَى الدَّهْرِ طَالَتْ مَعْتَبَتُهُ»^{۱۰} (مجمع الامثال: ۶۴۱)
من آنم که در پای خوکان نریزم
مرین قیمت در لفظ دری را
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۳)

وی در این رابطه به حدیث «لَا تَطْرَحُوا الدَّرَّ تَحْتَ أَرْجْلِ الْخَنَازِيرِ»^{۱۱} (التمثيل و المحاضرة: ۱۵) نظر داشته است. محقق در تحلیل اشعار ناصر خسرو عبارت یاد شده را به عیسی (ع) نسبت می‌دهد. (محقق ۱۳۶۳: ۳۹)
به هارون تا داد موسی قرآن را
نبودست دستی بران سامری را
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۳)

معرفت و شناخت کامل شخصیت والای امیرالمومنین علی (ع) و جایگاه او در جهان هستی در حد بشر نیست. مضمون این بیت ناصر خسرو یاد آور سخن مشهور نبی اکرم (ص) درباره‌ی امام علی (ع) است: «عَلَىٰ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَىٰ إِلَّا إِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»^{۱۲} (جامع صغیر، ج ۲: ۱۴۰) است.
ترا خط قید علومست و خاطر
چو زنجیر مر مرکب لشکری را

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۳)

این بیت در ستایش علم اندوزی و اهمیت کتابت بیان شده و به فرموده پیامبر (ص) «قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ»^{۱۳} (مجمع‌الامثال: ۴۹۸) نظر دارد.

یکی از اموری که در توفیق یافتن انسان دخالت زیادی دارد و شرط موفقیت در کارها مخصوصاً در کارهای بزرگ است، حوصله و صبر زیاد است. حکیم قبادیانی در بیتی به فواید صبر و استقامت اشاره می‌کند و این چنین می‌سراید:

بر رس به کارها بشکیبایی
زیرا که نصرت است شکیبا را

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۵)

که اشاره دارد به حکمت ۱۵۳ «لَا يَعْدَمُ الصَّبْرُ الظَّفَرَ وَ إِن طَالَ الزَّمَانُ بِهِ»^{۱۴} (نهج‌البلاغه: ۴۷۲)
بدین دهر فریبنده چرا غره شدی خیره
ندانستی که بسیار است او را مکر و دستانها

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۶۹)

که شاعر ضمن اندرز دادن به عدم دنیا پرستی، جهان را دل فریب و نا وفادار می‌داند و به حدیث «الدنيا غدارة غرارة»^{۱۵} (التمثيل و المحاضرة: ۲۴۹) چشم داشته است.

زو دست بشوی و جز به خاموشی
پاسخ مده ای پسر پیامش را

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۷۲)

الگوی شاعر در این مورد این سخن رسول الله (ص) است: «جَوَابَ الْأَحْمَقِ السُّكُوتُ»^{۱۶} (نقض: ۲۰۷)
شهر علوم آنکه در او علیست
مسکن مسکین و مآب و ماثب

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۹۵)

این بیت در توصیف علم امام علی (ع) بیان شده که متأثر از حدیث «أنا مدينة العلم و عليّ بائها فمن أراد العلم فليأت الباب»^{۱۷} (بحارالانوار، ج ۹: ۴۷۳) است. و این تاثیر پذیری در مصراع اول مشاهده می‌شود.

به میان قدر و جبر ره راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۰۲)

این بیت حدیث شریف زیر را به ذهن متبادر می‌سازد:

«لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ»^{۱۸} (بحارالانوار، ج ۳: ۲۴۲)

شرم از اثر عقل و اصل دین است
دین نیست ترا گر ترا حیاء نیست

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۱۵)

شاهد مثال در مصرع دوم نماینگر می‌شود که اشاره دارد به «الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ»^{۱۹} (مجمع‌الامثال: ۱۸۳) که به ضرب‌المثل تبدیل شده.

بر بد مشتاب از پیرا شتاب
بر بدی از سیرت اهریمن است
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۲۹)

قبادیانی ضمن ستایش صبر و شکیبایی و سفارش به عجله نکردن به حدیث «التَّائِي مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ»^{۲۰} (احیاء‌العلوم، ج ۳: ۳۳) نظر دارد.

سوی آن باید رفتنت که از امر خدای
بر خزینه خرد و علم خداوند در است
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۴۰)

معنای بیت را می‌توان از حدیث معروف پیامبر (ص) دریافت. «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلَيَّ بِأَبْهَا فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»^{۲۱} (بحار‌الانوار، ج ۲: ۴۷۳)

دیو پیش تست پیدا زو حذر بایدت کرد
چند نالی تو چو دیوانه ز دیو نا پدید
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۴۹)

ناصر خسرو با اشاره به مضمون حدیث «شَيْطَانُ كُلِّ إِنْسَانٍ نَفْسُهُ»^{۲۲} (شرح نهج‌البلاغه، ج ۲: ۲۹۲) بیان می‌کند نفس انسان که او را به بدی‌ها امر می‌کند دشمن آشکار اوست که باید از او حذر شود. نفس نهان دشمن آشکار انسان است.

از نبید آمد پلیدی جهل پیدا بر خرد
چون بود مادر پلید ناید پسر زو جز پلید
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۵۰)

در مذمت شرب خمر بیان شده و اشاره دارد به «الْخَمْرُ أُمُّ الْخَبَائِثِ»^{۲۳} (جامع صغیر، ج ۱: ۵۵۹) ناصر خسرو به سر پیشرفت مسلمانان در همه زمینه‌های علوم و صناعات و طلب علم اشاره می‌کند و فرموده‌ی پیامبر (ص) را به یاد می‌آورد:

بفرمود جستن بچین علم دین را
محمد شدم من بچین محمد
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۱۵۹)

این بیت اشاره دارد به سخن گهربار «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ»^{۲۴} (جامع صغیر، ج ۱: ۱۴۳)

که سادات جمع جوانان جنت
نبی گفت هستند شبیر و شبیر
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۱۰)

این بیت اشاره‌ای مستقیم دارد به حدیث شریف از پیامبر (ص): «الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ عَسَدُ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ»^{۲۵} (جامع صغیر، ج ۱: ۵۱۸)

کی شناسی بجز او پدر نسل رسول

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۴۳)

کی شناسی بجز او قاسم جنات و سعیر

مضمون بیت، کلام رسول الله را یاد آور می‌شود که ایشان علی (ع) را میزان و معیار اعمال و تقسیم کننده بهشت و جهنم است: «قال رَسُولُ اللَّهِ (ص) لَعَلِّي (ع): أَنْتَ قَسِيمُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»^{۲۶} (بحارالانوار، ج: ۹: ۳۸۹).

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان

باز گرد ای سره انجام بدان نیک آغاز

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۵۰)

تائیر حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ»^{۲۷} (احیاءالعلوم، ج: ۳: ۴) در مصراع اول ملاحظه می‌شود.

این جهان پیرزنی سخت فریبنده است

نشود مرد خردمند خریدارش

پیش از آن کز تو ببرد تو طلاقش ده

مگر آزاد شود گردنت از عارش

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۵۸)

این ابیات اشاره دارد به حکمت ۷۷ در بیان مذمت دنیا دوستی «یا دُنْیا... یا دُنْیا... قَدْ طَلَّقْتُكَ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ فِيهَا»^{۲۸} (نهج البلاغه: ۴۵۴)

مرا در پیره‌ن دیوی منافق بود و گردن کش

ولیکن عقل یاری داد تا کردم مسلمانش

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۶۶)

پیغمبر فرموده: «ما مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَ لَهُ شَيْطَانٌ. قالوا: و أَنْتَ يا رَسُولَ اللَّهِ. قال: وَ أَنَا إِلَّا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي فَأَسْلَمَ فَلَا يَأْمُرُ إِلَّا بِخَيْرٍ»^{۲۹} (احیاءالعلوم، ج: ۳: ۲۸)

علی هارون امت بود دشمن زال همی دارد

مر او را کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۶۷)

بار دیگر ناصر خسرو به مضمون حدیث شریف «عَلَيَّْ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»^{۳۰} (جامع صغیر، ج: ۲: ۱۴۰) در بیان منزلت امام علی (ع) اشاره دارد.

هر که رود بر ره خرم بهشت

بی شک جز عقل نباشد عصاش

(ناصر خسرو، ۱۳۷۳: ۲۷۶)

حکیم ناصر خسرو در این بیت به حدیث «الْعَقْلُ مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ»^{۳۱} (سفینه البحار، ج: ۲: ۲۱۴) در ستایش یاری گر بودن عقل برای انسان نظر دارد.

مرا ای پسر عمر کوتاه کرد

فراخی امید و درازی امل

(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۹۸)

حرص زیاد و آرزوی دراز باعث کوتاهی عمر می‌گردد که حکیم ناصر خسرو این مفهوم را از حدیث «يَهْرَمُ ابْنُ آدَمَ وَ يَبْقَى مَعَهُ اثْنَتَانِ: الْحِرْصُ وَ الْأَمَلُ»^{۳۲} (جامع صغیر، ج ۲: ۶۵۷) اقتباس نموده است.

دود دوزخ نبیند ایچ سخی
بوی جنت نیاید ایچ بخیل
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۹۱)

این بیت مقتبس از حدیث «الْبَخِيلُ لَا يَجِدُ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَ السَّخِيُّ لَا يَرَى دُخَانَ النَّارِ»^{۳۳} (بحارالانوار، ج ۱۶: ۱۴۲) است. و به صفت اخلاقی بخشندگی اشاره دارد.

چه چیزبست چیزبست این کز شرف
رسولش لقب داد سحر حلال
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۰۱)

تاثیر پذیری این بیت از حدیث «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»^{۳۴} (بحارالانوار، ج ۱۴: ۵۷۷) در مصراع دوم ملاحظه می‌شود.

مرا بر سخن پادشاهی و امر
زمن نیست بل کز رسولست و آل
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۰۱)

اشاره دارد به کلام امام علی (ع) در خطبه ۲۳۳ «إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ»^{۳۵} (نهج البلاغه: ۳۳۴)
حق هر کس بکم آزاری بگزارم
که مسلمانی این است و مسلمانم
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۳۰)

این بیت که به صفات شخص مسلمان اشاره دارد نمودی از حدیث «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَ يَدِهِ»^{۳۶} (جامع صغیر، ج ۲: ۵۷۶) است.

آینه‌ام من اگر تو زشتی زشتم
ور تو نکویی نکوست صورت و سانم
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۴۳)

و هم چنین ناصر خسرو در بیان صفات مومن به حدیث «الْمُؤْمِنُ مِرَاتُ الْمُؤْمِنِ»^{۳۷} (جامع صغیر، ج ۱: ۵۶۹) نظر داشته است. سخنی معروف با این مفهوم که از ویژگی‌های مومن این است که عیب و یا نیکی برادر مومنش را به وی بگوید و برایش چون آینه‌ای باشد که همه چیز را نشان می‌دهد.

جز راست نگویم میان خصمان
با باد نگردم که من نه نالم
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۵۰)

ناصر خسرو در باب مردم شناسی به سخن امام علی (ع) استناد کرده که فرمودند: «أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ»^{۳۸} (نهج البلاغه: ۴۷۰). در حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه امام (ع) مردم را سه دسته می‌دانند: دانشمند الهی و آموزنده‌ای بر راه رستگاری و گروهی مثل پشه‌هایی که دست خوش باد و طوفان هستند و همیشه سرگردانند که

به دنبال هر سرو صدایی می‌روند و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند و نه از روشنایی دانش نور گرفتند و نه به پناهگاه استواری پناه بردند.

زندان مومنست جهان دون
زان من همی قرار بیمگان کنم
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۳۵۳)

این بیت ناصر خسرو که در مذمت دنیا پرستی است به حدیث «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ»^{۳۹} (جامع صغیر، ج ۲: ۱۶) اشاره دارد. ناصر خسرو با اقتباس از این حدیث به بیان ارزش دنیا در نزد مومن و کافر می‌پردازد.

ناصر خسرو در اهمیت شناخت و معرفت نسبت به پروردگار این چنین می‌سراید:

چون گوهر خویش را ندانستی
مر خالق خویش را کجا دانی
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۴۴۸)

که به حدیث معروف منسوب به حضرت علی (ع) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^{۴۰} (اخلاق محتشمی، ج ۱: ۸) اشاره دارد.

خویشتن را ز اهل بیت مصطفی گردان بدین
دل مکن مشغول اگر با دینی از بی گیسوی
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۴۹۸)

الگوی شاعر در این بیت حدیث «و الصَّحِيحُ أَنَّهُ كَانَ لَهُ ذَوَابَّتَيْنِ وَ مَبَدَّءَهَا مِنْ هَاشِمٍ»^{۴۱} (سفینه البحار، ج ۱: ۴۸۹) است.

قصه سلمان شنیدستی و قول مصطفی
کو ز اهل البیت چون شد با زبان پهلوی
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۴۹۸)

این بیت اشاره دارد به سخن پیامبر (ص) که در مورد سلمان فارسی فرمودند: «إِنَّ سَلْمَانَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ»^{۴۲} (سفینه البحار، ج ۱: ۶۴۷).

پیامبر (ص) سلمان را از اهالی بهشت می‌داند؛ چرا که سلمان متصف بود به صفاتی چون ولایت پذیری و اطاعت از اهل بیت (ع) و مبارزه با نفس و عدم پذیرش ذلت در برابر خواهش‌های نفسانی.

در بود مر مدینه علم رسول را
خبر نبود سزای امانتش
گر علم بایدت بدر شهر علم شو
تا بر دلت بتابد نور سعادتش
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۲۶۱)

این ابیات اشاره دارد به حدیث «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيُّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ»^{۴۳} (بحار الانوار، ج ۴۰: ۲۰۰-۲۰۷) این روایت نشان دهنده فضیلت بسیار بالایی برای امیر المومنین است. معنای این روایت شریف آن

است که اگر چیزی به نام تفسیر قرآن داریم، اگر چیزی به نام اعتقاد داریم، اگر چیزی به نام احکام و اخلاق داریم همه و همه از وجود مقدس امام علی (ع) و سائر ائمه سلام الله علیه سرچشمه می گیرد و همه اینها به پیامبر (ص) بر می گردد.

آنچه به کار نیست چرا جویی
دروغ گفت که دستش نمی رسد به درخت
(ناصر خسرو ۱۳۷۳: ۵۰۱)

همانطور که از مضمون پیداست این بیت به نکوهش اعمالی چون فضولی که برای انسان فایده‌ای ندارد می پردازد و مضمون آن اشاره‌ای است به «مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ»^{۴۴} (مستطرف، ج ۱: ۳۶) نتیجه

در این مقاله کوشش شد احادیث اسلامی در اشعار ناصر خسرو مورد بررسی و تبیین قرار گیرد تا سندی باشد بر استناد این شاعر بزرگ از احادیث اسلامی. همانطور که پیشتر اشاره شد احادیث، دومین منبع جوشان معارف اسلامی پس از قرآن به شمار می آید که شاعران بسیاری از این سرچشمه جوشان بهره‌های بسیاری گرفته اند. ناصر خسرو نیز به مانند بسیاری از شاعران ادب فارسی، با مهارت اشعار خود را به احادیث و سخنان گهربار پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام آراسته است. وی این عمل را در راستای تبلیغ دین و مذهب اسماعیلی انجام داده چرا که ناصر مبلغ دین خود بود و در این زمینه به عنوان حجت مشهور گشت. استفاده‌ی ناصر خسرو از احادیث پیامبر (ص) و ائمه اطهار علیهم السلام امری قطعی است که در این پژوهش با ذکر شواهد مثال در این زمینه به این مهم دست یافتیم.

پی نوشت‌ها

قبر باغی از باغ‌های بهشت است یا گودالی از گودال‌های جهنم.

ارزش هر انسانی به مقدار دانایی و تخصص اوست.

کسی که چاهی برای دیگری حفر کند، خودش در آن می افتد.

هر کس از صبر پیروی کند، پیروزی او را یاری می کند.

تنهایی بهتر است از هم نشین بد.

با مدارا و سازش تمامی امور آسان می شود.

سکوتی که بوسیله آن سالم بمانی بهتر از سخنی که بوسیله گفتن آن پشیمان شوی.

بهترین کارها میانه ترین آن‌هاست.

روزگار را دشنام ندهید؛ چرا که خداوند همان روزگار است.

کسی که بر روزگار عتاب کند، عتاب و شکایتش به طول می انجامد.

مروارید را زیر پاهای خوک‌ها نیندازید.
علی برای من به منزله هارون برای موسی است اما بعد از من پیامبری نخواهد آمد.
علم را با نوشتن آن به بند بکشید.
انسان شکیبا پیروزی را از دست نمی‌دهد هر چند زمان آن طولانی شود.
دنیا جفاکار و مغرور کننده است.
جواب احمق سکوت است.
من شهر علمم و علی در آن است پس هر کس علم بخواهد، باید از آن وارد شود.
نه جبر است و نه تفویض بلکه بین آن دو است.
حیاء جزئی از ایمان است.
صبر از خداوند و عجله از شیطان است.
من شهر علمم و علی در آن است پس هر کس علم بخواهد باید از آن وارد شود.
شیطان هر انسانی نفس اوست.
شراب مادر پلیدی‌هاست.
علم را بجوئید هر چند در چین باشد.
حسن و حسین سرور جوانان اهل بهشتند.
رسول الله به علی (ع) گفت: تو تقسیم کننده بهشت و جهنم هستی.
اولین چیزی که خدا خلق کرد عقل است.
ای دنیا... ای دنیا... تو را سه طلاقه کردم تا بازگشتی برایش نباشد.
هیچ یک از شما نیست مگر آنکه شیطانی دارد، از آن حضرت پرسیدند: حتی شما ای رسول خدا؟ پیامبر (ص)
فرمودند: آری، حتی من، مگر آنکه خدای متعال مرا در برابر او یاری کرد و شیطان من تسلیم شد.
علی برای من به منزله هارون برای موسی است اما بعد از من پیامبری نخواهد آمد.
عقل چیزی است که خداوند رحمن بوسیله آن عبادت می‌شود، و بهشت به وسیله آن کسب می‌شود.
فرزند آدم پیر می‌شود و دو چیز با او باقی می‌ماند: حرص و آرزوی دراز.
بخیل بوی بهشت را نمی‌یابد و بخشنده دود آتش جهنم را نمی‌بیند.
یقیناً برخی از سخنان جادوئی است.
ما امیران سخن هستیم.
مسلمان کسی است که مسلمانان از دست و زبانش در امان باشند.

مومن آیینه مومن است.
گروهی که با هر بادی در حرکتند.
دنیا زندان مومن است و بهشت کافر.
کسی که خودش را شناخت پروردگارش را می‌شناسد.
و صحیح است او دو نسل دارد که مبدء آن بنی هاشم است.
سلمان از ما اهل بیت است.
من شهر علمم و علی در آن است و کسی که علم بخواند، باید از آن وارد شود.
هر کس فضول نباشد اسلامش نکو باشد.

منابع

- ابشیهی، محمد بن احمد، (۱۴۰۱ه)، "المستطرف فی کل فن المستطرف"، سعید محمد لحام، ج ۱، بیروت: عالم الکتب.
- ابن ابی الحدید، (۱۳۸۵)، "شرح نهج البلاغه"، محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- تهنوی، محمد اعلی، (۱۴۰۴)، "کشاف اصطلاحات الفنون"، استانبول: دارالقهرمان
- ثعالبی، ابومنصور، (۱۸۹۷)، "الاعجاز و الایجاز"، تحقیق اسکندر آصاف، طبعه‌الاولی، مصر: مطبعة العمومیة.
- ثعالبی، ابومنصور، (۲۰۰۳م)، "التمثیل و المحاضرة"، تحقیق قصی الحسین، الطبعه‌الاولی، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- حیدری، محمود، (۱۳۹۱)، "آسیب شناسی رفتارهای رجال دینی در انتقادهای ناصر خسرو قبادیانی و ابوالعلاء معری"، فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی (پژوهش‌های زبان و ادبیات عربی)، سال دوم، شماره ۶، صص ۲۳-۴۳.
- دانش پژوه، محمد تقی، (۱۳۷۷)، "اخلاق محتشمی"، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- زارع، ناصر، (۱۳۹۲)، "مَثَل‌های کهن ایرانی در کتاب التمثیل و المحاضرة ثعالبی"، ادب عربی، سال ۵، شماره ۱، صص ۸۵-۱۰۴.
- زمانی، مهدی، (۱۳۹۲)، "روایت «لا تسبو الدهر» و تأویل‌های کلامی، حکمی و عرفانی آن"، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال ۹، شماره ۳۳، صص ۳۹-۵۲.
- سید رضی، (۱۳۷۸)، "نهج‌البلاغه"، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیوطی، عبدالرحمان، (۱۳۲۵ق)، "جامع الصغیر"، ج ۱ و ج ۲، قاهره: بی نام

-شریفی، عنایت الله، (۱۳۹۱)، "جایگاه حدیث و کارکردهای آن در اخلاق اسلامی"، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه اخلاق، سال پنجم، شماره ۱۷، صص ۴۵-۶۸.

-طغیانی، اسحاق، (۱۳۸۲)، "احادیث و روایات اسلامی در دوره آغازین شعر پارسی"، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان، دوره جدید، شماره ۱۳، صص ۱۲۳-۱۴۳

-غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶ه)، "احیاءالعلوم الدین"، به کوشش حسین خدیو جم، مترجم مولیدالدین محمد خوارزمی، ج ۳ تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

-قادری، حاتم؛ مصطفی، یونسی؛ شروین، مقیمی زنجانی، (۱۳۸۹)، "وجوه سیاسی امام شناسی ناصر خسرو"، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۱۰۵-۱۳۵.

-قمی، عباس، (۱۴۱۴ق)، "سفینه‌البحار و مدینه‌الحکم و الآثار مع تطبیق النصوص الواردة فیها علی بحر-الانوار"، ج ۱-۲، قم: دارالاسوه للطباعة و النشر.

-مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، "بحارالانوار الجامعة لدرر اخبارالائمہ الاطهار علیهم السلام"، محمد باقر محمودی و عبدالزهراء علوی، ج ۲-۳-۹-۱۴-۱۶-۴۰، بی جا: دار احیاء التراث العربی.

-محدث ارموی، میر جلال الدین، (۱۳۹۱)، "نقض"، قم: دارالحدیث.

-محقق، مهدی، (۱۳۶۳)، "تحلیل اشعار ناصر خسرو (آیات قرآن، احادیث، لغات، امثال)"، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

-یدانی، احمد بن محمد، (۱۳۶۶)، "مجمع الامثال"، مشهد: معاونیه الثقافیه للآستانه الرضویه المقدسه.

-میرقادری، سید فضل الله؛ غلامی، منصوره، (۱۳۸۸)، "بررسی تطبیقی سیمای دنیا در شعر ناصر خسرو و ابو-العلاء"، نشریه ادبیات تطبیقی، سال اول، شماره اول، صص ۲۰۷-۲۳۷

-ناصر خسرو قبادیانی، "دیوان ناصر خسرو"، نگاه، تهران: ۱۳۷۳.

-ناطق بلخانی، محمد حسن، (بی تا)، "نقش حدیث در غنای ادب فارسی"، سفیر.

-یوسفی، محمد رضا؛ عشقی، طلیعه، (۱۳۸۶)، "سیمای حضرت فاطمه سلام الله علیها در آینه شعر حکیم سنایی و ناصر خسرو"، فصلنامه شیعه شناسی، سال پنجم، شماره ۱۷.

موازنه عوالم و تأویل در جامع‌الحکمتین ناصر خسرو

بهمن خلیفه بناروانی^۱

«این موازنه تأمل کند عاقل!» (جامع‌الحکمتین: ۱۵۵)

بنیاد تفکر پیروان اسماعیلیه، بر پایه تأویل است. بخش بزرگی از فرآیند تأویل، در تفکر شیعی و اسماعیلی، خود بر یک اصل دیگر استوار است: وجود عوالم متعدّد، غیر از عالم مادی و حسی. بر همین اساس، میان عناصر و اجزاء این عوالم متعدّد، پیوند و مناسبتی بنیادین (به تعبیر ناصر خسرو: مواصلت و مجانست و مشارکت و مقارنت) برقرار است و در تشریح موازنه عوالم و بیان تطابقات اجزاء و ارکان آن عوالم با یکدیگر، فرآیند تأویل، خود را آشکار می‌کند. از شرح و بیان رابطه و نسبت این عوالم متعدّد، در حکمت اسماعیلی، به علم میزان یا تطابقات تعبیر می‌شود. ناصر خسرو، در جامع‌الحکمتین از چندین عالم یاد کرده است: عالم علوی، عالم کبیر (عالم افلاک)، عالم صغیر یا انسان، عالم ابداع، عالم امر، عالم سخن، عالم دین و...؛ که هر یک را اصول و فروع و اجزاء و انواعیست. در این مقاله، همه موازنه‌های این کتاب بررسی خواهد شد و پیوند بحث موازنه عوالم، با مفهوم بنیادین تأویل نشان داده خواهد شد.

می‌دانیم که بنیاد تفکر پیروان اسماعیلیه، بر پایه تأویل است. بخش بزرگی از فرآیند تأویل، در تفکر شیعی و اسماعیلی، خود بر یک اصل دیگر استوار است: وجود عوالم متعدّد، غیر از عالم مادی و حسی. بر همین اساس، میان عناصر و اجزاء این عوالم متعدّد، پیوند و مناسبتی بنیادین (به تعبیر ناصر خسرو: مواصلت و مجانست و مشارکت و مقارنت) برقرار است و در تشریح موازنه عوالم و بیان تطابقات اجزاء و ارکان آن عوالم با یکدیگر، فرآیند تأویل، خود را آشکار می‌کند. از شرح و بیان رابطه و نسبت این عوالم متعدّد، در حکمت اسماعیلی، به علم میزان^۲ یا تطابقات تعبیر می‌شود. ناصر خسرو، در جامع‌الحکمتین از چندین عالم یاد کرده است: عالم علوی، عالم کبیر (عالم افلاک)، عالم صغیر یا انسان، عالم ابداع، عالم امر، عالم سخن، عالم دین و...؛ که هر یک را اصول و فروع و اجزاء و انواعیست.

علم میزان

علم میزان در اصل، بنیاد مابعدالطبیعی علم تطابق‌هاست. (ر. ک: گرین ۱۳۸۹: ۸۷) جابر بن حیان، از علم‌المیزان در ساحت علم کیمیا سخن گفته و مفهوم فراکمیّتی آن را توضیح داده و نسبت مفهوم اندازه و بُعد

^۱ دکتری زبان و ادبیات فارسی، bkhalifeh@gmail.com

^۲ Science of the Balance.

ریاضی و آمار را از این ساحت نفی کرده است. (ر. ک: همان: ۸۷ و ۸۸) هانری گربن، در گفتای با عنوان «علم میزان و تطابق‌های عوالم در عرفان اسلامی» در بیان ماهیت علم میزان، در مفهومی که در این بخش مورد نظر است، پس از شرحی دربارهٔ سابقه طرح علم میزان در کیمیا و شرح تفاوت مفهوم آن با شیمی، گفته است: «علم تطابقات، که اینک فراموش شده است، به صورتی کاملاً واقعی، مستمسکی در مقابل به اصطلاح ایدئولوژی‌های مدرن در اختیار ما قرار می‌دهد. این ایدئولوژی‌ها از آن بُعدی که در چنین علمی تصوّر می‌شود، یکسره بی‌بهره‌اند. بنا بر این، هر چند میزان‌های واقعی (مانند میزانی که زوسیموس مطرح کرده است یا میزان هیدرواستاتیکی ارشمیدس) البته در دوران باستان معمول بوده است، ولی میزانی که در بحثمان پیرامون بنیاد علم تطابقات مورد نظر است، غیر از این میزان‌هاست. منظور میزانی است که نفس مفهوم آن اساساً بیانگر انسجام و تعادل موجودات است. یعنی مفهومی که - همانطور که جابر بن حیان به نیکی دریافته است - به مرتبهٔ یک اصل مابعدالطبیعی ارتقاء می‌یابد؛ در حقیقت چنان ارتقاء می‌یابد که باید گفت اصل میزان، برتر از همهٔ مقولات معرفتی ماست، به این معنا که علت همهٔ تعینات است و موضوع یا معلول هیچ‌یک نیست... فکرت تعادل موجودات و فکرت عدل الهی همراه و هم‌معنان با همدند و در رمز میزان که یک رمز مربوط به معاد است^۱، ابراز شده‌اند... در عرفان اسلامی، میزان به معنای تعادل میان نور و ظلمت است. در عرفان اسماعیلیه، برای مثال در نوشته‌های حمیدالدین کرمانی (ف. حدود ۴۰۸ هـ / ۱۰۱۷ م.) میزان الدیانة (میزان امور دینی) تعیین تطابق میان سلسلهٔ باطنی زمینی و سلسلهٔ مملکی آسمانی، و به بیان کلی‌تر، تطابقات میان عوالم روحانی و جسمانی را امکان‌پذیر می‌سازد. وجه ظاهری یک موجود متوقف بر تعادل بخشی به آن، به واسطهٔ همتای نامرئی و ملکوتی آن است. ظاهر، به برکت باطن تعادل پیدا می‌کند... علم میزان قائل به اصلی است که ضرورت وجود این همتا[ی نامرئی و ملکوتی] را خلق و تضمین می‌کند.»^۲ (همان: ۸۸ و ۸۹)

علاوه بر کاربرد علم میزان در مفهوم اسماعیلی آن - یعنی شرح و بیان رابطه و نسبت عوالم متعدد در هستی - یکی دیگر از موارد کاربرد اصطلاح علم میزان، در مفهوم علم منطق است. ابراهیم مدکور در مقدمهٔ بخش منطق کتاب شفای ابن سینا اشاره کرده است که غزالی از علم منطق با تعبیر علم المیزان نام برده. (ابن سینا ۱۴۰۴: ۵۵) و تهانوی در *کشاف اصطلاحات الفنون*، در توضیح معنای علم المنطق، در مناسبت نامیده شده علم منطق به علم المیزان، گفته است که چون حجت‌ها و براهین به میزان این علم، یعنی منطق سنجیده می‌شوند، منطق را علم المیزان گفته‌اند: «علم المنطق: و یُسَمَّى علم المیزان إذ به توزن الحُجَج و البراهین.» (تهانوی ۱۹۹۶: ۱/۴۴) ابن

^۱ اشاره است به آیهٔ ۴۸ سورهٔ انبیاء: «و نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسِطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ...» (انبیاء: ۴۷) (و ترازوهای داد را در روز رستاخیز می‌نهمیم...) ^۲ گربن در ادامهٔ بحث، این موضوع را مبنای توضیح و تحقیق و تحلیل دربارهٔ کتاب *نص النصوص* سید حیدر آملی - عارف بزرگ تشیع ایرانی - که متعلق به حکمت شیعی دوازده امامی قرن هشتم هجری دارد، قرار داده است. گربن، تحلیلی از تطابقات و دوایر کتاب *نص النصوص* سید حیدر به دست داده است.

عربی نیز در فتوحات مکیه، در شرحی که دربارهٔ اوتاد و مراتب ایشان (فی مراتب الأوتاد و منازلهم)، گفته، بدون آنکه توضیحی در چیستی علم المیزان بدهد، علم المیزان را در شمار یکی از علومی برشمرده است که «وَدَّ صاحب وَجَه» به آنها احاطه دارد: «منهم لا بد له منه و قد يكون الواحد أو كلهم يجمع أو يجمعون علم الجماعة و زیاده و لكن الخاص لكل واحد منهم ما ذكرنا من العدد فهو شرط فيه و قد لا يكون له و لا لوحد منهم علم زائد لا من الذي عند أصحابه و لا مما ليس عندهم فمنهم من له الوجه و هو قوله تعالى عن إبليس "ثُمَّ لَأَتَيْنَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ" و لكل جهةٍ و تدّ يشفع يوم القيامة فيمن دخل عليه إبليس من جهته فالذي له الوجه له من العلوم علم الاصطلام و الوجد و الشوق و العشق و غامضات المسائل و علم النظر و علم الرياضه و علم الطبيعه و العلم الإلهي و علم الميزان و علم الأنوار و علم السبحات الوجهية و علم المشاهده و علم الفناء و علم تسخير الأرواح و علم استنزال الروحانيات العلى و علم الحركة و...» (ابن عربی ۱۹۹۴: ۴۰۳/۲)

موازنه میان عوالم هستی - مثلاً عالم کبیر (عالم طبیعت و افلاک) و عالم صغیر (بدن انسان) - از آنجاست که: همچنان که خداوند، ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب عالم انشاء کرد، رسول نیز ترکیب دین حق را بر مثال آفرینش مردم نهاد. و همچنان که مردم به جسد، فرزند عالم کبیر است و به نفس، فرزند نفس کلی. عالم کبیر، در منزلت جسد نفس کلی است: «خدای تعالی مردم را بر مثال خلقت عالم آفرید از بهر آنک تخم عالم جوهر مردم بود، و عالم به مثل درختی است که بار آن درخت، مردم عاقل است.» (جامع: ۲۸۸) و «تا شناخته شد که صورت عالم که آن انسان کبیر است برابرست با صورت مردم که آن عالم صغیر است.» (جامع: ۲۸۸) و «حکمای دین حق گفتند که ترکیب مردم عالم مختصر است، و گفتند که ترکیب مردم از این عالم بر مثال فهرست است» از کتابی بزرگ که هرچ اندر آن کتاب باشد در فهرست از آن اثری پدید کرده باشد. و ما را بر کلیات چیزها اطلاع جز به استدلال از جزویات نباشد، و مر استدلال عقلی را جز متعلقان به حبل الهی و متمکنان بر مقعد صدق و متثبتان به مرصد حق نتوانند گرفتن.» (جامع: ۲۸۳) و «هر چیزی را» فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی. پس گفتیم: واجب آید که جسد ما به ترکیب مانند این عالم است بی تفاوتی. و از بهر آن همی چگونگی ترکیب عالم را مثال از ترکیب مردم کردیم، و نه مر چگونگی ترکیب خویش را» همی مثال از ترکیب عالم گیریم، با آنک این صغیر از آن کبیر پدید آمده است نه آن کبیر از این صغیر: عالم جسد کلی است و جسد ما عالم جزوی است.» (جامع: ۲۸۳)

در چنین زمینه‌ای است که این موازنهٔ عوالم، مثلاً تأویل سخن عیسی مسیح را میسر می‌سازد: از آنجا که نفس مردم، فرزند نفس کلی است و نفس کلی، پدر نفس جزوی، پس اینکه عیسی گفت من به پیش پدرم که در آسمان است می‌روم، بر پایهٔ همین توازن میان عوالم باید فهمیده شود، و نه در معنای ظاهر: «پس گوییم که

آفتاب از عالم کبیر به منزلتِ دل است از عالمِ صغیر که آن مردم است، و ماه از عالم کبیر به منزلتِ مغز است از عالم صغیر، و پنج ستاره رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما "انسان کبیر" گفتند، به منزلت پنج حواس است <مر> مردم را که مر او را "عالم صغیر" گفتند، اَعْنَى زُحْل و مُسْتَرَى و مَرِيخ و زُهْرَه و عطارد مر این عالم را به منزلت بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و بساوندیست <مر> مردم را. و چو مردم به جسد فرزند عالم کبیر است و به نفس فرزند نفس کلی است، پس عالم کبیر به مثل جسد نفس کلی است با این آلتها که یاد کردیم. و بدین روی گفت عیسی بن مریم - علیه السلام - که "من همی سوی پدر خویش باز شوم و پدر من اندر آسمان است" بدین خبر: "إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى أَبِي وَ أَبِي فِي السَّمَاءِ" یعنی نفس جزوی من همی باز گردد سوی نفس کلی <که> او اندر آسمان است، و جَهَّالِ أُمَّتٍ او بینداشتند کو همی گوید "من پسر خدایم." «جامع: ۲۸۲»

همچنین در قرآن، به گونه‌ای از آفاق (عالم طبیعت) و آنفس (بدن انسان) یاد شده و از وجود آیات در آنها سخن گفته شده است که انگار این هر دو را چون کتاب تلقی کرده، همچون کتاب دیگر خداوند (قرآن و وحی)^۱ که آیات خدا در آنها نهفته است و همچنانکه در آیات کتاب قرآن باید نگریست، در آن آیات نیز باید تأمل کرد و در واقع، پایه یک موازنه بنیادین (موازنه عالم کبیر و عالم صغیر) در همین گونه از آیات نهاده شده است: «سُئِرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.» (فصلت: ۵۳) و چنانکه گذشت، در سایه چنین بافت و زمینه‌ای است که کنار رفتن حجاب‌های افتاده بر باطن، ممکن می‌شود: تأویل.

۱. در زبان قرآن، با چند «کتاب» که آیاتی در آنها هست، روبرو هستیم: الف) کتاب قرآن: «كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ۳)؛ ب) کتاب وحی، به معنای عام: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُخْفِطُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَ أَخْشَوْنَ اللَّهَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده: ۴۴)؛ پ) کتاب علم خدا: «قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى» (طه: ۵۲)؛ ت) کتاب آفاق و آنفس (عالم کبیر و عالم صغیر): «سُئِرِبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳). همچنین در قرآن، دو بار عیسی مسیح را «کلمه خدا» خوانده است: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَ جِئْنَا بِهَا فِي الذُّنُبِ وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ» (آل عمران: ۴۵) (یاد کن [هنگامی را] که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه‌ای از جانب خود، که نامش مسیح، عیسی بن مریم است مژده می‌دهد، در حالی که [او] در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان [درگاه خدا] است.) و: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أُلْقِيَتْ إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا» (نساء: ۱۷۱) (ای اهل کتاب، در دین خود غلو مکنید، و درباره خدا جز [سخن] درست مگویید. مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگوید [خدا] سه‌گانه است. باز ایستید که برای شما بهتر است. خدا فقط معبودی یگانه است. منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است از آن اوست، و خداوند بس کارساز است.) و خود ناصر خسرو نیز به این مسأله اشاره کرده و علاوه بر آن، گفته است که پیامبر اسلام، محمد (ص) نیز در قرآن، کتابی نامیده شده است که سخن می‌گوید: «چنانکه عیسی - علیه السلام - سخنی بود از سخنان خدای تعالی به حکم این آیت <که> همی گوید: قوله «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أُلْقِيَتْ إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ.» و همچنین مر رسول مصطفی را - علیه السلام - خدای تعالی «کتاب» خویش گفت بدین آیت قوله: هذا «كِتَابٌ يُنطِقُ» علیکم «بِالْحَقِّ» (جامع: ۱۱۵)

ناصر خسرو برای بیان نوع نسبت میان ارکان و اجزاء عوالم گوناگون که با هم نسبت دارند و از مجموع این نسبت‌ها در پیکره این عوالم، تصویری کامل از موازنه‌ای جامع شکل می‌گیرد و توازن عوالم در هستی، متجلی می‌گردد، از این واژگان استفاده کرده است: مواصلت (پیوند)، مجانست (همگونی)، مشارکت (همسانی در داندگی)، مقارنت (همسانی در جایگاه). یک جا در موازنه زر با رسول، همچنین در موازنه عقل کلی با رسول، نسبت میان آن دو را - که هر یک، از اجزاء عالمی دیگرند - با تعبیر «مواصلت و مجانست و مشارکت» یاد کرده است: «و نزدیک عقل کلی - کو پادشاه عالم علوی است» - مر هر یکی را از اهل دعوت مرتبتی و محلی هست، بدانچ مر او را با رسول - که به غایت شرف است به پذیرفتن بهره‌ای از آن نور که تمامی آن بدو رسیده است - مجانستی و مواصلتی هست. «(جامع: ۱۱۱) و «و نزدیک مردم - کو پادشاه عالم است» - مر هر یکی را از این جواهر به مراتب آن محلی هست، بدانچ مر آن را با زر - که شریف‌تر از همه جواهر صورت‌پذیر است به پذیرفتن صورت - مشارکتی و مجانستی هست. (همانجا) مواصلت و مجانست و مشارکت در «محل» آن ارکان و اجزاء است و کارکردی که در عالم خود دارند: داشتن غایت شرف در پذیرفتن بهره‌ای از نور به تمامی و پذیرفتن صورت. این نقش و کارکرد، وجه مشترک ارکان مقارن در دو عالم است. ناصر در جای دیگر، از همین تعبیرات برای توصیف نسبت میان آفتاب و ماه استفاده کرده است: «پس مر آفتاب را و ماه را بدین سبب که اثر هر دو اندر عالم بیشتر است از آثار دیگر کواکب بدین علت‌های مختلف که یاد کردیم، مواصلتی و مجانستی و مقارنتی است که مر دیگر کواکب را به آفتاب آن نیست. (جامع: ۲۷۵ و ۲۷۶) اینجا نیز سخن از اشتراک در نقش است (اینکه اثر هر دو اندر عالم بیشتر است از آثار دیگر کواکب).

ناصر خسرو در پایان شرح موازنه عالم دین و عالم امر، یک جا از اصطلاح «موازنه» استفاده کرده و این تنها کاربرد این واژه و همخانواده‌های آن در تمام آثار اوست: «این موازنه تأمل کند عاقل!» (جامع: ۱۵۵) به نظر می‌رسد تعبیر «موازنه» برای بیان مفهوم نسبت میان عوالم - آنچنان که موضوع این نوشته است و در حکمت اسماعیلی از آن سخن گفته می‌شود - می‌تواند باشد؛ چنانکه پس از این خواهیم دید، در موازنه به این مفهوم، دو یا چند عالم (با همه اجزاء و ارکان) چنان بر هم انطباق می‌یابند و چنان پیوند و همسانی‌ای با هم دارند که «توازن» را به مفهوم حقیقی میان آن عوالم می‌توان مشاهده نمود. ناصر در جایی، نسبت میان اجزاء عوالم را به برابری و ماندگی تعبیر کرده: «و چو جسد مردم فرزند عالم کبیر است، واجب آید که آلات و حواس هر دو عالم - اعنی کبیر و صغیر - برابر و مانند یکدیگر باشند. «(جامع: ۲۸۲) اما باید به یاد داشت که در اعتقاد اهل تأویل، در موازنه عوالم، سخن از تشبیه چیزی به چیزی همچون تشبیهات ادبی نیست که مثلاً دو چیز، در امری (وجه شبه) به هم صرفاً شباهت داشته باشند، بلکه سخن از این است که اجزاء و ارکان دو یا چند عالم، هر یک، از نظر نقش و کارکرد و جایگاه و ارزشی که در عالم خود دارند، با قرین خود در عالم دیگر، در یک منزلت و محل

ایستاده‌اند: نه همچون دو سطح ایستاده کنار هم، بلکه همچون دو صفحه «افتاده بر هم»، یعنی منطبق با هم. وجه شبیهی اگر هست، در نقش‌ها و کارکردهاست. نسبت میان عوالم، در اینجا، امری برساخته از سوی گوینده نیست که مفاهیم و نسبت‌هایی از بیرون، بر اموری «تحمیل» شده باشد، بلکه نسبت‌ها و پیوند(مواصلت، مشارکت، مجانست، مقارنت) میان عوالمی که از آن سخن گفته می‌شود، تنها روایت مشاهدات یک ناظر بیرونی است. ناظری که روابط و پیوندها و نسبت میان عوالم را «دیده» است. اینجا سخن از «کشف» نسبت‌هاست. در این نوشته اگر از «برقراری موازنه میان عوالم» سخن گفته می‌شود، ناظر به همین «کشف تناسبات» میان اجزاء عوالم است. این تناسبات، در آغاز پنهان و پوشیده است و در فرآیندی که در انحصار اهل تأویل و اهل تأیید است، پرده از روی این نسبت‌ها برداشته می‌شود و حجاب افتاده یا افکنده بر باطن، که محل بروز این نسبت‌هاست، منکشف می‌گردد: از این «کشف المحجوب» در حکمت شیعی و اسماعیلی به «تأویل» تعبیر می‌شود. در حکمت شیعی و اسماعیلی، تأویل کتاب خدا، نزد وصی رسول است. تأویل، در اینجا کدگذاری مکانیکی الفاظ برای مفاهیم و معانی نیست. تأویل، برآیند تطابقات اجزاء عوالم گوناگون و توازن آنهاست. این تطابقات و توازن عوالم، از جنس تشبیهات معمول در متون ادبی نیست. همسانی، در تطابقات و توازن عوالم، همسانی و مشابهت، نه در اوصاف، که در شأنیّت و منزلت است. همگونی کارکردها و نقش‌هاست، انطباق در جایگاه و مقام اجزاء در هر یک از عوالم است.

I موازنه‌هایی که بر پایه میزان عدد نیستند

۱. موازنه عالم دین با عالم طبیعت

ناصر خسرو در جایی از جامع‌الحکمتین (جامع: ۱۶۰) از موازنه‌ای میان عالم دین و عالم طبیعت (دنیا) سخن گفته و این دو عالم را با هم در توازن دیده و این موازنه را توضیح داده است. ناصر گفته است نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست؛ سعادت و شقاوت به ظرفیت و پذیرندگی خلق وابسته است. در دنیا، گاهی فراخی است و آن بدین سبب است که از آسمان باران می‌بارد و زمین پذیرنده است و تنگی و سختی دنیا به سبب بازایستادن باران از آسمان در پی بسیاری خلق بی‌حاصل مفسد است. همچنین در عالم دین هم فراخی، به بسیاری علم دین است و پذیرش خلق، و چون جهل بر ایشان مستولی شد و قوت‌های حسّی و شهوتی غالب شد و از طلب علم دین بازماندند، خازنان علم کتاب خدا، که ابرهای رحمت الهی‌اند، باران خویش از ایشان باز می‌گیرند و خلق به هلاک نفسی، هلاک می‌شوند: «نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست... و مردم که مر او را هم نفس حسّی است و هم نفس ناطقه، به دو معیشت حاجتمند است: یکی جسمی که آن از زمینی - که آفریده خدای است - به معاونت افلاک و انجم حاصل آید. دیگر علمی که آن از قرآن - که همی کلام خدای است - به معاونت امامان و حجتان حاصل آید، که افلاک و کواکب دین ایشانند. و معیشت دنیاوی به میان خلق گاهی بیشتر باشد و گاهی کمتر بر حسب

استحقاق خلق مر آن را، تا هنگامی فراخی و رخصت باشد، و گاهی تنگی و قحط باشد. و علت فراخی و رخصت، باران‌های به‌وقت باشد از آسمان که ببارد و زمین آن را قبول کند، تا اشخاص انسانی بدان بسیار و قوی شوند. و علت تنگی و قحط باز ایستادن باران‌ها باشد از آسمان به سبب بسیاری خلق بی‌حاصل مفسد تا به کمی معیشت به مرگ جسدی هلاک شوند، و فسادشان کمتر شود چو از مرگ متواتر بترسند، و آن آزمایش الهی باشد مر خلق را تا عقلاً عبرت گیرند... و معیشت دینی مردم را علم است، و آن هم بر این مثال است که گاهی اندر خلق، علم بیشتر شود <و گاهی کمتر شود>. چو قوت‌های حسّی و شهوتی بر خلق غالب شود، و جهل بر خلق مستولی باشد، و نفس ناطقه‌شان ضعیف باشد، و از طلب علم بازمانند، و چو مستحقّ علم نباشند، خازنان علم کتاب خدای - که ابرهای رحمت الهی ایشانند - قَطْرِ خویش <را> از ایشان بازگیرند... و اندر بازایستادن قَطْر از آسمان دنیا مردم را هلاک جسم است، و اندر بازایستادن قَطْر آسمان دین مر ایشان را هلاک نفس است. و هر که امام حق را دروغ‌زن کند به نفس هلاک شدن و به عذاب جاویدی رسد... و هر که بر رسول - علیه السلام - ایمان آورد و به امام و به وصی او و بر خبر امام منکر شد، ستمکار شد، و مر او را سوی هُدی راه ننمایند.

«(جامع: ۱۶۰-۱۶۱)

در اینجا کُلّ عالم دین در موازنه با عالم طبیعت قرار گرفته است. ناصر خسرو اجزاء این دو عالم را در توازن با هم دیده و توصیف کرده است:

عالم طبیعت	آسمان دنیا	افلاک و کواکب	ابر	باران	فراخی و رخصت: به سبب بارش باران به وقت و قبول زمین	تنگی و قحط: در پی بازایستادن باران	علت تنگی و قحط: بسیاری خلق بی‌حاصل مفسد	هلاک جسم مردم
عالم دین	آسمان عالم دین	امامان و حجتان	علم	علم	بیشتر شدن علم میان مردم	تنگی و قحط: در پی کمتر شدن علم میان مردم	علت تنگی و قحط: قوت‌های حسّی و شهوتی بر خلق	هلاک نفس مردم و عذاب جاوید

در اینجا سخن از تعداد ارکان و اجزاء این دو عالم نیست، بلکه کلیت و مجموع عالم دین با کلیت و مجموع عالم طبیعت در موازنه است. اینجا کارکردها و نقش‌های همه اجزاء و عناصر دو عالم با هم مشارکت و مقارنت و مواصلت و مجانست دارند.

۲. موازنه نفس بهیمی و نفس ناطقه (یا موازنه عالم نفس بهیمی و عالم دین)

ابوالهیثم در ابیات ۴۰-۴۲ از این پرسیده است که چرا با وجود توانمندی انسان نسبت به حیوان، کودک انسان به مراقبت و پرورش بیشتری نیازمند است ولی حیوان با اینکه ضعیف تر است، به مراقبت چندانی نیاز ندارد؟ (ر. ک: جامع: ۲۰۳) پس از شرحی کوتاه، سخن به تفاوت نفس بهیمی و نفس ناطقه کشیده و همینجا موازنه‌ای میان نفس بهیمی و نفس ناطقه - که از مراتب نفس‌آند - شکل گرفته است. نفس بهیمی در حیوان و وجه جسمانی انسان، امور بدنی و جسدانی را تدبیر می‌کند و نفس ناطقه که خاصه انسان است، وجه روحانی او را تدبیر می‌کند. نفس ناطقه متعلق به عالم دین است و با این فرض، کارکرد آن در تقابل با کارکرد نفس بهیمی و در نتیجه، در توازن با آن است. نفس ناطقه، شریف و نفیس و عالم و باقی است و نفس بهیمی، ضعیف (فرو دست) و خسیس و جاهل و فانی است. از طرفی، همچنان که جسد مردم به پرورش و تکلف نیازمند است، نفس او را نیز تدریج و تکلف باید. همچنان که جسد مردم، پدر و مادری دارد، پدر نفسانی و مادر نفسانی خلق نیز رسول و وصی است. همچنان که مادر جسدی غذای آورده پدر را به شیر لطیف تبدیل می‌کند تا طفل ضعیف آن را بتواند بخورد و بگوارد، وصی (مادر نفسانی خلق) نیز تنزیل را از رسول (پدر نفسانی خلق) می‌ستاند و مثل‌ها و رمزهای آن را به تأویل، چنان به عبارتهای لطیف بیان می‌کند که اُمت ضعیف نوعه، بتواند شنودن و پذیرفتن. (ر. ک: جامع: ۲۰۳-۲۱۰) در اینجا به مناسبت نفس ناطقه و تقابل آن با نفس بهیمی، سخن از مراتب دعوت و دو اصل عالم دین، یعنی رسول و وصی به میان آمده است. موازنه‌ای را که میان پرورش جسدی مردم و پرورش نفسانی او برقرار است، بدین شرح می‌توان نشان داد:

برای جسد و نفس بهیمی	برای نفس و نفس ناطقه
۱. پدرِ ظاهری	۱. پدر نفسانی = رسول
۲. مادر ظاهری	۲. مادر نفسانی = وصی
۳. تبدیل غذای آورده پدر به شیر برای طفل توسط مادر	۳. تأویل تنزیل رسول برای اُمت نوعه توسط وصی
۴. دهان برای خوردن غذا	۴. گوش برای شنیدن علم و تأویل
۵. طعام و شراب	۵. تنزیل و تأویل
۶. بستن طفل تا اندامش کژ نشود و راست برآید	۶. عهد و میثاق دینی بر مستجیب تا رای و فکرش به هر شک و شبهتی نگراید و به صراط مستقیم رود.
۷. شستن مادر، کودک را از آرایش‌های جسدی به آبِ طاهر	۷. داعی که مادر مستجیب است با سخن‌های عقلی، او را از آرایش‌های نفس یعنی جهل و شک و از تشبیه و تعطیل پاکیزه کند.
۸. این که فرزند، به پرورش مادر با طعام‌های شایسته، به آخر نعمت‌های دنیاوی رسد و تمامی آن را بیابد.	۸. مستجیب به پرورش مادر نفسانی، به علم‌های تأویلی به آخر نعمت‌های ابدی برسد.

موازنه نفس بهیمی و نفس ناطقه(در عالم دین)

در اینجا از دو اصل عالم دین، به عنوان پدر و مادر نفسانی خلق تعبیر شده و تمام کارکردها و نقش‌های پدری و مادری این دو اصل عالم دین، متناسب با نقش و کارکرد پدر و مادر جسدانی تشریح شده و در توازن با آن قرار گرفته است. ناصر خسرو در جامع/الحکمتین، جای دیگر هم به مناسبت پرسش بیت ۶۷ درباره جنین پسر و دختر، از پدر و مادر نفسانی سخن گفته است. (ر. ک: جامع: ۲۹۵-۲۹۹) آنجا نیز رسول، پدر نفسانی و مرد دین است (همان: ۲۹۶ و ۲۹۸) و وصی او، یعنی خداوند تأویل، مادر نفسانی خلق است. (همان: ۲۹۸ و ۲۹۹)

ناصر خسرو پیش از این در دیباچه جامع/الحکمتین، یک بار نفس حسّی و نفس ناطقه را در موازنه هم نهاده و از توازن کارکردها و نقش‌های آنها سخن گفته بود: «آفریده شدن چیزها با چگونگی و با چرایی اندر عالم از خدای تعالی، و آنگاه نهادن هر نفس چگونگی و چرایی جوی را اندر مردم برابر است آفریدن چیزهای خوردنی مر نفس حسّی <را>. چو دیدند اندر مردم خوردنی‌ها را مژه‌هاست و چیزهای با چگونگی را معانی است؛ و نفس حسّی خورنده، از چیزی که از آن مژه نیابد قوی نشود؛ و نفس ناطقه از چیز با کیفیت - اگر دیدنی باشد یا شنودنی - اگر معنی نیابد دانا نشود؛ و چنانک نفس حسّی از طعام و شراب مژه جوید، نفس ناطقه نیز از دیدن و شنودن علم، معنی جوید...» (جامع: ۱۰ و ۱۱) در اینجا، نفس ناطقه با عالم دین گره نخورده و تنها در تقابل با نفس حسّی قرار گرفته است.

۳. موازنه عالم کبیر، عالم تحت القمر، عالم صغیر

ناصر خسرو در پاسخ به پرسش ابوالهیثم از سعد و نحس کواکب در بیت ۶۶ قصیده (جامع: ۲۹۲) گفته است همچنان که اهل صنعت تنجیم، ستارگان را به سعد و نحس تقسیم کرده‌اند، از موالید نیز برخی را با آن سعود و نحوس، نسبت است و در ترکیب مردم نیز از پنج حواس، اثری از آن سعد و نحس آسمانی هست. در اینجا نیز به نوعی با موازنه‌ای میان عالم کبیر و افلاک، عالم تحت القمر (عالم عناصر) و عالم صغیر (انسان) مواجه هستیم:

ستارگان (عالم کبیر)	موالید (در عالم تحت القمر)	پنج حواس در ترکیب مردم (عالم صغیر)
۱. آفتاب (حکمی ندارد)
۲. ماه (حکمی ندارد)
۳. زحل نحس	آب و خاک : فرودین و گران	دهان و فرج (چشایی): که لذات حسّی را به نفس می‌رسانند
۴. مریخ نحس	آب و خاک : فرودین و گران	دهان و فرج (چشایی): که لذات حسّی را به نفس می‌رسانند

چشم و گوش (بینایی و شنوایی): که علم عالم را به نفس می‌رسانند	هوا و آتش: زبرین و سبک	۵. مشتری سعد
چشم و گوش (بینایی و شنوایی): که علم عالم را به نفس می‌رسانند	هوا و آتش: زبرین و سبک	۶. زهره سعد
بوینده	طبیعت پنجم، یعنی فلک: نه گران و نه سبک است	۷. عطارد خنثی

موازنه افلاک، موالید، حواس

در آغاز این نوشته اشاره کردیم که همه آثار عالم صغیر، از تأثیرات عالم کبیر است و عالم صغیر (انسان) فرزند عالم کبیر است و «خدای تعالی مردم را بر مثال خلقت عالم آفرید.» (جامع: ۲۸۸) و «صورت عالم که آن انسان کبیر است برابرست با صورت مردم که آن عالم صغیر است.» (جامع: ۲۸۸) و «ترکیب مردم عالم مختصر است.» (جامع: ۲۸۳) و «هر چیزی <را> فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی. پس گفتیم: واجب آید که جسد ما به ترکیب مانند این عالم است بی تفاوتی.» (جامع: ۲۸۳)، بنا بر این، آنچه از سعد و نحس در ستارگان افلاک (عالم کبیر) هست، اثری در عالم صغیر دارد و حواس و اندام مردم در سعد و نحس، با ستارگان افلاک، مجانست و مشارکت و مواصلت و مقارنت دارند.

II موازنه‌های بر پایه میزان عدد

میزان چهار

موازنه عالم سخن با عالم دین

موازنه چهار رکنی عوالم سخن و دین، نخستین موازنه کامل است که ناصر خسرو آن را در پاسخ و شرح بیت ۳۱ ابوالهیثم - که در آن از چرائی انقسام سخن به چهار قسم پرسیده - توضیح داده است. او در مقدمه، پس از شرحی کوتاه درباره انقسام سخن به چهار قسم امر و استخبار و سؤال و خبر و انتساب آن به ارسططالیس و شرح غرض او از این تقسیم، گفته است که پرسش از غرض و چگونگی این تقسیم، بر پرسش از چرائی این تقسیم ارجح است: «این مقدار از سخن فیلسوف منطقی یاد کردیم از بهر جدایی اقسام سخن بر چهار قسم، که این مرد سؤال از آن کرده است؛ و دانستن که چگونه سخن به چهار قسم است و غرض از این تقسیم چیست، فریضه‌تر است از پرسیدن که چرا سخن به چهار قسم است.» (جامع: ۷۶)

ناصر خسرو آنگاه جواب اهل تأویل، یعنی متعلقان به دین حق را روایت کرده است. اهل تأویل در اینجا از دو عالم یاد کرده و میان اجزاء این عوالم سنخیت و ارتباط بنیادی تشخیص داده‌اند: عالم سخن، عالم دین حق. اگرچه

ناصرخسرو تعبیر «عالم» را برای سخن به کار نبرده، اما در تشریح و توضیح ساختار موازنه، سخن را چونان عالمی در ردیف عوالم دیگر تصویر نموده و از اجزاء آن سخن گفته است.

دریچه ورود ناصرخسرو به شرح این موازنه، بیان اقسام چهارگانه سخن است. اهل تأویل، سخن را به چهار قسم می‌دانند: امر، ندا، خبر، استخبار. ترتیب این انواع، بنیادی است و حکایت از ذات و سرشت این ارکان دارد. «امر»، امر خداست که عالم و آنچه در آن است را به یک سخن امری (کُن = باش) هستی بخشید. در اینجا یکی از اقسام سخن (امر) در مقام علت ایجاد همه عالم ابداع قرار گرفته است. منظور از عالم ابداع، در اینجا، همه عالم محسوسات و عالم کثیف است؛ یعنی عالم کثیف و عالم محسوسات، به ابداع، از «امر» خدا در کسوت وجود درآمده است. عالم دین، میانجی و واسطه میان عالم لطیف و عالم کثیف است: «... ظاهر کردیم که سخن خدای تعالی بدین چهار میانجی رسیده است به عقلائی خلق.» (جامع: ۸۰)، «... وز بهر آنک رسول علیه السلام میانجی بود میان عالم لطیف و میان عالم کثیف...» (جامع: ۷۸) از «امر»، عقل اول پدید آمد. «امر» با عقل متحد شد و نفس کلی از آن منبعث گشت و «ندا» از اقسام سخن، به منزلت نفس کلی است. دیگر قسم از اقسام سخن، «خبر» است و منزلت «خبر»، با رسول در عالم دین منطبق است که خبر را از خدا به خلق می‌رساند و چهارم قسم از اقسام سخن، «استخبار» است که منزلت آن با خداوند تأویل مطابق است: «وجود عالم با آنچه اندر اوست به امر خدای است و آن <را> ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کُن» گفتند... از امر باری، عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هر چه اندر اوست، از آن دو حرف <پدید آمد>... و نفس کلی از عقل کلی به قوت امر باری سبحانه منبعت شد... نخست از اقسام سخن امر بوده است و امر از سخن به منزلت عقل اول است که امر باری بدو متحد است... و منزلت ندا از اقسام سخن مر نفس کلی راست... منزلت خبر از اقسام سخن مر رسول خدای را بود... نبی خبردهنده باشد، و او - علیه السلام - خبر داد مر خلق را از خدای تعالی، بدانچه اندر کتاب کریم عزیز مسطور است؛... و چهارم قسم از اقسام سخن استخبار آمد، یعنی بر رسیدن... و این منزلت مر خداوند تأویل را بود، که خلق را استخبار از او بایست کردن از هر چه اندر کتاب است از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مثلها به نور تأویل بیرون آیند... ظاهر کردیم که سخن خدای تعالی بدین چهار میانجی رسیده است به عقلائی خلق...» (جامع: ۷۷-۸۰ با تلخیص)

این موازنه را در جدولی به شرح زیر می‌توان نشان داد:

اصول عالم دین	اقسام سخن
عقل اول یا کلی (که اصل کتاب خداست) وجود عالم به امر خداست، یعنی ابداع به دو حرف «کُن». «کُن» به مثل عقل کلی و نفس کلی است. از امر باری، عقل کلی پدید آمد و امر با عقل متحد شد و نفس کلی منبعث گشت.	امر در منزلت
نفس کلی	ندا در منزلت

رسول (که میانجی میان عالم لطیف و عالم کثیف است) سخن خدا را به خلق می‌رساند و آن دو گونه است: ۱. متشابه ۲. محکم	در منزلت	خبر
خداوند تأویل (هرچه از امثال و رموز و متشابه در کتاب خداست، به نور تأویل بیرون آورد)	در منزلت	استخبار

موازنه عالم سخن و عالم دین

چنانکه ناصر خسرو از اهل تأویل و متعلقان به دین حقّ روایت کرده، هر یک از چهار نوع از اقسام سخن، یعنی امر و ندا و خبر و استخبار (چهار رکن عالم سخن) با هر یک از چهار اصل عالم دین، یعنی عقل اول و نفس کلی و رسول و خداوند تأویل یا وصی، در یک منزلت ایستاده‌اند: نه همچون دو سطح ایستاده کنار هم، بلکه همچون دو صفحه «افتاده بر هم» یعنی منطبق با هم. در اینجا «امر» علت و ایجادکننده عقل اول نیست، بلکه علت و ایجادکننده عالم کثیف است که با عقل اول «متحد» شده و از اتحاد امر با عقل اول، اصل دیگر عالم دین، یعنی نفس کلی منبعث گشته است؛ همچنانکه نسبت امر به ندا در عالم سخن، نسبت اثرگذار و اثرپذیر است، نسبت میان عقل اول و نفس کلی در عالم دین نیز چنین است. ندا در عالم سخن، علت هستی نفس کلی نیست، بلکه منزلت آن با نفس کلی یکیست. خبر از اقسام سخن، در عالم سخن، علت هستی رسول نیست، بلکه نسبت خبر و رسول در این دو عالم، اشتراک در منزلت است. همچنین است استخبار و خداوند تأویل. آنجا هم که گفته «از امر باری، عقل اول پدید آمد» (جامع: ۷۷)، با جملات قبل و بعد از آن باید فهمیده شود: «... وجود عالم با آنچه اندر اوست به امر خدای است و آن <را> ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کن» گفتند. و معنی این قول آن بود که از امر باری، عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این به مثل سخنی گشت به دو حرف که خود عالم با هر چه اندر اوست، از آن دو حرف <پدید آمد>...» (جامع: ۷۷) یعنی در پی امر باری عقل اول پدید آمد....

و اما جایگاه عمل تأویل در این موازنه کجاست؟ اعتقاد به وجود دو عالم سخن و عالم دین - هر یک با چهار رکن و اصل - متعلقان به دین حقّ را بر آن می‌دارد که ساختار این دو عالم را منطبق بر هم، با اجزاء هم‌مرتب و هم‌ارزش، مستقل از هم و منطبق بر هم ببینند. نظم و مراتب هر یک از عوالم، بر هم منطبق است. جایگاه هر یک از ارکان و اصول در این دو عالم، متناسب با کارکرد و نقش آن در کُلّ هماهنگ عالم، با هم همسان و از یک گونه‌اند. امر به معنی عقل اول یا ندا به معنی نفس کلی، یا خبر به معنی رسول، یا استخبار به معنی خداوند تأویل نیست. باید گفت که امر و ندا و خبر و استخبار (در عالم سخن)، در موازنه با عقل اول و نفس کلی و رسول و خداوند تأویل (در عالم دین) قرار گرفته‌اند و به این ترتیب، یک تأویل اتفاق افتاده است.

ناصر خسرو از قول اهل تأویل، ضمن توضیح موازنه چهار رکن عالم سخن با چهار اصل عالم دین، به چند موازنه دیگر نیز اشاره کرده است.

الف) موازنه «کُن» (ک+ن) با عقل کَلّی و نفس کَلّی: که بودیش عالم از آنهاست؛ «کاف به مَثَلُ عقل کَلّی بود و نون به مَثَلُ نفس کَلّی آمد مر بودیش عالم را» (جامع: ۷۷)

ب) موازنه «کُن» (ک+ن) با عقل کَلّی و نفس کَلّی و با شخص مردم، که نفس سخن گوی+ عقل ممیز در وجود او حاصل آمده است: «کاف به مَثَلُ عقل کَلّی بود و نون به مَثَلُ نفس کَلّی آمد مر بودیش عالم را و دلیل بر درستی این معنی، دعوی از شخص مردم گرفتند که اندر او نفس سخن گوی و عقل ممیز حاصل شد» (جامع: ۷۷)

ج) موازنه کتاب خدا (که مشتمل بر محکم و متشابه است) با مردم (که مرکب از روح و جسد است). در کتاب خدا مَثَل و ممشول و ظاهر و باطن در کنار هم حضور دارند، همچنانکه در آفرینش مردم، تن و جان به هم پیوسته‌اند. بنیاد این موازنه، بر حضور ظاهر و باطن و سیطره تأویل بر سر آنها نهاده شده است. این موازنه، در حقیقت، موازنه جوهر عقل با شخص مردم است. همینجا، پیش از این، عقل اوّل که امر باری با او متحد شده است را اصل کتاب خدا یا حتی کتاب خدا را جوهر عقل نامیده بود: «و امر از سخن به منزلت عقل اوّل است که امر باری بدو متحد است و کتاب خدای را اصل اوست، بل کتاب خدای بحق، خود جوهر عقل است که بودنی‌ها همه اندر ذات او >به منزله تخم است» (جامع: ۷۸)؛ بنا بر این، موازنه کتاب خدا با آفرینش مردم، در واقع امر، موازنه عقل اوّل با آفرینش مردم است. این موازنه، خود مقدمه تبیین جزئی از موازنه شامل و فراگیر دو عالم سخن و عالم دین است. حضور ظاهر و باطن و نقش و جایگاه عمل تأویل در گشودن پرده‌های میان ظاهر و باطن، مقدمه فهم حضور رسول (در مقام خداوند خبر و ظاهر خبر) و خداوند تأویل (در مقام عرضه‌دارنده باطن خبر) است.

میزان پنج

موازنه عالم ابداع، عالم خلق و عالم دین

ناصر خسرو در شرح و پاسخ به بیت ۱۴ و ۱۵ قصیده ابوالهیشم، موازنه‌ای میان عالم ابداع و عالم خلق و اجسام و عالم دین را توضیح داده است. این موازنه میان عوالم، بر پایه میزان پنج است. در میان عوالم متعدد هستی، یکی عالم دین است، یکی عالم اجسام و دیگر، عالم ابداع. بنا به روایت ناصر خسرو از اهل تأیید (ر. ک: جامع: ۱۳۸)، عالم دین، در دل عالم صغیر است و دو اصل و سه فرع دارد. رسول و وصی او اصول عالم دین و امام و حجت و داعی فروع عالم دین هستند. از سوی دیگر، در عالم اجسام نیز دو اصل و سه فرع هست: آباء (یعنی انجم و افلاک) و امّهات (یعنی طبایع) دواصل عالم اجسامند و معادن و نبات و حیوان، سه فرع این عالمند. همچنین موجودات ابداعی نیز اصول و فروع دارند: عقل و نفس دو اصل عالم ابداع، و جدّ و فتح و خیال، سه فرع این عالمند. همه اصول و فروع این عوالم در موازنه هم قرار دارند:

اصول و فروع دین	موجودات جسمانی خلقی	موجودات ابداعی	
رسول وصی	آباء (انجم و افلاک) امهات (طبایع)	عقل (در شریعت : قلم) نفس (در شریعت : لوح)	اصول
امام حجت داعی	معادن نبات حیوان (آخر آن: مردم)	جدّ (در شریعت : اسرافیل) ^۱ فتح (در شریعت : میکائیل) خیال (در شریعت : جبرئیل)	فروع

موازنه اصول و فروع در عالم ابداع، عالم خلق و عالم دین

میزان شش

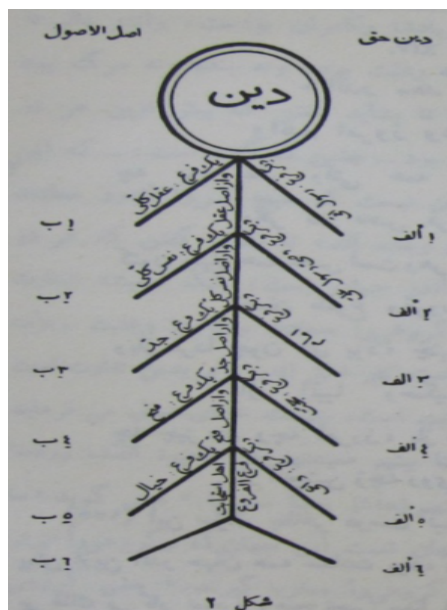
موازنه دو ساحت عالم دین یا موازنه عالم دین و عالم امر

ناصر خسرو در شرح بیت ۱۹ که سؤال از جنس و نوع است، از موازنه‌ای سخن گفته و روایتی از پیامبر^(ص) نقل کرده است: «و لکن وضع دین خدای بر مثال دنیاست از بهر آنکه دنیا را وجود به عقل خدای است و دین را وضع به فرمان خداست، و هم آفرینش و هم فرمان مر او راست، چنانکه گفت: قوله "أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ." و شناخت مراتب خلقی مردم را از بهر آن باید تا بدان شناخت مر او را شناخت مراتب امری به حاصل آید، و از دنیا بر دین دلیل گیرد تا تأمل و تفکرش باطل نشود. و خبر است از رسول - علیه السلام - که گفت "خدای تعالی مر دین خویش را بنیاد بر مثال آفرینش دنیا نهاد، تا از آفرینش او بر دین او دلیل گیرند، و از دین او بر یگانگی او دلیل یابند"، بدین خبر "انّ الله أسّس دینة علی مثال خلقه لیستدلّ بخلقّه علی دینیه و بدینیه علی وحدانیته." « پس هر که مر این مراتب را که موجودات خلقی راست بشناسد، باید که بر مراتب دین دلیل گیرد، و مراتب اندر عالم دین هم بر این مثال است که اندر دنیاست. » (جامع: ۱۵۴)

بنا بر آنچه در متن جامع/حکمتین آمده، ناصر خسرو در آغاز درباره مطابقت و مقارنت دین و دنیا سخن گفته و از پیامبر^(ص) روایت آورده و به تفصیل در این موضوع صحبت کرده و آنگاه یک نمودار درختی ترسیم کرده و در توضیح آن نمودار گفته: « پس مر دین را که او یک اصل است دو فرع‌اند، که هر فرعی از آن نیز فرعی است مر آن را که برتر از اوست و اصل است مر آن را که فروتر از اوست، چنانکه رسول فرع است مر او را و اصل است مر وصی را. و وصی فرع است مر رسول را و اصل است مر امام را. و امام فرع است مر وصی را و اصل است مر حجت

^۱. ناصر خسرو در جای دیگر در همین کتاب، نام «جدّ» در زبان شریعت را جبرئیل و «خیال» را اسرافیل گفته است (ر.ک: جامع: ۱۰۹)

را. و حُجَّتْ فرع است مر امام را و اصل است مر داعی را. و داعی فرع است مر حُجَّتْ را و اصل است مر اهل دعوت را. و دیگر جانبِ اصل: <عقل> برابرِ رسول فرع است مر أمر را و اصل است مر وصی را و نفس را. و نفس فرع است مر عقل را و اصل است مر امام را و جَدِّ را. و جَدِّ فرع است مر نفس را و اصل است مر فَتْحْ را و حُجَّتْ را. و فَتْحْ فرع است مر جَدِّ را و اصل است مر خیال را و داعی را. و خیال فرع است مر فَتْحْ را و اصل است مر <اهل> دعوت را. «جامع: ۱۵۴ و ۱۵۵) و نمودار درختی کنار این توضیح، این است:



می‌بینیم که ناصر خسرو در نقل دوم، به جای عالم دین و دنیا، از دو عالم دین و امر سخن گفته. مراتب عالم دین را رسول، وصی، امام، حُجَّتْ، داعی و اهل دعوت نامیده و مراتب امر را عقل کلی، نفس کلی، جَدِّ، فَتْحْ، خیال برشمرده. اکنون باید پرسید که: پس تکلیف «دنیا» که پیش‌تر از آن سخن گفته بود و در روایتی که از پیامبر (ص) نقل کرده بود (خَلْق) چه می‌شود؟

چنانکه گذشت، مبنای نظری اعتقاد به این موازنه در جامع‌الحکمتین، روایتی است که ناصر خسرو آن را از پیامبر (ص) نقل کرده است: «إِنَّ اللَّهَ أَسَّسَ دِينَهُ عَلَى مِثَالِ خَلْقِهِ لِيَسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَى دِينِهِ وَ بِدِينِهِ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ.» (جامع: ۱۵۴) این روایت در منابع روایی و حدیثی شیعه و اهل سنت دیده نمی‌شود. نگارنده آن را تنها در دو منبع یافته است که هر دو از منابع پس از ناصر خسرو است. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تصوّرات* یا *روضه التّسلیم* (قرن ۷) در تصوّر بیست و ششم، گفته است: «و او را از آنجا خاتم انبیا گفته‌اند که حکم "إِنَّ اللَّهَ أَسَّسَ دِينَهُ عَلَى مِثَالِ خَلْقِهِ لِيَسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَى دِينِهِ وَ بِدِينِهِ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ"، یعنی خدای تعالی بنیاد نهاد دین خود را بر مثال آفرینش خویش تا از آفرینش او دلیل گیرند بر دین او و از دین دلیل گیرند بر وحدانیت او، و برین تقدیر

است آفرینش عالم خلقی و آفرینش شرعی نیز بر ترتیب آفرینش خلقی است...» (خواجہ نصیر ۱۳۶۳: ۱۳۰) و محمد بن عبدالکریم شهرستانی (قرن ۶) در تفسیر خود با عنوان *مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار* آن را از جعفر بن محمد الصادق^(ع) نقل کرده و نوشته: «و قال [جعفر بن محمد الصادق] علیه السلام: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَسَّسَ دِينَهُ عَلَي مِثَالِ خَلْقِهِ لِيَسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَي دِينِهِ، وَ بَدِينَهُ عَلَي وَحْدَانِيَّتِهِ" فما من موجود من موجودات العالم خلقه من شيء أو أبدعه لا من شيء إلا و معه من ملكوته ملك يدبّره، و كلمة فعالة تقدره، حتى القطرة من السماء تنزل و معها ملك، و الذرة من الأرض تصعد و معها ملك؛ و العالمان ليسا يتجاوران تجاور الأجرام، و لا يختلطان اختلاط الأجسام بالشكل و الصورة، بل هما يتمايزان بالمعنى و الحقيقة؛ و كما أجرى عموم و خصوص في اسم الربّ و إضافته إلى العالمين، يجب أن يجري عموم و خصوص في اسم الملك، و إضافته إلى يوم الدين.» (شهرستانی ۱۳۸۷: ۹۷) و در جای دیگر آورده: «و قد قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَسَّسَ دِينَهُ عَلَي مِثَالِ خَلْقِهِ لِيَسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَي دِينِهِ وَ بَدِينَهُ عَلَي وَحْدَانِيَّتِهِ.» (همان: ۱۴۶) و نیز: «و قد قال الصادق الأمين جعفر بن محمد عليهما السلام: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَسَّسَ دِينَهُ عَلَي مِثَالِ خَلْقِهِ لِيَسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَي دِينِهِ وَ بَدِينَهُ عَلَي وَحْدَانِيَّتِهِ" و كما أوحى في كلّ سماء أمرها كذلك أوحى في كلّ دور أمره؛ و كما كان على كلّ سماء ملك مدبّرها و مع كلّ ملك كلمة فعالة من الكلمات التامات، كذلك كان على كلّ دور نبيّ يدبّره، و مع كلّ نبيّ كلمة أو كلمات تامات زاكيات طاهرات؛ و كما زين السماء الدنيا بمصابيح و حفظا و ذلك تقديره في الخلق و الإبداع كذلك زين الدور الأخير بمصابيح الرجال و حفظا من الزيغ و الضلال؛ و ذلك تكليفه في الأمر و الدين.» (همان: ۲۵۷)

چنانکه می بینیم، شهرستانی نیز در این نقل آخر، از این روایت، موازنه امر و خلق را فهمیده. بنا بر آنچه از متن *جامع الحکمتین* برمی آید، در اینجا با دو سلسله اصول و فروع روبه رو هستیم:

۱. دین، رسول، وصی، امام، حُجّت، داعی، اهل دعوت.

۲. امر، عقل کلی، نفس کلی، جدّ، فتح، خیال.

سلسله نخست (یعنی: رسول، وصی، امام، حُجّت، داعی، اهل دعوت) با اندک تفاوتی (افزودن «مأذون» پس از داعی) پیش از اینجا، در همین کتاب (ر. ک: جامع: ۱۱۰) از مراتب دعوت (در عالم دین) دانسته شده و یک جا هم پس از اینجا، در همین کتاب (ر. ک: جامع: ۱۳۸) بدون ذکر مأذون و مستجیب، و در جای دیگر (جامع: ۲۹۰ و ۲۹۱) رسول، وصی، امام، باب، حُجّت، داعی، مأذون، اصول و فروع عالم دین شمرده شده اند، به شرح جدول زیر:

مراتب دعوت:	رسول	وصی	امام	حُجّت	داعی	مأذون	اهل استجابت	ص ۱۱۰
-------------	------	-----	------	-------	------	-------	-------------	-------

اصول و فروع عالم دین:	رسول	وصی	امام	حُجَّت	داعی		ص ۱۳۸
اصول و فروع دین:	رسول	وصی	امام	حُجَّت	داعی	اهل دعوت	ص ۱۵۵ و ۱۵۴
اصول و فروع عالم دین:	رسول	وصی	امام	باب	حُجَّت	داعی	ص ۲۹۰ و ۲۹۱

سلسلهٔ دوم (یعنی: عقل، نفس، جَدّ، فتح، خیال) یک بار پیش از اینجا، در همین کتاب (ر. ک: جامع: ۱۳۸) موجودات ابداعی خوانده شده‌اند که در زبان شریعت، قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل نامیده شده‌اند؛ و در جایی دیگر (ر. ک: جامع: ۱۰۹) با این ترتیب: ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)، نفس، جَدّ، فتح، خیال، انوار ازلیِ اوّلی در عالم علوی نامیده شده‌اند، به شرح جدول زیر:

انوار ازلیِ اوّلی، در عالم علوی (ص ۱۰۹)	موجودات ابداعی (ص ۱۳۸)	مراتب عالمِ امر (ص ۱۵۵)
۱. ابداع	۱. عقل	۱. امر
۲. جوهر عقل	۲. نفس	۲. عقل کَلّی
۳. مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)	۳. جَدّ	۳. نفس کَلّی
۴. نفس (منبعث از عقل)	۴. فتح	۴. جَدّ
۵. جَدّ (در ظاهر شریعت: جبرئیل) ^۱	۵. خیال	۵. فتح
۶. فتح (در ظاهر شریعت: میکائیل)		۶. خیال
۷. خیال (در ظاهر شریعت: اسرافیل)		

آنچه را که ناصر خسرو گفته (جامع: ۱۵۴ و ۱۵۵)، دو گونه می‌توان تعبیر کرد: به یک تعبیر، عالم دین در موازنهٔ با عالم امر قرار گرفته است. (اگرچه لفظ «عالم» را برای امر به کار نبرده). در اینجا، دین، اصل‌الأصول است و دیگر مراتب دعوت (یعنی: رسول و وصی و امام و حُجَّت و داعی) پایین آن قرار گرفته‌اند و بر روی هم، مراتب و درجات عالم دین را تشکیل می‌دهند و در سوی دیگر، یعنی در عالم امر، عقل کَلّی و نفس کَلّی و جَدّ و فتح و خیال، مراتب عالمِ امرند و در عین حال، هر مرتبه، اصل است برای مرتبهٔ پایین‌تر خود و نیز برای مرتبهٔ سوی دیگر نمودار. اجزاء و مراتب هر عالم، در موازنهٔ معادل و مقارن خود در عالم دیگر قرار گرفته‌اند. نموداری که در جامع‌الحکمتین، در کنار این شرح آمده، در نظر اوّل، شاید اندکی گمراه کننده و مبهم به نظر برسد؛ در متن کتاب، صراحتاً از امر و اینکه عقل کَلّی در «برابر» رسول در عالم دین قرار گرفته، سخن گفته شده، اما در نمودار، «دین» در جایگاه اصل‌الأصولی هر دو طرف نمودار - یعنی رسول و وصی و امام و حُجَّت و داعی و مُستجیب در

^۱ ناصر خسرو در جایی دیگر در همین کتاب، نام «جَدّ» در زبان شریعت را اسرافیل و «خیال» را جبرئیل گفته است. (ر. ک: جامع: ۱۳۸)

یک سو و عقل کُلّی و نفس کُلّی و جدّ و فتح و خیال در سوی دیگر - قرار گرفته است. باید اشاره کنیم که: پیش‌تر در جامع/الحکمتین، ارکان و مراتب یک سوی نمودار (یعنی: رسول و وصی و امام و حُجّت و داعی)، اصول و فروع دین در عالم صغیر نامیده شده‌اند: «دو اصل مر دین را اندر عالم صغیر است: از رسول و وصی و سه فرع ایشان، امام و حُجّت و داعی است.» (جامع: ۱۳۸) یعنی در میان آدمیان و مردم، و در اینجا نیز سوی دیگر نمودار (یعنی: عقل کُلّی و نفس کُلّی و جدّ و فتح و خیال) را اصول و فروع و مراتب امر نامیده است. (ص ۱۵۵). و اما با توجه به این که در جاهای دیگر همین کتاب، این عناوین را (یعنی: عقل کُلّی و نفس کُلّی و جدّ و فتح و خیال) انوار ازلی اولی، در عالم علوی (ص ۱۰۹) و موجودات ابداعی (ص ۱۳۸) نامیده است؛ بنا بر این، شاید بتوان به تعبیر دیگر، چنین فهمید که دین در دو ساحت نمود دارد: ساحت عالم صغیر (مردم) و ساحت عالم امر. مراتب عالم دین در قلمرو عالم صغیر، همان مراتب دعوت‌آند: رسول و وصی و امام و حُجّت و داعی، و مراتب عالم دین در قلمرو عالم امر، عقل کُلّی و نفس کُلّی و جدّ و فتح و خیال هستند. و موازنه‌ای که در اینجا تصویر شده، در واقع، موازنه اجزاء و مراتب عالم دین در دو قلمرو است: قلمرو عالم صغیر و قلمرو امر.

میزان هفت

در بیت نهم قصیده ابوالهیثم، پرسش از هفت نور است. (ر. ک: جامع: ۱۰۷-۱۱۲) ناصر خسرو پاسخ این پرسش را از دیدگاه حکمای فلاسفه و اهل تأویل بیان کرده است. شرح مسأله هفت نور، بر پایه اعتقاد به وجود عوالمی، غیر از این عالم جسمی محسوس و کائنات نهاده شده است. این پیش‌فرض، میان حکمای فلاسفه و اهل تأویل مشترک است و بنا بر همین اصل اشتراکی، در ابتدای امر، انتظار این است که حکمای فلاسفه و اهل تأویل - هر دو گروه - میان این عوالم موازنه‌هایی را بیابند و از تطابقات آن عوالم سخن بگویند، که البته اینگونه نیست. حکمای فلاسفه در عین اعتقاد به دو عالم عالی و عالم جسمی (بالا - پایین)، اجزاء این عوالم را با هم تطبیق نداده‌اند و موازنه‌ای میان این عوالم برقرار نکرده‌اند. همه سخن ایشان این است که عالم عالی، لطیف و نورانی است و هرچه از لطافت و نور در این عالم جسمی (عالم امّهات) ملاحظه می‌کنیم، از آن عالم است. به اعتقاد حکمای فلاسفه، عالم عالی بیرون از این افلاک است و منبع نور و لطافت است. ناصر خسرو توضیح بیشتری از این عالم بیان نکرده و از اجزاء و ارکان آن چیزی نگفته است اما آنچه از توضیحات بعدی او می‌توان دریافت، این است که همه انوار و لطافتی که در ظاهر، از اجرام آسمانی و هفت ستاره مدبّر افلاک بر امّهات و موجودات این عالم جسمی می‌رسد، در حقیقت از همان عالم عالی است و هفت ستاره مدبّر افلاک، همچون روزن‌هایی‌اند که آن نور و لطافت را از منبع آن، یعنی عالم عالی، به این عالم جسمی می‌رسانند. در واقع، عالم افلاک و اجرام آسمانی، واسطه و میانجی عالم عالی و عالم امّهات هستند.

اما از دیدگاه اهل تأویل، داستان از گونه‌ای دیگر است. در بخش مربوط به پرسش بیت نهم قصیده ابوالهیثم از هفت نور، ناصر خسرو دیدگاه اهل تأویل دربارهٔ عوالم متعدد را با تفصیل بیشتری توضیح داده است. ناصر خسرو مبتنی بر اعتقاد اهل تأویل، از چند عالم یاد کرده است: عالم علوی، عالم جسمی، عالم صغیر، عالم دین و.... اهل تأویل، این عوالم را جزء به جزء با هم تطبیق داده و از مشارکت و مجانست و مقارنت و مواصلت میان آن اجزاء سخن گفته‌اند. (ر. ک: جامع: ۱۱۱، ۲۷۶) و همین پیوند میان اجزاء این عوالم، پایهٔ شکل‌گیری چند موازنهٔ جامع بر مبنای هفت جزء شده است. میزان هفت در همهٔ این عوالم، حتی در اجزاء این عوالم، پایهٔ تطبیق‌ها قرار گرفته است. هر یک از این عوالم، هفت جزء اصلی دارند که هر یک با مقارن خود در عالم دیگر مجانست و مشارکت و مواصلت دارد.

الف) موازنهٔ عالم علوی، عالم کبیر، عالم صغیر

در عالم علوی، هفت نور ازلی اولی که به منزلهٔ کواکب عقلانی‌اند، وجود دارند (ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل، نفس، جدّ، فتح، خیال) که نور و لطافت از آنها به هفت ستاره در عالم جسمی می‌رسد. آن لطافت، به واسطهٔ هفت ستارهٔ افلاک در عالم جسمی (که خود انسان کبیر است)، به همهٔ موجودات عالم جسمی می‌رسد. عالم صغیر، یعنی جسم مردم، نیز از آن انوار ازلی اولی متعلق به عالم علوی، آثاری پذیرفته است و در عالم صغیر نیز هفت قوت موجود است که با آن انوار در عالم علوی و نیز با آن هفت ستارهٔ افلاک (انسان کبیر) (جامع: ۲۸۷)، نسبت دارند؛ بدین شرح:

انوار ازلی اولی، در عالم علوی (کواکب عقلانی)	نجوم هفتگانهٔ افلاک (انسان کبیر) در عالم جسمی	آثار انوار ازلی اولی در عالم صغیر (مردم)
۱. ابداع	شمس	حیات
۲. جوهر عقل	قمر	علم
۳. مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)	زحل	قدرت
۴. نفس (منبعث از عقل)	مشتری	ادراک
۵. جدّ (در ظاهر شریعت: جبرئیل)	مریخ	فعل
۶. فتح (در ظاهر شریعت: میکائیل)	زهرة	ارادت
۷. خیال (در ظاهر شریعت: اسرافیل)	عطارد	بقا

موازنهٔ عالم علوی و عالم کبیر (افلاک) و عالم صغیر

در این موازنه، اجزاء سه عالم در میزان هفت قرار گرفته‌اند. در عالم صغیر (بدن انسان)، هفت نیرو (حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت، بقا) در موازنه هفت نور ازلی اولی (در عالم علوی) و هفت ستاره افلاک «که آن انسان کبیر است» (جامع: ۲۸۷) قرار دارد که مجانست و مشارکت و مقارنت و مواصلت در کارکرد و نقش عملکردی و مفهوم هر یک به روشنی دریافت می‌شود. ابداع و آفتاب و حیات در یک مرتبت‌اند؛ جوهر عقل و ماه و علم در یک مرتبت‌اند؛ مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول) و زحل و قدرت در یک مرتبت‌اند؛ نفس و مشتری و ادراک در یک مرتبت‌اند؛ جد (جبرئیل) و مریخ و فعل در یک مرتبت‌اند؛ فتح (میکائیل) و زهره و ارادت در یک مرتبت‌اند و خیال (اسرافیل) و عطارد و بقا در یک مرتبت‌اند. وجود مردم اگرچه در دل عالم حسی و در ذیل آن است، اما به سبب شرف و منزلت او، خود عالمی مستقل در ردیف و در موازنه با عالم حسی و افلاک و عالم علوی تصویر شده است. در شرح این موازنه، ظاهراً ناصر خسرو ترتیب اجزاء عوالم را در نظر داشته است.

قابل توجه اینکه در اینجا، منبع و سرچشمه همه انوار و آثار، عالم علوی است و نور و لطافت از عالم علوی به هفت ستاره عالم افلاک می‌رسد و به واسطه آن هفت ستاره، آن نور و لطافت در عالم صغیر، یعنی بدن انسان، اثر می‌نهد. عالم افلاک و ستارگان عالم کبیر «که آن انسان کبیر است» (جامع: ۲۸۷)، میانجی انوار عالم علوی و اجزاء عالم صغیر است.

به نظر می‌رسد شناخته بودن هفت ستاره رونده در هفت فلک، بر پایه هیئت بطلمیوسی در جهان اسلام و اعتقاد منجمان اسلامی به آن اصل، اسماعیلیان - و به تعبیر ناصر خسرو: اهل تأویل - را بر آن داشته است که هفت نیرو از نیروهای بدن آدمی را در موازنه با آن ستارگان و افلاک ببینند و در عالم علوی نیز انوار را در هفت متوقف و منحصر بدانند. به اعتقاد نگارنده، پایه و اساس شکل‌گیری این موازنه بر پایه هفت، همین امر است. دور نیست که اگر هیئت آن روزگار، تعداد ستارگان را هشت یا نه می‌شناخت، انوار ازلی اولی نیز هشت یا نه می‌بود (مثلاً عاقل و معقول، هر یک، یک نور تلقی می‌شد) و به نیروهای بدن انسان نیز یک یا دو نیرو افزوده می‌شد تا کفه موازنه میزان شود. در اینجا معرفت به یک پدیده فیزیکی، در نحوه تحلیل مؤمن از امور متافیزیکی مؤثر افتاده است: رخنه فیزیک در متافیزیک!

ب) موازنه عالم علوی، عالم کبیر، عالم دین

در موازنه‌ای دیگر، اهل تأویل، اجزاء عالم کبیر را - که خود اثری از انوار عالم علوی‌اند و در موازنه با آن تعریف می‌شوند - با اجزاء یکی از عوالم در موازنه دیده‌اند. دین، در حکمت اسماعیلی، خود در حکم عالمی از عوالم است با اجزاء و ارکان ویژه که در موازنه با عوالم دیگر قرار دارد. همچنان که در افلاک، یعنی در عالم جسمی و عالم کبیر، هفت ستاره نورانی هست، در آسمان عالم دین نیز هفت ستاره مشهور هست که هر یک با آقرآن خود

در آن عالم مشارکت و مواصلت و مجانست دارند. به قول ناصر خسرو، «نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست.» (جامع: ۱۶۰)

انوار ازلی اولی، در عالم علوی (کواکب عقلانی)	نجوم هفتگانه در عالم جسمی (عالم کبیر)	هفت نور در آسمان عالم دین
۱. ابداع	شمس	آدم
۲. جوهر عقل	قمر	نوح
۳. مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)	زحل	ابراهیم
۴. نفس (منبعث از عقل)	مشتری	موسی
۵. جذ (در ظاهر شریعت: جبرئیل)	مریخ	عیسی
۶. فتح (در ظاهر شریعت: میکائیل)	زهره	محمد
۷. خیال (در ظاهر شریعت: اسرافیل)	عطارد	خداوند قیامت

موازنه عالم علوی و عالم کبیر و عالم دین

وجود هفت نور ازلی اولی در عالم علوی که به مثابه کواکب عقلانی‌اند، از پایین به بالا اثبات می‌شود، یعنی با مشاهده موجودات نورانی در چیزهای مولودی (در عالم جسمی)، یعنی هفت ستاره رونده در افلاک، می‌فهمیم که در عالم علوی قاعدتاً باید هفت نور ازلی اولی باشد که این انوار از آنها سرچشمه گرفته‌اند، چرا که از قبل، یک اصل پذیرفته انگاشته شده و آن این است که «هرچ در عالم حسّی موجود است، آن اثری است از آنچه اندر عالم علوی موجود است.» (جامع: ۱۰۹)، پس در اینجا از وجود اثر، وجود اثرگذار نتیجه گرفته شده است؛ از همین جاست که ناصر خسرو گفته است: «چو همی‌بینیم که اندر عالم حسّی هفت ستاره است که چیزهای مولودی همی از آن نور و لطافت گیرد، این موجودات نورانی دلیل است بر آنک اندر عالم علوی هفت نور اولی ازلی است که آن ازلیات، علت‌ه‌اند مر این انوار جسمانیات را.» (جامع: ۱۰۹) اینجاست که مفهوم جمله پایانی این بخش روشن می‌شود: «و این برهانی منطقیست به مقدمات خلقی [و نه خلفی]» (جامع: ۱۱۲)،^۱ از مشاهده تجلیات و آثار انوار ازلی اولی در عالم خلقی، وجود انوار آسمان عالم دین نتیجه گرفته می‌شود.

^۱ «خلقی» متن چاپی، در نسخه خطی، «حلقی» نوشته شده و مصححان به تصور این که ناصر خسرو به برهان خلف در منطق اشاره دارد، آن را به «خلفی» تغییر داده‌اند، اما همچنانکه مرحوم دکتر زریاب خوبی یادآوری کرده (زریاب ۱۳۳۱)، در اینجا، این واژه را «خلقی» باید خواند.

در موازنه‌ای دیگر، هفت ستارهٔ آسمان عالم دین - یعنی شش پیامبر (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد) به علاوهٔ خداوند قیامت - در موازنهٔ هفت ستارهٔ عالم دنیا و هفت نور ازلیِ اوّلی عالم علوی قرار دارند. در این موازنه ترتیب اجزاء - آنچنان که در موازنه‌های دیگر هست - مطابقت ندارد و به طور کلی از هفت ستارهٔ آسمان عالم دین، در موازنهٔ هفت نور مشهور آسمان دنیا سخن گفته شده است؛ یعنی آدم و آفتاب، و نوح و ماه را در یک مرتبت نمی‌توان تلقی کرد، چرا که در همین کتاب جامع/الحکمتین، در موازنه‌ای دیگر - که ذکر آن خواهد آمد - آفتاب و نبیّ اسلام (محمد^(ص)) و ماه و وصیّ او (علی^(ع)) را در یک مرتبت نهاده و به تفصیل توضیح داده (ر. ک: جامع: ۱۹۹-۲۰۳) و این تطبیق را چندین بار در کتاب تکرار کرده است.

ج) موازنهٔ عالم علوی، عالم کبیر، متعلّقات عالم کبیر، متعلّقات عالم دین

ناصر خسرو در ذیل شرح میزان هفت در موازنهٔ عالم علوی و عالم کبیر و عالم صغیر و عالم دین، دو موازنه میان متعلّقات عالم دین و متعلّقات عالم کبیر از یک سو و عالم علوی و عالم کبیر برقرار کرده است. هفت گوهر جسمی کانی (زر، سیم، آهن، مس، ارزیز، سرب، سیماب) که از عالم حسّی و از متعلّقات و فروع عالم کبیر هستند، به نسبت بهره‌مندی از انوار، هفت مرتبت‌اند، بنا بر این، در موازنهٔ با هفت اصل و فرع عالم دین (رسول، وصیّ، امام، حُجّت، داعی، مأذون، مستجیب) و هفت نور ازلیِ اوّلی و هفت ستارهٔ عالم کبیر قرار دارند. مردمان در طیّ مراحل و درجات در عالم دین، همه در یک مرتبت نیستند. اهل دعوت هادی، به تناسب بهره‌مندی از انوار، خود در هفت مرتبت‌اند. (ر. ک: جامع: ۱۱۰) این موازنه را می‌توان در جدول زیر نشان داد:

مراتب دعوت در عالم دین	هفت گوهر جسمی کانی از متعلّقات عالم کبیر	نجوم هفت‌گانه در عالم جسمی (عالم کبیر)	انوار ازلیِ اوّلی، در عالم علوی (کواکب عقلانی)
رسول	زر	شمس	۱. ابداع
وصیّ	سیم	قمر	۲. جوهر عقل
امام	آهن	زحل	۳. مجموع عقل (عقل، عقل، معقول)
حجت	مس	مشتری	۴. نفس (منبعث از عقل)
داعی	ارزیز	مریخ	۵. جدّ (در ظاهر شریعت: جبرئیل)
مأذون	سرب	زهره	۶. فتح (در ظاهر شریعت: میکائیل)
مستجیب	سیماب	عطارد	۷. خیال (در ظاهر)

موازنه عالم علوی، عالم کبیر، متعلقات عالم کبیر، مراتب عالم دین

د) موازنه عالم کبیر، عالم صغیر، عالم دین

ناصر خسرو در جایی دیگر از جامع/الحکمتین (در پاسخ به پرسش ابوالهیثم درباره خانه‌های آفتاب و ماه و دیگر ستارگان در فلک: ابیات ۶۵ و ۶۴ قصیده) موازنه‌ای بر پایه میزان هفت میان عالم کبیر، عالم صغیر، و عالم دین بیان کرده است. (ر. ک: جامع: ۲۷۴-۲۹۲)

در این موازنه، اجزاء عالم کبیر، همچون موازنه‌های دیگر که پیش از این شرح آن گذشت، هفت ستاره افلاک هستند. آنچه در اینجا دستمایه موازنه عالم صغیر با عالم کبیر قرار گرفته، پنج حس ادراکی + دل و مغز (دو فرمانده تن) است. اجزاء عالم دین نیز در اینجا مراتب هفتگانه دعوت است. این موازنه را در جدولی به شرح زیر می‌توان نشان داد:

در عالم کبیر / انسان کبیر خانه‌ها در فلک و طبع آنها	در عالم صغیر / ترکیب مردم	در عالم دین
۱. آفتاب اسد: آتشی	دل (عامل زندگی) گرم و خشک / معدن حرارت غریزی / مرکب روح / در میانه جسد است	رسول: منزلت او: تألیف کتاب و شریعت، بی تأویل
۲. ماه سرطان: آبی	مغز (عامل نظام و صلاح) سرد و تر / جای نفس ناطقه / جای تخیل و حفظ و ذکر و تمیز	وصی: منزلت او: تأویل کتاب و شریعت، بی تنزیل
۳. زحل دلو: بادی / جدی: خاکی	بینایی (۲ چشم)	امام
۴. مشتری حوت: آبی / قوس: آتشی	شنوایی (۲ گوش)	باب
۵. مریخ حمل: آتشی / عقرب: آبی	بویایی (۲ سوراخ بینی)	حجت
۶. زهره ثور: خاکی / میزان: بادی	چشایی (۲ عضو زبان، فرج)	داعی
۷. عطارد جوزا: بادی / سنبله: خاکی	بساوندی (۲ دست)	مأذون

موازنه عالم کبیر، عالم صغیر، عالم دین

در عالم دین، هر یک ۲ منزلت دارند:
۱. نگاه‌داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن
۲. طلب کردن تأویل و شناخت آن

چنانکه ملاحظه می‌شود، ناصر خسرو اجزاء این عوالم را یک به یک برشمرده و جایگاه و پایه هر یک از اجزاء این عوالم را در عالم خود توضیح داده و آنگاه قرین هر جزء در یک عالم را در عالم دیگر بیان کرده و مشارکت و موصلت و مقارنت و مجانست کارکرد و نقش آنها را توضیح داده است؛ مثلاً همچنانکه آفتاب، سلطان روز است و نوردهنده است و در فلک یک خانه دارد و طبع آن آتشی است و در دل افلاک است (بر پایه نجوم بطلمیوسی، آفتاب در فلک چهارم است)، در عالم صغیر نیز «دل» در موازنه آفتاب است و طبع آن گرم و خشک است و معدن حرارت غریزی در بدن است و مرکب روح است و در میانه جسد قرار گرفته است. همچنین در عالم دین، رسول در منزلت آفتاب در عالم کبیر و دل در عالم صغیر است و همچون قرینان خود در عوالم دیگر، یک‌سویه است، یعنی تنها مأمور دریافت و ابلاغ تنزیل کتاب و شریعت است، بدون تأویل.

و یا مثلاً همچنانکه ماه در عالم کبیر، از خود نور ندارد و در شب و نبود آفتاب، نور را از آفتاب می‌گیرد و به دیگر موجودات می‌دهد و طبع آن آبی است و سلطان شب است و در فلک یک خانه دارد، در عالم صغیر نیز «مغز» که عامل نظام و صلاح تن است و طبع آن سرد و تر است و جای نفس ناطقه است و تخیل و حفظ و ذکر و تمیز در آن است؛ در عالم دین نیز وصی رسول، منزلت ماه (در عالم کبیر) و مغز (در عالم صغیر) قرار گرفته است که همچون قرینان خود در عوالم دیگر، یک‌سویه است و تنها مأمور بیان تأویل کتاب و شریعت است، بدون تنزیل. در عالم کبیر، دیگر ستارگان فلک (زحل، مشتری، مریخ، زهره، عطارد) نیز در فلک هر یک دو خانه دارند و در عالم صغیر نیز هر یک از حواس ادراکی تن (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوندی) هر یک با دو عضو، عمل ادراک را به انجام می‌رسانند. همچنین در عالم دین، هر یک از پنج مرتبه دیگر دعوت (امام، باب، حجت، داعی، مستجیب) دارای دو منزلت‌اند: یکی نگاه‌داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن است، و دیگر، طلب کردن تأویل و شناخت آن.

اینگونه است که تمام عالم کبیر، در موازنه عالم صغیر قرار می‌گیرد و همه اجزاء و ارکان این دو عالم، با کارکرد و نقش خود در این عوالم، با هم مشارکت و مجانست و مقارنت و موصلت دارند. از سوی دیگر، در عالم دین نیز مراتب دعوت از بالاترین درجه تا پایین‌ترین مرتبه، دقیقاً از نظر جایگاه و پایه و نقش و کارکرد و اوصاف و خواص اجزاء، در موازنه با آن دو عالم (عالم کبیر و عالم صغیر) قرار گرفته است.

نکته قابل یادآوری این که: ناصر خسرو مراتب دعوت در عالم دین را در موازنه پیشین که میان عالم علوی و عالم کبیر و عالم دین برقرار شد و پیش از این شرح آن گذشت، رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب بیان کرده است، اما در این موازنه، مرتبه پس از امام، «باب» است و مستجیب را جزء مراتب دعوت محسوب نکرده است.

در موازنه‌ای که از آن سخن رفت، توازن میان دو اصل و پنج فرع عالم دین با اجزاء عالم کبیر و عالم صغیر برقرار شده است، اما در جایی دیگر از جامع/الحکمتین، اختصاصاً از موازنه دو اصل عالم دین، یعنی رسول و وصی با دو اصل عالم افلاک، یعنی آفتاب و ماه، به تفصیل سخن گفته شده است. ابوالهیثم در ابیات ۳۷-۳۹ قصیده پرسش‌هایی از مسائل طبیعی کرده است. او درباره ماه و کسوف آفتاب پرسیده: ۱. چرا ماه که جرمی علوی و نورانی است، هنگام کسوف، سیاه دیده می‌شود؟ ۲. چرا نور آفتاب از ماه، مثل آبگینه نمی‌گذرد؟ با این که ماه از آبگینه صافی‌تر است. (ر. ک: جامع: ۱۹۱) ناصر خسرو از زبان فلاسفه و علمای طبیعی پاسخ سؤالات را داده و سپس، از قول اهل تأیید، تأویلی از این پدیده بیان کرده و همین‌جا میان عالم طبیعت و عالم دین موازنه‌ای روایت کرده است. اهل تأیید گفته‌اند: مردم را دو بینایی است: ۱. بینایی (بصر) ظاهر که به یاری نور، محسوسات را می‌بیند ۲. بینایی باطن (بصیرت) که به یاری علم، چیزهای معقول و معنی‌های مستور را می‌بیند؛ بنابراین، نور مثل است بر علم و همچنان که چشمه نور ظاهر، آفتاب است، چشمه نور باطن، که آن جهان را روشن می‌کند، رسول است. پس رسول، آفتاب عالم دین است و وصی او یعنی خداوند تأویل کتاب، ماه عالم دین است. وصی - ماه عالم دین - ظاهر کتاب را از رسول - آفتاب عالم دین - می‌پذیرد و به نم معنی، آن مثل خشک را تر می‌کند و می‌پیراید تا خردمندان آن را بپذیرند و در شبیهت نیفتند. وصی، مثل‌ها و رمزهای تفصیل ظاهر کتاب را معنی و تأویل و بیان می‌کند تا خردمندان بپذیرند. تأویل کسوف نیز این است که چون وصی (ماه عالم دین) پیوسته پیش رسول (آفتاب عالم دین) است، معنی تنزیل به اُمت نمی‌رسد. نفسِ وصی، بی مثل تنزیل رسول، معنی‌گزار نیست. تا رسول، وصی را نصب نکند و نصیب از تأیید از بهر تأویل کتاب به او ندهد، اُمت، علم رسول را روشن و بامعنی نمی‌بیند. همچنان که ماه که نور آفتاب را پذیرفت، از شرف جرم او بود و آبگینه که نور آفتاب از او گذشت و نور آفتاب را نپذیرفت، نه از صفوت، که از خساست جوهر او بود، ماه و آبگینه عالم دین نیز چنین‌اند. آبگینه، مثل است بر امامی که مردمان به پای کردند به اختیار خویش پس از رسول اشاره به واقعه سقیفه است [و ماه، چنانکه گفته شد، مثل است بر وصی که از جوهر رسول است و به فرمان خدا به پای کرده شد به جای رسول برای تأویل کتاب. و این بیان «تأیید» است. (ر. ک: جامع: ۱۹۹-۲۰۳)

شکل کامل‌تر موازنه عالم کبیر، یعنی عالم کواکب و افلاک، با عالم صغیر، یعنی بدن انسان، پیش از ناصر خسرو در رسائل إخوان الصفا دیده می‌شود. إخوان این دو عالم را در جزئی‌ترین ارکان و اجزاء در موازنه - یا به تعبیر خود ایشان در مماثله - دیده‌اند. ناصر خسرو بی‌تردید در تصویر موازنه‌های این دو عالم که شرح آن گذشت، به رسائل إخوان الصفا نظر داشته است. او در بخش‌هایی از جامع/الحکمتین، عین الفاظ إخوان را به کار برده و در برخی موارد، ترجمه آزاد بخش‌هایی از متن رسائل را در جامع/الحکمتین آورده است. إخوان میان نه طبقه فلک که تودرتوی هم قرار گرفته‌اند با نه گوهر در بدن انسان مماثلت دیده‌اند، یا میان ۱۲ بُرج در فلک با ۱۲ روزنه در

بدن، يا هفت سياره در فلک با هفت نیروی جسمانی و هفت نیروی روحانی، يا خانه‌های سيارات در فلک با آلات قوای ادراکی، يا ۲۸ منزل قمر با ۲۸ حرف الفبا و... : «فصل في اعتبار أحوال الانسان بأحوال الفلك: اعلم أن الباري تعالى جعل في تركيب جسد الإنسان أمثله وإشارات إلى تركيب الأفلاك و أبراجها و السماوات و أطباقها، و جعل سريان قوى النفس في مفاصل جسده، و اختلاف أعضائه كسريان قوى أجناس الملائكة و قبائل الجن و الإنس و الشياطين في أطباق السماوات و الأرض، في أعلى عليين إلى أسفل السافلين.

و أما مماثلة تركيب جسد الإنسان بتركيب الأفلاك؛ و ذلك أنه لما كانت الأفلاك تسع (٩) طبقات مركبة بعضها جوف بعض،... كذلك وجد في تركيب جسد الإنسان تسع (٩) جواهر بعضها جوف بعض، ملتقات عليها مماثلة لها، و هي العظام و المخ و اللحم و العروق و الدم و العصب و الجلد و الشعر و الظفر، فجعل المخ في جوف العظام مخزونا لوقت الحاجة إليه، و لف العصب على مفاصله كيما يمسكها فلا ينفصل، و حشا خلل ذلك باللحم صيانة لها، و مد في خلل اللحم العروق و الأوردة الضاربة لحفظها و صلاحها، و كسا الكل بالجلد سترا لها و جمالا لها، و أنبت الشعر و الظفر من فضل تلك المادة لمأربها، فصار مماثلا لتركيب الأفلاك بالكمية و الكيفية جميعا، لأنها تسع طبقات، و هذه تسع جواهر، و تلك بعضها جوف بعض، و هذه مثال ذلك.

و لما كان الفلك مقسوماً اثني عشر (١٢) برجاً، وجد في بنية الجسد اثنا عشر (١٢) ثقباً مماثلاً له، و هي العينان، و الأذنان، و المنخران، و الثديان، و الفم، و السرة، و السيلان. و لما كانت الأبراج ستة منها جنوبية، و ستة منها شمالية، كذلك وجدت ست ثقب في الجسد في الجانب اليميني، و ست في الجانب الشمال مماثلة لها بالكمية و الكيفية جميعا.

و لما كان في الفلك سبعة (٧) كواكب سيّارة بها تجرى أحكام الفلك و الكائنات، كذلك وجد سبع قوى في الجسد فعالة بها يكون صلاح الجسد. و لما كانت هذه الكواكب ذوات نفوس و أجسام، لها أفعال جسمانية في الأجسام، و أفعال روحانية في النفوس، كذلك وجدت في الجسد سبع قوى جسمانية، و هي القوى الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة و الغذائية و النامية و المصورة؛ و سبع قوى أخرى روحانية، و هي القوى الحساسة، أعني الباصرة، و السامعة، و الذائقة، و الشامّة، و اللامسة؛ و القوة الناطقة، و القوة العاقلة. و القوة الحساسة مناسبة للخمسة المتحيرة، و القوة الناطقة مناسبة للقمر، و القوة العاقلة مناسبة للشمس؛ و ذلك أن لكل واحد من الكواكب الخمسة بيتين في الفلك، أحدهما في حيز الشمس و الثاني في حيز القمر، و النيران لكل واحد منهما بيت،... كذلك وجد في بنية الجسد لكل واحد من القوى الحساسة مجريان، أحدهما في الجانب الأيمن، و الآخر في الجانب الأيسر. فالقوة الباصرة مجراها في العينين، و القوة السامعة مجراها في الأذنين، و القوة الشامّة مجراها في المنخرين، و القوة اللامسة مجراها في اليدين، و القوة الذائقة الشهوانية مجراها في الفم بالجانب الأيمن أشبه،

و الفرج بالجانب الأيسر أشبه. و أما القوة الناطقة فمجراها الحلقوم إلى اللسان، و القوة العاقلة فمجراها وسط الدماغ، و نسبة القوة الناطقة إلى القوة العاقلة كنسبة القمر إلى الشمس.

و ذلك أن القمر يأخذ نوره من الشمس في جريانه من منازل القمر الثمانية و العشرين (٢٨)، و ذلك أن القوة الناطقة من العقل تأخذ معاني أفاضه بجريانه في الحلقوم، فيعبر عنها بثمانية و عشرين (٢٨) حرفاً. و نسبة ثمانية و عشرين حرفاً للقوة الناطقة كنسبة ثمانية و عشرين منزلاً للقمر. و لما كان في الفلك عقدتان (٢) و هما الراقص و الذنب، و هما خفيّتا الذات، ظاهراً الأفعال، بهما سعادات الكواكب و نحوساتها، كذلك وجد في الجسد امران (٢) خفيان للذات، ظاهراً الأفعال، بهما صلاح بنية الجسد و صحة الأفعال للنفس، و هما صحة المزاج و سوء المزاج. و ذلك أنه إذا صحّ مزاج أخلاط الجسد، صحت أعضاؤه و استقامت أفعال النفس و جرت على الأمر الطبيعي. و إذا فسد المزاج اضطربت البنية و عيقت أفعال النفس عن جريها على السداد، و أضرب ما يكون نحوسة العقدتين على النيّرين، لأنها أوكد الأسباب في كسوفهما، و كذلك أضرب ما يكون سوء المزاج على القوة الناطقة و القوة العاقلة، لأنه يعوقهما من أفعالهما أكثر و أشدّ.

و العينان في الجسد مناسبتان لبيتى المشتري في الفلك، و الأذنان في الجسد مناسبتان لبيتى عطارد في الفلك، و المنخران في الجسد و الثديان مناسبتان في الجسد لبيتى الزهرة، و السبيلان لبيتى زحل، و الفم لبيت الشمس، و السرة لبيت القمر. و السرة كانت باب الغذاء في الرحم قبل الولادة، و الفم باب الغذاء في الدنيا، و السبيلان مقابلان لهما كتقابل بيتى زحل لبيتى النيّرين. و كما أن في الفلك بروجاً فيها حدود و وجوه و درجات لها أوصاف مختلفة، كذلك للجسد أعضاء و مفاصل و عروق و أعصاب و عظام مختلفة يطول شرحها و مناسبتها بحدود الفلك، و قد تركنا ذكر ذلك. «(أخوان الصفا ١٢: ١٤١٢ - ٤٦٣/٢ - ٤٦٥) موازنه و مماثلة دو عالم كبير و صغير به كامل ترين شكل در اينجا به نمايش درآمده است. در اينجا تصريح شده است كه اين مماثله، صرفاً تشبيه ميان اجزاء دو عالم نيست، بلكه حاصل تأثيرات مستقيم عالم كبير در عالم صغير است. هر خصوصيتى كه در جزئى از عالم كبير باشد يا ايجاد شود، بازتاب آن در جزء مقارن معادل آن در عالم صغير نمايان مى شود.

تأويل

تأويل در لغت يعنى «بازگشت کردن از چیزی.» «غياث اللغات) و «برگرداندن به چیزی» (فرهنگ نظام - نقل از لغت نامه دهخدا.) و به قول ناصر خسرو، «تأويل، باز بردن سخن باشد به اول او» (جامع: ١١٦) اين معنی تأويل از جهت لغت بود، اما جرجانی در تعريفات، تأويل را در اصطلاح اين گونه تعريف کرده است: «در شرع، بازگرداندن لفظ از معنی ظاهر به معنی احتمالی آن است به شرط آنکه محتمل را موافق کتاب و سنت بيايند، مانند قول

خدای تعالی: "یخرج الحی من المیت." "اگر بدان بیرون آوردن پرنده از بیضه اراده شود، تفسیر خوانند، و اگر بدان اخراج مؤمن از کافر یا عالم از جاهل اراده شود، تأویل است." ^۱ (زرین کوب ۱۳۶۹: ۴۹۲)

یکی از عواملی که باعث شد در استفاده از کتاب و شریعت الهی، به تأویل و عدول از ظاهر الفاظ کتاب نیاز باشد، وجود الفاظ و آیاتی در قرآن است که اگر ظاهر الفاظ را ملاک قرار دهیم، در توحید یا دیگر ارکان مسلم دینی خلل ایجاد شود و مثلاً باعث تشبیه ذات خداوند به حادثات گردد. مثلاً «استوی برعرش» و تعبیری از این دست در قرآن. در قرآن، آیاتی هست که معنی و حقیقت آن معلوم نیست (ناظم الأطباء، ر. ک: لغت نامه دهخدا) و به قول جرجانی در تعریفات، کلماتی «که از لفظ آن پی به معنی برده نشود، مانند مقطعاتی که در اوائل سوره‌های قرآن قرار دارد.» (دهخدا) به این گونه آیات، در اصطلاح، «آیات متشابه» گویند.

در قرآن به ابهام آیات متشابه اشاره شده است: «هوآلذی أنزل علیک الکتاب منه آیات مُحکَماتٌ هُنَّ أمّ الکتاب و آخر مُتَشَابِهاتٌ فأما الذین فی قلوبهم زیغٌ فیتبعون ما تشابه منه إبتغاءَ الفتنة و إبتغاءَ تأویلِهِ و ما یعلم تأویلَهُ إلی الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کلٌّ من عند ربنا و ما یدکر آلا اولوالألباب.» (آل عمران: ۷)

مرحوم دکتر شهیدی هم گفته است: «کلام اسماعیلی با معتزلی، اشعری و شیعه از جهت التزام به قول شرع مشترک است، ولی در مفهوم شرع با آنان یکی نیست. از نظر متکلمان اسلامی، شرع، ظاهر الفاظ قرآن و حدیث‌های موافق با قرآن است. هر لفظ، محتمل معنی حقیقی و مجازی است. معنی حقیقی هر لفظ آن است که به ذهن عموم متبادر گردد. اصل در اراده معنی از لفظ، معنی حقیقی آن است، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن یافت شود. اینجاست که ناصر و باطنیان از عامه متکلمان اسلامی جدا می‌شود، چه، از نظر آنان ظواهر الفاظ حجیت ندارد و باید تأویل شود. علم تأویل را ائمه می‌دانند و یا کسانی که از آنان فراگرفته‌اند (نظیر آنچه شیعه امامیه [فقط] درباره متشابهات قرآن قائل است)... متکلمان اسلامی فی‌الجمله با تأویل آیات مخالفتی ندارند، لیکن بر آن ضوابطی قائلند که اجتماع مسلمانان آن ضوابط را می‌پذیرند اما در نظر باطنیان تأویل به چنان قید و شرطها مقید نیست.» (شهیدی ۱۳۵۵: ۳۲۶ و ۳۲۷)

می‌دانیم که در نظر اهل تأویل و اسماعیلیان و ناصرخسرو، هر ظاهری را باطنی است، از جمله کتاب خدا و شریعت. ^۲ او در جامع‌الحکمتین، تقریباً در همه جای کتاب، از تأویل و ضرورت آن و دارندگان تأویل و نسبت آن

^۱ «تأویل: فی الأصل الترجیع و فی الشرع، صرفُ اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنی یخطه إذا كان المُحتمل الذی یراه موافقاً بالکتاب والسنة. مثل قوله تعالی: "یخرج الحی من المیت". إن ارادَ به إخراج الطیر من البیضة، کان تفسیراً و إن ارادَ إخراج المؤمن من الکافر و العالم من الجاهل، کان تأویلاً»

^۲ ناصرخسرو در کتاب وجه دین نیز بر لزوم تأویل ظاهر شریعت تأکید کرده و ظاهر بی تأویل و بدون معنای باطنی را بیهوده خوانده است: «رسول به باطن کتاب و شریعت شریف‌تر است و هر که باطن او نداند او از دین به چیزی نیست و رسول از او بیزار است به قول خدای تعالی: فلانکونن من الجاهلین. همی گوید از جاهلان می‌باشید، و نادان‌تر از آن کس نباشد که کاری همی کند که معنی آن را نداند، پس درست شد که به دانستن باطن شریعت، مؤمن بر رسول مصطفی (ص) پیوندد بدانچه دانا شود... نفس که او باطن است مر جسد را بدان منزلت است که مر قول را معنی است و مر شریعت را تأویل است، پس رستگاری نفس اندر باطن کتاب و شریعت است.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۶۶ و ۶۷) ناصر خسرو با اینکه باطن معنای کتاب و شریعت را اصل می‌داند، رها کردن ظاهر و ترک ظواهر آداب و احکام شریعت را جایز نمی‌شمارد، چنانکه در زادالمسافرین گفت: «و»

با ظاهر کتاب و شریعت سخن گفته است. آنچه تا کنون گفتیم، همگی ناظر به تأویل در پیوند با توازن و تطابق میان عوالم بود. علاوه بر آنچه گفتیم، باید اشاره کنیم که ناصر خسرو تأویل را باطن کتاب شریعت دانسته و آن را همان علم دین حق نامیده: «علم دین حق را که آن تأویل و باطن کتاب شریعت است» به حفظ داشتیم...» (جامع: ۱۶ و ۱۷) و در جای دیگر، به چند مسأله مهم درباره تأویل اشاره کرده است؛ اینکه در فهم متشابهات آیات کتاب خدا ناگزیر از تأویل هستیم، و حق با تأویل آشکار می‌شود، و داننده تأویل، خدا و راسخان در علم دین هستند، و البته آشکار کننده اصلی تأویل، سخن خداست و سخن خدا همان انبیا هستند، و از همه مهم‌تر، تأویل باز بردن سخن به اول آن است که با ابداع - که اول همه موجودات است - پیوند می‌یابد: «و حق به نزدیک عقلا آن است که اشتباه بدو زایل شود، و بزرگ‌تر اشتباهی اندر متشابهات کتاب است، که آن جز به تأویل برنخیزد، چنانکه خدای تعالی سپس از آنک متشابهات کتاب را یاد کرد، گفت: تأویل جز خدای و بزرگان و پنجه فروبرندگان اندر علم دین کسی نداند، بدین آیت: قوله "و ما یعلم تأویله إلا الله و الراسخون فی العلم." اندر این قول گفته شده است که اشتباه به تأویل زایل شود. و چو چنین است، ظاهر است که حق خداوند تأویل است، از بهر آنکه حق بدو همی حق شود و پدید آید، و باطل بدو همی باطل شود از متشابهات، چنانکه خدای گفت: قوله "لیحق الحق و یبطل الباطل و لو کره المجرمون." و حق تأویل است، و دلیل بر آنکه حق تأویل است قول خدای است سبحانه که حکایت کرد از یوسف النبی - علیه السلام - که مر یعقوب را گفت "ای پدر، این تأویل از خواب من است که منش دیدم، و خدای مر آن را حق کرد" بدین آیت: قوله "و قال یا أبت هذا تأویل رؤیای من قبل، قد جعلها ربی حقاً." و مر این حق را ظاهر کننده‌ای هست، و ظاهر کننده حق سخنان خدای سبحانه است، چنانکه گوید: قوله "و یرید الله أن یحقی الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین." واجب آید که خداوند تأویل و گزارندگان تأویل به فرمان او سخنان خدای آند، چنانکه عیسی - علیه السلام - سخنی بود از سخنان خدای تعالی به حکم این آیت <که> همی گوید: قوله "إنما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته ألقاها إلی مریم و روح منه." و همچنین مر رسول مصطفی را - علیه السلام - خدای تعالی کتاب خویش گفت بدین آیت قوله: "هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق". <خداوند علم تأویل وصی رسول الله است، و مدققان دعوت استخراجی کرده‌اند از این سه نام: یکی علی، و دیگر حق، و سه دیگر وصی. و گفتند: حساب دو حرف "حق" - به حساب جمل - با هر دو حرف برابر است با حساب نام خداوند تأویل. و حساب سه <حرف> "وصی" با هر سه حرف و با نام نیز برابر است با حساب نام خداوند تأویل، و این سر لطیف است. و چو زوال اشتباه به حق است، آنگاه تأویل است آنچه اشتباه بدو زایل شود. پس نتیجه برهانی از این دو مقدمه، آن آید که تأویل حق است. و

دیگر گروه از اهل تأویل گفتند که مر ظاهر را باطن واجب است نگاه داشتن و گفتند که باطن را بیاید دانستن و بر دانسته کار باید کردن، که مردم دو چیز است، یکی جسم ظاهر و دیگر نفس باطن، و گفتند که هر که بر باطن محض ایستد بی‌ظاهر شریعت، مانند کسی باشد که بر ظاهر محض ایستد بی‌باطن، و این گروه متابعان خاندان رسولند» (ناصر خسرو و ۱۳۴۱: ۴۲۲)

تأویل باز بُردنِ سخن باشد به اَوَّلِ او، و اَوَّلِ همهٔ موجودات ابداع است کو به عقلِ مُتَّحد است، و مُؤیِّد همهٔ رسولانِ عقل است. <پس> واجب آید دانستن که ابداعِ حقّ است که سخن به تأویل از عقل پذیرفته است به توسطِ انبیا - علیهم السّلام. <جامع: ۱۱۵ و ۱۱۶> می‌بینیم که در اینجا، تأویل با ابداع در پیوند است و اینکه اَوَّلِ همه چیز، ابداع است و در نهایت، تأویل به عالم ابداع راه می‌برد. در همین جا می‌توان ردّ پای مبانی نظری پیوند موازنهٔ عوالم و تأویل را مشاهده نمود.

از میان فِرَقِ اسلامی و موحدان مسلمان، شیعیان به تأویل معتقدند به‌ویژه در مورد صفات خدا در آیات متضمن انتساب صفاتی که در مخلوق هم هست به خداوند، قائل به تأویل آن آیات هستند: «و سه‌دیگر گروه شیعتِ خاندانِ رسول‌اند که گویند: مر کتابِ خدای را تأویل است، اما به تأویلِ عقلی گویند صفاتِ مخلوق را از خالق نفی کنیم و میان تشبیه و تعطیل - گویند - منزلتی است که توحید ما بر آن است، و خبر آرند از امام جعفر الصادق علیه السّلام که از وی پرسیدند که حقّ، تعطیل است یا تشبیه؟ او گفت: مَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ.» <جامع: ۳۳> بنا بر آنچه در جامع/الحکمتین آمده، اهل ظاهر و تقلید، در آیهٔ ۷ آل عمران که گفته است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، پس از «الله» وقف می‌کنند و بنا بر این، علم تأویل را به «الله» منحصر می‌دانند: «یک گروه اهل تقلیداند - و عامه با ایشان است - و بر ظاهر کتاب استاده‌اند و گویند: خدای <را> بدان صفات گوییم که او سُبْحَانَهُ مر خویشان را گفته است اندر کتاب خویش؛ و هر صفتی که آن سزای او نیست - و آن صفت اندر کتاب اوست - ما آن را ندانیم و نگوئیم و تأویل آن خدای داند، چنانکِ همی گوید: قوله: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ." و بر این نیز نیفزایند. <جامع: ۳۲ و ۳۳> اما در مقابل، اهل تأویل، محل وقف را پس از «علم» قرار می‌دهند، و بنا بر این، دارندهٔ تأویل، خدا و راسخان در علم دین هستند: «خدای تعالی سپس از آنکِ مُتَشَابِهَاتِ کتاب را یاد کرد، گفت: تأویل جز خدای و بزرگان و پنجه فرو بردگان اندر علم دین کسی نداند، بدین آیت، قوله: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.» <جامع: ۱۱۵>

مهم‌ترین علت الزام به تأویل از دید اهل تأویل، بروز تناقض در ظاهر آیات است. در این صورت، تنها راه گریز از تناقض، تأویل است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ؛ چنین باشد که همی گوید که "هیچ چیز چُنو نیست و او شنوا و بیناست." پس آخر این آیت که همی گوید او شنوا و بیناست مر اَوَّلِ آیت را که همی گوید چُنو هیچ چیز نیست، همی نقض کند، از بهر آنکِ مردم نیز بینا و شنواست همچُنو سُبْحَانَهُ به قول اهل تقلید، و قول خدا متناقض نباشد. پس مر این آیت را به تأویل حاجت است. <جامع: ۳۴ و ۳۵> و «دلیل بر آن که توحید بی تشبیه اندر تأویل کتاب خدای است، آن است که جز به تأویل اختلاف و اشتباه که اندر کتاب است به اتفاق

نیاید. و روا باشد که ظاهر قول‌ها مختلف باشد و لکن روا نباشد که قول خدای متناقض باشد. «جامع: ۶۲) و در ادامه، ناصر خسرو با برشمردن تعدادی از آیات متشابه، زداینده شُبّهات و رافع تناقض ظاهر را تأویل معرفی کرده است: «اگر اینها را که توحید بدان تباه شود همه بر شمردیمی کتاب دراز گشتی، و اندر این که یاد کردیم عقلا را هدایتی است سوی طلبِ تأویل تا شُبّهات‌ها بدان از او زایل شود. (جامع: ۶۳) و تنها راه بیرون آمدن از ظلمات مَثَل‌ها و رموز و متشابهات کتاب را نورِ تأویل دانسته: «و این منزلت مر خداوندِ تأویل را بود، که خلق را استخبار از او بایست کردن از هرچ اندر کتاب است از امثال و رموز و متشابه، تا از ظلمات مَثَل‌ها به نورِ تأویل بیرون آیند. (جامع: ۸۰)»

ناصر خسرو در جای دیگر از کتاب، صراحتاً علی بن ابی‌طالب^(ع) را خداوندِ تأویل کتاب و شریعت خوانده است: «خبر است از رسول - علیه السلام - که روزی با یاران نشسته بود، گفت: ... "إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ يُقَاتِلُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِ الْكِتَابِ كَمَا قَاتَلْتُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ. " پس ابوبکر گفت: ای رسول الله من آن کس هستم که این جنگ کنم؟ رسول گفت: نه. پس عمر گفت: یا رسول الله من هستم آن کس؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: من هستم، یا رسول الله؟ گفت: نه. گفتند: پس کیست آنکس بر تأویل کتاب جنگ کند؟ رسول گفت علیه السلام: «ذَاكَ خَاصِفُ النَّعْلِ. « گفت: آن کس است که همی نعل دوزد. بنگرستند، علی بن ابی طالب - رضی الله عنه - بود، به صُفّه دیگر نشسته بود، و نعلین پیغامبر همی دوخت - که شراکش گسسته بود - <و> همی اندرکشید. آنکه دانستند که خداوندِ تأویل کتاب و شریعت اوست. و توحیدِ حقّ اندر تأویل کتاب و شریعت است نه اندر بطنِ تاریکِ اُمّت... «جامع: ۶۱)»

در جامع‌الحکمتین، بر پایه موازنه عوالم، در دو جا، از نقش و کارکرد تأویل سخن گفته و به نکته‌ای بسیار اساسی اشاره کرده است، و آن این که: تنزیل و شریعت - که رسول آن را به خلق عرضه می‌کند - ظاهر است بی باطن. خلق، تنها توانایی فهم و ادراک آن ظاهر را دارد و از فهم و دریافت و پذیرش باطن آن عاجز و ناتوان است. باطن آن تنزیل را وصی رسول به خلق عرضه می‌کند. این باطن، با تأویل آشکار می‌شود. بدون عمل تأویل، از ظاهر شریعت، چیزی - جز پوست حقیقت - به مؤمن عرضه نمی‌شود. در موازنه دو اصل عالم کبیر (یعنی آفتاب و ماه) با دو اصل عالم دین (یعنی رسول و وصی)، از قول اهل تأیید، به محدودیت توان درک مؤمنان چنین اشاره شده است: «و اما جواب اهل تأیید مر این سؤال را آن است که گفتند: نور مَثَل است بر علم... پس پیغامبر خدای تعالی، آفتاب عالم دین است، و علم او نور بصایر است، و نور بصایر اندر کتاب خدای است، که آن از آفتاب علم نور است... گفتند: چو رسول آفتاب بصیرت‌های خلق است، مر این آفتاب را ماهی همی لازم است به گواهی آفرینش دنیا - که دین بر مثال دنیا است - و ماه عالم دین، وصی رسول است که خداوند تأویل کتاب و شریعت است... پس درست شد بدین شرح منطقی به گواهی آفرینش، که وصی رسول اندر عالم دین به منزلت ماه است

از آفتاب بر عالم دنیا و دین، و چنانکِ چو نور آفتاب - که آن گرم و خشک است - به ماه رسد، ماه مر آن را سرد و تر گرداند، تا چیزهای خام و بی‌مژه و بی‌رنگ و بوی از نبات و حیوان - که آن غذای اجساد مردم است - بدان پخته شود و مژه و رنگ و بوی گیرد، که مردمان مر آن را بتوانند خوردن، و مر ایشان را بگوارد. و همچنین چو ظاهر کتاب از رسول به وصی رسد - و آن همه مثال و رمز باشد - و وصی - که او ماهِ عالمِ <دین> است - مر آن را از آن حال، فعلُ بگرداند، و به نمِ معنی مر آن مثالِ خشک را نم دهد و تر کندش و بپیراید و چنان کندش که چو خردمندان مر آن را بشنوند بتوانند پذیرفتن، و از آن اندر شُبّهت نیفتند. و همچنان که از میوه‌های خام بی‌مژه که آن میان گرمی و خشکی نور آفتاب و میان سردی و تری نور ماه پخته نشده باشد، و رنگ و بوی و مژه نگرفته باشد، مردمان را بیماری جسمانی تولّد کند، از مثل‌ها و رمزهای تفصیل - که اندر کتاب و شریعت است - و آن بر مثال میوه‌های خام و بی‌مژه است، شنوندگان آن را نیز بیماری نفسانی پدید آید، و چو مر آن سخنان خام را وصی رسول - که ماهِ عالمِ دین است - مژه معنی و رنگ تأویل و بوی بیان بدهد، مر خردمندان را بگوارد..... و چنانکِ ماه، بی‌نور آفتاب نورانی نیست، نفسِ وصی نیز بی‌مثل تنزیل رسول معنی‌گزار نیست، و همچنانکِ تا جرم ماه از آفتاب جدا نشود و آفتاب نور خویش بدو ندهد، مردمان نور آفتاب را نتوانند دیدن، تا رسول وصی را نصب نکند و نصیب از تأیید از بهر تأویل کتاب بدو ندهد، اُمّت مر عِلْم رسول را روشن و بامعنی ببیند؛... پس گفتند - اهل تأیید علیهم السّلام - که آبگینه - که مصنوعِ انسانی است - مثل است بر امامی کو را مردمان به پای کردند به اختیار خویش سپس از رسول، و ماه که به جوهر مُبدعی است الهی، و از جوهر آفتاب است، مثل است بر وصی که از جوهر رسول اللّه است و به فرمان خدای تعالی به پای کرده شد به جای رسول از بهر تأویل کتاب را، و این بیان تأیید است. «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ.» (جامع: ۱۹۹-۲۰۲)

در موازنه دیگری که پیش از این از آن سخن رفت، ناصر خسرو از پدر و مادر نفسانی سخن گفت و در آنجا که نفسِ ناطقه و نفسِ بهیمی را در توازن دیده بود، اشاره کرده است که همچنان که جسد ظاهر انسان، پدری و مادری دارد، پدر و مادر نفسانی انسان نیز رسول و وصی است. همچنان که مادر غذای آورده پدر را به شیر لطیف تبدیل می‌کند تا طفل ضعیف آن را بتواند بخورد و بگوارد، وصی (مادر نفسانی خلق) نیز تنزیل را از رسول (پدر نفسانی خلق) می‌ستاند و مثل‌ها و رمزهای آن را به تأویل، چنان به عبارتهای لطیف بیان می‌کند که اُمّت ضعیفِ نوعه، بتواند بشنود و بپذیرد. (ر. ک: جامع: ۲۰۳-۲۱۰): «نیز آنچه رسول بگوید از تنزیل مر اُمّتِ نوعه را - که ضعیف است - نشاید، تا نخست وصی آن را از آن مثل‌ها و رمزها به تأویل جدا کند، و چنان سازدش به عبارتهای لطیف که آن ضعیفِ نوعه مر آن را بتواند شنودن و پذیرفتن، همچنانکِ مر آن کودک را ببندند، نیز مر مستجیب را عهد گیرند و بر او وثیقت‌ها کنند به سبب آنچه مر او را بشنوند، و گوش مر نفسِ ناطقه را هم بدان منزلت است که دهان مر نفسِ بهیمی راست، و تنزیل و تأویل مر نفسِ ناطقه را به منزلتِ

طعام و شراب است مر جسد را....مُستجیب نیز به پرورش مادرِ نفسانی به علم‌های تأویلی به آخرِ نعمت‌های ابدی رسد، که آن هر دو ترتیباً مانند یکدیگر است. «جامع: ۲۰۹ و ۲۱۰) می‌بینیم که در این موازنه، چیزی که وجود وصی و تأویلِ ظاهر تنزیل را الزام می‌کند، ضعف ادراک و فهم خلق است. خلق، همچون آن کودک ناتوان است که رفع محدودیت ظرفیت و قوت او جز به حضور تأویل، ممکن نیست.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن سینا(۱۴۰۴)، الشفاء(المنطق)، تحقیق سعید زاید و...، قم: مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن عربی، محیی الدین(۱۹۹۴)، الفتوحات المکیه، تحقیق: عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- إخوان الصفا (۱۴۱۲)، رسائل اخوان الصفا، تحقیق و تقدیم: بطرس البستانی، بیروت، الطبعة الاولى.
- التهانوی، محمد علی(۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ۲ مجلد، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- خواجه نصیر الدین طوسی(۱۳۶۳)، تصوّرات یا روضه التسلیم، تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران: نشر جامی.
- دهخدا، علی اکبر(۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ۱۵ جلد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- رامپوری، غیاث الدین(۱۳۶۳)، غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
- زریاب خوئی، عباس (۱۳۳۱)، «کتاب جامع حکمتین»: مجله سخن، سال چهارم (۳۲-۱۳۳۱).
- زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۶۹)، در قلمرو وجدان، تهران: علمی.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم(۱۳۸۷)، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوطات.
- شهیدی، سیدجعفر(۱۳۵۵=۲۵۳۵)، «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو»، در: یادنامه ناصر خسرو، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
- گربن، هانری(۱۳۸۹)، واقع‌انگاری رنگ‌ها و علم میزان، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- ناصر خسرو (۱۳۶۳)، جامع‌الحکمتین؛ تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی: محمد معین و هانری گربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ناصر خسرو (۱۳۸۴)، وجه دین، (از روی چاپ انتشارات کاویانی، برلن)، تهران: اساطیر، چاپ دوم.

ناصر خسرو (۱۳۴۱)، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: کتابفروشی محمودی، بی تا. (چاپ
افست از روی چاپ کاویانی، برلین، ۱۳۴۱ ه ق)

بررسی تطبیقی دنیا در نظرگاه ناصر خسرو و خیام

زکيه رشيدآبادي^۱

اسحاق طغياني^۲

سيده زيبا بهروز^۳

مقدمه

ادبیات ایران زمین از آغازین زمان شکل‌گیری خود، همواره بستری دل‌انگیز و شیوا برای بیان موضوعات، مفاهیم و پدیده‌های پیرامونش بوده است. سخن‌سرایان فارسی‌زبان بنا بر آن چه از فرهنگ و دین و تمدن و تفکر و اندیشه‌شان آموخته و از نوع نگاه خود با جهان برداشت نموده‌اند، تراوشات اندیشه‌ها را در قالب سخنان زیبا و آراسته بیان نموده‌اند. آنان با الهام گرفتن از دنیای خارج دنیای دیگری برای خود آفریده‌اند.

ناصرخسرو قبادیانی (۳۹۴ تا ۴۸۱ یا ۴۷۱) ملقب به حجت از شاعران و نویسندگان بزرگ ایران، در خراسان متولد شد. پس از فراگیری علوم مختلف به دربار سلاطین روی آورد و به رسم زمانه به مدح پادشاهان و خوشگذرانی در دربار پرداخت. در سن چهل سالگی به دنبال دیدن یک خواب، تحولی عظیم در روح و اندیشه او پدید آمد. "در خواب کسی به او می‌گوید هوشیاری از بی‌خبری و مستی بهتر است و چون می‌پرسد که این هوشیاری چگونه به دست می‌آید، راه کعبه را به او نشان می‌دهد." (اسلامی ندوشن ۱۳۵۵: ۵۳) این خواب آغاز سفر هفت ساله ناصرخسرو برای جستجوی حقیقت بود. او در این سفر در مصر به خدمت خلیفه فاطمی رسید و به مذهب اسماعیلیان درآمد و با گرفتن عنوان حجت مامور نشر این مذهب در سرزمین‌های مختلف شد.

در بازگشت به وطن، در راه تبلیغ آیین جدید با علمای مذاهب به بحث و جدل پرداخت، اما متعصبان به دشمنی با او برخاسته و او را متهم به کفر کردند. در این زمان بود که به مکانی دور و خلوت پناه برد و تا آخر عمر خود در آن جا (درهٔ یمگان) در تنهایی به سرودن اشعار سراسر زهد و حکمت پرداخت. از مهمترین آثار او سفرنامه، دیوان اشعار، زاد المسافرین و... است.

خیام نیز در دورانی می‌زیست که آل سلجوق ترک‌تازی می‌کردند و هر کس برای تقرب به دربار و و امیران و وزیران حتی آدم فروشی می‌کردند حکیم عمر خیام به هر دلیل نتوانست دوره‌ای که اختناق و ریا توده

^۱ دانشجوی دکتری، مدرس دانشگاه فرهنگیان مشهد، zakirashidabadi@yahoo.com

^۲ استاد دانشگاه اصفهان

^۳ دانشجوی دکتری تخصصی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

مردم را از هم گسسته بود. حکیم عمر خیام نتوانست به هر دلیلی همانند تالی خود حکیم ناصر خسرو قبادیانی، سلاجقه، زهدان قشری، مردم جاهل و... را افشا کند. وی نتوانست بگوید:

من آنم که در پای خوکان نریزم
مر این قیمتی در لفظ دری را

که همان اقشار او را به دهری بودن محکوم کردند. دهریون معتقد بودند که جهان قدیم است و... در حالی که آثار خیام باورمندی وی را به صانع، یعنی آفریدگار توانا، گواهی می دهد.

در این پژوهش با بهره گیری از روش تجزیه و تحلیل، با بررسی اشعار ناصر خسرو و خیام سعی شده دیدگاه این دو شاعر به دنیا مورد بررسی قرار بگیرد. و نمونه هایی از ابیات به عنوان شاهد مثال ذکر گردد.

وجه اشتراک مضامین شعری و فکری خیام و ناصر خسرو :

در باره وجه اشتراک و تشابهات مضامین شعری خیام با بسیاری از شاعران همچون حافظ، ابوالعلا معری، رودکی و دیگر شاعران پژوهشهایی صورت گرفته و در متون ادبی اشاراتی شده است. ولیکن در باره همسویی ها و همانندی های فکری و شعری دو شاعر هم عصر، خیام و ناصر خسرو، تاکنون پژوهش مجزایی صورت نگرفته است. تنها (چنان که اشاره شد)، علی دشتی در کتاب *دمی با خیام*، به این که این دو شاعر قابل مقایسه و تطبیق هستند، اشاره کرده است (دشتی، ۱۳۷۷: ۱۷۷) محمد رضا قنبری در کتاب *خیام نامه* به این موضوع اشاره ای می کند: "خیام بیش از آن که با فردوسی متفاوت باشد، با او همسانی دارد؛ همچنان که با ناصر خسرو همانند است. بسیاری از دیدگاههای این سه بزرگ، در اصول اندیشه با یکدیگر قرابت دارد قرابتی که از نزدیکی روحی و فلسفی آنان حکایت می کند." (قنبری، ۱۳۸۴: ۳۱۶) خیام نیز در *معدود رباعیاتی* که از وی باقی مانده، نامی از ناصر خسرو و یا هیچ حکیم و شاعر معاصر و یا گذشته خود نبرده و حتی نام خود را در تخلص نیز ذکر نکرده است؛ با این وجود در بررسی آرا و افکار و مفاهیم شعری و فکری و فلسفی خیام و ناصر خسرو، مشابهت هایی می توان یافت که به برخی از آنها اشاره می شود.

نگرش ناصر خسرو و خیام به دنیا و هستی :

یکی از پرکاربردترین مضامین به کار رفته در دیوان ناصر خسرو و اشعار خیام بحث دنیا و نکوهش آن است. ناصر خسرو را می توان "شجاع ترین و صریح ترین نماینده فکر اعتراض در ادبیات فارسی دانست. (اسلامی تدوشن، ۱۳۵۵: ۵۰) در نگرش و زاویه دید این دو شاعر نسبت به نظام هستی، همانندی های فراوانی یافت می شود.

-ناپایداری دنیا:

یکی از مضامین همسان و مشابه در دیوان ناصر خسرو و رباعیات خیام، بی اعتباری دنیا است. از آن جا که زاویه دید خیام نسبت به جهان و دنیا، از دیدگاه فلسفه است و پایه اصلی تفکرات وی تأمل در هستی و نیز

تاسف بر نیست شدن است، تذکر ناپایداری جهان از اصول اندیشه های اوست. اصلی فلسفی و فکری که در بسیاری از رباعیات خیام موج می زند.

این کهنه رباط را که عالم نام است
بزمی است که وامانده صدجمشید است
و آرامگه ابلق صبح و شام است
قصری است که تکیه گاه صد بهرام است
(خیام: ۱۳۷۱: ۵۴)

و این مضمون به صورت های گوناگون در اشعار او به کار رفته است:

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی
دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای
بر درگه او شهان نهادندی رو
بنشسته همی گفت که کوکو کوکو
(همان: ۸۰)

و یا این رباعی که بی وفایی روزگار را با بهترین تعبیر و ترکیبات، به تصویر می کشد:
آنها که کهن شدند و اینها که نوند
این کهنه جهان به کس نماند باقی
هرکس به مراد خویش یک تک بدونند
رفتند و رویم و دیگر آیند و روند
(همان: ۶۲)

ناصر خسرو نیز مضمون بی اعتباری و ناپایداری جهان را به گونه های مختلف در اشعار خویش به کار برده است. از آن جمله :

هر که آمده است زود برفته است بی درنگ
بر رس کز این محل به چه خواری برون شدند
برخوان اگر نخوانده ای اخبار خسروان
اسفندیار و بهمن و شاپور و اردوان
(دیوان: ۱۳۸۴: ۶۲: ۴۹۹)

احوال جهان گذرنده گذرنده است
ناجسته به آن چیز که او با تو نماند
سرما زپس گرما سرآ پس ضراً
بشنو سخن خوب و مکن کار به صفرا...
با آنکه برآورد به صنعا در غمدان
بنگر که نمانده است نه غمدان و نه صنعا...
دارا که هزاران خدم و خیل وحشم داشت
بگذاشت همه پاک و بشد خود تن تنها
(همان: ۴)

* * *

چون تو بسی خورده است این اژدها
نامه شاهان عجم پیش خواه
هان به حذر باش زندانش، هان
یک ره و بر خود به تأمل بخوان

کوت خجسته علم کاویان
پیشرو لشکر مازندران
کوست؟ نه بهرام نه نوشیروان
(همان: ۱۴)

کوت فریدون و کجا کیقباد
سام نریمان کو و رستم کجاست
بابک ساسان کو و کو اردشیر

ناصر خسرو در این ابیات، با یادی از خسروان گذشته همچون اسفندیار و بهمن و اردوان، هشدار گونه بی اعتباری عالم را اندرز داده است؛ چنانکه خیام نیز در رباعی خود با یاد بهرام و جمشید چنین انداز و اندرزی را به همگان می دهد. در اشعار زیر از دارا، فریدون، کیقباد، سام، اردشیر، بابک، ساسان، بهرام، نوشیروان و دیگران یاد می کند.

-هنرستیزی دنیا

از دیگر مضامین مشترک در مواجهه با دنیا در دیدگاه خیام و ناصر خسرو، بحث بی ارزشی هنر و دانش در چشم روزگار و عناد و دشمنی فلک با اهل دانش و هنرمندان است. "این پدیده محصول قرن ششم هجری و آشفتگی اوضاع کشور و سلطه اقوام وحشی و بی فرهنگ و حاکمان قلدر و کله پوک می باشد. حکومت هایی که فقط تکیه بر بازو و شمشیر داشتند و از نیروی دماغ بی بهره بودند، چگونه می توانستند حامی اندیشه و فرهنگ باشند" (ذاکری، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

خیام در باره هنرستیزی دنیا چنین می گوید:

ای چرخ زگردش تو خرسند نیم
گر میل تو با بی خرد و نا اهل است
آزادم کن که لایق بند نیم
من نیز چنان اهل و خردمند نیم
(خیام: ۷۴)

چون چرخ به کام یک خردمند نگشت
تو خواه فلک هفت شمر خواهی هشت
(همان: ۵۶)

گر کار فلک به عدل سنجیده بدی
ور عدل بدی به کارها در گردون
احوال فلک جمله پسندیده بدی
کسی خاطر اهل فضل رنجیده بدی
(همان: ۸۵)

مضمون هنرستیزی و دشمنی با اهل هنر، یکی از پر بسامدترین مضامین به کار رفته در اشعار ناصر خسرو است.

گویم چرا نشانه تیر زمانه کرد
گر در کمال فضل بود مرد را خطر
چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا
چون خوار و زار کرد پس این بی خطر مرا

گر بر قیاس فضل بگشتی مدار چرخ
نی نی که چرخ و دهر ندانند قدر فضل

جز بر مقرّ ماه نبودی مقر مرا
این گفته بود گاه جوانی پدر مرا
(دیوان: ۱۱)

و نیز در ابیات زیر، ستیزه روزگار با اهل خرد را این چنین به تصویر می کشد:

جهانا من از تو هراسان از آنم
بر آزادگان کبر داری و لیکن
یکی بی خرد را به گه برنشانی
که بس بد نشانی و بد همنشینی....
ینال و تگین را ینال و تگینی
یکی بی گنه را به سر بر نشینی

(دیوان: ۱۶)

خوی او این است ای مرد، که دانا را
کودن و خوار و خسیس است جهان و خس
خلق را چرخ فرو ریخت، نمی بینی
نفروشد همه جز مکر و دروغ و فن
زان نسازد همه جز با خس و با کودن
خس مانده است بر سر پرویزن

(دیوان ۳۵)

جز جفا با اهل دانش مر فلک را کار نیست
زآنکه دانا را سوی نادان بی مقدار نیست

(دیوان: ۳۱۰)

- شکوه از روزگار

یکی دیگر از مشابهت های مضمونی در اشعار خیام و ناصر خسرو، تکرار ندای افسوس و حسرت از چرخ فلک است. ناصر خسرو و خیام، هردو از غم و آلامی که ناشی از بی ترحمی فلک و دگرگونی آن است، به گونه های مختلف می نالند. " برتلس، نالیدن از آسمان را که در شعر خیام هم فراوان دیده می شود، جزء لایتجزای فرهنگ ایرانی می داند که از آیین زروانی بر گرفته شده است " (قنبری، ۱۳۸۴: ۱۹۹)

خیام می گوید :

مرغی دیدم نشسته بر بارهٔ توس
با کله همی گفت که افسوس افسوس
در پیش نهاده کلهٔ کیکاوس
کو بانگ جرسها و کجا نالهٔ کوس

(خیام: ۷۳)

افلاک که جز غم نفرزایند دگر
ناآمدگان اگر بدانند که ما
ننهند به جا تا نربایند دگر
از دهر چه می کشیم نایند دگر

(خیام: ۷۱)

ای چرخ و فلک خرابی از کینهٔ توس
بیدادگری شیوهٔ دیرینهٔ توس

ای خاک اگر سینه تو بشکافند بس گوهر قیمتی که در سینه توست

(خیام: ۵۳)

حجم سنگینی از مضامین شعری ناصر خسرو، ناله از روزگار است که در شعر خیام نیز نمونه هایی را از آن دیدیم. ناصر خسرو در بیش از هفتاد قصیده، به صورتهای گوناگون دهر، دنیا، روزگار و زمانه را سرزنش کرده و به شکایت ها و گله های فراوان از آن پرداخته است:

آسایشت نبینم ای چرخ آسیایی خود سوده می نگردی ما را همی بسایی
مارا همی فریبد گشت دمامد تو من در تو چون بپایم گرتو همی نیایی...
هر کو همیت جوید تو زو همی گریزی این است رسم زشتی و آثار بی وفایی

(دیوان: ۳۲۸)

و یا قصاید زیر از ناصر خسرو که با ناله از روزگار آغاز می شود:

از دهر جفا پیشه زی که نالم گویم ز که کرده است نال نالم

(دیوان: ۳۲۲)

جهان دامگاهی است بس پُر چنه طمع در چنه او مدار از بُنه

(دیوان: ۳۳۲)

از آن پس کاین جهان را آزمودی گر خردمندی در این پُر گردو ناخوش جای، دل خیره چرابندی

(دیوان: ۳۳۳)

این کهن گیتی بُرد از تازه فرزندان نوی ما کهن گشتیم و او نو، اینت زیبا جادوی

(دیوان: ۳۴۴)

دیوی است جهان پیرو غداری کش نیست به مکر و جادوی یاری

(دیوان: ۳۵۰)

ناصر خسرو در برابر ناملايمات و ناسازگاريهای روزگار، سفارشها و پيشنهادهای خاصی دارد. صبر و شکیبایی، حکمت آموزی، خردورزی، روی آوردن به دین و تقوا، کاهش طمع و افزون خواهی، از جمله راهکارها و چاره جویی های ناصر خسرو در برابر این آشوبها و آلام اس:

چون روزگار بر تو بپاشد یک چند پیشه کن تو شکیبایی

(دیوان: ۷)

جهان است بآهن ببایدش بستن به زنجیر حکمت ببند این جهان را

(دیوان: ۱۰)

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر

دین و خرد بس است سپاه و سپر مرا

(دیوان: ۱۲)

سازگاری کن با دهر جفا پیشه

که بد و نیک زمانه به قطار آید

(دیوان: ۱۶۲)

تو را راهی نمایم من سوی خیرات دو جهانی

که کس را هیچ هشیاری از این به راه ننماید

بپیرای از طمع ناخن به خرسندی که از دستت

چو این ناخن بپیرایی همه کارت بپیراید

(دیوان: ۴۰)

تسلیم در برابر گردش روزگار (جبرگرایی)

یکی از مضامین اصلی در نگرش خیام نسبت به دنیا و سپهر، باور داشت به عجز و ناتوانی انسان در برابر قضای محتوم و سرنوشت غیر قابل تغییر است. مضمونی که فکر و اندیشه های خیام را به جبر گرایی مطلق زروانی ها نزدیک می گرداند: "چون زروانیان، همه چیز را از جانب سپهر، محتوم و مقدر می دانسته و در نتیجه نمی توانستند به ثواب و عقاب نیز اعتقادی داشته باشند" (اسلامی ندوشن، ۱۳۴۹: ۱۱۸).
خیام می گوید:

از بودنی ای دوست چه داری تیمار

وزفکرت بیهوده دل و جان افگار

خرم بزی و جهان به شادی گذران

تدبیر نه با تو کرده اند اول کار

(خیام: ۷۰)

برمن قلم قضا چو بی من رانند

پس نیک و بدش زمن چرا می دانند

دی بی من و امروز چو دی بی من و تو

فردا به چه حجتم به داور خوانند

(خیام: ۶۴)

در گوش دلم گفت فلک پنهانی

حکمی که قضا بود زمن می دانی

در گردش خویش اگر مرا دست بدی

خود را برهاند می زسر گردانی

(خیام: ۸۵)

این مضمون از اندیشه های پارادوکسی و متناقض در شعر ناصرخسرو است؛ چرا که اشعار ناصرخسرو در زمینه اشتمال بر باورها و اندیشه های ضد و نقیض، از دیوان های ممتاز ادب فارسی است. اندیشه های متناقضی که حاکی و ناشی از یک جریان سیال و پویای فکری اوست. ناصرخسرو گاه به محوریت عقل و تدبیر و اراده اعتقاد دارد و انسان را مسئول عمل و کردار خود می داند و معتقد است سرنوشت هرکس در دست اوست و گاه انسان

را زبون و ناتوان در برابر تقدیر می بیند. در چنین جاهایی او معتقد است که اگر سرنوشت ما از پیش تعیین شده و تغییر ناپذیر است، غم خوردن آدمی بی نتیجه است.

اگر کار بوده است و رفته قلم
و گرنه ناید از تو نه نیک و نه بد
عقوبت محال است اگر بت پرست
ستمکار زی تو خدای است اگر
کتاب و پیمبر چه بایست اگر
(دیوان: ۶۲)

و یا این ابیات :

ورتو خود کردی تقدیر چنین بر تن خویش
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
صانع خویش توی، پس خود و این قول خطاست...
که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست
(دیوان: ۲۰)

گاهی نیز بر خلاف این اندیشه، انسان را همیشه بی اختیار و ناتوان در برابر سرّ ستاره و چرخ و فلک می داند:
چو خواهد بودنی ها بی گمان بود
فلک گر خود کم و گر بیش گردد
به کام ما نباشد هیچ کاری
چو این آمد نصیب ما چه چاره
ندارد خوردن تیمار و غم سود
همیشه بر مراد خویش گردد
که ما را نیست هرگز اختیاری...
چه شاید کرد با سرّ ستاره
(دیوان: ۵۳۷)

و یا در ابیات زیر به قضای مقدر این چنین اشاره می کند:

پرسش های فلسفی

چنان که بیان گردید بسیاری از رباعیات خیام دارای رنگ فلسفی است. مضامینی که حاکی از تأملی ژرف اندیش و باریک در هستی و آفرینش و از کجا آمدن و به کجا رفتن آدمی است. "خیام نمی تواند جهان هستی را محدود و حقیر تصور کند. با آنکه از معلومات امروزی، راجع به ترکیبات کیهانی اطلاع نداشته و جهان را مطابق هیأت بطلمیوس می شناخته است... خطوط اصلی سیمای خیام را این نحوه تفکرات مشخص می کند. ارزش او در این گونه تأملات، خارج از قالبهای معتقدات عمومی است. بلندی مقام در شک اوست؛ در علم به این معنی است که می داند، نمی داند" (دشتی، ۱۳۷۷: ۳۲۱). از آن جمله است:

دوری که در آن آمدن و رفتن ماست
کس می نزد دمی در این معنی راست

او را نه نهایت نه بدایت پیداست
کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست
(خیام: ۳۷)

دریاب که از روح جدا خواهی رفت
می نوش ندانی از کجا آمده ای

در پرده اسرار فنا خواهی رفت
خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت
(همان: ۵۸)

هرچند که رنگ و بوی زیباست مرا
معلوم نشد که در طربخانه خاک

چون لاله رخ و چوسرو بالاست مرا
نقاش ازل بهر چه آراست مرا
(همان: ۵۲)

و سوالات و پرسشهایی از این دست که در رباعیات خیام فراوان است. تأمل در راز هستی و چون و چرا کردن در آن، از مضامین و اندیشه های پارادکسیکال ناصر خسرو است. گاه شاعر خود را آگاه از اسرار آفرینش دانسته و چنین بیان می دارد که بی خبری از راز هستی، کور و کری است:

تا مرد خرد کور و کر نباشد
داند که هرآن چیزکو بجنبد
من راز فلک را به دل شنودم
چون دل شنوا شد تورا، از آن پس
از کار فلک بی خبر نباشد
نابوده و بی حدّ و مرز نباشد...
هوشیار به دل کور و کر نباشد
شاید اگرت گوش سر نباشد

(دیوان: ۳۵۹)

و یا در اشعار زیره گونه ای واضح تر، به آگاهی از راز هستی اشاره دارد:

خوابم نبرد همی که زیرا
بشنودم راز او چو ایزد
شد راز فلک مرا عیانی
برداشت زگوش من گرانی

(همان: ۳۴۳)

و گاه برخلاف این اندیشه، خود را بی خبر از آغاز و انجام خود می داند:

همی به دانش دانم که نیستم دانش
مرا که دانستن از آغاز خویش نبود
همی به دانش دانم که نیستم مقدار
چه دانم از پی انجام چون برم تیمار

(همان: ۳۲۶)

شاعر در بسیاری از اشعار خیام به چون و چرا در امور آفرینش می پردازد:

تو گویی که چون و چرا را نجویم
تورا بهره از علم خار است یا که

سوی من همین است بس مذهب خر
مرا بهره مغز است و دانهٔ مقشر
(همان : ۳۰۸)

و نیز این ابیات:

این گنبد پیروزهٔ بی روزن گردون
این گوی سیه را به میان خانه که آویخت
این گوی گران را به هوا برکه نهاده است
و در ابیات زیر، با اندیشه ای متضاد و متفاوت با ابیات پیش، این چنین چون و چرا را رد می کند :
اقرار کن به روز قضا چون به چشم سرت
چون و چرا مجوی و زبون چرا مباش

چون است چو بستان گه و گاهی چو بیابانک
نه بسته طنابی نه ستونی زده زین سان
تا کی به شگفتی به وی از تخت سلیمان
نوروز مر گیا را روز قضا شده است
زیرا که خود ستور زبان چرا شده است
(دیوان: ۱۲۹)

مدح ستیزی

یکی از موضوعاتی که در بررسی و مقایسهٔ شعر خیام و ناصر خسرو، محسوس و مشهود است آن است که، هردو از شاعرانی هستند که زبان به مدح ممدوحان نیالوده و اشعار خود را جلوگاه ستایش پادشاهان قرار نداده اند. در باب مناعت طبع و بی نیازی از دیگران می گوید:

قانع به یک استخوان چو کرکس بودن
با نان جوین خویش حقا که به است

به زان که طفیل خوان ناکس بودن
کالوده به پالودهٔ هر خس بودن

(خیام: ۷۹)

و یا این چنین به آزادگی خود اشاره می کند:

یک نان به دو روز اگر بود حاصل مرد
مأمور کم از خودی چرا باید بود

وز کوزه شکسته ای دمی آبی سرد
یا خدمت چون خودی چرا باید کرد

(همان: ۷۰)

و نیز این رباعی:

در دهر هر آن که نیم نانی دارد
نه خام کسی بود نه مخدوم کسی

از بهر نشست آشیانی دارد
گو شاد بزی که خوش جهانی دارد
(همان: ۶۶)

ناصر خسرو نیز از جمله کسانی است که در لفظ دری راه، در پای هر خوکی نمی ریزد و مدح هیچ پادشاهی را نمی شگالد:

چون طمع بریدم زمال شاهان	پس مدحت شاهان چرا سگالم
من جز که به مدح رسول و آتش	از گفتن اشعار گنگ و لالم...
ای فخر کننده بدان که گویی	بر درگه سلطان من از رجالم
امروز تگینم بخواند و فردا	داده است نوید عطا ینالم
زانکش تو خداوند می پسندی	ننگ است مرا گر بود همالم

(دیوان: ۳۲۳)

و یا در این ابیات، این چنین به ستیزه با مدح می پردازد:

حکیم آن است کو از شاه نندیشد، نه آن نادان	که شه را شعر گوید تا مگر چیزیش فرماید
---	---------------------------------------

(دیوان: ۴۰)

ونیز:

تیمار ندارم ز زمانه	آسانش همی فرو گذارم...
در دست امیر و شاه ندهم	بر آرزوی مهی، مهارم
زین پاک شده است و بی خیانت	هم دامن ودست و هم ازارم...
نه منت هیچ ناسزایی	مالیده کند به زیر دارم

(دیوان: ۴۱۸)

فلسفه زندگی در دنیا

فلسفه خیام به عقیده اغلب "فلسفه اپیکور است. اپیکور با وجود تحمل ناشی از بیماری در تمام طول عمر معنقد بود" انسان زیر بار شکنجه نیز می تواند خوشبخت شود. " (راسل، ۱۳۷۳: ۳۵۲) اما برخی فلسفه ناصر خسرو را "نوافلاطونی" دانسته اند. ناصر خسرو به مانند فلوطین بنیانگذار این فلسفه، خوشبختی را در تفکر می داند و آن "مستلزم قدرتی در نادیده گرفتن یا بیزاری جستن از زندگی جسمانی است. (همان: ۴۱۱) می توان گفت نقطه مشترک اندیشه های ناصر خسرو و خیام (فلوطین و اپیکور) همان کناره گیری از جامعه و دوری نمودن از تعلقات دنیوی است.

نتیجه گیری

با توجه به این که دنیا و دنیا دوستی در آثار ادب فارسی همواره جایگاه ویژه ای داشته است، اما از بررسی و تجزیه و تحلیل سیمای دنیا در اشعار ناصر خسرو و خیام این نتایج حاصل شد:

از لحاظ محیط اجتماعی خیام و ناصر خسرو هردو، در قرنی می زیستند که تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی و تاخت و تازهای سرداران ترک، آشوبها و نابسامانی هایی به وجود آورده بود که انتقادهای و اعتراضها و شکواییه های این دو شاعر در اشعارشان، گویای انعکاسی است از این اوضاع پریشان و آشفتگی های بی پایان. خیام و ناصر خسرو هردو، دارای هوشی فراوان، فکری جستجوگر و ژرف بین بوده که این فراست و تیزبینی، باعث گردیده اشعارشان نیز بازتابی از دنیای فکری و ژرف نگری های درونی آنها باشد. هم خیام و هم ناصر خسرو، شعر را وسیله ای جهت بیان آرا و اندیشه ها و مقاصد فلسفی دانسته و پیش از آن که به شعر بیندیشند، تفکرات فلسفی، آنها را به خود مشغول داشته است. در نوع نگرش خیام و ناصر خسرو به جهان و نظام هستی، بی اعتباری دنیا، دگرگونی ها و ناپایداری های روزگار، خصومت با مردم، هنر ستیزی، گذار عمر، تسلیم در برابر تقدیر و موارد فراوان دیگر، مشابهت ها و همسانی هایی وجود دارد.

یکی از وجوه اساسی مشترک بین خیام و ناصر خسرو آن است که هیچ کدام از این دو شاعر، کسی را نستوده و شعر را در خدمت مضامین مدحی و ستایش گرانه قرار نداده اند، بلکه شعر در نظر هردو جلوه گاهی است برای مفاهیم فلسفی و آراء حکمت آمیز.

فلسفه زندگی ناصر خسرو فلسفه فلوطین است و فلسفه زندگی خیام اپیکور است که وجه اشتراک تمامی آن ها دست شستن از زندگی است. وجود تشابهات فراوان فکری و لفظی در میان ابیات دو شاعر می تواند نشان از فطرت مشترک انسانی و تشابه اعتقادات مذهبی و همچنین تاثیر از منابع یکسان دانست.

منابع و مآخذ

- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۴۹)، جام جهان بین، تهران: انتشارات ابن سینا.
- (۱۳۵۵). پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، (بی نا).
- حسن لی، کاووس و سعید حسام پور، (۱۳۸۴)، "پرسش های حیرت آلود خیام چگونه پدید آمد"، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره ۳، (پیاپی ۴۴).
- حسینی کازرونی، سید احمد، (۱۳۸۶)، زندگی نامه شاعران بزرگ ایران، تهران: انتشارات ارمغان.
- دشتی، علی، (۱۳۷۷)، دمی باخیام، تهران: انتشارات اساطیر.
- ذاکری، احمد، (۱۳۸۵)، حافظ و خیام، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵۷، (۱۷۸).
- راسل، برتراند. (۱۳۹۴). تاریخ فاسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: کتاب پرواز.
- رشیدی تبریزی، یار احمد حسین، (۱۳۴۲)، طربخانه، تصحیح و تعلیقات جلال الدین همایی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.

- غلامرضایی، محمد، (۱۳۸۴)، سی قصیده ناصر خسرو، تهران: انتشارات جامی.
- قنبری، محمد رضا، (۱۳۸۴)، خیام نامه، تهران: انتشارات زوآر.
- کرباسی عامل، بتول، (۱۳۸۹)، "بررسی اندیشه های پارادااکسیکال (متناقض) در شعر ناصر خسرو، پژوهش نامه فرهنگ و ادب، شماره ۶ (۱۰).
- محقق، مهدی (۱۳۷۴) تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران: انتشارات دانشگاه.
- مدیر شانه چی، محسن (۱۳۸۹)، رودکی و خیام، همانندی های فکری و شعری دو سراینده حکیم، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد واحد مشهد، شماره ۲۷.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، (۱۳۷۵)، دیوان، به اهتمام، مجتبی مینویی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه.
- نظری، جلیل، (۱۳۸۴)، جهان بینی ناصر خسرو، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۲، شماره ۳، (پیاپی ۴۴).
- همایونفر، فتح الله، (۱۳۵۵)، سیمای خیام، تهران: انتشارات فروغی.
- همایی، جلال الدین، (۱۳۴۶)، خیامی نامه، تهران: انتشارات انجمن ملی ایران.
- یوسفی، غلامحسین، (۱۳۷۷)، چشمه روشن، دیداری با شاعران، تهران: انتشارات علمی.

تجلی نهج البلاغه در شعر ناصر خسرو

علی خوشه چرخ آرانی^۱

مقدمه

عصر ناصر خسرو در حقیقت، عصر شکوفایی فرهنگ اسلامی است و سده‌های چهارم و پنجم هجری را می‌توان دوران کلیدی فرهنگ اسلامی دانست، زیرا در این دوره علم و فلسفه و معارف اسلامی به اوج شکفتگی رسید و دانشوران صاحب نامی همچون فارابی، ابن سینا، ابوریحان، ابوعلی مسکویه و «جمعیت اخوان الصفا» پیش آهنگان فکر، فلسفه، کلام و فقهت به شکوفایی رسیدند؛ به گونه‌ای که پرتو آن در سراسر دنیای آن رو زگسترش یافت.

در این عصر، تجربه‌های تازه‌ای از طریق برخورد عقاید و آرای کلامی نیز پدید آمد و هرچند از دوره حاکمیت غزنویان، کلام اشعری، که برداشتی راکد و ایستا از اسلام بود. چیرگی یافت و برای مذاهب پیشتاز و پویا میدان و مجال بسیار تنگ شد ولی به علت رشد اندیشه و بالندگی فکر و فرهنگ، فرقه‌های عقل‌گرا پنهانی به فعالیت خود ادامه دادند و با سلاح دانش و آگاهی با مخالفان خود از در ستیز درآمدند.

دسته‌ای از شیعیان نیز در بخش‌های شمالی رشته‌کوه البرز و کرانه‌های مازنداران با تشکیل حکومت‌های شیعه مذهب آل بویه، زیاریان و دیلمیان، قدرت سیاسی چشمگیری به دست آوردند و در کنار آن، فرقه فاطمیان در مصر و شام، حکومت الهی بر مبنای تعلیمات مذهب شیعه تشکیل دادند که «ناصر خسرو» بزرگترین شاعر این دوره در میانه عمر به خدمت این تشکیلات درآمد و مأمور تبلیغ تشیع گردید و لقب حجت گرفت.

بی‌تردید از میان شاعران قصیده پرداز فارسی، ناصر خسرو سرگذشتی شگفت‌انگیز و شنیدنی دارد. دوران کودکی او مصادف با اوج حکومت غزنوی و دوران جوانی او نیز مقارن با راه یافتن او به دربار پس از کسب دانش و کمال و حفظ قرآن مجید و ورزیدگی در کار دبیری و دوران میانسالی او هم زمان با فرو نشستن از همه علایق و خواسته‌ها به واسطه بیداری از خواب چهل ساله و ورود به دنیای معنویت و تبلیغ مذهب شیعی، فاطمی و در اواخر عمر مصادف با آوارگی و تبعید و پناه بردن به دره یمگان بود.

در زبان فارسی نخستین گوینده‌ای که شعر را در خدمت فکر اخلاقی و اجتماعی و در راستای اندیشه‌های مکتبی قرار داد، حکیم ناصر خسرو بود.

^۱ مدرس دانشگاه پیام نور آران و بیدگل، Khooshe14@yahoo.com

در سراسر دیوان عظیم و گران قدر او، نه یک سطر ستایش (جز مدح بزرگان دین و خلفای فاطمی) و نه یک بیت در وصف معشوق و نه حتی حرفی از دل بستگی‌های عادی زندگی یافت می‌شود. در دیوان او حتی وصف طبیعت نیز اندک است و هرچه هست سخن از خرد، دین، اعتقاد، علم، جویندگی، حقیقت‌نگری، کمال انسانی و سجایا و وارستگی‌هاست.

کلامش بسیار سرد اما روشن و بیدار کننده است و گاهی دانش‌های زمان خود را از فلسفه و پزشکی و زیست‌شناسی گرفته تا نجوم و الهیات و حکمت و سایر علوم، همه را در یک قصیده جای می‌دهد. او بدین وسیله، اسرار خلقت و حکمت وجود را اثبات و بیان می‌کند و قدرت بیان و والایی معنا و صداقت و سوز دل، شعر او را دلنشین می‌سازد و تأثیر سخنش را بیش از حد تصور بالا می‌برد.

از سوی دیگر، کتاب گرانقدر نهج‌البلاغه از امهات کتب شیعه و چشمه زایا و جوشانی است که کند و کاو در آن باعث زایندگی و پویایی روحی شده و اتصال به‌ان هموار کننده ظهور دریای عمیق معارف الهی و اسلامی در درون انسان‌هاست؛ زیرا که نهج‌البلاغه رهنمون یک نسل و یک قرن نبوده بلکه راه‌گشای همه نسل‌ها و در همه عصرهاست و کتاب نفیسی است که تجلیگاه عشق، شناخت، سیاست، انسانیت، حکومت، عدالت، حکمت، تربیت، عبادت، فصاحت و بلاغت است. چون این کتاب از زبان علی(ع) پرورش یافته در آغوش پرمهر پیامبر(ص) و سیراب شده از منبع جوشان وحی و رشد یافته در خانه قرآن نقل شده است.

در این مقاله کوتاه ضرورت آن است تا با عنایت به تقارن ایام زندگی ناصر خسرو و سیدرضی، جامع نهج‌البلاغه و با توجه به عشق و ارادات و محبت ویژه و قائل شدن مقام والا و خاص برای خاندان پیامبر(ص) خاصه حضرت علی(ع) در قصایدش با علم بر این موضوع که هدف غایی امام عارفان و مولای متقیان در بیان احادیث با موضوعات مختلف، ساختن انسان و جامعه ایده‌آل و آرمانی و توصیه‌های اخلاقی آن در جهت نیل به نیک نامی و نیک بختی عقباست و از جانب دیگر دیوان ناصرخسرو سرشار از پند و اندرز بر پایه مذهب و حکمت است و مخاطبان را به فضایی هم چون زهد، طاعت، خرسندی، قناعت طبع، فروتنی، دانش و حقیقت‌جویی دعوت از رذایلی همچون پیروی از نفس، دروغ و ریا، حرص و آزمندی، خواب و خور، دنیاپرستی، تکبر و نادانی و ستمکاری نهی می‌کند، نمونه‌هایی از تأثیرات نهج‌البلاغه بر اشعار ناصرخسرو را در قالب مقاله‌ای با عنوان «تجلی نهج‌البلاغه در شعر ناصرخسرو» بررسی می‌کنیم هرچند ممکن است پیشینیان به پاره ای از این مطابقت‌ها اشاره نموده باشند اما به نظر می‌رسد گردآوری جامع امری ضروری باشد.

مقایسه‌ی تطبیقی اشعار ناصر خسرو با نهج‌البلاغه

رابطه خداوند با خلق:

خداوندی که در وحدت قدیست از همه اشیاء نه اندر وحدتش کثرت نه مُحدث زین همه تنها

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۱)

(مع کل شیء لا بحقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله) (خطبه ۱ نهج البلاغه)

«با هر چیزی هست و بی هم نشین و یا رآن نیست. و مغایر با همه چیز است اما نه این که از آن جدا و ناآشنا باشد. چیزی از حیطة قدرت و آگاهی او بیرون نیست.»

عشق و ارادت به خاندان اهل بیت:

ره سر یزدان که داند؟ پیمبر

پیمبر سپرده است این سر به حیدر

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۳۰۸)

عیبه اسرار نبی بود علی

روی سوی عیبه اسرار کن

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۳۵۲: ۲۱۴)

جز که علی را پس از رسول کرا بود

آن که خلافت بدو رسید ز بنیاد

همچو یکی یارزی رسول کرا بود

آن که برادرش بود و بن عم و داماد

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۳۰۲)

«اهل البیت هم موضع سرّه... و عیبه علمه»

خطبه ۱۰ نهج البلاغه

«اهل بیت (ع) آنان جایگاه اسرار خدا و... مخزن دانش‌های اویند.» (هم موضع سره و لجا امره و عیبه علمه. و

لهم خصایص حق الولایه) (خطبه ۴- نهج البلاغه)

«اهل بیت جایگاه اسرار الهی، تکیه‌گاه او امر پروردگار و ظرف علم خداوند هستند.» و ویژگی‌های حکومت و ولایت مخصوص آنهاست.

قرآن بود و شمشیر پاکیزه حیدر

دو بنیاد دین متین محمد

که ایستاد با ذوالفقار مجرد

به هر حربگه بر یمین محمد

چون تیغ علی داد یاری قرآن را

علی بود بی‌شک معین محمد

چه داری، جواب محمد به محشر

چو پیش آیدت هان و هین محمد

مرا نیز کز شیعت آل اویم

همی کشت خواهی به کین محمد

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۱۲۹)

فلقد کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله و ان القتل لیدور علی الالباء والابناء والاخون و القربات (الاقرباء) فما نزداد

علی کل مصیبه و شده الا ایمانا و مضیا علی الحق. (خطبه ۱۲۲- نهج البلاغه)

ما در کنار پیامبر (ص) به سر می‌بردیم. مرگ هر لخته پدران و برادران و بستگان ما را نهدید می‌کرد و هیچ

مصیبتی و بلائی بر ما روی نمی‌آورد جز آن که بر ایمان و ثبات قدم ما می‌افزود.

نکوهش عاملان بی عمل:

در خور قول نکو باید کردنت عمل
قول را نیست ثوابی چو عمل نیست بر او
تو ز گفتار عقابی و به کردار دُباب
ایزد از بهر عمل کرد ترا وعده ثواب
با تو از بهر عمل کرد به آیات خطاب
(ناصر خسرو: ۱۳۵۲: ۱۸)

(کلامکم یوهی الصم الصلاب و فعلکم یطمع فیکم الاعداء تقولون فی المجالس لیت و کیت فاذا جاء القتال قلتُم
حیدی حیات) (خطبه ۲۹ نهج البلاغه)

«گفتار و شعارهای شما سنگ سخت را در هم بکوبد ولی کردار شما به خاطر ضعف و زبونی شما، در رابطه با
نبرد چنین و چنان می گویند؛ لکن هنگام نبرد می گویند: ای جنگ، دست از سر ما بردار و از ما دور شو.»
دعوت به زهد و قناعت و مخالفت با زهد مآبی:

ای ناتوان شده به تن و برگزیده زهد
زاهد شدی کنون که شدی سست و ناتوان
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۳۵۲: ۵۰۰)

(و منهم من ابعده عن طلب الملک ضووله نفسه و انقطاع سببه فقصرته الحال علی حاله فتحلی باسم القناعه و
تزیّن بلباس اهل الزهاده و لیس من ذلک فی مزاح و لا مغدی.) (خطبه ۳۲ نهج البلاغه)
احساس حقارت و عدم زمینه برخی از انسانها را از دسترسی به ملک و مقام باز داشته است. اینان خود را به
زیور قناعت آراسته و به لباس « زهد درآمده اند و حال آنکه در باطن نه روز و نه شب اهل زهد و قناعت
می باشند. »

پیش از آن کت بکند دست قوی دهر از بیخ
دل از این جای سپنجت همی باید کند
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۰۴)

(فَقَطَّعُوا عَلاَئِقِ الدُّنْیَا.) (خطبه ۲۰۴ نهج البلاغه) «دلبستگی ها و گرایش های نسبت به دنیا را از دل خود دور
سازید.»

ارزش اطاعت و عمل و دعوت به پیشه سازی تقوای الهی:

توشه از طاعت یزدانت همی باید کرد
که درین صعب سفر، طاعت او توشه ماست
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۰)

(فاتقواالله... و استظهر زاد الیوم رحيله و وجه سبيله) (خطبه ۸۳)

تقوای الهی را پیشه خود سازید، همانند کسی که توشه ای برای روز حرکت و روز نیازمندی فراهم می آورد.

دعوت به راست گویی و نهی از دروغ گویی:

جز راست مگوی گاه و بیگاه تا حاجت، نایدت به سوگند
گنده است دروغ از حذر کن تا پاک شود دهانت از گند
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۳)

راستی در کار برتر حیلست راستی کن تا نیایدت احتیال
چون فرود آمد به جایی راستی رخت بر بندد ز آنجا افتعال
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۷۳)

و شر القول الکذب (خطبه ۸۴ نهج البلاغه) خطرناکترین گفتار، دروغ گویی است.

الصادق علی شفا منجاه و کرامه (خطبه ۸۶ نهج البلاغه) انسان راستگو بر کرانه نجات و بزرگواری قرار دارد.

به فعل و قول زبان یک نهاد باش و مباش به دل خلاف زبان چون پیشیز زر اندود
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۲)

(وَ مَنْ لَمْ يَخْتَلِفْ سِرَّهُ وَّ عَلَانِيَهُ وَّ فَعْلُهُ وَّ مُقَالَتَهُ فَقَدْ آدَى الْإِمَانَةَ وَّ أَخْلَصَ الْعِبَادَةَ.) (نامه ۲۶ نهج البلاغه)
«کسی که باطن و ظاهرش و کردار و گفتارش، خلاف یکدیگر نباشد، او به امانت پرداخته و عبادت خالصانه ای
به جای آورده است.»

فضیلت اخلاقی مناعت طبع و ترک حرص و آزمندی و دنیاپرستی:

دِلّت خانه آرزو گشت و زهر ست آرزو زهر قاتل را چرا با دل همی معجون کنی؟
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۲۵)

و اعلّموا ان الامل یسهی العقل و ینسی الذکر فاکذبوا الامل فانه غرور و صاحبه مغرور (خطبه ۸۶ و ۱۱۴ و ۴۲ و
۸۱ نهج البلاغه) بدانید که آرزو خرد به غفلت وامی دارد و یاد خدا را به دست نسیان می سپارد. پس آرزوها را
دروغ بیندارید.

سیل طمع، برد ترا آب روی پای طمع کوفت ترا فرق و بال
دُلّ، بود بار نهال طمع نیک بپرهیز از این بد نهال
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۴۸)

طعام ذل و خواری خورد باید کسی را کز طمع رسته است دندان
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۰۷)

(آزری بنفسه مَنْ اسْتَشْعَرَ الطَّمَعِ.) (حکمت ۲ نهج البلاغه) «کسی که طمع ورزی را پیشه خود سازد، خود را
خوار ساخته است.»

لیکن مرا به گرسنگی صبر خوش تر است چون یافتن ز دست فرومایگان طعام
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۷)

(فُوت الحاجه اهنُ مِنْ طَلَبِهَا إِلَى غَيْرِ أَهْلِهَا.) (حکمت ۶۶ نهج البلاغه) «صرف نظر کردن و برآورده نشدن حاجت، آسان تر از ارجاع آن به آدم های نا اهل است.»

بی اعتباری و ناپایداری دنیا:

این گردش هموار چرخ ما را
گوید همی «این خانه شما نیست»
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۱۵)

ترا جای قرار، ای خواجه، این نیست
دل از دنیا بر بایدت کند
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۸۴)

(فان الدنيا لم تخلق لکم دار مقام) (خطبه ۱۳۲ نهج البلاغه) « پس دنیا برای ماندگاری شما خلق نشده است»

هر چند تو را خوش آمد این خانه
باقی نوشی تو اندر این فانی
بیرون کندت خدای ازو گرچه
بیرون نشوی تو زو به آسانی
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۹)

جای رنج و اندوهست این ای پسر
جای آسانی و شادی دیگرست
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۴)

این جهان معدن رنج و غم و تاریکیست
نور و شادی و بهی نیست درین معدن
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۳۵۲: ۳۶)

بیهوده چه داری طمع درین جای
آرام ؟ که این نیست جای آرام
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۶۸)

احوال جهان گذرنده، گذرنده ست
سرما ز پس گرما، سرآ پس ضراً
ناز دنیا گذرنده ست و ترا گر بهشی
سزد آر هیچ نباشد به چنین ناز نیاز
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۱۱)

ره گذار است این جهان ما را بدرد دل در میند
دل نبدد هوشیار اندر سرای ره گذر
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۷۵)

(و الدنيا دار منی لها الفناء) الا و ان الدنيا قد تصرمت و اذن بانقضاء (خطبه ۴۵ نهج البلاغه)
دنیا، پایان یافته و ختم خود را اعلام داشته و به سرعت عقب گرد، کرده است.

گیتی سرای رهگذری است ای پسر
زین بهتر است نیزه یک مستقر مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۱۲)

(و احذرکم الدنیا، فأنها دارٌ شخوصٍ و محلّة تنغیصٍ ساکتها ظاعین و قاطنُها باطن.) (خطبه ۱۹۶ نهج البلاغه)
«شما را نسبت به توجه افراطی به دنیا و دنیازدگی هشدار می‌دهم، زیرا دنیا خانه رخت بر بستن و کوی تلخ کامی
و نامرادی است. ساکنان آن در آستانه کوچ کردن و جا گرفتن آن آماده جدایی و دل بریدن هستند.»
دعوت به محاسبه‌ی نفس و بررسی اعمال:

اینجا بنگر حساب خویش هم امروز
کاینجا حاضر شدند مرسل و مرسل

تا به تغافل ز کار خویش نیفتی
فردا ناگه به رنج نامتبدل

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۹۰)

عبادالله زنوا نفسکم من قبل ان توزنوا و حاسبوها من قبل ان تحاسبوا (خطبه ۹۰ / نهج البلاغه)
بندگان خدا، به محاسبه نفس خویش بپردازید و خود را بسنجید تا دریابید که نامه اعمالتان چگونه است و به
حسابرسی از خویش همت گمارید، پیش از آن که در قیامت مورد محاسبه و حسابرسی قرار گیرید.
اصل تدبیر الهی و قضا و قدر:

بنگر که خدای چون به تدبیر
بی‌آلت، چرخ را پی افکند

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۲۴)

قدر ما خلق فاحکم تقدیره و دبره فالطف تدبیره (خطبه ۹۱ / نهج البلاغه)
هر یک از مخلوقات را در خور شأن و لیاقت آنها با تقدیری حکیمانه آفرید و با توجه به جایگاه وجودی‌شان در
نظام احسن مورد توجه خویش قرار داد.
دعوت به صبر:

چون روزگار بر تو بیاشوبد
یک چند پیشه کن تو شکیبایی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۱۰۱)

و ان ابتلیتم فاصبروا فان العاقبه للمتقین (خطبه ۹۸ نهج البلاغه) اگر مبتلا شدید، پس استقامت و بردباری را
پیشه خود سازید که سرانجام نیک پیروزی راستین از آن تقوی پیشه‌گان است.

جهانی فراخ است و خوش کاین جهان
درو کمتر از حلقه‌ی انگشتری است

مر آن راست فردا نعیم اندرو
که امروز بر طاعتش صبری است

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۴۶)

(صَبَرُوا أَيَّاماً قَصِيرَةً أَعْقَبَتْهُمْ رَاحَةً طَوِيلَةً.) (خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه) «در مدت کوتاه زندگی دنیوی، صبر و استقامت را پیشه خود ساختند و در نتیجه، برای همیشه به راحت و خوشبختی، دست یافتند.»

عبرت و پندآموزی از اسلاف و پیشینیان:

چه باید پند ؟ چون گردون گردان
چه داری چشم از و چون این و آن را
بسته ست ار نباشد نیز پندی
پدر پند تو و تو پند فرزند
همه پندست، بل زدنست و بازند
به پیش تو بدین خاک اندر افکند
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۸۴)

(و فی أبتائکم الماضین تبصره و معتبره) (نهج البلاغه خطبه ۹۹ و ۳۲)؛ توجه نمودن به پدرانی که از دنیا رفته‌اند، مایه عبرت و بصیرت است.

توصیف روز قیامت:

روزی است از آن پس که در آن روز نیابد
خلق از حکم عدل نه ملجأ و نه منجا
(ناصر خسرو، ۶)

و ذلک یوم یجمع الله فیہ الاولین و الآخرین لنقاش الحساب و جزاء الاعمال. (خطبه ۱۰۴ / نهج البلاغه)
رستاخیز، همان روزی است که خدا، همه انسان‌ها را از گذشته‌گان و آیندگان را یک جا جهت حساب‌رسی دقیق و دست‌یابی به پاداش اعمال، جمع خواهد کرد.
ضرورت دائمی یاد مرگ:

مکن کاهلی بیشتر زین که ناگه
زمانه برون گیردت زین میانه
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۲)

خافوا بغتته الاجل (خطبه ۱۱۴ / نهج البلاغه)
از وقوع مرگ ناگهانی بهراسید.

ذخیره‌اندوزی برای سرای بقا:

ز آن روز بترس کاندرو پیدا
ز آن روز که جز خدای سبحان را
آید همه کارهای پنهانی
بر کس نرود ز خلق سلطانی
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۹)

اعلموا لیوم تدخر له الذخایر و تبلی فیہ السرائر (خطبه ۱۲۰ / نهج البلاغه)

برای روزی که هم اندوخته‌ها برای آن روز ذخیر می‌شود بپندوزید. روزی که هم اسرار نهفته در سینه‌ها فاش و بر ملا می‌گردد.

پرهیز از غرور و خودپرستی:

غره مشو به زور و توانایی

کآخر ضعیفی توانا را

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۱۶۷)

و فلا یغرنکم کثره ما یعجبکم فیها لقله ما یصعبکم منها (خطبه ۱۰۳ / نهج البلاغه)

مخرام و مشو خرم از اقبال زمانه

زیرا که نشد وقف تو این کره غبرا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۶)

(و لا تُکُنْ عِنْدَ التَّعْمَاءِ بَطْرًا و لا عِنْدَ البُأْسَاءِ قَشِیلًا.) (نامه ۳۳ نهج البلاغه) «هنگام حصول نعمت، سرکش و هنگام محرومیت و فقر، سست رای و کاهش نباش.»

دعوت به جد و جهد و اجتناب از سستی و کاهلی:

از طاعت تمام شود، ای پسر ترا

این جان ناتمام شنو دستی آن پیام

ایزد پیام داد به تو کاهلی مکن

در کار، اگر شنودستی آن پیام

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۸)

و ان من ابغض الرجال الی الله تعالی لعبدا و کله الله الی نفسه ان دعی الی حرث الدنیا عمل و ان دعی الی حرث الاخره کسل (خطبه ۱۰۳ / نهج البلاغه)

مطروودترین آدم، در پیشگاه خدا کسی است که خدا، وی را به خودش واگذارد. او در انجام کار دنیوی علاقه‌مند ولی در انجام کار اخروی، کسل و گریزان می‌باشد.

وصف بهشت برین:

گویند عالمی است خوش و خرم

بی حد و منتهاست درو نعما

آن است بی زوال سرای ما

والا و خوب و پر نعم والا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۱۲)

(خلقت دارا و جعلت فیها مادبه « مشربا و مطعما و ازواجا و خدما و قصورا و انهار و زروعا و ثمارا) (خطبه ۱۰۹ / نهج البلاغه)

خدا، سربایی آفریدی و در آن سفره‌ای گستردی و نیز آشامدنی، خوردنی، همسرانی خدمتکاران، کاخ‌ها، نهرها و کشتزارها و میوه‌جات بیافریدی

ذم و نکوهش مسلمانان ظاهری:

نام مسلمانی بس کرده‌ای نیستی آگه که به چاه اندری

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۵)

و صار دین احدکم لعقه علی لسانه (خطبه ۱۱۳ / نهج البلاغه)

دین هر یک از شما فقط در مدار زبان شما است.

در شناخت ماهیت و حقیقت دنیا:

زیر کبود چرخ بی آسایش هرگز گمان مبر که بیاسایی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۶)

ان الدنيا دار فنا و عناء و غیر و عبر (خطبه ۱۱۴-۸۳-۲۳-۱۹۱ و ۲۲۴ نهج البلاغه)

به درستی که دنیا سرای ناپایداری و رنج و عبرت آموزی است.

ضرورت حفظ زبان:

سخن تا نگویی به دینار مانی ولیکن چو گفתי پیشیزی مسینی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۷)

فالمسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده و لا یحل اذی المسلم الا بما یجب (خطبه ۱۹۷ / نهج البلاغه)

مسلمان کسی است که سلمانان از زبان و دستش در امان باشند... و آزار و اذیت مسلمان روا نیست مگر در

صورت کیفر و اجرای حدود الهی.

آن به که نگویی چو ندانی سخن ایراک ناگفته سخن به شده از گفته رسوا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵)

(وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «پیرامون آنچه را که نمی دانی، سخن مگو.»

علم و آگاهی وسیع امام عارفان:

علم علی نه قال مقالست من فلان بل علم او چو در یتیمست بی نظیر

اقرار کن بدو و بیاموز علم او تا پشت دین قوی کنی و چشم دل قدیر

آب حیات زیر سخن‌های خوب اوست آب حیات را بخور و جاودان میر

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۱۰۵)

بر سر گنجی که یزدان در دل احمد نهاد جز علی گنجور نی و جز علی بندار نیست

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۱۴)

و ما سوی فعلم علمه الله نبیه فعلمینه و دعالی بآن یعیه صدری و تضطم علیه جوانحی (خطبه ۱۲۸ نهج البلاغه)
دانش اصلی پیرامون برخی از اشیاء به عنوان علم غیب در پیش خداست، لکن غیر از آن، دانش‌هایی را خدا به
پیامبرش آموخت و پیامبر آن را به من تعلیم داد و دعا کرد تا سینه‌ام پذیرای آن گشته و آن را دریابد.

مر نهفته دختر تنزیل را
مشکل تنزیل بی تأویل او
ای گشاینده در خیبر، قرآن
معنی تأویل و حیدر زیور است
بر گلوی دشمن دین خنجر است
بی‌گشایش‌های خوبت خیبر است.

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۵)

هر که در بند مثل‌های قرآن بسته شده است
نکند جز که بیان علی از بند ره‌اش

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۷۶)

وز علی مشکل نماند اندر کتاب حق مرا
علم بوبکر و عمر، پیش من آر، ای ناصبی
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۳۸)

ذلک القرآن فاستنقطوه ولن ینطق ولکن اخبركم عنه (خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه)
این قرآن است که در میان شماست، پس او را به سخن آورید و هرگز به وسیله غیر اهل بیت به سخن در
نخواهد آمد ولی من می‌توانم از حقایق نهفته در آن به شما خبر دهم.

توجه ویژه به کلام الهی (قرآن مجید):

دریای سخن‌ها سخن خوب خداست
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ
پر گوهر و با قیمت و پر لؤلؤ لالا
غواص طلب کن چه دوی بر لب دریا
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵)

(و علیکم بکتاب الله فانه الحبل المتین و النوار المبین) (خطبه ۱۵۶ نهج البلاغه) «بر شما باد به کتاب خدا، زیرا
کتاب خدا ریسمان نجات‌بخش مستحکم خدا و نور هدایت بخش است.»
نصرت و یاری خداوند به بندگان خاص:

چو گویی بود مستعان، مستعان گیر
نباشد چنین مستعین، مستعان را
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۰)

(و الله المستعان علی نفسی و انفسکم) (خطبه ۱۳۳ نهج البلاغه) «و خداوند یاری گر شما بر خودم و برای
شماست.»

عاقبت کار آدمی و مرگ:

در خاک چه زر ماند و چه سنگ و تراگور
چه زیر کریجی و چه در خانه خضراء
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵)

(أذکر قَبْرکَ فَاِنَّ عَلَیْهِ مَمْرَکَ) (خطبه ۱۵۳ نهج البلاغه)

قبر خویش را به یاد آر، زیرا که محل گذر تو بر آن خواهد بود.

ضرورت اندیشه در گفتار و تأمل قبل از بیان:

گر بترسی زنا صواب جواب
وقت گفتن صبور باش صبور

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۸۸)

سخن بشناس و آنکه گو ازیرا
سرت باید نخست آنکه دستار

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۸)

چون تیر سخت راست کن آنگاه بگویش
بیهوده مگو چوب میز تاب ز پهنا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵)

(لان المؤمن اذا ارادَ یتَکَلِّمَ بِکَلَامٍ تَدْبِرُهُ فِی نَفْسِهِ فَاِنَّ کَانَ خَیْراً اَبْدَءَهُ وَاِنْ کَانَ شَرّاً وَاِرَاهُ) (خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه)

«البته انسان مؤمن، هنگامی که می خواهد سخن بگوید، پیش خود جوانب آن را می سنجد. اگر تشخیص داد که سخن گفتن به مصلحت است، سخن می گوید و گر نه آن را ابراز نمی کند.»
هماهنگی قلب و گفتار:

به فعل و قول زبان یک نهاد باش و مباش
به دل خلاف زبان چون پیشیز زر اندود

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۲)

«لا یستقیمُ اَیْمَانُ عَبْدٍ حَتّٰی یَسْتَقِیْمَ قَلْبَهُ» (خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه) ایمان آدمی در صراط حق پایدار نمی ماند، مگر آنکه دل او در صراط حق، استوار بماند. «
نکوهش عیب جوئی:

ور بترسی زآن که دیگر کس بجوید عیب تو
چشمت از عیب کسان لختی ببايد خوابیند

(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۵۲)

(یا ایها الناس طوبی لمن شغله عیب من عیوب الناس) (خطبه ۱۷۶ نهج البلاغه) «ای مردم! خوشا به حال کسی که عیب او، وی را از عیب جوئی نسبت به دیگران باز دارد.»
بیان اسرار و نشانه های آفرینش:

کسی کاین پر عجایت صنع و قدرت را نمی بیند
سزد گر مرد بینا جز که نابیناش بشمارد

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۲۰۳)

فَأَنْظِرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالْبَنَاتِ وَالشَّجَرِ... فَالِدَيْنِ لَمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبِّرَ إِزْ عَمُوا أَنَّهُمْ كَالْبَيْتَاتِ مَالِهِمْ
زارع و لا لاخْتِلافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ. (خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه)

«به آفتاب ماه، گیاه، درخت... بنگرید. و این جهنم را بر کسی اندازه گیرند که نظم آفرین را انکار کند و تدبیر گر
راستین را نادیده انگارد اینان گمان بردند که مورچه و سایر موجودات، همچون نباتات وحشی، نزاع و باغبانی
ندارد و مختلف بودن شمایل آن ها اتفاقی و بدون دست حکیم است.»

برتر بودن خدا از زمان و مکان:

خدای را به صفات زمانه وصف کن که هر سه وصف زمانه آلت هست و باشد و بود

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۳۱)

وَلَمْ يَتَقَدَّمْهُ وَقْتٌ وَلَا زَمَانٌ (خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه) «خدای ذات یگانه است که، وقت و زمان، بر او پیشی
نجسته است.»

ضرورت اطاعت از رهبر آگاه:

ندهد خدای عرش در این خانه راهت مگر به راهبری حیدر

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۴۷)

لِلَّهِ أَنْتُمْ أَتَتَوْقَعُونَ أَمَاماً غَيْرِي لَطَأاً بِكُمْ الطَّرِيقَ وَ يُرْشِدُكُمْ السَّبِيلَ (خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه) «خدا خیرتان
دهد، آیا انتظار دارید پیشوایان غیر از من با شما همراه گشته و شما را به راه حق ارشاد نماید؟»
حرص در علم آموزی:

چرا در جستن دانش نگیرد آزت ای نادان اگر در جستن چیزی که آنت نیست با آزی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۱۲۸)

حکمت آموز و کم آزار و نکو گو و بدانک روز حشر این همه را قیمت و بازار و بهاست
مرد آن است که دین است و هنر جامه او نه یکی بی هنر و فضل که دیبانش قبا است

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۲۲)

(المؤمن... وَ حِرْصاً فِي الْعِلْمِ) (خطبه ۱۹۳ نهج البلاغه) «مؤمن حریص در کسب دانش است.»

عاقبت وخیم ستم گری:

مرغ درویش بی گناه مگیر که بگیرد ترا عَقَابِ عِقَابِ

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲:۲۸)

(فَاللَّهِ اللَّهُ فِي عَاجِلِ الْبَغْيِ وَ أَجَلٍ وَ خَافَهُ أَلَمٌ.) (خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه) «خدا را، خدا را بترسید از خدا نسبت به عاقبت ستمگری و آینده ستم پیشگی.»

شجاعت و دلاوری غیر قابل توصیف علی علیه السلام:

سران را در افکند سر زیر پای سر تیغ جوشن گذار علی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۸۵)

أَنَا وَضَعْتُ فِي الصَّغْرِ بِكَلَاكِلِ الْعَرَبِ وَ كَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونِ رَبِيعِهِ وَ مَضَرَ (خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه) «من در نوجوانی، سینه‌ی سلحشوران و رزم‌آوران عرب را به خاک کشاندم و شاخه‌های بلند و تنومند دو قبیله معروف عرب «ربیع و مضر» را شکستم.»
گذرا بودن عمر:

عمر مرا بخور و شب و روز و سال و ماه پنهان و نرم، نرم چو موشان و راسوان

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۰۰)

تو در راه عمری همیشه شتابان درین ره نشایدت کردن مقامی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۱۵)

بنگر که عمر تو به رهی ماند کوتاه، اگر تو اهل هش و رایبی

هر روز منزلی، بروی، زین ره هر چند کارمیده و بر جایی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۶)

(فَأَنَّ غَدًا مِنَ الْيَوْمِ قَرِيبٌ. مَا أَسْرَعَ السَّاعَاتِ فِي الْيَوْمِ وَ أَسْرَعَ الْإَيَّامَ فِي الشَّهْرِ وَ أَسْرَعَ الشُّهُورَ فِي السَّنَةِ. وَ أَسْرَعَ السَّنِينَ فِي الْعُمُرِ.) (خطبه ۱۸۸ نهج البلاغه) «بدون تردید، روز آینده، نزدیک است، چه به سرعت، ساعت‌ها در روز و روزها در ماه و ماه‌ها در سال و سال‌ها در طول عمر، می‌گذرد.»

دیوی است جهان، صعب و فریبنده مر او را هشیار و خردمند نجسته است همانا

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵)

(دَارٌ... بِالْغَدْرِ مَعْرُوفَةٌ.) (خطبه ۲۲۶ نهج البلاغه) «دنیا خانه است که به مکر و فریب مشهور است.»

توبه و بازگشت واقعی به حقیقت انسان:

دلت همانا زنگار معصیت دارد به آب توبه خالص بشوش از عصیان

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۹)

فَطُوبَى لِمَنْ لَدَى قَلْبٍ سَلِيمٍ... أَسْتَفْتَحُ التَّوْبَةَ وَ اِمَامَةَ الْحَوْبَةِ. (خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه) «خوشا به حال صاحب قلب سلیمی که... دروازه توبه را بگشاید و اثرات گناه را از بین ببرد. »

جاودانگی قرآن:

معنی قرآن روشن و درخشان چون نجوم است
امثال بر او تیره و تاری چون لیلی
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۳)

کتاب ایزدست ای مرد دانا معدن حکمت
که تا عالم به پای است اندرین معدن همی پاید
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۰)

(ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَ سِرَاجًا لَا يَخْبُوا تَوَقُّدَهُ وَ بَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرَهُ وَ فِيهَا مِنْهَاجًا لَا يُخِلُّ نَهْجُهُ.) (خطبه ۱۹۸ نهج البلاغه) «سپس پرودگار، قرآن که فروغ جاودانه است را نازل کرد. چراغی که افروختگی آن زوال نداشته و شعله وری آن پایان نمی یابد. دریایی است که غواصی به قله آن نرسد و شاهراهی است که گمراهی در آن وجود ندارد. »

شاهدان و گواهان اعمال انسان در آخرت:

بدان که بر تو گواهی دهند هر دو به حق
دو چشم هر چه بدید و دو گوش هر چه شنود
(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۳۲)

(ان الله سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا الْعِبَادُ مُقْتَرِفُونَ... أَعْضَاءُكُمْ شُهُودُهُ وَ جَوَارِحُكُمْ جُنُودُهُ وَ ضَمَائِرُكُمْ عُيُونُهُ وَ خَلَوَاتُكُمْ عِيَانُهُ.) (خطبه ۱۹۹ نهج البلاغه) «در قیامت در پیشگاه عدل الهی، هر اعضای بدن شما شهود او... گواهانی علیه شما و جوارح شما جنود و سربازان او می باشند. نهان خانه دل های شما، دیده بان او هستند و لحظات خلوت شما در پیش او عیان اند. »
مصاحبت با دانشمندان:

گرد دانا گرد و گردون قول او را نرم دار
گر همی خواهی که جای خویش برگردون کنی
(ناصرخسرو، ۱۳۵۲: ۲۵)

(و أكثر مَدَارِسَةَ الْعُلَمَاءِ وَ مُنَاقَشَةَ الْحُكَمَاءِ فِي تَثْبِيْتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلَادِك.) (نامه ۵۳ نهج البلاغه) «با دانشمندان، همواره در گفتگو باش و خردورزان و حکیمان همیشه به بحث نشین که این کار، موفقیت صلاحدیدها و پیشرفت های امور را حتمیت می بخشد. »
پرهیز از یاهوگویی:

هزل را کسی شنود و مگوی از یراک
عقل ترا دشمن است هزل چو هپیون

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۷)

(إِيَّاكَ أَنْ تَذَكَّرَ مِنَ الْكَلَامِ مَا يَكُونُ مُضْحِكًا.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «بپرهیز از بیان سخنانی که برای تو خنده‌آور است.»

نرم خویی و رفتار حسنه:

به نرمی ظفر جوی بر خصم جاهل که گه را به نرمی کند پست باران

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۸۵)

(و لِنِ لِمَنْ غَالَطَكَ فَإِنَّهُ يُوشِكُ أَنْ يَلِينَ لَكَ.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «و برابر درشت خویی دیگران، نرمی را پیشه خود ساز که بدون تردید او نیز به نرم خویی در برابر تو خواهد پرداخت.»
آمال و آرزوهای دراز:

تو را آرزوها چنان چون همی چو کوران به جوی و به جر افکند

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۸۱)

(وَ أَعْلَمَ يَقِينًا أَنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ أَمْلَكَ.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «آگاه باش که مطمئناً هرگز به همه آرزوهایت دست نخواهی یافت و به همه خواسته‌هایت نخواهی رسید.»
نیک رفتاری با زیردستان:

پیشه کن امروز احسان با فرودستان خویش تا زبر دستانت فردا با تو نیز احسان کنند

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۵۰)

حاکم خود باش و به دانش بسنج هر چه کنی به معیار خویش

بنگر و با کس مکن از ناسزا آنچه نداریش سزاوار خویش

آنچه ت ازو نیک نیاید مکن داروی خود باش و نگه دار خویش

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۷۸)

بر کسی می‌پسند کز تو آن رسد که ت نیاید خویشتن را آن پسند

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۳۵)

(وَ لَا تَظْلِمَ كَمَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ أَحْسِنَ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «در حق کسی ستم مکن، چنان که دوست نداری که در حق تو ستم شود. آن گونه نیکی کن که دوست داری تا دیگران درباره ات روا دارند.»

(يَا بُنَيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ فَأَحِبِّ لْغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ... وَ اتَّقِبْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِهُ مِنْ غَيْرِكَ وَ اَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ مِنْ نَفْسِكَ.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «ای فرزندا! نفس خود را

میزانی بین خود و دیگران قرار ده پس در این رابطه، برای دیگران همان را بپسند که برای خود می پسندی و برای خود همان را زشت بدان که برای دیگران زشت می دانی و برای دیگران همان روا دار که برای خود روا می داری. «
تقویت دل:

تن صدف است ای پسر به دین و به دانش
جانِب، به پرور، درو چو لؤلؤ مکنون
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۸)

(یا بُنّی، أَحی قَلْبِکَ بِالْمَوْعِظِهِ وَ اِمْتَهُ بِالزَّهَادَةِ وَ قُوَّةِ بِالِیَقِیْنِ وَ نُوْرَهُ بِالْحِکْمَةِ.) (نامه ۳۱ نهج البلاغه) «پسرم، از طریق پند و اندرز، قلب خود را زنده دار و از راه زهر پیشگی امیال سرکش، آن را رام ساز و در پرتو استحکام بخشیدن به یقین و ایمان خود آن را تقویت کن و از راه حکمت و دانش آن را روشنایی بخش. «
در اهمیت خوف و رجاء:

نه نومید باش و نه ایمن بحسب
که بهتر رهی راه خوف و رجاست
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۲۹)

(و اِنْ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ یَشْتَدَّ خَوْفُکُمْ مِنْ اللّٰهِ وَ اَنْ یَحْسُنَ ظَنُّکُمْ بِهٖ فَاجْمَعُوْا بَیْنَهُمَا.) (نامه ۲۷ نهج البلاغه) «اگر بتوانید، خدا ترس شوید و خویش بینی نسبت به خدا را یک جا داشته باشید، به جمع میان آن دو همت گمارید.
«

پند و اندرز درخصوص دنیا:

ای شده مشغول به کار جهان	غره چرایی به جهان جهان
پیک جهانی تو بیندیش نیک	سخره گرفته است ترا این جهان
چون تو بسی خورده است این اژدها	هان به حذر باش ز دندانش هان
نامه شاهان عجم پیش خواه	یک ره و برخورد به تأمل بخوان
کوت فریدون و کجا کیقباد؟	کوت خجسته علم کاویان
سام نریمان کو و رستم کجاست	پیشرو و لشکر مازندران
بابک ساسان کو و کو اردشیر	کوست؟ نه بهرام و نه نوشیروان
این همه با خیل و حشم رفته اند	نه رمه مانده ست کنون نه شبان
رهگذر است این نه سرای قرار	دل منه اینجا و مرنجان روان

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۳ و ۱۴)

(وَ لَا تَغُرَّتْكُمْ الْحَيَوه الدنیا کَمَا غَرَّتْ مِنْ کَانَ قَبْلُکُمْ مِنَ الْأُمَّمِ الْمَاضِیهِ) (خطبه ۲۳۰ نهج البلاغه) « زندگی دنیوی شما را نفریبد. چنان که برخی از پیشینیان از امت های گذشته را فریفته است. »
در توصیف دنیا:

جهان مار بدخواست منو ازش از بن
ازیرا نسازدش هرگز نوازش
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۴۸۰)

(فَإِنَّهَا مَثَلُ الدُّنْيَا مَثَلُ الْحَيَّةِ لَيِّنٍ مَسَّهَا قَاتِلٌ سُمِّهَا.) (نامه ۶۸ نهج البلاغه) «دنیا همانند مار است، ظاهر لطیف خوش خط و خال و سمی کشنده، در نهان دارد. »
جهان را نو به نو چند آزمایی
همان است او که دیدستیش صد بار
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۹)

(وَ أَعْتَبِرْ بِمَا مَضَى مِنَ الدُّنْيَا لِمَا مِئِنَهَا.) (نامه ۶۹ نهج البلاغه) «آنچه از دنیا از دست تو رفت، برای آنچه که باقی است، عبرت بگیر!».

جهان، مثل چو یکی منزل است برره و خلق
برادر و پدر و مادرت همه رفتند
درو همی گذرد فوج فوج زود ازرود
تو چند خواهی، اندر سفر چنین آسود
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۳۲)

(إِنَّهَا الدَّامُ لِلدُّنْيَا الْمَغْتَرَّ بِغُرُورِهَا الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا أَنْغِيزِرِ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَدْمُمُهَا أَنْتَ الْمُتَجَرِّمِ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ مَتَى أَسْتَهْوَتَكَ أَمْ مَتَى غَرَّتَكَ؟) (حکمت ۱۳۱ نهج البلاغه) «ای کسی که به مذمت و نکوهش از دنیا می پردازی در حالی که به غرور دنیا گرفتار گشته و فریفته هیچ و پوچ های آن می باشی، آیا در حالی که به دنیا مغرور می باشی آن را مذمت می کنی؟ تو از جرم دنیا شکایت داری یا دنیا از جرم تو شکایت کند؟ دنیا سجده گاه دوستان خدا و نمازگاه فرشتگان و محل هبوط وحی الهی و تجارت معنوی است. »

همنشین خوب و دوست مؤمن:

نیک نام از صحبت نیکان مشوی
همچو از پیغمبر تازی بلال
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۷۲)

(وَ أَحْذَرُ صَاحِبَةَ مَنْ يَفِيلُ رَأْيَهُ وَ بَنَكْرُ عَمَلُهُ فَإِنَّ الصَّاحِبَ مُعْتَبَرٌ بِصَاحِبِهِ.) (نامه ۶۹ نهج البلاغه) «از دوستی و همنشینی کسی که رأی و نظری سست و نادرست داشته و کردارش مورد اعتراض و انکار است بپرهیز؛ زیرا اعتبار و اهمیت هر کسی با همنشین اوست. »

در ضرورت عفو و گذشت:

ای شاه نصیب خویش بیرون کن زین جاه بلند و نعت و شاهی
بنگر به ضعیف حال درویشان بگذار سپاس آن بر گاهی
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۰۶)

(ذَا قَدَرْتَ عَلَىٰ عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ عَنْهُ شُكْرًا لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ.) (حکمت ۱۱ نهج البلاغه) «هنگامی که بر دشمن خود تسلط یافتی به عنوان شکر این تسلط و قدرت به عفو و اغماض، روی آور. »
ارزش مندی عقل:

مر جاهل را نبود اندازه عالم صد مرغ، بله قیمت یک باز، ندارد
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۲۰)

(إِنَّ اغْنَىٰ الْغَنَىٰ الْعَقْلَ وَ أَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحُمُقُ.) (حکمت ۳۸ نهج البلاغه) «بی نیاز کننده ترین سرمایه، عقل و خردورزی و بزرگترین عامل فقر و ناداری حماقت است. »

پرهیز از معاشرت با فرومایگان:

فرو مایه چو سیر خورده به باشد همه عیب جوید، همه شر کاود
فرومایه آن به که بد حال باشد ازیرا سیه سار پی بر نتاود
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۲۹)

(إِحْذَرُوا صَوْلَةَ الْكَرِيمِ إِذَا جَاعَ وَ لَثِيمَ إِذَا شَبِعَ.) (حکمت ۴۹ نهج البلاغه) «از صولت هیبت و حالت تهاجم انسان کریم و جوانمرد، آن گاه که احساس کمبود و گرسنگی کند بر حذر باشید و نیز از صولت انسان فرومایه آن گاه که احساس بی نیازی و سیری کند. »
ضرورت خودسازی:

نخستین پند خود گیر از تن خویش وگرنه نیست پندت جز که ترفند
بر آن سقا که خود خشک است کامش گهی بگری و گه به افسوس بر خند
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۸۳)

(مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْهَأْ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ.) (حکمت ۷۳ نهج البلاغه) «کسی که خود را در مقام رهبری و پیشوای جامعه قرار دارد باید پیش از پرداختن به تعلیم تربیت دیگران، به تأدیب نفس خود همت گمارد. »

ضرورت پایداری و حلم:

جمال مردمی در حلم باشد کمال مردمی در حلم باشد

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۵۵)

(عَلَيْكُمْ بِالصَّبْرِ فَإِنَّ الصَّبْرَ مِنَ الْإِيمَانِ كَالرَّأْسِ مِنَ الْحَسَدِ.) (حکمت ۸۲ نهج البلاغه) «صبر و استقامت را پیشه خود سازید، زیرا بدون شک نسبت میان صبر و ایمان، همان نسبت میان سر و بدن است.»
اقتصاد و میانه روی:

میانه کار بباش، ای پسر کمال مجوی
که مه تمام نشد جز ز بهر نقصان را
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۱۷)

(مَا عَالَ مَنْ اقْتَصَدَ.) (حکمت ۱۴۰ نهج البلاغه) «کسی که میانه روی را پیشه خود سازد، سربار دیگران نخواهد شد.»

مقایسه علم و آگاهی و ثروت:

به از دنیا رو گوهر علم و حکمت
کرا دل روشن است و چشم بیدار
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۸)

(يَا كَمِيلُ، أَلْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، أَلْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَ أَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ وَ الْمَالُ تَنْقُصُهُ النِّفَقَةُ وَ الْعِلْمُ يَزْكُوهُ عَلَى الْإِنْفَاقِ... وَ الْعِلْمُ حَاكِمٌ وَ الْمَالُ مُحْكَمٌ عَلَيْهِ.) (حکمت ۱۴۷ نهج البلاغه) «ای کمیل، دانش از مال برتر است. دانش نگهبان توست ولی مال را باید تو نگهبان باشی. مال با انفاق به دیگران نقصان می یابد ولی علم با انفاق به دیگران ردهش می یابد. علم حاکم بر سرنوشت انسان است، ثروت محکوم و مورد سلطه آدمی است.»
شکرگزاری نعمات خدا:

مر خداوند جهان را بشناس و بگذار
شکر او را که ترا این دو به ملک سیاست
(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۲۲)

(وَ لَا تَكُنْ مِمَّنْ... يُعْجِزُ عَنْ شُكْرِ مَا أُوتِيَ.) (حکمت ۱۵۰ نهج البلاغه) «از کسانی مباش... که از شکر و سپاس آن چه که به او داده شد، کوتاهی می ورزد.»
در نکوهش خشم و تندخویی:

خشم را طاعت مدار ایرا که خشم
زیر دامن در بلا دارد دفين
بر پشیمانی خوری از تخم خشم
خود مکار این تخم و زو این بر مچین

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۱۲۰)

(الْحِدَّةُ ضَرَبٌ مِنَ الْجُنُونِ لِأَنَّ صَاحِبَهَا يَنْدَمُ فَإِنَّ لَمْ يَنْدَمْ فَجُنُونُهُ مُسْتَحْكِمٌ.) (حکمت ۲۵۵ نهج البلاغه)
«خشم و تندخویی، نوعی دیوانگی است، لذا صاحب آن پس از فروکش کردن زبانه شعله غضب، پشیمان می شود، اگر پشیمان نشود درجه جنون او بالاست.»

ضرورت هماهنگی ظاهر و باطن:

در کارهای دینی و دنیایی جزهم چنان مباش که بنمایی

(ناصر خسرو، ۱۳۵۲: ۷)

(اللهم انى اعودُ بكَ من ان تُحسِّنَ فى لا معهُ العيونِ غلانيتهى و تُقَيِّحَ فيما أبطنُ لكَ سريرتهى.) (حکمت ۲۷۶ نهج البلاغه) «خدایا، به تو پناه می برم از این که ظاهر مرا در چشم انداز دیگران نیکو و دلپسند، ولی باطن مرا زشت و کربه گردانی.»

نتیجه

از آن جا که ناصر خسرو «حجت خراسانی» است و عنصری سرسخت برای فراخواندن مردم به سوی آیین علوی به شمار می‌رود؛ شعر او سرشار از نموده‌های دینی است و آکنده از پیام‌های فرهنگی و حکمی و اخلاقی که خاستگاه همه‌ی آن پندها و پیام‌ها درد دینی شاعر است که با گرایش شیعی او در هم آمیخته شده است، به همین سبب دیوان شعر ناصر خسرو گنجینه‌ای از آیین و فرهنگ شیعه به همراه بن مایه‌ی اسلامی - اخلاقی است و لهذا این بن مایه و گرایش باعث شده است تا این شاعر خردگرای دیانت مدار نگاهی ژرف و عمیق به سخنان امام عارفان انداخته و شعر خویش را در راستای سخنان آن امام همام بیان دارد، به دیگر عبارت می‌توان گفت که شعر ناصر خسرو، همان سخنان امام عارفان و مولای متقیان در نهج‌البلاغه است در قالبی منظوم و مقفی.

شعر ناصر خسرو در حقیقت پویایی ذهن و اندیشه‌ی خرد گرایی فرهنگ شیعی است به گونه‌ای که کثرت موضوعات حکمت آمیز اعم از بی‌اعتنایی به دنیا، عقل گرایی، دانش‌اندوزی، انسان مداری و دعوت به فضایل و نهی از رذایل مؤید این موضوع است و این همان موضوعاتی است که از جانب علی(ع) در نهج‌البلاغه ذکر گردیده است فی المثل ناصر خسرو به پیروی از امام علی(ع) دل‌بستگی به دنیا را نکوهش می‌کند و دنیا را با همان ویژگی‌هایی که امام علی(ع) در نهج‌البلاغه، شناسانده‌اند؛ بازگو می‌کند.

نکته‌ی قابل توجه این که یکی از موضوعات محوری و اساسی نهج‌البلاغه علی(ع) توصیف دنیا و دعوت بی‌توجهی به تعلقات و تقیلات و تعنیات دنیوی است، به گونه‌ای که نگاهی ژرف و عمیق به احادیث و سخنان حضرت علی بن ابی‌طالب(ع) مؤید این موضوع است که نکوهش دنیا و دعوت به بی‌توجهی به آن از موضوعات اساسی و قابل توجه است؛ حال آن که موضوع بی‌توجهی به دنیا و دیوان ناصر خسرو هم از مسایل اساسی و مهم به حساب می‌آید.

با نگاهی عمیق به اشعار و احوال ناصر خسرو در می‌یابیم از آن جا که یکی از ویژگی‌های برجسته ناصر خسرو که تا حدی در سفرنامه به آن اشاره نموده است دیدار او با مردم روزگار به ویژه بزرگان، دانشمندان و علمای

دینی است که نمونه آن «ابوالعلاء معری» است و از آن جا که ناصر خسرو شاعری اندرز گوست و شعر او گنجینه ی ادب فارسی و از عناصر ارزشمند فرهنگ اسلامی ما محسوب می شود و با لحاظ صفات برجسته ی اخلاقی او اعم از مناعت طبع و بزرگواری و عزت نفس و صراحت گفتار و... که در سراسر نوشته ها و اشعارش پیداست و با عنایت به حس دانش ورزی و علاقه او به علم و دانشمندی و گرایش اعتقادی او، توجه خاص و عنایت ویژه او به سخنان امام علی (ع) امری قابل پذیرش است و از آن جا که قبل از سید رضی دانشمندان بزرگی همانند زید بن وهب «در کتاب» خطب امیرالمومنین علی المنابرفی الجمع و الاعیاد و «اسماعیل بن مهران» از محدثین قرن دوم هجری و مولف کتاب «خطب امیر المومنین» و «ابن شعبه الحرانی» از علمای قرن سوم هجری در کتاب «تحف العقول» و «عبدالعظیم حسنی» از دانشمندان نیمه اول قرن سوم هجری و دهها شخصیت دیگر سخنان ایشان را جمع آوری نموده اند و این آثار قسمتی از ماخذ سید رضی در جمع آوری احادیث نهج البلاغه محسوب می گردند هر چند ممکن است که ناصر خسرو دقیقا به عین تالیف نهج البلاغه سید رضی کم تر توجه نموده باشد ولی قطعا به سخنان امام عارفان و امیر مومنان دسترسی و عنایت داشته است و گواه این ادعا قرابت معنایی و معنوی و حتی گاهی قرابت لفظی و کلامی اشعار ناصر خسرو با احادیث نهج البلاغه است.

منابع و مأخذ

- نهج البلاغه، امیرالمؤمنین علیه السلام، متن صبحی صالح، انتشارات پیام اسلام.
ناصر خسرو، دیوان اشعار، ۱۳۵۲، تهران، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق.
ناصر خسرو، دیوان اشعار، ۱۳۵۴، با مقدمه تقی زاده و تعلیقات مینوی.

روزهای آفرینش عالم در اندیشه حکیم ناصر خسرو

شفیق نزار علی ویرانی

ترجمه جیران گاهان

(به تصحیح و کوشش دکتر فقیر محمد هونزایی و رحیم غلامی)

«پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش مُستوی^۱ شد (برنشست)»

(قرآن: سوره ۷، آیه ۵۴)

«و پروردگار روز هفتم را مبارک خواند و آن را مقدس گرداند...» (تورات، سفر پیدایش، باب دوم، آیه سوم)

ادیان ابراهیمی به طور مشترک بر این اعتقادند که آفرینش عالم در شش روز تمام شد، و روز هفتم یا سَبْت^۱، که پس از این شش روز می‌آید آمیخته با تقدس و حرمتی خاص است. حکیم برجسته اسماعیلی، المؤید فی الدین شیرازی، بر این باور است که مفسرانِ ظاهری در تفسیر این مقوله راهِ خطاء پیموده‌اند است. از دیدگاه حکیم المؤید این مفسران عباراتِ کُتب مقدس را به هیچ وجه درنیافته‌اند. اینان بیانات آیات الهی را که در حقیقت مثالهایی هستند که خداوند برای ما در قالب وحی فرستاده درست نفهمیده‌اند، و حتی این امثال کتب الهی را با تصورات و برداشتهای خام خود مبنی بر آفرینشِ عالمِ جسمانی در شش روز ۲۴ ساعته مخلوط کرده و کاملاً مفاهیم آیات را به اشتباه فهمیده‌اند. منطق المؤید این است که زمان خود وابسته به حرکت کرات آسمانی است، و طلوع و غروب آفتاب نشانه گذر روزها برای بشر است. حال اگر آفرینش هنوز وجود نداشت، و پروردگار هنوز خورشید و زمین و سیارات را نیافریده بود، چطور ممکن است این آیات به گذر زمان، آنگونه که در تصور ما می‌آید، اشاره داشته باشند؟ گروهی دیگر همچنین با ارجاع به آیات قرآن ادعا میکنند که برای خداوند خلقت آسمانها و زمین در شش روز مُیسّر شده است که هر کدام از این روزها هزار سال به طول

^۱ دهخدا: سبت. [س] [ع مص] استراحت. آسایش. (منتهی الارب). فروخفتن. (زوزنی) (دهار). || بریدن. (منتهی الارب) (اقراب الموارد). || قیام کردن. (دهار). || سر ستردن. (منتهی الارب) (اقراب الموارد). موی تراشیدن. (دهار) (زوزنی) (تاج المصادر بیهقی). || موی گشاده رها کردن. (منتهی الارب) (اقراب الموارد). || بشتاب رفتن. (تاج المصادر بیهقی). || گردن زدن. (منتهی الارب) (تاج المصادر بیهقی) (اقراب الموارد) (دهار). || سرگردان شدن. (اقراب الموارد). || (مص) سرگشتگی و بیهوشی. (منتهی الارب). || (مص) شنبهی کردن جهودان. (منتهی الارب). شنبه کردن. (زوزنی) (اقراب الموارد). || به شنبه درآمدن. (اقراب الموارد). || (ا) شنبه. (دهار) (ترجمان جرجانی ترتیب عادل ص ۵۶) (منتهی الارب). سبت و سبوت جمع آن است، اسم. آن روزی است که اصحاب یهود از تمامی اعمال خود دست کشیده استراحت میکردند. (قاموس کتاب مقدس): انما جعل السبت علی الذین اختلفوا فيه. (قرآن ۱۶/۱۲۴). اصحاب یهود. یاران روز شنبه: «نقض عهد و توبه اصحاب سبت -- موجب مسخ آمد و اهلاک و کبت، (منثوی).

انجامیده است؛^۱ اما حکیم المؤید باز هم با چنین برهانی قانع نمیشود. او عقیده دارد بی شک خالق که قدرتش بی نهایت است، در خلقتش به زمان محدود نمی‌گردد، چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «و فرمان ما جز یکی بیش نیست، مانند یک چشم به هم زدن» (۵۴:۵۰).^۲ او نتیجه می‌گیرد که شش روز خلقت باید معنایی ژرف‌تر داشته باشد و می‌افزاید که این وظیفه علم تأویل است که از این معنای پوشیده پرده بردارد. ابو نصر^۳ ناصر خسرو، حجت و داعی معاصر المؤید که ارتباط نزدیک با هم داشتند، در شاهکار تأویلی‌اش، کتاب *وجه‌الدین*، به تأویل این روایت می‌پردازد:

در اخبار آمده است که ایزد تعالی آفرینش عالم را بروز یکشنبه آغاز کرد و بروز آدینه از آن پرداخته شد و روز شنبه بیاسود. و معنی این قول پوشیده است اندر میان خلق از آغاز روزها و هرکسی مر این قول را بر اندازه عقل خویش پذیرفت و جهودان بدین سبب مر روز شنبه را بزرگ دارند و در آن روز کار نکنند یعنی که این روز خدا بیاسوده است و خبر ندارند که پیغمبران که مر خلق را این خبر دادند، آن خواستند تا بدانند که شش تن بخواهند آمدن اندر این عالم بفرمان خدای تعالی تا خلق را کار فرمایند و آن هفتمین که بیاید کار نفرماید بلکه او جزا دهد مر خلق را؛ و مر آن روز را شنبه گفتند و بزرگ فرمودند داشتن و آن روز قائم قیامت است علیه السلام^۴

در نتیجه، طبق این تأویل، این روزها تعلق به آفرینش عالم جسمانی ندارند، بلکه متعلق به آفرینش عالم دین هستند، همان آفرینشی که با حضرت آدم شروع شد. چنانچه ناصر گوید حضرت آدم علیه السلام آدینه بود اندر عالم دین، یعنی یک شنبه و در ادامه نوح و ابراهیم و موسی و عیسی به ترتیب نمودِ دوشنبه، سه شنبه، چهارشنبه و پنج شنبه بودند. محمد که جمعه نماز اوست، این آفرینش را به اتمام رسانید.^۵ آخرین روز که خلقت جهان باطنی را به سر حد کمال می‌رساند، هنوز فرا نرسیده بود، روزی نه به منظور امر به کار، که بلکه برای پاداش و ثواب. این همان شنبه یا [روز] قائم القیامه بود. چنانچه درباره همین روز ناصر می‌فرماید:^۶

^۱ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (۷۰:۴).
^۲ در این مورد ناصر خسرو با پیشینیان خویش کاملاً موافق است، و به همان نسبت در قبال چنان تفسیرهایی دیدگاه نقادانه دارد. بنگرید به: *جامع‌الحکمتین*، به کوشش هانری کرین و محمد معین:

Le Livre Réunissant les Deux Sages (Tehran, 1953), pp. 163–164

^۳ ابو نصر هیئة الله المؤید فی الدین الشیرازی، *المجالس المؤیدیه*، به کوشش حاتم حمید الدین (بمبئی، ۱۹۷۵)، ج. ۱، ص. ۳۵۸–۳۵۹، *المجالس المؤیدیه*، ترجمه جواد مسقطی و خان بهادر ا. م. مولوی، زندگی و مجالس داعی الدعات المؤید فی الدین الشیرازی (کراچی، ۱۹۵۰)، ص. ۱۲۳–۱۲۴.

^۴ ناصر خسرو، *وجه‌دین*، به کوشش غلامرضا اعوانی (تهران، ۱۹۷۷)، ص. ۶۵.
^۵ همان، *جامع‌الحکمتین*، ص. ۱۶۳، ص. ۱۶۵. قس.:

Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (London, 1983), p. 97.

درباره نظرات مارکوت پیرامون دیدگاه‌های قاضی نعمان بنگرید به:

Yves Marquet, 'Le Qadi Nu'man à propos des heptades d'imams,' *Arabica*, XXV (1978), pp. 225–232.

^۶ ناصر خسرو به روشنی مرکزیت قائم را با نشانیدن آن در مرکز دایره ای که سبب نیز در آن قرار دارد تأکید کرده است. بنگرید به: *خوان‌الخوان*، به کوشش یحیی الخشاب (قااهره، ۱۹۴۰)، ص. ۱۵۵.

روز شنبه را چشم همی دارند خلق که بیاید و آن روز آسایش باشد مر آن کسان را که این روزها را بشناخته اند به حقیقت و به فرمان و علم کار کردند. و هر که اندر سرای جسمانی به کالبد امروز کار کند و به نفس معنی آن بداند، فردا اندر سرای نفسانی ثواب آن بیابد.^۱

روزهای آفرینش در تفکر اسماعیلی ادوار بزرگ نبوت شمرده می شدند. مراد خداوند در این آیات «جهان کثیف پدیده های مادی» (عالم جسمانی) نبوده است، بلکه جهانی است بس پراهمیت تر، یعنی عالم دین. در جهان عالم جسمانی حرکت کرات سماوی مقیاس زمان هستند، در صورتی که فصل جهان عالم دین با آمدن پیامبران خدا، یا صاحبان ادوار، آغاز می گردد. دانشمندان اسماعیلی توجه و علاقه بسیاری به ساختار ادوار پیامبران خدا داشتند. این مقاله به تفسیر ناصر خسرو از این ادوار، روزهای آفرینش، و اتمامشان در روز شنبه می پردازد.

در دیدگاه ناصر خسرو عالم دین مشتمل بر دو قسمت است، یکی روحانی و دیگری جسمانی. عالم روحانی که ورای زمان و مکان است، مشتمل است بر عقل کُلّ و نفس کُلّ. عالم روحانی بر جهان دون جسمانی و ادوار زمانی اش تقدّم دارد. دو فرشته بزرگ عالم روحانی، یعنی عقل کُلّ و نفس کُلّ، از نیستی به هستی آمدند و بسیط اند.^۲ برابر این دو فرشته در عالم جسمانی «ناطق» و «اساس» اند.^۳ ناطقان شش تا هستند، و هفتمین آنها قائم است، که ایشان را صاحبان ادوار کبیر □ یا روزهای بزرگ گویند.^۴ این ادوار هرکدام خود به هفت روز تقسیم میشوند، که معروف به ادوار صغیر بوده، و ادوار امامان که در بین ناطقان می باشند، نام دارند. این ادوار صغیر گاه با ارجاع به دور کبیر ناطقی که به آن متعلق هستند شناخته می گردند، و دور صغیر امام با عبارت «روزگار» یا «زمانه» تعریف میشود.^۵ پیش از ناصر خسرو، ابویعقوب سجستانی گفته است که بین هر دو ناطق شش امام آمده اند، ولی بر این عقیده بود که در دور ناطق ششم تا ظهور صاحب حجت یعنی قائم، امامان بسیاری خواهند آمد.^۶ در این مورد، او حتماً این حدیث معروف نبوی را، که ناصر خسرو هم از آن یاد می کند، به خاطر داشته، «اگر باشد که از زمانه تنها یکی روز مانده باشد، خدا آن روز را آنقدر طولانی میکند تا از میان سلاله من مردی بیاید که زمین را با عدل و برابری پُر کند چراکه تا آن هنگام بی عدالتی و ستم در آن گسترده

^۱ ناصر خسرو، وجه بین، ص. ۶۵.

^۲ همان، ص. ۷۲.

^۳ ناصر خسرو، گشایش و رهایش، به کوشش و ترجمه انگلیسی فقیر هونزایی. بنگرید به:

Nasir Khusraw, Gushayish wa Rahayish, ed. and trans. Hunzai, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology* (London, 1998), p. 58 (ed.), p. 93 (trans.). Cf. Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 184.

^۴ در دور نبوت، هفتمین امام به مرتبه ناطق میرسد، و با همین نام نیز شناخته میشود. به همین شکل در دور امامت هفتمین امام به مرتبه قائم میرسد و با این نام شناخته میشود.

^۵ ناصر خسرو، وجه بین، صص. ۱۳، ۱۲۷، *خوان الاخوان*، به کوشش یحیی الخشاب (قاهره، ۱۹۴۰)، ص. ۸۶. اصطلاحات بکار رفته ثابت نیستند. قس: ناصر خسرو، وجه بین، صص. ۴۳، ۳۳۵. در این بخشها از کتاب اساس دور خود را دارد، هر چند ممکن است خواننده تصور کند که دور او با دور ناطق یکیست.

^۶ ابویعقوب سجستانی، اثبات النبوة، به کوشش عارف تامر (بیروت، ۱۹۶۶)، ص. ۱۹۳.

میشود.^۱ آن روز آخر که تا زمان ظهور قائم به طول می انجامد، روز حضرت محمد است.

هر یک از هفت صاحبان ادوار کبیر رابطنی میان عالم جسمانی و عالم روحانی است. کالبدشان از عالم کثیف و نفسشان از عالم لطیف است. اینان از طریق نفس لطیفشان پذیرای نعمات آن عالم (عالم روحانی) می شوند و با کالبد جسمانیشان این نعمات را به عالم جسمانی منتقل می کنند. ناصر خسرو اما بر این باور است که زبان و کلام آدمی هیچ گاه نمی تواند به حقیقت عالم روحانی دست پیدا کند، بلکه تنها می تواند به آن اشاره کند.^۲ در دور صغیر، امام و حجت اش، برابر ناطق و اساس در دور کبیر هستند. بنابراین در تأویل، مثال هایی که در دور کبیر برای ناطق و اساس بکار می رود، اغلب در دور صغیر برای امام و حجت بکار می روند. مثلاً در تأویل اذان ناصر خسرو می گوید: «و چون مؤذن بانگ نماز بکند با آغاز روی بقبله دارد [یعنی] بنمود ناطق که دعوت من مر خلق را سوی خداوند قیامت است. و چون به "حَى عَلَى الصَّلَاةُ" برسد روی سوی دست راست کند و چون "حَى عَلَى الْفَلَّاح" گوید روی سوی دست چپ کند. دست راست دلیل است بر ناطق و دست چپ دلیل است بر اساس. و نیز دست راست دلیل است بر امام و دست چپ دلیل است بر حجت. و چون گوید "حَى عَلَى الصَّلَاةُ" روی سوی دست راست کند همی نماید که مر ناطق را و امام را که خداوندان ظاهرند اجابت کنید بنماز ظاهر کردن. و چون گوید "حَى عَلَى الْفَلَّاح" و روی سوی دست چپ آرد همی نماید که مر اساس را و حجت را که خداوندان باطناند، اجابت کنید به شنودن علم حقیقت تا رسته شوید از نار دوزخ نادانی بدین جهان و از عذاب آتش جاویدانی بدان جهان».^۳ (ص. ۱۴۹)

ناصر خسرو توضیح می دهد که درست همان طور که بدن انسان را غذا از چهار عنصر خاک، آب، هوا و آتش است، روح انسان هم از چهار حد تغذیه می کند: عقل کُلّ، نفس کُلّ، ناطق و اساس. دو از چهار عنصر، یعنی هوا و آتش، لطیف اند، و دو دیگر، یعنی آب و خاک، کثیف هستند. به همین ترتیب، از این حدود، عقل کُلّ و نفس کُلّ روحانی اند و دو دیگر، یعنی ناطق و اساس، جسمانی هستند. از بُعد جسمانی، این دو آخر مردمان هستند، ولی از لحاظ عقل و نفس فرشتگان مُقَرَّب اند.^۴ همچنانکه هر روزی نور ماه جانشین روشنایی آفتاب می شود، در دور کبیر خورشید و ماه نماد ناطق و اساس اند، و در دور صغیر مثال امام و حجت.^۵

عقل کُلّ، نفس کُلّ، جدّ، فتح و خیال، که به عنوان قلم، لوح، اسرافیل، میکائیل و جبرئیل هم شناخته می شوند،

^۱ ناصر خسرو، *روشنائی نامه*، به کوشش تحسین یزجی (تهران، ۱۳۷۳)، ص. ۸۰. برای ترجمه انگلیسی بنگرید به:

Six Chapters or Shish fast also called Rawshana 'i-nama, ed. and trans. Wladimir Ivanow (Leiden, 1949), p. 39 (ed.), p. 81 (trans.).

^۲ ناصر خسرو، *روشنائی نامه*، صص. ۷۶-۷۷. برای ترجمه انگلیسی بنگرید به:

Six Chapters or Shish fast also called Rawshana 'i-nama, pp. 37-38 (ed.), pp. 78-80 (trans.).

^۳ ناصر خسرو، *وجه دین*، ص. ۱۴۹، قس.: صص. ۱۵۷-۱۵۸، در اینجا شناخت اساس در دور کبیر و شناخت حجت در دور صغیر تأویل به رکوع گردیده است، در حالیکه شناخت ناطق در دور کبیر و شناخت امام در دور صغیر تأویل به سجود گردیده است. حتی ممکن است کسی بگوید که امام ناطق دور صغیر است. ناصر در حقیقت، در ص. ۱۸۸ از این کتاب اظهار میکند که امام ناطق دور صغیر است، یعنی امام سخن گو است که برابر ناطق در فارسی است.

^۴ همان: ص. ۶۰-۶۱.

^۵ همان: ص. ۱۹۵.

پنج حدّ روحانی هستند که ابدی و ثابت اند.^۱ از لحاظ وجودی اینها ورای عالم ادوار اند. برابر این پنج حدّ روحانی در عالم جسمانی ناطق، اساس، امام، باب^۲ و حجّت قرار دارند. اینها پنج حدّ جسمانی هستند که مقامشان در هر دور یا روزگار باقی بوده و ادامه می یابد.^۳ پیامبر در اشاره به این پنج حدود روحانی و جسمانی می فرماید: 'من آن [پیام الهی] را بستدم از پنج و بدادم به پنج'.^۴ پنج حدّ جسمانی دریافت کنندگان تأیید یا وحی از حدود علوی اند، در حالی که حدود سفلی، یعنی داعیان مطلق و محدود، مأذونان محدود و مطلق، و مستجیبان راه راست دسترسی به تأیید ندارند و ایشان فقط دریافت کننده گان تأویل هستند.^۵ هر حدّ برتر، امام حدّ فروتر است. یعنی مأذون امام مستجیب است و داعی امام مأذون. حجّت امام داعی است و به همین ترتیب هر حدّ برتر امام حدّ فروتر است. از این روست که ناصر خسرو آیه ۷۱ از سوره الإسراء: «آن روز که بخوانیم هر گروه را به امام ایشان» را اینگونه تأویل می کند.^۶

ابویعقوب سجستانی توضیح می دهد که هر چیزی را از آفرینش مغزی هست. مغز حیوان مردم ناطق زنده است. مردم میوه تمام خلقت است و هر صورتی در انتظار ظهور او پدیدار شده. سخن های مردم معقول مشخصه منحصر به فرد انسان است، و اندیشه ای که بشر آن را در هر دوری به زبان می آورد مانند شیری است که می تواند آنقدر زده شود تا کره یا مسکه آن که در شیر پنهانست برآید. گنجینه این اندیشه های ظریف شکل بخصوصی دارد و به فرد بخصوصی عطاء شده که می تواند مسکه یا همان جوهر همه تعقل انسان را بیان کند. این فرد کسی است که مأموریت پیامبری بر عهده اوست. سخنان پیامبر بر دل مردمانش می نشیند چرا که

^۱ برای مثال بنگرید به: ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، صص. ۱۷۰-۱۷۱، در اینجا ناصر پیرامون سه مورد اخیر توضیح میدهد، و ناصر خسرو، *وجه دین*، ص. ۲۳۲، ۲۵۸، *جامع الحکمتین*، ص. ۱۰۹، ۱۳۸ ف ۱۵۵، همچنین ابویعقوب سجستانی، *کتاب الافتخار*، به کوشش اسماعیل ک. پوناوالا (بیروت، ۲۰۰۰)، ص. ۱۱۶ جم. قس.:

Paul E. Walker, *Early Philosophical Shiism* (Cambridge, 1993), pp. 30, 110, 119 and Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen isma'iliya: eine Studie über islamischen Gnosis* (Wiesbaden, 1978), pp. 67-74, pp. 206-209, which draws heavily on the *Kitab al-iftikhar*.

^۲ پرسش نقش 'باب' خود با اهمیت است و اغلب حجت اصلی دانسته شده است. ناصر توضیح میدهد که هر کدام از شش امام حقیقی (ظاهراً آنها بی که قبل از ظهور ناطق میآیند) یک باب دارند که در دین او را جانشین میشود و در بجای آوردن امر خدا در دوران زندگی اش منحصر به فرد است، وجه دین، ص. ۱۴۸. سؤالی که اینجا پیش میآید این است که آیا او را در دین جانشین میگردد، یعنی 'آیا جانشین او در امامت میگردد، که در چنین صورتی باب بایستی از میان فرزندان امام باشد. البته این تفسیر ضرورتاً صادق نیست، زیرا وصی جانشین یا وارث پیامبر است بدون اینکه جانشین او در مقام پیامبری گردد یا از میان فرزندان او باشد.

^۳ ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، ص. ۱۷۴، *روشنائی نامه*، صص. ۷۲-۷۳، *شش فصل*، ص. ۳۴ (ویرایش)، ص. ۷۴ (ترجمه) قس. ناصر خسرو، *وجه دین*، ص. ۱۲۶، ۱۹۸-۱۹۹. در ص. ۱۲۶ ظاهراً، به شکلی غیر معمولی، داعی با لفظ لاحق مورد اشاره قرار گرفته، لفظی که ناصر معمولاً برای حجت استفاده میکند. واژه جناح معمولاً بیشتر برای داعی استعمال گردیده است. ممکن است که کلمه حجت در این متن خطای کاتب نیز باشد، که در اصل کلمه باب بایستی بجای آن میآمده است، و به این شکل واژه لاحق معنی معمول خود را حفظ میکند. قس.:

Paul E. Walker, *The Wellsprings of Wisdom* (Salt Lake City, 1994), pp. 19, 177, and Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 18.

^۴ ناصر خسرو، *روشنائی نامه*، ص. ۷۳، *شش فصل*، ص. ۳۵ (ویرایش)، ص. ۷۵ (ترجمه)، *خوان الاخوان*، ص. ۱۷۴.

^۵ همچنین ممکن است که داعی نیز دریافت کننده تأیید نیز باشد، اما این نکته ابهام دارد. بنگرید به: ناصر خسرو، *وجه دین*، صص. ۱۲۶، ۱۹۸-۱۹۹، که بایستی با وجه دین، ص. ۲۴۷ مقایسه گردد، *روشنائی نامه*، ص. ۷۳، *شش فصل*، ص. ۳۵ (ویرایش)، ص. ۷۵ (ترجمه). قابل ذکر است که داعی ها خود به دو گروه تقسیم میشوند، داعی های محدود و داعی های مطلق و این تفاوت میتواند نقش مهمی در این موضوع داشته باشد. ناصر خسرو، *وجه دین*، ص. ۲۵۵. قس. سجستانی *کتاب الافتخار*، صص. ۲۲۴-۲۲۵.

^۶ ناصر خسرو، *روشنائی نامه*، ص. ۷۴، *شش فصل*، ص. ۳۶ (ویرایش)، ص. ۷۶-۷۷ (ترجمه).

سخنانش مُنتهای خردِ انسان است و برای آنان گوارا تا گوش را شنیدن خوش آید.^۱ همان طور که ناصر خسرو توضیح می دهد، پیامبر را نصیبی به تمام از عقل کل رسیده است که این عقل های غریزی از او پذیرد آنچه ایشان را بدان حاجت است و اگر پیغمبر که به عقل های غریزی مائده می دهد نبودی، ایشان همه ضایع بودی.^۲ پیامبر بر خلاف سایر بشر تابع عقل ناقص بشر نیست. بلکه جبرئیل یا روح الامین که خود از عقلِ کلّ الهام گرفته، بر او وحی کرده است.^۳

همان طور که اشاره شد، صاحبانِ ادوار مخصوص اند به تأیید نفسِ کلّ که به توسط جد، فتح و خیال به ایشان می رسد. در تأویل ناصر خسرو، نماز شام دلیل است بر ثانی یعنی نفسِ کلّ. در نماز شام پس از فریضه، شش رکعت سنت است. این دلیل است که ثانی فرود از خویشتن شش ناطق را تأیید فرستاد تا نور او به خلق رسانند.^۴ همان طور نماز پیشین دلیل است بر ناطق و مر این نماز را به تازی ظهر گویند، بدان معنی که دعوت ناطق به ظاهر است که شریعت بود. اول وقت این نماز پس از شش ساعت بود که از وقت بر آفتاب بگذرد، یعنی که او علیه السلام از پس گذشتن شش امام بود از دور عیسی علیه السلام که او آفتاب دور خویش بود.^۵ صاحبانِ ادوار نسبت به یکدیگر مثالِ روزهای هفته اند که از پس یکدیگر می آیند. آدم روز اول است یعنی یکشنبه و قائم روز هفتم یعنی روز شنبه یا سَبْت. بین هر دو ناطق شش امام یا صاحبانِ تأویل اند. نسبت به خداوندانِ تأویل ناطقان حکم روزهای آدینه را دارند که در دوره هفت روزه می آیند،^۶ و او را یوم الجمعة یعنی روز گرد آمدن در یک جا می خوانند، زیرا. در این روز همه مردم جامعه گرد شوند به یک جا. و نماز آدینه دلیل است بر ناطق. چرا که ناطق امام هفتم است و مقام شش فرد پیش از خود را جمله گرد کرده است.^۷ قبل از رسیدن به این مقام، ناطق ابتدا از مقامات 'مستجیب'، 'مأذون'، 'داعی'، 'حجّت' و غیره میگذرد تا سرانجام به مقام 'نبی' میرسد.^۸

ناطقان خداوندان تنزیل هستند که ایشان نورِ نفسِ کلّ را در صورت جسمانی می رسانند، یعنی در صورت امثال و رموز کتب مقدس. ولی هر ناطق یک وصی دارد که ازو سلسله امامان جاری می شود. این امامان مسئول اند

^۱ ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، به کوشش هانری کرین (تهران، ۱۹۴۹)، صص. ۶۹-۷۰. کرین و لندولت هر دو حروف 'م'، 'ش'، 'ک'، 'ل' را تعبیر به کلمه 'مُشکل' میکنند، تا بدین وسیله به ترجمه مطلوب خود برسند. در حالیکه من تعبیر آنها را بجای خود موجه میدانم اما ترجیح میدهم که آن را 'مُشکل' بخوانم زیرا این قرانت با مفهوم متن بهتر تطابق دارد. بنگرید به:

Abu Ya'qub Sijistani, *Kashf al-mahjub: Le Devoilement des Choses Cachées*, trans. Henry Corbin (Lagrasse, 1988), pp. 103-104, "Kashf al-Mahjub: Unveiling of the Hidden," trans. Hermann Landolt in *An Anthology of Philosophy in Persia* (Oxford, 2001), vol.2, p. 108.

^۲ بنگرید به: ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۶۱.

^۳ ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، به کوشش محمد بذل الرحمان (برلین، ۱۳۴۱/۱۹۲۳)، ص. ۲۷، با ارجاع به قرآن (سوره ۲۶، آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵). قس.: هنگامی که ناصر خسرو بیان میکند که نُطقِ پیغمبر بعد از معراج روحانی به کمال خود میرسد، او مستقیماً به شناخت نفس کلّ ناآل میگذرد، بدون هیچ واسطه ای؛ وجه دین، ص. ۱۳۸.

^۴ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۱۶۹-۱۷۰.

^۵ همان: صص. ۱۷۱-۱۷۲.

^۶ همان: ص. ۶۴. توجه نمایید که، بر اساس نسخه 'A'، در خط ۱۶ کلمه 'پیغمبر' را بایستی 'امام' خواند.

^۷ همان، صص. ۱۸۶، ۱۸۸.

^۸ همان، صص. ۱۸۶-۱۸۷.

که امثال و رموز کتب سماوی را به تأویل به صورت اصلی برسانند که نور محض است؛ چنانچه ناصر خسرو در تأویل آیه (۳۵:۲۵) می گوید که چون خدا «پیغمبران» را به صورت جمع آورده است تنزیل یا همان وحی ظاهری می تواند صور متعددی داشته باشد. ولی در همان آیه، هنگام اشاره به امامان، یا خداوندان تأویل، که با عنوان «کتابِ روشنی بخش (الکتابِ المُنیر)»^۱ از آنها یاد شده، صورت مفرد کلمه آورده شده است چون که صرف نظر از تعدّد سبک بیان، معنای تمامی وحی ها یکی است. پس در کتاب وجه الدین ناصر خسرو میگوید،^۲ که وصی آدم مولانا شیث بود، علیهما السّلام، و وصی نوح مولانا سام بود، علیهما السّلام، و وصی ابراهیم مولانا اسماعیل بود، علیهما السّلام، و وصی موسی مولانا هارون بود، علیهما السّلام، و وصی عیسی مولانا شمعون بود، علیهما السّلام، و وصی محمد مصطفی علی المرتضی بود، علیهما و علی ذریتهما السّلام.^۳ (ص. ۶۴)

هر پیامبر، هر وصی و هر امام دوازده حجّت دارد که گاهی ایشان حجّتان روز هم خوانده می شوند. یکی از دوازده حجّت پیامبر وصی اوست، و یکی از دوازده حجّت وصی امام است، و یکی از دوازده حجّت امام جانشین اوست.^۴ نویسنده ما حدیث نبوی: «ماه رمضان یکی از اسماء الهی است» را به این نظر در می یابد. در حدود دین اوصیاء و امامان همچون پیامبران اسماء الهی اند، یعنی پروردگار به توسط ایشان شناخته می شود. پس ماه رمضان هم لاجرم به «بزرگی» اشاره دارد.^۵ واژه «شهر» در عربی یعنی ماه که معنای شهرت، شهرگی یا شهیر بودن نیز دارد. در نتیجه این «بزرگ» کسی است که حق را از باطل می شناسد. در قرآن آمده: «ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن نازل شده برای هدایت بشر و راهنمایی و تمیز حق از باطل» (۱۸۵:۲). بر این اساس این «بزرگ» کسی است که خداوند قرآن را بر او نازل کرد و کسی است که ابهامات تمثیل های کتاب مقدس را برطرف می کند. پس او کسی نیست جز وصی، یعنی علی، و خداوند تأویل. پس مقام اساسی یا وصی در میان دوازده حجّت با مقام ماه رمضان در میان دوازده ماه متناظر است.^۶

^۱ وَإِنْ يُكْذِبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ. (۳۵:۲۵)
^۲ همان، ص. ۶۴. در این متن بایستی به تعبیر ناصر از کلمه امام، که در بالا، هنگام اشاره به تأویل او از آیه ۷۱ از سوره الاسراء، آوردیم، توجه داشته باشیم. قس.:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 115.

^۳ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۶۴. قس.:

Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 184.

^۴ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۲۵۱-۲۵۱. ابن حوشب «منصور الیمین»، در کتاب خود با عنوان: *الرشد و الهدایة*، عموماً با اصطلاح «نقیب» (ج. نقباء) از دوازده نمایندگان ناطق یاد میکند، در حالیکه قبول دارد که وصی حجّت پیامبر است. دوازده نقیب ناطق بشریت را دعوت به پیروی از تعالیم ظاهری پیامبر میکند، و دوازده حجّت امام مئم بشریت را به تعالیم باطنی اش دعوت میکنند. بنگرید به:

See Ibn Hawshab, *Kitab al-rushd wa'l-hidaya*, trans. W. Ivanow, 2nd revised edition, *Studies in Early Persian Ismailism* (Bombay, 1955), pp 33-46.

این کتاب ابن حوشب همچنین اشاره دارد که «حجّت» به مرتبه امام میرسد. قس.: ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، ص. ۲۴۴، در اینجا اصطلاح «نقیب» به همین معنا بکار رفته است.

^۵ در این رابطه بنگرید به: المؤید فی الدین الشیرازی، *المجالس المؤیدیه*، ص. ۲۰۲.

^۶ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۲۵۳-۲۵۴. ناصر خسرو مثالی جالب توجه اما در عین حال مبهم از این مسئله در تأویل خود از قصه حضرت یوسف در قرآن بدست میدهد. بنگرید به: ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۱۸۴-۱۸۵، ۲۵۲. قس.:

Ja'far b. Mansur al-Yaman, *al-'Alim wa'l-ghulam*, ed. and trans. James Winston Morris, *The Master and the Disciple* (London, 2001), p. 32 (ed.), p. 99 (trans.)

ناطق در دور خود یک حدّ، یعنی اساس بپا میکند که بنیادِ تأویل است، و اساس هفت حدّ بپای کرد، و آن هفت امام بود، که اساس هفت حدّ یعنی هفت امام بپا میکند که خداوندان ادوار صغیر خواهند بود.^۱ هر امام یک امام بپا میکند که جانشین او خواهد شد، و امامان مانند روزهای هفته یکی از پس یکدیگر می آیند. همان طور که روزهای هفته بیست و چهار ساعت دارند، امامان نیز بیست و چهار حجّت دارند. دوازده از ایشان حجّت روز اند که نمایندگان ظاهر اند و دوازده تا حجتان شب که نماینده باطن اند^۲ و امام این حجّتان روز را در دروازه جزیره پراکنده می کند.^۳ همین حجتان اند که از راه ایشان نور توحید به خلق این عالم رسد.^۴ هر کدام از این دوازده حجّت سی داعی دارند، همچنان که هر ماه سی روز دارد.^۵ ناصر خسرو از حجّتان چهارگانه هم نام می برد: ایشان هرگز از حضرت امام جدا نباشند و علم از امام گیرند و بخلق رسانند. و هر کسی که بدان درجه نرسد کز امام سخن تواند پذیرفتن مرو را رسیدن نباشد بامام مگر بمیانجی یکی از آن چهار حجّت، چنانکه هر که بکعبه خواهد رسیدن بیکی میقات از چهار میقاتش باید گذشتن^۶ و احرام، که جامه زیارت و نماد تقدیس است، بر تن کنند.^۶ (ص. ۲۶۴)

حجّت قائم پیش از فرارسیدن دور هفتم، که خداوند آن قائم است، ظهور میکند.^۷ این مسئله از این رو مهم است که عموماً حجّت امام هم عصر اوست. و حجّت قائم منادی ظهور سبت است. آیه ۳ از سوره القدر: «شب قدر از هزار ماه بهتر و بالاتر است». به او اشاره دارد، یعنی حجت یا لاحق قائم برتر است به علم از هزار امام اگرچه مراتب ایشان را جمله به یک مرتبت گویند.^۸ به نظر می آید ناصر خسرو بر این باور است که جانشینان قائم خلیفه ها هستند. ناصر خسرو مقام خاصی را برای خلیفه گی در نظر می گیرد.^۹ ناصر گوید،^۹ که این دور که ما اندروئیم بدو قسمت است. یکی قسم اولیاست و آن دور امامان است و دیگر قسم خلفاء است و آن دور قیامت

^۱ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۳۲۶-۳۲۷.

^۲ همان: صص. ۲۲۵، ۲۵۲، ۲۵۹-۲۶۰.

^۳ همان: صص. ۲۲۹، ۲۷۵.

^۴ همان: ص. ۳۳۱.

^۵ همان: ص. ۱۷۸. بنگرید به:

Bayard Dodge, 'The Fatimid Hierarchy and Exegesis,' *The Muslim World*, 50 (1960), p. 133.

مؤلف در اینجا اشاره میکند که حجّت هر جزیره سی (۳۰) نقیب دارد، و هر کدام از ایشان بیست و چهار (۲۴) داعی دارند، که دوازده تایی آنها داعیان روز و دوازده تایی دیگر داعیان شب هستند. متأسفانه منبعی برای این مطلب اشاره نشده است.

^۶ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۲۶۴. ابن حوشب نیز در توضیح این آیه از قرآن: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ» (شمار ماهها در نزد خدا، در کتاب خدا از آن روز که آسمانها و زمین را بیافریده، دوازده است. چهار ماه، ماههای حرامند.) (سوره التوبة، آیه ۳۶؛ ترجمه آیتی)، به چهار شخص عالی اشاره میکند. بنگرید به: ابن حوشب، کتاب الرشد و الهدایة، ص. ۴۷. اشاره به 'چهار' بجای 'پنج' میقات قدری نامانوس است. القاضی النعمان بنقل از امام صادق (ع) به از پنج میقات یاد میکند؛ بنگرید به: القاضی النعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف ع. ا. فیضی (قاهره، ۱۹۵۱-۱۹۶۱)، ص. ۲۹۷. القاضی النعمان، تأویل الدعائم، به کوشش محمد حسن الاعظمی (قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۶۹)، صص. ۱۵۷-۱۶۳ که در اینجا کمکی به رفع ابهام موجود نمیکند، زیرا تأویل ارائه شده با تأویل ناصر خسرو متفاوت است. قس.:

A. J. Wensinck, J. Jomier, 'Ihram', *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. CD-ROM version 1.0 (Leiden, 1999).

^۷ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۲۶۱.

^۸ همان: صص. ۱۷۶، ۲۶۱.

^۹ همان: صص. ۱۵۳، ۱۷۶.

است.^۱ (ص. ۲۴۸) در همین حال او به طور غیرمستقیم و بدون این که نام امام هفتم را بیاورد، اشاره می کند که محمد بن اسماعیل مرتبت قیامت را دارد.^۲

ناصرخسرو در تأویل آیه ۵۴ از سوره الأعراف: «بدرستیکه پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، و سپس بر عرش مُستوی^۱ شد (بر نشست)». ^۳ عرش را به مثال قائم یعنی عرش الهی تأویل می کند. او می گوید که مُستوی^۱ شدن بر عرش به معنای اجرای دستور او درباره راست شدن قائم قیامت است که پس از گذشت آن شش روز پدیدار می شود. در چنین بافتاری است که خداوند گوید: «در آن روز سلطنت عالم با کیست؟ با خدای یکتای بس قاهر منتقم است» (۴۰:۱۶).^۴

ناصرخسرو گوید که از نفسِ کُلّ ترکیب این عالم، منظور به دنیا آوردن کودکی کامل یعنی قائم،^۵ است. در قرآن شش مرحله برای تولد انسان توصیف شده:

«و هر آینه ما مردم را از گل خالص آفریدیم؛ آنگاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار (رَحِم) قرار دادیم؛ آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان ساختیم و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم (و پیکری کامل کردیم) پس از آن (به دمیدن روح پاک مجرد) خلقتی دیگرش انشا نمودیم؛ آفرین بر (قدرت کامل) خدای که بهترین آفرینندگان است». (۲۳:۱۲، ۱۴)^۶

این شش مرتبت آفرینش برابر با شش ناطق اند پیش از پدید آمدن قائم حق و قائم خود خلقی ست جدید و ناطقیست به دنبال پیشینیانش ولی با آنان متفاوت است از این لحاظ که طلیعه رستاخیز بزرگ است.^۷ چون مؤذن بانگ نماز گوید روی به قبله دارد، یعنی بنمود ناطق که دعوت من مر خلق را سوی خداوند قیامت است.^۸ نماز دیگر دلیل است بر اساس. این نماز وقتی خوانده می شود که طول سایه اشیا با طول خود اشیا برابر می شود. این دلیل است بر برابری ظاهر و باطن در وقت اساس. رنگ پریدگی خورشید در پایان این وقت نشان از ضعیف شدن ظاهر ناطق در پایان دور اساس و پدیدار شدن قائم حق باشد.^۹ نماز وتر دلیل است بر نماد قائم

^۱ همان: ص. ۲۴۸، با توجه به متن نسخه 'A'، کلمه 'خَلْقَان' بایستی 'خُلَفَاء' خوانده شود.
^۲ همان: صص. ۱۰۴-۱۰۵، ابویعقوب سجستانی، در کتاب المقالید خویش که هنوز بچاپ نرسیده است، به عقیده ای مشابه اشاره میکند، بنگرید به:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 140.

^۳ إِنَّ رَبِّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَبِيبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. (۷:۵۴)

^۴ ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص. ۱۶۵.

^۵ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۹۷. نیز بنگرید به:

Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pp. 99–100, 113.

^۶ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. (۲۳:۱۲، ۱۴)

^۷ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۲۵۶. ابویعقوب سجستانی نیز از این نماد استفاده کرده است. بنگرید به:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 141. Cf. Sami Nasib Makarem, *The Political Doctrine of the Ismailis* (Beirut, 1972), pp. 31–34.

^۸ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۱۴۸–۱۴۹.

^۹ همان: ص. ۱۷۲.

و در نیمه شب و پس از نمازهای دیگر خوانده می شود. یعنی در روز رستاخیز مردم از احترام به همه حدود جسمانی دست می کشند، به غیر از خود قائم حق.^۱ ناصر خسرو در تأویل حدیث مشهور پیامبر: «اسب را نیکی بسته است اندر موی پیشانی تا به قیامت.»^۲ گوید که دعوت یا فراخواندن بشر با حجتان، که اسب مثال ایشان است، و داعیان، که یال مثال ایشان است، تا ظهور قیامت ادامه خواهد داشت.^۳ نماز وتر سه رکعت دارد و دلیل آنست که قائم سه مرتبت دارد: نبوت، وصایه، و قیامت. و یکی از رکعت ها جدا از دو رکعت دیگر خوانده می شود یعنی که قائم مرتبتی دارد که ناطق و اساس از آن بی بهره اند.^۴ ناصر خسرو در تأویل این تفاوت میان هفت روز یا خداوندان ادوار اشاره به آسمان می کند. او می گوید که شباهت شش ستاره رونده چون زحل، مشتری، مریخ، ونوس، عطارد و ماه در ناپدید شدن ایشان است. ولی تنها هفتمین سیاره، یا همان خورشید است که هم نور دارد و هم حرارت. علاوه بر این، در حضور خورشید، شش سیاره دیگر از دیده ناپدید می شوند. مرتبت قائم حق هم میان ناطقان چنین است.^۵

عید قربان^۶ دلیل است بر قائم و نماز مربوط به این عید نماد قائم هستند.^۷ هم اوست که خداوند هر دو عالم است زیرا معنای باطنی کتاب الهی از طریق قائم القیامت بر مردم روشن می شود و اوست که نمادها را آشکار می کند، توضیحشان می دهد و مؤمنین را از جهالت می رهاوند. این مسئله که عبارت الله اکبر پنج بار گفته می شود به این امر اشاره دارد که در طول دور قائم، مؤمنین به طور مستقیم از پنج حد روحانی، عقل کل، نفس کل، جد، فتح و خیال^۸ استفاده می برند. تأویل بر زبان آوردن الله اکبری که پیش از نماز عید خوانده می شود، این است که توحید الهی و عظمت پروردگار از طریق قائم بر مردم آشکار می شود.^۹

در تأویل این که قنوت پس از رکوع است ناصر خسرو می گوید که قائم از سلسله اساس^{۱۰} است و نماد اوج و هدف آفرینش. و از تمامی نفس کل است و رسیدن او به مرتبت عقل کل و آن سبب برخاستن حرکات عالم باشد و فنای عالم جسمانی.^{۱۱} به همین سبب است که آن دو رکعت که {در نماز وتر} نماد دو حد روحانی هستند، به صورت یک رکعت خوانده می شوند. این نشان می دهد که قائم آن دو حد روحانی را چنان به هم متصل کرده که میانشان جدایی نیست.

۱ همان ص. ۲۷۶.

۲ همان: ص. ۲۷۶.

۳ همان: ص. ۱۷۶.

۴ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۲۴۵، جامع الحکمتین، صص. ۱۱۱-۱۱۲.

۵ ناصر خسرو، وجه دین، ص. ۱۹۲.

۶ همان: ص. ۱۵۲.

۷ همان: ص. ۱۹۳.

۸ همان: صص. ۱۹۲-۱۹۳.

۹ همان: ص. ۱۷۶.

۱۰ همان: ص. ۱۷۷، ناصر خسرو، روشنائی نامه، ص. ۸۱، شش فصل، ص. ۴۰ (ویرایش)، ص. ۸۲ (ترجمه).

نزد ناصر خسرو خدا آفرینش عالم دین را در شش روز یعنی در ادوار آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد به پایان می‌رساند. اما روز هفتم، یعنی روز سَبْت، روزی باشد که عقلا را اندر همه سعادت باشد، حقیقت تا ابد برقرار شود، ظلمتِ جهل با نور علم از میان رود و زمین (محشر) به نور پروردگار خود روشن گردد.^۱ (۳۹:۶۹) و این اشارتی لطیف است عقلا را که تأویل این آیه قرآن این است که در حال حاضر زمین در ظلمت فرو رفته، در غیر اینصورت چرا باید در آینده به نور روشن شود؟ او بر آن است که البته منظور قرآن نور فیزیکی نیست، که فراوان است، بلکه نور روحانی است که عالم دین را در زمان ظهور قائم فرا می‌گیرد. اما چنان که خود در جامع‌الحکمتین نتیجه می‌گیرد،^۲ این تنها اشاره ای کوچک است برای عاقلان.^۲

^۱ ناصر خسرو، وجه دین، صص. ۱۶۵-۱۶۶.
^۲ ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، ص. ۱۶۶.

بازتاب قرآن و حدیث در آثار ناصر خسرو

ابوالفضل رضائی^۱

بهزاد حشمتی^۲

مقدمه

تاثیرپذیری از قرآن کریم و احادیث نبوی و استشهاد به آن با شیوه‌های مختلف ادبی در ادبیات فارسی رایج است. ولی سطح و میزان این تاثیرپذیری در میان ادبا و در دوره‌های مختلف ادبی متفاوت است.

تاثیرگذاری قرآن کریم و احادیث در آثار ادبیات فارسی قرن پنجم هجری بسیار گسترده و عمیق است. (محقق ۱۳۴۹:۱) در میان شاعران و نویسندگان این دوره ناصر خسرو قبادیانی از شاعرانی است که تاثیر قرآن کریم و احادیث نبوی در آثار وی بسیار ملموس و محسوس می باشد.

بیشتر آثار ادبی دوره ناصر خسرو صبغه ی قرآنی و حدیثی دارند، و به دلیل سیطره ی زبان عربی بر مکاتب و مدارس که ادبا در آن پرورش می یافتند و اینکه یادگیری زبان قرآن و آشنایی با معارف اسلامی و احادیث از مقدمات و ضروریات تربیتی و اساسی برای ادبا به شمار می رفت، شاعران و نویسندگان به صورت مستقیم و غیرمستقیم تحت تاثیر این جریان ادبی قرار می گرفتند و مفاهیم و الفاظ قرآنی و حدیثی را در آثار خویش بکار می بردند. (اسماعیلی ۱۳۷۷:۲۴)

از آن روکه زبان عربی زبان وحی الهی است، نفوذ معنوی و تاثیرگذاری ناخودآگاه آن در آثار ادبی مشهود است و نهاد آدمی به این معارف والا و زبان سحر آمیز متمایل است ولی برخی از ادبا به پیروی از جریان روزمره و حاکم بر ادبیات عصر خویش در به کارگیری و استشهاد به آیات و احادیث و همچنین برای نشان دادن تسلطشان بر زبان عربی و معارف اسلامی تمعدا به آیات قرآن و احادیث استشهاد می نمودند ولی در این میان پس از بررسی آثار ناصر خسرو در می یابیم «استفاده او از قرآن تصنعی بنظر نمی رسد» (محقق ۱۳۴۹:۲) و روح معارف والای اسلامی در آثار وی دمیده شده است. همچنین آثار ناصر خسرو از آن جفاف و خشکی که صبغه ی برخی آثار ادبای هم عصر وی بوده به دور است، و خواننده با خواندن اشعار او سرزندگی کلام فارسی و روح افزایی زبان قرآن کریم را حس می نماید و این پیوند صادقانه فرهنگ اسلامی و زبان فارسی جذابیت خاصی به آثار ناصر خسرو بخشیده است.

^۱- استاد یار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران A.rezaei353@gmail.com
^۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران

پیشینه ی پژوهش:

بیشتر کتاب‌های تاریخ ادبیات فارسی به شرح حال ناصر خسرو و معرفی آثار وی پرداخته اند. و برخی آثار او مانند دیوان اشعار و روشنایی نامه و سعادت نامه، سفرنامه نیز چاپ شده است. همچنین برخی کتب که عقاید فرقه ی اسماعیلیه را بررسی می نمایند، از او به تفصیل سخن به میان می آورند.

برخی مقالات نیز در پی تبیین مبحث تاویلات ناصر خسرو از آیات قرآنی و بررسی عقاید دینی او در آثارش می باشند. ما نگارندگان این پژوهش نه به سیل حصر بلکه در سطح آگاهی مان از برخی مصادر مکتوب و مجازی، به مقاله ای مستقل که به بررسی ادبی تاثیر قرآن و حدیث در آثار ناصر خسرو پرداخته باشد، دست نیافتیم والله أعلم.

در این پژوهش سعی بر آن بوده است که تاثیر و بازتاب آیات الهی و احادیث نبوی بر اشعار ناصر خسرو نشان داده شود. گستره ی بررسی این پژوهش محدود به ذکر برخی شواهد شعری از دیوان شعر و سعادت نامه و روشنایی نامه می باشد و آن دسته از آیات و احادیث که ناصر خسرو به صورت لفظی یا مضمونی از آنها تاثیر پذیرفته نیز ذکر شده است.

شرح حال مختصری از ناصر خسرو:

تولد:

ابو معین ناصر خسرو قبادیانی ملقب به حجت در سال ۳۹۴ هجری قمری در قبادیان بلخ دیده به جهان گشود. خود این تاریخ را در دیوانش ذکر می نماید:

بگذشت ز هجرت پس سیصد نود و چار بگذاشت مرا مادر بر مرکز اغبر(دیوان، ۱۷۳)

ناصر خسرو؛ ادیب، حکیم، جهانگرد و مبلغ دینی بوده و مسلط به ادب عربی و فارسی و علوم عقلی و نقلی، فلسفه و کلام و قرآن و اخبار و احادیث نیز بوده است. (محقق ۱۳۴۹:۳۱۹)

آثار ناصر خسرو:

ناصر خسرو قریحه ای جوشان و ذهنی خلاق داشت و هنگامی که این ذهنیت فارسی را با ادب عربی آمیخت توانست آثار فراوانی را به رشته ی تحریر در آورد. و خود نیز به فراوانی سرایش های ادبی اش اینگونه اشاره می نماید:

منگر بدین ضعف تنم زانکه در سخن زین چرخ پر ستاره فزونست اثر مرا(دیوان، ۱۱)

دیوان اشعار فارسی و عربی(دیوان عربی در دست نیست.)

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی یکی گشته با عنصری، بحتری(دیوان، ۱۶)

سفرنامه، سعادت نامه، روشنایی نامه، جامع الحکمتین، زاد المسافرین، گشایش و رهایش، خوان الاخوان، وجه دین، بستان العقول ودلیل المتحیرین (این دو در دسترس نیست).

وفات:

ناصر خسرو در سال ۴۶۷ خورشیدی (۱۰۸۸ میلادی، ۴۸۱ قمری) در یمگان بدخشان چشم از جهان پوشید و در همان سرزمین بخاک سپرده شد.

بیشتر برخی عوامل موثر در استشهاد به آیات و احادیث در آثار ادبی ذکر گردید، اکنون با تفصیل بیشتری نقش این عوامل در استشهادهای قرآنی و حدیثی ناصر خسرو مورد بررسی قرار می گیرد.

عوامل تاثیر گذار در استشهادهای قرآنی و حدیثی ناصر خسرو:

۱- تسلط ناصر خسرو بر زبان عربی: این امر نتیجه ی تربیت و پرورش ادبی وی در عصری بوده است که به زبان قرآن کریم توجه فراوانی می شده و در مکاتب و مدارس ادبی آن عصر یادگیری و حفظ قرآن و آشنایی با معارف اسلامی و احادیث از مقدمات تربیتی ادبا و علما بوده است. همانطور که خود ناصر خسرو نیز به این امر اشاره می نمایند.

مونس جانند هر چهار مرا (دیوان، ۱۱)

خواندن فرقان و زهد و علم و عمل

حکمت همی مرتب و دیوان کنم (دیوان، ۳۰۳)

این فخر بس مرا که به هر دو زبان

همچنین وی قرآن را نیز از بر داشته است.

کتابت زبر دارم اندر ضمیر (دیوان، ۱۹۰)

مقرم بمرگ و بحشر و حساب

۲- تبلیغ مذهبی: ناصر خسرو از جانب خلیفه ی فاطمی مصر مبلغ دینی خاور زمین بوده است و دارای عنوان حجت (حجت خراسان) بوده و از خواص اسماعیلیه محسوب می شده است. این مرتبه به کسی داده می شد که قرآن کریم را از برداشته است و همچنین از ویژگی های خطبا و مبلغان مذهبی آگاهی کامل از آیات قرآنی و مفاهیم آن و احادیث نبوی بوده است که تاثیر آشنایی با این معارف در آثار ناصر خسرو مبرهن است.

۳- صفای باطن و صداقت حقیقی: عاملی که سبب شده تا ناصر خسرو آثار خویش را با استشهاد های قرآنی و حدیثی متبرک نماید و با ذکر آنها تلذذ جوید، و به بهترین شکل استفاده نماید.

۴- تشویق و ترغیب مردم به مفاهیم قرآنی در قالب های شعری: همواره مردم را به فراگیری مفاهیم قرآنی و آیات فرقانی و احادیث نبوی در قالب شعر و ادب تشویق می کرد.

۵- تأیید و تعلیل مفاهیم شعری با آیات قرآنی و احادیث نبوی: را نیز می‌توان از جمله ی این عوامل دانست.

بررسی بازتاب قرآن کریم و احادیث نبوی در برخی اشعار روشنائی نامه

روشنائی نامه: مثنوی تعلیمی ناصر خسرو است و چکیده ی آرای تعلیمی وی در سی باب می باشد. برخی معتقدند که این آرای تعلیمی برگرفته از آرای اخلاقی اسلامی، آرای اخلاقی فلسفی و آرای اخلاقیایران پیش از اسلام است (مشرف ۱۳۸۷: ۵) ولی به نظر نگارندگان این دیدگاهها و آموزه‌های تعلیمی سرچشمه ی قرآنی و حدیثی دارد و ثمره ی تاثیر همه جانبه ی اندیشه ی قرآنی ناصر خسرو بوده است، چرا که تطابق و سازگاری تام مضمونی با مفاهیم قرآنی و احادیث در این اشعار غیر قابل انکار است. اینک نمونه‌ها و شواهدی از این تاثیر و اثر ذکر می‌شود تا خواننده به روشنی بازتاب مفاهیم قرآنی و احادیث نبوی را در شعر این شاعر بزرگ دریابد:

(۱) بنام آنکه دارای جهانست خداوند تن و عقل و روانست (دیوان، ۵۱۱)

(أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (سوره بقره آیه ۱۰۷)

آیات فراوانی در قرآن کریم به مالکیت خداوند اشاره دارد از جمله: آیه ۲۵ سوره فرقان و آیه ۲ سوره حدید و آیه ۹ سوره بروج و بسیاری از آیات دیگر با چنین مضامینی که ناصر خسرو در استهلال های شعری خویش بسیار چنین مفاهیمی را به کار برده است.

(۲) خرد ز ادراک او حیران بمانده دل و جان در رهش بی جان بمانده (دیوان، ۵۱۱)

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (سوره انعام آیه ۱۰۳)

(۳) زندانش زنده مانی جاودانی ز نادانی نیابی زندگانی (دیوان، ۵۱۱)

(قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) (سوره زمر آیه ۹)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرمایند: (العلمُ حياةُ الإسلامِ و عمادُ الإيمانِ و مَنْ عَلمَ علماً أتمَّ اللهَ له أجره و مَنْ تَعَلَّمَ فعملَ علّمه الله ما لم يعلم)

(أَطِيبُوا الْعِلْمَ مِنَ الْمَهْدِ إِلَى اللَّحْدِ) - (طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ)

۱- گر ندانستی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آن خداست و شما جز خدا سرور و یابوری ندارید؟

۲- چشمها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد، و او لطیف آگاه است.

۳- بگو: «آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟»

(خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْعِلْمِ وَشَرُّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْجَهْلِ) (خیر دنیا و آخرت با دانش است و شر دنیا و آخرت با نادانی.) (نهج الفصاحه، ۴۶۶ و ۴۶۷)
 (الْعِلْمُ رَأْسُ الْخَيْرِ كُلِّهِ، وَ الْجَهْلُ رَأْسُ الشَّرِّ كُلِّهِ) (دانی سرآمد همه خوبی‌ها و نادانی سرآمد همه بدی‌هاست.)
 (مجلسی، ۱۷۵)

(۴) اگر بشناختی خود را بتحقیق هم از عرفان حق یابی تو توفیق (دیوان، ۵۱۱)

(من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) این حدیث در منابع متعددی از مصادر روایی آمده است: در (بحارالانوار ج ۹۵، ص ۴۵۲) به عنوان حدیث قدسی و در (ج ۲، ص ۳۲) به عنوان حدیث پیامبر (ص) نقل شده است. در بسیاری از دیگر مجامع روایی نیز مطالبی از قول امیرالمؤمنین (ع) و یا دیگر ائمه (ع) نقل شده است. برخی از منابعی که آن را نقل کرده‌اند، عبارت است از: نهج البلاغه، الصراط المستقیم (ج ۱، ص ۱۵۶)؛ غررالحکم (ص ۲۳۲)؛ مصباح الشریعه (ص ۱۳)؛ روضة الجنان (ص ۹۲) و کنزالدقائق (ص ۲۸۶) البته در همه این مجامع، روایت یاد شده بدون ذکر سند نقل گردیده است. بنابراین سند راویان آن دقیقاً مشخص نیستند؛ لیکن به لحاظ شهرت روایت و وثاقت مضمونی آن، قابل اعتماد و اعتبار می‌باشد. ناصر خسرو و بسیاری از ادبا از این حدیث شریف متأثر گشته‌اند.

(۵) زمین و آسمان بهر تو آراست از آن برخاستی با قامت راست (دیوان، ۵۱۱)

(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (سوره بقره آیه ۲۹)

(۶) زبهر آن جهان این توشه بردار که ره بی زاد باشد سخت دشوار (دیوان، ۵۱۲)

(وَتَرَوُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ) (سوره بقره آیه ۱۷۹)

(۷) بدین ده روزه ی دنیا چه نازی چو طفلان نیستی تا چند بازی (دیوان، ۵۱۲)

(اغْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ) (سوره حدید آیه ۲۰)

(۸) گر اینجا بخش کرد آنجاش سودست گر اینجا کشت کرد آنجا درودست (دیوان، ۵۱۲)

^۱ - اوست آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت، و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست.

^۲ - و برای خود توشه برگزید که در حقیقت، بهترین توشه، پرهیزگاری است.

^۳ - بدانید که زندگی دنیا، در حقیقت، بازی و سرگرمی و آرایش و فخر فروشی شما به یکدیگر و فزون‌جویی در اموال و فرزندان است. [مثل آنها] چون مثل بارانی است که کشاورزان را رُستنی آن [باران] به شگفتی اندازد، سپس [آن کشت] خشک شود و آن را زرد بینی، آن گاه خاشاک شود. و در آخرت [دنیا پرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است، و زندگانی دنیا جز کالای فریبنده نیست.

رسول خدا صلی الله علیه وآله از دنیا تعبیری دارند که خیلی پرمعنا است. حضرت فرمودند: (الدنیا مزرعة الآخرة). (نهج الفصاحه، ۶۵)

(۹) توکل در همه کاری بر او کن زغیر او بگردان رو در او کن (دیوان، ۵۱۲)

از جمله موضوعات اخلاقی در کتاب آسمانی مسلمانان، موضوع توکل است که این واژه و مشتقات آن در قرآن کریم ۷۰ مرتبه در ۲۹ سوره و در ۶۱ آیه آمده است. این واژه گاه به صورت امر (توکل کن) و گاه در قالب فعل مضارع (توکل می کنند) و گاه در قالب اسم فاعل (توکل کنندگان) ذکر شده است. این موضوع به صورت لفظ (وکیل) هجده مرتبه ذکر شده است که حاکی از اهتمام خداوند به این مسئله است. ناصر خسرو نیز این مضمون را بسیار در آثار خویش به کار گرفته است گویا این مضمون به دلیل تأکید وافر قرآنی و حدیثی آن بدیهی گشته و از مستلزمات اشعار تعلیمی می باشد.

(۱۰) چو عهدی با کسی کردی بجا آر که ایمانست عهد از خویش مگذار (دیوان، ۵۱۲)

در قرآن، در آیات متعددی به وفای به عهد تأکید شده است که در این جا به عنوان نمونه، به ذکر چند آیه اکتفا می شود:

(وَالْمُؤْمِنُونَ بَعَثَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا^۱) (سوره بقره آیه ۱۷۷)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^۲) (سوره مائده آیه ۱)

(وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ^۳) (سوره مومنون آیه ۸)

(وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا^۴) (سوره اسرا آیه ۳۴)

خداوند در قرآن حضرت اسماعیل (ع) را به سبب آن که در وفای به عهد، راستگو و جدی بود ستود و فرمود: (إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ^۵) (سوره مریم آیه ۵۴)

و در احادیث نبوی نیز بسیار به وفای عهد اشاره شده است، رسول اکرم (ص) می فرمایند: (لا دین لمن لا عهد له) (مجلسی ج ۷۵ / ص ۹۶)

(۱۱) هم از نرمی بسی دل رام گردد ز تندی پختها بس خام گردد (دیوان، ۵۱۵)

(فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى^۶) (سوره طه آیه ۴۴)

(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^۷) (سوره نحل آیه ۱۲۵)

۱- و آنان که چون عهد ببندند، به عهد خود وفادارانند.
۲- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به قراردادها [ی خود] وفا کنید.
۳- و آنان که امانتها و پیمان خود را رعایت می‌کنند.
۴- و به پیمان [خود] وفا کنید، زیرا که از پیمان پرشش خواهد شد.
۵- زیرا که او درست‌وعده و فرستاده‌ای پیامبر بود.
۶- و با او سخنی نرم گوید، شاید که پند پذیرد یا بترسد.
۷- با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای.

(آيَاكَ أَنْ تَضْحَكَ مِنْ غَيْرِ عَجَبٍ، أَوْ تَمْشِيَ وَتَتَكَلَّمَ فِي غَيْرِ آدَبٍ) (مجلسی، ج ۷۵، ص ۸)

(۱۲) ز نامحرم نظر هم دور میدار که از دیگر نظر گردی گرفتار (دیوان، ۵۱۵)

(قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ^۱) (سوره نور آیه ۳۰)

(وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ^۲) (سوره نور آیه ۳۱)

پیامبر بزرگ اسلام (ص) در حدیثی می فرماید: (يَابْنَ آدَمَ... وَ ان نَارَعَكَ بَصْرُكَ الی بَعْضِ مَا حَرَّمَتْ عَلَیْكَ فَقَدْ اعْتَدَتْكَ عَلَيْهِ بِطَبَقَتَيْنِ فَاطْبِقْ) فرزند آدم!... اگر چشمت بخواهد تو را به نگاه حرام بکشاند من دو پلک در اختیار تو قرار داده ام، پس آنها را فرو بند. (نهج الفصاحه، ۹۴)

(النَّظَرُ سَهْمٌ مَسْمُومٌ مِنْ سَهَامِ إِبْلِيسَ...) (مجلسی، ج ۱۰۴، ص ۳۸)

رسول خدا - صلی الله علیه و آله - چشمان با ارزش را این گونه توصیف می کند:

(كُلُّ عَيْنٍ بَاكِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا ثَلَاثَةً أَعْيُنٌ: عَيْنٌ بَكَتُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ عَيْنٌ غَضَّتْ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ عَيْنٌ بَاتَتْ سَاهِرَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (مجلسی، ج ۱۰۱، ص ۳۵)

همه چشمها روز قیامت گریانند جز سه چشم: چشمی که از ترس خدا بگرید، چشمی که از نامحرم فرونهاده شود، چشمی که در راه خدا (و پاسداری از کیان اسلام) شب زنده دار باشد.

(۱۳) بپیر خوردن مکن عادت یکبار کزان دل تیره گردد جانت افکار (دیوان، ۵۱۶)

رسول خدا - صلی الله علیه و آله - فرمود: (لا تُمَيِّتُوا الْقُلُوبَ بِكَثْرَةِ الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ فَإِنَّ الْقُلُوبَ تَمُوتُ كَالزَّرْعِ إِذَا كَثُرَ عَلَيْهِ الْمَاءُ.) (طبرسی، ج ۱۶، ص ۲۰۹) با خوردن و آشامیدن زیاد دل ها را نمیرانید، زیرا همان گونه که زراعت بر اثر آب زیاد از بین می رود، دل ها نیز بر اثر پرخوری می میرند.

پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - همچنین در حدیثی دیگری فرمایند: (جَاءَنِي جِبْرَائِيلُ... فَقَالَ:... يَقُولُ لَكَ رَبُّكَ: يَا مُحَمَّدُ مَا أَبْغَضْتُ وَعَاءً قَطُّ كَبُغَضِي بَطْنًا مَلَأْنَا.) (طبرسی، ج ۱۶، ص ۲۱۲)

(جبرئیل نزد من آمد و... عرض کرد: پروردگارت می فرماید: ای محمد! هرگز ظرفی را به اندازه شکم پر، مبعوض و ناپسند نداشته ام.)

و همچنین: (مَنْ قَلَّ طَعْمُهُ صَحَّ بَدَنُهُ وَ صَفَا قَلْبُهُ، وَ مَنْ كَثُرَ طَعْمُهُ سَقِمَ بَدَنُهُ وَ قَسَا قَلْبُهُ.) (حلی، ص ۳۸) هر کس خوراکش اندک باشد بدنش سالم و دلش (روحش) نورانی و با صفا خواهد شد و هر کس پرخوری نماید، بدنش بیمار و دچار قساوت قلب و سنگدلی خواهد شد.)

۱- به مردان با ایمان بگو: دیده فرو نهند.
۲- به زنان مؤمن بگو که چشمان خویش را ببندند.

در این زمینه ده ها حدیث از پیامبر اکرم در کتب مختلف نقل شده است و ناصر خسرو این حدیث را مورد توجه خویش قرار داده، و آن را به کار گرفته است.

(۱۴) تن از خاکند و جان از جوهر پاک شرف دارند برخاصان افلاک (دیوان، ۵۲۶)

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ^۱) (سوره روم، آیه ۲۰)

(وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ^۲) (سوره سجده، آیه ۷)

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ^۳) (سوره مؤمنون، آیه ۱۲)

(إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ^۴) (سوره صافات آیه ۱۱)

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ^۵) (سوره حجر آیه ۲۶)

(خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ^۶) (سوره الرحمن، آیه ۱۴)

مصراع نخست متأثر از آیات مذکور بوده و مصراع دوم نیز متأثر از آیه ی ذیل می باشد:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا^۷)

(سوره اسراء، آیه ۷۰)

(۱۵) مگو با جاهلان اسرار یزدان کجا دانند دیوان قدر قرآن (دیوان، ص ۵۳۴)

(وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا^۸) (سوره اسراء، آیه ۸۲)

با بررسی موردی برخی ابیات روشنایی نامه دریافتیم که به دلیل آگاهی و تسلط ناصر خسرو بر آیات الهی و احادیث شریف نبوی این اشعار بسیار از لحاظ مضمونی تحت تاثیر آیات قرآن و احادیث بوده و آنگونه استادانه ناصر خسرو از آنها بهره گرفته که تصنعی محض نمی باشد بلکه با اسلوب زیبای شعری آمیخته گشته و خواننده با خواندن این اشعار به کنه معنایی آیات و احادیث پی می برد بی آنکه احساس خستگی نماید و طبع او از این ابیات تعلیمی برمد بلکه اشتیاق تکمیل فرآیند خواندن در وی شکل می گیرد.

بررسی بازتاب قرآن کریم و احادیث نبوی در برخی ابیات دیوان ناصر خسرو

(۱) مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری بجز ابداع یک مبدع کلمح العین أو أدنی (دیوان، ص ۲۷)

^۱ - و از نشانه‌های او این است که شما را از خاک آفرید .

^۲ - و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد.

^۳ - و به یقین، انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم.

^۴ - ما آنان را از گلی چسبنده پدید آوردیم.

^۵ - و در حقیقت، انسان را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، آفریدیم.

^۶ - انسان را از گل خشکیده‌ای سفال مانند، آفرید.

^۷ - و به راستی ما فرزندان آدم را گرمی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکبها] برنشانیدیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

^۸ - و ما آنچه را برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است از قرآن نازل می‌کنیم، و [لی] ستمگران را جز زیان نمی‌افزاید.

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ^۱ (سوره نحل، آیه ۷۹)

(۲) بولهب با زن بیشت می روند ای ناصبی بنگر آنک زنش را در گردن افکنده کنب (دیوان، ص ۳۷)
(وَأَمْرُأْتُهُ حَمَالَةٌ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ^۲) (المسد، ۵ و ۴)

(۳) گزین کن جوانمردی و خوی نیک که این هر دوان عادت مصطفی است (دیوان، ص ۷۴)
نیک خو گفتست یزدان مر رسول خویش را خوی نیکست ای برادر گنج نیکی را کلید (دیوان، ص ۹۴)

(وَأَتَكَ لَعْلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ^۳) (سوره قلم، آیه ۴)

(۴) ایزد عطاش داد محمد را نامش علی شناس و لقب کوثر (دیوان، ص ۱۴۸)
(إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ^۴) (سوره کوثر، آیه ۱)

(۵) روزی که بگریزد شقی از خواهر و مادرش (دیوان، ص ۲۲۰)
(يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ^۵) (سوره عبس، آیه ۳۴)

(۶) بنگر نیکو که از ره سخن ادريس چون بمكان العلی رسید زهامون (دیوان، ص ۳۰۹)
(وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا^۶) (سوره مریم، آیه ۵۶ و ۵۷)

(۷) چونانکه عصا هرگز زان سان که شنیدی ثعبان نشدی جز بکف موسی عمران (دیوان، ص ۳۵۲)
(فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ^۷) (سوره شعرا، آیه ۳۲)

(۸) میانه کار همی باش و بس کمال مجوی که مه تمام نشد جز زبهر نقصان را (دیوان، ص ۹)
(خیر الامور أوسطها) (نهج الفصاحه، ص ۶۱)

(۹) سوی آن باید رفتنت که از امر خدای بر خزینه خرد و علم خداوند دراست (دیوان، ص ۸۷)
(أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا؛ فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْمَدِينَةَ مِنْ بَابِهَا) (نهج الفصاحه، ص ۱۴۰)

مثال های مذکور تنها شواهدی بارز برای تاثیر قرآن کریم و احادیث شریفه بر اشعار ناصر خسرو بوده است و پس از بررسی و خواندن اشعار او می توان نتیجه گرفت که اشعار او از لحاظ لفظی و معنایی آینه ی منعکس کننده مفاهیم اسلامی است.

^۱ - و کار قیامت جز مانند يك چشم بر هم زدن یا نزدیكتر [از آن] نیست.

^۲ - و همسر او [نیز] ، که بارکش هیزم است، به گردنش ریسمانی از لیف خرما است.

^۳ - و یقیناً تو بر بلندای سجایای اخلاقی عظیمی قرار داری .

^۴ - ما تو را [چشمه] کوثر دادیم.

^۵ - روزی که آدمی از برادرش، و از مادرش و پدرش. و از همسرش و پسرانش می‌گریزد.

^۶ - و در این کتاب از ادريس یاد کن که او راستگویی پیامبر بود، و [ما] او را به مقامی بلند ارتقا دادیم.

^۷ - فرعون به سرانی که پیرامونش بودند گفت: «واقعاً این ساحری بسیار داناست.

بررسی بازتاب قرآن کریم و احادیث نبوی در برخی اشعار سعادت نامه

سعادت نامه: مشتمل بر سیصد بیت، (سی باب) است و به همان طریقه ی روشنایی نامه در پند و حکمت می باشد. در مورد نسبت این کتاب به ناصر خسرو اقوال مختلفی وجود دارد. ولی ما بنا به متابعت از قول رایج و اینکه اسلوب این اثر نیز همچون روشنایی نامه می باشد، این اشعار را متعلق به ناصر خسرو دانسته و آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

(۱) دلا همواره تسلیم رضا باش بهر حالی که باشی با خدا باش (دیوان، ۵۴۶)

(رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^۱) (سوره مائده، آیه ۱۱۹)

از رسول خدا(ص) نقل شده که فرمود: (ارض بقسم الله تكن اغني الناس) (به قسمت الهی راضی باش تا از بی نیازمندترین مردم باشی.) (ری شهری، ۵۴۲)

همچنین از ایشان: (اعطوا الله الرضا من قلوبكم تظفروا بثواب الله تعالى يوم فقرکم و الافلاس) (از صمیم دل در مقابل خداوند راضی باشید، تا در روز نیاز و تنگدستی تان (در قیامت) به پاداش الهی دست یابید.) (طبرسی، ج ۲/ص ۲۱۴)

(۲) ز تو جز بندگی کردن نیاید ازو خود جز خداوندی نیاید (دیوان، ۵۴۵)

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^۲) (سوره الذاریات، آیه 56)

(۳) اگر لاف زنی هم لاف دین زن همیشه دست در حبل المتین زن (دیوان، ۵۴۵)

(وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^۳) (سوره آل عمران، آیه ۱۰۳)

(۴) مبر بر کس حسدگر مالدارست که تو در رنجی و او شاد کارست (دیوان، ۵۴۶)

(لَا يَغْرَبْكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ بئسَ المهاد^۴) (سوره آل عمران، ۱۹۶ و ۱۹۷)

(۵) مدد ده تا که حق یار تو باشد همه عالم مدد کار تو باشد (دیوان، ۵۴۶)

کمک به دیگران در قالب های مختلفی چون انفاق، بخشش، وام قرض الحسنه و خدمات علمی، مشورتی، قلمی، عمرانی و... در صدها آیه ی قرآن کریم مطرح شده است بنابراین به دلیل کثرت این آیات آنها را ذکر نمودیم.

^۱ خدا از آنان خشنود است و آنان [نیز] از او خشنودند. این است رستگاری بزرگ.

^۲ -و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند.

^۳ -همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده نشوید.

^۴ -مبادا رفت و آمد [و جنب و جوش] کافران در شهرها تو را دستخوش فریب کند، [این] کالای ناچیز [و برخوردار ی اندکی] است سپس جایگاهشان دوزخ است، و چه بد قرارگاهی است.

در احادیث نبوی نیز به این مهم اشاره شده است، مانند: پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: (من کان فی حاجه اخیه کان الله فی حاجته) (کسی که در پی حاجت مردم باشد، خداوند نیز در پی برآوردن حاجت اوست.) (ما من مؤمن ینصر أخاه و هو یقدر علی نصرته إلا و نصره الله فی الدنیا و الآخرة) (مؤمنی نیست که توان یاری برادر مؤمن خود را دارد و بدان قیام می کند مگر این که خداوند در دنیا و آخرت او را یاری می دهد.) (نیز می فرماید: (ان الله فی عون العبد مادام العبد فی عون أخیه، «خداوند متعال دنبال کمک بنده اش است مادامی که او به دنبال کمک به برادر دینی خود باشد.») (نهج الفصاحه، ۱۵۴)

(۶) بکس میسند آنچه ناپسند است که واجب کشتن ماراز گزندست (دیوان، ۵۴۷)

متاثر از احادیث:

(لا یؤمن أحدکم حتی یحب لأخیه ما یحب لنفسه) (هیچ کس از شما مؤمن نباشد تا هر چه برای خویش می خواهد برای برادر خویش بخواهد.)

(لا یؤمن عبد حتی یحب لنفسه من الخیر ما یحب لأخیه المسلم) (بنده ای مؤمن نباشد تا هر چیزی برای خویش می خواهد برای برادر مسلمان خویش بخواهد.) (نهج الفصاحه، ۱۸۱)

(۷) مشو غره بزور بازوی خویش که باشد زور بازوها ازین بیش (دیوان، ۵۴۸)

غرور در قرآن مجید این واژه در قرآن مجید کرارا به کار رفته و در آیات دیگری گرچه این واژه دیده نمی شود ولی مفهوم و محتوای آن را دربردارد. آیاتی که در مورد غرور می باشد فراوان است و ناصر خسرو به شیوه های مختلفی آنها را به کار برده است. (سوره اعراف، آیه ۱۲) (سوره هود، آیه ۳۲ و ۲۷) (سوره هود، آیه ۹۱) (سوره زخرف، آیه ۵۲ و ۵۱) (سوره آل عمران، آیه ۲۴) (سوره اعراف، آیه ۷۷) (سوره حدید، آیه ۱۴) (سوره لقمان، آیه ۳۳)

مصراع دوم نیز از لحاظ مضمونی اشاره به این آیات کریمه دارد: (فوق کل ذی علم علیم^۱) (سوره یوسف، آیه ۸۶) - (ید الله فوق أیدیهم^۲) (سوره فتح، آیه ۱۰)

(۸) تبرا کن زهر بد فعل و بدنام که بدنامت کند چون خود سرانجام (دیوان، ص ۵۴۹)

(یا ایها الذین آمنوا اجتنبوا کثیراً من الظنّ إن بعض الظنّ إثم^۳) (سوره حجرات، آیه ۱۲)

و در احادیث نبوی: (من عرض نفسه للتهمة فلا یلومن من اساء به الظن) (نهج الفصاحه، ص ۷۱)

(من دخل موضعاً من مواضع التهمه فاتهم فلا یلومن الانفسه) (نهج الفصاحه، ص ۷۱)

^۱ و بر روی هر صاحب علمی، دانایی است.

^۲ دست خدا بالای دستهای آنان است.

^۳ کسی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمانها بپرهیزید که پاره‌ای از گمانها گناه است.

(۹) بیبری خدمت مادر پدر کن جوانی و جنون از سر بدر کن

بجو دلشان بخلق و خو بروئی که این است ای برادر نیکخوئی (دیوان، ص ۵۵۰)

(لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (سوره بقره، آیه ۸)

(وَ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (سوره نساء، آیه ۳۶)

(أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (سوره انعام، آیه ۱۵۱)

(وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) (سوره اسراء، آیه ۲۳)

(يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ) (سوره نعمان، آیه ۱۴، ۱۳)

(۱۰) ربا خواره ز اهل نار باشد کجا از خلد برخوردار باشد (دیوان، ص ۵۵۶)

(الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَانَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (سوره بقره، آیه ۲۷۵)

(يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يَرْبِي الصَّدَقَاتِ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ) (سوره بقره، آیه ۲۷۶)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (سوره آل عمران، آیه ۱۳۰)

و احادیث شریف: (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَعَنَ أَكِلَ الرِّبَا وَ مُؤَكِّلَهُ وَ كَاتِبَهُ وَ شَاهِدِيهِ) (خدای عز و جل رباخوار و ربا دهنده و نویسنده و شاهد بر آن را لعنت کرده است.)

(إِذَا ظَهَرَ الرِّبَا وَ الرِّبَا فِي قَرْيَةٍ فَقَدْ أَحَلُّوا بِأَنْفُسِهِمْ عَذَابَ اللَّهِ) (هرگاه زنا و ربا در جایی آشکار شود، مردم آنجا خود را در عذاب خدا افکنده اند.) (نهج الفصاحه، ص ۱۳۸)

همانگونه که ملاحظه گردید، ناصر خسرو در سعادت نامه نیز مضامین قرآنی و حدیثی را به کار گرفته و از آن متأثر بوده است به طور کلی از ویژگی های اشعار تعلیمی به کار گیری آیات الهی و احادیث است ولی مزج و

^۱ جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر احسان کنید.

^۲ خدا را بپرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر احسان کنید.

^۳ چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر احسان کنید.

^۴ و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را مپرستید و به پدر و مادر [خود] احسان کنید.

^۵ «ای پسرک من، به خدا شریک میاور که به راستی شریک ستمی بزرگ است، و انسان را در باره پدر و مادرش سفارش کردیم.

^۶ کسانی که ربا می‌خورند، [از گور] بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان بر اثر تماس، آشفته‌سروش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند: «داد و ستد صرفاً مانند ریاست.» و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال، و ربا را حرام گردانیده است. پس، هر کس، اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید، و [از رباخواری] باز ایستاد، آنچه گذشته، از آن اوست، و کارش به خدا واگذار می‌شود، و کسانی که [به رباخواری] باز کردند، آنان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

^۷ خدا از [برکت] ربا می‌کاهد، و بر صدقات می‌افزاید، و خداوند هیچ ناسپاس گناهکاری را دوست نمی‌دارد.

^۸ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را [با سود] چندین برابر مخورید، و از خدا پروا کنید، باشد که رستگار شوید.

ترکیب این مفاهیم با ادب فارسی مهارت و چیرگی خاصی را می طلبد که ناصر خسرو در این زمینه موفق بوده و خوش درخشیده است.

نتایج پژوهش:

۱- ناصر خسرو در دو سطح لفظی و معنایی از آیات الهی و احادیث نبوی تاثیر پذیری عمیقی داشته است.

۲- این تاثیر پذیری تنها تصنعی محض نبوده بلکه تسلط ناصر خسرو بر معارف اسلامی و خلوص نیت وی او را بر آن داشته که به بهترین شکل ادبی ممکن از این سرچشمه های قرآنی و نبوی بهره گیرد.

۳- تاثیر پذیری ناصر خسرو در دیوان شعری وی بیشتر در سطح لفظی بوده ولی در روشنایی نامه و سعادت نامه که هدف اصلی او وعظ و پند و اندرز است و گرایش تعلیمی دارد بسیار مضمون گرا بوده است و توانسته مفهوم آیات الهی و احادیث نبوی را با زبان شعری خویش بیامیزد.

۴- همانگونه که بیشتر ذکر گردید؛ ناصر خسرو مبلغ دینی بوده است بنابراین وظیفه ی خویش دانسته که زبان شعر را در خدمت دین اسلام قرار دهد و بدین شیوه احکام الهی را به همگان تعلیم دهد، پس بدیهی است که پیکر اشعار او روحی قرآنی و حدیثی دارد.

۵- انتقال مفاهیم دینی با زبان شعری بسی دشوار است؛ چرا که ادیب باید از تسلطی برخوردار باشد که طبع آدمی را به چنین مفاهیمی ترغیب نماید و تصنعی نباشد تا طبع از آن نرمد، در این زمینه نیز ناصر خسرو موفق بوده است.

۶- هر جا که سخن از تاثیر قرآن کریم و احادیث نبوی به میان می آید نام ناصر خسرو به عنوان سردمدار این جریان ادبی می درخشد.

منابع و مصادر

قرآن کریم

نهج الفصاحه

نهج البلاغه

اسماعیلی، حجت. ۱۳۷۷. جریان های ادبیات فارسی. تهران: بعثت

تقوی، نصرالله. ۱۳۴۰. تصحیح دیوان ناصر خسرو. گیلان: چاپخانه گیلان

تمیمی، عبد الواحد. ۱۳۷۱. غرر الحکم و درر الکلم. تهران: عادیات

حلی، علامه. ۱۳۸۲. نهایه الاحکام. قم: ظهور

زاهدی، حسین، ۱۳۷۹. گزیده های مصباح الشریعه. قم: علوی
طبرسی، حسن. مجمع البیان. ۱۳۹۰. تهران: نور المبین
مجلسی، علامه. ۱۳۸۱. بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. قم. اهل بیت
محقق، مهدی. ۱۳۴۹. تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: دانشگاه تهران
مشهدی، محمد. ۱۳۸۸. کنز الدقائق. تهران: شمیم کوثر
نوری، حسین. ۱۳۶۶. مُسْتَدْرَكُ الْوَسَائِلِ وَ مُسْتَنْبَطُ الْمَسَائِلِ. قم: اهل بیت
مقاله:

مشرف، مریم. ۱۳۸۷. نظریه تعلیمی ناصر خسرو در روشنایی نامه. گوهر گویا پژوهشگاه علوم انسانی. دوره ۱.

ص ۵

رویکرد دوگانه‌ی ناصر خسرو به «معاد»

شهرام احمدی*

ابراهیم نجاری**

مقدمه

معاد و رستاخیز پس از مرگ سومین اصل از اصول دین مسلمانان است که پیروان همه‌ی مذاهب اسلامی بدان اعتقاد دارند و دنیا را کشتگاه و مزرعه‌ی آخرت می‌خوانند. اهمیت این موضوع و از طرفی عدم امکان تجربه‌ی آن در طول حیات دنیوی موجب گردید تا رویکردهای متعدّد و گاه متفاوتی بدان صورت گیرد و عده‌ای از روی تحقیق و جمعی نیز از سر ذوق و استحسان به اظهارنظر بپردازند. برخی ظاهر آیات قرآن کریم را برای خود حجت تلقی کنند و عده‌ای از روی کنجکاو‌ی در پس واژه‌ها و تعبیر قرآنی به دنبال حقایقی دیگر بگردند.

اسماعیلیان که به باطنیه معروف بودند- همان‌گونه که از نامشان پیداست- درخصوص عالم پس از مرگ نیز مانند بسیاری از مسایل دیگر، دست به تأویل زدند و با رویکردی به اصطلاح متعقلانه و خردورزانه افقی تازه را

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، شماره همراه: ۰۹۱۱۱۹۴۱۷۰۰

Email:ahmadish52@gmail.com, sh.ahmadi@umz.ac.ir

** دبیر آموزش و پرورش شهرستان نوشهر

فراروی پیروان خویش گشودند. قیامت و معاد براساس تأویلات اسماعیلیه تعبیری مجازی و روحانی دارد.^۱ ابویعقوب سجستانی در کتاب کشف‌المحجوب - که در کلام اسماعیلیه نوشته شده است - در تأویلی نادر «شناختن حقایق و طلب کردن زیادتی علم» را بهشت مأوی و فردوس اعلی^۲ می‌نامد. صاحب روضة‌التسلیم نیز ضمن ذکر اوصاف ظاهری بهشت و نعمت‌های آن و جهنم و عذاب‌ها و سختی‌هایش براساس آیات قرآن کریم و احادیث نبوی، غرض پیامبران از توصیف جسمانی بهشت و دوزخ را مقتضای عقل و فهم مخاطب و به انگیزه‌ی ترغیب و ترهیب آنان می‌داند «تا عوام به آن سبب بطاعت میل کنند و از معصیت بپرهیزند»^۳ و این‌گونه خواص را که واقفان بر اسرار و حقایق هستند از آنها جدا می‌کند.

باطنیان به موازات اعتقاد به بطون هفتگانه‌ی قرآن کریم و لزوم تجرّع از این دریای معرفت کتاب‌هایی تحت‌عنوان بلاغات هفتگانه داشتند که پله‌پله پیروان خود را به واسطه‌ی تعالیم این مصنفات به‌سوی کمال مطلوب خویش رهنمون می‌شدند. مخاطب کتاب بلاغ اول، همه‌ی اقشار مردم بودند و روی سخن در کتاب بلاغ ثانی، با کسانی بود که مقداری تعالی درجه پیدا نموده بودند. در کتاب بلاغ ثالث کسانی را که یک سال از ورودشان به مذهب اسماعیلی می‌گذشت، خطاب می‌کردند و ... تا اینکه در کتاب بلاغ هفتم، اسرار مگو و نتایج مترتب بر اسماعیلی شدن و مکاشفات بزرگ حاصل از آن تعلیم می‌گردید.^۴

قدر مسلم ناصر خسرو (۴۸۱ - ۳۹۴ هـ) به‌عنوان مبلغ اسماعیلی که «حجت جزیره‌ی خراسان» نیز خوانده می‌شد مانند هم‌کیشان خود به اصل معاد و عالم پس از مرگ معتقد بود و در آثار خود از زاویه‌ی دید اسماعیلی و باطنی به تأویل آموزه‌های قرآن کریم و احادیث نبوی می‌پرداخت که این امر در برخی مقالات به‌صورت جسته و گریخته نگاه‌گذرای پژوهشگران را به خود معطوف ساخته است. این نوشتار در صدد است تا ضمن بازخوانی اصل معاد در دیوان اشعارش^۵ با استشهاد از سایر آثار فلسفی - کلامی منثور او، دیدگاه تأویلی وی را در خصوص مقولاتی چون؛ قیامت، بهشت و جهنم مورد واکاوی قرار دهد و تناقض‌گویی و دلایل آن را در این باره بررسی نماید.

اعتقاد به معاد

۱- معاد در اشعار و آثار ناصر خسرو

ساحت اعتقادی ناصر خسرو مانند هم‌مسلمانان اسماعیلی او از تهمت‌ها و نسبت‌های ناویرایی چون عدم

اعتقاد به معاد^۶ مبراست و صراحت گفتار او در این باره هرگونه شک و تردید را نفی می‌کند.

مقرّم به مرگ و به حشر و حساب کتابت ز بردارم اندر ضمیر

(دیوان: ۴۰۰)

ز کار خویش بیندیش پیش از آن روزی که جمع باشند آن روز جَنّی و انسی

گمان مبر که بماند سوی خدای آن روز ز کرده‌هاست به مثقال ذره‌ای منسی

(همان: ۳۶۲)

روزیست از آن پس که در آن روز نیابد خلق از حکم عدل نه ملجا و نه منجا

آن روز بیابند همه خلق مکافات هم ظالم و هم عادل بی‌هیچ محابا

آن روز در آن هول و فزع بر سر آن جمع پیش شهدا دست من و دامن زهرا

تا داد من از دشمن اولاد پیمبر بدهد بتمام ایزد دادار تعالی

(همان: ۶)

وی در ابیاتی دیگر تعبیر و اصطلاحات قرآنی رستاخیز را تیمناً و تبرکاً چاشنی سخنان خویش می‌کند تا برای خوانندگان آثارش در این باره حجّتی باقی نگذارد:

دائم که نیست جز که به سوی تو ای خدا روز حساب و حشر مَفَرّ و وَزَر مرا

(همان: ۱۳)

حکمت آموز و کم‌آزار و نکو گو و بدانک روز حشر این همه را قیمت و بازار و بهاست

(همان: ۲۲)

مضامین قرآنی و روایی در خصوص قیامت از قبیل؛ زمان دریافت نامه‌ی اعمال، روز برافتادن پرده‌ها و برملاشدن رازها و نیز هنگام سلطنت بی‌چون و چرای خداوند، درون‌مایه‌ی اشعار فراوان اوست:

آن دان به یقین که هرچه کرده‌ستی امروز، به محشر آن فروخوانی

ز آن روز بتـرس کانـدرو پیـدا آید همه کاره‌های پنهانی

ز آن روز که جز خدای سبحان را برکس نرود ز خلق، سلطانی

(همان: ۵۹)

۲- بهشت و دوزخ جسمانی

چنان‌که ملاحظه شد ابیات فوق قیامت‌باوری و وجود محقق‌الوقوع رستاخیز را از نگاه ناصر خسرو تأیید می‌کند اما ماهیت جسمانی یا روحانی بودن بهشت و جهنم و تناقض‌گویی وی در این عرصه چالشی است که تصویری مردّد و شخصیتی خاکستری از او ارائه می‌دهد.

کاربست تعبیر ملموس و محسوس قرآنی درباره‌ی بهشت و جهنم در دیوان اشعار و عدم تأویل آنها در ابیات قبل و بعدشان، جسمانی انگاشتن و مادی پنداشتن؛ حورعین؛ نامه‌ی اعمال، نار، غسلین، سلسبیل و ... را به ذهن متبادر می‌کند؛

جهان مادری گنده پیرست، بر وی مشو فتنه، گر در خور حور عینی

(همان: ۱۶)

گر بترسی ز تافتنه دوزخ از ره طاعت خدای متاب

(همان: ۲۸)

کارهای چپ و بلایه مکن که به دست چپت دهند کتاب

(همان: ۲۹)

گر سر ز خطا باز خطّ ناری دانم به حقیقت کز اهل ناری

(همان)

لیکن فردا به خوردن غسلین مرمالک را بزرگ مهمانی

(همان: ۶۰)

به زن و کودک کسان منگر اگرت رغبتست صحبت حور

(همان: ۷۷)

آنجات سلسبیل دهند آنگه کاینجا پلید دانسی صهبارا

(همان: ۱۶۸)^۸

وی در جامع‌الحکمتین نیز به وجود بهشت و دوزخ به مفهوم رایج آن اشاره می‌کند: «اخلاق ستوده به امید یافتن بهشت است و رستن از دوزخ... و اندر این اخلاق صلاح عالم و خلق است و این اخلاق معلولات بهشت و دوزخ‌اند و بهشت و دوزخ علت‌هاست مر وجه این اخلاق ستوده را. و چون معلول موجود است ناچار علت آن هم باید موجود باشد.»^۹

۳- بهشت و دوزخ روحانی

در بررسی دیدگاه‌های کلامی ناصر خسرو و در بستر آثار منشور او درمی‌یابیم که او همه‌جا از جنبه‌ی روحانی بودن نعمات بهشتی و نقمات دوزخی سخن گفته است؛ «شخصیت متعلق به نفس بنده است و اعضاء و جوارح چون خادمان اویند. پس تکالیف الهی به نفس بنده موجه است نه جسم او و بدین ترتیب معاد روحانی خواهد بود نه جسمانی.» (شهیدی، ۱۳۵۵: ۳۸۸؛ به نقل از جامع‌الحکمتین)

وی درباره‌ی روحانی بودن معاد در کتاب «زاد‌المسافرین» چنین استدلال می‌کند: «چون حال این است که کسی که او به سن سی‌سالگی نیکی کند جسم او جز آن باشد که مر او را به هفتاد سالگی باشد بدان زمان بدی کند و نفس او اندرین وقت همان باشد که بود. پس از این قیاس واجب آید که از نیکی بدین مر نفس را مکافات باشد بدانچه او اندر هر دو فعل انباز بود و بر او چیزی نیاید و نه مر او را البته و بر جسد او را یکی صواب آید و دیگر عقاب بلکه مر نفس را که صد سال اندرین عالم عمر یابد تحت بسیار اجساد واجب آید و این محال باشد هر یک نفس را اندر بسیار اجساد برانگیزند و مر هر یکی را از آن اجساد جزای دیگر واجب آید... پس نباید جسد را بعث باشد.»^{۱۰} (زاد‌المسافرین، بی‌تا: ۴۲۵)

ناصر خسرو در دیوان نیز بر همین عقیده است:

دو جهان است و تو از هر دو جهان مختصری جان تو اهل معاد است و تنت اهل معاش

(دیوان: ۲۷۷)

گویمت چگونه شود زنده چون هلاک شود: آب باز آب شود خاک باز خاک شود

جانش زی فراز شود تنش زی مگاک شود تن سوی پلید شود پاک باز پاک شود

(همان: ۵۲۷)

وی بهشتی را که حریصان مزاج گو بر سر منابر به توصیف آن می‌پردازند و آن را پر از مشتهیات می‌شمارند، اساساً مردود می‌داند:

نبینی حرص این جّهل بد کردار بد زان پس که پیوسته همی درّند بر منبر گریبان‌ها...
اگر یک دم به خوان خوانی مر او را مژده ور گردد به‌خوانی در بهشت عدن پر حلوا و بریان‌ها
به باغی در که مرغان از درختانش به پیش تو فروافتد چو بریان شکم آگنده بر خون‌ها
چنین باغی نشاید جز که مر خوارزمیانی را که بردارند بر پشت و به گردن بار کپان‌ها
(همان: ۴۴۱)

ناصر خسرو در ردّ نظریه‌ی جسمانی بودن معاد و مادی بودن مواهب و شاداید جنت و دوزخ تمسک به ظاهر آیات و غفلت از باطن آن را نشانه‌ی تحقیق‌گریزی و تقلیدپذیری منفعت‌طلبانه‌ی خیل عظیم متشرّعان می‌شمارد و بلای تکفیر را به جان می‌خرد و می‌گوید: «گویند... مردم را رنج و راحت از راه جسم باشد اندر هر دو عالم و لذّت او بهر دو سرای اندر خوردن و پوشیدن و مباشرت است و تنزیل و کتاب (را گرفته‌اند) و است از تأویل آن بازداشته‌اند و گویند که خدای همی گوید مر بهشتیان را که بر تخت‌های آراسته تکیه زده باشند... و دیگر جای [قرآن کریم] همی گوید شما را اندر بهشت میوه‌های بسیار است کز آن همی خورید بدین آیه لکم فیها فاکهه کثیره و منها تأکلون. و این گروه چون کار با خصم آید اندر علم تقلید کنند و حجّت نشنوند و مر هرکرا جز بر اعتقاد ایشان است کافر گویند و این گروه مردم مر این زنده جسمانی سخنگوی را دانند و گویند ایزد تعالی ما را از بهر آن آفرید تا نعمت‌های او را بخوریم و اگر مردم نبودی نعمت‌های خدای ناخورده بماندی و ضایع شدی.» (ناصر خسرو، بی‌تا: ۱۶-۳۱۵)

در قصیده‌ای عابدان تاجر مآب را بدبخت و ناهوشیار می‌خواند که همه‌چیز و همه‌جا را به معیار زر و پول می‌سنجند و تصوّرشان از مواهب بهشتی همان تمتّعات قابل داد و ستد دنیوی است. «برای دوزخ و بهشت ظاهر که جای عذاب یا نعیم مزدوران زاهدنمای است بیم و امید ندارد. بدانچه در ورای آن است و به‌گمان او بهشت و دوزخ واقعی همان است نگران می‌شود.» (زرّین کوب، ۱۳۷۰: ۹۶)

وی در استدلالی ظریف وجود آب مادی گوارا را در بهشت به‌دلیل غیرمعقول بودن تشنگی بهشتیان ناممکن می‌شمارد و معتقد است عدم تشنگی وجود چنین آبی را غیرقابل توجیه می‌کند. لذا به این‌گونه مبلّغان

و بشارت‌دهندگان توصیه می‌کند برای هدایت مستکبرانی چون؛ قیصر، تأویلات عمیق‌تری از بهشت و نعمت‌های آن بیاورند:

هر که ز ایزد سیم و زر جوید ثواب
گره‌می چیزی ببایدمان خرید
از نیاز ماست اینجا زرغریز
روی دینار از نیاز تست خوب
گر بهشتی تشنه باشد روز حشر
ور نباشد تشنه او را سلسبیل
آب خوش بی‌تشنگی ناخوش بود
در بهشت از خانه زرین بود
بد نشان و بی‌هش و شوم‌اختر است...
در بهشت، آنجا محالست از زر است
ورنه زر با سنگ سوده همبر است
ورنه زشت و خشک و زرد و لاغر است
او بهشتی نیست بل خود کافر است
گرچه سرد و خوش بود نا درخور است
مرد سیراب آب خوش را منکر است
قیصر اکنون خود به فردوس اندر است
(دیوان: ۳۴)

نباشد کسی تشنه و گرسنه
چوتشنه نباشد کس آنجا پس آن
درو کاین سخن درخور ظاهر است
چه جای شراب هنی و مریست؟
(همان: ۱۱۱)

۴- نگاهی به علل تناقض در اندیشه و گفتار ناصر خسرو

گرایش ناصر خسرو در دیوان اشعار به هردو جنبه‌ی جسمانی و روحانی معاد (وبهشت و جهنم) و تناقضاتی از این دست بررسی مبسوط و مفصل دیوان او را از منظر روانشناختی و جامعه‌شناختی و ... طلب می‌کند که چنین تحقیقی مدعای نوشتار حاضر نیست. اما به ضرورت بحث برخی از دلایل دوگانگی شخصیت وی ذکر می‌گردد:

الف) دگرپرسی حیات مادی و اعتقادی

ناصر خسرو در خانواده‌ای محتشم می‌زیسته که به امور دولتی و شغل دیوانی اشتغال داشته‌اند و از اشعار او معلوم است که هنگام جوانی در دربار سلاطین و امرا رفت و آمد می‌کرد. وی قبل از تغییر حال و عقیده (در سال

۴۳۷ هـ.ق) که مقارن با ۴۳ سالگی او بود به قول خود دبیرپیشه و متصرف «در اموال و اعمال سلطانی» و مشغول به کارهای دیوانی بوده است و در میان اقران شهرتی تمام داشت.^{۱۲}

پس از یک دوره زندگی مرفه که با جاه و جلال ظاهری نیز همراه بود، وی متحوّل شد و بعد از آشنایی با تعالیم اسماعیلیه مروج و مبلغ کیش ایشان گشت و دوره‌ی فقر و فلاکت و دربدری را تجربه نمود. هرچند اشعار او را به اقتضای حوادث زندگی‌اش مانند سنایی غزنوی نمی‌توان به دو دوره تقسیم کرد و زهد و ورع و توصیه‌های حکمی و اخلاقی فکر مسلط و اندیشه‌ی اصلی او در تمامی دیوان اوست اما برخی تغزّل‌ها و تشبیه‌های قصاید و نیز لغزهای زیبایش حضور خاطرات دوره‌ی نخست زندگی را در ناخودآگاه او نمایان می‌سازد. تناقض و عدم سازگاری این دو دوره‌ی زندگی موجب شد تا افکار و عقاید او نیز از ثبات معمول بی‌بهره باشد. این عامل محرک به مدد ویژگی دیگر نوع انسان که در ادوار مختلف زندگی به مقتضای حال و مقام سخن‌های متفاوت و مختلف بر زمان می‌آورد- که گاه مخرج مشترک این تفاوت‌ها شأن نزول آنها می‌تواند باشد- موجد چنین تناقض‌هایی شده است. تصویر این دو دوره را می‌توان از قصیده‌ی معروف او با مطلع:

دل ز افتعال اهل زمانه مـلا شدم ز ایشان به قول و فعل ازیرا جدا شدم
(دیوان: ۱۳۸)

مشاهده کرد^{۱۳}.

ب) شعر و شاعری

در سوره‌ی شعرا آمده است: «و الشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنّهم فی کلّ وادّ یهيمون و أنّهم یقولون ما لا یفعلون»^{۱۴}؛ و شاعران را مردم جاهل گمراه پیروی کنند. آیا ننگری که آنها خود به هر وادی حیرت سرگشته- اند و آنان می‌گویند آنچه را که عمل نمی‌کنند. براساس مفهوم آیات مذکور و صرف‌نظر از موضع‌گیری اخلاقی درخصوص این قشر، عبارت اخیر آیه تصریح دارد که شاعران آنچه را می‌گویند خود به کار نمی‌بندند. لذا چنین استنباط می‌شود که محتوای شعر، ماهیتاً به واسطه‌ی «گره‌خوردگی عاطفه و خیال» به‌طور مطلق نمی‌تواند موضع رسمی سراینده‌اش را بیان نماید^{۱۵}، هرچند به‌طور نسبی بدین امر اشعار دارد.

همان‌گونه که گفته شد ناصر خسرو، در آثار منثور خود از جایگاه یک فیلسوف و کلامی، عقیده‌ی متقن خویش را درباره‌ی غیرجسمانی بودن معاد، بهشت و جهنم ابراز داشته و دچار تناقض نگشته و تناقضات او فقط

در ابیات دیوان او قابل مشاهده است بنابراین اندیشه‌های محوری او را باید در کتاب‌هایی چون؛ جامع‌الحکمتین، زادالمسافرین، وجه دین و خوان‌اخوان جستجو کرد و نه ابیات دیوانش.

از طرفی نباید عکس‌العمل‌های احساسی و عاطفی شعرا در چند بیت و یا صفحه، عدول از اعتقادات و سست شدن ایمانشان نسبت به مواضع اصولی غالب آنها به‌شمار آورد.^{۱۶}

ج) نابرابری سطح فهم مخاطب

از دلایل دیگری که برای توجیه تناقضات موجود در موضوع قیامت و رستاخیز در دیوان ناصر خسرو می‌توان ذکر کرد آگاهی کامل او بر تنوع مخاطبانش می‌باشد. وی به‌خوبی واقف است که تأثیرپذیرندگان اشعارش از قشرهای مختلف و دارای سطوح فهم و ظرفیت فکری نابرابر می‌باشند. لذا جذب حداکثری و دفع حداقلی را وجهه‌ی همّت خویش قرار می‌دهد. انس با قرآن کریم و رسوخ در لایه‌های متعدّدش ورای همه‌ی برکات، شیوه‌ی انتقال پیام و توفیق در جذب مخاطب را هم به او می‌آموزد. خداوند در آیات مکی قرآن با توجّه به سادگی و عدم بلوغ فکری اعراب، ضمن کوتاه کردن آیه‌ها به محسوساتی از قبیل؛ خورشید، ماه، ستارگان، نفس اسب‌ها و ... سوگند یاد می‌کند زیرا چنین مقولاتی را برای مخاطبان خود ملموس‌تر و محسوس‌تر می‌داند. اما در آیات مدنی توجّه مخاطبان رشد یافته و آگاه خود را به‌سوی مفاهیم معقول معطوف می‌کند و با آنها به‌اندازه‌ی عقلشان سخن می‌گوید. از این روی، قرآن مجید چون دریای ذخّار است که هرکس به نوعی از آن بهره‌مند می‌شود. ناصر خسرو نیز در برابر دیدگان متشرّعان قشری و ظاهری که به امید برخورداری از نعمت‌های بهشتی و ترس از عذاب‌های اخروی، کفّ نفس اختیار کرده و خود را از آلودگی به حرام‌ها و ناشایست‌های زندگی دنیوی محافظت می‌کنند، قیامتی جسمانی را ترسیم می‌کند تا از این حدّ ایمان نیز تنزّل نکنند.

وعده‌شان روز قضا خواب و خور و سیم و زرست زانکه فتنه همه بر خواب و خور و سیم و زرند
(دیوان: ۶۶)

در طرف دیگر مخاطبان عامّ او، مخاطبان خاصّ قرار دارند که مغز را بر پوست و لؤلؤ را بر شورابه و تأویل را بر تنزیل ترجیح می‌دهند و نهاد ناآرام و روح کنجکاویشان به‌جای؛ میوه، شیر، عسل، حور و قصور به واسطه‌ی درک مفاهیم انتزاعی و مجردّ این تعابیر ظاهری آرام می‌گیرد و قانع می‌شود.

خلق همه فتنه بَرِ مَثَل‌اند تو ز پس مغز و معنی مَثَلی

مغز تو داری و پوست اهل مثل

و از همگان تو نفور از این قبلی

(همان: ۲۸۸)

دریای سخن‌ها سخن خوب خدایست

پرگوه‌ها با قیمت و پرلؤلؤ لالا

شورست چو دریا به مثل صورت تنزیل

تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا...

اندر بن شوراب ز بهر چه نهاده‌ست

چندین گهر و لؤلؤ، دارنده دنیا؟

از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت:

«تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا»

غواص تو را جز گل و شورابه نداده‌ست

زیرا که ندیده‌ست ز تو جز که معادا

معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم

خرسند مشو همچو خر از قول به آوا

(همان: ۵)

آنچه مسلم است این که ناصر خسرو مانند سایر اسماعیلیان به بهشت و دوزخ جسمانی قائل نیست. «وی

بهشت را به لقاء یا دیدار خداوند و اتّصاف و تخلّق به اخلاق الهی و یا نفس انسان کامل و دوزخ را به حرمان از

معارف و گرفتاری در ماده و یا نفس انسان جاهل و محروم از لقاء و جز آن تأویل می‌کند.» (حلبی، ۱۳۷۳: ۲۲) او

آموختن علم نهانی را به نامحرومان و نابالغان عقلی نادرست می‌داند.

بیاموز و ماموز مرعّام را ز علم نهانی قلیل و کثیر

(دیوان: ۴۰۱)

علاوه بر دلایل فوق، دکتر اسلامی ندوشن علّت تناقض‌های اندیشگی و گفتاری او را چنین بیان می‌کند:

«اشکال کار ناصر در آن است که با همه گرایش به علم و خرد مانند همه کسانی که در اعتقاد معینی ریشه می‌

گیرند از ساده‌دلی میرا نیست و همین خصوصیت تناقض‌هایی در گفتار و اندیشه او نهاد. متشرّعین را ملامت

می‌کند که به امید نعمت‌های بهشت چنین و چنان می‌کنند، اما خود نیز گاه‌گاه از همین چشمداشت دم می‌زند،

با آنکه از دیدگاه حکمت بهشت، را نفس انسان کامل و دوزخ را نفس انسان جاهل می‌داند با این حال دورنمای

بهشت و دوزخ سرای دیگر از نظرش دور نمی‌شود.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۸)

نتیجه‌گیری

رویگرد ناصر خسرو به مسأله‌ی معاد در آثار فلسفی - کلامی منشور مانند؛ وجه دین، خوان‌اخوان، جامع‌الحکمتین و زادالمسافرین با دیوان اشعارش کاملاً متفاوت است. وی ضمن اعتراف صریح و اعتقاد به رستاخیز در همه‌ی آثار، براساس تعالیم مکتب کلامی اسماعیلی به روحانی بودن قیامت و بهشت و جهنم معتقد است و فقط در ابیاتی از دیوان اشعارش (در بیانی متناقض) به مادی و جسمانی بودن مصادیق چون؛ حورعین، نامه‌ی اعمال، نار، غسلین، سلسبیل، عسل، میوه و ... در آخرت اذعان می‌کند. البته ناصر خسرو در امتداد تفکرات باطنی خود و در مواضعی دیگر از دیوان، تمامی مقولات فوق را تأویل می‌نماید و آنها را از معانی ظاهری و متداول دور می‌سازد. در بیان ریشه‌های تناقض‌گویی و رویگرد دوگانه‌ی او به اصل دینی معاد باید دگرذیسی زندگی مادی و عقیدتی او را ذکر کرد که پس از سال‌ها عیش و عشرت و شکوه و حشمت اگرچه مادیات و جاه و جلال دنیوی را بدورد می‌گوید اما در ضمیر خود همچنان چشمداشتی به ثمرات آخروی عبادات و طاعات خویش دارد. شعر به‌عنوان دستمایه‌ی بیان افکار فی‌نفسه به‌دلیل آمیختگی با عنصر خیال، جولانگاه نظرات متناقض و مخالف او می‌شود و نهایتاً سطح‌بندی مخاطبان از نظر قوه‌ی شعور و فهم و به مقتضای درک و دریافتشان سخن گفتن و تقسیم آنها به مخاطبان عام و مخاطبان خاص، تناقض و دوگانگی شخصیت او را به ذهن متبادر می‌کند که در این مورد بهتر است به‌جای تناقض، واژه‌ی تمایز را به‌کار برد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- دفتری، فرهاد. تاریخ و عقاید اسماعیلیه (تهران: فرزاد، ۱۳۷۶)، ۴۴۳.
- ۲- سجستانی، ابویعقوب. کشف‌المحجوب، به قلم هنری کرین. (تهران: طهوری، ۱۳۷۴)، ۳.
- ۳- طوسی، خواجه نصیرالدین. روضة‌التسلیم، تصحیح ولادیمیر ایوانف. (تهران: جامی، ۱۳۶۳)، ۴۸-۴۷.
- ۴- ابن ندیم، محمدبن اسحاق. الفهرست. (تهران: اساطیر، ۱۳۸۱)، ۳۵۳.
- ۵- مأخذ تمامی ابیات این تحقیق دیوان ناصر خسرو تصحیح مینوی و محقق می‌باشد که جهت انتخاب از تکرار پس از ذکر کلمه‌ی دیوان به ذکر صفحه‌ای که بیت در آن قرار دارد، اشاره می‌شود. در برخی موارد از دیوان مصحح نصر... تقوی استفاده شده است که مشخصاً ذکر می‌گردد.
- ۶- «این قوم را اعتقاد به گور و قیامت حشر و نشر و حساب و دوزخ و بهشت نباشد و گویند حال آدمی مثل گیاه بود که خشک و ریزه شود و هرگز آن را اعادت نبود و این معنی بر کسی ظاهر کنند که بر اعتقادشان

باشد. ر.ک: داعی حسنی رازی، سید مرتضی. تبصره العوام معرفة مقالات الانام. تصحیح عباس اقبال.

(تهران: اساطیر، ۱۳۶۴)، ۱۸۲،

۷- برای رویت شواهد بیشتر ر.ک: همان: ۶۹، ۷۲، ۷۸، ۸۲، ۸۶، ۱۱۰، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۴،

۱۹۵، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۸۳، ۳۲۵، ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۶، ۴۰۶، ۴۷۲،

۸- نیز ر.ک؛ دیوان: ۱۸۷ و ۲۵۶،

۹- شهیدی، سید جعفر. مقاله‌ی افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو، یادنامه ناصر خسرو. (مشهد: دانشگاه فردوسی،

۱۳۵۵)، ۳۳۹ به نقل از جامع‌الحکمتین.

۱۰- در دیوان ناصر خسرو تصحیح تقوی سه بیت شعر ذکر شده که بیانگر نفی معاد جسمانی است و در دیوان

چاپ مینوی- محقق نیامده است.

مردکی را به دشت گِـرگ درید زو بخوردند کـرد کس و دالان

آن یکی ریسـت در بـن چـاهی وان دگـر رفـت بـر سـر ویران

این چنین کس به حشر زنده شود؟ ... بر ریش مردم نادان

ر.ک: ناصر خسرو، ابومعین. دیوان اشعار به انضمام روشنائی نامه، سعادت نامه و رساله به نشر. تصحیح حاج سید

نصرالله تقوی با مقدمه تقی‌زاده. به کوشش مهدی سهیلی. (تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر-

کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۵)، ۵۰۷،

۱۱- نیز ر.ک: دیوان ناصر خسرو، تصحیح مینوی- محقق: ۲۷۳، ۴۵۶، ۴۵۷،

۱۲- برای رویت شواهد ر.ک: همان: ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۳۵، ۴۰۰ و ۴۰۱،

۱۳- برای اطلاع بیشتر ر.ک؛ شعار، جعفر گزیده اشعار ناصر خسرو. (تهران: علمی، ۱۳۷۱)، ۹۹-، ۹۸،

۱۴- آیات ۲۲۶-، ۲۲۴،

۱۵- ر.ک؛ مطهری، مرتضی. عرفان حافظ. (تهران: صدرا، ۱۳۷۴)، ۳۰،

۱۶- در این باره ر.ک؛ حلبی، علی اصغر، گزیده هفده قصیده از ناصر خسرو قبادیانی (تهران: اساطیر، ۱۳۷۳)، ۲۵.

منابع

- قرآن کریم
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). الفهرست. تهران. اساطیر.
- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۵۵). «پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو». یادنامه ناصر خسرو، مشهد. دانشگاه فردوسی.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۳). گزیده هفده قصیده از ناصر خسرو قبادیانی. تهران. اساطیر.
- داعی حسنی رازی، سید مرتضی. (۱۳۶۴). تبصره العوام فی معرفة مقالات الانام. تصحیح عباس اقبال. تهران. اساطیر.
- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران. فرزانه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۰). با کاروان حله. تهران: علمی.
- سجستانی، ابویعقوب. (۱۳۶۷). کشف المحجوب. به قلم هنری کرین. تهران. طهوری.
- شعار، سید جعفر. (۱۳۷۱). گزیده اشعار ناصر خسرو. تهران. علمی.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۵۵). «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو». یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۳). روضة التسلیم، تصحیح ولادیمیرا ایوانف. تهران. جامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). عرفان حافظ. تهران. صدرا.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۳۵). دیوان اشعار به انضمام روشنایی نامه، سعادت نامه و رساله به نثر. تصحیح حاج سید نصرالله تقوی. با مقدمه تقی زاده. به کوشش مهدی سهیلی. تهران. مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- کتابفروشی ابن سینا.
- _____ (۱۳۳۸). خوان الاخوان. به خامه ع، قویم. تهران. کتابخانه بارانی.
- _____ (۱۳۵۶). وجه دین. تصحیح و تحشیه و مقدمه غلامرضا اعوانی. تهران. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هنری کرین. تهران. طهوری.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۰). دیوان. تهران. انتشارات دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین. (بی تا). زادالمسافرین. تصحیح محمدبذل الرحمن. طهران: کتابفروشی محمودی.

محور ادبی زبانی

بررسی و تحلیل کاربرد تصاویر شاعرانه در شعر ناصر خسرو

صغری سلمانی‌نژاد مهرآبادی^۱

مهدی محقق^۲

مقدمه

ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ه. ق) شاعر، حکیم، جهانگرد و مبلغ مذهب اسماعیلی است که قدرت شاعری خود را در دیوان به نمایش گذاشته است. او شعر را صرفاً برای شاعر شدن نسروده، بلکه در راستای حکمت و ابلاغ مذهب خویش به سرودن پرداخته و از این جهت می‌توان گفت که وی «از معدود شاعرانی است که هم آغازگر شیوه جدیدی در شعر فارسی بوده و هم سبک او کمتر مورد تقلید دیگر شاعران قرار گرفته است» (اسلامی ندوشن، ۲۵۳۵: ۵۰ و ۸) مبلغ بودن ناصر او را بر آن داشته «که آنچه را که می‌گوید و می‌نویسد، همان چیز باشد که به آن ایمان و اعتقاد دارد و این قسمت نیز وی را از شاعران هم‌ردیف خود ممتاز می‌سازد» (محقق، ۱۳۸۶: ۳۱۹) وی در آغاز به کار دیوانی مشغول بود؛ اما بر اثر خوابی که در سن چهل سالگی دید، طاعت و دین اختیار کرد. ابتدا از کار دیوانی استعفا داد و سپس راهی سفر شد تا قهرمان وجود خویش را به تکامل برساند و از این پس بود که وی با شیوه‌ای تازه به سرودن اقدام کرد.

اطلاعات وسیع ناصر خسرو که می‌توان آن را حاصل سفر و مطالعات او دانست، طبع قوی و نیز شیوه‌ی خاص و منحصر به فرد او، سبب شد تا در شاعری به صورت متفاوتی ظهور کند. عمده‌ی اشعار او در موعظه و پند است و در توصیف طبیعت مهارت وافری دارد (رک. صفا، ۱۳۶۷: ۴۴۳ به بعد) با اینکه در ظاهر کسی که با شعر ناصر خسرو انس گرفته باشد، غلبه جریان موعظه و انتقاد از شاعران ستایش گر و تاسف بر امیران حریص به اموال مردم و نکوهش ناصبی و غیر علوی را کاملاً مشاهده می‌کند؛ اما این جنبه از شعر ناصر خسرو مانع از بروز زیبایی‌های صور خیال نشده است. البته ناصر هرگز نکوشیده چون دیگر شاعران معاصر خویش به استفاده مکرر از صور خیال پردازد و آن را هدف شعر خود نساخته است. این تصاویر به عنوان ابزاری است که در خدمت شعر متعالی قرار می‌گیرد. «برجسته‌ترین تفاوت شعر او با دیگران از نظر عنصر خیال در دو جهت یعنی در هر دو محور خیال است... پیوستگی و ارتباط عاطفی و ذهنی که در طول قصاید او _یعنی در محور عمودی خیالش_ دیده می‌شود، در شعر دیگران وجود ندارد. او از یک نقطه خیالی، از یک دیدار طبیعت یا یک تجربه شعری آغاز

^۱ استادیار دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی

^۲ استاد دانشگاه تهران

می‌کند و در مسیر این دیدار با این تجربه خود را به یک رشته تداعی‌های شاعرانه و گاه اندیشمندانه، همراه با تأثرات عاطفی و حسی بسیار صمیمانه می‌سپارد... در قصاید او به دشواری می‌توان پیرشانی مضمون و از هم گسیختگی محور عمودی خیال را نشان داد. «(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۵۱ و ۵۵۲) اشعار ناصر در عین ارائه مفاهیم حکمی، فلسفی و دینی با صور خیال پیوندی ناگسستنی دارد. این مقاله بر آن است تا چگونگی میزان بروز تصاویر تشبیهی و استعاری را در شعر ناصر خسرو مورد بررسی قرار دهد. از این رو ۳۰ قصیده به عنوان نمونه اشعار انتخاب شد و انواع تشبیه و استعارات موجود از آن استخراج گردید تا سوال تحقیق مبنی بر «تصویرات بلاغی تا چه میزان در شعر ناصر خسرو بروز کرده‌اند؟» را پاسخ دهد.

صور خیال

خیال روح و جان‌مایه شعر است و شعر و هر پدیده ادبی دیگر قاعدتاً با خیال و تصاویر تخیلی موجود در اثر ارتباط تنگاتنگ دارد. یکی از مهم‌ترین عوامل ماندگاری اثر ادبی قدرت و قوت نیروی تخیل خالق اثر است. در تعریف خیال بزرگان سخنان بسیار گفته‌اند. شفیعی کدکنی به نقل از تهانوی آورده است: «خیال... به معنی پندار و شخص و صورتی است که در خواب دیده می‌شود و یا در بیداری تخیل کرده شود (همان: ۱۰). علم بیان عرصه یکه تازی خیال و رمزگشایی سخن ادبی به شمار می‌رود. تصویر سازی شعری حاصل تخیل و تفکر شاعر است و به عنوان یک عنصر سازنده و اصلی خود را نشان می‌دهد. علم بیان نیز شیوه‌های خیال را بررسی می‌کند. پورنامداریان معتقد است، هسته اصلی و مرکزی بیشتر خیال‌های شاعرانه «تشبیه» است (رک. پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۲۱۴) که به عنوان اصلی‌ترین عرصه هنرورزی شاعران خود را نشان می‌دهد و تصاویر آن حاصل پیوند عناصر ذهنی و عینی با عناصر عقلی است. «تشبیه مایه گرفته از همان شباهتی است که نیروی تخیل شاعر در میان اشیا و عناصر مختلف کشف می‌کند و به صورت‌های مختلف به بیان درمی‌آید. «(همان منبع) این شباهت ناشی از قدرت تخیل ذهن شاعر است که از چشم دیگران پنهان مانده است.

استعاره صورت پیشرفته تشبیه است که با حذف برخی ارکان ادعای یکسانی را شدت می‌بخشد و در کنار تشبیه از مهم‌ترین نموده‌های صور خیال به شمار می‌رود. یکی از اصلی‌ترین مولفه‌ها در تشخیص سبک شعری شاعران، میزان توانایی آن‌ها در ارائه تشبیه و استعاره و در کل صور خیال است. ظهور طبیعی عناصر تخیل در شعر بر ارزش کار شاعر افزوده و نشان از خلاقیت و ابتکار وی دارد.

بسامد تصاویر تشبیهی و استعاری در شعر ناصر خسرو

اگر چه ناصر خسرو در بسیاری از قصاید خود صرفاً به مباحث فکری و فلسفی می‌پردازد؛ اما باز همان قصاید نیز عاری از تصاویر خیالی نیستند. اندیشه و عاطفه شاعر در بسیاری موارد از تصاویر بدیعی برای تأثیر بیشتر کلمات حکمت آمیزش بر مخاطب بهره می‌برد. فراوانی اطلاعات ناصر و ذوق والای او در این کار سبب شده شخصیت و

تفکر خود را با شعرش به نمایش بگذارد. تشبیه اصلی‌ترین تصویرسازی موجود در دیوان ناصر خسرو را شامل می‌شود. اگر چه بسیاری از تشبیهات و تصویرهای موجود در شعر ناصر خسرو ممکن است تکراری باشد، اما طبق نظر اشگل مجاز و استعاره کهنه و فرسوده وجود ندارد و اگرچه بارها به کار رفته باشند، باز با به کار بردن آنها در هر شعر تصویر تازه‌ای می‌شوند (رک. ولک، ۱۳۷۴: ۵۷) از این رو حتی تصاویر تکراری نیز توانسته‌اند در اشعار ناصر با توجه به تغییر موضوع تازگی خاصی داشته باشند. وی در موارد بسیاری برای ملموس کردن پیام‌های دینی و فلسفی خود از تشبیه و استعاره بهره گرفته است تا مخاطب درک بهتری از مسائل فلسفی داشته باشد. در جدول زیر میزان تشبیهات و استعارت استفاده شده در سی قصیده ناصر خسرو نمایش داده شده است.

بسامد تشبیهات و استعارات در ابیات و قصاید

تعداد قصاید: ۳۰	تعداد ابیات: ۱۵۲۹	تصویرهای تشبیهی و استعاری: ۶۴۶	درصد تصاویر در ابیات: ۴۲/۲۴
-----------------	-------------------	--------------------------------	-----------------------------

بسامد کلی انواع تشبیه و استعاره

نوع تصویر	بسامد	درصد تصویر در ابیات و قصاید
تشبیه	۴۱۸	۲۷/۴۰
استعاره	۲۲۷	۱۴/۸۴

بسامد انواع تشبیه و استعاره

نوع تصویر	بسامد	درصد هر تصویر در ابیات	ملاحظات
تشبیه محسوس به محسوس	۲۶۳	۲۰/۸۸	
تشبیه محسوس به معقول	۳۰	۱/۹۶	
تشبیه معقول به محسوس	۱۲۶	۸/۲۴	
تشبیه معقول به معقول	۱۲	۰/۷۸	
تشبیه بلیغ	۲۳۷	۱۵/۵	
تشبیه غیر بلیغ	۱۸۲	۱۱/۹۶	

	۸/۶۳	۱۳۲	استعاره مصرحه
۶۷ (تشخیص)			
۴/۳۸			
۲۸ غیر تشخیص	۶/۲۱	۹۵	استعاره بالکنایه
۱/۸۳			

ساختار معنوی تشبیه در اشعار ناصر خسرو

تشبیه محسوس به محسوس

یکی از تقسیم‌بندی‌های طرفین تشبیه آن است که مشبّه و مشبّه به هر دو از نوع حسی باشند؛ یعنی به وسیله یکی از حواس پنج‌گانه قابل درک باشند. از کل تشبیهات استفاده شده در سی قصیده مورد بررسی، شاعر ۶۲/۷۶ درصد از تصاویر را به این نوع اختصاص داده است که درصد بالایی است. در این میان مشبّه‌به‌هایی چون آفتاب (۱۸/۲)، درخت (۳۷/۲)، خار (۱۲/۱۱) و سنگ (۱۵/۱۵) برای مشبّه‌هایی حسی به کار برده است که از عناصر طبیعی به شمار می‌روند و نگاه شاعر را به طبیعت نشان می‌دهند. البته در بسیاری موارد استفاده ناصر از توصیفات، همراه با نوعی تفکر انتقادی نسبت به اشعار پر تصویر برخی شاعران زمان خویش است که تصویر سازی هدف آنان است:

«صفت چند گویی به شمشاد و لاله رخ چون مه و زلفک عنبری را» (۲۸/۴)

تشبیه معقول به محسوس

گروه دیگری از تشبیهات که از نظر بسامد در شعر ناصر در رده دوم قرار گرفته است، تشبیهاتی با مشبّه عقلی و مشبّه به حسی است که حدود ۳۰ درصد کل تشبیهات استفاده شده را شامل می‌شود. این نوع از تصاویر بیشتر در ادبیات تعلیمی کاربرد دارد و ناصر خسرو هم در بسیاری از موارد برای تعلیم و موعظه و نیز ملموس کردن افکار فلسفی و یا دینی خود از این گروه تصاویر بهره گرفته است:

«شورست چو دریا به مثل صورت تنزیل تاویل چو لولوست سوی مردم دانا» (۳۷/۱)

و یا:

«دانا به مثل مشک وزو دانش چون بوی یا هم به مثل کوه وزو دانش چون زر» (۵۳/۱۳)

و در نصیحت مخاطب می‌گوید:

«ترا جان نامه‌ست و کردار خط به جان برمکن جز به نیکی رقم» (۱۴/۱۸)

تشبیه محسوس به معقول

ساختار تشبیهات از نظر معنوی گونه دیگری نیز دارد که در آن مشبّه محسوس و مشبّه‌به امری معقول و یا انتزاعی است. تعداد این تشبیهات در سی قصیده ناصر خسرو به ۳۰ مورد می‌رسد که ۷/۱۵ درصد از کل تشبیهات به‌کار گرفته است و نسبت به دو نوع تشبیه قبلی بسامد کمتری دارد. اغلب شاعرانی که در صدد آوردن تشبیهات جدید هستند، گاه اسیر این گونه ساخت‌ها می‌شوند که بعضاً نیز سبب ناموزون شدن اشعار شده و مانع از دلچسب شدن آنها می‌گردد. ابوهلال درباره این تشبیهات می‌گوید: «گاه چیزی که قابل رویت و تماشا است به چیزی که فقط در اندیشه درک می‌شود تشبیه شده است و این تشبیهی پست و ردی است؛ اگر چه بعضی از مردم آن را می‌پسندند...» (شفیعی، ۱۳۸۷: ۶۱) این گونه تشبیهات در شعر ناصر خسرو نه چندان زیاد است و نه غریب است و دیر یاب. از این دست تشبیهات می‌توان به این موارد اشاره کرد که مثلاً در تشبیه روشن شدن روز می‌گوید:

«چون ضمیر عاقلان شد روی خاک وز جهان برخاست آن چون قیر دام» (۲۲/۱۶)
و یا:

«خواهم که ز من بنده‌ی مطواع سلامی پوینده و پاینده چو یک ورد مقمّر
... چون وصل نکورویان مطبوع و دل‌انگیز چون لفظ خردمندان مشروح و مفسّر» (۱۱۴/۱۳ و ۱۱۶)
تشبیه معقول به معقول

این تشبیه که از موارد قبلی دور از ذهن‌تر است و در واقع دو امر انتزاعی را به هم تشبیه می‌کند، ۲/۸۹۶ درصد از کل تشبیهات به‌کار رفته در اشعار ناصر خسرو را به خود اختصاص داده و با ۱۲ مورد کمترین بسامد را دارد. «پیش داعی من امروز چو افسانه است حکمت ثابت بن قره‌حرّانی» (۴۱/۲۸)
و یا:

«نبود هرگز عیبی چو هنر هر چند هنر زید سوی عمرو عوار آید.» (۲۸/۸)
چنان‌که ملاحظه می‌شود در این نوع تشبیهات نیز ناصر خسرو نهایت سادگی را رعایت کرده و منظور خود را به بهترین نحو بیان کرده است. برخی اندیشه‌های انتقادی و یا اعتقادی ناصر خسرو با این تشبیهات به ظهور رسیده است.

ساختار بیرونی تشبیهات در قصاید ناصر خسرو
ناصر خسرو از انواع تشبیه اعم از مفصل، مجمل، مرسل و موگد استفاده کرده و گاه نیز به تشبیهات بلیغ پرداخته است. کاربرد انواع تشبیه در اشعار ناصر خسرو قابل تامل است:
تشبیه بلیغ

تشبیه بلیغ نزدیک‌ترین نوع تشبیه به استعاره است که تنها حاوی مشبّه و مشبّه به است و در آن از ادات و وجه شبه خبری نیست. در بین ابیات بررسی شده ۲۳۷ تشبیه بلیغ اعم از اضافی و اسنادی یافت شده است که ۱۵/۵ درصد کل ابیات دیوان را شامل می‌شود. از ۴۱۹ تشبیه استفاده شده در سی قصیده، ۲۳۷ مورد آن تشبیه بلیغ و ۱۸۲ مورد آن تشبیه غیربلیغ است که توجه ناصر خسرو را به تشبیه بلیغ خاطر نشان می‌سازد. در بین تشبیهات بلیغ نیز سهم تشبیهات اسنادی (۱۵۲ مورد) از تشبیهات اضافی (۸۵ مورد) بیشتر است:

تشبیهات بلیغ اضافی در اشعار ناصر خسرو نمود خوبی دارند:

«برکن ز خواب غفلت پورا سر و اندر جهان به چشم خرد بنگر» (۱/۱۴)

و یا:

«جان را چو زنگ جهل پدید آورد چون آینه ز خواندن فرقان کنم» (۲۱/۲۰)

ترکیبات اضافی دیگری چون «دیودنیا» (۲۴/۲۱)، «بستر جهالت» (۱۵/۲۱)، «جوشن پیغمبری» (۷/۲۵)، «صابون خرد» (۲۳/۲۹)، «مزرعه معصیت» (۸/۲۶)، «خمر مثل‌های کتاب خدا» (۱۸/۲۵)، «راه حقیقت» (۳۷/۲۶) و... نمونه های اندکی از تشبیهات اضافی مورد استفاده ناصر خسرو است که اغلب در حوزه تشبیهات معقول به محسوس واقع شده و در خدمت تفکر و اندیشه فلسفی و دینی شاعر قرار گرفته است و در نوع خود تازه و بی-مانند است.

تشبیهات بلیغ از نوع اسنادی نیز در اشعار ناصر تعدادشان کم نیست. وی در انتقاد به حاکم خراسان می‌گوید:

«گرگی تو نه میر مر خراسان را سلطان نبود چنین، تو شیطانی» (۳۱/۲۷)

و یا در موعظه مخاطب به دست شستن از دنیا می‌گوید:

«دامست ترا قال و مقال از قبل مال زانست که همواره تو با قال و مقالی

... آرز تو نهنگست همانا که نپرسد از گرسنگی خود ز حرامی و حلالی» (۶/۲۶ و ۴)

تشبیه مفصل

در این نوع تشبیه وجه شبه ذکر می‌شود. ناصر در بسیاری از تشبیهات به ذکر وجه شبه پرداخته است. در ذیل به نمونه‌هایی از این نوع تشبیهات اشاره می‌کنیم:

آب ار بشودتان به طمع باک ندارید مانند ستوران سپس آب و گیایید. (۱۷/۱۰)

یا:

گر نتوانی چو گاو خورد خس و خار تخم خس و خار در زمین میراکن (۲۱/۲۳)

و نیز:

این زمان را بین که چون همچون نهنگ بر هلاک خلق بگشوده ست کام (۳۱/۱۶)

اغلب ناصر خسرو برای جلوگیری از اشتباه شنونده در تشخیص وجه شبه و پنهان ماندن مفهوم مورد نظر خویش این وجه شبه را ذکر می‌سازد و گاه نیز هدفش تاکید بر وجه شبه است.

تشبیه مجمل

در این نوع تشبیه وجه شبه ذکر نمی‌شود. تشبیهات به صورت جملات اسنادی و نیز اضافه شدن مشبه به مشبه به این نوع تشبیه را به وجود می‌آورد؛ در نتیجه تشبیهات مجمل، بخش بزرگی از تشبیهات اشعار ناصر را به خود اختصاص می‌دهند.

تشبیه مرسل

در این نوع تشبیهات ادات تشبیه ذکر می‌شوند. ادات تشبیه در اشعار ناصر خسرو واژه‌هایی نظیر چو، همچو، چون، مانند، پنداری، تو گویی و در مواردی نیز افعالی مانند «ماندن» هستند که بیشترین بسامد مربوط به واژه-های «چون» و «چو» است. به نمونه‌ای از این نوع تشبیهات در ذیل اشاره شده است که در اغلب این تشبیهات نیز باز تصاویر در خدمت موعظه قرار گرفته‌اند:

«مکن گر راستی ورزید خواهی چو هدهد سر به پیش شه نگونسار» (۴۳/۱۱)

ناصر خسرو در مذمت ظاهر سازی می‌گوید:

«قندیل فروزی به شب قدر به مسجد مسجد شده چون روز و دلت چون شب یلدا» (۴۳/۱)

او به نوع نظم و نثر متفاوت خود با دیگران واقف است و از همین رو می‌گوید:

«نبیند که پیشش همی نظم و نثرم چو دیبا کند کاغذ دفتری را» (۴۵/۴)

فراوانی تشبیهات بلیغ بر غیر بلیغ موجب استفاده کمتر شاعر از ادوات تشبیه شده است. به عنوان نمونه ناصر در یک بیت دو تشبیه به کار می‌برد که هر دو از تشبیهات اسنادی است؛ ولی از ادوات در آن استفاده نکرده است:

تا به گفتاری پر بار یکی نخلی چون به فعل آیی پر خار مغیلانی (۳۷/۲۸)

غلبه هدف معنایی شاعر بر ظاهر ابیات، سبب آفرینش چنین ابیاتی شده است.

تشبیه حماسی (تفصیلی)

این نوع تشبیه در چند بیت ادامه دارد. گسترش مشبّه به از یک بیت به دو یا چند بیت دیگر از ویژگی‌های اشعار خراسانی است که در بین اشعار ناصر خسرو چند نمونه اندک از این دست نیز مشاهده شده است. مثلاً در تشبیه

قصیده خود به قصر این تشبیه را تا هفت بیت ادامه داده است:

قصری کنم قصیده خود را درو از بیت هاش گلشن و رضوان کنم

جایی درو چو منظره عالی کنم جایی فراخ و پهن چو میدان کنم

بر درگهش ز نادره بحر عروض یگی امین دانا دربان کنم..... (۸/۲۰ به بعد)

تشبیه جمع

هر گاه یک مشبّه به دو یا چند چیز تشبیه شود، تشبیه جمع خلق می‌شود. این تشبیه را نیز می‌توان گونه‌ای از تشبیه تفصیلی دانست که از ویژگی‌های سبک خراسانی است. در شعر ناصر خسرو از این دست تصاویر نیز می‌توان دریافت؛ مثلاً در بیت زیر طبع به مار و گیاه مازریون تشبیه شده است:

ور به درویشی زکاتت داد باید یک درم طبع را از ناخوشی چون مار و مازریون کنی (۱۰/۲۹)
و یا در توصیف داعی خود می‌گوید:

ای صورت علم و تن فضل و دل حکمت ای فایده مردمی و مفخر مفخر (۱۲۶/۱۳)
در این تشبیه برای داعی مشبّه‌به‌های چندی آورده است.

تشبیه تسویه

این تشبیه عکس تشبیه جمع است، یعنی برای چند مشبّه یک مشبّه‌به آورده می‌شود. در اشعار بررسی شده ناصر خسرو نمونه‌ای از این دست یافت نشد.

تشبیه مرکب

در این نوع تشبیه وجه شبه و یا یکی از دو طرف تشبیه به صورت ترکیبی و آمیخته خود را نشان می‌دهد. ناصر خسرو هر چند به عمد در صدد ساختن انواع تشبیه نیست؛ اما ذوق سرشار او سبب شده تا نمونه‌های انواع تشبیه در اشعارش یافت شود. در این بیت مشبّه و مشبّه‌به هر دو یک مجموعه هستند و تشبیه از نوع مرکب به مرکب است:

وز چرخ ستارگان فروریزند چون برگ رزان به باد آبانی (۲۹/۲۷)
همچنین در این بیت:

حکمت دینی به سخن‌های من شد چو به قطر سحری گل تری (۳۸/۲۵)
و نیز تشبیه مرکب به مرکب را در این بیت می‌توان دید:

نهان اندر بدان نیکان چنانند که خرما در میان خار بسیار (۳/۱۱)
در این بیت مشبّه (خردمند) مفرد است؛ اما مشبّه‌به شکل ترکیبی به خود گرفته است:

نماند جز درختی را خردمند که بارش گوهر است و برگ دینار (۴/۱۱)
ناصر خسرو در هنگام خلق انواع تشبیه نیز هرگز به تصنع دست نمی‌زند، بلکه جریان روان شعر حاوی پند و موعظه‌اش به صورت کاملاً طبیعی با مروارید انواع صنایع آراسته شده است.

تشبیه تفصیل

هرگاه شاعر مشبّه را بر مشبّه‌به ترجیح دهد، با ساخت تشبیه تفضیل دست زده است. این نوع تشبیه نیز در شعر ناصر خسرو یافت می‌شود:

آهو خجل ز مرکب رهوارم طاووس زشت پیش نمد زینم (۱۹/۲۱)

به عنوان نمونه دیگر از این دست تشبیه می‌توان به این بیت اشاره کرد که ناصر خسرو در برتری دادن هدف، مذهب و جایگاه خود آورده است:

سنگ یمگان دره زی من رهی طاعت فضل‌ها دارد بر لولوی عمّانی (۵۵/۲۹)

تشبیه مشروط

از این نوع تشبیه نیز می‌توان نمونه‌هایی را ذکر کرد:

گر نبوده‌ستی این عقل به مردم در خلق یکسر بتر از کژدم و مارستی (۲۶/۲۴)

این تشبیه در عین مشروط بودن نوعی تشبیه تفضیل نیز محسوب می‌شود.

به این بیت نیز توجه کنید:

اگر داد و بیداد دارو شوند بود داد تریاک و بیداد سم (۲۶/۱۸)

تشبیه ملفوف

در این تشبیه دو یا چند مشبّه ابتدا ذکر شده و سپس به همان تعداد مشبّه‌به می‌آید و در حقیقت نوعی لف و

نشر را ایجاد می‌کند. این نوع تشبیه در اشعار ناصر نمود خوبی دارد. به عنوان مثال در بیت

«شعر و ادب و نحو، خس و سنگ و سفالند و آیات قرآن زرّ و عقیقست و لآلی» (۳۲/۲۶)

مصراع اول حاوی تشبیه ملفوف است و در بیت دوم تشبیه جمع به کار گرفته شده است. در این بیت نیز تشبیه

ملفوف به کار رفته است:

یوز و باز سخن و نکته‌م را بی‌شک دل دانای سخن پیشه شکارستی (۳۹/۲۴)

تشبیه مفروق

هر گاه در بیتی چند تشبیه باشد و هر مشبّه‌به‌ی بلافاصله پس از مشبّه خود قرار گیرد، تشبیه مفروق خلق

می‌شود. نمونه این نوع تشبیهات نیز در زیر آمده است:

دریاست جهان و تن تو کشتی و عمرت بادبست صبایی و جنوبی و شمالی (۲۱/۲۶)

جهان به دریا، تن به کشتی و عمر به باد تشبیه شده است. شاعر در عین تشبیه مفروق نهایت تناسب را نیز در

نظر گرفته است. و یا:

با زخم دیو دنیا بس باشد پرهیز جوشن و زرهم دینم (۲۴/۲۱)

در این بیت ابتدا شاعر از یک تشبیه بلیغ اضافی استفاده کرده است و در مصراع دوم، پرهیز به جوشن و دین به زره تشبیه شده است.

تشبیه حروفی

استفاده از شکل حروف الفبا به عنوان مشبّه‌به در شعر فارسی از قدیم مورد توجه شاعران بوده است؛ امّادِر کتاب- های بلاغی قدما نامی از آن به میان نیامده است و برخی از محققان معاصر تحت عنوان «حروف گرای» از آن یاد کرده‌اند. (ر. ک. شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۸۰) در شعر ناصر خسرو از این دست تشبیهات نیز موجود است. «یکی از خصایص صور خیال در شعر ناصر خسرو، توجه عجیبی است که او به تشبیهات حروفی دارد... و می‌توان حدس زد که توجه بسیار او به این گونه استعارات و تشبیهات حاصل تربیت مذهبی اوست که در مورد حروف، دقت- های خاص داشته‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۵۶-۵۵۷) ناصر در توصیف پیری چنین گفته است:

امسال بیفزود تو را دامن پیشین زیرا که الف بودی و امروز چو دالی (۲۴/۲۶)

در بیت زیر نیز الف سیمین استعاره از معشوق است و خمیدگی خود را به نون تشبیه کرده است:

یا زانده و غم الفی سیمین ایدون چنین چو نونی زرّینم (۵/۲۱)

و یا:

گر نخواهی ای پسر تا خویشتن مجنون کنی پشت پیش این و آن پس چون همی چون نون کنی (۱/۲۹)

و نیز:

چون الفی بود مردمی به مثل چونک الف مردمی کنون نون شد (۵/۷)

تشبیه خمیدگی پشت به نون در بیت سوم قصیده بیست و نهم، باز در تشبیهی بلیغ به کار رفته است:

خم ز نون پشت تو هم در زمان بیرون شود گر تو خم آرزو را از شکم بیرن کنی (۳/۲۹)

عناصر موضوعی تشبیه در شعر ناصر خسرو

بررسی تشبیهات شعری ناصر خسرو از نظر موضوع نیز قابل تأمل است. از آنجا که مشبّه‌به از اجزای اصلی یک تشبیه به شمار می‌رود و شناخت مشبّه‌به در ترسیم جهان بینی شاعر و شناخت فضای روحی وی تاثیر خاصی دارد (ر. ک. شمیسا: ۱۳۸۱: ۷۰) ما نیز در تقسیم بندی موضوعی تشبیهات اصل را بر مشبّه‌به قرار داده‌ایم. بر این اساس ناصر خسرو عواملی مانند عناصر طبیعی اعم از جانداران و موجودات بی‌جان را به عنوان مشبّه‌به به کار برده است، گلها و گیاهان، ستارگان و اجرام آسمانی، حالات و اعمال انسانی، پرندگان، آلات جنگ، عناصر اشرافی و... از جمله موضوعاتی است که ناصر مشبّه‌به را از آنها برگزیده است. بسامد هر یک از این عناصر در شعر ناصر خسرو متفاوت است و این تفاوت مبین دیدگاه این شاعر اسماعیلی مذهب قرن پنجم است.

در ادامه به تحلیل این عناصر به ترتیب بسامد بروز آنها در شعر ناصر می‌پردازیم.

عناصر بی‌جان طبیعت

این دسته از عناصر بیشترین بسامد را با ۱۴۷ مورد ظهور داشته‌اند و در کل ۳۵ درصد کل تشبیهات را شامل می‌شوند. آب، خاک، آتش، سنگ، سفال، ریسمان، بار، چراغ و... را از این نوع مشبّه‌به‌ها می‌دانیم. تشبیه دنیا به آبی تیره و ژرف (۲۶/۱)، ظاهر قرآن به دریا (۳۷/۱)، زهد و عدالت به سفال و سنگ (۷/۷)، لفظ به شکر (۷۹/۱۳)، تشبیه دنیا به الفنج‌گاه (۶۲/۱۴) و نیز دفتر (۶۳/۱۴) از آن جمله هستند. علاوه بر این تشبیه خود به سنگ و یاقوت (۱۰۴/۱۳) دین به برآورده پیغمبر (۳۷/۸) مانند دانستن جان و دل به ستون و سایبان (۲۳/۷) شباهت دادن دل به سفره (۱۹/۲۳)، خرد به چراغ (۲۴/۲۴) افلاطون به نقش دیوار (۳۸/۲۴) و عقل به حصار (۳۴/۲۴) در این گروه قرار می‌گیرند. او همچنین جهل را مانند گرد می‌داند (۴/۲۷) مسلمانی را یک جامه می‌پندارد (۱/۲۷) گناه را بار می‌پندارد (۹/۲۶) تن را سفالی پست و فرومایه می‌بیند (۱۹/۲۶ و ۲۰). این دسته از عناصر بیشترین بسامد را در تشبیهات ناصر به خود اختصاص داده‌اند.

عناصر دینی و فلسفی

دومین گروه از عناصر موضوعی، مسائل دینی و فلسفی هستند که بالاترین بسامد را در تشبیهات ناصر خسرو دارند. این عناصر در قصاید مورد بررسی ۱۰۱ بار نمود داشته‌اند که حدود ۲۴ درصد از کل تشبیهات را در بر می‌گیرد.

نگرش خاص ناصر خسرو به دین و مسائل حکمی و اخلاقی و نقش او در بین اسماعیلیان به عنوان حجت در این دسته از تشبیهات به خوبی مشخص شده است. شاعر وقتی می‌خواهد خود را برتر از دیگران بشمارد می‌گوید «چون فرقان از کتب و چو کعبه ز بناها» (۵۲/۱۳). در توصیف زیبایی‌های زمین، آبش را عسل صافی مانده کوثر قلمداد کرده (۷۱/۱۳) و خاک را رضوان بلکه بهشتی پر از پیکر می‌شمارد (۷۷/۱۳). ستاره‌ها را رسولان خدای می‌شمارد (۸/۱۲) و معتقد است باید پری از طاعت و پرهیز ساخت (۱۷/۹) و برای مبارزه با دیو دنیا پرهیز را جوشن و دین را زره خود می‌داند (۲۴/۲۱) و گاه سفارش می‌کند تا در مبارزه این دنیا تیغی از صبر و مغفرتی از دین (۵۶/۱۴) ساخته شود. او برای از بین بردن زنگ جهل از دل خواندن قرآن را موثر می‌شمارد (۲/۲۰) علاوه بر این در این گروه از عناصر گاه ناصر خسرو از نام‌هایی که در قرآن به آنها اشاره شده اعم از مثبت و منفی اشاره می‌کند. تشبیه فکرت به آزر (۱۹/۱۳) و کینه به کوه قارن (۳۱/۲۲) از این نمونه‌هاست. از کوه قارن در چند نمونه دیگر نیز (۹/۲۳)، (۱۸/۲۹)، (۴۰/۲۳)، (۱۸/۷) و... به عنوان مشبّه‌به استفاده کرده است. همچنین نام سلیمان و داستان او عنصر دیگری است که در این دسته از تشبیهات کاربرد قابل توجهی داشته است. مثلاً در اعتراض به وضعیت خراسان می‌گوید: «ملک سلیمان اگر بود خراسان / چونکه کنون ملک دیو ملعون شد؟» (۱۸/۷). نام سلیمان در مواردی چون (۳/۱۹)، (۴۰/۲۷) و (۳۴/۳) نیز مشبّه‌به قرار گرفته است. ناصر در توصیف شب و روز

نیز از فرزندان نوح به عنوان مشبّه‌به استفاده کرده و می‌گوید: «همچو دو فرزند نوحند ای عجب / روز همچون سام و تیره شب چو حام» (۳/۱۶). همچنین خود را تخته کشتی نوح می‌شمارد (۵۰/۱۹) و یا روزگار را به فرعون تشبیه کرده و خود را موسی می‌پندارد (۲۸/۱۷) در جایی نیز شبان را با انجام کار نیک به موسی تشبیه می‌کند (۱۷/۱۸). همچنین نفس داعی خود را چون نفس عیسی مبارک می‌داند (۱۱۹/۱۳).

بروز عناصر دینی و فلسفی در اشعار ناصر خسرو گاه به صورت کاملاً مشخص و منحصر به فردی بروز می‌کند که حاصل توغّل و توجه بسیار او به مسائل دینی است. استفاده از تشبیهات قرآنی از این دست هستند. مثلاً در تشبیه ماه به عرجون (۳۹/۲۹) از سوره یس آیه ۴۰ الهام می‌گیرد و آن را مورد استفاده قرار می‌دهد و یا در بیت «چون پشم زده شده گه و مردم / همچون ملخان زبس پشیمانی» (۳۲/۲۷) از دو سوره مختلف عیناً تصویر را نقل کرده است. مصراع اول اشاره به آیه ۴ سوره قارعه است و در مصراع دوم آیه ۷ سوره القمر تداعی شده است. همچنین واژه مسنون مشبّه‌بھی است که از قرآن گرفته شده است: «آدم جهل و جفا و شومی را / جان تو بدبخت خاک مسنون شد» (۲۷/۷) ناصر خسرو گاه نیز از احادیث مشهور بهره می‌گیرد و به ویژه مدام حضرت علی (ع) را در مدینه علم به شمار می‌آورد (۲۴/۱۵) و یا جهان را زندان مومن به شمار می‌آورد. (۵۷/۲۰) وی علاوه بر این در تن سخن، معنی خوب و نادره را چون جان می‌داند (۱۵/۲۰) تیغ جهل (۳۳/۲۰) را بر لباس جهل می‌کشد (۲۴/۲۰) زندگان را هر سه، سه خطّ ایزدی می‌داند (۱۰/۶)

بنابراین انس شاعر با مفاهیم دینی و آشنایی عمیق ناصر خسرو با فلسفه در بسیاری موارد به صورتی طبیعی و دور از هرگونه تصنع مجال بروز یافته است. عناصر دینی و فلسفی از بسامد بالایی در اشعار او برخوردارند و از این نظر قابل توجه است.

گل‌ها و گیاهان

عنصر دیگری که در اشعار ناصر خسرو به عنوان مشبّه‌به قرار گرفته است، گل‌ها و گیاهان هستند. او راحت و آسایش را ریحان می‌داند (۲۶/۹) و جهان را به درختی تشبیه می‌کند که بی‌بار است (۱/۱۱)، گاه نیز انسان را درخت می‌پندارد که زمانی بارش نوش است و گاه زهر (۳۱/۱۲). او جهان را خار خشک می‌داند و دانش را به خرما تشبیه می‌کند (۴۴/۱۲). در سرودن شعر نیز معانی خود را میوه و گل می‌داند و الفاظ زیبایش را درختان قلمداد می‌کند (۴/۲۰). سخن‌های حکیمانه را گلزار می‌پندارد (۲۱/۲۴) و دانش را به گل تشبیه می‌کند (۲۰/۲۴). بالنده بی‌دانش از نظر او مانند نباتی است که از خاک سیه می‌روید و از آب مقطر می‌نوشد (۲۸/۱۳) و خورندگان دایم را به نبات شبیه می‌داند (۱/۶)؛ اما خردمند را درختی می‌داند که برگ و بارش گوهر و دینار است (۴/۱۱). ناصر انسان نادان را بید بی‌بار می‌داند و دانا را زیتون می‌شمارد (۳۵/۲۹). انسان پر کینه از نظر او خار است و زبونی به خرما مننده است (۱۴/۱). او اندیشه را نیز درخت پر بار می‌داند. (۱۰/۲). او حتی کلام

رسول حق را نیز درختی بارور می نمایاند (۳۸/۲). بدین ترتیب بیش از ۶۰ بار اشاره به گیاهان و گل‌ها به عنوان مشبّه‌به یعنی درصد بالایی از توجه ناصر خسرو به این عناصر طبیعی که حدود ۱۴/۳۱ درصد کل عناصر را شامل می‌شود. در این تشبیهات نیز غلبه تفکر فلسفی و دینی شاعر قابل توجه است.

عناصر جاندار

این دسته از عناصر اغلب شامل حیوانات و سایر جانوران است. ۵۸ بار استفاده از این عناصر (۱۳/۸۴) به عنوان مشبّه‌به در اشعار ناصر خسرو اغلب در تشبیه زمان و جهان است. از نظر شاعر زمان چون نهنگی است که کام به هلاک خلق گشوده (۳۱/۱۶) و نهنگی بدخوست که باید از آن حذر کرد (۳۸/۱۱) فلک گردان را شیری رباینده می‌بیند که هر شب به شکار می‌آید (۱۷/۸) و در جایی دیگر آن را هژبروار در حال بیرون آمدن می‌بیند (۵۴/۱۴). ناصر گاه نیز دنیا را گربه‌ای بچه‌خوار می‌بیند (۴۸/۲۰) و رسم جهان را با حهّال گرگی و راسوی می‌داند (۷/۳۰) او خلق جهان را نیز به صورت حیوانات به تصویر می‌کشد. گاه آنان را سگانی افتاده در عظام می‌بیند (۳۲/۱۶) که همواره بانگ می‌زنند (۱۱/۲۸) و گاه نیز آنها را به ملخان تشبیه می‌کند (۳۲/۲۷) و یا چون ستوران تماشا می‌کند (۲۳/۱۹)، (۱۷/۱۰) و (۳۳/۱۶) و جایی نیز آنان را بدون عقل، بتر از مار و کژدم می‌داند (۲۶/۲۴) استفاده از این نوع مشبّه‌به برای نشان دادن مخالفان و به ویژه ناصبی نیز کاربرد دارد. اگر ناصبی مثل مگسی گردد باز هم نمی‌تواند فراتر از بینی او پرواز کند (۳۹/۲۱) و از او می‌خواهد که مگس نباشد (۱۶/۱) سپس در جایی دیگر ناصبی را خر می‌داند (۴۴/۴) و (۳۰/۱۵) و در جایی دیگر ترس ناصبی از خود را معادل ترس خر از شیر می‌پندارد (۴۶/۲۱). همچنین ظاهر پرستانی را که تنها به ظاهر قرآن کفایت کرده‌اند، همچون خر که از قول به آواز خرسند است می‌بیند (۴۴/۱) و از کلام رسول (ص) ظاهر برگ مانند را به انسان‌های گاونما می‌دهد و اصل را برای خود (۳۸/۲). او خود را برتر از دیگران می‌بیند همان‌گونه که شتر از سایر بهایم برتر است (۳۴/۱۳). ناصر افرادی را که در صدد آزار مومن و ترسا برمی‌آیند را به مار تشبیه می‌کند (۴۶/۱). از نظر او خوی بد چون کژدم است (۳۳/۱۲) همچنین غربت نیز برای او به کژدم مانند است (۱/۲) سخن را به یوز تشبیه می‌کند (۳۹/۲۴) و آزار را نهنگ می‌داند (۷/۲۶) انسان را آهوپی می‌داند که دام‌های بسیار بر سر راه دارد (۳۸/۲۳) و افراد غافل را به خرنای مانند می‌کند که شیفته نوروز شده‌اند (۱۲/۲۴) و کسی را که همواره می‌خورد و می‌خسبد (۳/۱۴) و یا فتنه سبزه شده است خر و بیهش می‌خواند (۱۵/۲۴). دشمنان خود و به ویژه میر خراسان را گرگ می‌داند (۳۹/۲۷) و افراد ترسو را شترانی می‌بیند که به هر هاپهایی رم می‌کنند (۸/۱۸)

عناصر اشرافی

به نظر می‌رسد ناصر خسرو به دلیل توجه به مذهب و دین چندان به عناصر اشرافی و مادیات به عنوان عناصری که مشبّه‌به واقع می‌شوند، توجهی نداشته باشد؛ اما این عناصر نیز با ۳۲ بار ظهور از دید ناصر خسرو دور نمانده-

اند که ممکن است ناشی از ناخودآگاه شاعر باشد که در زمانی با مشاغل دیوانی این عناصر را در کنار خود داشته است. دیبای سخن (۱۱/۱) لولوی تاویل (۲۹/۳)، گوهر تن (۸۰/۱۲)، گوهر جان (۴۸/۱۲)، دیوار زمرد (۶۹/۱۳)، صحرای منتقش چون دیبا (۷۱/۱۳) و غاشیه دار بودن لاله در چمن (۵/۸) نمونه‌هایی از این عناصر و جایگاه‌ها هستند. او نرگس تازه را از شدت سیم و زر به تاج اسکندر مانند می‌کند (۱۰/۴) و درخت ترنج را با بار و برگش حکایت کننده کله قیصری می‌داند (۱۱/۴) زاد المسافر را گنج خود معرفی می‌کند (۵۶/۲۰) و خمیدگی خود را به نونی زرین مانند می‌نماید (۵/۲۱) دیبای سپاهان (۲۵/۲۸)، درج گوهر و مرجان (۴۰/۲۰)، خزینه دل (۱۶/۲۹) سیم و عقیق (۹/۱۴) از دیگر عناصر اشرافی موجود در تشبیهات ناصر خسرو هستند. او فکرت را به جامی مانند می‌کند (۱/۱۶) سلامش را شبیه افسری بر سر عالم می‌بیند (۱۲۱/۱۳). قصیده خود را قصری می‌داند که ایوان و منظره و میدانی فراخ و گسترده دارد (۹۸/۲۰) در شکایت از روزگار خود جهل و نادانی را زر و درّ مکنون می‌یابد (۷/۷) و ارزش سنگ و زر را یکی نمی‌داند (۳۶/۸) در برتری خود نسبت به دیگران خویش را یاقوتی در میان جواهر معرفی می‌کند (۳۴/۱۳) ناصر خسرو بیرون آمدن خود را از مذهب‌های بد با برهانهای مختلف، چون بیرون آمدن طلا به آتش می‌داند (۱۸/۵). شراب و می نیز از دیگر عناصری است که در این دسته قرار می‌گیرند (۲۹/۳)، (۸/۲۰).

حالات و اعمال انسانی

به همان اندازه که عناصر اشرافی در تشبیهات ناصر مشبّه‌به قرار گرفته‌اند همان اندازه هم حالات و اعمال انسانی مورد توجه بوده‌اند. مست (۲۵/۱)، (۲۹/۳) (۲۰/۱۳)، شیدا (۳۵/۱)، دیوانگان (۱۱/۲۹)، سوار تازان (۲۳/۳) و شتربان (۶۳/۱۳) نمونه‌هایی از این دست است. تشبیه دنیا به زنی رعنا و غرچه فریب (۳/۵) و در عین حال بی‌وفا (۴۰/۱۵) که گاهی عروس وار پیش می‌آید (۵۵/۱۴) و گاه دیوانه‌وار شمشیر می‌کشد (۵۵/۱۴) نیز مورد توجه ناصر بوده است. او دنیا را به مثل گری می‌داند که بسیار خارش دارد (۴۰/۱۴). سبکباران (۲۳/۲۷)، بیهش (۱۳/۳۰)، میخواره (۸/۱۷)، بیگانه (۷/۲۸)، بندگان (۱۴/۲۷)، شتربان (۶۳/۱۳) و بیدل (۸/۲۲) دیگر مشبّه‌به‌هایی هستند که مورد توجه شاعر قرار گرفته‌اند. وصل نکورویان و لفظ خردمندان نیز در تشبیهی دیگر مورد توجه قرار می‌گیرند (۱۱۷/۱۳) او در اعتراض به دنیا، فعل را همه جور و مکر و جفا می‌بیند و قول را همه زرق و غدر و افسون می‌داند (۱۱۷/۷).

عناصر خیالی

وقتی از عناصر خیالی سخن می‌رود منظور موجوداتی است که وجود خارجی ندارند و ساخته و پرداخته ذهن بشرند. عناصری چون دیو، سیمرغ، عنقا، ققنوس و... از این جمله‌اند.

ناصر خسرو ۲۰ بار در تشبیهات خود از این عناصر کمک گرفته است. بیشترین عنصر خیالی مورد توجه او دیو است. جهان از نظر او دیوی ست صعب و فریبنده که مردمان را به دریا می‌افکند (۲۴/۱)، (۲۴/۲۱)، (۱۱/۱۷)، (۴۹/۱۴). همچنین انسان شاکی را دیوانه‌ای معرفی می‌کند که از دیو ندیده می‌نالد (۴/۹) و به دشمن خود می‌گوید که در فعل مانند دیوانی (۴۵/۲۷). او مردمان روزگارش را چون غول بیابانی یافته است (۱۴/۲۸) همین است که می‌خواهد تا خویشتن چو غول بیابان کند (۴۹/۲۰). در نصیحت به مخاطب از او می‌خواهد تا چون عنقا نباشد (۱۶/۱) و سفارش می‌کند حال که در صورت چون پری نیست؛ حداقل در افعال مانده شو مری را (۶/۴). در ذهن او روزگار شب و روز با عاقلان اژدهایی پیشه دارد (۷/۳۰). حتی به دشمنش می‌گوید از من می‌ترسی گفتمی مگر نژاده تنینم (۱۸/۲۱). همچنین در توصیف ابرهای سیاه باران زا، آن را دیو سیاهی آبستن لولو می‌پندارد (۲/۲۲) که گاهی مانند اژدهایی پر آتش است و گاه چون پرویزی پر آب. (۹/۲۲). در کل او بیشترین عنصر خیالی را که مطرح می‌سازد «دیو» است.

عناصر اساطیری و تاریخی

شخصیت‌های اساطیری و یا تاریخی نیز در ساختن برخی تشبیهات به یاری ناصر خسرو آمده‌اند. بسامد این عناصر در ۳۰ قصیده بررسی شده ۱۶ بار است. وی در اعتراض به ناصبی می‌گوید: «سوی تو ضحاک بدهنر ز طمع/ بهتر و عادل تر از فریدون شد.» (۲۸/۷). و در سفارش مخاطب به بزرگواری می‌گوید بکوش تا خویشتن را «گرچه افریدون نه‌ای برگاه افریدون کنی» (۲۱/۲۹). از شخصیت‌های اساطیری موجود در شاهنامه، ناصر به بیژن و منیژه نیز اشاره می‌کند: «چون روی منیژه شد گل سوری / سوسن به مثل چو خنجر بیژن» (۱۵/۲۲). وی تیرگی شب و ستاره‌های آن را می‌پندارد که «در ظلمت است لشکر اسکندر» (۶/۱۴). مجنون نیز دو بار در اشعار ناصر خسرو مشبّه به قرار گرفته است (۱/۲۹) و (۶/۲۹). در بین شخصیت‌های تاریخی او خود را در شاعری به رودکی و حسان تشبیه می‌کند (۵۸/۱۹) و (۵۱/۲۰). همچنین خود را بر سیرت مبارز صقین می‌داند (۴۴/۲۱) و در پاسخ به ناصبی می‌گوید: «من به مثل در سپه دین حق / حیدرم ار تو به مثل عنتری» (۲۳/۲۵). مخاطب خود را (داعی) چون پور دخت عمران وصف می‌کند (۸/۲۷) که امروز در این سرزمین چو سلمان است (۵۶/۲۷). ناصر خسرو در دعوت به دادگری مخاطب را می‌گوید: «دادگر باش و حقیقت کن که نوشروان تویی» (۱۷/۳۰)

آسمان و ستارگان

عنصر دیگری که حدود ۱۳ بار در این سی قصیده تکرار شده است، اجرام و ستارگان آسمانی است. در نوروز لاله در نظر شاعر به عیوق مانند شده و لاله چون ستاره پر نور گردیده است (۷/۴ و ۸). خاک در بهار به آسمانی پر از اختر عامی شباهت دارد (۷۷/۱۳) سلامی را که به ممدوح خود می‌فرستد مثل افلاک و طبایع تابنده می‌شناسد و رخشنده چون خورشید و قمر می‌داند (۱۱۵/۱۳ و ۱۱۹). سیماب را به دختر عطار شبیه می‌داند (۲۳/۱۴) و خود

را که بر اوج رسیده شبیه زهره می‌بیند که بر سما رفته است (۲۶/۱۷). در شهرت و در عین حال گمنامی نیز خود را مانند سها در آسمان می‌داند: «معروف و ناپدید سها بود بر فلک / من بر زمین کنون به مثال سها شدم» (۳۵/۱۷). ناصر سخن حق را روشن چو شهابنگ سحرگاه می‌بیند (۳۸/۲۶) و معنی قرآن را مانند نجوم درخشان می‌داند (۳۳/۲۶). علاوه بر این برای روشن دانستن دل خود آن را به ماه در برج سرطان تشبیه می‌کند (۳۹/۲۰).

۱۰- پرندگان

ناصر خسرو ۱۲ بار نیز پرندگان مختلف را به عنوان مشبّه‌به به کار می‌برد. زمانه از نظر او بازی است رباینده (۵۰/۱) و حالش چون رنگ بوقلمون بر یک نهاد نیست (۷/۳۰). او نکته را نیز به باز تشبیه می‌کند (۲۹/۲۴) در روزگار خود همه چیز برعکس شده به طوری که باز همایون چو جغد گشت خری / جغدک شوم خری همایون شد (۱۳/۷). وی معتقد است کسی که در پی راستی و زهد است نباید چون هدهد در برابر پادشاه سرخم کند (۱۳/۷) همچنین در نصیحت مخاطب خود برای برحذر داشتن او از آذ، از را عقابی با چنگال پر زهر نمایش می‌دهد (۴۴/۱۱). او دشمنان خود را چون جغدی می‌داند که در خصومت با هما هستند (۳۵/۱۰). ناصر در توصیف احوال خود، خویش را مدتی چون مرغکی بی بال وصف می‌کند و در عین حال خود را برتر از دیگران می‌داند همان گونه که از تمام مرغان باز برتر است (۳۲/۱۳).

۱۱- ابزار و آلات

ناصر خسرو ۱۰ مورد نیز ابزار و آلات را به عنوان مشبّه‌به استفاده کرده است که بیشتر ادوات جنگ هستند و تنها موارد اندکی جز این است. در این بیت آلات جنگی مشبّه به واقع شده است:

«با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر دین و خرد بسست سپاه و سپر مرا» (۹/۲)

وی در بیتی دیگر نیز بدین گونه آلات جنگ را به کار می‌برد:

«به پیکان سخن بر پیش دانا زبانت تیر بس، لبهات سوفار» (۱۹/۱۱)

او نوک کلک سخن گوی داعی خود را به نشتری در چشم مخالفان تشبیه کرده است:

«ای گشته نوک کلک سخن گویت در دیده مخالف دین نشتر» (۸۰/۱۴)

همچنین دنیا را نیز گاه یار و گاه دشمن چون تیغ هندوی می‌داند (۸/۳۰). ناصر خسرو خاطر مخاطب خود را نیز مانند زنجیر برای مرکب لشکری وصف می‌کند (۲۳/۴).

بدین ترتیب ناخودآگاه شاعر، او را برآن داشته تا در مواردی نیز از عناصر جنگی که جزء لاینفک امور دیوانی است به عنوان مشبّه‌به استفاده کند.

هدف ناصر خسرو از آوردن عناصر تصویری

«قصاید ناصر خسرو بر دو گونه است. یک دسته از آنها که زمینه کلی آنها را نوعی اندیشه و تامل منطقی تشکیل می‌دهد و از صور خیال در محور افقی آنها کمتر نشانه‌ای است. «شغیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۵۲) و گاه نیز در عین بیان اندیشه‌های فلسفی و مذهبی به نوعی توصیفات و تشبیهات دست می‌زند. هدف او از آوردن این توصیفات و تشبیهات، گاه نشان دادن قدرت شاعری و تاثیر عاطفی است که او را به وصف وا می‌دارد؛ مانند:

«قصری کنم قصیده خود را درو از بیت‌هاش گلشن و ایوان کنم» (۸/۲۰)

که در چندین بیت این تشبیهات و استعارات را ادامه می‌دهد و زمینه‌سازی می‌کند تا برای مخاطب قدرت خویش را هم در وصف و هم در منطق ثابت نماید.

گاه نیز با آوردن توصیفی، علاوه بر این که کار شاعرانی را که صرفاً به وصف می‌پردازند تحقیر می‌کند، توانایی خود را به رخ می‌کشد.:

«صفت چند گویی به شمشاد و لاله رخ چون مه و زلفک عنبری را» (۲۸/۴)

اما در اغلب موارد توصیفات ناصر خسرو و تصویرسازی در شعرش در خدمت مفاهیم دینی و فلسفی قرار می‌گیرد و با آوردن نمونه و مثال مطالب سنگین را برای مخاطب سهل و در دسترس می‌سازد؛ از این نمونه است ابیاتی چون:

«شورست چو دریا به مثل صورت تنزیل تاویل چو لولوست سوی مردم دانا» (۳۷/۲)

و

«تو را تن تو چو بند است و این جهان زندان مقر خویش میندار بند و زندان را» (۵۳/۳)

و نیز:

«دانا به مثل مشک وزو دانش چون بوی یا هم به مثل کوه وزو دانش چون زر» (۵۳/۱۳)

بدین ترتیب اغلب تشبیهات و استعارات در شعر ناصر خسرو در خدمت معنا قرار گرفته و در راستای تفهیم سخن شاعر به مخاطب بوده است. از این رو در موارد بسیاری کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد و از هرگونه تصنع دور است.

نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که شعر ناصر خسرو علاوه بر این که سرشار از اندیشه‌های بلند و فریاد آزادی و بالندگی است، از نظر تصویرسازی نیز در اوج قرار گرفته است. البته ظهور پرننگ اندیشه در شعر ناصر خسرو صور خیال را در خدمت خود قرار داده و از این جهت ممکن است در نگاه اول چندان به چشم نیایند. در بحث ساختار معنوی تصاویر درمی‌یابیم که ناصر اگر تشبیهی می‌سازد هدفش ساخت تصویر نیست، بلکه آن را در خدمت منطق موجود در شعر قرار می‌دهد و از این جهت است که در ساختار بیرونی تشبیهات نیز می‌بینیم با

اینکه توان ساخت انواع تشبیه از مرکب گرفته تا ملفوف و مفروق و... را دارد؛ جز زمانی که تصویر سازی بتواند غموض اندیشه و بیانش را گره‌گشایی کند، از آن استفاده نمی‌کند. عناصر موضوعی در تصویر سازی نیز نشان می‌دهد این شاعر متفکر و اندیشمند تقریباً در بالاترین بسامد موضوع تصویر سازی خود را عناصر دینی و فلسفی قرار داده و ارتباط عاطفی او با این عناصر انکار ناشدنی است. در عین حال گلها و گیاهان، عناصر جاندار و بی-جان، ستارگان و اجرام فلکی، و حتی عناصر اشرافی و آلات جنگ از ذهن تیز بین او دور نمانده و هر یک به نحوی در خدمت منطق و تعقل شاعر قرار گرفته‌اند تا دریافت معنی را برای مخاطب آسان‌تر کنند.

ناصر خسرو در حقیقت شعر و شاعری را در خدمت دین و آیین خود قرار داده و از این جهت با تمام شاعران زمان خود متفاوت است. تصویرها در لابلای اندیشه او جاریند؛ اما برجستگی بیان معنوی، بر آنها سایه انداخته است و اگر در نگاه اول به چشم نمی‌آیند به همین دلیل است.

منابع

پورنامداریان، تقی (۱۳۸۱)، سفر در مه، انتشارات نگاه، تهران

جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۷۰)، اسرارالبلاغه، ترجمه دکتر جلیل تجلیل، چاپ اول، تهران

شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۷)، صور خیال در شعر فارسی، انتشارات آگه، تهران

شمیسا، سیروش (۱۳۸۱)، بیان، چاپ سوم، انتشارات فردوس، تهران.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۷)، تاریخ ادبیات ایران، جلد دوم، انتشارات فردوس، تهران

محقق، مهدی (۱۳۸۸)، تحلیل اشعار ناصر خسرو، چاپ هفتم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران

..... (۱۳۸۸)، شرح سی قصیده حکیم ناصر خسرو قبادیانی، چاپ دوم، انتشارات انجمن آثار و مفاخر

فرهنگی، تهران

محقق، مهدی و مجتبی مینوی، دیوان اشعار ناصر خسرو، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران

ولک، رنه (۱۳۷۴)، تاریخ نقد جدید، ج دوم، ترجمه سعید شیرانی، چاپ اول، انتشارات نیلوفر، تهران

تشکر: با تشکر از بنیاد ملی نخبگان جهت حمایت از این پژوهش

ملاحظات‌ی درباب سبک شعر ناصر خسرو

محمد غلامرضایی^۱

ناصر خسرو قبادیانی (متوفای ۴۷۱ یا ۴۸۱ ق.) ۱۰ شاعر اسماعیلی مذهب قرن پنجم و یکی از شاعران بزرگ در عرصه ادب فارسی است که بظاهر به دلیل مطرود بودن اسماعیلیان از نظر سیاسی و مذهبی در قرن‌های پنجم و ششم و هفتم، دیوان شعرش در دسترس همگان نبوده و شاید به همین دلیل، دیگر شاعران به شیوه سخنسرایی وی کمتر توجه کرده و کمتر از او نام برده اند حال آنکه از میان شاعران نزدیک به زمان او شیوه کسانی چون عنصری فراوان مورد توجه بوده است.

بررسی سبک چنین شاعری در یک مقاله کاری است دشوار و ما می‌کوشیم تا آنجا که مقدور است پاره‌ای از مختصات شعر او را باختصار برشمیریم.

ویژگی‌های صوری اشعار: دیوان اشعار ناصر خسرو که به کوشش استادان مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق انتشار یافته و اکنون انتقادی‌ترین چاپ آن به‌شمار می‌آید به استثنای ملحقات و قصیده ۲۰۱ که از ناصر خسرو نیست اندکی بیش از ۱۰۵۰۰ بیت دارد که شامل ۲۸۱ قصیده و قطعه و رباعی است. اگر از چهار رباعی دیوان چشم‌پوشیم بقیه قالب‌ها شامل قصیده‌ها و قطعه‌هایی است که در پی هم شماره خورده و تعدادی از آن‌ها را باید جزو قطعات مصرع یا نامصرع به‌شمار آورد. کوتاه‌ترین این‌ها دو بیت دارد و بلندترین قصیده - یعنی قصیده ۲۴۲ - یکصدوسی و دو بیت. اگر قصیده‌های متوسط فارسی را از ۴۰ بیت تا ۶۰ بیت بدانیم قالب‌های دیوان ناصر خسرو را چنین وضعیتی است:

ردیف	وضعیت قالب	تعداد	درصد
۱	رباعی	۴	۱/۴۲
۲	قصیده از ۶۱ بیت تا ۱۳۲ بیت	۱۶	۵/۶۹
۳	قصیده و قطعه از ۲ بیت تا ۳۹ بیت	۱۲۲	۴۳/۳۱
۴	قصیده از ۴۰ بیت تا ۶۰ بیت	۱۳۹	۴۹/۴۶
	جمع	۲۸۱	۹۹/۸۸

^۱ استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

در دیوان ناصر خسرو به استثنای وزن رباعی، بیست و شش وزن عروضی به کار رفته است. جدول وزن های دیوان این است:

ردیف	وزن	تعداد برحسب قالب	درصد
۱	مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعولن (مفاعیل)	۲۲	۷/۵۸
۲	مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلن	۱۹	۶/۷۶
۳	مفتعلن مفتعلن فاعلن (فاعلان)	۱۷	۶/۱۳
۴	فعولن فعولن فعولن فعولن	۱۷	۶/۱۳
۵	فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (فاعلان)	۱۶	۵/۷۷
۶	مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلن (فاعلان)	۱۶	۵/۷۷
۷	مفتعلن فاعلاتُ مفتعلن فع (فاع)	۱۶	۵/۷۷
۸	مفاعیلن مفاعیلن فعولن (مفاعیل)	۱۵	۵/۴۱
۹	فعالتن فعالتن فعالتن فعلن (فعالن)	۱۵	۵/۴۱
۱۰	فعولن فعولن فعولن فعل (فعول)	۱۴	۵/۰۵
۱۱	فاعلاتن مفاعلن فعلن	۱۴	۵/۰۵
۱۲	مفاعلن فعالتن مفاعلن فعلن (فعالن)	۱۳	۴/۶۹
۱۳	مفعولُ مفاعلن مفاعیلن	۱۳	۴/۶۹
۱۴	مفعولُ مفاعیلُ فاعلاتن	۱۳	۴/۶۹
۱۵	مفعولُ مفاعلن فعولن	۱۳	۴/۶۹
۱۶	فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (فاعلان)	۱۰	۳/۶۱
۱۷	مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن	۱۰	۳/۶۱
۱۸	فعالتن فعالتن فعالتن فع (فاع)	۸	۲/۸۸
۱۹	مفتعلن فاعلاتُ مفتعلن	۶	۲/۱۶
۲۰	مفعولُ فاعلاتن مفعولُ فاعلاتن	۴	۱/۴۴
۲۱	مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن	۱	%۳۶
۲۲	فعالتن فعالتن فعلن	۱	%۳۶
۲۳	مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن	۱	%۳۶
۲۴	مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فع	۱	%۳۶
۲۵	فاعلاتُ مفتعلن فاعلاتُ مفتعلن	۱	%۳۶

۳۶٪	۱	فعلاتن فعلاتن فعلاتن	۲۶
۹۹/۴۵	۲۷۷	جمع	

بررسی این وزن ها بیانگر این است که:

تنوع وزن در دیوان ناصر قابل توجه است؛

وی وزن های سالم را کم به کار برده است؛

به وزن های ضربی و دوری چندان توجهی نداشته است؛

اگر وزنهایی را که از ترکیب یازده هجا یا کمتر تشکیل شده وزن های کوتاه بینگاریم ۲، وی در مجموع ۱۲۹ بار

اینگونه وزن ها را به کار برده که شامل ۴۶/۵۷ درصد از وزن های دیوان است.

اگر چه بخش عمده ای از وزن های شعر او وزن های روان و آرام است وزن های سنگین و نادر نیز مورد توجه او

بوده است. اگر این وزن ها را جزو وزن های نسبتاً سنگین یا نادر بدانیم:

مفعولُ فاعلاتُ مفاعیل ۱۹ بار

مفعولُ مفاعِلنُ مفاعیلن ۱۳ بار

مفعولُ مفاعیلُ فاعلاتن ۱۳ بار

فعلاتن فعلاتن فعلاتن فع ۸ بار

مفتعلن فاعلات مفتعلن ۶ بار

مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن ۱ بار

مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فع ۱ بار

در مجموع ۶۱ بار این وزن ها را به کار برده که ۲۲ درصد وزن

های شعر او را شامل می شود.

در عصر ناصر خسرو استعمال ردیف های دشوار معمول شاعران فارسی نبوده است. در مجموع در دیوان او به

استثنای ملحقات و قصیده ۲۰۱- یعنی در ۲۷۷ قصیده و قطعه به انضمام چهار رباعی (= جمع ۲۸۱) جدول

کاربرد ردیف ها چنین است:

ردیف فعلی	تعداد	ردیف اسمی	تعداد	ردیف ضمیر	تعداد	ضمیر+را	تعداد	ردیف حرف	تعداد
است	۱۶	علی	۱	خویش	۱	مرا	۲	را	۵
دارد	۳	محمد	۱	من	۱				
نیست	۳								

								۲	آید	۴
								۲	استی	۵
								۲	شد	۶
								۲	کند	۷
								۲	کنی	۸
								۱	باشد	۹
								۱	باید	۱۰
								۱	بایدکرد	۱۱
								۱	شدم	۱۲
								۱	شده ای	۱۳
								۱	شود	۱۴
								۱	شوی	۱۵
								۱	کن	۱۶
								۱	کنم	۱۷
								۱	کنند	۱۸
								۱	نباشد	۱۹
								۱	ندهی	۲۰
۵		۲			۲	۲		۴۴	جمع	
۵۵	جمع کل ردیف ها									

همچنانکه ملاحظه می شود دشوارترین ردیف های فعلی در دیوان ناصر این ها است: دارد، باید کرد، ندهی. اما از نظر زمان، تنها در سه ردیف، فعل، زمان گذشته است و در ۴۱ ردیف زمان مضارع و امر؛ و این باشعرا ناصر خسرو که بیشتر وصف احوال موجود خود یا فرد یا جامعه است و نیز بالحن خطابیی او در اشعارش متناسب است. دو ردیف اسمی (محمد، علی) علاوه بر اینکه زمینه مذهبی شعر او را نشان می دهد و جزو دشوارترین ردیف های شعر او محسوب است، نخستین ردیف های اینچنینی در شعر فارسی نیز محسوب است. ۳ تنوع قافیه نیز در شعر او قابل توجه است. به جدول زیر توجه فرمایید:

ردیف	تعداد	قافیه براساس روی و حرف های پس و پیش آن	ردیف
۲۴/۱۹	۶۸	ساز: ۲۴؛ سز: ۱۵؛ ساری: ۷؛ سیر: ۵؛ سوز: ۴؛ سری: ۳؛ سازش: ۴؛ سازم: ۲؛ ساریم: ۱؛ سزم: ۱؛ سیرم: ۱؛ سزیم: ۱؛ سزند: ۱	۱
۲۰/۹۹	۵۹	سان: ۲۰؛ سین: ۸؛ سون: ۷؛ سن: ۶؛ سانی: ۵؛ ساتم: ۲؛ سونی: ۲؛ انت: ۱؛ سانتست: ۱؛ سانش: ۱؛ سانشش: ۱؛ سانشش: ۱؛ سنم: ۱؛ سینم: ۱؛ سینی: ۱	۲

۹/۹۶	۲۸	لا: ۲۰؛ لائی: ۵؛ لاش: ۲؛ لائید: ۱	۳
۸/۵۴	۲۴	سند: ۸؛ سوند: ۳؛ لاد: ۲؛ لارد: ۲؛ لاید: ۲؛ لرد: ۲؛ لزد: ۱؛ لاند: ۱؛ لاون: ۱؛ لید: ۱؛ سندی: ۱	۴
۶/۰۴	۱۷	لال: ۴؛ لالی: ۳؛ لَل: ۲؛ لیل: ۲؛ لالی: ۲؛ لالش: ۱؛ لالم: ۱؛ لَل: ۱؛ لیل: ۱	۵
۶/۰۴	۱۷	لام: ۵؛ لم: ۳؛ لیم: ۳؛ لامش: ۲؛ لمی: ۱	۶
۵/۳۳	۱۵	هد غیر ملفوظ لانه: ۳؛ لاره: ۲؛ لاله: ۱؛ لامه: ۱؛ سته: ۱؛ سته: ۱؛ رَه: ۱؛ لَه: ۱؛ لَه: ۱؛ لَه: ۱؛ سته: ۱؛ سته: ۱؛ سته: ۱؛ سته: ۱	۷
۲/۸۴	۸	لات: ۱؛ لست: ۱؛ لیست: ۱؛ لشت: ۱؛ لش: ۱؛ شم: ۱؛ سستی: ۱؛ سستی: ۱؛ سستی: ۱؛ سستی: ۱؛ سستی: ۱	۸
۲/۸۴	۸	لازی: ۳؛ لاز: ۲؛ لزی: ۱؛ لزش: ۱؛ لزی: ۱	۹
۲/۸۴	۸	لاب: ۵؛ لب: ۲؛ لبیب: ۱	۱۰
۱/۷۷	۵	لو: ۳؛ لوم: ۱؛ لوتی: ۱	۱۱
۱/۴۲	۴	لیسی: ۲؛ لاس: ۱؛ لوس: ۲	۱۲
۱/۴۲	۴	لاهی: ۲؛ له: ۱؛ لهی: ۱	۱۳
۱/۴۲	۴	لی: ۱؛ لیستی: ۱؛ لوی: ۱؛ لوی: ۱	۱۴
۱/۰۶	۳	لوش: ۲، ۳؛ لش: ۱	۱۵
۰/۳۵	۱	لنجی: ۱	۱۶
۰/۳۵	۱	لخ: ۱	۱۷
۰/۳۵	۱	لاغ: ۱	۱۸
۰/۳۵	۱	لق: ۱	۱۹
۰/۳۵	۱	لاک: ۱	۲۰
۰/۳۵	۱	لنگ: ۱	۲۱
۹۹/۱۶	۲۸۱	جمع	

تأمل در قافیه های دیوان نشان می دهد که ناصر خسرو ضمن توجه به قافیه های پر کاربرد مانند ر، ن، د، ا به دلیل فراوانی واژه های فارسی و عربی در آن ها به قافیه های دشوار نیز توجه داشته است. به نظر می رسد که فخر در سخندانی و سخنوری و قدرت نمایی در آن، همچنانکه کاربرد وزن های دشوار و سنگین را الزام می کند، انتخاب قافیه های دشوار نیز از لوازم آن است.

معمولاً شاعران - جز در موارد خاص - نام یا تخلص شعری خود را در بیت های پایانی قصیده نمی آورند اما ناصر خسرو در بیشتر قصیده ها در چند بیت آخر واژه حجت را که نشان مرتبه او در نظام تبلیغی اسماعیلیان است بکار برده است و این درست همانند کاربرد تخلص شاعر در غزل است که از قرن ششم بتدریج رواج یافته است.

ویژگی های زبانی: زبان ناصر خسرو از نظر ویژگی های صرفی و نحوی دنباله زبان عصر سامانی است؛ به همین سبب کهنگی های زبانی در آن فراوان است. بررسی این کهنگی ها در تمام دیوان کاری است دراز دامن و این

مقاله را گنجای آن نیست. برای نشان دادن نمونه‌ای از این کهنگی‌ها قصیدهٔ دوم دیوان را (ص ۴-۶) بررسی می‌کنیم تا مشتی باشد از خروار:

ویژگی‌های آوایی ۶:

حذف صامت یا مصوّت: فتاده ست (۱۵)؛ زانکه (۲۷)؛ چو/همچو (۳۱، ۴۲)؛ فزون (۳۴)؛ پیمبر (۴۰)؛ ورا (۴۰)؛ معادا (معادات) (۴۱)؛ فروزی (افروزی) (۴۳) و تخفیف: ورت (و اگر تو را) (۱۲)؛

ابدال صامت: سپیدار (سفیدار) (۳۴)

تغییر صامت یا مصوّت، تبدیل همزه به ا: لؤلؤلالا (۳۶)؛ ملجا (۵۱)؛

ساکن شدن صامت پیش از ضمیر پیوسته: نبیندش (۸)؛ ورت (۱۲)؛ گشتنت (۲۹)؛

ساکن شدن متحرک در شعر: مخرام (۴۷)؛ بذهد (۵۴)؛

مشدد کردن صامتی که در اصل تشدید ندارد: کمی (بیشی و کمی) (۱۹)؛ کره غیرا (۴۷)؛

حذف ی پس از واژهٔ مختوم به های غیر ملفوظ که مضاف یا موصوف باشد: همه خلق (همه‌ی خلق) (۵۲) حروف

تکرار حرف اضافه: به جان بر (۷)؛ به چاه اندر (۱۵)؛ به صنعا در (۲۳)؛ بدو در (۲۶)؛ به طمع در (۴۵)؛

صورت کهنه‌تر حروف: ازیراکه (۲۸، ۱۱)؛ ازیراک (۲۹، ۳۳)؛ ایراک (۳۱)؛ بدین/ بدو (۴۸، ۴۰، ۳۳)؛ اندر (۳۹، ۳۸)؛

مر... را (۲۴)؛

چو/چون به معنی مانند (۲۵، ۳۲، ۳۷، ۴۲، ۴۳)؛ و به معنی وقتی که (۳۱)؛

به معادل با: بوسیله (۳۳)؛ و معادل از نظر (۳۷)؛ و معادل در (۴۳، ۴۵)؛

سوی معادل نزد (۳۷)؛

از بهر/ز بهر (۳۹، ۴۰، ۴۵)؛

ز پس/ از پس/ پس (۲۰، ۲۸)؛

جز+ که (۴۱)؛

را معادل به (۴۰، ۴۱)؛

ا نشانهٔ ندا (پسرا) (۶)؛

را نشانهٔ فک اضافه: ترا جان (۷)؛

پیشوندهای اسمی

بی پیشوند صفت ساز و قید ساز: بی خرد (۴۸)؛ بی هیچ محابا (۵۲)؛

هم + چو: همچو (۴۲)؛

نا+صفت مفعولی: ناگفته (۳۱)؛ ناچُسته (۲۱)؛ نا+ صفت: نا ایمن (۴۶)؛

ب + اسم = قید: بِمَثَل (۳۷)؛ بتمام (۵۴)؛

بر + خیره = قید (۱۳)؛

پسوند

پسوند ان: ترسان (۴۶)؛

پسوند ا: ترسا (۴۶)؛

پیشوندهای فعل

بر: بر آوردن (۲۳)؛ بر شدن (۲۷)؛ بر خواندن (۴۵)؛

در: در بستن (۹)؛

پیشوندهای صرفی

همی (صورت کهنه می) که گاهی با فاصله با فعل به کار رفته است. (۲، ۱۱، ۲۹)؛

ب در آغاز فعل امر: بشکیب (۱۱)؛

ب در آغاز ماضی ساده: بشد (۴۹)، بگذاشت (۴۹)؛

م در آغاز فعل نهی: میازار (۱۳)؛ منشین (۱۶)؛ مبر (۱۶)؛ مرو (۲۵)؛ میفروز (۴۴)؛

فعل ها

کاربرد فعل دو وجهی به صورت متعدی که در قدیم رایج بوده: پوشیدن (پوشاندن) (۶)؛

کاربرد فعل مجهول از فعل دو وجهی که در قدیم رایج بوده: سوخته شد (۱۵)؛

کاربرد فعل امر از فعل های متروک: بشکیب (۱۱) (مصدر: شکيفتن)؛ پرتاب (۳۲) (مصدر: پرتابیدن)؛

فعل مضارع از بودن: نبود (۱۷)؛ بُوی (۱۵)؛ بُود (۱۱)؛

کاربرد فعل امر بی پیشوند ب: آر (۱۲)؛ رو (۱۶)؛ شو (۳۳)؛ ده (۴۰)؛ طلب (۴۲)؛

کاربرد فعل مضارع بی پیشوند صرفی ب: سپارم (۵)؛ مآند (۲۲)؛ فروزی (۴۳)؛

کاربرد مضارع التزامی در معنای مضارع اخباری: شود (می شود) (۲۷)؛ ندانی (نمی دانی) (۳۱)؛ گردد (می گردد)

(۳۳، ۳۵) نیابند (نمی یابند) (۵۰)؛ نیابد (نمی یابد) (۵۱)؛ بیابند (می یابند) (۵۲)؛

کاربرد نه‌ای به جای نیستی (۴۵، ۴۶)؛ و اند به جای هستند (از بهر چرایند) (۴۶)؛

کاربرد فعل کهنه: بنگر (نگریستن) (۲۳)؛

فعل مرکب

کاربرد فعل مرکب کهن: آهنگ کردن(۱۰)؛ دست یافتن(۱۰، ۱۱)؛ آزار گرفتن (کدورت به دل گرفتن) (۱۳)؛ فزون کردن(۴۳)؛

ضمیر

قرار گرفتن ضمیر متصل مفعولی پس از فعل: بپوشیش(۷)؛ بگوشیش(۳۲)؛ نبیندش(۸)؛ آوردن ضمیر شخصی برای انسان: او(=چیز) (۲۱)؛ بدو(= به سخن) (۲۸)؛

واژه های کهن

صورت کهن واژه‌ها: همی (۲، ۱۱، ۲۹)؛ اندر(۳۸، ۳۹)؛

واژه‌های کهن: بشکیب (۱۱)؛ به (بہتر) (۲۱، ۳۱، ۳۴)؛ کریجی(۲۲)، از بہر(۳۹، ۴۰، ۴۵)؛ آوا (۴۲)، آسیمه(۴۸)؛ کاربرد واژه‌ها در معنای کهن: آزار(کدورت) (۱۳)؛ برآوردن(ساختن) (۲۳)؛ برآثر(به دنبال) (۲۵)؛ مردم (انسان) (۳۳، ۳۷، ۴۲)؛ دیدار(ظاهر) (۳۷)؛ شدن (رفتن) (۴۹)؛

قید

کاربرد قید به صورت کهنه آن: مُفرد(۵)؛ دایم(۱۴، ۴۵)؛ همانا(۲۴)؛ بس(۲۶)؛ زنهار(۲۶)؛ بمثل(۳۷)؛ بسی (۴۸)؛ پاک (۴۹)؛ بتمام(۵۴)؛

صفت

کاربرد صفت‌های کهنه: صعب (۲۴)؛ ژرف(۲۶)؛

بعضی جمله بندی‌های کهن

باید+ مصدر: باید گشتن(۲۹)؛ باید ماندن(۳۰)؛

اسم/ضمیر پیوسته+ باید: فخرت به سخن باید(۲۸)؛ زنده به سخن باید گشتنت(۲۹)؛

هیچ+ فعل مثبت: گر هیچ خردداری(۲۵)؛

فاصله افتادن میان صفت و موصوف: دیوی است جهان صعب و فریبنده(۲۹)؛ آبی است جهان تیره(۲۶)؛ بازی است رباینده زمانه(۵۰)؛

واژگان: کاربرد عمومی واژگان نیز- با چشم پوشی از بعضی استثناها- همان وضعیت دوران سامانی است. یک بررسی اجمالی در قصیده‌های اول و دوم و سوم و چهارم و یازدهم دیوان- که در مجموع ۲۰۰ بیت است و بتقریب حدود ۳۱۰۰ واژه دارد- صرف نظر از اسم‌های خاص و با احتساب واژه‌های مکرر، نشان می‌دهد که در آن‌ها ۴۲۸ واژه عربی به کار رفته که ۱۷ واژه آن از نوع جمع‌های عربی است و یک ترکیب عربی هم در آن هست؛ یعنی حدود ۱۳/۵ درصد واژه‌های آن را عناصر عربی تشکیل می‌دهد. روشن است که این عناصر در

قصیده‌هایی با ردیف‌های متفاوت و با موضوع‌های خاص می‌تواند تغییر کند چنانکه در قصیده اول دیوان که موضوعی فلسفی- کلامی دارد تعداد واژه‌های عربی بیشتر است. این میزان با توجه به نوع شعر ناصر خسرو - که دینی و کلامی و تبلیغی است- و در مجموع کاربرد واژه‌های عربی را بیشتر الزام می‌کند بنسبت کم است و گرایش او را به کاربرد واژه‌های فارسی نشان می‌دهد.

بررسی جزئی‌تر واژه‌ها در شعر ناصر خسرو نشان می‌دهد که:

ناصر خسرو همانند شاعران هم روزگار خود زبانی و پویایی زبان را نیک به کار گرفته و واژه‌های متعددی را با وندهای فارسی به کار برده است. در قصیده اول دیوان با موضوعی فلسفی و کلامی، واژه‌هایی به کار برده است مانند ناموجود (۷)، بی‌مبدأ (۷)؛ بی‌معلول (۹)، بی‌خلاف (۱۴)، ناممکن (۱۹)، بی‌عدد (۱۵)؛ اینگونه واژه‌ها در دیگر قصاید او نیز فراوان است.

به موازات اینگونه واژه‌های مشتق البته اصطلاحات فلسفی و منطقی و کلامی را نیز مکرر به کار برده است. در قصیده اول این اصطلاحات را می‌توان یافت: وحدت، کثرت، قدیم، مُحدث، صورت، ماده، علت، معلول، مکان، زمان، ابداع، ماهیت، ذات، جوهر، ضدّ، کلّ، جزء، فعل، قوّت، ممکن، قائم به ذات. در بقیه دیوان نیز هرجا اینچنین مباحثی را طرح کرده اینگونه اصطلاحات را نیز به کار برده است.

ناصر خسرو همچنانکه در زادالمسافرین و جامع الحکمتین نیز بر این شیوه رفته در مواردی معادل اصطلاحات فلسفی و کلامی عربی واژه‌های فارسی به کار برده است. مانند ناچیز (عدم) (۲/۱)، جانور گویا (حیوان ناطق) (۶/۱)؛ جنبان (متحرک) (۲۱/۱)، جنبیدن (حرکت)، (۲۱/۱)، جنبش (۲/۶۱)، نابوده (عدم، ضدوجود، معدوم) (۷/۱)، هستی (وجود) (۱۷/۱)، گوهر (ذات) (۱۷/۱)، بودش (وجود، هستی) (۲/۶۱).

چون ناصر خسرو متکلم و مبلغ آیین اسماعیلی است پاره‌ای اصطلاحات رایج میان آنان را در شعر خود به کار برده است مانند تولّا، تنزیل، تأویل، اساس، امام، حجت، مأذون.

همچنانکه در تحلیل دستوری و زبانی قصیده دوم دیوان نشان دادیم کهنگی‌های زبانی در شعر ناصر خسرو فراوان است. از جمله این کهنگی‌ها واژه‌های کهن یا صورت کهن واژه‌هاست یا واژه‌هایی که صورت آن‌ها امروز نیز بکار می‌رود اما در آن روزگار به معنایی دیگر به کار می‌رفته است. نمونه واژه‌های کهنه در شعر او این‌ها است: اندروا (۲۵/۱)، کریجی (۲۲/۲)، نبسه (۱/۴)، ایدون (۱۰/۴)، گراییدن (۱۰/۴)، هیپون (۲۰/۴)، پرهون (۲۰/۴)، آهون (۲۰/۴)، هگرز (۲۹/۴)، همیدون (۲۰/۴)، نشپیل (۳۳/۶۱).

بر اساس تفکر ناصر خسرو گروهی از واژه‌ها همراه با مترادف‌ها و وابسته‌های آن‌ها فراوان به کار رفته است. واژه‌هایی مانند آسمان، گردون، فلک، گنبد گردنده، دهر، زمان، روزگار، زمین، دین، خرد، خردمند، عقل، عاقل،

حکمت، حکیم، سخن، سخندان، هوشیار، بیدار، جان، نفس، وجود، هستی، جسم، دلیل، برهان، حجت، انسان، مردم و گروهی واژه های دیگر بیشترین کاربردها را در شعر او دارد.

به دلیل باطن نگری و مخالفت با ظاهر بینی، گروهی از واژه هایی که این دو طیف متضاد را به هم مربوط می کند نیز در شعرش فراوان است. ظاهر، ظاهری، عام، غوغا، خر، گاو، گوباره، خرمره، مست، غافل و امثال این از این نوع است.

دید انتقادی او نسبت به حکومت های عصر و وابسته های آنان و صاحبان منصبها و شغلها نیز کاربرد گروهی دیگر از واژگان را که به این طیف مربوط است در شعر او الزام کرده است. همچنین رانده شدن از زادبوم و ماندن مداوم در غربت، واژه هایی چون غربت، غریبی، خراسان، و امثال اینها را در شعر او پرکاربرد کرده است. فراوانی کاربرد واژه خراسان ۷ با مفاهیم دیگری از شعر او هم ارتباط دارد.

تعلق خاطر او به اسلام و مذهب اسماعیلی باعث فراوانی واژه هایی مانند رسول، پیامبر، پیغمبر، ولی، ولایت، محمد، علی، امام، امام زمانه و... در شعر او شده است. واژه هایی چون زهد، صبر، شکیبا، شکیبایی و... حاصل دنیا گریزی و زهد اوست.

وی در مباحث گوناگون مثلها و تمثیل های فراوانی به کار برده و در تبیین افکار خود نام درختان و گیاهان و اجزای آنها را مکرر کرده است. باغ، بوستان، درخت، شجر، خرما، بید، چنار، گل، خار و انواع دیگر درختان و گیاهان از این جمله است. از آنجا که میان اندیشه و موضوعات و واژه ها و ترکیبها و تعبیرهای هرگوبنده ارتباطی مستقیم هست، با طبقه بندی کردن مفاهیم شعر ناصر خسرو می توان واژه های پرکاربرد را در شعر او طبقه بندی و با دقت بیشتر تعیین کرد.

ناصر خسرو در علوم روزگار خویش از علوم دینی و ادبی گرفته تا کلام و فلسفه و منطق و حساب و هندسه و نجوم و طب و امثال این اطلاعات فراوان داشته و به تناسب نوع موضوعات خود و وجه دینی و تبلیغی که سخن او دارد از مفاهیم همه این دانشها در بیان اندیشه های خود یاری گرفته و به همین سبب جای جای در شعرش اصطلاحات و واژه ها و مفاهیم این علوم را می توان یافت.

گر خواننده ای در اول موسیقا
تاچیسنت انتھاش و چه بد مبدا؟

نظمی است هر نظام پذیری را
چون از نظام عالم نندیشی؟

ص ۲۱۳، ق ۹۸، ب ۳۹-۴

خالی است مشتری را در قوس

با طلعت مبارک مسعود اوزسعد

طلعتش

ص ۱۸۱، ق ۲۸۲، ب ۵۴

جستی بسی ز بهر تن جاهلی سقمونیا و تربد و افسنطین

ص ۸۹، ق ۴۱، ب ۲۳

این مثال‌ها غرض شاعر را نیز از اشارات علمی نشان می‌دهد.

اشارات اساطیری و داستانی و پهلوانی: یکی از ویژگی‌های شعر ناصر خسرو- با توجه به مفهوم‌ها و غرض‌های مورد نظر او- نام‌های خاصی است که در شعر آورده و اشاراتی که در حوزه اساطیر و داستان‌های دینی و مسائل تاریخی در کلام او هست. ویژگی این اشارات در چند چیز است که به بعضی از مهمترین‌های آن اشارت می‌رود: فراوانی و گستردگی: وی به مناسبت‌های گوناگون از شخصیت‌های اسلامی عموماً و شخصیت‌های مورد توجه شیعه اسماعیلی خصوصاً، پیامبران و شخصیت‌های دینی پیش از اسلام، شخصیت‌های اساطیری و پهلوانی و تاریخی ایران، شخصیت‌های رومی و یونانی، فقیهان، عارفان، دانشمندان، شاعران، پهلوانان عرب، شخصیت‌های عربی که به صفت یا خصلتی خاص شهره‌اند، بعضی سلسله‌ها، شخصیت‌های تاریخی پس از اسلام نام برده است. براساس فهرست اعلام پایان دیوان و نوعی طبقه بندی نسبی، چنین جدولی به دست آمده است و البته این اعلام بجز مواردی است که از شخصیت‌ها یا سلسله‌هایی به کنایه یا با واژه‌های متعارف یا نامتعارف - بجز اسم خاص آنان- نام می‌برد؛ مثال را واژه‌هایی چون رسول، پیامبر، پیغمبر، در مورد پیامبر اسلام (ص) و دیو عباسی برای خلیفه بغداد و فرزند اولاد پیامبر برای المستنصر بالله و تیره چشم شاعر روشن بین برای رودکی در این جدول محاسبه نشده است.

جمع دفعات	تعداد عناصر	اسم‌ها	نوع	شماره
۲۷۰	۵۲	سلیمان: ۳۱؛ موسی: ۲۰؛ آدم: ۱۸؛ هارون: ۱۶؛ قارون: ۱۶؛ جبرئیل/ روح الامین: ۱۵؛ لقمان: ۱۱؛ نوح: ۱۰؛ هامان: ۱۰؛ عیسی: ۸؛ ابراهیم: ۷؛ شمعون: ۷؛ فرعون: ۷؛ مریم: ۷؛ آزر: ۶؛ سام: ۶؛ هاروت: ۶؛ دجال: ۵؛ یوسف: ۵؛ ذوالنون/ یونس: ۴؛ زلیخا: ۴؛ ادریس: ۳؛ عزی: ۳؛ لات: ۳؛ هبل: ۳؛ یاجوج: ۳؛ اسماعیل: ۲؛ بلعم: ۲؛ حام: ۲؛ خضر: ۲؛ دانیال: ۲؛ ساره: ۲؛ سامری: ۲؛ اصحاب الرقیم، ایوب، جالوت، یوحیی(عزرائیل)، شعیب، عاد، عمران (پدر مریم)، عمران(پدر موسی)، قابیل، هابیل، یاجوج، ماروت، میکائیل، نمرود، یعقوب، یونس بن متی(هریک، یک بار)	انبیای پیش از اسلام و شخصیت‌های دیگر مربوط به قصص انبیا و فرشتگان و بت‌های جاهلیت	۱

۲۲۸	۱۸	علی/ ابوالحسن/ حیدر/ بوتراب/ مرتضی: ۱۱۱؛ محمد/ مصطفی/ ابوالقاسم: ۸؛۴۸ حسین/شعبان: ۱۴؛ زهرا/ فاطمه: ۱۳؛ سلمان: ۱۲؛ حسن/شیر: ۹؛ ابودر: ۴؛ باقر: ۲؛ جعفرطیار: ۲؛ سجاد، جعفرصادق، عباس، عقیل، عمار، مقداد، بلال، قمبر، (هریک، یک بار) دلدل: ۵	شخصیت ها یا عناصر اسلامی مورد توجه شیعه	۲
۱۰۹	۳۳	فریدون: ۱۱؛ رستم: ۹؛ دارا: ۹؛ جم/جمشید: ۹؛ بیژن: ۶؛ مانی: ۶؛ شاپور: ۵؛ قارون: ۵؛ کسری/ نوشروان: ۵؛ اردشیر: ۴؛ بهرام: ۴؛ بهمن: ۴؛ سام نریمان: ۴؛ اردوان: ۳؛ اسفندیار: ۳؛ خسرو: ۲؛ زردشت: ۲؛ ضحاک: ۲؛ کاووس: ۲؛ آذربرزین، بابک ساسان، بزرگمهر، بهرام گور، دستان، سهراب، فرهاد، کیقباد، گرگین، منیژه، نوذر، نیرم، هرمز، هوشنگ(هریک، یک بار)	عناصر مربوط به ایران پیش از اسلام (اسطوره‌ای و پهلوانی و تاریخی)	۳
۶۲	۱۰	قیصر: ۱۹؛ اسکندر: ۱۶؛ افلاطون: ۱۳؛ سقراط: ۸؛ اقلیدس؛ اهرن، بقراط؛ سطاطالپس، هرقل، هرمس (هریک، یک بار)	شخصیت های یونانی و رومی	۴
۶۰	۱۷	مستنصر/ معد/بوتیمیم: ۲۰؛ فاطمی: ۱۲؛ نعمان: ۵؛ عباسیان: ۵؛ محمود غزنوی: ۳؛ ابومسلم: ۲؛ طغرل: ۲؛ مأمون: ۲؛ ابوالفضل بلعمی، چغری، خلف بن احمد، سفاح، سیف ذویزن، سیمجور، غز، سامانی، فریغونیان(هریک، یک بار)	نام‌های تاریخی(پادشاهان، امیران، حاکمان، سلسله‌ها)	۵
۳۱	۷	عمر: ۱۴؛ عنتر: ۵؛ عمرو: ۵؛ بولهب: ۳؛ عایشه: ۲؛ عمرو و عاص؛ معاویه (هریک، یک بار)	شخصیت های تاریخی عصر اسلام و آنان که مورد توجه اهل سنت هستند و پهلوانان عرب	۶
۲۶	۸	کسای: ۱۰؛ حسان: ۶؛ عنصری: ۴؛ جریر: ۲؛ بختری، رودکی، سبحان، نابغه(هریک، یک بار)	شاعران و خطیبان	۷
۱۳	۴	بوحنیفه: ۴؛ شافعی: ۴؛ مالک: ۴؛ بویوسف: ۱	فقیهان اهل سنت	۸
۱۱	۴	رباب: ۵؛ دعد: ۴؛ بشنه، جمیل (هریک، یک بار)	عاشقان و معشوقان	۹
۴	۳	قسطای بن لوقا: ۲؛ ثابت بن قره: ۱؛ خلیل بن احمد: ۱	دانشمندان	۱۰
۲	۲	ابراهیم ادهم: ۱؛ بویزید بسطامی: ۱	عارفان	۱۱
۲	۲	حاتم: ۱؛ اشعب: ۱	معارف عرب در خصلت‌های اخلاقی	۱۲
۸۱۸	۱۶۴		جمع	

پاره‌ای اغراض ناصر خسرو در نام بردن از افراد و اشخاص و عناصر مذکور این‌هاست:
شاید مهمترین کاربرد اعلام دینی در شعر او برای بیان اغراض دینی و اعتقادی باشد. پیامبر اسلام(ص) و علی
بن ابی طالب(ع) دوشخصیت مهم و ممتاز در اعتقادات اسماعیلی‌اند که ناصر خسرو بیش از همه به صراحت یا به

کنایت از آنان نام برده و یکی از علت‌ها آن است که در اعتقاد او حضرت محمد(ص) صاحب تنزیل و حضرت علی(ع) صاحب تأویل است و این دو وجود از نظر اعتقادات اسماعیلیه در واقع مکمل و متمم یکدیگرند. المستنصر بالله خلیفه فاطمی نیز به باور او امام زمانه و از خاندان رسول است و تنها کسی است که در روزگار او از نظر دینی و فضایل اخلاقی قابل ستایش است و لیاقت راهبری مسلمانان را دارد. عصر ناصر خسرو عصر اختلافات مذهبی است. دو خلافت عباسی و فاطمی - که هر دو از جهاتی نیرومندند به خون یکدیگر تشنه‌اند و اسماعیلیان در قلمرو خلافت عباسی تحت تعقیب‌اند و پادشاهان غزنوی و سلجوقی انگشت در کرده‌اند و قرمطی می‌جویند و به موازات نزاع سیاسی نزاع اعتقادی نیز در میان آنان و پیروانشان در جریان است؛ به همین سبب ناصر خسرو - که یکی از مهمترین متکلمان اسماعیلی در روزگار خود است - در شعر خود - که مظهر این اختلافات نیز هست - از بعضی خلفا و شخصیت‌ها و فقیهان نام می‌برد و نظر خود را در باب آنان بیان می‌کند:

هیچ با بوبکر و با عمر لجاج	نیست امروز و نه روز محشرم
کار عامه ست اینچنین ترفندها	نازموده خیره خیره مشکرم

دیوان، ص ۴۷۱؛ ق ۲۲۶، ب ۲۹-۳۰

و در اختلاف نظر با فقیهان اهل سنت و نقد نظر فقهی آنان:

می جوشیده حلال است سوی صاحب	شافعی گوید شطرنج مباح است بباز
رای	نیز کرده است تو را رخصت و داده ست جواز
صحبت کودکک ساده زنج را مالک	مر تورا هر سه حلال است هلاسر بفراز
می و قیمار و لواطت به طریق سه امام	

دیوان، ص ۱۱۳، ق ۵۰، ب ۲۲، ۲۴

و درباره خلیفه بغداد:

چو به بغداد فرودآیی پیش آرد	دیو عباسی فرزند به قربانی
-----------------------------	---------------------------

دیوان، ص ۴۳۷؛ ب ۵۴

وجه مهم دیگر، زهدگرایی ناصرخسرو است. نگاه زاهدانه به جهان و زندگی، عبرت گرفتن از زندگی بزرگان گذشته و توجه دادن افراد به عبرت‌های گوناگون که از تاریخ و گردش روزگار می‌توان گرفت هم سبب آمده است که ناصرخسرو از گروهی از شخصیت‌ها نام ببرد و به جنبه‌ای عبرت‌آمیز از زندگی آنان اشاره کند:

دارا که هزاران خدم و خیل و حشم داشت
بگذاشت همه پاک و بشد با تن تنها

دیوان، ص ۶، ق ۲، ب، ۴۹

... نگرکتان نکند غره عهد و پیمانش
... فلان اگر به شک است اندر آنچه خواهد کرد
ازاین همه بستاند بجمله هرچش داد
نگه کنید که در دست این و آن چو خراس
به ملک ترک چرا غره‌اید یاد کنید
کجاست آنکه فریغونیان زهیت او
چو سیستان زخلف ری ز رازیان بستد
فریفته شده می گشت در جهان و بلی

که او وفا نکند هیچ عهد و پیمان را
جهان بدو، بنگر گو به چشم بهمان را
چنانکه باز ستد هرچه داده بود آن را
به چند گونه بدیدید مرخراسان را
جلال و دولت محمود زاولستان را
زدست خویش بدادند گوزگانان را
وزواج کیوان سر بفراشت ایوان را
چنو فریفته بود این جهان فراوان را

دیوان، ص ۱۱۶-۱۱۷، ق ۵۲، ب ۴-۱۳

چون تو بسی خورده‌ست این اژدها
نامه شاهان عجم پیش خواه
کوت فریدون و کجا کیقباد
سام نریمان کو و رستم کجاست
بابک ساسان کو و کو اردشیر
این همه با خیل و حشم رفته‌اند

هان به حذر باش ز دندانش هان
یک ره و بر خود به تأمل بخوان
کوت خجسته علم کاویان
پیشرو لشکر مازندران
کوست؟ نه بهرام و نه نوشیروان
نه رمه مانده‌ست کنون نه شبان

دیوان، ص ۱۴، ق ۷، ب ۱۵-۲۰

انتقاد تاریخی

گر بخواهد ایزد از عباسیان
وای بومسلم که مر سفاک را

کشتگان آل احمد را دیات
او برون آورد از آن بی در کلات

دیوان، ص ۳۲۵، ق ۱۵۳، ب ۲۲-۲۳

منازعه علمی

... این هفت گوهران گدازان را
گر قول این حکیم درست آید

سقراط باز بست به هفت اختر
با او مرا بس است خرد داور

دیوان، ص ۴۵، ق ۲۲، ب ۲۴-۲۵

اشاره به اخلاق و رفتاری خاص با دید ستایش یا توبیخ:
دادکن ار نام نیک خواهی ازیراک

نامور از داد گشت شهره فریدون

دیوان، ص ۹، ق ۴، ب ۱۲

ز یار زشت نامت زشت شد نام و سزاواری
ز فعل خویش باید نام نیکو مرد را زیرا

چنان کز بخت فرعون لعین بدبخت شد همام
به دادخویشتن شد ز پدر معروف نوشروان

دیوان، ص ۲۹۲، ق ۱۳۲، ب ۵۵-۵۶

اشاره به مقام علمی:

هرکسی چیزی همی گوید ز تیره رای خویش

تا گمان آیدت کو قسطای بن لوقاستی

دیوان، ص ۲۲۶، ق ۱۰۶، ب ۲۱

پیش داعی من امروز چو افسانه ست

حکمت ثابت بن قره حرّانی

دیوان، ص ۴۳۷، ق ۲۰۸، ب ۴۱

نام بردن از شخصیت‌ها و اشاره به خصلت‌های آنان در شعر ناصرخسرو متفاوت است با اغراض شاعران هم عصر او از این اشارات زیرا نگاه ناصرخسرو نگاهی دیگر است: زهد، تبلیغ دین و فضایل اخلاقی، تبلیغ اعتقادات اسماعیلی، توجه به اختلافات مذهبی، محاجه با مخالفان، ستایش دینی، وجه استدلالی قضایا، توجه به باطن و تأویل و نکوهش ظاهربینی و... اینهمه سبب آمده است که - علاوه بر تفاوت دید- او از کسانی نام ببرد که معمولاً دیگران کمتر از آنان نام برده‌اند.

توجه خاص او به شخصیت‌های اساطیری و پهلوانی و تاریخی ایران نیز در خور توجه است. وی با هر غرضی که از آنان نام می‌برد نه تنها لحنش توهین آمیز نیست بلکه در بیشتر موارد ستایش آمیز نیز هست. او به نژاد ایرانی خود نیز فخر می‌کند:

تن پاک فرزند آزادگانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم

دیوان، ص ۴۴۶، ق ۲۱۲، ب ۲۰

یکی از مباحثی که در سبک هر گوینده طرح می‌توان کرد مفاهیم و موضوعاتی است که شاعر در شعر خود می‌آورد؛ زیرا هر موضوعی واژه‌های خاص خود و لحن ویژه خود را می‌طلبد، به همین سبب نوع واژه‌ها و ترکیب‌ها و تعبیرها و حتی وجوه بلاغی را که مثلاً در حماسه می‌یابیم در شعر عاشقانه به گونه‌ای دیگر می‌بینیم. ناصرخسرو شاعری است با مفاهیم خاصی که دست کم در مواردی نظیر او را در شعر فارسی کمتر می‌توان یافت. پیش از این به دو حوزه از واژه‌های شعر او اشارت کردیم و آن گروهی از واژه‌هایی است که در منطق و فلسفه و کلام پرکاربرد است و هم واژه‌های خاص مذهب اسماعیلیه زیرا وی مباحثی از فلسفه و کلام و از جمله کلام اسماعیلیه را در شعر خود- به مناسبت‌هایی به کاربرده است.

یکی از موضوعات مهم شعر ناصرخسرو زهد است و نکوهش دنیا و فلک و بیان ویژگی‌های آن‌ها. وی دست کم دنیا و فلک را از دو دید فراوان نگریسته است: یکی ناپایداری دنیا و اینکه انسان در این زندگی ناپایدار چه وظیفه‌ای برعهده دارد و چرا به این دنیا آمده است. دوم ستمی که جهان دون فریبنده در حق انسان‌ها- از جمله در حق وی- روا داشته هم از این جهت که او را - که در جوانی نیرومند و استوار بوده- در پیری ضعیف و ناتوان ساخته و دیگر اینکه او را به غربت انداخته و از ترس بدخواهان و دشمنان در درهٔ یمگان پنهان ساخته است. همین نگاه موضوعات متعدد دیگری را در شعر او به دنبال آورده است. آوردن صفت‌هایی مانند جهان، گردنده، فریبنده، ستمگر و... برای دنیا و فلک، تشبیه دنیا به پیرزن بی‌وفا، جادو، اهریمن و... براساس همین نگرش است. نمونه‌های اینگونه کاربردها در شعر او بیشتر از آن است که نیازی به مثال باشد.

در شعر ناصر خسرو سایه غربت، تنهایی، ستم‌دیدگی و در عین حال استواری و پایداری، جای جای گسترده است و طرح این مفاهیم بالحن خطابی ناصر خسرو و به کارگیری ندهای مکرر و جمله‌های انشایی نمودی خاص دارد. به این نمونه‌ها توجه بفرمایید:

ای ستمگر فلک ای خواهر آهنمن
نرم کرده‌ستیم و زرد چو زردالو
چون نگویی که چه افتاد تو را با من
قصد کردی که بخوایم همی خوردن...

دیوان، ص ۳۵، ق ۱۷، ب ۱-۲

باز جهان تیزپر و خلق‌شکار است
نیست جهان خوار سوی ما ز چه معنی
باز جهان را جز از شکار چه کار است
خوردن ما سوی باز او خوش و خوار است

دیوان، ص ۴۷، ق ۲۳، ب ۱-۲

آزده کرد کژدم غربت جگر مرا
در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم
گویی زبون نیافت زگیتی مگر مرا
صفا همی برآید از انده به سر مرا
چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا
گویم چرا نشانه تیر زمانه کرد

دیوان، ص ۱۱، ق ۶، ب ۱-۳

دید انتقادی ناصر خسرو و نیز در شعرش بازتابی گسترده دارد. وی پادشاهان، امیران و حاکمان، فقیهان، قاضیان، درباریان، شاعران و عوام مردم را به باد انتقاد گرفته و با لحنی تند و گزنده و سرزنش‌آمیز از آنان سخن می‌گوید؛ به همین سبب واژه‌های متناسب با این انتقاد تند و گزنده و در مواردی همراه با لحنی طنزآلود و تمسخر آمیز در شعر او فراوان است:

ای شعر فروشان خراسان بشناسید
بر حکمت میری زچه یابید چو از حرص
این ژرف سخن‌های مرا گر شعرا بید
فتنه‌ی غزل و عاشق مدح امرایید
یکتا نشود حکمت مرطبع شمارا
تا از طمع مال شما پشت دو تأیید
مانند ستوران سپس آب و گیایید
ای بیهده گویان که شما از فضلا بید
آب ار بشودتان به طمع باک ندارید
دل‌تان خوش گردد به دروغی که بگویید

<p>تزویرگرانند شما اهل ریایید جز کز خری و جهل چنین فتنه چرایید بی رشوت هر یک ز شما خود فقهایید کز حيله مرا بلیس لعین را وزرایید در وقت شما بند شریعت بگشایید</p>	<p>گر راست بخواهید چو امروز فقیهان ای امت بدبخت بر این زرق فروشان ... چون حکم فقیهان نبود جز که به رشوت ... ای حیلت سازان جهلای علمانام چون خصم سرکیسه رشوت بگشایید</p>
--	---

دیوان، ص ۴۴۷، ق ۲۱۳، ب ۱۴-۲۷

اینگونه انتقادهای بیشتر بالحن خطابی و گاه با لحن غایبانه اما تند در شعر او فراوان است. در همین ابیات - که از باب نمونه نقل افتاد- واژه‌ها و ترکیب‌هایی به کار رفته است مانند شعر فروشان، فتنه ی غزل، عاشق مدح امرا، پشت دو تا بودن از طمع، مانند ستوران سپس آب و گیا بودن، بیهوده گویان، تزویرگران، اهل ریا، زرق فروشان، خری، جهل، حکم به رشوت، حیلت سازان، جهلای علما نام، وزیرابلیس بودن، سرکیسه رشوت گشودن، بند شریعت گشودن، و اینهمه معانی سلبی و منفی را همراه با سرزنش به ذهن خواننده تلقین می کند. جلوه‌گری اینگونه واژه‌ها و ترکیب‌ها در شعرهای انتقادی او فراوان است.

یکی از موضوعاتی که در شعر او نمودی خاص دارد و نظیر آن را در شعر دیگران کمتر می توان یافت مباحثی است که برمبنای سیر زندگی خود طرح کرده است: شاعر و دبیری درباری که عزت و ثروت و عیش و طرب را به یکسو می‌نهد و بار سفر می‌بندد و سفری طولانی و پر مشقت را برای جستجوی حقیقت آغاز می‌کند و باکسانی که گمان می‌کند حقیقت را می‌شناسند مصاحبت می‌کند و پس از اینکه در می‌یابد که آنان خود دیو و اژدهایند به مقصدی دیگر می‌شتابد تا حقیقت را به زعم خود بیاید. وی در چند قصید اینگونه مطالب را بیان کرده است که از آن جمله است این قصیده‌ها:

با خویشان شمارکن ای هوشیار پیر	تا بر تو نوبهار چه مایه گذشت و تیر
--------------------------------	------------------------------------

دیوان، ص ۱۰۱، ق ۴۶

دل زافتعال اهل زمانه ملاشدم	زایشان به قول و فعل ازیرا جدا شدم
-----------------------------	-----------------------------------

دیوان، ص ۱۳۸، ق ۶۲

ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر	تو بر زمی و از برت این چرخ مدور
--------------------------------------	---------------------------------

اینچه گفته آمد از باب نمونه بود و این گفتار مختصر را مجال بحث مفصل در این موضوع نیست. وجوه بلاغی: ناصر خسرو در دورانی از شعر فارسی شعر سروده که تصنع و تکلف و صنعت گرایي هنوز بر شعر فارسی غالب نشده بوده است و شعر او را از جنبه بلاغی نیز باید دنباله شعر عصر سامانی دانست. کم بودن صنعت های بدیعی و عناصر خیال در شعر او از یک سو معلول همان عامل است و از سوی دیگر معلول نوع مقصود و هدفی است که وی از شعر در نظر داشته است. وی مدیحه سرای درباری نیست و خوش آمد طبع ممدوح و وصف عیش و عشرت و بیان زیبایی های معشوق و طبیعت بدانگونه که از باب مثال در شعر فرخی و منوچهری و انوری نمود دارد در شعر وی جلوه نمی کند؛ بنا بر این بلاغت شعر او را از دیدی دیگر باید نگریست. همچنانکه پیش از این گفته آمد ناصر خسرو موسیقی بیرونی شعر خویش را از طریق انتخاب وزن های نسبتاً متنوع و متین و در مواردی سنگین ایجاد می کند. این شیوه هم از جهت قدرت نمایی در سخنوری است و هم به جهت طبع زاهدپیشه وی زیرا او اهل خنده و مطایبه نیست. به باور او خردمند نمی خندد:

با گروهی که بخندند و بخندانند چه کنم چون نه بخندم نه بخندانم...
خنده از بیخردان خیزد چون خندم؟ که گرفته ست خرد سخت گریبانم

با غزل و شعر عاشقانه مخالف است و شیوه شاعران درباری را می نکوهد:

در دُرَج سخن بگشای بر پند غزل را در به دست زهد دریند

در یکی از قصیده های خود وصفی زیبا از بهار آورده که قدرت وی را در توصیف نشان می دهد اما در بیت نخست و پایان این تغزل، بیهوده بودن اینگونه سخنان را یاد آور می شود:

چند گویی که: چو ایام بهار آید گل بیاراید و بادام به بار آید...
اینچنین بیهوده ای نیز مگو با من که مرا از سخن بیهده عار آید

با وجود این در بعضی از قصیده‌های خود تغزل‌ها و وصف‌هایی زیبا آورده است و آن‌ها را تمهیدی کرده است برای بیان و القای اندیشه‌های خود. مثلاً در آغاز یکی از قصیده‌های خود توصیفی بسیار زیبا و لغزگونه از خروس آورده سپس از راز گشودن خروس از گوشهٔ بام با شاعر سخن گفته و در چند بیت از زبان خروس بهار را وصف کرده و سپس موضوع را به اغراض خود پیوند زده است:

آن جنگی مرد شایگانی	معروف شده به پاسبانی
در گردنش از عقیق تعویذ	برسرش کلاه ارغوانی...
از گوشهٔ بام دوش رازی	با من بگشاد بس نهانی
گفتا که به شب چرا نخسبی	وز خواب و قرار چون رمانی
یا چون نکنی طلب چو یاران	داد خود از این جهان فانی
نوروز ببین که روی بستان	شسته ست به آب زندگانی...
چون شاد نه‌ای چو مردمان تو	یا تو نه زجنس مردمانی؟...

دیوان، ص ۳۴۲، ق ۱۶۳، ب ۱-۱۹

ناصر خسرو در توصیف‌های خود به وصف شب و ستاره توجهی ویژه دارد. شاید شب‌های تاریک و پرستارهٔ کوه‌های یمگان - که او سالیانی دراز از عمر خود را در آنجا سپری کرده - او را به تأمل وادار می‌داشته و باعث گردیده که این شب‌های پرستارهٔ ساکت راز آلود را به زیبایی وصف کند. از جمله در قصیده‌ای با مطلع:

برکن ز خواب غفلت پورا سر و اندر جهان به چشم خرد بنگر

گفته است:

برنه به سر کلاه خرد و آنکه	برکن به شب یکی سوی گردون سر
گویی که سبز دریا موجی زد	و زقعر برفگند به سر گوهر
تیره شب و ستاره در و گویی	در ظلمت است لشکر اسکندر
پروین چو هفت خواهر چون دایم	بنشسته‌اند پهلوئی یکدیگر
چون است زهره چون رخ ترسنده	مریخ همچو دیده شیرنر
شعری چو سیم خود شد یا خود شد	عیوق چون عقیق چنان احمر
برمبزم کبود چنین هرشب	چندین هزار چون شکفت عبهر
گوئی که در زدند هزاران جای	آتش به گرد خرمن نیلوفر

دیوان، ص ۴۴، ق ۲۲، ب ۴-۱۱

همچنانکه ملاحظه می‌شود این توصیف را از آن جهت آورده است که به چشم خرد باید در آسمان نگریست. وی پس از توصیف ستارگان و تشبیه آسمان به خرمنی که هزاران جای آن را آتش زده باشند، به بحث آتش وارد می‌شود و به تدریج به بیان مباحثی دیگر می‌رسد که غرض اصلی او بیان آن‌هاست.

تأمل در توصیف‌های ناصر خسرو بیانگر آن است که وی در توصیف دستی قوی دارد و در مواردی که ضرورت داشته وصف‌هایی بسیار زیبا و بدیع در قصیده‌های خود گنجانده است و چون شاعری است فلسفی و دینی، جای جای اطلاعات و اعتقادات مذهبی خود را نیز در وصف‌ها دخالت داده است. در قصیده ای با مطلع:

آمد بهار و نوبت سرما شد وین سالخورده گیتی برناشد

که آن نیز وصفی است زیبا از بهار، گفته است:

چون عمرو عاص پیش علی دی‌مه	پیش بهار عاجز و رسوا شد
معزول گشت زاغ چنین زیرا	چون دشمن نبیره‌ی زهرا شد
کفر و نفاق از اوی چو عباسی	بر جامه سیاهش پیدا شد
خورشید فاطمی شد و با قوت	برگشت و از نشیب به بالا شد
تا نور او چو خنجر حیدر شد	گلبن قوی چو دلدل شهبها شد
خورشید چون به معدن عدل آمد	با فصل زمهریر معادا شد
افزون گرفت روز چو دین و شب	ناقص چو کفر و تیره چو سودا شد
اهل نفاق گشت شب تیره	رخشند روز از اهل تولا شد...

دیوان، ص ۳۳۹-۳۴۰، ق ۱۶۱، ب ۱۵-۲۲

ناصر خسرو در وصف‌های خود بیشتر تشبیه‌های حسی و در مواردی غیرحسی به کار برده و استعاره و تشخیص نیز در شعرش کم نیست. در مجموع وصف‌های او زنده و پویا و متحرک و جاندار است و بدیع. ۹ وی شعر خود را به صنایع فراوان بدیعی نیاراسته است. بیشترین صنعت‌های لفظی مورد توجه او واج آرایی و انواعی از جناس و تصدیر است.

وی به سبب اینکه بیان مفهوم و القای معنی را مبنای شعر خویش قرار داده، صنعت هایی چون ایهام و اسلوب الحکیم و استخدام و متناقض‌نمایی و امثال این‌ها را کمتر به کار برده زیرا اینگونه صنعت‌ها متناسب با چنین شعری نیست.

تضاد در واژه و جمله در شعرش فراوان است آنچنانکه گویی از حوزه بدیع در شعر او خارج شده و بیشتر در حوزه بیان معانی و مفاهیم او قرار گرفته است. ۱۰

یکی از ویژگی‌های مهم قصیده‌های او انسجام عمودی کلام است. ۱۱ در بیشتر قصیده‌های او، در ابیات، موضوعی موضوع دیگر را به دنبال می‌آورد و همه ابیات به هم می‌پیوندند؛ به همین سبب گسست و انفصال و تنافر معنایی در شعر او جایگاهی ندارد.

ظاهراً ناصر خسرو خطیبی توانا بوده است. پیوستگی ابیات در قصیده‌های او علاوه بر اینکه نظم ذهنی و توانایی او را در ربط دادن مطالب به یکدیگر می‌رساند حکایت از این دارد که فن خطابه و شیوه‌های آن را در شعر خود به کار بسته است بویژه بعضی از قصیده‌های او از این جهت از شاهکارهای اوست. از جمله قصیده‌ای که با این مطلع آغاز می‌شود:

سلام کن زمن ای باد مر خراسان را مر اهل فضل و خرد را نه عام نادان را

دیوان، ص ۱۱۶، ق ۵۲

در این قصیده ضمن پیوستگی مطلب و رعایت اوج و فرود سخن ۱۲ و خطاب‌های به جا مانند نگر، نگه کنید، نگاه کن و گنجاندن سؤال‌های بلاغی مانند کجاست آنکه فریغونیان زهیبت او...، کجاست اکنون آن فرّ و آن جلالت و جاه و فعل‌های امر متعدد این شیوه را به کمال رسانده است.

ناصر خسرو در شعر خود جمله‌های انشایی را مکرر به کار برده است؛ اما از آنجا که میان سخن و کتابت فرق قائل است و سخن را بیشتر فضیلت می‌نهد زیرا گوینده با مخاطب مستقیم سخن می‌گوید و در نوشته مخاطب غایب است، ۱۳ در شعر خویش نیز کوشیده است که جنبه خطابی را رعایت کند چنانکه گویی پیوسته با مخاطب حاضر سخن می‌گوید، از باب نمونه در قصیده ۹۸ ص ۲۱۱ با مطلع:

ای کرده قال و قیل تو را شیدا هیچ از خبر شدت به عیان پیدا؟

در ۴۵ بیت، کاربرد نشانه‌های خطاب چنین است: حرف ای: ۳ بار؛ ضمیر تو: ۹ بار؛ ضمیر پیوسته ت به فعل و اسم و جزء صرفی فعل: ۹ بار؛ فعل خطاب امر: ۶ بار؛ فعل‌های خطابی با نهاد تو که محذوف یا مذکور است: ۱۱ بار=جمع ۳۸ بار. این شیوه در بسیاری از قصاید او تکرار شده است.

ناصرخسرو در بسیاری از جای‌ها، مخاطب را پور یا پسر خطاب می‌کند و خود را پدر می‌خواند و این نوع خطاب به شیوه اسماعیلیه باز می‌گردد که مبتدیان را پسر و منتهیان را پدر می‌خوانده‌اند.

پرسش‌های بلاغی در شعر ناصرخسرو فراوان است اما در کلام او به نوعی دیگر از پرسش‌ها نیز برمی‌خوریم. اگر چه شاعر در اینگونه پرسش‌ها نیز چشم به پاسخ خواننده ندارد اما هدف آن است که با طرح این پرسش‌ها در ذهن خواننده ایجاد شک کند و ساختار فکری او را منهدم سازد تا بتواند با طرح مسائل تازه تعلیمات اسماعیلی را در ذهن او جایگزین کند. ۱۴ برای این اساس ناصرخسرو در بعضی از قصیده‌های خود پرسش‌هایی متعدد در زمینه‌های حکمت و اعتقادات طرح می‌کند:

... که آویخته‌ست اندرین سبز گنبد	مر این تیره‌گوی درشت کلان را؟
چه گوئی که فرساید این چرخ گردان	چو بی‌حد و مر بشمرد سالیان را؟
... چه گوئی بود مستعان مستعان گر	نباشد چنین مستعین مستعان را؟

دیوان، ص ۱۰، ق ۵، ب ۱۱ و ۱۲ و ۱۶

... چه گویی کاین علوی گوهر پاک	بدین زندان و این بند از چه افتاد؟
خداوند ار نیامد زو گناهی	درین زندان و بندش از چه بنهاد؟
وگر بستش به جرمی پس پیمبر	در این زندان سوی او چون فرستاد؟
وگر در بند مال و ملک دادش	چه خواهد دادنش چون کردش آزاد؟
... مراد کردگار ما ازاین چیست؟	درین معنی چه داری یاد از استاد؟

دیوان، ص ۶۱، ب ۸-۱۱ و ۱۶

ناصرخسرو در عصری می‌زیسته که برشعر فارسی صلابت و فخامتی خاص حاکم بوده است. از نمونه‌های عالی فخامت و صلابت در شعر پیش از ناصرخسرو، شاهنامه و شعر عنصری است. در عرصه قصیده سرایی می‌توان

گفت که شعر او فخیم‌ترین و متصلب‌ترین است و این ویژگی علاوه بر اینکه ویژگی نسبی شعر عصر اوست نشأت یافته از شخصیت سخت و مقاوم و مبارز او نیز هست.

در قصاید او داستان و روایتی در حکم تمثیل به کار نرفته- بجز دو مورد در قطعه‌ها- بنا براین از این جهت شعرش شباهتی به شعر سنایی و عطار و مولوی ندارد؛ اما تمثیل‌هایی را در یک مصراع یا یک بیت (اسلوب معادله) و مثال را برای تبیین و توضیح برخی از مطالب مورد نظرش فراوان به کار برده است.

ردالمطلع کلام اینکه در میان شاعران کهن پارسی ناصر خسرو از کسانی است که سبک فردی مشخصی دارد که حاصل شخصیت منحصر به فرد او و شرایط تاریخی و سیاسی و اجتماعی عصر اوست اما به سبب اینکه دیوانش- به دلیل اسماعیلی بودن- چندان دردسترس نبوده و نیز شاعری با شرایط خاص دینی و سیاسی او در شعر فارسی ظهور نکرده، سبکش ناشناخته مانده و نظیری نیافته و شاعران هم عصر و پس از او نیز از شیوه سخنرایی او پیروی نکرده‌اند و این درست برعکس تعدادی از شاعران صاحب سبک فارسی است که پیروان فراوان یافته‌اند.

یادداشت‌ها

این تاریخ از مقدمه دیوان، ص پنج مأخوذ است.

معیار ما، وزن‌های مثنوی‌هاست که بیشتر آن‌ها از ترکیب یازده هجای کوتاه و بلند به دست می‌آید. موسیقی شعر، ص ۱۵۰،

مطابق تلفظ قدیم: سارش؛ زیرا هرگاه ضمیر ش به واژه ای متصل می‌شده حرف پیش از آن مکسور تلفظ می‌گردیده همچنانکه در محاوره امروز مکسور تلفظ می‌شود.

برای سهولت مراجعه این قصیده را ضمیمه این مقاله ثبت می‌کنیم.

عددهای میان دو ابرو شماره بیت قصیده است.

نام خراسان در شعر ناصر خسرو مکرر آمده و وجوهی گوناگون دارد که خود جداگانه قابل بررسی است. استاد مرحوم دکتر جعفر شعار در مقدمه گزیده اشعار ناصر خسرو آن گروه از شعرهای ناصر خسرو را که در باب خراسان است "خراسانیات" نامیده است. (ص چهارده)

در قصیده ای با ردیف محمد ۴۱ بار از پیامبر(ص) و در قصیده‌ای با ردیف علی ۴۸ بار از علی (ع) در مواضع قافیه نام رفته. این موارد در این محاسبه منظور نشده است.

در باب صورخیال شعر ناصر خسرو مراجعه بفرمایید به صور خیال در شعر فارسی، ص ۴۴۰-۴۵۰

نگاه کنید به برگزیده قصاید ناصر خسرو، مقدمه، ص ۶۹،

صورخیال در شعر فارسی، ص ۴۴۱
 برگزیده قصاید ناصر خسرو، مقدمه، ص ۶۶
 نگاه کنید به زادالمسافرین، ص ۷-۱۱
 اشارتی است برگرفته از سخن یکی از پژوهشگران که مأخذ آن را اکنون به خاطر ندارم.

منابع

- برگزیده قصاید ناصر خسرو، محمد غلامرضایی، انتشارات جامی، تهران ۱۳۹۲.
 دیوان ناصر خسرو، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۵.
 زادالمسافرین، ناصر خسرو، چاپ کتابفروشی محمودی، تهران.
 صورخیال در شعر فارسی، محمدرضا شفیعی کدکنی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۸.
 گزیده اشعار ناصر خسرو، جعفر شعار، نشر ناشر، تهران، ۱۳۶۳.
 موسیقی شعر، محمدرضا شفیعی کدکنی، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۸.

قصیده دوم دیوان ناصر خسرو

۱	ای قبه گردنده بی روزن خضرا	باقامت فرتوتی و با قوت برنا
۲	فرزند تویم ای فلک، ای مادر بد مهر	ای مادر ما چو نکه همی کین کشی از ما؟
۳	فرزند تو این تیره تن خامش خاکیست	پاکیزه خرد نیست نه این جوهر گویا
۴	تن خانه این گوهر والای شریفست	تو مادر این خانه این گوهر والا
۵	چون کارخود امروز در این خانه بسازم	مفرد بروم، خانه سپارم به تو فردا
۶	زندان تو آمد پسرا این تن و، زندان	زیبا نشود گرچه بپوشیش به دیبا
۷	دیبای سخن پوش به جان بر، که ترا جان	هرگز نشود ای پسر از دیبا زیبا
۸	این بند نبینی که خداوند نهاده ست	برما که نبیندش مگر خاطر بینا؟
۹	در بند مدارا کن و در بند میان را	در بندمکن خیره طلب ملکت دارا
۱۰	گر تو به مدارا کنی آهنگ بیابی	بهرتر بسی ازملکت دارا به مدارا
۱۱	بشکیب ازیرا که همی دست نیابد	برآرزوی خویش مگر مرد شکیب
۱۲	ورث آرزوی لذت حسی بشتابد	پیش آر زفرقان سخن آدم و حوا
۱۳	آزار مگیر از کس و برخیره میازار	کس را مگر از روی مکافات مساوا

نه نیز بیکباره زبون باش چو خرما
 وزبوی چنان سوخته شد عود مطرا
 بر راه خرد رو، نه مگس باش نه عنقا
 تنها به صد بار چو با نادان همتا
 بهتر ز ثریاست که هفتست ثریا
 با دهر مدارا کن و با خلق مواسا
 سرما ز پس گرما سرا پس ضرا
 بشنو سخن خوب و مکن کار به صفرا
 چه زیر کریجی و چه در خانه خضرا
 بنگر که نمانده ست نه غمدان و نه صنعا
 هشیار و خردمند نجسته ست همانا
 چون مست مرو بر اثر او به تمنا
 زنهار که تیره نکنی جان مصفا
 از راه سخن برشود از چاه به جوزا
 فخر آنکه نماند از پس او ناقه عضبا
 مرده به سخن زنده همی کرد مسیحا
 در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا
 ناگفته سخن به بود از گفته رسوا
 بیهوده مگو، چوب مپرتاب ز پهنا
 والا به سخن گردد مردم نه به بالا
 هرچند فزون کرد سپیدار درازا
 پیدا به سخن گردد بیدار ز شیدا
 پر گوهر باقیمت و پر لؤلؤ لالا
 تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
 غواص طلب کن، چه دوی برب دریا؟
 چندین گهر و لولو، دارنده دنیا؟
 «تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا»

۱۴ پر کینه مباش از همگان دایم چون خار
 ۱۵ کز گند فتاده ست به چاه اندر سرگین
 ۱۶ با هرکس منشین و مبر از همگان نیز
 ۱۷ چون یار موافق نبود تنها بهتر
 ۱۸ خورشید که تنهاست از ان نیست برو ننگ
 ۱۹ از بیشی و کمی جهان تنگ مکن دل
 ۲۰ احوال جهان گذرنده گذرنده ست
 ۲۱ نا جسته به آن چیز که او با تو نماند
 ۲۲ درخاک چه زر ماند و چه سنگ و، تراگور
 ۲۳ با آنکه برآورد به صنعا در غمدان
 ۲۴ دیویست جهان صعب و فریبنده مراورا
 ۲۵ گر هیچ خرد داری و هشپاری و بیدار
 ۲۶ آبیست جهان تیره وبس ژرف، بدو در
 ۲۷ جانت به سخن پاک شود زانکه خردمند
 ۲۸ فخرت به سخن باید ازیرا که بدو کرد
 ۲۹ زنده به سخن باید گشتنت ازیراک
 ۳۰ پیدا به سخن باید ماندن که نمانده ست
 ۳۱ آن به که نگوئی چو ندانی سخن ایراک
 ۳۲ چون تیر سخن راست کن آنگاه بگوش
 ۳۳ نیکو به سخن شو نه بدین صورت ازیراک
 ۳۴ بادام به از بید و سپیدار به بارست
 ۳۵ بیدار چو شیدا است به دیدار، ولیکن
 ۳۶ دریای سخنها سخن خوب خدايست
 ۳۷ شورست چو دریا بمثل صورت تنزیل
 ۳۸ اندر بن دریاست همه گوهر و لولو
 ۳۹ اندرین شوراب ز بهر چه نهاده ست
 ۴۰ از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت:

زیرا که ندیده ست ز تو جز که معادا	غواص ترا جزگل و شورابه نداده ست	۴۱
خرسند مشو همچو خر از قول به آوا	معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم	۴۲
مسجد شده چون روز و دلت چون شب یلدا	قندیل فروزی به شب قدر به مسجد	۴۳
بیرون نبرد از دل پر جهل تو ظلما	قندیل میفروز بیاموز که قندیل	۴۴
برخوانی در چاه به شب خط معما	در زهد نه ای بینا لیکن به طمع در	۴۵
مؤمن ز تو نا ایمن و ترسان ز تو ترسا	گر مار نه ای دایم از بهر چرایند	۴۶
زیرا که نشد وقف تو این کره غبرا	مخرام و مشو خرم از اقبال زمانه	۴۷
و آشفته بسی گشت بدو کار مهیا	آسیمه بسی کرد فلک بی خردان را	۴۸
بگذاشت همه پاک و بشد خود تن تنها	دارا که هزاران خدم و خیل و حشم داشت	۴۹
زوخلق رها هیچ نه مولی و نه مولا	بازیست رباینده زمانه که نیابند	۵۰
خلق از حکم عدل نه ملجا و نه منجا	روزیست از ان پس که در آن روز نیابند	۵۱
هم ظالم و هم عادل بی هیچ محابا	آن روز بیابند همه خلق مکافات	۵۲
پیش شهدا دست من و دامن زهرا	آن روز در آن هول و فزع برسر آن جمع	۵۳

تا داد من از دشمن اولاد پیمبر
 بدهد بتمام ایزد دادار تعالی

الجناس في شعر "ناصر خسرو"

زينب محمد إبراهيم الدسوقي^١

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، وبعد:

فإن علم البديع -وهو أحد فروع البلاغة الثلاثة - لم ينل اهتماماً في الدراسات البلاغية كعلم المعاني وعلم البيان، سواء في العربية أو الفارسية بالرغم من لهذا العلم من قدر وأهمية لا تقل عن الفرعيين الآخرين، خاصة ارتباطه بمطابقة الكلام لمقتضى الحال، كذلك إذا جاء اللون البديعي عفويًا لا تكلف فيه، وإنما السياق والمقام هو من تطلب استدعاء هذا اللون.

لذلك يهدف هذا البحث إلى دراسة وتحليل أحد وأهم المحسنات البديعية اللفظية في شعر "ناصر خسرو" أحد شعراء القرن الخامس، ألا وهو فن الجناس من خلال دراسة العشرين قصيدة الأولى في الديوان والاستشهاد من خلالها. وذلك في محاولة لكي نرى إلى أي مدى قد استخدم الشاعر هذا الفن، وهل وفق في استخدامه كمحسن بديعي بشكل جيد أم لا؟

وقد اخترت هذا الفن البديعي دون غيره؛ لأنه هو الأكثر مشاهدة في شعر ناصر خسرو، وكان سبب اختياري لهذا الموضوع هو حبي لعلوم البلاغة عامة وفن البديع خاصة، كما أن مثل هذه الدراسة البلاغية في الشعر الفارسي نادرة وخاصة المحسنات البلاغية اللفظية.

هذا وقد استفدت من المنهج التحليلي النقدي في هذه الدراسة من خلال وصف هذا الفن البلاغي وتحليل الشواهد الشعرية ونقدها. ويشتمل البحث على هذه النقاط:

١- تمهيد عن التعريف بالشاعر "ناصر خسرو" ومؤلفاته وموضوعات شعره

٢- ناصر خسرو والمحسنات البديعية ٣- التعريف بعلم البديع وأقسامه

^١ مدرس اللغة الفارسية وآدابها كلية الدراسات الإنسانية جامعة الأزهر

٤- أهم المحسنات البديعية في شعره ٥- الجناس في شعر ناصر خسرو

٦- تعريف الجناس لغة واصطلاحاً ٧- أقسام الجناس

أ- الجناس التام ب- الجناس الناقص ج- الجناس المركب د- الجناس الزائد ه- الجناس المطرف و- الجناس المكرر ز- جناس الخط ح- جناس اللفظ ط- الجناس المضارع أو اللاحق ي- جناس الاشتقاق.

٨- الخاتمة و بها أهم نتائج البحث

٩- ثبت المصادر والمراجع.

١- تمهيد عن التعريف بالشاعر ناصر خسرو:

هو الشاعر الرحالة (أبو معين الدين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني البلخي المروزي المتخلص والملقب بين أتباعه بحجة خراسان، ولد عام ٣٩٤هـ في قباديان من أعمال بلخ. يعد من أشهر علماء إيران، وأحد كبار شعراء القصيدة البارزين، وأحد الكتاب في القرن الخامس الهجري^(١). اشتغل صدر شبابه بتحصيل العلوم، والبحث في العقائد والأديان، والاطلاع على شعر الفرس والعرب، حتى بلغ منزلة كبيرة في الفضل والعلم^(٢).

مؤلفاته:

ترك "ناصر خسرو" آثاراً ثرية وشعرية قيمة قام على نشرها وترجمتها عدد من المستشرقين، ومن أهمها: "سفرنامه" وهو أول كتاب منشور له، والذي شرح فيه رحلته خلال سبع سنوات لأماكن مشهورة، وقد ترجمه ونشره المستشرق "شيفر" في باريس، عام ١٨٨١م^(٣)، كما ترجمه إلى العربية الدكتور يحيى الخشاب في مصر. "زاد المسافرين"، وهو تقريباً أهم مؤلفاته ويحتوي على أصول معتقداته في الحكمة والفلسفة، وقد ألفه في الغربية عام ٤٥٣هـ.

"وجه دين" وهو أيضاً في تأييد مذهب الإسماعيلية، والدفاع عن آرائهم ومعتقداتهم، والحديث عن أصول الفقه الإسماعيلي، والذي كتب غالباً بعد عام ٥٤٣هـ^(٤).

أما الآثار الشعرية فهي:

(١) جلال الدين همائي: تاريخ ادبيات إيران، مؤسسه نشر هما، چاپ اول، تهران ١٣٧٥ش، ص ١١٦
(٢) رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسي، ترجمة: محمد موسى هنداي، الناشر دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ٨٠.
(٣) براون: تاريخ الأدب في إيران، ج ٢، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، القاهرة، ١٩٤٥م، ص ٢٥٨، ٢٦٠، ٣٠٣.
(٤) انظر: جلال الدين همائي، ص ١٢١.

١- "روشنائی نامه"، وهي منظومة في بحر الهزج في الوعظ والحكمة، وطبعت في نهاية ديوانه وتتكون من ٥٩٢ بيتاً.
٢- سعادتناه ويشتمل على ٣٠٠ بيتاً بطريقة "روشنائی نامه" والتي طبعت في نهاية "سفر نامه" عام ١٣٤٠هـ في برلين^(١).

٣- الديوان "وتشمل طبعة منه وفقاً لإحصاء "براون" على ٢٧٧ قصيدة، تتضمن ٧٤٢٥ بيتاً من الشعر^(٢)، لكن الدكتور جلال الدين همایی يقول: إن عدد الأبيات في الديوان يصل إلى (١١٠٤٧) بيتاً، وفقاً لسنة طبع الكتاب عام ١٣١٣ش^(٣).

وهناك مؤلفات أخرى بالإضافة إلى هذه المؤلفات ولكن لم يبق منها أي أثر وهي:

"خوان اخوان" ويبدو أنه يوجد منه نسخة في اسطنبول.

"اكسير اعظم" وهو في المنطق والفلسفة.

"قانون اعظم" في العلوم الغربية.

"المستوفي" في الفقه وتفسير القرآن وغيره^(٤).

موضوعات شعره ومنزلته الشعرية: اهتم ناصر خسرو في شعره بتبليغ الدين وتشجيع الناس على التدين^(٥). كما كان شعره يصور الأحداث السياسية في عصره ويقف مواجهاً للحكام السلاجقة، واتخذ موضوع الشكوى عنده مظهراً خاصاً^(٦).

كان "ناصر خسرو" من شعراء القصيدة الكبار في القرن الخامس الهجري، لكنه لم يشبه غيره من الشعراء؛ حيث يعد أول شاعر قصيدة لم يمدح أحداً من الحكام، لكنه خص قصائده في توضيح وشرح المسائل الأخلاقية والحكمية والفلسفية والدينية، ودعا أبناء عصره إلى ترك زخارف الدنيا والعلائق المادية والإعراض عن الشهوات، ودعا إلى اكتساب العلم والفضيلة والبحث في المسائل الدينية التي هي السبب للحصول على السعادة الحقيقية وتقوية الإيمان.

(١) جلال الدين همایی، ص ١٢١.

(٢) انظر: ذبيح الله صفا: تاريخ ادبيات در ايران، تهران، ١٣٤٢ش جلد ٢، ص ٤٤٣ - ٤٩٦، وانظر أيضاً: براون: تاريخ الأدب في إيران، ج ٢، ص ٢٥٨، وما بعدها.

(٣) تاريخ ادبيات ايران: ص ١٢١.

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) سيروس شميسا: سبک شناسي شعر، انتشارات فردوس، چاپ نهم، تهران، ١٣٨٢ش، ص ٣٥٧.

(٦) ندى حسون: أثر اللغة العربية وأدبها في شعر ناصر خسرو، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦، العدد الثالث والرابع، ٢٠١٠م، ص ١١٣؛ نقلًا عن: احمد تميم داري، تاريخ ادب پارسي، ص ١٩٠.

قصائده عموماً خالية من الغزل والتشبيب^(١). ونجده يحاكي الشاعر "كسائي المروزي"^(٢) الذي يعد شعره في الموضوعات الأخلاقية والدينية، وقد اهتم "ناصر خسرو" باقتفاء أثر هذا الشاعر ومحاكاته في بعض قصائده حيث سماه الشاعر "كسائي مروزي" بحجة خراسان، وقد عارضه "ناصر خسرو" بعدة قصائد على نفس الوزن والقافية^(٣). وفي نقد أحد الأدباء المعاصرين لقصائد ناصر خسرو يقول: "لا نجد في قصائده الغث والسمين، لا يوجد في ديوانه أصلاً مرتبة ثالثة، ويمكن تقسيم قصائده إلى قسمين: جيد وأجود"^(٤).

كما يقول عنه الدكتور "جلال الدين همایی" في كتابه "تاريخ ادبيات ايران:

« لم يصل "ناصر خسرو" في عالم الشعر والكتابة إلى منزلة الشعراء والكتاب الكبار، لكنه كان صاحب سبك وأسلوب بديعي والذي جعله يمتاز عن سائر الشعراء والكتاب، وفي منهجه نوع جديد خاص يمتاز بجزالة الأسلوب ومتانته^(٥)».

٣- ناصر خسرو والمحسنات البديعية:

إن الشاعر الواقعي هو من يستطيع استخدام الفنون البلاغية بشكل جيد في خدمة أفكاره ومعتقداته والوصول إلى غاياته وأهدافه، فهو من خلالها يمكنه نقل رسالته للمخاطبين، وشاعرنا قد وفق إلى حد بعيد في هذا المجال؛ حيث استخدم "ناصر خسرو" الفنون البلاغية المختلفة من معانٍ وبيانٍ وبديع، والتي تعينه في المقام الأول على نقل ما يدور بخاطره من معتقدات وأفكار للمخاطب، فهي تعد وسيلة لتبليغ أفكاره، كما أنها هي الغلاف واللون الخارجي لشعره. فهو كغيره من الشعراء قد استخدم الفنون البلاغية المختلفة في شعره، وكان له أسلوبه الخاص الذي ميزه عن غيره.

٤- التعريف بعلم البديع:-

(١) انظر: زين العابدين مؤتمن: تحول شعر فارسي، انتشارات طهوري، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۱ش، ص ۱۵۳ .
(٢) كسائي مروزي: أبو الحسن أو أبو إسحاق من شعراء القرن الرابع الهجري، كان معاصراً لآخر العصر الساماني وأوائل الغزنوي. وكان مداحاً في البداية ومدح السلطان محمود الغزنوي، ووجدت بعض مدائحه في كتب التذاكر لكنه استهجن هذا العمل في أواخر عمره، وقد بقي من أشعاره ما يقرب من مائتي بيت، وقد وصف جمال الطبيعة في أشعره بتشبيهات دقيقة وعذبة.
انظر: محمد معين: فرهنگ فارسي، جلد ۶، اعلام، انتشارات امير كبير، چاپ دهم، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۱۵۷۶.
(٣) زين العابدين مؤتمن: تحول شعر فارسي، ص ۱۵۲ .
(٤) انظر: سيوس شميسا: سبک شناسي شعر، ص ۶۴ .
(٥) تاريخ ادبيات ايران، ص ۱۲۱.

البديع لغة: من بدع الشيء، يبدعه بدعاً، وابتدعه أى أنشأه وبدأه. والبديع والبدع: الشيء الذى يكون أولاً^(١). ومنه قوله تعالى: « بديع السماوات والأرض »^(٢) والشاعر أتى بالبديع من القول المخترع على غير مثال سابق، وهو لون من ألوان البلاغة العربية، وقد ظهر كمصطلح فنى على ألسنة عدد من الشعراء والرواة فى القرن الثانى الهجرى تقريباً. وقد مر تعريف البديع بأدوار متنوعة حتى جعله "السكاكى" أحد علوم البلاغة الثلاثة، وقد استقر تعريف البديع عند علماء البلاغة المتأخرين على أنه: (علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ووضوح الدلالة، أى الخلو من التقيد لأنها إنما تعد محسنة بعدها)^(٣).

ويعرف ابن حجة الحموى البديع بأنه أحد علوم الأدب الستة، حيث إذا نظرت فى الكلام العرب إما أن تبحث عن المعنى الذى وضع له اللفظ وهو علم اللغة، وإما أن تبحث عن ذات اللفظ بحسب ما يعتره وهو علم التصريف، وإما أن تبحث عن المعنى الذى يفهم من الكلام المركب بحسب اختلاف أواخر الكلم وهو علم العربية، وإما أن تبحث عن مطابقة الكلام لمقتضى الحال بحسب الوضع اللغوى وهو علم المعانى، وإما أن تبحث عن طرق دلالة الكلام إيضاحاً وخفاءً بحسب الدلالة العقلية وهو علم البيان، وإما أن تبحث عن وجوه تحسين الكلام وهو علم البديع. كما يقول إن العلوم الثلاثة الأولى يستشهد عليها بكلام العرب نظماً ونثراً لأن المعنى فيها ضبط ألفاظهم، والعلوم الثلاثة الأخيرة يستشهد عليها بكلام العرب وغيرهم لأنها راجعة إلى المعانى، ولا فرق فى ذلك بين العرب وغيرهم^(٤).

أقسام علم البديع:

قسم بعض علماء البلاغة المحسنات البديعية إلى قسمين وهما:

١- البديع اللفظى: وهو الذى يكون فيه محاسن الكلام متعلقاً بالألفاظ، بحيث إذا غيرنا الألفاظ مع الاحتفاظ بالمعنى، يتغير هذا الحسن.

٢- البديع المعنوى: وهو الذى يكون فيه حسن وتزيين الكلام مرتبطاً بالمعنى لا باللفظ، بحيث إذا غيرنا الألفاظ مع الاحتفاظ بالمعنى يبقى هذا الحسن^(٥).

(١) ابن منظور: لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر بيروت ٢٠٠٤م، مادة بدع.

(٢) سورة البقرة، آية ١١٧.

(٣) نازك تنبكي: البديع عند ابن المعتز، مجلة التراث العربى، ص ١٤٥، نقلاً عن: (إتمام الدراية لقراء النقابة، السيوطى على هامش المفتاح، ط ١، ص ١٦١).

(٤) تقي الدين ابن حجة الحموى الأزراي: خزنة الأدب وغاية الأرب، القاهرة، ١٣٠٤هـ، ص ٥.

(٥) انظر: جلال الدين همائي: فنون بلاغت وصناعات ادبي، ص ٣٧، ٣٨.

٥- المحسنات البديعية في شعر ناصر خسرو: نجد في أشعار الشعراء الكبار كالفرخي^(١) والعنصرى^(٢) ومنوچهرى^(٣) الكثير من المدح والتملق ووصف الطبيعة والتغزل، والذي يدل على اهتمامهم القليل ببيت الأفكار والمفاهيم في شعرهم؛ لكن ناصر خسرو -وبسبب معتقداته الخاصة واهتمامه بجميع القضايا الإنسانية - نجده يشير إلى حقيقة الإنسان وطريق سعادته، وإلى الدنيا، فهو يرغب ويحذر، مما جعل شعره خالياً من فقر المعنى وضعفه. فنجدته حتى في وصفه يستخدمه من أجل تبليغ أفكاره الدينية، فهو لم يستخدمه بمعناه المتعارف أبداً. كما أن صور الخيال عنده قد استخدمها لنفس الغرض، فالتشبيه والاستعارة والكناية استخدمت كوسائل لخدمة بث أفكاره ونقلها للمخاطب بصورة بلاغية جيدة وسهلة^(٤). وبالنظر في شعره نظرة عامة وظاهرية نجد أنه لم يهتم كثيراً بهذا الفن البلاغى، كما أنه لم يستطع الاستفادة منه بصورة كبيرة كسابقه من الشعراء^(٥). لكن "ناصر خسرو" استخدم كغيره من الشعراء المحسنات البلاغية والصنائع المعنوية في أشعاره كالتشبيه والوصف والاستعارة والكناية كثيراً لكن تعداد تشبيهاته أقل بكثير من استعاراته، كما استفاد من التشبيهات الحسية والمفصلة والمركبة، ونجد في أكثر تشبيهاته أن المشبه في شعره مجرد وعقلى، كما نجد في شعره المحسنات اللفظية في حدود المتعارف عليه عند شعراء القرن الخامس، ومن بين هذه المحسنات مختلف أنواع الجناس، وبعض التكرار^(٦).

٦- الجناس في شعر ناصر خسرو:

أ- تعريف الجناس في اللغة:

(١) الفرخي: أبو الحسن على بن چولوغ السجزي المتخلص بالفرخي، كان من كبار الشعراء الذين التقوا حول السلطان محمود الغزنوي، وقد عرف بسلامة تفكيره واعتدال طبعه، ومكانته بين شعراء العجم كمكانة المتنبي بين شعراء العرب، وقد أجاد المدح والغزل ووصف مظاهر الطبيعة، وشعره ملئ بالتشبيهات والاستعارات البديعية والمحسنات المختلفة، وظل في بلاط الغزنويين حتى وفاته ١٠٣٧م. (إسعاد عبد الهادي: فنون الشعر الفارسي، ص ٩٨ وما بعدها)

(٢) العنصرى: أبو القاسم الحسن بن أحمد العنصرى، أستاذ فن القصيدة الأول في الشعر الفارسي، وشاعر السلطان محمود الغزنوي، ولد في بلخ عام ٩٦١م، كان أول من روج قصائد المناظرة على طريقة السؤال والجواب، وأول من استعمل صنعة الترصيع، واعتبر إماماً للشعراء من بعده، وتوفي في غزني عام ١٠٣٩م، ص ٨٠ وما بعدها

(٣) منوچهرى: أبو النجم أحمد بن قوص بن أحمد دامغانى، شاعر النصف الأول من القرن الخامس الهجرى تخلص بمنوچهرى بسبب انتسابه إلى منوچهر بن قاموس بن وشمگیر الزيارى ونسب إليه العمل ببلاطه في البداية، كان لديه إحاطة بالأدب العربى وأشعار العرب، كما كان مطلعاً على أحوال وآثار الشعراء الفرس كما كان مطلعاً بالعلوم الدينية والأدبية، يعد مخترعاً لفن المسط، وتمتاز أشعاره بالتشبيهات البلاغية، وديوانه ما يقرب من ثلاثة آلاف بيت، وتم طبعه أكثر من مرة.

انظر: محمد معين: فرهنگ فارسي، ج ٦، زير: منوچهرى.

(٤) سيد محمد آقا حسيني: شيوه هاي بلاغي در شعر ناصر خسرو، نامه پارسي، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ١٣٨٢ش، ص ١٩؛ نقلاً عن: يحيى طالبيان: صور خيال در شعر شاعران سبك خراساني، مؤسسه فرهنگي وانتشاراتى عماد كرماني، كرماني، ١٣٧٨ش، ص ٣١٧: ٣٤٦.

(٥) محمد رضا شفيعى كدكنى: صور خيال در شعر فارسي، مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ هفتم، تهران ١٣٧٨ش، ص ٥٥٠ وما بعدها.

(٦) سيد محمد آقا حسيني: شيوه هاي بلاغي در شعر ناصر خسرو، ص ١٩.

الجناس والمجانسة والتجنيس والتجانس جميعها اشتقت من كلمة واحدة وهي الجنس وهو الضرب من كل شيء، يقال هذا الشيء يجانس هذا جناساً ومجانسة، أى يشاكله، وتجانس الشيطان إذا دخلا تحت جنس واحد^(١).

ب-الجناس فى اصطلاح علماء البلاغة:

عرفه ابن المعتز فقال: «هو أن تجئ الكلمة تجانس أخرى فى بيت شعر وكلام ومجانستها لها أن تشبهها فى تأليف حروفها على السبيل الذى ألف الأصمعى كتاب الأجناس عليها»^(٢).

أما ابن الأثير فيقول: «سمى هذا النوع من الكلام مجانساً؛ لأن حروف ألفاظه يكون تركيبها من جنس واحد، وحقيقته أن يكون اللفظ واحداً والمعنى مختلفاً. وعلى هذا فإنه هو: اللفظ المشترك، وماعدها فليس من التجنيس الحقيقى فى شئ»^(٣).

وقال الخليل: الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض والنحو فمنه ما تكون الكلمة تجانس أخرى فى تأليف حروفها ومعناها ويشق منها كقول الشاعر:

-يوم خلجت على الخليج نفوسهم عصباً وأنت لمتلها مستام

أو يكون تجانسها فى تأليف الحروف دون المعنى مثل قول الشاعر:

-فارفق به إن لوم العاشق اللوم^(٤).

أقسام الجناس:-

ينقسم الجناس إلى عدة أقسام:

أولاً:الجناس التام: وهو ذكر كلمتين أو أكثر متفتحتين فى النطق والكتابة، ولكنهما مختلفتان فى المعنى مثل كلمة "عين" فى العربية^(٥)، كلمة "تير" فى الفارسية^(٦) تستعمل بمعانٍ مختلفة^(٧) ومثاله فى العربية قول محمد بن كنانة:

(١) انظر: ابن منظور: لسان العرب ، مادة جنس .

(٢) عبد الله بن معتز العباسي: البديع، تعليق: اغناطيوس كراشفوفسكي ، ص ٢٥ .

(٣) ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية ، بيروت، ١٩٩٩م،

ج ١ ، ص ٢٤١ .

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) فكلمة عين فى العربية تأتي بمعنى عين الإنسان ونوع الماء ، ونفس الشئ ، والحارث وغيرها.

(٦) جلال الدين همائي، فنون بلاغت وصناعات ادبي، ص ٤٩ .

(٧) كلمة " تير فى الفارسية تأتي بمعنى السهم ، البندقية ، الرصاصة ، العمود من الخشب...الخ. انظر: سيد ابو الحسن فهري: فرهنگ المحيط ، انتشارات

يادواره كتاب-چاپ نخست- طهران - ١٣٨٠ش، ص ٢٤٨.

-وسميته يحيى ليحيى ولم يكن إلى رد أمر الله فيه سبيل^(١)

وفى الفارسية قول ناصر خسرو:

١-كار دنيا را همان داند كه كرد رطل يرکن رود بر کش بر رباب

رطل يرکن وصف عشق دعد گوی تا چه شد کارش بآخر با رباب^(٢)

نجد جناساً تاماً بين « رباب - رباب » ويسمى هذا النوع من الجناس بالممائل؛ حيث اتفق المتجانسان في نوع الحروف وأعدادها وحركاتها وهيئاتها وترتيبها وهما اسمان. فالكلمة الأولى بمعنى الرباب وهي الآلة الموسيقية، أما رباب الثانية فهي اسم الفتاة التي كان يحبها شخص يدعى "دعد". وفى هذا المثال لون بلاغى آخر وهو التضمين لقصة حب عربية مشهورة.

وتتضح فائدة الجناس هنا فيما يحدثه من نغم داخلي نتج عن تكرار اللفظ دون المعنى، وهو فى الوقت نفسه يخرج مخرج التصدير حيث وقعت الكلمتان فى قافية البيت، ولكن الكلمة المكررة كانت دون معنى الكلمة الأولى.

٢-قرآن خوان نفسانیست ای قرآن خوان نگر میزبان کیست این شهره خوانرا^(٣)

نجد جناساً تاماً بين « خوان - خوان » فى هذا البيت، الأولى بمعنى، مأدبة أو مائدة، والثانية بمعنى "قارئ" حيث هى لاحقة بمعنى القارئ أو الداعى، تفيد معنى اسم الفاعل ومعنى "قرآن خوان" أى قارئ القرآن. والمعنى: هو أن القرآن مأدبة روحية يا قارئ القرآن، فهو أسلوب نداء لمن يقرأ القرآن، يؤكد فيه على أن القرآن مأدبة الله الروحية ولذلك كرر لفظ الجناس أكثر من مرة، مرتان فى الشطر الأول من البيت ومرة فى آخره، وقد أحدث هذا الجناس التام مطلباً فنياً فى إحداث جرس داخلي يؤازر وزن البيت، الإضافة إلى التكرار. وهنا جناس من النوع الممائل حيث اتفقت الكلمتان المتجانستان فى عدد الحروف وحركاتها وترتيبها كما أنهما اسمان أيضاً.

٣-كارهای چب وبـ—————لایه مکن که بدست چب دهند کتاب^(٤)

نرى بين كلمتى «چب - چب» جناس تام حيث اتفقت الكلمتان فى النطق والكتابة واختلفتا فى المعنى. فالأولى بمعنى السيئ أو القبيح وهى جاءت لوصف الأعمال حيث يدعو إلى عدم ارتكاب الأعمال السيئة والمصائب، والثانية

(١) ابن المعتز: ص ٢٦ .

(٢) ناصر خسرو: ديوان اشعار، بكوشش مهدي سهيلي، چاپ افست گلشن، ١٣٤٨ ش ص ٤٥ .

(٣) ناصر خسرو، ديوان اشعار، ص ٥ .

(٤) ناصر خسرو: ص ٣٥ .

جاءت بمعنى اليسار وجاءت وصفا لليد اليسرى التي يأخذ بها الإنسان صحيفة أعماله لو كانت أعماله سيئة. وهنا جناس من النوع المماثل حيث اتفقت الكلمتان المتجانستان في عدد الحروف وحركاتها وترتيبها كما أنهما اسمان أيضاً. فائدة الجناس هنا هو إحداث الجرس الداخلي للبيت، كما أضاف من حيث المعنى في بيان المعنى الجديد للفظ المكرر، وهو مما يحدث في نفس السامع طرباً وارتياحاً.

٤- تاب نور از روی من میبرد ماه تاب ونورش گشت یکسر پیچ و تاب^(١)

نجد أن كلمة "تاب" في بداية صدر البيت وفي بداية عجز البيت جاءت بمعنى شعاع أما كلمة "تاب" التي جاءت آخر كلمة في عجز البيت جاءت بمعنى الالتواء والانحناء، بالرغم من تشابههما في اللفظ والخط، إلا أنها اختلفت في المعنى.

كما أن بهذا البيت لون آخر من ألوان البديع وهو ما يسمى برد العجز على الصدر، حيث وردت كلمة تاب أول كلمة في البيت وتكررت في آخره. والمزج بين الجناس التام والتكرار برد العجز على الصدر قد أحدث تجاوباً نغمياً بين صدر البيت وعجزه.

ثانياً:الجناس الناقص ويعرف كذلك بالجناس المحرف: وهو كالجناس التام في اتفاق الحروف، ولكنه يختلف عنه في الحركات، كما جاء في الحديث النبوي:

«اللهم حسنت خلقى فحسن خلقى». ومثل قول ناصر خسرو:

١- مرا مکان بخراسان زمین بیمكانست کسی چرا طلبد در سفر خراسان را

ز عمر بهره همین گشت مر مرا که بشعر برشته میکشم این زر و در و مر جانرا^(٢)

نرى جناساً ناقصاً بين كلمتي (در في البيت الأول، در في البيت الثاني) فهناك اتفاق بينهما في الحروف واختلاف في الحركات. فالأولى اسم بمعنى "باب"، والثانية اسم بمعنى نوع من الجواهر.

ثالثاً: الجناس المركب: وهو أن تكون إحدى الكلمتين المتجانستين بسيطة أو في حكم البسيطة والأخرى مركبة، وهو نوعان:

(١) ناصر خسرو: ص ٤٤ .

(٢) ناصر خسرو: ص ١٠ .

أ- أن تتشابه فيه الكلمتان في اللفظ والخط، وهو ما يسمى بالجناس المقرون أو المتشابه، وذلك مثل قول الشاعر في العربية:

- جعلت هديتي لكم سواكا ولم أقصد به أحداً سواكا

وقول أبي الفتح البستي:

إذا ملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة

ومثاله في شعر "ناصر خسرو":

١- ز بهر حال نكو خویشان هلاک مکن بدر و مرجان مفروش خیره مرجانا^(١)

ففي قوله «مرجان- مر جان» جناس مركب حيث جاء أحد المتجانسين مركباً وهو اللفظ الثاني "مر جان" فهو مركب من "مر" و"جان" بمعنى النفس أو الروح، أما كلمة "مرجان" الأولى هي نوع من الجواهر. وفائدة هذا الجناس من حيث اللفظ هو إحداث جرس داخلي في البيت، ومن حيث المعنى في بيان المعنى الجديد للفظ المكرر، وقد مزج هذا الجناس بفن بديعي آخر وهو رد العجز على الصدر؛ حيث وافقت نفس كلمة الجناس وهي آخر كلمة في العجز بعض ما في العجز.

رابعاً: الجناس الزائد:-

وهو ذكر كلمتين متفتحتين في الحروف والحركات إلا أن إحداهما تزيد حرفاً أو حرفين عن الأخرى، ومثاله من القرآن قوله تعالى: «والتفت الساق بالساق □ إلى ربك يومئذ المساق»^(٢).

وقد تكون هذه الزيادة في أول الكلمة مثل قول ناصر خسرو:

١- تیز نگیرد جهان شکار مرا نیست دگر باغمانش کار مرا^(٣)

٢- آزار مگیر از کس بر خیره وما زار کسرا مگر از روی مکافات ومساوا^(٤)

٣- در بند مدارا کن ودر بند میانرا در بند مکن خیره طلب ملکت دارا^(٥)

(١) ناصر خسرو: ص ٦ .

(٢) سورة القيامة، آية: ٢٩، ٣٠ .

(٣) ناصر خسرو: ص ١١ .

(٤) ناصر خسرو: ص ٢ .

(٥) ناصر خسرو، ص ٢ .

نجد في الأبيات السابقة جناساً زائداً بين « شكار-كار»، « آزار-زار»، « مدارا-دارا » حيث اتفقت الكلمات المتجانسة في الحروف والحركات إلا أن إحدى الكلمتين تزيد في بدايتها حرفاً عن الأخرى، وهي حروف «ش-آ-م»، والجناس هنا يسهم في تحقيق الانسجام الصوتي في النغم الداخلي للبيت، وإذا كانت ألفاظ « شكار-آزار-مدارا» قد استدعت ألفاظ « كار-زار-دارا» المجانسة لها لفظياً؛ فإن مهارة الشاعر قد تجلت في إبراز الصلة المعنوية بينها وتوظيفها لخدمة المعنى الذي يتضمنه البيت.

وقد تكون الزيادة في وسط الكلمة مثل:

١- من دوستدار خویش گمان بردمت همی جز تو نبود یار ببهر و ببر مرا^(١)

٢- چون بشنوی که مکه گرفتت فاطمی بردلت ذل بیارد و برتنت تاب و تب^(٢)

٣- برون کند چو در آمد بخشم گشت زمان ز قصر قیصر واز خان خویشان خانرا^(٣)

هناك جناس زائد في الأبيات السابقة بين كلمات « ببحر- ببر»، « تاب - تب»، « قصر- قیصر»، حيث انفقت الكلمات المتجانسة في الحروف والحركات ولكن إحدى الكلمتين زاد في منتصفها حرف عن الأخرى، وهي حروف «ح- ا- ی» وقد أحدث الجناس في هذه الأبيات نغماً داخلياً تتجاوب من خلاله الأصوات المتجانسة. وقد تكون الزيادة في آخرها مثل:

١- گرمار نه ای مردمی از بهر چرا اند مؤمن ز تو نا ایمن و ترسان ز تو ترسا^(٤)

٢- کورند و کر هر آنکه نبینند و نشنوند بر خاک خط ایزد واز آسمان خطب^(٥)

٣- گرد رنج و غم که بر مردم رسد زودست ر می پیر گردد مرد شاب

٤- دارا که هزاران خدم و خیل وحشم داشت بگذاشت همه پاک و بشد با تن تنها^(٦)

٥- تا داد من از دشمن اولاد پیمبر بدهد بتمام ایزد دادار تعالی^(٧)

(١) ناصر خسرو: ص ٧.

(٢) الديوان، ص ٤٣.

(٣) ناصر خسرو: ص ٩.

(٤) ناصر خسرو: ص ٤.

(٥) الديوان، ص ٤٣.

(٦) الديوان، ص ٤.

(٧) الديوان، ص ٤.

٦- نگاه کن که بحیلت همی هلاک کنند زبهر پر نکو طاوسان پران را^(١)

٧-وز مغرب آفتاب چو سرزد بیرون کنی تو نیز بیمگان سر از سرب^(٢)

نجد فی الآیات السابقة جناساً زائداً بین «ترسان- ترسا»، «خط - خطب»، «تن - تنها»، «داد - دادار»، «پر- پران»، «سر- سرزد»؛ حیث اتفقت الكلمات المتجانسة فی الحروف والحركات، لكن إحدى الكلمتين زاد عن الأخرى حرفاً أو حرفین.

خامساً:الجناس المطرف:-

ویكون باتفاق الكلمتين المتجانستين فی جميع حروفهما ما عدا الحرف الأخير، ومثال ذلك من الحديث النبوی: الخیل معقود بنواصیها الخیر إلى یوم القیامة).

وقول ناصر خسرو:

١- بالشکر زمانه وبا تیغ تیز دهر دین وخرد بس است سپاه و سپر مرا^(٣)

٢-عیب ناید بر عنب چون بود پاک و خوب و خوش

گر چه از سر گین برون آید همی تاک عنب^(٤)

نری جناساً مطرفاً بین كلمات «تیغ-تیز»، «خوب - خوش»؛ حیث اتفقت الكلمتان المتجانستين فی الحروف والحركات ما عدا الحرف الأخير، وقد أضاف هذا الجناس نوعاً من النغم الداخلي للبيت بتكراره حرف التاء والياء فی البيت الأول، والخاء والواو فی البيت الثاني، بالإضافة إلى تعاقب الكلمتين المتجانستين مباشرة دون فاصل بينهما.

سادساً:الجناس المكرر:- یسمیه البعض بالمردد أو المزدوج، وهو ذكر كلمتين متجانستين مع بعضهما فی آخر جملة النشر أو الشعر، ويجوز أن يكون فی صدر الكلمة الأولى زيادة مثل: من طلب شيئاً وجد وجد، ومن قرع باباً ولج ولج^(٥).

ومثاله قول ناصر خسرو:

(١) ناصر خسرو: ص ٩.

(٢) ناصر خسرو: ص ٤٤.

(٣) ناصر خسرو: ص ٦.

(٤) ناصر خسرو: ص ٣٧.

(٥) محمد بن عمر الرادوياني: ترجمان البلاغة، ترجمة وتعليق: محمد نور الدين عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٤٧.

۱- او را اگر شناخته ای بی شک دانسته ای زمو لا مولا را^(۱)

۲- که شود سخت زود دیو لعین زیر نعلین بو تراب تراب^(۲)

نجد فی البیتین السابقین جناساً مکرراً بین کلمتی "زمو لا مولا"، و کلمتی "بو تراب تراب" وقد جاءت فی نهاية البیت وكان فی صدر الکلمة الأولى زیادة، وهی حرف "ز"، "بو".

۳- مرغ درویش بی گناه _____ م _____ گَیر

ک _____ ه بگَیرد ترا عقاب عقاب^(۳)

۴- ای برادر سخن نادان خاریست درشت دور باش از سخن بیهده آسیب آسیب^(۴)

۵- پیدا بسخن باید ماندن که نماند است در عالم کس بی سخن پیدا پیدا^(۵)

نجد فی الأبیات السابقة تکراراً فی أواخر الأبیات بین کلمات "عقاب عقاب، آسیب آسیب، پیدا پیدا" وجاءت بدون زیادة فی الکلمة الأولى، حیث الموطن هنا للنهی والتحذیر من أمر ما، فذلک کرر الکلمة بلفظها ومعناها، وفائدة التکرار هنا هو التأكيد علی التهویل من مغبة هذا الشئ الذی ینهی عنه.

سابعاً: جناس الخط أو الجناس المصحف: وهو ذکر کلمتین متشابهتین فی الخط لا فی النطق، مثل قوله تعالی: «وهم یحسبون أنهم یحسنون صنعا»^(۶). ومثل کلمات: "بیمار، تیمار، پیر، تیر، شور، سوز... وغيرها، فهی جمیعها مختلفة فی التنقیط.

ومثال ذلک قول ناصر خسرو:

۱- اگر اشتر واسب واستر نباشد کجا قهرمانی بود قهرمان را^(۷)

۲- عیب ناید بر عنب چون بود پاک و خوب و خوش

گر چه از سرگین برون آید همی تاک عنب^(۸)

(۱) ناصر خسرو: دیوان اشعار، ص ۱۷.

(۲) نفس المرجع، ص ۳۵.

(۳) ناصر خسرو، ص ۳۴.

(۴) ناصر خسرو: ص ۴۲.

(۵) دیوان، ص ۳.

(۶) سورة الکهف، آیه: ۱۰۴.

(۷) ناصر خسرو: ص ۵.

(۸) ناصر خسرو: ص ۳۷.

۳- پس خویشت کشید پنجه سال برامید شراب و آب سراب^(۱)

۴- غار جهان گر چه تنک و تار شد عقل بسنده است یار غار مرا^(۲)

۵- گفتار زیانست ولیکن نه مر آن را تا سود به یکسرو نهی از بهر زیان را^(۳)

فالكلمات (استر- اشتر، عیب - عنب، شراب - سراب، تار - یار، زیان- زبان) متشابهة فی الخط لا فی النطق، ودخلت تحت جناس الخط.

ثامناً: جناس اللفظ: وهو عكس جناس الخط، حيث إن الكلمات المتجانسة تكون فی اللفظ لا فی الخط، فيكون نطقها متشابهاً وكتابتها مختلفة، مثل خوار و خار و خواست و خاست.

يقول ناصر خسرو:

۱- دیدمش و دید مر مرا و بسی خوردم خرماش و خست خار مرا

چون خورم اندوه چون همی بخورد گردش این چرخ مرده خوار مرا^(۴)

۲- راستگوی و راستجوی و از هوی پرهیز کن کز هوی چیزی نژادو هم نژاید جز عنا^(۵)

۳- گر من اسیر مال شوم همچو این و آن اندر شکم چه باید زهر جگر مرا

اندیشه مر مرا شجر خوب برور است

پرهیز و علم ریزد ازو برک و بر مرا^(۶)

۴- بر تو این خوردن و این رفتن و این خفتن و خواست

نیک بنگر گاه که افکند وزین کار چه خواست^(۷)

۵- فرزند تو این تیره تن خامش خاکی است پاکیزه خردنیست نه این جوهر گویا

(۱) ناصر خسرو: ص ۳۳.

(۲) ناصر خسرو: ص ۱۲.

(۳) ناصر خسرو: ص ۲۵.

(۴) المرجع السابق، ص ۱۱.

(۵) المرجع السابق، ص ۲۵.

(۶) ناصر خسرو: ص ۶.

(۷) ناصر خسرو: ص ۴۶.

تن خانهٔ این گوهر والای شریف است تو مادر این خانه واین گوهر والای^(۱)

نجد بین کلمتی « خار - خوار»، « راستگوی - راستجوی»، « جگر - شجر»، « خاست - خواست»، « جوهر - گوهر» تشابهاً فی النطق واختلافاً فی الخط، مما یدخل تحت الجناس اللفظی. وهنا یوهم السامع أن نفس الألفاظ تکررت ولكنه یفاجئ بأنها ألفاظ أخرى علی نفس الوزن وهنا یحدث الجناس النغم الصوتی الذی یطرب أذن السامع، كما تبدو مهارة الشاعر من خلال المعنی الجدید الذی أضافه ومدى ارتباطه بالكلمة المجانسة الأخری.

تاسعاً: الجناس المضارع واللاحق: وهو ذکر کلمتین متشابهتین إلا أنهما مختلفتان فی الحرف الأول أو الوسط. فإذا كان الحرفان قریبیین المخرج مثل حروف (ر، ل) و (ه، ء) و (ب، پ) فیسمى بالجناس المضارع أو المشابه. أما إذا بعد مخرج الحرفین مثل: (ر، ز)، (د، ه)، (ج، ن) سمی بالجناس اللاحق^(۲).

یقول ناصر خسرو:

۱- دیبای خرد پوش بجان زانکه ترا جان هرگز نشود گرچه ای پسر از دیبا زیبا^(۳)

۲- بچشم نهان بین نهان ج نهان ه چشم عیان بین نبیند نهان را^(۴)

نجد جناساً فی الحروف والحركات بین کلمات (دیبا، زیبا - نهان، جهان) فیما عدا الحرف الأول.

۳- روزیست از آن پس که در آروز نیاید خلق از حکم عدل نه ملجا ونه منجا^(۵)

۴- مکان وزمان هر دو از بهر صنع است ازین نیست حدی زمین وزمان را^(۶)

۵- درین بام گردان واین بوم س اکن بین صنعت و ح کمت غیبان را^(۷)

۶- معانی قرآن همی زان ندانی ن طاعت نداری همی مر شبانرا^(۸)

۷- ای آنکه جز طرب نه همی بینمت طلب

(۱) المرجع السابق: ص ۲ .

(۲) جلال الدین همایی: فنون بلاغت، ص ۵۶ .

(۳) ناصر خسرو: دیوان اشعار، ص ۲ .

(۴) ناصر خسرو: دیوان اشعار، ص ۴ .

(۵) المرجع السابق: ص ۲ .

(۶) ناصر خسرو: ص ۵ .

(۷) نفس المرجع، ص ۵ .

(۸) ناصر خسرو: ص ۵ .

گر مردمی ستور مشو مردمی طلب^(۱)

فی الأبيات السابقة نجد تشابهاً في الحروف بين كلمات: « ملجا - منجا»، « زمين - زمان»، « بوم - بام»، « دانى - ندانى»، « طرب - طلب» فيما عدا الحرف الوسط. وقد أحدث هذا الجناس نغماً داخلياً للأبيات تجاوبت من خلاله الأصوات المتجانسة.

عاشراً- جناس الاشتقاق:-

يعد الاشتقاق أحد فروع الجناس، ويسميه البعض باسم جناس الاشتقاق. وتكون هذه الصنعة بالإتيان بكلمات حروفها متجانسة وشبيهة ببعضها سواء في النظم أو النثر، وتكون مشتقة من بعضها مثل كلمات: (رسول، رسايل، رسيل، خواهان، خواهش، خواهنده،...) كقوله تعالى: «فأقم وجهك للدين القيم»^(۲).

أو تكون غير مشتقة من بعضها لكن حروفها كثيرة الشبه ببعضها مما يتوهم اشتقاقها في الظاهر مثل: (آستان - آستين - زمان - زمين - كمان - كمين...) ويسمى البعض هذا النوع أيضاً بشبه الاشتقاق، مثل قوله تعالى: «يا أسفى على يوسف»^(۳).

ونجد الكثير من هذه الصنعة في شعر ناصر خسرو ومنها قوله:

۱- پیدا بسخن باید ماندن که نماند است در عالم کس بی سخن پیدا پیدا^(۴)

فالجناس بين كلمتي "ماندن" وهي مصدر بمعنى البقاء، وبين "نماند" وهي الفعل الماضي المنفى وهي مشتقة من مصدر واحد.

۲- آن به که نگوئی چو ندانی سخن ایراک نا گفته بسی به بود از گفته رسوا

چون تیر سخن راست کن آنگاه بگویش بیهوده مگو چوب میرتاب ز پهنا^(۵)

(۱) الديوان، ص ۴۲ .

(۲) سورة الروم ، آية: ۴۳ .

(۳) سورة يوسف: آية، ۸۴ .

(۴) ناصر خسرو: ص ۳ .

(۵) ناصر خسرو: ص ۳ .

هناك جناس بين كلمات: (نـگـوئی، گفته، بـگـویش، مـگـو) وهي جميعها مشتقة من المصدر گفتن، فالأولى مضارع منفى بمعنى "لن تقول"، والثانية اسم مفعول بمعنى "المقال أو المقول" والثالثة مصدر شيني بمعنى القول، والرابعة أمر منهى بمعنى "لا تقل".

۳- چون نکنم پر کسی ستم که نبود حشمت آن محتشم به کار مرا^(۱)

نجد هناك تجانساً بين كلمتي "محتشم" وهي اسم فاعل و"حشمت" وهي مصدر وهي كلها عربية من الفعل احتشم.

۴- مکن هر گز بدو فعلی اضافت گر خرد داری

بجز ابداع یک مبدع کلمح العین أو ادنی^(۲)

نجد جناس اشتقاق بين كل من (ابداع، مبدع) فالأولى مصدر والثانية اسم فاعل وكلها عربية مشتقة من الفعل أبداع.

وهنا يتجلى فن بديعي آخر في قوله: "كلمح العین أو هو أدنی" وهو الاقتباس من القرآن الكريم من قوله تعالى :
«وما أمر الساعة إلا كلمح البصر أو هو أقرب»^(۳).

۵- بخود جنبد همی ورنه کسی میداردهش جنبان

ويا بهر چه گردان شد بدینسان گرد این بالا^(۴)

نجد في الشطرة الأولى جناس اشتقاق بين كلمتي "جنبد" وهي فعل مضارع بسيط، وكلمة "جنبان" وهي صيغة حالية

بمعنى متحركاً وكلها من المصدر جنبيدن بمعنى الحركة أو الاهتزاز، أو الاضطراب، وفي الشطرة الثانية جناس اشتقاق

بين كلمتي "گردان" و "گرد" وهي من المصدر گردیدن "بمعنى" التغيير أو التدوير"، فالأولى صيغة حالية بمعنى

متحولاً، والثانية مضارع التزامي بمعنى يتحول.

۶-همانی کز فلک زاید زمان نابوده چون باشد

زمان بی وجود او موجود ونا موجود بی مبدأ^(۵)

(۱) ناصر خسرو، ص ۱۱
(۲) ناصر خسرو: ص ۲۷
(۳) سورة النحل : آية : ۷۷
(۴) ناصر خسرو: ص ۲۷
(۵) ناصر خسرو: ص ۲۷

نجد جناس اشتقاق بين كلمات " وجود " وهي مصدر، وموجود وهي اسم مفعول ونا موجود وهي عكس اسم المفعول
أى غير موجود، وكلها كلمات عربية مشتقة من أصل واحد وهو الفعل أوجد.

٧- اجسام ز اجرام ولطافت ز كثافت تدوين زمين را وتداوير زمان را^(١)

نجد جناساً بين كلمتي " تدوين، وتداوير " ولكنها غير مشتقة من أصل واحد، وكذلك بين كلمتي " زمين وزمان " بها
بعض الحروف المتشابهة ولكن ليست من أصل واحد.

٨- از سايش سرمه بسود هاون گرچه تو نديديش ديد دانا

ساينده چيزى همان بسايد زينسان كه بجنيش بسود ما را^(٢)

نجد أن هناك جناس اشتقاق بين كلمات " سايش، ساينده، بسايد " وكلها مشتقة من مادة واحدة من المصدر
" سايدن " فالأولى مصدر شينى، والثانية اسم فاعل، والثالثة مضارع التزامى. كذلك فى البيت الأول نجد هناك جناساً
بين كلمات " نديديش، ديد، دانا " و فهناك اشتقاق من مصدر واحد وهو " ديدن " بمعنى الرؤية بين الأولى والثانية،
فالأولى ماضى بسيط منفى بمعنى لم تره، والثانية ماضى بسيط مثبت أى رأى، والثالثة صفة مشبهة باسم الفاعل بمعنى
عالمًا وبالرغم من تجانسها فى بعض الحروف مع الكلمتين السابقتين إلا أنها مشتقة من مصدر مختلف وهو الفعل
" دانستن " بمعنى أن يعرف، أن يتعلم.

٩- برسر جهال بامر خدای محتسب او بکند احتساب

١٠- صيد زمانه شدى ودام تست مرکب رهوار بسيمين ركب^(٣)

نجد جناساً بين " محتسب، احتساب " وهي كلمات عربية مشتقة من مصدر واحد وهو الفعل احتسب، فالأولى اسم
فاعل والثانية مصدر.

كما نجد فى البيت الثانى جناساً بين كلمتي " مركب، ركب " وهي مشتقة من مصدر واحد وهو الفعل ركب.

وفى جميع الأمثلة السابقة نرى أثر الجناس الظاهر فى الانسجام اللفظى والجرس الداخلى للأبيات، كما لا يخفى ما فيه
من الأثر المعنوى.

(١) ناصر خسرو: ص ٢٦

(٢) ناصر خسرو: ص ٣١

(٣) ناصر خسرو: ص ٣٩

وبهذا فقد استخدم الشاعر "ناصر خسرو" المحسنات البديعية في شعره وكان الجناس هو أبرزها وأهمها لا من الناحية اللفظية فحسب، بل كان مؤثراً معنوياً وقد استخدمه الشاعر لصب المعانى والأفكار التى يريد بثها للقارئ فكان بمثابة الحلية والمظهر الخارجى لأفكاره ومعانيه، والتى بلا شك قد أثرت تأثيراً جيداً فى نفس القارئ لهذه الأشعار.

الخاتمة

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وبعد

فقد عرض هذا البحث لأحد المحسنات البديعية اللفظية وأهمها فى شعر ناصر خسرو، وهو فن الجناس ؛ تصدره تمهيد عن التعريف بالشاعر ومؤلفاته ثم جاء المبحث الأساسى عن التعريف بعلم البديع وأنواعه، وعن تعريف الجناس وأنواعه وإيراد الشواهد الشعرية وتحليلها ونقدها.

هذا ومن خلال دراسة القوائد المختارة فقد توصلت من خلال دراستى لهذا الموضوع إلى نتائج ومن أهمها:

- أن بعض الفنون البديعية تؤدى نفس الوظيفة التى يقوم بها بعض فنون علمى المعانى والبيان فى إفادة الغرض من الكلام ومنها الجناس بأنواعه.

- تبين أن هذا الشاعر قد استخدم المحسنات البديعية فى شعره سواء كانت لفظية أو معنوية وكانت المحسنات البديعية اللفظية فى حدود المتعارف عليه عند شعراء القرن الخامس الهجرى، ومن بين هذه المحسنات مختلف أنواع الجناس من تام وناقص ومذيل وبعض أنواع التكرار الأخرى.

- كما أن فنون البديع متفاوتة فى درجة بلاغتها كذلك فإن الجناس هو الآخر متفاوت من حيث استخدام الشاعر له؛ حيث كثرت عنده بعض أنواع الجناس على بعض أنواع أخرى، كان فى مقدمتها جناس الاشتقاق والجناس الزائد والمضارع والتام يليه الجناس اللفظى والمكرر ثم المطرف والناقص والمركب.

- كان استخدام الشاعر لهذا الفن بمختلف أشكاله بمثابة الغلاف الخارجى لبت أفكاره وما يدور بخاطره لنفس القارئ فأفاد الجناس من الانسجام الداخلى والصوتى لشعره، وخدم المعنى فى نجاح الشاعر بنقل أفكاره وعرضها فى صورة جيدة يتقبلها المتلقى.

- نجح الشاعر فى استخدام هذا الفن بصورة جيدة لا يرى فيها تكلفاً وكأنه صدر عفويماً وهذا مما يدل على مهارته وبلاغة أشعاره.

وأخيراً أرجو من الله عز وجل أن أكون قد حالفنى التوفيق فى دراستى لهذا الموضوع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:-

١- ابن الأثير: ضياء الدين ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٩م، ج ١.

٢- ابن المعتز: عبد الله بن معتز العباسى، البديع، تعليق: اغناطيوس كراتشكوفسكى، طبعة لندن ١٩٣٥م، النسخة الاللكترونية.

٣- ابن منظور: أبى الفضل جمال الدين محمد مكرم: لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر بيروت ٢٠٠٤م.

٤- إسعاد عبد الهادى قنديل: فنون الشعر الفارسى، مكتبة سعيد رأفت - جامعة عين شمس، القاهرة، بدون تاريخ.

٥- براون: تاريخ الأدب فى إيران، ج ٢، ترجمة: إبراهيم الشواربى، القاهرة، ١٩٤٥م.

٦- تقى الدين ابن حجة الحموى: خزنة الأدب وغاية الأرب، القاهرة، ١٣٠٤هـ.

٧- محمد بن عمر الرادويانى: ترجمان البلاغة، ترجمة وتعليق: محمد نور الدين عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م.

٨- نازك تنبجى: البديع عند ابن المعتز، مجلة التراث العربى. النسخة الاللكترونية.

٩- ندى حسون: أثر اللغة العربية وأدبها فى شعر ناصر خسرو، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦، العدد الثالث والرابع، ٢٠١٠م.

ثانياً: المصادر والمراجع الفارسية:-

١٠- جلال الدين همایى: تاريخ ادبيات ايران، مؤسسه نشر هما، چاپ اول، تهران، ١٣٧٥ش.

١١- ذبيح الله صفا: تاريخ ادبيات در ايران، جلد ٢، تهران، ١٣٤٢ش.

١٢- رضا زاده شفق: تاريخ الأدب الفارسى، ترجمة: محمد موسى هنداوى، الناشر دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م.

۱۳- زین العابدین مؤتمن: تحول شعر فارسی، انتشارات طهوری، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۱ ش.

۱۴- سید ابو الحسن فهری:

فرهنگ المحيط - انتشارات یادواره کتاب - چاپ نخست - طهران - ۱۳۸۰ ش.

۱۵- سید محمد آقا حسینی: شیوه های بلاغی در شعر ناصر خسرو، نامه پارسی، سال هشتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۸۲ ش.

۱۶- سیروس شمیسا: سبک شناسی شعر، انتشارات فردوس، چاپ نهم، تهران، ۱۳۸۲ ش.

۱۷- محمد رضا شفیعی کدکنی: صور خیال در شعر فارسی، مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ هفتم، تهران ۱۳۷۸ ش.

۱۸- محمد معین: فرهنگ فارسی، جلد ۶، اعلام، انتشارات امیر کبیر، چاپ دهم، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۱۹- موسی پرنیان: شگردهای بلاغی با اعلام جغرافیایی در شعر خاقانی و ناصر خسرو، پژوهشنامه نقد ادبی، دوره ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، ۱۳۹۱ ش.

۲۰- ناصر خسرو: دیوان اشعار، بکوشش مهدی سهیلی، چاپ افت گلشن، ۱۳۴۸ ش.

بررسی دو تصحیح از دیوان ناصر خسرو و پیشنهادهایی برای رفع ابهام برخی ابیات

سیدمهدی طباطبایی^۱

مقدمه

حکیم ناصر خسرو قبادیانی «استادی قوی الطبع و نادرالاسلوب» (فروزانفر، ۱۳۶۹: ۱۵۴) است که «هم از لحاظ فکر و هم از نظر شیوه شاعری» (یوسفی، ۱۳۷۶: ۷۶) در تاریخ ادب فارسی «شاعری یگانه» (همان، همان) به شمار می‌رفته، «و چنانکه در شعر ماهر بوده، در حکمت نیز چنین بوده» (نویسی، ۱۳۶۳: ۳۴۸) است. تفاوت دیدگاه در خصوص او به قدری زیاد است که «بعضی گویند که موحد و عارف است و بعضی بر او طعن می‌کنند که طبیعی و دهری بوده و مذهب تناسخ داشته» (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲: ۶۱) است. بدیهی است روبرو شدن با دیوان این چنین شاعری - به خودی خود - سخت و دشوار باشد، چه رسد به اینکه در تصحیح اشعار او هم کاستی‌هایی به چشم آید و برخی ابیات را از مفهوم اصلی خود دور سازد.

^۱ استادیار دانشگاه شهید بهشتی تهران. M_Tabatabaei@sbu.ac.ir

تصحیح آثار را کلید ورود به هر دانش ادبی می‌دانند «زیرا هر محققى که بخواهد آرا و عقایدش در باب آثار ادبی، بی‌اعتبار و پادرها نباشد، باید آن عقاید و آرا را متکی بر متون صحیح و معتبر اصل بنماید» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۶) و این مسیر، در فهم آثار ناصر خسرو تا حدودی پیموده شده است. دیرین‌ترین چاپ دیوان ناصر خسرو، به سال ۱۲۸۰ و با تصحیح اردوبادی تبریزی در تبریز انجام شده است. چاپ سنگی ۱۳۱۴ در تهران، و چاپ منتخب دیوان او به سال ۱۹۲۶ در کلکته، راه را برای انجام دو تصحیح علمی باز کرد که نخستین آن‌ها به اهتمام سید نصرالله تقوی در بین سال‌های ۱۳۰۷ - ۱۳۰۴، و دیگری به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، بین سال‌های ۱۳۵۲ - ۱۳۴۸ انجام گرفت.

پیشینه تحقیق

پس از تصحیح مرحوم تقوی از دیوان ناصر خسرو، مهدی محقق در مقاله «تصحیح دیوان ناصر خسرو»، تفاوت‌های آن تصحیح با نسخه خطی مجلس شورای اسلامی را برجسته کرد. (مینوی: ۱۳۷۷) انتشار تصحیح مینوی - محقق، مجال بررسی‌های بیشتر را فراخ کرد که از متأخرترین این پژوهش‌ها می‌توان به سه مقاله «برخی دشواری‌های متن دیوان ناصر خسرو» (نوریان: ۱۳۸۲)، «تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو بر اساس نسخه‌ای نویافته» (یلمه‌ها: ۱۳۸۸) و «تصحیح بیت‌هایی از دیوان ناصر خسرو» (عیدگاه: ۱۳۹۲) اشاره کرد. این پژوهش در پی آن است با بررسی کاستی‌های تصحیح مرحوم تقوی^۱ و تصحیح مینوی - محقق،^۲ کاستی‌های مشترک این دو تصحیح را برجسته سازد.

کاستی‌های تصحیح مرحوم تقوی

معمولاً نخستین پژوهش‌های هر حوزه علمی با کاستی‌هایی همراه است و تصحیح «ت» نیز از این قاعده مستثنی نیست. این کاستی‌ها را می‌توان در قالب چهار سرفصل کلی «ترجیح‌های نادرست»، «بدخوانی واژگان»، «اعتماد به دست‌نویس‌های متأخر» و «عدم ضبط برخی ابیات» تقسیم‌بندی و بررسی کرد.

۱ - ۱. ترجیح‌های نادرست

از منظر کلی، روند تصحیح «ت» با دقت و ظرافت لازم همراه نیست و مصحح، گاه ترجیح‌هایی داده است که اشتباه به نظر می‌رسد. به چند نمونه از این ترجیح‌های نادرست دقت کنید:

۱ - ۱ - ۱.

نشود رسته هر آن کس که ر بوده است دلش زلف چون نون و قد چون الف و جعد چو میم

(ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۳۰۰)

۱. در این پژوهش از آن با عنوان تصحیح «ت» نام برده خواهد شد.
۲. در این پژوهش از آن با عنوان تصحیح «مم» نام برده خواهد شد.

در تصحیح «مم»، «جعد چو جیم» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۳۵۷) آمده و درست‌تر است. اولاً «میم» در چند بیت بالاتر قافیه قرار گرفته است و دیگر آنکه تشبیه جعد به حرف «جیم» در ادب فارسی رایج است:

نیک ماند خم زلفین سیاه تو به دال نیک ماند شکن جعد پریش تو به جیم
(فرّخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

۱ - ۱ - ۲

پیش من چون که نجنبذت زبان هرگز خیره پیش ضعفا چونکه همی لانی
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۳۰)

بیت در تصحیح «مم» به این شکل ضبط شده است:

پیش من چون بنجنبذت زبان هرگز خیره پیش ضعفا ریش همی لانی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۳۶)

باید توجه کرد ترکیب «ریش لاندن» در معنی کنایی «لاف بیهوده زدن و خودنمایی کردن» از ترکیب‌های رایج ادب فارسی است:

یک قصیده دویست جا خوانده پیش هر سفله ریش را لانده
(سنایی، ۱۳۸۳: ۶۴۹)

۱ - ۱ - ۳

چند نمونه دیگر از این ترجیح‌های نادرست - بدون توضیح - ذکر می‌شود:

آن به که زیر نفرین باشد همیشه جاهل مردار گنده بهتر پوشیده گشته سرگین^۱
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۷۳)

بل یکی چادر شرب^۲ است که تا بافتمش نه همی دوست پذیرد ز من و نه عدوم
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۸۷)

تا تو بمنت^۳ مرا نخواهی مندیش که منت خواستارم
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۷۶)

۱. در تصحیح «مم»: «مردار گنده‌گشته پوشیده به به سرگین». (ناصرخسرو، ۱۳۵۳: ۲۴۱)

۲. در تصحیح «مم»: «چادر شوم». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴۳۰)

۳. در تصحیح «مم»: «تا تو به منش». (همان، همان: ۱۷۱)

کشته چرخ^۱ و زمانه جانوران را جمله کشیده است روز و شب سوی کشتن^۲
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۳۴)

۱ - ۲. بدخوانی واژگان

کاستی دیگر تصحیح «ت»، تشخیص ندادن شکل واژگان و ضبط آنها به صورت اشتباه است. چند نمونه از این بدخوانی‌ها ذکر می‌شود:

۱ - ۲ - ۱.

نویدت دهد هر زمانی به فردا نویدی که آن را نباشد حرامی

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۱۵)

بسامد کاربرد «نوید» و «خرام» به معنی «وعده کردن» و «به وعده وفا کردن» در ادب فارسی به اندازه‌ای هست که نیازی به ژرف‌کاوی نداشته باشد: «و سؤال بی‌جواب، نوید بی‌خرام باشد و این هر دو، سخت بی‌مزه باشد.»
(ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۳۰۷)

و:

اگر امیر جهاندار داد من ندهد چهارساله نوید مرا که هست خرام؟

(رودکی، ۱۳۹۱: ۶۳)

بنابراین، انتظار نمی‌رود ضبط بیت بدین شکل باشد:

نویدت دهد هر زمانی به فردا نویدی که آن را نباشد حرامی

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۸۳)

جالب اینکه در پانویس همان صفحه آمده است: «حرام شاید درینجا بمعنی حرمت باشد.»

۱ - ۲ - ۲.

اگر دل بشکسته است سنگ معصیتی دل شکسته به طاعت لجام^۳ باید کرد

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۰۷)

در تصحیح «مم»، «لحام باید کرد» آمده است. (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۵۸) لحم کردن به معنی جوش دادن و به هم چسبانیدن است:

پیریشان از او کم گراید به جمع شکسته از او کم پذیرد لحم

(سعد سلمان، ۱۳۹۰: ۴۰۴)

۱. در تصحیح «مم»: «گشتن چرخ». (همان، همان: ۱۶۹)

۲. در تصحیح «مم»: «به گشتن». (همان، همان: همان)

۳. در تصحیح «مم»: «لحام باید کرد». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۵۸)

۳ - ۲ - ۱.

به چند نمونه دیگر از این قبیل کاستی‌ها دقت کنید:

خرد از هر خللی بست و^۱ ز هر غم فرج است خرد از بیم امن است و ز هر درد شفاست

تو همی بینی کت پای همی بندد پس چرا خامشی و خیره به گفتاری^۲

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۱۷)

ای به شبان خفته! ظن مبر که نیاسود^۳ گر تو بیاسودی این زمانه ز گشتن

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۳۴)

کارگه است^۴ این فلک به عمر همی کار به فرمان کردگار کند

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۲۸)

۳ - ۱. اعتماد به دست‌نویس‌های متأخر

در فن تصحیح، مراجعه به دست‌نویس‌های متأخر باید با احتیاط و دقت فراوانی انجام گیرد چراکه درصد اشتباهات کتابتی در این دست‌نویس‌ها بیشتر است؛ چه بسا «کاتب کلمه‌ای یا عبارتی را نمی‌تواند بخواند و آن را ناچار نقاشی می‌کند و یا اصلاً به واسطه بی‌دقتی و بیسوادگی، به نوعی دیگر می‌خواند و کلمه‌ای دیگر می‌پندارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۳۶: ۳۱۲) رجوع و اعتماد مرحوم تقوی به نسخه‌های متأخر، سهوهایی را باعث شده است که دو نمونه از آن‌ها ارائه می‌گردد:

۱ - ۳ - ۱. تبدیل واژه «کوبین» به «کونین»

نیکو بین که روی کجا داری یکسو بکن ز چشم خرد کونین

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۲۳)

در حالی که بیت در تصحیح «مم» این‌گونه است:

نیکو بین که روی کجا داری یکسو فکن ز چشم خرد کوبین

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۲۳)

۱. در تصحیح «مم»: «پشت و». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۱)

۲. در تصحیح «مم»: «پس چرا خامشی و خیره؟ نه گفتاری». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۷۵)

۳. در تصحیح «مم»: «که بیاسود». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۶۸)

۴. در تصحیح «مم»: «کارکن است». (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۰۱)

مرحوم دهخدا در آن سال‌ها که تصحیح «مم» منتشر می‌شده، نوشته است: «کلمه "کوبین" در فرهنگ‌ها ضبط نشده است، اگر در جایی به معنی "چشم‌بند" و "چشم‌پنم" پیدا شود معنی روشن می‌گردد.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۷۴۷)

این واژه در اسرارالتوحید هم به کار رفته است: «من به نزدیک او شدم پنهان، و از وی، کوبین‌بافتن بیاموختم و هر روز گرمگاه، که شیخ به قیلوله گشتی و اصحابنا سر بازنهادی، من پوشیده، به صحرا شدمی و قدری دوخ بیاوردمی و کوبین بافتمی و بفروختمی و از بهای آن جو بخریدمی.» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۱۶۵)

شفیعی کدکنی در توضیح آن آورده است: «ظرفی به شکل ترازو که از برگ خرما یا نی و دوخ (لوخ) می‌بافته‌اند و در کار خراسوانی و گرفتن روغن‌دانه‌ها از آن استفاده می‌شده است: "پس امانت روغن باز ندهد تا در شکنجه کوبینش نکنند و تنگ و تیر برنهند." (مرموزات اسدی، ۱۷)» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۵۵۴)

بدیهی است این واژه در شعر ناصرخسرو این معنی را نمی‌دهد. مرحوم دهخدا با استناد به دو بیت ناصرخسرو، در لغتنامه آورده است: «ظاهراً حصیری نیز بوده است که برای جلوگیری از صدمه آفتاب بالای چشم یا کلاه می‌گذاشته‌اند: از پس خویشم به شتر می‌کشید/ چشم به کوبین و گرفته زمام.» (دهخدا. ذیل کوبین) ایشان پس از ذکر این دو بیت در یادداشتی می‌نویسد: آیا کوبین، آفتاب‌گردان یعنی لبه جدا بود که در سفرها به جلو کلاه می‌نهادند تا چشم را آفتاب آسیب نکند؟» (همان. همان)

با عنایت به بیت ناصرخسرو، این حدس هم کاملاً درست نیست چراکه در آن از «یکسو افکندن کوبین از چشم خرد برای نیکو دیدن مسیر» سخن می‌رود و سایبان یا آفتاب‌گردان، موجب دیدن بهتر مسیر در زیر تابش نور خورشید است. به نظر می‌رسد نظر اولیه مرحوم دهخدا - که در آن، کوبین را چشم‌بندی بافته‌شده از حصیر معرفی می‌کند - درست‌تر باشد.

۲ - ۳ - ۱. تبدیل واژه «حبیره» به «حقیر»

هشدار مدار خوار کس را مرغان همه را حقیر مشمر

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۵۵)

در تصحیح «مم»، «مرغان همه را حبیره مشمر» آمده است (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۹۴) مرحوم دهخدا در توضیح آن آورده‌اند: «شاید حبیره مخفف حبیره باشد که مصغر حباری است، ولی برای حباری^۱ صفتی خاص که مناسب این شعر باشد، یافت نشد.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۷۳۷)

صفت حباری که مناسب این شعر باشد، در متون مختلف مشاهده می‌شود. در توضیح ویژگی‌های این پرنده آورده‌اند: «... و او در طلب دانه حيله بسیار می‌نماید و آخرالامر از گرسنگی می‌میرد» (خواند میر، ۱۳۸۰، ج ۴:

۱. پرنده‌ای که به آن هوبره می‌گویند.

۷۰۰) و اعراب این مرغ را نماد جهل، ترس و ناتوانی می‌دانند: «الحباری شدید الحمق يقال إنَّها احمق الطَّير» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹: ۱۸۷) و: «الحباری معروف بالحمق و الجبن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۱۳۴) و: «اصغر من ابهام الحباری.» (جاحظ، ۱۴۲۳، ج ۱: ۳۰۹)

۴ - ۱. عدم ضبط برخی ابیات

این کاستی به دو شکل در تصحیح «ت» رخ می‌نماید:

۴ - ۱ - ۱. تبدیل دو بیت به یک بیت: بدین معنی که در دو بیت متوالی، مصرع دوم بیت نخست و مصرع نخست بیت بعد ضبط نشده و دو بیت به شکل یک بیت درج شده است که تنها دو نمونه از این کاستی‌ها ذکر می‌شود:

۱

که این پیشه‌ها هست نیکو نهاده

مر الفغدن نعمت ایدری را

دگرگونه راهی و علمی است دیگر

مر الفغدن راحت آن سری را

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۴۳)

این دو بیت در تصحیح «ت» به صورت یک بیت آمده است:

که این پیشه‌ها هست نیکو نهاده

مر الفغدن راحت آن سری را

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۳)

و نمونه‌ای دیگر:

با غدر ندارم آشنایی

بل هر دو یکی است پود و تارم

کینه نکشم چو عذر خواهی

بل جرم به عذر درگذارم

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۷۲)

با غدر ندارم آشنایی

بل جرم به عذر درگذارم

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۷۶)

۱. در مقدمه تصحیح «مم» نمونه‌های بیشتری از این کاستی‌ها ذکر شده است. (ص ج به بعد)

۲ - ۴ - ۱. ناقص بودن قصیده‌ها: گاه در تصحیح «ت» قصیده‌ها ناقص هستند؛ مثلاً این هشت بیت ابتدایی قصیده در آن ضبط نشده است:

ای غریب آب غریبی ز تو بر بود شباب
وز غم غربت از سرت بپرید غراب
گرد غربت نشود شسته ز دیدار غریب
گرچه هر روز سر و روی بشوید به گلاب
هر درختی که ز جایش به دگر جای برند
بشود زو همه آن رونق و آن زینت و آب
گرچه در شهر کسان گلشن و کاشانه کنی
خانه خویشتن به ار چند خراب است و بیاب
مرد را بوی بهشت آید از خانه خویشتن
مثل است این مثلی روشن بی پیچش و تاب
آب چاهیت بسی خوشتر در خانه خویشتن
زانکه در شهر کسان گرم گهان پست و جلاب
این جهان، ای پسر، اکنون به مثل خانه توست
زانت می‌ناید خوش رفت ازینجا به شتاب
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۸۷ - ۱۸۶)

و به دلیل اینکه شعر حالت قصیده بگیرد، شکل مصرع اول را تغییر داده‌اند:

همه تعریف همی خواند ازین جای خراب
آنکه بسرشت چنین شخص تو را ز آب و تراب
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۰۰)

کاستی‌های تصحیح مینوی - محقق

«ترجیح‌های نادرست» و «روی آوردن به تصحیح قیاسی» دو کاستی برجسته تصحیح «مم» است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۱ - ۲. ترجیح‌های نادرست

با توجه به اینکه تصحیح «مم» تقریباً نیم قرن پس از تصحیح «ت» انجام گرفته است، توقع این است که ترجیح‌های آن، صحیح‌تر باشد، اما در پاره‌ای موارد ترجیح‌های «ت» درست‌تر به نظر می‌رسد. به نمونه‌هایی از این ترجیح‌های نادرست توجه کنید:

۱ - ۱ - ۲.

هر آنچه امروز نتواند به فعل آوردن از قوت
نیاز و عجز اگر نبود ورا چه دی و چه فردا
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱)

در تصحیح «ت»، «هر آنچه امروز بتواند» آمده (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۷) و درست‌تر است. ناصرخسرو می‌گوید:
اگر نیاز و عجز نباشد، آنچه را که امروز می‌تواند انجام دهد، دیروز و فردا هم بر آن قادر بوده و خواهد بود.

۲ - ۱ - ۲.

تن خانه این گوهر والای شرف است
تو مادر / این خانه / این گوهر والا
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴)

در تصحیح «ت» "تو مادر این خانه و این گوهر والا" آمده (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲) و درست‌تر است. ناصرخسرو می‌گوید: تن این گوهر والا را در خود جای داده و تو مادر این خانه (= تن) و گوهر والایی هستی که در این خانه جای گرفته است.

۳ - ۱ - ۲.

در قصد و نیت همه بدی داری
لیکن چه کنی که سخت خلقانی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۰)

مصرع نخست در تصحیح «ت» و چاپ اردوبادی، «قصد و نیت همه بدی داری» است (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۱۵). ظاهراً مصححان در خواندن این مصرع دچار مشکل شده‌اند و اگر "نیت" را به تخفیف می‌خواندند، مصرع، مشکل وزنی نداشت. در این حالت، «همه بدی» در معنی "تمام بدی‌ها" در ادب فارسی پیشینه دارد: «جنید گوید: نفس به بدی فرمایند است، به هلاک خواند و یاری دشمنان کند، متابع هوی بود، به همه بدی متهم بود.

«(قشیری، ۱۳۸۷: ۲۸۸)

و:

ای کرده همه بدی به جایم

دریاب که شد ز جای پایم
(سیدحسن غزنوی، : ۱۳۶۲: ۲۸۷)

۴ - ۱ - ۲.

درین کردند از امت نیز دعوی
تنی هفتاد تا نزدیک هشتاد
هم آن این راه، هم این آن را شب و روز
به گمراهی و بی‌دینی کند یاد
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۱)

در تصحیح «ت» و چاپ اردوبادی، «به گمراهی ز بددینی» آمده است (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۹۸). ترکیب «بددینی»، به گروهی دلالت دارد که دین دارند، اما در شناخت دین حقیقی دچار اشتباه شده‌اند. با توجه به اینکه در بیت قبل از «امت» نام برده می‌شود، «بددینی» بر «بی‌دینی» ترجیح دارد. این ترکیب در آثار ناصرخسرو پیشینه دارد: «و از آفرینش بر آنچه گوئیم دلیل آریم تا جهال امت که ما را بددین خواندند و حجت ما نشنودند و بر ما غلبه کردند، وز مسکن و شهر خویش ما را برانندند، سوی کسانی که از عقلا مر این کتاب را تأمل کنند، نکوهیده شوند.» (ناصرخسرو، ۱۴۳۱: ۴۰۲)

۵ - ۱ - ۲.

دانی که چو این جای نیست جایی است
روحی که مجرد شده است از اندام
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۹)

در تصحیح «ت»، «دانی که جز اینجای هست جایش» آمده (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۶۵) که درست‌تر به نظر می‌رسد.

۶ - ۱ - ۲.

ای گمره و خیره چون گرفتی
گمراه‌ترین دلیل و رهبر؟
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۹۴)

در تصحیح «ت»، دست‌نویس «س» و چاپ اردوبادی، «گمراه‌تری دلیل و رهبر» آمده (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۵۵) و درست‌تر است. ناصرخسرو می‌گوید: ای فرد گمراه و خیره‌سر! چرا از خود گمراه‌تری را به رهبری خویش انتخاب کرده‌ای؟

۷ - ۱ - ۲.

نهال تنت چون کهن گشت شاید
که در جان ز دین تو نهالی نشانی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۰۵)

در تصحیح «ت» و دست‌نویس «س»، «نو نهالی» آمده (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۸۲) است. به قرینه «کهن» در مصرع نخست، درست‌تر به نظر می‌رسد.

۲ - ۲. روی آوردن تصحیح قیاسی

در تصحیح «مم» به صورت اندک‌شمار از تصحیح قیاسی استفاده شده است که گاه شکل بیت در دست‌نویس‌ها معنی کاملی دارد و نیازی به تصحیح قیاسی نیست. به نمونه زیر دقت کنید:

مرا دونان ز خان و مان براندند
گروهی از نماز خویش ساهون
خراسان جای دونان گشت، گنجد
به یک خانه درون آزاده با دون؟
ندانند حال و کار من جز آن کس
که دونانش کنند از خانه بیرون
(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۴۴)

در بخش تفصیل نسخه‌بدل‌های تصحیح مینوی - محقق آمده است: «چ: شد نگنجد؛ ع و م: گشت یکچند. مج: شد بیک چند... جای اندرون، متن تصحیح قیاسی است.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۰۳) مصرع نخست بیت دوم در تصحیح «ت» بدین شکل است:

خراسان جای دونان شد نگنجد
به یک خانه درون آزاده با دون؟
(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۳۲۹)

تصحیح قیاسی برای وقتی است که هیچ کدام از نسخه‌ها معنایی رسا نداشته باشند، و در این بیت این‌گونه نیست؛ ناصرخسرو می‌گوید: برای مدتی خراسان مکانی برای افراد پست شد و آزادگان و دونان در یک خانه قرار گرفتند.

کاستی‌های مشترک تصحیح مرحوم تقوی و تصحیح مینوی - محقق

برخی از اشکالات بین تصحیح «ت» و تصحیح «مم» مشترک است که در سه سرفصل کلی «ترجیح‌های نادرست»، «بدخوانی بیت یا مصرع» و «ناقص بودن برخی قصاید و قطعات» به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱ - ۳. ترجیح‌های نادرست

در پاره‌ای موارد، ترجیح‌هایی که تصحیح «ت» و «مم» داده‌اند، هر دو اشتباه است. شواهدی از این ترجیح‌های نادرست ارائه می‌شود:

۱ - ۱ - ۳.

آزار مگیر از کس بر خیره و مازار

کس را مگر از روی مکافات و مساوا

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲)

آزار مگیر از کس و بر خیره میازار

کس را مگر از روی مکافات مساوا

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۴)

شکل بیت در دست‌نویس «س» بدین‌گونه است:

آزار مگیر از کس و مازار کسی را

کس را مکن از روی مکافات، مساوا

مساوا کردن در معنی «برابری و معامله به مثل» است (لغت‌نامهٔ دهخدا):

یا هما را چه شرف باشد بر سگ چو همی

ز استخوان خودرن‌شان هر دو مساوا دارد

(جمال‌الدین اصفهانی، ۱۳۹۱: ۱۱۷)

ناصرخسرو در مصرع دوم می‌گوید: در کیفر و بدی رسانیدن، با کسی معامله به مثل و برابری مکن؛ به بیان دیگر، در مجازات کردن دیگران، مقابله به مثل مکن.

۲ - ۱ - ۳.

سخن را به نم کن به دانش که خاک

نیامد به هم تا ندادیش نم

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۲) و (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۶۳)

به‌راستی «به نم کردن سخن با دانش» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ شاید مصححان به قرینهٔ «نم» در مصرع نخست، این شکل را ضبط کرده‌اند؛ این در حالی است که در مصرع دوم، «نم دادن خاک برای به هم

آمدن» مطرح است. در دو دست‌نویس «ع» و «س»، و همچنین چاپ اردوبادی «سخن را به هم کن» آمده است و همین شکل، درست‌تر به نظر می‌رسد. «به هم کردن» به معنی متصل کردن و به هم پیوستن است:

درین بند و زندان، سلیمان بدین دو

نبوت به هم کرد با شهریاری

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۲۷)

ظاهراً توصیه ناصرخسرو در این بیت، سخن از روی دانش گفتن است و دانش، نمی است که با آن می‌توان خاک سخن را به هم پیوست و ماندگار کرد.

۳ - ۱ - ۳

پسنده است با زهد عمّار و بوذر

کند مدح محمود مر عنصری را

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۱۴۳) و (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۴)

در تمام دست‌نویس‌های استفاده شده «پسنده» آمده، اما در دو تصحیح، «پسنده» ذکر شده است. نباید فراموش کرد یکی از معانی «پسنده» در فرهنگ‌ها «سزاوار و شایسته» (ناظم‌الاطباء) است و «پسنده بودن» در مفهوم «سزاوار و شایسته بودن» در آثار ناصرخسرو بی‌پیشینه نیست: «پس گوئیم اندر قربان ماده‌گاو از هفت‌تن پسنده باشد و اشتر از یک‌تن بیش روا نباشد و آن دلیل است بر آنکه ناطق یک حد بپای کرد و آن اساس بود... از بهر آن اندر ظاهر شریعت، قربان ماده‌گاو از هفت‌تن پسنده بود تا خردمندان از ظاهر بر باطن دلیل گیرند و همچنین گوسفندی قربان از یک‌تن روا نیست.» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۱۹۶)

مشاهده می‌شود که ناصرخسرو در این عبارت، دوبار «پسنده بودن» را مقابل «روا نبودن» به کار برده است.

۳ - ۲ - ۳. بدخوانی مصرع یا واژه

اکثر این بدخوانی‌ها حاصل انس گرفتن ذهن با یک رویه از قابلیت‌های واژگان زبان فارسی یا یک شکل از تناسب‌های موجود میان آن‌هاست. به بدخوانی‌هایی از برخی ابیات و واژگان اشعار ناصرخسرو توجه کنید:

۳ - ۲ - ۱

وگر بارت ندادند اندرین در

بر ایشان ابر رحمت خود مباراد

وگر گفتند «هرگز کس بر این در

نجست از بندیان کس جز تو فریاد»

تو بیچاره غلط کردی ره در

نه شاگردی، نه استادی، نه استاد

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۰)

در بخش تفصیل نسخه‌بدل‌ها هم آورده‌اند: «در تمام نسخ (ع، م، س، چ) مشوش است از روی مجموع نسخ بدین شکل آنها را ترتیب دادیم.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۵۷۵)

ترتیب ابیات در نسخه «ت» و دست‌نویس «س»، و چاپ اردوبادی بدین شکل است:

وگر بارت ندادند اندرین در

بر ایشان ابر با رحمت مباراد

وگر گفتند هرگز کس بدین در

نه شاگردی نه استادی نه استاد

تو بیچاره غلط کردی ره در

نجست از بندیان کس جز تو فریاد

(ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۹۸)

مشکل بیت در خوانشی است که مصححین از بیت «نه شاگردی، نه استادی، نه استاد» انجام داده‌اند و به همین دلیل، هم ترتیب ابیات را به هم زده‌اند و هم مقابل آن علامت سؤال نهاده‌اند. «استاد» دو بیت بالاتر از این بیت، قافیه قرار گرفته است و از منظر سبک‌شناسی شعر ناصرخسرو، نمی‌تواند در اینجا به‌عنوان قافیه ذکر شود. به نظر می‌رسد خوانش مصرع بدین‌گونه است: «نه شاگردی، نه استادی نه‌استاد» و «ایستادن بر دری» در مفهوم بنده و ضعیف بودن و توقع کمک و یاری داشتن است:

ای بارخدای بنده‌پرور

استاده گدای پیر بر در

(حزین لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۹۴)

آنکه سلطان خلوت جان است

بنده‌وار ایستاده بر در ما

(ولی، ۱۳۷۳: ۱۲)

۲ - ۲ - ۳.

که بود آنکه بخرید سودی ز عالم

که نستد فزون از مصیبت ورامی؟

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۱۶) و (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۴۸۴)

بیت در دست‌نویس «س»، بدین شکل است:

که بود آنکه بخريد سوری ز عالم

که نستد فزون از مصیبت ورامی؟

و قرینه «مصیبت» در مصرع دوم نشان می‌دهد که «سور» مناسب‌تر و درست‌تر است و مصححان به دلیل شباهت شکل نوشتاری «د» و «ر»، و همچنین تناسب واژگان «خریدن» و «سود» در خواندن واژه به بیراهه رفته‌اند.

۳ - ۲ - ۳.

درویش کند ز راه ترتیب

نزدیکی تو به سوی داور

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۴۵) و (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۱)

در دست‌نویس «س»، به جای «درویش»، «دوریت» آمده که درست‌تر است:

دوریت کند ز راه ترتیب

نزدیکی تو به سوی داور

ناصرخسرو در این بیت بر این باور است که دوری تو از راه، نزدیکی تو به سوی داور را ترتیب می‌کند. چند بیت بعد این قصیده، همین معنی را تأیید می‌کند:

کاری که نه کار توست، مسگال

راهی که نه راه توست، مسپیر

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۴۶) و (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۸۱)

۳ - ۳. ناقص بودن برخی قصاید و قطعات

این نقصان و کاستی هم به دو شکل در دو تصحیح از دیوان ناصرخسرو نمود یافته است:

۳ - ۳ - ۱.

گاه در دست‌نویس‌های دیرین به ابیاتی برمی‌خوریم که در تصحیح نیامده است. برای مثال در دست‌نویس «س»، ۶ بیت زیر در پایان قصیده «جهانا چون دگر شد حال و سانت» نگاشته شده است که در متن دو تصحیح راه نیافته است:^۱

به زادِ راه شو مشغول ازیراک

به ره می‌برنیاید کاروانت

^۱. تنها در تفصیل نسخه‌بدل‌های تصحیح «مم» آمده است. (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۶۲۷)

خرد باید گوا بر هر چه گوید
 ز پیغمبر فلان بن فلانت
 بر آنچ ایزد نگفته است و رسولش
 گواهی ندهد این اندر نهانت
 مکن بد تا نباید دیدنت بد
 همی گوید خدا اندر قرآنت
 بدین گفتار اگر می گوش داری
 درازی عمر کرکس بس بیانت
 جهانان! چون دگر شد حال و سانت؟
 دگر گشتی چو دیگر شد زمانت
 ۳ - ۲ - ۳

نوع دیگری از کاستی ابیات هم در دو تصحیح دیده می‌شود. قصیده «ای خواجه! تو را در دل اگر هست صفایی»
 در تصحیح «ت» نیست و در تصحیح «مم» هم تنها ۳ بیت از آن آمده است. (ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۵۲۸ - ۵۲۹)
 در بخش تفصیل نسخه‌بدل‌ها آمده است: «بعد از این بیت در «س» چند بیتی دیگر هست. آنچه از آن‌ها قابل
 خواندن است، ذیلاً نقل می‌شود...» (ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۷۲۶)

اگر مصححان به چند دست‌نویس متأخر مراجعه می‌کردند، به صورت صحیح قصیده دسترسی می‌یافتند:^۱

دعوی که مجرد بود از شاهد معنی
 باطل شود ای خواجه به چونی و چرایی
 این حشمت و نعمت دو حجابند^۲ یقین دان
 کاندردو جهان زین دو بتر نیست بلایی
 این هست وجودش متعلق به مجازی
 وان هست حصولش متولد ز ریایی
 تا این دو حجاب تو دو همراه تو باشند
 هرگز نبود خواجه تو را راه به جایی
 از نام چه شادی کنی؟ از ننگ چه ترسی

^۱. قسمت‌های برجسته شده قصیده، از دست‌نویس ۱۰۳۹ نقل می‌شود.
^۲. در تصحیح «مم»: دو جهانند.

در عین یقین تو اگر نیست عمایی
اندر صفتت نیست چه نامی و چه ننگی
بر بام خرابات چه جغدی، چه همایی
تا کی کنی این خدمت سلطان مجازی
بر خویشتن از خویش نهی رنج و عنایی
وین شاه که او قبله تو هست شب و روز
مانند تو خلقی است گرفتار هوایی
امید تو و بیم تو پیوسته بود زانک
در حق تو او را سخطی هست و رضایی
بر خلق خداوند مباحات نمایی
گر شاه تو را بخشد فرسوده کسایی^۱
وین مایه ندانی که بر اهل حقیقت
یکسان بود ای خواجه قبایی و قفایی
مفرد شو از اوصاف و مجرد شو از اسباب
آن‌گه نبود جان تو را بیم سزایی
این نفس تو بیم است که گوید لمن الملک
گر تو نکنی درد ورا زود دوایی
هستی تو را نیستی آید به حقیقت
آثار بقایی است در آثار فنایی
آن بنده که او خلق پرستد نبود حر^۲
نزدیک حق او را نبود هیچ بهایی
حر آن بود از رق عبودیت اغیار
جز حق نبود مانده درو فضل قضایی^۳
نتیجه

۱. در تصحیح «مم»: فرسوده گیایی.

۲. در تصحیح «مم»: خلق ... در آخر.

۳. در مقاله «تصحیح چند بیت از دیوان خاقانی بر اساس نسخه‌ای نویافته» به طور کامل به این موارد پرداخته شده است. (ر.ک: یلمه‌ها، ۱۳۸۸)

عظمت ناصر خسرو در ادب فارسی در پایه‌ای هست که تا امروز تصحیحی منقح و معتبر از دیوان اشعار او به دست باشد، اما به نظر می‌رسد تا رسیدن به این مرز، فاصله زیادی وجود داشته باشد. در دسترس بودن دست‌نویس‌های قابل اعتماد و نزدیک به زمان شاعر و همچنین، وجود مصحح یا مصححانی توانمند و زبردست، دو رکن اصلی یک تصحیح انتقادی است که - دست کم - رکن نخست آن در حال حاضر وجود ندارد؛ چه دیرین‌ترین دست‌نویس موجود، متعلق به سال ۷۱۲ هجری است که از زمان مرگ ناصر خسرو ۲۳۱ سال به دور است.

لازمه تصحیح این‌گونه دیوان‌ها، که دست‌نویسی نزدیک به زمان شاعر وجود ندارد، بررسی و ژرفکاوی در اکثر دست‌نویس‌های متأخر است که کاری طاقت‌فرسا و زمان‌بر است. البته نباید از فاصله زبانی زمان شاعر و عصر حاضر غافل بود که مشکلاتی در ضبط و به‌گزینی واژگان، ترکیبات و مصرع‌ها و همچنین ترتیب قرار گرفتن ابیات به وجود می‌آورد.

خارخار تصحیح دیوان ناصر خسرو، از سال ۱۲۸۰ به وجود آمد و به دنبال آن، دو تصحیح مرحوم تقوی و تصحیح مینوی - محقق انجام گرفت. این تصحیح‌ها اگرچه تا امروز گره‌گشای بسیاری از مشکلات دیوان شاعر بوده‌اند، اما در این پژوهش مشخص شد که می‌توان تصحیحی انتقادی یا بازنگری‌ای دوباره در این دیوان انجام داد. باید توجه داشت برخی از کاستی‌های دو تصحیح به دست‌نویس‌های استفاده‌شده باز می‌گردد و بیشترین آن‌ها به مصححان و شیوه تصحیح آن‌ها. «ناقص بودن برخی قصائد و قطعات» از جمله کاستی‌های نوع اول و «ترجیح‌های نادرست»، «بدخوانی واژگان»، «عدم ضبط ابیات» و «روی آوردن به تصحیح قیاسی» از کاستی‌های نوع دوم به شمار می‌رود.

بدیهی است تا زمانی که تصحیحی منقح و جامع از این دیوانی در دست نباشد، انجام سایر پژوهش‌های علمی و ادبی در خصوص آن، با کاستی‌هایی همراه خواهد بود.

منابع و مأخذ

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله. (۱۴۰۴). شرح نهج‌البلاغه. تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۳). البیان والتبیین. تصحیح علی بوملحم. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- جمال اصفهانی، محمدبن عبدالرزاق. (۱۳۹۱). دیوان. تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: سنایی.
- حزین لاهیجی، محمدعلی. (۱۳۸۷). دیوان. تصحیح بیژن ترقی. تهران: سنایی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین. (۱۳۸۰). تاریخ حبیب‌السیر. با مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: خیام.

- دولت‌شاه سمرقندی، دولت‌شاه بن بختیشاع. (۱۳۸۲). تذکره الشعرا. تصحیح ادوارد گرانویل برون. تهران: اساطیر.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۶۲). امثال و حکم. تهران: امیرکبیر.
- رودکی سمرقندی، ابوعبدالله جعفر. (۱۳۹۱). دیوان. تصحیح قادر رستم. برگردان شاه‌منصور شاه‌میرزا تهران: مؤسسه فرهنگی اکو.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۳۶). «روش علمی در نقد و تصحیح متون». مجله یغما، شماره ۱۱۱. صص ۳۱۴ - ۳۱۰.
- _____، _____ (۱۳۶۲). یادداشت‌ها و اندیشه‌ها. تهران: جاویدان.
- سعد سلمان، مسعود. (۱۳۹۰). دیوان. تصحیح محمد مهیار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- سیدحسن غزنوی. (۱۳۶۲). دیوان. محمدتقی مدرس رضوی. تهران: اساطیر.
- عیدگاه طرقله‌ای، وحید. (۱۳۹۲). «تصحیح بیت‌هایی از ناصر خسرو». ویژه‌نامه فرهنگ‌نویسی فرهنگستان زبان و ادب فارسی، شماره پنجم و ششم. صص ۱۵۱ - ۱۳۶.
- فرخی سیستانی، ابوالحسن علی بن جولوغ. (۱۳۸۵). دیوان. تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: زوار.
- فروانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۹). سخن و سخنوران. تهران: خوارزمی.
- قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۳۸۷). رساله قشیری. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: زوار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمد بن منور. (۱۳۷۶). اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۷۷). نامه مینوی. به کوشش حبیب یغمایی، ایرج افشار، محمد روشن. تهران: سنایی.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین. (۱۳۴۸). دیوان. تصحیح نصرالله تقوی. تهران: امیرکبیر.
- _____، _____ (۱۳۶۵). دیوان. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- _____، _____ (۱۲۸۰). دیوان (چاپ سنگی). به خط ابن‌الحسین عسکر اردوبادی تبریزی. تبریز: کارخانه میرزا محمدحسین آقا رضای تبریزی.
- _____، _____ (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین. تهران: اساطیر.
- _____، _____ (۱۳۸۴). وجه دین. تصحیح هانری کربن و محمد معین. تهران: طهوری.

- _____، _____ (۱۴۳۱). زادالمسافرین. تصحیح محمد بذل الرحمن. برلین: کویانی.
- _____، _____ (۷۳۶). دیوان. میکروفیلم دست‌نویس مکتوب به سال ۷۳۶. متعلق به کتابخانه چلبی عبدالله ترکیه. میکروفیلم شماره ۲۹۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- _____، _____ (۷۱۲). دیوان. میکروفیلم دست‌نویس مکتوب به سال ۷۱۴ - ۷۱۲. متعلق به کتابخانه دیوان هند لندن. شماره ۲۱۳.
- _____، _____ (۱۳۰۹). دیوان. دست‌نویس مکتوب به سال ۱۰۴۱ - ۱۰۳۹. صدرالدین محمد بن جعفر بن محمد معمار اصفهانی.
- نوایی، امیر علی شیر. (۱۳۶۳). مجالس‌النفائس. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: منوچهری.
- نوریان، مهدی. (۱۳۸۲). «برخی دشواری‌های متن دیوان ناصر خسرو». نامه پارسی، سال هشتم، شماره دوم. صص ۲۸۷ - ۲۷۹.
- ولی، نورالدین شاه نعمت‌الله. (۱۳۷۳). کلیات. به سعی جواد نوریخس. تهران: جواد نوریخس.
- یلمه‌ها، احمد رضا. (۱۳۸۸). «تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو بر اساس نسخه‌ای نویافته». پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال سوم، شماره دوم. صص ۱۴۹ - ۱۳۷.
- یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۶). چشمه روشن. تهران: علمی.

دشنه نرم آهن یا دشنه ریم آهن

شهره معرفت^۱

لاله معرفت^۲

۱- مقدمه و طرح مسأله

در قصیده‌ای مشهور از ناصر خسرو با مطلع:

پانزده سال برآمد که به یمگانم چون و از بهر چه؟ زیرا که به زندانم

در بیت:

چون به حرب آیی با دشنه نرم آهن؟ مکن ای غافل بندیش ز سوهانم

(مینوی، محقق، ۱۳۵۳: ۱۹۷)

ترکیب «دشنه نرم آهن» آمده است. این ترکیب در چاپ (تقوی و...) «دشنه ریم آهن» ضبط شده است. دهخدا نیز در لغت‌نامه، بیت اخیر را ذیل «ریم آهن» (= توسعاً بر آهن از جنس دون و غیر اصیل اطلاق می‌شود) آورده است.

ترکیب اضافی «ریم آهن» (خبث الحديد)، چنان‌که در فرهنگ‌ها آورده‌اند «چرک آهن است که در وقت گداختن در کوره می‌ماند و در پتک زدن از آن می‌ریزد» و از این ریزه‌ها ابزار رزمی نمی‌ساخته‌اند. در این نوشتار، با توضیح ترکیب «نرم آهن» در متون کهن منظوم و منثور فارسی و عربی، انواع آن، کلمات و ترکیبات مترادف و ذکر کلماتی که با آن در تقابل است و معنای کنایی این ترکیب دلایل نادرستی «دشنه ریم آهن» و درستی «دشنه نرم آهن» در این بیت ناصر خسرو خواهد آمد.

۲- ترکیب «نرم آهن» در متون کهن فارسی و عربی و ویژگی‌های آن

برای دریافت و تبیین معنای ترکیب «دشنه نرم آهن»، از سویی آشنایی با کلمات و ترکیبات مترادف با «نرم آهن» و از سوی دیگر، آگاهی از کلمات و ترکیباتی که با آن در تقابل است، سودمند است. در ادامه این مترادفات و کلمات متقابل با آن خواهد آمد و در ضمن آن ویژگی‌های نرم آهن ذکر خواهد شد.

^۱ پژوهشگر گروه تصحیح متون فرهنگستان زبان و ادب فارسی و دانش‌آموخته دکتری دانشگاه خوارزمی
^۲ دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت معلم تهران (خوارزمی)

۲-۱- مترادفات نرم آهن و عناصر متقابل با آن

«نرم آهن» (نرم آهن یا نرم شمشیر)^۱ که به صورت «ارمهان»^۲ (نک. ابن‌خوه، ۱۳۶۰:۱۵۱ و نیز نصیف الجنابی، ۱۳۶۲:۲۹۹) در متون آمده است، گاه به خطا «برمهان» (نک. انطاکی، بی تا: ۱۳۳ و نیز النعیمی، ۱۳۹۸: ۵۳ و ۵۲) ضبط شده است.

کلمات یا ترکیباتی که در متون کهن عربی معادل واژه «نرم آهن» یا «آهن نرم» آورده‌اند، در روشن شدن معنای فارسی آن مؤثر است؛ از جمله: السیف الأنيث^۳، الحديد اللين، الحديد الطرى^۴، الحديد المطاوع، حديد الأنيث، المذيل^۵، أنيف و ساجون^۶. صفات مذکور برای حديد (الأنيث، الأنيث^۷، اللين، الطرى، المطاوع)، همگی بر سستی و نرمی دلالت دارند که نشانگر نرمی و سستی نرم آهن است. علاوه بر این، ترکیب‌های مترادف، واژه‌ها و ترکیب‌های متقابلی نیز در برابر «نرم آهن» آمده است؛ از جمله این واژه‌ها و ترکیب‌ها که همگی نماد صلابت و استحکام‌اند، عبارتند از:

* پولاد / فولاد

در کوره‌ای ز آتش غم تافته است نرم آهن است گویی پولاد من

(مسعود سعد، دیوان، ص ۶۲۱)

که در من چه نرم آهنی دیده‌ای که فولاد او را پسندیده‌ای

(نظامی، شرفنامه)

«و اصل نرم آهن و پولاد هر دو یکی است، در گداز متنوع می‌شود» (کاشانی، ۱۳۸۶:۲۳۶). (درباره پولاد کردن آهن نرم نک. تفلیسی، ۱۳۳۶:۳۱۷)^۸ (و نیز نک. شاپورگان یا شائبرقان (= فولاد طبیعی، فولاد ذکر؛ برای این واژه نک. ابن‌بیطار، بی تا: ج ۱۳/۲).

* تیغ هندی

«تیغ هندی نیک با تیغ نرم آهن زنگ‌خورده در یک سلک نتوان آورد» (خواجه نصیر، ۱۳۶۰).

۱. این ترکیب به نوعی از آهن که نرم است، اطلاق می‌شود (نک. دزی، ۲۰۱۱: ج ۲/۶۶۵).
۲. ارمهان: (معرّب، مرکب) ظاهراً صورتی از نرم آهن. و یؤخذ على الحدادين الا یضربوا سکیناً و لا مقراضاً... من ارمهان فإنه لا ینتفع به... و اما المسلا تبین فیؤخذ علیهم الا یعملوها الا من الفولاذ او الحديد الأرمهان... فی الحسبة علی الابارین... یمنعهم ان یخلطوا لابر الفولاذ مع الارمهان (ابن‌الخوه، ۲۰۱۰: ۱۴۸).
۳. الأنيث: السیف الذی من حديد غير ذکر (برای آگاهی از انواع شمشیر نک. ثعالبی، بی تا: ۲۷۲).
۴. طری: نرم.
۵. المذیل: الحديد الذی یسمی بالفارسیة نرم آهن (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۱: ۶۲۲).
۶. نک. لسان‌العرب، ذیل سجن.
۷. «مراد به انات ضعیفان عاجزان‌اند، و فلان انیث فی امره، و مؤنث و مخنث اذا کان عاجزاً ضعیفاً. و سیف أنيث، نرم آهن باشد که ذکر پولاد بود تشبیهاً بالذکر و الانثی من الحيوان، قال صخر الغی» (ابوالفتوح رازی، بی تا: ۱۱۷).
۸. تفلیسی درباره پولاد کردن نرم آهن چنین آورده است: «اگر خواهد که آهن نرم را پولاد گرداند، نخست آهن را بگدازد و چون در آتش گداخته بود، پوست انار ترش و هلیله را به هم بیامیزد و بر آهن کند تا غایت پولاد گردد» (تفلیسی، ۱۳۳۶:۳۱۷).

* تیغ مصری

«تیغ مصری آبدار با تیغ نرم آهن زنگ خورده یکسان نباشد» (لودی، ۱۳۷۷: ۲۶۴).

* **جوهر** (= موج آهن)

«جوهر منکفولاد نرم آهن گشت و آب مراد او آسین». (جوینی، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۲).

* **روهینا** (= جنسی از پولاد قیمتی که به غایت پر آب بود، آهن گوهردار)

نعل اسبان شد آنچه نرم آهن تیغ شاهان شد آنچه روهیناست^۱

(مسعود سعد، دیوان، ص ۵۲)

به نزد چون تو بی حسی چه دانایی چه نادانی

به دست چون تو نامردی چه نرم آهن چه روهینا

(سنایی، دیوان، ص ۵۵)

چنان که از تقابل «نرم آهن» با کلمات متقابل با آن برمی آید، «نرم آهن» گذشته از آنکه سست بوده است، ارزش چندانی نیز نداشته است.

در متون عربی نیز در مقابل نرم آهن، «الشابرکان» (= الفولاذ الطبيعي) (نک. ابن بیطار، بی تا: ۲۶۵/۲) و «الحديد الصلب» (= آهن سخت) آمده است.

معنای کنایی «نرم آهن» چنان که در فرهنگها (زبون، سست، کم زور، ضعیف، ناتوان، نامرد، ترسنده) آمده اند، دلالتی است بر سستی و ناپایداری. صاحب تاریخ الوزراء آن گاه که به شکلی کنایی، از وارونگی شرایط سخن می گوید، از نوع سوری نرم آهن نام می برد که بر خلاف اصل معهود از آن شمشیر می ساخته اند: «از نرم آهن سوری تیغ می کردند و از پولاد ایشان ستره^۲» (ابوالرجاء، ۱۳۶۳: ۳۳).

۲-۲- انواع نرم آهن

آهنی که شمشیر از آن ساخته می شود، بر دو نوع است:

* آهن طبیعی که از معدن برداشته می شود؛

* آهن غیر طبیعی که همان فولاد است.

^۱ در لغت نامه دهخدا به سهو، این بیت مسعود سعد دو بار و با دو ضبط متفاوت آمده است. یكبار ذیل «نرم آهن» و بار دیگر ذیل «روهینا» که چنین آمده است:

نعل اسبان شد آنچه ریم آهن تیغ شاهان شد آنچه روهینا
ضبط نادرست ریم آهن در دیوان مسعود سعد (ص ۵۲) آمده است.

^۲ ستره: تیغ سر تراشی.

آهن طبیعی بر دو نوع است: شاپورگان که آهنی است سخت و بدان آهن مذکر هم می‌گویند، این آهن به علت سختی حرارت زیاد را تحمل می‌کند. نوع دیگر آهن طبیعی، آهن مؤنث یا نرم‌آهن است که قابل حرارت نیست (نک. الحسن، ۱۳۸۵: ۲۹۴).

صاحب‌گوهرنامه انواع «نرم‌آهن» را چنین آورده است:

(۱) نوعی که آب نمی‌گیرد (برای ساختن ابزار صنعت‌گران)

(۲) قاطع (= نوعی که آب می‌گیرد) (برای ساختن تیغ‌های رومی و سقلابی و آلات نجاران و زرگران)

(۳) آهن نرم باریک ریزه

(۴) آهنی سفیدفام نرم‌اندام که تابی که این نوع زیر ضرب دارد، نوعی دیگر ندارد (برای ساختن تیغ‌ها که مانند کاغذ می‌توان پیچید و فرنگیان نمی‌گذارند که این نوع را به بلاد اسلام آرند). (نک. محمد بن منصور، ۱۳۳۵: ۲۸۶).

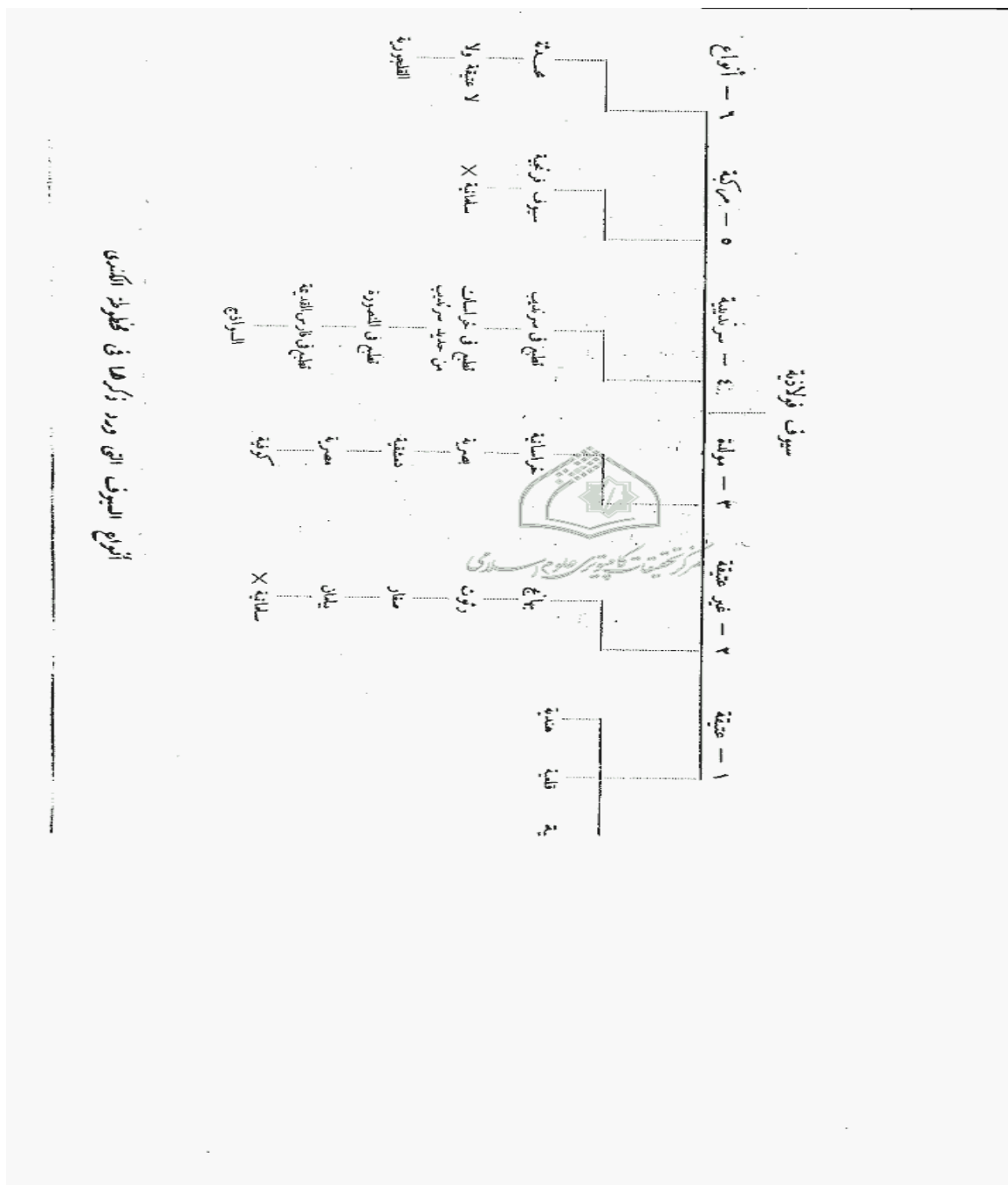
۳- نرم‌آهن یا ریم‌آهن؟

آن‌گونه که از واژه‌ها و ترکیبات مترادف و متقابل نرم‌آهن برمی‌آید، نرم‌آهن، سست و نرم بوده و جوهردار نبوده است؛ از این رو، به‌تنهایی مرغوبیتی برای ساخت شمشیر، دشنه و نظایر آن نداشته است:

ز دشمن مملکت ایمن نگردد به شمشیری که از نرم‌آهن توست

(سیف فرغانی، دیوان)

اما - چنان‌که از شواهد برمی‌آید - از ترکیب «نرم‌آهن» و «شاپورگان»، یعنی آهن نرم و سخت، شمشیر ساخته می‌شد؛ از جمله شمشیرهای الفرنجیة و السلمانیة (نک. أنواع السیوف الإسلامیة و... ، ۱۳۷۵: ۵۲). گفتنی است یکی از وظایف محتسبان آن بود که آهن‌گران، کارد، قیچی، انبر، تیغ اصلاح و... را از نرم‌آهن و آهن نامرغوب نسازند (نک. شیزری، ۱۹۸۱: ۷۹).



گفتنی است «ریم آهن» نیز در ساخت داروهای مرکبی چون پنج‌نوش و... به کار می‌رفته است و چنان‌که از شواهد برمی‌آید، بی‌ارزش بوده و در ساخت ابزار صنعتی و رزمی کاربردی نداشته است:

هم دم هاروت و هم طبع زن بریطزنم افعی ضحاکم و ریم آهن آهنگرم

(خاقانی، دیوان)

نتیجه

در بیت ناصر خسرو "دشنه نرم آهن" بر "دشنه ریم آهن" ترجیح دارد؛ به دلایلی چون: کلمات و ترکیبات مترادف با نرم آهن و نیز کلمات و ترکیباتی که با آن در تقابل است، بر سستی و ناپایداری نرم آهن دلالت دارند. معنای کنایی این ترکیب نیز تأییدی است بر این معنی. نرم آهن هر چند برای ساختن شمشیر، دشنه و نظایر آن به کار می‌رفته است، اما جنس آن مرغوب نبوده است، حال آنکه ریم آهن در ساخت ابزار رزمی به کار نمی‌رفته است. از ترکیب نرم آهن و شاپورگان (فولاد)، شمشیر می‌ساخته‌اند. نرم آهن بدون ترکیب شدن با انواع دیگر آهن، برای ساختن اشیایی چون ستره و... که تیزی‌ای به اندازه شمشیر نداشته‌اند، به کار می‌رفته است. حال آنکه:

ریم آهن ریزه آهن بوده است که ارزش طبّی داشته و در ساخت ابزار صنعتی و رزمی نقشی نداشته است.

منابع

- ابن‌اخوه، محمد بن محمد. (۱۳۶۰). *آیین شهرداری* (ترجمه). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی _____ . (۲۰۱۰). *معالم القریه فی طلب الحسنه*. دارالفنون (کمبریج)
- ابن‌بیطار، عبدالله بن احمد. (بی‌تا). *الجامع لمفردات الأدوية والأغذية*. بیروت: دار الکتب العلمیة
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۹). *قانون (ترجمه شرفکندی)*. مترجم عبدالرحمن شرفکندی. تهران: سروش
- ابن‌منظور، محمد بن کریم. (۱۴۰۸). *لسان العرب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی
- ابوالرجا قمی، نجم‌الدین. (۱۳۶۳). *تاریخ الوزراء*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (بی‌تا). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌ها اسلامی آستان قدس رضوی
- انطاکی، داوود بن عمر. (بی‌تا). *تذکره اولی الألیاب و الجامع للعجب العجاب*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
- *أنواع السیوف الإسلامیة و مميزاتہا عند المؤلفین العرب*. (۱۳۷۵). المعهد المصری. العدد ۴. صص ۴۷-۵۸
- تفلیسی، حبیبش. (۱۳۳۶). *بیان الصناعات*. فرهنگ ایران‌زمین. مصحح ایرج افشار. شماره ۵. صص ۲۷۸-۴۵۸

- ثعالبی، اَبی منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (بی تا). *فقه اللّغه*. تحقیق جمال طلبه. بیروت: دار الکتب العلمیة
- جوینی، محمد. (۱۳۷۸). *تاریخ جهانگشای جوینی*. تصحیح محمد قزوینی. تهران: نقش قلم. چاپ دوم
- خاقانی،. (۱۳۹۱). *دیوان خاقانی شروانی*. سید ضیاءالدین سجّادی. تهران: انتشارات زوّار. چاپ دهم
- خواجه نصیر طوسی. (۱۳۶۰). *اخلاق ناصری*. تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی. چاپ دوم
- الحسن، ا. ی. (۱۳۸۵). *فناوری آهن و فولاد در تمدن اسلامی*. آینه میراث. مترجم مینا غروی‌ان. شماره ۳۵. صص ۲۹۳-۳۰۶
- دزی، رینهارت. (۲۰۱۱). *تکلمة المعاجم العربیة*. محقق محمد سلیم النعمی. دار الرشید للنشر
- سنایی، محدود بن آدم. (۱۳۸۸). *دیوان سنایی غزنوی*. به سعی و اهتمام محمد تقی مدرس‌رضوی. چاپ هفتم
- شیزری، عبدالرحمن بن نصر. (۱۹۸۱). *نهایة الرتبة فی طلب الحسبة*. بیروت: بازعربی
- فرغانی، سیف‌الدین محمد. (۱۳۹۲). *دیوان سیف فرغانی*. به تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوس
- کاشانی، عبدالله بن علی. (۱۳۸۶). *عرایس الجواهر و نفایس الأطلایب*. محقق ایرج افشار. تهران: المعی
- لودی، شیر علیخان بن علی امجد خان. (۱۳۷۷). *تذکره مرآت الخیال*. تهران: روزنه
- محمد بن منصور. (۱۳۳۵). *گوهرنامه*. مصحح منوچهر ستوده. فرهنگ ایران‌زمین. شماره ۴. صص ۱۸۵-۳۰۲
- مسعود سعد. (۱۳۶۲). *دیوان مسعود سعد سلمان*، به تصحیح رشید یاسمی. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر
- ناصر خسرو. (۱۳۵۳). *دیوان ناصر خسرو*. به تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
- نصیف الجنابی، احمد؛ عبودی فتوحی، میری. (۱۳۶۲). *کتاب فضل القوس العربیة*. المورد. شماره ۴۸. صص ۲۵۳-۳۰۴
- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۷۶). *شرفنامه*. به تصحیح حسن وحید دستگردی. تهران: قطره
- النعمی، سلیم. (۱۳۹۸). *ألفاظ من جامع المفردات لابن بیطار*. المجمع العلمی العراقی. المجلد التاسع و العشرون. الجزء ۱. صص ۳۱-۵۸

جستجو در خاستگاه چند مثل و حکمت در دیوان ناصر خسرو با استناد به منابع کهن عربی

ناصر زارع

مقدمه

ناصر خسرو شاعر پر آوازه ی قرن پنجم هجری قمری از جمله شاعرانی است که جای جای دیوانش چیرگی وی را به زبان و ادبیات عربی آینگی می کند:

نظام سخن را خداوند دوجهان دل عنصری داد و طبع جریرم

(ناصرخسرو: ۱۳۷۰: ۴۴۵)

چنان که خود تصریح می کند ظاهراً دیوانی به زبان عربی داشته که اینک در دست نمی باشد:

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی یکی گشته باعنصری، بحتری را

(ناصرخسرو: ۱۴۴)

در بسیاری از قصیده های این شاعر بزرگ، به شکل پیدا و پنهان نکات حکمی فراوانی به چشم می خورد که خاستگاه ایرانی دارند اما در بسیاری از متون کهن عربی پوشش زبان عربی به تن دارند. ناصر خسرو خود به حضور حکمت ها به هر دو زبان فارسی و عربی در شعرش تصریح دارد:

این فخر بس مرا که به هر دو زبان حکمت همی مرتب و دیوان کنم

جان را ز بهر مدحت آل رسول گه رودکی و گاهی حستان کنم

(ناصرخسرو: ۳۷۲)

باری مثل ها و حکمت هایی را که در اشعار وی به کار رفته به دو دسته ی کلی می توان بخش نمود یکی مثل ها و حکمت هایی که به استناد منابع کهن عربی، تباری ایرانی دارند اما در همان منابع به زبان عربی درآمده اند و دو دیگر مثل ها و حکمت هایی که به تصریح همان منابع کهن تبار عربی دارند. سعی نگارنده بر این است که به فراخور توان خودسرچشمه ی گونه ی نخست مثل ها را که تباری ایرانی دارند و ناصر خسرو آن ها را دستمایه ی آفرینش های شعری خود قرار داده است با جستجو در منابع گوناگون قدیمی به زبان عربی استقصا نماید. نگارنده پیشاپیش باید اذعان نماید که در پیوند با یافتن این مثل ها خود را بسیار وامدار کتاب «تحلیل اشعار ناصر خسرو» نوشته ی استاد مهدی محقق می داند. آن چه نگارنده در این نوشته به دنبال آن است یافتن خاستگاه آن مثل ها از لا به لای متون معتبر کهن به زبان عربی می باشد؛ به این معنا که آیا این مثل هایی که ناصر خسرو در دیوان خود به کار بسته است تباری ایرانی دارند و مصداق «هذه بضاعتنا ردت الینا» می باشند؟ به نظر می رسد که بر استقصای خاستگاه این مثل هافایده های ملموسی مترتب است: یکی یافتن سرچشمه

های ایرانی این مثل ها و حکمت ها به زبان فارسی، دو دیگر حضور توانمند آن مثل ها در زبان عربی و عجمین شدن با آن زبان، سدیگری بردن به تبادل حکمت ها و مثل ها در دو زبان فارسی و عربی در طول تاریخ.

چاه کن در بُن چاه

جمله ی بسیار معروف «مَنْ حَفَرَ بئراً لأخيه سقطَ [وَقَعَ] فيها»، «چاه کن همیشه در چاه است» (دهخدا ۱۳۸۶: ۶۸۲/۲، ۶۰۷، ۶۰۶؛ همان: ۱۷۴۱ / ۴؛ بهمنیار ۱۳۶۱: ۱۷۵) گاه به عنوان حدیث-که حدیث بودنش در هیچ منبعی و مأخذی، قطعی الصدور نیست- و گاه به عنوان مثلثقی شده است. ثعالبی این سخن را در کتاب التمثیل به شکل «مَنْ حَفَرَ بئراً لغيره سَقَطَ فيها» آورده و آن را مثلیایرانی می شمارد (الثعالبی ۲۰۰۳: ۲۲). در کتاب خاص الخاص، نیز آن را ذیل «العرب و العجم» به شکل «مَنْ حَفَرَ بئراً لأخيه وقع فيها» می آورد (الثعالبی، ۱۹۹۴: ۲۵). ولیهمو در کتاب الإعجازوالإيجاز درست همین عبارت را از سخنان امام علی (ع) خطاب به امام حسین ع می داند (الثعالبی ۱۸۹۷: ۳۳). صاحب زهرالآداب نیز همین جمله را از مثل های «عامه» می شمارد (الحصری القیروانی ۲۰۰۱: ۲۲۴/۴). همین عبارت در تحف العقول ابن شعبه خَرَّانی بی ذکر هیچ سندی منتسب به امام علی است (ابن شعبه الحرانی ۱۹۷۴: ۶۴). ابن حمدون نیز همین عبارت را به امام علی (ع) نسبت می دهد (ابن حمدون ۱۹۹۶: ۲۷۳/۱)؛ نویرینیز طبق النعل بالنعل آن چه را ابن حمدون از سخنان منتسب به امام علی (ع) آورده تکرار می کند (النویری ۲۰۰۴: ۱۴۱ / ۸). ابن قتیبه متوفای سال ۲۷۶ هـ ق در عیون الأخبار و ابوحیان توحیدی متوفای ۴۱۴ هـ ق در البصائر و الذخائر نیز این مثل گونه را در خلال حکایتی آورده اند بی آنکه به کسی منسوبش کنند (ابن قتیبه ۱۹۹۶: ۵۱/۲؛ ابو حیان التوحیدی، ۱۹۸۸: ۱۰۷ / ۵). صاحب «العقد الفرید» متوفای سال ۳۲۸ هـ ق نیز این عبارت را در دو جای کتاب خود آورده است؛ یک جادر خلال حکایتی که همان حکایت ابن قتیبه و ابوحیان است اما در جای دیگر، آن را در خلال سخنانی منسوب به امام علی آورده است (ابن عبد ربّه ۱۹۸۳: ۲۵۹/۲؛ همان: ۱۸۱/۷). ابراهیم بیهقیدر کتاب المحاسن و المساوی این مثلواره را به شکل «مَنْ حَفَرَ حَفْرَةً هَوَى فيها» آورده بی آنکه آن را به کسی نسبت دهد (البیهقی ۱۹۰۶: ۱۷۷ / ۲). صاحب کتاب الأغانی نیز این عبارت را با اندکی تفاوت در خلال سخنانی از ابن هرمة، شاعر عصر اموی و عباسی آورده است (ابوالفرج الإصفهانی ۲۰۰۸: ۲۶۷ / ۴). در کتاب الأمثال، مثلی با عبارت «مَنْ حَفَرَ مَعْوَاةً وَقَعَ فيها» وجود دارد (ابن سلام ۱۹۹۸: ۲۷۰) که هلال عسکریو میدانیو زمخشری نیز همان را آورده اند بی آنکه هیچ کدام از آنان به خاستگاه این مثل اشارتی کنند (ابو هلال العسکری ۱۹۸۸: ۲۳۰/۲؛ الميدانی ۱۹۵۵: ۲۹۷/۲؛ الزمخشری ۱۹۶۲: ۳۵۴/۲). البته پوشیده نماند که ابو الفضل میدانی در جلد نخست مجمع الأمثال، مثل مذکور را ذیل یک مثل دیگر به شکل «مَنْ حَفَرَ مَهْوَاةً وَقَعَ فيها» و به عنوان مانندی برای آنبا تعبیر «وهذا مثل قولهم» آورده که ظاهراً مقصود وی از ضمیر «هم» اهل بغداد است زیرا بعد از این مثل، مثل «دَعِ الشَّرَّ یَعْبُرْ» را با همین تعبیر «قولهم» می آورد (المیدانی ۱۹۵۵: ۱ / ص

۱۳۶) که‌ثعالبیدر کتاب التمثیل همین مثل «دع الشر یعبر» را ذیل مثل‌های اهل بغداد می‌آورد (الثعالبی ۲۰۰۳: ۴۰). در میان مثل‌های اهل بغداد که ثعالبی ذکر می‌کند مثل‌هایی به چشم می‌خورد که رنگ و بوی ایرانی دارند؛ از جمله آنها می‌توان به مثل «إِذَا مَا أَقْبَلَ الْبَخْتُ فَضَعَّ تَخْتًا عَلَى تَخْتٍ» (الثعالبی ۲۰۰۳: ۴۰) اشاره کرد که تا آن جا که نگارنده جستجو نموده تنها در همین کتاب التمثیل وجود دارد. باریسر انجام این که صاحب کتاب «اللؤلؤ المرصوع»، مثل «من حَفَر...» را به شکل «مَنْ حَفَرَ لِأَخِيهِ حَفْرَةً وَقَعَ فِيهَا» آورده‌و درباره آن می‌گوید: «لیس بحدیث و معناه صحیح» (القواقجی ۱۹۱۶: ۷۹). طرف‌هایین که مصرعی با همین مضمون در دیوان حسان بن ثابت به چشم می‌خورد که ذکر آن در این جا بی‌مناسبت نمی‌نماید: «فَلرَبِّ حَافِرٍ حَفْرَةٍ هُوَ يُصْرَعُ» (حسان بن ثابت، ۲۰۰۸: ۱۹۶).

باری‌ثعالبی در کتاب یتیمه، بعد از ذکر ابیاتی مَثَلٌ گونه و ترجمه شده از فارسی به عربی می‌گوید: «این مثل‌های فارسی، قصیده‌ای را به یاد من آورد که نام شاعرش را از یاد برده‌ام» در این قصیده یازده بیتی که‌تتها در یتیمه وجود داردبیتی به چشم می‌خورد که مصرع دومش همین مثل مورد بحث است: «وَوَاقِعٍ فِي بَعْضِ مَا يَحْفَرُ» (الثعالبی ۱۹۸۳: ۱۰۲/۴). طرفه این که همین مضمون در بیتی از فردوسی در داستان بیژن و منیژه نیز به چشم می‌خورد:

کسی کو به ره بر کند ژرف چاه سزد گر نهد در بُن چاه گاه
(فردوسی ۱۳۸۲: ۶۰۸)

ناصر خسرو نیز می‌گوید:

چند ناگهان به چاه اندر فتاد آن که او مر دیگری را چاه کند
(ناصر خسرو ۴۳۴: ۱۳۷۰)

به حدّ گلیمت بکن پا دراز

این مَثَلِ مشهور را که هم در امثال و حکم و هم در داستان نامه ی بهمنیاری آمده است (دهخدا ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲: ۴۹۸؛ بهمنیار ۱۳۶۱: ۸۰، ۱۱۵) ثعالبی در کتاب التمثیل، ذیل «أَنموذج من أمثال العامّة المولّدين» به شکل «لا تمدّ رَجَلِکَ إِلَّا عَلَى قَدْرِ الْکِسَاءِ» آورده (الثعالبی ۲۰۰۳: ۴۰) بی آنکه اشاره‌ای به خاستگاه آن کند. در مجمع الأمثال این مثل به شکل «مُدَّ رَجَلْکَ عَلَی قَدْرِ الْکِسَاءِ» از سخنان «عامه» است (المیدانی ۱۹۵۵: ۱/۴۳۵). ابو هلال عسکری نیز این مثل را به صورت «مُدَّ رَجَلْکَ حَيْثُ تَنَالُ ثَوْبَکَ» آورده و به صراحت آن را ایرانی می‌داند (ابو هلال العسکری ۱۹۸۸: ۱/۹۹). شاید پر بیراه نباشد اگر گفته شود بسیاری از مثل‌هایی که ثعالبی در این کتاب التمثیل و المحاضره و دیگر کتاب‌های خود از قول «العامّه» و «المولّدون» آورده ایرانی‌اند؛ زیرا اولاً مراد از عامه در آثاری از این دست، یا «توده بی‌نام و نشان‌اند و یا کسانی‌اند که در عربیت دستی نداشته‌اند حتی

اگر این کسان شاعران و نویسندگان بزرگی بوده اند» (آذرنوش ۱۳۸۵: ۲۸۰) و دو دیگر این که مثل هایی ذیل «العامة» و «المولدون» در کتاب های ثعالبی وجود دارند که بی شک ایرانی تبارند؛ برای نمونه می توان به این مثل معروف اشاره کرد «خذه بالموت حتى يرضى بالحمى» آمده است (الثعالبی ۲۰۰۳: ۳۹) که ذیل عنوان «أنموذج من أمثال العامة المولدين» آمده و میدانی نیز همین مثل را به پیروی از ثعالبی بی هیچ کاست و افزودی ذیل «المولدون» آورده است (المیدانی ۱۹۵۵: ۱/۲۶۲). نکته ی دیگر که گفتنی می نماید این که در کتاب های ثعالبی از جمله همین کتاب التمثیل و المحاضرة مثل هایی ذکر شده که تباری ایرانی دارند اما ثعالبی هرگز به خاستگاه آن ها اشاره نکرده است. از جمله ی این مثل ها می توان به مثل بسیار معروف «مثل النعامه لا طير ولا جمل»، «كالنعامه تكونُ جملاً إذا قيلَ لها: طيري وطائرًا إذا قيلَ لها: إحملي» (الثعالبی ۲۰۰۳، ۲۱۶) اشاره کرد که ثعالبی و تبع او ابوالفضل میدانی به خاستگاه آن اشاره ای نکرده اند (المیدانی ۱۹۵۵: ۲/۲۹۰). اما همین مثل را جاحظ به صورت «إنما أنت نعامهٌ إذا قيلَ لها إحملي قالت: أنا طائرٌ وإذا قيلَ لها طيري قالت: أنا بعيرٌ» آورده و به صراحت می گوید که این مثل از «اهل فارس» است (الجاحظ ۱۹۶۵: ۴/۳۲۳، ۳۲۱). در ارتباط با همین مثل ناصر خسرو چنین می گوید:

من شدم ساعتی به استقبال
پای برون کردم ز حد گلیم
(ناصر خسرو ۳۰۰: ۱۳۷۰)

شب آبستن بود تا خود چه زاید

این مثل کهن رایج که در امثال و حکم علامه دهخدا نیز ذکر شده (دهخدا ۱۳۸۶: ۱/۲۷۰؛ همان: ۲/۹۴۹) در کتاب التمثیل و المحاضرة ی ثعالبی به شکل «الليالي حُبلى ليس يدرى ما تلد» ذیل «الليل والنهار والأيام» آمده ولی هیچ اشاره ای به خاستگاه آن نشده است (الثعالبی ۲۰۰۳: ۱۵۳). در یتیمه همین مثل به شکل «الليل حُبلى ليس يدرى ما يلد» در خلال مثنوی ای سیزده بیتی از شاعری به نام ابوالفضل سکری مروزی آمده است که به تصریح ثعالبی، سخت شیفته ترجمه امثال فارسی به عربی بوده و به گفته همو، تمامی آن سیزده بیت، ترجمه مثل های فارسی است (الثعالبی ۱۹۸۳: ۴/۱۰۰). این مثل در مقامه مضيريه بدیع الزمان همدانی نیز به شکل «الدهر حبلی ليس يدرى ما يلد» آمده است (بدیع الزمان الهمدانی ۲۰۰۵: ۱۳۰).

دهر بد گوهر به شر آبستن است
جز بلا هرگز نژاد این حامله
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۲۸۲)

این دهر بی وفا که نژاید هگزر
جز شر و شور از شب آبستنش
ایمن مشو زکینه ی او ای پسر
هر چند شادمان بود و خوش منش
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۴۳۹)

جالب توجه این که این مثل در ویس و رامین که بازمانده از روزگار اشکانیان است و فخر الدین اسعد گرگانی آن را در قرن پنجم قمری به فارسی ترجمه کرده چنین آمده است که خود می تواند تأییدی بر این باشد که این مثل تباری ایرانی دارد:

به گیتی نیز شب آبتن آید نداند کس که فردا زو چه زاید
شنیدستم که شب آبتن آید نداند کس که فردا زو چه زاید
(اسعدگرگانی ۱۳۸۹: ۲۳۴، ۳۲)

هر که رود چرد

یکی از توقیعات حکمت آمیزی که در منابع کهن عربی و ادبیات فارسی انعکاس گسترده ای یافته است این توقیع انوشیروان است: «هر که رود چرد و هر که خسبد خواب بیند». برای نخستین بار رد و نشان این گزین گوپه ی حکمت آمیز را در کتاب المحاسن و الاضداد جاحظ می توان یافت. جاحظ، عربی این گزین گوپه را در ضمن توقیعی از عبدالله بن طاهر می آورد و با ذکر اصل فارسی آن -البته به خط عربی- تصریح می کند که این توقیع عبدالله سرقتی است از آن چه انوشیروان گفته است. «ووقع عبد الله بن طاهر: من سعی رعی ومن لزم المنام رأی الأحلام، هذا المعنى سرقة من توقیعات انوشیروان فإنه يقول هر که روذ جرد هر که خسبد خواب بیند» (الجاحظ ۱۹۹۴: ۱۰۹). ذکر فارسی این توقیع در کتاب المحاسن و الاضداد بیان گر این نکته است که آن در زمان جاحظ زبازد بوده و در کنار عربی شده ی آن رواج داشته است. آن چه از این توقیع در شاهنامه آمده است و به آن اشاره خواهد شد تأییدی است بر آن چه جاحظ گفته است چرا که بی گمان فردوسی در سرودن شاهنامه به منابع پهلوی دسترسی داشته است. البته گفتنی است که هم عربی و هم فارسی این جمله ی حکمت آمیز که جاحظ نقل نموده بی گمان ترجمه ای است از پهلوی که اینک اصل آن در دست نمی باشد. طرفه این که ثعالبی این گزین گوپه را یک بار در کتاب التمثیل و المحاضره ذیل «أنموذج من أمثال الفرس» آورده است (الثعالبی ۲۰۰۳: ۳۰) و یک بار هم در کتاب خاص الخاص به عنوان مثلی از «العجم» ذکر کرده است (الثعالبی ۱۹۹۴: ۳۸). چنان که اشاره شد این سخن حکیمانه در ادبیات فارسی انعکاس فراوانی یافته است که نمونه وار به حکیم ابو القاسم فردوسی و ناصر خسرو اشاره می شود. کاربست این اندرز را در شاهنامه یک بار در «جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب» و یک بار هم در «پادشاهی کسری نوشین روان» می توان دید:

جز از نیکنامی نباید گزید نباید چمید و نباید چرید
(فردوسی ۱۳۸۲: ۸۲۳)

چو ایدر نخواهی همی آرמיד نباید چرید و نباید چمید
(فردوسی ۱۳۸۲: ۱۴۴۹)

در دیوان ناصر خسرو نیز انعکاس این مثل به وضوح دیده می‌شود:

در جهان دین بر اسپ دل سفر بایدت گر همی خواهی چریدن، مر ترا باید
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۵۳)

چمیدن به نیکیت باید که مرد ز نیکی چرد چون به نیکی چمد
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۲۷۵)

آفتاب به گل اندودن

مَثَل آفتاب به گل اندودن که به معنای حقیقتی روشن را با دلایلی ضعیف پوشیدن می باشد (دهخدا ۱۳۸۶: ۳۷/۱) به گواهی منابع کهن عربی اصالتی ایرانی دارد. ثعالبی در جلد چهارم یتیمه، مزدوجه (مثنوی) ای سیزده بیتتی را ذکر می کند و به صراحت می‌گوید که ابیات این مزدوجه ی سیزده بیتتی، همگی مثل هایی ایرانی اند که شاعری اهل مرو به نام ابو الفضل السکری المروزی آن ها را از فارسی به عربی برگردانده است. نخستین بیت این مزدوجه این است:

من رامَ طمسَ الشمسِ جهلاً أخطأ الشمسُ بالتطيين لا تُعْطَى
(الثعالبی ۱۹۸۳: ۱۰۰/۴)

که ترجمه ی آن چنین است:

«آن کو از سر جهل در پی محو خورشید است راه به خطا می رود [زیرا] خورشید را به گل نتوان نهفت.»
ثعالبی در کتاب دیگرش به نام التمثیل و المحاضره این مثل را با اندکی تغییر ذیل «الشمس» به شکل «من یطین عین الشمس؟» آورده (الثعالبی ۲۰۰۳: ۱۴۵) اما هیچ اشاره ای به ایرانی بودن آن ندارد که این خود نشان می دهد که بسیاری از مثل های مذکور در این کتاب می توانند تباری ایرانی داشته باشند. این مثل در مجمع الأمثال ابو الفضل میدانانی به شکل «یَطِينُ عَيْنَ الشَّمْسِ» آمده است (المیدانی ۱۹۵۵: ۴۲۶/۲). چنان که اشاره شد قدیمی ترین رد پای این مثل را در آثار ثعالبی می توان یافت و هموست که در یتیمه به تبار ایرانی آن تصریح دارد. فراوانی انعکاس این مثل کهن در ادبیات فارسی چنان است که بسیاری از شاعران همچون ناصر خسرو، خیام، عطار، مولانا، انوری، سعدی و حافظ آن را دستمایه ی خلاقیت شعری خود قرار داده اند که نمونه وار به ناصر خسرو و خیام اشاره می‌شود:

کسی کو با من اندر در علم و حکمت همبری همی‌خواهد که گل بر آفتاب روشن انداید
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۴۰)

هر که مر نفس را به آتش عقل از وبال و بزه بپالاید

شاید آنکه کز این جوال به کیل اندک اندک برو بپیماید
وگرش نیست مایه، بر خیره آسمان را به گل نینداید
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۲۲۴)

خورشید به گل نهفت می نتوانم و اسرار زمانه گفت می نتوانم
از بحر تفکرم برآورد خرد درّی که زبیم سفت می نتوانم
(خیام ۱۳۸۷: ۱۴۹)

طبل زدن زیر گلیم

نشان این مثل را برای نخستین بار می توان در کتاب التمثیل و المحاضره دید. ثعالبی این مثل «فلان یضربُ الطبلَ تحتَ الكساء» را ذیل «ومین أمثالِ أهل بغداد» ذکر می کند بی آن که به اصالت ایرانی آن اشاره ی مستقیمی داشته باشد ولی به قرائن صارفه می توان دریافت که خاستگاه این مثل ایرانی است چرا که ذیل همین باب مثل هایی ذکر می کند که بی گمان ایرانی اند. به عنوان مثال بی درنگ بعد از این مثل، مثل «إذا ما أقبل البختُ فضَع تَخْتاً علی تَخْت و إذا أدبرَ البختُ فلا فوق ولا تحت» را ذکر می کند (الثعالبی ۲۰۰۳: ۴۰) که دو واژه ی مکرر «بخت و تخت» نشان از ایرانی بودن آن دارد. مثل های ایرانی دیگری ذیل همین «ومین أمثالِ أهل بغداد» وجود دارد که اصالتی ایرانی دارند. چنان که پیشتر نیز اشاره شد، در این کتاب التمثیل مثل هایی «مثل مرغ و شتر مرغ» وجود که در ایرانی بودن آن ها شکی نیست ولی ثعالبی به خاستگاه آن ها اشاره نکرده است. باری این مثل طبل زدن زیر گلیم چنان شیوعی در شعر فارسی دارد که اشاره به آن ها از حوصله ی این بحث خارج است. برای نمونه به بیهقی و فردوسی و ناصر خسرو اشاره می شود: «سلطان مسعود رضی الله عنه خلوت کرد با وزیر و آن خلوت تا نماز پیشین بکشید و گروهی از بیم خشک می شدند و طبلی بود که زیر گلیم می زدند و آواز پس از آن بر آمد و منکر برآمد» (بیهقی ۱۳۸۷: ۱۸۴).

نباید که از ما غمی شد زبیم همی طبل سازد به زیر گلیم
(فردوسی ۱۳۸۲: ۳۱۸)

وگرت بست به بندی این دیو بزرگ خامش و طبل مزن بیهده در زیر گلیم
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۳۵۷)

کشتی به خشک راندن

این مثل حکیمانه که در بسیاری از منابع کهن عربی به شکل بیت زیر آمده است:

ترجو النجاةَ ولم تسلكِ مسالكها إنّ السفينةَ لا تجرى علی الیَبَسِ

گاه به ابو العتاهیه (۱۳۰-۲۱۱هـ ق) شاعرنام آور دوره ی عباسی نسبت داده شده است (ابن عبد ربّه ۱۹۸۳: ۷۹/۳ ؛ ابوالفرج الإصفهانی ۲۰۰۸: ۸۴/۴ ؛ ابوالعتاهیه ۱۹۶۵: ۱۹۴) و گاه به امام علی علیه السلام (الإمام

علی ۱۹۸۵: ۱۱۴) و گاه به شافعی (۱۵۰-۲۰۴هـ ق) (الشافعی ۱۹۹۶: ۸۷). تمامی منابع مصرع دوم این بیت را که در پیوند با این بحث است به یک شکل روایت کرده اند و در مصرع اول نیز اختلافات بسیار ناچیز است. چنان که می دانیم دیوانی که امروزه به نام امام علی وجود دارد منسوب به ایشان است. در ارتباط با شافعی چندان دور از ذهن نمی نماید که این بیت را از دیگری اخذ کرده باشد زیرا چنان که اشاره شد ابن عبد ربه (۲۴۶-۳۲۸هـ ق) و ابو الفرج اصفهانی (۲۸۴-۳۵۶هـ ق) این بیت را از ابو العتاهیه می دانند. ثعالبی نیز مصرع دوم این بیت را در کتاب التمثیل و المحاضره آورده است بی آن که به گوینده یا خاستگاه آن اشاره ای داشته باشد (الثعالبی ۲۰۰۳: ۱۶۳). علامه دهخدا نیز با ذکر بیت مذکور اشاره ای به گوینده و یا خاستگاه آن ندارد (دهخدا ۱۳۸۶: ۱۲۱۸/۳) این مثل هم در کلیله و دمنه ی عربی و هم در کلیله و دمنه ی فارسی نیز ذکر شده است «وإنما العاقلُ ینبغی له أن.. یتَرَکَ التماسَ ما لیسَ له الیه سبیلٌ کمن أراد أن یجری السُّفْن فی البرِّ» (ابن المقفع، ۲۰۰۸: ۱۵۰). «چه هر که خواهد کشتی بر خشکی براند... بر خود خندیده باش» (ابن مقفع ۱۳۸۸: ۱۶۲) که این خود می تواند قرینه ای باشد بر تبار ایرانی آن. استاد شفیع کدکنی با اشاره به کتاب التمثیل و المحاضره بر این است که «این تعبیر هم در فارسی رواج داشته است و هم در عربی مثل بوده است» (شفیعی کدکنی ۱۳۷۸: ۳۱۴) که «گویا از فارسی قدیم ترجمه شده است» (شفیعی کدکنی ۱۳۷۲: ۲۶۰) و «ظاهراً از کنایات فارسی قدیم است که به عربی نیز ترجمه شده است» (عطار ۱۳۸۴: ۴۸۱) و «از فارسی به عربی نیز رفته است» (عطار ۱۳۸۶: ۴۹۲) که برای نمونه به عطار و ناصر خسرو اشاره می شود:

ور گردن تو طوق او ندارد بر خشک بخیره مران سماری
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۳۱)

یا اله العالمین درمانده ام غرق خون بر خشک کشتی رانده ام
(عطار ۱۳۸۴: ۲۴۳)

خرمن سوخته همه را خرمن سوخته خواهد

همه ی منابع کهنی که این مثل را ذکر کرده اند به ایرانی بودن آن اذعان دارند. ثعالبی این مثل را در کتاب التمثیل و المحاضره به این شکل روایت می کند: «مَنْ أَحْرَقَ کُدْسَهُ تَمَنَّى إِحْرَاقَ کُدْسِ غَیْرِهِ» (الثعالبی ۲۰۰۳: ۲۲) و در کتاب خاص الخاص به این شکل «مَنْ أَحْرَقَ کُدْسَهُ تَمَنَّى أَنْ یُحْرَقَ کُدْسُ غَیْرِهِ» (الثعالبی ۱۹۹۴: ۵۸). ثعالبی در هر دو روایت که تقریباً یکی هستند به ایرانی بودن آن اذعان دارد. حصری قیروانی نیز که همروزگار ثعالبی ولی از دیاری دیگر است همین مثل را در کتاب زهر الآداب به این شکل روایت می کند: «مَنْ إِحْتَرَقَ کُدْسَهُ تَمَنَّى إِحْرَاقَ أَكْدَاسِ النَّاسِ» (الحصری القیروانی ۲۰۰۱: ۲۲۴/۴). همو نیز همانند ثعالبی این مثل را - که

اندک اختلافی تنها در حد الفاظ با روایت ثعالبی دارد- به صراحت ایرانی می داند. در پیوند با همین مثل است که ناصر خسرو می گوید:

خواهد که خرمن تو بسوزند نیز هر مدبری که سوخته شد خرمنش
(ناصرخسرو ۱۳۷۰: ۴۴۰)

گوسفند را به پای خود آویزند

این مثل که صورت دیگر «بز را به پای خود آویزند» (دهخدا ۱۳۸۶: ۴۳۲/۱) است به شکل های «کل شاة برجلها معلقة» و «کل شاة برجلها ستناط» و «کل شاة تناط برجلها» و «کل شاة برجلها تناط» در منابع کهن عربی آمده است که همگی با اختلافات جزئی که در الفاظ دارند به این معنایند: «هرگوسفندی را به پای خود آویزند»؛ مقصود این که هر گناه کاری را باید به گناه خود وی گیرند. در پیوند با خاستگاه این مثل در اقوال چنان مختلف است که به قطعیت نمی توان خاستگاه آن را مشخص نمود. چنان که اشاره شد این مثل در بسیاری از منابع کهن به زبان عربی آمده است. شماری از این منابع به خاستگاه این مثل اشاره نکرده اند و شماری دیگر آن را از بن عربی می دانند و پاره ای دیگر آن را ایرانی می دانند. ابو عبید ابن سلام در کتاب الأمثال خود با ذکر این مثل، هیچ اشاره ای به خاستگاه آن ندارد (ابن سلام ۱۹۸۰: ۲۷۴). جاحظ در کتاب البیان و التبيين و ابن عبد ربه در کتاب العقد الفرید نیز همانند ابن سلام اشاره ای به خاستگاه این مثل ندارند؛ ابن عبدربه برای اشاره به این مثل، کلمه ی «قولهم» را به کار می برد و مشخص نمی کند که مرجع ضمیر به چه کسانی بر می گردد (الجاحظ ۱۹۹۸: ۱۱۰/۲). ابو هلال عسکری نیز هیچ تصریحی به منشأ این مثل ندارد، در یک جا قبل از ذکر مثل از فعل «يقولون» استفاده می کند که همانند ابن عبد ربه مشخص نمی کند مرجع ضمیر این فعل چه کسانی اند (ابو هلال العسکری ۱۹۸۸: ۲۴۷/۱، ۱۲۸/۲). اما ابو الفضل میدانی در کتاب مجمع الأمثال به نقل از ابن الکلبي و زمخشری در کتاب المستقصى به صراحت خاستگاه این مثل را شخصی می دانند به نام وکیع بن سلمه الأیادی که در دوره ی قبل از اسلام می زیسته است. (المیدانی ۱۹۵۵: ۱۴۲/۲؛ الزمخشری ۱۹۶۲: ۲۲۶/۲). اما در این میان ثعالبی و حصری قیروانی تبار این مثل را ایرانی می دانند. البته ثعالبی در کتاب التمثیل و المحاضره یک بار این مثل را ذیل «من أمثال العجم و العامه» ذکر می کند و آن را ایرانی می داند و یک بار هم ذیل «الغنم و المعز» به ذکر آن می پردازد بی آن که به اصل آن اشاره ای کند (الثعالبی ۲۰۰۳: ۲۳، ۲۰۸). همو در کتاب خاص الخاص این مثل را هم از عرب می داند و هم به تعبیر خود از عجم (الثعالبی ۱۹۹۴: ۴۸). حصری قیروانی که نه ایرانی است و نه هیچ گونه عرق ایرانی گری دارد در زهر الآداب به تصریح این مثل را ایرانی می داند (الحصری القیروانی ۲۰۰۱: ۲۲۵/۴). در پیوند با این مثل است که ناصرخسرو می گوید:

از من آمد بند بر من همچنانک پای بند گوسفند از گوسپند
(ناصر خسرو ۱۳۷۰: ۴۳۴)

فرجام سخن این که با جستجو در منابع کهن به زبان عربی، این مهم به دست می آید که تمامی این مثل ها و حکمت هایی که ناصر خسرو دستمایه ی شعری خود قرار داده است سرچشمه و تباری ایرانی دارند و هیچ کدام از آن ها خاستگاه عربی ندارند هر چند که عربی شده ی آن ها بیشتر برجسته می نماید. جالب این که این مثل ها و حکمت ها چنان در زبان عربی نفوذ کرده اند و چنان به پوشش آن زبان درآمده اند که در نگاه اول، عربی به نظر می آیند اما به مصداق "النظرة الأولى حمقاء" با استقصاء در منابع دست اول به تبار ایرانی آن ها پی می بریم که این خود بیان گر نفوذ عمیق فرهنگ ایرانی در زبان و فرهنگ عربی است. البته این گونه مثل ها به آن چه در این نوشتار به آن ها اشاره شده محدود و محصور نیست بلکه دامنه ی آن ها بسی فراتر از این ها است به گونه ای که استقصای تمامی آن ها در متون کهن مجال گسترده می طلبد که در حوصله ی این بحث نمی گنجد.

منابع

- الإمام علی، ۱۹۸۵، الديوان، جمعه وضبطه و شرحه نعیم زرزور، بیروت، دار الکتب العلمیة.
آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۸۵، چالش میان فارسی و عربی، تهران، نشر نی.
ابن حمدون، ۱۹۹۶، التذکرۃ الحمدونیة، تحقیق إحسان عباس وبکر عباس، بیروت، دار صادر.
ابن سلام، ۱۹۸۰، الأمثال، تحقیق عبدالمجید قطامش، بیروت- دمشق، دار المأمون للتراث.
ابن شعبه الحرّانی، ۱۹۷۴، تحف العقول، قدّم له محمد حسین الأعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
ابن عبد ربّه، ۱۹۸۳، العقد الفرید، تحقیق مفید محمدقمیحه و عبد المحیی الترحینی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
ابن قتیبهالدينوري، ۱۹۹۶، عیون الأخبار، القاهرة، دار الکتبالمصریة.
ابن المقفع، عبدالله، ۲۰۰۸، کلیله و دمنه، شرح الشيخ خليل اليازجي، بعناية يوسف محمد البقاعي، بیروت، دار الفكر.
ابن مقفع، عبدالله، ۱۳۸۸، کلیله و دمنه، ترجمه ابو المعالی نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی طهرانی، تهران، امیرکبیر.
أبوحيانالتوحیدی، ۱۹۸۸، البصائر والذخائر، تحقیق وداد القاضي، بیروت، دار صادر.
ابو العتاهیه، ۱۹۶۵، أشعاره و أخباره، عنی بتحقیقها، شكري فيصل، دمشق، مطبعة جامعة دمشق.
أبوالفرجالإصفهانی، ۲۰۰۸، الأغانی، تحقیق إحسان عباس و ابراهیم السعافین وبکر عباس، بیروت، دار صادر.

أبو هلال العسكري، ١٩٨٨، الحسن بن عبدالله، جمهرة الأمثال، ضبطه وكتب هوامشه ونسقه أحمد عبدالسلام، بيروت، دار الكتب العلمية.

اسعدرگانی، فخرالدین، ١٣٨٩، ویس و رامین، تصحیح محمد روشن، تهران، صدای معاصر.

بهمنیار، احمد، ١٣٦١، داستان نامه بهمنیاری، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، دانشگاه تهران.

البیهقی، إبراهیم بن محمد، ١٩٠٦، المحاسن و المساوی، تحقیق محمد بدر الدین النعسانی الحلبي، مصر، مطبعة السعادة.

بیهقی، ابوالفضل، ١٣٨٧، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، هرمس.

الثعالبي، أبو منصور، ١٨٩٧، الإعجاز والإيجاز، تحقیق إسکندر آصاف، مصر، المطبعة العمومية.

الثعالبي، أبو منصور، ٢٠٠٣، التمثيل والمحاضرة، تحقیق قصی الحسین، بیروت، دار ومکتبة الهلال.

الثعالبي، أبو منصور، ١٩٩٤، خاصّ الخاص، شرحه وعلق علیه مأمون بن محیی الدین الجنان، بیروت، دار الكتب العلمية.

الثعالبي، أبو منصور، ١٩٨٣، یتیمه الدهر فی محاسن أهل العصر، تحقیق مفید محمد قمیحه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

الجاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٩٨، البیان والتبیین، بتحقیق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مکتبه الخانجی.

الجاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٦٥، الحيوان، تحقیق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الجاحظ، عمرو بن بحر، ١٩٩٤، المحاسن و الأضداد، القاهرة، مکتبه الخانجی.

حسان بن ثابت، ٢٠٠٨، الديوان، بشرح عبدالرحمن البرقوقي، بیروت، دار الكتاب العربي.

الحصري القيرواني، إبراهیم بن علی، ٢٠٠١، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقیق صلاح الدین الهواری، بیروت، المکتبه العصريه.

خیام، عمر بن ابراهیم، ١٣٨٧، رباعیات، با تصحیح، مقدمه و حواشی محمد علی فروغی و قاسم غنی، به کوشش بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ناهید.

دهخدا، علی اکبر، ١٣٨٦، امثال و حکم، تهران، امیرکبیر.

الزمخشري، جارالله، ١٩٦٢، المستقصی أمثال العرب، حیدر آباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیه.

الشافعی، محمد بن ادريس، ١٩٩٦، الديوان، جمعه وحققه وشرحه امیل بدیع یعقوب، بیروت، دار الكتاب العربي.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، ١٣٧٨، زبور پارسی نگاهی به زندگی و غزل های عطار، تهران، انتشارات آگه.

شفیعی کدکنی، ١٣٧٢، مفلس کیمیا فروش نقد و تحلیل شعر انوری، تهران، انتشارات سخن.

عطارد، فرید الدین، ۱۳۸۶، مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.

عطارد، فرید الدین، ۱۳۸۴، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، شاهنامه، تهران، هرمس.

القاوقجی، محمد بن خلیل، ۱۹۱۶، اللؤلؤ المرصوع، تصحیح محمد کمال الدین، مصر، المطبعة البارونیه.

محقق، مهدی، ۱۳۷۴، تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

المیدانی، ابوالفضل، ۱۹۵۵، مجمع الأمثال، تحقیق محمد محیی‌الدین عبد الحمید، القاهرة، مطبعة السنة المحمدیه.

ناصر خسرو، ۱۳۷۰، دیوان، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

النویری، شهاب الدین، ۲۰۰۴، نه‌ایه‌ الأرب فی فنون الأدب، تحقیق حسن نورالدین، علی بوملحم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

الهمذانی، بدیع الزمان، ۲۰۰۵، المقامات، شرح الشیخ محمد عبده، بیروت، دار الکتب العلمیه.

اتّحاد تخیل تقابلهای دوگانه "هواوخاک" در قصاید ناصر خسرو بر اساس نقد ادبی گاستون باشلار"

مهری امینی ثانی^۱

زهره سادات شمشیرگران^۲

کیمیا امینی^۳

^۱ دانشجوی دکتری ادبیات فارسی، Mehri.aminisani@gmail.com

^۲ دکترای ادبیات فارسی رئیس آموزش‌شکده فنی دختران نیشابور

^۳ دانشجوی کارشناسی ارشد ادبیات فارسی

شاعران در دوره های مختلف پدیده های جهان را به گونه های متفاوت به تصویر کشیده اند. آنان با قدرت سحرانگیز خیال در هستی حلول کرده اند و عالمی نو آفریده اند چراکه "تخیل و تصویر پردازی عرصه تمرین آزادی و خلاقیت است." (فتوحی، ۱۳۸۹: ۶۷) تخیل محصول ذهن انسان است که در واقع نقشی آفریننده دارد و تنها برداشتی از ادراک حسی نیست.

پدید آورندگان آثار ادبی به گونه ای اسرار آمیز من وجودی خود را با تخیل به اوج می رسانند و آثارشان نمونه ای از تبلور پیوند من با تخیل می شود. تصاویری که از تخیل و رؤیاهای نویسنده زاده می شوند بابازی های لفظی و پیرایه های ساختگی بسیار متفاوت است. برای دریافت تخیل شاعر هیچ ابزاری برتر از خواندن نیست. خواندنی که در حقیقت نوعی خوانش است و به جای آن که روند عادی متن را دنبال کند در کلام شاعرانه تأمل می ورزد. برای رسیدن به این پیوند باید رؤیای این من رادرشویه نقدی جست و جو کرد که تاب و توان دریافت چگونگی این ارتباط را داشته باشد. و به منطق درونی اجزای آن پی برد. یکی از این روش ها نظریه تخیل ادبی در تخیل شاعری است که باشلار بر آن تأکید داشت. به نظر باشلار چنانچه بخواهیم در مسیری قرار بگیریم که مارا به معنای واقعی اجزای اثر برساند مهم ترین روش پیگیری رد عناصر اربعه است که هنرمند در زمان خلق اثر خود بدان می اندیشیده است. (تحویلداری، ۱۳۸۷: ۵۶) شناخت ریشه و تصاویر ادبی بر اساس "چهار عنصر" روشی است که باشلار از فلاسفه دوران باستان آموخته بود تصویر خیالی و شاعرانه تصویری است که شاعر در اختیار ما قرار می دهد تصویری که هیچ کس دیگر نتوانسته آن را خلق کند همان طور که هیچ گاه دیگر نیز خلق نخواهد شد. "تخیل مانند درخت است و چون درخت دربرگیرنده و فراگیر. تخیل ریشه در شاخ و برگ دارد. درخت خیال، درختی کیهانی است یعنی درختی است که در آن تصویر سراسر کیهان نقش بسته است. درختی است که کیهان را می سازد و می پردازد. تعادل روانی عبارت است از همانندی تخیل و معرفت." (باشلار، ۱۳۷۸: ۳۶) از نگاه باشلار اصالت و بدعت یک تصویر ادبی در آن است که از یکی از عناصر چهارگانه تغذیه کند.

بررسی عناصر اربعه در شعر فارسی از دیرباز مورد توجه بوده است اما از منظر نقد ها و نظریه های جدید در سال های اخیر رواج یافته است. من جمله بررسی تطبیقی نمادینگی عناصر خاک و باد در شاهنامه از منظر نقد اسطوره ای از قائمی و دیگران، یا بررسی تطبیقی نمادینگی عناصر طبیعت در شاهنامه از کماشی دیگران، مقاله نیچه از نگاه باشلار نسرين خطاط، نزدیک تر از همه مقاله پژوهشی بر عنصر آب در روش نقد ادبی گاستون باشلار با نگرشی بر شعر کسایی مروزی، علاوه بر این کتاب های خود باشلار چون روانکاو آتش، بوطیقای فضا و در زبان فارسی در کتاب های مختلف به گونه ای بر این چهار عنصر و یا برخی از آنان و نقش آن ها در ادب فارسی اشاره شده است. مثلاً بررسی آب و کوه در اساطیر هندو ایرانی از امان ... قرشی، هم چنین برای مفهوم

تخیل که مد نظر باشلار بوده کتاب ساختار تخیل ژیلبر دوران ترجمه علی عباسی و بسیاری کتاب هاومقالات دیگرنوشته شده است همایشی نیز با نام هنر و عناصر طبیعت برگزار شده که مجموعه مقالات آن با نام " مقالات اولین هم‌اندیشی: هنر و عناصر طبیعت (آب، خاک، هوا و آتش) چاپ شده است. اما درزمینه موضوع مورد نظر پژوهندگان واز این دیدگاه تا کنون کاری انجام نشده است. مقاله حاضر می‌کوشد کاربرد گسترده‌ارکان چهارگانه (آتش، هوا، آب و خاک) و نمادهای آنها را بر اساس اصلی ترین پرسش‌های پژوهشگران که: آیا عناصرچهارگانه، درتخیل شاعر وبازتاب اندیشه‌های وی مؤثر بوده است؟ اگر این تأثیر درتخیل تصاویر وی نقش داشته براساس چه نقدی می‌توان به دریافت چگونگی این ارتباط دست یافت؟ پاسخ گوید.

هدف این مقاله آن است که از راه تخیل تصاویر ادبی در اشعار ناصر خسرو و رابطه آن‌ها با عناصر اربعه بخصوص هوا و خاک به سیر تحولی افکاروی و کشمکش میان تضادهای تفکر وی و چگونگی به اتحاد رسیدن این عناصر در شعرش به ماهیت روانی عروجی شاعر پی برد. پاسخ پرسش اصلی این پژوهش نظری و برپایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای برپایه دیوان شاعر و چند مقاله و کتاب‌های مرتبط و سه اثر خود باشلار نشان داد که دربین این چهار عنصر تقابل‌های دوگانه‌ی عناصر "هوا و خاک" درتخیل سازنده ناصر خسرو نه تنها برجسته تر است که با نوعی اتحاد بین این دو عنصر آن‌گونه تفکرات خود را بیان نموده که بیانگر اندیشه‌های فلسفی و نگرش متضاد وی به دنیا در پیوند یا گریز "به - از جهانی" اوست و به روان عروجی وی نقب زده است.

از نظر باشلار دونوع ارتباط میان اثر و مخاطب وجود دارد. وی در مقدمه بوطیقای فضا آن‌ها را بازتابی و پژواکی می‌خواند. "بازتاب، انعکاس ظاهری اثر است و پژواک، انعکاس باطنی و عمیق یک اثر. به عبارت دیگر همان طور که تخیل دارای دو قسم بزرگ بازتولیدی و تولیدی است دریافت نیز دارای دو قسم بزرگ بازتابی و پژواکی است." (نامور، ۱۳۸۶: ۶۷) در تصاویر ناصر خسرو با توجه به هماهنگی تصویرها و عناصر خیال شاعرانه ما هم با تصاویر تولیدی فراوان روبه روییم و هم با ارتباط‌های پژواکی. زیرا وی چون دیگر شاعران هم دوره خود "تجربه شعری خود را در قلمرو طبیعت و زندگی انجام می‌دهد." (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۱۸۷)

نگاهی به باشلار و نظریه تخیل ادبی

گاستون باشلار از بزرگ‌ترین چهره‌های نقد نو در فرانسه محسوب می‌شود. بسیاری هم چون "بارت" او را بنیان‌گذار نقد نو خوانده‌اند. "ونسان‌ترین" نخستین کسی است که اثری مستقل را به نقد باشلاری و تأثیر آن در عرصه نقد ادبی اختصاص داده است. مرکز مطالعات گاستون باشلار نیز به طور پیوسته به مطالعه آثار وی می‌پردازد. این فیلسوف علم، معرفت‌شناس و نظریه پرداز تخیل، از ساختارگرایان آغازین فرانسوی است که شیوه‌ای جدید در سخن‌شناسی و سخن‌سنجی پایه ریزی کرد. وی به تحلیل شکل‌های تخیل مانند تصاویر مربوط به

ماده، حرکت ورؤیا و تصاویر تداعی شده عناصر چهارگانه آتش، باد، آب و خاک پرداخته است. اوبابرسی چگونگی شکل گیری تخیل و شیوه کارکرد ذهنی که موجب آفرینش تخیل می شود انقلابی در نقد ادبی به وجود آورد. تخیل در نظر او "بازتاب انفعالی جهان مشهود نیست بلکه نیروی خَلّاقی است که امکان ساخت چهارچوب مرجع برای تفسیر داده ها را فراهم می آورد." (پور شهرام، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

در نقد باشلاری تخیل فعال است و منتقد می کوشد با تکرار یا شبیه سازی تخیل مؤلف به درک اثر به ویژه از دیدگاه تخیلی بپردازد. در این جاست که بینادهنیت و همدلی می تواند به او یاری رساند. (نامور، ۱۳۸۶: ۶۸)

باشلار در آثاری که به عناصر اربعه اختصاص داده است چون روانکاو آتش، بوطیقای فضا غالباً براساس تداوم حضور یکی از عناصر در تصاویر واستعاره های شعری به تحلیل شعر و مضمون آن می پردازد. در اشعار برخی از شاعران چهارعنصر به هم آمیخته است. گویی در کلام شاعرانه آنان هر چهار عنصر با یکدیگر در ستیزند. اما منتقد "با نگاه تیزبین خود جنگ و گریز عناصر چهارگانه آب و آتش و خاک و هوا را پی می گیرد و از خلال شبکه به هم پیچیده سامانمند تصاویر ادبی به ظاهر زمخت سرانجام به عنصر غالب دست می یابد. در چنین فرایندی هر تصویری نو می شود و هر واژه ای معنای جدیدی به خود می گیرد. متنی که از یک ذهن خَلّاق در ارتباط با ماده اولیه شکل گرفته باشد هم نواست و هم نوآور." (نامور، ۱۳۸۶: ۶۹)

به نظر باشلار هیچ شئی برای نسخه برداری و تقلید نیست، همه چیز باید خلق شود. با توجه به نظر باشلار اگر این تصاویر نه به عنوان آرایه های تهی از پندار بلکه زاده نیروی تخیل پویای شاعر دانسته شود می تواند به مرکز مابعدالطبیعه شاعر دست یابد. زیرا از طریق تصاویر ادبی نبرد عناصر طبیعت و چگونگی واژگونی و دگرگونی ها آن ها، تبدیل عنصرزمین به هوا سنگینی و سبکباری و فرود به صعود را می توان درک کرد.

می توان گفت که هر اثر هنری دعوت به سفر است و مسیر منحصر به فرد خود را می پیماید با توجه به نقد معنوی باشلار در خوانش های خود از طریق یکی از عناصر طبیعی در حقیقت نوعی سفر به کانون خیال هنرمند انجام می شود. جایی که به نام خالق اثری نوین و بدیع من هنرمند با عناصر هستی در می آمیزد و ما را به دیدن تصاویر نایاب دعوت می کند. باشلار همواره از دوگانگی یا حتی چندگانگی عناصر سخن می گوید. اگر عنصری دوگانگی را با خود نداشته باشد به بوطیقای دوگانه خود نخواهد رسید. یعنی همان قدرت نوسان بین دو قطب بدی و نیکی، تاریکی و روشنایی. طرح کاری باشلار بر مبنای تصویر و باز خوانی بنا نهاده می شود.

چهار عنصر

چهار عنصر آب، آتش، خاک و "باد اساس و بنیاد هستی به شمار می روند. به عبارتی هستی بر بنیاد آن ها مفهوم پیدا می کند." (واحد دوست، ۱۳۸۴: ۱۷۵)

نظریهٔ چهار عنصر از دیر باز در تمدن های گسترده خود را نشان داده است. نظریهٔ چهار عنصر یعنی همان فلسفهٔ چهار مزاج شاعرانه که طبیعت شاعر را از خلال تصاویر ادبی به یکی از عناصر اربعه پیوند می دهد. و تحولات هر رکن آن را درمی یابد.

موضوع چهار عنصر با هم که بیشتر رنگ فلسفی و حکمی پیدا می کند اغلب توسط شاعران بزرگ مطرح می شود که " دارای نگرش کلان و فکری هستند و به همین دلیل بیشتر نزد شاعرانی که لقب حکیم یافته اند متداول است. دوم این که چهار عنصر نزد بیشتر شاعران عناصری زمینی هستند که به طور تنگاتنگ با سیارات آسمان مرتبط می شوند. سوم این که چهار عنصر دارای ارزش یکسانی نیستند بلکه گاهی از آن ها به خوبی و گاهی نیز به بدی یاد می شود. در نهایت این چهار عنصر از عناصر مهم و اصلی تکوین و آفرینش هستند." (نامور مطلق، رویکردی اسطوره ای به عناصر چهارگانه در فرهنگ ایرانی).

توجه به عناصر طبیعی بخش عمده ای از تصاویر آثار ادب فارسی را از دیر باز به خود اختصاص داده است. طبیعت در شعر شاعران بدون پیوند با زمین و چهار عنصر پیوسته آن بی معنا است. عناصر چهارگانه یک ایده کلی در رابطه با آفرینش بوده و هست. این چهار عنصر، اضدادی هستند که از اصلی واحد منتج شده اند و طبایع گوناگون هستی را تشکیل داده، فرض ضدیت میان چهار آخشیج و تجمیعی که در تشکیل جهان از اتحاد آنها حاصل می شود، یکی از مهم ترین شالوده های ذهنی اساطیری است که به هر یک از این چهار عنصر، خویشکاری می بخشد. از آنها به چهار مادر طبایع یا مادران زمینی، چهار گوهر، چهار آخشیج، چار بند، چار پیوند، چار میخ، چهار ترکیب و چهار پیوند تعبیر شده است، ازدواج آنها با اختران - پدران آسمانی - چرخه زندگی و تقدیر را به جریان وامی دارد که در شعر فارسی جلوه های گوناگونی از این باور نمادین نقش بسته است. مادر زمین با مظاهر زنده رویش و تولد و تناسل و مرگ و حیات به وجود می آید زمین برخلاف آسمان "زنجیره ای متغیر و لبریز از تضادها و جانشینی است. و در استحاله ماهوی خود چرخش شتاب زده زندگی و مرگ را بی وقفه تکرار می کند. (قائمی، ۱۳۸۸: ۶۱) عناصر چهارگانه تشکیل دهنده مادر زمین بر شالوده ای از تضاد ذاتی و جوهری استوار شده اند که وحدت غایی میان آن ها محور معنایی حیات را در جهان استحکام بخشیده است. (پورخالقی چترودی، ۱۳۸۹: ۱۱۳) چهار عنصر نخستین صورت جهان هستند. " نظریهٔ ارسطویی اضداد می گوید آتش در مقابل آب و هوادر مقابل خاک. " (ژینیو، ۱۳۹۰: ۴۶)

از میان عناصر چهارگانه، توجه به عنصر آب در ارتباط با مفهوم زندگی و آتش به جهت تقدس و شکوه همیشگی اش نقشی اساسی تر در نمادپردازی ها و تخیلات شاعرانه داشته اما دو عنصر باد و خاک نیز از نمادپردازی پیچیده ای برخوردارند.

در ادامه این جستار، پس از نگاهی کوتاه به چهار عنصر به خویشکاری های دوگانه دو آخشیج خاک و باد و نموده های آن در دیوان ناصر خسرو پرداخته خواهد شد.

آب:

آب رمز همه چیزهایی است که وجود دارد. وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء: ۳۱). عنصر نخستین است که همه چیز از آن آفریده شد، و بنابراین، یک نماد باستانی برای زهدان و باروری و همچنین نماد تطهیر و نوزایی بود. "حدیث سنتی آب های آغازین که زادگاه جهان ها بوده اند در روایات عدیده ای مربوط به آفرینش های باستانی و ابتدایی کیهان دیده می شوند." (ایلیاده، ۱۳۷۶: ۱۹۱) مانند بسیاری از اساطیر آفرینشی در هندوستان و خاورمیانه و مصر که وجود یک اقیانوس کیهانی را پیش از پیدایی جهان مطرح می کنند. همچنین کهن ترین اسطوره آفرینش نزد یونانیان، "آب نخستین را به یک مادر-الهه وابسته می دانست. الهه آفرودیت/ونوس از دریا برخاست و در بسیاری از بنادر و جزایر شرق مدیترانه به عنوان الهه آفریننده مورد پرستش قرار گرفت. آب دادن به گیاهان و رویاندن آنها، نماد تغذیه هوش است." (هال، ۱۳۸۰، ۱۹۵-۱۹۷) از قدیم ترین ایام در ایران، همانند جهان بینی کهن سومری، معتقد به نقش آفرینندگی آب در نظام جهان بوده اند. از این رو بارها در اوستا به اهمیت و تقدس آن اشاره شده است. آناهیتا (به معنی پاک و بی آلایش) یا ناهید، همچون ایزدبانوی بزرگ آب و باروری، ستایش شده است. مورخان یونانی ستایش عنصر آب را به ایرانیان نسبت داده اند. معانی نمادین آب را می توان در سه مضمون اصلی چشمه حیات، وسیله تزکیه و مرکز حیات دوباره خلاصه کرد. (یاحقی، ۱۳۸۶، ۳)

آب سرد و تر و بارنگ آبی، گاه با هلال آبی، جام، زنگ، صدف، سنگ، اشک متجلی می شود و آب به راحتی می تواند بر آتش فایق شود ولی خود تحت سلطه خاک است. آب به شکل رود، دریا، اقیانوس، دریاچه، فوران، مه، نوشیدنی ها و باران در نوشته ها خودنمایی می کند، در حیوانات دلفین، فک، لاک پشت، پری دریایی و انواع ماهی در پیوند با آب هستند.

از دید فیروزآبادی متخصص روانشناسی بالینی عنصر آب نمایانگر افرادی با ویژگی درون گرا هستند. انعطاف پذیر و به خوبی با تغییرات کنار آمدن از ویژگی های آنان است. علاقه به صلح و آرامش، دوری از جنجال و همیشه بهترین را خواستن. برخی اوقات تغییر خلق و خو داده به نوعی پیوند با رویه متضاد آب اما زود به اصل خود برمی گردند. با خاک سازگاری بیشتری دارند و با آتش نمی سازند.

آتش:

یافتن آتش مهم ترین اختراع زندگی بشر بوده است، به ویژه در مناطق سردسیر که نخستین آشنایی ملت ها با آتش به صورت های گوناگون در اسطوره ها و افسانه های پیدایش آن، انعکاس یافته است. برخی نیز آن را به شکل آذرخش در آسمان دیده اند و از این رو آن را عطیه ای آسمانی پنداشته اند. این عنصر از میان عناصر چهارگانه از

همه لطیف تر و زیباتر و سودمندتر است. همچنین آتش به عنوان پیک میان بشر و خدایان مورد احترام بسیار بوده است. در بسیاری از ادیان آتش تجلی یک خداست. آتشی که از شیوا شعله می‌کشد، دارای اصل و منشاء پیش-آریایی است و آن را می‌توان به تمدن درهٔ سند وابسته دانست. در چین، آتش (هو huo) نرینه (یانگ) است در مصر، آتش، تطهیر کننده به شمار می‌رفت. بر روی تابوت‌های مصری، جنبه‌های آتشین جهان دیگر شرح داده شده است، مانند رودی از آتش برای گناهکاران که به تصاویری که در قرون وسطای مسیحی، از جهنم به دست داده می‌شد، بی‌شباهت نیست. آزمایش به وسیلهٔ آتش، برای اثبات ایمان یا بی‌گناهی شخص به کار می‌رفت. در تمثیلات رنسانس، شعله‌های آتش احساسات، شهوت را که یکی از هفت گناه بزرگ به شمار می‌رود احاطه کرده است. (هال، ۱۳۸۰، ۱۹۸-۱۹۹) از اینرو، در ایران آن را مظهر ربانیت و شعله‌اش را یادآور فروغ خداوندی می‌خوانده‌اند. (یاحق، ۱۳۸۶، ۱۶-۱۷)

آتش هم چون سایر عناصر علاوه بر جنبهٔ مثبت می‌تواند رویه ای منفی نیز داشته باشد و از فراز به نشیب گراید و به وسیلهٔ عذاب مبدل گردد. (ستاری، ۱۳۷۲:۴۳)

آتش براساس نظر فیروز آبادی متخصص روانشناسی بالینی برون گرا و بیش از حد احساساتی، باترس های خود طوری برخورد می‌کند که انگار اصلاً وجود ندارند. مدام از این بام به آن بام می‌پرند. با وجود جسارت ذاتی می‌توانند رهبر خوب و موفق باشند و به آسانی از کوره در می‌روند و مانند عنصر آتش با عنصر باد سازگاری خوبی دارد و با آب نه.

این ویژگی دردورهٔ اولیهٔ زندگی ناصر خسرو وجود داشته پایان این دوره مساوی با توبهٔ اوست که تصمیم خود را می‌گیرد و رهبر راه خود می‌شود و می‌تواند هرچند بسختی خود را به مکه برساند و آن سفر ادیسه وار را به پایان برساند. بی شک بدون غلبهٔ این عنصر در آن دوران شروع بلوغ فکری او امکان نداشت که بتواند مسیر سفر روحی خود را با موفقیت به پایان برساند. گاهی رگه‌هایی از شوخی چشم نواز این پیوند هوا و آتش در او هنوز خودنمایی می‌کند.

باد:

عنصر نمادین دیگر طبیعت، باد است. باد - بر خلاف خاک که پرحجم ترین و بی تحرک ترین عنصر طبیعت است - پرتکاپوترین و در عین حال، نامرئی ترین عناصر طبیعت به شمار می‌رفته است - از همین جهت است که شباهت عجیبی با "جان" می‌یابد؛ نیرویی ناپیدا که در باور انسان اساطیری، مرز بین زنده بودن یا نبودن را معین کرده است و بارزترین نمود بیرونی آن در "حرکت" تجسم می‌یافته است. در دیدگاه جاندارانگاران انسان ازلی، باد که می‌وزیده است و با وزش گاه نرم و گاه خشن خود همه چیز را به تحرک وامی‌داشته است، جوهری از "جان" بوده که در اجزای "بی جان" طبیعت دمیده می‌شده است.

تشبیه زندگی بخشیدن به جسم خاکی انسان توسط خداوند، به روحی از حیات که چون نسیمی، در بینی این موجود بیجان، جان می آفریند، در تورات نیز نمادی از همین پیوند مفهومی است: "خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین سرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد" (سفر پیدایش، باب دوم، آیات ۱۵ و ۱۷) مضمونی که در قرآن مجید نیز به صورت دمیدن روح خدایی در گل وجود آدمی تکامل یافته است (سوره ص / ۷۲، سجده ۹، مؤمنون/۱۴، حجر/۲۹). بعضی اقوام باستان، باد را خدا می دانستند. چنین خدایی به ویژه سرنوشت دریانوردان را تحت نظر داشت. آیولوس Aeolus خدای یونانی، و فوجین Fujin خدای ژاپنی، بادها را در کیسه نگه می داشتند..(هال، ۱۳۸۰، ۲۰۳)

در اساطیر ایرانی نیز این بن مایه موجود است. در بندهشن از پیوند بین جان و باد - که آن را هجدهمین آفریده هرمزد خوانده است - یاد شده است (دادگی، ۴۸: ۱۳۶۹ و ۳۷). زادسپرم نیز جایگاه باد را در "دل" میدانند (زادسپرم، ۴۶: ۱۳۶۶) و آن را به "جان" که تن را بجنباند" تشبیه کرده است (قائمی، ۱۳۸۷: ۷۰) رسیدن باد به مقام "ایزدی" در اساطیر نیز، در تکامل فرض همین نقش جاندارپندارانه برای این عنصر طبیعی ایرانی است. زادسپرم، جاندارترین تصویر را از "مینوی باد" ارائه می کند: "مینوی باد به شکل مرد در زمین پیدا شد؛ روشن، بلند و به آیین [متناسب]، موزهای چوبین به پای داشت... و باد همه زمین را یکسره فرا وزید و آب را بغلتانید و به اطراف زمین افکند." (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۹)

باد نیز مانند سایر عناصر، چهره دومی دارد که سویه هراس انگیز و مخرب این گوهر طبیعی را به نمایش می گذارد و به عنوان مظهر خشم و قهر ایزدی شناخته می شود. تلفیق دو عنصر باد و آب، مهمترین عوامل انگیزاننده را در اسطوره توفان شکل می دهند که بارزترین جلوه آن در اسطوره جهانی "توفان" دیده میشود. مانند: در اساطیر بین النهرین، از تأثیر ویرانگر بادها در طوفانی کردن و برآشفتن تیامت یا همان دریاها (آبهای شور) یاد شده است. (مک کال، ۵۷: ۱۳۷۵) علاوه بر اسطوره توفان، همچنین تجسم نیروی مخرب باد، در چهره موجودی فراطبیعی و دیو صفت، از دیگر جلوه هایی است که از چهره دوم نمادینگی این عنصر طبیعی در اساطیر به جا مانده است. در اوستا، از راندن "دیو باد" (دیو وات) توسط اهورامزدا یاد شده است (وندیداد : ۱۴/۱۰). یکی از مشهورترین داستانهای پیرامون دیو باد، داستان "اکوان دیو" در شاهنامه است.

براساس نظر فیروزآبادی متخصص روانشناسی بالینی عنصر باد برون گراست و به راحتی خود را به دل خطر می اندازد و به آسانی می تواند تصمیم های دشوار بگیرد. احساسات بیشتر از منطق بر آن ها حکم فرماست. با آتش سازگار است. با خاک کنار نمی آید.

خاک یا زمین:

در اسطوره‌ها و باورهای تمدن‌های مختلف، انسان و همه موجودات زنده از جنس خاک بوده و خدایان آن‌ها را از خاک آفریده‌اند. و چون در طبیعت جایگاه رویش گیاهان و نباتات است در اساطیر نیز نقش ماده اولیه را در آفرینش مادی عهده دار شده است. زمین در اساطیر بسیاری از ملل، مادر تصور شده.

"زامیادروز" در فرهنگ ایرانی فرشته زمین است که با صفت «نیک کنش» از او یاد شده است. در آئین مزدیسنا زمین مثل آسمان مقدس است زیرا با سه عنصر دیگر، آب و آتش و هوا، عناصر اربعه را تشکیل می‌دهند. در ارتباط با تقدس زمین که مهد آسایش بشر بود، کشاورزی نزد زرتشتیان عملی اهورایی معرفی شده است (وندیداد: فقره ۱). عمق زمین را در قدیم سه طبقه می‌دانستند و سطح آن را به هفت پاره (هفت اقلیم) تقسیم می‌کردند. روز بیست و هشتم هر ماه شمسی، به نام ایزد زمین، زامیادروز خوانده شده که روزی خجسته و مبارک است و برای سفر و همه کارها، از جمله تخم کاشتن و درخت نشانیدن نیک است. (یاحقی، ۱۳۸۶، ۴۱۴-۴۱۵) "بومیان جزیره تاهی‌تی معتقدند که آفریدگار، آدم را از خاک سرخ رنگ بیافرید و او را به خواب عمیقی فرو برد." (معصومی، ۱۳۸۶، ۷۱)

صورت‌های اسطوره‌ای زمین گاوپریش ماهی، در چین لاک پشت و در هند نیلوفر آبی، در یونان چرخ و در مسیحیت گاونر تجسمی از زمین هستند. حضور نماد خاک نشان دهنده امور مالی، تجاری، پولی، خانه، فامیل و امنیت فیزیکی است. عنصر زمین بخشی از مادر زمین است و به همین دلیل کاملاً مرتبط با طبیعت و هرچیزی که شکل مادی داشته باشد بخشی از این طبیعت به شمار می‌رود. از طرف دیگر عنصر خاک در جاندارانگاری اساطیری از کم‌ترین پویایی ممکن برخوردار شده هم چنین انسان از "پست‌ترین و بی‌تحرك‌ترین عنصر طبیعت (از لحاظ فعلیت یافتگی)، و در عین حال زیاترین عنصر (از جهت توان بالقوه رویش) و توده‌ای درهم ریخته از این ماده اولیه شکل می‌گیرد تا با مرکزیت نیروی نظم دهنده ناخودآگاه امشیت قدسی حاکم بر آفرینش، خودآگاه و خویشتن خود را برای تسلیم و قربانی کردن در برابر اراده‌ای برتر آماده سازد." (قائمی، ۱۳۸۷: ۶۸)

خاک علاوه بر اینکه ماده اولیه آفرینش مادی است، نمادی از مرگ و فروپاشی و اضمحلال سویه جسمانی حیات نیز هست که در آیین تدفین و به خاکسپاری مردگان متجلی می‌شود. در شاهنامه فردوسی نیز بیشترین مقارنت مفهومی خاک را با مرگ می‌بینیم:

سرانجام بستر جز از خاک نیست ازو بهره زهرست و تریاک نیست (۲۰۲/۳۰۷۲)

از نظر روانشناسی عنصر خاک بیانگر افرادی با ویژگی‌های چون درون‌گرا، گاهی احساساتی و گاهی منطقی، باشرایط استرس‌زا خوب کنار می‌آید.

کارکرد چهارعنصر در تخیلات ناصر خسرو

ناصر خسرو حکیم وشاعر قرن پنجم " نخستین گوینده ای است که شعر را در خدمت فکر اخلاقی نهاده است. " (ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۱) وی با تحول درونی در وجود، باسفری هفت ساله به نوعی هفت خوان را پشت سر گذاشت و با پذیرش اندیشه اسماعیلی گویی نوعی تکامل نفسانی و روحی را در پایان سفر برای خود برگزید؛ در تلاطم امواج اندیشه های مخالف، تبعیدگاه یمگان را پذیرفت اما روح بلند و تندبادهای شدیدذهن خلّاق و پویای او در گستره دانش و بینش و تزاحم اندوه بی پایان از عدم آزادی اندیشه او را به تخیلاتی پیوند زد که بیشتر از او مردی عبوس دل گرفته به نمایش گذاشت "خواننده ای که با شعر ناصر خسرو ارتباط ذهنی برقرار می کند در آغاز چنین می پندارد که وی از نظر صور خیال چندان توانا نیست" (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۸: ۵۵۰) اما پیوند او با طبیعت و کارکرد چهارعنصر در شعرش پس از بررسی و کنار زدن ابرهای تیره بدبینی نسبت به وی شاعری را به نمایش می گذارد با تخیلی سرشار و تصاویری کاملاً تولیدی و نه باز تولیدی.

ناصر خسرو شاعری است که به بهانه های مختلف چهار عنصر و تصاویر آن را به حوزه تخیلات خود کشانده است. عناصر غالب هوا و خاک ضمن تقابل های دوگانه در تخیل سازنده ناصر خسرو نه تنها برجسته تر است که نوعی اتحاد را بین این دو عنصر با شبکه های تودرتوی تضاد خود ایجاد نموده است که به نوعی بیانگر تفکر فلسفه حیرانی ناصر خسرو در پیوند یا گریز به-از جهانی (دنیای مادی) اوست که به ماهیت روان عروجی او نقب می زند و پیوسته در فراز و فرود دو عالم در طیران است.

جانت به سخن پاک شود زان که خردمند از راه سخن می شود از چاه به جوزا (ق/۲)

اگرچه با توجه به نظر باشلار تمامی عناصر در تصاویر ادبی به حضور اندکی آتش نیاز دارند تا جان بگیرند اما آتش عنصر غالب اشعار ناصر خسرو نیست. آتش ناصر خسرو ماهیت مادی ندارد و تخیل او را گرما نمی بخشد زیرا تصاویری که وی با عنصر آتش می سازد بیشتر بین نیرو و حرکت است تا گرمی و حرارت. در پیوند با عقیده وی و طرد اواز سوی جامعه از صاعقه و نورهای فروزنده در اشعار او ردی نمی یابیم. در دنیای خیال ناصر خسرو استعاره نور و خورشید و آتش انسان رادر خود غوطه ور نمی سازد.

از دید باشلار آتش انواعی دارد که مثلاً می توان به آتش تطهیر کننده، جنسی شده، خیال بافانه و آب آتشین (شراب) اشاره کرد. در شعر ناصر خسرو به نمونه هایی می توان اشاره کرد: چون :

آتش استعاره ای برای شراب:

هر چند تورا نوش کند جاهلی آتش برخیره مخور کاتش هرگز نشود نوش (ق/۱۳۱)

یا پاک کننده به عنوان آتش دوزخ:

ز آتش دوزخ که نیستش درو روزن شد گل رویت چو کاه و تو به حریمی (ق/۱۸۴)

وبا وجود تمام تصاویر و آرایه های متعدد آب در اشعار ناصر خسرو تخیل وی در آبشخور این ماده توقف نمی کند. در واقع تصاویر آب در شعر ناصر خسرو بیشتر تجلی از نماد گرایی دینی وی است. در "نمادگرایی دینی اسماعیلی آب مظهر جهان باطنی حقیقت پنهان است؛ در واقع مظهر سراسر قلمرو باطنی است که جهان بیرونی را بر پای ننگه می دارد." (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۹۶) و به شکل دریا، شورا ب نمادهای دیگری چون صدف و مروارید به کاررفته است اما در همه آن ها به بافت دینی خود اشاره دارد:

شوراست چودریا مثل صورت تنزیل تأویل چولؤلؤست سوی مردم دانا (ق/۲)

اگر مثلاً از عقده خشایار که در پیوند با آب و حرکت و کشتی است نشان می یابیم تنها مثال و گذری است با توجه به پیوند عمیقش با مذهب که معمولاً آن ها را در پیوند با پیامبرانی که در این رابطه بوده اند بیان می دارد.

کشتی خرد است دست دروی زن تا غرقه نگر دی اندراین دریا (ق/۸)

در عقده اوفلی که به نوعی آب در پیوند با مرگ است هم چون اوفلیای زیبا در داستان هملت که گیسوان زرافشانش بر آب همراهی نعش او را می کند در بیت زیر ناصر خسرو این پیوند مرگ آفرین و منفی آب در تضاد با روز داغ کربلا و خونین شدن آن تصویرسازی می شود:

وقت آن آمد که روز کین چو خاک کربلا آب را در دجله از خون عدو احمر کنی (ق/۲۳۷)

اما ناصر خسرو بخصوص پس از تغییرات درونی بیشتر شاعر تخیلات هوایی و خاکی است تا آب و آتش. سراسر اندیشه ناصر خسرو در پیوند با زمین و هوایی است که پنهان و آشکار خود را نشان می دهد. زیرا این دو بهتر و بیش تر از دو عنصر دیگر به بیان درس های حیات دینی جدید او که بر مبنای ظاهر و باطن و توصیف کامل تأویل هستی است می پردازد. "در اندیشه و تفکر اسماعیلی هر چه در عالم وجود دارد از دو بخش ترکیب یافته است: بخش بیرونی و بخش درونی، ظاهر و باطن." (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۱۰۸) ظاهر را با حواس ظاهر می توان یافت و درک کرد اما هر آن چه در باطن است پنهان است و مردم او را به حس نتوانند یافتن. "ناصر خسرو، ۷۸) بیان جفت های متضاد که از الگوی دو قطبی ظاهر و باطن پیروی می کنند در سراسر ابیات وی خودنمایی می کند و بارزترین آن در تصویرسازی های جهان آشکار و جسمانی که زمخت و خشن است در تقابل به آن جهان که روحانی و نامحسوس است بیان شده که این تقابل ها جز با پیوند دو جفت متضاد خاک و وابستگی در جهان جسمانی و هوا در پیوند با پرواز و تعالی یافتن نمی توانست به گونه ای دیگر جز اتحاد تقابلی این دو، این دیدگاه دینی را بهتر از این بیان دارد. نکته دیگر این است که "اغلب شاعران و نویسندگان به سبب حالات روحی و گذراندن دوران های مختلف زندگی دارای تضاد فکری اند و در ناصر خسرو این امر بیشتر خودنمایی می کند. بارزترین تضاد فکری او در در مدح وستایش است" (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: دوازده) و این تضادها در تخیلات دوگانه او

خودنمایی می کند. شاید در دوره اول زندگی ناصر خسرو که شور جوانی و نشاط زندگانی و شراب ناب اورا سرمست کره بود آتش و آب پیوند بیشتری دارند بخصوص در آغاز توبه که به تطهیر سازی های آب و آتش برای پاک سازی جسم و روحش نیاز است اما اشعار مانده بیشتر پس از توبه است و به همین دلیل تقابل این جهان و آن جهان را برجسته تر ساخته تا از تضاد آن ها به ارشاد خود دست یابد.

ضمن این که علاوه بر تضاد، مطابقتی نیز میان این دو جهان وجود دارد و آن ساختار متناظر و متوازی آن هاست که پیوسته در یکدیگر تعامل دارند و این نیز یکی از تضادهای آشکار ناصر خسرو در رویکرد به جهانی او - که گویی هنوز ریشه در دوره اول زیستن او دارد - و پرهیز از دنیا و توصیفات زمخت وی در پیوند به تمایل گریز از جهانی اوبا توجه به دین و باورهای جدید او است همه این ها اورا که اینک حجت خراسان نیز هست که بیشتر میل به ارشاد دارد و او می دارد تا خود آگاه و ناخود آگاه مواد تخیل خود را از خاک و هوا پر سازد در این دوره خاک او در بسیاری از قصایدش ریشه در یمگان دارد و به نوعی تخیلات سازنده او در تجسم دنیایی اگرچه بسته اما متصل به اوج به نام یمگان و بدخشان و دره و کوه های سربه فلک کشیده آن است.

درذیل برخی از مهم ترین کارکرد های تخیلی این دو عنصر به صورت بسیار خلاصه بیان می شود.

۱- کارکردهای تخیل خاک / زمین:

ناصر خسرو شاعر زمین است شاعر تصاویر صخره و سنگ و کوه و درخت و درّه و بدین سان صلابت و سختی خود را به رخ دیگران می کشاند نه آسایش و آرامش نهفته در بعد مثبت زمین و خاک را. مدام بر صخره ای ایستاده و با کوبش سنگ ها و حتی ناسازها به دیگران ثباتش در عقیده را گوشزد می کند. برخی از تصاویر تخیلی ناصر خسرو به قدری زیباست که خواننده هنور در سرمستی آن ها غرق نشده با مشتکی دیگر از کوبش ها از زلالی این تخیلات بیرون می آید و غرقه امواج سهمگین کوبیده بر صخره های وی قرار می گیرد. برخی از مهم ترین کارکردهای خاک در شعر ناصر خسرو به شرح زیر است:

۱-۱- خاک با عنوان اسطوره آفرینش انسان:

تن همان خاک گران سیه است ارچند شماره زربفت کنی قرطه و شلوارش (ق/ ۱۲۰)

۱-۱-۲- خاک در معنی کره زمین:

ز بهر توشد مشک و کافور و عنبر سیه خاک در زیر زنگاری ایوان (ق/ ۱۷۷)

۱-۱-۳- در معنی استان خراسان:

نهال شومی و تخم دروغت نروید جز که در خاک خراسان (ق/ ۱۷۹)

۱-۲-خراسان: شاید بتوان در دیوان ناصر خسرو بخشی را با نام خراسانیات جدا کرد اما در این جا فقط به ذکر نمونه ای بسنده می شود. یکی از تصویرسازی های زیبای ناصر خسرو در مقایسه ای است که از خراسان قبل از سلجوقیان و بعد از آنان انجام می دهد. زیبایی مکانی بهشتی که به جایگاه دیوان بدل می شود و شاعر را سرانجام آواره یمگان می سازد. تبدیل درخت و وباغ و پرندگان زیبا به متضادانی چون درختان بی ثمر تصویر سازی تقابلی قابل تأملی از برهه تاریخی این مرز و بوم.

باغی بود این که هر درختی زو

حرمی بودی و خوب کرداری

درهر چمنی نشسته دهقانی

این چون سمنی و آن چون گلناری

پرطوطی و عندلیب اشجارش

بی هیچ بلا و شور و پیکاری (ق/۲۵۶)

در این ابیات شاعر بابازگشتی از ناخودآگاه این جایگاه نباتی به خودآگاهان فضای پاک را به دست ناهلان می بیند:

دیوی ره یافت اندرین بستان

بدفعلی وریمنی و غداری

بشکست و بکند سروآزاده

بنشانند به جای آن سپیداری

ننشست از آن سپس در این بستان

جز کرکس مرده خواره طیاری

وزشومی او همی برون آید

از شاخ به جای برگ او ماری

تصویر سازی ابیات بالا ترسی شوم و دردناک را برانسان جاری می سازد تصویر تخیلی درخت سپیداری که به جای شاخه از آن مار بروید چنان خوفناک است که آرزوی نابودیش ذهن را درگیر می سازد. سپس در این وانفسای زمانه خودرا آواره می بیند:

من گشته هزیمتی به یمگان در

بی هیچ گنه شده به زنهاری

چون دیو ببرد خان و مان از من

به زین به جان نیافتم غاری

آن خانه که عنکبوت برسازد

تا صید مگس کند چومکاری

بس زود کندش ساخته لیکن

گنجشک بدردی به منقاری (همان)

خان ومان از دست داده اسیر شده وهمین است که در پیوند با مادر زمین غار را مأمن آرامش خود می یابد و سپس به خود امید می دهد که این اوضاع پایدار نیست و دامگاه ناپایدار ظلم چون خانه عنکبوت برباد خواهد رفت.

۱-۲-جهان با نوعی کارکرد تقابلی با مذهب خود که از ظاهر باید پی به باطن برد:

به چشم نهران بین نهران جهان را

که چشم عیان بین نبیند نهران را (ق/۲)

۱-۳-دنيا : بارزترین تمثیلات ناصر خسرو در ارتباط با دنیاست که درعین آن که از آن به بدترین شکل یاد می کند اما گاه همین دنیا را نمود و نشانه ای از مکان حرکت و تعالی می داند و این تناقض آشکار اوست در برخورد با دنیا. در تناقضی آشکار بین پدرخواندن یا مادر خواندن آسمان به هردو نمونه اشاره می کند و حتی در همین باور اسطوره ای ریشه دار جامعه اش تضادی را آشکار می سازد از دید باشلار " تصاویر در تضاد یکدیگر به وحدت می رسند. " (باشلار، ۱۳۷۸)

مادر تو خاک و آسمان پدر توست در تن خاکی نهفته جان سمایی (ق/۲۳۰)

و در ابیات زیر آسمان را مادر می داند و این ابیات که در چند مورد در ناصر خسرو آمده جای تأمل دارد:

کارو کردار تو ای گنبد زنگاری نه همی بینم جز مکر و ستم کاری

بستری پاک و پراگنده کنی فردا هر چه امروز فراز آری و بنگاری

بجه توست همه خلق و تو چون گربه روز و شب با بجه خویش به پیکاری

مادری هرگز من چون تو ندیده ستم نیست مان باتو و نه بی تو مگر خواری

گر نباییمت از بهر چه زایی مان و ربزایی مان چون باز بیواری؟ (ق/۲۲۹)

در بررسی دیوان ناصر خسرو آشکارترین تصاویر همین تضادها و تقابل هایی است که در ارتباط با یکدیگر خود را نشان می دهد. نمونه هایی از تخیلات شاعر در باره دنیا:

۱-۳-۱- زنی زیبا اما فریبکار:

ای پسر گیتی زنی رعناست بس گرچه فریب فتنه ساز خویشان را چون به دست آرد عزب (ق/۱۸)

۱-۳-۲- گنده پیر جادو که زادن فرزند جوان می شود:

این کهن گیتی ببرد از تازه فرزند نوی ما کهن نیستیم و اونوایت زیبا جادوی (ق/۲۵۲)

۱-۳-۳- بدگوهر بدخو:

صحبت این زن بدگوهر بدخو را گر بورزی تونیرزی به یکی ارزن (ق/۱۷۴)

جای دیگر نیز دنیا هم برای او مثبت است و هم مایه ننگ و مکار و این تضادهای مکرر ناصر خسرو است که در کارکردهای متضاد چهار عنصر خود نمایی می کند :

مثال:

باغی است پر از گل طری لیکن بنهفته زیر هر گلی خاری (ق/۲۵۶)

خوانی است زمین پرز نعمت تو خاک مخوانش نیز خوان خوان (ق/۱۹۵)

۱-۴- زمین = مسکن : نوعی تقابل باد و خاک و سیر استعلایی درونی وی را می رساند:

هر چند مسکنم به زمین است روز و شب بر چرخ هفتم است مجال سفر مرا (ق/۳)

۱-۵-سرا: در معنی زمین با همان بافت تقابلی و استعلایی:

من با تو ای جسد ننشینم در این سرای کایزد همی بخواند به جای دگر مرا(ق/۳)
ماده زمین چه در سطح و چه در ژرفنای خود در اشعار ناصر خسرو نماد قدرت و عمل و پایداری در عقیده است. تصاویر ژرفای زمین چون مأمّن، پناهگاه، غار گویای حیات فعال، دلیرانه، مصرانه و هوشیارانه وی است. وی در اعماق زمین راه خود را می یابد و هرگز با کندی و شکیبایی مسافری نوپا طی طریق نمی کند.
مثال:

جهد آن کن از این کان جهان جان را برگذاری به خرد زین فلک گردان(ق/۲۰۰)
چو خلق این است و حال این تونیابی ز تنهایی به ای خواجه حصاری(ق/۲۳۳)

۱-۶- کوه: اثر کوه در ناخودآگاه: ۱-احساس هوایی صعود به قله:

در کوه بود قرار گوهر زین است به کوه در قرارم(۱۴۳)

۲-احساس زمینی سقوط

ای عدوی آل پیغمبر مکن کز جهل خویش کوه آتش را به گردن در همی چنبر کنی(ق/۲۳۷)
کوهی آن هم از آتش به جای میل به صعود چنبره می زند و حلقه شده به سوی سقوط.
به سان طیر ابابیل لشکری که همی بیوفتد گهری زو به جای هر حجری

۱-۷- درخت: نمادی دیگر در پیوند با عنصر خاک: گیاه مولود عنصر خاک است و همواره دلالت بر واقعیتی متعالی و مقدس می نماید. "درخت آینه تمام نمای انسان است. درخت در معنای عام دال بر حیات گیتی، رشد و زاینده‌گی و فرایندهای زیایی مکرر دارد و هم چنین به معنی زندگی جاودانه و بی زوال و در نتیجه فنا ناپذیری است." (ال. گورین و دیگران، ۱۳۷۰:۱۸۷) تعادل روانی یا استعلای غرایز هنگامی میسر است که ریشه‌ها استوار و عمیق و پرآب و نیرومند باشد. هرچه ریشه‌ها ژرف تر باشند استعلا گسترده تر است. تنه راست درخت تصویر صعود است. درخت راست نیرویی است که زندگانی خاکی را به آسمان می برد. "از این رو تصاویر درخت امکان تشخیص نباتی تخیل را فراهم می سازد. هوای آزاد و پاک تمثیل دست یافتن با آزادی، تبلور لحظه آزادی یعنی لحظه ای است که راهگشای آینده است برای آن که از خود جنبنده ای بسازیم مرکب از آن چه هست و آنچه خواهد شد باید در خود احساس سبکی بیافرینیم." (باشلار، ۱۳۸۷:۳۷)

امهات و نبات با حیوان بیخ و شاخند و بارشان انسان

بارمانند تخم خویش بود سربیبی چویافتی پایان

ریشه‌های درخت معرف نا خودآگاهی و شاخه‌هایش تمثیل استعاری غرایز است. (باشلار، ۳۶:)

۱-۸- خانه: که زادگاه آدمی است می تواند خیالی و رؤیایی باشد. خانه آشیان رؤیا پردازی و پناه تصوّر است. (باشلار، ۱۳۹۲: ۸) به خانه مطلوبی می اندیشیم که می بایست وجود می داشت. این خانه دلخواه مطابق با تخیلات ژرف و دورودرزم است. در هریک از ما خانه و کاشانه ای رؤیایی پنهان شده است که پناهگاه، خلوتکده، کنج عزلت و راحت است. اما خانه در تصویرهای ناصر خسرو جایگاهی برای پناه گرفتن و ماندن نیست مکانی عاریه است که باید آن را به دیگران سپرد و رهسپار شد:

به خاک کسان اندری پست منشین
مدان خانه خویش خاک کسان را (ق/۲)

نبینی همی خویشان را نشسته
غریب و سپنجی به خانه کسانه (ق/۲۰)

و سپس در بیانی تقابلی خانه ای که باید در آن وارد شود در برابر این خانه سپنجی قرار می دهد تا بدین سان راه رهایی را نشان دهد:

تورا خانه دینست و دانش درون شو
بدان خانه وسخت کن در به خانه (ق/۲۰)

۱-۹- خاک در نمود های نباتی و حیوانی: از لحاظ باشلار طبیعت ناخودآگاهی بیشتر نباتی است تا حیوانی. طبیعت نباتی (ویژه ناخودآگاه) برخلاف طبیعت حیوانی پاره نیک جهان هستی است. طبیعت حیوانی اصل و مبدأ خشونت و ویرانکاری است. در ناصر خسرو غلبه خودآگاه با اصطیلی که در اشعار اوست کاملاً مشهود است و این امری بسیار طبیعی است زیرا او تصویری از جامعه به اسارت افتاده اش در دست دیوان راترسیم می کند که از شاخه های آن مار می روید و یقیناً در این جامعه ما کم تر با پاره نیک دنیا روبه روییم مگر در موارد اندک. حتی تصویر سازی های درختان - که بُعد نباتی این تصویر سازی هستند - با حیوانات پیوند می یابند که به سمت خود آگاهی کشیده می شود:

هر که چون خر فتنه خواب و خور است
گرچه مردم صورت است آن هم خر است (ق/۱۳۷)

زیر این چادر نگه کن کز نبات
لشکری بسیار خوار و بی مراسم (ق/۲۶)

تا به عصیر و به سبزه شاد نباشی
خوردن و رفتن به سبزه کار حمار است (ق/۲۷)

۱-۱۰- تخیل درباره درون هر عنصر و ماده: نمایشگر ناخودآگاهی و حریم انس و خلوت ماست. تصور مسایل پنهانی و اسرار آمیز برای عناصر تأمل درباره ذات نهفته و راز و رمز وجود انسان است.

۱-۱۰-۱- از این رو تصاویر خانه، شکم، غار و مغاک همه نمودار بازگشت به زهدان مادر است. و این تصاویر گاه ذهن ناصر خسرو را درگیر کرده است. اما شگفت انگیزترین گنج ها در درون خود ناصر خسرو قرار دارد. گوهر همان روح یا نفس است که در کالبد و بدن انسان پنهان شده و صیقل داده می شود تا کامل شود و توانایی های بی همتای خود را تغییر دهد. چوهری که اودر دل کان قرار می دهد علاوه بر روح می تواند اشاره ای به فرزاندانی

چون خود او داشته باشد که در کان یمگان پنهان شده اند و یا فرزانه ای که در میان نادانان گرفتار است. (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۹۷):

تنت کان و جان، گوهر علم و طاعت
بدین هردو بگمار تن را و جان را (ق/۱)
گوهر کان دلم نیز چنین شاید
خوب و هشیار و سخن گوی و معانی دان (ق/۱)
تخیل درباره درون مواد و عناصر آفریننده تصاویر بسیار است. تخیل درباره بازگشت به مادر، کیفی است یعنی برانگیزنده ارزش های اولیه ایست که در اعماق ناخودآگاه ریشه دارند و آنقدر عمیق اند که تصاویر عادی و معمولی نمی توانند نمایشگر آن باشند.
هسته اصلی این تصاویر این اندیشه است که آدم برگرفته شده یا پنهان، آدمی که در اعماق سر خویش فرورفته است به فرجام از پنهانگاه برون آمده تجدید حیات خواهد کرد. حتی در این جا زندان برای شاعر هم مأمّن و پناهگاهش می گردد:

چو خلق این است و حال این تونیابی
ز تنهایی به ای خواجه حصار (ق/۲۳۳)
بل به زندان در شو و خوش بنشین زیرا
صحب ناهل صدره بتر از زندان (ق/۲۰۰)
کشاکش میان مرگ و زندگی در حالتی خاص که آمیزه ای از مرگ و زندگی است زایل می شود. بدین معنی که قهرمان مدفون گویی در بطن زمین زندگی می کند و چون خفته زندگی آرامی دارد.
۱-۱۰-۲- تصاویر غار فرآورده تخیل آسایش و آرامش است. (باشلار، روانکاوی آتش، ۳۹:)
چونان که به غار شد پیمبر
من نیز همان کنون به غارم (ق/۱۴۳)
پیاده به بسی از دسته خاری
تهی غاری به از پر برگرگ غاری (ق/۲۳۳)
۱-۱۱- در اشعار ناصر خسرو مثال های بارزی از روانکاوی ثقل و سنگینی به چشم می خورد که ارزشی آموزنده و شفاگر دارد و روح را از بار هستی می رها کند. در بسیاری از اشعارش به بشرندا می دهد که سنگینی جسم را رها کند تا بتواند با تمام هستی عروج کند. اخلاق والای ابرانسان در تصاویر دوگانه و متناقض نمای صعود و سقوط متجلی می شود.

این جهان کثیف چون تن توست
جان این تن از آن لطیف جهان
نعمت این بخور به صورت جسم
نعمت آن ببر به سیرت جان
در تن خویش ببین عالم را یکسر
هفت نجم و ده و دو برج و چهار ارگان
تا بدانی که تو باری و جهان تخم است
کیست دهقان تو و تخم تو جز یزدان
نه عجب کز تو خطر یافت جهان زیرا
خطر تخم به بار است سوی دهقان (ق/۲۰۰)
۲- کارکردهای تخیل عنصر باد/هوا

پویایی تصویر مادی در تخیل هوا بسیار جلوه گر است. "تخیل دربارهٔ هوا تخیل جنبش و حرکت است. جهش حیاتی چیزی عمودی کردن آن است. دعوت به سفری هوایی طبیعتاً برانگیزندهٔ احساس بالارفتن یا عروجی سبک و آسان است." (باشلار، ۱۳۷۸: ۳۵) چنین تخیلی صعودی یا عروجی است. تخیل باد نشانهٔ پویایی ذهن است و این در اشعار ناصر خسرو در کاربرد تخیلات نو و تازه در این زمینه به خوبی آشکار است.

۱-۲- باد: یکی از اشعار بسیار زیبای ناصر خسرو در خطاب با باد و کارکردهای آن است که بعضی ابیات آن ذکر می شود:

ایا به نوروز سوی هر شجری
توناپدید و پدید از تو هر شجری
تویی که جز تو نپنداشت با بصارت خویش
عفیغه مریم مر پور خویش را پدری
به تو نداد کسی مال و متهم توبوی
چو گشت متهم هر شوربخت بی هنری
(مال به باد رفتن)

به نوبهار توبخشی سلب به هر دشتی
به مهرگان به تو بخشد لباس هر شجری
۲-۲- هوا:

۲-۲-۱- رمز نفس کشیدن و زندگی:

ماراز جهان جز بقا هوا نیست
چون توز جهان یافتی بقارا (ق/۳۱)
۲-۲-۲- هوا=فضا و آسمان:

هم چنان کز نم هوا به بهار
شوره گلزار و باغ گلزار است (ق/۹۴)
۲-۲-۳- هوای نفس:

ناکام تو بود این همه تقدیر چرا
به همه عمر چنین خواب و خورت کام و هواست؟ (ق/۲۵)
۲-۲-۴- حرص:

ای باز هوات درر بوده
ازدام زمانه چون کبوتر (ق/۱۰۵)
۲-۲-۵- تقابلی:

هیچ میندیش اگر ز کالبد تو
خاک به خاکی شود هوا به هوایی
۲-۲-۶- جان:

جان از بنیادهای فرهنگ ایرانی است که در عرفان بررنگ تر شده است. محور گستردهٔ همه چیز بر پایهٔ آن می گردد. باد در پیوند مثبت خود به نوعی با جان در ارتباط است که زندگی بخش انسان است. در این مفهوم در اشعار ناصر خسرو فراوان مثال می توان یافت چون بیت زیر که مفهوم استعلایی آن به خوبی بیان شده است:

منزل توست جهان ای سفری جان عزیز
سفرت سوی سرایی است که آن جای بقاست (ق/۲۵)

احساس خواننده در خواندن اشعار ناصر خسرو احساس پرنده ای است که میل پرواز دارد اما پره‌های پرواز ظاهری و معنوی اش را بریده اند. تمام سرودهای این بلبل اسیر منطقه بدخشان به خاک می نشیند و گویی اورا رسیدن به بلندی را نیز در خاک می جوید به خاطر هوشیاری و به سازی جامعه اش و بیان رفتار و نحوه سلوک شخص درس هایی با زیباترین و دقیق ترین بیانرا بادرناک ترین درس ها می آموزد :

روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست	وندر ز لب طعمه پروبال بیاراست
برراستی بال نظر کرد و جنین گفت	امروز همه روی جهان زیر پر ماست
برواج چو پرواز کنم از نظر تیز	می بینم اگر ذره ای اندر تک دریاست
بسیار منی کرد و ز تقدیر نترسید	بنگر که از این چرخ جفاپیشه چه برخاست
ناگه ز کمینگه یکی سخت کمانی	تیری ز قضای بد بگشاد بروراست
برخاک بیفتاد و بغلتید چو ماهی	وانگاه چرخ خویش گشاد از چپ وازراست...
زی تیر نگه کرد و پر خویش برودید	گفتا ز که نالیم که از ماست که برماست(ق/۴۴)

آن چه این شعر را دریافتنی و پراحساس جلوه می دهد در " فریاد اوج گیرنده عقاب در درک علت سقوط خود است و بایبانی تقابلی از پرواز حقیقتی بیان می دارد که هرچه که باعث ترقی و صعود می شود می تواند اورا به سرایشی سقوط هم بکشاند. " (هانسبرگر، ۱۳۹۰: ۱۲۵)

در واقع اصل تناقض و ناسازه ها نه تنها در درون مایه شعر بلکه در اجزای ترکیب دهنده آن یعنی چهار عنصر به وضوح مشهود است. سرخوردگی های روحی ناصر خسرو در لابه لای تخیلات خاکی او هوارا نیز به زیر می کشد. به جای پرواز خاک به دست باد و به اوج پر کشیدن گویی آن ها را در مشک مدفون می سازد که مبادا در کشتی اودیسه ای^۱، نابخردی آن را بگشاید و به افشای روح سرکش او پی برد.

وطن مرتورا در جهان برین است	تورا هر چند امروز در تیره طینی
یکی گوهر آسمانی است مردم	که ایزد به بندی ببستش زمینی(ق/۲۲۲)

۱- اشاره به داستان اودیسه و ماجرای اولیس، قهرمان داستان که به عنوان کمک بادرا درمشکی نهان کرده بودند تادر زمان مناسب آن ها را آزاد کند. اما یاران به حساب گنج آن را باز کردند و از شدت طوفان به سردر گمی دچار شدند.

با همه آسمانی بودن باز او اسیر است گاه این بند از جانب حق براو بسته شده و این آسمانی راهی برای پرواز ندارد.

کنون تیر گلبن عقیق و زمرد	از این کینه بر پرّوسوفار دارد(ناصر خسرو، ۱۰۳)
نه طلاووس نر از وشی پر دارد	نه از سرخ یاقوت منقار دارد(ناصر خسرو، ۱۰۴)

در تخیل هوایی، سنگینی، خاص جهان نیست آن ماست که یرواح و قلب وسینه انسان نشسته است. آن که برسنگینی غلبه می کند ابرمرد است و سرشتی فوق طبیعی دارد و آن فطرت و طبیعتی است که ذهن انسان هوایی درعالم خیال می سازد و درهریک از ما خط یا مسیر و نقشه سقوط و ترس غریزی افتادن وجود دارد پس در ناخودآگاهی انسان پرتگاهی خیالی دهان باز کرده است. در درونمان هرچیزی می تواند بیفتد و نیست و نابود شود. در حین دریافت شهودی سقوط درونی امکان سقوط جسمانی و سقوط اخلاقی را در می یابیم. اما اگرچه احساس سقوط احساس واقعی است به اعتقاد باشلار تخیل عمود گرا همیشه روبه سوی بالا دارد. (روانکاوی آتش باشلار، گاستون، ۳۸:) اما در ناصر خسرو در پی رهایی است اما ذهن خودآگاه او و مقابله با نامردمان روزگار پرواز او را گرفته است. با این همه هر لحظه نوعی گریز و فرار را آرزو می کند. "تصاویر هوایی متحرک و جنبنده اند و این تحرک را در روان نیز برمی نگیرد." (باشلار، ۱۳۷۸: ۳۵)

سر به فلک برکشید بی خردی / مردمی و سروری در آهون شد

باد فرومایگی وزید وزو / صورت نیکی نژند و محزون شد (ق/۵۸)

چون می فرو کشد سر سروت فلک به چاه / تو بر فلک همی چه کشی طرف کنگره (ق/۲۰۸)

این استعارات دوگانه حاکم بر مناسبات دیالکتیکی موجود میان وجد و هول، بسط و قبض اند. و این خصیصه عروجی عنصر هوا در هردو شکل فراز و فرود آن با توجه به نمونه های ذکر شده و فراوان نمونه دیگر شعر ناصر خسرو کاملاً جلوه گراست.

جهد آن کن از این کان جهان جان را / بر گذاری به خرد زین فلک گردان

ای خردمند مشو غره بدانک ابلیس / باد کرده است به خلق اندر شادروان

طمعت گرد جهان خیره همی تازد / گوی گشتستی ای پیر و طمع چوگان (ق/۱۷۷)

۲-۳- پرواز: از بزرگ ترین تصاویر تخیل هوایی است. هوا آزادی است و آزادی پرواز است. نفس پرواز است از این رو به بال نیاز ندارد. پرواز رؤیای پرواز با بال نیست. هرگاه بال در قصه ای پدیدار شد تردید نمی توان کرد که آن قصه عقلانی شده است.

بنابراین بال های تخیل را باید کند. بال مادی نیست صوری است. در تخیل هوایی هرچه به بالا می رود جان می گیرد. (باشلار، ۳۵:) و در ناصر خسرو بیشتر از خود پرواز پرندگان را می بینیم که این بیانگر فضای کاملاً عقلانی حاکم بر اندیشه این حکیم دین باور است که تا آخرین لحظات وظیفه خود می داند که بار پند و اندرز را بردوش اندیشه مخاطباننش قرار دهد و همین سبب می شود آزادی پرواز از او گرفته شود و اندوه اسارت بیشتر گریبان گیر او شود. از نمونه های پرندگانی که گاه شومی خود را براو تحمیل می کنند می توان به نمونه های زیر در ابیات اشاره کرد:

چوبازی شکسته پرودم بماندی

جز این نیست غایت بدنشانی (۲۶۴)

به باغی در که مرغان از درختانش به پیش تو

فرود افتد چون بریان شکم آگنده بر خوان (ق/۲۰۰)

پرواز و هوا هردو سنگین نیز می توانند باشند. این دیالکتیک سنگینی و سبکی همان پویایی خاص عنصر هواست. در واقع قائمیت یا عمودیت پایه و اساس فلسفه مابعدالطبیعه باشلار است.

۲-۴- پرنده: نماد گستره روح است. پرندگان از ویژگی های هوا هستند که ناصر خسرو با اشکال مختلف آن ها را به کار برده است و در همه آن ها تقابل و برجسته نمایی برای بیان مطلب به چشم می خورد:

زین عارض هم چو پر شاهین

شاید که حذر کند شکارم (۱۴۲)

جغدک را چون همای نام نهادی

ناید هرگز ز جغد شوم همایی (ق/۲۳۰)

چند به سوزن بشکستی تبر؟

چند به گنجشک گرفتی عقاب (ق/۱۹)

ناصرخسرو در هردو جنبه متضاد عنصری خود کاملاً قابل تحلیل است چرا که او چهل سال در دربارها با شادنوشی و خوشی به سر برد و در حالی کاملاً برون گرا در جامعه زیست و از زندگی خود کمال لذت مادی و دنیایی را برد اما همواره خاری خاری در وجودش او را به سوی دیگری می کشاند. خوی هوایی او با خوابی او را راهی سفری دورودراز کرد و سرانجام مذهب جدید و بازگشت به دیاری که می دانست اندیشه های او را بر نمی تابد و تبعیدش کم کم او را به انزوا کشاند و دوری از مردم و خانواده خوی درون گرایی خاکی او را آشکار ساخت. این جاست که دیگر او عنصر آتش پر شور حرارت شادی بخش نیست که در تأمل خاک و هوا و آب بیشتر به انزوا کشیده می شود.

نتیجه گیری

بادقت در تصاویر ناصرخسرو معلوم شد که هیچ یک از آن ها از نوع بازی های لفظی نیست همگی از تخیل پویای او سرچشمه گرفته تا بتواند اندیشه فلسفی وی را به صورتی زنده و ملموس به تصویر در آورد. در تخیل ناصرخسرو هر عنصری ماده و گوهر اولیه خود را به نوعی با رنگ و ماهیت اندیشه فلسفی او پیوند زده است. عنصر هوا و حضور آن به سبب تخیل پویای ناصرخسرو جزو عناصر غالب شعر وی در پیوند عمیق با خاک که عنصری سنگین است توانسته از وی شاعری عمود گرا بسازد و بدین سان سیر عروجی او در مسیر گذار انسان به سوی جهانی برتر در اشعار او کاملاً مشهود است باید افزود نگرش خاص فلسفی به واژه ها، اندیشیدن از راه تصاویر از ویژگی های خاص تصاویر ناصرخسرو است. دیوان ناصرخسرو طنین عصاره اندیشه و تمامی مفاهیم اصلی فلسفه اوست.

فهرست منابع

قرآن

- ۱-ال. گورین، ویلفرد و دیگران. (۱۳۷۰). راهنمای رویکردهای نقد ادبی، ترجمه، زهرا مهین خواه، تهران: اطلاعات.
- ۲-الیاده، میرچا(۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- ۳- باشلار، گاستون. (۱۳۷۸). روانکاوی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس
- ۴- ----- (۱۳۹۲). بوپتیقای فضا، ترجمه، مریم کمالی، محمد شیرجه، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۵- دادگی، فرنبرغ (۱۳۶۹)، بندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران: توس
- ۶-زادسپرم (۱۳۶۶)، گزیدههای زادسپرم، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷-ژینیو، فیلیپ، (۱۳۹۰). انسان و کیهان در ایران باستان، مترجم، لینداگودرزی، تهران: نشر ماهی)
- ۸-ستاری، جلال. (۱۳۷۲) مدخلی بر رمز شناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز
- ۹-شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳). صورخیال در شعر فارسی، تهران:
- ۱۰-فتوحی، محمود، (۱۳۸۹). بلاغت تصویر، تهران: سخن، چاپ دوم
- ۱۱-فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، شاهنامه (از روی چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، ۴
- ۱۲-محقق، مهدی. (۱۳۸۸). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. ج ۱
- ۱۳- ----- (۱۳۹۰). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو، تهران: انجمن نروییج زبان و ادب فارسی ایران. ج ۲
- ۱۴-معصومی، غلامرضا، مقدمه‌ای بر اساطیر و آئین‌های باستانی جهان، تهران، انتشارات سوره مهر، چاپ اول، ۱۳۸۶
- ۱۵-مک کال، هنریتا (۱۳۷۳)، اسطوره های بین النهرینی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- ۱۶-ناصر خسرو(۱۳۶۳). گزیده، انتخاب جعفرشعار، تهران: نشرناشر.
- ۱۷-هانسبرگر، ایس سی. (۱۳۹۰). ناصر خسرو، لعل بدخشان، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزانه.
- ۱۸-هال، جیمز، (۱۳۸۰) فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر،
- ۱۹-یاحقی، محمد جعفر، (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واژه‌ها، تهران، فرهنگ معاصر،
- ۲۰-پورخالقی چترودی، مه دخت، قائمی، فرزاد، (۱۳۸۹). "تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر برمبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره ای"، جستارهای ادبی، مجله علمی پژوهشی، شماره ۱۷۰، پاییز
- ۲۱-تحویلداری، نگین، (۱۳۸۷)"نقد دنیای خیال و نقد مضمونی ازگاستون باشلار تا ژان پیر ریشارد"، پژوهشنامه فرهنگستان هنر شماره ۸ بهار (۱۳۸۷)

- ۲۲- پورشهرام، سوسن، (۱۳۸۸) "پژوهشی بر عنصر آب بر اساس نقد ادبی گاستون باشلار"، ادبیات تطبیقی سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۰۱-۱۱۶
- ۲۳- قائمی، فرزاد، قوام، ابوالقاسم، یاحقی، جعفر (۱۳۸۸). "تحلیل نقش نمادین اسطوره آب و نموده‌های آن در شاهنامه فردوسی". جستارهای ادبی، شماره ۱۶۵ تابستان صص ۴۷-۶۸
- ۲۴- کوشش، رحیم، کفاشی، امیررضا، (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی نمادینگی عناصر طبیعت در شاهنامه، ادبیات و زبان ها: ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، شماره، ۲۴، پاییز صص ۱۲۹-۱۵۶
- ۲۵- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۶). "مقاله پدیدار شناسی تخیل نزد باشلار"، پژوهشنامه هنر و معماری، شماره ۶.
- ۲۶- واحد دوست، مهوش (۸۴)، "نمادینگی آتش و بازتاب آن در متون اساطیری و حماسی ایران، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره بیست و دوم، بهار (پیاپی ۴۲). صص ۱۷۵-۱۸۶
- سایت :
- ۲۷- گنجور ناصر خسرو

سبک‌شناسی شکوائیه‌سرایبی در دیوان ناصر خسرو

نرگس اسکویی^۱

مقدمه

ناصر خسرو یکی از معناگراترین شاعران ماست. «ناصر خسرو را مردی می‌یابیم که می‌کوشد زندگی را با اخلاق و با گذراندن غرض و هدف بگذراند» (هانسبرگر، ۱۳۸۳: ۲۶). در نظام اندیشه‌گانی ناصر خسرو، هدف اصلی از شعر و ادبیات، تعلیم، ارشاد و نصیحت‌گری است «خاصیت عمده شعر ناصر خسرو اشمال آن بر مواعظ و حکم است»

^۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی بناب، noskooi@yahoo.com

(صفا، ۱۳۶۸: ۴۵۴). تعلیم، ارشاد و تبلیغ برای ناصر خسرو یک وظیفه شرعی و تکلیف مکتبی به شمار می‌آمده است: «در قرن پنجم هجری ناآرامی‌های سیاسی و شرایط نابسامان اجتماعی که حاصل سیر شتابان دگرگونی در حکومت‌ها و مسائل مرتبط با آن بود، لزوم توجه به بحث‌های اخلاقی را آشکارتر کرد... حساسیت به امر تعلیم و پرورش اخلاقی با شدت گرفتن فعالیت‌های اسماعیلیه در قرن پنجم به اوج خود رسید... تعلیم در نظر اسماعیلیه و ناصر خسرو چنان اهمیت داشت که آنان را/هل تعلیم می‌نامیدند» (مشرف، ۱۳۸۷: ۶۶).

از این‌روی او تمام دارایی‌های علمی، کلامی، مذهبی، تجربی و ادبی خود را به کار می‌گیرد تا شعر معناگرای حکمت‌آموز بسراید و مخاطب خود را بدان‌چه در فلسفه و جهان‌بینی او مهم شمرده می‌شود - و انسان بدون آن جایگاه اصلی خود را در نظام آفرینش تثبیت نخواهد کرد - دعوت کند. «اشعار او آئینه تمام‌نمای ارزش‌های اخلاقی و تفکر دینی اوست» (رادمنش، ۱۳۹۲: ۸). بدین دلیل شعر ناصر خسرو لحن، حال و هوا و جهت‌گیری‌های خاصی دارد که منحصرًا متعلق به اوست.

ناصر خسرو شاعری است شاخص در ادبیات فارسی که سبک شخصی خود را دارد. «چیزی که سیمای ناصر خسرو را در میان شاعران سنتی این سرزمین ممتاز و متفاوت جلوه می‌دهد، پایبندی و تعهد او به نوعی ایدئولوژی و ایمان، و تلاشی بی‌درنگ در مسیر ابلاغ و گسترش آن در متن حیات انسان‌هاست. این همان عنصری است که شعر او را از دایره سنت و آئین دیرپای شعر کهن فارسی بیرون می‌کند و به گونه شعری آرمان‌دار و ابلاغ‌گر درمی‌آورد.» (درگاهی، ۱۳۷۸: ۱۸).

اساس ایجاد و نیز شناخت و هم تمایز سبک ادبی بر شخصی شدن شعر و «ظهور فردیت» در آن استوار است. منظور از فردیت بازتاب خصوصیات فردی نویسنده مانند ذوق، سلیقه، عقیده و نگرش شخصی او در زبان شعری او است. ناصر خسرو سلیقه و نگرش خاص خود را در باب خدا، جهان، انسان و از همه مهم‌تر دین و علی‌الخصوص فرقه اسماعیلیه - که بدان اعتقاد و اعتمادی عمیق دارد - با وضوح و صراحت کامل در دیوان شعرش تبیین کرده است. «او همان‌طور که می‌اندیشیده شعر گفته و همان‌گونه نیز زندگی و رفتار کرده است. زندگی ناصر خسرو به هم پیوسته و همانند است. کرداری داشته است مطابق اعتقاد خویش و شعری نمودار هر دو. می‌توان گفت شعر ناصر خسرو از نظر محتوی و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشه اوست در قالب وزن و کلمات» (یوسفی، ۱۳۷۷: ۷۶). در نتیجه شعر ناصر خسرو، ابزاری گشته است در خدمت و تبلیغ اعتقاد و مسلک او؛ بر پایه چنین اعتقادی راسخ به مذهب و مسلک و نیز بر مبنای آن نگرش خاص به منطق ادبیات است که ناصر خسرو اغلب برخلاف جریان سنت‌های شاعرانه و ادبی حرکت می‌کند و چون تافته‌ای جدا بافته و نقشی برجسته بر بستر ادبیات ما، جلوه‌گری می‌کند.

درعین حال، ناصر خسرو شاعری منتقد و شکوه‌گر است. «ناصر در نقد و نکته‌گیری از طیف‌های مختلف اجتماعی، پیشاهنگ همه شاعران اجتماعی و همه کسانی که شعر را به شلاق انذار و تازیانه بیداری بدل کرده‌اند، بوده است (درگاهی، ۱۳۷۸: ۹۷). در چکامه‌های وی معمولا ابیاتی معترضانه خطاب به زمین و آسمان، خدا، فلک، بخت و مردم زمانه‌اش وجود دارد. بسآمد شکوائیه در شعر ناصر خسرو، آن چندان است که می‌توان او را نخستین شاعر شکوائیه‌سرا در تاریخ ادبیات ایران نامید. شکوائیه پیش از ناصر خسرو در ادبیات ما بوده است و پس از او نیز قرن‌ها تا روزگار ما پیوسته در شعر فارسی جریان داشته‌است؛ اما کیفیت و سبک شکوائیه در دیوان ناصر خسرو، همچون بسیاری دیگر از مضامین و انواع شعری، شکلی شخصی و منحصر به فرد یافته است که مستقیما از بینش و هستی‌شناسی خاص ناصر خسرو نشأت می‌گیرد. به بیان دیگر، اگر چه شکوائیه را در تقسیمات ادبی، در حوزه ادب غنائی به شمار می‌آورند، اما سبک، لحن، زبان و اندیشه متفاوتی که در شکوائیه‌های ناصر خسرو وجود دارد به گونه‌ای است که می‌توان آن‌ها را در حوزه ادبیات تعلیمی جای داد.

بیان مساله

بنا بر آنچه گفته شد، سوال اصلی این تحقیق، بررسی کیفیت و دلایل تفاوت موجود در شکوائیه‌های ناصر خسرو با شکوائیه‌های دیگر شاعران ادبیات فارسی است. برای یافتن پاسخ این سوال، از روش‌های سبک‌شناختی، در بررسی سطوح سه‌گانه فکری، ادبی و زبانی شکوائیه‌های موجود در دیوان قصاید ناصر خسرو استفاده شده است تا علت‌های این تمایز مشخص گردد. همچنین در سطح فکری نیز با بررسی دقیق مضامین و موضوعات مطرح در این دسته از اشعار، به کنکاش در سبک گویش و اندیشه‌های ناصر خسرو پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق

پیش از این، جعفری (۱۳۸۵) در پایان‌نامه «شکوائیه در شعر فارسی از آغاز تا پایان قرن ۶»، کدخدایی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه «شکوائیه در سبک خراسانی از آغاز تا پایان‌نامه قرن ۵» و باباصفری (۱۳۹۰) در مقاله «شکوائیه در دیوان ناصر خسرو» مبحث شکوائیه و انتقاد در آثار ناصر خسرو را بازجسته و تبیین نموده‌اند. تقریبا در تمام پژوهش‌های پیرامون شکوائیه، نام ناصر خسرو هم به چشم می‌خورد. همچنین در اکثر آثار پژوهشی که به نقد و تحلیل آثار و اندیشه‌های ناصر خسرو اختصاص دارد، به گونه‌ای جسته و گریخته، به مضمون پربسامد شکوه و انتقاد در شعر ناصر خسرو اشاراتی شده است. تمام این تحقیقات به بررسی مضمون و محتوا در شعر شکوائیه پرداخته، به تقسیم‌بندی موضوعی این شعر بسنده کرده‌اند.

ضرورت تحقیق

با وجود فراوانی کمی آثار پژوهشی در موضوع شکوائیه، این مبحث از تمام جهات و نیز سطوح سبکی بررسی و تحلیل نشده است؛ از طرف دیگر بسامد شکوائیه‌های متفاوت و دیگرگونه در دیوان ناصر خسرو بسیار زیاد است،

مضافاً بر این که این شکوائیه‌ها، سبک و روحیاتی متمایز از نتیجه مطالعات پیشین در خود دارند. طبیعتاً برای درک بهتر آن چه ناصر خسرو گفته است و نیز چگونگی گفتار او و هم‌چنین برای بررسی احتمال وجود انواع دیگری از شکوائیه در ادب فارسی، نیاز به بررسی دقیق و چند بعدی شکواییه‌سرایی در اشعار ناصر خسرو وجود دارد که این تحقیق آن را هدف خود قرار داده است.

بحث و بررسی

۱. تعاریف و کلیات:

بخش بزرگی از آثار ادبی غنائی، در دوره‌ها و سبک‌های متفاوت از ادبیات ایران، به شکوه‌گری‌ها و گلایه‌ها یا آن گونه که ادبای ما گفته‌اند به «بث‌الشکوی» گویندگان اختصاص یافته است. بث‌الشکوی اصطلاحی بلاغی، به معنای شکایت شاعر از روزگار و اهل آن است که از قول یعقوب (ع) در آیه کریمه: «نما اشکوا بثی و حزنی الی الله و اعلم من الله ما لا تعلمون» (یوسف: ۸۶) اقتباس شده است.

شکایت سویه‌ای روانی در رفتار انسانی است. این ویژگی در زمره خصایص شخصیت‌هایی است که با درنگ کردن بر مسائل مختلف، در وجه آزاردهنده موضوع متوقف می‌مانند و به ناگزیر، لب به شکایت می‌گشایند. در شکایت یک طرف شخص شاکی است و طرف دیگر، شخص یا موضوعی است که بایستی پاسخگوی شکایت باشد. ظهور شکوه و گلایه از زندگی و دنیا و وقایع حیات شاعر یا نویسنده، محصول افکار و احوال اوست، افکار و احوال شاعر یا نویسنده نیز نتیجه مجموعه‌ای از مؤثرات گوناگون و منتج از بینش شاعرانه است. هدف از شکایت در شعر، تخفیف و تسکین دادن درد و رنج‌هایی است که جان انسان شاکی را در خود احاطه کرده است. از ویژگی‌های مهمی که باعث پدید آمدن شکواییه‌سرایی در ادبیات ایران شده می‌توان به ناپایداری احوال، اغتشاش و نابسامانی پیاپی در امور مختلف زندگی فردی و اجتماعی اشاره کرد.

در بررسی‌های ادبی، اهمیت شکوائیه‌ها -علاوه بر جنبه‌های زیبایی‌شناختی و هنری آن- بیشتر به دلیل شناساندن روحیات و هستی‌شناسی و حتی ایده‌آل‌های سراینده‌گان آنهاست، زیرا هر شکوائیه علاوه بر آشکار ساختن وضعیت زندگی شاعر از جهات متعدد و مختلف، از جامعه آرمانی و انسان آرمانی او نیز تصویر روشنی به دست می‌دهد.

هر چند شکوائیه از نخستین گام‌های شعر فارسی در قرن سوم، با آن همراه بوده است و اگر چه بر حسب اوضاع زمانه و ویژگی‌های معیشتی و یا احوال و افکار شاعران مختلف، مضامین و مقاصد متغیر در آنها وارد شده است، اما به‌واقع، شکوائیه‌ها علی‌رغم حجم بسیار و گستره وسیع در تاریخ ادبیات فارسی، شکل و روحیه و رنگ و بوی تقریباً یکسانی در دیوان‌های شعری شاعران پارسی‌گو مانند مسعود سعد، سنایی، خاقانی، مجیرالدین بیلقانی، انوری و... داراست. از این روی در اغلب تحقیقات و پژوهش‌های پیرامون شکواییه، اشکال و موضوعات و

اهداف تقریبا یکسانی را برای آن برشمرده‌اند و به همین ترتیب تقسیمات محدود و مشابهی را برای آن در نظر گرفته‌اند، به گونه‌ای که شکواییه‌های موجود در آثار و دواوین شاعران گوناگون از دوره‌های تاریخی و ادبی مختلف، قابلیت انطباق با یک یا چند مورد از این تقسیمات را خواهد داشت:

الف: در شکواییه‌ها، شاعران از زمین و آسمان، بخت نامساعد، رفیق و شریک و خاندان و همسر ناموافق، ناهلی و ناجوانمردی و خرابی زمانه و مردمش، سختی شرایط زندگی، بی‌خرداری فضل و هنر، نابسامانی وضعیت زندان و خانه و شهر و کشور، ظلم و بی‌عدالتی و بی‌کفایتی زمامداران و... گلایه‌مندند. به طور کلی، شکواییه‌ها را از نظر محتوایی، به پنج دسته تقسیم نموده‌اند:

الف-۱. شکواییه‌های فلسفی، نظیر شکایت از دستگاه آفرینش، گردش آسمان، ناسازگاری بخت، نابرابری‌های مقدر، ناپیدایی غایات امور و...؛

الف-۲. شکواییه‌های عرفانی: در بیان بی‌قراری و اشتیاق جان در فراق جانان و شکایت از عقبه‌های گوناگونی که بر سر راه سالک و رجعت به اصل وجود قرار دارد؛

الف-۳. شکواییه‌های اجتماعی، نظیر شکایت از نابرابری‌های اجتماعی، نادانی و فساد اخلاق عوام و...؛

الف-۴. شکواییه‌های سیاسی، نظر: شکوه از حاکمان و مدیران سیاسی؛

الف-۵. شکواییه‌های شخصی، نظیر شکوه از ضعف جسمانی، پریشان حالی، بیماری، خواری و بی‌کسی، تنهایی، ناداری و موضوعاتی از این قبیل (دادبه، ۱۳۸۱: ذیل ب‌الشکوی/سرامی، ۱۳۷۵: ذیل ب‌الشکوی).

ب) «من» شاعر در اغلب شکواییه‌ها، محور اصلی بحث است و درون‌مایه غالب در این گونه اشعار، حول مصایبی که بر سر «من» آمده‌است، یا «من» از آن‌ها باخبر است، می‌چرخد.

ج) شعر شکوایی، تقریبا در تمام موضوعات، محتوا و روند ثابتی را پی می‌گیرد و در آن تعدد موضوع، یا رفتن از موضوعی به موضوع دیگر وجود ندارد. حتی در شکل قصیده -که در سایر مضامین به اقتضای سنت ادبی دیرین به دو بخش اصلی مقدمه (تشبیب، نسیب یا تغزل) و تنه اصلی که بیانگر مضمون اساسی قصیده است، تقسیم می‌شود- هم این روند دیده می‌شود و قصاید شکوایی از آغاز تا انجام، یک موضوع را تعقیب می‌کنند.

د) لحن شکواییه‌ها اغلب یا گلایه‌آمیز است و یا فریادگونه و اعتراضی. هم چنین شکواییه‌ها در اکثر اوقات بیان و نگاه جدی دارند، هر چند در پاره‌ای اوقات به طریق هجو و ریشخند به راه هزل هم رفته‌اند.

ه) شکواییه‌ها زبانی روشن و ساده دارند و کمتر اغماض و ابهام و صنعت‌گری در آن‌ها وجود دارد.

این ویژگی‌ها، مشترکات کلی موجود و یافته شده در موضوع شکواییه است که در تحقیقات پیشین و موازی با این تحقیق بدان‌ها اشاره شده است؛ ما نام این شکواییه‌ها را شکواییه‌های عمومی (در مقابل شخصی) می‌گذاریم

و در ادامه مقاله با ذکر مشخصات سبکی و محتوایی شکواییه‌های ناصر خسرو، به بررسی تفاوت‌های موجود در این دسته از آثار ناصر خسرو و شکواییه‌های عمومی می‌پردازیم.

شکوائیه‌های ناصر خسرو

«آن شعرهای ناصر خسرو که حسب حال اوست و حکایت می‌کند از رنج‌هایی که کشیده است، شعرهایی است صمیمانه و بسیار موثر... جوهر شعری دارد و آمیزه‌ای است از احساس و عاطفه و تخیل و اندیشه...» (یوسفی، ۱۳۷۷: ۷۹). محتوای شکوه‌های بیشتر شاعران، ناشی از دردهای روزمره‌گی است؛ اما بحث ناصر خسرو با توجه به همان اصل تعهد و مسؤولیت فی نفسه‌اش، جدا از دیگران است؛ زیرا او دردی از جنس روزمره‌گی‌ها ندارد. درد او درد جمعی است و مهمترین اصل قابل توجه در شعر و شکوائیه‌های ناصر خسرو، از همین جا شکل می‌گیرد؛ زیرا وی همه چیز را در حوزه خرد جمعی مطرح می‌کند و از پرویزن تجربه همگانی می‌گذراند. جوهره اصلی این شکوائیه‌ها، بیان ناهماهنگی جامعه آرمانی شاعر با جامعه‌ای است که خود در آن به ناکامی زندگی می‌کند. «جامعه مطلوب و رهبر آرمانی او، جامعه مذهبی شیعی اسماعیلی مبتنی بر عقل و خرد است و انسان آرمانی او نیز از اولاد نبی و سیدی از تبار علوی است که در شعر ناصر خسرو، المستنصر بالله خلیفه فاطمی مصر است. در واقع ناصر خسرو با توصیف انسان آرمانی و شهر آرمانی، موضع و نظرگاه خود را در باره جامعه موجود زمانه خویش ارائه می‌دهد و با این کار، ایران دوره غزنوی و سلجوقی را زیر سوال می‌برد و مورد انتقاد قرار می‌دهد» (بشیری، ۱۳۷۷: ۱۶۸). این همه نغمه تلخکامی، محرومیت و اعتراضی که از شعر او سر بر می‌آورد، البته که حاکی از زندگی سخت و پر از مجاهده و تلاش او در مسیر ایمان است: «بدیهی است شاعری بزرگوار و پرمایه چون ناصر خسرو که از بلخ رانده شده و به گوشه یمگان افتاده است، نمی‌تواند روحیه‌ای خوب و شادان داشته باشد. این طبع رنجیده و رنج کشیده، از خلال دیوان وی پیوسته رخ می‌نماید... راستی هم اگر روح دچار یاس گردد و زندگانی، آلوده به محرومیت و ناکامی باشد و دریچه امید بر وی گشوده نگردد، جز این نتیجه‌ای ندارد» (دشتی، ۱۳۶۲: ۶۱-۶۳).

شکوائیه‌ها ناصر خسرو بر خلاف جریان سنت و شکل عادی شکوائیه در ادب غنائی حرکت می‌کند و ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که مستقیماً از روحیات، اعتقادات و آرمان‌های وی ناشی می‌شود «ناصر خسرو در روش و آیین خود متعصب است و توقع دارد همه چون او فکر کنند و همه صادق و بلندنظر و از پستی و تذلل بیزار باشند، فهم و ادراک مردم به سطح تعقلات وی نزدیک باشد، مقام و مرتبت روح انسانی را در راه مقاصد پست دنیوی نریزند... پس هر کس که چنین نیندیشد و استدلال او را نپذیرد خللی در بینش و قوه تعقل دارد» (دشتی، ۱۳۶۲: ۷۰). این توقع متعصبانه آرمانی و عدم تحقق آن در واقعیت، به اضافه تنهایی و طرد عمومی است که شاعر تنها افتاده یمگان را به شکوه‌های زنجیروار و تند و تیز وا می‌دارد و «خشم و نفرت خویش را بر

سر کسانی می‌ریزد که چون او فکر نمی‌کنند. گویی تعصب مذهبی در روح او جایی تهی نگذاشته است» (همان، ۲۲).

کار و کردار تو — ای گنبد زنگاری	نه همی بینم ج — ز مکر و ستمکاری
بستری پاک و پراکنده کنی فردا	هر چه امروز ف — راز آری و بنگاری
بچه‌توست همه خلق و تو چون گربه	روز و شب با بچۀ خویش به پیکاری
مادری هرگز من چون تو ندیده ستم	نیست‌مان با تو و نه بی تو مگر خواری
گر نبائیمت از بهر چه زایی‌مان؟	ور بزایی‌مان چ — ون باز بیواری...

(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۷۵)

۱. ۲. ساختار کلی

نتیجه حاصل از بررسی ساختاری قصاید شکواییه در دیوان ناصرخسرو، بیانگر این نکته است که باید در گام نخست شکواییه‌های وی را به دو نوع تقسیم نمود:

۱. ۱. ۲. نوع اول:

ساختار کلی این نوع قصاید مبتنی بر دو بخش اصلی است:

- مقدمه قصیده: این نوع از قصاید شکوایی در دیوان ناصرخسرو، با مضمون شکوا و ابراز نارضایتی شاعر از موضوعی (اغلب فلک غدار، بخت نامراد و روزگار جفاکار) آغاز می‌شود. این معنی در چندین بیت متوالی با زبانی تمثیلی بیان می‌شود و جلو می‌رود. محور عمودی در این ابیات قوی است و ابیات ادامه منطقی و پیوسته یک‌دیگر هستند:

ای گشت زمان ز من چه می‌خواهی؟	نیزم م — روش زرق و روباهی
من بر ره ای — جهان همی رفتم	از مکر و فریب و غدر تو — و ساهی
نازان و دنان به راه چ — ون دونان	با قامت سرو و روی دیب — هاهی
همراه شدی تو با م — ن و یکسر	شادی و نشاط روز ب — رناهی،
از من ب — ردی تو دزد بی‌رحمت	دزدان نکنند رح — م بر راهی

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۰۵)

- تنه قصیده: این بخش از قصیده، نتیجه، علت و یا راه نجات از مساله‌ای است که در مقدمه قصیده از آن سخن رفته‌است. شاعر با تغییر روی کرد از مخاطبی که در مقدمه نسبت به او معترض و گله‌مند بوده‌است، به مخاطبی دیگر، با مخاطب دوم (پور، پسر) به موشکافی در مشکلی که در مقدمه از آن سخن گفته است می‌پردازد. در بیشتر مواقع، بخش دوم این قصاید، در اصل طرح راه‌حل برای مساله و مشکلی است که در بخش

مقدمه به آن اشاره شده است. بخش دوم (در بیشتر مواقع) تعداد ابیات و حجم بیشتری از قصیده را در برمی گیرد و معمولاً تا انتهای قصاید ادامه می یابد:

ای کرده نهنگ دهــــر قصد تو	روزیت فروخـــــــورده به ناگاهی
زین چاه همــــی برآمدت باید	تا چند بوی تــــو بی گنه چاهی
چاه این جسد گــــران تاریک است	این افکندت بــــه گرم و گمراهی
اکنونت دراز کــــرد می باید	طاعت، که گــــرفت قد کوتاهی...

(همان)

نکته مهمی که از بررسی نوع اول از شکواییه های ناصر خسرو حاصل می شود آن است که «من» در این اشعار، جانشینی است از «ما» یعنی نوع انسان، ناصر خسرو با تبیین جایگاه ناپایدار آدمی در جهان، به تلخی و ناامیدی از این دنیا سخن می گوید و آدمی را مسافری می داند که هر لحظه باید مهبای کوچیدن باشد:

گر توی ای چــــرخ گردان مادرم	چون نه ای تــــو دیگر و من دیگرم؟
ای خردمندان، کــــه باشد در جهان	با چنین بد مهــــر مادر داورم؟
گرگ مردم خــــوار گشته است این جهان	بنگر اینک گــــر نداری باورم
شیر غران بــــودم اکنون روبهم	سرو بستان بودم اکنــــون چنبرم
لاله ای بودم بــــه بستان خوب رنگ	تازه، و اکنون چــــون بر نیلوفرم
ای مسلمانان، بــــه دنیا مگروید	من شما را زو گــــواه حاضرم
این جهان بود، ای پسر، عمــــری دراز	هر سوئی یار و رفیــــق بهترم...

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۴۷۰)

لحن در این نوع از قصاید شکواییه ناصر خسرو آرام و جدی است.

۲. ۱. ۲. نوع دوم:

در برخی دیگر از قصاید شکواییه ناصر خسرو، تنه قصیده به سه بخش قابل تفکیک است:
الف. شکواییه:

بر من بیچاره گشت سال و ماه و روز و شب	کارها کردند بس نغز و عجب چون بلعجب...
من به یمگان در به زندانم از این دیوانگان	عالم السری تو فریاد از تو خواهم آی رب
اندر این زندان سنگین چون بماندم بی زوار	از که جویم جز که از فضلت رهایش را سبب
جمله گشتستند بی زار و نفور از صحبتتم	هم زبان و هم نشین و هم زمین و هم نسب
کس نخواند نامه من کس نگوید نام من	جاهل از تقصیر خویش و عالم از بیم شغب...

ب. طعن بدخواهان و ستایش خویشان

خاک پای خاطر من چیست؟ اشعار و خطب
سوی دانا نه نسب نه جاه و قدر و نه حسب
فعل نفس رستنی پیداست او در بیخ و حب

مونس جان و دل من چیست؟ تسبیح و قرآن
گر ندارد حرمتم جاهل — را کمتر نشد
من به یمگان در نهانم علم من پیدا چنانک
ج. تعلیم و نصیحت‌گری:

مردم بی‌علم و طاعت گاو باشد بی‌ذنب
گوش چون داری به گفت بوقماش و بوقنب؟
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۹۸)

مردم از گاو ای پسر پیدا به علم و طاعت است
طاعت و احسان و علم و راستی را برگزین

از همین نوع است شعر زیر:

از اهل خراسان صغیر و کبیر
همه خویش و بیگانه بر خیر خیر...
به من بود چشم کتابت قریر
همی کاغذ از دست من بر حریر...
نبینی همی — مرد دین را ظهیر
ز خر به نه‌ای گر به چشمی بصیر...
ترا بـه، مکن هیچ بانگ و نفیر
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۴۰۲)

بنالم به — و ای علیم قدیر
چه کردم که از من رمیده شدند
ادب را به — بود بازو قوی
به تحریر الفاظ — فخر کرد
بدان منگر ای — واجه کز ظاهری
بصارت بیلغند بای — که تو
گر از تو چو از من نفورست خلق

حتی در قصیده‌ای که این چنین تند و تیز و شکوه‌گویانه آغاز می‌شود و در آن به خالق جهان از جهان و مردمش شکایت می‌برد هم، به سبک و سیاق محبوب خود هم نقد می‌کند و هم تعلیم و ارشاد و موعظه:

کز تو کس رامی‌نبینم شرم و بیم
پرکنی زینها کنون بی‌شک جحیم
نیست آن از بهر اینها ای رحیم
تو، خدایا، هم کریمی هم حلیم
وین سوی من بس عظیم است ای
عظیم
تو ز دین ماندی چو سیم از بهر
سیم

- این چه خلق و چه جهان است،
ای کریم؟
راست کردند این خران سوگند تو
وان بهشتی با فـراخی آسمان
از در مهلت نیند اینها ولیک
مر مرا غربت ز بهر دین توست
- من ز بهر دین شدم چون زر زرد
از دروغ توست در جانم دریغ

چند جوئی آنچه ندهندت همی؟
- در مقام بی‌بقا ماندن مجوی
سال سی خفتی کنون بیدار شو
جور بر بی‌سوه و یتیم خود مکن

وز ستم توست ریشم پسرستیم
چیز ناموجود کی جوید حکیم؟
تا نمائی در عذاب ایستون مقیم
گر نخفتی خواب اصحاب الرقیم
ای ستم‌گر بر زن بیوه و یتیم
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۹۴-۱۹۵)

«من» در نوع دوم از قصاید شکوائی ناصرخسرو، جنبه شخصی‌تری می‌یابد و شاعر جزئیات بیشتری را از آن چه بر «من» او در این جهان، و در عصر خودش رفته است برای مخاطب بازگو می‌کند، اما از آن جا که این من، منی آرمان‌گرا، مبارز و متعصب است، در نهایت تبدیل می‌گردد به الگویی جهت‌پند دادن و آموختن. زیرا برای شاعر من، خرد جمعی و ایده‌آل‌های اجتماعی بیش از رفاه روزمره مهم و قابل اعتنا است.:

مرا دونان زخان و مان براندند
بلا روید نبات اندر زمینی
خراسان جای دونان گشت، گنجد
نداند حال و کار من جز آن کس
همانا خشم ایزد بر خراسان
که اوباشی همی بی‌خان و بی‌مان
کند مبطل محقی را به قولی
ازیرا دشمنی هارون امت
تو ای جاهل برو با آل همامان
مرا گر ملک مامون نیست شاید
به آل مصطفی بر عالم نطق
گروهی از نماز خویش ساهون
که اهلش قوم همامانند و قارون
به یک خانه درون آزاده با دون؟
که دونانش کنند از خانه بیرون
بر این دونان بباریده است گردون
درو امروز خان گشتند و خاتون
روایت کرده حماد از فریغون
سرشته است اندر ایشان دیو وارون
مرا بگذار با اولاد هارون
که افزونم زمامون هست ماذون
فریدونم فریدونم فریدون
(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۳۹)

لحن در این نوع از شکوائیه‌های ناصرخسرو بسیار تند و تیز و پرخاشگرانه است.

۲.۲ ویژگی‌های فکری

«شعر ناصرخسرو همه متعهد است. منتهی هدف آن مذهب است. هدف او حکومت تشیع است.» (شریعتی، بی‌تا: ۲۹). تعهد ناصرخسرو تعهدی آیینی و مسلکی است، مسلک و آیینی که از درون او می‌جوشد و با احساسات او درمی‌آمیزد و آن‌گاه شعر او را نیز سرشار از این‌گونه عواطف و احساسات می‌سازد. اندیشه کم‌طرفدار

او و سخت‌گیری‌ها و پافشاری بسیارش بر سر تفکر و آرمانی که برگزیده است، به همراه درک تنهایی و منزوی رها شدنش توسط مردم، همواره بغض و کینه و در نهایت خشم و فریادهای تندی را در شعر او منعکس می‌کند. «ناصر خسرو وضع دردناک‌تری دارد، اگرچه خود متوجه آن نیست. او در تعصب سخت و اعتراض اخلاقی و زهد عبوس خود، از یک‌سو تنها راه چاره را فاصله‌گیری از این نظم دنیایی می‌پندارد و از سوی دیگر بر آن است که مصداق نظم مسلط را در همین دنیا تعویض کند.» (نقل از درگاهی، ۱۳۷۸: ۲۴). و دقیقا به همین جهت است که قصاید شکوائیه او از لحنی به لحن دیگر، از زبانی به زبان دیگر و از موضوعی به موضوع یا موضوعات دیگر سیر می‌کند و هم مبین احساسات اوست و هم بیانگر اعتقادات و آرمان‌های او.

نظام فکری غالب در این نوع از قصاید ناصر خسرو، بر خلاف شکل و هیات ظاهری آن فقط در انحصار شکوائیه نیست، هم گلایه‌آمیز و انتقادی است و هم نصیحت‌گر و پندآموز است. یعنی قصد و منظور اصلی شاعر از گله و شکوه، فقط بئالشکوی، شرح احوال یا ذکر مصیبت نیست. بلکه او با تصویر کردن موقعیت‌های دشوار و بعضا ناگزیر زندگی و توصیف مصائب و آلامی که در گردنه‌های سخت و مراحل گوناگون حیات انسان برای او پیش می‌آید، شرایط را برای تبیین هدف و منظور اصلی خود از شعر که یاد دادن نکته‌ای اخلاقی یا مذهبی و نیز تبلیغ سبک زندگی و مشرب فکری دلخواهش است آماده می‌کند:

ای شعر فروشان خراسان بشناسید این ژرف سخن های مرا گر شعرائید
 بر حکمت میری ز چه باید یابید چو از حرص فتنه غزل و عاشق مداح امرائید؟
 یکتا نشود حکمت مر طبع شما را تا از طمع مال شما پشت دو تائید
 آب ار بشودتان به طمع باک ندارید مانند ستوران سپس آب و گیائید
 گر راست بخواهید چه امروز فقیهان تزویر گراندند شما اهل ریائید
 (همان، ۴۷۷)

حکایت و زبان روایی در ادب تعلیمی جایگاه رفیعی دارد و از دیرباز بزرگان ادب تعلیمی نظیر سنایی، مولوی، سعدی و... در آموختن و نصیحت‌گری از زبان روایی و حکایت‌های کوتاه و بلند و آموزه‌ها و عبرت‌های نهفته در آن حکایات سود جستند. ناصر خسرو برای آموزش و یاد دادن کمتر دور و بر حکایت‌گری رفته است، اما در عوض تجربه‌های شخصی و اتفاقات زندگی خود را به گونه‌ای تمثیلی - با زبانی اعتراضی و لحنی پرخاشگر- پیش روی مخاطب می‌گسترده تا نکاتی از دقایق زندگی و جهان و دین را به او یاد دهد. او اگر چه از حبس، پیری، علما و زعمای عصر و تنهایی‌های خود می‌نالند، اما از تمام این سخنان نردبانی می‌سازد که او را پله پله تا مقصد و منظور اصلی شعر متعهدش، یعنی تبلیغ تفکر خود و اندرزدهی به عامه مردم برساند:

دل ز افتعال اهل زمـانه ملا شدم زایشان به قول و فعل ازیرا جدا شدم

تا همچو زید و عمرو مرا کور بود دل
 گاهی ز درد عشق پس خوب چهرگان
 وقت خزان به بار رزان شد دلم خراب
 وین آسیا دوان و درو من نشسته پست
 پنداشتم که دهر چراگاه من شده است
 گر جور کرد، باز دگر باره سوی او
 یک چندگاه داشت مرا زیر بند خویش
 وز رنج روزگار چو جانم ستوه گشت
 گفتم مگر کسه داد بیابم ز دیو دهر
 صد بندگی شاه ببايست کـردنم
 جز درد و رنج چیز نیامد به حاصلم
 وز مال شاه و میر چو نومید شد دلم
 گفتم کسه راه دین بنمایند مر مرا
 گفتند «شاد باش که رستی ز جور دهر
 گفتم چو نامشان علما بود و حال خوب
 تا چون به قال و قیل و مقالات مختلف
 گفتم، چو رشوه بود و ریا مال و
 زهدشان،

مکر است بی شمار و دهها مر زمانه را
 چون غدر کرد حيله نماندم جز انک ازو
 چون در حـریم قصر امام اللوا شدم
 بر جان من چو نور امام الزمان بتافت

عیبم نکرد هیچ کسی هر کجا شدم
 گاهی ز حرص مال پس کیمیا شدم
 وقت بهار شاد به آب و گیا شدم
 آیدون سپیدسار در این آسیا شدم
 تا خود ستوروار مر او را چرا شدم
 میخواره وار از پس هیهایها شدم
 گه خوب حال و باز گهی بی نوا شدم
 یک چند با ثنا به در پادشا شدم
 چون بنگریستم ز عنا در بلا شدم
 از بهر یک امید کزو می روا شدم
 زان کس که سوی او به امید شفا
 شدم

زی اهل طیلسان و عمـامه و ردا
 شدم

زیرا که ز اهل دنیا دل پر جفا شدم
 تا شاد گشت جانم و اندر دعا شدم
 کز دست جهل و فقر چو ایشان رها
 شدم

از عمر چند سال میان شان فنا شدم
 «ای کردگار باز به چه مبتلا شدم؟»
 من زو چنین رمیده به مکرودها شدم
 فریادخواه سوی نبی مصطفی شدم
 ناگاه با فریشتگان آشنا شدم
 لیل السرار بودم شمس الضحی شدم

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۳۸-۱۳۹)

ناصر خسرو در این قصاید ابتدا با تشریح رنج‌های روحی و جسمی خود از تجربه‌های سخت و تلخ زندگیش سخن می‌گوید. از پیری، ناتوانی، تنهایی، درک نشدن توسط دیگران گله می‌کند. از بازی‌های روزگار می‌گوید و

این که جهان بی‌وفا چگونه او را به بازی گرفته است، دارایی‌هایش را غارت کرده، توانایی‌هایش را ذره ذره از او گرفته است و... در این مضامین، فریاد اعتراض، بغض حسرت و آه ندامت مضمّن است:

این چنبر گردنده بدین گوی مدور	چون سرو سهی قدّ مرا کرد چو چنبر
وز موی و رخم تیرگی و نور برون تاخت	تازنده شب تیره پس روز منور
هر وعده و هر قول که کرد این فلک و	آن وعده خلاف آمد و آن قول مزور
گفت	(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۳۱)
پس هر چه همی زیر شب و روز بزایند	فرزند دروغند و مـ زور همه یکسر
ترکیب تو سفلی و کثیف است ولیکن	صورت گر علوی و لطیف است بدو در
بنگر کـه خداوند ز بهر تو چه آورد	از نعمت بی مـ در این حصن مدور
	(همان، ۱۳۱)

اما این گلایه‌ها، تنها منظور و مقصود قصیده‌ها نیستند بلکه هم‌چنین تمهیدی هستند برای بسط و گسترش معنای تعلیمی که بر اساس این زمینه بنا شده‌اند. به تعبیر دیگر ناصر خسرو در این ابیات، زندگی و سرگذشت خود را داستانی عبرت‌آموز و به اصطلاح آئینه عبرتی ساخته است برای مخاطب:

گر ترا دنیا همی خواند به زرق	من دروغ و زرق او را منـ کرم
آن کند با تو کـه با من کرد راست	پیش من بنشین و نیکو بنگرم
فعل‌های او ز من برخوان که من	هر جفایی را کـه دیدم درخورم
گر ترا دنیا همی خواند به زرق	من دروغ و زرق او را منـ کرم
آن کند با تو کـه با من کرد راست	پیش من بنشین و نیکو بنگرم
	(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۴۷۰)

بعضا در این قصاید شاعر به طریق مفاخره، از راه و روشی که خود در برابر روزگار و جهان انتخاب نموده است سخن می‌گوید و به گونه‌ای تلویحی منش و سیزه عملی زندگی خود را تبلیغ می‌کند. به بیان دیگر او راه حل مسأله‌ای را که به زبان شکوه‌آمیز در بخش مقدمه ذکر کرده است، با ذکر مثال از زندگی خود ارائه می‌کند و بدین ترتیب هم از شکوائیه و هم از مفاخره در جهت تعلیم و پندآموزی سود می‌جوید «خودستایی‌های ناصر، انسان‌ها را به خداشناسی، خودشناسی و برگزیدن فضایل نیک دعوت می‌کند و از ردایل باز می‌دارد تا در تزکیه نفس بکوشند و وجودشان منبع خدمت به خلق گردد» (رادمنش، ۱۳۹۲: ۸):

از صحبت خلـق دل گسستم	اندیشه ندیـم دل بیستم
در آب نـمیـدی آن ردا را	کش طمع طـراز بود شستم

چون سایه جهان پس من آمد
 جوینده جست گشته گشت از من
 لیکن بی برید دیوم از من
 من دست هوا بجهت حبل حکمت

چون دیو کشته من از او بجستم
 می جست چو من همیشه جستم...
 چون دید که من چنه مستم
 بستم بسزا و سخت بستم

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۲۲۰)

رسم معهود ادب غنائی آن است که شاعران از برخی از اندامها یا قوای درونی خود و یا خود شکوه می کنند و گناه عاشقی را به آنان حواله می کنند، جملاتی نظیر «ز دست دیده و دل هر دو فریاد» در شکواییهها بسیار دیده می شود. این نوع گلایهها مستقیماً در نوع ادب غنائی می گنجند. ناصر خسرو نیز چنین گلایههایی را مطرح می سازد. او اغلب از خود ابراز نارضایتی می کند و می نالد اما در واقع از چنین ناله و گلایه ای هم قصد او آموختن و ایجاد تمایز بین راه نیک و راه نافرجام زندگی است. این گونه شکواییه های ناصر خسرو را هم باید در زمره ادب تعلیمی به حساب آورد:

ای عجب از دشمن من خود منم
 دشمن من این تن بد مهر مست
 وایم از این دشمن بدخو که هیچ
 جامه بدرند از اعدا و آنک
 دشمن من چاهی و تیره است و من

خیره گله چون کنم از دشمنم؟
 کرده گره دامن بر دامنم
 زو نشود خالی پیراهنم
 جامهش بدرید ز خود، خود منم
 برتر از این تی زرو روشنم

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۳۰۳)

ای ناکس و نفایه تن من در این جهان
 من دوستدار خویش گمان بردمت همی
 اکنون که شد درست که تو دشمن منی
 کار خر است سوی خردمند خواب و خور

همسایه ای نبود کس از تو بتر مرا
 جز تو نبود یار بجهت بحر و به بر مرا
 نیز از دو دست تو نگوارد شکر مرا
 ننگ است ننگ با خرد از کار خر مرا

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۲)

ای تن تیره اگر شریفی اگر دون
 گر تو شریفی و بهتری تو ز خویشان

نبدت گردونی و نبیره گردون
 چون که بری سوی خویش خویش شبیخون

(همان، ۸)

در جمع بندی کلی مختصات فکری این نوع شکواییه های شخصی ناصر خسرو باید گفت، شکوه های شخصی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی مطرح شده در مقدمه قصاید ناصر خسرو اغلب به موضوع تعلیم و پندآموزی منجر

می‌شود. «حکیم اسماعیلی در پی آن است تا جهانی را که به عناد و لجاج و تعصب خو گرفته، و خرافه و بی‌خردی آن را تباه کرده است، آموزش خردورزی و بلنداندیشی دهد. در نتیجه سهم بزرگی از کار او مصروف احتجاج و استدلال با عامه مردم می‌شود» (درگاهی، ۱۳۷۸: ۷۷). حجم پنددهی در این نوع قصاید بیش از گلایه و شکوه است، بنابراین این نوع قصاید را می‌توان در حوزه ادبیات تعلیمی جای داد.

علم را کسه همی علم فروشند ببین	به ربایش چو عقاب و به حریمی چو گراز
هر یکی همچو نهنگی و ز بس جهل و طمع	دهن علم فراز و دهــــن رشوت باز
گرش پنهانک مهمان کنی از عامه به شب	طبع‌ساز و طربــــی یابیش و رودنواز...
گر همه خلق به دین اندر دیوانه شدند	ای پسر خویشتن خویش تو دیوانه مساز
دانش آموز و سر از گگرد جهالت بفشان	راستی ورز و بکن طاعت و حیلت مطراز
به چپ و راست مدو، راست برو بر ره دین	ره دین راست‌تر است ای پسر از تار طراز

(همان، ۱۱۲-۱۱۳)

راه حلی که در این قصاید، برای تمامی مشکلات شخصی و اجتماعی انسان ارائه می‌گردد، پناه بردن به دین، خردورزی، دوری از دلبستگی‌های دنیوی و التجا به اولیای دین -به ویژه حکمای اسماعیلیه و امرای فاطمی- است:

چند بگشت این زمانه بر سر من	گرد جهان کرد خنگ‌سار مرا
یار من و غمگسار بود و، کنون	غم بفروده است غمگسار مرا
مکر تو ای روزگار پیدا شد	نیز دگر مکر پیش مار مرا
نیز نخواهد گزید اگر بهشم	زین سپس از آستینت مار مرا
سر تو دیگر بسد، آشکار دگر	سر یکی بسود و آشکار مرا
یار من امروز علم و طاعت بس	شاید اگر نیستی تو یار مرا
چون نپسندم ستم ستم نکنم	پند چنین داد هوشیار مرا
خواندن فرقان و زهد و علم و	مونس جانند هر چهار مرا
عمل	عقل بسنده است یار غار مرا
غار جهان گرچه تنگ و تار	(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۲۶)
شده است	

۳.۲. ویژگی‌های زبانی:

مقدمه این نوع از قصاید ناصر خسرو از لحاظ مختصات سبکی در سطح زبانی (صرف و نحو)، برجستگی و امتیاز خاصی نسبت به سایر قصاید ناصر خسرو ندارد. همان مختصات رایج شعری سبک خراسانی در این قصاید نیز جاری و ساری است. سادگی لغات و زبان، وضوح و روشنی سخن، دوری از تکلف و پیچیدگی و نزدیک بودن زبان شعر به نثر ساده از ویژگی‌های عمده قصاید ناصر خسرو است که در این قسمت از قصاید شکوائیه او نیز وجود دارد.

از دهر جفاپیشه زی کـــــــــه نالم؟ گویم ز کـــــــــه کرده‌ست نال نالم؟
 با شست و دو سالـــــــــم خصومت افتاد از شست و دو گشته‌ست زار حـــــــــالم
 مالی نشناسم ز عمـــــــــر برتر شاید کـــــــــه بنالم ز بهر مالم
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۳۲۲)

اما هر چقدر که بیشتر در قصیده پیش می‌رود و وارد مضامین اصلی سخن می‌شود - که با روحيات و اندیشه‌های او نیز هماهنگی بیشتری دارد - دگرگونی علاوه بر معنی و مضمون حتی در سطح زبانی شعر، انتخاب الفاظ و تعبیر و ترکیبات شعری او به وجود می‌آید «از آن جا که آن چه در اندیشه و ذهن او در تکاپوست و فرصت بیان می‌طلبد با مضامین اشعار دیگران فرق دارد، زبان او از حیث واژگان و ترکیبات از دیگر شاعران این سبک متمایز است، بخصوص که قریحه او، ترکیبات و تعبیرات تازه به مناسبت می‌آفریند» (یوسفی، ۱۳۷۷: ۹۰). ترکیبات و اصطلاحات جدید و متمایزی که در این بخش از شکوائیه‌ها وجود دارد، بیشتر از مبحث نشانه و نام‌گذاری‌های جدید است که در بخش بعدی (سطح ادبی) بررسی شده‌اند.

۲.۴. ویژگی‌های ادبی و بلاغی:

مهم‌ترین شاخصه ادبی که در این گونه شعرهای ناصر خسرو وجود دارد، عبارت است تشبیهات و استعارات و تشخیص‌های متعدد. اگر چه مضمون شکوائیه و تعلیم مضمونی تکرارشونده در دیوان این شاعر است، اما او می‌کوشد تا با استفاده از این گونه تشبیهات، تصاویر جدیدتری را در شعر وارد سازد و تازگی بیشتری به آن بخشد؛ در واقع اگر چنین صورتهایی نمی‌بود، که در کلام تغییر و تنوع می‌آفرینند، کلام ناصر خسرو به دلیل وجود چند مضمون بسیار تکراری، خسته‌کننده می‌گشت و بسیاری از قابلیت‌های اثرگذاری خود را از دست می‌داد.

۱. ۲.۴. تشخیص

اولین و مؤثرترین آرایه‌ای که در این شکوائیه‌ها جلب توجه می‌کند آرایه تشخیص است. ناصر خسرو همه عوامل جهان و روزگار را مورد مخاطبه قرار می‌دهد و صفات انسانی را بدان‌ها نسبت می‌دهد:

جهانا مرا خیـــــــــره مهمان چه خوانی؟ که تو میزبانی نـــــــــه بس نیک‌خوانی

کس از خوان تو سیر خورده نرفته
 است
 چو سیری نیابد همی کس ز خوانت
 یکی نان دهی خلُق را می ولیکن
 از این گفتمت من کسه بد میزبانی
 هم آن به که کس را به خوانت
 نخوانی
 اگرشان یکی نان دهی جان
 ستانی
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۲۰۴)

۲.۴.۲. تشبیه

تشبیه مختصه بارز دیگر این نوع شکوایه‌ها است. بنای اساسی بسیاری از جملات در این نوع اشعار بر پایه تشبیه بنا شده است:

ای ستمگر فلک ای خواهر آهرمن
 نرم کرده ستیم و زرد چو
زردآلو
 چون نگویی کسه چه افتاد ترا با
 من؟
 قصد کردی که بخوایم همی
 خوردن
 (همان، ۳۵)
 عالم کان بود و منش زر و کنون
 من
 ای عجبی خلق را چه بود که ایدون
 ز سخن را بسه نفس ناطقه کانم
 سخت بترسند می ز نام و
 نشانم
 (همان، ۲۱۲)

ناصر خسرو، هم طرف مخاصمه یعنی جانبی را که از او گله و شکوه می‌کند و هم خود را که اعتراضی دارد و در این مدعا دادخواه اصلی است، پیوسته به پدیده‌ها و امور مختلف تشبیه می‌کند تا کلام و زبان را تازگی بخشد:

علما را کسه همی علم فروشند ببین
 هر یکی همچو نهنگی و ز بس جهل و طمع
 به ربایش چو عقاب و به حریصی چو گراز
 دهن علم فراز و دهن رشوت باز
 (همان، ۱۱۲-۱۱۳)
 جهان بازیگری داند مکن با این جهان بازی
 برآوردم چو کاخی خوب و اکنون می فرود
 آرد
 که درمانی به دام او اگرچه تیزپر بازی
 برآورده فرود آری نباشد کار جز بازی
 تو پس پورا به روز و شب پس بازی همی
 تازی؟
 چه باشد بازی، آن باشد که ناید هیچ حاصل

همان گونه که در مثال‌ها مشخص است، تلاش شاعر برای آن است که پیوسته جامه‌ای تازه بر تن سخن بیوشاند و آن را به طرازی نو بنماید، اما در عین حال التزام او برای سادگی سخن که منجر به سهولت درک مخاطب است - و مشخصاً اصلی شعر ناصر خسرو و اصولاً شعر تعلیمی شمرده می‌شود - در این نوع تصاویر هم رعایت شده، از این روی تشبیهات موجود در این کلام اغلب از امور محسوس برگزیده شده‌اند و کمتر تشبیه غامض، یا عقلی و تخیلی در آن‌ها دیده می‌شود:

زمانه بسه کردار مست اشری مرا پست بسپرد زیر سبل
(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۴۶۱)

ز جور لشکر خرداد و مرداد محال است این طمع هیهات هیهات
کس دیدی که دادش داد خرداد؟ ز بهر آنکه تا در دامت آرد
چو مرغان مر تو را خرداد خور داد همی خواهی که جاویدان بمانی
در این پر باد خانه سست بنیاد تو تا ایمن بادپیمائی شب و روز
در این خانه برآمد سال هفتاد از این پر باد خانه هم به آخر
برون بایسد شدن ناچار با باد
(ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۶۱)

تلمیح هم سهمی از این گونه‌های شاهدآوری را به خود اختصاص داده است:

همچو بیژن بسه سیه چاه درون مانی ای پسر گر تو بسه دنیا بنهی گردن
چون همی بر ره بیژن روی ای نادان پس چه گویی که نبایست چنان کردن
(همان، ۳۵)

در برخی از نمونه‌ها، استفاده از تشبیه حکم یک تمثیل را می‌یابد و در چند بیت پیاپی تکرار شده و مضامین و تعبیر دیگری بر اساس آن در سخن وارد می‌شود، همچون ابیات زیر که در آن ناصر خسرو گیتی را به زنی جادوگر مانند می‌کند و بر همین اساس، در هر بیت تشبیه دیگری را وارد می‌کند (مادر، گنده‌پیر، عروس، کدبانو):

این کهن گیتی ببرد از تازه فرزندان نوی ما کهن گشتیم و او نو اینت زیبا جادوی!
چون کهن مادرش را بسیار باز آید نوی؟ مادری دیدی که فرزندش کهن گردد هگرز
هر که را نو گشت مادر او کهن گردد، بلی همچنین آید بسه معکوس از قیاس مستوی

کی شوی غره بدین رنگین مزور جامه‌هاش
 کدخدائی کرد نتوانی بر این ناکس عروس
 تا نخوانیش او به صد لابه همی خواند تو را
 چون ز فعل زشت این بد گنده پیر آگه شوی؟
 زانکه کس را نامده است از خلق ازو کدبانوی
 راست چون رفتی پس او پیشت آرد بدخوی
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۳۴۴)

۳. ۴. ۲. استعاره:

استعاره‌ها در واقع نام‌های جدیدی هستند که بر روی اشیا و امور و پدیده‌های طبیعت و موجودات جهان گذاشته می‌شوند؛ طبعا در گزینش این نام‌های اختیاری -نه قراردادی و موضوعی- علاوه بر خلاقیت، اندیشه و عواطف شاعر بسیار تاثیرگذار است:

بسی رفتم پی آز اندین پیروزه‌گون پشکم
 فرو بارید مروارید گـرد این سیه دیبا
 بگریم من بر این نرگس که بر عارض پدید
 آمد
 کم آمد عمر و نامد مایه آز و آرزو را کم
 که بر دو عارض من بست دست بی‌وفا عالم
 مرا زیرا که بفزاید چو نرگس را بیاید نم
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰)

از آن جایی که فلک در شکوائیه‌های ناصر خسرو بسیار مورد خطاب و نقد شاعر واقع می‌شوند، به همین جهت شاعر پیوسته می‌کوشد تا با نام و القلب تازه‌تر و متنوع‌تری آن را بنامند:

ای قبه گـردنده بی‌روزن خضرا
 با قامت فـرتوتی و با قوت برنا
 کار و کردار تـو ای گنبد زنگاری
 نه همی بینم جـز مکر و ستمکاری
 این چنبر گردنده بدیـن گوی مدور
 چون سرو سهی قد مرا کرد چو چنبر
 (همان، ۷۴)
 (همان، ۱۳۰)

ناصر خسرو در مقام منتقد اجتماعی نیز از این زبان تند و تیز استعاری بسیار بهره می‌گیرد:

امروز به زیـر پای، دین است
 امروز به زیـر پای، دین است
 هزمان برند به عاد مـا را
 از مغرب حـق، باد صرصر
 سوراخ شده است سدّ یا جـوج
 یک چند حـذر کن ای برادر
 خامش بنشین تـو زیر منبر
 بر منبر حـق شده است دجـال
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۹۴)

همان‌گونه که در مثال مشخص است، ناصر خسرو با تلمیح قرار دادن اقوامی که در شرع و نگرش دینی به عنوان گناه‌کار و آفت جوامع انسانی مسلمانی محسوب می‌شوند، با زبانی استعاری دشمنان خویش و مخالفان فکری و سیاسی خود را با آنان برابر شمرده، از وضعیت اسفبار اجتماعی و مذهبی جامعه خود می‌نالند. وی بدون نام بردن از شخص یا اشخاصی، با اشاره به داستان‌هایی از تاریخ اسلام، مقایسه‌ای میان خود و مخالفان فکریش در کلام ایجاد می‌کند و تمایزی بین راه خود - که آن را کاملاً به حق می‌داند - و راه مخالفانش نهاده، با زبان استعاری دشمنانش را ملحد و باطل می‌داند. او با این شیوه - مقایسه خود و مخالفان - به طور ضمنی در عین دفاع از منش و خط فکری خود، مخاطب را به راه و مسلک خود - تنها راه سعادت از دیدگاه شاعر - فرامی‌خواند:

ای بار خدای و کردگارم	من فضل تو را سپاس دارم
زیرا کوه به روزگار پیری	جز شکر تو نیست غمگسارم
راز دل هرکسی تو دانی	دانی که چگونه دل فگارم
دانی که چگونه من به یمگان	تنها و ضعیف و خوار و زارم
از بیم سپاه <u>بـــوحنیفه</u>	بیچاره و مانده در حصارم
زیرا که <u>بـــه دوستی رسولت</u>	زی لشکر او گناه کارم
تو داد دهی <u>بـــه روز محشر</u>	زین یک <u>رمه گاو بی فسارم</u>
با این <u>رمه ستور گمـــره</u>	هرگز نروم <u>نـــه من حمارم</u>
زین یک <u>رمه گرگ و خرس گمره</u>	یارب به <u>تـــو است زینهارم</u>

(ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۷۰)

نتیجه‌گیری

در این تحقیق، از بررسی ساختاری و سبک‌شناختی قصاید شکوائیه در دیوان ناصرخسرو، این نتایج حاصل آمد: از لحاظ ساختاری، این قصاید به دو نوع: الف. دو بخشی (شکوه و تعلیم)؛ ب. چندبخشی (شکوه، انتقاد و پرخاش، مفاخره و تعلیم) قابل تقسیم هستند. در نوع اول لحن شعر آرام‌تر از نوع دوم است و «من» در آن عمومی‌تر از نوع دوم است.

از لحاظ فکری، این قصاید در تمام موارد و انواع و موضوعات به نصیحت‌گری و پند و موعظه انجامیده است. ناصرخسرو در تمام این قصاید به موعظه و حکمت و تبلیغ اندیشه‌های آرمانی خود در قبال انسان، شعر، علما، جامعه و زمامداران می‌پردازد.

آنچه بیش از همه ناصر خسرو را به اعتراض و شکوه وامی‌دارد، عدم تحقق آرمان‌ها و اعتقادات فکری و مذهبیش در جامعه حقیقی و تنهایی، و احساس عدم درک شدن از طرف عموم مردم است. و به همین دلیل است که شاعر، همواره اعتراض و انتقاد خود را با تعلیم و ارشاد و تبلیغ برای سیره و مسلک خود در هم می‌آمیزد. اتحاد و تکرار مضامین از ویژگی‌های بارز این قصاید است. در بررسی سطح زبانی این نوع قصاید، برجستگی خاص یا عدول از هنجار ویژه و پربسامدی که دلیل بر وجود سبک شخصی در سطح زبانی این قصاید باشد به دست نیامد. از لحاظ ادبی، وجود تشبیهات و استعارات و تلمیحات برای تازگی مضمون تکراری، پربسامد است. تشبیهات، اغلب ساده و محسوسند و از استعاره برای نام‌گذاری‌های جدید بر پدیده‌ها و هم‌چنین برای نامیدن غیرمستقیم اشخاص (علی‌الخصوص مخالفان) استفاده شده است. بنابر تمام این موارد، آن چه باعث تمایز اصلی شکواییه‌های ناصر خسرو و شکواییه دیگر شاعران ادبیات فارسی وجود دارد، اندیشه تعلیمی و آموزنده مسطور در آن‌هاست.

منابع و مأخذ

باباصغری، علی اصغر (۱۳۹۰) "شکوائیه در دیوان ناصر خسرو"، گیلان ما. سال یازدهم، شماره ۱، پیاپی ۴۱، ص ۴۳

بشیری، محمود (۱۳۷۷) "بررسی افکار سیاسی-انتقادی ناصر خسرو قبادیانی"، متن پژوهی/ادبی، شماره ۳، صص ۱۶۵-۱۷۲.

جعفری، لیلیا (۱۳۸۵) شکوائیه در شعر فارسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سنج. دادبه، اصغر (۱۳۸۱) بٹ/الشکوی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، چاپ اول، تهران، بنیاد دائره‌المعارف اسلامی.

درگاهی، محمود (۱۳۷۸) سرود بیداری، تهران، امیرکبیر.

دشتی، علی (۱۳۶۲) تصویری از ناصر خسرو، به کوشش مهدی ماحوزی، تهران، انتشارات جاویدان.

رادمنش، عطامحمد (۱۳۹۲) "خودستائی‌های آموزنده در اشعار ناصر خسرو"، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال ۵، شماره ۲۰، صص ۱-۳۴.

سرامی، قدمعلی (۱۳۷۵) بٹ/الشکوی، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۸) تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، تهران: فردوس.

کدخدایی، مریم‌السادات (۱۳۹۰) شکوائیه در سبک خراسانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان.

مشرف، مریم (۱۳۸۷) "نظریه تعلیمی ناصر خسرو در مثنوی روشنایی نامه"، نشریه گوهر گویا، شماره ۵۰، صص ۶۱-۶۴.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۷۰)، دیوان، تصحیح مهدی محقق و مجتبی مینوی، تهران: دانشگاه تهران
هانسبرگر، آلیس (۱۳۸۳) ناصر خسرو، لعل بدخشان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان روز.
یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۷) چشمه روشن، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی.

ناصر خسرو و هجو «مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خرد داری...!»

محسن محمدی فشارکی^۱

مرتضی عباسی^۲

مقدمه

هیچ تردیدی نیست که ناصر خسرو یکی از ستون‌های استوار سخن دری و گفته‌ها و عقاید او، اگر نه همه، معیار بی‌نقص سنجش شعر فارسی در حوزه‌های گونه‌گون دانش‌های ادبی و غیر ادبی در قرن پنجم است. در اینجا روی سخن با آن دسته از نوشته‌های او در باب معتقدات از قسم گفته‌های غزالی، رازی، ملاصدرا و غیره نیست و بحث در مورد آنها جایی و مقتضایی دیگر می‌طلبد. اینجا ما از زبان و لحن او در دیوان و تفاوت آن با سفرنامه‌اش سخن خواهیم گفت؛ چنانکه اگر مستندات سبک‌شناسانه در میان نبود، به سختی می‌توانستیم هر دو اثر را از تراش یک قلم بدانیم.

^۱ عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان
^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان

لحن و زبان او در سفرنامه فقط گزارشگر است و رهاورد آن، انبوهی از اطلاعات که جای آنها در کتب تاریخی خالی است، اما همین زبان و لحن در دیوان وجهه‌ای دیگر به خود می‌گیرد؛ تغییر چهره‌ای باورنکردنی. در سفرنامه حتی یک کلمه ناروا نیست؛ بر کسی نتاخته؛ گِلِه‌ای نمی‌کند؛ گویی نابهنجاری رفتاری و روان‌نژندی، وصله ناجور شخصیت اوست، اما در دیوان، نغمه و نوای او رنجور است و چیزی بیشتر از آن. در سفرنامه، اندیشه مسخر زبان و در دیوان، زبان رام‌کرده اندیشه است. او مانند هر شاعر توانایی به خوبی می‌داند که وقتی سخنِ نسخته سرسری روایی دارد؛ پس نکته سنجیده و موزون چه نفوذی خواهد داشت! بنابراین در کمین آن می‌نشیند که عقده لسان خود را در بساط بهنجاری وزن و قافیه بگشاید و در معرکه افاعیل میدان‌داری کند.

لحن ناصر خسرو در سفرنامه نهایتاً تا حد مطایبه پیش می‌رود و فی‌المثل، هرکس پیوسته «ندارم» بگوید را «بقال خرزویل» (نک. سفرنامه ۱۳۷۵: ۹) می‌خواند که این تبدل البته گزاینده نیست، اما در دیوان همین لحن، «استوار و عبوس، عضلانی و با هیبت» (نک. یادنامه ناصر خسرو ۲۵۳۵: ۴۲) می‌شود و اگر هم طنزگونه‌ای باشد، در پس خود نیشی الیم نهفته دارد:

تا صورتت نکو بود، افعال زشت کردی پس فعل را نکو کن اکنون که زشت گشتی
پشتی ضعیف بودت این روزگار چون دی طاووس‌وار بودی، و امروز خارپشتی
(دیوان: ۳۶۵)

به هر روی در این نوشته بر آنیم تا به بررسی این دوگانگی شخصیت و علل بروز آن زبان تلخ در دیوان بپردازیم؛ ضمن توجه به این نکته که زبان ضمیر ناآگاه، زبانی است متشکل از رمز و اشاره و قانون که به ضمیر ناآگاه تعلق دارد، همواره نصی ظاهر است که به امری نهفته اشاره می‌کند. حال باید دانست که در پس قانون زبان ناصر خسرو چه موجودیتی باطنی و ناآگاه پنهان است؟ اگر منع را ماهیت این قانون بدانیم، در آن صورت با این پرسش مواجهیم که این منع بر چه امری مترتب است؟ بر امیال نفسانی؟ آیا فرض وجود امیال نفسانی بدون وجود منع، محال است؟ آنچه از پی می‌آید بسط و بحث درباره این پرسش‌هاست.

متن

اگر رودکی به درج بدایع حکم در قالب زبان فخیم خراسانی، منوچهری به نقش و نگار خط و خال طبیعت با قلم‌موی لفظ، فرخی به نسج مدایح دلکش و مفرح، عنصری به خلق مضامین از دست بلند و محتوی بر اقسام علوم و فنون، فخری گرگانی به اعجاز در کشف و نظم داستانی پارتی و به عنوان نخستین ناظم یک داستان تمام عیار، فردوسی به تحکیم بنیان زبان سخته پارسی و بلند برافراشتن کاخ آن، سنایی به جمع متفرقات موضوعات تعلیم و اندرز با مبانی خودشناسی و خداشناسی، نظامی با سخن‌پردازی و بلندپروازی در افق منظومه‌سرایی و فتح‌باب سنجیده‌گویی و توازن نکات، خاقانی به طنطنه اسلوب شاعری و بهترین پادشاه اقلیم سخن، مولوی به

معلّمی معنوی، مخاطب‌محور، فرزادگی و شیدایی، سعدی به ربایش گوی بلاغت و فرمانروایی ملک تغنی و تغزل، حافظ به رندانه‌گویی و نکته‌بینی همراه با حزم و دوراندیشی، و علی‌الإطلاق هر شاعری به وصفی از آنچه که جان‌مایه و حجم انبوهی از انواع کتب تذکره و تاریخ ادبیات، پژوهش‌های متعلّق به گونه‌گون زیرمجموعه‌های نقد ادبی و تحلیل آن آثار را در خود جای داده است متّصف باشند، بی‌تردید "ناصرخسرو" نیز، به رغم زعم قاطبه نفوس خواص و عوام، که واعظی تلخ‌زبان و مُبلّغی بی‌پرده‌گوست و اینتا مَبَلّغی واژه‌های فلسفی و حکمی و اخلاقی که به هیچ صمغ حلاوت و ملاحتی گرد هم نمی‌آید؛ داروی تلخ اندرز، هجا و به طور کلیّ طرفیت دینی‌اش با اندک انگبین فصاحت یا بلاغتی معمول که قرح و جرح برخاسته از اصابت پیکان نافذ درشتناکی و بی‌باکی نظم محض و دور از تشعّری را مرهمی باشد همراه نیست، در سنگلاخ بادیّه پند و موعظه‌اش سراب ظرافت و لطافتی دورنما نمی‌گردد، باید گفت که نقّاد روزگار بی‌دلیل نام او را بر طارم سنخ سخنوران نشانده است و اینهمه که بزرگان ادب درباره او و آثارش گفته‌اند و نوشته‌اند، بدون وجهی نیست و اتفاقاً، چنانکه فی‌المثل سخن سعدی ممزوج طنزی فاخر با لایه‌های تبدّل و تلطّف است، در به ظاهر بیغولّه گفتار حکیم قبادیانی هم، به اندک فراست و صرافتی می‌توان بدان طوائب دست و راه یافت. گواه اینکه، اگرچه به مقدار، سخن او بسان دیگر ناموران شعر فارسی مصداق بسیاری از امثله و شواهد مقوله‌های حوزه زبان‌شناسی، سبک‌شناسی، دستور زبان، زیبایی‌شناسی شعر و در مجموع نقد ادبی است. در واقع، درک و دریافت زیبایی‌های شعر ناصرخسرو درست از راه گونه‌ای سلوک و طی منزل و جرّ ریاضت در صورت سخن و ظاهر الفاظ او مقدور است، و مگر همین رنج از ظاهر گذشتن و به باطن رسیدن فی‌المثل در شعر خاقانی یا نظامی یا دیگر شعرا نیست؟

آنگونه که مثقل این پژوهش است، اگر بسامد نسبت‌های هجوی، با الفاظی که فهرست‌وار آورده‌ایم، و مواقع مباحثات و برتر دانستن خود در شعر ناصرخسرو بسیار است، آیا این موضوع یا گونه در شعر دیگر شعرا وجود ندارد؟ اینکه در تعریف صنایع معنوی بدیع می‌گویند: حسن و زیبایی سخن در آنها دائر مدار لفظ یا الفاظ به خصوصی نیست؛ پس موضوع اباهه و فخر، هجو و هزل فرقی نمی‌کند که با چه لفظی گزارده شود؛ چه شاعری بگوید:

نیست اقلیم سخن را بهتر از من پادشا

در جهان ملک سخن راندن مسلّم شد مرا

(خاقانی، دیوان: ۱۷)

یا نظامی:

شعر به من صومعه بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد

(نظامی، مخزن الأسرار: ۴۴)

یا سعدی:

قلم است این به دست سعدی در یا هزار آستین درِ دری؟

(همان: ۶۲۳)

یا فخر عراقی:

چون بدید این غزل بدینسان خوب ملتفت شد به طالب آن مطلوب

(فخرالدین عراقی، کلیات: ۳۹۶)

یا حافظ:

در آسمان نه عجب گر به گفته حافظ سرود زهره به رقص آورد مسیحا را

(دیوان: ۴)

و یا خود ناصر خسرو در ردّ و نقض عقاید مخالفین اینگونه بگوید:

یا:

تو از معنی همان بینی که در بستان جان پرور ز شکل و رنگ و گل بیند دو چشم مرد نابینا!

(همان: ۳-۴)

نکته قابل توجه در شعر ناصر خسرو "لحن" است و اگر لحن، طرز برخورد نویسنده یا شاعر نسبت به موضوع باشد، به طوری که مخاطب بتواند آن را متوجه شود یا به گفته آئی. ا. ریچاردز، بیان غرض گوینده اثر ادبی نسبت به مخاطب باشد و در این حوزه موضع او (شاعر و نویسنده) را نسبت به مخاطب آشکار کند، و یا بنا بر نظر میخائیل باختین، آهنگ گفتار حاصل از دو نوع ارتباط از سوی متکلم؛ یکی در ارتباط با شنونده به منزله متحد و شاهد (هم‌سو)، و دیگری در ارتباط با هدف گفتار به منزله شریک سوم شخص و زنده‌ای که آهنگ گفتار، او را تحقیر یا تعظیم می‌کند باشد (نک. داد ۱۳۸۲: ۴۱۳) باید اذعان کرد که ناصر خسرو، آگاه یا ناآگاه، به خوبی از عنصر لحن بهره برده است؛ به ویژه در نخستین قصیده یا قصاید با محتوای ردّ آراء ناهم‌کیشان. می‌دانیم که در نوشتار خلق لحن بدون توسل به صوت و صدا انجام می‌شود. این محدودیت (نداشتن و نبود صوت) ایجاد و دریافت آن را پیچیده‌تر می‌کند؛ از این رو نویسندگان و شعرا به جای صوت از امکانات دیگری برای ایجاد و القاء لحن مورد نظرشان بهره می‌گیرند؛ امکاناتی نظیر تلفیق کلمات، توجه به ثبیت کلامی زبان و استفاده از تأثیرهایی که ساختار جملات، موسیقی کلام، آرایه‌های درونی و بیرونی و نشانه‌های تاریخی و ادبی موجد آن است.

شیوه سخن گفتن و حرف زدن یک شخص، بنا بر شواهدی ظریف، فهم و نگرش او نسبت به موضوعی خاص و نیز رابطه مشخصش با شنونده و فرضیات وی نسبت به یک طبقه اجتماعی، و همچنین خواسته‌ها و حساسیت‌های او را نشان می‌دهد. از این منظر، لحن می‌تواند نقادانه و موافق، رسمی و خودمانی (عامیانه)، صریح و پوشیده، موقر و محقر، متکبرانانه و متواضعانه، خصمانه و دوستانه، موقعه و مطایبه‌آمیز، مُطاع و مطیع و غیره باشد. این لحن به واسطه درجات مختلف ارتباط و طرز تلقی متکلم از موضوع، نسبت به مخاطب شکل می‌گیرد. می‌توان چنین گفت که عناصر سازنده لحن، طیف وسیعی از اجزاء زبانی و شگردهای ادبی تا اجزاء زبیرنجیری زبان را در بر می‌گیرد؛ مانند: زبان، نحو و موسیقی. این عوامل، هم‌زمان چند وجه را به مخاطب القاء می‌کند:

۱- وضعیت متکلم (سن، طبقه اجتماعی، میزان دانش و غیره).

۲- نوع احساس به مخاطب (تکریم، تحقیر و غیره).

۳- نوع رابطه با مخاطب (صمیمی، رسمی و غیره).

۴- نوع دیدگاه نسبت به موضوع (مثبت، منفی، مُتمنّیانه، مُترجّیانه و غیره).

وجود این جنبه‌ها به آهنگ کلام و انتخاب کلمات، مطابق با نیت متکلم شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که مخاطب معمولاً آن را در می‌یابد. اینکه ناصر خسرو از این لحن با چه ترتیبی و تدبیری در شعر خود استفاده کرده بسیار مهم است؛ خاصه آنجا که بحث بر سر ملاک تقدّم و تأخّر قصاید در دیوان او باشد.

امروزه تقریباً تمام دواوین شعرا- از زمانی نه چندان معلوم- بر اساس حروف الفبا و با توجه به آخرین حرف قافیه یا ردیف تنظیم می‌گردد و این ترتیب تا آنجا که نگارنده در خاطر دارد بحث‌هایی هم صرف نظر از توجه به سهولت استفاده از آنها انگیخته است؛ اینکه با این تدوین معلوم نمی‌شود کدام شعر یک شاعر واقعاً نخستین سروده اوست و کدام واپسین؟ به بیان دیگر اینکه نظم واقعی اشعار آغاز و میان و پایان دواوین حاضر متعلق به چه دوره‌ای از حیات شاعر است؟ اگرچه تا حدودی به دستیاری فنّ سبک‌شناسی و مطالعه در احوال و اطوار شعرا و تاریخ دوره زندگی آنها می‌توان به تقریب تاریخ سروده‌شدن اشعار را، نظر به انتساب آنها به بخشی از حیات شاعر، به دست داد، اما این معیار چندان مطمئن نیست و همچنانکه در قوانین علوم طبیعی سیر یک قانون تا اثبات، مراحل گونه‌گونی را پشت سر می‌گذارد و بسا که بعدها نقیض آن نیز پیدا و ثبت می‌شود، شعرا نیز گاهی دل‌هاشان یاد جوانی می‌کند، و در اسلوب سخن‌وری آنها هم گاه سستی‌ای و رکاکتی بر سلاستی و صلابتی، از یک نظر، پیشی می‌گیرد؛ گاه شعر دوران میان‌سالی یک شاعر، پخته‌تر از دوران کهن‌سالی او و گاه و بلکه بیشتر عکس قضیه صادق می‌افتد. روایی و رونق دانش تصحیح نُسَخ و توغّل و تأمّل در آنها و طبع‌های متفاوت از دواوین یک شاعر و اهتمام بر تصحیح‌های انتقادی و تمسّک به قیاس و سنجش و غیره، همه از آن روست که این منازعات را، اگر نه پایان، کاستی دهد. اینجا روی سخن صرفاً به ترتیب اشعار و معاقبات آن است

و اغلاط مطبعی و تصرف‌های بجا و نابجای نَسَاح و مقولاتی از این دست طرف بحث نیست. با اینکه حدود نیمی از پژوهش‌های ادبی متکی بر اسلوب و قواعد و مرعی‌داشتن اصول علمی پژوهش است، باید به ضرس قاطع گفت که نیم دیگر مبتنی بر مکشوفات حدس و گمان و گاه حسّ مشترک و خیال! است. صرف گفتن "این حافظانه نیست!"، "فلان سعدی‌وار نه" و "بهمان حرام‌زاده است" نمی‌توان حکم به سَلْب و انتساب کرد و بر آن پای فشرده. شاید گاهی از نظر شاعری قافیه و مغلطه باید از میان برود یا چندتُم کسی که از دَم الهی تازه نشود باید خاک بر سرش ریخت، و از نظر دیگری هنگام تعقل و تزهّد گذشته؛ حال آنکه سیر تکامل عقل از نظر متفکرین گذشته و حال - جز برخی اندیشمندان غربی و سواى آنچه تازگی‌ها اذهان را مشغول ساخته - همواره از نقص به کمال است. به هر روی با همه این اوصاف و سخنان، که اگر در آن غور کنیم متعسف می‌شویم و ربطی هم به اصل سخن ندارد، در نخستین قصیده دیوان ناصر خسرو - تصحیح و طبع مرحوم مینوی و دکتر محقق - که یکسر آمیخته با مباحث حکمی و فلسفی و کلامی است، نشانه‌هایی از ستیز شاعر با مخالفین، البته با چاشنی‌ای از ملایمت به چشم می‌خورد، و هر چه پیشتر می‌رویم و عرصه دیوان را در می‌نوردیم، ستیزه‌ها و مخالفت‌ها روی هجایی بی‌پرده و خطاب‌هایی تند و بی‌پروا به خود می‌گیرد و سخن اینجاست که چرا شاعری که دیگری، بلکه آدم‌الشعرا را به بسیار گفتن "اشعار زهد و پند" می‌ستاید، اینگونه زهد و پندش تلخ و گزنده و دیوانش اندوخته و انبانی از کلمات و تراکیب توهین و تحقیر می‌شود؟ تازه این نه از آنگونه است که بتوان نامش را هجو (Lampoon) گذاشت که امروز نوعی ادبی به شمار می‌رود و مصادیق آن به صورت شعر و کلامی مستقل در آثار شعرا و نویسندگان فراوان است و ردّ آن را می‌توان در نخستین نقدنوشته‌های ادبی پی گرفت. گویی دیوان ناصر خسرو یکسره هجای مخالفین عقاید او، و هرچه نه مطابق میل اوست، گو مباح. زبان که لگام لگدپرانی‌های ذهن است و بی‌کرانگی آن را مهار می‌کند و در قید می‌آورد، در دیوان ناصر خسرو از دشنام‌ها و بددهنی‌ها بافته شده؛ گویی خلاف معمول، ذهن او زبانش را مسخّر کرده و در بند آورده است.

در نخستین قصیده او می‌خوانیم:

مکن هرگز بدو فعلی اضافه گر خیرد داری...!

(ناصر خسرو، دیوان: ۲)

گو اینکه لحن این قصیده سرتاسر نفی عقاید مخالفین است و اگر هم لفظ جان‌داری دائر مدار هجو در آن به چشم نمی‌خورد، چنان با عقاید مخالفین بی‌تسامح برخورد می‌کند که گاهی حتی می‌توان صدای خود ناصر خسرو را، و رای لحن قصیده مزبور و دیگر اشعارش، تجسم کرد و فی‌المثل اگر بنا بود تمثالی از حالت و وضع صورت و جسم وی بسازند یا کسی را در نقش او بگمارند، لاجرم می‌بایست شخصی کم جُثّه، گره بر ابرو افکنده،

با صدایی بم که به خوبی با تغییر پرده از پس تقریر استفهام‌های انکاری بر می‌آید باشد، و طرف مقابل، منکوب و منقاد و رنگ از رخ پریده و دامن فراهم گرفته و به دو زانوی ادب نشسته، که دیگر جرأت اظهار نظر پیدا نکند! اما دلیل این همه بدگویی چیست و رد آن را در کجا باید گرفت؟ در آغاز سخن گفتیم که اباهه و فخر به سخن در گفته غالب شعرای بزرگ وجود دارد و در حد گنجایی این مختصر هم نمونه‌هایی آوردیم، اما صرف اباهه و مفاخره و اصلاً گونه نازش به خود دیگر، و وقیعت و بدگویی و تلخ‌زبانی دیگر است. آیا ناصر خسرو نمی‌توانست در حالی که به سلاح محکم و نافذ و قیمتی در لفظ دری مجهز بود به سخن خود؛ مثلاً به آشکاری سعدی فخر کند؟ به نظر نگارنده او اصلاً قصد مفاخره نداشته است. ناصر خسرو از یکسو حجت و مبلّغی اسماعیلی است و از دیگر سو انسان. آنجا که باید در چهارچوب ملتزمات عقیده‌ای، دینی و فکری‌اش بگنجد لدی‌الاقضاء می‌گوید:

فاطمی‌ام فاطمی‌ام فاطمی تا تو بدری ز غم ای ظاهری!

(ناصر خسرو، دیوان: ۵۵)

و هم آنجا که پای فخر در میان است می‌سراید:

... فخر چه داری به غزل‌های نغز	در صفت روی بت سعتری؟
این نبود فضل و نیابی بدین	جز که فرومایگی و چاکری
فخر بدان است بدانی که چیست	علت این گنبد نیلوفری...
... هر که از این راز خبر یافته‌ست	گوی ربوده‌ست به نیکاختری
مدح و دبیری و غزل را نگر	علم نخوانی و هنر نشمری...
... حجت حجت به جز این صدق نیست	با تو ورا نیست بدین داوری

(همان: ۵۶)

ناصر خسرو ذاتاً از گفتن مدح و غزل بیزار بوده و بدان تمایلی نشان نداده و طبع خود را در آن زمینه نیازموده است. بایست گفت که اگرچه سخن او از مدح به معنی آنچه فی‌المثل در دیوان غالب شعرای دوره غزنوی می‌بینیم عاری است، و این کار را برای دیگران مذموم و ناپسندیده و جواز تاختن بدانها با بدترین الفاظ می‌داند، اما آیا خود بدین امر توجه نکرده که فاطمیان را ستوده است؟ چه چیزی این دوگانگی را توجیه می‌کند؟ شاید با مسائل روانی "جلب توجه منفی"، "عقده حقارت" و "خود ویرانگری" خوب آشنا باشید. ناصر خسرو هیچکدام از این سه عارضه را به‌تنهایی در خود ندارد بلکه وی به‌تنهایی دارای نمایه‌ای از هر سه است. او بسان دیگر انسان‌های دارای چنین عوارضی از هم‌ارزی تألم و تمتع برخوردار است. خزیدن او در گوشه انزوا و مقابله با سه طبقه حکام، خلفای عباسی و عوام در واقع حاصل "دست آویختن به مکانیسم دفع امیال"، "فراکنی

ناخودآگاه شخصی و جمعی در حیث خیالی" و نهایتاً "پرخاش" است که نتیجهٔ بلافصل آن چیزی جز "نارسیسیسم" و سوانق مخرب آن نیست.

در وجود انسان همواره نیروی مقاومی هست که مانع از قبول امیال باطنی می‌گردد، اما گاه این امیال باطنی از چنان قدرتی برخوردار می‌شوند که فرد را در یک فرایند تکرارآمیز درگیر می‌کنند و تا هنگامی که امیال باطنی از نظر فرد پوشیده باقی بمانند، تکرار همچنان تداوم خواهد داشت و تنها کسب آگاهی و قبول قلبی این امیال می‌تواند فرد را از این دور باطل نجات دهد. از طرفی این کسب آگاهی به هیچ وجه نمی‌تواند جنبهٔ عقلایی داشته باشد، و مستلزم یک تحول فوق‌العادهٔ درونی است. آنچنان هم نیست که شخص بتواند با تزریق خرد آن را به دست آورد؛ یعنی در این فرایند جایی برای "اختیار" و هرگونه تلاش مذبوحانه نیست. حال باید دید که این مسأله چگونه اطوار و احوال درونی شاعر عبوس یمگان را توجیه می‌کند؟ ناصر خسرو نشان حبس و تبعید به سینه دارد و حتماً قاطبهٔ شعرای همعصر او به داشتن چنین نشانی مفتخر نبوده‌اند. اما همین نشان فی‌المثل مسعود سعد یا خاقانی را- که به آویزهٔ آن محلی بوده‌اند- به چنین تندمزاجی‌ای مجاز نکرده و در بالاترین حدش به صورت اباهه رخ نموده است. استقصاء و استقرار در این مطلب و احتجاج در آن ما را وارد حوزه‌های دیگر می‌کند؛ یعنی این امر (تندمزاجی و پرخاش) مستقیماً از مورد خلأ در ساحت رمز و اشاره و رانش (تابعیت از غیر) سرچشمه می‌گیرد، و چنین شخصی بر آن می‌شود تا این غسل و خلأ را در "حیث خیال" ترمیم کند؛ یعنی قول به یک "دیگری بزرگ" و ناظر که همواره از پس هر روزن و لاهی همه‌چیز او و برخی از ما را می‌پاید، و گویا این دیگری برای شاعر تندمزاج قبادیان بیش از حد بزرگ بوده و شاید حواس باطنی وی، بیش از آنچه که باید بر ذهن و اندیشه‌اش سیطره داشته است.

باید گفت که تجهیز آدمی به زبان تکلم موجب می‌شود تا آن دیگری بزرگ به صورت مقام و منزلتی نفسانی درآید. وجود زبان تکلم منوط به وجودی محذوف (غیر یا دیگری بزرگ) است. حذف نشدن این غیر به معنی لایتناهی بودن آن است و در نتیجه، نفس نیز به عنوان مخاطب حالتی لایتناهی می‌یابد؛ به گونه‌ای که شخص هرگونه حدّ و مرزی را از دست می‌دهد و در معرض انحلال و انهدام نفسانی قرار می‌گیرد. می‌توان گفت ریشهٔ توهم‌ها، هذیان‌ها و کج‌دهانی‌های افراد مهم و شخصیت‌های تاریخی، سیاسی و مذهبی را باید در همین لایتناهی بودن آن غیر یافت. در نتیجه شخص دارای طبع وسواسی- اجباری، خود را به چهار مکانیسم دفاعی عمده مجهز می‌کند:

۱- جداسازی؛ عبارت است از مجزاً کردن فکر یا عملی از زمینهٔ کلی آن؛ به نحوی که شخص خود را از هر گونه احساس و عاطفه‌ای در قبال آن مبرا می‌کند. افکار و اعمال مجزاً شده در واقع عناصری غیر قابل قبول برای فرد هستند که مکانیسم جداسازی به آنها اجازه می‌دهد بدون انگیزش حسّ بزه تحقق یابند. به موجب این مکانیسم

است که فرد در نهایت خون سردی و بدون هیچ‌گونه "آگاهی" یا احساسی قادر به بیان الفاظ خصومت‌آمیز و نفرت‌بار می‌شود.

۲- بطلان؛ مکانیسم دفاعی دیگری که متعلق به طبع و سواسی- اجباری است و به موجب آن فرد خطّ بطلان بر روی گفتار یا کرداری خاص می‌کشد؛ چنانکه گویی خود هیچگاه به بیان یا انجام یا ابراز امثله آن مبادرت نکرده است. یکی از دلایل استفاده از این مکانیسم نپذیرفتن تمنیات است. حاصل این نپذیرفتن آن است که شخص پیوسته میان اظهار آرزومندی خود و منع آن در نوسان است. در اینجا بر خلاف اصول مترتب بر ضمیر ناآگاه، اظهار و امتناع همزمان صورت نمی‌گیرد؛ چه به محض دفع تمنی و میلی و رانش آن به ضمیر ناآگاه، باز به صورت مُلبّس و متغیّر وارد ذهن آگاه می‌شود. اما در مکانیسم بطلان، وضع این‌گونه نیست. در این مکانیسم نخست عمل آرزومندانه‌ای صورت می‌گیرد و در مرحله بعد، عمل یا گفتاری دیگر آن را باطل می‌کند؛ گویی عمل نخستین هرگز وجود نداشته است. از نظر فروید این کارکرد مبتنی بر "نیروی جادویی افکار"، و "اعتقاد" بدان جزء طبع شخص مبتلاست. (نک. موللی ۱۳۸۶: ۲۴۷).

۳- توجیه عقلی و تمسک به عقل؛ مکانیسم‌هایی هستند که طبق آنها فرد دارای طبع و سواسی- اجباری برای اجتناب از کشمکش‌های نفسانی و فرار از قبول احساسات و عواطف خود، سنگری محکم از عقل و استدلال برای خود بنا می‌کند؛ یعنی بدانها ظاهری مستدلّ و عقلانی می‌بخشد. غایت ناآگاه این مکانیسم‌ها، رهایی فرد از شکّ و ابهام دائمی است، اما چنین کوششی نتیجه عکس می‌دهد و موجب تقویت همان شکّ و ابهام می‌شود؛ چه او را در سیلانِ استدلال‌های متضاد و گاه متناقض ناپیدا کرانی می‌اندازد. یکی دیگر از خصوصیات این مکانیسم، ایجاد حسّی سرشار از قدرت است. ذات عقل در تسلط و کنترل امور است؛ به ویژه هنگامی که جای عواطف و احساسات را بگیرد و مانع از ظهور هر گونه التفات قلبی گردد. ناگفته پیداست که توجیهات عقلی و تشبّث بدانها، پنهان‌کننده شکندگی عظیمی است که در پس آنها نهفته است.

۴- تعلیق زمانی؛ آخرین مکانیسمی است که می‌بایست در اینجا متعرّض آن شد. به موجب این مکانیسم، فرد پیوسته تحقق نیات خود را به وقتی دیگر باز می‌گذارد، تا بالأخره راه حلی برای بر طرف کردن شک‌های بی‌پایان خود به دست آورد. تعلیق زمانی مؤید این امر است که طبع و سواسی بر پایه "ناممکن بودن ارضای آرزومندی" استوار است؛ به بیان دیگر، تقرّب به رضایتمندی، چنین شخصی را دست‌خوش اضطراب و تپش و تاخت می‌کند. حاصل اینهمه اینکه ناصر خسرو فانوسش را بر پشت می‌گرفته و همین امر باعث می‌شده است تا سایه‌اش پیش پایش بیفتد و همه‌جا را در ظلام ببیند. در واقع تنیدن تاری از حجّت و برهان برای توجیه تردیدها و واپس زدن احساسی که چون ابن وقتی دنبال روزنی برای بروز است و هر جا مجالی یافته خود را نشان داده است، دفع‌الوقت و درنگی نمودن برای یافتن پاسخ یا کم از آن گریز از ابهام‌ها و یاوه خواندن گفتار و کردار پیشین خود

و مشابه آن از دیگران؛ گفتار و کرداری که گرداننده آن احساس بوده است و مرادش تقرّب به تمنّیات و کامیابی، از عواملی است که بافت شخصیتی ناصرخسرو را تشکیل می‌داده تا ورای تمسّک به خرد و دین، خود را تافته جداافته بداند.

هم از این مقوله‌هاست وقتی خاقانی با چنان دستی که در هجو و اباهه دارد و با آشکاری رکاکت مضامین برخی از اشعارش چنین می‌سراید:

مدح کریمان کنم، چرا نکنم؟ لیک قدح لئیمان مرا شعار نیابی
در همه دیوان من دو هجو نبینی! در همه گلزار خلد، خار نیابی
(خاقانی، دیوان: ۹۳۳)

لازم نیست درباره سبک و سیاق سخن‌وری ناصرخسرو چیزی بگوییم و اینکه چه جایگاهی در بارگاه شعر و ادب فارسی دارد؛ حتی به بیان داستان زندگی او هم نیازی نیست، که اینها همه در کتب مربوط قید شده است و به تفصیل و تمامی داد سخن در این باب داده شده و ذکر آنها در این مقام البته ملال‌آور خواهد شد. اما چون یک طرف مخاطب شاعر اصحاب دیگر مذاهب و فرقی غیر اسماعیلی هستند، لامحاله باید به تناسب و اقتضای حال اندکی در این باره سخن بگوییم. گفتیم که قربانیان تیغ زبان ناصرخسرو سه دسته‌اند: عوام، حکام و مخالفین مذهبی (خلفای عباسی). با بررسی دیوان ناصرخسرو معلوم شد که الفاظ کلیدی او برای تهجی مخالفین مذهبی چهارتاست: "خر"، "گاو"، "دیو" و "ستور"، که به جهت فراوانی کاربرد تا حدّ "تکیه کلام" پیش رفته است. گفتنی است و گفته شد که او با نوع و سیاق کاربرد کلمه "زن"، هم بار منفی به واژه مزبور داده و هم دیدگاه خود را در باب این جنس آدمی، به‌ویژه در نمودن غداری و بی‌وفایی و تیرگی دنیا و مترادفات اصطلاحی آن (گیتی و غیره) آشکار ساخته است:

از این تاریخ چه بیرون شدن را ز مردان، مرد باید وز زنان، زن
(ناصرخسرو، دیوان: ۴۰۰)

زن جادوست جهان، من نخرم زرقش زن بود آنکه مر او را بفریبد زن
(همان: ۳۵)

گیتی زنیست خوب و بداندیش و شوی جوی با غدر و فتنه‌ساز و به گفتار ساحره
بگریزد او ز تو، چو تو فتنه شدی بر او پرهیز دار از این زن جادوی مدبره
(همان: ۲۶۹)

زن بدخو را مانی که مرا با تو سازگاری نه صواب است و نه بیزاری
(همان: ۷۴)

ناصر خسرو از موضع دین به مسائل اجتماعی می‌نگرد؛ یعنی همه چیز را از یک منظر در دیده می‌آورد: دین. دغدغه این دین اگرچه ذهن و زبانش را به افراط می‌آلاید، اما هدف او از این تعصب، ارشاد است. عتاب و بینش انتقادی او نسبت به عوام دلسوزانه است و در این موضع، عداوت و کینه‌توزی راه ندارد؛ به عکس مخالفین مذهبی که شاعر را در دین انتقام، غالی و در مذهب تشفی، صلب می‌کند. با این حال گاهی چنان می‌آشوبد که زمام همان اندک تسامح در باب عامه هم از دستش خارج و سر کیسه دشنام و ناسزا باز می‌شود و از نثار هیچ ناروایی دریغ نمی‌کند؛ آن هم مردمی که خود زمانی در میان آنان بوده و با آنان زیسته است. چنانکه گفتیم او شاعرانی چون فرخی و عنصری را به جهت ستایش دستگاه غزنوی می‌نکوهد و آنها را "شعرفروش" و "زرق‌پوش" می‌خواند، اما در وصف سازمان حکومت فاطمیان همه چیز رنگ دیگری به خود می‌گیرد و مصر، گلستان بی‌خار می‌شود. ملجأ او برای ایجاد تعادل میان دوگانگی‌ها و تعارض‌ها دین و خرد است:

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر
دین و خرد بس است، سپاه و سپر مرا

(همان: ۱۲)

حیات ناصر خسرو به سه دوره تقسیم می‌شود: ۱- دوران پیش از خوابی که او را متحوّل کرد؛ ۲- دوران تحوّل؛ ۳- دوران پس از تحوّل و سرسپردگی فاطمیان و نهایتاً تألیفش. ناصر خسرو با اصحاب مذاهب و فرّق و ملل و نحل عصر خود؛ از یهودی و نصاری و مجوس و مانوی و صائبی و اربابان صوامع بودایی آشنایی داشته و این موضوع در تصانیف دوره سوم حیات او مشهود است. هرچه هم که از سخنان منظوم او بر جای مانده مربوط به دوران پس از اتمام سفر هفت‌ساله‌اش است و پیش از آن هرچه گفته بر سیاق شعرای درباری همان دوران و کاملاً با سروده‌های دوره سومش معارض است. در این دوره زبان او یکسره در خدمت نشر و نثر عقاید فاطمیان قرار می‌گیرد، و با توانایی فوق‌العاده‌ای هم که در مناظره کتبی و شفاهی داشته، در این زمینه توفیقی چشم‌گیر حاصل می‌کند، اما در عین حال مخالفان سرسختی در میان اهل تسنن برای خود می‌تراشد که حاصل این عداوت، حبس و تبعید در درّه یمگان است و نتیجه این حبس، شکوه و گلایه از زخم تنهایی و نیش غربت. بدین ترتیب شعر ناصر خسرو که یک رویه در گله‌مندی و افغان و آه داشت و یک رویه در هجای طبقات ثلاثه، تبدیل به مجموعه‌ای صرف و سره از ناله و طرح ادله عقلی و توجیه مذهب شد و از شاعرانگی عاطل ماند. زبان او در دیوان، مستقیم و بی‌انحراف، صریح و آسان‌یاب است؛ با کلمات تراش‌خورده برای ادای مقصود (تبلیغ) و کاملاً رسا، جزیل و استوار. او خالص معنی را بی‌آمیغ در ظرف افاعیل ریخته و بدون کوچک‌ترین تصویرسازی به سراغ اصل رفته است. انتقاد، رویه ستر سخن اوست و این انتقاد شامل حال گروه‌های مختلفی می‌شود که مختصراً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در انتقاد از رواج فساد اخلاقی:

در بلخ ایمن‌اند ز هر شری می‌خوار و دزد و لوطی و زن‌باره
(دیوان: ۲۹۷)

در انتقاد از مداحان صلیه‌خوار:

ای شعرفروشان خراسان! بشناسید
بر حکمت میری ز چه یابید چو از حرص
یکتا نشود حکمت مر طبع شما را
آب ار بشودتان به طمع، باک ندارید
دل‌تان خوش گردد به دروغی که بگویید
گر راست بخواهید چو امروز فقیهان
ای امت بدبخت بر این زرق‌فروشان
خواهم که بدانم مر این بی‌خردان را

این ژرف سخن‌های مرا گر شعرائید
فتنه‌ی غزل و عاشق مدح امرائید
تا از طمع مال، شما پشت‌دوتائید
مانند ستوران، سپس آب و گیائید
ای بیهده‌گویان که شما از فضلائید!
تزویرگرانند، شما اهل ریائید
جز کز خری و جهل، چنین فتنه چرائید؟
طاعت به چه معنی و ز بهر چه نمائید؟

(همان: ۴۴۷)

در انتقاد از امیران و بُنداران:

گرگ درنده گرچه کشتنی است
از بد گرگ رستن آسان است
گرگ مال و ضیاع تو نخورد

بهرتر از مردم ستمگار است
وز ستمگاره، سخت دشوار است
گرگ صعب تو، میر و بُندار است

(همان: ۲۸۵)

در اشاره به بیگانگی سلجوقیان:

مرا دونان ز خان و مان براندند
خراسان جای دونان گشت، گنجد
نداند حال و کار من، جز آن کس
همانا خشم ایزد بر خراسان
که اوباشی همی بی‌خان و بی‌مان

گروهی از نماز خویش، ساهون
به یک خانه درون، آزاده با دون؟
که دونانش کنند از خانه بیرون
بر این دونان بباریده‌ست گردون
در او امروز خان گشتند و خاتون

(همان: ۱۴۴)

در انتساب برخی ناپسندها- از نظر شاعر- به امامان معتبر اهل تسنن:

علما را که همی علم فروشند ببین
هر یکی همچو نهنگی و ز بس جهل و طمع
گرش پنهانک مهمان کنی از عامه به شب
می جوشیده حلالست سوی صاحب رای
صحبت کودکک ساده زنج را مالک
می و قیمار و لواطت به طریق سه امام
به ربایش چو عقاب و به حریصی چو گراز
دهن علم، فراز و دهن رشوت، باز
طبع ساز و طربی یابیش و رودنواز
شافعی گوید: شطرنج مباح است، بباز
نیز کرده ست تو را رخصت و داده ست جواز
مر تو را هر سه حلال است، هلا! سر بفراز

(همان: ۱۱۲-۱۱۳)

خطاب به کرامیان:

بر سر منبر سخن گویند مر اوباش را
بانگ بردارند و بخروشند بر امید خورد
ور نگویی جای خورد و کردنی باشد بهشت
از بهشت و خوردنی حیران همی زین سان کنند
چون حدیث جو کنی، بی شک خران افغان کنند
بر تو از خشم و سفاهت، چشم چون پیکان کنند

(همان: ۱۵۱)

در سفرنامه ناصر خسرو اما از این بدگویی‌ها خبری نیست و این کتاب از دو منظر اجتماعی- تاریخی و ادبی بسیار ارزشمند است. او در سفرنامه صرفاً مشهودات را گزارش می‌کند با زبانی واضح و بی‌واسطه لفاظی و کاملاً طبیعی و ملموس؛ چنانکه آینه تمام‌نما و نمونه‌اعلای سبک نوشتاری خراسانی است. در این کتاب مخاطب با نویسنده، که همان سراینده قصاید خشک است، مانوس و به او نزدیک می‌شود؛ چنانکه گویی در این مسیر و سفر هفت‌ساله همراه اوست و چون او مناظر طبیعی، بناها، ابنای مردم، فِرَق، اصحاب حِرَف و غیره را از نزدیک می‌بیند. ناصر خسرو در سفرنامه مهربان، بذله‌گو، خوش‌مشرّب و معاشرت و فردی کاملاً اجتماعی است. ناصر خسرو در بحبوحه جنگ هفتاد و دو ملت عصر خویش سفرنامه را نوشت؛ عصر تاخت و تاز اصحاب و پیروان مذاهب گونه‌گونی چون شافعی، حنفی، اسماعیلی، شیعه امامی و غیره به یکدیگر. عصری که حتی برخی از شعرا هم درگیر آن شده بودند و در این مقام از هیچگونه تویحی فرو گذاشت نمی‌کردند. اما در مورد دلایل دوگانگی لحن ناصر خسرو در سفرنامه و دیوان:

۱- گروهی بر آنند که سفرنامه از آثار او نیست.

۲- گروهی می‌گویند زمانی که او سفرنامه را نوشته، هنوز مسئولیت حجت خراسان و تربیت دینی مردم را بر عهده نگرفته بوده است، پس لزومی نداشته دشمنان دینی‌اش را به باد انتقاد بگیرد؛ از این رو به توصیف صرف مشاهدات خود پرداخته است، لیکن به اقتضاء و ایجاب مسئولیتش، برای تأثیر بهتر و بیشتر گاهی با زبان تند و تیز با مخالفان دینی سخن گفته است.

۳- برخی هم معتقدند ناصر خسرو در آغاز سفر خودش به فاطمیان گرویده بوده است که اگر بخواهیم این عقیده را بپذیریم، باید بگوییم که لامحاله وی دیری در خراسان مراحل "تأنیس" و "تشکیک" را گذرانیده تا "مستجیبی" صاحب "دعوت" و لایق تفویض مقام گشته؛ بنابراین سفر را به قصد تکمیل این مراحل و دریافت مقام "حجتی" در مقام یک سلوک پشت سر گذاشته است. اما این گفته درست نیست؛ چه بنا به قول صریح خودش، او پیش از سفر جوزجان و دیدن آن خواب شراب می‌خورده و به امور دیوانی اشتغال داشته و میان قرآن به فضل و هنر سر می‌افراخته است؛ و آنگهی اگر چنان بود می‌بایست این مسائل در سفرنامه‌اش منعکس می‌گشت. او در این اثر هیچگونه بحث اعتقادی و مذهبی در میان نیاورده؛ از مصر و خلیفه فاطمی همانگونه یاد کرده است که از دیگر بلاد و امرا و ساکنینشان. البته سفر او صرفاً سفر حج و زیارتی نبوده و جنبه سیاحت و تفریح نیز داشته است. بلادی را که به پی سپرده، از مایملک سلاجقه و حکام محلی و فاطمیان به یک زبان و لحن وصف کرده یا کم از آن به عقاید دینی خود مجال دخالت نداده و منصفانه است اگر بگوییم حسب مندرجات سفرنامه، ناصر خسرو اسماعیلی نبوده است، وگرنه پر بعید می‌نمود که در اثری با این درجه از اهمیت و هم در اشعار بعدی خود درباره سرزمینی که بعدها کعبه آمال او گردید آب و تابی در میان نیاورد و ساده و بی‌تطویل و تدخیل مناسبات و ملازمات اعتقادی خود از کنار آن بگذرد و خلیفه فاطمی را که بعدها "افسر همه عالمش" خوانده هم‌پای طغرل سلجوقی و اغیار کند؛ از بزرگان مذهب تشیع و تسنن بی‌طرفیت سخن بگوید و محمود غزنوی را نه مورد تهجی، که هم‌ردیف پادشاهان بزرگ قرار دهد. آنچه این نظر را تأیید می‌کند وقوف بر مراحل طولانی تربیت دعاه (داعیان) است؛ بنابراین دور از نظر می‌نماید که ناصر خسرو به هنگام سفر اسماعیلی بوده باشد.

۴- گروهی هم بر این باورند که ناصر خسرو پیش از عزیمت سفر به اسماعیلیان گرویده بوده و اصلاً با انگیزه پیوستن به دستگاه خلیفه فاطمی به بهانه زیارت کعبه عازم مصر شده است. این گروه توصیفات ناصر خسرو از فلاح و فراغ مردم آن دیار و امنیت آن ناحیت و نیز قصیده‌ای از او را گواه مدعا می‌گیرند.

با همه این گفته‌ها نباید تحوّل درونی شاعر قبادیان و محبوس یمگان را بازسته سفر او، و نیتش از سیر آفاقی در جهان اسلام را التصاق به سازمان حکومتی فاطمیان، و مرادش از قبله را مصر دانست؛ چه دوران نخست زندگی او را هم باید در نظر آورد. از سوی دیگر، عین تیزبین شاعر بر اشاعه طریق اسماعیلی در محلّ معاش او و

هم تردّد اصحاب دعوت و تعارض آراء آنها با اهل تسنّن غامض نبوده، خاصّه که عمیقاً در باب اصحاب ادیان و نحل و ملل مطالعاتی هم داشته است. شاید خوابی که در جوزجانان دیده بازتابی از همان مطالعات دینی و توغّل در عقاید ارباب نحله‌ها بوده، و نیز احتمالاً گنج اعتقاد در دل و مَهر سکوت بر لب از مصر بازگشته و سپس آن به سبب ابراز و اظهار قابلیت و شایستگی به مقام "حجّت جزیره خراسان" نائل شده باشد.

به هر روی هرچند در سفرنامه، که بلافاصله بعد از بازگشت ناصر خسرو از سفر مصر نوشته شده است هیچگونه اشاره‌ای مبنی بر تحوّل فکری و تعلّق عقیدتی وی به فاطمیان دیده نمی‌شود، اما مسلّم پس از دیدار "لحسا" و به‌ویژه "مصر" و مشاهده حکومت عادلانه فاطمیان دگرگونی ژرفی در عقاید شاعر قبادیان پدید می‌آید که به مبارزه با فقهای حکومتی ترکان سلجوقی منجر می‌گردد. بر این بنا ناصر خسرو نخستین شاعر ایدئولوژیک در شمار است.

اما هدف این مقاله چنانکه گفته شد، ذکر فهرست‌وار (الفبایی) ناسزها و دشنام‌هایی است که در دیوان ناصر خسرو به فراوانی به کار رفته. پس سخن را بیش از این به درازا نمی‌کشیم و از این لا و نعم‌ها و لم و لانسلم‌ها چشم می‌پوشیم و این پژوهش را با قید امثله موعود و مخاطبان‌شان به پایان می‌بریم:

ابلیس

مخاطب: انسان گرفتار گناه در دنیا.

در مزرعه معصیت و شرّ چو ابلیس تخم بزه و بار بد و برگ وبالی

(همان: ۴۲)

مخاطب: عوام.

به فعل ابلیس و صورت همچو آدم به صدپایه ز اسب و گاو و خر کم

(همان: ۶۴۶)

اژدها

مخاطب: جهان و گیتی.

چون تو بسی خورده‌ست این اژدها هان! به حذر باش ز دندان‌ش، هان!

(همان: ۱۴)

مخاطب: فقها.

از شاه زی فقیه چنان بود رفتنم کز بیم مور در دهن اژدها شدم

(همان: ۱۳۹)

مخاطب: طبقه حاکم.

وان را که به مال و جان کنی قصد
خود باز نه‌ای که ازدهایی
(همان: ۲۶۰)

افعی

مخاطب: جهان فریبنده.

واگاه نیستی که یکی افعی
داری گرفته تنگ و خوش اندر بر
(همان: ۴۶)

مخاطب: زبان نادان.

زبان به کام در، افعیست مرد نادان را
حذرَت باید کردن همی از آن افعی
(همان: ۴۶۹)

اولاد زنا

مخاطب: فقها و مخالفین مذهبی.

گر احمد مرسل پدر امت خویش است
جز شیعت و فرزندی، اولاد زنانند
ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم
و اولاد زنا بر اثر رای و هوانند
(همان: ۲۴۸)

بهایم

مخاطب: بی‌خردان.

دیو دنیای جفاییشه تو را سخره گرفت
چو بهایم چه دوی از پس این دیو بهیم؟
(همان: ۳۵۸)

حمار

مخاطب: عوام.

تو را صورت مردمی داده‌اند
مکن خیره مر خویشتن را حمار
(همان: ۳۵۵)

مخاطب: یک گروه از مخالفان دینی موسوم به ناصبی.

چون گریزی از علی کو شیر دین ایزد است
گر نگشته‌ستی به دین اندر حمار، ای ناصبی؟!
(همان: ۵۳۹)

خر

مخاطب: مخالفان دینی و ناصبیان و جانشینان ناحق پیامبر (مدعیان جانشینی).

ناصبی ای خرا! سوی نار سقر چند روی بر اثر سامری؟

مغفر پیغمبری اندر سقر ای خر بدبخت! چگونه بری؟

(همان: ۵۴)

بیندیش از آن خر که بر چوب منبر همی پای کوبد بر الحان قاری

بدان رقص و الحان همی بر تو خندد تو از رقص آن خر چرا سوگواری؟

(همان: ۲۹۴)

مخاطب: عوام، دنیا دوستان، شکم‌بارگان و شهوت‌پرستان، بی‌خردان، دین به دنیا فروشان.

هر که چون خر فتنه خواب و خور است گرچه مردم صورت است آن هم خر است

(همان: ۳۳)

کار خر است خواب و خور ای نادان! با خر به خواب و خور، چه شدی درخور؟

(همان: ۴۴)

وگر نیستت طمع باغ بهشت چو خر خوش بعلت اندرین مرغزار

(همان: ۳۵۴)

مخاطب: حکام.

چون همی قیصر ز زر افسر کند نیست او قیصر که خر یا استر است

(همان: ۳۴)

خوگ

مخاطب: انسانی که همیشه مورد لعن و نفرین دیگران باشد و عوام و بی‌خردان.

خوگ، همه شرّ و زیان است و نحس میش، همه خیر و برّ و برکت است

(همان: ۲۶۷)

مخاطب: حکام؛ با چاشنی طعن به مدّاحان.

من آنم که در پای خوگان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را

(همان: ۱۴۳)

دیو

مخاطب: جهان.

بر دل از زهد یکی نادره تعویذ نویس تا نیایدش از این دیو فریبنده نهیب

(همان: ۵۲۱)

مخاطب: مخالفان دینی و مدعیان جانشینی پیامبر.

سوی آل نبی آی از سپه دیو که ایشان مؤمنان را ز جفای سپه دیو، حصارند
(دیوان، ق: ۱۵۴)

مخاطب: حکما و ملوک و امرا.

ملک چون خواست حاضر گشت بر در گروهی دیو بیند در برابر
(همان: ۶۷۸)

مخاطب: بی‌خبران از حقیقت دین.

مگو با جاهلان اسرار یزدان کجا دانند دیوان قدر قرآن؟
(همان: ۶۵۳)

مخاطب: عوام و بی‌خردان و گمراهان و بی‌دینان.

عوام الناس یکسر همچو دیواند ازیرا با خروش و با غریواند
(همان: ۶۵۳)

مخاطب: نفس بهیمی و تن خاکی.

مشغول تنی که دیو توست آن بل، دیو تویی و او سلیمان
(همان: ۴۶۵)

دیویست ستمکاره نفس حسّی کو مایهٔ جهل است و بی‌فساری
(همان: ۵۱۰)

مخاطب: مردم خراسان و دشمنان شاعر که مقیم خراسان هستند.

اگر دیو بستد خراسان ز من گواه منی ای علیم قدیر!
(همان: ۲۶۴)

چو یکسر معین تو گشتند دیوان وز ابلیس نحس لعین مستعینی
کمینه معین‌اند دیوانت یکسر که تو خر، نه هم‌گوشهٔ بومعینی
(همان: ۵۰۵)

مخاطب: بخت و اقبال.

وین چنین چیز دیو باشد و من از چنین دیو ننگ دارم ننگ
(همان: ۳۲۱)

مخاطب: سلجوقیان و سپاه آنها.

ملک سلیمان اگر ببرد یکی دیو با سپه دیو من چه کرد؟ نتوانم
(همان: ۳۸۲)

مخاطب: پیروان امیر خراسان.

دیو است سپاه تو یکی لیکن تا ظن نبری که تو سلیمانی
(همان: ۵۱۸)

مخاطب: آنکه در پیش پادشاهان سر فرود می آورد.

گر سوی تو پارسائست این والله که تو دیو بر خطایی
(همان: ۵۲۵)

ستور

مخاطب: جبریان.

ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر به نام چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا
(همان: ۳)

مخاطب: عوام و بی خردان و خرسندان به خواب و خور و بی دینان.

از خورد و برد و رفتن بیهوده هر سوئی این اند سال بود تنت چون ستور پیر
(همان: ۲۱۷)

سخن خوب خردمند پذیرد نه حجر سفها جمله ز مردم، به قیاس حجرند
(همان: ۱۴۸)

مخاطب: آنکه حکیم واقعی را تشخیص ندهد.

هر که نداند که کدام است مرد همچو ستوران ز در رحمت است
(دیوان، ق: ۹۹)

مخاطب: جانشینان ناحق پیامبر.

هنر آن است که پیغمبر خیرالبشر است وین ستوران جفاپیشه به صورت بشراند
(همان: ۱۴۵)

مخاطب: بی خبر از حکمت و دانایی.

اینها که چون ستور نگون اند نیستشان زور و توان آنکه بر این چرخ بنگرند
(همان: ۱۷۱)

مخاطب: سپاه بوحنیفه.

با این رمه ستور گمره هرگز ندوم نه من حمارم

(همان: ۳۶۱)

مخاطب: نفس بهیمی.

سرکش و تازنده ستوری بدهست زیر ادب‌هاش گران‌بار کن

(همان: ۴۷۴)

سگ

مخاطب: قاتلین حادثه کربلا.

پاره کرده‌ستند جامه‌ی دین به تو بر لاجرم آن سگان مست گشته روز حرب کربلا
آن سگان کز خون فرزندان‌ش می‌جویند جاه روز محشر سوی آن میمون بی‌همتا نیا
آن سگان که ت جان نگرده بی‌عوار از عییشان تا نشوئی تن به آب دوستی‌ی اهل عبا

(همان: ۴۹۷)

مخاطب: زهدفروش.

از دنبه چون بماند نومید و بی‌نصیب خرسند می‌شود سگ بیچاره به ستخوان

(دیوان، ق: ۴۶۱)

مخاطب: سپاه سلجوقی.

پیش نایند همی هیچ مگر کز دور بانگ دارند همی چون سگ کهدانی

(همان: ۵۳۲)

مخاطب: عوام.

ابر سیاه را به هوا اندر از غلغل سگان چه زیان دارد؟

(همان: ۶۱۸)

مخاطب: در نکوهش رباخوار.

بود با هر عزیز اهل رباخوار شرف دارد بسی سگ بر رباخوار

(همان: ۶۷۴)

عقرب

مخاطب: در نکوهش ملوک و امرا.

یکی چون افعیان سرشکسته یکی چون عقرب دم برشکسته

(همان: ۶۷۸)

فاحشه

مخاطب: زمانه بدخو.

زین فاحشه گنده پیر زاینده بنشسته میان نیلگون کندو

(همان: ۴۷۹)

قحبه

مخاطب: در نکوهش رباخواران.

بسا ممسک که نعمت جمع آورد که مرد و قحبه اش با دیگری خورد

(همان: ۶۷۴)

مخاطب: نادانان.

چند گذشته‌ستی بر جاهلان بر کفشان قحف و میانشان قحاف؟

(همان: ۶۶)

کلاب

مخاطب: دنیا.

همچو گرگان ربودنت پیشه‌ست نسبتی داری از کلاب و ذئاب

(دیوان، م. ح: ۲۹)

مخاطب: عوام.

ای پسر! مشغول این دنیا است خلق چون به مردار است مشغولی کلاب

(همان: ۴۱۰)

گاو

مخاطب: مخالفان دینی و معاندین خاندان نبی.

قول رسول حق چو درختی است بارور برگش تو را که گاو توئی و ثمر مرا

(دیوان، ق: ۳۰)

مخاطب: عوام و بی‌خردان.

نزد مردم مر رجب را آب و جاه و حرمت است گرچه گاو و خر نداند حرمت ماه رجب

مردم از گاو ای پسر! پیدا به علم و طاعت است مردم بی‌علم و طاعت، گاو باشد بی‌ذنب

(همان: ۶۶-۶۵)

مخاطب: تعظیم‌کنندگان پادشاهان.

ای گاو چرای شیر مرگی بندیش که پیش او نیایی
یکچند چو گاو مانده از کار شو زهد فروش و پارسایی
(دیوان، م. ح: ۲۶۱)

گرگ

مخاطب: مرگ و اجل.

گر تو از این گرگ دردمند و فگاری جز تو بسی نیز دردمند و فگار است
(دیوان، ق: ۸۳)

مخاطب: جسم انسان.

این کالبد جاهل و خوش خوار تو گرگیست وین جان خردمند یکی میش نزار است
(همان: ۸۷)

مخاطب: شخص بی عدالت.

گرگ است نیست مردم آن کس که دادگر نیست برتر ز داد و دانش اندر جهان اثر نیست
(دیوان، م. ح: ۱۵۴)

مخاطب: جهان.

سوی خردمند گرگ نیست امین گر سوی تو گرگ نحس مأمون شد
(دیوان، ق: ۱۵۱)

مخاطب: عوام.

گرگ درنده ندرد در بیابان گرگ را گر همی دعوی کنی در مردمی مردم مدر
(همان: ۲۲۶)

مخاطب: دشمنان دینی.

یکی درنده گرگی میش دین را به کشت خیر در خشمی گرازی
(دیوان، م. ح: ۴۲۷)

مخاطب: در نکوهش امرا و ملوک.

چه ناخوب است دیدار بزرگان شدن چون یوسف اندر چنگ گرگان!
(دیوان، ق: ۶۷۸)

مار

مخاطب: جهان، روزگار، دنیا.

مار خفته است این جهان، زو بگذر و با او مشور

تا نیازارد تو را این مار چون بیدار نیست

(همان: ۱۱)

مخاطب: منافق.

هرچند هست بد مار از مرد بد بتر نیست با فعل بد منافق جز مار کور و کر نیست

(دیوان، م. ح: ۱۵۴)

مخاطب: بدی.

بدی مار گرزه است از او دور باش که بد بدتر از مار گرزه گزد

(دیوان، ق: ۱۶۳)

مخاطب: نفس بهیمی، حرص و طمع.

ماریست گزنده طمع که ماران زین مار برند، ای رفیق! ماری

(دیوان، م. ح: ۳۰)

البته شمار ابیات و واژه‌های با بار ناسزایی که ناصر خسرو در دیوان خود آورده بسیار بیش از این است که آوردیم و در اینجا به اقتضای کمی مجال تنها به مشتی نمونه خرواری اشاره کردیم. آنچا نیاوردیم از این قسم است: استر، اوباش، بقر، پارگین، پلنگ، جانور، حُمُر، حیوان، خیار، خرچنگ، خرس، خرگوش، خون خواره دزد، دیوانه، رعنا، روباه، راسو، زاغ، زن، سفها، سلیطه، شتر، شیطان، عورت، غراب، غول، کرکس، کره، کژدم، کفتار، گراز، گربه، گنده‌پیر، گوباره، مجانین، مگس، موش، میمون.

نتیجه‌گیری

در این که حکیم و شاعر قبادیان شعر را صرفاً برای نشر و نثر عقاید دینی و مذهبی خویش به کار گرفته شکی نیست، و همچنانکه ملاحظه شد مخاطبان او هم عمدتاً از سه طبقه‌ای که می‌باید پذیرنده معتقدات ناصر خسرو باشند بیشتر نیستند؛ چه انقیاد هر یک از این سه طبقه که به تنهایی حجم انبوهی از انسان‌های آن دوره را در بر می‌گرفته، مسلم مطلوب حکیم مبلّغ و حجت جزیره خراسان بوده است. در این زمینه می‌توان تا حدودی قلمرو ناصر خسرو را با "افلاطون" نزدیک یا هم‌مرز دانست. ناصر خسرو معنی‌گرا و معتقد است که "تأویل" (باطن) را باید به دانا سپرد و "تنزیل" (ظاهر) را به غوغا (عوام). گفتیم که او سخن خود را با هجو ملایمی آغاز می‌کند و بعد بدان چنان شدتی می‌دهد که به نظر دیگر زمام زبان از دستش خارج شده است، اما با این حال، خود را بسان خاقانی از هجو و بدگویی مبرا می‌داند. او به لحاظ پاره‌ای مسائل روانی ناشی از دوران حیاتش

گرفتار گونه‌ای تناقض است؛ آنگونه که به نظر می‌رسد به سختی می‌توان به مطلوب نهایی و منظور غایی او لابه‌لای انبوه ناسزاها دست یافت. او هیچ یار و یآوری ندارد؛ به حسن صباح می‌ماند اما سلاحش تیغ و دشنه نیست؛ سخن است، و هم از این رو در وهله نخست به مدح سخن می‌پردازد و فاتح این باب برای اخلاف خویش - چون نظامی - می‌گردد. او از درون خود شاد نیست، مماشات و مدارا در کیش او جایی ندارد. او تذکاری از یعقوب لیث، ابن مقفع و ابومسلم است، ایستاده تا آخرین دم برای هدف؛ به بیان بهتر برای او هدف وسیله را توجیه کرده است.

کارمایه‌ها

- ۱- ادیب پیشاوری، احمد. (۱۳۶۳). شرح مشکلات دیوان ناصر خسرو. به اهتمام جمشید سروشیار. اصفهان: نشر سهروردی.
- ۲- باطنی، محمدرضا. (۱۳۸۸). زبان و تفکر (مقالات زبان شناسی). تهران: نشر آگه.
- ۳- چامسکی، نوام. (۱۳۷۸). زبان و ذهن. ترجمه کورش صفوی. تهران: نشر هرمس.
- ۴- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۹). دیوان حافظ. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: نشر زوآر.
- ۵- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل‌بن‌علی. (۱۳۶۸). دیوان خاقانی. به کوشش ضیاء‌الدین سجادی. تهران: نشر زوار.
- ۶- داد، سیما. (۱۳۸۲). فرهنگ اصطلاحات ادبی. تهران: نشر مروارید.
- ۷- دشتی، علی. (۱۳۸۸). تصویری از ناصر خسرو. به کوشش مهدی ماحوزی. تهران: نشر زوآر.
- ۸- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه. تهران: مؤسسه لغتنامه دهخدا.
- ۹- رزمجو، حسین. (۱۳۷۴). انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی. مشهد: نشر مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۰- سعدی، مصلح‌بن‌عبدالله. (۱۳۷۹). کلیات سعدی. بر اساس نسخه تصحیح‌شده محمدعلی فروغی. تهران: نشر ققنوس.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۷). گلستان سعدی. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: نشر خوارزمی.
- ۱۲- عراقی، ابراهیم‌بن‌بزرگمهر. (۱۳۸۶). کلیات فخرالدین عراقی. به تصحیح و توضیح نسرین محتشم (خزاعی). تهران: نشر زوآر.

- ۱۳- قبادیانی، ابومعین ناصر خسرو. (۱۳۵۳). دیوان ناصر خسرو. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۱۴- _____ (۱۳۷۵). سفرنامه. به تصحیح محمد دبیرسیاقی. تهران: نشر زوآر.
- ۱۵- محقق، مهدی. (۱۳۸۱). شرح سی قصیده از ناصر خسرو. تهران: نشر توس.
- ۱۶- _____ (۱۳۸۶). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو. ج ۱. تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۷- _____ (۱۳۷۴). تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: نشر دانشگاه تهران.
- ۱۸- موللی، کرامت. (۱۳۸۶). مبانی روان کاوی فروید- لکان. تهران: نشر نی.
- ۱۹- نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۶). مخزن الأسرار. به تصحیح حسن وحید دستگردی. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: نشر قطره.
- ۲۰- یادنامه ناصر خسرو. (۲۵۳۵). مشهد: نشر دانشگاه فردوسی مشهد.

جایگاه «سخن» در قصاید ناصر خسرو

علی صباغی^۱

طاهره میرهاشمی^۲

مقدمه

ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ هـ ق.) یکی از بزرگترین داعیان اسماعیلی در روزگار خلیفه فاطمی، المستنصر بالله (۴۲۷-۴۸۷ هـ ق.) است که در ترویج کیش اسماعیلی در مناطق شرقی ایران نقشی اساسی داشت. وی که بنا به اذعان پژوهشگران و صاحب نظران عرصه ادبیات از شاعران توانا و سخن آور فارسی است از قالب قصیده، که به طور معمول دستمایه شاعران مداح بود، برای بیان اندیشه‌های مذهبی و دفاع از جهان بینی اسماعیلی خود بهره

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

^۲ دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

جسته است؛ به بیان دیگر ناصر خسرو یکی از نمایندگان بارز شعر متعهد در طول تاریخ ادبی ایران است. وی «شعر را همچون وسیله‌ای جهت تبلیغ عقاید مذهبی به کار گرفت و سعی کرد با سخن مخالفان را محکوم و گمراهان را هدایت کند. ازین روست که شعر او غالباً به صورت مجموعه‌ای از ادله عقلی و مباحث مذهبی درآمده است» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۴۱). ناصر خسرو در قصاید خود تأکید ویژه‌ای بر ارزش و جایگاه «سخن» داشته،^۱ آن را نمودی از عقل می‌داند (ر. ک: ۱۳۷۸: ۹۳، ابیات ۱۷ و ۱۸) و بر آن است که سخن نیکو کلید گنج حکمت است (ر. ک: همان، ۲۳۱، بیت ۲۰). جستار حاضر بر آن است تا ضمن اثبات این نکته که «سخن» یکی از موتیف‌ها یا بن‌مایه‌های برجسته قصاید ناصر خسرو است، جایگاه این موتیف را در شعر ناصر خسرو ترسیم نماید.

پیشینه بحث: از آنجا که ناصر خسرو یکی از شاعران، نویسندگان و اندیشمندان بزرگ و نام‌آور ایران زمین است، پژوهشگران و صاحب‌نظران بسیاری به بررسی ابعاد مختلف زندگانی ادبی، فرهنگی و مذهبی وی پرداخته‌اند که برخی از این آثار در یادنامه ناصر خسرو (۱۳۵۵) به کوشش مهدی محقق و کتابشناسی جامع حکیم ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۴) تهیه و تنظیم لایلا آجرلو معرفی شده است. بعضی از آثاری که در آنها به صورت مجمل یا مفصل به جایگاه سخن در اندیشه و آثار ناصر خسرو پرداخته شده، عبارتست از کتابهای: «با کاروان خله» (۱۳۷۸) و «سیری در شعر فارسی» (۱۳۸۴) از عبدالحسین زرین کوب؛ «ناصر خسرو و اندیشه او» (۱۳۸۳) از جلیل نظری؛ «از معنا تا صورت» (۱۳۸۸) نوشته مهدی محبتی و مقالات «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو» (۱۳۵۵) از سیدجعفر شهیدی؛ «کلام محوری در ادب پارسی» (۱۳۸۹) نوشته فرزاد بالو و حبیب‌الله عباسی، «از کلام محوری تا هرمنوتیک کلاسیک با تأملی بر آثار منثور ناصر خسرو» (۱۳۹۰) از محمد غلامرضایی و دیگران و «کلمه و سخن در جهان‌بینی ناصر خسرو» (۱۳۹۱) اثر فاطمه حیدری که بیشتر پژوهش‌های یادشده، جایگاه سخن را در آثار منثور ناصر خسرو مورد بررسی قرار داده‌اند. پژوهش حاضر بر آن است تا به تبیین جایگاه سخن در قصاید ناصر خسرو بپردازد.

پرسش‌هایی که این جستار در صدد پاسخ‌گویی به آنهاست، عبارتند از: ۱. چرا موتیف سخن در شعر ناصر خسرو کاربرد وسیعی دارد؛ ۲. از نظر ناصر خسرو سخن به چه انواعی تقسیم می‌شود و تعریف وی از انواع سخن چیست؛ ۳. ناصر خسرو سخن را با چه ملاک‌هایی ارزیابی کرده است. برای پاسخ‌گویی به این سؤالات یکصد و پنجاه قصیده آغازین دیوان ناصر خسرو به شیوه استقرایی مورد بررسی قرار گرفت و نگارندگان بر پایه نتایج به‌دست‌آمده با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی در چهار محور به سؤالات پژوهش پاسخ دادند؛ چهارمحور اصلی مقاله حاضر

۱. ناصر خسرو در آثار منثور خود نیز جایگاه ویژه‌ای برای سخن، اعم از سخن ملفوظ و سخن مکتوب، قائل شده است؛ برای مثال وی در قول اول «زادالمسافرین» قول (سخن/گفتار) را علم حاضران نامیده، آن را شریفتر از کتابت (نوشتار) که در علم غایبان است، می‌داند. با وجود این در قول دوم این کتاب، کتابت (نوشتار) را مختص انسان دانسته، امتیاز سخن مکتوب را نسبت به سخن ملفوظ در دیرپایی آن می‌داند. ناصر خسرو، ابومعین، زادالمسافرین، به تصحیح محمد بذل الرحمن (تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۴۱)، صص ۷-۱۶.

که در ادامه ارائه خواهد شد، عبارتست از: موتیف سخن در قصاید ناصرخسرو؛ دلایل موتیف شدن سخن در قصاید ناصرخسرو؛ انواع سخن در قصاید ناصرخسرو و ملاکهای ناصرخسرو در ارزیابی سخن.

۱. موتیف «سخن» در قصاید ناصرخسرو

از جمله نکات مهمی که لازم است در بررسی آثار ادبی، مورد تأمل و توجه قرار گیرد؛ موتیف یا بن‌مایه این آثار است. بن‌مایه «بخشی از مضمون اصلی» (کادُن، ۱۳۸۶: ۲۴۹) و «جزء بنیادین و وحدت آفرین درونمایه شعری است» (ولک، ۱۳۷۹، ج ۲/۴: ۸۵). آنگونه که از تعریف موتیف (بن‌مایه) در فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌های گوناگون ادبی برمی‌آید، ویژگی اصلی موتیف «تکرار» است: موتیف (بن‌مایه) شامل تصویرها، فکرها و احساساتی است که در هر اثر تکرار می‌شود (ر. ک: گری، ۱۳۸۲: ۲۰۷؛ آبرامز، ۱۳۸۶: ۲۷۷-۲۷۸؛ کادُن، ۱۳۸۶: ۲۴۹). بررسی قصاید ناصرخسرو نشان می‌دهد که در ابیات ۱۰۷ قصیده از جامعه آماری مورد مطالعه این جستار، بسامد بن‌مایه «سخن»، ارزش سخن و انواع آن چشمگیر است. موتیف سخن در ساخت و پرداخت قصاید ناصرخسرو به شکلهای زیر نمود یافته است:

۱. بیان افکار ناصرخسرو درباره سخن: در اندیشه ناصرخسرو هستی و آفرینش، کتابی ناطق است که حروفش را جمادات، نباتات، حیوانات و بالاتر از همه انسان به‌وجود آورده‌اند و همه این حروف یک‌صدا و هماهنگ با هم در نطق و نوا هستند. در روزگار ناصرخسرو که هنوز مبانی معرفت‌شهودی در زبان فارسی پا نگرفته بود، طرح این موضوع که هستی در کل مانند یک کتاب است که حروف و کلماتش سخن می‌گویند، یکی از جذاب‌ترین مباحث و موضوعاتی بود که ناصرخسرو با بیان هنری آن در آثار منثور و منظوم خویش توانست توجه ادیبان و اندیشمندان بسیاری را به این موضوع جلب کند (ر. ک: محبتی، ۱۳۸۸: ۵۷۸)؛ برای مثال در ابیات زیر ناصرخسرو آنچه را که چرخ به آدمی می‌گوید بیان کرده، به صراحت اعلام می‌دارد که انسان دانا می‌تواند سخن چرخ را بشنود:

چرخ می‌گوید به گشتنها که من می‌بگذرم
جز همین چیزی نگفتی گر چو ما گویاستی
قول او را بشنود دانا ز راه گشتنش
گشتنش آواستی گر همچو ماش آواستی
(۱۳۷۸: ۲۲۶، ابیات ۱۶ و ۱۷)

همچنین او در قصیده‌ای دیگر بیان می‌کند که جهان برای انسانهای دانا سخن‌گویی فصیح است؛ اما برای بی‌خردان صامت و ساکت است:

با مردم هشیار فصیحست اگر چند
گنگست سوی بی‌خرد و بی‌سخن و لال
(همان، ۲۵۵، بیت ۹)

۱. ۲. القای احساسات شاعر نسبت به سخن: ناصر خسرو در جایگاه حکیمی خردمحور و زهدمدار هرگونه سخنی را بر نمی‌تابد و با بهره‌گیری از واژگانی با بار معنایی عاطفی و القاگر بر آن است تا مخاطب را نیز در پسندها و احساسات خویش نسبت به انواع سخن سهیم سازد؛ در مثالی که خواهد آمد وی سخن خوب را مورد پسند انسانهای دانا و سخن بیهوده را پسندیده‌ی انسانهای نادان دانسته است:

دانا به سخنهای خوش و خوب شود شاد نادان به سرود و غزل و مطرب و قوال
آن را که به بیهوده سخن شاد شود جانش بفروش به یک دسته خس تره به بقال
(همان، ابیات ۲۲ و ۲۳)

در نمونه یاد شده، شاعر با استفاده از تقابل‌های دوگانه سخن خوب / سخن بیهوده، انسان دانا / انسان نادان، جان ارزشمند / خس تره (و نه حتی خود تره) تأثیر القایی کلامش را دوچندان کرده است؛ حال آنکه اگر فقط از یکی از طرفین این تقابلها سخن می‌گفت، مثلاً اگر تنها به این بسنده می‌کرد که سخن خوب مورد پسند انسان دانا است، تأثیر القایی شعرش چندان قوی نمی‌شد: یکی از شگردهایی که می‌تواند تأثیر القایی کلام را تقویت کند، استفاده از زوج‌های متقابل است. او که سخن‌گفتن از دنیا و بهره‌گیری از لذت‌های آن را نمی‌پسندد، در بیتی دیگر به مخاطب هشدار می‌دهد که اگر کسی سخنی از این لون با تو گفت، در واقع به تو "خری" آموخته است:

خری آموختت آن کس که بفرمودت که «همیشه شکم و معده همی آگن»
(همان، ۳۶)

بیت (۳۸)

۱. ۳. ترسیم خوشه‌های تصویری از سخن: ناصر خسرو در جایگاه شاعری اندیشمند و صاحب‌سبک، نگاهی خلاق به پدیده‌های هستی داشته، در بیشتر تصاویر شعری که آفریده است، ردپایی از «نگرش»^۱ خود برجای گذاشته است. همانگونه که پیشتر اشاره شد، در اندیشه ناصر خسرو هستی مانند کتابی است که حروف و کلماتش (جمادات، نباتات، حیوانات و بالاتر از همه انسان) سخن می‌گویند. این اندیشه یکی از تصاویر کانونی اشعار ناصر خسرو است که دارای سه رکن است: هستی، کلمات هستی و سخن که ناصر خسرو در قصاید خود برای هر یک از این ارکان، خوشه‌های تصویری متعددی آفریده است. بعضی از پر بسامدترین خوشه‌های تصویری‌ای که این شاعر گرد محور سخن آفریده عبارتست از:

^۱ - منظور از «نگرش» درونمایه مسلط در آثار هنرمندان بزرگ و صاحب سبک است. «نگرش» بر سراسر اثر سایه می‌افکند و در لابه‌لای تصویرها، در فرم، ساختار، سبک، مفهوم و مضمون اثر حضور دارد. نگرش، دستگاهی نظام‌دهنده است که شخصیت، اندیشه، زبان، سبک، جهان‌بینی و همه رفتارهای هنرمند را سازمان می‌دهد. برای اطلاعات بیشتر درباره «نگرش» و تأثیر آن در ایجاد تصویر بنگرید به: فتوحی، محمود، بلاغت تصویر (تهران: سخن، ۱۳۸۶) صص ۷۶-۸۰.

۱. ۳. ۱. سخن = بذر و برگ و بار: در نگاه ناصر خسرو انسان و خرد انسان «درختی» (ر. ک: همان، ۱۸، ایبات ۱۱ و ۱۳؛ ۸۷، بیت ۲۵؛ ۹۳، بیت ۱۷؛ ۲۰۶، بیت ۳) است که بذر و برگ و بار آن «گفتار» (ر. ک: همان، ۱۸، ایبات ۱۱ و ۱۷؛ ۸۷، بیت ۲۵ و ۳۳؛ ۹۳، بیت ۱۷؛ ۲۰۶، بیت ۳) است؛ برای مثال در بیت زیر انسان با تشبیه نهان به درخت مانند شده، درختی که می‌تواند نوع خود را با نوع سخنش (سخن خردمندان = خرما/ سخن بی‌خردانه = بید) تعیین کند:

چرا بار ناری چو خرما سخنها همانا که بیدی ز من زان رمانی
(همان، ۲۰۵، بیت ۳۰)

ناصر خسرو در جایی دیگر سخن ارزشمند حضرت رسول^(ص) را به «درختی بارور» (همان، ۱۳، بیت ۳۷) مانند کرده است. همچنین وی «کار» آدمی را به منزله «کشت» می‌داند که «تخم» آن سخن است (همان، ۷۷، بیت ۳۰) و دهقانی که باید این «تخم» را پیورود، جان انسان است:

جهان زمین و سخن تخم و جانت دهقانست به کشت باید مشغول بود دهقان را
(همان، ۱۱۸، بیت ۴۰)

۱. ۳. ۲. سخن = زرّ و گوهر: ارزش سخن حکیمانه و به‌جا در نگاه ناصر خسرو وی را بر آن داشته تا این‌گونه سخن را از حیث ارزش و بها به زر و گوهر تشبیه نماید. او سخن حکیمانه را «زرّ خرد» (همان، ۱۱۴، بیت ۴۴) و «سفته گهر» (همان، ۳۰۳، بیت ۶) نامیده است. به کار بردن ترکیب اضافی «دُرّج سخن» (همان، ۱۸۳، بیت ۱) نیز از همین نگرش ناصر خسرو نشأت می‌گیرد؛ چرا که «دُرّج» صندوقچه‌ای بوده که طلا و جواهر را در آن نگهداری می‌کردند (ر. ک: دهخدا، ۱۳۷۷. «درج»). همچنین هم‌طراز بودن سخن سنجیده با زر و گوهر در نگاه ناصر خسرو باعث شده تا وی مخاطب را به این نکته رهنمون شود که:

مستان سخن مگر که همه سخته زیرا سخن زر است و خرد شاهین
(همان، ۸۹، بیت ۳۵)

از آنجا که ناصر خسرو برای سخنان خود در جایگاه «حجت خراسان» ارزش زیادی قائل است، گاه شعر خود را «بدخشی نگین» (همان، ۱۷، بیت ۴۲) و گاه آن را «درّ و مرجان» (همان، ۱۰۶، بیت ۶) خوانده است:

طبع تو ای حجت خراسان در زهد دُرّ همی در کشد به رشته همیدون
(همان، ۱۰، بیت ۴۰)

۱. ۳. ۳. سخن = شهد و شکر و انگبین: یکی دیگر از تصاویری که درباره سخن در اشعار ناصر خسرو نمود نسبتاً چشم‌گیری دارد، تشبیه سخن خوب به شهد و شکر و انگبین است:

شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات خضر دور شده‌ستند که هرگز نمرند

شکرند از سخن خوب سبک شیعت را به سخنهای گران ناصبیا را تبرند

(همان، ۶۸، ابیات ۴۸ و ۴۹)

وی سخن حضرت رسول (ص) را سخنی «چون انگبین» (همان، ۱۳۰، بیت ۲۵) نامیده و از آنجا که خود را نیز محب، پیرو راستین و «مستعین» آن حضرت می‌داند (همان، ابیات ۲۷-۳۹) شعر خویش را نیز «شهد» (همان، ۲۶۵، بیت ۴۵) و «انگبین» خوانده است:

بهاگیر و رخشانی ای شعر ناصر مگر خود نه شعری بدخشی نگینی

بر اعدای دین زهری و دشمنان را غذایی، مگر روغن و انگبینی

(همان، ۱۷، ابیات ۴۲ و ۴۳)

۲. دلایل موتیف شدن سخن در قصاید ناصر خسرو

برای پاسخ‌دادن به این پرسش که چرا ناصر خسرو در قصاید خود ارزش و جایگاه ویژه‌ای برای «سخن» قائل بوده است، باید به کندوکاو در باورها و معتقدات اسماعیلیان پرداخت؛ چرا که این شاعر پیرو مذهب اسماعیلی بوده، قصیده‌هایش «جلوه‌گاه اندیشه‌های اسماعیلی» (ریپکا، ۱۳۸۱: ۳۹۸) است.

۲. ۱. وظیفه «حجت» در سلسله مراتب اسماعیلیه

ناصر خسرو که مدتی از عمر خود را در راه کسب مقامات دنیوی سپری کرده بود، کم‌کم دچار تغییر حال شد و در اندیشه جستجوی حقیقت و دستیابی به رستگاری افتاد و سرانجام رستگاری را در تعلیمات اسماعیلیه و نزد پیشوای ایشان، المستنصر بالله (خلافت ۴۲۷-۴۸۷ هـ. ق.) دیده، بعد از طی مراحل و مدارج مذهب اسماعیلی مرتبه حجت یافت و از طرف امام فاطمیان، المستنصر بالله به مقام حجت جزیره خراسان که یکی از جزایر دوازده‌گانه دعوت اسماعیلیه بود، انتخاب شد و مأمور نشر مذهب اسماعیلی در آن سامان گردید. مطابق سلسله مراتب اسماعیلیه،^۱ «حجت» کسی است که به ریاست «داعیان» - مبلغانی که مردم را به پیروی از امامان حقیقی، که معنای باطنی کلام الهی را می‌دانند و حافظان علم و حکمت هستند، دعوت می‌کنند - ارتقاء می‌یابد؛ «حجت» در واقع یک «داعی عالی مرتبه» بود که چند «داعی» محلی و منطقه‌ای را تحت فرمان داشت. وی را از آن جهت «حجت» می‌نامیدند که گفتارش حجت خدا بر خلائق محسوب می‌شد (ر. ک: صفا، ۱۳۳۹، ج ۲: ۴۴۹-۴۵۰؛ هالم، ۱۳۷۷: ۲۶؛ ۷۵). بنابر آنچه که گفته شد، ناصر خسرو در جایگاه «حجت» باید به تعلیم و تربیت «داعیان» می‌پرداخت و در جایگاه «داعی» نیز موظف بود تا به ارشاد و هدایت مردم بپردازد. یکی از

۱- اسماعیلیه کسی را که تازه به کیش ایشان درمی‌آمد، «مستجیب» و آن را که در طریق ایشان راسخ شده و اجازه سخن گفتن می‌یافت «مأذون» می‌گفتند. وقتی به درجه دعوت می‌رسید به او «داعی» گفته، رئیس داعیان را حجت می‌نامیدند و چون کسی مرتبت ولایت می‌یافت و از معلم بی‌نیاز می‌شد به وی «امام» گفته، سپس مقام «وصایت و اساس» و در آخرین مرتبه مقام «ناطق» قرار داشت. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی (مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۲) ص ۵۳.

مضامینی که ناصر خسرو برای دستیابی به اهداف یادشده - تعلیم و تربیت داعیان و ارشاد و هدایت مردم - از آن استفاده کرده، مضمون «سخن» است؛ وی در قصاید خود به نقد و بررسی انواع سخن پرداخته، با تبیین جایگاه و ارزش سخن کوشیده است به ارشاد و هدایت خلق بپردازد و مخالفان و معاندان خویش را محکوم نماید. چنین به نظر می‌رسد که کارآمدی مضمون «سخن» در قصاید ناصر خسرو به بسامد بالا و در نهایت موتیف شدن آن انجامیده است.

۲.۲. اعتقاد اسماعیلیه به علم تأویل

تأویل مهم‌ترین ابزار دعوت فرقه اسماعیلیه است. ایشان معتقدند همانگونه که در عالم جسمانی ظاهر و باطنی وجود دارد، شریعت نیز دارای ظاهر و باطنی است. «از نظر آنان آنچه پیامبران به عنوان دین آورده‌اند، در واقع ظاهری بیش نیست و این ظاهر باطنی دارد که تنها از راه تأویل دست‌یافتنی است» (نظری، ۱۳۸۳: ۳۰). مطابق این اعتقاد، اندیشمندان اسماعیلی و از آن جمله ناصر خسرو با حربۀ «سخن» پوستۀ ظاهری امور را شکافته، به معنا و باطن آنها دست می‌یابند. در این جا برای اثبات این مدعا که «سخن» از دیدگاه ناصر خسرو وسیله‌ای است برای شکافتن پوستۀ ظاهر و دستیابی به معنا و باطن، شواهدی از دیوان وی ارائه می‌شود:

دریای سخنها سخن خوب خداست پر گوهر با قیمت و پر لؤلؤ لالا
شورست چو دریا به مثل صورت تنزیل تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
(۱۳۷۸: ۵، ابیات ۳۵ و ۳۶)

در این ابیات ناصر خسرو «تنزیل» را به منزله «دریا» و «تأویل» را به منزله «لؤلؤ» دانسته است. با توجه به همین خوشه تصویری در ابیاتی دیگر «کلام» را «تیر» و «زبان» را «کمانی» دانسته است که باید به یاری آنها در «بحر سخن» به صید «دُر» تأویل پرداخت:

در سپه علم حقیقت ترا تیر کلامست و زبانت کمان
روز و شب از بحر سخن همچنین دُر همی جوی و همی برفشان
(همان، ۱۵)

ابیات ۴۸ و ۴۹

وی در جایی دیگر بر آن است که ظاهر قرآن به مثابه «قفل» و تأویل آن به مثابه «کلید» (ر. ک: همان، ۲۵۵، بیت ۲۹) است و با توجه به همین تصویر سخن نیکو را کلید گنج حکمت می‌داند؛ کلیدی که شاعر برای به دست آوردنش تلاش فراوان کرده است:

کلید است ای پسر نیکو سخن مر گنج حکمت را در این گنج بر تو بی‌کلید گنج نگشاید
من اندر جستن نیکو سخن تن را بفرسودم سرم زین فخر در حکمت همی بر چرخ ازین ساید

۲.۳. التزام اسماعیلیه به آموزش و تعلیم

یکی از اصول اساسی اسماعیلیه آموزش و تعلیم است. بنابر عقیده ایشان خداوند علم و حکمت را که موهبتی خداداد است به وسیله پیامبران برای مردم فرو فرستاده است و «... بر هر عالم دینی فرض است که علم را به کسانی که نمی‌دانند، برسانند؛ زیرا رساندن علم به نادان فرمان خداست و باید آن را انجام داد» (نظری، ۱۳۸۳: ۳۳). البته منظور این فرقه از تعلیم، که آن را وظیفه‌ای الهی می‌دانند، آموختن تأویل‌های دینی است. در سلسله مراتب اسماعیلیه کسی را که عهده‌دار این مهم - آموختن تأویل‌های دینی - می‌شد «داعی» می‌نامیدند. «داعی، به عنوان معلم، یکی از مشخص‌ترین وجوه دعوت اسماعیلی است» (هالم، ۱۳۷۷: ۲۶). «داعی» می‌بایست در فن مناظره و مجادله مهارت می‌یافت. به دیگر سخن چنین شخصی می‌بایست قدرت سخنوری، استنباط و استنتاج خویش را تقویت می‌کرد:

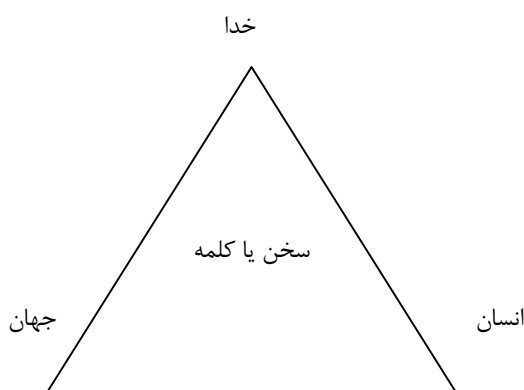
«... برای داعی بهتر آن است که پیش از درگیر مباحثه شدن با دانشمندان مذاهب مختلف، از همان آغاز تا می‌تواند علم و دانش بیندوزد و در فن مناظره و مجادله تعلیم کامل ببیند و مهارت پیدا کند. زیرا اگر داعی در مباحثه یا مناظره‌ای عمومی شکست یابد یا ثابت شود که استنتاجات منطقی او غلط و نادرست است و از آوردن دلیل و برهان بازماند، آن‌گاه است که اگر چون یونس ماهی دهان باز کند و او را ببلعد خوشحال خواهد شد. شکستی از این دست، اعتبار و حیثیت داعی را از میان می‌برد و امکان موفقیت و پیروزی دعوت را کاهش می‌دهد» (همان، ۸۴-۸۵).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین اذعان داشت که یکی از دلایل گرایش ناصر خسرو به موتیف «سخن» همین ارزش و اهمیتی است که اسماعیلیان برای سخن‌وری داعیان خویش - که ناصر خسرو رئیس و مهتر ایشان محسوب می‌شده است - قائل بوده‌اند.

۲.۴. بهره‌گیری اسماعیلیه از فلسفه یونان و آموزه‌های اسلام

اسماعیلیه با بهره‌گیری از دستگاه فلسفی یونان و آموزه‌های اسلام - قرآن و حدیث - با تکیه بر دو بُعد امر و خلق یا ابداع و انبعاث (= تولید) نخستین طرح مبنادار و معنادار سخن را پی‌ریزی کردند. ایشان کلام نفسی (در حق) و کلام لفظی (در انسان) را از آشفتگی و رهاشدگی بیرون آوردند و هر یک از ارکان وجود ذهنی و عینی را متمم و مکمل دیگری دانستند، به‌گونه‌ای که خدا، جهان و انسان، بی وجود سخن، معنا و صورت نمی‌گیرند و سخن نیز بی‌وجود خدا، جهان و انسان، وجود و ماهیت نمی‌پذیرد (ر. ک: محبتی، ۱۳۸۸: ۵۵۷). به تبع همین امر در نگاه ناصر خسرو - که یک شاعر و اندیشمند اسماعیلی است - سخن از شکل انبوه عبارات و اصطلاحات

زیبا ولی نامرتبط بیرون می‌آید و در ارتباط مستقیم با خداآگاهی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی قرار می‌گیرد. بدین‌گونه مثلثی ایجاد می‌شود که ضلع‌های آن جز در اتصال با هم معنایی ندارند (ر. ک: همان، ۵۵۶).



شاید یکی از دلایلی که باعث شکل‌گیری موتیف «سخن» در قصاید ناصر خسرو شده، همین ارتباط مثلث‌وار باشد: خدا، جهان و انسان، بی وجود سخن، معنا و صورت نمی‌گیرند و سخن نیز بی‌وجود خدا، جهان و انسان، وجود و ماهیت نمی‌پذیرد (ر. ک: همان، ۵۵۷). ناصر خسرو در ابیات زیر ارتباط مثلث‌وار خدا، جهان و انسان را با سخن تبیین کرده است:

امّهات و نبات با حیوان	بیخ و شاخند و بارشان انسان...
تخم ما بی‌گمان سخن بوده‌ست	خوبتر زین کسی نداد نشان...
این جهان هم بدان سخن ماند	حرف او ساکنست یا جنبان
وان سخن را مثل به مردم زن	حرفها را نبات با حیوان...
سخن اول آن شریف خرد	سخن آخر آن عزیز قران
سخنت اول و سخن آخر	سخنی خوب شو درین دو میان

(۱۳۷۸: ۲۴۰، ابیات ۱-۱۳)

۳. انواع سخن در قصاید ناصر خسرو: در قصاید ناصر خسرو سخن به اعتبار جنبه‌های ارزشی و معنایی قابل تقسیم به انواع زیر است:

۳. ۱. انواع سخن از حیث ارزشی: در یک نگاه کلی می‌توان انواع سخن را از حیث ارزشی در قصاید ناصر خسرو به دو گروه تقسیم کرد:

۳. ۱. ۱. سخن ارزشمند: ناصر خسرو در قصاید خود ارزشمندترین سخنان را سخن خداوند، پیامبر و امامان دانسته، مخاطبان را به این نکته رهنمون می‌شود که معنا و باطن سخن خداوند را باید از خاندان پیامبر شنید:

امثال قرآن گنج خداست چه گویی از «حَدَّثْنَا قَالَ» گشاده شود امثال؟
بر علم مثل معتمدان آل رسول‌اند راهت ننماید سوی آن علم جز این آل
(همان، ۲۵۵، ابیات ۲۷ و ۲۸)

او در قصاید خود سخن پیامبر^(ص) را همچون «درختی بارور» (ر. ک: همان، ۱۳، بیت ۳۷)، «انگبین» (ر. ک: همان، ۱۳۰، بیت ۲۵) و «نور» (ر. ک: همان، ۳۱۳، بیت ۳۷) دانسته است و سخن وصی ایشان، حضرت علی^(ع) را «آب حیات» (ر. ک: همان، ۱۰۵، بیت ۵۱) و «گنج» (ر. ک: همان، ۱۳۲، بیت ۴۵) و «مَقَرّ و مایه نور دل» (ر. ک: همان، ۴۷، بیت ۷۰) نامیده است.

از بررسی قصاید ناصر خسرو چنین برآورد می‌شود که ملاک و میزان این شاعر در تبیین سخن ارزشمند، مطابقت سخن با قرآن، گفتار پیامبر و اهل بیت ایشان است. او با در نظر گرفتن همین امر در جای‌جای قصاید، سخن خویش را نیز در زمره سخنان ارزشمند معرفی کرده، ابیاتی را به ستایش سخن خویش اختصاص داده است؛ البته این ستایش‌ها از نوع خودستایی‌های ادبی‌ای که در میان شاعران رواج داشته، نیست و رنگ و بوی ایدئولوژیک و مذهبی دارد. او سخن خود را از آن جهت بزرگ می‌شمارد که در بردارنده معتقداتی ارزشمند است (ر. ک: شعار، ۱۳۷۱: ۱۶)؛ برای مثال در ابیات زیر وی که «قالِ اوّل» را از آن پیامبر^(ص) و خاندان آن حضرت می‌داند، پس از معرفی «آل مصطفی» سخن خود را بدان دلیل ارزشمند و قرین به «علم حق» معرفی می‌کند که متصل به سخن اساس و وصی، حضرت علی^(ع)، است:

قالِ اوّل جز پیامبر کس نگفت
جز که زهرا و علی و اولادشان
صفا پیشین شیعیان حیدرند
حبل ایزد حیدر است او را بگیر
بی‌خطر باشد فلان با او چنانک
تا نبودم من به حیدر متصل
وانگهی زی آل او آمد مقال
مر رسول مصطفی را کیست آل؟
جز که شیعت دیگران صفاالنعال
وز فلان و بوفلان بگسل حبال
پیش زرگر بی‌خطر باشد کلال
علم حق با من نمی‌کرد اتصال
(ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۷۳، ابیات ۴۶-)

(۵۱)

در ابیات زیر نیز وی قدرت سخن‌وری خویش را مرهون تأیید حضرت محمد^(ص) - پیامبر ناطق - و المستنصر بالله فاطمی - آل رسول و امام حقیقی آن عصر - می‌داند:

ز من نیست بل کز رسولت و آل
مرا بر سخن پادشاهی و امر
نه تصنیف بود و نه قیل و نه قال
مرا جز به تأیید آل رسول
که یزدانش یارست و خلقش عیال
امام زمان وارث مصطفی
(همان، ۲۵۱، ابیات ۱۷-)

(۱۹)

۳. ۱. ۲. سخن بی‌ارزش: با توجه به ملاک و معیار ناصر خسرو در سنجش ارزش سخن، هر سخنی که مخالف آموزه‌های دینی و سخنان رسول اکرم^(ص) و اهل بیت ایشان باشد، سخن بی‌ارزش محسوب می‌شود:

هرک آفت خلاف علی بود در دلش
تو روی ازو بتاب و بیرهیز از آفتش...
اندر مناظره سخن سرد ازو مگیر
زیرا که نیست جز سخن سرد آلتش
چون علم نیستش که بگوید، جز این محال
چون بند سخت گشت چه چیزست حیلش
(همان، ۱۸۰، ابیات ۳۱-۳۴)

همچنین ناصر خسرو در قصاید خویش سخن انسانهای در جهل خفته را «محال، خرافه و هزل» (ر. ک: همان، ۲۰۹، بیت ۳۱؛ ۳۱۹، بیت ۳) می‌نامد و به مخاطب هشدار می‌دهد که:

دل به بیهوده‌ای مکن مشغول
که فلان ژاژخای می‌خاید...
منگر سوی آن کسی که زبانش
جز خرافات و فریه ندراید
(همان، ۲۲۴، ابیات ۱۱ و ۲۶)

در نگاه اعتقادی و انتقادی ناصر خسرو سخن شاعران مداح و هزل‌سرای نیز در شمار سخنان بی‌ارزش محسوب می‌شود؛ در ابیاتی که خواهد آمد وی خطاب به این شاعران چنین می‌گوید:

چشمت همیشه مانده به دست توانگران
تا اینت پانذ آرد و آن خزّ و آن حریر...
اندر محال و هزل دراز بود
واندر زکات دستت و انگشتکان قصیر
بر هزل وقف کرده زبان فصیح خویش
بر شعر صرف کرده دل و خاطر منیر
آن کردی از فساد که گر یادت آید آن
رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر
(همان، ۱۰۲، ابیات ۱۳-۱۷)

۳. ۲. انواع سخن از حیث معنایی: یکی از نشانه‌های بارز تفکر اسماعیلی تمایز قائل شدن بین معنای ظاهری و معنای باطنی شریعت است که این تفکر سخن را از حیث معنایی در قصاید ناصر خسرو به دو گروه تقسیم می‌کند:

۳. ۲. ۱. سخن دارای معنی ظاهری: ناصر خسرو در قصاید خود معنای ظاهری شریعت را به مُشکِ بدون بو (ر. ک: همان، ۳۵، بیت ۴۷)، جسم و کالبدی بی‌جان (ر. ک: همان، ۹۴، بیت ۳۵؛ ۲۷۶، بیت ۳۷)، «آب زیر کاه» (ر. ک: همان، ۱۲۳، بیت ۱۳) و «بند عظیم» (ر. ک: همان، ۱۸۹، بیت ۳۹) مانند کرده، علو معنای ظاهری را در گرو معنای باطنی دانسته است.

۳. ۲. ۲. سخن دارای معنی باطنی: در بسیاری از قصاید ناصر خسرو، معنای باطنی شریعت (تأویل) در تقابل با معنای ظاهری آن قرار گرفته است. وی با طرح این تقابلهای می‌کوشد ذهن مخاطب را متوجه این مطلب سازد که «در ورای عبارت ظاهری قرآن و اوامر و نواهی شریعت، یک معنای باطنی هم وجود دارد. این معنای باطنی هسته و جوهر کلام الهی است» (هالم، ۱۳۷۷: ۶۵). برای مثال در ابیات زیر ناصر خسرو تنزیل (معنای ظاهری شریعت) را به «مُشک» و تأویل (معنای باطنی شریعت) را به «بوی مُشک» تشبیه کرده، مُشک بدون بو را خاکستر و تنزیل بی تأویل را خنجری بر گلوی دشمن می‌نامد:

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت	او به چشم راست در دین اعور است
مشک باشد لفظ و معنی بوی او	مشک بی‌بوی ای پسر خاکستر است
مر نهفته دختر تنزیل را	معنی و تأویل حیدر زیور است
مشکل تنزیل بی‌تأویل او	بر گلوی دشمن دین خنجر است

(۱۳۷۸، ۳۴-۳۵، ابیات ۴۶-۴۹)

۴. ملاکهای ناصر خسرو در ارزیابی سخن: ناصر خسرو سخن را سرمایه انسان حکیم می‌داند؛ سرمایه‌ای که هیچ دزدی قادر به سرقت آن نیست و به موجب شرف و جایگاه ارزشمندی که دارد رسول خدا^(ص) آن را «سحر حلال» خوانده است (ر. ک: همان، ۲۵۰، ابیات ۹ و ۱۰). وی در جایگاه شاعری متعهد و خردورز ملاکهایی را برای ارزیابی این عنصر ارزشمند - سخن - در قصاید خود ارائه می‌کند؛ بعضی از مهم‌ترین این ملاکها عبارتست از:

۴. ۱. مطابقت سخن با کلام شرع، گفتار پیامبر^(ص) و اهل بیت: همانگونه که پیشتر اشاره شد، مهم‌ترین ملاک ناصر خسرو در ارزشمند دانستن سخن، مطابقت آن با کلام شرع، گفتار رسول اکرم^(ص) و خاندان ایشان است:

آن سخن باشد سخن نزدیک من کز دین بود آن سخن کز دین برون باشد چه باشد؟ هین و هین

(همان، ۲۶۵، بیت ۳۳)

۲. ۴. مطابقت سخن با عقل و خرد: ناصر خسرو با این استدلال که سخن، «عنوان نامه مردم» (ر. ک: همان، ۲۳۱، بیت ۲۰) و نشان‌دهنده میزان خرد انسان (ر. ک: همان، ۸۱، بیت ۲۷؛ ۹۳، بیت ۱۸؛ ۱۹۸، بیت ۸؛ ۲۶۱، بیت ۳۵) است، این نکته را به مخاطب گوشزد می‌کند که سخنی سخته و عالمانه ارائه نماید:

سخن به علم بگوئیم تا ز یکدیگر جدا شویم که ما هر دو اهل گفتاریم
سخن پدید کند کز من و تو مردم کیست که بی‌سخن من و تو هر دو نقش دیواریم
(همان، ۷۰، ابیات ۸ و ۷)

وی سخنی را ارزشمند می‌داند که با علم و خرد همراه باشد (ر. ک: همان، ۲۶۶-۲۶۷، ابیات ۱۰-۲۵) و از آنجا که سخن را تا ابد زنده می‌داند (ر. ک: همان، ۱۵، بیت ۵۰؛ ۲۳۲، بیت ۲۴) حساسیت زیادی بر سنجیده بودن آن دارد:

آن به که نگویی چو ندانی سخن ایراک ناگفته سخن به بود از گفته رسوا
(همان، ۵، بیت ۳۰)

۳. ۴. مطابقت گفتار با حقیقت: یکی از ملاکهای ناصر خسرو در ارزیابی سخن، مطابقت آن با حقیقت است. ناصر خسرو راستگویی را سیرت حضرت رسول (ص) (ر. ک: همان، ۱۹۴، بیت ۳۷) و خصلت هشیاران (ر. ک: ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۱۹، بیت ۳) دانسته، مخاطب را از دروغ‌گویی بر حذر می‌دارد:

جز راست مگوی گاه و بیگاه تا حاجت نایدت به سوگند
گنده‌ست دروغ ازو حذر کن تا پاک شود دهانت از گند
(همان، ۲۳، ابیات ۱۱ و ۱۲)

وی مکر و دروغ را «خس و خار» (ر. ک: همان، ۱۲۱، بیت ۶؛ ۱۹۴، بیت ۳۶) نامیده، آن را از جمله «سیرتهای دیوان» (ر. ک: همان، ۱۲۸، بیت ۱۴) و هم‌تراز گناهانی همچون «زنا و مسخره و جور و محال و غیبت و دزدی» (ر. ک: همان، بیت ۱۳) دانسته است و چنین توصیه می‌نماید:

راست‌گوی و طاعت آر و پاک باش و علم جوی فوج دیوان را بدین معروف لشکرها شکن
(همان، ۲۶۵، بیت ۴۰)

۴. ۴. مطابقت گفتار و کردار: اگرچه ناصر خسرو سخن نیکو را کلید گنج حکمت (ر. ک: همان، ۳۹، بیت ۱۶) می‌داند، در نگاه ایدئولوژیک وی سخن نیکی که با عمل همراه نباشد، ارج و اعتباری ندارد:

در خور قول نکو باید کردنت عمل تو ز گفتار عُقابی و به کردار ذباب...
قول را نیست ثوابی چو عمل نیست برو ایزد از بهر عمل کرد ترا وعده ثواب
(همان، ۱۸۹، ابیات ۳۲ و ۳۵)

وی «گفتار و کردار خوب» را «بنیاد نیک‌اختری» (ر. ک: همان، ۱۱۰، بیت ۱۸) و نابودکننده دشمن (ر. ک:

همان، ۱۵۸، بیت ۱۳) می‌نامد و گفتار نیکی را که با کردار نیک همراه نباشد، اینگونه ترسیم می‌کند:

کردار مدار خار و سوزن گفتار حریر و خز و مَلَحَم

(همان، ۱۴۸، بیت ۳۰)

نتیجه‌گیری

در جستار حاضر به منظور بررسی جایگاه سخن در قصاید ناصر خسرو صد و پنجاه قصیده آغازین دیوان وی مورد بررسی قرار گرفت و مطابق شواهد به دست آمده، این نتایج حاصل شد:

۱. با توجه به این نکته که تکرار یکی از ویژگی‌های اصلی موتیف است، تکرار و بسامد بالای «سخن» در قصاید ناصر خسرو، آن را به یکی از موتیف‌های این قصاید تبدیل کرده است؛ ناصر خسرو از این موتیف برای بیان افکار و القای احساسات خویش نسبت به انواع سخن استفاده کرده، همچنین خوشه‌های تصویری متعددی گرد محور سخن آفریده است که بعضی از پربسامدترین آنها عبارتند از: سخن = بذر و برگ و بار / سخن = زرّ و گوهر / سخن = شهد و شکر و انگبین.

۲. عمده‌ترین دلیل کاربرد وسیع موتیف سخن در قصاید ناصر خسرو، نگرش اسماعیلی این شاعر است. او که در سلسله مراتب اسماعیلیه در جایگاه «حجت» قرار داشت باید به تعلیم و تربیت «داعیان» و ارشاد و هدایت مردم می‌پرداخت. مضمون «سخن» یکی از مضامینی بود که ناصر خسرو برای دستیابی به اهداف یادشده از آن استفاده کرد. او در قصاید خود کوشید تا با تبیین جایگاه و ارزش سخن به ارشاد و هدایت خلق بپردازد و مخالفان و دشمنان خویش را محکوم نماید. همچنین وی با توجه به اهمیتی که اسماعیلیه برای «تأویل» قائل بوده‌اند، سخن را حربه‌ای برای شکافتن پوسته ظاهری و دستیابی به معنا و باطن امور می‌داند. التزام اسماعیلیه به آموزش و تعلیم نیز یکی دیگر از دلایل گرایش ناصر خسرو به موتیف سخن است؛ چرا که از نظر ایشان قدرت سخن‌وری داعی - که ناصر خسرو رئیس و مهتر ایشان محسوب می‌شده است - ارزش و اهمیت زیادی داشته است. یکی دیگر از دلایل گرایش ناصر خسرو به استفاده از موتیف سخن، که ریشه در اعتقادات اسماعیلی وی دارد، بهره‌گیری اسماعیلیه از فلسفه یونان و آموزه‌های اسلام است: مطابق فلسفه یونان و آموزه‌های اسلام، سخن شکلی انبوه از عبارات و اصطلاحات زیبا ولی نامرتب نیست بلکه در ارتباطی مثلث‌وار و مستقیم با خدا آگاهی، جهان‌بینی و انسان‌شناسی قرار دارد. خدا، جهان و انسان، بی وجود سخن، معنا و صورت نمی‌گیرند و سخن نیز بی وجود خدا، جهان و انسان، وجود و ماهیت نمی‌پذیرد. ناصر خسرو در بعضی از قصاید خود می‌کوشد تا این ارتباط مثلث‌وار خدا، جهان و انسان را با سخن تبیین کند.

۳. در قصاید ناصر خسرو سخن به اعتبار جنبه ارزشی به سخن ارزشمند و سخن بی‌ارزش و از حیث جنبه معنایی به سخن دارای معنی ظاهری و معنی باطنی تقسیم می‌شود. ملاک و میزان این شاعر در تبیین ارزش سخن مطابقت آن با آموزه‌های دینی، گفتار پیامبر^(ص) و اهل بیت ایشان است و از آنجا که گفتار خود را مطابق با این ملاک می‌داند، آن را ارزشمند خوانده است. از نظر او سخنی که با ملاک و معیار فوق مطابق نباشد، سخنی بی‌ارزش محسوب می‌شود. تفکیک سخن از حیث معنایی در قصاید ناصر خسرو از نشانه‌های بارز تفکر اسماعیلی است. در بسیاری از قصاید ناصر خسرو، معنای باطنی شریعت (تأویل) در تقابل با معنای ظاهری آن قرار می‌گیرد و در همه این تقابلهای معنای باطنی اصل و معنای ظاهری فرع و وابسته به معنای باطنی نمایانده می‌شود.

۴. ملاکهای ناصر خسرو در ارزیابی سخن عبارتست از: مطابقت سخن با کلام شرع، گفتار پیامبر^(ص) و اهل بیت؛ مطابقت سخن با عقل و خرد؛ مطابقت گفتار با حقیقت و مطابقت گفتار و کردار.

منابع

۱. آبرامز، هایلر هوارد. ۱۳۸۶. فرهنگ واژه اصطلاحات ادبی. ترجمه سیامک بابایی. تهران: جنگل، جاودانه.
۲. آجرلو، لیلا. ۱۳۸۴. کتابشناسی جامع حکیم ناصر خسرو قبادیانی. زیر نظر رحیم مسلمانیان قبادیانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۳. دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۷. لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۴. ریپکا، یان و دیگران. ۱۳۸۱. تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه. ترجمه عیسی شهابی. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۴. سیری در شعر فارسی. تهران: سخن.
۶. شعار، جعفر. ۱۳۷۱. تحلیل سفرنامه ناصر خسرو. تهران: قطره.
۷. صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۳۹. تاریخ ادبیات در ایران. جلد دوم. تهران: ابن سینا.
۸. فتوحی، محمود. ۱۳۸۶. بلاغت تصویر. تهران: سخن.
۹. کاذن، جان آنتونی. ۱۳۸۶. فرهنگ توصیفی ادبیات و نقد. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: شادگان.
۱۰. گری، مارتین. ۱۳۸۲. فرهنگ اصطلاحات ادبی. ترجمه منصوره شریف‌زاده. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. محبتی، مهدی. ۱۳۸۸. از معنا تا صورت. جلد اول. تهران: سخن.
۱۲. محقق، مهدی. ۱۳۵۵. یادنامه ناصر خسرو. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۳. مشکور، محمدجواد. ۱۳۷۲. فرهنگ فرق اسلامی. مشهد: آستان قدس.

۱۴. ناصر خسرو، ابومعین. ۱۳۴۱. *زادالمسافرین*. به تصحیح محمد بذل الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی.
۱۵. _____ ۱۳۷۸. *دیوان*. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. نظری، جلیل. ۱۳۸۳. *ناصر خسرو و اندیشه او*. شیراز: دانشگاه شیراز.
۱۷. ولک، رنه. ۱۳۷۹. *تاریخ نقد جدید*. جلد ۴ بخش ۲. ترجمه سعید ارباب شیرانی. تهران: نیلوفر.
۱۸. هالم، هاینس. ۱۳۷۷. *فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان*. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.

بررسی هماهنگی‌های موسیقایی در ۱۰ قصیده ناصر خسرو قبادیانی

فاطمه کهدویی

محمد کاظم کهدویی

مقدمه

از زمان‌های قدیم شعر اهمّیت فراوانی داشته؛ چنان‌که در هر موقعیت زمانی و مکانی و در هر شرایطی اعم از خوشی‌ها و ناخوشی‌ها دیوان شعرا همدمی برای مردم بوده است. این همدم مردم از عناصری تشکیل یافته که موسیقی از مهمترین آنهاست و با عناصر دیگر شعر، پیوندی تنگاتنگ دارد و شاید به دلیل وجود همین موسیقی در دل و جان مردم می‌نشسته. شاعران ایران علاوه بر پرداختن به محتوا، برای جنبه لفظی شعر نیز اهمّیت زیادی قائل بوده‌اند. آنها تلاش می‌کردند تا از راههای مختلف و متعدد برای بیان معنی، تخیل و احساس خود به شنونده استفاده کنند و همین کاربرد موسیقی شعر و انواع گوناگون آن در قالب‌ها و سبک‌های متفاوت، یکی از راهکارهایی است که آنان استفاده کرده‌اند. موسیقی؛ معنی، تخیل، هیجان و عاطفه پنهان در شعر را به مخاطب منتقل می‌کند. موسیقی شعر از جمله عوامل مؤثر انسجام و پیوستگی شعر است و بطور اساسی نظمی را در

روابط اجزای آن به وجود می‌آورد. در این پژوهش تلاش می‌کنیم علاوه بر تعریف موسیقی شعر و انواع سه‌گانه آن، پیوستگی آهنگین کلمات را که به وسیله شعر شور و هیجان را به شنونده منتقل می‌کند، روشن کنیم. کلیاتی در باره ناصر خسرو

ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصر خسرو، در ۹ ذی‌قعدة ۳۹۴ قمری در روستای قبادیان در بلخ در خانواده ثروتمندی که ظاهراً به امور دولتی و دیوانی اشتغال داشتند چشم به جهان گشود.

ناصر خسرو یکی از شاعران و نویسندگان درجه اول ادبیات فارسی است که در فلسفه و حکمت دست داشته، آثار او از گنجینه‌های ادب و فرهنگ ما محسوب می‌گردند. او در خدانشناسی و دینداری سخت استوار بوده‌است، و مناعت طبع، بلندی همت، عزت نفس، صراحت گفتار، و خلوص او از سراسر گفتارش آشکار است. ناصر در یکی از قصاید خویش می‌گوید که به یمگان افتادنش از بیچارگی و ناتوانی نبوده، او در سخن توانا است، و از سلطان و امیر ترس ندارد، شعر و کلام او سحر حلال است. او شکار هوای نفس نمی‌شود، او به یمگان از پی مال و منال نیامده است و خود یمگان هم جای مال نیست. او بنده روزگار نیست، چرا که بنده آز و نیاز نیست، این آز و نیازند که انسان به درگاه امیر و سلطان می‌آورند و می‌مانند. ناصر جهان فرومایه را به پیشیزی نمی‌خرد. او به آثار منظوم و منثور خویش می‌نازد، و به علم و دانش خویش فخر می‌کند، این کار او گاهی خواننده را وادار می‌کند که ناصر به یک شخص خود ستا و مغرور به خودپرست قلمداد کند. مردی است با مناعت طبع، خرسند فروتن، در برابر رویدادها و سختیها بردبار، اندیشه‌ورز، در راه رسیدن به هدف پای می‌فشارد.

آثار ناصر خسرو

۱ - سفرنامه ناصر خسرو شرح مسافرت هفت ساله

۲ - زادالمسافرین عقاید فلسفی او را توضیح می‌دهد

۳ - وجه دین درباره احکام شریعت به طریقه اسماعیله

۴ - خوان الاخوان ۵ - روشنایی‌نامه ۶ - سعادت‌نامه ۷ - دلیل‌المتحرین ۸ - دیوان اشعار ۹ - جامع‌الحکمتین و کتب چند دیگری منسوب به ناصر خسرو هستند که به مرور زمان از بین رفته‌اند و یا شاید در مناطق کوهستانی بدخشان در نزد اشخاص و افراد محفوظ هستند.

پیشینه تحقیق

در مورد ناصر خسرو و آثار و اشعارش کارهای زیادی انجام شده است؛ اما از نظر بررسی موسیقی شعر او فقط یک مقاله مشاهده شد که آن‌هم تنها به موسیقی بیرونی شعر ناصر خسرو پرداخته است. مقاله مورد نظر با عنوان «هماهنگی وزن و محتوا در اشعار ناصر خسرو» نویسندگان آقایان: دکتر جعفر مقدس و حمزه نصراللهی که در

فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی س ۴-ش ۱۲-پاییز ۸۷ چاپ شده است؛ اما در این پژوهش بر تمام جنبه‌های موسیقی اعم از موسیقی بیرونی، موسیقی درونی، موسیقی کناری و موسیقی معنوی نیز تأکید و تحقیق شده است.

شعر و موسیقی

موسیقی در تعریف ابن سینا، عبارت است از «بخشی از دانش ریاضیات که در آن از احوال نغمه‌ها، به لحاظ هم آهنگی یا عدم هماهنگی، و از احوال ازمنه موجود در فواصل نغمه‌ها، بحث می‌شود تا دانسته شود که لحن چگونه تألیف می‌شود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۹۴). دکتر شفیع کدکنی نیز در باره‌ی موسیقی می‌نویسد: «مجموعه عواملی که زبان شعر را از زبان روزمره به اعتبار بخشیدن آهنگ و توازن، امتیاز می‌بخشند و در حقیقت سبب رستاخیز کلمه‌ها و تشخیص واژه‌ها در زبان می‌شوند، می‌توان گروه موسیقایی نامید و این گروه موسیقایی خود عوامل شناخته شده و قابل تحلیل و تعلیل دارد از قبیل انواع وزن و قافیه و ردیف و... موسیقی شعر، دامنه پهنآوری دارد و نخستین عاملی که دارد مایه رستاخیز کلمه‌ها در زبان شده و انسان ابتدایی را به شگفتی وا داشته است همین کاربرد موسیقی در نظام واژه‌ها بوده است» (شفیعی، ۱۳۸۶: ۸) نزد تمام ملت‌ها، موسیقی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است تا آنجا که می‌توان آن را پدیده‌ای غریزی دانست. هماهنگی شعر و موسیقی مخصوص به قشر و یا مردم و کشور خاصی نیست. بنابراین شعر و موسیقی دو موضوع جدا نشدنی از یکدیگر هستند و موسیقی بدون شعر و شعر بدون موسیقی وجود نداشته است، حتی خواندن شعر همراه با موسیقی تاثیر آن را بر شنونده بیشتر می‌کند.

در باره‌ی این که ارتباط شعر و موسیقی باهم و تاریخچه ارتباط این دو دکتر شفیع کدکنی نظر دکتر زرین کوب را در باب شعر بیان می‌دارد: «شعری امری مستقل از موسیقی نبوده است؛ اما این که بعضی هم احتمال نداده‌اند؛ حتی بارید الحان و آغانی خویش را بر نثر مبتنی کرده است، نه بر نظم ظاهراً درست نیست و از آن است که اوزان فهلویات را با اوزان عروضی مقایسه کرده‌اند که مخصوص عرب بوده است. باری چون بعد از اسلام ایرانیان شعر را با وزن و قافیه‌اش از اعراب تقلید کردند هم لفظ شعر را از آنها اخذ نمودند و هم عروض و قافیه را» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۹۸).

دکتر شفیع کدکنی در کتاب خود با نام ادوار شعر فارسی موسیقی را به انواعی تقسیم نموده است که در ذیل هر کدام را ذکر نموده و تعریف مختصری از آن می‌آوریم:

الف) موسیقی بیرونی

ب) موسیقی کناری

ج) موسیقی درونی

د) موسیقی معنوی

انواع موسیقی

الف) موسیقی بیرونی و بررسی آن در ده قصیده دیوان ناصر خسرو:

یکی از آشکارترین جلوه‌های پیدای شعر موسیقی بیرونی است. همان چیزی که وزن عروضی خوانده می‌شود و آهنگین بودن آن باعث لذت بردن بیشتر از شعر می‌شود. شاید به همین دلیل است که اشعار دارای وزن بیشتر به دل می‌نشینند؛ زیرا وزن است که آشکارترین و زیباترین موسیقی را به همراه دارد. «موسیقی بیرونی همان وزن عروضی است، بر اساس کشش هجاها و تکیه‌ها» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۱). شعر و وزن دو یار قدیمی‌اند که انگار از بدو تولد با هم بوده‌اند، در همین زمینه دکتر شفیعی کدکنی می‌گوید: «منظور از موسیقی بیرونی شعر، جانب عروضی وزن شعر است که بر همه شعرهایی که در یک وزن سروده شده‌اند قابل تطبیق است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

افلاطون در رساله «یوان» از قول سقراط، مایه و محرک شاعری را الهام می‌شمارد و می‌گوید: «شاعران وقتی اشعار زیبایشان را می‌سرایند و در حال بیخودی هستند، آهنگ و وزن، ایشان را مفتون و مسحور می‌کند» (ناتل خانلری، ۱۳۴۵: ۱۳).

«ارسطو نیز در رساله شاعری خویش، شعر را مقابل نثر قرار می‌دهد و از شعر، سخن موزون اراده می‌کند؛ در نظر او نیز شعر از وزن جدا نیست، هرچند میان شعر و نظم تفاوت می‌گذارد» (همان: ص ۱۴ و ۱۳). ناصر خسرو در دیوان خود از وزن‌های متنوعی استفاده کرده است که در این مقاله به بررسی وزن ده قصیده آن پرداخته می‌شود. لازم به توضیح است که سعی شده است وزن‌ها متفاوت باشد.

هزج

هزج در لغت به معنی آواز طرب انگیز و سرود مفرح است. وجه تسمیه آن آن است که عرب آوازهای خوش و فرح بخش خود را از اشعار سروده شده در این بحر انتخاب می‌کرده است» (مدرسی، ۱۳۸۴: ۳۲۳). هزج یکی از بحرهای نوزده گانه و مشترک در شعر فارسی و عربی است. «از مجموع ۲۸۸ شعر در دیوان حکیم ناصر خسرو، ۷۹ شعر، اعم از قصیده، نیم قصیده (قصیده کوتاه کمتر از ۱۵ بیت) و قطعه، در گروه وزنی بحر هزج و متفرعات آن سروده شده است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

در این بحر دو قصیده انتخاب شده است:

هزج مثنی سالم: بر وزن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن

□ / - - - □ / - - - □ / - - - □ / - - - □

ای خوانده کتاب زند و پاز زین خواندن زند تا کی و چند؟

دل پر ز فضول و زند بربل زردشت چنین نبشت در زند؟

از فعل منافقی و بی‌باک وز قول حکیمی و خردمند

از فعل به فضل شو بیفزای وز قول رو اندکی فرو رند

پندم چه دهی؟ نخست خود را محکم کمری ز پند بر بند

(ق ۱۱/۱۵۸)

بحر مضارع

« مضارع در لغت به معنی شونده و مانند و شبیه و در اصطلاح فن عروضی بحری است که از ترکیب دو رکن مفاعیلن و فاعلاتن ساخته می‌شود» (عقداپی، ۱۳۸۵: ۱۰۸). «در دیوان ناصر خسرو نیز ۴۲ شعر (اعم از قصیده، نیم قصیده و قطعه) در متفرعات این بحر سروده شده» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۱۵). در این بحر از دیوان ناصر خسرو یک قصیده انتخاب شده است. این قصیده دارای ۴۴ بیت است و برای نمونه ۶ بیت آن ذکر شده است:

۱-۲- مضارع مثنی‌اخر مکفوف محذوف: در وزن مفعول فاعلات مفاعیل فاعلن

-- / □ - □ / □ - □ -- □ - □ -

موسیقی این اشعار سنگین و با چیدمان هجاهای بلند است و باعث جلب توجه مخاطب یا خواننده می‌شود. بحث موسیقی و عروض در این اشعار چنان با آگاهی و بجا در کنار هم هماهنگ شده که موسیقی پرتاثیری به ابیات بخشیده است.

قصیده سوم

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا گویی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا

در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم صفرا همی برآید از انده به سر مرا

گویم: چرا نشانه تیر زمانه کرد چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا

گر در کمال فضل بود مرد را خطر
چون خوار و زار کرد پس این بی خطر
مرا؟

گر بر قیاس فضل بگشتی مدار چرخ
جز بر مقر ماه نبودی مقر مرا
(ق ۸۹/۶)

بحر خفیف

«خفیف در لغت به معنای سبک و چابک در حرکت و عمل است و در اصطلاح بحری است که از ترکیب ارکان رجز و رمل به شکل فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن ساخته می‌شود. «عقدایی، ۱۳۸۵: ۱۲۲). مقدس و همکاران در خصوص استفاده شاعر از این بحر در دیوان خود می‌گویند: «از میان اشعار دیوان، ۱۲ قصیده، دو نیم-قصیده (قصیده کوتاه ۱۰ و سه‌بیتی و یک قطعه چهاربیتی در این بحر سروده شده است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۸). در این پژوهش در این بحر یک قصیده انتخاب و مورد بررسی قرار گرفت. این قصیده در ۴۹ بیت سروده شده که در اینجا تعداد ۶ بیت برای نمونه آورده می‌شود.

۱-۲- بحر خفیف مسدس مخبون محذوف: در وزن فعلا تم مفاعله فعلن

این وزن با وجود این که آرام است و هیچ اثری از ضرب و آهنگ در آن دیده نمی‌شود؛ اما به نظر می‌رسد برای مضمون این ابیات که همه در وعظ و اندرز و نکوهش دنیا و مادیات هست، مناسب نبوده است. در بین ابیات افسوس و اندوه شاعر به خوبی حس می‌شود و به نظر نگارنده همین عامل باعث شده بین مضمون و وزن رابطه و هماهنگی محکمی برقرار شود و این از تسلط حکیم ناصر خسرو و هنر شاعری او سرچشمه می‌گیرد.

قصیده چهارم

به چه ماند جهان مگر به سراب
سپس او تو چون دوی به شتاب؟

چون شدستند خلق غره بدو
همه خرد و بزرگ و کودک و شاب؟

زانکه مدهوش گشته‌اند همه
اندر این خیمه چهار طناب

گر ندیدی طناب هاش، ببین
جملگی خاک و باد و آتش و آب

بر مثال یکی پلیته شدی
چند گردی به سایه و مهتاب؟

از چه شد همچو ریسمان کهن آن سرسبز و تازه همچو سداب

(ق ۱۷۵/۱۳)

بحر منسرح

منسرح در لغت به معنی حیوان تندرونده است (معین، ۱۳۷۸: ۴۳۹۱). در علم عروض به بحری گفته می‌شود که اصل آن به صورت مستفعلن مفعولات مستفعلن مفعولات به کار می‌رود. «از مجموع اشعار دیوان، ۲۲ شعر (شامل قصیده و قطعه) در شاخه‌های مهم بحر منسرح سروده شده» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۴). در یکی از وزن‌های فرعی این بحر نیز یک قصیده مورد بررسی قرار گرفته است. این قصیده مشتمل بر ۴۵ بیت است که در اینجا تعداد ۵ بیت آن ذکر شده است.

۴-۱- منسرح مثنی مطوی منحور: در وزن مفتعلن فاعلات مفتعلن فع

- □ □ - / □ □ - / □ □ - / □ □ -

«اشعاری که در این بحر سروده شده شامل سیزده قصیده، یک نیم قصیده (قصیده کوتاه پنج بیتی) و دو قطعه (سه و دو بیتی) است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۴). این بحر ضربی و آهنگین؛ اما در مقابل کوبنده و سنگین نیز هست. ناصر خسرو از این بحر و وزن تند و آهنگین نیز در بیان مقصود خود به خوبی استفاده کرده و با وجود این که به وسیله این وزن مضامین حکمی و پند و اندرز، شکوه و شکایت را بیان کرده است؛ اما از صلابت شعری او نه تنها کاسته نشده؛ بلکه افزوده شده است.

قصیده پنجم

باز جهان تیز پر و خلق شکارست باز جهان را جز از شکار چه کارست؟

نیست جهان خوار سوی ما، ز چه خوردن ما سوی باز او خوش و
معنی خوارست؟

قافله هرگز نخورد و راه نزد باز باز جهان ره زن است و قافله خوارست

صحبت دنیا مرا نشاید ازیراک صحبت او اصل ننگ و مایه عارست

صحبت دنیا به سوی عاقل و هشیار صحبت دیوار پر ز نقش و نگارست

(ق ۴۷/۲۳)

بحر مجتث

مجتث در لغت به معنی از بیخ برکنده شده است و در اصطلاح فن عروض بحری است که از ترکیب ارکان رجز و رمل، یعنی مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن ساخته می‌شود (عقدایی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). « از مجموع اشعار دیوان، ۱۲ قصیده، یک نیم قصیده (قصیده کوتاه پنج بیتی) و یک قطعه پنج بیتی - که البته در ضمن ملحقات دیوان ضبط شده - در این بحر عروضی سروده شده است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۳۰). در این بحر از وزن‌های فرعی یک قصیده مورد بررسی قرار گرفت. این قصیده دارای ۳۱ بیت است که در اینجا برای نمونه تعداد ۴ ذکر شده است.

۵-۱- مجتث مثنی مخبون محذوف: در وزن مفاعله فاعلاتن مفاعله فاعله

- □ □ / - □ - □ / - □ □ / - □ □ - □ □

در این اشعار با این وزن شاعر برای بیان مفاهیم مورد نظر خود استفاده کرده است. مصوت‌ها و هجاهای بلند و کشیده آهنگ نرمی به کلام شاعر داده است که در ضمن این که این نرمی سخن باعث آرامش روح آورده اوست؛ حتی هماهنگی خوبی بین موسیقی و محتوای اشعار برقرار شده است. محتوای این اشعار شکوه از دنیا، بی‌وفایی دنیا، سرزنش مردم نادان، مذمت حرص و آز، ستایش خرد و دانش، دل نبستن به دنیای فانی و... است.

قصیده ششم

از اهل ملک در این خیمه کبود که بود / که ملک ازو نربود این بلند چرخ کبود؟

هر آنکه بر طلب مال، عمر مایه گرفت / چو روزگار بر آمد نه مایه ماند و نه سود

چو عمر سوده شد و، مایه عمر بود تو / تو را ز مال که سوداست، اگر نه سود،
را / چه / سود؟

فزودگان را فرسوده گیر پاک همه / خدای عزوجل نه فزود و نه فرسود

(ق ۱۹۹/۱۵)

بحر رمل

رمل در لغت به معنی باران کم و حصیربافتن است» (عقدایی، ۱۳۸۵: ۸۲). در اصطلاح علم عروض نام بحری است که از تکرار رکن فاعلاتن تشکیل می‌شود. « از میان اشعار دیوان، البته هیچ شعری در بحر اصلی

رمل (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن) سروده نشده، اما به طور کلی، ۵۲ شعر (۵۰ قصیده و ۲ قطعه) به متفرعات بحر رمل اختصاص یافته است (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۰۹). از قصاید ناصر خسرو یک قصیده در یکی از وزن‌های فرعی انتخاب و مورد بررسی قرار گرفت. این قصیده دارای ۳۶ بیت است که ۴ بیت برای نمونه ذکر شده است:

۱-۶- رمل مثنی محذوف (مقصور): در وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

- □ - / - - □ - / - - □ - □ -

«از میان اشعار دیوان، شاعر ۱۵ قصیده را در این بحر سروده است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۱۰). مضمون این اشعار نیز در فضیلت علم و دانش، نکوهش نادانی مردم، عدم دل بستن به دنیا و بیداری از خواب غفلت و همچنین شکوه از روزگار است؛ اما این وزن عروضی با این مضامین تناسب دارد و این باعث شده است که بین مضمون و موسیقی شعر پیوندی عمیق به وجود آید و لحن شاعر نرم با هجاها و مصوت‌های بلند تاثیر خوبی در خواننده گذاشته و باعث حکیمانه‌تر شدن اشعار شده است.

قصیده هفتم

این جهان بی‌وفا را بر گزیدو بد گزید
لاجرم بر دست خویش ار بد گزید او خود
گزید

هر که دنیا را به نادانی به برنائی بخورد
خورد حسرت چون به رویش باد پیری
بروزید

گشت بدبخت جهان و شد به نفرین و
هر که او را دیو دنیا جوی در پهلو خزید
خزی

دیو پیش توست پیدا، زو حذر بایدت
چند نالی تو چو دیوانه ز دیو ناپدید
کرد
(ق ۵۱/۲۵)

بحر سریع

سریع در لغت به معنای شتابنده، سریع را به سبب اطلاع بر تناسب وزنش این نام را نهاده‌اند (شمیسا، ۱۳۸۶: ۷۱). در اصطلاح علم عروض سریع بحری است که از ترکیب مستعلن مستعلن مفعولات تشکیل می‌شود.

«اشعار سروده شده در این بحر عروضی شامل ۱۴ قصیده (قصیده کوتاه ۹ و هفت بیتی است)» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۷). قصیده انتخاب شده از فروع این وزن است. این قصیده در ۵۱ بیت سروده شده که در اینجا تعداد ۴ بیت برای نمونه می‌آوریم.

۷-۱- بحر سریع مسدس مطوی مکشوف: در وزن مفتعلن مفتعلن فاعلن

- □ □ - / - □ □ - / - □ □ -

این وزن، وزنی ضربی و رقص‌آور است و هیچ سنخیتی با نصیحت و اندرز ندارد؛ اما حکیم ناصر خسرو این وزن پر هیجان را برای سرودن اشعاری در محتوای پند و اندرز، شکوه از روزگار، توجه به آخرت، ملامت دین‌فروشان و... به کار برده است؛ با این وجود مانند دیگر اوزان شعری او در این اشعار نیز بین مضمون و وزن هماهنگی وجود دارد که موسیقی آن را نشان می‌دهد.

قصیده هشتم

ای شده مشغول به کار جهان غره چرائی به جهان جهان؟

پیگ جهانی تو بیندیش نیک سخره گرفته است تو را این جهان

از پس خویشت بدواند همی گه سوی نوروز و گهی زی خزان

گر تو نه دیوی به همه عمر خویش از پس این دیو چرائی دوان؟

(ق ۱۰۱/۷)

مقارَب

مقارَب در لغت به معنی نزدیک شونده و در اصطلاح عروض نام یگی از محور نوزده‌گانه است که از تکرار رکن فعولن حاصل می‌شود» (عقدایی، ۱۳۸۵: ۹۸). «از مجموع اشعار دیوان شاعر، ۳۱ شعر (شامل قصیده و قطعه) در بحر اصلی مقارَب و یکی از متفرعات آن، سروده شده است» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۰). در این بحر یکی از وزن‌های فرعی آن نیز یکی از قصاید ناصر خسرو مورد بررسی قرار گرفت. این قصیده دارای ۳۶ است که ۴ بیت آن برای نمونه آورده شده است.

۸-۱- مقارَب مثنی سالم در وزن فعولم فعولن فعولن فعولن

-- □ / -- □ / -- □ / -- □

«اشعار سروده شده در این بحر، مشتمل است بر چهارده قصیده، یک نیم قصیده (قصیده کوتاه شش بیتی) و سه قطعه (هر کدام، در دو بیت)» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۲۱). مضمون این اشعار در دل بردن از دنیا و تعلقات دنیایی و بیان ارزش خرد و دانش و پند و موعظه و دعوت به راستی و نیکی است. این وزن که وزن شاهنامه فردوسی است، لحن شعر حماسی و پرشور است و لحن حکیمانه فردوسی بر لحن ناصرخسرو سایه انداخته و با هجاهای بلند، مصوت‌های پی در پی و موسیقی آشکار به شعر او جلوه‌ای عالی داده است.

قصیده نهم

ایا گشته غره به مکر زمانه ز مکرش به دل گشتی آگاه یا نه

یگانه زمانه شدی تو ولیکن نشد هیچ کس را زمانه یگانه

زمانه بسی پند دادت، ولیکن تو می در نیایی زبان زمانه

نبینی همی خویشان را نشسته غریب و سپنجی به خانه کسانه

(ق ۴۱/۲۰)

۹- بحر قریب

قریب در لغت به معنی نزدیک « به پارسی گویان خاص است و عرب را برآن شعری نیست و آن را به پارسی قریب خوانند به سبب قرب آن به بحر مضارع» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۰۹). « این وزن عروضی، در کنار وزن مفعول فاعلاتن مفاعیلن (مضارع مسدس اخب مکفوف سالم)، از جمله بهترین اوزان شعری در دیوان ناصرخسرو است و اشعار سروده شده در این بحر، به خاطر پیوند عمیق وزن و مضمون، از تأثیرگذارترین و باصلابت‌ترین اشعار دیوان به شمار می‌رود» (مقدس، ۱۳۸۷: ۱۳۱). در این بحر وزن بررسی یک قصیده از دیوان ناصرخسرو پرداخته شده است. این قصیده دارای ۴۷ بیت است که برای نمونه تعداد ۴ بیت در اینجا ذکر شده است.

۹-۱- قریب مسدس اخب مکفوف سالم: در وزن مفعول مفاعیل فاعلاتن

-- □ / □ -- □ - / □ -- □

اشعاری که در این وزن سروده شده است به دلیل هماهنگی و ارتباط عمیق وزن و محتوا بسیار تأثیرگذار و محکم است. در تمام این اشعار لحن شاعر پر از اندوه و غم است و با این لحن با انسانهای غافل صحبت می‌کند و آنها را پند می‌دهد و به همین دلیل این اشعار لطیف و در شنونده تأثیرگذار است.

قصیده دهم

ای کرده سرت خو به بی‌فساری تا کی بود این جهل و بادساری؟

در دشت خطا خیره چند تازی؟ چون سر ز خطا باز خط ناری؟

گر سر ز خطا باز خط ناری دانم به حقیقت کز اهل ناری

خاری است خطا زهر بار، تاکی تو پشت در این زهر بار خاری؟

(ق ۱۴/۱۸۹)

ب) موسیقی کناری:

منظور تناسبی است که از هماهنگی دو کلمه یا دو حرف در آخر مصراع‌ها دیده می‌شود. این موسیقی کناری همان موسیقی قافیه و ردیف و چیزهایی است که بتواند در پایان مصراع‌ها موسیقی‌ای از این دست به وجود آورد «موسیقی کناری شعر، مجموعه عواملی است که در نظم موسیقایی شعر، دارای تأثیر است ولی ظهور آن در سراسر بیت یا مصراع قابل مشاهده نیست؛ برخلاف موسیقی بیرونی که در سرتاسر بیت و مصراع یکسان است، جلوه‌های موسیقی کناری، تنوع گسترده‌ای دارد و آشکارترین نمونه‌های آن قافیه و ردیف است» (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۱).

قافیه

«قافیه واژه‌ای عربی و به معنای از پی رونده است؛ اما در اصطلاح، قافیه عبارت است از مجموعه مصوت و صامت یا صامت‌های اصلی، مشترک و هماهنگ و ملفوظی که در پایان واژگان نامکرر آخر مصراع‌ها یا بیت‌ها می‌آید» (عقدایی، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

دکتر شفیعی‌کدکنی نیز چنین می‌گوید: «... هرچه قبل از ردیف بود قافیه است، خواه مشابهت در بعضی از حروف آخر آن باشد خواه نباشد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۵). همچنین دکتر عباس ماهیار در کتاب خود قافیه را چنین تعریف کرده‌اند: «قافیه در اصطلاح مجموعه‌ای است از چند صامت و متحرک که در آخرین کلمه‌ی مصراع‌ها یا ابیات تکرار می‌شود، به شرطی که به یک لفظ و یک معنی نباشد» (ماهیار، ۱۳۸۲: ۲۷۱).

موسیقی شعر با حضور قافیه

قافیه در همه روزگاران در در شعر فارسی اهمیت زیادی داشته است. موسیقی قافیه را دکتر شفیعی‌کدکنی در کتاب موسیقی شعر از نوع موسیقی کناری دانسته است «منظور از موسیقی کناری، عواملی است که در نظام موسیقایی شعر دارای تأثیر است ولی ظهور آن در سراسر بیت یا مصراع قابل مشاهده نیست. جلوه‌های موسیقی

کناری بسیار است و آشکارترین آن، قافیه و ردیف است و دیگر تکرارها و ترجیح‌ها می‌باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ص ۳۹۱). قافیه باعث زیبایی و گوشنوازی شعر می‌شود و در شعر نظم و ترتیب ایجاد می‌کند.

حروف قافیه

روی: «ریسمانی که با آن با بر شتر می‌بندند، آخرین حرف اصل کلمه‌ی قافیه و اساسی‌ترین واج در مجموعه-ی صامت و مصوتی است که قافیه را به وجود می‌آورد» (عقدایی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). پیش از حرف روی، حرفی قرار می‌گیرند که به آنها حروف پیش از روی می‌گویند که شامل: ۱- حرف تاسیس ۲- حرف دخیل ۳- حرف ردف ۴- حرف قید

تاسیس

الفی است که با فاصله یک حرف متحرک پیش از روی می‌آید. «تاسیس در لغت یعنی بنیان نهادن» (کرمی، ۱۳۸۰: ۱۶۵). در ده قصیده بررسی شده دیوان ناصر خسرو فقط در یک قصیده از این نوع حرف قافیه وجود دارد که آن هم در بعضی از بیت‌ها رعایت شده است:

اگر هیچیز را چیزی نهی قایم به ذات خود پس آمد نفس وحدت را مضاد و مثل در آلا
قصیده اول

(۱/۸ص ۲)

دخیل

و اما دخیل، آن حرف متحرکی بود که میان تاسیس و روی باشد مانند «م» و «ه» در حامل و جاهل (طوسی، ۱۳۶۹: ۱۳۲). از آجایی که حرف تاسیس و حرف دخیل وابسته به همدیگر هست، این حرف نیز در یک قصیده مشاهده شد:

چو در تحدید جنبش را همی نقل مکان و یا گردیدن از حالی به حالی دون یا
گوئی والا

(۱/۲۲ص ۳)

ردف

آن است که از پس از چیزی درآید و چون پس از گفتگو در باره‌ی روی سخن از ردف به میان می‌آید، آن را به این نام خوانده‌اند» (شاه‌حسینی، ۱۳۶۸: ۱۴۹). نمونه از این حرف در شش قصیده مشاهده شد:

به چه ماند جهان مگر به سراب سپس او تو چون دوی به شتاب؟

۱۳/۱ص ۱۷۵

باز جهان تیز پر و خلق شکارست باز جهان را جز از شکار چه کارست؟

(۲۸۹/۲۳/۱)

از اهل ملک در این خیمه کبود که که ملک ازو نربود این بلند چرخ
بود کبود؟

(۱۹۹/۱۵/۱)

این جهان بی‌وفا را بر گزیدو بد لاجرم بر دست خویش ار بد گزید او
گزید خود گزید

(۳۰۸/۲۵/۱)

قید

هر حرف ساکنی است که بی فاصله پیش از روی قرار می‌گیرد به شرط آن که پیش از آن «آ» و «او» و «یی» نیامده باشد» (کرمی، ۱۳۸۰: ۱۷۰). در بررسی این ده قصیده موردی مشاهده نشد.

حروف پس از روی (الحاقی)

گاهی بعد از روی یا آخرین حرف اصلی کلمه‌ی قافیه حرف یا حروفی می‌آید که به آن حروف الحاقی می‌گویند. این حروف عبارتند از: وصل، خروج، مزید و نایره

وصل

وصل حرفی است که به روی وصل می‌شود و آن را دارای حرکت می‌کند. «روی در صورتی که ساکن بماند مقید و چنانچه حرفی الحاقی پس از آن بیاید، مطلق یا موصوله نامیده می‌شود» (کرمی، ۱۳۸۰: ۱۷۰). نمونه این حرف در سه قصیده مشاهده شد:

ایا گشته غره به مکر زمانه ز مکرش به دل گشتی آگاه یا نه

(۲۴۶/۲۰/۱)

گر سر ز خطا باز خط ناری دانم به حقیقت کز اهل ناری

(۱۸۹/۱۴/۳)

با بررسی این ده قصیده دیگر حروف الحاقی به روی مشاهده نشد؛ اما در کل در دیوان ناصر خسرو در بحث قافیه، کلیه حروف پس از روی وجود دارد.

ردیف

در صورتی که کلمه‌ای عیناً در آخر اشعار تکرار شود آن را ردیف می‌خوانند» (شاه‌حسینی، ۱۳۶۸: ۱۴۵). در بررسی قصاید منتخب دیوان ناصر خسرو یک قصیده دارای ردیف و یا به اصطلاح مردف مشاهده شد: در این قصیده کلمه «است» ردیف است.

باز جهان تیز پر و خلق شکارست باز جهان را جز از شکار چه کارست؟
(۲۳۱/۲۸۹ص)

ج) موسیقی معنوی:

در زبان ادبی کلمات بوسیله رشته‌هایی به هم وصل شده و به هم معنا می‌دهند که این رشته‌ها باعث ارتباط و پیوستگی هم از نظر معنا و هم از نظر لفظ بین کلمات می‌شود. این ارتباط باعث هماهنگی بین الفاظ و معانش شده و به شعر انسجام می‌بخشد. تمامی تقارن‌ها، تشابهات و تضادها که در حوزه امور معنایی و ذهنی قرار گرفته، در قلمرو حوزه موسیقی معنوی است؛ «آنچه قدما طباق و تضاد مراعات‌النظیر و... خوانده‌اند، همه تناسب‌های معنوی مفاهیم و کلمات است و این تناسب‌ها، خود نوعی آهنگ در درون شعر به وجود می‌آورد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۰: ۹۵-۹۶).

در اشعار منتخب ناصر خسرو نمونه‌هایی از بخشی از صنایع معنوی مانند: مراعات‌النظیر، تنسیق‌الصفات، تضاد، تشخیص و... مشاهده شد.

مراعات‌النظیر

در این روش بین کلمات تناسب معنایی ایجاد می‌کنند و آن وقتی است که برخی از واژه‌های کلام، اجزایی از یک کل باشند و از این جهت بین آن‌ها ارتباط و تناسب باشد» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۸۷).

بین خاک و باد و آب و آتش در بیت زیر تناسب برقرار است.

اگر چه بی‌عدد اشیا همی بینی در این ز خاک و باد و آب و آتش و کانی و از
عالم دریا

(۱/۱۵ص/۲)

بین ضیاع و ملک و جاه و مال در بیت زیر تناسب برقرار است.

«دانش به از ضیاع و به از جاه و مال و این خاطر خطیر چنین گفت مرا
ملک»

(۶/۷ص/۸۹)

بین خرد و بزرگ و کودک و شاب در بیت زیر تناسب برقرار است.

چون شدستند خلق غره بدو همه خرد و بزرگ و کودک و شاب؟

(۱۷۵/۱۳/۲)

بین رمه و گرگ و دنبه تناسب است
این رمه مر گرگ راست همه
پاک
آنکه چون دنبه است و آنکه خشک و
نزارست

۲۹۱/۲۳/۲۱

بین خاک و آب و آتش در بیت زیر تناسب برقرار است.

ز خاک و آتش و آبی، به رسم ایشان
که خاک خشک و درشت است و آب نرم و
نسود
رو
(۲۰۰/۱۵/۱۰)

بین ابر و آب و قطره در بیت زیر تناسب وجود دارد.

ابر آب زندگانی اوست، من زنده شدم
چون یکی قطره زابرش در دهان من
چکید

(۳۱۱/۲۵/۳۵)

بین سام و نریمان و رستم و مازندران تناسب برقرار است.

سام نریمان کو و رستم کجاست
پیشرو لشکر مازندران؟
(۱۰۲/۷/۱۸)

بین باد و خرمن و کاه و دانه تناسب برقرار است.

نخواهد همی ماند با باد مرگی
بدین خرمن اندر نه کاه و نه دانه
(۲۴۶/۲۰/۸)

بین چغانی و بلخیت و بخاری تناسب برقرار است.

رازیت جز آن گفت کان چغانی
بلخیت نه آن گفت کان بخاری
(۱۹۱/۱۴/۴۲)

تضاد

بین بام و چاه تضاد است.

هر زمان برکشد به بام بلند
زین سیه چاه ژرفت این دولاب
(۱۷۶/۱۳/۱۹)

بین خزان و بهار تضاد است.

شش مه ازان پس پر از نشاط بهارست
(۲۸۹/۲۳/۹)

جانت شش ماه پر ز مهر خزانست

بین خاک و آب، درشت و نرم تضاد است.

که خاک خشک و درشت است و آب نرم و
نسود

ز خاک و آتش و آبی، به رسم ایشان
رو

(۲۰۰/۱۵/۱۰)

عکس یا طرد

عکس که آن را تبدیل و عکس تنها نیز گفته اند، یکی از صنایع لفظی بدیع است؛ بدین قرار که مصراع اول را با تقدیم و تأخیر کلمات، در مصراع دوم تکرار کنند» (همایی، ۱۳۷۳: ۷۳).
جای عذاب و عنا در مصراع دوم عوض شده است.

چون نمائی مرا عنا و عذاب
(۱۷۹/۱۳/۳۸)

خود نبینی مگر عذاب و عنا

تنسیق الصفات

به معنای آوردن صفات پی در پی

چرخ بلندِ جاهلِ بیدادگر مرا
(۸۹/۶/۳)

گویم: چرا نشانه تیر زمانه کرد

تلمیح

اشاره به داستانی در کلام است و دو ژرف‌ساخت تشبیه و تناسب دارد؛ زیرا اولاً ایجاد رابطه تشبیهی بین مطلب و داستانی است و ثانیاً بین اجزای داستان تناسب وجود دارد» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۹۰).

مصراع دوم اشاره به داستان جعفر طیار

جعفر طیار بر علیا بدین طاعت پرید
(۳۰۹/۲۵/۱۷)

پرت از پرهیز و طاعت کرد باید، کز
حجاز

اشاره به داستان فریدون و کیقباد و کاوه آهنگر

کوت خجسته غلم کاویان؟
(۱۰۲/۷/۱۷)

کوت فریدون و کجا کیقباد؟

اشاره به داستان نمرود

اگر کسی بگرفتی به زور و جهد شرف

به عرش بر بنشستی به سرکشی نمرود

(۲۰۰/۱۵/۱۷)

د) موسیقی درونی:

«هماهنگی‌ها و نسبت ترکیبی کلمات و طنین خاص هر حرف در مجاورت با حروف دیگر» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۵۱)، موسیقی خاصی را پدید می‌آورد که به آن موسیقی درونی گفته می‌شود. «جلوه‌های مختلف تنوع و تکرار در نظام آواها که از مقوله موسیقی بیرونی و کناری نباشد، در حوزه مفهومی این نوع موسیقی قرار می‌گیرد؛ «به عبارتی دیگر، مجموعه هماهنگی‌هایی که از رهگذر وحدت یا تشابه یا تضاد صامت‌ها و مصوت‌ها در کلمات یک شعر پدید می‌آید، جلوه‌هایی از این نوع موسیقی است». (محسنی، ۱۳۸۲: ۱۱ و ۱۲) البته دامنه این نوع موسیقی، بسیار گسترده تر از وزن و نظم است. موسیقی درونی در آرایه‌های مختلفی همچون جناس‌ها، ردّ الصدر، ردّ العجز، تکرار، و... متجلی می‌شود (جمالی، ۱۳۸۳: ۶۳)

جناس:

آن است که گوینده یا نویسنده در سخن خود کلمات هم جنس بیاورد که در ظاهر به یکدیگر شبیه، و در معنی مختلف باشند. دو کلمه متجانس را دو رکن جناس می‌گوییم (همایی، _____، ص ۴۸).

جناس تام

آن است که دو کلمه متجانس از نظر حروف و حرکات، وزن و قافیه یکسان باشند و در معنی متفاوت:

در مصراع اول ناری مخفف نیاری و در مصراع دوم به معنی اهل ناری یعنی اهل آتش دوزخ هستی.

گر سر ز خطا باز خط ناری دانم به حقیقت کز اهل ناری

(۱۸۹/۱۴/۳)

در مصراع دوم جهان اولی به معنی این دنیا و جهان دومی صفت فاعلی از جستن است یعنی دنیایی که گذرنده است و ثبات و قرار ندارد.

ای شده مشغول به کار جهان غره چرائی به جهان جهان؟

(۱۰۱/۷/۱)

جناس زائد:

آن است که دو کلمه متجانس یکی بر دیگری حرفی یا بیشتر زیادت داشته باشد، و آن حرف زائد در اول یا وسط یا در آخر است» (عقدایی، ۱۳۸۰: ۳۸).

تاب در مصراع اول به معنی بتاب و در مصراع دوم به معنی محل توبه است.

سوی او تاب کز گناه بدوست خلق را پاک بازگشت و متاب
(۱۷۷/۱۳/۲۳)

تازی در مصراع دوم به معنی عربی و تازیانه به معنی شلاق.

بس است این که گفتمت، کافرون چو تازی بود اسپ یک تازیانه
نخواهد
(۲۴۸/۲۰/۱۹)

بدان که: هر چه بکشتی ز نیک و بد، ببايدت همه ناکام و کام پاک درود
فردا
(۲۰۰/۱۵/۱۵)

معهدهت پر خمر و مغز پر ز خمارست سوی جهان بار مر تو راست ازیراک
(۲۸۹/۲۳/۸)

گشت بدبخت جهان و شد به نفرین و هر که او را دیو دنیا جوی در پهلو خزید
خزی
(۳۰۸/۲۵/۳)

جناس خط

ارکان جناس در کتابت یکی و در تلفظ مختلف است؛ مثل درست و درشت. (همایی، ۱۳۷۳: ۵۶)
در این بیت بین سراب و شراب جناس خط وجود دارد.

پس خویشت کشید پنجه سال بر امید شراب و آب سراب
(۱۷۶/۱۳/۱۲)

جناس محرف

«ارکان جناس در حروف یکی و در حرکت مختلف باشد مثل خَلق و خُلِق» (همایی، ۱۳۷۳: ۵۰)
بین گُشد و کُشد جناس محرف

گر همیت امروز بر گردون گُشد غره مشو زانکه فردا هم به آخرت او گُشد کهت بر
کشید

(۳۰۸/۲۵/۷)

تکرار

« تکرار به گونه‌های مختلف: تکرار کلمه، تکرار مصوت‌ها تکرار حرف، تکرار کلمه با معانی مختلف، تکرار کلمات پهلوی هم و یا در جاهای مختلف شعر، تکرار فعل ربطی، همه به نحوی در آهنگ و موسیقی شعر تاثیرگذار و در نتیجه موجب انگیزندگی می‌شود» (فشارکی، ۱۳۷۴: ۶۵).

تکرار کلمه

در قصاید ناصر خسرو نیز از تکرار کلمات بیشترین استفاده شده؛ به نحوی که شعر او را موسیقایی کرده است. کلمه ناموجود تکرار شده است.

زمانی کز فلک زاید فلک نابوده چون	زمان و چیز ناموجود و ناموجود بی‌مبدا
باشد	(۱/۱۷ص ۱)

تکرار کلمه سرای

گر من در این سرای نبینم در آن	امروز جای خویش، چه باید بصر مرا؟
سرای	(۶/۲۰ص ۹۱)

تکرار کلمه زند

ای خواننده کتاب زند و پازند	زین خواندن زند تا کی و چند؟
	(۱۱/۱ص ۱۵۸)

تکرار کلمه ناب

گنه ناب را ز نامه خویش	پاک بستر به دین خالص ناب
	(۱۳/۲۴ص ۱۷۷)

تکرار کلمه آرام

بس بی‌آراما که بستند زو بی‌آرامی	تا بیارامید و خود هرگز زمانی نارمید
جهان	(۲۵/۶ص ۳۰۸)

تکرار حرف

حرف ق سه بار تکرار شده است.

با خاطر منور روشنتر از قمر	ناید به کار هیچ مقرر قمر مرا
	(۶/۱۸ص ۸۹)

حرف سین چهار بار تکرار شده است.

چو عمر سوده شد و، مایه عمر بود تو تو را ز مال که سوداست، اگر نه سود، چه سود؟
را (۱۹۹/۱۵/۳)

حرف خ سه بار تکرار شده است.

چو خر بی‌خرد زانی اکنون که آنگه به مزد دبستان خریدی لکانه
(۲۴۸/۲۰/۲۱)

تکرار فعل ربطی

خدای را به صفات زمانه وصف که هر سه وصف زمانه است هست و باشد و
مکن بود
(۱۹۹/۱۵/۵)

ردالعجز علی الصدر

این صنعت به نام تصدیر نیز معروف است... و آن است که لفظی که در اول بیت و جمله نثر آمده است، همان را به عینه یا کلمه شیبه متجانس آن را در آخر بیت و جمله نثر باز آرند. «همایی، ۱۳۷۳: ۶۷»

یگانه زمانه شدی تو ولیکن نشد هیچ کس را زمانه یگانه
(۲۴۶/۲۰/۲)

خاری‌ست خطا زهر بار، تاکی تو پشت در این زهر بار خاری؟
(۱۸۹/۱۴/۴)

از خنده یار خویش بندیش آنگاه به یار خویش برخند
(۱۵۸/۱۱/۱۶)

کان تو است ای تن و طاعت گوهر بیرون کن از این تیره کان
گهر (۱۰۵/۷/۴۱)

نتیجه‌گیری

با مطالعه و تحقیق در ده قصیده منتخب دیوان ناصر خسرو می‌توان به این نتیجه رسید موسیقی شعر ناصر خسرو بسیار متنوع است. اشعار دیوان او از اوزان متنوع اعم از پرکاربرد و کم کاربرد برخوردار است و استعداد ناصر خسرو را در بکارگیری اوزان رایج در شعر عرب و زحاف‌های کمیاب آن نشان می‌دهد. او با بکارگیری وزن-

های سنگین و پیوند آن با مضمون شعر، تبحر خود را نمایان کرده، و در موسیقی درونی شعر نیز جدا از فراوانی عروضی، از طریق تکرار بر موسیقی شعر خود افزوده است. تکرار که اساسی‌ترین رکن موسیقی درونی است در شعر ناصرخسرو به انواع مختلف دیده می‌شود. همچنین حضور انواع جناس در شعر او شعرش را موسیقایی‌تر کرده است. صنایع و فنون ادبی مانند مراعات‌النظیر، تضاد و عکس و... در شعر او کاربرد فراوانی دارد. و صنعت تلمیح از جمله صنعت‌های ادبی است که از بسامد بیشتری برخوردار است. قافیه نیز از عناصر مهم و عامل مهمی در هماهنگی شعر ناصرخسرو است. در موسیقی کناری ناصرخسرو از انواع قافیه‌ها استفاده کرده است. موسیقی که از نظر کاربرد قافیه به وجود می‌آید در کنار موسیقی درونی شعر او، آن را به اوج کمال می‌رساند. از نظر کاربرد قافیه، قافیه‌های شعر ناصرخسرو متنوع است و تمام اشعار قافیه کناری دارد. در قصاید درونی مشاهده نشد. در این قصاید کاربرد ردیف به جز یک مورد مشاهده نشد؛ ولی در کل اشعار ناصرخسرو قصاید دارای ردیف نیز به چشم می‌خورد.

با وجود آن که ناصرخسرو و اشعارش در بین مردم عادی شناخته شده نیستند؛ اما توانایی او در سرودن شعر با بکارگیری استعارات، تشبیهات، ترکیبات فلسفی و حکمی با زیبایی خاصی جهت بیان مفاهیمی همچون حقیقت، عرفان، معرفت و توجه به جهان دیگر او را در جایگاهی بلندمرتبه در بین شاعران فارسی‌گوی قرار داده است. مضامین قصاید او گویای تحول و دگرگونی درونی اوست. شاید به نظر برسد که موسیقی و محتوای شعر او با هم هماهنگی ندارند؛ اما قدرت هنری ناصرخسرو در هماهنگ کردن موسیقی و محتوا در اینجا به چشم می‌آید.

منابع

- جمالی، شهروز، ۱۳۸۳، تکرار اساس موسیقی شعر، کیهان فرهنگی، ش: ۲۱۶، صص ۶۰-۶۶
- شاه‌حسینی، ناصرالدین، ۱۳۶۸، شناخت شعر، تهران: نشر هما
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۶، موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه
- _____، ۱۳۸۰، ادوار شعر فارسی، تهران: انتشارات سخن
- شمیسا، سیروس، ۱۳۷۳، نگاهی تازه به بدیع، تهران: انتشارات فردوس
- _____، ۱۳۸۶، فرهنگ عروضی، شعر علم، تهران: انتشارات فردوس
- طوسی، خواجه نصیر، ۱۳۶۹، معیارالاشعار، تصحیح دکتر جلیل تجلیل، تهران: انتشارات جامی
- عقدایی، تورج، ۱۳۸۰، بدیع، شعر نیکان کتاب، تهران: _____.
- _____، ۱۳۸۵، درآمدی بر عروض و قافیه در شعر فارسی، تهران: انتشارات نگارین

فشارکی، محمد، ۱۳۷۴، بدیع، تهران: نشر جامی
کرمی، محمدحسین، ۱۳۸۰، عروض و قافیه در شعر فارسی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز
ماهیار، عباس، ۱۳۸۲، عروض فارسی، تهران: نشر قطره
محسنی، احمد، ۱۳۸۲، ردیف و موسیقی شعر، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد
مدرسی، حسین، ۱۳۸۴، فرهنگ کاربردی اوزان شعر فارسی، تهران: انتشارات سمت
معین، محمد، ۱۳۷۸، فرهنگ معین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
مقدس، جعفر، نصراللهی، حمزه، ۱۳۸۷، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دوره ۴، شماره: ۱۲، صفحه ۹۹-۱۴۳.

محقق، مهدی، ۱۳۸۶، شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
ناتل خانلری، پرویز، ۱۳۴۵، وزن شعر فارسی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۷، فنون بلاغت و صنایع ادبی، تهران: نشر هما

کارکرد القایی آواها و ضرب‌آهنگ واج‌ها در سه قصیده ناصر خسرو بر پایه‌ی نظریه‌ی گرامون

نجمه درّی^۱

سارا مطوری^۲

مقدمه

بحث در باب نظام آوایی و واجی زبان تقریباً از نیمه اول قرن بیستم آغاز شد. تروبتسکوی نخستین کسی بود که تعریف دقیق و جامعی از واج ارائه کرد. نظریات تروبتسکوی و فردینان دوسوسور بر مکاتب واج‌شناسی پس از آن‌ها تأثیر به‌سزایی داشت. مکتب واج‌شناسی پراگ و مسکو و پترزبورگ از جمله مکاتبی بودند که ضمن تأثیرپذیری به شرح و بسط نظریات این دو محقق پرداختند. (ر. ک. ولی پور ۱۳۸۴: ۱۷۴، صفوی ۱۳۸۲: ۴۷، صفوی ۱۳۸۷)

^۱ دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه هرمزگان drdorri_3415@yahoo.com
^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان (نویسنده مسئول) saramatoori@yahoo.com

موريس گرامون زبان شناس فرانسوی، از منظری ديگر به مطالعه و تحقيق درباره آواها و واجها پرداخت و کارکرد القايی حاصل از تکرار آنها را به شکلی علمی تبیین کرد. گرامون، واكهاى زبان را به واكهاى درخشان «a و ā»، تيره «u و o»، روشن «e» طبقه‌بندی کرد و آوايی که از تکرار آنها شنیده می‌شود را زیر و بم و احساسی که القا می‌کند را خشم، اندوه، لطافت، تیزی و حدت توصیف کرد. از دیدگاه گرامون همخوان‌ها نیز در تداعی اندیشه و احساس شاعر تأثیر به‌سزایی دارند. « آنچه را امروز، هماهنگی القاگر می‌نامند، جلوه‌ای است که شاعر با انتخاب واژه‌هایی به‌دست می‌آورد که واج‌های تشکیل‌دهنده آنها با تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های وی در تناسب باشد. شاعر با توسل به این جلوه بی‌آنکه نیاز به توصیف یا شرح دقیق و جزء به جزء داشته باشد می‌تواند تصاویر ذهنی یا اندیشه‌های مورد نظر را تداعی کند و آنها را در ذهن خواننده بیدار سازد. همخوان‌ها و واكها، در ایجاد هماهنگی القاگر مؤثرند. » (قویمی ۱۳۸۳: ۱۹ و ۲۰)

گذری بر آرای گرامون

نقش القاگری واكها

واكهاى درخشان «ā و a»؛ برای بیان صدهای بلند، هياهو، خشم، خشونت و توصیف مناظر پرشکوه طبیعت یا عظمت و شوکت شخصیت‌های توانمند و بلندمرتبه استفاده می‌شود.

واكهاى تيره «o و u»؛ بیانگر افکار و اندیشه‌های تيره و حزن‌انگیز همچنين در توصیف اجسام و عناصر یا پدیده‌هایی که از نظر مادی یا معنوی، اخلاقی یا جسمانی، زشت و عبوس یا ظلمانی‌اند، به‌کار می‌روند.

واكهاى روشن «e و i»؛ در مجموع لطیف‌تر، زیرتر و سبک‌تر از واكهاى بم‌اند. بنابراین صدهای نازک، نجوایی آهسته را القا می‌کنند. (همان: ۲۷-۳۹)

نقش القاگری همخوان‌ها

همخوان‌های انسدادی «b, d, g, q, t, p, k و ؟»؛ برای بیان اصوات خشک و مکرر و هیجانات تند و تکاننده و طنزی نیشدار و خشن به‌کار می‌روند.

همخوان‌های خیشومی «m و n»؛ اصواتی ناشی از ناخشنودی و عدم رضایت و گاهی ناخرسندی توأم با تمسخر را تداعی می‌کنند.

همخوان‌های روان «l و r»؛ ریزش باران، گذر جویبار، پرواز پرندگان، حرکت و جاری‌شدن را القا می‌کند.

همخوان‌های سایشی لثوی «z و s»؛ در بیان دمشی همراه با صفیر، صدای باد، احساساتی چون حسرت، حسادت، کین، نفرت، ترس، تحقیر را تداعی می‌کنند.

همخوان‌های سایشی تنفسی «ç و š و □ و ž»؛ بیانگر حرکتی سریع و غالباً بی‌صدا هستند.

همخوان‌های سایشی لب و دندانی «f و v»؛ دمشی نرم، بی‌رمق و کم‌صدا تداعی می‌کنند و در ترکیب با همخوان‌های سایشی «h و x» درد و رنج و صدای ناله و زاری را القا می‌کنند. (به تلخیص همان: ۴۳-۶۲) تکرار؛ گرامون معتقد است، تکرار یک واژه در جمله یا تکرار یک هجا در کلمه... حاکی از تأکید یا شدت و حدت است... و نوعی مفهوم مضاعف به خود می‌گیرد. (همان: ۱۱)

از دیدگاه علمای بلاغت نیز تکرار واج، واژه و هجا که به صورت صنایع ادبی گوناگونی همچون واج‌آرایی، جناس و تصدیر درآمده است، دو کارکرد می‌یابد، ایجاد موسیقی درونی و گاه القای احساسات و مفاهیم مورد نظر شاعر. (برای تفصیل بیشتر: ر. ک. شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۲۳، شمیسا ۱۳۸۱: ۷۹-۸۹، شفیعی کدکنی ۱۳۸۷: ۹۶، شفیعی کدکنی ۱۳۹۱: ۴۰۷)

در شعر شاعرانی همچون فردوسی، منوچهری دامغانی و ناصر خسرو نیز گاهی تکرار واج‌ها تداعی‌گر احساس و اندیشه‌ی شاعر است. ناصر خسرو از شاعران اخلاق‌گرا و صاحب سبکی است که پرداختن به معنا و محتوا باعث بی‌توجهی‌اش به ویژگی‌های آوایی و زبانی نشده است. پژوهش‌های بسیاری درباره‌ی ابعاد گوناگون شعری و فکری ناصر خسرو نوشته شده است اما پژوهش مستقلی درباره‌ی کارکرد القایی آواها انجام نشده است. از میان همین دسته آثار به دو مورد اشاره می‌شود:

بررسی انواع هنجارگریزی آوایی و واژگانی در شعر ناصر خسرو.

ردیف و رویکرد ناصر خسرو بدان.

در بخشی از این پژوهش به واج‌آرایی و موسیقی حاصل از آن پرداخته می‌شود.

پرسش‌هایی که این پژوهش در پی پاسخ به آن است؛ آیا تکرار واج صرفاً برای ایجاد موسیقی است و یا اینکه نقشی القاگر نیز می‌تواند داشته باشد؟ در صورت القاگری چه حس و اندیشه‌ای از ورای این آواها و واج‌ها قابل درک است؟

با توجه به آرا و نظریه‌ی گرامون به بررسی سه قصیده از ناصر خسرو می‌پردازیم.

قصیده‌ی نخست

ای قبه‌ی گردنده‌ی بی‌روزن خضرا	با قامت فرتوتی و با قوت برنا
فرزند تویم ای فلک، ای مادر بدمهر	ای مادر ما چون که همی کین‌کشی از ما؟
فرزند تو این تیره تن خامش خاکبست	پاکیزه خرد نیست نه این جوهر گویا
تن خانه‌ی این گوهر والای شریفست	تو مادر این خانه‌ی این گوهر والا
چون کار خود امروز در این خانه بسازم	مفرد بروم، خانه سپارم به تو فردا
زندان تو آمد پسرا این تن و، زندان	زیبا نشود گرچه بپوشیش به دیبا

دیبای سخن پوش به جان بر، که ترا جان
این بند نبینی که خداوند نهاده‌ست
در بند مدارا کن و در بند میان را
گر تو به مدارا کنی آهنگ بیایی
بشکیب ازیرا که همی دست نیابد
ورت آرزوی لذت حسّی بشتابد
آزار مگیر از کس و بر خیره میازار
پر کینه مباش از همگان دایم چون خار
کز گند فتاده‌ست به چاه اندر سرگین
با هر کس منشین و میر از همگان نیز
چون یار موافق نبود تنها بهتر
خورشید که تنه‌است از آن نیست بر و ننگ
از بیشی و کمیّ جهان تنگ مکن دل
احوال جهان گذرنده گذرنده‌ست
ناجسته به آن چیز که او با تو نماند
در خاک چه زر ماند و چه سنگ و، تراگور
با آنکه برآورد به صنعا در غمدان
دیویست جهان صعب و فریبنده مر او را
گر هیچ خرد داری و هشیاری و بیدار
آبیست جهان تیره و بس ژرف، بدو در
جانت به سخن پاک شود زانکه خردمند
فخرت به سخن باید ازیرا که بدو کرد
زنده به سخن باید گشتنت ازیراک
پیدا به سخن باید ماندن که نمانده‌ست
آن به که نگویی چو ندانی سخن ایراک
چون تیر سخن راست کن آنگاه بگویش
نیکو به سخن شو نه بدین صورت ازیراک

هرگز نشود ای پسر از دیبا زیبا
بر ما، که نبیندش مگر خاطر بینا؟
در بند مکن خیره طلب ملکت دارا
بهتر بسی از ملکت دارا به مدارا
بر آرزوی خویش مگر مرد شکیب
پیش آر ز فرقان سخن آدم و حوّا
کس را، مگر از روی مکافات مساوا
نه نیز یکباره زبون باش چو خرما
وز بوی چنان سوخته شد عود مطرّا
بر راه خرد رو، نه مگس باش نه عنقا
تنها به صد بار چو با نادان همتا
بهتر ز ثریاست که هفتست ثریّا
با دهر مدارا کن و با خلق مواسا
سرما ز پس گرما سرّا پس ضرّا
بشنو سخن خوب و مکن کار به صفرا
چه زیر کریجی و چه در خانه‌ی خضرا
بنگر که نمانده‌ست نه غمدان و نه صنعا
هشیار و خردمند نجسته‌ست همانا
چون مست مرو بر اثر او به تمنا
زنهار که تیره نکنی جان مصفا
از راه سخن بر شود از چاه به جوزا
فخر آنکه نماند از پس او ناقه‌ی عضبا
مرده به سخن زنده همی کرد مسیحا
در عالم کس بی سخن پیدا، پیدا
ناگفته سخن به بود از گفته‌ی رسوا
بیهوده مگو، چوب مپرتاب ز پهنا
والا به سخن گردد مردم نه به بالا

بادام به از بید و سپیدار به بارست
 بیدار چو شیداست به دیدار، ولیکن
 دریای سخن‌ها سخن خوب خدایست
 شورست چو دریا بمثل صورت تنزیل
 اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ
 اندر بن شوراب ز بهر چه نهاده‌ست
 از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت:
 غوّاص ترا جز گل و شورابه نداده‌ست
 معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم
 قندیل فروزی به شب قدر به مسجد
 قندیل می‌فروز بیاموز که قندیل
 در زهد نه‌ای بینا لیکن به طمع در
 گر مار نه‌ای دایم از بهر چریند
 مخرام و مشو خرم از اقبال زمانه
 آسیمه بسی کرد فلک بی خردان را
 دارا که هزاران خدم و خیل و حشم داشت
 بازیست رباینده زمانه که نیابند
 روزیست از آن پس که در آن روز نیابد
 آن روز بیابند همه خلق مکافات
 آن روز در آن هول و فزع بر سر آن جمع
 تا داد من از دشمن اولاد پیمبر
 (محقق ۱۳۸۶: ق ۱)

هر چند فزون کرد سپیدار درازا
 پیدا به سخن گردد بیدار ز شیدا
 پر گوهر با قیمت و پر لؤلؤ لالا
 تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
 غوّاص طلب کن، چه دوی بر لب دریا؟
 چندین گهر و لؤلؤ، دارنده‌ی دنیا؟
 « تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا »
 زیرا که ندیده‌ست ز تو جز که معادا
 خرسند مشو همچو خر از قول به آوا
 مسجدشده چون روز و دلت چون شب‌یلدا
 بیرون نبرد از دل پر جهل تو ظلما
 بر خوانی در چاه به شب خطّ معمّا
 مؤمن ز تو نایمن و ترسان ز تو ترسا
 زیرا که نشد وقف تو این کرّه‌ی غربا
 و آشفته بسی گشت بدو کار مهیّا
 بگذاشت همه پاک و بشد خود تن تنها
 زو خلق رها هیچ نه مولی و نه مولا
 خلق از حکم عدل نه ملجا و نه منجا
 هم ظالم و هم عادل بی هیچ محابا
 پیش شهدا دست من و دامن زهرا
 بدهد به تمام ایزد دادار تعالی

این قصیده در بحر "هزج مثنیٰ مخفوف محذوف" سروده شده‌است. که به اعتقاد برخی محققان، «این وزن عروضی، تقریباً ضربی و شاد است... و به نظر می‌رسد در اشعاری که ناصر خسرو... در این وزن سروده، تناسبی استوار میان وزن و محتوا برقرار نگشته است؛ (مقدس ۱۳۸۷: ۸) ولی ناصر خسرو با استفاده از موسیقی داخلی» تکرار واج، واژه و هجا «توانسته‌است از شاد و ضربی بودن وزن کم کند. به دیگر سخن موسیقی درونی قصیده به‌گونه‌ای است که موسیقی بیرونی آن را تحت تأثیر قرار داده‌است. شعر با بسامد بیشتر واکه‌ی روشن «e» آغاز

می‌گردد. این واکه القاگر نجوایی آهسته و آرام است؛ شاعر ابتدا فلک را مخاطب قرار می‌دهد و این آرام و نجواگونه سخن گفتن، با مادر خطاب‌دادن فلک در تناسب است.

تکرار مصوت کوتاه « e » که به آن صنعت تتابع اضافات می‌گویند، باعث کشیدگی موسیقی شده است. در بیت دوم نیز این مصوت " ۹ بار" تکرار می‌شود. در کنار این مصوت، مصوت کوتاه « a » نیز " ۹ بار" تکرار شده‌است. شاعر آوای زیر و بم را به یک اندازه به‌کار می‌گیرد. نکته جالب توجه این است که شاعر خشم خود را به آهستگی با مادر در میان می‌گذارد. احساس ناخشنودی با تکرار همخوان خیشومی « m » منتقل می‌شود. این آمیختگی مصوت درخشان « ā و a » و « e » که باعث ایجاد آوای زیر و بم به طور مساوی شده‌است در ابیات ۴، ۱۳ و ۳۴ نیز قابل مشاهده است و یادآور این بیت سعدی است:

درشتی و نرمی بهم در خوش است چو فاصد که جراح و مرهم نه است

در بیت دوم تکرار هجای ما و مادر القای مفهوم ناخرسندی و نارضایتی را تقویت می‌کند و در بیت سوم تکرار همخوان « n » و تکرار همخوان « t » که جزو انسدادی‌های بی‌آواست؛ نارضایتی همراه با خشمی مفرط را به مخاطب منتقل می‌کند. و « از نقطه نظر روحی و ذهنی غلبه‌ی احساسات گوناگون اما به هر صورت شدید، می‌تواند شخص را متلاطم کند، به نفس نفس بیندازد... این گونه هیجانات تند و تکاننده با همخوان‌های انسدادی القا می‌گردند. از جمله خشمی مفرط که انسان را به نفس نفس می‌اندازد. » (قویمی ۱۳۸۳: ۴۶)

در این قصیده، همخوان‌های خیشومی « n, m » به روی هم بیشترین بسامد را دارند و بیانگر ناخشنودی و نارضایتی ناصر خسرو از روزگار، جهل و نادانی... است. از بیت هفتم تا بیت ۴۳ بیشترین آوایی که به گوش می‌رسد، فریاد است، که با صلابت نواخته می‌شود و این فریاد از طریق تکرار مصوت کوتاه « a » القا می‌شود.

در بیت هفت روی سخن ناصر خسرو از روزگار به سوی ابنای روزگار می‌گردد. تکرار واژه‌ی جان و دیبا " ۲ بار" که با زیبا، صنعت جناس را به‌وجود آورده، به جز ایجاد موسیقی به برجسته‌تر شدن این واژگان انجامیده‌است.

در بیت ۹ "دربند" سه بار تکرار می‌شود و "مدارا" و "دارا" جناسند. « گرامون معتقد است، تکرار یک واژه حاکی از تأکید یا شدت و حدت [است] به اعتقاد وی کلماتی که این گونه تکرارها را در بردارند... نوعی مفهوم مضاعف به خود می‌گیرند. » (قویمی ۱۳۸۳: ۱۱) تکرار "دربند" به گونه‌ای در تقابل با "دارا" قرار دارد؛ جناس "دارا" و "مدارا" - در بیت بعد نیز ادامه می‌یابد - و تکرار "دربند"، به عقیده شاعر در زندان تن و دنیا بودن و تحمل کردن سختی و مشقت و تلاش کردن برای کسب فضایل بسیار بهتر از بدست آوردن ملک "دارا" است که با همه‌ی وسعتش برای او نماند. همخوان « d » " ۸ بار" تکرار می‌شود و به تحکم‌آمیز و کوبنده‌تر شدن بیت می‌انجامد و در ابیات ۱۳، ۵، ۲۰، ۲۲، ۲۵ تکرار همخوان « r » همخوان از بسامد بیشتری برخوردار است و به ترتیب "گذشت و عفو"، "گذشت روزگار" و "گذر زمان" را القا می‌کند.

تکرار شکیب و شکیباً در " بیت ۱۱ " که در آغاز و آخر بیت قرار گرفته، همچنین هم‌آوایی آزار و میازار در "بیت ۱۲"، سرما و گرما - سرآ و ضراً در " بیت ۲۰"، مفهوم مضاعفی به بیت بخشیده است. تکرار واژه‌ی "تنها" در بیت ۱۷ و همراه شدن آن با تکرار واژه‌ی « ā و a » خشم مفرد شاعر را از نادانی القا می‌کند. در بیت ۱۶ فریاد شاعر اوج می‌گیرد. این فریاد با تکرار "۱۳ بار" واژه « a » و "۵ بار" واژه « ā » منتقل می‌گردد.

در بیت ۱۸ همخوان سایشی صفیری « s و z » "۸ بار" تکرار شده، این همخوان در کنار کارکردهای القایی دیگر، تداعی‌گر حس تحقیر است. ناصر خسرو به ثریا به دیده‌ی تحقیر می‌نگرد و خورشید را به سبب تک بودنش بر ثریا که هفتست ترجیح می‌دهد.

از دیگر ابیاتی که واژه درخشان « ā و a » در آن‌ها نمودی بارز و تکراری معنادار می‌یابد، می‌توان به بیت ۲۰ " ۱۳ بار"، ابیات ۲۷ و ۳۸ "۱۲ بار"، ابیات ۲۸، ۴۲ و ۵۳ "۱۱ بار" و بیت ۵۱ "۱۴ بار"، ابیات ۴۴ و ۴۵ "۱۰ بار"، ابیات ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۴ و ۵۴، "۹ بار" اشاره کرد. که در همه‌ی آن‌ها این واژه‌ها تداعی‌گر فریاد توأم با خشم‌اند. به طور کلی می‌توان گفت ناصر خسرو در این قصیده همچون خطیبی است که بر فراز منبر و برای تأثیر بیشتر در مخاطب، آهنگ کلامش گاهی آرام می‌گیرد و گاهی اوج. بسامد بیشتر همخوان‌های انسدادی آوایی « d و b » و نیز تکرار همخوان‌های خیشومی « m و n » نسبت به دیگر همخوان‌ها در کل این قصیده اصواتی خشک و مکرر و حس نارضایتی و ناخشنودی شاعر را تداعی می‌کند.

گاهی تکرار واژه « ā و a » بیانگر فریاد و خشم آشکار نیست، بلکه فریاد تضرع و دادخواهی است که از ابیات ۵۱ تا ۵۴ اوج آن شنیده می‌شود. در بیت ۵۱ واژه‌های درخشان « ā و a » "۱۸ بار"، بیت ۵۲ "۱۳ بار"، بیت ۵۳ و ۵۴، "۱۷ بار" تکرار می‌شوند و در بیت آخر همراهی این واژه‌ها با همخوان « d » که "۹ بار" تکرار می‌شود؛ فریاد دادخواهی را بیشتر تداعی می‌کند.

قصیده دوم

آزرده کرد کژدمِ غربت جگر مرا	گوئی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا
در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم	صفرا همی برآید از اندۀ به سر مرا
گویم: چرا نشانه‌ی تیر زمانه کرد	چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا
گر در کمال فضل بود مرد را خطر	چون خوار و زار کرد پس این بی‌خطر مرا؟
گر بر قیاس فضل بگشتی مدار چرخ	جز بر مَقَرّ ماه نبودی مقرر مرا
نی نی که چرخ و دهر ندانند قدر فضل	این گفته بود گاه جوانی پدر مرا
«دانش به‌از ضیاع‌وبه از جاه‌ومال و مُلک»	این خاطرِ خطیر چنین گفت مر مرا
با خاطرِ منور روشنتر از قمر	ناید به کار هیچ مقرر قمر مرا

با لشکر زمانه و با تیغ تیزِ دهر
 گر من اسیر مال شوم همچو این و آن
 اندیشه مر مرا شجر خوب برور است
 گر بایدت همی که ببینی مرا تمام
 منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن
 هر چند مسکنم به زمینست، روز و شب
 گیتی سرایِ رهگذرانست ای پسر
 از هر چه حاجتست بدو بنده را، خدای
 شکر آن خدای را که سوی علم و دین خود
 اندر جهان به دوستی خاندان حق
 وز دیدن و شنیدن دانش یله نکرد
 گر من در این سرای نبینم در آن سرای
 ای ناکس و نفایه تن من در این جهان
 من دوستدار خویش گمان بردمت همی
 بر من تو کینه‌ور شدی و دام ساختی
 تا مر مرا تو غافل و ایمن بیافتی
 گر رحمت خدای نبودی و فضل او
 اکنون که شد درست که تو دشمن منی
 خواب و خور است کار تو ای بی‌خرد جسد
 کار خر است سوی خردمند خواب و خور
 من با تو ای جسد ننشینم در این سرای
 آنجا هنر به کار و فضایل، نه خواب و خور
 چون پیش من خلاق رفتند بی‌شمار
 روزی به پر طاعت از این گنبد بلند
 هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند
 نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
 و اکنون که عقل و نفس سخن‌گوی خود منم

دین و خرد بسست سپاه و سپر مرا
 اندر شکم چه باید زهره و جگر مرا
 پرهیز و علم ریزد ازو برگ و بر مرا
 چون عاقلان به چشم بصیرت نگر مرا
 زین چرخ پر ستاره فزونست اثر مرا
 بر چرخ هفتمست مجال سفر مرا
 زین بهترست نیز یکی مُستقر مرا
 کرده‌ست بی‌نیاز در این رهگذر مرا
 ره داد و سوی رحمت بگشاد در مرا
 چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا
 چون دشمنان خویش به دل کور و کر مرا
 امروز جای خویش، چه باید بصر مرا؟
 همسایه‌ای نبود کس از تو بتر مرا
 جز تو نبود کس از تو بتر مرا
 وز دام تو نبود اثر نه خبر مرا
 از مکر و غدر خویش گرفتن سخر مرا
 افکنده بود مکر تو در جوی و جر مرا
 نیز از دو دست تو نگوارد شکر مرا
 لیکن خرد به است ز خواب و ز خور مرا
 ننگست ننگ با خرد از کار خر مرا
 کایزد همی بخواند به جای دگر مرا
 پس خواب و خور ترا و خرد باهنر مرا
 گرچه دراز مانم رفته شمر مرا
 بیرون پریده گیر چو مرغ پیر مرا
 وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
 یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
 از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟

ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر به نام
قول رسول حق چو درختی است بارور
چون برگ خوار گشتی اگر گاو نیستی؟
ای آنکه دین تو بخریدم به جان خویش
دائم که نیست جز که به سوی تو ای خدا
گر جز رضای تست غرض مر مرا ز عمر
و اندر رضای خویش تو، یا رب، به دو جهان
همچون پدر به حق تو سخن گوی و زهد ورز
گوئی که حجتی تو و نالی به راه من
(محقق ۱۳۸۶: ق ۲)

چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا
برگش ترا که گاو توئی و ثمر مرا
انصاف ده، مگوی جفا و مخور مرا
از جور این گروه خران باز خر مرا
روز حساب و حشر مفرّ و وزر مرا
بر چیزها مده به دو عالم ظفر مرا
از خاندان حق مکن زاستر مرا
زیرا که نیست کار جز این ای پسر مرا
از نال خشک خیره چه بندی کمر مرا

این قصیده در بحر مضارع مثنیٰ اخرب مکفوف محذوف (مفعولُ فاعلاتُ مفاعیلُ فاعلین) سروده شده است. مفهوم و مضمون کلی قصیده گله و شکایت از روزگار، پند و حکمت و... است. مقدس بر این باور است که در این قصیده پیوند استواری میان وزن و محتوا برقرار شده است. (ر. ک. مقدس ۱۳۸۷: ۱۱۳)

شاعر گله و شکایت از روزگار را با طنزی تلخ و نیشدار آغاز می‌کند. این طنز نیشدار و خشن با تکرار همخوانی‌های انسدادی «d, b, g, q» القا می‌شود. از سویی دیگر همخوانی‌های انسدادی در کنار واژه‌های درخشان، آشفتگی و خشم شاعر را به گونه‌ای مضاعف تداعی می‌کند. در این قصیده واژه‌های درخشان از بسامد بالاتری نسبت به دیگر واژه‌ها برخوردارند. این واژه‌ها همان گونه که پیش از این ذکر شد، بیانگر فریاد، خشم و خروش است. شاعر گله از روزگار و پند و اندرز را نه با لحنی آرام بلکه با صلابت و استوار فریاد می‌زند. یکی از کارکردهای القایی واژه‌های درخشان توصیف شخصیت‌های توانمند و بلند مرتبه است؛ در ابیات ۴، ۵، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۳۳، ۳۵ که ناصر خسرو خرد و فضل خود را می‌ستاید، استفاده از همخوانی‌های درخشان به گونه‌ای آشکار افزایش می‌یابد.

مفهوم بیت ۱۵ و ۱۶ و ۳۱ ناپایداری زمانه و گذشت روزگار است. این مفهوم با تکرار همخوان "r" تداعی می‌شود. در بیت ۳۲ نیز همخوان "r" پرواز پرنده را القا می‌کند.

تکرار خواب و خور، خرد و خر در ابیات ۲۷ و ۲۸ صرف نظر از ایجاد موسیقی، مفهومی مضاعف به بیت می‌بخشد. « تکرار یک واژه در جمله یا تکرار یک هجا در کلمه... حاکی از تأکید یا شدت و حدّت است... و نوعی مفهوم مضاعف به خود می‌گیرد. » (قویمی ۱۳۸۳: ۱۱)

قصیده سوم

ز جور لشکر خرداد و مرداد
 محالست این طمع، هیهات! هیهات!
 ز بهر آنکه تا در دامت آرد
 کرا خور داد گیتی مُرد بایدشُ
 همی خواهی که جاویدان بمانی
 تو تا می باد پیمائی شب و روز
 ازین پر باد خانه هم به آخر
 چه گوئی کاین علوی گوهر پاک
 خداوند ار نیامد زو گناهی
 و گر بستش به جرمی پس پیمبر
 وگر در بند مال و ملک دادش
 تو را زندان جهانست و تنت بند
 به چشم سر یکی بنگر سحرگاه
 تو پنداری که نسیرین و گل زرد
 چرا گردد به گرد خاک ویران
 مراد کردگار این ازین چیست
 گر البته نگشتی گرد این در
 و گر بارت ندادند اندر این در
 و گر گفتند «هرگز کس بدین در
 تو بیچاره غلط کردی ره در
 طمع چون کردی از گمره دلیلی؟
 درین کردند از امت نیز دعوی
 هم آن این راه، هم این آن را شب و روز
 ز حرفی علم شادانند هر یک
 نژاد دیو ملعونند یکسر
 خدای از شرّ و رنج راهداران
 تو را گر قصد بغداد است اینک
 تواند داد ما را هیچکس داد؟
 کسی دیدی که دادش داد خرداد؟!
 چو مرغان مر ترا خرداد خور داد
 از آن آید پس خرداد مرداد
 درین پر باد خانه‌ی سست بنیاد
 درین خانه بر آمد سال هفتاد
 برون باید شدن ناچار با باد
 بدین زندان و این بند از چه افتاد؟
 درین زندانش بند از بهر چه نهاد؟
 درین زندان سوی او چون فرستاد؟
 چه خواهد دادنش چون کردش آزاد؟
 برین زندان و این بند آفرین باد
 برین دولاب بی دیوار و بی لاد
 بباریده است بر پیروزگون لاد
 همی چندان هزار این چرخ آباد؟
 درین معنی چه داری یاد از استاد؟
 ز تو بر جان تو جور است و بیداد
 بر ایشان ابر با رحمت مباراد
 نجست از بندیان کس جز تو فریاد»
 نه شاگردی نه استادی نه استاد
 نروید هرگز از پولاد شمشاد
 تنی هفتاد یا نزدیک هشتاد
 به گمراهی ز بد دینی کند یاد
 ستور است آنکه نادان باشد و شاد
 مزایاد آنکه این گوپاره را زاد
 گروه خویش را ایمن بداراد
 نبستند بر تو راه بغداد

ولیکن جز امین سرّ یزدان
 به تنزیل ار خبر جوئی ز تأویل
 کسی این راز را بر خلق نگشاد
 ز فرزندان او یابی و داماد
 دل دانا و صمصام و کف راد
 دل سندان از او گر بد سکالد
 (مینوی ۱۳۸۷: ق ۵۲)

این قصیده در بحر "هزج مسدّس مقصور" سروده شده است. مطلع قصیده با دادخواهی آغاز می‌شود. تکرار پیاپی همخوان انسدادی آوایی «d» «۹ بار»، برانگیختگی و احساسات شدید شاعر را تداعی می‌کند. در این بیت مصوّت بلند «ā» «۷ بار» تکرار شده است؛ این مصوّت فریاد و خشم را به ذهن متبادر می‌کند. بسامد بالای «d» و «ā» در کل قصیده، همچنین "داد" چه به صورت هجا و چه به صورت واژه باعث شده است، انعکاس فریاد دادخواهی شاعر از جور روزگار و ابنای جاهل روزگار، به گونه‌ای واضح تا آخر قصیده شنیده شود.

در بیت دوم شاعر مطمئن است که روزگار با هیچ کس به عدل رفتار نخواهد کرد. تکرار هیئات و تکرار همخوان «h» «۵ بار» و قرار گرفتن این همخوان در کنار همخوان «y»، این احساس و اندیشه‌ی مداوم را القا می‌کند.

بهره‌گیری از جناس "خرداد - خورداد" و حسن تعلیل شاعر در بیت سوم و چهارم قابل توجه است. تکرار "۸ بار" همخوان «r» در بیت سوم با مرغان تناسب ویژه‌ای دارد؛ این همخوان تداعی‌گر پرواز پرندگان نیز هست. (ر. ک. قویمی ۱۳۸۳: ۵۳) همخوان «r» در این بیت تصویرگر پرواز و نیز بال زدن مداوم پرنده در دام است.

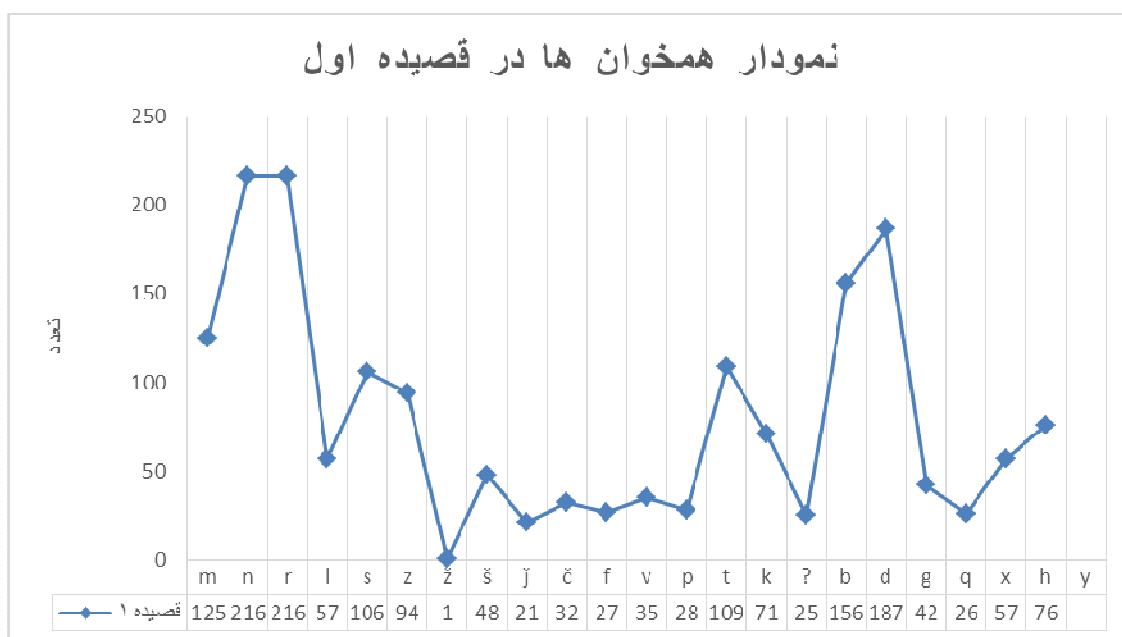
در ابیات ۸، ۹، ۱۰ و ۱۱ خشم و ناخرسندی شاعر همراه با آوایی واضح و رسا از طریق تکرار همخوان «n» و واکه‌های درخشان «ā» و «a» القا می‌شود. در بیت ۱۲ همخوان «n» «۱۱ بار» تکرار می‌شود. این همخوان همانگونه که پیش از این گفته شد نارضایتی را القا می‌کند، اما «گاه بیان ناخشنودی از طریق تکرار این واج، با طنینی از تمسخر عجین می‌شود.» (همان: ۴۹) به نظر می‌رسد در این بیت نیز تکرار همخوان «n» چنین حسی را منتقل می‌کند؛ به ویژه اینکه شاعر جهان و تن را زندان می‌داند و برخلاف انتظار بر این زندان و بند آفرین می‌گوید.

در ابیات ۱۴، ۱۵ و ۱۸ همخوان «r» از بسامد بالاتری نسبت به دیگر همخوان‌ها برخوردار است؛ یکی از اصواتی که از طریق تکرار همخوان «r» تداعی و القا می‌شود، ریزش و بارش است. در بیت ۱۴ که شاعر از

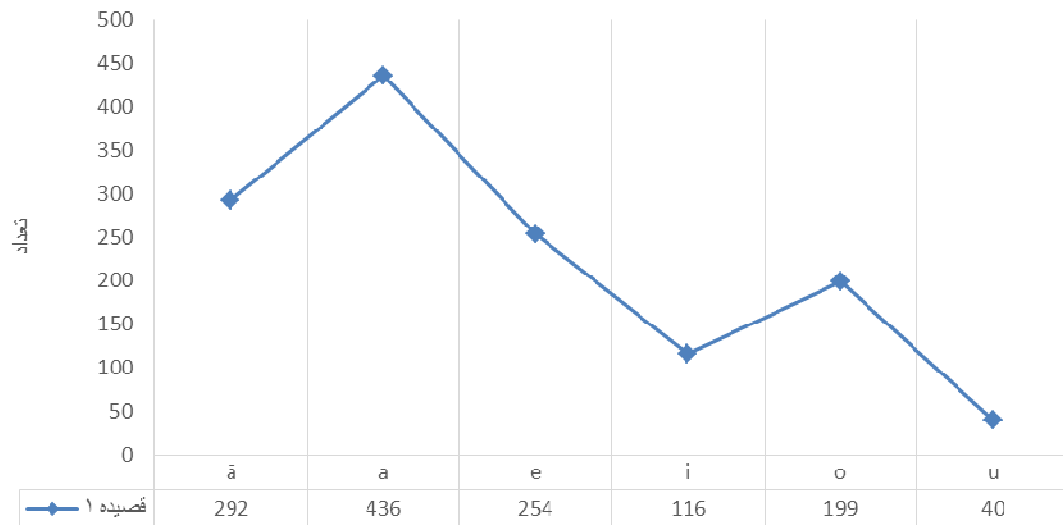
بارش سخن می‌گوید و حتی در بیت ۱۸ که دعا می‌کند باران رحمت نبارد، تکرار همخوان « r » باریدن را ترسیم می‌کند و در بیت ۱۵ نیز مفهوم گردیدن و سیوررت از طریق تکرار همین واج تداعی می‌شود. در بیت ۲۳ طرد و عکسی که از تکرار " هم آن این را، هم این آن را "، آفریده می‌شود با اندیشه‌ی تداومی که از طریق شب و روز منتقل می‌شود، تناسب و هماهنگی دارد. در این بیت نیز تکرار همخوان « n » قابل توجه است.

نتیجه‌گیری

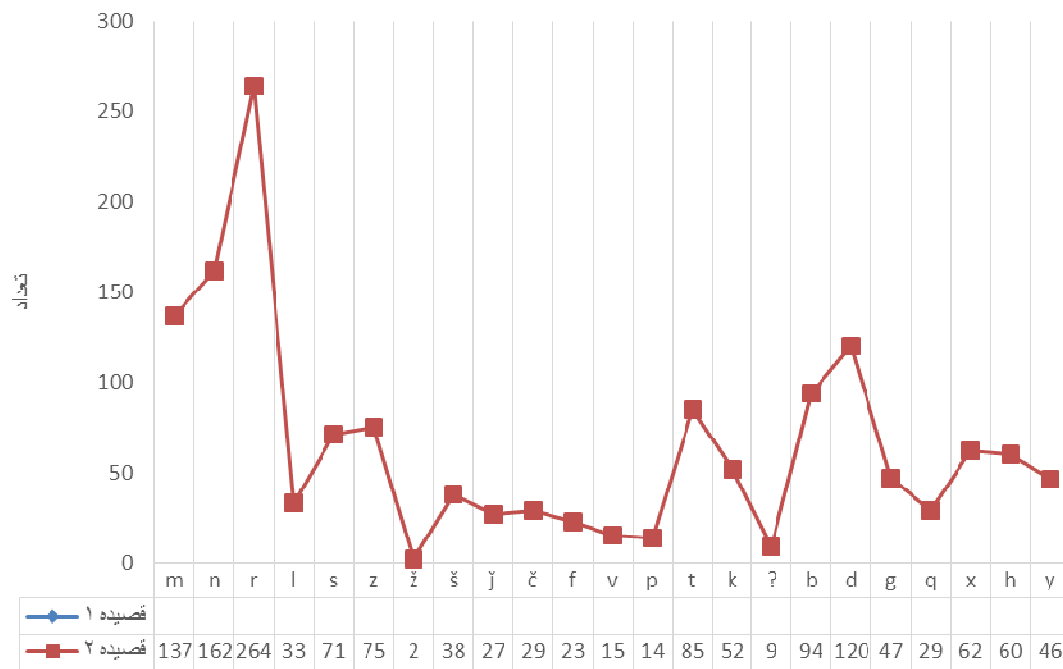
بررسی انجام شده نشان می‌دهد، در شعر ناصر خسرو آواها و واج‌ها نقشی القاگر دارند. در این قصاید، گله از روزگار، نکوهش بی‌خردی، عدم رضایت شاعر از وضع موجود، فریاد خشم و خروش و دادخواهی و... از طریق بسامد بالای برخی واج‌ها نسبت به دیگر واج‌ها و تکرار واژه و هجا القا و تداعی می‌شود. از لحاظ موسیقی بیرونی نیز حتی در قصیده‌ای که گمان می‌رود وزن عروضی با محتوا هماهنگ نیست، تکرار واج‌ها توانسته است القاگر و تداعی‌کننده‌ی احساس و اندیشه‌ی شاعر باشد.

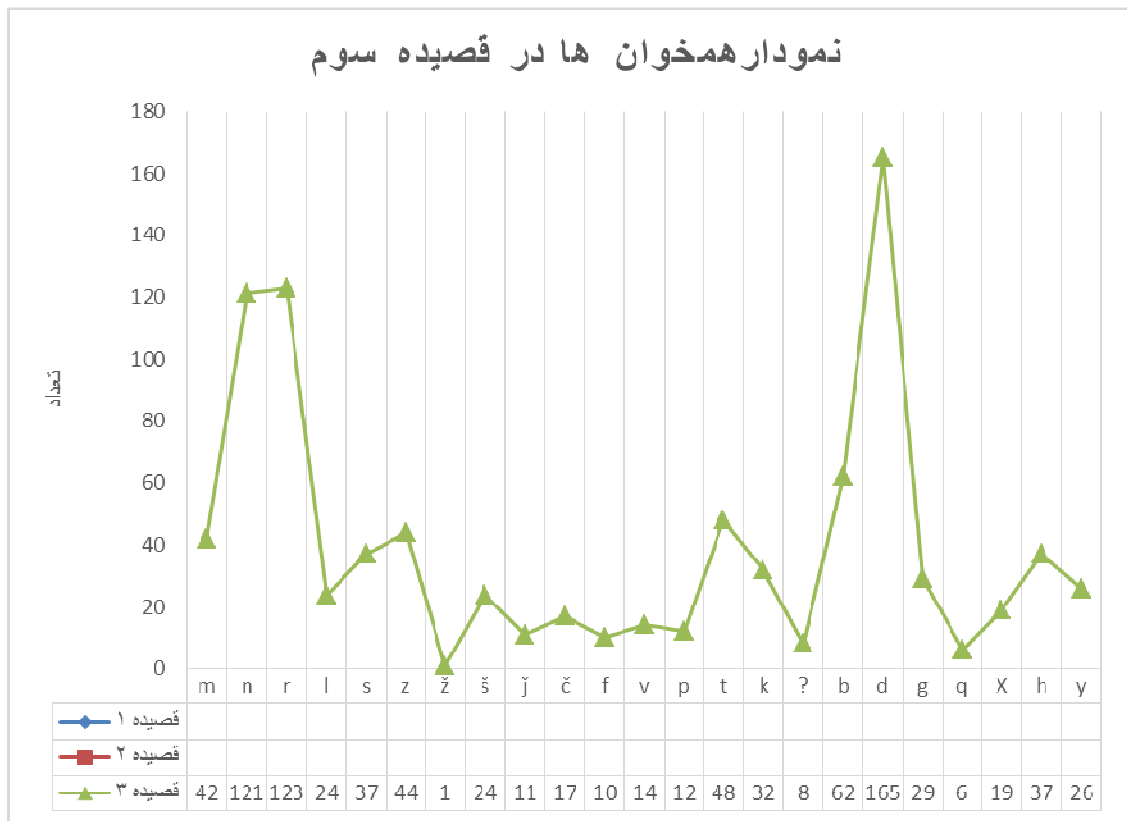
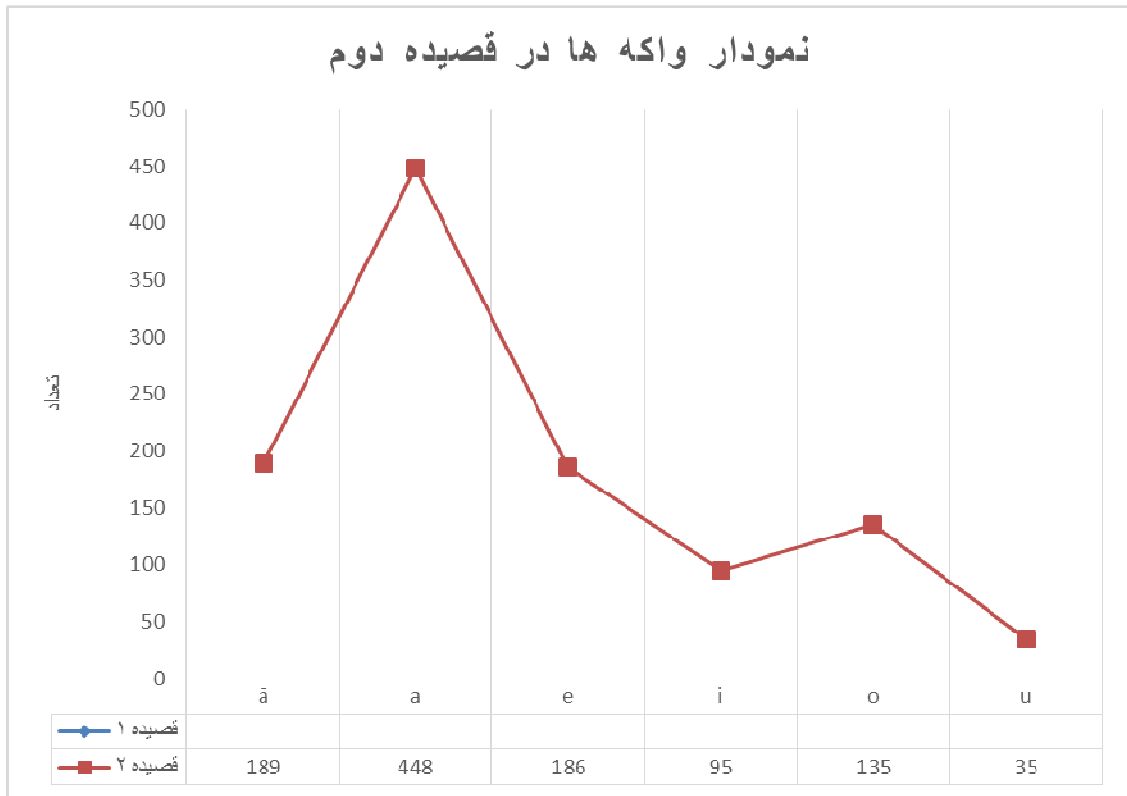


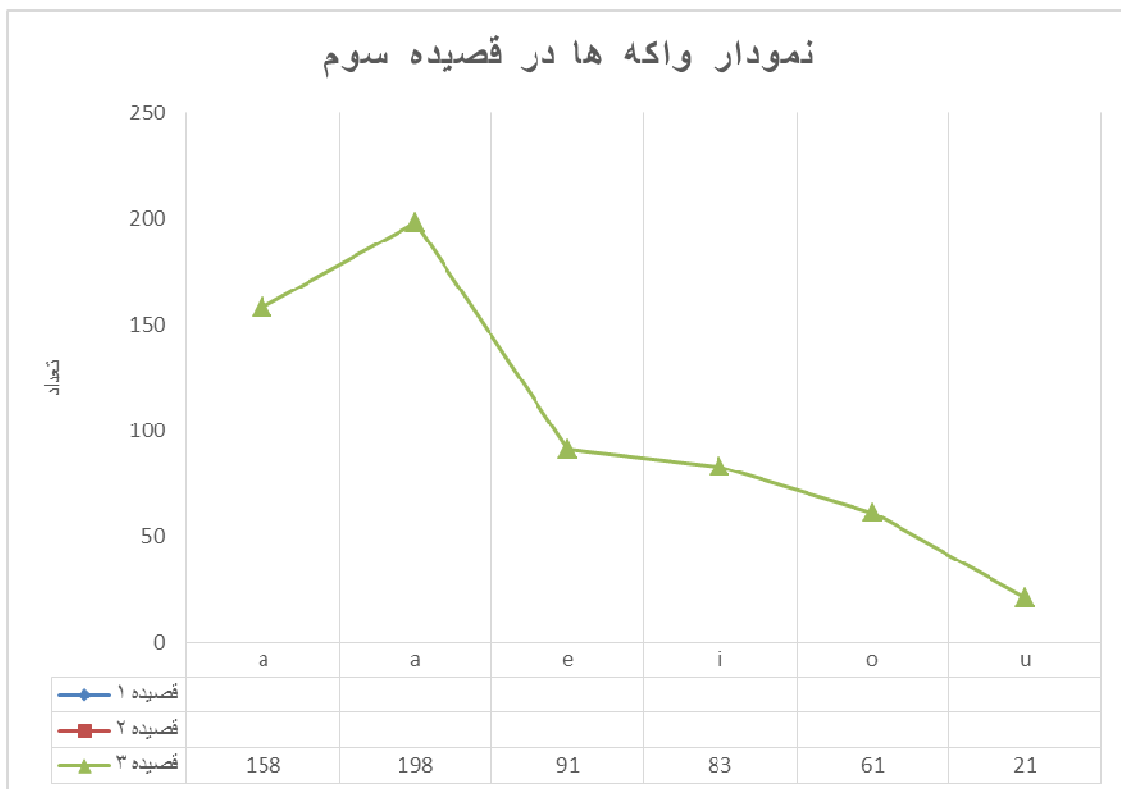
نمودار واکه ها در قصیده اول



نمودار همخوان ها در قصیده دوم







فهرست منابع

- دوسوسور، فردینان. ۱۳۸۲. دوره‌ی زبان شناسی عمومی. کورش صفوی. تهران: هرمس.
- رادمنش، سیروس. ۱۳۸۱. نگاهی به به بدیع. تهران: فردوس.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴. غزلیات شمس. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، _____، ۱۳۸۷. ادوار شعر فارسی. تهران: سخن.
- _____، _____، ۱۳۹۱. رستاخیز کلمات. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۱. نگاهی به بدیع. تهران: فردوس.
- صفوی، کورش. ۱۳۸۷. درآمدی بر معنی شناسی. تهران: سوره‌ی مهر.
- قویمی، مهوش. ۱۳۸۳. آوا و القا رهیافتی به شعر اخوان ثالث. تهران: هرمس.
- محقق، مهدی. ۱۳۸۶. شرح سی قصیده ار ناصر خسرو. تهران: توس.
- ناصرخسرو، حکیم ابومعین. ۱۳۸۰. دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی (به اهتمام نصرآ... نقوی). تهران: معین.
- محسنی، مرتضی و مهدی صراحتی جویباری. تابستان ۱۳۸۹. "بررسی انواع هنجارگریزی آوایی و واژگانی در شعر ناصرخسرو." بهار ادب، دوره ۳، شماره ۲ (پی‌درپی ۸): ص ۱-۴۲.

مقدس، جعفر و حمزه نصرالهی. پاییز ۱۳۸۷. "هماهنگی وزن و محتوا در اشعار ناصر خسرو." فصل‌نامه‌ی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، دوره ۴، شماره ۱۲: ص ۹۹-۱۴۳.

ولی‌پور، علیرضا. زمستان ۱۳۸۴. "ویژگی‌های واج از دیدگاه مکاتب واج‌شناسی مسکو و پترزبورگ و مقایسه‌ی اجمالی با مطالب موجود در فارسی." پژوهش‌های زبان‌های خارجی، دوره، شماره ۲۸: ص ۱۷۱-۱۹۶.

بررسی کاربرد فرایند قاعده‌افزایی در اشعار ناصر خسرو

احمد خاتمی^۱

زکیه رشیدآبادی^۲

مقدمه

در حال حاضر پژوهش‌های ادبی مبتنی بر نظریات ادبی معاصر با استفاده از امکانات رایج در علم زبان‌شناسی و شاخه‌های مختلف آن هستند. یکی از نظریات مورد بحث امروزی "قاعده‌افزایی" است که نظر بسیاری از نویسندگان و منتقدان معاصر را به خود معطوف ساخته است.

قاعده‌افزایی یکی از شیوه‌های آشنایی‌زدایی در مکتب فرمالیسم روس است. در این شگرد قواعدی بر قواعد زبان معیار افزوده می‌شود که موجب برجسته‌سازی در متن ادبی می‌گردد. لیچ^۳ برجسته‌سازی را به دو شکل انحراف

^۲-استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران

^۱-دانشجوی دکتری تخصصی واحد علوم تحقیقات تهران، ایران

zakhirashidabadi@yahoo.com

1- leech

از قواعد حاکم بر زبان (هنجار گریزی) و افزودن قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان " (قاعده افزایی) امکان پذیر می‌داند. (صفوی، ۱۳۸۰: ۱/۴۰) یاکوبسن معتقد است که فرایند قاعده افزایی چیزی نیست جز توازن در وسیع‌ترین مفهوم خود و این توازن از طریق قاعده افزایی و این توازن از طریق "تکرار کلامی"^۱ حاصل می‌آید" (همان: ۱۵۰) صناعاتی که از طریق توازن حاصل می‌آیند، از ماهیتی یکسان برخوردار نیستند، به همین دلیل گونه‌های توازن را باید در سطوح تحلیلی متفاوتی بررسی کرد.

تکرار موجب ایجاد موسیقی در زبان شعر می‌گردد. گروه موسیقایی، مجموعه عواملی است که زبان ادبی را از زبان هنجار به کمک آهنگ و توازن متمایز می‌سازد. این عوامل شامل: وزن، قافیه، ردیف و هماهنگی‌های آوایی می‌باشند. فرمالیست‌ها موسیقی زبان را جزئی جدایی‌ناپذیر شعر می‌دانند که پیوند ذاتی با شعر دارد. آن‌ها بر موسیقی و عناصر آوایی در شعر تأکید ویژه‌ای دارند. گفتنی است که "موسیقی در زبان شعر از موسیقی کلمه آغاز می‌شود، شاعران موفق که با دقت و تأمل کلمات شعر را برمی‌گزینند، به آهنگ درونی آن‌ها توجه کافی دارند. گاه موسیقی شعر از هم‌نشینی و مجاورت حروف خاصی ایجاد می‌شود. نظم و توالی صوت یا اصوات در کلمه و بافت جمله، طنین و آهنگی را به وجود می‌آورد که نغمه حروف خوانده می‌شود و غالباً القاگر و تداعی‌کننده‌ی مفهوم و حالات عاطفی خاصی است." (علی پور ۱۳۷۸: ۵۳) اهمیت موسیقی در زبان شعر به اندازه‌ای است که استاد شفيعی کدکنی استحکام و انسجام شعر را به میزان برخورداري شعر از موسیقی وابسته می‌داند. (شفيعی کدکنی ۱۳۸۴: ۳۷۴) بنابراین، اکثر شاعران، نهایت شعر خوب را همراهی آن با موسیقی، زبان ناب آواها و آهنگ‌هاست. صورت‌گرایان معتقدند که اکثر شاعران، موسیقی شعر خود را از موسیقی طبیعت و جهان بیرون می‌گیرند.

لویی آنتر میر^۲، نویسنده و شاعر آمریکایی، در این باره چنین می‌نویسد: "بشر پیش از این که به نیروی عقلانی خود التفات یابد، متحیر آهنگی بود که در جزر و مد آب، رفت‌وآمد منظم شب و روز و گذشت موزون فصل‌های سال و برتر از همه در نفس کشیدن می‌دید." (میلر ۱۳۴۸: ۲۴۲) موسیقی شعر، برخاسته از زبان آن است، زبانی که خود نتیجه مکالمات و گفت‌وگوهای عادی در محیط زندگی است. "پس باید زبان شعر، زبان عصر باشد تا موسیقی دوران خود را ارائه دهد. مقصود از زبان عصر آن است که اگر مردم عادی می‌خواستند شعر بگویند آن را به کار می‌برند." (شمیسا ۱۳۸۰: ۲۰۱)

نقد صورت شعر "شامل مباحثی از قبیل لغات شعر، موسیقی شعر، آرایش‌های ادبی، وحدت و انسجام اثر و جز آن است." (حسینی ۱۳۷۱: ۵۸) از اصلی‌ترین ارکان موسیقی شعر، وزن است. بررسی وزن‌های به کار

^۲- repetition verbal

^۳- L.Unter meyer

گرفته شده توسط یک شاعر، یکی از مهم‌ترین راه‌های رسیدن به زیبایی اثر خلق شده توسط شاعر است. "بدیهی است آهنگ درونی واژگان و هارمونی آوایی و فونتیکی، در یک ساختار زبانی خود گونه‌ای وزن است که در کنار وزن عروضی در تعریف تساوی ارکان و وزن قرار می‌گیرد." (علی پور ۱۳۷۸: ۵۲) هراندازه که شعر با موسیقی پیوند داشته باشد، شعر از درجهٔ شعریت بیشتری بهره‌مند خواهد بود. برخی کمال شعر را در نزدیکی هرچه بیشتر شعر به موسیقی می‌دانند. از منظر الیوت، موسیقی شعر از نهاد زبان شاعر سرچشمه می‌گیرد و در ذات زبان شاعر نهفته است. "او معتقد است که کلمهٔ خوب یا بد وجود ندارد بلکه در واقع جای کلمات است که می‌تواند خوب یا بد باشد و ترکیب و نسج و یا بافت و "نظام شعر" ^۱ است که واژه‌های شعر را نازیبیا و بی‌اندام نشان می‌دهد. چون که اگر همان کلمه‌های نازیبیا بر جای خود در شعر به کاررفته باشد چه بسا در نظام شایسته شعر، هوش از سرها بر باید و زیباترین جلوه‌ها را دارا باشد. (الیوت ۱۳۷۵: ۶۷)

بخش قابل توجهی از ساخت موسیقایی شعر، مبتنی بر تکرارهای کلامی و توازن‌ها است. این تکرارها متنوع و دارای سطوح گوناگون است. گاهی این تکرار ناشی از واج‌های هم‌صدا در یک اثر ادبی است. گاهی هم ناشی از تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها و همچنین ممکن است از تکرار مجموعه‌ای از واژگان یا تکرار یک جمله در سطح یک شعر باشد.

قاعده افزایشی و نتیجهٔ حاصله از این فرایند، یعنی توازن نخستین بار توسط یاکوبسن مطرح شده است. وی بر این باور است که توازن از طریق تکرار کلامی حاصل می‌آید. توازن عاملی جهانی است که به طرق گوناگون در نظم موسیقایی به کار می‌رود. اوسترلیس ^۲ "مدعی است که مادهٔ سازندهٔ هر قطعهٔ موسیقی، توازن است." (صفوی ۱۳۸۰: ۱/۱۵۳) صناعاتی که از طریق توازن حاصل می‌آیند، از ماهیتی یکسان برخوردار نیستند. به همین دلیل گونه‌های توازن را باید در سطوح تحلیلی متفاوتی بررسی کرد. در این پژوهش سطوح تحلیلی توازن آوایی و توازن واژگانی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بررسی پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که مقالهٔ های "قاعده افزایشی در غزلیات شمس" و نیز مقالهٔ "قاعده افزایشی در اشعار حمید مصدق"، (مدرسی و یاسینی، ۱۳۸۸) به بررسی این نکته پرداخته‌اند؛ اما این نوشتار نتیجهٔ پژوهشی است که به واکاوی انواع قاعده افزایشی از دید لیچ، زبان‌شناس انگلیسی، در دیوان اشعار ناصر خسرو می‌پردازد و برای هر کدام از انواع آن شواهد شعری ارائه می‌دهد و آن را به نقد و واکاوی می‌نشیند.

توازن آوایی

^۴-texture

^۵-R.Austerlitz

منظور از توازن آوایی " مجموعه تکرارهایی است که در سطح تحلیل آوایی امکان بررسی می‌یابند. " (صفوی ۱۳۸۰: ۲/۱۶۷) تکرار آوایی می‌تواند، تکرار یک واج یک هجا و هماهنگی و تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها را شامل شود.

۱- توازن آوایی کمی (وزن)

توازن آوایی کمی با وزن ارتباط پیدا می‌کند. هنگامی که " مجموعه آوایی مورد بحث ما به لحاظ کوتاه و بلندی مصوت‌ها و یا ترکیب صامت‌ها و مصوت‌ها از نظام خاصی برخوردار باشد، نوعی موسیقی به وجود می‌آید که آن را وزن می‌نامیم " (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹) وزن از مهم‌ترین ارکان موسیقی شعر است و بررسی و تحلیل در وزن مورد استفاده شاعر، یکی از شیوه‌های وصول به زیبایی شعر است زیرا " وزن وسیله‌ای است که موجب می‌شود تا کلمات بتوانند بیشترین تأثیر ممکن را بر یکدیگر بگذارند. در مطالعه چیزهای موزون، دقت و صراحت حالت انتظار که طبق معمول در اغلب موارد ناخودآگاه است، ارزش فراوان پیدا می‌کند. " (ریچاردز ۱۳۷۵: ۱۱۷) خواجه‌نصیرالدین طوسی در باره تعریف وزن چنین می‌نویسد: " اما وزن هیئتی است تابع نظام ترتیب حرکات و سکنتات و تناسب آن در عدد و مقدار که نفس از ادراک آن هیات لذتی مخصوص یابد که آن را در این موضع وزن خوانند (طوسی ۱۳۶۳: ۳) جورج تامسون وزن را به مفهوم وسیع آن " مجموعه‌ای از صوت می‌داند که از توالی منظم فاصله و زمانی برخوردار باشد. " (تامسون ۱۳۵۶: ۴۶) فرمالیست‌ها بر موسیقی و عناصر آوایی تأکید فراوانی داشتند آن‌ها، مهم‌ترین عامل سازنده شعر را موسیقی و وزن می‌دانستند. عناصر آوایی در شعر در درجه‌ای از اهمیت قرار دارند که می‌توان گفت شعر " گفتاری است در بافت آوایی خود، سازمان یافته و مهم‌ترین عامل سازنده آن وزن است. " (رامان ۱۳۷۷: ۱۹) لویی آنتر میر " وزن را بنیاد و مایه شعر می‌داند، چراکه جوهر اساسی زندگی نیز هست. " (میلر ۱۳۴۸: ۲۴۲)

منتقدان صورت‌گرا بر این باورند که وزن از جمله عناصری است که در کشف معنا و دریافت متن سودمند است. آنان معتقدند که اصولاً میان وزن و محتوا هماهنگی نسبی وجود دارد. " هر شعری بسته به محتوا و حالت عاطفی‌اش با وزن خاصی مطابقت دارد؛ به عبارت دیگر، شاعر از میان اوزان شعری، وزنی را که با محتوا و حالت انفعالی شعرش هماهنگ باشد برمی‌گزیند. " (وحیدیان کامیار، ۱۳۶۹: ۶۱) بدون شک این گونه کاربرد وزن است که موجب " رستاخیز واژگان " در شعر می‌شود.

بامطالعه در دیوان شعر ناصر خسرو می‌توان دریافت که او در بحرهای بسیط، جدید، غریب، طویل، متدارک، مشاکل، مدید، کامل، وافر هیچ شعری نسوده است، اما از ۱۱ بحر عروضی هزج، رمل، مضارع، متقارب، منسرح، سریع، خفیف، مجتث، قریب، رجز، مقتضب و در مجموع ۲۶ وزن عروضی بهره گرفته که خود نشان از تنوع وزنی در دیوان اوست.

وی با آگاهی و شناختی که از موسیقی شعر و بحور عروضی فارسی داشته، هریک از اوزان را در خدمت مفاهیم و مضامینی درخور و شایسته آن وزن به کار گرفته و توانسته است پیوندی خوب میان وزن و محتوا ایجاد کند و بر تأثیر سخن خویش بیفزاید.
برای نمونه:

جهان، بازیگری داند مکن با این جهان بازی
که در مانی به دام او اگر چه تیزپر بازی
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ق ۱:۱)

از آن پس کاین جهان را آزمودی گر خردمندی
در این پر گرد و ناخوش جای، خیره، دل چرا بندی؟
(همان، ق ۱۵۸:۳۳۳)

کسی کز راز این دولا ب پیروزه خبر دارد
به خواب و خور چو خر، عمر عزیز خویش نگذارد
(همان، ق ۹۳:۲۰۲)

مضمون این اشعار به طور کلی، همان مضامین مشهور ناصرخسرو است، یعنی نکوهش جهان و تعلقات آن، دل نبستن به جهان مادی، سرزنش دنیاپرستان و... که در طنین سنگین این وزن عروضی و درنگ‌های ارکان هجایی صلابتی خاص یافته و از همین رو پیوندی محکم میان وزن و محتوای این اشعار برقرار شده است.
از میان اشعار دیوان ناصرخسرو ۱۴ قصیده در بحر هزج مسدس محذوف (مقصود): مفاعیلن، مفاعیلن، فاعولن سروده شده است. مطلع برخی از آن‌ها:

نبینی بر درخت این جهان بار
مگر هوشیار مرد، ای مرد هوشیار
(ناصرخسرو، ق ۹: ۱۷)

جهان را نیست جز مردم، شکاری
نه جز خور هست کس را نیز، کاری
(همان، ق ۱۲۷: ۲۷۱)

نماند کار دنیا جز به بازی
بقایی نیستش هر چون طرازی
(همان، ق ۲۰۲: ۴۲۶)

بسی کردم گه و بیگه نظاره
ندیدم کار دنیا را کناره
(همان، ق ۲۲۱: ۴۶۰)

جهانا، چون دگر شد حال و سالت؟
دگر گشتی چو دیگر شد زمانت
(همان، ق ۱۰۱: ۲۱۷)

این اشعار بیشتر در کامل در کار دنیا و بازی‌های روزگار، پند و موعظه و سوق دادن آدمی به زهد معرفت... است و شاعر به خوبی توانسته است این بحر عروضی را -که مناسب داستان‌های بزمی و عاشقانه است- با

به کاربردن هجاهای بلند و ممتد عروضی و مصوت‌های بلند به وزنی سنگین تبدیل کند و جامهٔ پند و حکمت بر آن ببوشاند تا بتواند مفاهیم موردنظر را در ذهن و ضمیر خواننده بهتر جای دهد.

ناصرخسرو در اشعار زیر با کاربرد بحر هزج مثنی‌ا محذوف: مفعول مفاعیل مفاعیل فعولن به انتقاد از دنیاپرستان و گروهی که حکیم آن‌ها را "خر رمهٔ بی‌بند و افسار" می‌خواند، نکوهش روزگار، دعوت به خرد و خردورزی و... را در قالب لحنی گزنده و تلخ و ملالت‌بار بازگو می‌نماید. گفتنی است این وزن عروضی، وزنی تقریباً شاد و ضربی است به نظر می‌رسد در اشعاری که ناصرخسرو (با همهٔ والایی مضامین و ارزش بلند درون‌مایه) در این وزن سروده شده است، اگرچه تا حدی سنگینی خاص خود را دارد، اما تناسبی میان وزن و محتوا برقرار نگشته، چنان‌که این اشعار در کنار اشعار سروده شدهٔ او با همین مضامین سست می‌نماید:

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت
نزدیک خداوند بدی نیست فرامشت
(همان، ق ۴۰: ۸۶)

از بهر چه این خر رمه بی‌بند و فسارند
یک‌ذره نسنجد اگر بیست هزارند
(همان، نیم قصیده: ۵۲۳)

خواهی که نیاری به سوی خویش زبان را
از گفتن نا خوب نگه‌دار زبان را
(همان، نیم قصیده: ۵۴۵)

این گنبد پیروزهٔ بی‌روزن گردان
چون است چو بوستان گه و گاهی چو بیابان
(همان، ق ۲۳۲: ۴۸۱)

شاخ شجر دهر غم و مشغله بار است
زیرا که بر این شاخ غم و مشغله بار است
(همان، ق ۴۰: ۸۶)

ناصرخسرو ۱۵ قصیده از دیوان خود را در بحر "رمل مثنی‌ا محذوف (مقصور): فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن سروده است که پیوند موسیقی کلام و وزن عروضی با مضامینی چون فضیلت علم و دانش و حکمت و نکوهش نادانی و بر حذر داشتن آدمی از اعتماد و دل بستن به روزگار، بیدار ساختن آدمی از خواب غفلت و... با لحنی نرم و افتان در طنین هجاها و مصوت‌های بلند، تأثیری نیک در خواننده می‌گذارد:

این جهان بی‌وفا را برگزید و بدگزید
لاجرم بر دست خویش ار بدگزید او خود گزید
(ناصرخسرو، ۱۳۸۴، ق ۲۵: ۵۱)

هر که جان خفته را از خواب جهل آوا کند
خویشتن را گر چه دون است، ای پسر والا کند
(همان، ق ۱۸۴: ۳۸۷)

ای دنده همچو دن کرده رخان از خون دن
خون دن خونت بخواهد ریخت، گرد دن مدن

(همان، ق ۱۲۳: ۲۶۲)

این چه خیمه است این که گویی پرگهر دریاستی یا هزاران شمع در پنگان از میناستی

(همان، ق ۱۰۶: ۲۲۵)

با بررسی وزن و محتوا و زحافات در دیوان ناصرخسرو مشخص می‌شود که شاعر از نظر زبان شعری - چه به کارگیری تعابیر و اصطلاحات خاص - خود را پای بند به قواعد ندانسته است. در زمینه موسیقی و وزن شعر نیز به وفور از مرز قواعد وزنی عبور کرده است. در واقع شکوه و استواری اشعار او در همراهی با همین اختیارات و زحافات عروضی جلوه‌ای دیگر می‌یابد.

"...شیهه سخن او چون خاقانی، مزدحم از تشبیه و استعاره و اصطلاحات نیست ولی با همه سادگی و پاکیزگی تعبیر دارای صلابت و خشونت است که آن را به کلی مغایر سبک آسان سعدی قرار می‌دهد. در سخن ناصرخسرو، وقفه‌ها و سکنه‌های مجازی که خط منحنی را در شعر شکسته، زاویه می‌آفریند؛ فراوان دیده می‌شود. (دشتی، ۱۳۷۹: ۶۹)"

آنچه درخور توجه است این است که در دیوان او، سنگین‌ترین اوزان و به بیانی دیگر، متناسب‌ترین اوزان با محتوای شعر او، همان‌هایی است که بیشترین زحافات و اختیارات شاعری در آن‌ها به کاررفته است و می‌توان گفت بهترین و اثربخش‌ترین اشعار او از نظر استواری آهنگ و پیوند آن با محتوا هم همین اوزان است.

آمد بهار و نوبت سرما شد وین سالخورده گیتی، برنا شد

(همان، ق ۱۶۱: ۳۳۹)

تمییز و هوش و فکرت و بیداری چون داد خیره خیره تو را باری

(همان، ق ۲۳۳: ۴۸۸)

نکته دیگری که درباره موسیقی و وزن شعر ناصرخسرو گفتنی است، کاربردهایی مانند همیت (همی تو را)، که ش (که او را)، که م (که به من، که مرا)، که م (که به من، که مرا)، ابتداهش و... است علی دشتی می‌گوید: "چیز دیگری که زبان ناصرخسرو را دشوار می‌کند، به کار بردن سیلاب سه حرفی و التقای دو ساکن در آخر سیلاب مانند "گویدت" به جای "گویدت" است و این امر در تمامی قصاید ناصرخسرو به فراوانی دیده می‌شود و غالب سکنه‌ها (حتی سکنه‌های مجاز) ناشی از آن است که کلمه سه سیلابی باید دو سیلابی شود. (۱۳۷۹: ۳۶)" که این امر تا حد بسیاری موسیقی کلمات را نرم و هموار و افتان می‌سازد و در نتیجه سنگینی عروضی را موجب می‌گردد و در تمامی اشعار دیوان شاعر به وفور دیده می‌شود:

گر خر تو را خری نکند روزی بر جانش تازیانه فروباری..

لیکن که سخنت پدید آید از جان و دل، ضعیفی و بیماری

(همان، ق ۲۳۳: ۴۸۸)

البته بحث درباره بررسی اوزان و موسیقی شعر ناصر خسرو خود مجالی جداگانه و گسترده را می‌طلبد.

۲- هماهنگی آوایی (تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها)

موسیقی درونی در شعر شامل "مجموعه‌های هماهنگی است که از رهگذر وحدت یا تشابه یا تضاد صامت‌ها و مصوت‌ها در کلمات یک شعر پدید می‌آید. " (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۲۵۴) یکی از مهم‌ترین مصادیق روش تکرار که باعث افزایش موسیقی زبان شاعر می‌شود، تکرار صامت و مصوت است. از عواملی که موجب بیشتر موسیقایی شدن شعر می‌شود، موسیقی حروف است. موسیقی حروف در اثر تکرار حروف و تناسب آن با موضوع شعر صورت می‌پذیرد.

موسیقی حروف شامل "تکرارهای آوایی است که درون یک هجا اتفاق می‌افتد" (ثمره ۱۳۶۴: ۱۲۷) که به آن توازن واجی می‌گویند. واج‌آرایی تکرار یک واج (صامت و مصوت) در کلمات یک مصراع است به‌گونه‌ای که کلام را آهنگین کند و بر تأثیر سخن بیفزاید. این تکرار آگاهانه توسط شاعر باعث افزایش موسیقی کلام و القای معنی موردنظر شاعر به خواننده شده و از این طریق توانسته پیوند جدانشدنی بین لفظ و معنی به وجود آورد. شمیسا صنعت حاصل از تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها را "هم حروفی" خوانده است. وی برای این شگرد دو گونه منظم و پنهان قائل است و بر این باور است که هم حروفی منظم در آغاز کلمات و هم حروفی پنهان در میان کلمات رخ می‌دهد. (شمیسا ۱۳۷۸: ۵۷)

"تکرار منظم و هماهنگی صامت‌ها و مصوت‌ها موجب می‌شود که در شعر نوعی موسیقی درونی پدید آید. این موسیقی درونی را می‌توان در چارچوب فرایند برجسته‌سازی زبان و آشنایی‌زدایی - که صورتگران بسیار بدان باور دارند- جای داد. " (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۱۶) به‌ویژه اگر این نوع هماهنگی صامت‌ها و مصوت‌ها با فضا و زمینه عاطفی شعر مناسب باشد، بسیار مؤثر واقع می‌شود.

تکرار صامت‌های "ش" و "خ" در ابیات زیر نوعی موسیقی درونی پدید آورده است:

شاخ شجر دهر غم و مشغله بار است زیرا که بر این شاخ غم و مشغله بار است

(همان، ق ۴۰: ۸۶)

مرد را خوار چه دارد؟ تن خوش خوارش چون تو را خوار کند، چون نکنی خوارش؟

(همان، ق ۵۴: ۱۲۰)

ای نشسته خوش و بر تخت کشیده نخ گر نخ و تخت بماندت چنین بخ بخ

(همان، ق ۲۲۷: ۴۷۱)

تکرار صامت "د" و "ن" و "ا" و مصوت زیر "e" همراه با وزن و آهنگ به کاررفته موسیقی خاصی به شعر بخشیده است.

به چشم نهان بین نهان جهان را که چشم عیان بین نبیند نهان را
(همان، ق ۵: ۱۰)

ای دندنه همچو دن کرده رخان از خون دن خون دن خونت بخواهد ریخت، گرد دن مدن
(همان، ق ۱۲۳: ۲۶۲)

گرگ آمده ست گرسنه و دشت، پر بره افتاده در رمه، رمه رفته به شب چره
(همان، ق ۱۲۵: ۲۶۸)

با توجه به اشعار ناصر خسرو می‌توان گفت که او از واج‌آرایی به میزان زیاد برای القای مفاهیم شادی، شکایت، غم و ناراحتی، عشق و شور بهره نبرده است. او ذوق خود را محدود می‌کرده و اجازه جولان به طبع شاعرانه خود نمی‌داده، زیرا نگران حقیقت بوده و نمی‌خواست عروس حقیقت را چنان آرایش شاعرانه کند که هوش و حواس مخاطب را به جای رفتن به عمق، در سطح نگه دارد؛ هرچند این سطح دل‌انگیز باشد. ناصر خسرو به تعبیری ذوق شاعرانه را فتنه آموختن حکمت می‌دانسته و نمی‌خواست به این فتنه دامن بزند. اما طبع او روان و روح او شاعرانه و زیباست.

توازن واژگانی

تکرار در سطح واژگان، از عواملی است که موجب قاعده‌افزایی، رستاخیز واژه‌ها و آشنایی‌زدایی می‌شود. تکرار عامل ایجاد توازن در شعر به شمار می‌رود. زیرا "از قوی‌ترین عوامل تأثیرات و بهترین وسیله‌ای است که عقیده یا فکری را به کسی القا می‌کند." (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۹۹) بی‌تردید آن چیزی که موجب انسجام و مانع گسستگی ساختار کلی شعر ناصر خسرو می‌شود. این نکته‌ای است که اغلب در آغاز بندها عبارت و واژگانی تکرار می‌شوند که هسته مرکزی شعر هستند و از این طریق در شعر همبستگی به وجود می‌آورند. تکرار در سطح واژه شامل: تکرار واژه، تکرار در سطح گروه یا تکرار در سطح جمله است که صناعاتی نظیر جناس و سجع و همچنین قافیه و ردیف را به وجود می‌آورد. تکرار یکی از عوامل مهم افزایش موسیقی زبان شاعر است. در این قسمت مهم‌ترین موارد تکرار واژگانی در اشعار ناصر خسرو مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- تکرار واژه

تکرار واژه در شعر به صورت همگونی ناقص و همگونی کامل امکان‌پذیر است. در همگونی ناقص معمولاً شاعر از واژگانی استفاده می‌کند که تشابه آوایی، تنها بخشی از دو یا چند واژه است. بهره‌گیری از این شگرد موجب ایجاد جناس و همچنین ایجاد قافیه در سطح شعر می‌شود. همگونی کامل شیوه‌ای است که در آن شاعر واژگانی

را عیناً در سطح کلام تکرار می‌نماید. این تکرار اغلب به‌منظور تأکید بر آن واژه، برای القای مفهوم همراه آن است. همگونی کامل در سطح کلام موجب ایجاد جناس تام و دیگر صنایع می‌شود و اگر در پایان مصراع و بعد از قافیه باشد، موجب شکل‌گیری ردیف می‌شود. " تکرار واژه به شکل همگونی ناقص، تشابه آوایی بخشی از دو یا چند واژه است و همگونی کامل در اصل تشابه آوایی کامل میان دو یا چند عنصر دستوری یا تکرار یک عنصر دستوری واحد است. " (صفوی ۱۳۸۰: ۱/۲۰۱) در اشعار ناصر خسرو تکرار واژه چنین است که به‌طور مختصر به آن اشارت می‌رود.

۱-۱- قافیه

از آنجایی که قافیه در شعر از اهمیت بسیاری برخوردار است، به‌شدت مورد توجه علمای بلاغت قرار گرفته است. چنان که خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف آن می‌نویسد: "اما قافیه تشابه اواخر ادوار باشد و مراد از تشابه اینجا اتحاد حروف خاتمه است به اختلاف کلمات مقاطع یا آنچه در حکم مقاطع باشد، چنانکه در ادبیات مردّف باشد در لفظ یا در معنی و مراد از دورها اینجا یا مصرع‌هاست که قافیه در آن اعتبار کنند چنانکه در مثنوی، یا در بیت‌های تمام، چنانکه در قطعه‌ها و قصیده‌ها. " (طوسی ۱۳۶۳: ۲۷)

در حقیقت منظور از قافیه "حرف یا حروف مشترک معینی است در پایان کلمات قاموسی نا مکرر مصراع‌های یک شعر. " (وحیدیان کامیار ۱۳۶۹: ۹۲) در اهمیت قافیه باید گفت که حضور قافیه در شعر موجب تکمیل تأثیر موسیقایی آن می‌شود. " یکی از مهم‌ترین عوامل اهمیت قافیه، جنبه موسیقایی آن است. قافیه از جلوه‌های وزن و کامل‌کننده وزن است، زیرا مثل نشانه‌ای پایان یک قسمت و آغاز قسمت دیگر را نشان می‌دهد. " (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۵۲) و موجب القای مفهوم شعر به خواننده می‌گردد شایان عنایت است که این امر زمانی امکان‌پذیر است که قافیه به اصرار و تصنع تکرار نشده باشد. " زیرا، اگر معنی و مفهوم شعر فدای قافیه شود، قافیه‌پردازی است نه شعر، شعری که مفاهیمش اسیر قافیه است و به‌عبارت‌دیگر، واژه‌های قافیه‌دار، معانی را به وجود آورند، شعر حقیقی نیست، بلکه نظم است. " (وحیدیان کامیار ۱۳۶۹: ۹۳) جدا از تعریف‌های سنتی نسبتاً دقیق، به تعریفی از قافیه بر اساس نظریه‌های زبان‌شناختی اشاره می‌شود، استاد "حق‌شناس" معتقد است، قافیه در سطح تحلیل واژ - واجی قابل تحلیل و توصیف است. وی در این باره می‌نویسد: " قافیه هم‌آوایی ناتمامی است که از تکرار یک یا چند صورت با توالی یکسان، در پایان آخرین واژه‌های نا مکرر مصراع‌ها یا بیت‌های شعر و گاه پیش از ردیف پدید می‌آید " (حق‌شناس ۱۳۷۰: ۶۲) شفیع کدکنی برای قافیه پانزده نقش متفاوت برشمرده است و هر کدام را به‌دقت مورد بررسی قرار داده است. تمام نقش‌های قافیه مورد نظر شفیع، در چهارچوب نظریه‌های صورت‌گرایان - توجه به عناصر ساختاری شعر که موجب آشنایی‌زدایی و رستاخیز واژه‌ها می‌شود- قابل تأمل است. " چشم و گوش در قافیه، به نقطه‌ای می‌رسند که چندان شتابی ندارند و نمی‌خواهند

به زودی از آن بگذرند و این باعث می‌شود خواننده بیشتر به زیبایی ذاتی و فیزیکی واژه‌ها پی ببرد. " (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۹۴)

قافیه صوتی

در این نوع قافیه اغلب رابطه‌ای بین دو واژه‌ی هم‌قافیه از طریق هماهنگی در صورت یا واج‌های مشترک وجود دارد. قافیه‌ها از موسیقی و هماهنگی صوتی خاصی برخوردار هستند. «یکی از تأثیراتی که این نوع قافیه می‌تواند در جای خویش در شعر به‌جا بگذارد، عوض کردن نوع ارتعاش صوت در هر بند شعری است، به این ترتیب که شاعر قافیه را به‌عنوان «یک دستگاه مولد صوت» در نظر می‌گیرد که تنها حضور آن می‌تواند به وسیله حرف «روی» قافیه، تأثیر خود را به‌جا بگذارد. « (همان، ۳۱۸) هماهنگی در صوت و واج‌های مشترک باعث القای مفهوم به ذهن مخاطب می‌گردد. ناصر خسرو از طریق کاربرد قافیه‌های صوتی موجب انسجام و تکامل شکل اشعارش می‌شود. در شعر ذیل:

به چشم نهان، بین نهان جهان را
که چشم عیان بین نبیند نهان را
(همان، ق ۵: ۱۰)

هم هجا بودن و ایجاد صوتی هماهنگ در واژه‌های هم‌قافیه‌ی «جهان» و «نهان» و تکرار مصوت بلند "ا" موجب گوش‌نوازی و القای مفهوم شعر به مخاطب می‌گردد. «در قافیه‌ی صوتی بیرونی، آنچه گوش‌نواز خواننده می‌شود، طنین هم‌هجایی کلماتی است که در جای قافیه قرار می‌گیرند. بنابراین، در این قسم قافیه گوش‌سهم بسیار زیادتری نسبت به ذهن تصویری دارد. " (آملی، ۱۳۷۷: ۳۲۳).

گشتن این گنبد نیلوفری
گر نه همی خواهد گشت اسپری
(همان، ق ۲۶: ۵۴)

کشش و امتداد صوت حرف «ی» در «نیلوفری» و «اسپری» سبب القای مفهوم از طریق آهنگ می‌گردد. ناصر خسرو گاهی یک واژه را از درون واژه‌های دیگر بیرون می‌کشد که هم‌آوایی بیشتری در شعر ایجاد کرده، باعث آشنایی‌زدایی در سطح واژگان می‌شود: برای نمونه در شعر ذیل:

ای شده مشغول به نا کردنی
گرد جهان بیهده تا کی دنی؟
(همان، ق ۲۳۷: ۴۹۷)

واژه قافیه‌ی «دنی» جزئی از واژه‌ی هم‌قافیه‌ی «نا کردنی» هست. «دنی» نقطه اوج زیبایی شعر در قافیه قرار گرفته است و با تشخیصی خاص در گوش مخاطب طنین می‌افکند. شاعر با استفاده از این شگرد، به خوبی می‌تواند تأثیر شعر خویش را بیشتر سازد.

قافیه‌ی تصویری

قافیه‌ی تصویری به قافیه‌هایی گفته می‌شود که علاوه بر جنبه‌ی موسیقایی، دربردارنده‌ی یک تصویر باشند. تصویر حاصل از این قافیه‌ها به شکل مختصر و زیبا بیان می‌گردد که در القای مفهوم به مخاطب تأثیرگذار می‌باشد. «قافیه تصویری ارتباط مستقیمی با خلاقیت و آفرینش ذهنی و خیالی شاعر دارد. " (آملی، ۱۳۷۷: ص ۹) در این شعر:

پانزده سال برآمده به یمگانم چون و از بهر چه؟ زیرا که به زندانم
به دو بندم من ازیرا که مر این جان را عقل بسته ست و به تن بسته دیوانم
(همان، ق ۹۰: ۱۹۵)

واژه‌های هم‌قافیه «یمگان»، «زندان» و «دیوان» نشان‌دهنده‌ی فضای حبس و زندان و بند است که شاعر به نحوی مطلوب تصویر موردنظر خود را به خواننده القا می‌کند.

همچنین در شعر زیر:

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند کز نور هر دو عالم و آدم منورند
اندر مشیمهٔ عدم از نطفهٔ وجود هر دو مصورند ولی نا مصورند
(همان، ق ۱۱۲: ۲۴۲)

واژه‌های هم‌قافیه «گوهرند»، «منورند» و «نامصورند» در کنار دیگر واژگان به‌خوبی صحنه‌ی آفرینش همه موجودات را از دو گوهر عقل و نفس که، خود نامصورند ولی مصور تمام موجودات هستند، را به ذهن مخاطب تداعی می‌کند.

قافیه‌ی دستوری

قافیه‌ی دستوری، قافیه ایست که شاعر در آن دو واژه‌ی هم‌قافیه را از یک مقوله‌ی دستوری می‌آورد. به‌این ترتیب که ممکن است هر دو واژه هم‌قافیه اسم، فعل، صفت و یا متمم باشند. «یک شاعر یا یک مکتب ادبی می‌تواند با قافیه‌های دستوری مخالف یا موافق باشد. قافیه‌ها باید دستوری یا ضد دستوری باشند. قافیه نا دستوری^۴ که به رابطه‌ی بین صورت و ساختار دستوری بی‌توجه می‌ماند، مانند صور نا دستورمند^۵ نوعی آسیب‌شناسی کلامی را نمودار می‌سازد. (قویمی، ۱۳۸۳: ۱۱۳)

معمولاً شاعران از این ویژگی در شعرشان به‌صورت ناخودآگاه بهره می‌گیرند. مانند:

جهانا عهد با من جز چنین بستی نیاری یاد از آن پیمان که کر دستی
اگر فرزند تو بودم چرا ایدون چو بد مهران ز من پیوند بگسستی

^۴-Agrammatical

^۵- Agrmmatisme

(همان، ق ۱۷۸: ۳۷۲)

واژگان هم‌قافیه «بستی»، «کردستی» و «بگسستی» از یک مقوله دستوری و فعل می‌باشند:

بهار دل دوستدار علی

همیشه پر است از نگار علی

دلم زو نگار است و علم اسپرم

چنین واجب آید بهار علی

(همان، ق ۸۵: ۱۸۴)

واژه‌های «دوستدار»، «نگار» و «بهار» هم‌قافیه و اسم می‌باشند.

جناس:

آنچه در کنار موسیقی حروف موجب افزونی موسیقی زبان شاعر می‌شود، کاربرد جناس در سطح شعر است. یا هم‌جنس سازی یکی از روش‌هایی است که در سطح کلمات و جملات ناهماهنگی به وجود می‌آورد و موسیقی کلام را افزون می‌کند. "مفهوم جناس، هر نوع اشتراک در مصوت و صامت‌های کلام است که در طرح‌های گوناگون می‌تواند خود را نشان دهد. در ذات هر زبان و در طبیعت هر زبان، جناس خود را به‌عنوان یک قانون زبان‌شناسی نشان می‌دهد" (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۱). روش تجنیس بر اساس نزدیکی هرچه بیشتر واژه‌هاست به‌طوری‌که کلمات هم‌جنس به نظر آیند. انواع جناس‌ها گونه‌هایی از توازن‌های واژگانی است که از طریق هم‌گونی کامل هم چون جناس تام و مرکب یا همگونی ناقص مانند جناس مطرف، جناس وسط، جناس مدیل، جناس اشتقاق و جناس مضارع شکل گرفته است.

جناس تام

جناس تام، جناسی است که "الفاظ در گفتن و نوشتن متجانس یعنی در حروف و حرکات یکی و فقط در معنی مختلف باشند" (همایی، ۱۳۷۷: ص ۴۹) صرف‌نظر از تعریف‌های سنتی به یکی از تعریف‌های نو در مورد جناس تام می‌پردازیم. "جناس تام صنعت کاربرد صوت‌های هم‌آوا- هم نویسه است با توالی یکسان که دست‌کم از نظر یکی از نقش‌های صرفی، نحوی یا معنایی با یکدیگر متفاوت‌اند" (صفوی، ۱۳۸۰: ص ۱/۲۸۴). درخور ذکر است که این تعریف جناس مرکب را نیز شامل می‌شود.

از چاشت تا به شام تو را نیست ایمنی

گر مر تو راست مملکت از چاچ تا به شام

(همان، ق ۲۷: ۵۶)

جناس تام : بین دو شام

چون همیشه چون زنان در زینت دنیا چخی

گر ت چون مردان همی در کار دین باید چخید؟

(همان، ق ۲۵: ۵۱)

جناس تام : بین دو چون

چون (اول): چرا

چون (دوم): مثل و مانند

مُحال است این طمع، هیهات هیهات

(همان، ق ۸۵: ۱۸۴)

جناس تام : بین دو "داد"

کسی دیدی که داداش داد خرداد؟

ز جَوْرٍ لشکرِ خرداد و مرداد

(همان، ق ۸۵: ۱۸۴)

جناس تام : بین دو "داد"

جناس لاحق : خرداد، مرداد

-جناس مضارع

جناس مضارع، جناسی است که اختلاف در صامت‌های آغازین یا وسط آن وجود داشته باشد. اگر مخرج دو حرف مختلف یعنی آهنگ تلفظ آن‌ها نزدیک به هم باشد، آن را جناس مضارع گویند و اگر قریب المخرج نباشد، آن را جناس لاحق گویند.

ز جَوْرٍ لشکرِ خرداد و مرداد

(همان، ق ۸۵: ۱۸۴)

جناس تام : بین دو "داد"

جناس لاحق : خرداد، مرداد

چو در نار، نور و چو در مُشک، شَم

نهاده‌ی ° خدای است در تو خرد

(همان، ق ۳۰: ۶۲)

جناس لاحق : نار، نور

بی‌شام خفته به که چو از وام خورده شام

شوم است مرغِ وام، مر او را مگیر صید

(همان، ق ۲۷: ۵۶)

جناس لاحق : شوم و شام و وام و شام

سَرِ تیغِ او مستقرِّ نَم

کفِ رادِ او مر نَعَمِ را، مَقَر

(همان، ق ۳۰: ۶۲)

جناس لاحق : نعم، نقم

-جناس زاید

از میان انواع جناس‌های رایج در ادب فارسی، بیشترین کاربرد جناس مربوط به جناس زاید مربوط است که شامل سه قسم جناس مطرف، جناس وسط و جناس مذیل است. جناس مطرف جناسی است که در آن "یکی از کلمات متجانس نسبت به دیگری یک یا دو هجا در آغاز بیشتر داشته باشد" (شمسیا، ۱۳۷۸: ص ۴۲).

هرکه او را دیو دنیا جوئی در پهلو خزید

گشت بدبخت جهان و شد بنفرین و خزی

(همان، ق ۲۵: ۵۱)

جناس مذیل: خزی، خزید

جانِ تو هرگز نیابد لذت از دینِ نبی
تا دلت پُر لهُو و مغزت پُر خُمار است از نبید
(همان)

جناس زاید: نبی و نبید

ما میز با خسیس که رنجه گُند تو را
پوشیده، نرم نرم چو مرکام را زُکام
(همان، ق ۲۷: ۵۶)

جناس زاید: کام، زکام

کفِ رادِ او مر نَعَم را، مَقَر
سَرِ تیغِ او مستقر نَقَم
(همان، ق ۳۰: ۶۲)

جناس لاحق: نعم، نقم

جناس زاید: مر، مقر

جناس ناقص

جناس ناقص، جناسی است که "ارکان جناس در حروف یکی و در حرکات مختلف باشد، که به آن جناس
محرّف نیز گویند" (همایی، ۱۳۷۷: ص ۵۰)

این جهان بی وفا را برگزید و بد گزید
لاجرم بر دستِ خویش ار بد گزید، او خود گزید
(همان، ق ۲۵: ۵۱)

جناس لاحق: برگزید، بد گزید

جناس ناقص: گزید، گزید

گر همیت امروز بر گردون گُشد، غرّه مشو
زانکه فردا هم به آخرت او گُشد که ت برکشید
(همان، ق ۲۵: ۵۱)

جناس ناقص: گُشد، گُشد

نه جز بر زبانش نَعَم را مکان
نه جز در عطاهاش کانِ نَعَم
(همان، ق ۳۰: ۶۲)

جناس ناقص: نَعَم، نَعَم

ای شده مشغول به کار جِهان
غره چرایی به جِهان جِهان؟
(همان، ق ۷: ۱۳)

جناس ناقص: جِهان، جِهان

جناس قلب

جناس قلب "اختلاف در توزیع واکهای مشترک کلمات است" (شمیسا، ۱۳۷۸:ص ۳۳) صفوی در کتاب خود "از زبان‌شناسی به ادبیات"، جناس قلب را به "محور هم‌نشینی" مربوط می‌داند و در این باره می‌نویسد: "جناس قلب، واژه‌هایی را شامل می‌شود که از واج‌های یکسان برخوردارند و اختلافشان در شیوه وقوع هم خوانها بر روی محور هم‌نشینی است" (صفوی، ۱۳۸۰:ص ۱/۲۸۹)

-همگونی ناقص

در همگونی ناقص "بخشی از دو یا چند گروه، شامل یک یا چند عنصر دستوری درون گروه تکرار می‌شود" (صفوی، ۱۳۸۰:ص ۱/۲۰۹۸)

شهوَت فرونشان و به گنجی فرونشین
منشین بر اسپِ عَدُ رُو، طمع را مده لگام
(همان، ق ۲۷: ۵۶)

جناس اشتقاق: نشان، نشین، منشین

بر دست مگیر چون سبک ساران
کاری که به سرّش بُرد نتوانی
(همان، ق ۲۸: ۵۸)

جناس اشتقاق: سر، سار در سبک ساران

درمانِ تو آن بود که برگردی
زاین راه، وگر نه سخت درمانی
(همان، ق ۲۸: ۵۸)

جناس مرکب: درمان، درمانی

که را خور داد گیتی، مُرد باید ش
از آن آید پس خرداد، مرداد
(همان، ق ۸۵: ۱۸۴)

جناس لفظ: خورداد، خرداد

مر او را گزید احکم الحاکمین
به حکمت میانِ خلائق حکم
(همان، ق ۳۰: ۶۲)

جناس اشتقاق: احکم، حاکم و حکم

تا کی خوری دریغ ز برنایی؟
ز این چاه آرزو زچه برنایی؟
(همان، ق ۶: ۳)

جناس مرکب: بین برنایی و برنایی

نتیجه‌گیری:

چنان که گفته شد صورت‌گرایان بر این باورند که خالقان آثار با اعمال فرا هنجاری‌ها و قاعده‌پذیر، کلام خود را برجسته می‌سازند. برجسته‌سازی کلامی را انحراف از زبان خودکار دانسته‌اند و آن را فرایندی آگاهانه برشمرده‌اند.

نگارندگان با واکاوی قاعده‌افزایی و موارد آن بر این باورند که ناصرخسرو در اشعار خود انواع فرا هنجاری به‌جز توازن آوایی (تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها) استفاده کرده اما این بهره‌گیری به‌صورت یکسان نیست. در بررسی اوزان شعری ناصرخسرو، می‌توان دریافت که او با آگاهی و شناختی که از موسیقی شعر و بحور عروضی فارسی داشته، برای هر مضمون و موضوعی بحر مناسب با همان موضوع را انتخاب کرده تا بر تأثیر سخن خویش بیفزاید و آن را برجسته‌تر سازد. سکت‌ها و وقفه‌های متعدد در اشعار ناصرخسرو نه‌تنها نقطه‌ضعفی در موسیقی شعر او نیست بلکه لازمه شعر خردمندانه و حکیمانه او است.

درباره توازن واژگانی که شامل تکرار در سطح واژه، تکرار واژه، تکرار در سطح گروه یا تکرار در سطح جمله است که صناعاتی نظیر جناس و سجع و همچنین قافیه و ردیف را به وجود می‌آورد، ناصرخسرو خواسته یا ناخواسته از انواع جناس در شعر خود استفاده کرده است ولی تشبیه در تبیین اندیشه‌های دینی و عقیدتی او نقش مؤثری دارد. به‌طورکلی در شعر ناصر شیوه بیانی غالب تشبیه است و از این طریق او چنان زمینه‌هایی را فراهم می‌کند که مفاهیم عقلی، که به‌تبع اندیشه او در شعرش راه‌یافته است، چون مفاهیم حسی ملموس شود. درنهایت با توجه به تجزیه و تحلیل‌های اشعار ناصرخسرو مشخص شد که وی با به‌کارگیری نسبتاً مطلوب توازن آوایی و واژگانی در حیطة قاعده‌افزایی موجب برجسته‌سازی کلام خویش گردیده است.

منابع و مآخذ:

- آملی، محمدرضا. (۱۳۷۷). آواز چگور، تهران: ثالث.
- الیوت، تی. اس. (۱۳۷۵). برگزیده آثار در قلمرو و نقد ادبی، ترجمه و تألیف دکتر سید محمد دامادی، تهران: انتشارات علمی.
- تامسون، جورج. (۱۳۵۶). خاستگاه زبان، اندیشه و شعر، ترجمه جلال علوی نیا، تهران: انتشارات حقیقت.
- ثمره، یدالله. (۱۳۶۴). آواشناسی زبان فارسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حسینی، حمید. (۱۳۷۱). موسیقی شعر نیما، تهران: کتاب زمان.
- حق‌شناس، علی‌محمد. (۱۳۷۶). آواشناسی (فونتیک)، چ پنجم، تهران: انتشارات آگه.
- (۱۳۷۰). مقالات ادبی و زبان‌شناختی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- رامان، سلدن. (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران: طرح نو.

- ریچاردز، ای. (۱۳۷۵). اصول نقد ادبی، ترجمه سعید حمیدیان، چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دشتی، علی. (۱۳۷۹). تصویری از ناصر خسرو، به کوشش مهدی ماحوزی، چ ۲، تهران: تحقیقات قلم آشنا.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). صور خیال در شعر فارسی، چ پنجم، تهران: انتشارات آگاه.
- (۱۳۸۴). موسیقی شعر، چ هشتم، تهران: نشر آگه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). آشنایی با عروض و قافیه، چ یازدهم، تهران: انتشارات فردوس.
- (۱۳۸۰). نقد ادبی، چ دوم، تهران: انتشارات فردوس.
- (۱۳۷۸). نگاهی تازه به بدیع، چ یازدهم، تهران: انتشارات فردوس.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۰). از زبان شناسی به ادبیات، ج (۱ و ۲)، چ دوم، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۶۳). معیار الاشعار، چاپ سنگی تهران و چاپ عکسی به کوشش محمد فشارکی و جمشید مظاهری، اصفهان: انتشارات سهروردی.
- عباسی، حبیب‌الله. (۱۳۷۸). سفرنامه باران، تهران: انتشارات روزگار.
- علی پور، مصطفی. (۱۳۷۸). ساختار زبان شعر امروز، تهران: انتشارات فردوسی.
- قویمی، مهوش. (۱۳۸۳). آوا و لقا، تهران: انتشارات هرمس
- مدرسی، فاطمه، یاسینی، امید. (۱۳۸۸). مقاله "قاعده افزایی در غزلیات شمس"، تاریخ ادبیات فارسی، شماره ۵۹/۳، صص ۱۴۳-۱۱۹.
- مدرسی، فاطمه، یاسینی، امید. (۱۳۸۸). مقاله "قاعده افزایی در اشعار حمید مصدق"، ادب و زبان فارسی کرمان، شماره ۲۶، صص ۳۲۶-۲۹۹.
- میلر، هنری و دیگران. (۱۳۴۸). تولد شعر، ترجمه منوچهر کاشف، تهران: مرکز نشر سپهر.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۶۹). وزن و قافیه شعر فارسی، چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۷). فنون بلاغت و صناعات ادبی، چ هفتم، تهران:

مقایسه آراء زبان‌شناسی ناصر خسرو و مولانا قدرت الله طاهری^۱

مقدمه

به نظر می‌رسد توجه به زبان - ماهیت و کارکرد ابزاری آن - قدمتی چند هزار ساله دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ نظام فلسفی معتبری نیست مگر اینکه زبان یکی از مسائل عمده آن را تشکیل می‌دهد. همچنین، به دلیل اهمیت وافر زبان، حتی کسانی که علی‌الظاهر آن را به طور مشخص در زمره مسائل خود قرار نداده‌اند، از اینکه به صورت تلویحی به ماهیت و کارکرد زبان بپردازند، چاره‌ای نداشته‌اند. درباب دیرینه‌شناسی زبان، می‌توان به نظریه مشهور Logos هراکلیت؛ یعنی توجه به زبان و نقش آن در بازنمایی حقیقت، اشاره کرد. او «به اهمیت زبان انسان در زمینه قوانین جهان پی برده بود. به یقین او خصیصه مسأله‌ساز بودن هر داعیه حقیقی را به روشنی دریافته بود و به همین سبب حقیقت را محور اصلی شناخت قرار {می} داد. او نخستین کسی بود که به دریافت‌های حسی انسان شک کرد و گفت اگر می‌خواهیم چیزی بدانیم باید فعالانه جستجو کنیم. نوشته‌های او امکان‌های متضادی را که در تفسیر زبان و چندگونگی معنای گفتمان‌ها وجود دارد و در نتیجه مسأله‌سازی زبان‌ها و ضرورت صیانت خویش از امکان‌هایی را که زبان در اختیار ما می‌گذارد، نشان می‌دهد.» (لورنتز، ۱۳۸۳:

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۹۳) با وجود رگه‌هایی از نظریه‌های زبانی در آثار فلاسفه قدیمی که به شکل حاشیه‌ای در کنار نظریه‌های دیگر آنان آمده است، می‌توان گفت «اساساً توجه به خود زبان به عنوان موضوعی در فلسفه - و نه صرفاً واسطه‌ای شفاف برای بیان مافی‌الضمیر و ارجاع به عالم خارج - از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم با فرگه و راسل آغاز شد و جالب است که حتی نزد این دو نیز هنوز فلسفه زبان محصول جانبی فلسفه ریاضی و منطق است و هدف ایشان نیز از تحلیل زبان، نهایتاً یافتن پاسخ برای پرسش‌های متافیزیکی است. اما به هر حال، تحلیل‌های منطقی ایشان در قلمرو بازنمایی لفظی، اگر نخواهیم بگوییم تنها مسیر به سوی شکل‌گیری و بسط فلسفه زبان، چه بسا شاهرایی به جانب این وادی بوده است.» (میثمی، ۱۳۸۶: ۲۲)

در نظام‌های فلسفی معاصر نیز وضع به همین منوال بوده است. «نگاهی کوتاه به فلسفه غربی روشن می‌کند که در فلسفه معاصر هیچ مسأله‌ای به اندازه مفهوم زبان و مسائل فرعی مربوط به آن مورد بحث و جدال قرار نگرفته است.» (تیلیش، ۱۳۸۷: ۱۴ مقدمه مترجم) این دیرینه‌شناسی بسیار مجمل نشان می‌دهد چگونه در تفکر غربی، زبان در محور توجه اندیشمندان جدید به عنوان موضوعی قابل شناخت (ابژه) قرار گرفته است.

متکلمان اسلامی و ایرانی برخلاف پنداشت بسیاری از زبان‌شناسان معاصر که سرآغاز مطالعات علمی در باب ماهیت زبان را در درس‌گفتارهای فردینان دوسوسور می‌دانند، در باب زبان - اگر نه به صورت یکپارچه و نظام‌مند - بسیار سخن گفته‌اند. نوآم چامسکی، زبان‌شناس برجسته معاصر در آثار اخیر خود اذعان می‌کند «بسیاری از آنچه ما نتیجه پژوهش‌های اخیر زبان‌شناختی می‌دانیم، در مطالعات قبلی (که اکثراً فراموش شده‌اند) مورد اشاره قرار گرفته‌اند یا حتی به وضوح فرمول‌بندی شده‌اند. (چامسکی، ۱۳۹۲: ۸۱) و بر اهمیت مطالعات زبانی پیشاسوسوری تأکید می‌ورزد و احیای سنت‌های مطالعاتی زبان را در دوره‌های مختلف ضرورتی انکارناپذیر می‌داند. (ر. ک. همان، ۵-۷). با کمال تأسف باید گفت ذخیره عظیم تفکرات زبان‌شناختی اندیشمندان گذشته اسلامی و ایرانی چنانکه باید مورد توجه قرار نگرفته و در مطالعات دیرینه‌شناختی علم زبان‌شناسی که چامسکی آن را آغاز کرده است، کماکان مغفول مانده است. در این پژوهش از بین متفکران دوران کلاسیک ایران، اندیشه‌های ناصر خسرو و مولانا جلال‌الدین بلخی را درباره زبان به صورت تطبیقی مطالعه می‌کنیم. در تحقیقات مولوی و مثنوی پژوهی معاصر، مسأله درگیری مولانا با زبان و طرح اندیشه‌های زبان‌شناسانه او مورد توجه قرار نگرفته است و احصاء و بررسی آراء وی می‌تواند ماهیت و عمق دریافت‌های او را در باب مسائل جدی فرهنگ بشری نمایان سازد. اما در باب اندیشه‌های زبان‌شناسانه ناصر خسرو مطالعاتی صورت گرفته است. ارزشمندترین مقاله‌ای که در این باب نوشته شده، تحت عنوان «گذری بر آراء ناصر خسرو در باب زبان» است که به قلم علیرضا خان‌جان و بتول علی‌نژاد در مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان منتشر شده است. این مقاله تنها آراء ناصر خسرو را در کتاب جامع‌الحکمتین بررسی کرده است. بررسی تطبیقی اندیشه‌های زبانی ناصر

خسرو و مولوی به ویژه طرح این فرضیه که بخشی از آراء مولانا ممکن است برگرفته از دستگاه فکری اسماعیلیان از جمله ناصر خسرو باشد، حائز اهمیت فراوان است.

اهمیت زبان در دستگاه فکری ناصر خسرو و مولانا

زبان، در دستگاه فکری ناصر خسرو به اندازه‌ای مهم است که تقریباً در تمام آثار خود - به استثنای سفرنامه- یا به صورت مستقل آن را در محور توجه خود قرار داده و یا به مناسب‌های خاصی که در باب مسائل دیگر بحث می‌کند، به زبان، ماهیت و کارکرد آن می‌پردازد. همچنین، به دلیل اهمیت زبان در نزد اوست که در دو اثر اصلی وی؛ یعنی زادالمسافرین و جامع الحکمتین در همان مقدمه، زبان در محور توجه او قرار می‌گیرد. در بند ۱۴ جامع الحکمتین می‌گوید: «نفس سخن‌گوی است که مردم بدان بر عالم مفضّلت و بدان بر زمین و آب و هوا و آتش مسلّطست و نیز بر حیوانات زمینی مسلّطست تا هر یکی را اندر منافع خویش کار همی بندد.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۹) چنانکه در سطور بعدی خواهد آمد، منظور از نفس سخن‌گوی در نزد ناصر خسرو همان «توانش بالقوة زبانی» در نزد زبان‌شناسان امروزی است. اما زادالمسافرین با بحث زبان - البته این بار صورت بالفعل آن - آغاز می‌شود و حتی در بیان علت نگارش کتاب، به ارزش و جایگاه زبان (سخن) استناد شده است. «از بهر آن نخستین قول از این کتاب اندر شرح قول گفتیم که مقصود ما از (تألیف) این کتاب آن است که مردم خردمندان را معلوم کنیم که آمدن مردم اندرین عالم از کجاست و کجا همی‌شود و این علمی است {پوشیده و} دشوار هم بگذارند و هم به اندریافتن. و نفس دانا مر علم را به دیگر نفوس یا به قول بتواند رسانیدن یا به کتابت و نفس آموزنده مر علم را از دیگر یا به حاست شنوائی تواند یافتن چون بگوید یا به حاست بینائی چون بنویسد» (ناصرخسرو، بی‌تا: ۷) جالب آنکه چون نویسنده در این مقام از زبان بالفعل سخن می‌گوید، از دو مظهر این زبان؛ یعنی زبان شفاهی (تجلی لفظی) و زبان نوشتاری (تجلی کتبی) یاد می‌کند. ناصر خسرو، به صورت پراکنده تقریباً در همه آثار منظوم و منثور خود - به استثنای سفرنامه- به مناسب‌های مختلف در باب ماهیت و اعتبار زبان، تمایز توانش زبانی و صورت بالفعل آن، قراردادی بودن زبان، تفاوت گفتار و نوشتار سخن گفته است. نفس توجه مکرر ناصر خسرو به زبان و ماهیت و مسائل مرتبط با آن به دلیل رویکرد کلامی - فلسفی وی چندان اعجاب‌انگیز نیست؛ هرچند مطابقت و نزدیکی آراء او با نظریه‌های زبانی اندیشمندان معاصر غربی جالب و شگفت‌انگیز است. اما درگیری مولانا با زبان که علی‌الظاهر متفکر معناندیش صوفی مسلک است، کمی نامعهود به نظر می‌رسد. از این منظر مانند بسیاری از جنبه‌ها و زمینه‌های دیگر، مولوی چهره‌ای شاخص و منحصر به فرد است و در بین شاعران عارف و غیرعارف نیز تقریباً یگانه و بی‌همتاست؛ زیرا مولانا از سر اضطرار درگیر «ماهیت زبان» و «امکانات و محدودیت»های آن برای بازتاب محتوای تجربه‌های شهودی و اندیشه‌های متافیزیکی می‌شود و به صورت پراکنده، در مثنوی و غزلیات شمس دریافته‌های خود را در باب زبان، بر زبان می‌آورد. این

دریافت‌ها با توجه به موقعیت زمانی و مکانی (جغرافیای اندیشگانی) مولانا بدیع، غیرمنتظره و شگفت می‌نمایند. اگر به دنبال رگ و ریشه‌اندیشه‌های مولانا - چنانکه مرسوم است - در آثاری مانند معارف بهاء‌ولد، معارف برهان‌الدین محقق ترمذی، مقالات شمس تبریزی، آثار سنایی و عطار باشیم، در هیچ یک از این آثار درباره ماهیت زبان، محدودیت آن و به ویژه تمایز عالم «امر واقع» و «امر نمادین» سخنی به میان نیامده است. اگر قرار باشد این اندیشه‌ها را که مانند آراء ناصر خسرو سخت با آراء اندیشمندان جدید در باب زبان همانندی‌هایی دارد، محصول دریافت‌های شخصی مولانا بدانیم، به احتمال یا باید ریشه‌های آن را در بین آثار اندیشمندان باطنی جستجو کنیم که در خراسان قدیم، به عنوان یکی از «جزیره‌های بزرگ» که زیر نفوذ داعیان اسماعیلی بوده است، جستجو کنیم؛ اندیشه‌هایی که می‌توانست با چندین واسطه به آموزگاران خراسانی مولانا مانند بهاء‌ولد، برهان‌الدین محقق ترمذی یا استادان ناشناس شمس تبریزی منتقل و سپس از طریق آنها به مولانا رسیده باشد. همچنین احتمال اینکه مولانا از میراث علمی یونانی - رومی که در دمشق و حلب باقی مانده بوده است، بهره گرفته باشد. تا زمانی که تحقیقات جدی صحت و سقم این احتمالات را به درستی بررسی و معلوم نکرده باشند، باید این اندیشه‌ها را محصول دریافت‌های شخصی مولانا بدانیم.

نسبت وجودی آدمی با زبان از نظر ناصر خسرو و مولانا

ناصر خسرو، در چند نوبت و به صورت کاملاً گذارا، زبان را با موجودیت آدمی پیوند می‌زند و انسان شدن و انسان بودن را منوط به فعلیت یافتن زبان در او می‌داند. «پس نخست نطق است و آن مر نفس را جوهری است اندر حد قوت و چو به فعل آید - اعی چو مردم تمام شود و چیزی خواهد گفتن - نخست از او خلق باشد و آن ترتیب سخن باشد از او به تدبیر اندر نفس.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۸۶) در نوبت دیگر، این بار با صراحت بیشتر، ناصر خسرو وجود آدمی (منی) را به «نفس ناطقه» که مهمترین تجلی آن، زبان است، نسبت می‌دهد. (ر. ک. همان، ۱۰۱) مولانا نیز همسو با ناصر خسرو، زبان را با هویت آدمی مرتبط می‌داند و بر این عقیده است که زبان هر کس، جوهره وجودی او را بر ملا می‌کند. مولانا در مثنوی و در دو نوبت این اندیشه را مطرح کرده است؛ یکبار در دفتر نخست با استناد به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) و بار دیگر در دفتر دوم کمی مبسوط‌تر به رابطه زبان و هویت آدمی اشاره کرده است.

تا بدانی بانگ خر از بانگ در

مرء مخفی لدی طی اللسان

این زبان پرده است بردرگاه جان

سرّ صحن خانه شد بر ما پدید

بانگ هر چیزی رساند زو خبر

گفت پیغمبر به تمییز کسان

(مثنوی، ۱۲۶۹/۱-۱۲۷۰)

آدمی مخفی است در زیر زبان

چونکه بادی پرده را در هم کشید

به نظر می‌رسد ناصر خسرو و مولوی با این تعبیر، پیش از فیلسوفانی مانند هایدگر که زبان را خانه هستی یا وجود آدمی دانسته‌است، بر اهمیت زبان تأکید کرده‌اند.

توانش زبانی (langue) در دستگاه فکری ناصر خسرو و مولانا

ناصر خسرو بین زبانِ بالفعل؛ یعنی همان زبانی که در قالب واژگان، عبارات و جملات ظاهر می‌شود و استعداد فطری زبانی تمایز قائل می‌شود. به نظر او این ساحت از زبان، تنها در موجود انسانی به ودیعه نهاده شده - چیزی که می‌تواند ممیّز انسان از حیوان باشد- و امری مادی نیست و متمایز از ساحت «جسمانی» آدمی است. به مدد این قوه است که انسان سخن گفتن می‌آموزد و مطالبی را از دیگران در قالب سخن فرامی‌گیرد یا چیزهایی را به آنها می‌آموزاند. «اندر ترکیب مردم چیزی هست که مردم سخن همی بدان چیز می‌گویند و لب و زبان را اندر سخن گفتن آن چیز همی کار بندد و آن چیزی است که آنچه مر خود داند دیگری را بیاموزد به میانجی سخن و آنچه خود نداند از دیگری مر آن را بیاموزد و بررسد و تکرار کند تا معلوم او شود و این چیز جز اندر ترکیب مردم نیست از جملگی حیوان و این چیز جز جسد است، از بهر آنکه جسد او از چیزهایی حاصل شد که اندر آن چیزها نه سخن بود و نه علم و این چیز اندرو از جای دیگر حاصل آمد.» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۲)

ناصر خسرو در بخش دیگری از جامع‌الحکمتین با صراحت بیشتری ماهیت فطری و ذاتی بودن توانش زبانی را در آدمی تشریح کرده است. «نطق مر نفس ناطقه^۱ را صفتی جوهری است و آن مفهوم است و معقول، نه محسوس و نه مشار. و قول از نطق اثر است و بر او دلیل است؛ چنانکه چو ما کودک خرد بینیم شیرخواره، گوئیم که مر او را نطق است بی‌آنکه ازو قولی شنوده باشیم البته و چون گوساله بینیم گوئیم که مرین را نطق نیست؛ هر چند که هر دو حیوان‌اند و نه این سخن گفته باشد و نه آن. و عاقل مر آنکس را راست‌گوی دارد که گوید مرین کودک خرد را نطق است و کسی را که گوید گوساله را نطق است، دروغ‌زن شمارد... پس نطق نه تازی است و نه پارسی و نه هندی و نه هیچ لغتی، بل قوتی است از قوت‌های نفس انسانی که مردم بدان قوت معنی را - که اندر ضمیر باشد- به آواز و حروف و قول به دیگری بتواند رسانیدن. پس مر آن قوت را - که این فعل از او آید- نطق گفتند حکماء دین و فلسفه.» (همان، ۱۸۴-۱۸۵) از عبارت موجز «قول از نطق اثر است و بر او دلیل است» می‌توان استنباط کرد به نظر ناصر خسرو اذعان زبان بالقوه را مستقیماً چنانکه هست، نمی‌توان شناخت و برای خیر دادن از وجود آن چاره‌ای جز توجه به باز نمود آن؛ یعنی قول و کلام نیست.

ناصر خسرو، به یکی دیگر از کارکردهای قوه نطق؛ یعنی قدرت «کدسازی» و «کدشکنی» آن در فرایند تولید زبان اشاره کرده است. به نظر او «مر آن قوت ناطقه را از آفرینش قوت‌هایی بهره آمده است چون شنودن و اندریافتن و تصوّر کردن و یادگرفتن و مر معنی را از آواز و حروف جدا کردن و با مر آن را اندر آواز و حروف پنهان کردن که مر هیچ نفس را که آن جز نفس ناطقه است این قوت‌ها نیست.» (ناصرخسرو، بی‌تا: ۲۰۱-۲۰۲)

جدا کردن معنی از آواز (صوت) و حروف (به شکل کتابت) و پنهان کردن معنا در آن دو، همان توانایی خاص آدمی در کدسازی و کدشکنی است که مورد توجه زبان‌شناسان امروزی نیز قرار گرفته است. همچنین، نظریه طبیعی و ذاتی بودن قوه زبانی که ناصر خسرو بدین صراحت از آن سخن گفته است، یکی از ارکان اصلی نظام زبان‌شناسی فردینان دوسوسور را تشکیل می‌دهد. (ر. ک. دو سوسور، ۱۳۸۹: ۱۷) نسبت «توانش زبانی» با «وجود انسانی» در نزد سوسور به صورت پررنگ مطرح نشد و بیشتر در مطالعات پس‌اسوسوری این نسبت مورد توجه قرار گرفت. به عنوان نمونه، لوی اشترواس، انسان‌شناس فرانسوی می‌گوید: «سخن گفتن از انسان؛ یعنی سخن گفتن از زبان و سخن گفتن از زبان؛ یعنی سخن گفتن از جامعه» (به نقل از تودوروف، ۱۳۹۱: ۷۱) جerald الدمن زبان را توانش مخصوص به موجود انسانی و یکی از اصلی‌ترین فصول مفارق بین انسان و حیوان می‌داند؛ توانشی که قدرت نشانه‌سازی و نشانه‌خوانی را برای انسان فراهم می‌کند. «در آگاهی برترین، خاصیت آگاه بودن از آگاهی خود نهفته است و این خاصیت، امکان شناسایی اعمال و احساسات خویش را برای موجود صاحب اندیشه فراهم می‌کند. این نوع آگاهی برای موجود زنده در حالت بیداری آشکارا امکان بازسازی رویدادهای گذشته و شکل دادن به خواسته‌های گذشته را فراهم می‌کند. در پایین‌ترین حد امکان، توانایی معناساختی را فراهم می‌کند؛ یعنی توانایی معنا بخشیدن به یک نماد. آگاهی برترین، در پیشرفته‌ترین شکل خود توانایی زبان شناختی را فراهم می‌سازد؛ یعنی توانایی فراگیری نظام کاملی از نشانه‌های زبان و قواعد دستور زبان. نظر من بر این است که این توانایی در نخستین‌های رده‌های بالا به شکل حداقل آن دیده می‌شود، ولی پیشرفته‌ترین شکل آن خاصیتی است ویژه انسان‌ها.» (الدمن، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۸) چامسکی نیز، به پیروی از سوسور توانش زبانی را فارغ از میزان هوش و استعداد فردی افراد، جزو سرشت ذاتی او می‌داند که از طریق وراثت طبیعی از والدین به کودک منتقل می‌شود. (ر. ک. خانجان و بتول علی‌نژاد، ۱۳۸۹: ۹۹) شناخت زبان بالقوه به اندازه‌ای برای چامسکی اهمیت دارد که هدف اصلی و نهایی زبان‌شناسی نظری را دستیابی به این دانش می‌داند. (همان، ۱۰۱)

مولانا در باب زبان بالقوه ظاهراً سخنی به زبان نیاورده است و عمده دیدگاه‌های او در باب زبان بالفعل است. اما اگر درگیری مولانا را با اصل زبان، متأثر از سنت علمی باطنیان از جمله ناصرخسرو و دیگر اسماعیلیان خراسان بدانیم، این سکوت، خود می‌تواند محل تأمل باشد. به نظر می‌رسد مولانا در طرح اندیشه‌های عارفانه و کلامی خود، بیشتر نه با ذات زبان، بلکه با کارکردهای آن درگیر می‌شد؛ به عبارت دیگر، یا خود در مقام اندیشه‌ورزی

تجربت‌گرا که می‌خواست معانی بلند عرفانی شهودی را با ابزار زبانی (صورت بالفعل) بازنمایی کند، با محدودیت زبان برخورد می‌کرد و یا به عنوان متفکری تیزبین، در تعاملات اجتماعی کارکردهای مثبت و منفی زبان را درمی‌یافت.

زبان بالفعل (parole) از دیدگاه ناصر خسرو و مولانا

چنانکه می‌دانیم در تصوّر عمومی زبان‌شناسان نظریّه قراردادی بودن ساحت عینی زبان؛ یعنی همان زبان بالفعل (parole) به سوسور نسبت داده می‌شود و گمان می‌کنند در مباحث پیشاسوسوری چنین اندیشه‌ای مطرح نشده است؛ حال آنکه تقسیم‌بندی زبان به دو ساحت و تصریح به قراردادی بودن زبان بالفعل تحت عنوان گفتار در سنت علمی مسلمانان مطرح بوده و اندیشمندانی مانند ناصر خسرو و مولوی آن را مطرح کرده بودند. ناصر خسرو برای اینکه گفتار را تعریف کند و بر قراردادی و اجتماعی بودن آن تأکید نماید، انواع مختلفی از تلقی‌ها را از «قول» مطرح می‌کند تا در نهایت، منظور خود را از ساحت عینی زبان بیان کند. «و اما قول سخنی باشد کوتاه و معنی‌دار بل مر قول را بر چند روی عبارت کنند: یکی آنکه مر لفظی را که کسی بگوید قول او گویند، چنانکه به مثل حاجب گوید: «وزیر را بخوانید که این قول امیر است.» یعنی که امیر چنین گفت که من گفتم؛ و به دیگر روی مر قول را بر اعتقاد نیز حمل کنند چنانکه گویند قول ابی حنیفه آنست که هر که رگ بگشاید مسحش بشکند و قول شافعی به خلاف این است؛ و سه دیگر مر میل و رغبت کسی را به چیزی قول او گویند نیز، چنانکه گویند فلان یقول بالنساء و فلان یقول بالصّبیان و جز آن؛ و چهارم هر که سخنی بگوید که آن معنی باشد راست یا دروغ، آن قولی باشد ازو، به هر زبانی که باشد.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۸۵-۱۸۶) ناصر خسرو در ادامه همین قسمت از سخن خود، تصریح می‌کند قول (جمله) نمودی آوایی دارد و که در کتابت به نمود بصری تبدیل می‌شود، برخلاف، زبان بالقوه، یعنی منطق و نطق به تعبیر ناصر خسرو که نمودی عینی ندارد. جالب توجه‌ترین بخش نظر ناصر خسرو در باب زبان بالفعل، تصریح او بر قراردادی بودن عناصر زبانی است که چنانکه گفته شد عموماً سوسور را صاحب این نظریه می‌دانند. عین گفتار او در این باب چنین است: «اگر کسی پرسد که قول چیست جواب او آن است که {گوییم} قول نام‌هاست ترتیب کرده کاندز زیر او معنی است و اگر گوید نام چیست گوییم حرف‌هاست ترتیب کرده به اتفاق گروهی که دلیلی کنند بر عینی از اعیان. و اگر گوید حرف چیست گوییم که حرف از نام به منزلت نقطه است از خط و مر حرف را معنی نیست، بلکه معنی اندر زیر حرف آید چون دانا مر آن را به هم فراز آرد به نام‌هایی که آن بنزدیک گروهی از مردمان معروف باشد.» (ناصر خسرو، بی‌تا: ۹) چنانکه ملاحظه می‌شود ناصر خسرو علاوه بر اینکه به ترتیب از جمله تا واج را تعریف کرده است، در دو نوبت به «قراردادی بودن» اسم‌ها (دال‌های زبانی در تعبیر سوسور که به مدلول‌های عینی دلالت می‌کنند) تصریح کرده است؛ بدین معنا که اسامی را محصول «اتفاق نظر» گروهی از مردم برای دلالت

کردن بر امور و پدیده‌ها دانسته است. ناصر خسرو در ادامه همین قسمت، از این هم پیش‌تر می‌رود و «مادّه بر سازنده» جمله، واژه، واج و آوا را مشخص می‌سازد. «گوییم مر صورت قول را نام‌های معروف هیولی است و مر صورت نام را حرف‌های معلوم هیولی است و مر صورت حرف را آواز هیولی است و مر صورت آواها را هوا هیولی است.» (همان، ۹)

مولانا نیز در قسمتی از مثنوی ضمن تأکید بر خصلت پوشانندگی زبان و فاصله گرفتن انسان از حقیقت در زبان، در حکمی شگفت‌انگیز به خصلت «مادّی و انسانی» زبان اشاره و ویژگی «قراردادی» بودن نظام زبان را مطرح می‌کند.

<p>زان نیامد یک عبارت در جهان زانکه این اسماء و الفاظ حمید عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ مَا بُدَّ أَدَمَ رَا اِمَام چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه که نقاب و حرف و دم در خود کشید گرچه از یک وجه مَنطِقِ کاشف است</p>	<p>که نهان است و نهان است و نهان از گلابه ی آدمی آمد پدید لیک نه اندر لباس عین و لام گشت آن اسمای جانی رو سیاه تا شود بر آب و گل معنی پدید لیک از ده وجه پرده و مُکِنِف است.</p>
---	--

(مثنوی ۴/ ۲۹۶۸/۲۹۷۳)

منظور مولانا از «اسماء و الفاظ»، «دال»ها یا همان واژگان هستند که اقوام و ملل مختلف برای بیان اندیشه‌های خود آنها را وضع یا «قرارداد» کرده‌اند. راز اختلاف زبان‌ها در میان ملل گوناگون، همین توانایی «جعل» و «وضع» واژگان است. مولانا در مصرع دوم بیت دوم تصریح می‌کند انسان‌ها واضع این الفاظ هستند. معنای ضمنی سخن مولانا این است که زبان «**توانش صرفاً بشری**» است و سایر موجودات از آن بی‌بهره هستند. تعبیر «**گلابه آدمی**» که نشانه‌های زبانی از آن ناشی شده است، همزمان مؤید ماهیت مادّی انسان و زبان نیز هست. در بیت سوم، مولانا به پرسش مقدّری پاسخ می‌دهد. با اعتقاد به قراردادی بودن نظام زبان، این شبهه به وجود می‌آید که مگر در آغاز خلقت، خداوند اسماء را به آدمی نیاموخته است؟ مولانا این شبهه را با بیان اینکه تعلیم اسماء با این حروف زبانی نبوده است، پاسخ می‌گوید و تأکید می‌کند در بیان الهی منظور از اسماء، معانی است که به آدمی آموخته شده است نه واژگان موجود در زبان بشر. مولانا در فیه مافیه نیز به همین نکته درباره سخن گفتن خداوند با موسی (ع) اشاره کرده است: «حق تعالی با موسی سخن گفت، آخر با حرف و صوت سخن نگفت، زیرا حرف را کام و لب می‌باید تا حرف ظاهر شود، تعالی و تقدّس. او منزّه است از لب و دهان و کام. پس انبیاء را در عالم بی‌حرف و صوت، گفت و شنود است با حق که اوهام این عقول جزوی به آن نرسد و نتوانند پی بردن.» (مولانا، ۱۳۶۲: ۳۹) در بیت بعدی، مولانا تصریح می‌کند معانی (اسمای جانی) وقتی در

کسوت الفاظ مادی بر ساخته آدمی درآمدند، تا اندازه‌ای از روشنی و وضوح‌شان کاسته شد. در بیت ماقبل آخر نیز، از «اضطرار» درآمدن معانی در قالب واژگان سخن می‌گوید؛ اضطراری که اگرچه معانی را پوشیده می‌کند، ولی امکان درک معنای «حدائقی» و انتقال آن را برای بشر فراهم می‌سازد. در بیت پایانی، نتیجه قهری فرایند درآمدن معانی در قالب زبان و ماهیت پوشانندگی زبان مورد توجه مولانا قرار می‌گیرد.

برتری گفتار بر نوشتار در نزد ناصر خسرو

تقدم و برتری گفتار و نوشتار گمان می‌رود مسأله‌ای متأخر است و دانشمندانی مانند رولان بارت مطرح کرده‌اند؛ حال آنکه این مورد نیز در سنت علمی اسلامی از جمله در آثار ناصر خسرو و دیگر متفکران مانند مولانا و شمس تبریزی مسبوق به سابقه است. ابتدا آرای ناصر خسرو را در این زمینه نقد و تحلیل می‌کنیم و سپس به نظریه مولوی و شمس و امکان بهره‌مندی این دو از دیدگاه‌های اسماعیلیان از جمله ناصر خسرو خواهیم پرداخت. «و گفتار شریف‌تر و لطیف‌تر است از نوشته از بهر آنکه گفتار از دانا مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبان را اولیتر باشند به یافتن علم و میانجی میان خداوند علم و میان حاضران قول است و میانجی به میان او و میان غایبان نوشته است. پس آن میانجی که میان دانا سزاوارتران به علم، {است} شریف‌تر و لطیف‌تر از آن آمد که میان او و میان کم‌سزایان آمد.» (ناصر خسرو، بی‌تا: ۷) ناصر خسرو در ادامه سخن خود دلایل دیگری نیز در برتری گفتار بر نوشتار مطرح می‌کند؛ از جمله: امکان رجوع حاضران به گوینده در صورت پوشیده بودن معنای سخن در گفتار و و عدم چنین امکانی در نوشتار به دلیل غیاب نویسنده، اینکه گفتار حکایتی از معنای نهفته در نفس سخنگو است و نوشتار حکایت از گفتار است، تعبیری که ناصر خسرو برای این مورد به کار می‌برد بسیار جالب است. او نوشتار را «حکایت حکایت» (همان، ۸) از اندیشه آدمی می‌داند. اگر معنای مورد نظر ناصر خسرو از حکایت به همان مفهومی باشد که خواجه نصیر طوسی به کار برده است، آنگاه می‌توان چنین استنباط کرد که ناصر خسرو نوشتار را دو درجه از حقیقت اندیشه دورتر می‌بیند. درست همانگونه که افلاطون، تقلید شاعران از دنیای مادی را «تقلید تقلید» و دو درجه دورتر از حقیقت (عالم ایده) می‌دانست. همچنین در نوشتار به دلیل شباهت حروف امکان اشتباه از سوی خواننده بیشتر از گفتار است. در پایان بحث ارجحیت گفتار بر نوشتار، تمثیلی که برمی‌سازد نیز شایان توجه است. «پس پیدا شد که قول بر کتابت مقدم است و به مثل قول روحانی و کتابت جسمانی و نیز گوییم که قول مر کتابت را به مثل روح است مر جسد را.» (همان، ۸) ناصر خسرو، در بخش پایانی قول اول کتاب زادالمسافرین، یک معیار دیگر برای برتری گفتار بر نوشتار نقل و از گفتار به امری زنده و روحانی و از نوشتار به امری مرده و جسمانی تعبیر می‌کند و می‌گوید از طریق امر زنده روحانی بهتر می‌توان به علم رسید تا به واسطه امری مرده و جسمانی. عین سخن او چنین است: «قول چون زنده روحانی است و و کتابت چون مرده جسمانی {است} و جویندگان علم به علم از راه این میانجی روحانی زنده زودتر از آن

رسند که از راه آن میانجیان جسمانی نازنده رسند. « (همان، ۱۱) با وجود این، ناصر خسرو هنگامی که به تشریح نوشتار می‌پردازد از بیان امتیازات خاص آن؛ از جمله پایداری و نقشی که در انتقال دانش از نسلی به نسل دیگر و از حاضران به غایبان دارد، سندیت نوشته، چشم‌پوشی نمی‌کند. (ر. ک همان، ۱۱۳-۱۴)

مولانا به صورت پوشیده بنابر کند و کاوی که در آثار او انجام گرفت، یک نوبت در این باب سخن گفته است. در حکایت شیر و نخچیران مولانا رابطه لفظ و معنا را مطرح و به صورت گذارا بر ناپایداری نوشتار اشاره می‌کند.

چون قلم از باد بُد دفتر ز آب هرچه بنویسی فنا گردد شتاب
نقش آب است از وفا جویی از آن بازگردی دست‌های خود گزان

(مثنوی، ۱۰۹۹/۱-۱۱۰۰)

اما پیر و مراد او، شمس تبریزی با صراحت و دقیقاً مانند ناصر خسرو به برتری گفتار بر نوشتار باور داشته و با استناد به همین نظریه از نگارش هر نوع کتابتی برای بیان اندیشه‌های عارفانه و حتی نظریه‌های تفسیری خود در مورد آیات قرآن کریم، سرباز می‌زده است. اما شمس تبریزی چنانکه خود تصریح کرده است: « من عادت به نوشتن نداشته‌ام هرگز. سخن را چون نمی‌نویسم، در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد. » (شمس تبریزی، ۱۳۷۷: ۲۲۴-۲۲۵) چنانکه ملاحظه می‌شود به نظر شمس کتابت به مثابه کشتن کلام و گرفتن روح و سرزندگی از آن است. هنگامی که کلام با جوهری مادی بر ماده دیگری مانند کاغذ نوشته می‌شود، برای همیشه به همان حالتی که در لحظه نگارش داشت باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد بعید نیست شمس تبریزی اندیشه‌هایی از این سنخ را از متفکران باطنی مسلک و ناشناخته‌ای که نزد آنها تعلیم می‌دیده است، گرفته باشد. اگر این حدس تا حدی درست باشد، تأثیرپذیری باواسطه شمس و مولوی از ناصر خسرو و دیگر متکلمان اسماعیلی به اثبات خواهد رسید.

اصالت معنا در اندیشه ناصر خسرو و مولانا

ناصر خسرو در اثبات اصالت معنا تا بدان پیش می‌رود که معنا را ذات آدمی پیوند می‌زند و نه تنها کلام و سخن، بلکه افعال و سکانات آدمی را تنها تبلوری از آن می‌داند. «فعال‌های مختلف کز مردم همی‌آید و دیدن و شنودن و گفتن و جز آن همه دلیل است بر آنک چیزی است اندرین جسد کاین فعل‌ها بدین آلت‌ها - اعنی چشم و گوش و جز آن - او همی کند؛ و چو فعل‌های تمام قصدی و گفتارهای مشروح معنوی همی از مردم پدید آید و از دیگر حیوان همی نیاید، همی دانیم که اندر ما معنی هست که آن خاصّ ماراست و منی هرکس از ما بدانست و این فعل‌ها و قول‌ها از آن معنی همی پدید آید با به کار بستن او مرین آلت‌ها را که اندر ترکیب اوست و مر حیوانات را معنی نیست. » (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۳) در جایی دیگر، در تبیین تفاوت نوشتار و کتابت، باز هم به نظریه

اصالت معنای خود برمی‌گردد و تصریح می‌کند: «همچنانکه قول روح کتابت است معنی قول را روح است، نه بینی که چون شنونده مر آن معنی را که قول بر او ساخته شده است اندر یابد از حروف و کلمات آن قول بی‌نیاز شود و مر آن همه را بیفکند و معنی را مجرد بگیرد. پس بدین شرح پیدا شد که معنی روح جسم است.» (ناصر خسرو، بی‌تا: ۸-۹)

مولانا نیز مانند ناصرخسرو، ضمن اینکه در کلامش؛ به ویژه در غزلیات و مثنوی عالی‌ترین شکل ممکن از صورت و لفظ را به کار می‌گیرد، معنی را بر لفظ ترجیح می‌دهد و معتقد است: «چون از باطن سوی ناودان زبان، آن آب معنی روان شود و افسرده گردد، نقش و عبارت شود.» (مولانا، ۱۳۶۲: ۹۸-۹۹) همین نظریه در قسمتی دیگر از فیه ما فیه، آشکارتر مطرح می‌شود، به گونه‌ای صورت را بدون معنا، امر مرده‌ای می‌داند و کسانی را که معنا را نادیده می‌گیرند و به لفظ می‌پردازند، همچون خود لفظ به مردگی منسوب می‌کند. «کار اندیشه‌ها دارند. صور همه تابعند و آلت‌اند و بی‌اندیشه، معطلند و جمادند. پس آن که صورت ببیند، او نیز جماد باشد و در معنی راه ندارد و طفل است و نابالغ. اگرچه به صورت پیر است و صدساله.» (همان، ۵۷، ۸۳) اندیۀ برتری معنا بر لفظ، در جای جای مثنوی و در دل حکایات متنوع آن آمده است و در پژوهش‌های متعددی بخش‌هایی از آنها احصا و تحلیل شده‌اند. (به عنوان نمونه ر. ک. محبتی، ج ۲، ۱۳۸۸: ۷۴۳-۷۸۴) تنها برای مثال، به یکی از بارزترین نظریه‌های مولوی در این باب که در مثنوی بیان کرده‌است، استناد می‌کنیم.

پوست چبود گفت های رنگ رنگ	چون زره بر آب کش نبود درنگ
این سخن چون پوست و معنی مغز دان	این سخن چون نقش و معنی همچو جان
پوست باشد مغز بد را عیب پوش	معز نیکو را ز غیرت غیب پوش

(مثنوی، ۱۰۹۶/۱-۱۰۹۸)

امکانیّت درک جهان امر واقع^۲ (عالم هستی) از نظر مولانا

ناصرخسرو گرچه بر شاعرانی مانند مولانا تقدّم زمانی دارد، اما از بعد معرفت‌شناختی به زبان نپرداخته است و لذا تفکیک بین جهان امر واقع و جهان امر نمادین برای نخستین بار در آراء مولانا بروز و ظهور یافته است. دلیل اینکه ناصرخسرو به این موقوله نمی‌پردازد این است که ناصرخسرو از زبان معهود در طرح آرای کلامی خود استفاده می‌کند و ظرفیت‌های این زبان برای برآوردن نیازی وی کفایت می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد در بین متفکران شرق مسلمان، مولانا نخستین کسی است که به تلویح بین عالم امر واقع (هستی) و عالم امر نمادین (زبان) تمایز ماهوی برقرار می‌کند. آنجا که می‌خواهد از ماهیّت «عشق» در مقایسه با «بندگی» و «سلطنت» تبیینی روشن عرضه کند، «عشق» را در عالمی فراسوی زبان (عالم نمادین)؛ یعنی عالم هست ها قرار می‌دهد و بین این عالم هست ها و عالم زبانی فاصله معناداری قائل می‌شود و آرزو می‌کند خود عالم هست، زبانی

مخصوص به خود داشته باشد تا واقعیت وجودیش را آن چنان که هست، برملا کند و چون می داند این آرزو مادامی که در عالم طبیعت هست و در چارچوب زندگی مادی گرفتار است، تحقق نخواهد یافت، گرفتاری خود را در زندان زبان می پذیرد و سخن گفتنش را به «دمیدن در قفص» تعبیر می کند. ضمن اینکه پیش از این سخن، به محالیت امکان تبیین عالم هست با زبان مألوف اشاره می کند.

با دو عالم عشق را بیگانگی	اندرو هفتاد دو دیوانگی
سخت پنهانست و پیدا حیرتش	جان سلطانان جان در حسرتش
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	زین دو پرده عاشقی مکتوم شد
کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده بر می داشتی
هر چه گویی ای دم هستی بران	پرده دیگر برو بستی بدان
پرده ادراک آن حال و است قال	خون به خون شستن محال است و محال
من چو با سودائیش محرمم	روز و شب اندر قفص در می دمم

(مثنوی ۳ / ۴۷۷۰-۴۷۷۹)

واقعیت هستی چنانکه هست، به نظر مولانا برای انسان به صورت کامل قابل درک و بازنمایی نیست و هر فردی در سایه موقعیت محدود خویش می تواند بر بخشی ناچیز از حقایق هستی اطلاع یابد و آن را با زبان بازسازی کند. به نظر مولانا، اقدام به بازسازی زبانی هستی، به مثابه «پرده بستن» بر آن یا «خون را با خون شستن»؛ یعنی نجاست را با نجاست پاک کردن است. به نظر مولانا نگاه و ادراک بشری به لحاظ وجودی- مکانی- معرفتی «جهت دار» است و تنها از یک زاویه دید که آن هم آلوده به «شوائب» است، انجام می گیرد و تنها خداوند است که باز هم به دلیل وجودی- مکانی- معرفتی (اشرافیت مکانی- مطلقیت وجودی و علمی) می تواند نگاه «دایره ای» یا تمام عیار به اعیان هستی داشته باشد و آنها را چنان که هستند (نومن) و نه آن چنان که به نظر می آیند، (فنومن) درک نماید. دیلتای از زبان رانکه^۴ نقل می کند که گفته بود: «دوست دارد خود را محو و نابود کند تا اشیاء و امور را آن طور که هستند، ببیند. «(دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۳۹) بسیار پیشتر از رانکه، پیامبر اکرم (ص) با وجود اینکه نمونه عینی «انسان کامل» است، به تضرع از خداوند می خواست تا

ادراک حقایق اشیاء را چنانکه هستند بر او ارزانی دارد.^۵ مولانا نیز، استجابت چنین دعایی را از خدای خویش به تضرع می‌خواست و می‌گفت:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	که درو بی حرف می‌روید کلام
تا که سازد جان پاک از سر قدم	سوی عرصه دور پهنای عدم
عرصه ای بس با گشاد و با فضا	وین خیال و هست یابد زو نوا

(مثنوی ۳۱۵۸/۱-۳۱۶۰)

«**عرصه بس باگشاد و بافضا**»ی مولانا که عالم خیال و هست از آن مایه می‌گیرند و کلام (معنا) بی حرف در آن به ظهور می‌رسد، همانندی‌هایی با آنچه که در نزد لکان از آن به جهان «امر واقع»؛ یعنی جهان فراسوی زبان (امر نمادین) تعبیر می‌شود، دارد. «در نظریه لکان مفهوم دشواری به نام «امر واقع» وجود دارد. «**امر واقع**» بنیان کارکرد زبان، یا به قول لکان آن چیزی است که «فراسوی سماجت نشانه‌ها قرار دارد. لکان به شبکه‌ای از نشانه‌ها که انسان را کاملاً در بر گرفته‌اند و در عین حال به «تداخل‌ها و تپش‌های» میل اشاره می‌کند. به زعم اینکه میل انسان را «تعیین می‌کند» اما به نحو متناقض نمایانه‌ای (paradoxically) به تصلب منطقی نظام دلالت نیز تن در نمی‌دهد... «امر واقع» در رابطه انسان با مصداق‌های امیالش متجلی می‌شود و این نتیجه نارسایی نظام دلالت است: مصداق امیال هرگز همان چیزی نیست که آدمی آرزویش را دارد... «امر واقع» هرگز به سهولت به صورت مفهوم در نمی‌آید. به همین سبب لکان اعتقاد دارد که پی بردن به «امر واقع» محال است؛ به عبارت دیگر، «امر واقع» لزوماً با واژه‌هایی که برای توصیف آن به کار می‌رود، متفاوت است. «(رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۸) لکان از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید نه تنها جهان امر واقع را نمی‌توان به زبان توصیف کرد، بلکه آن را «نمی‌توان به معنای دقیق کلمه تجربه کرد... تنها از طریق عمل برسازنده یا استنتاجی نظام‌های خیالی نمادین است که قابلیت بازنمایی یا مفهوم‌پردازی می‌یابد. خود لکان به «امر واقعی» به عنوان «فقدان یک فقدان» اشاره می‌کند. «امر واقعی» آن چیزی است که در بازنمایی «جذب‌ناپذیر یا ادغام‌ناشدنی»... است؛ همان چیزی است که «امر محال» است. «(گروش، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۷) نظریه بیان‌ناپذیری «امر واقع» چنانکه هست، در نظریه مولانا با روشنی بیشتری نمایان شده است. زیرا مولانا، در مقام تجربه، آن عالم را درک کرده است و در مقام توصیف است که ابزار زبانی (امر نمادین) در اصطلاح لکانی قدرت بازنمایی تجربه او را ندارد. نزدیک به دریافت مولانا از بیان‌ناپذیری جهان امر واقع را، نه آن چنان که آن را درک می‌کنیم، بلکه آن چنان که واقعاً هست، در نظریه‌های ویتگنشتاین نیز می‌توان مشاهده کرد. ویتگنشتاین معتقد است ما جهان را

در محدوده فهم مان ادراک و در فضای زبان مان بازنمایی می کنیم. لذا جهان فهم ما از زبان مان فراتر نمی رود. (ر. ک. فُسِنکول، ۱۳۸۵: ۵۴)

محدودیت ذاتی زبان (جهان امر نمادین) از نظر مولانا

بنا به همان دلیلی که پیش از این بیان شد در این حوزه کاملاً فلسفی نیز ناصر خسرو وارد نشده است. غیر از ناصر خسرو که شاعری متکلم است، عارفان ادیب پیش از مولانا مانند سنایی و عطار نیز به بیان ماهیت و نقد محدودیت‌های ذاتی زبان پرداخته‌اند، به این دلیل که بین تجربه و شهود عرفانی و بیان آنان همواره فاصله می‌افتد و هنگام بازسازی زبانی، آن تجربه‌های ناب به همان شکل و ماهیت متافیزیکی‌شان عرضه نمی‌شوند. سنایی، عطار و دیگر عارفان مانند رؤیابینانی هستند که شب، خواب دیده و پس از بیداری و با فاصله زمانی، آن را برای دیگران تعریف می‌کنند. بدیهی است در بازسازی مجدد زبانی، آگاهی و خیال در هم می‌آمیزند و ضمن اینکه تجربه‌های عرفانی خلوص‌شان را تا اندازه‌ای از دست می‌دهند، ذهن فرصت کافی برای یافتن عناصر زبانی مناسب برای بازآفرینی تجربه‌ها را پیدا می‌کند. بنابراین، همچنان که انسان‌های عادی در تولید و انتقال اندیشه به نقص زبان پی نمی‌برند، این شاعران عارف نیز امکانات موجود زبان را برای بیان تجربه‌های‌شان ناکافی نمی‌یابند. اما مولانا بین زمان کسب تجربه‌های عرفانی خود و بیان آنها فاصله نمی‌اندازد و همزمان با تعالی و عروج روح و کشف معانی متافیزیکی ناب، زبان او نیز در حال بازنمایی آنهاست. در این شرایط است که زبان از بازتولید و ارائه کامل این تجربیات بازمی‌ماند و مولانا به ناچار «سکوت» می‌کند و پس از خروج از هنگامه کشف و شهودها و در زمان هوشیاری مجبور می‌شود در باب ماهیت و محدودیت زبان بیندیشد و در جستجوی «زبان بی‌بیانی» باشد که فارغ از این تنگناها او را در کشف و شهودهای حیرت‌زا همراهی کند. بنابراین، «نادر کسی می‌تواند خود را از عالم صور برهاند و بی‌صورت به نظاره خدا بنشیند و تجربه‌هایش وراء عرصه خیال صورت پذیرد. در چنان حالت نادری است که عرفا در مقام مفاهمه و بیان تجربه عرفانی، دچار تنگی زبان می‌شوند. در عالم خیال، کثیری از مکاشفات رنگ و بوی محیط و یافته‌ها و آموخته‌های پیشین عارفان را به خود می‌گیرد.» (سروش، ۱۳۸۳: ۱۷۶)

مولانا بارها به محدودیت ذاتی زبان در تبیین مفاهیم؛ به ویژه مفاهیم روحانی و قدسی اشاره می‌کند. از جمله این مفاهیم، عشق است. آدمی در ادراک عشق مشکلی ندارد اما زبانی که در اختیار دارد از توصیفش عاجز است و هر چه می‌کوشد واقعیت آن را بهتر بیان کند، پرده‌ای بر حقیقت هستیش می‌کشد.

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گر است	لیک عشق بی زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
(مثنوی ۱/ ۱۱۲-۱۱۵)

اگر معنای مورد نظر مولانا را مطابق با «عالم واقع» لکان بگیریم، زبان (امر نمادین) در درک و بیان آن عالم، دچار نقصان ذاتی است. هایدگر نقص وجودی زبان در تبیین هستی را با ساختن استعاره «چشمه سارگل آلود» توضیح می دهد. (هایدگر، ۱۳۹۱: ۹۰) مولانا نیز برای بیان محدودیت ذاتی زبان استعاره «اصطربلاب» را برمی سازد. این ابزار، اگرچه اسباب شناخت کیهان است، اما با به کارگیری این وسیله تا چه اندازه می توان از کیهان بی انتها آگاهی یافت؟ زبان نیز همچون اصطربلاب است، هستی را با آن می شناسیم ولی از واقعیت هستی تا آنچه که بواسطه زبان از آن درک می کنیم، فاصله زیادی وجود دارد.

لفظ در معنی همیشه نازسان زان پیمبر گفت: قَد کَلِّ لِسَان
لفظ اصطربلاب باشد در حساب چه قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصه چرخ کاین فلک زو پره ایست آفتاب از آفتابش ذره ایست
(مثنوی ۲/ ۳۰۱۳-۳۰۱۵)

مولانا مواقعی که می خواهد اسراری بر زبان آورد که زبان تاب و تحمل حمل آنها را ندارد، اضطراراً سکوت اختیار می کند و مخاطب دردآشنای خود را به دریافت همان اسرار از طریق تجربه فردی؛ یعنی کشف و شهود فرامی خواند.

این مباحث تا بدین جا گفتنی است هر چه آید زین سپس بنهفتنی است
ور بگویی، ور بکوشی صد هزار هست بیگار و نگردد آشکار
(مثنوی ۱۶/ ۴۶۲۰-۴۶۲۱)

بعد از این مولانا به ناچار برای ایضاح مطلب به تمثیلی قابل درک و در تیررس تجربه های فردی ما تمسک می جوید و میزان و محدودیت سودمندی اسب و کشتی (دو وسیله سفر) را در سفرهای خشکی و دریایی یادآوری می کند. ضمن اینکه در پایان تمثیل خاطر نشان می کند در مرحله ای از سیر و سلوک در دریای معرفت، کاری از کشتی نیز ساخته نیست و باید کشتی شکست و خود ماهیانه در دریا شناگری نمود.

تا به دریا سیر اسب و زین بود بعد از اینت مرکب چوبین بود
مرکب چوبین به خشکی ابتر است خاص، آن دریایان را رهبر است
این خموشی مرکب چوبین بود بحریان را خامشی تلقین بود...
وان کسی کش مرکب چوبین شکست غرقه شد در آب، او خود ماهی است

نه خموش است و نه گویا، نادر است
نیست زین دو، هر دو هست، آن بوالعجب
حال او را در عبارت نام نیست
شرح این گفتن برون است از ادب
(مثنوی ۱۶/۴۶۲۲-۴۶۳۲)

بنا بر دیدگاه مولانا، زبان اسبی است که برای فتح دنیای قابل ادراک به کار آدمی می آید و برای درک دنیای غیرقابل درک با حواس، خاموشی چون کشتی است که دریا‌های پهناور معانی را می توان با آن درنوردید. اما خود هستی (وجود) نه با زبان و نه با خاموشی قابل درک نیست. شرط ادراک، تبدیل شدن به خود هستی است. - غریق دریا که ماهی شده است - مولانا این حالت را بیرون از زبان می داند. چرا که سخن گفتن از آن، برگشتن به مقام نخستین (اسب سواری) است. هایدگر در گفتگوی فرضی خود با شاگرد ژاپنی به نام تومیو تسوکا که تحت عنوان «زبان، خانه وجود» منتشر شده است، به ذات زبان می پردازد و از قول تسوکا می گوید: «در فلسفه شرق (ژاپن) در تبیین ذات زبان (koto ba)، مرحله خاموشی با واژه Iki توصیف می شود. در نزد ژاپنی ها «Iki سرور محض آن خاموشی است که ما را فرامی خواند. مدار این معنی، آن خاموشی است که سوار بر مرکب صبا می آید و با آن سروری تحقق پیدا می کند که ما را فرامی خواند و این خاموشی است که می گذارد آن بهجت و سرور از در درآید.» (هایدگر، ۱۳۹۱: ۸۵) در ادامه گفتگو، هایدگر به این نتیجه می رسد که سخن گفتن از زبان به مثابه دامی است که نمی توان از آن رهایی یافت و باید سکوت کرد. اما سخن گفتن از سکوت، به مراتب خطرناک تر از سخن گفتن در باب زبان است، زیرا «سخن گفتن و نوشتن درباره خاموشی سبب پیدایی بی معنی ترین یاوه ها می گردد.» (همان: ۹۶) به نظر می رسد مولانا چندین قرن پیش از هایدگر، ماهیت بیان ناپذیری سخن و حتی بیان و فهم ناپذیری سکوت را تبیین کرده و به ارزش سکوت بیش از هر فیلسوفی واقف بوده است و به این دلیل او را می توان نخستین پاسدار و ستاینده خاموشی نامید؛ کسی که نه تنها در مقام نظر، بلکه در مقام عمل نیز چنانکه از غزلیات او برمی آید، در میانه شورانگیزترین لحظات شاعرانه به ناگاه سکوت می کند و پیش از آنکه حادثه ذهنی عارفانه اش را به اتمام برساند، سخن را ناتمام می گذارد. در ابیات فوق مولوی با تأسی از عارفان مسلمان قبل از خود، از فیلسوفان ژاپنی و حتی از همه فلاسفه قدیم و جدید پیش تر می رود و به مقامی بعد از خاموشی نیز در نحوه ادراک هستی قائل می شود.

با وجود انتقاداتی که به زبان می شود، باید دانست تنها امکان آدمی برای بقا در هستی نیز همین زبان است. زیرا زبان تنها ابزار شناساننده جهان و حتی خود ما به خودمان است. «ما از آگاه بودن خود آگاهیم، از گذشته خود آگاهی روایتی روشنی داریم و می توانیم درباره آینده سناریوهای تخیلی بسازیم. ما صاحب زبان واقعی هستیم، زیرا، علاوه بر توانایی های نحوی، دارای توانایی های آواشناختی و معناشناختی نیز می باشیم. با توجه به یادگیری ها و گسترش گنجینه واژگانی خود، انسان ها به کمک نمادها و نشانه های کلامی (واژگانی) می توانند

خود را با فعالیت های توجّهی آگاهانه از اکنون به یاد مانده رها کنند. «الدمن، ۱۳۸۷: ۱۳۰» در مقابل دانشمندانی مانند ویتگنشتاین، هایدگر و لکان؛ پوپر به توانایی زبان در بازنمایی «واقعیت» علی رغم «دروغ بودن» آن نسبت به جهان واقع (لورنتز، ۱۳۸۳: ۱۱۳) اصرار می ورزد. «توان بازنمایی، تنگاتنگ تر از هر {چیز} دیگر، وابسته به زبان یا دقیق تر بگوییم وابسته به استعداد زبان است که مغز انسان دارنده آن است و یادگیری گفتار را در تاریخ بشر میسر ساخته است». تمرین گفتار به این معناست که فرآورده های پردازش اطلاعات (داده ها)... از جمله طرح کلی محرک های یک موضوع، یک رخداد، یا یک وضع محیط با نشانه گذاری عصبی- فیزیولوژیکی پیچیده، دارای نشانه های کاملاً نوین می شوند که به نحوی باور نکردنی رسا و ساده اند، اما در عین حال می توانند جایگزین مجموعه های اشیاء همچون تصویر نمادین شوند. «همان: ۹۸-۹۹»

مولانا و نظریه فاصله گرفتن از حقیقت در زبان

ناصر خسرو در این مورد نیز وارد نشده و سخنی درباب رابطه زبان و فاصله آن از حقیقت بین نکرده است. در حالی که مولانا مانند نظریه پردازان در مورد محدودیت زبان، در این حوزه نیز مفصل سخن گفته است. به نظر مولانا، زبان پوشاننده حقیقت اشیاء است. همین که آدمی به زبان درمی آید تا خبر از واقعیت عناصر هستی بدهد، همان لحظه از حقایق هستی فاصله می گیرد. درک ماهیت پارادکسیکال زبان؛ یعنی ویژگی «ظهارکنندگی در عین پوشانندگی» آن از مهمترین دریافت های مولانا در باب فلسفه زبان است.

حرف گفتن بستن آن روزن است عین اظهار سخن، پوشیدن است

(مثنوی ۶/ ۶۹۹)

زبان (امر نمادین) آدمی را از ادراک حقیقت هستی باز می دارد؛ با وجود این، چنانکه گفته شد تنها ابزار شناخت محدود آن نیز هست. اگر زبان نبود آدمی به این آگاهی محدود نیز دسترسی نداشت. اما آیا این محدودیت برای آدمی مصلحت است یا خسران همیشگی؟ غفلت، نتیجه این محدودیت است. مولانا بر این باور است که غفلتی در این درجه و میزان از ضروریات است و آگاهی مطلق از حقیقت هستی به مصلحت آدمی نیست. چیزی که غفلت نسبی آدمی و از این طریق، بقای هستی را تضمین می کند، زبان (امر نمادین) است که خروج از آن تا آدمی در این کره خاکی است، ممکن نیست.

هوشیاری این جهان را آفت است	اُسْتَن این عالم ای جان غفلت است
غالب آید پست گردد این جهان	هوشیاری زان جهان است و چو آن
هوشیاری آب و این عالم و سَخ	هوشیاری آفتاب و حرص یخ
تا نغرد در جهان حرص و حسد	زان جهان اندک ترشح می رسد
نی هنر ماند در این عالم نه عیب	گر ترشح بیشتر گردد ز غیب

قدرت و جباریت زبان و راه غلبه بر آن در نزد مولانا

مارتین هایدگر معتقد است زبان «خانه وجود» ماست و آدمی به مدد زبان خود در هستی سکنی می‌گزیند. (ر. ک. هایدگر، ۱۳۹۱: ۲۷) به نظر وی ما بیرون از زبان مان نیستیم و زبان ساختاری فراهم می‌کند و ما را درون خود محبوس می‌سازد. ویتگنشتاین نیز پس از کش و قوس‌های فراوان در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هر نوع فعالیت ما در چارچوب ساختارهای محدود کننده زبان است و هرگز نمی‌توانیم از «زندان زبان» رهایی یابیم و هر فعالیتی که در جهان عینی داشته باشیم خارج از «بازی‌های زبانی» (Language game) نخواهد بود. در واقع، می‌توان گفت زبان یا امر نمادین در اصطلاح فلسفی کارل یاسپرس «وضعیت حدی» (Boundary-line situation) انسان است (ر. ک. تیلیش، ۱۳۸۷: ۹۲) که خروج از آن نه تنها ممکن نیست، بلکه قابل تصور نیز نیست. نیچه هم اگر چه به اقتدار بی‌چون و چرای زبان باور دارد و مهمترین نقش زبان را «جسمیت بخشندگی» آن به تعینات می‌داند، ولی در طرح نظریه «بر انسانی» خود آرزوی ظهور انسانی را در سر می‌پروراند که بتواند به «فراسوی اسماء» گام بردارد. اما در «فراسوی نیک و بد» به محال بودن تحقق این آرزو پی می‌برد و می‌گوید: «شاید خصلت بنیادی هستی باشد اگر کسی به معرفت کامل در مورد آن دست یابد، به نابودی می‌رسد.» (به نقل از فوکو، ۱۳۹۰: ۱۵) نابودی احتمالی مد نظر نیچه، دیوانگی است. اگر کسی به فرض محال از سد زبان و امر نمادین بگذرد و با جهان امر واقع بی‌حجاب و پوشش ارتباط برقرار کند، به منزله این است که خود را از ساختارهای معرفتی و فرهنگی که در قالب زبان تعریف شده‌اند، بیرون افکنده است؛ طبیعی است کسی که از این ساختارها خارج می‌شود، به «جنون» منتسب می‌شود. زیرا رفتار و گفتار او در حیطه تجارب و افق انتظارات سایرین نمی‌گنجد. منتها باید این جنون را ماهیتاً از معنای جنون در عرف عامه جدا کرد. جنون مد نظر نیچه، موهبتی است که تنها نصیب انسان‌های بزرگ می‌شود و تعداد کسانی که می‌توانند به این مقام شامخ دست یابند، در هر قرن شاید کمتر از تعداد انگشتان یک دست باشد. جنون زبانی، معرفتی و حتی رفتاری را در آثار و زندگی مولانا می‌توان مشاهده کرد. جنون زبانی مولانا در دیوان شمس به خوبی منعکس شده است. در بازسازی زبانی لحظات بی‌خودی و کشف و شهودهای عارفانه، منطبق عادی کلام مختل می‌شود و بافت‌های زبانی متناقض نمایانه‌ای را به وجود می‌آورد که شنیدن آنها از انسان عادی شگفت‌انگیز است.

امبرتو اکو در مقاله «زبان، قدرت، نیرو» ضمن تشریح نظریه فوکو در باب «قدرت» و رابطه آن با «زبان»، به اقتدار زبان اشاره می‌کند و راه برون رفت از محدودیت‌هایی را که زبان بر آدمی تحمیل می‌کند، تنها از طریق

«تقلّب زبانی»؛ یعنی ادبیات ممکن می‌داند. (ر. ک. اکو، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹). به نظر می‌رسد همین بحث نیز به صورت آشکار و پنهان در آثار مولانا به ویژه در مثنوی مطرح شده است. به دلیل «سلطه» بی پایان زبان است که مولانا «قصد» می‌کند با «غیر منطق» زبان، با یار به سخن درآید. زیرا نه در مقام نظر، بلکه عملاً به تنگنا و محدودیت زبان بشری پی برده است و از این روی، هر صورتی از «گفت» را پرده برافکندن مجدد بر واقعیت می‌داند و آرزو می‌کند به زبانی «دیگرگون» دست یابد و در نهایت تحقق این آرزوها را منوط به گذشتن از «جهان نیک و بد»؛ یعنی همین جهان محصور در محدودیت ماده می‌داند.

پرده ست بر احوال من این گفتمی و این قال من
 یارب به غیر این زبان جان را زبانی ده روان
 روزی برون آیم ز خود فارغ شوم از نیک و بد
 ای ننگ گلزار ضمیر از فکرت چون خار من...
 در قطع و وصل وحدت تا بگسلد زتار من...
 گویم صفات آن صمد با نطق در انبار من

(غزلیات شمس، شماره ۱۷۹۱)

عدم امکانیت «بیان» بی زبان، برای بشر، در داستان «طوطی و بازرگان» نیز به ایما مطرح شده است. پوشیدگی این معنا، به اندازه ای است که اغلب، فاعل قول زیر را بازرگان یا خودِ روای؛ یعنی مولانا می‌دانند.

حرف و صوت گفت را بر هم زخم
 تا که بی این هر سه با تو دم زخم

حال آنکه اگر به فحوای کلام در محور عمودی دقت کنیم، در می‌یابیم که قائل این قول، خداوند است، نه راوی یا بازرگان. لذا «بیان» بی زبان، تنها از خداوند بر می‌آید؛ خداوندی که از هستی برتر است و خود، خالق «زندان زبان». در تعریف خداوند از زبان، لحن استعلایی او را با کمی دقت می‌توان درک کرد. از نظر خداوند، زبان «خار دیوارِ رزان» است و «حجاب اکبر» میان عبد و معبود. اما برداشتن این حجاب، تنها از خود او که آفریننده آن است، برمی‌آید. حال آنکه انسان، اسیر اقتدار بی چون و چرای زبان است و خلاصی از آن ممکن نیست. یکی از دلایل میل عارفان ما برای گذشتن از حجاب زبان، این بود که به احتمال پی برده بودند عناصر زبانی (کلمات وضع شده توسط دیگران) آلوده با اغراض و یا ارزش‌های پدیدآورندگانشان هستند و لذا واژگانی را که برای مقاصد دیگر وضع شده بود، نمی‌توانستند از معنا و ارزش گذاری‌های آشکار و نهفته شان تهی کنند و در معنا و ارزش گذاری دیگری به کار ببرند. در تأیید این حدس می‌توان به سخن باختین استناد کرد. او می‌گوید: «هیچ فرد عضو جامعه زبانی نمی‌تواند در زبان به کلمات دست بیابد که خنثی و برکنار از خواست‌ها و ارزشگذاری فرد دیگر و تهی از آوای وی باشد. برعکس، باید گفت که هر فرد جامعه زبانی از رهگذر آوای فرد دیگر است که کلمه را دریافت می‌کند و این کلمه همواره از آوای مورد نظر اشباع است.» (به نقل از تودوروف،

۱۳۹۱: ۸۳) لذا اشباع شدگی عناصر زبان مألوف از اغراض و ارزش ها، آن را در تبیین تجارب متافیزیکی عارفانه که به هیچ یک از تجارب عادی انسان های دیگر مانده نیست، ناکارآمد می کند.

نتیجه آنکه

ناصرخسرو و مولوی، هر دو در آثار خود به صورت پراکنده با زبان درگیر شده و درباره آن نظریه پردازی کرده اند. ناصرخسرو از منظر علم کلام به زبان پرداخته و پیش از زبان شناسانی مانند سوسور و دیگران به رابطه زبان با هویت آدمی، تفکیک زبان به اموری فطری و قراردادی، تمایز گفتار بر نوشتار پی برده است. مولانا به نظر می رسد از طریق دانشی که اسماعیلیه و باطنیان در خراسان پراکنده بودند و یا از طریق دانشمندان اسماعیلی که تا زمانه مولانا نیز به صورت نهانی آراء خود را تعلیم می دادند، با اندیشه های این عده آشنا شده و ضمن اینکه در پاره ای از موارد اندیشه های زبانی با ناصرخسرو اشتراکاتی دارد، در چند مورد مانند تفکیک بین جهان امر واقع و نمادین، محدودیت های ذاتی زبان، جباریت زبان و راه برون رفت از آن، با ناصرخسرو اختلاف نظر دارد. به نظر می رسد موارد اخیر به این دلیل بیشتر مورد توجه مولوی قرار گرفته است که وی میان تجربه های فربه و متعدّد کشف و شهودهای عرفانی و بیان آنها فاصله نمی اندازد، در این مواقع متوجه می شود زبان مألوف، قدرت بازنمایی دریافت ها و اسرار متافیزیکی او را ندارد و به ناچار به محدودیت های ذاتی زبان اشراف پیدا می کند و ماهیت زبان بشری در مرکز توجه و اندیشه ورزی های او قرار می گیرد. در این تأملات فلسفی در باب زبان، به رهیافت هایی بدیع می رسد؛ رهیافت هایی که او را در میان شاعران عارف و متکلم عالم شرق به چهره ای منحصر به فرد تبدیل می کند. لذا باید گفت دریافت های ناصرخسرو در باب زبان و کشف های بدیع مولانا در این خصوص ضمن اینکه با اندیشه های متفکران امروزی غرب مانند فردینان دو سوسور، ژاک لکان، ویتگنشتاین، نیچه و هایدگر همانندی هایی دارد، می تواند به عنوان سنت کلاسیک زبان شناسی، در مطالعات جدید بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

یادداشت ها

چنانکه سوسور هم گفته است زبان (Langue)، همان نفس ناطقه (Langage) نیست، بلکه «زبان تنها بخشی مشخص و با این همه، بخشی اساسی از قوه ناطقه است.» (سوسور، ۱۳۸۹: ۱۵)

نخستی ها (primates) از راسته های زیست شناسی و شامل میمون ها، کپی ها و انسان هاست. نخستی ها پستاندارانی با مغزی بزرگ، دست هایی با انگشتان طویل و ناخن دار که قادر بودند و بر روی درختان زندگی می کردند. دودمان انسانی نخستی ها از روی درختان به کف جنگل فرود آمدند و در کنار جنگل ها با دانه چینی و در نهایت با شکار، زندگی گروهی خود را آغاز کردند. (ر.ک. www.wikipedia.org)

امر واقع یا حیث واقع، از اصطلاحات برساخته ژاک لکان، اندیشمند پسامدرن فرانسوی است. او سه جهان امر/حیث واقع، امر/حیث خیالی (آینه ای) و امر/حیث نمادین (زبانی) را از هم تفکیک می کند. جهان امر واقع و امر نمادین مورد نظر لکان در این مقاله به مناسبت مباحث و با تمرکز بر آرای مولوی تبیین خواهد شد. نظر لکان در باب امر خیالی به اجمال این است که این مرحله، مربوط به دوران پیشازبانی است که کودک به جای توجه به خود اشیاء تمام انرژی خود را صرف تصاویر اشیاء می کند و مانند بیمار پارانویایی قادر نیست خود را از تصاویر جدا کند. (ر. ک. رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۰) به نظر می رسد از همین جا قدرت نشانه سازی و درک معنای نشانه ها در انسان شکل می گیرد و آدمی قادر می شود «چیزی را در معنای چیزی دیگر» به کار ببرد و خود را برای ورود به مرحله «امر نمادین» آماده سازد. به این مسأله لکان اشاره کرده است. گفته او را به نقل از مقاله الیزابت رایت عیناً نقل می کنیم: «این تصویری که کودک پیش از رسیدن به مرحله تکلم و زمانی که هنوز شیرخواره و کاملاً عاجز از حرکت است شادمانه در آینه بروز می دهد، ظاهراً مثالی است از قالبی نمادین (symbolic matrix) که «من» در آن به شکلی ازلی تسریع می شود؛ یعنی پیش از عینیت یافتن در دیالکتیک یکی شدن (identification) با دیگری، و پیش از آنکه زبان نقش او به منزله شخص را اعاده کند.» (به نقل از رایت، ۱۳۸۶: ۱۱۱) پیش از لکان، سوسور مرحله پیشازبانی را به صورت «مرحله بی کرانی از ایده های درهم برهم» توصیف می کند که «ماهیتاً آشفته» است. (ر. ک. سوسور، ۱۳۸۲:) لکان در تبیین بیشتر نظریه سوسور با به کارگیری یک جناس، مرحله پیشازبانی را «l'hommelette» می نامد که هم به معنای «-hommelette» (انسان کوچک) است و هم «omelette»؛ یعنی «توده بی شکل تخم مرغ در هم شکسته» را به ذهن متبادر می کند. (رایت، ۱۳۸۶: ۱۰۵) اما به نظر می رسد بهتر است درباره ماهیت مرحله پیشازبانی چیزی نگوییم. زیرا هر چه در توصیف این مرحله گفته شود از محدوده حدس و گمان فراتر نخواهد رفت. به این دلیل ساده که نه ابزاری قابل اعتماد برای شناسایی آن وجود دارد و نه تجلیات آن به گونه ای است که بتوان اطلاعات دقیقی درباره ماهیت آن مرحله به دست آورد. پس از اینکه کودک بزرگ می شود و «زبان» را می آموزد و از طریق نشانه های قراردادی زبان با دنیای پیرامون ارتباط برقرار می کند، عملاً برای همیشه رابطه خود را با جهان امر خیالی پاره می کند و بازگشت به این جهان و کشف و بیان تجارب خاص آن به همان اندازه دست نیافتنی است که در سنت عرفانی شرقی از جمله ایران، درک و بیان کشف و شهودهای متافیزیکی که می توان آن را به منزله فرارفتن از دنیای نمادین دانست، ناممکن می نماید.

لئوپولد فون رانکه (۱۷۹۵ - ۱۸۸۶) مورخ آلمانی و یکی از برجسته ترین بنیان گذاران تاریخ نویسی مدرن است و برای تاریخ نویسی معاصر معیارهای تازه وضع کرده است. (ر. ک. www.wikipedia.org)

«اللهم ارنى الأشياء كما هي». علامه فروزانفر ضمن تأیید حدیث بودن این عبارت می گوید تا کنون آن را در هیچ یک از کتب حدیث معتبر نیافته است و روایتی نزدیک به آن را به نقل از کنوزالحقایق به صورت «الهم ارنى الدنيا كما تريها صالحى عبادك» آورده است. (ر. ک. فروزانفر، ۱۳۴۷: ۴۵)

نُطقِ كان موقوفِ راهِ سَمعِ نیست
جز که نُطقِ خالقِ بی طَمعِ نیست
مُبدَعست او تابعِ استادِ نی
مُسندِ جمله، و را اسنادِ نی
باقیان هم در حِرَف هم در مقال
تابعِ استاد و محتاجِ مثال
(مثنوی ۱۶۲۹/۱۱-۱۶۳۱)

منابع و مآخذ

اکو، امبرتو (۱۳۸۶) زبان، قدرت، نیرو، ترجمه بابک سیدحسینی، نقد ادبی نو، ارغنون، شماره ۴
الدمن، جرالده (۱۳۸۷) زبان و آگاهی، ترجمه رضا نیلی پور، چاپ اول، نیلوفر، تهران
ایگلتون، تری (۱۳۸۸ الف) معنای زندگی، ترجمه عباس مخبر، چاپ اول، نشر آگه، تهران
ایگلتون، تری (۱۳۸۸ ب) پیش درآمدی بر نظریه های ادبی، ترجمه عباس مخبر، ویراست دوم، چاپ پنجم، نشر مرکز، تهران
پورنامداریان، تقی (۱۳۸۰) در سایه آفتاب، چاپ اول، انتشارات سخن، تهران
تودوروف، تزوتان (۱۳۹۱) منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران
تیلیش، پل (۱۳۸۷) شجاعت بودن، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
چامسکی، نوآم (۱۳۹۲) زبان شناسی دکارتی؛ فصلی از تاریخ تفکر عقل گرا، ترجمه احمد طاهریان، چاپ چهارم، انتشارات هرمس، تهران
حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۲۰) دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چاپخانه مجلس، تهران
خان جان، علیرضا و بتول علی نژاد (۱۳۸۵) «گذری بر آراء ناصر خسرو در باب زبان»، پژوهش های زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره جدید، شماره ۲ (پیاپی ۶)، صص ۹۵-۱۰۶
دوسوسور، فردینان (۱۳۸۹) دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ سوم، هرمس، تهران
دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۸) مقدمه بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، چاپ اول، انتشارات ققنوس، تهران

رایت، الیزابت (۱۳۸۶) نقد روانکاوانه مدرن، ترجمه حسین پاینده، ارغنون، سال اول، شماره ۴، چاپ دوم

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۳) قمار عاشقانه شمس و مولانا، چاپ ششم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران

شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷) مقالات، تصحیح محمدعلی موحد، چاپ دوم، انتشارات خوازمی، تهران

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۴۷) احادیث مثنوی، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران

فُسنکول، ویلهلم (۱۳۸۵) گفتنی‌ها - ناگفتنی‌ها؛ سه مقاله درباره فلسفه ویتگنشتاین، ترجمه مالک حسینی، چ اول، انتشارات هرمس، تهران

فوکو، میشل (۱۳۹۰) تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، چاپ دوم، نشر نی، تهران

گروش، الیزابت (۱۳۹۰) خود و امر خیالی، تلی از تصاویر شکسته؛ مقالاتی درباره روان کاوی، ترجمه شهریار وقفی پور، چاپ اول، نشر چشمه، تهران

لورنتز، کنراد (۱۳۸۳) آینده باز است، ترجمه دکتر عباس باقری، چاپ اول، نشر علم، تهران

محبّتی، مهدی (۱۳۸۸) از معنا تا صورت، چاپ اول، انتشارات سخن، تهران

مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۵۳) کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، انتشارات طلوع، تهران

مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۳۶) مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، تهران

مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۶۲) فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران

ناصر خسرو ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳) جامع حکمتین، به تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی هانری کربن و محمد معین، چ دوم، کتابخانه طهوری، تهران

ناصر خسرو ناصر خسرو، ابومعین (بی تا) زادالمسافرین، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران

میثمی، سایه (۱۳۸۶) معنا و معرفت در فلسفه کواپن، چاپ اول، نشر نگاه معاصر، تهران

ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۶) رساله منطقی - فلسفی، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران

هایدگر، مارتین (۱۳۹۱) زبان، خانه وجود؛ گفتگوی هایدگر با یک ژاپنی، ترجمه جهانبخش ناصر و با مقدمه رضا داوری اردکانی، چاپ اول، هرمس، تهران

محور علمی و طبیعت پژوهی

صنعت از دیدگاه ناصر خسرو^۱

غلامحسین رحیمی

۱-مقدمه

مطالعه تاریخ تمدن نشان می دهد که صنعت و فناوری از بدو زندگی تمدنی بشر با وی همراه بوده است و حتی سابقه ای دیرینه تر از دانش دارد. به عبارت دیگر مهارت و فنون ساخت ابزار همپای تکامل انسانی رشد کرده و همواره بر دانش سامان یافته تقدم داشته است.

صنعت از مهمترین مؤلفه های تمدنی محسوب می شود. در عصر کنونی، صنعت و فناوری چنان به تار و پود زندگی بشر رسوخ نموده که توسعه و پدید آوردن آن به یکی از مهمترین برنامه های رشد و توسعه جوامع بشری تبدیل شده است. به عبارت دیگر، از جامعه فعلی جهانی نمی توان صنعت و فناوری را برکند و آن را مستقل از مصنوع وی تعریف نمود. ارتباط بین بشر فعلی و فناوری های نوین ارتباطی هویتی است و تعریف بشر جدید با

^۱ ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصر خسرو، در سال ۳۹۴ قمری (۱۰۰۴ میلادی) در روستای قبادیان در بلخ چشم به جهان گشود. در طول زندگی وی در بی دستیابی به حقیقت می گشت و با پیروان ادیان مختلف از جمله مسلمانان، زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و مانویان به بحث و گفتگو پرداخت و از رهبران دینی آنها در مورد حقیقت هستی پرس و جو کرد. ناصر خسرو به مدت هفت سال سرزمینهای گوناگون از قبیل آذربایجان، ارمنستان، آسیای صغیر، حلب، طرابلس، شام، سوریه، فلسطین، جزیره العرب، قیروان، تونس و سودان را سیاحت کرد و سه یا شش سال در پایتخت فاطمیان یعنی مصر اقامت کرد و در آنجا در دوران المستنصر بالله به مذهب اسماعیلی گروید و از مصر سه بار به زیارت کعبه رفت. سرانجام پس از مدتی آوارگی به دعوت امیر علی بن اسد یکی از امیران محلی بدخشان که اسماعیلی بود به بدخشان سفر نمود و بقیه ۲۰ تا ۲۵ سال عمر خود را در یمگان بدخشان سپری کرد. ناصر خسرو تمام آثار خود را در بدخشان نوشت. حکیم ناصر خسرو در بین اهالی بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به نام «حجت»، «سید شاه ناصر ولی»، «پیر شاه ناصر»، «پیر کامل»، و غیره یاد می کنند. او در سال ۴۸۱ قمری (۱۰۸۸ میلادی) درگذشت. مزار وی در یمگان زیارتگاه است. برخی از آثار ناصر خسرو عبارتند از: دیوان اشعار فارسی؛ جامع الحکمتین که رساله ایست به نثر دری (فارسی) در بیان عقاید اسماعیلیان؛ خوان الاخوان، کتابیست به نثر در اخلاق و حکمت و موعظه؛ زادالمسافرین، کتابی است در بیان حکمت الهی به نثر روان؛ سفرنامه، این کتاب مشتمل بر مشاهدات سفر هفت ساله وی بوده و یکی از منابع مهم جغرافیای تاریخی به حساب می آید.

فناوری گره خورده است. علاوه بر این، اینک مشخص شده است که کنترل و تسخیر طبیعت فقط به مدد صنعت و فناوری ممکن است.

یکی از پرسش‌های اساسی در ارتباط با میراث تمدن اسلامی آن است که آیا دانشمندان و فناوران دوره اسلامی در باره صنعت اندیشیده‌اند؟ و آیا آثار صنعتی در خور توجه پدید آورده‌اند؟ مطالعه آرای علمی و میراث فنی دانشمندان و مهندسان دوره اسلامی نشان می‌دهد که آثار ارزشمندی از دوران شکوفایی تمدن اسلامی در حوزه طرح‌ها و محصولات صنعتی بر جای مانده است. علاوه بر این، تعدادی از حکمای مسلمان در خصوص موضوع «صنعت» اندیشیده‌اند و آرای قابل ملاحظه‌ای بر جای نهاده‌اند. نمونه‌های اول در قلمرو صنعت و مهندسی قرار می‌گیرند و نمونه‌های دوم به حوزه «فلسفه صنعت» تعلق دارند. ناصر خسرو از جمله حکمایی است که به برخی از وجوه صنعت از منظر فلسفی توجه کرده است. بخشی از آرای ناصر خسرو در باره صنعت، کانون بحث این مقاله است.

در ابتدا، برای روشن‌تر شدن موضوع و تطبیق مفاهیم جدید صنعت و فناوری با نظرات ناصر خسرو، برخی از تعاریف و توضیحات عمومی مطرح می‌شود.

۲- اشاراتی به تعاریف صنعت و فناوری

در زیر، مهمترین مفاهیم مرتبط با صنعت و فناوری به اختصار تعریف می‌شود.

الف- در فرهنگ معین واژه "صنعت" (ع. صناعه) بدینگونه تعریف می‌شود: "وسیله ایست که بشر بدان عقیده خود را راجع به کمال بیان می‌کند، "هنر"، "کار، پیشه، حرفه"، "حیله، چاره"، "کلیه تغییراتی که بشر در مواد طبیعی می‌دهد، تا بهتر و بیشتر از آنها استفاده کند." (معین، ص ۲۱۶۷).^۱ تعریف اول بیشتر ناظر به توصیف قدما و دومی معطوف به تعاریف جدید از صنعت می‌باشد.

با توجه به تعاریف فرهنگ معین و بویژه تعریف آخر از صنعت -که برگرفته از تعاریف جدید آن است- "صنعت" را به عنوان تغییراتی که بشر در مواد طبیعی می‌دهد تا آن را برای خود قابل استفاده سازد همراه با محصول ساخته شده تعریف می‌کنیم و به کار می‌بریم.^۲ این تعریف وارد ماهیت صنعت نمی‌شود بلکه از فرایندی خبر می‌دهد که مواد طبیعی را تبدیل به محصول قابل استفاده برای بشر می‌سازد. واژه "فن" مترادف و هم معنای

^۱ در ضمن، "صنعتگر" یا صنعتکار فردی است که به صنعتی مشغول است. در این فرهنگنامه "فن" به معنای مطلق "صنعت" و "هنر" آورده شده است (محمد معین، فرهنگ فارسی، ص ۲۵۷۵). البته در معانی دیگری مانند حال، گونه، فریب، حیله نیز به کار می‌رود که مد نظر این مقاله نیست.

^۲ در ادبیات جدید، صنعت industry فرایندی است که با ایجاد دگرگونی در اشیای طبیعی و ساخت محصولی که نیازی را مرتفع می‌سازد، معنا می‌یابد. بنابراین، صنعت در معنای عام ایجاد دگرگونی در مواد طبیعی و در معنای خاص مترادف تولید انبوه است که ساز و کار اجرایی آن در کارخانه تعریف شده است.

"صنعت" و "هنر" نیز به کار می‌رود.^۱ فن که معادل "تکنیک"^۲ است، مجموعه‌ای از روشها و مهارتهایی است که برای دستیابی به هدفی و یا تولید محصولی به کار گرفته می‌شود.

ب- در منابع تمدن اسلامی بیش از صنعت، واژه صنعت به کار برده شده است. «صناعت» از ریشه صنُع به معنای ساختن است. صناعت به معنی پیشه صانع است و عمل صانع «صنعت» گفته می‌شود. «مصنوع» شیئی ساخته شده است.^۳ در لغت نامه دهخدا و معین، صناعت معادل پیشه و کار و حرفه و صنعت آمده است و جمع آن صناعات می‌باشد. بنابراین، در این مقاله صنعت و صناعت مترادف تلقی می‌شوند.

پ- واژه‌های متعددی است که با مفهوم مورد بحث مقاله مترادفاً و یا همراه با آن به کار می‌روند. از آن جمله کلمه «حرفه»^۴ است. دهخدا حرفه را از منظر کاربردی معنی می‌کند و آن را به معنای پیشه، کار، شغل، و کسب کار می‌گیرد.^۵ حرفه‌ها در ارتباط با نیازهای انسانی و در اثر هم نشینی با بشر شکل می‌گیرند و لذا تقاضامحور هستند.^۶ تمایز کار از حرفه، پیشه یا صناعت در سه عنصر دانش^۷، مهارت^۸ و توانایی^۹ است. در این صورت حرفه به معنای صناعت، به تعبیر قدما، نزدیک می‌شود. حرفه را می‌توان نوعی کار اختیاری توأم با مهارت بر اساس تقاضا و با هدف کسب درآمد دانست.^{۱۰}

ت- مطابق با نظر فرهنگستان زبان و ادب فارسی واژه "فناوری" از چهار جزء «فن+میانوند الف+پسوند وری+مصدر ی» تشکیل شده و به قیاس با ترکیباتی مانند دلاوری و تناوری و جنگاوری ساخته شده و معنی آن "فناوری" است. این فرهنگستان واژه فناوری را معادل واژه تکنولوژی قرار داده و به معنای داشتن و به کار گرفتن فن و روشهای علمی در یک حیطة خاص و ورزیدگی در آن حیطة تلقی کرده است. و این معانی را با استفاده از پسوند اتصاف "ور" که معانی دارندگی و ورزندگی را القاء می‌کند، به واژه فناوری منتقل ساخته است. البته، اینک فناوری به معنای گسترده تری به کار می‌رود. در ایران قدیم "فوت کوزه‌گری" دلالت بر فناوری یا شناخت فن و مهارت در حوزه مشخصی می‌کرد.

ث- واژه نامه وبستر چنین تعریفی از فناوری به دست می‌دهد: "کاربرد دانش در یک حیطة خاص" و یا نوعی قابلیت ناشی از به کارگیری عملی دانش. همین معنا را فرهنگ آکسفورد از فناوری به دست می‌دهد: به

^۱ فرهنگ معین، ص ۲۵۷۵

^۲ technique

^۳ واژه مصنوع در باره تمام اشیای تغییر یافته، اعم از طبیعی یا مصنوعی، به کار برده می‌شود، خواه در آن هدفی در تغییرشان باشد یا نباشد. ابزار tools و وسیله instrument نیز نوعی مصنوع هستند.

^۴ profession

^۵ دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، مؤسسه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ص. ۸۸۶۰

^۶ احد قرا ملکی، ص ۷

^۷ knowledge

^۸ skill

^۹ ability

^{۱۰} باید توجه کرد که تمامی این تعاریف حاوی نقص‌هایی هستند. گاه تعریف به دور می‌انجامد. یعنی تعریف شیء به خود شیء می‌شود.

کارگیری دانش علمی برای مقاصد عملی. انجمن بین المللی آموزش فناوری^۱، فناوری را نوعی نوآوری عملی بشر تعریف می کند که با پدید آوردن دانش و فرایند هایی، باعث راه اندازی نظاماتی می شود که موجب حل مشکلات و گسترش قابلیت های انسان می شود.^۲

ج- دوسک^۳ در کتاب خود با عنوان "مقدمه ای بر فلسفه تکنولوژی"، تعاریفی که دیگران از فناوری به دست داده اند را به سه دسته تقسیم می کند: ۱- فناوری به مثابه سخت افزار^۴، ۲- فناوری به معنای قواعد، ۳- فناوری به مثابه نظام یا سیستم.^۵

پیت^۶ در کتاب خود با عنوان "اندیشدن در باره تکنولوژی، مبانی فلسفه تکنولوژی" می نویسد که امانوئل مستن^۷ فناوری را بدینصورت تعریف می کند: "سازماندهی دانش برای نیل به اهداف عملی"^۸. اما پیت خود فناوری را بدینصورت تعریف می کند: "فناوری عبارتست از بشریت در کار"^۹. (پیت- ص ۲۵) وی بر بیش از حد عام بودن این تعریف واقف است و آن را مورد تحلیل قرار داده و فصلی مستقل را به آن اختصاص می دهد. آرگیری امانوئل به برخی از تعاریف فناوری توجه می کند. به عنوان مثال فناوری عبارت است از "سازماندهی دانش برای نیل به اهداف عملی"؛ و نیز "کاربرد منظم معلومات علمی در موارد عملی"^{۱۰}. علاوه بر این وی به تمایز صنعت (تکنیک) و فناوری (تکنولوژی) اشاره می کند: "تکنیک را می توان به معنای ترکیبی از عملیات قابل استفاده در تولید یک کالای معین در نظر گرفت، و تکنولوژی را به معنای توانایی ایجاد (یا انتخاب) تکنیکهای مختلف و کاربرد و تکمیل احتمالی آنها."^{۱۱}

در مجموع فناوری را با مشخصه های زیر می توان شناسایی کرد:

- الف- فناوری کاربرد دانش است برای پاسخ به نیازی، حل مشکلی، توسعه قابلیت؛
- ب- فناوری عاملی است که موجودات طبیعی را به مصنوعات بشری تبدیل می سازد؛
- پ- فناوری ترکیب دانش، روش به کار گیری دانش و ابزار، هدف عملی، مهارت فنی است که برای تولید کالا و یا تغییر اشیاء به کار می رود.

^۱ International Technology Education Association

^۲ برای آشنایی بیشتر با معانی مختلف صنعت و صنعت بنگرید: سید جعفر شهیدی، فرهنگ فلسفی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۴۲۵؛ مدخل صنعت.

^۳ Dusek

^۴ hardware

^۵ دوسک، ص ۳۱-۳۴

^۶ J.C. Pitt

^۷ Emmanuel Mesthene

^۸ پیت-ص ۲۴

^۹ humanity at work

^{۱۰} امانوئل، ص ۱۵

^{۱۱} همان، ص ۱۷

ت-با توجه به ماهیت فناوری، آن را باید از دارایی های مهم افراد و سازمان های دارنده فناوری دانست؛ و لذا قابل ارزشگذاری و خرید و فروش است.

با اوصاف بالا، فناوری و یا نتیجه اعمال فناوری، تغییر از یک حالت به حالت یا وضعیتی دیگر می شود که نسبت به وضعیت اولیه مطلوب تر بشر است. برای انجام این تغییرات داشتن دانش علمی، هدف عملی، و مهارت فنی، ضروری است. وضعیت اولیه چیزی است که بشر را راضی نمی کند و آن را ناقص می پندارد. به عنوان مثال، آب سرد را در تمام موقعیت ها نمی توان مورد استفاده قرار داد. برای گرم کردن آب می توان از منقل و چوب خشک استفاده کرد، و یا می توان از چراغ نفتی یا گرمکن های گازی و برقی، و یا خورشیدی بهره گرفت؛ هر کدام سطحی از سهولت، سرعت و دقت را در اختیار می گذارند. تفاوت این روش ها در فناوری مورد استفاده برای گرم کردن آب است. در تمام این تغییرات مؤلفه های سه گانه فناوری حضور دارند. تمام این فرایندها «صنعت گرم کردن آب» قلمداد می شوند که با «فناوری های متفاوت» صورت می گیرند.

چنانچه عوامل سه گانه فناوری با دو مؤلفه «آلات ابزاری» و «مطلوب غایی» همراه شود، صنعت به طور کامل پدید می آید، که موضوع مورد بحث این مقاله است.

۳- فلسفه صنعت و فناوری

در عالمی که می توان هستی را به بودن و شدن (عرصه طبیعت)، دانش را به هستی و چیستی (عرصه معرفت)، و عمل را به نوآوری و خلاقیت (عرصه آفرینندگی) تقسیم کرد، بخشی از حقایق بری از تغییر و متعلق به بودن شناخته می شود. برخی از حقایق عین تغییرند، اما فارغ از اعمال ارادی رخ می دهند؛ و پاره ای از حقایق محصول دخالت ارادی و عمل خلاقانه است. به عنوان مثال، پاره ای از اصول فلسفه و قضایای ریاضی از حیطة عمل بدورند؛ اما فعالیت های حوزه دانش تجربی معطوف به عمل است.

فلسفه خود را متولی مباحثی می داند که در قضایای آن تغییر و تحول، و کون و فساد راه ندارد. اما صنعت و فناوری کاملاً با عمل پیوند خورده است و لذا تغییر و تحول در ذات آن نهفته است. با این وصف، آیا صنعت می تواند موضوع فلسفه قرار گیرد؟ آیا فناوری بر اصول ثابت و دائمی استوار است؟

کارل میچام در باره مفهوم فلسفه فناوری می گوید: "از عبارت «فلسفه تکنولوژی» دو مفهوم کاملاً متفاوت می توان برداشت کرد. چنانچه «تکنولوژی» را فاعل این ترکیب ملکی محسوب کنیم که نمایانگر کلمه دارای نقش فاعل یا کنش گر است، فلسفه تکنولوژی در واقع تلاش تکنولوژیستها یا مهندسان در جهت تبیین یک فلسفه تکنولوژیک خواهد بود. در مقابل چنانچه «تکنولوژی» را مفعول این ترکیب ملکی بدانیم، که نشان دهنده موضوع مورد بررسی می باشد، آنگاه فلسفه تکنولوژی بر تلاش دانش آموختگان حوزه علوم انسانی به خصوص فلاسفه دلالت دارد که تکنولوژی را به عنوان موضوعی برای تفکرات روشمند خود قلمداد می کنند. نوزاد اول

بیشتر به این تمایل دارد که طرفدار تکنولوژی باشد و دومی تا حدی رویکرد انتقادی دارد.^۱ بنابراین فلسفه تکنولوژی در برداشت دوم به معنای حوزه ای از فلسفه تلقی می‌شود که به مطالعه طبیعت صنعت و فناوری و تاثیرات انسانی و اجتماعی آن می‌پردازد. یکی از مهمترین حوزه های فلسفه صنعت و فناوری تحقیق در باره چيستی صنعت و علل و عوامل پديد آوری مصنوع است؟ مباحث ناصر خسرو را باید در این حوزه، یعنی تحقیق در باره چيستی صنعت، گنجانند.

بخشی از پرسش های ماهوی در باره صنعت می‌تواند بدین قرار باشد: آیا ذهن در اختراع ابزار و تولید مصنوعات نقشی فعال دارد یا منفعل است؟ آیا طرحهای فنی، منتزع از دنیای مادی است و یا در دنیای ماوراء ماده شاهد و مصداق دارد؟ آیا مصنوعات درجه ای از تجلی حقیقتی بالاتر (و یا حتی والاتر) از ذهن بشر است؟ آیا شمایل مصنوعات، نخست صورتی ساخته ذهن بشر است که انسان در فرایندی خلاقانه به آن عینیت می‌بخشد؟ تفاوت ماهوی یک مخلوق طبیعی (الهی) با یک مصنوع انسانی مشابه چیست؟

علاوه بر اینها یکی از مهمترین پرسش ها در باره صنعت، علل و عوامل پديد آوری مصنوعات است که پاسخ آن را مستقیماً از خود صنعت نمی‌توان داشت.

همانگونه که مشاهده می‌شود پرسشهای متعددی مطرح است که صنعت و فناوری خود را مسئول پاسخگویی به آنها نمی‌داند. بلکه این فلسفه فناوری است که برای پاسخ دادن گام پیش می‌نهد. با توجه به تعریف کلی فلسفه که "دانش و پژوهشی است در باره ماهیت اشیاء به قدر طاقت بشر"، فلسفه صنعت و فناوری را نیز می‌توان دانش و پژوهشی در باره ماهیت صنعت و فناوری در حد توانایی انسان دانست. هر چند پرداختن فلسفه به این شاخه مهم تمدنی بشر، آن را تبدیل به دانش کاربردی همچون علوم تجربی نمی‌کند، اما موجب می‌شود که فلسفه در حوزه ای فعال شود که برای انسان از نظر برهانی با معنا و از نظر عملی مفید باشد.

با توجه به اینکه فلسفه فناوری تحقیقی است فلسفی از صنعت و فناوری. بنابراین آرای ناصر خسرو را باید متعلق به حوزه فلسفه صنعت یا فناوری دانست.

۳- ناصر خسرو و تعریف صنعت

ناصر خسرو در جامع الحکمتین تعریف روشنی از صنعت، صانع، و مصنوع به دست می‌دهد.

وی در جامع الحکمتین می‌نویسد:

" اگر گوید: حدّ «صنعت» چیست؟ گوییم: نهادن صورت اندر هیولی. اگر گوید: «صانع» کدامست؟ گوییم: آنک صورت را از قوّت بیرون آرد و مر آن را اندر هیولی نهد، چنانک درودگر^۲ صانع (است که) صورت تخت را از حدّ

^۱ میچام، ص ۲۰
^۲ نجار

قوت بیرون آرد و اندر هیولی و چوب پوشدش و جز آن از صنایع دیگر. اگر گوید: «مصنوع» چیست؟ گوییم: آنک مرگب است از هیولی و صورت مصنوع است...^۱

برای روشن شدن تعریف ناصر خسرو، باید مفاهیمی مانند حد، صورت، هیولی، قوه، فعل، یعنی مفردات تعریف، روشنی گیرد. در فلسفه اسلامی این مفاهیم از منظر عقلی در بخش های مختلف طبیعیات مانند فن سماع طبیعی، و در بخش هایی از الهیات بویژه مبحث علیت مطرح می شود. در هر حال، در اینجا قصد ورود به این مباحث نیست بلکه این مفاهیم را از منظر فلسفه صنعت مورد بررسی قرار می دهیم.

حد در لغت به معنای مرز، فاصله دو چیز و جدا کردن چیزی از چیز دیگر است. در اصطلاح فلسفه و منطق نوعی تعریف است که حکایت از ماهیت شیء می کند. به عبارت دیگر حد، قولی دال بر ماهیت شیء و مشتمل بر ذاتیات و مقومات آن (محدود) است. بنابراین ناصر خسرو استفهامی می پرسد که تعریف ماهوی صنعت چیست؟ وی در پی آن است که تعریفی از صنعت به دست دهد که ناظر به ماهیت آن باشد. لذا تعریف از منظر فلسفی به صنعت می نگرد. پاسخ ناصر خسرو کوتاه و گویا است: قرار دادن صورت در ماده (هیولی).

برای روشن شدن این تعریف باید به دو مفهوم ماده و صورت از منظر فلسفه فناوری نگریست. مناسب است که نخست به تعریف ناصر خسرو از ماده (هیولی) و صورت رجوع کنیم. وی در جامع الحکمتین می نویسد: " اگر کسی گوید: حقیقت «هیولی» چیست؟ گوییم: جوهری بسیط است پذیرای صورت. اگر گوید: حقیقت «صورت» چیست؟ گوییم: صورت هر چیزی آنست که هستی آن چیز بدانست.^۲

از توصیف ناصر خسرو و دیگر حکمای مسلمان در باره جواهر جسمانی می توان چنین نتیجه گرفت که مبادی مقوم اجسام طبیعی (و مصنوعی) عبارتند از: «امتدادمندی» که اوصاف ذاتی تمکن، شاغلیت، و اتصالیت، «ماده مندی» که قابلیت و صلابت، و «صورتبندی» که فعلیت و هویت، اجسام را مشخص و توصیف می کنند. این اوصاف که در تمام اجسام مشترکند، در هر کدام از حوزه های معرفتی علم و فلسفه با زبان، روش و ابزار مخصوص به خود بررسی و تبیین می شوند. در حکمت مشاء، صورت و ماده دو امر جوهری^۳ هستند که از ترکیب آنها جواهر جسمانی حاصل می شود.

در آرای ناصر خسرو و حکمایی مانند ابن سینا و گروه اخوان الصفا، «مصنوع» از ترکیب اتحادی ماده و صورت حاصل می شود. از منظر کاربردی، مصنوع شیئی ای است که از تغییر هدفمند مواد توسط انسان به دست می آید. ماده یا هیولا (ماده نخستین) یا موضوع، امری است که قابلیت پذیرش صورت ها و هویت های خاص را دارد.

^۱ جامع الحکمتین، ص ۸۹

^۲ جامع الحکمتین، ص ۸۸

^۳ ناصر خسرو در باره جواهر می نویسد: " اگر گوید: «جوهر» چیست؟ گوییم: چیزی است بذات خویش قایم و پذیرای صفات متضاد. اگر گوید: حقیقت «صفت» چیست؟ گوییم: صفت عرضی است که اندر جوهر فرود آید، و نه از جوهر باشد... " (جامع الحکمتین، ص ۸۸)

صورت همواره هویت و فعلیت جسمی را به نمایش می‌گذارد. این تفسیر از مصنوعات لاجرم با موضوع مهم اجسام طبیعی و جوهرهای جرمانی که از مباحث اصلی بخش طبیعیات از حوزه حکمت نظری است، ارتباط می‌یابد.

اگر پرسش در باره ماهیت صنعت باشد، از پرداختن به مفهوم صورت (صناعی) گریزی نیست. صورت مفهوم کلی است که نوع مصنوع را مشخص می‌کند. هویت، صورت شخصی مصنوعات است. اگر گفته شود که خودرو چیست؟ رایانه چیست؟ بیل و فرغان چیست؟ پاسخ را باید در صورت این مصنوعات جست‌وجو کرد. لذا وقتی پرسش خود را عمومی‌تر می‌سازیم و می‌گوییم مصنوع چیست؟ ناصر خسرو می‌گوید چیزی که مرکب از ماده و صورت است. به عبارت دیگر هر مصنوعی دو جزء یا مؤلفه ذاتی و جوهری دارد. نخست چیزی که پذیرای چیستی مصنوع است؛ و قابلی که امکان بالفعل شدن ممکن‌ها را فراهم می‌آورد. به این مقوله جوهری، ماده مصنوع گفته می‌شود. دوم امری که چیستی مصنوع محسوب می‌شود و فعلیت آن را به نمایش می‌گذارد. این مؤلفه جوهری، صورت مصنوع خوانده می‌شود. با این وصف، ماده می‌تواند در اشیای مختلف مشترک باشد اما صورت عینی، هویت بخش اختصاصی اجسام است.

بنابراین، صنعت از نظر ناصر خسرو و تعدادی از حکمای دیگر مسلمان نوعی صورت‌گری صانع در ماده و موجود صورت پذیر است. صنعتگر از ماده یا مواد موجود بهره می‌گیرد تا صورتی جدید به آنها بدهد. در این تفسیر، درک مفهوم ماده مهم و معنای صورت بسیار مهم می‌شود و تا این مفاهیم روشنی نگینند، نمی‌توان به مفهوم صنعت و صنعتگری نزد اینگونه دانشمندان پرداخت. مقاله ماده طبیعی در حکمت سینوی توصیف مشروحی از مفهوم ماده در حکمت اسلامی را به دست می‌دهد که خوانندگان را به آن ارجاع می‌دهیم و در اینجا متعرض مفهوم عمومی ماده در فلسفه اسلامی نمی‌شویم. مفهوم خاص صورت در اجسام صناعی در صفحات ۸۶ تا ۹۲ کتاب مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی، با ذکر مثال‌های متعدد مورد بحث قرار گرفته است که خوانندگان را به آن ارجاع می‌دهیم. در این مقاله توجه خود را به نسبت ماده و صورت در مصنوعات متمرکز می‌کنیم.

از منظر ناصر خسرو و کثیری از حکمای دیگر، صنعت نوعی صورت بخشی و نظم‌دهی هدفمند به مواد طبیعی است. در صورت بخشی، صنعت (از جمله فناوری) از یکسو نظر به جهان درون انسان دارد و از سوی دیگر جهان بیرون و پدیده‌های طبیعی را هدف قرار می‌دهد. صنعت آن فرایند صورت بخشی است که صورت‌های ذهنی را از قوه یا از موقعیت معقول به موقعیت محسوس و مشهود و یا صورت حسی درمی‌آورد. در این فرایند سخت و پیچیده تبدیلی صورت می‌گیرد و تقلیلی رخ می‌دهد. تبدیل صورت معقول به مشهود و تقلیل از ایده آل ذهنی به واقعیت خارجی. پاره‌ای از حکما منشأ صورت ذهنی و مبدأ صورت عقلی را الهام‌گیری از صورت‌های

طبیعی می دانند که خود مخلوق نیرو (قوه قاهره) و مبدئی هستند که احسن الخالقین است. اصل تشبث صنعت به طبیعت ریشه در این حقیقت دارد.

ناصر خسرو به هیولی به عنوان بخش سازندهٔ مصنوع توجه می کند. بدون ماده هیچ مصنوعی پدید نخواهد آمد. ماده در ذات خود امری مبهم الوجود و در معنای هیولانی بدون صورت است. اما همواره صورتی را می جوید. گاه از این میل طبیعی، به عنوان رغبت و شوقِ مادهٔ نخستین یاد می شود. به عبارت دیگر، ماده نسبت به مصنوعی که قرار بر ساخت آن است، بی شکل یا بی صورت است. در واقعیت ماده صورتی را می جوید تا فعلیت یابد، و یا طبق طبیعت و سرشت خود صورت دیگری می طلبد که متکامل تر از صورت فعلی گردد. از این رو ماده با عنایت به قابلیت خود همواره پذیرای فعل و صورت جدیدی است.

صورت ایده ای است که در ذهن صنعتگر نقش بسته است. اخوان الصفا از آن به «صورت ذهنی» یاد می کنند. اتحاد آن با ماده به علت تمایل و پذیرش ماده است. با وصف بالا، صورتگری از جنس دلیل انجام کاری نیست بلکه از سنخ نظریه پردازی ذهنی و خلق عملی برای پاسخ به شوق و رغبتی و نیل به غایتی است.

غالباً صورتگری در مرحلهٔ ذهنی فراتر از ظرفیت وجودی ماده در میدان عمل است. به عبارت دیگر همواره صورتگری ذهنی چند گام جلوتر از صورتگری عملی در ماده می باشد. چرا که ظرفیت وجودی ماده در میدان عمل برای پذیرش صورت، بسیار محدودتر از ظرفیت ذهنی صانع در ابداع صورت ذهنی (در میدان نظریه پردازی) است.

نکتهٔ مهم آن است که وجود ماده به تنهایی برای ایجاد مصنوع کافی نیست. ماده بدون دخالت عامل خارجی و سریان کارمایه به درون آن، واجد صورتی نمی شود. در دل هر ماده ای صُوری نگاشته شده است که فعلاً بالقوه اند. صنعتگری نوعی فرایند آفرینندگی است که صورت نداشته را به داشتهٔ ماده تبدیل می کند و آن را از قوه به فعل می آورد. صوری که در ذهن صنعتگر نقش بسته است، با فعال شدن علل و فراهم آوری عوامل مختلف، بر صورت خام ماده منقش می شود و بدین ترتیب جسم طبیعی یا مصنوعی متولد می گردد. بنابراین صورت بخشی فرایند بخشش و دهش است. در این فرایند صنعتگر روی مادهٔ هویت نیافته کار می کند. انرژی فیزیکی و کارمایهٔ معنوی یا ذهنی می نهد. از این منظر صورت بخشی فرایندی هزینه بر است. چرا که مهمترین گوهرهای انسانی و طبیعی در خلال صورت بخشی مصرف می شوند: یعنی ذهن، زمان و ماده.

در توصیف بالا بحث علل و عوامل پدید آمدن مصنوع مطرح نیست؛ امری که در مقاله اندیشمندانهٔ هایدگر، پرسش در بارهٔ تکنولوژی، مقداری خلط شده است؛ یعنی فیما بین علل ایجاد مصنوعات و ماهیت یا مؤلفه های تشکیل دهندهٔ مصنوعات یا اجزای مقوم مصنوع.

در فرایند صورت بخشی تحولی رخ می دهد، چیزی تغییر می کند، و ماده ای هویت جدید می یابد. از این منظر فرایند صورت بخشی به ماهیت صنعت مربوط می شود.

هایدگر در مقاله پرسش از تکنولوژی در بیان علت صوری، صورت را معادل شکلی می داند که ماده به آن در می آید: “ علت صوری، یعنی صورت یا شکلی که ماده به آن در می آید.”^۱ با توجه به معنای صورت، بلاشک چنین تعبیری از صورت ناقص است. مفهوم صورت بسیار عمیق تر و کلاً متفاوت از شکل است.^۲ البته در توضیحات بعدی احساس می شود که این برداشت کمابیش تعدیل می شود. در هر حال، در سراسر مقاله هایدگر مفهوم فلسفی صورت در مصنوعات مد نظر قرار نمی گیرد.

هر صنعتی امکانی جدید برای بشر فراهم می آورد. این امکان خود صورت های جدید را سلسله وار خلق می کند و بدین ترتیب زنجیره تکاملی صنعت محقق می شود؛ و این سلسله را نهایی نیست. اما اینکه چرا باید انسان دست به خلق موجودی بزند، و اینکه چرا نفس باید صورتی نو بر ذهن منقش سازد، و چرا اندام انسانی به فعالیت افتد تا آن نقش ذهنی را بر ماده ای قابل منقش سازد، پرسشی اساسی و بنیادین است. غالب حکمای مسلمان بر آنند که این امر ریشه در فطرت انسانی دارد. آیه شریفه... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... (الروم، آیه ۳۰) انعکاس همان خاصه آفرینندگی الهی در سرشت انسانی است.^۳ خصیصه ای که از آغاز آفرینش در نهاد آدمی قرار داده شده است.

همانگونه که بیان شد، صورت چپستی مصنوع را تعریف می کند. آیا می توان به صورتی در فضای برزخی نظر و عمل دست یافت که بین دسته ای از مصنوعات مشترک باشد؟ مانند صورت تختی که بین انواع مختلف تخت ها مشترک است و صورت رایانه که فیما بین تمام رایانه ها مشترک است. دوام صورت های کلی بیشتر از صورت های شخصی و جزئی است. چرا که آنها ذهنی و مجرد اند و از تعرض تغییرات طبیعی به دور می باشند. بر این اساس، آیا می توان از صورت عمومی یا مشترک بالقوه و صورت اختصاصی و یگانة بالفعل سخن گفت؟ اگر پاسخ مثبت است، نسبت آنها با یکدیگر چیست؟ اینها پرسش های دیگری در حوزه فلسفه صنعت است که تا کنون صاحب نظران کمتر متعرض پاسخگویی به آنها شده اند.

با اوصاف بالا، از نظر ناصر خسرو، صنعت مجموعه فعالیت‌هایی است که روی ماده انجام می شود تا جسمی جدید با هویتی متفاوت پدید آید. بنابراین، صانع کسی است که مواد موجود را گرد می آورد تا جسمی جدید را فعلیت

^۱ فلسفه تکنولوژی، ص ۷

نگارنده از این سهو واضح هایدگر متعجب شد و به متن انگلیسی مقاله رجوع نمود و همین معنا را یافت:

.. The causa formalis, the form, the shape into which the material enters; ..

^۲ برای توضیح در خصوص این تفاوت، بنگرید: مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی، ص ۹۰

^۳ در مجموع، کلمه فطر در لغت به معنی شکافتن آمده است. علاوه بر این به معنای اختراع، ایجاد و ابداع نیز به کار می رود. در آیات قرآن مجید کلمه فطر به معنی آفریدن و آفرینش هم به کار رفته است. واژه فطره به معنای سرشت، طبیعت و نهاد انسان ترجمه شده است.

بخشد و به آن هویت ویژه دهد. صنعتگر خود ماده مورد نیاز را پدید نمی آورد بلکه از مواد موجود، حال مستقیم یا غیر مستقیم، استفاده می کند. در نتیجه توصیف کار صنعتگر با مفهوم صورتگری، نه ماده گری، ممکن می شود. با توجه به معنی دقیق «صورت» در فلسفه اسلامی، نهادن صورت در ماده به معنای «فعلیت» و «هویت» دادن به موجود جدیدی است که به آن مصنوع می گویند. البته، در این تعریف نکته دیگری نیز نهفته است. بدین معنا که صورت صناعی نوع کاربرد و هدف یا اهداف عملی را که در خلق مصنوع نهفته است، نیز منعکس می سازد.

تعریف ناصر خسرو از صنعت تعریف کاربرستی نیست. یعنی صنعت را فرایند انجام کاری برای تحقق هدفی تعریف نمی کند. بلکه صنعت را به مثابه فرایند تعیین بخشی (صورت بخشی) می بیند. لذا از جنس آفرینش پدیده ای است که تا آن زمان نبوده است. از این رو تعریفی ابزارگرایانه از صنعت نیست بلکه به حوزه ماهیت صنعت مربوط می شود. صنعت را می توان فرایند ابزار سازی تعریف نمود. اما این تعریف هیچ ربطی به چیستی صنعت نمی یابد. در اینجا یادآوری این نکته مناسب است که تعریف عمومی اخوان الصفا از «صنایع عملی» نیز ناظر به چنین توصیفی از صنعت است.^۱

از نکات ظریف دیگری که ناصر خسرو توجه می کند تفاوت گذاشتن بین ابداع و اختراع با خلق در حوزه صنعت است. وی می گوید:

" ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز، و خلق گویند- یعنی آفریدن- مر تقدیر چیز را از چیز، چنانکه درودگر از چوب تخت کند، و او خالق تخت باشد، و مبدع صورت تخت باشد، و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست."^۲

ابداع پدید آمدن چیزی از نیستی است. اما خلق ایجاد چیزی از چیز دیگر است. درودگر تختی می سازد و می شود خالق تخت؛ چون تخت از چوب (ماده) ساخته شده است. اما صورت تخت در ابتدا وجود متعین نداشته است. پس نجار یا درودگر می شود مبدع صورت تخت. نکته ظریف در این فرایند آن است که هویت تختی به ابداع فعلیت یافته و خود تخت از چوب ایجاد شده است. بنابراین، در صنعتگری همزمان خلق و ابداع رخ می دهد. هم چیزی به چیز دیگر تبدیل می شود و هم امری از نیستی پای به هستی می نهد. ناصر خسرو می افزاید که بشر قدرت پدید آوردن اجسام طبیعی یا ماده سازنده مصنوعات را ندارد اما توانمندی خلق جسم جدید و ابداع صورتی نو را دارد.

^۱ بنگرید: مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی، ص ۷۹
^۲ جامع الجکتمین، ص ۲۱۱

از نظر انطباق مفاهیم صنعتگری قدیم با مفاهیم مشابه مهندسی جدید می توان گفت که صورت گری تا زمانی که در مرحله ذهنی و کلی است به فرایند «طراحی مفهومی» انطباق دارد. چون تفصیلی شد، جزئیات مشخص گردید و مکتوب شد، «طراحی تفصیلی» گفته می شود. صورت چون بر ماده منقش شد و مصنوع پدید آمد «فرایند تولید» نام می گیرد. در ضمن، در مصنوعات پیچیده و نیز در تولید انبوه آنها، مهندسان طراح که مرحله صورتبندی اولیه را بر عهده دارند، از طراحان تفصیلی و نقشه کشان که نقشه های اجزای مصنوع ذهنی را برای حوزه اجرا و پیاده سازی آماده می کنند، و بویژه از تولید کنندگان، متفاوتند. به عبارت دیگر، زنجیره از تصویر ذهنی اولیه مصنوع (ایده)، تا کالای ساخته شده (پدیده) بر عهده گروهی از مردمان است که برای انجام وظیفه واحدی گرد آمده و طبق سازماندهی معینی، با تقسیم کار، فعال شده اند. به عبارت دیگر، ممکن است که در خلق مصنوعی، فاعل یک شخص خاص نباشد. بویژه در مصنوعاتی که حاصل فعال شدن زنجیره ای از فعالیتها و در نتیجه درگیر شدن افراد متعدد است. به عنوان نمونه، میر فندرسکی در رساله صنایع از زنجیره تولید نان می گوید که در آن کشاورز مواد اولیه را تولید می کند. هیزم شکن انرژی لازم را برای پخت نان آماده می سازد. آسیابان گندم را آرد می کند و نان پز که وظیفه پخت نان را بر عهده دارد. و در نهایت ابزارساز، مانند آهنگر، که وظیفه مهم ساخت و تولید ابزارهای مورد نیاز صنف های بالا را بر عهده دارد.^۱ برای تولید نان نیاز به توانایی، غرض مندی و برنامه ریزی (اندیشه درست) جمعی است، تا هدف اصلی که تولید نان برای تأمین غذای آدمیان است، محقق شود. بنابراین مشارکت و غرض مندی جمعی در تولید اکثر مصنوعات حاکم است.^۲

۳- صورت صناعی؛ صورت الهی

ناصر خسرو در زاد المسافر به تفصیل در خصوص دو نوع صورت می نگارد که بخشی از آن در زیر آمده است:

"...و صورتها بعضی صناعی است و بعضی الهی است. [اما صورت های صناعی چو صورت شمشیر و صورت انگشتی است که آن اندر آهن و سیم به صنعت مردم^۳ آمده است. و این دو صورت مر حاملان [خویش را نام و فعل داده اند] و ممکن است که این دو صورت از آن دو حامل زایل شوند. و آن آهن که اندر شمشیر است و آن سیم که اندر انگشتی [است، مر نام انگشتی] و شمشیر را (و) مر پدید آمدن دو فعل را که بدیشان مخصوص است از بریدن و مهر کردن و پیرایه بودن [مر انگشت مردم را، مستحق] جز بدین دو صورت نگشته اند که اندر ایشان آمده است. پس این دو صورت هانند مر این دو گوهر را چو [یکی شمشیر باشد و یکی] انگشتی (باشد)، و

^۱ بنگرید: مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی، ص ۱۳۱

^۲ همین معنا را خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری بیان می کند: " چون مردم بیکدیگر محتاج اند و کمال و تمام هر یک بنزدیک اشخاص دیگر است از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت. چه هیچ شخص به انفراد بکمال نمی تواند رسید. پس احتیاج به تالیفی که همه اشخاص را به معاونت بمنزلهت اعضای یک شخص گرداند ضروری باشد. و چون انسان را بالطبع متوجه به کمال آفریده اند، پس بالطبع مشتاق آن تالیف باشد. " (منتخب اخلاق ناصری، ص ۱۴۷ و ۱۴۸)

^۳ بشر، انسان

اعراض اندر آهن و سیم. نبینی که چو این دو صورت از آن آهن و (از آن) سیم برخیزند، نه مر آن را سپس از آن شمشیر^۱ گویند و نه مر این را انگشتی گویند، بل (که) آن آهنی باشد و این سیمی (باشد؟) پس صورت شمشیر و انگشتی مر شمشیر و انگشتی را صورت‌هاوند و اندر آهن و سیم عرض‌هاوند، و هم چنین آهنی و سیمی اندر آهن و سیم صورت‌هاوند الهی و اندر جسم عرض‌هاوند. و این دو صورت الهی مر آن دو مقدار طبایع را از آهن و سیم شرف داده‌اند، هم چنانکه آن دو صورت صناعی مر آن دو مقدار آهن و سیم را شرف داده‌اند....

پس گوییم که مردم غایت صنعت صانع عالم جسم است و بازپسین مصنوعی است، از بهر آنکه صنع اندر او به نهایت رسیده است. و به مثل عالم به کلیت خویش درختی است که مردم بار آن درخت (است) که نه بهتر از او بر درخت چیزی باشد و نه سپس‌تر از او بر درخت چیزی پدید آید، و مردم نوع الانواع است.

او نیز دلیل بر آنکه مردم نزدیک‌تر چیزی است به صانع عالم، آن است که صنعت‌های او بر مقتضای عقل است و آثار حکمت اندر صنعت‌های او پیدا است، هم چنانکه اندر صنعت صانع عالم پیدا است. و چو شرف صنع به حکمت است...^۱

ناصر خسرو صورت‌ها را به دو دسته الهی و صناعی تفکیک می‌کند. طبیعت چون مخلوق خداوند است، پس می‌شود خلقت. تمام طبیعت و نیز هرکدام از پدیده‌های طبیعی صورتی دارند که منشأ فیض این صورت‌ها خداوند است. ناصر خسرو به این صورت‌ها الهی می‌گوید، چون بدون دخالت انسان و با اراده الهی پدید آمده‌اند. در عالم جسمانی یا طبیعت، غایت صنعت الهی، بشر است. چراکه در خلق انسان است که صنع الهی به نهایت می‌رسد. انسان همچون میوه‌ای است که بر درخت طبیعت روییده است. میوه‌ای که تا کنون بهتر از وی روییده و در آینده نیز درخت طبیعت بهتر از او بار نخواهد گرفت.

اما، صورت صناعی دقیقاً به معنای هیأتی غایت مند است که انسان صنعتگر دست به خلق آن می‌زند. ناصر خسرو می‌گوید که در میان تمام موجودات عالم، انسان بیشترین قرابت را با صانع گیتی دارد. چرا که صنعت انسانی نیز بر اساس عقل و مقتضای تدبیر است. به تعبیر میرفندرسکی صنعت آدمی مبتنی بر اندیشه درست و راسخ می‌باشد. و به قول ناصر خسرو، آثار حکمت در مصنوعات آدمی، چونان مخلوقات الهی، هویدا است.

تفصیل این معنا را، صورت‌های الهی و صناعی، در دو کتاب اخلاقی تمدن اسلامی یعنی *اخلاق ناصری* و *اخلاق جلالی* می‌یابیم. از نظر خواجه طبیعت، مبدأ اصلی برای بروز و ظهور صورت‌های طبیعی است. مانند تحریک مبدأ نطفه در مراتب تغییرات و تحولات طبیعی تا آنگاه که به کمال حیوانی برسد. اما صنعت مبدأ تحریک چوب به وسائط ادوات و آلات تا آنگاه که به کمال تختی برسد. در اولی حکمت بالغه الهی مدخلیت دارد و در دومی اراده انسانی که با استمداد و اشتراک امور طبیعی حاصل می‌شود. از نظر خواجه به همین دلیل است که صورت

^۱ ناصر خسرو، زادالمسافر، ناشر میراث مکتوب، تهران، ص ۶۷، ۱۱۳، ۱۶۳

های طبیعی بر صورت های صناعی مقدم است. در این مورد طبیعت به مانند استاد و معلم است و صنعت تلمیذ و متعلم که باید از طبیعت فرا بگیرد. کمال هر شیء مصنوعی آن است که به مبدأ خویش یعنی طبیعت تشبث بجوید. چرا که در موجودات طبیعی کمالی نهفته است که ناشی از قدرت الهی است. صورت های طبیعی حاصل تسخیر الهی است و صورت های صناعی ناشی از تدبیر انسانی است. لذا، صورت تکامل یافته آن است که به مبدأ طبیعی خود بازگشت نماید. طبیعت باید منبع الهام بشر در صنعت باشد. این دیدگاه رابطه عمیقی فیما بین خلقت، طبیعت، و صنعت برقرار می کند. در این دیدگاه، انسان و طبیعت نه تنها زندگی مسالمت آمیزی خواهند داشت بلکه طبیعت منبع الهام و منشأ مواد و امور طبیعی مورد نیاز صنعت است. و انسان نیز مواد ساده طبیعی را با کارمایه خود تبدیل به مصنوعات پیچیده می کند. ماده صنعت در ظاهر همان مواد اولیه و کارمایه طبیعی است اما چون مصنوع و محصول شد، حاصل، چیزی بیشتر از اینها دارد و آن همان جوهره آفرینندگی انسان است که به مصنوع انتقال یافته است. با این اوصاف تفاوت صنعت با طبیعت چیست؟ هم طبیعت سامانه ای نظام یافته و غایتمند است و هم صنعت سامانه ای نظم یافته و هدفمند است. طبیعت ابداع الهی است و صنعت خلق انسانی. اما خلق انسانی نیز ناشی از نوعی الهام الهی است که در نهاد انسان به ودیعه نهاده شده است. تشریح این پرسش و پرداختن به پاسخ آن، توجه عمیق صاحب نظران را می طلبد.

این دیدگاه طبیعت را تنها از منظر تأمین کننده انرژی و مواد اولیه برای مصنوعات نمی بیند. بلکه آن را الهام بخش مصنوعات بشری نیز می شمارد. بلا شک چنین رویکردی تعرض به طبیعت را روا نمی دارد. ایرانی ها مبدع استفاده از انرژی های طبیعی هستند بدون اینکه طبیعت را بخرانند. آسیای بادی که در ایران ریشه چند هزار ساله داشته است، از فناوری هایی است که برای آسیا کردن غلات و بالا کشیدن آب استفاده می شده است. گردش پره آسیای بادی وابسته به همراهی باد (طبیعت) و آسیا (صنعت) بوده است. همین امر برای بادگیرهای ساختمان ها صادق است. همراهی طبیعت و صنعت آسیایش انسانی را بدون تراحم برای طبیعت به ارمغان می آورد. مهمتر از این دو صنعت، فناوری قنات ها است. انسان به آب در زمان های معین و در محل های مشخص نیاز دارد. فناوری احداث قنات که ایرانی ها مبدع آن هستند، صنعتی پیچیده برای استخراج آب های زیر زمینی است. قنات ها آن اندازه آب می دهند که طبیعت به طور طبیعی در اختیار آنها می نهد. این سامانه استخراج آب های زیر زمینی (قنات ها) هیچگاه به تخریب طبیعت منجر نمی شوند. ایرانی ها تنها تغییری که در سیلان طبیعی آب داده اند آن است که آن را جمع آوری، هدایت و در محل و مدت معین مورد استفاده قرار می دهند. قنات ها هیچگاه آب را بیش از آنچه که به صورت طبیعی حاصل می شود از طبیعت نمی دوشند. واضح است اعتقاد و التزام به دیدگاه مذکور، یعنی ربط درونی صورت های الهی و مصنوعی، به چنین صنعتی منجر می شود. در این صنعت مسئله آسیب به محیط زیست، ناشی از صنعتگری، موضوعیت نمی یابد.

۳- علل و عوامل پدید آوری مصنوعات

ناصر خسرو در باره علل پدید آمدن مصنوعات می نویسد:

" هر حادثی را حکما این پنج علت ثابت کردند، که هرگاه کزین پنج علت یکی زایل شود این حادثه پدید نیاید، اعنی اگر درودگر را دست افزار و چوب و صورت تخت همه حاصل باشد و کسی تخت نخواهد، درودگر تخت نکند. و اگر درودگر باشد و دست افزار دارد و تخت داند کردن و شاه تخت خواهد و چوب کو علت هیولانی است نباشد، تخت حاصل نیاید. و اگر هر چهار علت باشد- اعنی درودگر و چوب و علم درودگر و صورت تخت و شاه خواهد- ولیکن دست افزار نباشد، این مصنوع که تختست موجود نشود." ^۱

یکی از تقسیمات شایع در بحث علیت تفکیک علت به علل فاعلی، غایی، مادی، و صوری است. ارسطو نخستین دانشمندی است که علل چهارگانه را به شیوه منظم معرفی نمود. فارابی در توضیح علم الحیل آنها را به فضای صنعت تعمیم می دهد. فارابی مصنوعات را خارج از حیطه حاکمیت علیت نمی داند. به عبارت دیگر نفس مفهوم مصنوع متضمن و دربردارنده علیت است. از نظر فارابی در پدید آوری تمام مصنوعات بشری قانون چهار علت صادق است. ^۲ ناصر خسرو مصنوعات را به دو دسته تقسیم می کند. مصنوعاتی که تابع قاعده علل پنج گانه هستند و آنهایی که از قانون علل هفت گانه پیروی می کنند. با توجه به مثال های ناصر خسرو، توجه خود را به علل پنج گانه که ناظر به مصنوعات بشری است معطوف می نمایم. توضیحی که ناصر خسرو در باره علل پنج گانه می دهد و مثال های که می آورد چیزی بر آنچه که فارابی در ارتباط با علل فاعلی، مادی و صوری می گوید، نمی افزاید. اما ناصر خسرو به دو علت دیگر نیز اشاره می کند که در آرای حکمای دیگر مسلمان کمتر به چشم می خورد.

ناصر خسرو خلق هر محصولی را منوط به فراهم آبی تمام علل پنجگانه می داند و تأکید می کند که اگر هر کدام غایب باشند مصنوع مورد نظر ایجاد نمی شود. وی به عنوان مثال می گوید اگر درودگر (فاعل)، ابزار و آلات نجاری، چوب (ماده)، و طرح تخت (صورت) همه فراهم باشد، اما کسی متقاضی تخت نباشد، نجار تختی نمی سازد و لذا مصنوعی تولید نمی گردد. اگر درودگر و ابزار و طرح تخت و چوب و متقاضی (مثلاً پادشاه) همه باشند اما چوب (ماده) نباشد، تختی حاصل نمی گردد. اگر از پنج علت و عامل همه باشند اما ابزار و آلات نجاری

^۱ جامع الحکمتین، ص ۹

ناصر خسرو در ادامه می افزاید: " و حکماء دین حق گفتند که علت هر محدثی هفت است، و تا هر هفت علت نباشد آن محدث موجود نشود- نخست علت فاعله اعنی صانع، و دیگر علت آلتی، و سه دیگر علت هیولانی، و چهارم علت صوری، و پنجم علت مکانی، و ششم علت زمانی، و هفتم علت تمامی- از بهر آنک صانع مصنوع را اندر مکانی تواند کردن بزمانی، و این هر دو نیز از علتها حدوث محدثات اند. و این نیکوتر است، از بهر آنک اندر آفرینش عالم پدید است که علت حدوث موجودات (و) موالید هفت استاره اند بر هفت فلک، که مدبران اشخاص اند. (علت) محدثات نباتی و حیوانی و معدنی ایشان اند بتقدیر عزیز علیهم. " (جامع الحکمتین، ص ۹ و ۱۰)

^۲ بخشی از آرای فارابی در خصوص صنعت و فناوری در مقاله فارابی، علم حیل و مفهوم فناوری تشریح شده است.

نباشد باز هم تختی ایجاد نمی‌شود. بنابراین برای اینکه تختی حاصل شود باید تمام علل و عوامل پنج گانه مهیا باشند. همین معنا را برای تمام مصنوعات بشری می‌توان تعمیم داد.

با توجه به اینکه علل چهارگانه در ارتباط با مصنوعات در مقاله *فارابی، علم الحیل و فلسفه فناوری* به اختصار تشریح شده است در اینجا متعرض آنها نمی‌شویم و توجه خود را به دو علت خواستاری (تقاضا) و ابزاری (آلتی) که احتمالاً ناصر خسرو را بتوان مبدع آنها دانست^۱، معطوف می‌کنیم.

علت خواستاری (درخواستی؛ تقاضا) یا علت تقاضا: در جریان تولید مصنوعات، دو مفهوم مهم است: عرضه و تقاضا. عرضه، جریان کالا و خدمات از تولید کننده (صانع) به مصرف کننده (مقتاضی مصنوع) است. تقاضا خواستن محصول مشخص برای رفع نیاز معین است. نیاز که محرک تقاضا است به وجود نوعی کمبود اطلاق می‌شود که توسط انسان نیازمند احساس می‌شود و عاملی برای حرکت فرد برای رفع نیاز می‌گردد. نیاز، منشأ تقاضا است و معمولاً در سرشت انسان قرار دارد. برآورده شدن نیاز در جریان صناعت رخ می‌دهد. تقاضا بیشتر مفهومی اقتصادی است. چرا که لاجرم همراه با محصول، تأمین هزینه نیز مطرح است. خواست، برای برآورد نیاز یک رغبت وجودی و عمل انسانی است.

بنابراین، تقاضا، میل و رغبت و خواست مقتاضی (مشتری و بهره بردار) برای دریافت و بهره برداری از کالای ساخته شده (مصنوع) است. تقاضا نیاز ابراز شده توسط خواهنده است. عرضه توسط فردی صورت می‌گیرد که امکان و توان تولید محصول مورد تقاضا را دارد. انسان قدرت ابراز نیاز و توان رفع نیاز را دارد. با فعال شدن این دو عامل، جریان عرضه و تقاضا شکل می‌گیرد. از سوی دیگر انسان اختیار خود را در جریان تقاضا و نوع عرضه و نوع عرضه به نمایش می‌گذارد. عرضه و تقاضا در بستر طبیعی جامعه پیدا می‌شود. این جریان موجب تحرک می‌گردد. تقاضا نوعی کشش بیرونی ایجاد می‌کند و در صانع انگیزه ای پدید می‌آورد. البته، منشأ نیاز و در نتیجه تقاضا برای مصنوعات می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. منشأ درونی معطوف به تولید مصنوعات است که تنها به دغدغه های شخصی صانع پاسخ می‌دهد. کثیری از مصنوعات هنری از چنین وضعیتی برخوردارند. علاوه بر این بخشی از علت پرداختن دانشمندان به دانش و یا مهندسان به صنعت و فناوری دغدغه های شخصی دانشی و مهندسی آنها است. به عنوان نمونه برخی از طرح های بنوموسی در کتاب *الحیل دغدغه فناورانه بنوموسی* است بدون آنکه در آن زمان لزوماً انتظار تولید محصولی بازار پسند برای طرح مورد نظر مد نظر باشد.^۲ در حال حاضر، عامل اصلی کشش برای تولید محصولات صنعتی عمدتاً بیرونی است و تا این عامل فعال نشود

^۱ البته، اخوان الصفا به عامل ابزار و ادوات اشاره می‌کنند، اما آن را علت شرطی قلمداد نمی‌کنند.

^۲ علاقه مندان بنگرند به کتاب: آتیلا بیر، "کتاب الحیل از منظر مهندسی کنترل"، ترجمه غلامحسین رحیمی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، آبان

و تقاضای خود را ابزار نکند صاحب صنعت در پی تولید نخواهد بود. به همین دلیل ناصر خسرو آن را یکی از علل پدید آوری مصنوعات می داند و تأکید می کند که به عنوان مثال اگر درودگر، چوب، ابزار، و طرح تخت (صورت تخت) همه فراهم باشند اما کسی متقاضی تخت نباشد، تختی تولید نمی گردد. از منظر صنایع جدید، شرطی کردن این عامل کاملاً رواست.

از سوی دیگر، معمولاً این متقاضی یا خریدار است که صانع یا تولید کننده را مجاب می کند که مصنوع را تولید کند. در غیر اینصورت اگر کسی برای خرید کالا وجود نداشته باشد کالایی نیز تولید نمی شود. به عبارت دیگر، حتی با فراهم شدن علل چهارگانه فارابی در ایجاد مصنوعات بشری، بدون وجود تقاضا (بازار) کالایی پدید نمی آید. در ضمن، باید تأکید کرد که غیر از نیازهای اولیه عوامل متعددی بر تقاضا تأثیرگذارند. ارزشها، رجحان ها، عوامل فرهنگی و اجتماعی، سن و سطح تحصیلات متقاضی، شیوه زندگی، و نظایر اینها تماماً بر نوع نیاز و متعاقباً تقاضا اثر گذارند.

علاوه بر این، واضح است که متقاضی باید آمادگی و توان پرداخت هزینه کالای مورد نظر را داشته باشد. کثیری از افراد ممکن است که داشتن هواپیما را بر خودرو ترجیح دهند اما افراد معدودی هستند که امکان تهیه هواپیما را داشته باشند. لذا بین خواستاری که تنها متقاضی است و خواستاری که توان تأمین هزینه های مادی و غیر مادی کالا را نیز دارد، باید تفاوت گذاشت.

علت آلتی یا علت ابزاری: بشر در انجام مستقیم امور و در طراحی و ساخت اشیاء توان محدودی دارد. وی هر محصول و کالایی را نمی تواند به تنهایی و با دست خالی بسازد. لذا به فکر افتاد تا دستان خود را گسترده تر و بازوان خویش را توانا تر سازد. این ایده به تدریج منجر به طراحی و ساخت ابزار و ادواتی شد که خود به مثابه ابزار در ساخت محصولات دیگر به کار می رفتند. بنابراین، ابزار یا افزار، انواع وسایل ساخته شده ای هستند که توسط تولید کنندگان برای انجام کاری و تولید محصولی مورد استفاده قرار می گیرند. به عبارت دیگر، ابزار خود اشیای ساخته شده ای هستند که امکان ساخت طیف وسیعی از مصنوعات دیگر را برای انسان فراهم می آورند و در نتیجه از مصنوعات بشری تلقی می شوند. انسان با خلق ابزار توان اندام های خود را افزایش می دهد، قدرت خویش را بیش از توان افزار خود ساخته می افزاید، و انعطاف پذیری خود را گسترش می دهد. هم اکنون تقریباً همه چیز با کمک ابزار ساخته می شود. ابزار و آلات یکی از مهمترین عوامل تولید محسوب می شوند. لذا آنها تبدیل به یک عامل شرطی برای پدید آمدن مصنوعات شده اند. احتمالاً به همین دلیل است که ناصر خسرو آنها را هم ردیف علل فاعلی و مادی و صوری ذکر می کند. اهمیت ابزار در تولیدات صنعتی به حدی است که عده ای صنعت و حتی فناوری را مترادف ابزار و ماشین آلات می دانند.

ابزار و ادوات به دو نوع دستی یا ساده و ماشینی یا پیچیده تفکیک می شوند. ابزارهای ساده مانند اهرم، قرقره، سطح شیبدار، و آچار، پیچ گوشتی، انبر دست، اره، و نظایر اینها که غالباً قوه محرکه آنها نیروی عضلانی است. ابزار ماشینی که معمولاً با نیروی محرکه مکانیکی و الکتریکی کار می کنند، مشتمل بر طیف وسیعی از ماشین های ساخت و تولید می شوند. مانند: ابزار های برش، ماشین های پرس، دستگاه های تراش، ماشین های بسته بندی،

و نظایر اینها.

به عنوان مثال در مثبت کاری چوب از دو وسیله ساده و اصلی مُغار (تیغه ای فولادی با دسته چوبی یا پلاستیکی) و چکش چوبی (تخماق) استفاده می شود. بدون این وسایل امکان مثبت کاری وجود ندارد. در کشاورزی از وسایل ساده ای مانند بیل و کلنگ و داس و خیش و نظایر اینها و نیز از وسایل پیچیده تری مانند تراکتور و کمباین به طور گسترده استفاده می کنند. بدون این ابزارهای ساده و پیچیده (ماشینی) تقریباً امکان کشت و زرع وجود ندارد.

بنابراین، اینکه ناصر خسرو ابزار را به عنوان یکی از عوامل پدید آمدن مصنوعات می داند، پذیرفتنی است.

۵- جمع بندی و نتیجه گیری

مجموعه مباحث ناصر خسرو را می توان به صورت زیر جمع بندی نمود.

الف- ناصر خسرو صنعت را نهادن صورت در ماده ای که قابلیت پذیرش صورت مورد نظر را دارد، می داند. صنعت آن فرایند آفرینندگی است که در خلال آن همزمان خلق و ابداع رخ می دهد و محصولی جدید پدید می آید.

ب- ناصر خسرو صورت ها را به دو دسته الهی و صناعی تفکیک می کند. در صورت های الهی کمالی نهفته است که انسان با الگوبرداری از آنها می تواند صورت مصنوعات خود را متکامل کند.

پ- ناصر خسرو پدید آمدن هر مصنوعی را منوط به تحقق علل پنج گانه می داند: مادی، صوری، فاعلی، ابزاری و خواستاری. شرطی دانستن عامل خواستاری و توجه ویژه وی به عامل ابزاری، موجب تمایز تحلیل وی از صنعت در مقایسه با نظرات سایر حکما می شود.

ت- آراء و تحلیل ناصر خسرو، نخست به ماهیت صنعت و دوم به علل و عوامل پدید آمدن مصنوعات ربط می یابد. هر دو موضوع به حوزه «فلسفه صنعت و فناوری» تعلق دارند.

در انتها باید تأکید نمود که مقاله حاضر را تنها باید به عنوان مقدمه ای بر مبحث مهم صنعت از دیدگاه ناصر خسرو دانست.

منابع

- آرگیری امانوئل، *تکنولوژی مناسب یا تکنولوژی عقب افتاده*، مترجم: ناصر موفقیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴
- احد فرامرز قراملکی و همکاران، "اخلاق حرفه ای در تمدن ایران و اسلام"، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، تهران، ۱۳۸۶
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، مؤسسه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران
- رحیمی، غلامحسین، "فارابی، علم الحیل و فلسفه فناوری"، مجله تاریخ تمدن اسلامی (مقالات و بررسیها) دانشکده الهیات دانشگاه تهران، سال چهل و چهارم، شماره یکم (شماره پیاپی ۹۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۸۵-۱۰۲
- رحیمی، غلامحسین، "مفهوم صنعت و فناوری در منابع تمدن اسلامی"، انتشارات دانشگاه تربیت مدرس، تهران، بهار ۱۳۹۳
- رحیمی، غلامحسین، "ماده طبیعی در حکمت سینوی"، مجله معرفت فلسفی، سال یازدهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۴۴
- کارل میچام، "فلسفه تکنولوژی چیست؟"، ترجمه مصطفی تقوی و دیگران، موسسه انتشاراتی ایران، تهران، ۱۳۸۸
- محمد معین، "فرهنگ فارسی"، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱
- میر ابوالقاسم فندرسکی، "رساله صناعیه"، تحقیق از خسرو جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷؛ و نیز "رساله صناعیه"، طبع مشهد، با مقدمه و تصحیح دکتر علی اکبر شهابی، ۱۳۱۷
- ناصر خسرو قبادیانی، *جامع الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، ۱۳۵۷، تهران، کتابخانه طهوری
- ناصر خسرو، زادالمسافر، ناشر میراث مکتوب، تهران،
- "فلسفه تکنولوژی"، (آثاری از هایدگر، آیدی، هکینگ، کهن، مکنزی)، ترجمه ی شاپور اعتماد، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۴

Dusek V. "Philosophy of Technology, An Introduction", Blackwell Publishing, 2006

Pitt Joseph C. "Thinking About Technology, Foundations of the Philosophy of Technology", Seven Bridges Press, 2000

عناصر گیاهی در شعر ناصر خسرو

محمد غلامرضایی^۱

رضا بردستانی^۲

مقدمه

حکیم ناصر بن خسرو قبادیانی ملقب و متخلص به حجت (۴۸۱-۳۹۴ ه. ق) «شاعر ارجمند و نویسنده ی توانا و فیلسوف متفکر و جهانگرد شجاع و مبلغ چیره دست» (ناصرخسرو ۱۳۸۹: ۵)، یکی از درخشان ترین چهره های ادبی ایران است که تلاش وسیع او در راه تبلیغ عقاید خاص مذهبی-اسماعیلیه-، علاوه بر تأثیر گسترده بر افکار و اندیشه های وی، نشانه های آشکاری را نیز در سبک گفتاری و سیاق نوشتاری او به وجود آورده است که ناشی از همین تعمد و تأکید است. شاید گزاره نباشد اگر گفته شود که در ادب پارسی کمتر شاعر، نویسنده، عالم و پژوهنده ای را می توان یافت که همانند ناصر خسرو از هر ابزار و گونه ی قابل انتقالی به منظور بسط اندیشه های اعتقادی خود بهره جسته باشد.

تحولات درونی شاعر که در «سفرنامه» به تفصیل در باره ی آن سخن به میان آمده است و نیز آن «سفر معروف هفت ساله» بدان اندازه در افکار و اندیشه های شاعر تأثیر گذار بوده که تمام جنبه های علمی، ادبی، فکری و شعری او را در بر گرفته است. گویی این حدس را که کمتر اثر بازمانده از حکیم قبادیان را می توان جست که ردّ و نشانه ای از آموزه های اسماعیلیه در آن مشهود نباشد باید بی هیچ ابهام و تردیدی پذیرفت. بررسی های عمیق و متعدد پژوهشی، مقالات و کتاب های بسیاری که با محور قرار دادن آثار ادبی-اعتقادی این شاعر بلندآوازه چاپ و منتشر شده است، جنبه های بی نظیری از اشعار و آثار منشور او را به میدان نقد و نظر کشانیده است و با آن که راه را بر شناخت همه ی ظرائف فکری و طرائف ادبی این ادیب چیره دست هموار نموده و توسعه داده است اما بازنمایی جنبه ای دیگر از ابعاد متعدد آثار ناصرخسرو، عملاً به یکی از دشواری های پژوهشی مبدل شده است. با همه ی این واقعیات، سبک شناسی، معانی و بیان، تاریخ، جغرافیا، علوم اعتقادی و مواردی از این دست همواره دستمایه ی اندیشه مندانی بوده است که قدم به وادی ناصرخسرو پژوهی نهاده اند و ره آوردهای بیشماری به پیشگاه جویندگان آن علوم تقدیم کرده اند اما، تنوع آثار و گستردگی موضوعات در آثار حکیم قبادیان، راه را برای پژوهش ها و تلاش های دیگر آنقدرها نیز سد نخواهد کرد.

از آن جا که بحث پیرامون مذهب اسماعیلیه، مذهبی که در کتب ملل و نحل و تواریخ و سیر، با اسامی و عناوین مختلف اسماعیلی، باطنی، قمرطی، فاطمی، شیعه ی سبعیه و به اصطلاح دشمنان آن ها ملاحظه (ناصرخسرو ۱۳۳۵: مو) یاد شده است، مطالعاتی گسترده، فرصتی فراخ و درکی تخصصی در این حوزه می طلبد اما سعی شده است تا این مذهب بیشتر به عنوان یک آیین اعتقادی و نه بیشتر مورد نظر قرار گیرد.

برخی پژوهشگران در بررسی زندگی و آثار ناصرخسرو مراحل و دوران هایی را ترسیم کرده اند که به خوبی گویای شکل گیری شخصیت ادبی، علمی، شعری و مذهبی-اعتقادی شاعر است (ن. ک به غلامرضایی ۱۳۸۹: پیشگفتار). در یک نگاه کلی می توان زندگانی وی را به دو بخش کلی پیش و پس از سفر تقسیم کرد؛ دورانی که از آن اطلاعات متقنی در دست نیست -پیش از سفر- و دورانی که همه ی استناد تذکره نویسان، به یادداشت های به دست آمده از ناصر خسرو خلاصه می شود -پس از سفر- در این بین

^۱ استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی

اما تحولاتِ روحی-درونی شاعر نقطه‌ی عطفی است که گره از بسیاری ابهامات و معماهای پیچیده در بطن و پیکره‌ی آثار این ادیبِ خراسانی می‌گشاید. در این مرحله دانستنی‌ها، مکسوبات، دریافتنی‌ها، دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و خواندنی‌هایی که انعکاسی از آن در جای جای آثارِ حکیم قبادیان دیده می‌شود به پژوهشگرانِ عرصه‌های ادبی یاری می‌رساند تا بهتر بتوانند با محتوای ذهنی و واقعیاتِ اعتقادی وی آشنا شوند.

بخش مهمی از زندگانی شاعر که توانسته است در تبیین اندیشه‌های گوناگون شاعر - نه صرفاً اعتقادی - تأثیر قابل ذکر داشته باشد همانا سفرِ معروف یا «سفرهای دیگر»ی (غلامرضایی، ۱۳۸۹: ۹) است که «وی در جوانی ظاهراً به هندوستان و سند و ترکستان و افغانستان و دشت و شاید دیلم و بغداد» (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۳۳۵) داشته است. مجموعه سفرهایی که ناصرخسرو اقدام به انجام آن کرده است می‌تواند در بسیاری از موارد، گره از چرایی کاربردِ برخی واژه‌ها، معانی، عبارات و اعلام و اسامی خاص بگشاید. به تعبیری دیگر، رفتن سراغ اشعار، مکتوبات، اندیشه و اعتقادات پیچیده در بطنِ آثارِ وی، بدون مطالعه و کسبِ دانستنی‌هایی پیرامون دوران‌های مختلفِ زندگی ناصر خسرو، گرفتار آمدن در دنیایی از ابهامات و سؤالاتِ بی‌جواب است که چه بسا حلاوتِ مطالعه‌ی اشعار و دیگر آثارِ وی، به تلخیِ عدمِ درک صحیح مبدل شود.

برای شناختِ ناصرخسرو، دانستنِ اسم و رسم و مولدِ او، حسب و نسبِ او و احاطه بر اعتقاداتِ صرفاً مذهبی او قطعاً کفایت نمی‌کند و دانسته‌هایی عمیق‌تر از ادوارِ زندگی وی گاه می‌تواند در بسیاری از موارد در درک بهتر و فهم عمیق‌تر افکار و اندیشه‌هایش مفید و مؤثر واقع شود از جمله این که «ناصر خسرو از ابتدای جوانی در تحصیلِ علوم و فنون و السنه و ادبیات رنج فراوان برده، قرآن را حفظ داشت و تقریباً در تمامِ علوم متداوله‌ی عقلی و نقلی آن زمان و مخصوصاً علوم یونانی از ارثماتیکی و مجسطی بطلمیوس و هندسه‌ی اقلیدس و طب و موسیقی و بالاخص علم حساب و نجوم و فلسفه و همچنین در علم کلام و حکمت متألهین تبحر پیدا کرده بود و وی خود در اشعارِ خویش و سفرنامه و سایر کتب مکرر به احاطه‌ی خود به این علوم و مقام عظیم فضل و دانش خود اشاره می‌کند.» (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۳۳۵). نکته‌ی قابل تأمل و ذکر آن که بخش مهمی از دانش‌های وسیع مورد اشاره می‌تواند حاصلِ همان «سفر معروف» باشد و حاصل این سفر و این کوشش‌ها اینک که او در زمره‌ی سرآمدانِ چهره‌های درخشانِ زبان و ادبیات فارسی قرار گرفته است. یک وجه از این دانش‌ها و مشاهداتِ سفر، بازتاب و جوه گوناگونی از عناصر گیاهی در شعر اوست.

عناصر گیاهی در ادبیاتِ منظوم

گیاهان از درختان، گل‌ها و دیگر گونه‌های رویدنی و عناصرِ خاص گیاهی گرفته تا دارویی یا غیر دارویی، علاوه بر بحث‌های تخصصی در حوزه‌های پزشکی و طب سنتی و نیز مباحثِ سرزمینی و جغرافیایی، در ادبیاتِ خاصه ادبیاتِ منظوم همواره جایگاه قابل توجهی به خود اختصاص داده‌اند. عناصرِ گیاهی از منظرِ فراگیر بودن و تاریخچه‌ی آن چنان گسترده در بین همه‌ی شاعران و در تمامی قرون و اعصار حضور دارد که در آثار کمتر شاعری می‌توان جای خالی آن را جست.

در شعرِ رودکی - «ابوعبدالله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی، شاعر اواخر سده‌ی سوم و دهه‌های آغازین سده‌ی چهارم ق.» (یاحقی، ۱۳۸۸: ۴۱۵) - که او را استاد و سلطان شاعران نامیده‌اند^۱ و او را «مقدم شعرای عجم خوانده‌اند» (صفا، ۱۳۸۹: ۳۷۱)، نمونه‌های بسیاری می‌توان یافت؛ عناصری چون: انگور، بنفشه، پده، پسته، پیلگوش، ترنج و... (ن. ک به: رنگچی، ۱۳۸۹: ۴۴۲ (اعلام)) که سابقه‌ی طولانی این نوع کاربردها را در شعرِ فارسی و آثارِ شعرای پارسی سرا تأکید و تأیید می‌کند.

۱ - از رودکی شنیدم استاد (سلطان) شاعرانِ کاندل جهان به کس مگرو جز به فاطمی (معروفی بلخی-به نقل از دانشنامه)

این تیغ نه از بهر ستمگاران کردند انگور نه از بهر نبیذ است بچرخشت (رودکی ۱۹۶۴: ۲۰)^۱

گیاهان به عنوان یکی از مراتب چهارگانه ی وجودی متشکل از جماد، نبات، حیوان و انسان- «برگرفته از تفکرات حکمای قدیم ایران و هند و تمدن های بزرگ شرقی (زمردی ۱۳۸۷: ۲۹)»- در معنای کلی و بدون در نظر گرفتن تقسیم بندی های تخصصی و گیاه شناسانه اعم از دارویی- طبی، گیاه شناسی (Phytology) یا علوم گیاهی، در معنای یکی از رشته های زیست شناسی که به مطالعه و بررسی زندگی و رشد و نمو انواع و اقسام گیاهان می پردازد، تاریخچه ای طولانی دارد که به همه ی جنبه های آن پرداخته است. در نگاه صرفاً ادبی به این نکته باید پرداخته شود که در آثار منثور و منظوم، کارکردهای مختلف عناصر گیاهی در شعر به این دلیل قابل توجه بوده است که «شاعران همواره خواهان مشارکت عاطفی ناخودآگاه با پدیده های طبیعی هستند و گرایش به بقایای کهنه یا کهن الگوهای ازلی (fantasm orginaire) نزدیک شدن به روح طبیعت را در بشر بیدار کرده، به ایجاد نوعی زندگی اشتراکی میان انسان و عناصر طبیعی می انجامد» (زمردی ۱۳۸۷: ۱۷-۱۶) اما این نوع کارکردها اگر تنها از منظر نماد و رمزهای تحلیلی نباتات تفسیر شود منتهی به نگاه از زاویه ی مرزبندی شده خواهد شد که مسیر توجه و ادراک را به اعتقادات، افسانه ها، تمثیلات و باورهای عامه سوق خواهد داد اما در اشعار شاعرانی که به طریق ممکن عناصر گیاهی را به کار برده اند تلفیقی از همه ی نگاه های عرضه شده قابل تشخیص است؛ به خصوص شاعرانی که دارای وجوه و لایه هایی متنوع و چندگانه اند. در اشعار و آثار این شاعران، نگاهی خاص و از یک زاویه ی مشخص، قطعاً نمی تواند همه ی برداشت آنان را از به کارگیری عناصر گیاهی در شعر شامل شود. چنان که می دانیم «از آغاز شعر فارسی تاکنون ده ها میلیون بیت شعر از هزاران شاعر در زمینه های مختلف به جای مانده که بخشی از آن در اشاره به گل ها، میوه ها، درختان و دیگر گیاهان است. «گرامی ۱۳۸۹: سیزده) برای نمونه ارغوان (Love Tree/Judas Tree) را به عنوان یکی از عناصر گیاهی که در اشعار شعرای فارسی زبان همواره مورد توجه بوده است می توان مثال زد: «درختچه ای [زیبا، زینتی... دارای برگ های کامل، مدور، قلبی شکل و به رنگ سبز مات است. از مشخصات آن این است که گل های زیبا و ارغوانی رنگ آن، به صورت خوشه هایی قبل از پیدایش برگ ها، ظاهر می شوند و منظره ی بسیار قشنگ به درخت می بخشند... پرورش درخت ارغوان، غالباً به علت زیبایی خاصی که دارد در نواحی مختلف ایران معمول است. «زرگری (۲) ۱۳۹۰: ۱۴۸) اگرچه از منظر زیبایی شناختی «روی گلگون معشوق را به ارغوان تشبیه کرده اند؛ اما عاشق صورت زرد خود را با سیلی اشک خونین، سرخ می دارد و با خون دل، چهره ارغوانی می کند. شراب سرخ و باده لعل را می ارغوان و رخسار باده خوار را ارغوانی گفته اند. گل های ریز ارغوان را بر روی شاخ به مثابه ی جوش بر روی پوست دانسته اند و آن را نشانی از جوش و خروش و بی قراری در بهار گرفته اند. خون خصم، بر خاک و بر شمشیر، نیز به ارغوان تشبیه شده است. «گرامی ۱۳۸۹: ۱) اگرچه درخت ارغوان «برگ های جوان آن خوراکی است [و] پوست آن اثر قابض دارد و از این نظر به مصارف مختلف می رسد» (زرگری (۲) ۱۳۹۰: ۱۴۸) به دشواری می توان شاعری را یافت که به این جنبه از کاربرد ارغوان اشاره کرده باشد.

نمونه: سر جعد آن پهلوان جهان چو سیمین زره بر گل ارغوان...

... بدیدار شد چون گل ارغوان سهی قد و زیبا رخ و پهلوان (فردوسی ۱۳۷۳: ۱۷۰-۱۶۹)

چون لاله کج نهاد کلاه طرب ز کبر هر داغدل که باده ی چون ارغوان گرفت...

... بر برگ گل به خون شقایق نوشته اند کان کس که پخته شد می چون ارغوان گرفت (حافظ ۱۳۷۲: ۱۸۷-۱۸۶)

عناصر گیاهی در شعر ناصر خسرو

۴- البته این قطعه را به ناصر خسرو نیز نسبت داده اند.

با توجه به اطلاعاتی که در باب ناصر خسرو در دست می باشد بر دو نکته تأکید بیشتری باید داشت: نخست تبخّر او در علوم، خاصه علوم یونانی از ارثماتیکی و مجسطی بطلمیوس و هندسه ی اقلیدس و طب و موسیقی و بالخصوص علم حساب و نجوم و فلسفه و همچنین در علم کلام و حکمت متألهین و نیز دوران پرفراز و نشیب «سفر معروف» و دیگر سفرهایی که برخی از تذکره نویسان و شارحان به گواهی نشانه هایی که از محتوای آثار منظوم و منثور وی دریافته اند، بر آن مهر تأیید زده اند. از میانِ علمِی که ناصر خسرو در آن تبخّر داشته است و در این مقاله به کار خواهد آمد باید بر آشنایی او به علم طب اشاره کرد. منظور از علم طب، طب قدیم است که رابطه ای انکارناپذیر با گیاه درمانی و داروهای گیاهی داشته و بر فواید گسترده ی گیاهان با خواص گوناگون دارویی احاطه داشته است. نکته ی دیگر کسب تجربیاتی است که نتیجه ی تحمّل سختی ها و مشقّات سفرهایی بوده است که در خلال آن، دیده ها و شنیده ها و چه بسا خواننده های او را به تبخّری کامل تر در برخی علوم، خاصه در علم طب (زاید) (طب قدیم مبتنی بر درمان با داروهای گیاهی و روش های سنتی) رسانیده است. گستردگی دانسته های ناصر خسرو در حوزه ی برخی گیاهان دارویی خاص که در جای خود به آن خواهیم پرداخت، حاصل این تجربیات و آن تبخّر است.

در بررسی های به عمل آمده در حوزه ی اشعار، بیش از یکصد عنصر گیاهی در اشعار ناصر خسرو یافت شد. عناصری که گونه هایی مختلف شامل: درخت، درختچه، بوته، گل، میوه، غلات، گیاهان دارویی و دیگر رویدنی ها را شامل می شود. فراوانی برخی عناصر یا استفاده ی به ندرت از عناصری دیگر هرچند به دلیل کم اهمیت بودن، در این نوشتار بدان پرداخته نخواهد شد اما همین قلت و کثرت استفاده از عناصر نیز می تواند حاوی دلایل و اطلاعاتی ذی قیمت باشد. قدر مسلم اینکه آن چه بیش از تمامی موارد برشمرده شده، در اشعار ناصر خسرو به چشم می آید دخالت اعتقادات مذهبی شاعر در به کارگیری عناصر گیاهی در منظومه هایی است که تأثیرگذارترین ابزار برای بیان نظرات و دیدگاه های دینی و اعتقادی شاعر است. به تعبیری دیگر، همه ی اجزای ظاهری و محتوایی شعر در خدمت تبلیغ افکار خاصی است و اسماعیلی مذهب بودن ناصر خسرو، وی را مجاب کرده تا در تمام عمر تنها به همین یک وظیفه ی خطیر همت گمارد. بی شک یکی از دلایل مهم در استفاده ی ابزاری از همه ی وجوه قابل انتقال شعر، اعتقاد بی شبهه ی شاعر به درستی رفتاری است که پیشه ی خود ساخته است. شاعر با احاطه ی بی حدّ و حصر بر تمام عوالم علمی، ادبی و اعتقادی، گوی سبقت را از همه ی شاعرانی که به نوعی اشاعه دهنده ی افکار و عقاید مذهب خاصی بوده اند ربوده است. اندک توجهی به یکی از شناخته شده ترین ابیات ناصر خسرو^۱ - که به مثابه ی مثل رایج در زبان فارسی معروف شده است - کافی خواهد بود تا ما را بدان سوی راهبر شود که در نظر شاعر و برای تبیین اعتقادات مذهبی، واژه ها، عبارات، اعلام و اسامی، همه در جایگاه ابزار و وسایلی هستند که نهایتاً خواننده را به اصل موضوع و خواسته ای که شاعر در سر می پروانده است هدایت کنند. تبلیغی که آغاز آن با تشبیه ذات و وجود ارزشمند انسان به درختی است که باید برای به زیر آوردن چرخ نیلوفری، بار دانش بگیرد و در نهایت بدان جا کشانده می شود که خواننده احساس کند تنها راه نجات و رستگاری، همانا گرویدن به مذهبی است که شاعر آن را ترسیم و تحلیل می کند.^۲

ناصر خسرو با واژه هایی که به کار می برد نا آشنا نیست؛ حتی اگر در پاره ای موارد از برخی عناصر گیاهی مورد بحث، بر پایه ی فرهنگ و دانش عامّه استفاده کرده باشد. گواهی متقن بر وسعت علم و دانش خیره کننده ی او شاید یکی همین آشنایی او با انواع گیاهان، داروهای گیاهی و گیاهان دارویی باشد و همان گونه که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد شاعر با اطلاع دقیق از خواص و

۵- درخت تو گر بار دانش بگیرد به زیر آوری چرخ نیلوفری را (ق: ۶۴ بیت ۱۵/ص: ۱۴۲)
۲ - کسی را برد سجده دانا که یزدان گزیده ستش از خلق مر رهبری را (ق: ۶۴ بیت ۳۴/ص: ۱۴۳)

اثرات درمانی این گیاهان، از این عناصر گیاهی در اشعار و مضامینی که می آفریند بهره می برد و به کارگیری این عناصر گیاهی نیز گاه گاه صرفاً برای تبیین و تبلیغ آموزش های خاص مذهبی ای بوده که شاعر آن ها را در نظر داشته است.

تقسیم بندی عناصر گیاهی در شعر ناصر خسرو

گونه های فراوان عناصر گیاهی که در اشعار ناصر خسرو وجود دارد نه بر اساس دسته بندی های علمی و با نگاهی تخصصی که مورد نظر گیاه شناسان است بلکه با تأکید بر نحوه ی به کارگیری آن در اشعار وی می تواند به گروه های متنوعی تقسیم شود. برای مثال و در یک تقسیم بندی کلی می توان همه ی گونه های عناصر گیاهی را در دسته بندی های کلی دو گانه نظیر: درخت/ غیر درخت- دارویی/غیر دارویی- شناخته شده/ گمنام- خوراکی/غیرخوراکی و مواردی از این دست قرار داد اما در نگاهی کلی و در بین عناصر گیاهی استفاده شده این گونه ها بیشتر به چشم می خورد:

الف/درختان

الف/۱: مطلق درخت

الف/۲: درختان بی بر(فاقد میوه)

الف/۳: درختان میوه دار

الف/۴: درختان دارویی

ب/گل ها

ب/۱: مطلق گل

ب/۲: گل با مصارف دارویی

ب/۳: گل با مصارف تزئینی

ج/میوه ها

ج/۱: میوه های درختی

ج/۲: میوه های بوته ای

ج/۳: میوه های دارویی

د/غلات

ه/داروهای گیاهی

ه/۱: داروهای گیاهی رایج

ه/۲: داروهای گیاهی غیر رایج

و/گیاهان دارویی

و/۱: گیاهان دارویی رایج

و/۲: گیاهان دارویی غیر رایج

ز/مخدرها

ح/سبزی ها

ح/۱: خوراکی

ح/۲: دارویی

ط/شوینده ها

ی/تزئینی ها

ک/گونه های دیگر

الف/درخت، درختان، شجر، اشجار، نهال

درخت به عنوان یکی از مهمترین و پر تکرارترین واژه ها در اشعارِ ناصرخسرو می تواند از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گیرد؛ بسامدی نزدیک به ۲۰۰ مورد اعم از ساده، مرکب، عربی، معناگرایانه یا نگرشی از جنبه های صورخیال که باعث می شود تمرکز بیشتری بر این واژه صورت پذیرد. درخت، درختان، شجر، اشجار و نهال به یکی از مهم ترین بسامدهای واژه ای در اشعار ناصرخسرو تبدیل شده است که بخش هایی از این دامنه ی وسیع را در ادامه به بحث خواهیم گذارد.

از آن جایی که «درخت همواره به عنوان صورت مثالی و نماد تجدید حیات و بازگشت به اصلی واحد؛ آیینی ی تمام نمای انسان و انگاره ی منحصر به فردِ نَسَب شناسی آدمیان محسوب می شده است» (زمردی: ۱۳۸۷: ۳۷) و با وجود اینکه در اشعارِ ناصرخسرو چندان به معانی اساطیری آن پرداخته نشده است اما استفاده ی پُردامنه از آن نشان از اهمیتی دارد که درخت و دیگر اشکال آن اعم از درختان، شجر، اشجار و نهال در ساختار ذهنی شاعر به خود اختصاص داده است. با دانستن این موضوع که «در قرون وسطی انسان را غالباً به درختی وارونه تشبیه می کردند که سرش با ریشه ی درخت و تن و اندام هایش با تنه ی درخت و شاخه هایش قیاس شده اند» (همان: ۴۱)، تحلیل بیشتر تشبیه ها و استعاره هایی که در اشعارِ ناصرخسرو با دو واژه ی انسان و درخت وجود دارد چندان دشوار نخواهد بود. نه تنها در اشعارِ «حجّت خراسان» که در اغلب آثار منظوم پارسی این گونه ی زیبایی شناختی یافت می شود. برای نمونه در اشعارِ فردوسی نیز «تمثیل درخت به عنوان انگاره ی نسب شناسی و تبار شناسی گیاهی» (همان: ۴۲)، فراوان به چشم می خورد:

درخت برومند چون شد بلند گرآید زگردون برو بر گزند
شود برگ پژمرده و بیخ سست سرش سوی پستی گراید نخست

چو از جایگاه بگسلد پای خویش به شاخ نوآیین دهد جای خویش

(فردوسی (ج ۲): ۱۳۷۳: ۷۶)

در ادامه با نگاهی به تحلیل آماری بسامدِ درخت که به تفکیک خواهد آمد، دیده می شود که ناصرخسرو در بیان آن چه مدّ نظر داشته است از همه ی ابزارهای زبانی، انواع دانش هایی که فراگرفته و نیز هوش ذاتی خود، در بیان مفاهیم به بهترین شکل ممکن استفاده کرده است. در انتهای این تحلیل های آماری نمونه های شعری آن نیز ذکر خواهد شد.

کاربرد ساده (درخت، درختان و...) به تنهایی:

واژه	درخت	درختان	شجر	اشجار	نهال/نهاله	جمع
تکرار	(۴۰)	(۱)	(۶)	(۱۶)	(۲۶)	۸۹

(جدول شماره ۱)

درخت+اسم یا ضمیر:

درخت مصطفاء	احمد/درخت	درخت او	درخت من	درخت تو
(۲)		(۳)	(۱)	(۶)

(جدول شماره 2)

درخت+نوع:

درخت ترنج	درخت خرما	درخت زقوم	درخت به گل	درخت کدوم
(۲)	(۲)	(۲)	(۱)	(۱)

(جدول شماره 3)

صفت+درخت(مثبت):

آباد درخت	پر بار درخت	خوب درخت	شهره درخت	گوناگون درخت
(۱)	(۱)	(۱)	(۳)	(۱)

(جدول شماره 4)

درخت+صفت(مثبت):

درخت باردار	درخت بارور(برور)	درخت خوب مهیبایی	درخت مبارک	درختی بدیع	درختی خرم و زیبا	درخت سبز	درخت گویا	درختی عجب	درختان فراوان
(۱)	(۳)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)

(جدول شماره ۵)

درخت+صفت(منفی):

درخت بد	درخت بی بار	درخت جاهل	درخت مفلس	درختان بی بر	درخت نگون سار ایستاده
(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)

(جدول شماره ۶)

درخت+مضاف الیه(ترکیب اضافی):

درخت /درختان	درخت خرد	درخت دل	درخت دهر	درخت سخاوت	درخت سخن	درخت مردم/	درخت احمد/	درخت جهان	درخت دین
-----------------	-------------	------------	-------------	---------------	-------------	---------------	---------------	--------------	-------------

		مصطفاء	مردمی						خدا
(۳)	(۳)	(۲)	(۳)	(۱)	(۲)	(۱)	(۱)	(۱)	(۲)

(جدول شماره ۷)

درخت+مضاف الیه(ترکیب اضافی):

درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت
این جهان	پشیمانی	جهل	کین	جسد	گربزی
(۳)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)	(۱)

(جدول شماره ۸)

ترکیب اضافی تشبیهی/استعاری(مثال):

تشبیهی	درخت تو	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت او
استعاری	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درخت	درختان
	حمد	خدا	مصطفاء	سخن	جسد	مردمی	دل	پشیمانی	خدا

(جدول شماره ۹)

بسآمد شجر/اشجار:

شجر	اشجار	برگ	شاخ	شجر	شجر	شجر	گزیده	میمون
(۱۶)	(۶)	(۱)	(۱)	(۳)	(۱)	(۱)	اشجار	شجر
							عالی	شجر

(جدول شماره ۱۰)

بسآمد نهال:

نهال/نهاله	بارِ نهال	بدنهال	نهال خدای	نهال شومی	بهتر نهال
(۲۶)	(۱)	(۳)	(۱)	(۱)	(۱)

(جدول شماره ۱۱)

در ادامه ی ارائه ی تحلیل آماری بسآمد درخت-درختان، شجر، اشجار و نهال- بدون تحلیل داده های آماری و در ادامه ی بررسی های کاربردی عناصر گیاهی در اشعار ناصرخسرو، ابتدا از دو زاویه به آن عناصر می پردازیم؛ نخست بر اساس طبقه بندی انجام شده به بررسی مصادیق و نمونه های شعری خواهیم پرداخت و سپس در بخشی مجزا و مستقل، بدون توجه به ویژگی های عناصر گیاهی به کار گرفته شده تنها این عناصر را از مبحث اعتقادی و طرز و شیوه های خاصی که در بهره بردن از آن عناصر مورد نظر شاعر بوده است را تحلیل خواهیم کرد با این توضیح که مهم ترین دلیل انتخاب موضوع مقاله اساساً طرز و شیوه

های خاص و هنرمندانه ای است که شاعر با استفاده از عناصر گیاهی خواست های ذهنی، باورهای اعتقادی و گونه های مختلف تبلیغی خود را دنبال می کند.

بخش نخست:

بررسی مصادیق و نمونه های شعری بر اساس طبقه بندی گونه های مختلف عناصر گیاهی

الف/درخت/درختان

الف/۱/ مطلق درخت:

چون نخواهد ماند راحت آن چه باشد جز که رنج؟

چون نیارد بر درخت از بن چه باشد جز حطب؟ (ق: ۴۴/بیت: ۲۵/ص: ۹۷)

هم بر آن سان که بار بر دو درخت

بر یکی میوه بر یکی خار است (ق: ۱۳۴/بیت: ۲۷/ص: ۲۸۵)

الف/۱/۱/ شجر:

بستان نبود چون شجر نباشد

مردم شجر است و جهانش بستان (ق: ۱۷۱/بیت: ۳۵/ص: ۳۶۰)

الف/۲/۱/ نهال:

خلق همه یکسره نهال خدای اند

هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن (ق: ۷۸/بیت: ۳۰/ص: ۱۷۰)

خون بناحق نهال کندن اوی است

دل ز نهال خدای کندن برکن (ق: ۷۸/بیت: ۳۲/ص: ۱۷۰)

الف/۲/ درخت/درختان بی بر(فاقد میوه)

الف/۱/۲/ لفظی:

بسوزند چوب درختان بی بر

سزا خود همین است مر بی بری را (ق: ۶۵/بیت: ۱۴/ص: ۱۴۲)

الف/۲/۲/ معنایی:

الف/۱/۲/۲/ بید+چنار:

چنار(دلب، صنار، شنار)/درختی بزرگ، زیبا و زینتی از تیره ی چنار/ بید درختی است از تیره ی بیدها، بی میوه و سایه دار

چون درختان ببارند به دیدار ولیکن

چون به کردار رسد یکسره بیدند و چنار (ق: ۶۶/بیت: ۴/ص: ۱۴۶)

شاخ پر بارم زی چشم بنی زهرا

- پیش چشم تو همی بید و چنار آید
الف/۲/۲/ سپیدار:
سپیدار(کبوده، سفیدار، اسپیدار، اسفیدار)/درختی است به ارتفاع ۲۰ تا ۲۵ متر از تیره ی بید...
اگر بار خرد داری، وگرنی
سپیداری سپیداری سپیدار
سپیدار مانده ست بی هیچ چیزی
ازیرا که بُگزید او کم بری را
الف/۳/۲/عرعر+ناز:
عرعر(شجره الله، شجره السماء)/درختی است زیبا و تنومند از تیره ی عررها...
وانت گوید«بر سر هفتم فلک
جوی آب و باغ و ناز و عرعر است
الف/۳/درختان میوه دار:
الف/۱/۳/لفظی:
درخت بارور فرزند زاید بی شمار و مر
در آویزند فرزندان بسیارش ز پستانها
گر درخت از بهر بر باشد عزیز
جان بر است و تن درختِ بَرور است
الف/۲/۳/معنایی:
الف/۳/۳/انگور(مو، تاک):
پرنده زمان همی خوردمان
انگور شدیم و دهر زنبور
پخته شدم و چو گشت پخته
زنبور سزاترست به انگور
الف/۴/۳/بادام:
بادام به از بید و سپیدار به بارست
هرچند فزون کرد سپیدار درازا
الف/۵/۳/به+سیب:
واندر حریر سبز ستبرق ها
سیب و بهی چو موسی و هارونست
الف/۶/۳/پسته:
بسوزد کژیهاست چون چوب کژ
- (ق: ۷۴ بیت ۳۱/ص: ۱۶۲)
- (ق: ۹ بیت ۱۳/ص: ۱۸)
- (ق: ۶۴ بیت ۱۲/ص: ۱۴۲)
- (ق: ۱۶ بیت ۲۰/ص: ۳۳)
- (ق: ۲۱۱ بیت ۴/ص: ۴۴۱)
- (ق: ۱۶ بیت ۵/ص: ۳۳)
- (ق: ۱۵۰ بیت ۵ و ۶/ص: ۳۱۹)
- (ق: ۲ بیت ۳۴/ص: ۵)
- (ق: ۱۲۰ بیت ۱۹/ص: ۲۵۶)

نپرسد که بادام یا پسته ای (ق: ۱۸ بیت ۱۲/ص: ۲۵۴)

الف/۷/۳/توت(تود)+ترنج(أترج):

مباش مادح خویش و، مگوی خیره مرا

که من «ترنج لطیفم خوش و تو بی مزه تود» (ق: ۱۵ بیت ۱۱/ص: ۳۲)

الف/۸/۳/تین(انجیر)+زیتون:

طین اگر شوی نباشدش به روز و شب

کی پدید آید زیتون و نه تین از طین (ق: ۱۳۳ بیت ۱۰/ص: ۲۸۲)

الف/۹/۳/خرما:

پر کینه مباش از همگان دایم چون خار

نه نیز به یکباره زیون باش چو خرما (ق: ۲ بیت ۱۴/ص: ۴)

الف/۱۰/۳/زقوم(سنجد، بل، نقد):

ساقه ای به ارتفاع ۲ تا ۵ متر، خاردار یا فاقد آن از تیره ی سنجد «نام درختی است در جهنم که دارای میوه های بسیار تلخ است و

دوزخیان از آن خورند.» (غیاث اللغات)

رسته ز دلشان خلاف آل محمد

همچو درخت زقوم رسته ز فولاد (ق ۱۴۲ بیت ۲۰/ص: ۳۰۲)

الف/۱۱/۳/سنجد(بل، نقد، زقوم)+طبرخون(عنان):

فضل طبرخون نیافت سنجد هرگز

گرچه ز دیدن چو سنجدست طبرخون (ق: ۴ بیت ۳۸/ص: ۱۰)

الف/۱۲/۳/دباله(ترنج):

«دبال: بر وزن وبال، میوه ای است که آن را ترنج گویند. دباله: بر وزن چغاله، به معنی دبال است که ترنج باشد.» (برهان قاطع)

آمدن لاله و گذشتن او کرد

لاله ی رخسار من چو زرد بلاله [زر دباله] (ق: ۱۹۷ بیت ۲۴/ص: ۴۱۷)

دیوان تقوی نصرالله ص: ۳۸۹ زر دباله ثبت شده است

الف/۴/درختان دارویی:

الف/۱/۴/بید(صفصاف) بیدمشک(مشک بید):

«بید درختی است از تیره ی بیدها، بی میوه و سایه دار. انواع مختلف آن بید سفید، بید زرد، بید سرخ(سرخ بید) و بید معلق (بید

مجنون) است که نوعی از درخت بید است که شاخه هایش به سوی زمین معلق است، گونه ی دیگر آن بید مشک است.

«(رنگچی ۱۳۸۹: ۷۴)» مشک بید یا بید مشک که به نام های شاه بید و بید طبری نیز خوانده شده است، درختچه یا درخت

کوچکی است از گونه ی بید، دارای شکوفه های معطر که عرق آن مفرح است... نام محلی این درخت در اغلب نقاط کوهستانی بید

مشک یا مشک بید است و سایر نام های محلی آن عبارت است از شاه بید، گریه بید، بید طبری، بید خشتی و سرخ بید... «همان: (۷۷)

بدرید بر تن سلب مشک بید

ز جور زمستان به پیش بهار
الف/۴/۲/ سپیدار (کبوده، سفیدار، اسپیدار، اسفیدار):
(ق: ۱۶۹ بیت ۴/ص: ۳۵۳)

«برگ و مخصوصاً پوست این درخت به علت دارا بودن سالیسین و پوپولین، اثر تب بر دارند. پوست تازه شاخه های آن را برای رفع ناراحتی های سیاتیک، در محل دردناک اثر می دهند.» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۵۵۳) اگرچه از پوست و دیگر بخش های سپیدار استفاده های گیاهی نیز توصیه شده است اما در اشعار ناصر خسرو بیشتر به ظاهر این درخت توجه شده است تا خصوصیت های دارویی و درمانی این درخت.

بادام به از بید و سپیدار به بارست

هرچند فزون کرد سپیدار درازا
اگر بار خرد داری، و گرنی

سپیداری سپیداری سپیدار
(ق: ۹ بیت ۱۳/ص: ۱۸)

سپیدار مانده ست بی هیچ چیزی

ازیرا که بگزید او کم بری را
الف/۴/۳/ قرنفل (میخک):
(ق: ۶۴ بیت ۱۲/ص: ۱۴۲)

درختی است از تیره ی مورد که برای آن خواص درمانی متعددی بر شمرده اند: «میخک، اثر نیرودهنده، محرک اشتها و ضد عفونی کننده دارد. از میخک به عنوان چاشنی اغذیه پیوسته استفاده به عمل می آید.» (زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۳۴۶)

نیست قرنفل خسیس و خوار سوی ما

گرچه ستوران نمی خورند قرنفل
الف/۴/۴/ کافور:
(ق: ۱۶۲ بیت ۲۴/ص: ۳۴۲)

درختی است بسیار زیبا و دارای برگ های سبز دائمی از تیره ی برگ بو. «کافور دارای اثر ضد عفونی کننده دارد... [که] اگر بر روی پوست بدن اثر داده شود، موجب فراخ شدن عروق سطحی و ایجاد قرمزی در پوست بدن باعث تسکین می گردد.» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۳۵۸)

به سوخته بر سرکه و نمک مکن که ترا

گلاب شاید و کافور سازد و صندل
ب/گل ها
(ق: ۸۸ بیت ۲۷/ص: ۱۹۳)

«سرزمین ایران جایگاه گل و پرورش آن بوده است، و سابقه ی آن در مرز و بوم ایران زیاد است. اشعار شاعران پارسی به حقیقت گلریز و عطر آمیز است و علتش آن است که مردم ایران زمین از دوران های کهن به گل عشق می ورزیده اند...» (رنگچی ۱۳۸۹: یازده) زیبایی، رنگ، عطر، مشخصات ظاهری و توصیف های هنرمندانه از گل در مجموعه اشعار کمتر شاعری است که یافت نشود

اما هر کدام از شاعران پارسی گو به فراخور ذهنیت، منطقه ی زیستی و کاربردهای زیبایی شناسانه از این واژه و ترکیباتی بر ساخته از گل بهره های هنرمندانه و سرشار از ذوق و استعدادی شگرف خود برده اند.

ب/۱/مطلق گل:

ب/۱/۱/گل:

دست خداوند باغ خلق درازست

بر حسک و خار همچو بر گل و سوسن (ق: ۷۸ بیت ۳۱/ص: ۱۷۰)

چند گویی که؟ چو ایام بهار آید

گل بیاراید و بادام به بار آید (ق: ۷۴ بیت ۱/ص: ۱۶۱)

گل خوشبوی پاکیزه ست اگر چند

نروید جز که در سرگین و شدیار (ق: ۹ بیت ۱۰/ص: ۱۸)

حسین و حسن را شناسم حقیقت

بدو جهان گل و یاسمین محمد

چنین یاسمین و گل اندر دو عالم

کجا رُست جز در زمین محمد (ق: ۵۸ بیت ۱۵ و ۱۶/ص: ۱۲۹)

پای ز گل برکشی به طاعت به زانک

روی بشوئی همی به آمله و گل (ق: ۱۶۲ بیت ۲۱/ص: ۳۴۱)

ب/۲/گل با مصارف تزئینی:

ب/۱/۲/۱/نسرین+گل زرد:

تو پنداری که نسرین و گل زرد

بیاریده ست بر پیروزگون لاد (ق: ۲۹ بیت ۱۴/ص: ۶۱)

ب/۲/۲/۱/بنفشه:

«گلی است کوچک و خوشبو و بنفش رنگ که گیاهش را نیز بنفشه گویند و معریش بنفش است.» (موفق هروی ۱۳۸۹:

۶۷/پاورقی) «آن چه در وصف بنفشه از زمان های کهن گفته شده است مربوط به بنفشه ی ایرانی است و این که شاعران بنفشه را

به زلف یا گیسو تشبیه کرده اند و یا نسبت غمگینی و سوگواری و یا سر به گریبان فرو بردن و نظایر آن ها را در ادب فارسی به کار

برده اند مخصوص بنفشه ی ایرانی است.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۶۰)

از برف نو بنفشه گر ایمن گشت

ایدون چرا چو جامه ی ترسا شد؟ (ق: ۱۶۱ بیت ۱۰/ص: ۳۳۹)

ب/۳/۲/۱/سمن (یاس، یاسمن، یاسمین، قُل، رازقی):

سمن «بر وزن چمن، درختچه ای از تیره ی زیتونیان که دارای گونه های برافراشته و یا بالارونده است... در حدود یکصدگونه از این گیاه شناخته شده است که غالباً از گل های سفید است و در ایران و قفقاز و چین می روید و اغلب به یاس سفید مشهور است.

«(رنگچی ۱۳۸۹: ۲۱۶)

بر سرم یک دسته مرزنگوش بود

(ق: ۷۳ بیت ۲۷/ص: ۱۶۰)

کرد مرزنگوش را سحرش سمن

حسین و حسن را شناسم حقیقت

بدو جهان گل و یاسمین محمد

چنین یاسمین و گل اندر دو عالم

(ق: ۵۸ بیت ۱۵ و ۱۶/ص: ۱۲۹)

کجا رُست جز در زمین محمد

در باغ شو و کنار پر کن

از دانه و میوه و ریاحین

برگ و خس و خار پیش خر کن

(ق: ۲۴ بیت ۳۳ و ۳۴/ص: ۵۱)

شمشاد و سمن ترا و نسرين

ب/۴/۲/۱/ گلنار(گل انار):

«گلنار شکوفه و گل انار است که در سرخی رنگ بی نظیر است»(آندراج)

عروسی پرنگار و نقش بودی

(ق: ۱۰۱ بیت ۴/ص: ۲۱۶)

رخ از گلنار و از لاله دهانت

ب/۵/۲/۱/ لاله سرخ/لاله نُعمان/لاله:

بید با باد به صلح آید در بستان

(ق: ۷۴ بیت ۸/ص: ۱۶۱)

لاله با نرگس در بوس و کنار آید

نه سوی راه سدابست ره لاله ی لعل

(ق: ۸۶ بیت ۴۱/ص: ۱۹۰)

گرچه زآن آب خورد لاله که خورده ست سُداب

صفت چند گویی به شمشاد و لاله

(ق: ۶۴ بیت ۲۸/ص: ۱۴۳)

رُخ چون مه و زلفک عنبری را

گر در شوی به خانه ش، بر خاکت

(ق: ۲۲ بیت ۶۶/ص: ۴۷)

شمشاد و لاله روید و سیسنبر

چون باد خزان بتاخت بر باغ

(ق: ۶۷ بیت ۶/ص: ۱۴۸)

زو ریخته گشت لاله را دم

پوشیده لباس خز ادکن

(ق: ۶۷ بیت ۸/ص: ۱۴۸)

بر ماتم لاله چرخ اعظم

تازه رویم به مثل لاله ی نُعمان بود

- گاه پوسیده شد آن لاله ی نعمانم
سوی گلبن زرد استام زر
(ق: ۹۰ بیت ۱۷/ص: ۱۹۶)
- سوی لاله ی سرخ جام عقار
بنگر که چو شنبلید گشتست
آن لاله ی آب دار رنگین
وان عارضی چون حریر چینی
(ق: ۱۶۹ بیت ۱۱/ص: ۳۵۴)
- گشته ست به فام زرد و پرچین
عروسی پرنگار و نقش بودی
رخ از گلنار و از لاله دهانت
آمدن لاله و گذشتن او کرد
(ق: ۲۴ بیت ۵ و ۶/ص: ۵۰ و ۴۹)
- لاله ی رخسار من چو زرد بلاله [زر دباله]
دیوان/تقوی نصرالله ص: ۳۸۹ زر دباله ثبت شده است
ب/۶/۲/۱/نرگس(عبهر):
بید با باد به صلح آید در بستان
(ق: ۱۰۱ بیت ۴/ص: ۲۱۶)
- لاله با نرگس در بوس و کنار آید
بگیریم من بر این نرگس که بر عارض پدید آمد
مرا، زیرا که بفزاید چو نرگس را بیاید نم
همی سازند تاج فرق نرگس
(ق: ۷۴ بیت ۸/ص: ۱۶۱)
- به زرّ حقه و لولوی مکنون
وز جهل و جنون خویش بنهاد
همی سازند تاج فرق نرگس
بر تارک نرگس افسار جم
(ق: ۳۸ بیت ۴/ص: ۸۰)
- چون باغبان برون شد آورد خوی خوکان
برکند بیخ نرگس بشکست شاخ نسرين
پروین به چه ماند؟ به یکی دسته ی نرگس
یا نسترن تازه که بر سبزه فشانیش
(ق: ۶۵ بیت ۶/ص: ۱۴۴)
- چون نبوشی، چه خزّ و چه مهتاب
چون نبوئی، چه نرگس و چه پیاز
بر مبرم کبود چنین هر شب
چندین هزار چون شکفد عبهر
گویای که در زدند هزاران جای
آتش به گرد خرمن نیلوفر
(ق: ۶۷ بیت ۱۱/ص: ۱۴۸)
- (ق: ۱۰۹ بیت ۲۳/ص: ۲۳۷)
- (ق: ۱۳۸ بیت ۱۳/ص: ۲۹۵)
- (ق: ۶۹ بیت ۷/ص: ۱۵۲)
- (ق: ۲۲ بیت ۱۱ و ۱۲/ص: ۴۴)

ب/۷/۲/۱/نسترن(نستر، نسترون، وردالسیاح، ورد بری، ورد الصینی):

گیاهی به صورت درختچه ی کوچک از تیره ی گل سرخ
پروین به چه ماند؟ به یکی دسته ی نرگس

یا نسترن تازه که بر سبزه فشانش
(ق: ۱۳۸ بیت ۱۳/ص: ۲۹۵)

ب/۸/۲/۱/نسرین(وردالابيض):

در باغ شو و کنار پر کن

از دانه و میوه و ریاحین

برگ و خس و خار پیش خر کن

شمشاد و سمن ترا و نسرین
(ق: ۲۴ بیت ۳۳و۳۴/ص: ۵۱)

تو پنداری که نسرین و گل زرد

بباریده ست بر پیروزگون لاد
(ق: ۲۹ بیت ۱۴/ص: ۶۱)

چون باغبان برون شد آورد خوی خوکان

برکند بیخ نرگس بشکست شاخ نسرین
(ق: ۱۰۹ بیت ۲۳/ص: ۲۳۷)

ب/۹/۲/۱/نیلوفر:

درخت تو گر بار دانش بگیری

به زیر آوری چرخ نیلوفری را
(ق: ۶۴ بیت ۱۵/ص: ۱۴۲)

بر مبرم کبود چنین هر شب

چندین هزار چون شکفت عبهر

گویی که در زدند هزاران جای
(ق: ۲۲ بیت ۱۱و۱۲/ص: ۴۴)

آتش به گرد خرمن نیلوفر

فخر بدانست بدانی که چیست

علت این گنبد نیلوفری
(ق: ۲۶ بیت ۴۷/ص: ۵۶)

ب/۳/گل با مصارف دارویی

اگرچه گل هایی نظیر نسرین، نیلوفر و... مصارف دارویی نیز دارند اما در اشعر ناصر خسرو به موردی که منظور نظر شاعر بوده باشد
مواجه نشدیم.

ج/میوه ها

ج/۱/میوه های درختی:

ج/۱۱/انگور(مو، تاک):

به عربی عنب نامند میوه ی رز یا میوه ی مو و یا تاک است از تیره ی مو...

پرّنده زمان همی خوردمان

انگور شدیم و دهر زنبور

پخته شدم و چو گشت پخته

زنبور سزاترست به انگور (ق: ۱۵۰ بیت ۵ و ۶/ص: ۳۱۹)

تو ز خوشه عصیر چون یابی

تا نگیرد ز تاک خوشه عصیر؟ (ق: ۹۱ بیت ۱۲/ص: ۱۹۸)

ج/۲/۱/بادام+پسته:

گه رفته به دشت با تماشایی

گه خفته به زیر شاخ بادامی (ق: ۱۸ بیت ۳/ص: ۳۷)

چند گویی که؟ چو ایام بهار آید

گل بیاراید و بادام به بار آید (ق: ۷۴ بیت ۱/ص: ۱۶۱)

بسوزد کژیّات چون چوب کژ

نپرسد که بادام یا پسته ای (ق: ۱۱۸ بیت ۱۲/ص: ۲۵۴)

بادام به از بید و سپیدار به بارست

هرچند فزون کرد سپیدار درازا (ق: ۲ بیت ۳۴/ص: ۵)

ج/۳/۱/سیب+به:

ور گشت شمیده گلبن زرد

داده ست به سیب گونه و شم (ق: ۶۷ بیت ۴/ص: ۱۴۷)

وز درد چو گشت زرد و پر گرد

رخسار ترنج و سیب از این غم (ق: ۶۷ بیت ۷/ص: ۱۴۸)

واندر حریر سبز ستبرق ها

سیب و بهی چو موسی و هارونست (ق: ۱۲۰ بیت ۱۹/ص: ۲۵۶)

زرد چو زهره ست عارض بهی و سیب

سرخ چو مریخ روی نار و طبرخون (ق: ۲۳۴ بیت ۴۹۱/ص: ۴۹۱)

ج/۴/۱/ترنج+توت(تود):

مباش مادح خویش و، مگوی خیره مرا

که من «ترنج لطیفم خوش و تو بی مزه تود» (ق: ۱۵ بیت ۱۱/ص: ۳۲)

درخت ترنج از بر و برگ رنگین

- حکایت کند کله ی قیصری را
ج/۵/۱/انجیر(تین)+زیتون:
طین اگر شوی نباشدش به روز و شب
کی پدید آید زیتون و نه تین از طین
ج/۶/۱/خرما/خرما بن:
پر کینه مباح از همگان دایم چون خار
نه نیز به یکباره زبون باش چو خرما
نهان اندر بدان نیکان چنانند
که خرما در میان خار بسیار
زیرا که زشاخ رُست خرما
خرما ز خوشی چو دست مکرم
خرماگری ز خاک که آمخته ست
این نغز پیشه دانه ی خرما را
یارِ خرماست یکی خار، بتر یاری
یارِ بد عار بود دایم بر یارش
ج/۷/۱/سنجد(بل، نقد، زقوم)+طبرخون(عنان):
«طبرخون بر وزن شفق گون به معنی بید سرخ است و آن را بید طبری نیز خوانند.»(برهان قاطع) «زیرا در بعضی از کتب همانطور
که عناب را طبرخون نوشته اند بید سرخ را نیز طبرخون ذکر کرده اند که یکی از گونه های بید است. این نوع بید در بروجرد،
آذربایجان، کردستان و دشت گرگان یافت می شود. برگ هایش کشیده و نیزه ای دندانه دار است.»(ثابتی ۱۳۵۵: ۳۴۳)
فضل طبرخون نیافت سنجد هرگز
گرچه ز دیدن چو سنجدست طبرخون
ج/۲/میوه های بوته ای:
ج/۱۱/۲/کدو:
بهتر ز کدوئی نباشد آن سر
کو فضل و خرد را مقر نباشد
ج/۳/میوه های دارویی:
ج/۱۱/۳/حنظل(حدج، مراره الحصارى، هندوانه ی ابوجهل)/کبست:
«میوه ی خشک شده ی آن [حنظل]، فاقد بو ولی دارای طعم بسیار تلخ و لعابی است.»(زرگری (۲) ۱۳۹۰: ۴۱۶) «حنظل، هندوانه
ی ابوجهل، کبست، خربزه ی ابوجهل و شرنگ، همه ی این ها نام و لقب ثمر یک گیاه است و آن گیاهی است از تیره ی کدوئیان
که دارای ساقه ی خزنده ی پوشیده از کرک است.»(رنگچی ۱۳۸۹: ۱۲۱)
پند ز حجت به گوش فکرت بشنو

(ق: ۱۶۲ بیت ۲۳/ص: ۳۴۱)

ورچه به تلخی چو حنظلست و مهائل

مرا که هوش بود کی دهم چنین هرگز

(ق: ۱۰۴ بیت ۴۵/ص: ۲۲۳)

حقیقتی به گمان یا به حنظلی شگری؟

جز حنظل و زهرت نچشانند چو بخواندت

(ق: ۱۳۸ بیت ۱۷/ص: ۲۹۵)

هرچند که تو روز و شبان نوش چشانیش

وان عیش چو قند کودکی را

(ق: ۱۶ بیت ۵/ص: ۴۵۱)

پیری چو کبست کرد و خربق

ج/۲/۳/ هلیله (هلیله کابلی، اهلیج کابلی، شجره شعیر هندی):

درختی به ارتفاع ۲۵ متر از تیره ی بادام هندی... «در هند، برمه، سیلان و دامنه های نیمه مرتفع هیمالیا می روید. در ایران یافت

نمی شود ولی میوه ی آن در بازارهای ایران تحت نام هلیله ی کابلی در معرض استفاده قرار

می گیرد. «(زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۳۶۳)

که دانست کاین تلخ و ناخوش هلیله

حرارت براند ز ترکیب انسان؟

که فرمود از اول که درد شکم را

(ق: ۳۹ بیت ۱۷ و ۱۸/ص: ۸۳)

پرز [فُرژ] باید از چین و از روم والان؟

دیوان/تقوی نصرالله ص: ۳۱۹ فرژ ثبت شده است

د/غلات

۱/۵/ برنج:

«برنج از غلات مهم به شمار می آید به طوری که نصف مردم کره ی زمین از آن تغذیه می کنند. منشاء اصلی آن در هند بوده ولی

در چین، قریب به ۳۰۰۰ سال قبل از میلاد مسیح، زراعت می شده است. «(زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۷۸۵)

با مسجد و با مؤذن چون سرکه و ترفی

با مسخره و مطرب چون شیر و برنجی

تا خوی تو این است اگر گوهر سرخی

(ق: ۱۶۰ بیت ۱۶ و ۱۸/ص: ۳۳۸)

نزدیک خردمند زراندود برنجی

د/۲/جو+گندم:

گندمت باید شدن تا در خور مردم شوی

(ق: ۱۶۴ بیت ۲۳/ص: ۳۴۶)

کی خورد جز خر ترا تا تو به سردی چون جوی

د/۳/خوید:

«۱. گندم، جو و مانند آن ها که به طور کامل نرسیده باشد. ۲. سبزه زار؛ کشت زار... «(فرهنگ بزرگ سخن: ۲۹۱۸)

بر سرم گیتی جو کشت و برآورد خوید

بی گمان بدرود اکنونش که شد زرد جوم

(ق: ۲۰۴ بیت ۵/ص: ۴۳۰)

ه/داروهای گیاهی

ه/۱/داروهای گیاهی رایج:

ه/۱/۱/آویشن:

نوعی گیاه با گل های سفید یا گلی از تیره ی نعناعیان... «درختچه ای است سفید رنگ، برگ های آن کوچک و گل های آن سفید و برگ و گل آن معطر است و بین جهرم و بندرعباس و در اطراف یزد و کرمان و اصفهان و فارس و بلوچستان وجود دارد. نام عمومی آن آویشن است که به زبان عربی صعتر(صعتر)و زعتر نامیده شده است...» (رنگچی ۱۳۸۹: ۲۰)

دست از دروغ زن بکش و نان مخور

(ق: ۲۱۰ بیت ۲۹/ص: ۴۴۰)

با کرویا و زیره و آویشنش

چه کنی دنیا بی دین و خرد زیرا

(ق: ۱۷ بیت ۳۶/ص: ۳۶)

خوش نباشد نان بی زیره و آویشن

اکنون نچرد گوزن بر صحرا

(ق: ۱۵۵ بیت ۱۳/ص: ۳۲۴)

جز سنبل و کرویا و آویشن

ه/۲/۱/حسک(خارخسک):

گیاهی علفی از تیره ی اسفند... «ریشه و میوه ی گیاه اثر مقوی و اشتهاآور دارند و از آن ها در مواردی که ادرار به سختی و به مقدار کم با حالت دردناک دفع می گردد و همچنین دفع سنگ کلیه و مثانه استفاده می شود.» (زرگری (۱) ۱۳۹۰: ۴۶۲)

دست خداوند باغ خلق درازست

(ق: ۷۸ بیت ۳۱/ص: ۱۷۰)

بر حسک و خار همچو بر گل و سوسن

ه/۳/۱/زعفران:

گیاهی چند ساله و دارای پیازی سخت، مدور و گوشت دار از تیره ی زنبق... «زعفران از طرفی به علت دارا بودن مواد تلخ، موجبات سهولت هضم را فراهم می سازد و از طرف دیگر به علت داشتن اسانس، اثر محرک بر روی سلسله اعصاب دارد. از نظر درمانی دارای اثر مسکن بر روی اعصاب سطحی بدن است» (زرگری (۴) ۱۳۹۰: ۶۲۹)

باک نداری که در این ره به زرق

(ق: ۷ بیت ۲۵/ص: ۱۴)

که بفروشی بدل زعفران

زر مغشوش کم بهاست برنج

(ق: ۹۱ بیت ۴۰/ص: ۱۹۹)

زعفران مزورست زریر

گوئی میان خیمه ی پیروزه

(ق: ۱۲۰ بیت ۱۰/ص: ۲۵۶)

پر زآب زعفران یکی آهونست

ه/۴/۱/زیره(سبز و سیاه):

گیاهی دوساله از تیره ی جعفری...

دست از دروغ زن بکش و نان مخور

با گرویا و زیره و آویشنش (ق: ۲۱۰ بیت ۲۹/ص: ۴۴۰)

چه کنی دنیا بی دین و خرد زیرا

خوش نباشد نان بی زیره و آویشن (ق: ۱۷ بیت ۳۶/ص: ۳۶)

ه/۱/۵/شقاقل(جوزا بیض، جزرا قلیطی، جزربری):

گیاهی دوساله و دارای انواع وحشی از تیره ی جعفری... شقاقل «بر وزن تغافل، زرک صحرایی است و بهترین آن ستمبر و سنگین و به زردی مایل است. «رنگچی ۱۳۸۹: ۲۴۷» خاصیت آن گرم و مقوی است. برای درد مفاصل و نقرس مفید است. «همان: ۲۴۸» یک گونه فرعی از آن به نام subsp. Secacul در فاصله ی قزوین و تهران، شمال ایران، دماوند و شیراز: کوه برفی(فلور ایران-دکتر پارسا) و منطقه ی وسیعی از ایران می روید. اعراب آن را شقاقل، جزراقلیطی و جزربری می نامند. «زرگری(۲): ۱۳۹۰: ۶۰۸

چند شقاقل خوری؟ که سستی پیروی

نگردد ز تو به زور شقاقل (ق: ۱۶۲ بیت ۲۲/ص: ۳۴۱)

ه/۱/۶/صبر(صبر اسقوطری/زرد، صبر عربی و صبر سیمخانی/فارسی):

گیاهی است از تیره ی سوسنی ها... «خاصیت آن این است که مسهلی است قوی و موجب تقویت بینایی و روشنایی چشم است و گویند آماس چشم ها و سوراخ های بینی ببرد و اسهال صفرا و رطوبت کند. «رنگچی ۱۳۸۸: ۲۶۵» در هاونی که صبر بکوبد طبیب

چون صبر تلخ شود هاون (ق: ۲۱۰ بیت ۳۲/ص: ۴۴۰)

ه/۱/۷/مرزنگوش(مرزنجوش، مردقوش، ریحان داوود):

گیاهی پایا، دو ساله یا یک ساله از تیره ی نعناع... «بوی اعضای هوائی گیاه، معطر و نافذ و طعمش پسندیده و با احساس گرما همراه است. «زرگری(۴): ۱۳۹۰: ۵۳»

بر سرم یک دسته مرزنگوش بود

کرد مرزنگوش را سحرش سمن (ق: ۷۳ بیت ۲۷/ص: ۱۶۰)

ه/۲/داروهای گیاهی غیر رایج:

ه/۲/۱/افسننتین(افسننتین)(بومادران کوهی):

گیاهی است علفی، پایا از تیره ی کاسنی ها... «افسننتین رومی و نبطی است و هندی، و بهترینش رومی است... «موفق هروی ۱۳۸۹: ۱۶/پاورقی»، در برهان قاطع آمده است: افسنتین به کسر ثالث و سکون نون نوعی از بو مادران کوهی است. گل آن به اقحوان [بابونه] او تلخی آن به صبر نزدیک است و برای درد چشم مفید است. «افسننتین دارای سه قسم است و هر سه را در طب مانند محرکات و ادویه ضد کرم استعمال می کنند و بهترین آن افسنتین رومی است... «همان: ۳۲» تاریخ شناسائی این گیاه به دوران های خیلی قدیم، در حدود ۱۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح نسبت داده می شود به طوری که مصریان، اختصاصاتی از آن را در این زمان ها بر روی اوراق پاپیروس نام برده اند. «زرگری(۳): ۱۳۹۰: ۸۷» برای این گیاه خواصی ذکر کرده اند: «افسننتین دارای اثر مقوی، مقوی قلب، تب بر، مدر، قاعده آور، ضد کرم و ضد عفونی کننده است» (همان: ۸۸)

جستی بسی ز بهر تن جاهل

(ق: ۴۱ بیت ۲۳/ص: ۸۹)

سقمونیا و تَرُبْد و افسنتین

ه/۲/۲/آمله (آملج-السنانیر):

درختچه ای کوچک، با تنه خمیده و شاخه هایی گسترده از تیره ی فرفیون... آمله «نام درختی هندی است که ثمره ی آن را نیز آمله گویند. «(رنگچی ۱۳۸۹: ۱۸) این درختچه «به حالت وحشی در نواحی حاره و نیمه حاره ی هند می روید یا پرورش می یابد. در سیلان، چین و مالایا نیز پراکنده است. «(زرگری (۴) ۱۳۹۰: ۴۱۲) آمله «در ایران نمی روید. «(همان: ۴۱۴) در خواص این درختچه آورده شده است: «معدۀ را قوی گرداند... و بُن موی سخت گرداند و آفت ها از وی دور کند. و چون با هلیله و بلبله از وی معجون کنند که معروف اطریفل است منفعتی عظیم دهد بیماری های سودا و بلغم را و ضعیفی تن را، و گونه نیکو گرداند، و موی سیاه کند. «(موفق هروی ۱۳۸۹: ۱۶)

چون نشویی دل به دانش همچنانک

(ق: ۱۳۲ بیت ۱۲/ص: ۲۸۱)

موی را شوئی به آب آمله؟

پای ز گل برکشی به طاعت به زانک

(ق: ۱۶۲ بیت ۲۱/ص: ۳۴۱)

روی بشوئی همی به آمله و گل

ه/۳/۲/بادیان (بادیان ختائی، آنسیون نجمی، آنسیون بری):

درختچه ای زیبا با ظاهری همیشه سبز از تیره ی ماگنولیا... بادیان: «دارای اثر مقوی معدۀ، بادشکن و زیاد کننده ی ترشحات شیر است و به علت تأثیری که بر روی دستگاه عصبی-ماهیچه ای دارد، در دردهای معدۀ و روده و در دفع انقباضات دردناک این اعضاء به کار می رود. «(زرگری (۱) ۱۳۹۰: ۱۱۷) «بادیان ختائی (بادیان چین)، در نواحی شرقی آسیا و بعضی جزایر اقیانوسیه می روید ولی در ایران هیچ نمونه ای از آن یافت نمی شود. «(همان: ۱۱۸)

نیست مرا وقت ضعیفی هنوز

(ق: ۷ بیت ۳۱/ص: ۱۴)

بشکند این را شکر و بادیان

ه/۴/۲/تَرُبْد (تَرَبید، تَوربیت):

گیاهی است پایا و دارای ساقه ی پیچنده از تیره ی پیچک صحرائی... «تَوربیت، مسهلی است قوی که اثر آن شبیه ژالاپ ولی خفیف تر از آن است... استفاده درمانی از تَوربیت امروزه تقریباً متروک گردیده است. این گیاه در ایران نمی روید. «(زرگری (۳) ۱۳۹۰: ۵۰۶) «در مخزن الادویه آمده است که ریشه ی آن مایل به سیاهی است و باطن آن سبک و مجوف و منبت آن حوالی خراسان و هند و سند است... «(رنگچی ۱۳۸۹: ۹۸)

جستی بسی ز بهر تن جاهل

(ق: ۴۱ بیت ۲۳/ص: ۸۹)

سقمونیا و تَرُبْد و افسنتین

ه/۵/۲/خربق (اسود-ابیض):

گیاهی علفی از تیره ی آلاله ها... (این گیاه در ایران نمی روید) «خربق بر وزن ابلق، گیاهی است از تیره ی آلاله ها، دارای برگ های دراز و ساقه ی کوتاه با گل های پنج برگ و سرخ کم رنگ و بیش دراز، مانند پیاز و ریشه های باریک. طعم آن تلخ است و انواع

بسیار دارد که مهمترین آن ها نوع سیاه و سفید است. «رنگچی ۱۳۸۹: ۱۳۰» گویند خربق سیاه سودا را دفع کند و نیکوترین آن ها سفید است. «همان: ۱۳۱»

وان عیش چو قند کودکی را

(ق: ۲۱۶ بیت ۵/ص: ۴۵۱)

پیری چو کبست کرد و خربق

۶/۲/ه سُداب(فیجن، سیاب):

گیاهی علفی، پایا از تیره ی نارنج... «گیاه مذبور در تداوی به عنوان قاعده آور و ضد کرم و معرق استعمال می شود.» «رنگچی ۱۳۸۹: ۱۹۳»

از چه شد همچو ریسمان کهن

(ق: ۱۳ بیت ۶/ص: ۲۷)

آن سر سبز و تازه همچو سُداب

نه سوی راه سدابست ره لاله ی لعل

(ق: ۸۶ بیت ۴۱/ص: ۱۹۰)

گرچه زآن آب خورد لاله که خورده ست سُداب

۷/۲/ه سقمونیا(سقمونیا، محموده):

گیاهی پایا از تیره ی پیچک صحرائی... «اسکامونه یا رزین آن از مسهل های قوی است و از قدیم الایام توسط پزشکان ایرانی و عرب مورد استفاده قرار می گرفته است... این گیاه در ایران نمی روید.» «زرگری(۳): ۱۳۹۰: ۵۱۳-۵۱۲»

جستی بسی ز بهر تن جاهل

(ق: ۴۱ بیت ۲۳/ص: ۸۹)

سقمونیا و تُرْبُد و افسنتین

۸/۲/ه شنبلید(شنبلید، شنبلیت):

گیاهی است از تیره ی سوسنی ها... «کاسبرگ های این گیاه از گلبرگ ها بزرگترند و گل هایش منفردند و به رنگ زرد روشن مایل به سفید است.» «رنگچی ۱۳۸۹: ۲۵۷» «باید توجه داشت که شنبلید با شنبلیله فرق دارد، زیرا شنبلیله گیاهی است علفی یکساله از تیره ی سبزی آسها، به طول ۳۰ تا ۵۰ سانتیمتر که بیشتر در بستان ها کاشته می شود گل هایش به رنگ زرد روشن یا بنفش و یا مایل به رنگ سفید است. بویی قوی و طعمی تلخ و معطر دارد و آن را در عربی حلبه گویند.» «همان: ۲۶۲»

بنگر که چو شنبلید گشتست

آن لاله ی آب دار رنگین

وان عارض چون حریر چینی

(ق: ۲۴ بیت ۵ و ۶/ص: ۵۰ و ۴۹)

گشته ست به فام زرد و پرچین

از ره چشم ستوری منگر اندر بوستان

(ق: ۲۵ بیت ۲۸/ص: ۵۳)

ای برادر تا بدانی زرد خار از شنبلید

۹/۲/ه فُرُز(فرز، فرزد، فریس، فریژ، پریز):

گیاهی است در غایت تلخی... «گیاهی است در غایت تلخی که در دفع مرض کناک که پیچش و زحیر شکم است نافع می باشد و آن را از مملکت چین آورند و بعضی گویند ریوند است و آن دارویی است مشهور، به جهت اسهال آوردن.» «رنگچی ۱۳۸۹: ۳۰۰»
که دانست کاین تلخ و ناخوش هلیله

حرارت براند ز ترکیب انسان؟

که فرمود از اول که درد شکم را

پرز [فُرژ] باید از چین و از روم والان؟ (ق: ۳۹ بیت ۱۷ و ۱۸/ص: ۸۳)

دیوان/تقوی نصرالله ص: ۳۱۹ فرژ ثبت شده است

ه/۱۰/۲/۱۰ قرنفل (میخک):

درختی است از تیره ی مورد... «در بحرالجمواهر آمده است که قرنفل میوه ی درختی است در جزیره ی هند و آن مانند یاسمین،

ولیکن سیاهی آن بیشتر است و مقوی قلب و معده است.» (رنگچی ۱۳۸۸: ۳۰۵)

نیست قرنفل خسیس و خوار سوی ما

گرچه ستوران نمی خورند قرنفل (ق: ۱۶۲ بیت ۲۴/ص: ۳۴۲)

ه/۱۱/۲/۱۱ کرویا (زیره، زیره ی سیاه، کمون ارمنی):

گیاهی است دو ساله از تیره ی جعفری... «از گرد زیره به عنوان ادویه و چاشنی، در تهیه ی برخی اغذیه مانند سوپ، راگو، نان،

پنیر، نان های قندی و غیره استفاده به عمل می آید.» (زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۵۴۳)

دست از دروغ زن بکش و نان مخور

با کرویا و زیره و آویشنش (ق: ۲۱۰ بیت ۲۹/ص: ۴۴۰)

اکنون نچرد گوزن بر صحرا

جز سنبل و کرویا و آویشن (ق: ۱۵۵ بیت ۱۳/ص: ۳۲۴)

ه/۱۲/۲/۱۲ مازریون/زریون:

مازریون «بر وزن آذرگون دوایی مجرب از برای دفع استسقا و آن دو نوع است: سفید و سیاه، سفید آن را اشخیص و سیاه آن را

هفت برگ خوانند.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۳۸۱)

ور به درویشی زکاتت داد باید یک درم

طبع را از ناخوشی چون مار و مازریون کنی (ق: ۱۲ بیت ۱۰/ص: ۲۵)

حال جسم ما هرچه که بود شاید

نه طبرخونی مانده ست نه زریونی (ق: ۱۷۵ بیت ۳۷/ص: ۳۶۸)

ه/۱۳/۲/۱۳ والان (رازیانه، شَمَر، شمار):

گیاهی علفی از تیره ی جعفری... «دیوید سکورید، برای رازیانه، اثر زیاد کننده ترشحات شیر، مقوی معده، قاعده آور و مدر قائل

بوده...» (زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۵۹۱)

که دانست کاین تلخ و ناخوش هلیله

حرارت براند ز ترکیب انسان؟

که فرمود از اول که درد شکم را

پرز [فُرژ] باید از چین و از روم والان؟ (ق: ۳۹ بیت ۱۷ و ۱۸/ص: ۸۳)

دیوان/تقوی نصرالله ص: ۳۱۹ فرژ ثبت شده است

ه/۲/۱۴/سنبل(حشیشه القطه، علف گربه)/(سنبل الطیب):

گیاهی از تیره ی سوسنی ها، جز تک لپه ای ها با جام و کاسه ی رنگین... سنبل «دو نوع است هندی و رومی، هندی را سنبل الطیب و سنبل عصافیر و رومی را ناردین گویند.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۲۲۲) «بوی مطبوع ریزوم گیاه، چون گربه را به سمت خود جلب می کند به طوری که این جانور در اطراف آن به جست و خیز می پردازد، از این جهت این گیاه را علف گربه نیز می نامند.» (زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۷۹۷)

در باغ و راغ دفتر دیوان خویش

از نثر و نظم سنبل و ریحان کنم

میوه و گل از معانی سازم همه

وز لفظ های خوب درختان کنم

اکنون نچرد گوزن بر صحرا

جز سنبل و کرویا و آویشن

من پس تو سنبل خوش چون چرم

گر تو همی گوز [کژرف] افکنده چری

دیوان/تقوی نصرالله ص: ۴۱۲ کژرف ثبت شده است

(ق: ۱۷۷ بیت ۳ و ۴/ص: ۳۷۰)

(ق: ۱۵۵ بیت ۱۳/ص: ۳۲۴)

(ق: ۲۶ بیت ۱۴/ص: ۵۵)

ز/مخدرها

ز/۱/۱/بنگ(شاهدانه)کنب(هندی):

گیاهی ۲ پایه، علفی، یک ساله از تیره ی شاهدانه... بنگ «معمولاً مخلوطی از برگ و سرشاخه ی گلدار پایه ی ماده است که توأم با گل آذین نر می باشد و معمولاً به حالت سبز چیده می شود.» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۴۶۴) «بنگ از جنس گیاهی است که در یونانی و لاتین کنبیس Cannabis خوانند و نوعی که بنگ می دهد Cannabis indica (کنب هندی) خوانده می شود، همین نوع را در گیلان «بنگ کنف» نامند. این واژه در کنب شده است و در فرهنگ ها آمده است که ریسمانی است که از الیاف گیاهی تابند.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۶۸-۶۷)

سپس بی هُشان خلق مرو

گر نخوردی تو همچو ایشان بنگ

بولهب با زن به پیشت می روند ای ناصبی

بنگر آنک زنش را در گردن افکنده کنب

ز/۲/۱/مهائل/تریاک، افیون:

پند ز حجت به گوش فکرت بشنو

ورچه به تلخی چو حنظلست و مهائل

ز/۳/۱/افیون/هیپون:

مست می خورده ازین سان نبود زیرا

(ق: ۱۷۶ بیت ۳۳/ص: ۳۶۹)

(ق: ۴۴ بیت ۳۸/ص: ۹۸)

(ق: ۱۶۲ بیت ۲۳/ص: ۳۴۱)

تو چنین بی‌هش و مدهوش از افیونی

(ق: ۱۷۵ بیت ۲۲/ص: ۳۶۷)

آن فلسفه است وین سخن دینی

(ق: ۱۲۰ بیت ۳۰/ص: ۲۵۷)

این شکر است و فلسفه هپیون است

گرفته بر یکی خنجر یکی مرهم یکی نشتر

(ق: ۳۸ بیت ۸/ص: ۸۰)

یکی هپیون یکی عنبر یکی شکر یکی علقم

هزل ز کس مشنو و مگوی ازیراک

(ق: ۴ بیت ۱۳/ص: ۹)

عقل تو را دشمن است هزل، چو هپیون

چه حال است این که مدهوشند یکسر؟

(ق: ۶۵ بیت ۲۷/ص: ۱۴۵)

که پنداری که خورده‌ستند هپیون

اینت هپیون گرس و آنت شکرگر

(ق: ۲۳۴ بیت ۲۹/ص: ۴۹۱)

هر دو به خاک اندرون برابر و مقرون

گر نه دیوانه شده‌ستی چون سر هشیار خویش

(ق: ۱۲ بیت ۸/ص: ۲۵)

از بخار گند می طبلی پر از هپیون کنی؟

علم است کیمیای بزرگی‌ها

(ق: ۱۸۱ بیت ۳۷/ص: ۳۸۲)

شکر کندت اگر همه هپیونی

ح/سبزی‌ها

ح/۱/خوراکی:

ح/۱/۱/اسپرغم(ریحان)/اسپریم:

مطلق گیاهان خوشبو/سلطان الریحان و معروف به ناز بو... «گیاهی است علفی، یکساله، معطر» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۴۸) که «در اشعار شاعران و فرهنگ‌ها به شکل‌های گوناگون از قبیل شاهسپرغم، اسپرهم، اسپرم، شاه اسپرم، شاه اسفرهم و شاه سپرهم که به معنی ریحان و یا مطلق گیاهان خوشبوست نوشته شده است» (رنجی ۱۳۸۹: ۲۶). «برگ ریحان جهت معطر ساختن اغذیه به کار می‌رود به علاوه به حالت خام مصرف می‌گردد. دم کرده ۵۰ تا ۲۰۰ در هزار آن، اثر ضد تشنج، نیرو دهنده، مقوی و مدر دارد. مصرف آن برای رفع سردردهای یکطرفه، سردردهای عصبی، تقویت عمل دستگاه هضم، از بین بردن نفخ، سرگیجه، دل پیچه‌ها، سرفه، آنژین و سیاه سرفه توصیه شده است.» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۵۰) محل رویش این گیاه را در «شمال غربی ایران، آذربایجان، تبریز، کرمان، میناب، خراسان، خواف و اطراف تهران» (همان: ۵۱-۵۰) نوشته‌اند. در شعر شعرا، همواره سبزی، معطر بودن، خواص درمانی و... دستمایه‌ی سرایش اشعار بوده است.

درخت مردمی را نیست اسپرغم بجز پیری

(ق: ۳۸ بیت ۵/ص: ۸۰)

خرد بار درخت اوست شکر طعم و عنبر شم

بهار دل دوستدار علی

همیشه پُرس‌ت از نگار علی

دلّم زو نگارست و علم اسپرم

چنین واجب آید بهار علی

بچن هین گل، ای شیعت و خسته کن

دل ناصبی را به خار علی (ق: ۸۵ بیت ۱ و ۲/۳ ص: ۱۸۴)

مغیلانست جاهل پیشم و، من پیش او ریحان

ندارد پیش ریحانم خطر ناخوش مغیلانش (ق: ۱۰۸ بیت ۵۴/ص: ۲۳۴)

در باغ و راغ دفتر دیوان خویش

از نثر و نظم سنبل و ریحان کنم (ق: ۱۷۷ بیت ۳/ص: ۳۷۰)

ح/۲/۱/ سیسنبر (سوسنبر):

گیاهی از تیره ی نعناعیان... «در منتهی الارب آمده است که سیسنبر، گیاهی است خوشبو که در آب روید.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۲۴۰)

خطّ خدای زود پیاموزی

گر در شوی به خانه ی پیغمبر

گر در شوی به خانه ش، بر خاکت

شمشاد و لاله روید و سیسنبر (ق: ۲۲ بیت ۶۶ و ۶۷/ص: ۴۷)

چون چغز [چغز] گشت بناگوش چو سیسنبر تو

چند نازی پس این پیرزن زشت چغاز (ق: ۵۰ بیت ۶/ص: ۱۱۱)

ح/۲/ دارویی:

ح/۱/۲/ سیر (ثوم):

گیاهی علفی و دارای ساقه از تیره ی لاله...

این جهان را فریب بسیار است

بفروشد به نرخ سوسن سیر (ق: ۹۱ بیت ۳۴/ص: ۱۹۹)

ح/۲/۲/ فلفل/پلپل:

گیاهی بالارونده از تیره ی کبابه ها یا بیدهها... اصل آن از هند است و زیره به کرمان بردن و فلفل به هندوستان بردن به یک معنا

اراده شده است.

بار چو فرزند و، تخم او پدر اوست

از جو جو زاید و ز پلپل پلپل (ق: ۶۱ بیت ۱۱/ص: ۱۳۶)

چون سرکه چکاند او به ریش بر

بر پاش تو بر جراححتش پلپل (ق: ۱۲۶ بیت ۲۴/ص: ۲۷۰)

ح/۳/۲/ مرزنگوش (مرزنجوش، مردقوش، ریحان داوود):

گیاهی پایا، دو ساله یا یک ساله از تیره ی نعناع... «بوی اعضای هوائی گیاه، معطر و نافذ و طعمش پسندیده و با احساس گرما همراه است.» (زرگری (۴): ۱۳۹۰: ۵۳)

بر سرم یک دسته مرزنگوش بود

کرد مرزنگوش را سحرش سمن (ق: ۷۳ بیت ۲۷/ص: ۱۶۰)

ط/اشوینده ها

ط/۱/أشنان(چوبک):

درختچه ای از تیره ی اسفنجیان، معروف به جامه شوی... أشنان «بر وزن نُقصان: گیاهی است که بدان جامه و دست شویند و به عربی غاسول و حرص گویند.» (موفق هروی ۱۳۸۹: ۳۳/پاورقی) «در غیاث اللغات آمده است که گیاهی است شور که در زمین شور روید.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۳۰) «أشنان چهار جنس است: سپید و زرد، سبز و جنسی دیگر هندوی است، وی را فندق هندی گویند و حرص صینی گویند و رُته، و اندر أشنان جلاست تیز، شوخ ها را ببرد و گرّ و کنه ببرد.» (موفق هروی ۱۳۸۹: ۳۳)

مغزست ترا ریم گرچه شوئی

دستار به صابون و تن به أشنان (ق: ۷۱ بیت ۳۷/ص: ۱۵۷)

ی/اتزئینی ها

ی/۱/پله نام درختی است خودرو:

«پله درختی است خودرو که برگش به پنجه ی آدمی و گلش به ناخن شیر ماند و بیخ گل سیاه و برگ آن نارنجی می شود و در جنگل های هندوستان بسیار است...» (رنگچی ۱۳۸۹: ۸۸)

گوشت همی سازند از بهر تو

از خس و خارو پله [پله] کاندرا فلاست (ق: ۴۵ بیت ۱۰/ص: ۹۹)

دیوان/تقوی نصرالله ص: ۵۷ پله ثبت شده است

ی/۲/۱/چنار(دلب، صنار، شنار):

درختی بزرگ، زیبا و زینتی از تیره ی چنار...

چون درختان ببارند به دیدار ولیکن

چون به کردار رسد یکسره بیدند و چنار (ق: ۶۶ بیت ۴/ص: ۱۴۶)

شاخ پر بارم زی چشم بنی زهرا

پیش چشم تو همی بید و چنار آید (ق: ۷۴ بیت ۳۱/ص: ۱۶۲)

ی/۳/۱/سرو:

درختی یک پایه ای تیره ی سرو... «منشأ اولیه ی آن در آسیای صغیر بوده از آن جا در آغاز به منطقه ی مدیترانه و نواحی شمالی ایران و سپس به سایر نواحی انتقال یافته است. پرورش آن از نظر زیبایی خاصی که دارد در غالب نواحی معمول است.»

«(زرگری (۵): ۱۳۹۰: ۴۱)

این چنبر گردنده بدین گوی مدور

چون سرو سهی قدّ مرا کرد چون چنبر (ق: ۵۹ بیت ۱/ص: ۵۱)

قدت چو سرو و رویت چون دیبا

وآراسته به دیبا دُنیا را (ق: ۷۶ بیت ۲/ص: ۱۶۶)

ی/۴/۱/ سوسن:

گیاهی زینتی از تیره ی لاله(تیره ی سوسنی ها هم معروف است)...

دست خداوند باغ خلق درازست

بر حسک و خار همچو بر گل و سوسن (ق: ۷۸ بیت ۳۱/ص: ۱۷۰)

این جهان را فریب بسیار است

بفروشد به نرخ سوسن سیر (ق: ۹۱ بیت ۳۴/ص: ۱۹۹)

ی/۵/۱/ صنوبر:

درختی است از تیره ی مخروطیان(نازویان)که همیشه سبز است... صنوبر «جزو درختان زینتی باغ ها است و تا ارتفاع زیاد رشد می کند، برگ هایش پهن، کامل و دندانه دار است. سطح فوقانی برگ ها سبز کم رنگ و سطح تحتانی برگ ها سپید رنگ است.

«(رنگچی ۱۳۸۹: ۲۶۸)

از مذهب خصو خویش بررس

تا حقّ بدانی از مزورّ

حجّت نبود ترا که گویی

من مؤمنم و جهود کافر

گوئی که صنوبرم، ولیکن

زی خصم، تو خاری او صنوبر (ق: ۴۳ بیت ۶۱-۵۹/ص: ۹۵)

ی/۶/۱/ عرعر(شجره الله، شجره السماء):

درختی است زیبا و تنومند از تیره ی عرعرها...

وانت گوید «بر سر هفتم فلک

جوی آب و باغ و ناز و عرعر است (ق: ۱۶ بیت ۲۰/ص: ۳۳)

ی/۷/۱/ ناز(نازو، ناز، نوژ، نوژن، نوج، کاج ایرانی):

وانت گوید «بر سر هفتم فلک

جوی آب و باغ و ناز و عرعر است (ق: ۱۶ بیت ۲۰/ص: ۳۳)

ی/۸/۱/ شمشاد(کیش، شومشاد، شیشار، شار و شر، شمشاد اناری):

تیره ی کوچکی از گیاهان گلدار از تیره ی کیش... «درخت کیش از قدیم ایام مورد شناسایی مردم بوده است. به طوری که حتی در قدیمی ترین کتب یونان، اختصاصات آن به صور مختلف ذکر گردیده است. رومیان قدیم آن را در باغ ها و قصور خود پرورش

می دادند و در قرون وسطی بیشتر در صومعه ها اقدام به این کار می کردند... «(زرگری(۴) ۱۳۹۰: ۴۳۴)

طمع چون کردی از گره دلیلی؟

نروید هرگز از پولاد شمشاد
 صفت چند گویی به شمشاد و لاله
 رُخ چون مه و زلفک عنبری را
 گر در شوی به خانه ش، بر خاکت
 شمشاد و لاله روید و سیسنبر
 در باغ شو و کنار پر کن
 از دانه و میوه و ریاحین
 برگ و خس و خار پیش خر کن
 شمشاد و سمن ترا و نسرين
 چون سمن شد بر دو عارض مشک شم شمشاد تو
 چند بوئی زلف چون شمشاد و روی چون سمن

(ق: ۲۹ بیت ۲۱/ص: ۶۱)
 (ق: ۶۴ بیت ۲۸/ص: ۱۴۳)
 (ق: ۲۲ بیت ۶۶/ص: ۴۷)
 (ق: ۲۴ بیت ۳۳ و ۳۴/ص: ۵۱)
 (ق: ۱۲۳ بیت ۴/ص: ۲۶۲)

ک/گونه هایی دیگر

ک/۱/۱/ چغز:

بوته ی گیاهی... «چغز به فتح اول و ثانی و سکون زای نقطه دار به معنی بوته ی گیاهی است شبیه به درمنه لیکن مانند جاروب سفید است. اگر گیاه مزبور از خانواده ی درمنه باشد، از تیره ی مرکبان جزو دسته ی آفتابی ها است که منشأ آن را ترکستان دانسته اند.» (رنگچی ۱۳۸۹: ۱۱۳)

چون چغز [چغز] گشت بناگوش چو سیسنبر تو

چند نازی پس این پیرزن زشت چغاز
 دیوان/تقوی نصرالله ص: ۲۰۱ چغز ثبت شده است

(ق: ۵۰ بیت ۶/ص: ۱۱۱)

ک/۲/۱/ خار:

«۱- هر یک از زائده های نوک تیز روی ساقه ی بعضی گیاهان که نقش حفاظتی دارند؛ ۲- گیاهی علفی از خانواده ی اسفناج با شاخه های نوک تیز و خراشنده؛ ۳- گیاهی که ساقه ی سخت، گل های مرکب درشت رنگین قرمز، زرد یا سفید و دانه های خاردار دارند و از چوب نوعی از آن، وافور درست می کنند؛ ۴- هر چیز نوک تیز و خراشنده و هر برآمدگی نوک تیز...» (فرهنگ بزرگ سخن: ۲۶۱۷)

تو خواهی بار شیرین باش بی خار

به فعل اکنون و، خواهی خار بی بار
 پر کینه مباح از همگان دایم چون خار

(ق: ۹ بیت ۱۲/ص: ۱۸)

نه نیز به یکباره زبون باش چو خرما

(ق: ۲ بیت ۱۴/ص: ۴)

نهان اندر بدان نیکان چنانند

که خرما در میان خار بسیار

(ق: ۹ بیت ۳/ص: ۱۷)

زیرا که ز شاخ رُست خرما
 با خار و نیامدند چون هم
 خوارست ز فعل زشت خود خار
 خرما ز خوشی چو دست مکرم
 (ق: ۶۷ بیت ۲۵ و ۲۶/ص: ۱۴۸)

گر نتوانی چو گاو خورد خس و خار
 تخم خس و خار در زمین میراگن
 تن درختست و خرد بار و، دروغ و مکر
 خس و خارست، حذر کن ز خس و خارش
 خار و خس بفگن از این شهره درخت ایرا
 کز خس و خار نیایی مزه جز خارش
 یارِ خرماست یکی خار، بتر یاری
 یارِ بد عار بود دایم بر یارش
 یارِ بد خار تواست، ای پسر، از یارت
 دور باش و به جز از خار میندارش
 یارِ چون خار ترا زود بیازارد
 گر نخواهی که بیازاری مازارش
 دست خداوند باغ خلق درازست
 بر حسک و خار همچو بر گل و سوسن
 (ق: ۷۸ بیت ۲۱/ص: ۱۶۹)

ک/۳/۱/خس:

«۱. قطعه‌ی کوچک شاخه یا تیغ درختان، علف خشک، پَر کاه و مانند آن‌ها. ۲. گیاهی از تیره‌ی مینا، دارای برگ سبز مایل به آبی و خارهای فراوان، که به صورت علف هرز در مزارع، چمن‌ها و باغ‌ها می‌روید.» (فرهنگ بزرگ سخن: ۲۴۷۹)

برگ و خس و خار پیش خر کن
 شمشاد و سمن ترا و نسرین
 (ق: ۲۴ بیت ۳۳ و ۳۴/ص: ۵۱)

ک/۴/۱/خلنج(خلنگ):

«گیاهی درختچه‌ای یا علفی و پایا که معمولاً در مناطق گرم می‌روید و از آن جارو تهیه می‌شود.» (فرهنگ بزرگ سخن: ۲۸۱۶)

آنست خردمند که خوردنش خلنجست
 زانست که تو بی خرد از کاسه خلنجی
 (ق: ۱۶۰ بیت ۲۱/ص: ۳۳۸)

ک/۵/۱/ژاژ:

بوته‌ی گیاهی است به غایت سفید و شبیه به درمنه در نهایت بیمزگی...
 بر خوان ژاژ خای منه هرگز
 این خوب قول پخته و خایسته
 (ق: ۲۱۴ بیت ۲۵/ص: ۴۴۹)

ک/۱/۶/ استبرق (استبرق، غلب لب، عوشر، عُشر، غرق، کرک، خرک):

گیاهی علفی پایا از تیره ی استبرق...

واندر حریر سبز استبرق ها

سیب و بهی چو موسی و هارونست (ق: ۱۲۰ بیت ۱۹/ص: ۲۵۶)

ک/۱/۷/ عرجون:

چوب خمیده و خشک شده ی درخت خرما... « این کلمه فقط یکبار در قرآن آمده است. عرجون: بند خوشه خرماست که بعد از قطع خوشه در درخت می ماند و پس از چندی خشکیده و کج شده مثل هلال می گردد و رنگش نیز زرد است در صحاح و اقرب الموارد و المنجمد گوید: «الْعُرْجُونُ اصل العِدْقُ الذی یَعْوَجُ و تقطع عنه الشماریخ فیبقی علی النخل یابساً». مراد از آن در آیه ظاهراً حال قمر در اواخر ماه است که به تدریج کاسته شده تا به صورت بند خوشه خشکیده خرما در می آید. یعنی برای ماه منازلی قرار دادیم که از لحاظ رؤیت مردم تا به صورت بند خوشه کهنه در آمد. البته این نسبت به رؤیت ما است و گرنه همواره نیمکره قمر رو به آفتاب و روشن است. «قاموس قرآن)

«والقمر قدرنه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم. «(یس(سوره ی ۳۶) آیه ی ۳۹)

چونست باغ و، شاخ سمن پروین

گر ماه نو خمیده چو عرجونست (ق: ۱۲۰ بیت ۵/ص: ۲۵۶)

ک/۱/۸/ عود:

نام چوبی است که دخان آن بوی خوش دارد... «نام چوبی است سیاه رنگ که به جهت بخور سوزانند. گویند عود بیخ درختی است که آن را می کنند و در زمین دفن می کنند تا تغییر در وی پدید آید و عود خالص گردد، نام سازی هم هست که نوازند. «(برهان قاطع)

گرش بورزی به جای هیزم و گندم

عود قماری بری و لو لو عمان (ق: ۱۵ بیت ۷/ص: ۴۵۰)

ک/۱/۹/ کزرف:

«کزرف بر وزن اشرف، گیاهی است بسیار بدبوی که چون به دست گیرند مدت ها بوی آن زایل نشود. « (رنگچی ۱۳۸۹: ۳۲۵)

راهبر تو چو یکی گمر هست

از تو نیابد دگری رهبری

چون که نشویی سلب چرب خویش

گر تو چنین سخت و سره گازی

من پس تو سنبل خوش چون چرم

گر تو همی گوز [کزرف گنده] فگنده چری (ق: ۲۶ بیت ۱۴-۱۲/ص: ۵۵)

ک/۱/۱۰/ مگیلان:

درختچه ای خاردار که از آن صمغ عربی به دست می آید.

مگیلانست جاهل پیشم و، من پیش او ریحان

ندارد پیش ریحانم خطر ناخوش مگیلانش

(ق: ۱۰ بیت ۵۴/ص: ۲۳۴)

دیو و فرشته به خاک و آب درون شد

(ق: ۴ بیت ۱۱/ص: ۸)

دیو مگیلان شد و فریشته زیتون

ک/۱۱/۱/ند:

گیاهی علفی از تیره ی اوناگراسه... «برگ های آن ساده، باریک و دراز، دارای کناره ی صاف و گل های آن به رنگ ارغوانی...»

«(زرگری (۲): ۱۳۹۰: ۳۹۱)

گیسوی من به سوی من ند و ریحانست

(ق: ۷۴ بیت ۳۰/ص: ۱۶۲)

گر به چشم تو همی تافته مار آید

بخش دوم:

بررسی برخی از کارکردهای اعتقادی- تبلیغی و دیدگاه های مذهبی ناصر خسرو

ابزاری به نام عناصر گیاهی در خدمت تبلیغ و اشاعه ی اسماعیلیه با استناد به مصادیق شعری

گرچه در این مورد که ناصر خسرو، پیش از سفر مصر پیرو کدام مذهب بوده و آیا در مصر به اسماعیلیان گرویده یا در خراسان دعوت آنان را پذیرفته اختلاف است (غلامرضایی ۱۳۸۹: ۱۰)، اما در این که ناصر خسرو از تمامی ابزارهای ممکن برای تبلیغ و اشاعه ی مذهب اسماعیلی بهره جسته است هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. درباره ی شخصیت ناصر خسرو «آن چنان که از سفرنامه بر می آید- پیش از رفتن به مصر نیز مردی بوده است راست گفتار و درست کردار. پس از سفر مصر هم زاهد و پرهیزگار، بلند همت و اهل استدلال و به اصحاب زر و زور بی اعتنا و آزاده بوده و با سرسختی در مقابل آنان می ایستاده است. وی در اعتقادات دینی، مردی است استوار و راسخ و متصلّب و اهل بینش، آن چنان که معتقد است از این دنیا، جایگاه خویشتن را در آن دنیا می بیند: (همان: ۱۶)

گر من در این سرای نینم در آن سرای
امرو جای خویش چه باید بصر مرا؟ (ق: ۶ بیت ۲۰/ص: ۱۴)

گرچه او تا پایان عمر به مذهب اسماعیلیان پایبند باقی مانده اما نظر استاد دکتر زرین کوب این است که مدت کوتاهی اقامت وی در مصر باعث شده است تا نتواند واقع بینانه تر تصمیم بگیرد: «اگر بیشتر از سه سال مانده بود با آن ذهن حقیقت جویی که داشت بی شک آن چنان تا پایان عمر مفتون فاطمیان نمی ماند. لابد خیلی زود در می یافت که خلیفه در همه جا خلیفه است و ظاهر - و گر خود به نام باطن تعمیم شود- همچنان ظاهر است. توقف بیشتری در مصر -اگر برایش دست می داد- بی شک دیده ی حقیقت جوی او را بیشتر می گشود و شاید در آن صورت نه آن تعصّب و خشونت باطنی گری در وجود او باقی می ماند و نه آن سرنوشت بدفرجام آوارگی و دربه دری در انتظارش می بود.» (زرین کوب ۱۳۷۰: ۹۱) از این موارد بر می آید که او اسماعیلی مذهبی متعصب، راست کردار و درست گفتار بوده است، حال چه قبل از سفر مصر به اسماعیلیان گرویده باشد یا پس از رؤیت جایگاه المستنصر بالله، و چه تعصّبش از عمق جان باشد یا از سطحی زدگی، در راهی که برگزیده است با همه ی ابزارهای کلامی و لطایف قابل استفاده ی شعری برای تبلیغ و اشاعه ی مذهبی که آن را پذیرفته بوده بهره ها برده است و ما نیز در این بخش، عناصر گیاهی ای

که در اشعار او این وجه تبلیغی-اعتقادی وی را مظاهر کرده باشند به عنوان یکی دیگر از توانمندی های شعری او بررسی می کنیم.

در بررسی های به عمل آمده پیرامون نظام تبلیغی مذهب اسماعیلیه این گونه به نظر می رسد که «سازمان دعوت اسماعیلی، در دوره ی فاطمی، در زمان هشتمین خلیفه، المستنصر بالله (۴۲۷-۴۸۷. ق) به نهایت پرداختگی رسید. ناصر خسرو، یکی از بزرگترین داعیان روزگار المستنصر، نقشی اساسی در ترویج کیش اسماعیلی در مناطق آسیای مرکزی، به خصوص بدخشان، داشت. در همان جا بود که بیشتر اشعار و نوشته های کلامی- فلسفی خود، از جمله آخرین اثر خود، کتاب جامع الحکمتین (۴۶۲. ق) را پدید آورد. «دفتری ۱۳۸۴: ۴۲۰) به همین سبب نمی توان در بررسی های گسترده ای که بر اشعار این اسماعیلی مذهب وفادار صورت گرفته یا در آینده صورت خواهد گرفت، این مهم تأثیر گذار یعنی تأثیر دوسویه ی تبلیغی-آئینی مذهب اسماعیلیه را نادیده انگاشت. بر اساس تأکید بر اصل مهمی که در تحقیقاتی علمی-پژوهشی باید مد نظر قرار داده شود غفلت از خط سیر اصلی شاعر در خلق آثار منظوم و منثور، نخست درک و فهم واقعیت های موجود در آثار را سخت و گاه غیر ممکن می سازد و از سویی دیگر ممکن است در رسیدن به مقصود نهایی، هم مخاطب دچار انحراف و کج فهمی شود و هم نیت واقعی خالق اثر به گوشه ی تاریک نادیده انگاری رانده شود که هر دوی این اتفاقات ناخواسته بر اصل و ذات پژوهش های محتوایی لطمه ای اساسی خواهد زد.

بر اساس همین اصل، در نمونه های شعری انتخاب شده به این ویژگی شعری ناصر خسرو نیز توجه شده است که هدف از به کارگیری عناصر گیاهی گاه تنها به نمایش درآوردن قدرت شاعر در به اختیار گرفتن همه ی توان ادبی، علمی و تجربی او به منظور تبلیغ، اشاعه و کمک به گسترش کیش اسماعیلیه و سرکوب مخالفین مذهبی شاعر است؛ طریقه ای که ناصر خسرو در آن توانی منحصر به فرد دارد. نکته ی دیگر، دقت در شیوه و روش تبلیغ مبلغان اسماعیلی و کیفیت بحث و مناظره و طرز استدلال آنان در امر دعوت مردم است که بسیار ماهرانه بوده و منش رفتاری این عده در تبلیغ و دعوت به مذهب اسماعیلیه، بر اساس چهارچوبی مدوّن صورت می پذیرفته است. «عبدالقادر بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق در این باره گفته است: از شرایط داعی در دعوت آن است که، باید دارای صفت تفرّس باشد، که درک کند هرکسی با چه طریقی به راه می آید؛ با هرکس فراخور حال و شغل و عقیده و فکر او گفتگو کند. داعی باید با کسی که اهل عبادت و زهد باشد، از راه سخنان تشکیک آمیز به بحث آغاز کند؛ اگر با کسی رو برو شود که از رافضیان غالی باشد، باید از راه عقاید مربوط به ولایت و امامت استدلال کند؛ و اگر طرف بحث او اهل فلسفه و کلام باشد، لازم است که با او از مقوله ی فلسفه و کلام و عقل و منطق صحبت کند؛ و اگر مخاطب داعی افراد عامی و با اصول استدلال و نظر بیگانه باشند، باید مذهب خود را در نظر او خوب جلوه گر نماید. «فضایی ۱۳۹۰: ۱۵۹-۱۵۸) با تکیه بر همین شیوه ی کاملاً آموزشی و پذیرفته شده می توان استدلال کرد که مبلغان اسماعیلیه از همه ی توان و ابزار برای عرضه ی کیش اسماعیلی خود بهره

می جسته اند و ناصر خسرو نیز از این دایره مستثنی نیست. بنابراین عناصر گیاهی به عنوان یکی از ابزارهای کلامی رایج و قابل فهم برای عوام نیز می توانسته است مورد استفاده در موضوعاتی باشد که شاعر را برای امور تبلیغی یاری رساند.

خرد: «خدای، مردم را خرد دریابنده داده است که زشت از نیکو جدا تواند کرد. «ناصر خسرو ۱۹۹۸: ۷۴)

درخت مردمی را نیست اسپرغم بجز پیری

خرد بار درخت اوست شکر طعم و عنبر شم (ق: ۳۸ بیت ۵/ص: ۸۰)

اگر بار خرد داری، وگرنی

سپیداری سپیداری سپیدار(ق: ۹ بیت ۱۳/ص: ۱۸)

دل - دانش: «رهایش مردم به دانش است و مردم را دو چیز است که دانش را بدان بتواند پذیرفت: یکی ازو دلست که بدان بداند و دیگر تنست که بدو مر آن دانش را کار بندند.» (ناصرخسرو ۱۹۹۸: ۶۴)
چون نشویی دل به دانش همچنانک

موی را شوئی به آب آمله؟(ق ۱۳۲ بیت ۱۲/ص: ۲۸۱)

درخت تو گر بار دانش بگیرد

به زیر آوری چرخ نیلوفری را(ق: ۶۴ بیت ۱۵/ص: ۱۴۲)

دنیا - دین - خرد: «دنیا، مدت بقای نفس است اندر جسد تا به وقت مرگ.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۹۵)

چه کنی دنیا بی دین و خرد زیرا

خوش نباشد نان بی زیره و آویشن(ق: ۱۷ بیت ۳۶/ص: ۳۶)

خلق: «خلق بر مثال نفی و اثبات که بر دو گونه بود دو گروه شدند، یک گروه از اهل حق شدند و نفی کردند مران صفات را که اهل باطل مر آن را اثبات کردند.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۱۰۴)

سپس بی هشان خلق مرو

گر نخوردی تو همچو ایشان بنگ(ق: ۱۷۶ بیت ۳۳/ص: ۳۶۹)

مردم: «مردم را دو معنی است یکی جسد و دیگر روح... ترکیب مردم از چهار طبع است صفرا و سودا و خون و بلغم... پایداری مردم به هفت اعضای رئیسه است که اندروست...» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۷۴)

گندمت باید شدن تا در خور مردم شوی

کی خورد جز خر ترا تا تو به سردی چون جوی(ق: ۱۶۴ بیت ۲۳/ص: ۳۴۶)

حجّت: «حجّت باشد که مر او را چهار مرتبت است چون حجتی و داعی گری و مأذونی و مستجیبی.» (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۲۰۵)

پند ز حجت به گوش فکرت بشنو

ورچه به تلخی چو حنظلست و مهانل(ق: ۱۶۲ بیت ۲۳/ص: ۳۴۱)

فضل طبرخون نیافت سنجد هرگز

گرچه ز دیدن چو سنجدست طبرخون

فضل سخن کی شناسد آن که نداند

فضل اساس و امام و حجّت و مأذون(ق: ۴ بیت ۳۸ و ۳۹/ص: ۱۰)

فعل: «حکما گفته اند که فعل میانجی است میان فاعل و میان مفعول و فعل همیشه یا اندر ذات فاعل باشد به قوت یا بر

ذات مفعول باشد به فعل، و فعل را به ذات خویش قیام نیست.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۲۵۱)

تو خواهی بار شیرین باش بی خار

به فعل اکنون و، خواهی خار بی بار(ق: ۹ بیت ۱۲/ص: ۱۸)

گفتار(قول): «قول اعنی گفتار، صناعت عامی است و کتابت مر او را صناعت خاصی است اما عامی قول مردم را به دو روی است یکی بر آن که مر دیگر جانوران را نیز مانند گفتار آوازه‌است کز آن آوازه‌های مختلف کزایشان آید هم مردم و هم یاران آن جانور بر رنج و راحت آن آواز دهنده دلیل توانند گرفتن و یافتن هرچند که قول مردم مفصل تر است.» (ناصرخسرو ۱۳۸۵: ۱۹۹)

توی بار درخت این جهان، نیز

درختی راستی بارت ز گفتار(ق: ۹ بیت ۱۱/ص: ۱۸)

درختت گر ز حکمت بار دارد

به گفتار آی و بار خویش می بار(ق: ۹ بیت ۱۶/ص: ۱۸)

دیو - فرشته: «دیو، نفس های بد و یا شر است و آتش و خاک بر آن غالب است.» (ناصرخسرو ۱۳۶۳: ۹۲) به نظر ناصرخسرو مردم در عالم دین دو گروه اند: «یکی پریان، دوم آدمیان. پریان دو قسم اند: هرکه بر طاعت بماند فرشته از این عالم بیرون می رود و هر که از طاعت باز گردد دیو خواهد شد.» (همان: ۱۴۲)

دیو و فرشته به خاک و آب درون شد

دیو مگیلان شد و فریشته زیتون(ق: ۴ بیت ۱۱/ص: ۸)

خدا: «خدا یکی است و هرچه(جز هویت)اوست، همه آفریده ی اوست، هیولی با صورت جفت کرده ی اوست نه از چیزی(البته)مبدع حق است و ابداع مر او راست و خالق است و خلق تقدیر اوست و صنع او بر دو روی است: یکی پدید آوردن چیزی که چیزها از او آید و آن جسم است نه از چیزی و دیگر تقدیر کردن چیزها چون موالید از چیزی که آن جسم است.» (ناصرخسرو ۱۳۸۵: ۷۸)

خطّ خدای زود پیاموزی

گر در شوی به خانه ی پیغمبر

گر در شوی به خانه ش، بر خاکت

شمشاد و لاله روید و سیسنبر(ق: ۲۲ بیت ۶۶ و ۶۷/ص: ۴۷)

پیغمبر: «پیغمبران علیهم السلام والصلوة که گماشتگان نفس بودند به تأیید عقل همچین کردند، نخست تنزیل را که ظاهر شریعت است به مردمان دادند که عام بود و بفرمودند مردمان را کار بستن آن کار.» (ناصرخسرو ۱۹۹۸: ۶۷-۶۵)

او بود درختی که همی بیعت کردند

زیرش گه پیغمبر با خالق اکبر

و امروز ازو شاخی پر بار بجایست

باحکمت لقمانی و با ملک قیصر(ق: ۵۹ بیت ۵۲-۴۹/ص: ۵۱)

فلک: «بیرون فلک کل که عالم است نه زمان است و نه مکان و نه جرمی تهی و نه چیزی از چیزهای طبیعی، زیرا همه ی طبیعیات در درون فلک است و فلک بر طبایع محیط است.» (حیدری ۱۳۹۲: ۲۰۵ به نقل از خوان الاخوان.)

وانت گوید «بر سر هفتم فلک

جوی آب و باغ و ناژ و عرعر است(ق: ۱۶ بیت ۲۰/ص: ۳۳)

جسم: «جسم جوهری است فعل پذیر و محسوس و نفس جوهریست فاعل و معقول و جسم مرکب است از هیولی و صورت.» (ناصر خسرو ۱۳۸۵: ۷۲)

حال جسم ما هر چه که بود شاید

نه طبرخونی مانده ست نه زریونی (ق: ۱۷۵ بیت ۳۷/ص: ۳۶۸)

برآیند:

سراینده ای متفکر به نام ناصر خسرو که خردمندانه گام در مسیر شاعری نهاده است، و با ابزار شعر مذهب خویش را تبلیغ می کند از تمامی توانمندی های کلامی و نیز از دریای دانش ها و حکمت هایی که در عنفوان جوانی تا پایان عمر آموخته است بهره می برد. حکیم قبادیان از آن زمان که دل در گرو فاطمیون مصر نهاد و تا انتهای عمر - حتی اگر عده ای را عقیده بر آن باشد که وی ساده انگارانه مبهورت ظواهر اسماعیلیون شده است - سعی کرد تا دریافت های خود را از مذهب اسماعیلیه اشاعه دهد و چون زبان شاعری می دانست و ذکاوت و طبعش نیز به سخن موزون متمایل بود از این نعمت خدادادی بیشترین بهره ها را نصیب خود ساخت. احاطه به برخی علوم از جمله طب، گیاه شناسی و دارو شناسی و نیز تجربیات گرانبهای پیمودن اقالیم گوناگون و سرزمین های سرشار از دیدنی ها و عجایب، در مجموع از او سخنوری چیره دست ساخت؛ سخنور سخن شناسی که برای ادای دین یا عمل به وظیفه و حتی وفای به عهد، از هر منفذ و ثانیه ای برای تبلیغ مذهبی که آن را به عمق جان دریافته و پذیرفته بود، استفاده کرد. بدین ترتیب با توجه به احاطه ی قابل ملاحظه اش به علوم درمانی و دانش گیاه شناسی و نیز دیده های بسیاری که طی سفرهای متعدّدش به او دانستنی هایی مضاعف بخشیده بود، عناصر گیاهی نیز به یکی از آن دست ابزارهایی تبدیل شد تا وی را برای تبلیغ و اشاعه ی افکار و عقاید اسماعیلیه یاری دهد.

تنوع عناصر گیاهی موجود در آثار منثور و منظوم وی و نیز گوناگونی شیوه های بهره بردن وی از ویژگی ها، خواص و دیگر مشخصه های آن، نه تنها جالب توجه که حائز اهمیتی خاص است. دانش و بینش شعری و مذهبی در پاره ای اوقات تمییز هدف شاعر در به کارگیری برخی عناصر گیاهی را دشوار می نماید. او که همه ی عناصر گیاهی به کار رفته در آثارش را به خوبی می شناسد، گاه می کوشد از محدوده ی ویژگی های ظاهری عناصر گیاهی خارج نشود و گاه هر عنصر گیاهی وسیله ای است تا یک حقیقت نشست بر افکار و اندیشه هایش را به مخاطب هدیه نماید. در هر دو صورت شاعر آگاهانه و خردمندانه با ذکر عناصر گیاهی می کوشد تا حکیمانه ترین سخنان تبلیغی - آموزشی را به ساده ترین شکل ممکن به ذهن و اندیشه خواننده و شنونده ی اشعارش ضمیمه نماید و در این بین خواننده ی ظاهر بین تنها از خواص و ویژگی های عناصر متعدد گیاهی فراتر نتوانست رفت اما خواننده ی متفکر به نیکی در خواهد یافت هر عنصر گیاهی برای بیان کدام منظور در اشعار شاعر جای گرفته است.

آن چه در این مقاله مدّ نظر بوده است نخست نشان دادن احاطه ی علمی و تجربی شاعر است به گستره ی وسیع دانش پزشکی - طب سنتی - و دانش وسیع گیاه شناسی - گیاهان دارویی و داروهای گیاهی - که در خلال اشعار او می توان این ورزیدگی علمی - کلامی شاعر را به آسانی درک و لمس کرد. و اما آن چه می تواند دیگر هدف تدوین این مقاله قلمداد شود تأکید و تعمّد قابل تأمل شاعر در بهره بردن از تمامی توانمندی ها و توانایی هایش برای پیشبرد اهداف مذهبی - تبلیغی است تا بدان جا که از عناصر گیاهی نیز به همین منظور بهره برداری های هنرمندانه ای می کند. خلاصه ی کلام این که با مذاقه در تمامی آثار منظوم و منثور حکیم قبادیان باید این ویژگی منحصر بفرد وی را در نظر داشت که همه ی هنر او در خدمت عقاید مذهبی او یا به تعبیری دیگر

در خدمت تبلیغ و اشاعه ی مذهب اسماعیلیه است و چنانچه این خصوصیت مهم نادیده انگاشته شود نخست درک و فهم آثار منظوم و منثور، خاصه اشعار وی را دچار مشکلاتی گاه لاینحل خواهد کرد و دیگر این که ممکن است خواننده دچار ابهام و تردیدهایی جدی مبنی بر اصالت کلام ناصر خسرو شود.

در این مقاله و با رویکردی تحلیلی - آماری به نتایج جالب توجهی دست پیدا کردیم از جمله این که شاعر نگاه تأمل برانگیز و قابل کنکاشی نسبت به درخت و گونه های مختلف لفظی آن دارد تا بدان جای که بسآمد و فراوانی کاربرد این واژه و دیگر گونه های لفظی مشابه، تعجب برانگیز می نماید. گستردگی عناصر گیاهی، عبارت سازی های نغز، استفاده ی وسیع از صور خیال و بهره بردن از ویژگی های لفظی و معنایی آن عناصر، علاوه بر ایجاد گستره ای وسیع از انواع علوم و دانش ها، جلوه هایی تماشایی از توانایی زبان و ادب پارسی را به رخ کشیده است. ناصر خسرو به عنوان شاعر حکیم و سخن سرایی متفکر، خردمند و فرزانه تقریباً از کمتر واژه و عبارتی بی دلیل و یا باری به هر جهت استفاده برده است. وی در استفاده و استخدام واژه علاوه بر دقت و ظرافت به نوعی وسواس و حساسیت نیز دچار است که در سرتاسر اشعار وی قابل بررسی است.

منابع و مأخذ

انوری، حسن ۱۳۸۲، فرهنگ بزرگ سخن (۸جلدی)، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
ثابتی، حبیب الله ۱۳۵۵، جنگلهای درختان و درختچه های ایران، چاپ نخست، تهران: سازمان تحقیقات کشاورزی و منابع طبیعی (وزارت کشاورزی).

حافظ ۱۳۷۲، دیوان حافظ، به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ هشتم، تهران: سازمان انتشارات جاویدان.
حیدری، فاطمه ۱۳۹۲، واژه نامه فلسفی و کلامی آثار منثور ناصر خسرو، چاپ نخست، تهران: انتشارات زوار.
خاتمی، احمد ۱۳۷۰، فرهنگ علم کلام، چاپ نخست، تهران: انتشارات صبا.
خمینی، حسن ۱۳۹۰، فرهنگ جامع فرق اسلامی (جلد نخست)، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
دفتری، فرهاد ۱۳۸۴، اسماعیلیه، دانشنامه زبان و ادب فارسی (جلد نخست)، چاپ نخست، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
رنگچی، غلامحسین ۱۳۸۹، گل و گیاه در ادبیات منظوم فارسی تا ابتدای دوره مغول، چاپ نخست، تهران: پژوهشگاه رودکی ۱۹۶۴، آثار منظوم (با ترجمه روسی)، تحت نظر: ی. براگینکی، مسکو: انتشارات دانش/انستیتوی ملل آسیا، آکادمی علوم اتحاد شوروی.

زرگری، علی ۱۳۹۰، گیاه درمانی، چاپ نخست، تهران: دانشگاه تهران.
زرگری (۱) علی ۱۳۹۰، گیاهان دارویی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
زرگری (۲) علی ۱۳۹۰، گیاهان دارویی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
زرگری (۳) علی ۱۳۹۰، گیاهان دارویی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
زرگری (۴) علی ۱۳۹۰، گیاهان دارویی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
زرگری (۵) علی ۱۳۹۰، گیاهان دارویی، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
زرین کوب، عبدالحسین ۱۳۷۰، با کاروان حله، چاپ ششم، تهران: علمی.
زمردی، حمیرا ۱۳۸۷، نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی، چاپ نخست، تهران: زوار.

- سجادی، جعفر ۱۳۷۵، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، چاپ نخست، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غلامرضایی، محمد ۱۳۸۹، سی قصیده ی ناصر خسرو، چاپ ششم، تهران: نشر جامی.
- فردوسی ۱۳۷۳، شاهنامه فردوسی (۱-۲-۳)، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ نخست، تهران: قطره (۹ جلد در چهارمجلد).
- فضایی، یوسف ۱۳۸۹، دایره المعارف مذاهب اسلامی و ادیان ایرانی (جلد نخست)، چاپ نخست، تهران: انتشارات پویان فرنگار.
- گرامی، بهرام ۱۳۸۹، گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن.
- محقق، مهدی و کبری بستان شیرین ۱۳۸۷، فرهنگ لغات و ترکیبات و تعبیرات دیوان ناصر خسرو، بازیبنی و اصلاح مهدی نوریان، چاپ نخست، تهران: دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه مک گیل کانادا.
- محقق، مهدی ۱۳۸۸، شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو، چاپ نخست، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- محقق، مهدی ۱۳۹۰، تحلیل اشعار ناصر خسرو، چاپ هشتم، تهران: دانشگاه تهران.
- محقق، مهدی ۱۳۹۰، شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو، چاپ نخست، تهران: دانشگاه تهران.
- موفق، هروی ۱۳۸۹، الابنیه عن حقایق الادویه، تصحیح احمد بهمنیار، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو ۱۳۳۵، دیوان اشعار، تصحیح نصرالله تقوی، چاپ نخست، تهران: امیرکبیر+ابن سینا.
- ناصر خسرو ۱۳۸۹، دیوان اشعار، تصحیح مینوی-محقق، چاپ هشتم، تهران: دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو ۱۳۸۴، وجه دین، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو ۱۹۹۸، گشایش و رهایش، ویرایش و ترجمه ی انگلیسی فقیر محمد هونزایی، لندن.
- ناصر خسرو ۱۳۶۳، جامع حکمتین، به اهتمام دکتر محمد معین و هنری کرین، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- ناصر خسرو ۱۳۸۵، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمد جعفر ۱۳۸۸، رودکی، دانشنامه زبان و ادب فارسی (۳)، چاپ نخست، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

باز شکاری در دیوان ناصر خسرو

مجتبی طاووسی

امین مجلی‌زاده

مقدمه

یکی از موضوعات مهمی که بر ادبیات فارسی تأثیر گذاشته است «باز» و «بازداری» و اصطلاحات مربوط به آن است. شاعران از تصاویر شعری باز شکاری برای مقاصد مختلف استفاده کرده‌اند. ناصر خسرو نیز مانند دیگر شعرا از باز شکاری بخصوص برای بیان مقاصد فلسفی - مذهبی خویش بهره برده است. تحلیل آن تصاویر می‌تواند در شناخت ذهن و تفکر و شعر او کمک کند.

روش تحقیق در این پژوهش

در این پژوهش تمامی موارد استعمال باز شکاری در دیوان ناصر خسرو بر اساس چاپ معتبر مینوی و محقق استخراج شد. سپس آن تصاویر با نظم و نثر قبل، بعد و معاصر ناصر خسرو بررسی شد و ابداعی بودن و نبودن و تأثیر و تأثرات آن در قالب شواهد مورد بررسی قرار گرفت.

همچنین نگارندگان برای دقیق‌تر کردن این پژوهش به بازنامه‌ها نیز نظر داشته‌اند. بازنامه به کتابی گفته می‌شود که در گذشته برای تربیت و معالجه باز و دیگر جوارح نوشته می‌شده است و مهمترین منبع شرح و توضیح لغات و اصطلاحات بازداری می‌باشند.

بازنامه‌هایی که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از:

بازنامه نوشیروانی (بزرگمهر، ۱۳۸۵)، بازنامه ینال خیل‌تاش (ینال خیل‌تاش، ۱۰۸۱)، بازنامه کسری (بزرگمهر، ۱۳۷۵)، بازنامه منظوم قرن نهم (ناشناس، ۱۳۷۵)، بازنامه فیروزشاهی (ناشناس، ۱۲۶۸)، شکارنامه ایلخانی (حلوانی، بی‌تا)، شکارنامه ملکشاهی (نیشابوری، ۱۲۸۵)، بازنامه نسوی (نسوی، ۱۳۵۴)، التذکره فی علم البزدره (شوشتری، ۱۲۸۶)، بازنامه ناصری (تیمور میرزا، ۱۳۹۰)، صید المراد فی قوانین الصیاد (خدایارخان، ۱۹۰۸)، انیس المسافر (غلامرضا خان، ۱۳۸۵). همچنین بازنامه‌ها و کتب جانورشناسی عربی مثل: البیزره (بازیار، ۱۹۹۵)، المصاید و المطارد (کشاجم، ۱۹۵۴)، حیات الحیوان (دمیری، ۱۳۶۴) و الحیوان (جاحظ، ۱۴۲۴).

پیشینه تحقیق:

تاکنون تأثیر بازداری و تصاویر شعری باز شکاری در دیوان ناصر خسرو بررسی نشده است.

ضرورت تحقیق:

برای بررسی تأثیر بازداری و اصطلاحات آن بر ادب فارسی لازم است که ابتدا بازنامه‌ها تصحیح شوند و مورد تحلیل و تدقیق قرار گیرند. سپس هر یک از شاعران بزرگ فارسی از این لحاظ مورد بررسی قرار گیرند تا تأثیر بازداری بر ادبیات فارسی معلوم شود. از سوی دیگر ناصر خسرو به دلیل تتبع در دیوان شعرا و از طرفی به دلیل زندگی در دربار در دورهٔ اوّل زندگیش «باز» و اصطلاحات و تصاویر آن بر شعرش تأثیر گذاشته است.

موارد استعمال باز شکاری در دیوان ناصر خسرو و بررسی تأثیر و تأثرات از طریق شواهد:

ای خردمند نگه کن که جهان برگذر است چشم بیناست همانا اگر گوش کر است
 نه همی بینی کاین چرخ کبود از بر ما بسی از مرغ سبک‌پرتر و پرنده‌تر است؟
 چون نبینی که یکی زاغ و یکی باز سپیداندر این گنبد گردنده پس یکدگر است
 (ناصر خسرو، ۱۳۷۸: ۳۱۵)

مضمون: تشبیه شب و روز به زاغ سیاه و باز سپید.

میان زاغ سیاه و میان باز سفید
 به باز گفت سیه زاغ هر دو یارانیم
 جواب داد که مرغیم جز بجای هنر
 خورند از آنکه بماند ز من ملوک زمین
 مرا نشست بدست ملوک و میران است
 ز راحت است مرا رنگ و رنگ تو ز عذاب
 ملوک میل سوی من کنند و سوی تو نه
 اگر تو خویشان اندر قیاس من داری
 شنیده‌ام ز حکیمی حکایتی دلبر
 که هر دو مرغیم از اصل و جنس یکدیگر
 میان طبع من و تو میانه هست نگر
 تو از پلیدی و مردار پر کنی ژاغر
 تو را نشست به ویرانی و ستودان بر
 که من بفال ز معروفم و تو از منکر
 که میل خیر به خیر است و میل شر سوی شر
 همی فسوس تو بر خویشان کنی ایدر

(عنصری، ۱۳۴۲: ۱۲۹)

شاهباز سپید روزی از آنک شویی از زاغ شب سیاهی قار (خاقانی، ۱۳۶۸: ۲۰۱)
 بس که شد دشمن این باز سپید تاش چون زاغ سیه گشت گلیم (خاقانی، ۱۳۶۸: ۹۰۳)
 عالمی زاغ سیاه و نیست یک باز سپید یک رمه افراسیاب و نیست پیدا پور زال (سنایی، ۱۳۶۲: ۳۴۶)
 نوک باز سپید او چو شود بچه پرورد در آشیان غراب (سوزنی، ۱۳۳۸: ۱۳)
 ترسم ز ننگ صحبت زاغ سیاه تن باز سپید جان پرد از این نشیمنم (سید حسن غزنوی، ۱۳۶۲: ۱۲۲)
 همت اندر طلب غیر پراکنده مدار بهر زاغ سیه از دست مده باز سپید (سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۴۴۶)
 بر آشیانه‌ای از مشک ناب باز سپید نهاده بیضه سیمرغ زیر پر غراب (صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۶)
 زاغ شب از باختر نهان شد چو دید کامد باز سپید صبح ز خاور (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۳۰۲)

بر سر و ریشش به دومویی پدید ز اگیسه همدم باز سپید (بهار، ۱۳۴۵: ۱۶۴/۲)

مگر باز سپید آمد فرادست که گلزار شب از زاغ سیه رست (نظامی، ۱۳۶۳: ۳۶۲)

گر داد جفای روزگار ای دلخواه بر موی سیاه من سپیدی را راه

در من به حقارت نتوان کرد نگاه یک باز سپید به ز صد زاغ سیاه (ادیب صابر، ۱۳۴۳: ۴۳۶)

تا زافق طالع‌اند باز سپید و غراب بر سرشان روز و شب ظل همای تو باد (سلمان ساوجی، ۱۳۸۲: ۴۸۸)

از تو شد باز سپیدزاغ ما و سار ما بس کن و دیگر مگو کاین بود گفتار ما (مولانا، ۱۳۸۶: ۱۲۸۰/۲)

باز سفید روز بپرید از آشیان زاغ شب سیه بگسترده شهرها (قآنی، ۱۳۶۳: ۶۱)

ابلهی کو می‌کند موی سپید خود سیاه از پی پیری جوانی را همه دارد امید

پیش دانایان که در بند شکار دولتند کی بود زاغ سیه را رونق باز سفید (جامی، ۱۳۷۹: ۴۵)

گر شد نهان به زیر پر زاغ تیره شب باز سفید روز میندار کان فناست (ابن یمین، ۱۳۶۳: ۲۱)

بامداد که سپید باز مشرق به یک پرواز کبوتران بروج فلک را در پای انداخت (وراوینی، ۱۳۶۷: ۳۰۳)

ای باز سپید و خورده کبکان را مردار مخور بسان ناهاری (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۲)

مضمون: تشبیه انسان به باز سپید که شکار آن ناچیز نیست.

به رنگ باز شد زاغت به سر بر تو بیهوده همی شطرنج بازی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۲۷)

مضمون: تشبیه موی سپید به باز و موی سیاه به زاغ. (از این شاهد معلوم می‌گردد که در دیوان ناصرخسرو «باز» به تنهایی در معنای «باز سپید» است.

«شاهباز» در ادب فارسی تأثیر فراوان گذاشته است؛ اما در دیوان ناصر خسرو حتی یک بار هم شاهباز نیامده است. دلیل آن این است که «شاهباز» همان «باز سپید» است و ناصرخسرو بجای آن ۲ بار «باز سپید» را بکار برده. این مطلب که شاهباز همان باز سپید است در بازنامه‌ها نیز آمده است: «صیدالمراد فی قوانین الصیاد» و «شکارنامه ایلخانی» آمده: «اما باز سفید که پدر و مادر او کافوری باشند و بر پرش هیچ نشانی نباشد و هم سرخ چشم بود و سبزی پای و بن منسر بغایت سبز، بدانکه شاهباز همان باشد و به زبان ماوراء النهری آن را لازقیگویند» (خدایارخان، ۱۹۰۸: ۸)؛ «آن باز سفید که پدر و مادر هر دو کافوری باشند و سپید بغایت باشد و بر پشت هیچ نشانی ندارد بدان که شاهباز آن است به هر اندازه که باشد، دلیرتر و تیزپر باشد و بغایت عزیز و مکرم باشد. «(حلوانی، بی تا: ۱۵) همین مطلب در بازنامه ینال خیل‌تاش (ینال خیل‌تاش، ۱۰۸۱: ۱۱)؛ این پرنده بسیار کمیاب بوده چنانکه ابوالحسن نسوی می‌گوید: «و هر شکره که در آن روزگار بود داشته‌آمد مگر سنقر و باز سفید» (نسوی، ۱۳۵۴: ۷۶) این مطلب که باز سپید همان شاهباز است در فرهنگها نیز آمده: بازی باشد سفید و بزرگ و پادشاهان با آن شکار کنند و آن را به ترکی «طوغان» خوانند. (برهان، ۱۳۶۲) باز سپید بزرگ که

پادشاهان شکار می‌کردند. (داعی الاسلام، ۱۳۶۳)، (هدایت، ۱۲۸۸)، (شاد، ۱۳۶۳) باز سپید. (قوام فاروقی، ۱۳۸۶).

علاوه بر اینها ابیاتی نیز هستند که نشان می‌دهند باز سپید همان شاهباز است:
صفای اصفهانی در ۴ مورد باز سپید را شاهباز دانسته:

باز سپید شه چو کند پرواز بندد به پر تمامت اعضاء را (صفای اصفهانی، ۱۳۷۲: ۶)
باز سپید شه را از این قفس رها کن کز طبل باز سلطان باز آیدی تعالش (همان: ۵۵)
کاین قوم صعوه‌اند و من از رفعت باز سپید ساعد سلطانم (همان: ۶۵)
گمان برند که باز سپید ساعد شاه چرد ز روی عصفور ریزه خوار ارزن (همان: ۹۱)
همچنین است از خاقانی شروانی:

شاهباز سپید روزی از آنک شویی از زاغ شب سیاهی غار (خاقانی، ۱۳۵۷: ۲۰۱)
و عطار نیشابوری در اسرارنامه:

مگر باز سپید شاه برخاست بشد تا خانه آن پیرزن راست (عطار، ۱۳۶۱: ۹۹)
مکان زندگی این باز در مروج الذهب اینچنین آمده:

«مقابل ساحل گرگان جزایری هست که از آنجا یک قسم باز سفید شکار کنند و این قسم باز از همه پرنده‌گان‌شکاری مطیع تر و کم آمیزش تر است ولی این قسم باز کمی ضعیف است زیرا وقتی شکارچی آنرا از این جزایر شکار کند خوراک آن ماهی باشد و چون خوراک آن عوض شود دچار ضعف شود، همه کسانی که پرندگان و حیوانات شکاری شناسند از ایرانی و ترک و رومی و هند و عرب گفته‌اند که باز اگر به سپیدی متمایل باشد از همه بازهای دیگر تیزتر و نکوتر و خوش بنیه تر و جسورتر و خوش آموزتر و در کار اوج گرفتن نیرومند تر باشد و بیشتر رود زیرا یک جزء اساسی حرارت در او باشد که در بازهای دیگر نباشد و اختلاف رنگ آن به علت اختلاف مکان است و در ارمنستان و دیار خزر و جرجان و بلاد ترکه که مجاور آن است از کثرت برف، سفید خالص باشد.» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱۰۴) این پرنده برای پیشینیان اهمیت زیادی داشته و در بازنامه نوشیروانی به عنوان بهترین باز معرفی شده: «عطریف می‌گوید که جمع شدند علما شکره که بازان سفید از همه بازان تیزتراند و بهترین لوناند و لطیف‌ترین و زود تعلیم گیرند و صابرتر به زود پریدن و در پرواز کردن در هوا» (بزرگمهر، ۱۳۸۵: ۲۶) و در بازنامه منظوم قرن نهم:

هست باز سپید در پرواز تیزتر نکوتر از هر باز
خرده گیر است و زیرک و خوشخو لیک بی‌طاقت است اندر پو
در پلاسی همی مکان سازد بر سر برف آشیان سازد (ناشناس، ۱۳۷۵: ۵۴۰۷)

همچنین است در نوروزنامه: «انواع بسیارست و لیکن از همه سپیدچرده بهتر» (خیّام، ۱۳۸۵: ۵۷) نام باز سپید با افسانه‌ها و اسطوره‌ها نیز آمیخته شده: داستان عجیبی در مورد این پرنده در بازنامه نوشیروانی و مروج الذهب آمده: «عطریف با حجاج می‌گوید بیاد داری که در موصل بودیم؟ پیش هارون الرشید و باز سفید بر دست داشتم خوب منظر، ناگاه در طپیدن افتاد. من پنداشتم که نظر باز بر شکار افتاد. باز را رها کردم، باز در پرواز شد، چنان که از چشم غایب شد و من از وی امید بریدم. بعد ساعتی می‌بینم که باز از هوا درآمد و در چنگالش جانوری مانند مارماهی. بستدم و پیش هارون الرشید بردم. فرمود تا در طشت نهادم و پنهان کردم و علما را پرسید که هیچ خبر دارید که در هوا جانوری هست؟ مقاتل گفت یا امیرالمؤمنین روایت می‌کنند از عبدالله بن عباس که گفت معمور است کیوان مختلف در خلقت و آنچه نزدیکترست به ما جانوری است مانند مارماهی. خایه می‌نهد در هوا غلیظ و از حرکت و جنبش آنجا می‌زاید و پرورده می‌شود و گویند بازان سپید آن جانور می‌خورند. پس هارون الرشید فرمود تا طشت را بیاوردن و آن جانور بدیشان نمودن. «(بزرگمهر، ۱۳۸۵: ۲۷) مقایسه شود با قول مسعودی: «در ضمن اخبار هارون الرشید چنین دیدم که رشید روزی به دیار موصل به شکار رفت و باز سپیدی بدست داشت و باز در دست او به هیجان آمد و آن را رها کرد و همچنان اوج گرفت تا در هوا نهران شد و چون ازو نومید شدند نمودار شد و چیزی به منقار داشت و با آن فرود آمد که به شکل مار یا ماهی بود و پری به شکل بال ماهی داشت و رشید گفت تا آن را به طشتی نهادند و چون از شکار بازگشت علما را احضار کرد و از آنها پرسید: آیا در هوا چیزی سکونت دارد؟ مقاتل گفت: ای امیرالمؤمنان از جدت عبدالله بن عباس روایت کرده‌ایم که هوا به اقوام مختلف الخلقه آباد است، در آنجا خلقی ساکنند و نزدیکتر از همه به ما جنبندگانی است که در هوا تخم گذارد و همانجا جوجه شود و هوای غلیظ آن را بردارد و بی‌رود تا بصورت مار یا ماهی درآمد و آن را بال‌هایی است که پر ندارد و بازهای سپید که در ارمنستان هست آن را تواند گرفت. پس هارون طشت را برون آورد و حیوان را بدانها نمود و آن روز مقاتل را جایزه داد. «(مسعودی، ۱۳۷۴: ۱۰۵) (همچنین قس دمیری، ۱۳۶۴: ۱۵۳) که البته ریشه در ایران باستان دارد: «درباره مور پیداست که اگر آشیان او را سیصد سال نیاشوبند، به مار پرداز باز شود. این سخن از دستوران شنیده شد. مار پرداز اگر سایه بر کسی (از) مردم افگند، میرد. دادار باز سپید را برای از میان بردن آن مار آفریده است که چون آن مار پرداز شود و به زیر پرتو خورشید رود تا سایه بر مردم جاندار افتد، تا میرند، باز سپید به کارزار آن مار رود و بدو (آن مار) کشته شود. اگر پیروزی باز را باشد، مار کشته شود؛ اگر مار چیره شود، باز را کشد. اگر هر دو همزور شوند، هر دو به یکدیگر پیچیده شوند، مرده بر زمین افتند، چنان که بسیار کس دیده‌است. «(فرنغ دادگی، ۱۳۸۰: ۹۹)

باز خردت هست بدو فضل و ادب گیر / مر باز خرد را ادب و فضل شکار است (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۸۷)

مضمون: تشبیه باز به خرد.

شواهد از متون قدیم:

هم ز می دان که شاهباز خرد کبک زهره شود به سیرت سار (خاقانی، ۱۳۶۸: ۱۹۸)
ای باز خرد مباش گمراه آخر باز آی بسوی ساعد شاه آخر
تو یوسف مصر قدسی ای جان عزیز تا کی باشی در بن این چاه آخر (عطار، ۱۳۷۵: ۱۳۵)
طلبکار است می جوید حقیقت بمانده باز عقل اندر شریعت (عطار، ۱۳۷۱: ۹۳)
تو باز عقل را صیادی آموز چنین بیهوده پریدن میاموز (مولانا، ۱۳۸۶: ۹۴۱/۲)
باز عقل از روح مخفی تر پرد حس سوی روح زوتر ره برد (مولانا، ۱۳۷۱: ۳۱۶)
باز سپید عقل را دیده چنین چه بسته‌ای تا بهوای دل رسی دیده باز بازکن (ابن یمین، ۱۳۶۳: ۲۷۸)
بازی است رباینده زمانه که نیابند / زو خلق رها هیچ نه مولی و نه مولا (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۶)
بازی است زمانه بس رباینده / با باز زمانه چون کنی بازی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۹۷)
مضمون: تشبیه زمانه به باز در دو بیت مجزا

باز جهان تیزپر و خلق شکار است باز جهان را جز از شکار چه کار است
نیست جهان خوار سوی ما زچه معنی خوردن ما سوی باز او خوش و خوار است
قافله هرگز نخورد و راه نزد باز باز جهان ره زن است و قافله خوارست
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۷)

مر باز جهان را به تن تدروی مر یوز طمع را به دل غزالی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۶۶)
مضمون: تشبیه جهان به باز.

جز که هشیار حکیمان خبر از کار ندارند / که فلک باز شکار است و همه خلق شکار است
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۴۶)

مفهوم: تشبیه فلک به باز.

به من ستیزه چرخ کهن نه رسم نوی است / که شاهباز فلک صید ناتوان گیرد (حزین، ۱۳۶۲: ۳۶۱)
ز گیتی حذر ساز و با او دوالک / مراز و برون کن دل از چنگ بازش (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۸۰)
به چنگ باز گیتی در چو بازت گشت سر پیسه / کنونت باز باید گشت از این بازی و طنازی
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۲۷)

مفهوم: تشبیه گیتی به باز.

این باز سیه پیسه نگر بی‌پر و چنگال کو هیچ نه آرام همی یابد و نه هال
بی‌انکه ببینیش تو خوش خوش بر باید گاهی زن و فرزند و گهی جان و گهی مال

چون بر تو همی تیز کند چنگ پس او را جوینده چرای تو به دندان و به چنگال
 پر تو و بال تو جوانی و جمال است این باز نخواهد بجز این پر و جز این بال
 در ادامه روزگار به مار تشبیه شده است و در بیتی کنار هم قرار گرفته اند:
 مانده ماری است که نیمیش سپید است از سوی سر و زشت و سیاه است به دنبال
 ای خواجه از این باز وزین مار حذر کن زیرا الف پشت تو زینهاست شده دال (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۵۴)
 مفهوم: تشبیه باز سیه پیسه به روزگار (شب و روز) و در ادامه به مار.
 زین پس نکند شکار هرگز / نه باز و نه یوز روزگارم. (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۷۳)
 مفهوم: تشبیه باز به روزگار.

چو کبک دری باز مرغ است لیکن خطر نیست با باز کبک دری را (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۴۳)
 اگرچه کبک صید باز باشد بدو پیدا شدست از باز بازی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۲۶)
 ای باز سپید و خورده کبکان را مردار مخور بسان ناهاری (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۲)
 مضمون: تقابل باز با کبک دری و کبک.
 شواهد از متون قدیم:

تا نیامیزد با زاغ سیه باز سپید تا نیامیزد با باز خشین کبک دری (فرخی سیستانی، ۱۳۴۹: ۳۷۸)
 باز کردار همی صید کند دیده و دل چون خرامید به بازار در آن کبک دری (سنائی، ۱۳۶۲: ۶۴۳)
 مهربانی‌ها کند زین پس به یمن این صفا شیر شرز به گوزن و باز با کبک دری (ابن یمین، ۱۳۶۳: ۱۶۴)
 ما کبک دری بوده گریزنده ز کبکی او کرده دل ما چو دل باز کریزی (سنائی، ۱۳۶۲: ۶۶۵)
 ز جور کارفرما کارگر آنسان به خود لرزد که گردد روبرو کبک دری باز شکاری را (فرخی یزدی، ۱۳۶۹: ۸۲)
 در عهد او به قهقهه خندد ز خوشدلی کبک دری چو بشنود آواز طبل باز را (ابن یمین، ۱۳۶۳: ۱۱۲)
 باز همایون چو جغد گشت خری / جغدک شوم خری همایون شد (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۷۸)
 نکته: همایون بودن باز.
 شاهد از متون قدیم:

باز همایون در شعر سید حسن غزنوی نیز سابقه دارد.
 منم که باز همایون آشیان توام / وفای باز به پرواز آشکار شود (سید حسن غزنوی، ۱۳۶۲: ۳۱۶)
 باز همایون چو جغد گشت خری / جغدک شوم خری همایون شد (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۷۸)
 پراپرند ز طمع باز و جغدکان بی‌رنج / نشسته‌اند از ایشان طمع گسسته‌ستند (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۲۴)
 مضمون اصلی: تقابل باز با جغد.

فر دیدار همایونش به از فر همای چون همای از بوم و باز از جغد و طاووس از مگس (سوزنی، ۱۳۳۸: ۲۲۱)
 باز گوید من چه درخوردم به جغد صد چنین ویران فدا کردم به جغد (مولانا، ۱۳۷۱: ۲۲۷)
 جغد نتواند نمودن صنعت باز سفید گرم نتواند گرفتن جای شیر مرغزار (امیر معزی، ۱۳۶۲: ۲۴۹)
 جغد که با باز و کلنگان پرد بشکندش پر و بال و گردد لت (رودکی، ۱۳۷۳: ۱۸۵)
 جغد را ویرانه باشد زاد و بوم هستشان بر باز زان زخم جهود (مولانا، ۱۳۷۱: ۹۶۷)
 در قفص افتند زاغ و جغد و باز جفت شد در حبس پاک و بی نماز (مولانا، ۱۳۷۱: ۱۰۲۸)
 من باز شکارم جان در بند مدارم جان زین پیش نمی‌باشم چون جغد به ویرانه (مولانا، ۱۳۸۶: ۱/۲۱۵)
 تا مار نه چون رمح بود شهد نه چون صبر تا باز نه چون جغد بود مهر نه چون کین (ابوالفرج رونی، ۱۳۴۷: ۱۸۶)

باز را دست ملوک از همت عالی است جای جغد را بوم خراب از طبع دون شد مسکن (سنائی، ۱۳۶۲: ۵۲۹)
 حصنی قوی است کو را دیوار هست و در نیست / بازی است که ش تذروان جز جنس جانور نیست
 (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۵۳)
 مضمون اصلی: تقابل تذرو و باز.

مرغی که بود بلبل بستانسرای شوق / همچون تذرو گشت گرفتار باز باز (خواجوی کرمانی، ۱۳۳۶: ۷۰۸)
 کجا تواند دیدن گوزن طلعت شیر / چگونه یارد دیدن تذرو چهره باز (نصرت‌الله منشی، ۱۳۶۲: ۹۷)
 اندر حریم عدل تو کبک و تذرو را / باز شکار گیر نگیرد همی شکار (معزی، ۱۳۶۲: ۲۹۶)
 در انتظار صید تذرو وصال تو / چشمم ز شام تا بگه صبح باز بود (خواجوی کرمانی، ۱۳۳۶: ۴۳۹)
 گهی باز سپید از دست شه جست / تذرو باغ را بر سینه بنشست (نظامی، ۱۳۶۳: ۳۹۳)
 ای باز پاسبان شود بر دامن تذرو / وی صعوه آشیان نه در دیده عقاب (جمال‌الدین اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۰)
 زلف چو چنگ باز بر آن روی چون تذرو / بهر شکار این دل پر دل فکنده‌ای (سید حسن غزنوی، ۱۳۶۲: ۲۰۴)
 ای به قوام عدل تو داده سعادت و شده / باز امان تذرو را یوز امین غزال را (فلکی شروانی، ۱۳۴۵: ۲۰)
 از شکوه عدل دامن او تذرو و کبک را / باز جره زقه داد و چرخ زیر پر گرفت (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۱۹۱)
 ز سهم او چنان گردد که داد خویش بستاند / تذرو از باز و میش از گرگ و گور از نیروی ضیغم
 (سوزنی، ۱۳۳۸: ۲۵۲)

تا طعمه بازان شود تذرو / تا سکنه شیران بود عرین (ابوالفرج رونی، ۱۳۴۷: ۱۱۸)
 تذرو باغچه قدس وحشتی دارد / که نقش چنگل باز است بر پر و بالش (صایب، ۱۳۶۸: ۲۴۱۶/۵)
 نه هرچه با پر باشد ز مرغ باز بود / که موش خوار و غلیواژ نیز پر دارد (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۷۹)

مر جاهل را نبود اندازه عالم / صد مرغ یله قیمت یک باز ندارند (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۲۰)
چون یافتیم از هر کس بهتر تن خود را / گفتم ز همه خلق کسی باید بهتر
چون باز ز مرغان و چو اشتر ز بهائم / چون نخل ز اشجار و چو یاقوت ز جوهر
چو فرقان از کتب و چو کعبه ز بناها / چون دل ز تن مردم و خورشید ز اختر
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۰۸)

مضمون: باز بهترین پرندگان.

منداز بخیره نازموده / زی باز چو کودکان کبوتر(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۹۵)
ای باز هوات دربروده / از دام زمانه چون کبوتر(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۴۵)
مضمون: تقابل باز با کبوتر.

باز اگرچند کبوتر گیرد / باز را هم به کبوتر گیرند (خاقانی، ۱۳۶۸: ۸۷۷)

شهباز غمت راست کبوتر دل سلمان / دریاب که بر صید کبوتر زده‌ای باز (سلمان ساوجی، ۱۳۸۲: ۳۳۲)
خدنگ او چو باز آمد دل دشمن کبوتر شد / چو پیران گشت باز او کبوتر صید باز آمد (معزی، ۱۳۶۲: ۱۹۵)
ندارد عقل بی عونش هدایت / نگیرد باز بی سعیش کبوتر (انوری، ۱۳۶۴: ۲۲۵/۱)
گشت پیدا یک کبوتر نازنین / رفت موسی را همی در آستین (حکایت امان بردن کبوتر به موسی از دست باز)
(عطار، ۱۳۶۴: ۳۰۴)

عجب است اگر توانم که سفر کنم ز دستت / به کجا رود کبوتر که اسیر باز باشد (سعدی، ۱۳۷۹: ۴۲۹)
گرگ با عدل تو همراز شبان آمده است / باز با داد تو انباز کبوتر شده است (سلمان ساوجی، ۱۳۸۲: ۶۱)
آنکه اندر کعبه از مادر بزاد / آنکه بر باز او کبوتر را نداد (عطار، ۱۳۴۵: ۷۱)

شها ز عدل تو چونان شدست گیتی / که باز جفت شد از بیم با کبوتر (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۳۵۹)

شد کبوتر ایمن از چنگال باز / گوسفند از گرگ ناورد احتراز (مولانا، ۱۳۷۱: ۳۳۴)

چون کند آهنگ اعدا خلق پندارد مگر / باز و شاهین قصد دراج و کبوتر کرده‌اند (ادیب صابر، ۱۳۴۳: ۱۳)
اندر ایام تو ظالم می‌بترسد آنچنانک / باز در زیر زره نزد کبوتر می‌شود (جمال الدین اصفهانی، ۱۳۶۲: ۱۰۸)

ای به هوا و مراد این تن غدار / مانده به چنگال باز آز گرفتار(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۵۸)

رسن در گردن یوزان طمع کرد / طمع بسته‌ست پای باز پیران(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۰۷)

ربودی از این بدادی مر آن را / چو باز شکاری و آز شکاری (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۹۴)

مضمون: تشبیه باز به آز.

یوز و باز سخن و نکته‌م را بی شک / دل دانای سخن پیشه شکارستی(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۲۷)

مضمون: تشبیه یوز و باز به سخن و نکته.

چو نرگس شود باز چون چشم باز / شود پای بط بر چنار آشکار (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۴)
ویژگی: ایهام تناسب بین باز و بط.

خرد است آنکه تو را بنده شدستند بدو / به زمین شیر و پلنگ و به هوا باشه و باز (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۱۲)
مفهوم: باز مغلوب خرد.

داد گسترده شود گرد کند دامن جور / باز شیطان به زمین آید باز از پرواز (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۱۴)
مفهوم: تشبیه شیطان به باز.

آنه نه مال است کش نگهداری / تا نپردّ چو باز بر پرواز (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۵۲)
جهان بازیگری داند مکن با این جهان بازی / که درمانی به دام او اگرچه تیزپر بازی
(ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۲۷)

ای بر ره بازی اوفتاده بس / یک ره برهی از این ره بازی
از طاعت خفته‌ای و بر بازی / چون باز به ابر بر به پروازی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۹۷)
ویژگی: تیزپروازی باز.

چو باز از در درآید عدل چون مرغ / همان ساعت برون پردّ ز پرهون (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۴۵)
مراد: باز شکاری است که وقتی وارد شود مرغ از ترس بیرون می‌پرد. (محقق، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۲)
نگردد مرد مردم جز به غربت / نگیرد قدر باز اندر نشیمن (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۹۸)
مفهوم: تشبیه مرکب باز به انسان که با تحمل رنج غربت به مقام و منزلت می‌رسد؛ همانگونه که باز با نشستن در
نشیمن به قدر نمی‌رسد.

بنشان ز سرت خمار و خود منشین / حیران چو به چنگ باز در تیهو (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۶۴)
مفهوم: تقابل باز با تیهو.

باز بی حرز دولتش تیهو شیر بی طوق طاعتش روباه (انوری، ۱۳۶۴: ۴۱۹/۱)
در سایه امنش نرسد باز به تیهو در ساحت عدلش ندرد گرگ غنم را (ابوالفرج رونی، ۱۳۴۷: ۱۱)
مرا که عزلت عنقا گرفتمی همه عمر چنان اسیر گرفتی که باز تیهو را (سعدی، ۱۳۷۹: ۳۶۶)
یا باز شه است یا تو بازی / زیرا که چو باز می‌ربایی
وان را که به مال و جان کنی قصد / خود باز نه‌ای که ازدهایی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۶۰)
مضمون: ربایندگی باز و تشبیه شاه بیدادگر به باز با تشبیه تفضیل.

وزین خیمه‌ی معلّق برنبرد / اگر بازی تو از اندیشه سازی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۴۲۶)

مضمون: تشبیه اندیشه به باز.

به شهباز فکرت از این آشیان به هر دم دو صد صید دولت توان (جامی، ۱۳۵۱: ۹۴۴)

در وصف چو خیری نبود خلق پرستی / در صید چو بازی نبود جوجه ربایی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۵۲۹)
مفهوم: بلندهمت‌ی باز.

چون باز تویی بلند همتّ مردار خورد عدوت چون خاد (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۲۰۵)

من همتّ باز دارم و کبر پلنگ زین روی مرا نشست کوه آمد و تنگ (مسعود سعد، ۱۳۹۰: ۷۹۶)

گر باز به دام او (جهان) درآویزد عاری بود آن و سهمگن عاری

ای باز سپید و خورده کبکان را مردار مخور بسان ناهاری (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۳۵۲)

مضمون: تشبیه انسان به باز که شکار آن بیش از دنیاست که شبیه به تار عنکبوت است.

شاهد از نظم و نثر فارسی:

به تاج هدهدم از ره مبر که باز سپید ز کبر (در نسخه بدل چو باشه) در پی هر صید مختصر نرود

(حافظ، ۱۳۶۲: ۴۵۴/۱)

چو بازی شکسته پر و دم بماندی / جز این نیست خود غایت بدنشانی (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۲۰۵)

مفهوم: باز پر و دم شکسته نشان عجز و ناتوانی.

این طریقی است کش نبیند چشم / وین شکاری است کش نگیرد باز (ناصرخسرو، ۱۳۷۸: ۱۵۳)

مضمون: تیزشکاری باز.

در دیوان ناصرخسرو ۴۷ بار نام باز شکاری آمده است.

جدول بررسی استعمال «باز» در دیوان ناصرخسرو:

موضوع	بسامد	ارجاع
تقابل زاغ و باز سپید	۱	۳۱۵
تقابل باز با زاغ	۱	۴۲۷
تقابل باز با کبک دری	۱	۱۴۳
تقابل باز با کبک	۲	۳۵۲، ۴۲۶
تقابل باز با جغد	۲	۵۲۴، ۷۸

۱۵۳	۱	تقابل تذرو با باز
۲۴۵،۹۵	۲	تقابل باز با کبوتر
۱۴۵	۱	تقابل مرغ با باز
۱۶۴	۱	تقابل باز با تیهو
۳۵۲،۳۱۵	۲	باز سپید
۳۱۵	۱	تشبیه شب به زاغ سیاه و روز به باز سپید
۴۲۷	۱	تشبیه موی سپید به باز در مقابل موی سیاه به زاغ
۸۷	۱	تشبیه خرد به باز
۷۸	۱	باز همایون
۳۹۷،۶	۲	تشبیه زمانه به باز
۴۶۶،۴۷	۲	تشبیه جهان به باز
۱۴۶	۱	تشبیه فلک به باز
۱۲۷،۴۸۰	۲	تشبیه گیتی به باز
۲۵۴	۱	تشبیه باز سیه پیسه به روزگار
۱۷۳	۱	تشبیه باز به روزگار
۳۲۷	۱	تشبیه یوز و باز به سخن و نکته
۱۱۴	۱	تشبیه باز به شیطان
۱۵۳	۱	تیزشکاری باز
۳۹۷،۱۲۷،۱۵۲	۳	تیزپروازی باز
۳۵۲	۱	تشبیه انسان به باز سپید که بلند همت است
۳۹۸	۱	تشبیه مرکب باز که باید نشیمن را رها کند و انسانی که برای رسیدن به قدر باید رنج غربت را تحمل کند
۴۲۶	۱	تشبیه اندیشه به باز
۲۹۴،۱۰۷،۲۵۸	۳	تشبیه باز به آز و طمع

۲۷۹، ۵۲۰، ۵۰۸	۳	باز بهترین پرندگان
۱۱۲	۱	باز مغلوب خرد انسان
۲۶۰	۱	ربايندگی باز و تشبیه شاه بيدادگر به باز
۵۲۹	۱	بلند همتی باز
۲۰۵	۱	باز پر و دم شکسته نماد عجز و ناتوانی

نتیجه گیری

با توجه به بررسی دیوان ناصر خسرو طبع مینوی و محقق معلوم گردید که «باز» ۴۷ بار برای ایجاد تصاویر شعری گوناگون در دیوان ناصر خسرو آمده است. این تصاویر اغلب برای بیان مقاصد فلسفی و مذهبی ناصر خسرو بکار رفته است. همچنین در این پژوهش بصورت مستند با شواهد مختلف معلوم گردید که ناصر خسرو بسیاری از این تصاویر را از شاعران پیش از خود گرفته و به نظر می‌رسد که بعضی از این تصاویر نیز ابداعی است و بر روی شاعران دیگر تأثیر گذاشته است. بیشترین تصویر بکار رفته در دیوان ناصر خسرو تشبیه باز به زمانه، روزگار، جهان، گیتی و فلک است. همچنین از نکات مهم در دیوان ناصر خسرو عدم استعمال «شاهباز» است که در دیوان بیشتر شعرای قدیم دیده می‌شود؛ اما باز سپید دو بار استعمال شده و دلیل آن هم این است که اصولاً «باز سپید» همان «شاهباز» است.

منابع و مأخذ

ابن یمین، (۱۳۶۳) "دیوان اشعار ابن یمین" تصحیح حسینعلی باستانی راد، انتشارات سنایی.
 ابوالفرج رونی (۱۳۴۷) "دیوان ابوالفرج رونی" تصحیح محمود مهدوی دامغانی، نشر کتابفروشی باستان.
 ادیب صابر (۱۳۴۳) "دیوان ادیب صابر" تصحیح محمد علی ناصح، چاپ موسسه مطبوعاتی علمی، تهران.
 افشار، ایرج (۱۳۷۵) "بازنامه کسری" به کوشش ایرج افشار، مندرج در نامواره محمود افشار، جلد نهم، بنیاد موقوفات ایرج افشار، صص ۵۰۳۵-۵۰۳۶. چاپ سوم.
 انوری ابیوردی، اوحدالدین (۱۳۶۴) "دیوان انوری" تصحیح مدرس رضوی، نشر علمی فرهنگی، چاپ سوم، تهران.
 بازیار عزیز بالله، حسن بن حسین (۱۹۹۵) "البیظه" تصحیح محمد کردعلی، دارصادر، چاپ دوم، بیروت.
 بایسنقر، ابن شاهرخ بن تیمور (قرن نهم) "بازنامه بایسنقری" نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکزی اراک مجموعه ابراهیم دهگان به شماره؟.

برهان، محمد حسین بن خلف تبریزی (۱۳۵۷)، "برهان قاطع"، تصحیح محمد معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم.

بزرگمهر (۱۳۸۵) "بازنامه نوشیروانی" به کوشش تقی بینش، مندرج در فرهنگ ایران زمین، جلد سی‌ام، انتشارات سخن، صص ۳-۱۱۱، چاپ سوم.

بهار، محمدتقی (۱۳۴۵) "دیوان اشعار" انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، تهران.

جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴) "الحيوان" تحقیق محمد باسل عیون السود، دارالکتب العلمیه، بیروت.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۹) "بهارستان و رسائل جامی"، تصحیح اعلاخان افصح زاد، انتشارات میراث مکتوب، تهران.

جمال الدین اصفهانی، محمد بن عبدالرزاق (۱۳۶۲) "دیوان کامل استاد جمال الدین" تصحیح وحید دستگردی، نشر سنائی، چاپ دوم.

حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۶۲) "دیوان حافظ" تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران.

حزین لاهیجی، (۱۳۶۲) "دیوان حزین لاهیجی" تصحیح بیژن ترقی، انتشارات کتابفروشی خیام، چاپ دوم، تهران.

حسام الدوله، تیمور بن حسنعلی، (۱۳۹۰) "بازنامه ناصری" تصحیح هیبت الله ملکی، کتابخانه ملی با همکاری بنیاد فارس شناسی.

حسام الدوله، تیمور بن حسنعلی (۱۲۸۵)، "بازنامه ناصری" چاپ سنگی.

حلوانی، علی بن منصور، (بی تا) "شکارنامه ایلخانی" نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس به شماره ۳۰۳۷.

خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل (۱۳۶۸) "دیوان خاقانی" تصحیح ضیاءالدین سجادی، زوآر، چاپ سوم، تهران.

خواجوی کرمانی، کمال الدین محمود (۱۳۳۶) "دیوان کامل خواجوی کرمانی" تصحیح سهیلی خوانساری، انتشارات کتابفروشی بارانی، تهران.

خیام نیشابوری، عمر (۱۳۸۵) "نوروزنامه"، تصحیح مجتبی مینوی، انتشارات اساطیر، تهران، چاپ دوم.

داعی الاسلام، محمد علی (۱۳۶۳) "فرهنگ نظام"، انتشارات دانش، تهران، چاپ دوم.

دمیری، کمال الدین محمد بن موسی (۱۳۶۴) "حیاه الحيوان"، منشورات ناصر خسرو، تهران، الطبعة الثانية.

رازی، فخر (۱۳۴۶) "جامع العلوم ستینی" به کوشش محمد حسین تسبیحی، انتشارات کتابخانه اسدی، تهران.

رودکی، ابو عبدالله (۱۳۷۳) "دیوان رودکی" تصحیح جهانگیر منصور، انتشارات ناهید، تهران.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۹) "کلیات سعدی" تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات دوستان، تهران، چاپ دوم.

سلمان ساوجی، سلمان بن محمد (۱۳۸۲) "کلیات سلمان ساوجی" تصحیح عباسعلی وفایی، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم، تهران.

سنائی، مجدودبن آدم (۱۳۶۲) "دیوان سنائی" تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات سنائی، چ سوم، تهران.
سوزنی، محمدبن علی (۱۳۳۸) "دیوان حکیم سوزنی سمرقندی" تصحیح ناصرالدین شاه حسینی، انتشارات امیرکبیر، تهران.

سید حسن غزنوی (۱۳۶۲) "دیوان سید حسن غزنوی" تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، تهران.
سیف فرغانی، محمد (۱۳۶۴) "دیوان سیف فرغانی" تصحیح ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، چاپ دوم، تهران.
شاد، محمد پادشاه (۱۳۶۳) "فرهنگ آندراج"، زیر نظر دبیرسیاقی، انتشارات کتابفروشی خیّام، تهران، چاپ دوم.
شمس الدین آملی، محمدبن محمود، (۱۳۸۱) "نفایس الفنون فی عرائس العیون"، تصحیح ابوالحسن شعرانی، انتشارات اسلامیه.

شوشتری، علی بن زاهد (۱۲۸۶) "التذکره فی علم البزدره" نسخه خطی در کتابخانه ملّی ملک به شماره ۵۴۶.
صایب، محمدعلی (۱۳۶۸) "دیوان صایب تبریزی" به کوشش محمد قهرمان، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول، تهران.

صفای اصفهانی (۱۳۳۷) "دیوان اشعار حکیم صفای اصفهانی" تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات محمد حسین اقبال، تهران.

عبّاسی، خدایارخان بن داوود (۱۹۰۸) "صیدالمراد فی قوانین الصیاد"، کلکته.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۴۵) "مظهرالعجایب" تصحیح احمد خوشنویس، انتشارات سنائی، تهران.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۱) "هیلاج نامه" تصحیح احمد خوشنویس (عماد)، نشر سنائی، چاپ دوم، تهران.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۵) "مختارنامه" تصحیح شفیعی کدکنی، نشر سخن، چاپ دوم، تهران.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۴) "مصیبت نامه" تصحیح نورانی وصال، انتشارات زوّار، چاپ سوم، تهران.
عنصری (۱۳۴۲) "دیوان عنصری" تصحیح محمد دبیرسیاقی، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران.
غلامرضاخان والی پشتکوه (۱۳۸۵) "انیس المسافر" تصحیح علی محمد ساکی، مندرج در فرهنگ ایران زمین، ج سی‌ام، انتشارات سخن، تهران، صص ۲۰۹-۲۵۸.

فرخی سیستانی (۱۳۴۹) "دیوان فرخی سیستانی" تصحیح محمد دبیرسیاقی، انتشارات زوار، چاپ دوم، تهران.

فرخی یزدی، (۱۳۶۹) "دیوان فرخی یزدی" تصحیح حسین مکی، نشر امیرکبیر، چاپ نهم، تهران.

فرنبرگ دادگی (۱۳۸۰) "بندش"، ترجمه مهرداد بهار، انتشارات طوس، تهران، چاپ دوم.

فلکی شروانی، نجم الدین محمد (۱۳۴۵) "دیوان فلکی شروانی" تصحیح طاهری شهاب، نشر ابن سینا، تهران.

قآنی شیرازی، میرزا حبیب (۱۳۶۳) "دیوان حکیم قآنی شیرازی" تصحیح ناصر هیری، انتشارات ارسطو.

قوام فاروقی، ابراهیم (۱۳۸۶) "شرفنامه منیری" به تصحیح حکیم دبیران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، چاپ اول.

کشاجم، ابوالفتح محمود بن الحسن الکاتب (۱۹۵۴) "المصاید و المطارد"، تحقیق دکتر محمد اسعد طللس، دارالمعرفه، بغداد.

مسعود سعد سلمان (۱۳۹۰) "دیوان مسعود سعد سلمان" تصحیح محمد مهیار، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ اول، تهران.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۳۷۴) "ترجمه مروج الذهب"، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ پنجم.

معزی، محمد بن عبدالملک نیشابوری (۱۳۶۲) "کلیات دیوان معزی" تصحیح ناصر هیری، نشر مرزبان، تهران.

مولانا، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۱) "متن کامل مثنوی معنوی" تصحیح نیکلسون، به کوشش مهدی آذریزدی (خرمشاهی)، انتشارات پژوهش تهران.

مولانا، جلال الدین محمد (۱۳۸۶) "کلیات شمس تبریزی" تصحیح توفیق سبحانی، انجمن آثار و مفاخر، تهران.

ناشناس (۱۳۷۵) "بازنامه منظوم قرن نهم"، تصحیح رضا ثقفی و ایرج افشار، مندرج در نامواره محمود افشار، جلد نهم، بنیاد موقوفات ایرج افشار، صص ۵۳۹۴-۵۴۳۳، چاپ سوم.

ناشناس، (۱۲۶۸) "بازنامه فیروزشاهی" نسخه خطی به شماره ۶۳۳۰۴۴ موجود در کتابخانه ملی.

ناشناس، (بی تا) "بازنامه" نسخه خطی مجموعه کارومیناسیان موجود در کتابخانه ucla به شماره ۸۱۱.

ناصر خسرو (۱۳۷۸) "دیوان ناصر خسرو" تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، نشر دانشگاه تهران، چاپ پنجم، تهران.

نسوی، ابوالحسن علی بن احمد (۱۳۵۴)، "بازنامه" به کوشش علی غروی، انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، چاپ اول.

نصرت الله منشی، ابوالمعالی (۱۳۶۲) "ترجمه کلیله و دمنه" تصحیح مجتبی مینوی، نشر دانشگاه تهران، چاپ هفتم، تهران.

نظامی، الیاس (۱۳۶۳) "خسرو و شیرین" تصحیح وحید دستگردی، انتشارات علی اکبر علمی، تهران.

نیشابوری، خواجه ابوالحسن علی بن محمد (۱۲۸۵) "شکارنامه خسروی" نسخه خطی کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۲۴۲۹۸.

وراوینی، سعدالدین (۱۳۶۷) "مرزبان نامه" تصحیح محمد روشن، نشر نو، چاپ دوم، تهران. هدایت، رضا قلی خان (۱۲۸۸هـ.ق)، "فرهنگ انجمن آرای ناصری"، به تصحیح عبدالله منشی طبری، تهران، چاپ سنگی.

ینال خیل‌تاش، یوسف بن احمد بن الب تاش بخاری (۱۰۸۱) "بازنامه" نسخه خطی موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی به شماره ۸۰۹۳.

تحلیل دیدگاه‌های علمی ناصر خسرو در دیوان اشعار

محبوبه مسلمی‌زاده^۱

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت

حکیم ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی ملقب به «حجت» از شاعران بسیار توانا و بزرگ ایران و از گویندگان درجه اول زبان فارسی است. وی در ذیقعدة سال ۳۹۴ هجری در قبادیان از نواحی بلخ متولد شد و در سال ۴۸۱ هجری در یمگان بدخشان درگذشت. وی که بنا به اشارات خود از خاندان محتشمی بوده، از کودکی به کسب علوم و آداب اشتغال ورزیده و در جوانی در دربار سلاطین و امرا راه یافته و به مراتب عالی رسیده است. پایه تحصیلات و اطلاعات ناصر خسرو از آثار منظوم و منثور او به خوبی آشکار است. وی از ابتداء جوانی در تحصیل علوم و فنون رنج برده بود. قرآن را از حفظ داشت و در تمام علوم متداول زمان خود از معقول و منقول و علی الخصوص علوم اوایل و حکمت یونان تسلط داشت و علم کلام و حکمت المتألهین را نیک می دانست و درباره ملل و نحل تحقیقات عمیق و اطلاعات کثیر داشت. ظاهراً اولین تربیت او در محیط اهل سنت و در مکتب حنفی به عمل آمد چنان که حتی بعد از تاریخ ۴۲۸ هجری قصیده‌ای از او مانده که کاملاً صبغة سنتی دارد. ولی یک شوق بی آرام دانش جویی او را برای فراگرفتن تمامی علوم بشر آن روزگار مانند نجوم و فیزیک و هندسه و تاریخ طبیعی و طب و موسیقی و منطق و فلسفه ارسطو سوق می داد و در عین حال همت به تحقیق در ادیان مشهور نظیر دین زرتشتی و یهود و مسیحی و عقاید مانوی و صابئی و اهل استدلال نهاد و در تعلّم زبان‌های بیگانه هم پیشرفت نمود. در اشعار و آثار او اشارات فراوان به دانش او و اطلاعاتش از علوم گوناگون شده است. موضوعات علمی در اشعار او ایجاد مضمون نکرده بلکه وسیله تفهیم مقصود قرار گرفته است. ذهن علمی شاعر باعث شده که او به شدت تحت تأثیر روش منطقیان در بیان مقاصد خود قرار گیرد. سخنان او با قیاسات و ادله منطقی همراه و پر است از استنتاج‌های عقلی و به همین نسبت از هیجانات شاعرانه و خیالات باریک و دقیق شعرا خالی است. صیت علم و فضل و حکمت او همه جا رسیده بود و با وجود طعن به دین او، خاص و عام به فضل و حکمتش معترف بودند و حتی گاهی انحراف او را از دین به فضل مفرط او نسبت می دادند. در شعر نیز مقام بلندی داشت و شاعری و دبیری را که هنر خود و حرفت قدیمیش بود بی معنی نمی پنداشت ولی این دو فن را علم و هنر ندانسته، پیشه می شمرد. (رک. صفا: ۱۳۶۸، ج ۲: ۴۴۳ به بعد؛ اته، ۱۳۵۶: ۱۴۲ به بعد؛ فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۴۸ به بعد)

۱-۱ وضع علوم در قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم

این دوره از حیث تکامل علوم و ظهور علمای بزرگ، مهم ترین دوره اسلامی است. علوم شرعیه، علوم عقلی، ریاضی، طب، صیدنه و سایر اقسام علوم طبیعی، جغرافیا و علوم ادبی در این دوره رواج یافت. علوم شرعیه دنباله ترقیات قرن‌های دوم و سوم را در این عهد طی می کند. این دوره از جمله قرن‌های طلایی تاریخ علوم در جهان به شمار می آید بویژه از حیث علوم عقلی. از علل عمده پیشرفت و ترقی علوم عقلی در این زمان، وجود عده‌ای از

امرا و وزرای مشوق علم در نواحی مختلف ایران است. ریاضیات در مراحل سریع کمال پیش می‌رفت و علت عمده ترقی این علوم خاصه علم نجوم و حساب و هندسه، حاجت مبرم مسلمانان به آن‌ها بوده است. اعتقاد شدید ملل اسلامی به تأثیر کواکب و حالت‌های مختلف آن‌ها در احوال آدمیان و اعمال آنان باعث ورود منجمان به دستگاه‌های خلفا و امرا و رجال بزرگ بود. این نکته قابل ذکر است که مسلمین راجع به بطلان احکام نجوم نیز بحث‌های متعدّد داشتند و تألیفاتی هم در این باره پدید آمد. در علم موسیقی که از اصول علم ریاضی است کتب مهمّی تدوین شد. علم طب در میان مسلمین نخست به همّت پزشکان گندیشاپور و سپس با ترجمه‌ها و تعلیمات دسته‌ای از طبیبان که از زبان یونانی اطلاع داشتند و یا کتب منقولّه از یونانی به سریانی را به عربی درمی‌آوردند، بنیان گذاشته شد. علاوه بر این مسلمین با ترجمه آثار برخی از طبیبان هندی از تجارب پزشکان آن سرزمین نیز اطلاع یافته بودند. در سایر علوم طبیعی از قبیل صیدنه (داروشناسی)، و بیطره (ستورپزشکی) و علم الحشائش (گیاه‌شناسی و...) نیز تا اواخر این عهد پیشرفت‌های بسیار حاصل شد. در علم کیمیا مسلمانان دنباله زحمات یونانیان را گرفته به مراحل از ترقی رسید. جغرافیا نیز در میان مسلمانان بر اثر ترجمه کتاب جغرافیای بطلمیوس و آشنایی با اصول آن معمول شد و با استفاده از اطلاعاتی که مسلمانان از مسالک و ممالک برای مقاصد جنگی و اداری و دیوانی و نظایر آن فراهم آورده بودند راه تکامل پیمود. علوم ادبی نیز مانند دیگر علوم در این دوره به منتهای ترقی خود رسید. (رک. صفا، ۱۳۶۹، ج ۲: فصل سوم)

۱-۲ اقسام علوم

«باید دانست دانش‌هایی که بشر در آن‌ها خوض می‌کند بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که به یاری اندیشه خود بدان‌ها رهبری می‌شود و گونه دیگر نقلی است که آن‌ها را از کسانی که وضع کرده‌اند فرا می‌گیرد. گونه نخستین عبارت از دانش‌های حکمت و مسائل فلسفی است که انسان می‌تواند بر حسب طبیعت اندیشه خود بدان‌ها پی ببرد. دوم علوم نقلی وصفی است که کلیه آن‌ها مستند به خبر از واضع شرعی است و عقل را در آن‌ها مجال نیست مگر در پیوند دادن فروع آن‌ها به اصول» (ابن خلدون، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۰).

«اما علوم عقلی مسائلی است که اختصاص به ملت معینی ندارد و در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته و مشتمل بر چهار دانش است: منطق، دانش طبیعی (فیزیک) که اندیشه در محسوسات است مانند اجسام عنصری و موالید آن‌ها از قبیل کان و گیاه و جانور و اجسام آسمانی و حرکات طبیعی (یا نفسی) که حرکات از آن برانگیخته می‌شود و جز این‌ها؛ متافیزیک، اندیشه در امور ماورای طبیعت است چون روحانیات؛ علم مقادیر که مشتمل بر چهار دانش است: هندسه که عبارت از اندیشیدن در مقادیر است بر اطلاق با مقادیر منفصل از جهت معدود بودن آن‌ها یا متصل. و آن یا دارای یک بعد است که خط باشد یا دو بعد (سطح) یا سه بعد (جسم تعلیمی هندسی)؛ ارثماتیکی و آن شناختن کم منفصلی (عدد) و به دست آوردن خواص و عوارضی

که بدان می‌پیوندند؛ دانش موسیقی؛ هیأت و آن تعیین اشکال افلاک و حصر اوضاع و تعدد آن‌ها برای هر یک از سیارات و ثوابت است و این امور به وسیله حرکات آسمانی شناخته می‌شود و در هر یک موجود است از قبیل رجوع و استقامت و اقبال و ادبار» (ابن خلدون، ۱۳۳۶، ج ۲: ۲۲۸).

۲- ناصر خسرو و توجه او به علوم

«از موضوعاتی که ناصر خسرو را از دیگر شاعران متمایز می‌کند، ستایش علم است ولی علم و خردی که آدمی را به راه راست بکشاند. وجه امتیاز آدمی از سایر جانداران زمین خرد است و علم که زاینده خرد است، و بدین مزیت وی سالار موجودات شده ولی علم و خرد باید به طریق صحیح به کار افتد تا انسان را به راه حق و صراط مستقیم رهنمون گردد» (دشتی، ۱۳۶۲: ۱۸). ناصر خسرو بر این عقیده است که علم و طاعت گرچه در هر کار گشایش آورد، اما جهان را به بند می‌کشد. علم برای آن که دل روشن و چشم بیدار دارد از هر مال و ملک و جاه و گاه برتر است، جان آدمی به دانش شرف یابد و بارور شود و از عذاب جهل رها یابد. این دنیا اندوختن گاه علم است باید در این جهان کوشید تا تن ضعیف و عریان را به علم و طاعت پوشاند. باید که سخن را به میزان دانش سنجد زیرا گفتار بی علم، باد و دم است و در هیچ کار جز علم و دین، تعجیل روا نیست.

شرف در علم و فضل است ای پسر عالم شو و فاضل تو علم آورنسب،

اگر دانش بیلنجی به فضل تو شرف یابد ماورچوبی علمان سوی بلعم (ناصر خسرو،

پدرت و مادر و فرزند و جد و خویش و خال و عم ۱۳۷۰: ۸۱)

«دیوان اشعار او گنجینه‌ای است از اشعار فصیح بلیغ و افکار بلند و عمیق و ترکیبات و اصطلاحات و تعبیرات شیرین فارسی و مجموعه‌ای است از مضامین قرآنی و احادیث نبوی و سخنان بزرگان و نیز مشتمل است بر پندها و اندرزهای حکیمانه و بیان مطالب عالی فلسفی و خداشناسی و جهان‌شناسی و همچنین انتقاد از نادرستی‌ها و زشتکاری‌ها و دفاع از حق و مبارزه با باطل مبتنی بر مذهب شیعی اسماعیلی و بالجمله این مجموعه نشان‌دهنده فرهنگ توانا و توانگر علمی و انسانی ایران در سده پنجم هجری است» (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: پنج، نقل از مینوی و محقق).

«حکیم عقاید فلسفی را در اسلوب فلسفی و نه به اصطلاحات فلاسفه منظوم می‌سازد و بدین جهت فرهنگ علمی فارسی را وسعت و راهی برای وضع لغات علمی نشان می‌دهد. قدرت طبع حکیم را از این جا می‌توان یافت که این معانی دقیق بی‌عبارت را به خوش‌ترین صورت در مشکل‌ترین بحور نظم کرده و خوب از عهده بیان برآمده است هرچند گاهی قلب‌ها و تعقیدات لفظی عجیب یافته و به اشعاری که می‌خواهند قوانین شاذة نحو را در آن اجرا کنند شبیه می‌شود. ناصر خسرو از ابتدای جوانی در تحصیل علوم و فنون و السنه و ادبیات رنج فراوان

برده قرآن را حفظ داشت و تقریباً در تمام علوم متداوله عقلی و نقلی و مخصوصاً علوم یونانی از ارثماتیقی و مجسطی بطلمیوس و هندسه اقلیدس و طب و موسیقی و بالاخص علم حساب و نجوم و فلسفه و همچنین در علم کلام و حکمت متألهین تبخّر پیدا کرده بود. اشعار عربی و حتی دیوان عربی داشته است» (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۵۰) از مجموع دانسته‌های این حکیم، آن چه در دیوان اشعارش منعکس و در این وجیزه بدان پرداخته شده، عناوینی است چون اشاراتی به برخی ادیان، طب و داروشناسی، گیاهشناسی، ریاضی و هیأت و نجوم و موسیقی، علوم غریبه، جغرافیا، علوم یونانی و زبان عربی.

۱-۲ ادیان

ناصرخسرو در سرتاسر دیوان اشعار خود، ابیات بسیار در دعوت به دین دارد و نظر مخاطبین را به سوی این امر معطوف می‌دارد که برای ایمن شدن از شرّ دنیا و فتنه ابلیس باید دست به دامن دین شد زیرا که با دین است که انسان به روزگار سعادت و میمنت می‌رسد و بدان نامه اعمال خود پاک می‌گرداند، در دنیا بر مردم فضل می‌یابد و در پی آن بر حرمت خود می‌افزاید و از نصرت خداوند بهره می‌یابد. از آن جا که ناصر خسرو خود شیعه (هرچند اسماعیلی) و در مقام حجّت از مبلغین این آیین بوده، اشارات بسیار در این ارتباط و در دعوت بدان و ذکر محاسن و منافع آن در دیوان او یافت می‌شود که پرداختن بدان مقال و مجالی علیحده و گسترده می‌طلبد. چنان که گفته آمد وی در علم ملل و نحل و کسب اطلاع بر مذاهب و ادیان نیز رنج فراوان برده و نه تنها مذاهب اسلامی را تتبع و غوررسی نموده بلکه ادیان دیگر مانند دین هندوان و مانویان و صابئین که گویا مقصود حرّانین بودند و نصاری و زرتشتیان را نیز تحصیل نموده و از کتاب زند و پازند مکرّر صحبت می‌کند و در طلب علم و فحص حقیقت با غالب ملل معروف آن زمان آمیزش و مخالطه نموده و از آن‌ها کسب معرفت کرده است.

ای خوانده کتاب زند و پازند زین خواندن زند تا کی و چند؟
دل پر ز فضول و زند بر لب زردشت چنین نبشت در زند (ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۲۳)

در ابیات زیر موضع جبر اشعری و معتزلی را بیان می‌دارد:

اینست گوید همه افعال خداوند کند	کار	بنده	همه
وانت گوید همه نیکی ز خدايست وليک	خاموشی و تسلیم و رضا است	(همان: ۲۲)	
	بدی ای امت بدبخت همه کار شماست		

^۱ از این پس با کونه نوشت (ن.خ) به نام ناصر خسرو اشاره میشود.

و در ابیات زیر از اعتقاد طباعیان (دهریان) بر عناصر چهارگانه به عنوان کردگار خود، سخن گفته که خود در زادالمسافرین بدین قوم اشاره کرده که اهل طبایع عالم را ازلی دانسته، معتقدند همه چیز در عالم از این چهار طبع پدید آمده است:

اینست چیزی هیچ از این گنبد برون
اینست گوید کردگار ما همه
چرخ و خاک و باد و آب و آذر است
هرچه هست این است یکسرکایدر (همان: ۳۳)
است

یا طرح مسأله رؤیت از دیدگاه اشاعره و معتزله که از مسائل مورد اختلاف آنهاست. «ناصرخسرو عقیده اشعریان را مبنی بر جواز رؤیت باری تعالی در روز حشر تشنیع می‌کند و خود در این عقیده تابع مکتب معتزلی است» (نقل از محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۶)

کاین خلق خدای را ببینند
بر عرش به روز حشر همگین (ن. خ، ۱۳۷۰:
(۵۱)

و در این ابیات ثنویت زرتشتی را مطرح نموده است:

و ائت گوید کردگار نیک و بد
ایزد دادار و دیو ابتر است
کار یزدان صلح و نیکویی و خیر
کار دیوان جنگ و زشتی و شر است (همان)

«ناصرخسرو آن گاه که در خدمت چغری بیک داوود بن میکائیل برادر طغرل در مرو شغل اموال دیوانی داشت از مذهب سنی پیروی می‌کرد و چون از مسافرت به مسقط الرأس خود برگشت هواخواه مخلص فاطمیان مصر و از پیروان فرقه مختفی اسماعیلیه یا باطنیان گشت» (اته، ۱۳۵۶: ۱۴۴). این است که در دیوان از سنیان نیز زیاد سخن به میان آمده است در مواردی عدیده از ایشان با عنوان ناصبی و منتقدانه یاد کرده:

نیست عجب کافری از ناصبی
زان که نباشد عجب از خر خری
ناصری ای خر سوی نار سقر
چند روی بر اثر سامری (ن. خ، ۱۳۷۰:
(۵۴)

«نواصب و ناصبی و اهل نصب به کسانی اطلاق می‌شود که به حضرت علی (ع) دشمنی می‌ورزیده‌اند و یکی از معانی نصب دشمنی است و معمولاً این کلمه را شیعیان در مورد اهل تسنن به کار می‌بردند» (نقل از محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۲۳). سامری نام مردی است که در غیبت موسی گوساله‌ای کرد از زر و آن بانگ کردی و بنی اسرائیل را آن گاه که موسی به طور بود به پرستش گوساله‌ای گمراه ساخت.

رای تو را راه نیست در سخن من گر تو به راه قیاس و مذهب رائی (ن. خ، ۱۳۷۰:

(۹۱)

در این بیت به قیاس فقهی ابوحنیفه اشاره کرده که آن را در احکام شرعی تجویز نموده بدین معنی که اگر فقیه با موردی مواجه شود که حکم شرعی در مورد آن صادر نشده و به موردی دیگر که دارای حکم است شبیه باشد، این حکم در آن مورد سرایت داده می‌شود و مذهب رای هم در مذهب فقهی ابوحنیفه مطرح است که در احکام شرعی بدون توجه به نص، اعتماد به نظر و اندیشه مفتی می‌شود. (رک. محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۵۱۹) همچنین از پیروان فرقه‌های مختلف یاد می‌کند:

راهی است به دین اندر مر شیعت حق را جز راه حروری و کرامی و کیالی (ن. خ، ۱۳۷۰:

(۴۴)

«حروریه گروهی هستند که پس از اجرای امر حکمین بر علی بن ابی طالب (ع) خروج کردند و در حروراء که ناحیه‌ای از کوفه است گرد آمدند. کرامیه اصحاب ابو عبدالله محمد بن الکرام هستند که معتقد به تجسم و تشبیه بودند. کیالیه اتباع احمد بن کیال هستند که به قول رازی کتبی در ضلالت تألیف کرده است» (نقل از محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۶۶).

ای زنده شده به تو تن مردم مانا که تو پور دخت عمرانی
ترسا پسر خدای گفت او را از بیخردی خویش و نادانی
زیرا که خبر نبود ترسا را از قدر بلند نفس انسانی

(ن. خ، ۱۳۷۰:

(۵۸)

مراد از دختر عمران، مریم مادر عیسی (ع) است از پسر خدای، اعتقاد مسیحیان را اراده کرده که پندارند عیسی پسر خداست. آن‌ها قائل به سه مبداء و اقنوم پدر و پسر و روح القدس هستند که اقانیم ثلاث (اب، ابن، روح القدس) نامیده می‌شوند و به ترسایان یا نصاری اصحاب تثلیث گویند.

بشناس امام و مسخره را آن گاه قستیس را نکه و چلیپا را (همان: ۱۶۸)

قستیس، کشیش از مراتب دینی مسیحیت، مهتر و دانشمند ترسایان. مراتب دینی مسیحیت به ترتیب عبارتند از: بطریق (مجتهد و زاهد ترسایان)، جاثلیق (قاضی ترسایان/ عالم و عابد و حاکم ترسایان)، مطران (بزرگ و مهتر ترسایان)، اسقف (خطیب و واعظ، عالم دین و پیشوای ترسایان)، قستیس، شماس (شاگرد قستیس و شغل آن‌ها

توجه به فقرا بود). چلیپا، صلیب نصاری باشد و آن داری است که به اعتقاد ایشان عیسی (ع) را بر آن کشیده صلیب کرده‌اند.

بیاموز گفتار و کردار خوب که ت این هر دو بنیاد نیک‌اختری (همان: ۱۱۰) است

گفتار نیک (هوخت)، کردار نیک (هورشت) و پندار نیک (هومت) از خصایص و اصول مزدیسنا و از فضایل اخلاقی نزد ایرانیان باستان بوده است. جز این اشارات به ادیان، ذکر نام پیامبرانی چون نوح، یونس، سلیمان، داوود، عاد، آدم و حوّا و ادیس نیست در میان ابیات به چشم می‌خورد.

۲-۲ طبیعیات (فیزیک)

«علوم فلسفی شامل هفت دانش است: منطق، اریتماتیکی، هندسه، هیأت، موسیقی، طبیعیات و الهیات و هر یک دارای فروعی است چنان که طب از فروع طبیعیات و حساب از فرایض و معاملات از فروع علم عدد و از یاج (زیج‌شناسی) از فروع هیأت است» (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۹) طبیعیات «دانشی درباره جسم از جهت آنچه از حرکت و سکون بدان ملحق می‌شود، تحقیق در اجسام آسمانی و عنصری و آن چه از اجسام عنصری به وجود می‌آید مانند انسان و حیوان و گیاه و کان و آن چه در زمین تکوین می‌شود چون چشمه‌ها و زمین‌لرزه‌ها یا در جو پدید می‌آید مانند ابر و بخار و رعد و برق و صاعقه و...» (همان: ۲۵۱) و می‌توان گفت که در بسیاری از ابیات، اشاراتی هست که برخاسته از اطلاعات علوم طبیعی ناصر خسرو است:

چه گویی از چه او عالم پدید آورد از لؤلؤ	چنان چون بر عدد واحد و یا بر کل خود
همی گویی زمانی بود از معلول تا علت	اجزا
اگر چه بی‌عدد اشیا همی بینی در این	پس از ناچیز محض آورد موجودات را
عالم	پیدا (ناصر خسرو،
اگر ضدند اخشیجان چرا هر چار پیوسته	ز خاک و باد و آب و آتش و کانی و از (۱۳۷۰: ۳-۱)
	دریا
	بوند از غایت وحدت برادروار در یک
	جا

دانست بایدت چو بیفزودی کاخر اگر چه دیر، بفرسای (همان: ۶)

«افزودن و فرسودن (از اصطلاحات علم طبیعی) همان است که فلاسفه از آن تعبیر به نمو و ذبول می‌کنند و گاهی هم به جای ذبول، اضمحلال به کار می‌برند. آن‌ها می‌گویند تغییر و دگرگونی در پنج مقوله صورت می‌گیرد: ۱- تغییر در مقوله جوهر که از آن تعبیر به کون و فساد می‌شود مانند آن که آب تبدیل به هوا و هوا تبدیل به آتش بشود. ۲- تغییر در مقوله کم که به جسمی افزوده یا از جسمی کاسته شود و از آن تعبیر به نمو و ذبول می‌شود همچون گیاه که با رشد افزوده و با پژمردگی از آن کاسته می‌شود. ۳- تغییر در مقوله کیف که آن را استحاله گویند مانند آن که رنگ چیزی تغییر کند و یا چیزی سرد گرم گردد و بالعکس. ۴- تغییر در مقوله این یعنی مکان که آن را حرکت نقله گویند که چیزی از جایی به جایی دیگر نقل مکان کند. ۵- تغییر در مقوله وضع مانند حرکت دوری که یک چیز بدون آن که از جایش حرکت کند به دور خود بچرخد» (نقل از محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳)

<p>ای فزوده ز چرا، چاره نیابی تو ز کاست که به نزد حکما گشتن از آیات فناست بر درستی که جهان جای بقا نیست گواست (ن. خ، ۱۳۷۰: ۲۰)</p>	<p>گرچه اندوه تو و بیم تو از کاستن است زیر گردنده فلک چون طلبی خیره بقا گشتن حال تو و گشتن چرخ و شب و روز</p>
--	---

<p>آن سر سبز و تازه همچو سداب از دهان تو درّهای خوشاب کرد خوش خوش به زرّ ناب خضاب (همان: ۲۷)</p>	<p>از چه شد همچو ریسمان کهن خوش خوش این گنده پیر بیرون کرد و آن نقاب عقیق‌رنگ ترا</p>
--	---

<p>که خاک خشک و درشت است و آب نرم و نسود (همان: ۳۲)</p>	<p>ز خاک و آتش و آبی به رسم ایشان رو</p>
---	--

<p>شده‌ستند ناچیز و گشته فسانه (همان: ۴۱)</p>	<p>پدرت و برادرت و فرزند و مادر</p>
---	-------------------------------------

<p>در خاک ملح و سیم به سنگ اندر آید وز آفتاب گفت که زاید زر</p>	<p>سبز است ماه و گفت کزو روید خاک مرّیخ زاید آهن بدخو را</p>
---	--

برجیس گفت مادر ارزیز است
سیماب دختر است عطارد را
این هفت گوهران گدازان را

مس را همیشه زهره بود مادر
کیوان چو مادر است و سُرُب دختر
سقراط بازبست به هفت اختر

(همان: ۴۵)

گشتن این گنبد نیلوفری
هیچ عجب نیست ازیرا که هست

گرنه همی خواهد گشت اسپری
گشتن او عنصری و جوهری

(همان: ۵۴)

این چرخ بلند را همی بین
یک گوهر ترّ و نام او بحر
وین ابر به جهد خشک ها را
بیچاره نبات را نبینی
وین جانوران روان گرفته
از گوهر و از نبات و حیوان
هفت است قلم مر این سه خط را

پر خاک و هوا و آب و آذر
یک گوهر خشک و نام او بر
زان گوهر تر همی کند تر
همواره جوان از این دو گوهر؟
بیچاره نبات را مسخر...
بر خاک ببین سه خط مسطر
در خطّ و قلم به عقل بنگر

(همان: ۹۳)

طلب کن بقا را که کون و فساد

همه زیر این گنبد چنبری است (همان: ۱۱۰)

طاعت ارکان ببین مر چرخ و انجم را
بطبع
چرخ را انجم بسان دستهای
چابک اند

تابه طاعت چرخ و انجم شان همی حیوان کنند
کز لطافت خاک بی جان را همی باجان کنند (همان: ۱۴۹)

هر کسی را ز جهان بهره او پیدا است
می بکار آید هر چیز به جای خویش

گرچه هر چیزی زین طبع چهار آید
تری از آب و شخودن ز شخار آید (همان: ۱۶۲)

چنان که پیش‌تر گفته شد علم طب و صیدنه و علم الحشائش در عهد ناصر خسرو پیشرفت چشمگیری یافت. «دارندهٔ صناعت پزشکی در حفظ تندرستی و بهبود بیماری به وسیلهٔ داروها و غذاها می‌کوشد، ولی نخست مرضی را که به هریک از اندام‌های تن اختصاص دارد آشکار می‌سازد و به موجباتی که بیماری‌ها از آن‌ها پدید می‌آیند پی می‌برد و داروهایی را که برای مرضی سودمند است از راه ترکیبات و قوا و خاصیت آن‌ها می‌شناسد و به بیماری‌ها به وسیلهٔ نشانه‌هایی وقوف می‌یابد که از نضج امراض خبر می‌دهند و آمادگی مرض را برای پذیرش دارو یا عدم پذیرش آن اعلام می‌دارند از قبیل رنگ چهره و فضلات و نبض. و پزشک این علائم را با قوهٔ طبیعی مقابله می‌کند و می‌سنجد چه این قوه در هر دو حالت تندرستی و بیماری، مدبّر بدن می‌باشد و پزشک آن را با علائم دیگر مقابله می‌کند و بر حسب آن چه طبیعت ماده «مرض» و فصل «فصل سال» و سن بیمار اقتضا می‌کند از آن تا حدّ امکان یاری می‌جوید و دانشی را که جامع همهٔ این مسائل باشد علم طب می‌نامند و چه بسا که دربارهٔ بعضی از اندام‌ها جداگانه و مستقلاً به بحث و تحقیق پرداخته و آن را دانش خاصی قرار داده‌اند مانند چشم و بیماری‌ها و درمان‌های آن» (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۱)

در حال خویش چو همی ژرف بنگرم صفرا همی برآید از انده به سر مرا (ن. خ، ۱۳۷۰: ۵)

صفرا خلطی است زرد رنگ از اخلاط اربعه که به فارسی آن را تلخه گویند. دیگر اخلاط، سودا و بلغم و خون است که قدما معتقد بودند مادامی که این چهار خلط در حالت تعادل باشد، تندرستی برقرار است و چون هر کدام از این‌ها از حالت تعادل خارج شده بر بدن غلبه یابد موجب بیماری شود چنان که غلبهٔ سودا موجب جنون و دیوانگی شود و چون عاشقان حالاتی مجنون‌وار دارند به آن‌ها سودازده نیز گویند یا غلبهٔ صفرا موجب غم و اندوه و خشم گردد و برای دفع آن سکنجبین مفید باشد همین است که مولانا گوید «از قضا سرکنگبین صفرا فزود...»

سبک‌باشی به رقص اندر چو بانگ مؤذنان به زانو در پدید آیدت ناگه علّت بلغم (همان: ۸۲)

علّت بلغم، مرضی است که از کثرت بلغم پدید آید. «بلغم پنج گونه باشد یک گونه طبیعی و چهار گونه غیرطبیعی. آن که طبیعی است مزهٔ وی شیرین است و به اجواف عروق گرد آید و خونی است نیم‌پخته و آن را منافع بسیار است. دیگر نوع از بلغم به مزه ترش است و این بلغم است که به معده گرد آید و سبب بیماری گردد که آن را گرسنگی سگان (شهوة الکلبیه) خوانند و معده سرد کند و ضعیف و گواریدن غذا را بازدارد.

سومین نوع از بلغم به مزه شور است و اندرون روده ها گرد آید و سبب گردد کندن شکم و زحیر را و اگر بیوسد تب‌های سوزان آرد. چهارم نوع از بلغم بی‌مزه است و به قوام رقیق و بر مفاصل گرد آید و منفعت این خلط آن است که مفاصل را جنبان دارد و اگر بیشتر گرد آید و طبیعت مفاصل دفع نتواند کردن اوجاع المفاصل بلغمی و اگر بر اعصاب افتد سستی پدید آید. پنجم نوع هم بی‌مزه است ولکن به قوام، غلیظ و لزج باشد و منفعت این خلط آن است که غذا کند پی‌ها را و اوتار و رباطات را و اگر به دماغ گرد آید و فرو نیاید از راه بینی و کام و آن جا بماند صرع پدید آید و سکت و فالج و تشنج تر» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۳۴-۳۳)

کز دیده بر شنوده گوا باید
ور نی همیت رنجه کند سودا (ناصرخسرو،
۱۳۷۰: ۲۱۲)

خیره چه گویی تو که باد است این
در شکم و پشت و میانم روان
نیست مرا وقت ضعیفی هنوز
بشکند این را شکر و بادیان (همان: ۱۴)

بادیان یا بادپانه تخمی است دوائی و به عربی آن را شمار و رازیانچ گویند. رازیانه، گرم و خشک است برگش باریک و خوشبو و گلش مایل به سپیدی و آن را انیسون گویند. رطوبت‌ها را بگدازد و بادها را بشکند. شکر «عصاره گیاهی است مانند نی غیر مجوف. ناصرخسرو شکر را برای بیماران ناخوش می‌داند. ابن سینا این ماده را برای کسانی که صفرا در معده‌شان وجود دارد مضر دانسته است. ناصرخسرو، به خاصیت تب‌بر بودن شکر هم اشاره می‌کند. صاحب مخزن‌الادویه معتقد است نوشیدن جلاب شکر با گلاب و آب سرد برای رفع تب مفید است» (اسعدی، ۱۳۸۸: ۴۳) چنان که در بیت زیر:

گرت تب آید یکی ز بیم حرارت
جُستن گیری گلاب و شکر و چندن (ناصرخسرو،
۱۳۷۰: ۱۷۰)

چندن، صندل و آن درختی خوشبوی است. چوبی است رنگین و خوشبوی و گویند مار بدان درخت مایل است و بدان پیچد. قدما معتقد بودند چندن تب‌های شدید و التهاب را فرو می‌نشانند. «گلاب آبی است که از گل سرخ می‌گیرند و معطر است. برخی سردی و خشکی را ویژگی غالب آن دانسته‌اند. بنابراین گلاب دافع حرارت است همچنین برای رفع خستگی. ابن سینا گوید در حالاتی که ممنوع است آب سرد به بیمار بدهی، تشنگی بیمار را با گلاب قند مخلوط با آب فرو نشان» (اسعدی، ۱۳۸۸: ۴۴)

شاد کی باشد در این زندان تاری هوشمند
یاد چون آید سرود آن راکه تن (ن. خ، ۱۳۷۰: ۹۶)
داردش تب؟

تب «به فارسی مشتق باشد از تاب و تفسیدن و چون تن چندان گرم گردد کز کارهای طبیعی بماند این را تب گویند و سبب این گرم گشتن تن، گرم گشتن قلب بود، چندان گرم گردد تا شرابین با او گرم گردند و همه تن را گرم کنند و جمله این تبها دو نوع بوند یکی به ذات خویش بیماری نبود چه عرض باشد از بیماری دیگر و دیگر به ذات خویش» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۶۴۴؛ نیز رک. شاه‌ارزانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۵۰۹)

گریست این جهان به مثل زیرا بس ناخوش است و خوش بخارد گر (ن. خ، ۱۳۷۰: ۴۶)

گر نخواهی رنج گر از پرهیز کن
جهل‌گروست‌ای پسر پرهیزکن زین زشت (همان: ۱۷۳)
گر

گر نام جوشی است مشهور که به عربی جرب گویند. در تداول امروزی به جای گرگن و گرگین به معنی مبتلای بدان بیماری است. مرضی است که موی‌ها را بریزاند و بدن خاصه انگشتان خارش کند و مجروح شود و سرایت کننده است به دیگری. از خونی غلیظ و عفن تولد کند و دو گونه باشد خشک و تر.

مامیز با خسیس که رنجه کند تو را
گوشیده نرم نرم چو مر کام را ز کام (همان: ۵۷)

زکام «ماده‌ای که از دو بطن مقدم دماغ به سوی بینی فرو می‌آید مسمی است به زکام و بعض آن را که جانب بینی فرود آید و رقیق بود و منفذ بینی را بگیرد زکام گویند» (شاه‌ارزانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۱) بیماری سر و دماغ که به واسطه ورم تجاویف بینی عارض شود و به فارسی باد در تام و هنگ گویند و غالباً با آب‌ریزش و گرفتگی بینی همراه است و انواع مختلف دارد.

امام تمام جهان بوتمیم
که بیرون شد از دین بدو تار و تم
برآخته از بهر دین خدای
(ن. خ، ۱۳۷۰: ۶۳)
به تیغ از سر سرکشان آشتم

تم آفتی است که در چشم پیدا می‌شود مانند پرده و آن را به عربی غشاوه گویند و یا کدورت جلیدیه که آب مروارید نیز گویند. (رک. اخوینی، ۱۳۸۹: ۲۷۶؛ شاه‌ارزانی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۶۴، ۲۷۶) آشتم، آستیم، چرک و جراحت و ریم.

تو را که مار گزیده‌است حيله تریاک
ز ما بخواه‌گمان چون بری که ما (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰)

که فرمود از اول که درد شکم را پرز باید از چین و از روم والان؟ (همان: ۸۳)

پُرز را اسعدی (۱۳۸۸: ۳۸) به نقل از رنگچی گیاهی بسیار تلخ معرفی کرده که قدما آن را از چین می‌آوردند و برای رفع زحیر و درد شکم مفید می‌دانستند و محقق (۱۳۸۸: ج ۱: ۴۷۸) گفته پرز همان شیاف/ شاف است. والان، بالان، رازیانه است.

که دانست کاین تلخ و ناخوش هلیله حرارت براند ز ترکیب انسان؟ (ن. خ، ۱۳۷۰: ۸۳)

هلیله، اهلیلیج، هلیلیج از درختان نواحی حاره است. «انواع مختلفی دارد مانند سیاه هندی، کابلی، چینی و زرد نارسیده. هلیله زرد تلخ است. انواع آن طبیعتی سرد دارد و برای رفع حرارت و گرم‌زدگی مفید است. ابن سینا معتقد است نوع زرد آن سستی جسم را درمان می‌کند» (اسعدی، ۱۳۸۸: ۴۶) زرد آن برای معالجه اسهال و سیاه آن برای درمان لینت به کار می‌رود. در مثنوی هم بدین خاصیت هلیله اشاره شده: از هلیله قبض شد، اطلاق رفت...

که دانست کافزون شود روشنایی به چشم اندر از سنگ کوه سپاهان (ن. خ، ۱۳۷۰: ۸۳)

مر چشم خرد را ز علم بهتر ای پور پدر هیچ توتیا نیست (همان: ۱۱۶)

تو را چشم درد است و من آفتابم ازیرا ز من رخ پر آژنگ و چینی (همان: ۱۱۰)

سرمه اصفهان به خوبی معروف بوده است. توتیا به معنی سنگ سرمه و در تحفه حکیم گوید بر سه قسم است: زرد و کبود و معدنی و انابیبی که مشتق از انبوه است و به پارسی توتیای قلم می‌نامند و یکی از آنها از دود مس است که در گداختن سنگ مس در کوره دو طبقه به هم می‌رسد و بهترین نوع آن انابیبی کرمانی است و اصل این لغت دودها بوده و توتیا معرب آن است. (رک. ابوریحان بیرونی، ۱۳۷۰: ۱۵۵) اسعدی (۱۳۸۸: ۴۷) به نقل از ابن سینا گوید سکونت‌گاه شخص مبتلای به چشم‌درد باید تاریک باشد و به نور و سپیدی نگاه نکند حتی خوب است پارچه‌ای سیاه روی صورت خود بیاویزد تا همه چیز را سیاه ببیند.

جستی بسی ز بهر تن جاهل سقمونیا و تَرُبْد و افسنتین (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰)

سقمونیا، به لغت یونانی دواپی است که محموده می‌گویند و آن عصاره‌ای باشد مایل به سبزی و زردی و بغایت تلخ و مسهل صفرا. ترید، دواپی است معروف که اسهال آورد. طبیعت وی گرم و خشک است و نافع بود جهت مرض‌های عصبانی و مسهل بلغم بود. و ارجانی گوید گرم است و بلغم را دفع کند و فالج و لقوه و برص و بهق را سود دارد. افسنتین، نوعی از بومادران کوهی است درد چشم را سود دارد و تلخی آن به صبر نزدیک است. دارای سه قسم و هر سه را در طب مانند محرکات و ادویۀ ضدّ کرم استعمال می‌کنند. نباتی است مابین شجر و گیاه شبیه به بابونۀ گاوچشم. «گیاهی است با برگ‌هایی شبیه به برگ مرزه، دارای تلخی و گیرندگی و سوزش. فواید بسیاری برای آن برشمرده‌اند از جمله رنگ رو را زیبا کند، برای رفع خماری مؤثر است و خوردن آن با عسل از سگته جلوگیری می‌کند» (اسعدی، ۱۳۸۸: ۳۷)

بند بدیده است بسته چون نه بدیده
بند همی‌بیند از عروق و مفاصل (ن.خ، ۱۳۷۰: ۱۳۹)
است

اخوینی (ص ۵۵۴) گوید این بیماری‌ها یعنی اوجاع المفاصل و نقرس و عرق‌النسا بیماری‌هاوند به علاج دشوار و درمان آن نتوان کردن تا سبب ندانی و سبب این بیماری‌ها پری باشد یعنی امتلا و سبب امتلا بسیار خوردن باشد و ورزش ناکردن و...

این زردتنِ لاغرِ گل‌خوارِ سیه‌سار زرد است و نزاراست و (ن.خ، ۱۳۷۰: ۱۶۴)
چنین باشد گل‌خوار

گل‌خوار کسی که عادت به گل خوردن دارد و از عوارض این کار زردی چهره است.

صبر است کیمیای بزرگی‌ها نستود هیچ دانا صفرا را (همان: ۱۶۷)

صبر به فارسی آن را شبیاری گویند رستنی باشد تلخ، طبع آن گرم و خشک است و مسهل صفرا بود و بلغم از سر و مفاصل جذب کند و بهترین آن سقوطی است و سقوط جزیره‌ای است نزدیک به سواحل یمن، صبر زرد. حرارت‌های جهلی را حکیمان ز علم و پند گفته‌ستند ریوند (همان: ۱۸۳)

ریوند، راوند، ریواس، دارویی معروف که اسهال آورد، گیاهی از تیره ترشک‌ها. معمولاً برای دفع حرارت مزاج به کار می‌رود.

به دست جان تو بر دُنْبلِ بدست طمع
ببر دو دست طمع تا بیفتد این دَنْبَل (همان: ۱۹۳)

دنبل دمل و برآمدگی کوچکی در جلد که رنگش سرخ و شکلش مخروطی است. «دمل نوعی باشد از آماس خونی و این آن کس را باشد که گوشت بسیار خورد و شیرینی‌ها به خاصه دوشاب و خرما و درمان آن آن باشد که چیزهای ترش به کار دارد و خون بگیرد...» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۳۰۶ نیز رک. شاه ارزانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۹۵) به سوخته بر سرکه و نمک مکن که تو گلاب شاید و کافور سازد و صندل (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۹۳) را

کافور گیاهی است خوشبو، دردسر را تسکین دهد، حدّت صفرا بشکند و طبع را ببندد و قوت شهوانی را قطع کند و سنگ مثانه پدید آورد و بیداری احداث کند. این سینا نیکوترین آن را قیصوری و رباحی دانسته که مانند برف و طبیعت آن سرد و خشک بود منع ورم‌های گرم کند و محروری مزاج و اصحاب صداع صفراوی بوییدن وی تنها یا با صندل سرشته به گلاب یا به گل پارسی نافع بود و مقوی حواس و اعضاء ایشان باشد. صندل چوب خوشبوی، معرّب چندن، مقوی معده و دل و مفرّح و رادع و قابض و جهت خفقان حار و تب‌های تند و التهاب و منع صعود بخارات به دماغ نافع و طلای او جهت رفع بدبویی پوزه و دردسرحاد و باد سرخ مفید است. ای خردمند نگه کن به ره چشم خرد تابیینی که بر این امّت نادان چه (همان: ۲۲) وباست

«معنی وبا آن باشد که جوهر هوا گنده گردد و چون جوهر هوا گنده گردد مرگ چهارپایان آرد و بیماری‌های وبایی بسیار گردد» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۱۴۷) وبا بیماری عام که آن را مرگامرگی گویند، مرگ عام که به سبب فساد هوا به هم رسد. مرضی است مسری که حیوانات و آدمیان بدان گرفتار می‌شوند و خداوند وبا را برای تنبیه قوم بنی‌اسرائیل می‌فرستاد. در مثنوی علّت این مرض زنا دانسته شده: وز زنا افتد وبا اندر جهات... گرنه دیوانه شده‌ستی چون سر هشیار از بخار گندِ می‌طبلی پر از هیپون (ن. خ، ۱۳۷۰: خویش کنی؟ (۲۵)

هیپون، افیون، تریاک، شیرۀ منجمد خشخاش. مأخوذ از افینا که در زبان سنسکریت به معنی شیرۀ خشخاش است و آن را هیپون و هیپون نیز گویند و به عربی لبن الخشخاش و نیز معرب یونانی اپیون گفته‌اند. اگر قدری از آن به خود گیرند زحیر را سود دهد. ابن سینا گوید افیون مخدر و کاهش دهنده هوش و حافظه است. آن‌کنی از بی‌هشی کز شرم آن گر بر وقت‌هشیاری از (همان: ۲۵) رسی انده‌روی چون طاعون کنی

طاعون «آماسی است از خونی سودایی و سوزان باشد و بر پشت بیشتر رخ می‌دهد و به رنگ سبز و کبود و سیاه و سرخ باشد و چندان درد کند که چه بسا بیمار را از هوش ببرد و گرداگرد این آماس سیاه باشد یا کبود و استفراغ، اسهال و خفقان و غشی عارض شود و باشد که کشنده باشد» (اخوینی، ۱۳۷۱: ۶۱۷؛ نیز رک. شاه ارزانی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۸۶)

ور به درویشی زکات داد باید یک درم
طبع را از ناخوشی چون مار (ن. خ، ۱۳۷۰:
ومازریون کنی (۲۵)

مازریون دوايي است مجرب از برای دفع قبض و استسقا و آن دو نوع می‌باشد: سفید و سیاه. یک قسم از آن زهر قاتل است. این گیاه ایجاد سوزش و تحریک بر روی انساج بدن می‌کند و به عنوان تاول‌آور پوست مصرف می‌گردد. اخوینی (ص ۴۵۷) گوید مازریون را قوت بزرگ است لکن من از وی هیچ فایده ندیدم الا آن که بیمار به تب افتاد و به کندن شکم.

۲-۴ گیاه‌شناسی

در عهد ناصر خسرو علم‌الحشایش (گیاه‌شناسی) از علوم رو به پیشرفت بوده و خود او هم از عرصه این دانش دور نماند و گیاهانی در اشعار خود نام برده که اکثراً خاصیت دارویی دارد و این ابیات آگاهی او را نسبت به ویژگی‌های ظاهری و خواص دارویی آنها نشان می‌دهد.

فضل طبرخون نیافت سنجد هرگز
گرچه ز دیدن چو سنجد است (ن. خ، ۱۳۷۰:
طبرخون (۱۰)

طبرخون، بید سرخ باشد و آن را بید طبری نیز خوانند. به معنی عناب هم آمده است و آن میوه‌ای باشد دوايي شبیه به سنجد.

گرکسی گویدت بس نیکو جوانی شاد
شادمان‌گردی و رخ‌همرنگ آذریون (همان: ۲۶)
باش
کنی

آذریون گلی باشد زرد و ایرانیان دیدار آن را نیک دارند و در خانه پیراکنند. ظاهراً معرب آذرگون است و آن را خیری و نوعی بابونه و اقحوان و همیشه بهار و نوعی از شقایق و گل آفتاب پرست و امثال این گفته‌اند. گل‌های آن بزرگ و پهن و مدور و زرد و رخشنده و در وسط آن برگ‌های ریزه سیاه مایل به سرخی و بغایت خوش‌منظر و همیشه روه به آفتاب دارد.

وانت گوید بر سر هفتم فلک جوی آب و باغ و ناژ و عرعر است (ن. خ، ۱۳۷۰: ۳۳)

ناژ درخت کاج، صنوبر؛ عرعر درخت سرو کوهی است.

چه کنی دنیا بی دین و خرد زیرا خوش نباشد نان بی زیره و آویشن (همان: ۳۶)

هزارآواز چون دانا همه نیکو و خوش ولیکن زاغ همچون مرد جاهل ژاژ (همان: ۳۹)
گوید می خاید

ژاژ گیاهی است شبیه درمنه در نهایت بی مزگی و ناگوار که هر چند شتر آن را بخاید نرم نشود و به جهت بی مزگی فرو نبرد.

گر در شوی به خانه ش بر خاکت شمشاد و لاله روید و سیسنبر (همان: ۴۷)

سیسنبر سبزی است میان پودنه و نعناع بوی آن تند و تیز است و در دواها به کار برند و گیاهی است که در آب روید.

خار مدرو تا نگردد دست و انگشتت از نهال و (همان: ۵۲)
فگار تخم تتری نیشکر خواهی چشید؟

تتری سماق باشد که ثمر ترش است.

تو یکی هندباج ندهی شان چون دهدشان خدای حور و قصور (همان: ۷۷)

هندباج، هندبا، کاسنی گیاهی است بسیار تلخ

درخت مردمی را نیست اسپرغم به جز خرد بار درخت اوست شکر طعم و عنبر (همان: ۸۰)
پیری شم

اسپرغم، ریحانی را گویند که آن را شاه اسپرم نیز خوانند. رستنیی است خوشبوی که به واسطه بوی خوش تقویت قلب کند پس گویا سپری است برای غم!

خرما و ترنج و بهی و گوز بسی هست
زین سبزدرختان نه همه بید و چنار (همان: ۸۷)
است

بر سرم یک دسته مرزنگوش بود
کرد مرزنگوش را سحرش سمن (همان: ۱۶۰)

مرزنگوش، از جمله ریاحین خوشبو است برگش طولانی و کم عرض و گلش سفید مایل به سرخی و خواص دارویی دارد. سمن هم گلی سفید خوشبو که سه برگ دارد و آن را یاسمن و یاس نیز گویند.

(همان: ۱۶۳)

زین سوی پرش بدان همی گردی
وز حرص رطب همی خوری مازو

مازو بار درختی است و بدان پوست را دباغت کنند. نمو غیرطبیعی که در روی برگ‌های بعضی اشجار بر اثر گزیدگی حیوانی از جنس هوام پدید می‌آید و بیشتر در روی برگ‌های درخت بلوط دیده می‌شود. در صنعت از مازو جهت تهیهٔ مرکب سیاه و رنگ کردن پارچه‌ها استفاده می‌کنند. در پزشکی به عنوان قابضی قوی مورد استعمال دارد.

(همان: ۱۹۰)

نه سوی راه سداب است ره لالهٔ لعل
گرچه زان آب خورد لاله که خورده است سداب

سداب گیاهی باشد دوایی مانند پودنه، برگش ریزه و بدبو.

۲-۵ ریاضی

نخستین علوم عددی ارثماتیکی است و آن عبارت از شناختن خواص سلسله اعداد است از حیث نظر و تألیف آن‌ها به توالی (تصاعد عددی) یا تضعیف (تصاعد هندسی)... و از فروع و شعب علم عدد، صناعت حساب است و آن صنعتی است در حساب اعداد از راه به هم پیوستن (ضم) و تفریق و به هم پیوستن در اعداد یا از راه افراد است که جمع باشد یا به وسیلهٔ تضعیف که همان ضرب است و تفریق در اعداد یا به افراد است که به آن طرح گویند یا تجزیه و تفصیل عددی به اجزای متساوی که آن را تقسیم نامند و معنی کسر نسبت عددی به عدد دیگر می‌باشد. و از فروع علم حساب جبر و مقابله، معاملات و فرائض است. علوم هندسی از مقادیر گفتگو می‌کند خواه مقادیر متصل چون خط و سطح و جسم و خواه مقادیر منفصل مانند اعداد و هم دربارهٔ عوارض

ذاتی «قوانین و خواص» که برای مقادیر عارض گردد بحث می‌شود. (رک. ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۴۲-۲۳۳) ناصرخسرو بر علوم حساب و فروع آن نیز احاطه داشته چنان که بعضاً در اشعار او اصطلاحات مربوط به این علوم و نام دانشمندان آن نیز وجود دارد:

اهرون از علم شد سمر به جهان در گر تو بیاموزی ای پسر تویی اهرون (ن. خ، ۱۳۷۰: ۸)

«اهرون یا هرون اسکندرانی از ریاضی‌دانان و عالمان علم مکانیک و جرّاتقال بوده است» (محقق، ۱۳۸۸، ج ۱: ۶۳)

دل به یقین ای پسر خزینه دین است چشم‌تو چون روزن است و گوش‌چو
پرهون (ن. خ، ۱۳۷۰: ۹)

پرهون، دایره

سخن بشناس و آن گه گو ازیرا که بی نقطه نگرده خطّ پرگار (همان: ۱۸)

همه خواندند بر تو چیز نماند یاد ناکرده از صحاح و کسور (همان: ۷۸)

صحاح و کسور جمع صحیح و کسر هر دو از صفات اعداد و از اصطلاحات علم حساب است.

ره هندوان سوی نیرنگ و افسون ره رومیان زی حساب است و الحان (همان: ۸۳)

علم حساب و علم الالحان (موسیقی) از شعبه‌های ریاضی است و رومیان بدان عنایت خاص داشتند. علم حساب و موسیقی دو بخش از ریاضیات ارسطو را تشکیل می‌دهد.

یکی میزان گزیدم بس شگفتی کز آن به نیست میزانی به حرّان (همان: ۱۰۸)

«حرّان نام محلی است در بین‌النهرین که ثابت بن قرّه حرّانی از آن جا بوده و او در ریاضیات و جرّاتقال و علم‌الموازین مهارت داشته است» (محقق، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۹۵)

و گر دیدی مرا عاجز نگشتی در اقلیدس به پنجم شکل مأمون (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۴۵)

اقلیدس ریاضی‌دان و منجم و فیلسوف مشهور و متبحر در علم هندسه است که کتابی در اصول هندسه نیز تألیف کرده است. اقلیدس به معنی کلید هندسه است. شکل مأمونی آن است که دو زاویه‌ای که بر قاعده مثلث متساوی‌الساقین است برابر باشند و نیز دو زاویه‌ای که در زیر قاعده تشکیل می‌شوند در صورتی که دو ساق را خارج کنیم، با هم برابر باشند. و این شکل را به مأمون خلیفه عباسی نسبت داده‌اند از این رو که وی آن شکل را به آستین برخی از جامه‌هایش افزود چون از آن خوشش آمده بود. (لغتنامه، نقل از کشف اصطلاحات الفنون)

۲-۵-۱ نجوم و هیأت

نجوم نام علمی است که در آن حرکات و حالات ستارگان با یکدیگر بیان می‌شود که نام دیگرش علم حساب نجوم و علم هیأت است. علمی که در آن اثرات ستارگان بر روی زمین بیان می‌شود. صاحب کشف اصطلاحات الفنون آن را از فروع علم طبیعیات دانسته است. هیأت «دانشی است که درباره حرکت ستارگان ثابت و سیار بحث می‌کند و به کیفیات این حرکات بر اشکال و اوضاعی که افلاک راست به طریق هندسی استدلال می‌شود. و از فروع هیأت علم زیج است و آن صنعتی مربوط به حساب و مبتنی بر قوانین عدد است در آنچه به هر ستاره‌ای از طریق حرکتش اختصاص دارد و آن چه بدان برهان هیأت در وضعش منجر می‌گردد. به وسیله این دانش مواضع ستارگان را در افلاکشان در هر وقت مفروض از راه محاسبه حرکات آنها می‌توان شناخت» (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۴۵-۲۴۲) ناصر خسرو در دیوان خود مکرر به افلاک و ستارگان و تأثیرات آنها اشاره کرده است.

جانم به سخن پاک شود زانکه
از راه سخن برشود از چاه به جوزا (ن. خ، ۱۳۷۰: ۵)

خردمند

ای تن تیره اگر شریفی اگر دون
نبسۀ گردونی و نبیره گردون (همان: ۸)

ولیکن تو اینک کارساز اختران را
به فرمان یزدان حصارى حصینی (همان: ۱۶)

جز خاک ز دهر نیست بهر تو
هر چند که بر فلک چو بهرامی (همان: ۳۷)

از حجت منتصر بشنو سخن حق
روشن چو شباهنگ سحرگاه مجالی (همان: ۴۴)

شباهنگ ستاره‌ای روشن که در بعضی ایام به وقت شام تابان شود و در بعضی ایام از صبح طلوع کند و بعضی نوشته‌اند که وقت شام اوّل از همه ستارگان نمایان شود و آن معین نیست و آن را ستاره شب‌کش نیز گویند و بعضی آن را ستاره شعری گفته‌اند که ستاره ای روشن است که بعد از جوزا برآید، ستاره صبح و ستاره کاروان‌کش.

پروین چو هفت خواهر چون دایم
چون است زهره چون رخ ترسنده
شعری چو سیم خود شد، یا خود شد
بنشسته‌اند پهلوی یک دیگر؟
مریخ همچو دیده شیر نر؟
عیوق چون عقیق چنان احمر؟ (همان: ۴۴)

نحس همی بارد بر تو زحل
نام چه سود است تو را مشتری
(همان: ۵۵)

که دانست کز نور خورشید گیرد
همی روشنی ماه و برجیس و (همان: ۸۳)
کیوان؟

برجیس ستاره مشتری، هرمزد، سعد اکبر و از سیارات سبع، بر فلک ششم تابد و آن را قاضی فلک گویند و خانه او قوس و حوت است.

مادر تو خاک و آسمان پدر توست
در تن خاکی نهفته جان سمائی (همان: ۹۱)

رخشنده‌تر از سهیل و خورشید
بوینده‌تر از عبیر و عنبر (همان: ۹۴)

سهیل ستاره‌ای است روشن در جانب جنوب و اهل یمن اوّل ببینند آن را و در طلوع آن فواکه رسیده شوند و گرما به آخر رسد.

بر آسمان ز کسوف سیه رهایش نیست
میان‌کار بباش ای پسر کمال مجوی
مر آفتاب درفشان و ماه تابان را
که مه تمام نشد جز برای نقصان را (همان: ۱۱۷)

خورشید پیشکار و قمر ساقی
لاله سماک و نرگس پروینم (همان: ۱۳۵)

سماک نام ستاره‌ای روشن است و آن منزل چهاردهم قمر است و آن دو هستند یکی را سماک اعزل و دیگری را سماک رامح یا رائج گویند.

معروف و ناپدید سها بود بر فلک من بر زمین کنون به مثال سها شدم (همان: ۱۴۰)

سها ستاره باریک در بنات النعش، ستاره‌ای است ریز و بسیار خفی و نور چشم را بدان امتحان کنند. بدیدی به نوروز گشته به صحرا به عیوق مانده لاله‌ی طری را (همان: ۱۴۲)

عیوق ستاره‌ای است خرد روشن سرخ رنگ به طرف راست کهکشانش که پیرو ثریا باشد. اولاد جهان چون همی نپایند پاینده نباشد همان پدرشان (همان: ۱۵۶)

خورشید به آواز خاطر م را گوید که فگندی مرا ز سرطان (همان: ۱۵۷)

سرطان نام برج چهارم از بروج آسمان زیرا که آن برج بر شکل سرطان است و آن خانه قمر است. آن را به شکل خرچنگی تخیل کرده‌اند و بودن آفتاب در این برج ماه تیر است.

شرف همی به حمل یابد آفتاب ار چند نیافته است خطر جز که ز آفتاب (همان: ۱۹۳)
حمل

خَمَل از برج‌های بهاری و ماه اول سال شمسی است. روزی که آفتاب در این برج داخل شود همان روز، نوروز است و شرف آفتاب در این برج می‌شود و مدت ماندن آفتاب را در این برج، فروردین گویند.

بر قول ار بجمله گوا یابی در امهات و ز آتش و در آبا (همان: ۲۱۲)

۲-۵-۲ موسیقی

در تذکره‌ها و منابعی که به شرح احوال ناصر خسرو پرداخته‌اند، اشاره‌ای به این که وی ساز خاصی می‌نواخته، نشده است اما وجود اصطلاحات موسیقی و نام سازها چنین می‌نماید که از این دانش نیز بی‌بهره نبوده است.

چند گفتی و بر رباب زدی غزل دعد بر صفات رباب (همان: ۲۸)

رباب نام سازی است تاردار که نام دیگرش تنبور است

به هنگام آموختن فتنه بودی تو دیوانه‌سر بر ترنگ چغانه (همان: ۴۱)

ترنگ آواز تار به هنگام نواختن ساز. چغانه نوعی ساز از ذوی‌الوتار که با مضراب و زخمه نواخته می‌شده است و بعضی گویند که ساز قانون است. صاحب انجمن آرا آن را منسوب به اهل چغانه دانسته

یا یکی برجهد چو بوزنگان پای کوبد به نغمت طنبور (همان: ۷۷)

ور بلبل را شکسته شده زیر بریست غراب بی‌مزه بم (همان: ۱۴۷)

بم صدای پر و بانگ بلند که از تار و رود و جز آن برآید مقابل زیر که آواز باریک باشد.

چون طوطیان شنوده همی گویی تو بربطی به گفتن بی‌معنا (همان: ۲۱۲)

بربط از ذوات الاوتار و با زخمه آن را می‌نواخته‌اند. سازی است شبیه به سینهٔ بط و عرب آن را عود نام دهد و آن طنبور مانند باشد کاسه بزرگ و دسته کوتاه.

نظمی است هر نظام‌پذیری را گر خوانده‌ای در اول موسیقا (همان: ۲۱۳)

موسیقا علم موسیقی است.

۲-۶ علوم غریبه

«به علوم و فنونی چون رمل، نجوم، جفر، سیمیا/خواص حروف، تعبیر خواب، کیمیا، لیمیا/هیمنیا/طلسمات، ریمیا/شعبده، طاس‌بازی، فال، کتاب‌بینی، جن‌گیری، آئینه‌بینی، فرشته‌شناسی و کف‌بینی گفته می‌شوند. این علوم و فنون در انجام کارهایی چون گره‌گشایی، بستگی‌ها، حلّ و عقده‌ها، عداوت، گشایش بخت، دفع ضرر دشمن، رفع تهمت، زبان‌بندی، خلاصی از زندان، سفیدی بخت، خاموش کردن آتش، بند آوردن باد و باران و باد، رفع چشم‌زخم و... مورد توجه بود (جهت اطلاع بیشتر رک. انوشه، ۱۳۷۶: ۹۹۰) «علوم ساحری و طلسمات آگاهی به چگونگی استعدادهایی است که نفوس بشری به وسیلهٔ آن‌ها بر تأثیر کردن در عالم عناصر توانا می‌شود خواه مستقیم و بی‌واسطه باشد یا به وسیلهٔ یاریگری از امور آسمانی. گونهٔ نخستین ساحری و گونهٔ دوم طلسمات است. صناعت کیمیا نیز از توابع دانش‌های یاد کرده به شمار می‌رود و در حقیقت از قبیل ساحری است. در این دانش از ماده‌ای گفتگو می‌شود که بدان زر و سیم به روش مصنوعی به وجود می‌آید و عملی که به این نتیجه منتهی می‌گردد تشریح می‌شود تا مگر بر ماده‌ای دست یابند که برای این منظور مستعد باشد که آن را اکسیر

می‌نامند و این ماده را بر هر جسم معدنی که فروریزند مانند آرزیز و روی و مس پس از حرارت دادن در آتش، تبدیل به زر ناب می‌شود» (رک. ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۷۷-۲۵۶)

اگرچه مار خوار و ناستوده است عزیز است و ستوده مهره مار (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۷)

فسونگر به گفتار نیکو همی برون آرد از دردمندان سقیم (همان: ۶۳)

فسون، افسون، عزیمة و چیزی که شخص را از آفت و صدمه چشم‌زخم و زهر حیوانات زهردار محفوظ می‌دارد. خواندن کلماتی باشد مر عزیمة خوانان و ساحران را به جهت مقاصد خود.

بر خریدار فسون سخره و افسوس کنند وانگهی جزکه همه تُنبُل و افسون (همان: ۶۵) نخرند

گاهی ز درد عشق پس خوب‌چهرگان گاهی ز حرص مال پس کیمیا شدم (همان: ۱۳۸)

گزیده‌ی مار را افسون پدید است گزیده‌ی جهل را که شناسد افسون؟ (همان: ۶۵)

از این دیو تعویذ کن خویشان را سخن‌های صاحب جزیره‌ی خراسان (همان: ۸۶)

تعویذ آن چه از عزائم و آیات قرآنی و جز آن نوشته جهت حصول مقصد و دفع بلاها با خود دارند. در زمان قدیم همچون گوشواره و گردن‌بند و سنگ‌های گرانبهایی که دارای علامات و قوه موهومات بود استعمال می‌شد.

۲-۷ جغرافیا

از آن جا که در قرن پنجم جغرافیا نیز در میان مسلمانان معمول شد همچنین به جهت این که ناصر خسرو به عزم زیارت مکه به راه افتاد و مدت هفت سال ایران و سوریه و فلسطین و عربستان و مصر و شهرهای بسیاری را گشت، در اشعار او نام‌های جغرافیای زیادی ذکر شده که البته با علم به موقعیت و طبیعت و شرایط اقلیمی و مردم، فراورده‌ها و مواردی از این دست این نام‌ها به کار رفته‌اند.

زنده به آب خدای خواهی گشتن نه تو به جیحون مرده و نه به (همان: ۹)

سیحون

چو هاروت و ماروت لب خشک از آن
ابر شطّ دجله مر آن بدگمان را (همان: ۱۱)
است

پندی به مزه چو قند بشنو
بی‌عیب چو پاره سمرقند (همان: ۲۳)

پاره نوعی از حلوا و آن را شکرپاره نیز گویند و پاره سمرقند نوعی بهتر از آن است معمول سمرقند.
از حرص به وقت چاشت چون کرکس
در چاچ و به وقت شام در شامی (همان: ۳۷)

«در باختر فرغانه ولایت چاچ است در شمال خاوری رود سیحون. خرابه‌های موسوم به تاشکند کهنه امروز محلّ شهری را که اعراب شاش و ایرانیان چاچ می‌نامیدند و در قرون وسطی بزرگ‌ترین بلاد ماوراء سیحون بوده نشان می‌دهد» (لسترنج، ۱۳۸۶: ۵۱۱)

نیست جمال و شرف شوستر
جز به به‌اگیر و نکو شستری (ن.خ، ۱۳۷۰: ۵۶)

«شوستر، شهری در سرزمین خوزستان، بافندگان ماهر پنبه و دیبا در آن بسیارند» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۱۱)
دهن خشک ماند به گاه نظر
اگر در دهانش نهی رود زم (ن.خ، ۱۳۷۰: ۶۳)

«شهر زم در کنار جیحون و در سمت خراسان واقع بود و همان کرخی امروز است» (لسترنج، ۱۳۸۶: ۴۳۰)
تو را گر قصد بغداد است آنک
نیسته‌ستند بر تو راه بغداد (ن.خ، ۱۳۷۰: ۶۱)

شهر گرگان نماند با گرگین
نه نشابور ماند با شاپور (همان: ۷۶)

چاکر قفچاق شد شریف ز دل
حرّه او پیشکار خاتون شد (همان: ۷۹)

قفچاق، قفچاق نام دشتی و صحرائی است از ترکستان و طایفه‌ای از تکان همان نواحی را قفچاقی گویند. این دشت میان توران و ترکستان است که اتراک آن جا بسیار بی‌رحم و مردم‌کش می‌باشند.

صندوقچه عدل تو مانده است به
دستارچه جور تو در پیش کنار است (همان: ۸۶)
طرسوس

طرسوس از ثغور شام و بین انطاکیه و حلب و بلاد الروم واقع است. این شهر همواره جایگاه صلحا و زهاد بود و از سرحدات بلاد اسلام شمرده می‌شد ولی سلاطین روم شرقی بر آن جا تاخته به قلع و قمع ریشهٔ مسلمانی و مسلمانان پرداختند.

تو بر مراد او به چه می‌تازی گاهی به چین و گاه به قسطنطین (همان: ۸۹)

قسطنطین، قسطنطنیه معرب کنستانتینوپل، استانبول، واقع در بخش اروپایی ترکیه، پایتخت امپراطوری روم شرقی که به افتخار کنستانتین اول، پسر هرقل پایه‌گذاری شد. (رک. مقدسی، ۱۳۸۵: ۲۰۶)

ایمنی و بیم دنیا همبر یک دیگرند ریگ آموی است بیم و ایمنی رود (ن. خ، ۱۳۷۰: فرب ۹۷)

آموی، «در ساحل چپ جیحون تقریباً در صد و بیست میلی شمال خاوری مرو، جایی که شاهراه خراسان از رود جیحون گذشته به سمت بخارا و ماوراء النهر می‌رود شهر آمل واقع بود. آمل در قرون وسطی معروف بود به آمویه و از آن پس معروف شد به چهار جوی» (لسترنج، ۱۳۸۶: ۴۲۹) فرب، «فرب، شهرکی است (از ماوراء النهر) بر لب جیحون» (حدودالعالم، ۱۰۶)

به داروی علمی درون علم دین ز بس منفعت شکر عسکری است (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۱۰)

عسکر از شهرهای خوزستان است. «حجاج بن یوسف را غلامی بود به نام مکرم چون او با سپاهش در این جا فرود آمد و او را خوش آمد، مردم به گردش فرا آمده ساختمان‌ها ساختند پس عسکر مکرم نام گرفت» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۶۱۲) شکر آن به خوشبویی و فراوانی معروف بوده است.

نیم از آن کاین‌ها بر دین محمد کردند گر ظفر یابد بر ما نکند ترک طراز (ن. خ، ۱۳۷۰: ۱۱۳)

طراز، تراز، شهری است در ترکستان نزدیک به اسپجانب در مغرب فرغانه و بر کنار رود سیحون. شهری سخت سرد است و خوبان آن جا به نیکویی در زبان شعرا مثلند.

چو سیستان ز خلف ری ز رازیان بستد وز اوج کیوان سربرافراشت ایوان را (همان: ۱۱۷)

سخنم ریخت آب دیو لعین به بدخشان و جرم و یمگ و براز (همان: ۱۵۳)

بدخشان، شهری است از حدود خراسان، «بر مرز ترکستان بالای طخارستان است» (مقدسی، ۱۳۸۵: ۴۴۰) ولایتی ست در شرق افغانستان. جرم، شهری است نزدیک بدخشان. «ابوالفداء شهری را به نام جرم اسم برده و شرف الدین علی یزدی نام آن را بر رود بدخشان اطلاق کرده است» (لسترنج، ۱۳۸۶: ۴۶۵)

دشوار شود بانگ تو از خانه به دهلیز و آسان شود آواز وی از بلخ به بلغار (ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۱۶۴)

بلغار، شهر صقالبه است در شمال بسیار سردسیر است. فاصله آن از راه بیابان تا اتل که شهر خزر است در حدود یک ماه می‌باشد.

نو شده‌ای نو شده کهن شود آخر گرچه به جان کوه قارنی به تن آهن (همان: ۱۶۹)

«ابن حوقل در قرن چهارم از سه ولایت کوهستانی (در طبرستان) که دارای جنگل‌های خوب و اراضی حاصلخیز بودند اسم برده که در جنوب ساری و به طرف مغرب تا مرز دیلم در ایالت گیلان امتداد داشتند. اول کوه فادوسبان، دیگر دهکده ارم خاست، و نزدیک فادوسبان ناحیه کوهستانی قارن قرار داشت که مرکز حکومت دودمان قارن بود» (لسترنج، ۱۳۸۶: ۳۹۸)

خطبه نجستم به کاشغر نه به بغداد بد به چه گوید همی خلیفت و (ن. خ، ۱۳۷۰: خانم؟ ۲۰۹)

کاشغر «از چینستان است ولکن بر سرحدی است میان یغما و تبت» (حدودالعالم: ۷۹)

۲-۸ دانش عربی

چند گفتی و بر رباب زدی غزل دعد بر صفات رباب (ن. خ، ۱۳۷۰: ۲۸)

دعد و رباب دومعشوقه مثلی عرب.

سوی او تاب کز گناه بدو است خلق را پاک بازگشت و متاب (همان: ۲۸)

متاب اسم مفعول از توبه، یعنی بازگشت‌گاه، محل توبه.

ای حجت علم و حکمت لقمان بگزار به لفظ خوب حسانی (همان: ۶۰)

حسان بن ثابت شاعر رسول خدا (ص) و از مخضرمین بود که جاهلیت و اسلام هر دو را درک کرد.

نه جز بر زبانش نَعَم را مکان
نه جز در عطاهاش کان نِعَم
نه جز قول او مر قضا را مردّه
نه جز ملک او مر حُرْم را حَرَم
کف راد او مر نِعَم را مقر
سر تیغ او مستقرّ نغم (همان: ۶۴)

سخن چون حکیمان نکو گوی و کوتاه
که سبحان به کوتاه سخن گشت (همان: ۸۵)
سبحان

سبحان وائل نام یکی از بلغای عرب.

چون نخوانی حدیث دعد و رباب
یا حدیث بُثینه و آنِ جمیل (همان: ۱۲۳)

بثینه نام معشوق جمیل بن عبدالله بن معمر العذری بود و جمیل دیوان شعری دارد که بیشتر دربارهٔ عشق
اوست به بثینه. (نقل از محقق، ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۳)

کردی از بر قرآن و پیش ادیب
نحو سعدان نخوانده صرف خلیل (ناصرخسرو،
۱۳۷۰: ۱۲۳)

خزینہ‌ی علم‌فرقان است اگر نه بر
که بردت پس هوازی جز هوازی شعرا هوازی (همان: ۱۲۸)
هوائی تو

مراد از اهوازی شاعر، ابونواس شاعر عرب ایرانی تبار است.

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

بحتری شاعر معروف عرب. مراد او از دو دیوان، دیوان فارسی و عربی است.

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

جریر از فحول شعرای اسلام که میان او و فرزدق مهاجرات و نقائضی ردّ و بدل شده است. (نقل از محقق، ۱۳۸۸،
ج ۲: ۵۲۵)

۹-۲ علوم یونانی

چون گشایش‌های دینی تو ز لفظش
بشنوی

سخره‌زان پس برگشایش‌های افلاطون کنی (ن. خ، ۱۳۷۰:
۲۷)

سقراط هفت میر نهاد این را
این هفت گوهران گدازان را

تدبیر ساز و کار کن و رهبر...
سقراط بازیست به هفت اختر (همان: ۴۵)

امروز به کار در نکو بنگر
گفتا که به زیر نردبان بنشین
بر دست مگیر چون سبکباران

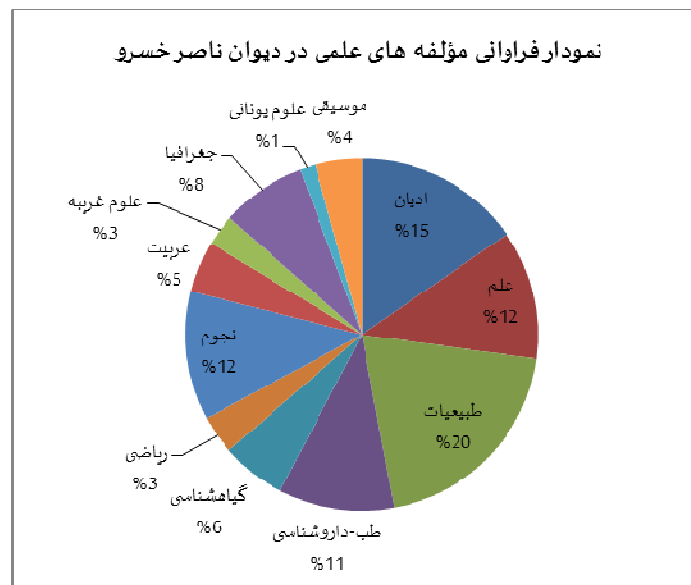
بشنو که چه گفت مرد یونانی
بندیش ز پای‌های سارانی
کاری که به سرش برد نتوانی... (همان: ۵۹)

از ره دانش بکوش و اهرون شو زیراک

اهرون به دانش اهرون شد (همان: ۷۹)

نتیجه

نمودار زیر، نتیجه بررسی و جمع‌بندی یکصد قصیده از دیوان ناصر خسرو است که درصد فراوانی اشارات او به علوم مختلف را نشان می‌دهد.



منابع

- ابن خلدون، عبدالله. (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون (ج. ۱ و ۲). تهران: علمی و فرهنگی.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد. (۱۳۷۰)، الصیدنه فی الطب. تصحیح و مقدمه و تحشیه عباس زریاب. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوعلی سینا. (۱۳۸۳). طبیعیات دانشنامه علائی. با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه. همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
- اته، هرمان. (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات فارسی. ترجمه رضازاده شفق. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخوینی، ربیع بن احمد. (۱۳۷۱). هدایت المتعلمین فی الطب. تحشیه و مقابله جلال متینی. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- اسعدی، مریم‌السادات. (پاییز و زمستان ۸۸). «بررسی اصطلاحات طبی دیوان ناصر خسرو». نامه پارسی، شماره ۵۰ و ۵۱، از ۳۵ تا ۵۸.
- انوشه، حسن (به سرپرستی). (۱۳۷۶). فرهنگنامه ادبی فارسی (دانشنامه ادب فارسی ۲). تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب. (۱۳۶۲). تهران: کتابخانه طهوری.
- دهخدا، علی اکبر. لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.
- دشتی، علی. (۱۳۶۲). تصویری از ناصر خسرو. به کوشش مهدی ماحوزی. تهران: جاویدان.
- شاه ارزانی، محمد اکبر بن محمد. (۱۳۸۷). طب اکبری. قم: جلال‌الدین.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۸). تاریخ ادبیات در ایران (ج. ۱). تهران: فردوسی.
- _____ (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران (ج. ۲). تهران: فردوسی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۸۷). سخن و سخنوران. تهران: زوآر.
- لسترینج، گای. (۱۳۸۶). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی. تهران: علمی و فرهنگی
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۸۸). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو (ج. ۱). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو (ج. ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مقدسی، محمد بن احمد. (۱۳۸۵). احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. تهران: کوشش.
- ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۷۰). دیوان ناصر خسرو. به تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.

هنر در تفکر ناصر خسرو
بهر روز محمودی بختیاری^۱
سیده پریسا سجادی^۲

مقدمه

ناصر خسرو قبادیانی، حکیم و شاعر بزرگ ایرانی، در سن چهل سالگی به واسطه دیدن خوابی که او را به سرچشمه حقیقت فرا می‌خواند از شغل دیوانی خود دست شسته و راهی سفر حج می‌شود. در این اثنا دیدگاه او به دنیا دچار تغییر شده و اوایی را که پیش از این دبیر بوده، شعر می‌سروده و به گفته خود نقاشی را نیز می‌دانسته به یکی از بزرگترین منتقدان هنری زمان خودش تبدیل می‌کند. البته نقدی که او به هنر وارد می‌کند را می‌توان نقد به محتوای هنر دانست نه خود هنر به معنای عام کلمه. البته لازم به ذکر است که آنچه در این مقاله هنر خوانده می‌شود، آن چیزی نیست که این کلمه در متون ناصر خسرو معنا می‌دهد چراکه ناصر خسرو واژه هنر را به معنای بهترین توانمندی به کار می‌برده است؛ اما در این مقاله سعی بر آن است پس از آنکه خود واژه هنر در آثار ناصر خسرو بررسی شد، دیدگاهش در مورد آنچه که امروزه هنر می‌دانیم نیز بررسی گردد.

واژه‌ی “هنر” در تفکر ناصر خسرو:

^۱ دانشگاه تهران
^۲ دانشگاه جورج واشنگتن

“هنر” در آثار ناصر خسرو عامل ارزشمندی انسان معرفی شده است، چه او در این باره چنین سروده است:

هنر و فضل و خرد در سیر اوست همه
همچو او کیست که فضل و هنر او سیرست؟
قیمتی گردی اگر فضل و هنر گیری ازو
قیمت مرد بدانی که به فضل و هنر است
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۸۶)

اینکه هنر را ناصر خسرو چگونه معنا می‌کند را می‌توان در خلال ابیاتی دریافت که به ویژگی‌های هنرمند و هنرپیشه و یا خود هنر اشاره می‌کند:

هنرپیشه آنست کز فعل نیک
سر خویش را تاج خود برنهد (۱۲)
چو نیکی کند با تو بر خویشتن
همی خواند از تو ثناهای خود
کرا پیشه نیکی نشانده بود
همیشه روانش ستایش چند (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۷۴)

آنچنان که از این ابیات فهمیده می‌شود، هنر فعلی نیک است. در تعریف فعل آمده این لغت به معنای «... کردن کاری و یا انجام دادن عملی است. در مفاهیم فلسفی فعل یکی از مقولات نه‌گانه‌ی عرض بوده و عبارتست از تحریک در کیف، نقطه‌ی مقابل قوه و جنبه‌ی تحصیل و شیئیت اشیاء است. به فعل درآمدن چیزی یعنی به عمل درآمدن و تحقق بخشیدن به آن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۷۱۸۳ - ۱۷۱۸۵). یعنی می‌توان نتیجه گرفت که هنر چیزی است که فعلیت یافته و کار و عملی محقق است.

از دیگر سو با توجه به آنچه که در توضیح واژه‌ی “نیک”، در لغت‌نامه دهخدا آمده است، مشخص می‌شود که این واژه معانی زیادی را در بر می‌گیرد از جمله: «خوب، خوش، جید، نغز، حسن، مطلوب، پسندیده، صلاح، شایسته، سعد، مفید، سودمند، سزاوار، مناسب، تمام و کمال و...» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۲۹۵۸ - ۲۲۹۶۰). همانطور که مشاهده می‌شود، برخی از معانی که برای این واژه آورده شده است، مثل خوب، صلاح، شایسته، مطلوب، معانی ثابت ندارد و به عبارتی نسبی است. اما نباید تصور کرد که هنر همواره با نیکی همراه است، در آثار ناصر خسرو همانطور که از هنر نیک صحبت شده، هنر بد نیز آمده است. و این نشان می‌دهد که هنر به ماهو هنر لزوماً با نیکی همراه نیست و این لغت از نظر معنایی در مقابل واژه “آهو” و “عیب” قرار می‌گیرد:

جز مکر و غدر، او را، چیزی دگر هنر نیست
دستان و بند او را، اندازه نی و مر نیست (۱۲۳۷)
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

همچنین اصطلاح “بدهنر” نیز در مقابل واژه هنرمند استفاده شده است، در دیوان ناصر خسرو (۱۳۸۰: ۱۹۹) چنین آمده است:

سوی تو ضحاک بدهنر از طبع
بهتر و عادلتر از فریدون شد (۲۲۲۵)

این ابیات و ابیات بسیار دیگری که در این رابطه در آثار ناصر خسرو آمده نشان می‌دهد که هنر نه لزوماً به معنای فعل نیک، بلکه آن فعلی است که فرد به خوبی از عهده آن بر می‌آید و به عبارتی دیگر بهترین توانایی فرد را می‌توان هنر او دانست که در این صورت طبیعی است که هنر امری نسبی باشد، ناصرخسرو نیز به این امر در دیوان خود با این موضوع با این بیت اشاره کرده است:

نبرد هرگز عیبی چو هنر هر چند هنر زید سوی عمرو عوار آید (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۰۵)

در مورد سرمنشأ هنر نیز در آثار سبک خراسانی اشاراتی آمده است، مثلاً فردوسی هنر را ودیعه‌ای الهی می‌داند اما ناصرخسرو تنها شاعری است که دین را سرمنشأ هنر معرفی می‌کند:

بر سر من تاج دین نهاده خرد دین هنری کرد و بردبار مرا (۲۲۷) (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۵)

و یا در جای دیگر سروده است:

مادر و مایه هنر دینست نشگفت اگر جز به زیر مایه و مادر نمی‌گیرد وطن (۲۹)

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸ ص: ۲۶۴)

همچنین هنر، در معنای نیک آن، به دید او همواره همراه علم و دین و حکمت است:

هوشمندان به باغ دین اندر ای برادر! گزیده اشجارند (۲۷۹۳)

اینست پر برگ و بر درختانی که هنر برگ و علم بر دارند (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۲۲۰)

و یا در جای دیگر آمده است:

زیبا به خرد باید بودند و به حکمت زیبا تو به تختی و به صدی و نهالی (۱۶)

بار خرد و حکمت و برگ هنر و فضل برگیر، که تو این همه را تخم و نهالی

ای خوب نهال از ز خرد بار نگیری با بید و سپیدار همانند و همالی (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۴۳)

علیرغم اینکه هنر معنایی نسبی دارد اما دسته‌ای از هنرها وجود دارند که به نظر می‌رسد در باور ادبا و حکمای سبک خراسانی برای تمام اقشار مردم هنر محسوب می‌شده‌اند. بهترین هنر در معنای عام و برای همه، بنا به متن قابوسنامه (ص ۳۰)، «سخن گفتن» است: «... و بدان که از همه هنرها بهترین سخن گفتن است.» به نظر می‌رسد ناصر خسرو چنین اعتقادی داشته باشد:

سخن خوب بیاموز که هر که از همه خلق سخن خوب ندارند همه بی هنرند (۲۱۹۸)

(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۹۸)

و در جای دیگر آورده است:

حکمت آموز و کم آزار و نکو گوی و بدانک روز حشر این همه را قیمت و بازار و بهاست (۹۷۲)

مردم آنست که دینست و هنر جامه او
جهد کن تا به سخن مردم گردی و بدان
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

بهره‌ای که هنر برای هنرمند به ارمغان می‌آورد موجب می‌شود ناصرخسرو آنرا فضیلت انسان دانسته و هنرمند را
“گرامی” خطاب کند:

تاک زر از انگور شد گرامی
با آهو و نخجیر کوه، مردم
بر مرکب شاهان نامور، یوز
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۴۱)

وز بی هنری ماند بید رسوا (۶۵۱)
از بی هنریشان کند معادا
از بس هنر آمد به کوه و صحرا

هنرمند می‌تواند از هنر خویش مال و گنج فراهم آورد، ناصرخسرو ازین جهت هنر را تخم بخت می‌داند، و
هنرمند را در هر حالتی نیک‌بخت می‌داند:

بی هنر گنج یابد ممتحن بایدهش بود
گر هنر باشد ملک نعمت نباشد جز رهی
از هنر مر خویشتن را شو یکی چنبر طلب
تخم بخت نیک، پورا، نیست چیزی جز هنر
بی هنر با مال و با شاهی نباشد نیک‌بخت
از سر شمشیر و از نوک قلم زاید هنر
(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۶۳-۲۶۴)

با هنر بی چیز اگر ماند نباشد ممتحن (۱۷)
ور صنم گردد هنر نعمت نباشد جز شمن
تا بیاید صد هزاران بیشتر از نعمت رسن
بار بخت نیکت از شاخ هنر باید چدن
با هنر هرگز به محنت در نماند مرتهن
ای برادر، همچو نور از نار و نار از نارون

حواس پنج‌گانه در علم را به روی انسان باز می‌کنند تا او بتواند هنر را بشناسد:

بشناس که توفیق تو این پنج حواس است
سمع و بصر و ذوق و شم و حس که بدو یافت
دیده ز ره چشم و شنیدن ز ره گوش
پنجم ز ره دست بساوش که بدانی
محسوس بود هرچه در این پنج حس آید
این پنج در علم بدان بر تو گشودند
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

هر پنج عطا زایزد هر پیر و جوان را (۵۲۵)
جوینده ز نیافتن خیر امان را
بوی از ره بینی چو مزه کام و زبان را
نرمی و درشتی چو ز خر خار گران را
محسوس جز این را دان معقول جز آنرا
تا بازشناسی هنر و عیب جهان را

پس هنر به معنای انجام دادن کاری در بهترین شکل آن است، و توانایی انجام کار که از نظر معنایی نقطه‌ی مقابل بدهنر و آهو محسوب می‌شود. این هنر همواره با حکمت و دین همراه است و موجبات فضیلت انسان را فراهم می‌آورد. حواس پنجگانه عامل شناسایی هنر هستند.
دسته بندی هنرها:

همانطور که مشاهده شد، منظور از هنر در دیوان ناصر خسرو امری است که به کلی با آنچه که امروزه هنر خوانده می‌شود متفاوت است، آنچه که بیشتر در این پژوهش مبنای مطالعه بوده است هنر در معنای امروزی آن است. که در ادامه آراء ناصر خسرو پیرامون این مبحث آورده خواهند شد. از آنجا که ناصر خسرو داعی اسماعیلی و مردی مذهبی است، به زحمت دغدغه‌های هنر داشته و به همین امر به صورت مستقیم در مورد هنر اظهار نظر نکرده، چراکه دغدغه‌های او حول مسائل دیگری می‌گردند. با این حال، در خلال مسایل دیگری که مطرح می‌کند، می‌توان در مورد دیدگاهش به هنر مطالبی فهمید. به همین منوال در خصوص دسته بندی هنرها نیز به زحمت می‌توان در آثار ناصر خسرو می‌توان اشاره‌ای یافت، مگر آنجا که در زادالمسافرین به تشریح انواع لذات می‌پردازد، که خود این بحث به شدت متأثر از دیدگاه‌های اخوان‌الصفا است. او لذات را سه دسته می‌داند: لذت گیاهی که آن لذت گیاه است از کشیدن غذا از زمین و زیاد شدن و ماندن خود به بار آوردن. دوم لذت حیوان است که او را روح حسی بیشتر از نبات است و او را تخیل و رغبت و حذر به چیزها هست و سوم لذت مردم است که دارای نفس ناطقه هستند. لذات انسانی خود دو دسته هستند، یکی لذات حسی و دیگری لذات عقلی. در لذات حسی بین انسان و حیوان اشتراک اندکی از این حیث که هر دو دارای حواس هستند وجود دارد، اما از آنجا که انسان دارای قوه تفکر است لذات او گوناگون و بسی بیشترند. از لذات حسی انسانی می‌توان به شنودن آوازهای خوش و چیزهای شاد کننده، لذت از نگاره‌های نیکو و بوستان‌های با نزهت، و حتی لذت به دست آوردن زر و سیم، املاک و مقام اشاره کرد. پس به این ترتیب معلوم می‌شود که شنیدن آواز خوش، موسیقی، و دیدن نگاره‌های زیبا اولاً در انسان حس لذت ایجاد می‌کند و دوم اینکه چنین لذتی در مرتبه لذت‌های حسی هستند که نسبت به لذت‌های عقلی در جایگاه پایین‌تری قرار دارند.

ناصر خسرو لذات عقلی را شریفتر از لذات حسی می‌داند و لذت حاصل از آن‌ها را بینهایت می‌داند و “هر نفسی که به لذات بینهایت عقلی پیوسته شود اندر لذات حسی متناهی کمتر رغبت کند مگر آن مقدار کز آن چاره نباشد از بهر طلب علم.” (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۲۵۰-۲۵۱)

لذت علمی چو از دانا به جان تو رسید
زان سپس ناید به چشم لذت جسمی لذیذ
(۲۰۵۰)

(ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۱۵۲)

به گفته او لذات حسی به منزله پوست و کالبد و لذات عقلی به منزله عقل است.

با توجه به موارد عنوان شده می‌توان نتیجه گرفت هنرهایی که وابسته عقل هستند به هنرهای حسی ارجحیت دارند. هنرهایی نظیر نقاشی و موسیقی را که با حواس درک می‌شوند به لذات حسی مرتبط می‌داند؛ اما از آنجا که آثار عقل را تنها در نفس سخنگو می‌توان یافت (ناصرخسرو، ۲۵۳۶: ۵۵)، هنری که موجب لذت عقلی می‌شود می‌باید به نفس سخنگو مرتبط باشد، به عبارت دیگر، هنر والا هنری است که با کلام و سخن که ابزار قوه عالمه در انسان است، در ارتباط هستند.

آراء ناصرخسرو در خصوص هنرهای نوشتاری:

در ادبیات سبک خراسانی، هنرهایی که به طور کلی با سخن در ارتباطند هنرهای نظم و نثر نویسی هستند، که نگارنده به آن عنوان هنرهای نوشتاری را داده است؛ عوفی در *لباب‌الالباب* (ص ۶۱) چنین نوشته‌است: «... سخن چشمه حیوانیست که صفا او همیشه از ظلمات دوات می‌تابد و خضر نظم و نثر ازو حیات می‌یابد». بدیهی است برای اینکه بتوان در مورد هنرهای نوشتاری، یعنی شاعری و نویسندگی، حق مطلب را به تمامی ادا کرد، پیش از پرداختن به خود موضوع به سخن، یعنی خمیرمایه‌ی اصلی شعر و نثر پرداخت، و مشخص کرد که منظور از سخن چیست. آیا منظور از سخن فقط قوای ناطقه‌ی انسانی است یا این قوه باید دارای شرایط دیگری هم باشد تا سخن به معنای گفته شده گردد؟

ناصرخسرو سخن را عامل برتری انسان بر حیوانات می‌داند:

فضل تو بر گاو و خر به عقل و سخن بود عقل و سخن نیست جز که هدیه‌ی جبار (۱۲)
(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۰۸)

اما منظور از سخن فقط حرف زدن نیست چراکه تکلم خصلت غالب انسان‌هاست اما ناصرخسرو انسان‌هایی را که مرد سخن نیستند هم‌رده‌ی گیاهان می‌شمارد:

جهد کن تا به سخن مردم گردی و بدانک که به جز مرد سخن خلق همه خار و گیاست
(۹۷۴)

همچنان چون تن ما زنده به آب است و هوا سخن خوب دل مردم را آب و هواست
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۵۳)

ناصرخسرو وظیفه عقل را تدبیر می‌داند و کار سخن را گفتار؛ پس سخن باید همواره با خرد همراه باشد تا ارزش پیدا می‌کند، ارزش چنین سخنی را ناصرخسرو با طلا سنجیده (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۹۰-۱۹۱) و معتقد است انسان را از فرومایگی نجات می‌دهد و سخن را باید همچون سلاحی برای از میان برداشتن جهل بکار برد؛ البته عامل دین هم در این سلاح ضروری است:

سخن به ز شکر کزو مرد را
 سخن در ره دین خردمند را
 گلی جز سخن دید هرگز کسی
 بیاموز گفتار و کردار خوب
 ز درد فرومایگی بهتریست (۱۲۲۴)
 سوی سعد رهبرتر از مشتریست
 که بی آب و بی نم همیشه تری است؟
 کت این هردو سرمایه نیکاختریست
 (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۶۳)

از دیگر سخنان او چنین برمی آید که زمانی باید سخن گفت که در سخن اثری از حکمت وجود داشته باشد چرا که معمولاً وقتی از "سخن" حرف می‌زند اعتبار آن را با نکته‌های آموزنده‌ای که از آن سخن فهمیده می‌شود می‌سنجد. به گفته‌ی او زبان را باید به پند گفتن آشنا کرد:

سخن را به میزان دانش بسنج
 که گفتار بی علم باد است و دم (۱۰) (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۶۲)

در این ابیات از ناصرخسرو، سخن همان چیزی دانسته شده که پیغمبر به آن لقب «سرحلال» داده است:

چه چیز است؟ چیز است این کز شرف
 رسولش لقب داد «سحر حلال» (۱۰)
 عروس سخن را نداده است کس
 بجز حجت این زیب و این بال و یال
 سخن چون منش پیش خواندم ز فخر
 به صور اندر آمد ز صف النعال
 سخن گر کسی پیر پرکنده بود
 به من گشت طاووس با پر و بال
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۵۰)

در مجموع، منظور از سخن گفتن، و سخن ارزشمند، سخنی است که در آن اثری از عقل دیده شود و در آن نکات حکمی وجود داشته باشد، چراکه هر جا از سخن گفته می‌شود، مبنای قضاوت آن را نکاتی که از آن یاد گرفته شده است می‌دانند.

همانطور که گفته شد، دو شکل عمده‌ی هنرهای وابسته به سخن، شاعری و دبیری است. در مورد هنر شاعری در دوران ناصرخسرو باید خاطر نشان کرد که شعرای این سبک به دربار یکی از شاهان و یا امرای محلی وابسته بوده‌اند و قصیده‌های بلند که در مدح اشخاص سروده می‌شدند شکل غالب شعر این دوره محسوب می‌شده است. به نظر می‌رسد که اکثر شعرای این دوره به این قالب پابند بودند به استثنای تعداد قلیلی از شعرا، نظیر فردوسی و ناصرخسرو. اما این جریان از سوی کسانی نیز نقد می‌شود. مهمترین منتقدین شعر این دوره ناصرخسرو (۴۸۱-۳۹۴ ق) و امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق) هستند.

ناصرخسرو به وضوح در دیوانش اشاره می‌کند که شاعری را نباید علم خواند او در دیوانش چنین آورده:

نگر نشمیری ای برادر گزاره
به دانش دبیری و نه شاعری را (۵۰) (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

و یا در جای دیگر:

مدح و دبیری و غزل را نگر
علم نخوانی و خرد نشمیری (۵۰) (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۵۶)
او پیشه‌ی شاعری و سخنوری را به شدت نکوهش می‌کند و آنان را هم‌طراز با خنیاگران، و شاید هم پایین‌تر از آنان می‌داند، استدلال او این است که خنیاگران نشسته می‌نوازند اما شاعران ایستاده شعر خود را می‌خوانند، البته او نسبت که خنیاگری نیز نظر مساعدی ندارد:

اگر شاعری را تو پیشه‌گرفتی
یک نیز بگرفت خنیاگری را (۲۶۱)
تو درمانی آنجا که مطرب نشیند
سزد گر ببری زبان جری را (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۶)
ناصر خسرو شاعران را به دلیل اینکه مدح می‌گویند تا چیزی دریافت کنند نکوهش می‌کند. البته بیش از هر چیز در این مقوله سرزنش او متوجه مدح و سلاطین و امرایی است که او آنها را شایسته تحسین نمی‌داند:
خرد بر مدح ناهلان بخندد
کسی بر بگردن خر دُر نبندد (۵۲۴) (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۵۵۸)

و شعرایی نظیر عنصری را نیز به همین دلیل می‌نکوهد:

پسند است با زهد عماد و بوذر
کند مدح محمود مر عنصری را (۲۶۶) (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۷)
چیزی که نباید از نظر دور داشت این است که شعرای این دوره اغلب فقط ممدوحین خود را شایسته‌ی مدح می‌دانستند و مدح در قبال دیگران را ناپسند می‌شمردند، مثلاً عنصری می‌گوید:
به فضل او نرسد هیچ معنی از پی آن
که اندکست معانی و فضل او بسیار (۱۰۴۱)
بگوی مدحش اگر مدح گفته‌ای کس را
که مدح اوست ز مدح دگر کس استغفار
(عنصری، ۱۳۴۲: ۸۵)

خود ناصرخسرو نیز، اگرچه به کسانی که مدح می‌گویند خرده می‌گیرد، در دیوانش به کرات در تکریم خلفای فاطمی مدح سروده است، هرچند که در دیوانش آورده:

من آنم که در پای خوکان نریزم
مر این قیمتی دُر لفظ دری را (۲۶۷) (ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۷)
البته مدح تنها گونه‌ی شعری نیست که ناصرخسرو با آن مخالفت می‌ورزد، هزل را نیز روا نمی‌دارد و چنین استدلال می‌کند:

داد کن ار نام نیک خواهی ازیراک
عقل تو را هزل دشمن است همچو هپیون (۶۹۲۹)
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۳۷۰)

در قصیده‌ای با مطلع "چند گویی که چو هنگام بهار آید" وصف طبیعت را نیز نقد می‌کند و سخنانی از این دست را نیز بیهوده می‌شمارد.

تنها شعری که در دیوان او ستوده شده است، شعری است که او به آن عنوان "شعر زهد" می‌دهد؛ این صفت را به اشعار خودش هم نسبت می‌دهد. از رودکی هم به دلیل سرودن اینگونه اشعار در دیوانش یاد می‌کند:

اشعار زهد و پند همی گفته این تیره چشم شاعر روشن بین

همانطور که مشاهده می‌شود، آنچه که در این موارد نقد شده‌اند محتوای اشعار است؛ پس می‌توان نقدی او را نقدی محتوایی خواند.

موسیقی در آثار ناصر خسرو:

در آثار ناصر خسرو نمی‌توان تعریفی از موسیقی یافت تنها در بیت زیر چنین اشاره می‌کند که نظم نخستین خصیصه‌ی موسیقی است:

نظمیست مر نظام‌پذیری را گر خوانده‌ای در اول موسیقی (۶۱۲) (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۱۳۹)

در آثار ادبی سبک خراسانی خصوصیت اصلی موسیقی ایجاد وجد در انسان است، مثلاً فخرالدین اسعدگرگانی در مورد رامین چنین سروده است:

چو رامین گه گهی بنواختی چنگ ز شادی بر سر آب آمدی سنگ

بحال خود سرود خوش بگفتی که روی ویس مثل گل شکفتی

(فخرالدین اسعد گرگانی، ۱۳۳۸: ۲۱۴)

امام محمد غزالی نیز در *کیمیای سعادت* (ص ۳۷۰) به این وجد اشاره می‌کند، و آن را سَرّی می‌داند که خداوند در دل موجودات نهاده است: «... بدانکه ایزد تعالی را سَرّیست در دل آدمی، که آن در وی همچنان پوشیده است که آتش در آهن، و چنانکه بزخم سنگ بر آهن آن سر آشکار گردد و بصحرا افتد، همچنین سماع آواز خوش و موزون آن گوهر آدمی را بجنابند و در وی چیزی پدید آرد بی آنکه آدمی را در آن اختیاری باشد، و سبب آن مناسبتی است که گوهر دل آدمی را با عالم علوی که عالم ارواح گویند هست... پس آواز خوش و متناسب هم شبهتی دارد از عجایب آن عالم، بدان سبب آگاهی در دل پیدا آید و حرکت و شوقی پدید آید، که باشد که آدمی خود نداند که آن چیست. « او از اینجا نتیجه می‌گیرد که: «... هر که را دوستی خدایتعالی بر دل غالب باشد سماع وی را مهم بود، که آن آتش تیزتر گردد، و هر که را در دل دوستی باطل بود سماع زهر قاتل وی بود و بر وی حرام بود. « همچنین او باور دارد که انسان سالم باید از شنیدن صوت خوش به وجد بیاید: «... حتی

گفته شده است کسی که از مشاهده بهار و گل‌های آن و شنیدن آواز بربط و نغمات آن به هیجان درنیاید، مزاج و طبع بیماری دارد که معالجه آن امکان پذیر نیست» (امام محمد غزالی، ۱۳۷۹: ۳۹۱).

اما از دید ناصر خسرو که از مخالفان این هنر است، به وجد آمدن از موسیقی نشان دیوانگی است: آنکه گوید های‌های و پای کوبد هر زمان آن به حق دیوانه‌ای باشد مخوان آنرا طرب (۷۳۷) (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۱۴۴)

همچنین او پیشگی این هنر را نیز ناپسند می‌داند، در این خصوص چنین سروده است:

نباید که جز لهو فردا ز تو نشانی بماند چو از باربد (ناصر خسرو، ۱۳۸۰: ۲۰۸)

به نظر او، رانده شدن از جایی که نوازندگان حضور دارند بهتر است:

من رانده بهم چو پیش‌گه باشد طنبوری و پای کوب و بربط زن (۱۹) (محقق، ۱۳۸۴: ۲۹۵)

واضح است که موسیقی در تفکر ناصر خسرو امری کاملاً منفی تلقی می‌شده است و ناصر خسرو اشتغال به آن را در هیچ حالتی روا نمی‌دارد.

نگارگری و صورتگری در آراء ناصر خسرو:

واژه‌ی نگارگری در ادبیات سبک خراسانی به دو دسته هنر تعلق می‌گیرد؛ یکی نگارگری به معنای صورتگری و نقاشی است، و دیگری هنر بتگری و یا مجسمه‌سازی است؛ که در مورد هر دو هنر از فعل “نگاریدن” استفاده شده است.

در سفرنامه‌ی ناصر خسرو تنها کاربردی که برای نگارگری ذکر شده، کاربرد آن در آرایش بناهاست. او در اغلب موارد در توصیف یک بنای معماری به نقاشی‌های دیواری آن اشاره می‌کند، و شاید بتوان گفت که به زعم او، نقاشی دیواری یکی از محاسن این بناها، از حیث زیبایی است؛ در توصیف کلیسای بیعه القمامه در بیت المقدس آمده است:

... و صورت عیسی علیه‌السلام را چند جای ساخته که بر خری نشسته‌است و صورت دیگر انبیا چون: ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و فرزندان او علیهم‌السلام بر آنجا کرده و بروغن سندروس نهاده، عظیم شفاف چنانکه هیچ حجاب صورت نشده‌است و آنرا جهت گرد و غبار کرده‌اند تا بر صورت ننشیند و هر روز آن آبدینه را خادمان پاک کنند. (ناصر خسرو، ۱۳۳۵: ۴۴-۴۵).

او در توصیف مسجد جامع شهر آمد چنین نوشته است:

... و مسجد جامع هم هاز این سنگ سیاهست چنانکه از آن راست‌تر و محکم‌تر نتواند بود و در میان جامع دویست و اند ستون سنگین برداشته است، هر ستونی یک پاره سنگ، و بر ستون‌ها طاقها زده است همه از سنگ، و بر سر طاقها باز ستونها زده است کوتاهتر از آن، و صفی دیگر طاق زده بر سر آن طاقهای بزرگ و

همه‌بامهای این مسجد بخرپشته پوشیده همه نجارت و نقارت و منقوش و مدهون کرده. (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۰).

و در توصیف یک بنای تاقی در بیروت نوشته است: «... این همه سنگها را کنده‌کاری و نقاشی خوب کرده چنانکه در چوب بدان نیکویی کم کنند» (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۶).

در آثار او به نگارگری نیز نقد شده است. و تنها بیتی که می‌تواند شاهد این مدعا باشد این است:

به چهره شدن چون پری کی توانی؟
ندیدی به نوروز گشته به صحرا
به افعال ماننده شود مر پری را (۲۴۲)
به عیوق ماننده لاله طری را
جز از وی نپذیرفت صورتگری را
(ناصرخسرو، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

او در اینجا، صورتگری را توجه به ظاهر می‌داند، و با توجه به عقاید و آراء ناصرخسرو، که از دید او، «... ظاهر و بیرون اهمیتی ندارد» (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۷۱)، می‌توان گفت که او نگارگری را نیز درخور اعتنا نمی‌داند.

با این حال، ناصرخسرو خود به این هنر توانا بوده است، و در سفرنامه‌ی خود شرح نقاشی کردنش را آورده است: «... من بدین فلج چهار ماه بماندم بحالتی که از آن صعب‌تر نباشد و هیچ‌چیز از دنیای بام من نبود الا دو سلّه کتاب. و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند، هرکه بنماز می‌آمد البته با پسر و شمشیر بود و کتاب نمی‌خریدند. مسجدی بود که ما در آنجا بودیم، اندک رنگ شنگرف و لاجورد با من بود، بر آن دیوار مسجد بیتی نوشتم و شاخ و برگ در میان آن بردم، ایشان بدیدند و عجب داشتند و همه‌ی اهل حصار جمع شدند و بتفرج آن آمدند و مرا گفتند که اگر محراب این مسجد را نقش کنی صدمن خرما بتو دهیم و صدمن خرما نزدیک ایشان ملکی بود. (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۰۵-۱۰۶)

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه کرد این است، که ناصرخسرو اینان را مردمی جاهل می‌داند، شاید به این دلیل که کتاب نزد آنان ارزشی ندارد، اما همین مردم، برای نقش کردن مسجد صدمن خرما، که بهای یک ملک به حساب می‌آمده است، پرداخت کرده‌اند.

معماری در آثار ناصرخسرو:

ناصرخسرو در سفرنامه‌ی خود بناهای مذهبی و آرامگاهی را نیز به تصویر کشیده است. به نظر می‌رسد که آنچه در این توصیفات آمده است، چیزی است که توجه ناصرخسرو را به خود جلب کرده و آن ساختمان را از سایر بناها متمایز ساخته است، به عبارتی، ویژگی‌هایی از بنا که مقبولیت آنرا موجب شده، تصویر کرده است. به عنوان نمونه در مورد کلیسای بیت‌العمامه در بیت‌المقدس چنین نوشته است:

... و این کلیسا جایی وسیع است چنانکه هشت هزار آدمی را در آن جای باشد، همه را بتکلیف بسیار ساخته از رخام رنگین و نقاشی و تصویر و کلیسا را از اندرون بدیباهای رومی آراسته و مصور کرده و بسیار زر طلا بر آنجا بکار برده، و صورت عیسی علیه‌السلام را چند جای ساخته که بر خری نشسته‌است... (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۴۴-۴۵)

و مسجد جامع شهر آمد را چنین توصیف کرده است:

... و مسجد جامع هم هاز این سنگ سیاهست چنانکه از آن راست‌تر و محکم‌تر نتواند بود و در میان جامع دویست و اند ستون سنگین برداشته است، هر ستونی یک پاره سنگ، و بر ستون‌ها طاقها زده‌است همه از سنگ، و بر سر طاقها باز ستونها زده است کوتاهتر از آن، و صفی دیگر طاق زده بر سر آن طاقهای بزرگ و همه‌بامهای این مسجد بخرپشته پوشیده همه نجارت و نقارت و منقوش و مدهون کرده....

و نزدیک مسجد کلیسائیست عظیم بتکلیف هم از سنگ ساخته و زمین کلیسا مرخم کرده به نقشها، و بر طارم آن جای عبادت ترسایاناست، دری آهنین مشبک دیدم که هیچ حای مثل آن دری ندیده بودم. (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۰)

وصف بنایی در شهر بیروت را نیز به این شرح آورده است:

... طاقی سنگین دیدم چنانکه راه بمیان آن طاق بیرون می‌رفت. بالای آن طاق را پنجان کز تقدیر کردم و از جوانب او تخته سنگها سفید برآورده، چنانکه هر سنگی از آن زیادت از هزار من بود و این بنا را از خشت بمقدار بیست گز برآورده‌اند و بر سر آن اسطوانهای رخام برپا کرده، هر یکی هشت گز و سطبری چنانکه بجهد در آغوش دو مرد گنجد، و بر سر این ستونها طاقی زده است بدو جانب، هه از سنگ منهدم چنانکه هیچ گچ و گل در آن میان نیست، و بعد از آن طاقی عظیم بر بالای آن طاقها به میانه راست ساخته‌اند و... این همه سنگها را کنده‌کاری و نقاشی خوب کرده چنانکه در چوب بدان نیکویی کم کنند. (ناصرخسرو، ۱۳۳۵: ۱۶)

با توجه به آنچه که گفته شد، به نظر می‌رسد بناهای مذهبی که در به دید ناصرخسرو خوب به حساب می‌آمدند می‌بایست بناهایی رفیع، وسیع با تزیینات اعم از نقاشی، حکاکی و نقاری بوده باشند که از آنها انتظار می‌رفته برای مدت طولانی پایدار بمانند. راجع به دیگر گونه‌های معماری و دیگر انواع ساختمان‌ها نمی‌توان با توجه به این متون قضاوتی کرد، چراکه در این راستا چیزی آورده نشده است.

نتیجه‌گیری:

همانطور که مشاهده شد، ناصر خسرو را می‌توان یکی از مهمترین منتقدان هنری در دوره‌ی خویش دانست. تقریباً آنچه که او در مورد اکثر هنرها اعم از شاعری و دبیری، موسیقی و نگارگری مطرح می‌کند انتقاد است. در کل به هنرهایی که لذت درک آنها لذت حسی است، نظر مساعدی نداشته و بیشتر هنرهایی که لذت عقلی

می‌دهند مجاز می‌شود. و این هنرها نیز هنرهایی هستند که با کلام در ارتباط هستند، یعنی دبیری و شاعری. ناصر خسرو پس از تحول معنوی که بر او عارض می‌شود هنر دبیری را یکسره رها می‌کند و تنها به شاعری ادامه می‌دهد که البته این هنر را نیز به لحاظ محتوا مورد سنجش قرار داده و فرق شعر نیک و بد را در محتوا می‌بیند. اگرچه ناصر خسرو خود مدح می‌سراید، اما مادحان را به باد انتقاد می‌گیرد و اگرچه خود شاعر است اما شاعری را از زمره علوم و هنرها خارج می‌داند و او خود نگارگری می‌داند، اما هیچ‌یک از اینها موجب نمی‌شود که او نسبت به هنر، در کل، نظر خوشی داشته باشد. به واقع آنچه بیش از همه بر نقد او بر هنر تاثیر دارد، تفکر دینی ناصر خسرو است که به صراحت آن را در آثار خود ذکر کرده است. تنها در مخالفت با هنر معماری در آثار او چیزی دیده نشده است. او در سفرنامه‌ی خود به توصیف بناها، بیشتر بناهای مذهبی، پرداخته است و بناهایی را که دارای ارتفاع بلند، مساحت زیاد و تزئینات استادانه هستند معرفی کرده است که شاید بتوان این‌ها را عامل برجسته بودن این بناها در تفکر او دانست.

فهرست منابع

آقا جعفری، فاطمه. (۱۳۸۲). *بیست مقاله: گزیده و تلخیص یادنامه‌ی ناصر خسرو*. تهران، موسسه فرهنگی هنری غزل پویا، هوای رضا.

پاکباز، رویین. (۱۳۷۸). *دایره‌المعارف هنر، تهران، فرهنگ معاصر*.

دشتی، علی. (۱۳۶۲). *تصویری از ناصر خسرو، به کوشش: مهدی ماحوزی*. تهران، سازمان انتشارات جاویدان.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه‌ی دهخدا*، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

عنصری، ابوالقاسم حسن بن احمد. (۱۳۴۲). *دیوان استاد عنصری بلخی*، به کوشش: محمد دبیرسیاقی. تهران، کتابخانه انتشارات سنایی.

عوفی، محمد. (۱۳۶۱). *تذکره لباب الالباب*، با مقدمه و تعلیقات محمد قزوینی و سعید نفیسی. تهران، کتابفروشی فخر رازی.

غزالی، امام محمد. (۱۳۷۹). *برگزیده احیاء علوم الدین*. تهیه و تنظیم: عبدالسلام هارون. ترجمه: ابوبکر حسن زاده. تهران، نشر احسان.

_____ (۲۵۳۵). *کیمیای سعادت*، به کوشش احمد آرام. تهران، کتابخانه مرکزی.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

گرگانی، فخرالدین اسعد. (۱۳۳۸). *ویس و رامین*، به تصحیح مجتبی مینوی. تهران، کتابفروشی یهودا بروخیم و پسران.

محقق، مهدی. (۱۳۸۴). *شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی*. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

منوچهری، احمد بن قوص. (۱۳۳۸). *دیوان استاد منوچهری دامغانی*، به کوشش محمد دبیرسیاقی. تهران، انتشارات کتابفروشی زوار.

ناصرخسرو. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، باهتمام دکتر محمد معین و هنر کرین، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.

_____ (۱۳۸۴). *خوان الاخوان، مقدمه و حواشی و ترجمه: ع. قویم*، تهران اساطیر

_____ (۱۳۸۰) *دیوان اشعار بانضمام سعادت نامه و روشنائی نامه*، به اهتمام نصرالله تقوی و تصحیح مجتبی مینوی. تهران، انتشارات معین.

_____ (۱۳۶۸). *دیوان اشعار*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۴۱ق). *زادالمسافرین*، به تصحیح: محمد بذل الرحمن. تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی.

_____ (۱۳۳۵). *سفرنامه*. به اهتمام محمد دبیرسیاقی. تهران، نشر زوار.

_____ (۱۳۸۰). *گشایش و رهایش*، تصحیح سعید نفیسی، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران، اساطیر.

_____ (۲۵۳۶). *وجه دین*، به تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران، انجمن شاهی فلسفه ایران.

هانسبرگر، آلیس. (۱۳۸۰) *ناصرخسرو لعل بدخشان*، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران، نشر فروزان.

شخصیت علمی ناصرخسرو و علوم طبیعی در سفرنامه

محمدرضا توکلی صابری

از شاعر، فیلسوف، ریاضیدان، جهانگرد پارسی ناصرخسرو قبادیانی مروزی به جز سفرنامه و دیوان شعرش کتابهای متعددی در مورد اخلاق و دین و فلسفه به جای مانده است. ناصرخسرو در دوره طلایی تمدن اسلامی یا رنسانس اسلامی یعنی قرن چهارم و پنجم زندگی می کرد. او در سال ۳۹۴ هجری قمری ۱۳۸۲ شمسی (۱۰۰۴ میلادی) به دنیا آمد (ابن سینا ۲۴ ساله بود). فردوسی شش سال بعد از تولد ناصرخسرو شاهنامه را به پایان رساند. در سال ۴۳۷ هجری قمری (۱۰۴۵ میلادی) به سفر رفت و در سال ۴۴۴ هجری قمری (۱۰۵۲) از سفر بازگشت (دو سال پیش از آن ابوریحان در گذشته بود و خیام چهار ساله بود). و در سال ۴۷۰ قمری (۱۰۷۷) از دنیا رفت. عمر پربارش صرف سفر و اندیشیدن و نوشتن و مبارزه سیاسی بی امان بر علیه سلجوقیان شد. این دوران خردگرایی در تاریخ ایران است و دستاوردهای بزرگی داشته است. با این توضیح اکنون به بررسی خصوصیات فکری ناصرخسرو می پردازم:

یکی از خصوصیات مهم ناصرخسرو قدرت مشاهده (observation) بود. این مشاهده دقیق انسانها و روابطشان، و مکانها بسیار دقیق و در بسیاری از موارد با اندازه گیری (measurement) و اگر ممکن نبود با تخمین

(estimation) همراه بود. اندازه گیری طول و عرض شهرهای تبریز، آمد، حلب، و عکه و توصیف لنگرگاههای این شهر، توصیف مسجد صخره و اندازه گیری بخشهای مختلف آن، توصیف کلیساها و مساجد در مسیر سفر، و مکه و مدینه، توصیف مسجدالحرام و کعبه، تخمین جمعیت شهرهایی مانند قدس و یا مکه، شمردن زایران در صحن مسجدالحرام. اندازه گیر قطر ستونهای مسجد طرابلس، توصیف روخانه نیل و سرچشمه آن از این دست است. حتی گاهی به شرح جزئیات کوچکی می پردازد مانند این که در جاده حماه به طرابلس می گوید: «به صحرایی رسیدیم که همه نرگس بود شکفته، چنانکه تامت آن صحرا سپید می نمود از بسیاری نرگسها» (۱). در جبیل می گوید «کودکی را دیدم گل سرخ و یکی سپید تازه در دست داشت و آن پنجم اسفندار مذ ماه قدیم بود سال بر چهارصد و پانزده از تاریخ عجم». (۲).

یکی دیگر از صفات او صداقت در گزارشگری (sincerity in reporting) است. او گزارشگر (reporter) دقیق و صادقی بود و ماورای اعتقادات مذهبی اش گزارش می داد و به خاطر داشتن دین مشترک و همدینی با دیگران کارهای آنان را توجیه و لاپوشانی نمی کرد. مثلا در عیذاب او گزارش قومی را می دهد به نام بجاویان که در بیابانهای جنوب عیذاب، در سودان کنونی، سکونت دارند و «ایشان مردمانی اند که هیچ دین و کیش ندارند و به هیچ پیغمبر و پیشوا ایمان نیاورده اند» (۳). «مردمی بد نباشند و دزدی و غارت نکنند، به چهارپای خود مشغول (باشند)، و مسلمانان و غیره کودکان ایشان بدزدند و به شهرهای اسلام برند و بفروشند» (۴) با این که مسلمان معتقدی است، از این که کارهای ناپسند همکیشان را که با آن موافقت ندارد به دیگران گزارش دهد ابایی ندارد. این است صفت یک گزارشگر خوب که یک واقعه را همچنان که هست گزارش می دهد. ناصر خسرو خوبی مردمی را گزارش می دهد که با آنها هیچ علاقه فکری و مذهبی ندارد و کار ناخوشایند همکیشان خود را. مثلا در مورد مردم فلج در عربستان سعودی که یکی از سخت ترین و ترسناکترین بخش سفر او بوده است چنین می گوید. «مردمکانی دزد و مفسد و جاهل... و مدام میان ایشان خصومت و عداوت بود. و این مردم عظیم درویش و بدبخت باشند. با همه درویشی همه روزه جنگ و عداوت و خون کنند... و معامله ایشان به زر نیشابوری بود. و من بدین فلج چهار ماه بماندم به حالتی که از آن صعب تر نباشد. و هیچ چیز دنیاوی با من نبود الا دو سله کتاب». (۵) و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند. هر که به نماز می آمد البته با سپر و شمشیر بود، و کتاب نمی خریدند» (۶) او بین آنچه واقعیت دارند (factual) و خود آن را دیده است، با آنچه می شنود و ندیده است و به آن مشکوک است و یا غیر قابل باور است فرق می گذارد. یعنی آنچه را که خودش دیده و اندازه گرفته و تخمین زده است مانند اندازه شهرها و یا ثروت و شکوه قصر المستنصر بالله و یا آبادانی و رفاه اهالی تنیس، طرابلس، و صیدا به طور مشخص می گوید دیدم، شمردم، پیمودم، و قیاس کردم. هر چیزی را هم که خود ندیده است و به نسبت به آن یقین ندارد و از قول گوینده ای نقل می کند و ممکن است پارسی زبانان باور

نکنند، می گوید شنیدم و یا گفته اند، مرا حکایت کرد، در افواه بود. العهده علی الراوی. «و ننوشتیم الا آنچه دیدم. و بعضی که شنیدم و نوشتیم عهده آن بر من نیست» (۷). و یا «بعضی که به روایتها شنیدم، اگر در آنجا خلافی، باشد، خوانندگان از این ضعیف ندانند، و مواخذت و نکوهش نکنند» (۸)

یکی دیگر کنجکاوی (curiosity) او است. ناصر خسرو در مورد همه چیز کنجکاو و پرسشگر بود. می خواست در مورد آن بداند. برای مثال، پس از عبور از بتلیس در ترکیه امروزی می گوید: «و در آن حدود مردم را دیدم که در کوه می گردیدند. و چوبی چون درخت سرو می بریدند. پرسیدم که: «از این چه می کنید؟». گفتند: این چوب را یک سر در آتش می گذاریم و از دیگر سر آن قطران بیرون می آید، همه را در چاه جمع می کنیم و از آنجا در ظروف می کنیم و به اطراف می بریم» (۹). از این قطران در آن زمان برای نفوذ ناپذیر کردن بدنه کشتی ها استفاده می شده است. در آبادان در مورد برجهای دیده بانی دریایی می نویسد: «پرسیدم که آن چه چیز است؟ گفتند: خشاب» (۱۰). در معره النعمان بر در شهر خطی غیر عربی می بیند می پرسد «این چه چیز است؟» به او می گویند که «طلسم کژدمی است که هرگز عقرب در این شهر نباشد» (۱۱). در بیروت در مورد طاق عظیمی که جاده از زیر آن می گذشته است و در مسیر خود می بیند می پرسد: «این چه جای است؟» به او می گویند: «شنیده ایم که در باغ فرعون بوده است و بس قدیم است» (۱۲). او از نشان دادن جهل خود در مورد چیزهای تازه هیچ ترسی ندارد. می توانست پس از کسب اطلاعات آن را از قول خودش بنویسد و علم و فضل خودش را نشان دهد ولی چنین نمی کند. صداقت علمی دارد با کنجکاوی زیاد در راه سفر حج به کلیسای مسیحیان در آمد و به کلیسای بیت القمامه و کنیسه المهد در قدس می رود و شرح جالبی از ساختمان و تزیینات درونی آنها می دهد. ناصر خسرو پس از پرسش به هر پاسخی قانع نمی شده است. در بعضی موارد به دنبال صحت و سقم گزارش دیگران می رود، مثلا گزارش دیگران را در مورد محلی که در شرق بیت المقدس قرار دارد و معروف به وادی جهنم است کنجکاو می شود و می پرسد: «این لقب که بر این موضع نهاده است؟» (۱۳). به او می گویند وقتی که عمر در این دشت لشکرگاه زد «چون بدان وادی نگریست گفت: این وادی جهنم است. و مردم عوام چنین گویند که هرکس که به سر آن وادی شود آواز دوخیان شنود که از آنجا بر می آید» (۱۴). اما این مرد خردمند به گفته های عوام اعتماد نمی کند و خودش به آن دشت می رود تا به طور تجربی این موضوع را روشن کند. گزارش مختصر و مفید او چنین است: «من آنجا شدم، اما چیزی نشنیدم» (۱۵).

یکی دیگر از خصوصیات او پی گیری (perseverance) او است. او وقتی تصمیم به کاری می گرفت آن را تا انتها دنبال می کرد. از عکا به طرف طبریه می گوید که محل مزارهای انبیایی مانند هود شعیب، عیش شمعون، دوالکفل، هوعد، عزیر و غیره بوده است. به او می گویند «آنجا قومی مفسد در راه باشند که هر که را غریب ببینند تعرض رسانند و اگر چیزی داشته باشند بستانند» (۱۶). پولهایش را در مسجد به امانت می گذارد و به

راه می افتند. و کسی را هم نداشته تا یک آذربایجانی را پیدا می کند و این مسیر را می رود و می گوید « و به عزمی که کرده بودم وفا کردم» (۱۶). هنگامی که عزم رفتن از طایف به بصره می کند که پر از خطرات و مهلکات عظیم بوده است و تا آن وقت زایری از آن مسیر نرفته بوده است. مسیری که تعداد کمی از رفتن به این مسیر جان به در می بردند با سرسختی و پایداری و درایت و رعایت بهداشت به سلامت می گذرد. این پی گیری و پایداری است که او را در این سفر موفق کرد و یک دانشور را موفق می سازد و به او در پژوهش و کشف طبیعت کمک می کند. به نظر من چند سده زودتر از زمانش به دنیا آمده بود.

یکی دیگر دقت (exactness) اوست. مثلا در مورد رنگ دیوار میافارقین که سپید است و یا تعداد ستونهای مسجد صخره دقیقا گزارش می دهد در حالی که دیگران پس از وی همگی رنگ و یا ارقام مختلفی را ارائه داده اند.

ناصرخسرو در موردنوشته روی طاقی در مسجد صخره می نویسد: «پس در جانب شمالی که نزدیک قبه یعقوب، علیه السلام است برطاقی نوشته دیدم در سنگ که طول این مسجد هفتصد و چهار ارش است، و عرض چهار صد و پنجاه ارش به گز ملک- و گز ملک آن است که به خراسان آن را گز شایگان گویند، و آن یک ارش و نیم باشد، چیزکی کمتر» (۱۸). این کتیبه در سال ۱۸۷۴ توسط باستانشناس فرانسوی کلرمونت گانو- (Clermont) (Ganneau) در نزدیکی دیوار شمالی مسجد کشف شد و همین اندازه ای را که ناصرخسرو ذکر کرده است برکتیبه دیده می شود. نکته جالب این است نویسندگان دیگری که پس از ناصرخسرو این طاقی را دیده اند همگی عددهایشان کمی تفاوت دارد، و این چیزی نیست جز دقت این دبیر حسابدان و حسابگر. چون همان موقع اندازه های این طاقی را در دفترش می نویسد، نه این که بعد از روی حافظه بنویسد.

سفرنامه خلاصه کتابی مفصلتر است که خود وی نوشته است. یعنی یادداشتهای اولیه او بسیار مفصل تر بوده است و او خلاصه ای از آن انتخاب و تنظیم کرده و بعضی بخشهای آن را پس و پیش کرده (مانند توصیف مفصل مکه و مدینه و شرح اعمال حج در سفر چهارم حج و پس از بازگشت به بلخ) و سپس آن را به عنوان راهنمای حج در اختیار زایرین فارسی زبان خود گذاشته است. در چند جای سفرنامه هم به این که این کتاب خلاصه ای از یک کتاب مفصل تر است اشاره دارد.

نکاتی که دقت او را در بیان مفاهیم نشان می دهد زیاد است، مثلا برای نشان دادن جهت طواف به دور کعبه که خلاف ساعتگرد است ناصرخسرو به خوبی این چرخش را توصیف می کند وقتی می نویسد: «و بر دست راست بگردد، چنانکه خانه بر دست چپ او باشد» (۱۹). نیز در آوردن تاریخها به روزها، ماهها و سال های شمسی علاوه بر تاریخ قمری تعیین تاریخ دقیق رویدادها را برای تاریخ نویسان پس از خودش بسیار آسانتر کرده است.

یکی دیگر از صفات او آموزش و یادگیری مداوم (continuing education) است یعنی همیشه دانشجو بودن و دنبال علم بودن و پیدا کردن افراد عالم برای یاد گیری بوده است. یعنی به طور مداوم در حال آموختن بوده است. به هرجا می رسیده است به قول خودش طلب اهل علم می کرده است و در بسیاری از این شهرها، مانند سمنان، شمیران، قاهره، عیذاب، قاین، ارجان و بسیاری شهرهای دیگر با دانشمندان و اهل علم همنشینی و مصاحبت می کند. در مورد دانش کسانی که دیده یا بی دانشی آنها گزارش می دهد. مثلا در سمنان مردی دیلمی را می بیند: «چون با ایشان در بحث شدم، او گفت من چیزی از سیاق ندانم و هوس دارم که چیزی از حساب بخوانم. عجب داشتم و بیرون آمدم و گفتم: «چون چیزی نداند چه به دیگری می آموزد» (۲۰). همیشه با انبانی از کتاب حرکت می کرده است و نگهداری این کتابها برایش خیلی مهم بوده است. به طوری که می گوید در فلج «هیچ چیز از مال دنیاوی با من نبود الا دو سله کتاب» (۲۱). هنگام عزیمت از لحسا به بصره کتابهایش را بر شتر می گذارد و خودش پیاده به دنبال آن می رود.

علوم طبیعی در سفرنامه

در این جا به شرح بعضی از مواردی از موضوعات علوم طبیعی می پردازیم که ناصر خسرو در سفرنامه به طور مختصر به آنها پرداخته و شایسته توضیحات بیشتری است:

ناصر خسرو پس از حیفا می نویسد: «از آنجا به دیهی دیگر رفتیم، به یک فرسنگی که آنرا کنیسه می گفتند، از آن جا راه از دریا بگردید و به کوه در شد، سوی مشرق، و صحراها و سنگستانها بود که وادی تماسیح می گفتند. چون دو فرسنگی برفتیم دیگر بار راه با کنار دریا افتاد و آنجا استخوان حیوانات بحری بسیار دیدیم که در میان خاک و گل معجون شده بود و همچو سنگ شده، از بس موج بر آن کوفته بود» (۲۲). وادی تماسیح نهر زرقا (رود آبی) نام دارد. آن استخوانهای بحری سنگواره های (fossils) حیوانات گوناگون بوده است که احتمالا بر اثر برخورد موجها با زمین و شستشوی خاک از دل زمین بیرون زده و آشکار شده بودند. تاکنون سنگواره های زیادی از آن محل استخراج شده است.

در مورد دریای لوط یا بحرالمیت (Dead Sea) پاراگرافی را می نویسد که بسیار مبهم است و همه مفسرین و شارحین سفرنامه به سادگی و سکوت از آن رد شده و هیچ توضیحی در مورد آن نمی دهند. آن پاراگراف چنین است: «از شخصی شنیدم که گفت در دریای تلخ، که دریای لوط است، چیزی می باشد مانند گاوی از کف دریا فراهم آمده، سیاه، که صورت گو دارد و به سنگ می ماند، اما سخت نیست و مردم آن را برگیرند و پاره کنند و به شهرها و ولایتها برند. هرپاره از آن که در زیر درختی کنند هرگز کرم در زیر آن درخت نیفتد و در آن موضع بیخ درخت را زیان نرساند و بستان را از کرم و حشرات زیرزمینی آسیبی نرسد و العهده علی الراوی. و گفت که عطاران نیز بخزند و می گویند کرمی که در دارو افتد و آن را نقره گویند، دفع کند» (۲۳).

این ماده سیاه‌رنگ چیست که چنین خواص ضد کرم و ضد حشرات را دارد؟ در همه این متون مفسرین گو را گاو معنی کرده اند بی آن که به مفهوم کل پارا گراف توجه کنند. هیچ شکی ندارم که اگر مرد هوشمندی چون او این ماده را می دید بی درنگ می دانست چیست. اما مشکل این است که او این ماده را ندیده و از زبان شخص دیگری، بدون تفسیر نقل کرده است، هم چنانکه در سراسر کتاب برای موضوعاتی که به نظرش جالب آمده و می‌خواسته فارسی زبانان آن را بدانند اما از درستی آنها مطمئن نیست، و خودش ندیده و به واقعیت آن اطمینان ندارد از زبان دیگران گزارش می کند.

این گو یک ماده گوگرددار قیری شکل و سیاه‌رنگی است (bitumen) که از کف بحرال‌میت بیرون می جوشد. این ماده حاوی گوگرد و هیدروکربنهای حلقوی است. از زمانهای بسیار قدیم این ماده را از سطح این دریا جمع می کرده اند. فرعونها همراه با مواد دیگر از آن برای مومیائی کردن مردگان و بابلی ها برای نفوذ ناپذیر کرده کشتی های خود از آن استفاده می کردند. یونانی‌ها بحرال‌میت را «دریای آسفالت (lake asphaltis)» می نامیدند که منشاء همین واژه ای است که امروز برای مخلوط شن و قیر به کار می بریم. هرودوت می گوید که بیست روز پیش از آن که آسفالت به سطح آب بیاید بوی بدی از این دریا متصاعد می شود که تا کیلومترها پراکنده می شود و طلا، نقره و مس در اثر آن کدر می شوند. قزوینی در عجایب البلدان می نویسد که دو نوع قیر وجود دارد، یکی از کوهها نشد می کند و دیگری از بعضی آبهای حوضچه ها و چشمه ها به بیرون می جوشد و تا وقتی که در آب است نرم است، اما وقتی از آب گرفته می شود سرد و خشک می شود. از این ماده در داروسازی و پزشکی به خاطر داشتن خاصیت ضد عفونی و ضد انگلی برای درمان بیماریهای پوستی از آن استفاده می شده است. واژه های دیگری که در طی قرون مختلف برای آن به کار برده اند عبارتند از: نفتون، نفتا (نفت از همین واژه مشتق شده است)، مومیائی، وزفت. در زمان او با روشهای ابتدائی تقطیر، مواد فرارتر آن را جدا کرده و به مصرف سوخت می رساندند. ناصر خسرو از این ماده و کاربرد آن کاملاً آگاه بوده است چنانکه در شرح دیوار قلعه صور می نویسد: «و باره ای سنگین تراشیده و درزهای آن را به قیر گرفته تا آب در نیاید» (۲۴). چراغهای کاخ المستنصر بالله که ناصر خسرو از آن باز دیده کرده است با همین ماده روشن نگهداشته می شده است و اگر او این ماده را دیده بود به احتمال قوی آن را می شناخت و شاید این پاراگراف دیگر در سفرنامه نمی آمد! مومیائی فلسطین به عنوان دارو مصرف می شده است و هم اکنون هم خاکهای اطراف بحرال‌میت که به این ماده آلوده است و سیاه‌رنگ است به نام «گل سیاه» در اسرائیل به شکل فرآورده آرایشی بسته بندی شده و به فروش می رسد. آب گرم طبریّه نیز گوگردی است. منظور ناصر خسرو از این جمله این بوده است که ماده ی که شبیه لاشه گاو است از کف دریا بالا آمده و گوگرد مانند است.

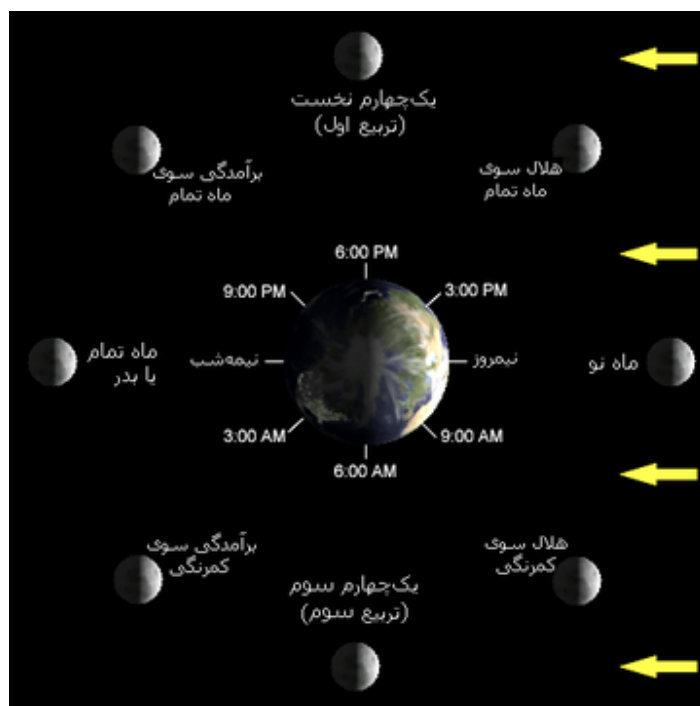
در مورد رود نیل می‌نویسد: « و از مغرب سوی مصر لشکر فرستاده است، از آب نیل می بایسته است گذشتن، و بر آب نیل گذر نمی توان کردن: یکی آنکه آبی بزرگ است و دویم نهنگ بسیار در آن باشد که هر حیوانی که به آب افتد در حال فرو برند» (۲۵). نیل رودخانه بسیار پرآبی و پهنی است، و نهنگهائی که ناصر خسرو به آن اشاره دارد همان تمساحها (crocodiles) ی رود نیل هستند که در گذشته فراوان بودند ؟

آن چنانکه از اشعار ناصر خسرو بر می آید و نیز از مطالعه شرایط سفر او از طایف به بصره می توان دریافت علاوه بر آن که توانایی جسمانی و قدرت بدنی خوبی اطلاعات طبی و بهداشتی خوبی داشته است که توانسته است این سفر پر مخاطره را سالم بگذراند و دچار هیچ گونه بیماری مهلکی نشود که او را از کار، و مطالعه و سفر مانع شود. ناصر خسرو گله‌ها، میوه ها، گیاهان دارویی و مواد خوراکی و خواص آنها را خوب می دانسته است و بسیاری از آنها را نام می برد مانند: گل سرخ، نیلوفر، نرگس، لیمو، مرکب، سیب، یاسمن، شاهسپرغم، بهی، انار، امرو، دستنبویه، موز، بلبله تر، خرما، ترب، شلغم، کرنب، باقلای تر، پیاز تر، سیر، تر، جزر چغندر، گندم، خشخاش (افیون)، انگور خریزه، عسل، قطران، انگور، ارزن، نیشکر، شکر، خرما، زیتون، خیار، بادرنگ، بادنجان، خریزه، انجیر، خرتوت، نارنج و ترنج، سداب، سماق، بلسان، پسته، جوز هندی، نارگیل، قطران. شنجرف، ولاجورد.

ناصر خسرو در مورد جزر و مد در خلیج فارس مشاهدات جالبی دارد. می گوید که «در شبانروزی دوباره مد برآورد، چنانکه مقدار ده گز (در حدود سه تا چهار متر) آب ارتفاع گیرد، و چون تمام ارتفاع گیرد بتدریج جزر کند و فرو نشستن گیرد تا ده دوازده گز. و آن ده گز که ذکر می رود به بصره بر عمودی با دید آید، که آن را قایم کرده باشند، یا به دیواری، و الا اگر زمین هامون بود، و نه بلندی بود، عظیم دور برود. و چنان است که دجله و فرات که نرم می روند، چنانکه بعضی مواضع محسوس نیست که به کدام طرف می روند. چون دریا مد کند، قرب چهل فرسنگ آب ایشان مد کند، و چنان شوند که پندارند بازگشته است و به بالا بر می رود» (۲۶). منظور او این است که مد خلیج فارس که به دجله و فرات می رسد تا چهل فرسنگ در طول این دو رود آرام پیش می رود و به نظر می آید که جهت حرکت دجله و فرات که همیشه از شمال به جنوب است هنگام مد به نظر می رسد که از جنوب به شمال است. فاصله بصره بر مسیر ارون رود تا دهانه خلیج فارس در حدود ۵۵ کیلومتر یا در حدود ۹ فرسنگ است. بنابراین مد تا بالای بصره را فرا می گرفته است.

تکته جالب دیگری را که اظهار می کند، که در مورد آن هم مترجم انگلیسی زبان سفرنامه به اشتباه افتاده است و هم مفسرین و مصححین سفرنامه به سادگی از آن گذشته اند، تاثیر ماه بر جزر و مد است که اکنون یک امر ثابت شده و بدیهی است. «و این مد و جزر گویند تعلق به قمر دارد، که به هر وقت قمر بر سمت راس و رجل باشد- و آن عاشر و رابع است- آب در غایت مد باشد. و چون قمر بر دو افق-یعنی افق مشرق و مغرب باشد- غایت جزر باشد. دیگر آنکه چون قمر در اجتماع و استقبال شمس باشد آب در زیادت باشد، یعنی مد در

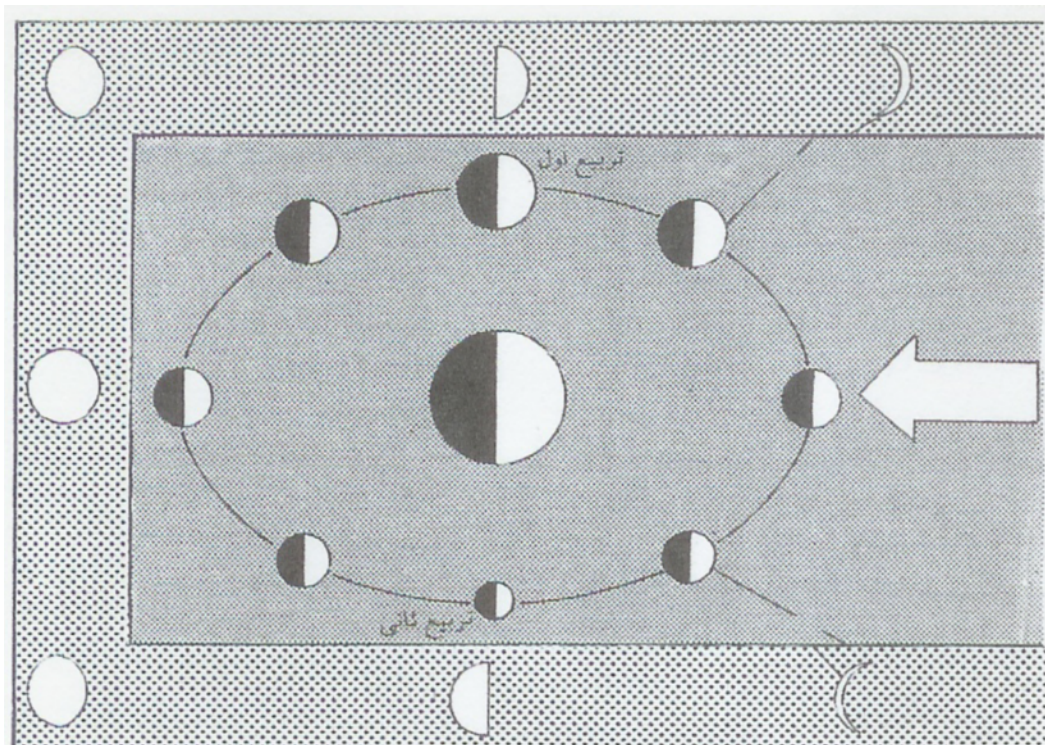
این اوقات بیشتر باشد و ارتفاع بیش گیرد، و چون در تربیعات باشد آب در نقصان باشد یعنی به وقت مد علوش چندان نباشد و ارتفاع نگیرد که به وقت اجتماع و استقبال بود و جزرش از آن فروتر نشیند که به وقت اجتماع و استقبال می نشست. پس بدین دلایل می گویند که تعلق این مد و جزر از قمر است. والله تعالی اعلم» (۲۷). این پاراگراف دانش وسیع ناصر خسرو را از نجوم و فیزیک سماوی زمان خودش نشان می دهد که تقریباً همانی است که ما اکنون می دانیم و بعدها از معادلات ایزاک نیوتون به دست آمد.



نمایش حالات مختلف ماه نسبت به زمین و خورشید در طی یک ماه قمری. خورشید از سمت راست می تابد

مفهوم این پاراگراف این است که هروقت ماه در سمت الراس (zenith) و سمت الرجل یا سمت القدم (nadir) باشد، یعنی ماه در حالت روشنایی کامل (بدر) و یا تاریکی کامل است مد در حداکثر مقدار خود است. در این حالت بر حسب دانش ستاره شناسی زمان ناصر خسرو که بر مبنای نظریه بطلمیوس یعنی ساکن بودن زمین و چرخش خورشید به دور زمین بود، مدار ماه در دو نقطه با منطقه البروج (zodiac) تلاقی می کنند. این دو نقطه در فاصله برج چهارم و دهم قرار دارند، یعنی برج سرطان و جدی که هفت برج باهم اختلاف دارند (مترجم سفرنامه به انگلیسی ویلر تاکستون این برج چهارم و دهم را با روز ماه به اشتباه گرفته و برای این که جور دربیاید در پرانتز بیست را اضافه کرده و نوشته بیست و چهارم و ماه را هم در پرانتز اضافه کرده است. در این

حالت به علت چرخ ماه به دور زمین و چرخش همزمان زمین و ماه به دور خورشید این سه سیاره در یک خط مستقیم قرار می گیرند. وقتی که ماه بین زمین و خورشید قرار می گیرد (اجتماع یا مقارنه (conjunction) پیش می آید و سطح ماه کاملاً توسط ناظری که از زمین به آن می نگرد تاریک است (ماه نو). در این حالت جاذبه خورشید و ماه حداکثر اثر تجمعی را داشته و آب دریاها را به سوی خود می کشند و آب دریاها بالا می آید. در موقعی که زمین در یک خط مستقیم بین ماه و خورشید است (استقبال یا مقابله (opposition) نیز آب دریا بالا می آید و مد حد اکثر ارتفاع را دارد و سطح ماه کاملاً روشن است (بدر کامل). اما در تربیعات، به هنگامی که نیمه سمت راست دایره ماه روش است (تربیع اول (first quadrature) و یا هنگامی که نیمه سمت چپ آن روشن است (تربیع دوم (second quadrature) و مراحل پیش و پس از آن که ماه حالت هلالی شکل دارد این سه کره در خط مستقیم نیستند بلکه ماه با محوری که زمین و خورشید قرار دارند یک زاویه قائمه می سازد و جاذبه ماه و خورشید اثر یکدیگر را خنثی کرده و جزر و مد در حداقل مقدار خود است. فاصله بین برج سرطان (رابع) و جدی (عاشر) هفت برج است. یعنی هربار بین هر بدر کامل و ماه نو هفت برج و یا هفت روز فاصله است. در هر تربیع نیمی از صفحه ماه که از زمین دیده می شود روشن است، یعنی در شب هفتم و بیست و یکم ماه قمری. برای تصور این مفاهیم فیزیکی خود را در میان یک دشت باز در نظر بگیرید که مرکز یک دایره بزرگ ایستاده آید که در بالای سر شما در آسمان وجود دارد و مانند صفحه ساعت به دوازده بخش تقسیم شده است. ماه در مدت یک ماه یک دور کامل در این دایره می چرخد که شامل ۱۲ برج است. ماه در ساعت ۳ کاملاً تاریک و در ساعت ۹ کاملاً روشن است. در ساعت ۱۲ نیمه راست آن روشن و در ساعت ۶ نیمه چپ آن روشن است و در ساعتهای دیگر به شکل هلال است که یا رو به سمت چپ و یا راست دارند. حال یک رنگین کمان را تصور کنید که از ساعت ۳ با یک قوس بر بالای این ساعت ادامه یافته به ساعت ۹ می رسد، این همان مسیر خورشید است که ناظری که در مرکز این دایره بزرگ در دشت ایستاده است می بیند، اگرچه این زمین است که به دور خورشید می چرخد، و نه خورشید به دور زمین. ناصر خسرو بر مبنای یک نظریه اشتباه (نظریه بطلمیوس) یک نظریه درست را در مورد تاثیر ماه بر جزر و مد در زمین ارائه داده است.



اهله ماه

باید خاطر نشان ساخت که ایزاک نیوتون توضیح ریاضی جزر و مد را در سال ۱۶۸۷ میلادی در کتاب اصول ریاضی خود ارائه کرد. در سال ۱۷۴۰ میلادی انجمن پادشاهی فرانسه جایزه ای را برای بهترین کسی که بتواند پدیده جزر و مد را توضیح دهد تعیین کرد. دانشمندانی مانند دانیل برنولی، آنتوان کوالری، لئونار اولر، و کولین مک لورین این جایزه را به اشتراک بردند.

ناصر خسرو همچنان که از آبادان به سوی شرق به طرف مهربان می رفته است ساختمان چوبی عظیمی می بیند به ارتفاع چهل گز (تقریباً ۲۰ متر) می گوید: «پرسیدم که آن چه چیز است؟ گفتند: خشاب». صفت او- چهارچوب است عظیم از ساج، چون هیئت منجیق نهاده اند، مربع، که قاعده آن فراخ باشد و سر آن تنگ، و علو آن از روی آب چهل گز باشد. و بر سر آن سفالها و و سنگها نهاده، بعد از آنکه آن را با چوب به هم بسته و برمثال سقفی کرده، و بر سر آن چهار طاقی ساخته که دیدبان بر آنجا شود... و غرض آن دو چیز بوده است: یکی آنکه در آن حدود که آن است خاکی گیرنده است، و دریا تنگ، چنانکه اگر کشتی بزرگ به آنجا رسد بر زمین نشیند و کس نتواند خلاص کردن، دوم آنکه جهت عالم بدانند و اگر دزدی باشد ببینند و احتیاط کنند و به شب آنجا چراغ سوزند، در آبگینه، چنانکه باد بر آن نتواند زد، و مردم از دور ببینند و احتیاط کنند، و کشتی از آنجا بگردانند» (۲۸). این دکل عظیم فانوس دریائی بوده است که برفراز آن چراغ هائی که درون شیشه بوده است

گذاشته بودند و دلایل ساخت آن را ناصر خسرو به خوبی شرح داده است. و در طی مسیر خود یکی دیگر از همین فانوسها را می بیند.

❖ سپس می نویسد: «نهم ربیع الاخر از رقه برفتیم ودوازدهم ماه به شهر تون رسیدیم. میان رقه و تون بیست فرسنگ است... در شهر درخت پسته بسیار بود در سرایها. و مردم بلخ و تخارستان پندارند که پسته جز به کوه نروید و نباشد» (۲۹). تخارستان در شمال شرقی افغانستان و ناحیه ای کوهستانی بین بلخ و بدخشان بوده است که پسته می کاشته اند و برای اهالی آن ناحیه بسیار عجیب بوده است که در کویر هم پسته بروید. پسته به علت آن که به آب کمی نیاز دارد، در نواحی کویر و کم آب ایران کاشته می شود.

❖ ناصر خسرو نکته جالبی را در مورد درختکاری در قاهره شرح می دهد: «ایشان درختها در تغارها کشته باشند، و بر پشت بامها نهاده، و بسیار بامهای ایشان باغ باشد، و از آن اکثر پر بار باشد: از نارنج و ترنج و نار و سیب و به و گل و ریاحین و سپرغمها و اگر کسی خواهد حملان برونند و آن تغارها بر چوب بندند، همچنان بادرخت و به هر جا که خواهند نقل کنند و چنان که خواهی آن تغار را در زمین جای کنند، و در آن زمین بنهند و هر وقت که خواهند تغارها بشکنند و پاره ها بیرون آرند، و درخت خود خبردار نباشد. و این وضع در همه آفاق جای دیگر ندیده ام و نشنیده ام» (۳۰). این روش درختکاری هم اکنون بسیار در آمریکا رواج دارد و درختان را در هر فصلی از سال جا به جا کرده و می کارند. منتها به جای تغار از گلدانهای ساخته شده از مقوا و پاک گونی های ضخیم استفاده می کنند که نیازی به شکستن آنها پس از کاشتن درخت در خاک نیست و در دراز مدت در خاک پوسیده و جذب خاک می شوند. ناصر خسرو که این شیوه را تا آن زمان در جایی ندیده بوده است، شگفتی خود را این چنین اظهار می دارد: «و انصاف آن که بس لطیف است» (۳۱).

❖ ناصر خسرو می گوید چون کشتی به اسوان رسد از آن جا برنگذرد، چه آب از دره های تنگ بیرون می آید و تیز می رود. و از آن بالاتر سوی جنوب ولایت نوبه است. و پادشاه آن زمین دیگر است. و مردم آن اسوان تا خرطوم دیگر برروی نیل نمی توان کشتیرانی کرد. ناصر خسرو به خوبی این وضع را توصیف می کند وقتی می نویسد: «و چون کشتی به شهر اسوان رسد از آنجا برنگذرد، چه آب از دره های تنگ بیرون می آید و تیز می رود» (۳۲). زیرا در این قسمت از نیل از اسوان تا خارطوم مسیر رود سنگی و سنگهای بزرگی در مسیر آب است و سطح زمین زیر رودخانه به ناگهان تغییر شکل پیدا می کند و آب مانند آبشار فرو می ریزد و آب پرشتاب می رود و به همین علت به عربی به آن شلاله (cataract) می گویند.

❖ اطلاعات ناصر خسرو در مورد فیزیک و ستاره شناسی از هم عصرانش بسیار بیشتر و از آنها جلوتر بوده است. برای مثال عموم فلاسفه اسلامی ماه را از جنس اثیری می دانستند و فلاسفه اروپایی آن را از جنس پنیر می دانستند. اما ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین ماه را از جنس ماده و همانند زمین می داند و می نویسد:

«جوهر ماه خاکی است و سخت است و گران است»، (۳۳) یا «ماه نور آفتاب را باز می‌گرداند»، «ماه نزدیکترین جرمی است از اجرام عالی به زمین» (۳۴). «و نورماه و دیگر کواکب همه از آفتابست» (۳۵). «و قرص آفتاب را- کو به مساحت صد و شصت و چهار بار چند کره خاک است_ به مقدار قرصی بیند چند یک بدست اندر یک بدست» (۳۶). اندازه گیری های امروزی نشان می دهد که قطر خورشید در حدود صد و شش برابر قطر زمین و حجم آن ۱/۳ میلیون برابر حجم زمین است.

منابع

- ۱-قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۱، چاپ هفتم، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، ۴۰+۴۰۰ صفحه، تهران، کتابفروشی زوار، صفحه ۲۰.
- ۲-همان، صفحه ۲۲۰
- ۳-همان، صفحه ۱۱۴.
- ۴-همان، صفحه ۱۱۴.
- ۵-همان، صفحه ۱۴۴.
- ۶-همان، صفحه ۱۴۵.
- ۷-همان، صفحه ۹۳.
- ۸-همان، صفحه ۱۷۴.
- ۹-همان، صفحه ۱۰.
- ۱۰-همان، صفحه ۱۶۱.
- ۱۱-همان، صفحه ۱۰.
- ۱۲-همان، صفحه ۲۳.
- ۱۳-همان، صفحه ۳۷.
- ۱۴-همان، صفحه ۳۷.
- ۱۵-همان، صفحه ۳۷.
- ۱۶-همان، صفحه ۲۶.
- ۱۷-همان، صفحه ۲۷.
- ۱۸-همان، صفحه ۳۸.
- ۱۹-همان، صفحه ۱۲۰.

۲۰- همان، صفحه ۴.

۲۱- همان، صفحه ۱۴۴

۲۲- همان، صفحه ۳۰.

۲۳- همان، صفحه ۳۰.

۲۴- همان، صفحه ۲۴.

۲۵- همان، صفحه ۷۵.

۲۶- همان صفحه ۱۵۸.

۲۷- همان، ۱۵۹.

۲۸- همان، صفحه ۱۶۲.

۲۹- همان، صفحه ۱۷۰.

۳۰- همان، صفحه ۱۰۸.

۳۱- همان، صفحه ۱۰۹.

۳۲- همان، صفحه ۶۸.

۳۳- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، چاپ دوم، جامع الحکمتین، به کوشش دکتر محمد معین و هنری کربن،

۲۰+۳۶۲+۱۴۵، تهران، کتابخانه طهوری، صفحه ۱۹۳.

۳۴- همان، صفحه ۱۹۳.

۳۵- همان، صفحه ۲۷۵.

۳۶- همان، صفحه ۲۷۹.

دانش پزشکی در جامع‌الحکمتین ناصر خسرو (بررسی اشارات ناصر خسرو به مباحث و اصطلاحات

طبی در کتاب جامع‌الحکمتین)

بهمن خلیفه بناروانی

درآمد

جامع‌الحکمتین، کتابی فلسفی - کلامی است. ناصر خسرو در این کتاب به پرسش‌های قصیده ابوالهیثم گرگانی پاسخ گفته و ساختاری که بر کتاب حاکم است، حکایت از آن دارد که ناصر هر پرسش را بر پایه دیدگاه دو گروه از صاحبان اندیشه - یعنی حکمای دین حق و حکمای فلسفه - شرح داده است. پرسش‌های ابوالهیثم همه از یک گونه نیستند. ناصر در پایان جامع‌الحکمتین گفته: «و اندر او نود و یک سؤال است - چه فلسفی و چه منطقی و چه طبیعی و چه نحوی و چه دینی و چه تأویلی - هر یکی را جوابی بحق داده شد.» (جامع: ۳۱۴) ابوالهیثم در کنار پرسش‌های فلسفی و دینی، از برخی مسائل مربوط به علوم طبیعی - که از نظر او همسنگ با مسائل فلسفی‌اند و فیلسوف به آنها می‌پردازد - نیز سؤال کرده است. در میان پرسش‌های مرتبط با دانش‌های طبیعی، موضوعات مربوط به دانش طب نیز دیده می‌شود و بر همین اساس، ناصر خسرو بناچار به این مسائل نیز پرداخته است. ابوالهیثم مردی طبیب‌پیشه بوده و به همین سبب، به این موضوعات علاقه داشته است. (ر. ک: جامع: ۱۸۳) از سوی دیگر، ناصر خسرو در شرح مباحث دیگر نیز اشاراتی به مباحث طبی و اصطلاحات پزشکی کرده است. بنا بر این، اشارات مربوط به دانش پزشکی در جامع‌الحکمتین را باید از دو دیدگاه دید:

اشاراتی که به واسطه آشنایی ابوالهیثم با دانش پزشکی وارد قصیده و از آنجا وارد جامع‌الحکمتین شده است. اشاراتی که به واسطه علاقه ناصر خسرو وارد جامع‌الحکمتین شده است.

اشارات ابوالهیثم در قصیده به این مسائل، جای سخن ندارد. به هر حال، او قصد داشته سؤالاتی از مسائل و علوم گوناگون بپرسد و چون طبیب هم بوده، از مسائل طبی نیز پرسیده، اما اشارات ناصر خسرو به مباحث طبی در این کتاب، از دو مسأله سرچشمه می‌گیرد:

الف) یکی اینکه از دیدگاه ناصر خسرو، دانش پزشکی - در کنار دانش ستارگان و افلاک - نمونه شاخص علوم طبیعی شناخته می‌شده است که علمای آن دانش‌ها (که ناصر خسرو از آنها به فلاسفه و صاحبان علم آفرینش یاد می‌کند)، روایتگر قانون‌های طبیعت‌اند و جز حکایت این قانون‌ها، دعوی دیگری ندارند و تنها با ابزار خرد و تکیه بر عقل، کاروان این دانش‌ها را به پیش می‌برند و معارضه و مناقشه با آنها، در حکم مناقشه و معارضه با قانون‌های طبیعت و نظام آفرینش است. پس، او عمدتاً در دیباجه کتاب، از مفاهیم و مسائل طبی - چونان قوانین بدیهی عقلی و در ردیف اولیات در منطق - یاد می‌کند و از آن مسائل به عنوان شاهد مدعا استفاده

می‌نماید و به آنها استناد می‌کند و شاهد می‌آورد. او در دیباچه کتاب تصویری از منازعه دو گروه از اهل علم (مبتدیان علم فلسفه + علمالقبان، یعنی مدعیان علم دین) به دست داده است.

ب) دیگر اینکه، ناصر خسرو در جایگاه یک مبلغ شیعی اسماعیلی و در مقام یک متفکر اهل باطن، به مسأله تعدد عوالم معتقد است. از دیدگاه اینان، غیر از این عالم محسوس طبیعت (که قوانین موسوم به قوانین طبیعت بر آن حاکم است)، عوالم دیگری - هموزن و همتراز با آن عالم، بلکه بالاتر، با قانون‌ها و خواص و ویژگی‌های مخصوص به خود - وجود دارند. میان این عوالم، تناسباتی بنیادین و سرشتی برقرار است که شناخت این روابط، در اندیشه باطنی به علم میزان یا تطابقات موسوم است و دستیابی به این علم، جز به هدایت و دستگیری اهل تأیید و اهل تأویل حاصل نمی‌شود. از عناصر علم میزان، دیدن این تناسبات و استخراج این روابط حاکم بر عناصر و اجزاء عوالم متعدد و متفاوت است. این اصل، ناصر خسرو را در جامع/الحکمتین بر آن داشته است که بسیاری از این تناسبات و روابط را در اجزاء عالم بزرگ (عالم طبیعت، عالم افلاک و سیارات) و عالم خرد (انسان) تشخیص دهد و آن تناسبات را برجسته کند. از همینجا زمینه ورود مباحث و مسائل مربوط به ساختار بدن انسان و مباحث مرتبط با طب فراهم می‌شود.

بنا بر آنچه گفتیم، در این نوشته، اشارات طبّی ناصر خسرو در جامع/الحکمتین را در سه بخش می‌آوریم:

I آنچه ناصر خسرو در نتیجه نوع تلقّی و برداشت از دانش پزشکی در ذهن خود، در دیباچه کتاب به مسائل مربوط به طبّ - چونان شاخصی از علوم طبیعی - استناد کرده و از آنها شاهد آورده.

II آنچه ابوالهیثم از مباحث طبّی سؤال کرده و ناصر خسرو به آن پرسش‌ها پاسخ گفته.

III آنچه ناصر خسرو به سبب الزام اصل بنیادین موازنه (یعنی علم میزان یا تطابقات)، در میان مباحث فلسفی و دینی به مطابقت عناصر و اجزاء عالم خرد با اجزاء و عناصر عالم بزرگ پرداخته است، یا به سبب علاقه به مسائل طبّی، در میان سخن، به موضوعات طبّی اشاره کرده است.

I آنچه ناصر خسرو در نتیجه نوع تلقّی و برداشت از دانش پزشکی، در دیباچه کتاب به مسائل مربوط به طبّ - چونان شاخصی از علوم طبیعی - استناد کرده و از آنها شاهد آورده است:

۱. ناصر خسرو پیش از هر چیز، در دیباچه جامع‌الحکمتین، تندرستی و لذّت زندگی و در مقابل، شدت بیماری و مرگ را در وجود آدمی، نهاده خداوند دانسته و هدف از اینها را یادآوری و آگاهی دادن به انسان معرفی نموده؛ و اینکه انسان با درک این دو در هستی خود، به نیروی خرد بداند که خزینة نعمت بی‌نهایت و خزینة شدت بی‌نهایت، نزد خداست: «و سپاس داریم مر او را جلّ ثناؤه بر آنک ما را اندر این عالم لذّت زندگانی و تن‌درستی و شدت بیماری و مرگ بپشانید، تا ما بدین عطای او که خرد است بدانستیم که مر او را سبحانه یکی خزینة

نعمت بی‌نهایت است و یکی خزینۀ شدت به‌غایت، و این لذت‌ها که ما همی اینجا بیابیم جزویات است از آن کلیات» (جامع: ۴) و درد و بیماری و مرگ که از سوی خداوند در وجود انسان نهاده می‌شود، حکمت الهی است و آموزندۀ این قانون که او هنگام رنج و شدت، تنها از او یاری بجوید: «سپاس مر آن حکیم را که درد و بیماری و مرگ بر ما از او سُبْحَانَهُ همچون زندگانی و تن‌درستی و نعمت اندر این سرای فنا حکمت است؛ و ما اندر حال نعمت و صحت مر او را شکر همی‌کنیم، و اندر حال رنج و شدت فریاد از او همی‌جوئیم» (جامع: ۴). درد و رنج و بیماری در حقیقت شرّ نیست، بلکه رحمت الهی و اظهار حکمت و برانگیختن به سوی نیکی از سوی خداوند است و به همین سبب، هنگام درد و رنج و بیماری، باید خدا را سپاس گفت، چون ما را از فروافتادن در معدن شدت‌ها - یعنی دوزخ - باز می‌دارد: «و بزرگ‌تر سپاس خدای را تعالی بر ما به خرد است که بدو همی‌دانیم که درد و رنج و بیماری - که ما از آن همی‌گریزیم و مر آن را همی‌شرّ پنداریم - رحمت و اظهار حکمت و تحرّیص است بر آلت خیر؛ و بدین روی مر او را سُبْحَانَهُ و تعالی بر ما به رنج و شدت سپاس واجب است، و آنچه بدو بر ما خدای را سپاس واجب شود نعمت باشد. بدین شدت‌ها از او ما را نعمتی است از بهر آنکه از معدن شدت‌ها که آن دوزخ است، حذر کنیم <و> به معدن نعمت‌های سرمدی رسیم که آن بهشت است.» (جامع: ۵)

۲. ناصر در همان دیباچه، در ذکر سبب تصنیف کتاب، در نکوهش غلما لقبان - یعنی عالم نمایان دین اسلام که تنها دعوی دین دارند و از حقیقت آن بی‌بهره - بر خردستیزی آنان انگشت نهاده و علوم طبیعی همچون طب و نجوم را پذیرفته و نتیجه خرد دانسته و مباحث طب را مظهر و نمونه‌ای برجسته و خردپذیر از علوم و دانش‌های طبیعی معرفی کرده و مخالفت با اهل این دانش‌ها را جهل دانسته و از این که اغلب امت (در روزگار او) گرفتار این جهل بوده‌اند، افسوس خورده و مُنکران این دانش‌های طبیعی را گمراه و کافر خوانده است: «همی بر دین اسلام سَلّاری کنند که همی‌گویند که هر که گوید: من بدانم که سَقْمُونیا طبیعت مردم را نرم کند، یا بدانم که سِکَنْجَبین مر صفرا را بنشاند، او کافر است. جهل از این قوی‌تر چگونه باشد؟ کفر بر گروهی مستولی شده است، که نه طبیب همی‌گوید: سَقْمُونیا من آفریده‌ام؛... و اگر طبیب بر آنچه همی‌بداند که هلیله رنج حرارت و صفرا را از طبیعت‌ها دفع کند کافر است، نیز هر که بداند که آب رنج تشنه را و نان رنج گرسنه را دفع کند، کافر باشد، از بهر آنکه هم دارو و هم طعام و هم شراب آفریده‌های خداست. این ضلالت و کفر <را> - <که> اغلب این امت را افتاده است - نهایی نیست.» (جامع: ۱۰)

ناصر خسرو در این سخن، طبیب را روایتگر قانون‌های طبیعت دانسته است. او با تکیه بر قانون علیت و استدلال به بُرهان قاطع نسبت میان علت و معلول - که از قانون‌های بنیادین عالم طبیعت است - بر اندیشه تاریک و خردسوز و خردستیز مدعیان دروغین علم دین تاخته و آنها را در ردیف کافران نهاده است. همینجا، ناصر از خاصیت سه داروی سَقْمُونیا و سِکَنْجَبین و هلیله سخن گفته و تأثیر آنها در بدن را بیان کرده است.

۳. ناصر در ادامه سخن خود درباره نکوهش علما لقبان و فقها لقبان و مدعیان دروغین علم دین و اثبات این حقیقت که نفس سخن گوی باید چرایی و چگونگی آفرینش را تفحص کند (ر. ک: جامع: ۱۲) و اینکه «نفس مردم بر تجسس مجبول است» (جامع: ۱۲)، با بیان یک مثال از مفاهیم طب، سخن خود را مستدل کرده است. او در بیان مفهوم آیه «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۲۹)، استنباط حشویان اُمت (یعنی اهل ظاهر) را - که گفته اند «خدای تعالی نام همه چیزهایی که اندر عالم آفریده بود مر آدم را بیاموخت» (جامع: ۱۳) - سخنی سخت رکیک و بی معنی دانسته (ر. ک: همانجا) و آن را مُحال و خطا نامیده (ر. ک: جامع: ۱۴) و از قول حکمای دین گفته است که نام حقیقی چیزها، معنی‌ها و فعل‌های آنهاست. در تشریح این مسأله که نام چیزها، فقط واژه‌ای که با آن، چیزها را می‌نامند، نیست و نام حقیقی چیزها، معنی‌ها و فعل‌های آنهاست، واژه هلیله (از داروهای رایج در طب قدیم) را مثال زده و گفته: «از بهر آنک بدانچ کسی به مثل هلیله بیند و بداند که نام آن هلیله است و دیگری نام آن نداند و گوید نام این هلیله نیست بل این <را> به مثل کلوخ نام است، مر ایشان را بر یکدیگر فضلی نباشد، هر دو ندانند که فعل هلیله چیست و چه کار را شاید و از او چند باید خوردن؛ و چو یکی بداند که فعل او چیست و چه کار را شاید و از او چند باید خوردن و آن دیگر نداند، مر آن دانا را به شناخت فعل هلیله بر آن نادان فضل باشد.» (جامع: ۱۳)

۴. ناصر خسرو پس از بیان اینکه نام چیزها - که خداوند به آدم^(ع) آموخت - واژه‌ها نبوده، بلکه فعل و معنی چیزها بوده و خداوند به الهام آنها را به آدم تعلیم کرده بود (ر. ک: جامع: ۱۴)، همین امر را بنیاد یک حقیقت دانسته و گفته است که هر علمی - همچون طب و نجوم - را به تعلیم الهی، پیغمبری استخراج کرده است که او خود آن را از آدم^(ع) آموخته بوده است: «و هر علمی را از علوم - چو طب و تنجیم و جز آن - پیغامبری استخراج کرده است به تعلیم الهی، که آن پیغامبر از آدم علم <آموخته> بوده است، و آدم - گفتند - بدین نام‌ها مُفَضَّل شد بر فرشتگان، که خدای آموخت <شان> به الهام، نه به نام‌های گفتنی.» (جامع: ۱۴)، سپس اشاره کرده است که علمای دین حق، در برابر فلاسفه مُنکر نبوت و وحی، علم طب و نجوم را از دلائل اثبات نبوت دانسته‌اند و گفته‌اند که قواعد طب و شناخت خواص داروها، به تعلیم انبیا ممکن شده است نه به آزمایش: «علمای دین حق مر علم طب را و علم نجوم را همی دلیل اثبات نبوت کنند بر فلاسفه - که بر نبوت وحی را مُنکرند - و همی گویند که: آن کس که بدانست از اول دارویی که آن از روم خیزد دانگ سنگی باید، و دارویی که آن را از چین آرند نیم‌درم سنگ باید، و دارویی که آن از هندوستان آرند نیم‌دانگ سنگ باید، و همه را جمع باید کردن - یکی را کوفته و یکی را گداخته و یکی را سوخته به مثل - تا فلان علت را از مردم دفع کند، ناچاره پیغامبری بود؛ و خدای آموخت مر او را که منافع مردم و دفع علت‌ها اندر این چیزها بدین مقادیر است، و گرنه کسی این داروها نتوانستی دانستن، نه به آزمایش و نه به چشیدن.» (جامع: ۱۴) ناصر در اینجا - همداستان با علمای دین

حق - برای دانش‌های طبیعی، همچون طبّ و نجوم، شأنی ماوراء طبیعی قائل شده و یافته‌های این دانش‌ها را نه حاصل کوشش عقلی جویندگان، بلکه نتیجه‌القاء آن مفاهیم از جانب داننده مطلق و به واسطه پیامبران دانسته است. چنانکه می‌بینیم، ناصر(و علمای دین حق) همان علم نهفته در وجود فلاسفه [اینجا یعنی علمای علوم طبیعی و علم آفرینش] را حُجَّتِ اثبات نبوت دانسته است: «>پس< با حُجَّتِ دینی بر ایشان همی از علم ایشان لازم آید اثبات نبوت. >جامع: ۱۵)<

۵. ناصر خسرو بلافاصله پس از بیان مسأله اثبات نبوت از سوی علمای دین حقّ به فلاسفه و علمای علم آفرینش که نبوت و وحی را انکار می‌کنند، و استشهاد و استناد به مبانی داروشناسی و انتساب آن به تعلیم الهی به واسطه انبیا، از این گروه از علما - یعنی علمای علوم طبیعی و اختصاصاً اهل طبّ و نجوم - انتقادی بنیادین کرده و از اینکه ایشان «ابداع» را باطل کرده و در حقیقت آفرینش را باطل می‌کنند، رنجیده و به استناد آیه قرآن («و ما خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُمَا باطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ. >سوره ص: ۲۶)<) این کار آنان را کفر دانسته است.

II آنچه ابوالهیثم از مباحث طبّی سؤال کرده و ناصر خسرو به آن پرسش‌ها پاسخ گفته:

پس از این مُقَدِّمات و ترسیم سمت و سوی دیدگاه ناصر خسرو به دانش طبّ توسط خود او، ناصر در مقام شارح و پاسخگوی پرسش‌های ابوالهیثم، تابع پرسش‌های اوست.

چنانکه گذشت، اگرچه از زندگی ابوالهیثم گرگانی آگاهی چندانی در دست نیست و در منابع موجود، اطلاع چندانی از احوال و روزگار او نمی‌توان به دست آورد، اما به گواهی متن جامع/حکمتین، او حکیمی طبیب پیشه بوده است: «... و این مُحال است، نه موجود است و نه معروف است میان خَلْق، و این مرد طبیب پیشه بوده است! این سخن مُحال باشد، بل از اطبّا محال تر باشد. >جامع: ۱۸۳)<؛ بنا بر این، طبیعی است که به سبب اشتغال او به طبّ و آشنایی با مفاهیم پزشکی، در قصیده چون و چرا، از مسائل طبّی نیز پرسش‌هایی بپرسد. ابیاتی از قصیده ابوالهیثم که در آنها پرسشی مرتبط با مفاهیم طبّ آمده، از این قرار است:

۱. در بیت ۵ پرسیده است که چرا وقتی تن از غذا پُر می‌شود، اگر زیاده از گنجایش آن بیفزایی، سبب درد در تن می‌شود؟
۲. در بیت ۲۵ از تأثیر یاقوت در دفع بیماری وبا پرسیده است.
۳. در بیت ۲۷ از سبب تبار بودن مردمان اهواز پرسیده است.
۴. در بیت ۲۷ همچنین از اینکه چرا مردمان تبت همیشه شادمان و دور از غم هستند، پرسیده است.
۵. در بیت ۵۶ از فرق میان مُدِرک و ادراک پرسیده و به همین مناسبت، از قوای ادراکی در انسان سخن به میان آمده است.

۶. در بیت ۶۷ پرسیده است که چرا در وقت زادن، نوزاد پسر رویش زَبَر است و نوزاد دختر، پُشت به زَهار دارد؟ اکنون شرح هر یک از پرسش‌ها:

۱. ناصر خسرو در شرح پرسش ابوالهیثم درباره غذا و تن و اینکه چون تن از غذا پُر شود، دیگر در آن نگنجد و اگر بخواهی افزون کنی، او را آلم رسد، جز تقریر این پدیده طبیعی، چیز خاصی نگفته است: «جسد ما از غذا از آن پُر شود که طعام بیش از آن باشد که ما توانیم خوردن، همچنان که اگر کمتر از آن باشد که ما را باید، سیر نشویم.» (جامع: ۱۰۶ و ۱۰۷)

۲. آنجا که ابوالهیثم از رابطه یاقوت و وبا پرسیده، ناصر خسرو این مسأله را مجهول دانسته (ر. ک: جامع: ۱۶۷) و از خاصیت طبیعی یاقوت در دفع بیماری وبا چیزی نگفته است. اما از این مسأله، از دیدگاه اهل تأیید، تأویلی کرده است، بدین شرح: یاقوت و زبرجد از شریفترین جواهر فسرده ناگدازنده‌اند. شریفترین مردمان نیز رسول (ص) و وصی اوست. یاقوت و زبرجد مثل‌اند از این دو گزیده خدا و اینکه یاقوت، وبا را از دارنده آن دفع کند، مثل است بر این که رسول، غالب خدای را از کسی که بر دین اوست، گردانید. (ر. ک: جامع: ۱۸۱)

۳. درباره اینکه چرا مردمان اهواز همواره تب دارند، گفته است که این سخن، مُحال و باطل است. همینجا اشاره کرده است که ابوالهیثم طبیب‌پیشه بوده و اینگونه سخنان از او نارواست: «و دلیل بر آنک روا نیست که شهری باشد چو اهواز که آن قصبه خوزستان است، و اندر او بسیار هزار مردم است، همه مردمان اندر او با تب باشند - سپس از آنک من خود آنجا بودم و هیچ تب ندیدم نه خویشان را و نه بسیار مردم را - آن است که گوئیم: تب مردم را زآن آید که مزاج از اعتدال بیرون شود به سوی زیادت یا به سوی نقصان، و مردم بدان سبب رنجه شوند و طعام نتوانند خوردن، و اگر کودک یا بزرگ باشد تنش به نقصان افتد، و اگر چنین جایی باشد که هیچ‌کس اندر او تن‌درست نباشد کودکان اندر او بزرگ نشوند، و هیچ‌کس قوی و شادمانه نباشد، و هیچ‌کس را رغبت نیوفتد که بدان شهر شود از بیم بیماری. و این مُحال است، بل به اهواز از آن مردم تن‌درست و قوی و شادمانه هست بی‌هیچ تب، و اگر شهری چنین باشد که همیشه اهلس بیمار باشند، آنجا نه طبیب باشد و نه دارو. و این مُحال است، نه موجود است و نه معروف است میان خَلق، و این مرد طبیب‌پیشه بوده است! این سخن مُحال باشد، بل از اطبا مُحال تر باشد.» (جامع: ۱۸۳)

ناصر، به درستی، سبب بروز تب در بدن را خروج آن از اعتدال دانسته و از مشاهدات خود در اهواز گفته و سخن ابوالهیثم را مُحال دانسته است.

۴. همچنین درباره مسأله شادی اهل تبّ و دوری ایشان از غم و اندوه گفته است که این سخن گزاف و باطل است و چنین نیست: «و دلیل بر آنک مُحال است گفتن که به تبّ هیچ‌کس غمگین نباشد، آن است که اگر شهری باشد که مردمان آن شهر هیچ‌کس غمگین نباشد، میان آن مردمان نه خویشی باشد و نه مهربانی، و نه

نیز جنگ باشد میان ایشان و نه خصومت؛ و مر ایشان را نه ملک باشد و نه زن و نه فرزند و نه حمیت، بل بر مثال ستور باشند، از بهر آنک کسی که مر او را برادر یا فرزند یا پدر بمیرد او غمگین نشود، و اگر زن و فرزندش را ببرند او را غم نیاید، و اگر مالش غارت کنند تیمار ندارد، او گاوی باشد، مردم نباشد، و تبت از ما بدین دوری نیست که چنین مُحال از حال اهل آن زمین به گزاف یک تن بگوید که بشاید پذیرفتن، بل تبت ولایت عظیم است و آنجا سلطان است و لشکر است و حِرْفَتدانانند، و هر کجا لشکر و سلطان باشد و مردمان خراج گزار باشند، واجب نیاید که چو ستوران باشند، و نیز هر کجا غم باشد شادی نیز باشد، از بهر آنک شادی از یافتن چیزی آید که از نیافتن او غم آید. و چو کسی باشد اگر پسرش بمیرد و مالش ببرند اندوهگن نشود، و اگر نیز پسری آید یا مالی دهندش شادمانه نباشد پس خود بایستی که مردمان تبت نه غم دانستندی و نه شادی، و این نه سخن حُکماست بل هَذیان است. «جامع: ۱۸۳ و ۱۸۴»

می‌دانیم که خنده و شادی، امری فیزیولوژیک است و در پی فعل و انفعالاتی که در بدن رخ می‌دهد، بروز می‌کند، همچنان که غم و اندوه چنین است. مسیح بن حکم دمشقی (قرن ۲ هـ ق) در الرسالة الهارونیه خنده و گریه و شادی و غم را در ردیف دیدن و شنیدن و خوردن و آشامیدن، از افعال نفس دانسته است: «فمن النفس حدّة [الإنسان] و خفته و شهوته و ضحکه و تعب و سفهه و خدعه و عنفه و وسعه و خوفه و حسّه. و من الروح خلقه و وقاره و حیاؤه و بهاؤه و علمه و فهمه و حلمه و کرمه و صدقه و صبر و شجاعته. و بالنفس یسمع ابن آدم، و بها ینظر و بها یأکل، و بها یشرب، و بها یقوم و یقعد، و بها یضحک [و یبکی]، و بها یفرح و یحزن و [یتلذذ]. و بالروح یفطن و یعرف، و به یمیز الحق عن الباطل و الرشد عن الغی و الصواب عن الخطا و الطاعة عن المعصیة، و به یعلم و یحلم و یعتب و یدبّر و یعقل و یستحی و یتکرم و یفقه و یدبّر الأمور و یحذر العواقب و به یقوم العمل الصالح لأن النفس تأمر بالسوء كما قال الله عز و جل «إن النفس أمارة بالسوء و الروح إنما هو من روح القدس». فاعلم ذلك تجد صوابا. «دمشقی ۱۳۸۸: ج ۱ / ۶۳»

در منابع تاریخی پیش از ناصر خسرو نیز به اشتها تبت به خاصیت شادی آفرینی و خنده خیزی اشاراتی دیده می‌شود، از جمله مثلاً ابن خردادبه (فوت: ۳۰۰ هـ ق) در المسالك و الممالک گفته: «هر کس وارد تبت شود، بدون علت نامعلومی خندان و خوشحال خواهد بود تا آنکه خارج شود. «ابن خردادبه ۱۸۸۹: ۱۵۷) یا ابن فقیه (فوت: ۳۶۵ هـ ق) در البلدان نوشته: «و چنین پندارند که هر کس به درون تبت شود، همواره بخندد و شادمانه باشد. «ابن فقیه ۱۳۷۹: ۸۸). به هر حال، در اینجا ما با یک مسأله مربوط به طبّ سر و کار داریم.

ناصر خسرو در جای دیگر (در پاسخ به پرسش از سرور، در بیت ۱۰) نیز به مسأله «خنده» پرداخته است.^۱ ناصر در اینجا «خنده» را فعل عقل دانسته و از انحصار آن به انسان (در اعتقاد حکمای فلسفه) سخن گفته است:

۱. این مطلب اگرچه باید در قسمت III می‌آمد، اما به سبب پیوستگی با موضوع حاضر، همینجا گفته می‌شود.

«پس پدید آمد بدین مُقَدِّماتِ بُرهانی که ثبات شادی به علم است، و عِلْمُ فَعْلِ عَقْلِ است. و نیز معلوم است که هیچ شادی مردم را برتر از شادیِ فلک نیست، و فلک جز مر عقل را نیست اندر عالم، پس ظاهر شد که شادی جوهر عقل است. و نیز از جمله حیوانات جز مردم را- که مر او را نَفْسِ عَاقِلِ است- خنده نیست، و حُکْمایِ فلسفه یک حدّ مردم را «زنده خندنده» نهاده‌اند، و خنده اظهار شادی است» (جامع: ۱۱۷)

۵. ابوالهیثم در بیت ۵۶ از فرق میان مُدْرَک و ادراک پرسیده است. ناصر خسرو برای پاسخ به این پرسش، ناگزیر، مفهوم ادراک (اندر یافتن) در انسان را توضیح داده و قوای ادراکی را برشمرده است: «یکی قوّتش بیننده است، و مر او را جای اندر میانه سیاهی چشم است به زیر آن پوستِ روشن که هر که به چشم کسی اندر نگه کرد، صورت خویش را اندر او ببیند؛ و مر او را بدین سبب مردمک چشم گویند، از بهر آنک اندریافتن دیدنی‌ها از رنگ‌ها و شکل‌ها- که این بر طبیعت‌هاست- و از حرکت‌ها، مر نَفْسِ را بدین قوّت است که زیر آن معدن است که گفتیم. و این قوّت مر صورت‌های جسمی را بپذیرد و مر آن را پیش حاسّ کَلّی بَرَد که آن نَفْسِ است و نَفْسِ مر آن را به میانجی این قوّت بشناسد و تصوّر کندش و تمیز کند تا بداند که آن رنگ چه چیز بود و شکل چه چیزی بود. و همچنین دیگر قوّت نَفْسِ که آن شنوایی است، جای آن اندر سوراخ گوش است از بهر اندریافتن آوازهای معنی‌دار و بی‌معنی را، و صورت آواز و سخن، موجِ هواست نادیدنی به خلاف مُدْرَکِ حاسّتِ بیننده، و آنچه این حاسّت نیز اندریابد از محسوسات خویش، آن را به راستی پیش حاسّ کَلّی بَرَد که آن نَفْسِ است، تا نَفْسِ مر آن را تمیز کند. و همچنین به دیگر قوّت که آن چشمنده است، جای او اندر زیر پوستِ سر زبان است از بهر یافتن مژه‌ها را و آنچه این حاسّت اندریابد نیز به خلاف آن است که آن دو حاسّت اندریافته است که پیش از این یاد کردیم، و مُدْرَکِ خویش را این حاسّت نیز به نَفْسِ رساند که خداوند این قوّت‌ها اوست. و همچنین چهارم قوّتِ نَفْسِ که مُدْرَکِ اوست، قوّت بوینده است، و جای این قوّت اندر سوراخ‌های بینی است سپس پرده‌ای که مغز سپس آن پرده است، و این حاسّت مر بوی‌ها را اندریابد که آن نه دیدنی است و نه شنودنی و نه چشیدنی، و آنچه این حاسّت اندریابد از مُدْرَکاتِ خویش، نیز مر آن را به نَفْسِ رساند که حاسّ کَلّی مر او راست. و پنجم قوّتِ نَفْسِ که آن بساونده است، اندر همه جسد است پراکنده و به‌خاصه‌تر اندر زیر پوستِ سر انگشتان دست است که بدو نرم و دُرشت و مُتحرّک و ساکن و گرم و سرد را اندریابد، و آنچه این حاسّت اندریابد، به خلاف آن است که آن دگر حاسّت‌ها اندریافته‌اند، و مُدْرَکِ خویش را این مُدْرَک نیز پیشِ نَفْسِ بَرَد که مُدْرَکِ کَلّی اوست. پس ظاهر کردیم که نَفْسِ را پنج قوّت است از بهر پنج گونه مُدْرَک، و فعل هر قوّتی از قوّت‌های او اندر مُدْرَک و محسوسِ خویش، ادراکِ اوست، و آنچه محسوسِ اوست مُدْرَکِ اوست.» (جامع: ۲۵۱-۲۵۳)

مبحث حواس و قوای ادراکی از مباحث مهم در دانش پزشکی است. ناصر خسرو در اینجا مختصری درباره هر یک از قوای ادراکی و حواس بدن انسان توضیح داده و شرحی کوتاه از آناتومی انسان آورده است. خود او غرض از این شرح را توضیح این مسأله دانسته است که برخی معتقدند در فرآیند ادراک، آن قوه ادراکی، مفعول واقع می‌شود و اثری را می‌پذیرد و از سوی دیگر، برخی گویند اندریابنده (مُدْرک) با ادراک، فاعل می‌شود و آنچه او ادراک کرده، مفعول واقع می‌شود؛ پس آیا پس از آنکه ما مُبَدِع (خداوند) را به نیروی عقل اندریافتیم، مُبَدِع، مفعول عقل می‌شود؟ «آنگاه گوییم باید دانستن که هر یکی از این قوت‌های اندریابنده چو مر آن اندریافتن خویش را اندریابد، از آن اندریافتن خود مفعول شود، اَعْنی چو چشم بنگرد سوی چیزی که مر او را الوان <حو> شکل است، قوت بیننده مر آن لون و شکل را بپذیرد به پذیرفتنی مُجَرَّد بی‌هیچ هیولی، و بدان لون و بدان شکل شود تا مر آن را اندریابد. پس این بیننده، فاعلی باشد که همی به فعل خویش مفعول شود، از بهر آنک آن دیدنی سپس از آنک بیننده بیند به حال خویش ماند و بیننده که مر آن لون و شکل را بپذیرد، از حال خویش بگردد. پس ظاهر کردیم که اندریابنده - اَعْنی مُدْرک - از اندریافتن خویش همی مفعول شود، و حالش همی بگردد و اندریافته به حال خویش بماند. و این دقیقه را از بهر آن گفتیم که گروهی گفتند: اگر ما مر مُبَدِع عقل را به عقل اندریابیم آنگاه عقل فاعل باشد و مُبَدِع او سُبْحَانَهُ مفعول او باشد، و این روا نباشد. و ما بنمودیم عَقْلًا را بدین دلیل عقلی که عقل مر مُبَدِع خویش را اندریابد به اثبات محض، بری از همه صفتهای محسوسات و معقولات، و مُبَدِع حَقَّ سُبْحَانَهُ مفعول عقل نباشد، بل عقل به نور اندریافتن مر او را به اثبات مُجَرَّد شرف و نور پذیرد، و انفعال سوی عقل باشد نه سوی باری سُبْحَانَهُ و تعالی. و این جوابی شافی است مر این سؤال را به ارادت عقلی.» (جامع: ۱۵۳ و ۱۵۴)

ناصر خسرو، بی‌گمان در نوشتن این بخش از جامع/الحکمتین، به رساله «الحاس و المحسوس» إخوان الصفا، نظر داشته است. إخوان الصفا در آن رساله به تفصیل به مسأله حواس انسان و انواع آن و کیفیت ادراک با قوای ادراکی بدن و بیان انواع محسوسات و... پرداخته‌اند. آنچه ناصر خسرو در اینجا گفته، همگی در این رساله إخوان الصفا دیده می‌شود. از جمله درباره پنج حس و عضو مخصوص آنها گفته‌اند: «فاعلم أن الحواس هی آلات جسدانیة و هی خمس: العین، و الأذن، و اللسان، و الأنف، و الید. و ذلك أن کل واحد منها عضو من الجسد. و أما القوى الحساسة فهی قوى روحانیة نفسانیة، یختص کلّ منها بعضو من أعضاء الجسد، كما بیّنا بعد هذا الفصل. و أما المحسوسات فالأشیاء المدركة بالحواس. و المدركة بالحواس هی أعراض حالّة فی الأجسام الطبیعیة، مؤثّرة فی الحواس، مغیّرة لکیفیة مزاجها. و الحسّ هو تغییر مزاج الحواس عن مباشرة المحسوس لها، و الإحساس هو شعور القوى الحساسة لتغییرات کیفیة أمزجة الحواس. بیان ذلك أن القوة الباصرة مجراها فی العینین، و هی مستبطنة الحدقتین فی الرطوبة الجلدیة. و القوة السامعة مجراها فی الأذنین، و هی مستبطنة الصماخین مما یلی البطن

المؤخر من الدماغ. و القوة الشامة مجراها في المنخرين، و هي مستبطنة الخياشيم مما يلي البطن المقدم من الدماغ. و القوة الذائقة مجراها الفم، و هي مستبطنة في رطوبة اللسان. و القوة اللامسة مجراها في عامة سطح بدن الحيوان الرقيق الجلد، و لكنها في الإنسان أظهر و خاصة في الأنملة كما قيل: الأنامل حاكمة البدن، و هي مستبطنة في الجلدين اللذين أحدهما ظاهر البدن، و الآخر مما يلي. «(إخوان الصفا: ج ٢ / ٤٠١ و ٤٠٢)»

٦. در بيت ٦٧، ابوالهيثم پرسیده است که:

چرا پسر که بزاید زبرش^١ باشد روی و دختران را باشد قفا به سوی

زهار؟

چرا پسر هنگام زادن، رویش به زبر (بالا) است و برعکس، نوزاد دختر، هنگام زادن، پشتش به سوی زهار است؟ ناصر خسرو این مسأله را از موضوعات مربوط به طبایعیان دانسته و البته اشاره کرده است که اهل حقایق (= اهل تأویل، اهل تأیید) نیز به این مسأله پرداخته‌اند و در آغاز، شرحی درباره مزاج مرد و زن داده و سپس به نکته‌ای درباره انتخاب جنسیت جنین پیش از بسته شدن نطفه اشاره کرده و دستوری تجویز نموده است. آنگاه علت زاده شدن نوزاد پسر و دختر با آن شرایط را از دیدگاه طبایعیان توضیح داده است: «طبایعیان گویند: مزاج جسد زنان سرد و تر باشد، و مزاج جسد مردان گرم و خشک باشد به خلاف یکدیگر^٢، و گوئیم که چو نطفه زن بر نطفه مرد غالب است، فرزند دختر آید. و گویند: هر که خواهد که مر او را فرزند پسر آید، خویشتن را یکچندی نگاه باید داشتن از مباشرت تا مایه تمام فراز آید، آنگاه نزدیکی با زنان معانه کردن تا پیش از آنک آرزوی زن بجنبد مرد از حاجت خویش پرداخته باشد و نطفه مرد بر نطفه زن غلبه افتد. و اگر نطفه پیش آید که ضایع شود، نطفه زن ضایع شود چون نطفه مرد جای گرفته باشد، آنگاه فرزند پسر آید.^٣ و گفتند: چو فرزند دختر باشد و مزاجش

^١ در اصل نسخه خطی، «زیرش» آمده که البته با وزن بیت و شرح ناصر از بیت سازگار نیست.

^٢ جابر بن حیان در یکی از رسالات خود به طبیعت جنین پسر و دختر اشاره کرده و گفته است که طبیعت دختر، سرد و تر است و طبیعت پسر، گرم و خشک: «... و ذلك انه مشارك بجميع ما في عالم الكون من حيث كان مركبا من الطبائع الأربع التي منها تركيب كل شيء في عالم الكون و الفساد و مختصا بجميع أكثر أعراضها بحسب اختلاف أحواله و تبدلها في التدبير فلذلك قيل فيه هو كل شيء و وصف يتصف به غيره فأمكن صرف القول فيه إلى كل وجه و لذلك سمى عالما كبيرا و عالم صغيرا لما تشبه بالإنسان إذ كان تكوينه كتكوينه و ذلك انه تكون من مثل مادة الإنسان فيميز في الكون تمييز أجزاء الإنسان من اللحم و العصب و العظام و العروق و أشباه ذلك و قد بينا ان منه رطبا و منه يابسا و قلنا انه لا بُد من ذكر و أنثى و تكلمنا في كتبنا الطبيعية و الطيبة و في كتاب الباه و تولد الجنين و قلنا ان الأنثى اربط مزاجا من الذكر و ان الذكر أكثر نارية و يبسا من الأنثى و انما اردنا بقولنا أكثر و اظهر في الأمر الحسى و ما هو بالفعل و الظاهر من حاله للعيان و الباطن ابدأ بخلاف ذلك في الاضداد كلها فاذا كان المطلوب في شينين احدهما حار و الآخر بارد و احدهما رطب و الآخر يابس و هما في الجنس واحد و ذلك ان الذكر و الأنثى الذى يقع بينهما اللقاح و النتاج واحد في النوع و ان كانا اثنتين فى العدد فان الرجل و المرأة واحد فى الانسانية و ان كانا مختلفين فى الذكورة و الانوثة فقد صح مما قلنا الاقوال كلها على اختلافها و تبانيها» (جابر بن حيان ٢٠٠٨: ٣٢٠ و ٣٢١)

^٣ بدلی (فوت: ٣٨٠ هـ) در کتاب «تدبیر الحبالی و الأطفال و الصبیان و حفظ صحتهم» از کتب طبّی قدیم در طبّ کودکان، به این مسأله چنین اشاره کرده است: «فان غلب منى الرجل لمنى المرأة بكثرته تولد عن ذلك ذكر قوى ليس له نهاية الكمال فى التذكير الذى خالطه من ضعف منى المرأة فان غلب منى المرأة على منى الرجل بكثرته تولد عن ذلك ايضا ذكر ضيف رخو يغلب فيه شبه الاناث فان كان تولده فى الجانب الايسر من الرحم كان ضعفه و رخاوته و شبه الاناث فيه اكثر لذى يكتسبه فى الجانب الايسر من برد المزاج و قلة الحرارة لذى يخص الجانب الايسر من ذلك و لقربه من الطحال و ان كان تكونه فى الجانب الايمن من الرحم كان ما فيه من الضعف و الرخاوة و شبه الاناث اقل لذى يكتسبه فى الجانب الايمن من الحرارة و قلة البرد الذى يخص الجانب الايمن

سرد و تر باشد، و لطافت اندر ترکیب فرزند سوی روی باشد، و چون فرزند اندر شکم بگردد از بهر بیرون آمدن و سوی رویش لطافت نباشد، نگوسار گردد. و به حکم آن گرانی که اندر مزاج دختر باشد، بر مثال بربطی <است> که تخته‌های رویش گران باشد و پشتش سبک و تُنک باشد؛ و چو بنهندش، رویش زیر گردد. و چون فرزند پسر آید، مزاجش گرم و خشک باشد، <پس> سبک باشد. و چو بدان وقت که از بهر بیرون آمدن اندر شکم مادر بگردد و سرش زیر شود، چون رویش سبکی دارد، بدان سبکی رویش زبر آید، بر مثال این مصنوع <که> پشتش گران‌تر از روی باشد تا چو بجنبد رویش زبر گردد. «(جامع: ۲۹۵ و ۲۹۶)

مسئله‌ای که در اینجا قابل تأمل است، این است که آنچه ناصر خسرو درباره جنین پسر و دختر و اینکه روی آنها به کدام طرف است، گفته، هنگام زادن جنین از رحم مادر است. در منابع طبّی و متون پیش و پس از ناصر درباره وضعیت جنین پسر و دختر در رحم مادر اشاراتی آمده است، البته در این منابع، در بیان وضعیت جنین به طور کلی سخن گفته شده و به قید «در هنگام زادن» تصریح نشده است، مگر در کتاب علی بن عباس مجوسی.^۱ از آنجا که ناصر خسرو با رسائل إخوان الصفا آشنایی داشته و از آن رسائل در نوشتن جامع‌الحکمتین استفاده کرده است، قاعدتاً پیش از هر جا باید ردّ این موضوع را در آن رسائل جست‌وجو کرد. إخوان الصفا در رساله «فی مسقط النطفة»، آنجا که حالات جنین در ماه‌های مختلف را توضیح داده‌اند، به چگونگی قرار گرفتن جنین در رحم مادر در ماه پنجم اشاره کرده‌اند: «فلو رأیته یا أخی لرحمته لضیق مکانه، و ضعف أحواله، و لکنه لا یحس بما هو فیهِ، رفقا من الله تعالی بخلقه، و لطفاً بهم». و تگون سرته متصله بسرّه أمّه، تمتص الغذاء منها إلى یوم الولادة، و یكون وجهه إن کان ذكراً مما یلی ظهر أمّه، و إن کان أنثی فمعكس ذلك. «(إخوان الصفا: ۲/۴۲۵) در اینجا إخوان صراحتاً گفته‌اند که روی جنین پسر به سوی پشت مادر است و روی جنین دختر، برعکس (یعنی به سوی شکم مادر).

علی بن عباس مجوسی، پزشک معروف دوره اسلامی، در کتاب کامل الصناعه الطبیه نیز درباره مزاج جنین پسر و دختر و حالت آنها هنگام زادن سخن گفته و از جانب راست و چپ حرف زده، نه از پشت و روی: «و ینبغی أن تعلم أن کلّ جنین ذکر یكون تولده فی الجانب الايمن، و حرکتها تتبیین فی هذا الجانب. و کلّ انثی فتولدها فی الجانب الأيسر و حرکتها تتبیین فی هذا الجانب. و السبب فی تولد الذکور فی الجانب الايمن، أن الذکر احتاج أن یكون أسخن مزاجاً و الجانب الايمن من الرحم اسخن بسبب مجاورته للکبد، و لأن الخصیه الیمنی من المرأه التي

من ذلك و لمجاورته للکبد و ان کان منی المرأه رخوا ضعيفا و منی الرجل كذلك تولد عن ذلك انثی لا محاله فان کان منی الرجل یغلب بکثرته لمنی المرأه کانت الانثی قویة تشبه الذکور. و ان کان منی المرأه یغلب بکثرته لمنی الرجل کانت الانثی ضعیفه و ان کان تکوینها فی الجانب الايمن کانت اقوی و ان کان تکوینها فی الجانب الايسر کانت اضعف لاجل ما یخص الجانب الايمن من القوه و الجانب الايسر من الضعف» (بلدی: ۱۹۸۰: ۸۲)

^۱ محمدین سرخ نیشابوری، دیگر شارح قصیده ابوالهیثم، در شرح این بیت گفته است: «یکی را به وقت بودن اندر شکم، روی زیر بایست <بود>، و به وقت بیرون آمدن <زیر>، و آن پسر است. پس باز دختر را خلاف این بود، اندر شکم، روی زبر بود <و> به وقت بیرون آمدن روی زیر است.» (محمدین سرخ: ۱۳۳: ۸۳)

یجری فیها المنی إلى الرحم كذلك اسخن مزاجاً، و المنی كذلك اسخن و ایبس و أما تولد الانثی فی الجانب الأیسر فی الرحم فان الانثی احتیج أن یكون مزاجها ابرد، و الجانب الأیسر من الرحم ابرد مزاجاً لمجاورته الطحال، و الخصیة الیسری أيضاً من المرأة، لهذا السبب ابرد مزاجا و المنی لذلك ابرد و ارطب، و كلما كان المنی اسخن و أجف و اغلظ فان الجنین ذکر، و إن كان ابرد و أرطب و ارق فان الجنین انثی. « (مجوسی ۱۳۸۷: ۳۳۷)

در کلیله و دمنه بهرامشاهی، ترجمه نصرالله منشی (قرن ۶ ه ق) در باب برزویه طیب هم آمده: «و بیاید شناخت که اطراف عالم پُر بلا و عذاب است و آدمی از آن روز که در رَحِم نطفه گردد تا آخر عمر یک لحظه از آفت نرهد، که در کُتَبِ طَبِّی چنین یافته می‌شود که آبی که اصل آفرینش فرزند آدم است، چون به رَحِم بیبوند و به آب زن بیامیزد و تیره و غلیظ شود، بادی پیدا آید و آن را در حرکت آرَد تا همچون آب پنیر گردد، پس مانند ماست شود، آنگاه اعضاء قسمت پذیرد و روی پسر سوی پشت مادر باشد و روی دختر سوی شکم مادر^۱ و دست‌ها بر پیشانی و زنج بر زانو و...» (نصرالله منشی ۱۳۷۰: ۵۴)

و البته پیش از همه این‌ها در منابع روایی شیعه، روایتی از پیامبر^(ص) نقل شده است با همین مضمون: «الْفَقِيه، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^(ص) إِذَا وَقَعَ الْوَلَدُ فِي جَوْفِ أُمِّهِ صَارَ وَجْهَهُ قَبْلَ ظَهْرِ أُمِّهِ إِنْ كَانَ ذَكَرًا وَ إِنْ كَانَ أَنْثَى صَارَ وَجْهَهَا قَبْلَ بَطْنِ أُمِّهَا يَدَاهُ عَلَى وَجْنَتَيْهِ وَ ذَقْنُهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ كَهَيْئَةِ الْحَزِينِ الْمَهْمُومِ...» (مجلسی: ج ۵۷ / ۳۵۲)

اینجا هم روی جنین به پشت مادر و روی جنین دختر به سوی شکم مادر توصیف شده است.^۲

به هر حال، ناصر خسرو، آنچه را ابوالهیثم گفته، پذیرفته و آن را بر همان اساس شرح کرده و در پایان، چنانکه شیوه اوست، پس از بیان شرح موضوع از دیدگاه طبایعیان، تأویلی از دیدگاه اهل تأیید از این مسأله کرده است. اهل تأیید گویند: خلقت زن ضعیف است، مثل ظاهر کتاب و شریعت. دختر، به مثل اهل ظاهر است، از این رو نفس او ضعیف است و اهل باطن و تأویل کتاب و شریعت، در حقیقت مردان دینند. دختر که پشت به روی مادر دارد، همان اهل ظاهر است که پشت سوی مادر دین دارد که او خداوند تأویل است و پسر، اهل باطن است و روی سوی مادر دین دارد. (ر. ک: جامع: ۲۹۵-۲۹۹)

۱. در متن عربی کلیله و دمنه، ترجمه ابن مقفع (قرن دوم هجری) چنین است: «فإن كانت أنثى فوجهها قبل وجه أمها، و إن كان ذكراً فوجهها قبل ظهر أمها» (ابن مقفع: ۷۲)

۲. آنچه در کلیله و دمنه آمده، دقیقاً ترجمه همین روایت از پیامبر^(ص) است، بدون تصریح به مأخذ، که چون در اینجا موضوع سخن ما چیز دیگری است، از آن درمی‌گذریم.

III آنچه ناصر خسرو به سبب الزام اصل بنیادین موازنه (یعنی علم میزان یا تطابقات)، در میان مباحث فلسفی و دینی به مطابقت عناصر و اجزاء عالم خُرد با اجزاء و عناصر عالم بزرگ پرداخته است، یا به سبب علاقه به مسائل طبّی، در میان سخن، به موضوعات طبّی اشاره کرده است:

مواردی در جامع/الحکمتین هست که ناصر خسرو در توضیح مسائل فلسفی و حکمی یا مبحث دینی و تأویلی، برای روشن تر شدن مفهوم، ناگزیر از آوردن مثال بوده و آن مثال‌ها با مفاهیم طبّ قدیم مرتبط است. این مسأله، نشان می‌دهد که ناصر خسرو نیز - همچون ابوالهیثم - با طبّ آشنایی داشته و با موضوعات و مسائل آن علم مأنوس بوده و در میان گفتار، از مفاهیم آن استفاده می‌کرده و به موضوعات و مسائل آن استناد و استشهاد می‌کرده است.

۱. در فصلی که در اثبات صانع و ذکر توحید او، پیش از پاسخ سؤالاتِ ابیات در جامع/الحکمتین آمده، در بخشی که دربارهٔ «قول متکلمان مذهب اعتزال اندر توحید» است، در شرح استدلال معتزلیان در اثبات صانع، آیه‌ای از قرآن را آورده است که در آن آیه، از مراحل فیزیولوژیک تکامل جنین سخن گفته شده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». همی گوید: مردم را بیافریدم از گلی بیرون‌آخته از جایی، چنانکه از میان انگشتان بیرون جوشد گل چون بفشارندش، آنگاه مر آن را آبی اندک کردیم اندر قرارگاهی استوار، آنگه مر آن نطفه را خون بسته کردیم، آنگه مر آن خون بسته را چون گوشت خائیده کردیم، آنگاه مر آن را استخوان آفریدیم، آنگه آن استخوان‌ها را به گوشت بیوشانیدیم، آنگاه آفرینش دیگر کردیمش. بزرگ است خدای که آفریدن او نیکوتر است از آفریدن همهٔ آفرینندگان. «(جامع: ۵۳ و ۵۴) به طور کلی، ناصر خسرو استدلال معتزله و مباحث متعلق به آن استدلال را پذیرفته و دربارهٔ آن نقدی نیاورده و سخنی نگفته و به دیگر جوانب براهین ایشان دربارهٔ توحید پرداخته است.

۲. در جای دیگر، در بیان «قول متألهان فلاسفه اندر توحید» (جامع: ۶۷)، سخن فلاسفه در بیان علّت‌ها و معلول‌ها را بیان کرده و دربارهٔ علّتِ آخرین معلول - یعنی مردم - سخن گفته و سلسلهٔ علّت‌ها را چنین ترسیم نموده است:

مردم → غذا → طبایع → افلاک → صانع عالم

در اینجا، «غذا» علّت مردم دانسته شده است، چون «اگر غذا برخیزد، مردم نیاید.» «(جامع: ۶۸) اشارهٔ ناصر خسرو در ادامهٔ سخن، قابل تأمل است: «پس گفتند: علّت مردم غذا را یافتیم. و گفتند علّت غذا طبایع است، که اگر طبایع نباشد نبات نباشد، و طبایع علّت باشد.» «(جامع: ۶۸) اینجا «غذا» با «نبات=گیاه» مترادف

شده است. بنا بر این، شاید بتوان این نکته را اینگونه تعبیر کرد که پایه و اساس غذای انسان، «گیاه» دانسته شده است.

ناصر در جای دیگر نیز به نقش غذا در بدن اشاره کرده است. او در پاسخ به بیت ۹ درباره «هفت نور»، به قابلیت و استعداد پذیرندگی موجودات اشاره کرده و در میان سخن، به تفاوت پذیرندگان «غذا» و اثری که آن غذا در تن ایشان می‌آفریند، پرداخته است: «و مَثَلِ تَفَاوُتِ لَطَافَتِ وَ نَوْرِ - که یکسان همی‌آید و اندر پذیرندگان همی متفاوت شود - به طعامی زدند - از گوشت و نان و جز آن، - که چون مر آن را مردی خردمند خورد اندر او از آن خرد و هوش افزایش، و اگر آن را موشی خورد اندر او از آن خیانت و فساد پدید آید، و اگر آن را سگی خورد از او بدخویی و آزارش مردمان پدید آید. از آن گفتند که این تفاوت اندر موجودات از جهت پذیرندگان همی پدید آید، نه از جهت تفاوت عالم.» (جامع: ۱۰۸)

۳. ناصر خسرو در فصل مربوط به توحید متألّهان فلاسفه، به عقیده ایشان درباره تأثیرات مختلف الأفعال اجرام عالی سماوی بر موجودات طبیعی اشاره کرده و گفته است که برخی از این تأثیرات (یعنی تأثیرات کلی) را نمی‌توان مانع شد، اما برای برخی دیگر می‌توان چاره‌ای اندیشید و آن تأثیرات را به شیوه‌ای از خود دفع کرد: «و همچنین تأثیراتی که به جسد مردم خواهد رسیدن از علّت‌های جسدی، چو مردم آن را بشناسد که چه خواهد بودن از حوادث، بتواند که مر آن را به خلاف آن دفع کند... و همی‌بینیم که مردمان مر گرمای سخت را به شتافتن به خانه‌های <زیر> زمین کنده و خشن‌خانه‌ها و خوردن طعام‌ها و شراب‌ها که حرارت طبیعی را از تراکیب مردم دفع کند؛ و مر سرمای سخت را به شتافتن به خانه‌های گرم و استعانت به آتش و پوشیدن جامه‌های خز و موی‌های نرم و خوردن طعام‌ها و شراب‌ها که حرارت طبیعی را نگاه دارد، دفع همی‌کنند از اجساد خویش.» (جامع: ۷۰-۷۱) در اینجا به حرارت طبیعی بدن انسان و چگونگی فرونشاندن حرارت بیش از آن و یا نگهداری آن حرارت در بدن اشاره شده است. همچنین از شناخت علل بیماری‌ها و در پی آن، یافتن درمان دارویی برای آنها سخن گفته شده است.

۴. در شرح بیت ۳۲، ناصر خسرو پس از بیان مفهوم هیئت و خاصه و رسم و حدّ، برخی از مفاهیم طبیعی و فلسفی را به حدّ و رسم تعریف کرده است. در آنجا «مرگ» را چنین تعریف کرده: «اگر گوید: مرگ چیست؟ گوئیم: دست باز داشتن نفس است مر جسد را.» (جامع: ۹۵) مرگ از دیدگاه طب، تعریف فیزیولوژیک دارد، اما آنچه ناصر خسرو در اینجا آورده^۱، روایتی فلسفی - دینی از مفهوم مرگ است. این تعریف، بر بنیاد اعتقاد به دوگانگی وجود انسان نهاده شده است: تن + نفس. و همین اعتقاد است که پرسش دیگری را در پی دارد: «من

۱. آنچه ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین آورده، به نقل از إخوان‌الصفا است بدون اشاره به مأخذ. چنانکه در بخش «واژه‌نامه‌های طبیعی - فلسفی یا رساله‌های حدود و رسوم» گفته‌ایم، این بخش از جامع‌الحکمتین، ترجمه رساله «فی الحدود و الرّسوم» إخوان‌الصفا است.

چیست؟». ناصر خسرو در پاسخ به این پرسش، به اختلاف حکما در این باره اشاره کرده و گفته است: «و گروهی گفتند مردم، نفس و جسد هر دو است، بدانچه حدّ مردم "زنده سخن‌گویِ میرنده" نهادند، و اگر جسد را از مردم نشمردندی مردم را میرنده نگفتندی، از بهر آنکه میرنده جسد است به جدا شدن نفس از او. <و> هر خردمندی که بداند که جسد به چیزی دیگر زنده است نه به ذاتِ خویش، او بداند که آن چیز <که> جسد بدو زنده است، میرنده نیست بل همیشه زنده است.» (جامع: ۹۷ و ۹۸) ناصر خسرو در اینجا «زنده بودن» بدن را در چیزی بیرون از بدن دانسته است. همچنین گفته: «پس پوشیده نیست بر عاقل که مر این جسد را سوی آن مقصد <و> مطلب آن چیز همی برَد که آن چیز جز این جسد است، و فرمان بر جسد مر او راست، و جسد جز به فرمان او حرکت نکند، و اگر این حرکات مختلف بر مقتضی تدبیر از جسد آمدی نه از چیزی دیگر، واجب آمدی که با جسد بودی، و تا این آلات بودی این فعل‌های قصدی مختلف از او همی آمدی، و لکن همی بینیم که وقتی آن چیز همی از جسد بیرون شود، و جسد با همه آلت‌ها بماند و از او هیچ فعل همی نیاید.» (جامع: ۱۰۳ و ۱۰۴)

۵. ناصر خسرو در شرح ابیات ۴۰-۴۲ که از نیازمندی مردم به پرورش و بی‌نیازی حیوانات از مراقبت و پرورش به اندازه انسان، پرسیده، از پدر و مادر طبیعی و جسدی و نقش آنها در تغذیهٔ کودکِ نوزاد سخن گفته است. او گفته است که غذایی را که پدر کودک می‌آورد، کودک نمی‌تواند بخورد، پس مادر او آن غذا را می‌خورد و آن را به شیری تبدیل می‌کند که کودک توانایی خوردن و گوارش آن را دارد. آنگاه کودک آن شیر را می‌خورد. ناصر خسرو سپس در مقابل این پدر و مادر ظاهری و جسدی، از پدر و مادر نفسانی سخن گفته است و اینکه پدر نفسانی ما (یعنی رسول^(ص)) تنزیل را به وصی خود (مادر نفسانی ما) می‌دهد و او تأویل آن تنزیل را به اُمتِ نوعهد ضعیف می‌رساند: «پس چنانکه جسد ما را مادر پرورد به قوتِ پدر، نفس ما را نیز مادر و پدر است. پدر نفسانی خلقِ رسولِ خدای است، که آموزگار خلقِ اوست به فرمانِ خدای. چنانکه گفت: قوله «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.» و مادرِ نفسانیِ ما وصیِ رسول است، چنانکه رسول گفت مر وصیِ خویش را که: من و تو ای علی، پدر و مادر این اُمتیم، لعنتِ خدای بر آن پسران باد که مادر و پدر خویش را بیازارد بدین خبر «أنا و أنت یا علی، أبوا هذه الأمة، لعنَ الله من أعنى والدیه» و چنانکه فرزند از مادر برآید، طعامی که پدرش بیازد مر آن فرزندان را نشاید از او خوردن، بل نخست مادرش آن را بخورد، و اندر ترکیبِ خویش مر آن را شیر نرم و خوش‌گوارنده گرداند، آنگه مر آن را به فرزند دهد، نیز آنچه رسول بگوید از تنزیل مر اُمتِ نوعهد را که ضعیف است نشاید، تا نخست وصیِ آن را از آن مثل‌ها و رمزها به تأویل جدا کند، و چنان سازدش به عبارت‌های لطیف که آن ضعیفِ نوعهد مر آن را بتواند شنودن و پذیرفتن، همچنانکه مر آن کودک را ببندند، نیز مر مستجیب را عهد گیرند و بر او وثیقت‌ها کنند به سبب آنچه مر او را بشنوند، و گوش مر نفسِ ناطقه را هم بدان منزلت است که دهان مر نفسِ بهیمی راست، و تنزیل و تأویل مر نفسِ ناطقه را به منزلتِ طعام و شراب است مر

جسد را، و چنانک بستن مر کودک خُرد را بدان باید تا اندام‌هاش کژ نشود و راست برآید، نیز عهد و میثاق دینی بر مستجیب بدان باید تا رای و فکرتش به هر شگی و شُبّهتی نگراید، و بر صراط مستقیم رَوَد، و چنانکِ مادرُ کودک را به هر وقتی از آرایش‌های جسدی بشوید به آب طاهر، تا زشت نیاید و زود بیآلد، نیز داعی - که او مادرِ مُستجیب است - مر فرزندِ نَفسانیِ خویش را از آرایش‌های نَفَس - که آن جهل و شکّ است - و از تشبیه و تعطیل پاکیزه کند به سخنان عقلی، تا زود به بلاغ رسد، و چنانکِ مردم به پرورشِ مادرِ مهربان به طعام‌های شایسته به آخرِ نعمت‌های دنیایِ رسد و تمامی آن را بیابد، مُستجیب نیز به پرورشِ مادرِ نَفسانی به عِلْم‌های تأویلی به آخرِ نعمت‌های ابدی رسد، که آن هر دو ترتیبِ مانند یکدیگر است. «جامع: ۲۰۹-۲۱۰»

ناصرخسرو در اینجا مسائل مربوط به طبّ کودک و مباحث مراقبت از نوزاد و شیردهی و... را دستمایه بیان شرایط و آداب مراتب دعوت و رابطهٔ رسالت و وصایت قرار داده است.

۶. ناصرخسرو و اسماعیلیه - و بسیاری از فلاسفهٔ قدیم - معتقدند که اجرام سماوی و کُرات و سیّارات بر موجودات طبیعی اثر مستقیم دارند. او در جامع/الحکمتین، در پاسخ به ابیات ۶۵ و ۶۴ که از خانه‌های خورشید و ماه و دیگر سیّارات پرسیده، موازنه‌ای میان کُرات و سیّارات و اعضای بدن انسان برقرار کرده است. این موازنه، بخشی از موازنهٔ عالم کبیر و عالم صغیر است. در این موازنه از طبیعتِ اعضای اصلی بدن - یعنی دل و مغز - سخن گفته شده و اینکه هر کدام از آنها از آفتاب و ماه حاصل شده‌اند و طبیعت هر کدام با طبیعت آفتاب و ماه نسبت دارد. همچنین میان حواسّ ظاهری بدن انسان (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوندی) و پنج سیّارهٔ دیگر فلک نسبتی برقرار است: «آنگاه گوئیم که <از> تأثیر آفتاب اندر ترکیب مردم، دل حاصل شد که آن معدن و مرکب روح است، و این آلت اندر جوف و میانهٔ جسد است چنانکِ آفتاب اندر جوف افلاک است، و زندگی عالم اندر آفتاب است چنانکِ زندگی مردم اندر دل است. و طبیعت دل، گرم و خشک است و معدن حرارت غریزی است، از بهر آنکِ از تأثیر آفتاب حاصل شده است که مایهٔ حرارت طبیعی است. و <از> تأثیر ماه - که سلطان دیگر است اندر ترکیب مردم - مغز سر حاصل شده است، که سرد و تر است به طبع ماه. و مغز سر مَقَرّ و مَسکن نَفَسِ ناطقه است و جای تخیل و حفظ و ذکر و تمیز است. و مغز سر به سه قسمت است نزدیک حکما: قسم پیشین از او مر تخیل <را> است، که نَفَسِ بدین قسم تخیل کند مر صورت‌های دیدنی و شنودنی را، که راهِ عِلْمِ سوی نَفَس، این دو راه است: یکی بینایی و دیگر شنوایی. و قسم میانگین از مغز سر مر حفظ راست که نَفَسِ بدو یاد گیرد دیدنی‌ها و شنودنی‌ها <را>. و قسم پسین از مغز سر مر ذکر راست که نَفَسِ بدان قسم یاد کند مر یادگرفته‌ها را. و میان دل و میان مغز سر پیوستگی است، چنانکِ میان آفتاب و ماه پیوستگی است، و اعتدال سردی و تری مغز سر از گرمی و خشکی دل است که بدو پیوسته است، چنانکِ نور و فعل و جمال مر ماه را از آفتاب است که بدو پیوسته است. و تفکرها را آغاز از دل است. آنگاه مر آن را که اندر دل پدید آید از

حوادث فکری، دل بر مغز عرضه کند، و نفس که جای او اندر مغز است اندر آن تأمل کند به اقسام مغز که آن دست‌افزارهای فعل اوست، تا صواب آن را از خطا پدید آرد. پس گوییم که آفتاب از عالم کبیر به منزلت دل است از عالم صغیر که آن مردم است، و ماه از عالم کبیر به منزلت مغز است از عالم صغیر، و پنج ستاره رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما «انسان کبیر» گفتند، به منزلت پنج حواس است <مر> مردم را که مر او را «عالم صغیر» گفتند، اعی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد مر این عالم را به منزلت بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و بساوندیست <مر> مردم را. و چو مردم به جسد فرزند عالم کبیر است و به نفس فرزند نفس کلی است.»^۱ (جامع: ۲۸۱ و ۲۸۲)

باید توجه داشت که این موازنه، تنها متعلق به حوزه اندیشه دینی و منحصر به مباحث فلسفی و کلامی نیست، بلکه از مباحث مهم طب قدیم است و یکی از بنیان‌های طب قدیم، اعتقاد به «طبع» در بدن است و همچنان که گفتیم، «طبع» سیارات و اجرام سماوی بر «طبع» بدن و اعضای آن اثر مستقیم دارد.

چنانکه پیش از این، در همین نوشته به سخن جابر بن حیان اشاره کردیم، این موازنه، از دیدگاه اطباء و علمای بدن، معتبر بوده و از آن سخن گفته‌اند: «... و ذلك انه مشارک بجميع ما فی عالم الکون من حیث کان مرکباً من الطبایع الأربع الّتی منها ترکیب کلّ شیء فی عالم الکون و الفساد و مختصاً بجميع أكثر أعراضها بحسب اختلاف أحواله و تبدلها فی التدبیر فلذلک قیل فیہ هو کلّ شیء وصف یتصف به غیره فأمكن صرف القول فیہ إلی کلّ وجه و لذلک سمی عالماً کبیراً و عالم صغیراً لما تشبه بالإنسان إذ کان تکوینہ کتکوینہ و ذلك انه تکون من مثل مادة الإنسان فیما فی الکون تمیز أجزاء الإنسان من اللحم و العصب و العظام و العروق و أشباه ذلك و قد بینا ان منه رطباً و منه یابساً و قلنا انه لا بُدّ من ذکر و أنثی و تکلّمنا فی کتبنا الطبیعیة و الطبییة...» (جابر بن حیان، ۲۰۰۸: ۳۲۰)

ناصر در ادامه این بحث، از قول حکمای دین حق، این موازنه را تشریح کرده و جزء به جزء آن را توضیح داده و با ارائه تصویری از آناتومی بدن انسان، نسبت‌هایی را که میان آن اعضا و اجزاء عالم بزرگ - یعنی افلاک - برقرار

۱. ناصر خسرو در زادالمسافرین هم این موازنه را به گونه‌ای دیگر آورده است: «صورت جسد مردم بر عکس صورت عالم است، اعی که آنچه اندر صورت عالم زبر است، اندر جسد مردم زیر است و آنچه اندر جسد مردم به میانه اوست، اندر جسد عالم به کرانه اوست. نبینی که ساق پای مردم که (فروتر جایی) از جسد اوست، منسوب است به زحل که برتر جای است از عالم و مغز سر مردم که به برتر جای است از جسد او، منسوب است به ماه که فروتر جای است از افلاک؟ و چون حال این است و جای نفس جزوی اندر جسد مردم دل است که اندر میانه ترکیب اوست و عنایت‌های دل از میانه جسد به اطراف و حواشی او همی‌رسد و همی‌بینیم که عنایت‌های نفس کلی اندر میانه این عالم که آن مرکز اوست آینده است، پیدا شده است که این آثار و عنایت‌ها اندر این جوف از طرف و حاشیت عالم همی‌آید از راه اجرام علوی. و همچنین نیز بزرگ‌تر عنایتی از عنایت‌های نفس کلی آن است که به آفتاب پیوسته است که او اندر میانه افلاک است - اعی (که) فلک چهارم که آفتاب اندر اوست میانه است از هفت فلک و فواید از او به دیگر کواکب رسیده است - ، چنانکه بزرگ‌تر عنایتی از نفس جزوی اندر ترکیب مردم که آن عالم جزوی است آن است که به دل پیوسته است که اندر میانه این ترکیب است و فواید از او به دیگر اعضای که رئیسان و مدبران جسداند رسیده است، ولیکن فواید اندر عالم خرد - که جسد مردم است - از میانه به کرانه‌ها شود و فواید اندر عالم بزرگ از حواشی و کرانه‌های او همی به میانه آید بر عکس یکدیگر، چنانکه گفتیم.» (زاد المسافر ۱۳۸۴: ۳۴۹ و ۳۵۰)

است، شرح داده است: «و چو یافتیم آفتاب را به محلّ دلِ عالمِ کبیر و ماه را به محلّ مغزِ سرِ عالم، گوییم: پنج ستارهٔ باقی مر جسدِ عالم را به منزلتِ حواسّ است از جسد ما؛ اَعنی چشم و گوش و بینی و دهان و دستِ عالم این پنج ستاره است، اَعنی زُحل و مُشتری و مریخ و زُهره و عطارد. و چنانکِ چشم و گوش و بینی و دهان و دست ما را آلت‌هاست، و قوّت‌هایِ نفسِ جزوی ما بدین آلت‌ها کارکن است تا دیدنی‌ها و شنودنی‌ها و بوییدنی‌ها و چشیدنی‌ها و بسودنی‌ها بدین آلت اندریابیم، و دل ما - که آن مَقَرّ روح است - و مغزِ سر ما - که آن محلّ نفسِ ناطقه است - بر سر حواسّ ما پادشاهان‌اند - چنانکِ گفتیم پیش از این که هرچ قوّت‌هایِ حواسّ اندریابند، پیش حاسّ کَلّی برنند که آن نفس است، - این پنج کوكب نیز مر نفس کَلّی را به منزلت آلت‌هایِ حواسّ است، و آفتاب و ماه، دل و مغز جسد اوست، و قوّت‌هایِ نفس کَلّی اندر این آلت‌ها رونده است از بهر حاصل کردنِ حواسّ اندر ما و از بهر حاصل کردنِ دیدنی‌ها و شنودنی‌ها و بوییدنی‌ها. پس چو ما همی‌بینیم که اندر جسد ما چشم دو است - یکی سوی دست راست و یکی سوی دست چپ - و بینایی اندر این دو مکان یکی بینایی است؛ و نیز اندر جسد ما گوش دو است - یکی سوی راست و دیگر سوی چپ - و قوّت شنوایی اندر این دو مکان یک قوّت است؛ و نیز بینی ما را دو سوراخ است و قوّت بوئنده اندر هر دو یکی است؛ و قوّت چشنده را اندر ترکیب ما دو محلّ است - یکی دهان و یکی قَرَجِ مُباشرت - و دهان به منزلت جانب راست است و قَرَج به منزلت جانب دست چپ است؛ و آلتِ بسودن چیزها ما را دو دست است - یکی راست و دیگر چپ - و قوّت بساونده اندر هر دو آلت یکی است؛ پس پیداست نیز که ترکیب ما نیز به دو قسم است همچنانکِ حُکما گفتند که فلک به دو قسم است. و از میانهٔ سرِ مردم - که مر آن را فرق گویند و موی بر آن فرق به دو جانب باز افتد: بهر سوی راست افتد و بهر سوی چپ - خطّی است که فرود آید به میان دو ابرو و یک چشم سوی راست ماند و دیگر سوی چپ، و تا میان بینی آن خطّ فرود آید - آنکِ بینی به میان دو سولاخ بینی - و از آن خطّ است که از بینی یک سولاخ سوی راست ماند و یک سوی چپ. و همچنین این خطّ فرود آید از چهار دندان پیشین، دو سوی راست ماند با یک نیمهٔ دهان، و دو سوی چپ ماند با دیگر نیمهٔ دهان. و به چاهک زنج فرود آید آن خطّ و به میان سینه فرود گذرد، و یک دست از آن خطّ سوی راست ماند و دیگر سوی چپ. و همچنین آن خطّ مر جسدِ مردم را به دو قسمت کند، چنانکِ ما افلاک را با بروج، بدان خطّ به دو قسمت کردیم بر مقتضی حکمت که <از> حُکمایِ الهی قدما و انبیا و ائمّه حقّ و فلاسفه مثال به میان خلق مانده است. پس پیداست که این خطّ جسد مردم را به دو قسمت <کرده> است. و از این پنج آلتِ حواسّ، یک چشم و یک گوش و یک سولاخ بینی و یک نیمهٔ دهان چشنده و یک دست بساونده سوی دست راست مانده است، و دیگر چشم و دیگر گوش و دیگر سولاخ بینی و دیگر نیمهٔ دهان چشنده و دیگر دست <بساونده> سوی جانب چپ شده است.» (جامع: ۲۸۴-۲۸۶)

ناصر خسرو در اینجا به دو مسأله مهم اشاره کرده است: یکی اینکه بدن با خطی، از نیمه به دو بخش تقسیم می‌شود و همه اعضای بدن، دوبه‌دو قرینه‌اند. دیگر اینکه فرج مباشرت در بدن را به منزله سمت راست عضو چشایی و قرینه دهان گرفته و بنا بر این، عملکرد آن را از نوع چشیدن تلقی کرده است.

کتابنامه

ابن خردادبه، عبید الله بن عبد الله (۱۸۸۹)، **مسالك و ممالک**، ترجمه سعید خاگرد، بیروت: دار صادر (افست چاپ لیدن).

ابن فقیه، احمد بن محمد (۱۳۷۹)، **ترجمه مختصر البلدان: بخش مربوط به ایران**، تهران: بنیاد فرهنگ ایران. ابن مقفع، عبد الله، **کلیله و دمنه**، بیروت: دار القلم، بی تا.

إخوان الصفا (۱۴۱۲)، **رسائل اخوان الصفا**، تحقیق و تقدیم: بطرس البستانی، بیروت، الطبعة الاولى.

بلدی، احمد بن محمد (۱۹۸۰)، **تدبیر الحبالی و الأطفال و الصبیان و حفظ صحتهم**، بغداد: دار الرشید للنشر.

جابر بن حیان، (۲۰۰۸)، **مجموعه مصنفات فی الخیمیا و الإکسیر الأعظم**، بیروت: دار المكتبة بیلیون.

دمشقی، مسیح بن حکم (۱۳۸۸)، **الرساله الهارونیه**، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.

مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، اسلامیه، تهران، بی تا.

مجوسی، علی بن عباس (۱۳۸۷)، **کامل الصناعه الطبیه**، ۴ جلد، قم: جلال الدین.

محمد بن سُرَخ نیشابوری (۱۳۳۴)، **شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی**، تصحیح و

مقدمه فارسی و فرانسه: هنری کربین و محمد معین، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه.

ناصر خسرو (۱۳۶۳)، **جامع الحکمتین**؛ تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی: محمد معین و هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

ناصر خسرو (۱۳۸۴)، **زاد المسافر**، تصحیح سید محمد عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.

نصر الله منشی (۱۳۷۰)، **ترجمه کلیله و دمنه**، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: امیر کبیر، چاپ نهم.

محور سفرنامه

سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی یا یادداشتهای روزانه یک انسان شناس پیش کسوت
سهیلا شهشهانی^۱

توجه دقیق به سفرنامه ناصر خسرو ما را متوجه مطالب زیر می کند:

^۱ دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

متن نتیجه مشاهدات دقیق روزانه طی هفت سال سفر می باشد.

محیط زیست، معماری، هنر، اقتصاد، و سیاست بیشتر از موضوعهای دیگر مانند نظام اجتماعی مورد توجه نویسندگان بوده اند.

عکس العمل های احساسی در متن در یک حداقلی وجود دارند و جستجوهای فکری نویسندگان نیز وارد این متن نمی شوند.

در علم امروزی انسان شناسی محقق باید لااقل یک سال در مکانی غیر از محل زندگی معمولی خود زندگی کند و دفتر روزانه یکی از نتایج تحقیق وی می باشد. به محقق حتی پیشنهاد می شود قبل از سفر برای مشاوره روانی برود تا آگاه به مسائل و دیدگاههای شخصی خود شود تا اینها وارد نگارش وی نگردد. بقیه کار وی نتیجه پرسش و پاسخ هایی است که محقق در یک چارچوب موضوعی و نظری گردآوری می کند. همه اینها را وی مورد بررسی قرار می دهد تا بتواند به متن نهایی برسد. متن سفرنامه که مربوط به حرکت ناصر خسرو بین شهرها و روستاهای مختلف می باشد به خاطر حرکت از یادداشت روزانه از یک مکان که انسان شناس آن را مینویسد متفاوت است، ولی این متن منبع بسیار خوبی است برای

مطرح کردن پیشکسوت یک رشته علمی ۷۵۰ سال قبل از پایگذاری دانشگاهی آن در اروپا.

جدا کردن اهداف این رشته از استعمار و یافتن یک منطق وجودی انسانی برای این رشته.

یافتن ریشه برخی خصلت های جامعه نوین در قرن پنجم مانند جهانی شدن یا توجه به محیط زیست و استفاده بهینه از آب.

یافتن جوامع ایده الی که در آنها عدالت رایج بوده است.

دیدن رفتار سردمداران در زمان فجایع طبیعی برای حفظ حیات همگان.

رابطه نانوشته اهل علم در مناطق مختلف.

مقدمه

آیا این جستجویی صحیح است که در مکتوبات یک فرهنگ قدیمی در پی این باشیم تا ببینیم خصلت هایی از یک علم نوین را در آن می یابیم یا خیر؟

پاسخ به این سوال مثبت است. زیرا راقم معتقد است این علم هر چند نوین است، اما معنای آن و جستجوی آن با تمدن آغاز شده، بدین معنا که انسان، هر چند در مورد معنای انسان بودن و فلسفه حیات می اندیشیده (Radin)، اما برای انسانی که در تمدن، با الفبا و چندگانگی طبقات و بوجود آمدن قدرت مرکزی و ظلم می زیسته، همین چندگانگی ها منشاء شکل گیری اولین سوال های مکتوب در مورد حقانیت چنین نحوه زیستی بوده است.

گذشته از این انسان شناس استانی دیموند به انسان شناسی نه فقط به عنوان رشته جستجوی بشر بلکه با تعریف "جستجوی بشر در بحران از انسان ها و یا جوامع در بحران" نام برده است (ص ۹۳). این تعریف در سفرنامه ناصر خسرو به این صورت وجود دارد: او مردی در بحران بود اما جستجویش در جامعه دیگر نبود، او برای تحقیق به جایی نرفته بلکه در حین سفر در پی یافتن پاسخ به بحران خویش بود. بنابراین آنچه او می نویسد به طور ضمنی اطلاعات مهمی از برخی خصلت های جامعه بشری به ما می دهند. عقلانیت وی در کمی کردن مطالب و بر شمردن آنها آموزه ای بود که او بخاطر مشاغل دیوانی به آن روشها خو کرده بود. ما در سفرنامه هیچ در مورد جستجوی خویشتن وی نمی خوانیم و جدا کردن خویش در بحران از خویش نگارنده در سفرنامه حائز اهمیت است. ما فقط نظر وی را در مورد چند فرد می خوانیم و او به دانش برخی ایراد گرفت و برخی را پسندید، اما توضیح بیشتری نداد.

بنابراین بر حق است که در مکتوبات ایران زمین در پی این باشیم تا ببینیم کدام نویسندگان و چگونه سوال هایی مطرح کردند که سالها بعد انسان شناسی آنها را بصورتی منظم تر مطرح کرد و بعدها به صورت رشته آکادمیک درآورد.

دلیل دیگری که این جستجو بر حق است آن است که مندرجات قوم نگاری با سفر مهاجمان و استعمارگران آغاز شده و هرگاه این رشته مطرح می گردد، گذشته تهاجمی آن نیز مطرح می شود، هر چند دلایل وجودی رشته به هیچ وجه بدان محدود نمی گردد. بر عکس سوال های اساسی رشته وضعیت بشر متمدن را در حال تغییر می بیند و برای یافتن تصویری از بشر که بتوان برای وی با طبیعت خاص اش بهترین قانون را نگاشت تا دیگر نه ظلم کند، و نه مورد ظلم واقع شود، یعنی سوال "انسان طبیعی کیست" یا "طبیعت بشر کدام است" تا بتوان نه قانون به ارث رسیده، بلکه بهترین قانون موافق با طبیعت وی را برایش نگاشت. اینها سوال هایی هست که ربطی به استعمار ندارد، و با جستجوی آنها در دل فرهنگ مکتوب ایران می توان برای رشته دلایل وجودی دیگری یافت و این دلایل را راحتتر برای نوپایان محققان رشته بازگو کرد.

سفرنامه یا یادداشت روزانه

شروع سفر ناصر خسرو با نارضایتی است. این نارضایتی یک جوان نیست که در مواجه شدن با الزامات زندگی اجتماعی - اقتصادی - سیاسی ترک وطن می کند. بلکه نارضایتی مردی است که خود دارای دانش کشورداری و مسوولیت های حساب داری و اداری است و ترک وطن و جستجوی وی و سوال های اساسی اش از تجربه برخوردار است. او خود را دارای تبحر در امور دیوانی و دارای شهرت می دانسته، اما ظاهراً این " توانگری" با "توانگری حقیقی" که وی در نظر داشته و برای خود مناسب می دانسته فاصله داشته و مانند بسیاری از حرکات مهم بشر و افراد ویژه در تاریخ که با یک خواب و یک صدای پندگویانه آغاز می شود، ناصرخسرو هم سفر را پس

از یک خواب و با یک صدای جهت دهنده آغاز کرد. او اندیشه از مدهوشی پاک کرد و مقصد راه را آن صدا برایش کعبه مشخص کرد و اینجاست که می‌گوید باید از خواب چهل ساله بیدار شود، و با تغییر در افعال و اعمال اش راه یافتن خرد واقعی را در پیش گیرد.

در انسان شناسی، یک سفر حداقل یک ساله برای دانشجوی دکتری اساسی است. دور شدن از فرهنگ خویش و زندگی در فرهنگی دیگر محقق را مجبور می‌کند در ورای فرهنگ خویش بی‌اندیشد. از خود محوری دور شود، و متوجه استدلال‌های فرهنگ دیگری گردد، و ببیند چگونه فرهنگی دیگر بر خود مسلط است و چگونه ای دیگر توانسته است دوام بیاورد. این بوجود آوردن فاصله با خویشتن فرهنگی از الزامات انسان شناسی است. در ضمن ما به کرات شاهد این مهم هستیم که بزرگان خرد مانند دکارت و روسو، همه پس از سفرهای مهم شروع به نگارش کرده‌اند. البته این بدین معنا نیست که هر دانشجوی دکتری که سفر یکساله می‌رود و بعد شروع به نگارش می‌کند الزامات گذر را پشت سر گذارده باشد و غیره. اما آنچه برای ما اساسی است اذعان داریم آن است که سفر و دور شدن از محل اقامت و رفتار و عادات معمولی جزء آموزه‌های ماست و تجربه عینی غیر قابل جایگزینی از کلام و محفوظات است. کلاس و درس و بحث و تجربه همه لازمه اشراف به مبانی انسان شناسی است.

محقق این سفر را به تنهایی می‌رود. در برخی نمونه‌ها همسر محقق همراه اوست، اما هیچ فرد دیگری با آنها نیست. در سفر ناصر خسرو می‌بینیم برادر کوچک و یک غلام هندو همراه او هستند. این بودن با همراهان آنها را مبدل به یک واحد فرهنگی می‌کند که در آن فعالیت‌های مرسوم شان جاری است، و طی سفر می‌بینیم که او برای مسائل روزمره خیر از هم صحبتی با دیگران را نمی‌نویسد، اما به کرات در مورد مکالماتش با بزرگان منطقه راوی مطالبی هست. بنابراین هدف او به سوال گذاردن کل فرهنگ خویش نبوده، بلکه جستجوهای فکری داشته و ما تنوع آنها را برمی‌شماریم تا ببینیم رابطه این پرسش و پاسخ‌ها با انسان شناسی چیست.

نگارش روزمره و داشتن دفتر روزانه چیزی است که محقق انسان شناسی باید همراه داشته باشد. مبانی نظری و پر کردن پرسشنامه جای خود را دارند، اما نگارش بر دفتر روزانه برای یک محقق انسان شناسی لازم است. می‌بینیم ناصر خسرو بر دفتر خود روزهای حرکت، فاصله‌ها و توصیف شهر، ده، جاده و آنچه را می‌بیند و می‌شنود و حتی می‌بوید را می‌نویسد. بنابراین اولین موضوع قابل توجه شمارشی کردن اطلاعات است. او فاصله‌ها و تعداد ساکنان و قیمت اقلام مختلف را می‌نویسد و در زمان‌ها و مکان‌های قحطی مجدداً قیمت‌ها را ذکر می‌کند.

در قوه " ۱ من نان جو، ۲ درهم (ص ۵)

در قزوین در زمان قحطی، ۱ من نان جو ۲ درهم (ص ۵) بوده است.

بر گرد قلعه طارم، ۳ دیوار کشیده شده بود، و ۱۰۰۰ مرد از مهترزادگان در آن قلعه می زیستند (ص ۶).

در زلزله تبریز ۴۰۰۰۰ آدم به هلاکت رسیدند (ص ۸).

در شهر ارزن در آذرماه ۲۰۰ من انگور ۱ دینار بوده (ص ۱۰).

در شهر معرة النعمان، در کنار رئیس شهر (که در مورد او باز سخن خواهیم گفت) ۲۰۰ نفر ادیب و شاعر بوده و او بیش از ۱۰۰۰۰۰ بیت شعر داشته است (ص ۱۳).

در شهر آمد (دیار بکر) ۴ دروازه در ۴ جهت وجود داشته (ص ۱۳). محیط حوض مسجد این شهر ۱۰ گز بوده است.

در نواحی شام از ستون استفاده بسیار می شده، و او از ۵۰۰۰۰۰ ستون یا سرستون نام می برد (ص ۲۲).

در شهر طبریه، زیر مسجد دکان بوده و زیر آن قبر ۷۰ پیغمبر که بنی اسرائیل آنها را کشته بودند (ص ۲۹) موجود بوده است.

در شهر بیت المقدس، ۲۰۰۰۰ کودک در مراسم جمعی ختنه شده بودند (ص ۳۳).

در اطراف این شهر کشاورزی رایج بوده و درختان زیتون ۵۰۰۰۰ من روغن زیتون می داد و اینها را در چاهها و حوض ها نگهداری می کردند تا زمانیکه به جاهای مختلف بفرستند (ص ۳۳).

جمعیت بیت المقدس ۲۰۰۰۰ مرد بوده است (ص ۳۵).

باب داوود در دمشق ۲ رواق داشته با ۲۹ ستون رخام (ص ۳۹).

هر نماز در بیت المقدس قبول ۲۵۰۰۰ نماز معمولی است. در مدینه ۵۰۰۰۰ و در مکه ۱۰۰۰۰۰ (ص ۵۱).

به مسافران که به زیارت قبر ابراهیم خلیل می آمدند، حتی اگر ۵۰۰ نفر در روز بودند یک نان و یک کاسه عدس و مویز می دادند (ص ۶۰).

از بیت المقدس تا مکه پیاده ۳ روز و سپس از آنجا تا مدینه ۱۰ روز (۶۱).

در کلیسای بیت المقدس جا برای ۸۰۰۰ نفر بوده است (ص ۶۲).

در جزیره تنیس ده هزار دکان بوده، و صد دکان آن عطاری بوده که در تابستان در آن کشکاب هم می فروختند (ص ۶۴).

جمعیت شهر بندری مصانع ۵۰۰۰۰ مرد بوده (ص ۶۵) و تعداد کشتی که آنجا لنگر انداخته بودند ۱۰۰۰ عدد بوده است. یک لشکر مسلح آنجا حضور داشته و روزانه ۱۰۰۰ دینار به خزانه سلطان مصر می فرستادند.

حد آب نیل ۱۸ آرش بوده و اگر به آن حد نمیرسیده مردم صدقه و نذر می کردند تا زیاد شود (ص ۶۸).

آب نیل ۴ ماه زمین ها را در خود غوطه ور می کرد (ص ۷۰).

در شهر قاهره ۲۰۰۰۰ دکان و ۸۰۰۰ سرا بوده که سلطان آنها را اجاره می داد (ص ۷۶).

نگهبانان شب در قاهره ۱۰۰۰ نفر بودند، ۵۰۰ سوار، ۵۰۰ پیاده، خادم های مزدبگیر ۱۲۰۰۰ بودند، ساکنان قصر ۳۰۰۰۰ نفر بودند، اما مشخص نیست تعداد زنان و کنیزان چه تعداد بوده است. در قصر ۱۲ ساختمان با نام های متفاوت موجود بوده است (ص ۷۷).

آب نیل را با ۵۰۰۰۰ شتر به در منازل می بردند (ص ۷۸).

خانه ای که ناصر خسرو در آن منزل می کند ۲۰×۱۲ گز و مبلغ آن ۱۵ دینار مغربی بوده است (ص ۸۰).
به مناسبت عید "رکوب فتح خلیج" نظامیان نواحی مختلف به صورت زیر حضور داشتند:

در خیمه بوقلمون، ملبس به دیبای رومی با زر و جواهر و اسب زره پوش	۱۰۰۰۰ سوار
باطلیان مغرب	۱۵۰۰۰ سوار
مصامده	۲۰۰۰۰ سیاه
متارمه، ترک	۱۰۰۰۰ مرد درشت
محمودیان	۲۰۰۰۰ مرد
عبید الشراء	۳۰۰۰۰ مرد، بنده
بدویان	۵۰۰۰۰ سوار بر شتر نیزه بدست
استادان سفید و سیاه	۳۰۰۰۰ خریده شده
از هر ولایتی با سلاح خویش	۱۰۰۰۰ پیاده
زنوج با شمشیر	۳۰۰۰ مرد (ص ۸۲).

افراد دیگری که در این روز رژه می رفتند زیاد بودند مانند فرزندان شاهان گرجی، پسران خاقان ترکستان، و فضلا و ادبا و فقها و پیراهن سفید و فراخی که این گروه آخر بر تن می کردند دَبیقی به ارزش ۱۰۰۰۰ دینار بود. ملکان دیلمی با ۳۰۰ مرد پیاده می رفتند و قیمت جامه زرین و مرصع داری که با سلطان می رفت باز ۱۰۰۰۰ دینار بود (ص ۸۵-۸۲).

در شهر او خانه تا ۱۴ طبقه دیده بود و ۷ گوساله بر بام تا آب برای باغچه هایی که بر بام درختان نارنج و ترنج و موز داشتند را آبیاری کنند (ص ۸۹).

در مسجد و بازار و مدرسه شهر حداقل در هر زمان ۵۰۰۰ نفر حضور داشتند، قباله نویس، کاتبان و طلاب (ص ۹۰-۹۱)

چراغدان مسجد ۱۶ پهلو و هر طرف آن ۵.۱ ارش، محیط چراغ ۲۴ ارش و بیش از ۷۰۰ چراغ در آن گنجایش داشته، ولی معمولا ۱۰۰ قندیل آن روشن بوده است (ص ۹۱).

سبوهای برنجی از دمشق می آوردند به مصر که ۳۰ من آب در آنها جا می گرفته است (ص ۹۳).
ارامنه در مصر غنی بودند، بطوریکه در سال قحطی برای ۶ سال مردم نان فراهم کردند (ص ۹۶).
سلطان مصر ۲۰۰ کاروانسرا داشت (ص ۹۶).
در مطبخ شاه ۵۰ غلام کار می کردند (ص ۹۹).
در زمان قحطی حجاز ۳۵۰۰۰ نفر به مصر آمدند و سلطان همه را جا داد (ص ۱۰۴).
سلطان خادمی داشته که در پی عتیقه دوره فرعون بوده و از آنچه می یافته یک پنجم به سلطان می داده است (ص ۱۰۷).
پس از فوت اش، تمام دارایی اش به خزانه سلطان رفت و ۳۰۰ کنیزکافی که داشت را آزاد کردند (ص ۱۰۸).
جمعیت شهر مکه ۲۰۰۰ نفر بوده است (ص ۱۲۰).
تعداد درهای مسجد الحرام ۱۸ عدد بوده است (ص ۱۲۵).
زمان باز کردن در کعبه ازدحام زیاد بود و با ۷۲۰ مرد محوطه پر می شد (ص ۱۳۶).
بر گرد شهر طائف ۴ حصار موجود بوده است (ص ۱۴۲) و گرد فلج، ۱۴ حصار (ص ۱۴۳).
آنجا ۴ قنات بوده و مردم آن روزی ۱۰ سیر نان غله می خوردند (ص ۱۴۳).
ناصر خسرو در آنجا بر دیوار خوشنویسی کرد و از او خواستند که محراب مسجد را نیز تزیین کند و ۱۰۰ من خرما به وی دادند (ص ۱۴۳).
تعداد سپاهیان شهر لحسا ۲۰۰۰۰ نفر بود و تعداد زنگیان و حبشیان که آنجا کشاورزی می کردند ۳۰۰۰۰ نفر بود و یک دهم از تولید به سلطان داده می شد (ص ۱۴۸).
او یک ماه و نیم در اهواز ماند و پس از ۲۰ روز به گرمابه ای بازگشت که وصف آن را در بخشی دیگر خواهیم آورد (ص ۱۵۸).
بصره ۲۰ ناحیه داشته و به دلیل عمق آب و خطر غرق شدن، دستور غرق کردن ۴۰۰ قایق پر از هسته خرما در آب داده شده بود (ص ۱۶۰). در این مورد نیز بحث دیگری خواهیم داد.
او بعد از ۷ سال به بلخ باز می گردد (ص ۱۷۲).
موضوع های مورد توجه ناصر خسرو را می توان این چنین عنوان بندی و ارائه داد:
آب
او به بحث آب، چشمه و باران توجه ویژه دارد، و استفاده از آب باران را در روستاها و شهرها به صورتی دقیق بازگو می کند.
در شهر آمد (دیار بکر) چشمه آب از سنگ خاره بیرون می آمده و آب خوبی داشته است (ص ۱۳).

در مسجد حوض مدوری به بلندی یک انسان و محیط ۱۰ گز موجود بوده، فواره داشته و محل ورود و خروج آب پیدا نبوده است (همان جا).

شهر معرة النعمان آبش از باران و چاه بوده است (ص ۱۳).

رودخانه عاصی که نامش به خاطر آن است که از بلاد اسلام به بلاد کفر یعنی روم می رفت، از چشمه ای بوده که هر سال نیمه شعبان به مدت ۳ روز آب آن روان می شده است و بدین خاطر مردم به زیارت آن می رفتند و اطراف آن حوض هایی ساخته بودند (ص ۲۰).

در مسجد شهر طرابلس قبه ای بزرگ بوده و زیر آن حوضی که فواره ای برنجی داشته است (همان جا). شهر صیدا بر روی بلندی ساخته شده بود و آب شهر از کوه و قابل توجه است که گذر آن از روی طاق های ساختمان های شهر بوده است (ص ۲۲).

به سمت شرق شهر مینا چشمه عین البقر (ص ۲۵) که حضرت آدم آن را یافته و به گاو خود آنجا آب داده بوده است.

در دره ای پس از خروج از مکه چشمه آبی بود که در برابر آن روی سنگ مسجدی بنا کرده بودند (ص ۲۶).

آب دریا در ده اربل نوشیدنی و آب گرمابه و فاضل آب به دریا ریخته می شد (ص ۲۷).

پایه شهر طبریه بر روی سنگ که زیر آب بود ساخته شده بود و ستون ها در آب دیده می شدند. مسجد شهر از چشمه آب استفاده می کرد و گرمابه بر سر چشمه قرار داشته که آب آن گرم بوده است و با آب سرد مخلوط می شده تا بتوان از آن استفاده کرد (ص ۲۹).

در روستای کفر کنه از چاهی که آب خوب داشته استفاده می کردند (ص ۳۱).

قیساریه آبش از چشمه روان می شده است (ص ۳۱).

شهر رمله از آب باران بوده، در حیاط هر خانه حوضی بوده که در آن آب باران را جمع می کردند، در مسجد آدینه حوضهای بزرگ داشتند که آب ذخیره می کردند، و وقتی آب زیاد بود، مردم می توانستند آن را ببرند (ص ۳۲).

ده قریه العنب نیز از چشمه آبی بهره مند می شد که از سنگ بیرون آمده بود (ص ۳۳).

آب بیت المقدس نیز از آب باران بود، زیرا شهر بر سنگ بنا شده بود، اما در روستاها چشمه موجود بود (ص ۳۳).

و بارش باران موجب تمیز شدن زمین که از تخته سنگ بود، می شد (ص ۳۶).

در ساهره چشمه آب از سنگ بیرون می آمد و بر سر چشمه استحمام می کردند و بسیاری با استفاده از این آب، از بیماری های خود رها می شدند و برای آن چشمه وقف زیاد می شده است (همان جا).

در مسجد الاقصی حوضی در زمین بود که آب باران برای وضو در آن جمع می شده و به غیر از این، حوض ها و آبگیرهای دیگری بوده که آب تلف نشود و همه باران به سوی آبگیرها می روند. نزدیک شهر (بیت المقدس) آبگیری عظیم بوده که آب کوهها در آن جمع می شده و از آنجا به شهر می رفته، در حالیکه همه خانه ها حوض داشتند که آب باران خانه خود را در این حوضها که از سنگ خارا بوده که آب از آن بیرون نرود و دهانه آن مانند تنور بود تا جسم ناخواسته وارد آن نشود (ص ۴۳).

در دکان در زیر زمین مسجد حوضی بوده که آب آن از همه آبهای مسجد پاکیزه تر و خوشتر بوده (ص ۴۸). در اسکندریه از آب باران برای نوشیدن استفاده می کردند (ص ۷۱).

در شهرها و قصبات نزدیک رودخانه نیل آب آشامیدنی از آب نیل و از چاههایی که می زدند و هر چه به نیل نزدیکتر می شدند، آب آن خوشتر می شد (ص ۷۸).

در زمان «رکوب فتح خلیج» که سلطان و بزرگ شهر بار می دادند، تقسیم آب سالانه نیز صورت می گرفت (ص ۸۶).

درختان بلسان (شبيه به مورد) که دارای صمغ بودند در باغ سلطان قاهره پرورش پیدا می کردند (ص ۸۷). حمل آب در سبوی برنجی صورت می گرفت که جای ۳۰ من آب داشت (ص ۹۳).

چاههای آب مکه آبشان شور بوده (ص ۱۲۲) بدین دلیل آب شیرین از چاه عدن به مکه می بردند (ص ۱۳۳). انبار کردن آب که از ناودان بام خانه به درون تخته سنگ سبز هدایت می شد (ص ۱۳۴).

آب زمزم کمی شور بوده، حجاج از کوزه آب می نوشیدند (ص ۱۳۴).

امیر مکه اکثر سال را در مکانی در شمال مکه در برقه به سر می برد که آب روان داشت (ص ۱۳۵).

آب از کوه می آوردند به دشت عرفات و در حوض هایی که ساخته بودند، می ریختند. این حوض ها زیر یک چهار طاقی عظیم بودند که از دور هم دیده می شدند (ص ۱۳۹).

در شهر فلج ۴ قنات موجود بوده است (ص ۱۴۳). بین فلج و قبل از رسیدن به بصره، بعد از ۴ روز بی آبی، به چاهی می رسند (ص ۱۴۳).

در لحسا چشمه های آب عظیم بودند (ص ۱۴۷).

شهر مهربان از آب باران که در حوضهایی جمع می شدند استفاده می کردند (ص ۱۶۳).

آب لوردغان زیاد بوده است (ص ۱۶۳).

در کنار بیابان بین گرمه تا طبس، هر دو فرسنگ گنبدکهایی ساخته بودند که در زیر آنها آب باران جمع شود (ص ۱۶۸).

در تون قنات موجود بوده است (ص ۱۷۰).

بدین ترتیب می بینیم مایه حیات نه فقط برای روستاها و کشاورزی، بلکه برای شهرها هم اهمیت فراوان داشته و منشا حرکت و دفع آن مورد توجه ناصر خسرو بوده و بدین ترتیب می بینیم انسان شناسی شهری خاور میانه نیاز به توجه به متن سفرنامه برای یافتن رابطه انسان - شهر - طبیعت دارد.

کشاورزی و دامداری

آب و کشاورزی و دامداری رابطه مستقیم دارند. بنابراین خوب است بعد از آب به مبحث کشاورزی و تولیدات حیوانی بپردازیم.

بعد از شهر وان ناصر خسرو به شهری به نام وسطان می رود و در آنجا گوشت گوسفند و خوک می فروختند، پس پرورش این دو حیوان رایج بوده است.

شهر ارزن که آب فراوان داشته، درختان بسیار و بخصوص از انگور آن نام می برد (ص ۱۰).

شهر آمد (دیار بکر) آب خوب و درختان زیادی داشته (ص ۱۳).

شهر مَعْرَة النعمان تولیدات اش گندم، انجیر، زیتون، پسته، بادام و انگور است (ص ۱۳).

اطراف شهر طرابلس کشاورزی نیشکر، درختان نارنج و ترنج، موز، لیمو و خرما انجام می شده است و از نیکی اینها یاد می کند (ص ۲۰).

در شهر جبل بغیر از درخت خرما و دیگر درختان گرمسیری، گل سرخ و سفید می روئیده که در روز ۵ اسفند به صورت تازه، در دست کودکان دیده می شده است (ص ۲۱) و این خبر از مراسمی خاص می دهد.

در شهر صیدا باغستان هایی بوده و نیشکر نیز می کاشتند و همه پربار بوده اند (ص ۲۲).

در شهر عکه (نه مکه) سبزی کاری بوده که یادآور زراعت حضرت آدم است که آنجا زراعت کرده بود است (ص ۲۲).

در شهر طبریه که بر روی سنگ آب دره ساخته شده بود، دورادور دکان های بازار را درخت یاسمن کاشته بودند، و آنچنان این درختها و عطر گل آنها با اهمیت شده بود که نام مسجد یاسمن شده بود (ص ۲۹).

برای جلوگیری از کرم و حشره زدگی درختان، از دریای کنار شهر طبریه چیزی سیاه، مانند گاوی از کف دریا، بالا می آمد، که مردم آن را پاره کرده زیر درخت چال می کردند. این را عطارها نیز برای از بین بردن کرمی که در داروها می افتاد استفاده می کردند و کرم ها را از بین می برد (ص ۲۹).

در قیساریه درختان انجیر و زیتون کشت می شده، و بین راه کفرسابا تا رمله، همه راه را درخت کاشته بودند (ص ۳۲).

در رمله انجیر خوب بار می آمد (ص ۳۲).

اطراف بیت المقدس کشاورزی درختان زیتون و انجیر بار می آمد (ص ۳۴).

زراعت جو و زیتون در این شهر (بیت المقدس) و کمتر گندم بوده است (ص ۶۰). کشاورزی صیفی و شتوی و درختان میوه در شهرهای اطراف رود نیل صورت می گرفته (ص ۷۱-۷۰) و مرتع عظیم (علف چر) فراخی برای چارپایان بوده (ص ۷۴). "مردم سیاه" به احتمال قوی دینکها که در شرق آفریقا معروف به دامداری هستند و بلند قامت می باشند در آنجا دیده شده اند.

موضوع بسیار جالب در مورد شهر قاهره، پشت بام های مشجر آنهاست (ص ۸۰) و بر طبقه هفتم خانه، باغچه با درخت های نارنج، ترنج و موز می بیند که برای آبیاری باغچه گوساله ای را به آنجا برده بودند، که از چاه خانه آب بکشد (ص ۸۹). [بردن گوساله به طبقه ۷ و بزرگ شدن گوساله بالا و نتیجه توانمند شدن وی و سنگین شدن او را داشته است.]

در مصر از گیاهان زیر روغن می گرفتند: تخم شلغم و ترب، کنجد، زیتون، بادام و پسته (ص ۹۵). در مورد درختان شهری (ص ۱۰۸ و ۱۱۱) و درختان بر بام خانه ها و (ص ۱۰۸ تا ۱۰۹) " اگر کسی خواهد که به مصر باغی سازد، در هر فصل که باشد بتواند ساخت، چه هر درخت که خواهد مدام حاصل تواند کرد و بنشانند خواه مُثمر و مُحمل، خواه بی ثمر. و کسان باشند که دلال آن باشند، و از هر چه خواهی در حال حاصل کنند. و آن چنان است که ایشان درختها در تُغارها کشته باشند، و بر پشتِ بام های ایشان باغ باشد، و از آن اکثر پربار باشد: از نارنج و ترنج و نار و سیب و به و گل و ریاحین و سپرغمها و اگر کسی خواهد حملان برونند و آن تُغارها بر چوب بَندند، همچنان با درخت و بهرجا که خواهند نقل کنند و چنان که خواهی آن تُغار را در زمین جای کنند، و در آن زمین بنهند و هر وقت که خواهند تُغارها بکنند و پاره ها بیرون آرند، و درخت خود خبردار نباشد. و این وضع در همه آفاق جای دیگر ندیده ام و نشنیده، و انصاف آنکه بس لطیف است".

و افیون از شهر اسیوط بوده است و " آن خشخاش است که تخم او سیاه باشد، چون بلند شود و پيله بندد، او را بشکنند، از آن مثل شیره بیرون آید، آنرا جمع کنند و نگاه دارند، افیون باشد. و تخم این خشخاش خُرد و چون زیره است" (ص ۱۰۹).

در برابر شهر اسوان جزیره ای بود که درخت خرما و زیتون و زراعت بسیار داشته (ص ۱۱۱) و کل جزیره مانند یک باغ بوده است.

در شهر مکه در زمان های مختلف گیاهان مختلف گیاهان متفاوت موجود بودند، آخر بهمن: خیار و بادنجان، اواسط فروردین: انگور، اول اردیبهشت: خربزه و بدین ترتیب همیشه آنجا میوه یافت می شود (ص ۱۲۳). در حیطه قوم ثریا درختان نخل و زراعت موجود بوده (ص ۱۴۱).

در اطراف شهر طائف، مرتع "علف چر" هر قوم مشخص بوده است. و تخطی از این عرف موجب می شد تخطی کننده را بگیرند و برهنه کنند (ص ۱۴۲).

و در اطراف فلج نیز نخلستان و کشاورزی غله بواسطه استفاده از شتر برای حمل آب امکان پذیر شده بود. آنها روز خرما و شب نان می خوردند (ص ۱۴۳).

در یمامه نیز نخلستان موجود بوده (ص ۱۴۶).

در لحسا کشاورزی و باغداری بوسیله بندگان زنگی و حبشی انجام می شد و برای آبادان نگاه داشتن ملک (ص ۱۴۸).

در لحسا گوشت حیوانات گاو، گوسفند، خر، سگ و گربه می فروختند. آنجا خرما زیاد بوده و به حیوانات نیز می دادند (ص ۱۵۱).

در طبس مجددا از نخلستان ها می گذرد (ص ۱۶۸).

اینجا نه فقط با تنوع گیاهان مواجه می شویم و می بینیم در این منطقه نیمه خشک چه تنوعی از صیفی، شتوی و درختان میوه پرورش می یافتند (یعنی انسان شناسی روستایی باید از متن بهره جوید) بلکه انسان شناسی شهری نیز منشاء برخی پدیده های نو مانند باغ بر بام را می تواند در این متن بیابد. برخی روش های مداوای درختان نیز به وسیله گیاهان دریایی بسیار قابل توجه گیاه شناسی اقوام می باشد و در جهت حفظ فرهنگ غیر ملموس می تواند راهگشا باشد.

تنوع حیوانات مورد استفاده قابل توجه است و برخی اصطلاحات مانند "علف چر" یا مرتع. در ضمن مجازات نیز اینجا مطرح می گردد که تخطی به زمین دیگری موجب می شود خاطی را "برهنه" کنند. بنابراین از متن برای پیشینه نحوه مجازات و انسان شناسی حقوقی می توان استفاده کرد.

صنایع

حال بد نیست نگاهی به صنایع آن زمان کنیم. با مدرنیته اولین بخش از لباس ایرانی که تغییر یافت پاپوش و کفش مردم بود و می بینیم ناصر خسرو می گوید "بیش از هر صنعتی کفشگری بود" (ص ۵). بنابراین هر تحقیق در مورد لباس کامل منطقه باید به این متن رجوع کند.

او در شهر از در آهنی محکمی می نویسد اما از نحوه تهیه آن چیزی نمی گوید. صنعت کاغذسازی این شهر نیز برایش قابل توجه بوده و می گوید از کاغذ سمرقند بهتر بوده است (ص ۲۰).

شهر صور در کنار دریا ساخته شده بود و "چنان... ساحل شام" از قیر استفاده می شد (ص ۲۴) و صنایع نقره، طلا بر چراغهای شهر موجود بوده است.

برای محافظت از کشتیها، در بندر مینا مکانی "مانند اسطبل" که با زنجیر باز و بسته می شده تعبیه شده بود (ص ۲۵).

در شهر طبریه حصیربافی رایج بوده (ص ۳۰).

ساختمان از سنگ بدون گل و گچ بین سنگ ها (چنانچه در ساختمان بیشابور از دوره ساسانی موجود است) در بیت المقدس بوده است (ص ۳۹).

از مینا در گچ کاری استفاده می کردند "که چشم از دیدن آن خیره می شود" و درهای برنجی از دمشق و ستون ها و طاق از سنگ، بدون گل و گچ (ص ۳۹).

استفاده از طلا و مینا (ص ۵۵) مجددا نظر ناصر خسرو را جلب می کند.

بخش خانه سازی و شهرسازی، ساختن حوض های زیرزمینی، سنگ تراشی و ستون و سرستون و ناودان درب ها و قندیل ها را به معماران محول می کنم و فقط به اهمیت "پیاده رو نیکو" بین بیت المقدس و مکه که طی ۳ روز می شد راه را پیمود اشاره می کنم که نشان می دهد چقدر این صنعت سنگ تراشی در آن زمان به کار گرفته می شده است (ص ۶۱).

بافندگی عمامه و لباس زنانه "وقایه" که بصورت رنگارنگ ارائه می شده و دستار سلطان که در بیت المقدس بافته می شده (ص ۶۴) و پارچه ای رنگین به نام "بو قلمون" که به رنگهای متفاوت بافته می شد. برای شتر هم پوششی می بافتند و برای اسب، زین از نمد درست می کردند (ص ۶۵).

در قاهره زمان بار دیدن سلطان، قید تعداد سپاهیان و مردمان دیگر که در برابر وی رژه می رفتند، از اهل علم که پیراهن سفید فراخ به نام ذبیقی (دُراعه به عجم) می پوشیدند، و مردان دیلم که جامه های زربفت، کمر بسته و آستینهای فراخ داشتند (ص ۸۵) و دور ساق پا، پایتابه می بستند و چتر دار سلطان دستاری زرین و مرصع بر تن داشتند (ص ۱۵) و حتی کشتی شاه را به سیم و جواهر و دیبا (ص ۸۷) می آراستند.

در باغ سلطان ما نحوه استفاده از درخت صمغ دار را می بینیم (ص ۸۸).

از نقره برای چراغدان و قندیل استفاده بسیار رایج بود، چنانچه بخشی از بازار "سوق القنادیل" نام داشت و بسیار مهم است که در این بازار منشاء جهانی شدن را نیز می بینیم و تمام اشیاء موجود از جاهای مختلف دنیا هستند، از مرغ خانگی و عسل، تا دندان فیل، پوست گاو، صندوقچه، دسته کارد بلور (ص ۹۲)، سفال مصری و سبوی برنجی دمشق (ص ۹۳).

صنعت کشتی و قایق سازی هم رایج بوده، چنانچه می گوید در مصر بیش از بصره از این وسایل حمل و نقل موجود هستند (ص ۹۴). هنر بسته بندی را نیز ما اینجا می بینیم. وقتی او از باردان صحبت می کند (ص ۹۵) و البته انواع روغن ها که تهیه می شوند اما نحوه تهیه آنها نگارش نشده است. از انواع مواد خوراکی مانند ادویه ها

و مشروبات نیز نام می برد که در مطبخ شاه بوده و به بیماران می دادند. اما نحوه تهیه آنها قید نشده اند (ص ۹۹)، غیر از طرز تهیه افیون (ص ۱۰۹).

بجاویان که از آن یاد کردیم محلی بوده که در آن روغن و کشک تولید می کردند چون دام بسیار داشتند (ص ۱۱۴) و موجودیت شفق (پوست ماهی) حکایت از این صنعت بدیع می کند (ص ۱۱۵) که در چین هم از پوست ماهی برای درست کردن لباس استفاده می کردند.

نقاشی دیواری و نقاشی بر سقف اماکن مهم و استفاده از طلا (ص ۱۳۲-۱۳۱) در نقاشی رایج بوده است. برای روشن کردن مکان های بسته که چراغ نمی شد در آنها گذاشت قرار دادن "تخته ای آبگینه... که خانه بدان روشن است و باران فرو نیاید" (ص ۱۳۳) که نشان از تولید شیشه کلفت است که ممکن است گاهی از سنگ مرمر بسیار نازک هم استفاده شود چنانچه در روستای میمند کرمان حمام را این چنین روشن نگاه می دارند. (شهبهانی ۱۳۸۴).

در شهر لحسا "فوطه بافی" (ص ۱۵۰) انجام می شد.

صید مروارید در بحرین در آن زمان هم انجام می شده (ص ۱۵۰).

حرفه صرافی موجود بوده و در اضای دادن چیزی به صراف، از وی دستخط گرفته می شد و با این حواله فرد می توانست خرید کند و "چندانکه در آن شهر بودی بیرون از خط صراف چیزی ندادی" (ص ۱۵۴). برای هدایت کشتی ها از خشاب استفاده می کردند که ازسنگ و سفال ساخته شده بود (ص ۱۶۲).

حمل اشیاء سنگین

حمل اشیاء از مکانی به مکانی در قدیم بسیاری از اوقات تعجب بیننده این قرن کنونی را فراهم کرده، مانند حمل سنگ های عظیم. در ابتدای سفرنامه (ص ۵) در لواسان که از پوست گاو برای قرار دادن اشیاء و سپس غلطانیدن آن از سر کوه سخن می گوید که "به راه نتوان فرود آورد".

بدین ترتیب می بینیم منشاء بسیاری از ساخته ها را می توانیم در این سفرنامه بیابیم و اگر طرز تولید آنها را نداریم اما قید آنها نوری است برای یافتن منشا بسیاری از مصنوعات منطقه.

رابطه مکان های خاص با انسان

او به مکان های زیارتی توجه خاص دارد و انجام کاری که ائمه در مکانی انجام داده اند را مانند اهالی تکرار می کند یا می گوید مردم انجام می دهند. محلی که حضرت آدم آنجا زراعت کرده بود (ص ۲۵) و چشمه عین البقر که حضرت آدم آن را یافته بوده (ص ۵). در خارج از عکه به زیارت قبر ذوالکفل، هود و عزیز نبی رفت (ص ۲۶) و سپس ۲ قبر شعیب علیه السلام و دخترش زن موسی علیه السلام. در اربل به زیارت ۴ قبر: فرزندان یعقوب، برادران یوسف علیه السلام و سپس قبر مادر موسی، و در طبریه در مسجد یاسمن به زیارت قبر یوشع بن نون و

زیر دکان قبر ۷۰ پیغمبر (ص ۳۹) که بنی اسرائیل آنها را کشته بودند. در طبریه گور ابی هریره را زیارت می کند، در ساهره (ص ۳۴) مقبره ای بزرگ کنار دشت بوده که مردم برای گرفتن حاجت به زیارت آن می رفتند. نماز گذاردن در محلی که زکریا آنجا نماز گذارده بود (ص ۳۹) محراب زکریا و توبه کردن بر در سلیمان، جایی که توبه داوود اینجا مقبول حق شده بود (ص ۴۰) و انگشت نهادن بر ستونی که حضرت مریم در زمان وضع حمل دو انگشت بر آن نهاده بود (ص ۴۲) و بیرون بیت المقدس قبر اسحاق بن ابراهیم و قبر زن او رفقه علیه السلام (ص ۵۸) بوده، قبر یعقوب و زن او و گور یوسف (ص ۶۰). در مکه او به زیارت قبر حضرت فاطمه و قبور شهدا (ص ۱۰۲) رفت.

نزدیک مسجد الحرام، در بازار عطاران جایی که منزل حضرت محمد بود رو به یک در بوده، و درب حضرت علی، که از آن در برای نماز می رفته است (ص ۱۲۵). انجام نماز در مکان نماز حضرت محمد (ص ۱۳۱) و این عمل را مردم سعی می کردند در همان محل انجام دهند.

و جایی دیگر در یک گودی که حضرت محمد کنار چاه آرد سرشته، و مردم آنجا می رفتند و آرد درست می کردند و نانی که از آن آرد درست می کردند تبرک شده می دانستند (ص ۱۳۷). محل نماز بلال حبشی و مسجدی که حضرت ابراهیم بنا کرده بود (ص ۱۳۸). انگار انجام اعمال مذهبی، زیارت و نماز در این محل ها موجب تقرب به لایتناهی می شده است (ص ۱۳۹).

و مکانی که تابوت حضرت سکینه " آنجا نهان {شده بود} و از آنجا فرشتگان برگرفتندی ". دست مالیدن و یا تعظیم به قبه هایی که به نام ائمه بود (قبر سلسله داوود، قبر جبرئیل، قبع رسول (ص ۵۲)) و سنگی که حضرت موسی گفته بود قبله باشد و عبادتگاه گرد آن سازند (ص ۳۹)، تا زمانی که حضرت محمد قبله را خانه کعبه قرار داد.

مسجد الاقصی که حضرت محمد را به آنجا آورده بودند و از آنجا به معراج رفته بود (ص ۴۳). و نقش پسر عموی حضرت محمد بر دیوار (ص ۴۷) و " قدم گاه " جای پای پسر حضرت ابراهیم و اسحاق (ص ۵۱). و اهمیت مکان های خاص برای نماز گذاردن. (از مکه که هر نماز ۱۰۰۰۰۰، مدینه ۵۰۰۰۰ و بیت المقدس ۲۵۰۰۰ به حساب می آید (ص ۵۱)).

انسان ها

حال بد نیست بپردازیم به انسانها و ببینیم او از انسانهایی که طی راه و در مکان های خاص دیده است چه می گوید.

او در چند جا به کودکان می پردازد. در شهر جبل او کودکانی را می بیند که در ۵ اسفند با گل‌های سرخ و سفید در دست در شهر هستند. (ص ۲۱)

در شهر طبریه، قبر ابی هریره هست و اگر کسی به زیارت این قبر رود، "کودکان غوغا کنند، سنگ اندازند." (ص ۲۹). اینجا می بینیم روش سنگ اندازی کودکان روشی دیرین بوده است.

در شهر بیت المقدس ختنه کودکان پسر در مراسم جمعی تا ۲۰۰۰۰ کودک هم انجام می شده. (ص ۳۴-۳۵) او در قاهره از بیرون بودن مردم می گوید و از انواع بازی ها (ص ۸۶) اما مشخص نیست که آیا مختص بچه ها بوده است یا تا چه سنینی در آنها شرکت می کردند. ظاهراً پسر دار شدن نیز مهم بوده است. زیرا شاه قاهره که پسر دار می شود دستور می دهد "مردم خرمی کنند،... شهر و بازار را بیاراستند" (ص ۹۵).

در شهر بجاویان (ص ۱۱۴) بین مصر و حبشه که بنا بر ناصر خسرو مردم آن "هیچ دین و کیش و هیچ پیغمبر و پیشوایی ایمان نداشتند." هیچ دزدی و غارتی آنجا نبوده و مسلمانان و غیره "کودکان اینان را بدزدند و به شهرهای اسلام برند و فروشند." (ص ۱۱۴).

او از زنان هم مطالبی می گوید که بد نیست ببینیم چه بوده اند. ابتدا از دختر شعیب علیه السلام که زن موسی بوده نام می برد. و سپس از پاکیزگی و روشن بودن قبر او، و بعد از آن از قبر مادر موسی در درون غاری نزدیک ده اربل (ص ۲۶).

در بیت المقدس او از محراب حضرت مریم، جایی که او "دو انگشت بر ستونی می نهد" تا وضع حمل کند (ص ۴۲). و باز از باب السکینه نام می برد، که آنجا تابوت حضرت سکینه نهان شده و از آنجا "فرشتگان [وی را] برگرفتند" (ص ۴۸). و بیرون بیت المقدس قبر زن اسحاق بن ابراهیم رفته بود که زمین آن مفروش به فرش و حصیر بافت مغرب بوده است (ص ۵۸). قبر زن ابراهیم (راحیل) نیز (ص ۵۹) کنار قبر ابراهیم خلیل بوده است.

در جایی دیگر که از زنان سخن می گوید، زمانی بوده که "زنان آنقدر بانگ می کردند... زنان آنجا چون گربگان به فریاد می آیند" (ص ۶۷). وقتی در مورد قاهره و تعداد دکان و سراها و نگهبانان آن می نویسد در مورد تعداد زنان و کنیزکان ابراز عدم اطلاع می کند (ص ۷۷) و فقط به این بسنده می کند که گفته می شود ۳۰۰۰۰ نفر ساکن قصر هستند (ص ۷۷).

درک این سکوت در مورد زنان و صحبت فقط از زنانی که نسبت با مردان مهم مذهبی داشتند و قبر آنها مطرح شده، از این امر می آید که "هیچ زنی از خانه بیرون نمی آید" (ص ۷۸). بنابراین برای ناصر خسرو قابل رویت نبوده اند. هر چند در شهر ممکن است چنین بوده باشد اما در روستا چگونه ممکن است این ادعا صحیح باشد که شاید حکایت از نگرش ناصر خسرو در مورد زنان کند.

قید کنیزک در چند جا دیده می‌شود، که یک بار آزادی ۳۰۰ کنیزک قید می‌شود (ص ۱۰۸). اما مثبت ترین مثال "زن اداری" است که دستور داده بود "۴۰۰ قایق پر از هسته خرما" برای قابل عبور کردن دریا در ناحیه بصره غرق شوند (ص ۱۶۰). بنابراین زنان مدیر با فکر و تدبیر پرورش داده می‌شدند.

حال بد نیست به گفتگوهای وی با مردان بپردازیم: در ابتدای سفر او از فردی به نام استاد علی نسائی که "خود را شاگرد بوعلی سینا می‌خواند" نام می‌برد و سپس می‌گوید "او چیزی نداند" (ص ۴). و در ولایت طارم او با ابوالفضل خلیفه بن علی الفیلسوف صحبت می‌کند. از محتوای این مباحث فقط می‌گوید "مردی اهل بود و با ما کرامتها کرد و کرم‌ها نمود و با هم بحث‌ها کردیم و دوستی افتاد میان ما" (ص ۸).

در شهر معره النعمان او از مردم در مورد استوانه‌ای سنگین که بر در شهر بوده سوال می‌کند و می‌گویند طلسم کژدم است، تا این حیوان هیچگاه وارد شهر آنها نگردد (ص ۱۳).

در همین شهر او در می‌یابد رئیس شهر مردی نابیناست و او بندگان و کارگزاران بسیار داشته و فقط در مورد کلیات به او رجوع می‌کردند. و بقیه کارها توسط "نواب و ملازمانش" انجام می‌شده. او مردی زاهد و شاعر بوده که بیش از ۱۰۰۰۰۰ بیت شعر داشته، و همیشه بیش از ۲۰۰ نفر اهل ادب و شعر در کنار او بوده‌اند. او نابینا بوده، گلیمی می‌پوشیده و در خانه می‌نشسته، و غذایش نان جو بوده است (ص ۱۳). او کتابی به نام *الفصول و الغایات* نوشته و "در شعر و ادب به درجه‌ای است که از شام و مغرب و عراق کسی به پایه او نرسد" (همان). این کتاب به اندازه‌ای با اهمیت بوده که "برخی به او می‌گفتند تو این را به معاوضه قرآن نوشته‌ای". این بهترین اطلاعاتی است که او از یک جا و یک فرد می‌دهد. البته نمی‌دانیم او چقدر با این فرد گفتگو داشته است.

او مشاغل مردان را در قاهره سلطان، وزیر، قاضی القضاة، اهل علم و ارکان دولت (ص ۸۶) توصیف می‌کند. او در شهر اسوان با مردی صحبت می‌کند که می‌گوید "پارسا" بوده و "دانش منطقی" هم داشته است (ص ۱۱۲).

در شهر بجایان یا بجاهان که قبلاً در موردشان مطلبی آوردیم مردم از ناصر خسرو می‌خواهند برایشان خطیبی کند (ص ۱۱۵). او دست خط یک نفر را با خود می‌برد و در شهر اسوان که هر چه داشته خرج کرده، در شهر بعدی با این دستخط مرد فاضل با او به نیکی رفتار می‌کنند " جوانمردان همیشه بوده‌اند و باشند" (ص ۱۱۷).

سپس او از جایگاه دانشمند سخن می‌گوید و "از وی چیزی نشاید ستیدن" (ص ۱۱۸).

در عبور از مکان‌های خطرناک، با همین روش رفتن از قومی به قومی با واسطه یک دانشمند (ص ۱۴۳) کار خود را امکان پذیر می‌کند. پس ارتباط با مردان اهل علم و دانش بوده که سفر وی را امکان پذیر کرده بوده است، و وقتی او در جایی به مدت ۴ ماه می‌ماند (ص ۱۴۳) داشتن کتاب و خواندن آنها این اقامت طولانی را برایش امکان پذیر می‌کند.

در لحسا او از سلطان آنجا بوسعیدی می‌گوید که " مردم را از مسلمانی بازداشته بود" و " نماز و روزه" از آنها برگرفته بود و مردم مذهب خود را " بوسعیدی" می‌نامند و با رعیت عادلانه رفتار می‌کردند و مردم با یکدیگر مخالفت نمی‌کردند. او ۶ وزیر داشته که با ۶ فرزندش پادشاهی را نگاه می‌داشتند (ص ۱۴۸).

تنها دفعه که در سفرنامه احساس مهمی را ناصر خسرو مطرح می‌کند در بصره است که وقتی آنجا می‌رسد به دلیل آنکه ۳ ماه بود اصلاح نکرده بوده " قیافه اش مانند دیوانگان" شده بود (ص ۱۵۵) بطوری که در گرمابه ای که به آن می‌رود، او را راه نمی‌دهند. اینجا او از احساس شرم صحبت می‌کند. سپس او از ارتباط با " وزیر ملک اهواز" که آنجا آمده بود صحبت می‌کند، که " اهل فضل" بوده، و برایش مبلغی می‌فرستد. او حمام می‌کند و پس از ۲۰ روز به همان گرمابه باز می‌گردد و از خجل شدن گرمابه بان می‌نویسد (ص ۱۵۷). این احساس ابتدایی انسانی، تنها احساسی است که در این سفر ۷ ساله از آن می‌نویسد. در شهر مهربان او با مردان فاضل (ص ۱۶۳) در تماس بوده و ظاهراً شبکه مردان اهل علم در شهرهای مختلف بر او شناخته شده بوده و با فرستادن نامه آنان را از رسیدن خود مطلع می‌کرده و به عنوان مثال برای مردی فاضل در ارغان نامه می‌فرستد و او ۳۰ نفر مسلح را برای بردن او روانه می‌کند.

هر چند این دیدارها برایش مهم بوده اما از احساس شغف فکری نیز سخنی به میان نمی‌آورد. در انتها وقتی پس از ۷ سال به وطن و بلخ نزدیک می‌شود در مورد خودشان سوال هایی می‌شود که ۷ سال بوده رفته اند و خبر از آنها می‌خواستند (ص ۱۷۳) که فقط به این بسنده می‌کند که " به دیدار یکدیگر شاد شدیم، شکر گذاریم" و اینجا برادر را برای ارتباط روانه می‌کند و خود می‌گوید " سرگذشت آنچه دیده بودم، به راستی شرح دادم." (ص ۱۷۴)

نتیجه گیری

در پایان بد نیست تعریف فرهنگ از نوشته های زبان پهلوی از "چیده اندرز پوریوتکیشان" (کیا، ۱۳۴۹: ۷۸-۹) را بیاوریم تا نشان دهیم فعالیت ناصر خسرو در تعریف فرهنگ می‌گنجد، " به فرهنگ خواستاری باشید چه فرهنگ تخم دانش است و برش خرد است و خرد فرمانروائی هر دو جهانی است... فرهنگ اندر فراخی پیرایه و اندر شگفتی نگاهبان و اندر استانه دستگیر و اندر تنگی پیشه است" (کیا، ۱۳۴۹: ۷۸-۹). و یادآور شویم که ناصر خسرو دقیقاً در همین چارچوب حرکت کرده و ناصر خسرو با استفاده از دانش فرهنگی خود طی راه از درآمد برخوردار شد (...). و حمل کتاب و همراه بودن برادر و گفتگو با بزرگان مکان های مختلف. برای "نگهبانی" یا حفاظت خویشتن از شگفتی و تعجب و درک موضوع های شگرف بود و در ابتداء دیدیم جستجوی خرد حقیقی وی را به این سفر تشویق کرد. بنابراین در چارچوب چهار معنای فرهنگ بر مبنای این نوشته دوره باستان فعالیت های وی انجام شده است. این برای رشته انسان شناسی حائز اهمیت است زیرا مرکزیت این

رشته فرهنگ است و تعاریف بسیار از آن دارد، و در نوشته ای از ایران متوجه می شویم چگونه کل فعالیت یک فرد فرهیخته در تعریف از فرهنگ از همان جامعه می گنجد.

نکته مهم دیگر که باید ذکر کنیم اهمیت بهم پیوستگی اهل علم و خرداست: می بینیم چگونه جستجوی خرد مرز نمی شناسد و کنجکاوی بشر و سوال های اساسی بشری چگونه او را از جایی به جایی می کشاند و جستجوگران انگار زبان مشترک در وراء فرق ها دارند. انسان شناسی در جستجوی نحوه متفاوت زندگی بشر در محیط زیست های مختلف تحت تاثیر اقوام احاطه کننده با تاریخ های گوناگون، به تحقیق پرداخته است و عصاره پرسش های وی همانا جستجوی خرد برای شناخت انسان بوده (مزید بر آنچه در ابتدا قید شد) بدون آنکه جانبداری قوم مدارانه ای در آن باشد. اینکه چه مقدار قوم مداری فرهنگی و مذهبی در ناصر خسرو پس از سفرنامه اش در وی میماند، پاسخی می طلبد که نیاز به مطالعه مندرجات او بعد از سفرنامه و مقایسه با آنچه او قبل از سفر نوشتها می طلبد. این ما را یاری خواهد کرد تا ببینیم چه جایی در پایه گذاری رشته در برگیرنده انسان شناسی را ناصر خسرو می تواند از آن خود کند.

در هر صورت آنچه واضح است این است که محققان بخش های انسان شناسی جسمانی، سیاسی، اقتصادی، عشایری، جنگ، اقوام، پزشکی، معماری، شهرسازی، زنان، پوشاک و بخش های جدیدتر انسان شناسی مانند انسان شناسی احساس و انسان شناسی مواقع حاد (disaster anthropology) مانند زلزله، طوفان و جنگ، زمانی که در پی جستجوی منشاء هستند، می توانند از سفرنامه بهره های اساسی ببرند. اما موضوع های اساسی اجتماعی مانند عدالت و امنیت نیز مورد توجه ناصر خسرو بودند چنانچه قبلا ذکر کردیم او به محلی که رئیس ولایت زبردستانی داشته که برای انجام کارها وی را یاری می کردند و همه چیز با عدالت بین همه تقسیم می شده است توجه ویژه داشت و نشان امنیت را در شهری که مردمش می توانستند برای نماز بروند و کفشها را بی کس رها کنند، بدون آنکه کسی آنها را ببرد و "بزازان، صرافان و جوهریان در نبستندی" و... " برای حفظ عدالت به قضاوت درآمد کافی می دادند تا به مال کسی طمع نکنند" (ص ۱۰۱) که تمام اینها نشانه توجه ناصر خسرو به مسائل اجتماعی روزمره بوده است.

منابع

بارت، استنلی ر. ۱۳۸۷ نظریه و روش در انسان شناسی برای دانشجویان دفتر پژوهشهای فرهنگی، ترجمه شاهده سعیدی، تهران.

شهشهانی، سهیلا ۱۳۸۴ سرای میمند، تک نگاری روستای میمند انتشارات مرکز کرمان شناسی، کرمان.

شهشهانی، سهیلا ۱۳۸۶ "روش تحقیق انسان شناسی و پرسشنامه روستایی" (ص ۳-۶۰) در فرهنگ و انسان سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۶، تهران.
کیا، صادق ۱۳۴۹ فرهنگ انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران.
سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی ۱۳۸۹ به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار، تهران.

Diamond, Stanley 1974 *In Search of the Primitive* Transaction Inc. Dutton, N. Y.

Radin, Paul 1957 (1927) *Primitive Man as Philosopher*, Dover, N. Y.

نکته سنجی ناصر خسرو در سفرنامه نویسی خسرو خوانساری^۱

مقدمه

درباره احوال و آثار ناصر خسرو، و آغاز وانجام سفر وی بسیار سخن گفته شده است. در این مقاله در نظر است به جنبه دیگری از شخصیت وی بپردازیم و آن نکته سنجی و دقت نظر اوست. اگر این سخن دکتر زرینکوب را مورد توجه قرار دهیم که: "بعد از تواریخ، سفرنامه ها و تذکره های شخصی از جالب ترین و پر خواننده ترین آثار نثر فارسی در زمینه معلومات تاریخی هستند." (زرینکوب ۱۳۷۵: ۲۸) ناگزیر با نگاه عمیق تری به کتابی همچون سفرنامه ناصر خسرو، نظر خواهیم افکند.

^۱ پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری، drkhonsari@yahoo.com

با تدقیق در شخصیت وی در می یابیم که جستجوگری و ویژگی اصلی سفرنامه ناصر خسرو است که این امر در سفرنامه اش به خوبی نمایان است. این اثر بدون شک از مهم ترین کتاب های قرن پنجم هجری است که نویسنده کتاب در همان دوره حضور داشته و خود شاهد بسیاری از وقایع بوده است. ناصر خسرو آن چه می بیند بی کم و کاست ذکر می کند و همین امر آن را از دیگر سفرنامه ها متمایز می سازد.

در باب ارزش جغرافیایی سفرنامه باید گفت توصیف ناصر خسرو از شهرها و دیگر جای ها، که به چشم خود دیده، در تمام کتاب های به جای مانده از آن دوره شاید بی نظیر باشد. وی از شهرهایی که در هزار سال پیش بنا شده و آثاری که دیده، چنان وصفی به دست می دهد، که امروز شاید بتوان نمونه کاملی از آن ها بازسازی کرد.

او در این سفرها تنها به ذکر حوادثی که بر او گذشته اکتفا نمی کند، بلکه اوضاع طبیعی، سیاسی، جغرافیایی و مذهبی شهرهایی را که می دیده، بررسی و یادداشت می کرده است. ناصر خسرو به هر شهر یا منطقه ای که می رسد، ابتدا به توصیف شرایط خاص جغرافیایی آن ناحیه می پردازد که از جمله می توان به این موارد اشاره کرد: آب و هوا، کوه ها، بیابان ها، رودها و چشمه های آن شهر، فاصله شهرها و روستاها از یکدیگر، توصیف بناها شامل استحکاماتی نظیر برج و باروها^۱ و دروازه ها، و نیز وصف برخی از اماکن زیارتی نظیر مساجد و مقبره های بزرگان، و سرانجام بازارها. وی به علاوه درباره آبادی و حاصلخیزی یا قحطی در هر منطقه و نیز کشاورزی در آن ها توصیف ارایه می کند و به برخی از حوادث طبیعی چون زلزله نیز اشاراتی دارد. همچنین در مورد آداب و رسوم و باورهای مردمان مختلف، بحث هایی دلکش دارد و حتی اصطلاحات اداری و تجاری و داد و ستد را از این کتاب ارجمند می توان به دست آورد.

لطف تصویرهای ناصر خسرو علاوه بر دقت، ظرافت و نکته بینی آن است. خوب دیدن و با جزئیات توصیف کردن، مهم ترین ویژگی این سفرنامه است. توجه وی به جزئیات در حدی است که طول و عرض اغلب شهرها را به گام پیموده است و به هر جایی می رسد مساحت و اندازه های هر مکان، نوع معماری و سابقه تاریخی آن را با دقت بسیار بیان می کند.

در ادامه بی مناسبت نیست تعبیر دکتر غلامحسین یوسفی را درباره سفرنامه ناصر خسرو متذکر شویم. ایشان می نویسند: "سفرنامه گزارشی خشک و بی روح نیست که شامل اطلاعاتی گوناگون باشد، بلکه پرده ای است پر نقش و متحرک و برجسته که در آن باغ ها پرطراوت است و درخت ها در رقص و حرکت، میوه ها آب دار، بیابان ها خشک و سوزان و پر گرد و غبار است و بادها بر صورت ها سیلی زنان می گذرند. مردم در شهرها در تلاش زندگانی دیده می شوند. نمونه های هنر معماری اعجاب انگیز است. کالاهای شهرها خواننده را همراه مسافر به

^۱ نا امنی در ادوار مختلف تاریخی، موجب تشکیل حصار به دور شهرها شد و ناصر خسرو در اغلب شهرهای مسیرش به آن ها اشاره کرده است.

بازارها می برد و در هر جا با قیافه ها و طبقات مختلف و آداب و رسوم گوناگون رو به رو، و با آنان آشنا می شود. این همه را قلم نگارگر ناصر به روی کاغذ آورده است. " (یوسفی ۱۳۶۷: ۸۴)

قبل از ذکر نمونه هایی از دقت نظر ناصر خسرو، شایسته است به دو عامل مهم ژرف اندیشی و باریک بینی وی اشاره کنیم که عبارتند از: آگاهی به علوم مختلف، و علل و انگیزه سفر.

۱- آگاهی به علوم مختلف:

بدون شک آگاهی وی به علوم گوناگون در نگاه دقیق و تیزبینانه وی موثر بوده است و او را قادر می ساخت که مشاهداتش را علمی تر و دقیق تر به رشته تحریر درآورد. با بررسی شرح حال ناصر خسرو در می یابیم که مجموعه علوم زمان را نیک می دانست. از آغاز جوانی به فراگرفتن دانش های گوناگون همت گماشت و به جز ادب پارسی و تازی بر بیشتر علوم و فنون زمان خویش چون طب، ریاضیات، نجوم و فلسفه تسلط یافت. اصول عقاید ملل و مذاهب اسلامی را بررسی کرد. با نقاشی نیز آشنا بود و گاه از این فن برای کسب معاش سود می جست. او به جز همه دانش ها که آموخته بود قرآن را از حفظ داشت. (قبادیانی ۱۳۶۳: دوازده)

غیر از زبان دری لغات عربی، ترکی، هندی، عبری و یونانی را می دانسته و به تاریخ ادیان نیز آشنایی داشته و زند و پازند و اوستا را نیک می شناخت. و بالخاصه درباره مذهب مانی اطلاعات وافری داشت. (غوریانی ۱۳۴۴: ۷۰۸)

بی گمان در حالی که از برخی آثارش مانند دیوان اشعار و سفرنامه بر می آید: در تاریخ اسلام و ایران، خاصه تاریخ تشیع و ادیان ایرانی، اطلاعات گسترده ای داشته است. (سجادی ۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۷۴)

علاقه وافر وی به دانش اندوزی به گونه ای بود که در سفر، کتاب های خود را به همراه می برد و گاه می شد که آن ها را بر شتر حمل می کرد و خود پیاده طی طریق می نمود.

۲- علل و انگیزه سفر:

ناصر خسرو شاعر و متفکری است که سفر وی به لحاظ اعتقادی نقطه اصلی تحول در زندگی او محسوب می شود. انگیزه و محرک اصلی وی برای اقدام به این سفر پر حادثه، متفاوت از سایر سفرهای معمول زمان خویش بود. او نه در پی کسب مال بود (که از طریق حضور در رده بالای دستگاه حکومتی عصر خویش از آن بهره کامل داشت.)، نه درصدد کسب علوم متعارف بود (که در حوزه زندگی او در بلخ و نیشابور و غزنه و بخارا، مراکز علمی معتبری قرار داشت.)، نه دیدار از عجایب و غرایب بود (که آثاری از این دست در شرق قلمرو اسلامی و به ویژه در مجاورت خاستگاهش در هند او را کفایت می کرد.)، و نه زیارت اماکن مذهبی برایش اولویت داشت (زیرا تعقل و عرفان را از تعبد ظاهری به مراتب ارزشمندتر می دانست)، برآستی وی تشنه حقیقت بود.

(فروزانی ۱۳۸۳: ۲۶)

با توجه به خوابی که دیده و کسی که در خواب به سوی قبله اشاره می کند، و براساس شواهد و قراین دیگر، برخی محققین را عقیده بر این است که پیش از سفر هفت ساله اش به کیش اسماییلی گرویده بود و این خواب تنها بهانه ای برای اقدام به سفر و مصون ماندن از تفتیش عقاید بوده است. (وزین پور ۱۳۵۸: ۱۳۶)

در ارتباط بین علل و انگیزه سفر، و رویایی که دیده است چند نکته مد نظر ناصر خسرو قرار داشت: بی درنگ حرکت کند، از سفر گروهی بپرهیزد، در شهرهای مسیر توقف کوتاه داشته باشد و این که سبک بار سفر کند. به همین دلیل یک سال طول کشید که از زادگاهش در مرو به بیت المقدس رسید. خودش می گوید که یک سال شمسی بود که از خانه بیرون آمده بودیم و مادام در سفر بوده که به هیچ جای مقامی و آسایش تمام نیافته بودیم. یعنی مسافت حدود ۸۷۶ فرسنگ (معادل ۴۵۰۰ کیلومتر) را با این سرعت شتاب آمیز پیموده است. (هانسبرگر ۱۳۸۰: ۱۲۸)

بدون شک سفر وی بیش از حد معمول، دشوار و پرفراز و فرود بوده تا دور از چشم قراولان بماند. این جهانگرد فرزانه در طی سفر از مشکلات نمی هراسد و از ناهمواری ها شکوه نمی کند. درازی راه، بدی هوا، نبودن راهنما، نداشتن برگ و توشه کافی او را از رسیدن به مقصود باز نمی دارد و از جستجو و فراگرفتن و تعلیم دادن منصرف نمی سازد و از این قرار شگفت آور نیست هنگامی که می خوانیم فواصل دور را تشنه و گرسنه بی اظهار ملال پیاده بپیماید. " ... پس از آنجا به بیت المقدس آمدم و از بیت المقدس پیاده با جمعی که عزم سفر حجاز داشتند برفتم... " (وزین پور ۱۳۵۲: ۶۷)

او در جستجوی حقیقت نه تنها مرارت های سفری طولانی و پر حادثه را بر خود هموار کرد، بلکه بر تمام متعلقات مادی پشت پا زد و جاه و جلال و مال و منال را فدای رهایی خویش از دغدغه ای کرد که او را بی آرام ساخته بود. فلذا سبک بار عزم سفر کرد. وی در جایی می نویسد سنگ اندازی کودکان در بصره را تحمل کرد و جای دیگر می گوید در شرایطی که نمی توانست مانند همراهان عربش گوشت سوسمار بخورد و شیر شتر بیاشامد، مجبور بود رنج گرسنگی را بر خود هموار سازد.

چنانچه ملاحظه می شود سفر ناصر خسرو با انگیزه فکری و دینی همراه بود و این امر بدون شک در نوع نگاه وی از مشاهداتش نقش اساسی داشت. به طوری که توصیف اماکن و شخصیت های مختلف کاملاً متأثر از اعتقادات وی و اهداف سفر بوده است.

پس از ذکر مقدمات فوق، نمونه هایی از نکته سنجی و دقت نظر ناصر خسرو ارائه می شود:

توصیف قاهره:

اصولاً در سفرنامه ناصر خسرو قاهره جایگاه ویژه ای دارد و هیچ گاه از تحسین آن خسته نمی شود. این شهر که به دست فاطمیان به عنوان شهری باشکوه بنیان یافت در آن دوره از بزرگترین مراکز تمدنی به شمار می رفت.

وی سه سال در قاهره به سر برد (از صفر ۴۳۹ تا ذی الحجه ۴۴۱ هجری)، و مجال کافی یافت که تمام زوایای فرهنگی و اجتماعی شهر را مورد بررسی قرار دهد و شرحی روشن و زنده از اوضاع غبطه برانگیز مصر و شکوه پایتخت فاطمیان بر جای می گذارد. فاطمیان علاوه بر رفاه و رونق اقتصادی، کتابخانه های بزرگی در قاهره تاسیس کردند و در نتیجه کوشش های آنان، این شهر مرکز پر رونق تحقیقات اسلامی، علوم و هنر و فرهنگ شد.

وی درباره وضعیت بازار شهر به نکات جالبی اشاره می کند که چند نمونه عبارتند از:

ناصر خسرو درباره بازار مصر می نویسد، " امنیت و فراغت اهل مصر بدان حد بود که دکان های بزازان و صرافان و جوهریان را در نبستندی الا دامی به روی کشیدندی، و کس نیارستی به چیزی دست بردن. " (قبادیانی ۱۳۶۳: ۹۹) بدون شک این که در مصر دکان ها در نداشتند و تنها بر روی اجناس توری می کشیده اند، نکته جالب توجهی به لحاظ وجود امنیت و سلامت رفتاری است.

از رسوم جالبی که ناصر خسرو در مصر بدان بر می خورد و آن را در سفرنامه اش منعکس می سازد، رسم تنبیه گرانفروش در بازار است. " اهل بازار مصر هرچه فروشند راست گویند و اگر کسی به مشتری دروغ گوید او را بر اشتی نشانند و زنگی به دست او دهند تا در شهر می گردد و زنگ می جنباند و منادی می کند که: من خلاف گفتم، ملامت می بینم و هرکه دروغ گوید سزای او ملامت باشد. " (همان : ۹۴-۹۵)

از مراسم دیگری که امروزه نیز با آن آشنا هستیم و در قصه هایمان نیز بارها آن را می شنویم، رسم آراستن و چراغانی کردن بازار به هنگام وقوع حادثه ای سرور انگیز نظیر مراسم اعیاد، تولد فرزند سلطان، حضور پادشاه و وزیر و بزرگان و امثال آن در بازار است.

" و در سنه سبع و ثلاثین و اربعمائه سلطان را پسری آمد. فرمود که مردم خرمی کنند. شهر و بازارها بیاراستند، چنانکه اگر وصف آن کرده شود همانا که بعض مردم آن را باور نکنند و استوار ندارند، که دکان های بزازان و صرافان و غیرهم چنان بود که از زر و جواهر و نقد و جنس و جامه های زربفت و قصب جای نبود که کسی بنشیند. " (همان : ۹۵-۹۶) و در اشاره به امنیت مردم در برابر سلطان و اینکه به راحتی اجناس خود را در معرض دید قرار می دهند اضافه می کند: " و همه از سلطان ایمن که هیچکس از عوانان و غمازان نمی ترسید و بر سلطان اعتماد داشتند که بر کس ظلم نکند و به مال کسی هرگز طمع نکند. و آن جا مال ها دیدم از آن مردم، که اگر گویم یا صفت کنم مردم عجم را قبول نیفتد. و مال ایشان را حد و حصر نتوانستم کرد و آن آسایش و امن که آنجا دیدم هیچ جا ندیدم. " (همان : ۹۶)

درباره تملک سلطان بر دکان های موجود در بازار قاهره چنین نوشته است: " و تقدیر کردم که در این شهر قاهره از بیست هزار دکان کم نباشد همه ملک سلطان. و بسیار دکان هاست که هریک را در ماهی ده دینار مغربی اجره است و از دو دینار کم نباشد. " (همان :۷۷)

در ادامه به موارد دیگری از دقت نظر وی درباره حقوق نظامیان و قاضیان در مصر اشاره می شود: مطلبی که از دید نافذ و واقع بین ناصر خسرو پنهان نمانده، عدم رواج نظام اقطاع لشکری در قلمرو دولت فاطمیان است. این موضوع که وابستگی اقتصادی نیروهای نظامی را به دستگاه اداری به دنبال دارد، از خودسری و تمرد ناشی از خودکفایی مالی سپاه پیشگیری می کند. بدین ترتیب لشکر در خدمت دولت خواهد بود و دولت بازیچه اهداف نظامیان نمی گردد. از سوی دیگر با پرداخت منظم حقوق آنان از طریق دیوان مربوطه، نظامیان در محدوده وظایف خویش فعالیت خواهند نمود و جرات تعرض به رعیت را نخواهند داشت. بنابراین وی یادآوری می کند که: "... و این همه لشکر روزی خوار سلطان بودند و هریک را به قدر مرتبه، مرسوم و مشاهره معین بود که هرگز براتی، به یک دینار، بر هیچ عامل و رعیت ننوشتندی، الا آن که عمال، آنچه مال ولایات بودی سال به سال تسلیم خزانه کردندی، و از خزانه به وقت معین ارزاق این لشکرها بدادندی، چنان که هیچ علمدار و رعیت را از تقاضای لشکری رنجی نرسیدی. " (همان :۸۴) علاوه بر نحوه پرداخت حقوق، ناصر خسرو کمیت نیروی نظامی و تنوع نژادی سپاهیان خلیفه فاطمی را نیز - به دلیل فوایدی که در پی دارد - مطلوب می بیند.

این جهانگرد ژرف بین از تامین مالی قاضیان در قلمرو خلافت فاطمی با تحسین یاد کرده، می گوید: "... قاضی القضاة را هر ماه دو هزار دینار مغربی مشاهره بود و هر قاضی را به نسبت وی، تا به مال کس طمع نکنند، و بر مردم حیف نرود. " (همان :۱۰۰-۱۰۱) به طور مسلم در قلمرو خلافت فاطمیان کلیه اجزاء و کارگزاران حکومت به تاسی از فرمانروای مملکت، حقوق مردم را پاس داشته و چشم طمع به دارایی رعایا ندارند، مردم با آرامش و فراغ بال به فعالیت اقتصادی می پردازند و پی آمد رونق اقتصادی، رفاه و آسایش جامعه و پویایی علمی و فرهنگی است. در اشاره به همین موضوع است که قبلا از قول ناصر خسرو آوردیم که همه مردم مصر از سلطان ایمن اند.

از جمله موارد دیگری که ناصر خسرو به آن می پردازد، توصیف برخی از بناهای قاهره است که نمونه هایی از آن به شرح زیر است:

وی در سفرنامه اش تنها یک بار عنوان سیاحتگاه را بر یک مسجد اطلاق کرده است که آن هم مسجد مصر است. شاید به دلیل زیبایی و وسعت مسجد و کثرت جمعیت موجود در آن بوده باشد که اینچنین ناصر خسرو را مجذوب خود کرده است. " و در شهر مصر... در میان بازار مسجدی است که آن را باب الجوامع گویند... و از

بیرون به چهار حد مسجد بازارهاست و درهای مسجد در آن گشاده و مدام در آن مدرسان و مقریان نشسته و سیاحتگاه آن شهر بزرگ آن مسجد است و هرگز نباشد که در او کمتر از پنج هزار خلق باشد، چه از طلاب علوم و چه از غریبان و چه از کاتبان - که چک و قباله نویسند - و غیر آن. " (همان : ۹۰-۹۱)

در جای دیگر در توصیف قاهره و بناهای آن می نویسد بر سر بام ها هم درخت نشانده و تفرجگاه ها ساخته اند: " از جمله چیزها: اگر کسی خواهد که به مصر باغی سازد، در هر فصل که باشد بتواند ساخت، چه هر درخت که خواهد مدام حاصل تواند کرد و بنشانند خواه مثمر و محمل، خواه بی ثمر. و کسان باشند که دلال آن باشند، و از هرچه خواهی در حال حاصل کنند. و آن چنان است که ایشان درخت ها در تغارها کشته باشند، و بر پشت بام ها نهاده. و بسیار بام های ایشان باغ باشد، و از آن اکثر پر بار باشد: از نارنج و ترنج و نار و سیب و به و گل و ریاحین و سپرغم ها. " (همان : ۱۰۸)

پرسی که مطرح است اینکه ناصر خسرو که انقدر مصر را ستوده و شاید تا حدی در وصف آن زیاده روی کرده، آیا ثمره و مولود تعصبی بوده که نسبت به مقام خلیفه فاطمی داشته است یا خیر؟ حقیقت این است که هیچ مورخ منصفی نمی تواند او را متعصب بشناسد زیرا که ناصر خسرو آنچه را که می دیده و می شنیده ثبت کرده است منتها اسلوب نگارش وی در این کتاب تا اندازه ای آمیخته به مبالغه است که این روحیه در همه جای کتاب دیده می شود و تنها مربوط به توصیف مملکت مصر نیست. به طوری که درباره صیدا و آمد می گوید که نظیر این دو منطقه در روی زمین قطعا دیده نشده است. و یا وقتی مقام ابراهیم را می ستاید هیچ موضع دیگری را معادل به آن نمی شناسد. درباره امنیت و آرامش مردم طبرس چنین می نویسد: "... و عظیم ایمن و آسوده بودند مردم آن جا، چنانکه به شب در سرای ها نیستندی. و ستور در کوی ها باشد، با آن که شهر را دیوار نباشد. " (همان : ۱۶۹)

به هر حال آنچه مسلم است این که ناصر خسرو یک نفر سیاح عادی نبوده بلکه شخصیت بزرگی در نظر مردم مصر داشته است و برخی شواهد و قراین نیز گویای این امر است. به عنوان نمونه وقتی به سال ۴۳۹ هجری در موسم حج به علت قحطی در مکه، خلیفه فاطمی مردم را از سفر حجاز نهی کرد، ناصر خسرو به همراه کاروانی برای تحویل جامه کعبه، عازم حج شد. (همان : ۱۰۱)

توصیف سایر شهرها:

در بررسی ارزش تاریخی و جغرافیایی سفرنامه نباید از نظر دور داشت که اوضاع و شرایط اجتماعی آن دوره برای حکیمی چون ناصر خسرو، که واقعیات را بیان می کند، چندان مساعد نبود که به راحتی بتواند بسیاری از وقایع آن عصر، از جمله اوضاع پریشان اجتماعی و فکری دوران حکومت ترکان سلجوقی، را در کتابش بیاورد. از این رو در سفرنامه فقط گهگاه به اشاراتی در این زمینه بر می خوریم که در همان موارد هم ناصر خسرو سعی می کند

به سرعت از کنار آن ها بگذرد. به عنوان نمونه اگر به شهر مرو می رسد و به سرعت از آن عبور می کند، خود دلیلی است بر اوضاع اجتماعی آن زمان که ناصر خسرو تمایلی به توصیف آن نداشته است. علی رغم اینکه شهر مرو در آن دوران عظمت داشته، شاید به علت بیزاری از حاکم آن دیار، چندان به آن نپرداخته است. ولی در عوض چون به حدود دیلمستان می رسد، از امیر علوی آن جا تعریف می کند و خود این امر نشانگر تمایل وی به حکومت علویان است. این گونه اشارات را از جمله در توصیف قاهره و مصر هم می توان دید که هریک گویای برخی از اهداف وی است، که البته با ظرافتی خاص توسط این حکیم بیان شده است.

در جای دیگر ناصر خسرو در توقفی در نیشابور، شهر را این چنین وصف می کند: " روز شنبه یازدهم شوال در نیشابور شدم... و حاکم زمان طغرل بیک محمود بود، برادر چغری بیک، و بنای مدرسه ای فرموده بود، به نزدیک بازار سراجان و آن را عمارت می کردند و خود به ولایت گیری به اصفهان رفته بود. " (همان : ۳) بدون شک این شهر در قرن چهارم هجری شهری آباد و دارای استحکاماتی قابل توجه بود، چنان که حمد الله مستوفی، نیشابور را از اقلیم چهارم و ام البلاد خراسان می داند. ناصر خسرو احتمالاً به سبب نارضایتی از موقعیت زمان طغرل و ترک تازی های وی، به توصیف این شهر بزرگ نمی پردازد، و دو اقدام امیر سلجوقی یعنی بنای مدرسه و ولایت گیری را در کنار هم می گذارد و نه یکی را می ستاید و نه دیگری را نکوهش می کند. (هانسبرگر ۱۳۸۰: ۱۲۹)

در ادامه مسیر ناصر خسرو در گذر از ناحیه آذربایجان، از شهر تبریز به عنوان یکی از مهم ترین شهرهای منطقه یاد می کند. او در سال ۴۳۸ هجری وارد تبریز می شود و می گوید: "... و آن شهر قصبه آذربایجان است. شهری آبادان، طول و عرضش به گام پیمودم هریک هزار و چهارصد بود ... مرا حکایت کردند که بدین شهر زلزله افتاد. " (قبادیانی ۱۳۶۳: ۸) ناصر خسرو ظاهراً از نوع حکومت آذربایجان راضی به نظر می رسد و به خصوص از دیدار با قطران، شاعر تبریزی، شادمان است. وی همچنین در اینجا یکی از معدود اسناد تاریخی را که درباره زلزله بزرگ تبریز، که چهار سال پیش تر رخ داده بود، بر جای می گذارد. وی سپس " با لشکری از آن امیر وهسودان " از تبریز خارج می شود. این امر نشان می دهد که ناصر خسرو دور از زادگاه خود در خراسان، به دربارهای محلی و دستگاه های دولتی دسترسی داشته است.

از جمله شهرهایی که ناصر خسرو شرح مفصلی از آن ارایه داده بیت المقدس است. وی چون به این شهر می رسد، توصیف زیبایی از آن ارایه می دهد، عمارت ها، برج و باروها و اماکن زیارتی آن را با دقت بسیار توصیف می کند و پس از توضیحی درباره موقعیت جغرافیایی شهر، به معرفی محراب زکریا، مهد عیسی، مسجد الاقصی، صفت دکان، و قبه الصخره می پردازد. وی به هر جایی که می رسد، مساحت و اندازه های هر مکان، نوع معماری و سابقه تاریخی آن را با دقت بسیار بیان می کند. برای ناصر خسرو بیت المقدس مملو از اماکن متبرک و مکان هایی برای نماز و دعا و مراقبه است، وی در بسیاری از آن ها نماز گزارده و نیایش کرده است.

یکی از ویژگی های ناصر خسرو که در بازدید از بیت المقدس به خوبی نمایان شده، این است که بسیار با حوصله اماکن را بررسی می کرد. در بازدید از مسجد آدینه می نویسد: " می خواستم تا مساحت این مسجد بکنم، گفتم اول هیات و وضع آن نیکو بدانم و ببینم بعد از آن مساحت کنم. مدت ها در آن مسجد می گشتم و نظاره می کردم... " (همان: ۳۸) به هرحال آنگونه که می نماید بیت المقدس از جمله اماکنی است که مورد توجه ناصر خسرو قرار گرفته و درباره آن فراوان گفته که فعلا به این مختصر اکتفا می شود.

ناصر خسرو در بازگشت، از راه جزیره آبادان (یا عبادان) به ایران باز می گردد. وی در چهار فرسنگی بند مهروبان از کشتی پیاده می شود و به سبب نا امنی راه ها و وجود دزدان در راه های خوزستان، ناچار مدتی در این منطقه می ماند. ناصر خسرو از نابسامانی اوضاع خوزستان که مسبب آن پسران امیر ابوکالیجار بویه بودند، بسیار ناراضی به نظر می رسد. " و من در این شهر مهروبان بماندم. سبب آن که گفتند راه ها نا ایمن است از آن که پسران ابوکالیجار را با هم جنگ و خصومت بود. " به این ترتیب ظاهراً در جنوب ایران هم نابسامانی هایی وجود داشته است.

توصیف بازارها:

با بررسی سفرنامه ناصر خسرو در می یابیم که به وضعیت بازار هر شهر اشارات خوبی شده است. به عنوان نمونه درباره آراستن بازارها، بازار شهر صیدا را ذکر می کند و آن را از شدت آراستگی به بازاری تشبیه می کند که به مناسبتی آذین بسته باشند. " و بازاری نیکو آراسته، چنان که چون آن بدیدم گمان بردم که شهر را بیاراسته اند قدوم سلطان را یا بشارتی رسیده است. چون پرسیدم گفتند: رسم این شهر همیشه چنین باشد. " (همان: ۲۳)

درباره بازار بصره نیز اشاره کرده است که ظاهراً هر روز در سه مکان شهر، بازار تشکیل می شده ولی چندان مشخص نیست که به صورت بازار ثابت و دائمی بوده اند یا بازار روز. " و هر روز در بصره به سه جای بازار بودی: اول روز در یک جای داد و ستد کردند که آن را سوق الخزائنه گفتندی و میانه روز به جایی که آن را سوق عثمان گفتندی و آخر روز جایی که آن را سوق القداحین گفتندی. " (همان: ۱۵۴)

در موارد دیگری ناصر خسرو به راستا بازارهای مربوط به صاحبان حرف و صنعتگران گوناگون اشاره می کند. به عنوان نمونه درباره بازار اصفهان می نویسد. " و بازاری دیدم از آن صرافان که اندر او دویست مرد صراف بود... " (همان: ۱۶۶)

شواهدی از این دست بسیار است که گویای توجه وی به بازار هر شهر است که ذکر همه موارد مجال دیگری می طلبد.

ملاقات های ناصر خسرو:

از جمله نکات قابل توجهی که در سفرنامه آمده، ملاقات ناصر خسرو با شخصیت های مختلف است. او در این سفر هفت ساله با صاحب منصبان گوناگون دیدار می کند و با دانشمندانی بسیار به گفت و گو و مناظره بر می خیزد. در نیشابور با خواجه موفق که خواجه سلطان بود ملاقات کرد و سپس در سمنان به درس استاد علی نسایی، که اقلیدس و طب و حساب می آموخت، می رود. (همان: ۴) در ادامه سفر پس از عبور از قزوین می نویسد: در شمیران مردی نیک دیدم، از دریند بود، نامش ابوالفضل خلیفه بن علی الفیلسوف. مردی اهل بود و با ما کرامت ها کرد و کرم ها نمود و با هم بحث ها کردیم و دوستی افتاد میان ما. (همان: ۸)

در تبریز قطران شاعر را ملاقات می کند و قطران نیز مدتی نزد ناصر خسرو درس می خواند. وی در این باره چنین می گوید: " و در تبریز قطران نام شاعری را دیدم، شعری نیک می گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی دانست. پیش من آمد. دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند. و هر معنی که او را مشکل بود از من بپرسید. با او بگفتم و شرح آن بنوشت و اشعار خود را بر من بخواند. " (همان: ۹) در معره النعمان با شاعر و فیلسوف نابینای عرب - ابوالعلائی معری - که حاکم شهر بود و ثروت و دارایی بی شمار داشت ملاقات می کند. (همان: ۱۸) در قاین با ابو منصور محمد بن دوست دیدار می کند و درباره این که فراتر از افلاک و ستارگان چیست و آیا جهان متناهی است یا غیر متناهی، با او به بحث می پردازد. (همان: ۱۷۱)

ملاقات با افراد گوناگون در طول سفر و کمک هایی که به او شده، شاید نشانه این است که در همه مسیر، هم فکran خود را یافته و از یاری آنان برخوردار شده است. به دو نمونه اشاره می شود:

در اسوان با مردی پارسا و نیکو کار به نام ابو عبدالله محمد بن فلیح دیدار می کند که از طریق منطق چیزی می دانست می نویسد: " او مرا معاونت کرد در کرا گرفتن و همراه بازدید کردن و غیر آن. " (همان: ۱۱۲) " در وقتی که من به شهر اسوان بودم دوستی داشتم، که نام او ذکر کرده ام در مقدمه^۱، که او را ابو عبدالله محمد بن فلیح می گفتند، چون از آن جا (اسوان) به عیذاب می آمدم نامه نوشته بود به دوستی، با وکیلی که او را به شهر عیذاب بود، که آنچه ناصر خواهد به وی دهد و خطی بستاند تا وی را محسوب باشد... من از آن مرد، صد من آرد بستدم. و آن مقدار را آن جا عزتی تمام است. " در پایان می گوید " و این فصل بدان نوشتم تا خوانندگان بدانند که مردم را بر مردم اعتماد است و کرم هر جای باشد، و جوانمردان همیشه بوده اند و باشند. " (همان: ۱۱۶-۱۱۷)

در جای دیگر درباره ملاقات با تاج المعالی بن ابی الفتوح امیر جده می نویسد که هم خود، ناصر خسرو را از پرداخت باج (حقوق گمرکی) معاف کرد و هم "چیزی به مکه نوشت که: این مردی دانشمند است از وی چیزی نشاید ستیدن. " (همان: ۱۱۸)

^۱ - یعنی قبلا و پیش از این.

مشکلات سفر:

در بخش های دیگری از سفرنامه به مشکلاتی که با آن مواجه شده اشاره می کند. شاید از جمله مهم ترین دشواری های سفر او تنگدستی و گرسنگی باشد تا جایی که به گفته خودش گاهی از جان نا امید شده بود. البته هر بار با تدبیری توانسته آن را مرتفع کند. نظیر: فروش کتاب، دریافت دستمزد برای هنرنمایی و استمداد از دوستان. که بدون شک در هریک از این حکایت ها درس عبرتی نهفته و موجب پند و اندرز است. نمونه ای از آن در هنگام ورود به عیذاب روی داده که شرح آن گذشت.

همچنین در ماجرای در ناحیه فلج می نویسد: " مسجدی بود که ما در آنجا بودیم، اندک رنگ شنجرف و لاجورد با من بود بر دیوار آن مسجد بیتی نوشتم و شاخ و برگی در میان آن بردم. ایشان بدیدند، عجب داشتند، و همه اهل حصار جمع شدند و به تفرج آن آمدند و مرا گفتند که: اگر محراب این مسجد را نقش کنی صد من خرما به تو دهیم. و صد من خرما نزدیک ایشان ملکی بود. " (همان: ۱۴۵)

اشاره به تجمع اهالی و حیرت ایشان، حکایت از بی هنری مردم منطقه فلج دارد و این که آن چنان هنرنمایی - که احتمالاً در سطح معمولی بوده است - در آن ناحیه چنان ارزش داشته که حاضر شده اند بهایی گزاف (صد من خرما) برای آن بپردازند. شاید ناصر خسرو با ذکر این ماجرا خواسته قدر و قیمت هنر را به نحوی بازگو نماید و یا به این وسیله می خواسته تاسف خود را از این که در زادگاه خودش این گونه امور چندان خریدار نداشته ابراز دارد.

استاد ایرج افشار حکایت تهیدستی ناصر خسرو در مسیر بازگشت را چنین می نویسد: با وجود ارزانی کرایه، ناصر خسرو چندان بی منال شده بود که یارای کرایه کردن شتر نداشت، و چون خواست از فلج به بصره که دویست فرسنگ بود کوچ کند ناچار تن بدان داد که اگر او را به بصره برسانند به جای چند دینار، سی دینار مغربی در بصره بپردازد. کسی که منال دنیاوی نداشت به چه امید تن بدان کرایه در داد. و این امر خود گویای آن است که درین سیر و سفر دراز، هم نوایان و هم داستان هایی در همه شهرها مراقبتش می کردند. و چون به بصره رسید ابوالفتح علی بن احمد وزیر ملک اهواز کرایه شترها را بداد و به قول ناصر او را از آن رنج آزاد کردند. (افشار ۱۳۵۴: ۴۷۱)

باری سفرنامه ناصر خسرو مشحون از ملاحظات و نکته های خواندنی است. وی درباره صحرائشینان عربستان از مشاهدات شخصی خویش چنین نوشته است: "... قومی عرب بودند که پیران هفتاد ساله مرا حکایت کردند که در عمر خویش به جز شیر شتر چیزی نخورده بودند، چه در آن بادیه ها چیزی نیست الا علفی شور که شتر می خورد، و ایشان خود گمان می بردند که همه عالم چنان باشد. من از قومی به قومی نقل و تحویل می کردم و همه جا مخاطره و بیم بود... چون همراهان ما سوسماری می دیدند می کشتند و می خوردند، و هر کجا عرب

بود شیر شتر می دوشیدند. من نه سوسمار توانستم خورد و نه شیر شتر. در راه هر جا درختکی بود که باری داشت، مقداری که دانه ماشی باشد، از آن چند دانه حاصل می کردم. و بدان قناعت می نمودم. " (قبادیانی ۱۳۶۳: ۱۴۲-۱۴۳) چنانچه ملاحظه می شود وی با هنرمندی توانسته وضعیت زندگی اعراب بادیه نشین را به تصویر بکشد.

برخی نکات دیگر:

در ادامه بررسی این سفرنامه با نکات متنوع تری نیز مواجه می شویم. به عنوان نمونه گاهی به خرافات و باورهای عامیانه مردم اشاره می کند. وی ضمن تاکید بر آبادانی شهر معره النعمان می نویسد: " شهری آبادان و بر در شهر اسطوانه ای سنگین دیدم، چیزی بر آن نوشته بود به خطی دیگر از تازی، از یکی پرسیدم که: این چه چیز است؟ گفت: طلسم کژدم است، که هرگز عقرب در این شهر نباشد و نیاید و اگر از بیرون آورند و رها کنند بگریزد و در شهر نیاید. " (همان: ۱۷)

گاهی نیز از عجایب و غرایبی که به چشم دیده می گوید. چنانچه در توصیف طبریّه از بناهای موجود در دریا می گوید: " بناهای بسیار در میان آب است و زمین آن دریا، سنگ است و منظرها ساخته اند بر سر اسطوانه ای رخام که اسطوانه ها در آب است. " (همان: ۲۹)

با وجود اطلاعات دقیقی که ناصر خسرو از رایه می دهد، گاه سفرنامه رنگ طنز به خود می گیرد. همچون حکایت وی و برادرش که در بصره به گرمابه رفتند: " چون به آن جا رسیدیم، از برهنگی و عاجزی به دیوانگان مانده بودیم و سه ماه بود که موی سر باز نکرده بودیم و می خواستیم که در گرمابه روم باشد که گرم شوم که هوا سرد بود و جامه نبود و من و برادرم هریک به لنگی کهنه پوشیده بودیم و پلاس پاره ای در پشت بسته از سرما. گفتم اکنون ما را که در حمام گذارد، خرجینکی بود، که کتاب در آن می نهادم، بفروختم و از بهای آن درمکی چند، سیاه، در کاغذی کردم که به گرمابه بان دهم تا باشد که ما را دمکی زیادت تر در گرمابه بگذارد، که شوخ از خود باز کنیم. چون آن درمک ها پیش او نهادم، در ما نگریست، پنداشت که ما دیوانه ایم. گفت: بروید که هم اکنون مردم از گرمابه بیرون می آیند. و نگذاشت که ما به گرمابه در رویم، از آنجا با خجالت بیرون آمدیم و به شتاب برفتیم. کودکان بر در گرمابه بازی می کردند، پنداشتند که ما دیوانگانیم در پی ما افتادند و سنگ می انداختند و بانگ می کردند. ما به گوشه ای باز شدیم و به تعجب در کار دنیا می نگریستیم. (همان: ۱۵۴-۱۵۵)

البته چندی بعد ناصر خسرو و برادرش با ظاهری آراسته به گرمابه رفتند و حمای به ایشان احترام می گذارد. گویا ناصر خسرو قصد داشته با ذکر این ماجرا ضمن اشاره به فراز و فرود روزگار، این رفتار دوگانه حمای را - که نمایانگر ظاهربینی مردم است - تلویحا مورد مذمت قرار دهد.

نتیجه گیری

آنچه در مقاله حاضر آمد نمونه هایی از باریک بینی ناصر خسرو بود که بازتاب ذهن جستجوگر وی در سفرنامه است. با بررسی سایر سفرنامه ها درمی یابیم که بیشتر آن ها صرفا شرح ماجراهایی هستند که در طول مسیر بر نویسنده گذشته است و نکات جالب و دیدنی یا وجود ندارد یا اگر آمده اغلب با گزاره گویی و اغراق همراه است. در حالی که ناصر خسرو با دقت نظر و هوشمندی خاص خود در سفرنامه اش، نه تنها نکته ها فراوان است بلکه رعایت امانت شده و مطالب به دور از واقعیت در آن دیده نمی شود. وی در این سفر هفت ساله همواره در پی کسب معرفت بود و پیوسته به دنبال آموختن، و این امر به خوبی از متن این کتاب گران سنگ مشهود است.

مطابق نظر دکتر دبیر سیاقی به احتمال زیاد ناصر خسرو پس از بازگشت از سفر، یادداشت های خود را گردآوری کرده و سفرنامه اش را با بی نظری حیرت آوری تنظیم می کند. (همان : سی و چهار) آن سان که امروزه از بهترین نمونه های ثبت مشاهدات و عینیت گرایی به شمار می رود. راهی را که رفته، شهرهایی را که دیده و حوادثی را که شنیده است یکایک توضیح می دهد. چنین است که کتابش پس از هزار سال خواندنی و مفهوم است. با توجه به این که قرن پنجم هجری، عصر پختگی و کمال ادب پارسی به ویژه نثر پارسی است، همین امر بر اهمیت این سفرنامه می افزاید. با اینکه ناصر خسرو، خود ادیب و منشی است، ولی سفرنامه وی از اصطلاحات مترسلانه و ادیبانه به دور است و کتابش را صرفا به عنوان وسیله انتقال اطلاعات می نگرد.

سفرنامه ناصر خسرو گرچه متنی نسبتا کوتاه و کم حجم است، در عین حال مملو از اطلاعات همه جانبه در باب اوضاع و احوال گستره ای وسیع از قلمرو اسلامی در قرن پنجم هجری است. لذا در میان پژوهشگران تاریخ دوران میانه اسلامی به عنوان منبعی دست اول شناخته می شود، زیرا در بردارنده نکات جغرافیایی، تاریخی و اجتماعی بسیار با ارزش است. از جمله: توصیف مفصل بیت المقدس (درست قبل از دوره تسلط صلیبیان)، توصیف قاهره فاطمی (در اوج شکوفایی تحت حکومت المستنصر بالله)، وصف شهر مکه (که چهار بار به آن دیار سفر کرده است.)، و بسیاری نکات مهم دیگر.

در پایان، نتیجه گیری مهمی که حاصل می شود این است که نکته سنجی و ویژگی بارز سفرنامه ناصر خسرو است، و تحقیق و مطالعه علمی و یادداشت کردن نکات مهم جغرافیایی، توأم با امانت و درستکاری از آن استفاده می شود. بدیهی است در این مجال کوتاه امکان پرداختن به همه دقایق و ظرایف این کتاب میسر نیست.

آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید

منابع

- افشار، ایرج، ۱۳۵۴، " قیمت اجناس در سفرنامه ناصر خسرو "، یغما، ۳۲۶: ۴۶۶-۴۷۱.
- زرینکوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، *از گذشته های ادبی/ ایران، تهران، الهدی*.
- سجادی، صادق، ۱۳۸۲، " ناصر خسرو و تاریخنگری "، *نامه پارسی*، ۲۹: ۱۷۱-۱۷۴.
- غوریانی، سمندر، ۱۳۴۴، " درباره سفرنامه ناصر خسرو "، *آریانا*، ۲۶۶: ۶۰۶-۶۱۸.
- فروزانی، سید ابوالقاسم، ۱۳۸۳، " نقد و معرفی کتاب حکیم ناصر خسرو قبادیانی، جهانگردی ژرف اندیش و واقع بین "، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ۸۸ و ۸۹: ۳۴-۴۱.
- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی زوار، چاپ دوم.
- وزین پور، نادر، ۱۳۵۲، " قاف نشین یمگان "، *نگین*، ۱۰۱: ۱۶-۱۷.
- وزین پور، نادر، ۱۳۵۸، " دلایل منطقی ناصر خسرو برای تغییر مذهب خود چه بود؟ "، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ۹۹ و ۱۰۰: ۱۲۸-۱۴۸.
- هانسبرگر، آلیس سی، ۱۳۸۰، *ناصر خسرو، لعل بدخشان، فریدون بدره ای*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
- یوسفی، غلامحسین، ۱۳۶۷، *دیدار با اهل قلم*، تهران: علمی، چاپ دوم.

سه سفرنامه، سه دیدگاه ناصر خسرو، ابن بطوطه، برادران امیدوار

شکوه السادات حسینی^۱

مقدمه

در طول تاریخ تمدن بشر، عوامل گوناگون باعث گردیده افرادی برای مدت‌هایی کوتاه یا طولانی سرزمین مادری خود را ترک گویند و سفر را تجربه کنند. بسیار کسان از این مردان و زنان، به انگیزه‌های گوناگون، خاطرات سفر خویش را به رشته تحریر درآورده‌اند و دیگران را در تجربیات، لذت‌ها و مخاطرات سفر خود سهیم ساخته‌اند. تواتر این نوع خاطره‌نویسی آنچنان فراوان بوده که در ادبیات منشور، ژانری با نام سفرنامه به وجود آمده که دامنه آن چنان گسترده گردیده که خود به زیرشاخه‌های فراوانی تقسیم می‌شود و بسیاری از آنها، افزون بر ارزش

^۱ دکترای ادبیات تطبیقی - دانشگاه دمشق، عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محتوایی و تاریخی خود، اثری ماندگار در عرصه ادبیات است و مشاهیر بسیاری نامشان به این بهانه ماندگار شده است.

فارغ از ویژگی‌های شخصی افراد، عوامل اجتماعی بسیاری نیز همچون دیگر مکتوبات بشری، بر این نوع نوشته‌ها تأثیر بسزایی داشته است.

از آنجا که هیچ متنی در خلأ قابل فهم یا تحلیل نیست و باید در ارتباط با شبکه‌های سایر متون و در رابطه با بستر اجتماعی آن را درک نمود، نوشتار حاضر بر آن است تا با تحلیل گفتمان سه متن سفرنامه‌ای متعلق به ادوار زمانی مختلف و با کشف و تحلیل ارتباط میان هر متن با جامعه‌ای که بستر اولیه رشد نویسنده بوده است، تفاوت‌های گفتمانی این سه متن را به نقد بنشیند. بی‌تردید، دو عنصر "زبان" و "زمان" در ایجاد تفاوت معنادار در نگرش و بیان نویسندگان متون مورد نظر مؤثر بوده است.

راجر فالر، زبان‌شناس برجسته انگلیسی، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی ادبیات به منزله زبان» الگویی زبان‌شناختی برای کاربرد در ادبیات ارائه می‌دهد که واجد چند ویژگی کلی است: "الف) باید تبیین جامعی از تمامی ابعاد ساختار زبانی متن - به ویژه ابعاد کاربردی آن - به دست دهد؛ (ب) باید بتواند تبیینی از کارکردهای ساخت‌های زبانی مفروض (در متون واقعی) به دست دهد، به‌ویژه کارکردی که موجب شکل‌گیری اندیشه در ذهن خواننده می‌شود (یعنی همان کارکردی که هالیدی کارکرد "انگارساختی" می‌نامد)؛ و (ج) باید تصدیق کند که معانی متن در بنیانی اجتماعی شکل می‌گیرند (یعنی همان چیزی که هالیدی "نشانه‌شناسی اجتماعی" می‌نامد). (راجر فالر، صص ۲۴-۲۵)

فالر همچنین معتقد است: "اگر ادبیات را به منزله کلام تلقی کنیم، آنگاه متن ادبی را میانجی روابط بین استفاده‌کنندگان زبان خواهیم دانست: نه فقط روابط گفتاری، بلکه همچنین روابط مربوط به آگاهی، ایدئولوژی، نقش و طبقه اجتماعی. بدین‌سان، متن ادبی دیگر یک مصداق نیست، بلکه تبدیل به کنش یا فرآیند می‌شود." (همان، س ۸۸)

در این نوشتار برآنیم تا سه سفرنامه از سه برهه زمانی متفاوت را به انگیزه کنکاش دیدگاه‌های نویسندگان آنها و با استفاده از ابزار مشترکشان یعنی "زبان" با هم مقایسه نموده، مشابهت‌ها و تفاوت‌های معنادار ناشی از تشابه یا اختلاف در انگیزه، زمان سفر و بستر اجتماعی آنها را تحلیل نماییم. بی‌تردید، تنوع موارد ذکر شده باعث می‌شود، روش تحلیل گفتمانی مشخصی مورد نظر قرار نگرفته و تمامی روش‌ها نظیر تحلیل ساختارگرایی، تحلیل گفتمان انتقادی و روان‌شناسی گفتمانی به نوعی مد نظر قرار گیرد تا بتوان در حد امکان، تحلیلی جامع و فراگیر از این مقایسه به دست آورد.

سه سفرنامه مذکور عبارت‌اند از:

سفرنامه ناصر خسرو (۴۳۷ هـ ق / ۴۲۴ هـ ش / ۱۰۴۵ م) به مدت هفت سال
سفرنامه ابن بطوطه (۷۲۵ هـ ق / ۷۰۴ هـ ش / ۱۳۲۵ م) به مدت بیست و نه سال و نیم
سفرنامه برادران امیدوار (۱۳۷۳ هـ ق / ۱۳۳۳ هـ ش / ۱۹۵۴ م) به مدت ده سال

سفرنامه ناصر خسرو

حکیم ناصر ابن خسرو قبادیانی مروزی متولد ۳۹۴ و متوفای ۴۸۱ هجری قمری، از آغاز جوانی به فراگرفتن دانش‌های گوناگون همت گماشت و گذشته از ادب پارسی و تازی با بیشتر معارف و فنون زمان خویش چون ارثماتیقی (حساب)، اشکال اقلیدس (هندسه)، علم اشکال مجسطی (نجوم)، الوان احوال عقاقیر (طب و داروشناسی)، اقسام موسیقی، الهیات و تفسیر آشنا شد. از فن نقاشی نیز بهره یافت و برای کسب معاش گاهی از آن سود می‌جست. (ناصر خسرو، ص نه مقدمه) او همچنین، با ارباب ادیان مختلف نیز معاشرت و مباحثه داشت... تا ۴۳ سالگی شغل دیوانی و دبیر داشت و در اعمال و اموال سلطانی متصرف بود (همان، ص ده)

زمان و مدت سفر

سفرنامه ناصر خسرو شرح سفر هفت ساله مؤلف است به بلاد روم و مصر و حجاز و بین‌النهرین که طی آن چهار بار زیارت خانه خدا کرده، از شهرها و قراء و دیهه‌های بسیاری گذشته، مراکز عمده تمدن اسلامی و عمارات و ابنیه تاریخی و مذهبی بسیاری را دیده و با زندگی اقوام گوناگون و طرز معیشت آنان آشنا شده و به دیدار رجال تاریخی و فرهنگی و سیاسی متعددی نایل شده است. (ص هفده)

انگیزه سفر

ناصر خسرو می‌گوید نزدیک به یک ماه در جوزجان پیوسته به شرابخواری مشغول بوده که شبی در خواب کسی به او هشدار می‌دهد که «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی، بهتر». وی که کم شدن از اندوه دنیا را بهانه می‌کند، پاسخ می‌شنود که «بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید». سپس در پاسخ به سؤال او که «من این از کجا آورم» می‌گوید: «جوینده یابند باشد» و به قبله اشاره می‌کند. (ص ۲) فی الواقع این سفر ظاهری همراه با سفری درونی و عرفانی برای کسب معرفتی است که ناصر خسرو می‌انگاشته پیش از آن مورد غفلتش قرار داده بوده است.

ناصر خسرو در این سفر هفت ساله، چهار بار به حج مشرف شده که با انگیزه اصلی وی از سفر هماهنگی کامل دارد.

- سفر اول: نیمه ذی‌القعدة ۴۳۸ از بیت المقدس رهسپار مکه شده است.
- سفر دوم: ابتدای ذی‌القعدة ۴۳۹ از مصر بوده که ابتدا به مدینه و سپس به مکه رفته است.

- سفر سوم: در پنجم ذی‌القعدة سال ۴۴۰ بوده که باز از مصر و از راه کشتی رفته است.
 - سفر چهارم: در ۱۴ ذی‌الحجه سال ۴۴۱ از مصر در کشتی نشسته و با توجه به زمان ورود به مکه (جمادی الآخر) عمره گزارده است.
- از آنجا که ناصر خسرو در این سفر ۶ ماه ملازم حرم بوده، گزارش اصلی او از این دیار مربوط به این سفر اخیر است. (نک: همان، ۹۹-۸۷)

تمهیدات سفر

ناصر خسرو پس از آن رؤیای هشداردهنده، عزم آن می‌کند که از غفلت چهل ساله به در آید و در ششم جمادی الآخر ۴۳۷ که مطابق با نیمه دی ۴۲۴ هجری شمسی باشد، سر و تن می‌شوید و در مسجد جامع نماز می‌گزارد و با استعانت از پروردگار عزم سفر می‌کند.

وی ابتدا به مرو می‌رود و از کار خود استعفا می‌کند و بیان می‌دارد که «مرا عزم سفر قبله است». اینجا تنها باری است که ناصر خسرو مستقیماً شرح احوال خود و انگیزه سفر می‌کند.

ویژگی‌های سفرنامه

اولین نکته درباره سفرنامه ناصر خسرو آن است که به عنوان یک کتاب ادبی شناخته می‌شود و از آنجا که شغل او سال‌ها دبیری و دیوانی دربار بوده، زبان ادبی آن روزگار را به خوبی انعکاس می‌دهد.

نکته دیگر، وجه گزارشی سفرنامه است. نویسنده با دقت و وسواس بر تعیین زمان‌ها و مکان‌ها تأکید داشته است. تاریخ‌ها با روز و ماه و سال هجری قمری و گاهی مطابق آن در تاریخ فارسی و تطبیق‌های نجومی بیان شده است.

به لحاظ جغرافیایی نیز دقت نظر نویسنده در بیان موقعیت و فواصل مکانی شهرها و روستاهایی که از آن عبور می‌کرده مشهود است. این دقت نظر همچنین نشان می‌دهد که ناصر خسرو از همان ابتدای سفر قصد داشته گزارشی دقیق از وضعیت مکان‌هایی که از آن عبور می‌کرده به دست دهد، که با توجه به شغل وی و اطلاعات و دانش‌هایی که از آن برخوردار بوده، طبیعی و مورد انتظار است.

از جمله موارد مورد توجه در این سفرنامه، نوعی توجه مردم شناسانه نویسنده است. مواردی نظیر: نقشه جامع شهرها، دروازه‌ها، قنات‌ها و رودخانه‌ها، نام محله‌ها، گرمابه‌ها، آب و هوای شهر یا منطقه، جمعیت مردان یا سربازان، رنگ پوست و کیفیت چهره مردم (ص ۵۱)، کسب و کار، مشاغل و میزان درآمد مردم، حتی اجاره بهایی که باید برای مترژی معین در آن روزگار پرداخت می‌کردند، کیفیت تبادلات تجاری، حتی پوشش گیاهی و محصولات کشاورزی هر منطقه و کیفیت کشاورزی و توزیع آب (ص ۵۰)، بودجه‌های عمرانی حکومت (ص ۵۰)،

نام حاکمان هر دیار و وضعیت نظامی آن، مساجد و زیارتگاه‌های شهرها و مسیرهای عبور، مراسم و جشن‌ها (ص ۶۵)

نحوه سفر

در سفرنامه ناصر خسرو هیچ اشاره‌ای به چگونگی انجام سفر نشده است. فقط در جایی اشاره شده که به علت علاقه فراوانش به کتاب، کتاب‌های خود را در سفر نیز همراه داشته و گاهی آنها را بر شتر حمل می‌کرده و خود پیاده طی طریق می‌نموده است. (ص ده)

البته قطعا بلد راه و راهنمایی آنها را همراهی می‌کرده که وی با نام "تیم بان" از آن یاد می‌کند. (ص ۶۶) ناصر خسرو جز در یکی دو مورد، به همراهان سفر خود اشاره نمی‌کند. همچنین، در کمتر جایی از سفرنامه به کیفیت معاش و مرکبش اشاره شده است. در اندک مواردی مثلا در سفر اول به مکه اشاره می‌کند که «آن سال قافله از هیچ طرف نیامد، و طعام یافت نمی‌شد» (ص ۴۳)

در سفر دوم به حج نیز اشاره به قحطی مکه می‌کند که چهار من نان به یک دینار نیشابوری بوده است و گرسنگی و بیچارگی به گونه‌ای بوده که مجاوران از مکه بیرون می‌رفتند و کسی آهنگ این شهر نمی‌کرده است (ص ۷۰). پیش از آن هم به هشدار امیرالمؤمنین به قحطی و تنگی مکه اشاره کرده بود (ص ۶۹). اما نکته قابل توجه در همه این موارد هم این است که به وضعیت معیشتی خودش اشاره‌ای نمی‌کند. اما به نظر نمی‌رسد، خود ناصر خسرو هم درگیر این اوضاع بد شده باشد، چرا که این همه اشاره به وضعیت معیشتی با اعداد و ارقام اقتضا می‌کرد، به مشکلات خویش هم اگر وجود می‌داشته، اشاره کند. البته در یک مورد که در ادامه به آن اشاره خواهد شد، وضعیت اسف بار خود و همراهان را در ورود به شهری بیان می‌کند.

کیفیت بیان سفر

همانگونه که گفته شد، سفرنامه ناصر خسرو علاوه بر ویژگی‌های دیگر، همواره به عنوان یک اثر ادبی از این شخصیت شناخته شده است و توجه به جنبه ادبی و کیفیت بیان و شرح سفر یکی از شاخص‌هایی است که باید مد نظر قرار گیرد.

اما اگر بخواهیم از نگاه یک خواننده امروزی به این سفرنامه نگاه کنیم، به جز زبان، فقدان برخی عناصر می‌تواند به روشنی دیدگاه و بالطبع اندیشه یک فرهیخته آن روزگار را به مسائل پیرامون خود نشان دهد.

برای نمونه، تقریبا در هیچ جای این اثر اشاره‌ای به حالات و انفعالات روانی و درونی نویسنده به چشم نمی‌خورد. حتی در سفر معنوی حج که انگیزه و بهانه او از سفر بوده است، نیز فقط به شرح مکان پیرامون و در اندک مواردی به وضعیت مردم حاضر در آن مکان اکتفا شده است. فی الواقع، ناصر خسرو فقط شرح مشاهدات خویش

را در سفرنامه گفته است و در جاهایی هم گزارش خود را مستند به نقل قول‌هایی پراکنده و البته بدون ذکر گوینده نموده است.

نکته قابل توجه دیگر، عدم اشاره نویسنده به کیفیت سفر است. اینکه چه کسانی با او همراه بوده‌اند، به لحاظ مادی آن هم در شرایطی که اغلب قحطی و خشکسالی بوده، چگونه سفر می‌کرده است، چه زمانی از شبانه روز در حرکت بوده و چه زمانی استراحت می‌کرده، از جمله مواردی است که در این متن بسیار اندک به آن اشاره شده است.

تنها موردی که در برخی جاها به آن اشاره شده وسیله یا به اصطلاح مرکب سفر بوده که گاهی اسب یا شتر و گاهی کشتی بوده است.

در یک جا نیز به مشکل عدم امنیت و اینکه جان سالم بدر برده، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «من از قومی به قومی نقل و تحویل می‌کردم و همه جا مخاطره و بیم بود، الا آنکه خدای، تبارک و تعالی، خواسته بود که ما به سلامت از آنجا بیرون آییم. (ص ۱۰۲)

ادامه این مطلب از همان موارد اندک است که می‌نویسد: «چون همراهان ما سوسماری می‌دیدند، می‌کشتند و می‌خوردند. و هر کجا عرب بود شیر شتر می‌دوشیدند. من نه سوسمار توانستم خورد نه شیر شتر. و در راه هر جا درختکی بود که باری داشت، مقداری که دانه ماشی باشد، از آن چند دانه حاصل می‌کردم و بدان قناعت می‌نمودم. و بعد از مشقت بسیار و چیزها که دیدیم و رنجها که کشیدیم، به فلج رسیدیم...» (ص ۱۰۲)

این اشارت مختصر می‌تواند دلیل آن باشد که سالک ما در طریقت خویش ریاضت پیشه کرده و از آنجا که این سفر را سلوکی عرفانی می‌دانسته، چندان در بند بیان حالات و اقتضات سفر نبوده است. هر چند این فرضیه را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت که شاید در دیگر موارد که اشاره‌ای به این وضعیت نشده، احتمالاً، ناصر خسرو و همراهانش در مشقتی نبوده‌اند.

در خاطره‌ای از منطقه فلج که نویسنده چهار ماه در آنجا می‌ماند، و البته هیچ اشاره‌ای به علت ماندن هم نمی‌کند، درمی‌یابیم که یکی از راه‌های کسب مال ناصر خسرو در این سفر از محل فروش کتاب‌هایش بوده است؛ آنجا که می‌نویسد: «و من بدین فلج چهار ماه بماندم، به حالتی که از آن صعبت نباشد، و هیچ چیز از دنیاوی با من نبود الا دو سلّه کتاب. و ایشان مردمی گرسنه و برهنه و جاهل بودند - هر که به نماز می‌آمد، البته با سپر و شمشیر بود- و کتاب نمی‌خریدند. (ص ۱۰۳)

نکته دیگر قابل بررسی در این اثر عنصر حادثه است که بسیار اندک به چشم می‌خورد.

در بخش‌های واپسین سفرنامه، آنجا که به بصره می‌رسند و به وطن بازمی‌گردند، فرازی متفاوت با عنوان "نشانی از شگفتی‌های روزگار" دارد و این گونه می‌نویسد: «تا مردم بدانند که به شدتی که از روزگار پیش آید، نباید نالید، و از فضل و رحمت آفریدگار، جلّ جلاله و عمّ نواله، نا امید نباید شد که او، تعالی، رحیم است». (ص ۱۱۲)

در این فصل پس از شرح نسبتاً مفصّلی دربارهٔ وضعیت شهر، می‌نویسد:

«چون به آنجا رسیدیم، از برهنگی و عاجزی، به دیوانگان مانده بودیم، و سه ماه بود که موی سر باز نکرده بودیم». (ص ۱۰۹)

سپس دربارهٔ رفتنش به حمام می‌گوید. این فراز از سفرنامه دربردارندهٔ موارد قابل توجهی است؛ از جمله آنکه در می‌یابیم برادرش نیز در سفر او را همراهی می‌کرده، دیگر آنکه برای تأمین پول گرمابه خورجین کتاب‌هایش را فروخته که البته مبلغ به کفایت نبوده و نتوانسته با آن پول به گرمابه رود و غبار سه ماهه از تن بزدايد، دیگر برخورد کودکان اطراف گرمابه با ایشان بوده که طبعاً به خاطر ظاهرشان آنها را دیوانه پنداشته بودند و به آنها سنگ پرتاب کرده بودند، در نهایت نیز آشنایی با وزیری صاحب فضل او و برادرش را از مهلکه نجات داده و به لطف وی اقامت خوبی در آنجا داشته‌اند. پس از آن هم، زمانی با لباس‌های فاخر به همان گرمابه می‌رود و حمامی از اینکه آنها را فقیر و دیوانه انگاشته بوده عذرخواهی می‌کند. (نک: صص ۱۱۰-۱۰۹)

با تأمل در این فراز می‌توان اولاً، به رگه‌های اشرافی‌گری و به اصطلاح امروزی بورژوازی در نویسنده پی برد؛ و ثانیاً، دریافت که انتخاب سبک گزارشی برون‌گرا و اشارهٔ اندک به حالات روانی و درونی، روشی متعمدانه و انتخاب نویسنده بوده است؛ وگرنه قدرت قلم و زبان ناصر خسرو آنچنان بوده است که اگر می‌خواست حالات درونی خود را نیز تشریح نماید.

از سوی دیگر، گفت‌وگو یا ارتباط‌های معنادار از سوی نویسنده با این همه مکان‌هایی که از آنها عبور می‌کرده یا مردمانی که اطرافش بوده‌اند در این متن بسیار اندک است. مواردی اندک در خلال گزارش‌ها به چشم می‌خورد که نویسنده نام منطقه یا مکانی را از کسی پرسیده و پاسخی به اختصار نقل کرده است.

البته چند موردی هم از ارسال نامه‌هایی برای افراد صاحب منصب و درخواست کمک از ایشان نوشته و پاسخ اکرام‌آمیز آنها که نشان از شهرت نویسنده در میان مقامات یا اصحاب فضل بوده است. برای نمونه، پس از مدتی اقامت در منطقهٔ "مهروبان" وقتی می‌شنود که شیخی صاحب نفوذ در آن منطقه است نامه‌ای به او می‌نویسد و درخواست می‌کند که او را به موضعی رساند که ایمن باشد. سپس می‌گوید: «چون رقعۀ بفرستادم، روز سیوم، سی مرد پیاده دیدم همه با سلاح به نزدیک من آمدند و گفتند ما را شیخ فرستاده است تا در خدمت تو به ارّجان رویم و ما را به دلداری به ارّجان بردند». (ص ۱۱۶)

در همان ارتجان نقل می‌کند که با امام معتزله "ابو سعید بصری" بحث‌ها و مناظره‌هایی در باب کلام و حساب و غیره داشته است. (ص ۱۱۶)

اما آنچه در این زمینه جلب توجه می‌کند، پایان سفر و هنگامی است که به بلخ رسیده و خبردار می‌شود که برادرش، خواجه ابوالفتح عبدالجلیل، در طایفه وزیر امیر خراسان است. شوق راوی از شنیدن این نکته و همچنین از بازگشت به وطن پس از هفت سال سفر، باعث گردیده تا در این فراز واپسین گفت‌وگوهایش را بر آستانه ورود به بلخ و سپس دیدار برادر بیان کند: «بعد از آنکه هیچ امید نداشتیم و به دفعات در وقایع مهلکه افتاده بودیم و از جان ناامید گشته، به همدیگر رسیدیم و به دیدار یکدیگر شاد شدیم و خدای سبحانه و تعالی، را بدان شکرها گزاردیم». (ص ۱۲۳)

نکته دیگر که البته طبیعی هم به نظر می‌رسد، غلبه گفتمان مردانه ناشی از گفتمان قدرت، بر کلیت متن است. گویی در تمام این سفر، راوی با هیچ زنی برخورد نداشته و حتی وقتی از جمعیت منطقه یا شهری سخن می‌گوید به عدد مردان یا سپاهیان اشاره می‌کند. فقط در یک مورد در توصیف منطقه طبس و جاده‌های آن می‌نویسد: «هیچ زن را زهره نباشد که با مرد بیگانه سخن گوید، و اگر گفتم هر دو را بکشتندی. و همچنین دزد و خونی نبود از پاس و عدل او [امیر]». جالب است که این نکته را در لابلای اشاراتی به امنیت و عدالت در این منطقه می‌گوید و بلافاصله پس از آن هم به نبود دزدی و قتل ناشی از عدل فرماندار منطقه اشاره می‌کند.

پایان سفر ناصر خسرو

آن‌گونه که در سفرنامه آمده، پایان سفر روز شنبه، بیست و ششم ماه جمادی الآخر سال ۴۴۴ بوده و بنا به تخمین ناصر خسرو، دوهزار و دویست و بیست فرسنگ را در این سفر طی نموده است.

ناصر خسرو امید داشته سفری هم به طرف مشرق کند و گزارش آن را نیز به این سفرنامه بیفزاید. (ص ۱۲۵)

سفرنامه ابن بطوطه

دویست و هشتاد و یک سال پس از ناصر خسرو، در سال ۷۲۵ هجری قمری جوانی ۲۲ ساله به نام ابوعبدالله محمد (۷۷۹-۷۰۴ هـ ق / ۱۳۷۷-۱۳۰۴ م) معروف به ابن بطوطه و ملقب به شمس الدین از دیار طنجه^۱ واقع در مراکش، باز هم به قصد حج، آهنگ سفر می‌کند اما پس از آن به ایران می‌آید و پس از رفت و آمدی دوباره به مکه و چند سال مجاورت و اقامت در آنجا دوباره به یمن و سواحل آفریقا، عمان و جزایر خلیج فارس می‌رود. در سال ۷۳۲ بار دیگر به مکه باز می‌گردد و پس از آن، از راه ترکیه و روسیه به خراسان رفته و از آنجا به هند و سپس به چین می‌رود. راه بازگشت را هم از طریق آفریقا پی می‌گیرد و از شرق تا شمال غرب این قاره را در

^۱ سومین شهر مهم مراکش و شهری در نزدیکی جبل الطارق میان دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس

می‌نوردد و سرانجام در سال ۷۵۴ به مراکش بازمی‌گردد. (نک: مقدمه ترجمه سفرنامه ابن بطوطه، محمد علی موحد، صص ۳۰-۱۰)

کرم البستانی در مقدمه‌ای بر کتاب (سفرنامه ابن بطوطه) ضمن بیان ویژگی‌های سفر وی اشاره می‌کند که تمامی یادداشت‌های ابن بطوطه در هند به تاراج می‌رود. بنابراین، وی هر آنچه در ذهن داشته را بر محمد بن جزئی الکلبی، دبیر دربار سلطان ابو عنان از پادشاهان بنی مرین، بازمی‌گوید. او نیز پس از تصحیح و تکمیل متن (و البته حذف و تحریف برخی قسمت‌ها) آن را در مجموعه‌ای با نام *تحفة النظار فی غرائب الأمصار وعجائب الأسفار* گرد می‌آورد که اکنون به نام *رحلة ابن بطوطه* معروف و بالغ بر ۷۰۰ صفحه است.

به اعتقاد البستانی، ابن بطوطه نه اندیشمند و عالم بوده است و نه ادیب و سخنور، بلکه به‌عنوان یک جهانگرد تیزبین، علاقه‌مند به آگاهی یافتن از مسائل عجیب و غریب بوده است. صدق گفتار ناشی از دینداری او باعث شده تا در بیان کرامات یا مسائل غریب صادقانه و با شیوه‌ای شیرین و شیوا سخن بگوید و البته آنچه هم که تردید داشته از واژگانی نظیر: "یزعمون" یا "هذا فی زعمهم" استفاده می‌نموده است. (نک: مقدمه کرم البستانی بر *رحلة ابن بطوطه*، صص ۷-۵)

محمد علی موحد، مترجم فارسی کتاب نیز در مقدمه عالمانه خود اشاره نموده که ابن جزئی به تأسی از *رحلة ابن جبیر* رنگ و جلایی به کتاب داده و در آغاز فصل مربوط به هر یک از بلاد عربی عبارات مسجع و متصنع ابن جبیر را در وصف آن شهر عینا نقل کرده است. علاوه بر آن، اشعاری هم که از شعرای عرب درباره برخی شهرها به یاد داشته در متن کتاب اضافه کرده است. (مقدمه، ص ۲۹)

مقایسه سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه

نکته قابل توجه در تفاوت میان روایت ابن بطوطه با ناصر خسرو از سفرش این است که از همان آغاز روایت، به روشنی به بیان احساسات درونی می‌پردازد: «فجزمت أُمري على هجر الأحباب من الإناث والذکور. وفارقت وطنی مفارقة الطيور للکور. وکان والدای بقید الحیاء فتحملت لبعدهما وصبأ، ولقییت کما لقیا من الفراق نصبأ»^۱. (ص ۱۴)

نمونه دیگر، سفر به مدینه و زیارت قبر پیامبر (ص) است و توضیح اعمالی که آنجا انجام داده است. او احساس شعف و شادمانی خود را از اینکه چنین توفیقی نصیبش گردیده، بیان می‌کند: «انصرفنا إلى رحلنا مسرورین بهذه النعمة العظمی مستبشرین بنیل هذه المننة الکبری حامدین الله تعالی علی البلوغ إلى معاهد رسوله الشریفه

^۱ دل بر هجران یاران نهادم و بسان مرغی که از آشیان خود جدا افتد، از وطن دوری گزیدم. در ظان هنگام، پدر و مادر من در حال حیات بودند و دوری ما در یکدیگر سخت مؤثر بود. (ترجمه محمد علی موحد، ص ۴)

ومشاهده العظیمه المُنیفه داعین أن لا يجعل ذلك آخر عهدنا بها، وأن يجعلنا ممن قُبلت زیارته وکُتبت فی سبیل الله سفرته^۱». (ص ۱۱۴)

این قلم‌فرسایی‌ها و این بیان واضح و فراوان احساسات، خواننده را در مقایسه با خوانش سفرنامه ناصر خسرو در موقعیتی قرار می‌دهد که حتی بی‌آنکه اطلاع داشته باشد، بتواند تصور کند با مسافری جوان سروکار دارد که بر آن بوده تمامی حالات و موقعیت‌های خویش را در سفر بیان کند. البته همانگونه که گفته شد، این جزئی در بازنویسی خاطرات ابن بطوطه فرازهای متعددی را به آن افزوده و وزن ادبی اثر را بالا برده است.

نحوه سفر

آن‌گونه که ابن بطوطه در فراز نخستین سفرنامه می‌نویسد، کسی او را در این سفر همراهی نمی‌کرده است، اما در برخی مقاطع فرد یا افرادی به طور مقطعی با همراه می‌شده‌اند. مثلاً در ملیانه جمعی از بازرگانان تونس با او همراه می‌شوند و از آنجا به بعد با کاربرد ضمیر جمع مشخص می‌سازد که تنها نبوده است. البته این قاعده را همه جا رعایت نمی‌کند و در جملاتی متوالی ضمائر را به صورت ناهماهنگ می‌آورد: (ثم رکت البحر من مدینه مقدشو... فوصلنا إلى جزيرة منبسی / ص ۲۵۷).

ابن بطوطه نیز همچون ناصر خسرو از ابتدا اشاره‌ای مستقیم به مرکب سفر ندارد اما در لابلای روایتش جاهایی اشاره می‌کند که به خاطر تأمین هزینه سفر مجبور بوده مرکب و متاع خود را بفروشد. (ص ۱۶) در جایی دیگر می‌نویسد که از شدت تب توان سوار شدن بر اسب را نداشته است (ص ۱۶). طبعاً مسیرهای دریای هم نیاز به اشاره به نام کشتی ندارد.

کیفیت بیان سفر

نوع روایت ابن بطوطه، تفاوت‌های آشکاری با گزارش‌های ناصر خسرو در سفرنامه‌اش دارد. در جای جای مسیر به مخاطراتی که وی و همراهانش را تهدید می‌کرده و احساس ترس یا نگرانی نسبت به این موقعیت‌ها اشاره نموده است.

وی همچنین به علت اقامت‌های بیش و کم طولانی خود در مناطقی اشاره می‌کند که مثلاً به خاطر بیماری، یا بارندگی یا فوت همسفری بوده است.

اصطلاحاتی نظیر: "من غرائب هذه المدینه" (در وصف اسکندریه ص ۲۱) یا "وهی من أعجب المبانی وأتقنها وأغربها شکلا، قد توقّر حظّها من المحاسن" (در توصیف قبه الصخره در بیت المقدس ص ۵۸) نشان‌دهنده تعاملی است که نویسنده با اطراف خود داشته است.

^۱ شادمان و مسرور به اقامتگاه خود بازگشتیم و شکرگزار خداوند بزرگ بودیم که چنین نعمت بزرگی را به ما ارزانی داشت که به منزلگاه‌ها و حرم پیامبر بزرگوارش مشرف شدیم و آرزو کردیم که این واپسین زیارتمان نباشد. همچنین از او خواستیم که زیارت و سفرمان را مورد پذیرش قرار دهد.

نکته دیگر، حکایاتی است که ابن بطوطه در لابلای بیان خاطرات خود نقل می‌کند؛ از حکایت پادشاهان گرفته تا حوادث و اتفاقاتی که برای او در سفر رخ داده و یا تجربیاتی که از دیدن ظلم و ستم در اطراف خود مشاهده کرده است. به طور کلی نوع بیان اتفاقات یا مشاهدات بیشتر از سفرنامه ناصر خسرو به "روایت" به معنای امروزی آن نزدیک است. ضمن آنکه گزارش‌های متعدد ابن بطوطه از مکان‌ها مفصل‌تر از شرح مشاهدات ناصر خسرو است.

نکته قابل توجه دیگر درباره نوع روایت و گفتمان ابن بطوطه، حضور نام زنان در اطراف اوست، بدین معنا که جامعه‌ای که ابن بطوطه از آن سخن می‌گوید، به زندگی واقعی نزدیکتر است و زنان نیز در آن حضور دارند. گاهی برخی اخبار از آنها نقل می‌شود (أخبرتنا به وزیرة بنت عمر / ص ۲۱۵) ازدواج می‌کنند و با اسم شناخته می‌شوند (ولما استقلّ السلطان أبو سعید بالملک أراد أن یتزوج بنت الجوبان، وکانت تسمی بغداد خاتون... / ص ۲۳۰) یا از آنها حکایت‌هایی تعریف می‌شود (ذکر لی بعض أهل التاریخان مسجد بلخ بنته امرأه کان زوجها أمیرا بلخ... / ص ۳۸۱).

ابن بطوطه افزون بر فضائل مردان بزرگ، به فضیلت‌های زنان نامی نیز اشاره می‌کند: *وأمّ السلطان تُدعی المخدمه جهان، وهی من أفضل النساء، کثیرة الصدقات، عمّرت زوايا کثیرة، وجعلت فیها الطعام للوارد والصادر... / ص ۵۰۲*

از دیگر نکته‌های متفاوتی که در سفرنامه ابن بطوطه جلب توجه می‌کند، وسعت نظر او نسبت به پدیده‌های مختلف و متنوع است. او حتی فرازهایی درباره حیوانات دارد. در سفر به رودخانه سند، معروف به بنج‌آب (پنجاب)، کرگدنی را می‌بیند و چندین سطر در اوصاف این حیوان عظیم‌الجثه می‌گوید. (ص ۳۹۶) او بسیار مفصل‌تر از ناصر خسرو به گیاهان و میوه‌ها و محصولات کشاورزی هر منطقه‌ای اشاره می‌کند. ابن بطوطه از پدیده‌هایی نظیر "پست" و فرآیند آن سخن به میان می‌آورد و چند صفحه را بدان اختصاص می‌دهد. آن‌گونه که در پایان سفرنامه آمده، نگارش آن در سوم ذی الحجه سال ۷۵۶ پایان پذیرفته است. (ص ۷۰۰)

سفرنامه برادران امیدوار

عیسی و عبدالله امیدوار برای سفر به نقاط دور دست و مطالعه زندگی انسان‌های اصیل و بدوی از سال ۱۳۳۳ سفری ده ساله را به اقصی نقاط جهان آغاز کردند. خاطرات این سفر را عیسی امیدوار در مجموعه‌ای با عنوان *سفرنامه برادران امیدوار، نخستین جهانگردان پژوهشگر ایرانی* در سال ۱۳۹۰ منتشر کرده است. ناگفته پیداست که فاصله زمانی بیش از ده قرن با سفرنامه ناصر خسرو و شش قرن با ابن بطوطه می‌تواند نشانگر اختلافات فاحشی میان این سه سفر باشد.

ما در اینجا در صدد پیدا کردن تفاوت‌های ناشی از اختلاف زمانی یا انگیزه‌های سفر این جهانگردان نیستیم، بلکه همانگونه که گفته شد، با تحلیل گفتمان‌های جاری در بیان خاطرات سفر می‌خواهیم به بسترهای فرهنگی این سه دیدگاه و گفتمان‌های برخاسته از آن اشاره کنیم.

بی‌تردید، برادران امیدوار به یمن امکانات مدرن روز توانسته‌اند از ابزار بیشتر و گویاتری برای نشان‌دادن ابعاد سفر خود استفاده کنند، اما مبنای این پژوهش صرفاً کتابی است که عیسی امیدوار در سال ۹۰ منتشر کرده است.

ویژگی‌های برادران امیدوار

فصل اول سفرنامه برادران امیدوار به تمامی به توضیح زندگی شخصی دو جهانگرد، از زمان تولد و محل زندگی گرفته تا شغل پدر و مادر و تعداد و اسم خوه‌ران و برادران.

متن کتاب از آغاز یک متن کاملاً امروزی و مدرن است. فارغ از تصاویر، نقشه‌ها و حتی صفحه بندی کتاب که موضوع بررسی این نوشتار نیست، همین نکته که از همان مقدمه تمامی مطالب از زبان یکی از برادران (عیسی) و نه درباره او، آن هم با زبانی شیرین و ادیبانه بیان می‌شود، این سفرنامه را به کلی از دو سفرنامه پیشین متفاوت می‌سازد.

ویژگی اصلی این دو برادر این است که طبعی ماجراجو و کنجکاو داشتند و محیط خانواده نیز این روحیه را در ایشان تقویت نمود. این نکته را از ابتدای سفرنامه ابن بطوطه نیز می‌توان دریافت کرد. جوانی بی نام و نشان که با سودای کشف حقیقت قدم در سفری طولانی نهاد. اما در سفرنامه امیدوار به تمهیدات و مقدماتی هم که دو برادر برای انجام سفر اصلی بکار گرفته‌اند نیز اشاره شده است.

زمان و مدت سفر

"آن روز، یکی از روزهای مطبوع آفتابی اوایل شهریور ۱۳۳۳ بود. نسیم خوشی که دامن‌کشان از قله رفیع البرز می‌گذشت بر گونه‌های مهرپرور و بر دیدگان اشک‌آلود و چهره‌های رنگ‌باخته بستگان و دوستانی که به بدرقه‌مان آمده بودند، بوسه می‌زد." (ص ۳۸)

این آغاز روایت امیدوار از سفر نیست. همانطور که گفته شد، پیش از این، او مقدماتی درباره زندگی خانوادگی و بارقه‌های کوچکی بیان می‌کند که در کودکی در ذهن او و برادرش زده شد و آن دو را در سنین ۲۵ و ۲۳ سالگی به سفری طولانی، دشوار و پرماجرا کشاند.

این دو برادر در سال ۱۳۴۰ به میهن بازگشتند، اما سه ماه بعد بار دیگر سفری دیگر را به مدت سه سال به سویی دیگر از جهان آغاز کردند.

از ویژگی‌های قابل توجه در این سفر، مسیری است که دو جهانگرد (امروزی) برای سفر برگزیدند: "اگر حمل بر خودستایی نشود، ما دو برادر برخلاف همه جهانگردانی که در آغاز راه اروپا را در پیش می‌گیرند، به سوی آسیای کهنسال روی آوردیم تا در زندگی مردم سرزمین‌های گوناگون تین قاره بزرگ و کهنسال به تفحص و جستجو بپردازیم که بدین گونه پس از دیدار آسیا، وقتی به اروپا و آمریکا گام گذاشتیم بی‌گمان ارمغان‌های ارزنده و شگفت‌انگیزی به این دو قاره متمدن می‌بردیم." (ص ۴۳)

از همین عبارت می‌توان دریافت که رابطه مسافران هم‌روزگار ما با جهانی که در آن سیر می‌کردند، یک رابطه دو طرفه بوده و تنها نظاره‌گر و روایتگر مشاهدات خویش نبودند.

انگیزه سفر

آنچه از ابتدا این سفرنامه را به طور کلی و اساسی با آن دو دیگر متفاوت می‌کند، انگیزه این دو برادر برای سفر است. به واقع، انگیزه اصلی این سفر آشنایی با اقوام مختلف و توجه تاریخی به زوایای فرهنگی زندگی انسان‌ها و ارتباط گرفتن با آنها به عنوان مظلوم مکان‌هایی بوده است که به آنها سفر کرده‌اند؛ در حالی که ناصر خسرو به عشق زیارت خانه خدا، سیر و سلوکی عارفانه را در سفری مادی دنبال نموده بود، اگرچه سخنی از آنچه در درونش گذشته یا حتی ارتباطی که با مکان‌ها و اطراف خود برقرار کرده، نگفته است. این بطوطه نیز مقصودش همچون ناصرخسرو زیارت خانه خدا بود، اما ابعاد عمیق‌تر و متنوع‌تری را در روایت سفر خود نمود داده است. برادران امیدوار پیش از سفر به اقصی نقاط جهان، کاوش‌های بسیاری در داخل کشور انجام دادند تا هم ابتدا با تاریخ و فرهنگ کهن و اقوام گذشته کشور خود آشنا شوند و هم آمادگی لازم را برای سفر به دور دنیا به دست آورند.

تمهیدات سفر

عیسی امیدوار همه چیز را با ذکر جزئیات بیان کرده است. بخش نخست سفر ایشان با دو موتورسیکلت صورت گرفته و سه سال واپسین را با اتومبیلی اهدایی شرکت سیترون ادامه سفر داده‌اند.

امیدوار تمامی تمهیدات و آمادگی‌هایی را که برای پای گذاشتن در این راه طولانی لازم بوده بیان نموده، حتی قیمت و مدل وسیله‌های نقلیه و تجهیزات جانبی را به طور مفصل توضیح داده است. او همچنین به کارهایی که برای کسب درآمد انجام می‌داده‌اند، به روشنی و بارها اشاره کرده است. بیشترین منبع درآمد آنها از طریق فروش اطلاعاتی مکتوب یا فیلم‌ها یا نمایشگاه‌هایی بوده که در سفر گرد می‌آورده‌اند، البته بیش از آن هر چیز دیگری هم که در چنته داشتند، بکار می‌گرفتند:

"در آن برنامه، بانویی که به زبان انگلیسی آشنایی داشت، با ما مصاحبه به عمل آورد که گفته‌های ما را بلافاصله ترجمه می‌کرد. ما تصاویری از صعود خودمان به هیمالیا را نشان دادیم، از اوضاع ایران سخن راندیم. برای اینکه

بیشتر آن‌ها را با وطن عزیزمان آشنا سازیم پنج دقیقه موسیقی ایرانی به وسیله ویلن و ضرب اجرا کردیم و سرانجام هنگامی که گفتگوی ما به قاره استرالیا رسید، یک حلقه فیلم آموزشی را هم نشان دادیم و این فیلمی بود که خودمان از زندگی انسانهای اصیلی که به مانند عصر حجر زندگی می‌کنند، تهیه کرده بودیم." (ص ۲۱۱)

این دو جهانگرد افزون بر ارتباط فعالانه و مؤثر با محیط اطراف خویش، با مردم نیز ارتباط مؤثری برقرار می‌کردند و همان‌گونه که اشاره شد، اصولاً هدفشان مردم شناسی و کشف طبایع و ویژگی‌های رفتاری و حتی اخلاقی مردم در محیط‌ها و اقلیم‌های مختلف بود. این مخاطب شناسی و ایجاد ارتباط مؤثر در نگارش سفرنامه، در مطایبه درون واژگان نیز هویداست.

یکی دیگر از مواردی که ویژه زندگی امروزیست، مرزهای قراردادی کشورهاست که عبور از آنها را مستلزم کسب روایت می‌کند که این نکته هم در مواردی ذکر شده است.

کیفیت روایت سفر

آنچه بیش از هر چیز دیگری در تفاوت آشکار این سفرنامه با سفرنامه‌های پیشین رخ می‌نماید، روحیه فردگرایی و اومانیستی انسان امروز است.

طنز بیش و کم آشکار موجود در روایت امیدوار با ایجاد نوعی مطایبه و فضایی زنده و پر نشاط، خواننده را نیز با موقعیت‌هایی که مسافران با آن مواجه بودند، همراه می‌کند.

"... در این ناحیه یک ماجرای شنیدنی اتفاق افتاد که چیزی نمانده بود به نابودی ما منتهی شود و اگر معجزه‌ای رخ نداده بود، اکنون در افغانستان مدفون بودیم و شما از راه دپر برایمان فاتحه می‌خواندید!" (ص ۴۶)

نکته دیگر در ابراز عواطف و احساسات خالصانه و البته با فاصله‌ای متملانه از شیوه پنهان کاری ایرانیست. یکی از موارد مورد بررسی در سفرنامه‌های پیشین، میزان حضور زنان در گفتمان روایی آنها بود.

عیسی امیدوار، بی هیچ پروایی و البته با بیانی بسیار شیرین و خواندنی، چندین صفحه از ملاقتشان با شاهزاده‌ای بانکوکی حکایت می‌کند و در پایان می‌نویسد:

"اقامت هیجده روزه ما در شهر بانکوک مثل یک رؤیای شیرین طلایی گذشت، هیجده روز شیرین و پرحلاوت که مانند هیجده دقیقه سپری شد..."

و ما سرانجام پس از یک جدال عظیم درونی توانستیم نیروی خود را متمرکز کرده و مانند روزهای اول به دنبال هدف بزرگ و اصلی خود برویم، اگرچه تا به همان حال نخستین بازگشتیم عمری بر ما گذشت، زیرا از یاد بردن

کونتا کار ساده و آسانی نبود!" (ص ۲۲۹)

این چنین بیان احساساتی حاکی از واقع‌گرایی محضی است که در تمام متن سفرنامه امیدوار جاری است و آن را به طبع و سلیقه خواننده امروزی نزدیک‌تر می‌کند.

این صداقت، در گفتار در بیان عقاید نیز آشکار است. پیش از این اشاره شد که ناصر خسرو پس از سپری کردن ایامی در غفلت، به واسطه رؤیایی متنهبه شده، به قصد تزکیه نفس، پای در سفری نهاده که مقصود اصلی از آن زیارت خانه خدا بوده است. این بطوطه هم آهنگ سفر حج داشت اما به روشنی به انگیزه آن اشاره ننموده بود. اما عیسی امیدوار به صراحت بیان می‌دارد که مقصد اصلی آنها در بخش دوم سفرشان شوق سفر به آفریقا و دیدار از سرزمین اسرارآمیز سیاه پوستان و آشنایی با فرهنگ و سنن ایشان بوده است و لاجرم در این سفر توفیق زیارت خانه خدا را نیز می‌یابند. هرچند تسلط گفتمان قدرت این جوانان جستجوگر را نیز رها ننموده و آنها پیش از تشریف به عمره با پادشاه سعودی (همچون بسیاری پادشاهان و رؤسای جمهور دیگر کشورها) دیدار نموده‌اند.

آنها پس از مشقت‌های فراوانی که در راه بیابانی مکه تحمل می‌کنند، سرانجام به کعبه می‌رسند، اما از آنجا که هدفشان بازنمایاندن این مکان مقدس برای مردم غیر مسلمان و هم‌چنین مسلمانان آرزومند بوده است، با لطایف الحیل ابزار و وسایل تصویر برداری و عکاسی را در زیر احرام‌های خود پنهان می‌کنند که حکایت آن بس شیرین و خواندنی است.

نتیجه‌گیری

بیان خاطرات سفر با هر انگیزه‌ای و به هر زبانی اولاً به دلیل علاقه انسان به کشف ناشناخته‌ها و ثانیاً به خاطر ماهیت روایی که دارد و احساس درونی انسان را برای شنیدن داستان ارضا می‌کند، شیرین و جذاب است. اما مهم‌ترین نکته در سفرنامه‌ها بیان دیدگاه‌ها و برداشت‌هایی است که مسافران از ماجراهای تلخ و شیرین سفرهای خود نقل می‌کنند.

از آنچه گذشت می‌توان مواردی نظیر:

- الگوهای ذهنی و دیدگاه‌های مسافر
- سن و سال مسافر
- انگیزه سفر
- برهه زمانی که سفر در آن اتفاق می‌افتد
- شخصیت درون‌گرا یا برون‌گرای مسافر
- نوع ارتباط‌گیری مسافر با محیط و افراد اطراف خویش
- میزان ماجراجویی مسافر و نوع مواجهه با خطرات
- انتخاب زبان و سبک بیان حکایت سفر
- ابزار و امکانات مادی مسافر

را در تحلیل گفتمان حاکم بر سفرنامه‌ها دخیل دانست. بی تردید، هر سفرنامه‌ای در نوع خود به دلیل ماهیت جذاب سفر، خواندنی و عبرت‌آموز است و آنچه در این نوشتار بیان شد، تحلیلی بر این تفاوت‌هاست، بی‌آنکه برای هر کدام نمره یا امتیازی قائل باشد.

منابع

- ابن بطوطه، **رحلة ابن بطوطه**، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن بطوطه، **سفرنامه ابن بطوطه**، ترجمه: محمد علی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
- امیدوار عیسی، **سفرنامه برادران امیدوار، نخستین جهانگردان پژوهشگر ایرانی**، تهران، نشر جمهوری، چاپ ششم، ۱۳۹۰.
- فالر راجر؛ رومن یاکوبسن؛ دیوید لاج، **زبان‌شناسی و نقد ادبی**، ترجمه: مریم خوزان، حسین پاینده، تهران، نشر نی، چ ۱، ۱۳۶۹.
- وزین پور نادر، **سفرنامه ناصر خسرو**، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ ۱۲، ۱۳۷۴.

وصف مصر در کتاب "سفرنامه ناصر خسرو"

احمد السید محمد احمد ابو الجود^۱

اهمیت این پژوهش:

اهمیت پژوهش راجع به اهمیت وصف مصر در کتاب سفرنامه، زیرا که این کتاب از مهمترین کتابهای که از مصر در این دوره سخن میگوید، و در آن چیزهای دقیق و مهم از عظمت شهرهای مصر و تمدنش در آن دوره است علاوه بر فعالیتهای کشاورزی و صنعتی و بازرگانی که در مصر در این دوره رایج شد. و اهمیت این اطلاعات راجع به عظمت نویسنده آنها که از بزرگترین مفکران و دانشمندان این دوره بود، و بیشتر چیزهایی که در کتابش نوشت آن را بچشم خود دید یا از ثقات شنید.

علل انتخاب این موضوع راجع به چند نقطه بشود:

^۱ مدرس در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشکده زبانها و ترجمه دانشگاه الازهر مصر، abulgood@yahoo.com

آشکار کردن اوضاع مصر در دوره فاطمیان، و نگاه انتقادی ناصر خسرو، از این جهت که وصف مصر را از نگاه یک دانشمند ایرانی نشان دهیم. مخصوصاً که بنده از اهل مصر و آثار زیاد از دوره فاطمیان را هنوز در مصر وجود دارد و بچشم خود ببینم.

اهمیت این کتاب در ادبیات فارسی، وعظمت نویسنده آن است که جایگاه بزرگی در ادبیات فارسی دارد.

افتخار را به شرکت در همایش هزاره ناصر خسرو قبادیانی دریا بام.

پیشینه پژوهش: پژوهشها و مقاله های زیاد درباره ناصر خسرو و آثارش مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است، و از آنهاست:

افشار، ایرج؛ قیمت اجناس در سفرنامه ناصر خسرو، مجله: یغما «آبان ۱۳۵۴ - شماره ۳۲۶.

ثقفی، رضا؛ نگاهی نو به سفرنامه ناصر خسرو، مجله: کلک نقد کتاب، دی و بهمن ۱۳۷۳ - شماره ۵۸ و ۵۹.

امیرقاسمی، مینو؛ بازار در سفرنامه ناصر خسرو و احسن التقاسیم مقدسی، مجله: جغرافیا و برنامه ریزی «تابستان ۱۳۸۲ - شماره ۱۲.

تجربه کار، نصرت؛ سفرنامه حکیم ناصر خسرو، مجله: یغما «شهریور ۱۳۴۶ - شماره ۲۳۰.

پیشگفتار:

کشور مصر دارای تمدن بزرگ راجع به هفت هزار سال پیش است، و همیشه مقصد مردم جهان اسلام از خاور و باختر بود، و دانشمندان و غیر ایشان به کشور مصر می آیند.

و در دوره حاکمیت فاطمیان تمدن بزرگ را داشت، و فاطمیان نهضت علمی و فرهنگی در آن کشور باعث کردند، و دربار ایشان قبله برای دانشمندان و مفکران بود؛ لذا دانشمندان در آن دوره از کشورهای مختلف به مصر می آمدند، و از آنها شاعر ارجمند و نویسنده توانا و فیلسوف متفکر و جهانگرد شجاع و مبلغ چیره دست حکیم ناصر خسرو (۳۹۴ تا ۴۸۱ یا ۴۷۱ هجری قمری) از چهره درخشان ادبی و علمی ایران است.^(۱)

این حکیم بزرگ تالیفات زیادی دارد، یکی از آن سفرنامه است که از مهمترین کتابهای سفر است و ناصر خسرو در آن کتاب از وصف مصر اطلاعات مهمی را یاد کرد، زیرا که آنوقت در مصر زندگی می کرد و از چیزهای که بچشم خود می دید در سفرنامه سخن میگفت، که آشکار کردن آنها از بواعث نوشتن این پژوهش است.

و اهمیت وصف مصر در کتاب سفرنامه مربوط به اقامت کردن ناصر خسرو بیش از سه سال در آن است، و او در آن کتاب چهره روشن را از کشور مصر آشکار کرده است، و در نوشتن اطلاعات و مشاهدات خود را در مورد مصر امانت را رعایت می نمود، و دلیل بر اینکه او امانت دارنده در این کتاب مخصوصاً در وصف مصر که چیزهای که از مصر بچشم خود می دید، و آثار زیاد از آنکه در سفرنامه یاد کرد هنوز در کشور مصر باقی مانده است مانند:

(۱) مقدمه دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، با اهتمام مجتبی مینوی، و مهدی محقق، جلد اول، تهران ۱۳۵۷ ه.ش، ص پنچ.

مسجد الازهر و عمر عاص و غیره علاوه بر دروازه های قاهره مانند باب زویله باب النصر و غیره، و همچنین رود نیل که عظمت و اهمیت آن در گذشته بود و در حاضر و آینده باقی خواهد ماند.

کتاب سفرنامه در واقع گنجینه است از اطلاعات ارزشمند جغرافیایی و مردم شناسی که ما را با مدارس، بازارها، پیشه وری و صنعت، معماری شهرها، سازمانهای اداری و طبقات اجتماعی، طرز زندگانی، ولباس، و آداب و سنن اقوام مختلف در قرن پنجم آشنا میکند. ناصر خسرو در سفرنامه اطلاعات فراوانی در اختیار خواننده می گذارد. در این پژوهش تلاش میکنیم که عظمت و زیبایی مصر در کتاب سفرنامه ناصر خسرو از ناحیه اقتصادی، اجتماعی، آبادانی، فرهنگی، و دانش و آموزشی علاوه بر وصف رود نیل را آشکار بکنیم. این پژوهش را به چند قسم تجزیه و تقسیم می کنیم که بشرح زیر است:

عظمت و زیبایی مصر در کتاب سفرنامه ناصر خسرو:

هر کسی که کتاب سفرنامه ناصر خسرو را بخواند بیابد که او به کشور مصر اهمیت زیاد داد، و دولت آن را نمونه برجسته از رژیم عادلانه دانسته است، و خواست از این وصف بیان میکند که حکم فاطمیان که مذهب اسماعیلی دارند مناسبترین حکم برای همه کشورهای اسلامی است، و چیزی که ناصر خسرو را کمک میکرد که مصر در این دوره توسط عظمت و بزرگ خلافت فاطمی و ثبات شرایط، و نیز لذت بردن آن به بسیاری از آرامش و رفاه مشخص میشد.^(۱)

کشور مصر در زمانی که ناصر خسرو به آن رسید از بزرگترین و زیباترین کشورهای جهان اسلامی بوده و تمدن بزرگ را داشت، و این امر از اشاره های ناصر خسرو در سفرنامه بصورت خوبی آشکار میشود.

ناصر خسرو قبل از آمدن به کشور مصر شهرهای گوناگون را دید و از اوضاع و شرایط و مردم آن شهرها اطلاع یافت، لذا وقتی که به مصر آمد و تمدن و بزرگ و عظمت آن را دید او را شگفت زده کرد.

کشور مصر در زندگی ناصر خسرو تاثیرات شایان و قابل توجهی داشته است، زیرا در همان محیط بود که بزرگترین مبلغ مذهب فاطمی را دارا گردید، و این روحیه در آثار منظوم و منثور بعدی وی منعکس بود، فقط سه سال و سه ماه را در مصر سپری کرد.^(۲)

عظمت و زیبایی مصر در مواضع مختلف در کتاب سفرنامه وجود دارد زیرا که چشم ناصر خسرو هر چه زیباست را میدید.

واز حال اهل مصر و توانگری ایشان یاد کرد که اهل مصر عظیم توانگر بودند، و دلیل بر این است که در سنه ۴۳۹ هـ وقتی که سلطان را پسری آمد، فرمود که مردم خرمن کنند، شهر و بازارها بیاراستند چنانکه اگر آن وصف

(۱) العبادي: أحمد مختار: في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضة العربية، بيروت، ص ۲۹۷.
(۲) دربار سفرنامه ناصر خسرو: مترجم: غوریانی، سمندر؛ "مجله آریانا" آذر و دی ۱۳۴۴ هـ ش - شماره ۲۶۲، ص ۷۰۸.

کرده شود همانا بعضی مردم آنرا باور نکنند واستوار ندارند که دکانهای بزازان و صرافان و غیر هم چنان بود که از زر و جواهر و نقد و جنس و جامه های زربفت و قصب جایی نبود که کسی بنشیند و همه از سلطان ایمنند.^(۱) کشور مصر وسعتی عظیم دارد، همه نوع هواست از سرد سیر و گرم سیر در آن وجود دارد.^(۲) ناصر خسرو از مهمترین شهرهای کشور مصر واز عظمت آن سخن میگوید، واز شهرهای مصر که ناصر خسرو آن را دید و از آن در سفرنامه سخن گفت: شهرهای قاهره، مصر، تنیس، اسوان،... تا آخر. بشرح زیر است:

شهر قاهره:

وآن شهریست که المعز لدین الله وقتی به کشور مصر آمد به موضع آن فرود آمد، و حاشیت خود را فرمود تا هر کس سرایی و بنایی بنیاد افکند، وآن را قاهره نام نهادند چه آن لشکر آنجا را قهر کرد. و ناصر خسرو آن شهری را وصف کرد که نظیر آن کم باشد،^(۳)

ناصر خسرو از اقسام شهر قاهره سخن گفت که آن شهر را ده محلتست، و محلت را حاره میگویند، و اسامی آن اینست: حاره الامراء ۲- حاره الروم ۳- حاره المصامده... است^(۴) و قاهره پنج دروازه: باب النصر، باب الفتوح، باب الخلیج... دارد. واز قاهره میگوید که آن بارو ندارد اما بناها مرتفع است که از بارو قوی تر و عالی تر است. و هر کاخ و سرای حصارى است. و بیش تر عمارات پنج اشکوب و شش اشکوب باشد، و آب خوردنی از نیل باشد سقایان با شتر نقل کنند. و آب چاهها هرچه به رود نیل نزدیک تر باشد خوش باشد و هرچه دور از نیل باشد، شور باشد.^(۵)

و ناصر خسرو سراهای قاهره را وصف کرد که چنان بود از پاکیزگی و لطافت که گویی از جواهر ساخته اند نه از گچ و آجر و سنگ. و تمامت سراهای قاهره جدا جدا نهاده است چنان که درخت و عمارت هیچ آفریده بر دیوار غیرى نباشد^(۶)

شهر مصر:

ناصر خسرو شهر مصر را وصف کرد که آن بر بالای نهاده و جانب مشرقی شهر کوه است اما نه بلند بلکه سنگ هاست و پشت های سنگین است،^(۷) واز بیم آب فیضان رود نیل بر سر بالای نهاده است و وقتی سنگهای بلند

(۱) بلخی: ابو معین حمید الدین ناصر بن خسرو قبادیانی: سفرنامه، بکوشش: محمد دبیر سیاقی، انتشارات کتابفروشی زوار، ۱۳۳۵ هـ ش، ص ۶۸، ۶۹.

(۲) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۷.

(۳) همین پیشین: ص ۵۴.

(۴) همین پیشین: ص ۶۳.

(۵) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۶.

(۶) همین پیشین: ص ۵۷.

(۷) همین پیشین: ص ۶۴.

بزرگ بوده است. همه را بشکستند و هموار کردند، و چون از دور شهر مصر را نگاه کنند پندارند کوهی است. (۱) و در آن دوره بعضی از بناهای مصر چهارده طبقه از بالای یکدیگرست، و بعضی دیگر هفت طبقه است. (۲)

شهر مصر بر کنار نیل نهاده است بدرازی، و بسیاری کاخها و منظرها چنانست که اگر خواهند آب بریسمان از نیل بردارند. اما آب شهر همه سقایان از نیل می آوردند، بعضی بستر و بعضی بدوش و سبوهاست. (۳) و نیز ناصر خسرو جزیره که در میان دو شاخ بزرگ نیل (دمیاط و رشید) وجود دارد را وصف کرد که در آنجا مسجد آدینه و باغ هاست، و آن پاره یی سنگ در میان رود بوده است. و ناصر خسرو این دو شاخ از نیل هر یک را بقدر جیحون تقدیر کرد، و در مصر چندان کشتی و زورق باشد که ببغداد و بصره نباشد. (۴)

و علاوه از شهرهای گذشته بعضی از شهرستانهای جنوب مصر را وصف کرد، یکی از آنها شهری که آنرا اخمیم میگفتند، شهری انبوه و آبادان و مردمی غلبه و حصارى حصین و نخل و بساتین بسیار دارد، بیست روز آنجا مقام افتاد. (۵)

واز شهری اسوان هم سخن گفت که این شهر عظیم محکم است، تا اگر وقتی از ولایت نوبه کسی قصدی کند نتواند و مدام آنجا لشکری بمحافظت شهر و ولایت باشد. (۶)

و نیز شهر قوص را وصف کرد که در آن بناهای عظیم را دید از سنگهایی که هر که آن را ببیند تعجب کند، و اکثر عمارتهای آن از سنگهای بزرگ کرده است که هر یک از آن مقدار بیست هزار وسی هزار من باشد و عجب آنکه بده پانزده فرسنگی آن موضع نه کوهیست و نه سنگ تا آنها را از کجا و چگونه نقل کرده باشند. (۷)

صفت اهل مصر:

ناصر خسرو در چند موضع از سفرنامه مردم مصر را وصف کرد که اهل شهر عظیم توانگر بودند در آنوقت که آنجا بود. و از صفات مردم مصر: (۸)

امنیت: علاوه بر بزرگترین صفات زیبایی و عظمت مصر که ناصر خسرو در کتاب سفرنامه درباره آن سخن میگفت، مهمترین صفات مصر امنیت دانست، و این امر راجع به مهمترین صفت که باید هر سلطان به آن موصوف میشود و آن عدل است، او بیان کرد که امنیت و فراغت اهل مصر بدان حد بود که دکانهای بزازان و صرافان و جوهریان را در نمی بستند، الا دامی بر وی می کشیدند. (۹) حتی اهل ذمه از مسیحیان و یهودیان

(۱) همین پیشین: ص ۶۴.

(۲) همین پیشین: ص ۶۴.

(۳) همین پیشین: ص ۶۷.

(۴) همین پیشین: ص ۶۷، ۶۸.

(۵) همین پیشین: ص ۸۰.

(۶) همین پیشین: ص ۸۱.

(۷) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۸۰.

(۸) همین پیشین: ص ۶۸.

(۹) همین پیشین: ص ۷۱.

و غیره بدین امنیت را لذت می بردند و این امر آشکار میشود از آنچه با مردی یهودی که جوهر فروش بوده اتفاق افتاده است که بعضی از لشکریان آن یهودی را کشتند.^(۱) و آن جهود مقتول را ابو سعید می گفتند پسری و برادری داشت، گفتند مال او را خدای تعالی داند که چندست؟ برادر او کاغذی نوشته بخدمت سلطان فرستاد که دویست هزار دینار مغربی خزانه را خدمت کند، در سرّ، این وقت از آنکه میت رسید سلطان آن کاغذ بیرون فرستاد، تا بر سر جمع بدریدند و گفت که شما ایمن باشید، و بخانه خود باز روید که نه کس را با شما کارست، و نه ما بمال کسی محتاج، و ایشانرا استمالت کرد.^(۲)

وفا: ناصر خسرو مردم مصر را وصف کرد که ایشان با وفا هستند و نمونه از وفای آنها ایراد کرد که در وقتی که او به شهر اسوان بود، دوستی داشت نام او ابو عبد الله محمد بن فلیح بود، هنگامیکه میخواهد از اسوان به شهر عیذاب برود آن دوست نامه نوشته بود بدوستی یا وکیلی که او را بشهر عیذاب بود که آنچه ناصر خواهد بوی دهد و خطی بستاند تا وی را محسوب باشد، و ناصر خسرو سه ماه درین شهر عیذاب بماند و آنچه داشت خرج کرده شد از ضرورت آن کاغذ را بدان شخص داد، او مردمی کرد و گفت والله او را پیش من چیز بسیار است، چه میخواهد تا به او بدهد، ناصر خسرو گفت: "من تعجب کردم از نیک مردی او که بی سابقه با من آنهمه نیکویی کرد... من از آن مرد صد من آرد بستدم، و آن مقدار آنجا عزّتی تمام داشت و خطی بدان مقدار بوی دادم، و او آن کاغذ که من نوشته بودم به اسوان فرستاد و پیش از آنکه من از شهر عیذاب بروم، جواب آن محمد فلیح باز رسید که آن چه مقدار باشد؟ هر چند که او خواهد و از آن من موجود باشد بدو ده، و اگر از آن خویش بدهی عوض با تو دهم و این فصل بدان نوشتم تا خوانندگان بدانند که مردم را بر مردم اعتمادست، و کرم هر جای باشد و جوانمردی همیشه بوده اند و باشند".^(۳)

از جنبه اقتصادی:

وضعیت اقتصادی مصر وقتی که ناصر خسرو آنجا بود بسیار خوب بود و این امر به دلیل پیشرفت بازرگانی، کشاورزی و صنعتی در مصر است.

بازرگانی در مصر:

بازرگانی مصر با کشورهای خارجی از حیث وارد کردن کالاهای مختلف از کشورهای گوناگون یا صادر کردن آنها به همین کشورها یا به کشورهای دیگر بسیار فعال بود، با توجه به موقعیت مکانی مصر و تنوع و کیفیت محصولات آن در آن دوره است، و این به شرح زیر در سفرنامه دیده می شود:

(۱) همین پیشین: ص ۷۲.

(۲) همین پیشین: ص ۷۲.

(۳) همین پیشین: ص ۸۴، ۸۵.

ناصر خسرو در مواضع چندی به تجارت بین مصر و کشورهای دیگر اشاره می کند، و اشاره های او در سفرنامه درباره بازرگانی در مصر بدو بخش تقسیم میشود:

قسم اول: تجارت خارجی مصر:

مصر را روابط تجارتي با کشورهای گوناگون بود، و ناصر خسرو به چندی از این کشورها اشاره کرد مانند زنگبار و حبشه است، و از زنگبار دندان فیل و همچنین از حبشه پوست پلنگ میاوردند، واز آن نعلین می ساختند، علاوه بر مرغ خانگی که از همین کشور آوردند که نیک بزرگ باشد و نقطه های سپید بروی و بر مثال طاووس بر سر کلاهی دارد.^(۱)

و در مصر شهرهای تجارتي مهم وجود داشت که از آنها شهر تنیس و شهر اسکندریه که بر لب دریای مدیترانه و کنار نیل است، واز آن جا میوه بسیار به مصر آورند به کشتی.^(۲) و نیز محصولات مصر از آن به کشورهای دیگر، صادر میشود.

و همچنین از شهرهای دیگر که از آنها کالاهای گوناگون به مصر می آمد، سقلیه و هم سلطان مصر را است، و هر سال کشتی آید و مال آن جا به مصر آورد و از آن جا کتان باریک آورند.^(۳)

یکی دیگر از شهرستانهای تجارتي مصر عیذاب است آن شهر که ناصر خسرو در بیستم ربیع الاول سنه اثنین واربعمین واربعمائه به آن رسید. و آن شهر بر کناره دریا نهاده است. و باجگاهیست که از حبشه و زنگبار و یمن کشتیها آنجا آید، واز آنجا بر اشتران بارها به بیابان تا اسوان واز آنجا در کشتی بآب نیل به شهر مصر برند.^(۴)

قسم دوم تجارت داخلی مصر:

با توجه به تجارت داخلی میبینیم که تجارت بین شهرستانهای مختلف مصر بسیار فعال بود، ورود نیل از مهمترین راه های تجارتي بود، به همین دلیل است ناصر خسرو در مورد بسیاری از بازارها و مغازه ها که در مصر وجود می داشت سخن گفت. علاوه بر شهرستانهای که از آن کالاهای داخلی و خارجی به شهرستانهای دیگر منتقل میشود. شهرهای مصری در دوره فاطمیان جایگاه های صنایع دستی و مراکز تجارتي مانند اسکندریه، تنیس، قاهره و شهرهای دیگر هستند.^(۵)

(۱) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۶.

(۲) همین پیشین: ص ۵۰.

(۳) همین پیشین: ص ۵۲.

(۴) همین پیشین: ص ۸۲، ۸۳.

(۵) ل. ا. سیمینوفا: تاریخ مصر القديمة، ترجمة و تحقیق، حسن بیومی، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۱م، ص ۱۱۷.

بازارها: در دوره فاطمیان بسیاری از بازارها وجود می داشت، واز این بازارها ناصر خسرو سخن گفت مانند بازارهای تنیس که بازارهای نیکو بود، ودر آنجا ده هزار دکان، وصد دکان عطّاری باشد.^(۱) واز بسیاری بازارهای مصر گفت که حصر و قیاس آن دشوار باشد.^(۲) وهمچنین ناصر خسرو اشاره میکند که در شهر قاهره فقط از بیست هزار دکان کم نباشد همه ملک سلطان است.^(۳)

واز بازارهای مصر بازاریست که آنرا سوق القنادیل خواند، که ناصر خسرو از آن میگوید: "در هیچ بلد چنان بازاری نشان نمیدهند، هر طریف که در عالم باشد آنجا یافت شود. وآنجا آلتها... و بلور سخت نیکو دیدم."^(۴) ودر بازارهای مصر بازرگانان مانند بقال و عطار و غیره برای هر چه آن را میفروشدن باردان آن از خود بدهند اگر زجاج باشد و اگر سفال و اگر کاغذ، فی الجملة احتیاج نباشد که خریدار باردان بردارد.^(۵) سپس ناصر خسرو در مورد قیمت بعضی از محصولات و ارزش آنها سخن میگفت که آنجا کنجد اندک باشد و روغنش عزیز باشد و روغن زیتون ارزان بود و پسته گران تر از بادام است.^(۶)

راه های تجارتی: از دلایل رونق تجارت در مصر موقع منحصر به فرد خود را بین کشورهای سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا است، علاوه بر وجود راه های مختلف تجارتی از دریایی وزمینی است و ناصر خسرو به همین راه ها اشاره کرد، یکی از آنها راهی که به سوی مشرق باشد که از آن حاجیان و غیر ایشان به سوی مکه میروند و این راه چون به قلزم رسد دو راه باشد یکی بر خشکی و یکی بر آب است و راه خشک بیابانی میگردد به طول سیصد فرسنگ باشد و بیش تر قافله مصر بدان راه رود.^(۷)

صفات بازرگانان مصری: ناصر خسرو مهمترین صفات بازرگانان مصری را یاد کرد و آن راست گفتن است که اهل بازار مصر هر چه فروشند راست گویند و اگر کسی بمشتری دروغ گوید او را بر اشتري نشانند وزنگی بدست او دهند تا در شهر میگردد، وزنگ میجنباند و منادی میکند که من خلاف گفتم و ملامت میبینم، و هر که دروغ گوید سزای او ملامت باشد،^(۸) و این امر باعث که همه بازرگانان راست گفتن متعهد بشوند.

کشاورزی و انواع آن در مصر

(۱) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۴۶.

(۲) همین پیشین: ص ۴۹.

(۳) همین پیشین: ص ۵۴.

(۴) همین پیشین: ص ۶۶.

(۵) همین پیشین: ص ۶۸.

(۶) همین پیشین: ص ۶۸.

(۷) همین پیشین: ص ۵۲.

(۸) همین پیشین: ص ۶۸.

مصریان در آنوقت به باغچه‌ها و بوستانها علاقه مند بودند و این امر منجر به وجود باغچه‌های زیاد در شهرهای مختلف آن شد، مانند شهر قاهره که در آن در میان سراها باغچه‌ها و اشجار وجود می‌داشت و آب از چاه دهند و در حرم سلطان سراستان‌ها است که از آن نیکوتر نباشد و دولابها ساخته اند که آن بساتین را آب دهد و بر سر بامها هم درخت نشانده باشند و تفرجگاه‌ها ساخته اند.^(۱)

و باغی بود سلطانرا بدو فرسنگی شهری که آنرا عین الشمس میگفتند^(۲) و از چیزهایی که توجه ناصر خسرو را به روش کشاورزی در مصر جلب کرد است، آنست که از ثقات شنید که شخصی بر بام هفت طبقه باغچه‌ی کرده بود و گوساله‌ی آنجا برده و پرورده تا بزرگ شده، و آنجا دولابی ساخته که این گاو میگرددانید و آب از چاه بر میکشید، و بر آن بام درختهای نارنج و ترنج و موز و غیره کشته، و همه در بار آمده و گل و همه نوع کشته شده است.^(۳)

و نشانه‌هایی از پیشرفت‌ی در بخش کشاورزی مصر آنچه را ناصر خسرو بخود دید که اگر کسی خواهد بمصر باغی سازد در هر فصل که باشد بتواند ساخت، چه هر درخت که خواهد مدام حاصل تواند کرد و بنشانند، خواه مثمر و محمل خواه بی ثمر، و کسان باشند که دلال آن باشند و از هرچه خواهی در حال حاضر کنند، و بسیار بامهای ایشان باغ باشد و از آن اکثر پر بار باشد، از نارنج و ترنج و نار و سیب و به و گل و ریاحین، و ناصر خسرو چنین وضع در همه آفاق جای دیگر ندیده و نشنیده است.^(۴)

و مصریان انواع گوناگون از میوه‌ها مانند انگور، و درختهای خرما و غیره علاوه بر محصولات دیگر مانند گندم را می‌کاشتند، و نیز نی شکر که از آن عسل و شکر را می‌ساختند^(۵) و از روشهای آبیاری که آنرا در مصر دید دولاب است که در جزیره بین دوشاخ بزرگ نیل بود چون باغی و اندر آن خرماستان و زیتون و دیگر اشجار و زروع بسیارست و بدولاب آب دهند.^(۶)

و از تنوع و پیشرفت کشاورزی در مصر ناصر خسرو یاد کرد که: "در روز سیم دی ماه سال چهار صد و شانزده عجم این میوه‌ها و ریاحین بیک روز دید، و اینست که: گل سرخ، نیلوفر، نرگس، ترنج، نارنج، لیمو، سیب، یاسمن، آنار، خربوزه، دستنبوه، موز، زیتون، خرما، تر، خیار، باد رنگ، پیاز تر، سیر تر، جزر، چغندر. و تعجب او از این امر آشکار میکند که هر که اندیشه کند که این انواع میوه و ریاحین که بعضی خریفی است و بعضی ربیعی و بعضی صیفی و بعضی شتوی چگونه جمع بوده باشد همانا قبول نکند". سپس دلیل بیاورد از درست گفتارش که گفت:

(۱) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۶.

(۲) همین پیشین: ص ۶۲، ۶۳.

(۳) همین پیشین: ص ۶۴.

(۴) همین پیشین: ص ۷۸، ۷۹.

(۵) سرور: محمد جمال الدین: الدولة الفاطمية في مصر سياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها، دار الفكر العربي، ۱۹۷۹م، ص ۱۵۲.

(۶) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۸۱.

" فاما مرا درین غرضی نبوده و نوشتم الا آنچه دیدم، و بعضی که شنیدم و نوشتم، عهده آن بر من نیست، چه ولایت مصر و سعته عظیم دارد، همه نوع هواست از سرد سیر و گرم سیر و از همه اطراف هرچه باشد بشهر آورند و بعضی در بازارها بفروشد".^(۱)

واز عوامل پیشرفت کشاورزی در دوره فاطمیان روش حکومت با کشاورزان که قائم بر مهربانی و نگهداری، و دلیل بر آنست که خراج را در دست صاحبان استانها نگذارند.^(۲) علاوه بر اینکه وقتی که آب نیل کم می آمد سلطان فرمود که خراج از کشاورزان نگیرند. و ناصر خسرو از آن میگوید " و تا (رود نیل) هجده گز بالا نرود خراج سلطان بر رعیت ننهند".^(۳)

صنعتهای گوناگون در مصر:

شهرهای مصری در دوره فاطمیان پایگاه های صنعتی مهمی بودند، و شماره زیادی از مردم مصر در این صنعتها کار میکردند.^(۴) و مصر در این دوره به پیشرفتی صنعتی شهرت یافت، مخصوصاً در صنعت بافندگی علاوه بر برخی از صنایع دیگر که توسعه داده شدند.

شهرستانها وجود داشت که مراکز صنعتی و تجاری بزرگ بود، برخی از آنها ناصر خسرو در سفرنامه یاد کرد بشرح زیر است:

تنیس: یکی از شهرهای صنعتی مصرست که مرکز بافندگی بود و در آن شهر قصب رنگین بافند مانند عمامه ها و آنچه زنان پوشند. از این قصبهای رنگین هیچ جا مثل آن نبافند که در تنیس باشد^(۵)

و دلیل یگانگی تنیس در بافندگی قصبهای رنگین آنچه در سفرنامه وجود دارد: که ملک فارس بیست هزار دینار به تنیس فرستاده بود تا به جهت او یک دست جامه خاص بخرند و فرستادگان او چند سال آن جا بودند و نتوانستند آن را بخرند.^(۶)

و آن جا بافندگان معروفند که جامه خاص را می بافتند، و ناصر خسرو دستار را دید که کسی در تنیس برای سلطان مصر بافته بود، آن را پانصد دینار زر مغربی فرمود، و بدین شهر تنیس بوقلمون می بافتند که در همه عالم جای دیگر نباشد. آن جامه ای زرین است که به هر وقتی از روز به لونی دیگر نماید و به مغرب و مشرق آن جامه از تنیس برند، و ناصر خسرو شنید که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواست بود که صد شهر از ملک وی بستاند و تنیس را به وی دهد و او را از آن شهر مقصود قصب و بوقلمون بود.^(۷)

(۱) همین پیشین: ص ۶۶، ۶۷.

(۲) مقریزی: تقی الدین أحمد بن علی: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والأثار، چاپ بولاق، ۱۲۷۰هـ-ج ۱، ص ۱۰۰.

(۳) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۴۹.

(۴) سلطان: عبد المنعم: المجتمع المصري في العصر الفاطمي دراسة تاريخية وثائقية، دار المعارف، ۱۹۸۵م، ص ۷۷.

(۵) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۴۶.

(۶) همین پیشین: ص ۴۶.

(۷) همین پیشین: ص ۴۶.

شهر دمياط: آن شهر نیز از شهرهای بزرگ صنعتی در مصر است که در آن قصبه‌های سپید را می‌بافتند.^(۱)

و برای سلطان مصر قصبه‌های رنگین در کارخانه سلطانی بافند بکسی نفروشد و ندهند.^(۲)

و در مصر جامه کعبه می‌بافتند و به مکه می‌فرستادند بقرار معهود که هر سال دو نوبت جامه کعبه می‌فرستادند، و ناصر خسرو وقتی که جامه کعبه از راه قلزم گسیل کردند با قافله که آن را میبردند به مکه رفت.^(۳)

شهر صالحیه: بنا به اشاره ناصر خسرو در آن صنعت کشتی سازی وجود داشته شد، که او میگوید: "تا به شهری رسیدیم که آن را صالحیه می‌گفتند و این روستای پر نعمت و خواربار است و کشتی بسیار می‌سازند و هر یک را دویست خروار بار می‌کنند و به مصر می‌برند تا در دکان بقال میرود"^(۴)

علاوه بر صنعت بافندگی که در مصر شهرت بزرگ داشت، صنایع دیگر هم وجود داشت مانند صنعت عسل و شکر که در مصر معروف بود^(۵) و صنعت روغن چراغ که از تخم ترب و شلغم گیرند و آنرا زیت حار گویند و روغن کنجد و زیتون، و غیره.^(۶)

و همچنین صنعت آلات که در تنیس بود، و این امر راجع به گفتار ناصر خسرو در سفرنامه که در آن جا آلات آهن چون مقرض و کارد و غیره می‌ساختند.^(۷)

و همچنین صنعت سفال در مصر وجود داشت که سفالینه می‌ساختند که از همه نوع چنان لطیف و شفاف که دست چون بر بیرون نهند از اندرون بتوان دید، از کاسه و قنداق و طبق و غیره، و رنگ کنند آنرا چنانکه رنگ بوقلمون را ماند چنانکه از هر جهتی که بدارد رنگ دیگر نماید. و آبگینه سازند که بصفا و پاکی بزرجد ماند و آن را بوزن فروشند.^(۸)

از جنبه اجتماعی:

زندگی اجتماعی در مصر در زمان فاطمیان به عظمت و ابهت متمایز شد و این امر منحصر به خلفا نیست ولی به وزیران و بزرگان دولت منتقل شد.^(۹)

ناصر خسرو در مورد جنبه های زندگی اجتماعی در مصر سخن گفت، و بنا بر آنچه در سفرنامه نوشت زندگی اجتماعی مردم مصر و جامعه آن را بشرح زیر نشان می‌دهیم.

طبقات مردم:

(۱) همین پیشین: ص ۴۶

(۲) همین پیشین: ص ۴۶.

(۳) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۷۳.

(۴) همین پیشین: ص ۴۸.

(۵) همین پیشین: ص ۶۶.

(۶) همین پیشین: ص ۶۸.

(۷) همین پیشین: ص ۴۷.

(۸) همین پیشین: ص ۶۷.

(۹) ایمن فواد سید: الدولة الفاطمية في مصر تفسير جديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ۲۰۰۷م، ص ۵۵۸.

در عصر فاطمی ساکنان مصر از همه نوع بودند از عرب و مسیحیان و حبشیان و غیره هستند^(۱)، این طیف گسترده اجتماعی که به نام جامعه مصری مشهور است، و ممکنست از سفرنامه پیدا میشود که مردم مصر به دو طبقه تقسیم میشوند طبقه سادات و رجال دولت و داعیان. و طبقه عوام و آنست که شامل صنعتکاران، مردم عادی، بندگان، زنان و اهل ذمه بود.^(۲)

و ناصر خسرو در سفرنامه به این طبقات اشاره کرد بشرح زیر است:

دولتیان: وایشان کارمندان دستگاه دولتی هستند و از ایشان:

وزیران: وایشان قدر و منزلت بزرگی در کشور دارند و در همه مراسم شرکت بکنند، و بیشک از ثروتمندان بودند، و مرد دوم در دولت دانسته میشوند.^(۳)

بازرگانان: در عصر فاطمی به علت امنیت اجتماعی نسبی و آرامش مسیرها، بازرگانی رونق فراوان داشت، و طبقه بازرگانان از طبقات مهم جامعه مصری بودند، و این امر راجع به جایگاه بزرگ تجارتي در اقتصاد مصری در این دوره بشود. و ناصر خسرو به مهمترین صفت‌های بازرگانان اشاره کرد و آنست که راستگو باشند.^(۴)

خدامان قصر سلطان: قصرها و سراهای سلطان مصر پر شکوه و عظمت بودند، و بسیاری از کارمندان و خدامان در آنها کار میکنند و گفتند که در قصری که در وسط قاهره دوازده هزار خادم اجری خواره و کنیزکان... که گفتند سی هزار آدمی در آن قصر باشند.^(۵)

عامل ثبت افزایش آب رود نیل و آنست مردی که افزایش آب رود نیل مراقب بود.^(۶)

منادیان: و آنانکه شهرهای مصری می گردیدند تا از افزایش آب نیل به همه مردم خبر میدهند.

قاضی القضاة: و این سمت مهمی در مصر بود و قاضی القضاة را هر ماه دو هزار دینار مغربی مشاخره بود و هر قاضی بنسبت وی، تا بمال کس طمع نکنند و بر مردم حیف نرود.^(۷) علاوه بر کسانی دیگر که اشاره ها به ایشان در سفرنامه وجود دارد.

واز امور اجتماعی مردم مصر:

اجاره کردن: در جامعه مصری اجاره شدن وجود داشت که بعضی از خانه ها اجاره میشوند و ناصر خسرو از آن اشاره کرد که خانه ای که زمین وی بیست گز در دوازده گز بود به پانزده دینار مغربی به اجارت داده بود،

(۱) ابو الصلت اندلسی: الرسالة المصرية، تحقیق عبد السلام هارون، سلسله نوادر المخطوطات، قاهره ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۲۳.
(۲) مقریزی: اغاثه الامه بکشف الغمه، تحقیق: کرم حلمی فرحات، مرکز البحوث والدراسات الاجتماعیه، چاپ اول، ۱۴۲۷هـ - ۲۰۰۷م، ص ۱۴۷.
(۳) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۱.
(۴) همین پیشین: ص ۶۸.
(۵) همین پیشین: ص ۵۵.
(۶) همین پیشین: ص ۴۹.
(۷) همین پیشین: ص ۷۲، ۷۳.

ناصر خسرو گفت که: " در قاهره و مصر هشت هزار سرا باشد از آن سلطان که آنرا به اجارت دهند و هر ماه کرایه ستانند نه آنکه بر کسی بنوعی تکلیف کنند".^(۱)

ناصر خسرو به رنگ و مذهب بعضی از مردم مصر اشاره کرد و ازین که درباره شهر نوبه و مردمش گفت که ایشان سیاه پوست باشند و دین ایشان ترسای باشد.^(۲)

عدالت و وحدت میان مردم: از کتاب سفرنامه آشکار میشود که جمعیت مصر مذاهب مختلف را گرویدند، اغلب ایشان مسلمانان هستند و با اینکه پیروان ادیان دیگر اقلیت بودند، بتسامح مذهبی زندگی میکردند، و این امر آشکار میشود از آنچه ناصر خسرو در سفرنامه نوشت که بعضی از ترسایان از متمولان مصر بودند تا حدی که وقتی آب نیل وفا نکرد وزیر از او خواست غله بدهد خواه ببها خواه بقرض؟ شخصی ترسا که از متمولان مصر بود که چنانکه گفتند کشتی ها و مال و ملک او را قیاس نتوان کرد، این ترسا یاد کرد که غله مهیا دارد که شش سال نان مصر بدهد، با اینکه مردم مصر در آنوقت بسیار بودند، و این امر نشانه از چه ایمنی رعیتی و عادل سلطانی بود که در ایام ایشان چنین حالها باشد و چندین مالها که نه سلطان بر کسی ظلم و جور کند و نه رعیت چیزی پنهان و پوشیده دارد.^(۳)

جشنهای مردم مصر: مصریان جشنهای زیاد دارند چه مذهبی و چه اجتماعی، و از مهمترین جشنهای مصریان در این دوره جشن افزایش آب نیل، و اهمیت آن راجع به اهمیت رود نیل در زندگی مصریان میشود؛ لذا جشن بزرگ ملی بود، و ناصر خسرو این جشن را وصف کرد که وقتی رود نیل وفا کند از دهم شهریور ماه تا بیستم آبان، سر جویها و نهرها بهمه ولایت بسته باشد، سلطان برنشیند و حاضر شود تا آن را بگشایند آنوقت دیگر خلیجها و نهرها و جویها در همه ولایت بگشایند و آن روز بزرگتر عیدها، و آن را " رکوب فتح الخلیج " گویند.^(۴) و سلطان در آنروز بر نشیند و ده هزار مرکب بزین زرین و طوق استاده باشند، همه نمدزینهای دیبای رومی و بوقلمون قاصداً بافته باشند، و نوشتن بر حواشی بنام سلطان مصر و بر هر اسبی زرهی یا جوشن افکنده.^(۵) و بسیار شتران و استران با آرایشهای زیاد آراسته همه بزر و جواهر مرصع کرده بود.^(۶)

و آن روز که بامداد سلطان بفتح خلیج بیرون خواستی شد، ده هزار مرد صد صد میرفتند و در پیش بوق و دهل و سرنا میزدند و فوجی از لشکر به عقب ایشان میرفت، سپس وزیر با قاضی القضاة و فوجی انبوه از اهل علم و ارکان

(۱) همین پیشین: ص ۵۵.

(۲) همین پیشین: ص ۴۹.

(۳) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۹.

(۴) همین پیشین: ص ۵۸.

(۵) همین پیشین: ص ۵۸.

(۶) همین پیشین: ص ۵۸، ۵۹.

دولت بیابند^(۱) و نیز ادیبان و شاعران و فقیهان در این جشن شرکت می کردند^(۲)، و بعد از آن مردان آن بند را به کلنگ و ویل و مجرّفه بر دریدند و آب بیکبار فرو رود.^(۳)

از جنبه معماری:

مصر در دوره فاطمیان در معماری بسیار پیشرفته بود، و ساختمانهای باقیمانده از آن دوره تا اکنون در مصر بهترین شواهد از عظمت معماری و پیشرفت آن در آن دوره هستند، و برجسته ترین شواهد بر آنست آنچه را ناصر خسرو در کتابش سفرنامه در مورد عظمت و پیشرفت معماری مصر گفت، و ممکنست بعضی از شواهد عظمت معماری در مصر آشکار بشود بشرح زیر است.

ساختمانهای مصر:

کاخهای سلطنتی: عظمت معماری مصر از این کاخها منعکس میشود، و از این کاخ ها کاخی که در میان شهر قاهره است و همه حوالی آن گشاده که هیچ عمارت بدان نپیوسته است، و چون از بیرون شهر بنگرند قصر سلطان از بسیاری عمارات و ارتفاع آن چون کوهی نماید، و باروی آن عالی است، و این قصر را ده دروازه است بر روی زمین هر یک را نامی بدین تفصیل غیر از آن که در زیر زمین است: باب الذهب، باب البحر، باب السریج، باب الزهومه، باب السلام، باب الزبرجد، باب العبد، باب الفتوح، باب الزلاقه، باب السریه. و در زیر زمین دری است که سلطان سواره از آن جا بیرون رود، و از شهر بیرون قصری ساخته است که مخرج آن رهگذر در آن به قصر است.^(۴)

مناره اسکندریه: ناصر خسرو مناره اسکندریه را دید، و گفت آن آبادان بود، و بر آن مناره آیینة حراّقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول می آمد چون به مقابل آن می رسید آتشی از آن آینه در کشتی افتاده و می سوخت. و رومیان بسیار جد و جهد کردند و حيله ها نمودند و کس فرستادند و آن آینه بشکستند^(۵) و گفته میشود که این مناره در وسط اسکندریه بود ولی بعلت کنده کاری دریا در داخل آن شد^(۶)

نمازخانه ها: مصر به مساجد تاریخی فراوان معروف است که بسیاری از آنها هنوز هم وجود دارد، که همه آنها نشانه های روشن از اصالت و عظمت معماری آن دوره است و شماره از آنها ناصر خسرو در سفرنامه یاد کرد که به چند جامع اشاره کرد. از آنها جامع ازهر، جامع عمرو، جامع نور جامع حاکم، و جامع معز و این جامع بر لب نیل بیرون شهر است.^(۷)

(۱) ابراهیم رزق الله أبوب: التاريخ الفاطمي السياسي، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، ۱۹۹۷م، ص ۱۲۲.

(۲) همین پیشین:، ص ۲۵۸.

(۳) همین پیشین: ص ۶۱، ۶۲.

(۴) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۵.

(۵) همین پیشین: ص ۵۰، ۵۱.

(۶) عمر بن أبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب الكندي: فضائل مصر المحروسة، كتابخانه الخانجي - مصر، چاپ اول ۱۴۱۷هـ - ۱۹۹۷م

(۷) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۷.

و در مصر هفت جامعست چنانکه بهم پیوسته و در آن وشهر قاهره پانزده مسجد آدینه است که روزهای جمعه در هر جای خطبه وجماعت باشد. در میان بازار مسجدیست، وآن جامع عمرو عاص است، وآن مسجد بچهار صد عمود رخام قائمست، وآن دیوار که محراب بر اوست سر تا سر تخته های رخام سپیدست وجمع قرآن بر آن تخته ها بخطی زیبا نوشته است.^(۱)

از جنبه سیاسی:

حکومت مصر در دوره فاطمیان قائم بر خلیفه یا سلطان که بزرگترین کس در دولت است، و سپس وزیر که در دست او همه کارهای کشور است، که ناصر خسرو به هر دو کس در سفرنامه اشاره کرد.

سلطان مصر و مهمترین صفاتش در سفرنامه:

ناصر خسرو سلطان مصر را وصف کرد که او نشانه عدل و مهربانی است زیرا که خود را مانند هر کس از رعیت خود می دانست، ووقتی که بافندگان برای سلطان قصب و بوقلمون می بافتند بهای همه را می گرفتند چنان که مردم به رغبت کار سلطان کنند.^(۲)

علاوه بر این سلطان مصر وقتی که آب نیل به هیجده گز بالا نرود سلطان مصر از مردم آن خراج نمیگرفت. واین از قبیل رحمت و مهربانی به ایشان است.^(۳)

و نتیجه عدل سلطان همه مردم مصر از سلطان ایمنند که هیچکس از عوانان و غمّازان نمی ترسید، و بر سلطان اعتماد داشتند که بر کسی ظلم نکند، و بمال کسی هرگز طمع نکند، و همچنین ناصر خسرو گفت: " و آنجا مالها دیدم از آن مردم که اگر گویم یا صفت کنم مردم عجم را قبول نیفتد و مال ایشانرا حدّ و حصر نتوانستم کرد و آن آسایش و امن که آنجا دیدم هیچ جا ندیدم".^(۴) و علاوه بر این ناصر خسرو سلطان مصر را تصویر کرد که او نشانه خیر است؛ و این امر راجع به آنکه در فتح خلیج اتفاق بیفتد. چون آب نیل میافزاید و فیضان می آید سلطان در جشن بزرگ از سرایش بیرون می رود تا خلیج را بگشاید تا آبهای نیل به همه شاخهای آن برود تا مردم مصر بکارند. و علاوه بر عدل سلطان از سفرنامه آشکار میشود که سلطان مردم خود را رعایت میکرد، چونکه فصل حج نزدیک میشد در مساجد می خواندند که یا معشر المسلمین موسم حج میرسد، و سبیل سلطان بقرار معهود با لشکریان و اسبان و شتران و زاد معد است.^(۵) و وقتی که سلطان میدانست که حجاج را مصلحت نیست که سفر حجاز کنند ایشان را نگاه میداشت، و این نشانه از شفقت و مهربانی سلطان به مرد مخود است.^(۶) و ناصر خسرو بیان میکند که

(۱) همین پیشین: ص ۶۴، ۶۵.

(۲) همین پیشین: ص ۴۷.

(۳) همین پیشین: ص ۴۹.

(۴) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۱۶۹.

(۵) همین پیشین: ص ۷۳.

(۶) همین پیشین: ص ۷۳.

مهربانی سلطان مصر محدود به مردم مصر نمی شد بلکه وقتی که در حجاز قحطی شد؛ سی و پنج هزار آدمی از حجاز بمصر آمدند، و سلطان همه را جامه پوشانید و اجری داد تا سال تمام که همه گرسنه و برهنه بودند تا باز بارانها آمد و در زمین حجاز طعام فراخ شد و باز این همه خلق را در خورد هر یک جامه پوشانید و صلوات داد و سوی حجاز روانه کرد.^(۱)

صفت خوان سلطان مصر:

ناصر خسرو خوان سلطان مصر را به چشم خود دید و آن را وصف کرد و گفت: "عمارتها و صفه ها و ایوانها دیدم که اگر وصف آن کنم کتاب بتطویل انجامد. دوازده قصر درهم ساخته همه مربعات که در هر یک که میرفتی از دیگری نیکوتر بود...".^(۲)

وزیران مصر و مهمترین صفاتشان در سفرنامه:

بیشتر وزیران فاطمیان نیز اهل علم و دانش بودند به نحوی که شخصیتهای برجسته علمی، وفقهای آن عصر از وزیران دولت فاطمی محسوب می گشتند^(۳) و ناصر خسرو از مهمترین صفتهای وزیر سخن میگوید که: " وزیر شخصی باشد که به زهد و ورع و امانت و صدق و علم و عقل از همه مستثنی باشد".^(۴)

ارتش مصر و وصف آن در سفرنامه:

ناصر خسرو اطلاعاتی از ارتش مصر در سفرنامه ایراد کرد، و به فرقه از ارتش اشاره کرد که شهرهای مهمی مصر را می نگهداشت مانند تنیس شهر بزرگ صنعتی است که آنجا لشکری تمام با سلاح مقیم باشند احتیاط را تا از فرنگ و روم کس قصد آن نتواند کرد.^(۵)

و بیان میکند که پرسنل ارتش از قویترین مردان انتخاب میشود چونکه بسیاری از پرسنل ارتش از ولایت مصادمه که در جنوب مصر وجود دارد که مردم آن سیاه پوست درشت استخوان غلیظ باشند و قوی ترکیب هستند.^(۶) سپس ناصر خسرو ارتش مصر را و گروه های آن را وصف کرد چونکه در روز فتح خلیج آنها را دید. و در آن روز بعضی از لشکر سلطان روبروی او گروه گروه و فوج فوج می گذشتند، و هر قومی را نامی و کنیتی بود، گروهی را کتامیان گویند، و ایشان بیست هزار سوارند، گروهی را باطلیان گویند، و ایشان پانزده هزار سوارند، گروهی را مصادمه میگفتند، و ایشان بیست هزار مردند، گروهی را مشارقه میگفتند، ایشان ده هزار مرد عظیم هیكل بودند، گروهی را عبید الشراء گویند ایشان سی هزار مردند، گروهی را بدویان میگفتند و ایشان پنجاه

(۱) همین پیشین: ۷۶.

(۲) همین پیشین: ص ۷۱.

(۳) المناوی، محمد حمدي، الوزارة و الوزراء في العصر الفاطمي، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۰ م، ص ۱۱۴.

(۴) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۶.

(۵) همین پیشین: ص ۴۷.

(۶) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۵۳.

هزار سوارند، گروهی را استادان میگفتند وایشان سی هزار سوارند. گروهی را سرایبان میگفتند، وایشان ده هزار مرد بودند. گروهی را زنوج میگفتند ایشان سی هزار مرد بودند.^(۱)

وسایل حمل و نقل:

از سفرنامه آشکار میشود که در مصر وسایل مختلف برای حمل و نقل وجود می داشت، و مهمترین وسیله حمل و نقل در مصر کشتیهاست، که از روی آن کالاها و مردم از مصر به برخی کشورها حمل میکردند، و همچنین به شهرهای مختلف مصرست، و مصر ناوگان بزرگی از کشتیها دارد از آنها هزار کشتی - فقط پیرامون تنیس است - از آن بازرگانان و نیز از آن سلطان بسیار باشد، و بعضی از کشتیها از آن بزرگان دولت است،^(۲) و از آنها کشتیهای زیاد که پیرامون تنیس بسته شده است و به کشورهای مختلف مانند قسطنطنیه می رفت.^(۳)

و به وقت زیادت نیل بعضی از ولایتهای مصر در زیر آب باشد و مردم آن زورق ها را استفاده میکردند در رفت و آمدشان میان روستاهای گوناگون در همین وقت است.^(۴)

و ناصر خسرو بعضی از کشتیهای سلطان را وصف کرد، و آن کشتیها هر یک را مقدار پنجاه گز طول و بیست گز عرض بود، همه بتکلف با زر و سیم و جواهر و دیباها آراسته که اگر صفت آن کنند اوراق بسیار نوشته شود.^(۵)

و ناصر خسرو علاوه بر کشتیها نیز وسایل دیگر مانند زورقها که از آنها استفاده میکردند^(۶) خران و شتران یاد کرد که اهل بازار و دکانداران بر خران زینی نشینند که از خانه ببازار و هر جا آیند و روند، و بر سر کوچه ها بسیار خران زینی آراسته داشته باشند، که اگر کسی خواهد برنشیند و اندک کرایه میدهد، و پنجاه هزار بهیمه زینی باشد که هر روز زین کرده بکرا دهند.^(۷)

از ناحیه دانش و آموزش و فرهنگی

حکومت‌های فاطمیان دانش و فرهنگی را رعایت و تشویق میکنند و کوششهای زیادی کردند تا مصر قلعه علم و دانش و کعبه آمالی برای دانشمندان و دانشجویان سراسر جهان بشود مؤسسات آموزشی، پژوهشی تاسیس کردند و به مباحث علمی توجه نمودند و نهضتی فرهنگی در مصر ایجاد کردند.^(۸)

(۱) همین پیشین: ص ۵۹، ۶۰.
(۲) ل. ا. سیمینوفا: تاریخ مصر الفاطمیه (ابحاث و دراسات)، ترجمه: حسن بیومی، المجلس الأعلى للثقافة، ۲۰۰۱م، ص ۱۴۷. سفرنامه ناصر خسرو: ص ۴۷، ۴۸.
(۳) همین پیشین: ص ۴۸.
(۴) همین پیشین: ص ۵۰.
(۵) همین پیشین: ص ۶۲.
(۶) همین پیشین: ص ۶۷.
(۷) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۸.
(۸) محمد جمال الدین سرور: الدولة الفاطمیه فی مصر (سیاستها الداخليه ومظاهر الحضاره فی عهدها)، دار الفكر العربي، القاهرة، ۱۳۹۹ هـ - ۱۹۷۹م، ص ۱۷۴، ۱۷۵م.

به دلیل توجه بیش از حد خلفای فاطمی به اهل علم و ادب، دربار آنان مجمع علما و فضلا شده بود. خلفای فاطمی اهتمام فراوانی در تکریم مادی و معنوی علما نمودند و متکفل تأمین معاش و ارزاق بسیاری از آنان گشتند، و اماکن مخصوصی برای تحصیل و ترویج علم بنا کردند. حتی بخشی از قصرهای خود را در اختیار ترویج علم و دانش قرار دادند. درهای خزانه علم و ادب را به روی همه به رایگان باز کردند، تا مردم در تمام اوقات، از آنها استفاده نمایند.^(۱) زیرا که دانشمندان و مفکران مانند ناصر خسرو بدربار ایشان رفتند.

فاطمیان مراکز آموزشی و پژوهشی فراوانی مانند مساجد، کتابخانه و مدارس تاسیس کردند و برای استفاده از توان علمی موجود در سایر مناطق اسلامی، عالمان و دانشمندان دیگر سرزمین ها را به دربار خود دعوت نمودند.^(۲) نهادها و مؤسسات آموزشی در عصر فاطمیان:

مسجدها:

مسجد از زمانهای قدیم نقش بزرگ و بسیار مهم را در نهضت فرهنگی از ابتدای تأسیس حکومت اسلامی در میان مسلمانان ایفا می نمود. در دوره فاطمیان و تا اکنون همین نقش را ایفا میکند، که به عنوان پایگاه مهم علمی - فرهنگی. در حکومت نبوی، و مرکزی عبادی، سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی بود^(۳)، و ناصر خسرو از نقش مسجدها در نهضت علمی و فرهنگی در زمان فاطمیان اشاره کرد. بشرح زیر است:

مسجدالأزهر

غرض اساسی از بنا کردن آن مسجد ترویج علوم دینی و مذهب فاطمی علاوه بر آموزشی علوم گوناگون بود، و آن مسجد در عصر خلفای فاطمی، مرکز مهم فرهنگی و مجمع علمی دانشمندان به ویژه فقهای شیعه به شمار میرفت. این مکان در ابتدای امر، مسجدی ساده بود، ولی بعدها به دانشگاهی تبدیل شد که دانشجویان و طالبان علم از اطراف و اکناف جهان اسلام به آن روی میآوردند.^(۴)

و خلفای فاطمیان به آن مسجد بیش از همه مساجد رعایت مهمی را دادند.^(۵) و حجره هایی برای دانشجویان تأسیس شد و خانه هایی نیز برای اقامت استادان خریدند و به دانشگاه الأزهر یا جامع الأزهر افزوده شد.^(۶)

در کنار الأزهر، جامع های دیگری در آن دوره وجود داشت، و از این جوامع جامع عمرو عاص، و آن مسجد در سال ۲۱ هـ (۶۴۲م) ساخته شده است، و مسجد النصر و تاج المساجد نامیده میشود،^(۱) و آن مسجد از مهمترین

(۱) قاضی نعمان: المجالس و المسایرات، تحقیق الحیبیب الفقی و ابراهیم شبح و محمد الیعلای، بی جا: الجامعه التونسیه، ۱۹۷۸م، ص ۸۹.

(۲) احمدی: فاطمه جان: سیاست علمی و فرهنگی فاطمیان در مصر، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سیزدهم، شماره اول ۱۳۹۱ هـ ش، ص ۱۲۱، ۱۲۲.

(۳) احمد امین، ضحی الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

(۴) ر.ک. خضر احمد عطاء الله، الحیاه الفکریه فی مصر فی العصر الفاطمی، قاهره: دار الفکر، بی تاریخ. و محمد کامل حسین، فی ادب مصر الفاطمی، دار الفکر العربی، بی تاریخ، ص ۱۱۶.

(۵) علی، خطاب عطیة: التعلیم فی مصر فی العصر الفاطمی الأول، دار الفکر العربی، قاهره ۱۹۴۷م، ص ۱۱۰.

(۶) ر.ک. تقی الدین المقریزی، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، باحواشی خلیل منصور، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تاج ۲، ص ۲۷۶-۲۷۷.

مراکز علمی در دوره فاطمیان، ومدام در آن مدرسان ومقریان نشستند، وهرگز نباشدکه در آن کمتر از پنج هزار خلق باشد، چه از طلاب علوم وچه از غریبان وچه از کاتبان، وهمیشه درین مسجد ده حصیر رنگین نیکو بر بالای یکدیگر گسترده باشد وهر شب زیاده از صد قندیل افروخته.^(۲) مسجد علاوه بر آنست که جایگاه دانش آموختن محکمه قاضی القضاة در این مسجد باشد^(۳) کتابخانه ها:

در ادامه حمایت از نهضت فرهنگی و علمی، فاطمیان کتابخانه های بزرگ را تاسیس کردند، واز کتابخانه های مهمی در این دوره خزانه کتب سلطانی است که در کاخ بزرگ بود، واز چهلمین اتاق تشکیل میشد، وحاوی بیشتر از صد هزار جلد در معارف گوناگون است.^(۴)

خلفای فاطمیان جامعه اسلامی را به سوی تکامل سوق می دادند، بدان گونه که زبان شعرا گشوده شد ومجالس فکر واندیشه در سطح وسیع برپا شد^(۵)

خزانه کتابها چند اتاق در سرای بزرگ شرقی داشت وگفتند که دارای میلیون وششصد هزار کتاب در معارف گوناگون است، ودرهای خزانه علم وادب را به روی همه به رایگان باز کردند، تا مردم در تمام اوقات از آن چه می خواستند ومی توانستند استفاده نمایند.^(۶)

وصف رود نیل در سفرنامه:

رود نیل طولانی ترین رود جهان است و رگ حیاتی کشور مصر به شمار می آید، و از جنوب مصر به شمال آن می گذرد تا سرانجام به دریای مدیترانه می ریزد.

فاطمیان اهمیت رود نیل برای مصریان واثر آن در زندگی اجتماعی واقتصادی مصریان می دانستند^(۷) وناصر خسرو رود نیل را وصف کرد که: " آب نیل از میان جنوب و مغرب می آید و به مصر میگذرد و به دریای روم [مدیترانه] میرود. و این آب از ولایت نوبه میگذرد و به مصر می آید".^(۸)

وناصر خسرو بیان میکند که مصریان تلاش میکردند تا منابع آب نیل پیدا کنند ولی تا آنوقت نتوانسته اند که منبع آب نیل را به حقیقت بدانند، و از مقیاسهای نیل سخن میگویند که به مصر مقیاسها ساخته اند و از آن روز

(۱) فکری، احمد: مساجد القاهرة ومدارسها، دار المعارف، ۱۹۶۱م، ص ۶۷.
(۲) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۵. علی، خطاب عطیه: التعليم في مصر في العصر الفاطمي الأول، مرجع پیشینه، ص ۱۰۰ - ۱۰۳.
(۳) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۵.
(۴) ماجد، عبد المنعم: نظم الفاطميين ورسومهم في مصر (دراسة شاملة لنظم القصر الفاطمي ورسومه) کتابخانه انجلو، چاپ سوم، ۱۹۷۸م، ص ۱۴.
(۵) ر.ک. خضر احمد عطاءالله، الحياه الفكرية في مصر في العصر الفاطمي، قاهره: دار الفکر، بی تا؛ محمد کامل حسین، في أدب مصر الفاطمية، دار الفکر العربي، بی تا، ص ۹۰.
(۶) آیوب، ابراهیم رزق الله: التاريخ الفاطمي الاجتماعي، الشركة العالمية للكتاب، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷م، ص ۱۶۹.
(۷) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۱۸۶.
(۸) همین پیشین: ص ۴۸.

که زیادت شدن گیرد منادیان به شهر اندر فرستد که ایزد سبحانه و تعالی امروز در نیل چندین زیادت گردانید، و چون یک گز تمام می‌شود آن وقت بشارت میزنند و شادی میکنند^(۱)

واز سفرنامه آشکار میشود که در رود نیل نهنگ های زیاد وجود دارد، چونکه معز لدین الله از مغرب سوی مصر لشکر فرستاده است از آب نیل میبایسته است گذشتن و بر آب نیل گذر نمی توان کردند، زیرا که آبی بزرگ است. و نهنگهای بسیار در آن باشد.^(۲)

فیضان رود نیل:

ناصر خسرو درباره فیضان نیل یاد کرد که قاعده آب چنان است که از روز ابتدا چهل روز میافزاید تا هجده ارش بالا گیرد وبعد از آن چهل روز دیگر برقرار بماند هیچ زیاد و کم نشود و بعد از آن به تدریج روی به نقصان نهد به چهل روز دیگر تا آن مقام رسد که زمستان بوده باشد.^(۳)

واز فتح خلیج السلطان سخن میگوید که: "سر شاخه های نیل پیش از فیضان نیل بسته میشدند و وقتی آب نیل زیاد بشود و از دهم شهریورماه تا بیستم آبان ماه قدیم که آب زاید باشد هژده گز ارتفاع گیرد از آنچه در زمستان بوده باشد. پس این رود که خلیج میگویند و آن خاص سلطان است. سلطان برنشیند و حاضر شود تا آن بگشایند. آن وقت دیگر خلیجها و نهرها و جویها در همه ولایت بگشایند.^(۴)

سبک ناصر خسرو در وصف مصر در کتاب سفرنامه:

هر کسی که کتاب سفرنامه از حکیم بزرگ ناصر خسرو را بخواند حتماً ببیند که این کتاب ساده و آسان نوشته شده است، و شاید علت نوشتن آن بدین آسانی که ناصر خسرو نخواست که کتابش را پیچیده بنویسد تا همه مردم بتوانند کتابش را به آسانی بخوانند. زیرا که کتابهای سفر مورد علاقه و خواندن همه مردم در سطحها و عمرهای مختلف است.

از وصف مصر در کتاب سفرنامه ممکنست ویژگیهای سبک ناصر خسرو در نکات زیر یاد بکنیم:

از نظر زبان و نگارش سفرنامه از استواری، ایجاز، سادگی و شفافیت خاصی بر خوردار است و می توان گفت که آن را از مهمترین آثار نثر فارسی به شمار می آید.

شرح شهرها و دیدارها عموماً - مختصر، دقیق و مفید است اما ناصر خسرو از اختصار به اطناب می گراید و سخن را به دراز می کشاند مخصوصاً درباره مصر است.

(۱) همین پیشین: ص ۴۹.

(۲) همین پیشین: ص ۵۲.

(۳) همین پیشین: ص ۵۰.

(۴) همین پیشین: ص ۵۷.

بعضی از ویژگیهای سبک نثر قرن چهارم و پنجم نظیر استعمال: همی، یای استمراری را در سفرنامه به صورت زیاد بکار برده است.

متن سفرنامه به زبان محاوره ای فارسی از همه متون کهن نزدیکتر است، و به نظر می رسد سبب آن است که معمولاً مسافر هنگام سفر از خاطرات خود بر می دارد، و بعد این یادداشتها بهمان صورت ثبت شده یا با تغییر اندک تدوین می شود و در نتیجه معمولاً انشا کتب خاطرات و سفرنامه به زبان محاوره نزدیک است و کمتر مصنوع و متکلف است.

از ویژگیهای نثر سفرنامه ایجاز آن ورعایت اختصار و دوری از پرگویی و زیاده نویسی است. با آنکه سالهایی که در مصر اقامت کرد متضمن بسیاری نکته ها از مشاهدات اوست، و گفتار او حاوی اطلاعات ذیقیمت و عمیقی از مصر است، و با اینکه کتاب سفرنامه به نسبت محتوای آن، محدود و مختصر است، اما وصف مصر در آن تا حدی جایگاه بزرگی داشت و طولانی شد، و این ایجاز نیز از ویژگیهای این اثر ارزشمند است.

ناصر خسرو در مواضع زیاد در سفرنامه دلایل را از صدق او ودقت گفتارش و درست اطلاعاتش بیان میکند، زیرا که اغلب چیزهای که از آنها در سفرنامه سخن میگفت بچشم خود دید یا از ثقات شنید. و خواست که دلیل راست گفتن و امانتش را برای خواننده آشکار بکند. مانند:

دیدم: ناصر خسرو در مواضع گوناگون از سفرنامه: چونکه درباره چیزی که بخود دید فعل دیدم را مینوشت، تا خوانندگان از سخن او مطمئن باشند و یقین دارند که اطلاعاتی که در کتاب یاد کرد شد درست ودقیق اند. مانند: "شنیدم که کسی آن جا دستار سلطان مصر بافته بود، آن را پانصد دینار زر مغربی فرمود و من آن دستار دیدم".^(۱)

شنیدم: وقتی میخواهد از چیزی که آنرا بچشمهای خود ندید سخن بگوید. فعل شنیدم را بکار ببرد مانند: "شنیدم که ملک فارس بیست هزار دینار به تنیس فرستاده بود".^(۲) و شنیدم که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواستی بود".^(۳)

از ثقات شنودم: "و از ثقات شنودم که هر روز هزار دینار مغربی از آن جا به خزینة سلطان مصر برسد چنان که آن مقدار به روزی معین باشد".^(۴) "ومکرر از مردم ثقه شنیدم که دور این دریا چهار هزار فرسنگست"^(۵) و از ثقات شنیدم که شخصی بر بام هفت طبقه باغچه یی کرده بود وگوساله یی آنجا برده وپرورده تا بزرگ شده،

(۱) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۴۶.

(۲) همین پیشین: ص ۴۶.

(۳) همین پیشین: ص ۴۶.

(۴) همین پیشین: ص ۴۷.

(۵) همین پیشین: ص ۵۲.

وآنجا دولابی ساخته که این گاو میگردانید و آب از چاه بر میکشید و بر آن بام درختهای نارنج و ترنج و موز و غیره کشته، و همه در بار آمده و گل و سپرغمها همه نوع گشته. ^(۱)، واز بازرگانی معتبر شنیدم. ^(۲)

ووقتی که از چیزی عجیب سخن میگفت، بیان میکند که این گفتار اگر درست نیست عهده بر او نیست مانند: "فاما مرا درین غرضی نبوده و ننوشتم الا آنچه دیدم، و بعضی که شنیدم و ننوشتم، عهده آن بر من نیست." ^(۳)

گاهی میخواهد که سیمای چیزی به ذهن خواننده نزدیک میکند از روی تشبیه آن بسیمای چیزی که در واقع میبیند مانند: آب نیل چون زیادت می شود دو بار چندان می شود که جیحون به ترمذ. ^(۴)

در مواضع بسیاری از کتابش میخواست که اطلاعات جغرافی او را بیان میکند لذا به کشورهای گوناگون و شهرهای چندی دیگر - که سفرش مشتمل بر آن نیست- اشاره میکرد. ^(۵)

استفاد از سبکهای مختلف بلاغی مانند: کنایه، تشبیه و غیره.

کنایه: از عظمت وزیابایی سراهای سلطان که در قاهره بود ناصر خسرو گفت: "و آن سراها چنان بود از پاکیزگی و لطافت که گویی از جواهر ساخته اند نه از گچ و آجر و سنگ. ^(۶) و این کنایه از عظمت وزیابایی سراهای قاهره مصر در این دوره است.

تشبیه: ناصر خسرو دو شاخ نیل را به رود جیحون از لحاظ وسعت و فراخی تشبیه کرد، وگفت: "... و این دو شاخ از نیل هر یک را بقدر جیحون تقدیر کردم اما بس نرم و آهسته میرود. ^(۷)

وقتی که ناصر خسرو از کشورها و شهرها سخن می گفت بهترین چیزهایی که در آنها موجود بود سخن میگفت و اهمیت بزرگ به آنها می داد، و این امر آشکار میشود وقتی که از کشور مصر سخن می گفت آن را مرکز کشورها و شهرها میسازد. مانند: " و از مصر چون به جانب مشرق روند به دریای قلزم رسند و قلزم شهری است بر کنار دریا که از مصر تا آن جا سی فرسنگ است. ^(۸) " و هر که از مصر به مکه خواهد شد سوی مشرق باید شدن. ^(۹)

وقتی که از یک موضوع حرف میزد و در این اثنا به موضوع دیگر منتقل میشود بعد از پایان گفتارش از موضوع دوم به موضوع اول باز میگردد با اشاره به این در سفرنامه، مانند: " اکنون با سر حدیث فتح خلیج برویم. ^(۱۰)

(۱) سفرنامه ناصر خسرو: ص ۶۴

(۲) همین پیشین: ص ۶۴.

(۳) همین پیشین: ص ۶۷.

(۴) همین پیشین: ص ۴۸.

(۵) همین پیشین: ص ۵۱.

(۶) همین پیشین: ص ۵۷.

(۷) همین پیشین: ص ۶۷، ۶۸.

(۸) همین پیشین: ص ۵۲.

(۹) همین پیشین: ص ۵۲.

(۱۰) همین پیشین: ص ۶۰.

هنگامی که از چیزی عجیب سخن میگفت، بیان میکرد که آن را بچشم خود دید و تاریخی که در آن دیده شده مینوشت مانند: " و در سنهٔ تسع وثلثین واربعمائه سلطان را پسری آمد، فرمود که مردم خرمی کنند، شهر و بازارها بیاراستند چنانکه اگر وصف آن کرده شود همانا که بعض مردم آنرا باور نکنند... " ^(۱). نتیجه گیری:

هدف ناصر خسرو از وصف مصر و زیبای و عظمت آن در کتابش سفرنامه این بود که حکومت فاطمیان را بهترین حکومت‌های کشورهای اسلامی آشکار بکند، و این امر راجع به عقیدهٔ او بود. وصف مصر در سفرنامه دقیق و تا حدی مفصل آمده است.

ناصر خسرو آشکار کرد که تجارت و بازرگانی در مصر در این دوره پیشرفته بود، و این امر نشانهٔ از روابط خوبی میان مصر و کشورهای دیگر است.

از این کتاب آشکار میشود که نفع و کمک کردن سلطان مصر به مردم مصر محدود نمیشد بلکه به مردم کشورهای دیگر می رسید.

صنعت در مصر در این دوره به اوج آن رسید، مخصوصاً صنعت بافندگی که در بیشتر کشورهای جهان شهرت یافت..

کشاورزی در مصر پیشرفته بود زیرا که رود نیل از مصر میگذرد، و مصریان به روشهای جدید در کشاورزی می کاشتند.

ناصر خسرو سلطان مصر را به بهترین صفت وصف کرد، و آشکار کرد که او مرد عادل و مهربان بود، علاوه بر وزیر و کارمندان در دستگاه دولتی که همچنین بودند.

نهضت علمی و فرهنگی در مصر در آن دوره بود و این امر راجع به فاطمیان و رعایتشان به دانش و دانشمندان است.

رود نیل در مصر اهمیت بزرگی دارد و همیشه این رود عامل اساسی در زندگی مردم مصر است.

سبک ناصر خسرو در وصف مصر در سفرنامه آسان است، و از نظر زبان و نگارش از ایجاز، سادگی و شفافیت خاصی برخوردار است.

منابع

ردیف مؤلف عنوان

۱- احمدی: فاطمه جان: سیاست علمی و فرهنگی فاطمیان در مصر، فصلنامهٔ تاریخ اسلام،

سال سیزدهم، شماره اول ۱۳۹۱ هـ.ش.

(۱) سفرنامهٔ ناصر خسرو: ص ۶۸.

- ٢- امين: ضحى الاسلام، بيروت: دارالكتاب العربي ج ٢، ٢٠٠٥م.
احمد:
- ٣- اندلسي: ابو الرسالة المصريه، تحقيق عبد السلام هارون، سلسله نوادر
الصلت: المخطوطات، ج ١، قاهره ١٩٧٣م.
- ٤- أيوب: إبراهيم رزق التاريخ الفاطمي السياسي، الشركه العالميه للكتاب، لبنان،
الله: ١٩٩٧م،
- ٥- حسين: محمد في أدب مصر الفاطميه، دارالفكر العربي، بي تا.
كامل:
- ٦- ر. ك. تقى الدين المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، با حواشى خليل منصور،
المقريزي بيروت: دار الكتب العلميه ج ٢، بي تا.
- ٧- ر. ك. خضر احمد الحياه الفكرية في مصر في العصر الفاطمي، قاهره: دارالفكر، بي تا.
عطاءالله:
- ٨- سرور: محمد جمال الدولة الفاطميه في مصر (سياستها الداخليه ومظاهر الحضاره في
الدين: عهدها)، دار الفكر العربي، القاهره، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م،
- ٩- سلطان: عبد المجتمع المصري في العصر الفاطمي دراسة تاريخيه وثائقيه، دار
المنعم: المعارف، ١٩٨٥م.
- ١٠- سيد: أيمن الدولة الفاطميه في مصر تفسير جديد، الهيئه المصريه العامه
فؤاد: للكتاب، القاهره، ٢٠٠٧م.
- ١١- العبادي: أحمد في التاريخ العباسي والفاطمي، دار النهضه العربيه، بيروت.
مختار:
- ١٢- على: خطاب التعليم في مصر في العصر الفاطمي الأول، دار الفكر العربي،

- عطيه: قاهره ١٩٤٧م،
- ١٣- غورياني، دربارة سفرنامه ناصر خسرو: مجله آريانا "آذر و دي ١٣٤٤هـش -
سمندر: شماره ٢٤٢
- ١٤- فكري، مساجد القاهرة ومدارسها، دار المعارف، ١٩٦١م.
احمد:
- ١٥- ل.ا. سيمينوفا: تاريخ مصر القديمة، ترجمه وتحقيق، حسن بيومي، المجلس
الأعلى للثقافة، ٢٠٠١م.
- ١٦- " " " تاريخ مصر الفاطمية (أبحاث ودراسات)، ترجمه: حسن بيومي،
المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١م.
- ١٧- ماجد، عبد نظم الفاطميين ورسومهم في مصر (دراسة شاملة لنظم القصر
الفاطمي ورسومه) كتابخانه انجلو، چاپ سوم، ١٩٧٨م.
- ١٨- مقریزی: تقی الدين اغائه الامه بكشف الغمه، تحقيق: كرم حلمی فرحات، مركز
أحمد بن علي: البحوث والدراسات الاجتماعیة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ -
٢٠٠٧م.
- ١٩- " " " المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، چاپ بولاق - ج ١،
١٢٧٠هـ ق.
- ٢٠- المناوی، محمد الوزاره و الوزراء في العصر الفاطمي، قاهره: دارالمعارف، ١٩٧٠م.
حمدي:
- ٢١- نعمان: قاضي: المجالس و المسائرات، تحقيق الحبيب الفقي و ابراهيم شبوح
ومحمد اليعلاوي، بی جا: الجامعه التونسيه، ١٩٧٨م.
- ٢٢- ناصر بن خسرو: ابو سفرنامه، بكوشش: محمد دبیر سیاقی، انتشارات كتابفروشی زوار،
معین حمید الدین ١٣٣٥هـ ش.
قبادیانی:
- ٢٣- " " " دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، باهتمام مجتبی مینوی،

ومهدى محقق، جلد اول، تهران ١٣٥٧هـ ش.

مصر فى عيون ناصر خسرو دراسة نقدية تحليلية

أسامة سيد على احمد^١

^١ أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية وعميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة قناة السويس الإسماعيلية

ثلاث سنوات و ثلاثة أشهر من عمر مصر هي مده قصيرة ولكن نتائجها كانت كبيرة - تلك هي المدة التي قضاها ناصر خسرو في مصر زائرا إذا ما قورنت بعقود و عقود طويلة لا تقدر بزمن هي عمر مصر الحقيقي. ودون الخوض في الحديث عن هذه العقود و بعيدا عن الأسباب والأحداث خلال هذه العقود نتوقف ولو قليلا أمام تلك السنوات القليلة التي مكث فيها ناصر خسرو في مصر ليصفها.

والبحت الذي نحن بصده الآن يدور محوره حول موضوع واحد وهو مصر في عيون ناصر خسرو من خلال كتابه (سفرنامه) هذا الكتاب الذي وصف فيه ناصر خسرو حوادث رحلته يوما بيوما بعد عودته إلى خراسان مباشرة هذا وقد غاب عنها سبع سنوات قضى منها ثلاثة سنوات في مصر و أربعة أخرى زار خلالها لبنان و فلسطين و الجزيرة العربية و من هنا نستطيع ان نقسم رحلة ناصر خسرو إلى ثلاث مراحل المرحلة الأولى تبدأ بقيامة من (مرو) في ربيع الآخر سنة ٤٣٧ \ أكتوبر ١٠٤٥ م و تنتهي بوصوله إلى القاهرة في ٧ صفر ٤٣٩ \ ٤ أغسطس ١٠٤٧ م

والمرحلة الثانية و هي الفترة التي قضاها بمصر و تبدأ من ٧ صفر ٤٣٩ إلى أواخر جمادى الثاني ٤٤٢ هـ \ الموافق أكتوبر ١٠٥٠ م

أما المرحلة الثالثة فهي التي تبدأ بعودته إلى (بلخ) عن طريق الحجاز ثم البصرة و تنتهي في ٢٦ جمادى الآخر سنة ٤٤٤ هـ \ الموافق ٢٦ أكتوبر ١٠٥٢ م

وقد ترجم كتاب سفرنامه إلى عدة لغات و اعتمدنا نحن على النسخة العربية التي قام بترجمتها الدكتور يحيى الخشاب و قامت بطباعتها دار الكتب الجديد ,بيروت سنة ١٩٨٣، ويقع الكتاب في مائة و ثلاث وثمانون صفحة شاملة الفهارس والمصادر والمراجع، يخص مصر فيها اربعة و ثلاثون صفحة من صفحة ست و سبعون حتى صفحة مائة و عشر.

وسوف ينصب حديثنا خلال هذه الدراسة على هذه الصفحات التي تعرف (بالمرحلة الثانية) من رحلته وهي التي قضاها ناصر خسرو في مصر من سنة ٤٣٩ هـ حتى ٤٤٢ هـ / الموافق ١٠٥٠ م فهي الفترة التي تهمنا سوف نسلط عليها الضوء بالدراسة والنقد والتحليل.

والله الموفق...

في جو مضطرب سياسيا و مذهبيا، نشأ ناصر خسرو فقد ولد في قباديان عام ٣٩٤ هـ \ ١٠٠٣م من أسرة بسيطة و لكنها متقفة ثقافة عالية، و ثم التحق بخدمة السلاطين الغزنويين السلطان محمود و ابنه مسعود , و عندما قامت دولة الاتراك السلاجقة و اصبحوا حماة السنة التحق ناصر خسرو بخدمة طغر بك السلجوقي حاكم خراسان و تولى امر الخزانة و ياله من منصب رفيع قضى فيه ناصر خسرو سنوات طويلة من عمره , و لكنه خلال هذه السنوات كان حائرا في المذهب الذي يتبعه أيكون شيعيا أم سنيا في ظل هذه الفرقة التي تسود المسلمين؟! و يالها من فرقة بين شيعة و سنة و خوارج و معتزلة و مرجئة , لقد اخذت الخواطر تجول و تصول في ذهن ناصر خسرو وهو يحدث نفسه و يسأل هل هذه الفرقة اختلفت في ان محمد رسول الله , لا هل هذه الفرق اختلفت في أن الاسلام دين الله , لا , و هل اختلفوا في اركان الاسلام من صلاه و زكاه و حج , لا(ناصر خسرو يسأل نفسه و يجيب حتى توصل الى ان هذه جميعا محكمات اجتمع عليها المسلمون و هنا أخذ يتلوا قول الله عز وجل (و هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب و آخر متشابهات) (٣)

ولكنه في الوقت نفسه في صراع دفين يطوى الصدور وهو واسع الاطلاع و يقرأ كتب الفلسفة وهو يسأل نفسه من جديد أي مذهب يتبعه؟! , و قد اوصلته هذه الحيرة الى درجة الشك، و لكن هذه الفترة لم تدم طويلا فقد رأى ناصر خسرو في منامه رجلا ينهره لاسرافه في شرب الخمر و يقول له((الطريق من هنا وكأنه يشير الى الكعبة وهو يقول من جد وجد)) و يصحوا ناصر خسرو من نومه و قد تغير حالة، فقد قرر ترك وظيفته و التوجه الى مكة مكان القبلة، و منها هداه تفكيره الى الارتحال الى مصر فقد سمع كثيرا عن دعاه مصر في خراسان و منهم من يتحدث عن مذهب جديد يختلف عن الشافعية و المالكية و الحنفية و الحنبلية و هو المذهب الفاطمي فأراد ان يتوجه اليها لعله يجد منها ضالته و يشفى غليله

و الغريب أن ناصر خسرو لم يصرح برغبته في الاقامة بمصر طويلا، و هو لا يذكر أي اشارة عن المذهب الشيعي الفاطمي، اللهم بعض الاشارات القليلة عند حديثه عن المستنصر على أنه أمير المؤمنين وذلك على الرغم من سعي الفاطميين الحثيث في نشر مذهبهم.

والأغرب أن ناصر خسرو في وصفه لمصر لم يتحدث عن الحالة العلمية بها، ولا عن دروس الدعوة و مجالسها، و لا عن المحاضرات التي كان يلقيها داعي الدعوة، و لا تدرج العامة في مراتب الدعوة التي بلغ فيها هو نفسه أرفع درجاتها.

كما انه لم يتحدث في كتابه سفرنامه عن صلته بالخليفة التي ذكرها في كتبه الاخرى (٤) و لا حضوره مجالس المؤيد المستنصر إمام الزمان , لم يحدثنا ناصر خسرو عن ذلك كله في اثناء اقامته بمصر انما ركز على مشاهد معينة فراح يصفها بأسلوب بسيط، و من هنا نستطيع ان نقول انه من خلال ما ورد بالدراسة من اسلوب الكاتب ناصر خسرو يتبين لنا ان هذه الكتابات اعدت للجمهور و العامة و البسطاء و ليست للمتخصصين، وانه هدف من ورائها الثقافة العامة , ولذا اهتم الكاتب فيها بتقديم صورة سهلة و بسيطة و مختصرة على مشاهداته , و لكنها تتميز بالتشويق من اجل جذب القارئ للأقبال على ما يكتب و الافادة منه , و في بعض الاحيان لجأ الكاتب الى اتباع اسلوب ادبي مثير للعواطف في وصفه لمصر وفي احيانا أخرى يلجأ الكاتب الى المبالغة و التشويق في الوصف لاجداث الاثر المطلوب في نفس القارئ.

و لكن يجب ان نذكر هنا ان الثناء و التمجيد و المبالغة في وصف مصر لم يكن لمصر وحدها لان الملاحظ أن اسلوب المبالغة يسود الكتاب كله و لا يقتصر على وصف مصر وحدها فهو يقول عن كنيسة القيامة مثلا انها ليس لها نظير في أى جهة من العالم، و يقول عن صيدا أيضا أنها مدينة لم ير مثلها على وجه الارض (٥)، وهذا على سبيل المثال وليس الحصر.

و هكذا نرى انه يبالغ في اكثر من موضوع في الكتاب و ان العبارات التي وردت عن بعض ما رأى أو سمع في مصر ليست الا من هذا القبيل فهي لا تعنى تعصبا فيما أرى.

و من هنا يعلم المؤرخ المطلع على مشاهدات ناصر خسرو في كتابه ان ناصر خسرو لم يكن متخصص في التاريخ ولا مطلع بالجغرافيا كما انه لم يكن على دراية بمنهج البحث العلمي، و لم يلتزم بذلك في الكتابة، وان كان يمكن ان ناخذ على ناصر خسرو الجهل بمنهج البحث التاريخي في العرض، مما جعل كل ما كتبه في سطور الدراسة مجرد سرد و موضع للشك الا أنه والحق يقال عند مقابلة ما كتبه ناصر خسرو بما ورد في معظم المصادر التاريخية و الجغرافية نجد انه قد جانبه الصواب في كثيرا من احاديثه و هذا ما يشفع له.

كما ان اسلوب ناصر خسرو كان قائما على المشاهدة و المحادثة، و من ثم لا تجد له حدودا أو ضوابط فى نصوصه عندما يقول، أو يصف، و من هنا نجد مصدر احكاما مطلقة متسرعة احيانا، و بعيدة عن الموضوعية فى احيان اخرى. ومع ذلك وبدون شك يمكننا القول ان كتابات ناصر خسرو عن مصر تميزت بالدقة التى لم نراها فى كاتب اخر، كم أن ناصر خسرو كتب مشاهداته عن رحلته فقط، و لم يكن يقصد ان يكتب تاريخيا لكى يخضع لكل مواصفات منهج البحث التاريخى العلمى المعروف حاليا فى التأليف و التوثيق.

و من هنا يمكن تقييم ماده الدراسة من خلال عدة محاور أو جوانب متنوعة، و هى جوانب تفرد فيها الكاتب، و جوانب أخطأ فيها الكاتب، و جوانب تحتاج الى توضيح، و جوانب بها تستطيع أو تهميش، و جوانب بها مبالغة شديدة، و هذا كله ما سنعرض له اثناء الحديث عن مصر فى عيون ناصر خسرو من خلال كتابه سفرنامه.

يبدأ ناصر خسرو بالحديث عن وصف مصر بانه غادر بيت المقدس الى مصر عن طريق البحر و هو يقول ((ثم اغادرها الى مكة)) و تشير هذه العبارة الى ان ناصر خسرو لم يكن فى نيته البقاء فى مصر طويلا، و بعد ذلك غير ناصر خسرو وجهته و سافر الى مصر عن طريق البر عندما تغذر السفر عن طريق البحر و هنا يقول ((انه وجد فى الطريق قرى كثيرة الى ان وصل الى تنيس)) و قد وصفها ناصر خسرو بأنها جزيرة و مدينة جميلة، و لكنه قال ان هذه المدينة بعيدة عن الساحل فى حين أن ياقوت الحموى عندما ذكر هذه المدينة قال أنها قريبة من الساحل ما بين الفرما و دمياط (٦). و لكن ناصر خسرو قد جانبه الصواب فى وصفه ماتشتهر به تنيس من نسيج فاخر و الذى يصنع منه العمائم و الوقيات للسلطين و لا يباع ولا يعطى لأحد غيرهم و هو مصنوع من خيوط الذهب الخالص.

أما ما ذكره ناصر خسرو من أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يشتري منه مدينة تنيس مقابل التنازل له عن مائة مدينة اخرى فلم يقبل السلطان، هذا الكلام لم نجد له سند يؤيده فى المصادر الاخرى و ربما أخطأ ناصر خسرو فى هذا أو ربما كان على سبيل المبالغة فى فضل تنيس، و على العموم هذه العبارة تحتاج مزيد من الدراسة و التوضيح من جانب المؤرخين، كما أن ما ذكره ناصر خسرو بأن المدينة بها عشرة آلاف دكان منها مائة دكان عطار فيه أيضا شئ من المبالغة، خاصة اذا قسنا هذا العدد و قارناه بمساحة المدينة من منظور العصور الوسطى.

أما حديثه عن المدينة فى انها مزدحمة و جميلة فهو يتفق مع كثير من المؤرخين(٧) و الرحالة المسلمين مثل المسعودى و ابن حوقل فى كتاباتهم عن تنيس و قد تفرد ناصر خسرو عندما قال ان بتنيس جيش كامل السلاح حتى لا يستطيع الفرنج أو الروم ان يغيروا عليها. و انه يصلها يوميا ألف دينار من اجل هذا الغرض، و يتفق هذا مع ما ذكره المؤرخ ابن اياس فى هذا الشأن (٨).

كما ان هناك بعض الوقائع التى تعرض لها ناصر خسرو اثناء وصفة لمدينة تنيس تحتاج الى توضيح منها على سبيل المثال ما ذكره ناصر خسرو بطريقة مضغمة - قصدا أم سهوا ((ان النساء هناك _ ويقصد بمدينة تنيس _ تصيبهم عله كالصرع , فيصحن مرتين أو ثلاثا ثم يعدن بعد ذلك الى صوابهن)) (٩)

و فى هذا تعميم واضح للمرض حيث يشمل جميع نساء تنيس بانهم مرضى و مصابون بالصرع و فى نفس الوقت تشخيص خاطئ للعلاج حيث قال يصحن ثم يعدن لصوابهن فهل مجرد الصيحة مرة أو مرتين يكون قد تم العلاج حتى يعودن الى صوابهن؟! ولم يوضح ناصر خسرو هل يفقدن الوعى خلال هذه الصيحات أم لا و جميعها اسئلة تحتاج الى توضيح واجابات , خاصة اذا علمنا ان هناك لدى نساء مصر عادات و تقاليد معينة قائمة على الفلكلور الشعبى الذى يسمى بالزار تصيح النساء فيه صيحات معينة مع الحركة ثم يفقدن الوعى و بعد ذلك تفقن

ثم يسترسل ناصر خسرو فى الحديث عن هذه الجزئية قائلا ((و كنت سمعت فى خرسان , عن جزيرة تموء فيها النساء كالقطط)) (١٠) و هذه واقعة تحتاج الى توضيح فقد ذكرها ناصر خسرو بطريقة مضغمة و مبهمة فى نفس الوقت , كما ذكر أنه لم يراها و لكنه سمعها، مما يجعلنا نشك فى صدقها ولكن لن نخوض فى الحديث عنها لانها وقعت فى خرسان و حديثنا الان ينصب حول مصر. ثم ينهى ناصر خسرو حديثه عن مدينة تنيس حيث يقول

فى ذلك ((وقد سرنا بجانب مصر - اى بمحاذاة الساحل - حتى بلغنا شاطئ البحر, و سارت السفينة فى النيل حين يقترب نهر النيل من البحر)) و هذا يدل على ان ناصر خسرو انتقل من البحر المتوسط الى النيل عن طريق فرع دمياط و هنا ينتقل ناصر خسرو مباشرة لوصف النيل بعد حديث قصير عن مدينة الصالحية التى توجه منها الى القاهرة فى

صفر ٤٣٩ هـ - ٤١ اغسطس ١٠٤٧ م

وصف نهر النيل

اما وصف ناصر خسرو لنهر النيل فقد جاء فى غاية الروعة و الدقة فى نفس الوقت , فقد حدد المنبع و المصب تحديدا دقيقا , و قد ذكر بعض المدن التى تقع على النيل مثل النوبة و اسوان ثم تحدث بعد ذلك عن ابحاث السلطان العلمية و بعثاته فى سبيل اكتشاف حقيقة منابع النيل , و ذكر ايضا المقاييس و العلامات التى اعدھا المصريون لقياس النيل من أجل تسجيل الزيادة, و هنا تذف البشرى عن طريق المنادى للناس بأن النيل قد زاد بمقدار كذا أصبع حيث تضرب البشائر و يفرح الناس , و العكس صحيح عندما ينقص النيل، هنا يعلو المصريون الهم و الغم و قد حدد ناصر خسرو مسار ماء النيل من الجنوب الى الشمال ثم يصب فى بحر الروم تحديدا دقيقا وهو يقول , و يبلغ نهر النيل فى طوله ضعف نهر جيحون و فى موضع آخر يقول ((و تقع المدن و الولايات كلها على شاطئ النيل من مصر الى اسوان و المسافة بينهما ثلاثمائة فرسخ , ولا تستطيع السفن عبور النيل حين تصل الى اسوان لان الماء يخرج هناك من شلالات و هى عبارة عن صخور و احجار عظيمة تتسرب منها المياه بشدة و هى فى غاية الوعورة لسير المراكب و السفن , ثم يقول ناصر خسرو, محددًا ميعاد الفيضان بقوله و عندما تبلغ الشمس مدار السرطان يزداد النيل و يرتفع عشرين ذراعًا مما يعنى الفيضان حيث تضرب البشائر و يفرح الناس (١١)

وقديما قال هيروdot عند زيارته لمصر عام ٤٠٠ قبل الميلاد قولته المشهورة ((مصر هبة النيل)) اى ان نهر النيل واهب الحياة لمصر , فصارت اكثر الحضارات الانسانية ازدهارا و اقدمها اصالة خلال الالف السنين , و قد كان المصريون القدماء على وعى عميق بهذه الحقيقة عندما قدسوا النيل و جعلوا منه اله و هو (حابى) اله النيل كما انهم اعتبروا ان وادى النيل يقع من الشلال حتى البحر وكل ما يقع على هذا الوادى فهم مصرى , و قد عبروا عن ذلك فى نص فرعونى شديد البلاغة يقول ((كل بلاد يغمرها النيل فى فيضانه هى من مصر)) (و هذا ما يتفق مع ما ذكره ناصر خسرو عندما قال ((ان مجرى النيل يأتى من الجنوب و يتجه شمالا حتى يصب فى البحر فجميعها مصر)) (١٢).

وكذلك يتفق كلام ناصر خسرو عند وصفة للنيل مع ما ذكره الرحالة الاوربى ((جان ثونو)) الذى زار مصر زمن المماليك الجراكسة فى مارس سنة ١٥١٢م \ المحرم ٩١٨ هـ حيث قال ((نهر النيل من اروع و اطول انهار العالم حيث ينبع من جبال اثيوبيا حتى يصب فى البحر المتوسط)) (١٣)

كما ان جان ثونو ذكر ما ذكره هيروdot من قبل ان مصر هبة النيل ةولكن بعبارة اخرى و لكنها تحمل نفس المعنى عندما قال ((لولا مياه النيل و فيضانه و طميه لكانت مصر صحراء كالصحراء الليبية و الصحراء العربية (١٤)

و تدل هذه العبارة تحديدا إذا ما قارنا بينها و بين وصف ناصر خسرو للنيل على أن ناصر خسرو كان يتمتع بثقافة واسعة عند وصفه لنيل مصر، و ذلك لان جان ثونو وصف ما وصفه ناصر خسرو عن النيل بالنص عندما قال ثونو ((ان في مصر مقياس للنيل، و فضله يمكن تحديد مدى غزارة أو شحة مياه الفيضان، و ما يترتب على ذلك من زيادة في المحاصيل الزراعية، فيعم البلاد الرخاء والازدهار، أما في حالة قلته او ندرته ينتج عن ذلك الخراب و المجاعة ، أما في حالة غزارة مياه الفيضان يحتفل السلطان بذلك و تعم الافراح كما يبشر السلطان بذلك كافة البلدان الخاضعة لسيادته، كذلك يرسل بتلك الاخبار السارة الى الامراء و البلدان. و كأن ثونو قد نقل ما خط به قلم ناصر خسرو بالنص (١٥)

ولكن يؤخذ على ناصر خسرو عدم تحديده لبداية فيضان النيل تحديدا دقيقا وهو الرابع و العشرين من يونيو بل تركه مبهما عندما قال ((حين تبلغ الشمس مدار السرطان يزداد النيل فيرتفع عشرين ذراعا عما كان مستقرا عليه في الشتاء))

و مع ذلك اورد ناصر خسرو عبارة شديدة البلاغة نتوقف عندها ولو قليلا عند وصفه للنيل و هي ((ما لم يصل ارتفاع نهر النيل الى ثمانية عشر ذراعا، لا يأخذ السلطان الخراج من الناس)) (١٦) في هذه العبارة دلالة واضحة بأن الخراج مرتبط بالفيضان لا يجبي من المصريين الا عند تمام الفيضان و يحسب بالنقص أو الزيادة على حسب الماء و ليس بطريقة عشوائية.

و يتفق هذا مع ما ذكره المقرئزي (١٧) بأن الخراج لم يكن يجبي الا بعد الفيضان بل زاد على ذلك المقرئزي قائلا بأن المعز لدين الله الفاطمي منع النداء بزيادة النيل أو نقصانه في سنة ٣٦٢ هـ لعدم اضطراب السوق في البيع و الشراء، ذلك لأن التجار دائما اذا علموا من المنادى أن النيل قد نقص يمتنعون عن بيع الغلال رجاء ارتفاع السعر، فيحدث بذلك الغلاء و هنا يقول المقرئزي ((ففي كتمان الزيادة أو النقصان عن العامة اعظم فائدة و أجل عائدة)) (١٨)

وصف مدينة أسوان

ومن أهم المدن التي وصفها ناصر خسرو على النيل كانت مدينة اسوان حيث قال و هي بالصعيد الأعلى ولا تستطيع السفن عبور النيل عندما تصل اليها لان الماء يخرج هناك من شلالات فيندفع سريعا.

و إذا كان هذا الوصف مختصر لمدينة هامة مثل اسوان إلا أن ناصر خسرو كان فى غاية الدقة عندما قال أن السفن لا تستطيع السير بعد اسوان لوجود الشلالات و الجنادل، و يتفق هذا مع ما ذكره "ابن حوقل" فى صورة الارض حيث قال ((بالنيل موضعان يعرفان بالجنادل أحدهما فوق اسوان بثلاثة اميال..فالماء يتسرب منه بين احجار عظام و لا تقدر المراكب ان تسير فيه لوعورته)) (١٩)

كما يتفق ما ذكره ناصر خسرو مع ما ذكره ياقوت الحموى أيضا عندما قال ((بأسوان الجنادل و هى حجارة مانعة)) (٢٠)

ثم يتحدث ناصر خسرو عن ولاية النوبة جنوب أسوان حيث يقول ولها ملك خاص، و سكانها سود البشرة و دينهم النصرانية و يذهب إليها التجار و يجلبون منها الرقيق و قد رأيت قمحا و ذرة من النوبة كلاهما اسود (٢١) وفى ذلك دلالات كثيرة ذكرها ناصر خسرو فى عبارة موجزة لكنها بليغة منها (١) ان النوبة كانت فى ذلك الوقت ولاية مستقلة (٢) ان معظم سكان النوبة فى ذلك الوقت يدين بالنصرانية (٣) ان بها تجارة مشهورة للرقيق (٤) يوجد بها أجود أنواع القمح والذرة ويتميزان باللون الأسود، وكل هذا يحسب لناصر خسرو.

وصف مدينة الإسكندرية و منارتها

ذكر ناصر خسرو مدينة الإسكندرية بشئ من الاقتضاب الشديد على الرغم من اهميتها عندما اكتفى بالقول ((انها تقع على شاطئ بحر الروم و تصدر منها فاكهة كثيرة لمصر)) و لكنه فى نفس الوقت، كان على العكس من ذلك تماما عندما تحدث عن منارتها، فقد اسهب فى وصفها حيث شاهدها رأى العين و قال أن المنارة فوقها حراقة - مرآه محرقة - فكلما جاءت سفينة رومية من القسطنطينية اصابتها نار من هذه الحراقة فاحرقتها)) (٢٢)

و قد اخطأ ناصر خسرو فى هذا الوصف عندما قال أن فى المنارة حراقة لانها ليست حراقة ولا تلقى بالنار على السفن فتحرقها كما زعم و لكن الصحيح و ما ورد بالمصادر هو أن فى آخر المنارة كان هناك مرآة كبيرة من اخلاط شتى قطرها خمس اشبار فكان إذا قصدهم غزو من البحر يوجهون المرآه اتجاه أشعة الشمس فتنعكس الأشعة على سفن العدو فتحرقها (٢٣)

و لكن ناصر خسرو كان محقا عندما قال أن الروم بذلوا كثيرا من الجهد و الجد و الحيلة من أجل كسر المرآه , ولهذه قصة اخرى لم يذكرها خسرو، نذكر منها أن ملك الروم أرسل رجل من خواصه الى " الوليد ابن عبد الملك " زمن

الدولة الآموية تظاهر باسلامة و تقرب منه , و هنا قدم الرجل بدھائة كثيرا من الزخائر و النفائس و الجواهرالى الوليد و أوامه بأنها من دفائن وكنوز الملوك و عندما سأل عبد الملك من أين لك بها أخبره الرجل أنه اخرجها من دمشق و ان مثلها و اكثر موجود تحت منارة الاسكندرية التي تحوى أموال ملوك الأرض و كان الاسكندر قد دفنها تحت المنارة و فيها من الذخائر و الجواهر و النفائس الكثير , فما كان من عبد الملك إلا أن بعث جيشا من خواصه و ثقاته فهدم المنارة من أعلاها و ازيلت المرآة فلما علم الرجل بذلك هرب و ترك عبد الملك بعد أن حقق المراد من كسر المرآة. (٢٤)

وصف مدينة القاهرة

يقول ناصر خسرو فى وصف مدينه القاهرة أن اول مدينة يصل اليها المسافر من الشام الى مصر هي القاهرة و تقع مدينة مصر جنوبا و تسمى القاهرة المعزية و يقال للمعسكر الفسطاط. (٢٥)

و هذه العبارة بها اختصارات مبهمه تخل بمعناها حيث ذكر ناصر خسرو أن القاهرة أول مدينة يصل اليها المسافر من الشام الى مصر، فى حين أنه هو الذى ذكر مدن أخرى تقع على الطريق من الشام الى مصر كمدينة الفرما و تنيس التي تحدثنا عنها من قبل ,وربما كان خسرو يقصد أنها أول مدينة كبرى من الشام إلى مصر، وهذا الاختصار أخل بالمعنى الحقيقى، و من ناحية اخرى ذكر عبارة تحتوى على مغالطة عندما قال ((و تقع مدينة مصر جنوبها)) و يقصد القاهرة فى حين أن القاهرة جزء من مصر، و القاهرة تنسب الى مصر و ليس العكس و لا تنفصل عنها، و هذا الاختصار أخل بالمعنى ايضا، و ربما أراد بمصر هنا الفسطاط و ما حولها.

و من ناحية ثالثة حدث خلط من ناصر خسرو بين مدن القاهرة المعزية التي بناها جوهر الصقلى سنة ٣٥٨ - ٥٦٧ هـ و الفسطاط التي بناها عمرو بن العاص عندما فتح مصر سنة ٢١ هـ و العسكر التي بناها الاخشيديين سنة ٣٢٣ - ٣٥٨ بعد القطائع التي بناها الطولونيين بقيادة احمد ابن طولون سنه ٢٥٤ هـ - ٢٩٢ هـ و ربما كان هذا سهوا أو دون قصد لذلك كان ياقوت الحموى أدق عندما قال أن القاهرة مدينة بجانب الفسطاط يجمعهما سور واحد. (٢٦)

ولعل ناصر خسرو معزور فى ذلك حيث كان يطلق أسم العاصمة على مصر كلها، كما أن ناصر خسرو أورد عبارة لا تخلوا من الخرافة التي تشبه الأساطير التي كانت منتشرة فى ذلك الوقت، وذلك اثناء وصفه لجيش المعز الذى جاء

لفتح مصر، وواجهته عقبة النيل عظيم الاتساع، و ما به من تماسيح حيث قال ((وكان لابد لهذا الجيش ان يعبر النيل و هذا أمر غير مستطاع)) وذلك لعدة أسباب

أولا لأن النيل عظيم الاتساع و ثانيا لانه مملوء بالتماسيح التي تجذب الى قاعه فى الحال كل من يعبر..و يقال و الكلام لا يزال على لسان خسرو ((أنه فى الطريق قرب مدينة مصر طلسم يحمى الانسان و الدواب من هذا الشر و لكن اثره يبطل على مسافة رمية سهم من المدينة فلا يجروُ أحد ان يقترب من النيل)) (٢٧)

وقد جانب ناصر خسرو الصواب عندما قال ان النيل عظيم الاتساع وانه مملوء بالتماسيح ولكن لم يجانبه الصواب عندما استرسل ناصر خسرو فى الكلام موضحا كيف قضى الجنود على هذه المشكلة، و تمثل ذلك فى أن المعز أمر جنوده قائلا حين تصلون الى النيل ينزل الماء أمامكم كلب اسود فيعبر النهر فاتبعوه و اعبروا امنيين فعبر ثلاثون الف فارس و قد انطلق الكلب سابحا امامهم و ساروا على أثره و عبروا من غير حادث، و لم يقل أحد قط أن فارسا عبر نهر النيل راكبا (٢٨)

وتحتوى هذه الفقرة على كثير من الخرافات وتتمثل فى

قوله أن قرب مدينة مصر طلسم يحمى الانسان من شر التماسيح، و لكن أثر الطلسم يختفى بعد مسافة من المدينة و بعدها لا يجروُ أحد من الاقتراب من النيل، و الحقيقة أن فى مصر مواضع تكثر فيها التماسيح و مواضع اخرى تقل فيها، و مواضع نالته تختفى فيها التماسيح كعدوة بوسير والفسطاط وهذا ليس طلسم يظهر أثره و يختفى كما ذكر خسرو.

كما تحتوى الفقرة على مواضع للسزاجه مع الخرافة فى وقت واحد ونجده فتجده فى العبارة التى قال فيها ((حين تصلون الى النيل ينزل الماء أمامكم كلب أسود فيعبر النهر فاتبعوه و اعبروا آمنيين)) و الغريب هنا أن هناك ثلاثون الف فارس عبروا النيل سباحة بعدتهم و عتادهم على أثر الكلب و نجحوا و عبروا من غير حادث على حد قول ناصر خسرو (٣٠)

وقد ذكر ابن تغرى بردى فى كتابه النجوم الزاهرة فى ملوك مصر و القاهرة (٣١) أن جوهر الصقلى حفز الأمير جعفر بن فلاح على عبور النهر عريانا، و معه الرجال حتى وقع القتال بينهم و بين المصريين الاخشديين الذين انهزموا بعد قتال شديد و لم يشر ابن تغرى بردى من قريب أو من بعيد الى هذا الكلب الاسود الذى كان بمثابة قائدا للجيش !!

كذلك ذكر ناصر خسرو أن سبب تسمية القاهرة بالقاهرة هو أن ذلك الجيش الذى فتح مصر كان قاهرا فسمها المعز القاهرة (٣٢)

فى حين أن سبب التسمية مختلف فيه فكما ورد فى المصادر أن سبب تسمية المدينة بالقاهرة أن النجم القاهر كان فى الطالع , فلما قدم المعز اليها أخبروه بهذا و كان له خبرة بالنجامة وافقهم على ذلك فغير اسمها من المنصورية و سماها القاهرة.

و قيل أيضا أن سبب هذه التسمية وجود قبة فى قصر بالمدينة تسمى القاهرة, فسميت بها (٣٣)

أما وصف ناصر خسرو لمدينة القاهرة فقد كان فى غاية الروعة و الجمال ولم يكن فيه شئ من المبالغة كما يزعم البعض و الدليل على ذلك ما خط به قلم ياقوت الحموى عند وصفه مدينة القاهرة حيث قال بالحرف الواحد ياقوت هى اطيب و أجل مدينة رايتها لاجتماع اسباب الخيرات و الفضائل بها (٣٤)

و قد تميز وصف ناصر خسرو للقاهرة بالدقة المتناهية التى قلما نجدها فى وصف مؤلف آخر, وربما كان ذلك لأن وصف ناصر خسرو كان قائما على المشاهدة الحقيقية و ليس السماع, فقد تحدث عن قصر السلطان و مبانيه الفسيحة و حراسه الذين بلغوا ألف رجل, وخدامه الذين بلغوا اثنى عشر الف خادم, و القصر كما ذكر له عشره أبواب فوق الأرض كل باب منهم له اسم منها باب الذهب , و باب البحر, و باب السريج, و باب الزهومة, و باب السلام, و باب العيد, و باب الفتوح, و باب السرية, و يوجد باب آخر تحت الارض يخرج منه السلطان و هذا الباب به سرداب يؤدى الى قصر آخر خارج المدينة, و جدران القصر من الحجر المنحوت بدقة, و فوق القصر المناظر والايوانات العالية. (٣٤)

وهذا الوصف يتفق تماما مع ما جاء فى المصادر عن وصف مدينة القاهرة و أهمها كتاب " الخطط للمقريزى " حيث ذكر أن قصر السلطان يطلق على مجموعة من القصور منها القصر الصغير الغربى, و قصر الذهب, و قصر الافيال, و قصر الظفر, و قصر الشجرة, و قصر الشوك, و قصر الزمرد, و قصر الحریم, و قصر البحر (٣٥)

والحقيقة أن وصف ناصر خسرو كان أدق من وصف المقريزى لانها لم تكن قصور منفصلة بالمعنى المعروف, ولكن كانت قاعات منفصلة عن بعضها داخل قصر واحد كبير يسمى القصر المعزى, و كان هذا القصر هو دار الخلافة و به سكن الخلفاء الفاطميون حتى آخر أيامهم (٣٦)

أو ربما حدث تطور و تحولت هذه القاعات الى قصور منفصلة اذا اخذنا فى الاعتبار أن ناصر خسرو كان أقدم من المقريزى فى المشاهدة والوصف.

كما ذكر ناصر خسرو أن القاهرة محاطة بخمسة ابواب هى باب النصر، و باب الفتوح، و باب القنطرة، و باب الزويلة، و باب الخليج، و ليس للمدينة قلعة ولكن ابنيها أقوى و اكثر ارتفاعا من القلعة. (٣٧)

ويتفق وصف ناصر خسرو لمدينة القاهرة مع ما ذكره "ابن حوقل فى صورة الارض" (٣٨) عندما قال عن القاهرة ((واستحدثها جوهر لجيشة و حاشيته و قد ضمت المحال و الاسواق و صوت من اسباب القينه ----- و الارتقاء بالحمامات و الفنادق الى قصور مشيدة و نعم عتيده و قد احاط بها سور رفيع يزيد على ثلاثة اضعاف ما بنى بها)). ويتفق هذا مع ما ذكره ياقوت الحموى فى "معجم البلدان" عندما قال هى اطيب واجمل مدينة رايتها (٣٩)

أما المنتزة الذى كان خارج مدينة القاهرة فقد وصفه ايضا ناصر خسرو وصفا جميلا و لكنه مختصرا عندما قال ((ويرى السائر خارج المدينة ناحية الغرب ترعة كبيرة تسمى الخليج، حفرها السلطان و له على شاطئها ثلاثمائة قرية و يبتدىء فم الخليج من مدينة مصر و يمر بالقاهرة و يدور بها مارا أمام مقر السلطان، و قد شيد على رأسه قصران قصر اللؤلؤة، و ثانيهما قصر الجوهرة)) (٤٠)

والذى يمكن ان نضيفه فى هذا الشأن ما ذكره المقريزى وابن تغرى بردى من أن هذا المنتزه من أحسن منتزهات الدنيا، يشرف على عدة بساتين عديدة قرب فم الخليج، ومن يجلس بقصر اللؤلؤة، يرى هذا المنظر الجميل من البساتين و من خلفه بحر النيل ويقصد مجرى النيل (٤١)

وصف فتح الخليج

بدأ ناصر خسرو الحديث عن فتح الخليج قائلا "حين يبلغ النيل الوفاء من اغسطس و سبتمبر و يستمر حتى اكتوبر ونوفمبر"، وهذا اليوم هو اعظم اعياد مصر، يحضره السلطان راكبا حيث يقام له سرادق كبير، و فى هذا اليوم يخرج جيش السلطان كله بكل فرقه و افواجه، و هنا ينتقل ناصر خسرو ليتحدث عن فرق الجيش الفاطمى التى تحضر الاحتفال بكل قادته و جنده.

وقد عدد ناصر خسرو هذه الفرق بعشرة فرق، أهمها فرقة الكتاميين نسبة الى قبيلة كتامة المغربية، والتي جاءت مع المعز الى مصر وعددهم عشرون الف مقاتل، بالإضافة الى فرقة المشاركة وهم ترك وعجم وليسوا عرب ولكنهم ولدوا فى مصر وعددهم عشرة الاف مقاتل ايضا (٤٢)

كما ذكر ناصر خسرو أن هناك فرقة اخرى من البدو وعددهم خمسون الف، وفرقة تسمى الزنوج وعددهم ثلاثون الف رجل، بالإضافة فرقة من ابناء الملوك والامراء، وهذه الفرق هى أهم فرق الجيش الفاطمى التى ذكرها ناصر خسرو، وان كانت هذه الاعداد التى ذكرها مبالغ فيها الا انها تدل على مدى قوة الجيش الفاطمى فى نفس الوقت

كذلك تحدث ناصر خسرو عن طبقات اخرى كانت تحضر يوم فتح الخليج من الادباء والشعراء والفقهاء (٤٣) مما يدل على تلاحم قوى الشعب فى ذلك اليوم المشهود

ثم يعود ناصر خسرو بعد ذلك ليتحدث عن فتح الخليج ليقول يخرج فى هذا اليوم اكثر من عشرة الاف رجل يتحركون مائة مائة و أمامهم الموسيقيون ينفخون البوق، و يضربون الطبول والمزمار، ثم يسير خلفهم فوج من الجيش و يلى فوج الجيش فوج آخر من الخيول و الجمال و البغال، هذا الوصف الجميل يرسم للقارى صورة كأنك تراها رأى العين و كأن ناصر خسرو هنا تحول الى اديب مبدع.

و بعد ذلك ينتقل ناصر خسرو ليتحدث عن موكب السلطان نفسه، وهو يصفه وصفا جميلا قائلا "و السلطان شاب كامل الجسم طاهر الصورة من ابناء امير المؤمنين الحسين بن على بن ابى طالب وهو شاب حليق شعر الرأس يركب على بغل ليس عليه حلية من ذهب ولا فضة و يرتدى الشاب قميصا أبيض من الديبق المزركش وهو يساوى عشرة الاف دينار و على راسه عمامة من نفس لون القميص و يمسك بيده سوطا ثمينا و امامه يسير ثلاثمائة رجل ديلمى عليهم ثياب رومية و معهم النشاب و السهام و على يمينه و يساره جماعة من الخدم يحملون البخور و يحرقون العنبر و العود، ولا يسير مع السلطان إلا حامل المظلة وهو راكبا حصانه و على رأسه عمامه مذهبة و المظلة التى فى يده ثمينة جدا و هى مرصعة ايضا بالجواهر" (٤٤) و هى تشبه القبة الخيمة المنصوبة على رأس عمود

و حتى تكتمل هذه الصورة الجميلة، التى وصفها ناصر خسرو، ينتقل بعد ذلك للحديث عن سكان مصر و القاهرة الذين خرجوا جميعا للاحتفال بفتح الخليج، وكلما اقترب السلطان من طائفة منهم سجدوا أمامه ثم يأتى بعد موكب السلطان موكب الوزير مع قاضى القضاء، وافواج أهل العلم و اركان الدولة، وهم يمرون أمامهم فى فرحة وسرور، وبعد

ذلك يستمر السلطان فى المسير حتى يصل الى رأس سد الخليج أى فم النهر، وهناك يتسلم السلطان مزارقا ليضرب

به السد وبعد ذلك يبدأ الرجال بهدم السد بالمعاول والفؤوس لينساب الماء دفعة واحدة فى الخليج (٤٥)

ثم ينتقل بنا ناصر خسرو بهذا الوصف الجميل بعد ذلك ليتحدث عن منتزه السلطان حيث حديقة عين شمس بالقرب

من القاهرة وهو يقول أن المنتزه به عين ماء عزبه تسمى البستان وأن هذه الحديقة كانت لفرعون، ويسترسل ناصر

خسرو فى الحديث وهو يقول ((رايت بناية قديمة بها أربع قطع من الحجارة الكبيره كل قطعة مثل المنارة وكأن الماء

يقطر رؤوسهما ولا يدري أحد ما هي)) (٤٦)

والحقيقة ان ما شاهده ناصر خسرو هما المسلتان المشهورتان والمسميتان مسلتى فرعون بعين شمس، أما هذا الماء

الذى يقطر منها فقد وضحه " عبد اللطيف البغدادي فى رحلته بمصر " عندما قال أن هناك مسلة تصدعت من نصفها

لعظم الثقل وكان على راس المسلة قلنسوة نحاس فاخذ يخرج منها سائل كثير (٤٧)

ولم يغيب عن ذهن ناصر خسرو وصف أدق التفاصيل لتكتمل الصورة الجميلة التى رسمها ناصر خسرو فى وجدان

القارئ، حيث تحدث عن شجرة وجدها فى المنتزه وهى شجرة البلسان و هو يقول " و فى الحديقة شجرة البلسان و

يقال ان اباء هذا السلطان آتو بها من المغرب " و يقصد ناصر خسرو فى كلامه نبات البلسم الذى يؤخذ منه دهن

البلسان ولا يوجد فى مكان آخر فى مصر سوى هذا المنتزه و هو نبات له دهن ورائحة عطره. (٤٨)

ثم ينتقل ناصر خسرو بعد ذلك ليتحدث عن حارات القاهرة و عددها بعشر حارات هى برجوان، و زويلة والجودرية،

والامراء، و الديالمة، و الروم، و الباطنية، و قصر الشوق، و عبيد الشرا، و المصامده. (٤٩)

ودون أن ندخل فى تفاصيل نتحدث عن كل واحده منها فى اشارات سريعة لازلة الغموض ولتوضيح الصورة للقارئ

و نبدأ بحارة برجوان التى تنسب الى الخادم برجوان من خدم القصر أيام العزيز بالله و تقع الحارة الان بالقرب من قسم

الجمالية (٥٠)

و حارة زويلة التى تنسب لأسم ضاحية فى القيروان و تقع بالقرب من حارة اليهود بالموسكى الان (٥١)

اما حارة الجودارية فهى تنسب لجماعة ينسبون الى جودر خادم المهدي، و كان عددهم ربعمائة فرد داخل دائرة قسم

الدرب الاحمر بالغورية، و حاره الامراء التى سكنها الملك المعظم توران شاه بعد مجيئه من الشام و تقع بشوارع

الحمزاوى بقسم الدرب الاحمر الان (٥٢)

أما حارة الديالمة فتنسب لسكانها من الديلم الذين جاءوا مع افتكين غلام معز الدولة البويهى وتبتق من هذه الحارة ثلاث حارات أخرى هي الكحكيين، و درب الأتراك، و حوش قدم بالغورية الآن بقسم الدرب الأحمر، ثم تأتي حارة الروم، و هي حارتان الأولى تقع في قسم الدرب الأحمر، و الأخرى تسمى الجوانية و تقع في قسم الجمالية الآن (٥٣) اما الباطلية و هي الباطنية الآن، و تقع في الجنوب الشرقى للجامع الأزهر، و يقال أنها سميت بذلك لأن المعز لدين الله قسم العطاء وجاءت إليه هذه الطائفة لتأخذ العطاء فقال لهم المعز فرغ المال فقالوا رحنا نحن في الباطل فسموا الباطلية و عرفت الحارة بهم (٥٤)

أما حارة قصر الشوق فهي نسبة لقصر بناه الفاطميون بالقرب من قسم الجمالية الان،
أما حارة عبيد الشرا، فهي احدى حارات الحسينية فهي نسبة إلى الأشراف الحسينيين و عبيد الشرا هم طائفة من جيش الفاطميين (٥٥)

و أخيرا تأتي حارة المصامدة وهي نسبة لفرقة مهمه في الجيش المصرى زمن الفاطميين و عددهم عشرون ألف و قد سكنوا هذه الحارة و عرفت باسمهم. (٥٦)

و الغريب وكما ذكرنا من قبل، أن ناصر خسرو قد فرق بين مصر و القاهرة، وربما أنه قصد أو أراد بمصر هنا مدينة الفسطاط، و ما حولها حيث كانت الفسطاط و القطائع و العسكر مدن متجاورة في ذلك الوقت و يظهر ذلك واضحا من خلال وصف ناصر خسرو للمنطقة حيث قال " ان مصر شيدت على ربوة عالية وفي طرف المدينة جامع احمد بن طولون " و يقول أيضا بمصر بيوت مكونة من طبقات و يقصد مدينة الفسطاط " و يقصد بالطبقات هنا دروب من الأبنية المتجاورة التي يجتمع الناس فيها فتسمى فسطاط (٥٧)

وكانت الفسطاط على غاية من الجمال و العمارة والخصب و الطيب واللذة وصفها بن جوقل (٥٨) فقال "بها محال واسواق عظام و متاجر فخام وممالك جسام لها ظاهر انيق و هواء رقيق و بساتين نضرة ومنتزهات خضره.

وكل هذا يتفق مع ما ذكره ناصر خسرو عن مصر والتي يقصد بها الفسطاط، و قد زاد ناصر خسرو في الوصف عندما اضاف ان بمصر سبع جوامع أهمها الجامع الذى يقع وسطها و يسمى باب الجوامع، و يقصد هنا جامع عمرو بن العاص مما ينهض دليلا بأنه يصف الفسطاط التي اطلق عليها مصر، و اضاف خسرو أن هذا الجامع يوقد بأكثر من سبعمائة قنديل، و يفرش الجامع بعشر طبقات من الحصير الجميل الملون بعضها فوق بعض، و في هذا المسجد يجلس قاضى

القضاة. (٥٩) و على الجانب الشمالى من المسجد شاهد ناصر خسرو عدة أسواق اهمها سوق القناديل، حيث قال لا يعرف سوق مثله فى أى بلد. (٦٠)

و كذلك تعجب ناصر خسرو من أنه شاهد جميع أنواع الفاكهة و الخضر فى وقت واحد، و هو يسأل نفسه كيف تجتمع هذه الأشياء التى بعضها خريفى، و بعضها ربيعى، و بعضها صيفى، و بعضها شتوى، حيث لا يصدق هذا و هو يؤكد هنا حتى لا يظن الناس أنه يمدح أو يبالغ أنه ليس له قصد فيما ذكر ولا يكتب إلا ما رأى، أى أن وصفه هنا كان قائماً على المشاهدة العينية، بمعنى أنه رأى رؤى العين، و لم يسمع من أحد ثم يقول مكملًا كلامه و أما ما سمعته ثم كتبته فليست عهده على (٦١) أى أن العهدة على الراوى فيما سمع، ثم يعود ناصر خسرو فيؤكد ان ولاية مصر عظيمة الاتساع بها كل أنواع الجو من بارد و حار، و هى ممتدة على شاطئ النيل الذى بنيت عليه القصور، و أمام مصر جزيرة وسط النيل و يقصد جزيرة الروضة بالجيزة الآن، و هى صخرة وسط النهر تقسمه قسمين. (٦٢)

و ينتقل بنا ناصر خسرو ليحدثنا عن تجار مصر و هو يقول "و تجار مصر يصدقون فى كل ما يبيعونه" و منهم البقالين و العطارين و بائعى الخردوات، كما أن هناك وسائل نقل لأهل الأسواق و أصحاب الدكاكين و كانت عبارة عن حمير عليها برادع مزينة تنقل الناس بثمان زهيد و هو ما يمثل قمة فى التقدم و الرقى لتسهيل حركة البيع و الشراء، و يختم ناصر خسرو كلامه فى هذه الجزئية بعبارة شديدة البلاغة و هى تدل على مدى الغنى الفاحش لمصر فى هذا الوقت الذى زارها حيث قال (وكان أهل مدينة مصر فى غنى عظيم حين كنت هناك)(٦٣)

و الدليل على ذلك ما ذكره ناصر خسرو من كثرة دكاكين البزازين و الصرافين و غيرها و التى كانت مملوءة بالذهب و الجواهر و النقد و الأمتعة و الملابس المذهبة بحيث لا يوجد فيها متسع لمن يريد أن يجلس.

و فى موضع آخر يقول ناصر خسرو "و رأيت أمولا يملكها بعض المصريين لو ذكرتها أو وصفتها لما صدقنى الناس فى فارس". (٦٤)

و فى هذا إشارة واضحة و صريحة على ما كانت تتمتع به مصر من غنى لا يصدقه بشر، و هو نفسه يعترف بذلك عندما قال "لو وصفتها لما اعتقد بعض الناس صحة ما أقول" و فى موضع آخر يقول "لو وصفتها أو ذكرتها لما صدقنى الناس".

واغلب الظن أن ما ذكره ناصر خسرو عن غنى مصر لم يكن مبالغة بدليل ما ورد في المصادر الأخرى (٦٥) والتي اتفقت جميعها على أن مصر في ذلك الوقت كانت تتمتع بالغنى الفاحش، كما أن ناصر خسرو لم يكن تحت وطأه سلطان أو تحت ضغط منه حتى يجبر على أن يقول مثل هذا الكلام نفاقاً أو رياء لأحد.

وفي نفس السياق و استكمالاً لهذه النقطة و مع هذا الغنى يتحدث ناصر خسرو عن الأمن و الأمان الذي كانت تتمتع به مصر أيضا في ذلك الوقت حيث قال " أما الأمن الذي رأيته هناك فاني لم أره في بلد من قبل "

وفي موضع آخر يقول بلغ امن المصريين و اطمئنانهم إلى حد أن البزازين و تجار الجواهر و الصيارفة لا يغلقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ولم يكن احد يجروء على مد يده إلى شئ منها. (٦٦)

وهنا يتعجب ناصر خسرو من هذا و يقول " أى سلام كانت فيه الرعية و أى عدل كان للسلطان و كأن ناصر خسرو يرد على نفسه و هو يقول أن السبب في ذلك أن السلطان لم يكن يظلم أو يجور على أحد ولا كان أحد من الرعية يخفى أو ينكر شيئا مما يملك. (٦٧)

و ينهى ناصر خسرو كلامه عن مصر بمرسوم أصدره السلطان يمنع فيه الناس من السفر للحج هذا العام نظرا لما بالحجاز من قحط و ضيق و مجاعة هلك فيها خلق كثيرون، و هذا شفقته بالمسلمين، و مع ذلك أرسل السلطان الكسوة للكعبة مع وفد سلطاني كان ناصر خسرو واحدا منهم. وإن دل ذلك على شئ فيدل على مدى مكانة ناصر خسرو المتميزة عند السلطان. (٦٨)

«سفرنامه» ناصر خسرو و تحوّل سنتهای سفرنامه نویسی در ادبیات فارسی فرارودان نورعلی نورزاد (نوراف)^١

تحوّلاتی، که از آغاز ظهور ادبیات فارسی تا کنون جریان دارد، پیش از همه به تفکر اهل سخن و پیوند محکم اندیشه‌های ایشان به جهان محرک در پیرامون آنها ارتباط ناگسستنی دارد. اگر اسطوره به عنوان نخستین نمونه جهان‌بینی و حتی نوع ادبیات بدیعی اعتراف گردیده است، این هم به تحریک و جنبوجوش درونی واقعات و

^١ مدیر گروه ادبیات فارسی دانشگاه دولتی خجند، تاجیکستان، nurali74@mail.ru

اشخاص در بطن و متن آن وابستگی قوی می‌گیرد. هنوز در خط سوژه نخستین اساطیر قدیمه مردمان آریاتبار وقتی سخن از مسافرت آفتاب در قلمرو آسمان سوار کشتی زرّین خود می‌رود، جزئیات مسافرت مرموز اجرام سماوی و کشف معانی از معرفت این حرکت و سفرها به عنوان پدیده‌های ادبی عرض هستی می‌کند. منبعد در زمینه گسترش توجه دایره شناخت انسان از آن چه او را فرا گرفته است، محصول این معرفت به عنوان یک نوع یا پدیده شایسته ادبیات معرفی می‌گردد. نتیجه همین توسعه‌هاست، که در آینه تفکر انسانهای اولین از مسافرت خورشید به سفر انسان به اندرون خود و حتی به ماورای او راه گشاده می‌شود. همین گونه عوامل توجه انسان به خود عملکرد سفر، که محصول و هم اساس آن معرفت و شناختن است، برای پدیدار شدن نتیجه‌های تفکر بدیعی و خیالات رنگین وی پایه‌گذاری می‌کند. اگر چه نخستین آفریده‌های تفکر بدیعی انسان منفرد نیستند و یا مؤلف یگانه ندارد، ولی بیانگر آن هستند، که این نوع تفکر و جهان بینی برای اکثریت غالب بوده است و از همین سبب آثار مذکور بیشتر متعلق به گروه‌های معین و یا حتی نسل همان فزا و وقت و زمان و مکان دانسته می‌شوند. نمونه نخستین این محصول فکری در اندیشه‌های سازنده اجداد ما-نمونه‌ای از نثر پهلویست، که به «اردویرفنامه» معروفیت دارد و همچون اولین کتاب سفرنامه خیالی اعتراف گردیده است. نکات مرموز و تفسیرگر هستی انسانی و نیازهای روحی و معنوی آن، بویژه اجرای اعمال نیک و حسنه در قلمرو حیات، که در زمینه مسافرت رؤیایی قهرمان اثر-وراف به ماوه را در زمینه مطالعه این اثر برای خواننده کشف می‌شوند، که همگی محصول معرفت در ضمن انجام سفر به دست آمده‌اند و بی‌شک این اثر چنین روش شناخت عالم را در زمینه رهاورد مسافرت خیالی در ادبیات جهانی به وجود آورده توانست، که نمونه برجسته آن اثر «مضحکه الهی» دنتی الیگیری و همزمان در ادبیات فارس و تاجیک «دخمه شاهان» میرزا صادق منشی می‌باشد.

ظهور تمدن اسلامی و تسلط فرهنگ مسلمانی به قلمرو اجداد ما موجب تحولات تازه فکری و معنوی گردید و در این زمینه ادبیات فارس و تاجیک نیز با بهره‌وری از اندیشه و افکار اسلامی به جریان جدید پیشرفتهای خود وارد گردید. به تعبیر دیگر، اگر بگوییم، که حضور اصالت ادبیات فارس و تاجیک به تأثیر پرفیض فرهنگ اسلامی، بویژه آیات کتاب مقدس قرآن و احادیث پیامبر اکرم(ص) پیوند محکم دارد، اشتباهی نخواهد رفت، چون روند دقیق و درست تشکل ادبیات فارس و تاجیک، که به قرنهای نهم و دهم میلادی اتفاق افتاده است، محض در بطن و متن تمدن اسلامی قرار گرفته، سخنوران حکمت‌اندیش و فرزانه ما در ضمن معرفت اصالت ادبیات بر مبنای فرموده‌های کتاب مقدس قرآن و احادیث نبوی اندیشه و افکار خویش را در قالب انواع نظم و نثر تجسم بخشیده‌اند. در این زمینه، اگر به روش گسترش سفرنامنویسی در قلمرو ادبیات دوره نو فارس و تاجیک مرور نماییم، باز هم تأثیر مجلای فرهنگ اسلامی به رونق و تکمیل این نوع بسیار مهم ادبی مؤثر افتاده است.

اهل تحقیق در تکیه به فراگیری حوادثی و واقعه‌ها و پیوند آنها با مشخصات زمینی و زمانوی و فکری و تخیلی سفرنامه‌ها را به واقعی و خیالی دسته‌بندی نموده‌اند. اگر اولین نمونه سفرنامه واقعی در قلمرو ادبیات فارس و تاجیک ما «سفرنامه» ناصر خسرو اعتراف گردیده است، آن گاه اندکی مرور در محتوای آن می‌تواند حقیقت زیبای را برای ما رونمایی کند، که محک، محور و معیار اصلی نگارش سفرنامه در ادبیات به مسافرت اهل ادب به زیارت خانه خدا و انجام مناصیک حج محسوب می‌یابد. هرچند این اثر محصول مسافرت هفتساله ادیب است و این مطلب در خود کتاب هم اشارت شده است، اما هدف اساسی این مهاجرت و سفر هفتساله نخست شرف زیارت بیت‌الله و در زمینه آن بازدید از مجموع شهر و بلاد قلمرو تمدن اسلامی به شمار می‌آید. مهمتر از همه در «سفرنامه» ناصر خسرو به عنوان نمونه برجسته سفرنامه‌های ادبی فارسی واقعات برجسته دور و هر آن چه دیده و شنیده است، ثبت شده و ارزش و مقام آن برای ادبیات و معرفت نکات آن نیز خیلی مهم و پُرهمیت می‌باشد. تنها تذکر همین مطلب کافیست، که به اتفاق مطالعه «سفرنامه» ناصر خسرو ما را شرف معرفت این نکته مهم ادبی دست می‌دهد، که منجک ترمذی از شاعران صاحب‌دیوان عهد سامانیان بوده است، ولی به اثر گردباد و طوفانهای تاریخی کلیه این دیوان تا ما نرسیده و تنها آثاری پریشان از این شاعر هجاگوی این دوره در اختیار داریم. مثل این اندیشه و دیدگاههای مهم اجتماعی و سیاسی، فلسفی و مدنی و معرفتی ناصر خسرو در این اثر تجسم برجسته دارد و بیشتر از این تفسیر اماکین و یادگارهای فراوان تاریخی، که شاید عده‌ای از آنان تا کنون نرسیده‌اند، توسط این اثر برای امروز و فردا معروف گشته است. «سفرنامه» ناصر خسرو تا کنون دو مراتبه در تاجیکستان با خط سیریلیک تهیه و نشر شده است. نشر اولین آن سال ۱۹۷۶ با کوشش دانشمندان تاجیک کمال عینی و صلاحیت عینب اتفاق افتاده است. اما به نظر می‌رسد، که به اساس شیوه‌های کار تصحیح متون در زمان شوروی، که پیوند به ادیالازی زمان داشت، قسمتهایی از این اثر در آن هزف شده است و این عملکرد پیش از همه در مناسبت به اقسام و بخشهای مربوط به مسائل فکری و دینی صورت گرفته است. نشر مکمل «سفرنامه» باشد در سال ۲۰۰۳ بر اساس متن محقق ایرانی دبیر سیاقی با مقدمه و توضیحات آکادمیک ناصرجان سلیم‌او طریق انتشارات «نور معرفت» دانشگاه دولتی خجند انجام پذیرفت. ارزش و اهمیت نشر دوم «سفرنامه» در تاجیکستان پیش از همه پیوند بر آن دارد، که در این چاپ اثر مجموع کمی و کاستیهای نشر اول برطرف و تکمیل شده، توضیحات و لغاتی بر آن افزوده شد.

طوری تأکید شد، نوع سفرنامه به عنوان نمونه آثار منثور دارای ویژگیهای خاص خود محسوب می‌یابد، که بهترین آنها در صورت «سفرنامه» ناصر خسرو مجسم گردیده‌اند. به عبارت دیگر، در ادبیات فارسی با تألیف این اثر ماندگار خویش ناصر خسرو موفق بر آن شد، که مختصات و ویژگیهای این نوع نثر را مقرر سازد و به عنوان بنیادگذار این شکل ادبی نثر اعتراف گردد. از این رو، در نوبت اول برخی از مختصات سفرنامه را در زمینه اصول

نگارش و مهتوای «سفرنامه» ناصر خسرو، که حاصل مسافرت هفتساله است، می‌توان به معرض تحقیق گرفت. اکثر واقعیات اثر در زمینه مشاهده‌ها یا اشتراک مؤلف به قلم آمده، عناصر خیالی و دور از واقعیت به نظر نمی‌رسد. در تقویت این گفتار ناصر خسرو در منتهای «سفرنامه» آورده: «و این گذشت، آن چه دیده بودم، به راستی شرح دادم و بعضی، که به روایتها شنیدم، اگر آن ا خلافی باشد، خوانندگان از این ضعیف ندانند» (۱، ۱۷۴).

طوری تأکید گردید، عامل اصلی نگارش «سفرنامه» ناصر خسرو اقدام به انجام مناصیک حج و نیت زیارت کعبت الله است، که آن را خود مؤلف در آغاز اثرش به صورت ذیل تأکید نموده است: «پس به مرو رفتیم و از آن شغل، که بر عهده من بود، مواف کردم و گفتم، که «مرا عزم سفر قبل است» (۲، ۸).

در سفرنامه ناصر خسرو بیان واقیه و حادثه‌ها به طور مشخص و مودل تصویر شده‌اند. مشخصات اصول بیان سفرنامه پیش از همه ذکر دقیق سنه و ماه و سال رخ دادن واقیه و حادثه‌ها محسوب می‌یابد. مثلاً، سفر خویش را به جانب قزوین ناصر خسرو چنین به قلم می‌آورد: «پنجوم محرّم سنه سمانه و سلاسینه و اربعمیت، دهم مردادماه سنه خمسّه اشره و اربعمیه از تاریخ فرس، به جانب قزوین روانه شدم و به دیه قومه رسیدم. قهت بود. یک من نان جو به دو درم می‌دادند» (۹۴، ۱). این بیانات مشخص از آن جا سرچشمه می‌گیرد، که ناصر خسرو در ایام سفر خویش روزنامه‌ای را تهیه نموده، که مجموع واقعه و حوادث را در آن مشخصاً با ذکر تاریخ روز، ساعت و زمان و مکان اتفاق افتادن حوادث تفسیر نموده است. از این جاست، که کاملاً تمام روز و ماه و سال واقعات در «سفرنامه» ناصر خسرو تصویر یافته مشخصاً دقیقه شده‌اند. از روی بیانات نویسنده معلوم می‌شود، که کلیه سفر هفتساله ناصر خسرو از ۱۶ اکتبر سال ۱۰۴۵ تا ۲۳ اکتبر سال ۱۰۵۲ طول کشیده است. بیانات دقیق نویسنده در حدیست که حتی گاه فاصله میان کشورها را نیز مشخصاً برای خواننده خویش مقرر می‌سازد و از جمله مقرر نموده است، که تمام راه تیکرده وی چه مقدار راه را دربر می‌گیرد. این نکته را خود نویسنده بد-این گونه توضیح داده است: «و مسافت راه، که از بلخ به مصر شدیم و از آن جا به مکه و به راه بسره به پارس رسیدیم و به بلخ آمدیم، دو هزار و دویست و بیست فرسنگ بود و این سرگذشت تا چه دیده بودم، به راستی شرح دادم. و بعضی، که به روایتها شنیدم، اگر در آن چا خلافی باشد، خوانندگان از این ضعیف ندانند و موخزت و نکوهش نکنند...» (۲، ۱۴).

بر اساس تدقیقات انجام یافته امتداد راه تیکرده ناصر خسرو در سفر هفتساله خویش بر پای اصطلاحات امروزه مجموعاً ۱۷ هزار و ۷۶۴ کیلومتر را طی نموده است، که این نکته هم به بیانات دقیق و مشخص ادیب تأکید می‌ورزد.

در «سفرنامه» ناصر خسرو برابر ذکر مودلل معلومات احوال اجتمایی زمان خویش را به تصویر گرفته است. از جمله، او ضمن شرح وقایع به قهتی و گرانی نرخ نان اشاره می‌کند، که از توجه مؤلف به جوزعیات حادثه‌ها پیام می‌رساند.

در سفرنامه مؤلف در باره اوضاع سیاسی، اجتمایی، مدنی، فرهنگی مناتیقی، که به آنها سفر نموده است، اخبار مستند و دلایل صریح ذکر می‌کند. از جمله، ناصر خسرو در بیان رخ دادن زلزله‌ای در تبریز به سال ۴۳۴- هجری چنین اطلاع می‌دهد: «مرا حکایت کردند، که بد-این شهر (تبریز) زلزله افتاد، شب پنجشنبه هفتم ربيع ال-اول سنه اربعه و سلاسینه و اربعمیه و در ایام مستریقه بود، پس از نماز خفتن. بعضی از شهر خراب شده بود و بعضی دیگر را آسیبی نرسیده بود. و گفتند، چهل هزار آدم هلاک شده بودند» (۲، ۸-۹).

ذکر اخبار ادبی و فرهنگی در سفرنامه ناصر خسرو با شیوه نگارش قرابت پیدا کرده‌اند. چنانچه، ناصر خسرو ضمن بیان احوال خویش در تبریز از مولقاتش با قتران تبریزی یادآور گردیده، خصوصیت اشعار او را ذکر نموده است: "در تبریز قتران نام شاعری را دیدم، شعری نیک می‌گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی‌دانست. پیش من آمد. دیوان مונجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند. و هر معنی، که او را مشکل بود، از من بپرسید. با او بگفتم و شرح این بینویش و اشعار خود بر من بخواند" (۳، ۹۴).

طوری تأکید شد، مستندی اصول نگارش و افضلیت اخبار مودلل را در «سفرنامه» موهققیقان از موجودیت روزنامه‌ای می‌شمارند، که مؤلف همراه خود در این مسافرت هفتساله داشته و هر چه دیده و شنیده، در آن ثبت کرده است. به تعبیر دیگر، گویا "سفرنام" نسخه همان روزنامه است، که بعد انجام سفر خویش ناصر خسرو کتابت نموده است. غلام حسین یوسفی در تکیه بر معلومات مؤلف اظهار داشته است: «مسافر جوینده ما در این سفر دفتر روزنامه‌ای داشت و مشاهدات خود را در آن یادداشت می‌کرد. ظاهراً، مدتی پس از پایان مسافرت سفرنامه را به رشته تحریر کشید و این نخستین کتاب منشور اوست» (۹۴، ۱۰).

خط سوژه سفرنامه در پیرویی از جریان مسافرت مؤلف صورت می‌گیرد. روش بیان حوادث به سفر گوینده آن مربوط بوده، قهرمان مرکزی آن خود نویسنده می‌باشد. مهمترین عنصر اسلوبی سفرنامه‌ها مشخصی بیان و عاری از تخیل و تکلف بودن گفتار مؤلف به شمار می‌آید. در همه حالتها نقل خالص واقیعات تسلط پیدا کرده است: «و آن جا (مصر) شخصی ترسا دیدم، که از متمولان مصر بود. چنان که گفتند، کشتیها و مال و ملک و را قیاس نتوان کرد. غرز آن، که یک سال آب نیل وفا نکرد و غله گران شد. وزیر سلطان این ترسا را بخواند و گفت: «سال نیکو نیست و بر دل سلطان جیهت رعیت بار است، تو چند غله توانی بدهی، خواه به بها، خواه به قرز؟» ترسا گفت: «به سعادت سلطان و وزیر من چندان غله مهیا دارم، که شش سال نان مصر بدهم» (۹۴، ۲، ۹۶).

در زبان ناصر خسرو استفاده لغات عربی، تکلف نثر مسنوع، عنصرهای تخیل و تصویرپردازی به ندرت مشاهده می‌شود. گذشته از این، مطالب اکثراً در سیغۀ جملات ساده و کوتاه و معجز اظهار گردیده‌اند. به قول دبیر سیاقی، «از لحاظ ادبی این کتاب یکی از نمونه‌های زیبا و ارزنده نثر قرن پنجم هجری است و نشان‌دهنده اثری با همه خصوصیات سبکی آن قرن. لوغات، آن چه تازی و آن چه پارسی، در حدّ اعتدال و تراشخورده و کافی برای ادای مقسود است و جمله‌ها در حدّ رسایی است و در مقام قیاس تا "تعریخ بیهقی" تعبیرات پیچیده ندارد و متأثر از جملبندی زبان عرب نیست، روان و بی‌پیرایه است، معانی همه لباسی یکدست از الفاظ به تن دارند و وافی به مقسودند» (۹۴. ۱).

البته، موضوع بحث ویژگیهای سبکی «سفرنامه» ناصر خسرو و پرتو ارزشهای هنری در آن، همزمان واقع‌پردازی و مقام این اثر در فراگیری مطالب ادبی، شناخت شعر و شخصیت شعرا در پژوهشات عده‌ای از محققان حوزه کشورهای فارسی‌زبان بررسی شده است. اما توجه به نقش مهم «سفرنامه» ناصر خسرو در تحوّل سفرنامنویسی در ادبیات فارسی فرارودان می‌تواند ارزش و اهمیت این اثر را در تأثیرگذار بودن روش کار ادیب برای ظهور سفرنامه‌های فراوان در ادبیات این حوزه با همان شیوه و سبک و سلیقه خاص مقرر سازد. از سوی دیگر، بررسی مقام «سفرنامه» ناصر خسرو به عنوان نخستین سفرنامه در ادب فارسی می‌توان جایگاه سرچشموی آن را در تکوین و تشکّل آثاری در این ره‌گذار در کلیۀ ادب فارسی، خاصه ادبیات فارسی فرارود مشخص نماید، که این بحث تا کنون کمتر مورد توجه اهل تحقیق قرار گرفته است. فراتر از این، اغلب این سفرنامه‌های صاحب جایگاه مهم در ادب فارسی هنوزم به طور شایسته در ادبی‌پژوهی فارسی و حتی خاورشناسی امروز معرفی نشده‌اند. این در حالیست، که شیوه کار ناصر خسرو را نویسندگان فراوانی در این حوزه به شایستگی توادم بخشیدند، که بررسی هر یکی از این آثار از دید کسب اهمیت ادبی و صاحب ارزش مهم علمی و تاریخی بودن قابل ملاحظه و معرفت بیشتر و بیشتر است.

پس از تألیف «سفرنامه» ناصر خسرو در حوزه فرارودان نخستین اثری، که با شیوه و روش این اثر روی کار آمد، تألیف گرانمای نویسنده چیره‌دست قرن شانزدهم میلادی زین‌الدین محمود واصفی محسوب می‌یابد، که به عنوان «بدایع ال وقایع» معروف است. این کتاب با اهتمام استاد صدرالدین عینی در تاجیکستان با خط سیریلیک نشر شده است. چاپ فکسیملی اثر نیز با کوشش خاورشناس بالذیریف توسط انتشارات آکادمی علوم تاجیکستان انجام شده است. هرچند این اثر بیشتر ویژگی یادداشتی را صاحب است و کمتر از سفرنامه‌های مؤلف نقل می‌کند، اما میان این اثر و «سفرنامه» ناصر خسرو عمومیت و مشترکاتی پیش از همه در جغرافیای فراگیری حوادث به مشاهده می‌رسد. در نوبت اول، زین‌الدین محمود واصفی، که خود زاده هرات است و بیشتر وقای این شهر قدیمه را در زمان خویش نقل می‌کند، همانا در جریان بازگویی وقایع و حوادث همان شیوه کار

ناصر خسرو را ادامه می‌دهد. در برابر این فرصت طولانی زندگانی وی در سمرقند باعث شده، که از واقعات این شهر نیز در کتاب خویش شامل سازد و همان روش کار ناصر خسرو را با دیدگاه خاصه خویش ادامه دهد.

اخبار واصفی نیز چون کلام ناصر خسرو دارای اهمیت تاریخی، اجتماعی و ادبی می‌باشند و توسط اتیلای نویسنده این کتاب می‌توان به مهمترین مسائل ادبی دور نیز دخل نمود، که کمتر در آثار دیگر به چشم می‌رسند. آنچه‌آنک در «سفرنامه» ناصر خسرو در زمینه ملاقات او با شاعران اطلاعات مفیدی در مورد شخصیت و میراث بعضی از سخنوران به دست می‌آید، همین گونه روش پیشنهاد اخبار بر باره سخنوران هم‌عصر واصفی، که آن آنها ملاقات کرده است، در اثر وی دیده می‌شود. واصفی هم امثال ناصر خسرو در اثر یادداشتی خود به اخباری تکیه می‌کند، که آنها را از هم‌صحبتان خویش شنیده است و یا سرچشمه دقیق دریافت و موتالعه نموده است. از جمله، هنوز در ایام ۱۳ سالگی خویش با شاعر و وزیر محترم دربار حسین بایقه را-علیشیر نوایی ملاقات کردن واصفی از جمله مهمتر اخباری محسوب می‌شود که دارای اهمیت مهم ادبی بوده، برابر به این چند اتیلای دیگر از صحبت و ملاقاتهای وی بیرون‌آمده تذکر یافته‌اند. جنبه مهم سفرناموی اثر یادداشتی واصفی نقل مسافرت وی به سمت مشهد بر اثر واقعات سیاسی دور محسوب می‌شود، که آن را مؤلف با تفصیلاتی به خود خاص و با روش ناصر خسرو ذکر تاریخهای مشخص و مودلل نقل نموده است. تکمیل کار واصفی در ادامه سنتهای خاص سفرنامنویسی ناصر خسرو در آن ظهور می‌کند، که این نویسنده در موارد زیادی بر اشعار سخنوران پیشین خود از جمله، سعدی و حافظ، امیر خسرو و سلمان ساوجی، ابن یمین، عبدالرحمان جامی و دیگران اسناد شعری ذکر نموده است. فراتر از این، طبق آمارگیری محققان رسول هادی‌زاده، صدی سعیدی و عثمان کریم‌او واصفی در اثر یادداشتی و سفرناموی خویش مجموعاً ۱۶۰۰ بیت از ایجادیات خود استفاده نموده، که از جمله آنها ۲۹ قصیده، ۶۸ غزل، ۲۴ قطعه، ۹۸ لغز و چيستانها ۲۵ فرد و ۸ رباعی می‌باشد (۸۸). تازه‌کاری دیگر واصفی در روش تألیف خویش کاربرد فراوان حکایات از روزگار سخنوران گذشته و عهد خود به ظهور می‌رسد، که در برابر سرچشمه در روش کار ناصر خسرو داشتن تکامل بیشتری را در اسلوب واصفی در خود غنجايش داده است. به عبارته دیگر، بر اثر نفوذ جنبه یادداشتی در کتاب زین‌الدین محمود واصفی این ویژگی خاص کاربرد حکایات و نقل و روایات در اثر او نسبت به تألیف ناصر خسرو تقویت کسب نموده است. فرقیته دیگر حکایات واصفی از حکایات ناصر خسرو در آن ظهور می‌کند، که جنبه واقعی حکایات در «سفرنامه» بیشتر به مشاهده می‌رسد، واصفی باشد گاه‌ها به پای هنر نویسندگی خویش عناصر تخیل بدی را در حکایات آورده خویش به کار گرفته است. مثلاً، برای نمونه به یک لحظه حکایت واصفی در باره صورت بوالعجب قاضی چادک می‌باشد، که آن را نقاش ماهر زمان او جلال‌الدین یوسف با شیوه هجوآمیز تندی کشیده، به کیلیدی محمد ارسال نموده است. واصفی با شیوه خاص نگارندگی خویش با ذکر این حکایت آن را چنین تصویر کرده: «قامت بلند

سالخورده نحیف و لاغر قاضی مانند خاده دراز خشکیده راست می‌ایستاد و سر و ریش او بر بالای قامت چنان می‌نمود، که گویا سر درخت پُرشاخوبرگ را از گردنش بریده، بر سر آن خاده نهاده باشند و سر و روی او در بین ریش مانند کنه‌ای می‌نمود، که در زیر خرمن پشم افتیده باشد». (۹، ۹۶)

در زمینه قیاس این دو اثر بر مبنای نحوه کاربرد حکایات روشن می‌شود، که بیشتر ناصر خسرو به حکایات واقعی تکیه می‌کند، اما واصفی توجه عمیق به حکایات بارور از تخیل ادیب دارند، که پرتو عناصر بدیعی و فصاحتبخش کلام در آنها نفوذ دارند. نمونه بالایی این ویژگی شیوه حکایت‌فرینی را در نثر سفرنامه واصفی به ثبوت می‌رساند، اما مرور به حکایت زیرین از «سفرنامه» به نفوذ بیشتر واقعیت‌گرایی در نثر ناصر خسرو اشارت می‌کند «... به سمنان آمدم و آن جا مدتی مقام کردم و طلب اهل علم کردم، مردی را نشان دادند، که او را استاد علی‌نیسایی می‌گفتند. نزدیک وی شدم مردی جوان بود، سخن به زبان فارسی همی‌گفت، به زبان اهل دیلم و موی گشاده، جمعی پیش وی حاضر، گرگوهی اقلیدس می‌خواندند و گروهی طبّ و گروهی حساب. در اثنای سخن می‌گفت، که از استاد ابوعلی سینا رحمت‌الله الیه چنین خواندم و از وی چنین شنیدم. همانا غرض وی آن بود، که تا من بدانم، که او شاگرد ابوعلی سیناست. چون با ایشان در بحث شدم، او گفت: من چیزی سپاهانه دانم و هوس دارم، که چیزی از حساب بخوانم. عجب داشتم و بیرون آمدم، گفتم: چون چیزی نمی‌داند، چه به دیگری آموزد». (۱۴، ۲). از این حکایت نکته دیگری روشن می‌شود، که در حکایات ناصر خسرو حضور شخصیت نویسنده همیشه مجسم است، اما این اصول در نثر واصفی گاهی با نقل در باره اشخاص دیگر بیرون از مظهر مؤلف عوض می‌شود.

اما مجموعاً تحلیل قیاسی شیوه‌های نگارش هر دو اثر از آن درک می‌دهد، که با آن همه ابتکار و تجدد در سبک سفرنامنویسی و یادداشت‌نگاری روش تألیف واصفی سرچشمه در نثر ناصر خسرو دارد و این سخنور ممتاز بهترین سنت‌های نثر سفرنامه را از روش تألیف پیر یومگاندره استقبال و با بهترین وجه ادامه داده است.

با ظهور عصر معارف‌پروری در ادبیات فارسی فرارود روش تألیف سفرنامه‌ها جریان تازه‌ای کسب نمود و می‌توان بر این نظر معتقد شد، که در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی نگارش سفرنامه‌ها و حتی یادداشت‌نویسی با اصول کار ناصر خسرو رونق تمام کسب نمود. مسلّم است که مهمترین عامل تألیف سفرنامه‌ها در ادب فارسی، که سرآغاز آن به «سفرنامه» ناصر خسرو پیوند می‌گیرد، عزیمت سفر حج نمودن اهل تحقیق و تألیف محسوب می‌یابد و یکی از مؤثرترین عامل و انگیزه این مسافرت برای مؤلف سفرنامه اولین در ادب فارسی هم بی‌شک همین بوده است. از نگاه به اعتبار گرفتن این عامل مهم و با توجه بر ظهور سفرنامه‌ها در عهد مورد نظر نیز می‌توان عمومیت برخی از سفرنامه‌های به قلم آمده را با شیوه کار ناصر خسرو در سفرنامنویسی مقرر نمود. از معروفترین ادیبان این دور، که مؤلف سفرنامه‌ای بر پای این اهداف محسوب می‌شود، قاری رحمت‌الله واضح می‌باشد، که

اثری بر قلم او با نام «سوانیه ال مسالیک» تعلق دارد. این اثر نمونه سفرنامه بهترین از این عهد به شاعر می رود و همزمان از نمونه‌های برجسته این نوع آثار کلاسیکی ماست، که در ضمن آن مهمترین معلومات تاریخی، جغرافی و مدنی نهفته است، که از هر جهت برای خواننده دانشهای مهم علمی و اسلامی می‌فزاید. روش تألیف اثر واضح بخارایی بیشتر به سبک «سفرنامه» ناصر خسرو نزدیک است، زیرا در نوبت اول سفرش با هدف زیارت مکه و مدینه و انجام مناصیک حج انجام شده است. در کنار این، اثر واضح به ترتیب سفر آن به قلم آمده، به بابها و فصلهای جداگانه تصنیف نشده است، آنچنانکه این گونه بیانات را ما در اثر ناصر خسرو به مشاهده می‌گیریم. پیوند محتوای جغرافی سفرنامه ناصر خسرو و قار رحمت‌الله واضح در آن هم ظهور می‌شود، که برابر هدف یگانه تألیف داشتن واقعات هر دو اثر از یک شهر یعنی مرو شروع می‌شوند. فزون بر این، همان اصول پیشنهاد آتیلای دقیق و مشخص با شیوه ناصر خسرو در اثر واضح هم ادامه می‌کند، اما جالب آن است، که قار رحمت‌الله واضح تفسیر دستاوردهای نوین حیات جامعه را به حکم اطلاعات جدید اولویت می‌بخشد و از جمله در مورد خط نو راه آهن برای اهل موتالیه عصر خویش چنین معلومات پیشنهاد می‌کند: «و ارابه آتشی، که به اصطلاح روسیه «جیلیز» و «رییل» و «ماشین» و به فارسیان «راه آهن» خوانند، از آن جا تا به آقسابات... جاری شده». در ادامه این مطلب صورت و نمود کولی قطاره‌ها را به صورت ذیل تصویر نموده است، که برای خواننده زمان خود او و امروز نیز خیلی جالب است: «و هر ارابه آتشی اشتیمال بر شانزده خانه تا بیست و هشت خانه. و هر خانه‌ای از ششصد پود می‌باشد بار از آدم و غیر می‌درآید. و وزن آتسخانه هر ارابه بیست و چهار هزار پود است» (۹، ۳۵۴)

در اثر واضح نیز روش معرفی شهرها به صورت شیوه کار ناصر خسرو در «سفرنامه» جریان دارد. از جمله در مورد شهر بغداد در «سوانیه ال مسالیک» آمده است: بغداد شهریست بسیار قدیم از بناهای نوشیروان، در بزرگی و کوچکی میانه است. نهر دجله از میانه آن می‌گذرد. عمارت خلفای بنی عباس در طرف غربی دجله بوده... (۳۵۹، ۹) حتی به مشاهده می‌رسد، که ضمن تألیف اثر خویش شاید واضح به اطلاعات ناصر خسرو نیز توجه نموده است، زیرا در «سفرنامه» نیز مطالبی مشابه بر این در مورد بغداد و بسره و عمارات آن مذکور می‌باشد. از جمله، در رابطه به این موضوع بحث آتیلای ذیل در «سفرنامه» جای دارد: «قبر عبدالله ابن عباس رذیلا عنه آنجاست به نزدیک آن قصبه و خلفای بغداد آن جا مسجدی عظیم ساخته‌اند و آن قبر را در گوشه آن مسجد بر دست راست محراب و منبر. و مردم آن جا خانه‌ها ساخته‌اند و مقام گرفته. (۲، ۵۲)

مقایسه شیوه نگارش و مطالب مورد نظر واضح با «سفرنامه» ناصر خسرو پیش از همه آن نکته را بازگویی می‌کند، که این دو اثر از دید هدف نگارش به هم قرابت نزدیک دارند و میان دیگر آثار سفرناموی بیشتر از همه «سوانیه ال مسالیک» بیشتر به «سفرنامه» پیوند موضوعی و سبکی کسب نموده‌اند. البته از نظر اول عامل مؤثر برای هماهنگی و مشترکات این دو اثر هدف یگانه داشتن مسافرت مؤلفان آنها به شمار می‌رود. در کنار این،

توجه عمیق هر دو مؤلف به واقعیتگرایی در سبک نگارش، اجتناب از کاربرد فراوان عناصر بدیعی، حتی کمبود و عموماً فروگذاری از استفاده اشعار خود بیانگر آن است، که واضح با بهترین وجه سنتهای ادبی ناصر خسرو را در نگارش سفرنامه ادامت بخشیده است.

با فراهم آمدن زمینه‌های مهم اجتماعی و سیاسی در زمان نو تاریخی دامنه ظهور تألیف سفرنامه‌ها در این دوره توسعه یافت. جریان معارف‌پروری و نفوذ آن در فرارودان باعث به تجدید در شیوه سفرنامنویسی و یادداشت نگاری گردید، که نمونه برجسته این روش کتاب بنیادگذار مکتب معارف‌پروری در این عهد احمد دانش می‌باشد، که به نام «نوادر الوقایع» معروفیت کسب نموده است. عامل مؤثر برای نگارش این اثر سفرهای سه‌گانه احمد دانش به عنوان نخست‌سفیر امارت بخارا به سنکت-پتربورگ است، که این اثر را در برابر تألیفات یادداشتی بودن همچون کتاب سفرنامه با ادامت سنتهای واقعه‌نگاری ناصر خسرو در سفرنامنویسی معرفی می‌کند. همان مشخصیانی، تذکر اسناد و ارقام که به حکم ویژگی نگارش سفرنامه‌ها از ناصر خسرو ابتدا می‌گیرد، از جانب احمد دانش نیز با شیوه‌ای خاص و موافق بر زمان خود ادامت کسب می‌کند.

بعداً در همین دوره کتاب دیگری در عرصه سفرنامه‌های ادب فارسی روی کار می‌آید، که آن «توهف اهل بخارا» عنوان داشته، سفرنامه مؤلف آن میرزا سراج حکیم بخارایی را به سرزمینهای فرارودان، ایران و افغانستان، قاره هند و اروپا فرا می‌گیرد. میرزا سراج حکیم بیشتر از دیگر هم‌عصران و همسبکان خویش در سفرنامنویسی از ناصر خسرو پیروی کرده است، زیرا او به تفصیل و ترتیب واقعات را وابسته به شهر و بلاد سفرکرده‌اش نقل می‌کند. اگر چه در «نوادر ال وقایع» شیوه نگارش سفر با برداشت و دیدگاه و نقل و روایات از زبان دیگران شنیده به همدیگر آمیزش پیدا می‌کند، اما کار میرزا سراج عین همان روشیست، که ناصر خسرو آن را ابتدا نموده است. مثلاً، ضمن ورود خویش به فرغانه چنین نوشته است: «بعد جهت خرید پیله ابریشم به فرغانه رفته، در آن صفحات چندی به عنوان تجارت بماندم. در بخارا هم کسان بنده مشغول خرید پنبه بودند. هر ماه یک مرتبه آمده، یک ماه در منزل خود مانده، به کارهای بخارا رسیدگی نموده، باز به فرغانه مراجعت می‌نمودم (۳۵-۵).

به هرآیین، منبعت توجه به اجرای شروط و احکام طریقت عرفانی و انجام مناصیک حج برای ظهور سفرنامه‌های رمزی عرفانی و واقعی عامل مهم گردیدند. اگر چه در قرون بعدی در زمینه سفرنامه‌ها آثار یادداشتی، یعنی یادداشتنامه‌ها نفوذ بیشتری کسب نمودند، اما جریان نگارش سفرنامه‌های مربوط به زیارت خانه خدا و مقدسات تمدن اسلامی جایگاه معینی داشته و امروز هم دارد. تألیفات دانشمند و شاعر عصر نوزده قاری رحمت‌الله واضح زیر عنوان بعدتر حتی در آثار یادداشتی سخنوران معروف قرن نوزده میلادی چون «نوادر ال-وقایع» احمد دانش، «تحف اهل بخارا» میرزا سراج حکیم و «روزنامه» صدر ضیا مهمترین پدیده‌های خاص آثار سفرنامه و شیوه نگارش سفرنامنویسی با فراگیر مطالب پروسعت تاریخی و فرهنگی، ادبی و دینی و مذهبی و عرفانی تجسم

نموده است. هرچند شیوه‌های جالب سفرنامنویسی در «نوادر ال وقایع» احمد دانش و «توهف اهل بخارا» میرزا سراج حکیم به مشاهده می‌رسد و تا جایی تأثیر غایه‌های جریان فکری معارف‌پروری میان آنها و سفرنامه‌های متکی بر انجام مناصیک حج و زیارت بیل‌الله فرقیت می‌گذارد، اما در «روزنامه» صدر ضیا از دید شیوه کاربردی قرابت به سفرنامه ناصر خسرو به مشاهده می‌رسد. چنان که قبلاً ذکر شد، ناصر خسرو مجموع اطلاعات خویش را در روزنامه‌ای ثبت کرده است، که بعداً اساس برای تألیف سفرنامه گردیده و آن فراگیر مشخصات دقیق و معلومات عنیق محسوب می‌شود. عین همین اصول کار در جریان تألیف اثر یادداشتی و سفرناموی صدر ضیا به مشاهده می‌رسد، که حتی آن را مؤلف بدون تغییر دقیقاً «روزنامه» عنوان گذاشته است.

وهج قناعت‌مندیت، که در دوران صاحب‌استقلال تاجیکستان روند سفرنامنویسی دوباره به سبک و سلیقه و روش خاص دیدگاه‌های امروزه و همانان با حفاظت سنت‌های کلاسیکی نگارش این نوع اثر، که از ناصر خسرو ابتدا می‌گیرند، احیا گردید. اگر چه در مطبوعات و طریق نشر کتب جداگانه سفرنامه‌های جالبی در مورد مناطق مختلف به میان آمدند، اما شایسته استقبال است، که افراد فراوانی از اهل علم و ادب ضمن شرف به زیارت خانه خدا و دیگر اماکین مقدّس برای تمدن اسلامی دید و بازدیدهای خویش را روی سهفه ریخته‌اند و می‌توان گفت، که به این سبب نه تنها برای خویش، بلکه برای خواننده خود سفرشان را مبارک گردانیدند. توجه جامعه امروز به نگارش سفرنامه‌هایی در زمینه زیارت بیت‌الله باز هم به توادوم شیوه کار ناصر خسرو محسوب می‌شود، که امروز باداد و روش خاص ادامه کسب نموده است. طی چند سال آخر در قلمرو ادبیات معاصر فارسی فرارودان چندی از چنین تألیفات بر پای مناصیک حج با همان شیوه مرسوم در ادبیات کلاسیکی فارسی و همان روش ایجادنموده ناصر خسرو به ظهور رسیدند، که از جمله آنها «طواف صدر» محی‌الدین خواجه‌زاد، «راه بهبود» کریم ابدولاولو، «راهنمای حج» حاجی سعیدجان نادری و امثال این به شمار می‌رود. از چنین سفرنامه‌های پربار و لبریز معانی علمی و عرفانی و بارور از فرهنگ عالی دینی نوشته انسان صاحب‌معرفیت و صاحب‌فضل هاچی میرزا ابراهیم سعیدزاده خجندی می‌باشد، که در زمینه مسافرت و زیارت بیت‌الموقدّس به قلم آمده است. طوری استاد روانشاد ابدولمنان نصرالدین در یکی از نگاشته‌های خود به عنوان سرسخن در کتاب این انسان صاحب‌خرد نوشته‌اند: «حاجی میرزا ابراهیم سعیدزاده خجندی از جمله مخلصان و پاسداران معنویت و فرهنگ است». مطمئنم، که برادر ارجمند ما حاجی میرزا ابراهیم قبل از همه این سفرنامه خویش را از وجه همین حسن اخلاص و ارادت به فرهنگ و معنویات اسلامی به قلم آورده‌اند و همین فضیلت شایسته است، که اثر ایشان را جذّاب و پربار از معانی نیاز به معرفت گردانیده است. مطالب فراوان راجع به این مکان مقدّس، بویژه مسجد اقصا، که به روایتی نماز گذاریدن در آن برابر به تصوّر خویش در بهشت بوده است، دیگر از شهرهای بزرگ قلمرو اسلام، اینچنین حوادث نادر تاریخی در رابطه به این مکانها در کتاب فراهم آمده‌اند. نکته جالب آن است، که مصنف سفرنامه ضمناً خیلی

از آیات و اهالیس را در جایگاه خود در اثرش برای خوانندگان توضیح داده، نگاشته خود را با ذکر اشعار شعرا در وصف این جایگاه مقدّس و حوادث نادر روزگار پیامبر اکرم (ص) مزین گردانیده است، که برای اهل ادبیات هم ارزشمند به شمار می‌آید. بخصوص، در ضمن معرفت غزل زیبای سعدی شیرازی «ای ساربان...» برقرار نمودن پیوند معنای با معراج حضرت پیامبر (ص) از نگاه خاصه شناخت شعر در آیین پندار مؤلف سفرنامه درک می‌دهد، که برای جامعه، بخصوص اهل معرفت ادبیات نیز امر مهم محسوب می‌یابد.

بخش مهم این سفرنامه مربوط به تاریخ بیتولموقدّس است، که به تفسیر مفصل تاریخ حضور این سرزمین مقدّس را برای تمدن بشری تفسیر نموده است. بخصوص، پیوند این مکان بزرگ با فرهنگ مسلمانی و رواج علوم مختلف اسلامی، از قبیل تفسیر و حدیث، فقه و کلام و امثال این بر اساس زندگینامه شخصیت‌های موعبر مروج علم‌های مذکور شرح یافته است، که این مطالب به مقام مهم علمی سفرنامه مؤلف در شناخت نه تنها تاریخ این سرزمین بلکه علوم اسلامی نیز تأکید می‌کند. فزون بر این، معلومات مفصل و در سطح ضروری منظور شده جغرافی در مورد بیتولموقدّس، که به روش خاص سفرنامنویسی اشارتی دارد، ارزش مهم تاریخی و هم جغرافی کتاب را باز هم نفوذ بخشیده است. در کنار این، قابل افزودن است، که بررسی اوضاع تاریخی مجموع بخش‌های شهر بیت المقدّس محدود به یک دوران تاریخی نیست و مؤلف بر اساس مواد فراوان سرچشمه‌های تاریخی و دینی کوشیده است، که تاریخ تشکّل این مکان مقدّس برای سایر ادیان جهانی را از آغاز تا امروز بررسی نماید. این گوستوره تذکر آتیلای تاریخی به حدیست، که حتّی راجع به رواج مطبوعات معاصر این سرزمین از جمله، مطبوعات عربیزبان، که آن هم نوعی از نفوذ فرهنگ اسلامی در این سرزمین پیام می‌رساند، اشارات مستد رفته است. مطمئنیم، که این و هر گونه معلومات و اطّلاّی جالب تاریخی مربوط به این مکان قدساشیان را خواننده هوشمند ضمن مطالعه سفرگفته و سفر دیده‌های برادر ارچند ما حاجی میرزا ابراهیم سعیدزاده خجندی برای خود خواهد برداشت و معنون سفری به این سرزمین مقدّس در پندارهای نیک و آرمانهای خویش خواهد داشت. در مجموع، حاجی میرزا ابراهیم سعیدزاده خجندی با نگارش یک اثر جالب فراگیر سفرگفته و سفر دیده‌های خویش از شهر و بلاد مقدّس فرهنگ اسلامی نه تنها به ادامه سنت‌های سفرنامنویسی، بخصوص سفرنامه‌های مربوط به زیارت بیت‌الله، از جمله شیوه نگارش ناصر خسرو طوفیق یافته‌اند، بلکه با ذوق و سلیقه خاصی، که به ادبیات و شعر و سخن دارند، زمینه‌های پیوند ادبیات را با فرهنگ اسلامی و غنمندی آن را از تأثر احکام این دین مبارک به صورت نو در ضمن سفرنامه‌نگاری تقویت بخشیده‌اند، که برای خواننده امروز و فردا خیلی مهم است.

نتیجه

از بحث و بررسی نقش و مقام ناصر خسرو در تحوّل سنت سفرنامنویسی در ادبیات فارسی فرارودان روشن می‌گردد، که در زمینه سبک و سلیقه و شیوه نگارش «سفرنامه» این ادیب نامور در ادبیات این حوزه در طول بیش از هشتاد سال به بعد چندین سفرنامه و یادداشت‌هایی روی کار آمده‌اند، که از اصول کار و روش تألیف او سرچشمه گرفته‌اند. در کنار موفق شدن نویسندگان حوزه فرارودان به ایجاد پدیده‌های نو نگارش، وارد نمودن عناصر مؤثر فصاحتبخش کلام در موارد ضروری به اتّالات نویسنده نخستین سفرنامه در ادب فارسی نیز تکیه نموده‌اند، که این امر به نقش و مقام اولین داشتن ناصر خسرو در مکتب سفرنامنویسی تأکید می‌ورزد. مهمترین عمومیتی، که میان این سفرنامه‌ها به مشاهده می‌رسد، از جغرافیای یگانه آغاز شدن مرحله‌های سفر آنان، که همگی از همین فرارودان شروع شده‌اند، محسوب می‌شود و مشترکات برای ایجاد دیدگاه و مشاهده‌های به هم نزدیک در متن سفرنامه‌ها باعث شده است. هرچند دایره هدف تألیف سفرنامه‌ها در قرن نوزدهم میلادی تا جایی بر اثر عوامل مؤثر سیاسی و اجتماعی تغییر کرد، اما در نوبت اول روش یگانه نگارش در آنها با همان شیوه مبتدیی مؤلف نخستین سفرنامه دوام یافت. بعدتر، حتی در مرحله نو تاریخی باداد و نگاهی دگرگونه شیوه ایجادنموده سفرنامویسی ناصر خسرو در زمینه انجام مناصیک حج در عصر امروز دوباره احیا گردید، که نمونه‌های فراوانی در ادبیات معاصر فارسی فرارودان را اکنون در اختیار داریم.

پینویشت

ناصر خسرو. سفرنامه. با حواشی و تعلیقات و فهرس اعلام تاریخی و جغرافیایی و لغات به کوشش: دکتر سید محمد دبیرسیاقی. تهران، انتشارات: زوار. ۱۳۶۹.

ناصر خسرو. سفرنامه. تهیه متن از کمال عینی. دوشنبه؛ انتشارات عرفان ۱۹۷۰.

ناصر خسرو. سفرنامه. به کوشش ناصر جان صلیماف. خجند، انتشارات نور معرفت، ۲۰۰۳.

زین الدین محمود فاسفی. بدایع الوقایع. با تسحیح البکسند بلدروف. تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹.

میرزا سراج حکیم. تحف اهل بخارا. با مقدمه دکتر محمد اسدیان. تهران، انتشارات بوعلی ۱۳۶۹.

احمد دانش. نوادر الوقایع.

شریفجان مخدوم صدر ضیاء. روزنامه. گردآوری محدجان شکوری بخارای. تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت عمور خارجه. ۱۳۸۲.

حاجی میرزا ابراهیم سئیدزاده خجندی. راه به سوی قدص. خجند، انتشارات ناشیر. ۲۰۱۳.

هادیزاده رسول و دیگران. ادبیات تاجیک در عصرهای شانزده - نوزده و ابتدای عصر بیست. دوشنبه، معارف، ۱۹۸۸.

یوسفی غلام حسین. دیدار با اهل قلم. ج. ۱. انتشارات علمی، ۱۳۷۲.

یوسفی غلام حسین. چشمه روشن. تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۵.

From Piety to Rebellion: The Persianate *hajj* and the Transformation of the *Rihla* Tradition
Rebecca Gould¹

“Because travel brought them, through suffering, into learning as a way of life,” writes Houari Touati in his recent intellectual history of travel in the medieval Islamic world, “Muslims saw [travel] as a figure for metamorphosis, coupled with the experience of pain.”² The medieval Islamic understanding of travel as a stage of self-transformation, a horizon of new experience, and a harbinger of a new epistemology has many parallels in world history. The conceptual and

¹ Assistant Professor, Islamic Literature Yale-NUS College Singapore

² Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Age: histoire et anthropologie d'une pratique lettrée* (Paris: Seuil, 2000), 2.

practical centrality of travel to the historical formation of Islamic law and related Islamic disciplines, however, conferred on it a unique, and arguably unparalleled, importance in the world of Islam. Known in Arabic as *riqla* (from the same root that generated “camel saddle”), soon after its institutionalization within Islamic teaching, journey subsequently also came to signify a literary genre.¹

The *riqla* genre has been richly studied by many generations of Arabic Studies scholarship, particularly with reference to its contribution to the consolidation of Islamic thought and doctrine. This chapter integrates into this body of scholarship the medieval Persianate literature of travel. I document how the Persianate literature of travel differed from its Arabic counterpart, in part by plotting a trajectory from travel as an act of piety to travel as an act of rebellion against the sultan. Because the narrative shift from piety to rebellion is most apparent in the oeuvre of the poet Khāqānī of Shirwān (d. 1199), his work dominates this discussion. At the same time, I integrate several of the precedents and intertexts to Khāqānī’s aesthetic into a larger conversation concerning the many ways in which travel signified to medieval Persian readers and writers. Collectively, these convergences demonstrate the intimacy among three overlapping genres in classical Persian literature: the literature of exile, the literature of imprisonment, and the literature of travel.² Before exploring these intersections in greater detail, we would do well to dwell on the meanings that were attached to the *riqla* in Arabic, before its New Persian transformation.

Both as a practice and as a mode of reflection, the *riqla* generated a highly sophisticated sets of ways for conceiving travel’s uses and aims, including the obligation to undertake the pilgrimage to Mecca and to migrate away from lands that had fallen under the of infidel rule powers and into the abode of war (*dār al-‘arb*).³ With the rise of Islamic empires in central and western Asia, the *riqla* came to signify a means of clarifying the territorial, and hence, the conceptual and doctrinal borders of the space known in Islamic sources as *dār al-islām*, the abode (*dār*) of Islam. As a genre, the *riqla* traverses disciplines, and epistemologies, as diverse as ethnography, history, and geography. Somewhat more peripheral to the *riqla* tradition, although important in the general literature of Islamic travel, is *‘ajā’ib* (“wonders”), the literary genre that describes the marvels of far off lands, and which has a medieval European counterparts in *mirabilia*.⁴ Although *‘ajā’ib* texts purport to represent the most outerlying regions of the world, their basis is often openly fictive. This representational tradition figures into Arabic travel literature, particularly in the late medieval period, but is not strongly represented in the Persian corpus,

¹ For a brief short overview, see Ian Netton, “*Riqla*,” *The Encyclopedia of Islam*² [henceforth abbreviated as *EF*], eds. E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, and G. Lecomte (Leiden: Brill, 1961-2004), 8: 528.

² Of these three, only one, the prison poem (*‘absīyyāt*), is clearly delineated as a genre in Persian literature, as shown in my PhD dissertation, “The Political Aesthetic of the Medieval Persian Prison Poem, 1100-1200” (Columbia University, 2011), currently under revision under the title *The Aesthetics of Incarceration: Prisons and Genres in Medieval Persia*. This chapter differs from that work in making a case for the treatment of the literature of exile and of travel in similarly generic terms.

³ For two important recent collections on these topics, see Dale F. Eickelman and James Piscatori, eds. *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (New York: Social Science Research Council, 1990) and Ian Netton, ed., *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Medieval and Modern Islam* (London: Routledge, 2005).

⁴ For recent discussions of *‘ajā’ib*, see Syrinx von Hees, “The Astonishing: a critique and re-reading of *‘Ajā’ib* literature,” *Middle Eastern Literatures* 8.2 (2005): 101-120, and C. E. Dubler, “*‘Ajā’ib*,” *EF* 1: 203-4.

with a few important exceptions.¹ Of the four epistemologies that bear on Islamic travel literature, *‘ajā’ib* seems the least relevant to Persian travel writing, and therefore does not receive treatment here.

As a practice, the *riqla*’s deepest importance to the history of Islam lies in the role played by the “search for knowledge” (*ṭalab al-‘ilm*) in the collection and organization of the corpus of *ḥadiṭh* (sayings of the prophet and his companions) that, alongside the Qur’ān, constituted the *sunna*, from which subsequent jurists deduced Islamic teachings. In the late nineteenth century, Orientalist Ignaz Goldziher connected the advent of the *riqla* in the early eighth century to the consolidation of the *ḥadiṭh*, which was in turn instrumental in helping to form the major schools of Islamic law.² Goldziher’s genealogy was substantiated and nuanced in subsequent decades.³ The eighth century Islamic scholar Ziyād b. Maymūn regarded the search for knowledge as a secondary obligation (*ṭalab al-‘ilm farī‘a*) incumbent on all Muslims.⁴ Three centuries later, Khaṭīb al-Baghdādī composed an entire book, *Travel in Search of Ḥadiṭh (al-riqla fi ṭalab al-ḥadiṭh)*, reporting on the scholars who had journeyed across the abode of Islam for the sake of *ḥadiṭh*.⁵

Riqla as a Spiritual Quest

Also related to the *riqla*, if less directly, is the institution of the *‘ajj*, the pilgrimage to Mecca that able Muslims are required to perform at least once in their lives. Formally, the text around which this chapter turns, the *Tuḥfat al-‘Iraqayn* (Gift from Two Iraqs), owes its genesis to the institution of the *‘ajj*. Its author, Khāqānī Shirwānī, performed the *‘ajj* twice, and this narrative, completed in 1157-8, appears to date to the period of his first pilgrimage.⁶ However, as will be seen, *Tuḥfat*’s relationship to any act of traveling, including the *‘ajj*, is rather complicated, inasmuch as, according to the conceit of the text, the poet remains enchained at home for the entire course of the “journey.”

Alongside its nominal association with the *‘ajj*, *Tuḥfat* exemplifies a broader tradition, which is deeply rooted in Islamic culture and also distinct from the pilgrimage tradition, of seeking knowledge for epistemological ends. Touati’s argument that the *riqla* engaged in for the sake of knowledge was “constructed as a break” with the *‘ajj* and in the belief that travel anywhere in the world for the sake of increasing one’s knowledge was as praiseworthy as the *‘ajj* is

¹ For an eighteenth century Persian travelogue that draws on the *‘ajā’ib* tradition, see Naghmeh Sohrabi, *Taken for Wonder: Nineteenth Century Travel Accounts from Iran to Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 21-46. For a nineteenth century genre-crossing historiography that incorporates *‘ajā’ib*, see Rebecca Gould, *History as Ethical Self-Fashioning: The Sources of the Persianate Self in Bākīkhānūf’s Garden of Paradise*,” (under review).

² Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle: Niemeyer, 1889-9), 2: 33-34, 176-180.

³ See for example G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [1983]), 66-70, and Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri II: Qur’anic Commentary and Tradition* (Chicago: University of Chicago, 1967), 2: 40.

⁴ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Kitāb tahdhīb al-tahdhīb* (Beirut: Daṭr al-Fikr, 1984 [reprint of Hyderabad ed., 1325-1327]), 5: 102ff. [in juynboll]

⁵ Abu Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thaḥbit al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Riḥlah fi ṭalab al-ḥadiṭh*, ed. Nuṣr al-Dīn Ḥ. Iṭr (Beirut: Daṭr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1975).

⁶ The dates of Khāqānī’s pilgrimage have not been established and the question of the relation of *Tuḥfat* to this journey remains unsettled. For further discussion, see Ḥusayn Aḥmad ḥāzga, *Muqaddamah-i tuḥfat al-khavaṭir* (Tehran, 1955), 26-30.

substantiated in the history of medieval Persian travel literature.¹ Even poets like Khāqānī, whose travel narratives originated in the practice of *hajj*, filled their narratives with eulogies to many other cities, such as Baghdad, and reserved only a few verses for Mecca and Medina. This disjuncture between history and its literary representation applies more broadly to the tradition within which Khāqānī worked, for, as Khāqānī scholar Beelaert notes, “pilgrimage itself is not an important subject in Persian literature—or indeed in Islamic literatures as a whole—even if it is a very important event in the life of a Muslim.”²

While the vast majority of *riqla* narratives are in Arabic and in prose, there is growing recognition of the Persian contribution to this literary corpus, particularly for the early modern and modern periods, when most of the relevant Persian texts were composed.³ Like many of its Arabic predecessors, the earliest extant Persian travel narrative, Nāṣir Khusrow’s *Book of Travel* (*Safarname*), conjoins the search for knowledge with a religious pilgrimage, in this case to Shīʿa-ruled Fatimid Cairo, at that time a political center for the Ismaili faith.⁴ The author, Nāṣir Khusrow (1004-1088), was a poet and philosopher from Qubādyān, in the Marv District of northeastern Khorasan. Over the course of his journey, he became an Ismaili convert. The instigation for Nāṣir’s journey was a dream he had in 1045, while he was serving as a “wine-loving bureaucrat in the Seljuq administration.”⁵ During this dream, a voice reproached the poet for wasting his life in drink, and asked him why he did not remain sober. Nāṣir Khusrow replied that drinking is the only solution that “the wise [*ukuma*] have devised to alleviate this world’s grief [*andūh-i dunyā*]” (2). The voice enigmatically replied “seek and you shall find [*jūyand yābandeh bāshad*]” and then pointed towards the *qibla*, the direction denoting the location of the Kaʿba.

As the direction in which Muslims pray, the *qibla* visually entails a mental peregrination to Mecca on the part of every believer; hence *riqla* is inscribed into every act of prayer in the Islamic tradition. Taking this symbolic linkage of pilgrimage and prayer literally, Nāṣir Khusrow immediately set about making preparations for his journey. A few days later, he traveled to Faryāb and Marv. Announcing that he had decided to travel in the direction of the *qibla*, Nāṣir Khusrow quit his job, settled his debts, renounced everything worldly (*az dunyā anche bud tark kardam*), and began his journey to the western lands under Ismaili rule. As he later recalled, the dream had revealed to him that, unless he changed all his ways and actions

¹ Houari Touati, *Islam and Travel in the Middle Ages*, “Preface to the English-Language Edition,” trans. Lydia Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 2010), xiii.

² A. L. F. A. Beelaert, *A Cure for the Grieving: Studies on the Poetry of the 12th Century Persian Court Poet Khāqānī Širwānī* (Brill: Leiden, 1996), 37. An important exception to this generalization is the nineteenth century travelogue *Safarnameh-i Farhād Mihrza*, *Muṭṭamad al-Dawlah*, ed. Ismaʿīl Navvāb Šafāʿ (Tehran: Zawwār, 1366/1987). For further on Persian pilgrimage poems, see Henri Massé, “Aspects du pèlerinage à la Mecque dans la poésie persane,” *Melanges Franz Cumont* (Bruxelles: Annuaire of the Institut de Philosophie, 1936), 859-865.

³ Most notably in recent years, see Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); Roberta Micallef and Sunil Sharma, eds., *On the Wonders of Land and Sea: Persianate Travel Writing* (2013); Sohrabi, *Taken for Wonder*, and Nile Green, ed. *Writing Travel in Central Asian History* (Bloomington: Indiana University Press, 2013). Notably, and partly due to the paucity of sources, these works do not treat the medieval period.

⁴ *Safarname-i Abu-Muṭṭamad-i Ḥamiḍ-ad-Dīn Nāṣir Ibn-Khusrau Qubādyānī Marwazī*, ed. Muḥammad Dabīr Siyāqī (Tehran: Zawwār, 1956/1335). Future citations are from this edition and given parenthetically.

⁵ The citation is from Ehsan Yarshater’s preface to the English translation of the *Safarname* by Wheeler Thackston, *The Book of Travels=(Safarname)* (Albany, NY: Bibliotheca Persica, 1986), vii.

(*hameh āfā'āl va ā'amāl*), he would never find happiness (*farrukh*, 2). Hence, Nā'ir's westward *riqla* was a concrete endeavor to implement such change.

Although the *qibla* that instigated Nā'ir's journey points to Mecca, the author had another, equally important destination, in mind when he began travelling: Fatimid-ruled Cairo, a city that, since 969, the political center of Ismaili Shi'ism. While Mecca was Nā'ir's nominal destination, reaching Cairo was arguably his ultimate goal. Although he includes valuable descriptions of both cities, it was in Cairo that Nā'ir stayed the longest from the year 1046 to 1052. It was also in Cairo that Nā'ir became formally initiated into the Ismaili creed and rose to the rank of *ujjat*, a religious leader charged with overseeing one of the twelve regions (*jazā'ir*) where Ismailis lived but which was not controlled by the Fatimids.¹

Although his *Safarnaḡma* concentrates on what he observed in Mecca, Cairo, and Jerusalem, Nā'ir traversed a geography described by Khāqānī a century later when he journeyed from Azerbaijan to Diyār Bakr. The cities of Darband, Qazvin, Rayy, and the topography of Mount Damavand and the Caspian Sea, all of which are mentioned by Nā'ir, were also well known to Khāqānī. The *Safarnaḡma* thus set an important precedent for subsequent Persian travel literature, and provided a counterexample against which the later travelers could fashion their own narratives. Although he does not mention the *Safarnaḡma* by name, Khāqānī was familiar with Nā'ir Khusrow's poetry, and, as will be seen below, incorporates many of his literary devices into his poetry, particularly when it touches on the topics of exile, travel, and imprisonment.

As the first Persian *riqla* narrative in verse, and possibly the first text of this genre in any Islamic language, Khāqānī's *Tuḡfat* differs from its Persian and Arabic predecessors in many crucial respects.² First and foremost, this is due to its status as poetry. The difficulty of situating the text in relation to the precise dates of the poet's travels attests to the complex relation between this Persian *riqla* and its historical context, for in this verse narrative "the sun is the traveler, not Khāqānī himself."³ Rather than documenting an empirical event, *Tuḡfat al-^cIraqayn* is a fictional journey grounded in historical fact. Its intimate relation with other poetic genres, including in particular the poetry of exile and imprisonment, which I explore shortly in greater detail, further complicate the text's relationship to historical reality. *Tuḡfat* is a *riqla* that uses the topos of travel in the same way that prior Persian poets had used the topos of exile: as a means of arriving at a new relation to the poet's self. Hence the striking preponderance of autobiographical material in the text, including, famously, the poet's eulogies to the professions of his grandfather, father, mother, and uncle, which he links to his poetic vocation (*Tuḡfat*, 198). The centrality of the ideology of *riqla* to the latter necessitated an empirical and scientific, rather than a fantastical, trajectory for the travel narrative. Khāqānī's *Tuḡfat* diverges from the *riqla*

¹ As noted by Ivanov, *jazā'ir* typically means islands in Arabic and Persian, but in this context it refers to "what would better be described as a 'religious colony,' i.e. the Ismaili community in a country which politically was not under Fatimid sovereignty V. Ivanov, "The organization of the Fatimid Propaganda," *Journal of the Royal Asiatic Society* 15 (1939): 12 of 1-35.

² For this claim to "firstness," see J. Rypka, *History of Iranian literature* (Dordrecht: D. Reidel, 1956), 204. Beelaert usefully lists later Persian travel narratives that reference *Tuḡfat*, as well as a manuscript held in the Leiden University Library (Or. 1620), by the poet Sā'ī, that narrates the author's journey from Shirwān to ḡafavid-ruled Isfahan (*Cure* 11, n53).

³ Beelaert, *A Cure*, 10.

tradition, and announces its foreignness to the *riqla* canon through its extended metaphors and similes (particularly to the sun), its autobiographical reflection, and its highly rhetorical engagements with objects and persons that in non-poetic contexts would have been treated with greater restraint. Even as it parts ways with normative *riqla* narrative conventions, however, *Tuḡfat* competes with and imitates the best of *riqla* narratives, not least through the author's division of his text into seven *maqāla* (chapters), a taxonomy that was reserved for non-fictional treatises, histories, and other avowedly empirical genres.¹

Riqla and Exile

Even as Khāqānī inflects the *riqla* narrative with his poetic consciousness, he uses the empirically oriented *riqla* tradition to introduce new narrative strategies for evoking the physical world, and which prior to him were marginalized by a Persian poetic tradition wherein “the literary imagination was paramount, autonomous, and even sovereign.”² After he returned from his pilgrimage, Khāqānī's predecessor in the Persian travel writing, Nāḡir Khusrow, began to compose the poems that entered into his *dīwān*. Many of these poems were written in the remote village of Yumgān in Afghanistan, to which Nāḡir had been exiled following his return, and where he remained in hiding until the end of his life, fearing persecution from those hostile to the Ismaili faith.³ One qaḡīda composed during this period, resonates particularly powerfully with the pathos of exile, while also incorporating a device that was to profoundly inflect Khāqānī's *Tuḡfat*: the trope of the messenger who travels to places that the poet himself cannot reach. The poet addresses the wind:

سلام کن ز من ای باد مر خراسان را
 مر اهل فضل و خرد را نه عام نادان را
 خبر بیاور ازیشان به من چو داده بوی
 ز حال من به حقیقت خبر مر ایشان را⁴

Say hello to me from Khurāsān,
 to the virtuous and wise among them, not to the vulgar ones.
 Bring back from them the news to me
 when you have conveyed to them the truth of my situation.

Whereas Nāḡir made the wind into the bearer of his grief in his poems, Khāqānī used the sun in the same way in *Tuḡfat*. Alongside Nāḡir, Khāqānī had a second major predecessor in his efforts to narrate a journey in verse. This was Sanaḡī iḡ of Ghazna (d. 1131), a poet with whom Khāqānī shared a similarly exalted sense of his vocation. For most of his career, Sanaḡī iḡ was based at the court of Masʿūd III (r. 1099-1115) in Herat. Tense poet and patron relations are

¹ For a Persian text divided into four *maqālas* that was almost exactly contemporaneous with Khāqānī's *Tuḡfat*, see Nizaḡmī ʿAruḡdiḡ, *Chahār maqāla*, ed. Muḡammad Muḡiḡn (Tehran: Zawwaḡr, 1957).

² Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), 53.

³ For Nāḡir Khusraw's exile in Yumgān, see Manuḡchir Aḡtishiḡ, *Naḡsir-i Khusraw: sargashtah-ll i jahaḡn va tabl iḡdiḡ-i Yumgān* (Tehran: Muḡ assasah-i Intishaḡraḡtiḡ-i Aḡhang-i Diḡgar, 1388/2009).

⁴ *Divaḡn-i ashʿar-i Ḥakiḡm Abu Muḡ iḡn Ḥamiḡd al-Diḡn Naḡsir ibn Khusraw Qubaḡdiḡyaḡniḡ* (Isfahan: Intishaḡraḡt-i Kitaḡbl furuḡshiḡ-yi Talḡ yiḡd 1335/1956-7), 10 (qaḡīda 4, vv. 3-4).

evident in the work of this poet, who, similarly to Khāqānī, conceived of himself as “the master of the world of words...and yet a servile slave to his brutal masters.”¹ Khāqānī connected his own entry into the world with Sanaʿi’s death, as the following autobiographical verses attest:

*badal man a madam andar jahan Sanaʿi ra
bad i n dali pidar nam i man badi niha d²*

I entered the world as a replacement to Sanaʿi
for this reason my father gave me the name Badil.

Sanaʿi completed the *ʿajj* in 1130, but, significantly, did not dedicate a poem to this event.³ Instead, his contribution to Persianate travel narrative pertained to more polemical topics, and was more suffused with satire than spiritual uplift. This work of Sanaʿi’s is entitled *Acts of Balkh (Kaʿrna-mah-yi Balkh)*. Although occasioned by his departure from Ghazna to Balkh, where he sojourned during the years 1109-1114, the text is primarily engaged with historical personalities from Ghazna.⁴ Both *Tuʿfat* and *Kaʿrna-mah* belong formally to the *mathnawi* genre, a narrative verse form that consists of rhyming couplets with ten to eleven syllables per hemistich. Also like *Tuʿfat*, Sanaʿi’s text is structured topographically and addressed to multiple patrons. The setting moves from Ghazna, where he had been based at the Ghaznavid court, to Balkh, which at that time was, like Khāqānī’s Iraq, under Saljuq rule.⁵ It is not surprising therefore to see Khāqānī refer to Sanaʿi’s text in the pages of his own *Tuʿfat* (28, v. 11).

As Khāqānī was later to do with unparalleled mastery, *Kaʿrna-mah-i Balkh* combines Persian rhetorical devices pertaining to the many varieties of complaint (*ʿasb-i ʿaql*, *shikwa*) with social satire of a world from which the poet was alienated.⁶ Sanaʿi’s tense relationship to Ghazna in many respects parallels Khāqānī’s complicated relationship to his native Shirwān, which permeates his oeuvre, from his prison poetry to his ghazals and his *Tuʿfat*.⁷ Both poets were deeply attached to their places of origin, while at the same time being haunted by the desire to escape from their native lands through travel. Their feelings of confinement generated a new

¹ Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, 145.

² *Diʿva-n-i Afzāl al-Dīn Badiʿ al-Dīn ʿAlī Najjar Khaḡqa-ni Shirva-ni* ed. Zūʿayyā al-Dīn Sajjādī (Tehran: Zawwār, 1960), 850.

³ For Sanaʿi’s *ʿajj*, see J. Stephenson’s introduction to *The First Book of the Hadiqatū l-haqīqat; or, The Enclosed Garden of the Truth* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1910), viii. Sanaʿi did complete his major work, *Hadiḡqa al-haqīqa*, soon after completing the *ʿajj*, but this text is, if anything, a denial of the institution of the *riʿla*.

⁴ *Kaʿrna-mah-i Balkh* is included in *Masnavi-ha-yi Ḥakīm Sanaʿi: bi-inzʿima-m-i Sharḡ-i sayr al-ʿibaʿd ilā al-maʿad*, Mudarris Razāvi (Tehran: Dānishgāh-i Tihra-n, 1348/1969), 142-178. For further intertexts with Sanaʿi’s travel narrative, see Sunil Sharma, *Persian Poetry at the Indian Frontier* (Delhi: Permanent Black, 2000), 57 (on Masʿūd Saʿd Salmān), and Matthew Chaffee Smith, “Literary Courage Language, Land, and the Nation in the Works of Malik al-Shuʿara Bahar” (PhD dissertation, Harvard University, 2006), 28 (on Bahār).

⁵ For a discussion of *Kaʿrna-mah-i Balkh* in the context of Sanaʿi’s biography, see J. T. P. de Bruijn, *Of piety and poetry: the interaction of religion and literature in the life and works of Ḥakīm Sanaʿi of Ghazna* (Leiden: Brill, 1983), 39-56, and de Bruijn, “Kār-Nāma-ye Bal,” *Encyclopedia Iranica* (Costa Mesa, CA.: Mazda Publishers, 1991-), 15(6): 585.

⁶ For varying formulations of this device, see Sharma, *Persian Poetry*, 54 and Beelaert, *A Cure*, 35.

⁷ For Khāqānī’s ghazals, see Alireza Korangy, *Development of the Ghazal and Khaqani’s Contribution. A Study of the Development of Ghazal and a Literary Exegesis of a 12th c. Poetic Harbinger* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013).

literary idiom, which was multivalently expressed in the literature of exile, travel, and incarceration. ¹ Sana'i condenses these idioms into verses that insist on the uselessness of travel even when engaging in this practice:

مرد در شهر خویش با نیروست دیده هم بر میان چشم نکوست
 خاک در ساکنی پسندیدست چون بجمید آفت دیده است
 نه بهر شهر تازه تر فلکیست رازق هرچه کشوراست یکیست
 2 سفر و خانه ژاژ دان و هوس کار لطف خدا ی داند و بس (5-1)

A man is powerful [only] in his own city.
 The pupil is confident [only] in the center of the eye.
 Dust is pleasant when it is motionless.
 When it stirs, it is a calamity for the eye.
 One cannot find a new fortune in every city,
 the giver of sustenance in every country is the same.
 Journeying and staying at home alike are nonsense.
 God's beneficence alone knows what will come.

Even as they pursued similar themes, the two poets relied on the same poetic device, that of the messenger who serves as an alter ego for the poet's self. Throughout *Tuḥfat*, Khāqānī turns to the sun, addressing it as a friend, a prophet, and a patron. ³ The sun is Khāqānī's interlocutor destined for geographies he cannot himself travel to, trapped as he is in the "sublunary world" of Shirwān, imprisoned (fictionally) beneath the ground:⁴

از دهر خط امانم آری بس گوش سوی دهانم آری
 5 کز سستی دل نمی توانم کلاواز بتو بلند را بستم

Bring me out from the line of time.
 Then tilt your ear towards my mouth.
 With a drunken heart I cannot
 raise my voice to you.

Having established a relationship with the sun as his messenger, Khāqānī instructs him to journey to Iraq on his behalf:

¹ For the latter, see, in addition to my book manuscript and the works cited in n59, Rebecca Gould, "Prisons Before Modernity: Incarceration in the Medieval Indo-Mediterranean," *Al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean* 24.2 (2012): 179-197.

² *Masnavi-ḥaḥi-yi Ḥakīm Sana'i* i, 177. This translation modifies that in Sharma, *Persian Poetry*, 55.

³ Khāqānī's sun imagery is most thoroughly discussed in Beelaert, *A Cure*, 29-114.

⁴ Beelaert, *A Cure*, 31.

⁵ *Masnavi-i tuḥfat al-ḥaḥi-yi Iraḥqayn*, ed. Yaḥyā Qarib (Tehran: Shirkat-i Sahaḥmi-i Kitaḥbha-yi Jiḥbi baḥ hamkaḥri-i Mull' assasah-ḥi Intishaḥraḥt-i Amiḥr Kabiḥr, 2537/1978-9), 80, v. 13; 81, v. 1. Future citations from *Tuḥfat* are from this edition and are given parenthetically.

طوبی لك اكر كنى تجتم^۱ زى روضه كشور چهاڀام
مه قعدہ فلک جنیبه سازى دو اسبه سوى عراق تازى

(*Tuḡfat*, 84, vv. 1-2)

Praise to you, if you both to go
to the garden in the fourth clime.
If you make the sky your mount in the month of Qada
Rush hastily to Iraq.

Thus *Tuḡfat* is structured by the sun's journey through Iraq, all the way to Mecca, all the while serving as a proxy for the poet, who is metaphorically enchained in Shirwān. Given its status as one of the inaugural texts in the Persian *riḡla* tradition, the fictional conceit that lies at its foundation is noteworthy.

Among the many Persian poets who used the trope of the messenger to envision the circulation of their verse was Sanaḡḡ iḡ, who in his *Kaḡrnaḡmah-yi Balkh* addresses the wind as a traveller who traverses spaces vaster and more rapidly than the poet himself:

ويحك اى نقشبند بى خامه قاصد راىگان بى نامه
۱ فلک از بهر ناخوشى و خوشى کرده بر نام تو خريطه كشى

Oh fortunate painter without a brush,
Free messenger without a letter,
For better or for worse. destiny
has made you the courier [of my verse].

As with Nāḡir Khusrow's verses above, the wind is figured in these verses as an artist by virtue of its ability to move miraculously through space. Unnamed as such, this "painter without a brush" spreads the poet's words across the vast spaces of Ghaznavid dominion. Beyond the congruence between Khāqānī's use of the sun and Sanaḡḡ iḡ's use of the wind, both texts include a "long series of panegyrics" to a multitude of patrons.² Such formal parallels suggest the importance of Sanaḡḡ iḡ's precedent for Khāqānī's narrative poetics.

Although it nominally follows the narrative structure of the pilgrimage, *Tuḡfat* participates in the poetry of exile and imprisonment by thematizing the difficulty of reaching Mecca and Medina. Midway through his *mathnawi*, and not in any particularly chronological sequence, the poet eulogizes the Kaḡba:

مانى بعروس حجله بسته در حجله چارسو نشسته
حورى بمثال عبقرى پوش شاهى بمثل دواج بر دوش

(*Tuḡfat*, 133, vv. 6-7)

¹ *Masḡnaviḡhaḡ-iyi Hakiḡm Sanaḡḡ iḡ*, 142.

² Beelaert, *A Cure*, 141

You are a bride behind a veil,
seated in the bride's rectangular chamber.
You are a *hourī* in glorious garments.
You are a shah with a mantle on his shoulders.

Although the sun, and with it, Khāqānī's imagination, does dwell briefly in Mecca, the core of his narrative transpires in other geographies. Khāqānī dedicated his text to a Zangi vizier, Jamāl al-Dīn Mawqilī (of Mosul in Iraq), who never made the pilgrimage during his lifetime. Even though he never undertook the *hajj* himself, Jamāl al-Dīn attained fame as a lavish patron of Mecca. The Andalusian traveller Ibn Jubayr noted during his visit to the city from 1183-5 that Jamāl al-Dīn had endowed the largest *ammān* (bath) in Mecca, arranged for the construction of stairs leading up to Mount Arafat, restored houses that had fallen into disrepair, and constructed an elegant grave for himself in Medina, next to the Prophet.¹ Known during his lifetime as al-Jawād ("generous one") in recognition of his beneficence, Jamāl al-Dīn was imprisoned in 1163 by the Zangi ruler Qutb al-Dīn Mawdūd, who perhaps had grown jealous of and come to fear his vizier's wealth.² Jamāl al-Dīn died in prison the following year. These final tragic episodes pertain to a period after Khāqānī's sojourn in Mosul.

In addition to looking after the welfare of travellers to Mecca and Medina and sharing his wealth with the poor, Jamāl al-Dīn was a patron of Arabic as well as Persian literature. His material support for poets gave him a special place in Khāqānī's narrative. While Jamāl al-Dīn was but one of the many patrons eulogized in Khāqānī's *mathnawī*, he is the one who is praised at greatest length and most frequently. Khāqānī makes Jamāl al-Dīn's legendary generosity into a metaphor for the ideal poet-patron relation.

Riqla as Admonition

Having traced a genealogy for the Persian literature of travel up to the time of Khāqānī, the remainder of this chapter is devoted to a discussion of a poem that Khāqānī conceived during his return from the *hajj*, on his way to Shirwān, during the same years that *Tuqlat* was composed. The poem traverses the same geography as *Tuqlat*, but unlike this lengthier text, this journey in this poem is undertaken in the poet's own name, and the speaker is the traveler who observes what is described. With respect to the relation between the literary imagination and the world of its reference, this poem approximates more closely to the traditional understanding of travel literature than does *Tuqlat*. The narrative of this poem, which describes the poet wandering amidst sovereign ruins, might be deemed the biographical counterpart to the fantastic journey performed by the sun in *Tuqlat*. Also in sharp contrast to *Tuqlat*, this poem is more an anti-panegyric than a panegyric.

For these reasons, the text is central to the Persian aesthetics of travel, particularly through its influential evocation of Sāsānian ruins in an era of declining Saljuq sovereignty. Khāqānī's anti-

¹ Ibn Jubayr, *Riqla*, ed. William Wright (Leiden: Brill, 1907), 124-127, 167-196.

² For basic bibliographic information on this figure, see "al-Djawād al-Iqlāhānī," *The Encyclopedia of Islam*, 2: 489 (no author named); Carla Klausner, *The Seljuk Vizirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194* (Cambridge, MA: Center for Middle Eastern Studies of Harvard University, 1973), 67-68, 73.

panegyric *qaṣīda* also elucidates the intertextual relation between the poetry of exile, to which Nāṣir Khusrow contributed substantially, and the literature of imprisonment that was Khāqānī's greatest contribution to Persian literature.¹ That the convergence between the poetry of exile and the literature of imprisonment took place in a text that participated in, while also transforming, the *riḡla*, attests to the reconfiguration of the relation between the imagination and its referent that writing of travel made possible within Persian literary culture.

The major protagonist in the narrative of twelfth-century prison poetry—its advent, its astonishing proliferation, its absorption into other literary genres, and its reconfiguration of patron/poet relations—is Khaṣṣānī.² Following on the exilic poetry of Nāṣir Khusrow that was in turn inspired by the practice of travel, the poet who nourished himself on the dust (*khāk*) and oppression (*zulm*) of Shirwān, made of prison a metonym for the poet's vocation. Just as, when he compared human life to a signless Ka'ba, the sky arching over Khaṣṣānī's head was deaf to the poet's demand for cogent speech, so too were the Saljūqs and their minions deaf to the pleas of poets demanding justice. Khaṣṣānī's silent sky signifies the paradoxes of twelfth-century sovereignty. From the tension between the sultanate's discretionary power and the poet's vocation arose a literary genre that argued for poetry's sovereignty by foregrounding the political aesthetics of incarceration.

This exploration of Persian literature's transformation of the *riḡla* will close with one of the poet's final and best known if not always best understood, poems, on the ruins of the Sāsānian palace known in Islamic sources as Madā'in and in Greek sources as Ctesiphon. Although it neither a prison poem, nor a complaint, nor a poem of exile in any formal sense, this text is, unambiguously inscribed with the experience of travel. Any endeavor to link the Persian literature of travel with the poetry of exile and imprisonment culminates in this literary wonder. The Madā'in *qaṣīda* retrospectively reflects on the prison poem genre that Khaṣṣānī had forged, while at the same time anticipating, as if prophetically, its obsolescence.

A few words are in order about the historical site that gave rise to the poet's elegy. Built during the reign of Khusrow Nushīrwān (r. 531-579), the Īwān (palace) of Ctesiphon, a mud brick vault "thirty-five meters high covering an audience hall eleven hundred square meters in area" is still regarded as a "crowning achievement of ancient architecture."³ Still standing, albeit in ruins, the original parameters of this structure are known primarily through the recollections of poets and other travelers who made their way to Baghdad's environs. Among eighteenth century Persianate travellers, such as the Qajar migrant to India Mīr 'Abd al-Laṭīf Khan Shūshtarī, the encounter with Sāsānian ruins was often mediated by Khaṣṣānī's poem.⁴

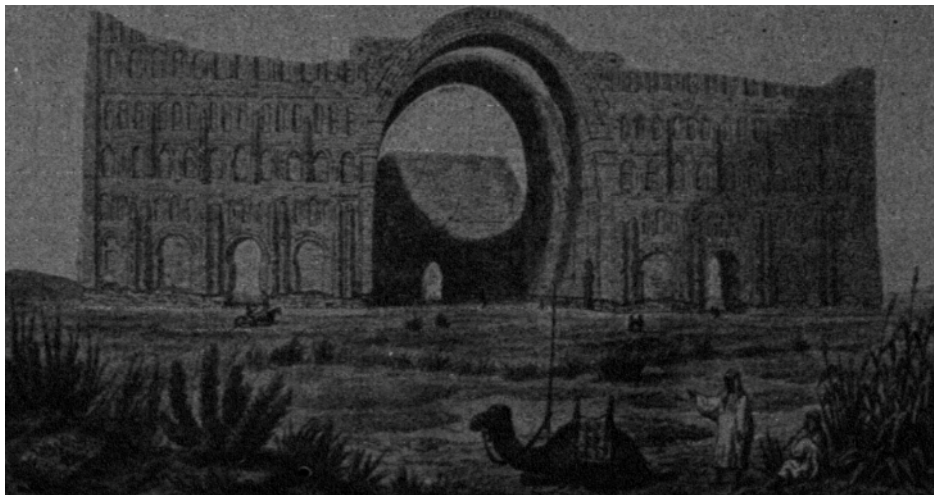
¹ For another account of the conjuncture between the literature of exile and imprisonment, see Aḥmad Reṣā Sayyādī and 'Alī Reṣā Nūrī, "Gham-i ghurba dar ash'ar-i Nāṣir Khusrow, Sanā'ī o Khaṣṣānī," *Majalle-i Keyhāneh Farhangī* 468 (1387): 46-51.

² On Khaṣṣānī's innovative style, see Karamī, "Nagāhī be ma'āmin-i Musawī o zibāihāyī ān dar dīwān-i Khaṣṣānī," 182, who connects the poet's new design (*tarḥī nū*) to his appropriation of sovereign metonyms.

³ Scott John McDonough, "Power by Negotiation: Institutional Reform in the Fifth Century Sasanian Empire" (PhD Dissertation, U of California Los Angeles, 2005), 3.

⁴ Mīr 'Abd al-Laṭīf Khan Shūshtarī, *Tuḥfa al-'ālam va zayl al-tuḥfa* [c. 1799], ed. S. Muvaḥid (Tehran: Tahūrī, 1984), 76-81. For recent discussions of Shūshtarī and other Qajar-era travellers, see Abbas Amanat, "Through the Persian Eye: Anglophilia and Anglophobia in Modern Iranian History," *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, eds., Abbas Amanat and Farzin Vejdani (New York: Palgrave, 2011), 136-7, and Mana Kia, "Contours of Persianate Community, 1722-1835" (PhD Dissertation, Harvard University, 2011), 132.

Madā'in ("two cities"), the Arabic word by which Ctesiphon is known and which is the source of the title assigned by later scholars to Khaḳqaḳnī's qaḳīda, is the dual plural form of the word for city (*madīna*). Madā'in refers to the two Sāsānian cities on the banks of the Tigris: Ctesiphon and Seleucia. Together, these cities constituted a bishopric of the Nestorian Church. Ctesiphon itself dates back to the Arsacid dynasty (247 BCE- 228 CE), during which period it became the major administrative center in Semitic Mesopotamia.¹ Edward Gibbon considered Ctesiphon the rightful successor to Babylon as "one of the great capitals of the East."² Although Nushīrwān did not found Ctesiphon, the city with which he is forever associated through his palace, he did augment the city architecturally, most notably through an infusion of the iconology of royal sovereignty, which in turn set the stage for the city's post-Sāsānian appropriation as Madā'in. One particularly striking evocation of these ruins occurs in a book-length collection of poems and reflections on Khaḳqaḳnī's text published in 1924 by the Berlin-based journal *Iranshahr* (figure 1). Partially translating Reḳa Tawfiq's 1912 Turkish-language edition of Khaḳqaḳnī's Madā'in qaḳīda, this publication uses lines from the text as envois to new poetic creations. The unsigned editorial preface also not incidentally inaugurates the nationalist reading of the Madā'in qaḳīda that was to frame many subsequent renderings of Khaḳqaḳnī's poem by locating the text within a long genealogy of appeals to Sāsānian regal glory as against the Arab invaders. According to this modern reading, Khaḳqaḳnī is among those poets who, like Ferdowsī, stands among the ruins (*dar jolū-yi kharābeh 'hāyi*) that frame his poetry and gazes with tearful eyes at the little that has remained (*bāqī mondeh*) from the days of Iran's glory (*sar bolandi-yi īrān*).³ While the readings found on the pages of *Iranshahr* yield new poetic reflections suited to a modern age, even in the hands of modern Iran's most visionary critics, the proto-nationalist reading that has dominated the text's recent reception has done little to elucidate the traces of the aesthetics of incarceration within this poem.



¹ V. Minorsky, "Geographical Factors in Persian Art," *BSOAS* 9.3 (1938): 624.

² Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Philadelphia: B.F. French, 1830), 4: 78.

³ *Aiwān-i Madā'in: tasdīs-i qaḳīda-i Khaḳqaḳnī, bi qalam-i chand nafar az fuḳalā' wa shu'arā'-i Īrān=Aīwan-i-Medāin: un poème de Khāgāni (1606), adapté et augmenté par quelques poètes contemporains* (Berlin-Wilmersdorf: Iranschähr, 1343). This text includes a translation of Reḳa Tawfiq's Turkish introduction to his translation of Khaḳqaḳnī's poem, published under the title *Medayin haraberleri* (Istanbul: Cem'i Kütüphanesi, 1330).

(Figure 1). Depiction of Madā'in-Ctesiphon in *Aiwān-i Madā'in, Iranschāhr*, p. 41.

More even than as a result of its own glory, poet travellers including al-Buḫturī (d. 897), Omar Khayyām (1048-1131), Ma'rūf al-Ra'āfi (1875-1945), and historian-chroniclers including al-Mas'ūdī and al-Ṭabarī inscribed the ruins of Nushīrwān's palace on Islamic cultural memory both before and after Khaḫaḫnī set himself to the task.¹ In many respects, Khaḫaḫnī's elegy is continuous with its predecessors. Al-Buḫturī anticipated Khaḫaḫnī when he glorified the "generals and troops, / as far as the eye can see" in his homage to the Īwān.² Although al-Buḫturī had already noted on gazing at the palace and imagining its inhabitants that "It was built up for joy forever, but / their domain is for condolence and consolation now," Omar Khayyām went even further in locating this chain of references within a *ubi sunt* tradition, a literary genre that, during the Latinate Middle Ages as well as globally, foregrounded the transience of life as against the permanence of mortality.³ As a genre that relies, almost by definition, on the poet's encounter with ruins during the course of his journey, *ubi sunt* too merit inclusion in any taxonomy of Persianate, and for that matter, Islamicate, travel narratives.

A rubā'ī by 'Umar Khayyām in the *ubi sunt* mode plays on the multivalent meanings of the name of the king Bahrām Gūr, whose second appellation alluded to his fondness for hunting the onager (*gūr*), a term that also coincides with the Persian word for grave:

آن قصر که بهرام درو جام گرفت
 روبه بچه کرد و شیر آرام گرفت
 بهرام که گور میگرفتیم دایم
 امروز نگر که گور بهرام گرفت 4

The palace where Bahrām raised his cup,
 where lions rested and foxes propagated,
 and Bahrām, who used so easily to capture prey [*gūr*],
 is taken captive by the grave [*gūr*] today.

In the poet's present, the palace [*qaḫr*] where Bahrām raised his scepter [*jām*], or more precisely his cup, the Iranian symbol of sovereignty, has now become a grave for the much-revered king. Khayyām's *ubi sunt* extends across three temporalities: first, the temporality of Bahrām's reign, when the Sāsānian king excelled in capturing onagers and displaying his sovereign power; second, the intermediate temporality when the palace was reduced to ruins, and became a place

¹ For an overview of Persian and Arabic poets who have composed elegies to Madā'in, see Sayyid Aḫmad Pārsā, "Derangī bar Īwān-i Madā'in-i Khaḫaḫnī," *Majallah-yi Dānishkada-yi Adabiyāt-i Tehrān* 41/54-5 (1385): 5-18. For comparisons of Buḫturī and Khaḫaḫnī's poems on Madā'in, see Amīr Maḥmūd Anwār, *Aiwān-i Madā'in* (Tehrān: Dānishgāh-i Tehrān, 1383/2004) and Jerome W. Clinton, "The *Madā'en Qa'ida* of Xāqāni Sharvāni, II: Xāqāni and al-Buḫturī," *Edebiyāt* 2.1 (1977): 191-206

² Diḫwaḫn al-Buḫturī, ed. Ḥasan Kaḫmil Ṣayrafī (Cairo: Daḫr al-Ma'aḫrif, 1963), 2: 1152-1162. On al-Buḫturī's sympathetic representation of the Sāsānians, see Samer M. Alī, "Reinterpreting Al-Buḫturī's Īwān Kisrā Ode," *JAL* 37.2 (2006): 58.

³ Named for its association with the refrain *ubi sunt qui ante nos in mundo fuere* (where are they who have gone before us), the *ubi sunt* was a fertile ground of reflection in medieval Persian and Arabic literary culture as well as in the Latinate world. For the Arabic *ubi sunt*, see Carl Becker, "Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere," in *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients* (Breslau: Marcus, 1916), 87-105 and Ibrahim al-Sinjilawī, "The Lament for Fallen Cities" (PhD diss: U Chicago, 1983). For *ubi sunt* in European literature, see Mary Ellen Becker, "The Ubi Sunt: Form, Theme, and Tradition" (PhD Dissertation, Arizona State University, 1981).

⁴ *Tarānehayi Khayyām*, ed. 'Adeq Hedāyat (Tehrān: Jāvīdān, 1352), 71, rubā'ī 74.

of habitation for lions (*shūr*) and of propagation for foxes (*rūbahān*); third, the temporality of the poet who gazes on the past as a traveler gazes on a foreign country. This third temporality has done the poet's work by burying the great king Bahrām Gūr, slayer of onagers (*gūr*), now taken captive by a very different kind of *gūr*. Omar Khayyām's *ubi sunt* is but one of many texts in this genre that relies for its meaning on an interplay of homonyms, a poetic device known in Arabo-Persian rhetoric as *jenās*. That this mode of verbal opposition occurs in so many *ubi sunt* texts indicates how the genre's poetics is premised on a linguistic opposition that is expressed temporally as well as spatially.

Even before poets turned their mind to the task of representing the ruins of Ctesiphon, orators such as the famous Muṣṭazilī leader Wāḥil b. ʿAṭā' (d. 748) had already engaged with this image to suggest the fleetingness of worldly power. "Where are the kings," asked Wāḥil b. ʿAṭā', "who built Madā'in?" Typically for the *ubi sunt*, Wāḥil b. ʿAṭā''s list of these king's accomplishments contrasts royal sovereignty, which is subject to decay, with the orator's temporality, which is not subject to the decay induced by time:

And strengthened palaces and fortified gates?... And trained purebred horses?
And possessed all the lands?... This world... crushed them with its breast, it
chomped on them with its canines. It gave them in exchange for vast space,
narrow confines; for might, humility; for life, perishing. They went to reside
in graves. Maggots ate them. They became such that you see only their
abodes [*masākanahum*], and you find only their signposts [*maʿalimahum*]...
You do not hear a single sound from them.¹

The Persian poet Ferdowsī (d. 1025) recycled Wāḥil b. ʿAṭā''s oratory of sovereign power's demise in a speech delivered by the Sāsānian king Ardashīr (r. 379-383) to the Persian ruling elite:

کجا آن بزرگان با تاج و تخت
کجا آن سواران پیروزبخت
کجا آن خردمند کندآوران
کجا آن سرافراز و جنگی سران
کجا آن گزیده نیاکان ما
کجا آن دلیران و پاکان ما
همه خاک دارند بالین و خشت
¹خنک آنک جز تخم نیکی نکشت

¹ I cite, with minor modifications, from the translation of Tahera Qutbuddin, "Khutba," in Beatrice Gruendler and Michael Cooperson (eds.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms* (Leiden: Brill, 2008), 267. For the Arabic text, see Aḥmad Zakī ʿafwat, *Jamharat khūṭab al-ʿarab fī l-ʿuqūb al-ʿarabiyya al-zāhira* (Beirut: Dar al-Matbuʿat al-ʿArabiyyah, 1933), 2:501-3, No. 475.

Where are the mighty ones with their thrones and crowns?
 Where are the horsemen elated with victory?
 Where are the wise ones?
 Where are the proud warriors?
 Where are our exalted ancestors?
 Where are our valiant servants?
 All the dirt they have now is the earth and a few bricks.
 Their seeds have grown cold.

Ferdowsī's text corresponds precisely to the Latin genre in offering a Persian parallel, at the opening of each hemistich, to the *ubi sunt* refrain: *kojā* ("where?"). Ferdowsī deploys anaphora rather than epistrophe, but the effect is the same. From the reflections of Wā'il b. 'Aṭā' to al-Buṭurī to Khayyām and Ferdowsī, one theme is consistently reinforced: royal power, these authors argue in anticipation of Khaṣṣānī's poetics of ruins, yields to poetry's longer-lasting sovereignty. The difference between the two forms of power is revealed temporally through the *ubi sunt*, as well as spatially, through the topos of travel. The contrast between these two forms of power leads al-Buṭurī to conclude with an argument for the equality of races and peoples that of itself constitutes a challenge to hierarchal discourses of cultural difference, including those inculcated by Sāsānian kingship: "I find myself thereafter in love with noble / men of every race [*sinkhin*] and origin [*issī*]" (v. 56).

The equalizations inflicted by time onto the *ubi sunt* and by space onto Sāsānian ruins were fully absorbed in Khaṣṣānī's poem. As the poet who used the topoi of exile and complaint to extend the parameters of the Persianate literature of travel, Khaṣṣānī used the *ubi sunt* to comment on the poet's contestatory relation to sovereign power. When Khaṣṣānī set out to compose his *qaṣīda* on the ruins of Nushīrwān's palace in the 1156, he had already composed the six prison poems that refashioned his poetic persona within a prophetic lineage and laid out the terms of his argument for poetry's discursive sovereignty.² The vatic utterance had already been declared supreme by the topos of incarceration.

The majority of Khaṣṣānī's *Madā'in qaṣīda* moves wholly within the *ubi sunt* idiom. As Johannes Huizinga argued a century ago, this idiom is inflected by the "ever present theme of death" characteristic of the middle ages globally, and pertains well beyond any specific national tradition.³ Khaṣṣānī pays homage to the temporal contrasts the *ubi sunt* was created to elucidate when he asks in v. 13 "What is there to be surprised about [*che 'ajab dārī*]? In the world's garden / the owl follows the nightingale [*bulbul*] just as a lament [*nū'eh*] follows a sweet song [*al-ān*]." The poet moves beyond the genre's emphasis on the fleetingness of worldly power and the eternal repetition of birth and death, anticipating and indeed superseding

¹ *Shāhnāma*, eds. Djalal Khaleghi-Motlagh, Mahmoud Omidshar, and Abu al-Fazl Khaṣṣānī (New York: Bibliotheca Persica, 1987-2008), 1504.

² These poems are included in the appendix to Gould, "The Political Aesthetic."

³ J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City: Anchor-Doubleday, 1954), 139.

the *ubi sunt*'s later practitioners, when in the second section (vv. 26-35) he turns to ekphrasis, and enters more fully in to the *riqla* genre. In these verses, the poet evokes a panorama of ruins, onto which is projected a tableau of images from Iran's past.¹

Khāqānī's poetic discourse differs from other genres of travel literature in that the poet's evocation of the past is not fashioned in response to a royal mandate. Instead of chronicling the achievements of Sāsānian kings, but in keeping with the aesthetics of rebellion that this poem seeks to cultivate, Khaḡqaḡnī exposes royal sovereignty's violence. Here and elsewhere, the conceptual severance of sovereignty from regal glory is one consequence of the Khaḡqaḡnīan aesthetics of incarceration for which both *Tuḡfat* and the *Madā'in qaḡīda* set the stage. The opening hemistich of the *Madā'in qaḡīda* constitutes a prolegomenon to the literature of incarceration through its discursive transformation of sovereignty. The lesson (*ḡibrat*) Khaḡqaḡnī instructs the reader to learn from the ruins is the text of his own poem, a mirror (*āyineh*) to the passage of time:

هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان

ایوان مدائن را آینه‌ی عبرت دان

2

Make a lesson in your heart from this image:
Know that the ruins of *Madā'in* are a mirror's lesson

This distich simultaneously addresses the poet and the regime that determines the horizons of the poet's vocation. This duality of address is a hallmark of the classical Persian aesthetics of incarceration, wherein unmitigated calls for revolution would have possessed little cogency, and the most effective political critiques employed a poetics of indirection. With his repertoire enriched by his experience of travel, Khāqānī inverted, subverted, parodied and transformed the panegyric genres that structure his *Tuḡfat*. Duality of address—whether through apostrophe, *īhām*, or other forms of allusiveness—is the basic strategy through which the prison poem's genre contract is validated.

From the hemistich “The earth is drunk. It has drunken deep” (v. 26) onwards the text's otherworldly *ubi sunt* idiom becomes increasingly inflected by this-worldly critique, and thereby also approximates more closely to the literature of travel. This post-*ubi sunt* poem is less concerned with the fleetingness of time than with the corruption of worldly power. Instead of merely recognizing human mortality, the poet states that the earth is drunk (*mast*) with the blood of Nushīrwān that flows from his son's cup (*kās*). Given that cups are normally bearers of regal power and not vessels for human blood, the double entendre on *pand* (advice, bird) that follows generates a startling image:

¹ As Clinton has noted, most readings of Khaḡqaḡnī's *Madā'in qaḡīda* (including that proposed by the editors of *Irānshahr*) end here, causing readers to forget the powerful critique of sovereign power that transpires over the rest of the poem and impoverishing this text's reception history. For a recent example of how the *Madā'in qaḡīda* is treated in modern Iranian historiography as a proto-nationalist appeal to lost Sāsānian glory, see Mehdī Ma'khūzī, *Ātash andar chang* (Tehran: Sukhan, 1388).

² *Diḡvaḡn-i Afzḡ al-Diḡn Badiḡl ibn ḡ Aliḡ Najjaḡr Khaḡqaḡnīḡ Shirvaḡnīḡ* ed. Sajjādī, 358-360

بس پند که بود آنگه بر تاج سرش پیدا

صد پند نوست اکنون در مغز سرش پنهان

So much counsel [*pand*] shined from his crown
that now one hundred birds [*pand*] are eating his brains secretly.

The sovereign power delineated here is anything but glorious. This form of late Sāsānian power breeds death in its most grotesque form, rendered here by the specter of birds (literally, kites) feasting on the brains of the honored Nushīrwān. As indicated in the translation above, *pand* is used both in the sense of counsel and to refer to birds who feast on human flesh. Kha□qa□nī's *īhām* on *pand* threatens to destabilize the entire social order on which medieval kingship is founded.

Kha□qa□nī's poem leaves a startling effect through the *īhām* on *pand* alone, the aesthetics of incarceration demands even more. In v. 30, there is a brief return to the *ubi sunt* genre with the rhetorical question "where have they gone (*kojā raftand*)?" Exceptionally, the poet answers his rhetorical question. When kings die, their bodies go somewhere, and it is not to heaven: the earth's belly, the poet says is pregnant (*abestān*) with the flesh of the royal deceased. Then follows a series of observations that fulfill Walter Benjamin's insight that genres are only realized in the act of their transgression. Whereas Samuel Johnson argued that that every new innovation "subverts the rules which the practice of foregoing authors had established," Benjamin went even further, pointing out that the most significant works fall outside the boundaries of genre. And yet, a text that has transcended a genre is nonetheless accountable to it. "A major work either establishes a genre [*Gattung*] or abolishes it," argued Benjamin. "A perfect work does both."¹ As simultaneously an exemplar of its genre and as its antithetical culmination, written now long after Kha□qa□nī has been freed from his prison cell, the *Madā'in qa□īda* corresponds to the Benjaminian vision of a major work that fulfills the genre contract by violating its norms.

"Giving birth [*zāyīdan*] is difficult," the poet continues, "but sowing seed [*notfeh sūtūdan*] is easy." In addition to the work they perform on the prison poem, these words at once transgress the thematic focus of the *ubi sunt*, as exemplified by al-Bu□turī, Ferdowsī, and Omar Khayyām, and alter the genre's substance. Suddenly, the poet's subject is less the fleetingness of earthly life than poetry's sovereignty. Those who give their bodies to the earth, including the deceased kings Nushīrwān and Hormuz, are performing the weak, masculine, labor of sowing seeds (*notfeh sūtūdan*) that culminates in nothing. By contrast with the kings who rule by indiscriminately sowing their sperm, Kha□qa□nī aligns the poet's task with the work of giving birth. This imagery recalls the river of sperm in prison poem six that "floods the womb" and "births a pearl in the sea of me" (6: 52). Rather than feed his body to the earth by lusting after worldly glory, Kha□qa□nī vows with his verse to create sovereignty from poetry. Fashioned in

¹ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, ed. Rolf Tiedemann (Berlin: Suhrkamp, 2000), 27.

the idiom of the medieval *ubi sunt*, the qaḥīda’s final apostrophe—“How many tyrants’ bodies [*tan-i jabbārān*] has the earth eaten so far?” (v. 34)—signals the end of the ideology of Khaḥqaḥnī’s literary form. It also signals the perpetuation of poetry’s discursive sovereignty, for the cycle that cannibalizes the king’s power knows no end. The voracious earth will never be satiated (*sīr nashod*) by human blood.

Other poets in the *ubi sunt* mode place a cosmic valuation on the fleetingness of worldly power. Whereas prior (and future) poets would use the genre’s refrain (*Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?*) to suggest that nothing on earth is permanent and to present life as a shadow among shadows, Khaḥqaḥnī offers a counterweight to a corrupt kingship. Pace Clinton, the best reader of this text at present, Khaḥqaḥnī’s alternative is more inspired by poetry’s discursive sovereignty than by religious piety. Inaugurating section three (vv. 36-42) with an apostrophe to himself, the poet instructs himself to learn the lesson (*‘ibrat*) of Nushīrwān’s court, in the expectation that the balance of power between the poet and his patron awaits imminent reversal. The verse that follows even more explicitly reverses the balance of power between poet and ruler:

امروز گر از سلطان رندی طلبد توشه

فردا ز در رندی توشه طلبد سلطان

If today the hungry one seeks food from the sultān,
tomorrow the sultān will seek food from the hungry one.

This prophecy of a new social order in the near future is immediately followed by a verse that draws a decisive link between *Tuḥfat* and this qaḥīda, composed during the same years. In this verse, Khāqānī names the *mathnawi* on which he was working at the time, *Tuḥfat al-‘Iraqayn*, and indicates that it is destined for the court in Shirwān:

گر زاد ره مکه توشه است به هر شهری تو زاد مدائن بر تحفه ز پی شروان

If provisions from every city fill the spot to Mecca
Then take viaticum as a gift [*tuḥfeh*], for the sake of Shirwān.

This verse signals a remarkable moment of intertextuality, for in this and subsequent verses Khāqānī refashions his oeuvre as a gift (*tuḥfeh*) comparable to the pious offerings that spot the road to Mecca.¹ Does this mean that this poem is an offering to God? While there is no single answer to that question, it is clear what this poem is not, notwithstanding the qaḥīda’s formal dictates as a panegyric form. Khāqānī verses are neither an offering nor an homage; rather they are an admonition (*‘ibrat*) to the sultan to follow the path of justice rather than oppression. In terms of the Persian transformation of the *riḥla*, Khāqānī’s comparison is also significant

¹ This reading is not universally attested in all manuscripts, some of which give *tūsha* (“provision”). It is however the variant accept by Meisami in her important contributions to *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*, eds. Stefan Sperl and Christopher Shackle (Leiden: Brill, 1996), 1: 137-182 (“Poetic Microcosms: The Persian Qaḥīda to the End of the Twelfth Century”); 2: 162-169, 431-435 (annotated translation of the Madā’in qaḥīda).

inasmuch as it compares the performance of the *qajj* to the writing of poetry, thereby configuring both acts as forms of political insubordination. Both the *qajj* and the writing of poetry are driven by spiritual values that stand in judgment on corrupt sultanate power. Hence the Persian transformation of the *riqla* from an act of piety to an act of rebellion achieves its apotheosis in this verse.

Calling his *qaīda* a fragment (*qīʿeh*), Khaḳānī figures himself as a miracle-worker who wields licit magic (*sihr-i ḥalāl*) while composing verse:

بنگر که در این قطعه چه سحر همی راند

مهتوک مسیحا دل، دیوانه‌ی عاقل خوان

Observe in this *qīʿeh*, how the licit magic [*sihr-i ḥalāl*] moves:
a dead man, with the heart of Christ, a madman with a wise mind.

While the Christian *qaīda* defines the political terms of the prison poem through an oppositional aesthetics, the *Madāʿin qaīda* draws on the *riqla* tradition to mobilize the political capacities of ruins.¹ Like Khāqānī's other works, the *Madāʿin qaīda* sets forth a conception of poetry's sovereignty. Poetry is the court from which the sultan will seek the nourishment (*tūshe*) and counsel (*daryūze*) of those he is mandated to protect (v. 37-38). The legitimacy of the sultan's sovereignty is a function of his willingness to heed his poets' admonitions. Just as the mirrors-for-princes texts that prescribed the ethics of medieval kingship instructed princes to heed the lessons that would later assist in the consolidation of sovereignty, here the poet instructs himself to learn from the ruler's mistakes how the poet can emerge triumphant, as a spiritual victor who commands a discursive sovereignty that trumps the power of the sultan and the shah. The *Madāʿin qaīda* revises elegant tales of kingly glory, including those found in the *Shāhnāma*, for the sake of clarifying an aesthetics that treats poetry, rather than kingship, as the most exalted form of power. Khaḳānī was keenly aware of his dependency on the court. But he also perceived that the path to worldly power was paved with hypocrisy at best and bloodshed at worst. The poet's twilight vision of a rapacious earth pregnant with a Sāsānian dynastic genealogy drenched in blood gestures towards a dialectic between material power and poetry's sovereignty. Rather than seek to purify his poetry from power, however, the poet configures his verse in terms that critique the material grandeur of royal kingship. Sacralized Persian kingship and the sultan's discretionary power are replaced with the vatic idiom of poetry.

By the end of Khaḳānī's poem, al-Buḫārī's nostalgic *ubi sunt* has been superseded. Al-Buḫārī excused the travesties promulgated at *Madāʿin* by invading Arab armies in 637 CE with reference to the basic fallibility of human nature. He shed "tears of affection for the cycles of

¹ For the Christian *qaīda*, Khāqānī's most important prison poem, see For an exposition of the prison poem, see Rebecca Gould, "I Bind Myself in the Belt of Oppression": Khāqānī's Christian *Qaīda* and the Prison Poetry of Medieval Shirwān," forthcoming in the *Journal of Persianate Studies*, and "The Political Cosmology of Prison Poetics: Khaḳānī of Shirwān on Muslim-Christian Difference," *Literature Compass* 8.12 (2014).

history” with seeking an alternative to this tale of woe.¹ Khaḡqaḡnī shed no tears. Pace the prevalent nationalist reading of this text, the Madā’in qaḡīda does not weep for the Sāsānian kings, the Arab dynasties that followed, or even for the poet’s incarcerated self. Situated between travel literature and the literature of confinement, the Madā’in qaḡīda’s poetics of ruins eloquently attests to the peculiar power of Persian literature to realign the coordinates of political rule.

سیمای مساجد در سفرنامه ناصر خسرو مجتبی رضایی سرچقا^۲

مقدمه

حکیم ناصر خسرو وقتی مسجد بزرگی رسیده از توصیف آن نگذشته و یادداشتهایی برداشته و داده هایی را گردآوری کرده که بحق ستایش آمیزاند. وی در بیشتر شهرها بیش از هر چیز به بیان جزئیات بنای مساجد پرداخته- اگرچه به شرح و توصیف ولو مختصر قصری و کاخها هم نظر داشته- و بحق هم شرح ارزشمند و کاملی به دست داده است.

می توان گفت مسجد اساس و محور طراحی شهری قلمداد شده و دیگر نهادها و سازه ها پیرامون آن شکل گرفته است. چرا که علاوه اهمیت و مرکزیت مذهبی کارکرد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی نیز داشته است. معمولاً شهر و روستا متشکل از بناهای شاخص، قصر و کاخی و مسجد آدینه ای که احیاناً بازاری در کنار آن نیز

¹ Samer M. Ali, “Reinterpreting Al-Buḡturī’s Īwān Kisrā Ode”.

^۲. پژوهشگر و عضو هیئت علمی بنیاد ایرانشناسی. نشانی: تهران، شیخ بهایی جنوبی، خیابان ایرانشناسی، بنیاد ایرانشناسی، معاونت پژوهشی.

بوده است. در این سفرنامه همانند بسیاری از سفرنامه ها پس از ذکر نام شهری از دروازه، قصر، بازار و مسجد یادی شده است.

در سفرنامه ناصر خسرو سیر توصیف مساجد از بیرون به درون و از کل به جزء است. بدین صورت که ابتدا بیرون مسجد از حیث کلیت بنا، ضمن معرفی محله و معابر و کوچه های پیرامون آن، راههای دسترسی به مسجد بیان شده است.

نگاه سیاح از توصیف ظاهری پیشتر رفته و در مواردی به مسائلی چون بنیانگزاران، متولیان و گردانندگان، امامان جماعت و نحوه احداث، اداره مسجد و آب و حجم آن و نحوه تأمین آب جهت وضو شستشو نیز پرداخته است. سفرنامه ناصر خسرو به تناسب اهمیت و عظمت و مدت اقامت در آن شهر به توصیف مساجد همت گماشته و گاهی نگاه کلی و جامع دارد و گاهی با ذکر مثالی از ذکر جزئیات بیشتر صرف نظر کرده است. تعداد ورودی ها را با ذکر سمت و سو برشمرده و طول و عرض مسجد را مساحی کرده یا به گفته دیگران درباره ابعاد آن بسنده کرده است. قسمت های مختلف بنای مساجد، ابعاد و اندازه درها، پنجره ها، ستون ها و گنبدها و جنس مصالح به کار رفته در هر یک را یادداشت برداشته است و در مواردی به مقایسه هم دست زده است

ناصر خسرو در شرح مسجد شایسته میداند که از چگونگی ساخت مسجد، بانیان و متولیان تغییراتی که در اثر وقایع سیاسی رخ داده نقلی به دست دهد. ابعاد و اندازه ها، تعداد ورودی ها و اضلاع چهارگانه مسجد را هر کدام در مواردی با شرحی جزئی تر عرضه می کند. در گام بعدی به داخل مسجد قدم می نهد و صحن، وضوخانه، حجره ها، ایوان ها، گلدسته ها، شبستان و ورودی های آنها بقعه و بناهای موجود در داخل مسجد را هنرمندانه به توصیف می نشیند. حتی اشیا نفیس و هدایای امرا و حکام به مساجد را از یاد نبرده است. یادداشت نویس ریزبین حتی آبی که در مسجد مورد استفاده است، مقدار آن و سرنوشت آن را از سرچشمه تا انتها پی می گیرد.

۱

موقعیت جغرافیایی مسجد و راههای دسترسی به آن

ناصر خسرو در اشاره به موقعیت جغرافیایی مسجد سرمین که در ۹ فرسنگی حلب واقع شده است، می نویسد: «مسجد شهر بر بلندی نهاده است، در میان شهر، که از هر جانب که خواهند به مسجد در شوند سیزده درجه بر بالا باید شد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

و یا در جایی دیگر می گوید:

«مسجد آدینه [عکا] در میان شهر است و از همه شهر بلندتر است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۶) و در مواردی با ارائه فاصله دو شهر می پردازد: «... به شهری رسیدیم که آن را قیساریه خوانند و از عکه [عکا] تا آنجا ۷ فرسنگ بود...» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

بافت شهری، فراز و نشیب زمینی که مسجد در آن واقع شده از نگاه ناصر خسرو دور نمانده و بخوبی به آنها اشاراتی داشته، برای نمونه می گوید:

«شهر بیت المقدس بر سر کوه است و زمین هموار نیست. اما مسجد را زمین هموار مستوی است. و از بیرون مسجد، به نسبت مواضع هر کجا نشیب است دیوار بلندتر است، از آنکه پی بر زمین نشیب نهاده‌اند و هر کجا فراز است دیوار کوتاه تر است. پس بدان موضع که شهر و محله در نشیب است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۱).

«از مسجد الحرام بر جانب مشرق بازاری بزرگ کشیده شده است و از جنوب سوی شمال و بر سر بازار از جانب جنوب کوه ابوقییس و دامن کوه ابوقییس صفاست و آن چنان است که دامن کوه را همچون درجات بزرگ کرده اند، و سنگها به ترتیب رانده که بر آن آستانه ها روند خلق، و دعا کنند و آنچه می گویند صفا و مروه کنند، آن است. و به آخر بازار از جانب شمال کوه مروه است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۷۷)

«مسجد باب الجوامع [در قاهره]... از بیرون به چهار حد مسجد بازارهاست...» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۸) «بر جانب شمالی مسجد بازاری است که آن را سوق القنادیل خوانند» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۹)

۲

رویدادهای تاریخی و طبیعی مسجد

اولین گزارش تاریخی که در سفرنامه آمده خواندن نماز و آغاز سفر از مسجد جوزجان در ششم جمادی الاخر ۴۳۷ است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲).

در حوالی میافارقین به مسجدی اشاره می کند که گفته اند اویس قرنی [از یاران امیرالمومنین] آن را ساخته است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۶).

ناصر خسرو به استناد کتیبه ای که در مسجد جامع رمله دیده است می گوید:

«در پانزدهم محرم سنه خمس عشرین اربعمائه [۱۵ محرم ۴۲۵] اینجا زلزله ای بود قوی، و بسیار عمارت خراب کرد، اما کس را از مردم خلل نرسید (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۲)

در شرح مسجد بیت المقدس به واقعه معراج پیامبر اشاره می کند:

«از آن درها یکی را باب النبی علیه الصلوه والسلام گویند و این در در جانب قبله، یعنی جنوب است... و پیغمبر ما علیه الصلوه والسلام در شب معراج از آن راهگذر در مسجد آمد. و این باب بر جانب راه مکه است... همچنین

می افزاید که قبه الصخره قبله نخستین مسلمین بوده است: «دکان که میان ساحت جامع است و سنگ صخره که پیش از ظهور اسلام آن قبله بوده است، بر میان آن دکان نهاده است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۲) و در ادامه می گوید:

«صخره سنگی کبود رنگ است و هرگز کسی پای بر آن نهاده است. و از آن سو که قبله است یک جای نشیبی دارد و چنان است که گویی بر آنجا کسی رفته است و پایش بدان سنگ فرو رفته است چنانکه گویی گل نرم بوده که نشان انگشتان پای در آنجا بمانده است، و چنان شنیدم ابراهیم (ع) آنجا بوده است و اسحق (ع) کودک بوده است بر آنجا رفته، و آن نشان پای اوست.

و بعد از این خانه قبه ای است که آن را قبه سلسله گویند و آن، آن است که سلسله داود (ع) آنجا آویخته است که غیر از خداوند حق را دست بدان نرسیدی و ظالم و غاصب را دست بدان نرسیدی. و این معنی نزدیک علما مشهور است. و هم بر این دکان قبه ای دیگر است آن را قبه جبرئیل، (ع) گویند شب معراج براق را آنجا آوردند تا پیغمبر ما علیه الصلوه و السلام رکوب کرد. و از پس آن قبه ای دیگر است که آن را قبه رسول علیه الصلوه و السلام گویند. و گویند شب معراج رسول علیه الصلوه و السلام اول به قبه صخره نماز کرد و دست بر صخره نهاد و چون بیرون می آمد صخره از برای جلالت او برخاست و رسول علیه الصلوه و السلام دست بر صخره نهاد تا باز بر جای خود شد و قرار گرفت و هنوز آن نیمه معلق است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۳-۳۶).

ناصر خسرو بنای اولیه مسجد طولون را به دوره خلفای عباسی نسبت داده و در شرح این مسجد می گوید: «بر کرانه شهر مسجد طولون است... و آن را امیری از عباسیان کرده است، که حاکم مصر بوده است. و به روزگار حاکم بامرالله - که جد این سلطان بود - فرزندان ابن طولون بیامده اند و این مسجد را به سی هزار دینار مغربی به حاکم بامرالله فروخته، و بعد از مدتی دیگر بیامده و مناره ای که در مسجد است به کندن گرفته. حاکم فرستاده است که: «ما مناره نفروخته ایم». پنج هزار دینار به ایشان داده است و مناره را هم بخریده و سلطان ماه رمضان آنجا نماز کردی در روزها جمعه. در اشاره مسجد باب الجوامع می گوید: «[مسجد باب الجوامع] را عمرو عاص ساخته است به روزگاری که از دست معاویه امیر مصر بوده. مسجد را نیز حاکم از فرزندان عمرو عاص بخرید که نزدیک او رفته بودند و گفته «ما محتاجیم و درویش و این مسجد پدر ما کرده است، اگر سلطان اجازت دهد بکنیم و خشت آن بفروشیم» پس حاکم صد هزار دینار به ایشان داد و آن را بخرید و همه اهل مصر را بر این گواه کرد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۵۸)

در مواردی دیگر اطلاعات تاریخی و مفید و مختصری از چند مسجد دیگر به دست می دهد: «شهر عیذاب بر کنار دریا نهاده است. مسجد آدینه ای دارد و تعلق به سلطان مصر داشت» (ص ۷۳)

و:

«در مسجد آدینه آنجا [مهروبان] بر منبر نام یعقوب لیث دیدم نوشته. پرسیدم از یکی که: «حال چگونه بوده است؟» گفت که: «یعقوب لیث تا این شهر گرفته بود و لیکن دیگر هیچ امیر خراسان را آن قوت نبوده است» و در این تاریخ که من آنجا رسیدم این شهر به دست پسران با کالیجار بود، که مَلک فارس بود» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۱۰۶).

قاهره را چهار جامع است که روز آدینه نماز کنند: یکی را از آن «جامع ازهر» گویند و یکی را «جامع نور» و یکی را «جامع حاکم» و یکی را «جامع معز» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۵۳).

۳

مختصات مساجد

مقایسه مساجد:

ناصر خسرو در مواردی به مقایسه مساجد پرداخته است:

«بر کرانه شهر مسجد طولون است، بر سر بلندی و دو دیوار محکم کشیده - که جز دیوار آمد و میافارقین به از آن ندیدم» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۵۷).

و یا می گوید:

«قائن شهری بزرگ و حصین است و گرد شهرستان خندقی دارد و مسجد آدینه به شهرستان اندر است. و آنجا که مقصوره است طاقی عظیم بزرگ است چنانکه در خراسان از آن بزرگتر ندیدم» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۱۱۱).

صحن و ساحت آب مسجد:

شاعر و حکیم بزرگ قرن پنجم در توصیف مساجد اشارات ارزشمندی به ساحت مساجد داشته و چیزی را از نظر دور نیانداخته است:

«اندر ساحت مسجد سنگی بزرگ نهاده و حوضی سنگین و مدور، عظیم بزرگ بر سر آن سنگ نهاده، ارتفاعش قامت مردی، و دور دایره آن ده گز. نایژه‌ای برنجین از میان حوض برآمده که آبی صافی به فواره از آن بیرون می آید، چنانک مخرج و مدخل آن پیدا نیست و متوضایی عظیم و چنان نیکو ساخته که به از آن نشود» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۹).

«در ساحت مسجد [آدینه طرابلس] قبه ای بزرگ ساخته و در زیر قبه حوضی است از رخام و در میانش فواره ای برنجین بر آمده و در پاژه آن مشرعه ای ساخته است که به پنج نایژه آب بسیار بیرون می آید که مردم بر می گیرند و فاضل بر زمین می گذرد و به دریا در می رود» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۱۳).

همچنین در توصیف مسجد آدینه عکا می گوید:

«اسطوانه ها همه رخام است و بر دست راست قبله، از بیرون، قبر صالح پیغمبر است علیه السلام. و ساحت مسجد را بعضی فرش سنگ انداخته اند و بعضی را سبزی کشته» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

«در میان مسجد آدینه شهر رمله حوضهای بزرگ است که چون پر آب باشد هر که خواهد بر گیرد و ببرد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱)

و در ضمن توصیف مسجد بیت المقدس می گوید: «حوضی در میان این دکان در زیرزمین ساخته اند که همه بارانها که بر آنجا بارد آب آن به مجریها در این حوض رود و آب این حوض از همه آنها که در این مسجد است پاکیزه تر و خوشتر است.» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۳).

ابعاد و گنجایش:

ناصر خسرو در برخورد با پدیده های ملموسی چون شهرها، مساجد و ساحت آنها را با ابزارهای رایج محاسبات خود یادداشت کرده است و آمار و ارقامی راجع به مساحت و گنجایش مسجد به خواننده می دهد:

«مسجد آنجا [آدینه شهر رمله] را سیصد گام اندر دوپست گام مساحت است (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

مسجد باب الجوامع در آن گشاده... و هرگز نباشد که در او کمتر از پنج هزار خلق باشد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۹).

اما محاسبات و نکات ذکر شده در باره مسجد الحرام خواندنیست:

«خانه کعبه در میان مسجد الحرام است و مسجد الحرام در میان شهر مکه، طول آن از مشرق به مغرب است و عرض آن از شمال به جنوب. اما دیوار مسجد قائمه نیست و رکنها در مالیده است تا به مدوری مایل است، زیرا که چون در مسجد نماز کنند، از همه جوانب، روی باید کرد. و آنجا که مسجد طولانی تر است از باب ابراهیم علیه السلام است تا به باب بنی هاشم چهارصد و بیست و چهار ارش است و عرضش از باب الندوه، که سوی شمال است، تا باب الصفا، که سوی جنوب است، و فراختر جایش سیصد و چهار ارش است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۸۱).

ناصر خسرو از توصیف مسجد شهر میا فارقین صرف نظر کرده و به یک نکته اشاره می کند: «مسجد آدینه ای دارد که اگر صفت آن کرده شود به تطویل انجامد... بالجمله متوضای آن را چهل حجره در پیش است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۷).

آماری که راجع به دکانی که قبه الصخره در آن قرار دارد، بسیار جالب و خواندنیست:

«دکان که میان ساحت جامع است و سنگ صخره، بر میان آن دکان نهاده است. و آن دکان از بهر آن کرده اند که صخره بلند بوده و نتوانسته اند که آن را به پوشش در آورند، این دکان اساس نهاده اند: سیصد و سی ارش در سیصد ارش، ارتفاع آن دوازده گز،» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۲).

همچنین می گوید:

شهر عیذاب مسجد آدینه ای دارد و مردی پانصد در آن باشد (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

درها و ورودی ها:

ناصر خسرو پس از معرفی برخی مسجد به توصیف ورودی ها و درهای مسجد و دلیل انتساب آن ها و آرایه های معماری و جلوه های هنری این قسمت ها پرداخته است:

«مسجد [بیت المقدس] را درهاست که، همچنانکه نقب باشد، بریده اند و به ساحت بیرون آورده، و از آن درها یکی را باب النبی علیه الصلوه والسلام گویند و این در در جانب قبله، یعنی جنوب است... و پیغمبر ما علیه الصلوه والسلام در شب معراج از آن راهگذر در مسجد آمد. و این باب بر جانب راه مکه است... و در پهنای مسجد دری است مشرقی که آن را باب العین گویند که چون از این در بیرون روند و به نشیبی فرو روند آنجا چشمه سلوان است و دری دیگر است همچنین در زمین برده، که آن را باب الحطه گویند... و دری دیگر است و آن را باب السکینه گویند» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۲-۳۳).

گویاترین و بهترین تصویری که ناصر خسرو برای توصیف درها و ورودی یک مسجد ارائه کرده است درهای مسجد الحرام است، آن جا که می گوید:

«مسجد الحرام را ۱۸ در است... بر جانب مشرق چهار در است از گوشه شمالی باب النبی، و آن به سه طاق است بسته، و هم بر این دیوار، گوشه جنوبی، دری دیگر است که آن را هم باب النبی گویند، و میان آن دو در صد ارش بیش است و این در به دو طاق است. و چون از این در بیرون شوی بازار عطاران است که خانه رسول علیه السلام در آن کوی بوده است و بدین در به نماز اندر مسجد شدی. و چون از این در بگذری هم بر این دیوار شرقی باب علی علیه السلام است، و این، آن در است که امیرالمومنین علی علیه السلام، در مسجد رفتی به نماز. و این در به سه طاق است. و چون از این بگذری بر گوشه مسجد مناره ای دیگر است بر سر سعی، که از آن مناره که به باب بنی هاشم است تا بدینجا نباید شتافتن و این مناره هم از آن چهارگانه مذکور است. و بر دیوار جنوبی که آن طول مسجد است هفت در است: نخستین بر رکن - که نیم گرد کرده اند - باب الدقاقین است و آن به دو طاق است، و چون اندکی به جانب غربی بروی دری دیگر است، به دو طاق و آن را باب الفسانین گویند. و همچنان قدری بروند باب الصفا گویند، و این در را پنج طاق است، و از این همه، این طاق میانین بزرگتر است. [بر هر] جانب او دو طاق کوچک. و رسول الله از این در بیرون آمده است که به صفا شود و دعا کند... و از باب الصفا سوی مغرب مقداری دیگر بروند باب الطوی است به دو طاق و از آن جا مقداری دیگر بروند به باب التمارین رسند، به دو طاق. و چون از آن بگذرند باب المعامل، به دو طاق و برابر این سرای بوجهل است. که اکنون مستراح است. بر دیوار مغربی که آن عرض مسجد است، سه در است: نخست آن گوشه ای که با جنوب

دارد باب عُرْوَه به دو طاق است. و به میانهٔ این ضلع باب ابراهیم علیه السلام است، به سه طاق. و بر دیوار شمالی- که آن طول مسجد است- چهار در است: بر گوشه مغربی باب الوسیط است، به یک طاق چون از آن بگذری سوی مشرق باب العَجَلَه است به یک طاق. و چون بگذری به میانه ضلع شمالی باب الندوه است به دو طاق. و چون بگذری باب المَشَاوَرَه است به یک طاق. و چون به گوشه مسجد رسی شمالی مشرقی دری است باب بنی شیبَه گویند. «(دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۸۲-۸۳).

ستونها و استوانه‌ها

ناصر خسرو در مسجد بیت المقدس به ذکر جزئیات ستونهای مساجد پرداخته است:

«همه دیوار به سنگ تراشیده کرده اند مقدار بیست ارش. و صخره را به مقدار صد گز دور باشد و نه شکلی راست دارد، یعنی مربع یا مدور بل سنگی نامناسب اندام است، چنانکه سنگهای کوه باشد. و به چهار جانب صخره چهار ستون بنا کرده اند مربع، به بالای دیوار خانهٔ مذکور، و میان هر دو ستون از چهارگانه، جفتی اسطوانه رخام قایم کرده هم به بالای آن ستونها، و بر سر آن دوازده ستون و اسطوانه بنیاد گنبدی است که صخره در زیر آن است. و دور صد و بیست ارش باشد. و میان دیوار خانه و این ستون ها و اسطوانه ها- یعنی آنچه مربع است و بنا کرده اند «ستون» می گویم و آنچه تراشیده و از یک پاره سنگ ساخته، مدور، آن را اسطوانه می گویم- اکنون میان این ستونها و دیوار خانه شش ستون دیگر بنا کرده است، از سنگهای مهندم^۱ و میان هر دو ستون سه عمود رخام ملون به قسمت راست نهاده، چنانکه در صف اول میان دو ستون دو عمود بود، اینجا میان دو ستون سه عمود است. و سر ستونها به چهار شاخ کرده، که هر شاخی پایهٔ طاقی است. و بر سر هر عمودی دو شاخ، چنانکه بر سر هر عمودی پایهٔ دو طاق و بر سر هر ستونی پایهٔ چهار طاق افتاده است. آن وقت این گنبد عظیم بر سر این دوازده ستون، که به صخره نزدیک است، چنان است که از فرسنگی بنگری آن قبه، چون سر کوهی باشد زیرا که از بن گنبد تا سر گنبد سی ارش باشد و بر خانه بر دکان نهاده است، آن دوازده گز ارتفاع دارد (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۳-۳۴).

پوشش کف و بام

ناصر خسرو در توصیف مسجد صیدا می گوید: «مسجد آدینهٔ خوب، با روحی تمام، همه مسجد حصیرهای منقش انداخته» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۵).

سفرنامه نویسی در وصف سقف و بام مسجد بیت المقدس می نویسد:

«پس از زمین ساحت تا سر گنبد شصت و دو گز باشد و بام و سقف این خانه به نجارت پوشیده است و بر ستون ها و عمودها و دیوار به صنعتی که مثل آن کم افتد. (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۴).

^۱. تراشیده و صیقلی (فرهنگ لغت معین)

و همچنین می گوید:

«گفتیم که همه بامها و پشت گنبدها را به ارزش اندوده اند» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۵).

قسمت ها و نقاط خاص مسجد:

از جمله نقاط ویژه ای که ناصر خسرو در مسجد بیت المقدس معرفی کرده است قبه صخره است:

«دکان که میان ساحت جامع است و سنگ صخره که پیش از ظهور اسلام آن قبله بوده است، بر میان آن دکان نهاده است. و آن دکان از بهر آن کرده اند که صخره بلند بوده و نتوانسته اند که آن را به پوشش در آورند، این دکان اساس نهاده اند: سیصد و سی ارش در سیصد ارش، ارتفاع آن دوازده گز، صحن آن هموار و نیکو به سنگ رخام و این دکان چنان است که جز بدان راهها، که به جهت آن ساخته اند، به هیچ جای دیگر بر آنجا نتوان شد. و چون بر دکان روند، بر بام مسجد مشرف باشند. و چهار قبه در این دکان است از همه بزرگتر قبه صخره است، که آن قبله بوده است. و صخره مقدار بالای مردی از زمین برتر است و حظیره ای از رخام بر گرد او کرده اند، تا دست به وی نرسد. و صخره سنگی کبود رنگ است و هرگز کسی پای بر آن نهاده است. و از آن سو که قبله است یک جای نشیبی دارد و چنان است که گویی بر آنجا کسی رفته است و پایش بدان سنگ فرو رفته است چنانکه گویی گل نرم بوده که نشان انگشتان پای در آنجا بمانده است، هفت پی چنین بُرش است و چنان شنیدم ابراهیم (ع) آنجا بوده است و اسحق (ع) کودک بوده است بر آنجا رفته، و آن نشان پای اوست. « (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۴).

اشیا خاص موجود در مسجد

ناصر از اشیا و وسایلی نام می برد که برخی از آنها هدایی حکام و امرا هستند:

«در مسجد آدینه قیساریه خُمی رخامین آنجا بود که همچو سفال چینی آن را تنک کرده بودند چنانک صد من آب در آن گنجد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

در ضمن توصیف مسجد بیت المقدس می نویسد:

«مسجد بیت المقدس را به فرشهای نیکو بیاراسته اند از ابریشم و غیره... در قبه صخره قندیلی نقره آویخته است به سلسله نقره گین و در این خانه بسیار قنادیل نقره است، بر یکی نوشته است که وزن آن چند است. و آن قندیلها سلطان مصر ساخته است. چنانچه حساب می گرفتم یک هزار من نقره آلات در آنجا بود و شمعی دیدم هم آنجا بس بزرگ، چنانکه هفت ارش درازی او بود و ستبری سه شبر^۱، چون کافور سپید و به عنبر سرشته. و گفتند هر سال سلطان مصر بسیار شمع بدانجا فرستد و یکی از این بزرگ با آن باشد و نام سلطان به زر بر آن نوشته» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۳۴-۳۵).

^۱ به اندازه يك و جب (لغت نامه دهخدا)

همچنین در مسجد باب الجوامع از چراغدانی صحبت به میان آمده است:

«... از جمله چراغدانی نقره گین ساختند شانزده پهلوی چنانکه هر پهلوی ازو یک ارش و نیم باشد، چنانکه دایره چراغدان بیست و چهار ارش و هفتصد و اند چراغ در وی می افروزند، در شبهای عزیز و گفتند وزن آن بیست و پنج قنطار نقره است - هر قنطاری صد رطل و رطلی صد و چهل و چهار درهم نقره است- و گویند چون این چراغدان ساختند به هیچ در در نمی گنجید از درهای جامع- از بزرگی که بود- تا دری بگرفتند و آن را در مسجد بردند و باز در بر نشانند. و همیشه در این مسجد ده تو حصیر رنگین نیکو بر بالای یکدیگر گسترده باشد و هر شب از صد قندیل افروخته» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۹).

مدفونین در مسجد

دفن اولیا و انبیا در بسیاری از اماکن مذهبی از قدیمی ترین ایام مرسوم بوده و ناصر خسرو نیز در صحن بسیاری از مساجدی به مواردی این چنینی برخورد کرده و نام برده است:

«[در مسجد آدینه عکا] بر دست راست قبله، از بیرون، قبر صالح پیغمبر است علیه السلام» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۶).

ناصر خسرو ضمن توصیف مسجد النبی در مدینه به مقبره پیامبر و حضرت فاطمه زهرا (س) اشاره می کند: «مسجد رسول الله علیه الصلوه و السلام چون رو به قبله نمایند جانب چپ، چنانکه چون خطیب از منبر ذکر پیغمبر علیه الصلوه و السلام کند و صلوات دهد، روی به جانب راست کند و اشاره به مقبره کند. و آن را خانه ای مخمس است و بر سر این خانه همچو حظیره کرده، به دار افزین تا کسی به آنجا نرود و دام در گشادگی آن کشیده تا مرغ بدانجا نرود. و میان مقبره و منبر هم حظیره ای است از سنگهای رخام کرده، چون پیشگاهی و آن را روضه گویند. و گویند آن بستانی از بستان های بهشت است، چه رسول الله علیه الصلوه و السلام» فرموده است بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه و شیعیه گوید آنجا قبر فاطمه زهراست، علیهما السلام» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۶۶-۶۷).

ناصر خسرو از مدفونین ده حظیره که در مسجد قرار دارند نامبرده است:

«در آن مسجد دو خانه است از سنگ ساخته، و سقف سنگین در زده و دری کوچک بر آنجا نهاده، چنانکه مرد به دشواری در تواند رفتن و دو قبر به نزدیک یکدیگر آنجا نهاده: یکی از آن شعیب، علیه السلام و دیگری از آن دخترش که زن موسی علیه السلام، بود. مردم آن دیه آن مسجد و مزار را تعهد نیکو کنند، از پاک داشتن و چراغ نهادن و غیره.» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۸).

از رواق مسجد آدینه شهر طبریه با نام یاسمن به عنوان مدفن ۷۰ پیامبر یاد کرده و می گوید:

«در میان مسجد دکانی بزرگ است و بر وی محرابها ساخته... و رواقی است بر جانب مشرق که قبر یوشع بن نون آنجاست، و در زیر آن دکان قبر هفتاد پیغمبر است، علیهم السلام، که بنی اسرائیل ایشان را کشته اند» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۹).

۴

اوضاع اجتماعی جامعه در خلال وصف مساجد:

بانیان و متولیان مسجد:

در این سفرنامه به بانیان و متولیان مساجد به اشکال مختلف اشاره شده است از جمله:

«در حوالی میافارقین به مسجدی است که گفته اند اویس قرنی آن را ساخته است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۶).
«مسجد طولون... آن را امیری از عباسیان کرده است، که حاکم مصر بوده است. و به روزگار حاکم بامرالله - که جد این سلطان بود - فرزندان ابن طولون بیامده اند و این مسجد را به سی هزار دینار مغربی به حاکم بامرالله فروخته، و بعد از مدتی دیگر بیامده و مناره ای که در مسجد است به کندن گرفته. حاکم فرستاده است که: «ما مناره نفروخته ایم». پنج هزار دینار به ایشان داده است و مناره را هم بخریده و سلطان ماه رمضان آنجا نماز کردی در روزها جمعه» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۷).

«مسجد باب الجوامع که آن را عمرو عاص ساخته است به روزگاری که از دست معاویه امیر مصر بوده، و این مسجد را نیز حاکم از فرزندان عمرو عاص بخرید که نزدیک او رفته بودند و گفته ما محتاجیم و درویش و این مسجد پدر ما کرده است، اگر سلطان اجازت دهد بکنیم و خشت آن بفروشیم پس حاکم صد هزار دینار به ایشان داد و آن را بخرید و همه اهل مصر را بر این گواه کرد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

«در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی کردند الا آنکه مردی عجمی آنجا مسجدی ساخته بود نام آن مرد علی بن احمد، مردی مسلمان و حاجی و متمول» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۹۷).

«شهر عیذاب بر کنار دریا نهاده است. مسجد آدینه دارد... و تعلق به سلطان مصر داشت» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

«در مسجد آدینه آنجا [مهرویان] بر منبر نام یعقوب لیث دیدم نوشته. پرسیدم از یکی که: «حال چگونه بوده است؟» گفت که: «یعقوب لیث تا این شهر گرفته بود و لیکن دیگر هیچ امیر خراسان را آن قوت نبوده است» و در این تاریخ که من آنجا رسیدم این شهر به دست پسران با کالیجار بود، که مَلک فارس بود» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۶).

اهمیت مسجد

ناصر خسرو به برخی مساجد نگاه ویژه و خاصی داشته است و در متن سفرنامه نیز به اهمیت آن نیز اشاراتی داشته است آنجا که می گوید:

«[بیت المقدس] جایی است که سیوم خانه خدای، سبحانه و تعالی است، چه میان علمای دین معروف است که هر نمازی که در بیت المقدس گزارند بیست و پنج هزار نماز قبول افتد، و آنچه به مدینه رسول علیه الصلوه و السلام کنند هر نمازی پنجاه هزار نماز شمارند، و آنچه به مکه معظمه شرف الله تعالی گزارند به صد هزار نماز قبول افتد (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۳۵).

ناصر خسرو مسجد النبی در مدینه را از حیث وجود مقبره پیامبر و حضرت فاطمه زهرا (س) در آن مورد توجه قرار داده است:

«... چون رو به قبله نمایند جانب چپ، چنانکه چون خطیب از منبر ذکر پیغمبر علیه الصلوه و السلام کند و صلوات دهد، روی به جانب راست کند و اشاره به مقبره کند. و آن را خانه ای مخمس است و دیوارها از میان ستونهای مسجد بر آورده است و پنج ستون در برگرفته است و بر سر این خانه همچو حظیره کرده، به دار افرین تا کسی به آنجا نرود و دام در گشادگی آن کشیده تا مرغ بدانجا نرود. و میان مقبره و منبر هم حظیره ای است از سنگهای رخام کرده، چون پیشگاهی و آن را روضه گویند. و گویند آن بستانی از بستان های بهشت است، چه رسول الله علیه الصلوه و السلام فرموده است: «بین قبری و منبری روضه من ریاض الجنه» و شیعه گوید آنجا قبر فاطمه زهراست، علیهما السلام» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، صص ۶۶-۶۷).

کارکرد های اجتماعی مسجد

در سفرنامه به تناسب موقعیت اظهاراتی آمده که از میان آنها می توان گوشه هایی از اوضاع اجتماعی آن دوران را ضمن توصیف مساجد دید و از درهم تنیدگی نهادهای مذهبی و فرهنگی اجتماعی و فرهنگی گزارش هایی را استخراج کرد. برای مثال می گوید:

«... به شهری رسیدیم که آن را قیساریه خوانند و مسجد آدینه ای نیکو، چنانکه چون در ساحت مسجد نشستند باشند تماشا و تفرج دریا کنند...» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۱).

«بیت المقدس را بیمارستانی نیک است... و آن بیمارستان و مسجد آدینه (بر کنار شهر است از جانب مشرق و یک دیوار مسجد) بر کنار وادی جهنم است...» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۲۴).

«از مسجد الحرام بر جانب مشرق بازاری بزرگ کشیده شده است و از جنوب سوی شمال و بر سر بازار از جانب جنوب کوه ابوقبیس و دامن کوه ابوقبیس صفاست و آن چنان است که دامن کوه را همچون درجات بزرگ کرده اند، و سنگها به ترتیب رانده که بر آن آستانه ها روند خلق، و دعا کنند و آنچه می گویند صفا و مروه کنند، آن است. و به آخر بازار از جانب شمال کوه مروه است» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۷۷).

از مسجد جوزجان در ضمن اشاره به امنیت شهر و اینکه قرار دادن کفش در بیرون از مسجد طارم دلیل بر امنیت و آسودگی خیال ساکنان آنجاست اشاراتی داشته است:

«در ولایت آن امیر کسی نتواند که از کسی چیزی بستاند و مردمان که در ولایت وی به مسجد آدینه روند همه کفشها را بیرون مسجد بگذارند و هیچکس کفش آن کسان نبرد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۴).

«درهای مسجد باب الجوامع در آن گشاده و مدام در آن مدرسان و مقربان نشسته، و سیاحتگاه آن شهر بزرگ آن مسجد است و هرگز نباشد که در او کمتر از پنج هزار خلق باشد، چه از طلاب علوم و چه از غریبان و چه از کاتبان - که چک و قبالة نویسند - و غیره آن... و محکمه قاضی القضاة در مسجد باب الجوامع باشد» (دبیرسیاقی، ۱۳۷۲، ص ۵۹).

ماحصل کلام

تردیدی نیست که ناصر خسرو در یادداشتهای خود نگاه جامع و کاملی به همه مسائل و جوانب سفرش داشته است. شهرهای بازارها و مساجد و قصرها و کاروانسراها جلوه هایی از تمدن اسلامی در جهان اسلام در قرن پنجم است که به خامه قلم این حکیم کشیده شده است اما آنچه که وی نتوانسته به راحتی از کنار آن بگذرد نهاد و بنیان هایی است که اساس تمدن اسلامی را تشکیل داده اند و ظهور تمدن اسلامی از آن و شکوهش را نیز باید بر آن استوار دانست. روح حاکم بر این سازه ی مادی مساجد - که تحت لوای اسلام مشخصه ای خاص یافته است، - از شرقی ترین نقطه جهان اسلام در هند و چین تا غربی ترین نقطه در آفریقا و اندلس شاخصه های ویژه ی خود را حفظ کرده است.

کلیات اجزای مادی و معنوی مساجد در سفرنامه دارای شکل یکسانی است و که به تناسب موقعیت های جغرافیایی و سیاسی و اجتماعی مناسبات متفاوتی را نشان می دهند. اما در مجموع همه مساجد مانند پدیده ای زنده و حی تلقی شده و توصیف مساجد نشان می دهد که نهادی است که علاوه بر گذشته، در حال حاضر نیز خود را با اندک تغییراتی کارکردهای حفظ کرده است. ظهور جلوه های مختلف هنری و معماری در مساجد و انگشت نما بودن بنای مساجد در بافت شهری و راههای متعدد دسترسی به آنها نشان از اهمیت این نهاد دارد. از سوی دیگر کارکرد های فرهنگی، آموزشی، قضایی، اجتماعی و مناسبتی مساجد هم دیروز و هم امروز غیر قابل انکار و چشم پوشی است.

منابع و مآخذ

ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، (۱۳۶۹)، *سفرنامه*، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، ، با حواشی و تعلیقات، تهران: زوار.

دبیرسیاقتی، سید محمد، (۱۳۷۳)، ره آورد سفر (گزیده سفرنامه ناصر خسرو) تهران: سخن.

لغت نامه دهخدا.

فرهنگ لغت معین.

بررسی تطبیقی جغرافیای حج در سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه

رضا صادقی^۱

مقدمه

سفرنامه‌ها از مهمترین منابع تحقیق در جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، جغرافیا و تاریخ است. گزارش‌های سفرنامه‌ها عموماً صادقانه و بی‌غرض است که احوال و سنت‌های ملل را به تصویر می‌کشد و بیانگر چهره حقیقی حکومت‌ها است. به همین سبب، «بخش مهمی از اطلاعات جغرافیای تاریخی را در سفرنامه‌ها می‌توان یافت» (غلامرضایی، ۱۳۸۹: ۱۳۲).

توجه فراوان دین اسلام به سفر، (قرآن کریم: انعام، ۶۹؛ عنکبوت، ۲۰؛ روم، ۴۲؛ سبأ، ۶۸) سبب شد مسلمانان بیش از مردم سایر ادیان، به سفر توجه داشته باشند و از طرفی «مسافرت مهمترین راه کسب موفقیت و آموختن و تجربه است» (یوسفی، ۱۳۷۰: ۵۳). از مهمترین سفرها در دین اسلام، سفر به سرزمین وحی است که یکی از فریضه‌های دین اسلام به شمار می‌رود. «همه کس موفق به رفتن زادگاه محمد(ص) پیامبر اسلام نمی‌شوند، ولی کسانی که این سعادت نصیبشان می‌شود، آدم‌هایی کاملاً قابل احترام می‌شوند» (میلوسالوسکی، ۱۳۵۵: ۶).

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Reza.s.bidar@gmail.com

ناصر خسرو و ابن بطوطه از جمله مسلمانانی هستند که به این مهم دست یافته‌اند و در صدد آن بوده‌اند که با به جا آوردن این فرضیه به معرفت و حقیقت ربّانی برسند.

«مکتب تطبیقی آمریکا، ادبیات تطبیقی را پژوهشی بین‌رشته‌ای می‌داند که به مقایسهٔ ادبیات ملت‌ها با سایر رشته‌های علوم انسانی و هنرهای زیبا می‌پردازد»؛ (صالح بک و نظری منظم، ۱۳۸۷: ۹). همچنین «قلمرو ادبیات تطبیقی شامل بررسی موارد مشابه در ادبیات کشورهای مختلف است»؛ (بهبودیان و پالیزبان، ۱۳۸۷: ۵۰). از اینرو در این مقاله پس از معرفی اجمالی ناصر خسرو و ابن بطوطه، با تکیه بر مکتب تطبیقی شاخهٔ آمریکایی برای درک و شناخت بهتر مشخصه‌ها و جغرافیای حج به بررسی تطبیقی سفرنامهٔ ناصر خسرو و ابن بطوطه می‌پردازیم.

۱.۱ پیشینهٔ تحقیق

تا کنون پژوهشی در زمینهٔ بررسی تطبیقی جغرافیای حج در سفرنامهٔ ناصر خسرو و ابن بطوطه انجام نشده است؛ اما بررسی و تحلیل‌های زیادی به طور جداگانه از دو سفرنامه انجام گرفته است:

دکتر خلیل پروینی و فرشته کنجوریان در مقاله‌ای با عنوان «بررسی سفرنامهٔ ابن بطوطه از منظر ادبیات تطبیقی» بیشتر جنبه‌های فرهنگ عامه (فولکلور) این اثر را از نظرگاه ادبیات تطبیقی و بر اساس مکتب فرانسه، مورد بررسی قرار می‌دهند، آنان معتقداند: «این مکتب (فرانسه) است که به بررسی سفرنامه‌ها و تصویر یک کشور از دیدگاه ادبیات کشور دیگر اهتمام می‌ورزد» (پروینی و کنجوریان، ۱۳۸۸: ۱۹). از همین روی در ادامه گزارش‌های اجتماعی و مردم‌شناسی از اثر را برجسته ساخته و به تحلیل آنها می‌پردازند.

دکتر حسن دادخواه و کلثوم غلامی نیز در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه» که اخیراً در همایش ملی پژوهش‌های ادبی به چاپ رسید، به تحلیل این دو سفرنامه از منظر روایی، توصیفی می‌پردازند، که تنها در یک بخش اشارهٔ جزئی به توصیف اماکن عبادی و مذهبی دارند: «از جملهٔ مهمترین این اماکن مسجد الحرام است که هر دو مسافر از آن دیدن نموده و به شرح و توصیف آن پرداخته‌اند»؛ (دادخواه و غلامی، ۱۳۹۱: ۱۵).

این آثار به بررسی جزئی این موضوع مهم (جغرافیای حج) نپرداخته‌اند، از اینرو در این مقاله جغرافیای حج از منظر ادبیات تطبیقی شاخهٔ آمریکایی در سفرنامه‌های مذکور، به شکلی مبسوط بررسی می‌شود.

۱.۲ روش تحقیق

در این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی، جغرافیای حج و مشخصه‌های آن بررسی شده است. محور منابع، سفرنامه‌های دو جهانگرد است، جهت آگاهی بیشتر از محتوای مطالب و مسائل مربوط به آن، از کتاب‌ها، مقالات و اطلس‌های جغرافیایی بهره برده‌ایم.

۲. ناصر خسرو

حکیم ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی البلخی المروزی در ماه ذی القعدة سال ۳۹۴ ه. ق در قبادیان از نواحی بلخ متولد شد. و در سال ۴۸۱ ه. ق در یمکان بدخشان درگذشت (صفا، ۱۳۷۸: ۴۴۳/۲). سال‌های کودکی وی همزمان با سلطنت سلطان محمود است. پیش از آنکه به سی سالگی برسد به درگاه پادشاهان و امیران راه می‌یابد، قدرت و نفوذی بالا کسب می‌کند. سرانجام در چهل سالگی انقلابی درونی در وجودش رخ می‌دهد، رویایی او را بیدار کرده و به وادی سفری هفت ساله می‌افکند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۸۷). ره‌آورد سفرش به جای آوردن چهار سفر حج، پذیرفتن عنوان «حجت» از سوی خلیفه فاطمی مصر و مأموریت تبلیغ باطنی‌گری در خراسان بود (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۹۰). و نهایتاً «حاصل این سفر نوشتن کهن‌ترین سفرنامه موجود در زبان فارسی است» (غلامرضایی، ۱۳۸۹: ۱۳۲، همچنین؛ درخشان، ۱۳۵۵: ۱۹۴). سفرنامه‌ای با توصیفات موشکافانه که «مثل اعلای پژوهش و باریک‌بینی است» (یوسفی، ۱۳۷۰: ۶۱). از مهمترین مشخصه‌های این سفرنامه برجستگی سفر حج است، ناصر خسرو از نخستین کسانی است که در پهنه زبان و ادب فارسی به این گستردگی فریضة حج را در سفرنامه‌اش بازتاب داده است و با توصیفات دقیق احوال سرزمین حجاز، مکه و مدینه را در قرن پنجم هجری بیان کرده است.

۳. ابن بطوطه

«ابو عبدالله ابن بطوطه، در طنجه متولد شد (الفاخوری، ۱۳۸۷: ۶۳۳)، ولادتش دوشنبه ۱۷ رجب ۷۰۳ ه. ق در طنجه روی داده است (ابن بطوطه، ۱۹۶۴: ۵). وی در زادگاهش به آموختن فقه بر اساس تعالیم مذهب مالکی پرداخته است (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۲۳۱) و هنگامی که بیست و دو ساله بود راه سفر در پیش گرفت، مقصد وی از این سفر به جا آوردن فریضة حج و زیارت تربت پیامبر اکرم (ص) بود (ابن بطوطه، ۱۹۶۴: ۱۴)؛ اما اشتیاق او نسبت به شناخت سرزمین‌های دور دست، او را در وادی سفری انداخت که قریب به بیست و هفت سال طول کشید. وی در این بیست و هفت سال چهار مرتبه فریضة حج را به جای آورد و پس از بازگشت به موطنش به بارگاه سلطان ابوعنان رفته و به دستور سلطان سفرنامه‌اش را توسط «محمد ابن جزّی» مکتوب می‌کند (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۲۳۵). او سفرنامه خود را «تحفه النظّار فی غرائب الامصار و عجایب الاسفار» نامیده است؛ اما در نزد اهل دانش بیشتر با نام رحله ابن بطوطه شناخته شده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ۱۲۳/۳). ابن بطوطه سرانجام در سال ۷۷۹ ه. ق درگذشت (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۲۳۵). سفرنامه ابن بطوطه، باتوجه وسعت جغرافیایی سفرش، حجم انبوهی از اطلاعات تاریخی را در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد که بعضاً در کتب تاریخی بدان‌ها اشاره نشده است. از مهمترین بخش‌های سفرنامه ابن بطوطه سفر وی به سرزمین حجاز است که اطلاعات گسترده‌ای در این زمینه ارائه می‌کند.

۴. بررسی تطبیقی جغرافیای حج در سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه

نگاه ناصر خسرو و ابن بطوطه به حج نگاهی مشترک و در حالی که موسم حج را، به عنوان فریضه‌ای دانسته‌اند، دارای تفاوت‌هایی است، این امر کاملاً بدیهی است؛ زیرا هر دو جهانگرد دارای جهان‌بینی خاصی بوده و از دریچه اعتقادات خود به موسم حج نگرسته‌اند. برای درک عمیق این اشتراکات و اختلافات عملی و نظری به بررسی جزئی گزارش مراسم حج این دو جهانگرد مسلمان، در قالب اشتراکات و اختلافات می‌پردازیم، تا به درک و شناختی عمیق‌تر از نگاه آنان به فریضه حج دست یابیم.

۱. ۴ اشتراکات:

۱. ۱. ۴ هدف سفر

ناصر خسرو و ابن بطوطه، هدف خود را از این سفر انجام فریضه حج عنوان می‌کنند، از این رو با ترک مال و منال دنیا و خانواده قدم در راه سفر می‌گذارند. ناصر خسرو همراه با برادر و غلامکی هندو (۱۳۸۹: ۶) و ابن بطوطه به تنهایی (۱۹۶۴: ۱۴). ناصر خسرو پس از دیدن خوابی آگهی‌بخش، از خواب غفلت چهل ساله بیدار می‌شود و قصد سفر می‌کند:

«شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن این شراب که خرد از مردم زایل کند، اگر بهوش باشی بهتر. من جواب گفتم که: حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادی: در بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده است و سپس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت... روز پنج‌شنبه ششم جمادی الاخر سنه سبع و ثلاثین و اربعمائه نیمه دی ماه پاریسیان، سال بر صد و [چهار] ده یزجودی سر و تن بشستم و به مسجد جامع شدم و نماز کردم و یاری خواستم از باری، تبارک و تعالی، به: گذاردن آنچه بر من واجب است و... پس به مرو رفتم و از آن شغل که به عهده من بود معاف خواستم و گفتم که مرا عزم سفر قبله است» (۱۳۸۹: ۳ و ۲).

اما ابن بطوطه علت صرف سفر خود را به جای آوردن حج و زیارت قبر پیامبر اکرم (ص) عنوان می‌کند: «کان خروجی من طنجه مسقط رأسی فی یوم الخمیس الثانی من شهر الله رجب الفرد عام خمس و عشرين و سبعمائه متعمداً حج بیت الله الحرام و زیاره قبر الرسول، علیه أفضل الصلاه و السلام» (۱۹۶۴: ۱۴).

ترجمه: «روز پنج‌شنبه، دوم ماه رجب سال ۷۲۵، به قصد حج و زیارت قبر پیغمبر، یکه و تنها از زادگاه خود "طنجه" بیرون آمدم» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۶/۱). به احتمال قوی ابن بطوطه فقط مقصد حج داشته و به

خاطرش نمی‌گذشته که سفر، او را بلاد مختلف می‌کشاند و پس از یک ربع قرن به وطن باز می‌گردد (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۲۳۱).

۲. ۱. ۴ رویا: پیشگوی سفر

رویا نقش پررنگی در این دو سفرنامه دارد و هر دو جهانگرد توجه ویژه‌ای به آن داشته‌اند. ناصرخسرو و ابن بطوطه قبل از رفتن به حج، به نوعی رویای آن را دیده‌اند، و در مواجهه با این روایا خود را در برابر سرنوشت ناچار دیده‌اند و تاثیرگذاری آن را سفر خود متذکر شده‌اند. ناصرخسرو قبل از رفتن به حج، در شبی رویایی می‌بیند که مسیر زندگی او را دگرگون می‌کند، او را از دبیری در دیوان امیران به مردی اسماعیلی مذهب مُبدل می‌کند که پس از پایان سفری هفت ساله در انزوی دره یگمان به خاموشی می‌گراید (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۰۱). او در خواب می‌بیند که سروش غیبی قبله را، راه نجات و رهایی‌بخش او عنوان می‌کند و با دیدن این خواب، از غفلت چهل ساله هوشیار شده و اقدام به ادای فریضه حج می‌کند:

«شبی در خواب دیدم یکی مرا گفتی:... و پس به سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم، آن حال تمام‌تر یادم بود **بر من کار کرد**. با خود گفتم که: از خوابِ دوشین بیدار شدم، اکنون باید از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم» (۱۳۸۹: ۲).

ابن بطوطه نیز پس از آنکه قدم در سفر حج گذاشته هنگامی که در شهر «فوا» است خوابی عجیب می‌بیند که این خواب آنچه را که برای ابن بطوطه در آینده پیش خواهد آمد، پیشگویی می‌کند:

«رایت لیلی تلک، و أنا نائم بسطح الزاویه، کانی علی جناح طائر عظیم یطیر بی فی سمت القبله، یتیامن ثم یشرق، ثم یدهب فی ناحیه الجنوب، ثم یبعد الطیران فی ناحیه الشرق، و ینزل فی أرض مظلمه خضراء، و یترکنی بها... ثم سبحت الضحی و دعانی و کاشفنی برویای فقصتُها علیه، فقال: سوف تحجّ و تزور النبی، صلی الله علیه و سلم، و تجول فی بلاد الیمن و العراق و البلاد الترك، و تبقى بها مدّت طویلہ، و ستلقى بها أخی دلشاد الہندی...» (۱۹۶۴: ۳۰)

ترجمه: «آن شب خواب دیدم که بر بال پرندۀ بزرگی نشستہام و آن پرندہ در سمت قبله پرواز می‌کرد، بعد جهت خود را تغیر داده به سمت راست متمایل شد و آنگاه به ترتیب در جهت مشرق و جنوب به پرواز درآمد... من مشغول تسبیح چاشت بودم که شیخ مرا بخواند و از خواب دیشبم خبر داد. ماجرا را با او در میان نهادم، فرمود: تو بزودی به زیارت خانۀ خدا و قبر پیغمبر می‌روی و در بلاد یمن و عراق و ترک و هند مسافرت می‌کنی و مدت درازی در آنجا می‌مانی و برادر من دلشاد ہندی را ملاقات می‌کنی (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱/۲۲و۲۳).

۳. ۱. ۴ گزارش‌های موسم حج

ناصر خسرو جهانگرد مسلمان قرن پنجم هجری و ابن بطوطه جهانگرد مسلمان قرن هشتم هجری است، گذشت سه قرن بدون شک می‌تواند در بردارنده تحولات بسیاری بوده باشد؛ اما نکته قابل توجه و تأمل، اشتراک در گزارش‌هایی است، که هر دو جهانگرد متذکر می‌شوند و آن بیانگر ثبات نسبی در سرزمین حجاز و مکه و از طرف دیگر، دقت نظر بالا و ژرف‌نگری این دو جهانگرد مسلمان است. برای نمونه می‌توان به گزارش گشودن در کعبه توسط قوم «بنی شیبه» اشاره کرد که ناصر خسرو (قرن ۵) و ابن بطوطه (قرن ۸) از کلید داری این قوم یاد می‌کنند که گواهی بر گفته‌های فوق است:

ناصر خسرو:

«صفت گشودن در کعبه، شرفها الله تعالی، کلید خانه کعبه گروهی از عرب دارند که ایشان را بنی شیبه گویند و خدمت خانه خدا را ایشان کنند» (۱۳۸۹: ۱۳۵).

ابن بطوطه:

«و يُفْتَحُ الْبَابُ الْكَرِيمُ فِي كُلِّ يَوْمٍ جُمُعَةٍ بَعْدَ الصَّلَاةِ، وَ يَفْتَحُ فِي يَوْمِ مَوْلِدِ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا. وَ رَسْمُهُمْ فِي فَتْحِهِ أَنْ يَضَعُوا كُرْسِيًّا شَبَهَ الْمَنْبِرِ لَهُ دَرَجٌ وَ قَوَائِمٌ خَشَبٌ لَهَا أَرْبَعُ بَكَرَاتٍ يَجْرِي الْكُرْسِيُّ عَلَيْهَا، وَ يُلْصِقُونَهُ إِلَى جِدَارِ الْكَعْبَةِ الشَّرِيفَةِ، فَيَكُونُ دَرَجُهُ الْأَعْلَى مُتَّصِلًا بِالْعَتَبَةِ الْكَرِيمَةِ، ثُمَّ يَصْعَدُ كَبِيرُ الشَّيْبِيِّينَ وَ بِيَدِهِ الْمِفْتَاحُ الْكَرِيمَ وَ مَعَهُ السِّدَّةُ، فَيَمْسُكُونَ السِّتْرَ الْمُسَبَّلَ عَلَى بَابِ الْكَعْبَةِ الْمَسْمُومِ بِالْبُرْقُعِ، بِخِلَالِ مَا يَفْتَحُ رِئِيسُهُمُ الْبَابَ فَإِذَا فَتَحَهُ قَبْلَ الْعَتَبَةِ الشَّرِيفَةِ، وَ دَخَلَ الْبَيْتَ وَحْدَهُ وَ سَدَّ الْبَابَ» (۱۹۶۴: ۱۳۳ و ۱۳۴).

ترجمه: «روزهای جمعه پس از ادای نماز و همچنین روز مولود پیغمبر در کعبه را باز می‌کنند. مراسم افتتاح آن بطریق زیر انجام می‌گردد: نخست یک کرسی منبر مانند چوبی را روی چهار چرخه‌ای تا پای دیوار کعبه می‌آورند و رئیس قبیله بنی شیبه روی آن رفته مفتاح کعبه را بدست می‌گیرد، سدنه یا پرده‌داران کعبه پرده را که برقع نامیده می‌شود را بلند می‌کنند و رئیس پس از باز کردن در عتبه را می‌بوسد و خود به تنهایی در اندرون کعبه رفته در را می‌بندد» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱/۱۳۸).

۴. ۱. ۴ دفعات حج

از اشتراکات جالب و قابل تأمل در متن دو سفرنامه دفعات حجی است که دو جهانگرد به جای آورده اند. هر دو جهانگرد توفیق آن را داشته‌اند که چهار بار در سال‌های مختلف به زیارت حج نایل شوند که در جدول زیر آورده شده است:

جدول شماره ۱: سفرهای حج ناصر خسرو

ناصر خسرو	سال	صفحه در سفرنامه ناصر خسرو
خروج از وطن	۰۴۳۷. ق	۲
حج اول	۰۴۳۸. ق	۶۱
حج دوم	۰۴۳۹. ق	۱۰۱
حج سوم	۰۴۴۰. ق	۱۰۵
حج چهارم	۰۴۴۲. ق	۱۰۹

جدول شماره ۲: سفرهای حج ابن بطوطه

ابن بطوطه	سال	صفحه در رحله ابن بطوطه
خروج از وطن	۰۷۲۵. ق	۱۴
حج اول	۰۷۲۶. ق	۱۱۰
حج دوم	۰۷۲۸. ق	۲۴۱
حج سوم	۰۷۳۲. ق	۲۸۰
حج چهارم	۰۷۴۹. ق	۶۵۴

از دیگر نکات قابل توجه این است که هر دو جهانگرد یک سال پس از جدا شدن از موطن اصلی خود به زیارت حج نایل آمده‌اند.

۵. ۱. ۴ مسیرهای سفر حج

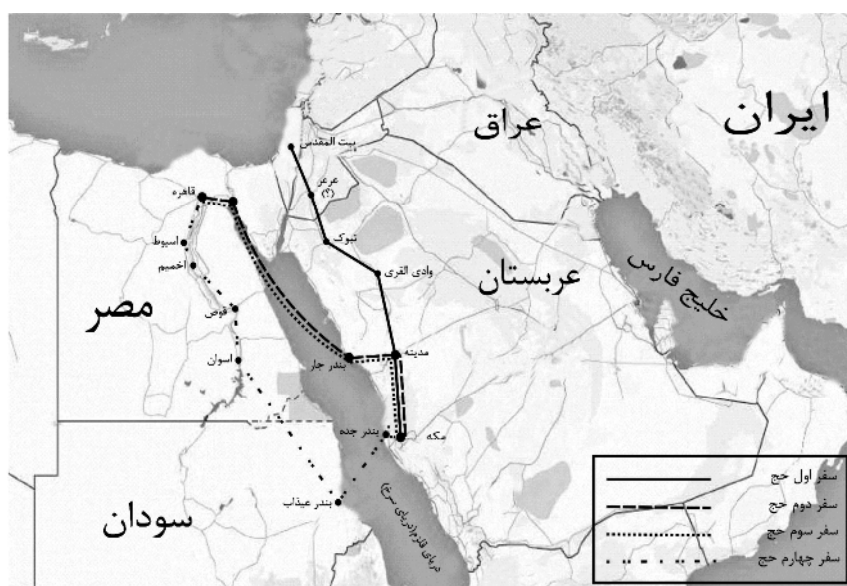
از مصر دو راه به سوی حجاز بود، اول از راه خشکی (شبه جزیره سینا) که کاروانها در حمایت پاسبانان و راهدارهای دولتی پیش می‌رفتند؛ دوم از راه دریا، مسافرانی که راه دوم را انتخاب می‌کردند از مصر علیا به بندر عیذاب (بندری در کشور سودان امروزی) در کناره دریای سرخ می‌رفتند و از آنجا با کشتی به جده منتقل می‌شدند. ناصر خسرو چند قرن پیش این راه دریا را انتخاب کرده بود. راه خشکی نزدیکتر و امن تر بوده با این همه ابن بطوطه نیز مانند ناصر خسرو راه دریا را ترجیح داد (موحد، ۱۳۷۶: ۶۰). علاوه بر این، ناصر خسرو در سفر دوم و سوم خود به مکه از دیگر مسیر دریایی یعنی از طریق قاهره خود را به بندر جار در حاشیه حجاز رسانده و سپس به مکه رفته است، که نقشه‌های زیر مبین گفته‌هاست:

مسیر سفرهای ناصر خسرو به شرح زیر است:

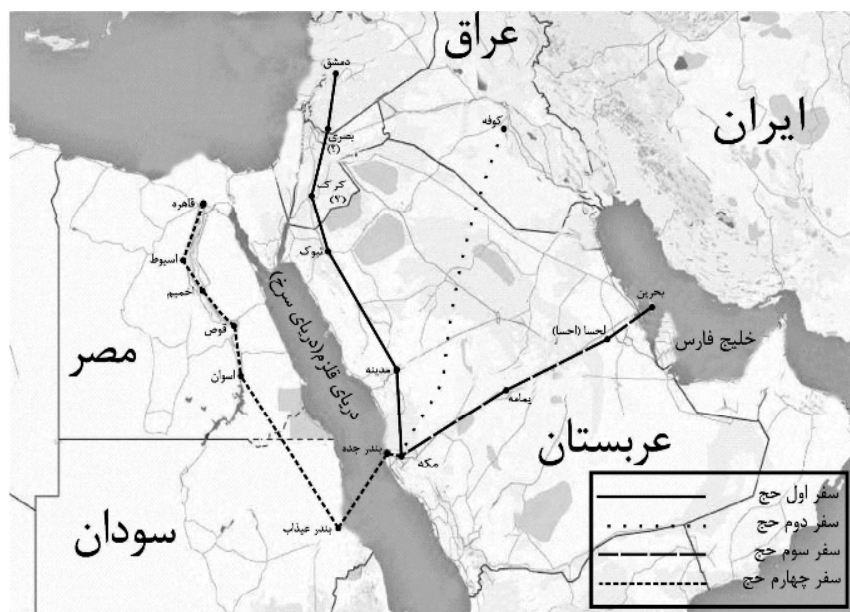
- سفر اول: بیت المقدس، عرعر، وادی القری، مکه (مسیر خشکی)
- سفر دوم: مصر، دریای قُلْزُم (دریای سرخ)، بندر جار، مدینه، مکه (مسیر دریایی)
- سفر سوم: مصر، دریای قُلْزُم (دریای سرخ)، بندر جار، مدینه، مکه (مسیر دریایی)
- سفر چهارم: مصر (قاهره)، آسیوط، آخمیم، قوص، آسوان، بندر عیذاب، جدّه، مکه (مسیر دریایی)

مسیر سفرهای حج ابن بطوطه نیز به شرح زیر است:

- سفر اول: دمشق، بُصری، کرک، تبوک، مدینه، مکه (مسیر خشکی)
- سفر دوم: کوفه، مکه (مسیر خشکی)
- سفر سوم: بحرین، الحساء، یمامه، مکه (مسیر خشکی)
- سفر چهارم: مصر (قاهره)، آسیوط، آخمیم، قوص، آسوان، بندر عیذاب، جدّه، مکه (مسیر دریایی)



نقشه شماره ۱: برگرفته از سفرنامه ناصر خسرو، تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی، صفحه



نقشه شماره ۲: برگرفته از نقدی بر ابن بطوطه، میلو سالوسکی، صفحه ۳۷

می‌توان گفت سفر اول و چهارم ناصر خسرو و ابن بطوطه مشترکاً از یک مسیر بوده، به این معنی که هر دو در سفر اول خود، از راه خشکی صحرای سینا (سرزمین شامات قدیم) خود را به مکه رسانده‌اند. و در سفر چهارم از طریق مسیر دریایی؛ از مصر به بندر عیذاب و سپس به جده رفته و نهایتاً از آنجا به مکه مشرف شده‌اند.

۴.۲ اختلافات:

۴.۲.۱ دوگانگی ساختاری

همان‌طور که اشاره شد ناصر خسرو و ابن بطوطه هر یک چهار مرتبه به حج رفته‌اند؛ اما آنچه در گزارش و روایت این دو جهانگرد بیش از هر چیز به چشم می‌خورد اختلاف ساختاری گزارش آنهاست. ناصر خسرو در سفرنامه، گزارش سفرهای حج خود را به حج آخر موکول می‌کند و در پایان حج اول و دوم به مخاطب این وعده را می‌دهد که در حج آخرین به شرح حج می‌پردازد:

۱. (پس از حج اول): شرح مکه و حج اینجا ذکر نکردم، تا به حج آخر شرح بگویم (۱۳۸۹: ۶۲).

۲. (پس از حج دوم): در این نوبت شرح و وصف مکه نمی‌گویم تا دیگر نوبت بدینجا رسم، که نوبت دیگر شش ماه مجاور بودم و آنچه دیدم به شرح بگویم (همان: ۱۰۴).

نکته قابل توجه دیگر این است که ناصر خسرو شرح و وصف شهر مدینه النبوی را در سفر دوم خود به مکه می‌آورد و در گزارش آخرین حج به آن نمی‌پردازد و در پایان سفر حج دوم خود، چنین می‌نویسد:

«مدینه رسول الله شهری است بر کناره صحرائی نهاده و زمین نمناک و شوره دارد...» (همان: ۱۰۲).

نهایتاً در حج آخر چنین گزارش می‌دهد:

«اکنون شرح بازگشتن خویش به جانب خانه، به راه مکه، حرسها الله تعالی، از مصر باز گویم:...» (همان: ۱۰۹)

اما ابن بطوطه چنین ترتیبی ندارد او در همان حج نخستین، به شرح و توصیف مفصل مدینه النبی و مکه می‌پردازد، و قریب به شصت و سه صفحه (۱۹۶۴: ۱۱۰-۱۷۳) از سفرنامه خود را به توصیف: الف: مدینه، مسجدالنبی، روضه پیغمبر، تاریخچه بنای مسجد پیغمبر، منبر پیغمبر و معرفی امام جماعت، خدام، مؤذنین مسجدالنبی، امیر مدینه و در نهایت مزارات مدینه (بقیع) و... و سپس به توصیف:

ب: شهر مکه، مسجدالحرام، کعبه، ناودان مکه، حجرالاسود، چاه زمزم، درهای مسجدالحرام، کوه‌های پیرامون مکه و در نهایت معرفی قاضی، خطیب، محتسب و مجاورین مکه و همچنین به شرح مراسمات و شعائر خاص در مکه می‌پردازد.

او در ادامه سفرنامه، در نوبت‌های بعدی حج اشاره کوتاهی به این سفر کرده و می‌گذرد:

«حج دوم، (۱۹۶۴: ۲۴۰-۲۴۲)؛ حج سوم، (همان: ۲۸۰ و ۲۸۱)؛ حج چهارم، (همان: ۶۵۵ و ۶۵۶).»
۲. ۴ دوگانگی اعتقادی:

از مهمترین اختلافات این دو سفرنامه جهان‌بینی و اعتقادات متفاوت این دو جهانگرد مسلمان است. ابن بطوطه به اشاره صریح خود در ذیل حکایتی که به شهر «صنوب» وارد شده است؛ چون با دستِ باز نماز می‌خواند مردم آن ناحیه گمان می‌کنند که او شیعه یا حنفی مذهب است. و ابن بطوطه به صراحت ذکر می‌کند که: «لما دخلنا هذه المدينة رأنا أهلها و نحن نصلیٰ مُسبلیٰ أیدینا، و هم حنقیّه لایعرفون مذهب مالک و لا کیفیّه صلاته... و کان بعضهم یری الروافض بالحجاز و العراق یصلّون مُسبلیٰ أیدیهم، فاتّهمونا بمذهبهم...» (۱۹۶۴: ۳۲۰).

ترجمه: «چون وارد صنوب شدیم، مردم دیدند که ما دست بسته نماز نمی‌خوانیم، صنوبی‌ها حنفی مذهب‌اند و نمی‌دانند که به عقیده مالک هم بهتر آن است که هنگام نماز دست‌ها را صاف از کنار بیاویزیم... آنان دیده بودند که رافضی‌های حجاز و عراق با دستِ بسته نماز نمی‌خوانند لذا ما را هم متهم به رافضی بودن کردند» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۳۵۷/۱ و ۳۵۸).

اما سخن درباب اعتقاد و گرایش مذهبی ناصر خسرو به گونه دیگری است، برخی از پژوهشگران معتقدند او قبل از آغاز سفر هفت ساله خود به مذهب اهل سنت بوده: «از بیاناتی که ناصر خسرو درباره بلاد مختلف ایران و عراق و شام می‌کند معلوم می‌شود که تا وقت ورود به مصر بر مذهب اهل سنت بوده است، ولی از آنچه درباره

مصر و بلاد مجاور آن می‌گوید، می‌توان استنباط کرد که کم‌کم به مذهب شیعه متمایل شده است» (مینوی، ۱۳۵۱: ۲۸۲). سیدجعفر شهیدی نیز این نظر را به نوعی تأیید می‌کند: «وی پیش از سفر هفت ساله به مذهب اسماعیلیان نبوده است» (۱۳۵۵: ۳۲۴). برخی دیگر از پژوهشگران از جمله دکتر شاه خلیلی نظر دیگری دارند، آنان معتقدند: «ناصرخسرو قبل از رفتن به مصر، اسماعیلی شده بود، خط سیر و سفرش و نحوه برخوردش با حکمای زمان، اشاره بر اسماعیلی بودن او می‌کند، او مستقیماً به طرف ممالکی می‌رفت که تحت تصرف شیعیان امامی اسماعیلی بوده است» (فضایی، ۱۳۷۴: ۲۲۵). در نهایت آنچه مسلم است، این نکته است که ناصرخسرو در هنگام سفر گرایش شیعی داشته است و این موضوع به وضوح در سفرنامه قابل مشاهده است. او در گزارش مسجدالنبی هیچ اشاره‌ای به قبور خلیفه اول و دوم که در کنار مزار شریف پیامبر(ص) است، نمی‌کند در حالی که به قبر حضرت زهرا(س) و قبر حضرت حمزه سیدالشهداء(که در بیرون شهر است) اشاره می‌کند: «میان مقبره و منبر هم حظیره‌ای است از سنگ‌های رخام کرده، چون پیشگاهی، و آن را روضه گویند. و گویند آن بستانی از بستان‌های بهشت است، چه رسول الله(ص) فرموده است: بَيْنَ قَبْرِی وَ مَنبَرِی رَوْضَةٌ مِّنْ رِّیَاضِ الْجَنَّةِ. و شیعه گویند آنجا فاطمه زهرا است، علیهاالسلام... و از شهر بیرون، سوی جنوب، صحرايي است و گورستانی است و قبر حمزه بن عبدالمطلب، رضی الله عنه، آنجاست و آن موضع را قبور الشهداء گویند» (۱۳۸۹: ۱۰۳).

اما گزارش ابن بطوطه از مدینه به گونه دیگری است. او ضمن اشاره به قبور خلفای اول و دوم، از قبر حضرت زهرا(س) نیز نام می‌برد؛ اما گزارش خود را عبارت تردیدآمیز «والله أعلم» همراه می‌کند که این امر می‌تواند برخاسته از گرایش او به تسنن باشد:

« و هنالك یقفُ الناسُ للسلام مستقبِلین الوجه الکریم مستدبرین القبلة، فیسلمون و ینصرفون یمیناً إلی وجه ابی بکر الصدیق، و رأس ابی بکر، رضی الله عنه، عند قدمی رسول الله، صَلَّى اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ، ثم ینصرفون الی عمر ابن الخطاب، و رأس عمر عند کتفی ابی بکر، رضی الله عنه، و فی الجوفی من الروضة المقدسه، زادها الله طیباً، حوضٌ صغیرٌ مرخّم، فی قبلته شکلٌ محراب، یقال إنّه کان بیت فاطمه بنت رسول الله صلی الله و علیه و سلّم تسلیماً، و یقال أيضاً: هو قبرها، والله أعلم» (۱۹۶۴: ۱۱۴).

ترجمه: «مردم در این محل پشت به قبله و رو به ضریح می‌ایستند و سلام می‌کنند و آنگاه رو به سوی راست کرده و به ابوبکر سلام می‌فرستند، سپس رو به جانب عمر کرده و به او سلام می‌دهند، سر ابوبکر در جانب پای پیغمبر و سر عمر نزدیک کتف ابوبکر است. در داخل روضه طیبه حوض رخامی کوچکی است که در جهت جنوبی آن شکل محرابی وجود دارد و می‌گویند خانه فاطمه دختر پیغمبر در این محل واقع بود، بعضی هم آنجا را قبر آن حضرت می‌دانند، والله اعلم...» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱۱۷/۱).

۳.۲.۴ توصیفات

ناصر خسرو به گفته خود در سفرنامه، پیش از سفر هفت ساله، فردیست دبیرپیشه و به شغل دیوانی مشغول (۱۳۸۹: ۱)، سفرنامه او در بردارنده انبوهی از توصیفات دقیق و جزئی است که مرهون سالهای دبیرپیشگی اوست. او با فنون نویسندگی آشنا بوده و حاصل این سفر هفت ساله حدود سه هزار فرسنگی، یادداشتهایی است نفیس و ارزنده که روزانه از دیده‌ها و شنیده‌ها برداشته است... و پس از بازگشت به خانه آنها را منظم ساخته و کتابی پرداخته است (همان: ۱۵ و ۱۶ مقدمه). در نتیجه ناصر خسرو با نگاهی تیزبین و جزئی‌نگر به پدیده‌ها نگرین است.

اما شیوه ابن بطوطه به گونه دیگریست، او پس از بازگشت به وطن به اشاره سلطان ابوعنان آنچه را در طول سفر دیده بازگو می‌کند و نقش یک راوی را دارد، و در حقیقت «ابن جزئی» روایت او را در قالب مکتوب درآورده است (کراچکوفسکی، ۱۳۷۶: ۲۳۵). به همین سبب نگاه او به پدیده‌ها، نگاه‌یست کلی‌نگر حتی در بسیاری از موارد گزارشاتی بعضاً نادرست ارائه می‌کند، و اگر در جایی برجستگی در نثر مشاهده می‌شود حاصل هنر ابن جزئی است نه ابن بطوطه.

برای درک بهتر این تفاوت‌ها در زیر به نمونه توصیف درون کعبه از دو جهانگرد می‌پردازیم:
ناصر خسرو:

«صفت اندرون کعبه، عرض دیوار یعنی ثخانتش شش شبر است و زمین خانه را فرش از رخام است، همه سپید، و در خانه سه خلوت کوچک است بر مثال دکانها، یکی مقابل در و دو بر جانب [جنوب] و شمال ستونها که در خانه است و در زیر سقف زده‌اند همه چوبین است، چهار سو تراشیده، از چوب ساج الا یک ستون [که] مدور است و از جانب شمال تخته سنگی رخام سرخ است طولانی که فرش زمین است. و می‌گویند که رسول صلی الله و علیه و آله بر آن جا نماز کرده است» (۱۳۸۹: ۱۳۱).

ابن بطوطه:

«و داخل الکعبه الشریفه مفروش بالرخام المجزّع و حیطانّه کذلک، و له أعمده ثلاثه طوال مفرطه الطول من حشب الساج بین کلّ عمود منها و بین الآخر أربع خُطاً، و هی متوسطه فی الفضاء، داخل الکعبه الشریفه، یقابل الأوسط منها نصف عرض الصّفح الذی بین الرکنین العراقی و الشامی» (۱۹۶۴: ۱۳۴).

ترجمه: «اندرون کعبه و دیوارهای آن با قطعات رخامی الوان فرش شده و سه ستون بسیار بلند ساجی دارد، بین هر ستون دیگر چهار گام فاصله است و این ستونها در میانه فضای کعبه واقع شده‌اند و ستون میانگین در نقطه مقابل وسط دیواری که بین دو رکن عراقی و شامی واقع شده، قرار گرفته است» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱۳۸/۱ و ۱۳۹).

همانطور که در قبل اشاره شد، ناصر خسرو در سفرنامه گرایش شیعی از خود نشان می‌دهد و ابن بطوطه نیز آشکارا به صبغه مالکی خود اشاره دارد. این گرایش‌ها در گزارش آنها از رخ داده‌های تاریخی نیز دخیل بوده است، برای نمونه هر دو جهانگرد در سفرنامه حج خود به واقعه شکسته شدن حجرالاسود به دست «سلیمان بن حسن جنّابی پسر بهرام فارسی معروف به ابوطاهر قرمطی» (ناصرخسرو، ۱۳۸۹: ۱۸۸ تعلیقات) سلطان لحسا اشاره می‌کنند. ناصر خسرو در گزارش خود به شکستن سنگ شریف اشاره‌ای ندارد و با تسامح خاصی این گزارش را روایت می‌کند. احتمالاً دلیل این امر «اعتقاد و گرایش مردم این ناحیه به مذهب زیدیه بوده است» (مینوی، ۱۳۵۱: ۲۸۸) ناصر خسرو در گزارش خود چنین می‌نویسد:

«و یکی از آن سلطانان در ایام خلفای بغداد با لشکر به مکه شده است و شهر مکه سینه و خلق مردم را در طواف در گرد خانه کعبه بکشته و حجرالاسود از رکن بیرون کرده [و] به لحسا برده و گفته بود: این سنگ مقناطیس مردم است که مردم را از اطراف جهان به خویشان می‌کشد. و ندانسته که شرف و جلالت محمد مصطفی صلی الله و علیه و آله بدانجا می‌کشد» (۱۳۸۹: ۱۵۰ و ۱۵۵).

اما ابن بطوطه در ضمن لعنتی به ابوطاهر قرمطی، اشاره به شکسته شدن این سنگ شریف دارد و در ادامه گزارش، از شنیده‌ها، روایتی نادرست را نیز نقل می‌کند:

«و یقال: إن القرمطی لعنه الله كسره، و قيل: إن الذی كسره سواه، ضربه بدبّوس فكسره، و تبادل الناس الی قتله، و قتل بسبه جماعة من المغاربة..» (۱۹۶۴: ۱۳۵).

ترجمه: «می‌گویند قرمطی لعنه الله علیه آنرا شکسته است و نیز آورده‌اند که شکننده آن کسی دیگر بود که به ضرب گریزی آنرا خرد کرد و به سزای این عمل به دست مردم کشته شد و به گناه او عده‌ای از مغربیان نیز مقتول گشتند» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱/۱۴۰).

اما واقعیت امر این است که «روز هشتم ذی الحجه ۳۱۷ ه. ق امیر طاهر به مکه رسید و حاج را در مسجدالحرام و حوالی به کشتن گرفته و حجرالاسود را برکنده و خانه کعبه را برهنه کرد و در آن را از جا برآورده و با کشتگان چاه زمزم را انباشته است سپس گریزی بر حجرالاسود زده و آن را بشکسته و به لحسا برده است و حجر سالیان چند آنجا مانده، به سال ۳۳۹ ه. ق المطیع لله، خلیفه عباسی به وساطت شریف ابوعلی عمر بن یحیی العلوی آن را باز پس گرفته و به مکه فرستاده است» (ناصرخسرو، ۱۳۸۹: ۱۸۹ تعلیقات).

از دیگر اختلافات در گزارش حج این دو جهانگرد، گزارش و توصیف آنان از درهای مسجدالحرام است؛ ناصر خسرو درهای مسجدالحرام را در سال ۴۴۲ ه. ق هیجده درمی‌داند «مسجدالحرام راهیجده در است» (همان: ۱۲۶)، اما فقط شانزده در را نام می‌برد که چند احتمال متصور است: نخست آنکه شاید یکی از درها به نام خلفا

بوده باشد و ناصر خسرو به دلیل اعتقاد مذهبی نام آن در را نیاورده باشد. دوم آنکه اشتباهی در تحریر متن توسط ناصر خسرو رخ داده باشد، دلیل آنکه وی سفرنامه را از روی یادداشت های روزانه به رشته تحریر در آورده است و در جای دیگری از سفرنامه نیز چنین اشتباهی رخ می دهد: «و از مصر تا مکه بدین راه که این نوبت آدمم سیصد فرسنگ بود و از مکه تا یمن دوازده فرسنگ و دشت عرفات در میان کوه های خرد است» (همان: ۱۳۸). نوعی بی مناسبتی در متن دیده می شود که البته مصحح نیز بدان اشاره دارد: «بودن این جمله (و از مصر.. در اینجا کمال بی مناسبتی را دارد و احتمال می رود این جمله از موضع دیگر کتاب سهواً به موضع سخن ما انتقال داده شده است» (همان). و سومین احتمال که متصور است، این است که شاید این اشتباه توسط نسخه نویسان رخ داده باشد. در هر صورت او درهای مسجد الحرام هیجده می شمرد و تنها شانزده در را نام می برد. اما ابن بطوطه در سال ۷۲۶ ه. ق درهای مسجد الحرام را نوزده در می شمارد؛ که می تواند بیانگر تغییر و تحولات در اثر طی سه قرن باشد:

«و أبواب المسجد الحرام شرفه الله تعالى تسعة عشر باباً» (۱۹۶۴: ۱۳۸).

ترجمه: «مسجد الحرام نوزده در دارد» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۱/۱۳۴).

و سپس به ذکر نام درها می پردازد.

۵. نتیجه گیری

با تحلیل و بررسی جغرافیای حج در سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه به این نتایج میرسیم که:

۱. مهمترین هدف هر دو جهانگرد از سفر به جای آوردن فرضیه حج بوده است؛ اما خواسته یا ناخواسته در وادی سفرهای هفت ساله و بیست و هفت، هشت ساله می افتند.

۲. تاثیر رویا در سرنوشت هر دو جهانگرد، به خوبی مشهود است. که سرانجام آنان را به حج رهنمون می کند.

۳. در گذشته سفر از طریق دریا خطرناک بوده است، اما به رقم آن هر دو جهانگرد در سفر آخر خود از مسیر دریایی به مکه رفته اند.

۴. وقوع دگرگونی و تحولات عظیم در طی ۳ قرن (ناصر خسرو قرن ۵، و ابن بطوطه قرن ۸) به خوبی از مقایسه تطبیقی این دو سفرنامه دریافت می شود.

۵. نقش جهان بینی و گرایش های اعتقادی و مذهبی ناصر خسرو و ابن بطوطه تاثیر فراوانی بر روی گزارش ها و توصیفات آنها در سفر حج، از مکه و مدینه و حتی مناسک حج داشته است و این مسئله به وضوح در سفر نامه این دو جهانگرد مسلمان به چشم می خورد.

منابع:

قرآن کریم.

ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۹۶۴). رحلة ابن بطوطه، بیروت: دار صادر، دار بیروت.
ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. (۱۳۴۸). سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

الفاخوری، حنا. (۱۳۸۷). تاریخ ادبیات عربی، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ پنجم، تهران: توس.
بهبودیان، شیرین؛ طاهره پالیزبان. (۱۳۸۷). «جایگاه ادبیات تطبیقی در زبان و ادبیات فارسی»، فصلنامه ادبیات تطبیقی جیرفت، شماره ۵، صص ۴۹-۶۲.

پروینی، خلیل؛ فرشته کنجوریان. (۱۳۸۸). «بررسی سفرنامه ابن بطوطه از منظر ادبیات تطبیقی»، فصلنامه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱، شماره ۱، صص ۱۹-۳۷.
دادخواه، حسن؛ کلثوم غلامی. (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه»، مجموعه مقالات همایش ملی پژوهش‌های ادبی، دانشگاه شهید بهشتی.

درخشان، مهدی. (۱۳۵۵). «سبک نثر ناصر خسرو در سفرنامه»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). با کاروان حله، چاپ نهم، تهران: جاویدان.

شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۵۵). «افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی.

صالح بک، مجید؛ هادی نظری منظم. (۱۳۸۷). «ادبیات تطبیقی در ایران: پیدایش و چالش‌ها»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۳۸، صص ۹-۲۸.

صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۸). تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۲، چاپ چهاردهم، تهران: فردوس.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. (۱۳۷۶). تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

غلامرضایی، محمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق و شناخت مراجع ادبی، تهران: زوار.

فضایی، یوسف. (۱۳۷۴). مذهب اسماعیلی و نهضت حسن صباح، به کوشش امیرحسین شاه خلیلی، چاپ دوم، تهران: عطایی.

موحد، محمدعلی. (۱۳۷۶). ابن بطوطه، تهران: طرح نو.

موسوی بجنوردی، کاظم (سرپرست). (۱۳۷۴). دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، چاپ دوم، تهران: مرکز دایره المعارف اسلامی.

میلسالوسکی، ک. (۱۳۵۵). نقدی بر ابن بطوطه، ترجمه محمد تقی زاده، تهران: چاپار.

مینوی، مجتبی. (۱۳۵۱). «ناصر خسرو»، فصلنامه جستارهای ادبی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۳۰، صص ۲۷۲-۳۰۴.

ناصر خسرو، ابومعین. (۱۳۸۹). سفرنامه، تصحیح سیدمحمد دبیر سیاقی، چاپ دهم، تهران: زوار.

یوسفی، غلامحسین. (۱۳۷۰). دیداری با اهل قلم، جلد ۱، چاپ سوم، تهران: علمی.

حجّ در سفرنامه‌ی ناصر خسرو و خسی در میقاتِ جلال آل احمد

علیرضا شوهانی^۱

مینا مریدی^۲

مقدمه

سفرنامه‌نویسی از شیوه‌های مهمّ و دیرپای گزارش‌نویسی در ادبیات ملت‌های دنیا و از جمله ادبیات فارسی است که انواع گوناگونی دارد: یکی سفرنامه‌های واقعی که شرح مسافرت‌هایی است که در عالم واقعی انجام شده است و نویسندگان شرح دیده‌ها، شنیده‌ها، خاطره‌ها و رخدادهایی را که در جریان سفر داشته، به رشته تحریر در آورده است؛ مانند سفرنامه‌ی ناصر خسرو قبادیانی، ابن بطوطه از مراکش و مارکوپولو از ایتالیا. دیگری سفرنامه‌های خیالی که نویسندگان در عالم واقع آن را انجام نداده است؛ بلکه نظر و دیدگاه خود را در قالب سفرنامه می‌آورد و نویسندگان واقعیت‌ها و نابه‌سامانی‌های جامعه‌ی خود را نقد و بررسی می‌کنند؛ مانند *سیاحتنامه ابراهیم بیگ* از زین‌العابدین مراغه‌ای از دوره‌ی قاجار. سوم سفرنامه‌های تمثیلی که سفر غیر واقعی نویسندگان در حالت رؤیا به جهانی دیگر است و در حقیقت گزارشی از تفکر و خیال نویسندگان درباره‌ی امری باطنی و اعتقادی که نویسندگان

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ایلام (Ar_shohani@yahoo.com).
^۲ دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی (mina_moridi@yahoo.com).

پیام خود را در قالب قصه و تمثیل بیان می‌کند، مانند *اردو/پرفنامه* از موبدان زرتشتی زمان اردشیر بابکان، *کمدی الهی* از ادیب ایتالیایی دانته^۱.

سفرنامه‌نویسی در میان آثار ادبی منثور جایگاهی ویژه دارد و نوع واقعی آن به دو صورت نوشته می‌شود: «یک نوع سفرنامه این است که نویسنده هرچه را در روز با آن برخورد کرده است مانند گزارش منعکس می‌کند و نوع دوم سفرنامه آن است که نویسنده پس از سفر، آنچه را که در ذهنش برجسته مانده است، ذکر می‌کند که بیشتر سفرنامه‌های برجسته تاریخی و ادبی چنین ساختاری دارند، مثل *سفرنامه ناصر خسرو*» (ایروانی، ۱۳۸۶: ۸۱). در میان سفرنامه‌های اولیه و قابل توجه در زبان فارسی، *سفرنامه‌ی ناصر خسرو* (۴۸۱-۳۹۴ ه. ق) است که در بخشی از آن به سفر و مناسک حج پرداخته است و در میان نویسندگان معاصر، جلال آل احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲ ه. ش) نیز به ثبت مشاهدات خود در سفر حج با نام *حسی در میقات* پرداخته است.

این دو سفرنامه که در زمره‌ی سفرنامه‌های واقعی جای دارند، قاعدتاً می‌بایست شبیه به هم نگاشته شده باشند؛ اما تفاوت در دیدگاه‌های نویسندگان، فاصله‌ی زمانی بسیار در نگارش دو سفرنامه، تغییر و تحولات اجتماعی و سیاسی فراوان و... باعث گردیده تا از پاره‌ی جهات با هم اختلاف داشته باشند که بررسی آن‌ها موضوع کار این مقاله است. از جمله‌ی این اختلافات می‌توان به جنبه‌های نگارش، محتوا، توصیف، معرفی سرزمین‌ها و شهرهای روزگار نویسنده اشاره کرد، که در دو اثر قابل بررسی مقایسه‌ای می‌باشند.

انگیزه‌ی نویسندگان از رفتن به حج

معمولاً هر سفری با انگیزه و هدف خاصی صورت می‌گیرد. ناصر خسرو و آل احمد نیز سفر زیارتی حج را برای مقصودی در پیش گرفته‌اند که در آثار خویش به آن اشاره کرده‌اند. ناصر خسرو نیل به توانگری و بیداری حقیقی را مقصد سفر خود می‌داند و در ابتدای *سفرنامه* پس از معرفی خود به یک باور عامیانه اشاره می‌کند که: «در روز قرآن رأس و مشتری بود - گویند که هر حاجت در آن روز خواهند باری - تعالی و تقدس - روا کند - به گوشه‌ای رفتم و دو رکعت نماز بکردم و حاجت خواستم تا خدای - تبارک و تعالی - مرا توانگری حقیقی دهد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۱). وی همین را عامل خوابی می‌داند که پس از یک ماه می‌خواری دیده است و می‌نویسد: «شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: «چند خواهی خورد از این شراب که خرد از مردم زایل کند اگر بهوش باشی بهتر». من جواب گفتم که: «حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند». جواب دادی: «در بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد؛ بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید». گفتم: من این از کجا آم؟ گفت: جوینده یابنده باشد و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت» (همان: ۲). در واقع ناصر خسرو با این خواب، سفر هفت ساله‌ی خود را به مکان - های مختلف توجیه کرده و آن را سبب بیداری از خواب چهل ساله‌ی زندگیش دانسته و می‌نویسد، پس از آن

خواب: «به مسجد جامع شدم و نماز کردم و یاری خواستم از باری - تبارک و تعالی - به گزاردن آنچه بر من واجب است و دست بازداشتن از منہیات و ناشایست چنان که حق - سبحانه و تعالی - فرموده است» (همان: ۳). اما با وجود این که آل احمد در جای جای حسی در میقات به صراحت از توجه خویش به سفرنامه‌ی ناصر خسرو پرده برداشته است و آنجا که به فلسفه‌ی حجّ می‌اندیشد، می‌نویسد: «ما چه فرادا و چه به اجتماع، در دنیای کشف و عمل را به روی خود بسته‌ایم. و حال آن که چه فرد و چه جمع وقتی معنا پیدا می‌کند که از فرد به جمع، به قصد کشفی یا عملی روانه شوی یا به عکس. عین آن داعی قبادیانی» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۱۱۹) یا در جایی دیگر می‌نویسد: «باید رفت و بود و دید و شهادت داد که از عهد ناصر خسرو تا کنون چه فرق‌ها کرده یا نکرده» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۲۳۱). آل احمد بیش از هر چیز، کنجکاو است و علت سفر خود را نه تنها در ابتدای اثر خویش، بلکه هر بار به گونه‌ای مطرح می‌کند، برای نمونه در جایی می‌نویسد: «این جور که می‌بینم این سفر را بیشتر به قصد کنجکاوای آمده‌ام. عین سری که به هر سوراخی می‌زنم. به دیدی نه امیدی و این دفتر نتیجه‌اش» (همان: ۲۲۹) و در جایی دیگر، جست و جوی برادرش را بهانه می‌کند و می‌نویسد: «اگر اعتراف است یا اعتراض یا زندقه یا هر چه که می‌پذیری، من درین سفر بیش‌تر به جست و جوی برادرم بودم - و همه‌ی آن برادران دیگر - تا به جست و جوی خدا. که خدا برای آن که به او معتقد است، همه جا هست» (همان: ۲۳۱). نگاه آل احمد به حجّ و هدف غایی آن مایه‌هایی از عرفان و فلسفه دارد. آنجا که به گم شدن خود در اجتماع به عنوان هدف سفر اشاره می‌کند و می‌نویسد: «می‌خواهد خودش را بیشتر گم کند» (همان: ۱۵)، همان دوری از منیّت مورد تأکید عارفان را متذکر می‌شود و آن‌گاه که به درد و سختی‌هایش توجه می‌کند، در بند خود بود را نکوهش می‌کند و می‌نویسد: «آمده‌ای حجّ و آن وقت این همه در بند خود بودن؟ اگر مردی این دواخانه‌ی قراضه‌ی سفری را فراموش کن. و اصلاً خودت را» (همان: ۲۷).

حجّ در سفرنامه و حسی در میقات

ناصر خسرو تنها بخشی از سفرنامه را به حجّ اختصاص داده؛ اما تمامی سفرنامه‌ی حسی در میقات آل احمد در مورد سفر زیارتی حجّ است که بیست و سه روز طول کشیده است و به تبع بیشتر از سفرنامه به این موضوع پرداخته است. «هم حسب حال زائران است، هم حاوی اوصافی درباره‌ی تمدن و وضع اداره‌ی کاروان‌ها، کردار حاجی‌ها، سازمان اداری، حمله به شرکت‌های خارجی، وصف شاعرانه از رویدادها و مناظر» (دست‌غیب، ۱۳۸۰: ۵۴).

حسی در میقات نگاه انتقادی و هدفمند نویسنده‌اش را از وضع عرفات، منی، و ذبح گوسفندان و... انعکاس می‌دهد و برای کاهش نابه‌سامانی‌ها، راهکار بین‌المللی کردن شهرهای زیارتی را پیشنهاد می‌دهد. این شیوه‌ی نگرش و گزارش آل احمد نسبت به حجّ و آیین آن، بسیار متفاوت‌تر از نگاه صرفاً توصیفی ناصر خسرو به این

سنت دینی است. اما ناصر خسرو در توصیف چیره دست و تواناست و بیشتر گزارشات وی از حج، بر روی توصیف مکان‌ها متمرکز است. وی نهایت دقت را به کار برده و مشاهدات خود را همراه با جنس و اندازه و دیگر ویژگی‌های موصوف بیان کرده است. برای نمونه می‌توان به توصیفات دقیق وی از مسجدالحرام، کعبه، داخل کعبه، چگونگی گشودن در کعبه و... اشاره کرد و آنجا که «در کعبه» را توصیف می‌کند، می‌نویسد: «در کعبه دری است از چوب ساج، به دو مصراع و بالای در شش ارش و نیم است. و پهنای هر مصراعی یک گز و سه چهار یک، چنان که هر دو مصراع سه گز و نیم باشد و روی در و در افزار هم نبشته است و بر آن نقره کاری و دایره‌ها و کتابت‌ها نقاشی منبت کرده‌اند و کتابت‌های بزر کرده و سیم سوخته و در رانده و این آیت تا آخر بر آنجا نوشته: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ» الآية. و دو حلقه‌ی نقره‌گین بزرگ که از غزنین فرستاده‌اند بر دو مصراع در زده، چنان که دست هر کس که خواهد بدان نرسد و دو حلقه‌ی دیگر نقره‌گین، خردتر از آن هم بر دو مصراع در زده، چنان که دست هر کس که خواهد بدان رسد. و قفلی بزرگ از نقره بر در این دو حلقه‌ی زیرین بگذرانیده که بستن در به آن باشد و تا قفل بر نگیرند در گشوده نشود» (ناصر خسرو، ۱۳۷۹: ۱-۱۳۰).

آل احمد نیز به توصیف مشاهدات خویش پرداخته و می‌توان گفت این دقت نظر را از لابه‌لای توصیفات کم؛ اما دقیق ناصر خسرو مایه گرفته است، برای نمونه وی در توصیف مسجد فتح آورده است: «مسجد فتح بر یک بلندی است. ناظر بر مسیلی که سلمان خندق را در آن کند. آبی که از اُحد سرازیر می‌شود می‌پیچد پشت کوه سلح، و می‌رود به غربی مدینه و همین جا است و مسیل مانند است و بر کناره همین مسیل، در دامن کوه، مسجدهای تاریخی آن واقعه چیده. پس از مسجد فتح مسجد سلمان است» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۹۳). اما نویسنده-ی معاصر نیازی به توصیف صرف مکان‌ها نمی‌بیند و در خسی در میقات تنها به توصیف مکان و آداب حج توجه نشده؛ بلکه گاه تفکرات و اندیشه‌های آل احمد با زبان شعر، عرفان، فلسفه یا انتقاد مطرح شده است. برای نمونه وی پس از سعی میان صفا و مروه تأملات فلسفی و عارفانه را در هم آمیخته و می‌نویسد: «از مسعا که در آمدی بازار است. تنگ به هم چسبیده. گوشه‌ای نشستم و به پشت دیوار مسعا، داشتم با یکی از این «کولا»ها رفع عطش می‌کردم و به چیزی که جایی از یک فرنگی خوانده بودم، به قضیه‌ی «فرد» و «جماعت» می‌اندیشیدم. و به این که هر چه جماعت در برگیرنده‌ی «خود» عظیم‌تر، خود به صفر نزدیک شونده‌تر. می‌دیدم «من» شرقی که در چنین مساواتی در برابر عالم غیب، خود را فراموش می‌کند و غم خود را، همان است که در انفراد به حدّ تمایز رسیده‌ی خود در اعتکاف، دعوی الوهیت می‌کند. عین همان زندیق میهنه‌ای یا بسطامی و دیگران...» (همان: ۱۱۸). یا احوال خود و همراهانش را در شب منی، با توصیفات شاعرانه‌ای چون تشبیه‌شن‌ها به اجاق-های پراکنده شرح داده و می‌نویسد: «دیشب سخت‌ترین شبی بود که در این سفر گذراندیم. از نه تا ده و نیم از نو بر سرهمان باری راندم. و همان‌جور در احرام. و در همان سرما. و از همان راه برگشتیم تا رسیدیم میان تنگه-

ای که انباشته بود از اتوبوس و سواری و کامیون. و در تاریکی؛ چشمک جرقه‌ی اجاق‌های پراکنده» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۱۵۵). وی برخلاف ناصر خسرو، گاه از احساساتی که در مراسم حجّ به او دست می‌دهد پرده بر می‌دارد؛ برای نمونه در توصیف سعی میان صفا و مروه، تنها به شرح محیط و احوال پرداخته است و از بیخودی یاد می‌کند و می‌نویسد: «نهایت این بیخودی را در دو انتهای مسعا می‌بینی. که اندکی سربالاست و باید دور بزنی و برگردی. و یمنی‌ها هربار که می‌رسند جستی می‌زنند و چرخ‌ی و سلامی به خانه و از نو... که دیدم نمی‌توانم. گریه‌ام گرفت و گریختم» (همان: ۱۱۶).

آل احمد گاهی از توصیفات ناصر خسرو الهام گرفته و به بیان اموری پرداخته است که در سفرنامه نیز به آن توجه شده است. برای نمونه ناصر خسرو به چراغ‌های کوه جبل الرّحمه توجه داشته و این‌گونه توصیف می‌کند که: «این پسر شاددل بر سر جبل الرّحمه چهار طاقی ساخته عظیم، که روز و شب عرفات، بر گنبد آن خانه چراغ‌ها و شمع‌های بسیار بنهند که از دو فرسنگ بتوان دید» (ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۱۳۹). آل احمد نیز در همین مورد آورده است: «در همه‌ی صحبت‌ها سخنی هم هست از جبل الرّحمه. که از راه که می‌رسیدیم هیکلش را از دور دیدم. با جرقه‌های جا به جا شونده‌ی چراغ‌های دستی بر دامنه‌اش و بالایش» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۱۴۵)؛ اما می‌بینیم که توصیف ناصر خسرو ساده است و توصیف آل احمد شاعرانه.

ناصر خسرو به صورتی مختصر به شرح مناسک حجّ و آداب شرعی آن پرداخته و بر این باور است که در کتب مربوطه به خوبی شرح داده شده است و هیچ‌گاه اندیشه‌ها و حالات معنوی خود را بیان نکرده است که علت آن را می‌توان در نیاز مردم روزگار نویسنده یافت که بیشتر خواهان تصویری از مکان حجّ بوده‌اند. برای نمونه وی در مورد آخرین زیارتش می‌نویسد: «نهم ذی الحجّه سنه‌ی إثنی و أربعمائه حجّ چهارم به یاری خدای - تعالی - بگزاردم و چون آفتاب غروب کرد، حاجّ و خطیب از عرفات بازگشتند و یک فرسنگ بیامدند تا به مشعر الحرام. و آنجا را مزدلفه گویند. بنائی ساخته‌اند، خوب همچون مقصوره که مردم آنجا نماز کنند و سنگ رجم را به منی اندازند از آنجا برگیرند. و رسم چنان است که آن شب، یعنی شب عید، آنجا باشند و بامداد نماز کنند و چون آفتاب طلوع کند، به منی روند و حاجّ آنجا قربان کنند. مسجدی بزرگ است آنجا که آن مسجد را خیف گویند. و آن روز خطبه و نماز عید کردن به منی رسم نیست و مصطفی (ص) نفرموده است. روز دهم به منی باشند و سنگ بیندازند - و شرح آن در مناسک حجّ گفته‌اند - دوازدهم ماه هر کس که عزم بازگشتن داشته باشد هم از آنجا باز گردد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۱۴۰). وی همچنین در مورد حجّ عمره، به آداب کلی آن اکتفا کرده و آورده است که: «چون کسی عمره خواهد کرد، اگر از جای دور آید، به نیم فرسنگی مکه هر جا میل‌ها کرده‌اند و مسجدها ساخته، عمره را از آنجا احرام گیرند و احرام گرفتن آن باشد که جامه‌ی دوخته از تن بیرون کنند و ازاری بر میان بندند و ازاری دیگر یا چادری بر خویشان در پیچند به آوازی بلند می‌گویند که: «لبیک اللّهمّ

لبیک» و سوی مکه می‌آیند. و اگر کسی به مکه باشد و خواهد که عمره کند تا بدان میل‌ها برود و از آنجا احرام گیرد و لبیک می‌زند و به مکه در آید به نیت عمره. و چون به شهر آید به مسجد حرام در آید و نزدیک خانه رود و بر دست راست بگردد، چنان‌که بر دست چپ او باشد و بدان رکن در شود که حجرالاسود در اوست، و حجر را بوسه دهد و از حجر بگذرد و بر همان ولا بگردد و باز به حجر رسد و بوسه دهد، یک طوف بکند. سه بار به تعجیل بدود و چهار بار آهسته برود. و چون طواف تمام شد به مقام ابراهیم - علیه السلام - رود که برابر خانه است و از پس مقام بایستد، چنان‌که مقام ما بین او و خانه باشد و آنجا دو رکعت نماز بکند، آن را نماز طواف گویند. پس از آن در خانه‌ی زمزم شود و از آن آب خورد یا به روی بمالد و از مسجد حرام به باب الصفا بیرون شود و آن دری است از درهای مسجد، که چون از آنجا بیرون شوند کوه صفاست، بر آن آستانه‌های کوه صفا شود و روی به خانه کند و دعا کند - و دعا معلوم است - چون بخوانده باشد، فرود آید و در این بازار سوی مروه برود و آن چنان باشد که از جنوب سوی شمال رود. و در این بازار که می‌رود بر درهای مسجد حرام می‌گردد. و اندر این بازار آنجا که رسول - صلی الله علیه و آله - سعی کرده است و شتافته، و دیگران را شتاب فرموده، گامی پنجاه باشد. و بر دو طرف این موضع چهار مناره رسند، از آنجا بشتابند تا میان مناره‌ی دیگر، که از آن طرف بازار باشد و بعد از آن آهسته روند، و آن دعا که معلوم است بخوانند و باز گردند و دیگر بار در بازار در آیند چنان‌که چهار بار از صفا به مروه شوند و سه بار از مروه به صفا، چنان‌که هفت بار در آن باز گذشته باشند. چون از کوه مروه فرود آیند همان‌جا بازاری است، بیست دکان روی با روی باشند، همه حجام نشسته، موی سر تراشند، چون عمره تمام شد و از حرم بیرون آیند» (همان: ۱۲۱-۱۱۹).

ناصرخسرو ارکان حج را نیز ساده و علمی بیان می‌کند، برای نمونه در مورد احرام بستن صریح می‌نویسد: «احرام گرفتن آن باشد که جامه‌ی دوخته از تن بیرون کنند و ازاری بر میان بندند و ازاری دیگر یا چادری بر خویشتن درپیچند و به آوازی بلند می‌گویند که لبیک اللهم لبیک و سوی مکه می‌آیند» (ناصرخسرو، ۱۳۸۱: ۱۲۰)؛ اما آل احمد از ارکان حج، تعبیر عارفانه ارائه می‌دهد که متناسب با مطلوب مخاطب روزگار خویش است، برای نمونه در مورد عرفات می‌نویسد: «وقوف در عرفات مهم‌ترین رکن حج است. یعنی از ظهر تا غروب در آن به بیداری و شعور (ذکر، تذکر، متذکر) به سر بردن» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۱۴۸).

در واقع اگر بخواهیم برای توصیفات سفرنامه و خسی در میقات، تعبیری امروزی به کار ببریم می‌توانیم بگوییم، شیوه‌ی ناصرخسرو در توصیف امور بیشتر به عکس گرفتن شبیه است و شیوه‌ی آل احمد بیشتر به فیلم می‌ماند. روابط سیاسی عربستان و مصر در دو اثر

یکی دیگر از مسائلی که ناصرخسرو به آن اشاره داشته و آل احمد نیز به آن توجه کرده است، روابط میان سلطان مصر و امرای مکه و مدینه است که در عصر او صمیمانه بوده و در این باره می‌نویسد: «در رجب سنه‌ی

اربعین و اربعمائه دیگر بار مثال سلطان بر خلق خواندند که: «به حجاز قحطی است و رفتن حجاج مصلحت نیست، بر خویشتن ببخشایند و آنچه خدای تعالی فرموده است بکنند». اندر این سال نیز حاجّ نرفتند و وظیفه‌ی سلطان را که هر سال به حجاز فرستادی؛ البته قصور و احتباس نبود و آن جامه‌ی کعبه و از آن خدّام و امرای مکه و مدینه و صلت امیر مکه و مشاهره‌ی او- هر ماه سه هزار دینار - و اسب و خلعت بود، که به دو وقت فرستادی» (ناصرخسرو، ۱۳۸۱: ۱۰۵). وی همچنین آورده است: «امیر مدینه آن سال به مصر آمد، که او را بر سلطان رسمی بود، و هر سال به وی دادی» (همان: ۱۰۶). آل احمد نیز به روابط سیاسی میان عربستان و مصر در دوره‌ی خویش اشاره داشته است؛ اما بر خلاف عهد ناصرخسرو، روابط سیاسی این دو سرزمین خوب نیست و می‌نویسد: «در حجّ امسال گویا از مصری‌ها خبری نیست. می‌گفتند حتّی پوشش کعبه را هم امسال از حجّ نپذیرفته‌ایم و خودمان ساخته‌ایم. و چه خوشحال. اما نمی‌دانستند که اختلاف مصر و سعودی سر قضیه‌ی یمن است» (آل احمد، ۱۳۷۹: ۵۹).

ویژگی‌های سبکی نثر در سفرنامه و خسی در میقات

در مورد شیوه‌ی نگارش و ویژگی‌های سبکی سفرنامه و خسی در میقات آثار مستقلی وجود دارد؛^۲ اما در این قسمت به صورت مختصر ویژگی‌های مهمّ آن‌ها ذکر می‌شود.

سبک نثر سفرنامه مربوط به دوره‌ی سامانی و از نظر قالب نثر مرسل است که به سبک خراسانی هم معروف است. دکتر شمیسا این سبک را با ویژگی‌هایی چون سادگی و روشنی مبتنی بر جملات کوتاه و کلمات فارسی و خالی از لغات عربی و مهجور معرفی کرده و به صورت اختصاصی در مورد سفرنامه نوشته است: «کتاب سفرنامه به سبک اوایل دوره‌ی غزنوی است و به قول ملک‌الشّعرا «نمکی از قرن پنجم» دارد. با آنکه اساس نثر غزنوی با سامانی یکی است؛ اما بر طبق قانون تغییر و تحول و گذشت زمان تغییراتی در آن دیده می‌شود: درصد لغات عربی افزوده شده است و از درصد استعمال لغات کهن از قبیل ایدون و ایدر کم شده است. دیگر فعل‌ها را مانند قدیم تکرار نمی‌کنند، بلکه به قرینه‌ی فعل جمله‌ی اوّل سایر افعال را حذف می‌کنند. به جای «بود» از «باشد» استفاده می‌کنند. جهت پرهیز از تکرار، افعال را در معنی مجازی به کار می‌برند» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۳۶). همچنین درباره‌ی سبک نثر ناصرخسرو و آل احمد آمده است: «ساختار جملات سفرنامه انعطاف‌پذیر است و ارکان جمله جا به جا می‌شود و آل احمد نیز در این شیوه از پیروان موفق اوست» (محمّدی بنه‌گری، ۱۳۸۴: ۷۹).

و اما نثر خسی در میقات که نثر معاصر است را محاوره‌ای، کوتاه، تأثیرگذار، برون‌گرا، اجتماعی و همراه با انتقاد توصیف کرده‌اند. «نثر آل احمد را نثر شکسته می‌گویند که به گونه‌ای نثر عامیانه است، با لحنی دقیق و شیوه‌ای افراطی و تند دارد. از ویژگی‌های آن می‌توان به حذف فعل یا ارکان دیگر جمله- با قرینه‌یابی- به جهت

کوتاهی و ایجاز در کلام، شکسته شدن کلمات، جملات کوتاه، حذف فعل «گفتن» و جایگزین کردن «که» به جای آن (شیطنت کرد که: حاجی حرفت را برشته بزن)» (حلاج زاده، ۱۳۸۹: ۲۵).

می‌توان گفت، اگر چه نثر سفرنامه و خسی در میقات به دو دوره‌ی متفاوت نثر کهن و معاصر فارسی مربوط می‌شود؛ اما با وجود این خیلی از هم متمایز نیستند و از لحاظ سادگی و صراحت به هم نزدیکند؛ محاوره‌ای بودن و جابه‌جایی ارکان جمله از ویژگی‌های زبانی مشترک نثر دو اثر است، از نظر محتوایی، ناصر خسرو بیشتر از آل احمد، مشاهدات خود را توصیف می‌کند در حالی که بیان آل احمد در کنار توصیف، انتقادی و تأثیرگذار نیز هست.

ثبت تاریخ وقایع نیز در آثار مکتوب، هم از لحاظ زبانی و هم از نظر زمانی قابل توجه است. ناصر خسرو در سفرنامه معمولاً در ثبت تاریخ دقیق است و بیشتر تاریخ‌ها را به تقویم هجری قمری ذکر می‌کند. برای نمونه در این مورد ثبت کرده است: «وداع خانه‌ی خدای تعالی کردم روز آدینه نوزدهم ذی‌الحجه سنه اثنی و اربعین و اربعمائه که اوّل خرداد ماه قدیم بود.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۱: ۱۴۰). وی با توجه به طولانی بودن مدت سفر و تنوع مکان‌ها و سرزمین‌های آن، از ذکر جزئیات و وقایع هر روز خودداری کرده و تنها آنچه را که لازم و جالب بوده، با دقت و فصاحت هر چه تمام‌تر به نگارش در آورده است؛ اما از آنجایی که خسی در میقات از نظر زمانی، تنها شرح بیست و سه روز مسافرت است و از لحاظ مکانی هم خیلی محدودتر از سفرنامه است، نویسنده هر روز به ثبت وقایع و مشاهدات خود پرداخته و به ذکر تاریخ شمسی در هر روز اکتفا کرده است؛ البته چون سفر در زمان حج تمتع بوده است، می‌توان به آسانی تاریخ قمری آن را نیز دریافت.

نتیجه

بنیاد سفرنامه‌ی ناصر خسرو و خسی در میقات آل احمد حج است، با این تفاوت که سفرنامه به علت گستردگی و تنوع مکان‌ها و زمان سفر نویسنده به حج محدود نمی‌شود، اما سراسر خسی در میقات به مکان و زمان حج محدود می‌شود. در نتیجه ناصر خسرو برای عدم اطاله مطلب به ذکر کلیات پرداخته است؛ ولی آل احمد هر روز را با تمام مشاهدات و جزئیات بیان کرده است.

ناصر خسرو علت سفر خود را دیدن خوابی می‌داند که غفلت را از او می‌زداید و به جست‌وجوی حقیقت وا می‌دارد؛ اما آل احمد هر بار علت و تعبیر خاصی را برای رفتن به حج بیان می‌کند، گاه اظهار می‌دارد که به خاطر برادر بزرگترش که چند سال در مدینه بوده و آنجا وفات یافته است تصمیم به این سفر گرفته است و گاه آن را مفر دیگری می‌داند که می‌خواهد خود را بیشتر گم کند.

ناصر خسرو در حجّ خیلی کم به شرح حال خود و اطرافیانش می‌پردازد؛ اما سراسر خسی در میقات حسب حال آل احمد و همراهانش است و علت آن را می‌توان محدودیت زمانی و مکانی در سفر آل احمد دانست که مطالب زیادی جز مشاهدات روزانه‌اش برای یادداشت نداشته است.

ناصر خسرو از احساسات خود در حج پرده بر نمی‌دارد و در توصیف مشاعر حجّ به توصیف مکان‌ها بسنده کرده است و فلسفه آن‌ها را بیان نمی‌کند؛ اما جلال آل احمد علاوه بر توصیف مکانها و آداب مراسم حجّ، احساسات معنوی یا تفکرات انتقادی خود را نیز بیان می‌کند.

سبک نثری سفرنامه و خسی در میقات اگر چه به دو دوره‌ی متفاوت مربوط می‌شود؛ اما تمایز چشمگیری که باعث اختلاف آن دو باشد، دیده نمی‌شود، بلکه از نظر سادگی و محاوره‌ای بودن به هم نزدیکند.

پی‌نوشت‌ها

۱- برگرفته از: انواع سفرنامه، آقاجعفری، هما

www.ordibeheshtmah.persianblog.ir/1391/7/10

۲- در باب ویژگی‌های سبکی هر دو نویسنده آثار و مقالاتی چون «سبک نثر ناصر خسرو در سفرنامه» از مهدی درخشان و «جلال و نثر شکسته معاصر» از لیلا حلاج زاده به صورت مستقل وجود دارد.

منابع

آقاجعفری، هما، ۱۳۹۱، مهرماه، انواع سفرنامه،

www.ordibeheshtmah.persianblog.ir/1391/7/10

- آل احمد، جلال، ۱۳۷۹، خسی در میقات، تهران، فردوس، هفتم.

- ایروانی، محمدرضا، ۱۳۸۶، نگاهی به خاطره نویسی و مقایسه‌ی آن با زندگی‌نامه و سفرنامه، مجله‌ی زبان و ادبیات فارسی، شماره هشتم، ص ۷۳.

- حلاج زاده، لیلا، ۱۳۸۹، جلال و نثر شکسته معاصر، کتاب ماه ادبیات، شماره ۴۴ (پیاپی ۱۵۸)، ص ۲۳.

- درخشان، مهدی، ۱۳۵۵، سبک نثر ناصر خسرو در سفرنامه، یادنامه‌ی ناصر خسرو، مشهد، دانشگاه فردوسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ص ۱۹۴.

- دست غیب، عبدالعلی، ۱۳۸۰، نگاهی به سفرنامه‌های آل احمد، کیهان فرهنگی، شماره ۱۸۰، ص ۵۳.

- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۷، سبک شناسی نثر، تهران، میترا.

- قبادیانی مروزی، ناصر خسرو، ۱۳۸۱، سفرنامه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، زوار، هفتم.

- محمدی بنه‌گزی گناوه‌ای، عباسقلی، ۱۳۸۴، رازهای خلق یک شاهکار ادبی (تحقیقی در نثر فارسی - تحلیلی از ناصر خسرو)، دانشگاه فردوسی، مشهد.

- همایونی فر، صادق، «جلال آل احمد»، زبان و ادبیات، یادنامه یغما، یغمای سی و دوم.

سفرنامه‌های مکه در ادبیات و "سفرنامه" ناصر خسرو

ابوالفضل قلی زاده^۱

اسمر ممدوا

سفرنامه‌ها در میان آثار مختلف ادبیات شرق با ساختارهای متفاوت دارای جایگاه ویژه‌ای می‌باشند. البته این یک ویژگی تصادفی نیست. وسعت این گونه آثار ادبی ناشی از امتزاج آن با ارزش‌ها و ویژگی‌های والای بشری است. به‌طور کلی شناخت ژرفانگرانه جهان بدون سفر کردن ممکن نیست. این یک واقعیت انکارناپذیر است که به‌نگام تقابل آزادی معنوی با ارتجاع زمانی که انسان در بین محدودیت نبوغ و وسعت هوش واقع می‌شود، فن بیان دست یاری به‌سوی گونه ادبی از نوع سفرنامه دراز می‌کند. وجه مشترک تمام سفرنامه‌ها خود سفر می‌باشد و سفر به‌طور کلی شامل مراحل ذیل می‌باشد:

آمادگی برای سفر، شروع سفر، مسیر سفر، مقصد و بازگشت

نگارش سفرنامه از قدمت زیادی برخوردار است. داستان "بیلقامیس" در ادبیات سومر و "اودیسه" اثر هومر در ادبیات یونان از نمونه‌های قدیمی سفرنامه می‌باشند. سفرنامه‌های مربوط به اماکن دینی نیز دارای ویژگی‌های منحصر به خود می‌باشند. در این عرصه، تشریف به زیارت مکه و مدینه و بازگشت از آن‌ها به همراه خاطرات فراموش‌نشده‌ی نیز موضوع اصلی سفرنامه‌ها را تشکیل می‌دهند. از میان سفرنامه‌ها چند مورد به‌طور ویژه دقت ما را به خود جلب می‌کنند. از بین آن‌ها "سفرنامه" ناصر خسرو علوی (قرن یازدهم میلادی) و منظومه "تحفة العراقین" خاقانی شیروانی (قرن دوازدهم میلادی) را به‌عنوان موضوع مقایسه تطبیقی این نوشتار انتخاب کردیم.

^۱ مدیر انستیتو هنر، زبان و ادبیات نخجوان، آکادمی علوم آذربایجان

ناصر خسرو (۳۹۴ - ۴۸۱ ه. ق) از شاعران بزرگ فارسی‌زبان، حکیم و جهانگرد ایرانی و از مبلغان مذهب اسماعیلی بود. وی بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه یونانی و حساب و طب و موسیقی و نجوم و فلسفه و کلام تبحر داشت و در اشعار خویش به کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده است. ناصر خسرو به همراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را از برداشته است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده است. ناصر خسرو یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌ها در ادبیات ایران است. تصادفی نیست که نام ناصر خسرو جزو بیست شاعر برگزیده از میان صدها شاعر شرق توسط محققین در دوره زمانی قرون نه تا بیست می‌باشد. سال ۱۰۴۵ میلادی سال تحول اساسی در زندگی و جهان‌بینی ناصر خسرو می‌باشد. وی شب‌هنگام شخصی نورانی را در خواب می‌بیند و او به ناصر خسرو توصیه می‌کند که از ناز و نعمت دست کشیده به زیارت مکه برود. فردای آن روز ناصر خسرو از شغل خود استعفا داده، تمامی ثروت خود به جز بخش اندکی از آن را بخشیده خود را برای سفر مکه آماده می‌کند. سفر او هفت سال طول می‌کشد. ناصر خسرو در اثر منشور "سفرنامه" به تفصیل از این سفر سخن می‌گوید.

"سفرنامه" هم نمونه‌ای منشور به زبان فارسی مربوط به هزار سال قبل و هم اثری است که اطلاعات کامل و جالبی در مورد ملل خاور دور و خاورمیانه در اختیار ما قرار می‌دهد. این اثر مخصوصاً اطلاعاتی درباره اصول و مراسم رفت‌وآمد به قبله‌گاه مسلمانان و زیارت کعبه مقدس ارائه داده و از این طریق شهرت زیادی در کشورهای شرقی کسب کرده است. این کتاب از قرن نوزدهم میلادی در کشورهای اروپایی شناخته شده و به زبان‌های انگلیسی، روسی و فرانسوی ترجمه شده است. کتاب مزبور در دهه هشتاد قرن نوزدهم میلادی توسط شفر شرق‌شناس فرانسوی به زبان فرانسوی ترجمه و در پاریس انتشار یافت. از آنجاکه شفر تسلط کافی به زبان فارسی نداشت در ترجمه خود مرتکب بعضی خطاهای جزئی شده است.

در دهه بیست قرن بیستم میلادی تعدادی از آثار ناصر خسرو از جمله "سفرنامه" در انتشارات کاپوانی در برلین (متعلق به روشنفکران ایرانی) منتشر شد. (ناصر خسرو. سفرنامه. برلین. ه. ق. ۱۳۴۱، ۱۹۲۲). بعدها تقی زاده این اثر را در سال ۱۹۲۸ در تهران منتشر کرد.

نهایتاً ترجمه انگلیسی این اثر در سال ۱۹۲۲ توسط ی. ا. برتلس به زبان روسی ترجمه شد. مترجم روسی این اثر بعدها بیشتر بر روی این ترجمه کار کرد و در سال ۱۹۳۳ موفق به انتشار آن در مسکو شد. آن‌طور که مؤلف این اثر یادآوری می‌کند، مخاطبین این ترجمه افراد متخصص نبوده، بلکه توده مردم می‌باشد. هدف ناصر خسرو شناساندن و تبلیغ ادبیات فارسی در میان توده مردم می‌باشد. همان‌طور که مؤلف ذکر می‌کند معنی بعضی ارقام به‌طور دقیق مشخص نیست. بعلاوه معنی واحدهای طول و مسافت مورد استفاده در هزار سال قبل نیز کاملاً مشخص نیست.

برتلس ضمن بحث در مورد تخلص "علوی" ناصر خسرو خاطرنشان می‌سازد که محققین قدیمی اعتقاد داشتند که تخلص "علوی" ناصر خسرو را به اهل بیت حضرت علی (ع) متصل می‌کند، ولی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که این تخلص بیانگر ارتباط وی با مذهب شیعه می‌باشد.

مترجم برای انتشار "سفرنامه" به زبان روسی مقدمه مبسوطی نوشته است. برتلس در این مقدمه ضمن ارزیابی این اثر به‌عنوان نمونه‌ای عالی از نثر قدیم ادب فارسی نامعلوم بودن تاریخ نگارش آن را ذکر می‌کند. در این اثر از خلفای عباسی زیاد سخن به میان می‌آید. مترجم با احتیاط ذکر می‌کند که "سفرنامه" بعد از پذیرش مذهب اسماعیلیه نگاشته شده است، اما در این مورد نیز نمی‌توان به‌طور قطع و یقین سخن گفت. شاید در ترجمه روسی این اثر شیعه بودن ناصر خسرو توسط نویسندگان سنی حذف شده است، برای اینکه در نسخه‌های بعدی این اثر موارد متفاوت زیادی با این نسخه وجود دارد. همچنین بر اساس این اثر روشن است که همین نویسندگان سنی عناصر شیعی این اثر را حذف کرده آن را صرفاً به‌عنوان زیارت‌نامه‌ای برای سفر به اماکن مقدس معرفی کرده‌اند. گفتنی است که این‌گونه زیارت‌نامه‌ها در ادبیات فارسی رواج زیادی دارند. مترجم نشان می‌دهد که علیرغم همه این‌ها یعنی این اثر هرچقدر از سوی نویسندگان تحریف هم شده باشد، دارای اهمیت زیادی می‌باشد. ناصر خسرو تلاش کرده است تا واقعیت‌ها را آن‌طور که هست همراه با جزئیاتشان به تصویر بکشد. همان‌طور که خود وی ذکر کرده است خاطرات روزانه‌ای را که در طول سفر می‌نوشت کمک زیادی در انجام این کار به او کرده است. مترجم ضمن شرح دادن خاطرات روزانه‌ای که ناصر خسرو می‌نوشت به اطلاعات ناقص خواننده روس در مورد جهان شرق اشاره می‌کند. او می‌گوید وقتی سخن از شرق بمیان می‌آید اکثر مردم اتحاد جماهیر شوروی قبل از هر چیز هارون الرشید، بغداد و عظمت شرق را به خاطر می‌آورند. مورخین مطالب زیادی در مورد شرق نوشته‌اند اما آن‌ها نیز به‌طور کلی مطالبی در مورد تاریخ خاندان‌ها و اقوام حاکم نگاشته‌اند. در "سفرنامه" ناصر خسرو اوضاع شرق در قرون وسطی نه به‌صورت داستان بلکه آن‌گونه که هست به تصویر کشیده می‌شود. او عناصری را که با طرز زندگی وی همخوانی نداشتند در خاطرات روزانه خود قید کرده است. برای مثال در بیابان‌های شبه‌جزیره عرب تغذیه شتر بجای علوفه با خرما و تغذیه مردی هفتادساله در طول عمر خود فقط با شیر شتر و عدم استفاده از دیگر غذاها توسط این شخص برای خواننده مساله بسیار جالبی است. توضیحات مترجم در مورد واژه‌های بکار رفته در این اثر نیز جالب توجه می‌باشد. مثلاً خروار (واحد وزن) - بار یک الاغ؛ مثقال - شانزده گرم؛ قیر-پانزده گرم و غیره.

این اثر بعد از انتشار در مسکو (اتحاد جماهیر شوروی سابق)، در سال ۱۹۷۰ توسط کمال عینی و سیاحت عینی در شهر دوشنبه پایتخت تاجیکستان منتشر شد. دکتر طاهر محرم لی در دهه هشتاد قرن بیستم تلاش‌هایی برای ترجمه این اثر به ترکی آذربایجانی نمود. وی توانست این ترجمه با ارزش خود را در سال ۱۹۷۷ در شهر

باکو منتشر کند. هرچند ترجمه "سفرنامه" به زبان ترکی آذربایجانی با اصول ترجمه هنری همخوانی دارد. باین حال دقت زیادی در انعکاس واقعیات موجود در نسخه اصلی در این ترجمه به خرج رفته است. تصادفی نیست که در صفحه عنوان این ترجمه عبارت "ترجمه توضیحی از زبان فارسی" بچشم می‌خورد. طبق اظهار نویسنده این اثر حاصل مشاهدات وی در سفر خود با پای پیاده از خراسان به مکه و بالعکس طی هفت سال می‌باشد. نویسنده این اثر را از نسخه انتشار یافته آن توسط نادر وزین پور در تهران (سال ۱۳۵۵) به زبان ترکی آذربایجانی ترجمه کرده است. همان‌طور که خود محرم لی اشاره کرده است وی در ترجمه این اثر از نسخه‌های انتشار یافته آن توسط برتلس در مسکو (۱۹۳۳) و برادران عینی در دوشنبه (۱۹۷۰) به صورت مقایسه‌ای استفاده کرده است. لازم به ذکر است که مقدمه مبسوطی برای این ترجمه نوشته شده است. در این مقدمه درباره مسیر زندگی ناصر خسرو علوی و اثر هنری وی "سفرنامه" اطلاعات مفصلی ارائه شده و جایگاه این اثر در میان سفرنامه‌های دیگر مشخص شده است. شرح‌ها و یادداشت‌های نوشته شده در مورد این ترجمه تأثیر و اعتبار آن را بیشتر می‌افزاید. بدین ترتیب که اسامی اماکن و اشخاصی که در این اثر از آن‌ها نام برده شده است مخصوصاً موقعیت اماکن در زمان حاضر مشخص شده و به صورت دقیق توضیح داده شده است.

اکثر افرادی که در مورد "سفرنامه" ناصر خسرو تحقیقاتی انجام داده‌اند به سادگی، وضوح و قابل فهم بودن زبان نگارش آن اشاره کرده‌اند. طاهر محرم لی نیز در ترجمه این اثر به زبان ترکی آذربایجانی به متن اصلی وفادار مانده و تلاش کرده تا در ترجمه خود از جملات بسیار ساده و قابل فهم استفاده کند. وی در ترجمه خود توجه زیادی به سادگی، واژه‌های خوانا و قابل فهم و ویژگی‌های زبان زنده گفتاری کرده بطوریکه گویی ناصر خسرو "سفرنامه" را به زبان ترکی آذربایجانی نوشته است. نمونه‌های ذیل مؤید این ادعا می‌باشند: ... سرم را و بدنم را شستم (یعنی حمام کردم - ت م) و به مسجد جمعه رفتم (ص ۱۸)؛ از آنجا نیز نفس زنان به میان دو مناره‌ای که در انتهای دیگر بازار بودند می‌رفتند - ص ۹۴ (لازم به ذکر است که عبارت معادل "نفس زنان" در گونه ادبی زبان ترکی آذربایجانی وجود ندارد.) میراب‌ها از میان پیچ‌های تنگی که حیوانات برابر نمی‌توانستند عبور کنند آب را به وسیله ظروف برنجی و کوزه‌های بزرگ بر کول‌هایشان حمل می‌کردند - ص ۶۷ (واژه معادل "کول" در گونه ادبی زبان ترکی آذربایجانی وجود ندارد.)

یکی دیگر از مواردی که در این ترجمه دقت ما را به خود جلب می‌کند نام شهر "اُخت" می‌باشد. (نقل: در این شهر به سه زبان فارسی، عربی و ارمنی صحبت می‌کنند. به نظر من از این جهت نام این شهر را "اُخت" گذاشته‌اند - ص ۲۳). واژه اُخت به واژه اهلت در عربی منتسب بوده و آن را در عربی به همین صورت تلفظ می‌کنند. این اثر درست‌تر بودن اُخت را تصدیق می‌کند. موردی دیگر: ... کسانی که به زیارت مکه می‌آیند

لباس احرام می‌پوشند - ص ۸۲ (در زبان ترکی آذربایجانی معمولاً این لباس را احرام می‌نامند - نگا. فرهنگ لغت آذربایجانی - روسی، جلد دوم، باکو، ۱۹۸۹، ص ۲۴۰)

میراث ادبی گران‌مایه افضل الدین خاقانی شیروانی عبارت از دیوان قصیده ۱۷۰۰۰ بیتی وی، منظومه تحفه العراقین و شصت‌نامه به‌عنوان نمونه‌هایی از نثر نامه‌نگاری می‌باشد. خاقانی ضمن اینکه یک هنرمند انسان‌دوست بود به‌عنوان یک مسلمان مؤمن به طریقت برادری علاقه‌مند بود. این شاعر بزرگ که یک مسلمان معتقد بود دو بار به زیارت کعبه مشرف شده، مناطق عرب نشین و عجم نشین را گشته و طرز زندگی مردم در شبه‌جزیره عربستان را از نزدیک مشاهده کرده است.

میراث ناصر خسرو بر روی نسل‌های بعدی تأثیر گذاشته و منبع الهام شاعران گردید. از جمله متفکران شرقی که از این شاعر بزرگ تأثیر پذیرفته افضل الدین خاقانی شیروانی (۱۱۹۹-۱۱۲۶) می‌باشد. بطوریکه اثر مشهور خاقانی بنام "قصیده شینیه" اثری همنام از ناصر خسرو می‌باشد. بیت زیر چه بود این چرخ گردان را که دیگر گشت سامانش به بستان جامی زربفت بدریدند خوبانش (۷ ص ۲۱۶)

که مطلع قصیده ناصر خسرو می‌باشد هم به لحاظ فرم و هم به لحاظ محتوا با این اثر خاقانی همخوانی دارد. از این جهت نیز مشاهده موارد هماهنگ و مشابه بین زیارت مکه ناصر خسرو و سفر خاقانی طبیعی به نظر می‌رسد.

خاقانی شیروانی به علت دل‌زدگی از ارتجاع و محیط کاخ در سال ۵۵۱ (۵۷-۱۱۵۶) جهت تشریف به زیارت مکه به‌سوی عراق و شبه‌جزیره عربستان روانه می‌شود. شاعر بعد از خارج شدن از بغداد رهسپار کوفه شده و در این شهر مشغول گشت‌وگذار می‌شود. وسعت شهر کوفه و رفتار عطوفت آمیز مردم آن با شور و شوق در "تحفه العراقین" شرح داده شده است. سپس وی به همراه کاروان مکه از کوفه خارج شده و به‌سوی نجد حرکت می‌کند. در ماه ذی‌القعدة همان سال در بادیه و در دهم ذی‌الحجه همان سال در مکه بوده است. خاقانی آبادی‌ها، شهرها، روستاها و ایلاتی را که در مسیر کوفه به مکه، مکه به مدینه و مدینه به شام قرار داشتند دیده است. ضمن اقامت وی در مکه افراد مشهور و مهم با احترام زیاد با این شاعر ملاقات کرده و قصیده‌ای را که وی در کعبه سروده بود با آب‌طلا نوشته‌اند (۸ ص ۲۱۵). قصیده "نهضه الارواح و نزهه الاشباح" (حرکت ارواح و سیر اشباح) با ردیف "دیده‌اند" یکی از زیباترین آثار خاقانی است. در این قصیده تفکرات فلسفی شاعر در مورد مکه و عظمت و حشمت این مکان مقدس در دنیای اسلام توصیف شده است.

در میان شاعران فارسی‌گوی، بی‌شک خاقانی از نظر سرودن کثرت شعر برای کعبه، یگانه است. این شاعر توانا، که فرهنگی غنی و ذهنی پر بار از افکار جوان و تصاویر بکر و تازه دارد، بیش از هر شاعر دیگری در تمجید و ستایش

کعبه شعر والا عرضه کرده است. در میان قصاید او، نزدیک به ده قصیده است که در رابطه با کعبه سروده شده است (بدون احتساب مطلع‌های تجدید شده) و بیشتر این قصاید نیز از سروده‌های مشهور و زبانزد خاقانی است، برای مثال قصیده با مطلع:

زد نفس سربه‌مهر، صبح ملمع نقاب

خیمه روحانیان کرد معتبر طناب

و قصیده با مطلع

شبروان در صبح صادق کعبه جان دیده‌اند

صبح را چون محرمان کعبه عریان دیده‌اند

و قصیده دیگری که با این مصرع آغاز می‌شود:

صبح از حمایل فلک آهیخت خنجرش

که هر سه از امهات قصاید فارسی و از زیباترین سروده‌های افضل الدین خاقانی است. نجار زاده‌ای که شعرش از غنی‌ترین، زیباترین و غرآترین شعرهای فارسی است و طبعاً قصاید کعبه‌ای‌اش نیز از آن زیبایی و غنا و غرابی، بهره کامل برده‌اند.

برخورد او با کعبه، برخورداردی شیفته‌وار است. شاعر گویی عاشقی است که دیدار معشوق، از خود بی‌خودش کرده است:

دریای سینه موج زند ز آب آتشین

تا پیش کعبه، لؤلؤ لالا برآورم

این شیفتگی تا بدان حدّ و اندازه است که شاعر مشکل‌پسند در وصف طبیعت حجاز راه مبالغه می‌پیماید و آن بادیه سوزان لم یزرع را بهشتی بهارین می‌بیند:

گوگرد سرخ و مشک سیه خاک و باد اوست

باد بهشت زاده ز خاک مطهرش

یک از قصاید نفیس خاقانی در مدح کعبه، قصیده‌ای است به مطلع

زد نفس سر بمهر صبح ملمع نقاب

خیمه روحانیان گشت معتبر طناب

و در این قصیده آهنگین و دلنواز، شیفتگی و اخلاص خود را به کعبه معظمه با تعبیری ناب و مبتکر بیان داشته و از جمله گفته است:

حقّ تو خاقانیا کعبه تواند شناخت

ز آخور سنگین طلب توشه یوم الحساب
مرد بُود کعبه جو طفل بُود کعبُ باز
چون تو شدی مرد دین روی ز کعبه متاب
خانه خدایش خدا است لاجرمش نام است
شاه مربع نشین تازی رومی خطاب
خاطر خاقانی است مدحگر مصطفی
زان زحش بیحساب هست عطا در حساب

در وصف کعبه و ذکر مناسک و اعمال و مواقف حج، از رشحات طبع خاقانی است این قصیده که با مطلع دیگر

سرحدّ بادیه است روان پاش بر سرش

تریاق روح کن ز سموم معطرش

قصیده دیگری به مطلع

مقصد اینجاست ندای طلب اینجا شنوند

بختیان را زجرس صبحدم آوا شنوند

به توصیف کعبه و یاد روضه منوره پیامبر اکرم (ص) اختصاص یافته و نشان می‌دهد که شاعر گرانمایه چگونه همراه عرشیان بانگ ولله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیل را لبّیک گفته و خود را در سلک کسانی قرار داده است که آرزو دارند مصداق آیه ان یقولوا سمعنا و اطعنا و اولئک هم المفلحون گردند. این اندیشه را در ابیات زیر می‌بینیم:

عرشیان بانگ ولله علی الناس زنند

پاسخ از خلق سمعنا و اطعنا شنوند

چون جرس دار نجیبان ره یثرب سپرند

ساربان را همه الحان جرسآسا شنوند

به سلام آمدگان حرم مصطفوی

أدخُلوها بِسلام از حرم آوا شنوند

النّبی النّبی آرند خلایق به زبان

امتی امتی از روضه غرّا شنوند

این شیفتگی و دلباختگی روحانی بر حرم کعبه که در شعر خاقانی دیده می‌شود موجب شده واژه مبارک کعبه را حتی آنجا که مستقیماً مدح کعبه مراد او نیست به مناسبت‌های گوناگون زینت‌بخش چکامه خویش سازد

چنانکه قصیده‌ای مردف به کعبه سروده و شعر خود را با این ردیف مقرون به برکت و شرف گردانیده است، اینک ابیاتی از آن قصیده
ای در حرمت نشان کعبه
درگاه ترا مکان کعبه
حق کرد خلیل را اشارت
تا کرد بنا بسان کعبه
جای قسم و مقام سجده است
از بهر خواصّ جان کعبه

خاقانی دو بار سفر حج کرد و در بازگشت از دومین سفرش بود که با دیدار مدائن و خرابه‌های آن متأثر شد و قصیده معروف و باشکوه ایوان مدائن را سرود و در یکی از سفرهای دوگانه‌اش قصیده حرز الحجاز را در کعبه نوشت و بر سر مزار مطهر نبی اکرم بر خواند.

گفتنی است که در بیشتر این قصاید، خاقانی مدح پیامبر اکرم (ص) را با ستایش کعبه توأم کرده است، همچون تخلص بسیار هنرمندانه قصیده‌ای که در آن از ستایش کعبه به مدح پیامبر(ص) می‌پردازد:

بر آستان کعبه مصفا کنم ضمیر
زو نعمت مصطفای مزکی برآورم
دیباچه سراچه کل، خواجه رسل
کز خدمتش مراد مهنا برآورم

حجیم‌ترین اثر خاقانی "تحفه العراقین" می‌باشد. بعضی محققین معتقدند اگر بگوییم که این سفرنامه منظوم حاصل تأثیرپذیری شاعر از سفر به عراق و عربستان می‌باشد به خطا رفته‌ایم زیرا عنوان "تحفه العراقین" بعدها به این منظومه اطلاق شده است. سید حسین آموزگار با استناد به تعدادی از دست‌نوشته‌های قدیمی ادعا می‌کند که اولین عنوان این اثر "تحفه الخواطر و زبده النواظر" (ارمغان خاطرها و برگزیده مشاهده‌شده‌ها) بوده است. استاد قدرتمند سخن در دیباچه این اثر با ذکر اینکه اثر مزبور تنها در مورد سفر به عراق و عربستان نبوده بلکه با سفر به مکه نیز در ارتباط است چنین بیان می‌کند: "من در زندان شیروان بودم. ناگهان ندایی الهی به من گفت اگر می‌خواهی به مقام والایی برسی گام بردار و رهسپار شو که دست یافتن به دولت (مقام والا) سخت است... یعنی برخیز و به شام برو، از آنجا به مکه برو، ابتدا... آماده خدمتگزاری شو سپس لباس احرام پوشیده و منتظر باش و هنگام زیارت از صمیم قلب بگو: ای خدای من، من چپستی تو را به‌خوبی نشناختم." (خ. ش. آثار برگزیده، باکو، لیدر، ۲۰۰۴ ص ۲۲)

"زیارت‌نامه" خاقانی در مقایسه با "سفرنامه" ناصر خسرو دارای برخی ویژگی‌های متفاوت می‌باشد. بدین ترتیب که در "زیارت‌نامه" که منظوم می‌باشد خاقانی احساسات رمانتیک خود را بیشتر بیان کرده و زیبایی‌های دین اسلام را وصف می‌کند. شاعر که با عنوان "شرح سفر" سخن خود را آغاز می‌کند قدرت خدا، خزانه بودن "قرآن کریم" و فضایل رسول خدا محمد (ص) را چنین ترنم می‌نماید:

قرآن خزانه است ای شاعر تو باید

هر سخن را از این خزانه دریافت کنی.

بدان علمی بجز شریعت وجود ندارد

اگر هم باشد نقطه ایست سیاه علم نیست.

حتی لحظه‌ای هم درنگ نکن و قلبت را

به کلام محمد (ص) متصل گردان. (ص ۴۹)

شاعر همدان را توصیف می‌کند، به بغداد می‌رود، زیبایی‌های دجله را مشاهده می‌کند، خرابه‌های مداین را تماشا می‌کند و آئینه عبرت بودن آن را به زبان می‌آورد، به شام می‌آید، در مصر می‌گردد و مدت‌زمان سفر از کعبه به مدینه را ده روز بیان می‌کند. ناصر خسرو این مدت‌زمان را هشت روز ذکر می‌کند. خاقانی نشانه برکت بودن باغ‌های خرما در مدینه را چنین بیان می‌کند:

بنیاد مدینه سد دنیاست

حیاها الله حیات جانهاست.

بنویس مدینه پس بخوانش

نه صورت دین بود میانش.

چون ریزش روزی مسلمان

دخلش کم و برکتش فراوان.

نخلش همه دست کشت جبریل

گشنیده نخل او سرافیل.

یگانه خوی نیک و صفت برجسته‌ی او که او را از دیگر شاعران ممتاز می‌سازد، این است که دانش و ادب خود را دستاویز لذت دنیوی قرار نداده و هرگز به مدح و ستایش خداوندان زر و زور نپرداخته و دیوان او مجموعه‌ای از پند و اندرز، حکم و امثال و درعین‌حال درس‌هایی از اصول انسانیت و قواعد بشریت است. ناصر خسرو بی‌گمان یکی از شاعران بسیار توانا و سخن‌آور فارسی است. او به آنچه دیگر شاعران را مجذوب می‌کند، یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه‌های دل‌فریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیش‌تر به حقایق و مبانی و

باورهای دینی است. به همین خاطر حتی توصیف‌های طبیعی را هم برای ورود در مباحث‌های عقلی و مذهبی به کار می‌برد. به‌طور کلی وی در پیشرفت و تعالی شعر فارسی تأثیر شگرفی از خود بجای گذاشته است.

فهرست منابع

- ۱- تاریخ ادبیات آذربایجان (۷ جلد)، جلد دوم، باکو، انتشارات علم، ۲۰۰۷.
- ۲- سفرنامه ناصر خسرو، نوشته حکیم ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی، به کوشش د. ر. نادر وزین پور، تهران، ۱۳۵۰ شمسی.
- ۳- دیوان قصاید و مکتعات حکیم ناصر خسرو، تهران، ۱۳۰۷-۱۳۰۴
ناصر خسرو، جامع‌ال حکمتین، تهران. (۱۹۵۳) ۱۳۳۲-۴
- ۵- ناصر خسرو. سفرنامه، برلین، ح. ق. ۱۳۴۱
- ۶- خاقانی شیروانی. آثار برگزیده. باکو، انتشارات لیدر، ۲۰۰۴
- ۷- ابو معین حمیدالدین ناصر بن خسرو مروزی. دیوان کامل ناصر خسرو. تهران ۱۳۳۹
- ۸- دیوان افضل‌الدین بدیل بن علی نجاری. تهران ۱۳۳۸ هجری
- ۹- ناصر خسرو علوی. سفرنامه. (ترجمه توضیحی از زبان فارسی)، باکو، انتشارات علم، ۱۹۹۷
- ۱۰- آموزگار سید حسین. مقدمه "تحفه الخواطر و زبده النظایر" "تحفه العراقین" خاقانی شیروانی. تهران، ۱۳۳۳ هجری

بررسی تطبیقی تصویر حج در سفرنامه‌ی ناصر خسرو و ابن بطوطه

مینا پیرزادنی^۱

سمیره مرادزاده^۲

الهام صحرائی^۳

۱-مقدمه

سفرنامه‌نویسی یکی از سبک‌های ادبی است که در آن شخصی که به سرزمین‌های دیگر سفر کرده، دیده‌ها، شنیده‌ها، تجربیات، رخدادها و احساساتش را درباره آن سرزمین‌ها و مسیر رسیدن به آن‌ها برای آگاه کردن دیگران در قالب کتابی می‌نویسد.

می‌توان ادعا کرد که یکی از مهمترین موضوعات دل‌انگیز برای نگارش سفرنامه در گستره ادبیات جهانی، به ویژه در سرزمین‌های اسلامی سفر به خانه خدا در شهر مکه معظمه بوده است. در طول تاریخ، میلیاردها انسان برای انجام فریضه حج راهی این سرزمین مقدس شده و در کنار خانه خدا و در مشاعر مقدس به عبادت می‌پردازند. تقریباً تمامی این زائران در طی این سفر، به مدینه منوره نیز مشرف می‌شوند و به زیارت حرم رسول خدا(ص) و قبور امامان و بزرگان از صحابه در قبرستان بقیع می‌روند. این سفر روحانی، برای هر مسافری که قدم در این سرزمین می‌گذارد، خاطره‌ای فراموش نشدنی است و مسافرین این دیار تا پایان عمر به یاد خاطرات این سفر زندگی می‌کند و آن را نقطه اوج در زندگی معنوی خود می‌داند.

از کهن‌ترین سفرنامه‌هایی که در آن‌ها به موضوع حج پرداخته‌اند، کتاب پراچ ناصر خسرو قبادیانی عالم اسماعیلی مذهب است که مملو از آگاهی‌های گرانبها، از درخشان‌ترین دوره تمدن اسلامی است. در دوره‌های بعد، نوشته‌های ابن بطوطه و ابن جبیر به عنوان سفرنامه‌های شاخص مطرح شد، در حالی که در کنار آنها سفرنامه‌های دیگری نیز وجود داشت و دارد که در آن حد از جامعیت نیست. چنین سفرنامه‌هایی که در توصیف مناسک حج

^۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه ایلام pirzadnia@yahoo.com

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه ایلام mouradzadeh.samireh@gmail.com

^۳. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه ایلام elhamsahraei@gmail.com

و آثار معنوی آن و مسیر سفر، به ویژه شهرهای مقدّس مکه و مدینه است، از دیر باز تاکنون به رشته تحریر در آمده و انتشار یافته‌اند لیکن آنگونه که باید مورد بحث و بررسی قرار نگرفته‌اند. در حالی که این نوع نوشته‌ها از کاملترین و معتبرترین منابع درباره حجاز، از جنبه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی، به شمار می‌روند. البته در ایران طی چند دهه گذشته یک جنبشی در تدوین و گردآوری سفرنامه‌های حج صورت گرفته است. که از آن جمله می‌توان به کوشش حجت‌الاسلام رسول جعفریان، پژوهشگر و دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران در کتاب ۸ جلدی «پنجاه سفرنامه حج قاجاری» اشاره نمود. که بیشتر تکیه‌اش به دوره‌های اوج نگارش این نوع ادبی است. اما با توجه به اهمیت سفرنامه‌های تاریخی و گراندرد این دو شخص (ناصر خسرو و ابن بطوطه) تاکنون پژوهش‌هایی در قالب کتب، رساله‌های ارشد و دکتری و مقالات عدیده‌ای نگاشته شده است که اغلب به صورت کلی به موضوع سفرنامه‌های آن‌ها پرداخته شده است. که از مرتبط‌ترین آن‌ها به موضوع بحث حاضر می‌توان به مقاله‌ی همایشی «بررسی تطبیقی سفرنامه ناصر خسرو و ابن بطوطه» (۱۳۹۱) [حسن دادخواه و کلثوم غلامی] اشاره کرد. اما تطبیق سفرنامه‌ی حج این دو به صورت مجزا مورد بررسی قرار نگرفته و تا تاریخ نگارش این مقاله توسط نویسندگان این مقاله دیده نشده است. لذا پژوهش پیش‌رو به بررسی تصویر حج در دو سفرنامه «ناصر خسرو و ابن بطوطه» از دیدگاه ادبیات تطبیقی و بر اساس مکتب فرانسه می‌پردازد، زیرا این مکتب است که به بررسی سفرنامه‌ها و تصویر یک کشور از دیدگاه ادبیات کشور دیگر اهتمام می‌ورزد. و هدف از این بحث این است که با یک بررسی اجمالی از تصویر حج در این دو سفرنامه، به پاسخی مناسب برای چند سؤال دست یابد: ۱- دیدگاه‌های ناصر خسرو و ابن بطوطه نسبت به حج و اعمال آن و کیفیت انجام مناسک به عنوان نماینده‌ی دو زبان و دو تاریخ چگونه است؟ ۲- وصف و زبان بیانی آن‌ها به چه صورت است؟ به امید آن‌که در آینده شاهد مطالعات و پژوهش‌هایی با دامنه‌ی بیشتر و دقیق‌تر در این زمینه باشیم.

۲- تاریخ سفرنامه و گزارش حج نویسی و جایگاه آن در ادبیات تطبیقی

در میان نقاط مختلف جهان اسلام، مغرب اسلامی نسبت به سایرین صاحب آثار بیشتری در زمینه اطلاعات جغرافیایی سفرنامه‌ای است، اما در شرق، تنها سفرنامه شایسته از دوران کهن، سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی در قرن پنجم است. گرچه آثار دیگری هستند که بیشتر در باب جغرافیای عمومی‌اند.

اوج سفرنامه‌نویسی مغربی‌ها از قرن ششم تا قرن یازدهم هجری است، به طوری که نگارش سفرنامه در مغرب آن دوره، به شکل یک سنت علمی درآمده و از میان آن‌ها ابن بطوطه شاخص‌ترین آنهاست.

بر این اساس قدیمی‌ترین سفرنامه‌های مربوط به حج در شرق و مغرب اسلامی را هم می‌توان در همین دواثر جست. چرا که هدف اصلی هر دو مسافر از سفر گزاردن فریضه حج بوده است و این سعادت برای هر کدام از آن-

ها چند بار حاصل شد و مشاهدات و تجربیات راه را به تصویر کشیده‌اند. پس از آن اوج این نوع نگارش در ایران مربوط به دوره‌های صفویه و قاجار است که به سبک‌های جدید نگاشته شده‌اند.

وصف آداب و رسوم و سنت مردم جوامع مختلف در ضمن اخبار سفرنامه‌ها جزو ادبیات تطبیقی محسوب می‌شود. مثلاً گویارد در این باره می‌گوید: «درک اینکه مسافران به تعبیر دیگر، جهانگردان، مردم دیگر سرزمین‌ها را چگونه دیده‌اند، به ادبیات تطبیقی مربوط می‌شود، چرا که به نظر ما در آن چه این جهانگردان روایت کرده‌اند، چیزی که غلبه دارد، اخلاق و منش‌های اجتماعی است که در چارچوب خاص ادبیات هر ملت جلوه نموده است.» (گویارد ۴۸: ۱۳۷۴)

بنابراین سفرنامه‌های حج نیز به خاطر انعکاس اخبار و وقایع اجتماع و آداب و رسوم مردمان حجاز و مدینه در ادبیات دیگر ملت‌ها تأثیر گذاشته و در مطالعات ادبیات تطبیقی دارای اهمیت خاصی هستند.

۳- معرفی مختصر دو شخصیت و سفرنامه‌های آن‌ها

این دو جهانگرد پرشور، ضمن سفر به سرزمین‌های مختلف، گزارشی جذاب، صادقانه و دقیق از چگونگی معیشت مردم، وضع شهرها، صنایع و تولیدات، مدارس و خانقاه‌ها، راه و رسم دربارهای مختلف، آداب و رسوم مذهبی مردم، عملکرد طبقات حاکم و... به دست می‌دهند که از دیدگاه ادبیات تطبیقی بسیار ارزشمند و حایز اهمیت است؛ چرا که در ادبیات تطبیقی، بررسی فرهنگ عامه (فولکلور) و تصویر آن از نگاه دیگران، یکی از محورهای مهم شناخت ملت‌ها و مقایسه آنها با یکدیگر است.

۳-۱ ناصر خسرو و سفرنامه‌ی او

حکیم ابومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی ملقب به حجت از شاعران و نویسندگان بسیار توانا و بزرگ ایران و از گویندگان درجه‌ی اول زبان فارسی، در سال ۳۹۴ هجری در روستای قبادیان مرو، تاجیکستان کنونی، دیده به جهان گشود. با بسیاری از دانش‌های روزگار خود مانند فلسفه، اخترشناسی، پزشکی، کانی-شناسی، هندسه‌ی اقلیدوسی، موسیقی، علوم دینی، نقاشی، سخنوری و ادبیات آشنا بود. با این همه، بر اساس آثار خود او، چون ناصر خسرو از خانواده‌ی برخوردار و دیوان سالار بود. (حکیمی ۲۵۵: ۱۳۸۵-۲۵۶) در سال‌های پایانی فرمان‌روایی سلطان محمود غزنوی تا ۴۳ سالگی به کار دیوانی در دربار سلطان مسعود غزنوی و دربار ابوسلیمان جغری بیک داوود بن میکائیل پرداخت. که پیوستن او به دربار سرآغاز کام‌جویی‌ها، شراب‌خواری‌ها و بی‌خبری‌های و تمسخر دیگران با گفته‌های هزل‌آلودش بود. او پس از آن که از آن آلودگی‌ها کناره‌گرفت، خود را ملامت می‌کند اما همین که به چهل سالگی پا گذاشت کم‌کم از کرده‌های خود پشیمان شد و سرانجام آنطور که خود می‌گوید در پی خوابی شگفت که در آن او را به سوی قبله نشان داده بودند، بر آن شد که سفری به مکه داشته باشد و آیین‌های حج را به جا آورد. او سفر خود را در سال ۴۳۷ هجری از مرو و با همراهی برادرش

ابوسعید و یک غلام هندی آغاز کرد. او طی سفری هفت ساله از سرزمین‌های گوناگونی دیدن کرد و گزارش آن را در سفرنامه‌ای به یادگار گذاشت. در مصر با فرقه ی اسماعیلیه آشنا شد و به خدمت خلیفه‌ی فاطمی مصر، مستنصر بالله، رسید. و دستاورد آن سفر هفت ساله و سه هزار فرسنگی برای او دگرگونی فکری و برای ما سفرنامه‌ی ناصر خسرو است.

سفرنامه‌ی ناصر خسرو گزارشی از یک سفر هفت ساله است که در ششم جمادی الاخر سال ۴۳۷ قمری (اول فروردین ۴۱۵ یزگردی) از مرو آغاز شد و در جماددی الاخر سال ۴۴۴ قمری (اول فروردین ۴۱۶ یزگردی) با بازگشت به بلخ پایان پذیرفت. و پس از بازگشت از سفر پربارش در سال ۴۸۱ به علت گرایش جدید دینی پس از طرد شدن از محل خود در یمگان بدخشان درگذشت.

۲-۳ ابن بطوطه و سفرنامه‌ی او

ابوعبدالله محمد بن عبد الله بن محمد بن ابراهیم بن عبد الرحمن بن یوسف لواتی طنجی معروف به ابن بطوطه، در سال ۷۰۳ در طنجه از توابع مراکش به دنیا آمد. (ابن بطوطه ۱۳۶۱: ۶؛ ابن خطیب ۱۹۷۶، ج ۳: ۲۰۶) وی ملقب به شرف‌الدین، شمس‌الدین (زبیدی ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۲۰۰) و بدر الدین بوده است. وی در خانواده‌ای تربیت شد که همگی به علوم شرعی اشتغال داشتند و صاحب مال و مکنت بودند. (ضیف بی تا: ۹۵)

سفرنامه ابن بطوطه یکی از مشهورترین کتاب‌های جغرافیایی است. این کتاب نتیجه سفرهای طولانی ابن بطوطه است که در سال ۷۲۵ هجری قمری آغاز شد و در سال ۷۵۴ هجری قمری پایان یافت و در مجموع ۲۹ سال و نیم به طول انجامید. به راستی کتاب سفرنامه ابن بطوطه حاصل چندین سفر پی‌درپی و طولانی نویسنده به دور دنیاست. چنانکه به بیشترین شهرهای سرشناس دوران خودش سفر کرده و بیشتر کشورهای آسیا و آفریقا و قسمتی از قاره اروپا نیز دیدن کرده است.

۴- بررسی تطبیقی تصویر حج در دو سفرنامه

۱-۴ اهداف و انگیزه‌ها

سیر و سفرها در زمینه‌های گوناگون و با اهداف متفاوت انجام می‌شود؛ مانند طلب علم، شناخت خویشتن و اخلاق خود، مشاهده شگفتی‌ها، سفرهای عبادی، (حج و زیارت مشاهد متبرکه) گریز از مشاغل دنیوی، تجارت، تماشا و تفریح و... که در هر یک سودی نهفته است. پرسودترین و ثمربخش‌ترین آنها سفر حج می‌باشد که منافع آن هم دنیوی است و هم اخروی. لذا بررسی اهداف و انگیزه‌ی صاحبان اثر در جهت کشف ماهیت آن‌ها حائز اهمیت است.

بنابر شواهد و گفته‌ی دو سفرنامه‌نویس مذکور، انگیزه اصلی هردو از سفر، انجام فریضه‌ی حج بوده است. چنانچه ناصر خسرو در باب علت سفرش می‌گوید: شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن از این

شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر به هوش باشی بهتر است. من جواب گفتم که: حکیمان جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب دادی: در بی‌خودی و بی‌هوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این از کجا آم؟ گفت: جوینده یابنده باشد. سپس، به سوی قبله اشاره کرد و دیگر سخن نگفت. و به دنبال تأویل این خواب بیدارکننده عازم این سفرهفت ساله گشت و در این مدت ۴ بار حج گزارده است. نیت ابن بطوطه نیز در ابتدای سفر ادای فریضه حج و زیارت حرم پیامبر اعظم (ص) بود. وی در مسافرت طولانی خود از این نیت غافل نشد چنان که ۴ بار به مکه سفر کرد و ۷ حج به جا آورد. (تازی ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۳۸) وی هم‌چنین چند سال مجاور خانه‌ی خدا بود. (ابن بطوطه ۱۳۶۱: ۲۰) او می‌گوید: از عجایب صنع خداوندی است که شوق وصول به آن امکان مقدّسه را در دلها نهاده و مهر زیارت آنها را با جانها در هم سرشته است که هرکس پای در آن دیار می‌نهد دیگر نمی‌تواند دل برکند و خاطر از هوای آن ببردازد...

نکته‌ی حایز اهمیت دیگر آن است که هردو پس از بازگشت از سفر با اراده‌ی شخصی یا به خواسته‌ی دیگری به ثبت مشاهدات و تجربیات سفرهایشان پرداخته‌اند. از شواهد موجود در سفرنامه ناصر خسرو می‌توان استنتاج کرد که آن را بعد از سفر از روی یادداشت‌های میان راه نوشته است. ابن بطوطه هم نیز پس از بازگشت به موطن خود در سال ۷۵۴ ه. ق. داستان سفر دور و دراز خود از مغرب اقصی تا ساحل چین در شرق اقصی را در شهر فاس به ابن جزی، یکی از فضلاء مقیم آن دیار، املا کرد. ابن بطوطه و ابن جزی به فرمان سلطان ابوعنان فارس پادشاه مراکش به ثبت گزارش این سفر همت گماشتند و حاصل این کوشش کتابی بود که نام تحفة النظار فی غرائب الامصار و عجایب الاسفار بر آن نهادند. (موحد، ۱۳۷۸: ۲۰) ابن بطوطه املای کتاب را در سال ۷۵۶ ه. ق به پایان برد و ابن جزی با تلخیص یادداشت‌های وی در ماه صفر ۷۵۷ از تألیف کتاب فارغ شد. (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۸۱۶) ابن بطوطه در سفر طولانی خود از هر فرصتی که پیش می‌آمد برای تکمیل معلومات و ادامه درس و بحث استفاده می‌کرد و به تفصیلی که در سفرنامه خود آورده کتب مهم حدیث و فقه را در محضر اساتید زمان خوانده است و داستانهای مختلفی از این دیدارها در سفرنامه‌اش نوشته است.

این تعدد مشرف شدن به مکه سبب گشت تا با فرهنگ حرمین شریفین آشنا شوند و آن دو شهر را به خوبی به تصویر بکشند. گرچه نیت اصلی هردو گزاردن حج بوده است، و با انگیزه‌ی شخصی و تکمیل فهم و اطلاعات خود به این سفر اقدام کرده‌اند و کلاس‌های درس و محضر اساتید و بزرگان حاضر می‌شدند و بهره‌ها می‌گرفتند. طوری که ناصر خسرو چندبار برای دریافت کتاب و آشنایی با مذهب اسماعیلیه به مصر سفر می‌کند و در آن جا لقب حجت می‌یابد، که به نوعی شگرف در زندگی او تأثیرگذار بود. پس بر این اساس ناصر خسرو با توجه به درونیات خودبه وصف دقیق و جزء به جزء آن دیار پرداخته اما گرایش ابن بطوطه بیش‌تر به وصف کلی و گاهی هم جزئی

است. و به گزارش وضعیت اجتماعی محیطها می‌پردازد گرچه ناصر خسرو از این جنبه غافل نبوده است، اما این- بطوطه شاید به خاطر همین جذابیت سنن و آیین‌های خاص ملت‌ها سفری طولانی را بدون خستگی و ملل تحمل کرده است. البته این امر در گزارش‌های سفرنامه‌ی کاملاً هویداست.

۴-۲ پرداختن به ظاهر سفر حج و فلسفه مکتوم آن

هر دو نویسنده در وصف ظاهر پدیده‌های مربوط به مکان مذکور نهایت دقت را به کار می‌گیرند و به بهترین نحو ممکن به بیان مخطورات ذهنی‌شان، می‌پردازند. ناصر خسرو در کعبه را توصیف کرده و طول و عرض و جنس درها و تزیینات آنها را شرح داده است. همچنین اندرون کعبه، ضخامت دیوارها، خلوت‌های درون کعبه، سنگ‌های کف کعبه، ستون‌ها، محراب‌ها، قندیل‌ها، پوشش‌های کعبه و... همه را به دقت تمام توصیف کرده و کیفیت گشودن در کعبه و نحوه و ترتیب ورود مردم به درون خانه را تمام و کمال نوشته است. «و خانه کعبه به میان ساحت مسجد است، مربع طولانی، که طولش از شمال به جنوب است و عرضش از مشرق به مغرب، طولش هفده ارش و بلندی سی ارش است. و عرض شانزده، و در خانه سوی مشرق است و چون در خانه روند، رکن عراقی بر دست راست باشد و رکن حجرالأسود بر دست چپ و رکن مغربی جنوبی را رکن یمانی گویند و رکن مغربی شمالی را رکن شامی گویند. و حجرالأسود را در گوشه دیوار به سنگی بزرگ ترکیب کرده‌اند و در آنجا نشانده، چنانکه مردی تمام قامت بایستد، با سینه او مقابل باشد و حجرالأسود به درازی، به دستی و چهار انگشت باشد هشت انگشت باشد و شکلش مدور است. از حجرالأسود تا در خانه چهار ارش است و آنجا را که میان حجرالأسود و در خانه است ملتزم گویند و در خانه از زمین به چهار ارش برتر است و چنانکه مردی تمام قامت بر زمین ایستاده بر عتبه رسد. و نردبان ساخته‌اند از چوب چنان که به وقت حاجت در پیش در نهند تا مردم بر آن بروند و در خانه روند و آن چنان است که به فراخی ده مرد بر پهلو هم به آنجا بر توانند رفتن و فرود آمد و زمین خانه بلند است بدین مقدار که گفته شد.» (سفرنامه ناصر خسرو ۱۳۰ - ۱۲۹)

ابن بطوطه موقعیت شهر مکه و عمارت‌های به‌هم پیوسته آن را توضیح می‌دهد و می‌گوید: محلّ اجرای کلیه مناسک، یعنی منا و عرفه و مزدلفه در قسمت شرقی واقع شده است. و نیز از دروازه‌های مکه، اراضی لم‌یزرع مکه و در عین حال وفور نعمت انواع محصولات در آن، که از نقاط مختلف به مکه آورده می‌شود و... سخن گفته است. موقعیت مسجدالحرام، کعبه و بنای آن را توضیح داده و گفته است: روزهای جمعه پس از ادای نماز و نیز روز مولود پیامبر اکرم، درب کعبه را باز می‌کنند. مراسم افتتاح درب را نیز بدین صورت شرح داده است:

نخست یک کرسی منبر مانند چوبی را روی چهار چرخه‌ای تا پای دیوار کعبه می‌آورند و رییس قبیله بنی شیبه روی آن رفته، مفتاح کعبه را به دست می‌گیرد، سدنه کعبه (پرده داران) پرده را که «برقع» نامیده می‌شود، بلند می‌کنند و رییس قبیله پس از باز کردن درب عتبه را می‌بوسد و خود به تنهایی در اندرون کعبه رفته در را می-

بندد. این وضع به قدر مدت دو رکعت نماز طول می کشد. آنگاه بنی شیبه هم به داخل می روند و در را می بندند و نماز می گزارند، سپس در برای عموم باز می شود.

در اثنای مدتی که اجرای این مراسم ادامه دارد، مردم با نهایت خضوع و خشوع در حالی که دستها را به زاری و تضرع بلند کرده اند در برابر درب کعبه ایستاده اند و به محض اینکه در باز می شود بانگ تکبیر بر می دارند و... از عجایب خداست که وقتی درب کعبه باز می شود و همه مردم به داخل کعبه می ریزند، مزیقه ای احساس نمی شود و همه در آن، جای می گیرند!

امورات معنوی و اعمال مخصوصه حج مربوط به آن از موضوعات مهم در نگارش سفرنامه ای سرزمین حجاز است. ناصر خسرو در سفرش به حج متأثر گشته اما برخلاف زعم آنهایی که معتقدند به اعمال و مناسک حج بی توجه بوده است، و نه به صورت نثر در سفرنامه بلکه به صورت منظوم در وصف فلسفه ای اعمال آن قصیده ای دارد که در آن بسیار به روایت معصومین است. (اشرف زاده ۶۷: ۱۳۸۶) او علاوه بر اینکه همچون دیگران کعبه و متعلقات آن را نمونه اعلا ی ارزش می داند، در توصیف و حمد و ستایش خود، ممدوح را نسبت به آنها سنجیده است و در قصیده معروف خود به مطلع: «حاجیان آمدند با تعظیم/ شاکر از رحمت خدای رحیم» (دیوان: ۳۰۰) فلسفه حج و اعمال و مناسک آن را بیان کرده و گفتنی ها را گفته است.

او فلسفه احرام بستن را حرام کردن همه چیز، جز خدا، بر خود می داند و پیشینه عرفات را مد نظر دارد که به قولی خداوند مناسک و اعمال حج را توسط جبرئیل در عرفات به ابراهیم (ع) آموخت و ابراهیم نسبت به آن معرفت پیدا کرد، لذا معتقد است که باید در عرفات حق را بشناسد و بویی از معرفت پروردگار به مشام او برسد. آواره یمگان شرط ورود حاجی، در حریم حرم را پیراستن از نفس و هواهای نفسانی خویش می داند و به هنگام رمی جمره، همزمان با انداختن سنگریزه باید افعال و عادات مذموم از انسان دور شود. در نظر او قربانی تنها سربریدن گاو و گوسفند و... نیست. حاجی باید در آن مرحله خود را به خدا نزدیک ببیند و نفس شیطانی اش را قربانی کند.

بازگو تا چگونه داشته ای	حرمت آن بزرگوار حریم
چون همی خواستی گرفت احرام	چه نیت کردی اندر آن تحریم
جمله بر خود حرام کرده بسی	هر چه مادون کرد کار عظیم
گفت: نی! گفتمش چو سنگ جمار	همی انداختی به دیو رجیم
از خود انداختی برون یکسو	همه عادات و فعلهای ذمیم؟
گفت: نی! گفتمش چو می کشتی	گوسفند از پی اسیر و یتیم
قرب حق دیدی اول و کردی	قتل و قربان نفس دون لئیم؟ (همان)

وی فلسفه ایستادن در مقام ابراهیم را تسلیم محض و صادقانه در برابر خداوند می‌داند. طواف حاجی حول خانه کعبه یادآور طواف فرشتگان و ملائکه حول عرش عظیم الهی و بیت‌المعمور است.

گفت: نی! گفتمش چو در عرفات	ایستادی و یافتی تقدیم
عارف حق شدی و منکر خویش	به تو از معرفت رسید نسیم؟
گفت: نی! گفتمش چو می رفتی	در حرم همچو اهل کهف و رقیم
ایمن از شرّ نفس خودبودی	در غم حرقت و عذاب جحیم؟
گفت: نی! گفتمش چو گشتی تو	مطلع بر مقام ابراهیم
کردی از صدق و اعتقاد یقین	خویشی خویش را به حق تسلیم؟
گفت: نی! گفتمش به وقت طواف	که دویدی به هروله چو ظلیم
از طواف همسه ملائکتان	یاد کردی به گرد عرش عظیم؟(همان)

ناصر خسرو فلسفه سعی بین صفا و مروه را به صفای درون رسیدن و دو جهان را در پرتو صفای درون دیدن و دل را از آتش دوزخ درمان داشتن می‌داند و می‌گوید: حاجی در بازگشت باید انسانی دیگر باشد. تمام منیت‌های خود را دفن کرده، انسانی الهی شده باشد و بازگردد. این چنین حجّی حجّ مقبول است، این فلسفه‌ها و اهداف را در قصیده معروف خود آورده است:

گفت: نی! گفتمش چو کردی سعی	از صفا سوی مروه بر تقسیم
دیدی اندر صفای خود کونین	شد دلت فارغ از جحیم و نعیم؟
گفت: نی! گفتمش چو گشتتتی باز	مانده از هجر کعبه دل به دو نیم
کردی آنجا به گور مر خستتود را	همچنانی کنون که گشته رمیم؟
گفت: از این باب هر چه گفستی تو	من ندانسته ام صحیح و سقیم
گفتم: ای دوست پس نکردی حجّ	نشدی در مقام محو مقیم
رفته و مکّه دیده آمده باز	محنت بادیه خریده به سیم
گر تو خواهی که حج کنی پس از این	این چنین کن که کردمت تعلیم(همان)

ناصر خسرو در قصیده دیگری به مطلع:

ای شسته سر و روی به آب زمزم حج کرده چو مردان و گشته بی‌غم (دیوان: ۳۱۴)

ضمن اندرزگویی، گفته است:

تاکنون شیطان تو را می‌فریفت و خوب و بدها را در نظر تو معکوس جلوه می‌داد ولی اکنون که تو او را رمی کرده و از خود رانده‌ای، ممکن است با لطایف‌الحیل برگردد و بیش از پیش به تو صدمه بزند، پس مراقب باش دیگر اجازه بازگشت به او مده و از این پس در حرفه خودت با صداقت رفتار کن.

۳-۴ زمینه‌های اطلاع دهی

سفرنامه‌ها بسته به گرایش نویسنده آن نسبت به هم دارای تفاوت‌هایی هستند. در برخی اطلاعات تاریخی و برخی دیگر اطلاعات جغرافیایی و حتی فرهنگی غلبه دارد. نویسنده هر سفرنامه با توجه به جریان ذهنی مورد توجه خود شروع به نگارش می‌کرده مثلاً جریانی به نام «منزل‌نویسی» داریم که شرح منازل بین راه بوده که این‌گونه آثار بیشتر جنبه جغرافیایی دارند و اطلاعات خوبی از شهرهای بین راه می‌دهند که هم ناصرخسرو و هم ابن بطوطه منزل نویسی دقیقی دارند و گاهی به جنبه‌های فرهنگی و مذهبی هم تکیه دارند و حتی علاقه‌مندند که تجربه شخصی خود را از مشکلات سفر ارایه دهند تا مطالب ایشان به نوعی راهنمای دیگران شود. از طرفی یک غلبه اطلاعاتی کلی هم در آنها دیده می‌شود که هر دو آن را رعایت کرده‌اند، چون قسمتی از سفر زمینی بوده و باقی با شتر یا کشتی از هر راهی انجام می‌شده معمولاً همه منازل بین راه را نام‌برده‌اند و در مکه و مدینه آثار تاریخی را مورد توجه قرار داده‌اند به این معنی اسکلت کار در واقع جغرافیایی و شرح راه و منازل در طول مسیر بوده و بقیه اطلاعات به ذوق شخصی افراد بستگی داشته است.

ناصرخسرو دیده‌ها و شنیده‌های خود را به خوبی بازگو کرده است و به نقاشی می‌ماند که دیده‌های خود را به رنگ واژگان به تصویر کشیده است. هر بخش از سفرنامه‌ی او که به توصیف یک جایگاه جغرافیایی مربوط است، به عکسی می‌ماند که عکاسی هنرمند از آن جایگاه گرفته است. او از مرو به سرخس، نیشابور، جوین، بسطام، دامغان، سمنان، ری، قوهه و قزوین می‌رود و از راه بیل، قپان، خرزویل و خندان به شمیران می‌رسد. از آنجا به سراب و سعیدآباد می‌رود و به تبریز می‌رسد. سپس از راه مرنند، خوی، برکری، وان، وسطان، اخلاط، بطلیس، قلعه ی قف انظر، جایگاه مسجد اویس قرنی، ارزن، میافارقین، به آمد در دیار بکر (در ترکیه ی امروزی) وارد می‌شود. از آن جا با گذشتن از شهرهای شام (سوریه) از جمله حلب به بیروت، صیدا، صور و عکا (در لبنان امروزی) می‌رود. سپس از راه حیفا به بیت‌المقدس می‌رسد.

ناصرخسرو از قدس به مکه و مدینه می‌رود و از راه شام به قدس باز می‌گردد و راه مصر را در پیش می‌گیرد. او از قاهره، اسکندریه و قیروان بازدید می‌کند و از راه دریا به زیارت مکه و مدینه می‌رود. سپس از همان راه باز می‌گردد و از راه آبی نیل با کشتی به اسیوط، اخیم، قوص و آسوان (در مصر) می‌رود. او از برخی شهرهای سودان بازدید می‌کند و از راه دریای سرخ به جدو و مکه می‌رود و شش ماه را در کنار خانه‌ی خدا می‌ماند. از مکه به

سوی لحسا و سپس بصره می‌رود و به عبادان (آبادان) می‌رسد. آنگاه به بندر مهربان می‌رود و از آنجا به ارجان (در نزدیکی بهبهان) می‌رسد و به لردغان، خان لنجان و اصفهان وارد می‌شود. سپس از ناین، طبس، قاین می‌گذرد تا در پایان سفر به بلخ برسد. سرزمین‌هایی که ناصر خسرو از آن‌ها گذشته، بخشی زیر نفوذ سلجوقیان بوده است و بخشی را فرمان روایان محلی اداره می‌کردند. بر مصر و شام و حجاز نیز خلیفه‌های فاطمی فرمان می‌راندند. اما توصیف این سرزمین‌ها در سفرنامه‌ی ناصر خسرو چندان متفاوت نیست و در همه جا از آبادی‌ها و ویرانی‌ها یکسان سخن گفته است. او در همه جا از امنیت و آرامش شهرها ستایش می‌کند، اما از ناآرامی راه‌های فارس و تاخت و تاز عرب‌ها در میان مکه و مدینه نیز می‌گوید. اما دوره ابن بطوطه دوره‌ای است که ایلخانان در ایران زندگی می‌کردند و درباره تسلط بر حرمین رقابتی با ممالیک مصری داشتند. ابن بطوطه از هر دو استفاده کرد و با هر دو دولت رفاقت داشت. رقابت میان ایلخانان با ممالیک شایعاتی را هم ایجاد کرد که یکی از آنها این بود که شایع کردند؛ از جمله اینکه ایرانی‌ها می‌خواهند جنازه پیغمبر را با خود به ایران بیاورند. این شایعات، بعدها در دوره صفویه و هم در سال‌های اخیر که آن وقایع مکه در سال ۱۳۶۶ ش اتفاق افتاد، ادامه داشت و به خاطر این تشابهات گاهی آدمی فکر می‌کند که تاریخ و روایات یک مردم، در طول هزار سال هم عوض نمی‌شود و آنچه در ذهن‌ها وجود دارد، هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و این فرهنگ همچنان تغییر ناپذیر می‌ماند.

به طور کلی راه حج سه مسیر اصلی داشته که اینها راه‌هایی بودند که مدخل ورودی به حجاز بودند. راه یمن، راه عراق (ابتدا از بغداد به مکه و نجف و سپس از نجف) و راه شام به مدینه و سپس مکه.

مصری‌ها از بندر عیذاب که در سمت غربی دریای سرخ بود با کشتی به جده یا بندر ینبع می‌آمدند. ابن بطوطه تا عیذاب هم آمد اما به دلیل آن که همه کشتی‌ها در اثر جنگ در آتش سوزانده شده بودند مجبور به بازگشت شد. در واقع ابن بطوطه از آخرین کسانی است که از این بندر می‌گذرد.

حجاج شامی و مغربی و ترک، در عبور از راه شام، یک راه اضافه‌ای را برای زیارت بیت‌المقدس می‌رفتند. البته نه همه، اما ایرانیان چنین رسمی نداشتند.

ابن بطوطه تقریباً همه این راه‌های حج را پیموده است. او نه تنها راه طولانی مغرب تا مکه را آمد، و طبعاً از راه شام عبور کرد بلکه از راه مکه به عراق هم که به راه زبیده معروف است چند بار رفت و آمد کرد. همین‌طور راه یمن را نیز طی کرد. وی از مکه به یمن رفت. از آنجا به عمان و از عمان به منطقه قطیف و احساء رفت و وضعیت شیعیان آن ناحیه را گزارش کرد.

دیدگاه ابن بطوطه درباره شیعیان عموماً منفی است. هر چند که در مکه و مدینه چندان اشاره‌ای به این قضیه نمی‌کند. اما در قطیف است که نخستین بار با یک جامعه شیعی منسجم روبرو می‌شود. اوضاع اجتماعی مکه در میان گزارش‌های وی شایان توجه بیشتر است. او مکیان را به انفاق و نیکوکاری ستوده، باور دارد که شهر مکه

برای فقیران و دراویش و صوفیان اقامتگاه خوبی است. به گفته او، کسی که بخواهد در شهر مکه ولیمه دهد، نخست سراغ فقیران می‌رود. اطعام فقیران در میان بزرگان مکه همچون قاضی و امام موسم، مرسوم بوده است. (ابن بطوطه ج ۱، ص ۳۸۷) برخی از آنان در روزهای ویژه و عیدها و بعضی نیز هر روز فقیران را اطعام می‌کردند تا جایی که گاهی مانند امام حنبلیان سالانه پنجاه هزار درهم وام‌دار می‌شدند. (ابن بطوطه ج ۱: ۳۸۸-۳۸۹) دیگر مردم نیز به اطعام فقیران توجه داشتند. فقیران کنار تنورهای نانواپی می‌ایستادند و مردم به آنان نان می‌بخشیدند. (ابن بطوطه ج ۱: ۳۸۷)

بر پایه گزارش ابن‌بطوطه، وضع اقتصادی مردم مکه دست‌کم در آن سال‌ها خوب و وجود زائران موجب رونق اقتصادی شهر بوده است. زائران افزون بر این که باعث رونق بازارها بودند، اموال بسیاری می‌بخشیدند. حاجیان کاروان عراق به سال ۷۲۷ق. آن قدر طلا در این شهر انفاق کردند که قیمت طلا سخت پایین آمد. (ابن بطوطه ج ۱، ص ۴۱۰) وی از توزیع صدقات فراوان ابوسعید ایلخان میان مجاوران مکه به سال ۷۲۹ق. گزارش داده است. (ابن بطوطه ج ۱، ص ۴۱۱)

به دلیل ورود تاجران از سراسر سرزمین‌های اسلامی به مکه، انواع مواد خوراکی در این شهر یافت می‌شد. ابن‌بطوطه از یافتن میوه‌هایی مانند انگور، انجیر، هلو و خربزه در این شهر گزارش داده است. (ابن بطوطه ج ۱، ص ۳۷۰) نیز به این عادت مکیان اشاره کرده که تنها یک وعده پس از نماز عصر غذا می‌خوردند و در باقی روز تنها خرما می‌خوردند و از این رو، تنی سالم داشتند. (ابن بطوطه ج ۱: ۳۸۹)

به گفته ابن‌بطوطه، در بازارهای مکه کودکان یتیم با زنبیل به انتظار می‌نشستند و هنگامی که کسی خرید می‌کرد، کالایش را در ازای دریافت دستمزدی به منزل او می‌بردند. این کودکان با این که صاحب کالا با آنها نمی‌آمد و در پی کار خویش می‌رفت، در امانت خیانت نمی‌کردند و کالا را به سلامت به خانه وی می‌رساندند. (ابن‌بطوطه ج ۱، ص ۳۸۷) مکیان مردمانی پاکیزه بودند. لباس آنان بسیار سفید و همیشه پاک بود. زنان مکی که ابن‌بطوطه آنان را به زیبایی و عفت ستوده، عطر فراوان به کار می‌بردند و خشنود بودند که گرسنه بخوابند، اما پول غذای خود را صرف خرید عطر کنند. به گفته او، زنان مکه شب‌های جمعه برای زیارت به مسجدالحرام می‌رفتند و حضورشان فضای مسجد را عطرآگین می‌کرد. (ابن بطوطه ج ۱: ۳۸۷)

۴-۴ سبک بیانی و تصویر ادبی

ناصر خسرو تابع سبکی است که خواستگاه آن خراسان است و اساس آن بر سادگی، روان بودن و خالی از وزن و تکلف و صنعتگری لفظی و معنایی است. (رستگار فسایی بی‌تا: ۱۰۹) یادداشت‌های او بسیار روشن، مختصر اما دقیق، به دور از گزافه‌گویی و عبارت‌پردازی است که آن‌ها را پس از بازگشت از سفر به خوبی تنظیم کرده و به صورت کتابی درآورده است. با خواندن این سفرنامه با دنیای اسلام در نیمه ی نخست سده ی پنجم هجری آشنا

می‌شویم و از آداب و فرهنگ مردمان و شکوفایی شهرهای اسلامی در آن زمان آگاه می‌شویم. ناصر خسرو در نگارش صاحب سبک است و اغلب با گفتن «من که ناصرم» به خود اشاره می‌کند و از عملی خاص یا چیزی که در جایی دیده سخن می‌گوید... با توصیف قصبات و شهرها با نثری نسبتاً ساده، اعتماد خواننده را جلب می‌کند. ناصر خسرو تلاش نمی‌کند با مهارت‌های لفظی و بیانی خواننده را تحت تأثیر قرار دهد، بلکه می‌کوشد با شرح دیدنی‌ها و عجایبی که طی سفر مشاهده کرده است، چنین کند.

اما آن چیزی که ابن بطوطه را شاخص کرده و شهرتش را مدیون اوست، نوعی قصه‌گویی و شیوایی در بیان و گزینش درست و جالب رویدادهاست. کتاب او به انسان‌ها بیش از محل جغرافیایی آن‌ها توجه دارد. و به عنوان گزارشی از جامعه‌ی اسلامی و شرقی قرن چهاردهم میلادی نمونه‌ای منحصر به فرد است. (کراتشوفسکی ۳۴۰: ۱۳۷۶) ابن بطوطه در سفرنامه‌اش توانسته تمامی اطلاعات مناطق مختلف را با شیوایی و گیرایی بالا با قصه تلفیق کرده و این همان رمز موفقیت اوست. البته گاهی از تشابیه زیبا و ساده استفاده می‌کند:

کعبه را دیدم که چون عروسی زیبا و دلربا بر تخت حشمت و جلال تکیه داده و مهمانان خدا از هر سوی آن را درمیان گرفته بودند.

سفرنامه ابن بطوطه را می‌توان نوعی عجایب‌المخلوقات هم دانست که البته بخشی از گفتمان جاری آن دوره بوده است. با اینکه بسیاری از اطلاعاتش دقیق است اما داستان‌هایی را هم نقل می‌کند که جنبه واقعی نداشته و بیشتر افواهی بوده است.

۴-۵ حفظ اصالت زبانی

حکیم بلخی گرچه با زبان عربی به خاطر گسترش آن در زمان او آشنایی داشت. اما تا جایی که می‌تواند از آن استفاده نمی‌کند و در شعر خود زبان خود را به درّی قیمتی تشبیه می‌کند و به خاطر تملق و کسب رضا یا دریافت صله از جانب کسی حاضر نیست آن را بفروشد:

«من آنم که در پای خوکان نریزم / مرین قیمتی درّ لفظی دری را» (دیوان: ۱۴۳)

وتنها تاریخ سال‌ها و ماه‌ها را به زبان عربی ذکر نموده است. در مورد ابن بطوطه نیز باید گفت که با توجه به مدت طولانی مسافرتش به زبان‌های مختلفی آشنا شد از جمله آشنایی اندکی با زبان فارسی پیدا کرده و گه گاهی اصطلاحاتی از آن را در زمینه‌ی اقتصادی، درباری و... در نوشته‌هایش به کار برده است. (خفاجی، ۷۷: ۱۹۹۲)

۵- نتیجه

تصویری که سفرنامه‌های ناصر خسرو (قرن ۵هـ) و ابن بطوطه (قرن ۸هـ)، از حج به دست می‌دهند، از جمله بهترین آثار ادبی حج در ادبیات قدیم فارسی و عربی محسوب می‌شوند. این دو به خاطر ارائه‌ی اطلاعاتی چون

آداب و رسوم و سنت‌های ملت‌ها، رخدادهای تاریخی، باورهای سیاستمداران و روابط سیاسی و اقتصادی دولت-ها، به عنوان سندهای معتبری در پژوهش‌های علمی جایگاهی ممتاز می‌یابند. هم‌چنین به خاطر پرداختن به مسائل انسانی-اجتماعی و انعکاس آیین و رسوم آن دیار در مطالعات ادبیات تطبیقی اهمیت زیادی دارند. بررسی‌های انجام شده در دو سفرنامه حاکی از آن است که هردو از کیفیت وصف، میزان دقت و اسلوب داستانی ساده و روان برخوردارند. و از واژگان نامأنوس و غریب به دورند. تصویرپردازی کلی و دخالت قوه‌ی خیال در نزد ابن بطوطه نیز ساده و سطحی است.

لازم به ذکر است که انگیزه‌ی اصلی این دو شخص که باعث آفرینش دو سفرنامه‌ی ماندگار و گرانقدر شد، عزم سفر حج و انجام فریضه‌ی حج بوده است. که هر کدام از این دو چهار، پنج بار به این مهم دست یافته‌اند و هردو پس از بازگشت به وطن، به ثبت مشاهداتشان اقدام کرده‌اند. هردو از اعمال حج به بیانی زیبا و روان گزارش کرده‌اند. البته ناصر خسرو با زبان نظم از آن تعبیر کرده است.

در تصویری که ناصر خسرو از حج و مسیر آن ارائه می‌دهد، مسائل جغرافیایی و توصیف ظاهری شهرها و مکان-های ویژه بیش از دیگر امور، برجستگی دارد. نثر آن نیز ساده و روان است و با رعایت کوتاه نویسی، به توصیف امور جزئی نیز پرداخته است. گزارش ابن بطوطه نیز آینه‌ای از آداب و آیین‌ها، وضعیت اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، به ویژه سرزمین‌های اسلامی است. توصیفات وی نیز در قالب نثر روان و محاوره گونه، بیان شده است. بهره‌گیری از اصطلاحات مختلف اداری، بازرگانی، کشاورزی و... نیز از خصوصیات سبک وی محسوب می‌شود. این ویژگی‌ها، گزارش زیبایی آن‌ها از سفر حج ناصر خسرو و ابن بطوطه را در زمره بهترین یادداشت‌های ادبیات حج فارسی و عربی جای داده است.

منابع

- ۱- ابن بطوطه، محمد بن عبد الله، (۱۹۷۹)، رحلة ابن بطوطه، مصر: مكتبة التجارية الكبرى، چاپ اول، ج ۱.
- ۲- _____، _____، (۱۳۶۱)، سفرنامه، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
- ابن خطیب، لسان الدین (۱۹۷۶)، الإحاطة فی اخبار غرناطة؛ تصحیح یوسف علی طویل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- اشرف زاده، رضا (۱۳۸۶)، ناصر خسرو و تأویل مناسک حج، ادبیات و زبان‌ها؛ ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد مشهد، شماره ۱۴، صص ۶۷-۸۴.
- تازی، عبدالهادی (۱۴۲۶)، رحلة الرحلات مکه فی مائة رحلة مغربیة ورحلة؛ تحقیق عباس صالح طاشکندی، مکه مکرمه: مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی.

- حکیمی، محمود(۱۳۸۵)، با سیاحان و جهانگردان، ج ۲، نشر آرون.
- خفاجی، محمد عبد المنعم، (۱۹۹۲)، الأدب الأندلسی، بیروت: دارالجيل.
- رستگار فسایی، منصور(بی تا)، انواع نثر فارسی، تهران: انتشارات سمت.
- زبیدی، محب الدین ابی فیض (۱۴۱۴)، تاج العروس؛ تحقیق علی شیری، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ضیف، شوقی، (بی تا)، الرحلات، د. بیروت: دارالمعارف، ط. ۲، د. ت.
- قبادیانی مروزی، ابومعین ناصر خسرو(۱۳۷۰)، دیوان اشعار؛ به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____، _____ (۱۳۶۳)، سفرنامه ؛ به تصحیح د. محمد دبیر سیاقی، چاپ دوم، چاپ گلشن.
- کراتشکوفسکی، (۱۳۷۶)، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام؛ ترجمه: ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- گوینارد، ام. اف (۱۳۷۴)، ادبیات تطبیقی؛ ترجمه و تکمله: د. علی اکبر خان محمدی، تهران: انتشارات پازنگ، چاپ اول.
- موحد، محمدعلی (۱۳۷۶)، ابن بطوطه، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- _____، _____ (۱۳۷۸)، ابن بطوطه، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

بازتاب جهانگردی ناصر خسرو در تصاویر شعری او (با تمرکز بر اعلام جغرافیایی)

رؤیا رضایی^۱

علی خسروی^۲

مقدمه

ادبیات گران سنگ ایران زمین از آغازین زمان شکل‌گیری خود، همواره بستری دل‌انگیز و شیوا برای بیان موضوعات، مفاهیم و پدیده‌های پیرامونش بوده است. ادیب فارسی زبان بنابر آنچه از فرهنگ و دین و تمدن و تفکر و اندیشه‌اش آموخته و از محیط اطرافش برداشت نموده و از نوع نگاهش به جهان ادراک کرده، تراوشهای اندیشه‌ی باریک‌بینش را در قالب سخنان خوش‌تراش و متین و آراسته بیان نموده است. سخن‌گویان و سخن‌سرایان این فرهنگ و تمدن دیرین و پر بار در آثار خود اغلب با الهام گرفتن از عالم خارج، عالمی دیگر آفریده‌اند. عالمی که در آن همه چیز سخن می‌گوید و رنگ و شکل و اندازه و ویژگی‌های خاصی دارد.

خیال‌پردازان عرصه‌ی شعر و ادب فارسی با توجه به نوع و میزان دانش خود، شرایط اقلیمی و طبیعی زندگی، عقاید و باورها، زبان، فرهنگ، تحولات تاریخی، سیاسی، اجتماعی دوران خود و بسیاری مؤلفه‌های دیگر، به شیوه‌های گوناگون، هم در ساختار زبان و هم در مضمون و محتوا، نوآوری‌هایی در زبان و ادب فارسی پدید آورده‌اند و نبوغ خود را در زمینه‌های مختلف نشان داده‌اند. در زمینه‌ی استفاده‌ی شاعر از علوم و فنون خود در شعر باید به سیر تاریخی این کار توجه داشت؛ «در دوران آغاز شعر البته شاعران اصراری به اظهار معلومات و وارد کردن اصطلاحات مختلف علمی و مفاهیم فلسفی و مانند آن در شعر نداشتند؛ زیرا هنوز شعر بدان درجه از کمال نرسیده بود که برای نوآوری و خلق مضمون و تنوع بخشیدن بدان، شاعر به سوی علوم و اطلاعات خویش متوجه شود و از آن‌ها استفاده کند. اما در روزگاری که شعر پایه‌ی استوار یافت و نخستین گام‌ها را به سوی کمال و شکفتگی برداشت، آنگاه رفته‌رفته باریک‌بینی و مضمون‌سازی و وارد کردن اطلاعات گوناگون در شعر رایج شد. به همین مناسبت خواهیم دید که در دوران‌های بعد، شاعران برای آوردن مضمون‌های تازه هر یک به راهی رفته و شعر خود را به وسیله‌ای از شعر دیگران ممتاز ساخته‌اند: یکی چون منوچهری به تتبع در دیوان‌های شاعران عرب پرداخته؛ دیگری مانند انوری اصطلاحات ریاضی و نجوم را در شعر آورده و سومی مثل سنایی با وارد کردن مقاصد صوفیان در شعر به کلی راه آن را تغییر داده است» (محبوب، ۱۳۴۵: ۵۸-۵۷). بنابراین شعر شاعران را تا حدی می‌توان منعکس کننده‌ی اطلاعات علمی و ادبی و نمودار سوانح زندگی و وقایع دوران حیات

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول) - Gmail: royarezaee4@gmail.com
^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

آن‌ها دانست. هرچند که این نیز حکمی قطعی نیست و « نمی‌توان به مجرد این که شاعری یکی دو اصطلاح منطق یا الهیات و طبیعیات و طب و نجوم را در شعر خویش آورده است او را طبیب یا ریاضی‌دان و منجم دانست. اما هرگاه مطالب و معلومات خاصی زمینه‌ی اصلی فکر شاعر را تشکیل دهد (مانند ناصر خسرو که به یقین در تمام علوم رایج عصر خود صاحب نظر بوده و سراسر دیوان او بر این ادعا گواهی عدل و شاهدی صدق است) ناگزیر باید او را در آن فن منتهی شمرد» (همان: ۴۱۴).

شعر ناصر خسرو هم به جهت اعتقادات مذهبی و هم از نظر مطالب علمی، فلسفی و حکمی همواره مورد توجه سخن‌سنان و نقادان شعر و ادب پارسی بوده است، گذشته از این، سیر و سفر او به بلاد و سرزمین‌های مختلف و آشنایی با آداب و رسوم و عادات ملل متفاوت، موجب پدید آمدن ویژگی‌ها و طرز خاصی در شعر و نثر او شده، سخن وی را از دیگران تاحدی متمایز می‌کند؛ آن جنبه از شعر او که در این جا مورد نظر است، زیبایی‌هایی است که او به واسطه‌ی بهره‌گیری از تجاری که در سفرهای خود کسب کرده، خلق شده‌اند. گذشته از برخی اعلام جغرافیایی اساطیری چون کوه قاف و جابلقا و جابلسا و... نیز برخی اعلام جغرافیایی مذهبی نظیر مکه و خیبر و کربلا و... و یا اعلامی که جنبه‌ی تلمیحی در آن‌ها هست همچون بابل و خورنق و... ذهن خوانندگان با قسمت اعظم اسامی واقعی جغرافیایی به کار رفته در شعر ناصر خسرو آشناست؛ با این حال نمی‌توان ادعا کرد، وی به تمام این اعلام و اسامی جغرافیایی که در شعر خویش به کار برده‌است، سفر کرده و از همه‌ی این اماکن، دیدن کرده است، اما این موضوع می‌تواند بیانگر ذوق لطیف آمیخته با دانش جغرافیای او باشد. البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که به علت تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی و نیز تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی متفاوت در هر دوره، محدوده‌ی جغرافیایی برخی از این اعلام تغییر یافته و حتی در برخی موارد، جز اسمی از آن‌ها باقی نمانده است.

در این مقاله با انتخاب ابیاتی از دیوان ناصر خسرو و بررسی آن‌ها از جنبه‌ی بلاغی و ادبی، سعی بر آن شده است تا نحوه‌ی به‌کارگیری اعلام جغرافیایی در آفرینش مضامین و تصویرسازی در شعر این شاعر نشان داده شود و سپس با استخراج جداول و نمودارها به تجزیه و تحلیل این مقوله پرداخته شود.

نمادین شدن برخی از اعلام جغرافیایی: استفاده از تصاویر نمادین با خاستگاه‌های متفاوتی چون طبیعت، دین و مذهب، اسطوره و... در کار اغلب شاعران دیده می‌شود. برخی از اعلام جغرافیایی نیز در گستره‌ی شعر فارسی از قدیم‌الایام به صورت «نماد» به کار گرفته شده‌اند. البته «پدیده‌های طبیعت وقتی به صورت نماد ادبی درمی‌آیند در واقع به یک شیء ادبی بدل می‌شوند که از نمونه‌ی طبیعی خود فاصله می‌گیرند. کوه دماوند یک پدیده‌ی طبیعی است، در قصیده‌ی مشهور دماوندیه ملک‌الشعراى بهار، این کوه به یک پدیده‌ی ادبی بدل می‌شود، از ماهیت طبیعی جغرافیایی خود فراتر می‌رود و به یکی از قلّه‌های شعری در جغرافیای تاریخ ادبی بدل می‌شود»

(فتوحی، ۱۳۸۵: ۱۹۲-۱۹۰). هم‌چنین است نام کشوری چون «روم» که همواره نماد و مظهر «سفیدی و

روشنایی» قرار گرفته و یا «حبش و زنگار و هند» که نماد «تیرگی و سیاهی و سپاهی‌گری» بوده اند:

خورشید روم پرور و ماه حبش نگار	سایه نشین به ساحت طوبی نشان اوست (خاقانی)
غمی که چون سپه زنگ ملک دل بگرفت	ز خلیل شادی روم رخت زداید باز (حافظ)
چو اندر هوا شب غلم برگشاد	شدد آن روی رومیش زنگی نژاد (فردوسی)

و نیز «چین» که در «جغرافیای تاریخ ادبی» ایران، معمولاً نماد رنگارنگی و تلون و سازنده‌ی تصویرهای زیبا و داشتن مشک بوده است و یا نماد عالم مادی در مقابل عالم معنوی تصور شده است:

هر کو نکند فهمی زین کلک خیال انگیز	نقشش به حرام ار خود صورتگر چین باشد (حافظ)
تو بت چرا به معلم روی که بتگر چین	به چین زلف تو آید به بتگری آموخت (سعدی)

«کعبه» که نقطه‌ی مکانی خاصی است که در اعتقادات مذهبی ایران اسلامی از مرتبه و جایگاه والایی برخوردار است، در معنای نمادین «مراد و مقصود» به کار می‌رود و جویندگان همواره در طلب آنند و برای رسیدن به آن - جا راه بسیار می‌پویند:

تو کعبه‌ی مقصودی عیبی نبود بر من	گر رو به تو آوردم یا گرد تو گردیدم (جامی)
----------------------------------	---

«مصر» نماد آبادانی و بهره‌مندی از دانش قرار گرفته است و «نیل» نماد کرم و بزرگواری:

آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد	و آن نیل مکرمت که شنیدید سراب شد (خاقانی)
---------------------------------	---

برخی اعلام جغرافیایی برای ایجاد تصویرهای شاعرانه به کار گرفته شده و تشبیه‌ها و استعاره‌های خیال انگیز و زیبایی با آنها آفریده شده است:

تف تیغش از هند شب کرد بوم	کند باز قندیل رهبان به روم (گرشاسب نامه)
ای بخارا شاد باش و دیر زی	میر زی تو شادمان آید همی (رودکی)

گاهی با بهره‌گیری از اعلام جغرافیایی، ایهام‌های زیبایی آفریده شده:

دیگران با همه کس دست در آغوش کنند	ما که بر سفره‌ی خاصیم به یغما نرویم (سعدی)
جگر چون نافه‌ام خون گشت کم زینم نمی‌باید	جزای آنکه با زلفت سخن از چین خطا گفتیم (حافظ)

همچنین در گستره‌ی شعر و ادب فارسی با استفاده از اعلام جغرافیایی ترکیبات زیبایی آفریده شده که علاوه بر زیبایی لفظی و معنوی هر کدام دارای بار فرهنگی خاصی می‌باشند و در بردارنده‌ی مفاهیم، ویژگی‌ها، رویدادها و جریان‌های فرهنگی و تاریخی در آن سرزمین‌ها هستند؛ از آن جمله است: جادوی بابل - هند شب - عقیق یمانی - مشک خرخیز - نقش چین - بتان چگل - بتکده‌ی فرخار - لعبتان قندهار - سواران چگل - کمان بابلیان - کعبه‌ی فضل - تیغ یمانی - لؤلؤ عمان - کارگاه شُشتر - سهیل یمن - مسجد اقصای دل - هند معنی - دماوند حلم -

ترکستان عارض - خیبر ستم - کعبه‌ی علوم - عسکر هُنر - شُشتر سخا - جادوی بابل - زمزم لطف - کعبه‌ی صفا - مصر عشق - جگرگاه بیستون و...

در دیوان شاعران عرب هم استفاده‌های گوناگون از اعلام جغرافیایی در مضمون پردازي و ترکیب سازی و تصاویر شاعرانه مرسوم بوده است. چنان‌که نویسنده‌ی کتاب «ثمار القلوب فی المضافات و المنسوب» فهرست نسبتاً کاملی از این اصطلاحات را گرد آوری و شرح کرده است، از جمله: سحره الهمند، سکر الاهواز، صوفیه الدینور، لعل بدخشان، مناره الاسکندریه و...

از آن جایی که گستردگی این مضامین به حدی است که در این مقاله نمی‌توان بیش از این به ذکر مواردی از آن‌ها پرداخت، لذا اشعار ناصر خسرو را به طور خاص مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم، زیرا چهره‌ی وی در ادب فارسی به عنوان شاعری مطرح است که در مدت عمر خویش سفرهای زیادی داشته و از جای‌ها و مناطق بسیاری دیدن کرده و تجارب سفرهای خود را در آیین‌های آثارش منعکس کرده است. به جرات می‌توان گفت این مقدار از دانش جغرافیا که در نزد اوست سبب شده تا در ساخت مضامین و تصاویری شعری بیش از شاعران دیگر از اسامی و اعلام جغرافیایی استفاده کند و این ویژگی شعر او را در میان هم‌عصرانش ممتاز گردانده است. تصویر در شعر ناصر خسرو: ناصر خسرو در زمانی می‌زیسته که هنوز نظم و نثر سادگی خود را داشته است زیرا قرن‌های بعد در نتیجه‌ی واردشدن الفاظ و ترکیبات عربی، نظم و نثر سادگی خود را از دست می‌دهد. هم‌چنین «سیر تحول تصویر شعری در ادب فارسی به وضوح گویای آن است که فرایند تجربه‌های خیالین شاعرانه پیوسته روی در دگردیسی داشته و دارد. در شعر سبک خراسانی، تصویرهای خیال حسی‌اند، فراوانی تشبیه حسی به حسی و توصیف‌های عینی بسیار محسوس است. تشبیه حسی، بدوی‌ترین و ساده‌ترین تمرین خیال است که از سطح پوسته‌ی اشیا فراتر نمی‌رود» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۲۲) از میان صنایع و آرایه‌های ادبی‌ای که ناصر خسرو در شعر خود به کار می‌برد، صنایع معنوی مانند انواع تشبیه، توصیف، استعاره و کنایه بیشتر به چشم می‌خورد. از میان صنایع لفظی نیز، صنعت جناس بیش از همه در دیوان او دیده می‌شود (محقق، ۱۳۶۸: ۳۸۴). اینک نمونه‌هایی از شعر ناصر خسرو، به ترتیب الفبای اعلام جغرافیایی، که در هر یک از آن‌ها نوع یا انواعی از آرایه‌های ادبی دیده می‌شود:

آموی: ریگستان آموی، دشت آموی

ایمنی و بیم دنیا همبر یکدیگرند

ریگ آموی است بیم و ایمنی رود فرب

ناصر خسرو: ۹۷/۲۴^۱

لف و نشر، تشبیه

اخضر (بحر): دریای سبز(لغتنامه)
درش دشت محشر تنش کان گوهر
دلش بحر اخضر، کَفَش نهر کوثر
همان: ۳۰۸ / ۸۰

تشبیه

اصطخر: از بزرگترین شهرهای فارس در دوران قبل از اسلام(معین)
نوذر کاووس نماند اگر به اصطخر
رستم زاول نماند نیـز به زاول
همان: ۳۴۱/۱۸

تلمیح

اهواز:

خزینهی علم فرقانست، اگر نه برهوایی تو
که بردت پس هوازی جزهوا زی شعر اهوازی؟
همان: ۱۲۸/۱۹

جناس/مجاز

ایران:

برون کرده‌ست از ایران دیو دین را
ز بی‌دینی چنین ویران شد ایران
همان: ۱۰۷/۱۴

جناس

بابل: یادآور داستان هاروت و ماروت
کان هر دو فریشته به فعل خویش
آویخته مانده اند در بابل
همان: ۲۷۱/۳۰

تلمیح

بخارا: شهری که مرکز آموزش علوم و به‌ویژه فقه بوده و به داشتن افراد فقیه معروف بوده است.

مضمون‌سازی	همان: ۳۴۰/۳۳	/	بهمان فقیه بلخ و بخارا شد	غره مشو بدان که کسی گوید
مضمون‌سازی	همان: ۱۶۸/۵۲	/	« من دیده‌ام فقیه <u>بخارا</u> را	آن را بدو بهل که همی گوید
مضمون‌سازی	همان: ۴۰۶/۵۴	/	در <u>بلخ</u> مجویش نه در <u>بخارا</u>	اینجاست به <u>یمگان</u> ترا دبستان
تناسب	همان: ۳۱/۴۲	/	<u>بلخیت</u> نه آن گفت کان <u>بخاری</u>	<u>رازیبیت</u> جز آن گفت کان <u>چغانی</u>

۱- اعداد سمت چپ، شماره‌ی صفحه و اعداد سمت راست، شماره‌ی بیت را نشان می‌دهند.

بدخشان: به داشتن لعل معروف بوده است.

تشبیه	همان: ۲۹۵/۶	/	چون چادر گازر نگر آن بُرد <u>یمانیس</u>	چون زرّ مزور نگر آن <u>لعل</u> بدخشیش
مضمون‌سازی/کنایه	همان: ۴۸۶/۶۸	/	بیمار به <u>سامره</u> و درمان به <u>بدخشی</u>	سودی نکند حسرت و تیمار چو افتاد
مضمون‌سازی	همان: ۴۳۷/۴۴	/	سنگ درگاهش بر لعل <u>بدخشانی</u>	فضل دارد چو فلک بر زمی از فخرش
تناسب	همان: ۱۵۳/۳۶	/	به <u>بدخشان</u> و <u>جرم</u> و <u>یمگ</u> و <u>براز</u>	سخنم ریخت آب دیو لعین
مضمون‌سازی	همان: ۸۴/۲۲	/	<u>عقیق یمانی</u> ز <u>لعل</u> بدخشان	که بود آن که کمتر به گفتار او شد

براز: ← بدخشان (۱۵۳/۳۶).

بغداد: به داشتن صنایع متفاوت، معروف بوده است و نیز مرکز تجارت و سرآمد شهرها محسوب می‌شده است.

مضمون‌سازی	همان: ۸۳/۸	/	چو <u>بغدادیان</u> را صناعات <u>السوان</u>	مسخر نگار است مر <u>چینیان</u> را
تمثیل (ارسال مثل)	همان: ۳۰۲/۱۷	/	طرفه‌ترست این سخن ز <u>طرفه‌ی بغداد</u>	دست نگیرد ز <u>بوحنیفه</u> رسولت
مضمون‌سازی	همان: ۴۶۲/۱۵	/	بریدی بسی بر و بحر و جبل	به <u>بغداد</u> رفتی به ده نیم سود

و نیز: سند (۲۹۶/۳۷).

بربر:

کنایه/مضمون‌سازی	همان: ۵۰۸/۳۸	/	این سوی <u>ختن</u> خواند مرآن سوی <u>بربر</u>	هر یک به یکی راه دگر کرد اشارت
------------------	--------------	---	---	--------------------------------

بربل (کوه): نماد استواری

تشبیه/ اغراق	همان: ۳۴۱/۵	/	شخص چو نالم که بود چون <u>گه بربل</u>	نیک نگه کن گر استوار نداری
--------------	-------------	---	---------------------------------------	----------------------------

بلخ: جایگاه حکمت و فقه / شهری زیبا و آبادان

کنایه/ مضمون‌سازی	همان: ۱۱۳ / ۱۶۴	/	وآسان شود آواز وی از <u>بلخ</u> به <u>بلغار</u>	دشوار شود بانگ تو از خانه به دهلیز
تشبیه	همان: ۱۴۵/۳۷	/	وزینم من به <u>یمگان</u> مانده مسجون	ازیرا تو به <u>بلخ</u> چون بهشتی
مضمون‌سازی	همان: ۷۹/۱۷	/	خانه‌ش ویران و بخت و ارون شد	حکمت را خانه بود <u>بلخ</u> و کنون
مضمون‌سازی	همان: ۱۷۱/۲۲	/	در خانه‌ی خویش شهریارم	من گر تو به <u>بلخ</u> شهریاری
مضمون‌سازی/تناسب	همان: ۴۳۶/۳۴	/	مفتی <u>بلخ</u> و <u>نشابور</u> و <u>هری زانی</u>	کتب حیلت چون آب ز بر داری

و نیز در: ۳۴۰/۳۳، ۴۰۶/۵۴، ۳۱/۴۲.

بلغار: ← بلخ (۱۶۴/۱۳).

تاتار:

نه در پر و منقار رنگین سرشته / چو گل مشک خرخیز و تاتار دارد / همان: ۳۷۴/۱۵ / مضمون‌سازی

تبت: به داشتن مشک معروف بوده است.

مشک تبتی به پشک مفروش / مستان بدل شکر تبرزین / همان: ۵۱/۳۷ / استعاره/تمثیل

بینی آن باد که گویی دم یارستی / یاش بر تبت و خرخیز گذارستی / همان: ۳۲۵/۱ / تشبیه/ مضمون‌سازی

وان خوار و درشت خار بی‌معنی / مشک تبتی همی کندش آهو / همان: ۱۶ / تمثیل/مضمون‌سازی
۱۶۳

ثبیر (کوه): نماد استواری

نجنبد ز جای، ای پسر، چون درخت / به باد سحر گاه کوه ثبیر / همان: ۴۰۲/۴۱ / تمثیل/ مضمون‌سازی

جابلسا و جابلقا: « قدما نام دو شهر را برده‌اند: جابلقا و جابلسا و گفته‌اند نخستین در مشرق کره‌ی زمین است و دومین در مغرب. کوشش‌های محققان درباره‌ی اصل و منشأ این دو اسم هنوز به نتیجه‌ی قطعی نرسیده است» (فرهنگ معین).

ای پسرنگر به چشم دل درین زرین سپر / کو ز جابلقا سحر گاه قصد جابلسا کند / همان: ۳۸ / جناس/ مضمون‌سازی
۳۸۹

چو زاغ شب به جابلسا رسید از حد جابلقا / برآمد صبح رخشنده چو یاقوت عنقایی / همان: ۴۷۷/۲۰ / جناس/ مضمون‌سازی
جرم: ← بدخشان (۱۵۳/۳۶).

جیحون: نام این رودخانه در مضمون‌سازی‌های شاعران قبل و بعد از ناصر خسرو نیز بسیار دیده می‌شود، در ابیات زیر این رودخانه مظهر پاکی، وسعت و پرآبی است:

مردم اگر ز آب مرده زنده بماندی / خلق نمردی هگرز بر لب جیحون / همان: ۹/۲۹ / تمثیل/ مضمون‌سازی

زنده به آب خدای خواهی گشتن / نه تو به جیحون مرده نه به سیحون / همان: ۹/۲۷ / مضمون‌سازی/جناس/ تناسب

بحرست علم را به مثل فرقان / وز بحر علم امام چون جیحونست / همان: ۳۷، ۳۸، ۲۵۷/۳۹ / تشبیه - استعاره

جیحون خوش است و بامزه و دریا / از ناخوشی چو زهر و چو طاعونست / همان: / تشبیه

ای علم جوی، روی به جیحون نه / گر جانت بر هلاک نه مفتون است / همان: / تشبیه

گر بر این آب تو را تشنگی باشد / منت جیحونم و تو بر لب جیحونی / همان: / تشبیه

هر شب ز خونت چون بخورد لختی / چیزی نمایی ار همه جیحونی / همان: / تشبیه

۳۶۸/۳۱

۳۸۱/۲۲

مر طلب دین حق را به حقیقت / پاک دلی باید و فراخ چو جیحون / همان: / تشبیه

۴۹۱/۳۹

چاچ:

از حرص به وقت چاشت چون کرکس	/	در چاچ و به وقت شام در شامی	همان: ۳۷/۱۱	واج آرایی/ جناس
از چاشت تا به شام ترا نیست ایمنی	/	گر مر تراست مملکت از چاچ تا به شام	همان: ۵۷/۱۸	واج آرایی/ جناس
چگل: سرزمین زیبارویان				
سنگ تواز گشت چرخ گشت چو گل	/	کی نگرد سوی تو کنون چگلی؟		
تا که چو گل بر بدیدت آن چگلی	/	هیچ نبودش گمان که تو زگلی	همان: ۲۸۷/۹	جناس
چین: نماد دوری، سرزمین داروها و عقاقیر، صورتگری و نقاشی، نماد تلون و رنگارنگی، مرکز کفر و بت پرستی، مرکز بافت دیبا و حریر				
خراسان چو بازار چین کرده ام من	/	به تصنیف های چو دیبای چینی	همان: ۱۷/۳۴	تشبیه
حیدر که زو رسید وز فخر او	/	از قیروان به چین خبر خیبر	همان: ۴۷/۶۸	تناسب/ جناس
وان عارض چون حریر چینی	/	گشته ست به فام زرد و پرچین	همان: ۵۰/۶	تشبیه - جناس
بشتاب و بجوی راه این باغ	/	گر نیست مگر به چین و ماچین	همان: ۵۰/۳۰	مضمون سازی
که فرمود از اول که درد شکم را	/	پرز باید از چین و از روم والان	همان: ۸۳/۱۸	مضمون سازی
مسخر نگار است مر چینیان را	/	چو بغدادیان را صناعات الوان	همان: ۸۳/۸	مضمون سازی
تین تست نت حذر کن زو	/	زیرا بخورد خواهدت این تین		
تو بر مراد او به چه می تازی	/	گاهی به چین و گاه به قسطنتین	همان: ۸۹/۱۷	مجاز/مضمون سازی
نقاب رومی و چینی به نیسان	/	همی بندد صبا بر روی هامون	همان: ۱۴۴/۴	مضمون سازی
بفرمود جستن به چین علم دین	/	محمد شدم من به چین محمد	همان: ۱۳۰/۲۴	تلمیح
افسانه ها به من بر چون بندی	/	گوی که من به چین و ماچینم	همان: ۱۳۶/۴۷	مضمون سازی
وز خوب غلامان همه خراسان	/	چون بتکده ی هند و چین ستانست	همان: ۱۹۱/۳۴	تشبیه/تناسب
پر از چین زلف و رخ پرنور گفستی	/	نشینندی مشاطه چینیان	همان: ۲۱۶/۵	جناس
از کین بت پرستان درهندوچین و ماچین	/	پردردگشت جانت رخ زردوروی پرچین	همان: ۲۳۵/۱	جناس/مضمون سازی
طلب علمت فرمود رسول خدا	/	گر سفر باید کردن به مثل تا چین	همان: ۲۸۳/۳۵	تلمیح
سوی چین دین من راه بیاموزم	/	مر ترا گر نکنی روی چین پرچین	همان: ۲۸۳/۳۶	تشبیه/جناس
آل یاسین مرچین را دومین چین است	/	تو به چین دومین شو نه بدان پیشین	همان: ۲۸۳/۳۷	تکرار/تشبیه/استعاره

تکرار	همان: ۲۸۳/۳۸	/ تو به چین بودی و مانده‌ست ترا ماچین	چین تو ظاهر و ماچین به مثل باطن
مضمون‌سازی	همان: ۳۳۵/۸	/ که پر نقش چین شد میان و کنارش	گر ارتنگ خواهی به بستان نگر
مضمون‌سازی/تناسب	همان: ۳۷۲/۵۳	/ برتر ز چین و روم و سپاهان کنم	دفتر ز بس نگار و ز نقش سخن
مجاز/ جناس	همان: ۴۵۵/۴۱	/ قیصرت سجده کندگرروی زی قیصرکنی	چین ترا بنده شودگر تو برو پرچین کنی
تلمیح	همان: ۴۵۷/۳۸	/ گر نبشود جایگهش جز به چین	گفت: «بباید جستن علم را

حبش: نماد سیاهی، سپاهی‌گری و جنگاوری

استعاره - تشبیه	همان: ۱۴۰/۱۴	/ شمشیر از صبح و سنان از شهاب	شاه حبش چون تو بود گر کند
تناسب/ مضمون‌سازی	همان: ۱۶۴/۳۱	/ ترک از حبشی و تازی از هندو	بی حکمت نیست برتر و بهتر
تناسب/ مضمون‌سازی	همان: ۲۲۲/۱۰	/ زسندو زنگ و حبشی‌قیاس مرحشری	به گرد خویش درآردکنون زبیم تو چرخ
استعاره	همان: ۲۹۵/۹	/ آسوده و پاکیزه بلورست او انیش	برمغرش پیروزه به شب شاه حبش را

خراسان:

مجاز	همان: ۱۱۶/۱	/ مر اهل فضل و هنر را نه عام نادان را	سلام کن ز من ای باد مر خراسان را
اغراق	همان: ۱۴۱/۳۳	/ زیر بر دشمن جاهل خضاب	خاک خراسان شود از خون دل
تشخیص	همان: ۱۴۴/۱	/ خراسان را که بی من حال تو چون؟	که پرسد زین غریب خوار محزون
تشخیص/ردالعجز علی الصدر	همان: ۴۸۷/۸۶	/ خشنودی‌ایزدت به از خاک خراسان	اگر خاک خراسان نپذیرفت مخور غم
تشخیص - تشبیه	همان: ۱۶/۲۴	/ پر از مار و کژدم یکی پارگینی	بخاصه تو ای نحس خاک خراسان
تشبیه	همان: ۷۹/۱۸	/ چون که کنون ملک دیو ملعون شد	ملک سلیمان اگر خراسان بود
تشخیص - تلمیح	همان: ۷۹/۱۹	/ دین به خراسان قرین قارون شد	خاک خراسان بخورد مر دین را

- و نیز: چین (۱۷/۳۴، ۱۹۱/۳۴).

خرخیز: سرزمینی مشک‌خیز - تاتار (۳۷۴/۱۵) و تبت (۳۲۵/۱).

خورنق: قصری در کنار حیره مقابل فرات که نعمان بن امرء القیس دستور داد آن را برای اقامت بهرام گور... بسازند (معین).

تشبیه	همان: ۴۵۱/۲۱	/ این محکم شعر چون خورنق	بشونو ز نظام قول حجت
-------	--------------	--------------------------	----------------------

خیبر: ← چین (۴۷/۶۸).

دماوند:

ز بیدادی سمر گشته ست ضحاک / که گویند اوسست در بند دماوند / همان: ۱۸۴/۱۴ مضمون سازی/تلمیح

دیلیم: نماد سفیدپوستی

به پیغمبر عرب یکسر مشرف گشت بر مردم / ز ترک و روم و روس و هند و سند و گیلی و دیلم / همان: ۸۱/۱۸ تناسب/ مضمون سازی

مردم به دانشی تو چو دانا شوی رواست / گر هندوی به جسم و یا ترک و دیلمی / همان: ۴۵۸/۱۰ مضمون سازی

روم:

- دریای روم:

وز بهر خز و بز و خورش های چرب و نرم / گاهی به بحر رومی و گاهی به کوه غور / همان: ۳۴۹/۱۲ مضمون سازی

- کشور روم: داشتن دیبا و قبا، داشتن مردمانی سفیدپوست و زیبا، مرکز داروی گیاهی (والان = رازیانه)

دیه رومیست سخن های او / گر سخن شهره کسای کساست / همان: ۱۰۱/۶۸ تشبیه

وین که همی بر کتف شاخ گل / باد بیفشاند رومی قبش / همان: ۴۲۲/۱۲ استعاره

و نیز در ابیات: دیلم (۸۱/۱۸) و چین (۸۳/۱۸، ۱۴۴/۴، ۳۷۲/۵۳) و زنگ (۱۳۳/۵۶، ۱۵۹/۷، ۲۱۵/۳، ۳۶۲/۲).

ری:

و آشفته بدو سپاری و برکه / شاهنشاه ری کنی غلامش را / همان: ۴۹۲/۱۹ مضمون سازی

و نیز: بخارا (۳۱/۴۲).

زاوول: ← اصطخر (۳۴۱/۱۸).

زم (رود): نام رودخانه‌ای است، نام شهری که این رودخانه از پهلوی آن می‌گذرد (محقق به نقل از برهان، ۱۳۶۸:

۱۸۹).

دهن خشک مانند به گاه نظر / اگر در دهانش نهی رود زم / همان: ۶۳/۳۴ مضمون سازی/اغراق

تو را فردا ندارد سود آب روی دنیایی / اگر برویت ای نادان برانی آب رود زم / همان: ۸۲/۳۲ مضمون سازی/ اغراق

زنگ: نماد سیاهی و سپاهی‌گری

از لشکر زنگیش رخ روز مقیر / وز لشکر رومی ش شب تیره مقمر / همان: ۱۳۳/۵۶ استعاره/ تضاد

تو چو یکی زنگی ناخوب و پیر / دخترکان تو همه خوب و شاد / همان: ۱۴۰/۴ تشبیه

روى فلک را به همى دَر و گهر	/	این شب زنگی چرا نگار کند؟	همان: ۲۰۱/۲۱	تشبیه
شاه رومی چون هزیمت شد ز ما	/	شاه زنگی کیسه خواهد آختن	همان: ۱۵۹/۷	استعاره/تضاد
یکی گند پیرست شب زشت و زنگی	/	که زاید همی خوب رومی غلامی	همان: ۲۱۵/۳	تشبیه/استعاره/تضاد
هزیمت شد همانا خیل بلبل	/	ز بیم زنگیان بی زبانست		
مرا از خواب نوشین دوش بجهاند	/	سحرگاهان یکی زین زنگیانت	همان: ۲۱۷/۱۳، ۱۲	استعاره
آمد از مشرق سپاه شاه زنگ	/	چون شه رومی فرو شد سوی شام	همان: ۳۶۳/۲	استعاره/تضاد

سپاهان (کوه):

که دانست کافزون شود روشنایی	/	به چشم اندر از سنگ کوه سپاهان	همان: ۸۴/۲۰	مضمون سازی
-----------------------------	---	-------------------------------	-------------	------------

سدوم: شهر قدیمی فلسطین در ساحل بحرالْمیت (معین).

آن روز هیچ حکم نباشد مگر به عدل	/	ایزد سدوم را نسپرد ست حاکمی	همان: ۴۵۹/۳۵	تلمیح/ تمثیل
---------------------------------	---	-----------------------------	--------------	--------------

سمرقند:

پندی به مزه چو قند بشنو	/	بی عیب چو پاره ی سمرقند	همان: ۲۳/۹	تشبیه/جناس
-------------------------	---	-------------------------	------------	------------

سند:

صد بندهی مطواع فزونست به درگاه	/	از قیصری و سندی و بغدادی و خانیش	همان: ۲۹۶/۳۷	تناسب
بخواهد خورد مر پروردگان خویش را گیتی	/	نخواهد رستن از چنگال او سندی و هندی	همان: ۳۳۳/۶	مضمون سازی/ جناس

و نیز: حبش (۲۲۲/۱۰) و دیلم (۸۱/۱۸).

سیحون: سیردریا یا سیحون رودی است در آسیای مرکزی (معین) ← جیحون (۹/۲۷).

شام:

شام کنسی طمع چو گیری عراق	/	مصرت پیش است چو رفتی به شام	همان: ۳۹۱/۲۴	کنایه/تناسب/ردالعجز...
---------------------------	---	-----------------------------	--------------	------------------------

و نیز: چاچ (۳۷/۱۱، ۵۷/۱۸) و زنگ (۳۶۳/۲).

شطا: نام روستایی در مصر (محقق، ۱۳۶۹: ۲۹۵). محل بافت نوعی کتان نازک.

امروز همی به مطربان بخشی	/	شرب شطوی و شعر گرگانی	همان: ۶۰/۴۱	مضمون سازی
--------------------------	---	-----------------------	-------------	------------

شغنان (کوه): موضعی است در ترکستان، در ساحل رود جیحون. سکنه‌ی آن اسماعیلی اند (معین).

ور به مال اندر بودی هنر و فضل و خطر / کوه شغنان ملکی بودی بیدار و بصیر همان: ۲۱۸/۳ تشبیه

شوش / شوستر: مرکز پارچه و دیبای زیبا و منقش

باغی که بُد از برف چو گنجینه‌ی / بنگرش به دیبای مخلّق شده همان: ۴۱۳/۵ تشبیه

ندآف چون شوش

چوبرگ اوبه زینت دیبای شوستر / آهنگ این شجر کن گرسرت پربطر همان: مضمون

نیست نیست ۱۵۵/۲۰ سازی/تشبیه

زیرا که بر پلاس نه خوب / بردوخته ز شوشتیری همان: ۲۹۷/۶ کنایه/تمثیل

آید پاره

بربسته گل از ششتیری سبز / و آلوده به کافور وبه شنگرف همان: ۴۱۳/۷ استعاره

نقابی بناگوش

طرطوس: شهر است به شام مشرف بر دریا (معین).

صندوقچه‌ی عدل تومانده‌ست به / دستارچه‌ی جور تو در پیش همان: ۸۶/۷ کنایه

طرطوس کنارست

چون نیست ز کان علت / چه مگه و چه کعبه و چه طوس و چه همان: ۵۲۶/۷ تناسب/جناس

مقصود پس ای دوست طرطوس

طوس: ← طرطوس (۵۲۶/۷).

عراق: ← شام (۳۹۱/۲۴).

عسکر: یکی از شهرهای قدیم خوزستان (معین)، که ظاهراً نوعی شکر خوب از آنجا حاصل می‌شده است.

چون شکر عسکری آور / شاید اگر تو نبوی همان: ۵۶/۴۴ تشبیه/جناس

سخن عسکری

ز گفتار خیر و به دیدار / زبان عسکر و چشمه‌ها شوش همان: ۵۲۲/۶ استعاره

حق کن

غور (کوه): ناحیه ایست کوهستانی واقع در افغانستان (معین). ← روم (۳۴۹/۱۲).

فرب (رود): نام رودخانه‌ای به خراسان (محقق، ۱۳۶۸: ۲۲۶ به نقل از آندراج) ← آموی (۹۷/۲۴)

قارن (کوه): کوهی است در مازندران (معین).

گفتار، محمد رسول / واندر دل، کینه چون گه همان: ۳۱/ کنایه/تشبیه

الله

قارن

۳۲۸

قاف(کوه):

نیکو نگر درین که نکو / از کوه قاف جندی را همان: ۸۹/۲۱ کنایه/تمثیل
 ناید
 قاهره:

آخر به قهر او خبرم داد هم / از مکر او بزرگ حکیمی به همان: جناس اشتقاق
 چنین
قاهره
 ۲۶۹/۳۱
 قسطنتین: نماد دوری ← چین(۸۹/۱۷)
 قیروان:

آن موی قیرگونت چو روز سپید / از بس که روزهاش فرو شد به همان: شبه اشتقاق/کنایه
 گشت
قیروان
 ۵۰۰/۲۰
 و نیز ← چین(۴۷/۶۸).
 کربلا:

وقت آن آمد که روز کین چو خاک / آب را در دجله از خون عدو احمر همان: تلمیح/تشبیه
 کربلا
 کنی
 ۴۵۵/۴۳
 کرمان: داشتن زیره

نکند با سفها مرد سخن / نان جو را که دهد زیره ی همان: کنایه/تمثیل
 ضایع
کرمانی
 ۴۳۶/۱۶
 کوثر(نهر): ← بحر اخضر(۳۰۸/۸۰).
 گرگان: مرکز بافت ابریشم و پارچه‌های مرغوب.

امروز همی به مطربان بخشی / شرب شطوی و شعر گرگانی همان: ۶۰/۴۱ مضمون‌سازی
 شهر گرگان نماند با / نه نشابور ماند با شاپور همان: ۷۶/۱۰ تناسب/جناس
 گرگین

مصر: ← شام(۳۹۱/۲۴).

ماچین: نماد دوری و بت‌پرستی ← چین(۵۰/۳۰، ۱۳۶/۴۷، ۲۳۵/۱، ۲۸۳/۳۸).
 مکه: ← طرطوس(۵۲۶/۷).

نیشابور: ← بلخ (۴۳۶/۳۴) و نسابور (۷۶/۱۰).

هری: ← بلخ (۴۳۶/۳۴).

هند: ← چین (۱۹۱/۳۴، ۲۳۵/۱) و حبش (۱۶۴/۳۱) و دیلم (۸۱/۱۸، ۴۵۸/۱۰) و سند (۳۳۳/۶).

یمگ: ← بدخشان (۱۵۳/۳۶).

یمن: عقیق یمانی و بُرد یمانی ← بدخشان (۸۴/۲۲، ۲۹۵/۶).

یونان: جایگاه حکمت و دانش.

چه چیزند با کوه علم / حکیمان یونان؟ صغار همان: تشبیه

۲۵۱/۲۳

التلال

کنون

* مضمونهای به کار رفته با اعلام جغرافیایی در ابیات بررسی شده:

جدول شماره (۱) کشورها

کشور	مضامین
چین	نماد دوری، جایگاه علم، سرزمین نقاشی و صورتگری، تلون و رنگارنگی، مشاطه‌گری، مرکز بافت دیبا و حریر، جایگاه کفر و بت-پرستی
حبش	نماد سیاهی، سپاهی‌گری و جنگاوری
روم	دیبای روم. قبای روم. نماد سفیدی. زیبارویی. لشکرروم، مرکز دارو (رازخانه)
زنگ	نماد سیاهی، سپاهی‌گری و جنگاوری
شام	نماد دوری
ماچین	دوری
هند	مرکز کفر و بت‌پرستی، نماد سیاهی
یمن	بُرد یمانی، عقیق یمانی
یونان	جایگاه حکمت و دانش

جدول شماره (۲) شهرها، سرزمین‌ها و نواحی

مضامین	شهرها و نواحی
داستان هاروت و ماروت	بابل
لعل	بدخشان
دوری	بربر
دوری	بلغار
مشک	تاتار
مشک	تیت
دوری	جابلقاو جابلسا
زیبارویی	چگل
بزرگی و عظمت، علم و دانش	خراسان
مشک	خرخیز
اشاره به داستان حضرت علی	خیبر
پاره ی سمرقند	سمرقند
دیبای شوش	شوش
دیبای شوشتری	شوشتر
شکر و شیرینی	عسکر
اشاره به واقعه ی کربلا	کربلا
زیره	کرمان

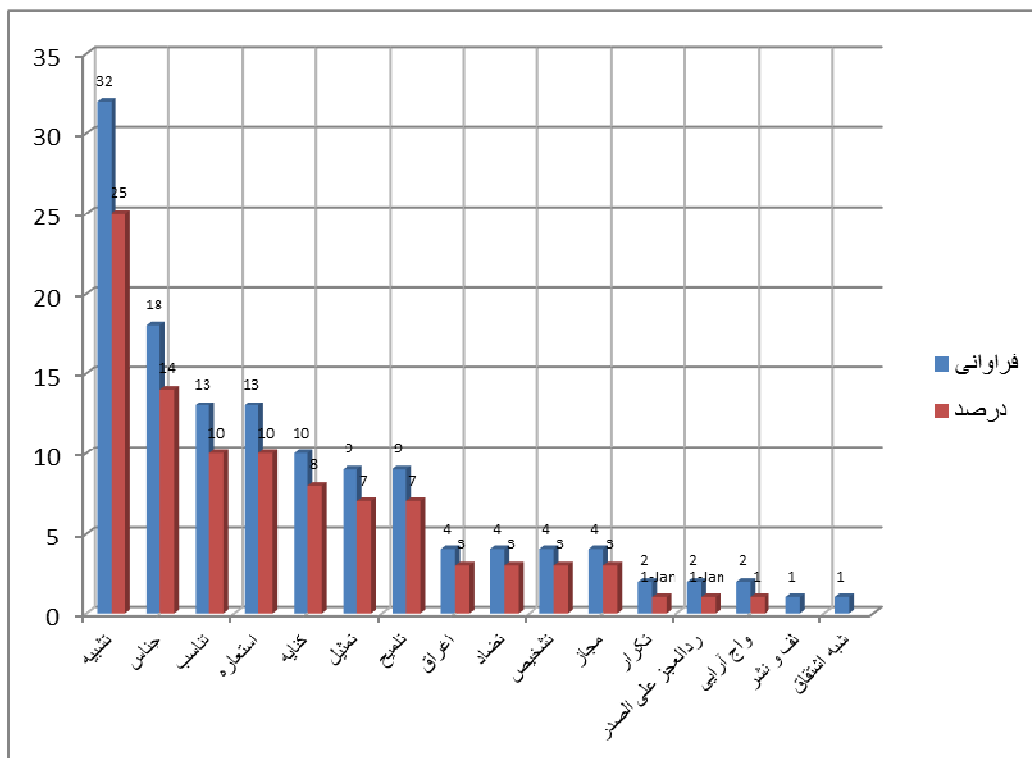
جدول شماره (۳) فراوانی اعلام جغرافیایی در شعر ناصر خسرو

ف	موارد دیگر	ف	دریاها	ف	رودها	ف	کوهها	ف	کشورها	ف	شهرها و نواحی	ف	شهرها و نواحی
۱	دشت آموی	۱	بحر اخضر	۷	جیحون	۱	بریل	۱	ایران	۲	دیلم	۱	اصطخر
۱	کاخ خورنق	۱	بحر روم	۲	زم	۱	ثبیر	۴	حبش	۲	ری	۱	اهواز
۱	کعبه			۱	سیحون	۱	دماوند	۱۹	چین	۱	زاول	۴	بخارا

۱	سدوم			۱	فرب	۱	غور	۱۰	روم	۱	سامره	۱	بابل
				۱	کوثر	۱	سپاهان	۸	زنگ	۱	سمرقند	۵	بدخشان
					شغنان	۱		۴	سند	۱	شطا	۱	براز
					قارن	۱		۴	شام	۲	شوش	۱	بربر
					قاف	۱		۱	قسطنتی ن	۳	شوشتر	۳	بغداد
								۱	عراق	۲	طرطوس	۸	بلخ
								۴	ماچین	۱	طوس	۱	بلغار
								۱	مصر	۲	عسکر	۱	تاتار
								۶	هند	۱	قاهره	۳	تبت
								۲	یمن	۲	قیروان	۱	جابلسا
								۱	مصر	۱	کربلا	۱	جابلقا
										۱	کرمان	۱	جرم
										۲	گرگان	۲	چاچ
										۱	مکه	۲	چگل
										۲	نشابور	۱	ختن
										۱	هری	۹	خراسان
										۳	یمگان	۲	خرخیز

نمودار شماره (۱)

فراوانی و درصد آرایه های ادبی در شعر ناصر خسرو



۱- منظور از مفهوم موارد دیگر، مواردی است که در دسته بندیهای انجام گرفته جغرافیایی در این پژوهش قرار نگرفته‌اند؛ از قبیل باغ‌ها، دشت‌ها، وادی‌ها، عمارت‌ها، محله‌ها و... که به علت پراکندگی و تعداد کم، همگی در مفهوم موارد دیگر جا داده شده‌اند.

نتیجه

شاعران در هر دوره‌ای، با توجه به موقعیتی که خود در آن قرار گرفته‌اند، از اعلام جغرافیایی به گونه‌ای متفاوت استفاده می‌کنند. آنان بر اساس احساسات و یا اطلاعات خود در مضمون‌سازی با اعلام، تحول ایجاد می‌کنند. به عنوان نمونه اگر ناصر خسرو، هندوستان را نماد رنگ سپاه قرار می‌دهد، در سبک عراقی، خاقانی با نام کشور هندوستان مضمون‌هایی می‌سازد از قبیل: هند معنی، طوطی هند، سپاه هند، هندی ازدها و... بنابراین نمی‌توان انتظار داشت مضمون‌های به کار رفته در شعر شاعری، عیناً در اشعار شاعران بعد از وی نیز دیده شود، از این لحاظ بسیاری از این مضمون‌سازی‌ها در شعر ناصر خسرو، بکر و بدیع است. نکته‌ی دیگر این که ناصر خسرو، این شاعر مذهبی، گاهی تحت تاثیر دین مبین اسلام و اعتقادات دینی خود، رنگ و بویی کاملاً مذهبی به مضامین

شعری خود می‌دهد؛ استفاده از اعلامی چون کربلا، دجله، خیبر، کعبه و... در ساخت تصویرهای شاعرانه، خود گواه این سخن است. هم‌چنین استفاده از اسامی جغرافیایی اساطیری و حماسی که بیشتر آرایه‌ی تلمیح را موجب می‌شود؛ نظیر جابلقا و جابلسا، اصطخر، کوه قاف و... نشان دهنده‌ی توجه او به فرهنگ و تمدن اصیل ایران باستان است. نکته‌ی قابل توجه دیگر این‌که چگونگی به کارگیری اعلام جغرافیایی در شعر دوره‌های مختلف سبک، یکسان نیست. در دوره‌ی ناصرخسرو و در سبک خراسانی معمولاً به جنبه‌های ظاهری و ویژگی‌های محسوس این اعلام بیشتر توجه شده است و در ترکیبات ساخته شده، اغلب دو طرف تشبیه و یا استعاره، محسوس هستند؛ زیرا شعر سبک خراسانی بیشتر برون‌گرا و آفاقی است حال آن که در سبک عراقی معمولاً یک یا دو سوی تشبیه یا ترکیب، عقلی و معنوی است و به جنبه‌های معنوی بیشتر توجه می‌شود و یا در سبک هندی اعلام بکار گرفته شده بیشتر کلی است؛ نظیر دریا، کوه، رود، شهر و... و کمتر با نام خاصی از اعلام جغرافیایی برمی‌خوریم. از مجموع ۱۲۰ بیت بررسی شده از اشعار این شاعر، نتایج به دست آمده به شرح زیر است:

بیشترین فراوانی مربوط به شهرها است و بعد به ترتیب کشورها، کوه‌ها، رودها و دریاهاست. با توجه به نمودار، بیشترین درصد استفاده از صنایع ادبی در شعر ناصرخسرو به تشبیه اختصاص دارد ناصرخسرو از تشبیهات حسی و مفصل و مرکب استفاده کرده است و در بسیاری موارد، مشبه در شعر او مجرد و ذهنی است.

صنایع لفظی نیز در حد متعارف شاعران قرن پنجم در شعرش هست و از میان آنها به انواع جناس به ویژه جناس تام دل بستگی بیشتری دارد، به گونه‌ای که جناس در مرتبه‌ی دوم از آرایه‌ها قرار دارد تناسب یا مراعات نظیر رتبه‌ی سوم از آرایه‌ها را به خود اختصاص داده است.

فهرست منابع

اسدی طوسی، ابونصر علی. ۱۳۱۷. گرشاسب نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران.
ثعالبی، نیشابوری، ابومنصور. ۱۳۷۶. ثمارالقلوب فی المضاف و المنسوب. ترجمه دکتر رضا انزابی نژاد. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۶۳. دیوان اشعار. به کوشش علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات توس.
حافظ، شمس الدین محمد. ۱۳۲۰. دیوان اشعار. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: وزارت فرهنگ.
خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل. ۱۳۵۷. دیوان اشعار. تصحیح سید ضیاء الدین سجادی. تهران: زوار.
دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۲. لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ژیلبر، لازار. ۱۳۴۲. اشعار پراکنده قدیمی ترین شعرای فارسی زبان. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

سعدی شیرازی، مصلح الدین. ۱۳۳۹. کلیات سعدی. تصحیح فروغی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۶۶. صورخیال در شعر فارسی. تهران: انتشارات آگاه.

غلامرضایی، محمد. ۱۳۷۷. سبک شناسی شعر پارسی. تهران: انتشارات جامی.

فتوحی رودمعجنی، محمود. ۱۳۸۵. بلاغت تصویر. تهران: انتشارات سخن.

قبادیانی، ناصر خسرو. دیوان اشعار. ۱۳۶۸. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

محبوب، محمد جعفر. ۱۳۴۵. سبک خراسانی در شعر فارسی. تهران: انتشارات سازمان تربیت معلم.

محقق، مهدی. ۱۳۶۸. تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

_____، _____. ۱۳۶۹. شرح سی قصیده. تهران: انتشارات طوس.

معین، محمد. ۱۳۷۱. فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات امیر کبیر.

سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی در مقام منبعی برای واژگان تاریخ معماری ایران: بررسی موردی واژگان مرتبط با مفهوم مقام فاطمه گلدار^۱

مقدمه

سفرنامه ناصر خسرو از نظر زبانی و بیانی در زمره شیواترین متن‌های فارسی سده‌های نخست به‌شمار می‌رود. حکیم ناصر خسرو در سفرنامه، خاطرات سفر هفت‌ساله خویش را ماندگار کرده و در آن از مکان‌ها و شهرها و راه‌های بسیاری سخن گفته است. به سبب شیوایی بیان، تنوع مکان‌های مشاهده شده و نیز دقت نظر حکیم این متن از منظر بررسی‌های واژگان تاریخ معماری اهمیت بسیار می‌یابد. در این نوشتار با تکیه بر مشخصه‌های فوق، به دنبال یافتن و دریافتن واژه‌های به‌کار رفته در سفرنامه ناصر خسرو هستیم که به‌نحوی با مفهوم مقام نسبت دارد. چرا که حکیم در سفر طولانی خویش اقامتگاه‌های متفاوتی را تجربه کرده و در سفرنامه از شماری از آنها یاد کرده است؛ اقامتگاهی که هر یک را با نامی و نشانی وصف کرده است.

در بخش اول این نوشتار ابتدا میزان دقت ناصر خسرو در به‌کارگیری و گزینش واژگان مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس از میان واژگان متعدد مرتبط با تاریخ معماری بررسی‌ها محدود به واژه‌های اقامتگاه‌ها می‌شود. پس از آن واژگان مقام با مطالعه دقیق متن سفرنامه از آن استخراج می‌شود. در نهایت بنا بر طبقه‌بندی و دسته‌بندی درخور واژگان یافت‌شده، مصداق‌هایی از هر یک از واژه‌ها ذکر خواهد شد. با بررسی مصداق‌ها تلاش می‌شود ظرایف معنایی واژگان با تکیه بر توضیح و توصیف ناصر خسرو و تفسیر نگارنده آشکار شود. این تحقیق متن‌محور است و بنا بر مطالعه و بررسی و مواجهه محقق با متن سفرنامه حاصل شده و جز به ضرورت به منبع دیگری رجوع نشده است. سعی شده سخن حکیم در متن سفرنامه فهم شود و بنا بر مقایسه شواهد مختلف از کاربرد یک واژه یا چند واژه هم‌خانواده معنای دقیق و محل کاربرد خاص هر واژه استنباط شود.

۱. ناصر خسرو، سفر و سفرنامه او

ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی، ملقب به حجت خراسان، در سال ۳۹۴ هجری در قبادیان مرو متولد شد. وی علوم متداول زمان خویش را در جوانی آموخت و روشی منطقی در سخن، ذوقی سلیم در شعر، ذهنی دقیق در درک مسایل داشت. همچنین از نگارگری و تصویرگری بهره‌هایی و در دبیری و سخن‌پردازی و فن خطابه مهارت داشت. وی از دیدنی‌ها به‌آسانی چشم نمی‌پوشاند و در انتخاب ذوقی و در

^۱ دانشجوی دکتری معماری در دانشگاه شهید بهشتی

وصف مهارتی ستودنی داشت. وی در نویسندگی به دنبال بیان مقصود با روشنی تمام بود و به سخن‌آرایی نمی‌پرداخت. (دبیرسیاقی ۱۳۸۴: ۵)

ناصر خسرو تا حدود چهل‌سالگی در درگاه پادشاهان سمت دبیری داشت؛ تا آنکه شبی در خواب دید که وی را برای وصول به حقیقت به سفر قبله ترغیب می‌کنند. پس از آن عزم می‌کند با آغاز سفر قبله از خواب چهل‌ساله برخیزد. (دبیرسیاقی ۱۳۸۴: سیزده) وی این سفر را از مرو آغاز کرد؛ راه خود را از شمال ایران زمین برگزید. سپس به حلب و طرابلس وارد شد و از آن طریق به مدینه منوره و مکه مکرمه وارد شد. گرچه سفر او به قصد قبله بود، پس از زیارت خانه خدا به وطن بازنگشت. وی از مکه به سوی قاهره رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید. پس از آن از طریقی دیگر به سوی وطن بازگشت. وی بار دیگر به مکه وارد شد و از آن جا به بصره آمد و از بخش مرکزی فلات ایران و با گذر از شهرهایی چون اصفهان و هرات خود را به بلخ رساند.

همان‌گونه که قابل ملاحظه است بخش عمده‌ای از سفر حکیم ناصر خسرو در خاک ایران زمین بوده است؛ به همین سبب وی توصیف‌های بسیاری از شهرها و آبادی‌ها و راه‌ها و کاروان‌سراهای ایران در قرن پنجم هجری به دست داده است. از این رو متن سفرنامه برای بررسی‌های تاریخ معماری ایران متنی ارزشمند به شمار می‌آید. ضمن آنکه دیگر توصیف‌های حکیم از دیگر نقاطی چون مکه و قاهره و دیگر جای‌ها برای شناخت بهتر معماری رایج در سرزمین‌های اسلامی در زمان حیات نویسنده مهم شمرده می‌شود.

ناصر خسرو با رعایت دقت و ایجاز شماری از مهم‌ترین وقایع سفر خویش را بازگو کرده است. دقت بیان ناصر خسرو را می‌توان از گزینش واژگان و به کار گرفتن آنها دریافت. همچنین دقت نظر حکیم را می‌توان در توصیف بناها و عمارت‌ها و شهرها بررسی کرد. برای مثال وی در وصف شهر آمد و برج و باروی آن چنین گفته است:

بنیاد شهر بر سنگی یک لخت نهاده و طول شهر به مساحت دوهزار گام باشد و عرض همچندین. و گرد او سوری کشیده است از سنگ سیاه، که خشت‌ها بریده است از صد منی تا یک هزار منی. و پیش روی این سنگ‌ها چنان به یکدیگر پیوسته است که هیچ گل و گچ در میان آن نیست. بالای دیوار بیست ارش ارتفاع دارد و پهنای دیوار ده ارش. به هر صد گز برجی ساخته که نیمه دایره آن هشتاد گز باشد. و کنگره او هم از این سنگ است. و از اندرون شهر در بسیار جای نردبان‌های سنگین بسته است که بر سر بارو توان شدن. و بر سر هر برجی جنگ‌گاهی ساخته‌اند. (ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۱۳)

ناصر خسرو به دقت از صورت برج و بارو، ابعاد، و مصالح آن سخن گفته است؛ به نحوی که می‌توان بنا بر توصیف او تصویری از حصار شهر آمد – و نیز دیگر ابنیه آن که در صفحاتی از سفرنامه از آن سخن گفته شده – در

ذهن ترسیم کرد. دقت ناصر خسرو به بیان ابعاد و اندازه‌ها و مسافت‌ها خلاصه نمی‌شود. وی در مواردی چنان بناها را با ذکر جزئیات وصف کرده که اطلاعات متعددی از ساخت آن بناها را در اختیار خواننده قرار می‌دهد. نگارش دقیق و خلاصه دیده‌ها و شنیده‌ها، از جمله مهمترین ویژگی‌های نثر ناصر خسرو است که ارزش اثر او را بالاتر می‌برد. او در خلال متن‌بارها صحت و میزان دقت صحبتش را به خواننده گوشزد می‌کند:

ارتفاعش بیست و پنج ارشقیاس کردم. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۱۶)

[...] گفت: این وادی جهنم است. و مردم عوام چنین گویند که هرکس به سر آن وادی شود آواز دوزخیان شنود که از آنجا بر می‌آید. من آنجا شدم و چیزی نشنیدم. (همان: ۳۷)

دقت ناصرخسرو در نگریستن و وصف کردن چنان است که سفرنامه را به متنی قابل اعتماد برای مخاطب تبدیل می‌کند. مخاطب سفرنامه که خاطرات سفر هفت‌ساله حکیم را دنبال می‌کند، در کنار اطلاعات متنوعی که کسب می‌کند از واژگان، محل به‌کار گرفتن هر واژه، توصیف‌هایی که سبب دقیق‌تر شدن معنای واژه در ذهن مخاطب می‌شود نیز بهره می‌برد. در ادامه به واژگان مرتبط با مقام در سفرنامه پرداخته می‌شود.

۲. واژگان مقام در سفرنامه ناصرخسرو

نثر ناصر خسرو در به‌کار بردن لغات و اصطلاحات متنی دقیق به نظر می‌رسد. از آنجا که بخشی از مطالب کتاب به توضیح و توصیف آثار معماری اختصاص دارد، ناگزیر لغات و اصطلاحات معماری در آن بسیار است. همان‌گونه که بیان شد از میان واژگان متعدد مرتبط با تاریخ معماری، از متن سفرنامه واژگانی که به نحوی در تبیین و توصیف اقامتگاه‌ها به‌کار رفته‌اند مورد نظر نوشتار حاضر است. برای یافتن این واژگان و بررسی و تحلیل آنها، نخست، متن سفرنامه به‌دقت مطالعه شد. هر جا حکیم از اقامت خویش یا دیگران سخن گفته بود واژگانی که برای نامیدن مکان اقامتگاه به‌کار گرفته بود استخراج شد. علاوه بر این برای آنکه واژه‌ای از قلم نیفتاده باشد به فهرست واژگان سفرنامه — که در پیوست کتاب به چاپ رسیده — و نیز مقاله «واژه‌های معماری در سفرنامه ناصرخسرو» نیز رجوع شد. از این طریق مجموعه‌ای از واژگان مرتبط با مقام از سفرنامه ناصر خسرو استخراج شد. این واژه‌ها عبارتند از: «خانه، سرا، حرم، مشهد، قصر، کوشک، سراپرده، رباط، تیم، خان، کاروانسرا، خیمه، خرگاه، شرع».

چهارده واژه‌ای که حکیم آنها را برای نامیدن مکان‌های اقامتی برگزیده و به‌کار برده از مکان‌های متنوعی خبر می‌دهد. از چادری برپا شده برای پادشاه تا خانه‌ای روستایی و سایبانی در میان بیابان برای استراحت کوتاه مسافران. به‌رغم وجود تنوع، نسبت‌ها و خویشاوندی‌هایی میان بعضی واژگان موجود است که امکان دسته‌بندی آنها را به نگارنده می‌دهد. به طرق مختلفی می‌توان دسته‌بندی را اعمال کرد و از آن میان طبقه‌بندی بر مبنای دائمی یا موقتی بودن اقامتگاه گویاتر است. بر این اساس می‌توان چهارده واژه را در دو دسته کلی واژگان مرتبط

با اقامتگاه‌های دائمی که دارای بناهایی هستند و امکان اقامت طولانی مدت را می‌دهند — مانند خانه؛ و اقامتگاه‌های موقتی که یا مکان‌هایی هستند که موقتاً برپاشده‌اند و بعد از مدتی برچیده می‌شوند — مانند خیمه — یا بناهایی هستند احداث شده اما برای اقامت طولانی مدت ساخته نشده‌اند — مانند گنبدک.

بر این اساس واژگان در دو دستهٔ مقام دائم و مقام موقت طبقه‌بندی شدند. مقام‌های دائم شامل خانه، سرا، کوشک، قصر، و حرم است. مقام‌های موقت واژگان منزل، رباط، مشهد، گنبدک، خان، تیم، کاروان‌سرا، خیمه، خرگاه، شرع، دهلیز، و سراپرده را دربر می‌گیرد. با دقت در واژگان و البته تعریف اجمالی که ناصر خسرو از هر یک از آنها در سفرنامه مطرح کرده است، بار دیگر می‌توان واژگان هر دسته را طبقه‌بندی کرد. چرا که در هر دو دسته واژگانی مرتبط با بناهای حکومتی و شاهی است که فضاهایی با تزیین و شکوه ایجاد می‌کند و واژگانی دیگر مرتبط است با بناهایی که عموم مردم از آنها بهره می‌برند.

بر این اساس مقام‌های دائم مردمی و شاهی قابل تعریف است. مقام‌های دائم مردمی عبارتند از خانه و سرا و مقام‌های دائم شاهی شامل کوشک و قصر و حرم می‌شود. مقام‌های موقت نیز در دو نوع با بنای دائم و با بنای موقت است. در دستهٔ با بنای دائم بناهایی چون منزل، رباط، مشهد، گنبدک، خان، تیم، و احتمالاً کاروان‌سرا مطرح‌اند؛ و در قسم بناهای موقت در سفرنامه از خیمه، خرگاه، شرع، دهلیز، و سراپرده سخن گفته شده است. در ادامه به تفکیک دسته‌بندی انجام شده مصادیقی از مقام‌ها ذکر می‌شود و سعی می‌شود در هر دسته ویژگی‌های هر یک از فضاهای مورد نظر بنا بر توضیح و توصیف حکیم دریافت شود.

۱-۲. مقام‌های دائم

۱-۱-۲. مقام‌های دائم مردمی

خانه و سرا در میان واژگان مرتبط با مقام از پرکاربردترین واژه‌ها در سفرنامه به‌شمار می‌آیند. حکیم ناصر خسرو در موارد متعددی از خانه و سرا برای ذکر خاطراتی از سفر خویش بهره برده است. این دو واژه که برای نامیدن اقامتگاه‌های دائم مردمی به‌کار می‌رود، در نظر نخست مترادف یا با معانی نزدیک به یکدیگر به‌نظر می‌رسد. بررسی دقیق متن سفرنامه حاکی از آن است که در مواردی حکیم از واژهٔ خانه و در مواردی دیگر از واژهٔ سرا بهره برده است. برای دریافتن ظرایف معنایی این دو واژه و تفاوت‌های احتمالی آنها و نیز محل کاربرد هر یک ضرورت دارد به‌دقت کاربرد این دو واژه در متن سفرنامه دنبال شود. در ادامه مصادیقی از خانه^۱ و سرا آورده می‌شود.

حکیم بارها برای توصیف بناهایی از واژهٔ سرا بهره برده است. برای مثال در فقراتی چنین گفته است:

^۱خانه علاوه بر آنکه برای نامیدن محل سکونت خانواده به‌کار می‌رود، در سفرنامه برای معرفی اتاق مقدس و اتاق نیز کاربرد دارد. مانند توصیف حکیم از قبر ابراهیم خلیل (ع)، گور ساره (س)، قبه‌الصخره، و کعبه که از حدود این نوشتار خارج است.

و من این معنی شنیدم که در سرای باز نهاده است و ثواب و ملازمان او کار شهر می‌سازند. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۱۸)

خدمی از سرای بیرون آمد و بر در سرای بایستاد. (همان: ۹۹)
عظیم ایمن و آسوده بودند مردم آنجا، چنانکه به شب در سرایها نیستندی. (همان: ۱۶۹)
اما در همه سراها حوض‌های آب باشد از آب باران. (همان: ۴۵)
و گفتند بر بام سرای سیصد تغار نفرگین بنهاده است. (همان: ۱۰۰)
و اندر شهر در میانسراها باغچه‌ها و اشجار باشد و آب از چاه دهند. و در حرم سلطان سرا بسطان‌هاست که از آن نیکو تر نباشد. (همان: ۷۹)

و آن سراها چنان بود، از پاکیزگی و لطافت که گویی از جواهر ساخته اند نه از گچ و آجر و سنگ. و تمامت سراهای قاهره جدا جدا نهاده است، چنانکه درخت و عمارت هیچ آفریده بر دیوار گیری نباشد. (همان: ۸۰)
و اندر شهر مکه اهل هر شهری را از بلاد خراسان و ماوراءالنهر و عراق و غیره سراها بوده، اما اکثر آنها خراب بود و ویران. (همان: ۱۹)

ناصرخسرو علاوه بر مواردی که واژه سرا را به کار برده، چندین بار در سفرنامه از واژه خانه نیز بهره برده است. یک سال شمسی بود که از خانه بیرون آمده بودم و مادام در سفر بوده، که به هیچ جای مقامی و آسایشی تمام نیافته بودیم. (همان: ۳۴)

اکنون شرح بازگشتن خویش به جانب خانه، به راه مکه، از مصر باز گویم. (همان: ۱۰۹)
در موارد فوق حکیم برای نامیدن محل سکونت خویش در وطنش از واژه خانه بهره گرفته است. در مصادیقی که در آنها از واژه سرا استفاده شده حکیم به وصف بنا و اجزای بنا مانند در و باغچه و حوض و بام پرداخته است. در فقره زیر نکته ظریف تفاوت خانه و سرا نزد ناصر خسرو آشکارتر از پیش می‌شود.

و در آن تاریخ که من آنجا بودم خانه‌ای که زمین وی بیست گز در دوازده گز بود به پانزده دینار مغربی اجارت بود در یک ماه، و چهار اشکوب بود، سه از آن به کرا داده بودند، و طبقه بالاین را از خداوندش می‌خواست که هر ماه پنج دینار مغربی بدهد و صاحب‌خانه به وی نداد، گفت که مرا باید که گاهی در آنجا باشم. و مدت یکسال که ما آنجا بودیم، همانا، دو بار در آن خانه نشد. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۸۰)

و خانه آن شخص که شتر از او گرفته بودیم در این جَزع بود. پانزده روز آنجا بماندیم. (همان: ۱۴۲)
ملاحظه می‌شود که در دو فقره فوق نیز حکیم از بناهایی سخن گفته و درباره بنای آن و ابعاد و طبقات و... خبر داده است؛ مواردی که پیش‌تر دیدیم که واژه سرا برای نامیدن آنها انتخاب شده بود؛ اما در اینجا حکیم این بناها را خانه خوانده است. دقت در این فقرات نشان از آن دارد که این سراها محل سکونت چند روزه یا چند ماهه

حکیم بوده است. همان‌گونه که در مصادیق خانه نشان داده شد، حکیم محل سکونت خویش در وطنش را با واژه خانه معرفی کرده و در این موارد نیز محل اقامت چندروزه یا چندماهه خویش را با واژه خانه توصیف کرده است. گویی نزد او خانه برای معرفی محل سکونت به کار می‌رود؛ زمانی که تأکید گوینده بر سکونت و زندگی است خانه گویاترین واژه برای معرفی بناست. هنگامی که توصیف حکیم به زندگی مرتبط نیست، و توجه او به کالبد بناست از واژه سرا بهره برده است.

۲-۱-۲. مقام‌های دائم شاهی

حکیم برای نامیدن مقام‌های دائم شاهی از واژگان قصر، حرم، و کوشک بهره برده است. در چند فقره زیر مصادیقی از کاربرد این واژگان و نیز تفاوت‌های آنها با یکدیگر مطرح می‌شود.

و قصر سلطان میان شهر قاهره است و همه حوالی آن گشاده، که هیچ عمارت بدان نپیوسته است. { ... } و گرد بر گرد آن گشوده است و هر شب هزار مرد پاسبان این قصر باشند { ... } . و چون از بیرون شهر بنگرند، قصر سلطان چون کوهی نماید، از بسیاری عمارات و ارتفاع آن، اما از شهر هیچ نتوان دید که باروی آن عالی است. و گفتند که { ... } سی هزار آدمی در قصر است و آن دوازده کوشک است. و این حرم را ده دروازه است بر روی زمین و هریک را نامی { ... } { ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۷۷ }

و در زیر زمین دری است که سلطان سواره از آنجا بیرون رود. و از شهر بیرون قصری ساخته است که مخرج آن رهگذر در آن قصر است و آن رهگذر را همه سقف محکم زده اند، از حرم تا به کوشک. و دیوار کوشک از سنگ تراشیده ساخته اند، که گویی از یکپاره سنگ تراشیده اند، و منظرها و ایوان‌های عالی برآورده و از اندرون دهلیز دکان‌ها بسته. (همان: ۷۸)

و چون از شهر قاهره بیرون شوی، جوی بزرگی است که آن را خلیج گویند و آن خلیج را پدر سلطان کرده است { ... } و سر جوی از مصر برگرفته است و به قاهره آورده و آنجا بگردانیده و پیش قصر سلطان می‌گذرد. و دو کوشک بر سر آن خلیج کرده اند، یکی را لؤلؤ خوانند؛ و دیگری را جوهره. (همان: ۸۰)

حکیم برای توصیف اقامتگاه شاهی در محل‌های مختلف از واژه‌های کوشک و حرم و قصر بهره برده است. همان‌گونه که از مصداق‌های فوق قابل استنباط است، حکیم به کل محدوده اقامتگاه شاهی آن هنگام که مراد او بناهاست قصر گفته، و آن هنگام که مقصود او تعیین حریم شاهی و غیرشاهی است، حرم را به کار برده است. در محدوده قصر شاهی، به ساختمان‌هایی که احداث شده‌اند کوشک گفته است. کوشک واژه‌ای منحصر به قصرهای شاهی نیست؛ حکیم برای نامیدن بناهای زیبا و معظم غیرشاهی نیز از واژه کوشک استفاده کرده است؛ مانند زمانی که کوشک‌های اطراف رود در شهر مصر را وصف کرده است.

شهر مصر بر کنار نیل نهاده است به درازی. و بسیاری کوشک‌ها و منظرها چنان است که اگر خواهند، آب به ریسمان از نیل بردارند. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۳۸)

۲-۲. مقام‌های موقت

۲-۲-۱. مقام‌های موقت با بنای دائمی

شمار واژگانی که حکیم برای نامیدن مقام‌های موقت به کار برده بیشتر از واژگانی است که برای توصیف مقام‌های دائم استفاده کرده است؛ همین امر نشان‌دهنده تنوع اقامتگاه‌های موقت و نیز توجه و دقت حکیم به تفاوت‌های هر یک از آنهاست. در مواردی نام‌هایی که ناصرخسرو برای نامیدن اقامتگاه‌های موقت به کار برده برایش تازگی داشته و توضیحی برای معرفی آنها افزوده و توصیف دقیق‌تری از آنها ارائه داده است. آشنایی ناصرخسرو با این بناها و نام‌های خاص هر یک از آنها به سبب سفر طولانی و گذر از مناطق مختلف است که خبر از شیوه‌های احداث بناها و فضاهای خاص هر ناحیه دارد. واژگانی که برای نامیدن مقام‌های موقت با بنای دائمی به کار رفته عبارتند از: منزل، رباط، مشهد، گنبدک، خان، تیم، و احتمالاً کاروان‌سرا. در ادامه مصادیقی از هر یک از این ابنیه ذکر می‌شود.

ناصرخسرو در سفر طولانی خود منزل‌گاه‌های مختلفی را پشت‌سر گذاشته است. به همین سبب یکی از واژگان پرکاربرد در متن او منزل است. در مواردی حکیم صرفاً به ذکر نام منزل‌ها اکتفا کرده و در مواردی دیگر نام و جای منزل را با توضیح مختصری همراه ساخته. در اغلب موارد بنا بر متن سفرنامه نمی‌توان تصویر روشنی از فضای منزل‌گاه در ذهن ترسیم کرد. وجه مشترک منزل‌گاه‌ها و مهم‌ترین ویژگی آنها وجود آب در آنهاست.

راه سوی مشرق جنوبی بود. چون هشت فرسنگ برفتیم منزلی بود که آن را ضیفه می‌گفتند و آن دره‌ای بود بر صحرا {...} و در آن گشادگی چاهی کنده‌اند که آب بسیار برآمده است، اما نه آبی خوش. و چون از این منزل بگذرند پنج روز بادیه است که آب نباشد. هر مردی خیکی آب برداشت، و برفتیم به منزلی رسیدیم که آن را حوضش می‌گفتند {...}. و در شبانروزی یک بار فرود آمدندی، از آنگاه که آفتاب گرم شدی تا نماز دیگر، و باقی می‌رفتند. و این منزل‌جای‌ها که فرود آیند همه معلوم باشد، چه به هر جا نتوان فرود آمد. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۱۱۲)

از دیگر ویژگی‌هایی که حکیم در سفرنامه درباره منزل‌ها بیان کرده، موقعیت قرارگیری آنها نسبت به آبادی‌ها و شهرهای پیرامون‌شان است. برای مثال در فقره زیر فاصله منزلی تا مکه را با مقیاس روزراه تعیین کرده است. از بیت المقدس برفتم سه روز راه به جایی رسیدیم که آن را عرعر می‌گفتند و آن جا نیز آب روان و اشجار بود. به منزلی دیگر رسیدیم که آنرا وادی القری می‌گفتند و از آنجا به منزل دیگر رسیدیم و از آنجا به ده روز به مکه رسیدیم. (همان: ۶۱)

حکیم سخنی از کالبد و فضای منزل‌ها به میان نیاورده و به نظر می‌رسد بعضی از منزل‌ها فاقد بنا یا عمارت باشند؛ در مواردی دیگر از وجود رباط‌هایی در میان راه خبر داده که بناهایی هستند که با نام و نشان خاص خود خوانده می‌شوند؛ گویی برخلاف منزل‌ها که به نظر نمی‌رسید صاحب یا مراقبی داشته باشند، رباط‌ها صاحبانی خاص خود دارند.

از بصره تا سرخس سیصد و نود فرسنگ حساب کردیم. از سرخس به راه رباط جعفری و رباط عمروی و رباط نعمتی، که آن هر سه رباط نزدیک هم بر راه است، بیامدیم. (همان: ۱۷۲)

و از آنجا به راه رباط زبیده که آنرا رباط مرا می‌گویند برفتیم. و آن رباط را پنج چاه آب است که اگر آن رباط و آب نبود کسی از آن بیابان گذر نکردی. (همان: ۱۶۸)

اقامت داشتن صاحب و مراقب رباط گرچه از فقرات فوق قابل برداشت نیست، از مواجهه ناصر خسرو با اقامتگاهی موقت که برای او تازگی داشته و آن را مشهد خوانده آشکار می‌شود. وی برای معرفی مشهد آن را با رباط‌ها مقایسه کرده است. از این طریق تعریف هر دو اقامتگاه تا حدی روشن‌تر از قبل شده است. البته واژه مشهد در سفرنامه علاوه بر بناهای اقامتگاهی موقت در میان راه برای نامیدن ساختمان‌های مقدس و زیارتی، مانند مقبره حضرت ابراهیم (ع) نیز به کار رفته است که از محدوده بررسی‌های این نوشتار خارج است.

در آنجا خانه‌ها ساخته بر مثال رباط‌ها، اما کسی در آنجا مقام نکند و آن را مشهد خوانند و از بیرون شهر طرابلس هیچ خانه نیست، مگر مشهدی دو سه، چنانکه ذکر رفت. (همان: ۲۱)

افزون بر منزل‌ها و رباط‌ها و مشهدها، حکیم ناصر خسرو در گذر از راه‌ها به اقامتگاه‌های موقت دیگری نیز برخورد کرده است. بناهایی که علاوه بر تأمین احتیاجات ضروری مسافران، مانند آب و سایه، عملکرد دیگری نیز داشته‌اند؛ گنبدک‌هایی که به عنوان علامت و نشانه راه در محل‌هایی که احتمال گم‌شدن مسافران و کاروان‌ها وجود داشته افراشته می‌شده و مسافران بنا بر این ابنیه راه خود را در بیابان می‌یافته‌اند.

و در این راه بیابان به هر دو فرسنگ گنبدک‌ها ساخته اند و مضانع، که آب باران در آن جمع شود. به مواضعی که شورستان نباشد ساخته اند. و این گنبدک‌ها به سبب آن است تا مردم راه گم نکنند، و نیز به گرما و سرما لحظه‌ای در آنجا آسایشی کنند. (همان: ۱۶۸)

همان‌گونه که در ابتدای این بخش ذکر شد، علاوه بر واژگان مطرح شده کاروان‌سرا نیز ممکن است در زمره مقام‌های موقت با بنای دائمی به‌شمار آید. کاروان‌سرا از جمله واژگانی است که اکنون معنایی هم‌خوان با مبحث این نوشتار دارد. حکیم در سفرنامه یک بار از این واژه بهره برده و آن را چنین وصف کرده است:

و آنجا کاروان‌سرایِ دیدم که دارالوزیر می‌گفتند. در آنجا قصب فروشند و دیگر هیچ، و در اشکوب زیر خیاطان نشینند و در بالای، رقآن. از قیّم آن پرسیدم که: «جره این تیم چند است؟» گفت: «هر سال بیست هزار دینار مغربی بود.» و گفتند در این شهر بزرگتر از این و به مقدار این دویست خان باشد. (همان: ۹۷)

کاروان‌سرا همان‌گونه که از توضیح ناصرخسرو پیداست محلی است برای خرید و فروش و کسب. مکانی وسیع و معظم که در داخل شهر واقع شده و با واژگان مورد نظر این نوشتار هم‌خوان نیست. حکیم کاروان‌سرا را مترادف با تیم و خان به کار برده است. بنا بر شرح ناصرخسرو لازم است این واژه از فهرست اقامتگاه‌هایی که حکیم در سفر خویش مشاهده کرده حذف شود.

۲-۲-۲. مقام‌های موقت با ابنیه موقت

حکیم ناصرخسرو در چند فقره از مقام‌هایی موقت و با ابنیه موقت سخن گفته است. این مقام‌ها همگی مرتبط با شاهان و درباریان است؛ سایبان‌هایی از پارچه با تزیینات متنوع و ابعاد مختلف که هر یک را در موقعی و به منظور برپا می‌کرده‌اند. خیمه، خرگاه و شرع، دهلیز و سراپرده از آن جمله‌اند.

چون موسم آن نزدیک رسد بر سر آن جوی بارگاهی عظیم به تکلف جهت سلطان بزنند، از دیبای رومی هم به زر دوخته و به جواهر مُکَلَّل کرده، با همه آلات که در آنجا باشد، چنانکه صد سوار در سایه آن بتواند ایستاد. و در پیش این شرع‌خیمه‌ای بوقلمون و خرگاهی عظیم زده باشند. (ناصرخسرو ۱۳۸۴: ۸۲)

و سلطان برفتی تا آنجا که شرع زده بودند بر سر بند خلیج، یعنی قَمُ النهر. و سواره در زیر آن بایستادی ساعتی، { ... } (همان: ۸۶)

غرض آنکه سلطان این خادم را بدان ولایت فرستاد، و او را عظیم بزرگ گردانید و هر اسباب که ملوک را باشد بداد، از دهلیز و سراپرده و غیره. (همان: ۱۰۷)

نتایج

حکیم ناصرخسرو در سفرنامه خویش گزیده‌ای از دیده‌ها و شنیده‌ها و وقایع رخ داده را روایت کرده است. وی با نثری روان و شیوا از مکان‌ها و بناها و آبادی‌هایی سخن گفته است. به همین سبب متن سفرنامه مملو از اطلاعات مرتبط با معماری و تاریخ معماری است. در این نوشتار از میان بهره‌های پرشماری که می‌توان از منظر معماری از سفرنامه ناصرخسرو دریافت کرد، با تکیه بر دقت حکیم بر واژگان معماری تمرکز داشتیم. از میان واژگان معماری، واژه‌هایی که به اقامتگاه‌ها اشاره داشت را مورد نظر قرار دادیم. با مطالعه دقیق متن سفرنامه و نیز رجوع به فهرست‌هایی که از واژگان به کار رفته در سفرنامه تهیه شده بود، واژه‌هایی که اشاره به مقام‌ها داشتند استخراج شدند.

دقت و تأمل در واژگان نشان از آن داشت که شماری از آنها به اقامت‌گاه‌های دائمی نظیر خانه و سرا و شماری دیگر به اقامت‌گاه‌های موقت نظیر خیمه و رباط اشاره داشتند. بر این اساس واژگان مرتبط با مقام را در دو دسته کلی اقامت‌های دائم و موقت تقسیم کردیم. با طبقه‌بندی واژگان امکان مقایسه دقیق‌تر واژه‌ها و دریافتن معانی آنها و ظرایف کاربرد هر یک فراهم شد. برای مثال تفاوت‌های واژگان پرکاربرد خانه و سرا و نیز قصر و حرم بنا بر بررسی مصداق‌هایی از سفرنامه ناصر خسرو آشکار شد.

بررسی سفرنامه از منظر واژگان مرتبط با مقام نشان از دقت حکیم ناصر خسرو در گزینش و به‌کارگیری واژگان داشت. بر این اساس می‌توان تحقیق‌هایی مشابه را از منظرهایی دیگر به انجام رساند و بنا بر متن سفرنامه از واژگان و معانی هر یک در قرن پنجم هجری آگاه شد. ضمن آنکه بررسی سفرنامه از منظر واژگان مقام نشان‌دهنده ظرفیت این متن ارزشمند برای انجام تحقیقات تکمیلی برای استنباط و استخراج اطلاعات بناها و فضاها و آبادی‌هایی است که حکیم در سفر خویش از آنها سخن گفته است. از این طریق می‌توان دانش ارزشمندی را به تاریخ معماری ایران افزود.

منابع و مراجع

دبیرسیاقی، محمد. ۱۳۸۴. «سراغاز». صص ده-چهل و شش. در *سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی*. تهران: زوآر.

دبیرسیاقی، محمد. ۱۳۸۴. «فهرست لغات و ترکیبات». صص ۳۰۱-۳۸۸. در *سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی*. تهران: زوآر.

ناصر خسرو قبادیانی. ۱۳۸۴. *سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی*. تهران: زوآر.

مالمیران، سعید، و مهرداد محمودزاده. ۱۳۷۸. «واژه‌های معماری در سفرنامه ناصر خسرو»، در *رواق*، ش ۳: صص ۷۹-۹۴.

راه یابی عجایب به اشعار و سفرنامه ناصر خسرو

مرتضی هاشمی^۱

زهرة دری^۲

۱-مقدمه

بدون شک مردم هر سرزمین نسبت به دنیای اطراف و موجودات آن، عقاید و باورهایی دارند که در طی قرون متمادی شکل گرفته و بر جای مانده است با توجه به اینکه شاعران هر دوره ای جزء قشر دانشمند و آگاه آن دوره به شمار می روند و زبان گویای مردم آن جامعه هستند؛ بنابراین این اعتقادات و باورها خواه ناخواه در لا به لای آثار آنها رسوخ پیدا کرده، تا جایی که بدون درک این مفاهیم و باورها، استنباط مفاهیم مورد نظر آنان در شعر یا داستان دشوار است. بررسی و تفسیر عقاید، باورهای عامیانه و آداب و رسوم اجتماعی هر دوره، نه تنها قسمت هایی از فرهنگ دیرین آن سرزمین را مشخص می کند بلکه بسیاری از زوایای مبهم آثار ادبی را روشن می سازد.

شاعران در هر دوره متأثر از محیط اطراف خود هستند برخی همانند ناصر خسرو سال ها در بلاد مختلف زندگی می کرده اند. در واقع نگاه شاعران با سایر مردم متفاوت است آنان با چشمانی بسیار ژرف نگر و حافظه بسیار قوی همواره به بیان ویژگی های محیط جغرافیایی زندگی خود پرداخته اند هر سرزمین و هر دیاری دارای ویژگی ها و خصائص خاص خود است و هر شاعر نسبت به این زیبایی ها تلاش کرده است که جلوه ای از آن را در آثار خود منعکس کند. از آنچه ناصر خسرو در گشت و گذار سفر هفت ساله خود از عجایب و زیبایی ها مشاهده نمود، شرحی بس جالب در سفرنامه خود می آورد. این کتاب که به زبانی ساده نوشته شده از صنعت های لفظی بی مزه و مبالغه های دور از ذهن عاری است. وی به ندرت واقعه ای خلاف عادت می آورد و اگر در موردی دیده شود از کسی شنیده یا روایت کرده است. در پایان سفرنامه هم می گوید «این سرگذشت آنچه دیده بودم به راستی شرح دادم و بعضی که به روایت ها شنیدم، اگر در آن جا خلاقی باشد، خوانندگان از این ضعیف ندانند و مواخذت و نکوهش نکنند.» اما باید دانست که در زمان تالیف سفرنامه دانش و آگاهی و پژوهش مردم هم بسیار اندک و محدود بوده است. آنان نمی توانستند علل رویدادها و نتایج آن ها را بررسی کند و از این رو فراتر از آنچه بر قلم ناصر رفته امکان پذیر نبوده است. او مردانه کمر همت بر بست و به سفر در سرزمین ها و مشاهده شگفتی های جهان آفرینش پرداخت.

^۱ استادیار دانشگاه اصفهان blueagoon@nh.yahoo.com

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان zohreh.dorry@yahoo.com

اینکه اشعار ناصر خسرو را به عنوان عجایب درین مقاله بررسی می‌کنم بدین دلیل است که شعر عرصه تخیل است و دامنه خیال، با مرز بیکرانگی پیوند خورده است از این رو شاعر می‌تواند بسیاری از تناقضات را در خیال خود حل کند و ذره‌ای از ممتنعات را در عالم شعر ممکن سازد. در اشعار نوعی رگه‌های عدم واقعیت را ملاحظه می‌کنیم. در این اشعار شخصیت‌ها ممکن است انسان، حیوانات و اشیای طبیعی، موجودات شگفت همچون ابلیس، دجال و خرش، دیوان، پری زادگانو... باشند اما هر کدام اعمال و افعال خود را انجام می‌دهند. وزنه عناصر واقعی در این اشعار و متون به قدری است که در چنین فضای وهم آمیز خواننده دستخوش بیگانگی نمی‌شود. بسیاری از شاعران و نویسندگان از این عجایب در کتاب‌های خود استفاده کرده‌اند و بازتاب این شگفتی‌ها به آثار آنها جلای خاص و زیبایی ویژه‌ای بخشیده است.

ناصر خسرو شاعری است که زیر بنای آثارش اندیشه، خرد و همه بر مبنای علم و استدلال است. با وجود این که او فردی خرد گراست چون سفرهای مختلف به مناطق گوناگون از جمله (حجاز، مرو، نیشابور، سمنان، ری، قزوین، آذربایجان، آسیای صغیر، شام، فلسطین مکه، مصر، قاهره، طایف، یمن، بصره، ارجان، اصفهان، بلخ و...) داشته است و در این سفر طولانی عجایب بسیاری را مشاهده کرده و با زندگی اقوام مختلف آشنا بود. قصد ما درین مقاله بر آن است که این عجایب را با توجه به مطالب عجایب المخلوقات‌ها ارزیابی کنیم.

۲- عجایب و عجایب نامه‌ها:

جهان آفرینش عجایب نامه‌ای است بی‌کران که غرایب آن راحد و حصری نیست. از دیرباز آدمیان نسبت به آنچه که تعجب آن‌ها را برمی‌انگیخته است توجه خاصی داشته‌اند؛ در واقع وجود همین ناشناخته‌ها و تفکر درباره آنها مایه گسترش اندیشه‌های آدمی شده است. میل به رمز و رازها و کشف ناشناخته‌ها به ویژه برگزیدن از امر واقع و ورود به اقلیم‌های وهم و خیال، از دیرباز با انسان هم‌نشین بوده است. کمتر یافت می‌شوند مردمانی که به این میل فطری نپرداخته و یا آن را به نحوی تجربه نکرده باشند. با نگاهی به فرهنگ و ادبیات ملل مختلف، می‌توان نمونه‌های بسیاری از این میل فطری را نشان داد. اسطوره‌ها و افسانه‌ها اولین خاستگاه بروز این میل و ذائقه‌اند و مردمان هر عصر و فرهنگی به نوعی از طریق اسطوره‌ها و افسانه‌ها این میل را نمایانده‌اند. بخشی از آثار فرهنگ شفاهی ملل تجلی و نمودهای این میل را در قالب افسانه‌ها، داستان‌ها و خیال پردازی‌ها ثبت و ضبط کرده‌اند. در ادبیات شفاهی و مکتوب ایرانی به برخی از خیال پردازی‌ها بر می‌خوریم در واقع، این نوع خیال نگاری که به خلق دنیایی بکر و آکنده از شگفتی‌های عالم، آفاق وانفس و یا «برو بحر»، «صوراقالیم» و «طبایع موجودات» منجر شده، بخشی از سنت ادبیات شفاهی و به ویژه مکتوب ایرانی است که اغلب از آن، با عنوان «عجایب نامه نگاری» یاد می‌کنند.

از گاه آفرینش تا کنون بشر خیال پرداز که نمی توانست طبع عجایب پسندش را با آفریده های پیرامون خویش اقناع و به شگفتیهای فراوان سپهر خاطر را راضی سازد، در کارگاه خیال و اندیشه به آفریدن موجودات عجیب و غریب پرداخت و برای آفریده های تصویری نیروئی مافوق نیروها قائل گردید، اکثر این موجودات زائیده تخیل مربوط به قرون و اعصاری است که تمدن به معنی و مفهوم واقعی پیشرفت و گسترش نیافته و بشر در مقابل خشم و عصیان طبیعت بی سلاح و عاجز بود، به خدایان متعدد اعتقاد داشت و برای حفظ وجود به سحر و جادو توسل می جست.

هر چه دامنه زندگی انفرادی تنگ تر می گردید و اجتماعات و تمدن بسط و توسعه می یافت گسترش این نوع تخیلات دور از خرد و منطق محدود تر می شد ولی بشر متمدن از ساخته و پرداخته اندیشه های گذشتگان الهام می گرفت تمدن را به مرحله تکامل می رسانید و اختراعات ارزنده ای بر اساس آن تفکرات رویائی تقدیم جهان می نمود.

اگر در نظر بگیریم که در دنیای قدیم و جهان قبل از تاریخ یا نخستین قرن های بعد از شروع دوران تاریخی چه اندازه محیط دید آدمی تنگ و محدود و وسایل ارتباطی چقدر صعب العبور و ناچیز بوده و چه مشکلاتی در راه سفرهای دور و دراز افراد یا اقوام و قبایل وجود داشته است و با تمام این گونه موانع افسانه شرق و غرب گیتی را در می نوردیده است و از قومی به قومی و از نژادی به نژادی منتقل می شده دچار شگفتی می شویم.

خیال پردازی های رویایی مردمان پیشین ایران زمین مملو از تصاویر اعجاب انگیز و غریب است و این در ادبیات و نوشته های این سرزمین نیز به طور گسترده ای ظهور یافته است و در عجایب نامه های ایرانی وارد شده اند. در متون جغرافیا و علوم مربوط به ستاره شناسی و کواکب، نژاد شناسی و انسان شناسی، متون علمی و حتی متون پزشکی هنر و مینیاتور و... ظهور این نوع خیال انگیزی و عجایب نگاری را شاهد هستیم که در روند خودگاهی به شکل عجایب انگاری در میان این متون قابل ذکر است. یکی از آنها ارداویراف نامهمی باشد که یکی از اساسی ترین منابع برای شناخت آموزه ها درباره جهان دیگر در ایران باستان است.

در این راستا می توان به متون مذهبی و دینی در اقوام مختلف و سایر کتب دینی اشاره نمود، به گونه ای که گاهی در بین آنها می توان موجودات و افسانه هایی غریب را جست و جو کرد که «عجایب المخلوقات» یکی از شاخص ترین آنهاست. «این گروه از آثار بیش از هر چیز دانشنامه هایی عمومی هستند و در آنها از همه وجوه جهان هستی سخن گفته می شود؛ از این رو، آنها را بیشتر در ردیف آثار کیهان شناسی قرار می دهند. اموری که در این رسالات از آن ها به عنوان امر عجیب یاد شده، یا متأثر از باورهای دینی و قومی است یا ناشناخته های اعصار پیشین است.» (مشتی: ۹۳، ۱۳۹۱)

از موضوعات موردعلاقه نزد هنرمندان در طول تاریخ هنر، خیال پردازی و عجایب نگاری و استفاده از تصورات عجیب و غریب در آثارشان بوده است. عجایب پردازی از آن جا که نیاز به قوه تخیل بسیار خلاق و مبتکر دارد کمتر هنرمندی توانسته است تمام و کمال از عهده آن برآید.

این روزگار پر از شگفتی در پوشش دراز خودکارها و حقایق را از دایره فهم و دانش ما بیرون می برد و لذا ما حق نداریم این افسانه هایی که پدراهای ما سینه به سینه نقل کرده اند تا به ما رسیده سراپا افسانه و دروغ بدانیم. به هر حال چه ما به دیده ی واقعیت به عجایب مدنظر بنگریم یا با دیده ابهام یا حتی انکار این متن های کلاسیک، تجربه های زیستی پدرانمان هستند که دست به دست گشته و به ما رسیده اند. ولو اینکه در گذر زمان گاهی خواسته یا ناخواسته تغییری رخ داده باشد. و می توان گفت جهان مانند رویایی عظیم جلوه می کند که در آن هر چیز ممکن است از هر چیز دیگر پدید آید.

باید به خاطر داشت که هر پدیده ایی که به دیده ما می رسد تابع اصل و قاعده ای از قوانین ثابت و لایزال طبیعت است اما جهل و غفلتمان از درک آن قاعده و قانون، ما را به وادی حیرت و تعجب می برد و هر چه را که به راز وجود آن پی نبرده ایم عجایب و غرایب به حساب می آوریم. ر. ک به نگارستان عجایب و غرایب مرحوم پیشاوری، بی تا: ۴.

کتابشناسان عجایب نامه نویسی را در ردیف جغرافیا قرار می دهند و این گونه متون را نمونه های ابتدایی از کتاب های جغرافیا می دانند اما در کتاب های عجایب گستره مطالب از حد و حدود جغرافیا در می گذرد. بخشی از مطالب کتاب عجایب، آنجا که به شهرها و اقلیم ها می پردازد به کتاب های جغرافیا شباهت دارد اما کتاب عجایب فقط یک فرهنگ جغرافیای خشک و خالی نیست مجموعه ای از همه معلومات روزگار درباره آسمان ها، زمین، دریاها و رودخانه ها، سنگ ها، کوه ها و آدم و چهارپایان و پرندگان است.

«عجایب نامه ها در مسیر تاریخی خود تغییر یافته اند. توصیف و گسترش «امر غریب» از مهم ترین عوامل تغییر و تحول عجایب نامه ها به شمار می رود. در نسل های نخستین عجایب نامه ها مانند عجایب المخلوقات قزوینی در سده ششم، میان امر عجیب به عنوان واقعیتی که حضور حقیقی دارد و امر غریب به عنوان پدیده ای غیر طبیعی و غیر حقیقی مرز باریکی وجود دارد. همین امر سبب شد کمتر به عجایب نامه ها به عنوان آثار غیر جدی و سرگرم کننده نگاه شود. از این رو سنت عجایب نامه نویسی توسعه یافت و تا چندین سده آثاری در این زمینه پدید آمد. اما با حذف و نا پیدایی مرز حقیقت و غیر حقیقت و طبیعتی و ماورا طبیعتی و درهم آمیختن مطالب تاریخی و علمی با تخیل و خیال پردازی های افسانه وار در عجایب نامه متأخرتر آثار عجایب نامه ای به تدریج در ردیف آثار تفننی و سرگرم کننده در آمدند و همین امر سبب شد سنت عجایب نامه نویسی تا سده های اخیر ادامه نیابد.» (ابراهیمی، ۱۳۹۱: ۲۶)

مطالب مربوط به موجودات ماورایی و دیوها و هیولاها در همه عجایب نامه ها هستند و اغلب روایت های غریب در جزایر و سرزمین های عربی یا چین و هند و مصرا تفاق می افتد و داستان های سیاحان و دریانوردان نقش موثری در خیال پردازی های عجایب نامه ای داشتند.

عجایب نامه ها از مهم ترین منابع پژوهش در عرصه فرهنگ پژوهی، مردم شناسی و فولکلور به شمار می آیند. و از سویی دیگر بسیاری از روایت های عجایب نامه ها مجددا در فرهنگ مردم راه یافت، به طوری که بسیاری از باورها و معتقدات، امثال و حکم و به ویژه افسانه های مردم از این روایت ها ریشه گرفته اند.

قرن پنجم هجری مقارن با ظهور عجایب نامه نویسی در ایران است. با این حال زمینه های ظهور این سنت به قرن ها پیش باز می گردد. ساخت عجایب نامه ها متأثر از طبیعیات ارسطویی است که در واقع بخشی از دانش یونانی را تشکیل می دهد و این دانش نیز از دوره ساسانی به بعد، همراه با ترجمه ها وارد حوزه علمی ایران شده است.

از جمله عجایب نامه ها که تا کنون به دست ما رسیده اند می توان آثاری را نام برد: کتاب عجایب هند نوشته ناخدا بزرگ بن شهریار رامهرمزی که در نیمه اول قرن چهارم هجری، تحفه الغرائب از محمد بن ایوب الحاسب طبری (طبرسی) عالم قرن پنجم که در سال ۴۸۵ تألیف شده، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات اثر محمد بن محمود بن احمد طوسی، عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات اثر زکریابن محمد بن محمود المکمونی القزوی، خواص الحیوان این کتاب اختصاری است از کتاب حیاة الحیوان الکبری دمیری، حیاة الحیوان اثر شیخ کمال الدین دمیری، کتاب به زبان عربی است که در نیمه دوم قرن نهم تألیف شده است؛ نخبه الدهر فی عجایب البر والبحر اثر شمس الدین محمد بن ابی طالب انصاری دمشقی و نگارستان عجایب و غرایب تألیف پیشاوری نام نویسندۀ آن همچنین نام کتاب شناخته شده نیست.

در ادامه مطلب شگفتی ها را در اشعار و سفرنامه ناصر خسرو بررسی می کنیم.

۳- عجایب در آثار ناصر خسرو:

عجایب را در آثار ناصر خسرو به سه دسته می توان تقسیم بندی کرد: ۱- شگفتی های نمادین ۲- شگفتی های خیالی ۳- شگفتی های واقعی.

در جامع الحکمتین از دو کتاب نام برده شده است: کتابی در علم حساب به نام «غرایب الحساب و عجایب الحساب» (ناصر خسرو، ۱۳۶۶: ۳۰۷) و کتاب «عجایب الصنعه» (همان: ۳۰۶) که منسوب به ناصر خسرو هستند و به دست ما نرسیده اند. اگر نسبت این کتب درست باشد می توان گفت او به پرداختن به شگفتی ها و دیدن آن ها علاقه خاصی داشته است. شاید چون قرن پنجم مقارن با اوج عجایب نامه نویسی بوده بتوان بیان کرد که ناصر خسرو در این زمینه مطالبی نوشته و به دست ما نرسیده اند.

از طرفی باید توجه داشته باشیم با این که بیش از هزار سال از عمر ادبیات سنتی ما می‌گذرد، شگفتی‌هایی که در این متون من جمله آثار ناصر خسرو می‌بینیم از زندگی مردمی مایه گرفته است که قرن هاست در غبار زمان محو شده‌اند، معیارها و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی ما با آنان قطعاً نمی‌تواند یکسان باشد از این رو باید انتظار داشته باشیم که در این آثار به مواردی برخورد می‌کنیم که با معیارها و ارزشهای اجتماعی مردمان امروز مغایرت دارند. در ذیل سعی داریم این مغایرت‌ها و افکار خرافه‌آمیز را در سفرنامه و اشعار ناصر خسرو بررسی کنیم.

۳-۱- شگفتی‌های نمادین

خواب: از جایی که دیدن خواب به عنوان رویای صادقه جزء قدرت‌های فراطبیعی و عجیب است و در عجایب المخلوقات‌ها از جمله عجایب المخلوقات قزوینی (ر. ک. به این کتاب ص ۱۰۰) خواب را عنصری شگفت می‌دانند؛ می‌توان گفت اولین شگفتی که در سفرنامه ناصر خسرو دیده می‌شود همان خواب حیرت‌آوری است که ناصر خسرو با دیدن آن سفر خود را آغاز کرده است. تغییر حال ناصر خسرو در شناخت شعر و فکر او نقطه مهمی است. چنانکه می‌دانیم موضوع با خوابی در جوزجان آغاز می‌شود. وی که تا آن روز مردی بوده است مانند سایر اقرآن خود دنیادار و شراب‌خواره، در خواب کسی به او می‌گوید که هوشیاری از بی‌خبری و مستی بهتر است، و چون می‌پرسد که این هوشیاری چگونه باید به دست آید راه کعبه را به او نمایش می‌دهد. «در بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۶۴) از همین لحظه پیوند خرد و دین با وی بسته می‌شود این خوابی که ناصر خسرو می‌بیند همان است که امروزه به آن بیدار شدگی وجدان می‌گویند. کعبه بی‌تردید مفهوم کنایه‌ای دارد و در این خواب نمودار آن است که تفکر عقلی را از تفکر دینی نباید جدا کرد. بسیاری از خواب‌ها در متون داستانی و عامیانه معنای رمزی و نمادین دارند و در آن داستان از همان خواب رمز گشایی می‌شود. مثلاً در متونی مثل داراب‌نامه‌ها، سمک‌عیار، شاهنامه، خمسه نظامی منطق‌الطیرو برخی متون عرفانی شاهد چنین خواب‌های نمادینی هستیم. خوابی که ناصر خسرو در سفرنامه از آن سخن می‌گوید از زمره همین خواب‌هاست. معنی رمزی خواب، تمسک به احکام دینی و بیداری از این خواب را ادراک معنی باطن و پیرمرد را که در خواب او آمده است داعی اسماعیلی تعبیر می‌کنند. پس این خواب می‌تواند جزء عجایب نمادین باشد. (به عبارتی اولین عنصر شگفت‌آور سفرنامه که در تحلیل آن معنایی نمادین خفته است.) موجودات شگفت‌آور (این جا ماهی در سفرنامه مد نظر است): در بسیاری آثار حیوانات و موجودات مفهوم نمادین در اثر ادبی دارند. هر یک از نویسندگان بر حسب سبک خود از جانوران در متون استفاده کرده است. ناصر خسرو از زاویه فکر و اخلاق به کاربرد جانوران می‌پردازد. همچنین گاهی صفات منفی درون انسان را با

حیوان، منطبق دانسته و مضمون پردازی می کند. هم چنین برای سرزنش کردن و نهیب کردن دیگران از تصویرهای مبتنی بر نام و رفتار حیوانات استفاده می کند. گاهی نیز شاعر برای نصیحت طرف مقابل خود به مقایسه صفت جانوران با مردم می پردازد تا تبادل مطلب به ذهن آسان تر شود.

در سفرنامه شاهد هستیم نویسنده از «مردن شتری در دریای سرخ و انداخته شدن او به دریا و بلعیدن یک ماهی شتر را و بلعیدن ماهی دیگر هر دو را» سخن به میان می آورد. (ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۱۱۵). از این ماجرای افسانه ای که به سفرنامه راه یافته است می توان برداشتی نمادین تحلیل کرد؛ ماهی در متون فارسی می تواند از چند جهت قابل بررسی باشد: رمز قوه نمادیه که بالنده قوه شهوت و غضب است می باشد؛ رمز خواسته های نفسانی هم هست؛ در جاهایی رمز روح پاک و قدسی عارفان و واصلان است از طرفی رمز زندگی جسمانی هم هست. (نیکو بخت، ۱۳۸۹: ۵۱)

ماهی در این جا می تواند رمز زندگی و حیات جسمانی باشد که برای حیات جسمانی خود شتر را می بلعد از طرفی ماهی دیگر - به نام قرش - هم برای ادامه بقای خود آن هر دو را می بلعد. بررسی عجایب نمادین در اشعار:

دیو، پری، ابلیس، اژدها، فرشتگان، یاجوج و ماجوج، دجال از جمله موجودات فراطبیعی هستند که بخش مهم عجایب المخلوقات ها (قزوینی، طوسی، همدانی و...) راجع به آن هاست. از جایی که این موجودات فراطبیعی در آثار ناصر خسرو به چشم می خورد و همگی آن ها مفهوم نمادین به خود می گیرد سعی کردیم به اختصار راجع به این مطالبی را بیان کنیم:

در جامع الحکمتین فرق دیو، فرشته، پری آمده است و گفته شده: دیوان در ابتدا پری بودند ولی به علت نافرمانی به دیو بدل شدند و فرقی بین فرشته با پری نیست. در این باره در کتاب چنین آمده: «و خدای تعالی از آفریدگان خویش دو گروه را یاد کرد که از بهر پرستش خویش آفریدم، یکی جن را گفت که آن را به پارسی «پری» گویند و دیگر انس را_ یعنی مردم را - چنانک گفت: قوله «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» و نگفت «دیو را آفریدم» بل گفت: «دیوان پریان بودند، بی فرمان شدند، و دیوگشتند بمعصیت خدای خویش...» و علت وجود دیو... وجود مردمست، از بهر آنک همی گوید: ابلیس پیش از آنک مراو را طاعت آدم فرمود، از پریان بود. پس آفریده به دو قسم بود: یکی مردم و دیگر پری. و پری به دو قسم شد: یکی فرشته و دیگر دیو، اعنی آنچه از پری بطاعت بماند فرشته شد، و آنچه بی طاعت شد دیو گشت. و فرقی نکرد اندر کتاب میان فرشته و پری، جز بدانک گفت: چو پری بی اطاعت شد، دیو گشت؛ و اگر نه فرشته و پری را بیک منزلت نهاده است...» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۴۰) در پایان دیوان ناصر خسرو (رساله حکمتی) شاهد مطلبی مشابه به این هستیم.

دیوان رمز قوای نفس حیوانی اند در آن حال که مقهور نفس انسانی نشده و مطیع آن نگشته اند و پریان رمز قوای نفس حیوانی اند در آن زمان که مقهور و مطیع نفس انسانی شده اند. ناصر خسرو نیز در جامع الحکمتین، پریانی را که به طاعت مشغول اند، فرشته و آنها را که بی طاعت اند دیو می خواند. زیبایی پری و زشتی دیو، نتیجه طاعت و معصیت آنهاست. او نفس ناطقه را در هر کس فرشته ای بقوت می داند و فرشته بالقوه، پری است... و نفس شهوانی و غضبی را در هر کس دو دیو بالقوه می داند. در متون منظوم و منثور با نام هایی چون دیو خشم، دیو آز، دیو رشک، و... روبه رو هستیم که این دیوها همان صفات پلید انسانی هستند. در اشعار ناصر خسرو نیز شاهد چنین عباراتی هستیم. در متون فارسی معمولاً شیطان، ابلیس، اهریمن، دیو، غول، عفریت و جن را معادل گرفته اند؛ هرچند شیطان غالباً مفهومی خاص تر دارد که همان ابلیس و شیطان مفاهیم و منابع اسلامی است، اما دیو و اهریمن کاربردی عام تر و وسیع تر می یابد. این تأویل و تفسیر دیو و اهریمن را به نفس اماره، نیروهای اهریمنی وجود آدمی، صفات مذموم و عادات رذیله و غلط، در بسیاری از متون فارسی می بینیم. *گاهی نیز دیو نفس به شکل اضافه تشبیهی یا نسبی آمده است:

از دست دیو نفس کجا برهی تا تو دل از طمع نکنی شسته
(ناصر خسرو، ۱۳۶۱: ۴۹۳/ق ۲۱۴)^۱

در ادب فارسی اهریمن به عنوان مظهر شرارت در برابر ایزدان و گاهی به جای ابلیس و گاهی در برابر فرشتگان معرفی شده است. ناصر خسرو نه بار اهرمن و دو بار اهرمن را در اشعار خود به کار برده است. او از ترکان سلجوقی که به خراسان چیره شدند به اهرمن تعبیر کرده است (قصیده ۱۷/بیت ۱۷) گاهی مراد از اهرمن دیو نفس است:

تا دل من طاعت او یافتـــــــــــــــــه است طاعت من دارد آهرمنم
(هما)

ن: ق ۱۴۴/ب ۱۵)

بدی دیو آهرـــــــــــــــــمن ناکس است به دامش درون چون شوی با خرد
(هما)

ن:

^۱ در دیوان ناصر خسرو ق — یعنی شماره قصیده

ق ۱۲۸/۷)

شاعر زمانه ستمگر را خواهر آهرمن و ابلیس و شیطان می داند که با او در ستیزه و دشمنی است:

وین زهر گن زما کند از بهر او روشن چو زهره روی چو آهرمنش

(هما)

ن: ق ۲۱۰/۱۷)

در

یک

مورد اهریمن را استعاره از ابر تیره آورده که با آب چشم (باران) حورا (گل زیبا را) می پرورد

حورا که شنود ای مسلمانان پرورده به آب چشم اهریمن

(هما)

ن:

ق ۱۵۵/۶)

انتقاد شاعر از امرای سلجوقی و خلفای عباسی است او دشمنان خود را با الفاظ دیو، فرعون و دجال زمانه خوانده است و گاهی در این راه خشم و ناسزا هم چاشنی کلام او می شود:

ناصر خسرو سه بار در دیوان خود به قوم یاجوج و ماجوج اشاره کرده و دشمنان خود را ترکان سلجوقی به این نام خوانده است. (همان: ق ۲۴۱/۴۴؛ ق ۸۷/۳۱؛ ق ۴۳/۳۹)

ناصر خسرو معانی مختلفی از به کار بردن واژه دیو مد نظر داشته است گاهی دیو را در معنی جن به کار برده است. (همان: ق ۳۷/۱۲)

می توان گفت دیو نامیده های ناصر خسرو به دو دسته انسانی و غیر انسانی تقسیم می شوند که امیران سلجوقی، خلفای عباسی، فقیهان، عوام، جهال و... در دسته اول و جهل و حرص و آز در دسته دوم است.

دجال: ناصر خسرو هشت بار نام دجال را به مناسبت های گوناگون در دیوان خود ذکر کرده است:

گاهی دجال را در معنی دنیای فریبنده و به جای آن به کار برده است.

دجال چیست؟ عالم و شب چشم کور اوست وین روز چشم روشن اویست بی ریب

(هما)

ن: چون زو حذرت باید کردن همی نخست دجال را ببین به حق، ای گاو بی ذنب

ق ۹۶

ب

(۱۳-۱۱)

عالم دجال تست و تو به دروغش بسته ای و مانده ای و کشد یگانه

(هما)

ن:

ق ۸۹ ب ۹

گاهی فقهای زمان خود را که برای اجرای احکام به حيله های شرعی متوسل می شدند بر سیرت دجال می نامد و به نظر می رسد که او نظری به ابو حنیفه نعمان بن ثابت دارد که ثعالبی او را از جهت دانستن چاره ها و راه های فقهی از اسلاف و اخلاف خود بی نظیر دانسته است.

وآن مرد که او کتب فتاوی و حیل ساخت بر صورت ابدال بد و سیرت دجال

(هما)

ن:

ق ۱۱۹ ب ۲۴

شاعر نیز از این که انسان هایی بر سیرت دجال بر اریکه قدرت نشسته اند شکوه می کند و شاید نگاه او به امرای سلجوقی باشد که بر خراسان چیره شده اند:

بر منبر حق شده است دجال خامش بنشین تو زیر منبر

(هما)

ن:

ق ۴۳ ب ۴۰

یاجوج و ماجوج: ناصر خسرو سه بار در دیوان خود به قوم یاجوج و ماجوج اشاره کرده و دشمنان خود را ترکان سلجوقی به این نام خوانده است. (همان: ق ۲۴۱ ب ۴۴؛ ق ۸۷ ب ۳۱؛ ق ۴۳ ب ۳۹).

ز یاجوج و ماجوجمان باک نیست که ما بر سر سد اسکندریم

(هما)

ن:

ق ۲۴۱ ب ۴۴

فرشتگان: قزوینی جای جبریل را سدره المنتهی می داند و می گوید «ولی است امین وی را روح القدس و ولی الانبیا خوانده اند که وحی بدیشان رساند و دشمنان انبیا را قهر کند.» (قزوینی، ۱۳۶۵: ۲۵). نام جبریل ۱۲ بار

در دیوان شاعر به عنوان فرشته وحی و یکی از چهار ملک مقرب آمده است: (همان: ق ۱۸۹ب ۶؛ ق ۲۵۵ب ۱۳؛ ق ۱۳ب ۴۲) در یک مورد از اسب جبرئیل نام برده است.

بر پی اسب جبرئیل برو تا نگیرد دیو زیر رکاب
(همان: ق ۱۳ب ۴۲)

شاعر جبرئیل را غاشیه دار و خادم مستنصر می داند (ق ۲۳ب ۴۳) در توصیف عقل و نفس عقل را روح قدس (جوهر عقلی) و نفس را ذات جبرئیل می داند (ق ۱۱۲ب ۸) در جایی جبرئیل را دستیار و دوستدار خود معرفی می کند:

عفریت دوستدار تو دستیار توست جبرئیل دستیار من و دوستدار من

(ق)

۱۴۰

ب ۳۵)

عزرائیل دو بار در دیوان شاعر آمده است (ق ۱۵۵ب ۲۹؛ ق ۲۲۵ب ۱۳)

مالک نام فرشته ای که موکل دوزخ است و سه بار با همین عنوان در دیوان او آمده است (ق ۲۷ب ۵۱؛ ق ۱۱۱ب ۴۱، ق ۱۱۲ب ۳۵).

هاروت و ماروت: این نام شش بار در دیوان ناصر خسرو آمده است: (ق ۲۸ب ۲۸، ق ۲۲-۲۳، ق ۱ب ۱۶، ق ۱۰۷ب ۲۹-۳۱)

در این ابیات به تشنگی هاروت، این که مظهر سحر و جادو و رواج بی دینی هستند اشاره شده است.

هر که مر این آب را ندید در این آب تشنه چو هاروت ماند، (همان: ق ۲۳ب ۱۶)

-۳

-۲

شگفتی های خیالی (غیر واقعی):

این مسائل فقط باورهای عامیانه است که به سفرنامه راه پیدا کرده است و چنین عجایی در واقعیت وجود ندارد و انگهی مراد ناصر خسرو از ذکر این مضامین رفع شبهات در اذهان است. در گذر زمان نیز این گونه باورها همواره در حال نو شدن و جرح و تعدیل بوده و اغلب نیز زاییده شرایط و حوادث ناشناخته ای هستند که دانش بشری پاسخی برای آن ها ندارد. در واقع اگر آدمیان قواعد مشخصی برای اداره تمام امور زندگی خود را در اختیار داشتند و یا بخت همیشه با آنها یار بودهرگز به خرافات روی نمی آوردند اما چون اغلب به مشکلاتی بر می خوردند که قواعد موجود پاسخی برای آن ها ندارد به باورهای خرافی، جادو، غیب گویی، طالع بینی، که البته همه

این موارد جز عجایب هستندروی می آورند پس باورها و خرافات شگفتی که به سفرنامه راه یافته است از یک سو زائیده شرایط سخت و از سوی دیگر محصول کم دانشی مردم است. در ذیل به این باورهای شگفت می پردازیم. طلسم: معنی اصطلاح طلسم، ساختن صورتی از آدمیان، حیوانات، اشیاء و فلزات است که برای رهایی از شر دیوان به کار می رود. طلسم به عنوان یکی از باورهای بسیار کهن و پر توان و تاثیرگذار، همواره در اندیشه و زندگی آدمیان وجود داشته است. با شکوفایی دانش و خردورزی، پرده از نادانسته ها کنار می رود و کارآیی خویش را از دست می دهد. با این حال ردپای این باور کهن را هنوز می توان در قصه ها و داستان ها دید. تنها دوبار حضور طلسم را در سفرنامه شاهد هستیم و آن زمانی است که ناصر خسرو به شهر معره النعمان که -شهری است بزرگ و قدیم از توابع حمص در شام میان حلب و حماه ابوالعلاء معری اهل آنجاست این شهردر شام است و منسوب به لقمان بن بشیر والی معاویه، به سال ۱۵ هـ ق به دست مسلمانان افتاد -ناصر خسرو طلسم کژدم را یکی از عجایب این شهر دانسته است و گفته شده که هرگز عقرب به این شهر وارد نمی شود. البته این مطلب منشا واقعی ندارد و باورهای عامیانه است که به سفر نامه راه یافته است. (ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۱۷).

هم چنین طلسم حوالی شهر مصر برای دفع زحمت نهنگان از مردم مصر «و گویند به حوالی شهر مصر، در راه، طلسمی کرده اند که مردم را زحمت نرساند و ستور را.» (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۷۵)

شگفتی شهرتنیس: در سفرنامه آمده: «شهری در تنیس است که در آن زنان را علتی افتد به اوقات که چون مصروعی دو سه بار بانگ کنند و باز به هوش آیند در خراسان شنیده بودم که جزیره ای است که زنان آن جا چو گربکان به فریاد می آیند و آن بر این گونه است که ذکر رفت» (ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۶۷) البته به نظر می رسد این باورهای عامیانه و غیرواقعی بوده است که به سفرنامه راه یافته است.

"شگفتی شهرستان لوط": از عجایب آن دریاچه لوط یا بحیره مرده است که در سفرنامه ناصر خسرو آمده است. این دریاچه اکنون حائل میان اردن و فلسطین اشغالی است و بخشی از مرز میان این دوسرزمین است. به دریای لوط، دریاچه طبریه هم گفته شده، طبریه (شهر، دریاچه) به نام طبریوس و تیبریوس دریاچه ای در شمال فلسطین است. از قرائن پیداست سابقا این دریاچه بزرگتر بود در قرن هفت به قول یاقوت کشتی های بزرگ از آن جا می گذشتند اما اکنون چند زورق ماهی گیری در آن است و قصبه ای به همین نام در کنار دریاچه مذکور است (معین، ۱۳۶۴، اعلام). درباب عجائب این دریاچه در سفرنامه آمده است: «چیزی می باشد مانند گاوی از کف دریا فراهم آمده سیاه که صورت گو دارد و شبیه سنگ است اما سخت نیست و مردم آن را برگیرند و پاره کنند و به شهرها برند هر پاره زیر درختی کنند کرم در زیر آن درخت نیفتد.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۳۰) در کتب جغرافیایی مثل حدود العالم از این دریاچه نام برده شده است.

درباب همین دریاچه در سفرنامه آمده است «آب این دریاچه خوش و مطبوع است و آب آشامیدنی مردم از آن تامین می‌شود، اما همه آب های گرمابه های شهر و فاضلاب به آن دریا می ریزد. شنیدم وقتی امیر شهر فرمود که راه آب های پلید را از آن دریا ببندند، آب دریا گندیده شد چنانکه آشامیدنی نبود. باز دستور داد تا آب های پلید را بگشایند، آب دریا خوش شد.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۸۰)

شگفتی شهر بیت المقدس: در مجمل التواریخ آمده بیشترین عجایب اندر اسلام بیت المقدس است... «بیت المقدس از بناهائ قدیم بود و آن سلیمان علیه السلام تمام کرد و عجائب آن بسیارست. گوری که ترسایان آنرا قبرالمسیح می دانند از عجایب آن است... (مجمل التواریخ، ۱۳۸۷: ۴۸۶-۴۸۴) نویسنده آورده در آنجا عجایب بسیارست که دیوان کرده اند از بهرسلیمان علیه السلام.» (همان)

در سفرنامه در باب شگفتی های این شهر گفته شده است که صحرایی به نام ساهره در این منطقه است که به آن دشت قیامت می گویند و عده بسیار زیادی اطراف آن سکنا گزیده اند. بر کنار دریاچه هم مقبره ایی است مردم آن جا نماز می خوانند و از خدا حاجت می طلبند خدا نیز حاجات آن ها را برآورده می کند. (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۸۱) خانه فرعون که خانه ای بس شگفت است در همین وادی است و نام وادی جهنم به خود گرفته استدر ذکر وادی جهنم که در فلسطین بوده ناصر خسرو می گوید: «مردم عوام چنین گویند که هر کس به سر آن وادی شود، آواز دوزخیان شنود که از انجا بر می آید. من آنجا شدم چیزی نشنیدم.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۶۴).

از سمت این شهر به جانب جنوب نیز ناصر خسرو چشمه ای به نام عین سلوان دیده است که هر که بدان آب سر و تن بشوید، رنج ها و بیماری های مزمل از او زایل می‌شود. (همان: ۸۲) ساختمان های شهر بیت المقدس برای ناصرخسرو بسیار جالب بوده و هم چنین این که مردمان شهر آب خود را از باران به دست می آورند و هیچ قطره ای از آب باران هدر نمی رود: «واگر اندک بارانی ببارد تا دو سه روز از ناودان ها آب می دود، چنانکه هوا صافی شود و ابر نماند، هنوز قطرات باران همی چکد.» (همان: ۸۲) چنین گفته اند که بنای شهر را سلیمان نبی بنا کرده است.

سه روز جاری شدن چشمه میان حماه و ساحل دریای روم در نیمه شعبان هر سال (همان: ۱۹). این نیز شگفتی غیر واقعی است.

۳-۳- شگفتی های واقعی:

عجایب شهر مصر: نام قسمت قدیم پایتخت مصر است که پس از احداث قاهره معزیه در ۳۵۸ هـ ق توسط جوهر سردار المعزالدین الله در شمال یا شمال شرقی آن به شهر جدید یعنی قاهره پیوسته شد و اینکه به

مجموعه شهر جدیدو قدیم قاهره گفته می‌شود. از عجایب مصر که به سفرنامه راه یافته می‌توان "سرچشمه نیل" و "اهرام مصر" و "آینه اسکندری" را نام برد که به اشعارومتون فارسی هم راه پیدا کرده اند.

رود نیل: از درازترین رودهای جهان است. این آب از میان جنوب جبل القمر می‌آید و به مصر می‌گذرد و از عجایب آن سرچشمه نامعلوم رود و کم و زیاد شدن آب است. رود نیل از درازترین رودهای جهان است. در باب شگفتی‌های رود نیل در این کتاب می‌خوانیم: «و گویند نتوانسته اند که منبع آب نیل را به حقیقت بدانند، و شنیدم که سلطان مصر کس فرستاد تا یک ساله راه بر کنار نیل برفتند و تفحص کردند، هیچ کس حقیقت آن ندانست الا آنکه گفتند که از جنوب کوهی می‌آید که آن را جبل القمر گویند.» (همان: ۸۷) «و چون آفتاب به سر سرطان رود، آب نیل زیادت شدن گیرد.» (همان: ۸۸) داستان عبور سگ سیاه از نیل برای راهنمایی لشکریان المعزالدین الله و مصون ماندن از نهنگان و غرقه شدن (همان: ۷۵) یکی دیگر از شگفتی‌ها می‌باشد.

آینه اسکندری: در سفرنامه آمده است: «و آنجا مناره ای است که من دیدم، آبادان بود باسکندریه و بر آن مناره آینه ای حراقه ساخته بودند که هر کشتی رومیان که از استنبول بیامدی، چون به مقابله آن رسیدی، آتشی از آن آینه در کشتی افتادی و بسوختی.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۵: ۹۰) می‌توان دریافت که این آینه از قدیم به عنوان یکی از عجایب عالم معرفی شده بود، و باعث شده که در به کمال رساندن شگفت انگیزی آن، ویژگی‌های برساخته ای در متون ادبی بدان نسبت دهند.

اهرام مصر: هرمان دو عمارت عظیم اند محاذی فسطاط در مصر که هر کدام از ایشان کوهی بنظر می‌آید و بنای ایشان مربع القاعده است و مخروطی شکل. بعضی هرمان را صیغه جمع هرم بسیاق فارسی دانسته اند و بعضی تشبیه هرم و مراد ایشان دو هرم بزرگتر از اهرام ثلاثه مصر است یعنی هرم کئوپس و هرم کفرن. ابن الندیم در الفهرست از «هرمین» نام می‌برد. (از حاشیه برهان بتصحیح دکتر معین) اهرام زیادی در مصر است اما دو هرم آن مشهورتر می‌باشد و آن دوینای مربع القاعده و مخروطی شکل است که طول اضلاع مثلث‌های اطراف آن تا چهار صد ذراع می‌رسد. در یکی از این هرمها قبر هرمس و در دیگری مزار شاگرد او اغانیمون است. این دو از عجایب عالم و از دور مانند دوکوه است (از معجم البلدان) «هرمان» یا «هرمین» بدو هرم بزرگتر از سه هرم مذکور [اهرام ثلاثه] اطلاق شده (فرهنگ فارسی معین). اشاره به اهرام ثلاثه در اشعار قدیم فارسی با توجه به بعد مسافت میان ایران و مصر نکته ای جالب توجه است و ظاهراً تنها فرخی (قرن پنجم) و خاقانی (قرن ششم) بدین بناهای عظیم باستانی توجه نشان داده اند. در اشعار تنها سراینده فارسی گوی ایرانی که از مصر دیدار کرده و مدتی را نیز در آن سرزمین بسر برده یعنی ناصر خسرو، برخلاف انتظار کوچکترین اشاره ای به بناهای مذکور صورت نگرفته و در «سفرنامه» نیز با وجود آنکه از «جیزه» (شهری در مصر که اهرام ثلاثه در نزدیکی آن بنا شده) نام برده سخنی در این باب اظهار نشده است و این امری شگفت است چرا که مولف به

مواردی که به مراتب از اهمیت کمتری برخوردار است اشاره نموده و حتی از عظمت بناهای سنگی «قوص» (در جنوب مصر) اظهار شگفتی نموده است. «هرمان» در شعر فارسی مظهر صلابت و استواری و جاودانگی است. یکی دیگر از شگفتی های مصر درخت بلسان در باغی به نام باغ عین الشمس - که گویند باغ فرعون است - می باشد در وصف درخت آمده: «از مغرب آن تخم بیاوردند و آن جا بکشتند و در همه آفاق جایی دیگر نیست، به مغرب نیز نشان نمی دهند، و آن را هر چند تخم هست اما هرکجا می کارند نمی روید، و اگر می روید روغن حاصل نمی شود، و درخت آن چون درخت مورد است که چون بالغ می شود شاخ های آن را به تیغی خسته می کنند و شیشه ای بر هر موضعی می بندند، تا این دهنوت - همچنانکه صمغ - از آن جا بیرون می آید چون دهن تمام بیرون آید درخت خشک می شود...» (ناصر خسرو، ۱۳۵۴: ۸۸)

شهر صنعا: از عجایب آن قصر غمدان است. صنعا شهری از یمن است ناصر خسرو در آن هنگام فقط تل گونه ای از این قصر را در وسط شهر می بیند و گفته در این تل گنج های بسیار است. (ناصر خسرو، ۱۳۸۵، ۱۳۵۴/۱۱۵: ۱۲۴) در مجمل التواریخ در مورد این قصر آمده است: «از جمله بناهای بزرگوار بودست... و از بعد طوفان نوح، سام بن نوح صنعا را بنا نهاد و این قصر غمدان از نیکویی و عجایبی که بود مردم چون از حج باز گردیدندی آنجا همی شدند بنزهت، و گفتندی این بنا نیکوترست از کعبه» (مجمل التواریخ، ۱۳۸۷: ۴۹۷) در آثار البلاد در مورد این قصر آمده تبایعه آن را بنا کرده و مؤسس آن یشرح بنی یحصب است. و چهار رنگ سرخ و سفید و زرد سبز است... هر رکنی از ارکان آن تمثال شیری تصویر نموده که چون باد می وزید آواز شیر از آن می شنیدند و چون شب چراغها روشن می کردند چون برق لامع می درخشید. (قزوینی: ۶۰) بیت غمدان بمدینه صنعا از بلاد یمن است و ضحاک آنرا بنام زهره برآورد و عثمان بن عفان خراب کرد و آن در زمان ما خراب و بصورت تلی عظیم است. همچنین ناصر خسرو می گوید عقیق در این شهر ساخته می شود.

شهر طایف: عجایب در اینجا جنبه واقعی دارد چرا که ناصر خسرو با چشم خود چنین قومی را دیده است. از شگفتی های شهر می توان گفت: قومی که می پنداشتند سراسر عالم علف های شوری است که شتران می خورند. ناصر خسرو درین باره می نویسد: «قومی عرب بودند که در عمر خویش بجز شیر شتر هیچ نخورده بودند. چه در این بادیه ها چیزی نیست الا علفی شور که شتر می خورد و ایشان خود گمان می بردند که همه عالم چنان باشد.» (همان: ۱۱۷) ناصر خسرو نیز اشخاصی را مشاهده می کند که گوشت سوسمار می خوردند. ناصر خسرو هنگامی که در طایف و فلج بود روزگار بسیار سختی را گذراند به گونه ای که حس می کرد هرگز از این بادیه نمی تواند بیرون آید زیرا مردمان این منطقه اعراب جاهلی بودند. هنگامی که ناصر خسرو بر دیوار مسجد شهر فلج بیت شعری نوشت مردمان ازین کار او بسیار تعجب کردند و همه مردم برای دیدن آن بیت شعر آمدند و به او گفتند اگر بر محراب این مسجد نقشی بکنی صد من خرما به تو می دهیم و صد من خرما نزد آنها

بسیار ارزشمند بود. (همان: ۱۱۸). ناصر خسرو در شهر لحسا مردمانی را می بیند که گوشت هر حیوانی اعم از خر، سگ، گربه، و جزآن را می کشتند و می خوردند. (همان: ۱۲۱). با توجه به این مطالب می توان فهمید مردمان آن قرون تا چه پایه جاهل بوده اند و باورها و رفتار عجیبشان تنها محصول کم دانشی آن ها بوده است. در این جاست که می گوئیم شکل گیری عجایب زائیده کم دانشی و شرایط سخت مردمان قرون گذشته است.

۴- نتیجه گیری

می توان گفت در آثار ناصر خسرو اکثر عجایب خیالی، زائیده تخیل مربوط به قرون و اعصاری است که تمدن به معنی و مفهوم واقعی پیشرفت و گسترش نیافته و بشر برای حفظ وجود از نیروی خیالکمک می گرفت؛ بدین دلیل برخی عجایب جنبه نمادین به خود می گیرند که نمودار موجب تکامل روحی انسان شده و درکی زیباییشناسانه به او می بخشد تا در پهنه هستی، رابطه خود با جهان و عوالم برتر را دریابد و راه رهایی از چیزهای وجودی را در پرتو شناخت خود و دنیای اطرافش پیدا کند و به ماوراء حقیقت دست یابد. هم چنین برخی از شگفتی های واقعی ناشی از حیرت آدمی در برابر عناصری است که وجود مادی و عینی دارند.

در عجایب نامه ها حکایت های بی شماری وجود دارد که هر یک می تواند منبع کارآمدی برای اقتباس باشد و هم در حد همان ظرفیت ابتدایی، بسط پیدا کند. از طرفی خاستگاه بسیاری از افسانه ها و باور های مردم را می توان در روایت های عجایب نامه ها باز جست. مطالعه تطبیقی میان عجایب نامه ها در روزگاران کهن تا سده های متاخرتر امکان بررسی تغییر و تحول آرا و باورها و معتقدات و رفتارهای اجتماعی را میسر می سازد. در عجایب المخلوقات ها مجموعه ای از واقعیت تا خیال، دیده تا نادیده ها، معقول تا غیر عقلانی، شدنی تا ناشدنی، تاریخ تا افسانه، علم تا جادو گرد آمده است. درین کتب به شرح نظام مندی از آفرینش و جهان دست می یابیم جهانی که برای انسان قرن پنجم و ششم پر از اسرار و شگفتی است. انسانی که هنوز مرزی محسوس میان امر تجربه پذیر، با امر ذهنی قائل نبود. حکایات عجایب نامه ها و هم چنین جلوه های گوناگون فرهنگ عامه، در بردارنده جواب پرسش های ذهن کنجکاو بشر به زندگی و جهان هستی است. ذهن انسان گذشته هنوز تا به آن پایه رشد نکرده بود که پاسخ علمی و قانع کننده برای پرسش های خود بیابد. بشر برای رسیدن به درجات عالی تمدن خویش مسیری بسیار طولانی را پیموده است، از گذرگاه هایی عبور کرده که امروزه آن ها را خرافه و عجایب می نامیم ولی بی شک از ضرورتی انکار ناپذیر برخوردار بوده اند و مایه های رشد فکری بشر را فراهم ساخته اند.

منابع و ماخذ

ابراهیمی، معصومه (۱۳۹۱) مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب المخلوقات قزوینی و بحیره استرآبادی، نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال سوم، شماره ششم.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۳) جامع الحکمتین، به تصحیح محمد معین و هانری کرین، تهران، چاپ دوم، طهوری.

..... (۱۳۸۵) گزیده سفرنامه ناصر خسرو، به انتخاب و شرح دکتر جعفر شعار، نشر سازمند.

..... (۱۳۸۷) سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، چاپ نهم، انتشارات زوار.

..... (۱۳۵۴) چاپخانه دانشگاه تهران.

..... (۱۳۶۱) دیوان به ضمیمه روشنایی نامه سعادت نامه مقطعات و ابیات متفرقه‌هاز روی نسخه تصحیح شده مرحوم تقی زاده، نشر چکامه..

قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۶۱) عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، تصحیح و مقابله نصرالله صبحی، چاپ دوم، چاپ مهارت.

..... (۱۳۷۱) ترجمه آثار البلاد و اخبار العباد، اثر مترجم مرادبن عبد الرحمن، به تصحیح سید محمد شاهمرادی، جلد اول، دانشگاه تهران.

مجمل التواریخ و القصص (۱۳۷۸)؛ به تصحیح ملک الشعرا بهاربا همت محمد رضانی، تهران، کلاله خاور

مشتری، محمد (۱۳۹۱) عجایب الخلوقات و غرایب الموجودات، کتاب ماه علوم و فنون، دوره دوم، سال ششم، شماره ۸

معین، محمد (۱۳۳۰-۱۳۳۵) حواشی برهان قاطع، انتشارات امیر کبیر.

نیکوبخت، ناصر (۱۳۸۹)؛ ظرفیت های رمزی داراب نامه طرسوسی، حسن ذوالفقاری ومیر عباس عزیزی فر، فصلنامه پژوهش های ادبی، سال هفتم، شماره بیست و هشتم.

من أدب الرحلات - مصادر فارسية في التاريخ الإسلامى "سفر نامه لناصر خسرو - نموذجاً"

فردوس موسى موسى^١

مقدمة

كان الأدب وما زال هو المرآة التى ينعكس عليها فكر وثقافة الشعوب، والأدب الفارسى شأنه فى ذلك شأن الآداب الأخرى، زاخر بكثير من الأعمال الشامخة إذا قيست بروائع الآداب العالمية.

ومن يتصفح الأدب الإيرانى قديمه وحديثه، يجده زاخراً بالعديد من الأعمال القيمة المتميزة التى تقف مرفوعة الهامة أمام روائع الآداب العالمية (١)، وإذا كانت الفرصة لم تسنح بصورة كافية للقارئ العربى لكى يطلع على هذه الكنوز الزاخرة، فهذا هو جهدنا المتواضع نحن العرب - المتخصصون فى الدراسات الشرقية وخاصة الأدب الإيرانى - لدفع مثقفينا بتوجيه جزء من جهدهم صوب مشرق الأرض ليجدوا الشرق غنياً بكنوزه الفكرية وإبداعه الفنى الذى يقف شامخ الرأس أمام تراث الغرب الفكرى، بل سيكتشفون أن كثيراً مما يفاخر به الغرب الآن، مرجعه إلى الشرق.

كانت ديار العالم الإسلامى شرقه وغربه خلال القرون السابقة لا تعرف الحدود ولا القيود فيما بينها، وكان المسلم فى أى بقعة منها يستطيع السفر إلى أى ركن من أركان العالم الإسلامى دون تصريح بالدخول أو الخروج، بل كان يستطيع الإقامة ما طاب له البقاء فى أى مصر من الأمصار الإسلامىة دون أن يسأله أحد عن سبب مجيئه أو بقاءه. لهذا نرى كثيراً من علماء المسلمين قد ساحوا فى بلدان العالم الإسلامى وأقاموا هنا وهناك دون أية قيود، وكان من هؤلاء السائحين عدد كبير من الشعراء والكتاب الفرس، وقد حرص بعضهم على تسجيل خواطرهم وانطباعتهم عن البلاد التى زاروها سواء فى عجلة أو بتفصيل وإسهاب.

نماذج من المصادر الفارسية فى التاريخ الإسلامى:

تمهيد:

امتازت الفترة التى تبدأ بنهاية القرن السادس الهجرى وحتى بداية القرن الثامن الهجرى فى إيران بمجموعة من الموسوعات التاريخية وعرفت بأنها عصر كتابة التاريخ فى إيران. أما التأليفات التاريخية التى سبقت هذه الفترة فكانت

^١ كلية الآداب - جامعة عين شمس جمهورية مصر العربية، salafarm52@live.com ;salafarm52@yahoo.com

قليلة متباعدة الأزمنة، وكان أغلبها من نوع " التاريخ الخاص " أى الذى يتعلق بدويلة من الدويلات، أو ببلدة من البلدان - كما يتضح ذلك فى الكتب التالية على سبيل المثال لا الحصر:

" راحة الصدور " للرواندى فى تاريخ الدولة السلجوقية، والذى انتهى منه فى النصف الأخير من القرن السادس الهجرى.

" تاريخ طبرستان " لمحمد بن الحسن اسفنديار الذى ألفه فى أوائل القرن السابع الهجرى.

" تاريخ جهان گشا " لعطا ملك الجوينى، وقد أكمل تأليفه فى سنة ٦٥٨ هـ

" جامع التواريخ " تأليف رشيد الدين فضل الله فى سنة ٧١٠ هـ

" تاريخ وصاف " تأليف أبى عبد الله بن فضل الله الشيرازى فى سنة ٧٢٨ هـ

- دكتور بديع محمد جمعة - من روائع الأدب الفارسى - بيروت ١٩٨٣ م - ص ٧.

" روضة الصفا " تأليف محمد بن خاوند شاه بن محمد المعروف بـ " ميرخواند " المتوفى سنة ٩٠٣ هـ

" تاريخ گزيده " تأليف حمد الله بن أبى بكر بن أحمد بن نصر المستوفى القزوينى فى سنة ٧٣٠ هـ

" روضة الجنات فى تاريخ هرات " تأليف معين الدين الاسفزارى فى سنة ٨٧٥ هـ (١)

هذا بالإضافة إلى كثرة أخرى من التواريخ الخاصة أو المحلية التى نشأت فى عصور متفاوتة والتى لدينا منها عدد كبير على نمط " تاريخ طبرستان " وكتب عن أصفهان وشيراز ويزد وقم وهرات وسيستان وأغلب المدن الإيرانية الهامة.

فإذا بدأ القرن الثامن الهجرى بدأت معه كتابة التاريخ العام فى إيران باللغة الفارسية، فظهرت جملة من الموسوعات التاريخية الموثوق بها، أصبحت العماد فى دراسة تاريخ إيران على وجه الخصوص، كما أصبحت مرجعاً من أهم المراجع لدراسة التاريخ الإسلامى على وجه العموم.

هذا وقد امتد تأليف هذه الموسوعات التاريخية أكثر من قرنين من الزمان، أى من بداية القرن الثامن الهجرى إلى نهاية القرن التاسع الهجرى وبداية القرن العاشر الهجرى، ولم تقف مع هذا كتابة التواريخ المحلية أو الخاصة، بل ظلت تكثر

وتنتشر لأن القرن الثامن في إيران كان عصر دويلات صغيرة أخذت تتنافس في تسجيل تواريخها، فأخرجت لنا مجموعة من الرسائل التاريخية الخاصة التي استطاعت أن تحتفظ بمكانتها إلى جانب هذه الموسوعات الكبيرة. وعلى هذين النوعين من كتب التاريخ يجب أن يعتمد الباحث في دراسته للتاريخ الإسلامي والإيراني، فكتب التاريخ العام تفيده من ناحية ربطها للحوادث وتنسيقها للوقائع التاريخية، كما أن كتب التاريخ الخاص تزوده بمعلومات وتفصيلات ربما لاتهمم بها كتب التاريخ العام لسعة نطاقها وكثرة الموضوعات التي تتناولها. (٢)

وسيشمل حديثنا فيما يلي دراسة واحد من أهم الكتب التاريخية التي كتبت بالفارسية في صدر العصر الإسلامي، والتي خرجت من نطاق المحلية إلى العالمية، فشملت التاريخ العام والخاص لبعض من الأقاليم الإيرانية وغيرها من بلدان العالم الإسلامي خارج إيران.

- دكتور إبراهيم أمين الشواربي - مصادر فارسية في التاريخ الإسلامي - مجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، المجلد السابع - القاهرة ١٩٤٤ م، ص ١.

- نفس المرجع، ص ٢ - ٣.

ومن الأعمال الأدبية الرائعة التي يزخر بها الأدب الفارسي بعضها في التاريخ وبعضها في أدب الرحلات والبعض الآخر في التصوف، ومنها أيضاً ما كُتب نثراً، وما نُظم شعراً إلى غير ذلك.

وبعض من هذه الكتب تُعد من أمهات الكتب بل المصادر التاريخية القيمة والمرجع الأساسي الذي يستفيد منها الدارسون والباحثون في تاريخ وحضارة العالم الإسلامي بصفة عامة والدراسات الشرقية بصفة خاصة.

هذا وقد حظى الأدب الفارسي عبر عصوره المختلفة بالعديد من كتب الرحلات التي ساهم أصحابها في العديد من الدول الأجنبية والإسلامية، ثم توجوا رحلاتهم بالتوجه صوب المشاعر المقدسة بمكة المكرمة والمدينة المنورة، معتمرين أو حاجين إلى بيت الله الحرام إلى الكعبة المشرفة، وزائرين إلى مسجد رسول الله محمد - عليه أفضل الصلوات وأزكى السلام - بالمدينة المنورة.

ونتيجة لهذه الكثرة الهائلة التي حظى بها الأدب الفارسي من رحلات الحج، فإننا لانستطيع أن نتناول كل هذه الرحلات في بحث واحد، بل سيقصر الحديث في هذا البحث على رحلة الأديب الكبير الحكيم ناصر خسرو القبادياني إلى المشاعر المقدسة في مكة المكرمة والمدينة المنورة وكذلك رحلته إلى مصر.

وهذه هي ورقتي البحثية التي تلقي الضوء على نموذج من أهم كتب التراث الإيراني في أدب الرحلات، ألا وهو كتاب "سفر نامه" للشاعر والأديب الإيراني "ناصر خسرو"، ذلك الحكيم أبو معين ناصر بن الحارث القبادياني البلخي، الذي ولد في قباديان بلخ في عام ٣٩٤ هـ حيث التحق في شبابه ببلاط الغزنويين. عمل بعد ذلك لدى السلاجقة حيث عاش في منطقة مرو حتى الأربعين من عمره، وهنا زهد في العمل وآثر السياحة في العالم الإسلامي (١). له العديد من مؤلفاته الأدبية، من أهمها على الإطلاق كتابه (سفر نامه) إذ سجل فيه أخبار رحلته التي استمرت سبع سنوات متتالية، طاف فيها معظم بلدان العالم الإسلامي.

ولهذا يعد كتاب سفر نامه ذا أهمية كبيرة في جغرافية وتاريخ البلدان التي زارها، حيث كان ناصر خسرو حريصاً على وصف كل بلد يزوره وصفاً دقيقاً (٢).

وهذا ما سوف أقوم بمناقشته خلال هذا البحث لعله إضافة بسيطة يستفيد بها القارئ العربي وطلاب الدراسات الشرقية.

— دكتور بديع جمعة — من روائع الأدب الفارسي — بيروت ١٩٨٣ م — ص ٤١.

— المرجع السابق ص ٤٣.

ناصر خسرو (نشأته)

هو ناصر بن خسرو بن الحارث القبادياني الملقب والمتخلص بالحجة والمكنى بأبي معين من أدباء وشعراء القصيدة العظام. ولد في شهر ذي القعدة عام ٣٩٤ هـ ق الموافق شهر تير أو مرداد عام ٣٨٢ هـ ش في قباديان بنواحي بلخ لأسرة محافظة تعمل في شؤون الحكم والبلاط. حصل علومه الأولى في الأدب ثم اهتم بدراسة علوم عصره في الهندسة والطب والموسيقى والرياضيات والنجوم والفلسفة وعلم الكلام والعلوم الدينية. (١)

عمل في شبابه لدى الأمراء والسلاطين واقترب من بعضهم أمثال السلطان محمود الغزنوي وابنه مسعود الغزنوي حتى حظى بمكانة رفيعة، وقد أشار ناصر خسرو بنفسه إلى ذلك في كتابه " سفر نامه " صفحة ٧٨ من الأصل الفارسي لكتاب سفر نامه. (٢)

رحلاته وسياحته في العالم الإسلامي

عندما بلغ ناصر خسرو الثالثة والأربعين من عمره جنح إلى الزهد في العمل وآثر السياحة في العالم الإسلامي، حيث عزم على السفر إلى العديد من مدن دول العالم مما أكسبه معرفة كبيرة بعلوم عصره في ذلك الوقت، وقدم خدمات جليلة للحكام والأمراء في تلك الفترة. كما اكتسب الجاه والمال، وأحياناً اللهو والمرح واللعب، إلى أن بدأت تظهر عليه علامات التفكير والتدبر في أمور الحياة وأهل الدنيا. كان يصاحبه في هذه الرحلة أخوه الأكبر أبو سعيد وغلأمه الهندي. استمرت هذه الرحلة سبع سنوات زار خلالها الشمال الشرقي والشمال الغربي والجنوب الغربي ووسط إيران، كما زار أسيا الصغرى وحلب وطرابلس الشام وسوريا وفلسطين وشبه الجزيرة العربية ومصر والقيروان والنوبة والسودان. (٣)

فازت مصر في هذه السفارة السياحية وحدها بثلاث سنوات متتالية مقابل أربع سنوات لبقية بلدان العالم الإسلامي. أقام ناصر خسرو عن طريق أحد الدعاة لدى الخليفة الفاطمي في مصر، حيث عمل في خدمة الخليفة الفاطمي المستنصر بالله أبو تميم بن علي (٢٢٧ - ٤٨٧ هـ ق).

عكف ناصر خسرو - أثناء وجوده في مصر - على دراسة مذهب الاسماعيلية وطريقة الفاطميين حتى أصبح من أشد المؤمنين بل المتعصبين لهذا المذهب، ووصل إلى مكانة رفيعة وأصبح حجة جزيرة خراسان في نشر دعوة الاسماعيلية عندما اتجه - بأمر من المستنصر بالله الخليفة الإمام الفاطمي في مصر - بالسفر إلى إيران للدعوة لنشر هذا المذهب في ممالك خراسان وفيما وراء النهر.

- علي اكبر دهخدا - لغت نامه - زير نظر دكتور محمد معين - شماره مسلسل: ٨٠ - شماره حرف " ن " تهران، جلد ٤٧، بهمن ١٣٤١ هـ ش - ص ١٦٨.

- نفس المرجع والصفحة. " من بارگاه ملوک وسلاطین عجم دیده ام چون سلطان محمود غزنوی وپسرش مسعود ایشان پادشاهان بزرگ بودند با نعمت وتجمال بسیار اکنون میخواهم که مجلس امیر المؤمنین را هم بینم. " انظر: سفرنامه ناصر خسرو علوی قبادیانی - برلین ۱۳۴۰ هـ ش - ص ۷۸.

- علی اکبر دخدا - لغت نامه - ص ۱۶۸.

عمد ناصر خسرو بعد ذلك إلى الزهد والعبادة، وكلف الكثير من الدعاة بالسفر إلى جميع نواحي خراسان للدعوة لنشر مذهب الاسماعيلية، مما أدى إلى وقوع الخلاف بينه وبين أهل السنة، وجعله هذا الخلاف يعيش فترة كبيرة متخفياً في بلدته بلخ واضطر بعد ذلك إلى الفرار من بلخ والذهاب إلى مازندران، وفي رواية أخرى أنه رحل منها إلى نيسابور وعاش هناك داخل قلعة (يمگان) وسط الجبال حتى يأمن جانب المتعصبين من أهل السنة.

ظل في هذا المكان ما يقرب من خمسة عشر عاماً ينشر دعوته لمذهب الاسماعيلية ويعانى من الغربة والعزلة والعداء الشديد من جيرانه أثناء عزلته أمثال الخليفة العباسي في بغداد وخان الترك في كاشغر حتى أمير خراسان وملك سجستان ضمرا له العداء. وكان أهل السنة من العباسيين وعامة الناس يطلقون عليه الرفضى القرمطى المعتزلى ويلعنونه من فوق المنابر كما أهدروا دمه، وظل على هذا الحال إلى أن أسدل الستار على شخصية هامة من الأدباء والشعراء أثرت أيما تأثير في الأدب الفارسي والتاريخ الإسلامي في القرن الخامس الهجري حيث وافته المنية في قلعة " يمگان "

" من أعمال نيسابور فيما بين عامي ۴۷۱ - ۴۸۱ هـ (۱)

آثاره ومؤلفاته

كتب ناصر خسرو العديد من المؤلفات النثرية والنظمية بالفارسية من أهمها:

ديوان شعر يحتوى على أكثر من عشرة آلاف بيتاً في فن القصيد وبضع قطع شعرية، وأبيات متفرقة في ألوان مختلفة من النظم وهو مجموعة ما قاله من أشعار باستثناء الأشعار الرومانسية التي كتبها في صدر شبابه. نشرت طبعة منقحة لهذا الديوان عام ۱۳۰۷ هـ ش.

مثنوى بعنوان " روشنائى نامه " يشتمل على ۵۹۲ بيتاً في بحرالهزج، يتناول فيه الوعظ والحكم والنصيحة. نشر في نفس توقيت نشر ديوانه الشعرى.

مثنوى بعنوان " سعادتنامه " يحتوى على ۶۰۰ بيتاً من الشعر.

" زادالمسافرين " يحتوى على أصول العقائد، وحكم ناصر خسرو وفلسفته، ألفه عام ٤٥٣ هـ أثناء غربته وعزلته عن موطنه الأصلي بلخ.

" خوان اخوان " كتاب فى الفلسفة قام بترجمته إلى العربية وطبعه ونشره فى القاهرة أستاذنا الدكتور يحيى الخشاب عليه رحمة الله.

" كشايش و رهايش " وهى رسالة فى فن المثنوى كتبها فى صورة ثلاثين فقرة للإجابة على أسئلة أحد إخوانه فى مذهب الاسماعيلية.

" جامع الحكمتين فى الكلام " وهو كتاب نثرى فى شرح قصيدة السيد أبو الهيثم بن حسن الجورجانى أتم تأليفه عام ٤٢٦ هـ وطبع هذا الكتاب ونشر فى طهران عام ١٣٣٢ هـ ش.

" وجه الدين " وهو كتاب نثرى فى شرح العبادات وأحكام شريعة الاسماعيلية فى الشهادة والطهارة والصلاة.
" سفرنامه " وهو من أهم كتب النثر لناصر خسرو على الإطلاق فى أدب الرحلات، وطبع لأول مرة فى باريس عام ١٨٨١ م، ثم فى طهران عام ١٣١٤ هـ ش وفى برلين ١٣٤٠ هـ ق.

١٠ - وآثاره العربية: " عجائب الحساب وغرائب الحساب فى علم الحساب " ولكنه غير موجود حالياً.

- نفس المرجع، ص ١٦٩ - ١٧٠.

كتابه " سفرنامه "

من أهم كتب النثر الفارسى فى أدب الرحلات للحكيم ناصر خسرو القباديانى من أعظم أدباء وشعراء القرن الخامس الهجرى. هذا الكتاب يحتوى على شرح وافٍ لأحداث رحلته التى استغرقت سبع سنوات طاف خلالها جميع أرجاء العالم الإسلامى. (١)

أفضل كتاب خلفه ناصر خسرو نثراً، إذ سجل فيه رحلته التى زار فيها معظم بلدان العالم الإسلامى ولهذا يُعد ذا أهمية كبيرة فى جغرافية البلدان التى زارها وكذلك تاريخها. (٢)

كان ناصر خسرو حريصاً على وصف كل إقليم يزوره وصفاً دقيقاً سواء من ناحية الطقس أو المحاصيل التي ينتجها أو الأنهار التي تمر بهذا الإقليم أو ذاك، كما كان يعرض للوضع السياسي لكل إقليم، ويتحدث عن حكامه وحالة الأمن هناك، وأكثر الأقاليم التي حظيت بعظيم اهتمامه، وأسهب في وصفه كانت مصر. (٣)

ثالثاً سفر نامهكان عن مصروصف فيه انطباعاته عنها وكل ما رآهمن قصور القاهرة و أسوارها ومبانيهاوابوابهاوعادات سكانها واكلاتهم كما وصف ناصر خسرومعابدها ومتاجرها وقال عن القاهرة بإنها "مدينة ليس لها نظير" ودُهش لوجود كل انواع الفاكهة و الخضار فى الأسواق مع إنها تنتمى لمواسم مختلفة ولاحظ أن المصريينأغنياء جداً. أنهر ناصر خسرو بما شاهده فيها منأسواق فخمة وكتب عن شهرتها فى تصنيع الأقمشة السلطانية الفاخرة، كما وصف القاهرة التى دخلها فى ٤ أغسطس ١٠٤٧ م وذكرأن فى القاهرة وحدها ٢٠ الف دكان على الاقل و حمامات و أبنية لا حصر لها وبهاحدائق وبساتين. وصف بيوت القاهرة بإنها كانت نظيفة جداً، وأية فى الروعة والجماللدرجة الاعتقاد بأنها بُنيت من الجواهر وليس الطوب. ومن الاحتفالات المصرية الجميلة التى وصفها "عيد وفاء النيل" الذى قال عنه أنه من أعظم الأعياد فى مصر و فيه يخرج سلطان مصر ليفتح الخليج وفى موكبه عشرة آلاف فارس وسط الموسيقى وضرب الطبول وفرحة المصريين. ورآى فى صعيد مصر المعابد المصرية والآثار. (٤)

وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العديد من اللغات منها العربية. وللكتاب ترجمتان عربيتان أولها لأستاذنا المرحوم دكتور/ يحيى الخشاب، نشر دار الكتاب الجديد، بيروت عام ١٩٧٠ م والثانية لدكتور/ أحمد خالد البدلى نشر عمادة شئون المكتبات، جامعة الملك سعود - الرياض ١٤٠٣ هـ ق (١٩٨٣ م) حيث حاز الكتاب شهرة كبيرة بين الجميع لما تميز به من سلاسة الأسلوب وفصاحة الكلم وبساطة المعنى والبعد عن التكلف والمغالاة فى الصنعة وهذا ما سوف أقوم بتوضيحه بالأدلة والبراهين فى هذا البحث.

- غلامحسين جواهرى - گلهاى جاويدان - تهران بدون تاريخ - ص ٥٢.

- ادوار براون - تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى السعدى، ترجمة دكتور إبراهيم أمين الشواربى - القاهرة ١٩٥٤م - ص ٢٦٩ وما بعدها.

- دكتور زهرا خانلرى (كيا) - فرهنگ ادبيات فارسى درى - تهران ١٣٤٨ هـ ش - ص ٢٧٠.

- شبکه المعلومات الدولية - ويكيبيديا الموسوعة الحرة - Wikipedia.org - الأحد ٣٠ نوفمبر ٢٠١٤ م - ليلاً.
وسوف تقتصر الدراسة في هذا البحث على رحلة ناصر خسرو إلى الأماكن المقدسة في مكة والمدينة لأداء فريضة الحج، وكذلك زيارته لمصر وتسجيل مشاهدته في تلك الأماكن.

رحلة الحج الأولى لناصر خسرو

لقد أدى ناصر خسرو فريضة الحج أربع مرات، وكانت أولى رحلاته إلى مكة المكرمة عام ٤٣٨هـ ونلاحظ أنه أشار إلى هذه السفارة دون ذكر لأية تفاصيل، حيث اكتفى بالإشارة السريعة إلى مشاق الرحلة، أما عن وصفه للأماكن المقدسة فقد ذكر أنه سيرجئ الحديث عنها إلى رحلة أخرى.

رحلة الحج الثانية لناصر خسرو

عاد بعد ذلك ناصر خسرو إلى القدس مرة ثانية، ومنها واصل رحلته إلى مصر حيث أقام فيها ثلاث سنوات استطاع من خلالها أن يتقرب إلى سلطان مصر في ذلك الوقت المستنصر بالله الفاطمي، وأتاحت له هذه الإقامة ثلاث رحلات حج، فكان يبعثه السلطان ضمن البعثة الرسمية المصاحبة للكسوة الشريفة للكعبة. وقال عن هذه الرحلة:

" غره شهر ذى القعدة از مصر بیرون شدم و بیستم ماه بقلزم رسیدیم واز آنجا کشتی براندم بیانزده روز بشهری رسیدیم که آنرا جار میگفتند و بیست و دوم ماه بود واز آنجا بچهار روز بمدينه رسول الله صلى الله عليه وسلم. " (١)
وعندما وصل إلى المدينة المنورة بدأ يصفها وصفاً دقيقاً، ويقول في هذا السياق: " مدينة رسول الله عليه السلام شهري است بر کناره صحرائی نهاده و زمین نمناک و شوره دارد و آب روان است و آنجا قبله سوی جنوب افتاده است و مسجد رسول الله عليه الصلوة والسلام چندانست که مسجد الحرام، و حظیره رسول عليه السلام در پهلوى منبر مسجد است چون رو بقبله نمایند جانب چپچنانکه چون خطیب از منبر ذکر پیغمبر عليه السلام کند و صلوات دهد روی بجانب راست کند و اشاره بمقبره کند و آن خانه ای مخمس است و دیوارها از میان ستونهای مسجد بر آورده است و پنج ستون در گرفته است و بر سر این خانه همچو حظیره کرده بدارفرزین تا کسی بدانجا نرود و دام در گشادی آن کشیده تا مرغ بر آنجا نرود. و میان مقبره و منبر هم حظیره ایست از سنگهای رخام کرده و آنرا روضه گویند و گویند آن بستان از بستانهای بهشت است چه رسول الله عليه السلام فرموده است بین قبری و منبری روضه

من رياض الجنة. ومسجد را درى است واز شهر بيرون سوى جنوب صحرائى است وقبر امير المؤمنين حمزة بن عبد
المطلب رضى الله عنه آنجاست وآن موضع را قبور الشهداء گویند. " (۲)

ثم أخبرنا ناصر خسرو بأن القافلة أقامت بالمدينة يومين فقط، عجلت بعدها بالتوجه نحو مكة، كي يصلوها بالكسوة
قبل وقفة عيد الأضحى وهو يوم عرفات، حيث كان وصولهم إليها الإثنين السادس من ذى

- سفر نامه ناصر خسرو علوى قباديانى - از انتشارات كتابفروشى محمودى - برلين ۱۳۴۰ هـ - ش - ص ۸۲.

- المرجع نفسه، ص ۸۳ - ۸۴.

الحجة ودخلوا إلى الكعبة من باب الصفا. وفي يوم الأربعاء صعدوا إلى عرفة بعون الله وأدوا المناسك. (۱)
وهكذا أنهى ناصر خسرو الحديث عن رحلة الحج الثانية له دون أن يورد حديثاً مفصلاً عن مكة المكرمة مرجئاً
الحديث - كما يقول - إلى مرة أخرى تتاح له فرصة أطول يعايش فيها مكة ومناسكها حتى يكون حديثه شاملاً
جامعاً لكل تفاصيل الرحلة.

وحسبنا أن نقف هنا عند وصف ناصر خسرو للمدينة المنورة وقبر الرسول الكريم عليه أفضل الصلوات، حيث قال: تقع
المدينة على حافة الصحراء، أرضها رطبة ذات ملوحة، ماؤها عذب إلا أنه قليل تكثر فيها أشجار النخيل، وتقع قبة
مسجد المدينة نحو الجنوب. ومساحة مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام تعادل مساحة المسجد الحرام. ويقع قبر
الرسول بجانب المنبر، وإذا اتجهت إلى القبلة فإن القبر يكون على يسارك، أما عندما يقف الخطيب على المنبر، فإن
القبر الشريف يكون على يمينه، والقبر بناء مخمس الشكل، وعلى القبر خمسة أساطين تحنو على القبر، ويربط بين
الأبواب الخمسة درازين يحول بين المرء والدخول إلى القبر، وعلى طول الدرازين من الأعلى غطاء مشبك يمنع
الطيور من تلويث القبر. وبين القبر والمنبر مساحة تسمى الروضة، وهى روضة من رياض الجنة، كما قال الصادق
الأمين عليه أفضل الصلوات " بين قبرى ومنبرى روضة من رياض الجنة ".

وللمسجد باب يؤى إلى خارج المدينة فى الجهة الجنوبية، حيث يوجد قبر سيدنا حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه،
ولهذا يسمى المكان بـ " قبور الشهداء ".

هذا الوصف الخلاق لناصر خسرو عن المدينة المنورة بكل هذه التفاصيل الدقيقة تجعل القارئ المسلم يعيش في أجواء روحانية وكأنه في زيارة حقيقية لمسجد الحبيب المصطفى عليه أسمى السلام. بل تشد القارئ وتجذب وجدانه لشد الرحال لزيارة الحبيب المصطفى فناصر خسرو يهتم بذكر أشد التفاصيل عن المكان بدقة متناهية في الوصف.. لقد كان بعض الرحالة يسجل أخبار رحلته ويصف أحداثها وصفاً دقيقاً معبراً عما رآه وأدهشه تعبيراً رائعاً. وقد أجاد الحكيم ناصر خسرو في وصفه للمدينة المنورة وكذلك الطرق والدروب المؤدية لمسجد الرسول الكريم عليه أفضل الصلوات. فهذا الجزء في وصف المدينة المنورة من حيث المضمون يُعد مصدراً هاماً في أدب الرحلات لمعرفة الكثير عن الأماكن المقدسة.

أما من حيث الشكل فإن أسلوبه ملون بالصبغة الفنية لوصفه الشديد والدقيق لأروقة المسجد من الداخل ومنبر الرسول الكريم والروضة الشريفة وموضع قبور الشهداء وقبر سيدنا حمزة بن عبد المطلب وجميع الأماكن التي زارها المؤلف في مدينة الرسول الكريم. وهو ما نجح فيه ناصر خسرو، لأن هذا الضرب من الرحلات الذي يقصد فيه كاتبه إلى التأثير الفني وجمال الصياغة، يمكن اعتباره أدباً، هذا إذا فهمنا الأدب على أنه الكتابات التي تثير لدى القارئ - بفضل صياغتها - صوراً خيالية أو إحساسات فنية. (٢)

- دكتور بديع محمد جمعة - جولة بين رحلات الحج في الأدب الفارسي - القاهرة ٢٠٠٥ م، ص ٥.

- لانسون - منهج البحث في تاريخ الأدب - ترجمة دكتور / محمد مندور - ١٩٦٣ م - ص ٧.

رحلة الحج الثالثة لناصر خسرو

وفي عام أربعين وأربعمائة هجرى أتاحت له فرصة الحج للمرة الثالثة، وذلك بمصاحبة البعثة الرسمية المصرية المكلفة بإيصال الكسوة الشريفة للكعبة المشرفة، وقد سلكت الرحلة نفس الطريق في الأراضي المصرية ثم الباخرة حتى ميناء الحجاز (المقصود جدة حالياً) وهنا اختلف الأمر عن الرحلة السابقة حيث توجه الركب مباشرة إلى جدة، ووصلوها في الثامن من شهر ذي الحجة، وأدوا بعد ذلك جميع مناسك الحج، وعادوا بعدها إلى مصر دون أن يتحدث بشيء أيضاً عن مكة كما فعل في الحجتين الأولى والثانية. (١)

رحلة الحج الرابعة والأخيرة لناصر خسرو

وكانت الحجة الرابعة، وهي الأخيرة له، قام بها بمفرده في عام اثنين وأربعين وأربعمائة للهجرة وذلك عن طريق أسوان في مصر أيضاً وبحر القلزم (البحر الأحمر حالياً)، وكانت فرصة سانحة لكي يقيم هذه المرة مدة ستة أشهر دون أن يكون مرتبطاً بالبعثة الرسمية المصرية كالرحلتين السابقتين. ونتيجة لطول الإقامة فقد أتاحت له الفرصة لكي يشاهد ويسجل ويزور كل الأماكن التي لم تتح له زيارتها من قبل، ولهذا جاء حديثه هذه المرة واضحاً مفصلاً.

وكان أول ما نزل، نزل بمدينة جدة، فحرص على وصفها وانطباعاته عنها، ومما قاله في هذا الوصف: "جده شهرى بزرگست وبارہ ای حصین دارد بر لب دریا ودر او پنج ہزار مرد باشد، وبازارها نیک دارد. وپیرون از شهر ہیچ عمارت نیست الا مسجدی کہ معروفست بمسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام و دو دروازہ است شهر را یکی سوی مشرق کہ رو با مکہ دارد و دیگر سوی مغرب کہ رو با دریا دارد. ویدین شهر جده نہ درختست وزرع ہر چہ بکار آید از رستا آرند واز آنجا تا مکہ دوازده فرسنگ است وامیر جده بندہ امیر مکہ بود ومدینہ را ہم امیر وی بود،" (۲)

من العرض السابق يشعر القارئ بدقة الوصف لمدينة جدة عندما نزل بها ناصر خسرو متأهباً لزيارة مكة المكرمة وأداء المناسك وكيف كان دقيقاً في تصوير مدينة جدة من شتى جوانبها، ووصف أسوارها وأسواقها وعدد سكانها وأميرها والمسافة بينها وبين مكة.

يُعد هذا الأسلوب في الكتابة من أرقى أساليب الإنشاء لكتب الرحلات والكتب التاريخية في القرن الخامس الهجري إذا قيس بالعديد من الكتب التي تم تأليفها في التاريخ والجغرافيا والحضارة في هذه الفترة والتي تم الإشارة إليها في صدر هذا البحث.

-
- دكتور بديع محمد جمعة - جولة بين رحلات الحج في الأدب الفارسي - القاهرة ٢٠٠٥ م - ٥ وما بعدها.
 - ملك الكلام، صدر المتألهين خواجه حميد الدين ابو معين، ناصر بن خسرو بن الحارث الغبادياني البلخي المروزي - سفر نامه - تهران ارديهشت ماه ١٣٣٥ هـ. ش، ص ٧٥ - ٧٦.

غادر ناصر خسرو مدينة جدة يوم الجمعة بعد صلاة العشاء، ووصل إلى مكة كما يقول يوم الأحد سلخ (نهاية) جمادى الآخرة، فوجدها قد امتلأت بالقادمين من كل أنحاء الحجاز واليمن، إذ أن شهر رجب من كل عام موسم عظيم تعج مكة فيه بزوارها، كما هو الحال في رمضان وعيد الفطر، وإذا كان الحجاج من كل أطراف الأرض يفدون إليها في موسم الحج، فإن سكان أطراف الحجاز واليمن يؤمون مكة في كل الأوقات وبخاصة في هذه المواسم الثلاثة: غرة رجب، وعيد الفطر وعيد الأضحى وذلك لقرب مكة منهم !

بدأ بعد ذلك في وصف مكة، وما يحيط بها من جبال، وما تضمه من أسواق. فيقول: " شهر مكة اندر میان کوهها نهاده است بلند وهر جانب که بشهر روند تا بمکه برسند نتوان دید وبلندترین کوهی که بمکه نزدیک است کوه ابو قبیس است. وگرد بر گرد مسجد الحرام شهر است وکوجها وبازارها وهر کجا رخنه ای بمیان کوه دراست دیوار باره ساخته اند. واندر شهر هیچ درخت نیست مگر بر در مسجد الحرام که سوی مغرب است وآنرا باب ابراهیم خوانند. از مسجد الحرام برجانب مشرق بازاری بزرگ کشیده است از جنوب سوی شمال وبر سر بازار از جانب جنوب کوه ابوقبیس است ودامن کوه ابوقبیس صفا است وبآخر بازار از جانب شمال کوه مروه است..... إلى آخره " (١)

ويستمر ناصر خسرو في دقة وصفه لمكة المكرمة ويصل بنا في الشرح إلى كيفية الإحرام والدخول في النسك بشكل مرتب ومنظم يسترسل في وصف كل كبيرة وصغيرة، وهنا يتضح أسلوب العرض الشيق عند ناصر خسرو في وصف مكة وما يحيط بها من جبال وما تضمه من أسواق.

وتبدو جماليات الوصف عند ناصر خسرو عندما يقول ما ترجمته: إن أعلى جبل في مكة هو "جبل أبي قبيس" وهو يشبه قبة عظيمة تشرف على الكعبة، وأول ما تشرق الشمس في مكة يشاهد قرصها (أى الشمس) مطلقاً على مكة من قلة هذا الجبل.

ويستمر في الوصف والسردي حتى يدخل جواً من الروحانية والمشاعر الدينية على قلب القارئ مما يثير الأمنيات في نفوس المسلمين لزيارة الأماكن المقدسة في مكة المكرمة.

فالوصف عند ناصر خسرو يتميز بالدقة والشمول والتصوير الواقعي الحي لما رآه وما شاهده من مشاعل وأبنية مما يثير الدهشة والمتعة في نفس الوقت لدى القارئ. اهتمامه أيضاً برسم صورة جميلة للمسجد الحرام عندما يقول ما

ترجمته عن الفارسية: ولم أر حول المسجد الحرام أى أثر لأشجار باستثناء باب إبراهيم الواقع فى الجهة الغربية من الكعبة، فقد رأيت بعض الأشجار الملتفة حول حافة بئر ماء هناك.

— المرجع السابق الأصل الفارسى، ص ٧٦ - ٧٧.

ويجدر بنا أن نلقى الضوء على أسلوب ناصر خسرو فى وصفه لخروج كسوة الكعبة المشرفة من مصر وكيفية الاستعداد لهذا الحدث، فيقول: " جرت العادة فى مصر أن يعلم الناس فى منتصف شهر شعبان بالاستعداد للحج فيقرءون على الناس فى المساجد توجيهات السلطان ويخبرهم أن موسم الحج قد أظلمهم، وأن قافلة الحج السلطانية ستتحرك يوم كذا من مكان كذا، فإذا انتصف الشهر خرج من يريد الحج من المصريين واجتمعوا فى مكان معين... ويظل الركب فى مكة المكرمة عشرة أيام وتستغرق رحلة المحمل من القاهرة إلى مكة ثم العودة إلى القاهرة ستون يوماً". (١) ومما لاشك فيه أن " كتاب سفرنامه " أول كتاب فارسى يفصل ويوضح الحديث عن هذه الأماكن المقدسة وزيارة الكعبة المشرفة وغيرها من تلك الأماكن فى القرن الخامس الهجرى بهذا الشكل.

فقد أشار ناصر خسرو إلى أن رحلته الأولى كانت من الشام إلى الحجاز عبر بيت المقدس والبوابة الشمالية للأراضى الحجازية وأنه لم يشر إلى مخاطر الطريق فى رحلاته الأخرى إلى الحج، أما رحلته الثانية والثالثة كانت عن طريق السويس وجبل الطور فى مصر عبوراً ببحر القلزم (البحر الأحمر)، بينما كانت الرحلة الرابعة والأخيرة عن طريق بحر القلزم ولكنه بدأها من مدينة أسوان فى مصر أيضاً.

وإذا كان ناصر خسرو قد فصل الحديث عن المدينة المنورة ومسجد الرسول عليه السلام فى رحلته الأولى، فذلك لأنه كان قادماً من الشام، فمروره بالمدينة المنورة قبل وصوله إلى مكة، لذا لم يشأ الحديث عن مكة المكرمة والكعبة المشرفة إلا فى حجته الرابعة والأخيرة، حيث كان فى كل مرة يجمع بعض المعلومات ويدونها ويستوثق من صحتها، حتى أتاحت له الفرصة فى حجته الرابعة أن يقيم بمكة ستة أشهر كاملة، فكان حديثه عن الأماكن المقدسة والمشاعر الدينية حديث خبير، عايش الأماكن وانفعل بها أكثر من مرة، لذلك جاء وصفه نابضاً بالحياة كأنه يحدث اليوم.

وهكذا كان ناصر خسرو يقدم وصفاً حياً للمكان وما به من حركة وحيوية، مما يجعل كتاب " سفرنامه " مرجعاً هاماً لحياة أهل الحجاز فى منتصف القرن الخامس الهجرى.

رحلة ناصر خسرو إلى مصر

سبق وأشرت في صدر هذا البحث أن مصر فازت بنصيب الأسد من زيارة ناصر خسرو لبلدان العالم الإسلامي، حيث قضى بها ثلاث سنوات متتالية، فأتاح له هذه الإقامة الطويلة فرصة التعرف إلى نظام الحكم الفاطمي في مصر وعلى أحوال مصر المناخية والاجتماعية.

ولهذا يُعد كتاب سفرنامه لناصر خسرو مرجعاً هاماً في التعرف على طبيعة الحياة في مصر إبان منتصف القرن الخامس الهجري، لأنه يصف فيه مدينتي القاهرة ومصر. ويقصد المؤلف بالقاهرة، القاهرة المعز لدين الله الفاطمي، في حين يقصد بمصر، ما يطلق عليه الآن (مصر القديمة) وهو أحد أحياء القاهرة حالياً وكان يعرف قديماً باسم الفسطاط أي القاهرة عمرو بن العاص. (٢)

- دكتور أحمد خالد البدلي - الترجمة العربية لرحلة ناصر خسرو القبادياني - الرياض ١٤٠٣ هـ - ص ١١٧.

- دكتور بيع جمعة - من روائع الأدب الفارسي - بيروت ١٩٨٣ م - ص ٤٤.

يقول ناصر خسرو في وصف القاهرة: " صفت شهر قاهره: شهر قاهره پنج دروازه دارد: باب النصر، باب الفتوح، باب القنطرة، باب الزوبله، باب الخليج. شهر بارو ندارد اما بناها مرتفع است که از بارو قوي تر وعالتر است، وهر سراي وكوشكي حصاراست. بيشر عمارات پنج اشكوب وشش اشكوب باشد. آبي خوردني از نيل باشد سقايان با شتر نقل کنند. وآب چاهها هر چه برود نيل نزديکتر باشد خوش باشد وهر چه دورتر از نيل باشد شور باشد. واندر شهر در ميان سراها باغچها واشجار باشد وآب از چاه دهند. آن سراها چنان بود از پاکيزگی ولطافت که گوئی از جواهر ساخته اند نه از گچ وآجر وسنگ. وتمامت سراهای قاهره جدا جدا نهاده است چنانکه درخت وعمارث هيچ آفریده بر ديوار غيری نباشد وهر که خواهد هر که که بايدش خانهء خود باز تواند شکافت وعمارث کرد که هيچ مضرتی بدیگری نرسد. چون از شهر قاهره سوی مغرب بیرون شوی جوی بزرگيست که آنرا خليج گویند وآن خليج را پدر سلطان کرده است، وسر جوی از مصر بر گرفته است وبقاهره آورده وآنجا بگردانیده وپیش قصر سلطان میگردد. ودو کوشک بر سر آن خليج کرده اند یکی را از آن لؤلؤ خوانند وديگری را جوهره.

قاهره را چهار جامع است که روز آدینه نماز کنند: یکی را از آن ازهرگویند و جامع نور و جامع حاکم و جامع معز. -
و این جامع بیرون شهر است بر لب نیل. و از مصر بقاهره کم از یک میل باشد. مصر جنوبی است و قاهره شمالی. رود
نیل از مصر میگذرد و بقاهره رسد. بساتین و عمارات هر دو شهر بهم پیوسته است. " (۱)

مما سبق يتضح لنا إلى أي مدى كان ناصر خسرو دقيقاً في الوصف والتفصيل لكل ما رآه وشاهده في أية بقعة تظاً
قدمه، وأى مكان يزوره ويمكث فيه فترة من الوقت. ونلاحظ أيضاً حرص الكاتب حرصاً شديداً، أنه لا يكتب ولا يصف
المكان الذي يزوره بشكل عابر أو في زيارة عاجلة، كما أشار إلى ذلك في سفراته الثلاث إلى مكة، حيث كان يرجئ
الحديث عن مكة إلى زيارة أخرى تسنح فيها الفرصة له أن يكتب ويشرح ويصف الأماكن بعد أن يمكث بها فترة من
الزمن ويتعرف إلى أهل المكان وعاداتهم وتقاليدهم وأفكارهم وكل ما يتعلق بحياة هذا المكان، لذلك كان كتابه
(سفرنامه) من أهم المصادر الفارسية الموثوق بها في تاريخ وجغرافية وحضارة جميع البلدان التي زارها في تلك
الفترة.

نلاحظ كذلك هذا الأسلوب الشيق لناصر خسرو في وصف الأماكن بشكل يسترعى النظر ويجذب الانتباه في وصفه
مدينة مصر والتي تعرف حالياً بحى مصر القديمة أو مصر الإسلامية بوسط القاهرة، فيقول: " صفت شهر مصر: بر
كرانه شهر مسجد ابن طولون است بر سر بلندی و دو دیوار محکم کشیده که جز دیوار " آمد و میافارقین " به از آن
ندیدم، و آنرا امیری از آن عباسیان کرده است که والی مصر بوده است. و بروزگار حاکم بامر الله که جد این سلطان بود
فرزندان ابن طولون بیامده اند و این مسجد را بسی هزار دینار مغربی بدو فروختند و بعد از مدتی دیگر مناره ای که در
این مسجد است کردن گرفتند، حاکم فرستاده

- سفرنامه لملک المتکلمین ناصر خسرو، الأصل الفارسی - تهران ۱۳۳۵ هـ ش، ص ۵۴ - ۵۵.

است که: شما مسجد بمن فروخته اید چگونه خراب میکنید؟! گفتند: ما مناره فروخته ایم! پنج هزار دینار بایشان
داد و مناره را هم بخرید. و سلطان ماه رمضان آنجا نماز کردی و در روزهای جمعه.

در شهر مصر غیر قاهره هفت جامع است چنانکه بهم پیوسته و بهر دو شهر پانزده مسجد آدینه است که روزهای جمعه هر جای خطبه و جماعت باشد. در میان بازار مسجدیست که باب الجوامع گویند و آنرا عمرو عاص ساخته است برونزگاری که از دست معاویه امیر مصر بود. آن مسجد بچهار صد عمود رخام قائم است و آن دیوار که محراب بر اوست سرتاسر بتختهای رخام سپید است و جمیع قرآن بر آن تختها بخطی زیبا نبشته، و از بیرون بچهار حد مسجد بازارهاست و درهای مسجد در آن گشاده و مدام در آن مدرسان و مقریان نشسته. سیاحتگاه آن بزرگ آن مسجد است، و هرگز نباشد که در او کمتر از پنج هزار خلق باشد: چه از طلاب علوم و چه از غریبان و چه از کاتبان که چک و قبالة نویسند و غیر آن. " (۱)

من الفقرة السابقة يبدو اهتمام ناصر خسرو بذكر كل التفاصيل التي تتعلق بالمكان، ويتضح ذلك عندما تحدث عن بعض الوقائع والأحداث التي عاصرها في هذا المكان مثل قصة هدم منارة مسجد أحمد بن طولون وما حدث بين أبناء ابن طولون وبين الحاكم بأمر الله جراء ذلك.

أيضاً تميز أسلوبه بالبساطة والسهولة والبعد عن التكلف والصنعة اللفظية والمزج أحياناً بين الألفاظ العربية والفارسية والأبعد من ذلك أنه استخدم اللفظ العربي المفرد وجمعه بعلامة الجمع الفارسية كما هو الحال في (مدرسان - مقريان - غريبان - كاتبان - مسجدها)...إلى آخره. كذلك كثرة الألفاظ العربية الصريحة في المتن الفارسي، مثل: (مناره - جمعه - خطبه - عمود - خلق)...إلى آخره.

وربما يعود السبب في ذلك إلى أنه زار كثير من البلدان العربية ضمن بلدان العالم الإسلامي في تلك الفترة، كما أننا لا ننسى أنه مكث في مصر وحدها ثلاث سنوات متتالية فغلبه اللسان العربي في بعض الأحيان وهو يسجل رحلاته في كتابه الشهير (سفرنامه).

وفي النهاية أقول أن كتاب " سفرنامه " للحكيم والفيلسوف ناصر خسرو هو أحد المصادر الفارسية الهامة في القرن الخامس الهجري، وهو المحور الذي دارت حوله أفكار وموضوعات هذا البحث.

هذا وقد أشرت في التمهيد لهذا البحث إلى مجموعة من المصادر الفارسية التي لو تهيأ لها أن تنتقل إلى لغتنا العربية، لأغنت ثروتنا التاريخية، وجعلتنا في غنى عن الرجوع إلى تراجمها الإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كلما جد بنا

الدرس واحتجنا إلى البيان والتفصيل، وإن كان قد تُرجم بعض من هذه المصادر إلى العربية على يد متخصصين كُثر ممن يعملون في حقل الدراسات الشرقية في الجامعات المصرية والعربية.

- المرجع نفسه، الأصل الفارسي، ص ٥٩ - ٦١.

الخاتمة

خلاصة القول إن أسلوب ناصر خسرو تميز بالبساطة والسلاسة في كتاباته النثرية والقوة والرصانة في مؤلفاته بشكل عام.

يقول دكتور ذبيح الله صفا عن أسلوب ناصر خسرو: إنه من شعراء الفارسية العظماء بلا منازع، وصاحب أسلوب قوى ونادر خاص به وهو أقرب إلى أسلوب الشعراء في نهاية العصر الساماني، بل أكثر قدماً من شعراء تلك الفترة، ويبدو ذلك واضحاً في ديوانه الشعري حيث يستعمل كثيراً من الكلمات والتراكيب النحوية التي كانت شائعة في نهاية القرن الرابع الهجري. وبعد تغيير الأحوال واتجاهه إلى الدخول في مذهب الاسماعيلية، بدأت تظهر في أشعاره عبارات من الأفكار المذهبية، وأصبح أسلوبه يجنح إلى العبرة والموعظة والحكمة. (١)

نخلص مما سبق كله إلى أن هذا البحث توصل إلى عدد من النتائج التي تتعلق بأسلوب ناصر خسرو بشكل عام وأسلوبه في كتاب " سفر نامه " بشكل خاص وتاريخ وحضارة شعوب البلدان التي زارها في رحلاته إلى دول العالم الإسلامي، نجلها على النحو التالي:

- ١ - أن كتاب " سفرنامه " خلا من المصطلحات الفلسفية التي تزخر بها تعاليم فرقة الاسماعيلية مما جعله كتاباً في متناول الجميع قراءته، أضف إلى هذا أنه من أهم الكتب التي يضمها أدب الرحلات في اللغة الفارسية.
- ٢ - أن السياحة العلمية كانت ميسورة لكل مسلم لكي يطوف كل ربوع العالم الإسلامي من شرقه إلى غربه، دون وجود حدود إقليمية تمزق الوحدة الإسلامية وتضعف كيان العالم الإسلامي كما هو الحال في عصرنا الحاضر.
- ٣ - تميز الكتاب بوصف أدق التفاصيل عن المدينة المنورة ومسجد الرسول الكريم وقبره ومنبره والروضة الشريفة.

٤ - اهتم ناصر خسرو أيضاً بالحديث المفصل عن مكة المكرمة في الحجة الرابعة حيث بدأها بوصف مدينة جدة ثم انتقل إلى وصف دقيق للكعبة المشرفة وساحة الحرم ثم وصف الصفا والمروة وبئر زمزم. شمل وصفه كذلك الكعبة من الخارج والداخل ومنها إلى وصف مقام إبراهيم. انتقل بعدها إلى وصف أماكن المشاعر المقدسة ومنها عمرة الجعرانة وهو المكان الذي توقف به الرسول الكريم عليه السلام عند عودته من غزوة الطائف وأحرم منه إلى مكة وطاف وسعى.

٥ - شرحه لكيفية الإحرام وواجبات الحج وشروطه ومناسكه وأحكامه ونواهيه.

- على أكبر دهخدا - لغت نامه - تهران ١٣٤١ هـ - ش - ص ١٧١.

٦ - اهتمام ناصر خسرو بالعودة إلى المصادر والمراجع الموثوق بها في كتابة المعلومات التي تخص مناسك الحج والعمرة من مصادرها الأصلية.

٧ - من سمات كتاب " سفر نامه " لناصر خسرو أيضاً أنه كان يتحدث عن فضلاء وأدباء وعلماء كل بلد يزوره، ولذلك يُعد الكتاب إلى جانب فوائده السابقة، ذا فائدة في التعريف ببعض هؤلاء الأعلام الذين التقى بهم ناصر خسرو في رحلته.

٨ - وصفه الدقيق لمدينة القاهرة ومصر الإسلامية في فترة حكم الفاطميين وتاريخه لذلك العصر وعادات وتقاليده وحضارة المصريين في تلك الفترة الهامة من تاريخ مصر أيام الفاطميين. وقد أشار ناصر خسرو إلى ذلك في رحلته الطويلة بقوله إنه لم يشعر بالأمن والعدل إلا في أربعة أماكن منها مصر على وجه الخصوص.

٩ - على الرغم من أن ناصر خسرو كان شاعراً وله ديوان كبير إلا أنه كتب رحلته " سفرنامه " بلغة سهلة بسيطة يفهمها العامة والخاصة.

١٠ - أيضاً تميز أسلوبه بالبساطة والسهولة والبعد عن التكلف والصنعة اللفظية والمزج أحياناً بين الألفاظ العربية والفارسية والأبعد من ذلك أنه استخدم اللفظ العربي المفرد وجمعه بعلامة الجمع الفارسية كما هو الحال في (مدرسان

- مقریان - غریبان - کاتبان - مسجدھا)....إلى آخره. كذلك كثرة الألفاظ العربية الصريحة في المتن الفارسي، مثل: (مناره - جمعه - خطبه - عمود - خلق).....إلى آخره.

والله ولي التوفيق، ، ،

المصادر والمراجع

(أولاً) المصادر العربية

إبراهيم أمين الشواربي (دكتور) - مصادر فارسية في التاريخ الإسلامي - مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول - المجلد السابع - القاهرة ١٩٤٤ م.

أحمد خالد البدلي (دكتور) - الترجمة العربية - لرحلة ناصر خسرو - الرياض ١٤٠٣ هـ ق.

إدوارد براون - تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي - ترجمة دكتور إبراهيم أمين الشواربي - القاهرة ١٩٥٤ م.

بديع محمد جمعة (دكتور) - من روائع الأدب الفارسي - بيروت ١٩٨٣ م.

لانسون - منهج البحث في تاريخ الأدب - ترجمة دكتور محمد مندور - القاهرة ١٩٦٣ م.

(ثانياً) المصادر الفارسية

زهرا خانلری (کیا) دکتر - فرهنگ ادبیات فارسی دری - تهران ١٣٤٨ هـ ش.

علی اکبر دهخدا - لغت نامه - شماره مسلسل ٨٠ شماره حرف " ن " - جلد ٤٧، تهران بهمن ١٣٤١ هـ ش.

غلامحسین جواهری - گلهای جاویدان - تهران بی تاریخ.

ملك الكلام، صدر المتألمين خواجه حميد الدين ابو معين، ناصر بن خسرو بن الحارث الغبادياني البلخي المروزي -
سفرنامه - تهران ارديهشت ماه ۱۳۳۵ هـ ش.

- ناصر خسرو علوي قبادياني - سفرنامه - از انتشارات كتابفروشي محمودي - در چاپخانه " كاوياني " در
برلين سنه ۱۳۴۰ هـ ش.

(ثالثاً) الحوليات والدوريات

۱۱ - شبكة المعلومات الدولية (إنترنت) ويكيبيديا الموسوعة الحرة - Wikipedia. org.

السادة أمانة مؤتمر ألفية ناصر خسرو... الموقرة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد

مرسل لكم البحث كاملاً بعنوان " من أدب الرحلات - مصادر فارسية في التاريخ الإسلامي، سفر نامه لناصر خسرو
نموذجاً ". مع تمنياتي بالنجاح لمؤتمركم وبالتوفيق.

جایگاه آثار ناصر خسرو در پژوهش‌های آلمانی‌زبان

نرجس خدایی^۱

در فهرست "کتابخانه ملی آلمان" بیست و چهار عنوان در رابطه با آثار ناصر خسرو یافت می‌شود که شش عنوان، به ترجمه کتاب‌های وی، از جمله "سفرنامه"، "سعادت‌نامه" و "وجه دین" اختصاص داده شده است. ترجمه "سعادت‌نامه" نه فقط به صورت چاپی، بلکه در قالب کتاب الکترونیکی نیز در دسترس خوانندگان آلمانی قرار گرفته است. عنوان‌های دیگر به نویسندگان و مترجمانی ارجاع می‌دهند که در بخش‌هایی از پژوهش‌های خویش، سوبه‌های گوناگون آثار ناصر خسرو را بررسی کرده‌اند.

شماری از اشعار "روشنایی‌نامه" ناصر خسرو که در سال ۱۰۵۳ میلادی نوشته شده، نخستین بار در نیمه دوم سده نوزدهم، توسط کارل هرمان اته (Karl Hermann Ethe) به زبان آلمانی ترجمه شده و در یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین مجلات شرق‌شناسی به نام "مجله بنیاد آلمانی-شرقی"^۲ به چاپ رسیده‌اند.^۳ بعدها اشعار دیگری نیز در مجلات و کتاب‌های حوزه شرق‌شناسی و ایران‌شناسی، به صورت پراکنده ترجمه شده و خانم آنه‌ماری شیمل نیز، گزیده‌ای از شعرهای "دیوان" ناصر خسرو را در سال ۲۰۰۱ میلادی به زبان انگلیسی ترجمه کرده و بر آن مقدمه‌ای نوشته است^۴، اما تا کنون ترجمه کاملی از "دیوان" اشعار وی به زبان آلمانی ارائه نشده، و بسیاری از پژوهشگران کماکان به ترجمه انگلیسی این کتاب استناد می‌کنند.

یان ریپکا، ایران‌شناس چک، در بخش کوتاهی از کتاب "تاریخ ادبیات ایران" (۱۹۵۲)، اطلاعاتی جامع و مفید درباره زندگی و آثار ناصر خسرو ارائه کرده است. به باور وی، سلجوقیان قصد داشتند در ادامه سیاست‌های سلطان محمود غزنوی، با رواج مدیحه‌سرایی و ایجاد مدارس عالی‌ای که بر پایه مذهب تسنن استوار بود، علم و ادبیات را به انقیاد دولت درآوردند.^۵ او اشعار پندآمیز و فلسفی ناصر خسرو را، واکنشی در مقابل فشارهایی می‌داند که در دوران سلجوقیان بر صاحبان علم و ادب وارد می‌شد. بندیکت راینر نیز در پژوهشی درباره قصیده‌های پارسی، ناصر خسرو را قصیده‌سرای بزرگی معرفی می‌کند که پس از تحولاتی در زندگی، "تمام مدیحه‌ها و اشعار عاشقانه خویش را نابود کرد، و هنر را در خدمت حکمت قرار داد. ناصر خسرو کوشید به کمک تصویرها و استعاره‌ها، روح

^۱ دکتر نرجس خدایی، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی، مقالات متنوعی درباره ادبیات معاصر آلمان، متون بینافرهنگی و شرق‌شناسی، و فلسفه ادبیات نوشته است. ایشان به مدت سه سال عضو علمی پروژه "آنتروپولوژی فرهنگ و سیاحت‌نامه" در دانشگاه پادربرن آلمان بوده، و در سال ۱۳۹۱ پژوهشی با عنوان "بررسی تطبیقی سفرنامه‌های ایرانی و آلمانی در قرن نوزدهم" در مجله "ادبیات تطبیقی" دانشگاه هایدلبرگ به چاپ رسانده است. همچنین در سال ۱۳۹۰ مدیریت همایش "نقش سفرنامه در تفاهم فرهنگ‌ها" را به عهده داشته که با همکاری گروه ایران‌شناسی دانشگاه بامبرگ آلمان، و نیز گروه‌های آلمانی و فارسی، به مدت دو هفته در دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی برگزار شده است.

^۲ Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Heft 33 (1879), S. 645-665 und Heft 34 (1880), S. 428-464.

^۳ Vgl. Safarname Naser-e-Khosrou, 1993, S. 16.

^۴ Schimmel, Annemarie: Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nasir-i Khusraw's "Divan". London: I.B. Tauris, 2001.

^۵ Rypka, Jan: Geschichte der neupersischen Literatur bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Leipzig 1959. S. 180-182.

سرمدی را از زنجیر جهان مادی برهاند و در همین دوران به توصیف شاعرانه طبیعت (بهار، پاییز، آسمان پرستاره) نیز رو آورد، تا از این طریق، راهی به شناخت پروردگار بیابد.^۱

یان ریپکا با اشاره به پژوهش‌های شرق‌شناس روس، ولادیمیر ایوانف، که پس از بازنگری انتقادی نوشته‌های منتسب به ناصر خسرو، برخی از اطلاعات نادرست و افسانه‌های مربوط به زندگی و افکار وی را اصلاح کرده است، "دیوان" ناصر خسرو را مهم‌ترین اثر وی برمی‌شمارد. "ناصر خسرو شاعری است که سبکی ساده و فردی دارد، مردی است که در میان قیل و قال طوطی‌صفتان، به تفکر رو آورده و در سیر تکاملی اندیشه‌های خویش، راه خود را از دیگران جدا کرده است."^۲ به عقیده ریپکا، "دیوان" ناصر خسرو مضمون‌های فلسفی و حکمت الهی را در قالب قصیده بیان کرده و به همین علت، شعر او پیچیده و نامفهوم به نظر می‌رسد. به نظر او، درک این اشعار بیش از هر چیز از آن رو دشوار می‌نماید که وی، مانند سایر پیروان فرقه‌های مذهبی، شیوه ابهام‌آمیزی در بیان افکار و باورهای اسماعیلی خود داشته است. ریپکا به این نکته نیز اشاره کرده است که "دیوان" ناصر خسرو، علی‌رغم اندیشه‌های بسیار با ارزشی که در آن مطرح شده، از مدیحه‌سرایی چندان خالی نیست، با این تفاوت که شاعر در اوج انزوای خود در یمگان – شاید به امید دریافت پاداشی – بزرگان اسماعیلیه را مدح کرده است.^۳

به نظر می‌رسد که در میان آثار ناصر خسرو "سفرنامه" وی، اهمیت زیادی برای پژوهشگران آلمانی‌زبان داشته باشد، چرا که در سال ۱۹۹۳ دو ترجمه مختلف از این کتاب، یکی در آلمان و دیگری در اتریش به کوشش مانفرد مای هوفر، و با ترجمه اوتو فن ملتسر، به چاپ رسیده است. همچنین در تعدادی از پژوهش‌های آلمانی‌زبان و رساله‌های دانشگاهی که درباره تاریخ و جغرافیای جهان اسلام صورت گرفته، از سفرنامه ناصر خسرو به عنوان منبع بسیار دقیقی یاد شده که در بافت فرهنگی دوران سلجوقیان بی‌همتا است:

"توصیفات ناصر خسرو بسیار عینی و دقیق به نظر می‌رسند. اگر درستی یا نادرستی اطلاعات درج‌شده در سفرنامه او را در مقایسه با سایر منابع تاریخی بسنجیم، نارسایی‌های زیادی نخواهیم یافت. ناصر خسرو در بیان اخبار و مطالبی که خود شاهد آن‌ها نبوده، همیشه منبع خبر را ذکر می‌کند و حتی اعتبار منبع ذکر شده را برای خواننده ارزیابی می‌کند. دو نکته برشمرده، نشانگر آنند که سفرنامه وی، در مقایسه با آثار مشابهی که در دست داریم، منبعی با ارزش و معتبر است، به‌ویژه آن که این اثر در چارچوب فرهنگی پدید آمده که در آن اظهارات نادقیق و گفتار مبالغه‌آمیز چندان نادر نیست."^۴

^۱ Reiner, Benedikt: Die Persische Qaside. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 5 Orientalisches Mittelalter, Hrsg.: Klaus von See. AULA Verlag GmbH, 1990, S. ۲۴۸.

^۲ S. 187. ۱۹۵۹^۲ Rypka,

^۳ Ebd., S. 186.

^۴ <http://de.wikipedia.org/wiki/Safarnameh>.

یکی از ترجمه‌های بسیار دقیق و کامل "سفرنامه" ناصر خسرو به زبان آلمانی، در سال ۱۹۹۳ به کوشش سیف-الدین نجم‌آبادی، استاد ایران‌شناسی دانشگاه هایدلبرگ و همکار وی زیگفرید وبر، در انتشارات دیدریش به چاپ رسیده است. مترجمان در مقدمه کتاب، اطلاعات جامعی درباره شخصیت و زندگی ناصر خسرو، به مخاطب ارائه کرده و بافت‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی مرتبط با "سفرنامه" را تا حدودی شکافته‌اند. افزون بر آن، این کتاب مزین به تصویرهای مینیاتوری قدیمی ایرانی است که نسخه‌های اصلی آن‌ها در کتابخانه دانشگاه هایدلبرگ آلمان و کتابخانه بریتانیای لندن نگهداری می‌شود. مترجمان در مقدمه، به اهمیت نثر ساده فارسی "سفرنامه" اشاره کرده‌اند که با محتوای کتاب همخوانی کاملی دارد. به‌باور ایشان، ناصر خسرو از کاربرد واژگان پرطمطراق و تزئینی احتراز کرده و با سبکی روان و ساده‌فهم، تجربیات و مشاهدات خویش را برای خواننده بیان کرده است: "جملات، بی‌آن‌که صبغه ادبی داشته باشند، پشت‌سرهم ردیف می‌شوند و فارغ از هرگونه آرایه‌ای، به بیان اطلاعات می‌پردازند. البته گاه برخی از واژگان تکرار می‌شوند. هرچند ناصر خسرو، طبق اظهارات خویش، بر زبان عربی تسلط دارد، اما در مجموع از کاربرد آن اجتناب نموده و بیشتر در کاربرد واژگان تخصصی از این زبان استفاده کرده است."^۱

مترجمان "سفرنامه"، نگاه ناصر خسرو به فرهنگ‌های کرانه نیل و آسیای مقدم را در مجموع روادارانه و عاری از تعصب ارزیابی کرده‌اند، اما در ضمن به این موضوع اشاره نموده‌اند که او کاملاً از پیش‌داوری به دور نبوده و چندین بار از اعراب به‌گونه تحقیق‌آمیزی یاد کرده است.^۲ برخی دیگر از پژوهشگران، کنجکاوی و فرهیختگی ناصر خسرو، مشاهدات دقیق، کوشش او برای فهم پدیده‌های ناشناخته، و همت او در جمع‌آوری اطلاعات جغرافیایی و مردم‌شناسانه را ستوده‌اند:

"کاملاً مشخص است که ناصر خسرو فقط به شهرهای مذهبی چون بیت‌المقدس، قاهره و مکه عنایت نداشته، بلکه خود مسیر جغرافیایی نیز برای او اهمیت ویژه‌ای دارد. وی با علاقه و کنجکاوی، جهانی را که از آن می‌گذرد، توصیف می‌کند. وقتی پدیده‌ای او را به حیرت وامی‌دارد، یا نمی‌تواند چیزی را توضیح دهد، از اطرافیانش سؤال می‌کند و آن‌قدر پرس‌وجو می‌نماید، تا توضیح قانع‌کننده‌ای بیابد. از همین‌رو "سفرنامه" امروزه یکی از مهم‌ترین و غنی‌ترین منابع و اسناد تاریخی برای پژوهشگرانی است که با جغرافیای خاورمیانه سروکار دارند. (...)

هنگامی که ناصر خسرو به مراکز تجاری شام (لوانته) می‌رسد، توضیحات او مفصل‌تر می‌شود و به‌گونه‌ای نظام‌مند به شرح وضعیت شهرها، و شیوه آبرسانی در آن‌ها، معماری مساجد، قیمت کالاها و نحوه عرضه آن‌ها، و نیز سایر

^۱ Vgl. Safarname Naser-e-Khosrou, 1993, S. 17.

^۲ Vgl. ebd.

جزئیات زندگی روزمره می‌پردازد. به‌ویژه در بخش‌هایی که تحت فرمانروایی فاطمی‌هاست، توضیحات او دقیق‌تر و تحسین‌آمیزتر می‌شود.^۱

سیف‌الدین نجم‌آبادی و زیگفرید وبر در مقدمهٔ "سفرنامه" به‌نقد بعضی از مشاهدات و موضوعات مطرح‌شده در این کتاب پرداخته و صحت آن‌ها را برای خوانندگان آلمانی‌زبان ارزیابی کرده‌اند. برای نمونه، ناصر خسرو در آغاز "سفرنامه"، از رؤیایی سخن رانده که بر اساس آن "ترک شراب‌خواری"، انگیزهٔ اصلی سفر وی به‌سرزمین‌های دور، بوده است. پژوهشگران این انگیزه را مورد تردید قرار داده و ادعا کرده‌اند که موضوع ترک شراب از سوژه‌های تکراری ادبیات آن دوران بوده است. آن‌ها ناصر خسرو را "پرسش‌گر و جستجوگری" معرفی کرده‌اند که بیش از هر چیز، در پی یافتن آیین درست اندیشیدن، راه سفر را در پیش گرفته و پرسش‌های فلسفی و اعتقادی خود را با شخصیت‌های متفکر دوران خویش در میان گذاشته است.^۲

به‌عقیدهٔ زیگفرید وبر و سیف‌الدین نجم‌آبادی، "دیوان" ناصر خسرو سانسور نشده، هرچند بخش‌هایی از "آن" ناقص است و در مواردی نیز این پرسش مطرح شده که آیا خود او خالق واقعی برخی از اشعار بوده است. اما دلایلی در تأیید این نکته وجود دارد که در "سفرنامه" وی دست برده شده و نسخه‌های موجود با متن اصلی مطابقت کامل ندارد. آن‌ها عدم پیوستگی در شیوهٔ نگارش را تأییدی بر این ادعا می‌دانند و معتقدند که بعضی از قسمت‌های "سفرنامه" مفصل‌تر از بخش‌های دیگر به‌نظر می‌رسد. افزون بر آن، بسیاری از دست‌نوشته‌های قدیمی "سفرنامه" در دوران صفاریان گردآوری شده‌اند که دوازده امامی بودند و با دیگر فرقه‌های شیعی مرزبندی قاطعی داشتند. سرانجام در این کتاب، اثر چندانی از عقاید اسماعیلی ناصر خسرو به‌چشم نمی‌خورد.^۳

یان ریپکا نیز بر این موضوع تأکید کرده که در بسیاری از کتاب‌های ناصر خسرو "هیچ‌گونه اشاره‌ای به‌عقاید اسماعیلی" وی نشده است. او با استناد به پژوهش‌های ولادیمیر ایوانف و نسخهٔ خطی مهمی که مربوط به کتاب "گشایش و رهایش" است و به‌تصحیح و مقدمهٔ سعید نفیسی در سال ۱۳۲۸ در بمبئی منتشر شده، به‌جمله‌ای از ناصر خسرو اشاره می‌کند که بر اساس آن "مطالب خلاف حقیقت"، از کتاب وی زدوده شده‌اند. یان ریپکا این جمله را اعترافی بر این نکته تلقی می‌کند که اعتقادات اسماعیلی ناصر خسرو از این کتاب حذف شده‌اند.^۴

ریپکا با تکیه بر پژوهش‌های ایوانف، ناصر خسرو را متفکری خودساخته می‌نامد که گذشته از تسلط بر شاخه‌های مختلف علوم دوران خود، به‌کیمیاگری و جادو نیز علاقه‌مند بوده، اما در حوزه‌هایی نظیر علوم فقهی که رکن اساسی اندیشهٔ فلسفی در قرن یازدهم بوده، دانش ژرفی نداشته است. به‌باور او، این‌که ناصر خسرو بعدها در

^۱ <http://de.wikipedia.org/wiki/Safarnameh>.

^۲ Vgl. Safarname Naser-e-Khosrou, 1993, S. 1.

^۳ Ebd., S. 18.

^۴ Rypka, S. 184.

سروده‌هایی به‌علم و دانش خود می‌بالد، حکایت از برآشفستگی انسانی دارد که خدمات علمی وی، آن‌گونه که باید، مورد توجه اندیشمندان و ادیبان آن دوران قرار نگرفته است.^۱

به‌باور برخی از پژوهشگران مهم‌ترین عقاید فلسفی ناصر خسرو، در رساله‌های "زادالمسافرین" و "وجه دین" بازتاب یافته که به‌نثر نوشته شده‌اند و در نوع خود بی‌نظیرند. به‌عقیده شرق‌شناس روسی آلکساندر سمنف، که نقدی بر "زادالمسافرین" نوشته است، این رساله فلسفی-جدلی، نشانگر تعلق فکری ناصر خسرو به‌مکتب اصالت عقل است. ناصر خسرو در این رساله، عقاید اسماعیلی خویش را مطرح نکرده، بلکه بیشتر به‌نظرات فیلسوفان یونانی، محققان علوم طبیعی و دهریون سده‌های نهم و دهم عنایت داشته است.^۲

ایران‌شناس آلمانی هانس هاینریش شدر نیز ناصر خسرو را فیلسوفی می‌داند که "عقاید باطنیه را در رساله‌های خود به‌گونه‌ای کامل و نظام‌مند بازتاب داده، و بدین ترتیب در زمره نهضت روشنگری آن‌دسته از متفکرانی قرار گرفته که از سده نهم به‌بعد، احکام اسلامی را با فلسفه یونانی تلفیق کرده و در عین حال از عرفان مانوی نیز به‌شدت الهام گرفته‌اند."^۳

ریپکا، به‌این نکته اشاره کرده که هانری کرین، کتاب "جامع‌الحکمتین" (۱۰۷۰) را با عنوان فرعی "تلفیق فلسفه یونان و علم کلام اسماعیلیه" منتشر کرده است. به‌عقیده او انتخاب چنین عنوانی برای این کتاب، که ناصر خسرو آن را به‌فرمان امیر بدخشان نوشته و نوعی دایره‌المعارف عامه‌پسند است، دلالت بر این نکته دارد که کرین نیز در آثار ناصر خسرو، تمایل آشکاری به‌فلسفه یونانی مشاهده کرده است.^۴

در منابع آلمانی به‌کتابی با عنوان "آتشکده" نیز اشاره شده که به‌کوشش لطف‌علی بیگ در سال ۱۸۶۰ در بمبئی هندوستان منتشر یافته و شامل افسانه‌ها و حکایت‌های بیشماری در باره زندگی و عقاید ناصر خسرو است. به‌باور پژوهشگران، بخش‌هایی از این کتاب تاحدودی مبالغه‌آمیز و خلاف واقعیت می‌نمایند، برای نمونه آنجا که ادعا می‌شود، ناصر خسرو، نخست معلم "نظار" پسر المستنصر فاطمی مصری بوده و پس از فرار از مصر، سمت وزارت خلیفه بغداد را به‌عهده داشته است.^۵

در پایان لازم است یادآور شود که تعداد ترجمه‌ها و پژوهش‌های آلمانی‌زبان درباره ناصر خسرو، در مقایسه با دستاوردهای ایران‌شناسان و شرق‌شناسان روس- و انگلیسی‌زبان، در مجموع اندک و ناچیز می‌نماید. دیگر آن‌که نگارنده این مقاله، به‌شمار زیادی از مطالب پراکنده که در نشریات شرق‌شناسی و فلسفی درباره ناصر خسرو نوشته

^۱ Ebd., S. 182.

^۲ Semenov, Aleksandr Aleksandrovich: Rezension von Zadu l-musaferin, Iran I, 1927, S. 229.

^۳ Schäder, Hans Heinrich: Die islamische Lehre. ZDMG, 1924, S. LXXV.

^۴ S. 186. ۱۹۵۹^۴ Rypka,

^۵ Vgl. Safarname Naser-e-Khosou, 1993, S. 16.

شده، دسترسی نداشته است. از همین رو مقاله حاضر ادعای کامل و نهایی بودن ندارد و تنها قدمی نخست در جهت شناخت جایگاه این اندیشمند بزرگ، در ادبیات جهان محسوب می‌شود.

فهرست آثار ترجمه‌شده ناصر خسرو در کتابخانه ملی آلمان (شعبه فرانکفورت)

Das Buch der Glückseligkeit [Tonträger] Trebbus : BuS, Bildungs- und Sozialwerk des Kubrevī-Mevlevī-Sufiordens e. V. , c 2010.

Das Buch der Glückseligkeit (Saadetnāme) Nasir-i Husrau. Ins Deutsch übertragen und mit einigen Anm. vers. von A. H. Dornbrach, Trebbus 2010.

SeferNamèh Nāsir Husrau. Inst. for the History of Arab. -Islamic Science, Reprint of the ed. Paris, Leroux, 1881 / Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main, Frankfurt am Main. 1994.

Safarnāme Nāsir Husrau. Hrsg. von Manfred Mayhofer und übersetzt von Uto Melzer, Graz: Leykam, 1993.

Safarname Naser-e-Khosou. Hrsg. und übersetzt von Seyfeddin Najmabadi und Siegfried Weber, München: Diederichs, 1993.

Wagh-i-din, Nasir-i-Husran. Berlin-Charlottenburg, Weimarer Str. 18, "Kaviani", 1924.

فهرست تعدادی از منابع آلمانی که اندیشه و آثار ناصر خسرو را نقد و بررسی کرده‌اند:

Ehlers, E. : Iran - **Grundzüge einer geographischen Landeskunde**. Wissenschaftliche Länderkunden, Bd. 18, Darmstadt 1980.

Endreß, G. : **Einführung in die islamische Geschichte**. München 1982.

Ethe, H. : **Neupersische Literatur**. In: Grundriß der iranischen Philologie. Hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn, Straßburg 1896-1907.

Halm, H. : **Die Schia**. Darmstadt 1988.

Lentz, W. : **Zeitrechnung in Nuristan und Pamir**. Neuauflage mit erweitertem und überarbeitetem Vorwort, Graz 1978.

Lombard, M. : **Blütezeit des Islam**. Eine Wirtschafts- und Kulturgeschichte. 8-11. Jahrhundert, Frankfurt am Main. 1991.

Reiner, B. : **Die Persische Qaside**. In: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 5 Orientalisches Mittelalter, Hrsg. : Klaus von See. AULA Verlag GmbH, 1990, S. 2۴۲-2۵7.

Rogers, M. : **Die Ausbreitung des Islam**. Berlin 1975.

Rypka, J. : **Geschichte der neupersischen Literatur bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts**. Leipzig 1959.

Schäder, H. H. : **Die islamische Lehre**. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1924.

Semenov, A. A. : **Rezension von Zadu l-musaferin**, Iran 1 (1927), S. 224-231.

Spuler, B. : **Iran in der frühislamischen Zeit**. Wiesbaden 1952.

<http://de.wikipedia.org/wiki/Safarnameh>

بررسی شخصیت پردازی ناصر خسرو در سفرنامه از منظر داستان نویسی
بهاره موذن^۱

مقدمه

^۱ دکتری زبان و ادبیات فارسی واحد علوم تحقیقات تهران

ایران زمین از دیرباز خاستگاه صاحبان اندیشه و متفکرانی نام آور بوده است که نقش بسزایی در شکل گیری ذخایر ادبی دارند. یکی از چهره های شاخص و تأثیر گذار فرهنگی تمدن ایرانی اسلامی ناصر خسرو قبادیانی است که امروزه در سطح جهانی از آن یاد می شود. حکیم ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی با کنیه ابو معین و ملقب به حجت در سال ۳۹۱ ه در قبادیان بلخ در خانواده ای محتشم زاده شد. از ابتدای جوانی به تحصیل در علوم و فنون روی آورد و در تمامی علوم عقلی و نقلی تبحر پیدا کرد. در ۲۷ سالگی به دربار امیران راه یافت و در مذاهب اسلامی و سایر ادیان همچون هندان و، مانویان، صائین به تحقیق مشغول شد و عاقبت در سن ۴۳ سالگی، ذهن وقاد او به سبب میل به حقیقت جویی و خوابی که در اثر مقدمات ذهنی قبلی داشت، دچار انقلاب روحی شد و در سال ۴۳۷ ه کشتش درک حقایق او را به کوشش آورد، تا آنجا که به یکباره سفر را بر حضر ترجیح داد و روی به شهرها آورد و به عزم رسیدن به حقیقت، روی به سوی قبله نهاد. او در این سفر نه تنها با چشم سر بلکه با چشم ستر هرچه عمیق تر، به باطن حقایق نگریست. در این سفر شمال شرقی و غربی و جنوب غربی و مرکزایران، بلاد ارمنستان آسیای صغیر، حلب و شام، سوریه و فلسطین... را زیر پا نهاد و سرانجام در طول سه سال اقامتش در مصر به خدمت المستنصر بالله ابو تمیم معد بن علی خلیفه فاطمی رسید و عقاید باطنیه را که از قبل با آن تا حدودی آشنایی داشت با مذاق خویش سازگار یافت و بدان گرایید. او با تجربه سفر هفت ساله، خود را وقف آیین جدیدش کرد و مراتب مستجیب و مأذون و داعی را پشت سر گذاشت و عنوان حجت خراسان یافت و بر آثار خود صبغه باطنی زد. سرانجام به سبب خصومت دشمنان به دره یمگان پناه برد و در همان جا آرامگاه جاودانی یافت. عمده آثار او دیوان اشعار، خوان الاخوان، زاد المسافرین، وجه دین، گشایش و رهایش و سفرنامه است. آثار ناصر خسرو کوششی است برای تحکیم و دفاع از نظریات اسماعیلی و در این راه تا آنجا پیش می رود که غیر باطنیان را کافر می شمارد. شاید بتوان گفت تنها اثری که حکیم در آن از عقاید باطنی تا حدودی کناره گرفته سفرنامه اوست. آن اثر اگرچه تنها اثر منثور نویسنده نیست اما به نوعی مادر معنوی و راهنمای سایر آثار اوست. صراحت بیان، جزینگری، دقت و وسواس ظرایف در نثر سفرنامه اش سبب گردیده که در ساختار اثرش به قالبی ادبی -روایی دست یابد که امروزه یکی از ویژگی های مهم داستان نویسی در مکتب های ادبی جهان محسوب می شود و این در صورتیستکه در عصر او این ویژگی ها برای داستان نویسی چندان به رسمیت شناخته نشده بود.

اکنون برای شرح قالب داستانی سفرنامه ابتدا به طور خلاصه عناصر داستان را در آن بررسی خواهیم کرد و سپس به شرح تحلیلی شخصیت های نام برده در آن می پردازیم.

روایت گری (narration)

در هر داستان مفهومی به نام روایت بخش مهمی از کشش اثر محسوب می شود و به چهار بخش دانای کل (متن گرا) که «راوی در همه جا هست به همین دلیل او می تواند کاملا و با اطمینان به عقب بازگشت داشته باشد یا جلوتر از کنش داستان حرکت کند. او به مانند خداست و به همین دلیل به راوی دانای کل معروف است. «(عباسی، ۱۳۸۵: ۸۳) «شخص نباید خود را در اثرش وارد کند، بلکه هنرمند باید همان گونه که خداوند به صورت نادیدنی و در عین حال چون قادری مطلق در آفرینش حضور داشته باشد، اما هیچ گاه دیده نشود. «(همینگز، ۱۳۷۵: ۲۹۶) دانای کل محدود (کنشگر) «گونه روایتی زمانی کنشگر است که مرکز جهت گیری نگاه خواننده به راوی واقع نشود بلکه درست برعکس بر یکی از کنشگران انجام گیرد. «(عباسی و محمدی، ۱۳۸۰، ۲۲۵) دانای کل خنثی که در آن راوی و نویسنده مستقیما در آن درگیر نیست و تنها به توصیف فضای داستان و شخصیتها می پردازد و من دوم او روایت گر است. دانای کل چندگانه محدود که در آن راوی ناپیداست و من روایت کننده (وجود خارجی راوی که متن را می نویسد) و من روایت شده (شخصیت ذهنی نویسنده) یکی می شود، تقسیم می گردد. با توجه به تعاریف ذکر شده از آنجا که سفرنامه گزارشی لحظه به لحظه از وقایع سفر و توصیف مناظر و اشخاص از زبان خود راوی است (من روایت گر) و همچنین راوی یکی از شخصیت های اصلی (من روایت شده) متن محسوب می شود می توان گونه روایی آن را دانای کل یا همان متن گرا دانست که در آن شخصیت داستان بر همه چیز آگاه و مسلط است و در همه جا حضور دارد. یکی از بهترین مصداقهای ادعای بیان شده، نخستین سخنانی است که ناصر خسرو در ابتدای سفرنامه اش بیان میکند و نشان دهنده گونه روایی دانای کل می باشد که در آن من روایت گر به توصیف من روایت شده می پردازد. «چنین گوید ابو معین حمید الله ناصر بن خسرو القبادیانی المروزی که من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی و به کار سلطانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده، در میان اقرآن شهرتی یافته بودم. «(ناصر خسرو، ۱۳۷۵: ۱)

زاویه دید

«زاویه در لغت به معنی محل و گوشه است و زاویه دید یعنی محل یا دریچه دیدن به موقعیتی گفته می شود که نویسنده نسبت به روایت داستان اتخاذ می کند و دریچه ایست که پیش روی خواننده می گشاید تا او از آن دریچه حوادث داستان را ببیند و بخواند. با آنکه زاویه دید از لحاظ انواع به آسانی قابل شمارش نیست، عمدتا چند نوع زاویه دید در آثار داستانی معمول است که هر یک مستلزم بکارگیری راوی به خصوصی است و در واقع انتخاب زاویه دید با انتخاب راوی داستان رابطه ای مستقیم دارد. «(داد، ۱۳۸۳، ۲۵۹) زاویه دید بیرونی همانطور که از نامش پیداست تنها به ظاهر و بیرون شخصیتها می پردازد و راوی افکار شخصیت را از بیرون هدایت می کند. زاویه دید درونی که در آن حقیقت نمایی بیشتر است راوی تنها از زبان یک شخصیت روایت

می کند، خواه این شخص شخصیت اصلی داستان باشد، خواه از شخصیت‌های فرعی. او از بیرون و درون یک شخصیت کاملاً آگاه است و از دیگر اشخاص اطلاع چندانی ندارد.

زاویه دید بی طرف یا عینی که در آن تنها آنچه که راوی دیده و شنیده است نقل می کند و هیچ گونه توضیح و تفسیری برای آن ندارد. **زاویه دید متغیر و جابجا شونده** که در آن زاویه دید مدام در حال جابجایی است و گاه از زبان دانای کل به شرح ماجرا می پردازد و گاه از دیدگاه من روایتی بازگو می کند.

در سفرنامه ناصر خسرو با انواع زاویه دید سر و کار داریم. برجسته ترین زاویه دید که در نگاه اول به چشم می خورد درون‌نویست و به صیغه اول شخص می باشد که خود نویسنده (ناصرخسرو) به عنوان شخصیت اصلی روایت را بر دوش دارد و خواننده از درون و برون آن آگاه است و از همان ابتدا به شرح و وضعیت خویش می پردازد. « من مردی دبیر پیشه بودم، و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مبادرت نموده و در میان اقرآن شهرتی یافته بودم... » (ناصرخسرو، ۱۳۷۵، ۲)

گاهی از زاویه دید عینی و بی طرف نیز استفاده می کند و تنها با روایت مکالمات و کردارها و رفتار شخصیت‌ها و یا توصیف محض مناظر به آن صورت که مشاهده کرده به ذکر جزئیات می پردازد که این زاویه دید بیشتر در بخش توصیف مناظر و شهرها نمود پیدا کرده است. به عنوان مثال هنگامی که ناصر خسرو به شهر قرول می رسد. جوانمردی او را به خانه اش دعوت می کند و عربی پیش او می آید و از او می خواهد که بدان قرآن بیاموزد، مکالمات میان آنها نشان می دهد که عرب هر چه تلاش میکند نمی تواند یاد بگیرد و نویسنده تنها با گفتن جمله « مردی عرب شصت ساله در ابتدا و انتهای ماجرا » ناتوانی او را در یادگیری به علت کهولت سن به طور غیر مستقیم بیان می کند و با فرافکنی این فکر با عنوان جمله مردی عرب شصت ساله، افکاری را که می شود به خود او نسبت داد به خواننده سوق می دهد و خود را از این اتهام دور نگه میدارد. « چون در خانه وی درآمدیم عربی بدوی درآمد نزدیک من آمد، شصت ساله بوده باشد و گفت قرآن به من بیاموز. قل اعوذ برب الناس او را تلقین می کردم و او با من می خواند چون من گفتم من الجنه و الناس گفت ارایت الناس نیز بگویم، من گفتم که آن سوره بیش از این نیست. پس گفت آن سوره نقاله الحطب کدام است و نمیدانست که اندر سوره تبت، حماله الحطب گفته است نه نقاله الحطب و آن شب چندان که با وی باز گفتم سوره قل اعوذ برب یاد نتوانست گرفتن، **مردی عرب شصت ساله**» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۱۳)

اما زاویه دید غالب در این اثر زاویه دید متغیر و جابجا شونده است که در آن ناصر خسرو با استفاده از این شیوه، گاه در همه صحنه‌ها حضور دارد و تمامی اعمال و افکار شخصیت‌ها را واکاوی می کند و از دیدگاه دانای کل، مفسر به شرح ماجرا می پردازد و از درون و برون همه شخصیت‌ها آگاهی می دهد، مانند: « مردی را نشان دادند که او را استاد علی نسایی می گفتند... و در اثنای سخن می گفت که بر استاد ابو علی سینا رحمه الله علیه

چنین خواندم و از وی چنین شنیدم. همانا غرض وی آن بود تا من بدانم که او شاگرد ابوعلی سیناست. چون با ایشان در بحث شدم او گفت من چیزی سپاهانه دانم و هوس دارم که چیزی بخوانم. عجب داشتم و بیرون آمدم و گفتم چون چیزی نمی داند چه به دیگری آموزد. «ناصرخسرو، ۱۳۷۵: ۵»

صحنه پردازی و فضا سازی

موقعیت زمانی و مکانی که در آن ایجاد محلی برای زندگی شخصیت ها و جریان وقایع، ایجاد حال و هوای داستان از وظایف اصلی آن محسوب می شود را صحنه می گویند. سفر نامه گزارشی است که در آن صحنه پردازی و فضا سازی کاربردی به غیر از ایجاد محلی برای زندگی شخصیتها دارد، ارائه تصویری شفاف و گویا با ذکر دقیق جزئیات و شرح مفصل مناظر رویت شده، نثر او را تا حدودی به نویسندگان ناتورالیسم نزدیک می کند و خواننده را در حال و هوای گزارش خود قرار می دهد و از این نظر بر اعتبار و قبول نثرش می افزاید. تمامی صحنه ها و توصیفات مناظر در این اثر جزء صحنه سازی به حساب می آید اما ما برای ارائه تصویری واضح تر که با عنوان پژوهش هم قرابتی داشته باشد به صحنه ای می پردازیم که در آن ناصرخسرو به توصیف خوان سلطان در مصر می پردازد و بیان میکند که در آن شهر سلطان در سال دو بار خوان می گسترد و بار میدهد و حکیم مشتاق است که خود به رای العین ببیند وبا یکی از دبیران سلطان همراه می شود و با بیان خود شرایطی را فراهم می سازد که روح خواننده در روح ناصر خسرو حلول کند و به طور مستقیم وارد داستان شود و تمامی حوادث را از نزدیک ببیند و به گفتگوهای آنها گوش فرا دهد. «با یکی از دبیران سلطان که مرا با او صحبتی اتفاق افتاده بود و دوستی پدید آمده گفتم من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده ام چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود. ایشان پادشاهان بودند با نعمت و تجمل بسیار. اکنون می خواهم که مجلس امیر المومنین را هم بینم. او با پرده دار که صاحب الستر می گویند بگفت، سلخ رمضان سنه اربعین و اربعمائه که مجلس آراسته بودند تا دیگر روز که عید بود و سلطان از نماز به آنجا آید و به خوان نشیند، مرا آنجا برد چون از در سرای به در شدم عمارت ها و صفاها و ایوان دیدم که اگر وصف آن کنم کتاب به تطویل انجامد. دوازده قصر در هم ساخته همه مربعات که در هر یک که می رفتم از یکدیگر نیکوتر بود و هر یک به مقدار صد ارش در صد ارش و یکی از این جمله چیزی بود شصت اندر شصت و تختی به تمامت عرض خانه نهاده به علو چهار گز. از سه جهت آن تخت همه از زر بود شکارگاه و میدان و غیره بر آن تصویر کرده و کتابتی به خط پاکیزه بر آنجا نوشته و همه فرش و طرح که در این حرم بود همه آن بود که دیبای رومی و بوقلمون به اندازه هر موضوعی بافته بودند و دارافدینی مشبک از زر بر کناره ای نهاده که صفت آن نتوان کرد، و پس از تخت که با جانب دیوار است درجات نقره گین ساخته و آن تخت خود چنان بود که اگر این کتاب سر به سر صفت آن باشد سخن مستوفی و کافی نباشد. گفتند پنجاه هزار من شکر را تبه آن روز باشد که سلسان خوان نهد آرایش خوان را

درختی دیدم چون درخت ترنج و همه شاخ و برگ و بار آن از شکر ساخته و اندر او هزار صورت و تمثال ساخته، همه از شکر. و مطبخ سلطان بیرون از قصر است و پنجاه غلام همیشه در آنجا ملازم باشند و از کوشک راه به مطبخ است. در زیر زمین و ترتیب ایشان چنان مهیا بود که هر روز چهارده شتر وار برف به شراب خانه سلطان بردندی و از آنجا بیشتر امرا و خواص را رتبه ها بودی و اگر مردم شهر جهت رنجوران طلبیدندی هم بدادندی و همچنین هر مشروب و اودیه که کسی را در شهر بایستی از حرم بخواستندی بدادندی و همچنین روغنهای دیگر چون روغن بلسان و غیره چندان که اشیای مذکور خواستندی بدادندی و همچنین هر مشروب و اودیه که کسی را در شهر بایستی از حرم بخواستندی، منعی و عذری نبودی. « ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۷۸)

شخصیت پردازی

اساسی ترین رکن آفرینش داستان که به نوعی از عوامل ضعف یا قوت آن محسوب می شود و از دیرباز مورد توجه و اهمیت داستان نویسان و منتقدان آثار داستانی بوده است، شخصیت پردازی می باشد. « عامل شخصیت، محوری است که تمامیت قصه بر مدار آن می چرخد. کلیه عوامل دیگر کمال، معنا و مفهوم و حتی علت وجودی خود را از عامل شخصیت کسب می کنند. « (براهنی، ۱۳۶۸ : ۲۴۲)

مهارت در خلق و پروراندن شخصیتها و تصویر زنده و ملموس ارائه کردن از آنان، توانایی و قدرت نویسنده را بیان می کند. این عنصر کلیدی و حساس که در آثار داستانی مهمترین نقش را بر دوش دارد در تاریخ و سفرنامه ها به نوعی دیگر جلوه گر است. چرا که یک مورخ یا گزارشگر به دلیل آن که روایتی مستند را بیان می کند و از تعهدات آنها حفظ امانت و صحت اطلاعات است و همچنین در این راه با اشخاص واقعی سر و کار دارد، چندان مجاز به آفرینش شخصیتها نمی باشد و تنها جولانگاه آنان در به نمایش گذاشتن هنر خود در رابطه با پرداختن شخصیت، نشان دادن ویژگی های درونی و بیرونی شخصیتهاست، به نحوی که خوانندگان با آن همزاد پنداری نموده و نسبت به آنها بی تفاوت باقی نمانند.

در سفرنامه اگر چه ما با فراوانی شخصیتهای درجه اول روبرو نیستیم و شخصیتهای پرداخته شده در اثر، ممکن است همخوانی مطلق با شخصیت پردازی قهرمانان در داستانهای دیگر نداشته باشد اما شیوه طرح و پرورش آنها به نوعی است که خواننده تا حدی می توان به طرز تفکر نویسنده و تیپ اجتماعی عصر او پی ببرد.

پردازش تحلیلی موضوع

شخصیت محوری و مرکزی سفرنامه که معمولا با جزییات و تفصیل بیشتری به تصویر کشیده می شود، خود راوی یا همان ناصر خسرو است که رتبه و درجه سایر شخصیت ها با آن سنجیده می شود و تعیین می گردند. « من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی..... مرا شعری در خاطر آمد که از وی درخواهم تا روایت کند... « (ناصر خسرو، ۱۳۷۵ : ۱) با توجه به اینکه هدف نویسنده از نوشتن سفرنامه اش بیان

سفر هفت ساله به سوی قبله برای کشف حقیقت بود و در آن هیچ تعهدی نسبت به پردازش شخصیتها ندارد و می تواند تنها به توصیف صرف اکتفا کرده و قضاوت خواننده را درباره آن به عهده خود او بگذارد اما در بیشتر مواقع با کمک گرفتن از قالبهای داستانی همچون نشان دادن اعمال و حرکات و کردار و رفتار آنان به معرفی شخصیت ها می پردازد و اثرش را بیش از همه به کار داستان نویسان امروزی مانند می کند.

به عنوان نمونه با آوردن اعمال امیر گیلکی بن محمد، پادشاهی عادل که حافظ و معین مردم است را به تصویر می کشد که خواننده نسبت به آن احساس خوشایندی پیدا می کند :

« چون سوی جنوب به خبیص روند به راه بیابان چهل فرسنگ باشد و سوی مشرق کوهی محکم است و در آن وقت امیر آن شهر گیلکی بن محمد بود و به شمشیر گرفته بود و عظیم ایمن و آسوده بودند، مردم آنجا چنان که به شب در سراها نیستندی و ستور در کوی ها باشد با آن که شهر را دیوار نباشد و هیچ زن را زهره نباشد که با مرد بیگانه سخن گوید و اگر گفتمی هر دو را بکشتندی و همچنین دزد و خونی نبود از پاس و عدل او... و ما را هفده روز به طیس نگاه داشت و ضیافت ها کرد و به وقت رفتن صلت فرمود و عذرها خواست. ایزد سبحانه و تعالی از او خشنود باد. » (همان،) « همانطور که مردم در عرصه زندگی به اطلاع از سرنوشت افرادی که آن ها را می شناسند رغبت بیشتری دارند، داستان نویسی نیز با مدل سازی از زندگی قصد می کند شناختی از آدم و شخصیت های داستان ارائه دهد تا خواننده با علاقه سرگذشت آنان را تعقیب نماید. » (فورستر، ۱۳۶۹ : ۸۵)

ناصر خسرو از شیوه های گوناگون شخصیت پردازی بدین شرح استفاده کرده است :

الف : ارائه صریح و شرح و توضیح مستقیم

در این شیوه نویسنده خود وظیفه شناساندن شخصیت به خواننده را بر عهده دارد و اعمال و افکار و حرکات آنها را از دید دانای کل به خواننده معرفی می کند. یکی از معایب این شیوه، وضوح و ایجاز در ارائه شخصیت هاست که به خواننده اجازه تفکر درباره آن شخصیت را نمی دهد و خواننده بالاجبار آنها را آن طور که راوی (دانای کل) بیان می کند می پذیرد. « نویسنده رک و صریح با شرح و یا با تجزیه و تحلیل می گوید شخصیت او چگونه آدمی است و یا به طور مستقیم از زبان کس دیگر در داستان شخصیت را معرفی می کند. » (لارنس، ۱۳۶۹ : ۴۸)

این شیوه از شخصیت پردازی در سفرنامه کمتر دیده شده اما کاملاً تهی از آن نیست بلکه به دو صورت توصیفات جسمانی و توصیفات اخلاقی ذکر شده است. یکی از مفصل ترین تو صیفات جسمانی که حکیم به صورت مستقیم بیان نموده است و به حق یکی از زیباترین توصیفات در اثرش است، هنگامیست که به توصیف

فتح خلیج و مردمان آن می پردازد و تصویری عینی و همه جانبه از یکی از فرزندان امیر المومنین ارائه می دهد

:

« مردی جوان، تمام هیکل، پاک صورت، از فرزندان امیر المومنین حسین بن علی بن ابی طالب صلوات الله علیهما و موی سر سترده بودی. بر استری نشسته بود، زین و لگامی بی تکلف، چنان که زر و سیم بر آن بنبود و خویشتن پیراهنی پوشیده سفید با فوطه ای فراخ بزرگ چنان که در بلاد عرب رسم است و به عجم دراعه می گویند و گفتند آن پیراهن را دبیقی می گویند و قیمت آن ده هزار دینار باشد و عمامه ای هم از آن رنگ بر سر بسته و همچنین تازیانه ای عظیم قیمتی در دست گرفته و در پیش او سیصد مرد دیلم می رفت همه پیاده و جامه های زربفت رومی پوشیده و میان بسته، آستین های فراخ به رسم مردم مصر همه با زوبین و تیرها و پایتاب ها پیچیده و مظلله داری با سلطان می رود بر اسبی نشسته و دستاری زرین مرصع بر سر او و دست جامه پوشیده که قیمت آن ده هزار دینار زر مغربی باشد... » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۶۸)

از توصیفات مستقیم اخلاقی می توان به توصیف امیر گیلکی که ذکر آن نیز چندی پیش رفت، اشاره کرد که ناصر خسرو در آن به توصیف اخلاق و کارکردهای آن می پردازد و او را پادشاهی عادل می خواند :

« در این تاریخ که ما رسیدیم امیر گیلکی این ناحیه از ایشان سنده بود و نایبی از آن خود به دیهی که حصارکی دارد و آن را پیاده گویند بنشانده و آن ولایت را ضبط می کند و راه ها ایمن می دارد و اگر کوفجان به راه زدند سرهنگان امیر گیلکی به راه ایشان می فرستد و ایشان را بگیرند و مال بستانند و بکشند و از محافظت آن بزرگ این راه این بود و خلق آسوده، خدای تبارک و تعالی همه پادشاهان عادل را حافظ و ناصر و معین باد... » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۱۴۰)

ب: ارائه بصورت غیر مستقیم :

در این شیوه که یکی از پرکاربردترین شیوه ها برای پردازش شخصیت ها در داستان است. راوی با پرداختن به اعمال و رفتار و گفتار شخصیت ها به خواننده آزادی اندیشه بخشیده است تا خود از خلال اعمال و اقوال و نقشی که شخصیت ایفا می کند درباره وی به قضاوت نشیند.

در سفرنامه این شیوه که بیشترین حجم آن را نیز گرفته است با یاری گرفتن از عامل گفتار و عمل صورت می پذیرد. اولین و مهم ترین عاملی که حکیم برای شناساندن شخصیتها در این روش بر می گزیند گفتگوست که با مدد گرفتن از آن حجاب از قهرمانان خود بر میدارد. حال این گفتگو می تواند گاهی میان دو شخصیت باشد گاه در دنیای ذهنی با یادآوری گفتگوهای صورت گرفته باشد. « گفتگو اگر خوب نگارش یافته باشد خواننده را زودتر و طبیعی تر از دیگر شیوه ها به قلمرو احساس و افکار اشخاص داستان می کشد. » (یونسی، ۱۳۶۵: ۹۸)

به عنوان نمونه در صحنه داستانی استاد علی نسایی در دامغان، هنگامی که حکیم به او برخورد می کند این چنین می نویسد. « مردی را نشان دادند که او را استاد علی نسایی می گفتند، نزدیک وی شدم مردی جوان بود، سخن به زبان پارسی می گفت و جمعی نزد وی حاضر. گروهی اقلیدس می خواندند و گروهی طب و گروهی حساب و در اثنای سخن می گفت که: (من بر استاد بوعلی سینا رحمه الله علیه چنین خواندم و از وی چنین شنیدم) همانا غرض وی آن بود تا من بدانم که او شاگرد ابوعلی سینا است. چون با ایشان در بحث شدم او گفت: « من چیزی سپاهانه دارم و هوس دارم که چیزی از حساب بخوانم. » عجب داشتم و بیرون آمدم و گفتم « چون چیزی نداند چه به دیگری آموزد؟ » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۵)

در این صحنه با سه نوع گفتگو مواجه ایم. ابتدا گفتگوی بیرونی میان استاد نسایی و حکیم ناصر خسرو که استاد بیان می کند که من چیزی سپاهانه دارم و هوس دارم که چیزی از حساب بخوانم، که به صورت آشکار به بیان شخصیت استاد می پردازد و گفتگویی دیگر که پررنگ تر از گفتگوی بیرونی صورت گرفته است هنگامیست که استاد نسایی در میان سخنانش مدام از بوعلی سینا یاد می کند و می گوید من بر استاد بوعلی سینا رحمه الله علیه چنین خواندم و از وی چنین شنیدم و ناصر می گوید همانا غرض وی آن بود تا من بدانم که او شاگرد بوعلی سیناست. این آگاهی از ذهنیات درونی و آشکار ساختن نیت و قصد شخصیت از دید دانای کل و از طریق گفتگوی ذهنی (منولوگ) به معرفی شخصیت استاد کمک می کند و نویسنده توانسته تا حدودی از طریق خواندن افکار استاد آن را به خواننده بشناساند اما در این صحنه با گفتگوی ذهنی دیگری هم مواجه ایم و آن هنگامیست که ناصراز مکتب بوعلی سینا بیرون می آید و با خودش به گفتگو می پردازد و می گوید چون چیزی نداند چه به دیگری آموزد؟ « این حدیث نفس، خواننده را با کشمکش های ذهنی عواطف و احساسات درونی نویسنده آشنا می سازد و گفتگو از این نوع در متن سفرنامه به تکرار دیده می شود. به عنوان نمونه:

در جایی دیگر هنگامی که ناصر خسرو علت سفر خود را (راوی) از زبان خود راوی (شخصیت اصلی) بیان می کند از ویژگی های درونی و ذهنی شخصیت آگاهی می دهد که ان را به کمک گفتگو نشان می دهد: « چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بر یادم بود، بر من کارکرد با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم اکنون باید از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم، اندیشیدم که تا همه افعال و اعمال بدل نکنم فرج نیابم. » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۳)

این گفتگوی درونی راوی با افکارش به نشان دادن تصویری شفاف تر از نویسنده یاری می رساند. عامل به کار رفته دیگری در این متن که به شناساندن قهرمانان کمک می کند، پردازش آنان از طریق کنش (عمل) است که یکی از شیوه های مهم و تأثیر گذار معرفی شخصیت به حساب می آید به عنوان نمونه خواجه عمید از جمله افرادیست که راوی بسیار موجز و در عین حال جامع به توصیف او می پردازد و در کوتاهترین جملات تمام ابعاد

وجودی فکری، شخصیتی و حتی ظاهری آن را به خواننده معرفی می کند و خواننده با توجه به ذهنیتی که از خواجه عمید دارد آنها را می پذیرد. « و چون سلطان طغرل بیک ابو طالب محمد بن میکایل بن سلجوق رحمه الله علیه آن شهر گرفته بود مردی جوان آنجا گماشته بود، نیشابوری دبیری نیک با خط نیکو، مردی آهسته نیکو لقا، و او را خواجه عمید می گفتند فضل دوست بود و خوش سخن و کریم. » (همان، ۱۳۷۵، ۱۳۸)

از دیگر شخصیت‌هایی که تنها با یک جمله توصیف شده است و تمامی انگیزه ها و افکار و کنش های وی را توجیه می کند ابو سلیمان جعفری سلجوق است که از نمونه های نوعی شخصیت است (که در جای خود در مورد انواع شخصیت توضیح خواهیم داد.) « در ربیع الاخر سنه سبع و ثلثین و اربعمایه که امیر خراسان ابو سلیمان جعفری بیک داوود بن میکایل بن سلجوق بود از مرو برفتم » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۲)

نویسنده با آوردن نام کامل شخصیت و همچنین اینکه او امیر خراسان است توضیحات کامل را به خواننده می دهد. و خواننده با شنیدن نام امیر تمامی افعال او را حدس می زند و البته یکی از معایب این کار این است که ذهنیت گرایی یا درون گرایی بیش از حد شخصیت های داستان موجب می گردد خواننده تمامی حوادث را با معیارهای ذهنی خود بسنجد که موجب زاویه دید تنگ و محدود می شود.

گاهی نویسنده برخی شخصیتها را به دلیل کم اهمیت بودن آن با واژه کلیشه ای که خواننده ذهنیتی از معنای سنتی آن دارد می آورد و از آن می گذرد مانند **قاضی پسر ابو عقیل** در شهر صور، که اینگونه بیان میکند : « و قاضی بود آنجا مردی سنی مذهب پسر ابو عقیل می گفتند، مردی نیک و توانگر...» که خواننده با روبرو شدن با واژه قاضی و صفات توانگری و نیکویی به تحلیل شخصیت آن می پردازد.

همچنین **علی بن احمد** در شهر لحسا که با آوردن عمل او که ساختن مسجد بود، بخشندگی و بزرگواری او را بیان می کند : « در شهر لحسا مسجد آدینه نبود و خطبه و نماز نمی کردند الا آن که مردی عجمی آنجا مسجد ساخته بود نام آن مرد علی بن احمد مردی مسلمان حاجی بود و متمول که حاجیان که بدان شهر رسیدندی او تعهد کردی... » (همان، ۱۳۷۵، ۱۲۴) که ناصر خسرو با آوردن واژه های مسلمان و عجمی خواننده را به طور مستقیم به ویژگی های شخصیتی قهرمان داستان سوق می دهد بدون آن که راوی یا شخصیت ها به صورت عینی به آن اذعان داشته باشند. شخصیت های بسیار دیگری از این دست در متن سفر نامه وجود دارد که پرداختن به آن در این مقال نمی گنجد و تنها به نمونه های ذکر شده اکتفا می شود.

انواع شخصیت

شخصیت های نامبرده در سفرنامه را می توان با سه دسته عمده تقسیم بندی کرد : **شخصیت های اصلی و کلیدی متن، شخصیت های قراردادی، شخصیت های نوعی** که هر یک را با ذکر نمونه هایی شرح می دهیم:

الف : شخصیت اصلی و کلیدی

شخصیت محوری که در تمام طول داستان جریان دارد خواه این شخصیت زاده تخیل نویسنده باشد خواه خود راوی (نویسنده) باشد شخصیت اصلی نامیده می شود که در سفر نامه هایی همچون سفرنامه ناصر خسرو ممکن است کمی با معنای امروزی قهرمان داستان تفاوت داشته باشد، بدین شکل که شخصیت اصلی که همان راوی (ناصر خسرو) و نویسنده داستان است قرار نیست کاری فراتر از یک انسان معمولی انجام دهد و قدرت مافوق طبیعی داشته باشد بلکه داستان زندگی خود را از زبان خودش بیان میکند و خواننده از درون آن شخصیت آگاه است و رفتارها و اعمال او در این راه یکی از عواملی است که مدار داستان را پیش می برد. حال اگر این شخصیت تا پایان داستان تغییر نکند و حوادث داستان بر او اثر نگذارد شخصیتی ایستا می شود و اگر همراه با داستان و در خلال آن دچار دگرگونی چه در راه مثبت و چه در راه منفی گردد از شخصیتی پویا برخوردار است. در سفرنامه سیر ساختاری و تحول داستانی از فردی شرابخوار به فردی نایب امام می تواند از او شخصیتی پویا بسازد. فردی که در ابتدا دبیری فاضل و برخوردار از منصبی دیوانی است و یک ماه متوالی شراب می خورد ناگهان بر اثر خوابی متحول می شود و به دنبال آن راه سفر به سرزمین وحی را برای کشف حقیقت آغاز می کند تا سعادت گمشده خود را بیابد و در پایان پس از هفت سال سفر به مقام حجت خراسان نایل می شود. لازم به یادآوری است که آنچه به این اثر طرح داستانی بخشیده است وجود موقعیت های داستانی همچون شخصیت پردازی و زاویه دید است ولی خواننده نباید انتظار داشته باشد که تمامی عناصر داستان در آن با تعاریف کلیشه ای مورد نظر داستان نویسان منطبق باشد و برابری کند چرا که در آن دوران چنین ابعاد و طبقه بندی برای داستانها مطرح نبوده است و هدف نویسنده از این اثر گزارشی مستند از سفر است نه طرح داستان. « چنین گوید ابو معین الدین ناصر خسرو القبادیانی المروزی تاب الله عنهنکه من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده در میان اقرآن شهرتی یافته بودم... به جوجانان شدم و قرب یک ماه بیوادم و شراب پیوسته خوردمی. شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت چند خواهی از این شراب که خرد از مردم زایل کند خوردن، اگر به هوش باشی بهتر... روز پنج شنبه ششم جمادی الاخر سنه سبع الثلاثین و اربعمائه نیمه دیمه پارسیمان سال بر چهارصد و ده یزدجردی. سرو تن بشستم و به مسجد جامع شدم و نماز بکردم و یاری خواستم از باری تعالی به گزاردن آنچه

بر من واجب است و دست باز داشتن از منهیان و ناشایست چنان که حق سبحانه و تعالی فرموده است...
«(ناصرخسرو، ۱۳۷۵، ۱)

ب: شخصیت قراردادی

شخصیت هایی که همانطور که از اسمش پیداست در قالبی قراردادی جا افتاده و به دلیل نزدیکی سنتی شان با نمایش قرار دادی شده اند خصوصیات این شخصیت ها عموماً قابل پیش بینی می باشد و می توان آن را از نوع شخصیت های ایستا به حساب آورد که در آن تمامی افعال در هر جا به همان صورت بروز پیدا می کند و در طول داستان هیچ گونه تغییر و تحولی را نمی پذیرد. در سفر نامه، سلطان مصر در قالب یک سلطان عادل و رئوف در پنج نوبت حضور می یابد که می توان آن را از تیپ شخصیت های قراردادی به حساب آورد ناصر هنگامی که به شهر طرابلس می رسد این چنین می گوید: « و این شهر تعلق به سلطان مصر داشت، گفتند سبب آن که وقتی لشکری از کافر روم آمده بود و این مسلمانان با آن لشکر جنگ کردند و آن لشکر را قهر کردند، سلطان مصر خراج از آن شهر برداشت و همیشه لشکری از آن سلطان آنجا نشسته باشد و سالاری بر سر آن لشکر تا شهر را از دشمن نگاه دارند... » (ناصرخسرو، ۱۳۷۵، ۱۸)

«در شهر تنیس که کسی آنجا دستار سلطان مصر بافته بود آن را پانصد دینار زر مغربی فرمود و من آن دستار دیدم و شنیدم که سلطان روم کسی فرستاده بود و از سلطان مصر درخواست بود که صد شهر از ملک وی بستاند و تنیس را به وی دهد سلطان قبول نکرد و از ثقات بشنیدم که هر روز هزار دینار مغربی از آنجا به خزینه سلطان مصر برسد... که هیچ از آن منکسر نشود و از هیچ کس به عنف چیزی نستاند... چنان که مردم به رغبت کار سلطان کنند نه چنان که در دیگر ولایت ها که از جانب دیوان و سلطان بر صنایع سخت پردازند...» (ناصرخسرو، ۱۳۷۵، ۵۲) خواننده با خواندن توصیفات از عدل و ایمنی که در زمان سلطان مصر وجود داشت در تمام طول داستان دید مثبت به او پیدا کرده و شخصیتش را پیش بینی می کند. نشان دادن عمل بهترین فرصت برای نویسنده است تا با برجسته ساختن برخی ویژگی های رفتاری در شخصیت ها، ساختار روانی آنها را به تصویر بکشد. در نمونه ذکر شده نویسنده با بیان کارها و رفتار سلطان کوشیده است چهره ای مثبت و مقبول از او ارائه دهد و شخصیتی جامعه پذیرتر از آن بسازد.

از دیگر شخصیت های قراردادی سلیمان بن داوود است که چهار بار در سراسر سفرنامه آمده است: « و از آنجا به دیهه شدم که آن را اربل می گفتند... و در میان شهر مسجد آدینه است و بر در مسجد چشمه ای است و بر سر آن چشمه گرمابه ای ساختن و آب آن چنان گرم است که تا به آب سرد نیامیزند بر خود نتوان ریخت و گویند آن گرمابه سلیمان بن داوود علیه السلام ساخته است و من در آن گرمابه رسیدم... » (ناصرخسرو، ۱۳۷۵، ۲۳) در میان جای مسجد درگاهی عظیم است به تکلف ساخته اند از سنگ منهدم که گویی از سنگ یک پاره

تراشیده اند... و ده در نیکو بر آن درگاه نهاده چنان که میان هر دو در به یک پایه بیش نیست و بر درها تکلف بسیار کرده از آهن و برنج دمشق و حلقه ها و میخ بر آن زده و گویند این درگاه را سلیمان بن داوود علیه السلام ساخته است از بهر پدرش...» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۳۳) « و این حوض ها که در جامع است هرگز محتاج امارت نباشد که سنگ خاره است و اگر شقی یا سوراخی بوده باشد چنان محکم کرده اند که هرگز خراب نشود و چنین گفتند که این را سلیمان علیه السلام کرده است...» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۳۷) تمامی اعمال و رفتار سلیمان که در اینجا ذکر شده از او شخصیتی ایستا و تک بعدی می سازد و سعی نویسنده را در حفظ زاویه دید محدود نشان می دهد، که هیچ گونه تغییری را نپذیرفته و موجب تشدید تک بعدی شدن او می شود. « و نزدیک حظیره سنگی است که بالای مردی که سروی چنان است که زیلوی کوچک تر از آن موضع افتد سنگ ناهموار، و گویند این کرسی سلیمان بوده است و گفتند که سلیمان علیه السلام بر آنجا نشست...» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۴۵)

شخصیت نوعی

نشان دهنده طبقه خاصی از مردم است که دارای خصوصیات خاص و ویژه ای هستند که غیر قابل تغییر است و در طول داستان دستخوش تغییر حوادث نمی شود. این تیپ شخصیتی را هم به نوعی می توان به دلیل ثبات آن از شخصیت های ایستا شمرد. در سفرنامه، شخصیت قطران شاعر تبریزی که نماینده نوع شاعران است « در تبریز قطران نام شاعری را دیدم شعری نیک می گفت اما زبان فارسی نیکو نمی دانست پیش من آمد دیوان منجیک و دیوان دقیق بیاورد و پیش من خواند و هر معنی که او مشکل بود از من پرسید، با او بگفتم و شرح ان بنوشت...» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۸)

شخصیت بوسعید در شهریش از بیست هزار مرد سپاهی باشد و گفتند سلطان آن مردی شریف بود و آن مردم را از مسلمانی بازداشته بود و گفته نماز و روزه از شما برگرفتم و دعوت کرده بود آن مردم را که مرجع شما جز با من نیست و نام او ابو سعید بوده است و چون از اهل ان شهر پرسند که چه مذهب داری گویند که ما بوسعیدی ایم...» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۱۳۷)

یکی از شخصیت هایی که ناصر خسرو خودش به نوعی بودن آن، به طور طنز اشاره کرده است بقال خرزویل می باشد « من و برادرم و غلامکی هندو که با ما بود زادی اندک داشتیم، برادرم به دیه رفت تا چیزی از بقال بخرد، یکی گفت که چه می خواهی بقال منم گفتم هرچه باشد ما را شاید که غریبیم و بر گذر، گفت هیچ چیز ندارم. بعد از ان هرکجا کسی از این نوع سخن گفتی، گفتمی بقال خرزویل است،» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۶) آوردن شخصیت هایی که چندان توصیفی در مورد آن نیامده و تنها به اسمی اکتفا کرده است که نماینده گروه و طبقه خاصی از مردم هستند و تیپ شخصیت های نوعی محسوب می شوند همانند « گروهی را کتامیان گویند ف

ایشان از قیروان در خدمت المعذ الذین الله بودند و گفتن بیست هزار سوارند، گروهی را باطلیان گویند، مردم مغرب بودند که پیش از آمدن سلطان به مصر آمده بودند گفتند پانزده هزار سوارند. گروهی را مصادمه می گفتند ایشان سپاهانند از زمین مسمودیان... و گروهی را مشارقه می گفتن و ایشان ترکان بودند و عجمیان نسبتند که اصل ایشان تازی نبوده است اگر چه ایشان بیشتر همانجا در مصر زاده اند اما اسم ایشان از اسب مشتق بود. گروهی را عبید الشراء گویند، ایشان بندگان درم خریده بودند،... گروهی را بدویان می گفتند، مردمان حجاز بودند همه نیزه وران، گروهی را استادان می گفتند، همه خادمان بودند، سفید و سیاه که به نام خدمت خریده بودند... « (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۶۶ و ۶۷) به این نوع شخصیتها، شخصیتهای پس زمینه (و یا سیاهی لشکر) نیز گفته می شود : «شخصیت هایی را که بیشتر برای ایجاد حال و هوا یا واقع نمایی حوادث و صحنه ها در داستان حضور یافته اند، شخصیتهای پس زمینه می نامند. این شخصیت ها عموماً شبیه به هم هستند و اغلب با اسم عام معرفی می شوند.» (اسکات کارد، ۱۳۸۷: ۱۱۳)

از آن جایی که توصیف نقش بسزایی در معرفی کردن شخصیتها دارد و در شیوه های شخصیت پردازی به این موضوع پرداخته شد، بد نیست که به دو نکته قابل تأمل در مورد شخصیتها از لحاظ مفصل و مجمل بودن آنها که در عین حال در دو جهت مخالف یکدیگر قرار دارند نیز دقت شود. به ندرت پیش می آید که ناصر خسرو در سفرنامه توضیحات طولانی برای یک شخصیت بیاورد و معمولاً با جملاتی کوتاه و گاهی حتی اسمهای خاصو عام که دارای بار معنایی دقیق اند می آیند و نیز ترسیم کننده ویژگی های افراد می باشند و از همان ابتدا تصویر مشخصی در ذهن خواننده ایجاد می کنند. اسمهایی مانند **قاضی، شیخ، امیر**

عبدالله: « شخصی بود که او را قاضی عبدالله می گفتند و به شام قاضی بوده، این وظیفه به دست و صحبت او روانه کردند و من با وی برفتم... » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۸۵)

: « در آنجا **امیر** بود او را نصر الدوله گفتندی عمرش زیادت از صد سال بود... » (همان، ۱۳۷۵، ۸)

« در ربیع الاخر سنه سبه الثلاثین و اربعمائه که **امیر** خراسان ابو سلیمان جعفری بیک داوود بن میکائیل بن سلجوق بود... » (همان، ۱۳۷۵، ۲)

پسر ابو عقیل : « **قاضی** بود آنجا مردی سنی مذهب پسر ابو عقیل می گفتند، مردی نیک و توانگر » (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۲۱)

سدید محمد بن عبد الملک : « گفتند به ارغان مردی بزرگ است و فاضل او را **شیخ** سدید محمد بن عبد الملک گویند... » (همان، ۱۳۷۵، ۱۳۶)

عدن پسر شاد دل : «ویکی امیر عدن بود و او را پسر شاد دل می گفتند» (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۱۱۵). اما توصیفات مفصل که در این متن انگشت شمار است به حق خوب ادا شده است. همانند توصیف شخصیت ابوالعلائی معری که ناصر خسرو با استفاده از امکانات زبانی و توصیف موقعیت و رفتار آن به مانند نقاشی ماهر، شخصیت را نقاشی می کند و نه تنها از طریق توصیف بلکه از طریق به نمایش کشیدن عمل شخصیت روایتی هنرمندانه از کردار و رفتار او به تصویر می کشد» در آن مردی بود که او را ابوالعلا معری می گفتند. نابینا بود و رییس شهر او بود. نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگران فراوان و خود همه شهر او را چون بندگان بودند خود طریق زهد پیش گرفته بود گلیمی پوشیده و در خانه نشسته بود. نیم نان جوین را تبه کرده که جز آن هیچ نخورد و من این معنی شنیدم که در سرای باز نهاده است و نواب و ملازمان او کار شهر می سازند مگر به کلیات که رجوعی به او کنند و وی نعمت خویش از هیچ کس دریغ ندارد و خود صائم الیل باشد و به هیچ شغل دنیا مشغول نشود و این مرد در ادب و شعر به درجه ای است که افاضل شام و مغرب و عراق مقرند که در این عصر کسی به پایه او نبوده است و نیست و کتابی ساخته است آن را الفصول و الغایات نام نهاده و سخن ها آورده است مرموز و مثل ها به الفاظ فصیح و عجیب که مردم بر آن واقف نمی شوند مگر بر بعضی اندک و آن کسی نیز که بر وی خواند، چنان او را تهمت کردند که تو این کتاب را به معارضه قرآن کرده ای و پیوسته زیادت از دویست کس از اطراف آمده است و پیش او ادب و شعر خوانند و شنیدم که او را زیادت از صد هزار بیت شعر باشد. کسی از وی پرسید که ایزد تبارک و تعالی این همه مال و منال تو را داده است چه سبب است که مردم را می دهی و خویشتن نمی خوری. جواب که مرا بیش از این نیست که می خورم و چون من آن جا رسیدم این مرد هنوز در حیات بود. «ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ۱۵»

نتیجه گیری

اگر چه هدف نهفته در سفرنامه، گزارش لحظه به لحظه میل به حقیقت جویی در رسیدن به باطن حقایق بوده است اما طرح داستانی اثر و ویژگی های داستان وار او از جمله روایت گری، زاویه دید، صحنه سازی و شخصیت پردازی و ارائه تصویری زنده و روشن از شخصیتها و صحنه ها، سفرنامه را با معیارهای داستان نویسی امروزی مطابق کرده است که با بررسی عناصر سازنده آنها می توان به شیوه داستان پردازی او به خوبی واقف شد. گونه روایی به کار برده شده در متن دانای کل یا همان متن گراست که در آن شخصیت داستان بر همه چیز و همه کس مسلط است. انواع زاویه دید در آن به چشم می خورد اما برجسته ترین نوع آن زاویه دید متغیر و جابجاست مانند داستان استاد علی نسایی. اما شخصیت به عنوان اساسی ترین رکن آفرینش داستان که به نوعی از عوامل ضعف و یا قوت آن نیز محسوب می شود به چند گونه بررسی شد. ناصر خسرو گاهی با ارائه مستقیم و صریح شخصیتها به دو صورت توصیفات جسمانی و اخلاقی، که البته کمتر از این شیوه سود جسته است می

پردازد و گاهی با معرفی آنان از طریق اعمال و رفتار و گفتار، سبب آزادی اندیشه خواننده و برداشت آن‌ها از شخصیت می‌شود و با مدد گرفتن از عامل گفتگو سعی در رفع حجاب از قهرمانان و شخصیت‌های اثرش دارد. شخصیتها در این اثر به سه نوع اصلی تقسیم می‌شود. مانند شخصیت محوری (ناصر خسرو) که به جهت تحول از فردی شرابخوار به فردی نایب امام از او شخصیتی پویا می‌سازد. شخصیت‌های قراردادی (سلطان مصر، سلیمان بن داوود) که از شخصیت‌های ایستا محسوب می‌شود و شخصیت‌های نوعی (قطران تبریزی شاعر) که باز هم می‌توان آن‌را از نوع شخصیت‌های ایستا به حساب آورد.

اما مهم‌ترین و غالب‌ترین نکته قابل توجه در پردازش شخصیتها توسط ناصر خسرو این است که به ندرت اتفاق افتاده که نویسنده این اثر، وصفی طولانی و مفصل برای شخصیتها بیاورد و معمولا با اسمهای خاص و عام که دارای بار معنایی دقیقی هستند، به معرفی آنها می‌پردازد و گاهی با ارائه اطلاعاتی فراتر از شخصیتها و متن آن، ذهن مخاطب را متوجه بازسازی و شکل دادن شخصیتها می‌کند که ساختار متن به آن به طور صریح اشاره نکرده است.

منابع :

اسکات کارد، اورسون (۱۳۸۷)، شخصیت پردازي و زاویه دید در داستان، ترجمه پریسا خسروی سامانی، چاپ اول، اهواز، نشر رسش

براهنی، رضا، (۱۳۶۸)، قضا نویسی، چاپ چهارم، تهران، البرز

داد، سیما (۱۳۸۳) فرهنگ اصطلاحات ادبی، چاپ دوم، تهران، مروارید

عباسی، علی و محمدی، هادی (۱۳۸۰) صمد : ساختار یک اسطوره، چاپ اول، تهران، چیستا

عباسی، علی (۱۳۸۵) دورنمای روایتی، پژوهشنامه فرهنگستان هنر، شماره ۱، ۹۱-۷۵

فورستر، ادوارد مورگان (۱۳۷۵) جنبه های رمان، مترجم ابراهیم یونسی، تهران، جیبی با همکاری امیرکبیر، چاپ دوم

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۷۵) سفرنامه، به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران : نگاه

لارنس، پیرنه (۱۳۶۹) تأملی دیگر در باب داستان، ترجمه محسن سلیمانی، چاپ پنجم، تهران، حوزه هنری

همینگز، ف. و. ج (۱۳۷۵) رمان واقع گرا در اروپا، ترجمه سوسن سلیم زاده، مجله ارغنون، شماره ۱۰ و ۹،

تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی

یونسی، ابراهیم (۱۳۶۵) هنر داستان نویسی، تهران سهروردی، چاپ چهارم

تحلیل انتقادی گفتمان سفرنامه‌های مکه ناصر خسرو و سیف‌الدوله

فاطمه ظهراپی^۱

مقدمه

سفرنامه‌ها منابعی چند بعدی هستند که همزمان اطلاعات تاریخی، زبانی، جغرافیایی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی را در اختیار قرار دادند. برخی سابقه‌ی تاریخی سفرنامه نویسی فارسی را به برزویه طیب، پزشک خسرو انوشیروان در عهد ساسانی نسبت می‌دهند اما بیشتر پژوهشگران کهن‌ترین سفرنامه فارسی را

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه شهیدبهبشتی، www.fateme.zohraabi@gmail.com

از آن ناصر خسرو قبادیانی می‌دانند و پس از آن تعداد زیادی از سفرنامه‌ها در دوران صفوی و قاجار تولید شده‌است. بررسی سفرنامه‌ها به بررسی سفرنامه‌ها از بعد زبانشناختی سابقه‌ی در میان محققان ما ندارد، گرچه از جنبه‌های تاریخی و ادبی بررسی‌هایی انجام شده است. در این پژوهش بر بررسی بخش حج دو سفرنامه ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱) و سیف‌الدوله (۱۲۸۸-۱۳۳۹) خواهیم پرداخت. ناصر خسرو که به اعتقاد اکثریت ادیبان و تاریخنگاران دارای دو دوره زندگی است و پس از یک تحول روحی تصمیم به سفر حج خانه خدا کرد و دست از اعتبارات سیاسی و دولتی خود شست و سیف‌الدوله سلطان محمد به سفر حج رفت و سفرنامه خویش را نگاشت.^۱

این تحقیق در پی ارائه‌ی تحلیلی زبانشناختی از بخش سفرنامه‌ی مکه ناصر خسرو و سیف‌الدوله است که طی آن به بازنمود ایدئولوژی و قدرت در این دو اثر نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. در آثار ادبی کلاسیک پاره‌ای از ویژگی‌های حاکمان، مسائل کلان سیاسی و حکومتی آنها در قالب نثر متجلی شده است که سفرنامه‌ها را نیز شامل گردیده‌است. مطابق نظر اغلب متفکران حوزه جامعه‌شناسی ادبیات نیز، ارتباط و پیوند ادبیات با سیاست به گونه‌ای است که به دشواری می‌توان میان متون ادبی، سیاسی و فلسفی مرزی قائل شد. در ادبیات غرب آثار میلتون، شلی، روسو و تولستوی و سارتر نمونه کامل این دسته از متون است (هورتن و بامسیت، ۲۰۰۳:۵). دلیل به کارگیری روش تحلیلگفتمان برای این تحقیق از آنروست که تحلیلگفتمان موضوعی میان رشته‌ای است که ریشه در رشته زبانشناسی همگانی دارد و رویکرد نوین آن، زبانشناسی انتقادی و به دنبال آن تحلیلگفتمان انتقادی، در دهه‌های اخیر گستره وسیعی همچون رشته‌های ادبیات، جامعه‌شناسی، فلسفه، علوم سیاسی، هنر و روانشناسی را در بر گرفته است. اگر بپذیریم که هر آنچه که به زبان گفتار و نوشتار مربوط می‌شود در حوزه تحلیلگفتمان جای می‌گیرد پس می‌توان ادبیات شفاهی و مکتوب ملت‌ها را از هر زبانی از جمله زبان و ادبیات فارسی که بخش اعظم زبان، فرهنگ و هویت مردم ایران را تشکیل می‌دهد در چهارچوب تحلیلگفتمان انتقادی و نقد زبان شناختی، تحلیل و تفسیر نمود و سبک فردی و دوره‌ای ادبیات فارسی را نیز با نگاه انتقادی شناسایی و معرفی کرد. (آقاگل زاده ۱۳۸۶).

^۱ در دوره قاجار نام دو شخص سیف‌الدوله بوده است که در متون گاهی با یکدیگر خلط گردیده است. یکی پسر فتحعلی شاه است و دیگری نوه وی و پسر عضدالدوله بوده است. سیف‌الدوله پسر سی و هشتم فتحعلی شاه بعد از معزول شدن از حکومت اصفهان بر اثر مخالفت با سلطنت محمدشاه، به ناچار با مادرش به زیارت عتبات عالیات می‌رود و در بغداد مقیم می‌شود. ولی حاج سیف‌الدوله برطبق مندرجات سفرنامه حاضر در رکاب ناصرالدین شاه به مازندران می‌رود. اما باوجود این‌گونه شباهتهای شبه برانگیز دلایل محکمتری وجود دارد دال بر اینکه نویسنده سفرنامه حاضر نوه فتحعلی شاه می‌باشد نه فرزند او. حال باتوجه به مطالب اخیر بهتر است آنچه که در فهرست نسخه‌های خطی فارسیراجع به سیف‌الدوله آمده، در اینجا آورده شود: «سلطان محمدمیرزا سیف‌الدوله چهل و چهارمین فرزند فتحعلی شاه، زاده در ۱۲۲۷ از مادری گرجی به نام تاج‌الدوله... (منزوی، ج ۳)». این هم مشکلی دیگر زیرا به نوشته تاریخ رجال ایران، سلطان محمدمیرزا سیف‌الدوله متولد ۱۲۲۸ هجری است و پسر سی و هشتم فتحعلی شاه از طاووس خانم تاج‌الدوله زن سوگلی او بوده است (خداپرست ص ۱۷-۱۸).

در این مقاله چهارچوب، تحلیلگفتمان روش فرکلاف است تا که در آن توصیف، تفسیر و تبیین متن طی مراحل صورت می‌گیرد. هدف این مقاله در سطح توصیف رسیدن به پاسخ پرسش‌هایی زیر است: چه نوع روابط معنایی (هم معنایی، تضاد معنایی، شمول معنایی و...) میان واژگان در هر دو سفرنامه وجود دارد؟ فرآیندهای اسم سازی مورد استفاده کدامند؟ جملات معلوم اند یا مجهول؟ مثبت اند یا منفی؟ از کدام وجوه (اخباری، غیراخباری) استفاده شده است؟ کیفیت ضمائر چگونه است؟ اگر پاسخ مثبت است نحوه استفاده از آنها چگونه بوده است؟ جملات ساده چگونه به یکدیگر متصل شده اند؟ از کدام کلمات ربطی استفاده شده است؟ آیا جملات مرکب از مشخصه‌های همپایگی یا وابستگی برخوردارند؟ در سطح تفسیر بافت موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردشناسی و عوامل بینامتنی عصر ناصر خسرو مورد بررسی قرار می‌گیرد و در سطح تبیین برای فهم محتوای گفتمان سطح زبانشناختی به سطح بافتی مرتبط می‌گردد و رابطه مشخصات زبانشناختی و مشخصات بافتی و کمیت و کیفیت انطباق این دو سطح خرد و کلان را جستجو می‌شود. همچنین دشگویی و بهگویی و دال‌های مرکزی در بخش منتخب هر دو سفرنامه بررسی و جایگاه دو مولفه ایدئولوژی و قدرت ترسیم می‌گردد.

پیشینه تحقیق

آقاگل زاده و غیاثیان (۱۳۸۶) در مقاله «رویکردهای غالب در تحلیلگفتمان» بر هدف مشترک همه مطالعات تحلیلگفتمانی که همانا «نشان دادن رابطه دیالکتیک میان زبان، قدرت و ایدئولوژی و نقش موثر زبان در تجلی قدرت و مشروعیت بخشی به روابط نابرابر اجتماعی است» تاکید می‌کند.

عباسی و عبدی (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی رمان الصبار سحر خلیفه» به بررسی رمان یک نویسنده ادبیات پایداری عرب بر اساس الگوی فرکلاف پرداخته اند.

علیزاده و رجبی در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی سفرنامه‌های ناصرالدین شاه به فرهنگ با رویکرد تحلیلگفتمان» با استفاده از این رویکرد عوامل زبانی و فرازبانی، موقعیت نهادی و نگرش‌های نویسنده متن که در شکل‌گیری این متن تاثیرگذار بوده اند، مورد توجه قرار دادند. موقعیت نهادی راوی که در راس هرم قدرت سیاسی قرار گرفته، منجر به کاربرد ضمائر و افعال جمع، طفره رفتن از بیان جزئیاتی که منافع سلطنت را به خطر می‌اندازد، ورود واژه‌های بیگانه به زبان فارسی و رواج ساده نگاری در متن دیده شده است.

سجادی (۱۳۸۲) در مقاله‌ای به تاریخنگری و تاریخنگاری ناصر خسرو اشاره کرده وی بیان کرده ناصر خسرو در آثار مکتوبش به صراحت در این باب سخن نگفته است ولی با توجه در آثار او مردی اهل اندیشه و نظر و صاحب دیدگاه‌هایی مخالف عقاید رایج زمانه خود بوده است.

چهارچوب نظری

اصطلاح تحلیلگفتمان برای نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله ای از زبانشناس معروف زلیگ هریس به کار رفته است. وی در این مقاله با ارائه دیدگاهی صورتگرایانه از جمله، تحلیلگفتمان را صرفاً نگاهی ساختگرایانه به جمله و متن برشمرد. پس از وی بسیاری از زبانشناسان، تحلیلگفتمان را شامل تحلیل ساختار زبان گفتاری مانند گفتگوها و مصاحبه ها و سخنرانی ها و تحلیل متن شامل تحلیل ساختار زبان نوشتاری مانند مقاله ها، داستان ها، گزارش ها و غیره دانسته اند.

دیری نپایید که رویکرد دیگری در زبانشناسی پدید آمد که از آن تحت عنوان « زبانشناسی انتقادی» یاد می شود. در اواخر دهه ۱۹۷۹، گروهی از پیروان مکتب هلیدی یعنی فالور، هاج، کرس و ترو با انتشار کتاب زبان و کنترل نگرش انتقادی به زبان را پایه گذاری کردند و نام آن را « زبانشناسی انتقادی» نهادند. هدف از وضع این اصطلاح آشکار کردن روابط پنهان قدرت و فرایندهای ایدئولوژیکی موجود در متون زبانی بود. زبان شناسان انتقادی این حرکت را جدایی از زبانشناسی توصیفی می دانستند که تنها به ساختارها و صورت متن توجه دارد و کارکردهای اجتماعی آن را مورد توجه قرار نمی دهد. آنان سه اصل مهم را مبنای کار خود قرار دادند: یک) زبانی که به کار می بریم بیانگر دیدگاهی خاص نسبت به واقعیت است.

دو) تنوع در گونه های گفتمان از عوامل اقتصادی و اجتماعی جدایی ناپذیرند. از این رو تنوع زبانی منعکس کننده تفاوت های اجتماعی ساختمانندی است که این تنوع زبانی را ایجاد می کنند. سه) به کارگیری زبان فقط بازتاب فرایند و سازمان اجتماعی نیست، بلکه بخشی از فرایند اجتماعی است (سلطانی، ۱۳۸۴)

در این نوشتار رویکرد فرکلاف را که یکی از جامع ترین چارچوب های تحلیلگفتمان انتقادی به حساب می آید (سرابی و همکاران، ۱۳۷۸) به عنوان چارچوب نظری اصلی به کار گرفته شده است. تعریف فرکلاف از گفتمان به قرار زیر است:

« من گفتمان را مجموعه به هم تافته ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی و متن می دانم و تحلیل یک متن خاص، تحلیل هریک از این سه بعد و روابط میان آنها را طلب می کند. فرضیه ما این است که پیوندی معنا دار میان ویژگی های خاص متون، شیوه هایی که متون با یکدیگر پیوند می یابند و تعبیر می شوند و ماهیت عمل اجتماعی وجود دارد (فرکلاف، ترجمه ۱۳۷۹).

بنابراین چنانچه پیشتر اشاره شد تحلیل انتقادی گفتمان از نظر فرکلاف تلفیقی است از، تحلیل متن، تحلیل فرایندهای تولید و توزیع و مصرف متن و تحلیل اجتماعی-فرهنگی رخداد گفتمانی به عنوان یک کل. فرکلاف سه سطح از گفتمان را بر اساس شرایط اجتماعی تولید متن ارائه می دهد که عبارتند از: توصیف: مرحله ای است که به ویژگی ها و محتوای ظاهری متن ارتباط دارد.

تفسیر: به رابطه ای بین متن و تعامل و به مشاهده متن به عنوان محصول فرآیند تولید و هم چون منبع در فرآیند تفسیر دلالت دارد. در این قسمت به بافت موقعیت و بینامتنیت و انواع گفتمان نظر دارد. تبیین: به رابطه بین تعامل و بستر اجتماعی و در واقع به تعیین اجتماعی فرآیندهای تولید، تفسیر و تاثیرهای اجتماعی آنها مرتبط است. در این قسمت است که عوامل اجتماعی و ایدئولوژی مورد استفاده سوال می شود (به نقل از محمدپور ۱۴۹:۱۳۹۰ فرکلاف، 2001:125).

رویکرد تحلیل انتقادی گفتمان سیری تکوینی از تحلیل گفتمان در مطالعات زبان شناختی است که تحلیل-گفتمان را به لحاظ نظری و روش شناختی از سطح توصیف متون به سطح تبیین ارتقا داده است و به لحاظ محدوده تحقیق نیز گستره آن را از سطح بافت موقعیت فرد به سطح کلان یعنی جامعه، تاریخ و ایدئولوژی وسعت بخشیده است. نورمن فرکلاف بین اهداف انتقادی و اهداف توصیفی گفتمان تمایز قائل شده است. او معتقد است که در تحلیل گفتمان بازنمایی‌های ایدئولوژیکی به سبب طبیعی بودنشان، بدیهی انگاشته شده اند و در تحلیل گفتمان غالب در این دوره اخیر، بازنمایی ایدئولوژی ها مغفول مانده اند. تحلیل گفتمان به روش انتقادی از سه سطح برخوردار است: سطح توصیف، که در این سطح متن براساس مشخصه های زبان شناختی اعم از آواشناسی واج شناسی، نحو، ساخت واژه یا صرف و معنی شناسی و تا حدودی کاربردشناسی مورد توصیف و تحلیل واقع می شوند. سپس نوبت به سطح تفسیر است که به تفسیر متن بر مبنای آنچه که در سطح توصیف بیان شده با در نظر گرفتن بافت موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردشناسی زبان و عوامل بینا متنی می پردازد، و در سطح سوم که سطح تبیین است به توضیح چرایی تولید چنین متنی از میان امکانات مجاز موجود در آن زبان برای تولید متن در ارتباط با عوامل جامعه شناختی، تاریخی، گفتمان، ایدئولوژی و قدرت و قراردادهای و دانش فرهنگی اجتماعی می پردازد (فرکلاف، ۲۰۰۱:۹۱ و آقاگل زاده، ۱۳۸۵:۱۲۹).

تحلیل گران گفتمان انتقادی، نقدهای ادبی تحلیل گران گفتمان را درون گرا می دانند، بدین معنی که به باور هلیدی ادبیات وضعیت خاصی دارد که آن را به هنر کلامی تبدیل می کند، بنابراین مستقل است به طوری که برخلاف گونه های دیگر، ادبیات جهان را ورای متن تعریف می کند و نه به وسیله موقعیت آن (هلیدی، ۱۳۹:۱۹۸۹)، در حالیکه تحلیل گران انتقادی ادبیات را همانند سایر متون می پندارند و یا تحلیل می کنند زیرا در نگاه آنان همه متون در خدمت ارتباط اند. لذا معتقدند که چنین تحلیلی باید به دو علت برون گرا باشد: نخست آنکه این گونه تحلیل با بهره گیری از فرآیندهای ایدئولوژیکی ضرورت دارد که دارای خوانشهای متنوع و متعدد بینامتنی باشد، دیگر اینکه بتواند از جامعیت و گستره نگرشی لازم برخوردار باشد و رشته های علمی دیگری همچون جامعه شناسی، فلسفه، تاریخ و سیاست و ادبیات را نیز در بر گیرد (فاولر، ۱۹۹۶:۱۵۱).

قدرت:

نگاه های مختلفی به مسئله ی قدرت در تحلیل انتقادی گفتمان وجود دارد. از دید فوکو قدرت در اختیار هیچ طبقه اجتماعی یا گروه خاصی نیست بلکه در کل جامعه پراکنده است و به سان خون در تمام مویرگ های بدن اجتماعی جاری است: قدرت هرگز در جایی متمرکز نمی شود، هرگز در دست کسی قرار نمی گیرد و هرگز به عنوان کالا یا بخشی از دارایی به ضبط در نمی آید. قدرت به خدمت گرفته می شود و از طریق یک سازمان شبکه وار عمل می کند و نه تنها افراد در میان شبکه ها در رفت و آمد هستند بلکه آنها همیشه در موقعیتی هستند که به طور همزمان قدرت را هم تحمل و هم اعمال می کنند(فوکو، ۱۳۷۰ص ۳۳۴).

فرکلاف در این باره می گوید:

نگرانی من این است که این معنای قدرت فوکویی، جایگزین معنای قبلی و سنتی تر شود و موجب غافل شدن از نامتقارن بودگی های قدرت و روابط سلطه گردد. یکی از اهداف مهم تحلیل انتقادی، حذف قدرت/ سلطه در نظریه و عمل است(فرکلاف ۱۷:۱۹۹۵). بنابراین روابط قدرت از نظر فرکلاف نامتقارن، نابرابر و سلطه آور است. از این رو وی همچون سایر تحلیل گران انتقادی گفتمان، بر نقش برجسته زبان و ایدئولوژی در توجیه، تولید و بازتولید سلطه و روابط نابرابر قدرت تاکید می کند و وظیفه تحلیل گفتمان انتقادی را توجه به عمیق ترین و ظریف ترین وجه اعمال قدرت در اجتماع از رهگذر افشای تزویر زبان می داند (محسنی، ۱۳۹۱).

زبان و ایدئولوژی

نظر فرکلاف در این مورد چنین است: ایدئولوژی پیوسته به زبان است، استفاده از زبان معمول ترین شکل رفتار اجتماعی است. همین جاست که روی مفروضات عقل سلیم مورد تاکید است. اعمال قدرت در جوامع نوین، به طور روزافزونی از طریق ایدئولوژی به ویژه از طریق کارکردهای ایدئولوژیک زبان صورت می گیرد(فرکلاف ۱۹۹۶:۲).

ایدئولوژی از نظر فرکلاف عبارت است از: معنا در خدمت قدرت. به عبارت دقیق تر ایدئولوژی ها از نظر وی برساخته های معنایی اند که به تولید، بازتولید و دگرگونی مناسبات سلطه کمک می کنند(Ibid. p87). ایدئولوژی ها در جوامعی به وجود می آیند که در آنها مناسبات سلطه بر ساختارهای اجتماعی از قبیل طبقه و جنسیت مبتنی باشند. فرکلاف همچون تامپسون و بسیاری از نظریه پردازان حوزه تحلیل گفتمان انتقادی از آرای گرامشی و آلتوسر که معتقدند تولید معنا در زندگی روزمره نقشی مهم در حفظ نظم اجتماعی دارد، متأثر است. فرکلاف در یک جمع بندی از دیدگاه های خود می گوید:

الف) ایدئولوژی ها و اعمال ایدئولوژیک ممکن است به اندازه ای کم یا زیاد از منشا اجتماعی و منافع خاصی، که به وجودشان آورده اند، بگسلند. به عبارت دیگر ممکن است کمتر یا بیشتر طبیعی شوند و در نتیجه به جای آنکه برخاسته از منافع طبقات یا گروه های اجتماعی دانسته شوند به صورت عقل سلیم جلوه می کنند و به

طبیعت مردم یا اشیا منتسب می گردند. ب) از این رهگذر ایدئولوژی ها و اعمال طبیعی شده به بخشی از دانش پایه تبدیل می شوند و در تعامل فعال می شوند. در نتیجه انتظام در تعامل می تواند وابسته به آنها باشد. ج) بدین ترتیب انتظام در تعامل ها به عنوان رخدادهای خرد و موضعی به انتظامی بالاتر یعنی به توافقی بر سر مواضع و اعمال ایدئولوژیک وابسته خواهند بود (فرکلاف ۱۳۷۹، ص ۳۸).

موقعیت تاریخی و بافت اجتماعی سفرنامه ناصر خسرو:

در قرن پنجم هجری قمری، خراسان تحت سلطه غزنویان بود. فرقه اسماعیلیه پنهانی مشغول تبلیغ دعوت خود بودند و کرامیان نیز برای رواج مذهب خود تلاش بسیاری می کردند. منازعات کرامیان با اشعریان و اهل سنت با صوفیه صاحبان حکمت و معرفت خراسان را بدین کشاکش ها می کشانید. حکومت نیز به نزاع های مذهبی دامن می زد به گونه ای که سلطان محمود نیز هر زمان به سویی می گرایید؛ اما در میان همه فرق، باطنیان همواره مطرود بودند. خلیفه همواره برای سرکوب باطنیان تلاش همه جانبه می کرد، چراکه فرقه آنها رنگ سیاسی نیز گرفته بود و دعوی خلافت داشت و افراد تحت ستم عباسی را به خود فرا می خواند. سلطان محمود فقیهانی سنی را در خراسان گرد هم آمده و به آنها ملک و منصب می داد و در عوض از نفوذ و تأیید آنها در راه مقاصد خود بهره می برد. در عصر غزنویان اتحادی میان دین و حکومت پدید آمده بود. به گفته ناصر خسرو:

رئیسان و سران دین و دنیا را یکی بنگر
که تا بینی مگر گرگی همی یا بادپیمایی
کجا باشد محل آزادگان را در چنین وقتی
که بر هر گاهی و تختی، شه و میر است مولایی
نبینی بر گه شاهی، مگر غدار و بی باکی
نیابی بر سر منبر مگر رزاق و کانائی

در چنین شرایطی ناصر خسرو، به عنوان مبارز و مبلغ مذهبی کار سختی پیش رو داشت. پیوستگی وی با فاطمیان و تبلیغ به نفع ایشان از طرفی او را مقابل حکومت قرار می داد و از طرفی دیگر متشرعان را تحریک می کرد. در یک نگاه کلی فقیهان و رهبران جامعه بیش تر از بقیه در اشعار ناصر خسرو مورد انتقاد و طعن و حمله قرار گرفته اند؛ زیرا دین در روزگار شاعر به عنوان یک عنصر اجتماعی تاثیرگذار نقش مهمی حتی در معادلات سیاسی ایفا می کرد. صفا در تاریخ ادبیات ایران وضع دینی این عهد را توصیف کرده است که برخلاف عهد سامانیان که دوره آزادی مذاهب بود، غلامان امارت یافته غزنوی، دخالت در سیاست دینی و سخت گیری در عقاید و آرا مردم را سرلوحه کار خود قرار دادند. سلطان محمود نخستین کس از سلاطین ایرانی است که شروع به آزار مخالفان مذهبی خود کرد و امامان معتزلی، فیلسوفان، رافضیان، قرمطیان و باطنیان را هر جا که می یافت می کشت. ترکان سلجوقی نیز بعد از تسلط بر ایران و تشکیل حکومت، همین سیاست را پیش گرفتند. داعیان اسماعیلی نیز که تا اوایل قرن پنجم به آزادی در ایران عقاید خود را تبلیغ می کردند با توسعه قدرت غزنویان و تشکیل دولت سلجوقی به تدریج تحت فشار قرار گرفتند و به نواحی کوهستانی پناهنده شدند و در

آنجا دژهای مستحکمی در اختیار گرفتند؛ ناصرخسرو نیز از همین گروه بود که در نهایت در قلعه یمگان از نواحی بدخشان مستقر شد.

در این اوضاع، ناصرخسرو که رکن اصلی تفکراتش مسائل مذهبی بود، متعصبانه از مذهب اسماعیلی دفاع می کرد. او به همه چیز از منظر این مکتب می نگریست و همه فرق را غیر از آئین خود باطل و گمراه می شمرد. بیشتر انتقادهای او جنبه مذهبی داشت و طبیعتاً به گروه عالمان و فقیهان وارد بود. اوضاع نابسامان خراسان در آن روزگار و دوری از مرکز خلافت سرزمین بدخشان را به یکی از جولانگاه های مهم فرقه اسماعیلیه بدل کرده بود، از طرف دیگر امرای ترک نیز با سخت گیری به مردم در مصادره مالیات و دامن زدن به نزاع های مذهبی و اعتقادی، موجبات نارضایتی مردم را فراهم کرده بودند. بنابراین در این ناحیه مردم بیشتر به تبلیغات داعیان اسماعیلی گرایش داشتند و متقابلاً فشار حکومت بر پیروان و مبلغان این فرقه شدیدتر بود. از سویی حاکمن نیز به کمک فقیهان دست به تبلیغات وسیعی بر ضد اسماعیلیان زده بودند تا جایی که ناصرخسرو و امثال او را به بد دینی متهم می کردند، خونشان را مباح می شمردند و عوام را به ضد آنها تحریک می کردند. ناصرخسرو از چنین مردمی انتظار داشت همچون او خرد و حکمت را پاس بدارند(رون، ۱۳۸۶).

موقعیت تاریخی و بافت اجتماعی سفرنامه سیف الدوله

سیف الدوله از خاندان قاجار بود که از ۱۱۷۴ تا ۱۳۰۴ به مدت ۱۳۰ سال بر ایران فرمانروایی کردند. گرچه برخی معتقدند در این دوران بلاهای فراوانی بر سر مردم ایران آمد و سرزمین هایی از ایران جدا شد و قراردادهای نابرابر، امتیازات فراوان اقتصادی و سیاسی برای بیگانگان بود. شواهدی وجود دارد سیاه‌نمایی کامل این دوران را تأیید نمی کند. عصر قاجار را می توان یکی از سخت ترین شرایط تاریخی ایران با توجه به مناسبات جهانی قلمداد نمود. از زمان فتحعلی شاه و آغاز قرن نوزدهم، اروپا وارد دوران صنعتی شدن و درگیری های بسیار فزاینده استعماری شدند و خصوصاً استعمار انگلستان با بسط قدرت خود در شبه قاره هندوستان، به قدرتی جهانی با ویژگی های استعماری و فرمانطقه ای بدل شده است. طبیعی است که حفظ و بقای حداقل های موجود در عرصه های گوناگون خیات یک کشور با سابقه ای درخشان کاری بزرگ خواهد بود.

سیف الدوله فرزند فتحعلی شاه به فرمان پدرش در سن دوازده سالگی حاکم اصفهان شد و یوسف خان گرجی را که از رجال معتبر دربار بود بپیشکار او شد. صاحب مجمع الفصحا می نویسد: سیف الدوله مدت ده سال در اصفهان به تحصیل پرداخت و با دانشمندان و فضایی آن شهر مانند حاج محمد حسین نائینی و حاج سید محمد تقی کاشی و حاج زین العابدین شیروانی و ملا کرمعلی اصفهانی و دیگر علما معاشرت و مصاحبت داشت و جامع کمالات صوری و معنوی گردید. سیف الدوله همچنین در ماه ربیع الثانی ۱۲۸۹ ه. ق. به جای میرزا ابوالقاسم معین الملک که چند ماه پیش در گذشته بود، به سمت نیابت تولیت آستان قدس رضوی تعیین

شد^۱ و تا شعبان ۵۱۲۹۰ ه. ق. در سمت مزبور باقی بود (بامداد. ۱۳۵۸). سیفالدوله در سال ۱۲۸۹ به سمت ژنرال آجودانی خاصه حضور ناصرالدین شاه انتخاب گردید و به سال ۱۳۰۱ بیگلر بیگی تبریز و در سال ۱۳۰۵ به جای میرزا ابوالقاسم خان نوری، حاکم ملایر، تویسرکان و نهاوند منصوب شد (خداپرست. ۱۶: ۱۳۶۴).

تحلیل گفتمان انتقادی سفرنامه مکه ناصر خسرو و سیف الدوله در سطح توصیف

بررسی توصیفی-زبانشناختی سفرنامه ناصر خسرو و سیف الدوله در حوزه‌های زیر انجام شد: انتخاب دو دسته واژگان تقابلی مرتبط با دو گفتمان رایج در سطح سفرنامه، هم‌نشینی مناسب آن واژگان در جمله، تضاد و تناقض در معنا، کاربرد ضمائر متناسب با هر گفتمان، استفاده از اسامی مکان و افراد دارای قدرت سیاسی یا مذهبی، استفاده از افعال معلوم.

در این تحقیق از کتاب سفرنامه ناصر خسرو به تصحیح نادر وزین‌پور، از قسمت مربوط به جده تا قسمت عمره جعرانه و از کتاب سفرنامه سیف‌الدوله معروف به سفرنامه مکه، نوشته سیف‌الدوله سلطان محمد به تصحیح و نحشیه علی‌اکبر خداپرست، بخش‌های ورود به جده تا مدینه را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌است. نادر وزین-پور در مقدمه سفرنامه می‌نویسد: «مبالغه در ذکر وقایع، سخن نابجا و سخیف و مغرضانه به هیچ‌وجه در کتاب وجود ندارد و از خرافات و افسانه‌سرایی هرگز مایه نگرفته‌است، زیرا ناصر خسرو واقع‌بین، هرگز از عقاید پوسیده و افکار بی‌پایه عوام‌الناس پیروی نمی‌کند.» علی‌اکبر خداپرست نیز در پیشگفتار کتاب سفرنامه سیف‌الدوله چنین آورده است که: «کتاب حاضر حاوی نکات دقیق جغرافیایی، تاریخی، سیاسی و اجتماعی می‌باشد. نویسنده هر آنچه را که لازم و سودمند می‌دانسته و برای آنها از نظر اجتماعی اهمیت داشته، بیان کرده‌است اما در بعضی موارد هنگامی که به ارزیابی مسائل اجتماعی می‌پردازد، از آنجا که خود از شاهدگان قاجار و در نتیجه دارای دیدگاه اشرافی بوده‌است، راه خطا را می‌پیماید.»

واژگان هسته‌ای و غیرهسته‌ای

سفرنامه ناصر خسرو و سیف الدوله در سطح توصیف با نشانه‌ها و رمزهایی همراه است که در چارچوب بافت زبانی مبین ارتباط علی و معلولی واژگان در محور هم‌نشینی و جانشینی است. البته باید توجه داشت که تمامی لغات در دستگاه واژگانی از شان و کارکردی مساوی برخوردار نیستند. برخی به سبب نقش خاص خود، در مرکز قرار می‌گیرند و نقش کلام هسته‌ای دارند و برخی غیرهسته‌ای هستند. واژگان هسته‌ای طبیعی‌ترین و بنیادی‌ترین اقلام واژگانی هستند و شش خصیصه دارند:

۱- کلمات هسته‌ای اغلب متضاد مشخصی دارند.

^۱(در جلد سوم منتظم ناصری صفحه ۳۲۲ تولید او در سال ۱۲۸۸ ه. ق. و در دفتر آستان قدس رضوی در ماه ربیع الثانی ۱۲۸۹ ه. ق. ذکر شده است)

- ۲- کلمات هسته ای از بسامد بیشتری برخوردارند.
- ۳- در هر گروه مرتبط واژگانی معمولاً کلمه ای خنثی و بی نشان وجود دارد که دیگر اعضای گروه برحسب آن تعریف می‌شوند.
- ۴- از کلمات هسته ای مشخصاً معانی ضمنی و کنایی مستفاد نمی‌شود.
- ۵- کلمات هسته ای حالت عام دارند و معمولاً به حوزه و رشته ای خاص از کلام و گفتمان تعلق دارند.
- ۶- کلمات هسته ای غالباً مفهومی فراگیرتر از دیگر کلمات گروه دارند (پارمحمدی، ۱۳۴: ۱۳۸۳-۱۳۵).
- با این اوصاف، کلمات هسته ای همان کلمات مکرر، پربسامد و ساده ای هستند که در هر نوشته ای وجود دارند. آنچه در این میان ارزش دارد، یافتن کلمات غیرهسته ای است که بسته به اوضاع گفتمان و بافت و موقعیت اجتماعی موجود در متن کاربرد دارند. استفاده از واژگان هسته ای به جای واژگان غیرهسته ای، که بی نشان و غیرمعمولند، بهره‌گیری از راهبرد و شگرد گفتمانی در اعمال سلطه و ایجاد مرز طبقاتی است (همان: ۱۳۷).

واژگان هسته ای موجود در متن سفرنامه مکه ناصر خسرو شامل:

حجاز، فرسنگ، شهر مکه، مسجد الحرام، احرام، بازار، باب، حجر الاسود، صفا و مروه، طواف، کعبه، رسول الله علیه السلام، نماز، حاج.

واژگان هسته ای موجود در متن سفرنامه سیف الدوله شامل:

جده، خانه، عمارت، کعبه، حرم، مسجد، مکه، حاج، آب، سکنه و آبادی، ساعت، چاه، سنگ.

یکی از واژگان پربسامد در کل سفرنامه ناصر خسرو «صفت» است که در آغاز هریک از بخش‌های سفرنامه آمده است و سپس به توصیف و توضیح می‌نماید، در بخش سفرنامه مکه نیز با عنوان‌هایی چون: «صفت شهر مکه»، «صفت زمین عرب و یمن»، «صفت مسجد الحرام و بیت کعبه»، «صفت اندرون کعبه»، «صفت گشودن در کعبه شرفهاالله تعالی» و....

کاربرد ضمایر: از نظر انواع کاربرد ضمایر در سفرنامه ناصر خسرو، از میان ضمایر اشاره، ضمیر «آن» بیشترین استفاده را داشته است که به صورت‌های «آنجا، آن وقت، در آن، بر آن، از آن همه» و پس از آن ضمیر اشاره «این» بیشترین کاربرد را داشته است. بیشترین ضمیر شخصی مورد استفاده ضمیر اول شخص مفرد (من) است. ضمیر سوم شخص مفرد (او) نیز در توضیح مراحل احرام و اعمال حج بکار گرفته شده است. همچنین وی از ضمیر (او) برای اشاره به مکان بهره برده مثلاً: «نخستین بر رکن که نیمگرد کرده‌اند باب الدقائین است و آن به دو طاق است و چون اندکی به جانب غربی بروی دری دیگر است به دو طاق و آن را باب الفسانین گویند و همچنان قدری دیگر بروند باب الصفا گویند و این در را پنج طاق است و از همه این طاق میانین بزرگتر است و

جانب او دو طاق کوچک...». ضمیر اول شخص جمع (ما) را در این نمونه به‌هنگام توصیف مکانی به‌کاربرده‌است: «آب چاه‌های مکه همه شور و تلخ باشد چنانکه نتوان خورد اما حوض‌ها و مصانع بزرگ بسیار کرده‌اند که هر یک از آن به مقدار ده هزار دینار برآمده باشد و آن وقت به آب باران که از دره‌ها فرو می‌آید پر می‌کرده‌اند و در آن تاریخ که ما آنجا بودیم تهی بودند...». در بخش «صفت گشودن در کعبه» ضمیر (ایشان) را بکار گرفته است: «کلید خانه کعبه گروهی از عرب دارند که ایشان را بنی شیبه گویند و خدمت خانه را ایشان کنند و از سلطان مصر ایشان را مشاهره و خلعت بودی و ایشان را رئیسی است که کلید به دست او باشد و...»

در بخش مکه سفرنامه سیف‌الدوله بیشترین ضمیر مورد استفاده، ضمیر متصل «ش» است با ۲۱ بار استفاده که اغلب پس از ذکر نام یک مکان برای اشاره به آن از این ضمیر استفاده کرده است: «خور جده بسیار خور بدی است. عماراتش از سنگ تراشیده و آجر، مردمش عرب و سیاه‌رنگ...». شهر مکه شهری است بزرگ و آباد، در کوهستان. اطرافش کوه... مردمش اکثر تاجر و مایحتاجش از مصر و شام و عراق و هند آید. آبش هم برکه و هم قنات...». بیشترین ضمیر منفصل، ضمیر «آن» است که در دو جای متن به صورت «آنجا» نیز آمده است: «اما مشعر صحرائی است دایر مدارش کوه، دو ساعت دورتر از منا. یک دو تل کوچکی در آن بیابان است». ضمائر دیگر «این، او، آنها و اینها» هستند. سیف‌الدوله در این بخش از ضمائر اول شخص مفرد و جمع استفاده نکرده است. ضمائر «آنها و او» را در موارد زیر بکار برده: «بنای مسجد از سنگ تراشیده، طولش چهارصد قدم عرض سیصد قدم (است). زیاده از پانصد ستون سنگ(ی) دارد. نزدیک به صد و پنجاه پارچه آنها از سنگ‌های قطعه قطعه، مابقی...»^۱

«چهل خاجه‌اند (و) همه ساله حاج مغربی که می‌آیند، خاجه‌ها می‌آورند. اگر کسی مرده باشد عوض او را می‌گذارند و مخارج سالیانه خاجه‌ها را هم از جانب پادشاه مغرب می‌دهند»^۲

در قسمت سفرنامه مدینه، سیف‌الدوله نیز از ضمیر «او» برای اشاره به مکان استفاده کرده‌است: «قشله و توپخانه معتبری از دولت عثمانی در خارج شهر هست که همیشه قشون دولتی در او به‌سر می‌برند»

کاربرد فعل و انواع آن

در سفرنامه ناصر خسرو با وجودی که سفرنامه در گذشته روایت شده است و حالتی گزارش گونه دارد و از احوال مردم، توصیف شهرهای پیش از رسیدن به شهر مکه و سپس توضیحی از چگونگی و محل‌های احرام، شرایط جغرافیایی شهر مکه و امیر آنجا، شرح حالی مبسوط از نبودن آب آشامیدنی و شرایط سخت بی‌آبی و گرانی محصولات کشاورزی و نان و ذکر میوه‌های موجود در بازار مکه از افعال زمان مضارع بخصوص مضارع ساده

^۱ سفرنامه سیف‌الدوله، ص ۱۳۰
^۲ سفرنامه سیف‌الدوله، ص ۱۳۳

استفاده کرده است به عنوان مثال: «در این بازار بزرگ که سوی مشرق است و آن را سوق العطارین گویند بناهای نیکوست و همه دارو فروشان باشند». مگر در مواردی اندک از ماضی بعید سود جسته مثلا برای شرح مناظری که پیش از آمدن ناصر خسرو در آن مکان، شرایطی از قبل وجود داشته است و وی آن را شرح داده است. دیگر فعلی که مورد کاربرد ناصر خسرو است فعل مضارع استمراری است که در دیدن مناظری که در آن فعلیتی در حال وقوع بوده و او نیز ناظر بر آن اعمال بوده به کار برده است مثلا: «در مکه دو گرمابه است فرش آن سبز که فسان^۱ می سازند».

در مورد معلوم و مجهول بودن افعال تمایل استفاده ناصر خسرو از افعال معلوم است و بسامد بالاتری نسبت به افعال مجهول دارد. یکی از شیوه های گزارشگری ناصر خسرو حذف فاعل بدون مجهول کردن فعلهای جملاتش است مثلا: «و آنچنان است که دامن را همچون درجات بزرگ کرده اند و سنگ ها به ترتیب رانده... و در این بازار بدون از این سر تا بدان سر و...».

در سفرنامه سیف الدوله نویسنده تمام دیده های خود را گزارش می کند، افعالش زمان مضارع دارند و اکثرا «مضارع استمراری» هستند. از نظر معلوم و مجهول بودن جملات، نویسنده از افعال مجهول در توصیف دیده های خود بخصوص در شرح جزئیات عمارت ها استفاده کرده است: «در چهار گوشه مسجد چهار مناره مربع خیلی بلند از سنگ تراشیده شده، ساخته شده است». وی در متن، فعل ها را گاه بدون قرینه حذف کرده که تصحیح کننده متن، فعل مناسب را در کرشه آورده است، علاوه بر آن حروف ربط، حروف اضافه را نیز در کرشه تصحیح کننده آورده است: «از مکه الی وادی فاطمه هشت ساعت [است]. دو طرف راه کوه [و] وسط دره هموار وسیعی است زمینش رمل... خود وادی فاطمه جلگه وسیع است. اطرافش کوههای خشک بی آب و علف [دارد].».

نوع جملات

ناصر خسرو از وجه پرسشی در بخش مربوط سفرنامه مکه استفاده نکرده است. وجه جملات خبری است. جملات توصیفی و عمدتا توصیف مکان است و غالبا مثبت هستند. از حرف ربط (و) بسیار استفاده شده که جملات ساده را به سایر جملات وصل کرده و جملات مرکب و بلند حاصل شده است. سیف الدوله نیز از وجه پرسشی در بخش مکه سفرنامه اش استفاده نکرده است. وجه جملات خبری است و شرح مکانهایی است که نویسنده وارد آن مکان شده است. از قسمت ورود به جده تا ورود به مدینه تنها 16 فعل منفی در متن دیده می شود. جملات وی کوتاه درک آنها به سهولت انجام می گیرد.

^۱ نام فارسی حجرالمسن است، سنگی که با آن کارد یا شمشیر تیز کنند (لغت نامه دهخدا)

انواع روابط مفهومی در سطح واژه

انواع تقابل معنایی در سفرنامه مکه ناصر خسرو: اصطلاح تقابل معنایی^۱ به هنگام بحث درباره ی مفاهیم متقابل یا در اصطلاح سنتی، معانی متضاد واژه ها به کار می رود. در معنی شناسی عمدا از اصطلاح تقابل^۲ به جای تضاد استفاده می شود، زیرا تضاد^۳ صرفا گونه ای از تقابل به حساب می آید (همان: ۱۱۷). فهرست زیر اقلام تقابلی است که در متن سفرنامه ناصر خسرو و سیف الدوله یافت شده است:

ناصر خسرو	سیف الدوله
شمال-جنوب	پیاده-سواره
نزدیک-دور	مرد-زن
مشرق-مغرب	سیاه-سفید
تنگ-فراخ	غریب-بومی
آباد-ویران	
نو-قدیم	
پر-تهی	

انواع هم معنی در سفرنامه مکه ناصر خسرو: هم معنایی^۴ یا مترادف یکی از شناخته شده ترین روابط مفهومی است که از دیرباز مورد بحث و بررسی دستورنویسان ادوار مختلف قرار گرفته است. فرهنگ نویسان نیز معمولا سعی بر این دارند تا برای نشان دادن معنی یک واژه، واژه های دیگری را ذکر کنند که به نظر هم معنی می نمایند. معمولا به هنگام تعریف هم معنایی چنین گفته می شود که اگر دو واژه هم معنی به جای یکدیگر به کار روند، در معنی زنجیره ی گفتار تغییری حاصل نمی آید. ولی باید توجه داشت که در هیچ زبانی هم معنایی مطلق وجود ندارد؛ یعنی هیچ دو واژه ای را نمی توان یافت که در تمامی جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در معنی آن زنجیره پدید نیاورند (همان،: ۱۰۶).

مترادفات مورد استفاده بخش مکه سفرنامه ناصر خسرو:

سرا- خانه- عمارت- بنا

کشت= زرع

^۱ Semantic opposition
^۲ opposition
^۳ antonymy
^۴ Synonymy

رخام = مرمر

واژگان هم‌معنای مورد استفاده ناصر خسرو تلفیقی از واژگان عربی و فارسی است، واژگان (عمارت، زرع، رخام) عربی در کنار واژگان فارسی به کار گرفته شده است. در فارسی معیار امروز واژه‌های خانه، کشت و مرمر نسبت به هم‌معنی‌های خود کاربرد عام‌تری دارند، همچنین به لحاظ بار معنایی خنثی‌ترند و واژه‌های شامل‌تری می‌باشند.

انواع هم‌معنایی در سفرنامه مکه سیف الدوله:

متمول = صاحب مال

در سفرنامه سیف‌الدوله هر دو واژه هم‌معنی، عربی می‌باشند. در فارسی معیار امروز واژه متمول در گونه ادبی کاربرد دارد اما واژه (صاحب مال) در گونه گفتاری نیز به کار می‌رود و کاربرد عام‌تری دارد.

انواع شمول معنایی در سفرنامه مکه ناصر خسرو: این امکان وجود دارد که مفهومی بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود. در چنین شرایطی رابطه شمول معنایی^۱ مطرح خواهد بود که رابطه میان یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن است.

میوه (بادرنگ، بادنجان، خیار-خریزه-انگور)

در سفرنامه ناصر خسرو واژه (میوه) بکار رفته است: «پانزدهم فروردین قدیم انگور رسیده بود و از روستا به شهر آورده بودند و در بازار می‌فروختند و اول اردیبهشت خریزه فراوان رسیده بود و خود همه میوه‌ها به زمستان آنجا یافت شود و هرگز خالی نباشد».

انواع شمول معنایی در سفرنامه مکه سیف الدوله:

میوه (انار، لیمو، هندوانه، گرمک، انجیر، انگور، خرما)

سیف‌الدوله یکی از موضوعاتی که در بخش‌های سفرنامه مکه‌اش مورد توجه وی بوده (میوه) است چنانکه در هر آبادی و شهری که وارد می‌شده به آن توجه داشته و اشاره کرده است که چه نوع میوه‌هایی در این مکان‌ها وجود داشته یا اینکه از کدام شهر به آنجا آورده می‌شده است و تحت عناوینی چون: «مرکبات، بقولات فواکه، نخلستان و باغات» آورده است. در متن چنین می‌خوانیم که: در مکه «مرکبات و بقولات و فواکه آنجا از طایف می‌آید. در خارج آبادی چند درخت سدر و نخل هست. «در خویلیص «سکنه و آبادی دارد. باغات و نخلستانی دارد. مرکبات هم دارند. «در وادی فاطمه «آبش گرم بعضی درخت خرما و مرکبات و سبزیکاری مختصری دارد. «در حمیری «در این راه پنج شش ده آباد است. باغات و نخلستان زیاد، انگور، لیموی آب، انار و انجیر دارند».

تحلیل انتقادی گفتمان سفرنامه ناصر خسرو در سطح تفسیر

^۱ hyponymy

بافت موقعیت و بینامتنیت در سفرنامه مکه ناصر خسرو

ناصر خسرو اصیل‌ترین شخصیت ادبی قرن پنجم هجری است. او به گفته خودش تا حدود چهل و سه سالگی دبیرپیشه و متصرف در اموال و اعمال سلطانی بوده و زندگی توأم با عیش و رفاه داشته‌است. تا زمانیکه در افکارش تغییری حاصل می‌شود و تصمیم به سفر حج می‌گیرد، سفر هفت ساله‌ای را به سوی دیار مغرب آغاز می‌کند، که چهار بار حج می‌گذارد و ایران و ارمنستان و شام و مصر و تونس و سودان و جزیره‌العرب را سیاحت می‌کند. او هنگام اقامت در مصر به فاطمیان می‌گردد و در آنجا با لقب حجت خراسان مامور ارشاد مردم به آیین اسماعیلی می‌شود. در بازگشت به بلخ به تبلیغ و ارشاد مردم می‌پردازد. پس از مدتی دشمنانش او را تکفیر می‌کنند و درصدد قتلش برمی‌آیند و او ناگزیر پنهان می‌گردد و سرانجام به طبرستان می‌گریزد و پس از مدتی به قلعه یمگان در بدخشان می‌رود و تا پایان عمر در آنجا مقیم می‌شود. گفته شده‌است که ناصر خسرو در زمانه خود به عنوان وجدان بیدار جامعه فریادگر بی‌عدالتی‌ها و ستم‌های موجود بوده‌است.

با نگاهی به آثار وی درمی‌یابیم یکی از موضوعات مهمی که در آثار منظوم و منثور ناصر خسرو به عنوان یک مضمون قابل درک است، جستجوی انسان کامل یا نمونه و عادل زمانه است که با طرح این مساله، موضوع جامعه و شهر آرمانی نیز مطرح می‌شود. او برای یافتن این رهبر الهی و جامعه آرمانی، جستجوی هفت ساله خود را می‌آغازد. (ناصر خسرو. در شروع سفرنامه)

در واقع ناصر خسرو با توصیف انسان آرمانی و شهر آرمانی، موضع و نظرگاه خویش را درباره جامعه موجود زمانه خویش ارائه می‌دهد و با این کار جامعه ایران دوره غزنوی و سلجوقی را زیر سوال می‌برد و مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در سفرنامه خود شهر مصر را به عنوان جامعه آرمانی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «اهل مصر هرچه فروشند راست گویند و اگر کسی به مشتری دروغ گوید او را بر اشتر نشانده زنگی به دست او می‌دهند تا در شهر می‌گردد و زنگ می‌جنباند و منادی می‌کند که من خلاف گفتم و ملامت می‌بینم و هر که دروغ گوید سزای او ملامت باشد».

ناصر خسرو شاعری مکتبی است. او با توجه به همین ویژگی مکتبی و اعتقادی به جامعه زمانه‌اش نگریسته و رفتار مردم هم‌عصرش را مورد دقت قرار داده‌است. از جمله اموری که نظر وی را جلب کرده‌است، اختلاف فاحش طبقاتی و مساله محرومان و افراد بی‌نیاز جامعه است. در دورانی که ناصر خسرو می‌زیسته، گروهی دریا دریا صاحب نعمت و ثروت بوده‌اند و در عیش و خوشی روزگار می‌گذرانده‌اند و دسته‌ای نیز کشتی کشتی صاحب محنت و فقر بوده‌اند. ناصر خسرو به عنوان یک شاعر متعهد با دیدن این تفاوت آشکار، سکوت را مصلحت نمی‌دید و ناچار دم برمی‌آورد و با صدایی بلند نسبت به چنین وضعی اعتراض و انتقاد می‌کرد و می‌سرود: نعمت منعم چراست دریا دریا/ محنت مفلس چراست کشتی کشتی

او ریشه این اختلاف را در سوءتدبیر حاکمان می‌دانست و بدین جهت در آثار منظوم خود به چنین حاکمانی تاخته و رفتار و کردار آنان را تحلیل و تفسیر کرده‌است. او بر این باور است، حاکمی که دادگر و عادل نباشد گرگی است که صورت بشری دارد و در ادامه سخن خود مخاطبان خویش را از ستمگری و پیروی از ستمگر برحذر داشته‌است.

بخش عمده‌ای از نارضایتی عمومی در عصر سلجوقی که در فریاد و فغان شاعران از اوضاع زندگی و زمانه بازتاب پیدا کرده است ارتباط مستقیم به حکومت و سیاست دارد. در این دوره اداره بخشهای عمده‌ای از مملکت در دست حاکمان قرار می‌گیرد که از نظر سن و سال به بلوغ لازم نرسیده‌اند و از نظر سواد و تجربه اشراف کافی بر امور ندارند و مجموعه‌ای از افراد جاهل و عاری از اهلیت نیز گرداگرد حکومت و نهادهای آن را فرا گرفته‌اند، همه این عوامل عرصه را بر صاحبان اندیشه و هنر بسیار تنگ کرده است. وقتی شاعران و نویسندگان با تصوّراتی که از حکومت آرمانی و تصویرهایی که از تاریخ گذشته دارند به ارزیابی امور می‌پردازند، امیدواریهای خود را برای بهبود جامعه به کلی از دست می‌دهند و فریاد ناخرسندی سر می‌دهند. دلایل دیگر این نارضایتی و انتقادگری از زمانه را باید در عواملی چون تنوع فکر، فرهنگ و هنر و فعالیت فرقه‌های گوناگون مذهبی و فراوانی شاعران و گستردگی حوزه جغرافیایی حضور آنها و تنوع سبکهای فردی نیز جستجو کرد که هم حکومت‌ها و هم شاعران از آزادی عمل و استقلال منطقه‌ای برخوردارند چرا که کثرت دربارها و سلیقه‌ها و به تبعیت از آن، وجود آزادی انتخاب در جامعه و امکان ترک دربارهای نادل‌خواه و روی آوردن به دربارهای دل‌خواه به وسیله شاعران نگرش باز و جسارت‌آمیزی به آنها می‌بخشد. به این خاطر است که بیشترین شکوه‌ها و گله‌گزاری‌ها از زمانه در این دوره انجام گرفته است (شیری، ۱۳۸۸).

دوره‌ی فرمانروایی سلجوقیان - سده‌های یازدهم و دوازدهم - نقطه عطفی از لحاظ جمعیت‌شناسی، مذهب و دیوانسالاری در خاورمیانه به شمار می‌آید و اینکه این دوره موجب تثبیت و قدرت‌یابی مجدد مذهب تسنن شد که با ظهور سلسله‌ی شیعی آل بویه در ایران و عراق، و همچنین فاطمیان اسماعیلی در سوریه، مصر و شمال آفریقا در سده‌ی دهم تضعیف شده بود (اسدی، ۱۳۹۱). شاعران هم دوره ناصر خسرو چون عنصری و فرخی سیستانی و هروی از مدیحه‌گویان و شاعران درباری بوده‌اند اما در مقابل ناصر خسرو در پی یافتن پاسخی برای پرسش‌های خود دست از دربار و موقعیتی که در دربار داشت شست و راهی سفر شد.

بافت موقعیت و بینامتنی در سفرنامه مکه سیف الدوله

سیف الدوله از شاهزادگان قاجار که حدود یک دهه حاکم اصفهان بود، وی متخلص به سلطان است. منابع موجود در ایجاد تصویر دقیقی از سیف‌الدوله و نشان دادن بسیاری از بخش‌های زندگی او حتی در دوران

حکومت اصفهان ناگویا و دارای اشتباهات تاریخی متعدد است. قسمتی از این خطاها گویا به دلیل تشابه اسمی با برادرزاده وی است که به تحقیق در تاریخ قاجار و به ویژه بخش فتحعلی‌شاهی، تنها مورد مبهم نیست. بخشی دیگر از این اشکال در مورد سیف‌الدوله، شاید ناشی از این باشد که به دلیل آن که پس از عزل، مغضوب برخی از رجال قاجار، مانند حاج میرزا آقاسی بود، مورخانی چند، مانند مؤلف تاریخ عضدی، بهره دوم زندگی او را مسکوت گذارده و به اشاره، به بخش اول بسنده کردند.

البته به نظر می‌رسد در این گمنامی، خود شاهزاده نیز بی‌تأثیر نبوده است، چون خلقتاً مانند بسیاری از برادران و برادرزادگان خود، فعال و تأثیرگذار نبود. با وجود این که یکی از معدود شاهزادگان فاضل و هنرمند و شاعر خاندان قاجار بود، در عین حال شخصیتی محبوب و حتی منفعل داشت، که از نزاع و خشونت و جدال‌های مرسوم عموم شاهزادگان هم ردیف و وقاحت و ستمکاری و کینه‌توزی برخی از آنها، مبراً و متنفر و گریزان بود. و آخر الامر تصور می‌رود، یکی از علل این ابهام، مقید نبودن عموم منابع اطلاعات زندگی او، به ثبت دقیق تاریخ تولد و مأموریت‌های گوناگون و به ویژه در گذشت اوست.

آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن اروپا و نیز گسترش دامنه این آشنایی و برقراری ارتباط در زمینه‌های گوناگون با اروپاییان به‌ویژه در دوره قاجار، سبب پیدایش آثار فرهنگی غنی در این دوره از تاریخ ایران گردید. هر اندازه که این آشنایی با مسائل نوین جهانی در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی توسعه می‌یافت، به همان اندازه نیز آثار فرهنگی متنوع در این زمینه‌ها عرضه می‌گردید. در این دوره از تاریخ ایران روزنامه و به، طور کلی مطبوعات شکل تازه‌ای به خود گرفته و پا به پای جریانات و وقایع سیاسی و اجتماعی روز از کیفیت بهتری برخوردار شدند و به تدریج از محدوده دربار به میان مردم راه یافتند. با توسعه مطبوعات دیدگاه‌های مختلفی نیز مطرح گردید، از این رو در دوره طولانی حکومت قاجاریان برخورد اندیشه‌ها و طرح دیدگاه‌های تازه و ضرورتاً راه یافتن این نگرش‌ها در میان مردم هرکدام به نوبه خود در رشد فرهنگی جامعه و برآوردن تمایلات گوناگون افراد و مهمتر از همه فراهم سازی زمینه جهت تجربه مرحله به مرحله دوره تاریخی خود از سوی مردم تأثیر فراوان گذارد. یکی از فعالیت‌های فرهنگی که در این دوره رواج بسیار یافت، نگارش خاطرات و شرح مسافرت‌ها بود، از این رو سفرنامه نویسی بازار گرمی پیدا کرد و در کنار آن، سفرنامه‌های متعدد از زبانهای خارجی به فارسی ترجمه گردید. اهمیت این سفرنامه‌ها بطور کل در این است که ما را با مسائل جغرافیایی، تاریخی و نیز مسائل فرهنگی و از آن جمله فرهنگ عوام آشنا می‌سازند و ضمن طرح مسائل گوناگون اجتماعی و سیاسی شرایط اجتماعی هر دوره را به خواننده می‌شناسانند.

سفرنامه سیف‌الدوله در بخش سفرنامه مکه‌اش به سکنه، عمارت‌ها، مرکبات، زن، آب و هوا، مسافت راه بوسیله ذکر مسافت با ساعت، گیاهان و دریا می‌پردازد، که می‌توان به‌طور کل گفت به معماری، کشاورزی، جغرافیا و

آب و هوا پرداخته و خواننده را با ذکر جملاتی کوتاه و ساده یاری کرده است تا به فهمی نسبی از مکانها و شرایطی که وی در آنها قرار گرفته بوده است برسد.

تحلیل گفتمان سفرنامه ناصر خسرو و سیفالدوله در سطح تبیین

پس از تحلیل‌های انجام شده در توصیف و تفسیر هر دو سفرنامه به‌طور جداگانه، در این بخش به تبیین داده‌های حاصل از سفرنامه‌ها می‌پردازیم تا بتوانیم به نتایجی صحیح‌تر و ملموس‌تر برسیم. به این منظور جدولی تطبیقی را ترسیم کرده که در آن هر دو دسته داده‌ها را مطابقه داده‌ایم که به صورت زیر است:

جدول تطبیقی	بخش حج سفرنامه ناصر خسرو	بخش حج سفرنامه سیفالدوله
زمان نگارش	قرن پنجم هجری قمری	قرن دوازدهم هجری قمری
حکومت عصر	غزنویان و سلجوقیان	قاجار
جایگاه نویسنده در حکومت	کاتب و دبیر دربار	شاهزاده و حاکم اصفهان و همدان
وضعیت سیاسی و فرهنگی زمانه	گرویدن ناصر خسرو به مذهب اسماعیلی موجب منفور شدن وی نزد حکومت سنی مذهب گردید و به ناچار به بدخشان رفت. تاسیس مدارس، پیشرفت شعر فارسی، رواج هنر ایرانی	نفوذ انگلیس و روسیه در ایران. زیر بار عهدنامه‌های گوناگون رفتن ایران، سفرهای خارجی شاهان قاجار، جنگ ایران و روسیه، تاسیس بانک شاهی، استخراج معادن، امتیاز راه آهن جلفا به قزوین
واژگان هسته‌ای	نام‌های خاص	مکه، کعبه، مسجدالحرام، حجاز، صفا و مروه، حجرالاسود، رسول الله
	واحد اندازه‌گیری مکان/زمان	فرسنگ
	اصطلاحات حج و دین	احرام، نماز، حاج، طواف
		حرم، حاج، مسجد، سنگ

واژگان معمول	باب	خانه
	(مربوط به باب‌های مسجدالحرام)	(به جای واژه «خانه کعبه» به کار رفته)
		چاه، آب، سکنه و آبادی، سنگ، عمارت

با توجه به امکاناتی که جدول در اختیار ما قرار می‌دهد و دوره تاریخی مربوط به هر دو نویسنده، سیف الدوله هفت قرن پس از ناصر خسرو دست به نوشتن سفرنامه خویش زده‌است و خود این فاصله زمانی نماینده‌ای برای وجود تفاوت‌هایی بین این دو سفرنامه شده‌است. شباهت‌هایی نیز وجود دارد چون: سفرنامه‌ها به‌لحاظ موضوع انتخاب شده یکسان و هر دو به سفرنامه مکه پرداخته‌اند. زبان هر دو نوشته گزارش گونه و روایی است، هر دو از افراد حکومتی دوره خود بوده‌اند و وضعیت سیاسی‌شان پر تلاطم بوده‌است. تبیین داده‌های پژوهش چنین است: واژگان هسته‌ای موجود در دو سفرنامه می‌تواند نشانه‌ای باشد که سفرنامه‌نویس در برخوردهای خود با پدیده‌های گوناگون چه چیزهایی به عنوان دغدغه اصلی‌ش منجر گشته وی دست به انتخاب چنین واژگانی بزند. از میان واژگان هسته‌ای دو سفرنامه، در سفرنامه ناصر خسرو حجم بیشتری به نام‌های خاص، اختصاص داده شده که اکثر این نام‌ها نیز به لحاظ دین اسلام اهمیت فراوان دارد. واحد اندازه‌گیری که در سفرنامه ناصر خسرو استفاده شده و بی‌شک واحد رایج دوران وی است، فرسنگ است که بعد مکان را نشان می‌دهد و این می‌تواند نشانه این نوع نگاه هم‌عصران ناصر خسرو باشد که مکان برای آنها دارای اهمیت بیشتری بوده‌است تا زمان. درحالی‌که سیف‌الدوله واحد اندازه‌گیری‌اش را ساعت قرار داده‌است که بیانگر بعد زمان است. این تفاوت در انتخاب نوع واحد اندازه‌گیری، بیانگر تفاوت طرز اندیشیدن افراد دو دوره به پدیده مکان و زمان می‌تواند باشد. هرچه بشر از گذشته به سمت آینده حرکت کرده، زمان برایش اهمیت بیشتری پیدا کرده‌است. گرچه به‌لحاظ تاریخی پدیده ساعت در ایران سابقه طولانی دارد اما نباید فراموش کرد که در دوره قاجار مفهوم ساعت به مفهوم امروزی جای خود را باز کرده بوده و سیف‌الدوله نیز که شاهزاده و از ثروتمندان بوده از این امکانات بی‌نصیب نبوده‌است. از نظر واژگان هسته‌ای، دیگر واژگان پرکاربرد در بخش سفرنامه، در اثر سیف‌الدوله واژگان مربوط به سکنه و آبادی، عمارت، چاه و آب است. وی در هر منطقه‌ای که وارد می‌شده گزارشی از وضعیت آب آن منطقه داده‌است. برای او آب شور یا شیرین داشتن آن منطقه حائز اهمیت بوده‌است، ناصر خسرو نیز به پدیده آب در این بخش از سفرنامه‌اش اشاره کرده‌است که این خود مبین اهمیت «آب» نگرانی این دو نویسنده از نبود آب است و در ذهنیت هر دو نویسنده عربستان منطقه‌ای خشک و بی‌آب و علف است و منطقه را فوراً به‌لحاظ وضعیت آب،

پوشش گیاهی و مواد خوراکی مورد توجه قرار داده‌اند براین دید صحنه می‌گذارد که باوجود گذشت هفت قرن فاصله بین ناصر خسرو تا سیف‌الدوله مساله «آب» برای افراد اهمیتش کمتر نگشته بلکه بیشتر هم شده‌است. بطور کل سیف‌الدوله در سفرنامه مکه‌اش به این موضوعات پرداخته‌است: سکنه، عمارت‌ها، مرکبات و خوراکی‌ها، زن، آب و هوا، مسافت براساس ساعت، پوشش گیاهی و دریا. ناصر خسرو نیز علاوه بر همه این موارد به حکومتی که بر منطقه تسلط داشته و افرادی که در کعبه دارای حق و حقوق بوده‌اند پرداخته‌است. نگاه ناصر خسرو تیزبینانه‌تر و جزئی‌نگرتر است. اینکه وی به قدرت‌های حاکم بر هرمنطقه توجه داشته نشانه‌ای از هوشیاری و حساسیت اوست و آگاهی از این مساله که قدرت‌های مسلط بر جامعه؛ بر نوع زندگی، شیوه تفکر، دین و مذهب موجود در جامعه موثرند. اما سیف‌الدوله زبانی موجز دارد از جملات کوتاه استفاده کرده‌است و نگاه کل‌گرایانه‌ای نسبت به ناصر خسرو داراست، بیشتر دیدگاهش مقایسه‌ای است، به گونه‌ای که انگار بودن یا نبودن چیزی را در مناطقی که وارد می‌شده با ایران مقایسه کرده‌است. به عنوان مثال اشاره می‌کند: «اهل این ولایت نه مالیات می‌دهند و نه عسگر. گمرک ندارند.» چنانچه این دیدگاه در ناصر خسرو کمتر است، شاید به‌لحاظ جامعه‌شناختی به طبقه اجتماعی سیف‌الدوله نیز بازمی‌گردد چراکه وی از شاهزادگان قاجار بوده و اندکی نگاه بالادستی داشته‌است.

ویژگی دیگری که در هر دو سفرنامه دیده می‌شود اما به گونه‌های متفاوت، توجه ایشان به نقل‌قول‌های دیگران است که ناصر خسرو آن را تحت عنوان: «گفتند که...» آورده و سیف‌الدوله تحت عنوان: «حکایت» در پایان هر قسمت و عبارت «العهد علی الراوی» را نیز بیان کرده‌است تا خویش را مبراء بنماید.

نتیجه‌گیری

با توجه به اهداف تعیین شده در ابتدای تحقیق، سفرنامه ناصر خسرو و سیف‌الدوله را به روش تحلیل‌گفتمان فرکلاف در سه سطح بررسی کردیم. از این جهت این دو نویسنده را برگزیدیم که هر دو از افرادی بودند که دوره زیادی از زندگیشان را در دربارهای زمان خود گذارنده و پادشاهان زمان روی خوشی به ایشان نشان نمی‌دادند و موقعیت سیاسی متلاطمی داشتند. ابتدا در سطح توصیف به مشخصه‌های زبانشناختی متن شامل عناصر معنی‌شناختی و کاربردشناختی پرداختیم، در این سطح به واژگان هسته‌ای و غیرهسته‌ای، کاربرد ضمائر، کاربرد فعل و انواع آن، نوع جملات و انواع روابط مفهومی در سطح واژه اشاره شد. در سطح تفسیر با در نظر گرفتن بافت موقعیت و مفاهیم و راهبردهای کاربردشناسی و عوامل بینامتنیت عصر ناصر خسرو و سیف‌الدوله، هریک به‌طور جداگانه به تفصیل ارائه گردید و در نهایت سطح تبیین، رابطه مشخصات زبانشناختی و مشخصات بافتی و کمیت و کیفیت انطباق این دو سطح خرد و کلان بیان شد و ویژگی‌های هر دو نویسنده مورد انطباق قرار گرفت. فاصله زمانی حدود هفت قرن که در یک تجربه مشترک و با اهدافی تقریباً مشابه برای این دو فرد

نویسنده منجر به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌هایی گشته که هر دو به فراخور حال آن را شرح داده و در اختیار دیگران قرار داده‌اند.

زمان نگارش، حکومت عصر هر نویسنده، جایگاه وی در حکومت، وضعیت سیاسی زمانه‌اش و واژگان انتخاب شده توسط این نویسندگان، همگی منجر به این نتایج شده است که ناصرخسرو نام‌های خاص بیشتری را ذکر کرده: کعبه، حجاز، رسول‌الله، مسجدالحرام، حجرالاسود، شهر مکه، در مقابل سیف‌الدوله جده، کعبه و مکه از واژگان هسته‌ای متنش می‌باشد. واحدهای اندازه‌گیری متفاوتی به کار برده‌اند: ناصرخسرو از واحد «فرسنگ» و سیف‌الدوله از واحد «ساعت» استفاده کرده است. مساله دیگری که به‌خصوص مورد توجه سیف‌الدوله بوده است مسئله «آب» بوده که هر دو اما بیشتر سیف‌الدوله در مورد وجود آب در منطقه و شیرین یا شور بودنش اشاره‌هایی کرده است. بطور کل سیف‌الدوله در سفرنامه مکه‌اش به این موضوعات پرداخته است: سکنه، عمارت‌ها، مرکبات و خوراکی‌ها، زن، آب و هوا، مسافت براساس ساعت، پوشش گیاهی و دریا. ناصرخسرو نیز علاوه بر همه این موارد به حکومتی که بر منطقه تسلط داشته و افرادی که در کعبه دارای حق و حقوق بوده‌اند پرداخته است. نگاه ناصرخسرو تیزبینانه‌تر و جزئی‌نگرتر بوده است. اینکه وی به قدرت‌های حاکم بر هرمنطقه توجه داشته نشانه‌ای از هوشیاری و حساسیت وی بوده است و آگاهی از این مساله که قدرت‌های مسلط بر جامعه بر نوع زندگی، شیوه تفکر، دین و مذهب موجود در جامعه موثرند. سیف‌الدوله زبانی موجز دارد از جملات کوتاه استفاده کرده است و نگاه کل‌گرایانه‌ای نسبت به ناصرخسرو داراست.

منابع

- اسدی، حسن. (۱۳۹۱). «سلجوقیان متقدم در تاریخ نگاری سده های میانه و دوره ی معاصر». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا. شماره ۱۶۹. ص ۲۶ تا ۳۸.
- آقاگل زاده، فردوس. (۱۳۸۶). «تحلیلگفتمان انتقادی و ادبیات». مجله ادب پژوهی. شماره ۱. از ۱۷ تا ۲۸
- بامداد، مهرداد. (۱۳۵۷). «شرح حال رجال ایران». انتشارات زوار. چاپ دوم. ج ۲. تهران.
- خلجی، عباس. (۱۳۸۶). «ناسازه های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح طلبی (۱۳۷۴-۸۴)». پایان نامه دکتری علوم سیاسی. دانشگاه تهران.
- رون، مهسا. (۱۳۸۶). «ناصرخسرو شاعری متعهد نگرشی به اشعار ناصرخسرو از منظر جامعه شناسی ادبیات». نامه پارسی. شماره ۴۴. از ۱۰۷ تا ۱۲۸.
- سرایبی، حسن و دیگران. (۱۳۷۸). «روش کیفی در مطالعات اجتماعی با تاکید بر روش تحلیلگفتمان و تحلیلگفتمان انتقادی». پژوهش نامه علوم اجتماعی. شماره ۲. از ۸۳ تا ۱۰۵

سلطانی، سید علی اصغر. (۱۳۸۴) «قدرت، زبان و گفتمان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران». تهران. نشرنی.

سجادی، صادق. (۱۳۸۲). «ناصرخسرو و تاریخنگری». نامه پارسی. سال هشتم. شماره دوم. ویژه نامه بزرگداشت حکیم ناصرخسرو قبادیانی.

شیری، قهرمان (۱۳۸۸). «زمینه های شکایت از روزگار از ادبیات عصر سلجوقی». مجله تاریخ ادبیات. شماره ۶۳. ص ۲۰۹-۲۴۳

صفا، ذبیح الله. (۱۳۷۹). «تاریخ ادبیات ایران». ج ۱. تهران. نشر ققنوس.

علیزاده بیرجندی، زهرا. رجبلو، قنبرعلی. (۱۳۸۹). «نقد و بررسی سفرهای ناصرالدین شاه به فرنگ با رویکرد تحلیلگفتمان». جستارهای ادبی. شماره ۱۶۸. از ۱۰۹ تا ۱۳۴

فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹). «تحلیل گفتمان انتقادی». ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران. تهران. مرکز مطالعات و تحقیقات

قبادیانی، ناصرخسرو. (قرن پنجم ه. ق.). «سفرنامه ناصرخسرو». مصحح نادر وزین پور. تاریخ اثر ۱۳۵۴.

محمدپور، احمد. (۱۳۹۰). ضد روش جلد ۲، مراحل و رویه های عملی در روش شناسی کیفی، تهران. انتشارات جامعه شناسان.

منزوی، احمد. «فهرست نسخه های خطی فارسی»، جلد ۳. ص ۲۳۵۵.

Fairclough, Norman. (2001), Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research. In, Wodak, Routh and Michael Meyer, (Eds), Methods of Critical Discourse Analysis, London: Sage Publication Ltd.

<http://tahoordanesh.com/۹۳/۱۱/۱> در تاریخ

<http://daneshnameh.roshd.ir/>

<http://fa.wikipedia.org/>

<http://www.ensani.ir/fa/content/278612/default.aspx> شماره ۱۳۲۷ دی

حبیب یغمایی یغما سال اول دی ۱۳۲۷ شماره
۱۰ (پیاپی ۱۰)

نقد آثار، احوال و تأثيرات ناصر خسرو

ناصر خسرو و سیر آفاق و انفس

علی اکبر ولایتی^۱

نگاهی به شرح حال و تاریخچه زندگانی حکیم ناصر خسرو

ناصر خسرو در سال ۳۹۴ ق، یعنی در پنجمین سال سلطنت پرآوازه محمود در قبادیان مرو، متولد شد: «بگذشته ز هجرت پس سیصد نود و چار / بنهاد مرا مادر بر مرکز اغبر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۵۰۷). از این پس، سال‌های خردی تا بزرگ‌سالی را چون گیاهی که در کوه و دشت می‌روید اما، بر رویش خود وقوف و دانشی ندارد، گذارند؛ «بالنده بی‌دانش» مرغکی بی‌پر بود که از پرواز در آسمان معرفت بی‌بهره بود. در این مدت، چون کودکان دیگر، از آن طبقه که مالی برای تحصیل داشتند، به مکتب‌خانه می‌رفت و درس می‌خواند اما می‌گویند او به‌طور منظم تحصیل نکرد و دستاوردهای علمی‌اش حاصل خودساختگی او بود (لویس، ص ۴۱۲) تا آن‌که در جوانی دبیری فاضل شده و آگاهی‌های فراوانی در زمینه‌های مختلف چون ریاضی، طب، ادبیات، موسیقی و افکار یونانیان و... به‌دست آورد. به نظر می‌رسد که او در کودکی و نوجوانی، بخش اعظم مبانی علوم متداول زمان خود را آموخته بوده است (غلامرضایی، ۱۳۷۵، ص ۸ - ۹؛ هانسبرگر، ۱۳۸۰، ص ۱۹؛ اسعدی، ص ۱۰).

ناصر خسرو در جوانی وارد دستگاه و دیوان سلاطین غزنوی شد و تقریباً تا میان‌سالی به کارهای دیوانی مشغول بود. اما زندگی درباری ناصر خسرو، او را از پرداختن به کارهای علمی بازداشت و او در چهل‌ودو سالگی، مردی بسیار دانشمند و آشنا به علوم زمان خود شد (برتلس، ص ۱۷۳) تا جایی که به القابی هم‌چون «دبیر فاضل» و «خواجه خطیر» نائل آمد. خود می‌سراید: «به نامم نخواندی کس از بس شرف / ادیبم لقب بود و فاضل دبیر // ادب را به من بود بازو قوی / به من بود چشم کتابت قریر // [...] / دبیری یکی خرد فرزند بود / نشد جز به الفاظ

^۱ رئیس کمیته فرهنگ و تمدن اسلام و ایران شورای عالی انقلاب فرهنگی

من سیر شیر // [...] مرا بود حاصل ز یاران خویش / به شخص جوان اندرون عقل پیر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۰۰ - ۴۰۱). در این جا، ناصر در بیت اول خود را ملقب به ادیب و فاضل می‌داند. در قدیم، ادیب به کسی گفته می‌شد که به دو زبان عربی و فارسی مسلط بود و فاضل کسی را می‌گفتند که نسبت به علوم زمان خود آشنایی داشت (اسعدی، ص ۱۰). این عبارت در گذشته معروف بود که «الْأَدِيبُ الَّذِي يَعْلَمُ مِنْ كُلِّ عِلْمٍ بِطَرَفٍ» (طاهری مبارکه، ص ۱۴۹). همو در در سفرنامه می‌نویسد: «من مردی دبیرپیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده و در میان اقرآن شهرتی یافته، در ربیع‌الآخر سنهٔ سبع و ثلاثین و اربعمائه، که امیر خراسان ابو سلیمان چغری بیک داوود بن میکایل بن سلجوق بود، از مرو برفتم به شغل دیوانی...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۱). ناصر خسرو در باب علم خویش سروده است: «کنون زان فزونم به هر فضل و علم / که طبعم روان است و خاطر منیر // [...] // از این قدر که امروز دارم به علم / نبودستم آن روز عشر عشر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۰۱) و نیز «امام تمام جهان بوتیم / که بیرون شد از دین بدو تاروتیم // [...] // 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» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۶۳ - ۶۴). ناصر خسرو در بلخ که پایتخت زمستانی غزنویان بود، قدرت و نفوذ فراوان داشت و بعد از آن که آن شهر به دست سلاجقه افتاد نیز بر نفوذ و اعتبار او افزوده شد. هانسبرگر (ص ۱۹) و صفا (ج ۱، ص ۴۴۶) بر این نظرند که وی احتمالاً متصدی امور مالیاتی بوده است. اما خود در سفرنامه می‌گوید: «من مردی دبیر پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده، در میان اقرآن شهرتی یافته بودم» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱). در جوانی در دربار محمود غزنوی و پسرش مسعود و مدتی نیز در دربار چغری بیگ، برادر طغرل سلجوقی، خدمت می‌کرد (تقی زاده، ص ۱۱). به نظر می‌رسد ناصر خسرو در دربار غزنویان مخصوصاً مسعود از موقعیت ویژه‌ای برخوردار بوده است (دشتی، ص ۱۶۶ - ۱۶۸): «دستم رسید بر مه آذیرا / که هیچ وقت بی من قدح به دست نگیرد // همی امیر پیش وزیر با خطر و حشمت / از آنک میرم همی خطاب کند خواجه خطیر» (ناصر خسرو، ص ۱۰۲)؛ «همان ناصر من که خالی نبود / ز من مجلس میر و صدر وزیر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۰۰)؛ «بسی دیدم اجلال و اعزازها / ز خواجه‌ی جلیل و امیر اجل» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۶۴). ناصر خسرو سال‌ها بعد در قصیده‌ای به افتخارات گذشته و منزلت پیشین خود در دربار شاهان اشاره کرده، به شیوه‌ای تمثیل‌گونه اظهار می‌دارد که بخت و اقبالی که از آن برخوردار بوده، همه‌جا به یاری او می‌شتافته است: «همان ناصر من که خالی نبود / ز من مجلس میر و صدر و وزیر // [...] // اگر سیر گشتم همی بشکفید / به اقبال من نرگس از تخم سیر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۰۰ - ۴۰۱).

ناصر خسرو این چنین در عنفوان جوانی در دستگاه امرا به خدمت و کسب مال و جاه و لهُو و لعب اشتغال داشت و «خود را درلجّه بی‌پایان عشرت و لذت که لازمه زندگی ارباب «خیشخانه» و «باغ پیروزی» [...] بود، غرق کرده بود» (زرین کوب، ص ۶۱ - ۶۲)؛ چنان که خود می‌سراید: «تا پُرخمار بود سَرَم یکسر / مشفق بدند بر من و غمخواره // و اکنون که هوشیار شدم بر من / گشتند مار و کژدم جراره (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۲۹۷) که اشاره به دوران می‌خوارگی و بی‌خودی شاعر در جوانی و نشستن با دوستان هم‌پاله دارد؛ یا این که می‌سراید «مرا تا بر سر از دین آمد افسر / رهی و بنده بد هر بی‌فساری» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ۲۷۲) یعنی تا آن زمان که هنوز افسری از دین بر سر نهاده بودم، هر بی‌فساری مطیع و بنده من بود. و نیز می‌سراید: «حرام را چو ندانستمی همی ز حلال / چو سرو، قامت من در حریر بود و حلال // [...] دوان به سوی من از هر سوی حلال و حرام / چو سیل تیره و پر خس به پستی از سر تل» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۹۲) و نیز «یک سال برگذشت که زی تو نیافت بار / خویش تو آن یتیم و نه همسایه آن فقیر // اندر محال و هزل زبانت دراز بود / و اندر زکات دستت و انگشتکان قصیر [...] دین را طلب نکردی و دنیا ز دست شد / همچون سپوس تر، نه خمیری و نه فطیر // دنیات دور کرد ز دین، وین مَثَل تو راست / کز شعر باز داشت تو راجُستنِ شعیر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۰۲ - ۱۰۳).

اما اندک‌اندک در اندیشه فهم حقایق افتاد. بعدها در باب دوران جهالت خویش و در ملامت خود با بیانی تلخ و دردناک می‌گوید: «آن کردی از فساد که گر یادت آید آن رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۰۲). وی برای یافتن پاسخی برای سؤالاتش به مناظره با اهل ظاهر پرداخت؛ اما آن‌ها فقط او را به تعبد و تقلید محض دعوت می‌کردند. این‌ها که همان اشاعره و اهل حدیث بودند، در این روزگار بر بسیاری از بلاد ایران غلبه داشتند. ناصر خسرو خود اصول عقاید مذاهب گوناگون را بررسی کرد و با ارباب ادیان مختلف مصاحبت داشت یعنی در کنار تمام این عشرت‌جویی‌ها و جاه‌طلبی‌ها، «در طول سال‌های خدمات دیوانی، با آرای اهل حکمت آشنایی کامل یافت و از مذاهب و عقاید ملل و نحل گوناگون اطلاع حاصل کرد. از طب و نجوم و حکمت و تفسیر بهره فراوان یافت و کم‌وبیش از آن‌ها استفاده کرد. او سعی می‌کرد در ورای الفاظ و ظواهر نفوذ کند و چیزی بیشتر از فهم عوام بجوید؛ چرا که ظواهر شریعت را سخت حقیر و بی‌اعتبار می‌یافت و در ورای آن ظواهر چیزی دیگر می‌جست» (زرین کوب، ۱۳۴۳، ص ۶۳). این بی‌قراری و نوسان روحی که گاه او را به سوی حکمت می‌کشاند و گاه بر سر شراب و عشرت می‌آورد. اما به ادعایی که خود در سفرنامه مطرح می‌کند شبی به پایان می‌رسد. این عبارات که با آب‌وتاب بیان شده و همان لحن عرفا را دارد که یا در خواب به بیداری روحی رسیده‌اند، یا شخصی ناآشنا با کلامی بسیار ساده ایشان را متنبه کرده یا وحوش و ستوران با ایشان به سخن در آمده‌اند، از سفرنامه اوست و همان اندازه بوی واقعیت از آن به مشام می‌رسد که از رؤیاهای آن عرفا

(گلرخ ماسوله، ص ۱۴): «شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: "چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی بهتر". من در جواب گفتم که "حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند". جواب دادی: "در بی‌خودی و بی‌هوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بی‌هوشی رهنمون باشد؛ بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید". گفتم: "من این از کجا آرم؟". گفت: "جوینده یابنده بود" و پس به سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم آن حال تمام بر یادم بود و بر من کار کرد. با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم؛ باید از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم. اندیشیدم که تا همه افعال و اعمال خود بدل نکنم، فرج نیابم» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴، ص ۲). این خواب عجیب به سرگردانی‌های شاعر پایان داد و همان‌گونه که خود در سفرنامه آورده، در اثر این خواب به راهی تازه فراخوانده شد. در این رویا، ناصر هم استدلال می‌کند و هم استدلال شخص دیگری را می‌پذیرد. او در جواب کسی که در خواب او را از شراب‌خواری باز می‌دارد، دلیل عقلی می‌آورد که حکما جز این چیزی دیگر برای رفع اندوه دنیا نتوانستند ساخت و مخاطب او نیز با استدلال به او می‌گوید چگونه امکان دارد چیزی که باعث زایل شدن خرد می‌گردد، منشأ خیر باشد و همین استدلال ناصر را قانع می‌سازد (اسعدی، ص ۱۶؛ نیز ← دشتی، ص ۱۶۳ - ۱۶۴). ادامه رویا نیز جویندگی ناصر را تأیید می‌کند: «گفتم که من این از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده بود» (ناصر خسرو، همان، ص ۲). بر اثر این خواب، وی در سن ۳۴ سالگی تولدی دوباره یافت: «از شافعی و مالکی و قول حنیفی جستیم؛ ز مختار جهان داور رهبر چون؛ چون و چرا خواستم و آیت محکم در عجز بیچیدند، این کور شد، آن کر؛ پرسنده همی رفتم از این شهر بدان شهر؛ جوینده همی گشتم از این بحر بدان بحر» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۵۰۸). بدین ترتیب سفر طولانی ناصر خسرو آغاز می‌شود. در این‌که مسافرت ناصر خسرو با انگیزه فکری و دینی آغاز شد تردیدی نیست؛ لیکن نمی‌توان پذیرفت و دور از تحقیق می‌نماید که رؤیایی را تنها محرک این سفر به شمار آوریم؛ بلکه آنچه باعث این هجرت فکری شده، سابقه اعتقاد یا دست‌کم تمایلی است که او نسبت به مذهب «اسماعیلی» داشته است. این خواب و ادعای رؤیت آن احتمالاً فقط ابرازی بوده برای توجیه تغییر احوال شاعر و از سویی دیگر مستمسکی بوده برای مصون ماندن از تفتیش اعتقادی جاهلان، فقهای اهل دنیا و درباریان و شروع سفرهای پنهانی (گلرخ ماسوله، ص ۱۵). شاید بتوان گفت که علت گرایش ناصر به اسماعیلیان، عدم رضایت وی از شرایط زمان سلجوقی بوده و این گرایش دست‌کم چند سال پیش از این‌که او بناگاه به سفر رو آورد، صورت گرفته است (لوئیس، ص ۴۱۹ - ۴۲۰). آنچه مسلم است این است که باطنیان از مدت‌ها پیش از ناصر خسرو دعوت خود را آغاز کرده بودند، یعنی تقریباً از قرن سوم هجری (زرین‌کوب، ص ۶۳). تفتیش عقاید حاکم بر دربار سلجوقیان که میراث حکومت غزنویان بود امکان تحرکات و فعالیت‌های اعتقادی را از هر شخص و گروهی سلب می‌کرد، به‌ویژه که ایشان هنوز تا حد زیادی زیر نفوذ

عباسیان بودند و عباسیان سنی‌مذهب، خلافت شیعی مصر را رقیب بلامعارض خود می‌دیدند. بنابراین، «در محیط خفقان خراسان که باطنیان تحت تعقیب و آزار بودند، ناصر به‌آسانی نمی‌توانست به سرچشمه حکمت باطنیان راه یابد، از این‌رو راه حج در پیش گرفت» (لوئیس، ص ۴۱۹ - ۴۲۰). این دیدگاه که بعضی از محققان نیز به آن باور دارند، دست‌کم از دو منظر میدان توجیه و استدلال را برایشان باز می‌گذارد (← لوئیس، ص ۴۱۹، ۴۳۳). نخست این‌که دستگاه اسماعیلیه یک انجمن دامنه‌دار فوق سرتی بود که اعضای آن را بیشتر اشخاصی اندیشمند و روشنفکر و نیز فلاسفه و متکلمان تشکیل می‌دادند که مدت‌های مدید اذهان ایشان با اندیشه‌های باطنی مأنوس و آشنا بود و دغدغه طرز فکر باطنی و گنوستیکی ایشان را در پیوستن به گروه‌ها و مراکز اسماعیلی دلگرم و مُصر می‌داشت. اسماعیلیه به دلیل سرتی بودن افکار و فعالیت‌های خود، هر تازه‌وارد ناآشنایی را در جمع خود نمی‌پذیرفتند. بلکه کسانی در میان آن‌ها راه داشتند که قابل اعتماد بودند. علاوه بر این، برای اسماعیلیان تازه‌وارد امکان تماس با بزرگان و سران این مذهب وجود نداشت بلکه باید با واسطه‌های متعدد طی مراحلی-که این مراحل هر کدام عنوان خاص خود را داشت، به پایگاهی دست می‌یافتند تا شرف حضور و تماس با رؤسای این مذهب را پیدا کنند. حال آن‌که ناصر خسرو در اثنای سفر خود به مصر یعنی مرکز خلافت فاطمیان می‌رود و پس از دیدار با خلیفه و متفکران اسماعیلی از سوی خلیفه عنوان «حجت خراسان» می‌یابد و چنانکه می‌دانیم در مذهب اسماعیلی این لقب را به کسی می‌دادند که القاب و مراحل متعددی را در مدتی طولانی و به دنبال از سر گذراندن آزمون‌های فکری و عقیدتی احراز کرده باشد. ضمناً لازم به یادآوری است که از نظر رتبه‌بندی دعوت، لقب حجت درست بعد از مقام خلافت قرار داشت و صاحب این لقب می‌توانست بی‌واسطه با امام مستقر اسماعیلی یعنی خلیفه فاطمی مصر که از نظر فاطمیان جانشین حضرت امام علی بن ابیطالب (ع) به‌شمار می‌رفت و از سوی آن حضرت صاحب تأویل بود، ارتباط داشته باشد. در این صورت، چگونه می‌توان پذیرفت که ناصر خسرو بدون زمینه قبلی و در یک ملاقات اتفاقی با خلیفه فاطمی، مذهب اسماعیلی اختیار کرده، بدون طی مراحل و مراتب اسماعیلی از بالاترین مقام این مذهب، لقب حجت دریافت کرده باشد؟ دوم این‌که تقریباً همه یا دست‌کم اغلب شهرهایی که ناصر خسرو از آن‌ها عبور کرده یا در آن‌ها اقامت کرده محل اجتماع اشخاص و احزاب اسماعیلی مذهب بوده و برای رسیدن به آن شهرها از راه‌ها و بوادی خلوت و کم‌رفت‌و‌آمد می‌گذشته، دور از چشم راهداران و قراولان، تنها با برادر و یکی از منسوبان و سبک‌بار؛ و گویا به همین دلیل است که راه سفر بر او بیش از حد معمول دشوار و پرفراز و فرود است. این شیوه سفر نشان می‌دهد که او در آن شهرها با اشخاصی صحبت داشته که هم‌فکر و هم‌عقیده او بوده‌اند و نیز برای تأمین هزینه سفر از ایشان استمداد می‌کرده است. در سفرنامه (۱۳۸۴، ص ۳) به سبک‌باری سفرش هم اشاره شده است. از دیگر سو، او «ترک دنیاوی کرد، به عزم سفر قبله». پرسشی که در این مورد ذهن را به خود مشغول می‌کند، این

است که چرا ناصر پس از آن رؤیای ادعایی خود، سبک‌زاد عزم سفر حج می‌کند. آن هم در چهار نوبت و سپس به مقر خلافت فاطمیان می‌رود و از آن‌ها لقب و عنوان دریافت می‌کند؟ آنچه می‌توان در این مورد گفت این است که ناصر خسرو همواره سعی می‌کند تقریباً همهٔ مسائل و امور ظاهری شریعت و فروع آن و مفاهیم قرآن را قالب‌شکنی کند و به دست تأویل و تفاسیر باطنی بسپارد. لذا، یقیناً موضوع سفر به‌ویژه به قصد زیارت خانه خدا را هم - که حرکتی ظاهری است و با انتقال فیزیکی از جایی به جایی دیگر میسر می‌شود و به نوعی یک سیر آفاقی را می‌طلبد - می‌تواند با نگاهی تأویلی از زاویهٔ باطنی‌گری تفسیر کند و نیاز به هفت سال مسافرت و تحمل رنج و مرارت آن نیست؛ چنان‌که در یکی از قصاید خود در جریان یک پرسش و پاسخ با یکی از دوستانش که به تازگی از زیارت کعبه بازگشته، تعبیری نمادین و تأویلی از مناسک حج ارائه می‌دهد، از قبیل: «لبیک زدن از سر علم و تعظیم»، «ندای حق را باز دادن چو کلیم»، «قربانی کردن گوسفند به قصد قربت و قتل و قربان کردن نفس شوم لثیم»، «رجم شیطان رجیم، به نیت بیرون انداختن عادات و فعل‌های ذمیم». گرچه این سخن به آن معنی نیست که شخصی با عقاید باطنی تمایل به سفر حج نداشته باشد. بلکه منظور این است که فردی مانند ناصر خسرو نیازی نداشته بدون انگیزه‌ای مهم و صرفاً به قصد مسافرت راهی دراز را سال‌ها بپیماید و نتیجهٔ آن یک سفرنامه بشود. او حتماً به انگیزهٔ بسیار قوی‌تری این راه را رفته است. حال اگر کتابی در این زمینه به رشته تحریر کشیده، شاید به این دلیل است که این سفر را توفیقی اجباری دانسته برای ثبت دیده‌ها و شنیده‌های خود. بنابراین می‌توان حج‌های چهارگانه او را هم که در خلال سفر هفت ساله او صورت گرفته، در راستای همین سفر پنهانی هفت ساله ارزیابی کرد (گلرخ ماسوله، ص ۱۶).

به هر روی، ناصر خسرو در سال ۴۳۷ ق به همراه برادر که‌تر و غلام خود، از مرو عزم زیارت کعبه کرد. او سفر خود را از نیشابور آغاز کرد و با خطی مارپیچ و غیر طبیعی در سال ۴۳۸ ق به بیت‌المقدس رسید. این سفر هفت سال طول کشید. چهار بار خانهٔ خدا را زیارت کرد. تمامی وقایع آن در سفرنامه فراهم آمده است. ناصر خسرو در طول این سال‌ها علاوه بر بسیاری از بلاد ایران، ارمنیه و آسیای صغیر، شام، فلسطین، حجاز، سودان و قیروان را نیز سیاحت کرد و در همهٔ این سفرها به دنبال مرام و مکتبی می‌گفت که روح تشنهٔ او را از زلال حقیقت سیراب کند؛ تا این‌که در نهایت در مصر گم‌شدهٔ خود را یافت. سه سال در مصر به سر برد و با پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی آن بلاد آشنا شد. وی صفحات زیادی از سفرنامهٔ خود را به توصیف این دیار اختصاص داده و با شیفتگی تمام از آبادانی آن جا سخن گفته است: «از هیچ‌کس به عنف 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 صنّاع سخت پردازند» (ناصر خسرو، ۱۳۷۳، ص ۴۸). او در آن جا به خدمت المُسْتَنْصِرُ بِاللَّهِ، هشتمین خلیفهٔ فاطمی، رسید و به آیین باطنی گرایید و با طی مراتب و مدارج آن از مرتبهٔ «مستجیب»،

«مأذون» و «داعی» گذشت و از خلیفه فاطمی عنوان «حجت خراسان» را گرفت. این اتفاق نقطه عطفی در تاریخ زندگانی ناصر خسرو بود؛ چرا که از یک انسان عادی و دیوانی، مجاهدی سرسخت و خستگی‌ناپذیر ساخت. ناصر خسرو در قصیده‌ای می‌گوید زمانی که دهر او را بر مرکب سرکش طمع نشانده بوده، حکیمی او را دیده و به دلالت او موفق شده با افسار عقل این مرکب را رام سازد. با توجه به ابیات بعدی قصیده، به نظر می‌رسد مراد او از این حکیم خلیفه فاطمی، مستنصر، باشد. اگر این حدس درست باشد، بیانگر این حقیقت است که ناصر زمانی که به خدمت این خلیفه رسیده، هنوز گرفتار دیو حرص و طمع بوده است (اسعدی، ص ۱۵): «مرا دید بر مرکبی تند و سرکش / حکیمی کریمی امامی همامی // چرا گفت کاین را لگامی نسازی / که با آن ازو نیز ناید دلامی // ز هرکس بجستم فساری و قیدی / به هر رایضی نیز دادم پیامی // نشد نرم و ناسود تا برنکردم / به سر بر، مر او را ز عقل اوستامی // کنون هر حکیمی به اندیشه گوید / که هرگز ندیدم چنین نرم و رامی // طمع بود آنکه همی تاخت هر سو / شب و روز با من همی زد لطامی» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۲۱۵). در ابیات زیر نیز شاعر به فریب‌خوردگی خود اشاره کرده، از آگاه‌کننده خود با عنوان «بزرگ حکیمی به قاهره» یاد می‌کند که ممکن است منظور از آن «مؤید فی الدین»، حجت جزیره فارس، و یا مستنصر، خلیفه فاطمی، باشد (اسعدی، ص ۱۵): «با بی‌قرار دهر مجو ای پسر قرار / عمرت مده به باد به افسوس و قرقره // [...] // من زرق او خریدم و خوردم به روی / او زاد عزیز خویش و تهی کرد توبره // آخر به قهر او خبرم داد، همچنین / از مکر او، بزرگ حکیمی به قاهره» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۲۶۹).

ناصر خسرو در سال ۴۴۴ ق به بلخ بازگشت و در کسوت مردی دانشمند و متکلمی بلیغ به تبلیغ و دعوت مشغول شد؛ اما دریغ و افسوس که در سرزمین او جاهلان و دونان بر سر قدرت بودند و دانایان، محروم و در رنج؛ بنابراین ناچار به ترک دیار خود شد و برای رهایی از آزار فقیه‌نمایان «اهل می و ساتگین» به بدخشان، سرزمینی محصور در کوه‌های بلند، پناه برد. اما او حتی در درهٔ یمگان نیز دست از مبارزه برنمی‌داشت و با سلاح قلم خود آن‌چه در دل داشت بازمی‌گفت و در همان‌جا در سال ۴۸۱ ق در سن ۸۷ سالگی درگذشت (زرین‌کوب، ص ۵۳ - ۶۹؛ دشتی، ص ۲۳ - ۲۴؛ صفا، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۲۴۵).
نگاهی به کارنامهٔ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ناصر خسرو

در قرن پنجم هجری قمری، خراسان تحت سلطهٔ غزنویان بود. اسماعیلیه پنهانی مشغول تبلیغ و نشر دعوت خود بودند و کرامیان نیز برای رواج مذهب خود تلاش بسیاری می‌کردند. منازعات کرامیان با اشعریان و اهل سنت با صوفیه هرکس را که در خراسان میانه‌ای با حکمت و معرفت داشت، بدین کشاکش‌ها می‌کشاند. خود حکومت نیز به نزاع‌های مذهبی دامن می‌زد به گونه‌ای که خود سلطان محمود هر زمان به سوی می‌گرایید؛ اما

در میان همه فرق، «باطنیان» همواره مطرود بودند: «در سده‌های میانه [ای اسلامی] اسماعیلیان تنها جامعه‌ای در دنیای اسلام بودند که به سخت‌ترین صورتی تحت تعقیب و آزار و سیاست قرار داشتند و در بسیاری جاها مورد قتل عام قرار می‌گرفتند. بنابراین اسماعیلیان از همان آغاز تاریخ خود مجبور بودند که سخت از اصل شیعی «تقیه» و انکار عقیده مذهبی واقعی خود در هنگام خطر از باب احتیاط پیروی کنند... در واقع، اسماعیلیان ناچار به یک نوع زندگی زیرزمینی و پنهانی روی آورده بودند» (دفتری، ۳۱).

خلیفه همواره برای سرکوب قدرت باطنیان تلاش همه‌جانبه‌ای انجام می‌داد؛ چرا که فرقه آن‌ها رنگ سیاسی نیز گرفته بود و دعوی خلافت داشت و افراد تحت ستم عباسیان را به خود فرامی‌خواند. سلاطین ایران نیز برای یاری و متابعت خلیفه عباسی «انگشت در کرده بودند و قرمطی می‌جستند»؛ زیرا این سلاطین امارت یافته خود نیازمند پشتیبانی خلیفه بغداد بودند و بدین منظور در یاری اهل تسنن، که مذهب دولتی بود، و مبارزه با شیعیان و فاطمیان، از هیچ اقدامی فروگذار نمی‌کردند. کشتار سفاکانه سلطان محمود از شیعیان در ری و عراق خود شاهدهی بر این مدعاست. سلطان محمود فقیهانی سنی را در خراسان جمع کرده بود و به آن‌ها ملک و منصب می‌داد و در عوض از نفوذ و تأیید آن‌ها در راه مقاصد خود بهره می‌برد. به گفته ناصر خسرو: «رئیسان و سران دین و دنیا را یکی بنگر تا نبینی مگر گرگی همی یا بادپیمایی. کجا باشد محل آزادگان را در چنین وقتی؛ که بر هر گاهی و تختی، شه و میر است مولایی؛ نبینی بر گه شاهی، مگر غدار و بی‌باکی. نیابی بر سر منبر مگر رزاق و کنائی». در چنین شرایطی ناصر خسرو، به عنوان مبارز و مبلغی مذهبی کار سختی پیش رو داشت. پیوستگی وی با فاطمیان و تبلیغ به نفع ایشان از طرفی او را در مقابل حکومت قرار می‌داد و از طرفی دیگر قاضیان و غازیان ضدشیعه را تحریک می‌کرد. یوسفی به زیبایی و با جملاتی موجز و با بهره گرفتن از تعبیر خود شاعر طبقات مختلف جامعه او را توصیف کرده است: «در همه جا نابسامانی مشهود بود و شاعر را رنج می‌داد. حاکم اسیرِ خوبان بود، محتسبِ مستِ شراب، مقرئ بی‌مایه و بی‌اعتقاد، خطیبِ آفرین‌گوی و صوفی به پوشیدن فوطه‌ای [= لنگی] دل‌خوش. با این سخنان تلخ، ناصر چه می‌توانست کرد "با گروهی همه چون غول بیابانی". ناگریز هزیمتی شد و سرنوشتش به انزوا در "کوهسارهای شامخات" کشید. اما در میان دیوارها و صخره‌های سهمگین یمگان همیشه به یاد خراسان بود و با باد پیغام و درود می‌فرستاد» (یوسفی، ص ۳۶۰).

برخی از پژوهشگران، باطنیان را یکی از نهضت‌های روشن‌فکری در تاریخ اسلامی ایران دانسته‌اند. این نهضت سیاسی-مذهبی در آغاز فریاد اعتراض روشن‌فکران زمانه در مقابل حکومت ظالم بود؛ اما به علت سرکوب همه‌جانبه، این نهضت در ادامه حیات خود به هرج‌ومرج‌طلبی (آنارشیزم) بدل شد. حرکت باطنیان افزون بر وجهه دینی، جنبه اجتماعی و سیاسی نیز داشت و نهضتی برون‌گرا بود که مردم را به قیام علیه ظلم و ستم حکام و سلاطین و در رأس آن‌ها خلیفه عباسی فرامی‌خواند (رون، ص ۱۱۳). به گفته مرحوم جلال آل احمد

(ص ۱۷۵ - ۱۷۷) نهضت روشن‌فکری دیگر در تاریخ ایران، نهضت صوفیه بود که تقریباً از سنایی غزنوی پررنگ شد و با مولانا جلال‌الدین بلخی به اوج خود رسید. این دو نهضت روشن‌فکری در ساختن تفکر ایرانی بسیار تأثیرگذار بودند. در ادبیات فارسی از هر دو جریان فکری مذکور، آثار ارزشمندی باقی است؛ اما در انتقاد اجتماعی، جریان اول یعنی باطنیان موفق‌تر عمل کردند. هر چند در دیوان شاعرانی هم‌چون سنایی نیز قصایدی در اعتراض از اوضاع نابسامان اجتماع و شکایت از فقیهانی ریاکار دیده می‌شود، عرفان راه نجات مردم را از این آشفته‌بازار جامعه، پناه بردن به دنیای درون و شناخت خویشتن خویش می‌داند؛ در حالی که شاعران خردگرایی هم‌چون فردوسی بزرگ و ناصر خسرو، مردم را به خردورزی و مبارزه دعوت می‌کردند؛ با این تفاوت که ناصر خسرو بر روش و آیین خود تعصب می‌ورزد. هر چند او فضیلت انسان را در چون و چرا می‌داند و تقلید خام را باطل می‌شمارد، به سبب سلطه سلاطین ستمگر و فقیهان حافظ منافع ظلم، خفقانی بر جامعه حاکم شده که امکان هیچ‌گونه چون و چرایی باقی نگذاشته بود. ناصر خسرو نیز اهل سازش و مدارا با وضع موجود نبود و در راه عقیده خود حاضر بود تهمت بددینی و الحاد را به جان بخرد، اما خاموش ننشیند. او خود در تفسیر قصیده ابوالهیثم گفته که خود را موظف می‌داند با بیان علم و حکمت، مردم روزگارش را بیدار کند: «اگر به سبب استیلای جهل بر خلق بایستی که حکما و علما خاموش بنشستندی و حکمت نکردندی، حکیم الحکما، خاتم الانبیا محمد المصطفی (ص) بایستی که این گنج حکمت و کان حقایق‌العلوم را که قرآن کریم است به خلق ندادی، مر او را خدای تعالی بفرمود که برخوان به خلق آنچه به تو وحی کرده‌ام و نماز به پای کن (ناصر خسرو، ۱۳۳۲، ص ۲۱). او با این کلام تلویحاً وظیفه‌ای پیامبرگونه برای خود قائل شده و اظهار داشته که با وجود جور و ستم جاهلان و زجر و آزار از سوی آن‌ها، وظیفه شرعی عالم است که «علم و دین حق» را اشاعه دهد. ناصر خسرو خود به این امر عمل می‌کند و از شعر هم‌چون سلاحی برای مبارزه با جهل و بددینی بهره می‌گیرد (رون، ص ۱۱۳ - ۱۱۴).

در یک طبقه‌بندی کلی سه طبقه از مردم در دیوان ناصر خسرو مورد انتقاد قرار گرفته‌اند: فقیهان و متشرعان حامی ظلم؛ حاکمان ظالم جامعه؛ عوام و مردم جاهل.

در یک نگاه کلی فقیهان و رهبران جامعه بیش‌تر از بقیه در اشعار ناصر خسرو مورد انتقاد یا بهتر بگوییم طعن و حمله قرار گرفته‌اند؛ زیرا دین در روزگار ناصر خسرو به عنوان یک عنصر اجتماعی تأثیرگذار، نقش مهمی حتی در معادلات سیاسی ایفا می‌کرد. صفا در تاریخ ادبیات ایران (ج ۱، ص ۱۷۲ - ۱۷۳) وضع دینی این عهد را به خوبی توصیف کرده است. او معتقد است که برخلاف عهد سامانیان که دوره آزادی مذاهب بود، غلامان امارت یافته غزنوی، دخالت در سیاست دینی و سخت‌گیری در عقاید و آرای مردم را سرلوحه کار خود قرار دادند. سلطان محمود نخستین کس از سلاطین ایرانی است که شروع به آزار مخالفان مذهبی خود کرد و امامان

معتزلی، فیلسوفان، رافضیان، قرمطیان و باطنیان را هر جا که می‌یافت می‌کشت. سلجوقیان نیز پس از تسلط بر ایران و تشکیل حکومت، همین سیاست را پیش گرفتند؛ مخصوصاً برای تأیید و تقویت خلفای بغداد در قتل و آزار شیعیان اثناعشری و اسماعیلیان مبالغه کردند. داعیان اسماعیلی نیز که تا اوایل قرن پنجم به آزادی در ایران عقاید خود را تبلیغ می‌کردند با توسعه قدرت غزنویان و تشکیل دولت سلجوقی به تدریج تحت فشار قرار گرفتند و به نواحی کوهستانی پناهنده شدند و در آن‌جا دژهای مستحکمی در اختیار گرفتند ناصر خسرو نیز از همین گروه بود که در نهایت در قلعهٔ یمگان از نواحی بدخشان مستقر شد. در این اوضاع، ناصر خسرو که رکن اصلی تفکراتش مسائل مذهبی بود، با پافشاری و مصرانه از مذهب اسماعیلی دفاع می‌کرد. او به همه چیز از منظر این مکتب می‌نگریست و همهٔ فرق را غیر از آئین خود باطل و گمراه می‌شمرد. در حقیقت، بیش‌تر انتقادهای او جنبهٔ مذهبی داشت و طبیعتاً به جمعی از عالمان و فقیهان آن روز وارد بود؛ کسانی که با زهدفروشی، دین را ابزاری برای یافتن نام و جاه و برخورداری از منافع دنیوی قرار داده بودند. ناصر خسرو خطاب به این گروه می‌گوید: «ای حیل‌سازان، جُهَلای علما نام، کز حیلہ مر ابلیس لعین را وُزرایید؛ چون خصم سر کیسهٔ رشوت بگشاید در وقت [= فوراً] شما بند شریعت بگشایید» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۴۶)؛ «با جهل شما درخور نعلید به سر بر؛ نه درخور نعلی که بپوشید و بیایید» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۴۴۷). ابیاتی با این مضمون در دیوان ناصر خسرو فراوان است: «بر سر منبر سخن گویند مر اوباش را / از بهشت و خوردن و حوران همی زین‌سان کنند // بانگ بردارند و بخروشدند بر امید حور / چون حدیث جو کنی بی‌شک خران افغان کنند» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۵۱)؛ «این قوم که این راه نمودند شما را / زی آتش جاوید دلیلان شمایند // این رشوت‌خواران فقهایند شما را / ابلیس فقیه است گر این‌ها فقهایند» و در قصیدهٔ شمارهٔ ۱۸۱ می‌گوید: «همی خوانند بر منبر ز مستی / خطیبان؛ آفرین بر دیو ملعون //... // به دنیا دین‌فروشانند ایشان / به دوزخ در همی برآند آهون» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۵۴۱). در همان قصیده، در وصف قضا ناعادل و ضد تعقل خراسان آن روز می‌نویسد: «قضا آن یابد از میر خراسان / که خاتون زو فزون‌تر یابد اکنون // چو باز از در درآید، عدل، چون مرغ / همان ساعت برون پرد ز پرهون // گند مبطل مُحَقِّی را به قولی / روایت کرده حمّاد از فریغون» که مدلول آن قضا ندادنی بودند که از خاتونی خانه‌دار کم‌تر از علم قضا آگاه بودند و با نقل روایتی کسی را باطل و شاید کافر می‌شمردند و به عقل خویش رجوع نمی‌کردند. در چنین اوضاعی است که ناصر خسرو فریاد و اسفا سر می‌دهد و می‌گوید: «سزد گر ز ابر از این شومی بر ایشان / به جای قطر باران خون چکد، خون». ناصر خسرو غیر از دیوان اشعار در برخی آثار منثور خود نیز بر «علما لقبان» عصر خود تاخته است؛ از جمله در آغاز کتاب جامع الحکمتین در فصل «اندر ذکر سبب تصنیف کتاب» می‌گوید: «به علت کافر خواندن این علما لقبان مر کسانی را

که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد، خاصه بر اهل زمین ما که خراسان است و دیار مشرق» (ناصر خسرو، ۱۳۳۲، ص ۱۵).

بدیهی است که با چنین اوضاعی اهل تعقل و فلاسفه دیگر جایگاهی نداشتند و بعضی از عوام نیز با پرهیز از هر گونه چون و چرا، از تعالیم عالمان دین که بر پایه ظاهرینی و تقلید بود، پیروی می کردند؛ تا بدان جا که دیگر گویی «علم و حکمت» از سرزمین خراسان رخت بر بسته بود (رون، ص ۱۱۶)؛ چنان که خود ناصر خسرو در همین کتاب می گوید: «کس نماند بدین زمین که یاد کردیم که علم دین حق را که آن از نتایج روح القدس است با علم آفرینش که آن از علایق فلسفه است جمع توانست کردن؛ از بهر آن که فیلسوف، مر این «علما لقبان» را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت؛ و این «علما لقبان» مر فیلسوف را کافر گفتند تا نه دین حق بماند بدین زمین و نه فلسفه» (ناصر خسرو، ۱۳۳۲، ص ۱۶) و نیز در همان قصیده ۱۸۳ می سراید: «خراسان جای دونان گشت، گنجَد / به یک خانه درون آزاده با دون؟ // نداند حال و کار من جز آن کس / که دونانش کنند از خانه بیرون // همانا خشم ایزد بر خراسان / بر این دونان بباریده است گردون / که اوپاشی همی بی خان و بی مان / درو امروز خان گشتند و خاتون // بر آن تربت که بارد خشم ایزد / بلا روید نبات از خاک مسنون // بلا روید نبات اندر زمینی / که اهلش قوم هامان اند و قارون» و در ادامه از جرم فیلسوف بودن خویش یاد می کند و آن را علت تبعیدش از خراسان می داند: «ازیرا تو به بلخ چون بهشتی / و زینم من به یمگان مانده مسجون // تو از جهلی به مُلک اندر چو فرعون / من از علمم به سِجن اندر چو ذوالنون // ز تصنیفات من زادالمسافر / که معقولات را اصل است و قانون // اگر بر خاک افلاطون بخوانند / ثنا خواند مرا خاک فلاطون». برتلس از مجموعه تالیفات ناصر خسرو نتیجه گرفته که او در تمام آن ها به وجوب کسب و نشر علم تأکید داشته و این فکر در کتاب های او همیشه با شکوه و شکایت از جور و ستم فقیهان جاهل، انحطاط علم، زورگویی جاهلان و این که نمی توان در خراسان آزادانه فکر کرد، همراه است (برتلس، ص ۲۰۲). از دید ناصر خسرو، «عقل نگهدارنده نفس ناطقه و شرف دهنده اوست به شناخت جوهر خویش و علم، فعل عقل است. بنابراین، واضح است که ناصر خسرو فرشته بالقوه یا پری آدمی را که همانا نفس ناطقه باشد، تحت الحمايه عقل قرار داده است و شرف مرتبه عقل را بر نفس ناطقه اثبات نموده، زیرا ادراک کلیات تنها از طریق عقل میسر است. عقل در نور خود قادر است به هستی حق تعالی اقرار کند؛ ولی از ادراک او عاجز است: «عقل آلت است مرا ادراک مبدعات را نه مر ادراک مبدع را» اما از طریق مبدعات می تواند به ادراک مبدع برسد (مشرف، ص ۷۰ - ۷۱). در کتاب جامع الحکمتین (ص ۱۲ - ۱۳) در تبیین ضرورت علم، ناصر خسرو شیوه خاصی در طرح استدلال خود دارد. او می گوید در مواجهه با عالم، قوای عقلانی انسان جویای آن است که معنای امور را دریابد. بنابراین، همواره در پی چیستی اشیا و امور است؛ اما بسنده کردن به این پرسش حد کودکان است و باید آدمی متوجه غایت اشیا نیز

باشد؛ یعنی توجه کند که هر چیز چرا به وجود آمده و فعل آن چگونه است؛ یعنی چگونه عمل می‌کند. توجه به غایت هر چیز وظیفه ذهن جوینده بشر است تا از این طریق در آفرینش خود تأمل کند و بداند که برای چه به وجود آمده است؛ زیرا وجود هر چیز علتی غایی دارد که غایت وجود آن شیء است و اگر غایت نداشته باشد، بیهوده است. بنابراین نفسِ ناطقه علم‌جوی است و همواره در برابر این سه پرسش قرار دارد: چیست، چراست و چگونه است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۲ - ۱۳).

در قرن پنجم، ناآرامی‌های سیاسی و شرایط نابسامان اجتماعی که حاصل سیر شتابان دگرگونی در حکومت‌ها و مسایل مرتبط با آن بود، لزوم توجه به بحث‌های اخلاقی را آشکارتر کرد و می‌توان دریافت که حکیمان و اندیشمندان در چنین شرایطی سخت احساس مسئولیت می‌کردند و در مقام وجدان بیدار جامعه خویش با احساس خطر از انحطاط فرهنگی، قصد داشتند موضوعات اخلاقی و تعلیمی مربوط به تهذیب نفس را در بین اندیشمندان و درس‌خواندگان مطرح کنند و به تدریج زمینه رواج این آموزش‌ها در میان مردم فراهم آوردند. حساسیت به امر تعلیم و پرورش اخلاقی با شدت گرفتن فعالیت‌های اسماعیلیه در قرن پنجم به اوج خود رسید. در مقابل روحیه نظامی‌گری حاکم بر عصر غزنویان و سلجوقیان، و رواج عصبیت مذهبی و نفی دگراندیشان، اسماعیلیه عواملی می‌جستند که موجب تلطیف روح حاکمان جامعه از سوئی و عموم مردم از سوی دیگر شود. علم و تعلیم در نظر اسماعیلیه و ناصر خسرو چنان اهمیت داشت که آنان را «اهل تعلیم» می‌نامیدند (شهرستانیج ۱، ص ۱۴۳). پافشاری و تعصب ناصر خسرو بر دانش‌آموزی و دانش‌اندوزی نیز تنها یک نصیحت اخلاقی ساده نیست، بلکه او علم‌آموزی را در پایه طاعت قرار داده است (مشرف، ص ۶۶). او در کتاب جامع‌الحکمتین در تأویل آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) می‌گوید عدل و احسان و بخشش مال به نزدیکان معنای ظاهری آیه است، اما معنای باطنی آیه این است که بر عالمان فریضه است که علم خود را به آنان که از آن بی‌بهره‌اند، برسانند. بدین ترتیب، او عدالت را در رساندن علم به نادان می‌بیند.

تنها کسی که در خراسان برای ناصر خسرو قابل احترام و ممدوح است، امیر بدخشان معروف به عین‌الدوله است (رون، ص ۱۱۶). ناصر خسرو به درخواست او قصیده ابوالهیثم را شرح و تفسیر کرد و در مقدمه این شرح اشاره کرده در روزگاری که «بازار حکمت کاسد است و مزاج اهل شریعت فاسد» وجود چنین امیری که هم ولایت دنیای دارد و هم ولایت دین، غنیمت است.

ناصر خسرو افزون بر فقیه‌نمایان زهدفروش و عالمان بی‌عمل، در اشعارش بر غلامان «به امارت‌رسیده» نیز تاخته است؛ زیرا سلاطین غزنوی و سلجوقی با تسلط بر خراسان آزار و ستم روزافزون بر مردم روا داشتند و از هیچ ظلم و تجاوزی بر آنان دریغ نکردند و همان‌ها بودند که برای مشروع جلوه دادن حکومت خود، عده‌ای از

فقیه‌نمایان را دور خود جمع و آن‌ها را تطمیع کردند. البته ناصر خسرو، خود نیز روزگاری را در خدمت این حاکمان به عیش و نوش و باده‌گساری گذرانده است.

اما ماجرای عوام در دیوان ناصر خسرو حکایت دیگری است. او هم بر حکومت و فقیهان می‌تازد- که چرا حق اندیشیدن را از مردم سلب کرده‌اند- و هم بر عوام خرده می‌گیرد که چرا به تقلید محض تن داده‌اند و جز «خور و خواب» هیچ نمی‌دانند. در آن زمان، دوری خراسان از مرکز خلافت، این سرزمین را به یکی از مراکز مهم فرق تشیع، از جمله اسماعیلیه، بدل کرده بود. در مقابل، غزنویان و سلجوقیان نیز با سخت‌گیری به مردم در مصادره مالیات و دامن زدن به نزاع‌های مذهبی و اعتقادی، موجبات نارضایتی مردم را فراهم کرده بودند. بنابراین در این ناحیه مردم بیش‌تر به تبلیغات علمای شیعی و نیز داعیان اسماعیلی گرایش داشتند و متقابلاً فشار حکومت نیز بر پیروان و مبلغان تشیع، از جمله پیروان اسماعیلیه شدیدتر بود. حاکمان به کمک فقیه‌نمایان دست به تبلیغات وسیعی بر ضد اسماعیلیان زده بودند تا جایی که ناصر خسرو و امثال او را به بددینی متهم می‌کردند، خونشان را مباح می‌شمردند و در این راه عوام را بر ضد آن‌ها تحریک می‌کردند (رون، ص ۱۱۷). ناصر خسرو از مردم انتظار داشت تا هم‌چو او خرد و حکمت را پاس بدارند و صاحبانش را گرمی بشمارند. آن هنگام که از آنان ناامید می‌شد استدلال و منطق را کنار می‌گذاشت و دوباره به تعبیر مرحوم زرین‌کوب، «غول خوش‌قلب خشم‌آلود» در اشعارش به خروش می‌آمد و همه را دشنام می‌داد: «مر مرا گویی چون هیچ برون نایی؟ / چه نکوهیم، گر از دیو گریزانم // [...] // چون که با گاو و خرم صحبت فرمایی؟ گر تو دانی که نه گوبان و نه خربانم» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۱۹۶). دشتی در تصویری از ناصر خسرو در این‌باره خطاب به این شاعر عبوس می‌گوید: «نه تو گاو‌بانی و نه خربان، اما با عدوت صریح و احتجاج بی‌پروای خود تمام خربانان و گاو‌بانان بلخ را بر ضد خود برانگیخته‌ای... آیا تو متوقع بودی که آنان دست روی دست بگذارند تا تو خران و گاو‌ان را از آخور خلافت عباسی به آخور خلفای فاطمی بکشانی؟ آن هم در عصری که آنان به هراس افتاده و اسنادی از علمای زمان بر رد فاطمیان تهیه کرده بودند». (ناصر خسرو، ۱۳۷۵، ص ۵۶ - ۵۷).

ناصر خسرو دواي درد عوام را دین می‌داند و با پتک آهنین کلمات بر سر و روی آنان می‌کوبد تا از خواب گران بیدارشان کند. او معتقد است چون عامه کارشان تقلید است باید حقایق را با تکرار به گوش آنان تلقین کرد: «جز به تلقین نرهد بی‌خرد از تقلید / که چراغ است به تقلید درون تلقین» (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۲۸۴) و گاه، در این کار زبان به دشنام می‌گشاید شاید ایشان را از خواب بیدار کند: «من با تو سخن نگویم ایراک کری تو؛ و رهبر [تو] از تو کتر؛ من میوه دین همی چرم؛ شو چون گاو تو خار و خس همی چر (ناصر خسرو، ۱۳۱۱، ص ۹۴). دیوان ناصر خسرو سرشار است از ستایش خرد، افتخار به دانایی خود و تحقیر مردم جاهل. بسامد بالای واژگانی همچون ستور، خر، دیو و... در اشعار او شاهدی بر این مدعاست. ناصر خسرو می‌کوشد تا با

خروش و فریاد، خفتگان غافل را بیدار کند؛ اما گویا مردم روزگار او به تقلید و اطاعت محض عادت کرده‌اند و به هیچ قیمت حاضر نیستند تا نوعی دیگر بیندیشند. البته از جامعه‌ای که خرد و دانایی در آن متاعی بی‌بها بود و هر گونه شک و سؤالی را در دین مقدمه انحراف و زندقه می‌انگارند، جز این نیز نمی‌توان انتظار داشت. در چنین وضعی است که روشن‌فکران متعهد جامعه سکوت را جایز نمی‌دانستند، به مبارزه برخاستند و در نهایت یا کشته می‌شدند یا هم‌چون ناصر خسرو به انزوا و تبعید تن می‌دادند (رون، ص ۱۱۹). جلال آل احمد در کتاب در خدمت و خیانت روشن‌فکران (ص ۱۷۷-۱۷۸)، ناصر خسرو را روشن‌فکری آگاه به مسائل دنیای معاصر خود می‌داند، که در نهضتی قدم گذاشته که در آن عهد مترقی بوده و در راه برانداختن ظلم و فقر و جهالت مبارزه می‌کرده است، اما فضای فکری جامعه او هنوز برای این دعوت‌ها آماده نبود: «این است که به اجبار در یمگان می‌نشیند تا از پس مرگش بر گور او امامزاده‌ای بسازند و این، یعنی مرد مبارز روشن‌فکری را به خاموشی عزلت سوق دادن و سپس بر گورش بارگاه ساختن، یعنی که حرفش را تا زنده است نمی‌شنویم تا بمیرد و بدل شود به پناهگاهی خاموش... و این نیز خود از مشخصات اصلی حوزه‌های خودکامگی و استبداد، که وقتی خودکامه‌ای بر مسند قدرت نشسته، عاقبت روشن‌فکر تسلیم‌نشونده قدرت، شهادت است».

شعر ناصر خسرو بستری برای بیان احساسات و عواطف شاعرانه نیست حتی از شاعران دیگر نیز به شدت انتقاد می‌کند که چرا به وصف طبیعت و مدح درباریان پرداخته‌اند و چشمان خود را به روی اوضاع نابه‌سامان جامعه بسته‌اند. بنابراین قصاید ناصر خسرو را می‌توان آینه‌ای دانست که بخش اعظمی از واقعیت‌های جامعه شاعر را منعکس می‌کند (رون، ص ۱۲۱).

اما از منظر دیگر، اشعار ناصر خسرو تیز تریبونی است برای تبلیغ عقاید دینی، فلسفی و اجتماعی اسماعیلیه. او به همه چیز از دید این فرقه می‌نگرد و تمامی آثارش را نیز پس از سفر به مصر و گرایش به باطنیان نگاشته است. از بن‌مایه‌های اصلی اشعار او، انتقاد از جهل و بددینی عوام و فریب‌کاری فقیهان و متشرعان وابسته به حکومت است. همه این مضامین در راستای نشان دادن ناکارآمدی حاکمان، آگاه کردن مردم و در نهایت به قدرت رساندن خلیفه فاطمی، که در جای‌جای دیوان ستایش شده، است. بنابراین جهان‌بینی حاکم بر دیوان اشعار ناصر خسرو در حقیقت، جهان‌بینی فرقه معترض اسماعیلیه است که شاعر خود نیز جزو آنهاست. البته او برخلاف نظر برخی از منتقدان، تنها به عنوان یک مجاهد فرقه‌ای و نماینده یک مکتب، شعر نمی‌سراید؛ بلکه قواعد و اصول زیبایی‌شناختی را نیز می‌شناسد، بیش از آن که یک مبارز معترض باشد، یک هنرمند است. نتایج حاصل از تحقیقاتی که در حوزه زبانی و سبکی اشعار ناصر خسرو انجام گرفته، این مطلب را اثبات می‌کند (رون، ص ۲۳-۲۴).

ناصر خسرو در مثنوی روشنایی‌نامه نظام اخلاقی نظام اخلاقی روشنی را به تناسب با طرز فکر فلسفی خود معرفی کرد. این اولین بار بود که یک نظام اخلاقی فلسفی به رشته نظم فارسی کشیده می‌شد و ناصر خسرو در انتهای مثنوی خود به این موضوع اشاره کرده است که شاعران بزرگی پیش از وی اشعار نغز بسیار سروده‌اند، ولی هیچ‌یک از آن‌ها معانی بکر فلسفی و اخلاقی را که او بیان کرده است، در شعر خود نیاورده است. ه‌رچند مثنوی آفرین‌نامه اب شکور بلخی از آثار تعلیمی به‌جامانده از قرن چهارم است که بیش از روشنایی‌نامه سروده شده است، ولی از لابلای ابیات پراکنده آن به این صورتی که اکنون به دست ما رسیده است، علی‌رغم صیغه تعلیمی و پندوانداز آن، نمی‌توان به نظامی فکری دست یافت (مشرف، ص ۶۵). از نظر او آدمی به دلیل وجود نفس ناطقه به‌طور بالقوه فرشته است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰ -). اما فرشتگی او بالفعل نشده و پنهان است. بنابراین، صفت «پری» دارد. این پری می‌تواند فرشته شود یا دیو. پس پری باید دیو و فرشته بالقوه باشد. نفس ناطقه در وجود آدمی فرشته بالقوه است و نفس غضبی و شهوانی در آدمی دیو بالقوه محسوب می‌شود. آدمیان میان این دو نیرو حرکت دارند و هر یک به دسته‌ای متعلق‌اند، یا نفس ناطقه را به فعلیت رسانده، فرشته شده‌اند و یا مغلوب نفس غضبی و شهوانی گشته، در مقام دیو قرار دارند. اساس این نظریه که منشأ شر و ریشه تمام رذایل نفس در شهوت و غضب است، در کتاب‌های اخلاقی فیلسوفان قرن چهارم مدون شده است. این تقسیم‌بندی سه‌گانه نفس که ریشه در آرای افلاطون دارد، چنانکه در آثار مسکویه و یحیی بن عدی شاهدیم، اساس نظریه اخلاقی و فلسفی قرار گرفت و ناصر خسرو نیز بر همین اساس نظریه تعلیمی و اخلاقی خود را مدون کرد؛ با این تفاوت که در نظریه او نفس شهوانی و نفس غضبی هر دو در مقام دیو قرار گرفته‌اند؛ حال آن‌که در نظریه فیلسوفان اخلاقی نفس غضبیه فضایی نیز دارد، همچون شهامت در دفاع از نفس در برابر خطرات. در نظر ناصر خسرو هرگاه نفس ناطقه از طاعت خارج شود، آن، دیو است و هرگاه بتواند شهوت و غضب را در فرمان خود آرد، فرشته می‌شود (مشرف، ص ۶۹ - ۷۰). سیر تعلیمی آدمی نیز چنین است که باید نخست پری شود، زیرا پری فرشته بالقوه است؛ سپس وظیفه دارد که از راه طاعت فرشته بالفعل شود. در اینجا ناصر خسرو نبی و وصی را در حد فاصل صفات بشری و صفات ملکوتی نفس قرار می‌دهد تا نظام تعلیمی خاص خود را پدیدآورد. از نظر او عقل برای دستیابی به مرتبه فرشتگی کافی نیست و طی این مسیر تنها از راه کتاب و شریعت ممکن می‌شود. رسول (ص) و وصی (ع) در میان مردم و عقول و نفوس (یعنی فرشتگان ابداعی) واسطه‌اند و با کتاب و شریعت مردم را از فرشته بالقوه به فرشته بالفعل می‌رسانند (ناصر خسرو، ۱۳۳۵، ص ۶۹۰ - ۶۹۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود سیر تکاملی انسان از مسیر فرشتگی بالقوه تا مرتبه فرشته بالفعل بر مرکب طاعت میسر می‌شود. در این مسیر آدمی با تمسک به کتاب و شریعت رسول و از طریق اطاعت از رسول و وصی، قوای نفس غضبی و شهوانی را مغلوب خویش ساخته، به مرتبه فرشته بالفعل نایل می‌گردد. اساس تعلیم ناصر

خسرو و راهنمای اخلاقی او برای بشر براساس چنین منشوری نهاده شده است. در این میان توجه خاص او به امر ظاهر و باطن، به نظر می‌رسد بیش از آن که از آرای فیلسوفان متأثر باشد، از دیدگاه‌های صوفیانه تأثیر پذیرفته است (مشرف، ص ۷۰).

در ذکر و شرح حال حکیم بزرگ، ناصر خسرو بیش از این‌ها می‌توان قلم زد. بر محققان و پژوهشگران مستعد و فرهیخته ایران امروز است که به این مهم دست یازند و پرده از حُجُب ستار معارف نهفته در آثار ارزشمند آن حکیم فخیم بردارند؛ باشد که جوانان ایران امروز بر مفاخر فرهنگی دیرینه ایران بنازند و در سایه‌سار سروقدشان ببالند.

منابع

اسعدی، مریم‌السادات (۱۳۸۵ - بهار و تابستان). «سیمای ناصر خسرو پیش از تحول روحی»، پژوهشنامه ادب غنایی، ش ۶، ص ۵ - ۲۴.

آل احمد، جلال (۱۳۴۸). در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، بی‌جا، رواق.

برتلس، آندره یوگنی یویچ (۱۳۴۶). ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آرین‌پور، تهران، بنیاد فرهنگ.

دشتی، علی (۱۳۸۳). تصویری از ناصر خسرو، به کوشش علی ماحوزی، تهران، زوار.

دفتری، فرهاد (۱۳۷۶). افسانه‌های حشاشین یا اسطوره‌های فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، بی‌نا.

رون، مهسا (۱۳۸۶ - پاییز و زمستان). «ناصر خسرو، شاعری متعهد: نگرشی به اشعار ناصر خسرو از منظر جامعه‌شناسی ادبیات»، نامه پارسی، ش ۴۴ - ۴۵، ص ۴۴ - ۴۵.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳). «آواره یمگان»، با کاروان حله، تهران، آریا.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۳). با کاروان حله، تهران، آریا.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۹). تاریخ ادبیات در ایران، چ هجدهم، تهران، ققنوس.

غلامرضایی، محمد (۱۳۷۵). برگزیده اشعار ناصر خسرو، تهران، جامی.

گلرخ ماسوله، اسماعیل (۱۳۸۷ - خرداد). «سفر هست‌ساله ناصر خسرو، هجرتی فکری و اعتقادی: بررسی تحول فکری ناصر خسرو و تأثیر آن در شعر او»، کتاب ماه ادبیات، ش ۱۴، ص ۱۱ - ۲۲.

لوئیس، برنارد (۱۳۳۶). اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.

مشرف، مریم (۱۳۸۷ - بهار). «نظریه تعلیمی ناصر خسرو در مثنوی روشنائی‌نامه»، پژوهش‌های ادب عرفانی، ش ۵، ص ۶۱ - ۸۴.

ناصر خسرو (۱۳۱۱). دیوان اشعار، تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
ناصر خسرو (۱۳۳۲). جامع الحکمتین، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه.
ناصر خسرو (۱۳۷۳). سفرنامه، به کوشش نادر وزین پور، تهران، علمی و فرهنگی.
ناصر خسرو (۱۳۶۳). جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسه هانری کرین و محمد معین، تهران، طهوری.
ناصر خسرو (۱۳۸۴). سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار، چاپ هشتم.
هانسبرگر، آلیس سی (۱۳۸۰)، ناصر خسرو: لعل بدخشان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه روز.
یوسفی، غلام‌حسین، «ناصر خسرو منتقدی اجتماعی»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی.

ستایش های مبالغه آمیز و نکوهش های درد انگیز در دیوان ناصر خسرو

محمود مهدوی دامغانی

با نگاهی گذرا به دیوان شاعر نامور و گرانمایه و رنج کشیده یمگان "حکم ناصر خسرو قبادیانی" دو نکته برجسته توجه خواننده را به خود فرا می‌خواند، ستایش های مبالغه آمیز او از کسانی که به پندار درست یا نادرست خویش آنان را سزاوار هرگونه ستایش می‌دانسته است و ایشان را پیشوا و رهبر دینی خود می‌پنداشته است و نکوهش‌های دردآمیز از کسانی که به هر جهت با اندیشه‌های آمیخته به غلو او سر سازگاری نداشته‌اند، در این مقاله کوتاه برای آگاهی و داوری خوانندگان گرامی نمونه‌هایی از هر دو مورد بررسی می‌شود.

الف) ستایش‌ها: در دیوان ناصر خسرو بیشترین ستایش‌ها درباره ابوتیمیم مستنصر حاکم فاطمی "اسماعیلی" مصر است که به راستی شگفت انگیز است، این نکته را باید به عرض برساند که دانشمندان بزرگ شیعه دوازده امامی ترجیح می‌داده‌اند به سلسله فاطمی، علوی بگویند. برای نمونه می‌توان به قصیده سیدرضی نگاه کرد که به هنگام دل تنگی از قادر بالله عباسی سروده و در آن گفته است:

البس الذل فی دیار الاعادی و بمصر الخلیفه العلوی

در سرزمین دشمنان جامه‌ی زبونی بیوشم؟ در حالی که در مصر خلیفه علوی است (سید رضی، دیوان ص ۹۷۲، علمی، بیروت بی تا)

مناسب به نظر می‌رسد که نخست نگاهی به مدت شصت سال حکومت ناموفق مستنصر داشته باشیم، به این نکته توجه داریم که مؤلفان کتابهای تاریخی و اجتماعی که در روزگار دراز حکومت عباسیان و قدرت فاطمیان آثار خود را نوشته‌اند و از نوشتن مطالب ناروا نسبت به یکدیگر پرهیزی نداشته‌اند به این جهت بهتر دانستم

داوری ها و نوشته های مورخانی را به عرض برسانم که سالیان دراز پس از انقراض هر دو گروه کتابهای خود را نوشته اند، شاید به حقیقت نزدیک تر باشد.

ابوتمیم مُعد ملقب به المستنصر که مشخص ترین ممدوح در دیوان ناصر خسرو است بامداد سه شنبه هفدهم جمادی الاخره سال چهارصد و بیست هجری زاده شده است که برابر سال یک هزار و بیست و نه میلادی است. او در هفت سالگی پدر خود را از دست داد و از همان هنگام به خلافت برگزیده شد و شصت سال و چند ماه خلافت کرد و سرانجام در شب پنج شنبه هیجدهم ذی حجه چهارصد و هشتاد و هفت درگذشت. (ابن خلکان، وفیات، ۳۱۸/۴، مصر ۱۹۴۸م- زامباور، معجم الانساب ص ۱۴۵، قاهره ۱۹۵۱م)

در آغاز خلافت مستنصر، ابوالقاسم علی جرجایی که وزارت پدرش را برعهده داشت انجام کارها را برعهده گرفت، او مردی نویسنده و ستم کشیده بود. (ابن خلکان ۸۴/۳- قلقشندی ۴۸۵/۳- صیرفی، شماره ۳۵ قاهره ۱۹۲۴م).

پس از مدتی کوتاه مادر مستنصر که بانویی سودانی بود زمام کارها را در دست گرفت و خود وزیر انتخاب می کرد و آنان را زیر فرمان خود می داشت و از هریک که می ترسید به کشتن او فرمان می داد و کشته می شد. (زرکلی، الاعلام ۱۸۱/۸ چ ۳ بی جا بی تا).

گرفتاری مردم مصر به روزگار حکومت مستنصر از چند جهت بود که شاید مهمتر از همه گرانی سرسام آور و خشک سالی سختی بود که هفت سال طول کشید و کار به آن جا کشید که گرده نانی به پنجاه دینار خرید و فروش می شد و نوشته اند که سگ و گربه را می کشتند و می خوردند، داستان های این قحطی وحشت آور را در منابع مختلف می توان بررسی کرد، نایابی نان و گندم تا آنجا رسید که همسر و دختران مستنصر برای رهایی از این گرفتاری به بغداد رفتند و این موضوع در سال چهارصد و شصت دو بوده است، برای نمونه بنگرید (یافعی، مرآه، ۱۴۵/۳ چ حیدرآباد، ۱۳۳۸ قمری) (ابوالفراء المختصر، ج ۱۸۶/۲ چ ۱، مصر بی تا).

بدیهی است در این گونه پیشامدها نکوهشی نیست هر چند ممکن است آثار وضعی رفتار ناپسند مردم و دولت مردان باشد که بیرون از دامنه ی این مقاله است.

آن چه درخور بررسی است چیرگی برون از اندازه ی مادر مستنصر بر همه کارهاست به گونه یی که چند وزیر به خواست او نخست از کار برکنار و سپس کشته شدند، مورخ نامور نیمه دوم سده هشتم و سالهای نخستین سده نهم، ابن خلدون در این باره به نسبت مفصل سخن گفته است و دستورهای مادر مستنصر را برای غافل گیری و کشتن دولتمدان و سران سپاهیان را یادآوری کرده است، برای نمونه بنگرید (ابن خلدون، تاریخ، ۶۳/۴ چ بیروت ۱۹۷۱م).

گرفتاری دیگر در دوره خلافت مستنصر روی کار آمدن وزیرانی است که مسلمان نبودند و ادعای مسلمانی داشتند که از جمله صدقه بن یوسف فلاحی است. او یهودی و از مردم عراق بود و هموست که به تحریک و فرمان مادر مستنصر کشته شد. بنگرید (مقریزی، اتعاظ الحنفا ج ۲/۲۶۷ بی جا بی تا).

توجه خواهید فرمود که مقریزی در گذشته به سال هشتصد و چهل قمری است و این کتاب او فقط شرح حال خلفای فاطمی است، و می دانیم مردی به نام بدرالجمالی که از عکا در فلسطین برای نجات مستنصر از گرفتاریها به مصر آمد ارمنی است، او از بردگان ارمنی بود که جمال الدوله او را خرید و به این جهت به جمالی مشهور شده است، بدرالجمالی به فرماندهی سپاهیان مصر رسید و ملقب به امیرالجیوش شد، بدر هنگامی که به مجلس مستنصر وارد شد یکی از قاریان قرآن این آیه را خواند که «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ» همانا خداوند شما را در جنگ بدر پیروزی و یاری داد. (بخشی از آیه ۱۲۳ سوره سوم، آل عمران)

قاری آیه را به تمامی نخواند، زیرا دنباله آیه چنین است «وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» «در حالی که شما ناتوان بودید» مستنصر گفت اگر آیه را به تمامی تلاوت می کرد گردن او را می زدم، خواننده گرامی توجه فرمایند که چگونه در این مجالس برای تملق از قرآن استفاده می کرده اند و آن را دام تزویر می کرده اند و شگفت انگیزتر سخن مستنصر است که گردن می زند، برای آگهی بیشتر از این داستانی لطفا بنگرید (ابن خلکان، و خیات ۲/۱۶۰).

برای آگهی از ثروت مستنصر فاطمی به عرض می رسانم که در منابع آمده است که بیست هزار دکان در شهر قاهره و هشت هزار خانه داشت، فزون بر درآمد این خانه ها و دکانها چند حمام و کاروان سرا و بناهای دیگر هم به او تعلق داشت و "تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل"، مراجعه فرمایید به (سید الصاوی، مجاعات مصر الفاطیمه ص ۸۰ و ۸۲ بیروت ۱۹۸۸م - عبدالله ناصرطاهری، فاطمیان در مصر قم ۱۳۷۹ اش).

وقایع مهم سیاسی که به روزگار در حکمرانی مستنصر روی داده است شگفت انگیز و درخور بررسی است. راست است که پیروان مستنصر پس از شورش بساسیری یک سال در بغداد خطبه به نام او می خواندند و در یمن هم به روزگار حکمرانی علی بن محمد صلیحی خطبه های جمعه و اعیاد به نام مستنصر خوانده می شد، اما باید در نظر داشت که مردم مناطق شمال غربی افریقا (افریقیه) در سال چهارصد و چهل و سه هجری و حاکمان مکه و مدینه به سال چهارصد و چهل و نه نام مستنصر را از خطبه ها حذف کردند و به نام مقتدی خلیفه عباسی خطبه خواندند و اندکی پس از این امور داستانی قحطی و وبای مهر پیش آمد و مستنصر بدر جمالی را به قاهره فرا خواند و از آن پس مستنصر درعمل از همه کارها برکنار بود. لطفا بنگرید (ابن خلدون ۴/۶۶ - ابن خلکان ۴/۳۱۷ - زرکلی، ۸/۱۸۱).

بدانید توسعه طلبی و آزمندی حکومت فاطمی چنین بود که مستنصر به ناچار در کاخ خود محاصره شد و سران نظامی به فتنه انگیزی روی آوردند و پس از تسلط بدر جمالی به اوضاع قاهره و مصر، مستنصر درعمل از کار

برکنار شد و به ظاهر در عید فطر و قربان برای برپایی نماز حضور می‌یافت. لطفا بنگرید (قلانسی، ذیل تاریخ دمشق ۸۴، چ لیدن ۱۹۰۸- ابن تغری، النجوم ۵ ص ۴).

و عباسیان در عراق از ترکان سلجوتی به ویژه از طغرل کمک خواستند و نتیجه آن فشار شدید بر عموم شیعیان و به آتش کشیدن منزل و کتاب خانه برزگانی چون شیخ طوسی و گریز یا هجرت آن چهره‌ی مشخص و نامدار شیعیان دوازده امامی از بغداد به نجف شد. برای آگهی بیشتر لطفا بنگرید (صفا، تاریخ ادبیات، ج ۲/ص ۱۹۴- ۱۹۸ چ ۱، ۱۳۳۶ خوشیدی- خوانساری، روضات ۲۲۵/۶، قم، بی تا).

می‌دانیم که ناصر خسرو بدون هیچ تردید به سال سیصد و نود و چهار زاده شده است و خود به این موضوع تصریح کرده و گفته است:

بگذشته ز هجرت پس سیصد و نود و
بگذاشت مرا مادر بر مرکز اغبر
چهار

دیوان، چاپ مینوی و محقق، ص ۵۰۷- حاج سید نصرالله تقوی ۱۷۳
دگرگونی ناصر هم به سال چهارصد و سی و هفت در چهل و سه سالگی او اتفاق افتاده است، هر چند ناصر خسرو توجه خود را به خرد جوئی در چهل و دو سالگی خود می‌داند و می‌گوید:

پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو
جویای خرد گشت مرا نفس سخنور

غنی زاده، مقدمه سفرنامه ص نه

از هنگام تغییر حال ناصر خسرو تا پایان زندگی او که به سال چهارصد و هشتاد و یک بوده است. (خروز انعز، سخن و سخنوران ۱۵۴ چ ۲ تهران ۱۳۵۰ خورشیدی) مستنصر فاطمی بر مسند حکومت مصر بوده است و ملاحظه گردید که مستنصر تا شش سال پس از مرگ ناصر خسرو زنده بوده است، به این سبب عمده ستایشگری ها در دیوان ناصر خسرو از این خلیفه فاطمی است که بخشی از سیره و سیاست او را در صفحه های پیش ملاحظه فرمودید.

سخت شگفت آور است که ناصر خسرو در دیوان خود از حضرات امام حسن و امام حسین که دروهای خداوند نثارشان باد نام نبرده است و از امام باقر(ع) فقط دو بار در صفحات ۶۷ و ۱۴۴ و از حضرت سجاد و حضرت صادق فقط یک بار نام برده است، صفحات ۶۷ و ۵۰۵ دیوان چاپ مینوی و محقق:

نباید فزون از اندازه باشد به آوردن چند نمونه قناعت می‌شود و داوری برعهده ی خوانندگان ارجمند خواهد بود، لطفاً به این بیتها که در صفحه های یکصد و چهل و هشت و یکصد و چهل و نه چاپ سیدنصرالله تقوی آمده است و مبالغه یی که در آن گنجانده شده است بنگرید.

یعنی چهره حضرت امیرالمومنین

بیابان

وان منظر مبارک و آن مخبر
ره را ز فخر جز به مژه مسپر
گردون به جای حضرت او کردر
زیب و جمال معرکه و منبر
مجهول بود و بی‌سلب و زیور
دین عود بود و خاطر تو مجمر...!
؟

گرت آروزوست صورت او دیدن
بشتاب سوی حضرت مستنصر
خورشید پیش طلعت او تیره
ای یافته به تیغ و بیان تو
بی صورت مبارک تو دنیا
معروف شد به علم تو دین زیرا

درقصیده دیگری که در صفحه یکصد و هفتاد و هفت همان چاپ آمده است شاعرگران‌مایه ضمن ستایش فراوان از شعر خود چنین فرموده اند:

ای فایده مردمی و مفخر مفخر...
چون بر حجرالاسود و بر خاک پیمبر
شش سال نشستم به در کعبه
مجاور؟

ای صورت علم و تن فضل و دل
حکمت
حقا که به جز دست تو بربل ننهادم
شش سال بی‌بوم بر ممشول مبارک

به نظر می‌رسد که حکم قبادیان چنان شیفته ممدوح شده است که "ترک ادب شرعی" را به فراموشی

امام الانام است و فخر الامم
کسی علم و ملک سلیمان به هم؟
که بیرون شد از دین بدو بازویم؟
نه جز در عطاهاش کان نعم

سوی ترجمان کتاب خدای
نکرد از بزرگان عالم جز او
امام تمام جهان بو تمیم
نه جز بر زبانش «نعم» را مکان

سپرده است: لطفاً به این بیت ها بنگرید و خود داوری فرمایید: (ص ۲۶۳ همان چاپ و ص ۶۳ مینوی و محقق)

چنین به نظر می رسد که سرودن بیت آخر متأثر است از این بیت قصیده ی فرزندق که در ستایش حضرت علی بن حسین سجاد سروده است.

برای
از
ما قال لاقطُ الا فی شهده
لولا التشهّد کانت لاءه نعمُ
آگهی
تمام

قصیده ی فرزندق در منابع کهن بنگرید به: (ابواسحاق ابراهیم حصری ج ۱۰۳/۱ دارالجیل، بیروت ۱۹۷۲) و در منابع تازه تر نگاه فرمایید (امین، سید محسن، اعیان الشیعه ج ۶۳۵/۱ بیروت ۱۴۰۳ق) در ابیات گذشته ملاحظه می فرمایید که بوتمیم یعنی مستنصر را «امام تمام جهان!» دانسته است. آیا رسیدن به مقام "حجت خراسان" این گونه گزافه گویی را می طلبد؟ و متأسفانه گویا جهان تا بوده همین بوده و تا هست همین است.

در این میان به خود شیفتگی ناصر خسرو نه تنها شگفت آور که عبرت انگیز است. به این بیت دقت فرمایید:

سقراط اگر به رجعت باز آید
عشری گمان بریش ز عشرینم

۲۷۱ چ تقوی

لطفاً به این چند بیت بنگرید و خود داوری فرمایید:

از روح شریف عزّ ارواحی
ای معدن فتح و نصر مستنصر
من بنده توانگرم به علم تو
گر چه به تن از جهان اجسامی
شاهان همه روبه و تو ضرغامی
زیرا که تو گنج علم علّامی

ص ۴۰۹ چاپ تقوی، ص ۳۸ مینوی و محقق

خواننده گرامی حق دارد که از این همه شاهد به ستوه آمده باشد، با این همه اجازه می خواهم این بخش را با این چند بیت به انجام رسانم که در ص ۴۳۱ چ تقوی و ۴۳۷ چ مینوی و محقق آمده است:

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم
پیش داعی من امروز چو افسانه
جفت گشته دستم با حکمت لقمانی
حکمت ثابت بن قره حرّانی

و است
داغ مستضر بالله نهادستم
آن خداوند که صدشکر کند قیصر
بر بُر و سینه و بر پهنه ی پیشانی مدح
گر به باب الذهب آردش به دربانی

مبالغه آمیز را به این جا می رساند که می گوید:

از
ای به ترکیب شریف تو شده
غرض ایزدی از عالم جسمانی
حاصل

خوانندهای گرامی می پرسم که مگر از دیدگاه انسان مسلمان شیعه ی اسماعیلی کسی سزاوارتر از حضرت ختمی مرتبت وجود داشته و دارد؟ و گویا حکیم قبادیان نشنیده بوده است که آن حضرت مکرر دستور داده و فرموده اند «احثو التراب فی وجوه المداحین» و «احثوا فی وجوه المداحین التراب».

برچهره و دهان ستایشگران که فرون از اندازه ستایش می کنند خاک بر افشانید. برای آگهی از منبع هر دو حدیث لطفاً بنگرید (سیوطی، جامع الصغیر، به شماره ۲۳۴ و ۲۳۵، دارالفکر بیروت بی تا)

درپا برگ از سوی مصحح جامع منابع دیگر هر دو حدیث مطرح شده است، در مورد خود ستودن هم گویا ناصر خسرو نخوانده بوده است که «ولاتزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی» (بخشی از آیه ۳۲ سوره ۵۳)

«خودهایتان را پاک مشمرید که پروردگار به آن کس که پرهیز گار است داناتر است»

اینک، چند نمونه از دشنام های حکیم قبادیان را که به مخالفان خود ارزانی فرموده اند ملاحظه می فرمایید:

اگر ظاهری مردمی را بجستی
ولیکن بقر نیستی سوی دانا
به طاعت برون کردی از سر خری را
مرا همچو خود خر همی چون شمارد
اگر جویدی حکمت باقری
چه ماند همی غل مر انگشتی را؟

ص ۱۴ تقوی و ۱۴۲ مینوی و محقق

گر شریعت همه را بار گران است رواست
بار از خر بنهند آخر و زینها ننهند
سپس باقر و سجاد روم در ره دین
بار اگر خر کشد این عامه همه پاک خرنند
زانکه اینها سوی ایزد بسی از خر بترند
تو بقر رو سپس عامه که ایشان بقرند

ص ۱۰۰ تقوی و ۶۵ مینوی و محقق

من میوه دین همی خورم شو
پر خاش مکن سخن بیا موز
چون گاو تو خار و خس همی خور
از من چه رمی چو خر ز قسور

ص ۱۵۵ تقوی-۹۲ مینوی و محقق

شگفتا که ناصر خسرو گاه مخاطب خود را خوک و سگ می شمرد برای نمونه لطفا بنگرید به ص ۴۰۳ چاپ تقوی، و ص ۴۰۹ همان چاپ، راست است که ناصر ستم دیده و رنج غربت کشیده است با این همه آیا شایسته است که مخالف خود را «سگ کهدانی» «دیوانه» «غول بیابانی» «گوساله» «راه زن» خطاب کند؟ که تمام این کلمات را می توانید در قصید ص ۴۲۹ چاپ تقوی، با مطلع زیر بیابید.

بگذر ای باد دل افروز خراسانی
بر یکی مانده به یمگان دره زندانی

گویا حکیم قبادیانی آیه مبارکه «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّقَابِ» آیه ۱۱ از سوره ۴۹، حجرات را ندیده و نخوانده است، رشیدالدین میبیدی در تفسیر کشف الاسرار این گونه ترجمه کرده است «و بر یکدیگر طنز مدارید و مخندید» و ابوالفتوح رازی در تفسیر خود روشن تر معنی کرده است «و عیب مکنید خودتان را و نه بد بخوانید به لقب ها».

این ها نمونه اندکی که بود و به مصداق «مشت نمونه خروار است» عرضه شد، این بنده با پاسداشت مقام علمی و شاعری حکیم فرزانه ناصر خسرو خواستم بگویم ای کاش آب زلالی که در دیوان ناصر خسرو تشنگان مکارم را سیراب می کند به همین اندازه هم آرایش نمی داشت: از حوصله‌یی که برای خواندن این مقاله مبذول داشتید سپاسگزار و ممنونم:

منابع

قرآن مجید

- ابن تغری، یوسف النجوم الزاهرة افت دارالکتب وزارت الثقافة مصر بی تا
- ابن خلدون، عبدالرحمن کتاب العبر اعلمی بیروت ۱۹۷۱ م
- ابن خلکان، احمد و خیات الاعیان به کوشش محمد یحیی الدین عبدالمجید مصر ۱۹۴۸ م
- ابوالفداء اسماعیل المختصر فی اخبار الشبر چ ۱ حسینیه مصر بی تا
- امین، سید محسن، اعیان الشیعه به کوشش محسن الامین بیروت ۱۴۰۳ ق
- حُصری قیروانی، ابراهیم زهرالاداب داراللیل بیروت ۱۹۷۲ م
- خوانساری، محمد باقر روضات الجنات اسماعیلیان قم بی تا
- ذهبی، محمد العبر به اهتمام خوادسید کویت ۱۹۶۱ م
- رازی، ابوالفتوح روح الجبان به کوشش ابوالحسن شعرانی تهران ۱۳۸۶ ق
- زامباور معجم الانساب قاهره ۱۹۵۱ م
- زرکلی، خیرالدین الاعلام چ ۳ بی تا بیروت
- سید رضی، محمد دیوان اعلمی بیروت بی تا
- سیوطی، جلال الدین جامع الصغیر بیروت دارالفکر بی تا
- سید الصاوی مجاعات مصرالفاطمیه بیروت ۱۹۸۸ م
- صیرفی، علی الاشاره الی من نال الوزاره قاهره ۱۹۲۴ م
- صفا، دکتر ذیح الله تاریخ ادبیات در ایران چ ۱ تهران ۱۳۳۶ خورشیدی
- غنی زاده مقدمه سفر نامه ناصر خسرو افسر رشدیه تهران محمودی بی تا
- فروزانفر، بدیع الزمان سخن و سخنوران چ ۲ تهران خوارزمی ۱۳۵۰ خورشیدی
- قلاسنی، حمزه ذیل تاریخ دمشق لیدن ۱۹۰۸
- قلانسی، ابوالعباس احمد صبح الاعشی افسر از چاپ دارالکتب بی جا بی تا
- میبدی، رشید الدین ابولفضل کشف الاسرار به کوشش علی اصغر حکمت تهران امیر کبیر ۱۳۶۱ خورشیدی
- مقریزی، احمد اتعاض الحنفا بی جا بی تا
- ناصر خسرو، دیوان به کوشش سید نصرالله تقوی تهران ۱۳۳۹ خورشیدی
- ناصر خسرو، دیوان به کوشش منیوی و محقق تهران ۱۳۵۷ خورشیدی

ناصری طاهری، دکتر عبدالله فاطمیان در مصر ۱۳۷۹ خورشیدی
یافعی، عبدالله مرآة الجنان حیدر آباد دکن ۱۳۳۸ قمری

ناصر خسرو: دو جایگاه، دو دیدگاه

محمود تقی‌زاده داوری^۱

در آثار ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی مروزی (۳۹۴-۴۸۱ هـ ق) دو دسته ادبیات مدح و قدح، تمجید و تقبیح حکومت‌ها و حاکمان هم‌عصر او دیده می‌شود. در دسته‌ای، از سلاطین به نیکی نام می‌برد و دستگاه و دربار پرشکوه آنان را تحسین می‌کند، و در دسته‌ای دیگر، همان سلسله را سبّ و لعن می‌گوید و از مظالم و مفسد آنان شکوه می‌کند. حال سؤال این است که این دو لحن و دو گفتار چگونه با هم جمع می‌شوند؟ نویسنده این سطور با تمسک به نظریه «ارتباط ذهنیت با عینیت» بین آراء، افکار و دیدگاه‌های ناصر خسرو در هر مرحله از زندگی با موقعیت، منصب و جایگاه اجتماعی - سیاسی‌ای که وی در درون آن جامعه احراز کرده، ارتباطی وثیق دیده و مواضع فکری و سیاسی متضاد وی را به جایگاه‌های اجتماعی متفاوت او ربط داده است. مواضع محافظه‌کارانه ناصر خسرو در مرحله اول زندگی او با جایگاه نسبتاً مهم دبیری‌اش در دستگاه غزنویان و سلجوقیان و همچنین مواضع تند و پرخاشگرانه‌اش در انتقاد از سلجوقیان و عباسیان، با موقعیت ممتاز نمایندگی ویژه او در دستگاه خلافت فاطمیان، می‌تواند با این نظریه تفسیر روشنی یابد. در این مقاله، کتاب سفرنامه به‌عنوان نماینده رویکرد نخست و کتاب دیوان اشعار به‌عنوان نمونه رویکرد دوم او معرفی شده است.

مقدمه

نکته اول: امروزه در محافل علمی، کاملاً پذیرفته شده است که دانشمندان و متفکران تنها افراد انسانی اندیشه‌ورز نبوده بلکه به‌طور هم‌زمان در قالب‌های اجتماعی خانوادگی، خویشاوندی، شهری، روستایی، نژادی، قبیله‌ای، گروهی، شغلی، صنفی، حرفه‌ای و دسته‌جات سیاسی و امثال آن حضور دارند. از این‌رو شخصیت، آراء، افکار، دیدگاه‌ها و مواضع مختلف فکری آنها را نمی‌توان تنها با عوامل صرفاً زیستی؛ یا معرفتی و روان‌شناختی

^۱ دانشیار دانشگاه قم، davari@Qom.ac.ir

توضیح داد، بلکه عوامل جامعه‌شناسانه نظیر موقعیت‌های شغلی و حرفه‌ای، وابستگی‌های فرهنگی و سیاسی، محیط و شرایط اجتماعی آنها نیز باید مورد توجه قرار گیرد. (تقی‌زاده داوری، ۱۳۹۳)

این رویکرد و این شیوه پژوهش که در دانش جامعه‌شناسی معرفت دنبال می‌شود، ابتدا در قرن نوزدهم، توسط کارل مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی (1845- 1846) مطرح شده است، او در ابتدا نوشت:

It has not occurred to any of these philosophers to inquire into the connection of German philosophy with German reality, the relation of their criticism to their own material surroundings. (Marx x Engels, 1947, P. 6)

و سپس دیدگاهی کلی را مطرح ساخت که:

The ideas of the ruling class are, in every epoch, the ruling ideas. (Ibid, P. 39)

ولی کارل مانهایم در کتاب ایدئولوژی و اتوپیا (1929-1931)، ضمن نقد دیدگاه طبقاتی مارکس، اصل ایده ارتباط اندیشه متفکران با جایگاه اجتماعی آنان را مورد حمایت قرار داده و نوشت:

The very fact that each thinker is affiliated with particular groups in society – that he occupies a certain status and enacts certain social roles – colors his intellectual outlook. Men do not confront the objects of the world from the abstract levels of a contemplating mind as such, nor do they do so exclusively as solitary beings. On the contrary, they act with, and against one another in diversely organized groups, and while doing so, they think with and against one another. (Mannheim, 1954, P. 3)

به هر تقدیر، این رشته در ادامه با پژوهش‌های فریتز مک لوب در کتاب:

The Production and Distribution of Knowledge in the United States (1962)

و تحقیقات لوئیس کوزر با عنوان (1965) Men of Ideas به خوبی بسط یافته است.

قابل ذکر است معلم شهید، مرتضی مطهری در کتاب شریف جامعه و تاریخ (۱۳۵۸)، همین بحث را در قالب رابطه اندیشه با کار و عمل، رابطه وجود فردی انسان با وجود اجتماعی وی، رابطه بخش فرهنگی و معنوی جامعه با بخش اقتصادی و مادی آن مطرح ساخته و دیدگاه مشهور مارکس در این زمینه یعنی رابطه یک‌طرفه روبنا با زیربنای اقتصادی را به شدت نقد و رد کرده است. او ضمن پذیرش رابطه متقابل اندیشه با کار و محیط اجتماعی، اصل تقدّم کار بر اندیشه و اصل تقدّم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی او، و اصل تقدّم جنبه مادی جامعه بر جنبه‌های معنوی آن را نفی کرده است. (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۳۸۸-۴۰۲)

ناصر خسرو: دو دیدگاه در دو جایگاه

می‌دانیم حکیم ابومعین ناصر خسرو در اواخر قرن چهارم هجری (۳۹۴ ق) در ناحیه قبادیان خراسان، در ناحیه شمال شرقی جهان اسلام متولد شده است. از این رو مناسب است جهت روشن تر شدن بحث، ابتدا محدوده جهان اسلام در اواخر قرن چهارم و قرن پنجم توضیح داده شود.

محدوده جهان اسلام در عصر ناصر خسرو را می‌توان به شکل یک مربع مستطیل در نظر گرفت که در ضلع شرقی، انتهای فوقانی آن به منطقه ترکستان (شامل سرزمین‌هایی از قزاقستان، قرقیزستان و تاجیکستان و چین امروز)؛ و انتهای تحتانی آن به سرزمین‌های نواحی غرب میانی هند امروز (ایالت گجرات)؛ و قسمت میانی این ضلع، به منطقه وسیع بدخشان (بخشی در تاجیکستان و بخشی در افغانستان امروز) می‌رسیده است. در نواحی میانی این مربع مستطیل، سرزمین‌های قفقاز، ارمنستان، و گرجستان در ناحیه بالا، و سرزمین‌های یمن و سومال در ناحیه پایین قرار داشته‌اند. در ضلع غرب، انتهای فوقانی آن به سرزمین اندلس (اسپانیای امروز) به مرکزیت قرطبه (کوردوبا)؛ و انتهای تحتانی به صحرای بربر به مرکزیت سجلماسه (در انتهای جنوب شرق مغرب). و در بخش میانه به شهرهای فاس و طنجه در مغرب امتداد داشته است.

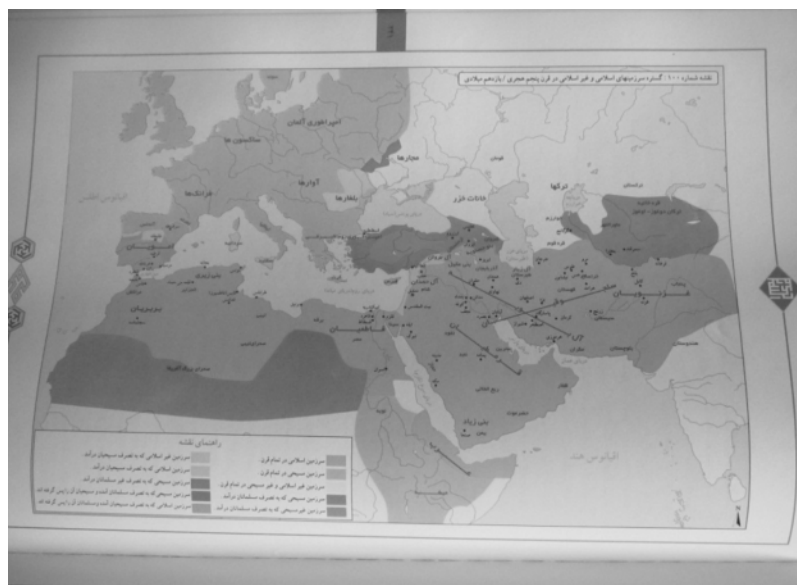
بر این دنیای پهناور، سه امپراطوری نیرومند حکومت می‌کرده است: عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ هـ ق) با پایتختی بغداد بر نیمه شرقی و گاه نیز بر بخش‌هایی از نیمه غربی جهان اسلام؛ فاطمیان (۲۹۷-۵۷۶ هـ ق) با پایتختی قاهره بر نیمه غربی جهان اسلام؛ و امویان (۱۳۸-۴۲۲ هـ ق) با پایتختی قرطبه بر سرزمین‌های اندلس.

سلاطین مرابطون (۴۴۸-۵۴۱ هـ ق) به مرکزیت فاس (در مراکش) با هم‌پیمانی با امویان اندلس؛ سلاطین آل‌بویه (۳۲۰-۴۴۷ هـ ق) به مرکزیت بغداد و سلاطین آل‌زیار (۳۱۹- بعد از ۴۸۳ هـ ق) در گیلان، مازندران و گرگان؛ و سلاطین غزنوی (۳۴۴-۵۸۳ هـ ق) به مرکزیت غزنه و بلخ (در افغانستان فعلی)؛ و سلاطین سلجوقی (۴۲۹-۵۷۷ هـ ق) به مرکزیت نیشابور و مرو، با هم‌پیمانی با عباسیان بغداد بر شرق تا غرب این جهان پهناور، حکم میرانده‌اند.

نقشه جهان اسلام در قرن پنجم، برگرفته از کتاب اطلس شیعه، رسول جعفریان، تهران، انتشارات سازمان

جغرافیایی نیروهای مسلح، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

ناصر خسرو با سلطان محمود غزنوی (حکومت ۳۸۹-۴۲۱ ق) و مسعود اول (ح ۴۲۱-۴۳۳ ق) و مودود پسر مسعود اول (ح ۴۴۰-۴۴۱ ق) و مسعود دوم پسر



مودود (ح ۴۴۰ به مدت چند هفته) و علی پسر مسعود اول (ح ۴۴۰-۴۴۱ق) و عبدالرشید پسر محمود (ح ۴۴۱-۴۴۴ق) و فرخزاد پسر مسعود دوم (ح ۴۴۴-۴۵۱ هـ ق) و ابراهیم پسر مسعود دوم (ح ۴۵۱-۴۹۲ق) از سلسله سلاطین و امرای غزنوی در سرزمین‌های خراسان؛ و نیز با طغرل بیک (ح ۴۲۹-۴۵۵ق) و برادرش جغری بیک (ح؟) و آلپ ارسلان (ح ۴۵۵-۴۶۵ق) و ملک شاه (ح ۴۶۵-۴۸۵ق) از سلسله سلاطین سلجوقی در شمال بلاد خراسان و طبعاً با وزارت و زرای آنان یعنی عمیدالملک گندری (م ۴۵۶ق) و خواجه نظام الملک طوسی (م ۴۸۵ق) معاصرت داشته است.

او همچنین با منوچهر پسر قابوس (ح ۴۰۳-۴۲۳ق) و انوشیروان پسر منوچهر (ح ۴۲۳-۴۳۵ق)، و جستان پسر منوچهر (ح؟) و عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر پسر قابوس (متوفی بعد از ۴۷۵ق) و گیلانشاه پسر اسکندر (ح؟) از امرای زیاری طبرستان و دیلمان؛ و نیز با حکمرانی سلطان‌الدوله، ابوشجاع (ح ۳۹۱-۴۰۳ق)، و قوام‌الدوله، ابوالفوارس (ح ۳۹۱-۴۰۷ هـ ق) و سماء‌الدوله، ابوالحسن (ح ۴۰۰-۴۰۳ق) و جلال‌الدوله ابوطاهر (ح ۴۰۴-۴۲۳ق) و ابوکالیجار مرزبان (ح ۴۰۳-۴۲۷ق) و ملک رحیم ابونصر (ح ۴۲۷-۴۳۴ق) و ابومنصور فولادستون (ح ۴۳۴-۴۴۷ق) از سلاطین و امرای آل‌بویه بغداد و نواحی مرکزی و جنوبی ایران هم‌دوره بوده است. ناصر خسرو همچنین با خلفای عباسی بغداد ابوالعباس احمدالقادر (ح ۳۸۱-۴۲۲ق)، ابوجعفر عبدالله القائم (ح ۴۲۲-۴۶۷ق)، ابوالقاسم عبدالله مقتدی (ح ۴۶۷-۴۸۷ق) هم‌دوره بوده، و با الحاکم بامرالله ابوعلی منصور (ح ۳۸۶-۴۱۱ق)، الظاهر لإعزاز دین الله ابوالحسن علی (ح ۴۱۱-۴۲۷ق) و المستنصر بالله ابوتمیم مَعَد (ح ۴۲۷-۴۸۷ق) از سلسله خلفای فاطمی مصر، و با تعدادی از خلفا و سلاطین اموی اندلس از جمله سلیمان بن حکم (شروع حکومت ۳۹۹ق)، و هشام بن حکم (؟) و محمد بن هشام آخرین سلطان اموی (انتهای حکومت در ۴۲۲ق) معاصر بوده است.

زندگی شغلی و علمی ناصر خسرو بر مبنای اهداف این مقاله، کلاً به دو مرحله تقسیم می‌شود. مرحله اول، خود شامل سه بخش است:

اول، دوره تحصیل علوم عقلی و نقلی رایج در قبادیان در نواحی بلخ؛ و دوم، دوره اشتغال به شغل دیوانی در دربار سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی در همین شعر که دومین پایتخت آنان شمرده می‌شد، و سپس ادامه همین حرفه در دستگاه طغرل بک و چغری بک سلجوقی در شهر مرو، مرکز حاکمیت آنان؛ و دوره سوم استعفا از مشاغل دولتی در جمادی الثانی ۴۳۷ق در سن ۴۲ سالگی و حرکت به سمت حجّ از طریق ترکیه، شامات و مصر به مدت هفت سال و بازگشت به بلخ در پنجاه سالگی در جمادی الثانی ۴۴۴ق. این مرحله که حدود پنجاه سال از عمر ناصر خسرو را دربرمی‌گیرد اگرچه در واقع مرگب از مقاطع و ادوار ناهمساز و ناهمخوان است وی برآیند فکری و عملی آن یکدست و همخوان است. ناصر خسرو در اوایل کتاب سفرنامه (ص ۲) گفته که در

جوانی روحیه عیاشی داشته و اشعار هرز می‌سروده است. که نشانه خامی و سربه‌هوایی و کمی عقل وی است؛ او همچنین گفته که به شغل دیوانی و دبیری در دربار سلاطین (ص ۱) مشغول بوده که با وقت‌شناسی، دقت، حزم و احتیاط و محاسبه‌گری او مناسب است؛ او همچنین از سفر طولانی خود به حج پس از کناره‌گیری از مناصب اداری خبر داده (ص ۳) که با عشق و شور و اشتیاق و خودفراموشی او سازگاری دارد. ولی عجیب اینکه، این سه دوره به ظاهر متضاد و ناسازگار، در ظرف وجودی ناصر خسرو، افکار و آراء و نگرش و دیدگاه و خط‌مشی سیاسی یکدست و یکپارچه و به‌واقع ملایم و معتدل و واقع‌گرا و محافظه‌کارانه‌ای را پدید آورده که در جای جای کتاب سفرنامه او مشهود است. سفرنامه ناصر خسرو نماینده این مرحله از زندگی اوست و در آن پُر است از تعریف و تمجید و احترام و ذکر خیر، و گزارشاتی از مشی معتدل و مسالمت‌جوی وی. او اگرچه دارای گرایش شیعی آشکار است (نحوه صلوات بر پیامبر و آل او) ولی در هیچ جای این کتاب، اثری از تعصب مذهبی، تندخویی سیاسی، دشنام و لعن و نفرین دیده نمی‌شود. شواهد تأییدکننده این نظر عبارتند از:

۱. درباره غزنویان گفته است:

الف: «عادت ایشان [اهل مصر] چنان بود که سلطان در سالی به دو عید خوان بنهد و بار دهد خواص و عوام را. آنکه خواص باشند در حضرت او باشند و آنچه عوام باشند در دیگر سراها و مواضع. و من اگرچه بسیار شنیده بودم - هوس بود که به رأی اللعین ببینم. با یکی از دبیران سلطان - که مرا با او صحبتی اتفاق افتاده بود و دوستی پدید آمده - گفتم: من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده‌ام، چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود، ایشان پادشاهان بزرگ بودند، با نعمت و تجمل بسیار، اکنون می‌خواهم که مجلس امیرالمؤمنین را هم ببینم». (سفرنامه، ۱۳۸۱، ص ۹۷)

ب: او اشعاری نیز در وصف غزنویان سروده که جنبه پندگیری و عبرت‌آموزی دارد:

به ملک ترک چرا غره‌اید یاد کنید جلال و دولت محمود زاولستانرا

کجاست آنکه فریغونیان زهیبیت او زدست خویش بدانند گوزکانانرا

چو هند را به سُمّ اسب ترک ویران بیای پیلان بسپرد خاک ختلانرا
کرد

کسی چنو بجهان دیگری نداد نشان همی به سندان اندر نشاند پیکان را

وز اوج کیوان سربر فراشت ایوان را	چو سیستان ز خُلف ری ز رازیان بستد
چنو فریفته بود این جهان فراوانرا	فریفته شده می‌گشت در جهان آری
هزار سال فزون باد عمر سلطانرا	شما فریفتگان پیش او همی گفتید
بزیر دندان چون موم یافت سندانرا	به فرّ دولت او هرکه قصد سندان کرد
چنانکه کعبه است امروز اهل ایمان را	پریر قبله احرار زاولستان بود
که زیر خویش همی دید برج سرطان را	کجاست اکنون آن مرد و آن جلالت و جاه
چون تیز کرد برو مرگ چنگ و دندانرا	بریخت چنگش و فرسوده گشت دندانش
بسا که گریان کرداست نیز خندانرا	بسا که خندان کرداست چرخ گریانرا

(دیوان اشعار، ص ۸ و ۹)

باید یادآور شد که ناصر خسرو در دوره دبیری‌اش در دستگاه غزنویان به احتمال زیاد از خصومت آنان نسبت به فاطمیان مصر خبر داشته و می‌دانسته که سلطان محمود، سفیر خلیفه فاطمی را به حکم علمای متعصب دربارش به قتل رسانده و پسرش سلطان مسعود نیز، وزیر سابق پدرش را به جرم عبور از مصر در سفر حج، به حکم خلیفه بغداد گردن زده است. (تقی‌زاده، بی‌تا، ص ۲۹) ولی با این حال ناصر خسرو در سفرنامه‌اش از آنان

بدگویی نکرده است زیرا این وقایع مربوط به دوره قبل از داعی‌گری وی بوده و او در آن دوره حمیت و تعصب دینی نداشته است.

۲. درباره سلجوقیان اظهار داشته:

الف: در ربیع‌الآخر سنهٔ سبع و ثلاثین وأربعمائه که امیر خراسان ابوسلیمان جغری بیک، داود بن میکال بن سلجوق بود، از مرو برفتم به شغل دیوانی و به پنج دیه مروالرود فرود آمدم. (سفرنامه، ص ۱)

ب: روز شنبه یازدهم شوال در نیشابور شدم، پنج‌شنبه این ماه کسوف بود، و حاکم زمان طغرل بیک محمد بود. برادر جغری بیک و بنای مدرسه‌ای فرموده بود، به نزدیک بازار سراجان، و آن را عمارت می‌کردند و او خود به ولایت‌گیری به اصفهان رفته بود، بار اول، و دویم ذی القعدة از نیشابور بیرون رفتم در صحبت خواجه موفق که خواجه سلطان [طغرل] بود. (همان ص ۳ و ۴)

ج: و این لوردغان سرحد پارس است و از آنجا به خان لنجان رسیدیم. و بر دروازه شهر نام سلطان طغرل بیک نوشته دیدم. و از آنجا به شهر اصفهان هفت فرسنگ بود. مردم خان لنجان عظیم ایمن و آسوده بودند، هر یک به کار و کدخدایی خود مشغول. (همان ص ۱۶۵)

د: هشتم صفر سنهٔ اربع و اربعین و اربعمائه بود که به شهر اصفهان رسیدیم... و چون سلطان طغرل بیک ابوطالب محمد بن میکال بن سلجوق رحمه الله علیه آن شهر [اصفهان] بگرفته بود، مردی جوان آنجا گماشته بود، نیشابوری، دبیری نیک با خط نیکو، مردی آهسته، نیکو لقا، و او را خواجه عمید [الملک کندری] می‌گفتند، فضل دوست بود و خوش سخن و کریم. و سلطان فرموده بود که سه سال از مردم هیچ چیز نخواهند. و او بر آن می‌رفت، و پراکندگان همه روی بوطن نهاده بودند. و این مرد از دبیران سوری بوده بود. (همان ص ۱۶۶)

ه: دوازدهم جمادی الآخرهٔ به شهر مرو الرود رسیدیم... و امیر خراسان، جغری بیک ابوسلیمان داود بن میکال بن سلجوق بود. و وی به شبوررغان بود و سوی مرو خواست رفتن، که دارالملک وی بود. (همان ص ۱۷۲)

و: و ما سوی بلخ برفتیم، به راه میان روستا، و برادرم خواجه ابوالفتح به راه دشت به دستگرد آمد و در خدمت وزیر [احتمالاً عمیدالملک] به سوی امیر خراسان [احتمالاً جغری بیک سلجوقی] می‌رفت. (همان ص ۱۷۳)

۳. ناصر خسرو در سفرنامه در زمینه عدالت و امنیت بلاد تحت حاکمیت زیاریان طبرستان و دیلمان گفته: «چون از آنجا [خرزویل، دهی پس از قزوین] برفتیم، نشیبی قوی بود، چون سه فرسنگ برفتیم، دیهی از حساب طارم بود. برزالخیر می‌گفتند، گرمسیر بود و درختان بسیار از آنار و انجیر بود و بیشتر خودروی بود. و از آنجا برفتم. رودی آب بود که آن را شاهرود می‌گفتند، بر کنار رود دیهی بود که خندان می‌گفتند و باج می‌ستاندند از جهت امیر امیران - و او از ملوک دیلمان بود... و از خندان تا شمیران، سه فرسنگ بیابانکی است همه سنگلاخ و آن قصبه ولایت طارم است. و به کنار شهر قلعه‌ای بلند بنیادش بر سنگ خاره نهاده است، سه دیوار برگرد او کشیده

و کاریزی به میان قلعه فروبرده تا کنار رودخانه که از آنجا آب برآوردند و به قلعه برند. و هزار مرد از مهترزادگان ولایت در آن قلعه هستند تا کسی بیراهی و سرکشی نتواند کرد. و گفتند آن امیر را قلعه‌های بسیار در ولایت دیلم باشد و عدل و ایمنی تمام باشد چنانکه در ولایت او کسی نتواند که از کسی چیزی ستاند و مردمان که در ولایت وی به مسجد آدینه روند همگی کفش‌ها را بیرون مسجد بگذارند و هیچ کس کفش آن کسان را نبرد. و این امیر نام خود را بر کاغذ چنین نویسد که: مرزبان الدیلم، جیل جیلان، ابوصالح مولی امیرالمؤمنین و نامش جُستان ابراهیم است». (همان، ص ۸۶)

۴. او همچنین در سفرنامه‌اش به اقتضای عبور از برخی از سرزمین‌های تحت سلطه آل بویه در جنوب ایران، شرح موجز و گذرایی از آنان ارائه داده است: «و در آن وقت [حدود اوایل ۴۴۴ هـ ق] امیر بصره پسر باکالیجار دیلمی بود که ملک پارس بود، وزیرش مردی پارسی بود و او را ابومنصور شهردان می‌گفتند». (همان ص ۱۵۴) و در صفحاتی بعد درباره توقّفش در شهر مهربان [در جنوب ایران] می‌گوید: و در این تاریخ که من آنجا رسیدم این شهر به دست پسران باکالیجار بود که ملک پارس بود، و خواروبار یعنی ماکول این شهر از شهرها و ولایت‌ها برند، که آنجا جز ماهی چیزی نباشد. و این شهر باجگاهی است و کشتی بندان. و چون از آنجا به جانب جنوب برکنار دریا بروند ناحیت توه و کازرون باشد. و من در این شهر مهربان بماندم به سبب آنکه گفتند راه‌ها نایمن است از آنکه پسران باکالیجار را با هم جنگ و خصومت بود و هر یک سری می‌کشیدند و مُلک مُشوش گشته بود. « (همان، ص ۱۶۵)

۵. ناصر خسرو همچنین بخش مفصّلی از سفرنامه خود (ص ص ۶۸ تا ۱۰۲) را به تعریف و تمجید از مصر و قاهره و سلطان آن المستنصر بالله ابوتمیم اختصاص داده و در آن مدح و ثنا را به غایت رسانده است:

الف: چون از جانب شام به مصر روند اوّل به شهر قاهره رسند، چه مصر جنوبی است و این را قاهره معزّیه گویند و فسطاط، لشکرگاه را گویند. و این چنان بوده است که یکی از فرزندان امیرالمؤمنین حسین بن علی صلوات الله علیهم اجمعین که او را المعزّلدین الله گفته‌اند، مُلک مغرب گرفته است تا اندلس، و از مغرب سوی مصر لشکر فرستاده است، از آب نیل می‌بایسته است گذشتن، و بر آب نیل گذر نمی‌توان کردن... و گفتند المعزّلدین الله لشکر خود را بفرستاد و بیامدند بدان جای که امروز شهر قاهره است... و در وقتی که المعزّلدین الله بیامد، در مصر سپاهسالاری از آن خلیفه [عباسی] بغداد بود. پیش معزّ آمد به طاعت. و معزّ با لشکر بدان موضع که امروز قاهره است فرود آمد، و آن لشکرگاه را قاهره نام نهادند، چه آن لشکر آنجا را قهر کرد. و فرمان داد تا هیچ کس از لشکر وی به شهر در نرود و به خانه کسی فرود نیاید و بر آن دشت، مصری بنا فرمود و حاشیت خود را فرمود تا هر کس سرایی و بنایی بنیاد افکند، و آن شهری شد که نظیر آن کم باشد... و شنیدم که در قاهره و مصر،

هشت هزار سراسر از آن سلطان که آن را به اجارت دهند، و هر ماه کرایه ستانند، و همه به مراد مردم، به ایشان دهند و از ایشان ستانند، نه آنکه بر کسی به نوعی تکلیف کنند. (همان، ص ۷۴-۷۷)

ب: و همه ارکان دولت و خادمان، سیاهان بوند و رومیان. و وزیر شخصی باشد که به زهد و ورع و امانت و صدق و علم و عقل از همه مستثنی باشد و هرگز آنجا رسم شراب خوردن نبوده بود، یعنی به روزگاران حاکم، و هم در ایام وی، هیچ زن از خانه بیرون نیامده بود و کسی مویز نساختی، احتیاط را، نباید که از آن سیکی کنند و هیچ کس را زهره نبود که شراب خورد، و فُقاع هم نخوردندی، که گفتندی مست‌کننده است و مُستَحیل شده. (همان، ص ۷۸)

ج. و آن سراها چنان بود از پاکیزگی و لطافت که گویی از جواهر ساخته‌اند، نه از گچ و آجر و سنگ. و تمامت سراهای قاهره جدا جدا نهاده است، چنانکه درخت و عمارت هیچ آفریده بر دیوار غیری نباشد، و هر که خواهد، هر گاه که بیدش، خانه خود باز تواند شکافت و عمارت کرد که هیچ مضرتی به دیگری نرسد. (همان، ص ۸۰)

د. مردی جوان، تمام هیکل، پاک صورت از فرزندان امیرالمؤمنین حسین بن علی بن ابیطالب صلوات الله علیهما، موی سر سترده بودی، بر آستری نشسته بود، زین و لگامی بی‌تکلف، چنانکه هیچ زر و سیم بر آن نبود. و خویشتن پیراهنی پوشیده سفید، با قوطه‌ای فراخ و بزرگ چنانکه در بلاد عرب رسم است و به عجم ذراع می‌گویند... و عمامه‌ای هم از آن رنگ بر سر بسته، و همچنین تازیانه‌ای عظیم قیمتی در دست گرفته و در پیش او سیصد مرد دیلم می‌رفت، همه پیاده... و رسم ایشان آن بود که هر کجا سلطان به مردم رسیدی او را سجده کردند و صلوات دادندی. (همان، ص ۸۵ و ۸۶)

هـ. روز سیوم دی ماه قدیم از سال چهارصد و شانزده عجم، این میوه‌ها و سپرغمها، به یک روز دیدم که ذکر می‌رود و هی هده: گل سرخ، نیلوفر، نرگس، ترنج، نارنج، لیمو، مرکب، سیب، یاسمن، شاهسپرغم، بهی، انار، امروز، خربوزه، دستنبویه، موز، زیتون، بلبله تر، خرما تر، انگور، نیشکر، بادنجان، کدوی تر، ترب، شلغم، کرنب، باقلای تر، خیار، بادرنگ، پیاز تر، سیر تر، جزر، چغندر. هر که اندیشه کند که این انواع میوه و ریاحین که بعضی خریفی است و بعضی ربیعی و بعضی صیفی و بعضی شتوی چگونه جمع بوده باشد، همانا قبول نکند. فاما مرا در این، غرضی نبوده و ننوشتیم اِلَّا آنچه دیدم. (همان، ص ۹۲ و ۹۳)

و. و اهل بازار مصر هر چه فروشند، راست گویند و اگر کسی به مشتری دروغ گوید او را بر اُشتی نشانند و زنگی به دست او دهند تا در شهر می‌گردد و زنگ می‌جنباند و منادی می‌کند که من خلاف گفتم، ملامت می‌بینم و هر که دروغ گوید، سزای او ملامت باشد. (همان، ص ۹۴ و ۹۵)

ز. و همه از سلطان ایمن که هیچ کس از عوانان و غمّازان نمی‌ترسید و بر سلطان اعتماد داشتند که بر کس، ظلم نکند، و به مال کسی هرگز طمع نکند. و آنجا مال‌ها دیدم از آن مردم، که اگر گویم یا صفت کنم. مردم

عجم را قبول نیفتد. و مال ایشان را حدّ و حصر نتوانستم کرد و آن آسایش و امن که آنجا دیدم، هیچ جا ندیدم. (همان، ص ۹۶)

ح: امنیّت و فراغت اهل مصر بدان حدّ بود که دکان‌های بزّازان و صرافان و جوهریان را در نبستندی، اِلّا دامی به روی کشیدندی، و کس نیارستی به چیزی دست بردن. (همان، ص ۹۹)

ط: از شام تا قیروان، که من رسیدم، در تمامی شهرها و روستاها هر مسجد که بود همه را اخراجات بر وکیل سلطان بود، از روغن چراغ و حصیر و بویا و زیلو و مشاهرات و مواجبات قیّمان و فراشان و مؤذّنان و غیرهم. (همان، ص ۱۰۰)

۶. درباره قاضی سنّی شهر صور گفته:

«و این شهر صور معروف است به مال و توانگری در میان شهرهای ساحل شام، و مردمانش بیشتر شیعه‌اند. و قاضی بود آنجا، مردی سنّی مذهب، پسر ابوعلیل می‌گفتند، مردی نیک منظر و توانگر. و بر در شهر، مشهدی راست کرده‌اند، و آنجا بسیار فرش و طرح و قنادیل و چراغدان‌های زرّین و نُقره‌گین نهاده.» (همان، ص ۲۴)

۷. در زمینه حضور بر سر قبر ابوهریره گفته:

«و در شهر طبریه حصیر سازند که مصلّای نمازی از آن در همانجا به پنج دینار مغربی بخرند. و آنجا در جانب غربی، کوهی است و بر آن کوه، پاره سنگ خارهای است به خط عبری بر آنجا نوشته است که به وقت این کتابت تُرّیا به سر حَمَل بود. و گور ابی‌هریره آنجاست، بیرون شهر، در جانب قبله، اما کسی آنجا به زیارت نتواند رفتن که مردمان آنجا شیعه باشند، و چون کسی آنجا به زیارت رود، کودکان غوغا و غلبه بر سر آن کس برند و زحمت دهند و سنگ اندازند، از این سبب من نتوانستم زیارت آن کردن. (همان، ص ۳۰ و ۳۱)

۸. نام خلیفه دوّم را با احترام ذکر کرده و گفته:

«میان جامع و این دشت ساهره، وادیی است عظیم ژرف و در آن وادی که همچون خندقی است، بناهای بزرگ است بر نَسَق پیشینیان و گنبدی سنگین دیدم تراشیده و بر سر خانه‌ای نهاده که از آن عجب‌تر نباشد، تا خود آن را چگونه از جای برداشته باشند. و در افواه بود که آن خانه فرعون است و آن وادی جهنّم. پرسیدم: که این لقب بر این موضع نهاده است؟ گفتند: به روزگار خلافت عمر خطّاب رضی الله عنه، بر آن دشت ساهره، لشکرگاه بزد و چون بدان وادی نگریست گفت: این وادی جهنّم است. (همان، ص ۳۶ و ۳۷)

۹. کارهای نیک خلفای عبّاسی بغداد را ذکر کرده و گفته:

و اندر شهر مکه، اهل هر شهری را از بلاد خراسان و ماوراءالنهر و عراق و غیره سراها بوده، اما اکثر آن خراب بود و ویران. و خلفای بغداد عمارت‌های بسیار و بناهای نیکو کرده‌اند آنجا، و در آن وقت که ما رسیدیم بعضی از آن خراب شده بود و بعضی ملک ساخته بودند. (همان، ص ۱۲۲)

۱۰. و مجدداً در وصف خلفای عباسی بغداد گفته:

و عمودهای رُخام تمامت صد و هشتاد و چهار است، و گفتند این عمودها همه، خلفای بغداد فرمودند از جانب شام به راه دریا بردن. (همان، ص ۱۲۵)

۱۱. وایضاً درباره خلفای عباسی آورده:

و آنچه قصبه طائف است شهرکی است و حصار محکم دارد و بازارکی کوچک، و جامعی مختصر دارد. و آب روان و درختان نار و انجیر بسیار داشت. قبر عبدالله بن عباس رضی الله عنه آنجاست، به نزدیک آن قصبه. و خلفای بغداد آنجا مسجدی عظیم ساخته‌اند و آن قبر را در گوشه آن مسجد گرفته، بر دست راست محراب و منبر. (همان، ص ۱۴۰ و ۱۴۱)

۱۲. درباره علویان زیدی شهر یمامه چنین گفته:

به یمامه حصار بود بزرگ و گهنه، و از بیرون حصار شهری است و بازاری، و از هرگونه صنایع در آن بودند و جامعی نیک، و امیران آنجا از قدیم باز علویان بوده‌اند و کسی آن ناحیت، از دست ایشان بیرون نکرده بود، از آنکه آنجا خود سلطان و ملکی قاهر نزدیک نبود. و آن علویان نیز شوکتی داشتند، که از آنجا سیصد چهارصد سوار بر نشستی و زیدی‌مذهب بودند. (همان، ص ۱۴۶)

۱۳. از عایشه همسر پیامبر/ به احترام نام برده است، این چنین:

در بصره به نام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب، سیزده مشهد است، یکی از آن را مشهد بنی مازن گویند و آن آنست که در ربیع‌الاول سنهٔ ست و ثلاثین از هجرت نبی/ امیرالمؤمنین علی، به بصره آمده است و عایشه رضی الله عنها به حرب آمده بود. و امیرالمؤمنین دختر مسعود نهشلی، لیلی را به زنی کرده بود و این مشهد سرای آن زن است. (همان، ص ۱۵۶ و ۱۵۷)

۱۴. درباره گفت‌وگوی عالمانه‌اش با عالمی معتزلی چنین آورده:

و در آنجا [ارّجان] از اغلب مذاهب مردم بودند، و معتزله را امامی بود که او را بوسعید بصری می‌گفتند، مردی فصیح بود و اندر هندسه و حساب دعوی می‌کرد و مرا با او بحث افتاد و از یکدیگر سؤال‌ها کردیم و جواب‌ها گفتیم و شنیدیم، در کلام و حساب و غیره. (همان، ص ۱۶۴)

۱۵. در طلب مغفرت برای پادشاهان عدل گستر چنین گفته:

و در این تاریخ که ما [به کوفجان] رسیدیم، امیر گیلکی، این ناحیه از ایشان بسته، و ناییبی از آن خود به دیهی که حصارکی دارد - و آن را پیاده می‌گویند - بنشانده، و آن ولایت را ضبط می‌کند و راه‌ها ایمن می‌دارد، و اگر کوفجان به راه زدن روند، سرهنگان امیر گیلکی به راه ایشان می‌فرستد و ایشان را بگیرند و مال بستانند و

بکشند. و از محافظت آن بزرگ، این راه ایمن بود و خلق آسوده. خدای تبارک و تعالی، همه پادشاهان عادل را حافظ و ناصر و مُعین باد و بر روان‌های گذشتگان رحمت کناد. (همان، ص ۱۶۸)

۱۶. قضاوتی منصفانه از آنچه که دیده:

و از آنچه من در عرب و عجم دیدم، از عدل و امن، به چهار موضع دیدم: یکی به ناحیت دشت، در ایام لشکرخان، دویم به دیلمستان، در زمان امیر امیران جُستان بن ابراهیم؛ سیوم به مصر در ایام المستنصر بالله امیرالمؤمنین، چهارم به طبس در ایام امیرابوالحسن گیلکی بن محمد. و چندانکه بگشتم به ایمنی این چهار موضع ندیدم و نشنیدم. « (همان، ص ۱۶۹)

در پایان، از مجموع مستندات فوق به‌خوبی روشن گردید که ناصر خسرو در این مرحله از زندگی خود که با مشاغل دیوانی در دستگاه اداری غزنویان و سلجوقیان و سپس کناره‌گیری از مشغله حکومتی و حرکت به سوی مکه و مدینه و مشاهده و معاینه اوضاع و شرایط زندگی اقوام مختلف مسلمان و غیرمسلمان در طول مسیر خود همراه بوده، دارای افکار و آراء و مواضعی کاملاً واقع‌گرا، محافظه‌کارانه، معتدل، ملایم و خالی از افراط و تندی بوده است. هم از خلفای عبّاسی بغداد، بدون طعن و لعن نام برده و هم خلفای فاطمی مصر را مدح و ثنا گفته؛ هم جلال و شکوه دربار غزنویان را متذکر شده و هم امن و عدالت قلمرو زیاریان و بویه‌یان را به یاد آورده؛ هم برای سلجوقیان طلب مغفرت کرده و هم سایر پادشاهان عادل را دعا گفته؛ هم عایشه و ابوهریره را به نیکی نام برده و هم امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب و فاطمه و حسین بن علی و فرزندان آنان را ستوده است. از این‌رو او در این مرحله، هم به لحاظ سیاسی دارای مشی و مواضعی معتدل بوده و هم به لحاظ مذهبی خالی از تعصب و حمیت کور فرقه‌ای بوده است. افکار و آراء او در این مرحله، خوش‌بینانه و خیرخواهانه، و مشی و مرام عملی وی مسالمت‌جویانه و دگرخواهانه است. او با عالم و آدم در سلّم و سازش است. کار خود می‌کند و آرزوی خیر برای دیگران دارد.

و اما در مرحله دوم که از زمان پذیرش منصب رفیع حجّت و داعی‌گری منطقه خراسان (پس از بازگشت از سفر حجّ در سال ۴۴۴ق) آغاز شده و با وفات او در سال ۴۸۱ق در ناحیه یمکان خاتمه می‌یابد. او اگرچه پس از بازگشت از سفر حج، دیگر به کار حکومتی بازنگشت و به تنظیم گزارشات این سفر و نگارش سفرنامه خود اشتغال داشت ولی خوش‌بینی روانی، اعتدال فکری، و واقع‌گرایی سیاسی‌اش را همچنان حفظ کرد و در جای جای سفرنامه‌اش برجسته ساخت. پس از گذشت چندی، هنگامی که نمایندگی خلیفه فاطمی مصر در منطقه خراسان به وی پیشنهاد شد و او در جایگاه پر حیثیت حجّت و داعی‌گری اسماعیلیان نشست، به یکباره جهان‌بینی و ایدئولوژی و رویکرد و خط‌مشی عملی او متحوّل گردید، و به یک فعال سیاسی و مذهبی تام و تمام تبدیل گردید. او از این پس در قالب یک رهبر دینی و سیاسی، به شهرهای اطراف و اکناف، داعی و مبلغ

می‌فرستاد و مردم را به مذهب اسماعیلی و به بیعت با خلیفه فاطمی مصر دعوت می‌کرد. این روّیه به تدریج علنی شد و مخالفت عالمان و مفتیان محلی و پیروان عوام آنان را برانگیخت و کار در همین حدّ نماند بلکه به مقامات حکومتی یعنی وزیر و سلطان سلجوقی هم رسید و به اعتراضات و واکنش‌های عمومی و رسمی تند علیه وی منجر گردید. خانه و کاشانه‌اش در بلخ مورد حمله قرار گرفت و ویران گردید، خودش مدّتی مخفی شد و سپس به مازندران فرار نمود و مجدّداً به خراسان بازگشت و در ناحیه دور دست و کوهستانی یمکان در شرق منطقه بدخشان ساکن گردید و همانجا بمرد.

کتاب «دیوان» اشعار ناصر خسرو نماینده گویای این مرحله است. این کتاب که نماینده و نشانه افکار، آراء، دیدگاه‌ها، مواضع و خط‌مشی‌های نوین‌سده کتاب در جایگاه و موقعیت جدید آن است، به روشنی گویای این مطلب است که: ناصر خسرو در این مرحله به لحاظ روانی به فردی بدبین و تاریک‌اندیش؛ و به لحاظ فکری به فردی اهل مجادله و مشاجره و انعطاف‌ناپذیر؛ و به لحاظ مذهبی به فردی متعصب و متصلب؛ و به لحاظ سیاسی به فردی رادیکال، انقلابی، حقیقت بین و آرمان‌گرا تبدیل شده است.

اشعار او گواه این ایده است که او در این منصب به زمین و زمان، عالم و آدم و هر آنچه غیر از مصر و مصریان است بدبین است، همه آنانی را که قبلاً مدح کرده، اکنون لعن و نفرین می‌گوید، به همه آنانی که به نیکی و احترام نام برده، اکنون سرزنش و ملامت می‌کند؛ به مردمان عامی و عادی ناحیه بلخ که عمله و ابزار دست عالمان و مفتیان آن ناحیه شده‌اند؛ به واعظان و مبلغان و متولیان دینی آن بلاد که باعث و عامل تحریک امرا و سلاطین و عامه مردم علیه وی شده‌اند، و به امیران و درباریان و سلاطین سلجوقی که تحت تأثیر متولیان دینی، علیه جان و مال و عرض حکیم اسماعیلی فرمان داده‌اند با تندترین و گزنده‌ترین الفاظ می‌تازد. ناصر خسرو در موقعیت جدید، تنها مدینه مصر را، مدینه فاضله دیده و بقیه عالم را مدینه جاهله می‌دیده است. او تنها المستنصر بالله ابوتمیم مُعدّ، خلیفه فاطمی مصر را رئیس اوّل امت فاضله (به تعبیر فارابی) پنداشته و بقیه خلفای عباسی بغداد و سلاطین سلجوقی مرو و سلاطین غزنوی غزنه و غیره را رؤسای امت جاهله قلمداد می‌کرده و به شیوه‌ای رادیکالی و ریشه‌ای درصدد نفی و طرد آنها بوده است. شواهدی فراوان برای این نظر در اشعار ناصر خسرو وجود دارد که گزیده‌ای از آنها ارائه می‌شود:

۱. در مدح و منقبت المستنصر بالله و سایر خلفای فاطمی مصر

مشتری اندر نمازگاه مر او را پیشرو و جبرئیل غاشیه دار است

طلعت مستنصر از خدای جهان را ماه منیر است و این جهان شب تار

است

گرد در و مجلسش مجال و
مداراست

روح قدس را زفخر روزی صدبار

روز مظالم ز بندگان صغار است

قیصر رومی به قصر مشرف او در

هر چه شمار است جمله زیر هزار
است

خلق شمارند و او هزار از براک

(همان، ص ۵۱)

ره را ز فجر جز به مژه مسیر

بشتاب سوی حضرت مستنصر

وانجاست عزّ و دولت را مشعر

آنجاست دین و دنیا را قبله

گردون بجای حضرت او کردر

خورشید پیش طلعت او تیره

(همان، ص ۱۴۸)

أمتان را ز پس جدّ و پدر راهبرند

ز پس فاطمیان رو که به فرمان
خدای

سوی رضوان خدای و پسران زان
گهبرند

جدّشان رهبر دیو و پری و مردم
بود

مر بنی را و علی را به حقیقت
جگرنند

پسرت گر جگر ست از تن تو
فاطمیان

خضر دور شده ستند که هرگز

شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات

نمرد

(همان، ص ۱۰۱)

جزیره خراسان چو بگرفت
شیطان
دُروخار بنشانند و برکنند غرغر

مراد داد دهقانی این جزیره
برحمت خداوند هر هفت کشور

خداوند عصر آنکه جز من مر او
را
بسی دوستانست هر یک سخنور

چو مدحت بر آل پیغمبر رسانم
رسد ناصبی را ازان جان بغرغر

چون بر منبر جدّ خود خطبه
خواند
نشیندش روح الامین پیش منبر

(همان، ص ۱۶۹)

صد بنده مطواع فرونست بدرگاه
از قیصری و سندی و بغدادی و
خانیش

مستنصر بالله که از فضل
خدایست
موجود و مجسم شده در عالم
فانیش

آن کوسه‌ش از فضل خداوند
بتابد
فردا نکند آتش و اغلال سیانیش

ایزدش عطا داد به پیغمبر
اویست حقیقت یکی از سبع

ازیراک

مثنایش

در عالم دین او سوی ما قول
خدایست
قولی که همه رحمت و فضلست
معانیش

(همان، ص ۲۲۴)

مستنصر از خدای دهد نصرت
زین پس بر اولیای شیاطینم
آرجو که باز بنده شود پیشم
آن بی‌وفا زمانه پیشینم
مجلس به فرّ دولت او فردا
جز در کنار حورا نگزینم
خورشید پیشکار و قمر ساقی
لاله سماک و نرگس پروینم
منگر بدانکه در دره یمگان
محبوس کرده‌اند مجانینم

(همان، ص ۲۷۱)

مأمور خداوند قصر و عصرم
محمود بدو شد چنین خصالم
مستنصریم ور ازین بگردم
چون دشمنی بی‌دینش بد فعالم
زوغشت به‌حاصل کمال عالم
من بنده آن عالم کمالم
بی‌او قدمی آب شور بودم
و امروز بدو چشمه زلالم
قولم همه هزل و محال بودی
هزلم همه حکمت شد و محالم

(همان، ص ۳۰۳)

در حکمت و بر مدحت اولاد پیمبر
اشعار همی گوی بهر وقت چو
حستان

چون بنده مستنصر بالله بگوید
پرمشتری و زهره شود بقعه یمگان

پژمرده بدین شعر من این شعر
«این گنبد گردان که برآورد بدین
کسایی
سان»

(همان، ص ۳۵۴)

ای معدن فتح و نصر مستنصر
شاهان همه رو برو تو ضرغامی

من بنده توانگرم بعلم تو
زیرا که تو گنج علم علامی

هر کاری را بود سرانجامی
تو عالم حسن را سرانجامی

من بر سر دشمنانت صمصام
تو صاحب ذوالفقار و صمصامی

(همان، ص ۴۰۹)

از برج فلک پیکر مستنصر بالله
شد خلق بدین کشور مستنصر بالله

گر موسم شاهان جهان جمله
اینک بگذر بر در مستنصر بالله
بدیدی

آن را که همی چاکر پرویز
امروز بین چاکر مستنصر بالله
نشانیست

آن را که عتیق و عمر از راه ببرند زی راه بَرَد رهبر مستنصر بالله
افکنده ببینند عفاریت زمانه در گردن خود چنبر مستنصر بالله
هم دم زدنی صد صلوات متواتر بر گوهر و بر جوهر مستنصر بالله

(همان، ص ۵۰۸)

روی زی حضرت آل بنی آوردم تا بدادند مرا نعمت دو جهانی
اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتسم با حکمت لقمانی
پیش داعی من امروز چو افسانه حکمت ثابت بن قره حرّانی
ست
داغ مستنصر بالله نهاد ستم بر بر و سینه و بر پهنه پیشانی
آن خداوند که صد شکر کند قیصر گر بیاب الذهب آردش بدریانی
فضل دارد چو فلک بر زمی از سنگ درگاهش بر لعل بدخشانی
فخرش
میرزاده‌ست و ملک‌زاده بدرگاهش بسی از رازی و از خانی و سلمانی
که بدان حضرت و جدّان و پیش ازین آمده بودند به مهمانی
نیاکانش
این چنین احسان بر خلق کرا جز کسی را که ندارد ز جهان ثانی

باشد

ای بترکیب شریف تو شده حاصل غرض ایزدی از عالم جسمانی

نور از اقبال و ز سلطان تو چون بتابد ز شرف کوکب سرطانی
می جوید

آنکه عاصی شده مر جدّ تو آدم را چون ترا دید بسی خورد پشیمانی

(همان، ص ۴۳۱)

۲. در ملامت و مذمت عباسیان بغداد گفته است:

ای خداوند این کبود خراس بر تو از بنده صد هزار سپاس

شکر و حمد ترا زبان قلمست بندگان را و روز و شب قرطاس

نامه‌ها پیش تو همی آید هم ز بیدار دل هم از بُرناس

هیچ کاری ازین دو نامه برون نکند کافر و خدای شناس

آتش دوزخست ناقد خلق او شناسد ز سیم پاک نحاس

داد من بی‌گمان به حق بدهی روز حشر از نبیره عباس

وز گروهی که با رسول و کتاب فتنه گشتند بر یکی فرناس

این ستوران کرده در گردن رسن جهل و سلسله و سواس

(همان، ص ۲۰۶)

ای عجبی خلق را چه بود که ایدون	سخت بترسند می ز نام و نشانم
آب کسی ریخته نشد ز پی من	نان به ستم من همی ز کس نستانم
هیچ جوان را به قهر پیر نکردم	پس به چه دشمن شدند پیر و جوانم
خطبه نجستم به کاشغر و بیگداد	بد به چه گوید همی خلیفه و خانم
گر طمعی نیستم بخون و بمردار	چون که چنین دشمنان شدند سگانم
چیست گناهم جز اینکه من نه چو ایشان	از پس نادان و میر و شاه دوانم

(همان، ص ۲۹۴)

گر بدو بنگری امروز یکی لحظت	طاعتی گردد و بیچاره و فرمانی
گیتی امید باقبال تو میدارد	که ازو گرد به شمشیر بیفشانی
چون بدو بنگری آنگاه بصلح آید	این خلاف از همه آفاق و پریشانی
چون ببغداد فرود آیی پیش آرد	دیو عباسی فرزند به قربانی

سنگ یمگان دره زی من رهی از
طاعت
فضلها دارد بر لؤلؤ عمّانی

نعمت عالم باقی چو مرا دادی
چه بر اندیشم ازین بی‌مزه فانی

(همان، ص ۴۳۱)

ارجو که زود سخت بفوجی سپید
پوش
کینه کند خدای زفوجی سید
سلب

وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ
خون پدر ز گرسنه عباسیان
طلب

(همان، ص ۴۳)

۳. در سرزنش و بدگویی سلجوقیان خراسان چنین آورده است:

خراسان جای دونان شد ننگجد
بیک خانه درون آزاده با دون

نداند حال و کار من جز آن کس
که دونانش کنند از خانه بیرون

همانا خشم ایزد بر خراسان
برین دونان ببارید است گردون

که او باشی همی بی‌خان و بی‌مان
درو امروز خان گشتند و خاتون

برای تربت که بارد خشم ایزد
بلا روید بنات از خاک مسنون

بلا روید نبات اندر زمینی
که اهلش قوم هامانند و قارون

که رستستند بر اطراف جیحون	نبت پر بلا غرّ است و قبچاق
چنین شاید بلی زیزد شیخون	شیخون خدایست این پریشان
چه بیند مکر ا و را مست و مجنون	نه زیشان مکر او را کس ببیند
بمکر و غدر دارد کرده معجون	بمکر و غدر میرد هر که دل را
خطیبان آفرین بر دیو ملعون	همی خوانند بر منبر ز مستی

(دیوان اشعار، ص ۳۲۹)

آنجا زه و زاد است و خانمانست	خاصه بخراسان که مر شما را
از لشکر یاجوح مرزبانست	یک فوج قوی لاجرم بدان مرز
امروز که ابلیس میزبانست	بر اهل خراسان فراخ شد کار
پیوسته همه روز کاروانست	وز مطرب و رود و نبید آنجا
چون بتکده هند و چیتستانست	وز خوب غلامات همه خراسان
زیرا که طغان خانش میهمانست	زی رود و سرود است گوش سلطان

(همان، ص ۷۲)

چون که کنون ملک دیو ملعون	ملک سلیمان اگر خراسان بود
---------------------------	---------------------------

شد

خاک خراسان بخورد مر دین را دین بخراسان قرین قارون شد
خانه قارون نحس را به جهان خاک خراسان مثال و قانون شد
بنده ایشان شدند باز بمکر نجم خراسان نحس و مجنون شد
چاکر قباچاق شد شریف و ز دل حرّه او پیشکان خاتون شد
لاجرم از ناقصان امیر شدند فضل بنقصان و نقص بافزون شد

(همان، ص ۱۰۲)

سوراخ شد است سدّ یاجوج یک چند حذر کن ای برادر
بر منبر حق شد است دجال خامش بنشین بزیر منبر
اوّل بمراد عام نادان بر رفت بمنبر پیمبر
گفتا که منم امام و میراث بستد ز نبیرگان و دختر
روی وی اگر سپید باشد روی که بود سیه بمحشر

(همان، ص ۱۵۴)

اگر دیو بستد خراسان زمن گواه منی ای علیم قدیر
خراسانیان گر نجستند دین بتر زین که خودشان گرفتگی مگیر

دوانند یکسر غنی و فقیر

بپیش نیال و تکین چون رهی

بدین باد گشتند ریگ هبیر

چو عاند و ترکان چو باد عقیم

(همان، ص ۱۹۲)

بر سر خلق خدایی کند اهریمن

خاصه امروز نبینی که همی اید

ون

گرد کرد است ازو عهد و وفا دامن

بخراسان در تا فرش بگسترد است

خس بماند است همه بر سر
پرویزن

خلق را چرخ فرو بیخت نمی بینی

خیره بی رشته و هنجار مکش
هنجن

خویشتن دار چون احوال همی

بینی

که بترب اندر هرگز نبود روغن

زین خسان خیره چه جویی چو

همی
بینی

بادایشان مخرو، باد مکن خرمن

این خسان باد عذابند چون نادانان

(همان، ص ۳۱۰)

همه دیگر شد است احوال و

خراسان زال سامان چون تهی

سامان

شد

بزیر دست قومی زیردستان

زبس دستان و بی دینی بماند

است

به صورتهای نیکو مردمانند به سیرتهای بد گرگ بیابان

(همان، ص ۳۲۶)

بخاصه تو ای نحس خاک
خراسان

پر از مار و کژدم یکی پارگینی

برآشفته‌اند از تو ترکان چگویم میان سگان در یکی از زمینی

امیرانت اصل فسادند و غارت فقیهانت اهل می و ساتکینی

مکان نیستی تو نه دنیا نه دین را کمینگاه ابلیس نحس لعینی

فساد و جفا و بلا و عنا را بر أحرار گیتی قرار مکینی

تو ای دشمن خاندان پیمبر ز بهر چه همواره بر من بکینی

ترا چشم درد است و من آفتابم ازیرا ز من رخ پر آژنگ و چینی

(همان، ص ۴۰۳ و ۴۰۴)

گرگی تو نه میر مر خراسان را سلطان نبود چنین تو شیطانی

دیو است سپاه تو بلی لیکن تا ظن بنری که تو مسلمانی

امروز همی به مطربان بخشی ثوب شطری و شعرگرگانی

(همان، ص ۴۱۵)

گسترده در خراسان سلطان و
پادشاهی

دجال را نبینی بر امت محمد

هر یک همی به حیلت دعوی
کند سقائی

یارانش تشنه یکسر و ز دوستی
ریاست

افکنده خوار دانش گشته روان
مرائی

بازار زهد کاسه سوق فسوق رائج

بودند خوار و عاجز همچون زنان
سرائی

ترکان به پیش مردان زین پیش
در خراسان

کردن به پیش ترکان پشت از
طمع دوتائی

امروز شرم ناید آزاده زادگان را

(همان، ص ۴۶۱)

۴. در مذمت سنی‌های ناصبی چنین گفته است:

ترک و تازی و عراقی و خراسانی

بی‌گناهی شده همواره برو
دشمن

که تو بدمذهبی و دشمن یارانی

فریه‌خوانان و جز این هیچ بهانه
نه

نه مرا داد خداوند سلیمانی

چه سخن گویم من با سپه
دیوان

پیش نایند همی هیچ مگر کز دور	بانگ دارند همی چون سگ کهدانی
از چنین خصم یکی دشت نیندیشم	به گه حجّت، یارب تو همیدانی
لیکن از عقل روا نیست که از دیوان	خویشتن را نکند مرد نگهبانی
مرد هشیار سخندان چه سخن گوید	با گروهی همه چون غول بیابانی
کی سزد حجّت بیهوده سوی جاهل	پیش گوساله نشاید که قرآن خوانی
نکند با سفها مرد سخن ضایع	نان جو را که دهد زیره کرمانی
آن همی گوید امروز مرا بر دین	که بجز نام نداند ز مسلمانی
ای نهاده بسر اندر کله دعوی	جانت پنهان شده در قرطه نادانی
بکه گرویدند امت ز پس احمد	چیست نزد تو برین حجّت و برهانی
تو چه دانی که که بود آن خر لنگت	تو همی بر اثر آستر او رانی

چون تو بدبخت و فضولی نه چو گمراهان	انده جهل خوری و غم حیرانی
سخت بی‌پشت بوند و ضعفا قومی	که تو پشت سپه و قوت ایشانی
چون بکوشی که بپوشی شکم و عورت	دیگران را چه دهی خیره گریبانی
گر کسی دیبا پوشد تو چرا نازی	چون خود اندر سلب ژنده خلقانی
بر تن خویش ترا قرطه کرباسی	به چو بر جانت دیبای سپاهانی
فضل یاران نکند سود ترا فردا	چون پدید آید آن قوه پنهانی
هیچ از آن فضل ندادند ترا بهره	تا سزاوار ندیدندت و ارزانی
پیش من چون بنجنبدت زبان هرگز؟	خیره پیش ضعفا ریش همی لانی
مرخردمند سخندانت برخندد	چون مر آن بی‌خردان را تو بگریانی
گر تو را یاران زهاد و بزرگانند	چو تو بر سیرت و بر سنت دیوانی

جز که بستان و زر و ضیعت
نستانی

سیرت راهزنان داری لکن تو

شب با مطرب و با باده ریحانی

روز با روزه و با ناله و تسییحی

که تو بر مذهب بویوسف نعمانی

باده پخته حلالست به نزد تو

مفتی بلخ و نشابور و هری مانی

کتب حیلت چون آب زبرداری

تو مرآن را بیکی نکته بگردانی

بر کسی چون ز قضا سخت شود
بندی

تو فرومایه مگر زاده شیطانی

با چنین حکم مخالف که همی
بینم

چون بفعل آیی پُر خار مغیلانی

تا بگفتاری پُر باریکی نخلی

گفتم اینک سخن کوتاه و پایانی

من از استاد تو دیو و ز تو بیزارم

(همان، ص ۴۲۹ و ۴۳۰)

۵. فغان و ناله بر اوضاع آشفته‌ای که بر او تحمیل شده:

بر یکی مانده به یمگان دره
زندانی

بگذر ای باد دل افروز خراسانی

خالی از نعمت و از ضیعت و
دهقانی

اندرین تنگی بی‌راحت بنشسته

برده این چرخ جفا پیشه بیدادی	از دلش راحت و از تنش تن آسایی
دل پر اندوه‌تر از نار پر از دانه	تن گدازند تر از نان زمستانی
داده آن صورت و آن هیكل آبادان	روی زی زشتی و آشفتن و ویرانی
گشت چون برگ خزانی ز غم غربت	آن رخ روشن چون لاله بستانی
روی برتافته از خویش چو بیگانه	دستگیرش نه جز از رحمت یزدانی

(همان، ص ۴۲۹)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ایده این مقاله این بود که بین آراء، افکار، دیدگاه‌ها و مواضع فکری و سیاسی متفکران با مناصب، موقعیت‌ها و جایگاه‌های اجتماعی و سیاسی آنان ارتباط و همخوانی وجود دارد. متفکران همانند سایر افراد جامعه، گاه خوشبین و گاه بدبین می‌شوند، گاه نرم‌خو و گاه تندخو می‌گردند، گاه محافظه‌کار و گاه رادیکال می‌شوند، گاه با بنی‌آدم در صلح و مسالمت به سر می‌برند و گاه با ابناء بشر به ستیز و نزاع می‌پردازند، مقاله حاضر تلاش داشت تا با پژوهش در آثار ناصر خسرو قبادیانی، آن ایده جامعه‌شناسانه را راستی‌آزمایی کند. بر این منظور، در ابتدا حیات اجتماعی ناصر خسرو، کلاً به دو مرحله تقسیم گردید و برای هر مرحله کتابی از ناصر خسرو به عنوان نماینده و نمونه دیدگاه فکری و خط‌مشی عملی وی انتخاب گردید و سپس عبارات گویایی از هر کتاب در تأیید نقطه‌نظر نویسنده این مقاله گزینش شد و ارائه گردید. خواننده به روشنی ارتباط دیدگاه‌های احترام‌آمیز و مدح‌کنانه ناصر خسرو از جامعه خراسان [شامل دستگاه‌های حکومتی غزنوی و سلجوقی، مفتیان و سازمان دینی، امیران و سایر طبقات مردمی] با جایگاه دبیری و دیوانی او را مشاهده نموده و همچنین پیوند دیدگاه‌های نقادانه و بدبینانه او از همان جامعه خراسان [اعم از مردمان، واعظان، دینداران، قاضیان، فقیهان، مفتیان، امیران و

سلاطین] با جایگاه داعی‌گری و حجّتی خلفای فاطمی مصر را به وضوح دریافته است. مقاله حاضر نیز درصدد تأیید همین ایده بود که برای شناخت آراء و افکار و نظریه‌ها و مواضع دانشمندان نیز، باید به خاستگاه اجتماعی این آراء و افکار و مواضع آنها توجه نمود، به مناصب، مشاغل، موقعیت و جایگاه اجتماعی متفکرانی که ازین جایگاه، آن نظرها و نظریه‌ها را ارائه داده‌اند، نیز بها داد و نقش آن را منظور نمود، زیرا اگر آن منصب و آن موقعیت نبود، چه بسا مطمئناً آن افکار و آن مواضع ارائه نمی‌گردید.

خداوند رحمان تلاش‌های حکیم ناصر خسرو قبادیانی را به نیکی بپذیرد و او را در جوار رحمت واسعه خود جای دهد. آمین یا رب العالمین.

منابع

- * تقی‌زاده داوری، محمود، مقایسه‌ی فلسفه اجتماع بوعلی سینا و ابونصر فارابی، در پژوهشی در جستارهای تاریخی، شماره ۱۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۳.
- * تقی‌زاده، سیدحسن، شرح حال ناصرخسرو، چاپ شده در مقدمه دیوان اشعار، با تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دنیای کتاب، بی‌تا.
- * قبادیانی مروزی، ناصرخسرو، سفرنامه، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار، چاپ هفتم، تابستان ۱۳۸۱.
- * قبادیانی، حکیم ابومعین حمیدالدین ناصرخسرو، دیوان اشعار، باهتمام و تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دنیای کتاب، بی‌تا.
- * مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، بهمن ۱۳۹۶.

* Marx and Engels, The German Ideology, Parts 1&3, ed. R. Pascal New York: International Publishers, 1947.

* Mannheim, Karl (1929-1931), Ideology and utopia, London, Rutledge, 1954.

Nasir Khosro: Two Types of Opinions In Two Different Positions Mahmood T. Davari¹

I Will demonstrate in this paper that Nasir Khosro's political and social opinions differ from one stage to another stage of his life. At the first stage he takes a conservative approach and speaks of respect, veneration, praise and gratitude of his people, his homeland, his society, his religious and ruling officials. Nevertheless, at the second part of his life, he chooses a radical approach

¹ Associate Professor University of Qom

and condemns and denounces the same people, and the same ruling classes and dynasties. I will take Nasir Khosro's Safar-nameh as a representative for his first stage of life and for his conservative approach, and also take his Divan-e Ashar as a sample for his second part his life and his radical approach. I will skillfully explain that there would be a real connection between Nasir Khosro's opinions, approaches, views, ideals and course of actions and his posts, offices and positions during his lifetime. At one place, he chooses a moderate and a cautious view points and careful course of action, and at the other position, he uses a completely radical words and takes a fundamental extremist measures.

ناصر خسرو الياقوتة اللامعة في سَمْت جواهر المعرفة

الما محمد^١

الكون وما فيه من مخلوقات هو أشبه شيء بالإنسان.

بلاد فارس صاحبة الحضارة القديمة التي استقبلت الإسلام على أرض معرفية مع رفض قاطع لتغيب العقل.

تفاصيل البحث

ناصر خسرو

إثبات نسبه، مولده و نشأته وعمله.

- سبب تخليه عن عمله، وسفره في رحلة دامت سبع سنوات

- زيارته إلى القاهرة وتعرفه إلى الإمام المستنصر بالله الفاطمي.

- اعتناقه المذهب الإسماعيلي وحصوله على مرتبة الحجة و هي من أعلى مراتب الدُّعاة.

- عودته إلى خراسان حاملاً لواء الدعوة الفاطمية وهربه إلى بدخشان خوفاً من بطش مخالفه.

- سلمية هي - في نظر ناصر خسرو - منطلق الدعوة الفاطمية إلى المغرب، ولم تلعب أي دور بعد ذلك على الصعيد

السياسي، بل كانت محط أنظار الإمام العزيز بالله الفاطمي بعد دمشق.

آراؤه الفلسفية والدينية المنثورة في شعره و أدبه

- ولاؤه لآل بيت النبوة و اعتقاده بإمامة الفاطميين.

- إيمانه بالعقل وقدرته على إدراك الحقائق والوصول به إلى اليقين.

- الدنيا دار عمل وفيها يثبت الإنسان إنسانيته.

الاستشراق ودوره في إخراج الفكر الإسلامي و أدبه إلى حيز الوجود.

الخاتمة

الفكر الإسلامي الإنساني تنوعه و دلالاته المعرفية و قبوله في الثقافة العربية والعالمية.

^١ سوريه

يقول سمو الآغاخان: (الإرادة والاندفاع هما مسؤولية الأفراد لحمل قنديل الحكمة لإنارة طريقهم والبحث عن معنى وجودهم. أولئك الذين يركنون للراحة والامتناع عن البحث وتناسى الإشارات من حولهم لن يجدوا المكافأة أو الثمار التي تغذى الروح وسيكون مصيرهم كأشجار بلا ثمار.)
المقدمة:

تتراقص النجوم والكواكب في مساراتها على أنغام الحب الكوني، وتتنظم فيما بينها ملتزمة طوعاً بما أمرت به. والأرض كوكب من هذه الكواكب، اختارها الله سبحانه وتعالى لتكون مستقراً لخلقه، وفضل الإنسان على سائر مخلوقاته بالعقل، وسخر له ما في السموات والأرض لتكون له دليلاً وعوناً في تعبه وتفكره.

فالكواكب والنجوم منها المنير ومنها المضيئ ومنها الخامد، والمضيئ يستمد ضيائه من المنير، والمنير يغطي بنوره باقى الكواكب، أما الخامد، فمنه البارد ومنه الحار ومنه الرطب. وجميعها تدور حول نجم فى المركز، وفى الوقت نفسه تدور حول نفسها. ألا يشبه هذا النظام المتنوع التنوع البشرى بأشكاله وتنوع أفعاله؟.

وقد خلق الله الأرض قطعاً متجاورات تتنوع تربتها وتختلف ألوانها وأنواع الزراعات فيها، فمنها ما تقبل الأشجار المثمرة، ومنها ما يُزرع فيها الحبوب والخضار، ومنها ما ينبت فيها الشجر البرى والأعشاب البرية التى لا تحتاج إلى يد تزرعها، ومنها أرض بور جرداء لا يمكن زراعتها، لكن الخير كامن فى باطنها، ويغلب على النبات فيها طابع الشوك. والأرض التى زُرعت أشجاراً مثمرة أو قمحاً أو خضراوات متنوعة، اقتلعت منها الأعشاب الضارة والأشواك، وأزيلت منها الحجارة والصخور التى تعيق تمهيدها. ألا تشبه حالة إعداد الأرض للزراعة بإعداد الإنسان لتفعيل طاقاته وقدراته العقلية والروحية؟..

ألا يوحى لنا ذلك التنوع بتنوع تفكير الناس وانعكاس ذلك على أفعالهم من خير. أوشر والحجارة ذات الأحجام المختلفة؛ أليس منها ما هو قاسٍ صلد، ومنها ما يتفجر منه الماء؟، أليس بعضها صخور ضخمة تدعم التربة فتحميها من الانزلاق؟. وتلك صورة من صور الطبيعة لا تخرج عن صورة الإنسان المتنوع فى قدراته وتفكيره وأفعاله.

أما الحيوان، فكل نوع منها يقسم إلى قسمين: قسم يتحصل منه فوائد جمّة، وقسم آخر لا فائدة ترجى منه. ويتنوع النبات؛ فمنه المثمر، ومنه لا ثمار له، ومنه معطاء، ومنه طفيلى يعيش على قوت غيره.

إن الإنسان جزء من هذا الكون المُفعم بالحقائق المعرفية، لكن هذا الجزء ميزه الله بأن وضع فيه طاقات الكون وأسراره فعدا كوناً كبيراً في داخله، وكل ما هو خارج عنه هو كون أصغر يشبهه في أوصافه وأفعاله. والحق يُقال: إن من يهتم بالإنسان وبعده إعداداً سليماً فإنه سيغدو اليد البناة والعقل الوقاد لبناء حضارة إنسانية يشهد لها التاريخ وتتكلم عنها الأجيال.

هكذا هي بلاد فارس، موطن الحضارات الإنسانية وأرض العلم والمعرفة والتنوع الثقافي، نبغ فيها علماء كانت لهم شهرتهم في التأسيس للعلوم العقلية والعلمية والإنسانية وتركوا بصمات واضحة لاتزال حتى يومنا هذا لها التأثير الأقوى في الإبداعات والاكتشافات والاختراعات.

ستقبلت بلاد فارس الإسلام على أرض معرفية مبنية على ثقافة الحكمة والاهتمام بالإنسان والنهوض بقدراته، مع رفض قاطع لتغييب العقل. وقد وجد أهلها في القرآن الكريم ضالّتهم التي تُنظّم العملية المعرفية والارتقاء بإدراك الإنسان من المستوى الحسى إلى المستوى العقلى ثم المستوى المجرّد.

وقد انكبّ العلماء على القرآن الكريم فغاصوا في أعماقه وفهموا معانيه وسبروا أغواره ونهلوا من نبعه الثر، واستنبطوا منه العلوم المتنوعة كعلوم اللغة والبلاغة والفقه والتفسير وغيرها من العلوم الأخرى. وجعلوا من علم المنطق أداة ووسيلة لضبط التفكير وميزاناً دقيقاً لوضع المقدمات والخروج إلى نتائج سليمة والوصول إلى أحكام خالية من تلاعب الأهواء والانحياز نحو أمور مصلحية خاصة.

أما الفلسفة فلها دورها في ارتقاء الفكر الإسلامى الإنسانى سلّم المعرفة لكونها أم العلوم، فكان للترجمة التى نقلت هذا العلم من اللغة اليونانية إلى اللغة الفارسية تأثيرها الواضح فى نبوغ عدد كبير من العلماء فى بلاد فارس، فبعد مرور ألف ومائتى سنة على تأليف أرسطو للمنطق لاح نجم أبى على الحسين بن سينا الذى استحق لقب الشيخ الرئيس لأنه أبدع فى علم المنطق إضافة إلى كثير من العلوم الأخرى. ؛ وقد أثار البيان الإلهى الانتباه وتحريض العقول على الغوص فيما وراء ظواهر الأشياء. فبرع الكندى والفارابى وأبو بكر الرازى وغيرهم من جهابذة الفلسفة الإسلاميين، وخطوا خطوات واسعة فى إبداع النظريات الفلسفية التى تحرض العقل على التفكير فى الخلق والخالق والاقتراب من فهم النفس وإدراك معنى وجودها.

وقد تنوعت الاتجاهات الفكرية في بلاد فارس في البحث عن حقائق الحياة والكون والإنسان وتعددت الطُرُق والأساليب في التعرف إلى المجاهيل. ومما لاشك فيه أن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والجغرافية ساعدت على تنوع الآراء واختلاف المذاهب ووجهات النظر في أمور معرفية كثيرة مما أغنى الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية ووضع ركيزة متينة للانطلاق في عوالم معرفية مختلفة.

ناصر خسرو: مولده ونسبه

يُعد إقليم خراسان إقليماً هاماً من أقاليم بلاد فارس، امتاز ببُعده عن مركز الخلافة مما أتاح لعلمائه ومفكره مجالاً واسعاً لحرية التفكير والإبداع فعمل ذلك على انتشار المعارف والعلوم العقلية، فاشتهرت فيها مدينة بلخ من بين مدنه التي تُعد من أهم مراكز الحضارة الفكرية التي أنجبت علماء أفذاذ وفلاسفة عظماء وأصحاب فكر ومعرفة، فقامت فيها المناظرات والندوات، ، كما أُقيمت فيها المعاهد والمراكز العلمية التي خرَّجت كثيراً من طلاب العلم وأجازتهم في مختلف العلوم.

في هذه المدينة التي تنسبت عقب أزهير المعرفة، وفاحت فيها أطايب شذا الفكر الإنساني، وُلد ونشأ أبو معين الدين ناصر خسرو. وقد حار الباحثون في أمر هذه الشخصية، فنقل المستشرق براون في كتابه (تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي)، نظرية كل من الدكتور ريو والعلامتين ريتش وفانيان تقول بوجود شخصيتين متميزتين يدعى كل منهما أبو معين الدين ناصر خسرو إحداها شاعر حكيم والأخرى رحالة محب للسفر، وأن لكل من هاتين الشخصيتين تاريخ مولد ونشأة مختلف عن الآخر. يمكن التغلب على هذه الازدواجية في إثبات نسب ناصر خسرو ومولده بالعودة إلى كتابيه (سفر نامه) و(الديوان) ففيهما يظهر جلياً ما يبحث عنه المرء للتحقق من أنه لا توجد شخصيتان بل شخصية واحدة لها نسب واحد ومولد واحد. وقد ورد في الديوان بيتان يثبت فيهما ناصر خسرو نسبه، فليس نسبه هو المكان الذي ولد فيه إنما نسبه هو المكان الذي حقق فيه ولايته لآل الرسول عليهم الصلاة والسلام يقول بما معناه: ولو أنني أصلاً من خراسان، ولكنني بعدما بلغت المجد والعظمة والسلطان جعلني حبي لآل الرسول وعترته أنتسب إلى يماغان ومازندران. ويتحدث ناصر خسرو عن تاريخ مولده في الديوان صفحة ١١٠ أنه ولد سنة ٣٩٤ للهجرة ويقول في الديوان نفسه والقصيدة نفسها بعد أربع صفحات أنه قد بلغ الثانية والأربعين حين أخذت روحه الواعية تبحث عن الحكمة. وفي صفحة ٢١٧ من الديوان نفسه يقول بأنه قد بلغ الأربعين من عمره حينما تحولت

حياته إلى تلك الناحية، وهو بذلك يتحدث عن عمره بشكل تقريبي كما في (سفر نامه). ويخلص براون إلى أن المطابقة بين كتاب (سفر نامه) والديوان بينت أن الشاعر الحكيم هو نفسه الرحالة ناصر خسرو وهي النظرية التي دافع عنها ريتش وإيتيه.

نشأة ناصر خسرو؛ علمه وعمله وسبب تركه العمل

كانت أسرت ناصر خسرو من الأسر الغنية وقد اهتم والده بتعليمه وتربيته تربية دينية، فحفظ القرآن الكريم وهو في التاسعة من عمره ودرس اللغة العربية وآدابها، كما درس العلوم الإسلامية وعلم النجوم والفلك والهندسة والجبر والحساب وبرع في الفلسفة حتى أُطلق عليه اسم الحكيم.

يقول ناصر خسرو عن نفسه في كتابه (سفر نامه): كانت صناعتي الإنشاء، وكنت من المتصرفين بأموال السلطان وأعماله، واشتغلت بالديوان وباشرت هذا العمل مدة من الزمن وذاع صيتي بين أقراني. وفي أيام أبي سليمان جفري بيك داود بن ميكائيل بن سلجوق حاكم خراسان، ذهبت من مرو في عمل الديوان ونزلت في بنج ديه مرو الرود.

كان ذلك يوم قرآن الرأس والمشتري ويُقال إن الله تعالى وتقدس يستجيب فيه إلى ما يطلب الناس من حاجات فذهبت إلى زاوية وصليت ركعتين ودعوته تعالى وتبارك أن يبسر لي أمري، فلما عدت إلى أصدقائي وأصحابي وجدت أحدهم ينشد شعراً فارسياً، فجال بخاطري أبيات فكتبها على ورقة لأعطيها إياها حتى ينشدها فإذا به ينشد الذي كتبتة دون أن أعطيها الورقة فتفاءلت بهذه الحال، وقلت في نفسي: إن الله تبارك وتعالى قد قضى حاجتي.

ثم ذهبت إلى جزجانان ومكثت بها حوالي شهر وظللت أشرب الخمر، قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: " قولوا الحق ولو على أنفسكم "، حتى إذا كانت ذات ليلة رأيت في المنام رجلاً يقول لي: إلى متى تشرب هذا الشراب الذي يسلب لب الرجال، خير لك أن تصحو.

فأجبت: إن الحكماء لا يستطيعون شيئاً غير هذا يقلل هموم الدنيا. فأجاب: إن التسرية عن النفس لا تنأى بفقد الشعور والعقل، والحكم لا يستطيع أن يقول إن الرجل المسلوب الفؤاد يصلح هادياً للناس بل ينبغى عليه أن يبحث عما يزيد العقل والحكمة. فقلت: أنى لي هذا؟ قال: من جدّ وجد. ثم أشار إلى القبلة ولم يقل شيئاً. ولما صحوت من النوم كانت هذه الرؤيا ماثلة بأكملها أمامي، وقد أثرت فيّ، فقلت لنفسي: صحوت من نوم البارحة فينبغى أن أصحو من نوم أربعين سنة خلت، وأمعنت الفكر فوجدتني لن أسعد ما لم أعدل عن كل سلوكي.

وفى يوم الخميس السادس من جمادى الآخرة سنة ٤٣٧ (٢٠ ديسمبر ١٠٤٥) منتصف شهر دى من السنة الفارسية ٤١٠ من التقويم اليزدجردى اغتسلت وذهبت إلى الجامع فصليت ودعوت الله تبارك وتعالى أن يعيننى على أداء الواجب وترك المنهيات والسيئات كما أمر الحق سبحانه وتعالى.

ثم توجهت من هناك إلى شبورغان وفى المساء كنت فى قرية بارياب ومنها سرت إلى مرو الرود عن طريق سنكلان وطالقان، فلما بلغت مرو طلبت إعفائى مما عهد إالىّ من عمل، وقلت: إنى عازم عل الحج ثم أديت ما على من حساب، وتركت أموالى عدا القليل الضرورى منها. (سفر نامه: ٤٣ - ٤٤ - ٤٥)

اهتزت مشاعر ناصر خسرو واستيقظ من سباته الطويل بعد غفلة دامت أربعين سنة، فأدرك أن العمر يمضى والحياة لن تمهله فعقد العزم على الرحيل وترك كل شىء وراءه، فكل شىء لا معنى له إذا لم يكن المعنى بداخله، كان القرار الذى اتخذه بالتخلي عما يعيق ارتقائه العقلى والروحي قراراً شجاعاً وحكماً ينم عن إدراك واعٍ لأهمية هذه الرحلة وما ستعود عليه منتمار معرفية، وفى هذه الرحلة سيجد ضالته التى يبحث عنها، فالباحث هو من يجد. كانت شجاعته تكمن فى قوة تفكيره ومحاكمته لكل أمرٍ يصادفه، ولم يكن يُحمّل القدر مسؤولية ما يحدث له، لذا كان من اليسير عليه أن يقول بأن روحه أسمى من الحظ. فهذه الروح العالية يواجه ناصر خسرو الحياة ومصاعبها. أليس هو من قال إننا نحن من نصوغ قدرنا. كما يمكننا أن نكون شجرة الحور التى تختار أن تبقى جرداء أو أن ننير دربنا بقنديل الحكمة لأننا نستطيع فقط بالعقل الإجابة على جميع التساؤلات حول كيف ولماذا فمن دون العقل نكون شجرة بلا ثمار. بهذه الروح العالية والإيمان الراسخ بقدرات الإنسان وطاقاته العقلية والروحية اندفع ناصر خسرو للربط بين القول والفعل، بين العلم والعمل، فليس ما يشغله فى الحياة هو مظاهرها الفاتنة بل يرغب بالبحث عن الأسباب والغايات للحصول على إجاباتٍ للأسئلة عن مغزى هذا الوجود، لماذا هذا العالم؟ لماذا سعادة البشر؟ لماذا تعاسة البشر؟ لماذا توجد الآلى الجميلة داخل محارة قبيحة المنظر؟ ويقول: إن على الإنسان أن يفكر بما يحدث له بدلاً من أن يلوم القدر على حظه العائر) وتُمثّل هذه الفكرة دوافعه ونظرته للحياة. كان دافعه لمحبة الحياة إيمانه بأن لكل شىء غاية عليا. ويوضح ناصر خسرو نظره إلى أهمية المعرفة وتحمل المشاق فى سبيل الحصول عليها، يقول: (لا تلم عجلة السماء اللازوردية بهذه التأمّلات البلسمية، اعلم جيداً أن هذه العجلة تترفع فوق كل الأفعال فليس الحكيم من يلوم الخير وطالما استمر العالم باتباع تقليد تعذيبك فعليك أن تتعلم عادة إظهار الصبر، أنزل هذا الحمل الثقيل عن ظهرك اليوم ولا تترك هذه

النصيحة حتى الغد عندما تخط أنت نجم قدرك السيء فلا تنتظر عندها للسماء بحثاً عن نجم محظوظ. (الديوان، ٤٤،
ياقوتة بدخشان). كل ما حدث للشاعر والفيلسوف بعد ذلك كان نتيجة للتحرير الروحي والعقلي الذى بعثته فى نفسه
الكلمات القليلة ذات المعنى الروحي العالى فى منامه، فرسمت خط سيره الجسدى والعقلي والروحي، يقول: (أصغ
لوضوح حواسك واسع دائماً لزيادة العقل والحكمة ووجه الآخريين لهذه الحكمة). (الديوان، ٥٤) هذه اللحظة المعرفية
الدقيقة من حياة ناصر خسرو غيرت مجرى حياته بحيث أيقظته من سباته وغفلته فأدرك معها أنه لا جدوى من العمل
فى البلاط، لذا كانت لحظة القرار بالرحيل هى اللحظة الأكثر أهمية فى حياته لأنها شكلت نقطة تحول إلى حياة عقلية
ومعرفية جديدة. فها هو ذا يوضح فهمه الجديد للحياة يقول: (أشعر بالنسبة لى أن جسدى هو الأعلى، استنتجت أن فى
هذا العالم يجب أن يكون هناك ما هو أعلى من جميع المخلوقات، كما أن الصقر أنبل الطيور، أو الجمل بين من دبَّ
على أربع، أو شجرة النخيل بين الأشجار، أو الياقوتة بين الجواهر، فقط القرآن بين الكتب، أو الكعبة بين البيوت، أو
القلب بين الأعضاء، أو الشمس بين أجرام السماء المضيئة) (الديوان، ٥٦) ويوضح ناصر خسرو علاقة العلم بالعمل
والأسلوب الذى اتبعه ليجعل التغير الداخلى يظهر فى حياته الظاهرة، وقد ظهر ذلك فى كتاباته واضحاً جلياً يقول: (لا
تُقدّر قيمة الجوهرة وفقاً لجودتها الخارجية وإنما وفقاً لجودتها وقيمتها الحقيقية) الديوان ٧٣، فكل شىء ظاهر له
مواصفات خفية، وهذه المواصفات تحمل التفسير والمعنى والغاية الحقيقية لهذا الشىء. ويوضح هذه الفكرة فيذكر
التناقضات المتناقضة فى العالم المادى يقول: (فى التناقضات هناك عنصر ظاهر للحواس بينما الآخر مخفى لكن لا يمكن
لأى منهما أن يوجد بدون الآخر كوجهى العملة حيث يظهر واحد منهما فقط فى أى لحظة، لكن هذا لا يعنى بالضرورة
أن الآخر غير موجود)، الديوان ٧٥.

ناصر خسرو ورحلته المنشودة

بدأت رحلته فى شهر شعبان سنة ٤٣٧ للهجرة فانطلق من مرو ثم أذربيجان ماراً بنيسابور، فدامغان ثم سمنان، فالرى
ثم قزوین ثم تبريز. وقد قطع مسافة ٢٢٢٠ فرسخاً وصل فيها إلى القاهرة للقاء الإمام المستنصر بالله. كان من المتوقع
أن تكون (سلمية) من أهم المواقع التاريخية التى يمكن أن يمر بها ناصر خسرو فى رحلته، لكنه لم يفعل؟! فهذه
المدينة الواقعة على أطراف البادية السورية كانت تمثل له المكان الذى انطلقت منه الدعوة الإسماعيلية الفاطمية إلى
المغرب، ومنذ تلك المرحلة الحساسة لم يعد لها أى دور فى الحياة السياسية للدولة الفاطمية سوى أنها كانت محط

أنظار الخليفة الفاطمي عزيز بالله بعد دمشق. كانت سلمية قبلاً إحدى مدن السلام المعدودة في العالم، وقد سماها اليونانيون مدينة السلام، إذ لم يكن يجري على أرضها أية معارك، فهي بلد الكرمة والزيتون وقنوات المياه وفيها انتشرت المعابد والأديرة والقلاع كقلعة شميميس، حيث كانت تظهر عليها النقوش التي تشير إلى عبادة الشمس. وفي منتصف القرن العاشر حتى القرن الحادي عشر للميلاد، أقامت فيها أسرة من بني هاشم، وتولى أمور إدارتها أحد أبنائها وهو أحمد الهاشمي الذي كان له صلة بوالى دمشق يعود إليه فيما يتعلق بأمر المدينة. وكانت سلمية آنذاك مقصد الشعراء، فهي بلد المتنبي المحببة إلى قلبه ينتقل بينها وبين خصاصة وحلب، وهي للشاعر ديك الجنالملاذ والمأوى، كما جرت على أرضها معارك بين سيف الدولة الحمداني وبين أعدائه البيزنطيين. وإذا كانت سلمية هي منطلق الدعوة الفاطمية فقد كان الهدف المنشود لناصر خسرو هو الوصول إلى القاهرة المعزية التي توطدت فيها أركان الدولة الفاطمية. وقد قضى في سفره هذا مدة سبع سنوات. كتب فيها أدق التفاصيل عن المدن والأماكن التي مر بها، حيث نقل ذلك بعين الفنان الذي يرى كل ما حوله بعين تدرك معنى الجمال. لكن سفره لم يقتصر على وصف مرئياته، بل كان للسفر عنده معنى آخر، السفر الذي يمنح الإنسان قدرات وطاقت خلاقة تساعد في التعرف على نفسه وفهمها فهماً واعياً وتدريبها لامتلاك المرونة والقدرة على مواجهة المصاعب وتحملها بصبر وأناة وإدراك ما حوله إدراكاً عقلياً دقيقاً واستخلاص التجارب وبلوغ الحكمة، من ذلك القصة التي جرت معه في زيارته للبصرة مبيناً مشاق السفر والصبر عليه، يقول في كتابه (سفر نامه): (حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين، وكنا قد لبثنا ثلاثة شهور لم نحلق شعر رؤوسنا، فأردت أن أذهب إلى الحمام أتمس الدفء، فقد كان الجو بارداً، ولم يكن علينا ملابس، وكنت أنا وأخى كلانا يلبس فوطة بالية وعلى ظهرينا خرقة من الصوف متدلّية من الرأس، حتى قلت في نفسي: من الذي يسمح لنا الآن بدخول الحمام؟ فبعت السلّتين اللتين كانت بهما كتبي ووضعت بعض دراهم من ثمنها في ظرف لأعطيها للحمامى عسى أن يسمح لنا بوقت أطول في الحمام، فلما قدمت إليه الدراهم نظر إلينا شزراً وظن أننا مجانين وانتهرنا قائلاً: انصرفوا فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول، فخرجنا في خجل، ومشينا مسرعين. وكان بباب الحمام أطفال يلعبون حسبونا مجانين فجروا في إثرنا ورشقونا بالحجارة وصاحوا بنا، فلجأنا إلى زاوية وقد تملّكنا العجب من أمر الدنيا. وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز واسمه أبو الفتح علي بن أحمد وكان رجل أخلاق وفضل ويجيد نظم الشعر والأدب، فلما عرف قصتنا أرسل إلى رجلاً ومعه حصان لأحضر إليه، فخرجت من سوء حالي

وعُربى ولم أر الذهاب مناسباً فكتبت رقعة معتذراً وقلت فيها إني سأكون في خدمته (بعد وصول ورقتي إليه) وكان قصدي من الكتابة شيئين. أن يعرف فقري وعلمي حين يطلع على كتابتي وأن يقدر أهليتي، وذلك حتى لا أخجل من زيارته. فأرسل إلي في الحال ثلاثين ديناراً لشراء كسوة، فاشتريت حلتين جميلتين، وفي اليوم الثالث ذهبت إليه وبقيت في ضيافته من أول شعبان إلى منتصف رمضان. وذهبنا يوماً إلى ذلك الحمام الذي لم يسمحوا لنا بدخوله من قبل، فوقف الحمامي عند دخولنا، كذلك وقف الحاضرون حتى دخلنا. وجاء المدلك والقيم فقاما بخدمتنا. فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس، وقف كل من كان بها ولم يجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا، وفي تلك الأثناء كان الحمامي يقول لصاحب له: هذان هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا. وكان يظن أنني لا أعرف لغته، فقلت له بالعربية: حقاً ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على ظهرينا. خجل الرجل واعتذر. وكان بين هذين الحالين عشرون يوماً. وقد ذكرت هذه الحادثة حتى يعرف الناس أنه لا ينبغي التذمر من أزمات الزمان واليأس من رحمة الخالق جل جلاله وعم نواله فإنه تعالى رحيم. (سفر نامه: ١٦٣ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦)

رحلته إلى مصر ولقاؤه الإمام المستنصر بالله

ويتحدث ادوارد براون في كتابه (تاريخ الأدب من الفردوسي إلى سعدى) عن ناصر خسرو ورحلته إلى مصر حيث قضى هناك ثلاث سنوات هي الفترة الأهم في حياته كانت كافية ليدرك عظم مكانة الخليفة الفاطمي المستنصر بالله، وما له من قدرة على إدارة شؤون رعيته وإقامة العدل والمساواة بينهم. ويؤكد في كتابه (سفر نامه) نسب الفاطميين وأحقيتهم بالخلافة لما يتصفون به من عدل ومساواة وإدارة شؤون الرعية إدارة حكيمة والحرص على سعادتهم. لذا نجده في هذا الكتاب لا يستفيض في الحديث عن المذهب الإسماعيلي ولا عن الخلافة الفاطمية، بل يكتفى بوصف مشاهداته والتعليق عليها. (

انضم ناصر خسرو إلى المذهب الإسماعيلي وتلقى الدعوة على يد أحد كبار حجاب الدعوة في مصر، وتوطدت علاقته بالإمام المستنصر بالله وسمى بالباب وارتقى درجات الدعوة إلى أن لقب بحجة العراقيين وهو بذلك صار حجة من الحجج الإثني عشر في الأقاليم الإثني عشر وفقاً لنظام الدعوة عند الفاطميين.

كانت هذه نقطة التحول التاريخية والفكرية في حياة ناصر خسرو وفي إنتاجه الفكري، إنها الصحو الروحية التي جعلته يتحول إلى التفسير الإسماعيلي للإسلام، ويُطبَّق فهمه للظاهر والباطن مستخدماً التعبير المجازي في النصوص الدينية

والشريعة الظاهرة، فالقرآن الكريم هو كتاب الله سبحانه وتعالى ظاهر ومحسوس لكل شخص، كذلك الشريعة التي هي قانون الإسلام. لكن معانيها الباطنية وتأويلها خفية وعصية على الذين لا يعلمون، في حين أنها واضحة جلية لمن يعرف وجه الدين. تعلم كل ما يستطيع عن الفلسفة والعلوم التوحيدية الإسماعيلية، وله فلسفته وفهمه الروحي للعلاقة بالله سبحانه وتعالى، (إن لله وجوداً حياً حقيقياً) وفي الوقت نفسه (هويته فوق كل شيء ولا يمكن لشيء أن يرتبط به). إن التناقض الظاهر بين هذين الأسلوبين: (أحدهما: يؤكد وجود الله حتى من خلال الأشياء الموجودة في هذا العالم. والثاني: يؤكد اختلافه الكلي) هو نتيجة درجات تفسير مختلفة بالإضافة لأسلوبين لفهم الله، من خلال مفهوم المتعالي ومفهوم الموجود. يوجد الدليل على تعالي الله في القرآن الكريم في سورة الإخلاص، وتعالى الله كموجود يظهر بمفهوم الرحمة (الرحمن) والعطف (الرحيم) والكرم. ويوضح المفهومين الأولين (بالبسملة) التي تبدأ بها كل سورة في القرآن الكريم. (ياقوتة بدخشان، ١١٦)

ويوضح ناصر خسرو أمور كثيرة عن الفاطميين تتعلق بحياة البلاط والسياسات والقيادة والحكم والرخاء تحت حكم الخليفة الفاطمي الإمام المستنصر بالله. مثل الأئمة الفاطميون لأتباعهم الذروة الدنيوية لجميع الأمور المالية والروحية، لأنهم حكموا الأمور الدينية والسياسية. ويرسخ بذلك عقيدة جوهرية في الإسلام الشيعي جسد الخليفة المستنصر بالله إذ إنه لم يكن متحدرًا من النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم من ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام وزوجها أمير المؤمنين علي عليه السلام، وإنما كان الوريث الشرعي للقيادة الروحية من أمير المؤمنين علي عليه السلام، وبذلك يكون المؤول الحق للقرآن الكريم (ياقوتة بدخشان ١٤١). امتدح ناصر الخليفة الإمام في شعره وعكس فيه هذه المفاهيم اللاهوتية:

اعتلى حفيد النبي مكان أجداده بمجد ومهابة وحتى كوكب زحل وصلت قمة تاجه المختار هو من اختاره الله فعن أية حماقة تهذر فهناك حيث جلس النبي بأمر الله يجلس سليله بالأمر نفسه. (الديوان ٢٣٢))
أمضى ناصر خسرو زمناً في البلاط الفاطمي وكان لعرش إمام الزمان أثر عظيم على إيمانه ومعنى حياته. شعره مليء بالاستعارات المجازية عن مفهوم الإمامة، موضحاً بشكل رائع السلطة الروحية للإمام، وبرز أهل البيت وتعيين الإمام علي عليه السلام مسؤولاً شرعياً عن تفسير القرآن الكريم ومؤتمناً على تأويله من الله. كان نبينا شجرة الحكمة وكل فرد من عائلته هو شجرة لها الثمار نفسها اليوم، أبناء علي عليهم السلام لهم أبناء، فقط كما كان لابنة النبي عليهما

السلام أبناء أولاد على هم أئمة الحق شهرتهم النابعة من عظمتهم كشهرة والدهم نشر أبوهم العدل فى كل الأصقاع ما المثير للغرابة فى اتباع الأبناء حكمة آبائهم). (ياقوتة بدخشان: ١٢٢، الديوان ٣١)

شهد ناصر خسرو فضائل كثيرة فى القاهرة الفاطمية، شملت السلام والحكم الصالح والاستقرار التى حققها الخلفاء الأئمة على امتداد عهدهم. يدرك ناصر رضى الجيش الذى يعود لنظام جباية الضرائب والاستقرار الاجتماعى. امتدح نظام دفع الرواتب المتصاعد فى النظام القضائى الذى وفر الأمان لضعفاء المجتمع وحماهم من الفساد. ويضرب أمثلة أبعد من ذلك عن النجاح الإدارى الذى تحقق فى عهد الخلفاء الأئمة الفاطميين، ومن هذه الأمثلة احترام الفنانين و(الذين كانوا يتقاضون أجراً لقاء إنتاجهم المهني) والدعم المادى لأعمال الصيانة والموظفين ولإكساء الجوامع. يتمتع الناس بأمان منقطع النظير تحت حكم الخلفاء ولا يخاف الناس من وكلاء الخليفة، كما يعتمد الناس عليه لإحلال العدل وحماية الممتلكات. (سفر نامه: ٥٥، ياقوتة بدخشان: ١٤٠)

عاش ناصر خسرو فى القاهرة مدة ثلاث سنوات درس فيها فى البلاط مع مفكرين فاطميين آخرين من طوائف دينية متنوعة بما فى ذلك الشعراء وعلماء اللاهوت وعلماء النحو والصرف وعلماء القانون وعلماء الفلك. احتضنت القاهرة فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين أكثر النقاشات الفكرية اللاهوتية حيوية فى العالم الإسلامى. وفى قلب هذا الإطار الفكرى تتضح نظرية الخلق عند ناصر خسرو و خصائص مفهوم العقل عنده الذى هو معتقد هام آخر فى التفسير الإسماعيلى للإسلام. وبالرغم من اهتمام ناصر خسرو بوصف تفاصيل أمور كثيرة فى سفره، لكن الأهمية الأساس عنده هو أن الحجج الجسدى لا يحمل أى قيمة إذا لم يفهم الحاج معنى ما يقوم به. ويُعلم الحاجة للظاهر والباطن فالإيمان الحقيقى يتطلب الفهم والالتزام بالوجهين الظاهرى والباطنى. يكرس ناصر خسرو فصل كاملاً فى كتابه سفر نامه سماه وجه الدين ليشرح المعنى الباطنى للحج. فقد وضع مقارنات بين الظاهر بما يشمله الفعل المادى للحج إلى الكعبة وبين الباطن وما يشمله من الرحلة الروحية للمريد. (الإسماعيلى لمعرفة الإمام) وكما يتطلب السفر الجسدى للوصول إلى الكعبة تحمُّل الكثير من الأعباء. ترمز المحطات على الطريق إلى مكة لمحطات المعرفة التى يصل إليها الفرد بسعيه وكسبه للمعرفة. فى كل مرحلة يترك الحاج محطة لينتقل إلى الأخرى، فإن ذلك يرمز لرفضه للإيمان المزيف وسعيه المستمر للوصول إلى الحقيقة. كانت الوجهة النهائية عند ناصر إمام الزمان الذى يمثل بيت

معرفة الله. ففي الوقت الذي تكون فيه الكعبة الغاية الجسدى لكل المسلمين، فإن الإمام وعلمه يمثلان في الحقيقة الغاية الروحية عند المسلمين الإسماعيليين. (ياقوتة بدخشان: ١٨٩ - ١٩٠)

أما الفلسفة الروحية عند ناصر خسرو فتظهر في إيمانه أن داخل الإنسان نفس فردية (نفس جزئية) توجه حياة الإنسان. وهو يرى أن النفس وليس العقل هي التي تقرر البحث عن العلم وتوجه كلاً من العقل والحواس لتختار بين الخير والشر. فالنفس هي القوة الربانية وراء أفعال الإنسان، وعقل الإنسان هو الذى يوفر المشورة: (روحك هي سلطان جسدك، وعقلك هو الكاتب وذاكوك هو الوزير.) (ياقوتة بدخشان: ٢١٤، الديوان: ٩١) فالعقل عند ناصر خسرو يوفر آلية للنفس الفردية لتجد طريقها وتبحر في العالم العقلي والعالم المادى لتتمكن من الوصول للكمال (فالنفس أضحت غير كاملة عندما افتترقت عن الله) وهذا يوضح قناعة ناصر خسرو بأنه على الإنسان أن يجتهد ليجعل التغيير الداخلى يظهر في حياته الظاهرة.

إن مثل هذا الشاعر والفيلسوف، مهما استفاد الباحث في الحديث عن أدبه وشعره وفلسفته لن يفهمه حقاً، فقد قدم للبشرية فكراً إسلامياً إنسانياً سيظل على مر العصور ياقوتة لامعة محط أنظار الراغبين في المعرفة والطلابين للحقيقة. حمل معه بعد عودته إلى خراسان الفكر الذى حرص على أن يشاركه الناس في معرفته، وهو بذلك يجسد انعكاس البنية الهرمية للدعوة الإسماعيلية الفاطمية حيث تنشر التعاليم نزولاً من المرتبة الأعلى (النبي والإمام) حتى المراتب الدنيا (الدعاة والحجج والوعاظ... إلخ). وكان من النتائج التى حدثت لناصر خسرو بسبب اهتمامه بالتعليم الدينى والوعظ؛ أن حياته أصبحت فى خطر، إذ أثار أمره سخط الخليفة العباسى فى بغداد، فاضطر ناصر إلى الفرار من بيته ولجأ إلى جبال البامير فى بدخشان فى مقاطعة يومجان حيث قضى بقية حياته. كان منفاه موجعاً سرقت منه ثروته وشبابه وآماله، لكن بالرغم من كل ذلك، كان جلدأ صابراً قادراً على نشر التعاليم التى حملها معه، كما فجرت المحنة قدراته وطاقاته الشعرية والفنية، فخلف ديواناً مليئاً باللوحات الشعرية الرائعة التى تحمل مضامين فكرية ذات طابع إنسانى شفاف. يقول متحدثاً عن منفاه: (عقرب المنفى لسع قلبى ولذلك ستقول إن السماء خلقت العذاب فقط من أجلى) (ياقوتة بدخشان: ٢٢٨، الديوان: ٦). لكن بالرغم من الروح المتألّمة التى كتب بها إلا أنه استطاع أن يحافظ على صبره ويوضح ثقته بالهدف الإلهى من هذا: (وكما تسير عجلة السماء المليئة بالنجوم والكواكب بقواعد محددة فإن ذلك ينطبق على البشر أيضاً). (الديوان: ٢٤١) هناك أربعة أمور أو قواعد اتبعها ناصر خسرو ليحافظ على إيمانه

عندما كان في المنفى، الأسس التي مكنته من اكتساب إيمانه بالله والنبي محمد وسلالته من الأئمة الإسماعيليين، وبهذا الإيمان يجد طريقاً للعيش بحكمة في هذا العالم، الأمر الأول هو: طبيعة تسلسل الأمور وفهم العالم كثنائية من ظاهر وباطن بحيث يوجدان سوياً ولا يمكن العمل. الأمر الثاني: هو النظر للإنسانية بأسرها. بغياب أى منهما (المادى الذى يُستخدَم فى خدمة الروحى) بتفاؤل وثقة بأن المحتوى الداخلى فى النهاية جيد، وعند ناصر فإن الجانب الروحى هو المهم عند الآخرين. ويظهر ذلك جلياً فى شعره الذى يحمل دلالات وإشارات عن الجوهرة فى الداخل يقول: (العالم محيط عميق مياهه الزمن، جسدى كصدقة، وروحى كلؤلؤة إذا أردت أن يكون لك قيمة كلؤلؤة فعليك إعلاء شأن لؤلؤة نفسك بالتعلم). (ياقوتة بدخشان: ٢٤٥ * الديوان: ١٤٥) الأمر الثالث الذى عمل به ناصر خسرو ثقته العميقة بأن إيمانه صحيح: إن هناك الكثير الذى يجب فهمه بالمقارنة لما يظهر فى الوجه الظاهر للطبيعة والدين، وبأن هذه المعرفة المخفية قد أُعطيت للنبي محمد والإمام على عليهما الصلاة والسلام. الأمر الرابع الذى ساعد ناصر هو اللجوء لإنجازاته العظيمة حيث كان يجد المواساة فيها فى خضم منفاه فهو ينظر إلى هذه الإنجازات على أنها تحقيق لغايته فى الحياة: من خلال مواعظه وكتاباتاته فإنه يتحدى نفسه ويتحدى الآخرين ليجتثوا عن الحقيقة ويرفضوا الحلول السهلة. ويوضح ناصر هذه الفكرة شعراً مشيراً إلى مسؤولية الفرد عن قيامه ببحثه الخاص حيث أن الله قد وفر كل شىء مطلوب من أجل هذا البحث: (إن الله قد خلق الأم والتدى والحليب، لكن على الطفل أن يمتص الحليب بنفسه.) (ياقوتة بدخشان: ٢٥٢، الديوان: ٢٥)

ناصر خسرو وإنتاجه الأدبى والفكرى

تشكل أعمال ناصر خسرو مساهمة هامة للأدب الإسلامى الإنسانى فى بلاد فارس، ولغة الفارسية بشكل خاص. فى العصر الذى عاش فيه ناصر خسرو كانت اللغة العربية الوسيلة الرئيسة لتناقل العلوم الفكرية والفلسفية وكانت كتاباته من أوائل الكتابات الفارسية عن الفلسفة ممهدة الطريق لها لتصبح اللغة الحيوية للناس فى آسيا الوسطى وإيران. يدرس براون فى كتابه (تاريخ الأدب فى إيران من الفردوسى إلى سعدى) ديوان ناصر خسرو دراسة يتناول فيها الألفاظ أولاً، يشتمل ديوان ناصر خسرو على ٢٧٧ صحيفة، وما يهمنا من هذا الديوان ما جاء فيه من الحكمة والآراء الفلسفية والدينية خاصة ما يتعلق بالمذهب الإسماعيلى؛ وأهم القصائد فى الديوان هى السادسة والسبعون التى يذكر فيها تاريخ مولده، فهو يعتبر أن مولده بدأ لحظة معرفته إمام زمانه ودخوله فى المذهب الإسماعيلى وفى الصفحة ١١٢

يحدثنا عن رغبته الجامحة في إدراك المعاني الباطنية للأوامر الدينية وهو يشكر الله في الصفحة الخامسة على اتباع الحق ويشير في الصفحة ٩١ إلى اتباعه المذهب الإسماعيلي إنما حدث في فترة متأخرة من حياته، ويصف لنا مراسم إدخاله المذهب الإسماعيلي ويمين الولاء التي أقسمها الصفحة ١١١ - ١١٢ وكيف أنه أصبح مكروها بسبب حبه لآل البيت وكيف أن أهل السنة يضطهدونه ويتهمونهم أنه شيعي ورافضي وملحد وكيف أنهم يلعنونه على المنابر ولا يستطيع أحد أن يذكر اسمه على لسانه. ويتحدث عن نفسه أنه حجة خراسان وحجة المستنصر. ويشير إلى غيره من الحجج، وأنه يعتبر واحداً من نقباء الإسماعيلية الإثني عشر، ويلقب نفسه أنه مختار على، وأنه أداة الإمام المختارة، ثم يفخر بعد ذلك بحياة الزهد والعفاف التي عاشها، وبمقدار العلوم التي حصلها وبمقدار الآداب والأشعار التي برز فيها، ثم يشير إلى كتبه الكثيرة وإلى أشعاره بالعربية والفارسية وإلى كتابه المعروف بـ(زاد المسافرين).

لم يتم استعراض كل ما ذكره براون في دراسته اللفظية لديوان ناصر خسرو، لأن البحث له صلة بأفكاره وآرائه الدينية الخاصة بالمذهب الإسماعيلي، وقد ألمح براون في دراسته اللفظية إلى ما ذكره الشاعر من ألفاظ تعبر عن معاناته واستيائه من معارضي انتمائه للمذهب الإسماعيلي. لكن يجدر القول بأن الفكر الإنساني عبر العصور في أخذ ورد وأحياناً في صراعات، وبهذه الصراعات سوف تنشط العملية الإبداعية أكثر فأكثر ففتح المجال لقبول الآخر.

وقد ترك إرثاً ثقافياً إسلامياً رائعاً من شعر وأدب وفقه وفلسفة وأدب الرحلات ومن كتبه:

(زاد المسافرين) سنة ٤٥٣ للهجرة وهو من أكبر مؤلفاته.

(في العقائد الإسماعيلية)

(خوان الإخوان)

(دليل المتحيرين) أراد أن يثبت فيه أحقية الأئمة الفاطميين بالخلافة الإسلامية

(إكسير أعظم في المنطق والفلسفة)

(رسالة المستوفى في الفقه الإسماعيلي)

ناصر خسرو وآراؤه الدينية

يصور ناصر خسرو آراءه الدينية والفلسفية أبدع تصوير في ديوانه، وتعد المحور الأساس الذي تدور عليه أشعاره المستلهمة من أفكار إسماعيلية باطنية صميمة، ويعني إمعاناً شديداً في اتباع مذهب التأويل، ويرى بأن القرآن الكريم

لا يصبح مستساغاً بغير التأويل وطعمه غير مستساغ كماء البحر الأجاج ويختفى معناه كما يختفى الماء في كومة من القش وقد طَبَّقَ هذا المذهب في تفسيره للجنة والنار والمستحيل والمسيح الدجال وشروق الشمس من المغرب ويوم القيامة وعذاب القبر، وقال: إن تفسيرها على هذا النحو واجب وضروري بل هو أساس لفهم الدين وروحه، ولم يعهد الله لأحد بمفاتيح يفتح بها هذه المغلقات إلا للأئمة من آل بيت الرسول عليهم الصلاة والسلام (الصفحات ١٢ - ٣٠ - ٦٠ - ٦٤ - ١٢٤ - ١٤٢) فهم وحدهم المؤتمنون عليها (صفحة ٤) ويقول إن التنزيل واجب وضروري، وإن اللغة العربية اكتسبت مجدها الخالد لكونها لغة القرآن والتنزيل ومع ذلك لا فائدة من ترديد القرآن الكريم كما يفعل البيغاوات، فلا جدوى من تقى لا يصحبه فهم وإدراك، ومرتبة العلم عالية ورفيعة، ومع ذلك فهو خادم للدين، والدين بدوره روح العالم وريحانه، ولا وجود شيء في الكون إلا لله، وهو لا يعرف التأييد ولا التوقيت، وكل الظواهر هي أصداء لوجوده ومع ذلك فهي مشحونة بالمعاني والدلالات لأن العقل الكلي كامن فيها، والإنسان هو وحده وحدة الوجود، ولا حد للزمان والمكان، وليس للسموات نهاية أو زوال، ومع ذلك فالعالم زائل وليس أبدياً. وفيما يلي مثلان من أقواله يؤيدان ترجيحه مذهب الاختيار وعدم أخذه بمذهب الجبر. يقول في صفحة ٥٦، إن الله يخلق الأم والثدى واللبن ولكن الطفل عليه أن يمتص اللبن من ثدى أمه، ويقول في صفحة ١٤٩ إن روحك هي السجل وأعمالك هي الكتابات التي تكتب في هذا السجل فلا تسطر في سجلك إلا كل ما عز وجل وكتب في سجلك كل ما هو طيب وجميل من أعمالك، فالقلم يا أخي طوع لما تخطه يدك ويكتبه بنانك. ويقرر أن الخلفاء الفاطميين هم الخلفاء الشرعيون للمسلمين، وهم الحفظة للجنة، وفي كل بقعة من بقاع الأرض باب للإمام (صفحة ٧٧). وهناك إشارات كثيرة للعدد ٧، ولمذهب الأساس وهو من صميم عقائد الإسماعيلية. وناصر خسرو يزدري الملوك ويزدري ملازميهم من الحاشية ويحتقر كذلك مداحيهم من الشعراء والكتّاب وعلى الخصوص شعراء الغزل بل وكل أديب. ويجسد ناصر خسرو آراءه الفلسفية في أشعار تمتاز بصور استلهمها من مشاهداته ومما استدل عليها من واقعه المعيش، ومما فاض عليه مخزونه الفكري من روابط بين المعاني.

يقول واصفاً القرآن الكريم بالبحر، ظاهره ماء مالح وباطنه لآلئ ثمينة مبيناً أهمية التأويل ووجوب التماسه من أصحابه الحقيقيين مُحَدَّرًا من الاكتفاء بالظاهر منه، ويشير إلى الحكمة من ذلك

(إن كلام الله هو بحار الكلام الزاخرة، قد امتلأت بالجواهر الكريمة واللالئ الباهرة، وظاهر التنزيل مالح كماء البحر المرير، لكن باطن التأويل حلو كاللالئ لدى أصحاب التفكير، واللالئ والجواهر مستقرة فى جوف البحر وأعماقه فلا تقنع بالسير على شاطئه، والتمس غواصاً ماهراً يصل إلى أعماق أصدافه، وهل تعرف لأى سبب وضع الله فى قاع البحر والماء مثل هذه الجواهر واللالئ ذات الرونق والبهاء، وضعها هكذا من أجل الرسول وكأنما قال له هذا المثل واجب الاحتذاء فأعط التأويل للحكماء وأعط التنزيل للغوغاء، وإذا لم يعطك الغواص غير العكر والماء المالح والطين، فإنه لن يرى منك غير الحمق والكره والعداء الدفين، فاطلب المعنى الحقيقى لظاهر التنزيل، وكن كالرجال الأصفياء، ولا تكن كالحمير تقنع بالنهيق وأقوال الهراء)

✽ والحياة عند ناصر خسرو لا تتوقف عند أحد غنياً كان أم فقيراً، فكل من على الأرض راحل عنها ولا بقاء إلا للخالق عز وجل، وسوف ينال كل إنسان جزاء عمله فى الدنيا فلا مال ولا سلطان يشفع له، وهو سيكون فى هذا الموقف العظيم خصماً لقتلة أبناء الرسول عليه الصلاة والسلام.

(وهكذا نرى صاحب الخيل والحشم قد غادر الدنيا وحيداً بلا خيل ولا خدم. والزمان أعبوية خاطفة تلتقط جميع الأنام، فلا ينجو منها أرفع الأسياد ولا أحقر الخدام، وبعد ذلك اليوم لا يستطيع فرد من الكمأة أن يجد لدى الحاكم ملجأً أو منجاة، وينال جميع الناس ما يستحقون من المجازاة، ويستوى فى ذلك الظالم والعاقل بغير محاباة، وفى ذلك اليوم سأقدم فى وسط الهول والفرع بالدعاء فأعلق أمام الشهداء بأذيال الزهراء (فاطمة الزهراء) حتى ينتصف الله لى من أعداء أولاد الرسول فيعطيني حقى كاملاً فأنال الرضى والقبول).

ثم يدعو إلى التأمل والتفكير والتدبر فى خلق الكون وقدرة الله عز وجل، وللوصول إلى هذه المعرفة لابد من اتباع من اختاره الله ليكون خازناً وحارساً لهذا العلم المنزّل:

✽ كيف يمكن للسماء أن تجود عليك بالراحة والاستقرار بينما هى نفسها لا تعرف الراحة ولا السكينة ولا الفرار يا سيدى إن هذا العالم هو سُلّم للعالم الآخر وساحته، فإذا شئت بلوغ النهاية، فعليك أن ترقاه إلى غايته، وتأمل ملياً فى هذا الفلك الدائر وهذه الأرض الساكنة، ففيهما صنعة عالم الغيب وحكمته البالغة الكامنة، وتأمل كيف أمكنه بلا حاجة ولا معونة من أى قبيل أن يجعل الروح الخفيفة قرينة لهذا الجسد الثقيل، وكيف استطاع أن يعلق فى قبة الفلك الخضراء هذه الكرة الكبيرة المعتمة السوداء، وما هذا الذى تقوله من أن هذا الفلك الدائر المكين سبيليه ما لا يمكن

حصره من الأيام والسنين، كلا فهذا الفلك غير قابل للبلى والزوال، لا لا هو ولا الرياح الذارية ولا الماء الجارى الزلال، والمكان والزمان كلاهما دليل على قدرة الرحمن، من أجل ذلك لا للمكان حد ولا للزمان، ولو أنك قلت لى إن هذا لا يوجد فى القرآن، لقلت لك إنك لم تحسن فهم معانى القرآن، ولقد جعل الله خازناً وحارساً على القرآن، وأحال إليه الخليقة من أنس وجان، ولكنك بدلاً من أن تتبع ما اختاره الله والرسول، ولكنك فضلت أن تتبع فلاناً وكل إمعة مجهول، فهلا تحققت أن زاد الإنسان لا يليق إلا للرجال والأصحاب وأن طعام الكلاب لا يليق إلا للكلاب).

والعلم عند ناصر خسرو هو نور العقول، وهو المانح للمراتب السامية:

(* لو كانت دورة الدهر تجرى وفقاً لفضلى ومداه لما كان لى مستقر إلا على قمة القمر فى علاه، لكن من أسف أن الفلك والدهر لا يعرفان قيمة الفضل والصواب، وهكذا قال لى أبى فى أوقات الصبا والشباب، والعلم خير من الضياع والمال والملك والجاه وقد أفتانى به عقلى كما أفتت به الحياة، وخاطرى يزهى أكثر من القمر بالنور والضياء، ولا يصلح مقر القمر لمقامى فى أوج السماء، وفى مدافعتى لجيوش الزمان ولسيوفه المسلطة القاطعة أكتفى بالدين مجاناً والعقل ترساً من غوائله الواقعة).

ويقول إن حقيقة الإنسان فى عقله وفكره لا فى جسده الفانى. وقد هداه حب النبى وآل بيته عليهم الصلاة والسلام إلى الحقيقة وأن القضاء والقدر قول وفعل وليس مجرد كلام:

(وفكرى شجرة مورقة طيبة الثمرات أوراقها العفة وثمارها العلم والطيبات، وإذا شئت أن تعرف حالى على الحقيقة وفى جلاء، فانظر إلى بعين البصيرة كما يفعل العقلاء، ولا تنظر إلى جسدى الضعيف الواهن بل انظر إلى أقوالى ذات الرواء، فهى آثار كثيرة يزيد عددها على نجوم السماء، وقد أعفانى الله من كل ما تمس إلى الحاجة والضرورة، وجعلنى فى غنى عن كل شىء أثناء اجتيازى لهذه الحياة القصيرة، وشكراً لله إنه هدانى إلى طريق العلم والدين، وفتح لى على مصارعها أبواب الرحمة واليقين، وجعلنى أشهر من الشمس فى أوج السماء؛ لأننى عُرِفْتُ بحبى لآل الرسول والأئمة الأصفياء، فيا جسدى الحقير إنك فى هذا العالم نفاية الأشياء، ولم أجد قريناً أسوأ لى منك بين القرناء، وقد كنت أظنك دائماً من أخلص الخلاء، ولم يكن لى صديق غيرك فى البر والبحر والأرض والماء، ولكنك نصبت لى الشراك وناصبتنى العدا، ولم يكن لى علم بما نصبت لى من أحابيل المكر والدهاء، فلما وجدتنى غافلاً عنك مستأمناً لك فى صفاء، قهرتنى بمكرك وغدرك وغلبتنى بقلته الوفاء، ولو لم تنجدينى رحمة الله ويدركنى فضل الرحمن،

لأوقعنى مكرک واکتسحتنى حادثات الزمان. والآن وقد تبين أنك خصمى وعدوى الألد، لم أعد أستسيغ السكر من يديک أو الشهد، وأنت أيها الجسد الجاهل لم يعد لديک من عمل إلا النوم والطعام، ولكن العقل لدى خير من الأکل الطيب وطول المنام، وفى رأى العقلاء أن لا عمل للحمير إلا النوم والغذاء، ومن العار أن يكون حالى كالحمار مع ما لدى من عقل وذكاء. وأنت يا جسدی سوف لا أقيم معک فى هذه الدنيا الفانية؛ لأن الله يدعونى إلى داره الثانية، حيث يعتبرون الأعمال بالمجد والفضائل لا بالنوم والأکل، فليکفک النوم والأکل وليکفنى الفضل والعقل، وقد ذهب قبلى ما لا يعد من الناس والأنام، ومهما طال بقائى فاعتبرنى ممن أودت به الأيام، وسأطير بجناح الطاعة ذات يوم فأخرج من هذه القبة العالية وكأنى الطائر يضرب بجناحيه فى أطباق الهواء الخالية، وجميع الناس يحذرون ضربات القضاء والقدر، ومع ذلك فهما دليلاً طريقي فى هذا السفر، والقضاء اسمه العقل والقدر اسمه الكلام فهذا حدثنى وذاكرنى واحد من الرجال العظام، وقد أصبح عقلى ونفسى أفصح من يحدثنى الآن بأمرى، فلم الحذر والخوف من نفسى وما يجيش به صدرى، ويا من قنعت من القضاء والقدر بالاسم والكلام إذا ظننت نفسك دابة فلا تظننى أيضاً من الأنعام).

وَيُبَيِّنُ أَنَّ الدنیا لیست دار قرار إنما هی دار عمل وتعب وشقاء، إنها السجن الذى يسعى كل ذى علم ليتخلص منه وينطلق حراً فى عوالم الحقيقة:

✽ يا رياح الصبا تحملى منى إلى خراسان السلام إلى أهل الفضل والعقل لا إلى العوام والطوام، وكما حملت أخبارى الصحيحة إليهم، احملى إلى ثانية أخبارهم وحدثينى عنهم وقولى لهم إن الدنيا قد حنت عودى المستقيم وحطمتنى بمكرها المعروف وغدرها المقيم، فحذار أن تدع عهدها توقعك فى الوروض والآثام فإنها لا ترعى لأحد عهداً ولا تعرف الوفاء والدوام.

وانظر إلى خراسان وكيف صارت كالطاحون، فوقعت فى يد هذا وذاك وتناوبها المتناوبون، فلماذا غرروك بملك الأتراك السلجوقيين، واذكر محموداً وجلال دولته فى ذابل أيام الغزنويين، فأين الذى نخشى بأسه الفريغونيون فتركوا له خود جانان وأعطوها له طائعين، وقد حطمت حوافر خيوله الهندستان، بينما وطأت أقدام أفياله بلاد الختلان.

وأنتم أيها المخادعون لطالما أتيتم أمامه فائلين: ليطل عمر السلطان وليبق آلاف السنين، فإن من يعتمد على عظمة دولته وبنوى تحطيم السندان فإنه يجد السندان كالشمع بين أسنانه قد ذاب ولان. وقد كانت ذابل بالأمس قبلة الأحرار، وكان حالها كحال الكعبة بالنسبة لأهل الإيمان والأخيار، فأين الآن ذلك الرجل وما كان له من جلال وجاه،

وقد كان يُرى تحت موطئ أقدامه برج السرطان فى علاه، وها هو ذا قد انكسرت أنامله وبلبت أنيابه الناصعة حينما انقض عليه الموت بأنياه ومخالبه القاطعة. فإذا سهلت الأمور فاخش الشدائد والنكبات، فسرعان ما يجعل الفلك أسهل الأمور من أصعب العقبات، فمتى غضب الزمان فإن ثورته كفيلة فى دورانه تخرج القيصر من قصره والخان من خوانه، ولم يقدر للقمر الوضاح والشمس ذات الضياء أن يكونا بمنجاة من الخسوف والكسوف فى كبد السماء، وكل شىء مهما هان أو رخص أو قلت قيمته، فلا تحقر أمره واعتبره غالباً فرما زادت بهجته، واطلب أو اسط الأمور ولا ترغب فى الوصول إلى الكمال، فإن القمر متى تم أخذ بالنقصان والزوال.. وإذا أسكرت الدنيا بشرابها جموع الخلق والأنام فتجنبهم كما يتجنب المفيق من لعبت برأسه المدام. وانظر كيف تهلك الطواويس بما ينصبون لها من شباك الحيلة لكى يحصلوا على ريشاتها البهيجة الجميلة. والجسد هو قيدك، والدنيا هى سجنك القديم، فحذار أن تحسب مقرك فى هذا القيد أو المحبس الأليم، وقد ضعفت وروحك وأصبحت من العلم والطاعة خالية، فاجتهد فى العلم واكس به روحك الضعيفة العارية. ودنياك هى الحقل وكلامك هو البذر وروحك هى الدهقان، ويجب على الدهقان أن ينشغل دائماً بزراعة هذا الحقلوالمكان. ولم لا تجتهد الآن والربيع يملأ أطباق الهواء فى أن تحصل على رغيص صغير تستعين به إذا أقبل الشتاء. وقد أصبح نصيبى من العمر وحظى من الزمان أن أصوغ أشعارى وأنظمها عقداً من الذهب واللؤلؤ والمرجان.

العقل عند ناصر خسرو هو السبيل إلى سلوك الطريق إلى الله، وهو الذى يمنحه القدرة على مواصلة الطريق وتجنب كل ما يعيق الوصول:

* من الحق ألا يكون لى على أعتاب الملوك مقام ومكان، وألا يكون مقرى إلا على باب الله وأعتاب الرحمن، وما دمت لا أظلم بأفعالى أحداً من العباد فهل تنفعنى عظمة العظيم؟ وهل أحتاج إلى أياديه الشداد؟ وأربعة أشياء هى التى تؤنس روحى طوال الزمان وهى الزهد والعلم والعمل وترتيل القرآن، وعينى وقلبى وأذنى أثناء الليل الطويل تكرر النصح والموعظة لجسدى الضعيف الهزيل، تقول العين بربك احفظنى من التطلع إلى كل أمر حرام، وصنى من الوقوع فى الشرور والخطايا والآثام، وتقول الأذن اسدد على السبيل واقطع على الاطريق حتى لا أستمع للأكاذيب والأباطيل المليئة بالتلفيق، ويقول القلب بربك احفظنى من التردى فى المطاعم والأهواء وصنى من نزعات الهوى كما يفعل الرجال الأصفياء. وأما العقل فيقول لى لقد وكّل الله إلى أمر روحك وجسدى وجعلنى مسيطراً عليك وموكلاً على

شأنك، ولا شأن لك بجيوش المطامع والأهواء، فأنا الموكل على محاربتها لألتمس لك النجاح. وكيف أستطيع أن أخرج رأسى من أنشودة العقل الدراك وقد فضلنى الله على الحمير بالتمييز والعقل والإدراك. وقد ربط الشيطان رأسى إلى قطاره وقافلته، ولكن العقل هو الذى خلصنى من ركابه ومتابعته، ولو لم يدركنى العق لياخذ بأعتى من يد الشيطان لاستمر الشيطان ممسكاً بزمامى قابضاً على العنان. وهذه الدنيا مغارة ضيقة شديدة الحلوكة والظلام، وحسى أن يكون العقل منها رقيقى فى هذا الغار والمقام. ويا ولدى حذار أن تشكو من الدهر ودورانه، فما أكثر النعم التى نلتها من تسياره وجريانه، ولطالما طوفت به وأكثرت من التجوال، ولم يكن لى معين على الطواف إلا اللسان والحديث والأقوال، وها هو ذا الدهر يقول لى إنى مقبل على السفر والترحال، فحذار أن تضيق على الضم والعناق، وانفض منى الأزيال، وقد كان العقل دليلى ومرشدى فى هذه الديارحتى جعلنى أتميز بالحكمة وأفوز بالاشتهار، ووضع العقل على رأسى تاج التقوى والدين، وزيننى الدين بالفضل وزودنى بالحق واليقين.

وكيف يمكن لى ألا أجعل روحى القربان والفداء لمن يسهل حسابى يوم الحشر واللقاء، ولا غرو إذا أضحت الدنيا الآن صيدى الحلال، فلطالما كنت صيداً لها ووقعت فى الحبال، وهى إذا استطاعت أن تردى الأناث والأنام، لا تستطيع أن تصيبنى بالجراح والآلام، فقد أضحت روحى أرفع من الدهر وحادثاته، ومن أجل ذلك لست أخشى وقعاته وضرياته. انطوى شعر ناصر خسرو على إبداع وعلم وأمانة وحماس دينى واحتقار للمناققين والمخادعين وشجاعة منطقته ويصف فى قصيدة له استقباله الحجيج العائدين من الحج، وهى قصيدة لم يستطع براون أن يقدمها لصعوبة مصطلحاتها الخاصة بالحج، ومع ذلك ينقل هذه الصورة عن فكرة الشاعر الفيلسوف عن الحج وشعائره؛ قال لصاحبه القادم من الحج: خبرنى كيف مجدت هذا الحرم المقدس؟ وعلى أى شىء عقدت نية التحريم عندما لبست ملابس الإحرام؟ وهل حرمت على نفسك الخطايا بأنواعها وكل ما يفصل بينك وبين خالقك الله؟ أجابه صاحبه بالنفى، فالتفت إليه ناصر خسرو قائلاً: ألم تسمع صوت الله عندما أخذت بالتلبية؟ ألم تجب كما أجاب موسى ربه؟ وأجاب صاحبه مرة ثانية بالنفى. فاستمر ناصر خسرو يقول: وعندما وقفت على جبل عرفات وأخذت فى السعى ألم تصبح عارفاً بالله ومنكراً لذاتك، ألم تصل إلى مشامك نفحة من نفحات المعرفة؟ ومرة ثالثة أجاب صاحبه بالنفى. واستمر ناصر خسرو على هذا المنوال يسأله عن فهمه لمعانى الرمزية التى تنطوى عليها مراتب الحج، واستمر صاحبه يجيب بالنفى حتى انتهى ناصر خسرو إلى القول: اعلم إذن يا صاحبى أنك لم تؤدّ مناسك الحج بمعناه الصحيح، ولم تصل إلى مقام إنكار الذات

وكل ما فعلته أنك ذهبت إلى مكة وعدت منها وتجشمت عناء الطريق ووعثائه بما أنفقت من مال ودراهم، وما عليك في المرة القادمة إذا أردت أن تقيم مناسك الحج فما عليك إلا أن تسترشد بما علمتكم وتقوم بما أخبرتكم به. وهذه الأشعار تشير إلى الطريقة الإسماعيلية في تطبيق مذهب التأويل أو التفسير الرمزي لمعاني القرآن.

أشعار الإلحاد المنسوبة إلى ناصر خسرو

وعلى النقيض من أشعار التقوى والصلاح المنتورة في الديوان، هناك أشعار تمتاز بحرية التفكير إلى درجة الإلحاد. وقد ترجمت قطعتين في صفحة ٤٨٠ من كتاب تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي. أما القطعة الأولى فهي التي نشرها جامي في كتابه (بهارستان) يقول في هذه القطعة:

يا إلهي أنا من خشيتك لا أستطيع أن أجرؤ فأقول لك إن جميع هذا البلاء الذي نحن فيه هو صادر منك، ومادام نعلاكم خاليين من الحصى والرمال فلماذا أنظرت الشيطان ورضيت بالقبول والاحتمال، ويا ليتك لم تخلق لفاتنات الترك هذا الحسن والجمال، وتلك الشفاه الحمر والنغور الناصعة التي تسبى الرجال، ولكنك أنت الذي تأمر الصائد أن يحمل على صيده في القفار، وأنت كذلك الذي تأمر الصيد أن يسجع إلى الهرب والفرار.

وأما القطعة الثانية فيغلب عليها روح التمرد والشroud، يقول فيها: خرج ناصر خسرو لبتنزه في يوم من الأيام مثقل الرأس ولكن بدون الكأس والمدام، فمر بمزبلة إلى جوارها جملة من القبور، فنادته المزبلة وقالت: لا تنظر إلى في فتور وتأمل حال الدنيا وما أعدت من نعم لضحاياها المساكين فقد اشتمل جوفى على نعمها، واشتملت القبور على الأكلين الجاهلين..

وهناك قطعة ثالثة تنسب إلى ناصر خسرو يهزأ فيها من فكرة البعث والنشور، وقد أورد شيفر هذه القطعة في مقدمته لكتاب سفر نامه:

رأيت في القلاة رجلاً مزقت جسده الذئب فنهش النسر لحمه وطعم منه الغراب فتبرز النسر تبرز في قن الجبا والقفار، وتبرز الغراب فتبرز في قاع الينابيع والآبار، فهل يستطيع مثل هذا الرجل أن يحيا في يوم الحشر والنشور، ألا فاهزأ بذقن كل جاهل يقول بإمكان هذه الأمور.

وقد رد عليه نصير الدين الطوسي قائلاً:

نعم إن مثل هذا الرجل سيحيا في يوم البعث والنشور ولو تحللت عناصره وأصبحت كفتاة الشعير فبعته ليس أصعب من خلقه أول مرة وليس هو بعسير، فاهزأ بذقن ناصر خسرو ذلك الجاهل الحقير.

أين الإلحاد في كل ما نقله براون، فهذه الأفكار هي طريقة من طرق التفكير والتأمل التي تؤدي بصاحبها إلى مستوى عالٍ من الرقى المعرفي. ومثل هذه الأشعار لم تكن مقتصرة على ناصر خسرو وحده، فهناك شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبو العلاء المعري الذي امتلأ شعره بهذا النوع من الحوار العقلي الرائع والأمثلة عنده كثيرة لا تحصى. كذلك أمير الشعر العربي ولسان حال كثير من الذين لا يجيدون التعبير شاعر الحكمة والإنسان أبو الطيب المتنبي. وإذا كان لا بد من ذكر الأمثلة فليكن من شعر عمر الخيام والفلكي والشاعر الرقيق يقول:

إلهي قل لي من خلا من خطيئة؟ ترى وكيف عاش البرئ من الذنب؟. إن كنت تجزى الشر مني بمثله فما الفرق ما بيني وبينك يا ربي؟.

هكذا هم أهل العلم والمعرفة يدركون أن أقوالهم وأحوالهم مثار انتقاد أولئك الذين لا يعلمون من هذه الأمور سوى مظاهرها، فقد وقعوا في حيرة مما يسمعون، فهم يظنون أن مثل هؤلاء الشعراء والفلاسفة قد وصلوا إلى ما وصلوا إليه بلا جهد فكري وعناء نفسي وروحي. بل إنهم بذلوا في سبيل الوصول كل جهد ولم يوفروا وقتاً دون النظر في الحياة والكون والإنسان وأحواله المتقلبة.

في هذه العجالة، يجدر بنا الوقوف على أمر هام لا بل شديد الأهمية، إن أدبنا الإسلامي الإنساني لا يزال طي الكتب وهو الذي يحوى جواهر المعرفة، فإننا قليلاً ما نجد من يترجم مثل هذه الكنوز الأدبية والمعرفية إلى اللغة العربية مباشرة، ترجمة سليمة صحيحة تحمل بذور التجربة المعرفية ذاتها التي يحملها هؤلاء الأدباء والشعراء والفلاسفة.

هذه ليست هي المرة الأولى التي أدرس فيها شاعراً وفيلسوفاً فارسياً، فقد تسنى لي أن تكون أطروحتي لنيل درجة الدكتوراه دراسة أدبية عن الشاعر العرفان جلال الدين الرومي، وقد وقعت في المأزق نفسه في إعدادي لبحث ناصر خسرو، إنه العودة إلى المراجع التي قام بترجمتها مستشرقون غربيون، كل صلتهم بهذا الشاعر أو ذاك أنهم كانوا سباقين للترجمة له وتعريف الناس به. وهذا النوع من السبق سوف يعطيهم الأحقية ليقولوا ما يريدون قوله دون أن يناقشهم به أحد لأن الباحث الذي يقرأ لهم سوف يقف عند حدود ما يقولون دون أن يستطيع أن يناقش أقوالهم لأنه لا يملك ناصية اللغة التي ترجموا عنها. وبالرغم من الشك الذي يحيق بأرائهم و أبحاثهم و المقاصد الخفية و المعلنة

لأعمالهم الأدبية المتعلقة بأدبنا الإسلامى الإنسانى، ليس لنا إلا أن نعترف بأن المستشرقين كان لهم دور بارز، لا بل لهم السبق فى إظهار هذا الأدب المتمسم بالرقى المعرفى إلى حيز الوجود، ما ساعد فى التعرف إليه والعودة إلى منابعه الأصلية للنهل منها.

إننا اليوم أمام واقع إنسانى ومعرفى محاط بالخطر ويحتاج إلى جهود شجاعة فى حمايته من تزييفه وتعطيل أفكاره بآراء قد تكون سماً زعافاً إذا لم تكن ثقافة الباحث هى من جنس ثقافة ذلك الأدب الإنسانى.

ولا بد أن أبدأ بنفسى متهمه إياها بالتقصير فى التعرف إلى هذا الأدب من وجهين أساسيين: الوجه الأول دراسة اللغة التى كُتِب بها هذا الأدب. والوجه الثانى الخوض فى التجربة المعرفية ذاتها ليكون بالمستطاع تلمس الحقائق المعرفية كما هى فى الواقع.

الخاتمة:

إن الذين حملوا قنديل الحكمة وقدموا أنفسهم قرباناً على مذبح الحقيقة، لم يكونوا ليفعلوا لولا بحثهم الدؤوب والمستمر عن حقيقة وجودهم، فأدركوا قيمة الحياة وأهمية العمل فارتقوا سلم المعرفة درجة تلو الأخرى متطلعين للوصول إلى أعلى درجات الكمال. أولئك هم الذين أخذوا على عاتقهم حمل رسالة الإنسانية ونشرها بين الناس. ويبدو أن صورة السميت الذى يجمع بين جواهر لامعة متنوعة الأشكال والألوان والقيمة هى الصورة الأكثر تناسباً مع حقيقة التنوع المعرفى لدى العلماء، وإن السميت الذى يجمع بين هذه الجواهر هو المسار الحقيقى الذى ينتظم سيرهم، فى حين أن كل جوهرة تعبر عن تجربة خاصة تحمل قيمتها بذاتها، وهى تشكل مع الجواهر الأخرى قيمة جديدة تُضاف إلى قيمتها الخاصة. إنه الاختلاف فى الشكل والصورة، أى فى ظاهر الحال، لكن فى الحقيقة هو تنوع يشير إلى ثراء الفكر وغنى النفوس الحاملة لهذا الفكر، فقد تختلف الطرق والأساليب ولكن الهدف واحد.

إن الأدب الإسلامى الإنسانى هو انعكاس للحقيقة التى نهلتها عقول أهل المعرفة واستضاءت قلوبهم بنور الحكمة نور نبي الرحمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، إنه أدب يتسم بخاصية بناء الإنسان والمجتمع، فكتاب الله الكريم هو كتاب الحكمة والمعرفة والهداية إلى الحق والخير والجمال. وقد أفاض على أهل المعرفة بالحقائق التى تنوعت طرق التعبير عنها، فمنها ما كان شعراً أو نثراً أو فلسفياً.. وبخلاف التعبير هناك اختلاف فى الاتجاهات الفكرية وفى وجهات النظر وفقاً للثقافة التى نهل منها.

عندما أشرق الإسلام على الفكر الإنساني، لم يكن هذا الفكر خالياً من تجارب معرفية وإنسانية، بل تم احتضان الإسلام من منطلق معرفي بحيث كان هناك إدراك واعٍ لقيمة هذا الوارد الجديد. ومما لاشك فيه أن هناك تنوعاً في الحضارات والرؤى الفكرية والعقلية فيها، فجاء الإسلام بمنظومته المعرفية (القرآن الكريم والسنة النبوية) ليمنح هذه الحضارات قيمتها الفكرية والإنسانية ويرسخ أصالتها ويستخلص منها الشوائب ويبقى على جوهرها الحقيقي، إذ لم يعمل على إلغائها أو نفيها بل هدبها وأضاف إليها قيماً جديدة منحتها ألقاً معرفياً وقوة فكرية رسخت به أسس حضاراتها ومكذنت من الانتشار والتبادل الثقافي والمعرفي.

إن الإسلام اليوم يعيش معاناة ما كان ليعانيها لولا سيطرة الفكر الذي استأثر بالقيم الإسلامية الفكرية وأحاطها بسياج ضيقٍ عليها المفاهيم وحدد أساليب التخاطب. وهذا ما وضع الإسلام في معقل التفكير الضيق والتعصب له، في الوقت الذي لا يمكن لفكر أن ينحصر ضمن أطر ضيقة بل وجد لنفسه منطلقاً وبناءً نوعياً عندما استلهم من الحضارات القديمة وقارن بينها وبين المنظومة الوافدة فكان لهذه المنظومة تأثيرها الرائع والسحري على هذا الفكر أو ذاك وراح العلماء ينهلون من معينه ويرتوون ويروون عطش الإنسان المتطلع إلى قيم إنسانية واجتماعية وفكرية تخرجه من ذاته الضيقة إلى فضاء معرفي أرحب.

وقد التفت الغرب إلى ثقافة الشرق فوجدها مشرقة إشراق الشمس وأدرك حقاً مكانة الثقافة المشرقية وانعكسها على الفكر الإنساني، فما كان من المستشرقين إلا أن توجهوا بأنظارهم وأقلامهم وفكرهم للغوص في أعماق هذا البحر الزاخر بالكنوز المعرفية ليستخلصوا منها التجارب الإنسانية ويفوزوا بالاستحواذ عليه. وقد تعددت مقاصد المستشرقين وتنوعت اتجاهاتهم في دراسة هذا التراث الإنساني المعرفي،

إن نشر مثل هذه الكنوز المعرفية تحتاج إلى قلوب صافية تتمتع بحب هذا التراث وترغب بالكشف عن جواهره الثمينة والحفاظ على أصالتها ونشرها في العالم ليعود لهذا التراث مكانته الحقيقية

مصادر البحث ومراجعته

خسرو علوي، ناصر. سفر نامة. تر. د. يحيى الخشاب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣ ط ٢

براون، ادوارد جرانفيل. تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٤ م. ط ١

الجويني، عطا ملك. جهان كشايي. تر. د. السباعي محمد السباعي. القاهرة: دار الزهراء، ١٩٩١ م.

بازتاب جلوه های انسان سالاری از دیدگاه ناصر خسرو

ناصر کاظم خانلو^۱

مریم خط کار^۲

مقدمه

مسئله ی انسان و نگرش حکیمان و عارفان به او از مسائل پر کاربرد در متون عرفانی و حکمی است. از جمله ی کسانی که فراوان در باب انسان و ابعاد وجودی انسان، سخن رانده، حکیم و فیلسوف نامدار، ناصر خسرو قبادیانی می باشد. او نخست داستان آفرینش انسان، بر راهوار فلک به خوانش می گیرد و او را همچون کنشگری در روی زمین می داند که خداوند از میان همه ی موجودات او را خلیفه و جانشین خویش انتخاب کرده است و برایش مسئولیت سپرده است. ناصر خسرو به خوبی ابعاد وجودی انسان را شناخته و معتقد است که اهمیت شناخت انسان تا آنجاست، که هدف از رشد انسان معین شود و وسایل و روشهای رشد آدمی معلوم شود. در جهان بینی ناصر خسرو انسان محور عالم محسوب می شود که با قدرت تدبیر و اندیشه ی خود بر همه ی موجودات زعامت یافته است. در این پژوهش که پیرامون انسان و انسان سالاری از نگاه ناصر خسرو انجام شده است، با مطالعه توصیف و تحلیل اندیشه های او در باب انسان، می بینیم که از نظر او انسان به دلیل داشتن قدرت تدبیر، سخن گفتن و خرد و بیداری و آگاهی، ستایش شده است.

انسان سالاری از دیدگاه قرآن:

سروری انسان بر تمام پدیده های هستی از جمله ی مسائل آشکار است. که در کتاب آسمانی قرآن و آیات و روایات بدان پرداخته شده است. جایگاه و منزلت پر قدر انسان از همان جایی معلوم می شود که خداوند از روح خود در آن دمید و او را خلیفه و جانشین خود در زمین قرار داد. و این مسئله مهم ترین چیزی است که سروری انسان را بیشتر از پیش نمایان می سازد. «و اذ قال ربک للملائکة انی لک قال انی اعلم ما لا تعلمون». (بقره/آیه ۳۰)

وزمانی که پروردگار تو به فرشتگان فرمود: می خواهم در زمین جانشینی برای خود قرار دهم، آنان پرسیدند: آیا در زمین کسی را قرار می دهی که فساد کند و خون بریزد، ما برای ستایش و حمد تو کافی هستیم خداوند در پاسخ فرمود: من چیزی می دانم که شما نمی دانید، اشاره به این است که انسان قدرت درک اسرار غیب را دارد چرا که به شرف علم الأسماء مشرف گردید و بر حقیقت ذاتی هر چیزی آگاهی یافته است. این آگاهی همان

^۱ استادیار دانشگاه پیام نور همدان Pnu.khanloo@yahoo.com

^۲ دانش آموخته ی مقطع کارشناسی ارشد زبان و ادب فارسی maryamxatkar@gmail.com

علمی است که بی واسطه از حق آموخته است و آنجا که می فرماید: «ولقد کرمنا بنی آدم وحملناهم فی البر والبحر ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی کثیرٍ ممن خلقنا تفضیلاً». (اسراء/آیه ۷۰)

این برتری و تفضیل که به انسان داده شده است، باعث شد که انسان مسجود فرشتگان واقع شود، «فسجد الملائکة کلهم اجمعون» (حجر/آیه ۳۰)

و مرتبه ی وجودی او از فرشته هم بالاتر رود و مظهر جامع جمیع اسماء الهی شود و به عالی ترین مرتبه ی وجودی خود که به دنبال طاعت و عبادت آگاهانه حاصل می شود، برسد و خداوند آن را بر عبادت بی وقفه ی فرشتگان ترجیح دهد. و آنجا که خداوند در سوره ی مبارکه ی احزاب آیه ۷۲، می فرماید: «انا عرضنا الامانة علی السماوات والارض والجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان»... یعنی ما امانت (بار مسئولیت و هدایت) را بر آسمان ها و زمین پیش کردیم آنها از برداشتن آن خود داری کردند و از آن ترسیدند و انسان آن را برداشته است. در این آیه رسالت و مسئولیت خطیر انسان را نسبت به سایر موجودات نشان می دهد که چه سان انسان اندیشمند مسئولیت های این هستی متعالی را بر می دارد و یا آنجا که خداوند در سوره والتین می فرماید: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم». یعنی هر آینه آفریدیم انسان را در نیکوترین اندازه. یعنی در خلقت انسان هر ملکات لاهوتی و باطنی و آیات ظاهری و خوبی که لازم دانستیم بکار بستیم. اینجاست که خداوند با خلقت شریف ترین هستی خویش، قول خویش را گفته بود «جهان را عبث نیافریدیم» برای ما ثابت می کند و مسئولیت را بردوش بهترین موجود خویش می نهد. آنچه در اینجا قابل ذکر است این است که آغاز وجود انسان به گونه ای بوده است که شایسته ی نام انسان نبوده است، اما به امر خداوند متعال ماده ای پست و بی ارزش مراحل را یکی پس از دیگری طی نمود و پس از دمیدن روح، صورت انسانی به خود گرفت. اگر عنایت خداوندی نمی بود، هیچ گاه انسان پا به عرصه ی وجود نمی گذاشت. بنابراین فیض خداوندی انسان را از ورطه ی نیستی به سرزمین هستی کشانده است. نکته ی قابل ذکر این است که هدف از آفرینش انسان بنا بر آنچه در آیات قرآنی آمده است این است که انسان را خلیفه و جانشین خود بگرداند و این مسئله مهم ترین چیز ی است که سروری انسان را بر سایر مظاهر هستی هویدا می سازد و به عبارت دیگر انسان آن زمان به مرحله ی سروری بر موجودات دیگر می رسد که در اثر طاعت و عبادت خود را شایسته ی خلیفگی خداوند در روی زمین بداند.

جلوه های انسان سالاری از دیدگاه ناصر خسرو

انسان محوری:

در آیین اسماعیلی که ناصر خسرو یکی از مبلغان آن بوده، عظمت انسان و جایگاه او در نظام هستی، جایگاه ویژه ای است. این عظمت و جایگاه ویژه ی انسان در دستگاه اندیشگی اسماعیلیه از دو سو با انسان و نقش او مرتبط می شود؛ از یک سو چون انسان مرکز و مقصد کائنات و عالم است، غرض از هستی و اشکال گوناگون آن و نیز رسالت

انبیاء و ائمه به اعتبار انسان بوده و از سوی دیگر جویندگان حقیقت امام بلکه خود امام هم از جنس خود انسان ها است. ناصر خسرو در همه ی آثار خود آدمی را آفریده ی برگزیده ی خدا می داند و از نظر او آفریدگار عالم کبیر یعنی هستی را به خاطر انسان که از وی به عالم صغیر تعبیر شده، آفریده است. مطالعه در آثار گوناگون این سخنور نشان می دهد که وی غرض از خلق عالم را از افلاک و خاک وستارگان و سراسر مظاهر طبیعت و پدیده های آن انسان می باشد. همه ی موجودات و مظاهر هستی هر یک به نوعی در خدمت انسان هستند حتی آن اشیاء و اموری که به ظاهر برای آدمی مفید نمی باشند به شکل دیگری برای انسان سود مند خواهد بود.

میش و بز و گاو و خر و پیل و شیر	یکسره زین جانور اندر بلاست
تخم و پرو برگ همه رستنی	داروی ما یا خورش جسم ماست
هر چه خوش است آن خورش جسم تست	هر چه خوش است، تورا آن دواست
آهو و نخجیرو گوزن چران	هر چه مراورا ز گیاهها چراست
گوشت همی سازند از بهر تو	از خس و خار یله کاندرا فلاست
واز خس واز خار به بیگار گاو	روغن پینو کنی ودوغ و ماست

دیوان، ص ۹۹

و حیوان را ایزد تعالی از بهر منفعت مردم آفریده است. در واقع اگر دنیا درختی فرض شود، انسان به منزله ی باراین درخت خواهد بود. حکیم ناصر خسرو در هر جا که فرصت می یابد این نکته را یادآوری می کند که آدمی به خود آید و جایگاه خویش را در یابد تا در سایه ی این دریافت و شناخت به کمال خود برسد.

کیستی بنگر کز بهر تو می روید	در صدف مرجان، در خاک کهن ریحان
کیستی بنگر کز بهر تو می زاید	مه و خورشید زر و سیم و سرب کیوان
مزه اندر شکر و بوی به مشک اندر	هر دو از بهر تو مانده است چنین پنهان
تیر سرما را خزا است تورا جوشن	آب دریا را کشتی است تورا پالان
تو امیری و فصیحی و تورا رعیت	حیوانند که گنگ اند همه ایشان
بنده و کار کنانند تورا گویی	تو سلیمانی و ایشان همگان دیوان

همان، ص ۴۱۱

آنچه از اندیشه ی ناصر خسرو در اشعارش دریافت می شود این است که تمامی مظاهر هستی در خدمت اویند و پادشاهی انسان تا بدانجا نمود پیدا کرده است که او را همچون سلیمان می داند که در و دیو همه مطیع و فرمانبر

اویند و همه ی این مظاهر که در خدمت او هستند انسان را به سوی خود شناسی و حق نگری دعوت می کند تا آن جایی که به کمال واقعی خود برسد و آیینی تمام نمای حق و حقیقت گردد.

زعامت انسان بر جماد و نبات و حیوان:

ناصر خسرو، این روشنگر روشن نگر چه استادانه داستان آفرینش بشر را به رشته ی تحریر کشیده است. از دیدگاه او راز آفرینش بشر از جلوه های «خرد خداوندی» است که این خرد خداوندی سرآغاز تکوین مجموعه ی کائنات است و بنا بر نظر او عقل به حیث نخستین وجود مستفاض از اندیشه ی الهی، آغاز جهان و پیدایش بشر انجام آن است که با سر آمدن این موجود، ورق طبیعت بر می گردد و فصل جدیدی از حیات کائنات آغاز می شود:

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهانی باز گرد ای سره انجام بدان نیک آغاز
جفت خیر است خرد، زو ستم و شر مخواه خیره مر آب روان را چه کنی سر بفراز

همان، بیت ۴۵۱۴-۴۵۱۵

در اصول کافی آمده است: «ان الله عزوجل خلق العقل وهو اول خلق من الروحانيين، ويطلق الروحاني على الاجسام اللطيفة وعلى الجواهر المجردة ان قيل بها» خدای عزوجل عقل را آفرید و آن اولین مخلوق روحانی بود و روحانی به اجسام لطیف و جوهر فرد اطلاق می شود. اگر بدان معتقد باشیم این همان عقل است که مردم مصالح معاش و معاد خود را با آن تأمین می کنند و به وسیله ی آن از اختلاف شب و روز و وضع زمین و آسمان به وجود خداوند پی می برند که «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان.» (کلینی، ۱۳۸۱: ص ۱۳)

«وبه عقیده ی نوافلاطونیان خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زاییده شده و کمال هر یک بسته به نزدیکی و دوری او از آن فیض الهی است. اول نتایج این مبدأ خیر و فیض یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده عقل است. که بعد از واحد کاملترین اشیاء است.» (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۶: ص ۹۳)

«به هر حال خرد مهم ترین عامل در رستگاری آدمی است خرد به یاری فرد می آید تا بر این لبه ی تیغ، در حفظ تعادل و توازن بکوشد. بر عهده ی خرد است که آدمی را از آنچه در درون و بیرون گرفتاری زاست برهاند.»

مختاری، ۱۳۷۸: ص ۱۲۰

از اول عقل کل را کرد پیدا	کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولش گفتند	گروهی عالم معنیش گفتند
مراورا عالم جبروت نام ست	که جبریل مکرم زان مقام ست
ازیرا خامه ی یزدانش خوانند	رسول نامه ی یزدانش نامند
نخست از آفرینش برگزیده	خدایش بی میانجی آفریده

هرآنچه از آفرینش روی بنمود مرآن را واسطه در عالم اوبود

روشنایی نامه، ب ۱۸۹-۱۹۴

حکیم ناصر خسرو به تعیین موقعیت بشر در میان زمین و سایر موجودات کاینات می پردازد و دست سلطه ی او را بر همه ی موجودات می پراکند.

بار درخت جهان چه آمد، مردم بار درخت ز تخمه است دلایل

تو که بر تخم عالمی که مراورا بر گ سخن گفتن و بار فضایل

دیوان، بیت ۵۴۲۵-۵۴۲۷

از نقطه نظر ناصر خسرو انسان چون میوه ای از درخت جهان است. این فاکهه ی نیک که قدرت رهبری و تدبیرش به همه کاینات سایه افکنده، بایستی خویش را در کوره ی علم و کمال پخته کند. و رخساره ی معنوی اش را از زینت دانش لاله گون نماید، زیرا خام بودن وی نمی تواند زنده ماندن و تدبیر او را تضمین نماید.

مر چرخ را ضرر نیست، وز گردشش خبر نیست عالم یکی درختیست کش جز بشر ثمر نیست

دیوان، ص ۱۵۳

بهتر ز بار حکمت بر شاخ نفس بر نیست خوشتر ز قول دانا، زی عاقلان شکر نیست

همان، ص ۱۵۴

ناصر خسرو معتقد است که خداوند درختی آفرید بنام جهان این درخت علاوه بر ریشه (زمین)، برگ (نبات) و شاخه (حیوان)، میوه ای دارد به نام انسان چون هر درختی از تخمی پدید می آید، این درخت نیز از تخم «خرد خداوندی» به میان آمده است و از آن دانش روحانی، درخت مادی و واقعی در روی زمین روییده است.

اصل نفع و ضرر مایه ی خوب و زشت و خیر و شر نیست سوی مرد دانا در دو عالم جز بشر

خیر و شر آن جهان از بهر او شد ساخته زانک از او آید به ایمان به عصیان خیر و شر

همان، ص ۱۷۳

در زیر چرخ اخضر خوبی ها و زشتی های فراوانی موجود است. این زشتی ها و نیکی ها تماماً از بشر مایه می گیرد. هرگز شخص دانا جماد و حیوان را مایه ی خوب و زشت نمی داند؛ زیرا بشر پادشاه جماد و نبات و ستور است و به دستور وی همه ی موجودات حرکت می کنند و به خاطر بشر است که افلاک و سیارگان در گردشند گرچه به قول ناصر خسرو انسان جهان مختصر است ولی این جهان مختصر بر جهان اکبر حکم می راند.

اما آنچه در اندیشه ی ناصر خسرو در رابطه با پادشاهی انسان بر کائنات جلوه گر است، این است که در تمامی آثار اعم از نظم و نثر «انسان غایت آفرینش و عقل غایت انسان است» پس عقل غایت آفرینش است.

مسکوب، ۱۳۷۱: ص ۱۱۳

ناصر خسرو در زاد المسافرین همانندی و نزدیکی انسان را به خدا به سبب وجود عقل می داند که شرف آدمی بدان مر بوط است «شرف نفس مردم بر دیگر چیزها آنست که او مر عقل را پذیرنده است»

ناصر خسرو، بی تا: ص ۱۹۲

وهمچنین در خوان الاخوان آورده است که حیوان را ایزد تعالی از بهر منفعت مردم آفریده است چنانکه گفت
قوله: «والانعام خلقها لکم فیها دف و منافع و منها تأکلون»

ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ص ۱۶

و نیز در وجه الدین این حکیم توانا معنی هر سه زایش عالم که معادن و نبات و حیوان است را در انسان دانسته است.

در جامع الحکمتین ناصر خسرو در اطوار خلقت و کمال انسان اعتقاد دارد که آدمی در نظام آفرینش از مراحل جماد و نبات و حیوان گذشته و در طور آخر خلقت یافته است. «پس درست شد که مردم نوع است و معلول بازپسین است نه به زمان بل به تکوین و غرض صانع عالم از صنع، وجود است که صنع بدو به آخر رسید».

ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ص ۶۳

امهات و نبات با حیوان	بیخ و شاخند و بارشان انسان
بار مانند تخم خویش بود	سر بیابی چو یافتی پایان
چون سخن گوی بود آخر کار	جز سخن چون روا بود ساران
تخم ما بی گمان سخن بوده است	خوبتر زین کسی نداد نشان
نه سخن کمتر از یکی باشد	نه بگوید کم از دو حرف زبان
یک سخن با دو حرف خویش چنانک	خرد و جان ز وحدت یزدان
این جهان هم بدان سخن ماند	حرف او ساکن است یا جنبان
وان سخن را مثل به مردم زن	حرفها را نبات با حیوان
آن سخن خود نه چیز و حرفش چیز	چیزها را حروف او بنیان
و آنچه او از سخنی پدید آید	به سخن باشدش بقا و توان
به سخن مردم آمدست پدید	به سخن جان او رسد به جنان

دیوان، بیت ۱-۱۱

از نگاه ناصر خسرو آنچه سبب زعامت انسان بر جماد و حیوان و نبات شده است، یکی سخن گفتن و دیگر قدرت تدبیر و کسب فضایل. یعنی انسان با این تن خوشریخت مجسم نمی شود. و ایستاد ایستاد راه رفتن و تن خوشریخت

مجسم نمی‌شود. وتن خویش را با جامه‌ها پوشاندن صفت مشخصه‌ی انسان نیست بلکه جوهر آدمیت در ناطق بودن و عالم بودن او نهفته است.

دوجنبه‌ی متمایز روح انسان:

گویی در کالبد روح آدمی دو جنبه‌ی متمایز وجوداً از یکدیگر وجود دارد جنبه‌ی ادراک و جنبه‌ی انفعالات. در ناحیه نخستین، دانش‌های گوناگون پرورش می‌یابد و در ناحیه‌ی دوم آنچه که ارتباط پیدا می‌کند با رغبت‌ها و خواهش‌های نفسانی. در ناحیه‌ی نخستین علوم ریاضی و طبیعی و اکتشافات صورت می‌گیرد. در ناحیه‌ی دوم حوادث اجتماعی و سیاسی از قبیل: جنگ‌ها، انقلابات و خلاصه کشمکش‌هایی که تاریخ بشر را ساخته است، روی می‌دهد. در ناحیه‌ی اول ابوریحان‌ها در ناحیه‌ی دوم محمود غزنوی‌ها؛ دسته‌ای خرد گرای و دسته‌ای حادثه‌آفرین. شاید مناسب‌تر بود ناصر خسرو در این دسته قرار گیرد هر چند نتوانست مانند حسن صباح شود و به روش او گروهی را گرد خود جمع کند تا عقیده را با عمل توأم کنند و پیوسته حادثه بیافرینند. شاید او خیال می‌کرد با خرد گرایی و احتجاج با مخالفان خود بدین مقصد برسد ولی متأسفانه نرسید و به بیغوله‌ی یمگان افتاد پس شاعر خردگرای ما به ندرت در بند معتقدات گرفتار است و از آن نمی‌تواند رهایی یابد بلکه به نیروی معلومات خود می‌خواهد عقاید خود را به کرسی اثبات نشانند چون شمشیر و لشکری ندارد که بدان تکیه کند ناچار به خرد می‌گراید؛ مخصوصاً مخالفان خود را در جهل و نادانی می‌بیند از طرفی آن نیروی روحی که بسی از بزرگان صوفیه بدان آراسته‌اند به کمک وی نمی‌شتابد و تصور می‌کند که معتقدات چون فرمول‌های ریاضی غیر قابل شک و تردید است. پس وقتی آنها به عقاید وی گردن نمی‌نهند این را نوعی لجاجت جاهلانه پنداشته، ولحن او تند و زننده می‌شود و آنها را از خر، خر تر می‌داند. (دشتی، ۱۳۷۹: ص ۱۳۶)

دو سیر متغایر صعودی و نزولی:

با آنکه ناصر خسرو صوفی نیست در نظام فکری گنوسیزی (عارفانه) خود بدان طایفه نزدیک می‌شود. صوفیان برای دو سیر متغایر قائلند.

قوس نزولی: که انسان از مبدأ اعلای فیض به خاکدان زمین می‌آید و سپس باتزکیه‌ی نفس و دور انداختن خودی خود، صعودی را می‌پیماید تا به قول مولوی آنچه اندروهم ناید، آن شود.

قوس صعودی: که آدمی شیوه‌ی عرفا را رها کرده، روش سنیان و متشرعان را پیش می‌گیرد.

در این راه‌پیمایی صعودی از آدمی پرسش‌هایی می‌کنند: اگر پاسخ مناسب و به جا داد که راه بر روی او باز است، و گرنه در همان منزل آب و گل، باقی می‌ماند.

دگر باره در این ویرانه گلخن گرایی سوی آن آباد گلشن

بدان ره کامد است او، باز گردد ولی باید که نیکو باز گردد

کنند اورا زدیگرگونه حالی
 که در هر منزلی مشکل سؤالی
 اگر دارد جواب آن سؤال را
 رسد اندر سرای بی زوال او
 وگر اندران منزل بماند
 نخستین منزل اندر گل بماند
 همان، ص ۲۴۹

انسان و اختیار:

یکی از مقولات آشکار و روشن اندیشه ی ناصر خسرو که بارها از راه استدلال برآن تأکید کرده، مسئله ی آزادی انسان در انتخاب سر نوشت خویش است. او معتقد است که سعادت و شقاوت آدمی در دست خود اوست. البته ما از سایر آثار این سخنور همچون زادالمسافرین و خوان الاخوان و گشایش و رهایش و وجه دین نتوانستیم همسوی مطالبی که در باب اختیار انسان در دیوان اشعارش آمده کمک و تأییدی به دست آوریم. با وجود اینکه اندیشه ی ناصر خسرو در آثار منشور او روشن تر از دیوان اشعارش بیان شده، در آنجا تقریباً مسکوت گذاشته شده است. وی بسیاری از اندیشه های مهم دینی خود از جمله معاد و نبوت را در پرتو همین اختیار انسان معنا و تفسیر می کند. چنانکه بدون اعتقاد به اختیار آدمی این هردو رکن مسلمانی را امری بیهوده و عبث می داند.

اگر کار بوده است ورفته قلم
 چرا خورد باید به بیهوده غم
 وگر ناید از تو نه نیک و نه بد
 روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
 عقوبت محال است اگر بت پرست
 به فرمان یزدان پرستد صنم
 ستمکار زی تو خدای است اگر
 به دست تو او کرد بر من ستم
 کتاب و پیمبر چه بایست اگر
 نشد حکم کرده نه بیش و نه کم

دیوان، ص ۶۲

از نظر او اصل فلسفه ی نبوت دلیل بر مختار بودن انسان و حاکمیت وی بر سرنوشت خویش است. بنابراین پس از حدوث این امر، یعنی تفویض اختیار به آدمی اگر کسانی به قضا و قدر معتقد باشند جز کاهلی و پستی نام دیگری نخواهد داشت. (نظری، ۱۳۸۳: ص ۱۱۵)

گنه و کاهلی خود به قضا برچه نهی
 که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
 گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
 پس گناه توبه قول تو خداوند تورااست
 اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبا ن
 گویی او حاکم است و حکیم الحکما
 با خداوند، زبانت به خلاف دل توست
 با خداوند جهان نیز تورا روی و ریاست

دیوان، ص ۲۱

ناصر خسرو مرتباً بر نفی عقوبت گنهکاران و بت پرستان در روز قیامت در صورت مجبور بودن انسان در انتخاب سرنوشت خویش تأکید دارد و معیار و میزان عدم پذیرش این امر را عقل و خرد میدانند. او خاطر نشان می‌کند که قضا و قدر را که همگان از آن می‌پرهیزند. همان عقل و نفس سخنگوی آدمی می‌داند و اظهار می‌کند که نه تنها وی از قضا و قدر نمی‌هراسد بلکه آنرا راهنمای خود می‌داند زیرا قضا و قدر در وجود خود آدمی است.

هر کسی همی حذر ز قضا و قدر کند
و این هردو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد است این سخن یکی نامور مرا
واکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا

همان، ص ۱۳

بنا بر این، از نظر ناصر خسرو راه خیر و شر برای انسان گشاده است و او می‌تواند به اختیار خود یکی را انتخاب نماید و اگر انسان اختیار را از خود سلب نموده اعمال و افعال خویش را به قضا و قدر منسوب کند، در حقیقت کاری جاهلانه مرتکب شده است.

در جستجوی انسان کامل:

در کالبد ناصر خسرو جانی بیقرار و نا آرام نهفته است. پیوسته تشنه و در جستجوی زلال معرفت است و همین امر او را در جوانی به کسب دانش و معرفت کشانیده است. این تحرک و پویایی و این هیجان و بیقراری که پیوسته جان سخنگو، روح کنجکاو و اوندیشه ی پویا و آکنده از طلب او را به تلاش مستمر کشانیده است. برای نیل به مراتب کمال و مقصدی ارجمند است و شاهد این امر این قصیده است با مطلع:

ای خواننده بسی علم و جهان دیده سراسر
توبرز می و از برت این چرخ مدوّر
این چرخ مدوّر چه خطر دارد زی تو
چون بهره ی خود یافتی از دانش مضمّر
تا کی تو به تن بر خوری از نعمت دنیا
یک چند به جان از نعم دانش بر خور
بی سود بود هر چه خورد مردم در خواب
بیدار شناسد مزه ی منفعت و ضرر

همان، ص ۵۰۵-۵۰۶

در این ابیات نخست وی دانش و حکمت را می‌ستاید، غفلت را نکوهش می‌کند، وجه امتیاز انسان را از دیگر جانداران خرد و دانش می‌گوید و به خویشتن هی می‌زند که در چهل سالگی دیگر وقت بیدار شدن است: شخص نادان از حقیقت دنیا و عظمت و نظم و تمشیت دائمی آن بی‌خبر است چون بهائم زندگی را می‌گذرانند و فقط دانشمند است که از کیفیت ساختمان جهان آفرینش به عبرت و حیرت می‌افتد همین گونه مردمانی، که به مسموعات اکتفا کرده و جز خور و خواب کاری ندارند و بنابراین به خویشتن هی می‌زند. (دستی، ۱۳۷۹):

ص ۱۸۸)

بیدار شو از خواب خوش، ای خفته چهل سال
 از خواب و خور، انباز تو گشته بهائم
 بنگر که زیارانت نماندند کس ایدر
 آمیزش تو بیشتر است، انده کمتر
 منت ننهد بر تو بدان ایزد داور
 چیزی که ستورانت بدان با تو شریکند
 نه ملک بود آنک بدست آرد قیصر
 نعمت نبود آنکه ستوران بخورندش

دیوان، ص ۵۰۶

بلکه ملک حقیقی، دانش، و نعمت راستین حق و خرد و اندیشه است که آدمی را به ایمان رهبری می کند. پدر و مادریا فرزند روز محشر به کار ناید بلکه عمل صالح به کار آید و آن جز از طریق پیروی از قرآن صورت نپذیرد.

قفل از دل بردار و قرآن رهبر خود کن
 تا راه شناسی و گشاده شودت در
 راه نیابی، نه عجب دارم از یراک
 من چون تو بسی بودم گمراه و متحیر

همان، ص ۵۰۷

در جستجوی انسان کامل به تکاپو می افتد و از فرط اندیشه و تکاپو و دست نیافتن به انسان کامل دچار اندوه می شود.

چون باز زمرغان و چو اشتر ز بهائم
 چون نخل ز اشجار و چو یاقوت ز جوهر
 چون فرقان از کتب و چون کعبه ز بناها
 چون دل ز تن مردم و خورشید ز اختر
 اندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر
 ترسنده شد این نفس مفر ز مفر
 از شافعی و مالک و وز قول حنیفی
 جستم ره مختار جهان داور رهبر
 هر یک به یکی راه دگر کرد اشارت
 این سوی ختن خواند مرا آن سوی بربر
 چون چون و چرا خواستم و آیت محکم
 در عجز بیچیدند، این کور شد آن کر
 یک روز بخواندم ز قرآن آیت بیعت
 کایزد به قرآن گفت که بد دست من از بر

همان، ص ۵۰۸

از نظر ناصر خسرو انسان کامل کسی جز پیغمبر نیست و پس از وی امامی که پیغمبر معین کرده باشد؛ زیرا بر حسب عقیده ی او، امام نیز باید مانند پیغمبر جنبه ی آسمانی داشته باشد، نه اینکه مسلمین او را انتخاب کنند. به عبارت روشن تر، ریاست بر مسلمین نیست تا مردم او را برگزینند بلکه خلیفه باید کسی باشد که از حیث تقوا و علم و احاطه ی بر اسرار شریعت از سایرین متمایز باشد و در رأس هرم جامعه قرار گیرد. (دستی، ۱۳۷۹:

ص ۱۸۲)

این مطلب جز عقاید اساسی او و تمام شیعیان و باطنیان است: اما در عوض وبدون مقدمه به آیه ی (لقد رضی الله علی المومنین اذ یبایعونک تحت شجره فعلم ما فی قلوبهم فانزل السکین علیهم واثابهم فتحا مبینا می کند و می پرسد ما چه گناهی داریم که در سال ششم هجرت چون مقداد، ابوذر، عمار و سلمان با حضرت رسول بیعت کنیم.

ما جرم چه کردیم، نژادیم بدان وقت	محروم چرائیم زیغمبرو مضطر
رویم چو گل زرد شد از درد جهالت	وین سروبه ناوقت بخمید چو چنبر
برخاستم از جای و سفرپیش گرفتم	نرخانم یاد آمد ونزگلشن ومنظر
ازپارسی وتازی وزهندی وزترک	وزسندی ورومی وزعبری همه کس
وزفلسفی ومانوی وصابی ودهری	درخواستم این حاجت وپرسیدم بی مر
گفتند که موضوع شریعت نه به عقل است	زیراکه به شمشیرشد اسلام مقرر

دیوان، ص ۵۰۹-۵۱۰

ناصر خسرو متقاعد و آرام نمی‌شود، پیوسته پی دلیل و حجت می‌گردد و می‌خواهد احکام شرعی به دلایل عقلی منتهی شود. او در سراسر دیوان خود دم از خرد می زند و آدمی را مسئول اعمال خویش می داند. هیجان روحی او را به سوی قاهره می کشاند که در آنجا بامردی که مدتها آرزوی دیدن او را در سر می پروراند دیدار می کند و او کسی جز الموید فی الدین نبود. در برخورد اول چنان مجذوب او می‌شود که با خود گمان می کند گمشده خویش را یافته است. ناصر خسرو مشکلات فقهی و کلامی خود را با او در میان می گذارد که او همه را یک به یک پاسخ می‌گوید و نقطه های تاریک و مشکوک معتقدات ناصر خسرو را روشن می سازد ولی در عوض مهتری بر دهانش گذاشته که آنها را برای کسی بازگو نکند.

راضی شدم ومهربکرد آنگه وداور	هر روز به تدریج همی داد مزور
چون علت زایل شد، بگشاد زبانم	مانند معصفرشدر خسار مزعفر

همان، ص ۵۱۳

مذاکرات طولانی با متکلم فاطمی ناصر خسرو را به کلی دگرگون ساخته است هر چند شکل اجمالی تحولی در کنه روح او پدید آورده است و نشانه های تحول روحی او در این چند بیت به خوبی آشکار است.

دریا بشنیدی که برون آید زآتش	روبه بشنیدی که شود همچو غضنفر
خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ	کز دست طبایع نشود نیز معبر
یاقوت منم اینک وخورشید من ان کس	کز نور وی این عالم ناری شود انور
از رشک همی نام نگویمش در این شعر	گویم که خلیلیست کش افلاطون چاکر

دیوان، بیت ۳۹۳۲-۳۹۳۵

ناصر خسرو بحث در مورد جهان آفرینش را ویژه ی انسان می داند و منحصرأ در شأن او دانسته و خود نیز در بعضی از قصیده های خود به تبیین این موضوع پرداخته است و تصور می رود اگر ناصر خسرو موفق شده است به یکی از مراتب والای کیش اسماعیلیه نایل آید و مقام حجت جزیره ی خراسان را حائز گردد ناشی از کنه اعتقاد او و نفوذ سحر آسای این متکلم در او بوده است. ناصر خسرو بعد از کسب دانش های گوناگون یک مرتبه به این نتیجه ی شگفت انگیز می رسد که از هیچ دانشی شفای جان ندیده است مگر از دعوت آل پیمبر. از دید گاه او دعوت آل پیمبر و اظهار ارادت به آن خاندان، غرایض طبیعی را سیراب نمی کند. پیروی از آل محمد برای تسکین روح یک مرد شیعی مرحله ایست و آراسته شدن به دانش و فضایل مجهز شدن به علوم مرحله ای دیگر که زیاد با یکدیگر ارتباط ندارند. (دشتی، ۱۳۷۹: ص ۹۷)

جانم را دانش نگه دارد زدوزخ همچنانک برنگه دارد در ختان را ز آتش وز تبر
جان مردم را دوقوت بینم از علم و عمل چون درختی کش عمل برگست و از علمست بر

دیوان، ص ۱۷۵

مبهرن است که ترجیح اولویت انسان با قبول اینکه روح آدمی انگیزنده ی چشمه های دانش خداوندی است بدون شناخت کامل اوبه حیث یک موجود روحانی امکان پذیر نیست. او معتقد است که اقلیم ها، دنیا و طبیعت هایی که می بیند هر یک از این مظاهر او را به سوی خود شناسی و حق نگری دعوت می کند. کمال انسان را در کامل شدن او می داند و کامل شدن او را جز از راه خرد ورزی و دانش گرایی مقدور نمی داند. انسان کامل ناصر خسرو تن را خوار و زمینی می داند و جان را محل تجلی علم و عمل و این میوه درخت جهان را ضامن رفاه و سعادت جانم قلمداد می کند.

نتیجه گیری:

آنچه از بررسی این پژوهش حاصل شد این است که انسان و انسان سالاری بیش از هر مسأله ی دیگری در آثار حکیم یمگانی نمود پیدا کرده است. او انسان را از جنبه های مختلفی از آن جمله انسان محوری، انسان و اختیار، زعامت انسان بر نبات و جماد و حیوان، دو گوهر وجودی آدمی، سیر صعودی و نزولی مورد بحث قرار داده است. پس از تجزیه و تحلیل انسان در آثار ناصر خسرو به این نتیجه می رسیم که انسان معجونست از مواد جسمانی و انوار معنوی و ذاتی، ماده متشکله ی زمینی او از خاک است که خاک، پست و سزاوار خواری است و روح معنوی بشر آن گوهر آسمانیست که بهره ای از نور حق دارد و به کمال رسیدن او را در کامل شدنش می داند و کامل شدن او را جز از راه خردورزی و دانش گرایی مقدور نمی داند و چون غایت آفرینش است، در نهایت با طاعت و علم پرواز از عالم سفلی و فانی را به عالم علوی میسر می سازد. از دیدگاه ناصر خسرو آنچه سبب زعامت و پادشاهی انسان بر

سایر کاینات شده است قدرت تدبیر، ناطق بودن، کسب فضایل، بیداری، آگاهی و گوهر معنوی وجود انسان است که از علم خداوندی مشتق شده است و دیگر آفرینش انسان و دمیدن روح خداوند در او و خلیفه‌اللهی و جانشینی او در روی زمین، وجود عقل و اینکه در اطوار خلقت و کمال، انسان در مرحله‌ی آخر خلقت یافته است سروری و سالاری او را بیش از پیش هویدا می‌سازد. او انسان را عالم صغیر می‌داند که با سلاح عقل بر جهان اکبر حکم می‌راند و شرافت و کرامت او را در خرد و فضیلت می‌داند که هدف از آفرینش او را دین ورزی و عبادت دانسته است.

منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم
۲. آصفی، تاجماه (مهدوی دامغانی) (۱۳۷۶) آسمان و خاک، الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار، تهران، مرکز دانشگاهی.
۳. تقوی زاده، نصرالله (۱۳۸۰) دیوان اشعار حکیم ابومعین حمیدالدین ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینویی تعلیقات علی اکبر دهخدا، تهران، معین.
۴. دشتی، علی (۱۳۷۹) تصویری از ناصر خسرو، به کوشش مهدی ماحوزی، تهران، مرک نشر و تحقیقات قلم آشنا.
۵. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۳) جامع الحکمتین، به اهتمام محمد معین وهانری کرین، کتابخانه‌ی طهوری، تهران.
۶. قبادیانی، ناصر خسرو (بی تا) زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، چاپ برلین، افست انتشارات کاویانی.
۷. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۵۷) وجه دین، تصحیح مهدی محقق، افست چاپ موسسه‌ی مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، تهران.
۸. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۳۸) خوان الاخوان، با مقدمه و حواشی ع، قویم، کتابخانه‌ی بارانی، تهران.
۹. قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۸۰) روشنایی نامه، ضمیمه‌ی دیوان اشعار، به اهتمام تقوی، تقی زاده، مینویی و دهخدا، تهران.
۱۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۱) اصول کافی، تهران، مکتبه‌الصدوق، اعتقادات ابن بابویه، ترجمه‌ی سید محمد حسینی، کتابخانه‌ی شمس، تهران.
۱۱. محقق، مهدی (۱۳۵۷) دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو، قبادیانی، افست چاپ موسسه‌ی مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، تهران.
۱۲. مختاری، محمد (۱۳۷۸) انسان در شعر معاصر، انتشارات توس، اول خیابان دانشگاه، تهران.

۱۳. مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱) چند گفتار در فرهنگ ایران، نشر روز، تهران.
۱۴. نظری، جلیل (۱۳۸۳) ناصر خسرو و اندیشه او، دانشگاه شیراز، مرکز نشر، انتشارات دانشگاه شیراز

الأديب ناصر خسرو الفيلسوف الحائر والمفكر السياسي

محمد معروف الخولي^١

الفهرس

مقدمة البحث:

أولاً: التعريف بناصر خسرو

١- من هو

٢- فراره من بلخ

٣- ناصر خسرو في "مكان

ثانياً: حيرة ناصر خسرو بين المذهبين الشيعي و السني

ثالثاً: إنتاج ناصر خسرو الأديب و الفيلسوف

رابعاً: أسلوب الأديب ناصر خسرو

خامساً: الخاصية الرئيسة لشعر ناصر خسرو

سادساً: أنماط تأثر الشاعر ناصر خسرو باللغة العربية من خلال النصوص الدينية

مقدمة

النمط الأول: اثر پذيرى واژگاني (التأثر بالكلمة)

النمط الثاني: اثر پذيرى گزاره اي (التأثر بالعبارة)

الاقتباس و التضمنين التحليل

النمط الثالث: اثر پذيرى گزارشي (التأثر بالشرح و التفسير)

أ- الترجمة

ب- التفسير

^١ مدرس اللغويات شعبة اللغة الفارسية بقسم اللغات الشرقية كلية الآداب جامعة قناة السويس بالإسماعيلية

النمط الرابع: اثر پذیری الهامی (التأثر عن طريق الاستلهام)

النمط الخامس: اثر پذیری تصویری (التأثر بالصور و الأخیلة)

الخاتمة

الهوامش المصادر و المراجع

مقدمة

كانت الحياة السياسية في الجزء الشرقي من الدولة الإسلامية، إيران والعراق والشام مضطربة أشد الاضطراب في القرن الرابع الهجري والنصف الأول من القرن الخامس الهجري فإن دولا كثيرة اقتسمت الحكم فيه و انتهى أمر الخليفة السني في بغداد بأن سيطر عليه و على عاصمته أحمد البويهى (٣٣٤هـ = ٩٤٥م) وهكذا أصبح السلطان الشيعي حاميا للخليفة السني^١ و كان الخليفة الفاطمي الثاني الذي استقر في القاهرة منذ سنة ٣٦٢هـ ق / ٩٧٢م ينتهز فرصة ضعف منافسه فيبعث دعواته يدعون السامانيين و الغزنويين و البويهيين للقضاء على الخلافة العباسية و الاعتراف به خليفة شرعيا على المسلمين، فنجحت الدعوة في خراسان إلى حد ما، و دخل السلطان الساماني في الدعوة الفاطمية و لكن الأمير نوحا، ابن السلطان نجح في خلع أبيه ثم حشد قوى الدولة جميعها للقضاء على الدعوة الفاطمية و آثر مقاتلة رجالها على محاربة الكفار من الترك و أفلح في القضاء على نشاط الخليفة الفاطمي و دعواته فيما وراء النهر و خراسان، و إن كانت دعوتهم استمرت سرية فيما بعد، و كان أمر الدعوة الفاطمية في فارس و العراق أشد قوة. ذلك أن الدولة البويهية نفسها دولة شيعية، و قد أثمر نشاط الفاطميين في إقليم فارس خاصة أيما إثمار و كان موسى بن أبي عمران حجة فيها^٢. في هذا الجو المضطرب سياسيا ودينيا نشأ ناصر خسرو فقد ولد في قباديان عام ٣٩٤هـ (١٠٠٣م)^٣ في أسرة لها شأنها^٤

أولا: التعريف بناصر خسرو:

١ - مير خرواند : روضة الصفا تهران ١٣٩٩ هـش ، ج ٤ ، ص ١٤٩ .
٢ - يحيى الخشاب (دكتور) سفر نامه - رحلة ناصر خسرو - مطبوعات البنك العربي الدولي للمعلومات ، بدون تاريخ ، ص ٥ وما بعدها ، انظر أيضا : سياست نامه ، ص ١٩٢ - ١٩٣
٣ - (سفر نامه) ترجمة ديحي الخشاب) ص ٩
٤ - محمود بشيرى (دكتور) برسى افكار سياسى - انتقادى ناصر خسرو قباديانى ، مجله دانشكده ادبيات فارسى وزبانهاى خارجى - دانشگاه علامه طباطبايى تهران ، شماره سوم - سال دوم ، بهار ١٣٧٧ هجرى شمسى ص ١٦٥ ، نقلا عن : سفر نامه ناصر خسرو قباديانى ، به كوشش محمد دبير سيقاى ، تهران ، زوار ١٣٥٦ ، ص ١

١- من هو؟: هو ناصر خسرو بن حارث القبادياني البلخي المروزي الملقب والمتخلص بـ " حجة " وكنيته " أبو معين " من الشعراء الموهوبين وأحد شعراء القصيدة الكبار في اللغة الفارسية ولد ناصر خسرو عام ٣٩٤هـ ق، الموافق شهر تير أو مرداد عام ٣٢٨هـ ش، وقد ولد في قباديان من نواحي بلخ في أسرة عظيمة ذات نفوذ كانت تعمل على ما يبدو في المجال الحكومي والديوان. قام منذ بداية شبابه بتحصيل العلم والأدب وتبحر تقريبا في كل العلوم العقلية والنقلية المتداولة في عصره وخاصة العلوم اليونانية. مثل هندسة إقليدس والطب والموسيقى وخصوصا علم الحساب والنجوم والفلسفة وكذلك علم الكلام والحكمة، ويشير ناصر خسرو في أشعاره وسفرنامه وسائر كتبه تكرارا ومرارا إلى إحاطته بهذه العلوم كما يشير إلى مكانته العظيمة: يقول ما ترجمته:

لم يبق من أنواع العلم، ما لم أستفد منه، قل أو أكثر.

وفي شبابه أيضا شق طريقه إلى بلاط السلاطين والأمراء ووصل إلى أعلى المراتب، وكما ذكر في سفر نامه أنه تقرب لبعض الملوك مثل السلطان محمود الغزنوي، وكان حتى الثالثة والأربعين من عمره _ حيث عزم على السفر _ يؤدي خدمات ديوانية مهمة وبعض الأعمال الحكومية الأخرى، (ومما يقال في هذا الشأن أن ناصر خسرو في بداية الأمر كان صاحب نفوذ في بلخ التي كانت العاصمة الشتوية للغزنويين وبعد أن سقطت هذه المدينة في أيدي السلاجقة ازداد نفوذه، وبعد سيطرة السلاجقة على بلخ، سافر عام ٤٣٢هـ إلى مرو التي كانت مقر حكم "أبو سليمان جعفرى بيك داود بن ميكائيل"، وفي النهاية تغير الحال وتوجه ناحية الكعبة) وعموما بعد أن أمضى ناصر خسرو مدة من عمره في تحصيل العلوم المتداولة في عصره وفي خدمة الأمراء والملوك في ذلك العصر وتحقيق الجاه وجمع المال وأحيانا اللهو واللعب، تغير حاله ورغب في معرفة الحقيقة (المذهب الحق) ولأنه لم يشم من آراء أهل الظاهر رائحة الحقيقة، هام على وجهه، في النهاية و على أثر الحلم الذي رآه في شهر جمادى الآخر عام ٤٣٧هـ في "جوزجانان" اعتزم الرحلة إلى القبلية. في هذه الرحلة اصطحب أخاه الأصغر "أبا سعيد" وغلما هنديا. استغرقت هذه السفارة سبع سنوات (٤٣٧-٤٤٤) وخلالها زار ناصر خسرو بيت الله أربع مرات، وسافر إلى مختلف النواحي في إيران وبلاد آرمستان وآسيا الصغرى وحلب وطرابلس والشام وسوريا وفلسطين وجزيرة العرب ومصر والقيروان والنوبة والسودان. في السادس من جمادى الآخر ٤٣٧هـ سافر من "جوزجان" إلى "مكة"، وذهب إلى مرو، وفي شعبان من نفس العام ذهب إلى نيشابور، وعن طريق سمنان والرى قزوین أذربيجان وآسيا الصغرى والشام وفلسطين سافر إلى

مكة. وبقي فترة في القاهرة ومنها سافر إلى مكة ثلاث مرات، وفي آخر سفره حج له عام ٤٤٢ هـ. ق وصل إلى البصرة عن طريق الطائف واليمن، وفي عام ٤٤٣ وصل إلى أصفهان عن طريق أرجان، وفي عام ٤٤٤ هـ في جمادى الآخرة من نفس العام عاد إلى بلخ). عموماً أنه في أثناء هذه الأسفار وحين وصل إلى مصر أقام فيها ما يقرب من ثلاث سنوات والتحق بخدمة الخليفة القاضي المستنصر بالله (٤٨٥-٤٨٧) عن طريق وساطة أحد الدعاة الفاطميين واعتنق واعتنق مذهب الإسماعيلية وطريق الفاطميين وصار من المؤمنين المتعصبين لهذا المذهب، ووصل إلى مقام حجة بعد السير في مدارج الباطنية، وذلك بعد مراتب: مستجيب، ومأذون، وداعي وصار واحداً من الحجج الاثني عشر الفاطميين، في اثني عشر جزيرة لنشر الدعوة ز يعني صار حجة جزيرة خراسان وقد سلمه المستنصر بالله الإمام الفاطمي في ذلك الوقت مهمة دعوة الناس على طريق الإسماعيلية وأخذ البيعة من الناس للخليفة الفاطمي في خراسان والإشراف على الشيعة في خراسان، فأرسل إلى خراسان ونزل في دياره بلخ وركن إلى الزهد والعبادة. وأرسل الدعاة المأذونين إلى أكناف خراسان حتى يقوموا بدعوة الناس إلى مذهب الشيعة الإسماعيلية. وقد أصر على عقد حوارات مع أهل السنة مما أدى في النهاية إلى فراره من بلخ. مدة أقامته في بلخ غير معلومة على وجه الدقة، ومن المسلم به أنه في أثناء دخوله بلخ يعني عام ٤٤٠ هـ كان عمره خمسين عاماً وكان فراره من بلخ قبل ٤٥٣ هـ^١.

٢- فراره من بلخ:

كان فراره من بلخ أو نفيه نتيجة تعصبه الذي ظهر منه عند ترويجه لمذهب الإسماعيلية، مع الأخذ في الاعتبار أن أهل خراسان في ذلك الوقت كانوا أعداء أشداء للشيعة بصفة عامة والشيعة السبعية الفاطمية على وجه الخصوص. يمكن التخمين لو أن ناصر خسرو الحكيم قد أفلت من مخالفت متعصبى بلخ فقد كان ذلك بفضل علمه وحكمته، ويقال انه قبل فراره من بلخ كان يعيش متخفياً في تلك الديار وبعد ذلك توارى لمدة ما. ولناصر خسرو في أشعاره إشارة إلى هذا الاختفاء والتوارى. عموماً حين فر من بلخ وحسب قوله هاجر " ذهب إلى مازندران (من المحتمل بسبب أنه رأى أمراء جرجان وطبرستان من الشيعة ولهذا توجه لهم) ويشير في هذا البيت إلى هذه المعجزة (انظر لغت نامه ص ١٩٥٩٨، جلد ١٣).

^١ انظر : دهخد ، لغت نامه ، جاب اول از دوره جديد ، بائيز ١٣٧٣ هـ ش، جلد سيزدهم ص ١٩٥٩٨

مدة إقامته في مازندران وكذلك المدينة التي أقام فيها غير معلومين تماما. وحسب رواية دولتشاه: ذهب من مازندران إلى نيشابور، وبعد ذلك على أثر حبه لخراسان وأيضا للبقاء في أمان من أذى المتعصبين من أهل من أهل السنة توجه إلى قلعة " يمكان " الواقعة في أقصى " بدخشان " حيث كانت مدينة حصينة في وسط الجبل وبسبب صعوبة مسالكها لم يكن لأحد القدرة على فتحها^١.

٣- ناصر خسرو في " يمكان ": أقام ناصر خسرو في يمكان " حيث قام فيها بنشر دعوته وإبلاغ رسالته، تاريخ دخوله " يمكان " غير معلوم على وجه الدقة لكن يبدو من اشعاره أنه أمضى السنوات الأخيرة من عمره في هذا الملجأ وأقام فيها أكثر من ١٥ عاما، وعلى أثر إقامته الطويلة ودعوته المذهبية في " يمكان " اعتنق جماعة من أهل بدخشان مذهب الإسماعيلية وحتى ذلك الوقت أيضا كان الإسماعيليين موجودين في بدخشان والنواحي المجاورة لها و " خوفند " و " و فراتكين " والبلاد الأخرى في تلك النواحي. عموما فإن الحكيم ناصر ناصر خسرو الهارب أمضى السنوات الأخيرة من عمره بعيدا عن الأصحاب والديار يعاني هموم الغربة في يمكان " متحصرا مهموما، وتقريبا كان يشير في أغلب الأشعار التي نظمها في هذه الفترة إلى اضطراب أحواله وألم الغربة والبعد عن بلخ وتعصب الأعداء لأنه في هذا الوقت كان الناس قد ثاروا عليه، وابتداء من الخليفة العباسي في بغداد وخان الترك في كاشغر حتى أمير خراسان وملك سجستان وأمير ختلان كانوا يعدونه عدوا، وكان الفقهاء السنة وأتباع العباسيين وعمامة الناس يصفونه بالرافضي والقرمطي والمرتلي وكانوا يلعنونه على المنابر، وفي خراسان كان كل الناس أعداءه، فكان يشكو في شعره من عداوة الخراسانيين ولاسيما بلخ، وع كل شوقه لزيارة خراسان لم يستطع العودة إلى المدينة وإلى دياره خوفا من المتعصبين، وفي النهاية توفي في " يمكان "، وهناك أقوال مختلفة في تاريخ وفاته: سجلها حاجي خليفة في كشف الظنون " ٤٣هـ " وفي تقديم التواريخ ٤٨١هـ، ومن المسلم به أن ناصر خسرو عاش عمرا طويلا وقد تجاوز عمره ٦٢ عاما، كتب حمدا لله المستوفى القزويني في تاريخ كزيده أن عمره اقترب من المائة، وقبره في " يمكان " أو يمكان "

بضم الياء^٢

ثانيا: حيرة ناصر خسرو بين المذهبين الشيعي والسني:

^١ لغت نامه دهخدا

^٢ لغت نامه دهخدا .

ذكرنا فيما سبق كيف نشأ ناصر خسرو في جومضطرب سياسيا، و قد التحق بخدمة السلطانين الغزنويين محمود ثم ابنه مسعود، فقد نشأ نشأة سنية و بدأ حياته في بلاط حماة السنة وقتذاك. و تبدلت الأحوال السياسية و نجح السلاجقة في القضاء على معظم الدويلات الشرقية، فالتحق ناصر بخدمة جغرى بك السلجوقي حاكم خراسان، و كان كسائر الناس في ذلك العصر حائرا في المذهب الحق الذى ينبغى له أن يتبعه أياكون شيعيا أم سنيا، فإذا وفق إلى أن يختار بينهما و اختار الشيعة فأى فرقة من فرقها الشيعية العديدة يتبع ؟ و الشيعة الفاطمية لا يفتروا لدعاتها نشاط، و هم يشككون الناس في أمر المذهب. و السلاطين من أهل السنة، الغزنويون ثم السلاجقة، يضربون بشدة على أيدي الفاطميين و يغالون في اضطهاد من يشتبه فيه أنه شيعي، و علماء الدين يتلقون الأسئلة من جمهرة الشعب الحائر و يحاولون أن يهدئوا من نفوسهم و أن يوحدوا فيما بينهم فلا يصلون في ذلك إلى شيء. فمثلا يذهب المقدسى و هو يصف إقليم خراسان إلى أن بهذا الإقليم يهود و نصارى و مجوس و أولاد على و خوارج و معتزلة و شيعة و كرامية و الغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، فضلا عن الشفعية و أقوام يقال لهم " بيض الثياب " مذاهبتهم تقارب الزندقة، و أقوام على مذهب عبد الله السرخسى لهم زهد و تقرب^١، و رغم أن رجال الدين و أهل السنة كانوا يحرصون على إبقاء عامة الشعب بعيدين عن الدخول في المتشابهات من آيات القرآن و أحكام الدين الترتبة على تفسيرها حرصا منهم على أن يقيم المسلم أركان الإسلام الخمسة و لكن الرجل المثقف مثل ناصر خسرو الذى يقرأ آراء الفرق الكثيرة في مختلف المسائل كن حائرا حقا، وكان ناصر خسرو والذى شغل منصبا كبيرا في الدولتين الغزنوية والسلجوقية واسع الاطلاع يقرأ الفلسفة و يناقش آراء الفارابي وابن سينا، و قد نظر حوله فوجد هذا الخلاف قائما بين الفرق الإسلامية التي كثرت في هذا العصر فحاول أن يصل إلى الحقيقة فسلك في ذلك من الطرق ما استطاع سلوكه. رجع إلى القرآن و كتب الحديث و رجع إلى التوراة و الإنجيل و كتب مذاهبت الهنود بلغاتها الأصلية، و أطال النظر في الأفستا و الزند و اتصل بعلماء الأديان، مسلمين و نصارى و يهود و هنود و مجوس، و ناقشهم في المسائل التي لم يهتد إلى رأى فيها، فلم يظفر بمن يقنعه. و رأى أن يرحل إلى بلاد العرب و فارس و تركستان و الهند لعله يجد من يهديه إلى الطريق

^١ - انظر : المقدسى : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٣٢٣ ، سفرنامه ترجمه ناصر خسرو ، ص ٩ ، ١٠ .

الحق لمعرفة الله، و لكنه مع هذا كله لم يصل إلى ما يريد. و كان نتيجة هذا الفشل في معرفة الحقيقة أن وقع فيما يقع فيه الفلاسفة والمفكرون من الشك الذي قد يصل إلى الإلحاد^١، يقول الشاعر ناصر خسرو^٢ في هذا الشأن:

برخاستم از جای و سفر پیش گرفتم - نز خانم یاد آمد و نز گلشن و منظر
از پارسی و تازی و از هند و از ترک - و ز سندی و رومی و ز عبری همه یکسر
و ز فلسفی و مانوی و صابی و دهري - در خواستم این حاجت و پرسیدم بی مر
(ناصر خسرو؛ دیوان، تصحيح سيد نصر الله تقوى. مقدمه آقاى تقى زاده، طهران ۱۳۴۸ هـ.ش، ص ۱۷۴)
أى:

نهضت من مكاني و اعتزمت السفر، دون أن برد على ذهني امرأة ولا روضة ولا منظر خلاب.
بحثت عن ضالتي دون حصر لدى الفارسي و العربي و الهندي و التركي و السندی و الرومی جمعاء
و لدى الفلسفی و المانوی و الصابی و الدهري
و في موضع آخر يقول^٣:

پرسنده همی رفتم ازین شهر بدان شهر - جوینده همی گشتم ازین بحر بدان بر
(ناصر خسرو: دیوان، ص ۱۷۴)

و ظهرت آثار هذه الفترة في شعره، وقد كان شاعرا من أعظم شعراء الفرس، و انتهز خصومه فرصة الشك هذه و أخذوه ببعض أبيات قالها تنم عن الحيرة و قد تصل إلى الكفر. و من هنا اختلف رأى الكتاب الفرس فيه، فبعضهم يأخذ بهذه الأبيات و يرميه بالكفر، و بعضهم يصفه بالتقوى و يصل نسبه بعلي و يجعله حكيما من حكماء المسلمين، غير أن فترة الشك هذه لم تظل على كل حال، فهو يفضل أن يرتحل إلى مصر حيث نظمت الدعاية للمذهب الفاطمي تنظيما دقيقا لعله يجد فيها ما تصبو إليه نفسه من معرفة الحقيقة، فإنه قد سمع من دعاة مصر في خراسان و فارس من يتحدث عن مذهب جديد يختلف عن الشافعية و المالكية و الحنيفة و الحنبلية، كما عرف أن من هؤلاء الدعاة من يستمع إلى أسئلة المتحير و يجيبه عليه، و إنه ليحب أن يسأل لماذا و كيف، و أن يجاب عما يسأل جوابا يشفي غلته

^١ - انظر : سفرنامه : ترجمه يحيى الخشاب ، ص ۹-۱۴

^٢ - ناصر خسرو؛ دیوان ، تصحيح سيد نصر الله تقوى ،مقدمه آقاى تقى زاده ، طهران ۱۳۴۸ هـ.ش ، ص ۱۷۴
^٣ نفس المرجع السابق .

فليعزم إذن على الرحيل. وجدير بالذكر أن ناصر خسرو كان قبل سفره إلى مصر كان في هذه الحالة النفسية، حال الضال يبحث عن الهدى والسبيل إلى الحق ويضل التفكير والتأمل أخذ ناصر يشرب الخمر شهرا كاملا حتى إذا كانت ذات ليلة رأى في المنام رجلا ينهره لأنه يدمن على الشراب فيناقشه ناصر ويدافع عن مسلكه وحجته في ذلك أن الفيلسوف الحائر يجد في الخمر ما يخفف من همومه، وحجة صاحبه أن التسرية عن النفس لا تكون بفقدان الشعور، وأن الفيلسوف لا يستطيع أن يكون هاديا للناس وهو فاقد الوعي، وإنما على الفيلسوف أن يبحث عما يزيد العقل والحكمة. ويسأل ناصر محدثه عن السبيل لهذه الزيادة فيشير المحدث إلى القبلة قائلا: من جد وجد. ثم ينصرف عنه، ويصحو ناصر من نومه، ويمثل الرؤيا كأنها حقيقة فيفيق من الخمر ويقول لنفسه إن عليه أن يفيق من غفلة أربعين عاما كما أفاق من سبات البارحة. ويعتزم الرحلة إلى مكة، إلى القبلة التي أشار إليها محدثه، فينصرف إلى مرو ويطلب إعفاه من الوظيفة، ويعزم على الحج وكان ذلك في جمادى الآخرة (١٠٤٧) في نفس العام الذي سافر فيه المؤيد إلى مصر^١. وثمة أقوال تذهب إلى القول بأنه ليس من المسلم به تشيع ناصر خسرو كذلك ليس من المسلم به أنه وصل إلى الفاطميين في مصر قبل سن الرابعة والأربعين، واعتنق مذهب الإسماعيلية، وليس من المستبعد أنه قبل ذلك كان سنيا مثل أهالي بلخ وخراسان الآخرين لأن هناك إشارات كثيرة في ديوانه إلى شعوره بالتب في فترة شبابه، لكن بعد السفر إلى مصر اعتنق الباطنية الإسماعيلية وآمن بالخلفاء الفاطميين في مصر، وكما هو مذكور فقد وصل في المذهب إلى درجة عالية وصار " حجة " بلاد خراسان، وقام بالدعوة لمذهبه الجديد، وقد خلف المذهب الجديد في أشعاره آثارا كثيرة، منها: مدح آل علي، واللعن الصريح للخلفاء الثلاثة وبنى أمية وبنى العباس وأئمة المذاهب السنية الأربعة، حيث كان يسميهم " ناصبي " ويشكل عام اللعن الصريح في كل أصحاب المذاهب الإسلامية، ماعدا فرق السبعية الباطنية^٢.

و في أحد أبيات ديوانه يصرح ناصر خسرو^٣ بأنه من شيعة حيدر دون ذكر المذهب الإسماعيلي:

مبارزان سياه شريعتيم و قرآن - از آنكه شيعت حيدر سوار كراريم

أي: نحن المكافحون في جيش الشريعة و القرآن، لأننا من شيعة حيدر الفارس الكرار

^١ ديوان (ناصر خسرو) ، ص ١٧٤

^٢ انظر : سفرنامه : ترجمه يحيى الخشاب ، ص ٩-١٤

^٣ دهخدا : لغت نامه ١٣- ديوان ناصر خسرو ص ٢٦٨

ثالثاً: إنتاج الشاعر ناصر خسرو الأديب و الفيلسوف:

لناصر خسرو مؤلفات شعرية وثرية من أعماله الشعرية:

١ - ديوان أشعار يشتمل على أكثر من عشرة آلاف بيت في القصيدة وعدة قطع و أبيات متفرقة في الحكمة والدين والاخلاق، كما يتضمن الديوان أشعاراً غرامية.

٢ - مثنوى " روشنائى نامه " ويشتمل على ٥٩٢ بيتاً فى بحر الهزج، وهو فى الوعظ والنصيحة والحكمة.

٣- سعادتنا مثنوى يقع فى ثلاثمائة بيت.

٤- رسالة فى الإجابة على ٩١ سؤالاً فلسفياً.

٥ - سفر نامه أهم أثر منشور لناصر خسرو ويشتمل على شرح لما شاهده فى رحلته التى استغرقت سبعة أعوام. و جدير بالذكر أن ناصر خسرو فى هذا الكتاب قد وصف المجتمع المصرى بأنه المجتمع المثالى و يحصى فى أماكن متفرقة من هذا الكتاب الخصال الحسنة لشعبها و منها الاستقامة و الصداقة و العدل، و يقول فى أحد المواضع: "أهل مصر حين يقومون بالبيع يلتزمون بالصدق و لو كذب أحدهم على المشتري يضعونه على جمل و يعلقون جرساً فى يده حتى يطوف فى المدينة و يحرك الجرس ويرفع صوته قائلاً: لقد كذبت و أستحق اللوم و كل من يكذب يكون جزاؤه الظلم".^١ " قد اقتضت طبيعة مضمون كتاب سفرنامه أن يتميز أسلوبه بالسولة و خلوه من الصناعات اللفظية المعقدة و الكلمات المهجورة^٢.

٦- زاد المسافرين ويشتمل على أصول العقائد الفلسفية لناصر خسرو.

٧- كتاب " گشتايش و رهايش " " الفتح والتحرر " وهو رسالة منشورة كتبها ناصر خسرو فى الرد على ثلاثين سؤالاً مذهبياً.

٨- " خوان الاخوان " كتاب آخر لناصر خسرو قام الدكتور يحيى الخشاب بطبعها فى القاهرة عام ١٣٥٩م. و جدير بالذكر أن هناك شك فى انتساب هذا الكتاب لناصر خسرو^٣.

^١ محمود بشرى (دكتور) : مجله دانشكده ادبيات فارسى و زبانهاى خارجى - دانشكاه علامه طباطبائى - تهران - شماره سوم - سال دوم ، بهار ١٣٧٧ هـ

ش ، ص ١٦٦. انظر أيضاً : سفرنامه ناصر خسرو علوى ، مقدمه غنى زاده ، برلين ١٣٤١ ربيع الثانى ص ٧٦

^٢ انظر: مهدي درخشان: یاد نامه ناصر خسرو ، مقاله بعنوان : سبک نشر ناصر خسرو در سفرنامه ، ص ١٩٧

^٣ للمزيد؛ انظر : آ . ی . برتلس : ناصر خسرو و اسماعيليان ، ترجمه آرين بور ، تهران ١٤٣٦ هـ ش ، ص ١٩١٧- لغت نامه دهخدا

٩- وجه دين " وهذا الكتاب فى التأويلات وباطن العبادات على طريق المذهب الاسماعيلى وهو من الاثار الثرية المذهبية لناصر خسرو.

١٠- " جامع الحكمتين " من الكتب المنثورة لناصر خسرو وقد وضع هذا الكتاب فى شرح قصيدة خواجه ابو الهيثم أحمد بن حسن الجرجانى وبناء على رغبة عين الدولة على بن أسد بن حارث أمير " بدخشان " عام ٤٢٦هـ، وقد استخدم لاثبات أصول عقايد الاسماعيلية أسس علم الكلام والفلسفة. وهناك مؤلفات أخرى منسوبة لناصر خسرو^١.

رابعا: أسلوب الأديب ناصر خسرو

يذكر د / ذبيح الله صفا فى نقد أعمال ناصر خسرو وأسلوبه، قوله: "لا شك فى أن ناصر خسرو من الشعراء الفرس المتمكنين الفصحاء ويتميز بموهبة قوية ولغة رصينة وأسلوب نادر و " تقترب لغة هذا الشاعر من اللغة الشعرية فى نهاية العصر السامانى، ويشير أسلوب كلامه إلى أنه أقدم بكثير من كلام شعراء الفترة الأولى من العصر الغزنوى، وقد استخدم فى ديوانه الكثير من الكلمات والتركيبات على النحو الذى كان متداولاً فى أواخر القرن الرابع الهجرى، وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن عامل الزمان لم يتمكن من التأثير فى هذا الشاعر القدير والمتمكن، مع هذا فإن ناصر خسرو كان يستخدم - حيثما اقتضى الأمر - التركيبات العربية الجديدة والكلمات العربية الكثيرة أكثر مما كانت تستخدم فى أواخر العصر السامانى فى الأشعار، وأوردها فى أشعاره المتألفة^٢.

خامسا: الخاصية الرئيسة لشعر ناصر خسرو:

الخاصية الرئيسة لشعر ناصر خسرو (هى) اشتمال هذا الشعر على المواعظ والحكم الكثيرة، وقد اقتفى ناصر خسرو بالطبع فى هذا الأمر الشاعر "كسائى المروزى" الذى سبقه فى هذا المجال. و بعد أن تغير حال ناصر خسرو واعتنق المذهب الاسماعيلى وأصبح مسئولاً عن الدعوة لهذا المذهب فى خراسان، حقق لأشعاره أساساً جديداً ألا وهو الأفكار المذهبية، وقد أدى الجانب الدعوى للشاعر إلى أنه عند بيان أفكاره المذهبية لا يبعد عن نظره - كواحد من الدعاة - مهمة الدعوة، ولهذا السبب تشبه بعض قصائده من خلال المقدمات التى عمل فيها الشاعر تمهيداً و من خلال

^١ ذبيح الله صفا (دكتور): تاريخ ادبيات در ايران، ج ٢، ص ٤٥٤-٤٥٦

^٢ تاريخ ادبيات در ايران، ج ٢، ص ٤٥٦

النتائج التي استخلصها " غالبا الكلام الذي ذكره أحد الدعاة في مجلس الدعوة. عند بيان المسائل المتعلقة بالحكمة لم يمتنع ناصر خسرو عن ذكر المصطلحات المختلفة، و جدير بالذكر أن الموضوعات العلمية في أشعاره لم تخلق المضامين الشعرية لديه بل باتت وسيلة لتفهم مقصودة وهدفه، يعنى قد طرح في شعره المسائل الفلسفية المهمة التي كانت عادة موضع بحث ومناقشة، وكان يستخلص النتائج من موضوعه في اللغة الصعبة للشعر بغاية المهارة واليسر. وقد أدى الذهن العلمى للشاعر على أن يقع بشدة تحت تأثير طريقة علماء المنطق عند التعبير عن مقاصده، و اللافت أن أقواله وأشعاره امتلأت من خلال القياسات والأدلة المنطقية بالاستنتاجات العقلية، ومن ثم يخلو شعره من الانفعالات الشعرية والأخيلة الدقيقة للشعراء. لا يهتم ناصر خسرو أساسا بما يجذب الشعراء الآخرين يعنى لا يهتم بمظاهر الجمال وبالجوانب الخادعة فى البيئة ولا يهتم بالأشخاص، ذلك أن نظره يتجه أكثر للحقائق العلمية والأسس والمعتقدات الدينية، لهذا السبب كان يستخدم الأوصاف الطبيعية عند الدخول فى الموضوعات العقلية والمذهبية باعتبارها تشبيها ليس إلا، مع هذا لا ينبغى التقليل من قدرة ناصر خسرو على وصف الطبيعة والتعبير عنها الطبيعة، ولا ينبغى أن نغفل عن قدرته هذه، فالأوصاف التي قدمها عن الفصول والليل والسماء والنجوم، نادرة بين أشعار الشعراء الفرس. و ينبغى أن نذكر أن أهم أمر يجذب النظر فى شعر ناصر خسرو من حيث التعبير عن العواطف - غير العواطف الدينية - هو بيان التأثير الشديد الذى يصيب الشاعر من سوء تصرفات المعاصرين وتعصبهم و سطحتهم وعدم اهتمامهم بالحق والحقيقة. ناصر خسرو ليس شاعر بلاط، وإن كان فى وقت ما كان شاعر بلاط إلا أنه لم يصلنا أثر لأشعاره فى هذا المجال. وهو من أقدم الشعراء الذين نظموا مثنويات كاملة فى الحكم والمواعظ، و غنى عن البيان أن قصائده أيضا ليست بعيدة عن هذا المجال^١. و من بين الأمور التي جذبت نظر الشاعر ناصر خسرو الاختلاف الفاحش بين الطبقات الاجتماعية و الأفراد الذين يعانون من الحرمان و الفقر فى مجتمعه. فى العصر الذى كان يعيش فيه ناصر خسرو كان هناك طبقة ثرية تتمتع بكل النعم و تعيش فى رغد العيش و طبقة أخرى معدمة، و هو كشاعر ملتزم لم ير الصمت إزاء هذه الفجوة الطبقيّة أمرا مناسباً و من ثم انطلق لسانه بالشعر معترضا على مثل هذا الوضع.

سادسا: أنماط تأثر ناصر الدين خسرو باللغة العربية من خلال النصوص الدينية:

مقدمة

^١ بر رسى افكار سياسى - انتقادى ناصر خسرو، ص ١٦٧، انظر أيضا: على دشتى: تصويرى از ناصر خسرو، تهران، جاويدان، ١٣٦٢ هـ ش، ص

لقد تعددت أنماط تأثر ناصر الدين خسرو باللغة العربية من خلال النصوص الدينية كالقرآن الكريم و الأحاديث النبوية الشريفة و أقوال الإمام على رضى الله عنه و أرضاه و غير ذلك، و ليس هناك مصداق للغة العربية أعظم من القرآن الكريم فلقد قال المولى عز وجل: "إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون" (الزخرف؛ ٣)، يليه الأحاديث النبوية الشريفة. و لقد استخلص الباحث هذه الأنماط من خلال أحد المراجع الفارسية المهمة فى هذا الصدد^١ و جدير بالذكر أنه من الظواهر الأدبية فى عصر ناصر خسرو و غيره من العصور التى أثرت الشعر الفارسى ثراء و اسعا التأثير باللغة العربية و لاسيما من خلال النصوص الدينية. لقد وضع ناصر خسرو الشعر فى خدمة الدعوة الدينية^٢ و استخدمه كأداة لترويج مذهبه. و يعد تزيين الشعر بالآيات القرآنية من خلال الاقتباس من القرآن الكريم أسلوبا مقبولا فضلا عن أنه يبدى نوعا من أنواع تقديس القرآن و الاعتراف الضمنى بأنه حق لا ريب فيه، و قد لاقى هذا التزيين ترحيبا أيضا من كثير من الفقهاء، و مع هذا فإن بعض العلماء و الفقهاء و لاسيما المالكية كان يعد هذا الاقتباس انتهاكا لقدسية القرآن و يراه أمرا محرما. إن التأثير بالقرآن الكريم و الحديث فى ثنايا الشعر يكون أحيانا واضحا و أحيانا أخرى غير ظاهر. فمثلا بالنظر فى البيت التالى للشاعر ناصر خسرو:

خلق همه يكسره نهال خدايند _____ هيج نه برکن تو زين نهال و نه بشکن

أى: الخلق كلهم من بدايتهم إلى نهايتهم غصن الله، فلا تقتلع أبدا هذا الغصن ولا تحطمه.

بالنظر فى هذا البيت نلاحظ التأثير الخفى للشاعر ناصر خسرو بقوله تعالى: " والله أنبتكم من الأرض نباتا " (نوح؛ ١٧): و بالفارسية: خدا شمارا از زمين روياند چونان گياهى. يعد تأثر الشاعر ناصر خسرو بالآية القرآنية الكريمة المذكورة فى البيت السابق خفيا، حيث أورد الشاعر المضمون القرآنى فى بيته، كما يمكن القول أيضا إنه وضع أساس كلامه الشعرى على أساس الآية المذكورة و ذلك دون أن يشير إلى استفادته منها. و فيما يتعلق بأنماط تأثر الشعراء الفرس بالنصوص الدينية يمكن القول إن استفادة هؤلاء الشعراء من هذه النصوص شأنها شأن الاستفادة من كل الظواهر الأدبية الأخرى تأخذ كما ذكرنا من قبل ضروبا عديدة و مختلفة، فمن ناحية ظهور التأثير و وضوحه أو اختفائه و أيضا من الناحيتين البلاغية و الفنية نجد أن طرق الاستفادة من هذه النصوص ليست على مستوى واحد، فمثلا قد

^١ سيد محمد راستكو: تجلى قرآن و حديث در شعر فارسى، تهران ١٣٨٩ هـ ش، ص ١٥-٨٩

^٢ انظر أيضا: محمد جعفر محبوب (دكتور): سبک خراسانى در شعر فارسى، انتشارات فردوس و جامى، تهران ١٣٤٥ هـ ش، ص ٤٠

يكون استخدام النص الديني في الشعر واضحا بحيث يدركه بسهولة و سرعة كل من كان لديه معرفة و لو قليلة بالنص الديني المستخدم في الشعر^١ و على العكس قد يكون هذا الاستخدام للنص الديني غير واضح بل خفى بحيث لا يدركه من كان غير عارف بهذا النص إلا إذا أطل البحث فيه. كما أن استفادة الشعراء من الاقتباس القرآني يكون أحيانا فنيا و إبداعيا و جميلا بينما يكون أحيانا أخرى تقليديا و غير جذاب. و فيما يلي أنماط التأثر بالنصوص الدينية و لاسيما القرآن في شعر ناصر خسرو.

النمط الأول: اثريذيري وازگاني (التأثر بالكلمة)

في هذا النمط يتأثر الشاعر بالكلمات و العبارات القرآنية أو الكلمات و العبارات التي وردت في الأحاديث الدينية فيستخدمها في شعره مع ملاحظة أن هذه الكلمات و العبارات يكون لها جذور قرآنية أو دينية بصفة عامة، كما تكون هذه الكلمات و العبارات قد شقت طريقها إلى اللغة و الأدب الفارسي من خلال الشاعر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. و لو - لا قدر الله - لم يكن القرآن الكريم و الأحاديث الدينية موجودين لصارت اللغة و الأدب الفارسي بلا نصيب أيضا من هذه الكلمات و العبارات بشكلها و استخدامها العام و كذلك بما لديها من معنى إسلامي خاص بها. و بناء على هذا يمكن القول إن للثقافة الإسلامية بما لديها من نبعها الفيضاني أي القرآن الكريم و الحديث لها حق عظيم في إثراء اللغة الفارسية و زيادة ثروتها اللغوية و ذلك إلى جانب ما لها من فضل عظيم و حق كبير في رقبة الثقافة الإيرانية، و قد كان الشاعر ناصر خسرو أحد المساهمين في إبراز ذلك الأمر من خلال أشعاره. و جدير بالذكر في هذا الصدد أن هذه الكلمات و التركيبات المشار إليها لم ترد بنفسها في النصوص الدينية كالقرآن الكريم بل بنيت على أساس مضامين بعض الآيات و الأحاديث و القصص القرآني أو القصص ذات الصلة بالأحاديث الدينية ؛ بعبارة أخرى تم التوصل لهذه الكلمات و العبارات عن طريق بعض الآيات و الأحاديث الدينية. و قد كان للشاعر ناصر خسرو نصيب في شعره من هذا النمط من خلال ما يعرف في الفارسية بـ " برايندسازي " أي: تصنيع المنتج. مثال: يقول الشاعر ناصر خسرو:

يكي روزنامه ست مر كارها را _____ كه آن را جهاندار دادار داند

أي: توجد صحيفة (أعمال) للأعمال، يعلمها رب العالمين العادل الحكيم.

^١ انظر: بدیع الزمان فروزانفر: احاديث مثنوی، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۵۰ هـ - ش، ص ۳۱

فى البيت المذكور أفاد الشاعر ناصر خسرو من قوله تعالى: و إن عليكم لحافظين، كراما كاتبين، يعلمون ما تفعلون.
(الانفطار ١٠- ١٢) و من قوله تعالى: " و كل إنسان أئزمناه طائره فى عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا.
(الإسراء ١٤) ففى البيت المذكور استخدم ناصر خسرو كلمة: "روزنامه" فى إشارة إلى صحيفة الأعمال الخاصة بكل إنسان.

مثال آخر: يقول ناصر خسرو فى أحد أبياته:

مگر لشکرگه غلمان خلدند ————— سرادق شان زده ديباى اخضر
أى: لعل أفراد المعسكر غلمان الخلد، سرادقهم من الحرير الأخضر.

النمط الثانى: اثرپذیری گزاره ای (التأثر بالعبارة)

فى هذا النمط يتأثر الشاعر بالجملة، و ينقسم هذا النمط إلى قسمين:

١- الاقتباس و التضمين (اقتباس و تضمين)، و فى هذا القسم يضع الشاعر فى شعره عبارة قرآنية أو جملة قرآنية كاملة أو غير كاملة بنفس بنيتها العربية بدون أى تغيير أو مع قليل من التغيير الذى لامهرب منه أمام قيود الوزن والقافية. و يتم استخدام هذه الطريقة لأسباب عديدة نذكر منها: التبرك و التيمن و التوضيح و التبيين و التعليل و التوجيه و التشبيه و التمثيل و التحذير و التحريض و التزيين و التجميل و الاستشهاد و إظهار الفضل و العلم و الفن... الخ. مثال:

چه خطر دارد اين پليد نبيد ————— عند كأس مزاجها كافور

أى: ما قيمة (خطورة) هذا النبيذ النجس، أمام كأس كان مزاجها كافورا

لقد اقتبس الشاعر فى البيت السابق جزءا من الآية: " إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا " (الدهر ؛ ٥) و بالفارسية: ابرار از جامى آميخته به كافور مى نوشند.

٢- التحليل (حل = تحليل): رأينا أنه عند التضمين و الاقتباس يضطر الشاعر أحيانا من أجل الحفاظ على الوزن و القافية أن يغير من البنية الأصلية للآية أو الحديث و أن يمد يده بالتغيير فى بنيتها قليلا ؛ لكن الجدير بالذكر أن قيود الوزن و القافية من ناحية و الرغبة فى الاقتباس من ناحية أخرى يدفعان الشاعر إلى إحداث تغيير أكبر وذلك من أجل تزيين كلامه بالآية أو الحديث و كثيرا ما يفكك بنيتها الأصلية. و الشاعر ؛ من ناحية كان وجدانه مفعما بالقرآن

الكريم و الحديث أما روحه فقد كانت معنية بهما ؛ و من ناحية ثانية كانت حافظته عميقة جدا، و من ناحية ثالثة فقد سيطر العشق و الوله و الجنون على روحه حتى أصبح شعره غالبا حاصل حالة من اللاوعى و غياب الذهن، و من ثم حين يفتح فمه لنظم الشعر تصب حافظته على لسانه الآيات و الأحاديث الكثيرة التى تموج فى بحر ذاكرته بينما يفسح الشاعر لهذه الأمواج العارمة مكانا فى البرك الصغيرة للمصراع و البيت كما يفسح لهذه الأمواج مكانا فى قنوات الوزن و القافية و هى قنوات ضيقة كان قد عانى منها كثيرا و بث شكواه منها و كم رغب فى تحطيمها، و يبدو أن هذه الأمواج الهادرة جدا حين تنصب فى قنوات ضيقة لا تستطيع أن تحمى هيئتها و بالتالى تتعرض حتما لضرر التغيير. مثال ؛ يقول ناصر خسرو:

مكن هرگز بدو فعلى اضافت گر خرد دارى

بجز ابداع يك مبدع كلمح العين أو أدنى

أى:

لا تنسب إليه سبحانه و تعالى أبدا - إن كنت عاقلا - أى فعل سوى إبداع البديع فى لمح العين أو أدنى. واضح أن العبارة التى أحدث فيها ناصر خسرو تغييرا هى: "كلمح العين أو أدنى" إذ أن أصل العبارة القرآنية " كلمح البصر أو هو أقرب " (سورة الأعراف ؛ ٩٣). و هكذا يرى الباحث أن ما أجبر الشاعر على تغيير بنية العبارة القرآنية (هو) قيود الوزن و القافية من جانب و ضيقهما أمام الأمواج الهادرة مما يحفظ من آيات القرآن و الأحاديث الدينية من جانب آخر، و قد يرى البعض أن هذا النوع من الاستخدام لمضمون الآية القرآنية يتعارض مع صحيح الدين و ينتهك البنية الأصلية للآية القرآنية بالتحريف فى النص القرآنى. كما يرى الباحث أن ذلك الأمر يتعلق بالشعر العمودى أكثر من الشعر الحر و بالتالى تكون الفرصة أمام الشاعر المعاصر أكبر لاستخدام البنية الأصلية للآية القرآنية دون تغيير و ذلك حين ينظم الشعر الحر.

النمط الثالث: اثريذيرى گزارشى (التأثر بالشرح و التفسير) و هو نوعان: أ- الترجمة (ترجمه) فى هذا القسم يترجم الشاعر مضمون آية أو حديث دينى بطريقتين أو يقوم بتفسير مضمون الآية باللغة الفارسية، أحيانا بطريقة نقل القول و من خلال ذكر اسم القائل و أحيانا دون أن يذكر اسم القائل أى على لسانه. فيما يتعلق بالترجمة فإن ترجمة الآية أو

^١ عن فن الترجمة انظر : جلال الدين همایى : فنون بلاغت و صناعات ادبى ، مؤسسه نشر هما ، ١٣٧٨ هـ ش ، ص ٣٧٤

الحديث إلى الفارسية تكون مثل كل ترجمة أخرى؛ أحيانا حرفية (بسته و باى خوان و تحت اللفظ) و أحيانا حرة و مفتوحة (آزاد و باز). فى الترجمة الحرفية تكون الترجمة الفارسية متساوية فى المعنى و المضمون مع الأصل العربى، و تكون متفقة أحيانا فى البنية البيانية مع الأصل العربى. طبقا لهذه الطريقة ترتدى ترجمة المعنى القرآنى للآية أو شرح الحديث ثوبا فارسيا وذلك دون أن تتغير البنية البيانية للآية أو الحديث كثيرا و دون أن يتغير المعنى و المضمون لهما. مثال؛ يقول ناصر خسرو فى بيت له:

قيمت هر كس به قدر علم اوست - اينچنين گفته است امير المؤمنين

أى: إن قيمة كل شخص بقدر علمه، هكذا قال أمير المؤمنين (رضى الله عنه)

فى هذا البيت ذكر الشاعر ناصر خسرو اسم القائل و قدم ترجمة حرفية لكلام الإمام على رضى الله عنه الذى قال: قيمة كل امرء ما يعلم (غرر الحكم ٤ / ٥٠٢).

كما يقول ناصر خسرو فى بيت آخر له:

اين گور تو چنان كه رسول خدای گفت ————— يا روضه بهشت است يا كنده سعيير

أى: إن قبرك هذا - كما قال رسول الله - إما روضة (من رياض) الجنة أو حفرة من النار.

فى البيت المذكور ترجمة حرفية لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: القبر إما روضة من رياض الجنة و إما حفرة من حفر النار (الجامع الصغير؛ ١ / ٣٦٧).

و يقول ناصر خسرو أيضا:

بهشت كافر و زندان مؤمن ————— جهان است اى به دنيا گشته مفتون

أى: أيها المفتون بالدنيا: الدنيا جنة الكافر و سجن المؤمن. ب- التفسير. للاطلاع على هذا القسم انظر (تجلى قرآن و حديث در شعر فارسى، ٤٣)

النمط الرابع: اثريذيرى الهامى - بنيادى (التأثر عن طريق الاستلهام)

فى هذا النمط يستلهم الشاعر أساس بيته الشعرى من آية أو حديث، و يؤسس هذا البيت على النقطة التى استلهمها، و ينظمه بحيث يرى العارفون أن هذه النقطة ذات صلة بإحدى الآيات أو الأحاديث، على أن الصلة تكون أحيانا ظاهرة

جدا لدرجة أن الشعر يظهر في شكل ترجمة حرة جدا لإحدى الآيات، وفي أحيان أخرى تكون هذه الصلة غامضة

جدا بحيث يخفى الدليل على وجود تأثر ما. مثال، يقول ناصر خسرو:

گرچت یک بار زاده اند بیابی _____ عالم دیگر اگر دوباره بزایی

أى: وإن كنت (أنت) قد ولدت مرة، إلا أنك ستجد العالم الآخر لو ولدت ثانية.

البيت المذكور مؤسس على كلام السيد المسيح عليه السلام: لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين.

و فى بيت آخر يقول ناصر خسرو:

بر آنچه داری در دست شادمانه مباش

وز آنچه از كف تو رفت از آن دروغ مخور

أى: لا تفرح بما فى يدك و لا تغتم على ما ضاع من يدك.

البيت المذكور مؤسس على الآية الكريمة: لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم. (الحديد ٢٣)

النمط الخامس: اثر پذيرى تصويرى (التأثر بالصور و الأخيلة)

فى هذا النمط يقترض الشاعر صور شعره من القرآن و الحديث. و المقصود بالتصوير الإبداعى أن يكتب الشاعر بقلم

الخيال على صفحة الكلام و ينتج عن ذلك ما يسمى فى لغة الأدب بالتشبيه و الاستعارة و المجاز و الكناية و التجسيد

و التشخيص و بصفة عامة الصور الخيالية. بناء على هذا ينظم الشاعر التشبيه و الاستعارة أو المجاز الذى ورد فى آية

ما أو حديث ما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى نفس المجال أو فى مجال آخر، أو يجعل شعره يدور حول محور

تلك الصورة؛ فمثلا يجعل الموضوع القرآنى فى حالة مشبه به. مثال؛ يقول ناصر خسرو:

وبال است بر مرد عمر درازش - چو عمر درازش فزود اندر آزش

أى: العمر الطويل وبال على الرجل، لأن عمره الطويل يؤدى إلى زيادة فى الحرص (على جمع المال).

نلاحظ أن الصورة الشعرية فى هذا البيت يمكن أن تكون مأخوذة من قول الرسول صلى الله عليه و سلم: يهرم ابن آدم

و يشب فيه خصلتان: الحرص على المال و الحرص على العمر. (ميزان الحكمة؛ ١٠ / ٢٩). و فى موضع آخر يقول

يقول ناصر خسرو:

به چه ماند جهان مگر به سراب - سس پس او چون روى به شتاب

أى: ماذا تشبه الدنيا سوى السراب فكيف تجرى وراءها بسرعة.

فى البيت المذكور يشبه الشاعر ناصر خسرو الدنيا بالسراب و قد ورد فى النص الدينى: الدنيا غرور حائل و سراب زائل ؛ إنما الدنيا متاع أيام قلائل ثم تزول كما يزول السراب و تقشع كما يقشع السحاب (غرر الحكم ؛ ٢ / ١٢١) و يقول أيضا:

ای خردمند چه تازی س پس سفله جهان - همجو تشنه س پس خشک و فریبنده سراب
أى: أيها العاقل لماذا تجرى وراء الدنيا السافلة، مثل العطشان وراء السراب الجاف و الخادع.
و يقول أيضا:

ای پسر مشغول این دنیا ست خلق - چون به مرداری است مشغول این کلاب
أى: أيها الإبن الخلق مشغولون بهذه الدنيا، كما تتشغل هذه الكلاب بالجيفة.
هذه الصورة مأخوذة من قول الإمام على رضى الله عنه: إنما أهل الدنيا كلاب عاوية و سباع ضارية يهر بعضها بعضا و يأكل عزيزها ذليلها و يقهر كبيرها صغيرها. (غرر الحكم ؛ ٤ / ٨١) و أيضا القول: إنما الدنيا جيفة و المتواخون عليها أشباه كلاب فلا تمنعهم أخوتهم من التهارش عليها. (غرر الحكم؛ ٣ / ٨٠)

الخاتمة

انتهى الأمر بناصر خسرو بعد حيرته المذهبية إلى اختيار المذهب الشيعى الإسماعيلى و اعتناقه و الدعوة له عن إيمان كامل به، لدرجة أنه كان يعتقد أن المجتمع المثالى بالنسبة له هو ذلك المجتمع الذى يعتنق المذهب الشيعى الإسماعيلى، ذلك المذهب المؤسس من وجهة نظره على العقل كما يرى أن الإنسان المثالى هو من كان من أولاد النبى و من كان " سيدا " من الأصل العلوى وهو فى شعر ناصر خسرو، المستنصر بالله، الخليفة الفاطمى فى مصر. و ثمة بيت شعرى فى ديوانه _ أشرنا إليه سابقا - يشير إلى اعتناقه المذهب الشيعى الذى ينتمى لحيدر الكرار المقدم عليه السلام، دون تحديد المذهب الإسماعيلى بعينه.

إن للثقافة الإسلامية بما لديها من نبعها الفياضين أى القرآن الكريم و الحديث لها حق عظيم فى إثراء اللغة الفارسية و زيادة ثروتها اللغوية و ذلك إلى جانب ما لها من فضل عظيم و حق كبير فى رقبة الثقافة الإيرانية، و قد كان الشاعر ناصر خسرو أحد المساهمين فى إبراز ذلك الأمر من خلال أشعاره.

هكذا يرى الباحث أن ما أجبر الشاعر على تغيير بنية العبارة القرآنية (هو) قيود الوزن و القافية من جانب و ضيقهما أمام الأمواج الهادرة مما يحفظ من آيات القرآن والأحاديث الدينية من جانب آخر، و قد يرى البعض أن هذا النوع من الاستخدام لمضمون الآية القرآنية يتعارض مع صحيح الدين و ينتهك البنية الأصلية للآية القرآنية بالتحريف فى النص القرآنى. كما يرى الباحث أن ذلك الأمر يتعلق بالشعر العمودى أكثر من الشعر الحر و بالتالى تكون الفرصة أمام الشاعر المعاصر أكبر لاستخدام البنية الأصلية للآية القرآنية دون تغيير و ذلك حين ينظم الشعر الحر.

الهوامش

- ١ - للمزيد انظر: مير خواند: روضة الصفا، تهران ١٣٩٩ هـ ش، ج ٤، ص ١٤٩
- ٢ - يحيى الخشاب (دكتور): سفرنامه - رحلة ناصر خسرو - مطبوعات البنك العربى الدولى للمعلومات، بدون تاريخ، ص ٥ وما بعدها، انظر ايضا: سياست نامه ص ١٩٢-١٩٣ سفرنامه (ترجمة د يحيى الخشاب)، ص ٩.
- ٤ - محمود بشيرى (دكتور): بررسى افكار سياسى_ انتقادى ناصر خسرو قباديانى، مجله دانشكده ادبيات فارسى و زبانهاى خارجى - دانشكاه علامه طباطبايى، تهران، شماره سوم - سال دوم، بهار ١٣٧٧ هجرى شمسى، ص ١٦٥، نقلا عن: سفرنامه ناصر خسرو قباديانى، به كوشش محمد دبير سياقى، تهران، زوار، ١٣٥٦، ص ١. انظر أيضا: محمد دبير سياقى: سفرنامه ناصر خسرو قباديانى، تهران، زوار، ١٣٥٦ هـ ش، ص ١
- ٥- انظر: دهخدا، لغت نامه، چاپ اول از دوره جديد، بائيز ١٣٧٣ هـ ش، جلد سيزدهم ص ١٩٥٩٨
- ٦- لغت نامه دهخدا
- ٧- لغت نامه دهخدا
- ٨- انظر: المقدسى: أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم، ص ٣٢٣، سفرنامه ناصر خسرو، ص ٩، ١٠ انظر: سفرنامه: ترجمة يحيى الخشاب، ص ٩-١٤
- ١٠ ناصر خسرو ؛ ديوان، تصحيح سيد نصر الله تقوى، مقدمه آقاى تقى زاده، طهران ١٣٤٨ هـ ش، ص ١٧٤
- ١١- نفس المرجع السابق.
- ١٢ - ديوان (ناصر خسرو)، ص ١٧٤

- ۱۳- انظر: سفرنامه: ترجمة يحيى الخشاب، ص ۹- ۱۴
- ۱۴- دهخدا: لغت نامه ۱۳- دیوان ناصر خسرو ص ۲۶۸
- ۱۵- محمود بشیری (دکتر): مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی - دانشگاه علامه طباطبائی - تهران - شماره سوم - سال دوم، بهار ۱۳۷۷ هـ ش، ص ۱۶۶. انظر أيضا: سفرنامه ناصر خسرو علوی، مقدمه غنی زاده، برلین ۱۳۴۱ ربیع الثانی ص ۷۶
- ۱۶- انظر: مهدی درخشان: یاد نامه ناصر خسرو، مقالة بعنوان: سبک نثر ناصر خسرو در سفرنامه، ص ۱۹۷
- ۱۷- للمزید ؛ انظر: آ. ی. برتلس: ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه آرین بور، تهران ۱۴۳۶ هـ ش، ص ۱۹۱۷- لغت نامه دهخدا
- ۱۸- ذبیح الله صفا (دکتر): تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۴۵۴- ۴۵۶
- ۱۹- تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۴۵۶
- ۲۰- بر رسی افکار سیاسی - انتقادی ناصر خسرو، ص ۱۶۷، انظر أيضا: علی دشتی: تصویری از ناصر خسرو، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲ هـ ش، ص
- ۲۱- سید محمد راستکو: تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تهران ۱۳۸۹ هـ ش، ص ۱۵- ۸۹
- ۲۲- انظر أيضا: محمد جعفر محبوب (دکتر): سبک خراسانی در شعر فارسی، انتشارات فردوس و جامی، تهران ۱۳۴۵ هـ ش، ص ۴۰
- ۲۳- انظر: بدیع الزمان فروزانفر: احادیث مثنوی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۰ هـ ش، ص ۳۱
- ۲۴- عن فن الترجمة انظر: جلال الدین همایی: فنون بلاغت و صناعات ادبی، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۸ هـ ش، ص ۳۷

المصادر و المراجع

أولاً: باللغة العربية

-المقدسی: أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم

-یحیی الخشاب(دكتور): رحلة ناصر خسرو - سفرنامه، مطبوعات البنك العربي الدولي

ثانيا: باللغة الفارسية

بديع الزمان فروزانفر: احاديث مثنوی، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۵۰

جلال الدين همایي: فنون بلاغت و صناعات ادبي، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۸ هـ ش

دهخدا: لغت نامه

ذبيح الله صفا (دكتور): تاريخ ادبيات در ايران، ج ۲

سيد محمد راستگو: تجلی قرآن و حديث در شعر فارسی، تهران ۱۳۸۹ هـ ش

علي دشتي: تصويری از ناصر خسرو، تهران، جاويد، ۱۶۳۲ هـ ش

محمد جعفر محبوب (دكتور): سبک خراسانی در شعر فارسی، انتشارات فردوس و جامی، تهران ۱۳۴۵ هـ ش

محمود بيشتري(دكتور): مجله دانشکده ادبيات فارسی و زبانهای خارجی - دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، شماره

سوم، سال دوم، بهار ۱۳۷۷ هـ - ش

مهدی درخشان: یادنامه ناصر خسرو، مقاله: سبک نثر ناصر خسرو در سفر نامه

علي اصغر حليبي: تأثیر قرآن و حديث در آدبيات فارسی، انتشارات اساطير ۱۳۷۷ هـ ش

Nasir Khusraw, the Muslim scholastic Marodsilton Muborakshoeva¹

Based on the analyses of Nasir Khusraw's major works and empirical evidence from field work, this paper explores the extent to which the compositions of this great Muslim sage fall within the broader characteristics of scholasticism and how his scholasticism is understood, employed and practiced among the people of Badakhshan, Tajikistan. To achieve these aims, first of all this paper argues that the definition of scholasticism, as understood in its Latin or European context, is not very accommodating when reading Nasir Khusraw's works. The definitions with limited applications and understandings have been challenged by scholars such as Cabezon (1994, 1998), Madegan (1998), Strauss (2013b), etc, which gives us confidence to examine Nasir Khusraw's work in light of new developments in the field. Leo Strauss assertion with regard to Islamic and Jewish philosophy perhaps should be a starting point to explore Islamic scholasticism with its various versions in its own right. Strauss argued that medieval Islamic and Jewish philosophy should not be seen as 'counterparts of Christian scholasticism' (in Parens, 2012). Since Christian scholasticism was extensively studied, it became tempting for modern scholars of Islamic and Jewish thought 'to draw paradigms and methods of interpretations from Christian scholarship on scholasticism' (Parens, 2012:204). The exploration of Buddhist scholasticism, for instance, led Jose Ignacio Cabezon (1998) to be critical of the narrow definition of scholasticism and propose that scholasticism needs to be seen as a comparative and analytical category. I argued elsewhere that the narrow definitions limit the conceptual applicability of scholasticism in different traditions as well as within one tradition, for instance in Islam, scholasticism should be explored in its various forms (Muborakshoeva, 2013b).

If one of very basic definitions of scholasticism is 'a medieval philosophy, or more accurately, a method of learning taught by academics of medieval universities' (http://www.philosophybasics.com/movements_scholasticism.), then we have to agree that methods of teaching and learning in medieval cultures and civilisations shared some similarities and had differences. Methods of learning for some of these cultures may have taken some roots from the ancient Greeks and for some of them it may not have been the case. Makdisi claims that Muslim scholastics were predecessors to the Latin ones. In Islamic cultures, a Muslim layman would put a question (*mustafti*) to a jurist consult (*mufti*) asking for a response or legal opinion (*fatwa*) and then the jurist had to research the answer using *ijtihad* (using one's efforts to its limit). The Muslim scholars therefore perfected the art of teaching and learning and developed institutions such as *madrasahs* and other establishments for higher learning. Later on we see the equivalents of *faqih*, *mufti*, and *mudarris*, appearing in the Christian West as *magister*, *professor* and *doctor* for each title respectively (Makdisi, 1989). Thus the Christian West not only borrowed methodological and pedagogical tools from Muslims but also structures

¹ Lecturer at the Department of Graduate Studies Institute of Ismaili Studies, 120 Euston Road, London, NW1 2DA, UK (54 Derwent House, Southern Grove, London, E3 4PU, UK, -- home address). mmuborakshoeva@iis.ac.uk; marodsilton@googlemail.com

of higher educational institutions such as colleges (Makdisi, 1991), which they elaborated on further and developed these establishments into universities (Muborakshoeva, 2013a). Muslims, on the other hand did not develop colleges into universities and places for higher learning remained diverse and methods of teaching and learning continued to be largely flexible and adaptable to the needs of different groups and learners (Ibid). Therefore, it makes sense not only to explore the affinity between the Muslim and Christian scholastics, but also to examine how each tradition then developed scholarship in its own unique ways. Exploring the works of Nasir Khusraw, these similarities and uniqueness could be demonstrated rather comfortably.

Works composed by Nasir Khusraw not only fall with the definition of Islamic scholasticism proposed by Madegan (1998) and almost perfectly match the broader characteristics of scholasticism identified by Cabezon (1998), but also have breadth and depth that enrich the notion and understanding of scholasticism further. Analysing at least three major works such as the *Jame ul- hikmatain*, *Kushoish wa Rahoish*, and *Rawshanainama* of Nasir Khusraw, this research will shed light on the methods Nasir Khusraw employed, which put him at par with other scholastics, but also will highlight the uniqueness of his approach. What is more, Nasir Khusraw's work and heritage is still alive among the people of Iran, Central Asia, Afghanistan, Northern Areas of Pakistan and Eastern China, especially among the Ismaili Muslims of these areas. The empirical part of this paper, therefore, draws on the analyses of data collected via qualitative interviews and proposes that Nasir Khusraw's scholasticism is understood, employed and practiced among the Ismaili Muslims to this day. I will closely examine the case of Ismaili Muslims in Badakhshan, Tajikistan. It is hoped that this paper will bring to light the usefulness of scholasticism as an analytical category in academia and in popular culture. Indeed it is the various educational tools employed since the medieval ages (such as questioning, commenting on and writing responses to the questions, debates, disputations, poetry, literature, art and calligraphy, music and dance) that conveyed the elaborate scholarships and philosophies to the ordinary people (Muborakshoeva, 2013a).

Key words: Nasir Khusraw, Islamic Scholasticism, educational tools, traditional education, methods of teaching and learning, Badakhshan, Tajikistan.

References

- Cabezon, J. I. (1998) Tibetan Gothic: Pankofsky's Thesis in the Tibetan Cultural Milieu. In *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, J.I.Cabezon (ed.) pp.141-148. New York: State University of New York Press.
- Griffiths, P. J. (1998) Scholasticism: The Possible Recovery of an Intellectual Practice. In *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, J.I.Cabezon (ed.) pp.35-64. New York: State University of New York Press.
- Madigan, D.A (1998) The Search for Islam's True Scholasticism. In *Scholasticism: Cross-Cultural and Comparative Perspectives*, J.I.Cabezon (ed.) pp.35-64. New York: State University of New York Press.
- Makdisi, G. (1989) 'Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West' in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 109, No. 2 (Apr. - Jun., 1989), pp. 175-182.

Makdisi, G. (1981) *The Rise of Colleges; Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Makdisi, G. (1964) Madrasa and University in the Middle Ages, *Studia Islamica*, 32, pp. 255- 64.

Muborakshoeva, M. (2013a) *Islam and Higher Education: Concepts, Challenges and Opportunities*. London:Routledge.

Muborakshoeva, M. (2013b) "Islamic Scholasticism and Traditional Education and their Links with Modern Higher Education and Societies." In *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, Volume 3. Issue 1, 2013.

Parens, Joshua (2012) 'Escaping the Scholastic Paradigm: The Dispute between Strauss and His Contemporaries About How to Approach Islamic and Jewish Medieval Philosophy' in J. A. Dimond & A. W. Hughes, (ed). *Encountering the Medieval in Modern Jewish Thought*. Boston: Leiden. Available from: http://www.academia.edu/3810009/Encountering_the_Medieval_in_Modern_Jewish_Thought Edited by CONTENTS

Strauss, L. (2013). *Persecution and the Art of Writing*. University of Chicago Press.

تناقضات اندیشه های ناصر خسرو در دیوان اشعار

مرتضی محسنی^۱

آتنا ریحانی^۲

درآمد

در تعریف دانش منطق^۱ که از زمان معلم اول، ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق م) به صورت مدون پرداخته شد، آمده است؛ «ابزاری از سنخ قانون است که رعایت آن ذهن را از لغزش در اندیشه مصون می دارد» (مظفر، ۱۹: ۱۳۹۰).

زبان و لفظ به عنوان ابزار فکر بشر و تنها فصل خاص انسانز جهت صدق و کذب قضایایی که به مخاطب خود می تواند انتقال دهد سوای از سایر خصوصیاتش از ابتدا مورد توجه منطقیان قرار گرفته است گذشته از این علمای بلاغت به خصوص سکاکی در تعریف بسیاری از مباحث علم بیان خصوصاً بحث دلالت که به شکل بارزی متأثر از مبحث دلالت الفاظ در علم منطق قرار گرفته است. (ر. ک. حق جو، ۱۱: ۱۳۸۹).

متون ادبی صرف از این جهت که مجموعه ایی از قضایایی هستند که به علت ماده ی خیال بر کذب دلالت می کند قابلیت سنجش با معیارهای منطقی را ندارد. اما در متون ادبی که هدف شاعر یا مخاطب رساندن رسالتی خاص به مخاطب است و کلام ادبی مخیل نیست و هدف ایجاد احساسی خاص در مخاطب نیست، ابزار منطق می تواند بسیاری از در سنجش و شناخت بسیاری از عناصر فکری و عقیدتی که در ژرف ساخت جملات و ابیات نویسنده یا شاعر قرار دارد کمک کند.

به خصوص برای نویسنده یا شاعری که به علتی تقریباً نامعلوم در برهه ایی از زمان در جامعه ایی که در حال گذار از دوره ی خردگرایی اعتزالی^۲ به دوران اشعری گری^۳ بوده تغییر مذهب داد و پس از جستجویی هفت ساله در مذهبی تازه به درجه می رسد که موظف به ارشاد سایرین می شود.

ناصرخسرو قبادیانی بلخی شاعری ایرانیست که تلاش می کند با ابزار نظم و شعر به تبلیغ مذهبی بپردازد که خود بر بنیان های تناقض زای یونانی بنا شده و بر اصولی تأکید می کند که در نهایت با نص سنت اسلامی متناقض است.

در این مقال نویسندگان تلاش می کنند تا با ابزار منطق تناقضات اندیشه های ناصرخسرو را نشان دهند و سپس علل و ریشه های آن را که ریشه در برهه های خاص زندگی شاعر و مذهب وی دارد تحلیل کنند.

۲- روش پژوهش

^۱ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران mohseni@umz.ac.ir
^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران

این پژوهش با روش استنباطی تحلیلی به بررسی تمامی قصاید ناصر خسرو قبادیانی بلخی، بر اساس دیوان اشعار (۱۳۸۴)، تصحیح سید حسن تقی زاده، تهران: انتشارات نگاه، چاپ چهارم پرداخته است.

۳- پیشینه ی پژوهش:

تاکنون درباره ی تناقضات منطقی اندیشه ی ناصر خسرو مقاله ایی نوشته نشده است.

۴- فرضیه ی پژوهش

این پژوهش در صدد است تا نشان دهد آیا تناقضات عقیدتی در اندیشه های یک روشن فکر متیقن وجود دارد؟ و ریشه های آن در کجاست؟ ناصر خسرو متکلمی اسماعیلی که در مذهبش به یقین رسیده و شعرش را نه برای هنر شاعری بلکه در خدمت مسلکش می سراید در این چارچوب مناسب است.

۵- چارچوب مفهومی

۵-۱- تناقض^۴

علم منطقی به الفاظ و کلمات تنها در قالب جمله و یا همان قضیه^۶ توجه می کند. «قضیه گفتاری است که احتمال صدق و کذب در آن برود قول^۷ یحتمل الصدق و الکذب» (خوانساری، ۱۹۱: ۱۳۹۲). یک قضیه ی منطقی از سه جزء موضوع^۷، محمول^۸ و رابطه^۹ تشکیل شده است.

موضوع پدیده ایست که حکمی را به آن نسبت می دهیم که در اصطلاح دستوری مسندالیه نام دارد. محمول حکمی است که به موضوع نسبت داده می شود. که همان مسنددر دستور است و رابطه، نسبت سلب یا ایجاب است که میان موضوع و محمول برقرار می شود (همان: ۱۹۵).

زمین محمول است

موضوع محمول رابطه

رابطه باید غیر زمانی باشد بنابراین قضایایی که در منطقی می توانند مورد تحلیل قرار بگیرند باید تنها با دو فعل ربطی هست و نیست رابطه ی میان موضوع و محمول را بیان کنند.

به الفاظی که دلالت بر کمیت موضوع دارند و جز و کل قضیه را مطرح می کنند سور^{۱۰} می گویند

هر همه برخی و بعضی در زبان فارسی سور محسوب می شوند (همان: ۲۱۹).

تناقضاز ریشه ی نقض به معنای شکستن و ابطال ابرام است. (دهخدا، مدخل نقض) تناقض یکی از بحث های مطروحه در علم منطقی است که در ذیل احکام قضایا و زیرمجموعه ی رابطه ی تقابلی^{۱۱} قرار می گیرد. آن چه در منطقی مورد نظر است تناقض میان قضایاست و نه میان مفردات. در تعریف رابطه ی دو قضیه ی متناقض آمده است که «اختلاف بین دو قضیه به نحوی که از صدق یکی لذاته کذب دیگری لازم آید و از دو قضیه ی

متناقض حتماً یکی صادق و دیگری کاذب باشد و صدق هر دو یا کذب هر دو با هم محال باشد» (خوانساری، ۲۸۹: ۱۳۹۲).

با قید لذاته دو قضیه باید به جهت ذاتی با هم تناقض داشته باشند و نه از نظر عرضی. بنابراین دو قضیه ی هر انسانی سیاه است. هیچ انسانی سیاه نیست نمی توانند متناقض باشند.

دو قضیه ی متناقض باید در هشت مورد با یکدیگر وحدت داشته باشند:

۱- موضوع: بنابراین قضیه ی جهل سودمند است؛ علم سودمند نیست متناقض نیست.

۲- محمول: اگر محمول دو قضیه متفاوت باشند از حکم تناقض بیرون هستند. علم سودمند است؛ علم زیان بخش نیست

۳- زمان: با توجه به این شرط قضیه ی خورشید تابناک است (در روز) و قضیه ی خورشید تابناک نیست. متناقض نیست.

۴- مکان: با توجه به این شرط قضیه ی زمین حاصلخیز است. در جلگه و زمین حاصل خیز نیست. در کویر متناقض نیست.

۵- قوه و فعل. دو قضیه باید از نظر شرایط مذکور برابر باشند بنابراین دو قضیه ی محمد بالقوه مرده است با محمد بالفعل مرده نیست متناقض نیستند

۶- کل و جز: دو قضیه باید از جهت کل و جز با هم برابر باشند در غیر این صورت تناقضی وجود ندارد. بخشی از ایران حاصل خیز است با قضیه ی همه ی ایران حاصل خیز نیست تناقض ندارد.

۷- شرط: دو قضیه از نظر مشروط بودن باید در یک شرایط باشند بنابراین دو قضیه ی اگر سارا درس بخواند موفق می شود با قضیه ی اگر سارا درس نخواند موفق نمی شود تناقض ندارند.

۸- اضافه: اگر در قضایا رابطه ی اضافی وجود داشته باشد باید هر دو قضیه از نسبت های اضافی یکسانی برخوردار باشند بنابراین دو قضیه ی چهار نسبت به هشت نصف است و چهار نسبت به ده نصف نیست با هم متناقض نیستند. (مظفر، ۲۴۰: ۱۳۹۱).

۶- ناصر خسرو

حکیم ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی (۳۹۴-۴۶۰ه) ملقب به ابومعین، در قبادیان بلخ متولد شد (دیوان، ۵۰۷: ۱۳۷۸ و ۱۱۹) و در یمگان از اعمال بدخشان وفات یافت (ر. ک. فروزانفر، ۱۵۴: ۱۳۵۰).

ناصر خسرو فرزند زمانبست که جامعه ی ایران به واسطه ی فرهنگ مسلط قبیله ایی حاکم بر ذات مردمانش و در نتیجه ی آن سیاست و فضای فکری مورد حمایت حکومت، در حال گذار و روی گردانی از فضای خرد ورزانه و روی کرد به اندیشه های منحنط اشاعره بود (ر. ک. محبتی، ۴۰: ۱۳۷۹).

ابتدای جوانی ناصر در دربار سلطان محمود غزنوی و سلطان مسعود به شغل دبیری گذشت؛ «من بارگاه ملوک و سلاطین عجم دیده ام چون سلطان محمود غزنوی و پسرش مسعود، ایشان پادشاهان بزرگ بودند با نعمت و تجمل بسیار...» (سفرنامه، ۹۷: ۱۳۷۵). بعد از شکست غزنویان او به مرو به درگاه سلطان چغری بیک سلجوقی رفت و به خدمت او درآمد (ر. ک، همان: ۱۷۲).

از گزارش ایام جوانی وی به جز اشارات جسته و گریخته وی در آثارش اطلاع چندانی در دسترس نیست جز این که وی در ابتدای جوانی به علوم متداول زمانش مخصوصاً علوم یونانی از جمله؛ ارثماتیکی و مجسطی بطلمیوس و هندسه ی اقلیدس و طب و موسیقی و بالخصوص حساب و نجوم و فلسفه، توجه داشته است و در علم کلام و حکمت متألهین متبحر بود. ذکر اسامی اندیشمندان و علوم متداول آن زمان در آثار ناصر نشان از اطلاع وی از آنها می دهد (ر. ک تقی زاده، ۱۲: ۱۳۸۴ و ۱۳).

تا به این جا می توان گفت بخشی از زندگی ناصر خسرو هم چون اکثر مردمان هر عصر، متأثر از فرهنگ و الگوی رفتاری غالب عصر و در جهت موافق با آن سپری شد. اما آن چه به تدریج در او ریشه می دواند و او را از ادامه ی زندگی به صورتی که خود اظهار داشته است باز می داشته، شاید علمی بوده که اکثراً از زبانی دیگر (یونانی و سریانی) و مسلماً با بار فرهنگی متمایز، با آن سرو کار داشته است.

شناخت و مطالعه ی این علوم که نتیجه ی فرهنگ خردگرا و دموکراتیک یونان بود، در دورانی که فرهنگ ایران هر چه بیشتر در نفی اراده و خرد انسانی به علت نفوذ تدریجی تفکرات اشعری اصرار می ورزید، آرامش را از ناصر خسرو سلب کرده بود. این ناآرامی به صورت خوابی بر وی نمایان شد؛ خوابی که برای وی در حکم اتمام حجت برای رها کردن زندگی معمولش شمرده می شد:

«پس از آن جا به جوزجانان شدم و قریب یک ماه بیبوم، و شراب پیوسته خوردمی... شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد را از مردم زایل کند اگر به هوش باشی بهتر... روز پنج شنبه ششم جمادی الاخر سنه ی سبع و ثلاثین و اربعه مائه... به مسجد جامع شدم و نماز کردم... پس از آنجا به شبورغان... و پس به مرو رفتم و از آن شغل که به عهده ی من بود معاف خواستمو گفتم مرا عزم سفر قبله است» (سفرنامه، ۱۳۷۵: ۳ و ۲). وی در دیوان اشعاش هم به این واقعه اشاره دارد (دیوان: ۵۰۸).

وی در این سفر که بعد از هفت سال با بازگشت به بلخ در جمادی الاخر ۴۴۴ هـ به پایان رسید، به جزیره العرب و مصر و... سفر کرد. در این مدت وی چهار بار به زیارت کعبه رفت و سه سال در دوران ابوتمیم معدّ بن علی المستنصر بالله در مصر سکونت داشت (ر. ک، تقی زاده، ۱۵: ۱۳۸۴). زندگی در مصر و آشنایی با ابوالمؤید شیرازی - از مروّجین مذهب اسماعیلی - ناصر خسرو را به این فرقه که در قاهره صاحب حکومت

بودند متمایل کرد(ر. ک. غلامرضایی، ۱۳: ۱۳۸۷). به این ترتیب نتیجه ی خوابی که ناصر دیده بود با اسماعیلی شدنش به ثمر رسید، و وی حقیقت گمشده اش را در این مذهب یافت.

وی پس از هفت سال با عنوان حجت جزیره ی خراسان موظف به تبلیغ شد. وی از طریق اشعارش تلاش می کرد آن چه از حکمت و اندیشه ی اسماعیلی بر حق می دانست به مخاطبانش برساند و در قالب نظم بر اذهان عامه تأثیر بگذارد. اگرچه وی در رساندن رسالتش در خراسان با مخالفت حاکمیت مواجه شد اما فعالیتش را تا آخر عمر در یمگان درّه ی افغانستان ادامه داد. (صفا، ۲۴۷: ۱۳۷۷).

علاوه بر دیوان اشعار و دو اثر منظوم مثنوی با نام های روشنایی نامه و سعادت نامه در وعظ و حکمت، آثار ارزنده ی منشور وی عبارتند از: سفر نامه، خوان اخوان، گشایش و رهایش، جامع الحکمتین، زاد المسافرین، وجه دین است که به حکمت و فلسفه و کلام اسماعیلی اختصاص دارند.

۱-۶- تحلیل شرایط فرهنگی زمان ناصر خسرو

تحلیل تناقضات اندیشه های ناصر خسرو که در زبان وی منعکس شده است بدون توجه به شرایط اجتماعی و فرهنگی زمانی که در آن می زیسته و همین طور خصوصیات خاص مکتبی که تحت کسوت آن درآمد امکان پذیر نیست از این رو ابتدا لازم است شرایط خاص دورانی که ناصر خسرو در آن می زیسته و ویژگی های فرهنگی خاص مذهب اسماعیلیه تا حدودی تبیین شود؛

۱-۱-۶- فرقه ی اسماعیلیه فاطمی

آغاز تاریخ اسماعیلیه به زمان وفات امام صادق (ع) و اختلاف بر سر جانشینی ایشان بازمی گردد. علت اصلی اختلاف، انتصاب اسماعیل - فرزند امام صادق - از طریق نصّ ایشان به این عنوان و سپس وفات اسماعیل پیش از وفات امام صادق بود. (دفتری، ۱۱۲: ۱۳۸۶).

اسماعیل - فرزند امام جعفر صادق - بر خلاف پدر که روش تقیه را پیش گرفته بود به مبارزه و انقلاب، معتقد بود. از تاریخ صد ساله ی بعدی نخستین گروه های اسماعیلی اطلاعات زیادی در دست نیست. نهضت اسماعیلی به طور ناگهانی در اواسط قرن سوم بر مدار عقیده ی اصلی بزرگترین گروه از اسماعیلیان نخستین که به مهدویت محمد بن اسماعیل قائل بودند، به صورت یک جنبش سیاسی - دینی بر ضد نظام خلافت عباسی در صحنه ی تاریخ ظاهر شد.

پیام دینی - اجتماعی ضد عباسی اسماعیلیان توسط تعداد زیادی داعی در میان طبقات اجتماعی گوناگون و در مناطق پراکنده از آسیای مرکزی تا شمال آفریقا انتشار یافت و یک نهضت واحد انقلابی، شکل گرفت.

اسماعیلیان فاطمی در شمال آفریقا به امامت عبیدالله شکل گرفت

اسماعیلیان فاطمی، توانستند در شمال آفریقانخستین حکومت شیعی را تأسیس کنند. تاریخ خلافت اسماعیلیان فاطمی که صد وهشتاد و پنج سال به طول انجامید با ایجاد مرکز قدرتمندی در مصر با عنوان «عصر طلایی» اسماعیلی مشهور است. «از متفکران و نویسندگان اسماعیلی و ادبیات اسماعیلی به ویژه باید از ابوحاتم رازی، محمد بن احمد النسفی، ابوحنیفه النعمان بن محمد معروف به قاضی نعمان و ناصر خسرو نام برد» (همان: ۱۶۹). فرقه ی اسماعیلی بعد از ضعف و سستی خلفای فاطمی مصر، هرگز نتوانست چنین قدرتی را باز یابد.

۲-۱-۱-۶- عقاید اسماعیلی

اندیشمندان اخوان اصفا به عنوان نخستین اسماعیلیان و سهم موثری در پایه ریزی اندیشه های اسماعیلیان فاطمی و همین طور سایر انشعابات اسماعیلی داشته‌اند، رسالات خود را کاملاً منطبق با اندیشه های یونانی تدوین می کردند (دفتر، ۱۳). گذشته از این گروه سابقه ی نفوذ اندیشه های یونانی در اندیشه های ایرانی و پس از آن اسلامی به پیش از اسلام می رسد؛

۳-۱-۱-۶- علل و سابقه ی نفوذ اندیشه های یونانی در اندیشه های اسلامی

سابقه ی آشنایی مشرق زمین با اندیشه های یونانی به پنج قرن پیش از ظهور اسلام باز می گردد. در ایران مراکز علمی همچون جندی شاپور، نصیبین و... در زمان شاهنشاهی ساسانی به فعالیت های تخصصی می پرداختند و زبان علمی شان یونانی، پهلوی، سریانی، هندی و... بود.

از مراکز علمی شرقی که پیش از ظهور اسلام با اندیشه های یونانی در تماس بوده و در نقل این اندیشه ها به میان مسلمین نقش واسطه را داشته‌اند باید به حوزه های علمی مناطقی از سواحل علیای فرات مثل رها و قنسرین و حران اشاره کرد که از طوایف آرامی بوده و مدتی مدید با ادبیات یونانی و روح علمی یونان مجاور و آشنا بوده اند. اما پس از ظهور اسلام تا اواخر حکومت اموی به علت توجه به فتوحات و مسائل سیاسی پیرامون آن توجه خاصی به مسائل علمی و فرهنگی مبذول نمی شد. نخستین اقدامی که در این راه صورت گرفت در عهد خلافت منصور دوانیقی، دومین خلیفه ی عباسی بوده که به علت بیماری، جورجیوس - پزشک ایرانی نسطوری-را از بیمارستان جندی شاپور به بغداد احضار می کرده است. از این زمان به تدریج بغداد به مرکز تجمع علما و دانشمندان از مناطق مختلف اسلامی تبدیل می‌شود. خلفای عباسی بعد از منصور با تأسیس بیت الحکمه به عنوان مرکز بزرگ علمی اسلامی و دعوت از علما و دانشمندان سرزمینهای دیگر و حمایت از آنها بازار علم را در میان مسلمین، پررونق کردند (صفا: ۳۴: ۱۳۷۷). ترجمه ی علوم به زبان عربی از مهمترین فعالیت‌های بیت الحکمه بوده و متون مختلف طبی، ریاضی و فلسفی یونانی از سریانی و بعضاً مستقیماً از یونانی به عربی، ترجمه می شد. تأثیر اندیشه های یونانی بر اندیشه های اسلامی را تسریع می کرد. از این رو در میان بسیاری از

اندیشمندان و فیلسوفان قرون اولیه ی اسلامی از جمله فارابی الکندی و ابن سینا می توان گرایش به اندیشه های فیلسوفان یونانی را به وضوح ملاحظه کرد. (آرمسترانگ ۲۰۳: ۱۳۸۳).

در این جا تنها به بخشی از عقاید اسماعیلیه که عامل تناقض در اندیشه های ناصر خسرو گشته است اشاره می شود:

اسماعیلیه معتقدند که خداوند از صفات فراتر است ذات او کاملاً از صفاتش جدا است. و تمامی صفاتی که در قرآن به آن ها اشاره شده است صفات عقل اول است که اولین صادر از خداوند استداعی کرمانی یکی از بزرگان اسماعیلیه می گوید «صادر اول است که ازلی است علم است، عالم است، قدرت است و قادر اول استحیات است وحی است و..» (کرمانی،

انکار معاد جسمانی: معاد به عنوان یکی از اصول دینی در تمامی ادیان ومذاهب پذیرفته شده است. اسماعیلیان از جمله مذاهبی است که به معاد جسمانی اعتقاد ندارد و معتقد است هر آن چه راجع به معاد جسمانی در نص کتاب آسمانی آمده است باید تأویل شود.

جهان بینی اسماعیلیان بیش از سایر مذاهب از فلسفه و اندیشه ی یونانی متأثر شده است. اسماعیلیان بر خلاف اشاعره و اهل حدیث که به شدت با آمیختگی اندیشه های فلسفی با اندیشه های دینی مخالف بوده اند، اندیشه های یونانی را سند مذهب خود قرار داده و ساختار جهان بینی خود را بر آن بنا نهادند. از جمله در توجیه نظام آفرینش اعتقاد به عقول ده گانه و افلاک نه گانه و نفوس و این که صادر اول همان عقل است. از جمله عناصر یونانی است که در این مذهب وارد شده است (ر. ک، سبحانی، ۲۶۴ و ۲۵۳: ۱۴۲۳).

اسماعیلیان معتقدند که در امر آفرینش حقیقت مطلق تنها با اراده ی خویش عقل اول را پدید می آورد و پس از آن سایر مراتب از عقل خلق می شوند «نفس کلی فلکی» از عقل کلی پدید می آید و از او هیولی یا همان ماده ی آفرینش که شکل کروی دارد و کاملاً بیجان و فاقد نیروی آفرینش است بوجود می آید. فلک الافلاک زمین و سایر افلاک حاصل تقلید صرف از نمونه هایی است که در عقل کل وجود دارند. پس از افلاک عناصر اربعه بوجود می آیند و در نهایت از تأثیر سیارات سبعة بر عناصر اربعه موالید ثلاث بوجود می آیند. (غلامرضایی، ۳۸: ۱۳۸۷). تغییراتی که در نگرش فیلسوفان یونانی به تدریج بوجود آمد و ابطال جهان بیتنی گذشته ی یونانی بر اثر پیشرفت های علمی امروزه تناقضات و مشکلات زیر بنایی را در پایه های این مکتب بوجود آورده است.

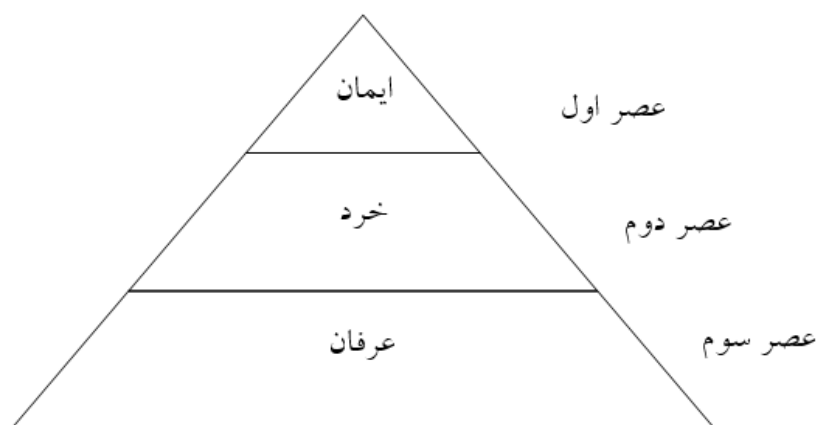
باطنی گری و تأویل ظواهر یکی از ممیزه های معروف مذهب اسماعیلی است. خواجه یطوسی می گوید «به اسماعیلیه باطنیه می گویند چون آن ها می گویند هر ظاهری باطنی دارد که مصدر آن بوده و ظاهر هم مظهر آن باطن است و به آن ها ملاحظه می گویند چون در بعضی موارد از ظاهر شریعت به باطن شریعت عدول می کنند» (طوسی، ۶۶: ۱۴۱۶). نداشتن معیاری برای سنجش درستی تأویل به تدریج در طول زمان منجر به

تناقضات زیادی در این مذهب و انحراف از سنت دینی اسلامی شده است تا جایی که مسلمانان آن‌ها را ملحد و کافر می‌نامند.

۲-۱-۶- فضای فکری جامعه اسلامی در زمان ناصر خسرو

گذراندن بخشی از زندگی در دربار و سپس تغییر رویه به «مسافری در جستجوی فکری متقن» به عنوان جلوه‌ی بیرونی زندگی ناصر خسرو می‌تواند مبرز تناقضات باشد که بر فضای اندیشه‌ی وی مسلط بوده است. تناقضی که پس از گذراندن دوران هفت ساله‌ی سفرش و پس از اسماعیلی شدنش باز هم در آثارش خودنمایی می‌کند. از آن جا که انسان فرزند زمانه‌ی خود است لازم می‌آید که پیش از پرداختن به موارد متناقض و تحلیل علل آن فضای فکری جامعه مورد بررسی قرار بگیرد:

اقبال لاهوری در بررسی تحولات جوامع مسلمان معتقد است که این جوامع سه دوره را پشت سر می‌گذارند: دوران ایمان، دوران خردگرایی و دوران عرفان.



تاریخ اسلام با توجه به این دوره بندی جامعه شناسی به شکل زیر قابل دسته بندی است:

۱- از ظهور اسلام تا پایان عصر خلفای راشدین (عصر ایمان)

۲- از آغاز حکومت اموی تا پایان عصر مأمون و واثق (عصر خرد).

۳- از خلافت متوکل و ظهور ترکان تا پایان قرن پنجم (عصر اکتشاف).

(ر. ک، محبتی، ۵۲: ۱۳۷۹)

در عصر اول به عنوان دوران صدر اسلام، با وجود صحابه و یقین ایمانی و فضای تقریباً بسته فکری هنوز پرسش ها و چرایی های مسلمانان به حدی نبود که راه را برای فتح باب کلام اسلامی بگشاید. به تدریج با فتح سرزمین های تازه و آشنایی با اندیشه های فلسفی سایر ملل از طریق « نهضت ترجمه » بحث ها و تبیین های عقلانی و کلامی ضروری نمود و فرقه ی معتزلی به عنوان توجیه گر بسیاری از اندیشه های کلامی، حاکمیت فکری (عصر خرد) را در جوامع اسلامی عهده دار شد. سر انجام اواخر دوره ی اموی و اوایل دوره ی عباسی به دلایلی هم چون ماهیت مذهبی جوامع اسلامی و گرایش مقولات دینی به تصدیقات ایمانی نسبت به تصدیقات عقلی، و بافت سنتی غالب بر فضای فرهنگی جوامع اسلامی و در نهایت عدم همسویی خردگرایی با سیاست دیکتاتور مآبانه ی حکومت های مسلمان، امکان جولان آزادانه ی خرد برتابیده نشد و خردگرایی به تدریج جای خود را به اشعری گری داد.

با توجه به هرم مذکور و با توجه به تقسیم بندی تاریخی حکومت های اسلامی، جایگاه ناصر خسرو به عنوان روشنفکر دوران گذار، نه به طور کامل در (عصر خرد) و نه کاملاً در عصر اکتشاف قرار می گیرد و در نتیجه مشتمل بر تناقضی می شود که از خصوصیات بارز این دوران است.

۷- تناقضات در اندیشه ناصر خسرو

تلاش اسماعیلیان جهت وارد کردن هر چه بیش تر اندیشه های فلسفه ی یونانی در چارچوب نظری و هان بینی اسماعیلی مهم ترین عامل در تناقضاتیست که در اندیشه های ناصر خسرو دیده می شود؛

۱-۷- خدا (توحید)

توحید بنیادی ترین آموزه ی اعتقادی در اسلام است. «توحید تنزیه خداست از حد و شأن واز شریک و بالاخره حکم کردن بر یگانگی خداست اندر ذات و صفات و افعال» (سجادی، ۱۸۰: ۱۳۴۱).

در نگاه اسماعیلیان خداوند از هرگونه توصیفی برتر، مجرد و کاملاً انتزاعی است و از این رو به هیچ عنوان قابل شناخت و خطاب نیست که البته با توجه به نام های خداوند در قرآن متناقض می نماید.

اسماعیلیان برای توجیه این تناقض آشکار که با دلایل عقلانی قابل حل نیست از تأویل بهره می برند و معتقدند تمامی صفاتی که خداوند در قرآن به آن نام ها خوانده شده صفات عقل اول است. « در دیدگاه اسماعیلیه لازمه ی توحید نفی مضاعف است. او نه موصوف است، نه صفت، نه حی است نه لاهی، نه عالم است نه لا عالم، خدا بالاتر از اسم و رسم و صفت است... تمامی اسماء و صفاتی که انسان ها برای خدا به کار می برند، در واقع صفات و اسماء عقل اول است... عقل اول در نظر اسماعیلیان وحدت محض، ازلی، ابدی، دایم، حی، قادر، قدیم... و هر صفتی که در قرآن برای خداوند است صفت عقل اول است چراکه خداوند برتر از وجود و شناخت است» (دفتری، ۶۵: ۱۳۸۴).

تناقض در مفهوم توحید از یک جهت با توجه به مفهوم ذات باری و از جهت دیگر با توجه به افعال الهی قابل توجه است. که به هر یک به صورت مدخل های جداگانه پرداخته می شود.

۱-۱-۷-تجرد فلسفی محض مفهوم توحید

مفهوم خدا در اندیشه ی ناصر خسرو که همان اعتقاد اسماعیلیان است بر این اساس استوار است که خداوند سرمنشاء هستی و برتر از هستی است. خداوند از هر گونه نام و صفتی مبرا ست و به هیچ نامی قابل خطاب نیست. وی خداوند را از هرگونه توصیفی برتر و هر نوع وصفی را درباره ی وی مستلزم تشبیه می داند:

خدای را به صفات زمانه وصف نکن که هر سه وصف زمانه است هست و باشد و بود

(دیوان: ۶۴)

یکی است، با صفت و بی صفت نگویمش نه چیز و چیز نگویش که مان چنین فرمود

(دیوان: ۳۲)

بر این اساس قضیه ایی که از این حکم قابل استنباط است در زبان منطقی به این صورت است که خداوند برتر از هستی است.

ارتباط هستی با خدا ممکن نیست

۲-۱-۷-مفهوم شخص وار خدا

در کنار این مفهوم که ناصر خسرو تلاش می کند در قالب جهان بینی اسماعیلی به مخاطبانش بقبولاند. گاه خداوند در دیوانش در مفهوم شخصی است که می توان با او گفتگو کرد:

بنالم به توای علیم قدیر از اهل خراسان صغیر و کبیر
چه کردم که از من رمیده شدند همه خویش و بیگانه بر خیره خیر
مقرّم به فرمان پیغمبرت نه انباز گفتم تو را نه نظیر
مگفتم مگر راست که گفتم که نیست ترا در خدایی وزیر ای قدیر

(دیوان: ۴۰۰)

تسبیح هفت چرخ شنودست گر نیست گشته گوش ضمیرت کر

(دیوان: ۴۵)

خدای مجرد ناصر خسرو، که با توجه به تجرد و انتزاعیت محضش به هیچ روی قابل متصف شدن نیست، بار دیگر متأثر از جهان بینی دینی، ظلم و ستم را نمی پذیرد و همین امر را دلیل فرستادن رسول از جانب خدا می داند:

هرگز نپسندد زخلق بیداد آنک این فلک را آفرید و اجرام
این حکم در این کارکرد پیداست با آنکه رسول آمدست و پیغام

(دیوان: ۶۵)

قضیه ی منطقی که نتیجه ی اندیشه ی القا شده در ابیاتی از این دست است به صورت زیر است؛
خداوند برتر از هستی است. (رابطه ی تناقض) خداوند برتر از هستی نیست (اندیشه اسماعیلی)

خداوند با هستی ارتباط دارد. (رابطه ی تناقض) خداوند با هستی و مخلوقاتش ارتباطی ندارد. (اندیشه اسماعیلی)

این دو قضیه با یک دیگر رابطه ی متناقض دارند.

۳-۱-۷- خداوند فعال ما یشاء است

از نظر ناصر خسرو خداوند فعال ما یشاء است و هر امری به خواست وی صورت می گیرد که البته فعال بودن خداوند که با نظر به متن دینی وارد ادبیات ناصر خسرو شده است با اعتقاد به مجرد محض و انتزاعی بودن مفهوم خدا تناقض دارد:

خلق و امر او راست هر دو، کرد و فرمود آنچه کی روا باشد که گویی زین سپس «گر
خواست خواستی»؟

(دیوان: ۲۲۸)

قضیه ی منطقی که در ژرف ساخت این نگرش وجود دارد و نتیجه ی اندیشه ی القا شده در ابیاتی از این دست است به صورت زیر است؛

(اندیشه ناصر خسرو) خداوند با هستی ارتباط دارد (تناقض) خداوند ارتباطی با هستی ندارد. (اندیشه اسماعیلی)

۴-۱-۷- طریق شناخت خداوند

خداوند از نظر وی هم چون اسماعیلیه به این جهت که برتر از شناخت است، قابل اثبات از طریق ادله ی عقلی نیست؛ وی برای اثبات خداوند، نگرستن به مظاهر طبیعت را مناسب ترین ابزار می داند:

برنه به سرکلاه خرد و آن گه
گویی که سبز دریا موجی زد
تیره شب وستاره در او گویی
... و لشکری است این که همی بینی
بر کن به شب یکی سوی گردون سر
واز قعر برفکنند به سر گوهر
در ظلمت است لشکر اسکندر
سالار و میر کیست بر این لشکر

(دیوان: ۴۴ و ۴۵)

وی که گویی خود به تناقض میان مفهوم توحید در جهان بینی اسماعیلی با متون دینی اسلام و نگاه منکرانه ی عقل به تأویلات اسماعیلی در توجیه این تناقض آگاه بوده است، آخرین راه برای تسلیم عقل در برابر توحید اسماعیلی را تنها در سایه ی تمسک به فرزند نبی که همان خلیفه ی اسماعیلی است ممکن می داند و به جای اقامه ی ادله ی عقلی که ممکن است مورد قبول عقول واقع نشود، تحت تأثیر جوّ فرهنگی که روحیه ی تقلید (اشعری گری) به جای تعقل (معتزله) بر آن حاکم است، بهترین راه را، همان راه ایمانی و تقلید معرفی می کند:

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست
پاک و پاکیزه ز تشبیه و تعطیل چو سیم
(دیوان: ۳۵۶)

۵-۱-۷- تحلیل

این تناقضات از جنس فلسفی بوده است. ریشه ی این گونه تناقضات به اسماعیلی بودن ناصر خسرو بازمی گردد. شیعیان اسماعیلی در انطباق جهان بینی اسلامی با جهان بینی یونانی تلاش زیادی کردند. و تفاوت عمیق میان این دو خط فکری عامل اصلی این دسته از تناقضات است.

بازگ کردن وحی قرآن در قالب تعبیری که اذهان فیلسوفان فرهنگ یونانی آن را پروراند است، مشغله بزرگ مسلمانان بود. فیلسوفان مسلمان خدای یونانی را همان الله می دانستند و سعی داشتند که این دو مفهوم را با یک دیگر منطبق کنند. اما مسأله ی مهم در این میان این بود که خدای وحیانی اسلام و هم چنین سایر ادیان سامی، خدایی است که با بندگانش در ارتباط است. خدای فیلسوفان یونان بر مفهومی کاملاً انتزاعی و مجرد استوار است و با مخلوقاتش هیچ گونه ارتباط عاطفی ندارد. خدای فیلسوفان یونانی جهان را از هیچ نیافریده و جهان ازلی و ابدی بوده و هست و در آخرالزمان هم به داوری انسان نمی نشیند (ر. ک، آرمسترانگ ۱۳۸۲: ۲۰۶ و ۲۰۴).

مسلمانان بیزار از ریخت و پاش های سیاسی تلاش داشتند تا جامعه ی خود را بر پایه ی احکام عقلانی به سازی کنند و از آن جا که تمامی مطالعات فرهنگی شان زیر نفوذ اندیشه ی یونانی قرار داشت لازم بود که میان نگرش ایمانی حاصل از دین اسلام و نگرش عقلانی فلسفه ی یونانی پلی بزنند و با مباحث فلسفی یونانی به توجیه و تفسیر و گاه تأویل مقولات دینی متوسل شوند و در نتیجه در برخی از مباحث دچار تناقض شوند.

۲-۷- نگرش به جهان

دیدگاه ناصر خسرو نسبت به جهان دو وجهی است. گاه از نگاه یک فیلسوف مسلمان اسماعیلی و گاه از نگاه یکی از عوام عصر خود به روزگار و جهان می نگرد. در دیوان اشعار ناصر خسرو، دهر، زمانه، گردون، فلک و... اسامی مختلفی هستند که همگی به مفهوم جهان می باشد.

جهان بینی ناصر خسرو بر پایه اصول جهان شناسی اسماعیلیان بنا شده است وی جهانی را همواره متصور است که در آن «عقل و نفس به هم پیوستند و افلاک و سیارات را به وجود آوردند... از افلاک چهار عنصر یا امّهات یعنی باد و آتش و آب و خاک پدید آمد و از آن ها گرم و خشک و ترو سرد پیدا شد. از نه فلک و چهار عنصر سه سلطان طبیعت یعنی جماد و نبات و حیوان به وجود آمد و از این موالید جسم انسان پدید آمد» (برتلس، ۲۳۹: ۱۳۴۶).

مر چرخ را ضرر نیست و از گردشش خبر نیست عالم یکی درختی است کش جز بشر ثمر نیست

(دیوان: ۱۵۳)

امّهات و نبات با حیوان بیخ و شاخند و بارشان انسان

(دیوان: ۲۴۰)

تا بدانی که تو باری و جهان تخم است کیست دهقان تو و تخم تو جز یزدان؟

(دیوان: ۴۱۱)

قضیه ی منطقی که در ژرف ساخت این اندیشه ها هست به صورت زیر است

دنیا موجود زنده نیست

دنیا حاصل هماهنگی ویژه ی عناصر طبیعت است

وی در دیوانش بیش از آن که جهان بینی اش را شرح کند اکثراً احساسات و استراتژی هایش را بیان می کند

که با اصل جهان بینی وی در تناقض قرار می گیرد.

با توجه به نگرش های متفاوت ناصر خسرو برای روشن شدن دقیق دیدگاه وی هر یک از موارد مثبت و منفی

جداگانه مطرح می شود.

۷-۲-۱- نگرش منفی، نکوهش جهان

از نظر ناصر خسرو دنیا پدیده ای منفور و به صورت موجودی فریبنده و مودی است که به هیچ عنوان لایق دل

سپردن نیست. شاعر دنیای مطرود را به عواملی هم چون؛ «باز رباینده» (دیوان: ۳۸) «دشمن» (همان: ۱۴) «

مادر گنده پیر، خسیس، حصار حصین، بد نشان» (همان: ۱۶) «گنده پیر» (همان: ۲۷) «زن جادو» (همان: ۳۵)

«معدن رنج و غم و تاریکی» (همان: ۳۶) «چشمه ی شور» (همان: ۵۲۹) همانند می کند.

ایمن مشو از زمانه زیراک او ماریست که خشک و تر بیوبارد

گر بگذرد از تو یک بدش فردا ناچار از آن بترت باز آرد

کم بیندمردم از جهان رحمت هر چند که کم بیند و بیش بارد

(دیوان: ۲)

گویم چرا نشانه ی تیر زمانه کرد چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا

(همان: ۱۱)

ای ستمگر فلک ای خواهر اهرمن چون نگویی که چرا افتاد ترا با من؟

(همان: ۱۷)

به همین ترتیب مفاهیمی از این رسته در سراسر دیوان وی به چشم می خورد(ر. ک. همان مأخذ: ۳، ۱۶، ۵۲، ۶۸، ۷۶، ۸۶، ۹۵، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۸۰، ...).

قضیه ی منطقی که در ژرف ساخت این اندیشه ها ؛

دنیا موجودی زنده و خطرناک است. (رابطه ی تناقض)دنیا موجود زنده نیست.

۷-۲-۱- لزوم ستیز با جهان

ناصر خسرو معتقد است در برابر شیوه ی این جهان باید ستیز کرد ونباید تسلیم آن شد(دیوان: ۲۱۵). وی بهترین روش مقابله با فلک را مقابله ی به مثل می داند و رویه ی بی اعتنائی را کار ساز می شمارد و علاوه براین خرد و دین را از جمله عوامل مهم در متأثر نشدن انسان از فلک می داند:

پایه ی زمانه مکر و فریب آمد با او مکوش جز که به مکاری

(همان: ۴۸۸)

تعویذ وفا برون کن از گردن ورنی به جفا گلوت بفشارد

(همان: ۲۵۳)

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر دین و خرد بس است سپاه وسپیر

(همان: ۱۲)

وی در جای دیگر از دیوانش مبارزه با فلک را کاری عبث می داند و ناامید می شود و دقیقاً عکس آن چه بر آن پای فشرده بود سفارش می کند که هر چند بر آن غره نشده ایی خود را به آن غره کن:

... خویشتن هرچند که غره نه ای غره ی این عالم غدار کن

آنکه همی دیش به بیگار خویش بردی امروزش بیگار کن

(همان: ۲۱۴)

ژرف ساخت منطقی حاصل از مطالب مطرح شده به قرار زیر است؛

دنیا زنده است. (رابطه ی تناقض) دنیا موجود زنده نیست. (قضیه ی اصلی حاصل نگرش وی فلسفی)

راه مقابله با دنیا تکرار حرکات خودش است (رابطه ی تناقض) راه مقابله با دنیا عدم تکرار حرکات خودش است.

بنابراین وی نه تنها در برخورد با مقوله ی دنیا بلکه نسبت بدان چه به آن اعتقاد دارد موضعی متناقض دارد. هم چنین در راه حل هایی هم که برای برخورد با این موجود زنده ارائه می دهد متناقض گویی می کند.

۳-۲-۷-نگرش مثبت

نگرش مثبت ناصر خسرو به دنیا نسبت از نظر ژرف ساخت قضایای مطرح شده با نگرش اصلی جهان بینی اش که همان جهان بینی اسماعیلی است تناقض ندارد. وی از دو زاویه به جهان نگرش مثبت دارد ۱- نگرش مثبت منطبق با اندیشه های اسماعیلی ۲- نگرش مثبت منطبق با اندیشه های اسلامی غیر اسماعیلی

۱- ۳-۲-۷-نگرش مثبت اسماعیلی

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را برون کن زسر باد وخیره سری را
بری دان از افعال چرخ برین را نشاید ز دانا نکوهش بری را
(همان: ۱۴۲)

دنیا موجود زنده نیست

۲- ۳-۲-۷-نگرش مثبت سنت دینی

وی دنیا را هم چون عالمان دینی مکانی برای کسب ثواب و جهان محسوس را فرصتی برای اندوختن توشه ی جهان معنوی می انگارد(دیوان: ۱۰۱۴۶):

الفنجگاه توست جهان زینجا برگرد زود زاد ره محشـر
بل دفتریست این که همی بینی خط خدای خویش براین دفتـر
(دیوان: ۴۶)

وی به تقلید از متون دینی دنیا را نه به عنوان جایی برای کسب عیش و راحت بلکه آن را به تأسی از سنت دینی مکانی برای کسب خیرات می داند.

قضیه ی ژرف ساختی قابل استنباط در این گونه نگرش وی با اندیشه های اسماعیلی تناقض ندارد. اما متأثر از همین متون سنتی دینی وی بار دیگر با این قضیه ی منطقی به دنیا می نگرد که جهان موجودی زنده است و فرد در صورتی از رنج و شر دنیا در امان می ماند و دنیا برایش نیکو می شود که دین را رهبر خود قرار دهد:

دنیا عروس وار بیاراید پیشت چو یافت از تو به دین کابین
(دیوان: ۸۸)

دنیا موجودی زنده است. راه مقابله با آن دین است. (نگرش مثبت دینی)

دنیا موجودی زنده نیست (نگرش اسماعیلی)

۴-۲-۷-تحلیل

فضای جامعه ی فکری جامعه یاسلامی در قرون پنجم و اوایل ششم می تواند در تحلیل علت اصلی این تناقضات رهنما باشد. جامعه یاسلامی به تدریج از علوم منطقی روی گردان می شد و نگرش های شهودی و ایمانی اشعری جای گزایشات فلسفی را می گرفت. در این دوران فخر رازی امام المشککین امام محمد غزالی و..به شدت نگرش های عقلانی و فلسفی به دین را مورد نقد و نقض قرار داه بودند

اعتقاد ناصر خسرو به مذهبی با ساختار جهان بینی فلسفی و متفاوت با آن چه شاعر پیش از آن بدان معتقد بوده است در جامعه ایی که در حال گذار است و نسبت به رویکردهای فکری و فلسفی به تدریج نگرش ها در حال تغییر و رویگردانی است، می تواند به عنوان یکی از علت هایی که از طریق قراین و شواهد تاریخی در دسترس ماست مورد استناد باشد.

۳-۷-کیفرها و پاداش ها

ناصر خسرو همانند سایر مسلمانان معتقد است که کیفر و پاداش هر انسانی در روز جزا معین می شود و هیچ عملی نیست که در آن روز بی پاسخ بماند. وی از مفهوم معاد و کیفرهای روز رستاخیز که در قرآن و روایات آمده است به عنوان عامل دیگری جهت روشنگری و هدایت مخاطبان خود استفاده می کند(ر. ک، همان: ۶ و ۱۴ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۲ و ۳۷):

زان روز بترس کاندرا او پیــــدا
آید همه کار های پنیــــهانی
زان روز که جز خدای سبحان را
برکس نرود زخلق سلــــطانی

(دیوان: ۵۹)

۱-۳-۷- اعتقاد به لزوم تأویل کیفرها و پاداش ها

با توجه به اسماعیلی بودن شاعر و اعتقادش به تأویل، پاداش های بهشتی و کیفرهای دوزخی را به نوعی تمثیلاتی می داند که باید تأویل شود، چرا که این نعمات بر اساس نیازهای ما تصویر شده است؛ اگر بهشتیان در بهشت، نیازمند باشد، آن جا دیگر بهشت نمی تواند باشد:

روی دینار از نیاز تست خوب
ورنه زشت و خشک وزرد ولاغر است
گر بهشتی تشنه باشد روز حشر
او بهشتی نیست بل خود کافر است
ور نباشد تشنه او را سلسبیل
گر چه سرد و خوش بود نادر خور است
این همه رمز و مثلها را کلید
جمله اندر خانه ی پیغمبر است

گر به خانه در ز راه در شوید
هر که بر تنزیل بی تاویل رفت
این مبارک خانه را در حیدر است
او به چشم راست در دین اعور است
(دیوان: ۳۴)

وی کسانی را که به علت رسیدن به این نعمات تلاش می کنند می نکوهد:
روی زی محراب کی کردی اگر نه در بهشت
برامید نان و دیگ و قلیه ی حلواستی
(دیوان: ۲۲۷)

ژرف ساخت منطقی این طرز تلقی به این صورت است؛
معاد جسمانی نیست
لذت ها و رنج ها در بهشت و دوزخ جسمانی نیستند.
ناصر خسرو همسو با مذهب اسماعیلی به معاد غیر جسمانی اعتقاد دارد و از این جهت وی بهشت و دوزخ را
مفهومی غیر مکانی و لذات و عذاب هایی که در آن به مؤمنان و کافران چشاند می شود را غیر جسمانی و نیاز
مند به تاویل می داند.
۲-۳-۷-عدم تاویل عقوبات

تاویلات ناصر خسرو بیشتر درباره ی نعمات بهشتی است و عقوبات و رنج های جهنم را بی تاویل رها می کند:
خداوند جهان باتش بسوزد بد فعالن را
بر این قایم شده ست اندر جهان بسیار برهان ها
(دیوان: ۴۴۴)

گر بتـرسی ز تافته دوزخ
از ره طاعت خدای مـتاب
(دیوان: ۲۸)

ناصر خسرو کیفر و پاداش اعمال انسان را نه تنها در روز رستاخیز می داند، بلکه معتقد است در این جهان نیز در
قبال هر عملی پاسخی درخور آن عمل دریافت می کنیم (ر. ک، همان: ۵۰۳ و ۲۹):

چون تیغ به دست آری مردم نتوان کشت
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند
عیسی به رهی دید یکی کشته فتاده
گفتا که کرا کشتی تا کشته شدی زار
انگشت مکن رنجه به در کوفتن کس
نزدیک خداوند بدی نیست فرامشت
انگور نه از بهر نیبذ است به چرخشت
حیران شد و بگرفت به دندان سر انگشت
تا باز که او را بکشد آن که ترا کشت
تا کس نکند رنجه به در کوفتن مشت
(دیوان: ۵۱۹)

آنچه نخواهی که به درویش مکار
و آنچه نخواهی که بشنویش مگوی

(دیوان: ۵۲۰)

ناصرخسرو معتقد است که اعمال انسان هم در این جهان پاسخ می یابد و هم در روز جزا. توجه به عقوبات و ثواب ها از عواملی است که ناصرخسرو هم چون دیگر موضوع های مطرح شده در اشعارش از آن برای تحریض مخاطب به سوی کمال، بهره می برد.

قضیه ی ژرف ساختی در این مقوله به شکل زیر قابل استنباط است:

معاد جسمانی است

کیفرها جسمانی هستند.

چنان که ملاحظه می شود این قضایا کاملاً با آن چه در جهان بینی اسماعیلی مطرح شده است در تناقض است.

۳-۳-۷-برشمردن لذاذخ اُخروی

با وجود این که ناصرخسرو منکر جنبه های ظاهری بهشت است، و قبول ظاهر لذاذخ بهشتی را بسیار ساده لوحانه می انگارد، در برخی موارد در میان اشعارش همانند واعظان تلاش می کند با برشمردن نعمات ظاهری بهشت مخاطب را به عمل درست و شایسته تحریض کند:

مهر مشک است برآن پاک و گوارنده شراب

آن شرابی که ز کافور مزاج است در او

همه دوشیزه و هم زاد و نکو صورت و شـاب

وز زانی که کسی دست بر ایشان ننهـاد

نیست کردار تو اندر خور این خوب جـواب

تو همی گویی این وعده درست است ولیـک

(دیوان: ۱۸۷)

قضیه ی ژرف ساختی القا شده در این مواعظ از این قرار است؛

معاد جسمانی است (متناقض) معاد جسمانی نیست (عقیده ی اسماعیلیه)

لذات و عقوبات در آخرت جسمانی هستند.

۴-۳-۷-تحلیل

اعتقاد به لزوم گذر از ظاهر مسایل و درک باطن امور و در حقیقت باطنی گری که منبعث از اندیشه های اسماعیلی از جمله مواردی بود که چندان در جزیره ی خراسان که وی وظیفه ی ارشاد آن را برعهده داشت مورد استقبال نبود از این رو وی به ناچار مسایل عقیدتی اش را از لفافه ی الفاظ و سخنان چند پهلو بیان می کرد تا اهل اشارت و خواص از آن بهره مند شوند همین امر می توانست تا حدودی در تناقض گویی وی تأثیر داشته باشد

وی در تأویل نعمات بهشتی که جزء ارکان مذهبش است دچار تناقض می‌شود؛ گاهی آن نعمات را جز با تأویلات قابل اعتنا نمی‌داند و گاهی بر رسیدن به آن‌ها به عنوان پاداش اخروی انگشت تأکید می‌نهد. بالعکس در زمینه عقوبات نشانی از تأویل در کلامش به چشم نمی‌خورد و به نظر می‌رسد روحانی بودن معاد و کیفرها نزد ناصر خسرو فراموش شده است. این تناقضات از یک جهت می‌تواند به دلیل رویکرد مخاطب محور و تعلیمی شعر وی باشد مخاطبان وی را هم عامه‌ی مردم و هم خواص مذهب اسماعیلی تشکیل می‌دادند از این رو به نظر می‌آید با در نظر گرفتن این مسأله می‌توان علت اقوال متعارض وی را در تلاش وی جهت هماهنگی قال با مقال دانست.

از سوی دیگر این موضوع می‌تواند دلالت بر نپذیرفتن تمامی آرای مذهب اسماعیلیه از سوی ناصر خسرو باشد که ناشی از همان جامعه و فضای فرهنگی است که شاعر در آن می‌زیسته و وی را از درو نسبت بدان چه به آن معتقد بوده سست می‌کرده است.

۸- نتیجه‌گیری

تحلیل منطقی اشعار ناصر خسرو در دیوان نشان می‌دهد که ویدر سه مقوله‌ی توحید، نگرش به جهان و پاداش‌ها و عقوبات، با توجه به استفاده‌ی ابزاری از شعرش جهت رساندن اندیشه‌های اسماعیلیه چندان موفق نبوده است و آن چه بر آن تأکید داشته‌اندیشه‌های صرف اسماعیلی نبوده است بلکه حاصل ادغام اندیشه‌های ایمانی و سنتی اسلامی با اندیشه‌های اسماعیلی بوده است.

در تحلیل علل این تناقضات با توجه به قراین تاریخی می‌توان بخشی از این تناقضات را منوط به عوامل اجتماعی و فرهنگی دوره‌ی ناصر خسرو دانست. نقش این عوامل در هر یک از مقولات نسبت به سایر عوامل پررنگ‌تر است

۱- جامعه‌ی در حال گذار قرن پنجم و ششم و تغییر فضای فرهنگی از رویکرد‌های عقلانی اعتزالی و فلسفی به رویکردهای ایمانی و اشعری که عامل اصلی تناقضات در نگرش به جهان است.

۲- نفوذ اندیشه‌های یونانی در آرا و جهان بینی‌های اسماعیلیان که به علت ماهیت کاملاً متفاوت جهان بینی فلسفی با جهان بینی اسلامی، در درون مذهب اسماعیلی هم منجر به تناقض گویی شده است. و عامل اصلی تناقضات در مقوله‌ی توحید و شناخت ذات باریست.

۳- باطنی‌گری و گرایش به تأویل در اندیشه‌های اسماعیلیان که عامل اصلی تناقضات در مقوله‌ی پاداش‌ها و کیفرهاست.

با توجه به دلایل و شواهد موجود می توان گفت که به رغم تأکید و اصراری که ناصر خسرو در به حق بودن مذهب اسماعیلیه داشته است نتوانسته در چنین فضای فکری آرای اسماعیلیان را به طور کامل بپذیرد و همواره بخشی از ذهن او را اندیشه ها و عقاید مذهب پیشینش تشکیل می داده است.

- پی نوشت ها

1-Logic

۲ «فرقه معتبر یاز فرقا سلامیه هستند که از اول قرن دوم هجری در اواخر عهد بنیامیه ظهور کرده و تا چند قرن در تمدن اسلامی تأثیر شدیدی داشتند و بر برتری تحلیلات عقلانی در فهم متون دینی تأکید داشتند. (دهخدا، مدخل معتزله).
۳ «در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری... به نام مشهورترین رؤسای این فرقه، ابوالحسن اشعری، معروف گردید...» (همان: مدخل اشاعره). این گروه بر سماعی بودن احکام و انکار حسن و قبح عقلی تأکید داشتند.

4-Contradiction

5-Proposition

6-Subject

7-Attribut

8-Copule

9-Quantificateur

10-Opposition

فهرست منابع

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۳) خداشناسی از ابراهیم تا کنون، ترجمه ی محسن سپهر، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
-برتلز، آی (۱۳۴۶) ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه ی آرین پور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول
-حق جو، سیاوش (۱۳۸۹) هنجارهای پندار، جستارهای ادبی، شماره ی ۹، صص ۲۸-۱۱.
-خوانساری، محمد (۱۳۹۲) منطق صوری ج ۱ و ۲، تهران: نشر دیدار، چ چهل و ششم.
-دفتری، فرهاد (۱۳۸۶) تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه ی فریدون بدره ایی، تهران: فرزانه، چ پنجم.
-دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۴) نرم افزار لغت نامه، رییس مؤسسه: شهیدی، سید محمد جعفر، تهران: مؤسسه ویستا
آرا، نسخه چهارم
-سجادی، سید جعفر (۱۳۴۱) فرهنگ علوم عقلی، تهران: ابن سینا
-کرمانی، داعی احمد حمید الدین، (۱۳۸۳) راحة العقل، ترجمه و تحقیق، مصطفی غالب، دارالاندلس
-طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۷۶)، قواعد الحقایق، تحقیق علی ربانی، انتشارات حوزه علمیه ی قم.

- غلام رضایی، محمد(۱۳۸۷)سیقصدی ی ناصر خسرو، تهران: انتشارات جام، چاپ پنجم
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو(۱۳۸۴)دیوان اشعار، تصحیح سید حسن تقی زاده، تهران: انتشارات نگاه، چاپ چهارم.
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو(۱۳۷۵)سفر نامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات زوار چاپ ششم.
- قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، (۱۳۷۸)دیوان اشعار، تصحیح مهدی محقق، مجتبی مینوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- محبتی، مهدی(۱۳۷۹)سیمرغدر جستجوی قاف، تهران: سخن، چاپ اول.
- مستوفی، حمدالله(۱۳۶۲)تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوشین، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
- مظفر، محمد رضا(۱۳۹۱)ترجمه منطق ج ۱، مترجم علی شیروانی، قم: دارالعلم، چ بیست و دوم.

اندیشه‌های اجتماعی شعر ناصر خسرو قبادیانی و ابو العلاء معری

داود نجاتی^۱

صدیقه اسدی مجره^۲

آزاده اسدی مجره^۳

مقدمه

ادبیات تطبیقی به مطالعه تاریخ روابط ادبی میان ملل مختلف جهان می‌پردازد. «مقوله ادبیات تطبیقی اگرچه ریشه در گذشته دارد، ولی ظاهراً از سال ۱۸۲۸ میلادی و توسط ادبا و اندیشمندان فرانسوی شکل امروزی یافته است» (امین مقدسی، ۱۳۸۶: ۵). طه ندا، نویسنده معاصر عرب، این نوع ادبی را اینچنین معرفی می‌کند: ادبیات تطبیقی به طور خلاصه عبارت است از بررسی ادبیات ملی و روابط تاریخی آن با ادبیات ملت‌های دیگر، چگونگی این ارتباط و تأثیر پذیری آن‌ها از یکدیگر و تأثیر گذاری آن‌ها بر یکدیگر (ندا، ۱۳۸۰: ۱۰). مطالعه تطبیقی میان ادیبان نیز صورت می‌پذیرد... تاریخ، نقش مهمی در ادبیات تطبیقی ایفا می‌کند؛ زیرا می‌تواند وجود ارتباط میان ادیبان یا عدم وجود این ارتباط را ثابت کند... معنای این سخن آن نیست که باید رابطه شخصی میان ادیبان وجود داشته باشد، بلکه همین که ثابت شود اندیشه‌ای از محیطی به محیط دیگر راه یافته و ادیبان آنجا از آن تقلید کرده یا از آن متأثر شده اند، کفایت می‌کند (همان: ۱۳-۱۴). از زمینه‌های بسیار مناسب برای بررسی تطبیقی در پژوهش‌های ادبی، اندیشه‌های هستند، زیرا یکی از مهمترین نمودهای مشترک میان ملت‌ها به شمار می‌آیند. اگرچه آسیب‌شناسی تمام این اندیشه‌ها و افکار میان ملل گوناگون، امکان‌پذیر نیست؛ توجه و اهمیت به بعضی از آنها نیز می‌تواند بر همبستگی تمدن‌ها بیفزاید. بنابراین، این نوشتار می‌کوشد با تکیه بر مکتب فرانسوی در ادبیات تطبیقی، با توجه به یکسانی و مشابهت دوره زمانی، به بررسی اندیشه‌ها و آراء دو شاعر معاصر فارسی و عربی، «ناصر خسرو» و «معری» پردازد و ضمن اشاره به آن مضامین، نقاط اختلاف و اشتراک آن دو شاعر را در نحوه نگرش به این اجتماع عصر خود، به بوته نقد و تحلیل بسپارد، تا بدین وسیله، پیوندهای دو فرهنگ غنی پارسی و عربی بیشتر آشکار گردد و با این بررسی، پاسخگوی سؤالات زیر باشد:

- ۱- چه عواملی سبب روی آوردن ناصر خسرو و معری به مضامین اجتماعی شده است؟
- ۲- کدام اندیشه‌های اجتماعی در اشعار دو شاعر مورد پرداخت و توجه قرار گرفته است؟
- ۳- دو شاعر تا چه میزان در آسیب‌شناسی مسائل اجتماع موفق عمل نموده‌اند؟

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان.

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه سمنان.

^۳ کارشناس ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد رشت.

۲- جامعه‌شناسی ادبیات

جامعه خاستگاه اصلی روند آفرینش وابداع شعری است؛ چون شاعر در جامعه ای خاص با روابط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ویژه زندگی می کند. او به گروه اجتماعی خاصی وابسته است و به ایدئولوژی خاصی اعتقاد دارد و دارای موضعی است که در واقعیت زندگی، وی به عنوان یکی از افراد جامعه جریان دارد. تا زمانی که شاعر است، به منزله یک هنرمند نه یک انسان معمولی از این واقعیت-سلباً یا ایجاباً- ویا هر شکل دیگر در آفرینش شعرهایش، متأثر می‌شود. البته شاعر طبعاً سرکش است؛ لذا در نبرد دائمی با عادات و سنتهای حاکم در جامعه اش می باشد. وی می کوشد تا دیدگاه خاصی برای ساختن جامعه اش جایگزین از خلال زبان خاص، دیدگاه و موضع گیری های مشخص بنیاد نهد(علاق، ۱۳۸۸: ۴۴).

یکی از حوزه‌های مطالعات بین رشته‌ای، جامعه‌شناسی ادبیات است که تا حدودی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. این حوزه مطالعاتی، ساختارهای معنایی شعر و رمان یا هر نوع از انواع ادبی را به وضعیت اجتماعی و سیاسی پیوند می‌دهد. البته منظور آن نیست که متون ادبی تصویر واقعی جامعه است؛ بلکه بعضی از مسائل اجتماعی را به مسائل معنایی و روایی تبدیل می‌سازد. گاهی مسائل و تضادهای اجتماعی به صورت مسائل ستیزه‌های زبانی جلوه گر می‌شود. زبان‌ها، جهان‌نگری‌های انضمامی و اجتماعی هستند و از فعالیت روزمره و مبارزه طبقاتی جدایی ناپذیرند. ادبیات در قالب ساختارهای کلامی و زبان‌های جمعی، در برابر ساختارهای اجتماعی به واکنش می‌پردازد (گلدمن، لوسین، ۱۳۷۷: ۲۹). انسان در شعر معاصر محور می‌شود. شاعران امروز از افراط در عزت‌گزینی و دوری از اجتماع گریزان است. مهمترین دستاورد آنان در این خصوص، «در آمیختن تجربه فردی با تجربه گروهی است. شعر امروز در بیدارگری و آگاه سازی مردم در تحولات اجتماعی و سیاسی سهمی بسزا دارد» (مدنی، نسرین، ۱۳۸۶: ۱۷۳). لذا می‌توان گفت که آثار یا انواع ادبی، «هرگز در خلأ به وجود نیامده بلکه پرورده و تابع زمینه اجتماعی جامعه شناسی خاص هستند و بدین ترتیب اثر ادبی با زندگی نویسنده و خالق اثر پیوند می‌خورد. جامعه شناسی ادبیات به بررسی این پیوند می‌پردازد» (رضائی، ۱۳۹۰: ۷۶). تحول شعر در هر زبان، با توجه به ضرورت تحول ادبی و نیازهای فضای جدید اجتماعی تحقق می‌یابد. در واقع، «شعر هر دوره با زمینه‌های اجتماعی خود پیوندی ناگسستنی دارد و تحول شعر و زبان ادبی، فرایندی اجتماعی است» (خسروی، ۱۳۸۷: ۲۴). به اعتقاد باختین، «هر اثر ادبی ذاتاً و به طور ناخودآگاه اجتماعی است» (کریمی حکاک، ۱۳۸۴: ۳۲).

جامعه شناسی ادبیات نشان می دهد ادبیات نیز مانند خانواده، آموزش و پرورش، حکومت، اقتصاد و... یک نهاد اجتماعی است؛ یعنی ریشه در زندگی اجتماعی انسان دارد. بر این اساس، می‌توان جامعه شناسی ادبیات را علم مطالعه و شناخت محتوای آثار ادبی و خاستگاه روانی و اجتماعی پدیداورندگان آنها و نیز تأثیر پابرجایی که این

آثار در اجتماع می‌گذارند، تعریف کرد. در واقع جامعه‌شناسی ادبیات، «مطالعه علمی محتوای اثر ادبی و ماهیت آن در پیوند با دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی است» (ستوده، ۱۳۷۸: ۵۶).

از این نظرگاه، اثر ادبی نمودی اجتماعی است و گرنه برای کسی که در گوشه عزلت بخواهد خویشتن را زندانی کند و طالب پیوند با مردم نباشد، ساختن ادبیات، عبث خواهد بود. روی آوردن به ادبیات «و حتی ادبی اندیشیدن، می‌تواند مهم‌ترین دلیل اجتماعی بودن آن قلمداد گردد؛ چه اندیشیدن هنری به جهت القای دقیق‌تر احساس به مخاطب است. همچنان که ارتباط با خویشتن، بدون توهمی اجتماعی نیازی به استعاره نخواهد داشت» (فرزاد، ۱۳۸۱: ۷۱). از آنجا که انسان در جامعه زندگی می‌کند و در خانواده و تحت تأثیر میراث‌های تمدنی و فرهنگی به رشد و بالندگی می‌رسد و هنجارهای آن را می‌پذیرد؛ «ادبیات نیز مانند جامعه‌شناسی پیش از هر چیز با حوزه اجتماعی، سازگاری انسان با آن و آرزوهایش در جهت دگرگون‌سازی آن سر و کار دارد» (دستغیب، ۱۳۷۸: ۷۸). شاید به همین دلیل است که گفته می‌شود ادبیات بیان حال جامعه است و وضع موجود جامعه را در هر دوره‌ای باز می‌تاباند؛ همچنان که برخی دیگر ادبیات را نسخه بدل زندگی، و آن را در حد مدارک اجتماعی و تصاویری فرضی از واقعیت‌های اجتماعی می‌دانند و معتقدند می‌توان از ادبیات نکته‌های کلی تاریخ اجتماع را به عنوان یک سند اجتماعی به دست آورد (ولک، ۱۳۷۳: ۱۱۰). اما در هر صورت، ذکر این نکته ضروری می‌نماید که شاعر فرزند جامعه خویش است و در رابطه‌ای دو سویه‌ای که با اجتماع خود برقرار می‌کند؛ حوادث جامعه و تحولات آن را می‌بیند و درک می‌کند و در شعر خود انعکاس می‌دهد.

۳- ناصر خسرو

ناصر خسرو در سال ۳۹۴ ه. ق در قبادیان از نواحی بلخ به دنیا آمد و در سال ۴۸۱ ه. ق در یمگان بدخشان در گذشت. از خاندانی ثروتمند بود و از کودکی، به دانش اندوزی پرداخت. در جوانی به دربار سلاطین راه یافت و به مراتب عالی رسید؛ او بارگاه ملوک عجم و سلاطینی چون محمود و مسعود را دیده و تا چهل و سه سالگی، به مراتب بالایی چون دبیری رسیده بود. در اعمال و اموال سلطان تصرف داشت، به کارهای دیوانی مشغول بود و در زمان خویش شهرتی کسب کرده بود. عنوان ادیب و دبیر فاضل گرفته بود و شاه، وی را خواجه خطیر، خطاب می‌کرد (صفا، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۵۰-۴۴۳). پس از کسب انواع فضائل، در خدمت امرا به خوشگذرانی و گردآوری مال گذراند، اندک اندک احوال روحی اش دگرگون شد. با علمای روزگارش به بحث می‌پرداخت اما پاسخ‌ها او را قانع نمی‌کرد، سرانجام در پی خوابی به سوی قبله رفت و این سفر موجب دگرگونی احوال او شد. در مصر به خدمت خلیفه فاطمی رسید و پس از طی مدارجی به مقام حجّت خراسان درآمد. از نیمه قرن پنجم، بر شمار خاندان‌های بزرگ و ثروتمند افزوده شد. از اسباب بزرگی در آن روزگار آن، گردآوردن نویسندگان و شاعران و فاضلان بود. فزونی این گروه فرهیختگان در دستگاه آنان، سبب تفاخر و برتری جویی بر رقیبان بود و این سودای

بزرگان سبب تشویق دانش اندوزی در علم و ادبیات بود (جمشیدیان و نوروزپور، ۱۳۹۰: ۷۳). آثار ناصر غیر از دیوان قصاید و مثنوی های روشنایی نامه و سعادت نامه، چند رساله تعلیمی و فلسفی را هم در زمینه عقاید اسماعیلی شامل می شود که نویسنده را در کلام و فلسفه رایج عصر دارای اطلاعات عمیق نشان می دهد (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۷۹). ناصر خسرو به واقع شاعری یگانه است، هم از لحاظ طرز فکر و هم از نظر شیوه شاعری؛ فکر و شعر و زندگی ناصر خسرو به هم پیوسته و همانند است؛ کرداری داشته مطابق اعتقاد و شعری نمودار هر دو... میتوان گفت شعر ناصر خسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ، همان ساخت اندیشه اوست در قالب وزن و کلمات (یوسفی، ۱۳۷۶: ۷۷).

۴- ابوالعلاء المعری

ابوالعلاء معری، شاعر بزرگ و نامدار و اندیشمند ژرف اندیش قرن چهارم هجری است. نام وی احمد بن عبد الله بن سلیمان معری است. وی در ربیع الأول سال ۳۶۳ ه. در شهر «معره النعمان» به دنیا آمد (ابن خلکان، بی تا: ج ۱، ۱۱۳). در چهار سالگی به آبله مبتلا شد و دو چشمش را از دست داد و در زندگی جز رنگ قرمز رنگ دیگری را به خاطر نمی آورد. وی در شعر خود به این مشکل بزرگ خود فراوان اشاره کرده است. او در خانواده ای بود که همه افراد آن اهل علم و فضل و مناصب عالیه بوده اند و بسیاری از نزدیکانش از قضات و دانشمندان زمان خود بودند (الصفدی، ۱۹۸۱: ج ۷، ص ۹۷). وی تحصیلات خود را در نزد پدر، در شهر «معره» شروع کرد. سپس به حلب رفت و نزد شاگردان ابن خالویه مشهور، از جمله محمد بن عبدالله بن سعد به شاگردی مشغول شد. وی از استادانی چون یحیی بن مسعر نیز کسب علم کرد. سپس به طرابلس رفت و در کتابخانه آن به مطالعه و تحصیل علم روی آورد (السیوطی، ۱۹۷۹: ج ۱، ۳۱۵). وی در سال ۳۹۸ ه. به بغداد رفت و یک سال و هفت ماه در آنجا اقامت گزید. ابوالعلاء سبب سفر خود را به بغداد، کسب علم و وجود کتابخانه عظیم در آنجا ذکر کرده است (عبدالحکیم القاضی و عبدالرزاق عرفات، ۱۹۸۹: ۴۳۶). او پس از بازگشت از بغداد عزلت نشینی اختیار کرد. از مهم ترین آثار معری می توان به: دیوان لزوم مالایزم، دیوان سقط الزند، درعیات، الفصول والغایات، رساله الغفران، مجموعه نامه ها.

عقاد در ستایش وی می گوید: سه نشانه در هر کسی جمع شود، او از بزرگترین مردان است و سزاوار جاودانگی می شود: اعجاب بسیار از سوی دوستان و شاگردانش، و کینه به دل گرفتن فراوان از سوی رشکبران و منکرانش و جوی از راز و معما پیرامون وی را گرفتن، که این سه نشانه به گونه ای کمیاب در تاریخ فرهنگ عرب، در ابوالعلاء گرد آمد (عقاد، ۱۹۶۷: ۵).

۵- مقایسه اندیشه های اجتماعی دو شاعر

۵- ۱ وطن پرستی

از مهم‌ترین درون مایه‌های شعر معاصر وطن و عشق به آن است. شاعران متعهد برای بهبود سازی اوضاع نابسامان و ناگوار جامعه خود از هنر شاعری خود بهره برده و عشق خود به وطن عزیزشان را در اشعارشان انعکاس داده‌اند. «با توجه به اعتقاد اسلام به جهان وطنی اسلامی نه به وطن به معنای سرزمینی واحد و مستقل، مفهوم وطن در میان کشورهای اسلامی زاییده قرون جدید است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۶). دل‌بستگی به میهن از زیباترین و قوی‌ترین سازمان‌هایی است که به طور فطری در وجود انسان‌ها نهادینه شده است. این تعلق تا آنجا است که انسان میهن را چون مادری مهربان می‌داند و در فراق آن، مویه و ناله سر می‌دهد. این عشق به میهن نه تنها نکوهیده نیست؛ بلکه نشانه‌ای از غیرت و استواری و عزم انسان به زادگاه و خاستگاه خویش است. افزون بر این، بدون تعلق، بی‌بند و باری به وجود آورد (داوری، ۱۳۶۳: ۷۵).

«بلخ سرزمین مادری ناصر خسرو بود. قبادیان از نواحی بلخ بوده است. شاعر در اشعار خود از بلخ به عنوان شهر و خانه خویش سخن می‌راند و آن شهر را به صفت‌هایی چون بهشت توصیف می‌کند. نیز در سفرنامه با آنکه مبدأ سفرش مرو بوده، مسافت‌ها را با بلخ سنجیده است. پس از سفر حج و مصر نیز تا موقع متواری شدن و فرار، در بلخ اقامت گزیده است.» (تقی‌زاده، ۱۳۸۴: مقدمه)

در بعضی کلمات خود به علو حسب و پاکیزگی نسب خود و بودن از نسل «آزادگان»، که ظاهراً مقصود احرار- یعنی اشراف ایرانیان قدیم- است اشاراتی دارد:

هم از روی فضل و هم از روی نسب ز هر عیب پاکیزه چون تازه شیرم (دیوان، ۲۸۹)

من از پاک فرزند آزادگانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم (دیوان، ۲۸۹)

ناصر خسرو کسب دانش و کمالات و حفظ قرآن را از کودکی آغاز کرد. هنوز جوان بود که در کار دبیری ورزیده شد و به دربار راه یافت و در خدمت دیوان قرار گرفت. «مشارکت و مباشرت او در امور مالی و اعمال سطانی با آموخته‌های او از علوم زمان او مطابقت داشت. او دیوان را ابزاری برای وصول به عدالت اجتماعی و عدالت را شعله امید جامعه می‌دید. او شاهد عینی داد و بیدادهای روزانه دیوان بود و بیداد را نمی‌تابید. کشش او به فرهنگ پارسی و دستاوردهای ملوک این سرزمین‌های وسیع، که در تصرف آن‌ها بود، ثابت و لایتغیر است. شیفتگی او به خراسان و نیز ارادت او به فرهنگ بین‌النهرین و تمدن پشت آن در حد ایمان و ایقان بود. اما خط کلی باور دینی او به هر حال او را قوی‌تر از هر چیز به خود می‌کشاند و نارضایتی باطنی او ریشه در کمال جویی او دارد.» (ودیع، ۱۳۸۲: ش ۱۴۹)

ناصر خسرو در تمام ایام جوانی خویش را در بلخ گذرانده، و حتی بعد از آواره شدن به بدخشان نیز خانه و کاشانه و دیار عزیزش بلخ را از یاد نمی‌برد، و همواره با سوز و گداز از جدایی خود از دیارش یاد می‌کند:

ای بادعصر، اگر گذری بر دیار بلخ بنگر بخان ای من و آنجای جوی حال

بنگر که چون شده است پس از من دیار من با او چه کرده دهر جفا جوی بد فعال (دیوان ۲۴۳)
عشق به وطن در نهاد هر انسانی وجود دارد و معری شاعر بزرگ عرب نیز از این قاعده مستثنی نیست. با اینکه
او از اوان کودکی نابینا بوده ولی باز هم عشق به وطن در درونش شعله ور است و زمانی که از آن دور شده بود
آرزوی بازگشت داشته است.

معری وطن خود را بسیار دوس میدارد و آن را قوی‌تر از همه چیز می‌داند:

یا ال غسان! أقوی منکم وطنٌ تعشی العُفاة به الشبان والشیبا

تسقونهم، من حلیب الجفن، صافیة، ببارد، آحلیب الجفن، ما شیبا (دیوان، ۵۷)

غربت معری بدترین نوع غربتی است که انسان می‌شناسد، و آن غربتی نیست که شاعران دیگر بدان پرداخته اند
و دوریشان را در اشعارشان ذکر کرده اند. بخاطر اینکه غربت او دو نوع است: غربت دوری از وطن، و غربت دیگر
که سخت‌تر از اولی است غربتی است که عقلش آن را واجب کرده است. معری در حالی که در بغداد بود و
غربت بر او سخت گذشته اینچنین می‌گوید:

فیا وطنی إن فاتنی بک سابق من الدهر فلینعم لساکنک البال

فإن استطع فی الحشر آتک زائرا وهیهات لی یوم القیامة أشغال (دیوان، ۲۷)

معری پشیمان است بخاطر آنچه که از دست داده یعنی بخاطر وطنش. او می‌گوید اگر قبلا چیزی را از دست
میداد دلش بخاطر بودن در وطن آرامش می‌یافته و دیگر غصه از دست دادن آن چیز را دل نداشت چون
مهمترین و بارزترین چیزش یعنی وطنش را داشته است. اما حال که از آن دور است آرزو می‌کند که دوباره
به وطن باز گردد. اما ناامیدی‌اش از بازگشت مشخص است اما با این وجود، آرزو دارد که بعد از قیامت دوباره
وطنش را زیارت کند.

۵-۲ نارضایتی از سلطه

ناصر خسرو به بدگویی از خلفا و برملا ساختن زشتکاری‌های امرا می‌پردازد. او نمی‌توانست در جاهایی که
تحت سلطه سلاجقه باشد زندگی کند و ناچار ترک خان و مان و یار و دیار گفت و به مناطق کوهستانی
بدخشان پناهنده گشت (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۴) و به قول خود:

عاقلان را در جهان جایی نماند جز که در کهسارهای شامخات (دیوان: ۷۶)

«ناراحتی‌های درونی خود را از وضع اجتماعی زمان خود و همچنین نفرت خود را از تشکیلات سودجویانه
وریاکارانه امرای وقت در اشعار خویش آشکار ساخت و به امرا و حکام اکتفا نکرد، بلکه شاعرانی که شعر خود را
وقف ستایشگری کرده بودند کرده بودند مورد نکوهش و طعن قرار داده است» (محقق، ۱۳۴۰: مقدمه).

در اشعارش، از اوضاع نابسامان جامعه عصر خود انتقاد کرده است. برای نمونه، «او از آبادانی میخانه ها، ویرانی مساجد، توانگری مطربان و تهیدستی قاریان قرآن، سخن گفته و به سر بردن شاه با شاهدان نکوروی و شرابخواری مأموران جمع آوری مالیات‌های دینی را نکوهیده است (نادری، ۱۳۸۹: ۷۴):

خانه خمّار چو قیصر مشید منبر ویران مساجد خراب

مطرب قارون شده بر راه او مَقْرَى بی مایه والحنش غاب

حاکم در جلوه خوبان به روز نیم شبان محتسب اندر شراب (دیوان: ۱۳۴)

معری نیز از حکومت و از پادشاه بیزار است و در اشعارش بدان اشاره نموده است:

لاترغبوا فی الملکِ تعصون بالظبّا علیه، فمن أشقی الرّجال ملوکها

وإنّ غروب الشمس، الّ عشیّة، یُحدّث أهل اللبّ عنه ذلّولها (دیوان، ۴۹۹)

او به حاکمان هشدار می‌دهد که دست از ظلم و ستم مردم بردارند زیرا پادشاهی آنان چندی بیش طول نخواهد کشید همانطوری که ایوان مداین برای کسری، و لذات پادشاهان برای آنان باقی نماند و رفتند و این خوشی هایشان را بر جای گذاشتند:

أرى الحیره البیضاء حارت قصورها خلاء، ولم یثبت لکسری المدائن

ومجّن، لذات الملوک، زوالها، أما غدرت بالمنذرین الهجائن (دیوان: ۶۸۴)

حوادث سیاسی ای که بر حلب و معرّه النعمان از زمان تولد معری تا زمان پیری اش گذشته است سلسله ای از هول و هراس را در میان مردم به راه انداخت. و در کنار اینها درگیری میان حاکمان و والیان در دستگاه حکومتی زیاد شد. به تدریج مراکز حکومت محلی برای فتنه ها و دسیسه‌ها گشت. شأن حاکمان در بغداد کم شد و ترکها بر آن ها استیلا یافتند و در حکومت فساد زیاد گشت و بر رعیت و مردم ظلم ها راندند معری نیز بدین مسئله اشاره کرده است:

مُلّ المقام، فکلم أعاشرُ أمةً أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلموا الرعیة واستجازوا کیدها فعدوا مصالحها وهم أجراءها (دیوان، ۴۳۵)

۵-۳ انتقاد از فقیهان رشوه گیر

ناصر خسرو به انتقاد از طبقات مختلف اجتماعی می‌پردازد. از جمله این طبقات، طبقات قاضیان هستند. «مفتی قاضی در اعماق فساد و حرام فرو رفته بودند، و رشوت ستاندن و تحریف حقایق دینی، رایج‌ترین اندیشه و اعتقاد در نزد آنان بود! هیچ کس در چنین کاری، اندکی احساس شرم و ندامت نمی‌کرد. سرنوشت هر فتوایی را اندازه رشوه و دینار تعیین می‌نمود. فقه و فتوا یکسره در اختیار دینارداران و بر وفق مراد متمولان بود. بیچاره آن کسی که دستش از مال و مکنّت کوتاه بود، چنین کسی را دین و فتوای فقهی نیز بر سر می‌کوبید و بر خاک می

انداخت! و برآستی که بر مرد کم درم ستمها می رفت، اما نه از کردگار، که از مفتی و فقیه» (درگاهی، ۱۳۷۸: ۹۷):

هر زشت و خطای تو سوی مفتی خوبست و روا چو دید دیناری

ور زاهدی و نداده ای رشوت یا بیش درست همچو دیواری

گوید که مرا به دردسر دارد هر بی خردی و هر سبکساری (دیوان: ۴۶۸-۴۶۹)

ابوالعلاء نیز در شعرش به افراد بسیاری حمله کرده است و آنها را مورد انتقاد قرار داده است از جمله این اشخاصی هستند که مبادی و اصول و عقیده را وسیله ای برای رسیدن به دستاوردهای شخصی و پول قرار داده اند. ائ از آنها نمیترسد و بیان میدارد که این فقیهان رشوه گیر کسانی هستند که مردم را با جهلشان گمراه میکنند و آن چیزی را که مردم را از آن نهی میکنند خود بدان عمل می کنند:

رویدک قد غرت و أنت حرّ بصاحب حيلة يعظ النساء

يحرّم فيكم الصهباء صباحا ويشربها على عمدٍ مساءً (دیوان: ۷۶)

او بیان میدارد که گروهی از فقیهان مردم را از نوشیدن شراب صبحگاهی نهی میکنند حال آنکه خود در وقت غروب می نوشند!

۴-۵ دعوت به عدالت

حکیم ناصر خسرو عدالت را موجب حیات و زندگی میدانند. او به پیروی از امام علی (ع) عقیده داشت که با تحقق عدالت، محبت، رحمت و برکت جامعه را فرا میگیرد (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۳). امام علی (ع) در یکی از سخنان خود فرمود: «إنّ العدلَ میزانُ الله سبحانه الذی وضعه فی الخلقِ ونصبه لاقامه الحق فلا تُخالفه ولا تعارضه فی سلطانه» (غرر الحکم، ج ۱، ص ۲۲۲، حدیث ۸۸)؛ ترجمه: به راستی که دادگری معیار خداوند سبحان است که برای سنجش خلق قرار داده و نصب آن برای ایجاد و اقامه حق است. پس در میزان خدا با خدا مخالفت منماید و در قدرت خدا با او به دشمنی برنخیز.

در نظر حکیم ناصر خسرو بنیاد جهان بر عدل نهاده شده و به وسیله خرد می توان عدل را از جور جدا کرد. خرد سلاحی بزرگ است و شرف انسان به سبب خرد و عقل است و می توان گفت که خرد معیار عدل و انصاف و همه نیکی ها است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۳):

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

عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست

خرد است آن که چو مردم سپس او برود گر گهر روید زین بیش تر از خاک سزاست (دیوان: ۵۵)

ستمکار در زیان دیگران نفع خود می جوید و در پرده دوستی و محبت کینه می ورزد.

ظالم و ستمکار از گرگ درنده بدتر است زیرا نگاه داشتن خود از چنگال گرگ آسان است ولی از گزند ستمکار مشکل توان رست (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۴):

گرگ درنده گر چه کشتنی است بهتر از مردم ستمکار است
از بد گرگ رستن آسان است وز ستمکار سخت دشوار است
گرگ مال و ضیاع تو بخورد گرگ صعب تو میر و بندار است (دیوان: ۶۹)
به سبب ظلم و بیداد روزگار ضحاک سیاه گشت و در کوه دماوند زندانی شد ازین قصه درس گیر و اگر بر خود
ستم نمیخواهی بر من نیز ستم مکن (حکیمی، ۱۳۸۳: ۹۴):

ز بیدادی سمر گشتست ضحاک که گوید او به بند است در دماوند
ستم میسند از من بر تن خویش ستم از خویش بر من نیز میسند (دیوان: ۹۸)
او انسان ستمکار را چون کفتار میبیند و هر کس که همراه کفتار باشد سرانجام به مردار می رسد:
ره و هنجار ستمکاره همه زشتست ای خردمند مرو بر ره و هنجارش
هر که او بر ره کفتار رود بی شک سوی مردار نماید ره کفتارش (دیوان: ۱۶۴)
معری شاعر بزرگ عرب نیز بارها در اشعارش قشرهای مختلف را به عدالت فرا خوانده است خصوصاً حاکم و
پادشاه را به این امر دعوت کرده است:

سلطانک النار، إن تعدل، فنافع، وإن تجر، فلها ضررٌ وإحراقٌ (دیوان: ۴۷۶)
او بیان میدارد که سلطان همچون آتشی است که مردم کشور را مورد ظلم و شکنجه قرار میدهد پس اگر عدالت
پیشه کند این کار برای او سودمند است و اگر ظلم کند ننگ و نابودی نصیبش خواهد شد.
إن عذب الله قوماً باجترامهم، فما یرید لأهل العدل تعذیباً (دیوان: ۵۶)
شاعر بیان میدارد که خداوند مردم را بخاطر جرم هایشان شکنجه و عذاب خواهد کرد حال آنکه اهل عدل و داد
از عذاب الهی در امان هستند.

۵-۵ تأکید بر اراده و اختیار و آزادی انسان
ناصر در برابر عصری که قساوت، خشونت و خونریزی یگانه آیین آن است، از حریم و حومت انسان حمایت
میکند. او به مثابه یک دین آگاه، حیات انسانی را توجیهی دینی و هستی شناسانه می کند، و کشتار و آزار و مُثله
کردن انسانها را، برابر با کندن و شکستن درختهایی که به دست خود خدا کاشته شده، میداند! البته این دفاع
حریم همه انسانیت را در بر می گیرد، و در آن، دیگر به تفاوت عقیده، سلیقه یا مسلک، اعتنایی ندارد (درگاهی،
۱۳۷۸: ۶۱):

خلق همه یکسره نهال خدایند هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن

دست خداوند باغ خلق درازست بر خَسْکِ وخار همچو برگل و سوسن
خون به ناحق نهال کندن اویست دل ز نهال خدای کندن برگن (دیوان: ۳۳۵)

در هستی نگری ناصر، هیچ کسی - حتی خلیفه، سلطان یا فقیه - حق آن را ندارد که با توجیهاات دینی و یا سیاسی، ویا هر دستاویز دیگری زندگی و حیات انسانی را بازیچه دست خود سازد. از این لحاظ، ناصر پیشاهنگ همه صوفیان و عارفان بلند اندیشی است که در تاریخ سرشار از خون و خفقان و خشونت این سرزمین، حمایت از ساحت انسانیت را به مثابه یک فریضه آیینی اعلام داشتند، و ریختن خون انسان را به هیچ دجال یا جلادی جواز ندادند، این فتوای ناصر، شیوه رفتار همه کسانی را که از طریق آزار و کشتار و ارباب به تعبیر حافظ «سر زلف ساقی را در دست گرفتند» نامشروع و به دور از آیین انسانی نشان می دهد (درگاهی، ۱۳۷۸: ۶۲).

معری مرد دین و عقل است اول اینکه او به افریدگار ایمان دارد و تسلیم قدر حتمی است و دوم اینکه ایمان دارد که انسان در برابر عقلش باید خضوع داشته باشد و با عقل تصمیم بگیرد. درمورد مسئله قضا و قدر بیان میدارد که او در مقابل آن هیچ چاره ای ندارد حتی کوچکترین ازادی ای در اختیار وجودش نیز ندارد:

وقعنا فی الحیة بلا اختیار وخالقنا یعجل بالخلاص (دیوان، ص ۶۵)

این بیت تعبیر کننده جایگاه معری از زندگی ای است که به واسطه مرگ از آن خلاصی می جوید.

آزادی در نزد او در دو حالت آمدن و رفتن معدوم شده است:

جننا علی کره ونرحل رَعْمًا ولعلنا ما بین ذلک نجبر (دیوان، ص ۲۹۹)

پس معری نبود ازادی انسان را در زمان آمدنش به این دنیا بیان می کند همانطوری که هنگام پایان یافتن عمرش نیز آن را از دست میدهد. او با این مسئله به اراده مسلم خداوند در مورد انسان و خلقتش اشاره می کند. او در کنار این فرضیه عدم وجود ازادی انسان را در طول زندگانی نیز بیان می کند.

او بیان میکند که حرکات انسان تحت سیطره قضا و قدر است:

یرجی الناس کلهم حظوظًا وللاقدار فعل باقتدار (دیوان، ۳۸۲)

معری طعم احساس ازادی را در زندگانش از زمان تولدش و کارهایش در طول زندگانی حتی در زمان مرگ نچشید در این باره می گوید:

ما باختیاری میلادی ولا هرمی، ولا حیاتی فهل لی بعد تخیر
ولا إقامة إلا عن یدی قدر ولا مسیر إذا لم یقض تسیر
زعمت أنك تهیدنی لواضحة کذبت هذا الذی تحکیه تحیر
عیرت أمرا فهل غیرت منكرة أم لیس عندک للنکراء تغییر (دیوان، ۲۹۵)

معری در این ابیات قدر انسان را به آزادی اش پیوند می دهد و در دو بیت آخر مجادله می کند با کسانی که از آزادی انسان دم میزنند و سخن میرانند. از آنان به روش استفهام انکاری سوال میکند که چگونه به آزادی انسان فرا میخوانید در حالیکه او نمی تواند کارهای منکر را از خود دور کند. واگر هم خود اعمالش را انتخاب کند نمیتواند بر خاطراتی که در زندگی به آن متولد شده است را از خود دور سازد.

فقر

ناصر خسرو چون فقر محرومان و پروت عظیم درباریان را به چشم می بیند سخت به خشم می آید. اکنون اشعار او فریادهایی خشمگین بر ضد پرخوران است. ناصر بر آنها نهیب میزند که آنچه میخورند نانی است که به زور و قهر از محرومان گرفته اند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۶۳):

در معده ات بر جان تو لعنت کند امروز نانی که به قهر از دگری بسنده ای دوش

تو گردنت افروخته، وان عاجز مسکین بنهاده ز اندوه ز نخ بر سر زانوش (دیوان: ۱۸۱)

معری نیز بارها در اشعارش به مسئله فقر اشاره کرده است:

فإنّ الفقر عیبٌ، إن أضيفت إليه السنّ، جاء بمعظّمات

ولكن عرس ذلك بنتٌ دهر، تجنّبت الوجوه محمّمات (دیوان: ۱۲۵)

او فقر را عیب میدانند مخصوصاً زمانی که در پیری انسان بدان دچار شود.

او در جای دیگر پادشاهان را فقیرترین مردم می نامد:

أغنى الأنام تقى في ذرى جبلٍ، يرضى القليل، ويأبى الوشى والتاجا

وأفقر الناس، في دنياهم، ملكٌ، يضحى، إلى اللّجب الجرّار، محتاجا (دیوان: ۱۳۹)

و در جای دیگر میگوید:

إذا زادك المالُ افتقاراً وحاجةً إلى جامعیه، فالثراء ذو الفقرُ

ألم تر أنّ الملك ليس بدائمٍ على ملكه، إلّا وعسكره وقر؟ (دیوان: ۲۳۱)

او بیان میکند که هرگاه ثروت انسان زیاد گردد به وسیله همان ثروت فقیرترین مردم می شود زیرا هیچ کس ثروتش را با خود به آخرت نمیبرد و پادشاهان نیز حاکمیت و داراییشان برایشان ماندگار نیست.

در بیتی دیگر اینچنین میگوید:

وأحلف ما الإنسانُ إلّا مذمّمٌ: أخو الفقر منّا، والملیکُ المحجّبُ (دیوان: ۳۴)

شاعر فقر را برادر خویش میدانند زیرا در طول زندگی دچار سختی و رنج و فقر بسیاری گشته است و طعم خوشی و بی نیازی را نچشیده است و پادشاه را در حجاب و دور از فقر بیان میداند.

نتیجه

جامعه ایران و عراق در روزگار ناصر خسرو و معری از مشکلات و گرفتاری‌های بسیاری از جمله بی‌عدالتی، اختلاف طبقاتی، نبود آزادی‌های سیاسی، عدم استقلال و وابستگی به ابرقدرت‌های استعمارگر رنج می‌برد. از اینرو، مضامین اجتماعی وطن‌پرستی، استعمارستیزی، آزادی خواهی، انتقاد از رشوه‌گیران، فقر و... از درون‌مایه‌های مشترک دو شاعر به شمار می‌آید. هر دو شاعر، ناصر خسرو و معری، رسالت شعر را پرداختن به مسائل اجتماعی قرار داده‌اند تا از این رهگذر، در راه آبادانی و اصلاح سرزمین و ملت خود، گامی هرچند کوتاه بردارند. هر دو شاعر در خیل عظیم گرفتاری‌ها، در کنار توده مردم ایستادند، از حقوق اکثریت مردم دفاع نمودند، و با روشنگری و انتقاد از وضعیت نابسامان اجتماعی حاکم بر جامعه، ستمدیدگان و محرومان را به دفاع از حقوق غصب‌شده و آزادی از دست رفته ترغیب نمودند.

منابع و مأخذ

ابن خلکان، شمس الدین ابو العباس، بی‌تا، وفیات الأعیان فی أبناء الزمان، تحقیق د. احسان عباس، بیروت، دار الثقافة.

امین مقدسی، ابوالحسن، ادبیات تطبیقی با تکیه بر مقارنه ملک الشعرای بهار و امیر الشعراء احمد شوقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۶ ش.

جمشیدیان، همایون؛ نوروزپور، لیلا، ۱۳۹۰، نوآوری‌های ناصر خسرو در سنت قصیده سرایی فارسی، مجله تاریخ ادبیات، شماره ۶۶/۳.

حکیمی، محمد، ۱۳۸۳، در مدرسه ناصر خسرو، تهران، شرکت انتشارات قلم، چاپ اول، چاپ پزمان.

خسروی، زهرا، بررسی مقایسه‌ای تحولات شعر معاصر عربی از عصر نهضت به بعد و تحولات شعر معاصر فارسی از عصر مشروطیت به بعد، مطالعات ادبیات تطبیقی، شماره ۷ (ISC)، ۱۳۸۷ ش.

داوری، رضا، ۱۳۶۳، ناسیونالیسم و انقلاب، چاپ اول، وزارت ارشاد.

درگاهی، محمود، ۱۳۷۸، سرود بیداری، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.

دستغیب، عبد العلی، ۱۳۸۷، در آینه نقد، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

رضائی، رمضان، ۱۳۹۰، مقایسه مضامین اجتماعی در اشعار پروین اعتصامی و احمد صافی النجفی، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال پنجم، شماره ۱۶، صص ۷۵-۹۸.

زرین کوب، عبد الحسین، ۱۳۷۵، از گذشته ادبی ایران، تهران، المهدی.

ستوده، هدایت الله، ۱۳۷۸، جامعه شناسی در ادبیات فارسی، تهران، اوای نور.

السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن، ۱۹۷۹م، بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین والنحاة، بیروت، دار الفکر.

شفیعی کدکنی، محمد رضا، ۱۳۸۰ش، ادوار شعر فارسی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سخن.
صفا، احسان، ۱۳۶۸، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، فردوس.
الصفدی، صلاح الدین خلیل بن اَبیک، ۱۹۸۱، الوافی بالوفیات، تحقیق د. احسان عباس، آلمان، دار فرانزشتاینر
ویسبادن.
عبد الحکیم القاضی، محمد؛ عبد الرزاق عرفات، محمد، ۱۹۸۹م، اتحاف الفضلاء برسائل اَبی العلاء، قاهره، دار
الحدیث.
عقاد، عباس محمود، ۱۹۶۷، رجعة اَبی العلاء، بیروت، دار الکتب العربی، الطبعة الثالثة.
علاق، فاتح، ۱۳۸۸، مفهوم شعر از دیدگاه شاعران پیشگام عرب، ترجمه: سید حسن سیدی، مشهد، دانشگاه
فردوسی مشهد.
فرزاد، عبد الحسین، ۱۳۸۱، درباره نقد ادبی، چ ۴، تهران، قطره.
قبادیانی، ناصر خسرو، ناشر: دیوان، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان،
محقق، مهدی، ۱۳۴۰، پانزده قصیده ناصر خسرو، تهران، انتشارات طهوری.
المعری، اَبو العلاء، ۱۹۶۱، دیوان، بیروت، دار صادر.
نادری، مرتضی، ۱۳۸۹، دانای یمگان، چاپ اول، تهران، همشهری.
ندا، طه، ادبیات تطبیقی، ۱۳۸۰ش، ترجمه: زهرا خسروی، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
ودیعی، کاظم، ناصر خسرو در دایرة دیوان و ایمان، گزارش دی و بهمن ۱۳۸۲، شماره ۱۴۹.
ولک، رنه، ۱۳۷۳، نظریه ادبیات، ترجمه: پرویز مهاجر و ضیاء موحد محمدی، تهران، علمی و فرهنگی.
یوسفی، غلامحسین، ۱۳۷۶، چشمه روشن؛ دیدار با شاعران، تهران، علمی.

شادی، غم و باطنی‌گرایی در دیوان ناصر خسرو

ابراهیم ظاهری عبده‌وند^۱

جهانگیر صفری^۲

مقدمه

درباره ایرانیان پیش از اسلام گفته شده است که قومی شاد بوده‌اند و این مسأله را می‌توان براساس دلایل گوناگون از جمله از جشن‌های گوناگونی که در دوران باستان برگزار می‌شده است، فهمید: «شادی به معنی دل‌بستگی به خود و دیگران و حرکت به سوی افق‌های خوش فرجام و سازگاری جریان حیات با نیازهای انسانی است و بدین معنی، موهبت الهی و یکی از ویژگی‌های هویت ایرانی محسوب می‌شود» (باقری خلیلی ۱۳۸۶: ۵۳). بعد از استیلای عرب و انتشار دین اسلام و پیش از حمله مغولان، نشانی از این شادی‌گرایی در میان طبقات مختلف جامعه از جمله شاعران دیده می‌شود. شاعرانی که بازتاب‌دهنده فرهنگ و هویت یک جامعه-در دوران مذکور، بیشتر فرهنگ درباره‌ها- هستند؛ برای نمونه رودکی را شاعری شاد نامیده‌اند که نشانه‌های رفاه اجتماعی در شعرا و منعکس است (پشت دار ۱۳۸۸: ۶)؛ استاد فروزانفر درباره منوچهری فرموده است که «در تمام دیوانش یک لفظ اندوهگین و یک عبارت غمناک نیست، همه بشاش و خرمند و این یکی از مزایای شعر اوست» (فروزانفر ۱۳۵۰: ۱۳۴)؛ فرخی نیز از جمله شاعرانی است که این جنبه‌ی شاد طبعی ایرانی را در سخن خود بازتاب داده است (اسلامی ندوشن ۱۳۸۳: ۱۶۶). به طور کلی می‌توان گفت شادی یکی از ویژگی‌های فکری شعر و شاعران در سبک خراسانی است و خبری از آن غم‌گرایی که در دوره‌های بعد به خصوص زمان چیره شدن مغولان بر ایران دیده می‌شود، وجود ندارد. «شعر این دوره شعری شاد و پر نشاط است و روحیه تساهل و خوشباشی را تبلیغ می‌کند و از محیط‌های اشرافی و گردش و تفریح و باغ و بزم سخن می‌گوید. دلیل آن یکی روحیه‌ی کهن ایرانیان و دوم رفاه سیاسی و اقتصادی در زمان سامانیان و تا حدی غزنویان و سوم زندگی خود شاعران است که صله‌های گران می‌گرفتند و مرفه می‌زیستند» (شمیسا ۱۳۸۶: ۶۳).

ناصر خسرو قبادیانی (۴۸۱-۳۹۴) نیز از جمله شاعرانی است که اشعار او جز سبک خراسانی بر شمرده‌اند، سبکی که از مهمترین ویژگی‌های فکریش، همان گونه که بیان شد، شادی و نشاط است؛ اما در باره او، نظر بر این است که او شاعری تلخ کام است (اسلامی ندوشن ۱۳۸۳: ۳۱۰). در این مقاله ضمن بررسی دیدگاه ناصر خسرو در باره شادی و غم، نشان داده خواهد شد که آیا او واقعا شاعری غمگین بوده است یا نه؟ قابل ذکر است که بررسی

^۱ دانشجوی دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد (گرایش ادبیات معاصر) zaheri_1388@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد safari_706@yahoo.com

اندیشه‌های این شاعر بدون در نظر گرفتن زندگی و اندیشه‌های اسماعیلیه‌اش نمی‌تواند چندان دقیق باشد؛ به همین منظور، ابتدا اشاره‌ی به زندگی و تفکرات او از جمله باطنی‌گری می‌شود و سپس دیدگاه او درباره شادی و غم بررسی می‌گردد.

ناصرخسرو، تاپیش از اسماعیلیه شدن، شخصی درباری بوده که به شغل دیوانی می‌پرداخته است. «او پیش از آن که سفرمعروف خود را آغاز کند، به کارهای دیوانی مشغول بوده و در میان اقرآن خود شهرتی بسزا داشته و صاحب عزت و احترام بوده است» (محقق ۱۳۷۹: ۱۰). شادی و غم‌های او در این دوران از همان نوع بوده است که اکثر مردم زمان به دنبالشان بوده‌اند. همان گونه که خود ذکر می‌کند از مال و جاه دنیا خشنود می‌شده است و عمر خود را در پای نشاط و آرزوهای دنیا گذاشته بود. «ناصرخسرو مدتی از عمر خود را در عین کسب انواع فضائل در خدمت امرا و در لهو و لعب و کسب مال و جاه گذراند، اندک اندک دچار تغییر حال شد و در اندیشه‌ی درک حقایق افتاد» (صفا ۱۳۶۷: ۴۴۶)؛ اما پس از سفر و راه یافتن به دربار فاطمیان و اسماعیلیه شدنش، نگاه او نسبت به مسائل مختلف دچار تغییر می‌شود و در این دوره، از نظر او آنچه اصل و منشأ شادی‌هاست، دین، خرد و علم دینی است. در این دوران است که به انتقاد از شادی‌های از نوع میگساری و مطرب و غزل خوانی می‌پردازد: «ناصرخسرو بآنچه شاعران دیگر را مجذوب می‌کند؛ یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه‌های دلفریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیشتر به حقایق عقلی و مبانی و معتقدات دینی است» (همان: ۴۵۵)؛ البته این بدین معنا نیست که او را شاعری غمیگن نامید؛ بلکه عوامل شادی آفرین در نظر او تغییر کرده‌اند. او در پی شادی پایداری بوده است که در اثر دین و خرد دینی در انسان بوجود می‌آید.

۱- باطن‌گرایی در اندیشه ناصر خسرو

باطنی‌گرایی، از محورهای اصلی اندیشه‌های اسماعیلیان است. از نظر آنها «برای هر ظاهر، باطنی است. ظاهر مانند پوست است و باطن همچون مغز می‌باشد» (محقق ۱۳۸۲: ۳۱). ناصر خسرو که خود یکی از مبلغان اندیشه‌های فاطمیان است، تفکر باطن‌گرایی در اکثر نوشته‌هایش نمود خاصی دارد. از نظر او «امور عالم بر دو قسم است: ظاهر و باطن. امور ظاهر را محسوسات گویند و امور باطنی را معقولات» (آقانوری ۱۳۸۱: ۲۷۰). بر اساس همین اندیشه است که ناصر خسرو، شادی و غم‌ها را به دو دسته لذت‌های حسی و لذت‌های علمی تقسیم کرده است. لذت‌های حسی، ناپایدار مربوط به جسم انسان و این جهان هستند؛ یعنی جنبه ظاهر غم و شادی‌اند و لذت‌های علمی، پایدار مختص به جان انسان و جهان آخرت هستند و جنبه باطن را تشکیل می‌دهند.

۲- تعریف شادی و غم

در روانشناسی، غم و شادی به عنوان دو هیجان هستند که در اثر عوامل مختلف ارثی و محیطی در افراد بوجود می‌آیند. شادی «باوری است که فرد بر مبنای آن به چیزهای مهمی که می‌خواهد و همچنین عواطف لذت

بخش خاصی که این باور همراه است، دست می‌یابد» (ای: ۱۳۸۴: ۵۱۳). در حوزه اخلاق نیز غم و شادی را دو احساس می‌دانند که در اثر دست یافتن یا نیافتن به مطلوب در انسان بوجود می‌آید. «هنگامی که انسان مطلوبی دارد-که ممکن است مربوط به هر یک از ابعاد قبلی انسان باشد-اگر مطلوبش تحقق پیدا کرد، حالتی به او دست می‌دهد به نام «شادی» و «سرور» و هرگاه، مطلوب او تحقق نیافت و یا مطلوبی که داشت از دستش رفت، حالت دیگری به او دست خواهد داد به نام «غم» و «اندوه» (مصباح یزدی: ۱۳۷۶: ۳۴۲). از نظر ناصرخسرو، شادی جوهر عقل انسان است. او بدین گونه استدلال می‌کند که ثبات شادی بر اثر از بین رفتن جهل و حاصل شدن علم در انسان است و علم نیز فعل عقل است؛ بنابراین شادی جوهر عقل می‌باشد. «اما سرور مر جوهر عقل را گویند که جنّه المأوای جوهر اوست و دلیل بر آنک جوهر عقل شادیست، آنست که ثبات شادی بر زوال <جهل> آمده است و زوال جهل به علم است. پس پدید آمد بدین مقدمات برهانی که ثبات شادی به علمست، و علم فعل عقلست و نیز معلوم است که هیچ شادی مردم را برتر از شادی فلک نیست و فلک جز مر عقل را نیست اندر عالم، پس ظاهر شد که شادی جوهر عقل است» (ناصرخسرو: ۱۳۶۳: ۱۱۷-۱۱۶).

۳- لذّت حسی و لذّت علمی

همان طور که ذکر شد، بر اساس بینش اسماعیلیه، هر چیزی دارای ظاهر و باطنی است که باطن از اهمیت بیشتری نسبت به ظاهر برخوردار است. بر اساس همین دیدگاه، ناصرخسرو، لذّت‌ها را به دودسته: لذّت‌های حسی و جسمی و لذّت‌های علمی تقسیم می‌کند و لذّت علمی را بر لذّت جسمی ترجیح می‌دهد:

لذّت علمی چو از دانا به جان تو رسید
زان سپس ناید به چشم لذّت جسمی لذیذ

(ناصرخسرو: ۱۳۸۴: ۵۳)

ناصرخسرو، از شادی و غم‌های که در اثر عواملی مانند می‌گساری، مطربی و آوازخوانی، رقص، غزل و عشق بازی، جاه و مال دنیا بوجود می‌آیند، انتقاد کرده و آنها را لذت حسی نامیده است؛ اما لذت علمی در نظر او شادی و غم‌هایی است که در نتیجه دین، علم و خرد دینی در انسان بوجود می‌آیند.

یکی از شادی‌هایی که ناصرخسرو همواره مورد انتقاد خود قرار داده، شادی و غم‌های ناشی از می‌گساری است. او انسان‌های را که به دنبال شادی‌های حاصل از می‌نوشی و مستی هستند، دیوانه می‌نامد:

گر نه دیوانه شده ستی چون سر هشیار خویش
از بخار گندی طبل پر از هپیون کنی

گاه بی‌شادی بخندی خیره چون دیوانگان
گاه بی‌اندوه بخیره خویشتن محزون کنی (همان: ۲۵)

او، برای این که افراد را از می‌گساری و تفرج منع کند، می‌گوید این کار مختص به خران است:

تا به عصیر و سبزه شاد نباشی
خوردن و رفتن به سبزه کار حمارست (همان: ۴۸)

یکی از علل مضموم دانستن این نوع شادی، این است که ناصر خسرو زندگی انسان در این جهان را ناپایدار می داند و معتقد است شادی‌های آن دوامی ندارد؛ بنابراین باید به فرجام کار نگریست و از چیزهای سطحی مانند میگزساری دوری گزید:

خوش است ترا سحرگهان رفتن
لیکن فلکت همی بفرجامد
وز جامه به جام اگر بنجامی
فرجام نگر چه برجامی (همان: ۳۷)

آن گونه که ناصر خسرو در دیوان خود نشان می‌دهد، گروهی برای رسیدن به شادی، به دنبال ساز و آواز بوده و از دین غفلت می‌ورزیده‌اند. او بدین گونه از این افراد انتقاد می‌کند:

سوی رود و سرود آسان روی لیکنت مزدوران
سوی محراب نتوانند جنبانید به بیرم
سبک باشی به رقص اندر، چو بانگ مؤذنان آید
به زانو در پدید آیدت ناگه علت بلغم (همان: ۸۰)

یکی دیگر از عواملی که می‌توانسته انسان‌ها را شاد کند، جاه، مقام و زر و سیم است. ناصر خسرو، شادی و غمی را که در اثر جاه و مقام در انسان بوجود می‌آید، جز لذت حسی برشمرده است و از کسانی که در غم مال و جاه دنیا هستند، انتقاد کرده است؛ چرا که هنگام مرگ این ثروت‌ها هیچ سودی به حال انسان ندارد:

با لشکر و مال قوی امروز ولیکن
فردا نرووی جز تهی و مفلس و خالی
کوه از غم بی باکی و طغیان تو نالد
بیهوده تو چون در غم طوغان و ینالی
خرسند چرا شد دلت اندر بن این چاه
با جاه بلند و همت عالی؟ (همان: ۴۳)

مال و منال دیگران نمی‌تواند به انسان شادی ببخشد؛ بلکه انسان را نژند و غمگین می‌کند:

شادی و نیکوی از مال کسان چشم مدار
تا نمائی چو سگان بر در قصاب (همان: ۳۹۱)

دل انسان‌هایی که اموالی بعد از مرگ آنها نیز به جای می‌ماند، اندوهگین است؛ اما افرادی که سخنان ارزشمندی از آنها باقی می‌ماند، شاد است:

دل تو زان که سخن ماند خواهدت شادست
دل کسی که درم ماند خواهدش دژمست (همان: ۴۰۹)

ناصر خسرو در پاسخ به این پرسش که اگر زر و سیم و گل و صحرا خوب نیستند پس چگونه است که انسان به این عوامل شاد می‌شود، بدین گونه پاسخ می‌دهد که این عوامل از نفس کلی ایجاد شده‌اند و تحت تأثیر نفس کلی هستند؛ بنابراین انسان اگر می‌خواهد به شادی پایدار و در زندگی و آخرت به سعادت برسد، باید نفس کلی را بشناسد که منشأ اصلی شادی‌ها اوست:

ترا نفس کل چوبشناسی او را
نگه دارد از جهل و عصیان و نسیان
بر آن سان که رنگین گل و یاسمین را
نشانده است دهقانش بر طرف بستان
گل از نفس کل یافته است آن عنایت
که تو خوش منش گشته ای زان و شادان

زر و سیم و گوهر شد ارکان عالم
 چو پیوسته شد نفس کَلّی به ارکان(همان: ۸۵)

از نظر ناصر خسرو، جان که باطن انسان‌هاست، نسبت به تن یا سطح ظاهر انسان‌ها، از اهمیت بسیار بیشتری برخوردار است. شادی و خوشی‌های حسی، مخصوص تن انسان هستند و لذت علمی به جان انسان مربوط می‌شود. او همواره تن را نکوهش کرده است؛ چرا که تن و جسم، اندیشه دین و طاعت خداوند را ندارد و به دنبال لذت حسی است. «انسان داری روح و بدن است و اصالت از آن روح اوست، لذت‌ها هم از روح بوده، لذا لذت روحانی اصیل و لذت‌بخش دینی فرع است. آن لذتی را باید امضاء کرد که مستقیماً روح و به تبع آن بدن از آن بهره مند شود و اگر کاری، مایه‌ی لذت بدن باشد؛ ولی روح را برنجاند، درحقیقت درد است نه لذت» (جوادی آملی ۱۳۸۵: ۲۴۹).

دشمن تست تن بدکنش ای غافل
 به شب و روز مباش ایمن از این دشمن

همه شادی و طرب جوید و مهمانی
 که بیارندش از این برزن وزان برزن

گوید «از عمر و شادی چه بود خوشتر
 مکن اندیشه ز فردا، بخور و بشکن

چه کنی دنیا بی دین و خرد زیرا
 خوش نباشد نان بی زیره و آویشن

مردبی دین چوخر است ارتونه ای مردم
 چون خران بی دین شو روز و شبان می دن

(ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۳۶)

تن موجب خوار شدن انسان می‌شود و پیوسته برای اندوهگین کردن جان در تلاش است؛ بنابراین انسان نباید که غم آن را داشته باشد و لذت‌های آن را برآورد:

مرد را خوار چه دارد؟ تن خوش خوارش
 چون تو را خوار کند چون نکنی خوارش؟

هر که او انده و تیمار ترا کوشد
 تو بخیره چه خوری انده و تیمارش(همان: ۱۲۰)

ناصر خسرو از رواج شاد‌های نامشروع-لذت‌های حسی- در خراسان، در زمان حکومت سلجوقیان همواره انتقاد کرده است و شادی و غم‌هایی را که مردم آن زمان به آن می‌پرداخته‌اند، نمی‌پسندد. مردم آن دوره بیشتر به شادی‌هایی از نوع میگساری، سرود و آواز خوانی می‌پرداختند و از علم و دین که به نظر ناصر خسرو، سبب ایجاد شادی پایدار در انسان می‌شده است، کناره می‌گرفته‌اند:

بر اهل خراسان فراخ شد کار
 امروز که ابلیس میزبانست

وز مطرب و رود و نبید آنجا
 پیوسته همه روز کاروانست

وز خوب غلامان همه خراسان
 چون بتکده ی هند و چین ستانست

زی رود و سرودست گوش سلطان
 زیرا که طغان خانش میهمان است

مطرب همه افغان کند که می خور
 ای شاه که این جشن خسروانست

وان مطرب سلطان بدین سخن

در شهر نکو حال و بافلانست

وز خواری اسلام و علم مؤذن

بی نان و چو نال از غمان نوانست (همان: ۱۹۲-۱۹۱)

۴- **رابطه غم، شادی با دین، علم و خرد** در اندیشه ناصر خسرو، خرد، علم و دین از جایگاه خاصی برخوردار است. از نظر او «دانش از عقل سرچشمه می‌گیرد. تنها انسان از موهبت عقل برخوردار است و بدون آن به مرتبه‌ی حیوان تنزل می‌کند. از سوی دیگر نه تنها دین و دانش از یکدیگر جدایی ندارند؛ بلکه دین، دانش الهی است که به وسیله پیغمبران و امامان به بشر ابلاغ می‌شود. بدون این دانش، درست را از نادرست و راه‌های رستگاری دنیا و آخرت را نمی‌توان تمیز داد» (مسکوب ۱۳۷۱: ۸۸). از نظر ناصر خسرو، انسان تا زمانی که به دنبال مطامع دنیوی است، دچار غم و اندوه می‌شود؛ اما اگر دنیا را رها کرد و به دین پرداخت، دین اندوه و غصه‌ها را از او دور می‌کند:

ترا فردا ندارد سود آب روی دنیایی

اگر بر رویت ای نادان برانی آب رود زم

ترا غم کم نیاید تا به دین دنیا همی جوئی

چون دنیا را به دین دادی همان ساعت شوی کم غم

(ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۸۲)

از دیگر مسائلی که سبب غم و اندوه انسان می‌شود، اطاعت نکردن از اوامر الهی است. بی‌طاعتی مانند تخمی است که در جهان آخرت، ثمر آن اندوه و غم است:

بی طاعتی امروز چو تخمیست کز آن تخم

فردا نخوری بار مگر اندوه و تیمار (همان: ۱۶۶)

از دیگر عواملی که موجب اندوه در انسان می‌شود، آز و حرص است. «انسان اخلاقی هرگز آزمند و متوقع نیست و این خود موجب می‌گردد که ریشه بسیاری از غصه‌ها و نگرانی‌ها از میان برود. کسی که با ارزش‌های اخلاقی بیگانه است، هر روز و هر ساعت خواسته تازه‌ای می‌یابد که نرسیدن به آن، خود اندوه آفرین است» (علیزاده ۱۳۸۹: ۸۵). از نظر ناصر خسرو، رهایی از دست آز نیز موجب شادی و توانگری در انسان می‌شود. برای آزاد شدن از بندگی آز، باید به دین پناه برد:

آزاد شد از بندگی آز مرا جان

آزاد شو از آز و بزی شاد و توانگر

دین گیر که از بی دینی بنده شده ستند

پیش تو از اطراف جهان اسود و احمر

(ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۱۲۵)

از نظر ناصر خسرو آن‌چه را انسان باید از آن شاد شود و غم به دست آوردن آن را داشته باشد، چیزهای است که بقا دارند و همراه انسان در جهان آخرت باقی می‌مانند که از جمله آنها، می‌توان به اطاعت از خداوند و حکمت اشاره کرد:

نیاید با تو زین طارم برون جز طاعت و حکمت

بچر ز بهر طاعت چر بچم وز بهر حکمت چم

ز بهر آنچه کاید با تو غمگین بوی شاید
ز بهر آنچه کاید ماند خواهد چون بوی مغنم (همان: ۸۲)

ناصرخسرو بیان می‌کند فرقه‌های مختلفی، به تبلیغ مباحث دینی می‌پردازند که بسیاری از آنها برحق نیستند؛ بنابراین کسانی که غم دین دارند، تنها می‌توانند از شعر او کمک بگیرند؛ چرا که آن مباحث دینی مورد نیاز، در شعر او انعکاس یافته‌اند:

اگر ت اندوه دین است ای برادر شعر حجت خوان
که شعر زهد او از جانت این اندوه بگسارد (همان: ۲۰۴)

آنچه انسان‌های دیندار را شاد می‌کند، دانش است و دوری کردن از دنیا و خوشی‌های آن:

از پس دنیا نرود مرد دین
جز که به دانش نبود شاد کام (همان: ۳۹۱)

علم، از مواردی است که می‌تواند به انسان، شادی حقیقی ببخشد. بر اساس دیدگاه ناصرخسرو، علم کیمیای شادی‌هاست و در هر دلی که وارد شود، اندوه را پاک می‌کند:

علمست کیمیای همه شادی
ایدون همی کند خردم تلقین

با نور ماه شب نبود تاری
با علم حق دل نبود غمگین (همان: ۸۹)

البته علم مورد نظراو، علم دینی است که می‌تواند زندگی انسان را در این جهان و جهان آخرت فرخ و میمون کند:

زندگی و شادی اندر علم دین است ای پسر
خویشتن را گر نه مستی مست و مجنون چون کنی

گر به شارستان علم اندر بگیری خانه ای
روز خویش امروز و فردا فرخ و میمون کنی (همان: ۲۶)

از دیدگاه ناصرخسرو، شادی را که از سر نادانی باشد، نمی‌توان شادی شمرد:

چو خر بی علم شادانند هر یک
ستور است آن که نادان باشد و شاد (همان: ۶۷)

آنچه موجب شادی انسان‌های دانا نیز می‌شود، سخن نیک و خوب است. تنها نادانان هستند که از قول و غزل شاد می‌شوند:

دانا به سخنی خوش و خوب شود شاد
نادان به سرود و غل و مطرب و قوال

آن را که به بیهوده سخن شاد شود جانش
بفروش به یک دسته خس تره به بقال (همان: ۲۵۵)

از نظر ناصرخسرو، علم و طاعت از سیم و زر برتر است؛ بنابراین افرادی که زر و سیم ندارند؛ اما در جاده‌ی علم و اطاعت از خدای گام بر می‌دارند، نباید غمگین باشند:

دژم مباش ز کمی ی در به دنیا در
اگر به طاعت و علمت به دین درون قدم است (همان: ۴۰۹)

خردورزی یکی دیگر از امور شادی‌آفرین در اندیشه ناصرخسرو است. انسان‌های که از خرد دوری سازند، همیشه در رنج و اندوه هستند. «خردورزی که یکی از لذت بخش‌ترین شیوه‌های تغذیه روح است، [...] موجب شادی و رضایت می‌شود. یادگیری یا به کار انداختن فکر، سبب اعتماد به نفس و رشد و پیشرفت و در نتیجه، باعث

خرسندی از زندگی و شادی فراوان می‌شود. این شادی که بر اثر خرد حاصل می‌شود، سبب به وجود آمدن ارزش‌هایی چون رستگاری، شهامت، ایمان، امید، عدالت، عشق، شور و زندگی، احترام به تمامی موجودات و علاقه برای خدمت به قید و شرط به دیگران است (مشایخی ۱۳۸۸: ۲۱۸):

چون با خرد ای بی خرد نسازی
جز رنج نبینی و سوکواری (دیوان ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۳۰)
خرد از نیکی کردن شاد و از بدی‌ها غمگین می‌شود:

خرد دوست جان سخن گوی تست
که از نیک شاد است و از بد دژم (همان: ۶۲)
یکی دیگر از عوامل شادی آفرین در انسان، عدالت است و علت آن را ناصر خسرو در این می‌داند که عدالت مراد و خواست عقل و خرد می‌باشد:

عدلست مراد عقل وزان هر کس
دلشاد شود چو گوئی ای عادل (همان: ۲۷۰)

۵- ناصر خسرو غمگین یا شاد

ناصر خسرو، آن گونه که در اشعارش نشان می‌دهد تا پیش از دوران بیداری و سفر، شادی و غم او از نوع لذت‌های حسی بوده است (همان: ۱۹۲)؛ اما پس از سفر و هنگامی که به درگاه خلفای فاطمی می‌رسد، با تغییر نگرش و دیدی که برای او حاصل می‌شود، به دنبال لذت‌های ناشی از علم و خرد دینی می‌رود. او، در اشعارش، از لذت‌های حسی که از عواملی مانند می و مطرب و مقام ناشی می‌شود، انتقاد کرده است؛ البته این بدان معنا نیست که او انسانی غم‌دوست و غم‌پرست بوده؛ بلکه می‌توان گفت او به دنبال شادی و آن هم شادی پایدار بوده است؛ شادی‌های که در نتیجه عواملی مانند علم، خرد دینی و اطاعت خداوند در انسان بوجود می‌آید.

این که ناصر خسرو بیان می‌کند اهل خنده نیست و با کسانی که می‌خندند و می‌خنداند، کاری ندارد، منظور کناره‌جستن از لذت‌های جسمی است و افرادی که به این لذت‌ها می‌پردازند نه نفی شادی به صورت مطلق:

با گروهی که بخندند و بخنداند
چه کنم چون نه بخندم و نه بخندانم

از غم آن که دی از بهر چه خندیدم
خود من امروز بدل خسته و گریانم (همان: ۱۹۶)

او کناره‌گیری خود را از عوامل شادی آفرین نامشروعی که در جامعه آن روز شیوع داشت، بیان می‌دارد، از غزل‌های که در مجالس طرب خواننده می‌شد و از افرادی که در این مجالس به آوازخوانی و می‌گساری می‌پرداختند. در شعر زیر، به این گونه افراد و لذت‌ها به صراحت اشاره کرده است:

ای غزل‌گوی و لهُو جوی، زمن دور که من
نه ز اهل غزل و رود و فسوس و لهُوم

چو تو از دنیا گویی و من از دین خدای
تو نه ای آن من و نیز نه من آن توم (همان: ۴۳۰)

ناصر خسرو هنگام عبور از رود فرات و رفتن به دربار فاطمیان را دوران کناره‌گیری از لذت‌های حسی بیان کرده است:

من ز لذت‌ها بشستم دست خویش راست چون بگذشتم از آب فرات (همان: ۳۲۵)

در این دوران بیداری است که دیگر میلی به مطرب و طنابوری ندارد:

من رانده بهم چو پیش گه باشد طنابوری و پای کوب و بر بط زن (همان: ۳۲۸)

پس از اسماعیلیه شدن، دین، طاعت خداوند و اولیای امر او، علم و خرد دینی از جمله عواملی هستند که ناصر خسرو را در این دنیا شاد می‌کنند؛ چرا که این امور پایدارند و نتیجه آنها در جهان آخرت همراه انسان است. علت پایداری شادی حاصل از این امور، در این است که این عوامل مربوط به باطن هستند و «عالم باطن ثابت است... [هیچ ظاهری نیست الا این که پایداری او به باطن اوست؛ از آسمان و زمین و آن چه اندر این میان است]» (ناصر خسرو ۱۳۴۸: ۶۲). در ابیات زیر به نمونه‌های از این عوامل شادی آفرین اشاره شده است:

دین:

شاد من از دین هدی گشته ام پس که تواند که کند غمگینم (همان: ۳۰۴)

علم و حکمت:

زیرا که بس است علو و حکمت امروز ندیم و غمگسارم (همان: ۴۱۸)

شکر گزاری از حق:

ای بارخدای کردگارم من فضل ترا سپاس دارم

زیرا که به روزگار پیری جز شکر تو نیست غمگسارم (همان: ۱۷۰)

قناعت و بسنده کردن به داشته‌های خود:

در کار خویش عاجز و درمانده نیستم فضل مرا بجمله مقررند خاص و عام

لیکن به گرسنگی صبر خوشتر است چون یافتن از دست فرومایگان طعام (همان: ۵۷)

غم‌های ناصر خسرو، ناشی از عشق به معشوق و وصال و هجران نیست؛ چرا که ناصر خسرو این نوع از غم و شادی‌ها را ناشی از هوا و هوس می‌داند و هوا و هوس‌های نفس بر او چیره نیستند:

خیره نکرده ست دلم را چنین نه غم هجران و نه شوق وصال

عشق محالست نباشد هگزرز خاطر پر نور محلّ محال

نظم نگیرد به دلم در غزل راه نگیرد به دلم بر غزال

از چو منی صید نیابد هوا زشت بود شیر شکار شگال (همان: ۳۴۷)

یکی از عواملی که روح شاعر را اندوهگین کرده، بدعت‌های است که توسط فرقه‌های مختلف در امر دین بوجود آمده است. گروهی شراب جوشیده را حلال کرده‌اند؛ برخی بازی با کودکان و شطرنج را مباح شمرده؛ عده‌ای نیز لواط را مجاز شمرده‌اند:

اگر این دین خدایست و حق اینست و صواب
زین قبل ماند به یمگان در حجت پنهان

نیست اندر همه عالم نه محال و نه مجاز
دل برآکنده ز اندوه و غم و تن به گداز
(همان: ۱۱۳)

همراهی نکردن ناصر خسرو با کسانی که به دنبال میگزاری و دیگر لذت‌های جسمی هستند؛ سبب شده است
تا این افراد او را خوار و اندوهگین کنند:

تنها و ضعیف و خوار زارم
می می نخورم نژند و خوارم (همان: ۱۷۱)
می و میگزاری نمی‌تواند ناصر خسرو را شاد کند؛ زیرا او از ریختن شدن به ناحق خون حسین اندوهگین است:
شاد چگونه کنند خون رزانم (همان: ۲۱۰)

دانی که چگونه من به یمگان
می خواره عزیز و شاد و من زانک
من که ز خون حسین پر غم و دردم

۶- غم و شادی در دنیا و آخرت

به نظر ناصر خسرو، انسان نمی‌تواند در این جهان، به شادی برسد، این جهان معدن تاریکی، رنج و غم است.
جهان آخرت معدن نور و راحتی و آسایش است و انسان تنها در آن جهان است که می‌تواند به شادی واقعی و
پایدار برسد:

آتشت و خاک تیره لنگر است
جای آسانی و شادی دیگر است (همان: ۳۴)
نور و شادی و بهی نیست در این معدن
که چو باغیست پر از لاله و سوسن (همان: ۳۶)
ناصر خسرو، منشأ و اصل شادی را متعلق به جهان آخرت می‌داند و آنچه انسان را در این جهان شاد می‌کند، از
اثرهای آن عالم می‌داند و از نظر او، چنان چه جهان دیگری نبود، در این جهان نیز شادی و نور نبود:

این یکی کشتی است که آن را بادبان
جای رنج و اندوه است این ای پسر
این جهان معدن رنج و غم و تاریکی است
معدن نور بر بالای این گنبد پیروزه ست

تمام و مهیا و بی عیب و نقصان
در این تنگ زندان تو شاد و خندان
شکر کی شدی هرگز و عنبر و بان؟ (همان: ۸۵-۸۴)

جهانیست آن پاک و پر نور و راحت
اثرهای آن عالمست این کزوئی
اگر نیستی آن جهان، خاک تیره

ناصر خسرو در تشبیهات نیز جهان دیگر را به شادمانی و این جهان را به سوکواری تشبیه کرده است:

سوی دانای دین وین سوکواری (همان: ۲۷۳) ازیراک از قیاس آن شادمانیست

انسان در جهان دیگر در صورتی می‌تواند بی غم باشد که امروز و در این جهان اندیشه فردای خود را داشته
باشد:

از غم فردا هم امروز ای پسر بی غم شود
هر که در امروز روز اندیشه از فردا کند(همان:۳۹۰)
ناصر خسرو از افرادی که به دنبال خوشی در این جهان هستند، انتقاد می‌کند:
ای طلبکار طرب ها مر طرب را غم را وار
چند جوئی در سرای رنج و تیمار و لعب(همان:۹۵)
چرا که خوشی‌های این جهان از نوع لذت‌های حسی است و از نظر خردمند، خوشی‌های آن از زهر نیز تلخ تر
و گزنده تر است:

خوش است جهان از ره چشیدن
چون شکر و چون شیر و مغز بادام
لیکن سوی مرد خرد خوشیهاش
زهر است همه چون فرو شد از کام(همان:۶۸)
و یکی از راه‌های دوری از رنج و غم و رسیدن به شادی کناره‌گیری از این جهان و نعمت‌های آن است:
شاخ شجر دهر غم و مشغله بار ست
زیرا که بر این شاخ غم و مشغله بارست
آن که او چو من از مشغله و رنج حذر کرد
با شاخ جهان بیهده شورید نیارست(همان:۸۶)
چرا که شادی‌هایی این جهان با غم و درنوش آن نیش نهان است:

ور زی تو جهان به طاعت آید
زنهار بدان مباش مغرور
زیرا که به زیر نوش و خزش
نیش است نهان و زهر مستور(همان:۳۲۰)
انسان نباید که از بدهای دنیا، غمگین و نه از نیکی‌های آن شاد شود؛ چرا که هر دوی آنها گذرنده هستند و
بقای ندارند:

کرانه کن از کار دنیا که دنیا
یکی ژرف دریاست بس بی کرانه
گمان کسی را وفا ناید ازوی
حکیمان بسی کرده اند این گمانه
چو نیک و بدش نیست باقی چه باشی
به نیک و بدش غمگن و شادمانه؟(همان:۴۲)

قابل ذکر است که یکی از دلایلی که می‌توانسته روحیه ناصر خسرو را تحت تأثیر خود قرار دهد و این جهان را
سرای رنج و اندوه به نامد، می‌توان گفت که مسائل سیاسی اجتماعی دوران اوست. «هیجان‌ها تا اندازه‌ای
واکنش‌های زیستی به رویدادهای مهم زندگی هستند. هیجان‌ها وظیفه‌ی کنار آمدن را بر عهده دارند، به طوری
به ما کمک می‌کنند، با شرایط مهم زندگی به خوبی سازگار شویم» (ریو، ۱۳۸۱: ۴۰۳). ناصر خسرو همواره از
سلجوقیان، عباسیان و عامه مردم انتقاد کرده است: «ناصر خسرو، اقشار مختلف جامعه را به دقت نگریسته و می-
توان گفت که هیچ یک از این اقشار از تیغ او رهایی ندارند» (غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۵۱). در پی این انتقادات نیز این
حکومت‌ها بر او سخت گرفته‌اند و او مجبور بوده است که بیشتر زندگی خود را در رنج و سختی و به صورت
تبعید و مخفیانه بگذراند؛ بنابراین در چنین شرایطی اگر جهان را سرای غم به نامد، چندان به بیراهه نرفته است.
«آزاری که از ابناء زمان به بهانه‌ی اعتقادات مذهبی با این مرد فاضل و حقیقت جوی رسید و سفاکت‌های فقها و

آزارها و نامردمی‌های امرا و رجال معتصب و غوغای عام و نفی بلد و تنهایی و غربت و دوری از یار و دیار، چنان در روح آزاده‌ی وی اثر کرد که کمتر قصیده‌یی و اثری ازوست که در تنهایی یمگان ساخته باشد و اثری از این تألمات روحی در آن آشکار نباشد» (صفا ۱۳۶۷: ۴۵۲-۴۵۱).

یکی دیگر از دلایلی که ناصر خسرو این جهان را، جای غم و اندوه می‌داند، این است که در نظر او، این جهان، زندان انسان‌ها است؛ بنابراین شادی جستن در این زندان و بند، کاری بیهوده است و نتیجه کار بیهوده، رنج و اندوه است:

این بند نبینی که بر تو بستند؟
خواهی که تماشا کنی به نزهت
جز کاندوه و غم ندروی و حسرت
در بند همی چون کنی سواری؟
برخیره در این چاه تنگ وتاری
هر گاه که تخم محال کاری
(دیوان ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۳۰)

جهان زندان است پس به شادی پرداختن در آن، آن هم از نوع رقص و پای کوبی، از دیوانگی است. او همواره انسان‌های طرب‌جوی در این زندان دنیا را مورد خطاب قرار داده است که چگونه در حالی که در بند هستند، به شادی می‌پردازند:

شاد کی باشد در این زندان تاری هوشمند
آن که گوید هاپیهوی و پای کوبد هر زمان
یاد چون آید سرود آن را که تن داردش تب
آن بحق دیوانگی باشد مخوان آن را طرب (همان: ۹۶)

بنگر بدین بند بسته در چیست
در بند بود مستمند، بندی
در بند چرا بسته گشت پنهان
تو شاد چرائی و به بند خندان (همان: ۱۵۶)
از دیگر دلایلی که ناصر خسرو جهان را سرای رنج می‌داند، این است که جهان بی‌وفاست و همواره عمر انسان‌ها را می‌خورد؛ بنابراین انسان‌ها نیز نباید غم آن را داشته باشند:

ای پسر گیتی زنی رعناست بس غرچه فریب
تو ز شادی خند خند و نیستی آگاه ازان
فتنه سازد خویشتن را چون بدست آرد عزب
او همی بر تو بخندد روز و شب در زیر لب
چون خوری اندوه گیتی که فرو خواهدت خورد
چون کنی برخیره او را کز تو بگریزد طلب (همان: ۹۵)
بازخواست در جهان آخرت از دیگر دلایلی ست که انسان را وادار به دوری از می و تفرج می‌کند:

کسی را که فردا بگریند زارش
چگونه کند شادمانش لاله زارش؟ (همان: ۳۳۶)
از نظر ناصر خسرو چیزی دارای ارزش است و می‌توان به آن خشنود گشت که باقی و جاودانه باشد و هر آن‌چه را فانی است، قابل دل بستن نمی‌داند؛ از جمله این امور فانی می‌توان به خوشی‌های این جهان اشاره کرد:

صعبت تر عیب جهان سوی خرد چیست؟ فنانش
پیش عیبش سلیمست بلاها و عناش
گر چه بسیار دهد شاد نباید شدن
به عطاهاش که جز عاریتی نیست عطاش (همان: ۲۷۵)

۷- غم و شادی در دوران پیری

یکی از مسائلی که در انسان‌ها ایجاد حزن و اندوه می‌کند، پیری است. ناصر خسرو جوانی را گذرنده می‌داند و معتقد است که انسان نباید از پیر شدن غمگین باشد؛ چرا که اگر انسان از تن پیر شده است، می‌تواند با دانش جان خود را جوان و بانشاط کند:

جوانی یکی کاروانست پورا
مدار انده از رفتن کاروانی
نشان جوانی بشد زان مخور غم
جوان از ره دانش اکنون به جانی
اگر شادمان و قوی بودی از تن
به جانت آمد آن قوت و شادمانی (همان: ۲۰۵)
افراد از این که طراوت دوران جوانی را از دست می‌دهد، نباید غمگین شود؛ چرا که این نشان می‌دهد این طراوت، جوهر انسان نبوده و عرضی و فناپذیر بوده است:

گر جوهریت بودی بر روی خوب صورت
آن نیکوی نگشتی هرگز بدل به زشتی
واکنون که عاریت بود آن نیکوی ببرند
از دل برون کن ای تن این اندوه و درشتی (همان: ۳۶۵)

۸- غم و جبرگرایبی

ناصر خسرو از جمله شاعرانی است که انسان را صاحب اختیار می‌داند و غمگین بودن انسان را از نتیجه کارهایش، یکی از دلیل‌های صاحب اختیار بودنش بر می‌شمرد. او بر جبرگرایان خرده می‌گیرد که اگر انسان در انجام کارهایش از خود اختیاری ندارد و تحت تأثیر جبر است؛ بنابراین نباید که در انجام کارها غمگین باشد یا این که مورد مدح و ذم قرار گیرد:

اگر کار بوده ست و رفته قلم
چرا خورد باید به بیهوده غم
وگرناید از تو نه نیک و نه بد
روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
غقوبت محالست اگر بت پرست
به فرمان ایزد پرستد صنم (همان: ۶۲)

۹- غم، شادی و حیوانات

ناصر خسرو، غم و شادی را مختص به انسان می‌داند و حیوانات را از این نعمت الهی در این دنیا، بی نصیب می‌داند، هر چند که آنها بیش از انسان‌ها از این دنیا بهره می‌برند:

نیابد آن خوشی حیوان که مردم یابد از دنیا
و گر چه زو فزون از ما تواند خورد حیوانش
ندارد شادمانش روی خوب و خزوسقلاطون
نبخشد بوی خوش هرگز عبیر و عنبر و بانس
بیابانست اگر باغست یکانست سوی او
نه شاد و خوش کند اینش نه مستوحش کند آنش (همان: ۲۳۲)

از نظر او، علت این که جانوران شاد نیستند و نمی توانند مانند انسان از زندگی در دنیا لذت ببرند، در نداشتن خرد است. حیوانات خرد ندارند؛ بنابراین شادی و غم نیز برای آنها مطرح نیست. «از جمله‌ی حیوانات جز مردم را که مر او را نفس عاقل است - خنده نیست، و حکماء فلسفه یک حدّ مردم را زنده خندنده نهاده اند و خنده اظهار شادی است» و اختصاص مردم بخنده گواهی راست گوی است بدانکه غایت شادی عقل راست» (ناصر خسرو ۱۳۶۳: ۱۱۷):

چون نیست خرد میان ایشان درویش نه این نه آن توانگر
این میر و عزیز نیست برگاه وان خوار ذلیل نیست بر در
شادی و توانگری خرد راست هر دو عرضند و عقل جوهر (دیوان ناصر خسرو ۱۳۸۴: ۹۳)

۱۰- غم، شادی و مرگ

اندیشیدن به مرگ، از مفاهیمی دردآور و جان‌کاهی است که در آثار اکثر صاحبان تفکر نمود دارد و برای تسکین درد آن نیز راه‌هایی را بیان کرده‌اند. از نظر ناصر خسرو انسان نباید از مرگ غمگین شود؛ دلیل او این است که جهان دیگر نسبت به این دنیا بهتر می‌باشد. او به زندگی انسان در شکم مادر و این جهان استناد می‌کند و بیان می‌کند انسان پس از تولد از زهدان است که از بهتر بودن دنیا آگاه می‌شود؛ بنابراین انسان پس از مرگ است که به خوش‌تر بودن آن جهان نیز پی می‌برد:

ناچار از اینجاست برد آن که بیاورد این نیست سرای تو که این راه گذر است
بنگر که به چشمت شکم مادر ای پورا امروز در این عالم چون ناخوش و خوارست
اینجا نمائی چو در آنجا نمائی تقدیر قیاسیت بدینجای به کارست
گر نیست بغم جان تو بر رفتن از آنجا از رفتن این جای چرا دلت فگارست (همان: ۸۷-۸۶)
همچنین او بیان می‌کند که جسم، زندان جان است پس اگر جان از زندان جسد رهایی یافت و به آسمان و جایگاه اصلی خود بازگشت نباید ناراحت و افسرده شد:

هیچ مندیش اگر زکالبد تو خاک به خاکی شود هوا به هوایی
بند تو است این جسد چرا خوری اندوه گرت ببايد ز تنگ و بند رهائی (همان: ۹۳)
یکی از دلایلی که ناصر خسرو برای کناره‌گیری از لذت‌های حسی بیان می‌کند نیز این است که مرگ سبب نابودی این خوشی‌ها می‌شود پس باید از این شادی و خوشی‌ها دست کشید و به فکر سرای دیگر بود:

اگردانی که فردا بر تو خویش واهل و پیوندت بگریند زار چندینی بدین خوشی چرا خندی
باید بی گمان رفتنت از اینجاسوی آن معدن که آنجا بدروی بی شک هر آنچه اینجا پراکندی (همان: ۳۳۴)

نتیجه‌گیری

ناصرخسرو، براساس بینش باطنی‌گری، شادی و غم‌های انسان را دو دسته کرده است: شادی‌های که مربوط به جسم انسان هستند؛ مانند رقص و سماع، می‌گساری، جاه و مقام‌های دنیوی. دیگر شادی‌هایی و غم‌هایی که مختص به جان انسان هستند؛ مانند شادی و غم‌هایی که در نتیجه دین، خرد و علم دینی در انسان بوجود می‌آیند.

از نظر ناصرخسرو، انسان در این جهان نمی‌تواند به شادی برسد؛ چرا که شادی‌های این جهان ناپایدارند و این جهان معدن تاریکی و غم و حسرت‌هاست. در جهان آخرت است که انسان به شادی می‌رسد. ناصرخسرو، آنچه را در این جهان موجب شادی انسان می‌شود، از اثرهای آن جهان می‌داند.

ناصرخسرو تا پیش اسماعیلیه شدن، به دنبال شادی‌های بوده است که در نتیجه می‌گساری و رقص بوجود می‌آمد و غم مال و جاه دنیوی را داشت؛ یعنی به دنبال لذت‌های حسی و جسمی بود. بعد از متحول شدن اندیشه‌اش، به انتقاد از لذت‌های جسمی پرداخت و آنچه او را در این دوران شاد می‌کرده است، عبارت بود از دین‌داری، خرد ورزی و علم اندوزی. در دیوان او هم نشان رنج و غم دیده می‌شود و هم شادی. غم‌های او از مردم و حاکمان روزگار به خصوص سلجوقیان و عباسیان است که نسبت به مسائل دینی بی‌اعتنا هستند و به رقص و می‌گساری می‌پردازند. شادی او نیز در اثر این است که به دین گرویده است و در امور دینی با خرد و علم به تعقل می‌پردازد.

ناصرخسرو علت این که تنها انسان است که احساس شادی و غم دارد و حیوانات از این نعمت الهی محرومند، در این می‌داند که انسان صاحب خرد است. حیوانات خرد ندارند؛ بنابراین شادی و غم برای آنها مفهومی نمی‌تواند داشته باشد.

از جمله عواملی که انسان را در این جهان می‌تواند در غم و اندوه ببرد، مرگ و دوران پیری است. ناصرخسرو برای تسکین این درد و اندوه، این گونه بیان می‌کند که انسان با دانش اندوزی می‌تواند جان خود را جوان نگه دارد و تصویری که از جهان دیگر نشان می‌دهد، تصویرسرای پر از نور و شادمانی است که دیگر جایی برای ترس از مرگ باقی نمی‌ماند.

منابع

- ۱- آقانوری، علی. ۱۳۸۱. اسماعیلیه و باطنی‌گری. اسماعیلیه. قم: نشر مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۲- ای، فرانکن رابرت. ۱۳۸۴. انگیزش و هیجان. ترجمه حسن شمس و دیگران. تهران: نشر نی.
- ۳- باقری خلیلی، علی اکبر. ۱۳۸۶. «شادی در فرهنگ و ادب ایرانی». مطالعات ملی. ۸(۲)(۳۰).
- ۴- پشت دار، علی محمد، عباسپور، محمد رضا. ۱۳۸۸. «شادزیستی و شادکامی در شعر رودکی». پژوهشنامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، شماره دوازدهم.

- ۵- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۵. مبادی اخلاق در قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
- ۶- ریو، جان مارشال. ۱۳۸۱. انگیزش و هیجان. ترجمه یحیی سید محمد. تهران: نشر ویرایش.
- ۷- شمسیا، سیروس. ۱۳۸۶. سبک شناسی شعر. تهران: نشر میترا.
- ۸- صفا، ذبیح الله. ۱۳۶۷. تاریخ ادبیات در ایران. جلد دوم. تهران: انتشارات فردوسی.
- ۹- علیزاده، مهدی و همکاران. ۱۳۸۹. اخلاق اسلامی/مبانی و مفاهیم. قم: دفتر نشر معارف.
- ۱۰- غلامرضایی، محمد. ۱۳۸۷. سی قصیده‌ی ناصر خسرو. تهران: جامی.
- ۱۱- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۵۰. فرهنگ سخن و سخنوران. تهران: خوارزمی.
- ۱۲- محقق، مهدی. ۱۳۷۹. شرح سی قصیده از ناصر خسرو. تهران: انتشارات توس.
- ۱۳- _____، _____ ۱۳۸۲. اسماعیلیه. تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۴- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۱. چند گفتار در فرهنگ ایران. تهران: انتشارات چشم و چراغ.
- ۱۵- مشایخی، منصوره. ۱۳۸۸. «ارتباط خرد و شادی در شاهنامه فردوسی و مطابقت آن با شعر چند شاعر فارسی و عربی زبان». مطالعات ادبیات تطبیقی. شماره ۳(۱۱)،
- ۱۶- مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۷۶. اخلاق در قرآن. تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
- ۱۷- ناصر خسرو. ۱۳۸۴. دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۸- _____ ۱۳۶۳. جامع الحکمتین. به اهتمام محمد معین و هنری کرین. تهران: کتابخانه ی طهوری.
- ۱۹- _____ ۱۳۴۸. وجه دین. تهران: کتابخانه ی طهوری.
- ۲۰- ندوشن، اسلامی. ۱۳۸۳. از رودکی تا بهار. تهران: نغمه ی زندگی.

تقابل ناصر خسرو با شاعران سبک خراسانی (براساس نظریه " بدخوانی خلاقانه " هرولد بلوم) عبدالرضا مدرس زاده^۱

۱- پیش درآمد

حکیم ابومعین ناصر خسرو قبادیانی بلخی (۳۹۴-۴۸۱) شاعر نامدار ادب فارسی که معمولاً او را با اشعار حکمی و فلسفی و آیینی می شناسند، گونه ای استثناء در تاریخ ادب فارسی به شمار می رود که با پاره ای مشخصات برجسته و کم نظیر به همان اندازه که توجه بسیاری از اهل ادب و تاریخ و فرهنگ این سرزمین را به خود جلب کرده است، مایه روی گردانی برخی دیگر از این گونه شعر و شخصیت شده است.

ناصر خسرو با دو رویه متفاوت از زندگی شخصی و اجتماعی که مقطع چهل سالگی آنها را از هم متفاوت می کند با هدف بیان اندیشه های تازه و البته با کوشش بسیار توانسته است به زعم خود کمترین نشانه ای از آن سالهای اقامت طرب انگیز در دربار را برجای نگذارد - هرچند که با معیارهای سبک شناسی می توان پاره ای اعترافات و نشانی های ناخودآگاه شاعر را از دوران عشرت جویی در دربار نشان داد - و در این راه تصویری تازه از خود را به یادگار گذارد.

اصرار شاعر در متفاوت نشان دادن مقطع دوم زندگی اش، باعث شده است ناصر خسرو - برخلاف کسانی مانند سنایی که دو کارنامه متفاوت از شعر و شاعری را صادقانه پیش روی خواننده نهاده اند - به گونه ای اصرار داشته باشد که اصلاً گذشته ای وجود ندارد و هر چه هست پس از این رؤیای بیدار کننده رخ داده است.

راست این است که درآمدن ناصر به جرگه پیروان آیین شیعه اسماعیلی گونه ای تعصب و سخت کوشی را در نهاد او نشانده است که هم شاعر را در مواردی تندزبان و پرخاش جوی ساخته است و هم او را از اندیشه کردن درباره دیگر فرقه ها و نحله ها بازداشته است.

اطمینان یقین آلود او به درستی این مسیر کلامی و مذهبی تا آنجاست که نه تنها اصحاب مذاهب دیگر را به زبان طعن و تخطئه از خود می راند بلکه شاعران دیگر روزگار خود را هم «مشتی شعرفروشان خراسان»^(۱) می داند که با وجود «زهد عمار و بوذر»^(۲) مدح محمود غزنوی، می کنند.

همه کوشش ناصر خسرو در کارنامه شعری اش جدا از طرح مسایل فلسفی و کلامی و آیینی مبتنی بر اصول مذهب اسماعیلیه آن است که نشان دهد «مر این قیمتی در در لفظ دری» را «در پای خوکان»^(۳) نمی ریزد.

در مقاله حاضر کوشش می کنیم نخست نظریه اضطراب تأثیر هرولد بلوم را معرفی و تبیین کنیم و سپس کارکردهای هنری ناصر را در چارچوب این نظریه مورد بررسی قرار دهیم.

^۱ دانشیار زبان و ادبیات فارسی واحد کاشان دانشگاه آزاد اسلامی ایران - کاشان

۲- مسأله تحقیق

در بررسی شعر ناصر خسرو به این نکته پی می بریم که او از شاعران درباری آزرده است و مدام آنها را به سبب روی کرد شعر فروشی شان سرزنش می کند اما از سوی دیگر خود او ناچار است برای تبلیغ باور کلامی و مذهبی اش در میان مردم از همین شعر رایج (سبک خراسانی) یاری بگیرد.

درنگ بیشتر در شعر ناصر نشان می دهد که او ضمن مرور کردن دیوان های شعر شاعران سبک خراسانی که در دوران اقامت در دربار آنها را در دسترس داشته است و یا از خود شاعر درباری اصل شعر را می شنیده است، کوشش کرده است شباهت شعر خود و آن ها را - که از نظر سبکی و زبانی در گستره سبک خراسانی جای می گیرد- نه تنها به پایین ترین سطح برساند بلکه کارهایی کند که نقطه مقابل کارکرد هنری آن شاعران درباری است.

مسأله مورد بحث این مقاله آن است که مصداق های این متفاوت ساختن فضای شعر مذهبی از شعر درباری در یک مقطع تاریخی خاص چیست؟

۳- بحث

۳-۱- زندگی نامه ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو قبادیانی بلخی در سال ۳۹۴ هجری در قبادیان بلخ زاده شده است. از آنجا که در دوره جوانی به دربار راه یافته است، باید پیش از آن علوم و دانش های متداول عصر خویش را فرا گرفته باشد و در زمینه دبیری و نویسندگی - که دربارها به کسانی مانند ناصر به همین اعتبار نیاز داشتند - دارای خط و فاصله کافی بوده باشد.

اما از حسن اتفاق فضای سراسر طرب و شادی و تملق و چاپلوسی دربار به مذاق ناصر خوش نمی آید و شاعر در مقطع چهل سالگی به واسطه «خوابی که او را از خواب چهل ساله بیدار می کند» دربار را ترک می کند. (ناصر خسرو، ۲: ۱۳۶۷)

نفرت او از این گذشت عمر چهل ساله در غفلت و بی خبری و خوش باشی تا آنجاست که شاعر حاضر نمی شود تا پایان عمر از آن یاد کند و یا خاطراتی از آن را - حتی برای عبرت گرفتن خواننده ای که خود شاعر سخت دلسوز اوست - مطرح کند.

از طرف دیگر شاعر که نمی توانسته است این هنر شگرف خویش را کنار بگذارد، نمی خواهد در دوره جدید شاعری هم در مسیری قرار بگیرد که باید با عنصری ها و فرخی ها آن را رهسپار شود. از این رو با تغییر دادن موضوع و مضمون شعر خویش از یک سو و نیز با تصرف کردن در ساختار شعر سنتی خراسانی به کارکردهایی

تازه دست پیدا می کند که هر بیت از اشعار او بازتاب دهنده صدای خود شاعر است که با هیچ کس دیگر از سر شباهت و همسانی اشتباه گرفته نمی شود.

ناصر خسرو دهه های پایانی زندگی خویش را در غربت و تنهایی در دره یمگان سپری کرد و سرانجام در سال ۴۸۱ در تنهایی و غربت در همان جا درگذشت و به خاک سپرده شد.

۳-۲- ناصر خسرو و سبک خراسانی

روشن است که حضور شاعری در یک دوره سبکی بی اراده و اختیار او رقم خورده است، اما این که آن شاعر در گستره یک سبک دوره بتواند چه نقش و جایگاهی را برای خود تعریف کند به میزان درایت هنری و بلاغت زبانی او وابسته است.

شعر سبک دوره خراسانی که از آغاز شعر فارسی تا پایان قرن پنجم را دربر می گیرد و از کنار حکومت های طاهری، صفاری، سامانی و غزنوی عبور می کند (شمیسا، ۱۳۸۳: ۳۹) به تقریب ویژگی های زبانی یکسان دارد (مگر تغییر کردن بسامد برخی تعبیرات و ترکیب ها و مشخصات زبانی) و گرنه زبان محمد بن و وصیف سیستانی با ناصر خسرو در مجموع خراسانی است که باید تفاوت در لهجه ها و گویش ها را هم در نظر داشت.

از نظر ادبی هم توجه بیشتر به تشبیه و ساده بودن فضای شعر و کم کاربرد بودن ردیف در شعر و توجه به قالب عقیده در سبک خراسانی خود را نشان می دهد و البته واضح است که هر چه جزئی تر و دقیق تر به این مصداق ها بپردازیم در نکات ریز و جزئی تفاوت ها خود را بیشتر نشان خواهد داد.

اما از نظر فکر و اندیشه، شعر خراسانی دوره هایی متفاوت را پشت سر نهاده است که از توجه به فرهنگ باستانی ایران تا روی کردن به باورهای شیعی (امامیه و اسماعیلیه) در نوسان است و البته سبک شخصی شاعران خود را بیشتر در این بخش نشان می دهد، زیرا کاربرد واژه های کهن پهلوی یا نزدیک به پهلوی در شعر فرخی و منوچهری و فردوسی و ناصر خسرو فراوان و مشابه به چشم می آید اما ساختار اندیشه ورزی این شاعران با زیرساخت های مدح پادشاه و حماسه ایرانی و آیین اسماعیلی کاملاً متفاوت است.

اتفاقاً همین بخش از سبک خراسانی است که توانسته است تفاوت های رفتاری و شخصیتی شاعران سبک خراسانی را بهتر و بیشتر نشان بدهد و ناصر خسرو شاعری است که به مدد متنوع ساختن دغدغه های فکری خویش و رهاسدن از چنگال تعابیر و تصاویر درباری کاری کرده است که می تواند برای همیشه تاریخ و فکر و فرهنگ ایران زمین شاعری متفاوت و برجسته و صاحب نظر معرفی شود.

۳-۳- خلاقیت شاعرانه ناصر خسرو

ناصر خسرو که تقریباً آگاهانه و معتقدانه همه محرومیت ها و رنج ها و دشواری ها را برای خویش متصور می دیده است و نمادی از روح نا آرام ایرانی است (اسلامی ندوشن، ۱۳۹۲: ۲۹۲). از محیط سراسر مردگی و

افسردگی دربارهای نشاط پرور بیرون می آید. اما از آنجا که اعتقادی عمیق و ریشه دار - و متأسفانه گاهی تعصب آلود - داشته است حاضر به عقب نشینی از موقعیت خود و از دست دادن امکانات هنری و فکری خویش نمی‌شود. زیرا نمی‌تواند « بدون ایمان زندگی کند و هیچ زجر و عذابی او را منصرف نمی‌کند » (دستی، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

از این روست که ناصر با بیرون آمدن از دربار، شعر و شاعری و قالب قصیده را به عنوان «غنیمت» فرهنگی به همراه خویش بیرون می‌آورد. اما این جدا افتادن از جریان رایج او را به صفاتی مانند طبیعی و دهری و معتقد به مذهب تناسخ ملقب کرده است (دولتشاه سمرقندی، ۵۰: ۱۳۳۸).

او که موظف به بسط دادن باورهای آیین جدید موردتوجه خویش بوده است، اولاً حضور در جمع عوام و مردم کوی و بازار را برمی‌گزیند زیرا از خواص جامعه (قاضی، فقیه، شاعر، ادیب، دبیر و...) کاملاً ناامید است. به دنبال این روی کرد زبان شاعر از حالت فخیم و استوار درباری به شیوه کوی و بازاری تغییر شکل می‌دهد که البته این کار برای نخستین بار بدین شکل و شمایل از سوی او انجام می‌شود.

این مخاطب تازه عامه پسند البته نمی‌تواند از قالب سنتی و استوار «قصیده درباری» بهره مند شود، زیرا امکان ارتباط برقرار کردن با این قالب ادبی برایش فراهم نیست. کار دیگر ناصر حفظ شکل ظاهری قالب قصیده و زیر بار کشیدن آن برای هدف های موردنظر یک مبلغ مذهبی است.

در ادامه مقاله کوشش می‌کنیم فهرستی از کارکردهای ناصر را نشان دهیم که او کوشش کرده است با دستاویزی به انواع اسباب و ابزار زبانی و ادبی و فکری، عیار ابتکار و خلاقیت شاعرانه خود را تا آنجا خلوص می‌بخشد که هرکس با کمترین دانش و تجربه و مطالعه ادبی توان تشخیص روی کرد متفاوت این شاعر مذهبی را از شاعران درباری داشته باشد و به همگان در طول تاریخ نشان دهد که در «تأثیرپذیری» از شعر خراسانی «اضطراب» ندارد.

۳-۴- نگاهی به نظریه اضطراب تأثیر و بدخوانی خلاقانه

یکی از نظریات شایان توجه در حوزه روابط شاعرانه نظریه اضطراب تأثیر است که هرولودبلوم آن را بیان کرده است. «اضطراب تأثیر با برجسته ساختن رقابت در مقابل همکاری ادبی، روی کرد جدید و ستیزه جویانه تری را نسبت به بینا متنیت عرضه می‌کند. از نظر ببلوم تأثیر ادبی نشان دهنده تعامل مهربانانه اکنون و گذشته نیست، بلکه نشان گر نبرد شاعران متأخر برای چیزه گشتن بر متقدمان است.» (مکاریک، ۳۸: ۱۳۹۰)

یکی از کارهایی که شاعران متأخر برای رهایی از سایه تأثیر شاعران متقدم انجام می‌دهند به کارگیری شیوه «بدخوانی خلاق» است که باعث می‌شود شاعر متأخر در حالتی تدافعی آنچه را که از اضطراب تأثیرگذاری شاعر متقدم پیش می‌آید، کنار بزند و در نهایت برای شاعر متأخر «فضایی فراهم می‌شود تا بتواند خود دست به

آفرینش بزند» (همان جا) بدخوانی خلاق به معنی سرپیچی شاعر دوم از هنجارهای هنری و فکری شاعر نخست و به دست گرفتن ابتکار عمل است.

واضح است که بسیاری از نظریات منتقدان فرنگی در باب شعر و ادبیات در درون حوزه شعر و زبان فارسی شایان مصداق یابی است، هر چند که این نیاز هم احساس می‌شود که می‌توان برخی از این نظریات را بومی سازی کرد.

برای نمونه همین اضطراب تأثیر را هرولد بلوم برخاسته از آرای روان شناختی فروید می‌داند و رابطه میان شاعر قدیم و جدید را رابطه ای از جنس «نبرد اودیپی» می‌داند (همان جا) و نیز رابطه شاعر گذشته و شاعر امروز را دارای تأثیر «بار ظالمانه و فلج کننده» می‌داند. (همان جا) در حالی که به نظر می‌رسد شاعران فارسی زبان تا این اندازه از سر ستیز و رقابت های بی رحمانه کار فرهنگی و هنری نکرده اند، زیرا در همین نظریه هرولودبلوم آنچه که جایگاهی ندارد و اصلاً به آن توجه نمی‌شود، بحث احترام در روابط شاعرانه و حتی حفظ حرمت شاعر متقدم از سوی شاعر متأخر است که آن را در شکل های تضمین و استقبال و یادکرد اسمی و رسمی می‌توان نشان داد. هرچند که در گستره ادب فارسی شاهد برخی رفتارها هستیم که یادآور همان رفتارهای برآمده از روی کردهای روان شناختی فرویدگونه در شاعران است که آنان را به «نبردهای اودیپی» هم سوق داده است. اما انصاف این است که در اوضاع سخت و دشوار پیش روی شاعران متقدم و متأخر این فرهنگ و حرمت شناسی ایرانی و اسلامی است که ضربه گیر بسیاری از رفتارها بوده است.^(۴)

۳-۵- ناصر خسرو و بدخوانی خلاقانه

ناصر خسرو که دیگر در گروه شاعران درباری و متملق قرار ندارد، البته انبوهی از خاطرات درباری در ذهن خویش دارد و مرتب پیش خویش رفتار شاعرانی مانند عنصری و منوچهری و... را در پیشگاه شاه غزنوی مرور می‌کند و با وجود این که هر لحظه اطمینان بیشتری پیدا می‌کند که ابزار شعر بهترین دست مایه او برای بیان اندیشه های جدید و نصایح دلسوزانه و ستایش خلیفه مقیم مصر است - که امروز به زعم شاعر رهبر راستین هدایت مردم است - اما از طرف دیگر هم مطمئن می‌شود که نمی‌تواند - و نباید - به همان شیوه مرسوم آنان شعر بسراید و الا ناصر می‌توانست قصاید مدحی درباره خلیفه مورد علاقه اش بگوید، همانند شاعرانی که در مدح شاه غزنوی داد سخن داده بودند. اما مانع اصلی بر سر راه ناصر اصرار او در جدایی از روش و سیره شاعران درباری است.

ناصر که متن همه قصاید درباری و تغزلی سراسر مدح شاه و شراب را شنیده بود و حتی با دقت مرور هم کرده بود، تصمیم می‌گیرد خلاقانه و مبتکرانه خوانش نادرستی از متن آن قصاید داشته باشد یا به عبارت دیگر آن اشعار درباری را با قرائتی تازه و مطابق شأن و باور شاعری خویش بخواند.

۳-۵-۱- ابتکارات ناصر در بدخوانی خلاق متون ادبی

ناصر خسرو در مقام شاعری صاحب سبک و کاملاً آشنا به رموز شاعری و البته متعهد به کارکردهای قوی و ارزشمند هنر شاعری کوشش‌های بسیاری به خرج داده است که در میان صداهای سراسر مدح و تملق و التماس و زبونی، صدایی رسا و گیرا و قابل تشخیص داشته باشد که در این راه البته با توفیق کامل روبروست. برخی شگردها و ابتکارات ناصر در روند شاعری خاص خویش چنین است.

۳-۵-۱-۱- دگرگون کردن ساختار قالب قصیده

در روزگار ناصر عمده‌ترین کارکرد قصیده ستایش پادشاه است و چون ناصر به این موضوع اعتقادی ندارد ساختار قالب قصیده را به هم می‌ریزد و حتی اگر بخواهد به مدح خلیفه فاطمی مصر هم بپردازد - که می‌پردازد - از این ساختار سنتی دارای تشبیب و تغزل و تخلص و شریطه و دعای تأیید و... استفاده نمی‌کند. ضمن این که قصاید نصیحت‌آمیز او که در درصدی قابل توجه با حرف ندای ای و ایا و... آغاز می‌شود و شاعر با پور و پسر سخن می‌گوید هم نیاز به آن ساختار سنتی قالب قصیده ندارد. اصلاً روحیه «اعتراض کردن و سکوت نکردن او» (اسلامی ندوشن، ۱۹۳: ۱۳۷۰) مناسب قالب سنتی قصیده نیست که شاعر در برابر ممدوح ذلیل و خاموش است. ناصر کسی است که حوصله اش از سکوت به سر می‌رسد و ناچار از فریاد برآوردن است. (زرین کوب، ۹۶: ۱۳۷۰)

۳-۵-۱-۲- دگرگون کردن کاربرد وزن‌های معمول و مرسوم

ناصر برای این که خود را بیشتر در فضایی متفاوت از شیوه شاعران درباری قرار دهد، اصرار دارد که به کاربرد خاص برخی اوزان عروضی پایان دهد. از این رو برخی قصاید خویش را در وزن‌های حماسی (بحر متقارب) و غنایی (وزن رباعی) و بحر سریع (مثنوی) می‌سراید:

الف) بحر متقارب

- اگر کار بوده است و رفته قلم چرا خورد باید به بیهوده غم (ص ۶۲)

- ایا گشته غره به مکر زمانه ز مکرش به دل گشتی آگاه یا نه (ص ۴۱)

- بنالم به تو ای علیم قدیر از اهل خراسان صغیر و کبیر (ص ۴۰۰)

ب) وزن رباعی:

- این زرد تن لاغر گل خوار سیه سار زرد است و نزار است و چنین باشد گل خوار (ص ۱۶۴)

- این باز سیه پیسه نگر بی پر و چنگال کو هیچ نه آرام همی یابد و نه هال (ص ۲۵۴)

ج) بحر سریع

- ای متحیر شده در کار خویش راست بنه بر خط پرگار خویش (ص ۱۱۷)

البته این هم که ناصر قصیده را در قالب اوزان و بحر نامطبوع می سراید گونه ای خلاف آب شناکردن و بدخوانی خلاق است که نمی توان از کنار آن گذشت. زیرا شاعران درباره اوزان نامطبوع را ملایم طبع شاه و امیر نمی دانستند ولی ناصر از این کاربرد باکی ندارد.

۳-۵-۱-۳- تغییر دادن موضوع لغز و معما

شاعران سبک خراسانی از هر وسیله ممکن برای جلب نظر ممدوح و عرض نیاز به حضور او استفاده می کرده اند. به کارگیری شگرد لغز و معماسرایی از مواردی است که هم در شعر تقاضایی (درخواست اسب و شراب و...) به کار می آمده است و هم در جایگاه تشبیب آغاز قصیده می توانسته است کام ممدوح را شیرین کند. شاعران خراسانی از منوچهری تا مسعود سعد لغزهایی با موضوع شمع، شراب، قلم و آئینه و... دارند که معمولاً مضامین مرتبط و همراه با آنها در حوزه مدح و ستایش کاربرد دارد، اما ناصر که به کارگیری لغز و معما در دیوانش خالی از گونه ای رقابت و منافسه ادبی نیست، لغزهایی با موضوعات دور از ذهن شاعران درباری دارد که کاملاً استقلال او را در طرح تصاویر و تعبیر شاعرانه نشان می دهد.

لغزهای ناصر چنین است:

لغز زمان (وقت و روزگار)

- آن بی تن و جان چیست کاو روان است که شنید روانی که بی روان است (ص ۱۹۰)

لغز قلم^(۵)

- این زردتن لاغر گل خوار سیه سار زرد است و نزار است و چنین باشد گل خوار (ص ۱۶۴)

لغز وصف خداوند

- ای ذات تو ناشده مصور اثبات تو عقل کرده باور (ص ۲۴۵)

لغز ابر

- ای افسر کوه و چرخ را جوشن خود تیره به روی و فعل تو روشن (ص ۳۲۷)

لغز باد

- ایا همیشه به نوروز سوی هر شجری تو ناپدید و پدید از تو بر شجر اثری (ص ۲۲۱)

لغز خروس^(۶)

- آن جنگی مرد شایگانی معروف شده به پاسبانی (ص ۳۴۲)

ملاحظه می‌شود که هیچ شاعر درباری حاضر نیست در مدح ممدوح یا هر موضوع دیگری که لغز و معما می‌تواند مقدمه آن باشد، از وصف خداوند یا باد یا خروس استفاده کند. ضمن اینکه موضوع قلم هم که میان ناصر خسرو و کسانی مانند مسعود سعد اشتراک عنوان دارد از حیث معنی و تعبیر اصلاً قابل مقایسه نیستند.

۳-۱-۵-۴- استقبال خلاقانه از شعرهای دیگران

از آنجا که ناصر به دیوان شاعران پیش از خود توجه داشته است و با مرور آنها کوشش کرده است، خلاقانه مسیر شاعری کسانی چون فرخی و... راه را دنبال کند. در دیوان شاعر قصایدی از نظر وزن و قافیه شبیه شعر شاعران درباری به چشم می‌آید که هیچ سنخیتی میان هر دو شعر نیست و نه تنها ناصر از آنها تضمین مصراع یا مضمون و ترکیبی را نیاورده است که حاضر نشده است نامی از شاعران درباری ذکر کند. یکی از نمونه‌های این استقبال خلاقانه ناصر، استقبال از قصیده معروف فرخی سیستانی با وصف ابر است که گفته است:

- برآمد قیرگون ابری ز روی نیلگون دریا چو رای عاشقان گردان، چو طبع بیدلان شیدا (ص ۲)

اما ناصر برای ایجاد دورترین فاصله میان شعر خویش و شعر فرخی این قصیده را صرف مفاهیم کلی فلسفی و کلامی کرده است و گفته است:

- خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا نه اندر وحدتش کثرت نه محدث زین همه تنها(ص ۱)

بدین ترتیب هم نشان داده است که استقبال بی کمترین نشان وابستگی (بدخوانی خلاقانه) رخ داده است و یعنی این و دیگر این که به خواننده یادآوری می کند که فرخی - و دیگر شاعران درباری - کلمه ای از این مفاهیم را آشنا نیستند.^(۷)

نکته شگفت آور در این استقبال های خلاقانه متمرکز شدن ناصر خسرو بر دیوان منوچهری دامغانی است و این اصرار بر استقبال از قصاید منوچهری احتمالاً به ادعای همین شاعر برمی گردد که خود را «از بردارنده دیوان های شعر تازیان» (ص ۹۱) می داند و ناصر برای این که نشان دهد از برداشتن صرف دیوان های شعر عرب چندان هنری نیست، بیشترین استقبال را از شعر او کرده است، در حالی که اندک شباهت و نزدیکی میان شعر ناصر و منوچهری پدید نیامده است.

مطلع برخی شعرهای هر دو شاعر چنین است:

منوچهری: هنگام بهار است و جهان چون بت فرخار	خیز ای بت فرخار بیار آن گل بی خار (ص ۴۳)
ناصر: این زردتن لاغر گل خوار سیه سار	زرد است و نزار است و چنین باشد گل خوار (ص ۱۶۴)
منوچهری: نوروز فرخ آمد و نغز آمد و هژیر	با طالع مبارک و باکوکب منیر (ص ۴۸)
ناصر: با خویشتن شمار کن ای هوشیار پیر	تا بر تو نوبهار چه مایه گذشت و تیر (ص ۱۰۱)
منوچهری: نو بهار آمد و آورد گل تازه فراز	می خوشبوی فراز آور و بر بط نواز (ص ۵۱)
ناصر: ای کهن گشته تن و دیده بسی نعمت و ناز	روز ناز تو گذشته است بدو نیز مناز (ص ۱۱۱)
منوچهری: ای نهاده بر میان فرق جان خویشتن	جسم ما زنده به جان و جان تو زنده به تن (ص ۷۹)
ناصر: ای دندنه همچو دن کرده رخان از خون دن	خون دن خونت بخواهد ریخت گرد دن مدن (ص ۲۶۲)
منوچهری: شبی گیسو فروهشته به دامن	پلاسین معجر و قیرینه گرز (ص ۸۶)
ناصر: غریبی می چه خواهد یارب از من	که با من روز و شب بسته است دامن (ص ۳۹۸)
منوچهری: جهاننا چه بدمهر و بدخو جهانی	چو آشفته بازار بازارگانی (ص ۱۳۸)
ناصر: جهاننا مرا خیره مهمان چه خوانی	که تو میزبانی نه بس نیک خوانی (ص ۲۰۴)
منوچهری: ای ترک من امروز نگویی به کجایی	تا کس نفرستیم و نخوانیم نیایی (ص ۱۵۰)
ناصر: ای خواجه تو را در دل اگر هست صفایی	بر هستی آن چون که تو را نیست ضیایی (ص ۵۲۸)

در مواردی ناصر ضمن استقبال، در وزن شعر تصرف کرده است:

منوچهری: نوروز روزگار نشاط است و ایمنی	پوشیده ابر دشت به دیبای ارمنی (ص ۱۴۳)
ناصر: ای شده مشغول به ناکردنی	گرد جهانی بیبده تا کی دنی (ص ۴۹۷)

۴- نتیجه گیری

مرور کارنامه ی شاعری ناصر خسرو نشان می دهد که

- ۱- اندیشه های فلسفی و کلامی ناصرو نیز تغییر مذهب انگیزه شاعر را برای مخالفت با روش شاعران خراسانی قوی ساخته است.
- ۲- ناصر با خلاقیت تمام موفق شده است تحت تاثیر شیوه شاعران درباری خراسان نباشد.
- ۳- رفتار هنری ناصر خسرو پس از تحول روحی او یکی از بهترین نمونه ها برای تبیین نظریه « بدخوانی خلاقانه » است.
- ۴- هنر ناصر خسرو به کارگیری شگردهای شاعران درباری مانند سرودن لغز و قصیده در فضایی کاملاً متفاوت است.
- ۵- ناصر بیشترین استقبال را از شعر های منوچهر دامغانی داشته است تا بدین ترتیب ادعای او را که دیوان های شاعران عرب را از بر دارد با چالش روبرو کند و نشان می دهد که حرف تازه و جدی زدن ربطی به اقتباس صرف ندارد.

پی نوشت

۱. ناصر خطاب به شاعران درباری گفته است:
- ای شعر فروشان خراسان بشناسید این ژرف سخن های مرا گر شعرایید (ص ۴۴۷)
۲. ناصر خود گفته است:
- پسندیده است با زهد عمار و بوذر کند مدح محمود و عنصری را (ص ۱۴۳)
۳. همان، ص ۱۴۳ دیوان
۴. در بومی سازی نظریات منتقدان فرهنگی بایست این ظرایف را در نظر داشت.
۵. شاعران درباری هم لغز قلم دارند، اما آن بهانه است برای مدح ممدوح. ولی ناصر در لغز خود به بیان مسائل اخلاقی و حکمی پرداخته است. مثلاً لغز قلم مسعود سعد به مطلع:
- آن که جهان غیب و نماینده هنر آن کز گمان خلق مر او را بود خبر (ص ۱۴۵)
- در مدح ابوالفرج نصر بن رستم فراهم شده است.
۶. مسعود سعد هم دو جای دیوان (ص ۵۸۶ و ۶۳۲) در وصف خروس اشعاری دارد که تصویرهای بیرونی و آفاقی دارند و پیداست که ناصر کوشش کرده است در لغز خروس از «اضطراب تأثیر» کار مسعود بکاهد.
۷. همین کار را سنایی در قصیده معروف: مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا (ص ۵۴) کرده است.

منابع

- اسلامی ندوشن، محمدعلی، ۱۳۷۰، آواها و ایماها، تهران، یزدان، چاپ چهارم.
- _____، ۱۳۹۲، از رودکی تا بهار، تهران، یزدان، چاپ چهارم.
- دولتشاه سمرقندی، ۱۳۳۸، تذکره الشعراء، به کوشش محمدرمضانی، تهران، کلاله خاور دشتی، علی، ۱۳۸۱، در قلمرو سعدی، تهران، امیرکبیر، چاپ هشتم.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۰، با کاروان حله، تهران، علمی، چاپ ششم.
- سنایی غزنوی، ۱۳۶۴، دیوان اشعار، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، سنایی، چاپ دوم.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۸۳، کلیات سبک شناسی، تهران، میترا.
- فرخی سیستانی، ۱۳۷۶، دیوار اشعار، به تصحیح دکتر محمد دبیرسباقی، تهران، زوار، چاپ ششم.
- مسعود سعد سلمان، ۱۳۶۲، دیوار اشعار، به تصحیح غلامرضا رشید یاسمی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
- مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۹۰، فرهنگ نظریه های ادبی معاصر، تهران، آگه، چاپ چهارم.
- منوچهری دامغانی، ۱۳۸۰، دیوان اشعار، به تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی، تهران، زوار، چاپ ششم.
- ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین، ۱۳۸۴، دیوان اشعار، به تصحیح دکتر مهدی محقق و مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ ششم.
- _____، ۱۳۶۷، سفرنامه، به تصحیح دکتر نادر وزین پور، تهران، شرکت کتاب های جیبی، چاپ هفتم.

نقش و منزلت زن در قصاید ناصر خسرو قبادیانی

افسانه‌رمانی^۱

فاطمه صالحی^۲

مقدمه

در ادبیات فارسی تصویری واقعی از زنان به دست داده نشده است. نه تنها روایت‌ها و داستان‌های ادبی بلکه روایت‌های تاریخی و فرهنگی ما هم مردانه است. نویسندگان یا شاعر تصویری نه فقط از خود اجتماع، بلکه آرا و عقاید حاکم بر جامعه را نیز ارائه می‌دهد. ما میراث بر جامعه‌ای هستیم که در آن عقل مذکر حکومت کرده است و تاریخ و فرهنگی مذکر ساخته است (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۳). نویسندگان مذکر اغلب به‌طور ضمنی فرض می‌کنند که خواننده‌ی آثار آنان مرد است و به همین سبب تصویر ارائه شده از زن در آثارشان به گونه‌ای است که با مقتضیات فرهنگ مردسالارانه تطبیق دارد. (پاینده، ۱۳۸۲: ۱۱) در ادبیات فارسی نیز به خاطر دید مرد-سالارانه کمابیش به جنبه‌های منفی زنان توجه شده است.

فرهنگ و شعر و ادب پارسی نیز عمدتاً مردمحور و بعضاً ضد زن بوده است. شعر کلاسیک ایران، زن را به صفات دلدار و دلبر شناخته و اکثراً از او به بی‌وفایی، بی‌تدبیری و مکر و خیانت یاد کرده است (کدیور، ۱۳۷۵: ۳۱). نگاه تاریخ، فرهنگ، و ادبیات ما به زن متأسفانه به گونه‌ای است که ویژگی منفی و خطای یک زن را به کل زنان تعمیم بخشیده و در مقابل نسبت به خطای مردان چشم‌پوشی کرده است و هیچگاه زنان را دارای هویت واحدی ندانسته است.

در افسانه‌های کهن هم زنان را آرام، منفعل و بی‌سر زبان نشان می‌دهند که فقط به فکر زیبایی خود هستند و به درد هیچ‌کاری نمی‌خورند، در مقابل چهره‌های مذکر، فعال، نیرومند، شجاع، درست‌کار و باهوش هستند (بلوتی، ۱۴۳: ۱۳۸۱). در این جستار برآنیم نقش و منزلت زن را در قصاید حکیم ناصر خسرو قبادیانی بررسی کنیم.

ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی در ذی‌القعدة سال ۳۹۴ هجری قمری در قریه قبادیان بلخ دیده به جهان گشود؛ ناصر خسرو از ابتدای جوانی به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت و قرآن را از بر کرد. در دربار پادشاهان و امیران از جمله سلطان محمود و سلطان مسعود غزنوی به عنوان مردی ادیب و فاضل به کار دبیری اشتغال ورزید و بعد از با شکست غزنویان از سلجوقیان، ناصر خسرو به مرو و به دربار سلیمان چغری بیک، برادر

^۱ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، Afsanehramezani91@yahoo.com

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهرکرد

طغرل سلجوقی رفت و در آنجا نیز مقامات دیوانی را حفظ کرد و به دلیل اقامت طولانی در این شهر به ناصر خسرو مروزی شهرت یافت (صفا، ۱۳۸۴: ۲۴۴-۲۴۵).

پیوسته شدم نسب به یمکان
کز نسل قبادیان گسستم
به واسطه‌ی خوابی که در ماه جمادی الآخر سال ۴۳۷ ه. ق. در جوزجان دیدم، از شرابخواری توبه نمود و پشت‌پا به همه‌ی تعلقات دنیوی زد و به تعبیر خود از خواب چهل ساله بیدار گشت و در جستجوی حقیقت راهی سفر گشت.

بیدار شو از خواب خوش ای خفه چهل سال
بنگر که ز یارانت نماندند کس ایدر
(دیوان: ۵۰۶)

حکیم ناصر خسرو قبادیانی شاعر و ادیبی است که شعرش در خدمت اندیشه‌اش قرار گرفته است محور شعر وی عقیده مذهبی و اخلاق است و وی همه چیز را زیر سیطره‌ای این دو قرار داده، از این رو دیوان اشعارش اغلب مشتمل است بر باورهای دینی و اخلاق. همچنین اشعار سیاسی در انتقاد از امیران، شاهان و سرایندگان ستایشگر، و انتقاد از عالمان دینی است (شعار، ۱۳۸۳: ۶-۷).

تغییر حال ناصر خسرو در شناخت شعر و فکر او نقطه‌ی مهمی است. ناصر خسرو بی‌شک پیش از تغییر احوال و بیدار شدن از خواب چهل ساله اشعاری داشته است که به دست ما نرسیده است. اشعار موجود او مربوط به دوران تبلیغ و دعوت اوست و بسیاری از آن‌ها را در دره‌ی یمگان سروده است (محمدی، برزگر خالقی مطلق، ۱۳۹: ۳). از آنجایی که زنان اکثراً در اشعار بزمی و عاشقانه یا داستانی حضور دارند و اشعار ناصر خسرو، نه بزمی و عاشقانه است و نه داستانی بنابراین طبیعی است که وصفی از زن و می و معشوق دیده نمی‌شود؛ وی غزل سرایی را بی‌هوده می‌داند، زیرا آنچه برای او اهمیت دارد، رسالت مذهبی و بیدار کردن مردم است و شعر در نظر او وسیله‌ای برای رسیدن به مقصد است. شاید همین یکی از دلایل عدم حضور زن در شعر وی باشد. غزل و غزال به شعر او راه ندارد. به نظر وی عشق به زنان بی‌هوده است و چنین عشقی به دلی سرشار از حقیقت راه ندارد.

عشق محال است، نباشد هگرز
خاطر پر نور محل محال
نظم نگیرد به دلم در غزل
راه نگیرد به دلم بر غزال
(همان: ۱۵۰)

دلیل دیگر کم‌رنگ بودن حضور زن در شعر ناصر خسرو شرایط سخت زندگی در دره یمگان است. شرایط فرهنگی و اجتماعی روزگار شاعر را نیز نباید نادیده گرفت، همچنین اقتضای محیط و جغرافیای کلام نیز بی‌تأثیر نبوده است. برای پی‌بردن به نگرش ناصر خسرو در مورد مقام و منزلت زن باید به تحلیل اشعار وی پرداخت.

چون حضور زن را در لایه‌های ذهن شاعر، به‌طور غیرمستقیم می‌توان پیدا کرد یعنی زن موضوع اشعارش نیست ولی ردپای آن موجود است.

یکی از مسائل مهم اجتماعی در تعیین نقش و منزلت افراد در جوامع، جنست آنان است زنان نیمی از جمعیت هر جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند اما همیشه، نقش این قشر از جامعه در سطح جامعه کم‌رنگ بوده‌است. در گذشته نقش مادری مهمترین نقشی بوده که بر دوش زنان قرار داشت.

تعریف مفهومی نقش^۱

نقش، به رفتارها، گرایش‌ها و نگرش‌هایی که در یک فرهنگ برای یک گروه اجتماعی مناسب است. الگوهای نقشی نیز وجود دارند که نحوه‌ی ایفای نقش را به ما می‌آموزند. در واقع «اشخاصی که ما برایشان ارزش ویژه‌ای قائلیم و از رفتارشان سرمشق می‌گیریم الگوهای نقش نامیده می‌شوند» (کوئن، ۱۳۷۲: ۵۹).

تعریف مفهومی منزلت^۲

پایگاه به موقعیت اجتماعی و جایگاهی اطلاق می‌شود که فرد در گروه یا در مرتبه اجتماعی یک گروه، در مقایسه با گروه‌های دیگر احراز می‌کند. پایگاه و موقعیت اجتماعی فرد حقوق و مزایای شخص را تعیین می‌کند. (رابرتسون، ۱۳۷۲: ۹۳).

تعریف عملیاتی نقش در این پژوهش عبارت است از: وظایفی که زنان به عنوان عضوی از جامعه بر عهده دارند. که در گذشته مهمترین نقشی که زنان بر عهده داشتند نقش مادری بوده است

تعریف عملیاتی منزلت: منزلت به واژگانی مربوط می‌شود که یا به زنان مربوط می‌شود و یا به زنان نسبت داده شده است واژگانی مانند: نام‌های زنان، نام معشوقه‌ها و اسامی خاص، صفاتی مانند مکاره، محتاله، عجوزه، رازدار نبودن، مهربانی و...

در طول تاریخ در فرهنگ‌های ملت‌ها و قوم‌های مختلف نگرش‌های گوناگونی به زنان مشاهده می‌شود که گاه مظهر مکر و حيله و شرارت و پلیدی و حتی اهریمنی محسوب می‌شوند و گاه انیس و مشاور مردان بوده و حتی در رأس حکومت قرار گرفته‌اند (ناصری، ۱۳۸۴: ۱۷۲). جامعه‌ی ایران نیز همانند هر جامعه‌ی دیگری، نسبت به زن دیدگاه‌های مثبت و منفی دارد که می‌توان با مطالعه‌ی ادبیات، شناختی نسبی از آن به دست آورد. متأسفانه نگاه منفی به زن در آثار ادبی، ویژگی غیر قابل انکاری است که ریشه در باورهای عامیانه، اندیشه‌ها و تعالیم آیین‌های مختلف همچون مانوی، بودایی و سوء برداشت از متون دینی و رسوخ اسرائیلیات در آن دارد (بهنام‌فر، ۱۳۸۹: ۲۲).

Role - ۱
Status - ۲

عوامل فرهنگی در همه‌ی جوامع به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار در شکل‌گیری پدیده‌های اجتماعی شناخته شده- اند. عوامل فرهنگی بر روابط انسانی حاکم بر جوامع - وضع قوانین - نگرش افراد در زمینه‌ی شیوه‌ی زندگی و شخصیت افراد تأثیرگذار است.

ناصر خسرو، اسماعیلی مذهب بوده و اسماعیلیان، مقام و منزلت زن را بیش از دیگران پاس می‌دارند و زنان در میان اسماعیلیان، مقامی والاتر و آزادتر از معاصران سنی خود داشته‌اند (ستاری، ۱۳۷۳: ۳۱) اما گونه‌ی ای مرد- سالاری و زن‌ستیزی هم در آثار و دیوان ناصر خسرو هویدا است. گاه خوارداشت زن ریشه در ناخودآگاه شاعر یا نویسندگان و کهن‌الگوهای شکل گرفته در ذهن و ضمیر وی و جامعه‌اش دارد. در این صورت شاعر یا نویسنده از نمادها، تشبیهات و استعارات و تعبیراتی استفاده می‌کند که تصویری منفی از زن را ارائه می‌دهد (بهنام‌فر، ۱۳۸۹: ۲۳).

ناصر خسرو در ابیاتی غیر مستقیم به نکوهش زنان می‌پردازد؛ یعنی، زمین، دنیا، دهر، نفس را به زن تشبیه می‌کند. شباهت زن و زمین در زایایی باعث شکل‌گیری اسطوره‌ای شده است که زمین را مادر کل هستی معرفی می‌کند (سجادی؛ حسنی، ۱۳۸۷: ۱۷۵) در این ابیات به تقلید از ذهنیت اسطوره‌ای جامعه و روزگارش، دنیا را زن می‌پندارد و کج رفتاری و ناسازگاری دنیا را هم صفات زنانه می‌نامد و جهان را عروس هزار دامادی می‌داند که فریب‌کار است و مکار (خلعتبری، بهادری، ۱۳۸۸: ۹۹).

ای ستمگر فلک ای خواهر آهرمن چون نگوئی که چه افتاد تو را با من؟
نرم کرده‌ستیم و زرد چو زردآلو قصد کردی که بخواهیم همی خوردن
(دیوان: ۲۲۰)

ای پسر گیتی زنی رعناست بس غزچه فریب فتنه سازد خویشتن را چون به دست آرد عزب
تو ز شادی خنددند و نیستی آگاه ازان او همی بر تو بخندد روز و شب در زیر لب
چون خوری اندوه گیتی کو فرو خواهدت خورد؟ چون کنی بر خیره او را کز تو بگریزد طلب؟
(همان: ۵۳۶)

دنیا را به پیرزنی زنگی تشبیه می‌کند که مکار است و خود را جوان نشان می‌دهد:

روزی به سان پیرزنی زنگی آردت روی پیش چو هر کاره
روزی چو تازه دخترکی باشد رخساره گونه داده به غنچاره
(شعار، ۱۳۸۳: ۱۹۷)

زن بدخو را مانی که مرا با تو سازگاری نه صوابست و نه بیزاری
چون طلاق ندهی این زن رعنا را چونکه چون مردان کاری نکنی کاری؟

(دیوان، ۴۲۲)

مردان اشاره به حضرت علی است که دنیا را طلاق فرمود: یا دنیا یا دنیا قاطلقتک ثلاثا لا رجعه فیها؛ ای دنیا تو را سه طلاقه کردم که رجوعی در آن نیست.

در اسطوره‌ها، زن نمادی از پذیرندگی و قابلیت دریافت است در حالی که مرد نمادی از دهنندگی و قابلیت آفریدن است و آسمان قدرت بارورکنندگی و ازدواج با مادر زمین را دارد. در اساطیر ایران، یونان، هند، چین و سایر سرزمین‌ها این تشابه بین آسمان و زمین بارها به کار رفته... طبقه‌بندی یادشده در بالا بین زن و مرد... نوعی نگرش مردانه و مرد محور است که در نتیجه‌ی تشبیه‌ها، تمثیل‌ها و رمزهای شکل گرفته‌ی دنبال آن می‌بینیم این باور همگانی ایجاد می‌شود که زن توانایی و استعداد خلق ندارد. (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۲۶)

ناصر خسرو هم به سنت رایج زمان خود قائل است که، عقل را مرد و زن را نفس می‌دانستند، زمین را مادر و فلک را پدر، و زمین پست است، و هر چه در آن است، حقیر و فلک چون آسمان، هر چه در اوست اهورایی و لطیف و تشابه این جایگاه به زن و مرد و فلک شریف و لطیف و پاک (همان: ۴۶)

این جهان کثیف چون تن توست	جان این تن از ان لطیف مکان
تنت را مادر این زمین و فلک	پدر او دان و هر دو حیران
جانت را مادر و پدر گشتند	نفس و عقل شریف جاویدان
این فرودین بدین دو باز رسید	آن برین را بدان دو باز رسان

(دیوان: ۲۴۰)

در نگرش نمادپردازی، آسمان و زمین در نظام جهان، نظیری از زن و مرد هستند. تعبیر آباء علوی و امهات سفلی برخاسته از همین نگرش است. قدما افلاک را از نظر تأثیری که در عناصر چهارگانه (آب و باد و خاک و آتش) و پیدایش «موالید» دارند، آبا نامیده‌اند. آنها در تکوین موجودات عالم کون و فساد تأثیر خاصی دارند، آنچنان تأثیری که پدر در تولد و پدیدار شدن فرزند دارد. به این معنی که از فعل آنها و از انفعال عناصر چهارگانه موالید ثلاثه (معدن، نبات و حیوان) به وجود می‌آید و از این جهت آنها را آبا علوی (پدران آسمانی)، و عناصر را «امهات» (مادران) نامیده‌اند (شعار، ۱۳۸۳: ۱۲۶-۱۲۷). در اشعار ناصر خسرو این تفکر منعکس شده است.

مادر تو خاک و آسمان پدر تست
در تن خاکی نهفته جان سمایی

(دیوان: ۵۱۲)

موالید ثلاثه

کس سه لشکر دید زیر چادری؟
این حدیثی بس شگفت و نادر است

(دیوان ۲۰۴)

ناصر خسرو در روشنائی نامه می گوید:

از ایشان گشت ظاهر چار عنصر
اثیر و پس هوا پس آب و پس خاک
از این چار و از آن نه ای برادر
معادن پس نبات آنگاه حیوان
مقام مادری

ارزش مقام مادر همواره بر ادبیات ملل مختلف سنگینی کرده است. زن در جایگاه مادر، در ادبیات همه ملل بویژه ایران ستایش شده و از مقام مادر به نیکی یاد شده است. ناصر خسرو دنیا را به مادر تشبیه کرده است و بر حق مادری اشاره می کند و توصیه دارد بر پاسداشت حق مادری و تأکید بر حرمت مادر. ناصر خسرو معتقد است که دنیا را با وجود ناگواری ها نباید نکوهش کرد.

جهان را چو نادان نکوهش مکن
که بر تو مر او را حق مادر است
(دیوان: ۶۰۲)

به مادر مکن دست ازیرا که بر تو
حرامست مادر اگر زاهل دینی
(دیوان: ۱۱۷)

بهرتر سخنان و پند حجت
صد بار ترا ز شیر مادر
در بیت زیر می گوید: تن زنده به جان است و جان زنده به علم؛ همان طور که جان، مادر تن است و علم، مادر جان، و به برتر بودن ارزش مادر، اشاره می کند:

تن به جان زندهست و جان زنده به علم
دانش اندر کان جانان گوه رست
سوی دانا ای برادر همچنانک
جان تنت را، علم جان را مادر است
(دیوان: ۲۰۷)

فلک و آسمان گاه در مفهوم کلی روزگار به کار رفته است، تشبیه فلک به مادر در شعر ناصر خسرو نمونه هایی دارد و نکته قابل توجه این است که صفات منفی را به مادر نسبت می دهد؛ مانند ابیات زیر:

فرزند تویم ای فلک ای مادر بد مهر
ای مادر ما چونکه همی کین کشی از ما؟
(دیوان: ۱۹)

گر تویی ای چرخ گردان مادرم
چون نه ای تو دیگر و من دیگر؟
ای خردمندان، که باشد در جهان
با چنین بد مهر مادر داورم؟

(همان: ۴۶۹)

جهان مادری گنده پیرست بر وی مشو فتنه گر در خور حور عینی

(همان: ۱۱۶)

از آنجایی که فرزند بیشترین تاثیر، الگوپذیری و تربیت را از مادران خویش می گیرند. پس می توان گفت که مادر اولین معلم زندگی هر فرزندی است که در تربیت و پرورش او نقش بسیار مهم، حساس و خطیری دارد. هر عمل نادرست از جانب مادر منجر به این امر می شود که فرزند بدون در نظر گرفتن درستی یا نادرستی آن همان رفتار و عمل ناشایست را در زندگی به کار ببرد.

از نبید آمد پلیدی جهل پیدا بر خرد چون بود مادر پلید ناید پسر زو جز پلید

(دیوان: ۳۱۰)

مادری هرگز من چو تو ندیدستم نیستم با تو و بی تو مگر خواری

(دیوان: ۴۲۲)

حضرت فاطمه (س)

نگاهی به آثار ادبی ثابت می کند در دوره های زن در ایران قبل و بعد از اسلام دارای جایگاهی خاص بوده است. در دوره ی باستان، ایرانیان به خاطر احترامی که برای زن قایل بودند الهه هایی برای آن ها تصور کرده بودند که به ترتیب عبارتند از: «۱- الهه ی مادر، دئنا، ۲- الهه ی همسر آرمیتی که در یونان آرتمیس شد ۳- الهه ی دختر، آناهیتا، که بعد از ظهور اسلام، ایرانیان آمنه، خدیجه و حضرت فاطمه (س) را که به ترتیب مادر، همسر و دختر پیامبر (ص) بودند، جایگزین سه الهه ی یاد شده کردند. « (ستاری به نقل از مظاهری، ۱۳۷۵: ۱۵). این نگرش مثبت را حتی می توان در ادبیات فارسی مشاهده کرد. با این تفاسیر می توان دیدگاه فرهنگی و اجتماعی ایران را نسبت به زن تا اندازه ای مثبت انگاشت ولی نباید این گمان به وجود آید که دیدگاه جامعه ی ایران نسبت به زن کاملاً مثبت بوده است.

ناصر خسرو به عنوان یکی از قدیمی ترین و بزرگترین شاعرانی است که در شعرش به مقام و منزلت حضرت فاطمه اشاره کرده است. وابستگی به خلفای فاطمی بهترین ابزار و دستاویز برای پرداختن به حضرت فاطمه زهرا شده است به گونه ای که نام حضرت زهرا، حضر علی، فرزندان و حتی نبیره اش (المستنصر بالله) به یکی از موضوعات برجسته ی شعرش تبدیل شده است. وی خود را فاطمی و حیدری دانسته است و خصم و معاندان خود را ظاهری در برابر باطنی و عمری خطاب کرده است (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

نام دعوت اسماعیلیان به دلیل انتساب به حضرت فاطمه (س)، دخت گرامی پیامبر اسلام (ص)، " فاطمی " خوانده شد. این دعوت، به سرعت در سراسر شمال آفریقا، یمن، بحرین، شام، فلسطین، و ایران انتشار یافت.

اسماعیلیان به خاطر توجه به باطن قرآن و تأویل آیات، خود را باطنی لقب داده‌اند و مخالفان خود را که به ظاهر آیات حکم می‌کنند، ظاهری می‌نامند.

فاطمیم فاطمیم فاطمی فاطمی
تا تو بدری ز غم ای ظاهری
(دیوان، ۳۲۱)

ناصر خسرو در اشعار خود به کرات به نسبت مادر و فرزندی میان حضرت فاطمه زهرا (س) و فاطمیان مصر اشاره کرده است:

جز که زهرا و علی و اولادشان
مر رسول مصطفی را کیست آل؟
(دیوان: ۴۱۶)

گر ببیند چشم تو فرزند زهرا را به مصر
آفرین از جانت بر فرزند و بر مادر کنی
ناصر خسرو با افتخار وجود خود را به شاخه‌ی پر ثمری می‌داند که در خدمت خلفای فاطمی است؛ هرچند دشمنان نپسندند:

شاخ پر بارم زی چشم بنی‌زهرا
پیش چشم تو همی بید و چنار آید
(شعار، ۱۳۸۳: ۱۰۷)

در جای دیگر آنان را نبیرگان حضرت زهرا(س) معرفی می‌کند و خلفای عباسی را به سبب اینکه لباس و پرچم و پوشش رسمی آن‌ها سیاه بود کلاغ خطاب می‌کند و می‌گوید: آن‌ها همچون زاغ سیاه مطرود هستند: طعنه‌ای به خلیفه‌ی عباسی است زیرا ناصر خسرو پیرو خلیفه‌ی فاطمی و مخالف عباسیان است.

معزول گشت زاغ چنین زیرا
چون دشمن نبیره‌ی زهرا شد
کفر و نفاق زوی چو عباسی
بر جامه‌ی سیاهش پیدا شد
(همان: ۸۵)

ناصر خسرو می‌گوید: نمی‌تواند با ناصبی‌ها همراهی کند چون شرمسار فاطمه و پسرانش می‌شود.

روی وی اگر سپید باشد
روی که بود سیه به محشر؟
ور می بروی تو با امامی
کاین فعل شده است از و مشهر،
من با تو نیم که شرم دارم
از فاطمه و شبیر و شبر
(دیوان: ۵۲۶)

منظور از شبیرگان و شبر امام حسن و حسین است

آنک او به مراد عام نادان
بر رفت به منبر پیمبر
گفتا که منم امام و، میراث
بستد ز نبیرگان و دختر

(دیوان: ۵۲۶)

دختر مراد حضرت فاطمه است و مراد از نبیرگان حسنین است.

ناصر خسرو رنج و عذاب دنیا، غربت یمگان و طعن و ملالت دشمنان را تحمل می‌کند به امیدی که روز رستاخیز از محبان آل علی باشد. وی دوستی با خاندان حیدر و زهرا را بر تمام دنیا ترجیح می‌نهد:

من همی نازش به آل حیدر و زهرا کنم تو همی نازش به سند و هند بدگوهر کنی

ناصرخسرو باز هم در اشعارش به تمسک به حضرت زهرا در روز قیامت اشاره کرده است:

آن روز بیابند همه خلق مکافات هم ظالم و هم عادل، بی هیچ محابا

آن روز، در آن هول و فزع، بر سر آن جمع پیش شهدا، دست من و دامن زهرا

چون به حب آل زهرا روی شستی روز حشر نشنود گوشت ز رضوان جز سلام و مرحبا

(دیوان: ۴۹۷)

دیگر زنان مقدس و مشهور

در ادامه‌ی بحث به برخی از زنان مشهور اعم از چهره‌های منفی و مثبت که در اشعار ناصرخسرو حضور دارند می‌پردازیم:

حوا

داستان آفرینش زن از دنده چپ مرد، در شرق تصویری کهن و ریشه دار است و به قول بعضی بیانگر موقع تسلط مرد در دوران اولیه تاریخ. در حالی که تا عصر کشف آهن و آغاز جنگ و ستیز، زن و مرد، همکار و هم پیمان و به نوعی برابر و هم شأن بودند، ولیکن از آن دوران به بعد، نظام پدر سالاری حاکم گردید و زن را از متن به حاشیه راند و گوشه نشین کرد. معه‌ذا مرد در جامعه‌ی پدر سالاری همواره به زن بدگمان است و از آن می‌ترسد که وی فاجعه‌ای «فرهنگی» به بار آورد، هم چون حوا که تاوان گناهش را با آفرینش «فرهنگ» پس داد. از این رو در جامعه مردسالاری، زن از جرگه‌ی بشریت نیکوکار صالح طرد شده است در همه‌ی تمدن‌های یهودی تبار، به حسب ظاهر، خداوند که مذکر پنداشته شده، حضرت آدم را بدون کوچک‌ترین کمک و دخالت زن و یا کم‌ترین استعانت از اصل مادینه، می‌آفریند. اما آدم از تنهایی ملال می‌گیرد و یهوه برای رفع ملال وی، او را در خواب می‌کند و با یکی از دنده‌هایش حوا را می‌آفریند. (ستاری، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۰)

حکایت حضرت آدم و خوردن از شجره‌ی ممنوعه به اغواگری حوا که موجب هبوط آدم و حوا از بهشت به زمین شد نشانه‌ی وسوسه‌انگیزی زن، و وسوسه‌پذیری مرد است. حتی در اساطیر ایرانی هم نخستین کسی که موجب ترویج دیوپرستی می‌شود، زن است نه مرد. در این زمینه ناصر خسرو به فریبکاری و اغواگری حوا اعتقادی ندارد

و سخن قرآن را بیان می‌دارد و می‌گوید اگر در آرزوی لذت‌های جسمانی هستی، داستان آدم و حوا را در قرآن بخوان که به سبب کسب لذت مادی از بهشت رانده شدند:

ورت آرزوی لذت حسی بشتابد
پیش آرز فرقان سخن آدم و حوا
(دیوان: ۲۰)

ناصر خسرو برخلاف هم‌عصرانش که معتقدند حوا باعث بیرون راندن آدم از بهشت شده است در جای دیگر اشاره دارد که اولین بار خطا از جانب آدم و حوا سر زده است و گناه را به گردن حوا نمی‌اندازد.

اول خطا ز نسل آدم و حوا بد
تو هم ز نسل آدم و حوایی
بشتاب سوی طاعت و زی دانش
غره مشو به مهلت دنیایی
(همان: ۴۱)

زلیخا

« سرچشمه و منشأ اصلی داستان یوسف و زلیخا در ادبیات، قرآن کریم و قبل از آن تورات است. تجلی داستان پیامبران در ادبیات به آن غنای خاصی بخشیده است. شاعران با بهره‌گیری از نکات ارزنده از زندگی آنان که با لطافت ادبی و صورت‌های خیالی آمیخته شده، به آثار خویش رنگ و بوی تازه‌ای بخشیده اند. در میان پیامبران الهی یوسف از بیشترین سهم برخوردار است و شعر کمتر شاعری را می‌توان یافت که به نحوی از انحا به وقایع زندگی وی اشاره نداشته باشد. مهم‌ترین مضامینی که از داستان یوسف به ادبیات راه یافته عبارتند از: رؤیای صادقانه، به چاه افتادن، زندانی شدن و تأثیر بوی پیراهن وی. اما در این میان عشق زلیخا نسبت به یوسف از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. «(اسدی، ۱۳۹۰: ۱۹) جوان شدن زلیخا از پس پیری، از مضامینی است که ناصر خسرو آن را مبنای صورخیال در اشعارش قرار داده است.

گر نیست ابر معجزه یوسف
صحرا چرا چو روی زلیخا شد؟
(شعار، ۱۳۸۳: ۸۵)

معجزه‌ی یوسف: آن‌گاه که زلیخا به یوسف اظهار عشق کرد، او را به اتاقی درآورد و درها را بست، یوسف قصد آن داشت که به هر صورتی خود را از آن ورطه برهاند. در این میان ناگهان به اعجاز الاهی درها باز شد و یوسف و زلیخا به سوی در دویدند. در بعضی از روایات آمده که: زلیخا در عشق یوسف چندان بگداخت و بگریست تا کور و کوژ و پیر و رنجور گشت. چون یوسف این بدید، دلش بسوخت و بگریست و دعا کرد و حق تعالی جوانی زلیخا را باز داد (شعار، ۱۳۸۳: ۸۶). در این ابیات ناصر خسرو به این واقعه اشاره دارد. ظاهراً در مفهوم این بیت ابر مانند معجزه‌ی یوسف که درها به رویش باز شد، ابر نیز باز شد و باران بارید و به همین جهت صحرا مانند چهره‌ی زلیخا جوان و زیبا شد.

به من تازه شد پژمریده سخن
چو ز افسون یوسف زلیخای زال
(همان: ۱۵۰)

گر نه چو یوسف شده‌ست گل، چو زلیخا
باغ چرا باز شد دوازده ساله
(دیوان: ۴۰۸)

در مورد چاه یوسف و زردرویی زلیخا می‌گوید:

چو در تاریک چه یوسف، منور مشتری
در شب درو زهره بمانده زرد و حیران چون زلیخایی
مریم

ناصر خسرو در اشعارش از تشبیه بهره گرفته، و آسمان را به کلیسای مریم تشبیه کرده؛ گویی آسمان کلیسای
مریم است که پر از گوهرهاست، و ستارگان همچون کشیشان و ستاره‌ی دبران مانند صلیب است.

کنیسه‌ی مریم استی چرخ، گفتمی پر ز گوهرها
نجوم ایدون چو رهبانان و، دبران چون چلیپایی
(شعار، ۱۳۸۳: ۲۳۱)

به پرهیزگاری مریم و به نحوه‌ی باردار شدن او توسط نفخه الهی اشاره کرده است:

آیا همیشه به نوروز سوی هر شجری
تو ناپدید و پدید از تو بر شجر اثری
تویی که جز تو نپنداشت با بصارت خویش
عفیغه مریم مرپور خویش را پدری
(دیوان، ۲۳۰)

نه چون موسی بود هر کس که عمرانش پدر باشد
نه چون عیسی بود هر کس که باشد مادرش مریم
(دیوان: ۴۵۴)

منیژه

ناصر خسرو در داستان بیژن و منیژه، علت زندانی شدن بیژن را فریب‌کاری زنان دانسته و این‌چنین بیان کرده
است:

زرق آن زن را با بیژن نشنودی
همچو بیژن به سیه چاه درون مانی
چون همی بر ره بیژن روی ای نادان
صحبت این زن بدگوهر بدخو را
صحبت او مخر و عمر مده، زیرا
طمع جانت کند گر چه بدو کابین
مر مرا بر رس از این زن، که مرا با او
که چه آورد به آخر به سر بیژن؟
ای پسر، گر تو به دنیا بنهی گردن
پس چه گویی که نبایست چنان کردن
گر بورزی تو نیززی به یکی ارزن
جز که نادان نخرد کسی به تبر سوزن
گنج قارون بدهی یا سپه قارن
شست یا بیش گذشته است دی و بهمن

«داستان عاشقانه‌ی بیژن و منیژه، در دوره‌ی پادشاهی کی‌خسرو رخ داده و در متون دینی به آن اشاره ای نشده است بیژن نوه‌ی دختری رستم و فرزند گیو است، او دل به منیژه دختر افراسیاب می بندد. افراسیاب نیز بیژن را در چاه زندانی می‌کند و رستم با چاره‌جویی‌های خاصی او را نجات می‌دهد.» (قلی‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۴۴)

در جایی دیگر گل سرخ را به چهره‌ی منیژه و سوسن را به خنجر تشبیه می‌کند:

چون روی منیژه شد گل سوسن
سوسن به مثل چو خنجر بیژن

(شعار، ۱۳۸۳: ۱۸۶)

زهره

اسطوره‌ی زهره یا ناهید در ارتباط با زیبایی و وسوسه‌انگیزی زن به وجود آمده است. مفسران و اصحاب حدیث گفتند: فرشتگان آسمان از ظلم بنی‌آدم و بی‌رسمی‌ها و پرده دریدن و خون ریختن ایشان در پیشگاه خداوند خرده گرفتند. رب‌العالمین دو فرشته به نام هاروت و ماروت که از بقیه‌ی فرشتگان عابدتر و خاشع‌تر بودند را به صورت انسان در آورد و شهوت آدمی را در ایشان نهاده و به زمین فرستاد تا راستی و درستی پیشه کنند. روزی زنی به نام زهره برای شکایتی نزد آن‌ها رفت. در دل ایشان هوای آن زن افتاد، سر و او زد و چون اصرار کردند، آنگه به ایشان گفت باید بت بپرستید یا قتل کنید یا خمر خورید. خمر خوردن را آسانتر دیدند و چون در مستی زنا کردند کسی را در آن حال برایشان مطلع شد، او را کشتند تا رسوا نشوند. اسم اعظم را به آن زن آموختند تا قصد آسمان کرد، پس حراس آسمان او را منع کردند و خداوند او را به صورت ستاره‌ای مسخ کرد (زنجانی به نقل از کشف الاسرار میبیدی، ۳۴۸).

زهره، همان بیدخت یا ناهید ایرانی؛ که الهه‌ی عشق و باده، خنیاگری و شادی است و در ادبیات فارسی به آن بسیار اشاره شده است. ناصر خسرو در اشعارش از زهره نام برده است. در واقع زهره نماد زنان زشتکاری است که در پیشگاه الهی شرمسار شده‌اند و با زردرویی از آن نام می‌برد:

چونست زهره چون رخ ترسنده
مریخ همچو دیده شیر نر

(دیوان: ۲۶۹)

چو در تاریک چه یوسف، منور مشتری
در شب درو زهره بمانده زرد و حیران چون زلیخایی

(شعار، ۱۳۸۳: ۲۳۱)

برجیس گفت مادر ارزیز است
مس را همیشه زهره بود مادر

(همان: ۲۷۱)

ناصرخسرو در بیت زیر از آمدن هاروت به زمین، اشاره به قوس نزول یا هبوط انسان به زمین، و در مصراع دوم از ورود زهره به آسمان، اشاره به قوس صعود یا بازگشت انسان به آسمان دارد. (برزگر خالقی، ۱۳۹۱: ۱۷)

چو هاروت ار توانستی که اینجا آیی از گردون از اینجا هم توانی شد برون، چون زهره‌ی زهرا

عایشه

ناصر خسرو، با پرداختن به مسائل مورد اختلاف و اساسی سنی با شیعه آنان را منتسب به عایشه و خود و خلفای فاطمی را وابسته به حضرت فاطمه معرفی نموده است. وی با توجه به اینکه عایشه نامادری فاطمه است از تعبیر «ماراندر» استفاده می‌کند. همان‌گونه که عایشه با نادختری خود فاطمه خوب نبود، تو نیز شایسته است که دشمن این دخت اندر (نادختری) باشی. (یوسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۹)

فاطمه را عایشه مارندرست پست و مرا شیعت مارندری

شیعت مارندر ای بدنشان شاید اگر دشمن دختندری

(دیوان: ۳۲۱)

زن بولهب

بولهب با زن به پیشت می‌روند ای ناصبی آنک زنش را در گردن افکنده کنف

(دیوان: ۵۴۰)

ظاهراً منظور شاعر از این بیت تعریضی به دشمنانش باشد. ابولهب و زنش سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر بودند، در قرآن آمده: تبت ید ابی لهب و تب...؛ «بریده باد دست‌های ابولهب و بریده باد... زن او بردارنده‌ی هیزم است و برگردنش بندی از لیف خرماست».

دعد و رباب

چند گفتی و بر رباب زدی غزلِ دعد بر صفات رباب

بس کن از قصه‌ی رباب، کنونک زرد و نالان شدی و رودِ رباب

دعد یکی از زنان معروف است که در ابیات فارسی وی را عاشق دانسته‌اند، رباب نیز نام زنی است که او را معشوق می‌پندارند؛ بنابراین دعد و رباب به تسامح به معنای عاشق و معشوق استعمال شده است. (محمدی، برزگر خالقی، ۱۳۹۱: ۱۱۱)

احساسات نسبت به طبیعت

این نکته درست است که حضور زن در اشعار ناصر خسرو کم‌رنگ است اما دست کم در تخیل شاعر و ناخودآگاه ذهنش، تصویری از زن وجود داشته که در احساسات نسبت به طبیعت صورت بیان به خودش گرفته است.

«جنبه‌ی مثبت آنیما می‌تواند به صورت احساسات مرد به طبیعت هم تجلی می‌یابد. آنیما در این نمود، بروز تمامی احساسات و عواطف جنس به طبیعت است که گاه چنان به مرتبه‌ی والایی می‌رسد که جنبه‌ی عشق به طبیعت به خود می‌گیرد. بدین ترتیب، ابراز احساسات مردان به ویژه شاعران به طبیعت، نمود جنبه‌ی زنانه در

روان مرد یا آنیماست. این احساسات و عواطف ظریف که ویژه‌ی ذات زنانه است و از ذهن مردان تراوش می‌کند، به نظر یونگ حاصل تجربه‌هایی است که اجداد ما طی صدها هزار سال همنشینی با زنان کسب کرده‌اند و در ناخودآگاه جمعی ما چونان مرده‌ریگی به یادگار مانده است. «(صرمی؛ عشقی، ۱۳۸۷: ۸۰)

آنیما در این نمود، در شعر فارسی به‌ویژه شعر پیش از قرن ششم به‌صورت توصیفات سرشار از احساس شاعران از طبیعت تجلی یافته است. شاعران در این دوره‌ی خاص از شعر فارسی، گاه چنان به وصف زیبایی‌های طبیعت پرداخته‌اند که گویی طبیعت به صورت معشوق آن‌ها در آمده است. باری، آنیما در شعر شاعران سبک خراسانی بیش از آنکه در چهره‌ی معشوق مؤنث به نمود در بیاید، به صورت عشق به طبیعت تجلی یافته است. ناصر خسرو با آن روحیه‌ی مردانه و شعر پر صلابتش اینگونه می‌سراید:

صبا آید اکنون به عذر شمال سحرگاه تازان سوی لاله‌زار
 بیارد سوی بوستان خلعتی که لولوش پودست و پیروزه تار
 سوی مادر سوسن تازه تاج سوی دختر نسترن گوشوار

هنگام طلوع صبح ستارگان شرمنده شدند، مانند دخترانی رو پوشیده که ناگهان مادرشان در ملاء عام رو گشاده-شان ببیند.

خجل گشتند انجم پاک، چون پوشیده رویانی که مادرشان ببیند روی بگشاده مفاجایی
 (شعار، ۱۳۸۳: ۲۳۲)

باغ را به زنی تشبیه کرده است با زلفی پر حلقه و گوشواره‌هایی پر از مروارید. و در توصیف باغ این چنین می‌گوید:

پر از حلقه شد زلفک مشک بیدش پر از درّ شهبوار شد گوشوارش
 (همان: ۱۳۴)

و در توصیف بهار: بهار را به عروسی تشبیه کرده که زلفش بنفشه و رخسارش لاله است؛ بهار عروسی است شگفت‌انگیز که زلف و رخسارش (بنفشه و لاله) نه یکی بلکه بی‌شمار است.

عروس بهاری کنون از بنفشه گشین جعد وز لاله رخسار دارد
 بیا تا ببینی شگفتی عروسی که زلفین و عارض به خروار دارد
 (شعار، ۱۳۸۳: ۸۱)

در جای دیگر باز می‌بینیم که درختان و گل و گیاه فصل بهار را به عروس تشبیه کرده است پر از طوق و یاره و گوشواره از زر و زیور. همین درختان در فصل مهرگان بی‌برگ و خالی از طوق و یاره شده‌اند.

ز چندین پُر زر و زیور عروسان کنون تا نه فراوان روزگاری،

نمآند با عروسی روی‌بندی نه طوق و یاره‌ای یا گوشواری
(شعار، ۱۳۸۳: ۲۰۶)

در ادامه برخی از اشعاری را خواهیم آورد که مربوط به واژگان و کلمات و ترکیباتی است که مختص به زنان هستند؛ واژگانی مانند: دختر، عروس، معجر، گوشواره، چادر..

زیر سخنست عقل پنهان عقلست عروس و قول و چادر
دانای سخن نکو کند باز از روی عروس عقل معجر
توروی عروس خویش بنمای ای گشته جهان و خوانده دفتر
(دیوان: ۵۲۵)

نو عروسیست این که از رویش خاطر او فرو کشید نقاب
(دیوان: ۱۸۰)

گاهی عروس وارت پیش آید با گوشواره و با، یاره و با افسر
با صد کرشمه بسترد از رویت با شرم، گرد، باستی و معجر
(دیوان: ۲۷۴)

واژه‌ی دختر

شاعر معانی پوشیده و پنهانی قرآن را به دختری بکر و در پرده تشبیه کرده است.

مر نهفته دخترِ تنزیل را معنی و تأویل حیدر زیور است
(برزگر خالقی: ۱۲۷)

سیماب اختر است عطارد را کیوان چو مادر است و سرب دختر
(دیوان: ۲۷۱)

پروین چو هفت خواهر، چون دایم بنشسته‌اند پهلوی یکدیگر؟
(شعار: ۱۱۴)

وز علتِ میراث و، تفاوت که درو هست چون بُرد برادر یکی، و نیمی خواهر؟
(همان: ۱۲۳)

ناصر خسرو خود مرد است و می‌گوید من زرق زن را نمی‌خرم و از نظر وی آنکه زرق زن را می‌خرد مرد نیست. وی معتقد است اگر تو با زنان معاشرت کنی از زن کمتری. وی بر این باور است زنان ترفند باز و حيله‌گر هستند که جز جادو کردن کاری از آنان بر نمی‌آید. در جامعه‌ای که مرد سالاری در آن حاکم است، اگر مردی تحت

تأثیر حرف‌های زن قرار بگیرد از سوی مردان دیگر مورد نکوهش قرار می‌گیرد تا جایی که او را کمتر از زن بدانند. چرا که معتقدند مردی که بازیچه زن باشد نشان از بی لیاقتی اوست.

زن جادوست جهان، من نخرم زرقش
زن بود آنکه مرو را بفریبد زن
(دیوان: ۲۲۰)

کوشش زنان در زینت دنیاست و مردان همیشه در دین می‌کوشند:

چون همیشه چون زنان در زینت دنیا چخی
گرت چون مردان همی در کار دین باید چخید؟
(دیوان: ۳۰۹)

در بیت زیر ارزش مردان را در حکمت می‌بیند و در مقابل ارزش زنان را در زیب و زینت.

مرد به حکمت بها و قیمت گیرد
زیب زنانست ششتری و بهایی
(دیوان: ۵۱۵)

از نظر ناصرخسرو فخر و خوبی زنان به زر و سیم است و در عوض فخر مردان به علم و رای و وقار است:

فخر و خوبی و زر و سیم، زنان راست
فخر من و تو به علم و رای و وقار است
نتیجه‌گیری

در جستار حاضر، هم با اشعار و دیدگاه‌های مثبت و ستایش‌آمیز ناصرخسرو در خصوص مقام و منزلت زن آشنا شدیم و هم اشعار و دیدگاه‌های منفی وی را مشاهده نمودیم. با مقایسه‌ی اجمالی بین این دو، اشعارش به لحاظ کمی و کیفی صفات منفی که به زنان نسبت می‌دهد بیشتر در مواردی است که زن را دنیا، دهر، نفس و فلک می‌پندارد. در وصف طبیعت، زن را به‌عنوان بهترین مشبه‌به برای اشعارش برمی‌گزیند. مقام و منزلت مادر و حضرت فاطمه را ارج می‌نهد و به نیکی از آنان یاد می‌کند، گناه نخستین را بر گردن حوا نمی‌نهد و حوا را عامل هبوط انسان نمی‌داند بلکه سخن قرآن را بیان می‌دارد؛ در اشعارش به حضرت مریم، عایشه، و از زنان اساطیری به داستان بیژن و منیژه، اسطوره‌ی زهره و... اشاره دارد. به‌طور خلاصه در کلیت اندیشه‌ی ناصرخسرو خواه ناخواه در شعرش زن حضور می‌یابد چه به صورت نمادین و اسطوره‌ای و چه به صورت صور خیال شاعرانه در وصف طبیعت.

منابع

قرآن کریم

بلوتی، النا جانینی. (۱۳۸۱). اگر فرزند دختر دارید. ترجمه‌ی محمد جعفر پوپنده، تهران: چشمه

- بهنام فر، محمد. (۱۳۸۹). آیا خاقانی زن ستیز است؟. زبان و ادب فارسی نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز. پاییز و زمستان ۸۹. صص ۲۲-۴۲.
- پاینده، حسین. (۱۳۸۲). گفتمان نقد. تهران: نشر روزگار
- حسینی، مریم. (۱۳۸۸). زن ستیزی در ادبیات کلاسیک. تهران: چشمه.
- خلعتبری، اللهیار، بهادری، علی. (۱۳۸۸). نگاهی انتقادی به جایگاه زن ایرانی در متون کهن فارسی. مسکویه/سال ۴/ش ۱۲. صص ۸۸-۱۰۹.
- رابرتسون، یان. (۱۳۷۲). درآمدی بر جامعه‌شناسی (با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز، کنش متقابل نمادین). ترجمه حسین بهروان. مشهد: مؤسسه آستان قدس رضوی.
- زنجانی، برات. (۱۳۷۴). احوال آثار شرح مخزن الاسرار نظامی. تهران: دانشگاه تهران.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۳). سیمای زن در فرهنگ ایران. تهران: نشر مرکز.
- سجادی، سید علی محمد؛ حسنی جلیلیان، محمدرضا. (۱۳۸۷). زن و هبوط: چگونگی رواج باورهای ناروا در مورد زنان در برخی از متون ادبی فارسی. پژوهشنامه‌ی علوم انسانی. صص ۱۶۱-۱۸۶
- شعار، جعفر. (۱۳۸۳). گزیده اشعار ناصر خسرو. تهران: قطره.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). تاریخ ادبیات ایران. تهران: انتشارات ققنوس.
- صرمی، محمدرضا؛ عشقی، جعفر. (۱۳۸۷). نمودهای مثبت «آنیما» در ادبیات فارسی. نقد ادبی. صص ۵۹-۸۸
- کدیور، جمیله. (۱۳۷۵). زن. تهران: اطلاعات.
- کوئن، بروس. (۱۳۷۲). مبانی جامعه‌شناسی. ترجمه غلام‌عباس توسلی و رضا فاضل. تهران: نشر سمت.
- محمدی، محمدحسین. برزگر خالقی، محمدرضا. (۱۳۹۱). شرح دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی. تهران: نشر زوآر
- محقق، مهدی. (۱۳۸۶). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ناصری، ناصر تازه‌شهری. (۱۳۸۴). تأملی بر جایگاه و سیمای زن در ادبیات. فصلنامه ادبیات فارسی. صص ۱۷۲-۱۷۹
- یوسفی، محمدرضا. عشقی، طلیمه. (۱۳۸۶). سیمای حضرت فاطمه (س) در آینه‌ی شعر حکیم سنایی و ناصر- خسرو. فصلنامه شیعه‌شناسی. شماره ۱۷. صص ۱۹۶-۲۱۲

«آینه در آینه» یا «ناصر از چشم ناصر»، شناخت سیمای «ناصر خسرو» در اشعار و سفرنامه «ناصر خسرو»

محمدرضا بزرگر خالقی^۱
محمدآخوندی^۲

مقدمه

این مرد کیست که از دیار خراسان بزرگ برخاسته و در سیر آفاق، با قدم‌های خستگی‌ناپذیر خود سرزمین‌های بسیاری را در نورده و در سیر وادی علم و خرد، تا ناکجا آباد عوالم هستی نیز رفته است. باری صحبت از مردی است معتقد و مبارز و مقاوم که راهش را درست می‌دانسته؛ دلاوری که در پهنه علم و ایمان، نه تنها مشکلات زندگی و سختی‌های فراوان را با جان و دل پذیرا گشته، بلکه در جنگ تن به تن نیز، با خویشتن خویش درافتاده و غول هوس‌های درون خویش را نیز شکست داده و سربلند و شادکام نام خویش را در دفتر مردان بزرگ این سرزمین، با افتخار ثبت کرده است:

مویم چنین سپید ز گرد سپاه شد
کامد سپاه دهر سوی کارزار من
جانم به جنگ دهر، خرد چون حصار کرد
یابد هگرز دهر ظفر بر حصار من؟
اندر حصار من نرسد دست روزگار
چشم زمانه خیره شد اندر غبار من
کردم کناره از طرب و بی‌نصیب ماند
این صد هزار ساله عروس از کنار من (ص ۳۴۶)

اما سلاح او ایمان راستین است که از دل برآمده و گاه از زبان شعر و یا زبان قلم، جاری شده و تا دور دست‌های افق تاریخ جاری گشته و به گوش پندنیوشانِ خردورز روزگار رسیده است:

سوی قوی نهان من، از چشم دل نگر
غره مشو به پشت ضعیف و نزار من
گر زی فلک برآرد سر نار خاطر
خورشید نور خویش بسوزد به نار من
تیره است زهره پیش ضمیر منیر من
خوار است تیر زی قلم تیره‌خوار من (ص ۳۴۶)

مردی از دیار فرزاتگان خراسان، مردی قلم به دست، با خاطری آسوده و دل‌کنده از جیفه‌های دنیای دوروزه و دل‌بسته به آرمان‌های شگرف خویش، همان مرد خردمندی که مسلمانی دانش‌ور است. همان مردی که همچون یک درخت تنومند از چشمه خرد آب نوشیده و به خرمانی سترگ و بارآور، بدل گشته است:

چون من گره زخم به سخن بر، کجا نهد
سقراط دست بر گره استوار من؟

^۱ دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)
^۲ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تاکستان

این پایگه مرا زین بهین خلایق است
 بر چرخ ماه رفتم از این چاه ژرف زشت
 خرما بنی بدیدم شاخش در آسمان
 با بیم و ناامید به سختی زی او شدم
 گفتم به راه جهل همی توشه بایدم
 جنبید نرم نرم و ببارید بر دلم
 بی بر چنار بودم خرما بنی شدم
 تا بار آن درخت مبارک بخورده‌ام
 گر تخم و بار من نبریدی، به رغم دیو
 این پایگه نداشت کس اندر تبار من
 هرگز کسی ندید عجب تر ز کار من
 بر وی نثار کرده خرد کردگار من
 زو بختیار گشتم و شد بخت یار من
 گفتا تو را بس است یکی شاخسار من
 باری کزو رمیده نشد کاروبار من
 خرماست بار بنده کنون بر چنار من
 گشته است با قرار دل بی قرار من
 خرما بنان شده‌ستی یکسر دیار من (ص ۳۴۶)

این آینه درخشان که سال‌ها و قرن‌های متمادی بر کرانه تاریخ ایستاده و راهنمای هر مسافری بوده است چگونه مردی است؟ آیا می‌توان سیمای این درخت کهن را در آئینه خود او تماشا کرد؟

در من نگر که منت بسم روشن آینه
 یکسر نگار خویش ببین و در نگار من (ص ۳۴۶)
 باری طبق نظر شاعر پرکار خراسان، می‌توان سیمای او را از زوایای مختلف در آینه آثارش مشاهده کرد؛ باشد که به دیدار سیمای این فرزانه و حکیم نام آور، به حد توان خود نایل آییم:
 گر بایدت همی که ببینی مرا تمام
 چون عاقلان به چشم بصیرت نگر مرا (ص ۶)
 سیمای فردی:

نام: طبق اظهارات صریح در اغلب اشعار و نوشته‌های حکیم خراسان، اسم کوچک او «ناصر» بوده است:
 «من که ناصرم در آن مقام نماز کردم و از خدای سبحانه و تعالی توفیق طاعت و تبرا از معصیت طلبیدم خدای سبحانه و تعالی همه بندگان را توفیق آنچه رضای او در آن است.» (سفرنامه ص ۲)

ناصر، غلام و چاکر آن کس که این بگفت
 «جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند» (ص ۱۲۲)
 نام پدر: طبق اشعار دیوان، نام پدر وی «خسرو» است که در بعضی موارد به صورت ناصر خسرو یا ناصر بن خسرو ذکر گردیده است:

هر که بوی داروی من یابد از تو بی گمان
 گویدت تو بر طریق ناصر بن خسروی (ص ۴۶۴)
 دو برادر: ناصر از دو برادر خود یاد کرده است؛ یکی «ابوالفتح» و دیگری «ابوسعید» که در مسافرت طولانی همیشه با او در سفر بوده است. (تقی‌زاده، ۱۳۷۹) در سفرنامه دیدار سه برادر که ماه‌ها از هم دور بوده‌اند به زیبایی ذکر شده است:

«از آن جا به راه سه دره سوی بلخ آمدیم و چون به رباط سه دره رسیدیم شنیدیم که برادرم خواجه ابوالفتح عبدالجلیل در طایفه وزیر امیر خراسان است که او را ابونصر می‌گفتند و هفت سال بود که من از خراسان رفته بودم چون به دستگرد رسیدیم نقل و بنه دیدم که سوی شبورقان می‌رفت. برادرم که با من بود پرسید که این از کیست. گفتند از آن وزیر. گفت از کجا می‌آیید، گفتیم از حج. گفت خواجه من ابوالفتح عبدالجلیل را دو برادر بودند از چندین سال به حج رفته و او پیوسته در اشتیاق ایشان است و از هر که خبر ایشان می‌پرسد نشان نمی‌دهند. برادرم گفت ما نامه ناصر آورده‌ایم چون خواجه تو برسد بدو بدهیم. چون لحظه‌ای برآمد کاروان به راه ایستاد و ما هم به راه ایستادیم و آن کهتر گفت اکنون خواجه من برسد و اگر شما را نیابد دلتنگ شود اگر نامه مرا دهید تا بدو دهم دلخوش شود. برادرم گفت تو نامه ناصر می‌خواهی یا خود ناصر را می‌خواهی. اینک ناصر.» (سفرنامه، ص ۱۷۳)

فرزند و خانواده: بعضی بر آن گمان هستند که شاید این حکیم بزرگ تا آخر عمر تنها و مجرد و بدون اهل و عیال زیسته است؛ اما از اشعار او برمی‌آید که احتمالاً ناصر خسرو، خانواده و اهل و عیالی داشته و همچنین دارای پسری بوده است؛ اول این که کنیه او ابومعین یا بومعین بوده است که احتمال می‌رود نام فرزندش معین بوده است. دیگر از خطاب گونه‌گی بعضی از ابیات این گونه معلوم می‌شود که دارای خانواده بوده است:

گر دگرگون بود حالت پارسال
چونکه دیگر گشت باز امسال حال؟
تا در ادامه می‌گوید:

گر عیالت بود دی فرزند و زن
بر عیال اکنون چرا گشتی عیال؟ (ص ۲۳۸)

و این ابیات شاید در مورد فرزند باشد؛ هر چند که در بیشتر اشعار او خطاب «ای پسر» مفهوم عام دارد نه فرد خاصی، زیرا او بیشتر خود را همچون پدري تصور کرده برای نصیحت مردمان روزگار:

گسستم ز دنیای جافی امل
تو را باد بند و گشاد و عمل
غزال و غزل هر دوان مر تو را
نجویم غزال و نگویم غزل
مرا، ای پسر، عمر کوتاه کرد
فراخی امید و درازی امل (ص ۲۵۰)

کنیه: کنیه او در مواردی «ابومعین» و «بومعین» قید شده است:

«چنین گوید ابومعین‌الدین ناصر خسرو القبادینی‌المروزی، تاب الله عنه، که من مردی دبیرپیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و به کارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در آن شغل مباشرت نموده در میان اقرآن شهرتی یافته بودم.» (سفرنامه، ص ۱)

حکمتی بشنو به فضل ای مستعین
پاک چون ماء معین از بومعین (ص ۴۲۶)

نام جد: در بعضی از منابع نام جد او «حارث» ذکر شده است که البته تردیدهایی در صحت آن وجود دارد.

تولد: در ۱۲ شهریور ۳۸۳ (هجری شمسی)، مطابق با ۹ ذی‌قعدة ۳۹۴ (قمری)، ۳ سپتامبر ۱۰۰۴ (میلادی):

بگذشته زهجت پس سیصد نود و چار بنهاد مرا مادر بر مرکز اغیر (ص ۱۷۳)
خانواده: ناصر خسرو در روستای قبادیان در بلخ در خانواده ثروتمندی که ظاهراً به امور دولتی و دیوانی اشتغال داشتند چشم به جهان گشوده است.

پیوسته شدم نسب به یمگان کز نسل قبادیان گسستم (ص ۲۹۷)

البته ناصر در اشعار خود به شهر «بلخ» نیز بسیار اشاره کرده است:

چون دلت از بلخ شد به یمگان خرسند پس چه فریدون به سوی تو چه فریغون (ص ۳۰۹)

لقبی علمی: لقبی علمی که خود و دیگران در مورد آن اظهار نظر کرده‌اند «حکیم» است:

وانکه می‌گوید که «حجت گر حکیمستی چرا در دره یمگان نشسته مفلس و تنهاستی (ص ۴۴۱)

لقب دولتی: لقبی که بزرگان دولتی با آن ناصر خسرو را خطاب می‌کرده‌اند احتمالاً «خواجه خطیر» بوده است:

پیش وزیر با خطر و حشتمم از آنک میرم همی خطاب کند «خواجه خطیر» (ص ۱۵۶)

هرچند که او خود را حکیم دینی می‌داند:

حکمت دینی به سخن‌های من شد چو به قطر سحری گل طری (ص ۴۱۳)

در جای جای دیوان یادآوری می‌کند که افتخار به اصل و نسب نیست:

ای تن تیره اگر شریفی اگر دون نبسه گردونی و نبیره گردون

نیست به نسبت بس افتخار که هرگز نبسه گردون دون نبود مگر دون

آنکه شریف است همچو دون نه به ترکیب از رگ و موی است و استخوان و پی و خون؟

گر تو شریفی و بهتری تو ز خویشان چونکه بری سوی خویش خویش شبیخون؟

بلکه به جان است، نه به تن، شرف مرد نیست جسدها همه مگر گل مسنون

تن صدف است ای پسر، به دین و به دانش جانت بپرور درو چو لؤلؤ مکنون (ص ۳۰۸)

لقب و منصب تبلیغی: معروف‌ترین لقب مذهبی اسماعیلی او حجت یا حجت خراسان است:

طبع تو ای حجت خراسان در زهد دُر همی در کشد به رشته همیدون (ص ۳۰۹)

همچنین گاهی خود را حجت جزیره خراسان و حجت مستنصری و خلیفه فاطمی نامیده است:

مر عقلا را به خراسان منم بر سفها حجت مستنصری (ص ۴۱۳)

لقب های دیگر به اقرار خود او شامل موارد دیگری نیز می‌باشد مثل سفیر، حجت فرزند رسول، حجت نایب

پیغمبر، مامور، امین امام زمان، مستعین محمد، مختار امام عصر و....:

نه بس فخرم آنک از امام زمانه سوی عاقلان خراسان سفیرم؟ (ص ۲۹۰)

قد و قامت: از اشعار شاعر خراسانی برمی‌آید که قدوقامت رشید، تنومند و کشیده‌ای داشته است، به یقین می‌توان از روی خط سیر زندگی او و سختی‌هایی که کشیده و مسافرت‌های طولانی که داشته، پی‌برد که این خراسانی خودساخته، مردی قوی‌بنیه بوده است؛ و حتی سختی‌های تبعید را علاوه بر اراده محکم، به خاطر نیروی بدنی قوی، به خوبی تحمل کرده است:

رویم به گل و به مشک بنگاشت
چون دید که فتنه نگارم
امروز همی ضعیف بینی
این قامت چفته نزارم
آن روز گرم بدیدی تو
پنداشتی که من چنارم
وین چرخ همی کشید خوش خوش
چون اشتر سوی چر مهارم
آن روز قوی و شاد بودم
و امروز ضعیف و سوکوارم
بر روی چو زر شده عقیقم
بر فرق چو شیر گشت قارم (ص ۲۷۵)

شکل ظاهری: شاید از این ابیات بتوان دریافت که او خود را روزگاری زیبا و خوش‌چهره می‌دانسته است:

گر دگرگون بود حالت پارسال
چونکه دیگر گشت باز امسال حال؟
تیر بودی چون شده‌ستی چون کمان؟
لاله بودی چون شده‌ستی چون تلال؟
ای نشانده دست روز و سال و ماه
برکند روزیت دست ماه و سال
پر صقالت بود روی، از گشت چرخ
گشت روی پر صقالت چون شکال (ص ۲۳۸)

لباس مذهبی: گویا در روزگاری در کسوت و لباس اهل دین بوده؛ هرچند بعید نیست به سان مردمان روزگار غزنوی، که وصفشان در تاریخ بیهقی ذکر شده‌است؛ دارای سربند خراسانی بوده و دستار و ازار و کفش ادیم نیز داشته است. (نفیسی ۱۳۱۹)

وز مال شاه و میر چو نومید شد دلم
زی اهل طلیسان و عمامه و ردا شدم
گفتم که راه دین بنمایند مرا
زیرا که ز اهل دنیا دل پر جفا شدم (ص ۲۷۲)
ماموریت: بعد از این که مراحل مختلف مذهب اسماعیلی را طی کرده به اقرار خویش به درجه حجت نایل گشته است:

حجتم روشن از آن است که من بر خلق
حجت نایب پیغمبر سبحانم (ص ۲۸۳)
محل ماموریت: پهنه خراسان بزرگ محل مامورت این داعی و حجت بزرگ اسماعیلی بوده است:
پندی بده ای حجت خراسان
روشن که تو بر چرخ فضل ماهی (ص ۴۵۰)
همچنین در جای دیگر فرموده است:
جزیره خراسان چو بگرفت شیطان
درو خار بنشانند و بر کند عرعر

مرا داد دهقانی این جزیره
به رحمت خداوند هر هفت کشور
خداوند عصر آنکه چون من مرو را
ده و دو ستاره است هریک سخن ور (ص ۱۶۹)

محل تبعید:

بعد از بازگشت از دیار خلافت فاطمی، عاقبت کار ناصر خسرو به کشمکش با مخالفان و قشریان انجامید که حاصل آن فرار و تبعید به «درهٔ یمگان» بود:

وانکه می گوید که «حجت گر حکیمستی چرا
در درهٔ یمگان نشسته مفلس و تنهاستی؟»
نیست آگه زانکه گر من همچو او بد حالمی
پشت من چون پشت او پیش شهان دوتاستی
من نخواهم کانچه دارد شاه ملکستی مرا
وانچه من دانم ز هر فن علمها اوراستی
من به یمگان خوار و زار و بی نوا کی ماندمی
گر نه کار دین چنین در شور و در غوغاستی؟
کی شدهستی نفس من بر پشت حکمتها سوار
گر نه پشت من سوار دلدل شهباستی؟ (ص ۴۴۱)

البته حکیم شیوا سخن، بارها به تبعید شدن خود در یمگان افتخار کرده است:

شادان شده‌ای که من به یمگان
درمانده و خوار و بی زوارم
در کوه بود قرار گوهر
زین است به کوه در قرارم
چونان که به غار شد پیمبر
من نیز همان کنون به غارم
هر چند که بی رفیق و یارم
درماندهٔ خلق روزگارم
من شکر خدای را به طاعت
با طاقت تن همی گزارم
باری نه چو تو ز خمر دنیا
سر پر ز بخار و پر خمارم
شاید که ز شهر خویش دورم
تا نیست سوی امیر بارم
زیرا که بس است علم و حکمت
امروز ندیم و غم گسارم
گر کننده شده است خان و مانم
حکمت رسته است در کنارم (ص ۲۸۶)

سیمای علمی:

این شاعر حکیم و حکیم شاعر کیست فریاد علم و دانش اندوزی می دهد:

تن به جان زنده‌است و جان زنده به علم
دانش اندر کان جانت گوهر است
سوی دانا ای برادر همچنانک
جان تنت راه، علم جان را مادر است
علم جان جان توست ای هوشیار
گر بجوئی جان جان را در خور است (ص ۴۸)

او گوهر جان خویش را با گوهر دانش آراسته و دیگران را نیز به فراگیری آن خوانده است باری سیمای علمی ناصر این گونه است:

اهل علم و توصیه به دانش اندوزی:

مهم‌ترین پندی که ناصر می‌هد علم‌آموزی و دانش‌اندوزی است؛ همان کاری که خود به راستی انجام داده است و دیگران را بر آن تشویق کرده است:

اگر تو از آموختن سر بتابی
بسوزند چوب درختان بی‌بر
نجوید سر تو همی سروری را
سزا خود همین است مر بی‌بری را
درخت تو گر بار دانش بگیرد
به زیر آوری چرخ نیلوفری را

(ص ۱۳)

خردگرا: به خاطر سیمای علمی، ناصر خسرو فردی عقل‌گراست:

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر
خواب و خور است کار توای بی خرد جسد
دین و خرد بس است سپاه و سپر مرا
لیکن خرد به است ز خواب و ز خور مرا
کار خر است سوی خردمند خواب و خور
ننگ است ننگ با خرد از کار خر مرا
آنجا هنر به کار و فضایل، نه خواب و خور
هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند
وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
یاد است این سخن ز یکی نامور مرا
نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
واکنون که عقل و نفس سخن‌گوی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا؟

(ص ۶)

البته باید اضافه کرد که نگاه او به خرد با دیگران متفاوت است خرد او در خدمت اندیشه و مرام است.

باری او این‌گونه در مورد روش «چون و چرایی خود» که روشی خردورزانه است نظر می‌دهد:

جهان را بنا کرد از بهر دانش
تو گوئی که چون و چرا را نجویم
خدای جهاندار بی‌یار و یاور
سوی من همین است بس مذهب خر
تو را بهره از علم خار است یا که
مرا بهره مغز است و دانه مقرر
سوی گاو یکسان بود کاه و دانه
به کام خر اندر چه میده چه جو در (۱۴۸)

توجه به منطق و فلسفه:

ناصر خسرو از شاعران بزرگی است که به علم منطق و فلسفه نظر و دیدگاه مثبتی داشته است. او بر اغلب علوم عقلی زمان خود از قبیل فلسفه یونانی آشنایی داشته است و باید اضافه کرد که تکیه بر عقل و روش منطقی و استدلالی او کمی نزدیک به اسلوب کلام و متکلمان است.

واندر کتاب بر سخن منطقی
چون آفتاب روشن برهان کنم

بر مشکلات عقلی محسوس را
اطلاع از دانش و فرهنگ یونانی:

ناصر خسرو از دانش‌های یونانیان و فرهنگ آنان اطلاع وافی داشته و بسیار از بزرگان یونانی نام برده است:

امروز به کار در نکو بنگر
بشنو که چه گفت مرد یونانی

گفتا که: به زیر نردبان بنشین
بندیش ز پایهای سارانی

بردست مگیر چون سبکساران
کاری که بسرش برد نتوانی (ص ۴۱۴)

چون من ز حقایق سخن گشایم
سقراط و فلاطون سزد عیالم (ص ۳۰۲)

از ره نام همچو یک دگرند
سوی بی عقل هرمس و هرماس (ص ۲۰۷)

۵- آشنایی به علوم زمان (حساب، طب، نجوم، منطق و ادب):

ور تو را از من بدین دعوی گوا باید گواست مر مرا

هم شعر و هم علم حساب و هم ادب (ص ۳۶)

«امیری عرب به در لحسا رفته بود و یک سال آن جا نشسته و از آن چهار باره که دارد یکی سته و خیلی غارت کرد و چیزی به دست نداشته بود با ایشان و چون مرا بدید از روی نجوم پرسید که آیا من می‌خواهم که لحسا بگیرم توأم یا نه، که ایشان بی‌دینند. من هرچه مصلحت بود می‌گفتم.» (ص ۱۵۲)

و باز گفته است:

«به قاین مردی دیدم که او را ابومنصور محمدبن دوست می‌گفتند از هر علمی با خبر بود. از طب و نجوم و منطق چیزی از من پرسید که چه گویی بیرون این افلاک و انجم چیست. گفتم.....» (سفرنامه ص ۱۵۴)

قاری قرآن و حافظ قرآن:

ناصرخسرو همچون حافظ و رودکی جزء شاعرانی است که کل قرآن را از برداشته‌است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خویش به صورت تضمین و تلمیح و غیره استفاده کرده‌است.

جان را چو زنگ جهل پدید آورد
چون آینه ز خواندن فرقان کنم (ص ۴۰۵)

(چرا خوانم چو فرقان کردم از بر
به جای ختم قرآن مدح دهقان (ص ۳۲۵)

آشنایی با هنر (کتابت، دبیری، خوشنویسی و نقاشی):

دین مفخر توست و، ادب و خط و دبیری
پیشه است چو حلاجی و درزی و کبالی (۴۱۱)

در زهد نه‌ای بینا لیکن به طمع در
برخوانی در چاه به شب خط معما (ص ۴)

و این داستان کتابت ناصرخسرو که بدان وسیله با زیرکی ادب و قلم خود را به رخ وزیر می‌کشد:

«چون وزیر بشنید مردی را با اسبی نزدیک من فرستاد که چنان که هستی برنشین و نزدیک من آی. من از بدحالی و برهنگی شرم داشتم و رفتن مناسب ندیدم. رقعہ ای نوشتم و عذری خواستم و گفتم که بعد از این به خدمت رسم و غرض من دو چیز بود یکی بینوایی دوم گفتم همانا او را تصور شود که مرا د فضل مرتبه ای است زیادت تا چون بر رقعہ من اطلاع یابد قیاس کند که مرا اهلیت چیست تا چون به خدمت او حاضر شوم خجالت نبرم» (سفرنامه، ص ۵۵)

و این مطلب به خوبی آشنایی ناصر خسرو به هنر خوشنویسی و نقاشی را نشان می‌دهد:

«مسجدی بود که ما در آن جا بودیم اندک رنگ و شنجرف و لاجورد با من بود بر دیوار آن مسجد بیتی نوشتم و برگ شاخ و برگی در میان آن بردم ایشان بدیدند عجب داشتند و همه اهل حصار جمع شدند و به تفرج آن آمدند و مرا گفتند که اگر محراب این مسجد را نقش کنی صد من خرما به تو دهیم و صد من خرما نزدیک ایشان ملکی بود، چه تا من آن جا بودم از عرب لشکری به آن جا آمد و از ایشان پانصد من خرما خواست قبول نکردند و جنگ کردند. ده تن از اهل حصار کشته شد و هزار نخل بریدند و ایشان ده من خرما ندادند، چون با من شرط کردند من آن محراب نقش کردم و آن صد من خرما فریاد رس ما بود که غذا نمی یافتیم و از جان ناامید شده بودیم که تصور نمی‌توانستیم کرد که از آن بادیه هرگز بیرون توانیم افتاد چه به هر طرف که آبادانی داشت دویست فرسنگ بیابان می‌بایست برید مخوف و مهلک.» (سفرنامه، ص ۱۴۵)

آشنایی به زبان عربی:

ناصر خسرو به زبان عربی تکلم می‌کرده و می‌نوشته و حتی شعر می‌گفته است:

«و بعد از آن که حال دنیاوی ما نیک شده بود هر یک لباسی پوشیدیم روزی به در آن گرمابه شدیم که ما را در آن جا نگذاشتند. چون از در در رفتیم گرمابه بان و هر که آن جا بودند همه برپای خاستند و بایستادند چندان که ما در حمام شدیم و دلاک و قیم درآمدند و خدمت کردند و به وقتی که بیرون آمدیم هر که در مسلخ گرمابه بود همه برپای خاسته بودند و نمی‌نشستند تا ما جامه پوشیدیم و بیرون آمدیم و در آن میانه حمامی به یاری از آن خود می‌گوید این جوانانند که فلان روز ما ایشان را در حمام نگذاشتیم و گمان بردند که ما زبان ایشان ندانیم من به زبان تازی گفتم که راست می‌گویی ما آنیم که پلاس پاره‌ها در پشت بسته بودیم آن مرد خجل شد و عذرها خواست.» (سفرنامه، ص ۱۵۷)

آشنا به فرهنگ ایران باستان:

گویی که حکمت خسروانی از زبان ناصر خسرو مجال فوران یافته و خود را به زیبایی جلوه داده است زیرا که در جای جای دیوان ناصر خسرو به داستان‌ها، اشخاص، افکار، فرهنگ و رسوم ایران باستان اشاره شده است. از زرتشت گرفته تا اوستا، از زند تا پازند:

چراغی شو اندر سنان علم	به گفتار خوب و به کردار نیک
فرومایه دیوان ز پر مایه جم (ص ۲۶۲)	به فعل نکو جمله عاجز شدند
که جو خورده است آنکو جو پراگند	نگر چه پراگنی زان خورد بایدت
که گویند اوست در بند دماوند (ص ۱۱۱)	ز بیدادی سمر گشته است ضحاک
برخوان اگر نخوانده ای اخبار خسروان	هرک آمده است زود برفته است بی درنگ
اسفندیار و بهمن و شاپور و اردوان (ص ۳۶۳)	بررس کز این محل به چه خواری برون شدند

سیمای ادبی

در این که ناصر خسرو مرد میدان شعر و شاعری به ویژه میدان قصیده ساری است هیچ شکی نیست. دلاور میدان قصیده سرای این گونه از هنر قصیده گویی خود داد سخن داه است:

قصری کنم قصیده خود را، درو	از بیتهاش گلشن و ایوان کنم
جائی درو چو منظره عالی کنم	جائی فراخ و پهن چو میدان کنم
بر درگهش ز نادره بحر عروض	یکی امین دانا دربان کنم
مفعول فاعلات مفاعیل فع	بنیاد این مبارک بنیان کنم

وانگه مر اهل فضل اقالیم را در قصر خویش یکسره مهمان کنم (ص ۳۰۳)

ناصر دنیای شعر، حتی به دو زبان، دو دیوان شعر نیز ترتیب داده است، باری طبق این بیت، ناصر خسرو جزو شاعرانی محسوب خواهد شد که دارای دو دیوان به دو زبان فارسی و عربی بوده است:

این فخر بس مرا که به هر دو زبان حکمت همی مرتب و دیوان کنم (ص ۳۰۳)

باری شاعر گنج دار خراسانی، ناصر خسرو، به هنر خویش واقف بوده و به آثار نظم و نثر خود بسیار افتخار کرده است:

زادالمسافر است یکی گنج من نثر آنچنان و نظم از این سان کنم (ص ۳۰۳)

حال ببینیم از نظر ادبی او در شعر خود چه چیزهایی دارد:

اشعار متعهدانه:

اولین ویژگی مهم در سیمای ادبی ناصر خسرو اشعار متعهد اوست، یعنی شعر خویش را، در راستا و امتداد عقاید خود سروده است. به واقع او پیرو دیدگاه هنر در برای هنر نیست؛ بلکه هنر و شاعری خویش را در زیر سایه مرام خود قرار می دهد:

شعرم بخوان و فخر مدان مر مرا به شعر دین دان نه شعر، فخر من و هم شعار من (ص ۳۴۷)

بنا بر این در نظر او شعر در برابر مذهب، بی‌ارزش است باری از دید شاعر متعهد خراسان، کالای شعر در برابر قرآن و مذهب و مرامش در مرتبه پایین‌تری قرار می‌گیرد:

شعر و ادب و نحو، خس و سنگ و سفالند
ایات قرآن زرو عقیق است و لعالی (ص ۴۱۱)

نتیجه این طرز تفکر این است که او شعر را همچون سلاحی در خدمت افکار خود به کار می‌گیرد و این گونه از شاعری و شعر سخن گفته:

نگر نشمری، ای برادر، گزافه
به دانش دبیری و نه شاعری را (ص ۱۳)

مدح و دبیری و غزل را نگر
علم نخوانی و هنر نشمری

دفتر بگن که سوی مرد علم
بی‌خطر است آن سخن دفتری (ص ۴۱۳)

طبیعت گرای و وصف طبیعت:

زالال آب‌های روان، شکوه کوه‌های سربه‌فلک کشیده، جلوه‌های قامت بلند درختان آزاده، نفس گرم طبیعت، جنب و جوش حیوانات، درخشش ستارگان، خنده‌های گل، همه و همه در شعرهای ناصر خسرو مشهود است:

حکیمان را چه می‌گویند چرخ پیر و دوران‌ها
به سیر اندر ز حکمت بر زبان مهر و آبان‌ها

خزان گوید به سرماها همین دستان دی و بهمن
که گویدشان همی بی‌شک به گرماها حزیران‌ها

به قول چرخ گردان بر زبان باد نوروزی
حریر سبز در پوشند بستان و بیابان‌ها

درخت بارور فرزند زاید بی‌شمار و مر
در آویزند فرزندان بسیاری ز پستان‌ها

فراز آیند از هر سو بسی مرغان گوناگون
پدید آرند هر فوجی به لونی دیگر الحان‌ها

به سان پر ستاره آسمان گردد سحرگاهان
ز سبزه‌ی آبدار و سرخ گل وز لاله بستان‌ها

به گفتار که بیرون آورد چندان خز و دیبا
درخت مفلس و صحرای بیچاره ز پنهان‌ها؟

نداند باغ ویران جز زبان باد نوروزی
به قول او کند ایدون همی آباد ویران‌ها

چو از برج حمل خورشید اشارت کرد زی صحرا
به فرمانش به صحرا بر مطرا گشت خلقان‌ها

نگون سار ایستاده مر درختان را یکی بینی
دهان‌هاشان روان در خاک بر کردار ثعبان‌ها

درختان را بهاران کار بندانند و تابستان
ولیکن‌شان نفرماید جز آسایش زمستان‌ها

به قول ماه دی آبی که یازان باشد و لاغر
بیاساید شب‌وروز و برآماسد چوسندان‌ها (ص ۱۹)

باید اقرار کرد که وصف یکی از توانایی‌های انکار ناپذیر این شاعر زبان‌آور است. گویی ناصر خسرو یکی از ویژگی‌های مهم سبک خراسانی را به طور طبیعی در اشعار خود به کار برده است. (برزگر خالقی ۱۳۸۷) به ویژه در توصیف «شب» بسیار مهارت دارد هر چند که گاهی اندک ذوقی از چاشنی عرفان را نیز به آن اضافه می‌کند:

شبی تازی چو بی‌ساحل دمان پر قیر دریائی
فلک چون پر ز نسرين برگ نیل اندوده صحرائی

نشیب و توده و بالا همه خاموش و بی جنبش
زمانه رخ به قطران شسته وز رفتن برآسوده
در بیت‌های بعد این گونه شب را وصف می کند که:

ندیدم تا ندیدم دوش چرخ پر کواکب را
اگر سرا به ضرا در ندیده‌ستی بشو بنگر
چو خوشه‌ی نسترن پروین درفشنده به سبزه بر
نهاده چشم سرخ خویش را عیوق زی مغرب
چو در تاریک چه یوسف منور مشتری در شب
کنیسه مریمستی چرخ گفتی پر ز گوهرها
مرا بیدار مانده چشم و گوش و دل که چون یابم
که نفس ار چه نداند، عقل پر دانش همی داند
چو زاغ شب به جابلسا رسید از حد جابلقا
گریزان شد شب تیره ز خیل صبح رخشنده
خجل گشتند انجم پاک چون پوشیده رویانی
همه همواره در خورشید پیوستند و ناچاره
چنین تا کی کنی حجت تو این وصف نجوم و شب؟

ز بالای خرد بنگر یکی در کار این عالم
یکی دریاست این عالم پر از لولوی گوینده
زمانه است آب این دریا و این اشخاص کشتی‌ها
و در پایان خود به هنر خود معترف است که:

یکی دیبا طرازیدم نگاریده به حکمت‌ها
درختی ساختم مانند طوبی خرم و زیبا
کاربرد فراوان و هدفدار تمثیل و تشبیه:

چو قومی هر یکی مدهوش و درمانده به سودائی
که گفتی نافریده ستش خدای فرد فردائی

به چشم سر در این عالم یکی پر حور خضرائی
ستاره زیر ابر اندر چو سرا زیر ضرائی
به زر و گوهران آراسته خود را چو دارائی
چو از کینه معادی چشم بنهد زی معادائی
درو زهره بمانده زرد و حیران چون زلیخائی
نجوم ایدون چو رهبانان و دبران چون چلیبائی
به چشم از صبح برقی یا به گوش از وحش هرائی
که در عالم نباشد بی نهایت هیچ مبدائی
برآمد صبح رخشنده چو از یاقوت عنقائی
چنان چون باطل از حقی و ناپیدا ز پیدائی
که مادرشان بیند روی بگشاده مفاجائی
به کل خویش پیوند سرانجامی هر اجزائی
سخن را اندر این معنی فگندی در درازائی
ازیرا از خرد برتر نیایی هیچ بالائی
اگر پر لولوی گویا کسی دیده است دریائی
ندید این آب و کشتی را مگر هشیار بینائی

که هرگز تا ابد ناید چنین از روم دیبائی
که هرلفظیش دیناری است و هرمعنی‌ش خرمائی (ص ۴۵۵)

استفاده هدفدار از صنعت تشبیه و تمثیل برای نتیجه‌گیری، به عنوان مثال توجه او به کاربرد نام حیوانات
حیوانات به ویژه عقاب و استفاده از آنها در تمثیل و تشبیه:

ور به دل اندیشه ز مردم کنی
میش و بز و گاو و خر و پیل و شیر
مشغله‌شان بی حد و بی منتهاست
یکسره زین جانور اندر بلاست

تخم و بر و برگ همه رستنی
 هر چه خوش است آن خورش جسم توست
 آهو و نخچیر و گوزن چران
 گوشت همی سازند از بهر تو
 وز خس و از خار به بیگار گاو
 نیک و بد و آنچه صواب و خطاست
 نیست ز ما ایمن نخچیر و شیر
 و این زیباترین شعر ناصر خسرو در مورد عقاب»
 روزی ز سر سنگ عقابی به هوا خاست
 بر راستی بال نظر کرد و چنین گفت
 بر اوج چو پرواز کنم از نظر تیز
 گر بر سر خاشاک یکی پشه بجنبد
 بسیار منی کرد و ز تقدیر نترسید
 ناگه ز کمینگاه یکی سخت کمانی
 بر بال عقاب آمد آن تیر جگر دوز
 وز ابر مر او را به سوی خاک فرو کاست
 بر خاک بیفتاد و بغلتید چو ماهی
 و آنگاه پر خویش گشاد از چپ و از راست
 این تیزی و تندی و پریدن ز کجاخواست
 گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست
 بنگر به عقابی که منی کرد چهها دید (ص ۴۹۹)

داروی ما یا خورش جسم ماست
 هر چه خوش نیست تو را آن دواست
 هر چه مر او را ز گیاهها چراست
 از خس و خار یله کاندرا فلاست
 روغن و پینو کنی و دوغ و ماست
 این همه در یکدگر از کرد ماست
 در که و نه مرغ که آن در هواست (قص ۵۷)

در این زمینه می‌توان به علاقه خاص ناصر خسرو در تشبیه انسان و جهان به درخت اشاره کرد:
 جان مردم را دو قوت بینم از علم و عمل چون درختی
 کهش عمل برگ است و از علم است بر (ص ۱۶۳)
 بسوزند چوب درختان بی بر
 درخت تو گر بار دانش بگیرد
 دوری از تغزل:

سزا خود همین است مر بی‌بری را
 به زیر آوری چرخ نیلوفری را (ص ۱۳)

ناصر خسرو به خاطر علم و مذهب خویش و یا زهدی که داشته از تغزل و سخنان عاشقانه روی گردان بوده و به طبع از قالب غزل نیز دوری جسته است:

خوب سخن جوی چه جوئی ز مرد	نیکوی و فربهی و لاغری؟
نیست جمال و شرف شوستر	جز به بهاگیر و نکو ششتری
چون شکر عسکری آور سخن	شاید اگر تو نبوی عسکری
فخر چه داری به غزل‌های نغز	در صفت روی بت سعتری؟
این نبود فضل و، نیابی بدین	جز که فرومایگی و چاکری
فخر بدان است بدانی که چیست	علت این گنبد نیلوفری
واب درو و آتش و خاک و هوا	از چه فتادند در این داوری
هر که از این راز خیر یافته است	گوی ر بوده است به نیک اختری
مدح و دبیری و غزل را نگر	علم نخوانی و هنر نشمری
دفتر بفرنگ که سوی مرد علم	بی‌خطر است آن سخن دفتری (ص ۴۱۳)

و جالب این است که او از «غزل» به معنای موسیقایی آن نیز دوری کناره جسته است:

دانا به سخنهای خوش و خوب شاد	نادان به سرود و غزل و مطرب و قوال (ص ۲۴۶)
گسستم ز دنیای جافی امل	تو را باد بند و گشاد و عمل
غزال و غزل هر دوان مر تو را	نجویم غزال و نگویم غزل (ص ۲۵۰)

ویژگی های زبانی:

شعر ناصر خسرو گویا در زیر سلطه افکار و مسلک، علی‌رغم توانایی طبیعی شاعر، گاهی نتوانسته زبان نرم و زیبایی داشته باشد بنابراین بعضی اشعار او دارای زبانی فاخر، درشتناک و کوبنده و گاهی یکنواخت، عبوس و زمخت است، هر چند که باید انصاف داد وجود کلمات کهن از دید خواننده مقداری این ویژگی را تشدید می‌کند و البته در فرصت‌هایی که دست داده شعر او زیبا و ملایم و دلنشین است؛ هر چند که به ناچار به دلیل اعتقادی، علمی و تاریخی، کلمات و اصطلاحات بیشماری در دیوان ناصر خسرو به کار رفته است اما از نظر ساخت ترکیبات جدید و کاربرد واژگان ناب، دیوان این کهن شاعر پارسی‌گو معدنی از واژگان سره فارسی است:

مادر بسیار فرزندی ولیک خوار داریشان، همیشه گندمند (ص ۱۲۲)

توجه به شعرا:

ناصر خسرو به نام شعرا توجه داشته و نام چند تن از شاعران بزرگ در دیوان ناصر خسرو ذکر شده است:

جان را ز بهر مدحت آل رسول گه رودکی و گاهی حسان کنم (ص ۳۰۵)

دل عنصری داد و طبع جریرم (ص ۲۸۹)

گر حکمت و پند را سزائی

آن شهره مقاله کسائی (ص ۴۲۳)

یکی گشته با عنصری بحتری را (ص ۱۳)

نظام سخن را خداوند دو جهان

از حجت گیر پند و حکمت

با نو سخنان او کهن گشت

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی

یادی از ابوالعلا معری: ناصر خسرو علاوه بر ذکر دیداری که با قطران تبریزی داشته، ملاقات خویش با شاعر روشن دل ابوالعلاء معری را نیز به خوبی وصف کرده است:

«مردی بود که ابوالعلاء معری می گفتند نابینا بود و رییس شهر او بود. نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگران فراوان و خود همه شهر او را چون بندگان بودند و خود طریق زهد پیش گرفته بود گلیمی پوشیده و در خانه نشسته بود. نیم من نان جوین را تبه کرده که جز آن هیچ نخورد و من این معنی شنیدم که در سرای باز نهاده است و نواب و ملازمان او کار شهر می سازند مگر به کلیات که رجوعی به او کنند و وی نعمت خویش از هیچ کس دریغ ندارد و خود صائم اللیل باشد و به هیچ شغل دنیا مشغول نشود، و این مرد در شعر و ادب به درجه ای است که افاضل شام و مغرب و عراق مقرند که در این عصر کسی به پایه او نبوده است و نیست، و کتابی ساخته است آن را (الفصول و الغایات) نام نهاده و سخن ها آورده است مرموز و مثل ها به الفاظ فصیح و عجیب که مردم بر آن واقف نمی شوند مگر بر بعضی اندک، چنان او را تهمت کردند که تو این کتاب را به معارضه قرآن کرده ای. و پیوسته زیادت از دویست کس از اطراف آمده باشند و پیش او ادب و شعر خوانند و شنیدم که او را زیادت از صد هزار بیت شعر باشد، کسی از وی پرسید که ایزد تبارک و تعالی این همه مال و منال تو را داده است چه سبب است که مردم را می دهی و خویشان نمی خوری. جواب داد که مرا بیش از این نیست که می خورم و چون من آن جا رسیدم این مرد هنوز در حیات بود.» (سفرنامه، ص ۱۸)

استفاده از روش لغز در طرح مطالب خود:

ناصر خسرو از شاعرانی است که نسبت به لغز علاقه نشان داده و با شیرین کاری خویش اشعار زیبایی آفریده است. برای نمونه این وصف لغز گونه از «خروس» ذکر می شود:

آن جنگی مرد شایگانی معروف شده به پاسبانی

در گردنش از عقیق تعویذ بر سرش کلاه ارغوانی

بر روی نکوش چشم رنگین چون بر گل زرد خون چکانی

بر پشت فگنده چون عروسان زربفت ردای پرنیانی

بسیار نکوتر از عروسان مردی است به پیری و جوانی

بی زن نخورد طعام هرگز از بس لطف و ز مهربانی

تا زنده همیشه چون سواری با بانگ و نشاط و شادمانی
واندر پس خویش دو علامت کرده است به پای، خسروانی
آلوده به خون کلاه و طوقش این است ز پردلی نشانی
نه لشکری است این مبارز بل حجرگی است و شایگانی
از گوشه بام دوش رازی با من بگشاد بس نهانی
گفتا که «به شب چرا نخسپی؟ وز خواب و قرار چون رمانی؟(ص ۴۶۵)
استفاده از روش طرح سوال برای تشکیک و طرح قصیده و ارائه مطالب:
گنبد پیروزه گون پر ز مشاعل چند بگشته است گرد این کره گل؟
علت جنبش چه بود از اول بودش؟ چیست درین قول اهل علم اوایل؟
کیست مر این قبه را محرک اول؟ چیست از این کار کرد شهره به حاصل؟
از پس بی فعلی آنکه فعل ازو بود از چه قبل گشت باز صانع و فاعل؟
سپس شروع به طرح جواب کرده و جواب سوالات طرح شده را می دهد:

جز که به حاجت نجنبد آنکه بجنبد وین نشود بر عقول مبهم و مشکل(ص ۲۴۳)
پرکار: بر کسی پوشیده نیست که آثار شعر و نثر ناصر خسرو چه جایگاهی در ادب فارسی دارد:
منگر بدین ضعیف تنم زانکه در سخن زین چرخ پرستاره فزون است اثر مرا(ص ۶)
زادالمسافر است یکی گنج من نثر آنچنان و نظم از این سان کنم(ص ۳۰۵)
سیمای مذهبی:

ناصر خسرو مردی مسلمان و مسلمان زاده بوده و خود را بر صراط مستقیم نبوی می داند:
گزینم قرآن است و دین محمد همین بود ازیرا گزین محمد(ص)
یقینم که من هردوان را بورزم یقینم شود چون یقین محمد
کلید بهشت و دلیل نعیمم حصار حصین چیست؟ دین محمد
محمد رسول خدای است زی ما همین بود نقش نگین محمد
مکین است دین و قرآن در دل من همین بود در دل مکین محمد
به فضل خدای است امیدم که باشم یکی امت کمترین محمد(ص ۱۰۲)

او قدم در مذهب تشیع نهاده هر چند معل. م نیست قبل از گرویدن به اسماعیلیان بر اعتقاده اثنی عشری بوده یا خیر. باری او به فرقه فاطمیان گرویده اما هر آنچه بوده، خود را بی کم و کاست نمایان ساخته و بدون ذره‌ای ریاکاری اعتقادات خویش را آشکار کرده است. مردی که شعر را در اختیار اعتقادات خویش درآورد و با سلاح

زبان‌آوری به جنگ مخالفانش رفته هرچند که گاه نتوانسته است این سلاح را از آلودگی‌ها و کلمات زشت باز دارد:

مسلمان:

اولین ویژگی او مسلمان بودن است؛ البته طبق معمول مسلمانی خویش را تاویل نیز می‌کند:

حق هرکس به کم آزاری بگزارم که مسلمانی این است و مسلمانم

نروم جز سپس پیش‌رو رحمان گر درست است که من بندهٔ رحمانم (ص ۲۸۳)

البته باید ذکر کرد که او معتقدی راستین و درستکار در راه اعتقادات خویش است، باری او به آنچه گفته عمل کرده است مردی زاهد و دنیا‌گریز اهل عمل و دل‌بریده از تعلقات دنیا و دل‌بسته به آخرت:

ای پسر گیتی زنی رعنا سب بس غرچه فریب فتنه سازد خویشتن را چون به دست آرد عذب

تو ز شادی خندخند و نیستی آگاه ازان او همی بر تو بخندد روز و شب در زیر لب

چون خوری اندوه گیتی کو فرو خواهدت خورد؟ چون کنی بر خیره او را کز تو بگریزد طلب؟

چون طمع داری سلب بیهوده زان خونخواه دزد کو همی کوشد همیشه کز تو بر باید سلب؟ (ص ۳۵)

شیعه:

ناصر خسرو اقرار دارد که بر مذهب تشیع است و بر این اعتقاد خود افتخار داشته هرچند که گاهی مورد آزار واقع شده است، این‌که او قبل از اسماعیلی شدن بر کدام یک از فرق تشیع بوده جای بحث و تحقیق دارد:

من شیعت حیدرم عفو کن این یک گنه بزرگوام

من رانده ز خان و مان به دینم زین است عدو دو صد هزارم (ص ۲۸۷)

و دیدگاه مذهبی او باعث شده است که به اهل بیت (علیهم‌السلام) علاقه وافری داشته باشد:

سوی دلیل حق بنهم روی خویش تا خویشتن به سیرت سلمان کنم

زی اهل بیت احمد مرسل شوم تن را رهی و بندهٔ ایشان کنم (ص ۳۰۴)

دست من و دامن آل رسول وز دگران پاک بریدم حبال (ص ۲۵۳)

و همیشه امیدوار به شفاعت آنان در آخرت:

پشتم قوی به فضل خدای است و طاعتش تا در رسم مگر به رسول و شفاعتش

پیش خدای نیست شفیعم مگر رسول دارم شفیع پیش رسول آل و عترتش (ص ۲۱۴)

تحول مذهبی در پی تحول روحی:

آنگونه که خود می‌گوید بعد از خواب چهل ساله بیدار شده، از شراب دست کشیده و کار دیوانی را رها کرده و به سفر طولانی شتافته و عاقبت به سلک اسماعیلیان درآمده است:

«چون از خواب بیدار شدم، آن حال تمام بر یادم بود بر من کار کرد و با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم.» (سفرنامه، ص ۳)
اعتقاد اسماعیلی:

حکیم خراسان به اسماعیلیان و فاطمیان پیوست. (نظری، جلیل ۱۳۸۳) دلیل این اتفاق هرچه باشد حقیقتی است که باید پذیرفت آیا افکار تاویلی و توجه به باطن امور بوده که او به باطنیان مایل شده است؟ آیا روش مملکت‌داری خلفای فاطمی مصر او را شیفته این مسلک کرده؟ یا هر دلیل دیگر به هر حال او تا آخر عمر بر این اعتقاد ماند و از ابراز آن احساس پشیمانی نکرد. هرچند که ناصر خسرو با اخلاق جستجوگر و خرد سوال کننده‌اش اگر در دیار فاطمیان می‌ماند شاید از مرام آنان روی گردان می‌شد:

فاطمیم فاطمیم فاطمی
تا تو بدری ز غم ای ظاهری (ص ۴۱۲)
ای سر مایه هر نصرت، مستنصر،
من اسیر غلبه لشکر شیطانم
عدل و احسان تو طوق است در این گردن
غرقه عدل تو و بنده احسانم
کس به میزان خرد نیست مرا پاسنگ
چون گران است به احسان تو میزانم
من به بستان بهشت اندرم از فضل
حکمت توست دُر و میوه و ریحانم
تو نبیره و پسر موسی و هارونی
زین قبل من عدو لشکر هامانم
همچو پر نور دل تو، ز عوار و عیب،
من بیچاره ز عصیان تو عریانم
دفترم پر ز مدیح تو و جد توست
که من از عدل و زاحسانت چو حسانم (ص ۲۸۴)
بنابر این کاربرد اصطلاحات اسمائیلیه در اشعار او به فراوانی یافت می‌گردد:

فضل سخن کی شناسد آنکه نداند
فضل اساس و امام و حجت و ماذون؟ (ص ۳۰۹)
طبق دیدگاه باطنیان ناصر خسرو نیز اهل تاویل است و تمام امور طبیعی، آسمانی، دینی و غیره را از منشور تاویل می‌بیند:

شور است چو دریا به مثل صورت تنزیل
تاویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ
غواص طلب کن، چه دوی بر لب دریا؟
اندر بن شوراب ز بهر چه نهاده است
چندین گهر و لولوء، دارنده دنیا؟
از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت:
«تاویل به دانا ده و تنزیل به غوغا»
غواص تو را جز گل و شورابه نداده است
زیرا که ندیده است ز تو جز که معادا
معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم
خرسند مشو همچو خر از قول به آوا (۴)
نظر ناصر خسرو در مورد بزرگان صدر اسلام و یاران پیامبر(ص):

گویا مخالفانش مدام در مورد بزرگان صدر اسلام و یاران پیامبر(ص) از او سوال می‌کردند و ناصر با زیرکی این‌گونه جواب داده است:

چند پرسى كه «چگوئى تو به ياران در؟»
چون نپرسى ز همه امت يكسانم؟
گر مسلمانان ياران نبى بودند
من مسلمانم، من نيز ز يارانم
گر چو تو شيعت ايشان نبوم من نيست
بس شگفتى كه نه من امت ايشانم(ص ۲۸۳)
تنها نقطه سياهى كه در كارنامه اين شاعر دينمدار مى‌توان يافت استفاده او از كلمات دشنام‌گونه است در جنگ
زبانى و روانى عليه مخالفان است؛ آن گونه كه خود اقرار دارد:
اى حجت بنشسته به يمگان و سخنهات در جان و دل ناصبيان گشته چو پيكان(ص ۳۵۳)
كارتبرد مفاهيم مذهبه به صورت تلميح، تضمين و...و ذكر نمادهای دينى و مذهبه به خصوص ذكر نمادهای
شيعی:

نوميد مشو ز رحمت يزدان
سبحانك لا اله الا هو(ص ۳۸۰)
هيچ شنودى كه به آل رسول
رنج و بلا چند رسيد از دهاش؟
دفتر پيش آر، بخوان حال آنك
شهره ازو شد به جهان كربلاش
تشنه كشته شد و نگرفت دست
حرمت و فضل و شرف مصطفاش(ص ۲۲۶)
من كه ز خون حسين پرغم و دردم
شاد چگونه كنند خون رزانم؟(ص ۲۹۵)
كوبيدن فقههای ظاهربين و ریاكار: در اغلب قسايد ناصر ردپای نیش و کنایه‌های او را به فقیهان ظاهربين و
دينمداران ریاكار می‌بينيم:

اين قوم كه اين راه نمودند شما را زى آتش جاويد دليلان شمااند
اين رشوت خواران فقهاند شما را
ابليس فقيه است گر اينها فقهاند
از بهر قضا خواستن و خوردن رشوت
فتنه همگان بر كتب بيع و شراند
رشوت بخورند آنكه رخصت بدهندت
نه اهل قضاوند بل از اهل قفاند
بر من ز شما نيست سفاهت عجب ايرا
آند كه در دين فقهاند سفهاند(ص ۹۷)
در جای دیگر به فتوا دهندگان و حدیث‌سازانی که از راه مکاری دام گسترده‌اند نیز تاخته است:
وان مرد كه او كتب فتاوى و حيل ساخت
بر صورت ابدال بد و سيرت دجال
حيلت نه ز دين است، اگر بر ره دينى
حيلت مسگال ايچ و حذر دار ز محتال
گر دام نبوديش چنين حيلت و رخصت
اين خلق نپذيرفتى ازو «حدثنا قال»
امثال قرآن گنج خدای است، چه گوئى
از «حدثنا قال» گشاده شود امثال؟(ص ۲۴۶)

و واعظان بی سواد را بسیار نکوهیده و آنان را برابر با مزدوران درگاه شاهان دانسته است:

نبینی بر گه شاهی مگر غدار و بی باکی
نیایی بر سر منبر مگر رزاق و کنائی
یجوز و لایجوز ستش همه فقه از جهان لیکن
سر استر ز مال وقف گشته ستش چو جوزائی
تهی تر دانش از دانش ازان کز مغز ترب ارچه
به منبر بر همی بینیش چون قسطای لوقائی (ص ۴۵۸)
اطلاع جامع ناصر خسرو از مذاهب دیگر:

به یقین ناصر خسرو نه تنها به عنوان شاعر بلکه به عنوان یک مبلغ بزرگ مذهبی و فرقه ای نیازمند بوده که به کتاب های ادیان کهن آشنایی پیدا کند. از ترسا، جهود، برهمن زندخوان نکات فراوانی می دانسته و مطالب زیادی یاد کرده است:

کز بدی ها خود بیچد بد کنش
این نبشته ستند در استا و زند
چند ناگاهان به چاه اندر فتاد
آنکه او مر دیگری را چاه کند (ص ۱۲۲)
سیمای اخلاقی:

آزادگی:

مردی آزادمنش و استوار و بی علاقه به زر و زور و زیور است:

من آنم که در پای خوگان نریزم
مر این قیمتی در لفظ دری را (ص ۱۴)
سیرت و کردار گر آزاده ای
بر سنن و سیرت احرار کن (ص ۳۷۵)
زین پاک شده است و بی خیانت
هم دامن و دست و هم ازارم
هرگز نشوم به کام دشمن
تا بر تن خویش کامگارم
نه منت هیچ ناسزائی
مالیده کند به زیر بارم (ص ۲۸۶)

بنا بر این او دارای شخصیتی استوار و رام نشدنی در برابر زر و زور بوده است:

حصاری به ز خرسندی ندیدم خویشتن را من
حصاری جز همین نگرفت ازین بیش ایچ کندائی
به پیش ناکسی ننهم به خواری تن چو نادانان
نهد کس نافه مشکین به پیش گنده غوشائی؟
شکیبا گردد آن کس کو زمن طاعت طمع دارد
ازیرا کارش افتاده است با صعبی شکیبائی (ص ۴۵۸)
نفرت از خواب و خور و تنبلی: او مرد کار و تلاش است:

هر که چون خر فتنه خواب و خور است
گرچه مردم صورت است آن هم خر است (ص ۴۷)
اندوهناک: گویا به خاطر مشکلات فراوان زندگی و تبعید طولانی، گاهی از نظر احساسات مردی اندوهناک و حساس گردیده است:

زین قبل ماند به یمگان در حجت پنهان
دل برآگنده زاندوه و غم و، تن به گداز (ص ۲۰۳)

گله از سرنوشت: ناصر آن رنج‌دیده از روزگار، گاه زبان گلمندی گشوده و این گونه سروده است:

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا گوئی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا

در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم صفرا همی برآید از آنده به سر مرا

گویم: چرا نشانه تیر زمانه کرد چرخ بلند جاهل بیدادگر مرا

گر در کمال فضل بود مرد را خطر چون خوار و زار کرد پس این بی خطر مرا؟ (ص ۶)

استفاده از کلمات نه چندان مناسب برای حمله به دشمنان: او گاه زبان را به کلمات نازیبا آلوده کرده است؛ به هر حال نمی‌توان این ویژگی روحیه ناصر خسرو را نادیده گرفت:

شعر دریغ آیدم ز دشمن ایشان نیست سزاوار گاو، نرگس و شمشاد (۱۱۷)

اهل سفر و مسافرت: مردی که عاشق مسافرت و جهانگردی است:

«خامس رمضان سنه ثمان و ثلثین و اربعمائه در بیت المقدس شدیم. یک سال شمسی بود که از خانه بیرون

آمده بودم و مادام در سفر بوده که به هیچ جای مقامی و آسایشی تمام نیافته بودیم.» (سفرنامه، ص ۳۴)

توجه به سفر آخرت: مرد مسافرت‌های بزرگ زندگی را مسافرت بزرگ می‌داند و از سفر آخرت غافل نیست:

هر چند مسکنم به زمین است، روز و شب بر چرخ هفتم است مجال سفر مرا

گیتی سرای رهگذران است ای پسر زین بهتر است نیز یکی مستقر مرا (۶)

ایران‌گرایی و تنفر از ترکان غیر ایرانی:

او اهل ایران است و دل‌بند به سرنوشت سرزمین خویش و ناراضی از حضور بیگانگان: (دادبه، ۱۳۸۲)

برون کرده‌است از ایران دیو دین را ز بی‌دینی چنین ویران شد ایران

مرا، پورا، ز دین ملکی است در دل که آن هرگز نخواهد گشت ویران (ص ۳۲۴)

در مورد بیگانگان گفته است:

ترکان رهی و بنده من بوده‌اند من تن چگونه بنده ترکان کنم؟ (ص ۳۰۵)

خراسانیان گر نجستند دین بتر زین که خودشان گرفتگی مگیر

به پیش ینال و تگین چون رهی دوانند یکسر غنی و فقیر

چو عادند و ترکان چو باد عقیم بدین باد گشتند ریگ هبیر (ص ۱۹۲)

بنابراین عشق خراسان در شعر او فراوان است:

سلام کن ز من ای باد مر خراسان را مر اهل فضل و خرد را نه عام نادان را

نگه کنید که در دست این و آن چو خراس به چند گونه بدیدید مر خراسان را

به ملک ترک چرا غره‌اید؟ یاد کنید جلال و عزت محمود زاولستان را (ص ۸)

تفاخر به خود: مثل بیشتر شعرا اهل تعریف از خود است:

در دست امیر و شاه ندهم
بر آرزوی مهی مهی مهیارم
زین پاک شده‌است و بی خیانت
هم دامن و دست و هم ازارم
هرگز نشوم به کام دشمن
تا بر تن خویش کامگارم
نه منت هیچ ناسزائی
مالیده کند به زیر بارم(ص ۲۸۶)

ارزش خواب دیدن و فال خوب زدن به حوادث: حکیم خردورز از عوالم روحانی و ارزش الهامات به خصوص الهاماتی که در خواب به دست می‌آید غافل نیست:

«در ربیع الآخر سنه سبع و ثلثین و اربعمائه که.....از مرو برفتم که هر حاجت که در آن روز خواهند باری تعالی و تقدس روا کند. به گوشه‌ای رفتم و دو رکعت نماز بکردم و حاجت خواستم تا خدای تعالی و تبارک مرا توانگری دهد. چون به نزدیک یاران و اصحاب آمدم یکی از ایشان شعری پارسی می‌خواند. مرا شعری برخوان. هنوز بدو نداده بودم که او همان شعر بعینه آغاز کرد. آن حال به فال نیک گرفتم و با خود گفتم خدای تبارک و تعالی حاجت مرا روا کرد.»

«شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند، اگر به هوش باشی بهتر. من جواب گفتم که حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد، حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را بیهوشی رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را به افزایش دهد. گفتم که من این را از کجا آرم. گفت جوینده یابنده باشد، و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم، آن حال تمام بر یادم بود برمن کار کرد و با خود گفتم که از خواب دوشین بیدار شدم باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار گردم.»(سفرنامه ص ۳)

دوری از خرافات:

گویی ناصر خسرو همیشه عقل را محکی دانسته تا از خرافه و خرافه پرستی دوری کند:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
برون کن ز سر باد و خیره‌سری را
بری دان از افعال چرخ برین را
نشاید ز دانا نکوهش بری را
همی تا کند پیشه، عادت همی کن
جهان مر جفا را، تو مر صابری را
هم امروز از پشت بارت بیفگن
میفگن به فردا مر این داوری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را(ص ۱۳)

نتیجه

وقتی به آینه آثار حکیم خردمند خراسان می‌نگریم می‌بینیم که: حکیم ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی که از اوان جوانی به تحصیل علوم و تحقیق ادیان و مطالعه اشعار شعرای ایران و عرب پرداخته، در سیمای خانوادگی مردی بود، از خاندانی بزرگ و توانمند، و از نظر سیمای علمی و مذهبی مردی بوده است اهل علم و دانش و خردمندی نصیحت‌گو، آراسته به هنرهای زمان و مسلح به سلاح قلم، پس قدم به دربار غزنویان و سلاجقه گذاشت و همدم بزرگان شد. ناگهان بر اثر خوابی که دید؛ و توفانی که در روح جستجوگر خود ایجاد کرد، نه تنها ترک وطن کرد بلکه به قول خود از خواب چهل ساله بیدار شد، کارهای دیوانی را رها کرد و به سیر و سیاحت پرداخت. باری او پس از پیوستن به فرقه اسماعیلیه و تبلیغ عقایدشان، مورد توجه آنان قرار گرفت و به مقام «حجت» دست یافت. مخالفان در صدد کشتن وی برآمدند، پس به ناچار به سرزمین‌های دور و گوشه‌ی تنهایی خویش گریخت.

در سیمای فردی، حکیمی بود دانا به دین و خردمندی بود آراسته به لباس مذهب، دلاور میدان قلم، شاعر فحلی بود که زاهدانه زیست، و صادقانه خود را در اشعارش به نمایش گذاشت. مرد خستگی‌ناپذیر خراسان بر قله‌های علم و ادب زبان فارسی صعود کرد تا ندای خویش را به گوش تاریخ برساند. او مانند هر انسان در این جهان زیست، هرچند که به مانند هر انسان خاکی کارنامه‌اش گاه به رنگ خاکستری درآمد، اما ما را چه کار که او بر چه اعتقادی بود، ما را همین بس که بدانیم او مردی بود اهل خرد و راستی، اهل علم و دانش. مردی که از خاک بر افلاک قدم گذاشت و پندهای خود را به دستان تاریخ هدیه داد.

مرا شهری است این دل پر ز حکمت	مرا بین تا ببینی شهر یاری
بگوش دل نگر زی من که چشمت	یکی از من نبیند از هزاری
ببین در لفظ و معنی‌ها و رمز	بهاری در بهاری در بهاری (ص ۴۴۴)

منابع

آجرلو، لیلای، ۱۳۸۴، کتابشناسی جامع حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تهران، فرزانه روز
برزگر خالقی، محمدرضا، ۱۳۸۳، شرح دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تهران، زوار
برزگر خالقی، محمدرضا، ۱۳۸۷، شعر و شاعری از نگاه ناصر خسرو، مجله علمی پژوهی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۵۹، ۲-۱۸۶، ص ۴۵ - ۵۶
برزگر خالقی، محمدرضا، ۱۳۸۳، ناصر خسرو و علوم رایج، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۷۱-۱۷۱، ص ۳۸ - ۵۱

تبریزی شیرازی، محمدرضا، ۱۳۸۵، ناصر خسرو قبادیانی (شاعری سیاسی، مبارزی بی‌باک و ظلم ستیزی بی‌پروا)، تهران، امید فردا

تقوی بهبهانی، سید نعمت‌الله، ۱۳۹۰، ناصر خسرو و کلام اسلامی، مشهد: دستور

تقی زاده، حسن، ۱۳۷۹، تحقیقی در احوال ناصر خسرو قبادیانی؛ تهران: فردوس

تقی‌زاده، حسن، مجتبی مینوی، ۱۳۶۷، دیوان اشعار ناصر خسرو، تهران، دنیای کتاب

حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۲، دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، تهران، زوار

حکیمی، محمود، ۱۳۸۵، در مدرسه ناصر خسرو قبادیانی، تهران، قلم

خوشدل، محمدرضا، عباس خیرآبادی، ۱۳۸۴، غریب دره یمگان، مشهد، آستان قدس رضوی، شرکت به نشر

دادبه، اصغر، ۱۳۸۲، ناصر خسرو و حکایت ایران‌گرایی، نامه پارسی، ۲۹، ۱۰۵-۱۱۴

دبیر سیاقی، محمد، ۱۳۱۹ سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی، تهران، زوار

درگاهی، محمود، ۱۳۷۸، سرود بیداری، تهران، امیرکبیر

دشتی، علی، ۱۳۶۲، تصویری از ناصر خسرو، تهران، جاویدان

رسولی، سید صالح، ملیحه طاهری، ۱۳۹۲، نمود اندیشه‌های تشیع در اشعار ناصر خسرو، نکا، سید صالح رسولی

سجادی‌زاده، ابراهیم، ۱۳۹۰، حکمت در دیوان ناصر خسرو (تاثیرپذیری او از نهج‌البلاغه)، گرگان: پیک ریحان،

شعار، جعفر، ۱۳۷۱، تحلیل سفرنامه ناصر خسرو (همراه با متن سفرنامه به چاپ انتقادی)، تهران، نشر قطره

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۶۸، موسیقی شعر، تهران: نشر آگه

علیخانی، علی اکبر، ۱۳۹۰، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

کاوش، نورالحق، ۱۳۷۱، دیدگاه‌های ناصر خسرو در مساله جبر و اختیار، کانون فرهنگی حکیم ناصر خسرو بلخی

گل‌آرایی، حبیب‌الله، ۱۳۸۸، بازخوانی ابیات ناخوانای دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی بلخی به سبک خراسانی، کاشان، شاسوسا

لویس، برنارد، ۱۳۶۲، تاریخ اسماعیلیان، تهران، توس

محقق، مهدی، ، ۱۳۶۹ شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تهران، توس

محقق، مهدی، ۱۳۴۹، تحلیل اشعار ناصر خسرو بانضمام پنج پیوست، تهران: دانشگاه تهران

محقق، مهدی، ۱۳۸۷، فرهنگ لغات و ترکیبات و تعبیرات دیوان ناصر خسرو، تهران، موسسه مطالعات اسلامی

دانشگاه تهران

محقق، مهدی، مجتبی مینوی ۱۳۸۴، دیوان ناصر خسرو، تهران، دانشگاه تهران

محقق، مهدی، ۱۳۵۹، تحلیل اشعار ناصر خسرو بانضمام چهار پیوست، تهران، دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ

محمدی، عباسقلی، ۱۳۸۰، رازهای خلق یک شاهکار ادبی، مشهد، دانشگاه فردوسی

مصطفوی، عفت‌السادات، ۱۳۸۵، گذری بر زندگی و تحول فکری ناصر خسرو، کرج: مدیر فلاح

موسوی، ماریا، ۱۳۹۳، آشنایی با ناصر خسرو، تهران: تیرگان

میرانصاری، علی، ۱۳۷۲، کتابشناسی حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

ناصر خسرو، ۱۳۸۳، زادالمسافرین تهران، اساطیر

ناصر خسرو، ۱۳۸۳، خوان الاخوان تهران: اساطیر

ناصر خسرو، ۱۳۴۸، وجه دین تهران، طهوری

ناصر خسرو، ۱۳۶۳، جامع الحکمتین، تهران، طهوری

نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، ۱۳۷۸ کلیات خمسه، مطابق با نسخه تصحیح شده وحید دستگردی، تهران،

نگین

نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۸۲، چهار مقاله، تهران، صدای معاصر

نظری، جلیل، ۱۳۸۳، ناصر خسرو و اندیشه ی او، شیراز، دانشگاه شیراز، مرکز نشر

وزین پور، نادر، ۱۳۷۰، سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی، تهران، کتابهای جیبی

یوسفی، غلامحسین، ۱۳۶۳، بوستان سعدی، سعدی نامه، سعدی، مصلح بن عبدالله، تهران، خوارزمی

یوسفی، محمدرضا، ۱۳۸۹ رقیه ابراهیم‌شهر آباد، از قبادیان تا یمگان، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر

المصطفی (ص)

از بدخشان تا لاهور: بررسی یکی از مضامین مشترک در شعر ناصر خسرو و اقبال لاهوری

یوسف شیخزاده^۱

جلال‌الدین گرگیچ^۲

مقدمه

از دیرباز تاکنون «سخن»، چه در قالب نثر و چه از نوع نظم، مورد توجه بشر بوده است. از نخستین ادوار شعری تاکنون، شاعران و صاحبان اندیشه در مورد شعر و شاعری نظراتی منتقدانه بیان داشته‌اند. در این میان، شاعران بیش از دیگر کسان، از شعر و شاعری سخن گفته‌اند و با نگاهی نقادانه، شاعران پیشین، شاعران هم‌عصر و حتی شعر خویش را نقد کرده‌اند. هر شاعری با ارائه‌ی براهین و احتجاجاتی خاص، شعر خویش را از شعر پیشینیان و هم‌عصرانش برتر دانسته است. بسیاری از شاعران، با نگاهی انتقادی، شعر هم‌عصران خویش را جرح و تعدیل کرده‌اند. این نقد و نظرها، علاوه بر این که حوزه‌های نقد شعر را در هر دوره‌ای گرم نگه داشته، سبب شده تا هر «خام دستی»، خامه به دست نگیرد و موجب گشته تا شاعران، با احتیاط و وسواس شعر گویند. از این رهگذر، نگارندگان این نوشتار بر آن شده‌اند تا نظرات دو تن از شاعران بزرگ فارسی‌گوی، یعنی حکیم ناصر خسرو و علامه اقبال لاهوری را در زمینه‌ی شعر بیان کنند. به دلیل آنکه اقبال با اشعار ناصر خسرو آشنا بوده و خود بدین موضوع اشاره کرده است، و از آن جهت که بخش بزرگی از اندیشه‌های ناصر خسرو در موضوع شعر و نقد شعر بوده و اقبال نیز اهتمام خاصی بدین موضوع داشته است، پس می‌توان مضامین مشترک فراوانی را در زمینه‌ی نقد شعر در اشعار این دو سخنور سترگ بازجست.

ناصر خسرو شاعری دانشمند بوده که در علوم منقول و معقول زمان خود، مهارت و تبحری تام داشته است. او به علم اوایل، حکمت یونان، علم کلام و حکمت متألهین مسلط بوده که این موضوع در اشعار متعددی از او بیان شده است. او علاوه بر این‌ها، اطلاعات وسیعی از ملل و نحل مختلف داشته است. (صفا، ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۵۳) ناصر خسرو با داشتن چنین پیشینه‌ای از علم و دانش، نگاهی ژرف و عمیق به شعر دارد. علاوه بر این، تحول روحی او نیز سبب شده تا نگاهش به دنیا و مظاهر آن، نگاهی معنا دار و خردورزانه باشد. بخصوص نگاه به شعری که بسته به موضوعش، تبعیت از آن، هم می‌تواند «پیروی از گمراهان» باشد و هم می‌تواند «حکمت» باشد، پس چه نیکوست که شعر را به حکمتی محض بدل کرد و آن را تجلی‌گاه آمل معنوی و جایگاه رویش قرآن و حدیث قرار داد؛ شعری که در ادوار بعدی، سنایی حکیم، عرش و شرع را به آن در پیوسته است. در نگرش بسیاری از

^۱ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان، yousefsheykhzade@yahoo.com

^۲ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، jalal.gorgij@gmail.com

حکیمان، شعر پدیده‌ای اهورایی است که نباید ساحت آن را با اندیشه‌های سخیف، آلود. بنابراین، ناصر خسرو به عنوان یک حکیم متعهد که برای شعر، تعهد و مسئولیتی قائل است، شعر خویش را سکوی پرش به سوی تعالی قرار داده و هم ساحت آن را از شائبه‌ی «غزال و غزل» پیراسته است.

ناصرخسرو به باور برخی پژوهشگران، نخستین کسی است که شعر و سخن را هدیه‌ای آسمانی دانسته است. به باور ناصرخسرو، خداوند سخن و کلام را چون چراغی فرا راه آدمی قرار داده است، بنابراین، باید شعر و سخن وسیله‌ای باشد برای رسیدن به کمال روح. (الهامی و همکاران، ۱۳۹۲: ۴۵)

اقبال لاهوری نیز از اجله‌ی متفکران مسلمان شاعر در دوره‌ی معاصر است. درون مایه‌ی شعر او عشق به قرآن و دین، محبت با رسول مکرم اسلام (ص) و ائمه‌ی بزرگوار (ع) و... است. شعر او فرهنگ اسلامی- عرفانی را منعکس ساخته است و «شعری است بیدارگر، پوینده و گویا از عصر و زمان شاعر متعهد امروز که انسانیت محور اساسی آن است.» (رادفر، ۱۳۷۹: ۲) علامه اقبال لاهوری اندیشمندی بی‌بدیل است که اندیشه‌های عمیق او، حوزه‌ی جغرافیایی شبه قاره را درنوردیده است و اشعار او نمونه‌ی اعلا‌ی انعکاس اجتماع است. هر شعر او به تنهایی، مانیفستی برای بیداری ابنای زمان است و از اندیشه‌ای دردمند و از ذهن و قریحه‌ای وقاد نشئت گرفته است. بی‌شک، اقبال از بزرگ‌ترین متفکران مسلمان معاصر است که پی‌افکن مدینه‌ای فاضله بوده و دنیایی را به تصویر کشیده که مسلمانانش، مؤمنانی متفکر و متفکرانی مؤمن هستند که دنباله رو تقلید نیستند. اقبال، شعر نمی‌گوید تا به عنوان شاعر شناخته شود بلکه اقبال با قلم سحرانگیز خویش در پی بیداری امت اسلامی است. او می‌خواهد با شعر خویش، ملل اسلامی را به خودی خودشان بازگرداند.

«شعر متعهد»، نقطه‌ی تقاطع اندیشه‌ی اقبال و ناصر خسرو است. پس واضح است، شاعرانی که شعر را در خدمت عقیده و فکر خود قرار داده‌اند و می‌خواهند با شعر خود، طرحی نو در اندیشه‌ی هم‌عصران خویش در افکنند، عقاید و افکار مشابهی در شعرشان تجلی خواهد یافت. به قول فخر اسلام «دین»، دیباچه‌ی کتاب جهان‌بینی «ناصر خسرو» و «اقبال لاهوری» است. به همین دلیل قلمرو پندها، پرخاش‌ها، پرستش‌ها و پیام‌های گوناگون شعر هر دو شاعر، زیر نگین انگشتری «دین» است. در پیکره‌ی شعر آن دو، «دین» قلب تپنده‌ای است که به رگه‌های واژگان، خون جاری می‌کند؛ هم‌چنان که سینه‌ی هر دو شاعر مملو از درد دین است و زخم‌هایی که بر کالبد خاطرشان بجای مانده، از دین‌داران بی‌درد و بی‌درک. هر دو رهنمای راهی هستند که آغاز و پایانش «دین» است و میان این دو نقطه، بیراهه‌ها، بن‌بست‌ها و چاه‌هایی وجود دارد که هر دو شاعر با همراهی مخاطب، او را در پشت سر گذاشتن ناهمواری‌ها یاری می‌کنند. «فخراسلام، ۱۳۸۷: ۳۷»

پیشینه

ناصرخسرو و اقبال لاهوری، مشترکات فراوانی در اندیشه‌های مطروحه‌ی شعر خویش داشته‌اند. با وجود این، پژوهش‌های تطبیقی اندک و حتی انگشت‌شماری میان شعر ناصر و اقبال انجام شده است و شاید به دلیل فاصله‌ی زمانی و تاریخی طولانی میان این دو شاعر پارسی‌گوی، گمانِ اندیشه‌وران و پژوهشگران بر این بوده که خط فکری این دو شاعر سترگ در معادلات و سنجه‌های ادبی قابل قیاس و مطابقه نیست؛ در حالی که شعر ناصرخسرو و اقبال، از جهات متعدد قابل مقایسه است و مشترکات فراوانی در فکر و اندیشه‌ی این دو شاعر وجود دارد. بنابراین، نگارندگان این نوشتار بر آن شده‌اند تا به یکی از موضوعات اساسی مشترک میان اشعار ناصر خسرو و اشعار فارسی و اردوی اقبال لاهوری بپردازند.

در رابطه با مقایسه‌ی میان شعر ناصرخسرو و اقبال لاهوری پژوهش‌های مختصری انجام شده است؛ از جمله: فخر اسلام (۱۳۸۷) به بیان برخی از مضامین مشترک میان شعر ناصرخسرو و اقبال پرداخته است. پژوهشی نیز از جانب مشتاق‌مهر (۱۳۸۰) در زمینه‌ی نقد شعر از دیدگاه ناصرخسرو انجام شده است. الهامی و همکاران (۱۳۹۲) نیز به بررسی دیدگاه ناصرخسرو درباره‌ی شعر، شاعری و سخنوری پرداخته‌اند. از آنجا که ناصرخسرو، نگاهی نقادانه به مدیحه‌سرایی داشته است، می‌توان به برخی از پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه اشاره کرد؛ از جمله: متینی (۱۳۵۳) به بررسی اندیشه‌ی ناصرخسرو در موضوع مدیحه‌سرایی پرداخته است. ناصر و اقبال هر دو شاعرانی متعهد هستند و پژوهش‌هایی در زمینه‌ی شعر متعهد ناصرخسرو انجام شده است؛ از جمله: رون (۱۳۸۶) به بررسی شعر متعهدانه‌ی ناصرخسرو از منظر جامعه‌شناسی ادبیات پرداخته است. رادمنش و شعبانی (۱۳۹۲) نیز به بررسی خودستایی‌های آموزنده‌ی ناصرخسرو پرداخته‌اند. این موضوع نیز در پیشینه‌ی پژوهش ما از آن جهت حائز اهمیت است که بسیاری از آرای ناصرخسرو در موضوع نقد شعر، در همین خودستایی‌های او تجلی یافته است. اما لازم است اشاره کنیم، پژوهش‌های مستقلی در زمینه‌های شعر متعهد اقبال، نظر اقبال در مورد شعر و شاعری و... انجام نشده و همچنین، هیچ تطبیقی میان شعر ناصر و اقبال در زمینه‌ی پژوهش حاضر انجام نشده است.

مشترکات اندیشه‌ی ناصر خسرو و اقبال لاهوری در زمینه‌ی شعر

ناصر خسرو و اقبال لاهوری از شاعران بزرگ ادب متعهد هستند. این دو، شعر را در خدمت عقیده و فکر خویش قرار داده‌اند. اقبال لاهوری با دیوان ناصرخسرو کاملاً آشنا بوده و گواه ما برای اثبات این مدعا، نقل بخشی از قصیده‌ی ناصرخسرو در کلیات اشعار اقبال است. در این شعر که عنوانش چنین است: «نمودار می‌شود روح ناصر خسرو علوی و غزلی مستانه سرائیده، غائب می‌شود»، بخشی از یکی از قصاید ناصرخسرو نقل می‌شود. گویی اقبال در گزینش این شعر، تعمدی داشته، زیرا اندیشه‌های مشترک بین اقبال و ناصرخسرو، در این شعر تجلی

یافته است: دین‌مداری، لزوم خردورزی و خودآگاهی دینی، وجه غالب این شعر است؛ یعنی همان مضامینی که اقبال لاهوری در جای‌جای اشعارش بیان می‌کند:

«دست را چون مرکب تیغ و قلم کردی مدار

هیچ غم گر مرکب تن لنگ باشد یا عرن

از سر شمشیر و از نوک قلم زاید هنر

ای برادر، همچو نور از نار و نار از نارون

بی هنر دان نزد بی دین هم قلم هم تیغ را

چون نباشد دین نباشد کلک و آهن را ثمن

دین گرمی شد بدانا و بنادان خوار گشت

پیش نادان دین چو پیش گاو باشد یاسمن

همچو کرپاسی که از یک نیمه زو الیاس را

کرته آید، زو دگر نیمه یهودی را کفن» (لاهوری، ۱۳۸۲: ۳۲۸)

اکنون به مضامین مشترک میان شعر ناصر خسرو و اقبال در زمینه‌ی «شعر» می‌پردازیم:

۱- ناصر خسرو و اقبال شاعری را پیشه‌ی خود نمی‌دانند

ناصر خسرو شاعری را شغل خویش نمی‌داند، زیرا شعر او در خدمت عقیده‌ی اوست و از بابت شعری که می‌گوید، هیچ چیزی از مال و متاع دنیا حاصل نمی‌کند. بنابراین او «شعر و ادب و نحو» را در مقابل «عقیق و زر آیات قرآن» همچون «سفال و خس و سنگ» می‌داند:

شعر و ادب و نحو خس و سنگ و سفالند و آیات قرآن زرو عقیق است و لآلی (ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۴۳)

ناصر خسرو، درک چرایی جهان خلقت را مهم‌تر از شعر و شاعری می‌داند، با این اندیشه، او نمی‌تواند خود را شاعر بداند و آن کسان را که به شعر خویش فخر می‌کنند، تخطئه می‌کند:

فخر چه داری به غزل‌های نغز در صفت روی بت سعتری

این نبود فضل و نیابی بدین جز که فرومایگی و چاکری

فخر بدانست بدانی که چیست علت این گنبد نیلوفری (همان: ۵۶)

در جایی دیگر می‌گوید دبیری و شاعری، اصلاً دانش به شمار نمی‌روند:

نگر نشمری ای برادر گزافه به دانش دبیری و نه شاعری را (همان: ۱۴۲)

اقبال لاهوری نیز دوست ندارد او را شاعر بدانیم. برخی از شاعران معاصر اقبال، او را به مفهوم واقعی آنچنانکه مصطلحشان بوده، شاعر به شمار نمی‌آوردند و مدعی بودند که او شعر را وسیله‌ای برای آموزش و تبلیغ قرار

داده و از این رو به موقعیتش به عنوان به یک شاعر لطمه شدیدی وارد شده است. اقبال با توجه به چنین انتقاداتی هیچ گاه خود را شاعر نمی‌خواند و معتقد است، کسانی که از او جذبه و شور و حال شاعرانه انتظار دارند، هدف و مقصودش را در نیافته‌اند. (عبدالحکیم، ۱۳۷۰: ۱۶)

به قول اسلامی ندوشن، اقبال لاهوری تا حدی شبیه به ناصر خسرو است. به نظر ایشان، اقبال شعر نمی‌گوید تا مطلبی زیبا و خوشایند گفته باشد بلکه می‌خواهد از شعر خاصیتی درمانی بجوید. (به نقل از رادفر، ۱۳۸۹: ۱۲۲):

به همین دلیل اقبال می‌گوید مردم او را به دلیل قلندر بودنش می‌پسندند نه شاعر بودنش؛ و گر نه او را هیچ مناسبتی به شعر و شاعری نیست:

خوش آگئی هی جهان کو قلندری میری (مردم مرا به دلیل قلندر بودنم می‌پسندند)
وگر نه شعر مرا کیا هی شاعری کیهی (و گر نه من کجا و شعر و شاعری کجا) (لاهوری، بیتا: ۴۷۰)
۲- شعر منفی از نگاه ناصر خسرو و اقبال

ناصر خسرو از هزل متنفر است و شاعران هزال را انسان‌هایی بسیار بیهوده‌گوی می‌داند که هیچ خدمتی به جامعه نمی‌کنند. او شعر هزل را دشمن عقل آدمی و بسان افیونی می‌داند که عقل را زایل نموده، آدمی را تخدیر می‌کند:

هزل ز کس مشنو و مگوی ازیراک عقل ترا دشمنست هزل چو هیپون (ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۹)

اندر محال و هزل زبانت دراز بود واندر زکات دستت و انگشتکان قصیر

بر هزل وقف کرده زبان فصیح خویش بر شعر صرف کرده دل و خاطر منیر (همان: ۱۰۲)

فضل به شعر است تو گوئی، مگر سوی تو شعر آیت کرسیستی

شعر تو ژاژست، مگر سوی توفضل همه ژاژ درانیستی

نیست چنین، و نه بجای قرآنشعر و رسالت‌ها صابیستی

فضل اگر تازی بودی و شعر راوی تو همبر مقریستی (همان: ۲۴۹)

علاوه بر این، ناصر خسرو با غزل‌گویی مخالف است و این کار را امری بیهوده می‌داند. او غزل را شعری دروغین می‌داند و معتقد است شاعر با اغراق و مبالغه، حقایق را بازگونه بیان می‌کند:

یک چند به زرق شعر گفتیبر شعر سیاه و چشم ازرق

با جد کنون مطابقت کنای باطل و هزل را مطابق (همان: ۴۵۱)

با سر همچو شیر نیز مخوانغزل زلفک سیاه چو قیر (همان: ۹۹)

جز شعر هزل و غزل، ناصر خسرو مخالف شعر مدحی است و این مورد آخر در دیوان او بسیار مکرر بیان شده است. او شاعران مداح را انسان‌هایی گدا صفت می‌داند که همیشه چشم نهاده‌اند تا شاهی یا بزرگی، پیشیزی بدانان بخشد:

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

فخر چه داری به غزل‌های نغز در صفت روی بت سعتری

این نبود فضل و نیابی بدین جز که فرومایگی و چاکری

فخر بدانست بدانی که چیست علت این گنبد نیلوفری (همان: ۵۶)

چشمت همیشه مانده به دست توانگران تا اینت پاند آرد و آن خز و آن حریر (همان: ۱۰۲)

گرچه در عصر اقبال، شعر هزل و مدح، بدان گستردگی و نیز با آن کارکردی که در عصر ناصر خسرو داشته، مطرح نیست و ماند اعصار و قرون پیش از او، این نوع از شعر قابل طرح نیست، اما اقبال لاهوری نیز از اشعار سست‌مایه‌ای که تباهی و رکود را برای ملت‌ها به ارمغان می‌آورد، تبری جسته است. به هر حال ناصر خسرو و اقبال در این هم‌داستان هستند که شعر مادی، غیرمتعهد و هر شعری که عاری از فایده‌ای برای تعالی و کمال انسان باشد، ارزشی نخواهد داشت. بنابراین، اقبال با شهادت می‌گوید که این شاعران هستند که تأمل کردن و اندیشیدن را از آدمی گرفته‌اند و فکر انسان‌ساز آدمی را به گورستان رخوت و ظلمت فروبرده‌اند:

عشق و مستی کا جنازه هی تخیل ان کا (هنرمندان و شاعران تخیل را نابود کردند)

ان کی اندیشه ی تاریک مین قومون کی مزار (اندیشه تاریک آنان مقبره ملت شده است)

چشم آدم سی چهپاتی هی مقامات بلند (نگاه مردم را از مقامات بلند دور نگه می‌دارند)

کرتی هین روح کو خوابیده بدن کو بیدار (روح را خواب و جسم را بیدار می‌کنند) (لاهوری، بیتا: ۷۵۳)

همچنین اقبال لاهوری برخی شعرا، نویسندگان و نقاشان هندی را که نگاهی مادی به زن دارند و مدام زن را در آثار خویش و در بعدی مادی مطرح می‌کنند، شماتت کرده است:

هندی کی شاعر و صورت گر و افسانه نویس (شاعر، نقاش و نویسنده ی هند)

آه بیچارون کی اعصاب په عورت هی سوار (در ذهن و خیالشان فقط زن وجود دارد)

(همان: ۷۵۳)

گرچه اقبال چون ناصر خسرو نسبت به غزل، جبهه‌گیری تندی ندارد و غزل‌های نابی نیز دارد، اما گلایه دارد که برخی او را «غزلخوان» دانسته‌اند و اندیشه‌اش را در غزل‌خوانی منحصر کرده‌اند. با این سخن می‌توان دانست که شعر برای اقبال - خصوصاً از نوع غزل آن - در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد:

من ای میر امم دل از تو خواهم مرا یاران غزلخوانی شمردند (لاهوری، ۱۳۸۲: ۴۰۱)

جز ناله نمی دانم، گویند غزل خوانماین چیست که چون شب‌نم بر سینه‌منریزی(همان: ۹۹)

۳-شکایت ناصر خسرو و اقبال از مردمی که شعرشان را درک نمی‌کنند
ناصر خسرو معتقد است، دشمنان شعر او را نمی‌پسندند و نمی‌شناسند:
بهاگیر و رخشانی ای شعر ناصر مگر خود نه شعری، بدخشی نگینی
بر اعدای دین زهری و مؤمنان را غذائی، مگر روغن و انگبینی؟(ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱۷)

او بر این باور است که «شعر فروشان خراسانی» که مفتون غزل و مدح هستند، نمی‌توانند شعر او را درک کنند، بنابراین از آنان می‌خواهد تا شعر ژرف او را بشناسند. او بر این باور است که چنین شاعرانی به دلیل حرص و طمع فراوان، نمی‌توانند شعر حکمت‌آمیز و حکمت‌آموز را درک کنند:
ای شعرفروشان خراسان بشناسیداین ژرف سخن‌های مرا گر شعرائید
بر حکمت میری زچه یابید چو از حرصفتنه‌غزلوعاشقمدمحامرائید؟
یکتا نشود حکمت مرطبع شما راتا از طمع مال شما پشت دوتائید(همان: ۴۴۷)

ناصر خسرو چون در خراسان که مرکز ادب و هنر بوده، حضور ندارد و با گمنامی در یمگان زندگی می‌کند، امیدوار است، این اشعار نغز او میراث آیندگان شود:
ای به خراسان در سیمرغ وار نام تو پیدا و تن تو نهان
در سپه علم حقیقت ترا تیر کلامست و زیانت کمان
روز و شب از بحر سخن همچنین درّهمی جوی و همی برفشان
تا ز تو میراث بماند سخن چون بروی زی سفر جاودان(همان: ۱۵)

اقبال نیز از کسانی که شعر او را نمی‌شناسند، شکایت دارد. او در پیشگاه پیامبر(ص) شکوه می‌کند که: مردم و اطرافیانش شعر او را مانند شعرای دیگر دانسته و او را متهم به غزلخوانی کرده‌اند و از او می‌خواهند که تاریخ مرگ این و آن را بگوید:
به آن رازی که گفتم پی نبردند ز شاخ نخل من خرما نخوردند
من ای میر امم دل از تو خواهم مرا یاران غزلخوانی شمردند
تو گفتی از حیات جاودان گوی به گوش مرده‌ای پیغام جان گوی
ولی گویند این حق ناشناسان که تاریخ وفات این و آن گوی (لاهوری، ۱۳۸۲: ۴۰۱)

اقبال گاه از اینکه هم‌عصرانش نتوانسته‌اند شعر او را درک کنند، چنان‌ا امید شده که معتقد است دیگرانی که در آینده خواهند آمد شعر او را درک خواهند کرد:
پس از من شعر من خوانند و دریابند و می‌گویند

جهانی را دگرگون کرد یک مرد خودآگاهی (همان: ۱۲۳)

۴- شعر متعهد از نگاه ناصر خسرو و اقبال:

از دید ناصر خسرو، شعر متعهد در خدمت دربار نیست، بلکه ممدوحانی متعالی دارد. شاعر متعهد کلام گهربار خویش را نثار سلاطین جور نمی‌کند:

پسندیده است با زهد عمار و بوذرکند مدح محمود مر عنصری را؟

من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی در لفظ دری را (ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۴۳)

ناصر، شاعری را افتخار خویش نمی‌داند بلکه دین را افتخار خود دانسته است:

شعرم بخوان و فخر مدان مر مرا به شعر دین دان نه شعر فخر من و هم شعار من (همان: ۲۹۹)

شعر از نگاه ناصر باید پخته و ناب باشد و اندیشه‌ای در پس داشته باشد:

سخن چون زر پخته بی خیانت گردد و صافی چو او را خاطر دانا به اندیشه فرو سایید

سخن چون زنگ روشن باید از هر عیب و آرایش که تا ناید سخن چون زنگ، زنگ از جانت نزداید (همان: ۳۹)

اقبال لاهوری نیز شور و مستی شاعرانه را از لوازم شعر می‌داند و بر این باور است که اگر مقصود از شعر و شاعری انسان‌سازی و «آدم‌گری» باشد، این شاعر، وارث پیغمبر است. این سخن یعنی اینکه الهامات شاعرانه‌ای که به مدد آن شعر متعهد پرسوز و گداز و انسان‌ساز خلق می‌شود، همسان با الهامات و وحی‌یی است که انبیا را سزاست:

شاعر اندر سینه‌ی ملا چو دل ملتی بی شاعری انبار گل

سوز و مستی نقشبند عالمی است شاعری بی سوز و مستی ماتمی است

شعر را مقصود اگر آدم‌گری است شاعری هم وارث پیغمبری است

(لاهوری، ۱۳۸۲: ۳۶۳)

همچنین اقبال لاهوری شعر را دارای اعجازی می‌داند که غافلان را آگاه می‌سازد و از نظر او شعر متعهد حق است و باطل را نابود می‌سازد:

سونی والون کو جگا دی شعر کی اعجاز سی (از اعجاز شعر غافلان بیدار می شوند)

خرمن باطل جلا دی شعله ی آواز سی (نوی شاعر حق است که خرمن باطل را می سوزاند)

(لاهوری، بیتا: ۹۵)

نتیجه‌گیری:

ناصرخسرو و اقبال لاهوری از شعرای هستند که شعر خویش را در خدمت مکتب و عقیده‌ی خویش قرار داده‌اند. این دو شاعر بلندآوازه، هیچ‌گاه شعر را به مثابه‌ی یک شغل ننگریسته‌اند، بلکه شعر برای آنان از این جهت

اهمیت دارد که اندیشه‌های اصلاح‌گرانه‌ی خویش را در قالب آن بیان داشته‌اند؛ چه، می‌دانیم که قدرت تأثیر شعر به مراتب از نثر بیشتر است. این دو شاعر سترگ، از هم‌عصران خویش شکایت دارند و از اینکه شعرشان جایگاه واقعی خویش را نیافته و اینکه مردم شعر آنان را نشناخته‌اند، حسرت می‌خورند. ناصر و اقبال هر دو، با شعر و هنری که کارش تخدیر ملت‌هاست، مخالف هستند و از نظر آنان، هنر متعالی، از هزل و سخنان مادی بی‌فایده بر کنار است. از این رو، ناصر با غزل مخالف است و اقبال با آنکه غزل می‌گوید، دوست ندارد او را «غزل‌خوان» بدانند.

فهرست منابع

- ۱- الهامی، شراره؛ رضا برزویی و میترا عذیری (۱۳۹۲)، بررسی عقاید و نظرات حکیم ناصر خسرو قبادیانی در باب شعر و شاعر، سخن و سخنوری، فصلنامه‌ی علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی- دانشکده‌ی ادبیات و زبان‌های خارجی سنندج، سال پنجم، ش ۱۴، صص ۳۹-۶۱.
- ۲- رادفر، ابوالقاسم، (۱۳۸۹)، جایگاه اقبال لاهوری در حوزه‌ی ادبیات تطبیقی و تأثر او از شاعران فارسی زبان تا عصر حاضر، نشریه‌ی ادبیات تطبیقی (دانشگاه شهید باهنر کرمان)، دوره‌ی جدید، سال دوم، ش ۳، صص ۱۱۷-۱۳۳.
- ۳-..... (۱۳۷۹)، سبک و درون‌مایه‌ی شعر فارسی اقبال لاهوری، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۸ و ۹ (پیاپی ۷)، زمستان ۷۹ و بهار ۸۰، صص ۱-۱۲.
- ۴- رادمنش، عظامحمد و الهه شعبانی، (۱۳۹۲)، خودستایی‌های آموزنده در اشعار ناصر خسرو قبادیانی، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال پنجم، ش بیستم، صص ۱-۳۴.
- ۵- رون، مهسا، (۱۳۸۶)، ناصر خسرو شاعری متعهد نگرشی به اشعار ناصر خسرو از منظر جامعه‌شناسی ادبیات، نامه پارسی، ش ۴۴ و ۴۵، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- ۶- عبدالحکیم، خلیفه (۱۳۷۰) مولوی، نیچه و اقبال، ترجمه‌ی محمد بقایی، تهران: انتشارات حکمت. فخراسلام، بتول (۱۳۸۷)، از یمگان تا لاهور، حافظ، فروردین ۱۳۸۷ - شماره ۴۹، صص ۳۷-۴۰.
- ۷- لاهوری، محمد اقبال (بی تا) کلیات اردو، لاهور: انتشارات علم و عرفان
- ۸- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۸۲) کلیات فارسی، به سعی و اهتمام پروین قائمی، تهران: انتشارات پیمان
- ۹- متینی، جلال، (۱۳۵۳)، ناصر خسرو و مدیحه‌سرایی، جستارهای ادبی، ش ۳۸، صص ۱۶۵ - ۱۹۲.
- ۱۰- مشتاق‌مهر، رحمان، (۱۳۸۰)، نقد شعر از دیدگاه ناصر خسرو، کیهان فرهنگی، ش ۱۷۴، صص ۲۶-۲۹.

۱۱- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۸) دیوان اشعار، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نقش مخاطبان در آفرینش اشعار ناصر خسرو

علی شاملو

علی کاظم آبادی

۱. مقدمه

سه گرایش اصلی در نقد آثار ادبی با سه محوریت نویسنده، متن و خواننده که هر زمان هریک جایگاه خود را داشته‌اند، مطرح است (جواری و حمیدی، ۱۴۳: ۱۳۸۶). بدین گونه که زمانی «نویسنده» مورد توجه منتقدان بوده است و سعی می‌کردند با تفحص در اوضاع و احوال زندگی او به کنه اثرش پی ببرند و زمانی نیز متن را ملاک قرار می‌دادند (روش ساختارگرایان روسی) و اکنون نیز توجه منتقدان ادبی به «خواننده» معطوف شده- است و نقش مخاطب (Audience) برجسته و پررنگ گردیده‌است تا جایی که رالف والدو امرسون در جایی گفته است: «خواننده‌ی خوب است که کتاب را می‌سازد» (بولتون، ۱۷: ۱۳۸۶). نقش مخاطب تا جایی است که طبق نظریه‌ی جدید نقد ادبی «خواننده دیگر عنصر تاثیر پذیر نیست بلکه عنصری تاثیرگذار است» (جواری و حمیدی، ۱۶۹: ۱۳۸۶). و امروزه هر نویسنده‌ای این نکته را به خوبی می‌داند که «متن» را نه برای خود، که برای دیگران می‌نویسد و با این کار بار امانتی را که بر دوش دارد زمین می‌گذارد. هر نوشته، گفت و گویی است بین نویسنده و مخاطبان او و بر مبنای این اصل، نیاز است رابطه نویسنده و مخاطبانش در طبیعی‌ترین و کاراترین صورت انجام پذیرد (رسولی و عباسی، ۱۳۸۷: ۸۸).

با این توصیف در این مقاله سعی بر آن است تا به این پرسش‌ها پاسخ داده شود:

۱- ناصر خسرو چه تصویری نسبت به مخاطبان اثرش داشته‌است؟

۲- چگونه ناصر خسرو با مخاطبان خود ارتباط برقرار کرده‌است؟

۳- قضاوت خوانندگان اشعار ناصر خسرو و خوانش آنان از این متن چیست؟

و همچنین یکی از پرسش‌های اصلی ما این است که توجه ناصر خسرو به «خواننده» و «مخاطب» در آفرینش اشعار گرانقدرش به چه میزانی بوده است؟
روش تحقیق در این مقاله به شیوه‌ی مطالعه‌ی کتابخانه‌ای و اساس قرار دادن «اشعار ناصر خسرو» و سپس تحلیل داده‌ها و یافته‌های پژوهشی است.

۲. خواننده و خواننده محوری

«ما سخن نمی‌گوییم مگر به قصد ارتباط با دیگری، اگر گفتار به صورت شفاهی و از طریق نشانه‌های آوایی صورت گیرد، معمولاً دیگری یا مخاطب حضور دارد و در صورتی که متکلم و مخاطب به تناوب مقام متکلمی و

مخاطبی خود را عوض کنند گفتگویی در میان آنها برقرار می‌شود. وقتی گفتار به صورت نوشتار در می‌آید و نشانه‌های آوایی تبدیل به نشانه‌های دیداری می‌شود نیز گفتگو میان دو نفر یا چند نفر ممکن است عیناً منعکس شود و متکلم و مخاطب، به تناوب در مقام یکدیگر قرار گیرند» (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۱۶).

در سال ۱۹۶۰ زبان‌شناس ساختارگرا (رومن یاکوبسن) شش عامل را به عنوان تشکیل دهنده تمام ارتباطات گفتاری مطرح کرد: فرستنده پیامی برای گیرنده می‌فرستد. پیام برای اثر بخشی نیاز به یک بازاریابی دارد که توسط گیرنده (Receiver) قابل تصرف باشد گفتار می‌باید قابلیت تبدیل به شکل گفتار را داشته باشد همچنین به یک رمز نیز نیاز است تا نسبت میان فرستنده و گیرنده (یا به عبارت دیگر رمز گذار و رمز گیرنده) در کنش ارتباطی باقی بماند (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۶۰). منطق گفتگو در حال عادی بر سه پایه متکلم (من)، مخاطب (تو) و موضوع (او) استوار است و سه حالت دارد: ۱- من درباره‌ی او با تو سخن می‌گویم ۲- من درباره‌ی «تو» با تو سخن می‌گویم ۳- من درباره‌ی من با تو سخن می‌گویم (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۱۵) مخاطب مفهوم محوری همه-ی اشکال و گونه‌های مختلف ارتباطات نوشتاری، تصویری و غیره، برای همه‌ی گروه‌های سنی و تخصصی در هر شرایط زمانی و مکانی است (میر سعید قاضی و اسماعیلی، ۱۳۸۲: ۱۲) بنابر این در هر گفتگویی سه عامل اصلی وجود دارد: ۱- فرستنده یا متکلم که سخن تولید می‌کند ۲- مخاطب که کلام را دریافت می‌کند ۳- کلامی که میان متکلم و مخاطب که به تناوب در جای یکدیگر قرار می‌گیرند رد و بدل می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۸۵: ۱۷). اولین منتقد آثار ادبی که تحت تاثیر مستقیم عقاید فلاسفه‌ی پدیدارشناسی نقد مدرن را بر اساس محوریت خواننده بنا نهاد چهره‌ی بارز و شاخص حرکت فلسفی و ادبی اگزیستانسیالیسم، ژان پل سارتر است (جواری و کندول، ۱۳۸۶: ۱۴۹). پس از او روبرت اسکارپیت نظریه‌ای را مطرح کرد که آن مبتنی بر این اصل است که ادبیات را باید به عنوان یک فرایند ارتباطی در نظر گرفت از نظر اسکارپیت خوانندگان اثر ادبی به چهار بخش عمده تقسیم می‌شوند: ۱- خوانندگانی که نویسنده، اثر ادبی خود را برای آنها نوشته و مخاطبان اصلی نیت نویسنده بوده‌اند ۲- خوانندگانی که اثر ادبی را جدا از اینکه مخاطب اصلی بوده‌اند یا نبوده‌اند پذیرا شده‌اند ۳- خوانندگانی که اثر ادبی او را تمجید کرده‌اند ۴- خوانندگانی که می‌توانند عموم مردم را شامل شوند، البته در صورتی که اثر ادبی موفقیت عامه پسند کسب کند (همان: ۱۵۳ و ۱۵۴).

۳. رویکردهای ناصر خسرو در اشعارش

ابتدا لازم است تا دیدگاه ناصر خسرو در مورد شعر و محتوا و زبان اشعارش را به طور مختصر مورد بررسی قرار دهیم تا بتوانیم مخاطبان او را بهتر و آسانتر شناسایی کنیم.

۱-۳ شعر برای ناصر خسرو، وسیله است نه هدف!

او سخن را ابزاری برای نبرد می‌داند:

چون حرب شما را به سخن سخت کنم تنگ
هر چند که بسیار بیائید روائید

(ص ۴۴۸ ب ۴۶ ق ۲۱۳)

و خطاب به خود می‌گوید: ای پسر خسرو...

در سپه علم حقیقت تو را تیر کلامست و زبانت کمان

(ص ۱۵ ب ۴۸ ق ۷)

مدح و دبیری و غزل را نگر علم نخوانی و هنر نشمری

دفتر بفرنگ که سوی مرد علم بی خطر است آن سخن دفتری

(ص ۵۶ ب ۵۰ و ۵۱ ق ۲۶)

بر اسب معانی و معالی در دشت مناظره سوارم

(ص ۴۱۸ ب ۲۲ ق ۱۹۸)

بنابر گفته‌ی او که می‌خواهد شعر زهد و حکمت و پند بگوید لفظ مانند مشک است و معنی بوی آن.

بر جامه‌ی سخنهایش جز معنی آستر نیست چون پندهاش پندی جز در قرآن مگر نیست

(ص ۱۵۵ ب ۲۶ ق ۷۰)

وجه تبلیغی شعر ناصر باعث می‌شود که او خود را سفیر امام زمانه به سوی مردم خراسان بداند:

نه بس فخرم آنک از امام زمانه سوی عاقلان خراسان سفیرم

(ص ۴۴۶ ب ۳۰ ق ۲۱۲)

۲-۳ سیطره‌ی تربیت مذهبی اسماعیلی بر زبان و بیان ناصر خسرو

حکیم ناصر خسرو که شعر را وسیله‌ی ترویج زهد و حکمت و پند و موعظت و اشاعه‌ی مذهب شیعه‌ی اسماعیلی

ساخته بود، روی خوش به غزل نشان نمی‌دهد و غزل سرایی را مانند ستایشگری محکوم می‌کند (محبوب،

۱۳۷۴: ۱۵۷). این روحیه‌ی درشتی و زمختی در زبان اشعار او تأثیر خود را بر جای نهاده است. به همین دلیل

است که او بذله گو و خنده رو نیست و خنده را نشان نادانی می‌داند. این خصوصیت را در صور خیال و

تشبیهاتی که او مورد استفاده قرار داده است به وضوح می‌توان مشاهده کرد. دکتر شفیع کدکنی در کتاب

ارزشمند خود، صور خیال در شعر فارسی، در این باره می‌نویسد: «یکی از خصایص صور خیال در شعر ناصر

خسرو، توجه عجیبی است که او به تشبیهات حرفی دارد و می‌توان حدس زد که توجه بسیار او به اینگونه

استعاره‌ها و تشبیهات حاصل تربیت مذهبی اسماعیلی اوست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۵۵۸).

گویا به دلیل همین جنبه‌ی تبلیغی اشعار و سیطره‌ی تربیت مذهبی اسماعیلی بر زبان و بیان اوست که انواع جمله‌های برهانی و جدلی و مناظره‌ای در دیوان او بسیار است:

پرسشی	امر و نهی	شرطی
۱۳/۶ درصد	۱۲/۳ درصد	۲۸ درصد

شیوه‌ی او در بیشتر موارد این است که پرسش‌هایی را از مخاطب مطرح می‌کند و سپس با آوردن جملات شرطی تمام احتمالات و فرضیات را بررسی می‌کند و سپس خود پاسخ‌ها را بیان می‌کند و با امر و نهی‌های خود مخاطب را اندرزباران می‌کند و یا می‌نکوهد و راه و چاه را به او نشان می‌دهد. البته «ریشه‌های تاریخی این گونه امر و نهی‌ها و تحذیرهای مستقیم را در ساختار جامعه‌ی استبدادی شرق و بویژه ایران ساسانی - که بعدها در تمدن اسلامی نیز به حیات خود ادامه داده است - باید جستجو کرد: ایران فره ایزدی و تصمیم‌گیری یک تن به جای همگان» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۵۵)

۳-۳ شخصیت‌های اساطیری و مذهبی

ناصر خسرو اگر چه از شخصیت‌های اساطیری و حماسی ایران نیز در اشعارش استفاده کرده است اما چنین به نظر می‌رسد که بیشتر تحت تأثیر مذهب خویش و شخصیت‌های مذهبی و اساطیر سامی است به گونه‌ای که حتی در برخورد با شخصیت محبوبی همچون رستم چنین تصویری از او در شعر خود می‌سازد:

ترا دیو یست اندر طبع رستم خو ستم پیشه

به بند طاعتش گردن ببند و رستی از رستم

(ص ۸۲ ب ۳۴ ق ۳۸)

۳-۴ بی‌توجهی به عامه مردم

اگر چه ناصر به جهت بعد تبلیغی اشعارش می‌بایست توجه ویژه به عامه داشته باشد اما او بیشتر خواهان این است که شعرش به توسط فضلاء در میان آنان راه یابد و در نتیجه لحن مناسبی نسبت به آنان در اشعارش ندارد:

زی عامه چو خار خوارم ایراک در دیده‌ی کور عامه خارم

زین یک رمه‌گرگ و خرس گمره یارب به تو است زینهارم

(ص ۱۷۱ ب ۱۴ و ۱۵ ق ۷۹)

۳-۵ توهین به مخاطب

ناصر خسرو که آواره‌ی دره‌ی یمگان است و این آوارگی را نتیجه‌ی حقیقت دوستی خویش می‌داند به دلیل محرومیت‌هایی که داشته است و زندگانی سخت خویش، از روی ناراحتی با لحن و بیان تندى به دیگرانی که به

قول او هدایت نشده‌اند و هنوز با غفلت زندگانی را می‌گذرانند و یا با او اختلاف فکر دارند و یا مسبب اوضاع ایجاد شده برای او هستند می‌تازد و با توهین با آنها سخن می‌گوید. چنین به نظر می‌رسد که اگر آماری از واژه‌ی خر در دیوان او گرفته شود هیچ دیوان شعری به این اندازه بسامد استفاده از این واژه را نداشته باشد! او گاهی مخاطب را پست خطاب می‌کند گاهی نادان، گاهی خر و رمه‌ی نسناس و...

نیستی مردم تو بل خر مردمی، زیرا که من

صورت مردم تو را بینم همی و فعل خر

(ص ۱۷۴، ب ۹ ق ۸۰)

البته او یادآور می‌شود که حجت دیگران نیز در برابر او دشنام است:

دشنام دارد او همه حجت کنون، ولیک روز شمار که شنود این سست حجتش

(ص ۱۸۰ ب ۳۵ ق ۸۲)

۳-۶ محتوای مذهبی اشعار ناصر خسرو

تأثیر قرآن و حدیث در شعر او کاملا بارز است. جدول زیر به خوبی نمایانگر بعد مذهبی اشعار اوست.

تکرار	مهم	و	و	و	و	و	و	و	و	و	و	و
۶۷	۱۰۷	۱۲	۱۲	۷	۱۲	۴	۳	۱۹	۸	۲	۲	۱
بار		۷										

۴. مخاطبان ناصر خسرو

مخاطب مفهومی متغیر است که ما انتخابش می‌کنیم، یا او متن ما را انتخاب می‌کند. متن‌ها از یک طرف گونه-ها و ویژگی‌های ساختاری متفاوتی دارند و از طرف دیگر فرایند تولید یا آفرینش آن‌ها متفاوت است. واکنش مخاطب نیز گذشته از تفاوتی که ناشی از تفاوت مخاطب و تفاوت متن است به شرایط بسیار دیگری بستگی دارد. طبیعی است که همه متن‌ها واکنشی یکسان بر نمی‌انگیزند. (سید آبادی، ۱۳۸۵: ۲۲). از این رو نویسنده با طیف‌های مختلفی از خوانندگان سرو کار دارد که شرایط روحی روانی، آرمانهای اجتماعی، تمایلات فرهنگی و سیاسی و شرایط زمانی و مکانی آنها متفاوت است و به همین دلیل برداشتهایی که از یک متن واحد انجام می‌پذیرد ممکن است بسیار متفاوت باشد البته تصویر خواننده همواره در ضمیر نویسنده حضور دارد؛ هر چند صرفاً انتزاعی باشد، هر چند نویسنده را وادارد که خود خواننده‌ی اثرش باشد (توماشفسکی، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

مخاطبان مورد نظر ناصر خسرو متنوع اند و ما سعی می‌کنیم با توجه به محتوا و اهدافی که ناصر خسرو در اشعارش مطرح کرده است و همچنین زبان اشعار و اشخاص مطرح در شعر او، این طیف‌های مختلف را شناسایی و دسته‌بندی و معرفی کنیم:

۱-۴ تفکیک جنسیتی مخاطبان و توجه به مخاطبان مذکر

بی‌هیچ شک و شبهه‌ای مردان مخاطبان ناصر خسرو هستند و او توجهی به مخاطبان زن ندارد. همه‌ی قرائن و مستندات ما حاکی از آن است که ناصر خسرو به احتمال زیاد با توجه به شرایط حاکم بر جامعه‌ی آن روزگار، اصلاً تصویری از این نداشته است که یک زن شعر او را بخواند:

چون همیشه چون زنان در زینت دنیا چخی

گرت چون مردان همی در کار دین باید چخید؟

(ص ۵۲ ب ۱۶ ق ۲۵)

او نمی‌توانسته به یک زن چنین سخنی بگوید. از طرفی کار اصلی و عمده اشعار او، تبلیغ مذهبی است و «بعضی از قصائد او با مقدماتی که شاعر در آنها تمهید کرده و نتایجی که گرفته است بیشتر به سخنانی می‌ماند که مبلغی در مجلس دعوت بیان کرده باشد» (صفا، ۱۳۷۸: ۴۵۵) او گاهی به مبارزات مذهبی نیز دعوت می‌کند که مسلماً مخاطبان این تبلیغ‌ها مردان بوده‌اند چرا که او در جاهایی آشکارا لحنی تحقیر آمیز نسبت به زنان دارد:

مرد به حکمت بها و قیمت گیرد / زیب زانست ششتری و بهائی

(ص ۹۲ ب ۵۰ ق ۴۲)

فخر به خوبی و زر و سیم زنان راست / فخر من و تو به علم و رای و وقارست

(ص ۴۸ ب ۲۵ ق ۲۳)

همه‌ی شخصیت‌های زنی که در شعر ناصر خسرو از آنها نام برده شده است بدین گونه‌اند:

زلیخا	زهرا(فاطمه)	ساره	عایشه	لیلی	منیژه	حوا	مریم
۴	۱۲	۲	۲	۲	۱	۳	۸

هر جا که از زلیخا نام برده دلیل آن، چهره‌ی اوست که با دیدن یوسف، زیبا و جوان و یا از فراق او زرد و حیران شده است. یک بار هم از منیژه نام برده که باز به چهره‌ی او اشاره دارد. در مورد لیلی هم وضع به همین ترتیب است الا آنجا که می‌گوید:

سخن ز دانا بشنو زبون خویش مباش / مگیر خیره چو مجنون سخت را لیلی

(ص ۴۶۹ب ۴۴ق ۲۲۵)

هر جا که از حضرت زهرا نام می‌برد بعد مذهبی و توسل به آن حضرت مورد نظر است. در مورد عایشه هم نظر مثبتی ندارد و یک بار او را به عنوان شرکت کننده در جنگ جمل و در برابر حضرت علی (ع) نام می‌برد و بار دیگر ناصبی را شیعت او می‌داند. در جایی هم از میراث ابراهیم و ساره که علم و حکمت است یاد می‌کند. از حوا هم به دلیل خطاکاری او نام می‌برد و مریم را به خاطر مقدس بودنش یاد می‌کند. بنابراین تنها زنان مذهبی و مقدس دارای وجهه‌ی مناسبی هستند و جالب‌تر آنکه در تمام این موارد که از زنان نام می‌برد باز مخاطب او مردان هستند!

۲-۴ مخاطبان مثالی یا کنایی

منظور ناصر خسرو از طرح این مخاطبان، فتح باب سخن با مخاطبان اصلی خود می‌باشد. این مخاطبان طیف‌های مختلفی را در بر می‌گیرند همچون: ۱ - مخاطبان بی‌جان: جهان، فلک، زمانه، گنبد زنگاری، آسمان، بادخراسان، خراسان، چرخ، گنبد و... مثلاً در قصیده‌ی ۶۵ دیوان ناصر خسرو چاپ مینوی- محقق، خراسان را مورد خطاب قرار داده است:

که پرسد زین غریب خوار محزون خراسان را که بی من حال تو چون

(ص ۱۴۴ب ۱ق ۶۵)

و با توصیف احوال خراسان و طرح پرسش از خراسان، در واقع با مخاطب اصلی خود سخن می‌گوید و او را به تفکر درباره‌ی اوضاع زمانه وامی‌دارد.

۲- خود شاعر: گاهی شاعر با مخاطب قرار دادن خود و حدیث نفس توجه مخاطب را جلب می‌کند:

آن قوت جوانی وان صورت بهشتی ای بی خرد تن من از دست چون بهشتی؟

(ص ۳۶۵ب ۱ق ۱۷۴)

او ۱۱ بار از خود به نام ناصر، ۱۳۴ بار حجت، ۵ بار بومعین و ۱ بار به نام پسر خسرو یاد کرده است.

۳- مخاطبان فرضی اهل علم که هریک جواب و پاسخی به مسائل مطرح شده دارند و ناصر خسرو به شیوه‌ی اسماعیلیان با آنها بحث و جدل می‌کند. (مانند قصیده‌ی ۱)

۴- شاعران در گذشته چون رودکی و کسائی: هدف ناصر خسرو از مخاطب قرار دادن و ذکر نام این شاعران در واقع مطرح کردن خودش است اگر چه او مقام خود را بالاتر از شاعری می‌داند و در اعراض از شاعری می‌گوید:

مر مرا بر راه پیغمبر شناس شاعرم مشناس اگر چه شاعرم

(ص ۴۷۱ب ۳۴ق ۲۲۶)

و شاعری را دانش نمی‌داند:

نگر، مشمری ای برادر گزافه به دانش دبیری و هم شاعری را

(ص ۱۴۲ ب ۱۶ ق ۶۴)

با اینحال او خود می گوید که علاوه بر اشعار فارسی، اشعاری نیز به زبان عربی داشته است و دارای دو دیوان فارسی و عربی می باشد!

شاعرانی که ناصر خسرو از آنان یاد کرده است							
بحتری	جرید	حسان	رودکی	سحبان	کسائی	نابغه	عنصری
۱	۲	۶	۱	۱	۱۰	۱	۴

بیشترین توجه را به کسائی دارد و در واقع رقیب اصلی او کسائی است چرا که او نیز اشعار زاهدانه داشته است و ناصر خسرو تعدادی از آنها را جواب داده است (ریاحی، ۱۳۸۳: ۳۴)

پژمرد بدین شعر تو آن شعر کسائی «این گنبد گردان که برآورد بدین سان؟»

(ص ۴۷۸ ب ۸۹ ق ۲۳۲)

و در باره ی عنصری می گوید:

نظام سخن را خداوند دوجهان دل عنصری داد و طبع جریرم

(ص ۴۴۵ ب ۱۸ ق ۲۱۲)

ای حجت زمین خراسان به شعر زهد جز طبع عنصریت نشاید به خادمی

(ص ۴۵۹ ب ۴۳ ق ۲۱۹)

همچنین در جایی پس از نام بردن و یاد رودکی به گونه ای می خواهد برتری خود را نسبت به او هم نشان دهد:

آن خواننده ای بخوان سخن حجت رنگین به رنگ معنی و پند آگین

گر در نماز شعرش برخوانی روح الامین کند سپست آمین

(ص ۹۰ ب ۴۲ و ۴۳ ق ۴۱)

۵- شخصیت های علمی یونان و حکمت دانان قدیم چون سقراط و... ناصر خسرو با مخاطب قرار دادن سقراط در واقع طرف خطابش کسانی است که پیرو طریقت او در حکمت می باشند:

این هفت گوهران گدازان را سقراط باز بست به هفت اختر

گر قول این حکیم درست آید با او مرا بس است خرد داور

(ص ۴۵ ب ۲۳ و ۲۴ ق ۲۲)

شخصیت های یونانی که در دیوان ناصر خسرو مورد استفاده قرار گرفته اند بدین گونه اند:

افلاطون	اقلیدس	بقراط	سقراط
۱۲ بار	۲ بار	۱ بار	۸ بار

۶- زهاد همچون: ابراهیم ادهم، بایزید بسطامی، ذوالنون

۷- مخاطب قرار دان خداوند: ناصر خسرو گاهی با مخاطب قرار دادن خداوند به طرح شکایت از دیگران و ترسیم او ضاع و احوال زمانه ی خویش می پردازد:

این چه خلق و چه جهانست، ای کریم کز تو کس را می نبینم شرم و بیم

(ص ۱۹۴ ب ۱ ق ۸۹)

بنالم به تو ای علیم قدیر از اهل خراسان صغیر و کبیر

(ص ۴۰۰ ب ۱ ق ۱۸۹)

۳-۴ گروه های مخاطبی

گروههای عمده‌ای که مورد توجه ناصر خسرو بوده اند و او، آنان را مورد خطاب قرار داده است بدینگونه اند:

۱- ناصبیان: بخش عمده‌ای از دیوان اشعار ناصر خسرو در معارضه با ناصبیان می باشد به طوری که یکی از قصاید ناصر خسرو با ردیف «ای ناصبی» سروده شده است (ق ۲ ملحق). ناصر خسرو مجموعاً ۷۹ بار ناصبی را در دیوان خویش ذکر کرده است و مخاطب قصیده ۳۳ دیوان نیز ناصبی می باشد. گاهی چنین به نظر می رسد که هدف و غرض ناصر خسرو از سرودن اشعارش معارضه‌ی با ناصبیان می باشد:

چو تیر سخن را نهم پرّ حجت نشانه شود ناصبی پیش تیرم (ص ۴۴۶ ب ۳۱ ق ۲۱۲)

او بیشترین دشنام هایش را نیز به ناصبیان می دهد.

۲- شاهان و امیران: این افراد بیشتر به دلیل داشتن قدرت و عناد با ناصر خسرو و عقایدش طرف خطاب قرار گرفته اند:

ای شاه نصیب خویش بیرون کن زین جاه بلند و نعمت و شاهی

(ص ۱۰۶ ب ۱۸ ق ۴۷)

۴- درباریان و عمال دولتی: در جای جای دیوانش به حسب اینکه پند می گوید و نکات اخلاقی را مطرح می کند مخاطبانی از این دست فراوان دارد (مثل قصیده ی ۱۲).

۵- شیعت فاطمیان، شیعت حیدر و امت مستنصر:

به عنوان مثال می گوید از کلام من:

شیعت فاطمیان یافته اند آب حیات خضر دور شده ستند که هرگز نمیرند

(ص ۶۸ ب ۴۸ ق ۳۱)

۶- شاعران هم روزگار و درباری: ناصر خسرو بسیار این طبقه را می نکوهد و همه جا می خواهد برتری خود را به آنان نشان دهد:

از اهل خراسان چه گویندمان که گویند «ما کاتب و شاعریم»؟
اگر راست گویند گویند «ما همه راوی و ناسخ ناصریم»
(ص ۵۰۵ ب ۴۹ و ۵۰ ق ۲۴۱)

۷- مخاطبان دیگر ناصر خسرو تمام کسانی اند که او می بایست آنان را نصیحت و هدایتگری کند که برای پرهیز از اطالهی کلام فقط آنان را نام می بریم: دنیاداران ص ۳۶ و ۵۱، ثروتمندان ص ۳۱ و ۳۳ و ۴۲ و ۴۳، زرتشتیان ص ۲۳ و ۲۴، خنیاگران ص ۲۸، انسان به طور عام ص ۳۶ و ۷۱ و ۸۵ و ۱۸۲ و ۴۳۷ و ۴۵۸، شرابخواران ص ۳۷، هم طرازان ص ۴۰، زهد فروشان ص ۴۲، دانایان ص ۱۲۹ و ۳۷۰ و ۵۰۳، بی وفایان ص ۱۴۸ فریب خوردگان زمانه ص ۴۱، حکمت جویان ص ۱۴۹، ناصحان بی عمل ص ۵۲۰، آزمندان ص ۱۵۲، نوکران شاه ص ۴۰۲ و ۴۶۶، و...
۸- ناصر خسرو گاهی در اشعارش مکان های نفوذ و نشر شعر خود را نام برده است و می توان از این طریق به گروههای مخاطب او در این مکانها پی برد:

سخنم ریخت آب دیو لعین به بدخشان و جرم و یمگ و براز
(ص ۱۵۳ ب ۳۶ ق ۶۹)

۴-۴ مخاطبان خاص

۱- سلطان و امیران خراسان و خلیفه عباسی و المستنصر بالله ابو تمیم معد بن علی: لحن او نسبت به سلاطین و امراء و خلیفه ی عباسی از روی خشم و عناد و نسبت به المستنصر که از جانب او حجت خراسان است بسیار خاضعانه است. درباره ی خلیفه ی عباسی می گوید:

داد من بی گمان برآید می روز حشر از نبیره ی عباس
(ص ۴۳۸ ب ۸ ق ۲۰۹)

ناصر خسرو درباره ی امیران و فقیهان خراسانی خطاب به خراسان می گوید:

امیرانت اهل فسادند و غارت فقیهانت اهل می و ساتگینی
(ص ۱۶ ب ۲۶ ق ۸)

و گاهی به صراحت می گوید:

گرگی تو نه میر مر خراسان را سلطان نبود چنین تو شیطانی
(ص ۶۰ ب ۳۹ ق ۲۸)

او در جای جای دیوانش المستنصر بالله را می‌ستاید و خود را همچون حسان که پیغمبر را ستایش کرده است حسان این خلیفه‌ی فاطمی می‌داند:

مرا حسان او خوانند ایراک من از احسان او گشتم چو حسان
(ص ۱۰۹ ب ۶۷ ق ۴۸)

در بعضی از قصائدش در پایان قصیده به ستایش از او می‌پردازد:
هر جا که بوم تا بزیم من گه و بی‌گاه در شکر تو دارم قلم و دفتر و محبر
(ص ۵۱۵ ب ۱۳۱ ق ۲۴۲)

ناصر خسرو در مجموع ۱۳۴ بار از خود به عنوان حجت خلیفه فاطمی در جزیره‌ی خراسان یاد کرده است و حدود ۲۰ بار هم از المستنصر بالله در قصائد خود نام می‌برد و در پایان قصیده‌ی ۸۲ مخاطبان شعر خود را امت مستنصر می‌خواند:

مستنصری معانی و حکمت به نظم و نثر بر امتت که خواند الا که حجتش؟
(ص ۱۸۱ ب ۵۶ ق ۸۲)

۲- پسر ناصر خسرو: ناصر خسرو در بسیاری موارد پسر خود را مورد خطاب قرار داده است و از این که سخنش برای او میراث می‌ماند سخن گفته است و در موارد بسیاری او را نصیحت می‌کند و طریق زندگی می‌آموزد:
همچون پدر به حق تو سخن گوی و زهد ورز زیرا که نیست کار جزین ای پسر مرا
(ص ۱۳ ب ۴۳ ق ۶)

وگر مر خویشتن را از سخن بی بهره بیسندی مرا گر چون تو فرزندی نباشد بر زمین شاید
(ص ۳۹ ب ۱۳ ق ۱۹)

پند پدر بشنو ای پسر که چنین روز من از بهر پند میمون شد
(ص ۷۹ ب ۳۴ ق ۳۷)

پندیت داد حجت و کردت اشارتی ای پور بس مبارک پند پدر پذیر
(ص ۱۰۵ ب ۵۲ ق ۴۶)

همچو لولو کند ای پور، ترا علم و عمل ره باب تو همین است برو بر ره باب
(ص ۱۹۰ ب ۴۶ ق ۸۶)

و در قصیده‌ی ۹۱ پسر را سفارش می‌کند که از دبیری غافل نباشد چرا که دبیری می‌تواند او را به نعیم یا سعیر برساند (ب ۲۹ و ۳۰ ص ۱۹۹) ناصر در موارد بسیاری از فرزند خویش نام برده و او را طرف خطاب قرار داده است مثلاً قصیده‌ی ۱۹۳ دیوان ص ۴۰۹ به تمامی در خطاب به فرزندش است و در جایی هم می‌گوید:

به تنزیل از خسرو ره جوی و تأویل ز فرزندان او یابی و داماد
(ص ۶۲ ب ۲۹ ق ۲۹)

۳- فقیه و امام بلخ و بامین

گوئی که فلان فقیه گفته است آن فخر و امام بلخ و بامین
(ص ۵۱ ب ۳۹ ق ۲۴)

۴-۵ مخاطبان خلاق

از دید هانس رابرت یاس متن زمانی هویت ادبی کاملی می یابد که به طور خلاق و مداوم خواننده شود. بر بنیاد این دیدگاه، نظریه تاریخ ادبی هرمنوتیکی به جای زندگی و عصر مؤلف به حیات متن پس از آفرینش آن در تاریخ، تعلق خاطر نشان می دهد. (فتوحی و وفایی، ۱۳۸۸: ۷۲) از این رو می توان گفت هر اثری، یک آفریننده ی نخستین دارد و هزاران و شاید هم بتوان گفت بی شمار آفرینندگان ثانوی... هر نسل در تأویل خویش، حتی هر فرد در تأویل های خویش، آفرینشی ویژه دارد که به ندرت با تأویل های دیگر تطبیق کامل می تواند داشته باشد؛ با تغییر مفاهیم کلمات و سایه روشن های معنایی آنها و تحولات فرهنگی و مدنیت و تداعی های ویژه ای که هر کلمه ای در هر عصری می تواند ایجاد کند، بی شماران آفریننده ی ثانوی برای هر اثری می توان فرض کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۷۲). اگر چه می توان این مخاطبان خلاق را در دو گروه عمده دسته بندی کرد و نشان داد: ۱- گروه نخستین می توانند شاعرانی باشند که از او تأثیر پذیرفته اند و یا از شیوه های شاعری و قدرت بیان او به نفع خود استفاده کرده اند (در این باره تحقیقات فراوانی شده است و نیاز به نام بردن از کسی نیست و همین اشارت کافی است که گروهی از طرفداران شعر کلاسیک و شاعران کلاسیک ما در صد سال اخیر توجه ویژه ای به ناصر خسرو داشته اند) ۲- عمده ی کسانی که اشعار ناصر خسرو را در طول تاریخ پذیرا بوده اند و هر یک واکنشی متمایز نسبت به دیگری درباره ی این اشعار داشته اند. مثلاً حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده، دولت شاه در تذکره الشعراء، آذر در آتشکده، رضاعلی خان هدایت در مجمع الفصحاء، جامی در بهارستان و... هر یک نظر و سخنانی در باره ی ناصر خسرو دارند که به جهت پرهیز از اطاله ی کلام و بحث و بررسی دقیق تر این موضوع به مجال دیگر نیاز دارد.

۵. نتیجه گیری

نگاه خواننده محور می کوشد با مبنا قرار دادن متن، شیوه ها و شگردهای هنری نویسنده را در جذب مخاطب بشناسد و تصور نویسنده از مخاطبان خویش و تصور مخاطبان از نویسنده را نشان دهد. آنچه از دید خواننده محورانه در این مقاله راجع به ناصر خسرو گفتیم را می توان به طور خلاصه در چند مورد ذکر کرد که مهم ترین آنها را یاد آوری می کنیم:

۱- ناصر خسرو به عامه‌ی مردم چندان وقعی نمی‌نهاده است و سعی داشته با نفوذ در قشر فاضل جامعه در آنها نیز رسوخ کند

۲- شعر برای ناصر خسرو، وسیله است نه هدف!

۳- سیطره‌ی تربیت مذهبی اسماعیلی بر زبان و بیان ناصر خسرو کاملاً نمایان است.

۴- تفکیک جنسیتی مخاطبان و توجه به مخاطبان مذکر در اشعار او مشهود است.

۵- ناصر خسرو اگر چه از شخصیت‌های اساطیری و حماسی ایران نیز در اشعارش استفاده کرده است اما چنین به نظر می‌رسد که بیشتر تحت تأثیر مذهب خویش و شخصیت‌های مذهبی و اساطیر سامی است.

۶- انواع مخاطبان او بیشتر شامل این دسته‌ها می‌شوند:

الف: مخاطبان مثالی یا کنایی همچون مخاطبان بی‌جان، خود شاعر، مخاطبان فرضی اهل علم، شاعران درگذشته چون رودکی و کسائی، شخصیت‌های علمی یونان و حکمت دانان قدیم چون سقراط و... منظور ناصر خسرو از طرح این مخاطبان، فتح باب سخن با مخاطبان اصلی خود می‌باشد.

ب: گروه‌های مخاطبی همچون ناصبیان، شاهان و امیران، درباریان و عمال دولتی، شیعت فاطمیان، شیعت حیدر و امت مستنصر، شاعران هم‌روزگار و درباری، دنیاداران، ثروتمندان، زرتشتیان، خنیاگران، انسان به طور عام، شرابخواران، هم‌طرازان، زهد فروشان، دانایان، بی‌وفایان، فریب خوردگان زمانه، حکمت جویان، ناصحان بی‌عمل، آزمندان نوکران شاه.

ج: مخاطبان خاص همچون: ۱- سلطان و امیران خراسان و خلیفه عباسی و المستنصر بالله ابو تمیم معد بن علی ۲- پسر ناصر خسرو: ناصر خسرو در بسیاری موارد پسر خود را مورد خطاب قرار داده است و از این که سخنش برای او میراث می‌ماند سخن گفته است. ۳- فقیه و امام بلخ و بامین و...

۷- عمده‌ی کسانی که اشعار ناصر خسرو را در طول تاریخ پذیرا بوده‌اند و هر یک واکنشی متمایز نسبت به دیگری درباره‌ی این اشعار داشته‌اند مانند حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده، دولت‌شاه در تذکره الشعراء، آذر در آتشکده، رضاقلی خان هدایت در مجمع الفصحاء، جامی در بهارستان و... می‌توانند از مخاطبان خلاق اشعار ناصر خسرو به حساب آیند.

منابع

کتاب‌ها

اخوان ثالث، مهدی. ۱۳۸۲. صدای حیرت بیدار: گفت و گوهای اخوان ثالث به کوشش مرتضی کاخی. چاپ دوم. تهران: انتشارات مروارید و زمستان.

بولتون، رابرت. ۱۳۸۶. روانشناسی روابط انسانی. ترجمه حمید رضا سهرابی و افسانه حیات روشنائی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات رشد.

توماشفسکی، بوریس. ۱۳۸۵. درونمایگان: مندرج در کتاب «نظریه ادبیات: متن هایی از فرمالیست های روس» گردآوری و ترجمه به فرانسه: تزوتان تودوروف. مترجم: عاطفه طاهایی. چاپ اول. تهران: نشر اختران.

چندلر، دانیل. ۱۳۸۷. مبانی نشانه شناسی. ترجمه مهدی پارسا. چاپ دوم. تهران: انتشارات سوره (وابسته به حوزه هنری).

ریاحی، محمد امین. ۱۳۸۳. زندگی اندیشه و شعر کسائی مروزی. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات علمی.

سید آبادی، علی اصغر. ۱۳۸۵. عبور از مخاطب شناسی سنتی. چاپ اول. تهران: نشر فرهنگ ها.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۸۳. صور خیال در شعر فارسی. چاپ نهم. تهران: انتشارات آگاه.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۸. تازیانه های سلوک. چاپ دهم. تهران: انتشارات آگاه.

شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۹۱. رستاخیز کلمات. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.

صفا، ذبیح الله. ۱۳۷۸. تاریخ ادبیات در ایران. جلد دوم. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات فردوس.

لیتل جان، استیفن. ۱۳۸۴. نظریه های ارتباط مترجمان: دکتر سید مرتضی نوربخش و دکتر سید اکبر میر حسینی. چاپ اول. تهران: نشر جنگل.

محبوب، محمد جعفر. ۱۳۷۴. سبک خراسانی در شعر فارسی. چاپ اول. تهران: انتشارات فردوس و جامی.

میر سعید قاضی، علی و حامد اسماعیلی. ۱۳۸۱. مخاطب شناسی و افکار سنجی در رسانه های جمعی. تهران: انتشارات آن.

ناصر خسرو. ۱۳۸۸. دیوان اشعار به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. چاپ هشتم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مقاله ها

پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۵. منطق گفتگو و غزل عرفانی، مجله مطالعات عرفانی. شماره سوم (بهار و تابستان).

جواری، محمد حسین و احد حمیدی کندول. ۱۳۸۶. سیر نظریه های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم، ادب پژوهی، شماره سوم.

رسولی، حجت و علی عباسی. ۱۳۸۷. کارکرد روایت در ذکر بردارکردن حسنگ وزیر. پژوهش های زبان خارجی، شماره ۴۵.

عمرانیپور، محمد رضا. ۱۳۸۶. تحلیل مخاطب شناسی اشعار پروین. مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروین اعتصامی به کوشش محسن ذوالفقاری. چاپ اول. اراک: انتشارات دانشگاه اراک.

فتوحی، محمود و محمد افشین وفایی. ۱۳۸۸. مخاطب شناسی حافظ در سده های هشتم و نهم هجری بر اساس رویکرد تاریخ ادبی هرمنوتیک. فصلنامه ی نقد ادبی. س ۲. ش ۶.

تصاویر زمان در خیال شاعرانه ناصر خسرو

فاطمه مهربانی ممدوح^۱

تازنده زمان چو دیو می تازد تواز پس دیو خیره می تازی

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

حکیم ناصر خسرو قبادیانی ملقب به حجت (۳۹۴-۴۸۱) یکی از شاعران بزرگ و توانای ایران است که شاید بتوان گفت هیچ شاعری به اندازه او به توصیف زمان، شب و روز و گذر آن پرداخته است. بدیهی است که شاعرانی چون منوچهری و خاقانی، استادان توصیف شب و روز هستند؛ آنچه در این جا مطرح است تفاوت نگرش آن‌ها با ناصر خسرو به صور خیال است؛ یعنی آنان خیال را به جای هدف تلقی کرده‌اند و تصویر را جز برای تصویر نمی‌آفرینند، اما ناصر خسرو برخلاف آنان و بر اساس استقلال دیدی که دارد، خیال و صور گوناگون آن را تنها به عنوان ابزاری برای ابلاغ اندیشه‌های دینی به کار می‌گیرد و «حتی توصیفات طبیعی را هم در حکم تشبیهی برای ورود در مباحث عقلی و مذهبی به کار می‌برد» (صفا، ۱۳۹۱: ج ۲، ۴۵۵). توجه او به زمان و گذر آن با جهان‌بینی و اندیشه دینی او در ارتباط است. او در پرداختن به زمان و جلوه‌های آن چون شب و روز، با اموری چون جهان، دنیا، زمانه، فلک، دهر و چرخ نیز ارتباط برقرار می‌کند، چرا که هر یک از این‌ها نمودی از زمان و دارای ویژگی‌های آن چون حرکت، تغییر و تحول، ناپایداری و بی‌اعتباری هستند.

تصاویر یا خیال‌های شاعرانه همان تصرف ذهنی شاعر در مفهوم طبیعت و انسان و کوشش ذهنی او برای برقراری نسبت میان آن دو است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲). شاعر می‌کوشد به وسیله تصویر، تصرف ذهنی خود را به وسیله کلمه، عبارت و جمله به ذهن خواننده یا شنونده منتقل کند. بنابراین، چگونگی نمایش درک و اندیشه‌های شاعر، زیبایی اثر وی را آشکار می‌کند. بر این اساس، شاعر با بهره‌گیری از امکانات بی‌حد بیانی، برای القای معانی خود سود می‌جوید. توانایی ناصر خسرو در بهره‌گیری از عناصر زیبایی و بخصوص تشبیه، حکایت از قدرت بالای او در تصویرسازی دارد. هرچند اندیشه‌های بلند و خوی آزاده و جلوه‌های تعقل و حکمت در شعر ناصر خسرو، سیمایی برای او در ذهن مخاطبانش ترسیم کرده که در بدو امر به نظر می‌رسد توانایی چندانی از نظر صور خیال ندارد، اما با بررسی دیوان او متوجه خواهیم شد که «در شعر او عنصر خیال، در بلندترین نقطه، در اوج قرار دارد اما از آنجا که در شعر او تفکر و عاطفه نیز در کنار عنصر خیال همواره در حرکت است مجال خودنمایی به صور خیال نمی‌رسد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۰).

در خصوص آثار، افکار و اندیشه‌ها، اشعار و ویژگی‌های شعری او از دیدگاه‌های مختلف پژوهش‌هایی صورت گرفته است. از پژوهش‌هایی که در حوزه بلاغت به بررسی اشعار ناصر خسرو پرداخته‌اند می‌توان به این موارد اشاره کرد: کتاب «صور خیال در شعر فارسی» از شفیعی کدکنی، «بلاغت در شعر ناصر خسرو» از محمد علوی، «وجوه بلاغت در دو قصیده ناصر خسرو» از عبدالرضا سیف، «هنر شاعری ناصر خسرو» از محمد فشارکی، «گستره خرد و خیال در شعر ناصر خسرو» از لیلا نوروز پور، مقاله‌های «محور عمودی خیال در قصاید

ناصر خسرو»، «بررسی انواع هنجارگریزی آوایی و واژگانی در شعر ناصر خسرو»، «گونه‌هایی از هنجارگریزی نحوی در شعر ناصر خسرو» نوشته مرتضی محسنی و مهدی صراحتی جویباری. درباره زمان در شعر ناصر خسرو، مقاله-ای با عنوان «تأثیر زروانیسم بر ناصر خسرو» نوشته جلیل نظری و ذبیح‌الله فتحی فتح صورت گرفته که در این مقاله به بررسی ریشه زروانیسم و همچنین پیامدهای آن بر زندگی و اندیشه ایرانی و بازتاب آن در کنار باورهای مذهبی و اسلامی ناصر خسرو در دیوان اشعار و سایر آثار وی پرداخته است. اما با این حال، پژوهش مستقلی که از جنبه بلاغی به بررسی زمان پردازد صورت نپذیرفته، لذا در این مقاله سعی بر آنست زمان از منظر صور خیال در شعر ناصر خسرو مورد بررسی قرار گیرد. در این مقاله سه عنصر از عناصر زیبایی کلام - تشبیه، استعاره و کنایه - در توصیف ناصر خسرو از زمان بررسی می‌شود.

نقد و بررسی

اگر شعر را زاده کوشش شاعر برای نمایش درک او از نسبت‌های میان انسان و طبیعت یا طبیعت و انسان یا انسان و انسان بدانیم، «درک ارتباط میان انسان و طبیعت را تجربه شاعرانه و حاصل آن را خیال شعری می‌نامیم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳). از آنجا که هر کس در زندگی خاص خود تجربه‌هایی ویژه خویش دارد، بالطبع صور خیال او نیز دارای مشخصاتی است و شیوه خاص خود را دارد.

«شکل‌های خیال؛ یعنی تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه، موضوع فن بیان است. هر سخنور و سخن‌سنجی، به ضرورت هنر و پیشه خود، ناگزیر از آگاهی با روش شناخت شکل‌های خیال است» (ثروتیان، ۱۳۶۹: ۹).

ناصر خسرو شاعری است که در ارائه تصویرهای شعری خود از تشبیه که «هسته اصلی و مرکزی اغلب خیال‌های شاعرانه است» (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۲۴) و «طبیعی است که در وصف، هیچ یک از صورخیال نمی‌تواند به اندازه تشبیه مورد استفاده قرار گیرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۸۸)، بهره‌وافر برده است. در اشعار وی، انواع مختلف تشبیه از قبیل مرسل، مؤکد، مفصل و بلیغ به چشم می‌خورد.

زمان یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه ناصر خسرو است. در آثار منظوم و منثور خود بخصوص در *زادالمسافرین* و *جامع‌الحکمتین*، از دیدگاه فلسفی به تبیین آن می‌پردازد و بین زمان (کرانه‌مند) و دهر (بی‌کرانه) تفاوت‌هایی قائل می‌شود و ارتباط زمان را با فلک بیان می‌کند، اما در شعر او این تمایزها از بین رفته و در یک مفهوم عام که دلالت بر حرکت، تغییر و دگرگونی، ناپایداری و بی‌اعتباری دارد به کار می‌رود.^۱ بر این اساس، تصاویر زمان در اشعار او را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد؛ نخست، تصاویری که مشبه آن‌ها اختصاصاً لفظ زمان و جلوه‌های آن یعنی شب و روز است؛ دوم، تصاویری که مشبه آن‌ها الفاظی چون جهان، دهر، زمانه، فلک، چرخ، گیتی، عالم،

۱- برای اطلاعات بیشتر ر.ک: مقاله تأثیر زروانیسم بر ناصر خسرو قبادیانی، ۱۳۸۹: صص ۶۳-۶۷.

دنیا و روزگار است که این الفاظ منعکس‌کننده ویژگی‌های زمان و مفهوم عام آن هستند^۱ و ناصر خسرو برای بیان اندیشه‌های دینی خود، به وفور از آن‌ها استفاده کرده است. با در نظر داشتن این نکته که در این دو دسته، بیش‌ترین صورخیالی که مورد استفاده قرار گرفته‌اند به ترتیب، تشبیه، استعاره و تا اندازه محدودی کنایه هستند، به تفکیک به بررسی هر یک از این صورخیال می‌پردازیم.

۱- تشبیه

«تشبیه یعنی مانند کردن چیزی به چیز دیگر از جهت تناسبی که منظور گوینده باشد.» (همایی، ۱۳۷۴: ۱۳۵). شاعران و نویسندگان برای بیان اندیشه‌ها و تجسم‌بخشی به صور ذهنی خود، به تشبیه و استعاره متوسل می‌شوند، زیرا تأثیر عاطفی مطالبی که با تشبیه و استعاره بیان می‌شود بیش‌تر است و اندیشه‌های شاعر از راه تشبیه، بهتر بیان می‌شود. بنابراین، می‌توان چنین گفت که تبیین اندیشه‌های شاعر و نویسنده یکی از کارکردهای مهم صور خیال در شعر است و «دومین وظیفه‌ای که تصویر در شعر سنتی بر عهده دارد، آرایش و تزیین اندیشه است، این نقش از نقش نخست؛ یعنی توضیح و تبیین اندیشه مهم‌تر و پرکاربردتر است» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۹۶). تشبیه در دیوان ناصر خسرو و بخصوص درباره موضوع این پژوهش، بارزترین و گسترده‌ترین کار او در حوزه صور خیال است، زیرا شعر او «دعوت است و خطابه و در خطابه تشبیه برای ایضاح مطلب و صرفاً خیال‌بندی بسیار کاربرد دارد» (نوروز پور، ۱۳۸۵: ۵۳). تشبیهات موجود درباره زمان، زمانه، دهر، فلک، چرخ و... را از نظر گسترده یا فشرده بودن آن‌ها، محسوس یا معقول بودن طرفین تشبیه، و انواع امور و عناصری که مشبه‌به‌های این تصاویر را تشکیل داده‌اند در ذیل بررسی می‌کنیم.

۱-۱- تشبیهات گسترده و تشبیهات فشرده

از آن‌جا که در بررسی تشبیه از زاویه صور خیال، بیش‌تر در جست و جوی یافتن پیوندهای شباهتی هستیم که شاعر میان اشیا برقرار کرده است و بررسی تشبیه از حیث ساختاری مورد نظر ما نیست، تشبیهات را به دو دسته تشبیهات فشرده (اضافی) و تشبیهات گسترده (غیراضافی) تقسیم می‌کنیم. منظور از تشبیهات فشرده، تشبیهاتی هستند که در آن‌ها مشبه‌به به مشبه اضافه شده است مانند: "رنده روز"، "سوهان شب"، "پرنده زمان" و "موش زمان". منظور از تشبیهات گسترده تشبیهاتی هستند که حالت اضافی ندارند، خواه در آن‌ها ادات تشبیه یا وجه شبه ذکر یا حذف شده باشد، مانند: "این هر دو شب و روز دو گفتار دروغند". با در نظر گرفتن این مطلب باید گفت در نمونه‌های مورد نظر این پژوهش، حجم تشبیهات اضافی نسبت به تشبیهات غیر اضافی بیش‌تر است.

^۱ - مانند این بیت که در آن بی‌قراری و تازان بودن زمان را در سیمای چرخ می‌توان یافت:
قرار چشم چه داری به زیر چرخ چو نیست قرار، هیچ، به یک حال، چرخ گردان را
کناره گیر ازو کاین سوار تازانست کسی کنار نگیرد سوار تازان را (ص ۱۲۳، ب ۴-۱۵۳)

تشبیهات گسترده‌ای که شاعر درباره زمان و وابستگی آن همچون شب و روز، زمانه، دهر، فلک، چرخ، جهان و... به کار برده، به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱- تشبیهاتی که با حذف ادات و وجه شبه به کار رفته‌اند که به آن‌ها تشبیه بلیغ می‌گویند. در این نوع تشبیه با حذف وجه شبه، تلاش ذهنی و کسب لذت ادبی بیش‌تر می‌گردد و بر تأثیر تشبیه افزوده می‌شود. با حذف ادات تشبیه نیز ادعای اتحاد و همسانی مشبه و مشبه‌به قوی‌تر گشته و تلاش و کند و کاو ذهن افزایش می‌یابد. تصاویر تشبیهی درباره زمان در شعر ناصر خسرو بیش‌تر از نوع عقلی به حسی است. زمان و متعلقات آن که امور انتزاعی و عقلی هستند به عنوان مشبه به کار رفته‌اند و مشبه‌به‌هایی که برای این مشبه استفاده می‌شوند بیش‌تر برگرفته از طبیعت، عناصر طبیعی و اشیاء هستند. در بیت زیر، جهان که امری عقلی است به رهگذر و محل عبور که امری حسی است تشبیه شده است:

جهان رهگذار است، اگر عاقلی نبایدت نشستنت بر رهگذار
ستور است مردم برین ره چنانک بریده نگرده قطار از قطار

(دیوان، ۱۳۸۷: ص ۲۸۱، ۲-۴۴۷۱)

نمونه‌ای زیبا از تشبیه بلیغ و همچنین تراحم تصاویر در یک بیت که شاعر در خطاب به جهان می‌گوید:

پُر گرد باغ و بی بر شاخ و خلیده خاری تاریک چاه و ناخوش زشت و درشت جانی

(ص ۴۹۱، ب ۱۰۲۵۷)

۲- گاهی نیز ادات و وجه شبه را در بیت ذکر می‌کند. مانند بیت زیر:

عمر مرا بخورد شب و روز و ماه و سال پنهان و نرم نرم چو موشان و راسوان

(ص ۴۱۳، ب ۸۱۲۷)

با توجه به این که «تصویر در دوران آغازین شعر فارسی، ابزاری است در خدمت اندیشه؛ همچون رعیت در خدمت ارباب.» (فتوحی، ۱۳۸۹: ۳۱)، در مثال‌های فوق مشاهده می‌شود که تمام تصاویر ارائه شده در خدمت اندیشه شاعر مبنی بر فریبندگی و ناپایداری دنیا هستند.

تشبیهات فشرده

تشبیه فشرده در اصل، نوعی تشبیه بلیغ است که در آن مشبه‌به به مشبه اضافه شده و یک ترکیب اضافی می‌سازد و رابطه بین مضاف و مضاف‌الیه از نوع رابطه شباهت است. این نوع تشبیهات هم بخش قابل توجهی را در حوزه زمان در شعر ناصر خسرو به خود اختصاص داده‌اند؛ به طوری که تعداد تشبیهات اضافی در مورد زمان و شب و روز به ۷ عنوان می‌رسد؛ ترکیباتی چون: مرکب عمر (ب ۳۰)، کیل (پیمانانه) روز و شبان (ب ۱۹۹۰)، انقاس روز و شب (ب ۸۶۸)، موش زمان (ب ۳۴۸۱)، پرند زمان (ب ۴۳۹۲)، رنده روز و سوهان شب (ب ۱۱۰۴۶). و در

حوزه مربوط به تشبیه جهان، زمانه و دهر به ۱۱ عنوان می‌رسد که عبارتند از: تنین جهان (ب ۷۰۱۱)، درخت جهان (ب ۲۸۶۸)، مار جهان (ب ۲۸۱۳)، چراگاه جهان (ب ۲۹۴۰)، شاهین زمانه (ب ۷۰۱۰)، سوهان زمانه (ب ۷۴۶۵)، مرکب زمانه (ب ۸۹۴۷)، پرویزن زمانه (ب ۸۷۰۶)، لشکر زمانه (ب ۹۷)، جادوی زمانه (ب ۸۵۱۰) و سپاه دهر (ب ۴۴۰۲).

با دقت در ترکیبات فوق در می‌یابیم مشبّه‌به در همه آن‌ها بجز تنین (اژدهای) جهان که امری خیالی یا وهمی است، از نوع حسی و مربوط به حوزه بینایی از حواس پنج‌گانه است.

با تأملی در این نوع تشبیهات - چه گسترده و چه فشرده - در می‌یابیم که شاعر برای بیان اندیشه خود درباره جهان و خطراتی که در کمین انسان است و به منظور انتباه مخاطب، از تصاویری برای تشبیهات خود بهره گرفته که کاملاً حسی و مادی هستند و برگرفته از اشیاء پیرامون، حیوانات، پرندگان، مناظر طبیعت و... که این تصاویر می‌توانند اندیشه شاعر را به خوبی به خواننده منتقل کرده و به دلیل برخورداری از قدرت القائی بالا، تأثیر بیش‌تری بر مخاطب داشته باشند. در شعر ناصر خسرو «هنگامی که از طبیعت سخن می‌گویند، از تجربه‌های حسی خودش بیش و کم مایه می‌گیرد. با این که تأثیر فرهنگ شعری گویندگان قبل از خودش را مثل هر گوینده دیگری داراست، اما حدود کارش به گونه‌ای است که از استقلال دید و قدرت تصرف او در صور خیال شاعرانه حکایت می‌کند و در نتیجه طبیعت در شعر او از همه معاصران وی زنده‌تر است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

۲-۱- تشبیه از نظر محسوس و معقول بودن طرفین

تشبیه به اعتبار حسی و عقلی بودن مشبه و مشبّه‌به چهار حالت دارد که عبارتند از:

۱- مشبه محسوس و مشبّه‌به محسوس ۲- مشبه محسوس و مشبّه‌به معقول

۳- مشبه معقول و مشبّه‌به محسوس ۴- مشبه معقول و مشبّه‌به معقول

«مراد از حسی اموری است که با یکی از حواس پنجگانه چشائی، بینائی، بساوائی، شنوائی و بویائی قابل درک باشد، یعنی به طور کلی وجود عینی داشته باشد. اما مراد از عقلی در اصطلاح علم بیان هر چیزی است که به یکی از حواس خمسّه درک نشود» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۵۰). تشبیهات ناصر خسرو درباره زمان، دهر، روزگار، جهان و... از حیث دو طرف تشبیه که معقول باشد یا محسوس، بر اساس آماری که از تشبیهات او به دست آوردیم، حاکی از آنست که تشبیه معقول به محسوس با ۹۲ درصد و تشبیه معقول به معقول با ۸ درصد، به ترتیب، بیش‌ترین و کم‌ترین مقدار را به خود اختصاص داده‌اند. بحث درباره تشبیه محسوس به معقول و محسوس به محسوس هم با توجه به این‌که مشبه "زمان" امری معقول است، به کلی منتفی است.

الف) مشبه معقول و مشبّه‌به محسوس

تشبیه، عنصر غالب از بین صورخیال در شعر ناصر خسرو است و این نوع تشبیهات اغلب از نوع مفرد و حسی‌اند. وی اغلب اندیشه‌های خود را که به صورت مفاهیم عقلی‌اند، به مفاهیم حسی تشبیه کرده است. به تعبیر دیگر، تشبیهات معقول به محسوس در شعر او فراوان‌اند و این یکی از ویژگی‌های شعر اوست. این نوع از تشبیه، رایج‌ترین نوع تشبیه است، زیرا «غرض از تشبیه، تقریر و توضیح حال مشبه در ذهن خواننده است و مشبه عقلی به کمک مشبه‌به حسی به خوبی در ذهن مجسم و تبیین می‌شود» (شمیسا، ۱۳۷۳: ۵۱).

از میان ارکان چهارگانه تشبیه، وجه شبه از آن جهت که می‌توان غرض تشبیه را از طریق آن دریافت، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است و طبیعی است که وجه شبه در امور حسی آشکارتر است و به همین سبب در تشبیهاتی که مشبه‌به آن‌ها محسوس است، دریافت وجه شبه معمولاً ساده و آسان است.

بنابراین، ناصر خسرو از آن رو اغلب از تشبیهات معقول به محسوس استفاده می‌کند که می‌خواهد پیوندی محکم بین اندیشه‌های خود و صور خیال و درک بهتر از وجه شبه برقرار کند، زیرا اندیشه که امری عقلی و انتزاعی است، باید به گونه‌ای ساده و قابل حس به مخاطب انتقال یابد و بهترین راه این کار، تشبیه و همانندسازی امور عقلی به حسی است.

تنوع در مشبه‌به‌های محسوس حاکی از به کارگیری گستره وسیعی از عناصر است که دامنه آن را از طبیعت و مناظر طبیعی (درخت، باغ، بحر و...)، اشیاء و لوازم زندگی (رنده، سوهان، الک)، حیوانات (مار، اژدها، شیر، نهنگ و...) گرفته تا سایر موارد مربوط به جامعه انسانی چون چوگان‌باز، دزد، جادوگر، عروس، میزبان، جنگجو و... می‌توان شاهد بود.

مشبه‌به: طبیعت و مناظر طبیعی

دریاست یکی روزگار کان را

بالا نشناسد کسی ز پهنا

(ص ۱۴۰، ب ۶۲۳)

مشبه‌به: اشیاء

هرچ آن به زمان یافتست بودش

سوهان زمانه‌ش بساید آسان

(ص ۳۸۹، ب ۷۴۶۵)

مشبه‌به: امور مربوط به جامعه انسانی

زمانه گنده‌پیری سالخورده‌ست

بپرهیز ای برادر! زین لعینه

(ص ۴۴۰، ب ۸۸۶۳)

ج) مشبه معقول و مشبه‌به معقول

"گفتار دروغ"، "دیو"، "اهریمن"، از مشبه‌به‌های معقولی هستند که برای مشبه‌های شب و روز و زمان و جهان به کار رفته‌اند:

این هر دو شب و روز دو گفتار دروغند کاین دهر همی گوید همواره مستر
(ص ۲۶۴، ب ۳۵۱۵)

تازنده زمان چو دیو می‌تازد تو از پس دیو خیره می‌تازی
(ص ۵۰۵، ب ۱۰۶۳۵)

بفریفت این جهان چو اهریمنش تا همچو موم نرم کند آهنش
(ص ۳۰۲، ب ۵۰۵۴)

با توجه به بررسی صورت گرفته و شواهدی که به عنوان نمونه ذکر شد، حجم تشبیه معقول به محسوس در شعر ناصر خسرو و بخصوص دربارهٔ زمان، فراوان است «به سبب آن که ذهن و فکر او به مسائل فلسفی و زهد و اخلاق مشغول است، یک سوی بسیاری از تشبیهات او را مسائل نامحسوس تشکیل می‌دهد و سوی دیگر را محسوس» (غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۶۴)، اما تشبیه‌هایی که مشبه‌به آن‌ها امور معقول و انتزاعی باشد اندک است، زیرا دریافت وجوه اشتراک میان دو امر معقول یا محسوس به معقول کاری دشوار است و این با هدف ناصر خسرو در آوردن تشبیه در شعر ناسازگار است، زیرا تشبیه و بخصوص تشبیه محسوس، در نظر او ابزاری است برای تفهیم بهتر مطالب و انتقال آسان پیام به مخاطب، نه وسیله‌ای برای آرایش سخن.

۳-۱- عناصر سازندهٔ مشبه‌به زمان

همان گونه که در بخش تشبیهات از نظر حسی یا عقلی بودن مشاهده شد، با توجه به بسامد بالای مشبه‌به‌های محسوس می‌توان دریافت که تنوع این موضوعات قابل توجه بوده و حاکی از توجه ویژه شاعر به محیط پیرامون، طبیعت و امور روزمره، و توانایی بالای وی در برقراری ارتباط با طبیعت و محیط خویش است که همین امر به پویایی تصاویر شعر او کمک کرده است. هرچه شاعر به تجربه‌های خاص شعری نزدیک باشد تصاویر شعری وی پویاتر خواهد بود، زیرا «تجربه شعری حاصل از تماس مستقیم با ادراک طبیعت ناگزیر، تحرک و پیوند بیشتری با زندگی دارد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۵۳).

عناصر سازندهٔ مشبه‌به‌های زمان، دهر، زمانه، چرخ، فلک، جهان و... در شعر ناصر خسرو به ترتیب بسامد آن‌ها عبارتند از:

الف) حیوانات: ناصر خسرو به منظور بیان اندیشه‌ها و دیدگاه‌های دینی و مذهبی خود درباره زمان و گذر آن و به منظور آگاه سازی مخاطب از مسأله مهمی چون زمان، نقش و جایگاه آن در زندگی و سرنوشت انسان، از انواع حیوانات- اهلی و غیر اهلی- و پرندگان به جهت خصوصیت‌های مختلف هریک از قبیل درندگی، بی‌رحمی،

شکارکنندگی، تندروی، فریبندگی، مهابت و... برای به تصویر کشیدن زمان و مسائل مرتبط با آن مدد گرفته است. نکته دیگر این که تنوع این گونه از عناصر، ارتباط مستقیمی با شیوه زندگی او و آوارگی‌اش در دره یمگان دارد که تنوع گونه‌های حیوانات و پرندگان (شکاری و غیرشکاری) بازتابی از محیط طبیعی زندگی شاعر است که در تشبیهات وی منعکس شده است. حیواناتی که در تشبیهات او به کار رفته‌اند عبارتند از: اژدها، مار، افعی، گرگ، کفتار، پلنگ، شیر، نهنگ، فیل، اسب، گربه، موش؛ از پرندگان هم به مواردی چون شاهین، باز، بوقلمون و کبوتر می‌توان اشاره کرد.

(ب) ویژگی‌های انسانی و امور مربوط به جامعه انسانی: مادر، لشکر، جنگجو، شبیخون زننده، چوگان‌باز، جادوگر، میزبان، عروس، دزد، بنده بدخو، گنده پیر، سلیطه شوهرگش.

(ج) اشیاء: سوهان، دولاب، خیمه، پرویزن، دام، دفتر، کلاه.

(د) طبیعت و امور طبیعی: درخت، مرغزار، چراگاه، رهگذار، گیاه، باغ.

(ه) امور وهمی / خیالی: دیو، اهریمن..

۲- استعاره

استعاره از دیگر عناصر زیبایی در کلام است. «یکی از هنرهای شاعرانه که سخنور به یاری آن می‌کوشد تا سخن خویش را هر چه بیشتر در ذهن مخاطب جای‌گیر گرداند، استعاره است، از این رو استعاره دامی است تنگ‌تر و نهان‌تر از تشبیه که در برابر خواننده گشوده می‌شود: (کزازی، ۱۳۸۵: ۹۴).

استعاره نسبت به دیگر صور خیال رساتر، مؤثرتر و قوی‌تر است؛ چرا که در استعاره با گسترش معانی و ادعای این همانی شاهد تخیل و اغراق هستیم. «شاعر به وسیله "استعاره" به همه چیز جان می‌بخشد. به همه چیز، لطف و ظرافت عطا می‌کند. به حیوانات زبان بیان نسبت می‌دهد و به اشیای بی‌روح، حسّ و حرکت» (زرین-کوب، ۱۳۸۱: ۷۱).

هرچند استعاره نسبت به تشبیه در شعر ناصرخسرو کمتر مورد استفاده قرار گرفته و اضافه‌های تشبیهی و استعاری نسبت به شعرای معاصر او و شعرای اواخر قرن پنجم، چون مسعود سعد و بلفرج رونی، بسیار کم است و «به طور کلی او تشبیهات را خلاصه نمی‌کند و اغلب به مانند متقدمان خویش در ضمن یک بیت و گاه دو بیت تصویر شعری خود را ارائه می‌دهد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۵۵۹-۵۶۰)، اما بررسی نمونه‌ها نشان دهنده این است که ناصرخسرو در کنار استفاده فراوان از تشبیه در تصویر زمان، از استعاره به دو شکل مصرحه و مکنیه برای بیان اندیشه خود سود جسته است.

۱-۲- استعاره مصرحه

استعاره مصرحه که آن را استعاره محققه و تحقیقیه هم می‌گویند «آن است که فقط مشبّه‌به در لفظ آمده و منظور گوینده مشبه باشد» (همایی، ۱۳۶۳: ۲۵۰).

نمونه‌هایی از استعاره مصرحه همراه با معنای هنری آن‌ها:

قبه بی‌روزن و باب: فلک / غراب: شب

الفاظ مستعاری که ناصر خسرو برای زمان و شب و روز، زمانه، چرخ، فلک و... می‌آورد عبارتند از:

چند گریزی ز حواصل درین قبه بی‌روزن و باب، ای غراب؟

(ص ۱۴۵، ب ۷۷۲)

زاغ: شب / باز سپید: روز

چون نبینی که یکی زاغ و یکی باز سپید اندرین گنبد گردنده پس یکدیگر است؟

(ص ۱۸۵، ب ۱۸۶۴)

آفروشه: جهان / خیمه کبود: فلک، آسمان / دو زاغ، دو مرغ، کبوتران: شب و روز

این آفروشه‌ایست، دو زاغست خوالگرش هر دو قرین یکدگر و نیک درخورند

وین خیمه کبود نبینند و این دو مرغ کایشان هم‌اره از پس دیگر همی پرند

دانند عاقلان جهان کاین کبوتران آب و خورش همی همه از عمر ما خورند

(ص ۲۱۲، ب ۹-۲۵۷۷)

۲-۲- استعاره مکنیه

استعاره مکنیه یا بالکنایه «آن است که تشبیه در دل گوینده مستور و مضمحل باشد و مشبه را ذکر کرده، مشبه‌به را در لفظ نیاورند، اما از لوازم مشبه‌به قرینه‌یی در لفظ بیاورند که دلیل بر مشبه‌به باشد» (همان، ۲۵۱).

حکیم قبادیان برای بیان ویژگی‌ها و خصوصیات زمان و وابستگان آن چون شب و روز، چرخ، زمانه، دهر و... و بیان خطرات موجود بر سر راه انسان در زندگی و در طی گذر زمان، از موجودات، حیوانات و برخی ویژگی‌های انسانی کمک می‌گیرد تا منظور خود را بهتر به خواننده منتقل کند. او گاهی جهان را به موجودی تشبیه کرده که به وسیله موش شب و روز، عمر انسان‌ها را می‌خورد (ب ۳۶۶۴) یا آن را جادوگری می‌بیند که دارای پری سیاه و سفید است (ب ۸۵۱۰). دهر را چون نهنگی می‌داند که انسان را خواهد خورد (ب ۵۱۷۰).

شگرد دیگری که باید از آن نام برد اسناد مجازی است. کاربرد اسناد مجازی سبب می‌گردد تا شاعر تصاویر خیالی خویش را در قالب گزاره‌های شاعرانه ارائه دهد. «در تقسیم‌بندی اولیه مجاز، اسناد مجازی یکی از انواع دوگانه مجاز است که آن را مجاز عقلی یا مجاز حکمی و مجاز اسنادی نیز می‌نامند. در اسناد مجازی فعل یا

خصوصیتی به چیزی نسبت داده می‌شود که در عالم واقع به او تعلق ندارد و برای او انجام آن امکان‌پذیر نیست، به عبارت دیگر، فعل به غیر فاعل حقیقی آن اسناد داده می‌شود» (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۲۷).

ناصرخسرو در همنشین کردن کلمات، جنبه‌های موسیقایی و معنایی را مورد توجه قرار داده و در این راه از اسنادهای مجازی بسیار سود جسته و همین امر بر شاعرانگی آن‌ها افزوده است. به عنوان نمونه، شاعر در بیت زیر، فعل «خوردن» را به «روزگار و زمان» که فاعلی غیر حقیقی است نسبت داده، علاوه بر آن تناسب‌هایی که بین «موش» و «پنیر» وجود دارد از یک‌سو، و خوش خوراک بودن پنیر که از قید «خوش خوش» به ذهن متبادر می‌شود، زیبایی تصویر را دو چندان می‌کند.

خوش خوش فرو خواهد خوردنت روزگار موش زمان را توئی ای بی‌خرد! پنیر
(ص ۲۴۵، ب ۳۴۸۱)

یکی دیگر از جلوه‌های اسناد مجازی، گفتگو با طبیعت است (شمیسا، ۱۳۷۳: ۱۴۲). شاعر در ابیات زیر، فلک را مورد خطاب قرار داده و باب گفتگو با وی را چنین می‌گشاید:

چند تازی روز و شب همچون نوند؟	چند گردی گردم ای خیمه‌ی بلند؟
سالیان پنجاه یا پنجاه و اند	از پس خویشم کشیدی بر امید
خوار داریشان همیشه کند مند	مادر بسیار فرزندى ولیک
شرم دار اکنون، ازین ترفند چند؟	مکر و ترفندت کنون از حد گذشت
کو به فرزندان نخواهد جز گزند	جز تو که شنید است هرگز مادری
زهر داری ساخته در زیر قند	کاه داری آخته بر روی آب

(ص ۲۱۵، ب ۲۶۷۰-۵)

و در پایان، روی سخن را از فلک برگردانده و خطاب به خواننده، بنا به شیوه معمول خود که پند و اندرز و آگاهی دادن است، او را از مکر و فریب زمانه و فلک هشدار داده و او را به پندپذیری فرا می‌خواند:

از زبان و مکر او ایمن مباش بس کن از کردارها، بپذیر پند
(ص ۲۱۵، ب ۲۶۷۶)

نمونه‌ای دیگر در خطاب به زمان:

به روز و شب همی کاهد تن مسکین من زیرا به رنده‌ی روز و سوهان شیم دایم همی‌رندی
(ص ۵۱۹، ب ۱۱۰۴۶)

۳- کنایه

یکی دیگر از ابزارهای تصویرگری که شاعر به مدد آن، عواطف و احساسات خود را هنرمندانه و مؤثر ارائه می‌کند، کنایه است. در تعریف کنایه می‌گویند: «در زبان هنر بیان، عبارت است از ایراد لفظ و اراده معنی غیرحقیقی آن، آن گونه که بتوان معنی حقیقی آن را نیز اراده کرد» (تجلیل، ۱۳۶۹: ۸۴). مهم‌ترین دلیل کاربرد کنایه در شعر ناصرخسرو، همچون سایر صور خیال، استفاده از آن به عنوان ابزاری در خدمت اندیشه‌های شاعر است.

در موضوع زمان، کنایه‌هایی که به کار می‌برد، از سه چهار مورد تجاوز نمی‌کند. همین تعداد اندک، به لحاظ مکتبی عنه، کنایه از فعل است و به لحاظ وضوح و خفا، از نوع ایما است. در ابیات زیر، «مار در آستین داشتن»، «باد پیمودن» به ترتیب، کنایه از خطرناک بودن و کار بیهوده کردن است.

مکن دست پیشش اگر عهد گیرد ازیرا که در آستین مار دارد
(ص ۲۲۲، ب ۲۸۶۶)

تو باد پیموده‌ئی همچو غافلان و فلک به کیل روز و شبان، عمر بر تو بر پیمود
(ص ۱۹۰، ب ۱۹۹۰)

نتیجه

ناصرخسرو از معدود شاعرانی است که توجه فراوانی به زمان و جلوه‌های گوناگون آن از قبیل شب و روز، زمانه، دهر، روزگار، جهان، گیتی و... دارد که این توجه ریشه در عقاید و افکار دینی او درباره اهمیت زمان، جایگاه و نقش آن در زندگی دنیوی و اخروی انسان دارد.

آنچه در کار ناصرخسرو اهمیت دارد تعبیری است که ناشی از قدرت تفکر فراوان وی به مسأله زمان و تأثیر آن بر زندگی از یک‌سو، و برقراری ارتباط بین این امر انتزاعی با طبیعت و عناصر طبیعی پیرامون شاعر از سوی دیگر است که توانسته پیوندهای مستقیم و ظریفی بین آن دو برقرار کند. صورخیال مورد استفاده در توصیف زمان به ترتیب کاربرد، تشبیه، استعاره و کنایه هستند؛ تشبیهات او به دو صورت گسترده و فشرده است که نوع گسترده به دو دسته تقسیم می‌شود که در یک دسته ادات و وجه شبه حذف می‌شود (تشبیه بلیغ) و دسته دیگر که در آن، ادات و وجه شبه ذکر می‌شود. تشبیهات فشرده هم به صورت اضافه مشبّه‌به به مشبه است که یک ترکیب اضافی (اضافه تشبیهی) می‌سازد. میزان بهره‌گیری او از تشبیه بلیغ و بویژه نوع اضافی آن چشمگیر است. تشبیه معقول به محسوس بالغ بر نود و دو درصد را به خود اختصاص داده است و تشبیه معقول به معقول هم بسیار اندک است. طبیعت، حیوانات، اشیاء، مسائل مربوط به زندگی انسانی، و به میزان ناچیزی امور وهمی و خیالی، عناصر مورد استفاده او به عنوان مشبّه‌به را تشکیل می‌دهند.

استعاره دومین عنصری است که ناصر خسرو به دو صورت استعاره مصرحه و مکنیه از آن استفاده کرده و تقریباً از هر دو نوع به یک اندازه سود جسته است. نوع استعاره مکنیه به صورت تشخیص و اسناد مجازی، مقدار قابل توجهی را به خود اختصاص داده و جولانگاه تخیل شاعر است.

کنایه به میزان بسیار اندکی در توصیف زمان به کار رفته و این مقدار اندک هم از نوع فعلی و ایماست و تکرار کنایات گذشتگان است و ابداعی در این زمینه صورت نگرفته است.

حاصل سخن این که تشبیه و بخصوص نوع معقول به محسوس آن، بالاترین و قوی‌ترین عنصر در تصویرسازی- های ناصر خسرو از زمان است و در مرتبه بعد، استعاره و به ویژه تشخیص از جایگاه مهمی برخوردارند. صور خیال در نزد ناصر خسرو ابزاری در خدمت اندیشه شاعر و وسیله‌ای برای انتقال پیام اوست. و پایان سخن، بیتی از خود ناصر خسرو در تأیید قدرت مسلّم وی در تصویرسازی از زمان و زمانه:

زمانه‌ی نامساعد را از این‌گونه به جز حجت به زرّ و گوهر الفاظ و معنی کس نیاراید

منابع

- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۱. سفر در مه. تهران: نگاه.
- تجلیل، جلیل. ۱۳۶۲. معانی و بیان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثروتیان، بهروز. ۱۳۶۹. بیان در شعر فارسی. تهران: انتشارات برگ.
- زرّین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. شعر بی نقاب. چاپ نهم. تهران: انتشارات علمی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۸۶. زمینه اجتماعی شعر فارسی. تهران: اختران.
- _____ ۱۳۹۲. صور خیال در شعر فارسی. چاپ شانزدهم، تهران: آگه.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۳. معانی و بیان ۲. چاپ چهارم. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۹۱. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۲. چاپ هجدهم. تهران: فردوس.
- غلامرضایی، محمد. ۱۳۸۷. گزیده اشعار ناصر خسرو. چاپ پنجم. تهران: جامی.
- فتوحی، محمود. ۱۳۸۹. بلاغت تصویر، چاپ دوم، تهران: سخن.
- کزازی، میر جلال‌الدین. ۱۳۸۵. بیان «۱» زیبا شناسی سخن پارسی. چاپ ششم. تهران: نشر مرکز.
- میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت. ۱۳۸۵. واژه‌نامه هنر شاعری. چاپ سوم. تهران: نشر کتاب مهنانز.
- ناصر خسرو قبادیانی، ابو معین. ۱۳۸۷. دیوان اشعار ناصر خسرو قبادیانی. به اهتمام سید نصرالله تقوی، مقدمه و شرح حال سید حسن تقی زاده، تصحیح مجتبی مینوی، تعلیقات علی اکبر دهخدا. چاپ سوم. تهران: معین.

- نظری، جلیل و ذبیح‌الله فتحی فتح. ۱۳۸۹. "تأثیر زروانیسم بر ناصر خسرو". نشریه اندیشه‌های ادبی، دوره ۲، شماره ۴: صص ۷۵-۵۵.
- نوروز پور، لیلا. ۱۳۸۵. "خرد و خیال در شعر ناصر خسرو". فصلنامه تخصصی دانشکده ادبیات و علوم انسانی قم، سال اول، شماره اول: صص ۴۹-۵۷.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۳. فنون بلاغت و صناعات ادبی. چاپ دوم. تهران: توس.
- _____ ۱۳۷۴. معانی و بیان. به کوشش ماهدخت بانو همایی. چاپ سوم. تهران: نشر هما.

شهر از دیدگاه ناصر خسرو

مهرداد کریمی

شهر به عنوان گاهواره تمدن یا اصلی‌ترین نشانه آن، پیوسته نقشی پررنگ و اساسی در تاریخ و زندگی بشر داشته است. شهرها، اگر چه به وسیله انسان‌ها پایه‌گذاری شده‌اند و شکل گرفته‌اند و به عبارتی، هویت خود را مدیون سازندگانشان هستند، اما به همان میزان نیز بر زندگی اجتماعی انسان‌های شهرنشین اثرگذار بوده‌اند و از دیر باز تاکنون، از مهم‌ترین عوامل هویت بخشی به سرزمین‌های ایشان به شمار می‌رفته‌اند؛ آن‌چنان که تعداد زیادی از کشورها، با نام شهرهای مشهورشان شناخته و تعریف می‌شوند و با آمدن نام این کشورها، تصویری از پایتخت‌ها یا شهرهای شناخته شده‌شان در ذهن‌ها شکل می‌گیرد. اهمیت شهرها، همواره چنان بوده است که حاکمان و فرمانروایان تلاش می‌کرده‌اند تا از آنها به عنوان نشانه اقتدار و ثروت و پویایی قلمرو و حوزه تحت تسلطشان استفاده کنند و نظر مطلوب مسافران و بازرگانان و اهل سیاست و قدرت را نسبت به این شهرها جلب نمایند. «مسافران و بازرگانان، حاضران دریاها و روح بنادر ما هستند. سخنی که آنان می‌گویند به دل خواهد نشست. در مقابل خوبی که به آنان شود (همچون بذرافشانی در زمینی مرغوب) آنان برای پخش خبر آن، بادبان‌های کشتی خود را چون بال پرندگان خواهند گشود. آن‌که می‌خواهد به امپراتوری ما سفر کند، چون کسی تصمیم می‌گیرد که خدا جز خوبی برایش نخواست است. پس به کشوری بیاید که هیچ‌کس نیاز به ذخیره آذوقه ندارد. زیرا این کشور بهشتی است برای ساکنان خود و تنوع مطلوبی است برای آن‌که دور از وطن خود به سر می‌برد؛ باشد که بازرگانان یمن، هند، چین، سند و سایر نواحی که از دعوت ما آگاه گردند، آماده سفر به کشور ما شوند. در این‌جا خواهند دید که واقعیت فراتر از سخن ماست و سودی که در انتظار آنان است، بیش از وعده‌های ما» (۱) (زکی، ۱۳۴۹: ۱۲)

بنابراین، شهر، پیوسته در طول تاریخ از چند جهت دارای اهمیت خاص بوده است. هم به عنوان مرکز قدرت سیاسی، مذهبی و اقتصادی؛ و هم از نظر موقعیت جغرافیایی در مسیر راه‌های تجارتي یا انجام سفرهای مذهبی. شهرها تأمین‌کننده کالا یا محل تبادل محصولات تجاری بوده‌اند، کاروان‌ها، وسایل و آذوقه مورد نیاز خود را در شهرها تأمین می‌نمودند و برای استراحت و تجدید قوا، در کاروانسراها و محل‌های ویژه اقامت کاروانیان، مقیم می‌شدند و مسافران، به گشت و گذار در شهر پرداخته، از دیدنی‌ها و آثار تازه و چشم‌نواز، توشه‌ای بر می‌گرفتند و مایحتاج مورد نیاز خود را تأمین کرده، گاهی نیز چند مدتی را برای کار و اندوختن مبالغی به عنوان هزینه ادامه سفر، در شهرها ساکن می‌شدند.

با ظهور و گسترش سریع اسلام از شبه جزیره عربستان تا آسیا و شرق دور و آفریقا و خاورمیانه و حتی مناطقی از اروپا و مسلط شدن مسلمانان بر راه‌های تجاری زمینی و دریایی آن روزگار، شهرهای اسلامی یا به تعبیری، شهرهای مسلمانان (۲)، در کنار مراکز تمدنی کهن یا در مناطق تازه فتح شده بر پا گشتند و شکل تازه‌ای از ساختارهای تمدنی و فرهنگی را در دل چنین شهرهایی، پدید آوردند. سرعت رشد تمدن اسلامی آن‌چنان بود

که با تحولات انجام گرفته در دنیای اسلام، قرن های سوم تا پنجم هجری به عنوان قرون طلایی، شاهد رشد و بالندگی این تمدن فراگیر و پیشرو بودند. گسترش اسلام و در پی آن، رواج یافتن زبان و پول واحد و قوانین و ساختارهای کم و بیش مشابه در سرزمین های اسلامی از یک سو و تشویق کتاب آسمانی مسلمانان و فرمایشات پیامبر اسلام و گفته های بزرگان دین درباره سفر کردن و تجربه اندوختن و تأمل و تفکر در آفرینش و احوال اقوام گذشته و حاضر، از سوی دیگر، زمینه ای فراهم آورد که امکان سفر و علاقه به مسافرت را در میان مسلمانان و در سرزمین های اسلامی ایجاد می نمود و بر می انگیخت. «بگو در زمین سیر و سفر کنید و بنگرید، سرانجام کسانی که پیشتر بودند، چگونه بوده است؟ که بیشترشان مشرک بودند» (سوره روم - آیه ۴۲).

این سفرها، دلایل مختلفی داشت؛ از مأموریت های شغلی و حکومتی (نظیر سُلَام ترجمان و ابن فضلان) تا سفرهای تجاری (همچون سلیمان سیرافی)، یا برای علم آموزی و دانش اندوزی (مثل ابوریحان بیرونی) و یا به دلایل شخصی و به قصد زیارت شهرهای مقدس نظیر مکه و مدینه و بیت المقدس (مانند ناصر خسرو، ابن بطوطه، ابن جبیر و....) و همین طور به منظور نقشه برداری و کسب اطلاعات جغرافیایی و نگارش آثاری در این باره (مقدسی، ابن خردادبه، اصطخری و....) همه و همه از دلایل مختلف سفر جهانگردان و جغرافیدانان مسلمان در سرزمین های اسلامی بودند که حاصل سفرهایشان البته، اطلاعات و آثار مکتوب ارزشمندی است که به عنوان سفرنامه یا کتاب های جغرافیایی متعدد، در اختیار پژوهشگران و دانش پژوهان امروزی قرار گرفته است تا به کمک این آثار، شناخت کامل تر و تصویر شفاف تری از ویژگی های سرزمین ها و شهرها و جامعه های آن روزگار به دست آورند. بخش مهمی از مطالب این کتاب ها و نوشته ها، به توصیف شهرها و موقعیت جغرافیایی و شرایط اقلیمی و مردم نگاری و آثار معماری و هنری و ساختارهای تمدنی و فرهنگی مربوط به آنها اختصاص دارد. توجه خاص جهانگردان مسلمان به شهرها و توصیف های دقیقی که از موقعیت جغرافیایی و ویژگی های تاریخی و اقتصادی و مردم شناسی و عناصر و فضاهای گوناگون شهری و معماری و هنرها و صنایع و مشاغل و بزرگان و سازمان های اجتماعی و امنیتی و سیاسی آنها در سفرنامه های خود ارائه کرده اند، بیانگر توجه خاص و ویژه ای است که به شهر، به عنوان نماد اصلی تمدن و پیشرفت و قدرت داشته اند و گاه، این احساس به خواننده این سفرنامه ها دست می دهد که نویسندگان، با توصیف شکوه و عظمت و ثروت و پیشرو بودن شهرهای مورد بازدیدشان، از دیدنشان و بودن در آنها، به خود بالیده اند.

بدیهی است که نوع نگرش مسافران به مقصدهای سفرهایشان، با دلایل سفر و میزان دانش و حد کنجکاوی و ویژگی های فردی ایشان، ارتباط نزدیک داشته است. این امر، علاوه بر این که سبب تنوع دیدگاه ها و نظرات می گردد، نمایانگر رویکردهایی است که مسافران و جهانگردان مسلمان در بازگو نمودن تجربه های سفر و برداشت های خود از چگونگی محل های مورد بازدیدشان داشته اند و مطالعه آثار بر جای مانده از آنها، می تواند

به شناسایی روش های توصیف مقاصد گردشگری و عوامل هویت بخش شهرها و جامعه های شهری در دوران گذشته و مقایسه با همین شاخصه ها در زمان حال بیانجامد.

در میان جهانگردان مسلمان ایرانی، نام ناصر خسرو قبادیانی مروزی و سفرنامه او، کاملاً شناخته شده است. با داستان زندگی وی، کم و بیش آشنایی داریم. وی مردی بود که در جوانی، علوم متداول زمان را آموخت و به گفته محققان، روشی منطقی در سخن و ذوقی سلیم در شعر و ذهنی سریع در درک مسائل داشت و با نگارگری و مصوری آشنا بود و در دبیری و سخن‌پردازی و خطابت، توانمند و با بهره (۳).

ناصر خسرو، زاده قبادیان مرو بود و در سنین جوانی، شغل دبیری و منصب دیوانی در دربار امرای خراسان داشت و روزگار به عیش و عشرت می‌گذرانید. این روش زندگانی وی تا زمانی ادامه داشت که در ایام ربیع‌الاول سال ۴۳۷ هجری قمری، برای مأموریتی حکومتی عازم مرو الورد و جوزجانان شد و مدت یک ماه در آن جا اقامت کرد. همان جا شبی در خواب دید که او را برای وصول به حقیقت، ترغیب به سفر به سوی خانه خدا می‌کنند و بامداد که از خواب برخاست، به گفته خود، عزم کرد تا از خواب چهل ساله نیز برآید.

سفرنامه ناصر خسرو، حجم چندان زیادی ندارد. شبهه‌هایی مطرح شده است مبنی بر این که سفرنامه منسوب به او را تلخیص یا تحریر شده به وسیله شخص دیگری می‌دانند، اما برخی محققان دیگر (نظیر دکتر محمد دبیر سیاقی)، دلایل مطرح شده را درست ندانسته، شیوه اختصار گویی را از مشخصه های سبک نگارش ناصر خسرو بر می‌شمارند. (۴) به هر حال نباید از یاد برد که بخش قابل توجهی از سفرنامه های مربوط به قرون اولیه اسلامی نیز به صورت نقل قول نگاشته شده اند. به هر حال، سفرنامه ناصر خسرو، از ساختاری استوار و متنی روان برخوردار است که با سبک نگارش نویسنده در سایر آثار مکتوب بر جای مانده اش نیز همخوانی و شباهت دارد. اتفاقاً بازتاب یافتن حاصل سفری تقریباً هفت ساله در سفرنامه ای کم حجم، می‌تواند حُسن به شمار آید، چرا که توانایی نگارنده را در گزینش مطالب مهم یا چشمگیرتر برای یک مسافر نشان می‌دهد؛ آن هم به عنوان فردی که گاه، با عجله از مقصد یا شهری عبور می‌کند و گاهی برای مدتی در شهر یا سرزمینی مقیم می‌شود. با این ویژگی، سفرنامه ناصر خسرو، می‌تواند برای گردشگران امروزی نیز جالب توجه باشد.

آغاز پر شتاب و گذر بی تأمل

تأثیر مشخصه های سفر ناصر خسرو را، در نوع نگاه او به شهرهای در مسیر مسافرتش می‌توان مشاهده کرد. آغاز سفر او که به گفته خودش به قصد رسیدن به خانه خدا (قبله) انجام می‌پذیرد (۵)، با کمی شتاب همراه است. این بخش از سفر ناصر خسرو، شامل ذکر نشانه‌هایی بسیار گذرا از مسیر سفر می‌شود، به گونه ای که از نیشابور، به حاکم وقت (طغرل بیک محمد) و دستور او برای عمارت نمودن یک مدرسه و ماه گرفتگی حوالی آن زمان اشاره ای می‌نماید و از زیارت مقبره بایزید بسطامی در قومس و بسطام یاد می‌کند و از سمنان نیز به ذکر

خاطره ای از ملاقاتش با فردی که خود را شاگرد ابن سینا معرفی می کرده، می پردازد. اولین نکته به عنوان توصیف یک شهر در مسیر مسافرت وی را درباره قزوین می بینیم. « قزوین را شهری نیکو دیدم، بارویی حصین و کنگره بر آن نهاده و بازارهای خوب، مگر آن که آب در وی اندک بود و منحصر به کاریزها در زیر زمین، و رئیس آن شهر مردی علوی بود و از همه صناعات ها که در آن شهر بود، کفشگر بیشتر بود». (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۵-۶). این روش گزیده گویی و بسنده کردن به چند نشانه از هر شهر، تقریباً تا زمان توصیف شهر میافارقین ادامه دارد. از نوشته های ناصر خسرو در این قسمت از سفرش، پیداست که آن چه نظر وی را به خود جلب می نموده و یا برای توصیف شهرها و آبادی ها برگزیده، به جز ذکر مسافت بین شهرها و شرایط جغرافیایی و اقلیمی راه، مسائلی است مانند ساختارهای اصلی شهر که در گام نخست در معرض دید بوده اند (برج و بارو، ارگ حکومتی، بازار و مسجد جامع)، چگونگی تأمین آب به عنوان شاهرگ اصلی و حیاتی شهر، اوضاع اقتصادی و محصولات ساخته شده اصلی براساس مشاهداتی که داشته است، محصولات کشاورزی یا طبیعی (مانند نوشادر یا گوگرد که از کوه دماوند به دست می آمده) و چگونگی امنیت و نظم اجتماعی موجود در آن منطقه که برای ذکر آن نیز به یکی دو نشانه اکتفا می کند: « و مردمان که در ولایت وی (امیر ولایت دیلم) به مسجد آدینه روند، همگی کفش ها را بیرون مسجد بگذارند و هیچ کس کفش آن کسان را نبرد». (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۷). در واقع ناصر خسرو، با گزینش و ذکر مجموعه ای از عناصر بنیادین شهر که در عین حال به هم مربوط و پیوسته هستند، تصویری کلی اما قابل فهم و لمس از آن ارائه داده است. این شیوه مختصر گویی در برخی آثار جغرافیایی مربوط به سرزمین های اسلامی نیز دیده می شود. « فُرج: شهریست نه بزرگ، ولی یک جامع و گرمابه دارد که در این سرزمین بی مانند است. شهر پر برکت است، در میان آن تپه و بالای آن دژی هست؛ آب نیز از یک سو می آید» (مقدسی، ۱۳۶۱ (قرن چهارم هجری): ۶۳۹).

ساختارهای ملموس و فیزیکی شهری که ناصر خسرو نام می برد، همان هایی هستند که جزو مشخصه های شهر اسلامی قرار دارند. به ویژه مسجد جامع و بازار که همواره در ترکیبی به هم پیوسته، قلب مذهبی و اقتصادی شهر را تشکیل داده، محل قرار گرفتن اصناف و سایر ساختمان ها و عناصر شهری را تعیین می کردند. مسجد، به ویژه در شهرهای قدیمی اسلامی، علاوه بر کارکرد دینی، کارکردهای آموزشی، فرهنگی و سیاسی نیز داشت و حتی گاه، محل قضاوت و اجرای احکام نیز به شمار می رفت. وجود یک مسجد جامع عظیم و زیبا، نشانه ای از قدرت و ثروت شهر و حاکم آن به شمار می آمد و هر حاکمی تلاش می کرد، مسجدی بزرگ تر از رقبای خود، بر پا کند. قرار گرفتن مسجد جامع در مرکز شهر، در خود نوعی نمادگرایی خاص را نیز به همراه داشت، به گونه ای که تعیین کننده دوری و نزدیکی فضاها و حرفه های مختلف به قلب دینی و فضای پاک و معنوی شهر (یعنی مسجد جامع) بود. در اطراف مسجد، فضاهایی همچون مدارس دینی، دارالحدیث ها،

بیمارستان‌ها، محل‌های تجمع دینی و عرفانی دیگری نظیر تکیه‌ها، خانقاه‌ها و... دیده می‌شد. سپس نوبت به سوق یا بازار می‌رسید که ابتدا بازار پارچه فروش‌ها، فرش و عطر قرار داشت و آذوقه‌فروش‌ها و نجاران و صنعتگران و... در فاصله‌ای دورتر از مسجد قرار می‌گرفتند. سرانجام در دورترین نقطه به مسجد، محل کاروانسراها و اطراق تجار خارجی بود. (۶)

نکته دیگر این که ناصر خسرو، ترتیب را نیز در توصیف شهر و پیرامون آن رعایت می‌کند و قبل از توصیف حریم اصلی شهر، به اطراف و سواد آن می‌پردازد. مانند یاد کردن از باغات قزوین، پیش از ذکر باروی آن. این نوع توصیف، ضمن بخشیدن سیمایی مستند گونه و قابل تصویر سازی ذهنی به متن مکتوب، اطلاعاتی نیز از چگونگی شهرسازی و عناصر مرتبط به شهر (مانند ربض یا حومه شهر و زمین‌های کشاورزی و حتی گورستان-های اطراف آن) در زمان گذشته ارائه می‌دهد که البته با فضاهای شهری کنونی نیز تا حد زیادی قابل تطبیق است.

اشاره به جایگاه مسجد جامع یا مسجد آدینه به عنوان قلب مذهبی و مهم‌ترین فضای قدسی شهر اسلامی، برای بیان چگونگی شرایط اجتماعی شهر، در آثار کسانی همچون ابوعبدالله، محمد بن احمد مقدسی به وفور دیده می‌شود. در واقع رعایت شدن یا نشدن منزلت این مکان مذهبی، نشانه‌ای است برای نویسنده احسن التقاسیم، تا از این طریق به قضاوت درباره مردمان ساکن در آن شهر بپردازد. «... گاه سخن کوتاه کنم که معنی بیشتر دارد. چنان که در اهواز گفته‌ام: جامع آن احترام ندارد. و این بدان جهت است که همیشه پر از شاطران و بازاریان و جاهلان بوده، میعادگاه آنان است. هنگام نماز، گروهی نشسته‌اند؛ خانه‌گدایان و مرکز فاسقان است، و چنان که گفته‌ام: عزیزتر از اهل بیت المقدس، کس نباشد. زیرا که فریب کاری و کم فروشی و مشروب خواری آشکار و مستی در آن جا نیست. خانه‌های فسق آشکار و پنهان، ندارد». (مقدسی، ۱۳۶۱ (قرن چهارم هجری): ۹). این نظر، نگاهی از بعد غالب مذهبی را نشان می‌دهد که فضای قدسی مسجد جامع را، معیاری برای شناخت وضع اجتماعی شهر قرار داده است و با توجه به پیش زمینه‌ای که از این فضا به عنوان مکانی برای عبادت و تشکیل حلقه‌های درس دارد و تصویر مطلوبی که با این مشخصات از فضای مسجد جامع در ذهن خود ساخته است، حضور اصنافی که از نظر وی، طیف دانش آموخته یا جویای علمی نیستند و مشغولیت فکریشان، نه درس و بحث و آموختن و توجه به استاد، که روزمرگی و تنظیم دخل و خرج و کسب درآمد و سود است، نکته‌ای منفی به شمار می‌رود و آن را نشانه‌ای برای بی توجهی به دین و شرع به عنوان جنبه عالی مدنی و بشری و پرداختن به امور دنیوی که بُعد مادی و دون پایه زندگی از دیدگاه وی هستند، به حساب می‌آورد. وی دیدگاه خودش را، بلافاصله با بر شمردن ویژگی‌های اخلاقی حاکم در شهری دیگر (بیت المقدس) تکرار کرده، مورد

تأکید قرار می‌دهد و از طرف دیگر، نشان می‌دهد که چه نوع نگاهی به اصنافی که از آنها به درستی یاد می‌کند دارد: گروهی فریب‌کار و کم‌فروش.

البته در آثار سایر جهانگردان مسلمان متأخرتر از مقدسی و ناصر خسرو نیز، با شرح مسجد به عنوان نمادی برای شناساندن شهر برخورد می‌کنیم. ابن بطوطه، جهانگرد مراکشی قرن هشتم هجری که سفرنامه‌ای مفصل و پرماجرا از حدود سی سال جهانگردی و سفر در سرزمین‌های گوناگون دارد، ذکر مساجد جامع شهرهای در مسیر خود را از خاطر نبرده و در جای جای سفرنامه‌اش از چگونگی این فضای معنوی شهر یاد کرده است. «مسجد بزرگ شیراز، به نام مسجد عتیق، یکی از وسیع‌ترین و زیباترین مساجد است، صحن بزرگ آن با مرمر فرش شده و تابستان‌ها هر شب صحن آن را می‌شویند و بزرگان برای گزاردن نماز مغرب و عشاء در آنجا فراهم می‌آیند» (ابن بطوطه، ۱۳۳۷ (قرن هشتم هجری): ۱۹۴)

طرفه آن که در اثر بر جای مانده درباره سفرهای ابن بطوطه نیز همچون ناصر خسرو، اشاره به منابع آب و توصیف چگونگی تأمین یا پخش آب در شهرها دیده می‌شود. «بر در هر یک از مساجد، یک یا دو چاه آب وجود دارد که عمق آن یک الی دو ذراع است و آب را به وسیله قدهای چوبی که میله چوبی نازکی به طول یک ذراع بر میانه آن استوار کرده اند، از چاه بیرون می‌کشند» (ابن بطوطه، ۱۳۳۷ (قرن هشتم هجری): ۲۵۲-۲۵۱). بنابراین، توصیفی که ناصر خسرو و برخی جهانگردان پیش و پس از او ارائه می‌دهند، هم حیات مادی شهر را در بر می‌گیرد و هم حیات معنوی آن را. یعنی تلفیقی از این دو عامل اصلی به همراه هم، به عنوان تضمین‌کننده تداوم زندگی شهری و ساکنان آن شناخته می‌شود و برای هر کدام نیز نشانه‌هایی وجود دارد که می‌توانند به عنوان شاخص برای مطالعه چگونگی ساختارهای تمدنی، فرهنگی و زیستی در شهر، مورد بررسی و توجه قرار گیرند. بدیهی است که شناخت یا آشنایی با این نشانه‌ها، نیاز به تجربه و دانش و آگاهی دارد و البته تجربه‌ها، آموخته‌ها و نوع نگرش جهانگردان و گردشگران، بسته به محیط اصلی رشد یا زندگی‌شان، با یکدیگر تفاوت دارد؛ اما گوناگونی و تفاوتی که اینجا از آن سخن می‌گوییم، نه به عنوان مشکل، بلکه در قامت حُسن و امتیاز خودنمایی می‌کند. تطبیق دیدگاه‌های بازتاب یافته جهانگردان، گردشگران یا جغرافیدانان در آثار مکتوبی نظیر سفرنامه‌ها و نوشته‌های جغرافیایی؛ تجربه‌ای ارزشمند برای هر دو گروه ارائه‌دهندگان و استفاده‌کنندگان از خدمات و جاذبه‌های گردشگری فراهم می‌آورد که در نهایت، سود و نفع عمده این تجربه‌ها نیز، به عوامل، موارد یا جاذبه‌های گردشگری می‌رسد و زمینه را برای حفظ یا حتی احیای آنها فراهم می‌آورد و به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که شاید رسیدن به جواب آنها، بدون در اختیار داشتن این پیشینه‌ها و منابع مکتوب، به آسانی امکان‌پذیر نباشد.

اندازه‌ها و عددها، از میافارقین تا طرابلس

بخش دوم توصیف شهرها در سفرنامه ناصرخسرو را می توان از زمان ورود او به میافارقین دانست، چرا که از همین قسمت، ذکر اندازه ها و اوزان و مساحت ها و عددها، به نحو کاملاً ملموس تری آغاز می گردد، هر چند پیش از آن نیز جسته و گریخته، اندازه هایی را بیان می دارد (مانند طول و عرض شهر تبریز یا قسمتی از آن)، اما از این قسمت، ذکر اندازه ها، بخش مهمی از توصیف های او را شامل می شود. «باره عظیم داشت، از سنگ سفید بر شده، هر سنگی مقدار پانصد من و به هر پنجاه گزی برجی عظیم ساخته، هم از این سنگ سفید که گفته شد و سر باره همه کنگره ها بر نهاده، چنان که گویی امروز استاد دست از وی کشیده» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۱۱). البته باز هم در کنار ذکر ابعاد و اندازه ها، به منابع آب و محصولات کشاورزی و توصیف مساجد و بناهای مذهبی و نوع مصالح به کار رفته در ساختمان ها می پردازد و این شیوه در شهرهای بعدی همچون آمد، حران، منبج، حلب، معمره النعمان و حماه ادامه دارد. در این فاصله، ذکری از تعداد نفوس حاضر در شهر و یا جزئیات شیوه زندگی شهرنشینان به چشم نمی خورد؛ بلکه آن چه هست، گزیده ای است از ملاقات هایی با برخی اشخاص، مانند پیرمردی که از ناصرخسرو می خواهد تا به وی قرآن بیاموزد؛ یا شرح کوتاهی که درباره شخصیت های معروف در شهر می دهد، همچون ابوالعلاء معری در معره النعمان. به جز این مطالب، اشاره ای نیز به شرایط اقلیمی و آب و هوایی شهرهای بین راه دارد «بیستم جمادی الاولی از آنجا برفتیم، به رباطی رسیدیم، برف و سرمای عظیم بود» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۱۰). «روز آدینه بیست و ششم جمادی الاولی سنه ثمان و ثلاثین و اربعمائه بود و در آن وقت، برگ درخت ها هنوز سبز بود» (منبع پیشین: ۱۱). «به حران رسیدیم، بیست و دوم دی ماه، هوای آنجا در آن وقت چنان بود که هوای خراسان در نورو» (منبع پیشین: ۱۵). گاه نیز، نکته ای ظریف و تازه یا منحصر به فرد را که می بیند، در سفرنامه اش شرح می دهد. البته نکته هایی که جزو ظرایف فرهنگی یا اعتقادی اهالی شهر به حساب می آید. «... دیگر روز، چون شش فرسنگ شدیم، به شهر سرمین رسیدیم، بارو نداشت. شش فرسنگ دیگر شدیم، معمره النعمان بود. باره ای سنگین داشت، شهری آبادان و بر در شهر، استوانه ای سنگین (سنگی) دیدم، چیزی بر آن نوشته بود به خطی دیگر از تازی، از یکی پرسیدم که این چه چیز است؟ گفت: طلسم کژدم است، که هرگز عقرب در این شهر نباشد و نیاید و اگر از بیرون آورند و رها کنند، بگریزد و در شهر نیاید» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۱۷).

در مجموع، ناصرخسرو، هنوز هم در این قسمت از سفر خود، گزیده گویی و نکته گزینی را پیشه ساخته است، اما نوع توصیف های او نشان می دهد که احتمالاً توقفش در شهرهای این بخش از سفر، کمی بیشتر بوده است، چنان که فرصت یافته، شرح مستندتری از ساختارهای شهری ارائه دهد و شاید شرایط مساعدتر آب و هوایی نیز در این میان بی تأثیر نبوده است «دویم روز از فرات گذشتیم و به منبج رسیدیم و آن نخستین شهری است از

شهرهای شام. اول بهمن ماه قدیم بود و هوای آنجا عظیم خوش بود» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۱۶).

در میان جهانگردان مسلمان پیش از او، ابودلف نیز چنین سبک و رویه ای در توصیف مقصدها یا عوارض طبیعی مسیر سفرهای خود دارد. ابودلف مُسعر بن مُهلهل خزر جی ینبوعی از جمله کسانی است که نامش به عنوان یکی از جهانگردان مسلمان که در قرن چهارم هجری می‌زیسته مطرح شده است. درباره تاریخ ولادت یا وفات او اطلاع دقیقی در دست نیست، اما سفرنامه ای شامل شرح دو سفر در حدود چین و هندوستان و دیگری در ایران از وی بر جای مانده است. ابودلف حدود نود سال عمر کرده و پس از سفر به بخارا و بازگشتنش از چین، مدتی را در خدمت و حمایت امیر سیستان (ابوجعفر محمد بن احمد) و بعد در معیت و محضر صاحب بن عباد (۳۳۶ - ۳۸۵ هـ ق) از وزرای نامدار دربار آل بویه گذرانیده است. دست زدن به تجربه و محک زدن مواد معدنی و آزمودن عمق دریاچه‌ها و اندازه‌گیری مساحت و محیط آنها و تحقیق درباره خاصیت شفافبخش چشمه‌ها و آب‌ها و گیاهان؛ و همچنین نقل و حکایت کردن ماجرای ساخته شدن شهرها و بناهای معروف و شگفت‌انگیز (چه مطابق با واقعیت و چه افسانه‌آمیز) از ویژگی‌های برجسته سفرنامه ابودلف به شمار می‌رود که بیانگر دقت نظر و طبع جست‌وجوگر وی در مواجهه با طبیعت و نشانه‌های تمدن است. به عنوان مثال، کنجکاویش او را بر آن می‌دارد تا برای تحقیق درباره درستی مطالب افسانه‌آمیز و اساطیری‌ای که درباره کوه دماوند می‌شنود از این کوه بالا رود و خود را به تنهایی تا نیمه راه قلّه آن برساند. (۷)

از طرابلس تا بیت المقدس، کاربرد فراگیرتر نشانه‌ها

نخستین جایی که ناصرخسرو، از شمار نفوس حاضر در شهر سخن می‌گوید، طرابلس است. جایی که می‌توان، آغاز بخش سوم از نگاه خاص این مسافر ماجراجو به شهرهای در مسیر سفرش را از آنجا دانست. اگر چه بعد از طرابلس تا بیت المقدس، عدد و رقم دیگری از شمار ساکنان در شهرها ارائه نمی‌دهد، اما نکته ای که این بخش از سفر او را نسبت به قسمت های پیشین متمایز می‌سازد، تأمل و تأنی بیشتری است که در معرفی و ساختن تصویری از شهر به کمک کلمات و نشانه‌ها دارد. وصفی که ناصرخسرو در بخش های قبلی درباره مردمان و اهالی شهرها و آبادی های بین راه به دست می‌دهد، همان گونه که پیش از این نیز گفته شد، حاکی از نگاه مسافری است که گذری پرشتاب دارد و تصویری که ارائه می‌کند، نشانه های جسته و گریخته ای است از برخوردهای کوتاه و منقطع با اهالی؛ شامل ملاقات با کاسبان و خریدهایی که داشته یا حتی نداشته است (مانند بقال خرزویل!) (۸)، ذکر بسیار کوتاهی از صنعتگران (مانند کفشگران قزوین)، میزبانی که ایشان میهمانش بوده‌اند (در شهر سمنان)، یا عادت های آشکار اهالی شهر که جلب توجهش را نموده‌اند (در شهر وان و وسطان).

این نوع توصیف که با نکته‌گزینی و عجله همراه است، تصویر دقیقی از جمعیت شهر به عنوان عنصر فعال و زنده آن ارائه نمی‌کند و بخش مهمی از هویت شهر را که همانا زندگی در آن است، تا حدودی مورد غفلت قرار می‌دهد، به گونه‌ای که خواننده سفرنامه، به دشواری می‌تواند روح زندگی در آن شهر را احساس یا درک نماید. به بیان دیگر، نوع توصیف ناصرخسرو از مردم شهرهای ابتدای سفرش، به گونه‌ای است که در ذهن خواننده، شهرهایی بسیار خلوت و کم جمعیت شکل می‌گیرد؛ اما در ترسیم سیمای شهرهای بین طرابلس تا بیت المقدس، اگر چه اشاره دقیق و صریحی به جمعیت شهرها نمی‌شود، اما نشانه‌هایی مورد توجه قرار می‌گیرند که حاکی از روح زندگی جاری در شهر و حضور انسان‌ها به عنوان عناصر زنده و فعال و سازنده آن است. این بار، شاهد توصیف نشانه‌هایی هستیم که لازمه وجود آنها، حضور جامعه فعال و پر جنب و جوش است و حس قوی تری از جمعیت شهرنشین و فراوانی آن را، القا می‌کند. نشانه‌هایی که بیشتر بر ساختارها یا زندگی متمدانه تأکید دارند. «و مردم این شهر، همه شیعه باشند؛ و شیعه به هر بلاد، مساجد نیکو ساخته‌اند» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۲۱). «و مساحت شهر را هزار در هزار قیاس کردم، همه پنج شش طبقه بر سر یکدیگر، و فواره بسیار ساخته و بازارهای نیکو و نعمت فراوان. و این شهر صور معروف است به مال و توانگری در میان شهرهای ساحل شام و مردمانش بیشتر شیعه باشند» (منبع پیشین: ۲۴) «آن چیزی است که جهت محافظت کشتی‌ها ساخته‌اند، مانند اصطبل که پشت بر شهرستان دارد و دیوارها بر لب آب دریا درآمده و درگاهی پنجاه گز بگذاشته‌اند، بی دیوار آلا آن که زنجیرها از این دیوار بدان دیوار کشیده‌اند که چون خواهند که کشتی در مینا آید زنجیرها سست کنند تا به زیر آب فرو روند و کشتی بر سر آن زنجیر از آب بگذرد و باز زنجیرها بکشند تا بیگانه قصد آن کشتی‌ها نتواند کرد» (منبع پیشین: ۲۵).

شرحی که ناصرخسرو پس از خروج از عکا (عکّه) و زیارت قبور انبیاء و اولیای الهی در اطراف آن شهر تا زمان رسیدن به قیساریه و رمله ارائه می‌دهد، باز هم پر شتاب و گذراست و البته درباره رمله، توضیح و درنگ بیشتری دیده می‌شود. این روند تا زمان رسیدن به بیت المقدس ادامه دارد و خود ناصرخسرو اذعان می‌دارد که در مدت یک سالی که از آغاز سفرش گذشته است، درنگ و آرامش چندانی نداشته است. «یک سال شمسی بود که از خانه بیرون آمده بودم و مادام در سفر بوده، که به هیچ جای مقامی و آسایشی تمام نیافته بودیم» (ناصرخسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۳۴).

بیت المقدس و مصر، ترسیم سیمای کامل یک شهر

با ورود ناصرخسرو به بیت المقدس، توصیف شهر با جزئیات دقیق همراه می‌شود. ابتدا از موقعیت جغرافیایی شهر و منبع اصلی تأمین آب آن یاد می‌کند و به گونه‌ای محیط شهر را ترسیم می‌نماید که گویی صحنه‌هایی را که پیش چشم مسافر تازه وارد قرار می‌گیرند، یک به یک و به ترتیب، وصف می‌نماید. سپس از ساختارهای

شهری همچون بیمارستان و مسجد آدینه نام می برد و موقعیت آنها را از نظر قرار گرفتن در محیط کلی ای که شرح داده بود، توضیح می دهد. شیوه ای که ناصر خسرو در این شهر به کار می برد، همچون یک راهنمای سفر است که خواننده سفرنامه اش را گام به گام با خود همراه می سازد و بناهای مهم شهر و خانه ها و عمارت ها را با جزئیات کامل برای او تشریح می کند. این بار نه تنها از مساحت مسجدها و نوع مصالح به کار رفته در ساخت بناها و کفپوش ساختمان ها و خیابان ها و تعداد و اندازه دیوارها و ستون ها و چگونگی قرار گرفتن عناصر اصلی بناها و شیوه جمع آوری و ذخیره آب سخن می گوید، بلکه هر کجا موقعیت ایجاب می نماید، تاریخچه ای مرتبط با بنا یا منطقه نیز ارائه می دهد تا به درک ملموس تری از شهر و آن چه در آن است، بیانجامد. نوع گزارش ناصر خسرو از بیت المقدس، بسیار جامع تر و مفصل تر از شرحی است که ابن بطوطه از آن به دست می دهد. جالب این که ابن بطوطه نیز ذکری از جزئیات مردم نگارانه (آن چنان که در بخش های دیگر سفرنامه اش دیده می شود) ارائه نمی دهد. (۹) اما ناصر خسرو، در اینجا هم به مانند بخش پیشین سفرش، به جای برشمردن و نگاشتن شیوه زندگی یا شرایط خاص اجتماعی، بیشتر به همان رسم ها و ساختارهایی می پردازد که نشانگر حضور و فعالیت ساکنان و جمعیت حاضر در شهر است و این بار جنبه های فرهنگی فراوان تری در کنار ساختارهای تمدنی توصیف می شوند. « از اهل آن ولایات، کسی که به حج نتواند رفتن، در همان موسم به قدس حاضر شود و به موقف بایستد و قربانی عید کند، چنان که عادت است و سال باشد که زیادت از بیست هزار خلق در اوایل ماه ذی الحجه آنجا حاضر شوند و فرزندان آنجا برند و سنت کنند» (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۳۴). « شهری بزرگ است که آن وقت که دیدیم بیست هزار مرد در وی بودند و بازارهای نیکو و بناهای عالی؛ و همه زمین شهر به تخته سنگ ها فرش انداخته و هر کجا کوه بوده است و بلندی، بریده اند و هموار کرده، چنان که چون باران بارد، همه زمین، پاکیزه شسته شود. و در آن شهر صنایع بسیارند و هر گروهی را رسته ای جدا باشد» (منبع پیشین: ۳۶-۳۵). « آنجا جای های نماز و محراب های نیکو ساخته و خلقی از متصوفه همیشه آنجا مجاور باشند و نماز همان جا کنند الا روز آدینه که به مسجد درآیند که آواز تکبیر به ایشان برسد» (منبع پیشین: ۴۱-۴۰). « و در این خانه صخره همیشه مردم باشند از مجاوران و عابدان؛ و خانه را به فرشهای نیکو بیاراسته اند از ابریشم و غیره» (منبع پیشین: ۵۱). « و آنجا اغلب جو باشد و گندم اندک باشد و زیتون بسیار باشد. مهمانان و مسافران و زائران را نان و زیتون دهند. آنجا مدارها بسیار است که به استر و گاو همه روز آرد کنند و کنیزکان باشند که همه روز نان پزند، هر که آنجا رسد او را هر روز یک گرده نان و کاسه ای عدس به زیت پخته دهند و مویز نیز دهند و این عادت از روزگار خلیل الرحمان علیه السلام تا این ساعت بر قاعده مانده و روز باشد که پانصد کس آنجا برسند و همه را آن ضیافت مهیا باشد» (منبع پیشین: ۶۰).

می توان گفت که ناصر خسرو، در این قسمت های سفرنامه اش، کاملاً در قامت یک مسافر ظاهر می شود، شاید تا حد زیادی به مانند گردشگران امروزی. گردشگری که بدون دغدغه های معمول زندگی روزمره، مشغول سیر در آفاق و سرزمین های شگفت انگیز و مسحور مناظر بدیع و چشم نواز است و می خواهد سایرین را نیز با ذکر خاطراتش در تجربه های سفر خود، شریک سازد.

روش و رویه ای که ناصر خسرو از این بخش (بیت المقدس) در پیش می گیرد، کم و بیش در توصیف شهرهای بعدی نیز دنبال می شود. البته اضافه بر آن، با ورود به مصر، علاوه بر ساختارهای تمدنی و ساختمان ها و کشاورزی و منابع آب و عناصر مادی شهر، توجه نگارنده به موارد و مسائلی همچون صنایع و محصولات صناعی شهرها و ویژگی های آنها، رسوم معمول در شهر (مانند رسم هایی که در هنگام طغیان و افزایش آب رود نیل اجرا می شوند)، نژادهای ساکن در اطراف سرزمین های مقصد یا در مسیر سفر، کالاهای تجارتي، محصولات کشاورزی، آثار صرفاً تاریخی (مثل مناره یا فانوس دریایی اسکندریه) و حتی ارزش ها و هنجارهای حاکم در شهر نیز جلب شده است. « اهل بازار مصر، هر چه فروشند، راست گویند و اگر کسی به مشتری دروغ گوید، او را بر اشتري نشانند و زنگی به دست او دهند تا در شهر می گردد و زنگ می جنباند و منادی می کند که: من خلاف گفتم، ملامت می بینم و هر که دروغ گوید، سزای او ملامت باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۹۴).

در واقع، براساس متن سفرنامه، چنین استنباط می شود که با رسیدن ناصر خسرو به مصر، نوشتار و شیوه توصیف او نیز، مسیر کمال را پیموده و از شهری که در این قسمت از کتاب خود، ترسیم و تشریح می کند، سیمایی نسبتاً کامل، یکپارچه و جامع ارائه می دهد که هم نشان از فرصت مطالعه و گشت و گذار مفصل تر مسافر در این سرزمین ها دارد و هم درنگ و توقف طولانی تر او را می رساند. چنانچه خود نیز به این موضوع اشاره دارد « مدت یک سال که ما آنجا بودیم، همانا دو بار در آن خانه نشد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۸۰). البته مشخص است که این اقامت بلند مدت، دلیل دیگری نیز داشته است و آن، احساس خوشایندی بوده که مسافر، از منزل گزیدن در مقصد سفر خود حس کرده و شرایط آن را برای سکونت و زندگی (هر چند موقت)، مطلوب و مناسب یافته است. ناصر خسرو در این بخش از سفر خود نیز به سراغ نشانه ها رفته است، هر چند پیداست که با دید مثبت و حس خوبی که از این شهرها داشته، نشانه هایی را برگزیده است تا تصویر مطلوبی را که خود دریافته، به خواننده اثرش نیز منتقل کند. گفتیم که نظیر این روش را مقدسی هم در اثر جغرافیایی خود (احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم)، دنبال نموده، اما نگاه مقدسی در موارد پرشماری، شکل بدبینانه و به شدت منتقدانه می گیرد، به گونه ای که خشم اهالی شهرهای زیادی را به دلیل قلم نیشدار خود، برانگیخته است.

به هر حال، نمونه‌ی توصیف ناصر خسرو و تجربه‌های مشابه او (همچون تصویری که ابن بطوطه از شهر مکه ارائه می‌دهد) (۱۰)، بیانگر این نکته است که توازن و تعادل حاکم در یک شهر، به گونه‌ای که هویتی مناسب به آن ببخشد و فراوانی نشانه‌هایی که حکایت از نظم، رفاه، ارزش‌های انسانی و هنجارهای اخلاقی داشته باشند، چگونه نظر مثبت و مطلوب مسافران را به خود جلب می‌کند و سبب می‌گردد که بازخورد و توصیفی متناسب با همین دیدگاه نیز از سوی ایشان به دیگران ارائه و منتقل شود. امری که برعکس آن نیز صادق است و البته در زمان حال هم، به ویژه با گستردگی و فراوانی رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی جدید، جلوه‌ای به مراتب پررنگ‌تر و مهم‌تر نیز یافته است.

در مسیر بازگشت

راهی که ناصر خسرو در بازگشت از مکه به سمت ایران (۱۱) در پیش می‌گیرد، پرشتاب و با عبور از صحراهای شبه جزیره عربستان است و نخستین شهری که در این مسیر، توصیفی کامل‌تر دارد، لحسا است. این بخش از سفر ناصر خسرو، آن گونه که از نوشته‌هایش بر می‌آید، مصادف با مشکل بی‌پولی و دشواری راه و نا‌آشنایی با مسیر و ویژگی‌های آن است. ناصر خسرو در شرح شهرهای این بخش، همان روش پیشین را به کار می‌برد، اما با سخت‌تر شدن شرایط و ملموس‌تر گشتن دشواری‌های سفر، از مسائل اجتماعی و مشکلاتی که به دلایل مختلف برای خودش پیش می‌آید، بیشتر یاد می‌کند و در ضمن بر شمردن همین مسائل، تصویری مردم‌نگارانه‌تر در این بخش از سفرنامه، ارائه می‌دهد. در واقع نوع نگاه نویسنده، با تغییر شرایط اقتصادی اش تا حدودی عوض می‌شود. او حالا دیگر یک گردشگر نیست، گاهی او را در قامت غریبه‌ای می‌بینیم که در شهر دچار درماندگی شده و باید مفری برای گریز از این شرایط بیاید (۱۲). در چنین موقعیتی، وی همچون یکی از اهالی بسیار معمولی یا حتی تنگدست شهر است که همین نکته سبب می‌شود تا با مفهوم زندگی عادی و روزمره شهری، آشناتر گردد و از همین روی، وصفی که ارائه می‌دهد چنین مسائلی را بیشتر در بر می‌گیرد. از جمله نکته‌های جالبی که ناصر خسرو، در این بخش از سفرنامه درباره اش سخن می‌گوید، مسأله هویت‌ساختگی برای شهر است که درباره لحسا ذکر می‌کند. آن جایی که از بردن سنگ حجرالاسود به شهر برای جذب مردم سخن می‌گوید و این کار را ساده لوحانه و اشتباه بر می‌شمرد. «و یکی از آن سلطانان در ایام خلفای بغداد با لشکر به مکه شده است و شهر مکه سته و خلق مردم را در طواف در گرد خانه کعبه بکشته و حجرالاسود از رکن بیرون کرده [و] به لحسا برده و گفته بود: «این سنگ مغناطیس مردم است، که مردم را از اطراف جهان به خویشان می‌کشد.» و ندانسته که شرف و جلالت محمد مصطفی، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، بدانجا می‌کشد، که حجر از بسیار سال‌ها باز آن‌جا بود و هیچ کس به آن‌جا نمی‌شد. و آخر حجرالاسود از ایشان باز خریدند و به جای خود بردند» (ناصر خسرو، ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری): ۱۵۱-۱۵۰).

هر چند اشاره ناصرخسرو در این مورد، کوتاه و گذراست، اما نکته سنجی وی در پی توصیف هایی که پیش تر از شهرهای مصر و سرزمین های مقدس بیت المقدس و مکه ارائه داده است، برداشت او را از هویت راستین و اصالت شهر اسلامی، نشان می دهد و آشکار می سازد که صرف متمرکز ساختن یا ایجاد سازه هایی بی پشتوانه و نامتناسب با تاریخ و پیشینه فرهنگی شهر، نمی تواند نظر مساعد مسافران و مردمان سرزمین های دیگر را جلب نماید.

زمانی که دشواری های سفر در بصره برای ناصرخسرو و برادرش (که گویا وی را همراهی می نموده و ناصرخسرو در برخی قسمت ها از او یاد می کند)، به اوج می رسد، شرحی که از احوال خود می دهد نیز مفصل تر می شود و البته باز هم از ذکر نکات جالب و خواندنی درباره شهر غافل نیست (هر چند متن سفرنامه را پس از پایان سفر نگاشته باشد)، چنان که روش خرید و فروش معمول در بصره را که از نظر محتوایی بی شباهت به سیستم کارت های اعتباری کنونی نیست، توصیف می نماید و بخش دیگری از ساختارهای پیشرفته شهرهای اسلامی در آن روزگار را آشکار می سازد.

نتیجه

سفرنامه ناصرخسرو با نکاتی که از آن برشمردیم، فقط حکایت یا شرح مسیر پیموده شده به وسیله یک مسافر ماجراجو یا رفتن از شهری به شهر دیگر و گذر از سرزمین های مختلف نیست؛ بلکه روایت تحول روحی و سفر درونی نگارنده نیز محسوب می شود و نشان می دهد که چگونه شرایط مختلف و تجربه های گوناگون در مسیر سفر، دیدگاه مسافر نکته بین و هشیار را شکل می دهد و تکامل می بخشد. شیوه توصیفی که ناصرخسرو در مدت سفر و در تمام متن سفرنامه اش به کار می برد، هر چند زیاد دچار فراز و فرود و تغییر نمی گردد و متنی یکدست و روش و قلمی همگن دارد که نشانه ای از نوشتن سفرنامه در پایان سفر و فرصتی نسبتاً فراخ به شمار می رود (همچون ابن بطوطه که تجربه سفر تقریباً سی ساله خود را در پایان سفر بازگو می کند)، اما گذاری ملایم از سهم زیاده تر توصیف ساختارهای تمدنی و مادی به سوی بنیان های فرهنگی، اجتماعی و مردم نگارانه دارد؛ به گونه ای که در پایان، تصویری نسبتاً جامع از مفهوم شهر اسلامی با جوانب و نشانه های مختلفش به دست می دهد. البته ناصرخسرو، در شرح بناها و داشته های مادی شهر و موقعیت جغرافیایی عناصر آن، بیشتر، از اعداد و ارقام و توصیف فیزیکی بهره برده است، ولی برای بیان ویژگی های مردم شناختی یا فرهنگی، استفاده از نشانه های مرتبط با آنها را برگزیده و از این راه، ذهن خواننده را به تصویرسازی و تخیل پردازی قوی تری واداشته است. افزون بر آن، دانش و تجربه و توانایی ناصرخسرو، خواننده اثرش را چنان با خود همراه می سازد که گویی به تماشای نمایشی مستند از یک سفر طولانی نشسته است و می توان گفت که این سفرنامه، قابلیت تصویری دارد که به خوبی، مفهومی قابل درک و تجسم برای خواننده به همراه می آورد.

اکثر منابع و مطالبی که درباره سیمای شهر اسلامی نوشته شده یا نظریاتی را مطرح نموده اند، آن را از نظر انسجام ساختاری، درون گرا بودن فضاهای زندگی یا چگونگی فضاهای عمومی مورد بررسی قرار داده اند؛ اما تصویری که ناصر خسرو از چنین شهر یا شهرهایی ارائه می دهد، متفاوت از شیوه تأکید بر فضاهای خصوصی و عمومی و نقد آنهاست. آن چه وی می گوید، هم برداشت یک جهانگرد از محل مورد بازدیدش است و هم نگرشی است که هر دو جنبه جغرافیایی- فرهنگی و تاریخی را در ترسیم سیمای شهر در بر می گیرد؛ به گونه ای که خوانندگان اثرش را نیز با آن چه خود شاهدش بوده است، شریک و همراه می نماید.

در یک جمع بندی کلی باید گفت، روشی که ناصر خسرو در نکته سنجی و نشانه گزینی برای توصیف شهرهای در مسیر سفرش به کار می برد، برآیندی از روش های سایر جهانگردان پیش و پس از او را به همراه دارد و می تواند الگویی جالب و مناسب برای گردشگران امروزی و حتی اهل هنر و برنامه ریزان سفر و رویدادهای فرهنگی باشد که چگونه مفهومی قابل لمس از مقصدهای گردشگری و سفر، برای مخاطبان و همراهان خود پدید آورند و ایشان را در یافتن تجربه هایی نو یاری کنند، چرا که آن چه مسافران امروزی در پی اش هستند، قبل از هر مسأله دیگری، تجربه های ناب و تازه است.

مهرداد کریمی

دی ماه ۱۳۹۳

پی نوشت ها

- ۱- بخشی از فرمان سلطان قلاوون، فرمانروای مملوکی مصر (۱۲۷۸-۱۲۹۵ میلادی).
- ۲- نگاه کنید به: مقاله " یک شهر اسلامی چگونه شهری است؟ پاره ای مطالعات تطبیقی"، ژانت ال. ابو- لُقَد. از کتاب: شهرنشینی در اسلام. مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه ای توکیو/ ژاپن. ترجمه: مهدی افشار. تهران. دفتر پژوهش های فرهنگی. چاپ ۱۳۸۳. صفحه ۲۰۷
- ۳- نگاه کنید به: سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی مروزی - به کوشش محمود دبیر سیاقی، انتشارات زوار، ۱۳۶۹، صفحه ده
- ۴- نگاه کنید به: منبع پیشین. صفحه سی و سه.
- ۵- از آن شغل که به عهده من بود، معاف خواستم و گفتم که مرا عزم سفر قبله است. از متن سفرنامه، صفحه ۳.
- ۶- نگاه کنید به: انسان شناسی شهری. ناصر فکوهی. ۱۳۸۳. تهران نشر نی. صفحه ۷۷
- ۷- نگاه کنید به: سفرنامه ابودلف در ایران. ولادیمیر مینورسکی، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی. ۱۳۵۴. تهران. انتشارات زوار.

- ۸- نگاه کنید به: سفرنامه ناصر خسرو. صفحه ۶
- ۹- نگاه کنید به: سفرنامه ابن بطوطه. ابن بطوطه. ترجمه محمد علی موحد. ۱۳۳۷. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. صفحات ۴۸-۵۰
- ۱۰- نگاه کنید به: منبع پیشین. صفحات ۱۶۱-۱۲۰
- ۱۱- مقصود، کشور ایران و محدوده جغرافیای ای است که امروزه به این نام شناخته می شود.
- ۱۲- نگاه کنید به: سفرنامه ناصر خسرو. صفحه ۱۵۴

منابع و مأخذ

- آتشی، منوچهر. ۱۳۸۸. ناصر خسرو، سرگشته‌ی جهان و تبعیدی یمگان. تهران. مؤسسه انتشاراتی آهنگ دیگر.
- ابن بطوطه. ۱۳۳۷ (قرن هشتم هجری). سفرنامه ابن بطوطه. ترجمه محمد علی موحد. تهران. بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن جبیر، محمد بن احمد. ۱۳۷۰ (قرن ششم هجری). سفرنامه ابن جبیر. ترجمه پرویز اتابکی. مشهد. مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- بادکوبه ای هزاوه ای، مصطفی. ۱۳۷۰. ناصر خسرو قبادیانی. تهران. شرکت توسعه کتابخانه های ایران.
- برنز، پیتز. ۱۳۸۵. درآمدی بر مردم‌شناسی گردشگری. ترجمه: هاجر هوشمندی. تهران. پژوهشکده مردم‌شناسی سازمان میراث فرهنگی.
- بمات، نجم‌الدین. ۱۳۶۹. شهر اسلامی. ترجمه محمد حسین حلیمی [و] منیژه اسلامبولچی. تهران. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- تقی زاده، سید حسن. ۱۳۷۹. تحقیقی در احوال ناصر خسرو قبادیانی. تهران. انتشارات فردوس.
- زکی، عبدالرحمن. قاهره شهری هزار ساله. پیام یونسکو. خرداد ۱۳۴۹. سال اول. شماره نهم. ۱۰-۱۷
- سفرنامه ابن فضلان. ۱۳۵۵. ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی. تهران. انتشارات شرق.
- سلیم حکیم، بسیم. ۱۳۸۱. شهرهای عربی - اسلامی (اصول شهرسازی و ساختمانی). ترجمه محمدحسین ملک احمدی [و] عارف اقوامی مقدم. تهران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۶۲. از سفرنامه ناصر خسرو. تهران. امیرکبیر.
- فکوهی، ناصر. ۱۳۸۳. انسان شناسی شهری. تهران. نشر نی.
- قرآن کریم. ۱۳۷۴. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران. انتشارات نیلوفر.

- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. ۱۳۷۹. *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*. ترجمه: ابوالقاسم پاینده. تهران. انتشارات علمی و فرهنگی.
- محمد حسن، زکی. ۱۳۶۶. *جهانگردان مسلمان در قرون وسطی*. ترجمه: عبدالله ناصری طاهری. تهران. نشر رجا.
- مرکز مطالعات فرهنگی خاورمیانه‌ای توکیو/ ژاپن. ۱۳۸۳. *شهرنشینی در اسلام*. ترجمه: مهدی افشار. تهران. دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد. ۱۳۶۱ (قرن چهارم هجری). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمه: علینقی منزوی. تهران. شرکت مولفان و مترجمان ایران.
- مینورسکی، ولادیمیر. ۱۳۵۴. *سفرنامه ابودلف در ایران*. ترجمه: سید ابوالفضل طباطبایی. تهران. انتشارات زوار.
- ناصر خسرو. ۱۳۶۹ (قرن پنجم هجری). *سفرنامه ناصر خسرو*. به کوشش: محمد دبیر سیاقی. تهران. انتشارات زوار.
- هانسبرگر، آلیس. ۱۳۸۰. *ناصرخسرو، لعل بدخشان*. ترجمه: فریدون بدره‌ای. تهران. نشر و پژوهش فرزاد.

بررسی تطبیقی شکوائیه در شعر ناصر خسرو و ابوفراس الحمدانی

مینا پیرزادینیا^۱

زیور چراغی^۲

۱-مقدمه

بث الشکوی اصطلاحی بلاغی به معنای شکایت شاعر از روزگار و اهل آن است که از قول یعقوب (ع): «انما اشکوا بئى و حزنى الى الله و اعلم من الله ما لا تعلمون» (یوسف/ ۸۶) (من شکایت غم و اندوه خود را پیش خدا می‌برم و از خدا چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.) اقتباس شده است. شعر شکوائی فارسی از قرن سوم آغاز شده است. اهمیت شکوائیه‌ها بیشتر در شناساندن روحیات سراینده‌گان آنهاست؛ زیرا هر شکوائیه علاوه بر آشکار ساختن وضع نامطلوب زندگی شاعر، از جامعه‌ی آرمانی او نیز تصویر روشنی به دست می‌دهد. شکوائیه‌ها را از نظر محتوایی می‌توان به پنج دسته‌ی الف: فلسفی (شکایت از دستگاه آفرینش، گردش آسمان، ناسازگاری بخت، نابرابری‌های مقدر، ناپیدایی غایات امور و...)، ب: عرفانی (در بیان بی‌قراری و اشتیاق جان در فراق جانان و شکایت از عقبه‌های گوناگونی که بر سر راه سالک و رجعت به اصل وجود قرار دارد)، پ: اجتماعی (شکایت از نابرابری‌های اجتماعی، نادانی و فساد اخلاق عوام و ناملایماتی از این قبیل)، ت: سیاسی (شکوه از حاکمان و مدیران سیاسی)، ث: شخصی (شکوه از ضعف جسمانی - پریشان حالی، بیماری، خواری و بی‌کسی، تنهایی، ناداری و موضوعاتی از این قبیل) تقسیم کرد. (صرامی، بی‌تا، بث‌الشکوی) به گواهی کتب بلاغی، قدما بث‌الشکوی را به صورت موضوعی غیرمستقل، ضمن صنعت بدیعی کلام جامع، مورد بحث قرار داده‌اند ولی در دوره‌ی جدید، یعنی از مشروطیت به این سو، شکوه و شکایت به مثابه‌ی یکی از درون‌مایه‌های شعر مورد توجه قرار گرفت. (دادبه ۱۳۸۱، ذیل بث‌الشکوی) مقاله‌ی حاضر کوشیده است تا به بررسی شکوائیه در شعر ناصر خسرو قبادیانی و ابوفراس حمدانی بپردازد. از آنجایی که این دو شاعر در شرایط نابسامان و جانکاهی به سر برده‌اند و گرفتاری و نومیدی را تجربه کرده‌اند، فکر و ذهنشان متوجه مضامینی تقریباً مشترک بوده که در شعرشان به خوبی انعکاس یافته است. اما با این تفاوت که از آنجایی که ابوفراس حمدانی سال‌هایی را در زندان به سر برده است لذا شکوائیه‌های این شاعر بسیار تأثیرگذارتر از ناصر خسرو است. شاعری که مدتی را در حصار زندان گذرانیده و طعم تلخ بی‌کسی و تحقیر را چشیده باشد، همانطور که جسم و جان‌ش دردناک و آزرده شده است، زبانش هم زبان درد و شکایت است.

pirzadnia@yahoo.com
z.cheraghi93@gmail.com

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه ایلام
^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عرب دانشگاه ایلام

سؤالات پژوهش

- ۱- مهم‌ترین گونه‌های شکوایه در شعر ناصر خسرو و ابوفراس الحمدانی کدامند؟
- ۲- نقاط اشتراک و افتراق شاعران مذکور در بیان شکوایه به چه صورت است؟
- ۲- پیشینه‌ی پژوهش

از آنجایی که این دو شاعر از شاعران پرآوازه‌ی فارس و عرب بوده‌اند لذا تعداد مطالعات انجام شده در مورد آنها زیاد بوده، بنابراین تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. در مورد ناصر خسرو به مقاله‌ای تحت عنوان «قرآن و تأویل آن از دیدگاه ناصر خسرو» از رضا روحانی اشاره می‌کنیم. نویسنده در این مقاله ضمن استخراج نکاتی که ناصر خسرو در آثار، و به ویژه اشعار، درباره‌ی قرآن بیان داشته، آنها را دسته‌بندی، تحلیل و تبیین نموده و با معرفی دیدگاه‌های مختلف ناصر درباره‌ی قرآن و تنزیل و تأویل آن، شئون قرآنی شعر و اندیشه‌ی ناصر را به اجمال بیان می‌نماید. در مورد ابوفراس نیز مقاله‌ای را با این عنوان ذکر می‌کنیم: «بررسی و مقایسه‌ی مضامین شعری ابوفراس الحمدانی و مسعود سعد سلمان»، از اسحاق طغیانی و محمد علی ابوالحسنی، (۱۳۸۹)، نشریه‌ی ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال دوم، شماره‌ی ۳. نویسندگان در این مقاله نخست درباره‌ی حبسیه و جایگاه این دو شاعر در آن سخن گفته‌اند و پس از آن به بررسی حسب حال و شکوایه‌های آنها و در پایان نیز به بررسی مضامینی از قبیل: مدح، فخر، اخوانیات و... در شعر این دو شاعر پرداخته‌اند.

۳- شکوایه

در لغت‌نامه‌ی دهخدا شکوه به معنای گله، شکایت، نالیدن و زاریدن آمده است. گله و شکایت از مردم، روزگار، جامعه، امرا، وزراء، شانس و اقبال که زیر عنوان بث و شکوی در شعر فارسی جایگاه ویژه‌ای دارد. (لغت‌نامه‌ی دهخدا ۱۳۷۷، ج ۹ و ۱۰، ۷۲) بث الشکوی عنوانی برای اشعاری که محتوا و مضمون آن، شکوه و شکایت از دردها و رنج‌هایی است که شاعر متحمل شده است. بث در لغت به معنای آشکار کردن راز و اندوه و نیز پراکنده ساختن است. (همان، ۷۳) و بث‌الشکوی به معنای بیان شکایت، شکایت برداشتن و شکایت بردن است.

۴- مروری بر زندگینامه‌ی دو شاعر

حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی، شاعر پرآوازه، خردورز، تعقل‌گرا و متکلم شیعی است که در سال ۳۹۴ در بلخ متولد شد و به سبب رشد و نموش در مرو، به مروزی شهرت یافت. او ابتدا سنی مذهب بود و احتمالاً از فقه احمد حنبل پیروی می‌کرد و در دستگاه حکومتی غزنویان سمت دبیری داشت؛ پس از افول ستاره‌ی بخت آنان و درخشش قومی ناخواسته به نام سلجوقیان به خدمت آنان درآمد. (فروزان فر ۱۳۵۰، ۱۵۶)

ناصر خسرو از طرف ابومقیم معد بن علی ملقب به مستنصر بالله مأمور دعوت مردم به آیین اسماعیلیه و سرپرستی شیعیان خراسان شد. (محقق ۱۳۷۹، ۱۲) وی در این راه مصائب و سختی‌های فراوان، تعقیب و گریزهای فراوان، طعنه‌ها و تهدیدها را به جان خرید؛ ولی دست از اعتقادش نکشید تا جایی که ناچار شد در منطقه‌ی دور افتاده‌ای به نام دره‌ی «یمگان» در سرزمین «بدخشان» پناه ببرد و سرانجام در همان منطقه درگذشت. (دبیر سیاقی ۱۳۵۶، مقدمه‌ی سفرنامه، ۱۷) حارث بن سعید بن حمدان تغلبی مشهور به «ابوفراس» در سال ۳۲۰ هـ؛ در شهر حلب به دنیا آمد. وی امیر، شاعر و جنگجوی قابل بود که بر سیره‌ی شمشیر و قلم بزرگ شده بود. (الفاخوری ۱۹۹۸، ۸۰) ثعالبی درباره‌ی وی می‌گوید: «ابوفراس در ادب، فضل، کرم، اصالت و بلاغت یگانه‌ی روزگار و خورشید عصرش بود». (الثعالبی ۱۹۵۶، ج ۱، ۵۸) او همیشه، با رومیان یا با قبایل عربی که هر از چندی سر به شورش برمی‌داشتند، در نبرد بود. ابوفراس در نبردی به نام «کحل» که با رومیان در سال ۳۴۸ هجری، روی داد، اسیر و در «خرشنه» زندانی شد، که پس از چهار سال؛ سیف‌الدوله، با پرداخت فدیة، وی را آزاد کرد. (البستانی ۱۹۹۸، ۴۹۵) دیوان ابوفراس مجموعه‌ای از تفاخر، وصف، رثا، تغزل، شکایت و حکمت است که در زندان سروده است و سرشار از درد و رنج و عواطف لطیف و صادقانه‌ی اوست.

۵- اوضاع سیاسی- اجتماعی عصر دو شاعر

ناصر خسرو زمان حکومت غزنویان و سلجوقیان را درک کرده است و حتی در دوره‌ی جوانی دربار محمود و مسعود را دیده است. سلطان محمود سنی و حنفی متعصب و در برانداختن کفر کوشا بوده است و بر خلاف عباسیان ایمان داشته است. این امر را از مطالعه‌ی جزئیات احوال او و رفتار وی با کفار و پیروان سایر فرق اسلام مانند اسماعیلیان، قرامطه و شیعیان نیکو می‌توان دریافت. رفتار وحشیانه‌ی محمود با اسماعیلیان و قرامطیان نیز بیشتر برای جلب توجه بغداد بود. حکومت محمود باعث رفاه و آسایش توده‌ی مردم نشد، بلکه بر مشکلات زندگی اقتصادی و اجتماعی آنان افزود. لشکرکشی‌های محمود مخصوصاً جنگ‌های او در هندوستان منبع عایدی سرشار بود. جنگجویان در طی این مبارزات از راه غارتگری و قتل و کشتار ثروت فراوانی به چنگ آوردند، ولی توده‌های مردم که در مسیر این لشکرکشی‌ها بودند، بیش از پیش فقیر و ناتوان شدند. قبل از هر لشکرکشی محمود از مردم مالیات‌های سنگین می‌گرفت و این امر باعث ایجاد قحطی سنگین در نیشابور شد.

شکوه و جلال دربار غزنویان در ناصر خسرو که از قریه‌ی کوچک قبادیان بدان جا روی نهاده بود، تأثیر شگرف بر جای نهاد. سالها از دور زندگانیش در خدمت این امیران در لهو و لعب و شراب‌خواری و بی‌خبری سپری شد، اما گویا رفته رفته آزار و ستمی که از جانب محمود به پیروان فرقه‌های مختلف و همچنین غیر اهل تسنن مانند شیعه و خاصه اسماعیلیان اعمال می‌شد او را به خود آورد، زیرا می‌دید که سلطان غزنوی در ظاهر به بهانه‌ی جلوگیری از فساد در اسلام (مذهب تسنن) و در باطن برای سرکوبی هرگونه جنبش فکری، مذهبی، عقیدتی و

پراکنده ساختن هرگونه اجتماعی از هیچ گونه کشتاری باز نمی‌ایستد و به ویژه برای نابودساختن اسماعیلیان نه تنها در قلمرو خود بلکه به هندوستان لشکرکشی می‌کند. (وزین پور ۱۳۸۵، ۱۳۰)

اما می‌دانیم که هندوستان برای محمود قبله‌ای برای رسیدن به ثروت بی‌کران بود. وی دین را بهانه‌ای کرد تا بتواند به ثروت هندوستان دست یابد. دوران پس از محمود تا روی کار آمدن سلجوقیان چندان چشمگیر نیست. پس از محمود، پسرش مسعود به سلطنت رسید. او هم مانند پدر به مصالح و منافع اکثریت مردم عنایتی نداشت و جز به مطامع شخصی به چیزی توجه نمی‌کرد. از مرگ مسعود تا سال ۵۸۲هـ. ق تنی چند از خاندان غزنوی حکومت کردند که از آن میان سلطنت بهرام شاه بن مسعود بیش از دیگران قرین امنیت و آرامش بود. پس از غزنویان، سلجوقیان حکومت را در دست گرفتند. در تاریخ ایران بعد از اسلام دولت سلجوقیان وسیع‌ترین دولتی است که روی کار آمد. درخشان‌ترین ایام فرمان‌روایی این سلسله دوره‌ای است که طغرل اول، آلب ارسلان، ملک‌شاه و محمد و سنجر از کاشمر، انطاکیه را تحت امر خود داشتند. دکتر اسلامی ندوشن اتحاد غزنه و بغداد را دوره‌ی انحطاطی می‌داند که سلجوقیان آن را ادامه دادند و علت روی بردن ناصر به فاطمیون را انتساب آنها به امام علی (ع) دانسته و او را در امر ولایت همچون ایرانیان قدیم طرفدار «نسب» معرفی می‌کند: «اتحاد غزنه و بغداد که از زمان محمود بر ایران سایه افکنده، یک دوره‌ی انحطاط فکری و مغزی را آغاز کرده است که در زمان سلجوقیان ادامه می‌یابد. ترک‌های سلجوقی که از تمدن بیگانه‌اند چه بر حسب خشکی و تعصبی که بر نژاد و قبیله آنها حاکم است و چه بنا بر حساس‌گری سیاسی که دوام حکومت خود را در همدستی با بغداد می‌بینند جز این راهی ندارند که انحطاط را به جلو برانند. در این میان ناصر خسرو که خود را آزاده می‌داند و به نژاد ایرانی خود افتخار می‌کند، تأسف می‌خورد که سرزمین آزادگان اکنون به دست ترک‌ها افتاده. گذشته از بیگانگی، مخالفت او با ترک‌ها بدان سبب است که می‌بیند به کمک همدستان ایرانی خود انحطاط عقیدتی و فرهنگی را با خود آورده‌اند و به همین علت از عصر سامانیان که واجد سامان بهتری بوده است با حسرت یاد می‌کند و اساساً یکی از علل روی بردن ناصر به فاطمیون این است که آنان از خانواده‌ی علی (ع) هستند. وی در امر ولایت طرفدار «نسب» است که از آیین شهریاران ایرانی تأثیر دارد. دشمنی او با عباسی‌ها که آنها را مظهر بدبختی اسلام و مسلمان‌ها شناخته در راندن او به جانب قطب دیگر که فاطمی‌ها باشند البته تأثیرات اساسی داشته است.» (اسلامی ندوشن ۱۳۵۵، ۳۴)

ناصر خسرو در مسائل اجتماعی هم به مذهب اسماعیلی وابسته است و همه چیز را با آن می‌سنجد. در حقیقت مدینه فاضله‌ای که او در تصور خود دارد، تنها با گسترش مذهب اسماعیلی ممکن است؛ به همین دلیل در ابیاتی از دیوان خود به شکایت از اوضاع جامعه پرداخته و از اینکه در جامعه‌ای زندگی می‌کند که هیچ نقطه مشترکی با اعتقاداتش ندارد، به طرق مختلف اظهار ناراحتی و گله مندی می‌کند. اما ابوفراس حمدانی در دربار سیف

الدوله که محلی برای تجمع ادبا، شعرا و دانشمندان بزرگ بود، بالید و جنگجوی شجاع، سوارکاری ماهر و شاعری لطیف طبع شد. این ویژگی‌ها و نیز بزرگ‌منشی و مناعت طبع او سیف‌الدوله را بر آن داشت که حکومت منج را که دژی در نزدیکی حلب بود، به او بسپارد. اما درباره‌ی اسارت او روایات متناقضی وجود دارد. برخی عقیده دارند که فقط یک‌بار اسیر شد و بعضی عقیده دارند که دو بار به زندان افتاد که این نظر دوم بهتر است. بار اول در سال (۹۵۹) در مغارة الکحل اتفاق افتاده است که رومیان او را به خرشنه دژی در نزدیکی ملطیه بر ساحل فرات منتقل کردند. (الفاخوری ۱۹۹۸، ۴۷۶)

ولی طولی نکشید که از زندان رهایی یافت و پس از چندی لشکری فراهم نمود و به رومیان حمله نمود که دوباره اسیر شد و رومیان او را به قسطنطنیه بردند. این بار چون سیف‌الدوله از دست او به شدت عصبانی بود در پرداخت فدیهای آزادی‌اش به رومیان تعلل ورزید و او مدتی در زندان ماند. یک‌سال پس از آزادی ابو فراس، سیف‌الدوله فرمان‌روایی حمص را به او داد و خود درگذشت. حکومت حلب پس از درگذشت سیف‌الدوله به پرده-دار ترکش قرغویه که وصی ابوالمعالی پسر سیف‌الدوله بود، رسید (طیبیان ۱۳۲۱، ۱۵۱) و او ابوالمعالی را نسبت به ابوفراس بدبین کرد و به او می‌گفت که ابوفراس درصدد است که حکومت را از دست او بیرون آورد. بدین ترتیب ابوالمعالی سپاهی را به فرماندهی قرغویه برای جنگ با ابوفراس روانه کرد. جنگی که به شکست و زخمی شدن ابوفراس انجامید. (همان، ۱۵۱) در زمانی که شاعر می‌زیست بیشتر شاعران برای کسب صله و پاداش در دربار پادشاهان، شعر می‌سرودند. در این شرایط ابوفراس خود را برتر از آن می‌دانست که از شاعرانی که حاشیه‌نشینان مجالس امرا بودند، به شمار آید. شرایط سیاسی-اجتماعی عصر دو شاعر باعث شده است تا زبان به شکایت بگشایند. ما نیز در ذیل به مهمترین نمونه‌های شکوائیه در شعر این دو شاعر همراه با ذکر افتراقات و اشتراکات آنها می‌پردازیم.

۶- بررسی و مقایسه‌ی شکوائیه در شعر ناصر خسرو و ابوفراس الحمدانی

الف- شکوه از بدعهدی روزگار

ناصر خسرو به سه شیوه روزگار را به خاطر بدعهدی‌اش به باد انتقاد می‌گیرد. گاه از جور و جفای روزگار سخن می‌گوید تا جایی که خود را غرق در ستم دنیا می‌بیند و اینچنین می‌پندارد که هیچ نیرویی نمی‌تواند او را نجات دهد:

ز جور لشکر خرداد و مرداد تواند داد ما را هیچ‌کس داد

(ناصر خسرو، ۱۳۷۰، ۶۰)

جور و جفای روزگار چنان شاعر را آزرده است که تنها راه نجات از آن را استمداد از صبر می‌داند، چرا که روزگار هر چه در توان داشته برای ضربه زدن به وی به کار گرفته است:

با جور زمانه هیچ حیلت جز صبر ندارم و ندارم
زین دیو چو جاهلان ترسم زیرا که نیاید او به کارم
یزدانش نداد هیچ دستی جز بر تن و پیکر نزارم
کرد آنچه توانش بود و طاقت با این تن پیر پر عوارم

(همان، ۴۱۸)

گاه شاعر از فریبندگی روزگار می‌نالند و از اینکه نسبت به همه مکار و حيله‌گر است، گله می‌کند:

جهان با هیچ کس صحبت نجوید کز او برناورد روزی دهماری
منش بسیار دیدم و آزمودم چه گویم، گویم این ماریست، ماری

(همان، ۵۰۲)

علاوه بر ستم و فریبندگی روزگار گاه شاعر از بدعهدی آن آزرده‌خاطر و این چنین شکایت خود را بیان می‌کند: هر وعده و هر قول که کرد این فلک گفت آن وعده خلاف آمد و آن قول مزور

(همان، ۱۳۰)

ابوفراس نیز از حيله و ستم روزگار بسیار نالیده است تا جایی که علت زندانی شدنش را حيله و ستم روزگار می‌داند:

و لیسَ زَمَانِي غَادِرٌ بِي وَحْدَهُ وَ لَا صَاحِبِي دُونَ الرِّجَالِ مَلُولٌ
تَصَفَّحْتُ اقْوَالَ الرِّجَالِ فَلَمْ يَكُنْ إِلَيَّ غَيْرِ شَاكٍ فِي الزَّمَانِ وَصُولٌ

(الحمدانی، ۱۹۹۱، ۲۰۳)

روزگار تنها به من نیرنگ نزده است بلکه دوستان من نیز از نیرنگ آن ملول و خسته‌اند. گفته‌های مردمان را جست و جو کردم و جز شکایت مداوم آنها از روزگار چیزی نیافتم.

شکایت از روزگار موضوع مشترک هر دو شاعر است تا جایی که در بیشتر اشعارشان زبان به شکوهی روزگار گشوده‌اند. با این تفاوت که تجلی این شکوه در شعر ناصر خسرو نسبت به ابوفراس نمود بیشتری دارد چرا که ناصر خسرو بیشتر از خود روزگار گله‌مند است اما ابوفراس بیشتر از حاسدان و دشمنانی که در زمانه‌اش باعث بدبختی و ناسازگاری دنیا با وی شده‌اند می‌نالند:

وَمِنْ شَرَفِي الْإِيْزَالُ يَعْيِبُنِي حَسُوْدٌ عَلَى الْأَمْرِ الذِّي هُوَ عَائِبٌ
فَهُمْ يَطْفِئُونَ الْمَجْدَ وَاللَّهُ وَقَدْ وَ هُمْ يَنْقُصُونَ الْفَضْلَ، وَاللَّهُ وَاهِبٌ

(همان، ۴۱)

از نشانه‌های شرف من آنکه همواره حسود بر من عیب می‌گیرد.
آنان چراغ مجد و عظمت را خاموش می‌کنند و خداوند افزوننده‌ی آن است و آنان از فضیلت من می‌کاهند و
خداوند بخشنده‌ی آن است.

ب- شکوه از حالات روحی و جسمی

ناصرخسرو و ابوفراس در بیان حالات روحی خود بسیار مهارت دارند به گونه‌ای که درد و رنج‌های خود را به
گونه‌ای وصف می‌کنند که خواننده می‌تواند با تمام وجود آن را احساس کند. از مهمترین مواردی که این دو
شاعر در بیان حالات روحی خود به آن توجه دارند، پیری و ناتوانی است. برای مثال ناصرخسرو در دو بیت زیر
مال و سرمایه‌ی هر انسانی را عمر وی می‌داند و از اینکه این سرمایه را از دست داده است ناراحت است:

با شصت و دو سالم خصومت افتاد از شصت و دو گشته است زار حالم

مالی نشناسم ز عمر برتر شاید که بنالم ز بهر مالم

(ناصرخسرو، ۱۳۷۰، ۳۲۲)

در جایی دیگر شاعر با به یادآوردن جوانی و زیبایی آن دوره، به خاطر از دست دادن این نعمت‌ها، ناله سر می-
دهد. در این ابیات شاعر حس می‌کند آشنایان دیروز دیگر او را نمی‌شناسند؛ زیرا او که همچون لاله ای در
بستان زندگی بوده به نیلوفری کبود تبدیل شده است:

ای برادر گر بینی مرا باورت ناید که من آن ناصر

حسن و بو و رنگ بود اعراض من پاک بفکند این عرضها چو درم

شیر غران بودم اکنون روبهم سرو بستان بودم اکنون چنبرم

لاله‌ای بودم به بستان خوب رنگ تازه و اکنون چون بر نیلوفرم

آن سیه مغفر که بر سر داشتم دست شصتم سال بر بود از سرم

(همان، ۴۷۰)

اما ابوفراس بیشتر به بیان مصائب زندان و رنج‌های آن پرداخته است و خیلی مختصر بعضی اوقات به بیان حالات
روحی و جسمی خود پرداخته است. با وجود آنکه در زندان روح و جسمش آزرده و دردناک شد، اما احساساتش
در بیان این حالات نسبت به ناصرخسرو لطیف‌تر است. بنابراین زیاد عجز و ناله نشان نمی‌داد و امیدش به
پروردگار رحمان بوده است و بعضی اوقات به بیان دردهای خود آن هم با لحنی سرافرازانه می‌پرداخت:

مَصَابِي جَلِيلٌ، وَ الْعِزَاءُ جَمِيلٌ وَ ظَنِّي بَأَنَّ اللَّهَ سَوْفَ يُدِيلُ

جراح، و أسراً و اشتیاقاً و غربةً
 أحمَلُ، إِنِّي بَعْدَهَا لَحَمُولٌ
 جراحٌ تحامها الاماه، مخوفهً
 وَ سَقْمَان: بَادَ مِنْهُمَا وَ دَخِيلٌ
 أَلْقَبُ طَرْفِي لَا أَرَى غَيْرَ صَاحِبِ
 يَمِيلُ مَعَ النِّعْمَاءِ، حَيْثُ تَمِيلُ
 (الحمداني ۱۹۹۱، ۲۵۲)

مصیبت من بزرگ است و صبری بزرگ باید و چنان پندارم که خداوند زود احوال مرا دگرگون کند. جراحی و اسارت و اشتیاق و غربت، همه را بر خود هموار می‌کنم که از این پس تحملم افزون شده است. جراحی ترسناک که پزشکان از آن دوری می‌جویند و دو بیماری: بیماری آشکار و بیماری پنهان. چون چشم می‌گردانم، تنها یاری را می‌بینم که نعمت هرسو گردد، بدان سو می‌گردد.

ابوفراس ناتوانی و پیری خود را در زندان اینگونه بیان می‌کند:
 قَدْ حَطَمَ الْخَطِيَّ وَ اخْتَرَمَ الْعِدَا
 وَ قَلَّ حَدُّ الْمَشْرِفِيِّ الْمَهْنَدِ
 (همان، ۳۲)

من در حالی تو را می‌خوانم که نیزه‌ام شکسته و دم شمشیرم کند شده است.

پ- شکوه از غربت و تنهایی

ناصرخسرو از غربت و تنهایی ناله سر داده و از غربت و غریبی به خدا پناه می‌برد. وی غربت را دشمنی صعب می‌داند که هیچ راه رهایی از او ممکن نیست و همه‌ی بدبختی‌ها از اوست:

غریبی می‌چه خواهد یارب از من
 که با من روز و شب بسته است دامن
 غریبی دوستی با من گرفته است
 مرا از دوستی گشته است دشمن
 ز دشمن رست هر کو جست لیکن
 از این دشمن بجستن نیست رستن
 غریبی دشمن صعبت کز تو
 نخواهد جز زمین و شهر و مسکن
 چو خان و مان بدو دادی بخواهد
 به خان و مانت چون دشمن نشستن
 به جز با تو نیارآمد چو رفتی
 کسی دشمن کجا دیده است از این فن؟
 به سند انداخت گاهم گه به مغرب
 چنین هرگز ندیدستم فلاخن

ندیده است آنکه من دیدم ز غربت
 به زیر دسته سرمه‌ی کرده هاون

(ناصرخسرو ۱۳۷۰، ۳۹۸)

غربت تا پایان عمر شاعر همچون کژدمی بر جگر او بود و همواره او را آزار می‌داد:

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا گویی زبون نیافت زگیتی مگر مرا
 در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم صفرا همی برآید از انده به سر مرا
 (همان، ۱۱)

ابوفراس قصیده‌ای در بحر کامل به نام «الفرم قوم حیث حل» دارد که گویای دلتنگی و حسرتش برای سرزمینش منبج است. منبج سرزمینی واقع در شمال شرقی حلب است که ابوفراس در ۱۷ سالگی به فرمان-روای منبج گمارده شده، او در آن جا شعر و شکار و جنگ و عشق را به هم آمیخته بود و در درگیری‌هایی که میان سیف‌الدوله و رومیان و نیز مخالفان داخلی روی می‌داد همواره در کنار سیف‌الدوله یاری وفادار بود. (حمود ۱۹۹۴، ۱۸) ابوفراس در درگاه سیف‌الدوله قلمرو اصلی‌اش منبج بود، تا این که در یکی از شاه-کارهایش توسط رومیان اسیر شد. او در اسارت در برابر شتماتت حاسدانش به توصیف ایام و منازلش در منبج می‌پردازد که سرزمین و خانه و ولایت اوست و نیز مواضع مبارک سرزمینش را نام می‌برد که کودکی-اش را در آن جا سپری کرده است:

قِفِ فِي رَسُولِ الْمَسْتَجَابِ وَ حَى أَكْنَافِ الْمُصَلَّى
 فِي «جوسق» الميمون، فِي اللَّهِ قِيَابُهَا فَالْنَهْرُ أَعْلَى
 تَلِكِ الْمَنَازِلُ وَالْمَلَاعِبُ لَا أَرَاهَا لِلَّهِ مَحَلًّا
 أَوْطَنْتَظَهَا زَمَنَ الصَّابَا وَجَعَلْتُ مَنبِجَ لِي مَحَلَا
 حُرْمِ الْوَقُوفِ بِهَا عَلَيَّ وَكَانَ، قَبْلَ الْيَوْمِ، حَلَا
 (حمدانی ۱۹۹۱، ۲۴۱)

در جایگاه استجابت دعا بایست اطراف مصلا را بانگ بزن.
 در محل جوسق مبارک و آنگاه سقیا در نهر مصلی بایست.
 آن منزلگاه‌هایی که خداوند مانند آنها خلق نکرده است.
 که در جاهایی که در دوران کودکی و جوانی. وطن گرفتم و منبج را محل خود قرار دادم.
 در جایی که توقف در آن‌ها بر من ممنوع شد و قبلا مجاز بود.

شایان ذکر است که شاعری مانند ابوفراس که سال‌هایی را در زندان و به دور از خانواده سپری کرده است این خصیصه (غم و غربت) در اشعارش نسبت به ناصر خسرو جلوه‌ی بارزی دارد. اگر چه غم و غربت در اشعار ناصر خسرو نیز وجود دارد و حاصل سال‌هایی بوده که شاعر در «دره یمگان» سپری کرده است، اما این غربت با غربت ابوفراس برابری نمی‌کند چرا که غم و غربت ناصر خسرو بیشتر بیان حالات روحی اوست به عبارت دیگر

همان چیزی که امروزه افسردگی روحی نامیده می‌شود و هر شخصی چه در وطن خویش و چه در دوری از وطن و خانواده ممکن است با آن مواجه شود.

ت- شکوه از فسق و فجور حاکمان

ناصرخسرو عهد پادشاهی سامانیان را که در روزگار آنان دهقانان ایرانی را قدرت و مقامی بود، به دیده‌ی حسرت می‌نگرد و به عقیده‌ی او سلجوقیان نورسیده حق نداشتند به خراسان فرمان برانند:

خراسان جای دونان شد ننگجد به یک خانه درون آزرده با دون
که او باشی همی بی‌خان و بی‌مان درو امروز خان گشتند و خاتون
(ناصرخسرو ۱۳۷۰، ۱۴۴)

شاعر در جایی دیگر از فسق حاکمان و مستی بیش از حد آنها شکایت می‌کند و با بیانی تعریض‌گونه به رشوه-گرفتن حاکمان زمان می‌پردازد:

حاکم به چراغ در بس از مستی از دبه مزگت افکند روغن
زین پایگه زوال هر روزی سر برفکند ز مستی آن کودن
وز بخل نیوفتد به صد حیلت از مشت پر ارزشش یکی ارزن
بی رشوت اگر فرشته‌ای گردی گرد در او نشایدت گشتن
چون رشوه به زیر زانو در شد صد کاج قوی به تارکش برزن
(همان، ۳۲۸)

ابوفراس نیز از فسق و فجور حاکمان زمان خویش به ستوه آمده است. اما ابوفراس بیشتر از ستمی که سیف-الدوله در حق وی روا داشته است، می‌نالند و آن دوستی‌های گذشته‌ای که با هم داشته‌اند و همچنین آن خلف وعده‌هایی که سیف‌الدوله نسبت به وی داشته است، شکایت می‌کند:

تِلْكَ الْمَوَدَّاتُ كَيْفَ تُهْمِلُهَا تِلْكَ الْمَوَاعِيدُ، كَيْفَ تُغْفِلُهَا
أَيْنَ الْمَعَالِي الَّتِي عَرَفْتَ بِهَا تَقُولُهَا دَائِمًا وَ تَفْعَلُهَا؟
يَا نَاعِمَ الثَّوْبِ، كَيْفَ تُبَدِّلُهَا؟ ثِيَابُنَا الصَّوْفُ مَا نُبَدِّلُهَا
(الحمدانی ۱۹۹۱، ۲۶۴)

- آن دوستی‌ها را چگونه فرو گذاشتی؟ و آن وعده‌ها را چه سان نادیده گرفتی؟

- آن صفات عالی که به آنها شناخته بودی، کجا رفت؟ که همواره از آنان می‌گفتی و به کار می‌بستی؟

- ای آنکه جامه‌ی نرم بر تن داری، چگونه جامه را عوض می‌کنی؟ جامه‌های ما پشمین است و ما آن را عوض نمی‌کنیم.

شاعر در ابیاتی دیگر از فسق و فجوری که حاکمان با سخن‌چینی‌شان بر وی تحمیل کرده‌اند، می‌نالد و این چنین آنها را به باد انتقاد می‌گیرد:

و لا تَقْبَلَنَّ الْقَوْلَ مِنْ كُلِّ قَائِلٍ سَأَرْضِيكَ مَرَايَ لِسْتِ أَرْضِيكَ سَمْعاً

(همان، ۴۴)

گفته‌ی هر گوینده را مپذیر، شنیدن کی بود مانند دیدن.

۸- نتیجه‌گیری

با بررسی مباحث مطرح شده می‌توان به این نتیجه رسید که این دو شاعر در مواردی که ذکر کردیم بیاناتی شبیه به هم دارند و در بسیاری از موارد نیز شاهد تفاوت‌هایی در شعر آن دو شدیم که ریشه‌ی این تفاوت را باید در شرایط، محیط و روحیات دو شاعر جست‌وجو کرد. این دو شاعر از بدعهدی روزگار می‌نالند تا جایی که روزگار را عامل بدبختی خود می‌دانند. در بیان حالات روحی و جسمی خود ناصر خسرو مبالغه ورزیده تا جایی که ایام جوانی را سرمایه‌ای گران‌بها برای خود به حساب آورده و در حسرت از دست دادن آن غبطه می‌خورد. اما ابوفراس شاعری است که کمتر به بیان حالات روحی خود پرداخته با این وجود که سال‌هایی را در زندان سپری کرده و وضعیت روحی درستی نسبت به ناصر خسرو نداشته است. غربت و تنهایی در شعر این دو شاعر جایگاه ویژه‌ای دارد با این تفاوت که شدت تأثیر آن در شعر ابوفراس بیشتر است. ظلم و ستم حاکمان در بیان شکوائیه‌های این دو شاعر نقش به‌سزایی داشته است. فسق و فجوری که گاه بر اثر زورگویی و سلب مالکیت بوده همان‌طوری که در شعر ناصر خسرو مشاهده کردیم. و ظلم و ستمی که از ناحیه‌ی حاکمان سخن‌چین پدیدار گشته است، مانند همان چیزی که در شعر ابوفراس بوده است.

منابع

- قرآن کریم

- اسلامی ندوشن، محمدعلی، «یادنامه‌ی ناصر خسرو»، چاپ اول، مشهد، ۱۳۵۵.

- البستانی، بطرس، «ادباء العرب فی الأعصر العباسیة»، الطبعة الثانية، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۸ م.

- الثعالبی، ابو منصور عبد الملک بن محمد، «یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر»، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، الطبعة الثانية قاهرة: مكتبة التجارة، ۱۹۵۶.

- حناالفاخوری، «تاریخ ادبیات زبان عرب»، ترجمه‌ی: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات توس، ۱۹۹۸.
- الحمدانی، ابوفراس، «الدیوان»، شرح خلیل الدویهی، بیروت: دار الکتب العرب، ۱۹۹۱م.
- حمود، محمد، «ابوفراس الحمدانی»، الطبعة الأولى، بیروت: دار الفكر البنانی، ۱۹۹۴.
- دادبه، اصغر، «بث الشکوی»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۱، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۱.
- دهخدا، علی اکبر، «لغتنامه‌ی دهخدا»، چاپ بیستم، مؤسسه‌ی انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- صرامی، قدمعلی، «بث الشکوی»، ۱۳۸۹. www.encylopaediaislamica.com
- طبیبیان، سید حمید، «گزیده‌ی متون نظم و نثر از مجانی الحدیثه (دوره‌ی عباسی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۲۱.
- فروزان‌فر، بدیع الزمان، «سخن و سخنوران»، ج ۳، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۰ ش.
- محقق، مهدی، «شرح سی قصیده‌ی ناصر خسرو»، ج ۹، تهران: توس، ۱۳۷۹ ش.
- مینوی، مجتبی و مهدی محقق، «دیوان ناصر خسرو»، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
- وزین‌پور، نادر، «دلایل منطقی ناصر خسرو برای تغییر مذهب خود چه بود؟»، تهران: دانشگاه ادبیات و علوم انسانی، شماره‌ی ۴۱۳، ۱۳۵۸.

بزرگداشت انسان در آثار ناصر خسرو

میرزا ملا احمد^۱

ناصر خسرو قبادیانی از زمره ادیبان و انشمنان برجسته‌ای است که در رشته‌های گوناگون علم و ادب میراث غنی و پرارزشی باقی گذاشته‌اند. در آثار فراوان و رنگین علمی و فلسفی و بدیعی این شاعر و نویسنده و حکیم و فیلسوف معروف تصویر و توصیف و بزرگداشت انسان جایگاه خاص دارد. اگر در آثار علمی و فلسفی ناصر خسرو خصوص در رساله‌های «جامع‌الحکمتین»، «خوان‌الخوان»، «کشایش و رهایش»، «زادالمسافرین»، «وجه دین»، «دلیل‌المتحرین» ماهیت انسان چون هدف اصلی پروردگار از آفرینش عالم و مقام‌الای او در سلسله مراقب هستی و کل مخلوقات و موجودات تأیید شده باشد، پس در قصیده و قطعه‌ها و سفرنامه و مثنوی‌هایش بیشتر ستایش بزرگی و توانایی، عقل و ذکاوت، آرزو و آمال، اندیشه و پندار و اخلاق حمیده انسان به قلم آمده است. در رساله‌های فلسفی ناصر خسرو انسان در عرش کائنات قرار داشته، عالم صغیری است که در خود عالم کبیر و موجودات عظیمی چون آفتاب و ماه، زحل و مریخ، زهره و مشتری را تجسم می‌نماید. ولی در اشعار شاعر انسان در زمین قرار دارد و با رنج و محنت و زور بازوان خود قوت و مایه زندگی به دست می‌آورد و پایبند زمین و طبیعت است. انسان در آثار فلسفی ناصر خسرو شریف‌ترین آفریده پروردگار بوده، هم‌تا و همپای اوست و صفات‌های او را در خود دارد. در آثار ادبی شاعر انسان اکثراً از ظلم و ستم عذاب و اذیت می‌کشد، با دانش و خرد بلند در فقر و تنگ‌دستی به سر می‌برد، حقیر و بی‌نوا و مظلوم و ناتوان است. هرچند در نظر اول در ارزیابی ماهیت انسان در آثار فلسفی و ادبی ناصر خسرو بعضاً اختلاف‌ها به نظر می‌رسد، ولی به طور کلی در همه نوشته‌های شاعر و متفکر بزرگ همیشه انسان در مد نظر بوده، جنبه‌های گوناگون هستی او که خیلی مرکب و پرتضاد است، به قلم آمده است. ناصر خسرو با نیروی عقل و ذکاوت باریک‌بین و کلام و تصویرهای رنگین توانسته است هم در رساله‌های علمی و فلسفی و هم قصاید و قطعات و سفرنامه و مثنوی‌های خود اسرار هستی و ماهیت انسان را به طور عمیق و برجسته درک و تجسم نماید و برای شکل و تکامل هر جانبه او پند و اندرزهای حکیمانه گوید. طوری که یکی از محققان آثار فلسفی ناصر خسرو دانشمند تاجیک ناظر عرب‌زاده درست تأکید کرده است، «تعلیمات او (ناصر خسرو - م. م.) در باره آفرینش و مقام انسان در مراتب موجودات باید و شاید مورد تحقیق قرار نگرفته است».^۱ باید گفت که ستایش بزرگداشت انسان در آثار منظوم و منثور بدیعی ناصر خسرو نیز تا حال هر جانبه تحلیل و بررسی نشده است.

^۱ پروفیسور، عضو وابسته آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان، معاون سردبیر علمی آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان، ایمیل: mirzomulloahmad@mail.ru

بزرگداشت انسان مخصوصاً در مثنوی‌های «روشنایی‌نامه» و «سعادت‌نامه» خیلی روشن و برجسته به نظر می‌رسد. از این دو مثنوی می‌توان نظر شاعر و متفکر بزرگ را راجع به انسان، ماهیت و راه و وسیله‌های تکامل آن معین نمود. ناصر خسرو در مثنوی «روشنایی‌نامه» انسان را آفریدهٔ عقل کل می‌داند:

ز اول عقل کل چون شد مشهر

ز یکدیگر بزادند آن در گوهر...

هم او لوح و هم او کرسی یزدان،

هم او انسان، هم او هم روح انسان.^۲

شاعر تمام موجودات و مخلوقات عالم را برای انسان می‌داند:

به دریا درّ و در کان زرّ و گوهر،

کند درویش مردم را توانگر.

غذا و میوه و نان است کاز وی

پدید آید همی خون در رگ و پی،

یکی گردد غذا، دیگر بکاهد،

که تا انسان از این جا بهره یابد،

همه از بهر انسانند در کار،

کشد ز ایشان یکی زان و دیگری بار.^۳

در رسالهٔ فلسفی ناصر خسرو «خان‌الخوان» نیز هدف پروردگار از آفرینش عالم محض انسان دانسته شده است: «غرض آفریدگار عالم از آفرینش این عالم مردم است».^۴ ناصر خسرو برای به طور مشخص نشان دادن شرف انسانی به عالم طبیعی روی آورده پروردگار را به باغبان و جهان را به درخت و انسان را به میوهٔ آن مانند می‌کند و تأکید می‌نماید که شرف درخت در میوه‌های لذیذ و شیرین آن است. میوه‌های خوش‌طعم و خوش‌بوی حکیمان و دانشمندانند. بنابراین او انسان را به آموزش علم که لذت آن میوه است، دعوت می‌نماید. در گفتار «اندر قابلیت انسان به سوی کمال» مثنوی «روشنایی‌نامه» ناصر خسرو به تضاد و اختلاف‌های باطنی انسان و گروه‌های گوناگون آدما اشاره نموده، خوبی و زشتی‌های آنان را به قلم داده است:

بنی آدم گروه بس لطیفند

حقیقت بس شریف و هم کثیفند.

تن از خاکند، جان از عالم پاک،

شرف دارند بر خاصان افلاک...

همه در ذات انسانند حاصل،

گلش ظلمانی و نورانیش دل.

همه هم محدث‌اند و هم قدیمند،

همه هم جاهلند و هم حکیم اند...^۵

او در میان انبیاء و اولیاء و خاصان و بزرگان هم وجود داشتن آدمان ناپاک و زشت را تأکید می‌نماید:

چنینند انبیاء و اولیاشان

نیرزد ملک عالم خاک پاشان

در ایشان هست مشتش ناکی خام،

که عاقل دیو مردم خواندش خام.

به عقل ابلیس و صورت همچو آدم،

به صد پایه ز اسب و گاو خر کم.

به صورت زنده اما جان ندارند،

اگر دارند جان، جانان ندارند.^۶

این طایفه آدمان را شاعر به حیوان مانند می‌کند و حتی از حیوان پست‌تر می‌شمارد:

بلی، هستند از این مشتی پریشان،

مدار این جهان باشد از ایشان...

ولیکن هیچ نتوان فرق کردن،

ز گاو و خر به گاه خواب و خوردن.

تن است و جان ممیز آدمی را،

کز او دریافت بیشی و کمی را...

اگر با روح گیرد آشنایی

رسد در دار ملک پادشاهی

اگر شد در هوای تن گرفتار

تو آن کس را بجز شیطان مپندار.

چو گاو و خر به خواب و خور خرسند

طبیعت پای جاننش را کند بند.^۷

ناصر خسرو برای انسان پیش از همه خودشناسی را ضرور می‌شمارد. زیرا انسان تنها در صورتی می‌تواند در حیات مقام شایسته را پیدا کند که خود را شناخته باشد. از نظر شاعر ماهیت انسان در صورت و تن او نیست:

تو خود را ندانی کیستی تو؟

بگو تا در جهان بر چیستی تو؟

تویی یا او، بگو آخر چه نامی؟

تنی یا جان، بگو آخر کدامی؟

تو این ریش و سر و سبلت که بینی

تو پنداری تویی، نی، نه اینی!^۸

برای انسان مهم‌تر از همه سیرت و جان اوست و ماهیت او نیز در همین تجسم می‌گردد:

تو صورت نیستی. معنی طلب کن،

نظر در جسم و جان بوالعجب کن.

زهی نادان که خود را جسم خوانی،

رها کن این سخن، زیرا که جانی!^۹

از نگاه شاعر انسان از بزرگ‌ترین و شریف‌ترین موجودات عالم است. جوهر آدمی است که مقام او را از همه برتر می‌سازد. بنا بر این انسان را ضرور است که قبل از همه همین جوهر خود را بشناسد:

تویی فرع و عرض، اصل است جوهر،

همه عالم تو هستی، ای برادر!

خردمندان عالم آنکه گویند،

در این معنی جز این هردو بگویند.

عرض جسم است، از جان جوهری تو،

از آن از هردو عالم برتری تو.

ترا از هردو عالم آفریدند،

از آنت بر دو گیتی برگزیدند...

بدان آن را و این را نیک بشناس،

ببین تو جسم و جان را نیک بشناس.^{۱۰}

گفتار جداگانه «روشنایی‌نامه» به خودشناسی انسان اختصاص داده شده است. شاعر خودشناسی را برای انسان خیلی مهم و ضرور دانسته، آن را وسیله‌ای برای خداشناسی می‌شمارد:

بدان خود راه، اگر خود را بدانی،
ز خود هم نیک و هم بد را برانی.
شناسای وجود خویشتن شو،
پس آنگاه سرفراز انجمن شو،
بدانی قدر خود، زیرا چینی،
خدا بینی، اگر خود را بینی.
تو خود را محو کن در ذات یزدان
خدا بین و خدا خوان و خدا دان.
چو خود دانی همه دانسته باشی،
چو دانستی، ز هر بد رسته باشی.^{۱۱}

ولی خودشناسی خود به خود به دست نمی‌آید. برای دریافت آن انسان باید زحمت کشد، از خواب و آرامش زیاد دست کشیده رو به تفکر و تعمق نهد و در عالم باطنی خود سیر کند:

چو مردان باش، ترک خواب و خور کن،
چو سیاحان یکی در خود سفر کن.
چو باشد خواب و خور کار بهائیم،
به ما کولات شد کار تو قائم.
ولی بیدار شو، تا چند خفتی،
ببین خود را - جهان پرشگفتی!
تفکر کن، ببین تو از کجایی؟
در این زندان تو از بهر چرایی؟
قفس بشکن، به جای خویشتن شو،
چو ابراهیم آذر بت شکن شو.^{۱۲}

خواب و غفلت را شاعر اژدهایی می‌داند که بر سر گنج خودشناسی انسان خفته است. انسان را ضرور است که این اژدها را در نهاد خود بکشد و آزادی باطنی و شخصی به دست آورد:

تو دانی اژدهایی بر سر گنج،
بکش این اژدها، فارغ شو از رنج.
اگر قوتش دهی، بیچاره باشی،

ز گنج بی کران بی بهره باشی.
ترا در خانه گنج است و تو درویش،
ترا مرهم به دست است و تو دل ریش.
تو در خوابی، کجا آیی به منزل،
طلسم آرایی و از گنج غافل.
سبک بشکن طلسم و رنج بردار،
بکش رنجی و از خود گنج بردار.^{۱۳}

در راه خودشناسی و تکامل انسان نقش پاک‌سازی اخلاق خیلی بزرگ است. انسان را ضرور است که قبل از همه خصلت‌های بد خود را پی برده، آنها را از خود دور سازد. آن خصلت‌های بد از نظر شاعر قبل از همه بخل، خشم و آز یعنی حریصی می‌باشند. سپس مکر و شهوت، کبر و حسد چون خصلت‌های بد ذکر می‌گردند:

در این زندان حریفی چند با تست،
کزین یاران جدائی بایدت جست.
یکی بخل و دوم خشم و سوم آز،
چهارم مکر و پنجم شهوت و ناز.
ششم کبر و حسد هر هفت یارت،
کزاین یاران خلل بگرفت کارت.^{۱۴}

مذمت خصلت‌های مذکور را در آثار شاعران پیشین، از جمله در «شاهنامه» فردوسی هم تقریباً به همین ترتیب می‌توان مشاهده کرد. طوری که در کتاب «پیام اخلاقی فردوسی» نشان داده شده است، مذمت خصلت‌های بد در «شاهنامه» اساساً از پندنامه‌های دوره ساسانی، بخصوص از «پندنامه» ی بزرگمهر اقتباس گردیده است.^{۱۵} طوری که معلوم است، ستایش خصلت‌های نیک و مذمت خصلت‌های بد اساساً به طرز مشخص در حکمت عملی مطرح می‌گردند. ناصر خسرو نیز به این مسائل در «روشنایی‌نامه» فقط اشاره نموده به طور مفصل و مشخص راجع به آنها در منظومه «سعادت‌نامه» که آن را می‌توان ادامه مثنوی مذکور شمارید، توقف کرده است. بنابراین بر مبنی مضمون و محتوای مثنوی «روشنایی‌نامه» را به حکمت نظری و مثنوی «سعادت‌نامه» را به حکمت عملی می‌توان منسوب دانست. زیرا چنانکه دیدیم، در مثنوی اول شاعر بیشتر به مسائل کلی فلسفی و اخلاقی توجه ظاهر نموده است ولی در مثنوی دوم بدون مقدمه به نصیحت پرداخته است. در واقع «سعادت‌نامه» از ابتدا تا انتها از پند و اندرزهای حکیمانه عبارت بوده، موضوع‌های نیکی و نکوکاری، راستی و راستکاری، رضا، طمع،

حسد، خاموشی، دوستی، سخا، آموزش، غنیمت عمر، خوش خلقی، دستگیری پیران، نگهداری زبان، فقر، دعوا، کسب و هنر، دهقانی، حیا و امثال اینها را در بر می‌گیرد.

اندیشه‌های اخلاقی و پند و اندرزهای شاعر که با راه و وسیله‌های گوناگون خیلی موجز و نشان‌رس بیان شده‌اند، با مرور زمان ارزش معنوی و بدیعی خود را گم نکرده‌اند و امروز هم در جلوگیری و اصلاح خصلت‌های زشت و تربیت و هدایت مردم به راه راست و سازندگی نقش بزرگ می‌بازند.

پی‌نوشتها

- ۱- ناظر عرب‌زاده، ناصر خسرو (تحقیق نظریات فلسفی)، دوشنبه، معارف، ۱۹۹۴، ص ۸.
- ۲- ناصر خسرو. کلیات، جلد ۱، دوشنبه، «عرفان»، ۱۹۹۱، ص ۵۲۹.
- ۳- همان، ص ۵۳۱.
- ۴- ناظر عرب‌زاده. ناصر خسرو...، ص ۹۸.
- ۵- ناصر خسرو. کلیات...، ص ۵۳۷.
- ۶- همان، ص ۵۳۷.
- ۷- همان، ص ۵۳۷.
- ۸- همان، ص ۵۳۸.
- ۹- همان، صص ۵۳۲-۵۳۴.
- ۱۰- همان، ص ۵۳۴.
- ۱۱- همان، ص ۵۳۵.
- ۱۲- همان، ص ۵۳۸.
- ۱۳- همان، ص ۵۳۸.
- ۱۴- همان، ص ۵۴۰.
- ۱۵- میرزا ملاحمد. پیام اخلاقی فردوسی، دوشنبه، «دیوشتیچ»، ۲۰۰۳، ص ۲۳۱.

روزگار، خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی

محمد رضا ساکی^۱

محمدگودرزی^۲

ناصر کاظم خانلو^۳

مقدمه

زندگی در جامعه ای عدالت محور که در آن ریا و نیرنگ، ستمگری، ستیزه و دشمنی دیده نشود و بر پایه آموزه های دینی و عقلی اداره شود، آرزوی هر انسان شرافتمند و آزاده ای است. برای همین است که از دیرباز اندیشمندان، حکما، فلاسفه و بسیاری از شاعران، که به انسانیت متعهد بوده اند، تلاش کرده اند تا با ارائه دیدگاههای خود، مردمان را در رسیدن به جامعه ای آرمانی و به دور از هرگونه نابرابری و ظلم و ستم یاری دهند.

از سوی دیگر آدمیان پیوسته از روزگار گله مند بوده اند و بسیاری از نامرادیها و شکستهای خود را به روزگار نسبت داده اند و هر چند باور به ستمکاری روزگار در شعر بسیاری از شاعران بازتاب داشته است، لیک اندیشمندان و شاعران متعهد به انسانیت با شیوه های گوناگون، تلاش می کنند حاکمان را به دادگستری و مردم را به تهذیب نفس و انسان دوستی و... دعوت نمایند و گاه جان خویش بر سر آن می نهند. اینان اگرچه در روزگاران و در جوامع مختلف و گاه بسیار دور از هم می زیسته اند، در گفتار و کردارشان شباهتهای بسیار دیده می شود.

در این پژوهش سعی کرده ایم، دیدگاههای ناصر خسرو، شاعر توانمند ایرانی، را با احمد شوقی، شاعر مصری، درباره روزگار، خرد و جهل - که در عقب ماندگی یا پیشرفت و توسعه کشورها نقش اساسی دارند - به گونه ای تطبیقی بررسی و تحلیل نماییم. در این مقاله ابتدا به زندگی ناصر خسرو و احمد شوقی نگاهی می افکنیم تا فهم سخن آنان در این زمینه آسان تر شود و سپس دیدگاههای این دو را بررسی می کنیم.

الف) ناصر خسرو

۱- سرگذشت:

^۱ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد، r.saki_33@yahoo.com

^۲ عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بروجرد

^۳ استادیار دانشگاه پیام نور همدان، pnu.khanloo@yahoo.com

تولد حکیم ناصر خسرو قبادیانی را ۳۹۴ و مرگش را ۴۷۱ یا ۴۸۱ ه. ق، نوشته اند. در پیشگفتار دیوانش چنین می خوانیم: « شاعر ارجمند و نویسنده توانا و فیلسوف متفکر و جهانگرد شجاع و مبلغ چیره دست، حکیم ناصر خسرو، از چهره های درخشان ادبی و علمی ایران است. » (ناصر خسرو، ۱۳۶۵، پنج)

وی جوانی را در دربار شاهان و به شغل دیوانی گذراند و چون دیگر درباریان به عیش و عشرت و مال اندوزی مشغول بود. چهل ساله بود، که بعثت انسانی او آغاز شد و انقلابی درونی، چنان آتشی در وجودش زد، که ققنوس وار خاکسترش کرد. از این خاکستر وجود دیگری سر بر آورد، که با آن جوان جوپای نام درباری فرسنگها فاصله داشت.

بنابراین، خانه و کاشانه را رها کرد و عطای درباریان را به لقایشان بخشید و به سیر و سیاحت پرداخت. مدت هفت سال در سفر بود، چند بار حج کرد و به مصر رفت، در آنجا با فاطمیان و آرا و عقاید اسماعیلیان آشنا شد و گویی گمشده خود را یافته است، شیفته مذهب اسماعیلی و طریقه فاطمیان مصر شد. سرانجام با عنوان «حجت خراسان» به زادگاهش برگشت. اما خراسان، در چشم و دل شاعر، دیگر آن جذبه ها و زیبایی ها را نداشت و عالمان دینی که در بحث و مناظره با او بر نمی آمدند، تکفیرش کردند و خونش را مباح دانستند. این بار برای همیشه از خراسان دل برید و به تبعیدی خود خواسته تن در داد و به یمگان، شهری کوچک در دل کوههای سر به فلک کشیده، رفت. وی تا پایان عمر در آنجا ماند و به تبلیغ مذهبش پرداخت.

از اشعار روزگار جوانی و دوره اول زندگی ناصر خسرو، که طبیعتاً می بایست در مدح امیران و شاهان و بزرگان دربار باشد، چیزی در دست نداریم و مشخص نیست که اساساً چنان اشعاری داشته است یا خیر؟ به نظر می رسد، که اشعار روزگار نخست را از بین برده باشد. زنده یاد زرین کوب در این باره چنین می گوید: « این دیوان البته، تمام سفرنامه روح او نیست و اگر هست، شاعر ضرورت ندیده است که آن لحظه های سرگردانی و گمراهی خویش را که سرانجام از آنها رهایی یافته است، در اشعار جاودانی سازد. » (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۹۱)

اما در برخی از قصایدش به اشاره و کنایه، درباره عیش و عشرت و وابستگی به دربار سخن گفته است. وی در قصیده ۶۲ دیوانش شرح می دهد که روزگاری می پنداشتم، این دنیا چراگاه من است و برای رهایی از رنج روزگار، با ثنا و مدح به دربار شاهان رفتم و برای اندک مالی ناچار به بندگی شدم، نیز شرابخواری و گمراهی خویش را در همین قصیده شرح داده است:

تا همچو زید و عمر مرا کور بود دل عییم نکرد هیچ کس هر کجا شدم...

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ش: ۱۳۸)

حجت خراسان، پس از بیداری و یافتن مذهب مطلوب خویش، سر بر آسمان می ساید و از هیچ شاه و امیری بیمی به دل راه نمی دهد و باورها و اندیشه های خود را، در جامه ای از شعر عرضه می دارد. او همه کسانی را

که به نحوی در مقابل اعتقادات و باورهای مذهبی او قرار دارند، به باد انتقاد می‌گیرد. وی واژه‌ها را همچون سربازانی وفادار و فداکار به میدان مبارزه دشمنان می‌فرستد. در به دریاها و رنجها و مشکلاتی که چه در کودکی و چه پس از تغییر حال متحمل شده است، بسیار بیشتر از خوشیها و باده گساریهای وی، در روحیه این شاعر مبارز تأثیر گذارده است. برای همین لحن شعرش خشن و کوبنده است و هر چند در دیوان شعرش چندان به وصف طبیعت نپرداخته است، لیک در همین اندک وصفها نیز خشونت کلامش به خوبی جلوه گر است. شاعر آواره یمگان، هر دین و آیین و مذهبی را، به جز مذهب خود، باطل می‌داند و راه نجات دنیا و آخرت را پناه بردن به پیامبر(ص) و اهل بیت مطهر وی می‌داند و بس. به طور کلی دیوان اشعار او، « که گنجینه‌ای، از اشعار فصیح بلیغ و افکار بلند و عمیق و ترکیبات و اصطلاحات و تعبیرات شیرین فارسی است. » (همان: پنج) از مضامین قرآنی و احادیث اسلامی بسیار تأثیر پذیرفته است. علاوه بر این، مطالب فلسفی و کلام شیعه، خداشناسی و جهان‌شناسی را با زبانی ساده و روان بیان کرده است. وی از زشتکاریها و کژیها، انتقاد نموده و دفاع از حق و مبارزه با باطل را، البته بر مبنای مذهب شیعه اسماعیلی، وجهه همت خود قرار داده است.

۲ - روزگار از دیدگاه ناصر خسرو:

ناصر خسرو جهان را چون شاهینی(بازی) قدرتمند می‌داند، که با انسان در نبرد است و او را پیر و فرتوت و سرانجام نابود می‌سازد. وی می‌گوید: آدمی را یارای مقابله با آن نیست و سفارش می‌کند، که سزاوار است، آدمیان از رویارویی با وی بپرهیزند و کار خویش را سامان دهند:

به چنگ باز گیتی در، چو بازت گشت سر پیسه کنونت باز باید گشت از این بازی و طنزایی
چو روی دهر زی بازی طرازیدن همی بینی سزد گر زو بتابی روی و کار خویش بطرازایی

(همان، ۱۲۷)

در جای دیگری نیز باز جهان را تیز پر و خلق شکار می‌داند، که بر خلاف بازهای دیگر هم راهزن است و هم قافله شکار.

باز جهان تیز پر و خلق شکار است باز جهان را جز شکار چه کار است؟

(همان: ۴۵)

حکیم یمگان، جهان را نه دام گذارنده، بلکه عین دام می‌داند. جهان دامی است که کسی را از آن خبری نیست. وی دانه‌های دام جهان را، شراب و جام باده می‌داند. روزگار قدرتمندان و پادشاهان مقتدر را با همه چاکران و خادمان و ملک و مملکت نابود می‌کند و فرو می‌خورد؛ در برابر این دام نه زیرکی کار ساز می‌تواند بود و نه قدرت و ثروت و جاه و مقام. تنها راه چاره آدمی آن است که غافل وار به دانه این دام مشغول نشود و به آن دل نبندد، تا در جهان دیگر به رستگاری برسد.

دام است جهان تو، ای پسر دام زین دام ندارد خبر دد و دام
در دام به دانه مباش مشغول دانه ی تو چه چیز است جز می و جام؟
(همان: ۶۸)

حجت خراسان، به فریفتگان جهان، اندرز می دهد و می گوید: تلخکامی و لذت، خوشی و ناخوشی و راحت و رنج در این دنیا به هم آمیخته است. شادی در خود غم و اندوه نهان کرده و راحت، به رنج و سختی می انجامد. ناصر خسرو برای نشان دادن این مفهوم از تضاد بین نوروز و خزان بهره برده است:

ای شده مشغول به کار جهان غره چرایی به جهان جهان
از پس خویش بدواند همی گه سوی نوروز و گهی زی خزان
(همان: ۱۳)

ناصر خسرو، بر این باور است که جهان، دشمن آدمی است و جز به گرفتن جان وی، به چیزی دیگر رضایت نمی دهد. روزگار ازدهایی است که هزاران همچون ما را با دندانهای تیز خویش تکه پاره و نابود کرده است. قدرتمندانی که روزگاری نامشان لرزه بر اندام مردم می انداخت، از این ازدها جان سالم به در نبرده اند.

دشمن توست ای پسر این روزگار نیست به تو در، طمعش جز به جان
چون توبسی خورده است این ازدها هان به حذر باش ز دندانش هان
(همان: ۱۴)

حکیم ناصر خسرو، جهان را راهگذاری می داند، که نباید بدان دل بست، سرای قرار نه این دنیا که جای دیگری است هیچ کسی را فرصت ماندن در جهان خاکی نداده و نمی دهند.

ای خردمند نگه کن که جهان برگذراست چشم بیناست همانا اگر گوش کر است
(همان: ۳۱۵)

همه می باید، از این راهگذار به جهان آخرت سفر کنیم. دل بستن به دنیا جز رنج روان و جان آدمی، بهره و حاصلی ندارد. باد مرگ هم کاه و هم دانه را با خود خواهد برد. آب اجل گلوگیر خاص و عام می شود و هم ستمگران و ظالمان را به گور می فرستد، هم دادگران و عدالت گستران را. وی از مخاطبان شعرش می خواهد تا به مطالعه تاریخ بپردازند و با دقت در سرنوشت شاهان و قدرتمندان، واقعیت تلخ آخرین سفر خویش را درک نمایند.

نخواهد ماند با باد مرگی بدین خرمن اندر نه کاه و نه دانه
(همان: ۴۱)

هر چند همانند اسکندر و دیگر قدرتمندان، همه جهان را زیر چتر قدرت خویش درآوری، سرانجام تهی دست به گور خواهی رفت.

ور مملکت روم بگیری چو سکندر هرگز نشود ملک تو این جای سپنجی

(همان: ۳۳۸)

حال که باید همه چیز را بگذاری و بگذری، پس بهتر آن است که خوی و خلق نیک داشته باشی و دیگران را نیازی، تا فردا و در روز رستاخیز، در پیشگاه خداوند سربلند باشی.

این جهان را هست و ما راهی و مرکب خوی ماست رنجه گردد هر که از ما مرکبش رهوار نیست

مردمی ورز و هگزر آزار آزاده مجوی مردم آن رادان کزو آزاده را آزار نیست

(همان، ۳۱۱)

۳- خرد و جهل از دیدگاه ناصر خسرو:

«از نظر فردوسی، انسان یعنی موجودی که خرد دارد، یعنی موجود متفکر. پس کسی که بی خرد باشد از مرز انسانی خارج، و دیو است.» (مشایخی، ۱۳۸۸: ۲۱۵)

ناصر خسرو خردورزی و داشتن اندوزی را اساس انسانیت و دین ورزی می داند. آنانکه با دین حق به ستیزه بر می خیزند، جاهل و نادانند و این جهالت به کفر می انجامد. خرد و علم را خداوند به اشرف مخلوقات هدیه داده است. خرد آغاز جهان است و اگر کسی می خواهد به سرانجامی نیک برسد، بر اوست که بدان آغاز نیک برگردد.

خردآغاز جهان بود و تو انجام جهان بازگرد ای سره انجام، بدان نیک آغاز

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵ش: ۱۱۲)

علم دین، برترین دانشهاست. نادانی دردی است که درمانش دانش است:

ز دانش یکی جامه کن جانت را که بی دانشی مایه کافری است

مگر جهل درداست و دانش دواست که دانا چنین از جهالت بری است

(همان: ۱۱۰)

حجت خراسان، جان بی علم را حیوانی ضعیف و لاغر می داند، که با علم و دین نه تنها فربه می شود که از حیوانیت نیز نجات می یابد. نیز جان بی علم را به سرب تشبیه می کند که با کیمیای دین به طلای ناب تبدیل می شود. بر آدمی است که از سرچشمه خرد و دانش، جان و روان خود را سیراب سازد و شرف آدمیت خویش را حفظ نماید.

جان تو بی علم خری لاغر است علم، ترا آب و شریعت، چراست

جان تو بی علم چه باشد سرب دین کنندت زر که دین کیمیاست

(همان: ۱۰۰)

به باور ناصر خسرو، اصل و اساس تمدن و فرهنگ و مایه انسانیت، خرد و عقل است. وی می‌گوید: چنانچه نور خرد نباشد، دنیا یکسره تیره و تاریک خواهد بود. آدمیان اگر از عقل و خرد بی بهره باشند، هیچ تفاوتی با مار و کژدم نخواهند داشت. همان گونه که خرما به واسطه ثمر و باری که دارد، بر چنار فضیلت و برتری دارد، فضیلت آدمی نیز به سبب خرد و عقل اوست. آنچه که به زندگی نظام می‌دهد و کار دنیا را به سامان می‌رساند خرد و عقل است:

خرد است آن که اگر نور چراغ او نیستی، عالم یکسره شب تاریکی
خرد است آن که اگر نیستی او از ما نه صغارتی هرگز نه کبارستی
گر نبودستی این عقل به مردم در خلق یکسر بتر از کژدم و مارستی

(همان: ۳۲۶)

ناصر خسرو، تنها علم را سبب بزرگی می‌داند و سفارش می‌کند که: عمر کوتاه و گذرای خود را در راه علم و رسیدن به بزرگی سپری کن.

عمرت چو برف و یخ بگدازد همی او را به هر چه کان نگدازد بده
زر است علم، عمر بدین زر بده در گرمسیر، برف به زر داده به

(همان: ۴۷۵)

وی نیز جهل و نادانی را سبب بیماری جامعه می‌داند. در چنین جامعه بیماری، دزدان و شراب خواران در امانند، لیک خردمندان و مسلمانان واقعی را امنیتی نیست. مردان علم و فضل از بیم جاهلان سکوت پیشه ساخته اند و فرومایگان سر به آسمان می‌سایند.

مرغزاری است این جهان که درو عامه ددگان مردم آزارند
بد دل و دزد و جمله بی حمیت روبه و شیر و گرگ و کفتارند
اهل سر خدای مردانند این ستوران نه اهل اسرارند

(همان: ۴۷۳ - ۴۷۴)

ب) احمد شوقی:

۱- سرگذشت:

در سال ۱۸۶۸ م در قاهره، در محله ای به نام حنفی به دنیا آمد. « این کودک پدرش گُرد، مادرش ترک، جده پدریش چرسک و جد مادریش یونانی بود. » (عطوی، ۱۹۸۷ م: ۹)

حنالفاخوری نیز به نژاد او اشاره کرده است، وی می‌گوید: «نژاد عرب، ترک، گُرد و چرسکی بر آن شدند تا شوقی را به جهان ادب هدیه کنند.» (الفاخوری، ۱۳۷۴ش: ۶۹۰)

احمد شوقی، گرچه اجدادش اهل مصر نبودند، لیک خانه زاد دربار با شکوه و افسانه ای مصر بود و در قصر خدیو به دنیا آمد. الحاوی نیز اجداد وی را اهل مصر نمی‌داند و می‌نویسد: «جد پدریش، احمد علی در روزگار محمد علی، به مصر آمد. وی که عربی و ترکی را به خوبی می‌دانست، سرپرست گمرک شد و در حالی که ثروت بسیاری برای شوقی به جای گذاشته بود، در گذشت. جد مادری او نیز، احمد حلیم، از ترکان بود و در روزگار ابراهیم پاشا به مصر آمد و بعد از انجام وظایف متعدد، سرانجام وکیل خاص خدیو شد.» (الحاوی، ۱۴۰۳ه.ق: ۵)

احمد شوقی در چهارسالگی به مدرسه رفت و در پانزده سالگی دوره متوسطه را تمام کرد و به مدرسه حقوق و سپس به مدرسه ترجمه راه یافت و دانشنامه اش را در آنجا گرفت. شیخ محمد بسیونی، استاد زبان عربی وی، به نبوغ شعری احمد جوان پی برد و با آنکه خود، شاعری توانا بود، شیفته نبوغ احمد شوقی شده بود و قصاید مدحی خود را پیش از فرستادن به دربار و چاپ در روزنامه، به شوقی می‌داد تا اصلاحشان کند «شوقی کلماتی از قصیده او حذف می‌کرد، سطرهایی را تعدیل می‌نمود و گاه بعضی از ابیات را حذف می‌کرد و استادش را با این عمل به وجد می‌آورد» (همان: ۱۱)

سال ۱۸۸۷ م، شوقی به خرج خدیو توفیق، به فرانسه رفت و در «مونپلیه» به خواندن حقوق پرداخت و از انگلستان هم دیدار کرد. چندی نیز برای درمان بیماری خود به الجزایر رفت و سپس به فرانسه بازگشت. وی در سال ۱۸۹۱ م به مصر برگشت. در فرانسه، با آثار ویکتور هوگو، لامارتین و دی موسه و شاعرانی چون لافونتن آشنا شد. او در حالی به مصر برمی‌گشت که تمدن دنیای آن روز غرب مبهوت و شیفته اش کرده بود.

پس از مرگ توفیق، حامی شوقی، در سال ۱۸۱۹ م، پسرش عباس حلمی به جای او نشست. خدیو تازه، چندگاهی به شاعر روی خوش نشان نداد، ولی دیری نپایید که وی را مورد لطف قرار داد و احمد شوقی با تأیید سیاستهای خدیو جدید مصر، مشاغل مهمی را عهده دار شد و به ثروت فراوان رسید. در سال ۱۹۱۵م عباس پاشا، به خاطر ارتباط با ترکها، از مقامش برکنار شد و حسین کامل به قدرت رسید. خدیو تازه به قدرت رسیده، شوقی را نپذیرفت: «و انگلستان نیز، که او را شاعر عباس پاشا می‌دانست، تصمیم گرفت شوقی را به جزیره مالت، تبعید کند. لیک با وساطت عده ای از بزرگان کشور، به وی امکان داده شد که خود تبعید گاهش را برگزیند. او نیز به سبب علاقه اش به اسپانیا، شهر بارسلون را انتخاب کرد.» (همان: ۳۱) پس از پایان یافتن جنگ جهانی اول، احمد شوقی به میهن بازگشت و سال ۱۹۲۵م به کوهپایه های لبنان رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند. در سال ۱۹۲۷ م، عنوان «امیرالشعرا» در جشن بزرگی که در سالن اپرای سلطنتی برگزار شد، به وی

اعطا گردید. درباره شعر شوقی، دیدگاه های متفاوت بیان شده است، لیک همه منتقدان به نبوغ وی اقرار کرده اند. حناالفاخوری نبوغ او را زابیده ترکیب نژادهای گوناگون می داند و می نویسد: « نبوغ او از چهار اصل عربی، ترکی، یونانی و چرسکی، مایه می گرفت و این امر موجب آن شده بود که دامنه شعرش در وجوه گوناگون وسعت گیرد. » (الفاخوری، ۱۳۷۴ش: ۶۹۱)

فوزی عطوی نیز دیدگاهی شبیه الفاخوری دارد، با این تفاوت که بر نژاد عرب و یونانی او بیشتر تأکید می کند: « عجیب نمی نماید که نبوغ شوقی، از نژادهای گوناگون، که در نوآوری و دارا بودن اندیشه های سترگ شهرت دارند، سرچشمه بگیرد. به ویژه اعراب و یونانیان که در عرصه شعر و فلسفه زبانزد بوده اند. » (فوزی عطوی، ۱۹۸۷م: ۱۰)

طاها حسین، با تأکید بر نژاد احمد شوقی، تسلط بر زبان ترکی و فرانسوی، آشنایی با اشعار قدمای عرب و مطالعات بسیار او را، عواملی می داند که از شوقی شخصیتی پیچیده و شاعری توانمند و نابغه ای سترگ ساخته اند. (طاها حسین، ۱۹۸۱م، ۴۹۵ نقل به مضمون)

به هر روی شعر شوقی، دو گونه متفاوت و گاه متضاد است. در یک گونه آن، که مربوط به دوره زندگی او در دربارهاست، وابستگی و علاقه بسیار به دنیا و نعمتها و لذتهای آن دیده می شود و در گونه دیگر، که مربوط به دوره دوم زندگی او و پیوستن به مردم است، میهن پرستی، ایمان و عشق به اسلام و مسلمانان و مبارزه برای رهایی خلقها هویداست، تا آنجا که زندگی را عقیده و جهاد در راه آن می داند.

۲- روزگار از دیدگاه احمد شوقی:

احمد شوقی روزگاران را میدان جنگی می داند که تنها افراد شجاع در آن معرکه ی سخت، پایداری می کنند و ضعیفان از ترس قالب تهی می کنند، وی معتقد است که آدمی باید قدرتمند باشد، زیرا ضعیفان در برابر قدرتمندان نابود خواهند شد.

لا أرى الأيَّامَ إِلاَّ مَعْرَكًا وَ أرى الصَّنَدِيدَ فِيهِ مَن صَبَرَ
رُبَّ واهي الجأشِ فِيهِ قَصْفٌ مَاتَ بالجُبْنِ وَ أودى بِالْحَدَرِ

(شوقی، ۱۹۹۸م، ج ۱: ۱۱۲)

« روزگاران را چیزی جز معرکه ای نمی دانم که در آن فرد شجاع به صبر و پایداری روی می آورد و چه بسا ضعیف بنیه ای که در این معرکه، از ترس جان می دهد. »

وی، روزگار را حيله گر و نیرنگ باز می داند و می گوید: آدمی پنجه در پنجه زمانه افکنده، به خیال خویش می پندارد بر آن پیروز خواهد شد، غافل از آنکه روزگار نیرنگ باز بر سر هر گذرگه دامی نهاده و دانه های مرگ در

آن پاشیده است؛ دامی که گرفتار شدن در آن قطعی است و رهایی از آن ناممکن. وی نیز در شعرش از ناتوانی انسان در مبارزه با مرگ داد سخن می دهد و آشکارا ناتوانی و گرفتاری خود را فریاد می کند.

كَأَنِّي وَ الزَّمَانُ عَلَى قِتَالٍ مُسَاجَلَةً بِمِيدَانٍ الْحَيَاهِ
تأمل: هَلْ تَرَى اللَّشْبَاكَأَ مِنَ الْأَيَّامِ حَوْلَكَ مُلْقِيَاتٍ؟
وَ لَوْ أَنَّ الْجِهَاتِ خُلِقْنَ سَبْعًا لَكَانَ الْمَوْتُ سَابِعَهُ الْجِهَاتِ

(همان: ج ۲: ۳۷)

«گویی من و زمانه در عرصه حیات، به مبارزه ای همه جانبه پرداخته ایم. نیک بنگر! آیا چیزی جز دامهایی را که روزگار برگرداگردت تنیده، می بینی؟ چنانچه جهات شش گانه، هفت تا می شدند بی شک هفتمین جهت مرگ بود.»

شوقی نیز معتقد است که، روزگار سرکشان و قدرتمندان را نابود و آهن سخت و سنگهای خارا را نرم می کند و می پوساند. گذشت روزگار همه پدیده ها را دچار تغییر و دگرگونی و نابودی می کند. چنانچه در برابر سر پنجه پولادین و نیرومند روزگار، آهن همچون موم نرم می شود و سنگ خارا می پوسد، دیگر آدمیان را یارای نبرد با آن نخواهد بود. روزگار ستمگران و گردن کشان را بر جای خود خواهد نشاند و شاید این، تنها امید ضعیفانی باشد که در چنگ ستمکاران بی رحم گرفتارند.

فَإِنَّ الْحَيَاةَ تَقُلُّ الْحَدِيدَ دَ، إِذَا لَبَسْتَهُ وَ تُبَلَى الْحَجَرَ
فَدَعُ كُلُّ طَاغِيَةٍ لِلزَّمَانِ يُقِيمُ الصَّعَرَ نِ،

(همان: ج ۱: ۱۱۷-۱۱۹)

«هرگاه تنه زندگی، به آهن سخت بخورد، آن را چون موم، نرم می کند، و سنگ خارا را می پوساند. پس هر سرکشی را به دست روزگار بسپار! زمانه، گردنکش را بر جای خود می نشاند.» شوقی نیز آدمیان را هدف و نشانه تیر روزگار می داند، که بی پناه و بدون فریاد رس، واقعیت دردناک مرگ را در می یابند و طعم تلخ شربت آن را می چشند. روزگار تیراندازی ماهر و چیره دست است که هیچگاه خطا نمی کند و پیوسته به هدف می زند.

غَرَضٌ أَنْتُمْ وَ فِي الدَّهْرِ سَهْمٌ يَوْمَ لَا تَدْفَعُ السَّهَامَ السَّهَامُ
هِيَ الدُّنْيَا قِتَالٌ نَحْنُ فِيهِ مَقَاصِدٌ لِلْحُسَامِ وَ لِلقَنَاهِ

(همان: ج ۱: ۲۰۱، ج ۲: ۳۵)

« شما هدف و نشانه تیر روزگار هستید، در روزی که هیچ فریادرسی نیست. این دنیا معرکه ای است که ما، در آن هدف تیرها و نیزه های مرگ آور هستیم.»

او تلخ و شیرین جهان را در هم تنیده و آمیخته به هم می داند. به باور وی، هیچ کس در این جهان به راحت بی رنج و شادمانی بی اندوه، دست نخواهد یافت. او نیز از آرایه معنوی تضاد، سود جسته و با آوردن « مروحلو» «کدروصفو» و لذه وشجن؛ دو گانگی روزگار و دو چهره بودن آن را نشان می دهد.

وَ مَنْ يَخْبُرُ الدُّنْيَا وَ يَشْرَبُ بِكَاسِهَا يَجِدُ مُرَّهَا فِي الْخَلْوِ وَ الْخَلْوِ فِي الْمُرِّ
يَاطِيرُ كَدْرَ الْعَيْشِ لَوْ تَدْرِي فِي صَفْوِهِ، وَالصَّفْوَةَ فِي الْكَدْرِ

(همان، ج ۱: ۳۷۰-۳۷۱، ج ۲، ۱۳۹)

« هر کس دنیا را بیازماید و از جامش بنوشد، تلخی اش را در شیرینی و حلاوتش را در تلخی می یابد. ای پرنده ! کاش می دانستی که پاکی و ناپاکی زندگی در هم تنیده اند. »

احمد شوقی جهان را راه گذر می داند. وی می گوید: « هدف نهایی زندگی، رسیدن به سعادت و رستگاری در دنیای آخرت است و این جهان همچون راهی برای رسیدن به آن هدف اصلی است. »

هر کسی که قدم بر این جهان می گذارد، از همان روز نخست، مرگ را همراه خود دارد. سرای آخرت، خانه عدالت واقعی است و این عدالت از دروازه آن، یعنی مرگ، آغاز می شود. همه آدمیان در مرگ برابرند. روزگار، چیزی نیست جز، تولد، تلاش و سپس مرگ.

هُوَ الدَّهْرُ: مِيلَادًا، فَشُغِلَّ فَمَا تَمَّ فَذَكَرْ كَمَا أَبْقَى الصَّدَى ذَاهِبَ الصَّوْتِ
وَ مَنْ يُوَلِّدُ يَعِشُ وَ يَمُتُ كَأَنْ لَمْ يَمُرَّ خِيَالَهُ بِالْكَائِنَاتِ

(همان، ج ۲: ۳۵-۳۷)

«روزگار چنین است: تولد، تلاش، ماتم و یادی که همچون پژواکی از زندگی است. هر کس که به این سرای پا می نهد، مدتی زندگی می کند و به گونه ای از جهان رخت بر می بندد که گویی هرگز به این جهان نیامده است. »

به باور احمد شوقی، لحظه ها همچون ابر در گذرند و عمر گرانیامیه آدمی چونان آب در جویبار، به سرعت روان است. حال که چنین است، پس می باید قدر لحظه لحظه آن را دانست و برای رفتن به سرای باقی کاملاً آماده شد. جهان آخرت حقیقت دارد و نباید انکار شود و بر آدمی است که با دست پر با توشه ای از کارهای نیک به پیشگاه خداوند بشتابد.

دَقَّاتُ قَلْبِ الْمَرِّ قَائِلَةٌ لَهُ: إِنَّ الْحَيَاةَ دَقَائِقُ وَ ثَوَانِي
فَلَا تَحْتَقِرْ غَالِمًا أَنْتَ فِيهِ وَ لَا تَحْجِدِ الْآخَرَ الْمُنْتَظَرَ

(همان، ج ۲، ۱۳۶-۱۳۸)

« تپشهای قلب انسان به وی می‌گوید: زندگی از ثانیه‌ها و دقایق شکل گرفته است. (زندگی لحظه‌ای بیش نیست) سرای باقی را انکار نکن و جهانی را که در آن هستی، حقیر مشمار. »

شوقی نیز، همچون ناصر خسرو خوی و سیرت نیک، عمل صالح را بهترین زاد و توشه این راه می‌دانند.

وَ خُذْ لَكَ زَادِينَ: مِنْ سِيرَةٍ وَ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ يُدْخِرُ

(همان: ۱۳۸)

« در این {سرای} دو توشه بگیر، یکی سیرت نیکو و دیگری عمل صالحی که ذخیره تو باشد، در آن {سرای} »

۲- خرد و جهل از دیدگاه احمد شوقی:

احمد شوقی، همچون ناصر خسرو، معتقد است که جهل و ناآگاهی اساس کفر است و آن گاه که پیامبر اسلام (ص) دعوت آغاز کرد، خردمندان با او بیعت کردند ولی بی‌خردان و جاهلان ندای حق را نشنیدند و در جهل مرکب خود ماندند. آنان اگر بت می‌پرستیدند، تنها به سبب جهالت و نادانی بود. به هر روی اراده خداوند بر منزلت دادن عقل و خرد و والایی و سروری اندیشه‌ها قرار دارد؛ خرد رحمت خداست که بر آفرینش، ریخته است و آنچه انسان را از حیوانات دیگر ممتاز می‌کند، اندیشه و خرد اوست.

يُرِيدُ اِلٰهَةً اَنْ يُكْرَمَ الْعَقْدُ لُ وَ اَلَا تُحَقَّرُ الْاَرَاءُ
لَمَّا دَعَوْتَ النَّاسَ لَبِيَّ عَاقِلٌ وَ اَصَمٌّ مِنْكَ الْجَاهِلِينَ نِدَاءٌ
مِنْ جَهْلِهِمْ بِالَّذِينَ وَ الدُّنْيَا مَعًا عَبَدُوا الْاَصَمَّ وَ اَلَّهُو التَّمَثَالاً

(همان، ج ۱: ۳۰-۴۰-۱۶۰)

«اراده خداوند بر این قرار گرفته که عقل منزلت یابد و اندیشه‌ها تحقیر نشوند. آن گاه که مردمان را به سوی خدا فراخواندی، خردمند تو را لبیک گفت ولی ندای تو به گوش بی‌خردان نرسید، آنان به واسطه جهل خویش نسبت به دین و دنیا، بت پرستی پیشه کردند و اشکالی را به خدایی گرفتند. « احمد شوقی نیز مردم روزگار جاهلی را همچون چارپایانی سرگردان تصویر می‌کند، آنان به واسطه نادانی و جهل خود همچون حیواناتی سرگردان بودند و خداوند برای نجاتشان پیامبری فرستاد تا به راه آیند:

اَيَّامَ كَانَ النَّاسُ فِي جَهْلَاتِهِمْ مِثْلَ الْبَهَائِمِ، اُرْسِلَتْ اِرْسَالاً

(همان، ج ۱: ۱۶۰)

«در روزگارانی که مردمان چون چارپایان در جهل خویش سرگردان بودند، پیامبری فرستاد. « همان گونه که ناصر خسرو طاعت و دین ورزی جاهلانه و بدون علم را، مورد قبول حضرت حق تعالی نمی‌داند، شوقی نیز پایه و اساس گرفتاری اسلام و مسلمانان را جهل و نادانی می‌داند و معتقد است که هر مصیبتی که دامنگیر دین شده

است از ناحیه افراد جاهل و نادان بوده است؛ جاهلان، به جای دین ورزی، به خرافات روی می آورند و با این کار، ضربه هایی کاری بر دین می زنند.

لا تَسْمَعُوا لِلْمُرْجَفِينَ وَ جَهْلِهِمْ فَمُصِيبَةُ الْإِسْلَامِ مِنْ جَهْلِهِ
(همان: ۴۵)

« گوش به سخن شایعه پراکنان جاهل ندهید، زیرا گرفتاری اسلام از ناحیه افراد جاهل است. »
از نگاه احمد شوقی، نه تنها جهل و نادانی، مانع پیوستن آدمی به مبداء عالم و رسیدنش به سعادت ابدی می شود، بلکه سامان زندگی دنیایی بشر را نیز بر هم می ریزد و تمدن و فرهنگ او را نابود می کند.

إِنِّي نَظَرْتُ إِلَى الشُّعُوبِ فَلَمْ أَجِدْ كَالْجَهْلِ دَاءً لِلشُّعُوبِ مُبِيداً
الْجَهْلُ لَا يَلِدُ الْحَيَاةَ مَوَاتَهُ إِلَّا كَمَا تَلِدُ الرَّمَا مِ الدَّوْدَا
(همان، ج ۱: ۱۰۱)

«من درباره ملتها نیک اندیشیده ام، بیماری کشنده ای جز جهل برایشان سراغ ندارم. زندگی و حیات از شوره زار جهل نمی روید، همان طور که استخوانهای پوسیده جز کرم چیز دیگری تولید نمی کند» نیز می گوید:

إِذَا الْأَحْلَامُ فِي قَوْمٍ تَوَلَّتْ أَتَى الْكُبْرَاءَ أَفْعَالِ الطَّعَامِ
أَيَقْنَتْ أَنَّ الْجَهْلَ عِلَّةٌ كُلِّ مُجْتَمَعٍ سَقِيمِ
(همان، ۱۸۴-۱۷۶)

«هرگاه در میان قومی خرد رخت بربندد، رفتار بزرگان قوم به فرومایگان ماند. یقین یافته ام که عامل بیماری جوامع جهل است.»

نتیجه

با دقت در زندگی، احوال و اشعار ناصر خسرو قبادیانی و احمد شوقی، در می یابیم که این دو شاعر با آن که به دو زمان و مکان مختلف و بسیار دور از هم متعلق بوده اند، لیک هم از نظر نوع زندگی و هم از نظر اندیشه و پیام نهفته در شعرشان، شباهت های نزدیکی با هم دارند.

هر دو، دارای دو دوره زندگی کاملاً متفاوت و متضاد هستند. گرچه دوره کودکی این دو به هم شبیه نیست. احمد شوقی از آغاز زندگی در رفاه و آسایش بوده ولی ناصر خسرو کودکی خود را در رنج و تیره روزی و سختی گذرانده است. اما هر دو روزگار جوانی و آغاز شاعری خود را در دربارها گذرانده و به عیش و عشرت مشغول بوده اند و در میانسالی دربار را وانهاده و از وطن و خانه و کاشانه خویش دل بریده، راهی سفر شده و سرانجام تبعید گشته و در کنج عزلت عمر خویش را سپری کرده اند. با این تفاوت که ناصر خسرو به اراده و خواست خود و بر

اثر خوابی که موجب تحول در روح و روانش شده، از دربار دل کنده و در مناطق متمدن آن روزگار به سیر و سیاحت پرداخته است. وی از قضا گمشده خویش را در کشور مصر، محل پرورش و زندگی احمد شوقی یافته و در همان جاست که با افکار و مذهب فاطمیان آشنا می‌شود و مذهب مطلوب خود را بر می‌گزیند. لیک احمد شوقی را به اجبار از دربار می‌رانند و تبعید می‌کنند، هر چند پیش از آن، وی برای ادامه تحصیلات خود، به سفر می‌رود و با تمدن و فرهنگ مغرب زمین آشنا می‌شود.

به هر روی، سفر و آشنایی با فرهنگهای دیگر، در اندیشه و شعر این دو تأثیر بسزایی داشته است. هر دو شاعر روزگاری مداح و ستایشگر قدرتمندان و شاهان بوده‌اند و پس از تغییر حال، به مردم روی آورده‌اند، با این تفاوت که از اشعار دوره اول زندگی ناصر خسرو آگاهی نداریم و چیزی از آنها باقی نمانده، لیک شعر و سخن دوره اول زندگی احمد شوقی در دست است.

هم ناصر خسرو و هم احمد شوقی، روزگار و جهان را دام و دامگاه می‌دانند و زندگی را میدان نبردی بین آدمیان و جهان دانسته‌اند، که پیوسته این آدمی است که طعم تلخ شکست را می‌چشد و نابود می‌شود. هر دو معتقدند که شیرینی بدون تلخی، پیروزی بدون شکست، و آسودگی بدون سختی در جهان محال است. این دنیا جایگاه قرار و آرامش نیست؛ گذرگاهی است که ما را به سرای باقی می‌رساند و آنانکه بی‌توشه قدم در این ره می‌گذارند و بیهوده به آن دل می‌بندند، زیان می‌بینند.

حق نیست مگر که حب حیدر خیرات بدو شود محقق

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۴۵۱)

ناصر خسرو شاعر معترض و منتقد و از روشنفکران بزرگ روزگار خویش است. هیچ گروه و طبقه‌ای از ملامتها و انتقادهای تند وی در امان نیست. در مذهب خویش - شیعه اسماعیلی - بسیار متعصب و سختگیر است و هیچ دین و آیین و مذهب دیگری را بر حق نمی‌داند و بر آن می‌تازد، به ویژه به اهل سنت و عالمان آنان به سختی حمله می‌کند و گاه سخن خویش را به ناسزا می‌آلاید. وی اساساً با تسامح و تساهل در دین نه تنها بیگانه که دشمن است.

ناصر خسرو در قصیده ۲۱۷، بر مخالفان مذهب خویش به شدت تاخته است:

ای عدوی آل پیغمبر مکن کز جهل خویش کوه آتش را به گردن در همی چنبر کنی
جز که رسوایی نبینی خویشتن را تا به جهد خاک را خواهی همی تا همبر عنبر کنی

(همان: ۴۵۴)

در مقابل احمد شوقی، که او نیز یکی از روشنفکران دوره خود به شمار می‌آید، اگر چه شاعری مسلمان و معتقد است، لیک به تسامح و رواداری باور دارد و هر چند او نیز زندگی را عقیده و جهاد می‌داند، اما در شعر و سخنش

از تعصب و سختگیری در دین خبری نیست. «قِفْ دُونَ رَأْيِكَ فِي الْحَيَاةِ مُجَاهِدًا أَنْ الْحَيَاةَ عَقِيدَةٌ وَ جِهَادٌ (روحی، ۱۹۹۷ م: ۲۶۲): در زندگی بر عقیده درست خویش ثابت قدم باش زیرا بی شک زندگی عقیده و جهاد است.» وی حکومت بر پای شده با زور و شمشیر را ناپایدار می داند و خواستار آن است که حکومت براساس قلم و اندیشه و دانش بنا شود، تا استوار و پا برجا بماند. (شوقی، ۱۹۹۸ م، ج ۱: ۱۸۸)

شوقی، مبارزه برای رهایی را حافظ شرافت ملتها می داند، لیک مبارزان را هشدار می دهد که در این راه از ستم و تعدی بر حذر باشند.

وَ الْحَرْبُ مِنْ شَرَفِ الشُّعُوبِ فَإِنْ بَعَا فَاَلْمَجْدُ مِمَّا يَدْعُونَ بَرَاءً
(همان: ۴۲)

« هر چند مبارزه {حافظ} شرافت ملتهاست، {اما} اگر به ظلم و ستم کشد، از مجد و سروری تهی خواهد شد.
«

هر دو شاعر علم و آگاهی را اساس دین و فرهنگ و تمدن بشر می دانند و به شدت به جهل و ناآگاهی می تازند و آن را عامل اصلی عقب ماندگی و گمراهی آدمیان می دانند.

درنگاه آن دو زندگی و حیات سازنده از شوره زار جهل سر بر نخواهد آورد، زیرا آن گاه که جهل و ناآگاهی بر جامعه حاکم باشد و مردم از عقل و خرد بی بهره باشند، زمام امور آنان به دست فرومایگان خواهد افتاد و پیداست که این افراد جامعه را به بی راهه ای خواهند برد که سرانجامش جز نابودی نمی تواند بود.

سخن آخر اینکه صدای رسای ناصر خسرو قبادیانی از پس سده ها با صدای احمد شوقی در روزگاری نه چندان دور در می آمیزد و این دو، هم آواز با هم، مخاطبان خویش را به علم آموزی و خردورزی فرا می خوانند و آنان را هشدار می دهند که خود را از دامهای آشکار و پنهان روزگار در امان بدارند تا به سلامت به سر منزل مقصود برسند و در دنیا و آخرت سعادت مند گردند.

کتابنامه:

الحاوی، ایلیا، ۱۴۰۳ هـ ق، احمد شوقی امیرالشعراء، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالکتاب اللبغانی، البعلبکی، روحی، ۱۹۹۷ م، موسومه روائع الحکمة و الاقوال الخالده، الطبعة الاولى، بیروت، دار العلم للملايين.
الفاخوری، حنا، ۱۳۷۴ ش، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران.
زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۴ ش، با کاروان حله، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی
شوقی، احمد، ۱۴۱۸ هـ ق / ۱۹۹۸ م، دیوان (الشوقیات) الطبعة الاولى، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمبوعات

صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۱ش، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ دوازدهم، تهران، انتشارات فردوس.
ضیف، شوقی ۱۹۹۶ م، تاریخ الادب العربی، الطبعة العاشرة، قاهره، دارالمعارف
طاها، حسین، ۱۹۸۱ م، المجموعه الكامله، ج ۶ و ۱۲، بیروت، دارالکتاب اللبنائی.
عطوی، فوزی، ۱۹۸۷ م، احمد شوقی امیرالشعراء، ا لطبعه الثالثه، بیروت، دار الکتاب،
قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۵، دیوان ناصر خسرو، چاپ سوم، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران،
انتشارات دانشگاه تهران.
مشایخی، منصوره، ۱۳۸۸، ارتباط خرد و شادی در شاهنامه فردوسی و... ، فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی،
پاییز ۱۳۸۸، شماره ۱۱، دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت.

نقد و تحلیل مفاخرات ناصر خسرو، با تکیه بر دیوان اشعار او

شیرزاد طایفی^۱

مجید رشیدیان^۲

پیشینه پژوهش

در زمینه مفاخره و انواع و تعاریف آن در حوزه زبان و ادب فارسی، تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته است که می‌توان به اثر جامع احمد امیری خراسانی "مفاخره در شعر فارسی" اشاره کرد. مقاله‌های هاشم محمدی (نامه پارسی، شماره ۵۳، تابستان ۸۹)، عظامحمد رادمنش و الهه شعبانی (پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال پنجم، شماره بیستم، زمستان ۱۳۹۲) و نوشته سید حسن امین (مجموعه مقالات، آذر ۱۳۸۸، شماره ۶۴) نیز درخور ذکرند، که در این آثار، گاه بیشتر به نمونه‌دهی و صرفاً برداشت گذرا و گاه بر مبانی نظری تأکید شده است. کوشش ما در این مقاله، طبقه‌بندی و نقد و تحلیل مفاخرات ناصر خسرو با تکیه بر دیوان او است که به نظر می‌رسد کاری نو است و بدین شیوه، مسبوق به سابقه نیست.

مسأله پژوهش

جایگاه والای ناصر خسرو در گستره ادب فارسی، به‌ویژه ادبیات تعلیمی انگیزه‌ای مهم برای پژوهش در آثار و افکار و اندیشه‌های وی است. مفاخره‌های ناصر خسرو در اشعار وی که کم هم نیستند، در نگاه اول گمراه‌کننده بوده، مخاطب را به سوی جنبه‌های منفی در شخصیت وی سوق می‌دهد؛ اما حکمتی که از وی سراغ داریم، راهی نوین پیش روی ما می‌گذارد و کارکردی مثبت برای این مفاخره‌ها عرضه می‌کند.

فرضیه‌های پژوهش

۱. حکمت والای ناصر خسرو و مؤانست وی با فلسفه و خردگرایی، با آنچه تحت عنوان مفاخره‌های وی می‌بینیم، در تضاد است. نمی‌توان پذیرفت چنین حکیمی، تنها در راستای خودشیفتگی به تفاخر بپردازد.
۲. تأکیدات ناصر خسرو بر دین و عمل به دستورات آن، به گونه‌ای که او را به مبلغی مذهبی تبدیل کرده است، این اندیشه را به ذهن متبادر می‌کند که ریشه این مفاخرات در ورای دنیای مادی است.

پرسش‌های پژوهش

۱. کدام دسته از مفاخره‌ها در اشعار ناصر خسرو بسامد بالایی دارد و بیشتر خودنمایی می‌کند؟
۲. انگیزه ناصر خسرو از سرودن مفاخره‌ها چه بوده است؟

^۱ دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
^۲ دانشجوی زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران.

درآمد

مفاخره در لغت یعنی به فخر طلبیدن و بر همدیگر فخر کردن (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۱۷۲) و در اصطلاح به اشعاری اطلاق می‌شود که «شاعر در مراتب فضل و کمال و سخندانی و تخلّق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله از حیث علوّ طبع و عزّت نفس و شجاعت و سخاوت و امثال آن و احياناً افتخارات قومی و خانوادگی و به طور خلاصه، در شرف و نَسَب و کمال خویش سروده است» (مؤتمن، ۱۳۶۴: ۲۵۸)

الفخر احد ابرز الاغراض الشعرية التي حفل بها الشعر العربي على امتداد عصوره، باستثناء عصرنا الحديث: فخر یکی از بزرگ‌ترین اغراض و اهداف شعری است که شعر عربی در طول دوران-غیر از دوران معاصر ما- با آن امتزاج یافته است. (شامی، بی تا: ۵)

والفخر هو تعداد الصفات و تحسین السيئات، و هو رفيق الآداب کلها منذ كان للشعوب آداب، و هو عند العرب باب واسع من ابواب شعرهم، يعبر عن ميلهم الطبيعي الى الانفة و العزة... : فخر برشمردن صفات و نیکو شمردن زشتی‌هاست. فخر از زمانی که ادبیات بوده، وجود داشته است و این نوع در اشعار عرب باب گسترده‌ای دارد که از گرایش طبیعی آن‌ها به عزت نفس و بزرگ‌منشی خبر می‌دهد. (فاخوری، بی تا: ۵)

اگر به ریشه‌یابی مفاخره بپردازیم، به شاخه‌های متعدد علوم، از جمله روان‌شناسی و جامعه‌شناسی بر می‌خوریم. دنیای درون شاعر (روان) و دنیای اطراف وی (اجتماع)، دو اصل عمده در شکل‌گیری شخصیت او هستند، و اثر ادبی نیز چیزی جز تراوشات روان و شخصیت مؤلف نیست.

در زمینه دلایل ظهور مفاخره، نظرات گوناگون و گاهی متضاد بیان شده است؛ یک دیدگاه افراطی، مفاخره را تنها ناشی از بیماری خودشیفتگی شاعر می‌داند. از دید روان‌شناسان، این حس در همه انسان‌ها وجود دارد، و بروز آن به استعدادهای فرد بستگی دارد. عوامل وراثتی و عوامل گوناگون اجتماعی در شدت و ضعف حس خودشیفتگی نقش مهمی ایفا می‌کنند. همچنین روان‌شناسان پدیده‌هایی چون خودبینی، غرور، جاه‌طلبی، میل شدید به ستایش از طرف دیگران، محبوب شدن، توانایی مهرورزی یا ابراز آن به دیگران، کناره‌گیری از مردم و... را از نشانه‌های گوناگون خودشیفتگی می‌دانند. فرد خودشیفته با تظاهر به بزرگی، از احساس دردآور پوچی رهایی می‌یابد. این امر با توسل به تخیلاتی نظیر خود را نابغه، دانشمند و یا هنرمند فرض کردن حاصل می‌شود. فرد با خلق یک جهان تخیلی، احساس مورد مهر و ستایش قرار نگرفتن خویش را تسکین می‌دهد، و روی گردانی دیگران یا نگاه تحقیربار آنان به خودش را این‌گونه تعبیر می‌کند، که وی فراتر از درک و فهم آنان است. توهّمات شخص درباره خود و توقعات نابه‌جای وی از دیگران، او را آسیب‌پذیر می‌سازد، و چون مردم از خواسته‌های او بی‌خبر هستند، اغلب موارد رنجیده‌خاطر است. با دیگران خصومت می‌ورزد و بیشتر منزوی می‌شود؛ زیرا آنان را مسؤول شکست خود می‌داند.

دیدگاهی دیگر مفاخره را بالیدن به خویش، نه، بلکه بالیدن به هنر می‌داند و برای آن عوامل توجیه‌پذیری ذکر می‌کند؛ خودشیفتگی هنرمندان یک بیماری نیست، بلکه «یکی از خصوصیات هنرمندان برتر است که در برابر دیگران از خود و هنر خود دفاع می‌کنند و نه به عنوان این که خودستا باشند، بلکه از حقی که وجود دارد، پشتیبانی می‌کنند.» (فروم، ۱۳۸۵: ۲۹۰) همچنین «روانکاوان نشان داده‌اند که اندکی خودشیفتگی لازمهٔ آفرینش هنری است و حتی به اعتقاد فروید بازگشت به مرحلهٔ خودشیفتگی شرط مقدماتی زدودن خصایص جنسی لیبیدو و به فرجام سر هر پیشرفت است.» (ستاری، ۱۳۶۶: ۹۲)

«اگر باور داشته باشیم که حب ذات و خویشتن‌خواهی در بشر امری است غریزی، ناگزیر باید بپذیریم که این میل باطنی در افراد مختلف، جلوه‌هایی گوناگون دارد و هر کس به طریقی خاص، از جمله از راه نطق و بیان آن را ابراز می‌کند و بدین ترتیب خودستایی و عرضهٔ هنر تا آن‌جا که به افراط و گزافه‌گویی نکشد، امری است طبیعی، و فقیر و غنی، عارف و عامی و زاهد و دنیادار در آن شریکند.» (فرزام‌پور، ۱۳۵۴: ۳۷۴)

بحث و بررسی

۱. مفاخره در ادبیات

مفاخره در هنر، به‌ویژه نزد شاعران از دیرباز وجود داشته است و در اشعار رودکی که پدر شعر فارسی است تا ملک‌الشعراء بهار که آخرین قصیده‌سرای نامی ایران است، مفاخره‌هایی - با کمیت‌های متفاوت - دیده می‌شود. خاقانی، نظامی، عرفی شیرازی، سعدی و حافظ از جمله شاعرانی هستند که بارها به خود و هنر خود بالیده‌اند: جاهل نرسد در سخن ژرف تو آری کف بر سر بحر آید پیدا نه به پایاب (خاقانی شروانی، ۱۳۸۹: ۳۱۲)

جهان به تیغ بلاغت گرفتی ای سعدی سپاس دار که جز فیض آسمانی نیست

(سعدی شیرازی، ۱۳۷۹، قصاید: ۱۱)

صبحدم از عرش می‌آمد خروشی عقل گفت قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند

(حافظ شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

کتاب‌های علوم بلاغی و انواع ادبی، غالباً این صنعت را ویژهٔ ادبیات عربی دانسته‌اند؛ زیرا «مفاخره مخصوصاً در ادبیات عربی رواج بسیار داشته است و اعراب ظاهراً به مفاخره بیش از هر نوع ادبی دیگر دلبسته بودند. رجز که آن همه اعراب به آن شیفته بودند، در حقیقت مناظرهٔ فردی یا قبیله‌ای بود.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۲۲۸)

به‌طور کلی مهم‌ترین عوامل مفاخره در شعر فارسی را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد: «۱. پدیدهٔ ملوک‌الطوایفی و تعصبات قبیله‌ای، به‌ویژه در میان اعراب؛ ۲. شعر مفاخره در بعضی جنبه‌ها خود یک نوع ارزیابی هنری است؛ ۳. مسائل اجتماعی و سیاسی، رواج‌دهندهٔ افکار گذشته از جمله مفاخره است؛ ۴. مفاخره عامل ارتزاق کسب روزی و

جلب محبت ممدوح است؛ ۵. مناقشات و مشاجرات قلمی و معارضه شاعران آنان را به مفاخره وا می‌دارد؛ ۶. مفاخره دفاع شاعر از خود است؛ ۷. گاهی مفاخره دفاع از معنویت و آزادگی است. (امیری خراسانی، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۹)

۲. مفاخره‌های ناصر خسرو

دو نوع من وجود دارد. نوع اول، مالکیت در آن آشکار است. فرد در اداره آنچه «از من» است، صاحب‌اختیار است و خود را در حد آن‌ها گسترش می‌دهد، و نوع دوم آن چیزی است که «به من» موصوف می‌شود و ضمنی است و با دیگران اشتراک دارد؛ یعنی آشنایی انسان‌ها با آن‌ها در حد فردیت من با آشنایی دیگران متفاوت است. (کیانوش، ۱۳۶۹: ۲۲-۲۳)

ستایش شاعر از «من خود»، در قاموس عباراتی نظیر «از من»، «وجود حقیقی» و «من فاعلی» ظاهر می‌شود و عنوان خودستایی به خود می‌گیرد؛ ولی ستایش شاعر از «من دیگران» با عباراتی مانند «موصوف به من»، «من مجازی» و «من مفعولی» نمودار می‌گردد و عنوان مفاخره را به خود اختصاص می‌دهد؛ از این رو ستودن خود به سبب هنر سخنوری، داشتن علم و دانش، مقام و منزلت و... به مقوله خودستایی وابسته است و افتخار به حسب و نسب و نژاد، ملیت، دین و اعتقادات جزء مبحث مفاخره است.

ناصر خسرو نیز از جمله شاعرانی است که بخش نه چندان کمی از اشعارش، به خودستایی‌ها و مفاخره‌های وی اختصاص دارد. او خود را به سبب هنر سخنوری، فضل و همت والا می‌ستاید و به اعتقادات مذهبی خود مفاخره می‌کند.

«هنرمندان به گوهر و بزرگ نمی‌توانند خویشتن‌ستای نباشند؛ زیرا این ویژگی منشی و رفتاری در روان‌شناسی آنان ویژگی بنیادی و ناگزیر است. هنرمندان به‌گونه‌ای نهادین و ناخودآگاه خویشتن را برتر از دیگران می‌دانند، زیرا توانایی شگرف و بی‌مانندی در خویش می‌یابند که دیگران به یکبارگی از آن بی‌بهره‌اند و آن توان آفریدن است. پس به همین سبب هنرمندان بزرگ به ناچار خودشیفته‌اند.» (کزازی، ۱۳۸۱: ۷۹)

این خودشیفتگی در آثار برخی هنرمندان پررنگ‌تر ظاهر می‌شود. ناصر خسرو یکی از شاعرانی است که بسیار به خود و متعلقات خود بالیده است. «این مایه غرور و خودستایی ناصر خسرو بی‌شک حاصل تحقیر و آزاری است که دشمنان بدخواه در حق او روا داشته‌اند و او را نسبت به جامعه، خشمگین و در حق اولیای وقت کینه‌توز کرده‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۷۵)

مفاخرات ناصر خسرو را می‌توان در سه گروه جای داد: ۱. مفاخره‌های شخصی (خودستایی‌ها) ۲. مفاخره‌های دال بر پاس‌داشت و تکریم خرد و اندیشه ۳. مفاخره‌های دال بر مذهب و علقه اسماعیلی‌گری.

۱-۲ - مفاخره‌های شخصی (خودستایی‌ها)

۲-۱-۱- خودستایی به بلند همتی

حصاری به ز خرسندی ندیدم خویشان را من
به پیش ناکسان نهم به خواری تن چو نادانان
شکیبا گردد آن کس کو ز من طاعت طمع دارد
به طمع مال دونی مرا همتا کجا یابد
(ناصرخسرو قبادیانی، ۱۳۸۴: ۴۸۷)

حصاری جز همین نگرفت ازین بیش ایچ کندائی
نهد کس نافه مشکین به پیش گنده غوشائی؟
ازیرا کارش افتاده است با صعبی شکیبائی
از آن پس کهم گزید از خلق عالم نیست همتائی

ناصرخسرو به همت والای خود می‌بالد و در هیچ شرایطی به ناکسان تن نمی‌دهد و خرسندی پیشه می‌کند. نگاهی به زندگی وی، صحت گفتارش را تصدیق می‌کند. «ناصرخسرو را مردی می‌یابیم که می‌کوشد زندگی را با اخلاق و با داشتن غرض و هدف بگذراند. مردی که گذشته را تجربه کرده سپس بر آن شده است که تغییری اساسی در زندگی خود بدهد. مردی که با انقلابات عظیم و شکست‌هایی که در زندگی‌اش پیش آمده به خوبی به سازش رسیده و کنار آمده است.» (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۶)

۲-۱-۲- خودستایی به بیان حال

«ناصرخسرو به واقع شاعری یگانه است. هم از لحاظ طرز فکر و هم از نظر شیوه شاعری؛ فکر و شعر و زندگی ناصرخسرو به هم پیوسته و همانند است؛ کرداری داشته مطابق اعتقاد و شعری نمودار هر دو... می‌توان گفت شعر ناصرخسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ، همان ساخت اندیشه اوست در قالب وزن و کلمات.» (یوسفی، ۱۳۷۶: ۷۷)

همان ناصرم من که خالی نبود
به نامم نخواندی کس از بس شرف
ادب را به من بود بازو قوی
(ناصرخسرو قبادیانی، ۱۳۸۴: ۴۰۰)

وز جسم تیره مانده به سجینم
کز علم دین شکفته بساتینم
عشری گمان بریش ز عشرینم
(همان: ۱۳۵)

از جان پاک رفته به علیین
شاید اگر ز جسم به زندانم
سقراط اگر به رجعت باز آید
شعرم بخوان و فخر مدان مرا به شعر
من بسته آداب و فضل خویشم
گر بر قیاس فضل بگشتی مدار چرخ
نی نی که چرخ و دهر ندانند قدر فضل
وز جسم تیره مانده به سجینم
کز علم دین شکفته بساتینم
عشری گمان بریش ز عشرینم
(همان: ۱۳۵)

دین دان نه شعر فخر من و هم شعار من
در تنگ زمینی ز جور دیوان
جز بر مفر ماه نبودی مفر مرا
این گفته بود گاه جوانی پدر مرا
(همان: ۲۹۹)

(همان: ۱۵۷)

(همان: ۱۳ و ۱۲)

یگانگی ناصر خسرو بر خود وی مسجّل شده است و این اذعان بی‌پرده او، مخاطب را به تأمل وا می‌دارد. نگاهی به اشعار ناصر خسرو، باور وی به خویشتن را آشکار می‌کند. گویی با دست یافتن به فلسفه و گوهر خرد، نقصانی در خود نمی‌بیند. حتی گذشته‌ای را که از آن گریخته است، از صافی اندیشه‌اش عبور می‌دهد، ناخالصی‌هایش را رها می‌کند و با تداعی نقاط قوتش به خود می‌بالد؛ ادیب و دبیری فاضل، تنها توشه‌ای است که با افتخار از گذشته خود آورده است.

۲-۱-۳- خودستایی به سخنوری

خودستایی‌های ناصر خسرو بیش از همه، به قدرت سخنوری وی اختصاص دارد. او سخنان خود را که به جامه شعر آراسته است، جان‌فزا و دیبایی می‌داند که هرگز مانند نخواهد داشت. معتقد است با خواندن اشعار او، نیازی به کتاب زند و پازند نیست و سخنان او چون قرآن دیوان را می‌رانند.

شعر من بر علم من برهان بس است جان‌فزای و پاک چون آب زلال (همان: ۷۴)

یکی دیبا طرازیدم نگاریده به حکمت‌ها که هرگز تا ابد ناید چنین از روم دیبائی (همان: ۴۷۹)

مرا دیوان چو درج در از آنست بخوان دیوان من بر جمع دیوان

که آیات قرآن و شعر حجت دل دیوان بسنبد همچو پیکان (همان: ۱۰۹)

ای شعرفروشان خراسان بشناسید این ژرف‌سخن‌های مرا گر شعرایید (همان: ۴۴۷)

با پند چو درّ و شعر حجت منگر به کتاب زند و پازند (همان: ۲۴)

شعر حجت را بخوان و سوی دانش راه جوی گر همی‌خواهی که جان و دل به دین مرهون کنی

فخر جوید بر حکیمان جان سقراط بزرگ گر تو ای حجت مرو را پیش خود ماذون کنی (همان: ۲۷)

سخن حجت مرغیست که بر دانا پند بارد همه از پرش و منقارش

گر به پند اندر رغبت کنی، ای خواجه، پندنامه‌ست ترا دفتر اشعارش (همان: ۱۲۲)

از حجت گیر پند و حکمت گر حکمت و پند را سزائی

با نوسخنان او کهن گشت آن شهره مقالت کسایی (همان: ۲۶۲)

سوی شعر حجت گرای، ای پسر، اگر هیچ در خاطر تو ضیاست

که دیبای رومیست اشعار او اگر شعر فاضل کسائی کساست (همان: ۴۳۰)

من آنم که در پای خوکان نریزم مر این قیمتی درّ لفظ دری را (همان: ۳۶)

«وی به قول خود درّ قیمتی لفظ دری را در پای خوکان نمی‌ریخت و چون از دنیا و اهل آن منقطع شده و چنگ در دامان ولای علی و آل او زده بود، به دنیاوی نظری نداشت و با این حال حاجتی به ستایش خوکان احساس نمی‌کرد.» (صفا، ۱۳۶۹: ۴۵۶)

نکته درخور توجهی که در خودستایی‌های ناصر خسرو به قدرت سخنوری خود، مشاهده می‌شود، این است که خود، دلیل برجستگی اشعارش را وجود پند و اندرز و راهنمایی به سوی دانش می‌داند. هم‌تراز کردن اشعار خود با کتاب‌های آسمانی، تأکیدی بر بن‌مایه هدایت در اشعار اوست. در حقیقت با این خودستایی‌ها، می‌خواهد اعتماد مخاطب را جلب و او را به راهی که به اعتقاد خودش راست است، هدایت کند.

۲-۱-۴- خودستایی به خردورزی

ناصر خسرو به خود می‌بالد که از قید تقلید رها شده، به تعقل گراییده است. او خود را عقل سخن‌گوی می‌داند که با سپر خرد می‌تواند بر لشکر زمانه غالب آید. البته اندیشه‌های فلسفی موجود در آثار وی نیز، تا حد زیادی این خودستایی را تأیید می‌کند.

عامه بر من تهمت دینی ز فضل من برند
بر سرم فضل من آورد این همه شور و جلب
(ناصر خسرو قبادیانی، ۱۳۸۴: ۹۷)

هر کو رهیش گشت چو من بنده از آن پس
از علم و هنر باشد دینار و شپانش (همان: ۱۵۷)

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر
دین و خرد بس است سپاه و سپر مرا

و اکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم
از خویشتن چه باید کردن حذر مرا (همان: ۱۷)

شاید که ز شهر خویش دورم
تا نیست سوی امیر بارم

زیرا که بس است علم و حکمت
امروز ندیم و غمگسارم

گر کنده شدست خان و مانم
حکمت رسته‌ست در کنارم (همان: ۴۰۸)

مر عقلا را به خراسان منم
بر سفها حجت مستنصری (همان: ۳۷۴)

۲-۲- مفاخره‌های دال بر پاس‌داشت و تکریم خرد و اندیشه

ناصر خسرو خرد و اندیشه را وسیله آزادی از حبس تقلید می‌داند. او معتقد است با خرد می‌توان قضا را به مبارزه طلبید، و انسان در پرتو عقل و علم و عمل می‌تواند راه تکامل و سعادت را بییماید.

شرف مرد به علمست شرف نیست به سال
چه درائی سخن یافه همی خیره بخیر؟ (همان: ۲۲۰)

تن به جان زنده‌ست و جان زنده به علم
دانش اندر کان جانت گوهر است (همان: ۲۵۸)

نام قضا خرد کن و نام قدر سخن
یاد است این سخن ز یکی نامور مرا (همان: ۲۱۸)

ز بالای خرد بنگر یکی بر کار این عالم
ازیرا از خرد برتر نیابی هیچ بالایی (همان: ۳۵۳)

«ناصر خسرو همان‌گونه که از زندگانی و محتوی فکری و قصاید و دیگر کتاب‌هایش دانسته می‌شود، [با فلسفه آشنایی عمیقی داشته و چندان در این فن متوغل بوده که بخش عمده‌ای از عناصر خیال او را مفاهیم فلسفی می‌سازد و این امر در شعر او به گونه‌ای است که نشانه تظاهر به فضل یا فلسفی‌نمایی نیست]؛ زیرا وی، بی‌آن‌که

از مباحث فلسفی سخن بگویند، در جاهایی که مجال نشان دادن اطلاعات فلسفی نیست، از قبیل اوصاف طبیعت، تصویرها و خیال‌های شاعرانه‌ای که ارائه می‌دهد، [کاملاً رنگ فلسفی دارد و با این که وارد کردن عناصر فلسفی در صور خیال شاعرانه پیش از او کم و بیش نشانه‌هایی دارد، از جمله در شعر عنصری، اما در دیوان او به گونه‌ای دیگر است... سپیده دم او به حکمت حسام زرین از نیام بر می‌کشد و روی خاک چون ضمیر عاقلان می‌گردد و می‌پرسد کیست در سراسر خراسان که رخساره دعوی را به آب برهان شستشو داده باشد جز من؛ و در نگرش خویش به آسمان شب هنگام زهره را که از میان آسمان تاریک می‌تابد همچون خالی از یقین بر روی ظن، می‌بیند مخالفت خویش را در تیرگی و تاریکی به گمان مانند می‌کند و خویش را به یقین و جرم گردون را که تیره است و آیات صبح در آن روشن است به خاطر دانایی که در خاطر نادان جایگزین شده باشد مانند می‌کند. این‌ها و بسیاری تصویرهای دیگر، که در همه عنصری از معانی فلسفه با عنصری از طبیعت یا زندگی پیوند یافته، نشان می‌دهد که چگونه اندیشه فلسفی و ذهن حکیمانه او در بیان شعری و ارائه صور خیال شاعرانه از فلسفه تاثیر پذیرفته است. « (شفیعی کدکنی ۱۳۵۷: ۵۵۸-۵۵۹)

«امری که ارزش این گرایش به سوی خرد را پایین می‌آورد، این است که خرد قوه ادراک بدون قید و شرط آدمی نیست تا آزادانه به حرکت آمده و مرز و حدی نشناسد، یعنی تا آنجا که می‌تواند و می‌خواهد برود؛ بلکه خرد باید حتماً آدمی را به اذعان وجود صانع بکشاند و خود این امر، او را به ضرورت وجود انبیاء معترف سازد و از آن میان حضرت رسول را اشرف و خاتم آنها قرار دهد و پس از آن بدون تردید به وصی و وارث علوم آن حضرت یعنی علی بن ابیطالب (ع) و اولاد او تا حضرت اسماعیل پسر ارشد حضرت جعفر بن محمد (امام صادق (ع)) راهنمون شود. این بینش و این طرز تفکر و استنتاج، از شأن خردگرایی ناصر خسرو می‌کاهد، زیرا به سهولت و سادگی می‌توان تصور کرد ریاضی‌دانی، مهندسی، منجمی، فیزیک و شیمی‌دانی یا به‌طور کلی دانشمندی نتوانسته است مانند ناصر خسرو متدین باشد و قوای عقلی او، او را به قبول دیانتی نکشانیده است. آیا در این صورت باید او را از خر، خرتر گفت؟!» (دشتی، ۱۳۶۲: ۱۲۹-۱۳۰)

۲-۳- مفاخره‌های دال بر مذهب و علقه اسماعیلی‌گری

«دین و ایمان ناصر خسرو بر این امر استوار است که در جهان چیزهای بیشتری از آنچه اکنون از صور ظاهری طبیعت و دین آشکار است، وجود دارد که باید ادراک کرد و شناخت، و این دانش و علم پنهان، از سوی خداوند به حضرت محمد (ص) و علی (ع) داده شد. اسرار عالم و معانی کتاب مقدس همه به علی که شیر خداست داده شده است. « (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۳۱۵)

«نشانه‌های تشیع را در تصویرهای او می‌توان دید که دی‌ماه را که از بهاران شکست خورده به شکست عمرو عاص از علی تشبیه می‌کند و نشانه دید اسماعیلی او را هم به روشنی می‌توان دریافت که اوج گرفتن خورشید را در بهار به کار فاطمیان مانند می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۵۵۵)

«ناصرخسرو، دین آراسته به تعقل را رو در روی دین تعصب و دروغ قرار می‌دهد و شمشیر علی(ع) را نه بالای سر درماندگان، که حواله پیشانی قاتلان حیدر کرار و فرزندان آزاده و برومند او می‌کند. پس او حکیم است و سلاحش قلم و عقل و دین.» (آتشی، ۱۳۸۸: ۹۹)

من همی نازش به آل حیدر و زهرا کنم تو همی نازش به سند و هند بدگوهر کنی
(ناصرخسرو قبادیانی ۱۳۸۴: ۴۵۴)

من دست خویش در رسن دین حق زدم از تو هگرز جست نخواهم نشان و نام (همان: ۵۷)
لات و عزى و منات اگر ولی‌اند هر سه ترا، مرمر علیست ولی (همان: ۲۸۷)
حق هر کس به کم‌آزاری بگزارم که مسلمانی این است و مسلمانم
نروم جز سپس پیش‌رو رحمان گر درستست که من بنده رحمانم (همان: ۱۹۷)
چرا مرا نه روا رفتن از پس حیدر اگر رواست ترا رفتن از پس عمری؟

ظفر چه جویی بر شیعت کسی که خدای نداد مر دین را جز به تیغ او ظفری؟ (همان: ۲۲۳)
جز که زهرا و علی و اولادشان مر رسول مصطفی را کیست آل؟ (همان: ۷۴)
نهام یار دنیا به دینست پشتم که سخت و بلندست و محکم حصارش

در این حصار از جهان کیست؟ آن کس که بگداخت کفر از تف ذوالفقارش (همان: ۳۳۷)
پیش‌رو خلق پس از مصطفی کز پس او فخر بود رفتنم
بوالحسن آن معدن احسان کزو دل به سخن گشته ست آبستم
گرت به سیم و زر دین حاجتست بر سر هر دو من ازو خازنم (همان: ۳۰۴)
بهار دل دوستدار علی همیشه پرست از نگار علی

دل‌م زو نگارست و علم اسپرم چنین واجب آید بهار علی

بچن هین گل، ای شیعت و خسته کن دل ناصبی را به خار علی (همان: ۱۸۴ و ۱۸۵)

از مرد یابد ملک هرگز جز پسر یا دخترش خود نشنود ترسا چنین گفتاری از پیغمبرش (همان: ۲۳۹)
چون عمرو عاص پیش علی دی مه پیش بهار عاجز و رسوا شد (همان: ۳۳۹)
ای امت برگشته ز اولاد پیمبر اولاد پیمبر حکم روز قضاوند (همان: ۲۴۸)
شجر حکمت، پیغمبر ما بود و برو هر یک از عترت او نیز درختی ببرند (همان: ۶۶)

ز پیغمبر ما وصی حیدرست
 چنین زین قبل شیعت حیدرم (همان: ۵۰۵)
 گزینم قرانست و دین محمد
 همین بود ازیرا گزین محمد
 یقینم که من هردوان را بورزم
 یقینم شود چون یقین محمد
 کلید بهشت و دلیل نعیمم
 حصار حصین چیست؟ دین محمد (همان: ۱۲۹)

ابیات پربسامدی از اشعار ناصر خسرو در جهت تمجید و تبلیغ عقاید مذهبی اوست. ناصر خسرو که تمام توجه خود را به اندرز و راهنمایی معطوف نموده، از هر فرصتی استفاده می‌کند تا مذهب خود را عرضه نماید. هرچند شاعران بسیاری به بیان مسائل مذهبی و عقاید خود پرداخته‌اند، اما وجود ابیات فراوان با چنین مضامینی، تنها در اشعار ناصر خسرو برجسته و برجسته‌تر می‌نماید، که در نهایت به خلق ویژگی سبکی وی منجر شده است؛ تا آن‌جا که نام ناصر خسرو، همواره تداعی‌گر اسماعیلیه است.

۳. نقد و تحلیل

ناصر خسرو شاعری است که شعر، هدف وی نبوده، بلکه وسیله‌ای برای دست یافتن به آرمان‌ها و ایده‌آل‌هایش بوده است. بی‌شک تأثیرپذیری روح انسان از آثار هنری، بیش از عناصر روزمره است؛ به ویژه شعر که نزدیک‌ترین ارتباط را با جامعه دارد. ناصر خسرو که به ابزار پر قدرت شعر مجهز بوده، از این توانایی برای بیان عقاید فلسفی و مذهبی خود بهره جسته است.

مفاخره‌ها و خودستایی‌های ناصر خسرو نیز که حجم نسبتاً زیادی از اشعار وی را در بر می‌گیرد، در جهت همین هدف بوده است. می‌توان به خودستایی‌های وی فراتر از زمینل خودشیفتگی نیز نگریست. هدف وی از وصف همت والای خود، جایگاه رفیعش، قدرت بی‌مانند سخنوری و آراستگی به خرد و اندیشه متعالی، در راستای تعلیم و اندرز دیگران است. از سویی با بیان کمالات خود قصد دارد اعتماد مخاطب را جلب کند و اثبات کند که استحقاق مقام راهبری را دارد. از دیگر سوی، به آموزش و اندرز غیرمستقیم و ارائه یک الگوی کمال یافته می‌کوشد؛ یعنی آنچه در وصف کمالات خود بیان می‌کند، شرح ویژگی‌های یک انسان کمال یافته است. او می‌پندارد با ستایش ویژگی‌های برجسته و تحسین برانگیز خود- حتی اگر در مورد خودش کاملاً صحت نداشته باشد- مخاطب را به کسب این صفات و عمل به این کردار برمی‌انگیزد.

مفاخره‌های ناصر خسرو در زمینه خرد و اندیشه و مذهب نیز به‌طور مستقیم در خدمت ایده‌ها و عقاید اوست. وی خود را موظف می‌داند که پس از دست‌یابی به خرد و تعقل، دیگران را نیز از وجود این نعمت آگاه کند و به سوی آن فراخواند و از بند تقلید و تقید رها سازد. در تبلیغ و ترویج عقاید مذهبی خود، تا آن‌جا پیش رفته که از مبلغان برجسته مذهب اسماعیلی محسوب می‌شود. می‌توان گفت ناصر خسرو، بیشترین توجه را به جنبه کاربردی شعر معطوف کرده و سعی داشته است از هر بیتی برای پیشبرد اهداف و بیان عقاید فلسفی و مذهبی-

اش بهره جوید. زرین کوب اعتقاد دارد: «ناصر خسرو شعر و هنر را وسیله‌ای برای بیان حکمت و موعظه تلقی می‌کرده است و در این مورد فکرش به افلاطون شباهت دارد.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۱۱۱)

«اگر کار شعر تأثیر در نفوس است، اثری را که اشعار تعلیمی، دینی، اخلاقی و اجتماعی در اذهان مستعد دارد، انکار نمی‌توان کرد. همین نکته است که سرّ پیدایش این‌گونه اشعار را بیان می‌کند. در واقع حکما از خیلی قدیم متوجه بوده‌اند به تعلیم شعر و تأثیر آن در اخلاق و تربیت عامه. شعر دینی حتی در شکل غنایی آن که ادعیه است و مناجات، رنگ تعلیم دارد. آنچه در این‌گونه اشعار محرک شاعر است، البته جلب اعجاب و تحسین مخاطب نیست؛ فکر دینی است و مسأله پناه آوردن انسان به دنیای باطن. ناصر خسرو در ادب گذشته فارسی ازین حیث یک سیمای بی‌مانند است؛ با احساسات دینی و با تعالیم قوی و محکم.» (همان: ۱۱۳)

نتیجه‌گیری

درصد بالایی از اشعار ناصر خسرو، به مفاخره‌های او اختصاص دارد. وی در این نوع اشعار، به «من خود» و «من دیگران» پرداخته است؛ یعنی هم خودستایی دارد و هم مفاخره در معنای خاص آن. در میان خودستایی‌ها، بیش از همه به همت والا، جایگاه ویژه، قدرت سخنوری و خردورزی خود اشاره داشته است، و مفاخره‌های وی، بیشتر معطوف به خرد و اندیشه و مذهب است. او خرد را مهم‌ترین وسیله برای رسیدن به کمال می‌داند.

با تأمل در خودستایی‌ها و مفاخرات ناصر خسرو، انگیزه و دلایل آن‌ها را جز تعهد وی به انسان نمی‌یابیم. وی با برگزیدن آیینی که راه به سوی کمال دارد، سعی دارد توجه همگان را نه به خود، که به سعادت و کمال جلب کند. وی با برجسته‌سازی خرد و تبلیغ مذهب در هدایت افراد بشر می‌کوشد، و می‌خواهد کشت خرد را در باغ دین زنده کند. ناصر خسرو در تلاش است اثبات کند تناقضی میان خرد و دین وجود ندارد و با پشتوانه این دو مسیر زندگی به سوی سعادت طی می‌شود.

هرچند دیدگاه‌هایی مبتنی بر افول خردگرایی وی وجود دارد و اصرار وی در ترویج مذهب اسماعیلی، او را از کانون منطق و خرد دور می‌سازد و توجه به کمیت و کیفیت مفاخره‌های او در دو زمینه خرد و مذهب نیز تا حدی این تفکر را تقویت می‌کند، اما می‌توان این تعصبات مذهبی وی را نیز نتیجه انگیزه راهبری او دانست؛ یعنی چون مذهب اسماعیلی را تنها راه رسیدن بشر به سعادت می‌داند، می‌کوشد همگان را به سوی آن سوق دهد و به آرمان خود که هدایت انسان به سوی سعادت است، تحقق ببخشد. شاید چنین آرمان‌جویی، از خردگرایی وی بکاهد، ولی بیانگر اراده استوار وی در اشاعه ایده‌ها و اندیشه‌های باورمندش است؛ اندیشه‌هایی که آن‌قدر در اشعار وی از جایگاه والایی برخوردارند که سبک وی را متمایز می‌کنند.

کتابنامه

آتشی، منوچهر (۱۳۸۸). ناصر خسرو، سرگشته جهان و تبعیدی یمگان. تهران: آهنگ دیگر، چ اول.

ابن سیده، ابوالحسن (۱۴۲۱هـ). المحکم و المحيط الاعظم، جزء ۵. تحقیق عبدالحمید هندای. بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الاولى.

امیری خراسانی، احمد (۱۳۸۳). مفاخره در شعر فارسی، ج اول. تهران: دارالهدی.

حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۶). دیوان. تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان، چ دوم.

خاقانی شروانی، بدیل بن علی (۱۳۸۹). دیوان اشعار. به اهتمام جهانگیر منصور. تهران، نگاه، چ اول.

دشتی، علی (۱۳۶۲). تصویری از ناصر خسرو. به کوشش مهدی ماحوزی. تهران: جاویدان، چ اول.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). شعر بی‌دروغ شعر بی‌نقاب. تهران: جاویدان، چ چهارم.

----- (۱۳۷۴) با کاروان حله. تهران: علمی.

ستاری، جلال (۱۳۶۶). رمز و مثل در روانکاوی. تهران، توس، چ اول.

سعدی شیرازی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۷۹). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: محمد، چ نهم.

شامی، یحیی (بی‌تا). اروغ ما قیل فی الفخر. بیروت: دار الفکر العربی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه، چ ششم.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). انواع ادبی. تهران: میترا.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران، ج دوم. تهران: فردوس، چ دهم.

فاخوری، حنا (بی‌تا). الفخر والحماسه. مصر: دارالمعارف. الطبعة الخامسة.

فرزام‌پور، علی‌اکبر (۱۳۵۴). خودستایی شاعران. مجله یغما، ش ششم، سال ۲۸، ص ۳۷۴.

فروم، اریک (۱۳۸۵). انسان برای خویشتن (پژوهشی در روان‌شناسی اخلاق). اکبر تبریزی. تهران: بهجت.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۱). خودکم‌بین برمنش. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، ش ۲۱، سال ۳۵، ص ۷۹.

کیانوش، محمود (۱۳۶۹). نظم، فضیلت و زیبایی. تهران: آگاه.

مؤمن، زین العابدین (۱۳۶۴). شعر و ادب فارسی. تهران: زرین، چ دوم.

ناصر خسرو قبادیانی، حکیم ابومعین (۱۳۸۴). دیوان اشعار. به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران، چ ششم.

هانسبرگر، آلیس، سی (۱۳۸۰). ناصر خسرو، لعل بدخشان. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فروزان، چ اول.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۶). چشمه روشن؛ دیدار با شاعران. تهران: علمی.

رابطه اندیشه و اعتقادات شاعر با به‌کارگیری انواع صور خیال (در محدوده علم بیان) با تأکید بر

قصاید ناصر خسرو

سیما رحمانی فر^۱

۱-مقدمه

اندیشه شاعر همواره با صور خیال شعر او گره خورده و آمیخته شده است؛ در واقع صور خیال، قدرت شاعر است در فرم‌بخشی تخیل او و دریافت او از محیط و زندگی اطرافش. به گفته رضا براهنی «جهان‌بینی داشتن درباره زندگی، حتی به جهان‌بینی داشتن درباره تکنیک هم کمک می‌کند.» (براهنی، ۱۳۷۱: ۱۳۳) متن حاصل برخورد مؤلف با جهان هستی است، از برخورد این دو است که یک اثر به‌جای می‌ماند. شاعر از مخازن تجارب حسی، یا تخیلی خود- آگاهانه یا ناخودآگاه- چیزهایی را برمی‌گزیند و آن‌ها را ترکیب و بازسازی می‌کند. او تجارب تازه برجسته‌ای را برای خواننده به‌وجود می‌آورد. خواننده می‌تواند در این تجارب سهیم شود و شاعر قادر است با استفاده از آن‌ها، درک و شناخت بیشتری از دنیای خود به خواننده بدهد. اگر اندیشه و باور شاعر را اصل و پی ساختمان یک شعر بدانیم، فنون بلاغی به‌منزله نما و ظاهر این بنا محسوب می‌شود. در بررسی شعر هر شاعری باید به این نکته توجه داشت که آیا توانسته است با انتخاب صحیح شیوه‌های بلاغی و موفقیت در به-کارگیری آن‌ها، پیام خویش را منتقل سازد یا نه؟ «از آن‌جاکه هر کسی در زندگی خاص خود تجربه‌هایی ویژه خویش دارد، طبعاً صور خیال او نیز دارای مشخصاتی است و شیوه خاصی دارد که ویژه خود اوست... نوع تصاویر هر شاعر صاحب اسلوب و صاحب شخصیتی، کم‌وبیش اختصاصی اوست و آن‌ها که شخصیت مستقل شعری ندارند، اغلب از رهگذر اخذ و سرقت در خیال‌های شعری دیگران، آثاری به‌وجود می‌آورند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۲۱)

پررنگ‌ترین شاخصه شعر ناصر خسرو، به‌کارگیری آن در طریق تبلیغ اندیشه و اعتقادات شاعر است. این ویژگی، قدرتمندانه، عناصر شعری را تحت شعاع خود قرار داده است. عناصر خیال، عاطفه شعری، موسیقی، شکل و زبان شعر همگی به‌گونه‌ای تراش خورده‌اند که به بهترین نحو ممکن تجلی‌گاه دغدغه‌های اعتقادی وی باشند. به همین دلیل شعر ناصر خسرو، شعر ابهام و دوپهلویی نیست. لحن اعتراض‌آمیز و سرزنشگرانه او کمتر جانب احتیاط را رعایت می‌کند. استواری و ثبات وی در اعتقاداتش باعث شده تا دل را به تبعید خوش کند و از این است که دیگر پروایی از صراحت و گزندگی کلامش ندارد. وی در بیان افکار و اعتقاداتش کوتاه‌ترین راه را برمی-گزیند و همواره سعی در این دارد که خواننده را دچار تنش در درک مفهوم شعر نکرده و او را در تشخیص مدلول و مصداق واقعی با مشکل مواجه نسازد. از این‌رو است که صنایعی چون تشبیه، تمثیل و کنایه را بسیار به-

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، simarahmanifar@gmail.com

کار برده و از قدرت توصیفی این فنون بلاغی به درستی بهره می‌برد. شاید اگر ناصر خسرو نیز مانند بسیاری از شاعران پیش از چه گفتن، به چگونه گفتن می‌اندیشید، شعرش رنگ‌وبوی دیگری به خود می‌گرفت. می‌توان گفت وی به درستی از ویژگی‌های شعر سبک خراسانی استفاده نموده است. شعر راستین در نظر او شعری است که به ترویج عقاید مذهبی و آگاهی‌بخشی پردازد؛ در غیر این صورت آن را خالی از ارزش‌های هنری می‌داند. بنابراین در دیوان او هر جا شعر و شاعری نکوهش شده است، مقصود شعری است که به مفاهیمی چون مدح، طبیعت و عشق پردازد و در همین مفاهیم نیز متوقف بماند.

مدح و دبیری و غزل را نگر علم نخوانی و هنر نشمیری (قبادیانی، ۱۳۸۶: ۴۱۳)

بر حکمت، میری ز چه یابید چو از حرص فتنه‌ی غزل و عاشق مدح امرایید (همان، ۱۲۴)

غزال و غزل هر دوان مر تو را نجویم غزال و نگویم غزل (همان، ۲۵۰)

و انگیزه‌ی وی برای ستایش شعر خود نیز در همین نکته منحصر می‌شود:

به سخن‌های من پدید آید بر تن و آستین حق طراز

سخنم ریخت آب دیو لعین به بدخشان و جام و تون و تراز (همان، ۲۰۵)

در نوشته‌ی پیش رو بسامد انواع فنون بلاغی در حوزه‌ی علم «بیان» در قصاید ناصر خسرو و رابطه‌ی آن با اعتقادات این شاعر بررسی می‌شود.

۱-۱- پیشینه تحقیق: سید محمد آقا حسینی (۱۳۸۲) در مقاله‌ای با عنوان «شیوه‌های بلاغی در شعر ناصر خسرو» سعی دارد تا ارتباط میان اندیشه و باور شاعر و شیوه‌های بلاغی شعرش را نشان دهد. نوشته‌ی وی در اکثر صفحات (حدود ۱۳ صفحه) به بحث معانی و استفهام بلاغی اختصاص دارد و از میان فنون علم بیان تنها به تشبیه (آن هم تشبیه انسان به درخت) اشاره نموده و وارد حوزه‌ی بدیع نیز نشده است. صفری و ظاهری (۱۳۹۰) نیز در مقاله‌ای با عنوان «طبقه‌بندی محتوایی مشبیه در دیوان ناصر خسرو» به طبقه‌بندی انواع مشبیه در اشعار ناصر خسرو از لحاظ محتوایی پرداخته‌اند که این بحث از هرگونه تحلیل آماری خالی است. قاسم‌زاده و دیگران (۱۳۹۱) در مقاله «آیرونی و کارکرد آن در دستگاه فکری ناصر خسرو» معتقدند که «عمده‌ترین حلقه‌ی پیوند بین صورت و محتوا و برجسته‌ترین ویژگی سبکی شعر ناصر خسرو، گزینش زبان آیرونیکی در سطح افقی و عمودی اشعارش است.» (قاسم‌زاده و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۱۵) نمونه‌هایی که در این نوشته برای اثبات این ادعا آمده است، دال بر تعمیم این خصیصه به کل دیوان اشعار ناصر خسرو نیست؛ چراکه با مطالعه‌ی اشعار ناصر خسرو این نکته واضح و میرهن است که کلام وی کلامی تنش‌زا نبوده و وی همواره جز در موارد معدودی، صراحت و شفافیت را در دستور کار خویش قرار داده است؛ چنانکه نتایج نوشته‌ی پیش رو حاوی این نکته است.

۲- بحث

چکیده تعریف علم بیان در نزد قدما و معاصر «ایراد معنای واحد به طرق مختلف» است. بیان علمی است که به واسطه آن می‌توان یک معنی را به روش‌های گوناگون و ترکیبات مختلف بیان کرد. این روش‌های مختلف بیان یک معنی از نظر دلالت بر معنی ذهنی، در سطوح مختلفی از وضوح قرار می‌گیرند و بعضی آشکارتر و برخی پوشیده‌ترند. (فندرسکی، ۱۳۸۱: ۲۷) منظور از این روش‌های گوناگون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه است. هرچند که در این تقسیم‌بندی اختلاف نظر وجود دارد و مثلاً عده‌ای استعاره را از گروه مجاز دانسته و یا کنایه را شاخه‌ای از استعاره می‌دانند.

۲-۱- تشبیه در شعر ناصر خسرو

تشبیه هسته اصلی و مرکزی اغلب «خیال‌های شاعرانه است. صورت‌های گوناگون خیال و نیز انواع تشبیه، مایه گرفته از همان شباهتی است که نیروی تخیل شاعر در میان اشیا کشف می‌کند و در صور مختلف به بیان درمی‌آورد.» (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۲۱۴)

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ناصر خسرو از نظر انواع تشبیه، به تشبیهات فشرده و اضافه تشبیهی، تشبیه مفرد به مفرد و عقلی به حسی گرایش بیشتری دارد و از نظر ساختار شکلی، تشبیه مفروق بیشترین بسامد را در اشعار وی به خود اختصاص داده است. این شکل از تشبیه، به دلیل تعدد و تراجم تصاویر، در زمره خیال‌انگیزترین و توصیفی‌ترین نوع تشبیه به شمار می‌رود. شاعر از نظر موضوعات مختلف مواد تشبیه، در جهت أخذ مشبه، با توجه به تفکر و اندیشه خاص خود، به معنویات و مفاهیم مجرد و انتزاعی گرایش بیشتری دارد، در حالی که از لحاظ انتخاب مشبه‌به، طبیعت به خصوص گیاهان، درختان و جانوران و در مرتبه بعد عناصر فرهنگی، تاریخی و اساطیری بیشترین بسامد را در تصاویر وی به خود اختصاص داده‌اند. مفاهیم مطرود و مغضوب از نگاه شاعر در دو دسته کلی جای می‌گیرند: اولی زمانه (فلک، گنبد، گردون، جهان، روزگار) که به واسطه ناپایداری، بی‌اعتباری و فریب‌کاری نکوهش شده است. دومی مردمانی که دلبسته غرایز و شهوات حیوانی هستند و در غفلت و تقلید به سر می‌برند. دسته اول اغلب به زن جادو/۳۵، دریای ژرف/۴۲/۴۳/۴۶/۳۰، چاه/۴۶، حیوانات درنده و شکاری چون باز/۴۷، شاهین/۵۰، کرکس/۳۷، گرگ/۴۸/۸۷، نهنگ/۱۳ و موجودات اساطیری چون دیو و اژدها/۳۵/۴۲/۴۶/۹۳/۱۳۷ تشبیه شده است. دسته دوم نیز در اغلب موارد به حیواناتی چون استر، خر و گاو (ستور) نسبت داده شده‌اند. (نک: صفحات ۴۹/۷۳/۳۶/۱۳) از نظر ناصر خسرو بهترین مشبه‌به برای انسانی که در سطح غرایز نفسانی باقی مانده و در پی کشف و کسب دانش نیست، حیوانات هستند:

مردم از گاو ای پسر پیدا به علم و طاعتست مردم بی علم و طاعت گاو باشد بی ذنب (قبادیانی، ۱۳۸۶:

۳۷)

مهم‌ترین خصوصیات تشبیه در اشعار ناصر خسرو از این قرار است:

۲-۱-۱- زنجیره‌وار بودن تشبیهات: یکی از خصوصیات پرتکرار تشبیه در شعر ناصرخسرو این است که چون حلقه‌های زنجیر پیوسته و مرتبط هستند. شاعر مجموعه‌ای از مشبه و مشبه‌به را در یک یا چند مصرع در نظر دارد که درعین حال دارای تناسب مفهومی نیز با هم هستند. بدین طریق انتقال معنی و تصویرسازی به بهترین نحو ممکن صورت می‌گیرد. این شگرد به تشخیص و پذیرش وجه شبه نیز کمک می‌کند؛ چراکه خواننده با درنظر گرفتن ارتباط و تناسب مشبه‌به‌ها، به نوع ارتباط و نسبت مشبه‌ها نیز پی می‌برد. درواقع بین دو طرف یک تشبیه نه یک‌بار بلکه چندین‌بار ارتباط برقرار می‌شود و هر تشبیه، تشبیه بعد و قبل از خود را نیز وضوح بخشیده و ملموس می‌کند. بدین ترتیب زنجیره‌ای از تشبیهات به‌وجود می‌آید که قدرت القا و تصویرگری را به اوج می‌رساند. می‌توان گفت اگر هر یک از این تشبیهات را از بستر مصرع یا بیت بیرون کشیده و به‌صورت مستقل در نظر گرفت، اغلب وجه شبه قابل پذیرشی نمی‌توان برای آن‌ها متصور شد. وی بیش‌ازآنکه به قرابت و شباهت میان مشبه و مشبه‌به بیندیشد، برای مجموعه‌ای از مفاهیم ذهنی به دنبال تصاویر عینی، دم دستی و ملموس می‌گردد؛ هرچندکه این مفاهیم و تصاویر در جزء‌جزء خود دارای ارتباط منطقی نباشند.

در مزرعه معصیت و شر چو ابلیس تخم بزه و بار بد و برگ وبالی (قبادیانی، ۱۳۸۶: ۴۱۰)

به پیکان سخن بر پیش دانا زبان تیر بس لبهات سوفار (همان، ۱۴۴)

گیتی دریا و تنت کشتی است عمر تو باد است و تو بازارگان (همان، ۳۱۸)

با لشکر زمانه و با تیغ تیز دهر دین و خرد بسست سپاه و سپر مرا (همان، ۶)

جان گوهرست و تن صدف گوهر دُر شخص مردمی و تو دریایی (همان، ۴۰۲)

ناصرخسرو شگرد دیگری نیز در این زمینه دارد. به‌این‌صورت که استعاره‌ای می‌آورد و برای ایضاح آن در ادامه تشبیهی متناسب ذکر می‌کند. یعنی مشبه‌به او در تشبیه از مفاهیم و مصادیق مرتبط با مستعارمنه در استعاره است. وی بدین طریق میان استعاره و تشبیه ارتباط برقرار کرده و انتقال معنا را سرعت می‌بخشد.

ای سروبن از گشتن این برشده دولاب خمیده و بی تاب چو فرسوده‌دوالی (همان، ۴۱۰)

شاعر فلک را دولابی برکشیده می‌داند که آدمیان را چون دوالی فرسوده می‌سازد تا خود را سرپا نگه دارد.

راهشان یوز گرفتست و ندارند خبر زان چو آهو همه در پوی و تگ و با بطرند (همان، ۹۹)

شاعر اجل را چون یوزی می‌داند که در کمین آهوان غفلت‌زده و سرخوش (مردم غافل و دنیاپرست) است.

این اتفاق به صورت عکس نیز می‌افتد. یعنی تشبیهی ذکر می‌شود و سپس استعاره‌ای. مشبه‌به و مستعارمنه در تناسب هستند و درواقع دارای مراعات‌النظیر.

نخواهد همی ماند با باد مرگت بدین خرمن اندر نه کاه و نه دانه (همان، ۳۸۱)

از درخت جسدت برگ و بر خویش بچن بیشتر زانکه از این بستان بیرون برد (همان، ۹۹)

۲-۱-۲- تلفیق تشبیه و تمثیل: شعر خطاب‌ه‌وار ناصر خسرو بیش از هر چیزی نیازمند تمثیل است که مخاطب را به آسان‌ترین شیوه به اقناع و پذیرش وادارد. وی آگاه است که آمیختن تشبیه با تمثیل، قدرت توصیف و تصویرگری را چندین برابر می‌کند. باید گفت که ناصر خسرو از هرگونه فاصله‌گذاری میان دال و مدلول و مصداق‌گریز است. بنابراین تلاش می‌کند از صنایعی بهره گیرد که به تصریح می‌انجامند نه ابهام و چندمعنایی. ناصر خسرو بیش از هر چیزی دغدغه انتقال معنی از لفظ را دارد و از این است که کوتاه‌ترین راه را انتخاب می‌کند.

میانه‌کار همی باش و بس کمال مجوی	که مه تمام نشد جز ز بهر نقصان را (قبادیانی، ۱۳۸۶: ۹)
تخم اگر جو بود جو آرد بر	بچه سنجاب زاید از سنجاب
خود نبینی مگر عذاب و عنا	چون نمایی مرا عنا و عذاب (همان، ۳۵)
ای حجت از این چنین بی‌آرمان	تا چند کشی محال و ناکامی
از خوک به باغ در چه افزایش	جز زشتی و خامی و بی‌اندامی (همان، ۴۰۹)
فرعون لعین بی‌خرد را	بر موسی دور خویش مگزین
مشک تبتی به پشک مفروش	مستان بدل شکر تبرزین (همان، ۳۱۳)
گرچه به یمگان شده متواریم	زین بفزودست مرا برتری
گرچه نهان شد پری از چشم ما	زین نکند عیب کسی بر پری (همان، ۴۱۳)

۲-۱-۳- ایضاح و تبیین صنایع بلاغی: شاعران خصوصاً آن‌هایی که اهل اعتراض و جانبدار اندیشه و آرمانی ویژه هستند، اغلب در فضای محتاط و محافظه‌کار غالب بر جوامع به سمت دوپهلویی و ابهام‌گرایی حرکت می‌کنند. از این است که فنونی را از بلاغت برمی‌گزینند که هرچه بیشتر قابلیت رازآمیزی و چندمعنایی را در خود داشته باشند. با این حال طبع بلند و سرکش ناصر خسرو، به کلام وی صراحت و گزندگی خاصی بخشیده است. عجیب نیست شاعری که بیش از بیست سال از عمر خویش را در تبعید به سر برده است، به اصطلاح چیزی برای ازدست دادن نداشته باشد و انگیزه‌ای برای تلطیف شعر خود نیابد. صراحت کلامی ناصر خسرو بیش از هر چیزی در فنون بلاغی شعر او نمودار شده است. صنایع بلاغی در ایجاد پیچیدگی، تعقیدات لفظی و گاه معنایی‌ای که در شعر او مشاهده می‌شود، سهمی ندارند. برعکس وی همیشه در تلاش بوده تا با مدد صور خیال، به روانی معنی در شعرش بیفزاید. حضور و نقش او در اشعارش آن قدر برجسته و غلیظ است که دیگر جایی برای فرامتن باقی نمی‌گذارد. می‌توان گفت شاعری چون ناصر خسرو در همه جای شعرش حضور دارد و نظریه معاصر «مرگ مؤلف» از رولان بارت (۱۹۶۸) را در نقد اشعار او به هیچ‌وجه نمی‌توان به کار بست. بلکه باید به نظریه کلاسیکی رجوع کرد که در آن «فرض بر این بود که مؤلف همچون یک خدا متن را می‌آفریند و مقدرات آن را رقم می‌-

زند... معنای متن به مؤلف تعلق دارد و هرگونه تفسیر درباره آن نیز به طریق اولی فقط توسط مؤلف یا با تأیید او می‌تواند اعتبار داشته باشد. « (پاینده، ۱۳۸۸: ۱۵ و ۱۶) از این رو گاه ناصر خسرو به توضیح وجه شبه در تشبیهات شعریش می‌پردازد و جای کوچک‌ترین ابهام و دریافت شخصی را برای خواننده باقی نمی‌گذارد.

سودمندند همه خلق جهان را چو شکر
جان من باد فداشان که به طبع شکرند
از شکر نفع همی‌گیرد بیمار و درست
دشمن و دوست ازیشان همه می‌نفع‌گرند (قبادیانی، ۱۳۷۶: ۱۰۰)

سخن خوب خردمند پذیرد نه حجر
سفها جمله ز مردم به قیاس حج‌رند (همان‌جا)
بل این جهان بی‌گمان چون گیاست
جز این مردمان را که دانی خطاست
ازیراکه همچون گیا در جهان
رونده است همواره بیشی و کاست (همان، ۷۳)
و یا اینکه خود پس از ذکر مستعارمنه، به مستعارله نیز اشاره می‌کند:

در دام به دانه مباش مشغول
دانه‌ی تو چه چیزست جز می و جام؟ (همان، ۲۶۴)

سوار سخن را ضمیر است میدان سوارش چه چیز است؟ جان سخندان (همان، ۳۷۰)
یا به تمثیلی بودن سخن خویش اشاره می‌کند:

جهان زمین و سخن تخم و جانت دهقان است
به کشت باید مشغول بود دهقان را
من این سخن که بگفتم تو را نکومثلی است
مثل بسنده بود هوشیارمردان را (همان، ۱۰)

در این راستا کاربرد تشبیه مشروط را نیز می‌توان به نوعی اشاره غیرمستقیم به وجه شبه دانست. بسامد این نوع تشبیه نیز در دیوان ناصر خسرو کم نیست.

یکی چون مرغ پرنده ولیکن پرش اندیشه
یکی مانده گزدم ولیکن نیش او در فم (همان، ۲۶۸)

در تعریف تشبیه مشروط آورده‌اند: «در آن همانندی مشبّه و مشبّه‌به، مشروط به شرطی می‌گردد و بدین صورت تشبیه غرابت و تازگی می‌یابد.» (رشید و طواط، ص ۴۴-۴۵؛ شمس قیس، ص ۳۵۱-۳۵۲) به عقیده نگارنده، شاعر در تشبیه مشروط وجه شبه خود را مشخص می‌کند. در واقع او دلیل برگزیدن مشبّه‌به را توضیح می‌دهد و با اضافه کردن و یا تغییر یک ویژگی در آن، مشبّه‌به مطلوب خود را رقم می‌زند. در بیت مذکور ناصر خسرو درباره انواع انسان‌ها از نظر خلق و خوی صحبت می‌کند. وی انسان اندیشمند را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که با بال اندیشه اوج می‌گیرد. او در این اشاره به خواننده یادآور می‌شود که مشبه و مشبه‌به در چه چیزی اختلاف دارند و به پرسش فرضی ذهن مخاطب از پیش پاسخ می‌دهد.

۲-۲- استعاره در اشعار ناصر خسرو

مجاز لغوی در صورتی که مبتنی بر علاقه تشبیه باشد، استعاره نام می‌گیرد. استعاره در دیوان ناصر خسرو اغلب همراه با صنعت تشبیه به کار می‌رود؛ یعنی صورت مستقلی ندارد و در جهت ایضاح کلام، به وسیله تشبیه حمایت می‌شود. به دلیل برجسته بودن محور عمودی خیال در قصیده‌های ناصر خسرو، گاهی در استعاره شعر او مستعارله مشخص و در واقع مذکور است. بدین صورت که در ابیات پیشین در شمایل تشبیه خود را نشان داده است. از این رو ناصر خسرو این موارد را همراه با «این» و «آن» ذکر می‌کند و مذکور بودن مستعارله را یادآور می‌شود.

زن جادوست جهان من نخرم زرقش
 زن بود آنکه مرو را بفریبد زن
 صحبت این زن بدگوهر بدخو را
 گر بورزی تو نیرزی به یکی ارزن (همان، ۳۰۹)
 کار جهان همچو کار بی‌هش مستان
 یکسره ناخوب و پر زعیب و عوارست
 لاجرم از خلق جز که مست و خسان را
 بر در این مست بر نه جاه و نه بارست (همان، ۵۰)
 تن گور تست خشم مگیر از حدیث من
 زیرا که خشمگیر نباشد سخن‌پذیر
 از خویشان بپرس در این گور خویش تو
 جان و خرد است بس است تو را منکر و نکیر (همان، ۱۵۷)

۲-۲-۱- کاربرد استعاره تهکمی: استعاره به لحاظ ارتباط دو سوی تشبیه به وفاقیه و عنادیه تقسیم می‌شود. استعاره تهکمی را در کتب بلاغی از انواع استعاره عنادیه دانسته‌اند. استعاره عنادیه آن است که جمع مستعارله و مستعارمنه در آن ممکن نباشد و میان آن دو ناهمخوانی و تقابل وجود داشته باشد. اگر مستعارمنه بر ضد معنی حقیقی خود دلالت کند، استعاره تهکمی یا تلمیحیه نام می‌گیرد. (نک: رجایی، ۱۳۵۳: ۲۹۳) و نیز (کزازی، ۱۳۶۸: ۱۰۷) در این نوع استعاره لازمه شکل‌گیری استعاره که همان علاقه شباهت است، رعایت نشده است؛ از این رو شمیسا آن را «مجاز به علاقه تضاد» نام داده است. (نک: شمیسا، ۱۳۸۵: ۵۶)

نگرش انتقادی ناصر خسرو به ناهنجاری‌های دینی و اجتماعی و ضعف اخلاقی و رفتاری واعظان، قاضیان و حاکمان باعث می‌شود که خشم و غضب خود را به اشکال و انجای گوناگون با چاشنی طنز در قصایدش منعکس سازد و با کمک تنش‌های حاصل از کاربرد استعاره تهکمی، به ایجاد ساختاری هدفمند متناسب با موضوع و محتوا روی آورد:

تا زاغ به باغ اندر بگشاد فصاحت
 بر بست زبان از طرب و لحن آغانیش (قبادیانی، ۱۳۸۶: ۲۲۲)
 تو ای عاقل ار دینت باید همی
 بپرهیز از این لشکر بوزنه (همان، ۳۸۳)
 که تواند بود از تو مسلمان‌تر
 که وکیل خان یا چاکر خاتونی (همان، ۴۹۷)

۲-۲-۲- ساخت معماهای استعاره‌محور: ناصر خسرو در آغاز تعدادی از قصاید به توصیف نمادین و استعاره‌محور مفهومی عینی یا ذهنی می‌پردازد. وی در چندین بیت که گاهی تعداد آن به بیش از ده بیت نیز می‌رسد، به

توصیفات مختلف از موضوعی می‌پردازد که بنیاد اغلب آن‌ها بر تشبیه و استعاره است. این مطلب از جایگاه صورخیال در منظومهٔ ذهنی وی خبر می‌دهد و نیز شیوه‌ای خطیبانه و زیرکانه است برای جلب توجه مخاطب و تحریک وی به کشف موصوف.

برای مثال در قصیده‌ای زمانه را این‌چنین توصیف می‌کند:

یکی بی‌جان و بی‌تن ابلق اسی کو نفرساید
به کوه و دشت و دریا بر همی‌تازد که ناساید
سواران گر بفرسایند اسبان را به رنج اندر
یکی اسبست آنکو مر سواران را بفرساید
سواران خفته و آن اسب بر سرشان همی‌تازد
که نه کس را بکوبد سر نه کس را روی بخشاید (همان، ۹۲)
یا در قصیده‌ای که قلم را توصیف می‌کند:

آن زردتن لاغر گلخوار سیه‌سار
زرد است و نزار است و چنین باشد گلخوار
همواره سیه سرش ببرند ازیراک
همصورت مار است و ببرند سر مار
تا سرش نبری نکند قصد به رفتن
چون سرش بریدی برود سر به نگونسار (همان، ۱۶۰)
و نیز (نک: قبادیانی، ۱۳۸۶: ۱۶۶)

۲-۳- کاربرد کنایه در شعر ناصرخسرو: تعریف اجمالی کنایه با توجه به کتب بلاغی قدیم و جدید این است: کلمه یا کلامی که در هنگام بیان علاوه بر معنی لفظی و حقیقی، معنای دیگری نیز داشته باشد و مقصود گوینده نیز همان معنای دوم باشد. اهل بلاغت بر این باورند که مجاز از حقیقت رساتر است و کنایه از تصریح. (نک: مطول، ۱۴۰۷: ۴۱۴) در واقع از پیام‌رسانی و تأثیرگذاری بسیاری از مضامین به علت بیان صریح و تکراری بودن کاسته شده است. در این موارد ترفندی شاعرانه تأثیر سخن را دوچندان می‌کند و از ابتدال و گزندگی آن جلوگیری می‌کند. این امر یکی از مهم‌ترین دلایل کاربرد کنایه در زبان و شعر ناصرخسرو است. ناصرخسرو در اکثر قصایدش نگاهی از بالا به مخاطب دارد. او همان‌قدر که خود را صاحب حکمت، دانش و شعر متعالی می‌داند، مخاطب را فاقد این خصایص و وی را سزاوار سرزنش می‌داند. این نگرش در اغلب کنایاتی که وی به کار برده است، نیز وجود دارد. نیم بیشتر کنایه‌هایی که در قصاید ناصرخسرو به کار رفته، دارای بار منفی است و اغلب بر بیهوده یا محال بودن امری حکایت می‌کند و با لحن سرزنش‌آمیزی همراه است:

بر یخ بنویس چون کند وعده
گفتار محال و قول خامش را (قبادیانی، ۱۳۸۶: ۲۲)

مرجع ضمیر «ش» دنیا است.

در هزیمت چون زنی بوق ار بجایستت خرد
ورنه مجنونی چرا می پای کوبی در سرب (همان، ۳۶)

کسی کو با من اندر علم و حکمت همسری جوید
همی خواهد که گل بر آفتاب روشن انداید (همان، ۹۳)

آواز چون دانا همه نیکو و خوش گوید
ولیکن زاغ همچون مرد جاهل ژاژ می‌خاید (همان، ۱۱۱)

بسیار تاختی به مراد اکنون
 بر طلب طاعت و نیکی و زهد
 سر چه کشی در گلیم؟ خیز نگه کن
 بی علم دین همی چه طلب داری؟
 زمین مرکب مراد فرو نه زین (همان، ۳۸۰)
 چونکه نه دامن به کمر در زنی؟ (همان، ۳۹۸)
 تا که همی خود کجا روی و کجایی (همان، ۴۰۱)
 در هاون آب خیره چرا سایبی؟ (همان جا)
 این کنایه‌ها از لحاظ نوآوری و بلاغی از ارزش خاصی برخوردار نیستند و در مقایسه با صنعتی چون تشبیه دارای بسامد بالایی از کاربرد نیستند.

۳- نتیجه‌گیری

ناصر خسرو در قصایدش شاعری حکیم، عارف، متفکر و اندیشمند و فراتر از همه، مبارز و منتقدی اجتماعی است که در صدد است کاستی‌ها و نابسامانی‌های جامعهٔ زمان خود و به تبع آن همهٔ ادوار تاریخ را اصلاح نموده و به راه درست و انسانی برگرداند. غرور ناصر خسرو و اعتمادی که به درستی و حقانیت اعتقادات خویش دارد، به کلامش صراحت و قاطعیت خاصی بخشیده است. وی همواره در متن حضور دارد و جای هیچ‌گونه برداشت و قضاوت شخصی را برای خواننده باقی نمی‌گذارد؛ از این جهت شعر ناصر خسرو به هیچ‌وجه خواننده‌محور نیست. وی در یک رابطهٔ مالکیت با شعرش به سر می‌برد و پدران خود را به آن تحمیل می‌کند و همواره بر سر شعر خویش حاضر است و حتی مانند شارحی به توضیح فنون بلاغی به کاررفته در آن می‌پردازد. این ویژگی و همچنین یکنواختی شعر ناصر خسرو از لحاظ لفظ و معنی، خواننده را تا حدی از لذت ادبی حاصل از کوشش برای درک صور خیال، محروم می‌کند. درصد بالایی از قصاید ناصر خسرو حاوی نکوهش جهان، ناپایداری آن، تشویق به زهد و کناره‌گیری از لذت‌های دنیایی است. بسامد بالای فعل امری در دیوان او می‌تواند گواه این امر باشد. می‌توان گفت ذهن ناصر خسرو تا به حدی درگیر دغدغه‌های اعتقادی خویش است که از چگونه گفتن بازمی‌ماند. شاید هم وی عامدانه این ویژگی را به شعرش می‌بخشد؛ چراکه قصد دارد خواننده را از کوتاه‌ترین راه به مقصد برساند. در پایان این بحث، آماری از انواع تشبیه و موضوعات آن، به‌عنوان پربسامدترین صنعت بلاغی در قصاید ناصر خسرو، ارائه می‌شود.

جدول شماره ۱- بسامد و درصد انواع تشبیه به اعتبار مفرد، مقید و مرکب بودن طرفین در اشعار ناصر خسرو						
نوع تشبیه/استعاره	مفرد		مقید		مرکب	
	بسامد	درصد	بسامد	درصد	بسامد	درصد
مفرد	۲۵۴۶	۶۳/۶۳	۱۱۲	۲/۷	۴	۰/۰۹۹

مقید	۱۱۲۱	۲۸/۰۱	۲۱۸	۵/۴۴	۰	۰
مرکب	۰	۰	۲	۰/۰۴	۸۹	۲/۲۲
مجموع	۴۰۰۱					

جدول شماره ۲- بسامد و درصد انواع موضوعات تشبیه در اشعار ناصر خسرو				
موضوع	مشبه		مشبه به	
	بسامد	درصد	بسامد	درصد
انسان	۱۲۷۶	۳۵/۹	-	-
عناصر و شخصیت- های دینی و مذهبی	۸۶۵	۲۴/۳	۲۲/۵۷	۸۰/۲
عناصر و شخصیت- های اساطیری	۲۳	۰/۶۴	۲۳/۹۳	۸۵/۰
معنویات و مفاهیم مجرد و انتزاعی	۱۳۷۴	۳۸/۶	۸/۷۲	۳۱/۰
عناصر طبیعت (گیاهان و جانوران)	۱۴	۰/۳۹	۴۱/۹۲	۱۴۸۹
جواهرات و سنگ- های قیمتی	۰	۰	۲/۸۴	۱۰/۱
مجموع	۳۵۵۲	۱۰۰	۳۵۵۲	۱۰۰

جدول شماره ۵- بسامد و درصد انواع تشبیه به اعتبار طرفین در اشعار ناصر خسرو				
نوع تشبیه/استعاره	حسی		عقلی	
	بسامد	درصد	بسامد	درصد
حسی	۵۸۲	۱۴/۵	۲۹۸۱	۷۴/۵
عقلی	۱۵۲	۳/۷	۲۸۶	۷/۱۴
مجموع	۴۰۰۱			

جدول شماره ۳- بسامد و درصد انواع تشبیه به لحاظ شکل در اشعار ناصر خسرو		
نوع تشبیه	بسامد	درصد
مفروق	۲۸۶۵	۷۱/۰۶
ملفوف	۴۶	۱/۱
تسویه	۲۳۰	۵/۷
جمع	۲۴۷	۶/۱۷
تفضیل	۱۵۶	۳/۸
مضمّر	۸۹	۲/۲۲
مشروط	۳۶۸	۹/۱۹
مجموع	۴۰۰۱	۱۰۰

جدول شماره ۴- بسامد و درصد انواع تشبیه به اعتبار ذکر و عدم ذکر ادات تشبیه و وجه شبه در اشعار ناصر خسرو		
نوع تشبیه	بسامد	درصد
بلیغ	۲۰۳۲	۵۰/۰۷
مرسل و مجمل	۱۵۱	۳/۷۷
مؤکد	۱۱۸	۲/۹۴
مفصل	۱۷۰۰	۴۲/۴
مجموع	۴۰۰۱	۱۰۰

فهرست منابع

- آقاحسینی، سیدمحمد. ۱۳۸۲ «شیوه‌های بلاغی در شعر ناصر خسرو» نامه پارسی، شماره ۲۹: صص ۷-۲۶.
- براهنی، رضا. ۱۳۷۱. طلا در مس، در شعر و شاعری، جلد اول. چاپ اول. تهران: نویسنده.
- پاینده، حسین. ۱۳۸۸. نقد ادبی و دموکراسی. چاپ دوم. تهران: نیلوفر.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۱. سفر در مه، چاپ اول. تهران: نگاه.
- رجایی، محمدخلیل. ۱۳۵۳. معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع. چاپ دوم. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۵. صور خیال در شعر فارسی. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۵. بیان. چاپ اول از ویرایش سوم. تهران: میترا.
- صفری، جهانگیر و ابراهیم ظاهری. ۱۳۹۰. «طبقه‌بندی محتوایی مشابه در دیوان ناصر خسرو» مطالعات زبانی بلاغی، شماره ۳: صص ۸۹-۱۱۰.
- فندرسکی، ابوطالب. ۱۳۸۱. رساله بیان بدیع. تصحیح مریم روضاتیان. چاپ اول. اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قاسم‌زاده، سیدعلی و دیگران. ۱۳۹۱. «آیرونی و کارکرد آن در دستگاه فکری ناصر خسرو» فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی، شماره ۱۶: صص ۳۱۵-۳۳۴.
- قبادیانی، ناصر خسرو. ۱۳۸۶. دیوان اشعار. به تصحیح نصرالله تقوی. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- قیس رازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۰. المعجم فی معاییر اشعار العجم. تصحیح محمد قزوینی. تهران: انتشارات زوآر.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۶۸. بیان. تهران: نشر مرکز.
- وطواط، رشیدالدین. ۱۳۶۲. حدایق السحر فی دقایق الشعر. تهران: کتابخانه طهوری و کتابخانه سنایی.

واکاوی غم غربت در شعر ناصر خسرو قبادیانی و جمیل صدقی زهاوی (پژوهش تطبیقی)

عباس یداللهی^۱

زینب رضاپور^۲

مقدمه

ادبیات تطبیقی (Comparative Literature) به بررسی گونه‌های مختلف ادبی در میان اقوام و ملل مختلف می‌پردازد تا از این راه علاوه بر ایجاد پیوند و نزدیکی میان مکاتب ادبی و فکری گوناگون، به واکاوی شکل‌گیری انواع ادبی در سایه عوامل مختلف همسان یا مختلف بپردازد. در واقع رسالت ادبیات تطبیقی «آشکار ساختن اصالت روح قومی در پیوند و ارتباط با روح انسانها در گذشته و حال است» (غنیمی هلال، ۱۳۷۳، ۱۹). از آنجا که هنر و ادبیات از چشمه زاینده و پاینده جامعه و اندیشه‌های حاکم بر آن سیراب می‌شوند، گاه عزلت و گوشه‌گیر شدن ادیب در میان آثارش به چشم می‌آید که این خود برخاسته از «من ژرف‌نگر و اجتماعی» ادیب است که پیوسته در مذاقه و تحلیل جامعه خود و اوضاع حاکم بر آن است و باید سبب عزلت وی را نیز در همین جا جستجو کرد.

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، (دانشگاه شهید چمران اهواز)، yadollahi_a@yahoo.com
^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، (دانشگاه شهید چمران اهواز)، zeinabrezapour@gmail.com

نوستالژی ادبی نشان دهنده تنهایی و دگراندیشی خالق آثار ادبی است؛ چون جامعه را موافق و همراه اندیشه‌های خود نمی‌بیند، نوعی ستیز با افکار در خود می‌یابد چاره را در این می‌بیند که آرام آرام به گوشه‌ای بخزد و به دور از هیاهوی جامعه زندگی کند.

با دقت نظر در میان آفرینشهای هنری در ادب پارسی و عرب ریشه‌های این نوع اندیشه و تحول روحی و روانی را مشاهده می‌کنیم. با توجه به اینکه غم غربت زائیده نوعی ناهماهنگی و تعارض میان باورهای فکری شاعر و اصول و مرامهای حاکم بر جامعه است که گاهی با تعارضهای سیاسی و اخلاقی نیز گره می‌خورد، «من متعارض» به خودی خود جلوه گر می‌شود و دیدگاه شاعر و ادیب را نسبت به مسائل جاری جامعه نشان می‌دهد.

پیشینه پژوهش

با توجه به آنکه شعر ناصر خسرو و جمیل صدقی زهاوی از جنبه‌ها و زوایای مختلفی به آن نگریسته شده است و مورد پژوهش و مذاقه ادبا قرار گرفته است، اما تا کنون پژوهش مستقلی درباره این موضوع به خصوص در چارچوب ادبیات تطبیقی انجام نگرفته است. این پژوهش بر آن است تا علاوه بر بررسی علل و اسباب پدیده غم غربت در شعر این دو شاعر، زوایای تازه‌ای را از اندیشه‌ها و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری بن‌مایه‌های فکری آنان ارائه دهد. تا از این راه باعث تقویت پیوندهای ادبی میان ادب عرب و پارسی شود.

در زیر به برخی از پژوهشهای تطبیقی که در شعر این دو شاعر انجام گرفته است، اشاره می‌شود:

۱- میهن دوستی در شعر ملک الشعراء بهار و جمیل صدقی زهاوی: مجله نقد و ادبیات تطبیقی دانشگاه کرمانشاه. مهدی مسبوق و شهلا زمانی.

۲- اللغة الفارسیة وأدبها من منظور شعراء العراق (الزهاوی والرصاصی والنجفی والجواهری أنموذجاً): مجله انجمن ایرانی زبان عربی. دانشگاه تربیت مدرس. مهتری علی یزدان پناه.

۳- جمیل صدقی زهاوی و زبان و ادبیات فارسی. مجله گوهر گویا. دانشگاه اصفهان: ناصر محسنی نیا.

۴- بررسی تطبیقی نوستالژی سیاسی در شعر ملک الشعراء بهار و جمیل صدقی زهاوی: مجله ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان. وحید سبزیان پور و پیمان صالحی.

۵- مقارنۀ بین أبی العتاهیه وناصر خسرو فی شعر الزهد: مجله ادبیات تطبیقی کرمانشاه. تورج زینی وند و عدنان اشکوری.

دلیل انتخاب موضوع

با دقت نظر در شعر ناصر خسرو قبادیانی و جمیل صدقی زهاوی و اوضاع و احوال فکری و اجتماعی و سیاسی‌ای که در آن زیست می‌کردند، می‌توان این دو شاعر را از جمله نمایندگان صریح و برجسته «ادبیات اعتراض و

انتقاد» به شمار آورد. انتقادات سیاسی و اجتماعی از مهمترین محورهای شعری آنها به حساب می آید، به ویژه آنکه هر دو شاعر سیاست و دولتهای حاکم وقت را به باد انتقاد گرفتند و یکی از دلایل اتهام آنها به الحاد همین موضوع بوده است، علاوه بر آنکه آنان با منش فکری و دینی روزگار خود موافق نبودند. به همین دلایل بر آن شدیم تا غم غربت، ریشه ها و جلوه های آن را در شعرشان مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

سؤالات پژوهش

پیش از آنکه به موضوع غم غربت در شعر ناصر خسرو و جمیل صدقی زهاوی بپردازیم، لازم است برخی سؤالات مربوط به این پژوهش را مطرح کنیم.

۱- منظور از غم غربت در شعر این دو شاعر چیست؟

۲- بازتابها و اشکال مختلف غم غربت در شعرشان کدام است؟

۳- چه عواملی باعث پیدایش احساس غربت و تنهایی در شعرشان شد؟

نگاهی به مفهوم غم غربت

نوستالژی در واقع از دانش روان‌شناسی در وادی ادب پا نهاد و کم کم راه خود را در آفرینش‌های ادبی باز کرد. اگر چه این حسّ غریب از دیر باز در فطرت آدمی وجود داشته، اما تشدید اوضاع نابسامان سیاسی و اجتماعی این رودند فکری را سرعت بخشید. غم غربت یا نوستالژی واژه‌ای فرانسوی است که مرکب از دو بخش (nostos) به معنی برگشت و (algos) به معنی رنج و حسرت نسبت به گذشته از دست رفته است (Hornby, 2003: 840). نوستالژی، غم غربت، حسرت و دلتنگی نسبت به گذشته و اشتیاق مفروط به بازگشت به گذشته، احساس دلتنگی برای وطن، خانواده، دوران کودکی، اوضاع خوش سیاسی، اقتصادی، مذهبی، در گذشته است (آشوری، ۱۳۸۱: ۴۵ و باطنی، ۱۳۶۸، ذیل ماده غربت). در ادب پارسی این مفهوم با «بیگانگی» و در ادب عرب با «الاغتراب» یا «الشعور بالغربة» مترادف و هم معناست و بار معنایی یکسانی به دوش می‌کشند. غربت و بیگانگی حالت روانی اجتماعی‌ای است که بر شخص چیره می‌شود و او را از حقیقت اجتماعی خودش بیگانه می‌سازد (ادیت، ۱۹۹۳: ۳۶۹). در روان‌شناسی یونگ، نوستالژی عبارت است از «تجربه‌های اجداد ما در طی میلیون‌ها سال که بسیاری از آنها ناگفته مانده است و یا انعکاس رویدادهای جهان ماقبل تاریخ که گذشت هر قرن تنها مقدار بسیار کمی به آن می‌افزاید» (راس، ۱۳۷۵: ۹۸).

این احساس در شعر ناصر خسرو و جمیل صدقی زهاوی در سایه شرایط و اوضاع فکری مشترک و یکسانی شکل گرفت، از جمله این شرایط مشترک می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: شیوع پدیده استبداد و چیرگی دولتهای خودکامه بر دستگاه سیاسی جامعه، نبود آزادی بیان و اندیشه، رواج تعصب دینی و مذهبی، به بازیچه گرفتن

اعتقادات دینی مردم، شرایط اقتصادی و اخلاقی نابسامان، شیوع اختلافات فرقه‌ای در میان نحله‌های فکری مختلف، استفاده از دین برای مقابله با منتقدان مخالف.

نگاهی به روزگار ناصر خسرو قبادیانی

حکیم ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی مروزی ملقب به «ابومعین» و متخلص به «حجت» در ذیقعد ۳۹۴ هـ مطابق با مرداد ۳۸۳ شمسی در قبادیان بلخ دیده به جهان گشود و در سال ۴۸۱ هـ در قبادیان از توابع بدخشان رخ در نقاب خاک کشید (صفا، ۱۳۶۶: ۴۵۲).

وی در روزگاری می‌زیست که درگیری و نزاع میان اقوام و ملل فکری و عقیدتی به اوج خود رسیده بود و سرزمین وی در چنگال ستم و بیداد غزنویان و سلجوقیان گرفتار شد و دامنه این کشمکش‌ها تا عمق زندگی فردی و اجتماعی افراد رسوخ کرده بود و گاه بیگاه باعث بروز فتنه و آشوب می‌شد. «وی در عصر استبداد که تعصب مذهبی و قشری‌گری جای خرد و عقل را گرفته و دستگاه حکومت در همه امور مردم حتی در اعتقادات فردی مداخله می‌کند و ریاکارانه مردم را به پیروی از مذهبی که برآورنده نیت‌ها و مقاصد آنهاست، می‌نماید و عالمان و روشنفکران به جای پرداختن به حقیقت، به مدح و ثنای امرا و پادشاهان مشغول شدند. عصری که تعقل و خردورزی متاع مرغوبی نمی‌شود و خردمندی به اکراه نگریسته می‌شد» (همان: ۲۳۵).

از آنجا که ناصر خسرو به تقلید کورکورانه و بی‌چون و چرا اعتقادی نداشت و ذهن جستجوگرش در پس هر ظاهری به دنبال کشف باطن بود و اندیشه کنجکاو وی پذیرای ظاهر نبود، شروع به ستیز با آداب و سنن رایج در جامعه عصر خود کرد، به گونه‌ای که برخی ناقدان ادبی وی را «شجاعترین و صریحترین نماینده فکر اعتراض در ادب فارسی» به حساب آوردند (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۵: ۵۰).

درگیری میان آرا و عقاید مختلف دینی در زمان وی و سخت‌گیری‌های متعصبان دینی باعث شد که ناصر خسرو خود را در برابر علما و فقیه‌نمایان دوران خود قرار دهد و به مخالفت با آنان پردازد و «علمای دینی را به خاطر حملاتشان به وی مورد ایراد و انتقاد قرار می‌دهد و بر نفاق و دورویی آنها که آنچه را که وعظ می‌کنند به کار نمی‌بندند، می‌تازد و آن دسته از پیشوایان مذهبی را که تصویر و دورنمایی ساده لوحانه از بهشت را در اذهان عامه مردم مرتسم می‌سازند و لذا بهشتی را به مفهوم ظاهری و لفظی آنها، نه به معنای روحانی در دیده عوام الناس بزرگ می‌گردانند به باد انتقاد می‌گیرد» (آلیس سی، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

ناصر خسرو چون یارای مقاومت در برابر جهل و نادانی و تعصب پوشالی و نابخردانه علمای وابسته به دولت را نداشت، چاره را در آن دید تا ترک وطن کند. در نتیجه از شهر خود رخت بریست و به دنبال گمشده خود سفر هفت ساله خود را آغاز کرد. در این سفر با بسیاری از افکار و اندیشه‌های اقوام و ملل دیگر آشنا شد و در نهایت هم به قاهره، پایتخت دولت اسماعیلیان، رسید و در آنجا با آشنایی با اندیشه‌های مذهب اسماعیلی به آن دین

گروید و از جانب فاطمیان به لقب «حجت خراسان»، یکی از القاب هفت گانه مذهب اسماعیلی، دست یافت. در هنگام بازگشت از سفر، متعصبان و فقیه‌نمایان وی را از شهر بیرون کردند و نسبت کفر و زندقه به وی دادند و ناچار شد به درّه «یُمگان» پناه برد تا لختی در آنجا از آزار و تعقیب و گریز دشمنان بیاساید.

نگاهی به روزگار جمیل صدقی زهاوی

شوریده بغداد، جمیل صدقی زهاوی، فرزند محمد فیضی در سال ۱۸۶۳م (۱۲۸۰ه) در بغداد از پدر و مادری کرد زبان دیده به جهان گشود. از همان اوان جوانی علاقه‌مند به مطالعه و تدبّر در مسائل علوم طبیعی و مطالعه آثاری بود که این خواسته او را برآورده کند. نخستین مجله‌ای که با آن آشنا شد و علاقه زیادی بدان پیدا کرد «المقتطف» بود؛ زیرا حاوی دستاوردهای جدیدی در زمینه علوم طبیعی بود که به زبان عربی و ترکی منتشر می‌شد. از آنجا که زهاوی به زبان‌های فارسی و ترکی و عربی آشنا بود، از لابه‌لای مطالعه این مجله با عقاید بزرگان ادب غرب چون «ویکتور هوگو»، «شکسپیر»، «داروین» و «گوستا لوبون» آشنا شد. وی در طول حیاتش در فعالیت‌های سیاسی و روزنامه نگاری و تدریس فلسفه فعالیت داشت. مدیر چاپخانه «الولایه»، سردبیر روزنامه رسمی «الزّوراء»، نماینده مجلس و عضو دادگاه تجدید نظر بغداد از جمله فعالیت‌های وی بود (فاخوری، ۱۹۹۱م: ۴۵۱).

دوران زندگی زهاوی مقارن با حکومت استبدادی ترکان عثمانی و اشغال کشورش توسط نیروهای انگلیس بود. در نتیجه گسترش ناامنی و هرج و مرج از یک سو و استبداد دولت عبدالحمید و گسترش فقر و جهل و فساد حکومتی از سوی دیگر، از زهاوی شخصیتی سنت‌شکن و عصیانگر و معترض ساخت. البته نباید ویژگی‌های روحی و شخصیتی او را در این میان نادیده گرفت. وی اصولاً دارای شخصیتی تندخو و دردمند و متهور بود و از دوگانگی عقیده و نظر، به خصوص در مسائل سیاسی برخوردار بود (زهاوی، ۱۹۷۲م: مقدمه).

وی در دورانی پریشان و نابسامان می‌زیست؛ دورانی که اصول و مبانی آن رو به ضعف نهاده بود. وی در دو دوره متفاوت، یعنی سده متحجر نوزدهم و سده آشفته بیستم می‌زیست. در طول زندگی‌اش شاهد دگرگونی‌ها و تنش‌هایی بود که در روحیه‌اش تأثیر نامطلوبی داشت (عزالدین، ۱۹۶۰م: ۵۹).

زهاوی شعر را به عنوان وسیله‌ای برای بیان باورهای خود و در راستای خدمت به جامعه به کار گرفت و هرگز بدان کسب ارتزاق نکرد و به قصد تملق زبان به ستایش کسی نگشود. به عقیده او شعر «فوران و خروش جانمایی است که همانند آتشفشان به خروش می‌آید و گدازه‌های خود را بر سر کسانی که بر آنان غضب دارد، می‌ریزد و سلاح انسانیت خسته است که به کمک آن بر ستمگران و جباران می‌تازد و بیدارگر ملت‌هاست» (ناجی، بی‌تا: ۱۹۱).

بازتاب غم غربت در شعر ناصر خسرو و جمیل صدقی زهاوی

با توجه به آنچه که تا کنون در باب اوضاع سیاسی و اجتماعی حاکم بر روزگار این دو شاعر گفته شد، نقش عوامل مختلف در پیدایش غم غربت در شعرشان روشن شده است. اکنون به بررسی جلوه های مختلف آن در شعرشان می پردازیم.

۱- غربت مکانی

منظور از مکان، زادگاه ناصر خسرو و زهاوی است. ناصر خسرو به خاطر رهایی از آزار و اذیت کینه توزان و متعصبان دینی و حکام جور مجبور به ترک زادگاه خود شد و در دره یمگان اقامت کرد و در میان کوهساران لختی از آزار آنان در امان بود.

وی پس از آنکه زادگاه خود را ترک کرد و به دره یمگان پناه برد در تنهایی اشعار جانسوزی را سرود که حکایت از اندوه دل و سرخوردگی وی از روزگارش دارد. شاعر دردمند غربت و بیگانگی را باعث پیری زودرس می داند که رنگ از رخسار انسان می برد. وی خانه ویران خود را به خانه زیبا و پر نعمت دیگران ترجیح می دهد:

ای غریب آب غریبی ز تو بر بود شباب وز غم غربت از سرت بپرد غراب
گردِ غربت نشود شسته ز دیدار غریب گر چه هر روز سرو روی بشوید به گلاب
هر درختی که ز جایش به دگر جای برند بشود زو همه آن رونق و آن زینت و آب
گر چه در شهر کسان گلشن و کاشانه کنی خانه خویشتن به ار چند خرابست و بیاب
مرد را بوی بهشت آید از خانه خویشتن مثلست این مثلی روشن بی پیچش و تاب

(قبادیانی، ۱۳۵۷: ۱۸۶)

ناصر خسرو در شعر خود به گونه ای هم به غربت انسان در دنیا اشاره دارد و انسان را در نظام هستی غریب و تنها می داند:

این جهان، ای پسر، اکنون بمثل خانه زانت می ناید خوش رفت ازینجا بشتاب
تست

به غریبیت همی خواند از این خانه خدای آنکه بسرشت چنین شخص ترا ز آب و تراب

(همان: ۱۸۷)

اقامت در دره کوهستانی «یمگان» پیوسته خاطرات تلخ و شیرینی را فرا روی وی قرار می دهد. اما به نظر می رسد اقامت اجباری وی در آنجا اگر چه باعث شد آثاری وزین و گران سنگی را به وجود آورد، اما جگر وی را سوزاند و نای از کف وی ببرد:

آزرده کرد کژدم غربت جگر مرا گوئی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا
در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم صفرا همی برآید از انده به سر مرا

گویم: چرا نشانه تیر زمانه کرد چرخ بلندِ جاهلِ بیدادگر مرا

(همان: ۱۱)

ناصر خسرو از منطقه یمگان به خراسان سلام و درودی شکایت آمیز می فرستد و با یادآوری حوادث تلخ و گزنده ای که در اثر تسلط سلجوقیان بر زادگاهش، رخ داده است به مردم هشدار می دهد که فریب دنیا را نخورند (شعار، ۱۳۷۹: ۶۱).

دوری از وطن و سرگردان شدن در «آستانه» و «یمن» نیز باعث شکل گیری غربت مکانی در اندیشه و شعر جمیل صدقی زهاوی شد. وی نیز همچون ناصر خسرو با مخالفتها و انتقادات تندی از سوی دولت و سردمداران مواجه شد و در این میان عده زیادی از مردم عراق نیز با آنان همراهی کردند. زهاوی در شعرش از زادگاه خود با نیکنامی یاد نمی کند و آن را جایگاه نادانان و سبک مغزان می داند و آنجا را دار الهوان (سرای خواری و پستی) می نامد:

و ظنک حسناً باللیالی سفاهةً و رأیک فی الأیام غیرُ سدید
سأرحلُ عن بغداد رحلةً عائف فقد طال فی دار الهوان قعودی
و أخرجُ من مآلی و مالی و موطنی و ما کان لی من طارف و تلید
و لم أر فی عمری کبغداد منزلاً به العلم لایجزی بغیر جحود^۱

(زهاوی، پیشین: ۲۱۸)

وی در چکامه «آنا غریبان ههنا» (ما اینجا غریبیم) به بیان غربت و تنهایی خود در زادگاهش می پردازد و هم- میهنانش را چونان بیگانگان که به وطنش هجوم آوردند، می پندارد. در حقیقت «وطن برای مسلمانان یا دهی یا شهری بوده که در آن متولد شده بودند که بهترین تصویر کننده انترناسیونالیسم و جهان وطنی اسلامی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۳۶).

۲- احساس غربت نسبت به هم میهنان و هموعان

منظور از این نوع غربت آن است که فرد در میان جامعه و هم نوعان خود زیست می کند، اما در درون خود نوعی ناهماهنگی و تعارض و غالباً احساس تنهایی می کند و در وجود خود به شکلی ژرف احساس خشم، حسرت و اندوه، و تمرد بر اصول و هنجارهای حاکم بر جامعه می کند و این احساسات نوعی انفعال را در وجودش بر می انگیزاند و او را به عالم خاطرات گذشته و رجوع به یادمانهای سپری شده سوق می دهد تا از این راه اندکی از درد خود را بکاهد. افرادی که دارای این گونه احساس، غربت جمعی، هستند از نوعی پریشانی و

اندوهناکی رنج می برند و تلاش می کنند با عزلت از دیگران، لدادگی به گذشته از واقعیت‌های دردناک پیرامون خود فرار کنند و به عالم خیالی و غیر واقعی پناه برند تا بتوانند در دنیایی آرام و بی دغدغه به تصویر آرمانها و آرزوهای خود بپردازند.

ناصر خسرو و زهاوی با توجه به آنکه مدتی در میان مردم جامعه خود و هم‌نوعان خود زندگی می کردند، اما در میان آنان همچون بیگانگان و ناآشنایان بودند. کینه توزان و حسودان یارای تحمل اندیشه‌های نوین آنان را نداشتند و به مخالفت با این عقاید و آرا جدید پرداختند. هر دو شاعر از دست مردم روزگار خود دردها کشیدند. در واقع حکومت‌های جور با فریب مردم آنان را علیه این دو شاعر تحریک کردند. در نهایت هر دو شاعر به کفر و زندقه متهم شدند.

ناصر خسرو در جای جای شعر خود از مردم نادان و هوسران با لفظ «گوباره» (گله خران) یاد می‌کند که کاری جز خور و خواب و خشم و شهوت ندارند:

دل ز افتعال اهل زمانه ملا شدم ز ایشان به قول و فعل ازیرا جدا شدم
تا همچو زید و عمر مرا کور بود دل عیبم نکرد هیچ کسی هر کجا شدم
(قبادیانی، پیشین: ۱۳۸)

اما شکی نیست که گله و شکایت‌های ناصر خسرو تنها برای خودش نیست، بلکه در ورای آن خرد جمعی را مورد خطاب قرار می‌دهد و درد و رنجها و شوربختی خود را در بافت آنچه برای وی زیان و ضد بزرگی به نظر می‌رسد یعنی از دست شدن زادگاهش، خراسان، قرار می‌دهد (آلیس سی، پیشین، ۱۳۸۰: ۲۹۶).

آنچه که در غربت فکری زهاوی حائز اهمیت است، مخالفت وی با مبانی اعتقادی حاکم بر جامعه روزگار خود است. وی در مخالفت با حجاب و حمایت از آزادی زنان قصائدی سرود که باعث شد علما و محافل دینی علیه وی واکنش تندی از خود نشان دهند. از جمله این قصائد می‌توان به «ثورة فی الجحیم» (انقلابی در دوزخ) اشاره کرد. ضمناً نباید تأثیر افکار و اندیشه‌های غربی را در این مسأله نادیده گرفت.

زهاوی نیز مانند ناصر خسرو چنین دیدگاهی نسبت به مردم عراق دارد و خود را در میان هموطنان خود غریب و تنها می‌بیند. در واقع جامعه روزگار وی به خاطر آنکه عقاید شاعر را مخالف عقاید مرسوم و متعارف می‌دید، اجازه نواندیشی را به وی نداد و تهمت کفر و زندقه را ابزاری برای طرد وی برگزیدند:

کم جاهل فی بغداد یوسعنی نقداً فأعوزه علم و عرفان
... سبوا و بالسب راموا الحط من أدبی كأنما السب عند قوم برهان
یزورون علی القول من سفه فتسمع القول فی بغداد آذان

و قد رمونی بِالْحَادِ وَ زَنْدَقَةُ و ما رمونی به زور و بهتان^۱

(زهاوی، پیشین: ۳۷۵)

آنچنان که در این قطعه روشن است جهل مردم نسبت به جایگاه و منزلت شاعر در جامعه و نقش وی در آگاهی بخشیدن به آنان نادیده گرفته و بلکه به چشم انکار بدان نگریسته می‌شود. آنگاه که شاعر مقامی را که شایسته آن بوده است، از دست داد و به رسالت وی به چشم الحاد و بد دینی نگریسته شد، احساس می‌کند که احترام و شأن خود را در میان عامه مردم از دست داده است، در نتیجه به نوعی انزوا و فرو رفتن در ذات خود کشانیده می‌شود.

۳- بیگانگی فکری

منظور از بیگانگی فکری، عدم هماهنگی و انسجام میان اندیشه‌های شاعر و جامعه به خصوص در زمینه موضوعات اعتقادی، اخلاقی و سیاسی است. این موضوع در شعر زهاوی از جایگاه خاصی برخوردار است، چرا که زهاوی از فعالان عرصه سیاست بود و همانطور که قبلاً نیز اشاره شد، نماینده مردم عراق در مجلس نمایندگان بود. با توجه به آنکه شاعر از مخالفان دولت مستبد عبدالحمید- دولت دست‌نشانده عثمانی- بود، این موضوع بر بیگانگی و غربت بیش از پیش وی افزود.

ناصر خسرو در جامعه‌ای می‌زیست که تقلید کورکورانه و تعصب جایی برای اندیشه و خردگرایی باقی نگذاشته بود و افراد آزاداندیش به تهمت‌های مختلفی چون زندقه، قرمطی و رافضی بودن طرد و حذف می‌شدند. به تعبیر ناصر خسرو در خراسان «فقها لقبان» و «ریاست جویان اندر دین» با چون و چرا هیچ کاری نداشتند و جهل را بر علم برگزیده بودند و از این رو «جویندگان چون و چرایی خاموش گشتند» و علما لقبان و فیلسوفان یکدیگر را خوار می‌شمردند تا «نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه» و ناصر می‌نویسد: «اندر این روزگار غالب خلق روی از دین حق گردانیده اند و بازار حکمت کسادست و مزاج اهل شریعت فاسدست» (یوسفی، ۱۳۷۲: ۲۴۵). با توجه به آنکه ناصر خسرو شیعی مذهب بوده است، آزار و اذیت فراوانی از جانب حکام غزنوی، به خصوص در حق اسماعیلیان، متحمل شده است و این امر تأثیر فراوانی در احساس غربت فکری وی داشته است.

در چنین اوضاع و احوال فکری‌ای که ناصر خسرو با تقلید و تعصب مخالفت ورزید، علما و دین‌نمایان به ستیز و مقابله با وی برخاستند، به همین دلیل برای نجات جان محبور به ترک وطن شد و پانزده سال در دره یمگان اقامت کرد. وی در ترسیم سیمای مردم روزگار خود می‌گوید:

نیک نگه کن بر این جاهلان دیو لعین را طرب و دعوتست

جای حذر هست ازینهار ترا اکنون کاین خلق بدین عبرتست
آنکه فقیهست از املاک او پاکتر آنست که از رشوتست
وانکه همی گوید من زاهدم جهل خود او را بترین زلتست
بیت غزل بر طلب فحش و لہو بی هنران را بدل آیتست
(قبادیانی، پیشین: ۲۶۷)

ناصر خسرو از دست مردم خراسان به خاطر دشمنی آنان با وی به درگاه خداوند گله و شکایت می‌کند، اما دلیل دشمنی آنان را نمی‌داند و می‌گوید:

بنالم به تو ای علیم قدیر از اهل خراسان صغیر و کبیر
چه کردم که از من رمیده شدند همه خویش و بیگانه برخیر خیر؟
مقرّم به فرقان و پیغمبرت نه انباز گفتم ترا نه نظیر
نگفتم مگر راست، گفتم که نیست ترا در خدائی وزیر ای قدیر
به امت رسانیدم پیغام تو رسولت محمد بشیر و نذیر
(همان: ۴۰۰)

زهاوی نیز از نظر فکری با جامعه خود در ستیز بود و با اصول حاکم بر آن مبارزه می‌کرد. از بارزترین این دیدگاهها، مسأله حجاب بود. وی در مقاله‌ای با عنوان «المرأة و الدفاع عنها» (زن و دفاع از او) به مخالفت با موضوع حجاب برخاست و از حقوق زنان دفاع کرد و خواهان آزادی زنان و حضور آنان در محافل اجتماعی و حتی سیاسی شد. این آرا و نظریات جدید موجی از تنش و مخالفت شدید را در محافل دینی و سیاسی برانگیخت و در نهایت وی به کفر متهم شد. اما علت اصلی متهم شدنش به کفر - همانگونه که قبلاً گفته شد - سرودن حماسه معروفش به نام «ثورة فی الجحیم» (انقلابی در دوزخ) بود که در آن با خشمی جوشان بر تمام اصول و ارزش‌های جامعه خود تاخت. برخی بر این باورند که وی در سرودن حماسه‌اش از دانته و ابوالعلاء معری تأثیر پذیرفت (وجدی، ۱۹۶۰م: ۷۷ و خوری مقدسی، ۱۹۸۰م: ۴۶). در واقع همین متهم شدنش به کفر و زندقہ و الحاد باعث نوعی سرخوردگی و ستیز با عقاید و اصول حاکم بر جامعه شد. از جمله زمینه‌های بیگانگی فکری وی می‌توان به مسأله حجاب زنان اشاره کرد. وی التزام به حجاب را مغایر عقل و دین و مایه ضرر و زیان می‌داند:

إنّ هذا الحجاب فی کلّ أرضٍ ضررٌ للفتیان و الفتیات

... لم یکن وضعه من الدین شیئاً إتما قد أتى من العادات^۱

(زهاوی، پیشین: ۳۱۹)

۴- بیگانگی و غربت سیاسی

مخالفت ناصر خسرو با دولت عثمانی و سلجوقی، و تعارض و تقابل زهاوی با دولت مستبد عبدالحمید و دولتهای اشغالگر منجر به انزوای سیاسی آنان شد. این امر ناشی از افزایش فساد مالی و رشوه خواری، عدم عدالت اجتماعی و اقتصادی، ظلم حکام و کارگزاران سیاسی، غصب اموال عمومی، از میان رفتن رفاه عمومی، فاصله طبقاتی و... است. زهاوی با خلق ۷ داستان شعری به افشای ظلم و جور حکام عثمانی پرداخت و پرده از ظلم و تجاوزهای آنان برداشت. این داستانهای شعری عموماً مفهوم سیاسی دارند و به زبان شعر سروده شده است. ناصر خسرو در طول حیات خود با دو دولت مستبد و خودکامه معاصر بود. یکی دولت غزنویان و دیگری سلجوقیان. وی «پس از احساس انزجار از غزنویان به علت سخت گیری و ستم شاهان آن سلسله، بویژه محمود و مسعود، از دربار آنان دوری گزید و به خدمت سلجوقیان درآمد» (وزین پور، ۱۳۷۴: ۱۲۳). سلجوقیان نیز بسان غزنویان معتقدات دینی را ابزاری برای سرکوب مخالفان برگزیدند. از آنجایی که این رفتارها با اندیشه مذهبی ناصر خسرو هماهنگی و مطابقت نداشت از آنان نیز کناره گیری کرد و به سیر و سیاحت پرداخت تا شاید خود را از ظلم و جور حاکمان و دنیاطلبان برهاند. وی شعر خود و به طور کلی ادبش را در خدمت ترویج مفاهیم انسانی و پرده برداشتن از مظالم و بیدادگریهای خلفای روزگار و نشر ارزشهای دینی و انسانی قرار داد و فرمانبرداری از آنان را روا ندانست:

ای امت بدبخت بر این زرق فروشان جز کز خری و جهل چنین فتنه چرائید؟

خواهم که بدانم که مر این بی خردان را طاعت به چه معنی و ز بهر چه نمائید

(قبادیانی، پیشین: ۴۴۷)

ناصر خسرو در نهایت زهد و حکمت و عدم اعتماد و تکیه به دنیای فانی و دل بستگی به افسون آن راه، بهترین برون رفت از تنهایی و غربت برگزید و باورهای دینی را بهترین همدم و همراه خود در زندگی ساخت. زهاوی نیز با توجه به آنکه میهنش از یک سو در چنگال استبداد حاکمان عثمانی و از سوی دیگر در اشغال نظامی نیروهای انگلیس بود، شعرش را در جهت خدمت به وطن و مبارزه با مستکبران و اشغالگران قرار داد و تلاش کرد که مردم را از نقشه های شوم و پوشالی حاکمان روزگار آگاه کند. وی در شعرش پرده از عهدنامه های سیاسی دولت عثمانی با دولت انگلیس بر می دارد و در این میان هدفی جز تنبیه و آگاه کردن افکار عمومی

جامعه نداشت. این گونه افشاگری های وی باعث بی توجهی و گاه تهدید وی از جانب متنفذین سیاسی شد. وی درباره این پیمان نامه ها می گوید:

تُلغى معاهدةً و أخرى تُعقدُ و الشعبُ يستفتى لها و يهددُ
و الشعبُ يطرى للجهالةِ خنجراً في صدره عمّا قريبٍ يُغمدُ
الشعبُ بالقيدِ الثقيلِ مكبلٌ حتى يكاد اذا تحرك يقعد^۱
(زهاوی، پیشین: ۴۸۶)

با آنکه نفوذ استعمار انگلیس در جهان عرب رو به گسترش بود، اما حرکت های میهن پرستانه در میان ملت های عرب برای مقابله با آن گسترش یافت (عنایت، ۱۳۷۶: ۱۲).

وی بر حاکمان روزگار می تازد؛ چرا که آنان را غاصبان حقوق ملت می داند که هر روز مردم را با دروغ و وعده های دروغین سرگرم می کنند و شعائر اسلامی و اعتقادات مردم را به بازیچه گرفته اند:

يا غيرةَ اللهِ ابطشى بعصابه
فلقد أهين العدلُ في ديوانه
و لقد أهينت للمساجدِ حرمةً
جعلوا الحكومةً في البلادِ ذريعةً
لا شيءٍ يحظى من قلوبِ سراتهم
قومٌ جفأه ما لهم من رحمةٍ
ألهاهم الجبروتُ و العصيانُ
و لقد أهين العلمُ و العرفانُ
و أهين في محرابها القرآنُ
للغدرِ حتى رجّت البلدانُ
بالحبِّ إلا الأصفرُ الرئانُ
لو لانَ صخرٌ جامدٌ ما لانوا^۲
(نقل از فاخوری، پیشین: ۴۶۵)

روشن است که پریشانی اوضاع سیاسی حاکم بر جامعه، شاعر را بر آن داشت که با خشم و صراحت کلام پرده از اوضاع سیاسی آشفته بردارد و واقعیت را برای اذهان عمومی بیان کند. در حقیقت زهاوی به خاطر آنکه فضای جامعه را آماده اصلاح امور نمی یافت، و متنفذین هر روز بر ظلم و ستم مردم می افزودند، زبان تلخ و تند انتقاد را انتخاب می کند؛ گویی آنکه هیچ امیدی به بهبود اوضاع و شرایط در جامعه وجود ندارد. مسأله دیگری که در این میان باعث غربت و انزوای شاعر شده است، تفاوت طبقاتی سرسام آور میان فقیر و غنی بوده است. برخی از ناقدان و تحلیلگران شعر معاصر عراق بر این باورند که ریشه همه تراژدی های جامعه عراقی در تفاوت های طبقاتی

بوده است (توفیق لازم، ۱۹۷۱م: ۱۷۷). در نتیجه زمانی که شاعر دردمند، اوضاع و شرایط را این چنین دید «برای اثبات خود و شخصیتش بیرق تمرّد را برافراشت» (عزالدین، ۱۹۸۱م: ۶۶).

۵- غربت روحانی

مراد از غربت روحانی میل و آرزوی انسان به آفرینش دنیایی خیالی در ذهن است، همان دنیای ایده آلی که شاعر در شعر خود به تصویر می کشد، دنیایی خالی از هر گونه ظلم، تجاوز به حقوق، استبداد و سرشار از آزادی و آزاداندیشی. به عبارت دیگر، غربت روحانی بیان کننده میل و اشتیاق فراوان شاعر به محقق شدن همان مدینه فاضله ای است که قرنها بشر در آرزوی دست یافتن به آن است، اما چون در دنیای واقعی شکل نگرفت، آن را در دنیای شعر و ادب به تصویر می کشد. در حقیقت غربت روحانی همان حالتی است که انسان در آن از عالم واقعی بریده می شود و آمال و آرزوها را در جهانی از جنس خیال ترسیم می کند. این نوع احساس غربت غالباً ریشه در دین و موضوعات اعتقادی جوامع و ملتها دارد. این احساس را به طور روشن و برجسته در اندیشه های شاعران زهد پیشه مشاهده می کنیم که نوعی انفصال و بریدگی از متاع دنیا و نعمتهای فریبنده آن را به مخاطبان توصیه می کنند و از جهانی ماندگار و زندگی ابدی سخن به میان می آورند که آن زندگی را- جهان آخرت- را تنها سرای ابدی و پایدار می دانند.

غربت روحانی در شعر ناصرخسرو به خوبی به چشم می خورد و بارها در شعرش تکرار شده است. آنجا که شاعر از غربت و گرفتار شدن روح در زندان جسم، سخن به میان می آورد، و روح را مانند اسیری دربند می داند که در آرزوی رهایی از این زندان است. این نوع غربت، رنگ فلسفی به خود می گیرد و نشان دهنده نوع نگرش شاعر به جدال سخت میان مرگ و زندگی، یا همان فنا و بقاست که آمیخته به اندیشه های فلسفی ناصرخسرو است. این نوع تفکر پرده از شعر زاهدانه وی برمی دارد، و از این جاست که شاعر زهدپیشه با متصوفه پیوندهای فکری عمیقی پیدا می کند، و شکی نیست که شعر زهد مراحل را برای عجین شدن با این مفهوم طی کرده است تا به این مفهوم در نزد صوفیه رسیده است و این همان چیزی است که متصوفان از آن به غربت روح در جسم و بلکه در این دنیای خاکی، تعبیر می کنند (اشرف علی، ۲۰۰۲م: ۴۵).

ناصرخسرو درباره این غربت روحانی می گوید:

زندان جان تست تن ای نادان تیمار کار او چه خوری چندین؟
تّین تست تنت حذر کن زو زیرا بخورد خواهدت این تّین
... بنگر که چیست بسته در این زندان زنده و روان به چیست چنین این طین

(قبادیانی، پیشین: ۸۹)

تصویر جسم به عنوان زندان در اندیشه ابوالعلاء معری نیز وجود دارد. وی در دیوان معروف خود «الزومیات» به این موضوع اشاره کرده است، آنجا که می‌گوید:

أرانی فی الثلاثه من سجونی فلاتسأل عن الخبر النبیث
لفقدی ناظری، و لزوم بیستی، و کون النفس فی الجسد الخبیث^۱
(المعری، ج ۱، ۱۹۸۳ م: ۲۴۹)

ناصر خسرو در سفرنامه خود به تأثیر پذیری خود از آرا و اندیشه های معری اشاره می‌کند و به نظر می‌رسد که در این زمینه از وی تأثیر پذیرفته باشد.

این نوع غربت در شعر زهاوی برخاسته از چندین عامل است: نخست مطالعه و غور در مسائل متافیزیک و اندیشه های نویسندگان و فلاسفه غربی و تأثیر پذیرفتن از این دیدگاهها، دوم مخالفت شدید متعصبان مذهبی با آرا و عقاید نوین وی که پیش از این در جامعه عراقی وجود نداشته بود؛ از جمله دعوت به آزادی زنان و مخالفت با حجاب. اوج این اندیشه های نوین در قصیده «ثوره فی الجحیم» و مقاله «المرأه والدفاع عنها» (دفاع از زن) متبلور می‌شود، سوم تأثیر پذیری وی از شاعرانی مانند خیام نیشابوری و ابوالعلاء معری. لازم به ذکر است که زهاوی از جمله شاعرانی است که رباعیات خیام را به زبان عربی ترجمه کرد و از همین راه با افکار و اندیشه های خیام آشنا شد و منادی برخی از اندیشه های فیلسوف نیشابور شد؛ از جمله اغتنام فرصت و خوش باشی. زندگی پس از مرگ و حیات دوباره انسان در قیامت، بقا یا فنا روح پس از مرگ جسم، از جمله دیدگاههای شاعر در باب غربت روحانی است. شاعر در این زمینه به دیده شک و تردید می‌نگرد و برای فهم ماهیت و حقیقت این مسأله و فرو نشانیدن عطش خود به هر کوی و برزنی می‌زند، اما در نهایت به هیچ جوابی دست پیدا نمی‌کند و مانند خیام نیشابوری به «نمی دانم» اکتفا می‌کند.

زهاوی در بیت زیر به غربت روحانی خود اشاره می‌کند و می‌گوید:

بعد أنتی أموت فالید فعوا بی الی سقر
لک فی الموت حین تهلک ورد بلا صدر
لاتؤمّل تجدیداً لـزجاج قد انکسر
أ تری الروح باقیاً بعد جسم له دثر^۲

(زهاوی، پیشین: ۵۴۲)

فرجام سخن

نوستالژی یا غم غربت در شعر ناصر خسرو و زهاوی زاییدهٔ علل و اسباب مختلفی است که می‌توان این عوامل را به دو دسته تقسیم کرد: عوامل درونی و بیرونی.

مراد از عوامل درونی، همان ویژگی‌های شخصیتی و روانی آنهاست که در سرشتشان نهادینه شده است. به عنوان مثال ناصر خسرو - به وقول خودش - بی‌اذن طبیب هم دارو نمی‌خورد، چه رسد به اینکه در مسائل دینی و اعتقادی بخواهد پذیرای اندیشه‌های کورکورانه و متعصبانه باشد.

منظور از عوامل بیرونی، همان عواملی است که شاعر در زندگی روزمره خود با آنها مواجه می‌شود و می‌توان گفت مراد همان عوامل محیطی، فکری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است.

غم غربت در آثار ادبی در واقع برآمده از کنش و واکنش میان وضعیت سیاسی و اجتماعی جامعه با آثار شعراست. بنابراین آفرینندگان آثار ادبی نمی‌توانند در برابر رخدادهای سیاسی و اجتماعی جامعه خود بی‌تفاوت باشند. با توجه به مطالبی که در حوزهٔ ادبیات تطبیقی در ارتباط با پدیدهٔ غم غربت در شعر ناصر خسرو قبادیانی و جمیل صدقی زهاوی گفته شد، می‌توان به نتایج چندی دست یافت که در زیر بدانها اشاره می‌شود:

۱- شعر هر دو شاعر برخاسته از احساس مسئولیت آنها نسبت به مردم در قبال بیدادگریها و جور حاکمان جامعه روزگارشان است.

۲- علاوه بر ویژگی‌های شخصیتی و روان‌شناختی این دو شاعر که در احساس بیگانگی و غربت در شعرشان تأثیر داشته است، نباید تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی آشفته روزگارشان را در پیدایش این حس از نظر دور داشت.

۳- غم غربت در شعر ناصر خسرو بیشتر رنگ دینی و گاه فلسفی به خود گرفته است. چون وی جامعه آرمانی‌ای را که در شعرش به تصویر می‌کشد، در روزگار خود نیافت و این احساس به نوعی در وی سرکوب شد.

۴- در شعر زهاوی نوع دیگری از غم غربت و تنهایی به چشم می‌خورد که در شعر ناصر خسرو نیست. وی بسان خیام نیشابوری در متافیزیک و فلسفه هستی‌اندیشه و تأمل کرد و به دنبال فهم راز سر به مهر هستی و غایت خلقت بود؛ ولی در نهایت به چیزی جز «نمی‌دانم» دست نیافت. بنابراین نوعی غربت متافیزیکی در شعرش به وضوح به چشم می‌خورد. ناصر خسرو با توجه به آنکه خود مبلغی دینی بوده است، با بینشی برخاسته از تعالیم دینی به شناخت ماهیت مرگ و زندگی دست یافته بود و در برابر این موضوع دچار حیرت و سرگردانی نشد. از این رو فریفته زخارف دنیوی نشد و همیشه مخاطب را به آگاهی و هوشیاری در برابر نعمتهای زودگذر و فانی دنیا فرا می‌خواند.

۵- هر دو شاعر برای بیان جلوه های مختلف غم غربت از واژگانی استفاده کردند که به نوعی مفهوم تغییر و دگرگونی اوضاع و احوال فکری فردی و اجتماعی را نشان می دهند که از نمونه های آن می توان به کاربرد ایماژ (تشبیه، تشخیص و صور خیال) اشاره کرد. هر دو کلماتی را به کار می برند که تصویرگر دورانهای مختلفی از زندگی است، به عنوان مثال تشبیه قد و قامت در روزگار جوانی به تیر و کمان و سرو از جمله آنهاست.
پی نوشتها

۱- گمان نیک تو به روزگار نادانی توست و اندیشه تو نسبت بدان ناصواب است. از شهر بغداد کوچ خواهم کرد چرا که ماندنم در سرای خواری و پستی به درازا کشیده است. از زادگاه و میهن و ثروتم دست می کشم. در طول عمرم جایگاهی چون بغداد ندیدم که دانائی با انکار و طرد پاسخ داده شود.

۲- چه بسیار افراد نادانی که در بغداد مرا مورد انتقاد قرار دادند و انتقاد آنان خالی از هر گونه دانش و آگاهی بود. مرا ناسزا گفتند و خواستند با این کار از ارزش ادبم بکاهند. گویا اینکه ناسزا گفتن در نظر گروهی برهان و حجت است. از روی نادانی و نفاق سخنی را به من نسبت دادند و در بغداد گروههایی این سخنان را شنیدند. مرا متهم به کفر و زندقه کردند و البته آنچه به من نسبت دادند دروغ و تهمت است.

۳- حجاب در هر سرزمینی برای دختران و زنان زیان بار است. اساس و مبنای دینی ندارد و برخاسته از رسوم و عرف جامعه است.

۴- یک پیمان نامه بسته و دیگری لغو می شود و ملت به خاطر آن در معرض تهدید قرار می گیرند. جامعه به خاطر غفلت، به زودی خنجری در سینه اش فرو می رود که در نهایت در نیام به خون می نشیند. ملت گرفتار غل و زنجیری سنگین شده است. هر آینه نزدیک است در اثر حرکت زمین گیر شود.

۵- ای نیروی خداوندی، از گروهی انتقام بگیر که ستم و زیاده خواهی آنان را به خود سرگرم کرده است. عدالت و دانش و قرآن و مساجد مورد هتک حرمت قرار گرفته است. حکومت را بهانه ای برای خیانت قرار دادند تا آنجا که سرزمین ها از خیانت آنان به خود لرزیدند. هیچ چیز در دل سختشان چون زر، دوست داشتنی تر نیست. گروهی سنگدل و بی رحمند. اگر صخره نرم شود دل های آنان نرم نمی شود.

۶- خودم را در سه زندان می بینم، پس از آن خبر شرّ چیزی می پرس. آن سه زندان، کوری، خانه نشین شدن و گرفتار آمدن جسم در زندان تن است.

۷- پس از مرگم مرا به دوزخ بکشانید. با مردن هیچ راه برگشتی وجود ندارد. برای شیشه شکسته شده آرزوی تجدید و اصلاح را نداشته باش. آیا می پنداری برای روح پس از مرگ جسم، هستی و حیاتی باقی می ماند؟.

کتابنامه

- ۱- آشوری، داریوش. ۱۳۸۱. فرهنگ علوم انسانی. تهران: مرکز.
- ۲- آلیس سی، هانسبرگر، ۱۳۸۰. ناصر خسرو لعل بدخشان، تصویری از شاعر، جهانگرد، و فیلسوف ایرانی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- ۳- أشرف علی، دعدور. (۲۰۰۲م). الغرْبَةُ فی الشعر الأندلسی عقب سقوط الخلافة. چاپ اول، قاهره: دار نهضة الشرق.
- ۴- إدیث، کریزویل. ۱۹۹۳م. تعریف بالمصطلحات الواردة فی کتاب عصر البنیویة. ترجمه جابر عصفور، چاپ اول، کویت: دار سعاد الصباح.
- ۵- اسلامی ندوشن، محمد علی. ۱۳۵۵. پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو. یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۶- باطنی، محمدرضا و گروه نویسندگان. ۱۳۶۸. واژه‌نامه روانشناسی و زمینه‌های وابسته. تهران: فرهنگ معاصر.
- ۷- توفیق لازم، عربیة، ۱۹۷۱م. حركة التطور و التجديد فی الشعر العراقی الحدیث منذ عام ۱۸۷۰ حتی قیام الحرب العالمیة الثانیة، بغداد: الأیمان.
- ۸- راس، آلن أ. ۱۳۷۵. روان‌شناسی شخصیت. ترجمه سیاوش جمال فر، چاپ دوم، تهران: نشر روان.
- ۹- زهاوی، جمیل صدقی. ۱۹۷۲م. دیوان الزهاوی. بیروت: دارالعودة.
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۱. ادوار شعر فارسی. تهران: سخن.
- ۱۱- شعار، جعفر، ۱۳۷۹، گزیده اشعار ناصر خسرو، تهران: قطره.
- ۱۲- خوری مقدسی، أنیس. ۱۹۸۰م. أعلام الجيل الاول. چاپ اول، بیروت: دارالجيل.
- ۱۳- صفا، ذبیح الله. ۱۳۶۶. تاریخ ادبیات در ایران. ج ۲، چاپ هشتم، تهران: فردوس.
- ۱۴- عزالدین، یوسف. ۱۹۶۰م. الشعر العراقی الحدیث و أثر التيارات السیاسیة و الاجتماعیة فیہ. مصر: دارالمعارف.
- ۱۵- -----، ۱۹۸۱م، فی الأدب العربی الحدیث، چاپ سوم، بیروت: دار العلوم للطباعة و النشر.
- ۱۶- عنایت، حمید. ۱۳۷۶. سیری در اندیشه سیاسی عرب، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۷- غنیمی‌هلال، محمد. ۱۳۷۳. ادبیات تطبیقی تاریخ و تحول، اثرپذیری و اثرگذاری فرهنگ و ادب اسلامی، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- الفاخوری، حنا. ۱۹۹۱م. الموجز فی الأدب العربی و تاریخه (الأدب المولّد)، ج ۲، بیروت: دارالجيل.
- ۱۹- قبادیانی، ناصر خسرو. ۱۳۵۷. دیوان، ج ۱، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۰- ناجی، هلال. بی تا. الزهاوی و دیوانه المفقود، قاهره: دار العرب.
- ۲۱- المعری، أبوالعلاء، ۱۹۸۳م. اللزومیات، ج ۱، بیروت: دار للطباعة و النشر.

- ۲۲- وجدی، انور. ۱۹۶۰م. الزّهاوی شاعر الحرّیّة، چاپ اول، قاهره: دار المعارف.
- ۲۳- وزین پور، نادر. ۱۳۷۴. مدح داغ ننگ بر سیمای ادب فارسی. چاپ اول، تهران: نشر معین.
- ۲۴- یوسفی، غلامحسین. ۱۳۷۲. برگهایی در آغوش باد، ج ۱، چاپ دوم، تهران: چاپخانه حیدری.
- 25- Hornby, A. S. Oxford 2003. Advanced Learners Dictionary, Oxford University press.

بررسی تطبیقی اشعار زهدگرایانه ناصر خسرو و ابونواس

زهرا بهشتی^۱

فائقه نکبسا^۲

مقدمه

زهد در لغت به معنای روی گرداندن از چیزی است به واسطه حقیر شمردن آن چیز و الشئ الزهید یعنی چیز اندک (ابن منظور، ۱۸۷۶: ۱۴۰۵) و ترک و بی توجهی از مهم ترین معانی زهد است (فیروز آبادی، ۳۲۱: ۱۹۹۱) در معنای اصطلاحی زهد تعاریف متعددی ارائه شده است تا جایی که گاهی به اعتبار کف نفس عین ورع شمرده شده، در لغت نامه دهخدا آمده است گرفتن اقل کفایت از حلال و ترک زاید (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه زهد) با بررسی آثار دینی میتوان به این نتیجه رسید که زهد و پارسایی از آموزه های والای دین اسلام است. روایات نقل شده از پیامبر (ص) و ائمه معصومین درباره زهد بیانگر تاکید به این آموزه اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی

^۱ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه سمنان نشانی الکترونیکی: zahra_beheshti@ymail.com

^۲ دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه سمنان

است. با وجود برداشت های متفاوت از زهد و شیوه ها و نظام های گوناگون آنچه مورد اتفاق هر دو دسته است مفهوم اولیه زهد به معنای ترک دنیا طلبی و خوف از عذاب الهی است.

با امعان نظر در اشعار زهدی به این نتیجه میرسیم که همه آن ها به نوعی به موضوعاتی چون حقیر شمردن دنیا و نکوهش متعلقات آن، یادآوری مرگ و روز حساب و آنچه از جزا و پاداش که در آن است (خوف ورجا)، قناعت به آن چیزی که خداوند برای بندگانش مقدر فرموده است، ندامت بر اعمال نکوهیده و به طور کلی قطع از مادیات زودگذر دنیوی اشاره شده است. اما گرایش به تعالیم روحانی دینی در قرن دوم زهد رنگ و بوی توکل به خود گرفت و زاهدان در توکل به حدی رسیدند که بدون آب و نان در گردش هایشان سر به بیابان ها می نهادند، همچنان که ابونواس در یکی از زهدیات خویش در تحریض به تقوا با توکل به خداوند می گوید:

فعلى الله توکل
وبتقواہ تمسک

ما در این پژوهش برآنیم در چشم اندازی تطبیقی و بر اساس مکتب ادبیات تطبیقی فرانسه به بررسی تطبیقی آرا و اندیشه های زهدگرایانه این دو شاعر توانمند در حوزه زهدیات بپردازیم تا بتوانیم به پرسش های زیر پاسخ دهیم:

۱- پیشینه شعر زهدی در دو ادب فارسی و عربی چگونه است؟ ۲- انگیزه ها و عوامل مشترک اشعار زهدگرایانه دو شاعر چیست؟ ۳- مضامین و ساختارهای مشترک یا متفاوت اشعار زهدگرایانه دو شاعر در بررسی تطبیقی چگونه نمود می یابد؟

پیشینه پژوهش:

ابونواس و ناصر خسرو از جایگاه درخوری در ادب پارسی و تازی برخوردارند و مورد توجه و اهتمام پژوهندگان و علاقمندان ادب فارسی و عربی بوده و هستند از جمله پژوهش هایی که درباره اشعار ابونواس صورت گرفته است پایان نامه ای با عنوان شرح و بررسی سروده های دینی ابونواس، نوشته پریسا بختیاری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، اسفند ۱۳۸۸ است که نویسنده در آن به بررسی شعر زهد در عصر عباسی و ظهور آن در شعر ابونواس پرداخته است، در زمینه ادبیات تطبیقی نیز پژوهشی بین ابونواس و سنایی با عنوان بررسی تطبیقی زهدیات ابونواس و سنایی نوشته دکتر سیدمحمد میر حسینی و مسلم مقصودی، مجله دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۵، زمستان ۹۰ است که نویسنده در آن آبشخور فکری این دو شاعر و وجوه اشتراک و افتراق را مورد بررسی قرار داده است.

اما در خصوص ناصر خسرو نیز مقالات متعددی در بررسی جنبه های گوناگون شعری وی نگاشته شده است که از آن جمله میتوان به مقارنه شعر زهدگرایانه ناصر خسرو و ابوالعناهیة نوشته دکتر تورج زینی وند و دکتر عدنان اشکوری، فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی، شماره ۱، سال ۱۳۹۰ و سیمای حضرت فاطمه در آیین شعر حکیم

سنایی و ناصر خسرو، مجله شیعه شناسی، شماره ۱۷، بهار ۱۳۸۶، اشاره کرد، لذا بررسی و تحلیل زهدیات ابونواس و ناصر خسرو موضوعی کاملاً نو و جدید است که تاکنون به آن پرداخته نشده است.

۱- شعر زهد در ادب فارسی و عربی

شعر زهد در اصطلاح ادب نوعی از شعر است که در آن شاعران به نکوهش دنیا و اخلاق مردم دنیا طلب و امثال آن می پردازند. (کدکنی، ۴۳۷: ۱۳۸۰) زهد به معنی خاص پیش تر از آن که در ادبیات فارسی پدید آید در ادبیات عرب ظهور یافته است، در دو قرن اول و دوم هجری ادب عربی رفته رفته به مضمون زهد توجه نمود. ظهور جدی شعر زهد عربی در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم مقارن بود با پدید آمدن مجموعه نظام یافته ای از سخنان درباره ی زهد که طبعاً شاعران از آن بهره مند گشتند و در سروده های خود از آن الهام گرفتند. برخی بر این باورند که شعر زهد در ادب عربی پس از اسلام و تحت تاثیر آموزه های اسلامی رشد کرد و از آیات و سنت نبوی تاثیر پذیرفت (ضیف، ۳۴: ۱۹۵۲) ولی ظهور جدی شعر زهد در ادب عربی در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم است که مقارن است با پدید آمدن جریان های فکری که از روحیه انقلابی ژرفی برخوردار بودند و به صورت واکنشی تند به مقابله با لهو و لعب و بی بند و باری حاکم بر جامعه عصر عباسی برخاستند و به زهد و تقوای الهی، ساده زیستی، قناعت و یاد مرگ فرا می خواندند. از شعرای عرب زبان ظاهراً بشاربن برد و ابونواس هردو ایرانی بودند و به عنوان شاعران صاحب دیوان بیش از دیگران به نظم اشعار زهد مبادرت ورزیده اند. ابونواس در این عصر جایگاه مهم تری دارد، زهدیات ابونواس فریادهای دردناکی است که از اعماق وجود انسانی که هر امیدی را از دست داده و فنا و مرگ را به عیان دیده است (ابونواس، دیوان، ۱۹۶۲م: ۶۶۵) شعر ابونواس به ذم دنیا گرایش دارد (همان، ۱۳۱) ناپایداری زندگی این جهان ولزوم آماده شدن برای مرگ و رستخیز مضمون اوج اندیشه او در شعر زهد است. (همان، ۳۷۸)

ناصر خسرو قبادیانی دیگر شاعر مهم شعر زهدی به عنوان سیاحی اهل معنا در جستجوی حقیقت شخصیت ادبی خاصی پیدا کرده است او در مسائل حکمی و زهد از دانش و تجربه ی عینی بهره برده، گشت و گذار در سرزمین های اسلامی دستیابی وی را به منابع فرهنگی اصیل مسیر ساخته به همین دلیل بسیاری از مضامین حکم و امثال و اشعار عربی وادیان و فرق فکری و فلسفی در آثار و اشعار از جمله در زهدیاتش نفوذ کرده است. در شعر او برخلاف شعر کسایی و رودکی هیجانات شاعرانه محدود است و از منطق و استنتاج عقلی در توجیه مواعظ خود استفاده می کند. (خسرو، ۱۳۷۸: ص ۱۷۶: بیت ۳۸، ص ۲۱۸: بیت ۱۰، ص ۲۲۴: بیت ۴۱-۴۴)

مقایسه محتوایی زهدیات این دو شاعر می تواند افق های تازه ای برای شناخت ماهیت زهد و طریقه بکاربری این مضمون در ادبیات فارسی و عربی بگشاید.

۲- زهدیات ابونواس (۱۴۵-۱۹۸هـ/۷۶۲-۸۱۳م):

ابونواس در اهواز به دنیا آمد، در حالی که هنوز کودکی بیش نبود پدرش فوت کرد و در دو سالگی با مادرش به بصره رفت، در بصره رشد یافت و این فرصت برای او فراهم شد تا با بزرگان علم و ادب آشنا شود. در سنین نوجوانی به بادیه رفت و در طول یک سال توانست ملکه زبان عربی را در خود قوت بخشد، در سال ۷۹۵ به بغداد رفت و در دربار برمکیان به مدح و باده گساری پرداخت و در این میان از عطایای این دربار بهره مند شد، در خلال فرصتی که برایش فراهم گشت به دربار هارون الرشید راه یافت و در لهو و لعب و باده گساری افراط کرد، سپس به مصر رفت و نزد امین به سرایش خمیریات پرداخت تا جایی که در اواخر عمر از کرده ها و باده گساری های افراط گونه اش نادم گشت و دست از سرایش خمیریات شست و به اشعار زهدی روی آورد. (فاخوری، ۶۹۲: ۱۹۸۶)

ابونواس خود اعتراف می کند به این که انسان ممکن نیست زاهد شود مگر اینکه در درون او محرکی باشد تا او را به سوی زهد سوق دهد و این حقیقت مؤکدی است که بر صدق ابونواس دلالت دارد:

لن ترجع النفس عن غيِّها ما لم يكن منها لما زاجرٌ

ترجمه: نفس انسان هرگز از گمراهی برنخواهد گشت مگر اینکه سرزنش کننده ای در آن وجود داشته باشد. می توان گفت ابونواس با این بیت قصد دارد به زمینه ی رشد و هدایتی که در ضمیر ناخودآگاه خود و هر انسان دیگری وجود دارد؛ اشاره کند و شاید این سخن بیانی باشد از عذاب وجدان شاعر در انجام اعمالی که خود آن را گمراهی می خواند.

موضوع زهدیات ابونواس غالباً همان موضوعاتی است که در عصر وی، شاعران زاهد درباره آنها شعر می سروده اند. از قبیل مرگ، دنیا، آرزو، روز محشر، عفو الهی و... باتوجه به اینکه ابونواس خود عالم به قرآن بوده است، در زهدیات خویش گاهی از آیات قرآنی اقتباس کرده و اشعار زهدی خویش را بدان مزین ساخته است، که مهم ترین مضامین زهدی او عبارتند از:

۱-۲- پشیمانی از گناهان و توبیخ خود

ابیات زیر از ابونواس بیانگر این است که قیامت و روز جزا تمام افکار ابونواس را فراگرفته و ذهنش را به خود مشغول داشته است:

رضیتَ لِنفسك سواآتها ولم تألُ جهداً لمرضاتِها (ابونواس، ۸۷: ۱۹۸۰)

خود را مورد خطاب قرار می دهد و می گوید: تو برای نفس خود به زشتی های آن بسنده کردی و از هیچ تلاشی برای خشنود کردن آن فروگذار نکردی (توبیخ خود)

و حَسَنَتِ أَقْبَحَ أَعْمَالِها وَصَغَرَتِ أَكْبَرَ زَلَّاتِها (همان، ۱۲۳)

ترجمه: تو ناپسندترین کارهای نفست را پسندیده می انگاشتی و بزرگترین خطاهای نفست را بی مقدار و کوچک می شمردی.

و كَمْ مِنْ طَرِيقٍ لِأَهْلِ الصَّبَا سَلَكَتَ سَبِيلَ غَوَايَاتِهَا (همان، ۱۰۲)

ترجمه: چه بسیار راه هایی که برای جوانان نابالغ است و تو مسیرهای گمراهی آن را طی کردی. (عمر خود را در تباهی و گمراهی سپری کردی)

فَأَيُّ دَوَاعِي الْهَوَى عَفَّتْهَا وَ لَمْ تَجْرِ فِي طَرِقٍ لِدَاتِهَا (همان، ۲۵)

ای حرف استفهام و استفهام در این بیت و بیت بعد انکاری می باشد و برای نمایاندن کثرت گناهان است.

ترجمه: کدام یک از محرک های عشق را زشت انگاشتی و در راه های لذت آن سیر نکردی.

وَ أَيُّ الْمَحَارِمِ لَمْ تَنْتَهِكْ وَأَيُّ الْفَضَائِحِ لَمْ تَأْتِهَا (همان، ۹۸)

ترجمه: کدام یک از مقدسات را حرمت شکنی نکردی و کدامین رسوایی ها را مرتکب نشدی.

۲-۲- پند از مرگ

أَمَا يَتَفَكَّرُ أَحْيَاؤُهَا فَيَعْتَبِرُونَ بِأَمْوَاتِهَا (همان، ۱۰۸)

ترجمه: آیا زندگان زمین نمی اندیشند و از مردگان آن عبرت نمی آموزند؟!

سَبَقُونَا إِلَى الرَّحِيحِ لِي وَ نَحْنُ عَلَى الْأَثَرِ (همان، ۲۹۸)

ترجمه: گذشتگان ما در کوچ کردن از این دنیا بر ما پیشی گرفتند و ما نیز به دنبال آن ها روانه خواهیم شد.

مَنْ مَضَى عِبْرَةً لَنَا وَ غَدَا نَحْنُ مَعْتَبِرٌ (همان، ۲۰۳)

ترجمه: هر کسی که از دنیا رفت برای ما عبرتی است و در آینده ای نزدیک ما، مایه ی پند دیگران خواهیم شد.

۲-۳- امید به بخشش خداوند

رَحِمَ اللَّهُ مُسْلِمًا ذَكَرَ اللَّهُ، فَازْدَجَرَ

ترجمه: خداوند بر بنده مسلمانی مهر ورزد که خداوند را یاد کرد و از گناهان بازگشت

يَا مَنْ لَيْسَ لِي مِنْهُ مُجِيرٌ بَعْفُوكَ مِنْ عَذَابِكِ اسْتَجِيرُ (همان، ۲۵۵)

ترجمه: ای کسی که فریادرسی از جانب او برایم نیست، از عذاب تو به بخشش تو پناه می آورم.

چنین بر می آید که شاعر در این بیت از آیه شریفه " قُلْ إِنِّي لَنْ يَجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا"

(سوره جن، آیه ۷۲) تاثیر پذیرفته است.

أَنَا الْعَبْدُ الْمَقْرَّبُ بِكُلِّ ذَنْبٍ وَأَنْتَ السَّيِّدُ الْمَوْتَى الْغَفُورُ

ترجمه: ومن بنده معترف به هر گناهی هستم و تنها تو سرور بخشنده ای

ابن‌نواس در تمامی زهدیات خویش به عفو و بخشش خداوند امیدوار است جز در قطعه ی "یوم الحساب" که ناامیدی خود را چنین ابراز می‌دارد:

ذَلِكْ يَوْمٌ يَجَلُّ عَنِّ خَطَرِي فَمَا لِمَثَلِي هُنَاكَ مِنْ أَمَلٍ (همان، ۱۸۷)

آن روزی است که برتر از شأن و مقام من است. در آن برای همچون منی امید و آرزو نیست.

هَنْتُ عَلَى الْخَالِقِ الْجَلِيلِ، فَمَا يَنْظُرُ فِي فَقِيٍّ وَ لَا عَمَلِي

به خالق عالی قدر توجهی نکردم، پس او نیز نه به گفتارم می‌نگرد و نه به عملم.

۲-۴- برآورده نشدن طمع و آرزوی انسان

الْمَرْءُ مَا عَاشَ عَامِلٌ نَصَبٌ لَا يَنْقُضِي حِرْصُهُ وَ لَا أَمَلُهُ (همان، ۲۴۵)

انسان تا هنگامی که زندگی می‌کند کوشش گر خسته‌ای است که طمع و آرزویش خاتمه نمی‌یابد.

۲-۵- پنهان نماندن چیزی از خداوند

لَا تَرَى شَيْئاً، عَلَى اللَّهِ، مِنَ الْأَشْيَاءِ يَخْفَى (همان، ۱۸۷)

ترجمه: چنین مپندار که چیزی از او بر خداوند پنهان می‌ماند.

وَ لَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ يَغْفِلُ سَاعَةً وَ لَا أَنَّ مَا يَخْفَى عَلَيْكَ يَغِيبُ

ترجمه: هرگز گمان مبر که خداوند لحظه‌ای غافل است، و گمان مبر که آنچه بر تو پوشیده است، بر خداوند نیز مخفی است.

۲-۶- ترس از مرگ و روز حساب

اصبر لمرّ حوادث الدهر فلتحمدنّ مغبة الصبر (همان، ۲۵۶)

ترجمه: در برابر تلخی و سختی اتفاقات روزگار شکیبا باش، سرانجام در نتیجه ی شکیبایی ستایش می‌شوی.

وَ امهد لنفسك قبل ميتهَا وَ ادخر ليوم تفاضل الذّخر (همان، ۲۶۹)

ترجمه: قبل از فرا رسیدن مرگت راه را برای نفست آماده کن و از ره توشه ی نیکی ذخیره کن برای روزی که همگان آنچه را که از نیکی و بخشش اندوخته اند با مباحثات عرضه می‌دارند.

يا ليت شعري! كيف أنت على ظهر السرير، و أنت لا تدري؟! (همان، ۱۲۲)

ترجمه: ای کاش به حالت آگاه می‌شدم، چگونه خواهی بود بر روی تخت چوبین و حال آنکه خود متوجه آن نیستی و غافل‌ی.

أو ليت شعري! كيف أنت، إذا وضع الحساب صيحة الحشر؟! (همان، ۲۵۶)

ترجمه: ای کاش می‌داستم تو را حال چگونه است هنگامی که سحرگاه محشر، دفتر اعمالت در برابرت قرار می‌گیرد.

۲-۷- فانی بودن دنیا

أری کلّ حیّ کأهلک و ذا نسبٍ فی الہالکین غریق (همان، ۱۴۵)

هر موجود زنده ای را از بین رفتنی و فرزند نابودی و فنا می بینم و اصل وریشه هر زنده ای را در معدومین می یابم.

۲-۸- پرهیزکاری

و سعی فی طلبِ التَّقِی مین خیر مکسبہ الکسوب (همان، ۱۸۸)

ترجمه: تکاپو در طلب پرهیزکاری سودمندترین دست آورد کاسب است.

۳- زهدیات ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱هـ.ق):

حکیم ناصر خسرو شاعر پر آوازه و تعقل گرا در بلخ متولد شد و به سبب رشد و نموش در مرو به مروزی اشتها یافت و در دستگاه حکومتی غزنویان سمت دبیری داشت که بعد از افول آنان به خدمت دربار سلجوقیان درآمد. وی بعد از چهل سالگی متعاقب رویایی که در آن به سمت قبله رهنمون گردید متحول شد، به سفر حج رفت و پس از گزاردن حج وارد مصر شد و به آیین شیعیان درآمد. (فروزانفر، ۱۵۶: ۱۳۵۰) پس از آن مدیحه سرایی و غزل را رها کرد و به سرودن اشعار خردگرایانه و زهدی روی آورد. باور به ارزش خرد، دانش، دین و سخن، دیوان او را از ذکر توحید و عظمت حق و ارزش علم پر کرده و به تقوا، زهد، مبارزه با نفس، توبه و راستگویی و پرهیز از ناراستی سفارش شده است و موجی از توصیه به عدالت، سخاوت، قناعت، وفاداری، کم آزاری، نیکی و عزت نفس و خلق نیکو شعر او را فرا گرفته است. (خسرو، ۱۳۵۷: ص ۲۰، ۳۹، ۴۵، ۲۲۴-۲۲۱، ۲۳۲، ۲۳۹) ناصر خسرو از معدود شاعران شعر زاهدانه ادب فارسی است. در واقع میتوان گفت زندگی اجتماعی و فرهنگی ناصر خسرو او را به سمت زهد و پارسایی سوق داد، و عواملی چون غلبه ترک ها بر اوضاع سیاسی، کثرت دولت ها و امارت های مستقل، حکومت سلجوقیان، استبداد غزنویان، افزایش فقر، در ورود او به عرصه سرودن شعر زاهدانه کرد موثر بودند. (صفا، ۱۳۶۲: ۶۲۸-۴۳۱) تا جایی که برای رهایی از این آلام به خداوند و زهد روی می آورد:

دشوار ای زمانه بد فعل را آسان به زهد و طاعت یزدان کنم (خسرو، ۳۷۱: ۱۳۷۸)

از مهم ترین خصایص و لوازم شعر زهد دوری از دنیا و ظواهر آن و روی آوردن به آخرت است که به بهترین وجه میتوان آن را در آثار وی و استفاده وسیع از آیات و روایاتی که بر این اندیشه تاکید می کنند مشاهده کرد. وی به این دلیل که خود را شاعر شعر زهد می شمارد استفاده های متنوع و متعددی از مضامین قرآنی در دعوت به زهد کرده است. (یوهانس، ۱۳۷۸: ۴۸) اما مهمترین مضامین زهدی ناصر خسرو عبارتند از:

۳-۱- تسلیم شدن در برابر مرگ و پند گرفتن از آن

زمانی که مرگ چنگ و دندان نشان میدهد انسان به ناچار تسلیم می شود:

بریخت چنگش و فرسوده گشت دندانش چو تیز کرد بر او مرگ چنگ و دندان را (همان، ۱۱۷)

دنیا همچون دار الرحیل است که روزی مرگ انسان را از آن به کوچ وامیدارد:

جهان را میندار دارالقرار بل الفنج گاهیست دارالرحال (همان، ۲۵۲)

او از تامل و عبرت گرفتن از کسانی سخن میگوید که سپاهیان را فرماندهی کردند و گنج های بسیاری را اندوختند لیکن در نهایت فنا شدند و مرگ آنها را به کام خود فرو برد:

بسا شاهدان با ملک و سپاه و گنج آکنده
 که شان بربودی که از گاه و بدین چاه اندر افکندی؟ (همان، ۳۳۴)

او فریاد میزند و از قهرمانان ساسانی می گوید:

سام نریمان کو و رستم کجاست پیشرو لشکر مازندران
 بابک ساسان کو و کوردشیر؟ کوست؟ نه بهرام نه نوشیروان (همان، ۱۴)

۲-۳- روی گردانی از آرزوها:

او به آرزوهایی اشاره میکند که بیهوده است و در هوای جوانی انسان به دنبال آنان می رود:

دویدی پسی از پس آرزوها به زور جوانی چو گاو جوانه (همان، ۴۱)

دلت خانه آرزو گشتست و زهرست آرزو زهر قاتل را چرا با دل همی معجون کنی (همان، ۲۴)

ترسم که از آرزو خردت را وبا رسد زیرا که آرزو خرد خلق را وباست (همان، ۳۹۶)

۳-۳- ارزش تقوا و زهد

پادشا بر کامهای دل که باشد؟ پارسا پارسا شو تا شوی بر هر مرادی پادشا (همان، ۴۹۳)

۳-۴- سرزنش بخل

دو دوزخ نبیند هیچ سخی بوی جنت نیابد ایچ بخیل (همان، ۱۲۴)

۳-۵- دوری از حرص و طمع

ز آتش حرص و آزهیزم مکر دل نگه دار و چون تنور متاب
 ز آتش آزه بر فروخته می خویش در میپمای خاک و خس به خراب (همان، ۲۸)

آز دیو توست چندین چون رها جویی ز دیو؟ تو رها کن دیو را تا زو بباشی خود رها
 دیو را پیغمبران دیدند و راندندش ز پیش دیو را نادان نبیند من نمودم مر تورا (همان، ۴۹۴)

۳-۶- سرزنش غفلت و ناآگاهی

هرگه که همیشه دل تو بیهش و خفته است بیدار چه سود تو را چشم چو خرگوش
 ای خفته همه عمر و شده خیره و مدهوش وز عمر و جهان بهره ی خود کرده فراموش (همان، ۴۱۳)

۷-۳- دوری از کبر و خودبینی

خواری مکش و کبر مکن بر ره دین رو مومن نه مقصر بود ای پیر نه غالی (همان، ص ۴۳)

۸-۳- مذمت ریا و نفاق:

هر که را قولش با فعلش نباشد راست در دوستی خویش مده بارش (همان، ۱۲۱)

آن سیم می نماید و ار زیر در ترازو وین زهد می فروشد در آستینش تنین (همان، ۲۳۷)

۹-۳- مدح عزلت و تنهایی

به از تنهائیت یاری نباید که تنهایی به از بد مهریاری (همان، ۲۷۱)

۱۰-۳- صبر در برابر سختی و شهوات

بشکیب زیرا که همی دست نیابد بر آرزوی خویش مگر مرد شکیب (همان، ۴)

چون صبر تلخ باشد پند لیکن بصبرت پند چون صبرت شود قند (همان، ۱۸۳)

لیکن مرا گرسنگی صبر خوشتر است بر یافتن زدست فرومایگان، طعام (همان، ۵۷)

۱۱-۳- خود شناسی

ز اول هستی خود را نکو بشناس و آنگاهی عنان برتاب از این گردون و زین بازیچه غبرا (همان، ۳)

چون گوهر خویش را ندانستی مرخالق خویش را کجا دانی (همان، ۵۸)

۱۲-۳- استغفار از گناهان و امید به عفو خداوند:

ای خداوندی که ت نیست در آفاق نظیر رحمت و فضل تو زی حجت تو منتظرست (همان، ۳۱۸)

وان گفت که «ت ز قول شهادت عفوکنند گر تو گناهکارترین خلق عالمی»

چراکه باز نگردی به طاعت خالق به هر دو قول و عمل تا عفوکندت زلل؟ (خسرو، ۱۹۳: ۱۳۹۰)

۴- افتراقات و اشتراکات دو شاعر

۱-۴- مرگ در نگاه ابونواس و ناصر خسرو:

نگاه ابونواس به مرگ نگاه ویژه ای است، او همه چیز را رو به مرگ می بیند و غیر از ذات مقدس خداوند چیزی

را پایدار نمی بیند تصویر مرگ در نزد او بسببته به دیگران متفاوت است اری کلّ حیّ هالک و ابن هالک و ذا

حسب فی الهالکین عریق

فقل لقریب الدار إنک ظاعنُ إلى منزلِ نائی المحلِ سحیقُ (ابونواس، ۴۷۶: ۱۹۸۰)

ترجمه: همه قبیله ها و مردمان را غرق در مرگ می بینم، پس به همسایه ات بگو که به زودی کوچ خواهی کرد

و به خانه زوال و نابودی خواهی شتافت.

او با فلسفه خاص خود درباره مرگ می سراید:

ما ارتدّ إمري بلذته إلا و شئ يموت في جسده (همان، ۶۱۴)

ترجمه: زمانی که مرگ در جسم انسان رسوخ پیدا کند او را از لذت هایش دور می کند. در این بیت شاعر به گاه نزدیکی به غروب خورشید عمرش از لذت می گریزد و بیقراری روح خود را در سرودن شعر زهدی مینمایاند.

با این همه او مرگ را حق می داند و به گاه احتضار هیچ چیز را سودمند تر از زاد و توشه نمی داند:

أخی ما بال قلبک لیسَ ینقی کأنک لا تظنّ الموتَ حقاً (همان، ۶۷)

ناصر خسرو نیز همانند ابو نواس مرگ را به ناچار برای هر کسی حتمی میدانند که ترسیدن از آن تنها با علم دین درمان می شود:

ترسیدن مردم ز مرگ دردی ست کان را بجز علم دین دوا نیست (خسرو، ص ۶۴)

اما او به زندگی بعد از مرگ اعتقاد دارد زیرا روح خداوندی در انسان دمیده شده و او هرگز نخواهد مرد:

گیا همچو دانه است و ما آرد او چو بندیشی، و این جهان آسیاست

فنامان به دندان مرگان اندر است به دندان ما درگیا را فناست

ولیکن چو زنده است در ماگیا پس از مرگ ما را امید بقاست (همان، ص ۷۲)

ناصر خسرو انسان را از فرا رسیدن زمان مرگ و اتلاف عمر بر حذر میدارد آنجا که میگوید:

تو نشسته خوش و عمر تو همی پرد مرغ کردار و برو مرگ نهاده فح (همان، ۸۳)

او نیز همانند ابونواس به زاد و توشه بعد از مرگ اشاره دارد و آن را لازم و ضروری می داند:

این جهان مسلخ گرمابه مرگ آمد هرچه داری بنهی پاک در این مسلخ

برسر دو رهی امروز بکن جهدی تات بی توشه نباید شد از این برزخ (همان، ص ۸۵)

با مقایسه دیدگاه دو شاعر و نگاهی به اشعار هردو شاعر در رابطه با مضمون مرگ می توان دریافت که نگاه دو شاعر مبتنی بر تجربه و تأمل در احوال گذشتگان است نگاهی که در برابر مرگ تسلیم شده و معتقد است که باید از آن عبرت گرفت، زیرا این دنیا با تمام خوشی ها و نعمت هایش به ناچار روزی پایان می یابد و آنچه باقی می ماند زاد و توشه ای است که انسان با خود به همراه خواهد داشت، البته نگاه ابونواس با توجه به گذشته ای که دارد، دیدگاهی حکیمانه در مورد چهره منفی مرگ است اما ناصر خسرو از آن نمی هراسد بلکه امید دارد بعد از مرگ نیز بقا و زندگی در انسان جریان یابد.

۲-۴- آخرت در نگاه ابو نواس و ناصر خسرو

یکی از موضوعاتی که ابونواس اشعار فراوانی در مورد آن سروده موضوع آخرت است، او خود را از سختی های این روز بر حذر میدارد:

إمهد لِنفسِكَ قَبْلَ مِيتَتِهَا وَ اذْخِرْ لِيَوْمِ تَفَاضُلِ الذَّخْرِ (ابونواس، ۲۴۳: ۱۹۸۰)
أو لیت شعری کیف أنت إذا وضع الحساب صبيحة الحشري (همان، ۴۵۷)
ناصر خسرو نیز راه رستگاری در روز حشر را اطاعت از فرمان خدا میداند آنگاه که می گوید:
که را نایدگران امروز رفتن بر ره طاعت گران آید مر آن کس را به روزحشر میزان ها
او روح را از عالم معاد میداند و جسم را از برای این دنیا:
دوجهان است و تواز هر دوجهان مختصری جان تواهر معاد است و تنت اهل معاش
ناصر خسرو انسان را از غفلت بر حذر میدارد زیرا به سمت معاد در حرکت است:
در کارخویش غافل چون باشی؟ برخویشتن مگر به معادائی!

با مقایسه اشعار هر دو شاعر در این زمینه به این نتیجه میرسیم که هر دو شاعر معتقدند انسان هر چه را از
بیش به عنوان زاد و توشه بفرستد در قیامت همان را خواهد داشت، درونمایه اشعار هر دو شاعر آیات و روایات
است در بعضی از اشعار ابونواس می توان ترس و وحشت او را از عذاب و مواخذه الهی مشاهده کرد البته در
بیشتر اشعارش امید به عفو الهی دارد اما نگاه ناصر خسرو حکیمانه تر است و رویکرد شیعی و علوی در اشعار او
غالب است:

آن روز در آن هول و فزع بر سر آن جمع پیش شهدا دست من و دامن زهرا (خسرو، ۴۰: ۱۳۷۸)
۳-۴- استغفار از گناهان در شعر دو شاعر

زکی مبارک معتقد است اگر چه ابونواس شاعری خوشگذران و بی بند و بار است اما ابیات زهدی او تبلور یک
پشیمانی دردمندانه است که بیانگر روحی سرکش و عاصی است که جرقه های تمایل به هدایت در درونش سربر
می کشد (مبارک، ۹۴: ۱۹۳۸) او در زهدیاتش با اعتراف به گناه و پشیمانی و توبه و استغفار شناخته می شود،
وی در قطعه ای پیری و بیماری را از زمینه های توبه و پشیمانی خود به شمار می آورد و عفو خداوند را می
طلبد:

دب فی السقام سفلا و علوا و أرانی أموت عضوا فعضوا
لیس تمضی من لحظة بی إلا نقصتني بمرها فی جزوا
لهف نفسي علی لیالی و آیاما تملیتهن لعباً ولهوا

مالی الیک وسیلة الالرجا و جمیل عفوک ثم أنى مسلم (شامی، ۶۸: ۱۹۹۲)

ترجمه: بیماری و مرگ در همه اعضای بدنم جریان یافته و هر لحظه تلخی و درد آن در وجودم بیشتر شده و مرا
ذوب می کند/ وا حسرتا بر شب ها و روزهایی که با لهو و لعب گذراندم و هیچ راهی ندارم جز این که به فضل تو
(ای خداوند) و عفو و بخشش تو امیدوار باشم.

ناصر خسرو نیز امید عفو و بخشش از سوی خداوند دارد و به فضل او امیدوار است:

ای امید همه امیدوران روزشمار بس بزرگ است به فضل تو امید عقوم (خسرو، ۲۲۲: ۱۳۹۰)

ای خداوندی که ت نیست در آفاق نظیر رحمت و فضل تو زی حجت تو منتظرست (خسرو، ۳۱۸: ۱۳۷۸)

وان گفت که «ت ز قول شهادت عفوکنند گر تو گناهکارترین خلق عالمی»

چراکه باز نگردی به طاعت خالق به هر دو قول و عمل تا عفوکندت زل؟ (خسرو، ۱۹۳: ۱۳۹۰)

هر دو شاعر امید به عفو الهی داشته لیکن ابونواس در پیری و بیماری با عجز و لابه طلب بخشش و استغفار از خداوند می کند اما ناصر خسرو طاعت خداوند در همه حال را مایه بخشش و عفو الهی میداند و انسان را در غرق شدن در گناه در اوج جوانی و سلامتی بر حذر می دارد:

چندین در معصیت مدو به چپ و راست چون شتر بی مهار و اسپ بی افسار

یاد نیاید ز طاعتت نه ز توبه کنون که ت تن ضعیف نیست و نه بیمار (همان، ۴۲۲)

۴-۴- نفس در شعر ناصر خسرو و ابو نواس

هر دو شاعر در شعر خود نفس و مسائل مربوط به آن را طوری بیان کرده اند که پیداست مقصود آنها همان چیزی است که در شریعت به عنوان نفس اماره شناخته می شود، هر دو شاعر این نفس را شوم نامیده و مخاطب را به شدت از آن بر حذر می دارند. ابونواس می گوید: من با اینکه یک انسان نوعی هستم هنگام بزرگ بینی نفسم از آن نفرت پیدا میکنم، در این حال چگونه از خشم خداوند نسبت به آن در امان باشم:

إِنِّي لِأَمَقْتُ نَفْسِي عِنْدَ نِخْوَتِهَا فَكَيْفَ أَمِنُ مَقَّةَ اللَّهِ إِيَّاهَا (ابونواس، ۴۹۵: ۱۹۸۰)

لا تفرنجُ النفسُ من شغلِ بدنيها رأيتها لم ينلها من تمنّاهَا

ترجمه: نفس از سرگرم شدن به دنیایش رهایی نمی یابد، آن را این گونه یافتم که هرکسی که آن را مشتاقانه طلب کرده بدان دست نیافت.

گویند بعد از اینکه ابونواس از اعمال خود توبه کرد بر جماعتی از دوستانش وارد شد که آواز می خواندند از ابونواس خواستند که همنشین آنها شود ولی او ابا کرد و اشعار زیر را سرود (زبیدی، ۶۲: ۱۹۵۲)

إذا لم تنه نفسك عن هواها و تحسن صوتها فإليك عني

فإني قد شبت من المعاصي و من لذاتها و شبت مني (همان، ۶۲۰)

او در این ابیات کسی را که با نفس خود نمی جنگد از خود می راند و به صراحت میگوید که از گناه سیر شده است، با توجه به این ابیات می توان گفت که زهد وی حاصل تاسف بر یک عمر لذت جویی و کامروایی ست که در آن پیروی از هوای نفس حرف اول و آخر را می زند.

ناصر خسرو نیز هوای نفس را به عفریته ای در درونش تشبیه میکند که به کمک عقل و دانش در کلام و عمل آن را هدایت می کند:

آن دیو را که در تن و جان منست باری به تیغ عقل، مسلمان کنم
از قول و فعل زین و لگامش نهم افسار او از حکمت لقمان کنم (همان، ۳۷۱)
ناصر خسرو انسان را از پیروی هوای نفس بر حذر میدارد و یاد آور قصه آدم و هوا می شود:
گرت آرزوی لذت حسی بشتابد پیش آرز فرقان سخن آدم و حوا
در جایی دیگر انسان را به کشتن نفس اماره با سلاح حکمت توصیه می کند:
بگش نفس ستوری را به دشنه حکمت و طاعت

بکش زین دیو دستت را که بسیارست دستانش (همان، ۳۴)
۴-۵- دنیا در نگاه دو شاعر:

استعارات و تمثیلات مختلفی برای به تصویر کشیدن دنیا به کار رفته است استعاراتی چون دشمن در لباس دوست، محل فریب، بلا، حزن و اندوه، عروس فریبنده و... از دید ابونواس دنیا دشمنی است در لباس دوست:

إذا امتحنَ الدنيا لبيب تكشفت له عن عدو في ثياب صديق (ابونواس، ۴۶۷: ۱۹۸۰)
او دنیا را خانه شومی میداند که در آن شادمانی برای کسی پایدار می ماند نه حزن و اندوه:
نحن في دار يخبرنا ببلها ناطق لحن (همان، ۴۶۱)

و خود را از اینکه فریب این عروس پر ناز و عیش را بخورد بر حذر می دارد:
يا نفس خافي الله واتّدي و اسعی لِنفسك مّجتهد

ای نفس! از خدا بترس و تانی کن و همچون تکاپوی کوششگر برای خودت تلاش کن
ولایغرّک دنیا نعیمها عنک نازح

به هوش باش تا دنیایی که ناز و عیش آن از تو دور شدنی است، فریبت ندهد، او دنیا را چون عروسی خندان می بیند که هر روز خود را بر مردان عرضه میدارد اما به بهایی گران لذت هایش را به او می بخشد و دین، عمر و عاقبت را از او می گیرد:

ألا إنما الدنيا عروسٌ، و أهلها أخو دعةٍ فيها، و آخرُ لاعب

ترجمه: آگاه باش که این دنیا عروس است و اهل آن دو دسته هستند، عده ای آرام و بی دردند و عده ای نیز بازیچه، ابونواس با استفهام انکاری بیان می کند که ساکنان دنیا ماندنی نیستند و روزگار چنین اجازه ای نخواهد داد:

سکن ببقی له سکن؟ ما لهذا یؤذن الزمن (همان، ۴۶۱)

ناصر خسرو نیز به دنیا با دیده تحقیر می نگرد و در بدبینی به دنیا اغراق می ورزد:
ایا گشته غره به مکر زمانه ز مکرش به دل گشتی آگه یا نه (خسرو، ۴۰: ۱۳۷۸)
او همگامی با دنیا را ننگ عار و می داند آنجا که می گوید:

صحبت دنیا مرا نشاید ازیراک صحبت او اصل ننگ و مایه عار است (همان، ۴۸)
دنیايي که چون دام است و هیچ یک از مخلوقات از وجود چنین دامی خبر ندارند:
دامست جهان تو ای پسر، دام زین دام ندارد خبر دد و عوام (همان، ۶۸)
کار و کردار تو ای گنبد زنگاری نه همی بینم جز مکر و ستمکاری (همان، ۷۴)
به چه ماند جهان به سراب پس او تو چون دوی به شتاب (همان، ۲۷)
روزگاری که جز شر چیزی ندارد، حامله ای که بلا آستن است:

دهر بد گهر به شر آستن است جز بلا هرگز نژاد این حامله (همان، ۲۸۵)
کسی عروسی در جهان هرگز ندید گیسویش پر نور و رویش پر ظلم (همان، ۳۶۳)
او دنیا را فریبنده می داند، فریبنده ای که نباید به دنبالش رفت:
کار دنیاى فریبنده همه تاختن است پس دنیاى فریبنده تازنده متاز

با بررسی ابیات مربوط به هر دو شاعر به این نتیجه میرسیم که نگاه هر دو شاعر نسبت به دنیا، روزگار و احوال آن رویکردی منفی داشته آن را در اشعار خود مطرح کرده اند و در مقایسه تعبیری که هر دو شاعر برای دنیا به کار گرفته اند آشکار می شود که بسیاری از تعبیری که ابونواس در شعرش به کار برده در شعر ناصر خسرو نیز دیده می شود، همچنین رد پای بسیاری از تعبیر دو شاعر را می توان در احادیث و روایات جستجو کرد و از همین جا تبیین می گردد که اساسی ترین درون مایه شعری هر دو شاعر مفاهیم دینی است چرا که هر دو فریبندگی دنیا را در اشعارشان مطرح کردند و باطن و حقیقت آن را با ظاهرش متفاوت می دانند.
نتیجه

تار و پود و درونمایه اصلی افکار و اشعار زهدگرایانه ابونواس و ناصر خسرو را آموزه های دینی به ویژه قرآن و احادیث علوی تشکیل می دهد، ابونواس بعد از ابوالعتاهیه در عصر عباسی پیشوا و سردمدار شعر زهدی در شعر عربی است که فریادهای زاهدانه او در قلبی زیبا و ساده به دور از هر گونه تکلف و تصنع خلق شده است، در واقع می توان گفت زهدیات هر دو شاعر آینه زلالی است که درون دو شاعر در آن انعکاس می یابد.

ظاهراً ناصر خسرو در به کار بردن بعضی از تعبیر از ابونواس متأثر گشته است با این تفاوت که او همان تعبیر را در قالبی جدید ریخته و به گونه ای متفاوت عرضه کرده است و بیشتر از ابونواس تحت تاثیر مکتب علوی بود. زهد ابو نواس برگرفته از احساس عجز و گناه انسانی است که پیری بر او غلبه کرده و احساس گناه و نیاز به

مغفرت الهی او را به سوی زهد سوق داده است، به همین دلیل از مکتب فلسفی خاصی تبعیت نمی کند اما ناصر خسرو عالم علم منطق، فلسفه و کلام بود و در اشعارش از اسلوب استدلال و برهان بهره می برد به دون اینکه از مذهب فلسفی خاصی تبعیت کند. موضوعاتی که ناصر خسرو در آن شعر سروده خیلی بیشتر از موضوعات ابونواس است و ناصر خسرو این موضوعات را دقیق تر و حکیمانه تر مورد بررسی قرار داده است. هر دو شاعر نسبت به دنیا، مرگ و... رویکردی منفی دارند و نگاهشان بیشتر بدبینانه است. شعر هر دو شاعر ساده، روان و سلیس است و از تکلف و تصنع و تصاویر خیالی پیچیده به دور است، زیرا هر دو شاعر در ارائه افکار زهدی به عقل و منطق بیشتر نیاز دارد تا عاطفه و خیال.

کتابنامه

- ۱- ابونواس، حسن بن هانی، ۱۳۸۲ش (۱۹۶۲م)، دیوان، دارالمصادر، دار بیروت، بیروت.
- ۲- ابونواس، حسن بن هانی، ۱۹۸۰م، دیوان بروایة الصولی، تحقیق: د. بهجت عبد الغفور الحدیثی، دارالرساله للطباعة، بیروت.
- ۳- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۰۵هـ لسان العرب، نشر ادب العوزه، قم
- ۴- دوبروین یوهانس، ۱۳۷۸ش، شعر صوفیانه فارسی، کیوانی، نشر مرکز، تهران
- ۵- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ش، لغت نامه، جلد ۹، دانشگاه تهران، تهران
- ۶- ذبیح الله، صفا، ۱۳۶۶، تاریخ ادبیات در ایران، چاپ هفتم، فردوسی، تهران
- ۷- زبیدی، علی احمد، ۱۹۵۹م، زهدیات ابی نواس، القاهرة
- ۸- زکی مبارک، احمد، ۱۹۳۸م، التصوف الإسلامی فی الأدب و الأخلاق، دار المعارف، قاهره
- ۹- ضیف، شوقی، ۱۹۵۲م، تاریخ الأدب العربی، الطبعة الثانية، عصر الدول و الإمارات، دار المعارف، قاهره
- ۱۰- فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۵۰ش، سخن و سخنوران، جلد دوم، نشر خوارزمی، تهران
- ۱۱- الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۹۹۱م، القاموس المحيط، دار احیا التراث الأدبی، بیروت
- ۱۲- قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۵۷، دیوان، جلد دوم، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل (شعبه تهران)، دانشگاه تهران
- ۱۳- کدکنی، شفیع، محمد رضا، ۱۳۸۰ش، تازیانه های سلوک، نشر آگاه، ج ۳، تهران
- ۱۴- ناصر خسرو، ابومعین بن حارث، مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، تهران (۱۳۷۸)
- ۱۵- یحیی، شامی، ۱۹۲۲م، أروع ما قیل فی الزهد، دار الفكر العربیة، بیروت

نگرش ناصر خسرو به موسیقی و خنیاگری حسن حیدرزاده سردرود^۱

مقدمه پیوند شعر و موسیقی

از میان هنرهای مختلف، قرابت و پیوند هنر موسیقی و شعر بیش از سایر هنرهاست. پیوند موسیقی و شعر از چند جنبه است. اولین رشته پیوند موسیقی و شعر این است که مایه کار در هر دو، صوت است. در موسیقی، صوت به حسب نسبت زیر و بم، نغمه و به حسب وقوع در زمانهای متساوی، ضرب وزن را ایجاد می‌کند. اما در شعر، صوتهای ملفوظ که ترتیب آنها به حسب دلالت، صورتهای گوناگون به ذهن القا می‌نماید و تنظیم آن صوتها به حسب آهنگ و وزن، نشاط و شوق و یا حزنی در شنونده برمی‌انگیزد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۷) به عبارت دیگر، این دو هنر بر وزن استوار بوده و علم عروض معرف رابطه شعر و موسیقی است. تناسب در وزن وقتی که به قالب الفاظ درآید، شعر است و هرگاه به صورت نغمه جلوه‌گر شود، موسیقی. (رازانی، ۱۳۴۰: ۱۰۷) می‌دانیم که واضع علم عروض عرب خلیل ابن احمد است. وی خود نیز با موسیقی (حداقل در حوزه نظری) آشنا بوده و دو رساله در این فن به نامهای «کتاب النغم» و «کتاب الایقاع» نوشته بود- که البته امروزه نشانی از آنها

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور، hasanheidarzadeh@gmail.com

نیست. چنین به نظر می‌رسد که این دو اثر به مبحث پیوند شعر و موسیقی مربوط بوده. در آن زمان بحور شعری و اوزان موسیقایی اسامی مشترکی داشته اند چنانچه «رمل» و «هزج» هم در شعر و هم در موسیقی به کار می‌رفت. (بینش، ۱۳۷۸: ۷۳)

موضوعی که معمولاً در بحث پیوند موسیقی و شعر مطرح می‌شود این است که قدمت و یا اصالت کدام یک از این دو هنر بیشتر است. سخنهای بسیاری در این باب گفته شده فقط دو نمونه متذکر می‌شویم. یکی از اخوان الصفا که معتقد بودند «اصل این علم [موسیقی] از سخنهای مسجّع نهادند تا به روزگاری که سخن گفتن بسیار شد. پس وزنهای شعر، مقطع به اصل موسیقی کردند و بنای تألیفهای ضرب و نقرت و ایقاع بر آن نهادند.» (بینش، ۱۳۷۱: ۴۷) و دیگر از محقق عرب احمد الشایب که می‌گوید «به نظر می‌آید که در آغاز اصواتی آهنگدار بوده است ولی معنی نداشته. بعد انسان کوشیده است که جای آنها را با کلمات مفهوم و دارای معنی پر کند و از این رهگذر شعر به وجود آمد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۴؛ به نقل از احمد الشایب، اصول النقد الادبی: ۳۲۰)

جنبه دیگر پیوند موسیقی و شعر این است که این دو هنر از قدیم‌الایام همراه هم بوده‌اند. ارسطو می‌گوید شعر غنایی پیوسته با موسیقی آمیخته است. (به نقل از همان) به قول استاد شفیعی کدکنی «اصولاً شعر برای این به وجود آمده که با آن تغنی شود. از این نظر در زبانهای یونانی و لاتینی می‌گویند: شعر تغنی کرد و نمی‌گویند نظم کرد. عرب نیز می‌گوید: اُنشد شعراً (یعنی شعری تغنی کرد و سرود. در فارسی هم شعر سرودن اصطلاح است.» (همان: ۴۵) البته باید توجه داشت همچنانکه استاد نیز متذکر شده‌اند این آمیختگی خاص هیچ ملتی نیست. در یونان و عرب و... و حتی در همین روزگاران نیز می‌بینیم که بسیاری از نوازندگان دوره گرد خود سرایندگانی نیز هستند (همان) که از آن میان می‌توان به «عاشق»ها در فرهنگ و منطقه آذربایجان اشاره کرد. در مرور تاریخ ادبیات ایران نیز می‌بینیم که برخی شاعران خود نوازندگان چیره دستی نیز بوده‌اند که از مشاهیر آنها از ادب قدیم می‌توان به رودکی و فرّخی سیستانی و از معاصران به عارف قزوینی و شهریار اشاره نمود. علاوه بر این، شعر دیوانهای برخی از شاعران مملو از اصطلاحات علم موسیقی است که از آن میان دیوان منوچهری و دیوان حافظ در این خصوص، بارزتر و مشخص‌تر است به گونه‌ای که محقق و موسیقیدان بزرگ حسینعلی ملاح دو کتاب با عنوان «منوچهری دامغانی و موسیقی» و «حافظ و موسیقی» نگاشته و در آن ظرایف اشارات دیوان این شاعران بر اصطلاحات و آلات موسیقی را روشن نموده است. با وجود چنین زمینه و پیوندی سخت استوار بین موسیقی و شعر، و با وجود اینکه اکثر (و یا شاید بتوان گفت همه) شاعران ادبیات فارسی با دید مثبت به موسیقی و آلات و دستگاهها و متولیان آن نگر بسته‌اند،^۱ در دیوان ناصرخسرو چندان نگاه و نظر موافقی نسبت

به موسیقی وجود ندارد. در این مقاله نویسنده بر آن است که با جمع‌آوری یادکردهای ناصر خسرو از آلات و الحان موسیقی و ویژگی‌های متولیان موسیقی (یعنی خنیاگران و نوازندگان) و دوستداران آنها مشخص نماید که نگاه ناصر خسرو به موسیقی (خنیاگری) چگونه بوده است و حداقل امکان دلایل احتمالی او را (با توجه به فضا و جو حاکم بر متولیان موسیقی معاصر او) برای داشتن چنین نگرشی تبیین نماید.

تغنی و تغزل در نگاه ناصر خسرو

در نگاهی به کلیت زندگی ناصر خسرو و شعر او می‌بینیم که وی به مثابه تک درخت در بیابان و یا جزیره‌ای در اقیانوس ادبیات فارسی نه پیشوا دارد نه تالی، نه سلف دارد نه خلف.^۱ او هم از حیث شعر و هم از حیث زندگی دارای سبکی خاص است. «کس دیگری را در ادب فارسی شبیه او نمی‌شناسیم. کسان دیگری که آمده‌اند [مثلاً فردوسی، عنصری، مولوی و حافظ] کم و بیش از دیگران تأثیر گرفتند و یا بعد کسانی می‌آیند و از آنان تقلید می‌کنند؛ ولی هیچ کس به فکر نیفتاده که از ناصر خسرو تقلید کند. او یگانه بر جای مانده است.» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۳: ۱۲۵) یکی از جنبه‌های یگانگی او در حوزه اندیشه، نگاه متفاوت او به تغزل و تغنی و خنیاگری است. بر همگان مبرهن است که تغزل یعنی وصف معشوق و عشق (چه در بُعد زمینی و چه در بُعد عرفانی) از اصلی‌ترین مضامین ادب فارسی است. اما جالب است که در دیوان ناصر خسرو بیش از هفت-هشت بار از این واژگان (عشق و معشوق) و مضامین مترادف و ملایم آن استفاده نشده است و در این چند مورد نیز ناصر نگاه مثبت و موافقی به این مقولات ندارد.

عشق محال است نباشد هگرز خاطر پر نور محل محال

از چو منی صید نیابد هوا زشت بود شیر شکار شگال (۲۹۹)^۲

وی در مورد نپرداختن به تغزل، در قصیده‌ای خود به صراحت می‌گوید:

غزال و غزل هر دوان مر تو را نخواهم غزال و نگویم غزل (۲۹۸)

در مورد موسیقی و خنیاگری نیز تا حدود زیادی چنین فضایی در دیوان او حاکم است.

پیش از ورود به بررسی آرای ناصر خسرو در مورد موسیقی و خنیاگری در دیوان، شایسته است اشاره کنیم در آثار منثور او هیچ‌گونه اشاره‌ای به موسیقی (چه به قبول و چه به رد) نیافتیم مگر موردی بسیار جزئی در کتاب

۱ . متأسفانه در اینجا مجال نیست که به عنوان مثال از ارزش و جایگاه موسیقی در نگاه مولوی یا حافظ یا دیگر شاعران سخن بگوییم. مقاله‌های زیادی در این باره نوشته شده که به راحتی از طریق اینترنت در دسترس است و نیازی به ارجاع به منبع خاصی احساس نمی‌شود. بنابراین نویسنده مقاله از ورود بدین مبحث هم به دلیل محدودیت مقاله و هم به فرض آنکه این مقوله جزو بدیهیات است، خودداری می‌کند.

۱ . تأکید ما در نگاهی شامل به کلیت حیات و آثار ناصر خسرو است؛ وگرنه در جزء جزء آن مسلماً افرادی هستند که شباهتی به ناصر خسرو دارند؛ مثلاً از نظر سبک شباهتهایی بین ناصر خسرو و عنصری و کسایی وجود دارد یا از نظر تفکر نیز بین او و فردوسی و کسایی مشترکاتی دیده می‌شود. همچنین اگر آثار شعری دیگر داعیان اسماعیلی معاصر وی برجا مانده بود می‌شد رگه‌های مشترک یا منابع فکر و اندیشه ناصر خسرو را بهتر بررسی و تبیین نمود.

۲ . ارجاعات اشعار ناصر خسرو به صفحات دیوان چاپ انتشارات نگاه (همراه به مقدمه سید حسن تقی‌زاده) می‌باشد که ظاهراً همان نسخه مصصح سید نصر الله تقوی است. انتخاب این نسخه به دلیل آوردن قصاید با ترتیب الفبایی بود.

زاد/المسافرین. در «قول هیجدهم» این کتاب (در لذت دیدن نکو رویان و شنودن آواز خوش) ناصر خسرو آرای محمد زکریا را نقد و رد می‌کند و بر آن است که لذت حاصل از دیدار نکو رویان و آواز خوش، حاصل بازگشت به طبیعت نیست - آنچنانکه محمد زکریا می‌انگارد. اولاً لذت یافتن از این مقوله‌ها یعنی «سماع خوش و ایقاعهای به نظم بر سخنان موزون» خاص آدمی است و «مر دیگر جانواران را با مردم... اندر آن انبازی نیست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۳: ۲۳۶) و ثانیاً این کسب لذت حاصل از باریکی و سطبری آواز نیست بلکه به سبب وجود نظم [هارمونی] در آن است. (همان: ۲۳۹ و ۲۴۰)

اشارات موسیقایی در دیوان ناصر خسرو

محققان در بحث از زندگی و دورهٔ تحصیل علوم ناصر خسرو معمولاً اشاره می‌کنند که ناصر خسرو با علم موسیقی آشنا بود. (به عنوان نمونه ر. ک: فروزانفر، ۱۳۸۷: ۱۵۰) به نظر می‌رسد که این ادعا، برگرفته از یکی از قصائد ناصر خسرو باشد که حاوی اطلاعات ارزشمند زندگینامه شناختی است. در این قصیده شاعر به کسب علوم مختلف از دانشمندان ملل گوناگون اشاره می‌نماید و درباره یادگیری موسیقی نظری در ضمن آن می‌گوید:

به هر نوعی که بشنیدم ز دانش

نشستم بر در او من مجاور

... گهی اقسام موسیقی که هر کس

پدید آورد بر الحان مکرر (صفا، ۱۳۸۸: ۴۵۳)^۱

در جایی دیگر از دیوان نیز می‌گوید:

نظمی است هر نظام پذیری را

گر خوانده‌ای در اول موسیقا (۸۲)

با تکیه به این ابیات می‌توان ادعا کرد که ناصر خسرو در علم موسیقی مطالعاتی داشته است. همچنین در قصیده‌ای نیز اشاره می‌کند که صدای «رباب» بدون همراهی «چنگ» بی مزه و ناپسند است.

جز که بر آرزوی ناله زیر و بم چنگ

کس نیارامد بر بی مزه آواز رباب (۸۹)

در جایی نیز می‌گوید که الحان زیر و بم وسیله ساختن نغمه و آهنگ است.

زبان و کام سخن را دو آلت است از اصل

چنانکه آلت داستان، لحن زیر و بم است (۱۴۱)

۲

علاوه بر این اشارات جزئی، در جایی از دیوان نیز علم موسیقی را صنعت رومیان می‌داند.

پزشکی گزیدند مردان یونان

عرب بر ره شعر دارد سواری

ره رومیان زی حساب است و الحان (۳۶۲)

ره هندوان سوی نیرنگ است و افسون

۱. در نسخه مورد استفاده ما از دیوان ناصر خسرو این قصیده وجود ندارد و بدین دلیل به کتاب استاد صفا ارجاع داده‌ایم.
۲. در مورد ارزش علمی این گزاره‌ها استادان علم موسیقی باید نظر بدهد و نویسنده در این زمینه اطلاعاتی ندارد.

همین مصرع اخیر اشاره به این دارد که قدما فن و صنعت موسیقی را در زیر شاخه علم ریاضی قرار می‌دادند. غیر از این موارد و ابیاتی که در آن «لحن» و «الحان» و «دستان» و «آواز» به بلبل یا دیگر پرندگان نسبت داده می‌شود^۱ و در آنها اغلب رنگی از نگرش منفی به موسیقی و خنیاگری نیست در غالب موارد دیگر که ناصر به گونه‌ای به این موضوع اشاره کرده، رنگی از نگاه منفی دیده می‌شود.

آلات و آهنگها و اصطلاحات موسیقی در دیوان ناصر خسرو

در مقایسه با شاعران همدوره ناصر خسرو مثل فرخی سیستانی و منوچهری دامغانی تعداد بسیار محدودی از اصطلاحات و آهنگها و آلات موسیقی در دیوان این شاعر وجود دارد. آنچه در این میان کاملاً آشکار می‌نماید این است که ناصر خسرو همه این اصطلاحات را در فضایی منفی و با دید و بیانی مخالفانه و انکاری مطرح می‌کند و از آن یاد کرد مشتاقانه مثل دواوین منوچهری و فرخی در آن به هیچ وجه اثری نیست. در ادامه مقاله آنجا که این نگاه ناصر خسرو را با نگاه دیگر شاعران اسماعیلی و حتی شیعه امامی مقایسه خواهیم نمود باز خواهیم گفت که چنین رویکردی بر اسباب و آلات تغزل و تغنی حتی در آن شاعران نیز وجود ندارد و تا جایی که اطلاعات ادبی نویسنده یاری می‌کند در هیچ کدام از دیوانهای مشهور ادبیات فارسی نیز چنین رویکردی دیده نمی‌شود. از میان انواع سازها و آلات موسیقی در دیوان ناصر خسرو فقط به بربط و طنبور و چنگ و چغانه و رباب و رود و دف و صنج و طبل و دهل اشاره شده است. که از هر کدام نمونه وار چند مورد ذکر می‌کنیم:

بربط (۵ بار):

بدانی چو درمانی آنگه، کز آنجا [قیامت و نه بربط رهاند تو را نه ترانه (۴۲۱)

جهنم]

مصحف و تسبیح را سپس چه نهی؟
چون سپس بربط و می و غزلی (۴۸۳)
رباب (۷ بار):

چند گفتی و بر رباب زدی
غزل دعد بر صفات رباب

بس کن از قصه رباب کنونک
زرد و نالان شدی چو رود رباب (۸۹)

طنبور (۵ بار):

به ده دینار طنبوری بخرند
به دانگی کی نخرد جمع فرقان (۳۶۸)

۱. گر زاغ سیه باغ ز بلبل بستاند
دستان نتواند زند و ناورد الحان
به بانگ خوش گرامی شد سوی مردم هزار آوا
وز آن خوار است زاغ ایدون که خوش و خوب نسراید
از لحن فراوان و خوش بماند
در تنگ قفس هزار دستان

نگشاید نیز چشم و گوشم رنگ قدح و ترنگ طنبور (۲۴۴)

رود [نواز] (۴بار):

... کار دنیا را همان داند که کرد رطل پرکن، رود برکش بر رباب (۹۸)

اگر سازوار است و خوش مر تو را بت رودساز و می خوشگوار... (۲۴۷)

چنگ (۴بار):

جز که بر آرزوی ناله و زیر و بم چنگ کس نیارآمد بر بی مزه آواز رباب (۹۹)

... به یکی چنگش آخته دشنه است به دگر چنگ می نوازد چنگ (۲۸۷)

چغانه (۴بار):

شد پرده میان تو و آن حکمت آن پرده که بستند بر چغانه (۴۳۲)

پیش تو آن راست قدر کو شنوادت پیش ترنگ چغانه لحن ترانه (۴۳۲)

د ف و صنج و دهل و طبل (یک یا دو بار):

... لاجرم دادند بی بیم آشکار در بهای طبل و دف، مال زکات (۱۳۲)

والله که نسجد نماز تو ازیراک روی تو به قبله است و به دل با دف و صنجی

(۵۳۳)

علم تو حيله ست و بانگ بی معنی سوی من ای ناصبی تهی دهلی (۴۸۳)

از میان آهنگهای موسیقی تنها به سه مورد «نهایندی» و «نوش خورد» و «راهوی»^۱ اشاره شده است^۲ که

این سه یاد کرد نیز در فضایی منفی و انکار گونه صورت گرفته:

«نهایندی»:

۱. به علت تنگی مجال درباره اصطلاحات موسیقی و ... توضیحی نیاوردیم. در این باره می‌توان به کتابهای فراوانی که درباره فرهنگ موسیقی ایران نوشته شده از جمله *واژه نامه‌ی موسیقی ایران زمین*، نوشته مهدی ستایشگر، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵ مراجعه کرد.
۲. توجه داشته باشید که علی‌المثال در *نبیوان منوچهری دامغانی* نام بیش از شست پرده و آهنگ موسیقی به کار رفته است. (ربك : منوچهری دامغانی، ۱۳۸۵: ۳۳۴ و ۳۳۵)

به گوش اندر همی گویدت گیتی: «بار بر خر
نه»

تو گوش دل نهادستی به دستان نهانندی
(۵۳۲)

«نوش خورد» و «راهوی»:

راه طاعت گیر و گوش هوش سوی علم دار
چند داری گوش سوی نوش خورد و
راهوی^۱ (۴۹۷)

از میان سایر اصطلاحات موسیقی «زیر و بم»، «پرده»، «ترنگ»، «راه» [راهک] نیز در دیوان به ندرت دیده می‌شود:

راه زد بر تو جهان و برد فرّ و زیب تو
چند خواهی گفت مطرب را فلان «راهک» بز
(۳۸۱)

به هنگام آموختن فتنه بودی
تو دیوانه سر بر «ترنگ» چغانه (۴۲۰)

تو را بر بام زاری زود خواهد کرد نوحه گر
تو بیچاره همی مستی کنی بر بانگ «زیر و بم»
(۳۱۷)

شد پرده میان تو و آن حکمت
آن «پرده» که بستند بر چغانه (۴۳۲)

نقد رفتار گروههای اجتماعی در رابطه با موسیقی

نگاه مخالف ناصر خسرو به موسیقی و خنیاگری علاوه بر اینکه در ذکر آلات و اصطلاحات واضح است بیشتر در نقدهای اجتماعی او رخ می‌نماید. این نقدها عموماً در خطاب به سه گروه متولیان دین (قاضیان و مفتیان و واعظان) و سردمداران حکومت (پادشاهان و امیران) و عموم مردم است. ناصر خسرو از افزایش تعداد مطربان و ثروت و خوشحالی آنان (در برابر فقر و بدحالی اصحاب دین مثل قاریان و مودنان) به تأسف یاد می‌کند. این

۱. در اینجا خالی از لطف نخواهد بود اگر اشاره کنیم از این نگاه منفی به مطربی و خنیاگری در قصه پیر چنگی مثنوی مولوی نیز نشانه‌هایی وجود دارد آنجا که پیر چنگی توبه می‌کند و این ابیات را در خطاب به چنگ به زبان می‌آورد:
... چون بسی بگریست و از حد رفت درد
چنگ را زد بر زمین و خرد کرد
گفت: ای بوده حاجبم از اله
ای مرا تو راهزن از شاهراه
... داد حق عمری که هر روزی از آن
کس نداند قیمت آن در جهان
خرج کردم عمر خود را دم به دم
در دمیدم جمله را در زیر و بم
آه کز یاده و پرده عراق
رفت از یادم دم تلخ فراق
وای کز شومی زیر افکنند خرد
خشک شد کشت دل من، دل بمرد... (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۰۰)

افزایش ثروت ناشی از چند چیز است. حاکمان با بذل و بخشش‌های فراوان به مطربان باعث ثروتمند و در نتیجه ارجمند شدن و زیاد شدن آنان می‌شدند چرا که اصل ساده اقتصادی است که حمایت حکومت از صنعتی، باعث رواج آن صنعت و فن می‌شود. در تاریخ اسلام و ایران نشانه‌های فراوان از این بذل و بخشش‌ها به جای مانده است. هر چند در جایی دیگر به این مقوله خواهیم پرداخت ولی در اینجا ذکر چند مورد از بخشش‌های حاکمان به مطربان و ارج و قرب آنها در دستگاه خلافت بغداد و امرای محلی برای مستند کردن ادعاهای ناصر خسرو لازم است. در روایات تاریخی آمده است که ابراهیم موصلی موسیقیدان و نوازنده معروف دربار هارون الرشید، ماهی ده‌هزار سکه نقره از دربار مقرر می‌گرفت و خانه وی در بغداد به قدری مجلل و با شکوه بود که نظیری نداشت. (فروغ، ۱۳۸۳: ۵۳) همین ابراهیم موصلی با گرفتن لقب «الندیم» ندیم خاص خلیفه عباسی بود و مقام و ارج و قرب فراوانی در دربار و جامعه داشت.^۱ (بینش، ۱۳۷۸: ۶۹) در ایران خودمان نیز رودکی و فرخی^۲ نمونه‌های بسیار مشهور مطربان و خنیاگرانی هستند که از دربارهای محلی بذل و بخشش‌های فراوانی کسب می‌کردند. رودکی خود در قصیده مشهورش به این بذل و بخشش‌ها اشاره نموده است:

بداد میر خراسانش چل هزار درم
وزو فزونی یک پنج میر ماکان بود
ز اولیاش پراکنده نیز هشت هزار
به من رسید بدان وقت، حال خوب آن بود
(نفیسی، ۱۳۸۲: ۵۲۲)

ناصر خسرو که از تسلط سلجوقیان بر خراسان بارها به تأسف یاد کرده و آنها را دیو و ابلیس و... می‌خواند در ابیات تالی اشاره می‌کند که این حکمرانان به هر بهانه‌ای مجالس سور و شادی و مهمانی به راه می‌انداختند و بساط طرب و تغنی را مهیا:

بر اهل خراسان فراخ شد کار
امروز که ابلیس میزبان است
وز مطرب و رود و نبید آنجا
پیوسته همه روز کاروان است
... زی رود و سرود گوش سلطان
زیرا که طغان خانش مهمان است
مطرب همه افغان کند که می‌خور
ای شاه که این جشن خسروان است (۱۲۵)

اشارات مکرری در دیوان ناصر خسرو به بذل و بخشش به اصحاب طرب وجود دارد البته اگر این بخشش به همه اصناف اجتماعی می‌بود شاید راهی به دهی داشت، اما ناصر پرده از تبعیض اجتماعی بر می‌دارد: آنجا که مطربان با بهره‌مندی از بیت‌المال قارون شده‌اند، قاریان و مؤذنان فقیر و مسکین مانده و هیچ بهره‌ای از بذل و بخشش و بیت‌المال ندارند. چند نمونه از این مضامین را می‌آوریم.

۱. به همین مورد یعنی ارجمند بودن مطربان در دربار زمان، ناصر خسرو چنین اشاره می‌کند: پیش تو آن راست قدر کو شنو اندت پیش ترنگ چغانه لحن ترانه (۴۲۰)
۲. در مورد فرخی و نوازندگی او و ارج و قربش در دستگاه حکومت غزنوی ر.ک: یوسفی، ۱۳۷۳: ۵۱ و ۱۷.

مقری بی مایه و الحانش غاب (۹۴)

مطرب قارون شد بر راه تو

صد جای دریده موزه مؤذن (۴۱۴)

ده جای به زر عمامه مطرب

در شهر نکو حال و با فلان است

... وان مطرب سلطان بدین سخنها

بی نان و چو نال از عمان نوان است (۱۲۵)

وز خواری اسلام و علم، مؤذن

ور توانی دامنش پر لؤلؤ مکنون کنی

خوش بخندی بر سرود مطرب و آواز رود

طبع را از ناخوشی چون مار و مازریون کنی

ور به درویشی زکات داد باید یک درم

(۴۳۹)

علت دیگر افزایش صنف مطربان و خنیاگران به باور ناصر خسرو دادن رخصت دینی به مقوله غنا و حلت آن است. مفتیان ریاکار و فرصت طلب که خود بویی از اسلام نبرده با تسلط بر «کتب حیلت»^۱، به مقام مفتی‌ای بلخ و نساپور و هرات رسیده‌اند.^۲ این ریاکاران که روز با روزه و شب با مطرب‌اند^۳ همانهایی که قرآن را نیز با الحان ممنوعه می‌خوانند و در هنگام خواندن، پایکوبی و دستکوبی می‌کنند.^۴ اینان به پیروی از حیل شرعی مذهب ابوحنیفه و دو امام فقهی دیگر (ظاهراً اشعری و مالکی) بسیاری از حرامها مثل شراب و... را حلال کرده و رخصت داده‌اند که مطربی نیز مشروع است:

مادر دیوان به قول بی ثبات

حیلت و رخصت به دین در فاش شد

در بهای طبل و دف، مال زکات (۱۳۲)

لاجرم دادند بی بیم آشکار

۱. درباره حیل شرعی و کتب حیلت به مدخل «حیل شرعی» در *دانشنامه جهان اسلام* مراجعه کنید.
۲. کتب حیلت چون آب ز بر داری مفتی بلخ و نساپور و هری زانی (۴۶۴)
۳. روز با روزه و با ناله و تسبیحی شب با مطرب و با باده ریحانی (همان)
ناصر خسرو در جایی دیگر در توصیف ریاکاری و میل به عیش و نوش عالمان درباری می‌گوید:
ای گشته به درگاه میر چاکر دعوی چه کنی خیره در معالی؟
با باد جنوبی سوی جنوبی با باد شمالی سوی شمالی
در مجلس با رودساز و ساقی تا وقت سحر مانده در جدالی
بر منبر شگبیر و بامدادان با اخبار نایی و قال و قالی
در مسجد دلتنگی و ملولی در مجلس خوش طبع و بی‌ملالی (۴۷۱)
بحث نقد عالمان ریاکار در دیوان ناصر خسرو بحث مستوفایی است در اینجا با یک شاهد دیگر که اشاره به حب پنهانی لهُو و لعب این عالم نمایان دارد بسنده می‌کنیم.
علما را که همی علم فروشند ببین به ربایش چو عقاب و به حریصی چو گراز
... گرش پنهانک مهمان کنی از عامه به شب طبع ساز و طربی یابی‌اش و رودنواز (۲۵۰)
۴. ببندش از آن خر که بر چوب منبر همی پای کوبد بر الحان قاری
بدان رقص و الحان همی بر تو خنند تو از رقص آن خر چرا سوگواری (۴۶۱)

می و قیماز^۱ و لواطت به طریق سه امام
 ... نیم از این کاینها بر دین محمد کردند
 لاجرم خلق همه همچو امامان شده‌اند
 یکسره مسخره و مطرب و طراز و طنناز^۲ (۲۵۱)

مر تو را هر سه حلال است، هلا! سر بفرزا!
 گر ظفر یابد بر ما نکند ترک طراز
 سمت دیگر انتقادهای ناصر خسرو در رواج و شیوع مطربی و موسیقی متوجه عموم مردمان و اقبال آنها به این صنف است. او با تأسف، شدت اشتیاق و رو آوردن عموم مردم به مطربان را با هیجان و سرعت، به فرود آمدن سیل به نشیب تشبیه می‌کند و البته حساب خود را از این مردم جدا می‌نماید:

می‌شتابد چو سیل سوی نشیب
 خلق سوی نشاط و لهو و لباس
 من همانا که نیستم مردم
 چون نی‌ام مرد رود و مجلس و کاس (۲۵۵)

او از اشتیاق و چابکی عموم مردم در رفتن به مجالس طرب و شراب، در برابر کاهلی و سستی و تنبلی در پاسخ به ندای مؤذن و قرآن و مسجد به تأسف یاد می‌کند. این یادآوری‌های مکرر به گونه‌ای دیگر حاکی از شیوع مطربی در زمان حیات ناصر خسرو می‌تواند باشد.

ز چشمت خواب بگریزد چو گوشت زی رباب
 به خواب اندر شوی آنگه که بر خواند کسی
 آید
 فرقان (۳۸۹)

سوی رود و سرود آسان دوی لیکنت مزدوران
 سبک باشی به رقص اندر؛ چو بانگ مؤذنان
 آید
 سوی محراب نتوانند جنبانید با بیرم^۳
 به زانو در پدید آیدت ناگه علت بلغم (۳۱۷)

بانگ مطرب را فراوان، کمتری از ده ستیر^۴
 شراب و موسیقی

از دیگر مواردی که به نگاه منفی ناصر خسرو نسبت به مطربی و خنیاگری و آلات موسیقی می‌توان پی برد آن است که ناصر خسرو این واژگان را مکرراً در کنار و یا هم‌ردیف و یا مترادف مقولات ناپسندی مثل شراب و

۱. قیماز: کنیز (دهخدا)

۲. این سخنان ناصر خسرو که دادن رخصت امامان فقهی باعث رواج موسیقی و مطربی شده، در دوره بعد از ناصر نیز با دفاع امام محمدغزالی از سماع صوفیانه، باعث ترویج بیشتر موسیقی شد. کما اینکه برخی محققان بدان اذعان کرده‌اند: «بعد از حجه الاسلام غزالی موسیقی در محافل متصوفان و عرفا و مرابط رواج بسیار یافت. نفوذ کلام او و مخصوصاً مطالبی که در احیاء علوم در دفاع سماع بیان کرده به طور قطع تأثیر فوق العاده‌ای در ترویج موسیقی در سراسر دولت اسلامی داشته و از نفوذ تبلیغات قشری حنبلی - که این هنر را تحریم می‌کردند - بسیار کاسته است.» (فروغ، ۱۳۸۳: ۸۷)

۳. میله نازک آهنی برای حرکت دادن چیزهای سنگین. (دهخدا)

۴. یک چهل من، ۱۶ مثقال. (دهخدا)

شرابخواران و مسخرگان (دلقک‌ها) می‌آورد. در چندین مورد ناصر خسرو مطرب را هم‌ردیف «مسخره» قرار داده است؛ مثلاً:

چون نشنوی همی و نبینی همی به دل؟
گوشت به مطرب است و چشمت به مسخره
(۴۲۲)

با مسجد و با مؤذن چون سرکه و ترفی
ناصر خسرو گاهی به مطربی به مثابه پست‌ترین شغل نگاه می‌کند. وی در قصیده معروفش کار کسانی را که شاعری درباری و مداحی را شغل خود قرار داده‌اند در پستی و بی‌ارزشی به کار خنیاگران و مطربان مانند می‌کند گویی صنفی پست‌تر از اینان در نظرش نیست تا بدان وسیله زشتی مداحی را در نظر شاعران قبیح جلوه دهد. او حتی به منظور تحریک غیرت شاعران، می‌گوید: [خاک بر سر شما] مطربان مقام و اجازه نشستند دارند ولی شما ندارید.

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی
یکی نیز بگرفت خنیاگری را

تو بر پای آنجا که مطرب نشیند
سزد گر ببری زبان جری را (۶۳)

ناصر خسرو شراب و آلات موسیقی، و شرابخوار و مطرب را در چندین مورد در کنار و هم‌ردیف هم آورده است. با توجه به شدت قبح شراب و شراب‌خواری در نگاه متشرع‌ترین شاعر بزرگ ادبیات، می‌توان از جنبه دیگر نیز بر قباحات موسیقی و آلات آن در نظر ناصر خسرو پی برد. علاوه بر این، همین هم‌ردیف قرار دادن شراب و ملایقات موسیقی، از واقعیت اجتماعی دیگری پرده بر می‌دارد و آن اینکه معمولاً شراب و موسیقی در دوره حیات ناصر خسرو (و شاید دیگر دورانها) همراه هم بوده است که –همچنانکه در ادامه خواهد آمد– مرور کوتاه توصیفات دیوانهای منوچهری و فرخی از عیش و نوشهای درباری و عیش و نوشهای توصیف شده در تاریخ بیهقی و فصل خنیاگری قابوس نامه کاملاً مؤید نگاه ناصر خسرو می‌تواند باشد. در شاهد زیر که به گونه ارسال المثل است و گو آنکه مصرع دوم به مثابه مثل و واقعیتی غیر قابل انکار باشد، ناصر به شرابخواری و شرابجویی دایمی مطربان اشاره می‌کند:

رو سپس جاهلی که در خور اویی
مطرب شاید نشسته بر در نَبّاذ (۱۷۲)

و در جایی دیگر می‌گوید که مطربان کار خود را آنگاه شروع می‌کنند که اسباب شرابخواری فراهم شده باشد. (بیت دوم نیز باز اشاره به تکاسل در برابر بانگ نماز دارد.)

همچو بلبل لحن و دستانها زنند
چون لبالب شد چمانه و بلبله
وز نهیب مؤذن و بانگ نماز
اندرون افتد به نشان زلزله (۴۲۳)

و در این بیت که ناصر خسرو باز شراب و آلات موسیقی را کنار هم قرارداده صراحتاً آن را «بد» خوانده و شدت تنفر خود را اعلام می‌کند.

ای یار نبید و رود و ساغر
من یار تو بود می‌نیارم
زیرا که مر این سه بد را
ای خواجه تو یار و من نه یارم (۳۲۴)
و در این مثال آخر نیز ببینید که طنبور، باز هم ردیف شراب و لب ساغر قرار گرفته است:
... و نه سپس دیو همی گرد و همی باش
بنده می و طنبور و ندیم لب ساغر (۲۱۸)

حکمت و پیری و موسیقی

به اقتضای شرایط روحی و هیجانات عاطفی و همچنین انرژی فراوان جسمانی اگر جوان به دنبال شور و نشاط و سرور و طرب باشد تا حدودی قابل توجیه است و در چشم ناظران چندان نابجا و زشت جلوه نمی‌کند اما اگر پیری کهنسال که آسیاب تجارب زمانه موی او را سپید و تیر او را کمان کرده و وقت آن است که از آن تجارب، حکمتی فراخور بیندوزد، دنبال سبکساریهای جوانانه باشد، این عمل او زشت‌تر و ناشایسته‌تر جلوه می‌کند. لذا بسیاری از ابیات که در آن ناصر خسرو به کناره گذاشتن طرب و سرود و می و بانگ رود پند می‌دهد متوجه پیران (به گمان او) نابخردان است که بین شرایط جسمی و واقعی، و هواهای نفسانی و خیالی خود نتوانستند توازنی برقرار نمایند و قباحت رفتار و افعال و گفتار نامتناسب با شرایط سنی خود را در نمی‌یابند. تغزل و شعر عاشقانه خواندن - اگر مناسب هم باشد - مناسب جوانان است و پیران نباید گمان کنند با خواندن و نواختن غزلهای عاشقانه می‌توانند دوباره جوانی کنند:

چون عسلی^۱ شد رخانت زرد، چرا
با غزل و می به طبع چون عسلی
از غزل و می، چو تیر و گل نشود
پشت چو چوگان و روی چون عسلی
آنکه بر او گفته‌ای سرود و غزل
از تو گسست و تو زو نمی‌گسلی
... مصحف و تسبیح را سپس چه نهی؟
چون سپس بربط و می و غزلی؟ (۴۸۲)
آری جوانی گذشته و پیری رسیده، تو نیز باید عادات جوانی چون غزل خوانی و سرود گویی را رها نموده و عادات پیران یعنی زهد و طاعت را پیشه کنی، همچنانکه خود ناصر خسرو عملاً این کار را کرده است:
چو روزگار بدل کرد تیر تو به کمان
چو گور دشت بسی رفته‌ای نشیب و فراز
چو روزگار بدل کرد تیر تو به کمان
چرا کنون نکنی تو غزل به زهد بدل؟
هزار شکر خداوند را که خرسند است
دل ز مدح و غزل بر مناقب و مقتل (۲۹۸)

۱ . پارچه زردی که اهل ذمه (مخصوصاً یهودان) جهت امتیاز بر دوش جامه می‌دوختند. (دهخدا)

گوشم نشنود لحن بلبل
چون گشت سرم به رنگ عقق^۱ (۲۸۵)

آری هر سنی رفتاری را اقتضا می‌کند و ناصر خسرو به مثابه حکیمی واقعیت گرا بر آن واقف است. از این روی پیران را پند می‌دهد که با اتخاذ رفتار نامناسب با شرایط، خود را مضحکه دیگران نکنند. او این معنی را به چندین زبان بیان کرده که چند نمونه زیبا را از آن می‌آوریم:

راه زد بر تو جهان و برد فرّ و زیب تو
چند خواهی گفت مطرب را فلان راهک بزنی؟
(۳۸۱)

با سر همچو شیر مخوان
غزل زلفک سیاه چو قیر (۲۳۰)

چند گفتی و بر رباب زدی
بس کن از قصه رباب کنونک

غزل دعد بر صفات رباب؟
زرد و نالان شدی چو رود رباب (۸۹)

ناصر خسرو آگاه است که گفتاری که همراه با کردار نباشد تأثیر نمی‌کند. از این روی پیری که وقت خود را در مطربی سپری می‌کند نباید انتظار داشته باشد که سخن او بر پسر جوانش تأثیر بگذارد چرا که جوان و فرزند از رفتار الگو می‌گیرد نه از گفتار:

پند کی گیرد فرزند تو ای خواجه ز تو
چو رباب است به دست اندر و بر سرت خضاب؟
(۱۰۰)

آنکه خواهان حکمت است آن را در تفکر و تدبیر احوال عالم می‌یابد. گیتی با احوال گذرنده‌اش بهترین معلم حکمت است اما کسی که صرفاً متمرکز در زیر و بم الحان و لذات گذرای آن باشد بانگ صریح گیتی و پند او را نمی‌شنود:

به گوش اندر همی گویدت گیتی: «بار بر خر
تو گوش دل نهادستی به داستان نهانندی
نه»
(۵۳۲)

ناصر خسرو بر آن است آنگاه که چشم و گوش فریفته و شیفته مطرب و تغزلات عاشقانه و هارمونی صوری دستگاه‌های موسیقایی باشد همان طرب و سرود حجاب بین او و ندای حکیمانه می‌شود.

حکمت نتوانی شنود ازیرا
فتنه غزل نغزی و ترانه

شد پرده میان تو و آن حکمت
آن پرده که بستند بر چغانه (۴۳۳)

۱. نام مرغی است از نوع غراب به رنگ سیاه و سفید. (دهخدا)

چون نشنوی همی و نبینی همی به دل؟

گوشت به مطرب است و دو چشمت به

مسخره (۴۲۲)

ناصر خسرو از کسانی که از سختی تدبیر در فلسفه هستی گریزان هستند و هنگام بحث از این موارد، می‌گویند «حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو» انتقاد می‌کند و معتقد است این گونه سئوالات با علم و تحقیق قابل طرح و حل است نه پاک کردن صورت مسأله:

جز بر اسب علم و بال جستجوی

خلق نتواند گذشتن زین عقاب

این همی گوید ببايد جست از این

تا پدید آید صواب از ناصواب

آن همی گوید چنین بیهوده‌ها

دور دار از من، هلا پر کن شراب!

کار دنیا را همان داند که کرد

رطل پر کن، رود بر کش بر رباب

رطل پر کن وصف عشق دعد گوی

تا چه شد کارش به آخر با رباب (۹۸)

وی بر این باور است که آنکه حکیمانه در پی سعادت خود باشد هرگز با شراب و موسیقی عمر خود را در لهو و لعب سپری نمی‌کند:

فرجام کار خویش نگه کن چو عاقلان

فرجامجوی روی ندارد به رود و جام (۳۱۰)

در حکمت باطنی گرای ناصر خسرو هر که در این دنیای همراه با رنج و مصیبت، طالب شادی واقعی باشد آن را نه در سرود و بانگ پر سر و صدای آلات موسیقی بلکه در حکمت باید پی جویی کند چرا که زندان جهان و تن با سرود گویی و آواز خوانی خوش و خرم همچون بستان نمی‌شود.

ای طلبکار طربها مر طرب را غمروار

چند جویی در سرای رنج و بیمار و تعب؟

... شاد کی باشد در این زندان تاری هوشمند

یاد چون آید سرود آن را که تن داردش تب؟

کی شود زندان تاری مر تو را بستان خوش

گر چه زندان را به دستانها کنی بستان لقب

علم و حکمت را طلب کن گر طرب جویی

تا به شاخ علم و حکمت پر طرب یابی رطب

همی

آن به حق دیوانگی باشد مخوان آن را طرب

آنکه گوید های و هوی و پای کوبد هر زمان

(۹۱)

و در همین زمینه در جای دیگر به صراحت می‌گوید شادی حکیم دانا با سخن، و شادی نادان با سرود و مطرب باشد. همین بیت شاهد واضحی برای نگاه مخالف و منفی ناصر به موسیقی و مطربی می‌تواند باشد.

دانا به سخنهای خوش و خوب شود شاد

نادان به سرود و غزل و مطرب و قوال (۲۹۴)

بررسی دلایل (احتمالی) بیزاری ناصر خسرو از مطربی و موسیقی

با توجه به شواهد شعری مختلفی که از دیوان ارائه دادیم مشخص شد که ناصر خسرو موافق موسیقی نیست و از آلات موسیقی و متولیان آن به خوبی یاد نمی‌کند. وی از اشتیاق عموم مردم به مطربان (در برابر تکاسل و سستی انجام فرائض دینی) با تاسف سخن گفته و از مفتیان و عالمان ریاکار که مخفیانه در مجالس نوازندگی و خوانندگی شرکت می‌کنند انتقاد می‌نماید. از سویی دیگر از حمایت و تشویق حاکمان که باعث افزایش و رونق کسب و کار مطربان شده (و در برابر آن رونق مسجد و منبر و مودن از بین رفته) گله می‌کند. بنابراین به سوال نخستین که نگاه ناصر به موسیقی چگونه است و سوال دوم که این نگاه چگونه جلوه‌گر شده، پاسخ دادیم. حال در پی پاسخ به این سوال هستیم که چرا در دیوان ناصر خسرو چنین نگرشی به موسیقی وجود دارد.

۱. جایگاه موسیقی در ادبیات و فقه اسماعیلی

ادبیات اسماعیلی مخصوصاً ادبیات منظوم فارسی اسماعیلی هنوز مدون نشده است تا بتوان از آن، شمایل کلی باورها و آرای اسماعیلیان ایران را که در ظاهر باید نزدیکترین افراد در حوزه فکری به ناصر خسرو باشند، استخراج کرد. آنچه از این میان چاپ شده و در دسترس است دو اثر *دیوان قائمیات* و *دیوان حکیم نزاری قهستانی*^۱ است. شاید بتوان با مسامحه *دیوان حکیم کسایی مروزی* را - که قرابت زمانی و مکانی بیشتری با ناصر خسرو دارد- به آن دو اثر افزود. نویسنده با مرور این سه کتاب متوجه شد که این آثار هیچ گونه همسنخی با طرز نگاه ناصر خسرو به موسیقی ندارند. از میان ابیات باقی مانده از کسایی ابیات فراوانی در وصف شراب و تغزلات زمینی دیده می‌شود. در *دیوان قائمیات* - علاوه بر اینکه هیچ نام و نشانی از ناصر خسرو نیست در حالی که از سنایی و قوامی رازی و چندین شاعر داعی اسماعیلی دیگر نیز سخن به میان آمده و علت آن باید تقابل و ضدیت «ایدئولوژیک اسماعیلیان نزاری ناحیه الموت با فاطمیان مصر» باشد (کاتب، ۱۳۹۰: ۲۸) - نیز رد پایی از این گونه نگاه به موسیقی وجود ندارد. سراینده *دیوان قائمیات* با موسیقی آشنایی داشته و با نوازنده و خنیاگری به نام «بدر حبش همواره در ارتباط بوده» (همان: ۲۶). بخش تغزل قصائد این کتاب پر است از وصف تغزلات عاشقانه و می و ساغر و صبحی و سماع و نگار مهوش سیم تن و بزم طرب و نغمات و...^۲ نمونه وار بخشی از تغزل قصیده‌ای از این دیوان را می‌آوریم تا نشان دهیم که این اثر هیچ تفاوتی با سایر آثار ادب فارسی در یاد کرد موسیقی و مطربی ندارند:

ساقیا برخیز و در باقی کن این خواب و خمار
نام مولانا بر اندر حال و، جام می بیار
زهر غمهای جهان بی وفا را صبحدم
از میان باده تریاکی برآور خوشگوار

۱. در مورد اطلاعات کتابشناسی این دو اثر به بخش منابع مقاله مراجعه کنید.

۲. محققان ارجمند می‌توانند نگاه مثبت به تغزل و می و شراب و موسیقی را به عنوان مثال در این صفحات *دیوان قائمیات* ببینند: ۴۰-۴۱، ۱۰۲، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۱۷-۱۱۸، ۱۷۱.

مطربا بر پرده بربط بساز آهنگ چنگ
 بر رگ مثنی و مثلث خار زیر و رود او
 وز «عراق» و «راهوی» قول و نوای خوش بیار
 تا نخارد گلبنی دنیا رگ جانم به خار
 از لب لعل و خم زلفین مشک افشان یار
 (کاتب، ۱۳۹۰: ۲۲۲)

در دیوان نزاری قهستانی نیز به هیچ روی از چنین نگاهی نشانی نمی‌یابیم. دیوان حجیم و مفصل او پر است از وصف شراب که به گفته نویسنده مقدمه دیوان «شاید بتوان گفت در میان غزل سرایان هیچ شاعری به اندازه نزاری در وصف شراب و توصیف حالت مستی و ستایش می و میگساری سخن نگفته است و بی سبب نیست که غالب تذکره نویسندگان او را شاعر خمی شناخته‌اند.» (نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: ۸۸) مسلم است که با چنین حال و هوایی که بر دیوان حاکم است، به هیچ گونه نمی‌توان تشابهی با آرای ناصر خسرو - علی‌الخصوص در باب مطربی و موسیقی - پیدا نمود. با این حال یکی از غزل‌های او را که اشاراتی به موسیقی دارد، می‌آوریم تا نهایت تباین فکری ناصر خسرو را با او در این زمینه مشاهده نماییم.

خوشا مطالعه کردن جمال بستان را
 میان باغ خرامان گرفته دست به دست
 قدح به دور بگردان دمامد ای ساقی
 به مذهب صلحا شرب آب رز نهی است
 فغان ز چنگ بر آور پیایی ای مطرب
 خلاف مدعیان است التفات به چنگ
 به موسمی که صبا تازه می‌کند جان را
 نگار سیب زنخدان و نار پستان را
 که نیست روی ثباتی سپهر گردان را
 بده بیار ستیز صلاح جویان را
 وز آن فغان مدد روح بخش انسان را
 بزن به تار علی رغم جان نادان را
 (نزاری قهستانی، ۱۳۷۱: ۵۲۷)

در نگاه اخوان الصفا نیز - که ارتباط گروه مؤلفان آن «با نهضت اسماعیلیه اکنون دیگر قابل تردید نیست» (دفتری، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اسماعیلیه) و به گفته استاد شفیعی کدکنی در مقدمه *دیوان قائمیات* آنان «خواه ناخواه پدران معنوی بخشی از دعوت اسماعیلیه بوده‌اند» (کاتب، ۱۳۹۰: ۳۹) - چنین رویکردی به موسیقی دیده نمی‌شود. در رساله کوچک *مجمل‌الحکمه* اخوان الصفا که در باب موسیقی است و از موضوعاتی مثل فایده موسیقی، بربط زدن حضرت داوود، انواع موسیقی رزمی و آیینی، تاثیر موسیقی در درمان بیماری، نامیدن بربط به عنوان ساز بی نقصان و کامل، و اعلام نظر در مورد برگرفتن الحان موسیقی از حرکت افلاک و... سخن می‌رود (ر. ک: بینش، ۱۳۷۱: ۴۸ تا ۵۴)، باز شاهد هیچ گونه نگاه مخالف به موسیقی نیستیم. اما در فقه اسماعیلی که وجوه اشتراک آن با فقه امامی بسیار زیاد است (دفتری، ۱۳۸۱) نگاه به موسیقی چندان مثبت نیست. قدیم‌ترین و اصیل‌ترین کتاب فقهی اسماعیلی کتاب *دعائم الاسلام* تألیف قاضی نعمان متوفی ۳۶۲

هجری است. (همان) این کتاب را «المعزّ [خلیفه فاطمی] به دقت خواند و از آن زمان به عنوان قانون نامه رسمی فقهی اسماعیلیه مورد استفاده دولت و نظام قضایی فاطمی قرار گرفت... و پس از قاضی نعمان تحول و تکامل مهمی در فقه اسماعیلی پیدا نشد. «همان) در فصل «کتاب النکاح» (فصل ۱۰) این کتاب در بخش «ذکر الدخول بالنساء و معاشرتهن» (بخش ۴) آرای فقهی مربوط به غنا مطرح می‌شود. در ابتدای فصل، ولیمه و شادی شب و روز عروسی با استناد به احادیثی از پیامبر(ص) و امام صادق(ع) مُجاز شمرده می‌شود (ابن حیون تمیمی، ۱۹۶۰: ۲۰۴) اما مؤلف در ادامه متذکر می‌شود سخنی که در باب حلال بودن ولیمه و شادی شب عروسی بیان کردیم دلیل بر حلال بودن و یا مُجاز بودن غنا نیست:

«و إنما ذکرنا هذه الاثار لثلاً یظنّ ظانّ أنّ فیما ذکرناه من الرخصه فی العرف فی الولیمه، رخصه فی الغناء» (همان: ۲۱۰)

مؤلف در این باب در مورد لهو و غنا و مخصوصاً مجالسی که در آن کنیزکان خوانندگی و نوازندگی بکنند به شدت حکم بر حرمت داده که از آن میان چند روایت را که اشاره صریح بر حرمت غنا دارند، می‌آوریم:

(الف) و عن رسول الله(صلع) أنّه قال: أنهی أمتی عن الزفن و المزمار و عن الکوبات و الکنارات. (ای: الطنابیر)
(ب) و عن جعفر بن محمد(ع) أنّه قال: مجلس الغنا مجلس لا ینظر الله عزوجل إلى أهله؛ و الغناء أخبث ما خلق الله.

(ج) و عنه(ع) أنّه سأل رجلاً ممّن یتصل به عن حاله. فقال: جعلتُ فداک، مرّ بی فلان أمس فأخذ بیدی فأدخلنی منزله، و عنده جاریه (همان: ۲۰۷) تضرب و تغنی. فکنت عنده حتی أمسینا. فقال (ع): ویحک، أما خفت أمر الله أن یأتیک و أنت علی تلك الحال؟ إنه مجلس لا ینظر الله الی اهله....

(د) و عنه أنه قال: من ضرب فی بیته بربطاً اربعین صباحاً سلّط الله علیه شیطاناً... (همان: ۲۰۸)

(ه) و عنه قال: لا یحلّ بیع الغناء و لا شراءه، و استماعه نفاق و تعلیمه کفر. (همان: ۲۰۹)

با وجود چنین حکم محکم شرعی در فقه اسماعیلی و هم اینکه می‌دانیم ناصر خسرو متشعرترین شاعر بزرگ ادب فارسی است، به نظر می‌رسد که یکی از اصلی‌ترین دلایل مخالفت ناصر خسرو با موسیقی و آلات و متولیان آن وجود این چنین احکامی در فقه اسماعیلی باشد. ناصر خسرو که خود به شدت و به کرات از ریاکاری مفتیان و عالمان انتقاد کرده، و از سویی دیگر او خود داعی و حجت و مبلغ مذهبی است که این چنین با غناء در آن مخالفت شده، چگونه می‌توان از وی انتظار داشت که نگاهی مخالف مذهب خود داشته باشد.

۲. موسیقی در دربار خلافت عباسی

با آنکه - بنا به گفته محققان موسیقی پژوهی - موسیقی [در زمان پیامبر و] خلفای راشدین به علت تحریم، مهجور بوده (سپنتا، ۱۳۸۲: ۴۴) اما خلفای اموی و عباسی و برخی حکومت‌های نیمه مستقل و مستقل دوران

عباسی چندان به سیره پیامبر و خلفای راشدین در این زمینه متعهد نماندند. در این مقاله مجال بحث مفصل تاریخی در این زمینه وجود ندارد ولی به گونه مختصر باید اشاره کرد که اکثر خلفای بنی امیه به موسیقی علاقه داشتند «و دربار اغلب خلفای این سلسله مرکز اجتماع خوانندگان و نوازندگان بوده.» (فروغ، ۱۳۸۳: ۴۲) درباره پیروی نکردن خلفای اموی از سیره خلفای راشدین در کتابی دیگر چنین آمده:

«در دوران خلفای اموی موسیقی شکوفایی قابل ملاحظه‌ای پیدا کرد زیرا خلفای اموی برخلاف خلفای راشدین در مورد موسیقی سختگیری زیادی نداشتند.» (بینش، ۱۳۷۸: ۶۵)

در دوره خلفای عباسی وضع به همین منوال و حتی حادثتر از این بود. برخی از خلفای عباسی و گاه پسران و یا نزدیکترین افراد آنها مثل عموزادگان در نوازندگی و خوانندگی دستی داشتند. از میان آنها به عبدالله پسر خلیفه المهدی و ابوعلی پسر هارون الرشید می‌توان اشاره کرد. (فروغ، ۱۳۸۳: ۵۱) همچنانکه قبلاً نیز به صورت گذرا اشاره شد، ابراهیم موصلی در دربار خلفا مقام و ارج و قرب فراوان داشته. «او دسته‌ای از خوانندگان و عود نوازان دختر^۱ را برای دربار تربیت کرده بود.» (سپنتا، ۱۳۸۲: ۴۲) در مورد امین پسر خلیفه هارون الرشید و شدت علاقه وی به موسیقی و جلال و شکوه مجالس جشن و سرود وی «در کتابها سخنها نقل شده و گفته‌اند خوانندگان دسته جمعی در دربار وی گاهی به یکصدتن بالغ می‌گردید.» (فروغ، ۱۳۸۳: ۵۵) الواثق خلیفه عباسی خود موسیقی دان ماهری بود و بر بربط نیکو می‌نواخت و دربار او «بیشتر صورت کنسرواتواری را داشت که رئیس آن اسحاق موصلی بود.» (همان: ۵۷) در دربار امرای محلی و نیمه مستقل، وضع بهتر از این نبود. ^۲باب سی و ششم کتاب *قابوس‌نامه* (در آیین و رسم خنیاگری) چشم انداز کاملاً واضح و گویایی از وضع مطربان مخصوصاً مطربان درباری ارائه می‌دهد. خنیاگر باید سبک روح و خوشگویی و خوی نیکو و چرب زبان باشد. (عنصرالمعالی کیکاوس، ۱۳۸۷: ۱۹۳) و در هر مجلس بنا به روحیه حاضران نوازندگی و خوانندگی کند. (همان: ۱۹۴) مثلاً اگر مخاطب او جوانان باشند باید سرودهایی بگوید که «بیشتر در وصف زنان گفته باشند یا در ستایش نبید و نبید خوارگان». (همان: ۱۹۵) در مجلس شراب، خنیاگر باید توجه نماید که دور قدح به چه کسی رسیده و آن گوید که او خواهد. (همان: ۱۹۶) تاریخ بیهقی نیز که دربار حکومت همزمان ناصر خسرو را توصیف می‌کند، پر است از ذکر مجالس عیش و نوش و لهو و لعب. دیوانهای شاعران این عصر مثل دیوان منوچهری و فرخی نیز همین امر را نشان می‌دهد. مجالس عیش و نوش و موسیقی همراه است با فساد اخلاقی با حضور کنیزکان و امرد پسران ساقی. ^۳ با چنین وضعی که در دربار خلفای جانشینان پیامبر (!) و دست

۱. کنیزکان و دختران خواننده که آنها را «قینه» می‌نامیدند و عموماً از بین اسیران جنگی انتخاب می‌شدند. (فروغ، ۱۳۸۳: ۵۸)
۲. محققان و علاقه‌مندان بحث درباره «تاریخ موسیقی دوره اسلامی» علاوه بر کتابهای تاریخی می‌توانند به منابع این مقاله نیز مراجعه نمایند.
۳. احتیاج به بحث و فحص مفصل و عمیق نیست چند نمونه از توصیفات فساد اخلاقی دربار غزنوی همراهی اهل موسیقی با آن را که در دیوان فرخی و منوچهری با طمطراق و اشتیاق به نمایش گذاشته شده، در اینجا می‌آوریم:
وصف زیبایی نوازنده و ساقی:

نشانندگان محلی آنان و وضع اسف آلود اخلاقی مطربان درباری در تاریخ اسلام و ایران توصیف شده، مسلم است که ناصر خسرو زاهد متشرع نگاه مثبتی به موسیقی نداشته باشد. به عبارت دیگر، مخالفت ناصر خسرو با موسیقی و مطربی درباری، علاوه بر پشتوانه فقهی و عقیدتی، نوعی مخالفت سیاسی و اعلام برائت از هر چه رنگ درباری دارد، است. از دیگر روی، افراط نمودن خلفای عباسی و حاکمان محلی در پرداختن بیش از حد به موسیقی (همراه با برگزاری مجالس ملامی عظیم رقص و ساز و آواز کنیزکان) و تمرد واضح از سنت پیامبر، مسلماً در شکل گرفتن این چنین تفریط‌هایی بی تاثیر نبوده است.

۳. خردگرایی ناصر خسرو

ناصر خسرو را در کنار فردوسی بزرگ، خردگراترین شاعران ادبیات ایران می‌دانند. در نگاه خردورزانه ناصر خسرو هر عملی که پشتوانه عقلی نداشته باشد محکوم است. او حتی از خندیدن‌های هرزه و بیهوده گریزان است و با گروهی که با لودگی و مسخرگی به همدیگر یا دیگران می‌خندند سر سازگاری ندارد؛ چرا که تفکر در باطن امور، سخت گریبان او را گرفته است:

با گروهی که بخندند و بخندانند چه کنم چون نه بخندم نه بخندانم

... خنده از بیخردان خیزد چون خندم چون خرد سخت گرفته‌ست گریبانم (۳۲۹)

با توجه به این روحیه خردگرا چندان عجیب نخواهد بود که سراغ کارهایی که لهو و لعب و بیهوده شمرد می‌شوند نرود و حتی نسبت به چنین کارها و رفتاری نظر موافق نداشته باشد. خنیاگری و مطربی که گاه با مسخرگی نیز همراه می‌شود نیز ممکن است از این گونه کارها برای او محسوب و متصور بشود.

ای غزل گوی و لهو جوی، ز من دور، که من نه ز اهل غزل و رود و فسوس و لهوم (۳۳۵)

سرو ساقی و ماه رود نواز پرده بر بسته بر ره شهناز (فرخی، ۱۳۸۵: ۲۰۱)

وصف نوازنده زیبا و همراهی شراب در مجلس موسیقی:

همی سراید چنگ آن نگار چنگ سراي نبيد باید و خالي ز گفتگوي سراي

غذاي روح سماع است و آن شخص شراب خوشا نبيد کهن با سماع طبع گشاي

نبيد تلخ و سماع حزین و روی نکو برین سه چیز بود مردم جهان را راي (همان: ۳۷۱)

شراب و موسیقی:

در مجلس احباب سه چیز است و فزون به و آن هر سه شراب است و رباب است و کباب است (منوچهری، ۱۳۸۵: ۹)

شیوع موسیقی در دربار:

مطربان ساعت به ساعت بر نوای زیر و بم گاه سروستان زنند امروز و گاهی اشکنه

گاه زیر قیصران و گاه تخت اردشیر گاه نوروز بزرگ و گه نوای بسکنه (همان: ۹۷)

توصیف فساد اخلاقی درباری و همراهی موسیقی با آن:

سبزه‌ها با بانگ رود مطربان چرب دست خیمه‌ها با بانگ نوش ساقیان می‌گسار

هر کجا خیمه‌ست خفته عاشقی با دوست مست هر کجا سبزه‌ست شادان یاری از دیدار یار

عاشقان بوس و کنار و نیکوان ناز و عتاب مطربان رود و سرود و می‌کشان خواب و خمار (فرخی، ۱۳۸۵: ۱۷۶)

طلب موسیقی همراه با توهین به شریعت:

مغز مان روزه پیوسته تبه کرد و بسوخت ما و این عید گرامی به سماع و می ناب

به سر چنگ همی برکشد ابریشم چنگ بو که با زیر همی راست کند رود و رباب (همان: ۱۵)

ای یار سرود و آب انگور

نه یار منی به حق والطور (۲۴۳)

خرد ناصر حکم می‌کند که سوی کار (به زعم او) بیهوده نرود. مفیدترین و اصلی‌ترین کار، کار آخرت است. بنابراین این اگر کاری به درد آخرت نخورد نباید سراغ آن را گرفت. نتیجه این مقدمات چنین می‌شود که در آخرت ترانه سرایی و نوازندگی به درد نمی‌خورد پس آن را رها کن:

بدانی چو درمانی آنگه، کز آنجا

نه بربط رهند تو را نه ترانه (۴۲۱)

از دیگر سو خرد ناصر همچنین حکم می‌کند که پرداختن به آواز و صدای پوچ و نامفهوم و بی‌معنی و یا سخنان پست نابایسته و ناشایسته (مثل تغزلات زمینی) درست نیست. او موسیقی یعنی صدای سازها را بانگ بی‌معنی می‌داند و بالطبع باز نظر موافقی به ایجاد یا گفتن یا شنیدن بانگ بی‌معنی ندارد:

بسمان ز بانگ دست مغنی بس

هات هزار دستان دستانی

گر بانگ بی‌معنی مان باید

انگشت بر زنییم به پنگانی^۱ (۵۱۶)

و آخر سخن آنکه شدت گریز و تنفر ناصر از مطرب و موسیقی (البته شاید موسیقی‌ای که توام با فساد شراب و رقاصان باشد) به قدری است که دوست ندارد در مجلس و درگاهی باشد که در آن مطربان و رقاصان حضور دارند:

من رانده به‌ام چو پیش‌گه باشد

طنبوری و پایکوب و بربطزن (۴۱۴)

نتیجه‌گیری

یادکرد ناصر خسرو از موسیقی و الحان و سازها و نوازندگان و خوانندگان در فضایی کاملاً منفی و انکارگونه است. نگاه منفی وی به موسیقی در انتقادهای اجتماعی او از سه صنف و طبقه اجتماعی نیز رخ می‌نماید. وی حاکمان را به جهت صرف هزینه از بیت‌المال در بذل و بخششهای بی‌حساب به متولیان موسیقی - در برابر عدم توجه به اصحاب علم و دین و فقر آنان - ملامت می‌کند. سرزنش تند دیگر او متوجه مفتیان و واعظان ریاکار است که با دادن رخصت شرعی و متوسل شدن به حیل فقهی، و همچنین حضور در مجالس طرب باعث رونق مجالس لهو و طرب می‌گردند. رفتار عموم مردم در داشتن اشتیاق فراوان برای حضور در کنار مغنیان نیز از دیگر موارد انتقادی شاعر است. از دیگر مواردی که می‌توان به نگاه منفی ناصر نسبت به موسیقی پی برد آن است که وی مطربان را هم‌ردیف مسخرگان، و غالباً مطربی را همراه شراب خواری و دیگر ملامتی می‌آورد. در نگاه ناصر خسرو نهایت تباین بین حکمت و مطربی وجود دارد و پیران اگر خنیاگری کنند و یا خنیاگران را همراهی نمایند،

۱ البته صدای آواز پرندگان نیز بانگ بی‌معنی است اما آنها به خاطر این بانگ بی‌معنی سبکسار تلقی نمی‌شوند چون خرد ندارد ولی آدمی نباید سراغ بانگ بی‌معنی برود چون خرد دارد: چرا به بانگ و خروش و فغان بی‌معنی کلنگ نیست سبکسار و ما سبکساریم (۳۱۵)

بیشتر سزاوار ملامت خواهند بود. دلایل ناصر خسرو در اتخاذ چنین نگاه منفی به موسیقی، حرمت غنا در فقه اسماعیلی، اعلام برائت و بیزاری از فساد دربار عباسی و دست‌نشانندگان و یا حامیان آنها، و همچنین منش خاص خردگرایانه (دوری از هر گونه لهو و عمل بیهوده و هززه) وی است.

فهرست منابع

ابن حیون تمیمی، قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۳۷۹ق / ۱۹۶۰)، دعائم الاسلام، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، مصر، دارالمعارف.

اسلامی ندوشن، محمد علی، «پیوند ادب و سیاست ناصر خسرو قبادیانی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲۰۱ و ۲۰۲، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

بینش، تقی (۱۳۷۸)، تاریخ مختصر موسیقی ایران، تهران، هستان.

_____ (۱۳۷۱)، سه رساله فارسی در موسیقی، تهران، نشر دانشگاهی.

دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، مقاله «اسماعیلیه»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

_____ (۱۳۸۱)، «عقاید و مطالعات اسماعیلی / گفت و گو»، مجله هفت آسمان، شماره ۱۶.

دهخدا، لغت نامه.

رازانی، ابوتراب (۱۳۴۰)، شعر و موسیقی؛ ساز و آواز در ادبیات فارسی، بی جا، بی نا.

ساجدی، حسین (۱۳۸۷)، تاملی در قلمرو موسیقی، تبریز، تدوین گر.

ستایشگر، مهدی (۱۳۷۵)، واژه نامه‌ی موسیقی ایران زمین، تهران، اطلاعات.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، موسیقی شعر، تهران، آگاه.

صفا، ذبیح الله (۱۳۸۸)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، تهران، فردوس.

فرخی سیستانی، علی بن جولوغ (۱۳۸۵)، دیوان فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاکی، تهران، زوار.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۷)، سخن و سخنوران، تهران، زوار.

فروغ، مهدی (۱۳۸۳)، «موسیقی دانان ایران در دوره اسلام»، مقدمه علیرضا مختارپور، مجموعه مقالات: موسیقی

ایرانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.

کاتب، حسن محمود (۱۳۹۰)، دیوان قائمیات، مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تصحیح سیدجلال حسینی

بدخشانی، تهران، میراث مکتوب.

منوچهری دامغانی، احمد بن قوص (۱۳۸۵)، دیوان منوچهری دامغانی، به کوشش محمد دبیرسیاکی، تهران، زوار.

مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۷۳)، دیوان اشعار، تهران، نگاه.
_____ (۱۳۸۳)، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران، اساطیر.
نزاری قهستانی، سعدالدین بن شمس‌الدین (۱۳۷۱)، دیوان حکیم نزاری قهستانی، تصحیح مظاهر مصفا، تهران، علمی.
نفیسی، سعید (۱۳۸۲)، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، اهورا.
یوسفی (۱۳۷۳)، غلامحسین، فرخی سیستانی، تهران، علمی.

بعدهای سیاسی ناصر خسرو از دیوان خود
علاء‌الحکم علی‌عمار

مقدمه

دوره غزنوی و دوره سلجوقیان دارای سابقه درخشانی در تاریخ ادبیات ایران هستند. این دو دوره ای دوره اعتلای فرهنگ و ادبیات شمرده میشود، زیرا که در آن افکار و عقاید پر رواج داشت، و مدرسه ها وسعت و کتابخانه ها گسترش یافت، و مذاهب گوناگون پر رواج بود، بی شک ناصر خسرو از بزرگترین شاعران در این دو روزگار شمرده میشود.

ناصر خسرو بن حارث قبادیانی بسال سیصد و نود و چهار هجری در قبادیان از حوالی بلخ تولد یافت، او از اوان جوانی به تحصیل علوم و فضایل و تحقیق ادیان و عقاید و مطالعه اشعار ایران و عرب پرداخت، و در دوره جوانی دربار محمود و مسعود غزنوی را دید چنانکه خود در سفرنامه اش اشاره بدان می نماید، و بعد در دربار سلجوقی خدمت دیوانی داشت. (۱)

احتمالا چون ناصر خسرو در خراسان بود به مذهب شیعه اسماعیلی از راه یکی از داعیان کوچک گرویده است، سپس به قاهره بعد از تمرین به مدت ۶ ساله روی آورد تا در خدمت دعوت اسماعیلی کار بکند. (۲)

شاید ذکر است که اغلب اشعار ناصر خسرو در بیان افکار مذهبی و مسائل حکمی و این اشعار دارای اصطلاحات فلسفی است، ناصر خسرو به حقایق علمی و مبانی دین توجه خاص دارد، و همچنین اشعاری در انتقاد شدید کسانی را که باو مخالفت کرد، به نظم آورده است، و اشعارش از توجه به دنیا دور است. (۳)

شاید سفر ناصر خسرو به منطقه احسا در شرق جزیره عرب (عربستان کنونی) برای امور سیاسی بوده است. (۴)

با وجود اینکه ناصر خسرو به مذهب اسماعیلی گروید، و افکار دینی و مذهبی و مسائل حکمی و اصطلاحات فلسفی و حقایق علمی و مبانی دین توجه داشت، اما دیوان خود بسیار از نشان ها و مواضع سیاسی او می گنجد، می توان این مواضع سیاسی را از طریق شواهد شعر از دیوان خود بررسی کنیم، این مواضع در عناصر زیر خواهد بود:

موضع سیاسی ناصر خسرو در مورد امویان:

ناصر خسرو در قصیده شماره ۱۷۱ از دیوان خود مطلعش "شاید که حال و کار دگر سان کنم" میگوید: (۵)

زندان مؤمن است جهان، من چنین **** زیرا همی قرار به یمگان کنم
تا روز حشر آتش سوزنده را **** بر شیعت معاویه زندان کنم

از این دو بیت گذشته شاعر توضیح می دهد که اگر شیعت معاویه او را (یعنی شاعر) به دره یمگان * بعیدش کردند، او ایشان را تا روز شمار در آتش سوزنده زندان خواهد کرد، یعنی او از ایشان انتقام خواهد گرفت، و در همین حال به نکته دیگری اشاره میکند، که جهان زندان مؤمن است، یعنی این تبعید برایش چیزی نبود، از

بیت اخیر در یافت می‌کنیم که ناصر خسرو از امویان خیلی متنفر است، زیرا که اسم معاویه در بیت اخیر رمز برای دولت اموی است و معلوم شد که معاویه بنیانگذار دولت اموی شمره میشود. در همین حال از بیت اخیر بر می‌دارد که معاویه پسر سفیان در روزگار ناصر خسرو پیروانی داشته است، (۶) مقدسی در "احسن التقاسیم" گفت که در بغداد عده‌ای از غلاتی وجود داشتند، ایشان در حب معاویه افراط میکردند، همچنین مسعودی (۷) تأکید میکند که قبر معاویه در باب الصغیر در شهر دمشق مورد زیارت پیروان اوست.

موضع سیاسی ناصر خسرو در قبال دولت سامانی* (۲۷۹-۳۸۹ ه ق):

ناصر خسرو می‌گوید: (۸)

خراسان زال سامان چون تهی شد **** همه دیگر شدش احوال و سامان
ز بس دنیا زبردستان بماندند **** به زیر دست قومی زبردستان
به صورتهای نیکو مردمانند **** به سیرتهای بد گرگ بیابان
به یمگان من غریب و خوار و تنها **** ازینم مانده بر زانو زرخدان
از این ابیات بالا بر می‌آید که چون خراسان خالی از سامانیان گردید، اوضاع مردم آن بدتر و آشفتہ شد، صورتهای مردم آن در روزگار سامانیان نیکو بود، اما به شکل دیگری (زشت) شده است، هنگامی که ایشان اتباع دولت سلجوقی شدند، سیرتهای آنها مثل گرگ بیابان (مقصودش سلجوقیان) شد، و حتی شاعر خود به حال بد تغییر داده است، او غریب و خوار و ناتوانی و تنها گردید.
روشن است که ناصر خسرو سامانیان را از سلجوقیان ترجیح میدهد، ممکن است که به سبب و علت آن نشان بدهیم، توفیق سبحانی در تاریخ ادبیات ایران مگوید (۹): "موضوع دیگری که در دوره سامانیان قابل توجه است، عدم مزاحمت آنان نسبت به مذاهب و فرق مختلف است، در دوره آنان هیچ کس از اظهار نظر عقاید علمی و دینی دچار چنان فشارهای نشد که در عصر غزنویان و سلجوقیان می‌شدند."
بنا بر گفته‌های گذشته می‌توان گفت که چون سامانیان مخالف مذاهب مختلف در دولت ایشان نبودند، لذا ناصر خسرو ایشان را از سلجوقیان ترجیح می‌دهد.

موضع سیاسی ناصر خسرو در قبال دولت عباسی (۶۵۶: ۱۳۲ ه ق):

می توان گفت که ناصر خسرو امرای ترک و حامیان و پشتبانان خلافت عباسی را که او را تحت تعقیب و تعذیب میکردند در اشعار خود سخت سرزنش کرد. (۱۰)

ناصر خسرو در بازگشت از مصر به ایران به انتقاد خلفای بنی عباس و سلاطین سلجوق و امرای ترک و علما و فقها که تابع آنان بودند پرداخت، و برای آنکه خود در امان باشد به نقطهء کوهستانی از جبال بدخشان بنام "یمگان" پناه برد، و در همانجا در سال ۴۸۱ هـ وفات یافت. (۱۱)

ناصر خسرو در دیوان خود می دید که دولت بنی عباس مغتصب خلافت بود و دلیل نداشتند که خلفا باشند زیرا که خلافت مختص به آل علی (ع) است، شاعر در ابیات آینده خطاب به یکی از ناصبیان (یعنی مخالفان مذهبی خود از اهل تسنن) مگوید، باو یاد می کند که چون فاطمیان بر مکه تسلط دارند، ناصبیان خوار و ذلیل خواهند بود، او امیدوار باشد که فوجی سپید پوش (مقصودش فاطمیان) بر عباسیان (سیاه پوش) پیروز بکند، و از عباسیان گرسنه انتقام بگیرد، سپس به مدح و ستایش فاطمیان می پردازد، که حنظل در گلویشان عسل می گردد، و در پایان این ابیات تأکید می کند که عباسیان ادعای خلافت می کنند، اما ایشان در خلافت حق ندارند زیرا که این امر یعنی خلافت (مثل هر چیز موروثی) بر طبق نسب انجام میشود، شاعر بر حق فاطمیان در امامت رسول خدا تأکید می کند، ناصر خسرو می گوید: (۱۲)

چون بشنوی که مکه گرفته است فاطمی **** بر دلت ذل بیارد و بر تنت تاب و تب

ارجو که سخت زود به فوجی سپیدپوش **** کینه کشد خدای ز فوجی سیه سلب

وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ **** خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب

و ز خون خلق خاک زمین حله گون کند **** از بهر دین حق ز بغداد تا حلب

آنکه که روز خویش ببیند لقب فروش **** نه رحم یادش آید و نه لهو و نه طرب

واندر گلوش تلخ چو حنظل شود عسل **** واندر برش درشت چو سوهان شود قصب

دعوی همی کند که نبی را خلیفتم **** در خلق، این شگفت حدیثی است بوالعجب

زیرا که دین سرای رسول است و ملک اوست **** کس ملک کس نبرد در اسلام بی نسب

سپس شاعر ابو مسلم خراسانی* را سرزنش بکند زیرا که او سبب تمکین عباسیان شمرده میشود، این گروه (یعنی عباسیان) از نظر شاعر گروه نادان و در همین حال تابع دیو است، و جز خرافات ندارند، ناصر خسرو از آدینه ها و عید نه شعبان و نه رجب (مراسم عباسیان اهل تسنن) تمسخر می گیرد، بالاخره از خود میخواهد که از این گروه دور بکند، و به شعر مرثیت روی بیاورد، او گوید: (۱۳)

بر دین و خلق مهتر گشتندی این گروه **** بومسلم ار نبودی و آن شور و آن جلب؟

نسبت بدان سبب بگرفتند این گروه **** کز جهل مینسب نشناسند از سبب

زان روز باز دیو بدیشان علم زدهاست****وز دیو اهل دین به فغاناند و در هرب
زیشان جز از محال و خرافات کی شنود****آدینه ها و عید نه شعبان و نه رجب؟
گر رود زن رواست امام و نبید خوار****اسپی است نیز آنکه کند کودک از قصب
ای حجت خراسان از ننگ این گروه****دین را به شعر مرثیت آور ندب ندب
بار دیگر ناصر خسرو از خلفای عباسی ناراحت شد، وبر ابو مسلم خراسانی نفرین می کند، شاعر می گوید: (۱۴)

هر زمان بتر شود حال رمه****چون بودش از گرسنه گرگان رعاع
گر بخواهد ایزد از عباسیان****کشتگان آل احمد را دیات
وای بومسلم که مر سفاح را****او برون آورد از آن بیدر کلات
من ز لذت ها بشستم دست خویش****راست چون بگذشتم از آب فرات
بر امید آنکه یابم روز حشر****بر صراط از آتش دوزخ برات
شاعر در جای دیگر می گوید: (۱۵)

گیتی امید به اقبال تو میدارد****که ازو گرد به شمشیر بیوشانی
چو بدو بنگری آنگاه به صلح آید****این خلاف از همه آفاق و پریشانی
چو به بغداد فروآئی پیش آرد****دیو عباسی فرزند به قربانی
سنگ یمگان دره زی من رهی طاعت****فضلها دارد بر لولوی عمانی
ناصر خسرو خطاب به مستنصر بالله(خلیفه فاطمی در روزگارش) میگوید، واز او خواستار میشود تا شمشیرش
را بکشد، وبه بغداد برود تا با خلیفه عباسی بجنگد، در همین حال شاعر این خلیفه را به دیو تشبیه نموده است،
او به مستنصر بالله اطمئنان دارد که حتی سنگ دره یمگان(علاوه بر مردم آن) مطیع او خواهد بود، این اشاره
بزرگ بر اینکه شاعر تابع خلیفه فاطمی است، ودر عین حال دشمن خلیفه عباسی است.

همچنین شاعر در قصیده شماره ۴۱ از دیوانش بنام "جهانا چون دگر شد حال و سانت" میگوید: (۱۶)
به رفتن همچو بندی لنگ ازانی****که بند ایزدی بسته است رانت
نشان مدبریت این بس که هرگز****چو عباسی نشوئی طیلسانت

موضع سیاسی ناصر خسرو در مورد دولت غزنوی* (۳۵۱-۵۸۲ ه ق):

پیداست که ناصر خسرو با پادشاه محمود وپسرش در شهر بلخ که برای سکونت در آن پس از ترک قبادیان
هجرت کرد، ملاقات کرده است. (۱۷)

یاد اور میشود که پادشاه محمود غزنوی وپسرش مسعود بلخ را به عنوان پایتخت دوم پس از غزنه اتخاذ کردند، ایشان دوست داشتند در آن شهر اوقات بسیار را بگذارند حتی پادشاه محمود در آن یک فصل از فصلهای سال می گذاشت. (۱۸)

ناصر خسرو در جوانی به دربار شاهان غزنوی راه یافت ومقامات عالی بدست آورد وعنوان "دبیر" و"ادیب" یافت. (۱۹)

بنا بر اطلاعات پیشین روشن است که ناصر خسرو جای ومقام بزرگ نزد دولت غزنویان به دست آورد، او بعنوان دبیر نزد ایشان می کرد، این کار در این وقت به عنوان مقام سایسته در دربار بود، زیراکه دبیر اسرار ومحرمانه های دولت به دقت را می دانست، با وجود اینکه شاعر موضع مخالف غزنویان داشته است، این موضع در جاهای مختلف از دیوانش روشن شد، مثلا ناصر خسرو میگوید: (۲۰)

سلام کن ز من ای باد مر خراسان را **** مر اهل فضل و خر د را نه عام نادان را
به ملک ترک چرا غره اید؟ یاد کنید **** جلال وعزت محمود زاولستان را
کجاست آنکه فریغونیان ز هیبت او **** ز دست خویش بدادند گوزگانان را؟
چو هند را به سم اسپ ترک ویران کرد **** به پای پیلان بسپرد خاک ختلان را
کسی چنو به جهان دیگری نداد نشان **** همی به سندان اندر نشاند پیکان را
چو سیستان ز خلف، ری زرازیان، بستد **** وز اوج کیوان سر بفراشت ایوان را

شاعر در ابیات بالا اندر زهای گرانبها تقدیم میکند، او عزت وجلال محمود غزنوی را یاد میکند که فریغونیان* وگوزگانان* از هیبت او می لرزیدند، و او به اندیشه دیگری منتقل می کند، اینست که محمود غزنوی به سم اسپ های ترک هند را ویران کرد، واین اشتباه بزرگی از شاعر شمرده میشود، محمود غزنوی هند به نام اسلام فتح کرده است، ومی توانست در مدتی اندکی اسلام را در هند وارد کرد، می توان گفت که ناصر خسرو اینجا خیلی متعصب بود، وگرویدن او بمذهب شیعه اسماعیلی او را از بعضی از نکاتی که خیلی روشن است، کور کرده است، اما ممکن (۲۱) علت اصلی این نظر از ناصر خسرو در مورد محمود اینست که فرقه ای اسماعیلیه در دوره خود مورد تعقیب واقع می شدند وبه قتل می رسیدند.

ناصر خسرو در قصیده شماره ۶ از دیوان خود مطلع آن "نکوهش مکن چرخ نیلوفری را " میگوید: (۲۲)

به علم و به گوهر کنی مدحت آن را **** که مایه است مر جهل و بد گوهری را
به نظم اندر آری دروغی طمع را **** دروغ است سرماییه مر کافری را
پسندیده است با زهد عمار و بوذر **** کند مدح محمود مر عنصری را؟
کسی را برد سجده دانا که یزدان **** گزیده ستش از خلق مر رهبری را

کسی را که بسترد آثار عدلش **** ز روی زمین صورت جائری را
امام زمانه که هرگز نرانده است **** بر شیعتش سامری ساحری را
ناصر خسرو در ابیات گذشته به مقایسه کوچک میان مستنصر بالله و محمود غزنوی می پردازد، او به علم
و گوهر بهتر خلیفه فاطمی را مدح و ستایش میکند، در عین حال می بیند که جهل و بد گوهر از بهره دشمن
او (یعنی محمود غزنوی) است، سپس او عنصری را نکوهش میکند زیرا که او محمود غزنوی را به مدیحه گفت،
پس از این بر اندیشه دیگری تکیه دارد، اینست که خلیفه فاطمی عدل و داد بر زمین بسترد، او امام زمان است.

موضع سیاسی ناصر خسرو در قبال دولت سلجوقیان (۴۲۹-۵۹۰ ه ق):

هنگامی که سلجوقیان* بر سراسر استانهای ایران تسلط داشتند، یک فرمانده از ایشان برای هر استان انتصاب
کردند، و در همین حال عادت داشتند که به فرزندان اصلی استانهای فارس در اداره امور کشور پهنآور خود
متوسل بشوند، لذا سلجوقیان ناصر خسرو را برای کار دیوانی تکلیف کردند. (۲۳)
در عین حال ناصر خسرو خود در سفرنامه میگوید: (۲۴)

" من مردی پیشه بودم و از جمله متصرفان در اموال و اعمال سلطانی، و بکارهای دیوانی مشغول بودم و مدتی در
آن شغل مباشرت نموده در میان اقرآن شهرتی یافته بودم. در ربیع الآخر سنه سبع و ثلاثین و اربعمائه که امیر
خراسان ابوسلیمان جغری بیک داود بن میکائیل بن سلجوق بود از مرو برفتم بشغل دیوانی"

ناصر خسرو چون به وطن خویش باز گشت شروع بترویج و تبلیغ عقیده و مذهب جدید (یعنی مذهب
اسماعیلی) کرد، و این امر برضد مصلحت امرای خراسان و برضد عقاید اهل سنت بود، لذا پس از مدت کمی مجبور
بترک دار و دیار خود گردید یعنی تبعیدش کردند، و شاید تبعید او بامر و اشاره خلیفه بغداد بوده است. (۲۵)
بر همین امر بدیع الزمان فروزنفر تأکید می کند که بعد از بازگشت ناصر خسرو از مصر به بلخ، او مشغول به
نشر دعوت فاطمی در خفا بود و داعیان به اطراف می فرستاد، و به ترویج مذهب اسماعیلی پرداخت لذا امرای
سلجوقی در صدد آزار او برآمدند، و او را تبعیدش کردند، او بقیه عمر خو در دره یمگان تابع بدخشان افغانستان
کنونی گذاشته است. (۲۶)

بر طبق این اندیشه های گذشته می توان گفت که سلجوقیان با ناصر خسرو کوتاه نکردند، ایشان بنا بر گفته او
به عنوان دبیر انتصاب کردند، و این مقام شایسته شمرده میشود، اما او به تبلیغ مذهب و عقیده دیگری مخالف
عقیده ایشان آغاز کرد، ایشان در همین حال حاکمان و شاهان بودند، نمی توانند قبال این امر سکوت بکنند،

ایشان به تبعیدش مجبور شدند، لذا ناصر خسرو به مردم ایرانی الاصل روی آورد، او مثلا از ایرانیانی که در برابر ترکان خود را پست و حقیر می کردند با پستی و کوچکی یاد می کند: (۳۷)

کی ریزم آب روی چو تو بی خرد از بهر آنکه توبره پر نان کنم
ترکان رهی و بند من بوده اند من تن چگونه بنده ترکان کنم
در جای دیگر میگوید: (۲۸)

زشت بود بودن آزاده را بنده طوغان و عیال ینال

معلوم است که "طوغان" و ینال" * * از نامان و لقب های ترکان شمرده میشود، ناصر خسرو مردمش ایرانی الاصل را دعوت میکند تا آزاد باشند، و به ترکان گردان ننهند.
همچنان شاعر میگوید: (۲۹)

اگر دیو بستد خراسان ز من **** گواه منی ای علیم قدیر
خراسانیان گر نجستند دین **** بتر زین که خودشان گرفتی مگیر
به پیش ینال و تگین چون رهی **** دوانند یکسر غنی و فقیر
چو عادند و ترکان چو باد عقیم **** بدین باد گشتند ریگ هبیر
مثالی از امثال قرآن تو را **** نمودم نکو بنگر، ای تیز ویر
بیاویزد آن کس به غدر خدای **** که بگریزد از عهد روز غدیر
چه گوئی به محشر اگر پرسدت **** از آن عهد محکم شبر با شبیر؟
گر امروز غافل توی همچنین **** بر این درد فردا بمانی حسیر
وگر پند گیری ز حجت، به حشر **** تو را پند او بس بود دستگیر

شاعر در ابیات بالا بر یک اندیشه مذهبی تأکید و تشدید می کند، اینست که ترکان از بیعت امام زمان (مقصودش مستنصر بالله حاکم فاطمی) گریختند، و بر ضد این دعوت کار میکردند، او می پرسد چه به خدا در روز شمار بگویند؟ سلجوقیان خراسان را از ناصر خسرو گرفتند، لذا او آنان را به دیو تشبیه نموده است، و لقب های ایشان "ینال و تگین" را توهین کرده است، سلجوقیان از نظر شاعر مردم پائین هستند چه غنی چه فقیر، ایشان مانند قوم عاد هستند، معلوم است که قوم عاد کفار بودند، شاعر به حدی بزرگ رسیده است، او به آیه از قرآن کریم نشان میدهد، خدا می فرماید: * "وفی عاد اذ أرسلنا علیهم الريح العقیم، ما تذر من شیء أتت علیه إلا جعلته کالرمیم".

از ابیات بالا بر میاید که اندیشه سیاسی نزد شاعر زیر تسلط افکار مذهبی خود شد، او بدش از سلجوقیان میاید، زیرا که ایشان مخالف مذهب شیعه اسماعیلی بودند که شاعر بدان گروید.

اما حقیقت احساسات ناصر خسرو در قبال سلجوقیان در دیوان به روشنی می نماید، می نماید که بدشان از ته دلش می آمد، و آرزو داشت که پادشاهی ایشان رو به زوال گذاشت، او می دید که ایشان شایسته تا راهبران و حاکمان باشند، شاعر میگوید: (۳۰)

خراسان ز آل سامان چون تهی شد همه دیگر شد است احوال و سامان
ز بس داستان و بی دینی بماند است بزیر دست قومی زیر داستان
بصورت‌های خوب مرد مانند بسیرتهای بد گرگ بیابان

شاعر به تنگی و نومیدی در قبال ویرانی و ورشکستگی که در خراسان در ابتدای دوره سلجوقیان رخ داده بود، احساس کرد، هم بدش از ناتوانی ایشان در برقرای امنیت میان مردم می آمد، و نیز از نادانی و خشونت آنها شکایت می کرد، ناصر خسرو میگوید: (۳۱)

مرا دونان زخان و مان براندند گروهی از نماز خویش ساهون
خراسان جای دونان شد، نگنجد به یک خانه درون آزاده دون
ندانند حال و کار من جز آنکس که دونانش کنند از خانه بیرون
همچنین شاعر می گوید: (۳۲)

خاک خراسان چو بود جای ادب **** معدن دیوان ناکس اکنون شد
حکمت را خانه بود بلخ و، کنون **** خانه ش ویران و بخت وارون شد
ملک سلیمان اگر خراسان بود **** چونکه کنون ملک دیو ملعون شد؟
خاک خراسان بخورد مر دین را **** دین به خراسان قرین قارون شد
خانه قارون نحس را به جهان **** خاک خراسان مثال و قانون شد

موضع سیاسی ناصر خسرو در مورد دولت فاطمی:

هنگامی که ناصر خسرو بمصر رسید نزدیک به سه سال در آنجا بسر برد، و توسط یکی از دعاه فاطمی بخدمت خلیفه فاطمی مستنصر بالله ابوتمیم معد بن علی (۴۲۷-۴۸۷ ه ق) پرداخت و بمذهب اسماعیلیه و طریقت فاطمیان گروید و از مؤمنان متعصب آن مذهب شد و بفرمان مستنصر بالله امام فاطمی زمان مأموریت دعوت مردم بطریقه اسماعیلیه و بیعت گرفتن از مردم برای خلیفه فاطمی در ممالک خراسان و سرپرستی شیعیان آن سامان بدو واگذار گردید و روانه خراسان شد. (۳۳)

بهمان اندازه که ناصر خسرو از امویان و عباسیان و غزنویان و سلجوقیان بدگوئی می کند، همچنان سابقاً یاد کردیم، او همزمان با مستنصر بالله هشتمین خلیفه فاطمی مصر بود و دوران خلافت او از درخشانترین دوره های خلافت فاطمیان بوده است، و چند بار مستنصر بالله را مدیحه گفته است، این امر در دیوان شاعر در جاهای گوناگون روشن است. (۳۴)

ناصر خسرو در ابیات زیر می بیند که خلیفه فاطمی (مستنصر بالله) را میرا از گناه، ستم و بیعدالتی است، او امام حق است، و بزرگی او هم در دنیا است و هم در دین، پرنده های افسانه امیز بر او سایه افکنده است، و همه شاهان زیر همای خود بودند، و این صفت جز برای مستنصر نبود، شاعر بر مضمون دیگر تأکید می کند آنست که هر کسی نیاز به قبول مستنصر بالله تا خدا از او نماز و روزه را قبول نکند، و این چیز غریب بنظر میاید، زیرا که در اسلام میانجی میان مردم و خدا وجود ندارد، خدا در قرآن می فرماید* "وإذا سألك عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني" بیشک که شاعر در حب مستنصر بالله بسیار افراط کرده است، و این امر از او پسندیده نیست، اما چیزی که در این ابیات خیلی روشن آنست که مستنصر بالله نزد ناصر خسرو هم امام مذهبی هم رهبر سیاسی بوده است، ناصر خسرو میگوید: (۳۵)

منش ندیدم نه بر ستم زاو **** جز به بزرگی و جلال امام
آنکه به نور بدر وجد او **** نور گرفته است جهان نغام
آنکه جو گوئیش "امام است حق" *** هیچ کست نیز نگوید "کدام؟"
سدره و فردوس مزخرف شود **** چون بزندش به صحاری خیام
خام نگون بخت بر آید به تخت **** گر برود در سخنش نام خام
چیست بزرگی؟ همه دنیا و دین **** جز که مرو را نشد این هر دو تام
رایت اوی است همای و ملوک **** زیر همایش همه جغد و لجام
نیست بدین وصف ز مردم مگر **** مستنصر بالله علیه السلام
تا نپذیردت، ز تو زی خدای **** نیست پذیرفته صلات و صیام
دامن او گیر وزو جوی راه **** تا برهی زین همه بؤس و زحام
پورا، گر پند پذیری همی **** پند من این است تو را والسلام

ناصر خسرو در جای دیگر از دیوانش می گوید: (۳۶)
بشتاب سوی حضرت مستنصر **** ره را ز فخر جز به مژه مسپر
آنجاست دین و دنیا را قبله **** و آنجاست عز و دولت را مشعر

خورشید پیش طلعت او تیره****گردون بجای حضرت او کرد
 ای یافته به تیغ و بیان تو****زیب و جمال معرکه و منبر
 بیصورت مبارک تو، دنیا****مجهول بود و بیسلب و زیور
 معروف شد به علم تو دین، زیرا****دین عود بود و خاطر تو مجمر
 ای حجت زمین خراسان، زه****مدح رسول و آل چنین گستر
 خسرو با مستنصر بالله افتخار دارد که او قبلهء دین و دنیا است، سپس شاعر میان او و خورشید مقایسه میکند،
 آفتاب به پهلوی روشنایی خود تیره است، وهمچنین چرخ بجای او کرد است، مستنصر بالله نزد شاعر هم
 جنگجوی شیردل است هم بیان خوش دارد، و چون دنیا خالی از صورت مبارک اوست این جهان گمنام خواهد
 بود، در همین حال مستنصر بالله پیش شاعر نیز عالم بزرگ است.

ناصر خسرو هم در قصیده ای دیگری گوید: (۳۷)

تا سخنم مدح خاندان رسول است****نابغه طبع مرا متابع و یار است
 خیل سخن را رهی و بنده من کرد****آنکه ز یزدان به علم و عدل مشار است
 مشتری اندر نمازگاه مر او را****پیش رو و، جبرئیل غاشیه دار است
 مستنصر از خدای «طلعت جهان را****ماه منیر است و، این جهان شب تار است»
 روح قدس را ز فخر روزی صد راه****گرد درو مجلسش مجال و مدار است
 قیصر رومی به قصر مشرف او در****روز مظالم ز بندگان صغار است
 خلق شمارند و او هزار ازیراک****هر چه شمار است جمله زیر هزار است
 رایت او روز جنگ شهره درختی است****کش ظفر و فتح برگها و ثمار است
 مرکب او را چو روی سوی عدو کرد****نصرت و فتح از خدای عرش نثار است
 خون عدو را چو خویش بدو داد****دیگ در قصر او بزرگ طغار است
 شاعر پس از مدح پیغمبر (ص) به مدح مستنصر بالله می پردازد، او را به صفات های گوناگون مثل داد و عدل
 و علم مدح و ستایش می کند، مستنصر بالله نزد شاعر ماه منیر است، و دنیا نسبت باو شب تاریک است، و روح
 قدس به مجلس او افتخار دارد، و قیصر به عنوان بندهء خویش در سرای خود است، و درفش مستنصر بالله در جنگ
 خیلی معروف است، و پیروزی بهره اوست، و این فتح و پیروزی از خداست، که خون دشمن بدو داده است.
 یاد اور میشود که ناصر خسرو میان علی و پسران خود و میان فاطمیان (حکام) فرق نمی کند، گوئی که ایشان
 چیزی یگانه است، او یاد می کند که جد فاطمیان رهبر دیو وبری و مردم است، و خطاب به ناصبی میگوید که اگر

پسر تو از تن تو است، اما علی(ع) در حقیقت از تن رسول پیغمبر محمد(ص) است، شیعت فاطمیان آب خضر را پیدا کردند، وایشان از ناصبیان تبری هستند، ناصر خسرو میگوید: (۳۸)

سپس فاطمیان رو که به فرمان خدای **** امتان را سپس جد و پدر راه برند
 جدشان رهبر دیو و پری و مردم بود **** سوی رضوان خدای و، پسران زان گهرند
 پسرت گر جگر است از تن تو، فاطمیان **** مر نبی را و علی را به حقیقت جگرند
 شیعت فاطمیان یافته اند آب حیات **** خضر دور شده ستند که هرگز نمردند
 شکرند از سخن خوب سبک شیعت را **** به سخنهای گران ناصبیان را تبرند
 سخن خوب بیاموز که هرک از همه خلق **** سخن خوب ندارند همه بی هنرند

همچنین ناصر خسرو تأکید می کند که مستنصر بالله امام پسر امام است، او شمشیرش را می کشد تا دین
 جدش محمد(ص) را تازه بکند، شاعر میگوید: (۳۹)

چون ضمیر عاقلان شد روی خاک **** وز جهان برخاست آن چون قیر دام
 همچنین گفتم که روزی برکشد **** فاطمی شمشیر حق را از نیام
 دین جد خویش را تازه کند **** آن امام ابن الامام ابن الامام
 ودر جای دیگر میگوید: (۴۰)

غرقه اند اهل خراسان و نی آگاهند **** سر به زانو بر من مانده چنین زانم
 ای سر مایه هر نصرت، مستنصر، **** من اسیر غلبه لشکر شیطانم

شاعر می بیند که اهل خراسان غرقه ودر همین حال ایشان نادان هستند، و او خوستار مستنصر بالله تا به سوی
 دیو(مقصودش خلیفه عباسیان) روی بیاورد، و او را شکست بدهد، از دو بیت گذشته روشن است که رهبر و رئیس
 و فرمانده و حاکم و امام نزد ناصر خسرو پیش از مستنصر بالله نیست.

نیز شاعر میگوید: (۴۱)

لاجرم آن روز به پیش خدای **** تو عمری باشی و من حیدری
 فاطمیم فاطمیم فاطمی **** تا تو بدری ز غم ای ظاهری
 فاطمه را عایشه مارندر است **** پس تو مرا شیعت مارندری
 شیعت مارندری ای بدنشان **** شاید اگر دشمن دختندری
 من نبرم نام تو، نامم میر **** من بریم از تو، تو از من بری

در ابیات گذشته ملاحظه میکنیم که ناصر خسرو به اوج تعصب مذهبی خود می رسد، او به روشنی اعلام دارد که او فاطمی المذهب است، او به هیچ چیز غیر از مذهب خود اهمیت نمی دهد، و در همین حال مخالفان مذهبی خود را (ناصریان) سرزنش می کند، و بالاخره اعلام دارد که او از ایشان بری باشد. در پایان این پژوهش بر یک آندیشه که سابقاً در میان این پژوهش ذکر کردم، تأکید می کنم که نظر مذهبی ناصر خسرو بر نظر سیاسی خود تسلط داشته است.

نتیجه گیری ها

دیوان ناصر خسرو بسیار از نشان ها و مواضع سیاسی ناصر خسرو می گنجد.

ممکن است این مواضع بصورت مختصری در عناصر زیر ذکر می کنیم:

- (۱) موضع خود در باره دولت بنی امیه پر از دشمنی و نفرت بود.
- (۲) روشن است که شاعر سامانیان را از سلجوقیان ترجیح میدهد.
- (۳) او می دید که دولت بنی عباس مغتصب خلافت بود و دلیل نداشتند که خلفا باشند زیرا که خلافت مختص به آل علی (ع) و شعاع سیاه عباسیان به زاغ تشبیه می نمود.
- (۴) موضع خود از دولت غزنوی متصف با دشمنی سر سخت جلوی آن بود.
- (۵) او نزد سلجوقیان بعد از ایشان بر خراسان بکار آمد، موضع خود جلوی ایشان متمایز با دشمنی سرسخت هم بود، او بدش از ایشان بیشتر از غزنویان می آمد زیرا که آنان خیلی متعصب به سوی مذهب اهل تسنن بودند.
- (۶) نظر خود به سوی دولت فاطمی مبنی بر سزواری ولیاقت ایشان به خلافت و امامت مسلمانان بود زیرا که ایشان وارثان علم و دانش شرع از آل بیت هستند و مستنصر بالله را خلیفه و امام حقیقی و شرعی مسلمانان در روزگار خود شمره می شد.

ویزگیهای این مواضع از دیوان خود عبارتند از:

- (۱) صراحت بیشتر بی پرده ای و بی تعارفی.
- (۲) ناصر خسرو خیلی متعصب بود لذا از بعضی حقایق و نکات کور بود، بهترین نمونه این نظرش در مورد محمود غزنوی است.
- (۳) ناصر خیلی متناقض بود زیرا که او چگونه نزد سلجوقیان و غزنویان کار و ایشان را نصیحت میکرد و در همان وقت تا این اندازه بدش از ایشان می آمد، حتی اگر این نظر بعد از تبعید او به یمگان بود.
- (۴) او تابع خلیفه فاطمی بود.

(۵) تسلط داشتن نظر مذهبی خود بر نظر سیاسی اوست.

ارجاعات

(۱) رضا زاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۲۱ ه ش ص ۱۳۸.

(۲) Ivanow, W., Nasiri Khusraw and Ismailism, Bombay, 1947, p. 12, p32.

ونگاه: مقدمه سفرنامهء الترجمة العربیة، یحیی الخشاب، مصر ۱۹۴۵، ص: ن، و. ونگاه:

Henry Corbin, Nasiri-Khusrau and Iranian Ismailism, The Cambridge History of Iran, Vol. 4, pp. 520-542.

(۳) زهرای خانلری، فرهنگ ادبیات فارسی، تیر ماه ۱۳۴۸، ص ۴۹۹.

(۴) الکامل فی التاریخ، ابن الأثیر، ج ۸ حوادث سال ۳۶۳ ه. همچنین نگاه:

<http://www.alitthad.com> 10-10-2014

(۵) دیوان ناصر خسرو: ناصر خسرو ناشر چاپی: نسخه خطی ناشر دیجیتالی: مرکز تحقیقات رایانه‌های قائمیه

اصفهان www.Ghaemiyeh.com شماره کتابشناسی ملی: ف 5260 سرشناسه: ناصر خسرو، - 394 قی نسخه

خطی کاتب محمدیوسف بن محمدابراهیم آشتیانی القمی وضعیت استنساخ: ق ۴۹۱۲، ص ۲۳۴.

* یمگان: "از اعمال بدخشان است ومنفی ومدفن ناصر خسرو علوی بدانجاست، یمگان، یمکان: نام قصبه است از

بدخشان که بر سمت کاشغر واقع است" نگاه: لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، ج ۱۴، ص ۲۱۰۹۹ (بدخشان

کنونی در افغانستان قرار دارد. (جستجو)

(۶) مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، لیدن، ۱۹۰۶ م، ص ۱۲۶.

(۷) مسعودی، مروج الذهب، ج ۵، ۱۳۷۷ ه ق، ص ۱۴.

* سامانیان (۲۷۹-۳۸۹ ه ق): این سومین دولت مقتدر ایرانی که بر سراسر ایران تسلط داشت، جد شاهان آنان

سامان خداست، ومؤسس واقعی این سلسله اسماعیل بن احمد بود (۲۹۵ ه ق) که بخارا پایتخت خود قرار داد.

نگاه: توفیق ه سبحانی تاریخ ادبیات ایران، چاب دوم، ۱۳۸۸ ه ش، تهران، ص ۸۷.

(۸) دیوان ناصر خسرو، ص ۲۴۷.

(۹) توفیق ه سبحانی، تاریخ ادبیات ایران، ص ۸۸.

(۱۰) رضا زاده شفق، تاریخ ادبیات ایران ص ۱۴۰.

(۱۱) مهدی محقق، تحلیل اشعار ناصر خسرو، شهریور ماه ۱۳۵۹، تهران ص ۳۲۴، ۳۲۵.

(۱۲) دیوان ناصر خسرو، ص ۵۱

* ابو مسلم: نام او ابراهیم بن عثمان بن بشار از اعقاب بزرگمهر در اصفهان به دنیا آمد، و در کوفه بسر برد، سپس نقش بزرگ در تأسیس دولت عباسیان داشت، او فرمانده ارتش ایشان بود، اما چون ابو جعفر منصور (دومین خلیفه عباسی به خلافت رسیده است، دستور قتل وی صادر کرد، و عثمان ابن نهیک او را در دار الخلافه کشت. نگاه: الکامل فی التاریخ، ابن الاثیر، ج ۵، ص ۲۵۴، ۳۶۶، ۳۷۸، ۴۷۶.

(۱۳) دیوان ناصر خسرو، ص ۵۱

(۱۴) دیوان، ص ۷۶.

(۱۵) دیوان ص ۳۱۶.

(۱۶) دیوان، ص ۷۸.

* غزنویان (۳۵۱-۵۸۲ ه ق) مؤسس این سلسله البتکین است، او از سال (۳۵۱-۳۵۲ ه ق) در حدود کابل و نواحی کوهستانی شرقی افغانستان سرگرم جهاد بود، و بعد از مرگ او اسحاق پسرش به حکومت رسید، در سال ۳۶۶ ه ق سبکتگین داماد البتکین زمامدار غزنه شد، اما بزرگترین شاهان این دولت محمود غزنوی است، محمود در فاصله سالهای (۳۹۲-۴۱۶ ه ق) دوازده بار به هندوستان لشکر کشید که مهمترین آنها فتح بتخانه سومنات است که در سال ۴۱۶ ه ق اتفاق افتاد. نگاه: عزیز الله بیات، تاریخ مختصر ایران، تهران، ۱۳۷۳، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ص ۱۰۶: ۱۰۷.

(۱۷) برتلس، ناصر خسرو، و اسمعیلیان، ص ۱۷۶.

(۱۸) عبد الحی گردیزی، زین الأخبار، تحقیق عبد الحی حبیبی، چاپ طهران ۱۳۴۷ ه ش، ص ۱۷۸ و ۱۸۲ و ۱۸۶ و ۱۹۶.

(۱۹) زهرای خانلری، فرهنگ ادبیات فارسی، تیر ماه، ۱۳۴۸، ص ۴۹۸.

(۲۰) دیوان، ص ۲۸.

* فریغونیان: "آل فریغون،... فریغونیان امرای خوارزم یا خوارزمشاهیان نخستین آنان مأمون بن احمد بن محمد بود که از دست آل سامان حکومت خوارزم یافت، و پس از او پسرش ابو منصور احمد بن مأمون فرمان راند و آخرین آنان امیر ابو العباس مأمون بن مأمون داماد محمود غزنوی است که بدست امرای خویش مقتول شد و محمود بکین کشی او لشکر بخوارزم برد و خوارزم را مسخر و ضمیمه قلمرو خویش کرد". ، علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج ۱، ص ۱۴۵.

* گوزگانان: "(بفتح یا ضم ج) یا جوزجانان ناحیه باختری بلخ بود و سر راه مرو ورود بلخ قرار داشت این ناحیه در قرون وسطی آبادترین و پر جمعیت ترین نواحی بلخ بود، و شهرهای بسیار داشت که اکنون جز سه شهر که

بنام های قدیم خوانده میشوند شهر دیگری از آنها باقی نمانده است، عمده صادرات این ناحیه پوست های دباغی شده بود" همان منبع، ج ۱۲، ص ۱۷۰۹۸.

(۲۱) توفیق ه سبحانی، تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۴۶.

(۲۲) دیوان ص ۳۲.

* سلجوقیان (۴۲۹-۵۹۰ ه ق): " سلجوقیان طائفه ای از ترکمانان غز هستند که به پنج شعبه بزرگ بشرح زیر تقسیم شده بوند: سلاجقه بزرگ سلاجقه عراق، سلاجقه روم، سلاجقه کرمان، وسلاجقه شام که از سال تا نیمه قرن هیجدهم در نواحی خراسان و عراق و کرمان و قسمتی از بلاد شام و روم حکومت کرده اند، از شاهان سلجوقیان: طغرل، جغری، آلب ارسلان و سنجر هستند" عزیز الله بیات، تاریخ مختصر ایران، ص ۱۱۸: ۱۲۰.

(۲۳) محمد السعید جمال الدین، أعلام الشعر الفارسی فی عصور الازدهار، قاهره، چاپ ۱، ۱۹۹۸ ص ۴۹.

(۲۴) سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی بانضمام روشنائی وسعادتنامه به تصحیح م. غنی زاده چاپ اول، انتشارات منوچهری چاپ اول، ابان، ۱۳۷۲ تهران ۱۳۷۲ ص ۲.

(۲۵) سفرنامه ناصر خسرو قبادیانی بانضمام روشنائی نامه وسعدت نامه به تصحیح م. غنی زاده ص یج و ید مقدمه.

(۲۶) بدیع الزمان فروزنگر، سخن وسخنواران، چاپ اول تهران ۱۳۸۷ ه ش ص ۱۵۱، ۱۵۲.

(۲۷) دیوان ناصر خسرو، ص ۲۳۴.

(۲۸) دیوان، ص ۱۹۶.

* طوغان: "از سران لشکر اولجایتو سلطان و ظاهراً پسر امیر دانشمند بهادر سرادر اولجایتوست" نگاه: لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، ج ۹، ص ۱۳۷۱۵.

** ینال: "ولیعهد، نایب السلطنه، هر رئیس از رؤسای ترک اعم از سلاطین و دهقانان ینالی است// لقبی از

القاب امرای ترک" نگاه: همان منبع، ج ۱۴، ص ۱۳۷۱۵.

(۲۹) دیوان ناصر خسرو، ص ۱۵۱

* الذاریات، ایه ۴۱، ۴۲

(۳۰) دیوان ناصر خسرو، ص ۲۴۷.

(۳۱) دیوان، ص ۲۴۹.

(۳۲) دیوان، ص ۹۲

(۳۳) علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، جلد سیزدهم، ص ۱۹۵۹۸.

(۳۴) دیوان، صفحات ۱۶۸، ۲۷۵، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۶۸.

* سوره البقره، آیه ۱۸۶

(۳۵) دیوان ناصر خسرو، ص ۲۳۵، ۲۳۶

(۳۶) دیوان، ص ۱۲۸.

(۳۷) دیوان ص ۵۸.

(۳۸) دیوان، ص ۹۲

(۳۹) دیوان، ص ۲۲۹

(۴۰) دیوان ص ۲۱۸.

(۴۱) دیوان ص ۳۰۲

مسائل معرفت‌شناسی در «زاد‌المسافرین»^۱ ناصر خسرو

موسی دینار شایف^۲

^۱ . در بعضی نسخسخای خطی این اثر «زاد-ال-مسافر» نامیده شده است و زیر همین عنوان سالهای ۱۳۳۸ و ۱۳۸۴ ه.ش. در تهران چاپ شده است. من این کتاب را به زبان روسی ترجمه کرده، با مقدمه تحلیلی، توضیحات و فهرستهای ضروری زیر عنوان «پریپس پتینیکاو» (دوشنبه، ۲۰۰۷) به طبع رسانیده‌ام.

^۲ عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری تاجیکستان، دکتر فلسفه، پروفیسور

به نام خداوندی، که جهان آفریدست،
میانه‌ش نگینی همچو ایران آفریدست.
خداوندا! نگهبان باش تو این نگین را،
برانداز از سرش بخل و بغض فتن و کین را.

ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴ ه. ق. - ۱۰۰۴ م.، قبادیان تاجیکستان کنونی - ۴۸۱ ه. ق. - ۱۰۸۸ م. یومگان بدخشان) از بزرگترین فیلسوفان، شاعران و نویسندگان قرن ۵-۵ ه. ق. (۱۱ م.) است. او صرف نظر از زندگی پُرمشقت، پرتشویش و ناآرامش آثار معنوی زیاد ارزشمند تصنیف کرده است، چون «زادالمسافرین»، «وجه الدین»، «گشایش و رهایش»، «خان الاخوان»، «جامع الحکمتین»، «اختیارالامام و اختیارالایمان»، «عجایب الصنعت»، «لسان العالم»، «بستان العقول»، «غرایب الحساب و عجایب الحساب»، «کنز الحقایق»، «هفت باب»، «تفسیر قرآن»، «رساله آفاق و انفس»، «ارشادالسالکین»، «رساله در دعوت روحانیان و تسخیر کواکب»، «اصول ادب»، «شش فصل»، «گهرریز»، «دلایل المتحیرین»، «اکثیر اعظم»، «قانون اعظم»، «دستور اعظم»، «دیوان اشعار»، «روشناینامه»، «سعادتنامه» و «سفرنامه». هر یکی از این آثار شاهکاری فلسفی، علمی، مذهبی و ادبی بوده، در عین حال در رواج زبان فارس دریند و تشکّل اصطلاحات علمی آن سهم بارز دارد و شایسته آنند، که در باره آنها گزارشهای گسترده‌ای انجام یابد. ولی ما گزارش خود را با توصیف ماهیت مهمترین اثر فلسفی او «زادالمسافرین» و بیان مسائل معرفت‌شناسی در آن محدود می‌نماییم.

«زادالمسافرین» را ناصر خسرو در سال ۴۵۳ ه. ق. (۱۰۶۱ م.) تألیف نموده است، که در این هنگام او در یومگان اقامت داشت و از عمر او ۵۹ سال سپری می‌شد. این چنین معنی دارد، که «زادالمسافرین» در آن مرحله حیات مؤلف نگاشته شده است، که مذهب اسماعیلی را به کلی پذیرفته و به مرتبه حجّت جزیره خراسان رسیده بود. همین امر مضمون و محتوای فلسفی و عقیدتی «زادالمسافرین» را مقدر ساخته است. مؤلف ماهیت این اثر خود را چنین معرفی کرده است:

ز تصنیفات من «زادالمسافر»،

که معقولات را اصل است و قانون.

اگر بر خاک افلاطون بخوانند،

ثنا خواند مرا خاک فلاطون^۲.

از محتوای «زادالمسافرین» برمی‌آید، که مؤلف این اثر خود را به سه منظور تألیف کرده است. یکم، چون مردم در این دنیا مسافرنند، راه درست مسافرت و اندوختن زاد این راه را باید به آنان نشان داد. دوّم، گمراهیهای علما و

فقه‌های ظاهری را آشکار باید کرد. سوم، اصلها و نکته‌های اساسی مذهب و فلسفه اسماعیلیه را واضح و روشن باز باید نمود. ناصر خسرو این هدفها و منظوره‌های خود را به طور ذیل بیان کرده است: «... مردم... همی‌داند، اگر خردمند است، که وی بر مثال مسافریست، که اندر همه زمان خویش مر او را بر یک چشم زخمی درنگ ممکن نیست کردن، تا از این خط، که زمان اوست، درنگ‌زد و به نقطه نقطه اکنونها مر این خط را نپیماید. پس بر این مسافر خردمند واجب است، که بازجوید تا از کجا آمده است و به کجا همیشود. و چون دانست، که از کجا آمده است، معلوم او شود آن جا، که همیشود او مر او را به چه چیز حاجت خواهد بودن، زاد المسافرین برگیرد، که مسافر بی زاد از هلاک برخطر نباشد. و خدای تعالی همی‌گوید: «و تزودوا فان خیر الزاد التقوا». و اندر این قول، که همی‌گوید «زاد برگیرد»، پوشیده گفته شده است، که شما بر سفرید. و چون حال این است، ما بیشتر مردم را از نگرستن در این باب غافل یافتیم. و نادانان امت مر حق را خوار گرفته بودند و بر امثال و ظواهر کتاب خدای ایستاده و ممسولات و بواطن و معانی از دست بازداشته و بر محسوسات و کسایف فتنه گشته و از معقولات و لطائف دور مانده و مر هوسها را به هواهای مختلف خویش ریاستجویان اندر دین استخراج کرده و فقه نام نهاده و مر دانایان را بر علم حقایق و مر بینندگان را به چشم بصایر و مر جویندگان حق را و جداکنندگان جوهر باقی ثابت را از جوهر فانی مستحیل ملحد و بددین و قرمطی نام نهاده‌اند، اندر واجب دیدیم مر این کتاب را اندر این معنی تألیف کردن و نام نهادن مر این کتاب را به «زادالمسافرین»^۱.

«زادالمسافرین» اثریست دائرةالمعارفی، که تحلیل مسائل فلسفی، الهیات شناسی، کیهان‌شناسی، کیهان‌نگاری و طبیعت‌شناسی را در بر دارد. مؤلف در آن مسائل نقش معرفت‌شناختی قول و کتابت (قولهای ۱-۲)، حواس ظاهر و باطن (قولهای ۳-۴)، نظریه جسم، حرکت، هیولی، مکان، زمان (قولهای ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰)، تعلیمات در باره نفس (قولهای ۷، ۲۱، ۲۲، ۲۶)، نظریه قدم و حدود عالم (قولهای ۱۳، ۲۰)، صانع حکیم و موبدع حقیقی (قولهای ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷)، مسئله انسان و جزا و سزای او را مفصل بررسی کرده است. هنگام تحلیل این مسائل ضمن بیان نظریات خود، عقاید حریفانش - طباعیان، دهریان، اصحاب هیولی، معتزلیان و کلام اهل تسنن را از دیدگاههای اسماعیلیه نقد نموده است. در این موردها او نه همیشه خالصانه و بی‌غرضانه رفتار کرده است. مثلاً، وی نظریه قدمای خمسه ابوبکر رازی را یک فلسفه الحادی می‌داند، زیرا از دید او «مغز سخن پسر رازی در هیولی ست»، حال آن که مغز سخن ابوبکر رازی، چنانکه از منابع تاریخی و فلسفی واثار خود ابوبکر رازی برمیآید، از اعتراف پنج جوهر قدیم متعادل عبارت است نه از یک هیولی اولی.

^۲ حکیم ناصر خسرو. کتاب زادالمسافرین. برلین، ۱۹۲۳. ص-۴

در «زادالمسافرین» به طور پرده‌پوش، ناعیان و ناظاهر نقد فلسفه مشایی شرقی، خصوصاً نقد تعلیمات آن در خصوص قدم و ابد عنصرها، هیولی، حرکت، مکان، زمان و حدوث نفس وجود دارد. به این معنی «زادالمسافرین» نه تنها دایره‌المعاریف دانشهای دینی و فلسفی قرن پنجم ه. ق.، بلکه دایره‌المعاریف تاریخی-فلسفییست، که امکان می‌دهد تعلیمات و نظرات مکتبهای فلسفی، که آثار نمایندگانشان در دسترس نیست، بازسازی شود، از جمله نظریه‌های فلسفی تبعاعیان، دهریان و اصحاب هیولی. «زادالمسافرین» از آن رو نیز اثر دایره‌المعاریفیست، که در آن اخبار مهمی در خصوص فلسفه انتیقی یونان و روم، خصوصاً نمایندگان بزرگ آن سقراط، دموکریتوس، افلاطون، ارسطو و افلاتین مندرج است.

چون از توصیف عمومی «زادالمسافرین» فارغ شدیم، موافق هدف این گزارش ضرور است به تحلیل نظریه معرفت‌شناسی ناصر خسرو، که در این اثر بیان شده است، بپردازیم.

مطالعه این اثر می‌رساند، که معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی) مدخل تمام نظام فلسفی-دینی ناصر خسرو است. به نظر می‌رسد، که او در تاریخ فلسفه ای ما اولین متفکرگریست، که بار نخست مدخلیت معرفت‌شناسی (شناخت‌شناسی) را برای تمام فلسفه به معنی انتیقی و قرون وسطی آن مقرر کرده است.

این خلاصه متکا بر آن است، که چهار باب اول اثر مذکور به بررسی و بیان مسائل شناخت‌شناسی-مسائل ماهیت شناخت (معرفت)، شناخت‌پذیری عالم، نقش شناخت‌شناسی قول و کتابت، حواس ظاهر، حواس باطن، نفس و عقل بخشیده شده‌اند. بر زَم این مسائل شناخت‌شناسی در مورد بحث در باره مسائل هستیشناختی-تعلیمات در باره الله، نفس، هیولی، مکان، زمان، انسان و مقام و نقش او در عالم نیز مورد تحلیل مؤلف «زادالمسافرین» بوده‌اند.

از «زادالمسافرین» پیش از همه معلوم می‌گردد، که ناصر خسرو از جانبداران پیگیر و متین نظریه شناخت‌پذیری عالم است. او معتقد است، که «مردم بر همه فواید و منافع، که اندر امتهات و موالید عالم است، مطلع شده است و چیزی از آن بر او پوشیده نمانده است»^۳.

از نظر ناصر خسرو، دانستن و شناختن عالم مختص به این یا آن قوم نیست، بلکه مردم همه اقالیم قابلیت درک، دانستن و شناختن عالم را دارند: «بعضی چیزها، که بر بعضی مردم بعضی اقالیم ظاهر شده است، آن نیست، که بعضی مردم اقالیم دیگر آن را ندانسته‌اند، بلکه بر آنها ظاهر نهایتش بر مردم اقالیم دیگر بعد از مدتی رسیده. پس، چیزی نبوده، که بر مردم ظاهر نشده است»^۱.

عقیده معرفت‌پذیری (شناخت‌پذیری)-عالم نه تنها در «زادالمسافرین»، بلکه در تمام آثار فلسفی ناصر خسرو مندرج است و این از آن گواهی می‌دهد، که وی جانبدار ثابت‌قدم این عقیده بوده است. مثلاً، در «جامع‌ال-

^۳ حکیم. ناصر خسرو. کتاب «زادالمسافرین». ص. ۵۰۹.

حکمتین» آمده است: «عالم جسمانی، به جملگی، از افلال مدوّرات و کواکب مختلف-ال مقادیر والافعال والالوان والاحركات همه مکيفات است. و چیزهای زمین از جواهر و نبات و حیوان با بسیاری انواع و اشکال و صورتها و مزه‌ها و رنگها و فعلهای مختلف-همه موکیف و دانستنی است مردم را»^۱.

اندیشه ای ناصر خسرو در باره شناخت‌پذیری عالم از هر جهت شایسته تقدیر است. ولی در عین حال باید نیز گفت، که او در بیان این مسئله به اغراق هم راه داده است، زیرا باور دارد، که انسان همه چیزهای عالم را دانسته است و از او چیزی پنهان نمانده است. ولی معلوم است، که حتی انسان سده بیستم و ابتدای سده بیست یکم میلادی، که دوران کامیابیهای بزرگ علمی و تکنوجی است، همه چیزها را ندانسته است و از او چیزهای بی‌شماری پنهان مانده است. پس چه رسد به انسان سده یازدهم میلادی؟ ولی صرف نظر از این باید گفت، که عقیده ای ناصر خسرو در باره معرفت‌پذیری (شناخت‌پذیری) عالم نسبت به عقاید سفسطایان، شکاکان و لادریان انتیقی و زمان خودش، که معریف‌پذیری عالم را یا نفی می‌کردند یا زیر شبهه قرار می‌دادند، روش‌شناسی سالم فلسفی بود، که مردم را عموماً و علماً را خصوصاً به تحقیق و دریافت عالم راهنمون می‌کرد. اعتراف باید کرد، که اگر انسان به شناخت‌پذیری عالم معتقد نمی‌بود و در این راه پیوسته اقدام نمی‌کرد، هرگز از حالت بدوی بیرون نمی‌آمد و به مرحله کنونی فرهنگ و تمدن نمی‌رسید.

هرچند ناصر خسرو معتقد است، که انسان همه چیزهای عالم را دانسته است و از او چیزی پنهان نمانده است، ولی این نقطه را نیز با اصرار تأکید می‌کند، که روند معرفت عالم نه امر یکباره و یکدفعینه، بلکه امر بی‌پایانی است، که درجه به درجه صورت می‌گردد و «هر درجه‌ای از علم مر او را (انسان را-م. د.) سوی دیگر درجه راه دهد و مر علم را نهایت نیست»^۲.

اعتراف شناخت‌پذیری بی‌چون و چرای عالم از جانب ناصر خسرو ضمن زمینه‌های علمی و فلسفی زمینه دینی نیز دارد. از نظر او، «هر که مر آفریدگان را نداند، مر آفریدگار را نتواند دانستن»^۳. در جای دیگر «زادالمسافرین» او آورده است: «مردم را اندر این سرای بر این صورت از بهر آن آورده‌اند، تا بد-این لذت برسد و از آموختن هیچ ناساید. لذت یافتن مر او را از علم بر مثال موگیلی و فرماینده الهی است، که همی‌گویدش: «بیاموز تا زینده‌ای»^۴. منطق نظریه شناخت‌پذیری عالم ناصر خسرو را واداشته است، که پیرامون مسائل ماهیت شناخت (معرفت)، انواع و ابزار آن نیز ژرف بیندیشد. از ملاحظه‌های ناصر خسرو، که در «زادالمسافرین» درج شده‌اند، نتیجه می‌توان گرفت، که شناخت عالم-دانستن خواس اشیا آن، ماهیت، حقیقت و کیفیت اشیا، دریافت سببمندی و

^۴ حکیم ناصر خسرو قبادیانی مروزی یومگانی. جامع‌الحکمتین. چاپ دوم. تهران، ۱۳۶۳. ه.ش. ص. ۱۱.

^۵ ناصر خسرو. زادالمسافرین. ص. ۲۸۱.

^۶ ناصر خسرو. زادالمسافرین. ص. ۱۶۷.

^۷ حکیم ناصر خسرو. کتاب «زادالمسافرین». ص. ۲۵۱.

قانونمندی آنان است. در همین زمینه ناصر خسرو به این خلاصه رسیده است، که «حدّ علم توسط متصور است مر چیز را، چنان که هست» و «هر که مر چیز را جز چنان تصوّر کند، که هست، جاهل باشد».

ناصر خسرو در «زادالمسافرین» مسائل انواع شناخت و ابزار آن را نیز بررسی کرده است. در بابهای اول این اثر خود او پیش از همه به تحلیل نقش شناخت‌شناسی قول و کتابت پرداخته است. او تأکید می‌کند، که قول و کتابت به این معنی ابزار شناخت‌شناسی می‌باشند، که نفس درآک توسط آنان دانش را به دیگر نفسها انتقال می‌دهد. توسط قول دانش به حاضرین و توسط کتابت به غایبین انتقال داده می‌شود. آنها این وظیفه را از راه انعکاس و انطباع معنی و حقیقت اشیای عالم ادا می‌نمایند. تفاوتشان فقط از این عبارت است، که قول معنی مُدرک را بی‌واسطه و به طور مجرد، ولی کتابت آن را بواسطه - توسط قول نوشته و حروف انعکاس می‌نماید. از این سبب ناصر خسرو معتقد بر آن است، که نقش قول در شناخت عالم نسبت به نقش کتابت افضلتر است.^۱

عقیده مذکور، که شاید بار نخست از جانب ناصر خسرو بیان شده است، اهمیت مهم شناخت‌شناسی و روش‌شناسی دارد: اگر انسان سخنگویا نمی‌بود، اگر بشر کتابت را اختراع نمی‌کرد، اگر او دانشهای اندوخته‌اش را به این وسیله به نوع خود، به همزمانان خود و به نسلهای آینده خویشتن واگذار نمی‌کرد، هرگز به مرحله کنونی فرهنگ و تمدن ارتقا نمی‌یافت، زیرا هر نسل دانش اندوخته‌اش را با خود می‌برد و ادامت علمی، فرهنگی و تمدنی تأمین نمی‌گردید. از این اصل معلوم می‌گردد، که ناصر خسرو قول و کتابت را کاملاً درست مدخل همه گونه شناخت و شناخت‌شناسی قرار داده است.

ناصر خسرو در «زادالمسافرین» نظریه معرفت حسی و عقلانی خود را نیز بیان کرده است. ماهیت نظریه معرفت حسی او از آن عبارت است، که نفس انسانی برای شناخت و معرفت چیزهای محسوس به پنج حواس ظاهر - (۱) بنایی، (۲) شنوایی، (۳) بویایی، (۴) بساواایی، (۵) چشایی و برای ادراک معقولات و معانی به پنج حواس باطن - (۱) تخیل، (۲) وهم، (۳) حفظ، (۴) فطرت، (۵) ذکر - نیاز دارد. حواس باطن مردم را به میانجی حواس ظاهر حاصل می‌شود و بدون آنها وجود داشته نمی‌توانند. حواس ظاهر انسانی تنها چیزهای حاضر و خاصیت‌های جداگانه آنها را درک می‌کنند، ولی حواس باطن می‌توانند هم چیزهای حاضر و هم چیزهای غایب و هم معانی آنها را بشناسند و بدانند. از نظر ناصر خسرو ماهیت معرفت حسی، که توسط حواس باطن صورت می‌گیرد، از آن عبارت است، که در فرایند آن تخیل صور اشیای محسوس را از ماده تجرید می‌کند و به قوه حافظه انتقال می‌دهد. قوه حافظه این صور را به قوه ذاکره وامی‌گذارد، تا آن که وی بتواند آنها را در مورد دل‌ه‌ها و ضروری به یاد بیاورد. ناصر خسرو خود نوشته است: «چون قوت متخیله مر صورتی را از صورتهای شخصی، یا صورتهای قولی یا کتابی از هیولای او مجرد کند و به قوت حافظه سپاردش، حافظه مر آن صورت را نگه دارد و صورتی، که

^۱ حکیم ناصر خسرو کتاب «زادالمسافرین». ص. ۱۶۷.

از آن قوت متخیله بد-او همی‌رساند، حافظه مر آن را با صورت پیشین برابر همی‌کند، تا چون مر همان صورت پیشین را بیابد، بداند، که این همان است. و چون صورتهای یکدیگر درخور نیفتند، همی‌داند، که این آن است. و چون قوت‌های نفس جایگیر نیست و جای را اندر او مقرّ نیست، بلکه مکان صورتهای مجرد است و صورتهای بی‌نهایت اندر او همی‌غونجد»^۱.

ناصر خسرو باور کامل دارد، که صورت اشیا در حواس انسان تنها توسط تأثیر آنها به حواس وی پیدا می‌گردد. اما او تأثیر صاحب حواس را بر اشیا اقرار نمود، زیرا به عقیده وی، از عمل ما جز طبیعت ما چیز دیگر منفعل نمی‌گردد. به نظر داشت این دیدگاه او نظریه معرفت حسی وی جنبه مراقبتی دارد. این نتیجه‌گیری ما را سخنان زیرین متفکر کاملاً تأیید می‌کنند: «چون ما سخنی را بشنویم، آن شنیدنی اندر شنوایی ما اثر کند و شنوایی ما از حالی، که پیش از آن بر آن باشد، بگردد و آن شنیدنی با شنیدن ما متغیر نشود. و همین است حال دیگر فعلها، که از ما به حواس آید، که بد-این فعلها، که از ما آید، زوات ما همی‌مفعول شود، نه چیزی دیگر»^۲.

ناصر خسرو هرچند به قدرت معرفتی حواس و اعتمادبخش بودن معلومات آنان شک نداشت، ولی خوب می‌دانست، که آنها از درک معقولات و معانی اشیا عالم عاجزند. از این سبب او نوشته بود، که «... از جسم چیزهاست، که حس مر آن را اندر نیابد و لیکن عقل با دلایل دانسته است، که آن جسم است، چنان که به حس یافته نشود»^۳. علاوه بر این متفکر در «خان الاخوان» تأکید کرده است، که «چیزی، که مر ورا حس نتواند یافتن، مر او را به عقل یابد. و آن چه نه اندر حس آید و نه اندر عقل، او نه چیز باشد و نه موجود»^۴. عقل در فعالیت معرفتی‌اش به دست‌افزارهای خود، چون قوه مفکره، حافظه و ذاکره تکیه دارد و توسط آنها صور و معانی اشیا را در نفس مردم منتبّع و هنگام دلخواه و ضروری تجدید می‌نماید. او نگاشته است: «این عقل شریف چون پیشور است با آنها. و او خود لطیف است و نادیدنی است و دست‌افزارهایش نیز همه لطیف و نادیدنیند، چون قوت‌های مفکره و مصوره و حافظه و ذاکره و (جز آن)»^۵. با نظر داشت همین اندیشه ای متفکر نتیجه می‌توان گرفت، که از نظر او نقش عقل در روند معرفت از آن عبارت است، که آن توسط افزارهای خود صورتهای محسوس را از ماده تجرید می‌کند (با یاری قوه مصوره)، حفظ می‌نماید (با مدد قوه حافظه) و به یاد می‌آورد (با دستیاری قوه ذاکره) و ماهیت آنها را آشکار می‌سازد. در عین حال باید گفت، که ناصر خسرو در «زادالمسافرین»

^۹ حکیم ناصر خسرو. کتاب «زادالمسافرین». ص. ۲۲-۲۳.

^{۱۰} ناصر خسرو. خوانالاکوان. قاهره، ۱۹۴۰. ص. ۸۲.

^{۱۱} حکیم ناصر خسرو. کتاب «زادالمسافرین». ص. ۲۷.

^{۱۲} ناصر خسرو. خوانالاکوان. قاهره، ۱۹۴۰. ص. ۸۲.

^{۱۳} حکیم ناصر خسرو. کتاب «زادالمسافرین». ص. ۲۰۸-۲۰۹.

ماهیت و اهمیت معرفتی عقل و افزارهای آن را به طور مبسوط بررسی نکرده است. شاید او انکار را در آثار دیگر فلسفی اش، چون «جامع-الحکمتین»، «خان-الآخوان»، «گشایش و رهایش» و غیر آنها انجام داده باشد. ناصر خسرو در «زادالمسافرین» مسئله تناسب معرفت حسی و معرفت عقلی را نیز مورد بحث قرار داده است. خلاصه عقیده او در این مسئله از آن عبارت است، که «چیزهای دریافتنی بد-این دو آلت مخالف (یعنی حواس و عقل-م. د.) نیز مخالف یکدیگرند، یعنی نه همه محسوسند و نه همه معقول، چنان که ما را نه حس بی عقل داده‌اند و نه عقل بی حس. و آن چه به حس (حس ظاهر در نظر است-م. د.) یافتنی است مر وهم را (که حس باطن است-م. د.) سوی یافتن او سبیلی نیست و آن چه به وهم و فکرت یافتنی است، مر حس را نیز اندر یافتن [او] راهی نیست»^{۱۴}. چون مردم را حس بی عقل و عقل بی حس نداده‌اند، صرف نظر از فرق نقش معرفتی آنها، نباید معرفت حسی و معرفت عقلانی را به همدیگر مقابل گذاشت و یکی را نسبت به دیگری برتر دانست، زیرا از نظر ناصر خسرو، معرفت عقلانی در زمینه معرفت حسی پیدا می‌شود و راه معرفت حسی توسط عقل منور می‌گردد. این تعبیر تناسب معرفت حسی و معرفت عقلانی، که ناصر خسرو پیشنهاد کرده است، از نظریه‌های یک‌جانبه (یک‌طرفه)-هسگرایی (sensualism) و عقلگرایی (rationalism) فیلسوفان اروپای زمان نو، که یا نقش حواس یا نقش عقل را در روند معرفت مطلق می‌ساختند، صحیحتر است و مسئله را واقع‌بینانه‌تر حلّ و فصل می‌نماید.

این را نیز باید گفت، که ناصر خسرو در تدوین نظریه معرفت‌شناختی خود از دستاوردهای پیشینیانش برخوردار بوده است. عقاید او در باره شناخت‌پذیری عالم، ادراک چون اتباع (انعکاس)، حواس ظاهر و باطن و نقش معرفتی آنها، عقل، ابزار آن و ماهیت معرفت عقلانی، رابطه عقل و حواس و معرفت حسی و عقلانی ریشه در فلسفه مشایی ابونسر فارابی و ابن سینا دارند. ولی خودویژگی نظریه معرفت‌شناسی او از این عبارت است، که وی آن را به نیازهای دینی، خصوصاً مذهب اسماعیلیه مطابق ساخته است: معرفت عالم و شناخت آن راهیست به سویی معرفت و شناخت خداوند.

^{۱۴} حکیم ناصر خسرو کتاب «زادالمسافرین». ص. ۱۶۹.

رویکردهای انتقادی ناصر خسرو

نگاه نقادانه ناصر خسرو به بهار و بهاریه سرایی

محمود براتی^۱

راضیه رئیسی نافچی^۲

۱-مقدمه

^۱ دانشیار دانشگاه اصفهان، نشانی پست الکترونیک نویسنده: mbk@ltr.ui.ac.ir
^۲ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، razyehreisi@gmail.com

وصف زیر گونه ادب غنایی قرار می گیرد و بهاریه سرایی که از مضامین مورد علاقه اکثر شاعران بوده است در ابتدا در تشبیب قصاید مورد توجه بوده است. بهاریه سرایی یکی از سنن ادبی در شعر فارسی از آغاز (قرن چهارم ه. ق) تا اکنون بوده است و اولین شاعری که نخستین بهاریه کامل را سرود رودکی سمرقندی است. بعد از پدر شعر فارسی این سنت همواره در میان شاعران دیده می شود. شاعران سبک خراسانی که نگاهی بیرونی و آفاقی به فصل بهار دارند همواره با توصیف زیبایی ها و جلوه های فصل بهار در تشبیب قصاید خود به مدح ممدوح پرداخته اند. در واقع توصیف بهار در نزد آنان ایجاد زمینه و وسیله ای برای گریز به مدح ممدوح بوده است. شاعران این سبک اکثرا به توصیف طبیعت و بهاریه سرایی علاقه وافری داشته اند. آن ها در این توصیفات خود توجه زیادی به بیان و توصیف جزئیات داشته اند و به راستی عنوان دوران طبیعت گرایی به شعر این دوران زینده است. به عبارتی شاعران سبک خراسانی همواره تلاش کرده اند تا طبیعت بهاری پیرامونشان را بسیار زیباتر و اغراق آمیز تر از بهاری که به چشم خود دیده اند توصیف کنند در نتیجه بهاریه ها زمینه مناسبی برای گسترش مدح و مدیحه سرایی در قالب قصیده شده است.

در شعر غنایی ابتدا شاعر از یکی از تجلیات جهان آفرینش متأثر می گردد و آن تاجر را با لطف کلام و دقت نظر توصیف می کند و سرانجام به سیری در فراخنای اندیشه و عالم معنی کشیده می شود. (شمیسا، ۱۳۸۲: ۶۴) این تاثیر پذیری از طبیعت را نظریه پردازان هنر محاکات یا تقلید نامیده اند. بهاریه ها هم که زیرگونه وصف قرار می گیرند در اشعار همه شاعران نمود و جلوه یی دارد و اکثر شاعران با توجه به ویژگیهای شعری عصر خود، شیوه خاصی در توصیف بهار داشته اند.

حکیم ناصر خسرو قبادیانی بلخی که از شاعران مطرح و سرآمد ادب پارسی در هزاره اخیر است به سبب تحولات روحی و فکری و تغییرات رفتاری و رویکرد تازه اش به مذهب اسماعیلی دارای نگرشی متفاوت تر نسبت به دیگر شاعران متقدم و معاصرش در بهاریه ها است. وی از شاعران برگزیده و مشهور در سبک خراسانی است که همچون دیگر شاعران این سبک به بهار و بهاریه سرایی پرداخته است؛ لیکن نسبت به دیگر شاعران سبک خراسانی که به توصیف فصل بهار پرداخته اند نگرشی در راستای مذهب و اخلاق به بهار و بهاریه ها داشته است. می توان گفت ناصر خسرو شاعر خرد است و این خرد گرایی او همچنان بهاریه هایش را نیز مورد احاطه خود قرار داده است. وی در بهاریه هایش، دیگر شاعران متقدم و معاصر خود را به دلیل بهاریه سرایی مورد سرزنش قرار داده است و آنجا که خود به توصیف فصل بهار پرداخته است، سعی در تبیین و تبلیغ اصول و افکار اخلاقی، مذهبی خود داشته است.

درباره پیشینه پژوهش، تاکنون کاری که به بررسی بهاریه‌های ناصر خسرو و البته نگاه نقادانه او در این زمینه باشد صورت نگرفته است، اما آثار فراوانی درباره اشعار ناصر خسرو به شکل جداگانه کتاب‌ها و مقالات بسیاری در مجلات فارسی نگارش یافته‌است که در ذیل به تعدادی از آنها اشاره می‌شود از جمله:

۱- «تصویری از ناصر خسرو» نوشته علی دشتی

۲- «گزیده اشعار ناصر خسرو» نوشته جعفر شعار

۳- «پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو» نوشته ندوشن اسلامی

۵- «ناصر خسرو، لعل بدخشان، تصویری از شاعر، جهانگرد و فیلسوف ایرانی» نوشته آلیس هانسبرگر

و....

در زمینه بهاریه و بهاریه سرایی نیز چند مقاله و رساله وجود دارد که از جمله به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

- «بهاریه های فارسی و تاثیر قرآن بر آن‌ها» نوشته حمید رضا شکار سری

- «بهاریه» نوشته اصغر دادبه در دایره المعارف بزرگ اسلامی

- رساله «نگاهی به غزل های بهاریه در دیوان شمس» نوشته سحر محرابی و..

مقاله حاضر به بیان و تبیین نگرش ناصر خسرو به بهار و بهاریه سرایی و اهداف او از بیان بهاریه ها می پردازد. و کوششی برای بررسی بهاریه‌های ناصر خسرو و تفاوت نگرش او در بهاریه ها با دیگر شاعران سبک خراسانی ست که با ایجاز و اختصار فراهم آمده و بیش از هر چیز به بیان محتوای بهاریه‌ها در شعر ناصر خسرو تکیه دارد و در صدد پاسخگویی به سؤالات زیر است:

۱- نگرش ناصر خسرو به فصل بهار و بهاریه سرایی چیست؟

۲- آیا نگرش ناصر خسرو در بهاریه هایش مانند دیگر شاعران سبک خراسانی عینی و آفاقی است؟

۳- آیا وصف بهار از نظرگاه ناصر خسرو اندیشه خاصی را دنبال می‌کند؟

۴- مولفه‌ها و عناصر برجسته در بهاریه های ناصر خسرو چیست؟

باتوجه به اینکه محیط طبیعی و زندگی شاعر در تجربه های زیستی او برای پدید آوردن شعر به ویژه بهاریه‌ها تاثیر فراوان دارد ناگزیر ابتدا به طور مختصر به بیان زندگینامه شاعر می‌پردازیم و سپس بهاریه‌های حکیم ناصر خسرو مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۲- زندگی نامه:

حکیم ابو معین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی البلخی المروزی ملقب به حجت از شاعران شیعی مذهب و بسیار گرانقدر و بزرگ در تاریخ ادبیات است. ناصر خسرو در ماه ذی القعدة سال ۳۹۴ در قبادیان از نواحی بلخ متولد شد. در این هنگام پنج سالی از آغاز سلطنت پر آوازه محمود غزنوی می‌گذشت. (زرین کوب، ۱۳۴۷: ۶۰)

ناصر خسرو با توجه به اینکه در یک خانواده متمول به دنیا آمده بود و در بلخ دارای ضیاع و املاک بوده است از همان کودکی شرایط برای تحصیل علم برای او فراهم بوده است و در دوران جوانی به دربار مسعود غزنوی راه یافته است و به مقام دبیری می‌رسد و در این دوران دارای زندگی مرفه‌ای بوده است تا اینکه در سن چهل و سه سالگی با دیدن یک خواب دچار یک تحول روحی می‌شود. و پس از آن توبه می‌کند و از اشتغال به دربار استعفا می‌دهد و در همان سال به زیارت خانه خدا می‌رود. او در این سفر کتاب ارزشمند سفرنامه را می‌نویسد.

پس از این تحول روحی کم کم با اندیشه‌های اسماعیلیه آشنا می‌شود و به آنان گرایش پیدا می‌کند و بعدها به لقب حجت مفتخر می‌شود. و از جانب خلیفه ی فاطمی مامور ارشاد مردم در خراسان می‌شود و در آنجا به تبلیغ و ترویج افکار اسماعیلیه می‌پردازد و به همین خاطر مورد غضب قرار گرفته و شاعر به یمگان پناه می‌برد و تا آخر عمر خود در یمگان به ارشاد و تبلیغ می‌پردازد.

در خصوص مذهب او چنین گفته‌اند: «در مذهب شیعه (سبعه) غلوی عظیم داشت و آن گروه او را حجت خوانند و او مردی حکیم بود و معاصر مستنصر فاطمی مغرب. قرین صدسال عمر یافت. ولادتش در سنه ثمان و خمسین و ثلاثمایه. (مستوفی، ۱۳۶۶: ۷۵۳) او در سال ۴۸۱ ه. ق در یمگان از اعمال بدخشان وفات یافته است. وی علاوه بر دیوان اشعارش، دو منظومه یکی به نام روشنایی نامه و دیگری موسوم به سعادتنامه دارد.

۳- بهاردر نگاه ناصر خسرو

اصولا ناصر خسرو به آنچه شاعران را مجذوب می‌کند؛ یعنی به مظاهر زیبایی و جمال و به جنبه‌های دلفریب محیط و اشخاص توجهی ندارد و نظر او بیشتر به حقایق عقلی و مبانی و معتقدات دینی است. به همین سبب حتی توصیفات طبیعی را هم در حکم تشبیهی برای ورود به مباحث عقلی و مذهبی به کار می‌برد. با این حال نباید از قدرت فراوان ناصر خسرو در توصیف و بیان اوصاف طبیعت غافل بود. توصیفاتش که او از فصول و شب و آسمان و ستارگان کرده در میان اشعار شاعران فارسی کیمیاست. (صفا، ۱۳۵۱: ۴۵۵)

قصاید او عموماً عاری از تغزل و تشبیب است. اگر هم سخن را به وصف مناظر طبیعی شروع کند برخلاف انتظار خواننده و روش قصیده سرایان دیگر، طبیعت عینی را در نظر آدمی جلوه نمی‌دهد. و آن را قابل اعتبار و اعتنا نمی‌شمارد؛ بلکه سخن را بگذشت زمان و بی اعتباری جهان می‌کشاند و از حاصل کلام بلزوم قطع علائق دنیوی و توجه به سعادت اخروی و ترک لذات فانی و حصول نعمت‌های جاودانی آن جهانی فرا می‌خواند. (موتمن، ۱۳۳۹: ۱۵۳)

حکیم در زمینه بهار در میان ۲۸۱ قصیده، حدوداً در دوازده قصیده به بهاریه پرداخته است؛ این آمار حاکی از عدم توجه ناصر خسرو به بهاریه سرایی مانند دیگر شاعران سبک خراسانی است؛ و نشان می‌دهد که حکیم اگر شاعران دیگر را به دلیل بهاریه سرایی مورد مؤاخذه قرار داده است خود نیز به بهاریه سرایی و توصیف عینی بهار

کمتر پرداخته است. به عبارت دیگر با آنکه توصیف طبیعت یکی از مضامین مهم شعر در سبک خراسانی است؛ لیکن این مضمون در شعر ناصر خسرو اندک است.

«زبان شعری ناصر خسرو در عین حال که کاملاً متناسب با سبک خراسانی است، رنگی از ذوق و طبع وی را دارد و ویژه ی خود اوست و برجسته و منفرد و از آنجا که آنچه در اندیشه و ذهن وی در تکاپوست و فرصت بیان می طلبد با مضامین اشعار دیگران فرق دارد، زبان او از حیث واژگان و ترکیبات از دیگر شاعران این سبک متمایز است، به خصوص که قریحه ی وی ترکیبات و تعبیرات تازه نیز به مناسبت می آفریند.» (یوسفی، ۱۳۶۷: ۹۰)

با اینکه زبان شعری ناصر خسرو با شاعران سبک خراسانی همگون است؛ ولی مضامین شعری او با دیگر شاعران هم دوره اش متفاوت است. حکیم در تشبیب قصایدش معمولاً با یک سوال بهاریه اش را آغاز می کند و کمتر آغاز آن با توصیف خود طبیعت است. مخاطب او از همان اولین بیت مشخصاً حکیمان و اهل خرد هستند. به عنوان مثال او در قصیده ای در آغاز چنین مخاطب خاص خود را مشخص کرده است:

حکیمان را چه میگویند چرخ پیر و دورانها به سیر اندرز حکمت بر زبان مهر و آبانها

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۱۹)

و از سوی دیگر مخاطب عام او مردم هستند که آنها را از مظاهر و زیبایی های آفرینش به عبرت گرفتن فرا می خواند.

تفاوت کلی ناصر خسرو در بهاریه اش نسبت به دیگر همعصرانش، در نگرش او به بهار است. بهار برای او بهانه ای برای وصف و رسیدن به ممدوح نیست؛ بلکه او از این وصف خود، غرض والاتری را دنبال می کند. بهار و تحول فصول او را به یاد خداوند، رستاخیز و زودگذری عمر می اندازد.

«... مهمترین امری که از حیث بیان عواطف در شعر ناصر خسرو جلب نظر می کند بیان تاثیر شدیدی است که شاعر از بدرفتاری های معاصران و تعصب و سبک مغزی معاصرانش و... دارد.» (صفا، ۱۳۵۱، ج ۲: ۴۴۵) شخص پارسایی چون ناصر خسرو که مدح را نمی تواند تحمل کند، در قصیده معروف « چند گوئی که چو هنگام بهار آید» حتی غزل سرایان و ستاینندگان بهار و طبیعت را نکوهش می کند و آنچه را که آنان « نقش و نگار می بینند» در نظر خود، خواب و خیال است و شعری را شعر می شناسد که حاوی موعظه و حکمت باشد و عبرت آموز و بیدار کننده. (ندوشن اسلامی، ۱۳۵۵: ۴۳۲) بنابراین در این قصیده که به نکوهش همعصران خود به دلیل وصف بهار پرداخته است چنین می گوید:

چند گوئی که چو ایام بهار آید	گل بیاراید و بادام به بار آید..
اینچنین بیهده ها نیز مگو با من	که مرا از سخن بیهده عار آید
شست بار آمد نوروز مرا مهمان	جز همان نیست اگر ششصد بار آید

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۱۰۸)

او زیبایی‌های بهار را، با بیانی زیبا وصف کرده؛ اما لحن شاعر، ملامت بار و عتاب انگیز است می‌گوید اینقدر از ایام بهار و آمدن نوروز مگو، این قدر بیهوده گوئی مکن نوروز را شصت بار دیده ام..... به نظر می‌رسد انتقاد شاعر از بهار است حال آنکه از جهان و مردم ظاهر بین انتقاد می‌کند. به عبارت دیگر وی مانند شاعران هم عصر نگارگر طبیعت است با همان زیبایی که دیگران ترسیم می‌کنند؛ اما فرق عمده‌ای که ناصرخسرو دارد آن است که ناصر خسرو از توصیف طبیعت وسیله‌ای برای پی بردن به شعور حاکم بر هستی بهره می‌برد و همه مظاهر طبیعت را خط خدا می‌داند. (طالبیان، ۱۳۷۸: ۳۳۳) او در قصیده با مطلع:

صبا باز با گل چه بازار دارد که هموارش از خواب بیدار دارد؟
برویش همی بردمدم مشک سارا مگر راه بر طبل عطار دارد؟

به وصف بهار پرداخته است. قصیده با وصف بهار آغاز می‌شود، و شاعر آن را مقدمه‌ای و حسن تعلیلی برای سوق اندیشه به مظاهر طبیعت و درواقع توجه به خدا قرار داده است. پس از زمستان به بهار رسیده و به دنبال بانگ زاغ، بلبل نغمه سر داده اند. باغ به گل و سبزه آراسته شده است و می‌گوید آیا باغ با زاغ سر جنگ دارد؟ که مردانش زره پوشیده‌اند؟

بنالد همی پیش گلزار بلبل که از زاغ ازار بسیار دارد
زره پوش گشتند مردان بستان مگر باغ با زاغ پیکار دارد

بنفشه زلف عروس بهاری و لاله رخسار است؛ اما جهان پیر جادوگر است. گاهی دشت و کوه برهنه و گاهی آراسته به زیور هاست. درخت در زمستان دستاری از برف و در بهار معجری از برگ بر سر دارد، کار مستان باغ شگفت انگیز است: سمن تاج بر سر نهاده و نرگس زر و مروارید به دست گرفته و گلبنان مستاند. ایا نمی بینی که سرشان بریده است:

بدانی که مست است هر رستنی ای نبینی که چون سر نگونسار دارد؟

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۲۴)

آنگاه شاعر به اقتضای فکری خود که مظاهر طبیعت را نه برای بهره مندی از لذائذ مادی می‌داند؛ بلکه آن را انگیزه‌ای برای اندیشه و تأمل در جهان آفرینش و توجه به معنی و خدانشناسی و دینداری می‌شمارد. در واقع محیط ناسازگار ذائقه او را تلخ و و روح بدبینی را در وجود او افزون کرده، به حدی که از بهار و زیبایی طبیعت جز درد و ناکامی احساسی ندارد. و به طور کلی در اشعار حکیمانه ناصرخسرو، که شامل بهاریه‌های او نیز می‌شوند، یاد مرگ و توجه به جهان باقی، جایگاهی والا و اهمیتی خاص را داراست. او که در بسیاری از آثار

منظوم و منشور خود بر عارضی و موقتی بودن زیبایی‌های صوری و مادی تکیه دارد. در اینجا حتی بهاران دل انگیز به نظرش خواب و خیال و بیهوده می‌نماید. (رزمجو، ۱۳۸۲: ۳۵۶)

از سویی می‌توان گفت زندانی شدن در دره یمگان شوقی برای آمدن بهار در وی بر نمی‌انگیزد، چنانچه در این قصیده نیز با خشم و بیزاری از بهار سخن می‌گوید و همه زیبایی‌ها و جاذبه‌های آن را سخنانی بیهوده و سرگرم کننده می‌داند با این همه ناصر خسرو در وصف بهار، قصیده دیگری دارد که این تلخی لهجه و این زندگی کلام را در آن نمی‌یابیم؛ زیرا اخباری از پیشرفت فاطمیان به او رسیده و وی را به وجد آورده است. او شاعری است که با شاعران سبک خراسانی متفاوت است. و از شعر برای بیان عقاید و مذهب و فلسفه خویش بهره برده است، برخلاف دیگر شاعران قصیده گوی هم زمان خودش، در قصاید خود، تغزل نمی‌سراید و از آغاز قصیده به مطلب و هدف مورد نظر خویش روی می‌آورد. (دانش پژوه، ۱۳۸۱: ۶۲)

نکته قابل توجه در بهاریه اکثر شاعران این است که همه شاعران ادب پارسی و به ویژه شاعران صاحب سبک که با نگرش خاص به دنیای اطراف خویش شعر گفته اند، به نوعی از محیط و محل زندگی خود تاثیر پذیرفته اند و حتی سنن ادبی را بر اساس آن رعایت کرده اند. تفاوت نگرش ناصر خسرو در کاربرد و تاثیر پذیری او از محیط جغرافیایی نیز به چشم می‌خورد چنانچه او در بهاریه هایش از اسامی گل‌ها، پرندگان و... بسیاری استفاده کرده است؛ نه به دلیل وصف محیط جغرافیایی خود؛ بلکه نشانگر گشت و گذار او در کشت زارها و... بیرون شهر و نگاه تامل برانگیز اوست. بی تردید حدود بیست و پنج سال زندگی در دره یمگان، نیز تاثیر زیادی در زبان شعر او داشته است و این زندگی در یک منطقه کوهستانی موجب شده است کاربرد اسامی گل‌ها، پرندگان، حیوانات در بهاریه های او چشمگیر باشد.

در کل نگاه ناصر خسرو به دنیا با خوشبینی و بدبینی همراه است؛ لیکن نگاه بدبینانه او نافذ تر و دامنه دار تر است؛ به عبارت دیگر ناصر خسرو نیز بهار را می‌بیند، زبان رسای و قصاید ارزنده و بلندی می‌سراید؛ ولی درین قصاید باز فکر اساسی، اندیشه‌ای که محور حرکت روحی او شد و تمام مواهب وی را به خود مشغول کرده است ظاهر می‌شود. دیدن بهار او را به دنبال نشاط و خوشی نمی‌کشاند؛ بلکه زبان او را به تبلیغ مذهب و پراکندن فکر و عقیده می‌گشاید، چنانچه در بهاریه‌های او تنها در یک قصیده طرب و شادمانی مشهود است، آن هم به دلیل پیروزی فاطمیان بوده است. در این قصیده مشهور که به مطلع زیر است:

وین سالخورده گیتی برنا شد	آمد بهار نوبت سرما شد
صحرای سیمگون خضر اشد..	آمد چو نیل برکه اش میگون شد

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۱۳۹)

عشق و علاقه ناصر خسرو به مستنصر بالله خلیفه و امام فاطمی و دوران حکومتی او کاملاً هویداست. وی این قصیده را در دوره تبعید خود در یمگان سروده است و در آن از استعاره تغییر فصل‌ها و نوشدن سال و طبیعت برای بیان پیروزی فاطمیان بر عباسیان استفاده کرده است. بیرق سپاه عباسیان در بغداد به کلاغ‌ها و زاغ‌ها تشبیه شده است و حال آنکه فاطمیان با رنگ سلطنتی آنها که رمز سپیدی و روشنایی است نمایانده شده است.

رخشان بسان عارض حورا شد	بستان بهشت وار شد و لاله
زاغ سیاه بنده و مولی شد	چون هندوان بپیش گل و بلبل
آراسته چو قبه مینا شد	وان گلبن چو گنبد سیمین
پیش بهار عاجز و رسوا شد	چو عمرو عاص پیش علی دیمه
چون دشمن نبیره زهرا شد	معزول گشت زاغ چنین زیرا

(همان: ۱۴۰)

شاعر در ادامه به بحثی عقلانی که خطاب آن به خصوص به فقیهان بلخ و بخارا است پرداخته است. (هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۱۹۹) و سراسر قصیده نوید و سرور و شادمانی است. گیتی چون دل جاهل تیره بود؛ اما اکنون مانند خاطر دانا روشن شده، شاعر امیدوار و شادان است؛ گویا اندیشه مذهبی او تحقق یافته است و در اینجا صمیمانه از رسیدن بهار خوشحال است و می‌گوید نوبت سرما رفت و نوبت بهار آمد، جهان جوان شد و صحرا جامه سبز پوشید، دشت تازه روی شد؛ زیرا دشمن نبیره زهرا (خلیفه فاطمی) بود؛ آنگاه شاعر به مناسبت اعتدال بهار از عدل و دانش و خرد گفتگو می‌کند و می‌گوید:

با خورچه چند چیز هویداشد	بنگر کز اعتدال چو سر بر زد
یاقوت سرخ و عنبر سارا شد	بنگر که این غریدن پوشیده
آنکو بدین دو معنی گویا شد..	علمست و عدل نیکی و رسته گشت

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۱۴۰)

در یکی از دیگر قصاید او توصیف بهار با وصف ابر آغاز می‌شود و حکیم چنین آغازیده است:

خود تیره به روی و فعل تو روشن	ای افسر کوه و چرخ را جوشن
دیوی سیاهی به لول و آبستن...	چون باد سحر تو را برانگیزد

(همان: ۳۲۷)

این ابر تاج کوه و زره آسمان است. به دیوی سیاه می‌ماند که آبستن مروارید است. فرزندان سپید در شکم دارد که با زادن آنها کوه به خرمنی از پنبه بدل می‌شود. زیبارویان با آب او خود را شستشو می‌دهند. ابر اهرمنی سیاه است که دخترانی زیبا می‌زاید و دشت را از سیاهی پاک می‌کند و مفرش وشی بر همه جا می‌پراکند و با باد

چون عاشقان می‌گردد و آرام ندارد. عارض سوسن با زلف بنفشه بازی می‌کند. سوسن مانند خنجر بیژن است و گل سوری روی منیژه را به یاد می‌آورد و باد سحری از مردم به نیرنگ دل می‌برد.

با باد چو بیدلان همی‌گردی نه خواب و قرار و نه خور و مسکن
باد سحری به سحر ماهر شد پر بود ز خلق دل به مکر و فن
(همان: ۳۲۷)

با این اوصاف در آغاز گویی ناصر خسرو با توصیف منظره زیبایی، انسان را به طرب دعوت می‌کند؛ لیکن او به شیوه همیشگی طبیعت را خط خدا می‌داند و از آثار صنع فقط برای تنبیه و عبرت گرفتن آدمیان بهره می‌گیرد. او در پی این توصیف شیفتگان سبزه بهاری را «دنان به گرد دن» می‌خواند و به عیش و طرب عالم و حاکم و قاضی که دیوشان می‌نامد، خرده می‌گیرد، آنگاه از مذهب خود دفاع می‌کند و از خدایی که این گنبد را بی چراغ، پر ستاره را آفریده، می‌خواهد جمع دیوان را بپراکند:

ای آنکه به امرتوست گردنده این گنبد بی چراغ بی روزن
از گرد من این سپاه دیوان را به قدرت و فضل خویش بپراکن
(همان: ۳۲۸)

خواننده قصیده که وصف ابر بهاری و به دنبال آن فروردین دل انگیز و نوروز پیروز و نسیم سحری را می‌خواند، گمان می‌برد که ناصر خسرو وی را به عیش و طرب تشویق می‌کند؛ لیکن ناصر عیش و طرب نمی‌خواهد، وی به شیوه همیشگی از این نوع بهره جوئی از مظاهر آفرینش به سختی انتقاد می‌کند.

او بیشتر تصاویر خود را در بهاریه‌ها با وصف زیبایی‌های طبیعت آغاز می‌کند و خواننده منتظر است تا او را به استفاده از زیبایی‌های آن تشویق کند؛ اما بر خلاف انتظار، او را بیم می‌دهد که مبدا فریب جهان و ظاهر آن را بخورد؛ به عبارت دیگر اگر ناصر خسرو در وصف آسمان و بهار و خزان و شب و سخن می‌گوید و حتی در این راه، توصیفات را ابداع می‌کند هدفش رسیدن به مقصودی دیگر است. هدف او غالباً پند و اندرز و موعظه و ستایش علم است. او وصف طبیعت را مقدمه‌ای برای بیان معانی فلسفی و اخلاقی و ترویج مذهبی خود قرار می‌دهد. از نگاه او همه مظاهر آفرینش نشانه‌ای خدا هستند، همانطور که در قصیده بالا مشاهده شد.

در اینجا این نکته قابل ذکر است که در بهاریه اکثر شاعران همواره عناصری به صورت برجسته دیده می‌شوند که این عناصر در بهاریه های ناصر خسرو کمرنگ شده و یا حتی مطرح نمی‌شوند. از جمله کاربرد «می و شراب»، «عشق و معشوق»، «نوروز»، «شادی و خوشباشی» است که در ذیل به آنها پرداخته می‌شود:

می و شراب

نظر ناصر خسرو نسبت به ناپایداری جهان و بی اعتباری روزگار مانند خیام است؛ اما برعکس خیام به می و شراب پناه نمی برد؛ بلکه با تلفیق و تعقیب ارزش‌های دینی و فکری و اخلاقی مقهور می سازد. و به طور کلی « در شعر ناصر خسرو وصفی از شراب و می نمی‌توان یافت. و غزل و غزال به شعر او راه ندارد؛ اما وصف طبیعت بسیارست توصیف، بهار، خزان، آسمان، و..هم قصد بیدار کردن خلق خداست. او جلوه‌های طبیعت را نه برای آن وصف می‌کند که مردم به عیش و طرب بنشینند و بلکه می‌خواهد از این زیبایی‌های به آفریننده جهان و دین خدا روی کنند. طبیعت دفتر آفرینش است و آفریده‌ها و مظاهر خلقت خط‌ها و قلم‌های خدا بر این دفترند. برای رسیدن به آفریدگار باید خط خدا را خواند. » (شعار، ۱۳۷۲: ۱۲) همانطور که ذکر شد حکیم به می و شراب در بهاریه‌هایش نپرداخته است و این یکی از جلوه‌های متفاوت بودن بهاریه‌های او از دیگر شاعران است. وی برعکس شاعران معاصر و متقدم خود، باده خواری را توصیه نمی‌کند و اگرچه از جمله لذات مادی شراب خواری است او در اینجا اشاره به این نکته می‌کند که شراب و می ننگ و عار است و فرد شراب‌خوار با خواندن اشعار او از اندوهش کاسته نمی‌شود:

تو، ای بی‌خرد، گر خود از جهل مستی	چه بایدت پس خمر و رنج خمارش!؟..
نبید است و نادانی اصل بلائی	که مرد مهندس نداند شمشارش
یکی بد نهال است خمر، ای برادر	که برگش همه ننگ و عار است بارش..

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۳۶)

در واقع شراب و باده خواری در کنار شادی و خوش باشی بهاریه‌های سبک خراسانی یکی از مشخصه‌های اصلی است؛ اما در بهاریه‌های ناصر خسرو این باده خواری نه تنها وجود ندارد؛ بلکه گناه محسوب شده است:

جهان را دیگرگونه شد کارو بارش	برو مهربان گشت صورت نگارش
به دیبا بپوشید نوروز رویش	به لولو بشست ابر گرد از عذارش...

و در ادامه می‌گوید مرد خردمند از آن کناره می‌گیرد، ولی فرد جاهل برعکس آن را در کنار خود دارد و سپس به این نکته اشاره می‌کند که کسی که رود و می در کنار دارد شعر و من اندوهگسار او خواهد بود؟! نه مسلم است که ناصر خسرو جواب سوال خویش را می‌داند:

کناره کند زو خردمند مردم	نگیرد مگر جاهل اندر کنارش
کسی را که رود و می اندوه گسارد	بود شعر من هرگز اندوه گسارش..

(همان: ۲۳۶)

تغییر و تحول در نگاه شاعران نسبت به شراب و باده از زمان ناصر خسرو شکل می‌گیرد؛ اگر چه او شاعری است که در بهاریه‌هایش، شراب را ناپسند دانسته است؛ لیکن این نگاه به صورت دوری از باده انگوری و توجه به شراب ازلی و الهی در نگاه شاعران عارف منجر می‌شود.

✓عشق و معشوق

این عدم توجه در زمینه حضور عشق و معشوق نیز دیده می‌شود. در زبان ناصر خسرو عشق مقامی ندارد، حتی عشق عرفانی. دین و مسائل مذهبی او را چنان به خود مشغول کرده است که جز موعظه و پند... و ایراد ملاحظات فلسفی و تبلیغ مذهب در سراسر دیوان وی دیده نمی‌شود. (دشتی، ۱۳۶۲: ۱۷)

او نسبت به غزل و مضامین عاشقانه نظر منفی داشته است، در تشبیب قصاید، شیوه او این است که این گونه مطالب را از زبان دیگران بیان می‌کند و سپس مورد نکوهش قرار می‌دهد. و به قولی «در قصاید ناصر خسرو تغزل و تشبیب نیست از خلال اشعار او هرگز افتاب دلفریب بهاری طلوع نمی‌کند. از پشت پرده کلمات وی هیچوقت چهره تابنده معشوقی آشکار نمی‌شود. نگاه او به جهان، نگاه محکوم به قتل بی گناه و با ایمانی است که در اعماق آن نقشی از بهشت تصویر شده.. این گونه مضامین فکری ناصر خسرو را در بئ الشکوی‌های فراوان او می‌توان مشاهده کرد از جمله در قصیده «چند گویی که هنگام بهار آید.» (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۰)

ناصر خسرو اگر چه به اندازه منوچهری عاشق طبیعت نیست؛ اما هنگامی که از طبیعت سخن می‌گوید از تجربه-های حسی خویش بیش و کم مایه می‌گیرد با اینکه تاثیر فرهنگ شعری گویندگان قبل از خود را به مثل هر گوینده دیگری داراست. و می‌توان گفت وصف طبیعت یکی از مهمترین عناصر شاعریست؛ زیرا دلیل بر حساسیت شدید گوینده و تاثیری است که مظاهر طبیعت در ذهن وی پدید آورده با گرفتاری‌های فکری و با اینکه تمام قوای معنوی ناصر خسرو صرف مقاصد سیاسی و مذهبی است و مبارزه با مخالفانست چندان انتظار نمی‌رود که مجالی برای وصف طبیعت برایش باقی بماند با این همه ناصر خسرو یکی از بهترین شاعرانی است که به وصف طبیعت شهره‌اند او بهار، خزان و... را نقاشی می‌کند و مخصوصا در وصف آسمان... تصویر بدیع دارد. (دشتی، ۱۳۶۲: ۷۸)

در نتیجه در کنار شاعران سبک خراسانی که اکثرا در بهاریه‌هایشان به تلفیق وصف بهار و معشوق پرداخته‌اند ناصر خسرو استثنایی است که معشوق در بهاریه‌هایش مطرح نمی‌شود.

✓نوروز

ناصر خسرو در بهاریه‌هایش همواره نوروز و نوروزیان را به باد استهزا و دشنام می‌گیرد:

^۱ بئ به معنی «اندوه سخت ف تندوهی که به سبب شدت آن را نهان نتوان داشت، آشکار کردن راز و اندوه یا فاش کردن خبری است. و شکوی به معنی شکایت کردن و گله مندی و ناله و فغان و زاری است» (دهخدا، ذیل واژه های بئ- شکوی) و بئ الشکوی، درد دل و شکایت کردن از رخدادهای رنج آور و دردناک زندگی است. (رزمجو، ۱۳۷۰: ۱۰۸)

ای به نوروز شده همچو خزان فتنه
من نخواهم که مرا همچو تو یارستی
فتنه سبز شده ست دل چو...
فتنه سبز نشد ی گرنه حمارستی..

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۵۵۴)

و این اندیشه را تداعی می‌کند که نه تنها بهار زیبا نیست؛ بلکه آن را سزاوار خزان می‌داند. بهار زیباست، ایا سزاوار است آن را چون خزان فتنه سبزه نامید؟ ولی گویی «جان ناصرخسرو چنان در تیرگی و نامرادی فرورفته که این علاقه آدمی را نیز ملامت می‌کند مگر نمی‌شود انسان حکیم باشد و از زیبایی‌های طبیعت نیز لذت برد؟! نه ناصرخسرو چنین نیست، سبزه و گل برای او قابل ستایش نیست؛ بلکه آن چه قابل ستایش است خرد است.» (دشتی، ۱۳۶۲: ۶۳)

این نگرش او در زمینه نوروز در ابیات زیر مشهود تر است:

شصت بار آمده نوروز مرا مه‌مان
جز همان نیست اگر ششصد باراید
هرکه زو شست ستمگر فلک آرایش
باغ آراسته او را بچـه کاراید

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۱۰۹)

و هر جا سخن از نوروز آورده است به دنبال بیان افکار و عقاید مذهبی خود است. همچون در این قصیده که اگرچه با نگاه شادمانی و طرب او همراه است، پرداختن به نوروز در جهت پیروزی فاطمیان است:

علم دولت نوروز به صحرا برخاست
زحمت لشکر سرما ز سرما برخاست.

(همان: ۱۳۹)

✓ شادی و خوشباشی

شادی و دعوت به خوش باشی از مسائلی است که همواره از عناصر کلیدی و اصلی بهاریه‌های اکثر شاعران سبک خراسانی است؛ لیکن می‌توان گفت که ناصرخسرو استثنایی در این زمینه است؛ «ناصرخسرو با طبیعت سرکش و پرهیجانی که داشته، در جهان نخستین حیات خود را ظاهراً پیوسته در حال انقلاب به سر می‌برد و از عیش و نوش و بادیه‌گساری دربار سلطان مسعود به گوشه‌گیری و خلوت‌گزینی و مطالعه در تحقیق در رشته‌های گوناگون حکمت و ادیان افتاده است.» (برتلس، ۱۳۶۴: ۱۷۳)

به عبارتی چون ناصرخسرو شعر و حتی بهاریه‌های خود را در جهت بیان افکار و عقاید مذهبی سروده است. این شادمانی در او کمرنگ می‌شود و همواره به شاعرانی که به بیان جلوه‌های بهار پرداخته‌اند تاخته و می‌گوید:

چند گویی که چو ایام بهار آید
گل بیاراید و بادام به باراید..
این چنین بیهده‌ها نیز مگو با من
که مرا از سخن بیهده عاراید
شست بار آمد نوروز مرا مهمان
جز همان نیست اگر ششصد بار آید..

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۱۰۸)

ناصر خسرو برخلاف شاعران همعصر خود که همواره در رفاه بودند و به مشاغل درباری می‌پرداختند، پس از تحول روحی خود از دربارها کناره‌گیری کرده و به بیان افکارش در بهاریه‌ها و دیگر اشعارش پرداخته است و به عبارتی «شک نیست زندگی هرگاه با خوشی و عشرت تمام و به مراد و کام آدمی سپری گردد. وسعت اندیشه وی طبعا محدود شده و بسیار حقایق و وقایع جهان خلقت بر او پوشیده و مجهول می‌ماند و مجال نمی‌پاید که در اندیشه راز آفرینش باحیرت و سرگردانی شب و روز خود را بگذرانند.» (شجیعی، ۱۳۴۰: ۶۱)

این نگرش به شادی در شعر اکثر شاعران درباری و مخصوصا قصیده سرا دیده می‌شود آنان به دلیل فراهم بودن رفاه و خوشی، به مسائل دیگر نمی‌اندیشیده‌اند و در نتیجه در اشعار آنان این حس طرب و شادمانی موج می‌زند. به علاوه شاعر ثروتمند خوش گذران این روزگار حقیقت و زیبایی را در چیزهای نزدیکی که در دسترس اوست می‌جوید. چون محبوب در اختیار اوست و از سوز و هجران و فراق یار نمی‌گذارد و همواره با او همنشینی و مصاحبت دارد. «از میان تپه‌های سبز و خرم کوهستان و گل‌های رنگارنگ باغ و بوستان با خار و خاشاک‌های سخت بیابان‌ها می‌گذرد و از وسعت مناظر زیبای طبیعت فریاد مستانه می‌زند و آنگاه با دلداد خویشتن به باده نوشی مشغول می‌شود.» (همان: ۶۲) ولی این حس و ویژگی در بهاریه‌های ناصر خسرو دیده نمی‌شود.

همچنین در بهاریه اغلب شاعران رنگ اشرافیت و توجه به توصیفاتی تشکیل شده از رنگ‌ها و عناصر اشرافی به صورت برجسته ای دیده می‌شود ولی این مساله در بهاریه‌های ناصر خسرو کمرنگ تر است.

همانطور که پیشتر نیز بیان کردیم، از عناصری که در بهاریه‌های شاعران سبک خراسانی جلوه‌گری می‌کند رنگ اشرافیت است؛ لیکن محیط درباری، شعر شاعرانی چون منوچهری و عنصری را رنگ اشرافی بخشیده، برعکس آن، در بهاریه‌های ناصر خسرو، زندگی در میان مردم و در به دری و تبعید و رسالت انسانی و دینی، شعر وی را سرشار از معانی بلند انسانی کرده است. (طالبیان، ۱۳۷۸: ۳۲۵) با این وجود در توصیفات او نیز گاهی عناصر اشرافی به خصوص در صورخیالش، اگر چه به اندازه معاصرانش نیست، می‌توان دید. به دیگر سخن این می‌تواند تاثیرات بقایای زندگی او در محیط اشرافی آغاز جوانی باشد که مردی دبیر پیشه بوده است و سرو کارش با دربار سلاطین بوده و گذشته از همه اینها خود نیز، به نوعی دیگر مخاطب اشرافی دیگری دارد که خلیفه فاطمی مصر است و ناصر خسرو یک چند در دربار او به سر برده و در قصاید خویشتن از تجمل آن دستگاه سخن گفته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۲۰۹)

در تقابل با آنچه در زمینه کمرنگ شدن عناصر کلیدی بهاریه‌ها در بهاریه‌های ناصر خسرو دیده می‌شود، مفاهیم و افکار عمیقی در بهاریه‌های حکیم ناصر خسرو جلوه‌گر می‌شوند که در بهاریه دیگر شاعران متقدم و

همعصر او دیده نمی‌شود. از جمله این مباحث «توحید»، «گذشت عمر و ناپایداری روزگار»، «عبرت و تنبه آدمیان»، «بیان مسائل مذهبی» و «رستاخیز و قیامت» است که به اجمال در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

✓توحید

تفاوت کلی ناصر خسرو در بهاریه اش نسبت به دیگر همعصرانش، در نگرش او به بهار است. بهار برای او بهانه‌ای برای وصف و رسیدن به ممدوح نیست؛ بلکه او از این وصف خود، غرض والاتری را دنبال می‌کند. بهار و تحول فصول او را به یاد خداوند و توحید می‌اندازد. او در یکی از بهاریه های خود چنین گفته است:

از میغ در بار زمین چون سما شد است
وز لاله سبزه همچو سما پر ضیا شده است
گلبن چو برج جوزا گشتست و گل بر او
بشکفت جای جای سماک و عوا شده ست..

و در ادامه این توصیفات غرض اصلی خود را چنین بیان می‌دارد:

این نوشکوفه زنده سر از باغ بر زده
آنست نیکبخت که پوشیده بین دلش
برما ز روز حشر و قیامت گواشده است
از حشر بر یقین بگواهی گیشده است..

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۵۲)

✓ گذشت عمر و ناپایداری روزگار

«سبک شاعری ناصر هماهنگی تمام با اندیشه هایش دارد، استوار و عبوس، عضلانی و... کلمات را جز برای بیان مقصود به کار نمی‌برد. به ندرت در پی آرامش کلام بر می‌آید. زمانی که مانند فردوسی و خیام از بی اعتباری روزگار و گذشت عمر یاد می‌کند نتیجه گیریش بهره گرفتن از مواهب دنیاست. هوشیاری و سخت کوشی و عسرت است.» (ندوشن، ۱۳۵۵: ۴۲) او در قصیده خود با مطلع:

چند گوئی که هنگام بهار آید
گل بیاراید و بادام به بار آید.
پس از چند بیت در توصیف بهار، به اصل مطلب که بی اعتباری دنیاست می‌پردازد و می‌گوید:
شصت بار آمده نوروز مرا مه‌مان
جز همان نیست اگر ششصد بار آید
هرکه زو شست ستمگر فلک آرایش
باغ آراسته او را بچسه کار آید

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۱۰۹)

و حتی چون منظورش را در اصل بی اعتباری دنیاست. پیش ازین بیت آمدن بهار و خوشگذرانی ها را بیهوده می‌داند و نکوهش می‌کند و می‌گوید:

این چنین بیهوده ها نیز مگو با من
که مرا از سخن بیهوده عار آید...

(همان: ۱۰۹)

✓ عبرت و تنبه آدمیان

ناصرخسرو نخستین شاعری است که مخاطب خود را در بهاریه‌ها به تامل فرا می‌خواند. او از خردمندان می‌خواهد تا در آفرینش بنگرند و عبرت بگیرند. با این اوصاف در آغاز گویی ناصرخسرو با توصیف منظره زیبایی، انسان را به طرب دعوت می‌کند؛ لیکن او به شیوه همیشگی طبیعت را خط خدا می‌داند و از آثار صنع فقط برای تنبیه و عبرت گرفتن آدمیان بهره می‌گیرد.

به باد چو بیدلان گردی همی	نه خواب و قرار و نه خور و مسکن
گه همچو یکی پر آتش اژدرها	گه همچو یکی پرآب پرویزن
یک چند کنون لباس بد مه‌ری	از دلت همی بباید آهختن
زیرا که ز دشت باد نوروزی	ببرود سپید خلعت بهمن
وامیخته شد به فر فروردین	با چندن سوده آب چون سوزن..

(همان: ۱۲۲)

ناصرخسرو عیش و طرب نمی‌خواهد، او به شیوه همیشگی از این مظاهر آفرینش به عبرت‌گیری می‌پردازد در آغاز با انتقاد از بهره‌جویی از مظاهر آفرینش به زعما و سردارانیکه آنها را دیو می‌پندراد می‌پردازد. چرا که سرگرم عیش و طرب اند. و بعد از این سخنان به دفاع از مذهب خود پرداخته است. همچنین در قصیده دیگری (ر. ک دیوان ص ۱۹۹) بهاریه ایست که در تغزل و تشبیب آن از حس بهار سخن رفته و آنگاه شاعر گریز به جهان زده و طبیعت ناپایدار را مورد عبرت قرار داده است. کلام شاعر در این قصیده آمرانه و فخر آمیز و مردانه است.

۷ بیان مسائل مذهبی

از جمله ویژگی‌هایی که در بهاریه شاعر برجستگی چشمگیری دارد، دید مذهبی اوست؛ به عبارت دیگر « دید مذهبی او در تصویر سازی وی کاملاً مشخص و آشکار است که زادن ستارگان را از تاریکی شب به گونه زاده شدن شراب از عقاب می‌بیند. حتی نشانه‌های تشیع را در تصویرهای او می‌توان دید که دی ماه را که از بهاران شکست خورده به شکست عمرو عاص از علی (ع) تشبیه می‌کند و نشانه دید اسماعیلی او را همه می‌توان به روشنی دریافت که اوج گرفتن خورشید را در بهار، به کار فاطمیان مانند می‌کند. » (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۵۵۵) از جمله در قصیده « آمد بهار و نوبت سرما شد » که البته به تفصیل از آن سخن رفته است. از جمله این افکار عدل ورزیدن و عدالت است که در بهاریه‌های شاعر مطرح است و می‌گوید اگر به بهشت می‌خواهی برسی پس عدل بورز؛ چنانچه در این قصیده زیر پس از توصیف بهار چنین می‌بینیم:

هر که جان خفته از خواب جهل
علم چون گرماست و نادانی چو سرما از قیاس
چون به نقطه‌ای اعتدالی بازگردد روز و شب
نرگس و گل را که ناپیدا شوند از جور دی
ابر بارنده زبر چون دیده وامق شود
عدل کن با خویشان تا سبز پوشی در بهشت
دست دیبا پوش گرد از اعتدال روزگار

خویشان را اگر چه دون است، ای پسر والا کند..
هر که از سرما گریزد، قصدزی گرما کند..
روزگار این عالم فترت را برنا کند..
عدل فروردین نگر تا چون همی پیدا کند
چون به زیرش گلرخان چون عارضی عذرا کند..
عدل ازیرا خاک را می سبز چون مینا کند
زان همی بر عدلت، ایزد وعده دیبا کند..

(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۳۶۷)

هنگاهی که روز و شب به اعتدال برسند و بهار زیبا فرا برسد، روزگار این جهان کهنه را تازه و جوان می سازد و گل‌های بسیاری مانند نرگس و گل سرخ که یکچند از ستم دی ماه (زمستان) معدوم گشته بودند به نیروی عدل فروردین دادگر از نو پدیدار می‌شوند. با فرارسیدن بهار، ابر بارنده در آسمان مانند دیدگان وامق عاشق اشک می بارد، و این هنگامی است گل‌های رنگارنگ همانند عذرای زیبا رخ می نمایند و از سینه خاک چهره بیرون می آورند گرمی تابستان و زمستان هر دو مظهر ستمگری هستند. و به همین سبب است که این دو، جمال طبیعت را زشت و بد منظر می کنند... و به همین سبب است که با عدالت فروردین که در روز و شب برابرند. داد و مساوات برقرار است. خاکها سبز پوش می‌شوند و مرغزارها پدید می‌آیند. در بهار به سبب وجود عدل و میانه روی دشتهای دیبای سبز بر تن می کنند و همه جا آباد می‌شود. (وزین پور، ۱۳۷۵: ۱۸۸)

در نهایت غرض او از این توصیفات زیبا، نشان دادن گوشه‌ای از بهشت است و راه رسیدن به بهشت را برای مخاطب خود نشان می‌دهد و آن عدل ورزیدن است. این گوشه‌یی از تاثیرات مذهبی در ذهن شاعر است که به آن اشاره شد. هرچند که سراسر اشعار و بهاریه‌های شاعر حضور مذهب کاملاً چشمگیر است. او در جایی دیگر نوروز را در بیتی «عدل فروردین» در برابر جور و ستم دی ماه آورده است این امر مبین تاثیر مذهب در تصویرسازی‌های اوست. و می‌گوید تا زمستان دیوانه، خوی بد خود را رها نکند بهار نمی‌آید و در واقع خوی بد انسانها به سرمای دی مانند شده است و منظور از بهار، شادابی و کمال درونی است.

✓ رستاخیز و قیامت

یکی از مباحث اصلی که در بهاریه‌های ناصر خسرو به چشم می‌خورد بیان و یادآوری رستاخیز و قیامت است. آمدن فصول از پی هم و به خصوص هر فصل بهاری که فرا می‌رسد، همواره یادآور حشر و قیامت برای شاعر است و حکیم نیز تلاش کرده است این حس خود را نیز از طریق بیان آن در بهاریه‌هایش به مخاطب عام و خاص خود برساند. او در قصیده‌اش با مطلع زیر چنین سراییده است:

از میغ در بار زمین چون سما شد است
 گلبن چو برج جوزا گشتست و گل بر او
 و در ادامه این توصیفات غرض اصلی خود را چنین بیان می دارد:

این نوشکوفه زنده سر از باغ بر زده
 آنست نیکبخت که پوشیده بین دلش
 بر ما ز روز حشر و قیامت گواشده است
 از حشر بر یقین به گواهی گیا شده است..

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۵۲)

و همچنین این مفهوم در قصیده دیگر او با مطلع ذیل، نمودی چشمگیر دارد:

چون در جهان نگه کنی چو نونست
 در باغ و راغ مفرش زنگاری
 کز گشت چرخ دشت چو گردونست
 مریخ چون صحیفه پر خونست..

(همان: ۶۴)

خاکی که مرده بود و شده ریزان
 این مشکیبوی سرخ گل زنده
 این کار از آنکه زنده کند مارا
 این مرده لاله را که شود زنده

آکنده چون شد وز چه گلگون است
 زان زشت خاک مرده مدفون است..
 ایزد به حشر و محشر هامون است
 یم سلسبیل و محشر هامون است..

(همان: ۶۵)

همان گونه که ملاحظه شد مفاهیم کلیدی ناصرخسرو در بهاریه‌ها بیان توحید، رستاخیز، گذشت عمر، عبرت گرفتن و تنبه آدمیان و... است. به گونه‌ای که به عنوان مثال از تغییر موسم نتیجه می‌گیرد که چون فصل بهار آید زمین مرده جان تازه می‌گیرد و همه چیزهای دنیا از قبیل مرده سرسبز می‌شوند و گیاهان و گل‌های گوناگون می‌رویند و زمین مرده را ترو تازه می‌کنند هر که دانا و بینا است باید بر چنین حالی تفکر کند و درس بزرگی بگیرد که تغییر فصل و موسم گواهی بر قیامت است که این حقیقت را فقط از طریق علم و خرد می‌توان دانست.

(فیروز، ۱۳۷۱: ۹۹)

با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، به طور کلی در بهاریه‌های ناصرخسرو باید به دو عامل توجه کرد:

۱_ دید مذهبی است که بر تصویرهایش تاثیر گذاشته است

۲_ عامل دیگر آن نگاه بدبینانه و عمیق شاعر به دنیاست.

به عنوان مثال او در بهاریه‌ای، تصویری از خراسان ساخته و خراسان را به بوستانی تشبیه کرده است که با درختانی آراسته و چمن‌ها در حالی که طوطیان و عندلیبان بر درختان نغمه می‌خوانند؛ اما دیوی بد کردار

بدین بوستان راه یافته سروها را از بن برکنده. (شعار، ۱۳۷۲: پانزده) این تنها جنبه ی از نگاه بدبین او را در بهاریه‌هایش نشان می‌دهد. توصیف بهار در دو قصیده زیر با مطلع‌های:

چون در جهان نگه کنی چونست
کز گشت چرخ دشت چون گردون است
در باغ و راغ مفرش زنگاری
پر نقش زعفران و طبرخون است
(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۶۴)

و در قصیده دیگری با مطلع:

برآمد سپاه بخار از بحار
سوارانش پر در کرده کنار
رخ سبز صحرا بخنید خوش
چو بر وی سیاه ابر بگریست زار
(همان: ۱۹۹)

نشان دهنده این نکته است که توصیف طبیعت در این دو قطعه مقصود اصلی ناصر نیست؛ بلکه می‌خواهد بدینوسیله آدمی را به تفکر و کشف راز در آفرینش بخواند. او با همه ابداعی که در توصیف بهار دارد پیوسته جنبه تاریک اندیشه او که همان بدبینی است بر روی مستولی شده و جوان شدن طبیعت و سبز شدن صحرا را سزاوار چهارپایان می‌داند. در این راستا می‌توان اذعان کرد که ناصرخسرو در زبان فارسی نخستین گوینده‌ای است که شعر را در خدمت فکر اخلاقی نهاده است. (ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۲) و مهمترین مضمون در اشعار او و حتی بهاریه‌ها زهد است. و تفاوت کلی او با دیگر شاعران سبک خراسانی، این است که او به دنبال آراستن کلام خود نیست. بهمین سبب صنایع بدیعی در سخنش متداول و نامحسوس است و کلام را مصنوع و متکلف کرده است. با وجود این بعضی از صنایع را که باعث غنای موسیقی کلام است آگاهانه به کار می‌برد. (غلامرضایی، ۱۳۷۵: ۶۷)

او قصیده را برای بیان اخلاقیات مشرب عقیدتی خود به کار برده و شیوه‌ای در جهت مخالف مدح و ستایش درباریان در پیش گرفته است و راه تازه‌ای در قصیده سرایی گسترده. از سویی او معنا را بر لفظ ترجیح داده و به خصوص در بهاریه‌های او شاهد این نگاه شاعر هستیم. همانطور که از مباحث بالا مشاهده شد، موضوع‌های اشعار او را مطالبی خشک، جدی، کوبنده، تشکیل می‌دهد و بیشتر آنها در نکوهش جهان کج رفتار و خلق نادان روزگار یا وصف عقل و خرد، خوار شمردن جسم و تعلقات دنیوی، نکوهش شاعران درباری، مطالبی متناقض درباری، جبر و اختیار، خودداری از وصف طبیعت و مظاهر جهان، بدبینی شدید نسبت به جهان و دعوت به دوری از شادی‌های ناپایدار آن، تاکید به دینداری و اطاعت از خدا و رسول و مدح خلیفه ی فاطمی مصر، المستنصر بالله ابومیم است. (وزین پور، ۱۳۷۴: ۱۳۲)

و در واقع ناصرخسرو نیز بهار را می‌بیند؛ ولی اندیشه‌ای که محور حرکت روحی و اندیشه اوست نمی‌گذارد بهار موضوعیت پیدا کند؛ بلکه از آن به عنوان وسیله‌ای برای اشاعه فکر و عقیده استفاده می‌کند. به عنوان مثال در قصیده‌ای شاعر پس از توصیف بدیع و شاعرانه در ابیاتی چون:

بینی آن باد که گویی دم یارستی یاش بر تبت و خرخیز گذارستی
نیستی چون سخن یار موافق خویش گرنه او پیش رو فوج بهارستی
(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۵۵۴)

بنابراین هدف کلی او از این توصیفات غالباً پند و موعظه و... ستایش علم و خرد است. او وصف بهار را مقدمه‌ای برای بیان معانی فلسفی و اخلاقی و البته ترویج مذهب خود قرار داده است.

آنچه در بهاریه‌های او مطرح می‌شود، خلقت آن توسط باری تعالی است. به نظر ناصرخسرو آفرینش با امر خداوند صورت می‌گیرد. چنانچه در وجه دین می‌گوید:

«باز نمودیم که نخست پدید آورنده امر او علم است و دلیل نمودیم بر درستی این قول و آن که چیزها زیر علم است پس لازم آید که نخست علم بوده شده است.» (ناصرخسرو، ۱۳۵۶: ۳۴). میزان شواهد شعری در اثبات این مدعا از فراوانی بسیار برخوردار است و پیشتر به آن اشاره شده است.

در پایان این نکته قابل ذکر است که «او در شعر فارسی پدید آورنده نوعی مدیحه است که آن را مدیحه دینی خوانده‌اند. او علاوه بر ستایش پیامبر اکرم و به ویژه تمجید از شخصیت حضرت علی (ع) خلیفه فاطمی مصر را بارها ستوده و روحیه‌ای سرسخت و مقاوم و مصمم داشته است. همین خصوصیت شعر وی را متین و جزیل و آمیخته با منطق و استدلال کرده است. و چون نفس شاعری هدف وی نبوده به بیان مفاهیم نظر داشته است، تا غلبه و خیال شاعرانه. به همین سبب در گروهی از تصاویر او، به نظم درآوردن معانی فلسفی و کلامی را در نظر داشته و صورخیال شاعرانه کمتر راه یافته است.» (غلامرضایی، ۱۳۷۵: ۹۰)

۴- اهداف ناصرخسرو از سرودن بهاریه‌ها

در ادامه بررسی و تحلیل بهاریه‌های ناصرخسرو نکته قابل توجه بیان اهداف و اغراض وی از سرودن بهاریه‌ها است. همانطور که پیشتر ذکر کردیم ناصرخسرو همواره شاعران دیگر را به دلیل پرداختن به بهاریه و بهاریه سرایی مورد مؤاخذه قرار داده است. پس به چه دلیل خود به بهاریه سرایی روی آورده است. پاسخ این سوال در اغراض او از بهاریه سرایی یافت می‌شود. در آغاز دوران شعر فارسی، بهاریه سرایی که برای نخستین بار توسط رودکی انجام شده بود، به صورت سنت شعری در میان شاعران ادامه یافت؛ در سبک خراسانی شاعران بیشتر به توصیف و جزئیات پرداختند و هدف اصلی آنان گریز به مدح ممدوح بود. در این میان ناصرخسرو استثنایی در

میان شاعران سبک خراسانی است که بهاریه‌هایش را در جهت اهداف مذهبی خویش سراییده است. بنابراین اهداف او را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

الف) ترویج و اشاعه مذهب

ب) تبیین مباحث فلسفی و عقلانی

غرض ترویج و اشاعه مذهب ناصر خسرو در میان شاعران سبک خراسانی به صورت استثنا دیده می‌شود. وی مردی است کاملاً دینی و متکلم و مبلغ و این دید مذهبی او در مفاهیم و صور خیال شعرش منعکس شده است. (غلامرضایی، ۱۳۸۷: ۷۹) از طرف دیگر ناصرخسرو نخستین شاعری است که مخاطب خود را در بهاریه‌ها به تامل فرا می‌خواند. او از خردمندان می‌خواهد تا در آفرینش بنگرند و عبرت بگیرند. در واقع او بهار را بهانه‌ای قرار داده است تا به اندیشه‌های مذهبی و دینی بپردازد.

نتیجه

ناصرخسرو همه مظاهر طبیعت را نشانه‌ای بر وجود صانع می‌داند. تفاوت کلی ناصرخسرو در بهاریه‌هایش نسبت به دیگر شاعران سبک خراسانی، در نگرش او به بهار است. بهار برای او بهانه‌ای برای وصف و رسیدن به ممدوح نیست؛ بلکه او از این وصف خود، غرض والاتری را دنبال می‌کند. بهار و تحول فصول او را به یاد خداوند، رستاخیز و زودگذری عمر می‌اندازد. در واقع ناصرخسرو نیز بهار را می‌بیند؛ اندیشه‌ای که محور حرکت روحی و اندیشه اوست نمی‌گذارد، بهار موضوعیت پیدا کند؛ بلکه از آن به عنوان وسیله‌ای برای اشاعه فکر و عقیده مذهبی خود استفاده می‌کند. و وصف طبیعت را مقدمه‌ای برای بیان مباحث اخلاقی و فلسفی و به خصوص ترویج مذهب خود (اسماعیلیه) قرار می‌دهد. دو عامل مهم که تاثیر به‌سزایی در تحول و تفاوت بهاریه‌های ناصرخسرو نسبت به شاعران متقدم و هم‌عصر او دارد؛ یکی مذهب و دیگری نگرش بدبینانه او به دنیاست. ناصرخسرو شاعری است که اگر چه به بهاریه‌ها پرداخته است؛ نمی‌توان گفت شاعری طبیعت‌گراست. هدف او در بهاریه‌هایش توصیف نیست و غرضی جز بیان افکار و عقاید مذهبی خویش ندارد.

منابع

برتلس، آ. ی (۱۳۴۶). «ناصرخسرو و اسماعیلیان». ترجمه ی. آرین پور. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

دانش پژوه، منوچهر (۱۳۸۱). «تفنن ادبی در شعر فارسی». تهران: طهوری.

دشتی، علی (۱۳۶۲). «تصویری از ناصرخسرو». تهران: جاویدان.

رزمجو، حسین (۱۳۷۰). «انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی». مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

رزمجو، حسین (۱۳۸۲). «نقد و نظری بر شعر گذشته فارسی از دیدگاه اخلاق». ج دوم. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۷). «شعر بی دروغ، شعر بی نقاب». تهران: انتشارات جاویدان.

شجیعی، پوران (۱۳۶۲). «صور معانی در شعر فارسی در مکتب درون نگری». تهران: کتابفروشی زوار.

شعار، جعفر (۱۳۷۲). «گزیده اشعار ناصر خسرو». تهران: قطره.

شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۶۶). «صورخیال در شعر فارسی». تهران: انتشارات آگاه.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۲). «سبک شناسی شعر». تهران: فردوس.

صفا، ذبیح الله (۱۳۵۱). «تاریخ ادبیات در ایران از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری». تهران: انتشارات فردوسی.

طالبیان، یحیی (۱۳۷۸). «صور خیال در شعر شاعران سبک خراسانی». کرمان: انتشارات عماد کرمانی.

طالبیان، یحیی (۱۳۷۸). «صور خیال در شعر شاعران سبک خراسانی». کرمان: انتشارات عماد کرمانی.

غلامرضایی، محمد (۱۳۷۵). «برگزیده قصاید ناصر خسرو». تهران: انتشارات جامی.

غلامرضایی، محمد (۱۳۸۷). «سبک شناسی شعر فارسی از رودکی تا شاملو». تهران: انتشارات جامی.

فیروز، شیرزمان (۱۳۷۱). «فلسفه اخلاقی ناصر خسرو و ریشه های آن». اسلام آباد: مرکز تحقیقات ایران و پاکستان.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۶۸). «دیوان اشعار»، به تصحیح مهدی محقق - مجتبی مینوی. تهران: دانشگاه تهران.

قبادیانی، ناصر خسرو (۱۳۵۶). «وجه دین»، تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.

مستوفی، حمدالله (۱۳۳۶). «تاریخ گزیده»، به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیر کبیر.

مؤتمن، زین العابدین (۱۳۳۹). «تحول شعر فارسی»، چاپ چهارم. تهران: کتابخانه طهوری.

ندوشن اسلامی، محمد علی (۱۳۵۵). «پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو»، یادنامه ناصر خسرو. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

هانسبرگر، آلیس (۱۳۸۰). «ناصر خسرو، لعل بدخشان، تصویری از شاعر، جهانگرد و فیلسوف ایرانی»، ترجمه فریدون بدرای. تهران: نشر و پژوهش فرزانه.

وزین پور، نادر (۱۳۷۴). «مدح داغ ننگ بر سیمای ادب فارسی». تهران: معین.

وزین پور، نادر (۱۳۷۵). «برگزیده و شرح آثار ناصر خسرو». تهران: نشر و پژوهش فرزانه.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۷). «چشمه روشن». چاپ اول، تهران: انتشارات علمی.

نقد ناصر خسرو از دین ورزی خواص و گرایش‌های دینی عوام در سده‌های چهارم و پنجم لیلا پژوهنده^۱

مقدمه

آغاز خلافت عباسیان سرآغازی بر ارتباط سیاسی و مذهبی سرزمین‌های اسلامی با دارالخلافه بغداد است. سیطره‌ی دولت بزرگ عباسیان در ایران درگذر از این تاریخ پرآشوب و پرماجرا و درازمدت ادامه می‌یابد و با وجود این که در فراز و نشیب تاریخ پر تلاطم ایران گاه‌گاه از سلطه و نفوذ آن کاسته می‌شود. (باسورث، ۱۳۷۱: ۲۷) تا پیش از حمله‌ی هولناگو به بغداد در سال ۶۵۶ هجری و بر نوشتن طومار حکومت عباسی (باسورث، ۱۳۷۱: ص ۲۷؛ صفا، ۱۳۵۶: ص ۹۱)، ایران همانند دیگر کشورهای اسلامی همچنان ارتباط معنوی، مادی و سیاسی خویش را با مرکز سیاسی و مذهبی خلافت پی می‌گیرد و تحت شرایط عمومی تمدن اسلامی تغییر و تحول می‌یابد. (صفا، ۱۳۵۶: ص ۹۱)؛ اقتدار روحانی خلافت عباسیان بر پیکره‌ی تمامی نهادهای اجتماعی ایران دمیده می‌شود و سایه‌ی این نفوذ معنوی و روحانی تا دربارهای بلخ و بخارا و غزنه کشیده می‌شود و از آنجا تا دوریاب‌ترین و نهفته‌ترین زوایای فکری و حیات اجتماعی طبقات مختلف جامعه راه می‌یابد.

دین در این دوران توجیه‌گر سیاست است و ترجمان آن. سیاست در پوشش خلافت و سلطنت حفظ و حیات دولت اسلامی را تعهد می‌کند. (لمبتون، ۱۳۶۳: ۹۰-۹۱)

دین و شریعت و ضرورت التزام بدان در این دوران از دو جانب، نخست خلفاء، سلاطین و امراء و سپس پیشوایان و پیشکسوتان دینی و مذهبی - که عموماً به دارالخلافه‌ها و دربارها بستگی داشتند - تبلیغ می‌شد و تخلف از حدود و حریم دین رسمی حد، تعزیر و تکفیر در پی داشت. این امر تا حدود زیادی به ماهیت دوگانه‌ی دین در این دوران دریافتنی است:

بارزترین مشخصه‌ی دین در طول قرون مورد بحث ما، آمیزگاری آن با سیاست است، به گونه‌ای که تدبیر همواره دستاویز سیاستگزاران رسمی، همچنین پیشوایان جنبش‌های دینی - سیاسی معارض با دین رسمی است.

دین رسمی اسلام و خلفا در این عهد همچنین نمودار طبقه‌ی اشراف است. (برتلس ۱۳۴۶: ص ۶۴؛ ممتحن، ۱۳۷۱، ص ۱۲۳؛ متز، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۳-۸۲)

حکام نواحی و ملوک الطوائف از جمله سلسله‌ی سامانی، غزنویان و سلجوقیان که برای بقای حکومت و حفظ و حیات دولت، خود را ناگزیر از پذیرفتن سیادت عباسیان می‌دیدند، با دادن رنگ مذهب و شریعت به حکومت، جلوه و درخشش بیشتری به آن بخشیدند و در سایه‌ی مشروعیت، بقای سیاست خویش را تضمین نمودند. حکام

^۱. استادیار دانشگاه قم

محلّی از خلیفه لقب می‌خریدند و همه ساله، هدایایی برای او می‌فرستادند. (متز. ۱۳۶۲ ج ۱، ص ۱۴) گاهی نیز با تعقیب و برخورد با فاطمیان و اسماعیلیان، وفاداری خویش را به خلیفه می‌نمودند و در برابر قدرت فزاینده‌ی فاطمیان مایه‌ی تسلی خاطر خلیفه می‌گشتند.^۱ (متز. ۱۳۶۲ ج ۱، ص ۱۵)

گذشته از رقابت‌ها، مخالفت‌ها و معارضه‌جویی‌هایی که میان خلفای عباسی و فاطمی در ابعاد ایمانی، حکومتی، سیاسی و نظامی وجود داشت، همچنین رادیکالیسم تند و خشونت‌آمیز اسماعیلیه و قرامطه که شیخ آنان را در نظر خلفای عباسی و فرمانروایان ایرانی سخت‌هراسناک می‌ساخت، اعتقاد به حقانیت و درستی همه‌ی ادیان و تسامح بی‌نظیر اسماعیلیان و فاطمیان بر فقیهان سنی مذهب اثر گذاشت و آنان را به هراس افکند. ابن رزام به تفصیل از تسامح دینی باطنیان و کوشش آنان در جذب نمودن پیروان تمامی ادیان به کیش باطنی، که آن را به شیوه‌ی رغبت برانگیزی عرضه می‌کرده‌اند، سخن می‌گوید و غزالی نیز همین نکته را یادآور شده و بر آن تأسف خورده «پناه بر خدا» می‌گوید. (، ص ۱۲۰؛ بنیادهای کیش اسماعیلیان، ص ۱۳۷)

با فرا رسیدن اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم مقارن با خلافت متوکل عباسی عوامل متعددی به آتش تعصبات دامن زدند (خلاصه‌ی تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران، ص ۱۰۷-۱۰۶) و معارضه-جویی‌هایی که از رهگذر این تعصبات درگرفت آرامش و آسودگی اقلیت‌های دینی را هم که تا آن زمان از فتنه‌ی روزگار برکنار بودند، تهدید کرد. (خلاصه‌ی تاریخ سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ایران، ص ۱۰۷-۱۰۶) مذهب سنی هرچه بیشتر پیشرفت می‌کرد نسبت به مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان و بخصوص بددینان مسلمان یعنی شعب مختلف شیعه از قبیل امامیه، زیدیه، اسماعیلیه، قرامطیه خوارج و معتزله و همچنین زندیقان قشری‌تر و نابردبارتر می‌گشت؛ چنانکه سلاطین سلجوقی با جد و پشتکار عجیبی زندیقان و فلاسفه را مورد تعقیب قرار می‌دادند. (تاریخ ایران، ص ۲۸۷)

گذشته از تنفرها و ستیزه‌هایی که گاه میان مسلمانان و اهل کتاب و اقلیت‌های مذهبی به چشم می‌آید - و می‌توان پنداشت تا حدی طبیعی به نظر می‌رسد - آنچه خواننده‌ی تاریخ این قرون را به شگفت وادار می‌دارد دامنه‌ی تعصبات و اختلاف‌های مذهبی میان مسلمانان و در پی آن جدال و ستیزهای وحشیانه‌ای است که به گفته‌ی مقدسی در گرماگرم آن «گویی داس ساکنان را درو می‌کنند». (تاریخ اسماعیلیان در ایران، ص ۳۴) هر چند در آغاز پیدایش اسلام، در تمام موارد آمیزگاری دین با سیاست تا اندازه‌ای جانب دین منظور بود، گزارشاتی خلاف آن نیز از همان دوران در دست است^۱:

^۱ . بعنوان نمونه سلطان محمود غزنوی که تازه ستاره اش بالا می‌گرفت خلیفه را احترام بسیار می‌نمود و خبر فتوحاتش را بدو عرضه می‌داشت و از رویدادها و گرفتاری‌ها آگاهی می‌کرد. مثلاً در سال ۴۰۳ حاکم بامرالله (خلیفه‌ی فاطمی) نامه‌ای به محمود فرستاد و وی را به طاعت خویش خواند محمود پس از آنکه نامه را درید و بر آن تف کرد عیناً برای خلیفه‌ی عباسی فرستاد. (متز. ۱۳۶۲ ج ۱، ص ۱۵) ماجرای معروف حسنک وزیر در تاریخ بیهقی نمونه‌ی دیگری از اینگونه رعایت‌هاست؛ سلطان محمود خطاب به خلیفه‌ی عباسی اظهار می‌دارد که «... من از بهر قدر عباسیان انگشت در کرده‌ام و در همه جهان و قرامطی می‌جویم» (بیهقی: ۱۳۵۰، ص ۲۲۷)

از زمان سیادت بنی‌امیه که دین بعنوان دستاویزی توجیه‌گر سیاست به کار گرفته می‌شود تا عصر موردنظر، دین و سیاست همواره اندر خم کوچه‌های تاریخ با هم دیدار می‌کنند.

طرح مسأله ناصر خسرو تصویری از شبِ دین در دیوان خویش به دست می‌دهد:

همچو شب دنیا دین را شب است	ظلمت از جهل و ز عصیان سحاب
خلق نبینی همه خفته ز علم	عدل نهان گشته و فاش اضطراب...
خانه‌ی خمار چو قصر مشید	منبر ویران و مساجد خراب
مطرب قارون شده بر راه تو	مقبری بی‌مایه و الحانش غاب
حاکم در خلوت خوبان به روز	نیم شبان محتسب اندر شراب
خون حسین آن بچشد در صبح	وین بخورد ز اشتر صالح کباب
غره مشو گر چه به آواز نرم	عرضه کند بر تو عقاب و ثواب
چون بخورد ساتگنی هفت هشت	با گلوش تاب ندارد رباب
این شب دین است، نباشد شگفت	نیم‌شبان بانگ و فغان کلاب (دیوان، ص ۱۴۱)

روزگار ناصر خسرو از یکسو عرصه‌ی گرایش‌های نیرومند به ظواهر دینی و تعصبات گونه‌گون مذهبی است تا جایی که گاه مجال را بر مردم تنگ می‌سازد؛ از سوی دیگر در کنار این جریان شدید و پر تلاطم و نفس‌گیر، گرایش‌های ضد دینی و بی‌دینی، قشرهای مختلف اجتماعی را در بر می‌گیرد.

جامعه‌ای که ناصر خسرو در آن زیست می‌کند ارزش‌ها و هنجارها دگر گونه گشته اند در جای جای دیوان، ناصر خسرو گرایش‌های بی‌دینی، دنیاجویی و دین‌گریزی خلق را می‌نماید: جهل و بی‌باکی حلال شده و دانش و آزادگی حرام گشته است. (ص ۳۶۴ و ۴۳۹) خلق چون مستان از شراب جهل بیهوش و مدهوش اند (دیوان، ص ۱۵۰) مدارس و مراکز علمی در چنین فضا رونقی ندارد (دیوان، ص ۴۶۳). خلق سودای دانش اندوزی در سر ندارد و گرایش و کششی به فراگیری علم و مجالس علمی یافت نمی‌شود (ص ۲۹۰-۲۹۱). در حالیکه مزد دبستان به رضا و رغبت به کار نوش و بزه صرف می‌شود (ص ۴۶۳ و ۴۱) جویندگان دانش دل بر می و مطرب نهاده‌اند و گوش به غزل و ترانه سپرده‌اند: (ص ۳۹۹) همچنان که خلق روزگار مصحف و تسبیح را فرو نهاده‌اند و همگان بدنبال بریط و می‌غزلند (ص ۲۸۷) گروهی که از پیغمبر و خاندان او بریده‌اند آل و تبار دیو لعین گشته‌اند (همان) و مهمان او. (دیوان، ص ۱۹۲) مار در محراب خفته است (ص ۲۹) و شمع دین به جهالت کشته شده (دیوان،

۱. اقامه‌ی نماز به منظور دفع خطرهای سیاسی و خودداری از حضور در نماز به دلیل شکسته دلی و یأس و دلسردی. (اشپولر ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۵؛ متز ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۳)

همچنین در مورد کشاکش‌هایی که میان ایران و روم در گرفت و به سلطه رومیان منجر شد، ابن حوقل می‌نویسد: مسلمانان برای آنکه از خواری و مذلت پرداخت جزیه در امان مانند و در راحت و عزت زیند، به آیین مسیح روی آوردند. (متز ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۳)

ص ۴۹۲) از مسلمانی جز نامی باقی نمانده است. (دیوان، ص ۴۳۶) کفر و عیب و نادانی به جامعه‌ی مسلمانی پوشیده شده است. (دیوان، ص ۵۸)

دین و هر آنچه مایه‌ای از مذهب دارد رنگ تحقیر می‌پذیرد. مردم که از جنگ هفتاد و دو ملت به تنگ آمده‌اند، به بزم می و دامن مطرب پناه می‌جویند.

در آغاز این پژوهش به اوضاع دینی سده‌های چهارم و پنجم بر پایه‌ی منابع تاریخی و اجتماعی و نمایاندن وضع و جایگاه دین در جامعه‌ی آن روزگار می‌پردازیم

اشاره به ماهیت دوگانه‌ی دین در این روزگار و آمیزگاری آن با سیاستِ خلفا و حاکمان وقت و وابستگی آن به طبقه‌ی اشراف، نقش قشرهای فرا دست و خواص را در انحراف از موازین دینی بهتر می‌نمایاند.

پیش از آنکه گرایش‌ها، آیین‌ها و اعتقادات دینی و خاستگاه و انگیزه‌ی انجام آیین عبادی و دین‌ورزی‌های سطحی این دوران را از نگاه ناصر خسرو به شیوه‌ی توصیفی و تحلیلی بسنجیم، مقدمه‌ی کوتاهی از گرایش‌های بی‌دینی مردم در سده‌های چهارم و پنجم، چشم‌اندازی از موضوع برخوردار می‌گشاید و البته تأییدی بر نقد و نظر ناصر خسرو فراهم می‌آورد.

در این پژوهش افزون بر گرایش‌های طبقات فرو دست و عامه‌ی مردم، گرایش‌های دینی طبقات فرادست، چون حاکمان، مفتیان، قضات، فقیهان و عالمان دینی از نگاه ناصر خسرو بررسی می‌شود؛ همچنین تلاش می‌شود تا سهم و نقش خواص و عوام را در براندازی و انحراف از موازین دینی و گسترش تمایلات ضد دینی از نگاه ناصر خسرو نشان دهیم.

نکته قابل تأمل اینکه پیش از ناصر خسرو هیچ شاعر، سخنور و حتی تاریخ نگاری این‌گونه بی‌پروا و عریان پرده از حقیقت حال مدعیان دینداری برداشته است، این در حالی است که وی خود را از دیندارترین و شریعت مدارترین خلق می‌شمرد و بر آن مباهات می‌ورزیده است. از نگاه او کار دین به جایی رسیده که کوه از غم بی باکی و طغیان آدمی می‌نالد. (دیوان، ص ۴۳) برچنین دینی جای گریستن است (دیوان، ص ۱۳۲):

فرزند نبی را بکشد از قبل زر	شاید که بگریند بر آن دین که بدو در
آنند که دارند کتاب حیل از بر	شاید که بگریند بر آن دین که فقیهانش

سهم خواص و عوام در گرایش‌های ضد دینی

بلکه گر دیو سخن گوید و گم راهست عامه گمره تر دیوند همه یکسان (دیوان، ص ۲۰)
گمراه گشته ای ز پس رهبران کور گم نیست راه راست ولیکن تو خود گمی (دیوان، ۴۵۹/ب-۳۴-۳۶)

مرغزاریست این جهان که درو عامه ددگان مردم آزارند
 بددل و دزد و جمله بی حمیت روبه و شیر و گرگ و کفتارند
 بی بر و میوه دار هست درخت خاصه پر بار و عامه بی بارند(دیوان، ص ۴۷۳/ب ۲۴-۲۶)

وانکه همی گوید من زاهدم جهل خود او را بترین زلتست
 گوش و دل خلق همه زین قبل زی غزل و مسخره و طیبست(ص ۲۶۷)
 حیلت و رخصت بدن در فاش کرد مادر دیوان به قول بی ثبات
 لاجرم دادند بی بیم آشکار در بهای طفل و دف مال زکات(ص ۳۲۴-۳۲۵)
 مفتی و فقیه و عابد و زاهد گشتند همه دنان به گرد دن
 حاکم در خورد شهریان باید نیکو نبود فرشته در گلخن(ص ۳۲۸/ب ۲۸)

انتساب خلفای عباسی به خاندان پیامبر به طور جدی مورد انکار فاطمیان واقع شده این دعوی حدیثی شگفت و بوالعجب خوانده می شود(دیوان ناصر خسرو، ص ۱۶) چرا که «بومسلم ار نبودی و آن شور و آن جلب»(همان) عباسیان را یارای آن نبود که خود را خلیفت نبی بنامند. (ص ۲۰۹ و ۳۲۵) دیوان ناصر خسرو نمایانگر کینه و نفرت فاطمیان از سیاه پوشان دارالخلافه بغداد است. (ص ۲۱۷ و ۳۳۹)

در تمامی این دوران سایه‌ی دولت عباسی - که مدعی بود دولتی برآستی اسلامی است و چشم داشت که مسلمانان کورکورانه فرمانش را بگوش گیرند (فرای، ۱۳۶۳، ص ۵۸) - نه تنها بر فراز دربارهای بلخ و بخارا و غزنه، که در کوچه بازارهای عمومی شهر و سایه روشن زندگی عام و خاص محسوس است

ترکان غزنوی و سلجوقی که با پذیرش سیادت عباسیان خطبه‌ها را با نام خلیفه آغاز می نهادند. (ص ۲۷) و از خلیفه لقب می خریدند و همه ساله هدایایی برای او می فرستادند. (متز، ج ۱، ص ۱۴) خصوصاً با تعقیب فاطمیان وفاداری خویش را به دستگاه خلافت و مصلحت دین به اثبات می رساندند، کم از عباسیان منفور نبودند: امیران خراسان اصل فسادند و غارت(دیوان ناصر خسرو، ص ۱۶) و اوباشی(ص ۱۴۵-۱۴۴ و ۲۶۷) بی اصل و نسب(ص ۳۵۱) و بی خان و مان(ص ۱۴۴-۱۴۵) که چند گهگ نعمت و دولت دارند(ص ۲۶۷) و بر سر خلق خدایی می کنند. (همان، ص ۳۳۲؛ متینی، ۱۳۵۵: ۴۷۲-۴۷۳؛ محقق، ۱۳۷۴: ۳۳۰-۳۳۱)

ناصر خسرو آنان را خشم ایزد(۱۴۴-۱۴۵) می شمارد که- از زمانی که عالم پوستین باشگونه کرده است(ص ۳۶۴) بر خراسان باریدن گرفته‌اند.

ناصر خسرو همچنین به نقد علمای دینی در سده‌های چهارم و پنجم می پردازد: در دیوان ناصر خسرو «جهلای علما نام» محکوم به جهل اند و ناصر آنان را به دشمنی و ضدیت با علما و پرهیز از چون و چرایی متهم می دارد.

(همان: ۱۱۲-۱۱۴ و ۴۱۵ و ۴۷۳ و ۴۷۸ و ۴۳۶ و ۴۴۷؛ یوسفی، ۱۳۵۵: ۶۲۴؛ مسلمانیان، ۱۳۷۸: ۶۹) هم او نقش «علما لقبان» را در فروپاشی بنیان فلسفه و بحث و استدلال و استیلای جهل تصویر می‌کند (ناصر خسرو، جامع الحکمتین ۱۳۶۳: ۱۱-۱۲، ۱۵؛ هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۹۵-۲۹۴؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ج ۱/۳۴۳-۳۴۴)؛ سرسپردگی به قدرت، سودای ثروت اندوزی، قدرت، مقام و منصب (دیوان، ۱۳۶۸: ۲۸۱؛ راوندی، ۱۳۷۴: ج ۴/۸۳۱؛ نیز نک: یوسفی، ۱۳۵۵: ۶۲۸، ۱۳۶۲: ج ۱/۲۰۰-۲۰۸) و رشوه‌خواری از لکه‌هایی است در درازنای تاریخ دامن قضا و فقیهان و مفتیان را آلوده است. این مضمون تنها در دیوان ناصر خسرو بارها و بارها تکرار می‌شود: (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۱۳۹، ۲۴۸، ۳۱۲، ۳۲۸، ۲۹۷)

متأسفانه قضا و فقیهان به رشوه‌خواری بسنده نمی‌کنند و دست در مال اوقاف و اموال ایتم - که اداره بر عهده‌ی آنان است (لمبتون، ۱۳۶۳: ۷۸-۸۰) و (حسن، ۱۳۶۰: ج ۲ و ۲۵۳/۳؛ متز، ۱۳۶۲: ۲۵۴) دراز می‌کنند. از این روست که ناصر به طعنی تلخ اظهار می‌دارد: «آنکه فقیه است از املاک او-پاکتر آنست که از رشوتست» (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۶۷؛ لائوست، ۱۳۵۵: ۴۰۶-۴۰۷؛ راوندی، ۱۳۷۴: ج ۴/۱۰۹۰)

از دیگر انتقادهای ناصر خسرو به عالمان به کیفیت و شیوه‌ی نادرست استنباط احکام شرعی یعنی متکی بودن به قیاس و رأی (همان: ۴۹۶؛ محقق، ۱۳۶۹: ۳۶۰-۳۶۱)؛ یوسفی ۱۳۵۵: ۶۲۸) و توسل به حیل‌های فقهی^۱ و رخصت در برخی از احکام شرعی بر می‌گردد.

فقها که برای انعطاف‌پذیری احکام به حیل‌های فقهی متوسل می‌شوند، غالباً در فقه ابوحنیفه (همان: ۳۶۲) در پرتو رشوت، با شریعت به عنوان امری نسبی برخورد می‌کنند و کتب حیل را چون دستمایه و دستاویزی در طریقت خویش بکار می‌بندند تا قضای آسمانی را بگردانند و از احکام الهی رخصت یابند و سرانجام در سایه آن به مصلحت دست یابند: (دیوان: ۳۱۲؛ نیز نک: ص ۱۳۲) (دیوان، ۴۳۶-۴۳۷)

گاه گوید زین ببايد خوردکاین پاک است و خوش گاه گویدنی نشاید خوردکاین کشتار نیست

ور بری زی او به رشوت ازدهای هفت سرگوید این فربی یکی ماهی است والله مارنیست (دیوان: ۳۱۲)

از نتایج شیوه‌های یادشده و به کارگیری حیل‌های شرعی، حلال شمردن شطرنج، شراب و غلام بارگی بود که در سده‌های نخستین اسلامی علی‌رغم نهی قرآن، در میان طبقات و اقشار مختلف مردم از عوام و خواص و رواج داشت، اما در ممالک مختلف حکم آن فرق می‌کرد. از این رو ناصر عالمان روزگار خود را به میگزساری، خوش-باشی، عیاشی و شادخواری متهم می‌کند. (همان: ۱۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۳۶۷، ۳۲۸؛ نک: ادامه‌ی مقاله) بنابراین در

^۱ منظور از حیل (حیل‌های شرعی) است. اصولاً علم حیل شرعی، یکی از ابواب فقه و فنی از فنون آن است و در این باره کتاب‌هایی تألیف شده است، از جمله کتاب الحیل و کتاب الحیل فی الفقه ابوحنیفه مشهور بوده است. (غلامرضایی، ۱۳۸۴: ۲۴۷؛

میان خدمتگزاران و چاکران سلطان، گذشته از عامه‌ی مردم که از فقیر و غنی از سر بی خبری و جهل سر بندگی نهاده اند با طبقات ممتازتر جامعه روبروئیم. در این میان خداوندان منبر که در شهر ایمان خطبه بر هارون زمانه روا می‌دارند (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۷) زیرک‌سارتر از دیگران با غرقه گشتن در تنعم دنیوی چشم انداز بهشتی آخرت را از نظر دور نمی‌دارند؛ چه معتقد است که از ظلم و باطل تبعیت می‌کنند و تمییز حق از ناحق را از دست داده اند» (اسلامی، ۳۶، ۱۳۵۵)

در واقع تعصب مردم روزگار هم موجب خشم می‌گردید و هم سبب اندوهش... خشم ناصر خسرو، خشم سرمدی حکیمی بود که تعصب کور توده‌ها کمتر آن را بر می‌انگیخت تا علمای کاذبی که به این تعصب دامن می‌زدند. (کربن ۱۳۶۳: ج ۴/ ۴۵۸)

همچنان که در تاریخ این قرون می‌بینیم گذشته از نقش رهبران دینی و مذهبی در دامن زدن به آتش تعصبات دینی، امیران و شاهان بعنوان ترویج دین، دفاع از دین یا جنگ با ملحدان و بت پرستان و کسب ثواب اخروی، جویهای خون به نام «غزای شرعی» (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶، ص ۲۴۳) روان می‌ساختند و کشتگان این راه را «شهید» (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶ ص ۲۴۳) می‌شمردند. بدین ترتیب از نیروی عظیم توده‌های مردم در تأمین مقاصد خویش بهره می‌یافتند و با غنیمت شمردن دنیا در مقام یک پیشوای روحانی آخرت را نیز از کف نمی‌نهادند.

عوام با سر سپردگی به صاحبان قدرت و تقلید کورکورانه از امامان ناسزاوار و بی دین، راه را بر بی خردی و دین گریزی هموار می‌سازند و به جهل و ظلم تن می‌دهند کم از دشمن نیستند « آنها دشمنان معصوم اویند» (اسلامی، ۱۳۵۵: ۳۸) اهل روزگار از شومی گنه یکسر کور و کر گشته اند. از چنین امتی جای بیم و اندیشه است: (ص ۱۳۲ و ۹۴)

ای برادر به حذر باش ز غرقه به میان شان زانکه این قوم یکی بحر بی آرام و قرارند. (ص ۱۴۷)

گویی عالمان دینی که پشت به حکومت دارند، در اندیشه‌ی ناصر خسرو چونان حلقه‌ی اتصالی خلفا، پادشاهان و حاکمان را که از نگاه او اصل فسادند و غارت (دیوان، ص ۱۶) به مردم عام و نادان (ص ۹۶) - رمه علم خوار (ص ۲۱۰) - پیوند می‌زنند و کفر و بی‌دینی را از سرچشمه در سراسر جامعه می‌گسترند.

موج کفر و سرگشتگی که طبقات برتر اجتماعی و مدعیان مذهب را در بر گرفته است و مفتی و فقیه و عابد و زاهد و حاکم را در بحر دنیا غرقه کرده است و دل پرداخته از دین (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۳۹۷) تا آنجا که ناصر همگان را دیوانه می‌یابد و محتاج و محتاج سلسه و زنجیر: (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۳۲۸)

بنابراین خاستگاه انحراف از حقیقت دین و گرایش‌های ضد دینی در اندیشه‌ی ناصر خسرو به خواص جامعه و صاحبان قدرت و مدعیان دینداری بر می‌گردد و موج کفر و سرگشتگی از طریق عوام در سر تاسر جامعه

گسترش می‌یابد؛ از این رو شگفت نیست که رمه‌ی خلق سر به دنبال شبانان خویش نهادند و ناصر، خلق را گرفتار رود، سرود، نبید، مسخره، کبر، طراری غمازی، شطرنج، نرد، شش و پنج، قیمار، زنا و لواط می‌یابد (دیوان، ص ۱۲۸ و ۲۰۴ و ۴۲۷ و ۲۳۸) ناصر از سر اندوه سر به زانو می‌نهد و اندیشه می‌کند (همان): «که به دل خفته است این خلق همه همگین» (ص ۲۸۲):

نیم ازان کاینها بر دین محمد کردند گر ظفر یابد بر ما، نکند ترک طراز
لاجرم خلق همه همچو امامان شده‌اند یکسره مسخره و مطرب و طرار و طنراز

دیوان (ص ۱۱۲-۱۱۳)

گرایش‌های دینی و ضد دینی در سده‌های چهارم و پنجم

در چشم انداز تاریخی این دوران برگزاری اعیاد و جشن‌های اسلامی جلوه و درخشش خیره‌کننده‌ای دارد. برپایی عید فطر، رمضان و عید قربان که با رونق و شکوه فراوان برگزار می‌شد (احسن، ۱۳۶۹)، ص ۳۴۵ و ۳۴۲ و ۳۴۰؛ متز، ۱۳۶۲، ج ۲، ۱۶۵) تکلف بسیار به همراه داشت. همچنین نماز جمعه با چنان شکوه و تشریفاتی برگزار می‌شد که به تصریح مقدسی در سرتاسر جهان اسلام مانندی نداشت. (احسن ۱۳۶۹، ص ۳۴۶) مراسم عبادی در مناطق مختلف صورتهای گوناگون به خود گرفت و در هیچ یک از مراکز بزرگ اسلامی این مراسم به سادگی و خلوص اولیه‌ی خود نماند. (متز، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۵)

در این دوران بیشتر صاحب منصبان بزرگ حتی مقامات شرعی شراب می‌خوردند (متز، ۱۳۶۲: ج ۱/۴۳۸-۴۳۹؛ درباره عمومیت و رواج شراب‌خواری: نظام الملک، ۱۳۷۰: ۱۴۶-۱۴۷؛ عنصرالمعالی، ۶۷-۷۰؛ ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱-۲)

اما در مورد شطرنج؛ فقها، در آغاز آن را جایز نمی‌دانستند سپس در باب شطرنج تسامح ورزیدند و برخی فتوا دادند که اگر به مال زیان نرساند، و نماز فراموش نگردد یک سرگرمی دوستانه و بلا اشکال است. (متز، ۱۳۶۲: ج ۱/۴۴۵) پارسایان سخت منکر نرد بوده، آن را در کنار خر دوانی و شکار با سگ و... عمل شیطانی می‌نامیدند... قمار غالباً با تاس و نرد انجام می‌شد و علی رغم منع قران، مردم شیفته قمار بودند. (متز، ۱۳۶۲: ج ۱/۴۴۶-۴۴۷؛ درباره‌ی عمومیت و رواج شطرنج بازی و نرد و درعین حال ناخوشایندی و احساس کراهت از آن: عنصرالمعالی، ۱۳۷۵: ۶۷-۷۰، ۷۷-۷۹؛ اشپولر، ۱۳۷۹: ۲/۴۰۰)

از دیگر موارد زیر پا گذاشتن موازین اخلاقی در این ادوار شاهد بازی و غلام‌بارگی بود - که در میان طبقات مختلف رواج یافته بود. (درباره‌ی عمومیت و رواج غلام‌بارگی نک: عنصرالمعالی، ۱۳۷۵: ۸۶-۸۸ غلام‌رضایی، ۵۰: ۱۳۸۴؛ نظری، ۱۳۸۳: ۱۳-۱۴؛ قس: محقق، ۱۳۷۴: ۳۶۲-۳۶۱)

در برابر گرایش‌های بسیار شدید دینی، در این عهد با گرایش‌های نیرومند ضد دینی رو بروییم که به صورت زندقه^۱ و الحاد چهره می‌نماید و بطور بی‌سابقه و بی‌لاحقه‌ای آشکارا هرچیز را که رنگ دینی دارد، تحقیر می‌کند. (متز. ۱۳۶۲)، ص ۷۸. (زرین کوب، ۱۳۶۳، ص ۴۲۹-۴۲۶)

در کنار زندقه واقعی، زندقه اهل شک و مجون در این روزگاران جایگاه ویژه‌ای دارد خاستگاه این زندقه عقاید ده‌ریه‌ی قدیم بوده است و آنان باور داشتند که تنها حیات این جهان است که اعتبار دارد. از این رو زندیق ده‌ری به سیرت اهل لذت می‌رود؛ هرچه را با هوای نفس خویش موافق می‌یابد پیروی می‌کند و آنچه را با آن مخالف می‌بیند ترک و نفی می‌نماید. معتقدات عامه و آنچه سایرین در باب ملائکه و جن و رؤیا و امثال آن‌ها می‌گویند را مسخره می‌کند و خرافات می‌شمارد و در نهایت اساس عقاید ده‌ریه به انکار وجود خدا و نبوت منجر می‌شود.

کسانی هم بوده‌اند که از روی مزاح و ظرافت آیات قرآن و اخبار رسول را استهزاء می‌کردند. اینگونه زندیقان در واقع همه چیز را به دیده‌ی شوخی و بازی می‌دیدند و از ایراد طعنه و دق در حق قرآن و پیغمبر لذت می‌بردند و بدین وسیله شکوک و شبهات در قلوب مسلمین وارد می‌آوردند. بدین‌گونه زنداقه هم اسلام را تهدیدی می‌کردند و هم خلافت را به خطر می‌افکندند؛ چرا که اساس خلافت عربی بر دین و قرآن استوار بود. آنچه این طایفه را به زندقه می‌کشانید، در حقیقت عبارت بود از غلبه ذوق لذت جویی و تمایل به بی‌قیدی و بی‌بندباری که میان حلال و حرام و پاک و پلید و روا و ناروا فرق نهند و از زیر بار شریعت شانه خالی کنند. (زرین کوب، ۱۳۶۳، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ زرین کوب، ۱۳۳۶، ص ۳۱۲) «چنانکه از کتب متکلمین و حتی از مطاوی اخبار و اشعار اهل ادب برمی‌آید این طرز فکر اذهان و عقول بعضی از اهل نظر را از فلاسفه و صوفیه و شعرا تسخیر کرده است و به همین سبب آن‌ها را معروض تکفیر و تحقیر عامه قرار داده است و عنوان ده‌ری و طبیعی و زندیق و ملحد بر آن‌ها به مثابه‌ی اتهاماتی هولناک و نفرت‌انگیز وارد شده است و آن‌ها را نزد جامعه‌ی مسلمین مطعون نموده است.» (زرین کوب، ۱۳۶۳، ص ۴۲۷) به همین ترتیب در قرن چهارم گروهی از پولداران عیاش و بی‌دین بودند که از روی هوسبازی و کامجویی و زیباپرستی زیر بار دین نمی‌رفتند و برخی ادبای خوش طبع هم بودند که دین را به مسخره می‌گرفتند. (متز. ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۲-۸۰)

در این روزگاران «عده‌ای جرس و اصرار زیاد در آوردن عجایب و غرایب داشتند و مقدسی در باب ایشان آورده است: «اگر گفته شود شتری پرید خوشتر دارند تا اینکه بگویی شتری دوید؛ و خواب و خیال را برمطلب مستند

^۱ در واقع آنچه در تاریخ این روزگاران زندقه و الحاد خوانده می‌شد دو صورت متمایز داشت: یکی آنکه جنبه‌ی عقلی و فلسفی داشت و بی‌اعتقادی که در آن نبود سبب حیرت و تردید در مبده و غایت وجود بود. دیگر آنکه ظرافت و شوخی ورنندی و بی‌اعتقادی که در آن بود برای رهایی از قید تکالیف شرعی بود هر چند شک و مجون این ظرفاء و ملحدان با زندقه‌ی واقعی تفاوت داشت، رواج آن سبب شد تا زندقه واقعی به بهانه‌ی ظرافت و مجون، شک و الحاد واقعی را بین مردم منتشر کند و از این روست که در این ادوار زنداقه به ظرافت منسوب شده‌اند و اخبار آنان با اخبار ظرفاء بهم آمیخته است. (زرین کوب، ۱۳۶۳، ص ۴۲۶)

ترجیح می‌دهند» عده ای هم بودند که عجایب را از بیخ منکر می‌شدند و برخی، آن را به تأویلات ساختگی، بر می‌گرداندند. مقدسی از کتاب محمدبن زکریا رازی (متوفی، ۳۰۰) به نام مخاریق الانبیاء نام می‌برد اما به خود اجازه نمی‌دهد چیزی از آن نقل کند، «چه دلها را فاسد می‌کند و دین را به باد می‌دهد و اخلاق را ریشه کن می‌سازد و کین پیام‌آوران را در دل بجا می‌نهد». (متز. ۱۳۶۲ ج ۲، ص ۲۲۸)

سنایی بیخ دین و شاخ صواب را خشک می‌یابد و آفتاب دین را سرد و خاموش (سنایی) (بی تا: ص ۵۸۱؛ سنایی: ۱۳۷۲، ص ۲۲۰). مسعودی در سال ۳۳۳ از ضعیف شدن اسلامیان و از میان رفتن اسلام شکوه می‌کند «وضع همچون ملوک الطوائف پس از مرگ اسکندر کوس استقلال می‌زند اسلام که تا امروز نیرومند بود بنیانش سست شده و پایه‌هایش فرو ریخته... در این حال تنها از خدا باید یاری جست» (متز: ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷) این در حالی است که کاروان بزرگان و متعینان با کوبه و شکوه فراوان غرقه در زر و زیور رهسپار خانه‌ی خدا می‌شود.^۱ (اشپولر: ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۷۷) رساتر از همه فریادهای کوبنده و سرزنش بار ناصر خسرو است که در سرتاسر دیوان خطاب به دینداران زمانه طنین می‌افکند. این تعارض و دوگانگی از چه روست؟

بی‌تردید در غالب موارد انجام مراسم و مناسک دینی جنبه تزئین و تظاهر به خود گرفته بود که البته همواره التفات و گوشه چشمی به مصالح و مخاطرات سیاسی داشت و تنها به صورت رسم و عادت درآمده بود که طبقات حاکم و اشراف به منظور فرانمودن و تظاهر به دینداری در حریم و حرم آن از بی‌رسمی پرهیز می‌نمودند:

^۲ (همانجا؛ اشپولر: ۱۳۵۴، ۹۵/۱)

روی سوی کعبه نهادن چه سود

دل به سمرقند و بتان طراز؟!

نقدگرایش‌ها و انگیزه‌های دینی و ضد دینی از نگاه ناصر خسرو

۱. دنیا جویی و گرایش به لذت‌های حسی

وی از انگیزه‌های پیدا و نهان لذت طلبان و دنیاجویان با ظرافت پرده برمی‌دارد و بی‌تفاوتی و گریز آنان را از جستجوی فلسفه‌ی حیات باز گو می‌کند:

... این همی گوید «بباید جست ازین تا پدید آید صواب از ناصواب

وان همی گوید «چنین بیهوده‌ها دور دار از من، هلا پرکن شراب

کار دنیا را همان داند که کرد رطل پر کن، رود برکش بر رباب،

^۱ - زلف یار (و) تا کی حج و عمره؟ (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴ ص ۷۷)

^۲ - مسلمانی کنون اسمی است بر عرفی و عاداتی دریغا کو مسلمانی، دریغا کو مسلمانی؟ (سنایی، ص ۲۲۰)

رطل پر کن وصف عشق دعد گوی تا چه شد کارش به آخر با رباب
 ای پسر، مشغول این دنیاست خلق چون به مردارست مشغولی کلاب(دیوان، ص ۴۱۰)
 از نظر او این غفلت از حقیقت و چشم فرو بستن بر جهان معنا بی دلیل نیست:
 چون نشنوی همی و نبینی همی به دل؟ گوشت به مطربست و دو چشمت به مسخره (ص ۲۶۸)
 ناصر خسرو خلق را به «یکی بحر بی آرام و قرار» (ص ۱۴۷) تشبیه می‌کند که همچون سیلی که سوی نشیب
 روان است «سوی نشاط و لهو لباس» (دیوان، ص ۴۳۹؛ ص ۱۵، ص ۳۶۴) می‌شتابد و در حالی که «بر ره دین به
 مثل میل نبینند و مناره - وز پس دنیا ذره به هوا در بشمارند» (۱۴۷)؛ از این رو آنان را از سر ناامیدی اندرز می-
 دهد:

غرقة شده ای به بحر دنیا در یا هیچ همی به دین نپردازی(دیوان، ص ۳۹۷/ب ۱۶)
 خلق بر «خواب خورد» (ص ۴۲۵ و ۲۷۹ و ۴۸) فتنه گشته‌اند و اندیشه‌ای جز لذات حسی (ص ۱۵۶ و ۲۸۰-۲۷۹)
 در سر ندارند. تن که «همه شادی و طرب جوید و مهمانی» (ص ۳۶) بر ملک جان فرمانروایی گرفته و «گوید از
 عمر وز شادی چه بود خوشتر - مکن اندیشه‌ی فردا، بخور و بشکن» (همان)
 زر همی خواهی که پاشی می خوری با حوریان سر ز رعنائی گهی ایدون و گاه ایدون کنی...
 خوش بخندی بر سرود مطرب و آواز رود ور توانی دامنش پر لؤلؤ مکنون کنی
 ور به درویشی زکاتت داد باید یک درم طبع را از ناخوشی چون مار و مازریون کنی
 گاه بی‌شادی بخندی خیره چون دیوانگان گاه بی‌انده به خیره خویشتن محزون کنی(ص ۲۴-۲۵)
 او در پایان نتیجه می‌گیرد:

چو بی نظامی دین را نظام خواهی داد نظام دینی دین بی نظام باید کرد(ص ۱۵۹)
 ۲. گرایش به شادخواری، عیاشی و مفساد اخلاقی
 ناصر عالمان روزگار خود را که در پی حيله های شرعی و رخصت به حلال شمردن شطرنج، شراب و غلام بارگی
 فتوا داده اند «وانت گفتا به جوش و پر کن طاس»^۱ (دیوان، ص ۴۳۸) به میگساری، خوشباشی، عیاشی و
 شادخواری متهم می‌کند. (همان: ۱۶، ۱۱۲-۱۱۳، ۳۶۷، ۳۲۸):

امیرانت اصل فسادند و غارت فقیهانت اهل می و ساتگینی(ص ۱۶؛ نیز نک: ۲۰۹، ۱۷۵)
 از این رو شگفت نیست که مردم عوام «چو کودک» نابخردانه به تبع خواص- دیوان روزگار- به شراب و می و
 شاهد روی آورند(دیوان، ص ۳۸۳)؛ همچنان که در آغاز مقاله دیدیم، به گواهی تاریخ این موارد در سده‌های

۱. باده پخته یا سیبکی: شرابی که جوشیده باشد و دو سوم آن رفته و یک سوم باقی مانده و در عربی آن را مثلث می‌گویند. (محقق: ۱۳۷۴: ۱۳۲)

نخستین اسلامی علی رغم نهی قرآن، در میان طبقات و اقشار مختلف مردم رواج داشت، اما در ممالک مختلف حکم آن فرق می کرد.

مؤمنی و می خوری، بجز تو ندیدم در جسد مؤمنانه جان مغانه (دیوان، ص ۳۸۳)
ناصر خسرو، خلق را گرفتار رود، سرود، نبید، مسخره، کبر، طراری غمازی، شطرنج، نرد، شش و پنج، قیمار، زنا و لواط می یابد (دیوان، ص ۱۲۸ و ۲۰۴ و ۲۳۸ و ۴۲۷):

می جوشیده حلال است سوی صاحب رای شافعی گوید شطرنج مباح است بباز
صحبت کودکک ساده زنج را مالک نیز کرده است تو را رخصت و داده است جواز
می و قیمار و لواطت به طریق سه امام مر تو را هر سه حلال است، هلا سر بفرازا!
(دیوان، ۱۱۲-۱۱۳):

رخصت سیکی پخته بود یکی دام دیگر دامی حدیث عشرت غلمان...
روی غلامان خوب و سیکی روشن قبله‌ی امت شدند و دام امامان (ص ۴۵۰، ۴۷۲؛ ۴۳۶)
می جوشیده حلالست سوی صاحب رای شافعی گوید شطرنج مباحست بباز
صحبت کودکک ساده زنج را مالک نیز کرده است تو را رخصت و داده است جواز
(دیوان، ۱۱۲-۱۱۳)

۳. سپردگی به قدرت و جاه طلبی

از دیوان ناصر خسرو برمی آید که سرسپردگی عام و خاص به پیشگاه ملوک و سلاطین ناصر خسرو را به خشم و خروش و می داشته و اظهار چاکری و بندگی آنان، او را بی تاب و تحمل می ساخته است. او در ضمن قصیده‌ای که فقها و علما نامان جاهل را به سختی مورد نکوهش قرار می دهد از التزام و بستگی آنان به دربار سخن می گوید و آن‌ها را «دشمن و ضد علما» و «بی بهره از میراث رسول» می خواند: ^۱ (دیوان: ۴۴۷)
بنابر این در میان خدمتگزاران و چاکران سلطان، گذشته از عامه‌ی مردم که از فقیر و غنی از سر بی خبری و جهل سر بندگی نهاده اند با طبقات ممتازتر جامعه روبروئیم:

۱. عین القضاة همدانی (۱۳۶۲:۷۸) در وصف این دسته از علمای شرع می گوید: «در روزگار گذشته، خلفا اسلام، علما دین را طلب کردند و ایشان می گریختند و اکنون از بهر صد دینار حرام، شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند و ده بار بر سلام روند... پس اگر یک بار، بار یابند از شادی بیم بود که هلاک شوند و اگر تمکین یابند که بوسی بر دست فاسقی نهند آن را باز گویند و شرم ندارند که بهشت به اقطاع به ایشان داده اند.»

افزون بر گروهی که بویهی بهره‌مندی‌های مادی و تنعم آنان را به دربار می‌کشاند(همان، ص ۲۶۸، ۱۹۱، ۱۹۲ و ۱۹۳)، گروهی دیگر از سر «دوستی ریاست» (ص ۳۳۲) و آرزوی سروری و شهرت(دیوان، ص ۳۴۵) و محل و جاه(۱۹۳) بدان مقصد عالی راه می‌یابند:

وز این ایستادن به درگاه شاه وز این خواستن سوی دهدار بار
وز این بند و بگشای و بستان و ده وز این هان و هین و از این گیر و دار
وز این در کشیدن به بینی خویش ز بهر طمع این و آن را مهار
گمانی مبر کاین ره مردم است بر این کار نیکو خرد برگمار
همی خویشتن شهره خواهی به شهر که من چاکر شاهم و شهریار(دیوان، ص ۳۵۵)
خلق یکسر از غنی و فقیر میان بسته درقفای شاه دوانند(ص ۴۰۲) واز بی خردی در آرزوی چاکری سلطانند و سرمست آن در حالیکه فرمان کردگار به فراموشی سپرده اند(ص ۷-۶ و ۲۹۱ و ۴۲۵):

فرمان کردگار یله کرده شه را لطف که «چه فرمائی؟» (ص ۶۹)
مؤذن چو خواندت زپی مسجد تو اوفتاده ژاژ همی خائی
ور شاه خواندت به سوی گلشن ره را به چشم و روی بپیمائی(دیوان، ص ۷؛ نیز نک: ص ۲۹۱)
آنک او بدود پیش میر ده میل هرگز نرود زی نماز ده گام
این غاشیه کش گشته پیش غالب وان بسته میانک به پیش بسطام (دیوان، ص ۶۹)
اندر رکوع خو ندهد پای و پشتشان لیکن به پیش میر به کردار چنبرند.....(دیوان، ص ۴۲۵)
ترس از سلطان و غفلت از خداوند شگفت نمی‌نماید:

غافل اندر نماز و چشم به در پیش شه از بیم دست در بغلی (دیوان، ص ۵۰۱)
خواص و اهل زمانه شادی وزندگی را در پیوستن به دربار شاهان می‌یابند:
شادمانی بدان کهت از سلطان خلعتی فاخر آمد و منشور(ص ۷۶)
وی با طنزی گزنده به سر سپردگان قدرت چنین می‌گوید:

که تواند که بود از تو مسلمان تر که وکیل خان یا چاکر خاتونی؟(دیوان، ص ۳۶۸)
وی از جاه طلبی مردم و پیوستن آنان «بر در ارباب بی مروت دنیا» شکوه می‌کند:
ز آرزوی آنک روزی زنت کدبانو شود چون تن آزاد خود را بندهی خاتون کنی؟(ص ۲۴)
ناصر با ریشخند و فسوس بدینان می‌نگرد:

ترسی همی که ار تو نباشی ز لشکرش بی تو نه قلب و میمنه ماند نه میسره؟
گر تو به آستی زنی میثره‌ی امیر ترسم که پر ز گرد بماندش میثره(دیوان، ص ۲۶۸)

۴. بی پروایی از حلال و حرام

سیم نباشد اگر برون نکنی مال یتیم از کف وصی و ولی...

نه ز خداوند توبه جوئی و نه هیچ بخواهی ز بندگان بحلی (دیوان، ص ۵۰۱)

خلق از سر آزمندی (ص ۵) به کژی و ناراستی در معاملات رو می کند یا آنکه شب و روز خویش را بر ستمکاری مصروف می دارد. (ص ۳۷)

اهل زمانه تمییز و هوش و فکرت خویش را در غدر و مکر و حیل و طراری به کار می گیرند تا از این بستانند و به آن بسپارند (ص ۶):

ازین ربودی و دادی بدان به زرق و فسوس ازان برین زدی و زین بران به زرق و حیل (دیوان، ص ۱۹۳)
خلق اندیشه‌ی حلال و حرام در سر ندارد و در ربودن مرغ درویش پروا از گرفتن عقاب نمی کند (۲۸ و ۴۲):

پیشه‌ای سخت نکوهیده گزیدی، چه بود کز فلان زر نستانی و به بهمان ندهی؟

دل درویش مسوز و مستان زو و مده گرت باید که تنت به آتش سوزان ندهی

(دیوان، ص ۴۶۴)

ناراستی، نادرستی و کژی پیشه‌ی سوداگرن و تجارت پیشگان گشته است: (ص ۲۸۵ و ۳۶۲ و ۴۲۰)

چند چپ و راست بتابی ز راه چون نیروی راست در این کاروان؟

چند ربودی و ربائی هنوز توشه در این ره ز فلان و فلان؟ (دیوان، ص ۱۴)

ناصر مردم را از قهر خدا بر حذر می دارد:

در معده‌ت بر جان تو لعنت کند امشب نانی که به قهر از دگری بسته‌ای دوش (دیوان، ص ۴۱۴)

وی با طنزی گزنده از مردمی که به نام دینداری زهر و شهد را به هم می آمیزند، و با سیم طراری و دزدی رهسپار مکه می شوند، و به امید آنکه کم فروشی را با ادای حج و « آب زمزم » پاک سازند نهیب می زند:

افزون ز جهل سال جهد کردی دادی کم و خود هیچ نستدی کم....

کم بیشک پیماننه و ترازوی هرگز نشود پاک ز آب زمزم (ص ۲۷۷)

از سیم طراری مشو به مگه مامیز چنین زهر و شهد بر هم (ص ۲۷۸)

ستم کردن (ص ۳۷) ریاکاران و دینداران به خصوص بر یتیمان و بیوه زنان آتش خشم او را بر افروخته است:

جور بر بیوه و یتیم خود مکن ای ستم گر بر زن و بیوه و یتیم (ص ۱۹۵)

وی با تمسخر از سخاوت اهل روزگار یاد می کند:

به سخاوت سمی از بس که وقف رباط به فسوسی بدهی غله گرمابه و تیم

وگر از بهر ضعیفی دو درم باید داد ندهی تا نشود حاضر مفتی و زعیم

جز بدان وقت که بستانی از و مال به غضب نتوانی که ببینی به مثل روی یتیم(ص ۳۵۸)
ناصر خواص جامعه چون مزگی و داور را به « گرگ و پلنگ گرسنه » تشبیه می کند که « ضیاع و ملک یتیمان
همی برند»(ص ۴۲۵) و از گرفتن رشوت پرهیز ندارند:

بی رشوه تلخ و بی مزه چون زهر و حنظلند با رشوه چرب و شیرین چون مغز و شکرند(ص ۴۲۵)
عالمان دینی در دیوان ناصر افزون بر رشوه خواری به دست بردن به اموال ایتام و مال وقف متهم اند. (نک:
دینداری ابزار ثروت اندوزی)

۵. ریاکاری، دو رویی و نفاق

اندر حریم می نکنند جان تو قرار تا ناوری دل از حرم دلبران برون(دیوان، ص ۵۱۶)
واعظان روزگار ناصر خسرو در گفتار و کردار مخالفند و دوگانه و تظاهر پیشه، چرا که « چون خود نکنی چنانچه
گویی- پند تو بود دروغ و ترفند(ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۲۳؛ هانسبرگر، ۱۳۸۰: ۲۹۲-۲۹۳) روی و ریا و پند و
دستان دستمایه علما و فقهای بزرگ روزگار اوست. (همان: ۱۰۸، ۱۴۱، ۴۴۸، ۱۳۹، ۴۴۷؛ ابن جوزی، ۱۳:
۱۰۷؛ بشیری، ۱۳۷۷: ۱۷۰) ناصر خطاب به مفتیان و فقیهانی که روز را با روزه و ناله و تسبیح سپری می کنند و
شب را با مطرب و باده ریحانی سر می کنند و در محراب و منبر ثواب و عقاب بندگان خدا عرضه می کنند، می-
گوید:^۱

خرد اومند سخن دان به تو برخندند چومرآن بی خردان را تو بگریانی
(دیوان ۴۳۶-۴۳۷/۴۳۷-۴۳۶)

ناصر ناصر فریاد بر می آورد: چرا با جام می می علم جوئی؟- چرا باشی چو بوقلمون ملون؟(دیوان، ص ۳۹۹)
گوش پنهانک مهمان کنی از عامه بهشب طبع ساز و طربی یا بیش و رود نواز
(همان، ۱۱۲-۱۱۳)

حاکم در خلوت خوبان به روز نیم شبان محتسب اندر شراب(همان: ۱۴۱؛ نیز ۱۳۷)
خواص و بزرگان از «دین مصطفایی» چیزی جز نام باقی نگذاشته ان، از این رو مکر خلق شگفت نمی نماید:
نشگفت اگر نداند جز مکر خلق ایراک چیزی نماند جز نام از دین مصطفائی...
بازار زهد کاسد، زهد فسوق رایج افگنده خوار دانش، گشته روان مرائی(ص ۳۳۲)
ناصرهمچنین ریاکاری در آمیخته به جاه طلبی را نشان می دهد:

شاه را پیش جز از بخته ی پخته ننهی مؤمنی را که ضعیفست یکی نان ندهی(ص ۴۶۳)
آشکارا دهی آن اندک و بی مایه زکات رشوت حاکم جز در شب و پنهان ندهی

^۱ درباره عالمانی « کاین جلوه در محراب و منبر می کنند» و ماجرای خلوت آنان نک: (متز: ج ۲/۴۴۰-۴۳۹)

هر چه کان را ببری تو همی از حقّ خدای بی‌گمان جز که به سلطان و به تاوان ندهی (ص ۴۶۳)
وی از سست عنصری، بی‌ثباتی، تلّون و منافقی اهل مذهب به ستوه است: «دیو بخندد ز تو چو تو بنشینی - روی
به محراب و دل به سوی چمانه» (ص ۳۸۳):

هر روز به مذهب دگر باشی گه در چه ژرف و گاه بر بامی...
گر ناصبیت برد عمر باشی و شیعی خواندت علی نامی (ص ۳۷-۳۸)
ناصر از اطرافیان و همسایگان خود شکایت دارد:
یا کافری، به قاعده یا مؤمنی بحقّ همسایگان من نه مسلمان نه کافرند (ص ۲۴۴)
گویا مدعیان دینداری را با خدا نیز سر نیرنگ و ترفند است:

ای منافق، یا مسلمان باش یا کافر به دل چونت باید با خداوند این دوالک باختن؟ (ص ۲۶۵)
ناصر نتیجه می‌گیرد چنین طاعات و عبادات نزد خدا وزنی ندارد:
والله که نسنجد نماز تو از یراک روی تو به قبله ست و بدل با دف و صنجی (ص ۳۳۸)
۶. تجمل‌گرایی

در روزگار ناصر خسرو چنان که در تاریخ این روزگار دیدیم، تجمل‌گرایی از دارالخلافه های بغداد و دربارهای
ایران به کوچه بازارها و کوچه باغ های بی‌آب و رنگ عمومی راه می‌یابد. وی از آرزوها و گرایش‌های پنهان مردم
عادی پرده بر می‌دارد:

آرزو داری که در باغ پدر نو خانه‌ای برفرازی وانگهی آن را به زر مدهون کنی
از گلاب و مشک سازی خشت او را آب و خاک در ز عود و، فرش او رومی و بوقلمون کنی (ص ۲۶)
در روزگار او داشتن قصر مشید (ص ۱۴۱)، «خز طارونی» (ص ۳۸۲)، «زربفت ردای پرنیانی» (ص ۳۴۲)، دیبای
سپاهان (دیوان، ص ۴۶۴) شرب شطوی و شعر گرگانی (ص ۶۰/۳۹-۴۰) عمامه و طیلسان زراندود و اسب و
سیم و زر (ص ۱۷۵، ۳۲۸، ۲۳۷، ۲۱۸، ۳۸۲، ۳۵۲، ۲۸۰، ۴۸) ... معیار فضیلت شمرده می‌شود؛ البته روی سخن و
سرزنش ناصر بیشتر با عالمان و بزرگان است تا عامه ی مردم:

از علم پاک جانش، وز زهد دل، ولیکن بر زر نوشته یکسر بر طیلسانش یاسین (ص ۲۳۷)
یجوز و لایجوزستش همه فقها ز جهان لیکن سر استر ز مال وقف گشته‌ستش چو جوزائی (دیوان):
(۴۷۸)

۷. شیفتگی به خرافات

ناصر خسرو ضمن قصیده‌ای به توصیف روان و جسم و جان مدعیان مسلمانی می‌پردازد و از اشتیاق آنان بر خرافات و محالات شکوه می‌کند. بی‌تردید آنکه «فحش و خرافات» را بر «حجت و آیات» برمی‌گزیند، هرگز به قلمرو اسلام راه ندارد:

در دیگ خرافات کفچلیزی در آینه‌ی ناکسی خیالی...
در مسجد دل‌تنگی و ملولی در مجلس خوش طبع و بی‌ملالی
در فحش و خرافات عندلیبی در حجت و آیات گنگ و لالی
بی‌قول و جفاجوی و پر نفاقی زیرا که عدوی رسول و آلی
گوئی که مسلمانم و ندیدی هرگز تو مر اسلام را حوالی (دیوان، ص ۲۶۷)
وی که از گرایش «عامه سوی فسانه» (ص ۳۸۳) ناخرسند است:

به وقت مجلس علمی به خواب اندر شود چشمت چو بیرون آمدی در وقت باد آیدت صد دستان.
(ص ۲۹۱/ب ۳۴)

ناصر خسرو در دیوان خود بارها از شیفتگی مردم به خرافات شکایت دارد و آنان را از آن بر حذر می‌دارد. (دیوان، ص ۳۶۸، ۲۰۶-۲۰۹-۲۲۴-۴۴-۴۶۸-۴۳؛ نقد خرافات: ۴۶۶-۳۹۶)
شک و تردید در اصول و اعتقادات دینی

ناصر خسرو ایمان و اعتقاد مسلمانان را قلبی و یقینی نمی‌یابد (ص ۳۸۶) وی ایمان و اعتقاد مؤمنان را به چالش می‌کشد:

دیو قرین تو چرا گشت اگر دل به گمان نیست تو را در قرآن
گر به گمانی ز قرآن کریم خود ببری کیفر از این بدگمان (ص ۳۶۲)
وی تغییر مذهب و در افتادن به دام «جنگ هفتاد و دو ملت» را نیز نشانه‌ی شک مردم می‌شمارد:
از محمد عیب اگر نامد ترا چون کنی هزمن امامی به گزین؟ (ص ۱۲۰)
اگر تو خواب نگیری ز بهر چاشت شبی که در تنور نهندت هریسه یا عدسی
چرا که چشم تو تا روز هیچ نگشاید اگر ز هول قیامت بدل همی ترسی؟ (ص ۳۶۲)
از نگاه او خلق «به قول بنده یزدان قادرند ولیک- به اعتقاد همه امتند شیطان را» (ص ۱۱۸)
کردار مدعیان دینداری نیز با اعتقادشان سازگار نیست:

گر حاکم حکام را مقری در خلق چرائی چو گرگ و ضرغام؟ (ص ۷۰)

۹. تمسخر و بی‌احترامی به مظاهر دینی

در روزگار ناصر دین و مظاهر آن ملال آور تلقی شده و مورد فسوس و تمسخر واقع می‌شود:

چون به گوش آیدت از بربطی آن راهک نو روی پژمردهت چو گل شود و طبع کریم
 باز پرچین شودت روی و بخندی به فسوس چون بخوانم ز قرآن قصه‌ی اصحاب رقیم دیوان (ص ۳۵۷)
 . ملالت و گریز از مظاهر و آیین های دینی
 در جای جای دیوان، ناصر گرایش‌های بی‌دینی، دنیاجویی و دین‌گریزی خلق را می‌نماید. (دیوان، ص ۳۲۵ و
 ۴۳۲ و ۳۳۸ و ۳۳۱ و ۸۲ و ۱۴ و ۹۲ و ۱۷۰ و ۲۹۱ و ۲۶۲، ۲۸۷، ۳۳۸، ۶۹):
 به ده دینار طنبوری بخرند به دانگی کی نخرد جمع فرقان (دیوان، ص ۱۰۸)
 خوش بخندی بر سرود مطرب و آواز رود ور توانی دامنش پر لؤلؤ مکنون کنی
 ور به درویشی زکاتت داد باید یک دم طبع را از ناخوشی چون مار و مازریون کنی (دیوان، ص ۲۵
 و ۴۶۳)
 وز نهیب مؤذن و بانگ نماز اندرون افتد به تن‌شان زلزله (دیوان، ص ۲۸۱)
 سبک باشی به رقص اندر، چو بانگ مؤذنان آید به زانو در پدید آیدت ناگه علت بلغم (ص ۸۲)
 بس به گرانی روی گهی سوی مسجد سوی خرابات همچو تیر و نشانه
 دیو بخندد ز تو چو تو بنشینی روی به محراب و دل به سوی چمانه (ص ۳۸۳)
 او با فسوس و کنایه چنین می‌گوید:
 روی مکن سوی مزگت ایچ و همی رو روزی ده ره دنان دنان به سوی دن (ص ۱۷۰)
 شبانگه بس گران باشی بخسپی بی نماز آنکه چو صعوه مر صبحی را سبک باشی سحرگاهان...
 زچشم خواب بگریزد چو گوشت زی رباب آید به خواب اندر شوی آنکه که برخواند کسی فرقان (ص ۲۹۱)
 در مردم «طوع و رغبت» در پرستیدن خداوند (ص ۳۷۳) و گزاردن «حق شریعت» و «حق فرقان» دیده نمی‌شود:
 از تنت چون ندهی حق شریعت به نماز؟ وز زبان چونکه به خواندن حق فرقان ندهی؟ (ص ۴۶۵)
 مردم که در پی «بربط و می و غزل» اند و «مصحف و تسبیح» را به کناری نهاده‌اند، پشت به رکوع و سجود خم
 نمی‌دهند (ص ۲۸۷) و حتی قاری قرآن در «آرزوی خواندن قرآن» نیست. (ص ۲۴۹) بی‌هنران به جای آیات
 خداوند بیت غزل را بر «طلب فحش و لهو» ترجیح داده‌اند. (ص ۲۶۷)
 ناصر خسرو خلق را در کار دین و طاعت، سنگدل (ص ۳۵۳)، کاهل (ص ۲۰-۲۱)، سست و میانه‌کار (ص ۳۷) و بی
 طاقت و بی‌توش (ص ۴۱۳) می‌یابد:
 نه از حکمت بلک از کاهلی تسبیح و نماز همه گفتار و حدیث ز حدیثت و قدیم (ص ۳۵۶)
 وی به علت اجتماعی این ملال و گریز اشاره‌ای دارد و البته کنایه‌ای به خواص دوران:
 به گوشت بانگ گرگ از بانگ مؤذن خوشترست ایرا که دیوانت نهاده‌ستند در دل سیرت گرگان (ص ۲۹۱)

خوار داشت و توهین اقشار وابسته به دین

ناصر خسرو بد روزگاری و پریشان حالی اقشار وابسته به دین و مذهب را نشان «خواری اسلام و علم» می‌شمارد (دیوان، ص ۱۹۲) طبیعی است که «متواریست و خوار و فرومانده - هر جا که هست پاک مسلمانی» (دیوان، ص ۴۱۵)

وی دینداران راستین را از نعمت امنیت بی بهره می‌داند، در حالی که «ایمن اند آنکه دزد و می‌خوارند» (دیوان، ص ۴۷۴):

می فروش اندر خرابات ایمنست امروز و من پیش محراب اندرم باترس و با بیم و هرب (ص ۹۷)

مانده‌ست چو من در این زمین حیران هر زاهد و عابدی و دینداری (دیوان، ص ۳۵۲)

در سنجش طبقاتی دینی و دنیایی و التفات و گرایش مردم بدانان و پایگاهشان در میانه‌ی جامعه، ناصر داد سخن می‌دهد:

مر مؤذن را جو نانی دشوار دهی مر فسوسی را دینار جز آسان ندهی (۴۶۴)

خانه‌ی خمّار چون قصر مشید منبر ویران و مساجد خراب

مطرب قارون شده بر راه تو مقری بی مایه و الحانش غاب (ص ۱۴۱)

من رانده بهم چو پیش گه باشد طنبوری و پای کوب و بربط زن

ده جای به زر عمامه مطرب صد جای دریده موزه ی مؤذن (ص ۳۲۸)

از تو درویشان کرباس نیابند و گلیم مطربان را جز دیبای سپاهان ندهی (دیوان، ص ۴۶۴؛ نیز ۲۹۱) او خاستگاه این تحقیر را از جانب شاه و سلطان نشان می‌دهد:

گرگی تو نه می مر خراسان را سلطان نبود چنین، تو شیطانی

امروز همی به مطربان بخشی شرب شطوی و شعر گرگانی

وز دست چو سنگ تو نمی یابد مؤذن به مثل یکی گریبانی (ص ۶۰؛ نیز ۱۹۲)

دین جویی از سر ناتوانی، پیری و فروماندگی

ناصر خسرو پارسایی و زهد دین را نه از دل (ص ۳۸۳ و ۳۳۸)؛ که از سر ناتوانی، پیری و فروماندگی می‌شمارد.

(ص ۴۱ و ۲۸۷ و ۵۰۰ و ۵۲۳) پارسایان زمانه با خداوند جهان سر طرّاری دارند:

تا همی دست رست هست به کاری بد نکنی روی به محراب ز جباری

چون فروماندی از معصیت و نحسی آنگه قرار بیاری و به گنه‌کاری

گرچه طرّاری و عیار جهان، از تو عالم‌الغیب کجا خرد طرّاری؟ (ص ۷۶)

وانگه که شدی ضعیف بنشیننی با زهد چو بو یزید بسطامی (ص ۳۸؛ نیز ۵۰۰)

چون فروماندی ز بد کردار خویش پارسا گشتی کنون و نیک خو (دیوان، ص ۵۲۳)

پارسایی برخی از سر مفلسی است:

فاسقی بودی به وقت دسترس پارسا گشتی کنون از مفلسی (دیوان، ص ۵۲۴)

پیری (ص ۴۱) نیز می‌تواند دلیل دیگری باشد برای گرایش به زهد و دین:

حلّه‌ی پیریت برفگند جهان نیست به از زهد و دین کنونت حلی (ص ۲۸۷)

توبه جویمان را با کردگار عالم سرمکر و کیمیایی است (ص ۳۳۱) ناصر خسرو با نگاه نافذ و سرزنش بار خویش « مزرعه‌ی معصیت و شر» (۴۲-۴۳) را می‌کاود:

چندین در معصیت مدو به چپ و راست چون شتر بی‌مهار و اسپ بی‌افسار

یاد نیاید ز طاعتت نه ز توبه اکنون که تن ضعیف نیست و نه بیمار

راست که افتادی و ز خواب و زخور ماند آنگه زاری کنی و خواهش و زنه‌هار

بی‌گنهی تات کار پیش نیاید وانگه که تب گلو گرفت گنه‌کار

تو بسگالی که نیز باز نگردی سوی بلا گرت عافیت دهد این بار

وانگه چون به شدی، ز منظر توبه باز درافتی به‌چاه جهل نگونسار

عذر طرازی که «میر توبه‌م بشکست» نیست دروغ تو را خدای خریدار...

میر گرت یک قده شراب فرو ریخت چون که تو از دین برون شدی ز بن و بار؟ (دیوان، ص ۲۵۹)

ناصر از سر درد چنین می‌گوید:

خوردی و زدی و تاخت یک چند و اکنون که نماندت آن روائی

یک چند چو گاو مانده از کار شو زهد فروش و پارسائی (ص ۲۶۱)

دینداری ابزار ثروت اندوزی

علم خورد و برد خود گسترده اند پیش این انبوه و گمره قافله...

نان همی جوید کسی کو می زند دست بر منبر به بانگ و مشغله (ص ۲۸۱)

ناصر خسرو همچون غزالی انگیزه‌ی علمایی را که بر منبر بانگ و مشغله برمی‌آورند، سودای ثروت اندوزی، قدرت، مقام و منصب می‌داند. (راوندی، ۱۳۷۴: ج ۱۰۸۳/۴) این موضوعی است که معاصرین ناصر خسرو نیز بدان اشارت دارند.^۱

۱. سنایی همچون ناصر خسرو بر عالمان جاه و مال طلب به سختی تاخته است (سنایی ۱۳۷۲: ۲۲۴).

توای عالم که علما زبهر مال و جاه راخواهی به سوی خویش در دی گر به سوی خلق درمانی
بس کنید آخر محال ای جملگی اصحاب مال درمکان آتش زنیید ای طایفه‌ی ارباب حال
زینهار و زینهار از گرم رفتن دم زنیید زین بجوز و لایجوز و خرقة و محال و محال

یادآوری می‌شود که رشوه‌خواری از لکه‌هایی است در درازنای تاریخ دامن قضات و فقیهان و مفتیان را آلوده است. این مضمون تنها در دیوان ناصر خسرو بارها و بارها تکرار می‌شود: (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۱۳۹، ۲۴۸، ۳۱۲، ۳۲۸، ۲۹۷)

قضات و فقیهان به رشوه‌خواری بسنده نمی‌کنند و دست در مال اوقاف و اموال ایتمام - که اداره بر عهده آنان است (لمبتون، ۱۳۶۳: ۷۸-۸۰) و (حسن، ۱۳۶۰: ج ۲ و ۲۵۳/۳؛ متر، ۱۳۶۲: ۲۵۴) دراز می‌کنند. از این روست که ناصر به طعنی تلخ اظهار می‌دارد: «آنکه فقیه است از املاک او - پاکتر آنست که از رشوتست» (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۲۶۷؛ لائوست، ۱۳۵۵: ۴۰۶-۴۰۷؛ راوندی، ۱۳۷۴: ج ۴/۱۰۹۰):

ور ودیعت نه‌ند مال یتیم نزد ایشان، غنیمت انگارند (دیوان: ۴۷۳)

مجلس فقیهان که به تعبیر ناصر خسرو از فقه تنها به «یجوز و لایجوز» (ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۴۸۷) و «حیلت و مکر» (ناصر خسرو، ۱۳۶۸: ۳۱۲) بسنده کرده اند پر رونق‌ترین محافل علمی روزگار بود و بیشتر کسانی که در صدد کسب روزی از طریق درس خواندن بودند به درس فقیهان روی می‌نهادند؛ در حقیقت آنان علمی را می‌آموختند که صاحب آن علم شایستهٔ مناصب نان و آب داری می‌شد. (متر، ۱۳۶۲: ج ۱/۲۰۰-۲۰۸)

ناصرخسرو قضات و مفتیان را بر «سیرت راه زنان» می‌بیند که به زاهد‌نمایی و حیلت، ملک و اموال را از خلق خدا می‌ستانند. (همان: ۴۳۶-۴۳۷) او این دسته از علما را «به ربایش چو عقاب و به حریصی چو گراز» (همان: ۱۱۲-۱۱۳) توصیف می‌کند:

هر یکی همچو نهنگی و ز بس جهل دهن علم فراز و دهن رشوت باز (دیوان: ۱۱۲-۱۱۳)

وطمع

پارسایان زمانه را در دنیا آرزوی نان (ص ۴۱۵) است و جاه:

ای زهد فروشنده، تو از قال و مقالی با مرکب و با ضیعت و با سندس و قالی

گر زهد همی جوئی، چندین به در میر چون می دوی ای بیهده چون اسب دوالی؟ (ص ۴۲)

از نگاه ناصرخسرو چه بسا که خلق چندان «در طلب اسپ و طیلسان و ردا» هستند که از جستجوی علم و دین غافل مانده‌اند. (ص ۹۲)

ناصرخسرو از سر درد و یأس فریاد برمی‌آورد:

دین دیگر است و نان طلبی دیگر بگذار دین و رو سپس نانی ص ۴۱۵

دینداری در آرزوی بهشت

خرقه پوشان گشته‌اند از بهر زرق و مخرقه دین فروشان گشته‌اند از آرزوی جاه و مال (سنایی، ۱۳۷۲: ۱۶۳ و ۱۶۴) این جوزی از انگیزه‌های روانی و انگیزه‌های اجتماعی رویکرد مردم به درس فقه و درجهٔ فقاہت و گرایش گروهی از آنان به منہیات سخن گفته است. نک: (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۰۰)

پارسایان زمانه را در دنیا آرزوی نان است و آن دنیا طمع بهشت (ص ۲۲۷-۲۲۸) و ثواب در حالیکه پیشه‌ی
 گرگان (ص ۲۹) در پیش گرفته اند: «در ثیاب ربوده از درویش - کی بدست آیدت بهشت و صواب؟» (همان)
 چو از شیر و انگبین و خورش‌ها سخن بشنوی خوش بگریی به زاری
 امیدت به باغ بهشتت ازیرا که در آرزوی ضیاع و عقاری (ص ۲۹۴)
 چه طمع داری در حلّه صد رنگ بهشت چون به درویش یکی پاره خُلقان ندهی؟... (ص ۴۶۴)
 دینداری از روی ترس و بیم
 مسلمانان و اهل فرق مختلف به دلیل تعصبات فراگیرنده مذهبی و نبود آزادی اندیشه با وجود اقرارزبانی و
 گفتاری به اسلام در دل بدان بی اعتقادند (ص ۱۱۸) و به گمان و حتی کینه ور «گرچه می گفت نیاری، کت از از
 این بیم قفاست» (ص ۱۱۸):
 گفتار، محمد رسول الله و اندر دل، کینه چون که قارن (ص ۳۲۸)
 از این رو ناصر خسرو نتیجه می‌گیرد:
 ترسم که اقرار به عدل خدای از تو به حق نیست، زبیم قفاست (ص ۹۹)
 با خداوند زبانت به خلاف دل توست با خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست (ص ۲۱)
 نتیجه گیری
 در روزگار ناصر خسرو موج کفر و سرگشتگی طبقات برتر اجتماعی و مدعیان دینداری را در بر گرفته است و
 مفتی و فقیه و عابد و زاهد و حاکم را در بحر دنیا غرقه و دل پرداخته از دین کرده است.
 عباسیان و حاکمان ترک نژاد غیر ایرانی از نگاه او اصل فساد و غارت شمرده می‌شوند؛ پس از آن او به نقد
 عالمان دینی و خواص که پشت به حکومت و ارباب قدرت دارند، می‌پردازد و سهم این طبقه را در دشمنی با
 علما و پرهیز از چون و چرا و استدلال نشان می‌دهد. سرسپردگی به صاحبان قدرت و پرداختن به سودای نام و
 جاه، ثروت اندوزی، دریافت رشوت، دست بردن به مال یتیم، توسل به حیل‌های فقهی، انحراف از احکام الهی،
 حلال شمردن شراب، شطرنج و غلام‌بارگی، میگساری و شادخواری، ریاکاری، بخشی از اتهاماتی است که از
 جانب ناصر خسرو به عالمان روزگار وی وارد است.
 عوام نیز که با سر سپردگی به صاحبان قدرت و تقلید کورکورانه از امامان ناسزاوار و بی دین، راه را بر بی‌خردی و
 دین‌گریزی هموار می‌سازند و به جهل و ظلم تن می‌دهند کم از دشمن نیستند. ناصر خسرو ایرانی‌های عوام را
 گناهکار می‌شمارد و مستوجب شماتت می‌بیند.
 گویی عالمان دینی که پشت به حکومت دارند، در اندیشه‌ی ناصر خسرو چونان حلقه‌ی اتصالی خلفا، پادشاهان
 و حاکمان را به مردم عام و نادان پیوند می‌زنند و کفر و بی‌دینی را از سرچشمه در سراسر جامعه می‌گسترند.

بنا براین خاستگاه انحراف از حقیقت دین و گرایش های ضد دینی در اندیشه‌ی ناصر خسرو به خواص جامعه و صاحبان قدرت و مدعیان دینداری بر می‌گردد و موج کفر و سرگشتگی از طریق عوام در سر تا سر جامعه گسترش می‌یابد.

وی در دیوان سترگ خویش از گرایش و انگیزه های ضد دینی و غیراخلاقی مردم روزگار از سردرد و اندوه انتقاد می‌کند: دنیا جویی و گرایش به لذت های حسی، شادخواری، عیاشی و مفساد اخلاقی، سپردگی به قدرت و جاه طلبی، بی پروایی از حلال و حرام، ریاکاری، دو رویی و نفاق، تجمل‌گرایی، شیفتگی به خرافات، شک و تردید در اصول و اعتقادات دینی، تمسخر و بی احترامی و ملالت و گریز از مظاهر و آیین های دینی، خوار داشت و توهین اقشار وابسته به دین و انگیزه ها و عواملی چون دین جویی از سر ناتوانی، پیری و فروماندگی، دینداری ابزار ثروت اندوزی، دینداری در آرزوی بهشت و دینداری از روی ترس و بیم از جمله مواردی است در جای جای دیوان ناصر خسرو دیده می‌شود..

کتاب شناسی

- ابراهیمی دینانی. غلامحسین. (۱۳۸۰). دفتر عقل و آیت عشق. تهران: طرح نو
- ابن جوزی. ابوالفرج. (۱۳۶۸). تلبیس ابلیس. ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- احسن. (۱۳۶۹). محمد مناظر. زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان. مسعود رجب نیا. تهران: وزارت آموزش و فرهنگ عالی و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسلامی ندوشن. محمد علی. «پیوند فکر و شعر در نزد ناصر خسرو» یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی ۱۳۵۵-
- اشپولر. برتولد. (۱۳۷۹) تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ج ۱ ترجمه: جواد فلاطوری ج ۲ ترجمه: مریم میر احمدی. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
- اشپولر، برتولد، (۱۳۵۴). جهان اسلام دوران خلافت، ج ۱، ترجمه: قمرآریان، تهران: امیر کبیر.
- باسورث. ادموند کیلفورد. (۱۳۷۱). سلسله‌های اسلامی. ترجمه: فریدون بدره‌ای. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- برتلس، آ. ی. (1346). ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه: یحیی آرین پور، بنیاد فرهنگ ایران.
- بشیری. محمود. (۱۳۷۷). «بررسی افکار سیاسی- انتقادی ناصر خسرو قبادیانی» زبان و ادب: مجله دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی دانشگاه علامه طباطبایی. شماره ۳. سال ۲ (بهار).
- بنداری اصفهانی، (۱۳۵۶). تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه: محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی. ابوالفضل. (۱۳۵۰). تاریخ بیهقی. علی اکبر فیاض. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

حسن. ابراهیم حسن. (۱۳۶۰). تاریخ سیاسی اسلام. ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
راوندی. (۱۳۷۴). تاریخ اجتماعی ایران. تهران: امیرکبیر.
روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر، ۱۳۴۴ شرح شطحیات، تصحیح: هانری کربن، تهران: انستیتو ایران و فرانسه
- (قسمت ایرانشناسی)
زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۳ تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیر کبیر.
زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۳۶ دو قرن سکوت، تهران امیرکبیر.
سنایی غزنوی. محدود بن آدم. (بی تا). حدیقه الحدیقه و شریعه الطریقه. تصحیح: تقی مدرس رضوی. تهران:
چاپخانه سپهر.
سنایی غزنوی. محدود بن آدم. (۱۳۷۲). تازیانه سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی. شفیعی
کدکنی. تهران: آگاه.
صفا، ذبیح الله، (۱۳۵۶). تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران از آغاز تا پایان عهد صفوی، تهران: انتشارات
امیرکبیر
عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار. (۱۳۷۵). به اهتمام غلامحسین یوسفی. تهران:
علمی و فرهنگی.
عین القضاة همدانی. (۱۳۶۲). نامه‌ها، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
غلامرضایی. محمد. (۱۳۸۴). سی قصیده ناصر خسرو. تهران: جامی.
فرای، ر. ن. (۱۳۶۳). تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
کربن. هانری. (۱۳۶۳). «ناصر خسرو و اسماعیلیه ی ایران» تاریخ ایران (از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان:
از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان). گرد آورنده: فرای. ر. ن. ترجمه: حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
لائوست. هانری. (۱۳۵۵). سیاست و غزالی. مهدی مظفری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
لويس، برنارد. (۱۳۷۰). بنیادهای کیش اسماعیلیان: بحثی تاریخی در پیدایی خلافت فاطمیان، ابوالقاسم سری،
تهران: ویسمن.
_____، (۱۳۶۲) تاریخ اسماعیلیان، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: توس.
لمبتون. آن. ک. س. (۱۳۶۳). سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام. یعقوب آرژند. تهران: امیرکبیر.
متز. آدام. (۱۳۶۲). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. علیرضا ذکاوتی قراگوزلو. تهران: امیرکبیر.
متینی. جلال. (۱۳۵۵). «ناصرخسرو و مدیحه سرایی» یادنامه ناصر خسرو، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

محقق. مهدی. (۱۳۶۹). شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی. تهران: توس.

----- (۱۳۷۴). تحلیل اشعار ناصر خسرو. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مسلمانیان قبادیانی. رحیم. (۱۳۷۸). پاره‌ی سمرقند (بازشناخت حکیم ناصر خسرو قبادیانی به راهنمایی آثارش). دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ممتحن، حسینعلی، ۱۳۷۱ نهضت قرمطیان، تهران: دانشگاه شهید بهشتی

ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح: هانری کربن و محمد معین. تهران: طهوری.

ناصر خسرو. (۱۳۶۸). دیوان. تصحیح: مجتبی مینوی، مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

ناصر خسرو. (۱۳۷۰). رهاورد سفر. گزیده سفرنامه ناصر خسرو. تصحیح و توضیح: دکتر محمد دبیر سیاقی. تهران: سخن.

نظری. جلیل. (۱۳۸۳). ناصر خسرو و اندیشه او. دانشگاه شیراز.

هانسبرگر. آلیس سی. (۱۳۸۰). ناصر خسرو، لعل بدخشان: تصویری از شاعر، جهانگرد و فیلسوف ایرانی. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

نظام الملک طوسی. (۱۳۷۰). سیاست نامه (سیرالملوک). به کوشش جعفر شعار. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی (امیر کبیر).

یوسفی. غلامحسین. (۱۳۵۵). «ناصر خسرو منتقدی اجتماعی». مشهد: دانشگاه فردوسی.

بررسی دیدگاه ناصر خسرو درباره ابوالعلائی معری

راحله فرجی^۱

طرح مسأله

سفرنامه یکی از آثار برجسته و درخور توجه ناصر خسرو است که در آن سفر روحانی و معنوی خود به سوی خانه خدا را بیان داشته است. این اثر ناصر خسرو دارای ویژگی‌های زیادی است که از جمله آن ویژگی‌ها این است که علاوه بر معرفی دقیق و موشکافانه اماکن، با دقت زیاد به اشخاص نیز توجه دارد و به هر شهر و دیاری که قدم نهاده به دیدار بزرگان و اهل علم و معرفت آنجا رفته و با آنان ملاقات و گفتگویی داشته است. از جمله: دیدار با شیخ «بایزید بسطامی» در قومس و یا دیدار با «استاد علی نسائی» در سمنان که بعد از دیدن وی شرح حال

^۱ کارشناس ارشد و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز

مختصری از وی بیان کرده است، و همچنین دیدار با «ابوالفضل خلیفه بن علی الفلّسوف» در شمیران که او را مردی اهل و دارای کرامت‌ها می‌داند. همچنین ملاقات او با «قطران تبریزی» در شهر تبریز که درباره آن نوشته است: «و در تبریز قطران نام شاعری دیدم شعری نیک می‌گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی‌دانست، پیش من آمد دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او را مشکل بود از من پرسید با او بگفتم و شرح آن بنوشت و اشعار خود بر من خواند.» (ناصرخسرو، ۱۳۴۰: ۸) و بسیاری از بزرگان دیگر را به همین-گونه ملاقات کرد و شمه‌ای درباره این ملاقات خود در سفرنامه‌اش آورده است.

تا اینکه به شهر معره‌النعمان معرّه می‌رسد و پس از توضیح درباره شهر و ویژگی‌های آن، بدون آنکه ذکری از ملاقات خود با ابوالعلاء معرّی داشته باشد می‌نویسد: «در آن مردی بود که ابوالعلاء معرّی می‌گفتند، نابینا بود و رئیس شهر او بود. نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگزاران فراوان و خود همه شهر او را چون بندگان بودند و خود طریق زهد پیش گرفته بود. گلیمی پوشیده و در خانه نشسته، نیم من نان جوین را تبه کرده که جزء آن هیچ نخورد و من این معنی شنیدم که در سرای باز نهاده است و نواب و ملازمان او کار شهر می‌سازند مگر به کلیات که رجوعی به او کنند و وی نعمت خویش از هیچ کس دریغ ندارد و خود صائم‌الدهر قائم‌اللیل باشد و به هیچ شغل دنیا مشغول نشود. و این مرد در شعر و ادب به درجه‌ای است که افاضل شام و مغرب و عراق مقرّند که در این عصر کسی به پای او نبوده است و نیست، و کتابی ساخته آن را «الفصول‌الغایات» نام نهاده و سخن‌ها آورده است مرموز و مثل‌ها به الفاظ فصیح و عجیب که مردم بر آن واقف نمی‌شوند مگر بر بعضی اندک و آن کسی نیز که بر وی خواند، چنانکه او را تهمت کردند که تو این کتاب را به معارضه قرآن کرده‌ای،... و شنیدم که او را زیادت از صد هزار بیت شعر باشد، کسی از او پرسید که ایزد تبارک و تعالی این همه مال و نعمت تو را داده است چه سبب است که مردم را می‌دهی و خویشتن نمی‌خوری؟! جواب داد که مرا بیش از این نیست که می‌خوردم. و چون من آنجا رسیدم این مرد هنوز زنده بود.» (ناصرخسرو، ۱۳۴۰: ۱۵ - ۱۶)

ضمن اینکه ممکن است بر توصیف ناصرخسرو از ابوالعلاء نقدهایی هم وارد باشد از جمله اینکه او را صاحب نعمت فراوان معرّی کرده، درحالی‌که از احوال و آثارش چنین برمی‌آید که او مردی تنگدست و بی‌چیز بوده است:

وَ إِن نَّلتَ فی دُنیاکَ لِلجِسمِ نِعمَہُ مِّنَ العِیشِ فَأذْکُرُ دَفنَہُ وَ بِلَاہُ

(معرّی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹۲ به نقل از سیدی و آدینه

کلات، ۱۳۸۹: ۱۳۴)

مگر اینکه قول ناصر خسرو را بپذیریم و آنرا اینگونه توجیه کنیم که گرچه صاحب نعمت و قدرت بوده است اما بی‌نیازی او از مسائل مادی و مشاغل دنیوی او را بر آن می‌داشته تا از نعماتی که در اختیار او بوده خود بهره‌ای نبرده است.

باری غرض این مقاله یافتن که پاسخ مناسبی برای این مسأله است که چرا ناصر خسرو به دیدن ابوالعلاء تمایلی نشان نداده است؟

ناصر خسرو (۳۹۴ - ۴۸۱ ه. ق) برای فارسی‌زبانان مشهورتر از آن است که نیازی به شرح حال او در این مختصر باشد، اما آنچه شایان ذکر است این است که ناصر خسرو یکی از برجسته‌ترین شاعران متفکر زبان فارسی است که از زبان شعر برای تبلیغ اندیشه‌ها و تأملات فلسفی و کلامی و نشر عقاید مذهبی خود استفاده کرده است. او که «در یک خانواده وابسته به دیوان دولتی به دنیا آمده بود» (لوتیس، ۱۳۶۳: ۴۱۲) پس از گذراندن درس و مکتب به دبیری رغبت پیدا کرد و به دربار شاهان و امیران راه یافت. وی «شاعر و متفکری است که سفر او نقطه اصلی تحوّل در زندگی وی محسوب می‌شود، زندگی پیش از سفر او به لحاظ اعتقادی در هاله‌ای از ابهام فرو رفته و به ضرس قاطع نمی‌توان معلوم کرد که آیا او شیعه مذهب بوده یا بر مذهب اهل سنت، اما این را از روی قطع و یقین نمی‌توان گفت که او پیش از تحوّل روحی و فکری، اسماعیلی نبوده است، و این موضوعی است که از سفرنامه و برخی قصایدش کاملاً مشهود است.» (گلرخ ماسوله، ۱۳۸۷: ۱۳) وی در قصیده‌ای با مطلع: «ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر» تحوّل فکری خود را موقوف به بروز دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های اعتقادی در درون خود می‌بیند و گرایش تازه خود را حاصل سفر به شهری آرمانی معرفی می‌کند و خود می‌گوید که این تحوّل فکری در چهل و دو سالگی رخ داد:

پیموده شد از گنبد بر من چهل و دو جویان خرد گشت مرا نفس سخنور

(دیوان ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۵۰۹)

بر اساس آنچه که خود او بیان می‌دارد یک خواب باعث تحوّل فکری او می‌شود و باعث می‌گردد که از خواب چند ساله بیدار شود و سعی می‌کند تا تمام افعال و اعمال خود را عوض کند. البته «در اینکه مسافرت ناصر با انگیزه فکری و دینی آغاز شد تردیدی نیست، لیکن نمی‌توان پذیرفت و دور از تحقیق می‌نماید که رویایی را محرک این سفر به شمار آوریم، بلکه آنچه باعث این هجرت فکری شده، سابقه اعتقاد یا دست‌کم تمایلی است که او نسبت به مذهب «اسماعیلی» داشته است.» (گلرخ ماسوله، ۱۳۸۷: ۱۵) و یا شاید بتوان گفت که «علّت گرایش ناصر بر اسماعیلیان، عدم رضایت وی از شرایط زمان سلجوقی بوده و این گرایش دست‌کم چند سال قبل از اینکه او به ناگاه به سفر رو آورد، صورت گرفته است.» (همان)

سلجوقیان - که عقاید حاکم بر آنها میراث غزنویان بود - امکان تحرکات و فعالیت‌های اعتقادی را از هر شخص و گروهی سلب می‌کرد. به خصوص که آنها هنوز تا حد زیادی زیر نفوذ عباسیان سنی مذهب بودند و خلافت شیعی مصر را رقیب بلاعارض خود می‌دیدند، بنابراین «در محیط خفقان خراسان باطنیان تحت تعقیب و آزار بودند، ناصر به آسانی نمی‌توانست به سرچشمه حکمت باطنیان راه یابد، از این رو راه حج در پیش گرفت.» (زرّین کوب، ۱۳۴۳: ۶۵)

ناصر خسرو از جمله متفکرانی است که سخنان منطقی و عقلانی را در مواضع متعددی از آثار خویش به رمز و تصریح باز گفته است. وی در آثار منثور خود، دیدگاه منطقی و عقلانی و فلسفی را «مشروح‌تر و ساده‌تر و منظم‌تر و در آثار منظوم خود پراکنده و معجز بیان کرد. اما اشعار او نیز، همچون آثار منثور، حامل سخنان منطقی و عقلانی است. شعریت او اصل و اساس دریافت‌هایش را چندان زیر نفوذ خود درنیاورده، به خلاف بار عقلانی تقریباً در همه جا بر کلام منظوم چیرگی یافته است. بدین‌سان شعر او همچون نثرش بیان‌گر اعتقادات اوست.» (محبّتی، ۱۳۸۵: ۴۸)

به طور کلی می‌توان گفت که ناصر خسرو یک شاعر و متکلم است که شعر را برای بیان مقاصد کلامی و اعتقادی خود به کار گرفته است. دیوان اشعار او «تنها شعر و مسائل عاطفی و هیجانان روحی نیست بلکه مشحون است از مسائل کلامی، دینی و فلسفی که شاعر با مطرح کردن آنها در مقابل مخالفان خود ایستاده و با شگردهای خاص خود سعی در اغناء آنان دارد... چه شاعر آنقدر در باورهای خود تعصب دارد که تساهل و تسامح قائل نمی‌شود و نجات انسان را در گرو دین و به خصوص آئین اسماعیلیه می‌داند.» (محمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۷)

اما شاعر نامدار عرب، احمد بن عبدالله بن سلیمان القضایی التنوخی المعری معروف به ابوالعلاء معری که «تاریخ ولادت او را سال ۳۶۳ ه. ق در معره شام نوشته‌اند.» (ابن خلکان، ۱۹۹۲، ج ۱، ۱۱۳؛ حموی، بی‌تا، ج ۳: ۱۸۰) روز جمعه، سه روز مانده به آخر ماه ربیع‌الاول نزدیک به غروب آفتاب، در خاندانی از قبیله تنوخ در قریه معره‌النعمان از قرای جنوبی حلب از پدر و مادری عرب نژاد و تازی زبان. «پدرش عبدالله از خاندان علم و دانش بود که چند نسل منصب قضاوت شهرهای معره و حمس را بر عهده داشتند. مادرش از دودمان آل سبیکه بود که به علم و ادب اشتهار فراوان یافته بودند.» (شهاب، ۱۳۶۸: ۸) اما «در سن چهار سالگی بر اثر بیماری آبله نابینا شد، ولی با یاری نبوغ کم‌نظیر و همت بلند خود توانست در زمینه‌های تفکر فلسفی و انتقادی شعر، نثر و لغت-شناسی، چه در عصر خود و چه در مقایسه با همه اعصار، از بزرگ‌ترین ادبای عرب گردد.» (چناری، ۱۳۸۷: ۴۹)

پس از نابینایی، وی دیگر رنگ دنیا را ندید تا آنکه در سن هشتاد و شش سالگی و «در سال ۴۴۹ ه. ق در زادگاه خود وفات نمود.» (حموی، ۱۹۳۳: ۲۵۷) و از قید دو زندان که او خود را همواره در بند آن دو اسیر می‌دانست و به همین جهت خویشتن را «رهین‌المحبسین» می‌خواند، یعنی از زندان نابینایی و از زندان خانه که در آن به

میل انزوا و احتجاب اختیار کرده بود، رهایی یافت. «أَمَّا وَفَاتُهُ فَكَانَتْ مِنَ الْجُمُعَةِ الْوَاقِعِ فِي الثَّلَاثِ عَشَرَ مِنْ رَبِيعِ - الْأَوَّلِ سِنَةِ تِسْعٍ وَ أَرْبَعِينَ وَ أَرْبَعَمِئَةَ لِلْهِجْرَةِ الْمَوَافِقَةِ لِسِنَةِ ثَمَانٍ وَ خَمْسِينَ وَ أَلْفٍ لِلْمِيلَادِ... وَ قَدْ دَفَنَ أَبُو الْعَلَاءِ فِي سَاحَةِ دُورِ أَهْلِهِ وَ قَدْ زَارَ الْقَفْطَى قَبْرَهُ سِنَةَ خَمْسِينَ وَ سِتِّمِئَةَ» (طیبی، ۱۴۲۹: ۷) وی با اینکه نابینا بود، علاوه بر تصنیف کتب متعدّد شعر و نثر، شاگردانی را که از نقاط مختلف دنیا برای استفاده از محضر وی نزدش می‌آمدند، آموزش می‌داد و البته از آنان در مطالعه کتب و کتابت آثار خود یاری می‌گرفت. همچنین وی «بر جنبه‌های حکمی، اخلاقی و فلسفی دین فراوان تأکید می‌کند و از این نظر می‌کوشد ادیان را به یکدیگر نزدیک گرداند. این نکته در کنار برخی پرسش‌های فلسفی شکاکانه در زمینه دین یا مسائل دینی، برخی از علمای دینی و مخالفان فکری او را برانگیخت تا او را تکفیر کنند، سست اعتقاد بشمارند. «(چناری، ۱۳۸۷: ۴۸) درباره دلایل مخالفت با ابوالعلاء آورده‌اند که: «وَ كَانَ مِنْ جُمْلَةِ إِخْتِلَافِ النَّاسِ فِيهِ: عَقِيدَتُهُ الدِّيْنِيَّةُ، فَبَعْضُ رِمَاهِ بِالضَّلَالِ وَ الْإِلْحَادِ، وَ بَعْضٌ آخِرٌ وَصَفِهِ بِالتَّدْيِينِ وَ التَّقْوَى وَ الْإِيمَانِ الْعَمِيقِ.» (بکری، ۱۹۸۰: ۵)

نکته حائز اهمیت آن است که بعضی از پژوهشگران به دلایلی از جمله اینکه دوران زندگی معری با دوران قدرت گرفتن فاطمیان مقارن بوده است او را از پیروان مذهب فاطمی دانسته‌اند. (ر. ک. فاخوری، ۲۰۰۵: ۸۴۵ و عبود، ۱۹۷۰: ۱۴۹) و البته اندیشه‌ها و نظریات او در «لزومیات» نیز می‌تواند این گفته را تأیید کند.

معری در محیطی علمی و دینی پرورش یافت؛ علوم مقدماتی و لغت و ادبیات را ابتدا نزد پدر فرا گرفت و سپس تحصیل خود را نزد علمای شهر خود ادامه داد و در نهایت «به حلب سفر نمود که آن روزها از مراکز بزرگ علمی مسلمانان محسوب می‌شد و مشاهیر علما و ادبا و شعرا به آنجا رفت و آمد می‌نمودند. او در آنجا لغت و نحو را نزد محمد بن عبدالله نحوی فرا گرفت.» (بکری، ۱۹۸۰: ۱۳)

وی در جوانی به انطاکیه و لاذقیه سفر کرد، در لاذقیه با راهبی آشنا شد که اطلاع گسترده‌ای نسبت به ادیان و فلسفه و علم و دانش پیشینیان داشت. از او علوم فراوانی فرا گرفت و کتاب مقدس را نزد او به عهد جدید و قدیم خواند و با راهبان و کشیشان مناقشه نمود و با آثار ارزشمند دیگری آشنا شد. «معری در سال ۳۹۹ ه. ق یعنی در سنّ سی و شش سالگی به بغداد سفر کرد و بیش از یک سال و نیم در آنجا اقامت گزید.» (عبدالرحمن، بی‌تا: ۹۱) که این سفر تأثیر فراوانی در تکمیل شخصیت علمی و افکار و رویکرد عقیدتی او داشت. در آنجا بنا به گفته طه حسین: «هیچ محفل علمی و مجلس ادبی نبود که در آنجا حاضر نشود و هیچ محیط فلسفی نبود که معری در آن مشارکت نداشته باشد و پر واضح است که تمامی این امور در رشد عقلی و رویکرد فکری او تأثیر داشت.» (حسین، بی‌تا: ۱۴۹) از سال ۳۹۳ تغییر زیادی در زندگی ابوالعلاء پیدا شد. به این معنی که ابوالعلاء یکسره از خوردن گوشت و حیوانات دست کشید و بیشتر اّتام سال را، مگر دو عید فطر و قربان، روزه بود و به جزء مطالعه و درس دادن به کار دیگری مشغول نبود. تنفّری را که از آدمیان و جامعه انسانی و اخلاق و عادات بنی‌آدم پیدا

کرده بود به صورتی لطیف در قالب نظم می‌ریخت و بعد به هر چیزی که آن را ناروا و مخالف عدل و انصاف می‌دید به همین طریق حمله می‌کرد و به همین دلیل از همان ابتدای شهرت معاصرین متعصب و تنگ حوصله‌اش او را به کفر و زندقه و الحاد منسوب می‌کردند و به آزار و لعن و تکفیرش برخاستند و شاعر از زخم زبان آنها در بلایی عظیم‌تر از درد نابینایی افتاد و همین امر علاوه بر درد نابینایی باعث به انزوا کشیده شدن وی شد؛ «ابوالعلاء از لحاظ هوش و حافظه در تاریخ عرب مانند ندارد. وی تنها حافظه‌ای قوی نداشته، بلکه نقاد واقعی بوده است و همچنین از قدرت اندیشه بالایی برخوردار بوده است، همچنین وی در اظهار عقیده خود به حدی جسور بوده که از توهین به صاحبان قدرت و درهم نیز باک نداشته است، از غرور و عزت نفس و دانش و دانایی فراوانی نیز برخوردار بوده است.» (عمر فروخ به نقل از ماهیار، ۱۳۹۰: ۷-۹)

اولین اثر او دیوان «سقط‌الزند» است که در سنّ بیست سالگی سروده، آثار دیگر او عبارتند از: «دیوان لزوم مالایلم، رساله الغفران، الفصول و الغایات، ضوء السقط أو شرح التّنویر، مجموعه رسائل، زجر النابح، ملقی السبیل، معجز احمد (شرح دیوان المتنبی)» (گنجیان خناری و حسن‌زاده نیری، ۱۳۸۹: ۶)

اغلب سیر طبیعی دگرگونی تفکر شاعر را به تناقض‌گویی تعبیر کرده‌اند: چرا که «به گمان قوی ابوالعلاء تمام «لزومیات» را به ترتیبی که امروز در دیوانش آمده سروده، بلکه در فرصت‌های مناسب لزومی‌هایی را که از لحاظ حرف روی متفق بوده‌اند سروده و سپس هر یک را در جای مناسب آن روی قرار می‌داده است. بدین ترتیب نمی‌توانیم تطوّر اندیشه وی را از روی سروده‌هایش دریابیم، مگر زمانیکه تاریخ صحیح سرودن آنها آشکار گردد.» (فروخ، ۱۳۴۲: ۱۰)

ابوالعلاء را متهم به بددینی یا بی‌دینی کرده‌اند، درحالی‌که «معاصرانش غالباً او را مسلمان می‌شناخته‌اند، چنانکه بعد از مرگ بر سر تربتش طیّ یک هفته دوپست بار ختم قرآن کردند.» (الدباب، ۱۹۸۶: ۱۶۹ به نقل از ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۸: ۱۹)

وی بر اهل ادیان انتقاد می‌گرفت و معتقد بود «دین مایه کینه و کدورت و جدایی بین افراد بشر شده و انگیزه تجاوزات گردیده است. جنگ‌هایی که بین مسیحیان و مسلمانان صورت می‌گرفت و برخوردهایی که میان فاطمیان و عباسیان جریان داشت، نمونه زنده‌ای بود که بر آنچه در تاریخ گذشته بود، گواهی می‌داد.» (همان) ابوالعلاء خوردن گوشت را بر خود حرام کرده بود، فقر و تنگدستی را بر خود هموار کرده بود.

زنان، زناشویی و ایجاد نسل نیز با مجموعه جهانبینی ابوالعلاء سازگاری نداشت. «شاید بتوان نابینایی این شاعر را آغازی بر زندگی و افکار پیچیده او دانست؛ گوشه‌گیری در زندگی، زندان دیدن دنیا، رقت به حال حیوانات، گیاه-خواری و بی‌توجهی به زنان از جمله گونه زیست متفاوت او دانست.» (اردستانی رستمی، ۱۳۹۲: ۱۵) او به

پرهیزگاری و روزه‌داری و نماز‌گزاری و توحید و تمحید الهی نیز دعوت جدی کرده و خود عمری بدان عمل کرده است. این جهتی است که بعضی، دانسته یا ندانسته، نمی‌خواهند آنرا ببینند یا بر زبان بیاورند.

ابوالعلاء در مورد جبر و اختیار نیز موضعی بینابین داشته است: «ابوالعلاء در مسائلی که خارج از اراده انسان است، مثل مرگ و تولد و رزق و روزی و بخت و اقبال و سرشت، آدمی را تابع جبر، ولی در مسائلی چون احسان و نیکی، تقوی و مسائل روزمره زندگی دارای اختیار می‌داند. بدین معنا که معری به نوعی اختیار قائل است که انجام برخی اعمال در حوزه اختیار آدمی قرار می‌دهد؛ و از این روست که او در مقابل اعمالش مسئول است.» (محاسنی، ۱۹۴۷: ۲۵ به نقل از مسبوق و فرزبود، ۱۳۹۰: ۱۵۹) بکری هم وی را قائل به جبر معتدل و بینابین دانسته است. «او خداوند را خالق خیر و شر می‌دانسته ولی از تحلیل مسأله خلقت، شر، مشوش و ناتوان است.» (بکری، ۱۹۸۰: ۱۲۹)

مقایسه افکار و اندیشه‌های ابوالعلاء و ناصر خسرو

- انسان در مسیر زندگی گاه به جایی می‌رسد که همه آنچه پشت سر نهاده جز سرابی به نظرش نمی‌رسد و چون کوله‌بارش را می‌کاود، آن را تهی می‌یابد و آکنده از هیچ. حس جست و جو، یافتن و اندوختن در او بیدار می‌شود. چاره را در رفتن می‌بیند، رفتن از آن منزلگاه خالی و رسیدن به مسکن مألوف. انسان نیاز به تحوّل و دگرگونی دارد. اما در تنگنای رکود و سکون، این دگرگونی میسر نیست، پس هجرت را بهترین و روشن‌ترین راه و کارگشایترین کلید رهایی از تنگنا می‌بیند. ناصر خسرو نیز از جمله متفکران و دین‌پژوهانی است که در اثر سفر و هجرت دین مطلوب خود را یافته و دستگاه فکری خود را تنظیم کرده است تا روش صحیح زندگی خود را بیابد.

ابوالعلاء نیز در طول زندگی خود دو بار سفر کرده است، یکبار بعد از تحصیلات ابتدایی خود در علم قرآن و نحو و ادب در نزد پدر و برادر خود به حلب سفر کرد و در نزد بزرگان علم و دانش آن دیار به تعلیم و تلمذ نشست. سفر بعدی در سن پنجاه و سه سالگی رخ داد که پس از مرگ پدر سفری به بغداد پایگاه سیاسی و علمی و ادبی آن روز نمود و حدود یک سال و اندی در بغداد اقامت کرد. البته «آوازه بلند علم و دانش و نبوغش به بغداد رسیده بود و با ورودش به بغداد رونق‌افزای مجالس بحث و اندیشه گشت.» (شهاب، ۱۳۶۸: ۸) بعد از این سفر و بازگشتش به وطن، دیگر تا پایان عمر خانه‌نشین شد و در انزوا و خلوت خود به تألیف آثار خود و سرودن اشعارش پرداخت.

- همانطور که پیشتر نیز اشاره شد ابوالعلاء بنا به نظر بعضی از پژوهشگران، وی بر مذهب فاطمی مصر بوده است و تصریح آن در مواضع گوناگون از نامه‌هایی که به داعی‌الدعاه فاطمیان مصر نگاشته آشکار و روشن است.

همچنین گفته‌اند که ناصر خسرو نیز قبل از ایجاد تحوّل‌ی که در افکار و اعتقاداتش روی داد، بر کیش و آئین اسماعیلیان بوده است.

- ابوالعلاء معری به حقّ در ادبیّات و شعر و هنر عرب از شخصیت‌های گرانقدر و والامقام به شمار می‌رود. با تمام سعی‌ای که مخالفان و کینه‌ورزان او در بدنام ساختن چهره علمی و اخلاقی و دینی او نموده‌اند، سیطره علمی و هنری او در ادبیّات عرب بر هیچ پژوهشگری مستور نمانده است، در قدرت علمی و ادبی او همین بس که مخالفانش برخی جاهلانه و برخی مغرضانه به دروغ او را متهم ساخته‌اند که کتاب «الفصول و الغایات» خویش را در معارضه با قرآن کریم نگاشته است. همین اتهام عمق قدرت علمی او را حتّی در نزد مخالفانش نمایان می‌سازد.

ابوالعلاء به غیر از آگاهی‌های لغوی و ادبی، با ادیان، مذاهب و دیگر علوم نیز آشنایی داشته است. «برخی از مورّخان آشنایی او را به ویژه با ادیان مسیحیت و یهودیت، مرهون تعلیمات و آموزش‌های راهبان دیری دانسته‌اند که به گمان آنها او مدّتی در آنجا اقامت داشته است.» (ر. ک. به صفدی، ۱۴۲۰: ۷۶۲ و ابن‌کثیر، بی تا: ۳۰۳) روشن است که در آن روزگار که شام و حلب پایگاه فکری و اجتماعی مذاهب مختلف و مخصوصاً دین‌های یهودی و مسیحیت بوده است، برای آشنایی با تفکرات مسیحیان و یهودیان، دیرنشینی لازم نبوده است.

در مورد فلسفه ابوالعلاء نیز باید گفت «در بسیاری از مواضع با ژرفنگری خاصّ به تحلیل مسائل زندگی و حیات آدمی می‌پردازد و در ارائه درمان و راه‌حل برای حلّ مشکلات و معضلات جوامع بشری و نیز راه‌های اصلاح و تهذیب مردمان سعی تمام و مخلصانه دارد.» (شهاب، ۱۳۶۸: ۱۱) او به هیچ روی ملحد و شکاک نبوده است و «دعوت به تفکر و ژرفاندیشی روح فلسفه اوست.» (ابن‌جوّزی، ۱۳۶۸: ۹۰۳) در مورد فلسفه ناصر خسرو نیز باید گفت که در زمان ناصر خسرو بلخ از جمله مراکز مهم اندیشه‌های عقلی و فلسفی محسوب می‌شد. وی «در این محیط و در زمانی می‌زیست که فلسفه و دین در برابر هم قرار گرفته بود... او می‌کوشید مشکلات دینی و معضلات فلسفی را با هم تلفیق کند و با هر گروه، با زبان و اصطلاحات خاصّ آنها سخن گوید. و در برابر اقل دین به آیات قرآن و اخبار رسول(ص)، تملک می‌جست و در برابر فلاسفه از برهان‌های عقلی و مقدمات منطقی استفاده می‌کرد.» (محقق، ۱۳۹۰: ۱)

- بیشتر تذکره نویسان ناصر خسرو را در شمار شاعران فارسی‌زبان مطرح کرده‌اند، ولی «با آنکه ناصر به حق شاعری است توانا، پیش از آنکه شاعر باشد، متکلمی است بزرگ و می‌توان گفت شعر برای او وسیله بوده است نه هدف و چون اثر شعر در طبع مردمان بیش از برهان و حتّی بیش از خطابه است، ناصر از شعر برای اشاعه افکار خود استفاده کرده است.» (شهیدی، ۱۳۵۳: ۶۳۹) ابوالعلاء معری نیز همین روش را در پیش گرفته بود و اشعارش در اصل وسیله‌ای بود برای بیان حالات درونی و پیشبرد اهداف و افکار خود.

- ناصر خسرو پیش از درآمدن به کیش اسماعیلی به احتمال قوی بر مذهب اهل تسنن بوده است. علت اصلی این تغییر مذهب ناصر خسرو را می‌توان بی‌عدالتی‌ها و آزار و ستم محمود غزنوی به پیروان مذاهب دیگر مانند شیعه و مخصوصاً اسماعیلیه دانست. «زیرا می‌دید که سلطان غزنوی در ظاهر به بهانه جلودگیری از فساد در اسلام (مذهب تسنن) و در باطن، برای سرکوبی هرگونه جنبش فکری، مذهبی، عقیدتی و پراکنده ساختن هرگونه اجتماعی، از هیچ‌گونه کشتاری بازنمی‌ایستد و به ویژه برای نابود ساختن اسماعیلیان نه تنها در قلمرو خود، بلکه به هندوستان لشکرکشی می‌کند و به قول خود قرامطه را به خاک و خون می‌کشد.» (وزین‌پور، ۱۳۵۸: ۱۳۱) احتمال داده‌اند که ناصر خسرو قبل از عزم سفر هفت ساله‌اش به کیش و آئین اسماعیلیان گرویده بود و «شاید علت شتاب در حرکت، احتمالاً بیم از مطلع شدن چغری بیک از تمایلات تازه او باشد و دیگر میل وافری که به آگاهی از اصول عقاید این فرقه داشته...» (همان: ۱۳۸)

- دیگر اینکه ناصر خسرو پس از یافتن درجه حجت، تصمیم به هدایت مردمان گرفت که در این راه ناکام ماند، شاید «علت اصلی و عمده این ناکامی و همچنین آوارگی او از وطن اختیار مذهب تازه بود.» (همان: ۱۴۴) وی بعد از آنکه در خراسان و به خصوص در زادگاهش بلخ اقدام به دعوت مردم به کیش اسماعیلی نمود، برخلاف انتظارش مردم آنجا به دعوت وی پاسخ مثبت ندادند و عده‌ای تحمل نیاورده و در تبانی با سلاطین سلجوقی، از شهر و دیار خود بیرونش راندند.

ابوالعلاء معری نیز بعد از تألیف کتاب «لزوم مالایلم» به وی نسبت الحاد و زندقه دادند و مخالفان و ناآگاهان به مخالفت و دشمنی با وی برخاستند
طرح احتمالات و نتیجه‌گیری

بعد از وارد شدن ناصر خسرو به معره‌النعمان و شنیدن نام بزرگ‌مردی چون ابوالعلاء معری و توصیف آثار و بزرگی‌ها و فضایل اخلاقی وی، و با وجود اینکه ناصر خسرو در هر شهری به دیدار بزرگان رفته و گفتگویی هر چند اندک با آنها داشته، و سپس شرح کاملی از جزئیات آن دیدار ارائه داده، به ملاقات ابوالعلاء نرفته و فقط به شنیده‌ها اکتفا کرده است.

برای این برخورد ناصر خسرو چند احتمال قابل تصور و بررسی است، از جمله:

۱. ظاهراً به هنگام ورود ناصر خسرو به معره‌النعمان، او و ابوالعلاء گرایش به مذهب فاطمی داشته‌اند و شاید بی‌رغبتی ناصر به دیدار با ابوالعلاء به نوعی رقابت مذهبی بین آن دو بوده است.
۲. فرض دیگر آن است که شاید قدرت علمی و ادبی و استعداد وافر ابوالعلاء در نظم و نثر که او را شهره خاص و عام کرده بود مانع از این دیدار شده است. یعنی نوعی رقابت علمی.

۳. احتمال دیگر این است که ناصر خسرو فردی متعصب و مقید بوده و ابوالعلاء متهم به الحاد و زندقه. بنابراین ناصر خسرو به دیدار وی نرفته تا مبدا به آتش ابوالعلاء بسوزد و متهم به کفر و الحاد شود.
۴. فرض دیگر را می‌توان بر این نهاد که شاید ناصر خسرو قصد رفتن به دیدار ابوالعلاء را داشته ولی ابوالعلاء به دلایلی اجازه این ملاقات را به وی نداده است.
۵. محتمل است ناصر خسرو به دیدار ابوالعلاء رفته و ابوالعلاء اجازه ملاقات به او نداده یا او را چنانکه توقع داشته است احترام نکرده و به همین دلیل، ناصر خسرو نیز از آن دیدار ناموفق در سفرنامه خود حرفی به میان نیاورده است.

منابع

- ابن الجوزی، ابوالفرج، (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، مترجم علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن خلکان، شمس‌الدین، (۱۹۹۲)، الوفيات الاعیان، دارالنفاه، بیروت.
- اردستانی رستمی، حمیدرضا، (۱۳۹۲)، بررسی افکار و باورهای گنوسی ابوالعلاء معری و صادق هدایت، ادبیات و زبانها، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال نهم، شماره ۳۱، از ۱ تا ۲۱.
- ابن کثیر، اسماعیل، (بی‌تا)، البدایه و النهایه، دارالفکر، لبنان.
- بکری، عطاء، (۱۹۸۰)، الفکر الدینی عند ابی العلاء المعری، دارالمکتبه الحیاه، بیروت.
- چناری، عبدالامیر، (۱۳۸۷)، نقد و بررسی اندیشه‌ها و تعابیر مشترک در آثار ابوالعلاء معری و سعدی، فلسفه و کلام، شناخت، شماره ۵۷، از ۴۷ تا ۶۹.
- حسین، طه، (۱۹۷۴)، من تاریخ الادب العربی، مصر.
- حموی، یاقوت، (۱۹۳۳)، معجم الادبا، تحقیق احسان عباس، دارالعرب الاسلامی، بیروت.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، (۱۳۸۸)، بررسی آراء و اندیشه‌های شاعر عرب ابوالعلاء معری، اطلاع رسانی و کتابداری، کتاب ماه ادبیات، شماره ۱۴۱، از ۱۸ تا ۲۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۴۳)، با کاروان حلّه، تهران، نشر آریا.
- سیدی، سید حسین؛ آدینه کلات، فرامرز، (۱۳۸۹)، بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و خیام نیشابوری، ادبیات و زبانها، ادبیات تطبیقی، دوره جدید، شماره ۲، از ۱۱۷ تا ۱۳۸.
- شهاب، عبدالرضا، (۱۳۶۸)، زندگی و فلسفه ابوالعلاء معری، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۶۶، از ۸ تا ۱۱.
- شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۵۳)، افکار و عقاید کلامی ناصر خسرو، ادبیات و زبانها، یغما، شماره ۳۱۷، از ۶۳۸ تا ۶۴۵.
- الصفدی، صلاح‌الدین، (۱۴۲۰)، الوافی بالوافیات، دار احياء التراث العربی، بیروت، لبنان.

- طیبی، حستان، (۱۴۲۶)، رسائل ابی العلاء المعرّی، دارالمعرفه، بیروت، لبنان.
- عبدالرحمن، عاشیه، (بی تا)، ابوالعلاء المعرّی، القاهره، المؤسسه المصریّه العامه.
- عبود، مارون، (۱۹۷۰)، ابوالعلاء زو بعد الدهور، دار مارون عبود، بیروت.
- الفاخوری، حنا، (۲۰۰۵)، الجامع فی الادب العربی الادب القدیم، دارالجمیل، بیروت.
- فروخ، عمر، (۱۳۴۲)، عقاید فلسفی ابوالعلاء فیلسوف معرّه، حسین خدیو جم، مروارید، تهران.
- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۴۰)، سفرنامه، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران، مسجد سلطانی.
- -----، (۱۳۶۵)، دیوان اشعار، مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- گلرخ ماسوله، اسماعیل، (۱۳۸۷)، سفر هفت ساله ناصر خسرو، هجرتی فکری و اعتقادی (بررسی تحوّل فکری ناصر خسرو و تأثیر آن در شعر او)، اطلاع رسانی و کتابداری، کتاب ماه ادبیات، شماره ۱۴، از ۱۱ تا ۲۲.
- گنجیان خناری، علی؛ حسن زاده نیری، محمدحسن، (۱۳۸۹)، خداوند خرد (گزیده دیوان لزوم مالایلم ابوالعلاء معرّی)، تهران، نشر علم و دانش.
- لوئیس، برنارد، (۱۳۶۳)، اسماعیلیان در تاریخ، یعقوب آژند، نشر مولی، تهران، چاپ اول.
- ماهیار، شکیبا، (۱۳۹۰)، اشارات ابوالعلاء معرّی، تهران، انتشارات الهام.
- المحاسنی، زکی، (۱۹۴۷)، ابوالعلاء ناقد المجتمع، القاهره، دارالفکر العربی.
- محبتی، مهدی، (۱۳۸۵)، تأملات کلامی و فلسفی «کلمه» از دیدگاه ناصر خسرو، ادبیات و زبانها، نامه فرهنگستان، شماره ۳۲، از ۴۵ تا ۶۰.
- محقق، مهدی، (۱۳۹۰)، برخی از اصطلاحات فلسفی در شعر ناصر خسرو، ادبیات و زبانها، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، شماره ۹، از ۱ تا ۱۶.
- معرّی، ابوالعلاء، (بی تا)، لزومیات، دار صادر، بیروت.
- محمدی، برات، (۱۳۸۵)، جستاری در آراء و عقاید کلامی ناصر خسرو، فلسفه و کلام، علامه، شماره ۱۱، از ۱۸۷ تا ۲۰۶.
- مسبوق، سید مهدی؛ فرزبود، حدیثه، (۱۳۹۰)، جبر و اختیار در لزومیات ابوالعلاء معرّی، فلسفه و کلام، پژوهش های اعتقادی و کلامی، شماره ۲، از ۱۵۳ تا ۱۷۲.
- وزین پور، نادر، (۱۳۵۸)، دلایل منطقی ناصر خسرو برای تغییر مذهب چه بود؟، میان رشته ای، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۹۹ و ۱۰۰، از ۱۲۸ تا ۱۴۸.

بازنمود بین المللی

مناظره‌ها راجع به ناصر خسرو قبادیانی در تاجیکستان (سالهای ۳۰-۴۰ سده بیست میلادی) سبحان اعظمزاد تاجیکستان^۱

همچنان که مطالب تاریخ ادبیات‌شناسی شوروی تاجیکی ثابت می‌کنند، در سالهای ۳۰-۴۰ سده بیست-دوره جوش بحث نظری و پیوندجوی و پیوندسازی فرهنگ نوین شوروی-برای تحقیق روزگار و آثار و افکار نمایندگان برجسته ادبیات گذشته فارسی-تاجیکی، از جمله ابوعبدالله رودکی، ابوالقاسم فردوسی، ابوعلی ابن سینا، شیخ سعدی شیرازی، حافظ شیرازی، کمال خجندی و غیره جایگاه خاص و زمینه مناسب فراهم آمد. * به خصوص، در این راستا راجع به مقام نویسنده، شاعر، حکیم و متفکر بزرگ سده یازده ناصر خسرو قبادیانی یک قطار چاره‌جویهای علمی تهیه گردیده، در این اساس سلسله آثار علمی به وجود آمدند (۹؛ ۱۶؛ ۱۷؛ ۳۰). مطالعه محتوا، افکار، اندیشه علمی، ویژگیها، ارزش و اهمیت، اصول و سبکهای تحقیق در این آثار، نقش آنها در شکل‌بندی تفکر دوره نو دگرگونیهای اجتماعی جامعه به روشن کردن صحیفه‌های جالب دقت تاریخ ادبیات‌شناسی تاجیک در آسیای میانه مساعدت خواهد کرد.

^۱ دانشگاه دولتی خجند به نام آکادمیک باباجان غفوراف

بررسی زمینه‌های غایبی و زیباشناسی رویکرد ناقدان و ادبیات‌شناسان تاجیک در این دوره به مسئله‌های تاریخ ادبیات و به میان آمدن تحقیقات در این سمت از دید امروز-دوره نو خودشناسی ملی و تاریخی تاجیکان- عبرت‌آموز است. * * * این امر ناگزیر به درک همه‌جانبه ماهیت افکار ادبیات‌شناسی در زمان شوروی، مناسبت و شیوه بهره‌برداری زمان از ادبیات گذشته در مرحله‌های نخستین شکل‌گیری آن نزدیک می‌برد.

روزگار و ایجادیات ناصر خسرو هنوز از سالهای ۸۰ سده نوزده توجه خاورشناسان غربی را جلب کرده است. ایران‌شناس مشهور نیمیس هرمان ایتی از اولین نفرانیست، که با نشر چندی از متنها ادیب معروف و تألیف رساله جداگانه‌ای در این زمینه راه را برای تحقیقات بعدی فراهم آورد. از طرف دیگر، ترجمه و نشر فرانسوی «سفرنام» از جانب خاورشناس فرانسوی شیفر نیز به همین دوره راست می‌آید. با وجود این، بنا به خلاصه خاورشناس شهیر روس اوگینی ادواردوویچ برتلس، از زمان جستارهای ایتی و شیفر تا ترجمه و نشر «سفرنامه» به زبان روسی (۱۹۳۳) در مناسبت به آموزش و پژوهش روزگار و آثار ناصر خسرو در خاورشناسی دوره سکوت به میان آمده، کار نمایانی در فاصله چهل سال صورت نگرفته بود. این است، که جستارهای عالمان غربی با نشر سه متن کامل، چند نمونه و اتیلای ترجمیهالی جمع‌بست می‌گردد. هم‌زمان ا. برتلس می‌نگارد، که خاورشناسی غربی از آستانه تعیین روزگار این ادیب فراتر نرفته، به سطح شناخت کلی جهان‌بینی، تعیین کانسیپسیون تامروای فلسفی و ویژگیهای عمده سبک خاص ایجادیات ناصر خسرو نرسیده است (۶، ۸).

اما از سالهای ۲۰ سده بیست با به وجود آمدن «توجه هم‌وطنان» ناصر خسرو و بیدار شدن احساس عمیق شناخت او دوره نو فرارفت تحقیق و بررسی و نشر آثار این شخصیت علم و ادب آغاز یافته، گویا در این راه نتیجه‌های دلخواه و مطلوب به دست آمده‌اند. این امر اولاً دقت عالمان ایرانی را به ایجاد ادبی و علمی ناصر خسرو افزود. در ابتدا انتشارات «کاوپانی» در برلین متن انتقادی سه اثر ناصر خسرو، از جمله «سفر-نام»-را به زبان فارسی به طبع رسانید. سپس سال ۱۹۲۸ در تهران نشر مجلای مجموعه اشعار شاعر با پیشگفتار مفصل عالم ایرانی سعید حسن تقی‌زاده صورت گرفت. در پیشگفتار تقی‌زاده ابتکار عالمان غرب جمع‌بست و در عین زمان نکات جداگانه کار آنان مورد انتقاد قرار گرفته است. مؤلف با تکیه به متن دیوان اشعار شاعر، اشاره‌های ترجمه‌هالی و تاریخی فراوان امکان یافته است، که سلسله فرضیه‌های مربوط به ناصر خسرو را با بازیافتهای واقعی و مودلّ عوض نماید. با وجود این، ا. برتلس در برابر تأکید ارزش این پیشگفتار جایگاه آن را از دید انتقادی نیز مشخص کرده است. او می‌گوید: «نمی‌توان گفت، که این کار (پیشگفتار تقی‌زاده-ص. ا.) نقطه آخرین است، که بعد آن آموزش ناصر خسرو منفعتی ندارد. جای اساسی را در تحقیق تقی‌زاده باز هم ترجمه حال این مؤلف در بر گرفته است» (۶، ۸).

طبق این قضاوت هرچند به صحیفه‌های ترجمه‌های حال شاعر بعد پیشگفتار ص. تقی‌زاده ضرورت علاوه نکته تازه باقی نمی‌ماند، اما ایجادیات ناصر خسرو در مجموع به بحث و تحقیق مفصل ادبیات‌شناسی همچنان نیاز داشت، که در پیشگفتار از چنین رویکرد اساساً صرف نظر شده است. به این معنی، «ادبیات‌شناسان ایرانی نیز با همان راهی رفتند، که همکاران اروپایشان بدون کوشش کارکرد مواد رفته بودند [۶، ۹].

ارزیابی جستارهای خاورشناسان روسی سالهای ۲۰ سده بیست نیز در بازگشایی عقده آثار و معرفت افکار ناصر خسرو نیز قابل توجه است. از جمله، تألیفات پروفسور ا. ا. سیمیانو «ناصر خسرو راجع به جهان مادی و معنوی (۱۹۲۳)، «عاید به روزگار ناصر خسرو» (۱۹۲۴)، «ناهمگونی دگرگون‌شوی روح در تعلیمات اسماعیلیان پامیر و ناصر خسرو» (۱۹۲۵) تحقیق جدی در شناخت روزگار و افکار گوناگون‌جنبه فلسفی و مذهبی این نابغه علم و ادب فارسی-تاجیکی می‌باشند، که در سالهای ۳۰-۴۰م قرن مذکور از درونمای آنها به عنوان سرچشمه پرثمر خیلی بهره‌برداری شده است. اما در تدقیق و بررسیهای این سالها راجع به دو نشر «سفرنامه» در دایره‌های رسمی ادبیات‌شناسی گفتگوی خیلی مفصل و دامنه‌داری صورت گرفته است. یکی، ترجمه روسی با پیشگفتار و توضیحات پروفسور ا. ه. برتلس (۱۹۳۳) و دیگر نشر فارسی با علاوه دو مثنوی و مقدمه عاید به شرح حال ادیب و بعضی ملاحظه‌ها به قلم عالم ایرانی محمود غنیزاده (برلین، نشر «کاوایانی»، ۱۳۴۱ ه. ق.). خود ا. ه. برتلس جایگاه «سفرنامه» را به عنوان «ظهورات نهایت مطلوب ترجمه روسی یکی از اثرهای ناصر خسرو»، گذشته از این، همچون مأخذ مهم و پُرمهیت در راه تحقیق علمی ایجادیات این ادیب برومند ارزیابی کرده است.

در آثار علمی زمان از نشر متنهای منسوب به ناصر خسرو و پژوهش روزگار و آثار او به اهتمام هرمان ایتی و ترجمه انگلیسی «سفرنامه»، که در بالا ذکر کردیم، همچون سرچشمه مهم یاد شده است. پروفسور ا. برتلس در آثار علمی عاید به ادبیات فارسی-تاجیکی و چهره‌های برازنده آن نیز با تقاضای هدف پژوهش از ناصر خسرو همیشه یاد کرده است (۴؛ ۵؛ ۶).

آثار ناصر خسروشناسی عالمان سالهای ۳۰ و ابتدای ۴۰ سده بیست به صفت کار ابتدایی و مقدماتی در زمینه تحقیق میراث کلاسیکی و روزگار و آثار ادیبان گذشته در حوزه علمی استالین‌آباد محسوب می‌شوند، که به روند منبعده رشد افکار ادبیات‌شناسی تاجیک بی‌تأثیر نبودند. این هنگام ضرورت تحقیق روزگار و آثار ناصر خسرو و تعیین جایگاه او بیشتر به میان آمد. سرگرمی محققان تاجیک در مأخذهای مهم زمان، از جمله، در نامه ادیب تاجیک عبدالسلام دهاتی به استاد صدرالدین عینی (از ۲۹ آوریل ۱۹۳۹) نقش یافته است، که از گرمی مناظره‌ها عاید به ناصر خسرو درک می‌دهد. ا. دهاتی دقت ص. عینی را به قضیه ترجمه حال موصوف جلب کرده است: «... مورخان و تذکره‌نویسان در ترجمه حال ناصر خسرو، از جمله، در بابت از کجا بودن وی بسیار غلط کرده‌اند... به همین مسئله مشغول شدنتان به ما فایده بسیار می‌رساند. هرچند حاضر در دست ما اثرهای وی خیلی کمند،

لیکن از جهت قیمتشان به تمام ایجادیات نظامی و نوایی برین سیماهای بزرگ برابر هستند... خصوصاً غایی اجتماع خیلی برجسته و شایان دقت دارد» (۱۳، ۴۱۰).

پاسخ استاد عینی روشن نیست. نکته قابل اندیشه این است، که روزگار و آثار ناصر خسرو قبادیانی همچون گوینده نامور حوزه مهم ادبیات فارسی-ماوراءالنهر از دایره چشم‌انداز استاد عینی در تذکره «نمونه ادبیات تاجیک» (مسکو، ۱۹۲۶) بیرون مانده است. اما در آخر سالهای ۳۰ و ابتدای سالهای ۴۰ سده بیست به تحقیق روزگار و جایگاه میراث ادبی-علمی شاعر و عالم بزرگ ادبیات‌شناسان تاجیک خالق میرزازاده، لطف‌الله بزرگزاده، ساتم الغزاده، خاورشناس روس السیف برگینسکی شغل ورزیدند. از جمله، با تألیفات ۱۰. میرزازاده-«ناصر خسرو قبادیانی» (۱۹۳۹) و «ابوموین‌الدین ناصر خسرو» (۱۹۴۰) نخستین بار نقد دیدگاه خاورشناسان روسی و اروپایی عاید به «ضرر آور» ی و جنبه «ضدانقلابی» میراث ادبی گذشته صورت گرفته است (۱۶؛ ۱۷).

پژوهنده دیگر ناصر خسرو در این عهد ادیب و منقذ نامی تاجیک ساتم الغزاده می‌باشد. به نظر می‌رسد، که مقاله او «ناصر خسرو» (در مجموعه تذکرمآنانند «نمونه‌های ادبیات تاجیک»، به خط لاتین، استالین‌آباد، ۱۹۴۰) در قیاس با تحقیقات دیگر مربوط به روزگار و آثار ادیبان دیگر کلاسیکی بیشتر در حلقه بحث و مناظره زمان جایگاه مهم به دست آورده است. سبک تألیف و اصول اندیشه مؤلف در قیاس با نوشته‌های دانشمند تاجیک لطف‌الله بزرگزاده انگیزه جالب دارد (۳۰).

نوشته‌های لطف‌الله بزرگزاده تحت عنوان «ناصر خسرو» (با هم‌قلمی زبان‌شناس نامی تاجیک باباجان نیازمحمداو)، «دانشمند و شاعر بزرگ سده ۱۹ ناصر خسرو» و «جوینده حقیقت و عدالت ناصر خسرو»، که چون مقدمه «منتخبات» این شاعر در سلک مجموعه «کلاسیکان ادبیات تاجیک» به زبان روسی به طبع رسیده است، از لحاظ فراگیری مطلب و شیوه بررسی در تکمیل و تصحیح یکدیگر به میان آمده‌اند (۲۰؛ ۱۵، ۹۴-۱۰۵؛ ۹).

تألیفات ۱۰. میرزازاده و ل. بزرگزاده در پاسخ به دعوای ناصحیح علاقه‌مندان ناصر خسرو تا جایی ارزش مهم دارند. با وجود این، ۱۰. میرزازاده به جایگاه ناصر خسرو از دید صنفی و گرایش مفکوری-دهریگری و بی‌خدایی نزدیک شده است. طبق دستور این مؤلف «باید اکنون نام ناصر خسرو نه اسلحه و واسطه‌های ایکسپلوتتسیه (استثمار) شدن خلق از طرف روحانیان و آغاخان شود، بلکه اسلحه و واسطه مبارزه بر ضد دین، عموماً، مخصوصاً بر ضد مذهب اسماعیلیه و خدای زنده شود» (۱۷/ ۱). البته، تلاش محقق در راه از گیر و دار بحث خاورشناسان اروپایی آزاد کردن ناصر خسرو جالب است، اما، از سوی دیگر، این تألیفات نمونه بی‌بحث به گرداب مناظره صنفی کشیدن ناصر خسرو بوده، پیچیدگی مناسبت زمان را نشان می‌دهد.

تألیفات ل. بزرگزاده نیز در برخی موارد از چنین شیوه تحقیق برکنار نیست. ناصر خسرو گویا در انتهای عمر (در یومگان) میل بی‌خدایی کرده، تألیف بخش بیشتر آثارش-«سفرنامه»، «روشناینامه»، «زادالمسافرین»، «وجه

دین»، «بوستانالعقول»، «خان اخوان»، «دلیل المتحیرین» در این مرحله دلیل دهریگی نویسنده ارزیابی و در این مورد اصل به وجود آمدن آثار ادیب را به گونه‌ای توضیح طلب بازنمایی شده است: «در نتیجه تفکر و تدقیق ۱۵-۲۰ ساله‌ای، که وی در یومگان در باره مسئله‌های گوناگون حیات آدمیزاد و در ساحه‌های گوناگون علم کرده است، دهری شدن و یا به این نزدیک آمدن وی از احتمال دور نیست» (۳۰، ۴۳).

با وجود این، گرچندی آثار تحقیقی مربوط به روزگار و میراث ناصر خسرو، همزمان نمایندگان دیگر ادبیات گذشته فارسی-تاجیکی تأثیر خاص رویدادهای اجتماعی زمان را در بر می‌گیرند، از سوی دیگر، برای استواری حافظه تاریخی و شناخت واقعی ادبیات گذشته تاجیک زمینه مساعد فراهم آورده، در برابر یک سلسله آثار دیگر به اجرای وظیفه‌های بزرگ اجتماعی زمان روانه شده‌اند.

تعیین خاستگاه و یا جای تولد ناصر خسرو یکی از مسائل مبرم ناصرخوسروشناسی عالمان آن زمان است. از این جهت، آثار ادبیات‌شناسی این سالها را بیشتر محتوای تحقیق و سمت اندیشه خاورشناسان روس در بازنمایی جغرافی ادبیات گذشته فارسی-تاجیکی، در مجموع انکار حق و حقوق کامل تاجیکان به میراث ادبی گذشته به انگیزه آورده است. ادبیات‌شناسان تاجیک تا جایی کوشیده‌اند، که تمایل نامطلوب خاورشناسی را آشکار نمایند (س. الغزاده، ا. دهاتی و غ.).

در این زمینه، رویکرد و دیدگاه پروفیسور ا. ه. برتلس مورد اندیشه و نقد بیشتر محققان تاریخ ادبیات فارسی-تاجیکی در تاجیکستان قرار گرفت. اساساً نظر مترجم در مقدمه «سفرنامه» به ادبیات‌شناسان تاجیکی آخر سالهای ۳۰ و ابتدای ۴۰سده بیست مواد و تکانی برای نقد و تنقید جدی گردید. نکته از نظر مورخان ادبی تاجیک بحث‌انگیز این است، که ا. ه. برتلس زادگاه ناصر خسرو-قبادیان را جایی «در نزدیک بلخ» و در جای دیگر «در کنار رود کافرنبهان، نزدیک ترمذ، در رس ازبکستان» («گاراده، لیژوشیگا نه ریگی کفیرنیخنی، پریتاکی دژیخونه (ام و-در)، نیدلیکا آت تیرمیزه، و تیپیریشینی ازبیکسکای ستر») به قلم آورده است. محل زادگاه ناصر خسرو در این بحث به حدی معمانگیز نموده است، که پیامد این برداشت باعث به میان آمدن صدای اعتراض دایره‌های علمی و ادبی تاجیکستان و نقد شدید منقدان تاجیک گردید. از جمله، ص. الغزاده به ذکر ناصحیحی اندیشه پروفیسور پرداخته، صرف نظر شدن حقیقت تاریخ را در این زمینه گوشزد کرده است (۳۰، ۳۷).

از ادیبان تاجیک ا. دهاتی به عمق مسئله اصولاً وارد شده، با این روش در ردیف ناقدین ممتاز افکار خاورشناس روس قرار گرفته است. او می‌نویسد: «در خصوص انکار میراث ادبی خلق تاجیک و به سرگرمی از حد زیاد انداخته شدن کار آموزش آن ما از شرق‌شناسان و عالمان خارجی گله‌ای نداریم. زیرا که مقصد و پرنسیپهای تدقیقاتچیگی آنها معلوم است. اما، بسیار افسوس، که بعضی عالمهای ساویتی هم از نظریه‌های نادرست و کیها

کهنه‌شده دست نمی‌کشند. چنانچه، پروفیسور ا. ه. برتلس، که «سفرنامه» ناصر خسرو را به زبان روسی ترجمه کرده، به آن مقدمه نوشته است، در این مقدمه خود در باره این که ناصر خسرو و ایجادیات وی به خلق تاجیک تعلق دارد، دانسته ایستاده، هیچ چیز نمی‌نویسد. حتی جای تولد وی قبادیان را روشن قید نکرده، برعکس، این ریان (ناحیه) معلوم را گاه به بلخ، گاه به ترمذ برده می‌چسپاند و با همین «استاکاری» حقیقت کار را پرده‌پوش کرده می‌گذرد» (۱۲، ۳).

این نقطه نظر باعث گردید، که محققان تاجیک پس از ۳۰-۴۰ سال نیز به این گونه قضاوت ناصحیح پاسخ مناسب جویند. از جمله، ادبیات‌شناس فقید تاجیک اعلی‌خوان افصحزاد ضمن اشاره به بلخی معرفی شدن ناصر خسرو در نگاشته‌های ا. ه. برتلس تأثیر و هماهنگی اندیشه‌های خاورشناس روس را با افکار محقق افغانستانی دکتر خلیل‌الله خلیلی تأکید کرده است (۲، ۵۸-۵۹).

خاورشناس روس آندری اوگینیویچ برتلس بعد ا. ه. برتلس و خلیل‌الله خلیلی از این قضیه پیگیری کرده است، که بازگو اصل مطلب زادگاه ادیب را باز هم چگلتز می‌نمایند: «الحال زادگاه ناصر خسرو را عنیق معین کردن از امکان بیرون است» (۳، ۲۰۰).

در اصل قبادیان را یک گوشه بلخ و یا نزدیک به ترمذ نسبت دادن دانشمندان تاریخ ادبیات از نظر جغرافی تاریخی سرزمینهای آسیای میانه و ساکنان هر دو طرف دریای ام و بودن تاجیکان از شاخه ایرانی‌تباران غلط نیست؛ نباید به این نکته واکنش کرد و مورد شبهه و پاسخ قرار داد. زیرا در لغات و آثار جغرافی‌دانان فارس و عرب «قبادیان قریبست از نواحی بلخ، واقع در ساحل یکی از شعب رود جیحون. و آن مولد ناصر خسرو بود. امروز قریبست واقع در شمال و شرقی بلخ، نزدیک ترمذ» (۱۱، ۸-۹).

«شعب رود جیحون» دریای کافرنيهان است، که از بین قبادیان گذشته، به دریای جیحون، یعنی، ام و می‌ریزد و یک کوهچه قبادیان و ترمذ را از هم جدا می‌کند، وگرنه به هم پیوستند (۱۱، ۹).

اما، از بس که هدف از نسبت دادن قبادیان به ترمذ از جانب نظریه‌پردازان غایوی ادبیات فارسی-تاجیکی در آن زمان تشویش ادبیات‌شناسان ملی تاجیک را به بار آورده بود، از این رو، انتقاد شدید چنین قضیه هرچه بیشتر صورت گرفت.

ادیبان و محققان تاجیک سالهای ۳۰-۴۰م سده بیست (مثلاً، ص. الغزاده و ا. دهاتی) اتیلای تذکره‌نگاران قدیم را راجع به اصفهانی دانستن زادگاه ناصر خسرو رد کرده، آن را با نظر اختلاف‌نگیز و غیرمنصفانه خاورشناسان در یک سطح گذاشتند. این امر تا جایی برای درک اصل قضیه مساعدت کرد. شک و تردید به اسناد دقیق و پدید آوردن اشتباه و سرگمی راجع به قضیه یک نوع تعصب و ناهمگونی از جانب خاورشناسان معرفی گردید (۳۰، ۳۸).

ادبیات‌شناس تاجیک خالق میرزازاده، همزمان ساتم الغزاده پیامد بررسی علمای خاورشناس را از نظر محتوا بدون به نظر گرفتن روش حاکم مارکسیستی و برابر سطح و سویه تألیفات تذکره‌نویسان عهد پیشین، که گویا از آنها ماهیت واقعی ادبیات دریافتشدنی نیست، ارزیابی کرده‌اند (۱۷؛ ۳۰).

در چنین سمت‌گیر منظور انتقاد دیدگاه خاورشناسان، به ویژه پروفیسور ا. ه. برتلس و همزمان نظر دانشمند ایرانی محمود انیزاده است، که گویا به سبب غلبه «حسیات ملت‌چیگی» و «شرافت تدقیقات‌چیگی» اش به «قوبادیانی-یول-مروزی» بودن ناصر خسرو با نظر شبهه‌نگریسته، از جمله نوشته بود: «... سند قطعی در این باب در دست نداریم و در تسانیف او (ناصر خسرو-ص. ا.) هم راجع به این مسئله صراحتی نیست» (۳۰، ۳۸). پروفیسور ا. ه. برتلس سال ۱۹۴۸ در مقاله مشهور «ادبیات به زبان فارسی در آسیای میانه» قبادیان را نه ناحیه جداگانه آسیای میانه، بلکه «ناحیهی مورثیت» به این قلمرو معرفی کرده، از پیوند ناصر خسرو با (ادبیات) آسیای میانه حرف می‌زند، در حالی که او زاده و پرورده قلمرو آسیای میانه و آثار علمی-ادبی اش محصول تفکر ادبی فارسی-تاجیکی به شمار می‌رفت: «... پیوند ناصر خسرو با آسیای میانه نباید شبهه‌ای را به میان آورد، خاصه او واقعاً چون مؤلف قاموس «زاد-ال-مسافرین»، که به زبان فارسی نوشته شده است، دقیقاً عنعنۀ ابن سینا را ادامه داده است» (۵، ۲۸۳).

هدف از این تأکید بازگو پیوند قبادیان و یا ناصر خسرو با ادبیات فارسی آسیای میانه بود، نه به عنوان منسوبیت او و آثار او به این قلمرو ادبیات تاجیک. در این سمت‌گیر منسوب دانستن ادبیات فارسی به تاجیکان آسیای میانه توضیح‌طلب باقی می‌ماند. ناصر خسرو و کل شعرای کلاسیک فارسی-تاجیکی همچون سندی در این گونه سمتگیری خاورشناسان قرار داشتند. چنین برداشت و شیوه تحقیق پروفیسور ا. ه. برتلس در آن سالها ضمن ارزیابی شاعران دیگر فارسی-تاجیکی، از جمله ابن سینا و نظامی گنجوی نیز ظاهر شده است (۲۲).

به این معنی، موجودی دو دیدگاه راجع به زادگاه ناصر خسرو بحث و ماجرا پیش آورد. دیدگاه نخست کنار راست دریای ام و و دیدگاه دوم کنار چپ آن، یعنی افغانستان کنونی را (با حضور تاریخی بلخ) محل تولد این حکیم به شمار می‌آورد. اما، کاملاً صحیح است، که این نظر دلیل ماجراجویانه بوده، موجودی اسناد در مورد ساکنان هر دو طرف آن به شمار رفتن تاجیکان-ایرانی‌زادان بی‌بنیادی آن را اثبات می‌کند: «در هر دو کنار ام و از همان آغاز یک خلق، تاجیکان می‌زیسته‌اند و می‌زییند. چه اهمیتی دارد، که خالی دلکش در کدام روی خوشچهره‌ای پدید آمده است؟!» (۱۸، ۱۹).

البته، بحث و مناظره‌های آن زمان-«کشمکشهای بیهوده» و افراط‌اندیشیها به درک سلیم ادبیات و کشف اصلی ماهیت آثار ادبی گذشته سود و منفعتی نمی‌آورد. در این حال طبیعی است، که نظر به بازگشایی ماهیت ارزشهای زیبایی‌شناسی میراث کلاسیکی بحث و مناظره‌های قومی و نژادی در جای اول اهمیت پیدا کرد. واقعاً،

«زبان و ادب تاجیکی همواره مورد مذاکره و مباحثه سیاستها و هدفهای گروههای جامعه و دولتداران» (۱)، (۱۸۸) قرار گرفت. به این معنی، ادبیات‌شناس ۱۰. میرزازاده به خلاصه رسیده، که «ادبیات‌شناسی شرق‌شناسان با مضمون کارشان نه تنها به ادبیات‌شناسی مارکسیستی نزدیک نیامدند، حتی از تذکره‌نویسان، که در باره ماهیت حقیقی ادبیات معلومات داده نمی‌تواند، آن طرف نگذشته‌اند» (۱۷/ ۱).

این جا دید خاورشناسان در مورد خاستگاه ناصر خسرو انتقاد شده است، که در تأثیر دعوی تذکره‌نویسان زادگاه او را «اصفهان» به قلم آورده‌اند. این معنی، از جمله در «تذکره‌اش-شعرا» دولت‌شاه سمرقندی (۲۹، ۶۱)، «آتشکده» لطفعلی‌بیک آذر بیگدلی (۲۸)، «مرآت‌ال-خیال» شیرخان لودی (۲۶، ۲۳)، «قاموس‌ال-اعلام» شمس‌الدین سامی ذکر شده است. مؤلف «نشر عشق» حسینقولیخان عظیمابادی از اتیلائی تذکره‌نویسان نتیجه‌ای گرفته است، که ناصر خسرو «اسلش از اصفهان بود و سلسله پیوند او به حضرت امام موسی کاظم (ا) می‌رسد» (۲۷، ۱۵۴۴).

ادبیات‌شناسان تاجیک با لحن و آهنگ شدید علمی-پوبلیسیستی به ردّ قضیه‌های ناصحیح خاورشناسان پرداختند. در نوشته ص. الغزاده تنقید شدید محمود غنیزاده-محقق ایرانی نیز از همین چشم‌انداز ارزش پیدا کرده است. ادبیات‌شناسان تا جایی کوشش به خرج دادند، که به دعوی ناصحیح تذکره‌نگاران و عالمان زمان صدای اعتراض و ناقناتمندی بلند کنند. ا. دهاتی با تکیه به اسناد ترجمه حال ادیب در «سفرنامه» به پیچیدگی و اختلاف اصفهانی بودن ناصر خسرو اشاره کرده، ص. الغزاده نیز این دعوا را کاملاً مردود دانسته است. به نظر آخری چنین صورت گرفتن مسئله به عاملهای مذهبی پیوند بود و «منفعت مبارزه مذهبی با شیعه‌ها» در ترجمه حال ناصر خسرو عامل مؤثر به وجود آمدن «افسانه‌های دروغ ناچسپان»، یعنی، به اصفهان نسبت دادن زادگاه نامبرده گردید.

از دید اهل تحقیق، توجه تذکره‌نگاران را نه اسناد واقعی تاریخی، بلکه بیشتر جنبه روایتی روزگار شاعران گذشته جلب کرده است (۳۰، ۳۸). به این معنی، در آن مرحله تاریخ ادبیات‌شناسی تأکید بی‌اعتمادی اسناد تذکره‌ها، اختلاف، شک و تردید، کاستگی و نقص و ضعف آنها جایگاه مهم پیدا کرد، که این امر به تعیین درست محل دقیق تولد ناصر خسرو باعث گردید. محض از همین جهت، در تألیفات ۱۰. میرزازاده خراسان نام ولایتی از شمال شرقی ایران معرفی شد، که در عصرهای میانه گوستوره پهن آور داشته، عده‌ای از ناحیه‌های آسیای میانه و افغانستان را در بر می‌گرفت و قبادیان نیز تابع آن بود (۱/۱۷). بنا به تفسیر ص. الغزاده هم «قسم کلان خاک حاضرة تاجیکستان و افغانستان شمالی در زمان سلجوقیان (عصر خ ۱) تابع خراسان و مرو مرکز یکی از ولایت‌های آن بود» (۳۰، ۳۹).

در مجموعه-تذکره «نمونه‌های ادبیات تاجیک» این قضیه موقع پیدا کرد و در آن مضمون و ماهیت مبارزه‌های ادبیات‌شناسان علمن جمع‌بست گردید. در سرسخن مجموعه بار نخست کوششی به خرج رفته است، که فاصله و تفاوت بین کنار چپ و راست عمودریا، که در تعیین منافع سیاسی سرزمین واقعی و یگانۀ تاجیکان نقش مهم داشت، برداشته و منسوبیت سرآمدان هر دو سوی آن به ادبیات واحد و مشترک فارسی‌زبانان اثبات و، به این وسیله، حقیقت تاریخی رعایه گردد: «تقدیر تاریخی قومها و خلقهای فارسی‌زبان در هر دو طرف دریای ام و در این مدت تاریخی-از نشو و نمای مدنیت دوره سامانیها سر کرده، تا به فلاکتهای ظلم مغولان چنان به همدیگر پیچ در پیچ بود، که همه این خلقها در آن وقت در یک زبان ایجادکار یگانۀ ادبیات شده می‌برآیند...» (۱۹، ۱۴). سخن در بارۀ آن می‌رود، که ادبیات دوره کلاسیکی فارسی تاجیکی طبق حقیقت تاریخ ایجاد مشترک «خلقهای فارسی‌زبان هر دو طرف دریای ام و می‌باشد و آن شاعران و ادیبان سرآمدان هم ادبیات تاجیکان... و هم ادبیات ایران حاضره‌اند» (۱۹، ۱۶).

این روش تاریخی خلق تاجیک را نه تنها برای از خود دانستن میراث مدنی وامیداشت، بلکه منسوبیت دوجانبۀ آن را به تاجیکان و ایرانیان روشن می‌ساخت. این نکته اهمیت دست اول پیدا کرد، که نسبت دادن ادبیات دوره کلاسیکی به «ماناپالیۀ ایران» و تنها «ملک خصوصی ایران» به شمار آوردن میراث غنی فارسی-چنان که خاورشناسان روا دیدند، هرگز امکان ندارد. ذکر مفهومیهای «ماناپالیۀ ایران» و «ملک خصوصی ایران» در مناظره‌های ادبیات‌شناسی تاجیک، چنانی که محقق تاجیک کمال عینی به نتیجه رسیده است، اثبات «سهام و حق تاجیکان در بنیاد آن ادب (ادب مشترک عمومیفارسی-ص.ا.) است، نه مقصد (غرض-ص.ا.) جدایی بین ایرانیان و تاجیکان» (۱، ۱۸۸).

بیوجه نیست، که در این سرسخن به نقش دریای ام و توجّه خاص شده است. از تاریخ و حوادث نیمۀ دوم سده نوزده پیداست، که قضیۀ عمودریا در تعیین حدودهای ایتنیکی بین آسیای میانه و افغانستان نقش مهم داشت و سازشنامه بین روس و انگلیس (۱۸۷۳) به جدایی تاجیکان سمت چپ و راست عمودریا مساعدت کرد. دریای ام و به صفت سدّ تعیین منافع ژئوپلتیک روسیه تزاری و انگلیستان شناخته شد (۱۰، ۹۹۶)، که این حقیقت به روند افکار خاورشناسی روسی بی‌تأثیر نبوده است.

نکتۀ دیگر در تألیفات ناصرخوسروپژوهی و در مجموع ادبیات‌شناسی تاجیک عمومیتجوی و طبق‌شناسی دوره دیگرسازی اجتماعی است. جوهر این قضیه از مبارزۀ صنفها عبارت بودن تاریخ است. جداسازی طبقه‌های جامعه به دارا و نادار، ظالم و مظلوم از رایجترین عنصر نگرش علمی زمان محسوب می‌شود. «ادپالاک دهقانی» معرفی کردن ناصر خسرو از جانب ل. بزرگزاده نیز از این شیوۀ نگرش منشأ می‌گیرد، که جنبه‌های اصلی و واقعی آثار او

را صرف نظر می‌کرد. «عمومیتجوی سیاسی و اجتماعی برای مفکوره نو یک وظیفه و مقصد اساسی ادبیات‌شناسی قرار گرفته، باعث تحریف محض بسیاری از نکته‌های ادبیات کلاسیکی گشته بود» (۲۵، ۷۶). در خمین اساس به جنبهٔ خلقیت آثار ناصر خسرو توجه شده است. مفاهیم خلق و «خلقیت» چون مفهوم سیاسی موقع یافتند، نه به صفت کنگوری استاتیکی. احساس «صدای ناراضیگی خلق» اهمیت پیدا کرد. یکی از سببهای به «نمونه‌های ادبیات تاجیک» وارد شدن زندگینامه و نمونهٔ اشعار ناصر خسرو چنین تفسیر شده است، که «در ایجادیات او... شراره‌های حرکت دهقانان به طور روشن و معین» به نظر می‌رسد (۱۹، ۱۹). نقص غایوی ادیبانی چون ناصر خسرو در آن افاده گشته است، که گویا او به فهمش عمیق ماهیت ارتجاعی مذهب اسماعیلیه امکان نیافت، در ضدیت شورشگرانه علیه اسلام اسماعیلیه ارتجاعی را اساس رسیدن به آرمان به شمار آورده است. همین دریافت نقص و ضعف از ادیب عصرهای میانه در چگونگی شکل‌گیری مفکورهٔ زمان نقش مؤثر داشت.

عامل دیگر پژوهش ناصر خسرو به جنبه‌های دهری-اتیستی-مسائل مربوط به ناخدایی و انکار خدا در ایجادیات او می‌باشد. اندیشهٔ ا. دهاتی بخشیده به نشر تذکرهٔ «نمونه‌های ادبیات تاجیک» در تعیین مناسبت به ادبیات گذشته و نمایندگان آن ماهیت مسئله را روشن می‌کند. از دید او با نشر این اثر برای خلاص کردن شاعران، ادیبان و دانشمندان بزرگی چون ناصر خسرو، بیدل و احمد دانش، که «روحانیان و بعضی تدقیقاتیان خام‌فکر یکی از آنها را به گرداب اسماعیلیزم، دومی را به لایقهٔ صوفیزم، سیوومی را به لگنیر کانتربیالیوتسیانی (ضدانقلابی)- جدیدیزم انداخته بودند، زمینه‌های اولی طیار کرده شدند» (۱۲، ۳).

از همین سبب، از آثار ناصر خسرو «سطرهای دهری» دریافت شدند، که «نه تنها حيله‌گری، مکاری و جهالت‌پرستی روحانیان ارتجاعی را فاش می‌کنند، بلکه به آسمان-به خدا هم حملهٔ سخت می‌نماید» (۱۹، ۲۰). بنا به تأکید ا. دهاتی روحانیان در «تسخیر» سیماهای ادبی گذشته دست‌درازی کرده، آنها را همچون «نمایندهٔ خدا» و «اولیا» معرفی کرده‌اند...

لطف‌الله بزرگزاده به بحث روزگار و آثار و عقاید ناصر خسرو به صفت «دانشمند و شاعر بزرگ سدهٔ ۱۱»، «جویندهٔ حقیقت و عدالت» وارد شده است. خود نام نوشته‌ها هم ویژگی مهم آن سالها، فردیت تحقیقات علمی زمان را بازگو می‌کنند. در معرفی شاعران گذشته این نوع عنوانها برتری پیدا کرد، مثلاً، مقالهٔ ا. دهاتی در بارهٔ نظامی گنجوی نیز «شاعر، دانشمند و اومانیزست بزرگ» نام دارد (۱۴).

تحقیق روزگار، فعالیت و میراث علمی و ادبی ناصر خسرو در این تحقیقات با تکیه به اصول آموزش انتقادی میراث کلاسیکی صورت گرفته است. با ذکر منسوبیت ابن سینا و ناصر خسرو به تاجیکان ل. بزرگزاده در ردیف مبارزان حق و حقوق این خلق به میراث کلاسیکی قرار گرفت. خاصه، رسالهٔ ا. ه. برتلس «ابن سینا و ادبیات

فارسی» انگیزه خاصی به ادبیات‌شناسی تاجیک گذاشته بود. طبق اندیشه خاورشناس از تمام مؤلفان سده یازده تنها ابن سینا و ناصر خسرو کوشش خوب فراهم آوردن مواد کامل انسیکلوپدی عاید به ساحه‌های گوناگون علم به زبان فارسی داشتند، که خلاصه بی‌زمینه نیست. اما، چون خاورشناسان در این هنگام به صرف نظر شدن منسوبیت ملی ابن سینا میل کرده بودند، روزگار و آثار ناصر خسرو نیز از همین چشم‌انداز بررسی گردیده است. ل. بزرگزاده هدف روشنگران تاجیک را با تکیه با کانسپسیه استاد عینی-«عمومیت زیاد در ترجمه حال کلاسیکان بزرگ جهان‌شمول ادبیات تاجیک ابوالقاسم فردوسی و دانشمند بزرگ، فرزند خلق تاجیک ابو علی سینا» (۱۵، ۹۵) خیلی روشن پیگیری کرده است. از این جهت، مقایسه فردوسی و ابن سینا، ابن سینا و ناصر خسرو از جانب ل. بزرگزاده نه تنها به خاطر ذکر نام و ارج و افتخار از میراث گرانبهای ایشان، بلکه بیشتر برای اثبات ریشه‌های تاریخی ادبیات تاجیک و به تاجیکان و ایرانیان برابر منسوب بودن میراث گذشته فارسی، به خصوص به بازگو یگانگی حوزه‌های ادبی فارسی‌زبان به کار رفته است. با این شیوه این نکته گوشزد شده است، که فردوسی طوسی، ابن سینا و ناصر خسرو قبادیانی رمز همبستگی و یگانگی تفکر ادبی تاجیکان و ایرانیانند. این گونه اندیشه و سمت‌گیر در زنجیره نبرد علمی و ادبی، مناظره‌های مفکوری و روند خودشناسی آن سالها، در درک استوار ریشه‌های تاریخی ادبیات تاجیک و بازگو یگانگی ادبی تاجیکان و ایرانیان جایگاه مهم داشته است.

در تألیفات ل. بزرگزاده برای تأکید این یگانگی اساساً نه اصطلاح «فارس-تاجیک»، که در آثار علمی ص. عینی، ۱۰. میرزازاده، ص. الغزاده، ن. معصومی، ا. دهاتی استعمال شده‌اند، بلکه اصطلاح «ادبیات تاجیک» به کار رفته است. عموماً در آثار ل. بزرگزاده در یک مورد-در مقاله‌ای عاید به اهمیت داستان «گوروغلی» اصطلاح «تاجیک و فارس» ضمن بازگو مقام ابوالقاسم فردوسی استفاده شده است (۸، ۲۶۱).

استفاده اصطلاح «ادبیات تاجیک» در این آثار خلاف ماهیت کارکرد کانسپسیون اصطلاح «فارس-تاجیک» نیست. پیوند معنوی ل. بزرگزاده به حلقه ادبیات‌شناسی تاجیک در آن عهد، دستیابی به مسائل عمده تحقیق تاریخ ادبیات گذشته و معاصر، تاریخ و فرهنگ شفاهی مردمی تاجیک، گذشته از این، در سلسله یگانگی «تاریخ ادبیات تاجیک» نشر شدن مقالات وی در مطبوعات آن سالها هم‌نظریش را به افکار زمان و نیازهای زمانی ادبیات‌شناسی ثابت می‌کند. به نظر ما، باید بیش از همه این نکته جنبه مهم و جالب داشته باشد. چون به بازگو ماهیت تحقیقات زمان می‌پردازیم، حتماً باید ویژگی آنها را از دید آن سالها تعیین نماییم. از این نگاه، قیاس ناصر خسرو با ابن سینا سودی به حافظه تاریخی و عمیق‌رفت تفکر ملی بود، اما ذکر این نکته نیز بمورد است، که در قیاس مذکور شیوه خاص زمان، برچسب غایی ده‌ری به آثار ایشان به نظر می‌رسد. گویا ابن سینا به عنوان عالم فیلسوف و ناصر خسرو همچون شاعر جانبدار ایتییزم (انکار خدا) بودند، که نقص بررسی علمی زمان است. از

چشم‌انداز ل. بزرگزاده قیاس ناصر خسرو با ابن سینا-«عمومیت ویژگیهای ترجمیهالی» آنها از آن جهت مهم بود، که هر دو در مسیر روزگار هرچه بیشتر در جستجوی حاکمان ایران و عالمان مذهبی دربار قرار داشته، تا انتهای حیات چون گریزه در تعقیب عمر به سر برده‌اند.

یک پدیده مناسب ل. بزرگزاده به جایگاه این دو عالم جنبه به خلق نزدیک بودن روزگار و آثار آنهاست. دقت ادبیات‌شناس را نقل و روایات مردمی کشیده است، که در آنها سیمای انسانی ارزنده و دارای فراست بلند بودن دو عالم انعکاس یافته‌اند: «هر دو فرزند بزرگ خلق تاجیک در روایت‌های مردمی نسل‌های گوناگون همچون دوستدار و فدایی خلق ترسیم شده‌اند. مردم به آنها بهای بلند سزاوار می‌دهد و یادداشتهای جالبی راجع به سرگذشتهای گرانقدر حیات آنان محفوظ می‌دارد» (۱۵، ۹۵).

همین گونه شیوه نگرش و قضاوت غایوی مسائل معرفت ادبیات گذشته محقق را به تحقیق روزگار و آثار ناصر خسرو نزدیک می‌برد. او با تکیه به اسناد «سفرنامه» و دیوان اشعار ناصر خسرو راجع به زمان (بگذشت ز هجرت پس سیصد نود و چار، بگذاشت مرا مادر بر مرکز اکبر) و مکان زادگاه ادیب (ابو-معین-د-دین ناصر خسرو-ال-قبادیانی-ال-مروزی) با محققان دیگر هم‌نظری کرده است (۳۱، ۷).

نظر محقق را بیشتر مهمترین نکته‌های روزگار ناصر خسرو تا سال ۱۰۴۰، یعنی تا ۳۵ سالگی-وضع روزگارداری، دریافت سواد ابتدایی، میانه و عالی، اوضاع مدنی خراسان زمان ناصر، ظهور قابلیت و قریحه کم‌نظیر در زمینه آموزش ریاضیات، شغل به «دیکلمتسیه شعر»، آموزش آثار و افکار گذشتگان و معاصران فرا گرفته‌اند. به این معنی، در اثر ل. بزرگزاده سیمای ناصر خسرو به صفت عالم مبتکر دارای مطالعه گسترده ارزیابی شده است. مطالعه در زمینه فلسفه عالمان مشهور تاجیک ابونسر فارابی، ابن سینا، فلسفه کلاسیکی یونان، به ویژه ارسطو، در مجموع ساحه‌های مختلف دانش زمان سبب اساسی وسعت و گسترش جهان‌بینی متفکر گردید.

همزمان پژوهنده راجع به سفر هفتساله ادیب (۱۰۴۵-۱۰۵۲) و گرویدنش به تعلیمات و فعالیت اسماعیلی مخصوصاً توجه کرده است. برخورد با مرکزهای بانفوذ علمی ایران و آفریقا، مناظره‌های علمی و ادبی با فیلسوفان و شاعران در مصر، ادامه پژوهش در زمینه فلسفه و مذهب مهمترین رویدادهای روزگار ناصر خسرو هنگام سفر بودند، که دایره توجه عالم زمان نو را فرا گرفته‌اند.

این تأکید ل. بزرگزاده با تکیه به خلاصه خاورشناسان راجع به منشأ گرایش ناصر خسرو به فرقه اسماعیلی جالب است، که برخورد او به آیین اسماعیلی ضمن سفر باعث با دید فلسفی ارزیابی نمودن تعلیمات آن گردید. در کیش اسماعیلیه به دریافت نکته‌هایی نایل شد، که مورد بررسی فلسفه کلاسیکی عهد باستان قرار گرفته بودند. و در همین جا گویا ناصر خسرو فهمید، که در دست فاطمیان سلاحی برای مبارزه بر ضد مذهب سنی، از جمله

علیه حاکمان ایران وجود دارد (۱۵، ۹۸-۹۹). و باعث سازگاری پیدا نمودن ادیب با کیش اسماعیلی نیز در همین نکته است.

ل. بزرگزاده توجه دایره‌های علمی را به آن قضیه روان کرد، که گرایش ناصر خسرو به کیش اسماعیلی سبب‌های دیگری نیز داشته می‌تواند. مثلاً، یورش و زد و خورد بی‌نهایت حاکمان فئودالی به مقابل ایران و آسیای میانه، خرابی کشور و زمینداری و تجارت آن، از دست رفتن ترتیب و نظام دولتمداری و ناآرامی مردم می‌توانستند نقشی در دگرگونی افکار و اندیشه سیاسی و اجتماعی وی به وجود آورند. ناصر خسرو راه مبارزه با چنین روش اجتماعی را در پیوستن به کیش اسماعیلیه دید، که از نظر محقق اختلاف جهان‌شناسی ادیب به شمار می‌رفت. هم‌نظری پژوهنده با دید ادبیات‌شناسی در نسبت دادن آثار زیرین به ناصر خسرو نمایان می‌شود: «زادالمسافرین»، «وجه دین»، «بوستانالعقول»، «خان اخوان»، «دلایل‌المتحیرین». گذشته از این، با نام این ادیب و حکیم از آثار علمی، چون «اکسیر اعظم»، «قانون اعظم»، «المستوفی»، «در علم یونان»، «دستور اعظم»، «کنزالحقایق»، «تفسیر قرآن» یاد شده است. به عنوان آثار ادبی ناصر از «دیوان اشعار»، «سفرنامه»، «سعادتنامه»، «روشناینامه» سخن می‌رود. هم‌زمان این ادیب به طور عمومی همچون مؤلف بعضی از آثار فلسفی و بدیعی به زبان عربی، که تا زمان ما نرسیده‌اند، یاد شده، اما از عنوان و چگونگی این آثار نه ل. بزرگزاده، نه پژوهندگان دیگر ناصر خسرو حرفی نگفته و اشاره‌هایشان بی ذکر منبع باقی مانده است.

در مورد منسوبیت آثار به ناصر خسرو ذکر یک نکته مهم-اشعار بر ضد خدا گفته ناصر خسرو قابل توضیح است. ل. بزرگزاده و ص. الغزاده یکی از اولین محققانی هستند، که منظومه‌ای را (قصیده‌ای) به عنوان «مناظره با خدا» به نام این شاعر و حکیم نسبت داده‌اند. اما در چگونگی ساخت و محتوای این منظومه بحث نشده است. منظومه «مناظره با خدا» بار نخست به مجموعه «نمونه‌های ادبیات تاجیک» (۱۹، ۴۵-۴۷) از تذکره پروفیسور میرزا محسن ابراهیمی «نمونه‌های ادبیات ایران» وارد گردید.

ترجمه روسی منظومه در دو نشر «منتخبات» ناصر خسرو (۱۹۴۹، ۱۹۵۴) در تهیه و تفسیر پروفیسور ا. برگینسکی نیز جای گرفته است. ادبیات‌شناس ک. عینی در «گلچینی از آثار ناصر خسرو» مأخذ منظومه را «دیوان قصاید و مقطعات حکیم ناصر خسرو» (تهران، ۱۳۰۴-۱۳۰۷، با اهتمام سعیده‌سن تقیزاده) معرفی کرده است. به این طریق، در نشرهای ایرانی آثار ناصر خسرو نیز از منسوبیت اثری با این نام خودداری نشده است.

نسبت دادن منظومه‌ای چنین به متفکری چون ناصر خسرو بحث‌انگیز به نظر می‌رسد. شک و تردید در این قضیه در تاجیکستان شاید بار اول از جانب فیلسوف معروف تاجیک، آکادمیک الالدین بهاودینو (۱۹۶۱) به میان آمد: «باور کامل نیست، که ناصر خسرو مؤلف قصیده «مناظره با خدا» باشد» (۷، ۲۸۴).

ل. بزرگزاده یکی از اولین محققان است، که در این تألیفاتش به مسئله قاموس‌نگاری بزرگان گذشته، از جمله ناصر خسرو در ردیف استاد رودکی، دقیقی، ابن سینا توجه خاصه ظاهر کرده است. از جمله، یکی از جنبه‌های فعالیت قاموس‌نگاری ناصر خسرو توجه عمیق به دانش موسیقی می‌باشد. ل. بزرگزاده با تکیه به اسناد تاریخی و ادبی سیمای این ادیب و عالم نمایان را چون بنیادگذار آهنگ و نوا و کاشف اسبابهای موسیقی نمودار کرده است، که در کمالات علمی و ادبی عصر میانگی مهم بودند.

توجه به جایگاه زبان آثار ادبی گذشته نیز در آن سالها برای به خواننده زمان آشکار کردن ماهیت ادبیات مهم ارزیابی شده است. در مقابل آن نظریه‌های ا. ه. برتلس و ا. ا. سیمیانو در باره دشواری و نقش اریخیستی داشتن زبان اثرهای ناصر خسرو (۱۵، ۶۴، ۲۵، ۲۱۹) ل. بزرگزاده این ابرمرد دانش و خرد را به عنوان یکی از بنیادگذاران زبان ادبی تاجیک معرفی کرده است. خاصه یکی از مهمترین ابتکار-صاف و پاکیزه نگاه داشتن زبان فارس تاجیکی جنبه جالب دارد. ناصر خسرو «همچون عالم بزرگ زمان زبان عربی را بغایت خوب از بر کرده بود... با وجود این، زبان مادری تاجیکیش را با عنصرهای عربی آلوده نکرده... و با عربیزمها مبارزه شدید برده است» (۱۵، ۱۰۱).

در تفسیر این اندیشه به طور روشن و ثابت ارتباط بین زبان ناصر خسرو و زبان دوره نو تأکید شده است: «آثار تاجیکی او به درجه‌ای فهما و دقیق...، که از زبان امروزی تاجیکی تفاوت ناچیزی دارد و خر کس در این زبان باسواد بی دشواری آثار ناصر خسرو را می‌فهمد» (۱۵، ۱۰۱).

این اندیشه-تأکید تفاوت ناچیز «زبان امروزی تاجیک» با زبان آثار ناصر خسرو در دوره دیگر حساس تاریخ پاسخ مناسب به نظریات ناصحیح عالمان و ادیبان سالهای ۲۰-۳۰-یوم سده بیست، منکران پیوند ازلی زبان با گذشته، جانبداران برپا کردن زبان ادبی نو تاجیک در روند بحثهای مربوط به ساختمان زبان و تبدیل الفبای عربی به لاتینی در تاجیکستان، خاصه در سمت انکار زبان دوره کلاسیکی تاجیک و پیوند آن با زبان دوره معاصر به شمار می‌رود. گذشته از این، گزارش قضیه عاید به برکناری و دوری جستن از عنصر عربی از توجه نسبتاً سالم این سالها درک می‌دهد. خاورشناسان ا. ه. برتلس و ا. ا. سیمیانو هرچند در مورد ناصر خسرو به چنین عقیده از نظر تاریخی غلط رسیدند، اما در مواردی به تأکید این نکته مهم نیز دست یافتند. از جمله، ا. ا. سیمیانو در برابر بازجستهای عالمان ناصریخوسروشناس آخر سالهای ۳۰-۴۰-م سده بیست در بررسی مربوط به زبان شعر استاد رودکی چنین نگاشته است: «به قطار خدمتهای بزرگ رودکی همین را درآوردن لازم است، که وی در همه اثرهایش از عربیزم سخت حذر می‌کرد و با این راه زبان مادری خودش را از انبوه کلمه‌های بیگانه تازه می‌نمود. وی در این باره در صف فردوسی جاویدانی می‌ایستد» (۲۴، ۴۸).

از این رو، اگر ل. بزرگزاده، از یک سو، در مورد ناصر خسرو «اندیشه و خلاصه‌های ا. ه. برتلس و ا. ا. سیمیانو را رد و اصلاح» (۲۲، ۶۴) کرده باشد، از جانب دیگر، شیوه نگرش آنان را در بررسی زبان آثار ادیبان دیگر دوره کلاسیکی ادبیات فارسی-تاجیکی ادامه داده است. معیار مهم به ل. بزرگزاده ضمن ارزیابی زبان آثار ناصر خسرو شعرهای وی بودند. این جا زبان نثر ادیب استثنا است. یعنی، این نکته-دورجویی از عربیزم بیشتر به شعر ناصر خسرو صداقت دارد.

گذشته از این، عده‌ای از مسائل ایجاد، از جمله به مدح شاهان نپرداختن ناصر خسرو، انتقاد از شاعران مداح، ضدیت به شاعران و امیران، جانبداری از خلق زحمتکش، محکوم پارخوران، مبارزه بر غرور و جهالت بایان، توصیف انساندوستی، انسانگرایی و مفکوره دهقانی هدف تحقیق ل. بزرگزاده با تکیه به ابیاتی از دیوان اشعار ناصر خسرو قرار گرفته‌اند. ل. بزرگزاده با اشاره به ارج‌گذاری روحانیان اسماعیلی به ناصر خسرو پس از مرگ همزمانان را به فاش کردن حيله و نیرنگ آنها و با این مقصد آموزش «ایجادیات غنی دانشمند و شاعر بزرگ تاجیک» دعوت کرده است. در این شیوه او نظریه‌های ۱۰. میرزازاده و ا. دهاتی جانبداری و پیگیری می‌نماید: «ناصر خسرو با همه زندگی از عادت بیرون، خلق‌پروری، آدمیت بلند و محنتدوستی، فداکاری بی‌نظیر در راه علم و جستجوی حقیقت، نفرت و دشمنی پرشور با ظالمان، با همه عقل و ذکاوت بلندش از آن ماست، به ما نزدیک و عزیز است...» (۱۵، ۱۰۵).

پروفیسور ابدونبی ستارزاده به این نتیجه رسیده است، که در تکمیل مقاله ل. بزرگزاده «اسکتیل پرودا سپرویدلیواست ناصر خیسرا و» مطلب «باز هم نشان‌رس و هدمندتر و از نگاه علمی عمیقتر و باوسعت» بیان شده است، به این دلیل که در آغاز مقاله اول تنها یک اشاره از باب سیماهای رویجهانی بودن فرزندان قوم تاجیک-ابن سینا و ناصر خسرو سخن رفته و در تکمیل این دیدگاه کلاً وسعت یافته است (۱۵، ۲۵۵). اما این برداشت با تکیه به فشرده مقاله-«ناصر خسرو» (۱۹۳۹) اراه گردیده، اما اصل دست‌نوشته ل. بزرگزاده ثابت می‌سازد، که اصل قضیه، چنان که بالاتر از این ارزیابی کردیم، خیلی عمیق بررسی و در تکمیل مقاله فشرده شده است.

ارزش اصلی تکمیل اثر ل. بزرگزاده در آن است، که اگر مؤلف در مقاله اول به جستجوی فاجعه ناصر خسرو پرداخته، ابتدای آن را از آغاز سفر ادیب به حج دانسته باشد، در تکمیل مقاله این دوره منشأ جستجوی حقیقت و عدالت به شمار آمده است. تألیفات لطف‌الله بزرگزاده چون ابتدای تحقیق در زمینه شناخت روزگار و آثار ناصر خسرو قبادیانی از ضعف و نقصان جدی برکنار نیستند. این حال جا-جای مقالات او را فرا گرفته است. چون این پژوهش به دوره‌های اول ادبیات‌شناسی راست آمد، بند و بست افکار علمی-نظری هنوز در سطح وسیع قرار نداشت، طبیعی است، که تحقیق کاملاً عمیق و اصولی شخصیت و روزگار سخنوران عهد پیشین به این گونه

محققان دست نمی‌داد. از این رو، تحقیق روزگار و آثار ناصر خسرو در ادبیات‌شناسی، فلسفه و تاریخ افکار سیاسی و اجتماعی خلق تاجیک در سالهای بعد وسعت یافت.

نقص و ضعف تألیفات لطف‌الله بزرگزاده به روند از جانب سیاست زمان ده‌ری پنداشتن ادب گذشته و سخنوران پیشین رابطه دارد. وی به چهره علمی و ادبی و انسانی ناصر خسرو به صفت جانبدار شدید اتییزم نگریسته است. احساس همین جنبه بود، که «سببهای اصلی هجوم به ابن سینا و ناصر خسرو را از جانب حاکمان و علمای مذهبی دربار با مسائل دینی و اتییزم آنها در برخورد شدید» می‌داند. گویا «به همین سبب افسانه و بافته‌های بردروغی به میان آمده‌اند، که روحانیت مسلمانی پهن کرده بودند» (۱۵، ۹۵).

در تألیفات ل. بزرگزاده و همزمانانش ماهیت مفهومی به مانند «سخت‌تیکه عصر میانگی»، «آرتاداکسیه اسلامی»، «افکار آزاداندیشانه» سزاوار بررسی‌اند. در رابطه به این جهت چندی از نتیجه و برداشت لطف‌الله بزرگزاده تحریف افکار ناصر خسرو نیز هستند: این ادیب و فیلسوف زمان «به نیرنگ و فریب سوره‌های شش‌شده قرآن، که مانی رشد آزاد انسانیت، انکشاف علم بود و امکان تدقیق حوادث طبیعت را با راه علمی فراهم نمی‌آورد، باور نداشت» (۱۵، ۹۷).

در رابطه به این قضیه‌ها پروفیسور ا. ستارزاده نیز به نتیجه جالب رسیده است: «استفاده از چنین اصول ساخته و نامناسب برای تحلیل و تدقیق آثار ادبی ناصر خسرو از طرف لطف‌الله بزرگزاده به او امکان نداده است، که جنبه‌های گوناگون احوال، آثار و افکار او را به درستی بیان بکند. ناصر خسرو را به صفت ده‌ری و مبارز جبهه‌های صنفی معرفی کردن لطف‌الله بزرگزاده نتیجه علمیست، که محض از همان تعلیمات سوسیالوجی ولگر منشأ می‌گیرد» (۱۵، ۲۵۶).

با این همه، تألیفات لطف‌الله بزرگزاده در شناخت ناصر خسرو در زمانش پدیده تازه و جالب بود و در مرحله بعدی با داشتن ارزش خاص ارزش و اهمیت پیدا کرد. بازافتهای علمی ل. بزرگزاده در آثار خاورشناسان، فایلسوفان و ادبیات‌شناسان اصولاً نیرو و تقویت یافتند. پدید آمدن تحقیقاتی، از قبیل «ترگیدیه پرودایسکتیلیه» از جانب ا. ص. برگینسکی (در کتاب «۱۲ مینیتیور»)، «جوینده حقیقت و عدالت» به قلم ن. عربزاده («ناصر خسرو. تدقیق نظریات فلسفی») و غیره از کارهای ل. بزرگزاده ابتدا گرفته‌اند.

عده‌ای از نکات علمی در باره ناصر خسرو، که در تألیفات بعدی پیگیری شده‌اند، افکار و اندیشه‌های ل. بزرگزاده را در ابتدای سالهای ۴۰-ام سده بیست با اندک دگرگونی تکرار کرده‌اند. ماهیت افکار ل. بزرگزاده خصوصاً در ملاحظه زیرین آکادمیک ا. بهاودینا خوانده می‌شود: «و ۱۰۴۵ گاد و نصیر خیسره و آستولیت پریدوارنویو سلوژب و ا آتپرولیتسیه و دلنی پتیشیستوی و پایسکخ «استین» ا «سپرویدلیواست» (۷، ۲۷۸).

این اندیشه را می‌توان با این ملاحظه ل. بزرگزاده مقایسه کرد: «... آن آتکزویتسیه آت گاسودرستویخ دیل ا نپرولییتسیه و وازرستی ۴۰-لیت و ۱۰۴۵ گاد و پتیشیستواوت ایز خارسنه»، «ا نصیر خیسره و آتپرویلسیه اسکت پرودا سپرویدلیواست» (۱۵، ۹۸-۹۹).

جالب است، که آثار و افکار ناصر خسرو به روح پژوهندگی لطف‌الله بزرگزاده سازگار افتاده، به روند نبردهای علمی و ادبی وی در آن مرحله کشمکشهای اجتماعی سند دست اول گردیدند. ما باید پاسخ جدی دریابیم، که چرا ل. بزرگزاده و همزمان او در این پیکار محض از موضوع ناصر خسرو سود جسته، از محتوای آثار و افکار ادیب و متفکر سده یازده مضمون و محتوای مبارزه‌های خود را نیرومندی و استواری بخشیدند.

مطالعه تاریخ ادبیات‌شناسی در آن مرحله به درک این حقیقت مساعدت می‌کند، که نقد و تحلیل جایگاه کل سخنوران دوره کلاسیکی فارسی-تاجیکی بیشتر بر پای شناخت مفکوره دوره نو انجام یافته، نام و کار آنها سندی برای کشمکشهای ادیالوژی قرار گرفتند: در تألیفات مربوط به رودکی، فردوسی، دقیقی، ابن سینا، ناصر خسرو، عبید زاکانی، نظامی، سعدی، حافظ، میرزا بیدل و... به این شیوه تحقیق و بررسی برمیخوریم.

جوهری این پاسخ ما را به اصل و ماهیت واقعی ادبیات‌شناسی این دوره نزدیک می‌برد.

توضیحات

* در این باره نک. : استاد رودکی / ترتیب‌دهندگان ص. عینی، ا. پ. دهاتی. - استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، شعبه ادبیات بدیعی، ۱۹۴۰. ۱۲۰- ص. ؛ عینی ص. در باره فردوسی و "شاهنام" - او. - استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۴۰. ؛ عینی ص. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا. - استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۳۷. ۳۶- ص. ؛ عینی ص. حیات و ایجادیات سعدی. - مختصر «بوستان» شیخ سعدی. - استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۴۵. ص. ۳-۴۳. ؛ حسین‌زاده ش. کمال خجندی / با راه لنینی. - ۱۹۴۰. ش ۹-۱۰. ص. ۸-۱۵ و...

** شکوری م. خراسان است، این جا! معنویت، زبان و احیای ملی تاجیکان. - دوشنبه: چاپخانه پیوند، ۱۹۹۶. - ۳۲۶ ص. ؛ شکوری م. روشنگر بزرگ. - دوشنبه: ادیب، ۲۰۰۶. ۳۴۰- ص. ؛ رجبی م. تاریخ تنقید و ادبیات‌شناسی (اساسهای نظری و استاتیکی ادبیات تاجیکی مرحله یکم. سالهای ۱۹۲۰-۱۹۵۴). - دوشنبه: ادیب، ۱۹۹۷. ۲۰۸- ص. ؛ عبدالله‌اف م. پرابلیم نتسیانلناگا سماسازنیه و لیتیرتوراویدچیسیکیخ تروخ صدرالدینه عین. ا. کد. - دوشنبه، ۱۹۹۶. ؛ محمدمینا و ا. صدرالدین عین ا فارمیراونی ساوریمینای تدریکسکای لیتیرتوراویدینی. اوتاریف. دیستیر. نه سایسک. اچ. ستیپ. داکت. فیلال. نوک. - دوشنبه، ۱۹۹۷ و...

کتابنامه

۱. عینی ک. بیست گفتار از معنویت. -دوشنبه: ادیب، ۲۰۰۴. -۲۴۰ ص.
۲. افصحزاد ا. آکادمیک عبدالغنی میرزایف. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۸۵. -۸۰ ص.
۳. برتلس ا. ا. اسماعیلیه و ادبیات اسماعیلی در عصرهای ۱۱-۱۲. -ادبیات فارس و تاجیک در عصرهای ۱۲-۱۴. قسم یکم. -دوشنبه: دانش، ۱۹۷۶. -ص. ۱۸۱-۲۱۴.
۴. برتلس ا. ه. اویتسینه ا. پیرسیدسکیه لیتیرتوره. -ازبرنی ترود: استاریه لیتیرتور ا کولتور ارنه. -مسکو: نوکه، گرول، ۱۹۸۸. -ص. ۲۴۱-۲۶۰.
۵. برتلس ا. ه. لیتیرتوره نه پیرسیدسکام یزکی و سریدینی ازی. -ازبرنی ترود: استاریه لیتیرتور ا کولتور ارنه. -مسکو: نوکه، گرول، ۱۹۸۸. -ص. ۲۶۱-۳۰۱.
۶. برتلس ا. ه. وستوپلینی. -نصیرا-خوسره و. سفرنمی. کنیگه پتیشیستویه. -مسکو: academia, 1933 // واستاچنیه لیتیرتوره: سریدنیویکاوای استاریچیسکی استاچنیک واستاکه ازپده // سیتیویه ویرسیه. -ت-hietmar, 2004.
۷. باگوتدیناوا. م. آچیرک پا استاری تدریکسکای فیلاسافی. -ازبرنی پرایزویدینیه. -دوشنبه: دانش، ۱۹۸۰. -ص. ۱۷۷-۳۹۳.
۸. بزرگزاده ل. داستان «گور-اوغلی». -نمونه‌های ادبیات تاجیک. -استالین‌آباد، ۱۹۴۰. -ص. ۲۶۱-۲۶۲.
۹. بزرگزاده ل. اسکتیل پرودا سپرویدلیواست ناصر خیسره و (وستوپیتیلنی آچیرک). -ناصر خاسرا و. ازبرنایی / ساستو. ، کامینت. ا. ص. برگینسکاگا. -استالینبند، ۱۹۵۴. -ص. ۵-۱۴.
۱۰. آفوروف ب. تاجیکان. تاریخ قدیم، قرون وسطی و دوره نوین. جلد اول و دوم. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۷=۱۳۷۷ ه. ش. -۱۲۳۴ س (برگردان به الفبای نیاکان بر مبنای متن ترجمه تاجیکی).
۱۱. دیوانقولوا. ناصر خسرو قبادیانی. -ناصر خسرو. منتخب آثار. جلد ۱. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۱. -ص. ۵-۲۲.
۱۲. دهاتی ا. دردانه‌های میراث مدنی ما / تاجیکستان سرخ. -۱۹۴۰. -۴ ژوئن. -ش ۱۲۷ (۳۵۲۶). -ص. ۲-۳.
۱۳. دهاتی ا. مکتوبها به نام استاد ص. عینی (سالهای ۱۹۳۸-۱۹۵۳). -کلیات. جلد ۵. مقاله‌ها. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۶۶. -ص. ۴۰۵-۴۳۰.
۱۴. دهاتی ا. شاعر، دانشمند و اومانیست بزرگ. -کلیات. جلد ۵. مقاله‌ها. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۶۶. -ص. ۳۱-۳۶.
۱۵. درخش یک اختر سوزان (سویرکنی آدانای گاریشیی زویزد). از روزگار و کارنامه علمی لطف‌الله بزرگزاده. تهیه و تنظیم و. صمد، د. صمد. -دوشنبه: ج/س "متبوات"، ۲۰۰۱. -۳۲۰ ص.
۱۶. میرزازاده ۱۰. ابوموین‌الدین ناصر خسرو // شرق سرخ. -۱۹۴۰. -ش ۱. -ص. ۵-۱۹.

۱۷. میرزازاده ۱۰. ناصر خسرو قبادیانی / گزیتة معلمان. - ۱۹۴۰. سپتامبر. - شش ۳۸ (۵۹۹)؛ ۴۰ (۶۰۱)؛ ۴۱ (۶۰۲).
۱۸. مسلمانیان ر. زادگاه ناصر خسرو // ادب. - ۲۰۰۲. - ش ۲ (۵۰). - ص. ۱۷-۱۹.
۱۹. نمونه‌های ادبیات تاجیک. ترتیب‌دهندگان: میرزازاده، سهیلی، اکرامی، لطف‌اللهیوه، بزرگزاده. - استالین‌آباد، ۱۹۴۰. - ۶۰۴ ص.
۲۰. نییزموخمیداف ب. ، بزرگزدی ل. ناصر خیسره و / کمونیست تدریکیستنه. - ۱۹۴۰. - ۱۳ آگوست. - ش ۸۶. - ص. ۴.
۲۱. رجبی م. تاریخ تنقید و ادبیات‌شناسی (اساسهای نظری و استاتیکی ادبیات تاجیکی مرحله یکم. سالهای ۱۹۲۰-۱۹۵۴). - دوشنبه: ادیب، ۱۹۹۷. - ۲۰۸ ص.
۲۲. صمد و. فردوسی و شاهنامه در قفقاز. - تهران: انتشارات «کارنگ»، ۱۳۷۸=۲۰۰۰. - ۲۰۰ ص.
۲۳. صمد و. تاریخ و فاجعه زندگی لطف‌الله بزرگزاده. - درخش یک اختر سوزان. - دوشنبه: ج/س «مطبوعات»، ۲۰۰۱. - ص. ۳-۸۶.
۲۴. سیمیناوا ا. ا. دو شاعر بزرگ عصر ۱۰ (رودکی و دقیقی). - استاد رودکی. - استالین‌آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۴۰. - ص. ۳۵-۵۱.
۲۵. سیمیناوا ا. ا. نصیر-خاسره و. «کنیگه پتیشیستویه»، «کنیگه پراسویشینیه» | «کنیگه سچستییه». - سبارنیک ازویستییه راستیکای آکادمی نوک. تام ۱. - لنینگرد: ازدتیلستوا عن ا. ج. ش. س. ، ۱۹۲۷. - ص. ۲۱۵-۲۲۴.
۲۶. تذکره مرآت-ال-خیال. تألیف شیرخان لودی. به اهتمام حمید حسنی. با همکاری بهروز سفرزاده. - تهران، ۱۳۷۷. - ۳۷۰ ص.
۲۷. تذکره نشتر عشق. تألیف حسینقولیخان عظیمابادی. جلد ۵. با تصحیح و مقدمه اصغر جانفدا. - دوشنبه: دانش، ۱۹۸۸. - ۳۳۰ س (۱۴۹۷-۱۸۲۷).
۲۸. تذکره آتشکده. تألیف لطفعلی‌بیک آذر آتشکده (نیمه دوم). تألیف لطفعلی‌بیک آذر. به تصحیح میرهاشیم محدث. چاپ اول. - تهران، ۱۳۷۸. - ۱۱۵۰ ص.
۲۹. تذکرت‌اش-شعرا. تألیف دولت‌شاه سمرقندی. به سعی و اهتمام و تصحیح ایدوارد براون. - تهران: اساطیر، ۱۳۸۲. - ۱۶ / ۶۲۱ ص.
۳۰. الغزاده ص. ناصر خسرو. - نمونه‌های ادبیات تاجیک. - استالین‌آباد، ۱۹۴۰. - ص. ۳۷-۴۴.
۳۱. خسرو ن. ازبرنایی / ساستو، کامینت. ا. ص. برگینسکی. - استالینبند، ۱۹۵۴. - ۲۲۶ ص.

سیمای ناصر خسرو در ادبیات معاصر تاجیک

بهرام میرسیداف^۱

در جمهوری تاجیکستان روزگار و آثار شاعر، ادیب، متفکر و فیلسوف معروف ناصر خسرو قبادیانی همه‌جانبه مورد تدقیق قرار گرفته است. ادبیات‌شناسان و فیلسوفان زیادی پیرامون جنبه‌های گوناگون نظم و نثر این چهره^۲ او اثر و مقاله‌ها تألیف نموده‌اند. در این ردیف می‌توان از عالمان ناظر عرب‌زاده، موسی دینارشافیف، کامل بیکزاده، احمدجان محمدخاجه‌یف، عبدالواحد شمالا، ناصرجان سلیمو و دهها پژوهشگران یاد کرد، که توسط رساله‌ها و تدقیقات علمی خویش به شرح و توضیح پهلوه‌های فلسفی، ادبی، اخلاقی و دینی آثار ناصر خسرو مشغول گردیده‌اند.

مهمترین رساله^۳ جامع علمی را دایر به روزگار و آثار و تعلیمات این حکیم مشرق‌زمین دکتر ناظرجان عرب‌زاده نوشته، راه و وسیله‌های معرفت جهان‌شناسی او را هموار و دسترس کرده است. رساله^۴ «ناصر خسرو» از پنج باب عبارت بوده، هر باب شامل فصلهای مختلف است. در باب نخستین مسائل زمان زندگی، شرح احوال و آثار و اندیشه‌های علمی بررسی گردیده باشد، باب دوم، که «الاهیات» عنوان دارد، مسائل توحید، آفرینش عالم، شکاکی، ظاهر و باطن، تأویل «قرآن»، نبوت و امامت را در بر می‌گیرد. باب سوم موسوم به «معمای هستی» بوده، از بررسی موضوعاتی، چون «جوهریت جسم و ماده و صورت»، «اعزاز هستی: حرکت، زمان، مکان»، «مقام

^۱ استاد دانشگاه دولتی خجند به نام آکادمیک باباجان غفوراف (تاجیکستان)

انسان در سلسله مراتب هستی» و «ماهیت نفس. شرح مسئلهٔ پسیخافیزیکی» عبارت است. باب چهارم «معرفت هستی» نام داشته، به تشریح معرفت عالم، جریان معرفت، واسطه‌های معرفت و راسیونالیسم شاعرانه نگرانیده شده است. باب آخرین کتاب «تعلیمات اخلاقی» عنوان گرفته، در این قسمت فیلسوف فصلهای «اندرز حکیمان» و «معنی لذت. مناظره با ابوبکر راضی» را گنجایش داده است.

ناظر جان عربزاده اندیشه‌های علمی ناصر خسرو را در مقایسه با تعلیمات عالمان یونان باستان، چون افلاطون و ارسطو، دانشمندان شرق فارابی و سینا، اینچنین بر مبنای معیارهای دانشسنجی فیلسوفان اروپا، جهان‌شناسی علمی روسیه و با نظر داشت فضای معنوی دیگر مکتبهای حکمت‌پژوهی عالم بررسی می‌نماید.

خلاصهٔ محقق یادشده از آفریده‌های علمی ناصر خسرو به این روش است: «در نظریات ناصر خسرو تفکر فلسفی و حکمت الهی ظاهر و باطن یک حقیقت را فراهم می‌آورد. عقل و ایمان و علم و اعتقاد در نظام جهان‌بینی او با هم پیوند جدای‌ناپذیر دارند. فیلسوف اسماعیلی‌مذهب در اندیشه‌هایش هم حکم عقل، هم طلب شرع را برابر رعایه می‌کرد» (۱، ۱۶۸).

اگر از میان دانشمندان ایرانی، سعید نفیسی، محمد موبین، سید نثرالله تقوا، جعفر شعار و دیگران به نشر آثار ناصر خسرو موفق گردیده باشند، برای با رسم‌الخطت کریمی چاپ گردیدن کتاب و رساله‌های او متنشاسان تاجیک کمال عینی، صلاح عینی، علیقول دیوانقولوا، ثریا رحیمزاده، مهریماه بقایوه، ابوسعید شاهخوماراف، لاله سلامتشیایوه، ایرج بصیر، پروینه سعیدجعفراوه، عبداللغفار شریفاف، کشور عسکردی اف، سرفراز نیازاوه، عثمانلی کمالاوه نقش مؤثر دارند.

محض به کوشش یک گروه دانشمندان تاجیک «کلیات» ناصر خسرو در سه جلد به طبع رسیده، همچنین بارها «سفرنامه» و منتخب آثار و اشعار وی انتشار گردیده‌اند.

زمان صاحب استقلالی تاجیکستان برای معرفت بیشتر آثار ناصر خسرو و مکالمه‌های علمی برای بررسی جهان‌بینی این حکیم فرزانه زمینه‌های مساعد فراهم آورد. برگزاری جشن هزارسالگی ناصر خسرو با قرار یونسکو سال ۲۰۰۳ میلادی در تاجیکستان امکان داد، که میراث این متفکر هر چه بیشتر دسترس مخلصان گردد. از این رو، در حاشیه این جشنواره‌ها صدها مقالات علمی روی کاغذ آمده، در مجله‌های علمی، فصلنامه‌ها، مجموعه‌ها به طبع رسیدند.

بزرگترین مجموعه علمی به این مناسبت نشرگردیده کتاب «ناصر خسرو: دیروز، امروز، فردا» عنوان داشته، نزدیک ۸۰ فشردهٔ مقالات علمی محققان کشورهای بریتانیا، کنده، فدراسیون روسیه، جمهوری اسلامی ایران، پاکستان، افغانستان، اسرائیل را پیرامون افکار فلسفی، طبیعت‌شناسی، دینی، ادبی و اخلاقی این متفکر را در بر می‌گیرد. توسط این مجموعه باشکوه علمی منتشر در تاجیکستان عظمت معنوی ناصر خسرو خوبتر و روشنتر

نمایان گردید. این ادیب و فیلسوف نامور به عنوان دانندهٔ برجستهٔ تاریخ ادیان قدیم عالم، حکمت باستانی، مفسر قرآن کریم، شارح مفکورهٔ جریانهای عرفانی و فلسفهٔ حاکم در زمان زندگی خود او، همزمان همچون شاعر بزرگ، سفرنامه‌نگار توانا، حافظ هزاران عناصر لغوی صفر فارسی دری جلوه‌گر شد.

شاعران و داستان‌نویسان تاجیک کوشش نمودند، که به وسیلهٔ آثار بدیعی نیز چهرهٔ واقعی، اندیشه و منش و راه و روش ناصر خسرو را به خوانندگان سنّ و سال گوناگون و صاحب ذوق و سلیقهٔ مختلف بازتاب دهند. از میان این گونه آثار دو اثر در ادبیات معاصر تاجیک، یکی منظومهٔ شاعر میرسید میرشکر «عصیان خرد» و دیگر قصهٔ خرد روشن یارمحمد «خواب و بیداری» بیشتر معروفیت دارد. در باب ناصر خسرو کم نوشته شدن اثرهای درموی و حماسی شاید از آن خاطر است، که با وجود درک اندیشه‌های انساندوستانه و پندآموزانهٔ او، شناخت تفکر علمی وی برای خوانندهٔ عادی تا امروز نیز مشکل است.

منظومهٔ «عصیان خرد» اثر رمزگونه‌ای است، که راوی داستان با چشمه گفتگو می‌کند و در این مکالمه عظمت روحانی ناصر خسرو را افاده می‌یابد. باید یادآور شد، که در بدخشان چشمه‌ای معروف به «چشمهٔ شاه ناصر» موجود است، که مردمان زیادی صدساله‌ها برای نوشیدن آب پاک و جانبخش آن سفر می‌نمودند. شاعر میرسید میرشکر، که خود اصلاً زادهٔ بدخشان است، در اساس منابع تاریخی و محتوای آثار ناصر خسرو جاده‌های پُرّنج و عذاب سپردهٔ او را از زبان چشمه بیان می‌سازد. چشمه گویا چون شاهد تاریخ هزارساله می‌گوید، که وقتی ناصر خسرو به کوهستان پناهنده شد، نخست او را کافر و بی‌خدا می‌خواندند. در جواب خطاب دینداران متعصب ناصر خسرو می‌گوید، که در این جا دل کوه را شکافته، چشمه‌ای می‌کابم و مشغول کار خویش می‌شوم. شما مرا آزار ندهید.

منظرهٔ برای شیخ یومگاندره و جمع مردم معرفی گردیدن ناصر خسرو را میرسید میرشکر بسا جالب تصویر نموده است:

«آشکارا بگوی، نام تو چیست؟»

در جهان مقصد و مرام تو چیست؟

شاید استاد توست، ای مگار،

ناصر خسرو خدابیزار؟»

گفت بیگانه: «حق مرام من است،

ناصر خسرو نیز نام من است»..

کرده تکرار کوه و دشت و دمن:

«ناصر خسرو است نام من!»... (۳، ۳۸۲)

از این حال شیخ به هراس می‌افتد و بتکرار می‌پرسد، که واقعاً تو ناصر خسرو هستی؟ شاعر در جواب می‌گوید:

«من همان ناصر ادیب و دبیر،

که بودم هم‌صف امیر و وزیر.

مجلس صدر و میر و دولتمند،

بی حضورم نبود شوهرتمند»..(۳، ۳۸۳).

ناصر خسرو می‌گوید، که وقتی خواندان سامانی از میان رفت، وضعیت خراسان تغییر یافت و جایی فهم و عقل و تدبیر را ابر تیره جهالت و تعصب فرا گرفت، ما نیز سرگردان و بی‌وطن گردیدیم.

در مندرجه باقیمانده منظمه معلوم می‌شود، که شاعر در بدخشان مدتی در غار گوشه‌نشینی هم کرده، از مردم کناره می‌گیرد. سپس، مردم آهسته-آهسته به رسم اخلاص و ارادت به وی تقرب می‌جویند و ناصر خسرو در ملک بدخشان صاحب‌اوازه می‌گردد.

قصه روشن یارمحمد «خواب و بیداری» فراگیر یک مرحله زندگانی ناصر خسرو است. داستان‌نویس با مطالعه فراخ سرچشمه‌های علمی و تاریخی با سبک زیبای بدیعی روند گرایش ناصر خسرو را به طریقت اسماعیلیه نشان می‌دهد. در اثر ناصر خسرو همچون تمثال انسان نیک‌منش، خیرخواه مردم، رعیت‌پرور و عدالت‌گستر تصویر می‌یابد. وی همیشه کوشش می‌نماید، که مردم را به اختلاف مذاهب اسلامی گرفتارند، آرام سازد، حقیقت حال را فهماند. ناصر خسرو در این قصه به عنوان شخصیتی ظهور می‌نماید، که ماهیت درک علم و دانش را از برخوردارها و موناذیع شیه و سنی بالا می‌داند.

روشن یارمحمد بر اساس دلیل و اسناد تاریخی، ذکر نام اصلی امرا و وزرای عهد حکیم ناصر خسرو و استفاده آثار خود شاعر، سرچشمه‌های علمی و ادبی توانسته است، که جهان‌شناسی شاعر را قبل از سفر هفتساله، پیوستن به دولت فاطمیان مصر، آموزش کامل نکات مهم یکی از طریقت اهل تشیع-اسماعیلیه بررسی نماید.

از بررسی‌های فوق برمی‌آید، که در محیط ادبی تاجیکستان تدقیق و بررسی علمی و بدیعی ناصر خسرو قبادیانی چند ده‌ساله اینجانب ادامه داشته، برابر نشر آثار او نکته‌های کلیدی جهان‌شناسی این دانشمند برای اهل معرفت باز می‌گردند. مهم آن است، که به تفکر دینی و فلسفی و حکمی ناصر خسرو هم محققان و هم خوانندگان تنها از دیدگاه‌های تاریخی و ارزش ادبی و علمی نگاه می‌کنند. باعث خوشنودیست، که حاصل تفکر علمی و ادبی و اخلاقی او در مکتب‌های متوسطه و عالی تاجیکستان به طور مفصل تعلیم داده می‌شوند و امروز این چهره مجلای تاریخ باشکوه عجم به امروزیان حکمت اصیل و اخلاق نکو را می‌آموزد.

عرب‌زاده، ناظر. ناصر خسرو: تدقیق نظریات فلسفی. به استقبال ۹۹۰ سالگرد تولودش. -دوشنبه: معارف، ۱۹۹۴. -۱۷۶ ص.

- یارمحمد، روشن. خواب و بیداری. قصه/صدای شرق، ۲۰۰۶. ش ۷. ص. ۶۹-۹۳.
- میرشکر، میرسید. اثرهای منتخب. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۸۲. ص. ۴۹۶.
- ناصر خسرو: دیروز، امروز، فردا. مجموعه مقالات با زبانهای تاجیکی، روسی و انگلیسی. -خجند: ناشر، ۲۰۰۵. - ۶۸۴ ص.
- خسرو، ناصر. کلیات. جلد ۱. -دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۱. ص. ۶۳۶.
- خسرو، ناصر. کلیات. آثار فلسفی. جلد ۳. -دوشنبه: نادر، ۲۰۰۳. ص. ۳۵۴.

وضعیت مزار ناصر خسرو و یارانش در یمگان

محمد رضا توکلی صابری

از دور نگه کنی سوی من گویی که یکی گزنده مارم
شادان شده‌ای که من به یمگان درمانده و خوار و بی زوارم
در کوه بود قرار گوهر زین است به کوه در قرارم

ناصر خسرو قبادیانی

در شمال شرقی افغانستان در ولایت بدخشان در مسیر شرق به غرب به ترتیب مزار ابوسعید برادر ناصر خسرو در کیشم، مزار ناصر خسرو در حضرت سعید، مزار یاری‌دهنده ناصر خسرو حیات بیگم، و مزار سید سهراب ولی مرید ناصر خسرو قرار دارد. در زیر به وضعیت این مزار در هنگام بازدید خود در شهریور ۱۳۹۲ می‌پردازم.

کیشم (Kishim)

کیشم در مسیر راه بین طالقان و فیض‌آباد (مرکز ولایت بدخشان) و در نزدیکی شهر فیض‌آباد مرکز ولایت بدخشان قرار دارد. مزار ابوسعید برادر ناصر خسرو در روستایی به نام تکیه مشهد در نزدیکی کیشم واقع است. معتقدند ابوسعید در اینجا شهید شده است. گورستان تکیه مشهد دیواری با نرده‌های آهنی دارد با گورهایی که سنگ‌های تازه‌ای بر آنها قرار دارد. یک چهار دیوار کاهگلی بدون سقف در کنار درخت کاجی در وسط آن گورستان است. گفته می‌شود که مزار ابوسعید برادر کوچک و همسفر ناصر خسرو به مکه در این چهار دیواری واقع است که فقط یک در کوچک چوبی دارد.

درون چهار دیواری هیچ علامت و یا سنگ قبری وجود ندارد. علف‌های روییده در آن خشک شده و دیوار در حال خراب شدن است. روکش گلین آن در پایه‌ها ریخته و سنگ‌های دیوار نمایان شده است.

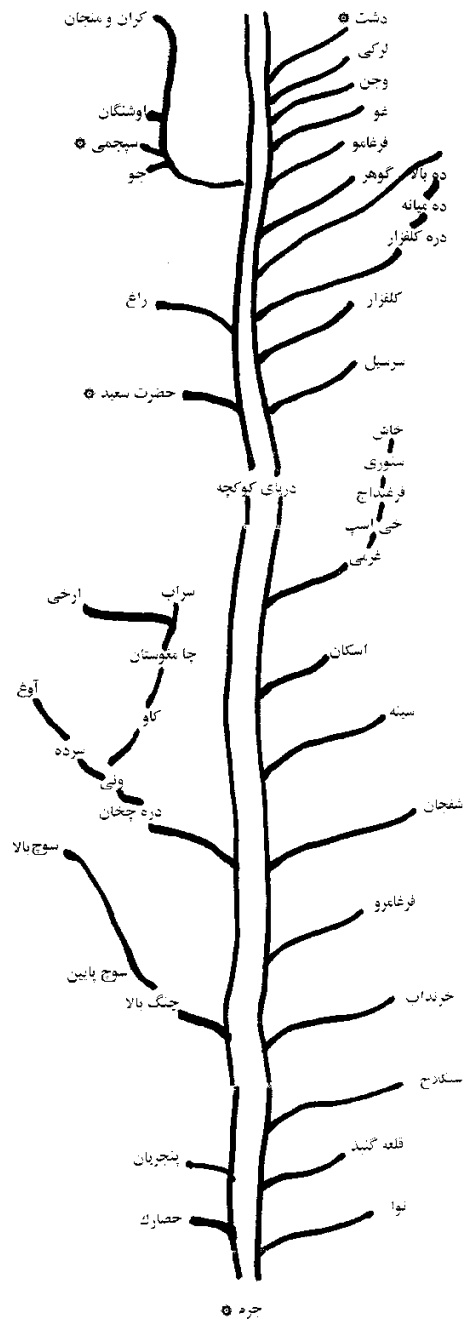


آرامگاه ابوسعید برادر ناصر خسرو

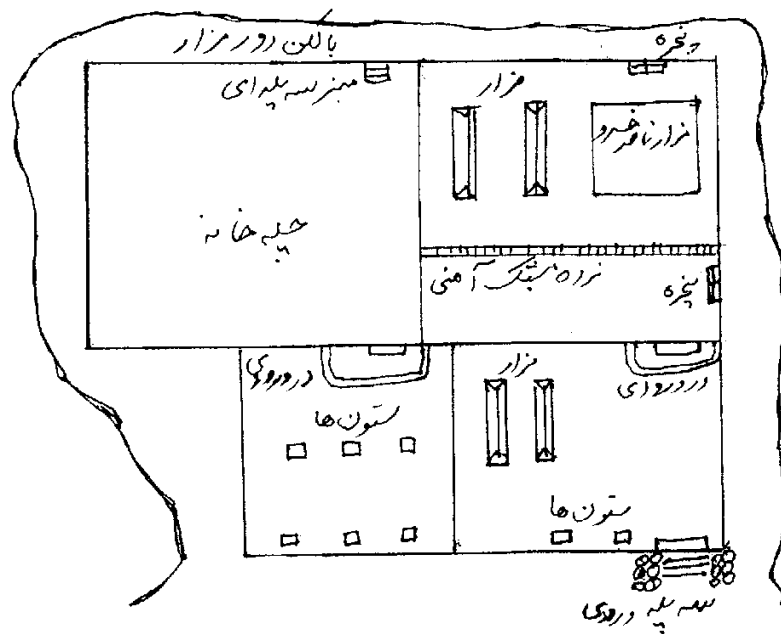
حضرت سعید

روستای حضرت سعید در نزدیکی جرم مرکز ولسوالی (شهرستان) یمگان در ولایت بدخشان قرار دارد. حضرت سعید در دره ای در کنار رودخانه کوچک در دامنه کوه واقع شده است. افغانها این روستا را حضرت سید می نامند. آرامگاه ناصر خسرو در دل کوهی اما جدا از آن بر تپه ای قرار دارد و برای رسیدن به آن باید از کوچه های پیچ در پیچ و شیب دار همچنان بالا رفت. ناصر خسرو پس از بازگشت از سفر حج و رسیدن به بلخ، به علت این که سلجوقیان شهر به شهر و ده به ده در پی او بودند و او متواری می شود تا به این روستا می رسد و بقیه عمر خویش را به نوشتن و سرودن و حسرت خوردن می گذراند و خود را زندانی یمگان می داند. پس از گذشتن از کوچه های خاکی که فاضل آب در وسط آنها جاری بود جاده سنگفرش شده ای آغاز می شود که به در ورودی آرامگاه منتهی می شود.

نقشه روستاهای دره یمگان از جرم تا دشت اوشنگان ترسیم نویسنده
فواصل و جای روستاها در این نقشه تقریبی است



روستای دشت (محل نزار حواجه سراب ولی)، سپجمنی (محل نزار بی تک
نواد)، و روستای حضرت سعید (محل نزار ناصر خسرو)، و جرم مرکز ولسموایی
یمگان با علامت ستاره * مشخص شده است.

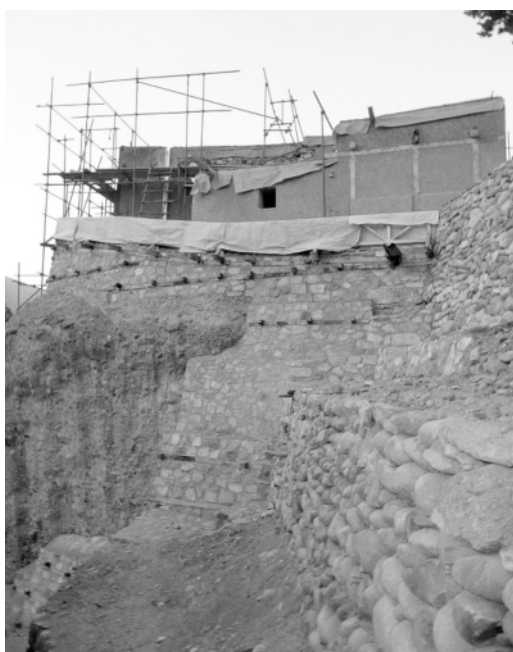


نقشه آرامگاه ناصر خسرو و چله خانه بر تپه. ترسیم نویسنده

پانصد و شصت متر مسیر سربالایی تا آرامگاه سنگفرش شده است. در دو طرف مسیر نیز دیوارها را سنگفرش کرده‌اند. هنگام بازدید من آرامگاه در حال تعمیر بود. بخش فرهنگی بنیاد آقاخان مسئول مرمت این آرامگاه است. مهندس ناظر می‌گفت که در سال ۲۰۰۵ طالبان آمده بودند مقبره را منفجر کنند. اهلی ده که اکثریتشان سنی بودند، به طور جدی در مقابل آنها ایستاده بودند. بنیاد آقاخان مسئول تعمیر و پرداخت هزینه‌ها و تعیین کارشناس است که از طریق دولت افغانستان انجام می‌شود. در نزدیکی آرامگاه یک در چوبین قرار دارد و از همین در چوبین آرامگاه دیده می‌شود که بر لبه یک صخره قرار دارد و یک داربست فلزی در اطراف آن دیده می‌شد.

مهندس ناظر مسئول مرمت می‌گفت درها و نرده‌های جلوی مزار را در بنزین می‌خوابانند تا حشره‌های درون آن کشته شود. کمی بعد به محوطه آرامگاه فراد دارد که بر تپه‌ای که در شیب کوه است ساخته شده است. این صخره از سنگ‌های رسوبی ساخته شده است و به کوه پیوسته است. مهندس ناظر می‌گفت که به علت زمین لرزه خیز بودن این منطقه دارند پایه آن را پوشش سنگی می‌دهند. قطعه‌ای که از این صخره جدا شده بود در

چند متری صخره قرار داشت. برای مرمت آرامگاه از منابع محلی استفاده می‌کردند. سنگ‌های مصرفی برای پوشش پایه صخره و نیز مسیر سنگفرش را از سنگ‌های رودخانه کوچک می‌آوردند. مهندس ناظر در مورد علت سنگ چین کردن پایه‌های این تپه برای استحکام بخشیدن به آن و علت سنگ چین نکردن تمای این تپه می‌گفت اگر تمامی تپه را سنگ چین کنیم ممکن است که وزنش باعث فروریزی تمامی تپه و آرامگاه ناصر خسرو به همراه آن شود. بر طبق گفته او این بنا چهار بار تعمیر شده است. اولین بار آن در تاریخ ۶۷۷ هجری و بر لوحه‌ای است که آن را در جایی قفل کرده و از آن حفاظت می‌کنند و آخرین بار سال آن ۱۰۹۱ هجری است که این تاریخ بر یکی از ستون‌های چوبی نوشته شده بود. گفته می‌شود که دو قرآن در آرامگاه ناصر خسرو بوده است که می‌گویند یکی از آنها به خط ناصر خسرو بوده است و دیگری قرآن جدیدتری بوده است. در زمان ظاهر شاه قرآن‌ها را به موزه کابل می‌برند. مهندس ناظر می‌گفت که برای مرمت و تعمیر آرامگاه را به همان صورتی که هست بازسازی می‌کنیم و نگه می‌داریم و هیچ دخالتی و کار اضافی در آن نمی‌کنیم. به همان ترتیبی که در هزار سال پیش بوده است. حتی درون مزار چراغ الکتریکی نمی‌گذاریم تا همین طور با نور طبیعی باشد.



منظره آرامگاه ناصر خسرو از غرب

روکش گچی بعضی از قسمت‌های دیوار آرامگاه از بین رفته بود و دیوار کاهگلی نمایان شده بود. مهندس ناظر می‌گفت که آنها را هم به همان حال می‌گذارند. مقطع تپه که آرامگاه بر آن قرار گرفته است تقریباً یک نیم‌دایره است و دورتا دور آرامگاه یک بالکن چوبی به شکل نیم‌دایره قرار دارد که از آنجا می‌توان ده حضرت سعید و کوه‌های روبرو را دید. در شمال مزار یک ساختمان قدیمی شامل یک اتاق است که پس از مرمت اتاق دیگری در جلوی آن اضافه کرده بودند و این اتاق اکنون ساختمان محافظ هاست. در برابرش نیز یک توالی مردانه و زنانه ساخته‌اند. روبروی مزار چند درخت چنار کهنسال و ادامه کوه قرار دارد. پیش از این در برابر مزار ساختمانی برای تجمع افراد بوده است که در طی بمباران روس‌ها از میان رفته است و اکنون فقط دیواری از آن باقی است.



آرامگاه ناصرخسرو از روبرو

آرامگاه ناصرخسرو از روبرو

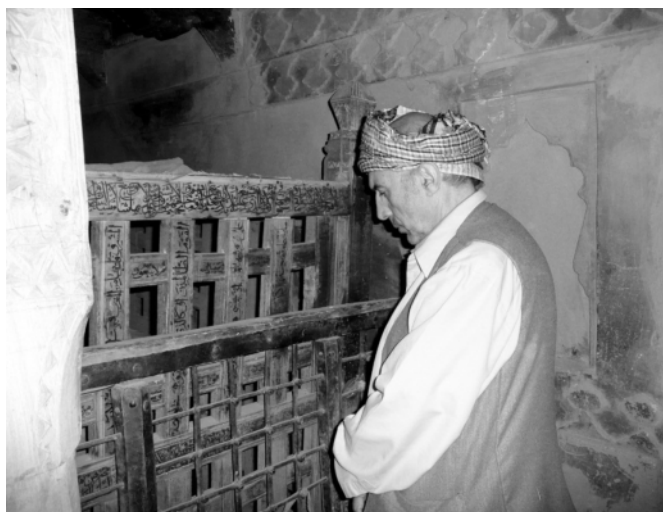
ساختمان مزار از دو بخش مجزا اما به هم پیوسته تشکیل یافته است. بخش سمت چپ چله خانه و یا مسجد بوده است. و در سمت راست مزار ناصرخسرو قرار دارد. در جلو مسجد ایوانی است و دو ردیف ستون چوبی کنده کاری شده شامل سه ستون در هر ردیف وجود دارد. در چوبین کوچک آن در گودی قرار دارد و برای ورود به آن حتماً می‌بایست خم شد. به سختی می‌توان از در کوچک مسجد داخل آن شد. در مسجد همانند درهای کوچکی

است که در سده های پیشین برای مکانهای مقدس می ساختند. این اتاقک نیمه تاریک فقط یک پنجره داشت. سقف آن چوبین بود. طول و عرض اتاقک هفت گام در شش گام است. با یک منبر گلی سه پله ای. این اتاق بزرگتر و سقف آن بلندتر و به اندازه دو پله از سطح زمین بالاتر است. این بخش هم ایوانی دارد که در آن دو مزار سنگی منشوری قرار دارد. مهندس ناظر می گفت این دو مزار به احتمالی متعلق به متولیان جدید مزار ناصر خسرو بوده اند. دو ردیف ستون چوبی کنده کاری شامل دو ستون در هر ردیف وجود دارد. از در کوچکی که در گودی قرار دارد و همانند در یک مسجد است باید وارد شد. اتاق نیمه تاریکی است که در سمت چپ دو مزار و در سمت راست ضریح چوبین ناصر خسرو قرار دارد.



آرامگاه ناصر خسرو در سمت راست و چله خانه یا مسجد در سمت چپ

مزار ناصر خسرو شامل ضریحی چوبین و کنده کاری شده با آیات قرآنی به خط ثلث با مرکب سیاه است. چوبها به رنگ زرد چوبه ای هستند. بر روی ضریح پارچه خاک آلود سبزرنگی افکنده است. گویی که هزار سال است که غبار رویی نشده است.



با ضریح چوبین

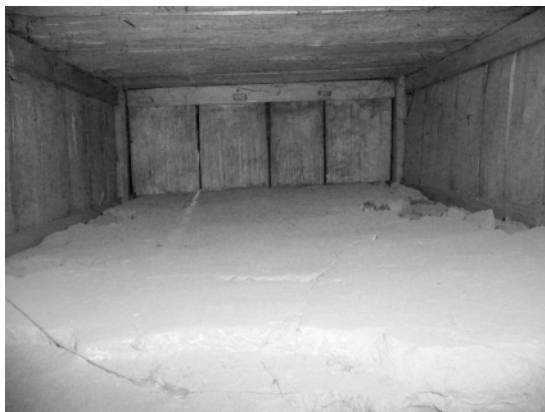
درون مزار ناصر خسرو

بر یکی از تیرک‌های سقف با مرکب سیاه حدیث نبوی «لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار سنه ۱۰۱۹ هجری». به خط ثلث نوشته شده است که سال آخرین تعمیر بناست. در گوشه ضریح حفره‌ای بود و سنگ‌هایی بر آن نهاده بودند. در زیر ضریح جعبه چوبین دیگری است که پارچه‌ای بر آن قرار دارد در زیر جعبه چوبین سنگ بزرگی بر گور است که در چند جا ترک خورده است و در جاهایی در هم شکسته و خرد شده است. سقف آرامگاه چوبین است و آیات قرآنی بر آن نوشته شده است. در سمت چپ ناصر خسرو و در شرق ضریح او دو مزار منشوری شکل دیگر دیده می‌شد که کمی از سطح زمین بلند تر بودند.



سقف مزار ناصر خسرو با کتیبه‌های چوبین و آیات و احادیث

مهندس ناظر می‌گفت که این دو مزار به احتمال متعلق به فرزندان و یا خواهرزادگان ناصر خسرو هستند، ولی هیچ سندی در این مورد نیست و بر روی این دو مزار نیز هیچ نوشته‌ای وجود ندارد. در جلو ضریح ناصر خسرو و دو مزار کنار آن یک نرده آهنی کشیده‌اند که ارتفاع آن تا سینه یک انسان می‌رسد. سه پنجره با نرده‌های آهنین در شمال، غرب و جنوب اتاق وجود دارد که نور کمی از میان آنها به داخل اتاق می‌آید. در ورودی در طرف شرق قرار دارد.



سنگ مزار ناصر خسرو در زیر ضریح چوبین

بی شک مراد

در ارتفاعات بالاتر از حضرت سعید، مزار بی‌شک مراد خواهر دینی و روحانی ناصر خسرو واقع است. داستان زیر را از میزبانم در جرم و میزبانم در دشت اوشنگان و یکی دیگر از کارکنان بنیاد شنیدم. می‌گفتند که وقتی ناصر خسرو به روستای سپجی پناه می‌برد توسط مردم به ویژه خانمی به نام حیات بیگم مورد استقبال قرار می‌گیرد. ناصر خسرو به آنها می‌گوید که من چندین روز است که غذا نخورده‌ام و اینجا به پناه آمده‌ام و لشکر سلجوقیان برای نابودی من هر لحظه گام‌های خصمانه‌ای برمی‌دارند. بی بی حیات با احترام ناصر خسرو را پناه داده و برایش گوسفندی می‌کشد. حکیم آنجا از دیده مخالفین پنهان می‌ماند و او را خواهر خوانده خود می‌خواند و لقب «بی شک مراد» را به او می‌دهد که به معنی این است که بدون شک هرکس پیش او بیاید مرادش برآورده خواهد شد. ناصر خسرو می‌گوید هرکس بعدها روزی به احترام ما اینجا بیاید باید اول بی شک مراد را زیارت کند.

مزار بی شک مراد یک اتاق چهار گوش خشتی است با یک در چوبی کوچک که حدود نیم متر بالاتر از سطح از زمین قرار دارد. در برابر آن چند درخت گردو روییده است. در کوچکی دارد و به سختی می‌توان از آن عبور کرد و داخل مزار شد. در درون آن اتاق بر سطح زمین بود و روی آن پارچه‌ای که وصله‌های مختلفی داشت بر آن انداخته بودند.



مزار بی شک مراد

سید سهراب ولی

مزار سید سهراب ولی در دشت اوشنگان در ارتفاعات بالاتر از حضرت سید قرار دارد. می‌گویند سید سهراب از یزد ایران به پیش ناصر خسرو می‌رود و یکی از مریدان او می‌شود. جاده حضرت سعید تا روستای لرکی ماشین رو است و پس از آن جاده مالرو می‌شود. از حضرت سعید تا دشت اوشنگان سی و پنج کیلومتر است. نیم ساعتی را در این جاده کوهستانی و پیچ‌پیچ و سنگلاخ در جاده خاکی و کوهستانی باید رانندگی کرد بقیه راه مالرو است و باید پیاده و یا خر و یا قاطر مسیر را رفت که معمولاً حدود یک ساعت طول می‌کشد. مزار سید سهراب ولی هم مانند مزار ابوسعید یک چهار دیواری خشتی بدون سقف است بدون در و بخشی از دیوار نیز فروریخته بود. در این چهار دیواری هیچ سنگ قبر و علامتی نبود. فقط ترکه چند گیاه بر زمین روییده بود که بسیاری از آنها خشک شده بودند. این مزار را چند سال پیش طالبان خراب کرده بودند.



درون مزار سید سهراب

تعمیر و بازسازی این مکان‌های تاریخی از عهده مردم محلی و حتی دولت افغانستان بر نمی‌آید. جا دارد که افراد نیکوکار و فرهنگ‌دوست در این کار خیر پیش‌قدم شوند.

ناصر خسرو و فرهنگ مردم

روزی احمد

ناصر خسرو قبادیانی بلخی یکی از شخصیت‌های نا تکرار برجسته فرهنگ آفر فارس و تاجیک است که با آثار گران‌مایه گوناگون ژانر خویش قرن‌ها این‌جانب دل‌های مخلصانش را تسخیر می‌نماید. او در آثار خویش از ایجادیات شفاهی مردم فراوان استفاده نموده شاه اثرهای ماندگار جاودان ایجاد نموده است که تحقیق و بررسی آن‌ها یکی از مسئله‌های ادبیات‌شناسی و فرهنگ‌نگاری است. در رابطه به این موضوع از جانب چندی از دانشمندان بعضی کارها انجام شده است. محقق نامور روس آندره برتلس یکی از نخستین پژوهشگرانی محسوب می‌شود که دایره به حیات و فعالیت ادبی و مذهبی نام خسرو رساله سودمندی انجام داده اثر ماندگاری تحت عنوان «ناصر خسرو و اسماعیلیه» را به طبع رسانیده است که در اول این کتاب در باره پیدایش و گسترش روایات و حکایات راجع به حکیم ناصر خسرو سخن می‌رود و اندیشه‌های مردم را که او را دوست می‌داشتند افاده نموده است.

این‌چنین محقق در اساس سرچشمه‌های معتمد حیات و فعالیت ادبی و فلسفی حکیم ناصر خسرو را روشن نموده است.^۱ خانم افسانه شیفته فر دیوان اشعار ناصر خسرو را مطالعه دنموده در حدود ۸۰۰ پند و اندرز و و امثال‌الحکم این دانشمند فرزانه را انتخاب کرده در رابطه به این موضوع بعضی اندیشه‌های خویش را بیان کرده است.^۲ چنین امثال‌الحکم به دو شکل مورد استفاده قرار داده ترکیبات مجازی را استفاده برده در اساس آن‌ها خود نیز از نو شاهییت‌های پند آمیز ایجاد نموده است که در رابطه به آنها توقف خواهیم کرد.

^۱ آندره برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیه مسکو ۱۹۵۹ ... نامه پژوهشگاه، ص ۴
^۲ افسانه شیفته‌فر، امثال‌الحکم در اشعار ناصر خسرو، فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی شهر دوشنبه ۲۰۰۳ ص ۴۶۰-۴۳۰

شخص دیگری که در رابطه به موضوع ما مقاله نوشته کاری را انجام داده است دکتر قدرت بیک الچی بیک اف است. او در اساس کارهای خاورشناس روس آقایان پتروشفاسکی و آندره برتلس و دانشمند افغان خلیل‌الله خلیلی و دیگران مقاله تحت عنوان «منشأ روایات در باره ناصر خسرو» انشا نموده درست قضاوت کرده است که در بین مسلمانان تاکنون عقیده‌ای در رابطه به اشخاص دارای کرامت و معجزات موجود است که گویا آن‌ها در حالات مختلف انسان را بدبختی و مشکلات نجات می‌دهد. او در اساس اندیشه عالم مشهور روس پتروشفا-اسکی که در باره رسومات مقدسات در اسلام گفته‌های پتروشفاسکی را درست آورده است که برای «برای علنی ساختن و وارد کردن رسومات مقدسات در اسلام سهم اهل تصوف خیلی زیاد است. طبق تعلیمات صوفیان در جهان اشخاص مقدس (اولیا) دارای چنین نیروی روحی می‌باشند که با دعا و نیایش آن‌ها جهان را از بدبختی‌ها ایمن نی‌دارند» این اندیشه‌های عالم بزرگ ثابت می‌سازد که تصورات و فکر و اندیشه‌های مردم درباره موجودیت شخصان صاحب کرامت جنبه فولکلوری داشته که این عادات حتی باور داشتن نسبت به اشخاص دارای کرامت در بین مردم تاجیک تا به حال پابرجاست. دانشمندان تاجیک چنین روایت و قصه‌ها را از بین مردم بدخشان گردآوری نموده که الآن در گنجینه به نام رجب امان اف فرهنگستان علوم تاجیکستان محفوظ است. شاعر و متفکر معروف مشرق زمین حکیم ناصر خسرو قبادیانی بلخی یکی از سیماهای برجسته فارس و تاجیک است که در دایره مذهبی نیز از جمله پیشوایان صف اول به حساب رفته در بین مردم تاجیک مخصوصاً بدخشان تاجیکستان و بدخشان افغانستان شهرت بزرگ دارد که نگارنده مقاله مذکور چند روایات و افسانه‌ها را مورد استفاده قرار داده است که خیلی جالب است. اثر دیگری که دایر به موضوع ناصر خسرو و فرهنگ مردم به دست چاپ رسیده است کتاب "حکیم ناصر خسرو در روایات مردم" است که گردآورده و تهیه‌گران آن دکتر داداجان عابداف و دکتر شمس الحق آریان فر است که چاپ آن در سال ۱۳۸۲ در شهر مشهد ایران صورت گرفته است. این مجموعه با روزگار و زندگی‌نامه مفصل حکیم ناصر خسرو آغاز گردیده دایر به مقام علمی نحوه زندگی و آثار ناصر خسرو پایان می‌پذیرد.

مؤلفان کار خوبی را انجام داده‌اند که در بخش دوم آن "ناصر خسرو در آینه پندار و روایات مردم" در باره ماهیت روزگار و آثار شاعر توقف نموده واقع‌بینانه و درست قضاوت کرده‌اند که پیدایش یک سلسله داستان در باره ناصر خسرو از روی گفته آقای برتلس تصادفی نبوده و بلاتردید ناشی از علاقه فوق‌العاده معاصران و نسل‌های آینده به شخصیت او است.

نگارندگان در دوام این بخش مجموع به چند خلاصه مهم آمده‌اند که بسا جالب است. مسلم است که ناصر خسرو و بعد از روزگار آوارگی از جانب مخلصان به دوستدارانش در ایجاد روایات به افسانه‌های خیلی برگزیده شناخته‌شده است. و بعد از اختیار نمودن گوشه‌نشین در بیشگان بازهم به مردم نزدیک و قرین می‌گردد. مردم

به و چون یک نفری طبیب حاذق و شخص بلاگردان مراجعت می‌گردند؟؟؟ مجموعه در بخش اساس کتاب تحت عنوان "روایات در باره ناصر خسرو" و روایت مختلف مضمون را آورده‌اند که ما هنگام بررسی این موضوع از آن باز استفاده خواهیم کرد.^۱

در بدخشان تاجیکستان و افغانستان بعضی‌ها دعاها وابسته به ناصر خسرو موجودند که آن‌ها را داد خدا کرمشایف جمع‌آوری نموده به عنوان "دعاها و فاتحه‌های مردم بدخشان" مقاله تألیف کرده نمونه‌های آن‌ها را به گروه بند به نشر رسانیده است^۲ طوری که مؤلف خاطرنشان نموده است نقش دعاها در زندگی اقوام مختلف بدخشان

خیلی مهم است و این دعاها در مراسم‌های مختلف، جشن‌ها و مهمانی‌ها خوانده می‌شوند و هرکدام از این دعاها جایگاه خاص خود را دارند. دعا‌های مردم بدخشان بانظم و نثر خوانده شده ساده و روان می‌باشند. طبق نگاشته مردم مقاله گشیده شده است که جایگاه دعاها را با موردش بیان نماید و موقع آن‌ها را در مراسم و جمع‌اند آدمان هرچه بیشتر و خوب‌تر نشان دهد.

طبق اندیشه مردم بدخشان به زبان فارسی تاجیکی خوانده می‌شود.

دانشمند تاریخ و تمدن اقوام آریایی و شرق‌شناس معروف روس جناب سیمیان‌اف در رابطه به موقع و مرتبه زبان فارسی تاجیکی در بدخشان ابراز نظر کرده است که طبق اندیشه و "قابل توجه است که در بین کل مناطق اسلام تنها در بدخشان فارسی تاجیکی به عنوان زبان مقدس عبادت راه‌یافته و حتی جایگاه زبان عربی را تنگ کرده است"^۳

مردم مقاله دوست قضاوت کرده است که پیروزی زبان فارسی تاجیکی را در انعکاس ارزش‌های دینی و عرفانی، مهاجرت حکیم خسرو قبادیان و پیروان خراسانی و محل در بدخشان پایدار و استوار ساخت. ورود عبارات مثل "پیر شاه" و "شاه ناصر که منظور از آن ناصر خسرو است، در دعا‌های اسماعیلیان بدخشان گواه از این نکته است.

مردم درست نتیجه‌گیری کرده است که دعا‌های فارسی تاجیک با حکمت و قالب‌های ویژه خود در روزگار مردم بدخشان موقع خاصی دارند. همین‌طور جناب آقای داد خدا کرمشایف چنین نتیجه‌گیری کرده است که دعا‌های یک به زبانه‌ای عرب خوانده می‌شوند، تنها به خاطر شرح و توضیح دعا‌های سنتی و در مورد مراد طلبی و یا نفرین خوانده می‌شوند. مردم کشش کرده است که دعاها را طبق ارتباط آن‌ها با مراسم و آیین‌های

^۱ حکیم ناصر خسرو در روایات مردم، تهیه و گردآوری دکتر داداجان عابداف و دکتر شمس الحق آریانفر، مشهد (ایران) ۱۳۸۲، نامه پژوهشگاه ص ۴ شهر دوشنبه ۱۳۸۲

^۲ دادخدا کرم شایف، دعاها و فاتحه‌های مردم بدخشان، ص ۱۸۰-۱۵۷

^۳ سیمیان‌اف، از دایره اعتقاد دینی اسماعیلیان منطقه شگنان، "جهان اسلام" ج. ۱، شماره ۴، س پ ب، ۱۹۱۲ ص ۵۲۴-۵۲۳

مردمی طبقه‌بندی نماید و با نسخه‌هایشان منظور خوانندگان گرداند. حکیم ناصر خسرو قبادیانی از فرهنگ مردم یعنی ایجادیات شفاهی عامه هنگام ایجاد اثرها روح‌نواز و روح‌پرور خوب مورد استفاده قرار داده خود نیز یک سلسله پند و اندرز و امثال الحکم آفریده است.

پند و اندرزهای مردمی در ایجادیات ناصر خسرو جهت نقش‌آفرین و از نگاه مندرجه‌گایه‌وی غنی گردیدن ایجادیات و مساعدت کرده‌اند. شاعر توانا و عارف عادل نیک و سرشت دوستدار وطن در اشعار خویش عبارت و افاده مقال و ضرب‌المثل مردم ما را فراوان مورد استفاده قرار داده خود نیز یک سلسله بیت‌های پندآمیز و مقال و ضرب‌المثل خاطرمان و عبارت و افاده‌های خاطرمان در بین اشعار شاعر بی‌نهایت توانمند. طوری نگارنده مقاله "امثال الحکم در اشعار ناصر خسرو" افسانه شفته فر درست قضاوت نموده است که معانی تعداد از آن‌ها روشن باشد هم تعدادی از ترکیبات و عبارات مجازی می‌باشند که به مثل "آب در دهان گفتن"، "از دیگ آشامیدن"، "باد پیمودن"، "به خاکستر دمیدن"، "پوستین به خاک مالیدن"، "خرمن باد کردن"، "بر زانو ماندن"، "سینه افراختن"، "گرد از سری کسی برآوردن" و غیره با ترکیب شعر آمدند و با مجاز و رمز و تشبیه و استفاده‌ها آفریده شده‌اند که خیلی جالب می‌باشند. پند و اندرزهای مردمی به شاعر امکان فراهم آوردند که اشعار و خاطرمان و پسند مردم گردند. مثلاً حاکم ناصر خسرو مثل مردمی "سخن راست تلخ است" - را خیلی ماهرانه کاربست نموده است:

سخن چون راست باشد، گرچه تلخ است

بود پُر نفع بر کردار یاری (۴۶۱)

یعنی سخن راست تلخ که است هر کس آن را به آسانی قبول ندارد مثل آن که یار- بند گهواره پرنفع و یاری رسان به مادر می‌باشد.

شاعر پند و اندرزآفر و وطن‌خواه و مردم‌پرور مقال در همان ایام معمول مردمی مُرده بشمار آنی را که خدمت عدو را بکند و به دشمن خدمت نماید را به طور زیر آفریده است:

نشینیدی آن مثل، که زند عامه

مرده به از به کام عدو زیسته. (ص ۴۴۹)

مقال مردمی "هر چه کنی به خود کن، خواه بد کن خواه نیک کنی" - را ناصر خسرو و تکیه به "اوستا"؟؟؟ چنین کار فرموده است:

کز بدی‌ها خود بیچید برکنش،

این نوشته مستند در اوستا و؟؟؟ (ص ۴۳۴)

طوری که شاعر تأکید نموده است شخص بدکنش-یعنی بد کردار و بدعمل به بدکردارهای خویش خواهناخواه جواب خواهد گفت و خود به بختی‌ها مواجه خواهد شد.

شاعر مقال مردمی "جوکاری جو گیری، گندم‌کاری گندم" -را اساس نموده مقال نو ایجاد کرده است و به خواجهگان تقلید نموده است که از حدّ خود بیرون نروند و به مردم از حد زیاد جبر و جفا ننمایند:

بر این قولت ای خواجه این بس گو

که جوکار جو همی ندرود (ص ۲۷۳)

ناصر خسرو قبادیان که در مسافرت و آوارگی بسیار عمر خویش را سپر نموده و به هر؟؟؟ها زیاد مواجه شده است. و در شهر کسان گلشن و کاشانه بنا نموده عمر به سر بردن دیده در کلبه ویرانه خویش اولی می‌داند و پندآمیزان چنین می‌فرماید:

گرچه در شهر کسان گلشن و کاشانه کنی

خانه خویش به از چند خراب است و بیاب (ص ۱۸۷)

ناصر خسرو به مردم پند می‌دهد که از ناکسان خود را کنار باید گرفت چون که از اشخاص بدکنش را گر تو بر فلک ماه رسان هم و بد خواهد کرد

ناکس به تو جز محنت و خواری نرساند

گر تو به مثل بر فلک ماه رسان نیش (ص ۲۹۵)

ناصر خسرو پند می‌دهد و تأکید می‌کند که شخص همیشه رحیم و نیکوگفتار باشد و حتی ب مستان و دیوانگان حلیم و مهربان باشد. شیخ سعد بیهوده نگفته است میازار موری که دانه کش است.

دانه کش است و جان شیرینش خوش است.

ناصر خسرو چنین پند را یاد رس نموده گفته است:

جهان مست است، نرمی کن، که من این را شنود هستیم

که با مستان و دیوانه خیلی بهترت است تندی (ص ۳۳۳)

شاعر ناصح و پندآموز نصیحت می‌کند که به نزد جاهلان و بدکیشان نباید رفت از سخن را بیهوده گفتن مثل آنی که دهقان در زمین ریگزار و شوره زمین هیچ‌گاه تخم نمی‌پاشد، که زحمتش بیهوده خواهد رفت:

به پیش جاهلان می‌افکند گزافه پند نیکو را،

که دهقان تخم هرگز نیافکند در ریگ و شورستان (ص ۲۹۲)

شاعر به مورد تأکید می‌نماید که دشمن هیچ‌گاه دوست نخواهد شد. همین‌که نکو حال گشتی جهت به هدف رسیدن چرب‌زبان خواهد شد و توجّه به چرب‌زبانی و غرّه مشو

دشمن، چو نکو حال شدی، گرد تو گردد

زنهار مشو غره‌بدان چرب‌زبانش (ص ۲۹۵)

یک سلسله پند و اندرزی که شاعر توانا ایجاد نموده است در بین مردمان ما چون گوهر نایاب عرض هستی نموده‌اند و آنان باگذشت ایام به مقال مردمی تبدیل خواهند شد. مثلاً شاه‌بیت حکیم ناصر خسرو به اشخاص کاهل و تن‌پرور نگرانی ده شده است که در فصل تابستان غم زمستان را نموده کاهلی کرده‌اند و در نتیجه در زمستان از گرسنگی آن‌ها را خواب نمی‌برد:

هر کس که به تابستان در سایه بخسبد

خوابش نبرد گرسنه شب‌های زمستان (ص ۴۸۶)

طوری که با چندی از اندرز حکم و مقال و ضرب‌المثل شاعری پندآموز آشنا گردیدیم آن‌ها جهت تقویت بخشیدن اندیشه‌های فلسفی و به مردم نشان دادن راه راست مساعدت کرده‌اند و شاعر حسّاس به توسط استفاده از ایجادیات شفاهی خلق فکرهای جالب خویش را راه‌اندازی نموده است. بنابراین هم‌وطنان حکیم ناصر خسرو در بارهٔ او نقل و روایت و بعضی رباعی ایجاد نموده‌اند. مثلاً در بین ساکنان استان کولاب علمای فلکلورشناس رباعی ثبت کرده‌اند، که در آن اخلاص و باوری تاجیکان به یک اولیا و شخص بنده‌نواز افاده یافته است، که مردم نه اینکه در این دنیا بر لک در آخرت از او مدد خواسته‌اند:

شاه ناصر خسرو تو نظر بر ما کن،

در وعده‌ی مرگ ناطق گویا کن.

خود می‌دانم گناه بی‌حد کردم،

در کنج لحد یک نظری بر ما کن.^۱

ناصر خسرو شاعر وطن‌دوست و پاسدار رسومات مردمان فارس و تاجیک است و برای این را... فرزانه و دوستدار خلق و وطن قبل از همه زبان مادری-لفظ دری عزیز و مکرم است و او این محبت خویش را چنین سروده است:

من آنم، که در پای خوکان نریزم،

مر این قیمت دُرّ لفظ دری را.

مردمان با شنیدن چنین سروده‌های او باز هم شاعر مردم‌نواز و وطن‌خواه و دوستدار زبان دری را در روایات و نقل افسانه‌ها ستایش نموده‌اند.

^۱ فلکلور کولاب، دوشنبه، ۲۰۰۶. مرتب صلاح‌الدین فتح‌الله‌اف و فیض‌علی مراداو، ص. ۹۸

در باره ناصر خسرو روایات مختلف مضمون دار را مردم‌نگاران-تاجیکستان ثبت نموده‌اند. در بعضی روایت‌ها او را به درجه از حد زیاد دانسته‌اند و حتی به درجه پیامبری و از آن‌هم زیاد برداشته‌اند. مثلاً در روایتی آمده است، که شخصی به نام اسکندر پهلوان از درواز-تاجیکستان گویا گفته است، که ناصر جادوگر است فردا جزای او را خواهم داد. او شب خوابید و روز که شد متوجه شد، که ریش و سبیلش از بین رفته است این نتیجه بی‌اعتنایی او بر ناصر است. نزد ناصر رفت و این شعر را با تضرع به او خواند و دوباره به حال اول خود برگشت:

شاه ناصر خسرو شه بنده‌نواز،

اسکندر غلام تویم از درواز.

هر کس که به درگاه تو آید به نیاز،

نومید ز درگاه تو کی گردد باز؟!

در بین مردم بدخشان تاجیکستان اخلاص‌مندان او نهایت زیادند. مادران کتاب ناصر خسرو را چون قرآن کریم بر گهواره فرزندان می‌گذارند و طبق عقیده مردمان بدخشان کتاب ناصر خسرو بلاگردان است. مردم عقیدمند هستند، که هر منزلی، که قرآن هست آن را مردم تلاوت می‌کنند، خوشبختی و سعادت حکم‌فرماست و کتاب ناصر خسرو نیز مثل قرآن بلاگردان است. در هر خانه‌ای، که کتاب ناصر خسرو باشد دائماً خوشبختی نور و صفا و نظافت حکم‌فرما خواهد بود.

بدخشانیان در باره ناصر خسرو و افسانه و نقل‌ها روایت‌های متعددی ایجاد نموده‌اند که در آن‌ها مهر و محبت و افکار مهم انعکاس گردیده است. ، که... ما ثبت نموده‌اند. در یکی از آن‌ها آمده است، که افراد شاه بدخشان، که به تعقیب او آمده‌اند ناصر در غاری پناهنده می‌شود و زود دهان غار را عنکبوت‌ها تار مانده‌اند. آدمان شاه گمان می‌کنند، که در غار کسی نیست و آنگاه شخصی وارد آن می‌شود تار عنکبوت را از بین می‌برد.

روایت دیگری عرض هستی نموده است که چشم روستای پارش و با معجزه ناصر خسرو هنگامی، که او آسایش را به زمین می‌زند آب جاری می‌شود و چشمه پیدا می‌شود. این چنین در روایت دیگری آمده است، که هنگام غسل ناصر ماری در پاپوش او وارد می‌شود و همین هنگام کرکسی از آسمان پایان شده پاپوش را با خود می‌برد و در دشت رها می‌کند. همین، که مار از پاپوش بیرون می‌شود، کرکس را برمی‌گرداند.

در روایت دیگر ناصر اژدها را به سنگ مبدل می‌کند و یا گویا کوه به او سجده می‌کند. در بعضی روایت‌ها ناصر خسرو چون اولیا نمودار گردیده است. مردم تاجیک بعضی روایت‌ها او را اولیا نامیده‌اند. مثلاً در رباعی آمده است:

ای جره جان سرته بال آکن چی

قفل دل مه گیره شده‌ای واکنی چی

مه دادر خوب نازنین می‌طلبم،

شاه نام اولیا مره پیدا کن چی

روایت‌ها هستند، که در آن‌ها او را مردم سید و علوی نامیده‌اند و محل نشیمن ناصر را به زیارتگاه تبدیل داده‌اند و قدمگاه او را به‌عنوان مقام متریک تبدیل داده زیارت می‌کنند. و پیروان فرقه اسماعیلیه به او همیشه سیدی ناصر مراجعت می‌نمایند.

ناصر خسرو خود را هیچ‌گاه سید و علوی نگفته است و برعکس خود را از نژاد آزادگان گفته است. ناصر خسرو را شاه ناصر نیز گفته‌اند. در یک روایت آمده است، که ناصر اصلاً در بلخ شاه بوده و مردم متعصب بر او شوریده و در نتیجه او را آواره و بومگان‌نشین کرده است.

در بعضی روایت‌های مردم او را جادوگر نیز گفته‌اند. طبق اندیشه مخالفانش ناصر با...مردم را فریب می‌داده است.

باید یادآور شد که در بدخشان مناطق زیادی را به نام او گذاشته‌اند. همین‌طور دایره و گسواره روایات در باره ناصر خسرو خیلی وسیع و بسیار جالب است و در اکثر آن‌ها مردم مهر و محبت و عزت و احترام خویش را برو بیان نموده‌اند و او را ارج‌گذاری نموده‌اند. به قول مؤلفان مجموعه «حکیم ناصر خسرو در روایات مردم یک‌سخن روشن است و آن این، که روایات در باره نام در حقیقت مهنرنامه مردم است و بیان آنان نسبت به نام» (س. ۲۲) طوری، که معلوم گردید، راجع به ناصر خسرو و فرهنگ مردم کارهای زیادی انجام پذیرفته باشد هم، ولی به‌طور بایدوشاید پژوهش گسترده و همه‌جانبه تحقیقات همه‌جانبه، که تمام پهلوه‌های این موضوع را فراگیر باشد، انجام پذیرفته است. و ما ادبیات شناسان و فالکلورپژوهان در آینده به این موضوع ژرف‌تر و بسیار جانبه باید نظر اندازیم و ماهیت و خصوصیت آن را کشف نماییم.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق ج ۱ تهران ۱۳۵۸
- ۲- آندره برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیسم، مسکو، ۱۳۵۹
- ۳- آندره برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیه مسکو ۱۹۵۹
- ۴- افسانه شیفته‌فر، امثال الحکم در اشعار ناصر خسرو، فصلنامه پژوهش‌های ایران‌شناسی شهر دوشنبه ۲۰۰۳
ص ۴۶۰-۴۳۰
- ۵- حکیم ناصر خسرو در روایات مردم، تهیه و گردآوری دکتر داداجان عابداف و دکتر شمس الحق آریانفر، مشهد (ایران) ۱۳۸۲

۶- سمیان اف، از دایره اعتقاد دینی اسماعیلیان منطقه شگنان، "جهان اسلام" ج. ۱، شماره ۴، س پ ب،

۱۹۱۲

۷- فاکلور کولاب، دوشنبه-۲۰۰۶، مرتبان صلاح‌الدین فتح‌الله اف و فیض‌علی مراداف

۸- دادخدا کرم شا اف، دعاها و فاتحه های مردم بدخشان، نامه پژوهشگاه ص ۴ فصلنامه پژوهشهای

ایران‌شناسی (ویژه‌نامه ناصر خسرو) دوشنبه، ۱۳۸۲ ص ۱۵۶-۱۴۰

ناصر خسرو در جهان عرب

حجت رسولی^۱

بهروز قربان زاده^۲

فنحن الناس كل الناس في البر وفي البحر
أخذنا جزية الخلق من الصين إلى مصر
إلى طنجة، بل في كل أرض خيلنا تسرى
إذا ضاق بنا قطر نزل عنه إلى قطر
لنا الدنيا بما فيها من الإسلام والكفر
فنصطاف على الثلج ونشتو بلد التمر
أبو دلف مسعر به المطهر

مقدمه

^۱ دانشیار دانشگاه شهید بهشتی h-rasouli@sbu.ac.ir

^۲ استادیار گروه عربی دانشگاه مازندران b.ghorbanzadeh@umz.ac.ir

ابومعین ناصر بن حارث قبادیانی بلخی، معروف به ناصر خسرو به سال ۳۹۴ هـ ق. در روستای قبادیان بلخ (واقع در افغانستان کنونی) دیده به جهان گشود و در سال ۴۸۱ هـ ق. در یمنگان دیده از جهان فرو بست. وی از شاعران بزرگ فارسی زبان، حکیم و جهانگرد و از مبلغان مذهب اسماعیلی بود. در علوم مختلف زمانه خویش تبحر داشت چنان که در اشعار خود به دفعات از احاطه داشتن خویش بر این علوم تأکید کرده است..

(صفا، ذبیح الله، ، ۱۳۳۶، ص ۴۴۳-۴۵۰)

ناصر خسرو در دوره غزنویان و سلجوقیان و همچنین فاطمیان مصر می زیست. به عنوان جهانگرد به سر زمین ها و مناطق دور دست تمدن اسلامی عرب زبان از جمله مناطق عراق و شامات و حجاز که امروزه عراق، سوریه، فلسطین، تونس و سودان و مصر و عربستان نامیده می شوند سفر کرد. ناصر خسرو به زبان عربی تسلط داشت و علاوه بر دیوان شعر به زبان فارسی، دیوانی نیز به زبان عربی سروده که از بین رفته است. (طهرانی، آقابزرگ، ، ج ۹، ص ۱۱۵۵ و تقی زاده، سید حسن، ۱۳۷۲، ص ۲۰ و فروزانفر، ، ۱۵۶) خود وی در این خصوص می گوید:

این فخر مرا بس که به هر دو زبان حکمت همی مرتب و دیوان کنم

(محقق، ۱۳۶۵، ۴۴۵) و در جای دیگر می گوید :

بخوان هر دو دیوان من تا ببینی یکی گشته با عنصری بختی را (همان)

ناصر خسرو خود را همطراز شاعران بزرگ عرب دانسته و در این زمینه گفته است :

نظام سخن را خداوند دو جهان دل عنصری داد و طبع جریم (همان)

وی علاوه بر دو دیوان شعر به زبان فارسی و عربی، آثار زیادی از خود برجای گذاشته است از جمله:

-سفرنامه: این کتاب حاصل مشاهدات ناصر خسرو طی هفت سال جهانگردی در مناطق مختلف است.

-جامع الحکمتین: رساله ای است به نثر فارسی در خصوص عقاید اسماعیلیان.

-زاد المسافرین: کتابی است در بیان حکمت الهی به نثر روان.

-وجه دین: رساله ای است به نثر فارسی در خصوص مسایل دینی و اعتقادی

(صفا، ، ص ۴۵۵-۴۶۹) شیخ آقابزرگ طهرانی در الذریعه و سید محسن امین در اعیان الشیعه به تفصیل در

باره آثار ناصر خسرو بحث کرده اند. (طهرانی، الذریعه مجلدات ۷-۸-۹-۱۱-۲۵، بی تا و امین، ج ۱۰،

۱۹۸۳ص ۲۰۲-۲۰۴)

تا کنون در جهان عرب تلاش هایی در خصوص معرفی ناصر خسرو صورت گرفته که با توجه به حجم تحقیقات انجام شده و همچنین به منظور آشنایی با میزان این تحقیقات، پرداختن به این موضوع ضروری می نماید. بر این اساس، این مقاله در پی پاسخ به این سؤالات است که :

۱- میزان توجه جهان عرب به ناصر خسرو در مقایسه با سایر شعرای فارسی زبان در چه حدی است؟

۲- جایگاه این نویسنده و شاعر ایرانی در میان پژوهشگران عرب زبان چیست؟

۳- دیدگاه این پژوهشگران عرب زبان در باره ناصر خسرو چیست؟

در پاسخ به این سؤالات تلاش کردیم تا با جستجو و بررسی آثاری که به صورت کتاب و مقاله به زبان عربی در باره ناصر خسرو منتشر شده همچنان ترجمه هایی که از آثار ناصر خسرو از جمله دیوان شعر و سفر نامه وی انجام شده و با مراجعه به اظهارات و دیدگاه های محققان و صاحب نظران تصویری از ناصر خسرو در آثار و تألیفات عربی ارائه دهیم در عین حال با ذکر نام مترجمان و نویسندگان در باره ناصر خسرو و شرح حال مختصری از آنان کوشیده ایم مهمترین محققان و مترجمان آثار ناصر خسرو در جهان عرب را معرفی کنیم. ناگفته نماند که پیش از این بررسی های مختصری در این باره انجام گرفته که خود منابع این تحقیق به شمار می آید از جمله مقاله نسبتا جامع آقای باقر قربانی زرین با عنوان « جایگاه حکیم ناصر خسرو قبادیانی در آثار عربی و جهان عرب » که نویسنده سعی کرده تا با معرفی ترجمه های عربی آثار ناصر خسرو به شکل مختصر جایگاه این شاعر بزرگ ایرانی را در جهان معرفی نماید.

ناصر خسرو در آثار و نوشته های عربی

طی قرنهای دو زبان فارسی و عربی به عنوان دو زبان مهم تمدن اسلامی چنان با هم پیوند خوردند که عموم ادبا و نویسندگان و علما حد اقل در محدوده جغرافیایی ایران زمین می توانستند آثار ادبی فارسی و عربی را مطالعه و فهم کنند و از این رو چندان نیازی به ترجمه آثار ادبی نمی افتاد اگر چه برخی آثار به فارسی یا عربی ترجمه می شد. گذشت زمان و به خصوص دوره رکود تمدن اسلامی و پدیدار شدن مرزهای جغرافیایی ارتباط میان دو زبان را ضعیف کرد و میان اهل دو زبان فاصله انداخت و به مرور مناطق عرب زبان و مراکز و محافل علمی کشور های عربی با زبان فارسی به نوعی بیگانه شدند هر چند چراغ زبان عربی همواره در ایران و مراکز علمی آن روشن ماند. به هر روی چند قرن پیش از قرن نوزدهم و بیستم را باید قرون غربت و جدایی نسبی میان دو زبان دانست به طوری که اطلاع چندانی از ادبا و نویسندگان فارسی زبان در آثار ادبی و تاریخی نویسندگان عرب زبان یافت نمی شود و بسیاری از محققان و ادبای عرب از شخصیت های ادبی فارسی زبان بی اطلاع اند و البته تحقیق و پژوهش در باره ادبای عرب و ترجمه نوشته های عربی و آثار شاعران و نویسندگان عرب زبان از دیر باز در ایران و در محافل ادبی به زبان فارسی وجود داشته است. به هر روی توجه به زبان فارسی از سوی عرب زبانان از اوایل قرن نوزدهم به صورت جدی و مستقل بار دیگر از سر گرفته شد. و در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رونق گرفت به اوج خود رسید. به طوری که به جرأت می توان گفت تا کنون هیچ یک از مشاهیر شاعران و نویسندگان ایرانی از توجه پژوهشگران عرب زبان به دور نبوده اند.

اگرچه در برخی از منابع قدیم عربی از ناصر خسروی قبادیانی ذکری به میان آمده و این خود نشان شهرت و آوازه او در میان اهل ادب در حوزه های عربی زبان است، ولی پژوهش در باره او و ترجمه آثارش چند قرن با رخوت همراه بوده تا این که به یمن تحقیقات و مطالعات دو قرن اخیر و ترجمه آثارش بار دیگر به جهان عرب معرفی شده است. هر چند که شهرت وی در حد شاعران نامدار زبان فارسی چون فردوسی و سعدی و حافظ و مولانا و عمر خیام نیشابوری از معروف ترین شاعران ایرانی در جهان بخصوص در جهان عرب نیست ولی به هر حال توجه به او در جهان عرب قابل بررسی و تأمل است.

ناصر خسرو از جمله شخصیت های علمی و شاعران ایرانی است که آثار وی از جمله سفرنامه و بخش هایی از دیوان شعر او به نظم و نثر عربی ترجمه شده است و کتابها، پایان نامه ها و مقالات متعددی نیز در خصوص این شخصیت و آثار و حیات وی به زبان عربی در کشورهای مختلف عرب زبان به نگارش در آمده است. این مطالعات اگر چه برای معرفی این شخصیت بزرگ مفید و غنیمت است و قابل تقدیر ولی به هیچ وجه برای معرفی وی به جهان عرب کافی نیست و حد اقل با مطالعات انجام شده در خصوص سایر شاعران و نویسندگان ایرانی همردیف یا مشهورتر از ناصر خسرو قابل مقایسه نیست.

بر اساس بررسی انجام شده به رغم اهمیت سفرنامه ناصر خسرو برای عرب زبانان تنها سه بار به زبان عربی ترجمه شده و قریب ده گزیده از آن منتشر شده که در مقایسه با رباعیات خیام، مثنوی معنوی مولانا، دیوان سعدی شیرازی یا غزلیات حافظ که هر یک بارها به نظم و نثر عربی برگردانه شده است قابل توجه نیست. (قربان زاده، بهروز، ۲۰۱۱، ص ۳۶)

در ذیل به مهمترین ترجمه های عربی آثار ناصر خسرو اشاره می شود:

تألیفات نویسندگان و محققان معاصر عرب در باره ناصر خسرو

و شخصیت ناصر خسرو از نگاه پژوهشگران معاصر عرب

تا پیش از قرن بیستم کار زیادی در جهان عرب در باره ناصر خسرو صورت نگرفته بود و آشنایی جهان عرب در دوره معاصر با ناصر خسرو به تحقیقات مستشرقان و آثاری که به زبان های فرانسوی و انگلیسی منتشر ساختند خلاصه می شد. به طوری که بیشتر نویسندگان عرب ابتدا از طریق ترجمه فرانسوی سفرنامه به دست شارل شفر با ناصر خسرو و سفر نامه او آشنا شدند. نخستین پژوهش های عربی در نیمه های قرن گذشته با تلاش های محققان و نویسندگانی آغاز شد که با تحصیل و تحقیق در کشور های اروپایی با زبان های غربی و فارسی آشنا شدند یا با تحصیل در ایران زبان فارسی را آموختند. بر این اساس باید گفت جهان عرب آشنایی با ناصر خسرو در عصر جدید را در درجه نخست مدیون زحمات شارل شفر فرانسوی و سپس مدیون تلاش های نویسندگانی چون عبد الوهاب عزام است که برای نخستین بار شاگردش یحیی خشاب را تشویق کرد تا در باره

ناصر خسرو تحقیق کند و سفر نامه را به زبان عربی ترجمه کند. وی خود مقدمه عالمانه ای بر ترجمه خشاب از سفرنامه نگاشت که از نخستین نوشته ها در باره ناصر خسرو در دوره معاصر به شمار می آید. (خشاب، ۱۹۹۳م، مقدمه) البته پیش از این در نیمه نخست قرن بیستم گزیده هایی از سفر نامه ترجمه و منتشر شده بود ولی چندان شناخته نشده بود.

پس از تلاش های عزام در این باره و انتشار ترجمه سفرنامه از سوی خشاب راه برای دیگر پژوهشگران و مترجمان عرب زبان باز شد و برخی از نویسندگان علاقه مند و پژوهشگران جوان و دانشجویان زبان فارسی در زمینه شخصیت و آثار ناصر خسرو دست به تحقیقاتی زدند که حاصل آن ده ها کتاب و مقاله به صورت ترجمه و تألیف بود که در این جا مهمترین این آثار را در دو بخش تألیف و ترجمه بررسی می کنیم :

الف - تألیفات در باره ناصر خسرو :

-رحلات و آثار تاریخی :

از جمله کتاب هایی که در دوره معاصر از سوی محققان عرب نگارش یافته و در آن ناصر خسرو معرفی شده کتاب های رحله است که به برخی از مهمترین آنها اشاره می شود :

-محمد زکی حسن در کتاب « الرحالة المسلمون فی عصور الوسطی » که در سال ۱۹۸۲ در قاهره منتشر شد چند صفحه ای را به ناصر خسرو اختصاص داد که در آن سفرنامه را با استفاده از ترجمه فرانسوی آن معرفی کرد. وی در این کتاب در باره اهمیت سفر نامه می نویسد « **والحق ان وصف مصر فی رحله ناصر خسرو يعد من اكثر المصادر التاريخية امتاعاً و اعظمها شأناً فی بیان حال البلاد قبل القحط التي حلت بها فی نهائة عصر الخليفة المنتصر** » (زکی حسن ، ۱۹۸۲، ص ۵۸)

-احمد رمضان احمد، استاد دانشگاه عین شمس، در کتاب الرحلة و الرحالون المسلمون فصلی را به ناصر خسرو اختصاص داد و در آن ضمن معرفی ناصر خسرو گزارشی از سفر نامه به خصوص بخش توصیف مصر ارائه کرد. وی در این کتاب از ترجمه سفرنامه شیفر استفاده کرده و از آن نیز یاد کرده و سپس ناصر خسرو را به دقت در وصف بلاد می ستاید و می نویسد:

« و قد قام بترجمة كتاب سفرنامه عن الفارسية العلامة شارل شيفر (Charles Schefer) والتعليق عليه مع مقدمة و ترجمة لناصر خسرو و ذلك في باريس. كما نشره (غنى زادة) في برلين ثم ترجمه الى العربية يحيى الخشاب في القاهرة. و قد كتب ناصر خسرو حوادث رحلته يوماً فيوماً، تشهد بذلك دقته في الوصف لبعض الأماكن و بعض الحفلات، فالصفات التي يصفها و الأسماء التي يذكرها ليست مما يعلق بالذاكرة سنوات عدة، ثم يكون بمثل هذه الدقة. كما كان ناصر خسرو دقيق الملاحظة شديد

العنابة بتقصّ الأخبار و روايتها، مما أثرى رحلته (سفرنامه) بالصور المليئة بالمعلومات عن البلاد التي زارها، كما ألفت رحلته كثيراً من الضوء على الشؤون الاقتصادية والاجتماعية قبيل مجيء الحملات الصليبية إلى بلاد الشام. « (احمد رمضان احمد، ، ٢٣٩)

٤- زياده، نقولا، كتاب الرحاله العرب: مؤلف در ص ٤٨ تصريح می کند که مقصد کتاب، جهانگردان عرب است، ولی به دلیل اهمیت سفرنامه ناصر خسرو، صفحاتی چند از کتابش را به ناصر خسرو (غیرعرب) و سفرنامه وی اختصاص داده است. مؤلف پس از شرح اجمالی زندگانی ناصر خسرو (ص ٤٨)، به سفرنامه وی اشاره می کند و از دقت در وصف و اطلاعات فراوان موجود در سفرنامه سخن می راند. هم چنین، از دیدار ناصر خسرو با ابوالعلاء معری سخن به میان می آورد و درباره فاطمیان و مقر خلافت آنان بحث می کند و به ویژه مصر را از نگاه ناصر خسرو، به تصویر می کشد و بخشی از سفرنامه را که مربوط به مصر است، نقل می کند (ص ٤٩-٥٤).

٥- سالم، عبدالعزیز، کتاب التاریخ و المورخون العرب: مؤلف، مطالبی به اختصار درباره حکیم ناصر خسرو و سفرنامه وی آورده (ص ٢١٨-٢١٦) و بخشی از سفرنامه را که در وصف فسطاط مصر است، از ترجمه عربی دکتر خشاب نقل کرده است (ص ٢٧٤-٢٧٥).

٦- فهیم، حسین محمد، کتاب ادب الرحلات: مؤلف در ص ١٤٧-١٤٨، وصف میهمانی سلطان مصر را از سفرنامه ناصر خسرو، به عربی ترجمه و نقل معرفی کرده است.

- تحقیقات در باره شخصیت و آثار ناصر خسرو

- در کنفرانس بین المللی که در سال ١٩٦٩ در قاهره در باره تاریخ قاهره برگزار شد مقاله ای باعنوان « قاهره ناصر خسرو » از گابریلی ارائه شد و در مجموعه مقالات این کنفرانس به چاپ رسید که عمده آن ارائه گزارشی از وصف قاهره در سفرنامه بود. (گابریلی، قاهره ناصر خسرو، اباحت الندوة الدولية لتاریخ قاهره، ١٩٦٩)

_ عارف تامر شاعر و نویسنده سوری نیز مقاله ای با عنوان "ناصر خسرو شاعر و رحاله و فیلسوف" به رشته تحریر درآورد که در مجله المشرق شماره ٥٠ به چاپ رسید. (انوشه، حسن، ١٣٨٦، ص ٥٣٩.)

-سیف الدین قصیر پژوهشگر و نویسنده سوری در سال (٢٠٠٣) میلادی کتاب "ناصر خسرو یاقوته بدخشان" نوشته آلیس هانس برگر را ترجمه کرد. (همان، ص ٧١٢)

- آثاری در باره اندیشه های حکمی ناصر خسرو

-ابراهیم حامد المغازی فارسی پژوه مصری به سال (۱۹۷۸) میلادی کتابی با عنوان "تأثیر اندیشه های اسماعیلی ناصر خسرو و اندیشه های عرفانی سنایی غزنوی" در قاهره به چاپ رساند. (امیری، کیومرث، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳)

-دکتر محمد حمویه فارسی پژوه سوری با ارائه پایان نامه ای با عنوان "مقایسه افکار ابوالعلاء و ناصر خسرو" درباره اوضاع و احوال روزگارشان و دیدگاهشان در خصوص خویشتن و جهان هستی موفق به دریافت دانشنامه دکتري از دانشگاه تهران شد. (امیری، کیومرث، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰)

ب- ترجمه آثار ناصر خسرو

- ترجمه های سفرنامه

سفرنامه از جمله آثار ناصر خسرو است که توجه عموم پژوهشگران عرب زبان و علاقه مندان به ادب فارسی را به خود جلب کرده است و عده ای کوشیده اند کل آن یا بخش هایی از آن را به عربی برگردانند. ترجمه کامل سفرنامه تنها از سوی تعداد محدودی از مترجمان انجام شده که رایج ترین آن ترجمه یحیی خشاب است و دیگر مترجمان عمدتاً بخش هایی از سفرنامه را به طور مستقل یا ضمن گزیده هایی از آثار سایر شاعران و نویسندگان فارسی زبان ترجمه کرده اند که در این جا مهمترین آنها را گزارش می کنیم.

-ترجمه دکتر یحیی خشاب، ترجمه کامل سفرنامه

یحیی خشاب، محقق، مترجم و ایران شناس مصری بعد از به پایان رساندن مرحله کارشناسی ارشد با ارائه پایان نامه ای با عنوان «ناصر خسرو و سفرش به مصر» موفق به دریافت دانشنامه کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات شرقی از دانشگاه قاهره شد. سپس به فرانسه رفت و در سال (۱۹۴۰) میلادی از دانشگاه سوربن موفق به دریافت دانشنامه زبان و ادبیات فارسی شد. وی همچنین در سال (۱۹۷۲) میلادی مفتخر به دریافت دکتري افتخاری از دانشگاه تهران شد. (انوشه حسن، ۱۳۸۶، ص ۳۵۷)

استاد خشاب آثار ادبی متعددی را از زبان فارسی به عربی ترجمه کرده است از جمله «سفرنامه» ناصر خسرو که با عنوان «سفرنامه ناصر خسرو» که در سال ۱۹۴۳ به چاپ رسیده است (قاهره ۱۹۴۳ م). (خورشا، صادق، ۱۳۷۴، ص ۹۶) همچنین کتاب خوان الاخوان در سال ۱۹۴۰.

دکتر خشاب بیشترین تلاش را در زمینه تألیف و ترجمه آثار ناصر خسرو انجام داده است. در مقدمه کتاب "سفرنامه" آورده است که کتاب سفرنامه ناصر خسرو از قدیمی ترین و مهم ترین سفرنامه هایی است که تاکنون به نگارش درآمده است؛ همچنین این کتاب از احوال اجتماعی سیاسی و فرهنگی کشورهای عربی چون مصر

وسوریه و فلسطین و عربستان سخن می گوید و خواننده این کتاب چنین اطلاعاتی را در دیگر کتاب های تاریخی و سفرنامه به دست نخواهد آورد. (خشاب، یحیی، ۱۹۹۳ ص ۹)

وی علاوه بر ترجمه دو اثر از ناصر خسرو- که به آن اشاره شد- پایان نامه کارشناسی ارشد خود را نیز به ناصر خسرو اختصاص داد و با ارائه موضوع «ناصر خسرو و سفرش به مصر» موفق به دریافت دانشنامه کارشناسی ارشد شد. بعلاوه مقاله ای نیز با عنوان «ناصر خسرو الرجل والحقیقه» به چاپ رساند. این مقاله متن سخنرانی وی در جشن هزاره ناصر خسرو بوده است. (انوشه حسن، ۱۳۸۶ ص ۳۵۸)

سخن در باره کیفیت ترجمه سفرنامه به دست خشاب و ارزیابی آن موضوع جداگانه ای است که به بررسی نیاز دارد و این مقال را گنجایش آن نیست اما همین مقدار اشاره می کنیم که استاد خشاب با تسلط به زبان فارسی همچنین به خاطر متن ساده و غیرمنظوم «سفرنامه»، در کار ترجمه آن موفق عمل کرده و اشتباه در ترجمه وی بسیار اندک است.

علاوه بر ترجمه خشاب از دو ترجمه کامل دیگر از سفرنامه به زبان عربی در جهان عرب یاد می شود که البته انتشار چندانی نداشته است.

-دکتر ویکتور الکک، مترجم و فارسی پژوه لبنانی سفرنامه ناصر خسرو را به زبان عربی ترجمه کرد و در بیروت به چاپ رساند. (همان، ص ۷۵۷)

-دکتر أحمد خالد بن حامد البدلی مترجم و فارسی پژوه عربستانی سفرنامه ناصر خسرو را به عربی ترجمه کرد و در سال ۱۴۰۲ قمری در دانشگاه ملک سعود به چاپ رساند.

-ترجمه محمد بدیع جمعه

محمد بدیع جمعه، زاده مصر، از دانشگاه عین شمس موفق به دریافت دانشنامه کارشناسی ارشد در رشته زبان فارسی شد و به عنوان استادیار دانشگاه عین شمس در بخش زبان ها و ادبیات شرقی (۱۹۷۶م) و زبان و ادب فارسی (۱۹۸۱م) مشغول تدریس شد. (همان، ص ۱۶۱)

استاد محمد جمعه در کتابی که با عنوان "من روائع الأدب الفارسی"، تألیف کرده به ترجمه گزیده ای از آثار نویسندگان و شاعران ایرانی از جمله بخش هایی از "سفرنامه" ناصر خسرو پرداخته است. وی در این کتاب، ضمن شرح حال مختصری از زندگی ناصر خسرو او را علامه خطاب کرده، در خصوص آثار وی از جمله سفرنامه توضیحاتی می دهد (جمعه، محمد بدیع، ۱۹۸۳ ص ۴۱) و به اهمیت کتاب سفرنامه ناصر خسرو اشاره می کند، امری که او را به سمت ترجمه این اثر به زبان عربی کشانده است. محمد جمعه سفر نامه ناصر خسرو را از نظر گزارشی که در خصوص وضعیت تاریخی و جغرافیای کشورهای عربی بخصوص سوریه و مصر ارائه کرده حائز

اهمیت بسیار می‌داند. سپس بر روش ساده و بدون تکلف نوشتاری این کتاب متمرکز شده و آن را از ویژگی‌های دیگر این کتاب برمی‌شمارد که برخلاف کتاب "زادالمسافرین" برای هر خواننده‌ای قابل فهم و درک است. (همان، ص ۴۳)

دکتر محمد جمعه همچنین معتقد است که ناصر خسرو در این کتاب از دانشمندان و فیلسوفان و شاعران کشورهای که در آن سفر کرده سخن به میان می‌آورد که خود بر اهمیت این کتاب می‌افزاید. از جمله أبو العلاء المعری که به باور نویسنده در معرّة النعمان با وی ملاقات کرده و از علم و دانش وی به شگفت آمده و در این کتاب از او تعریف و تمجید کرده است. محمد جمعه دو بخش از سفرنامه به نام "وصف شهر قاهره" و "أبو العلاء المعری" انتخاب کرده و با ذکر اصل فارسی آن را به نثر عربی برگردانده است. (همان، ص ۴۴)

- ترجمه عبد الله خالدی، طلال مجذوب

مرحوم عبد الله خالدی از محققان فارسی پژوه لبنانی در سال (۱۳۴۱ ه. ش) برای تحصیل به ایران آمد و پس از فارغ التحصیلی از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران به لبنان بازگشت و مشغول تدریس زبان فارسی در دانشگاه لبنان شد. از مهم‌ترین آثار وی در زمینه ادبیات تطبیقی می‌توان به الکافی فی اللغة الفارسیة و آدابها، الشافی فی اللغة الفارسیة و مفتاح اللغة الفارسیة اشاره کرد. (انوشه، حسن، ۱۳۸۶، ص ۳۵۰)

دکتر عبد الله الخالدی به همراه دکتر طلال مجذوب در کتاب "مفتاح اللغة الفارسیة" ابتدا به شرح حال مختصری از ناصر خسرو و آثار و افکار وی اشاره کردند سپس بخشی از سفرنامه ناصر خسرو را در خصوص مصر و احوال سیاسی آن به نثر عربی برگرداندند. در مقدمه این کتاب که در اصل برای آموزش به عرب زبانان نگاشته شده علت انتخاب سفرنامه ناصر خسرو در کنار دیگر شاعران ایرانی برای ترجمه آشنایی دانشجویان زبان فارسی به ارزش‌های لغوی و ادبی این آثار و همچنین آشنایی آنها به اسالیب شعر و نثر فارسی در مراحل مختلف آن در طول زمان ذکر شده است.

شایان ذکر است که در این کتاب استاد خالدی و مجذوب به شرح حال و ترجمه آثار دیگر شاعران فارسی چون عطار رودکی، سعدی، عبید زاکانی، فردوسی، مولانا، پروین اعتصامی نیز پرداخته‌اند.

- ترجمه جرج خلیل مارون

دکتر جرج خلیل مارون دارای دانشنامه لیسانس در رشته حقوق و ادبیات فارسی و همچنین دانشنامه دکترای در رشته زبان و ادبیات عربی است. اکنون وی استاد زبان و ادبیات عربی و فارسی دانشگاه لبنان شعبه طرابلس واقع در شمال لبنان است.

از مهم ترین آثار استاد مارون "الفارسیه و أشهر أعلام الأدب" است. وی در این کتاب ابتدا مختصری از شرح حال ناصر خسرو و آثار وی را بیان کرده، سپس قسمتی از سفرنامه با موضوع "تمول مصروعدالت پادشاه آن" را به نثر عربی برگرداند. (خلیل مارون، جورج، ۲۰۱۰، ص ۷۷)

وی در مقدمه کتاب خود ناصر خسرو را به همراه سعدی و حافظ و مولانا جلال الدین رومی و عمر خیام و عطار از بزرگان ادب فارسی نام برده که به واسطه ارزش های اخلاقی و انسانی آثاری که بر جای گذاشته اند در جهان مشهور شده اند و به همین خاطر نمونه ای از آثار این بزرگان ادب فارسی را برای ترجمه انتخاب کرده است.

ب: ترجمه دیوان اشعار ناصر خسرو

بر خلاف سفر نامه که به طور کامل به زبان عربی ترجمه شده و به رغم ترجمه دیوانهای بسیاری از شاعران ایرانی، از دیوان ناصر خسرو ترجمه کاملی به زبان عربی در دست نیست و تنها گزیده هایی از آن از سوی نویسندگان عرب زبان به عنوان کتاب های درسی ترجمه شده است که به برخی از مهمترین آنها اشاره می شود.

-ترجمه عبد الله خالدی

مرحوم دکتر عبد الله خالدی در کتاب "الشافی فی اللغة الفارسیه" ابیاتی از دیوان ناصر خسرو را با عنوان "اندرز" به نثر عربی برگرداند. (الخالدی، عبد الله، ۲۰۰۳، ص ۲۳۰)

وی در این ترجمه هیچ اشاره ای به ناصر خسرو و حیات سیاسی و علمی وی و همچنین هدفش از ترجمه این ابیات نکرده است بلکه فقط در مقدمه کتاب با اشاره به اهمیت زبان فارسی در نزد عرب زبان ها از شهرت جهانی شاعران ایرانی چون سعدی و فردوسی خیام و ناصر خسرو سخن به میان می آورد که خود می تواند علت انتخاب ابیاتی از این شاعران برای ترجمه در این کتاب باشد. (همان، ص ۹)

-ترجمه محمد غنیمی هلال

غنیمی هلال به خدمات ارزنده ای که به زبان و ادبیات فارسی کرده شهره است. وی در کتاب معروف خود به نام "مختارات من الشعر الفارسی" ابتدا شرح حال مختصری از ناصر خسرو و آثار وی بیان کرده سپس قسمتی از دیوان ناصر خسرو با موضوعات "ثمره المعرفة"، "الكتاب"، "الجزاء" و "العقاب" را به نثر عربی ترجمه کرده است بدون آنکه اصل فارسی آن را ذکر کند. (غنیمی هلال، ۲۰۰۴، ص ۸۷) ترجمه وی در واقع ترجمه ای تحت اللفظی و البته مانند بسیاری از ترجمه های دیگر زیبایی اشعار فارسی را بر نمی تابد.

-ترجمه عارف زغول

عارف زغول فارسی پژوه و نویسنده و مترجم اردنی موفق شد مرحله کارشناسی در رشته زبان و ادبیات فارسی را در دانشگاه تبریز به پایان برساند. وی همچنین به سال (۱۹۷۶) میلادی مرحله کارشناسی ارشد را در دانشگاه

فردوسی مشهد به پایان بردوبعد وقفه ای طولانی در این دانشگاه به سال ۲۰۰۷ میلادی موفق به دریافت دانشنامه دکتری در رشته زبان فارسی شد. (انوشه، حسن، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲)

دکتر عارف در کتاب "مختارات من الشعر الفارسی" که با نظارت و مشارک دکتر ویکتور الکک فارسی پژوه و مترجم لبنانی وعبد الناصر الحمد شاعر و مترجم سوری منتشر شد آثار ۳۳ شاعر و نویسنده فارسی را به نثرعربی برگرداند. از جمله آن منتخبی از آثار دیوان ناصر خسرو با موضوعات کدوین، باز جهان، عقاب، شب دوشین و میوه دانش بود که بعد ها آن را مصطفی عکرمه شاعر ونمایشنامه نویس و مترجم سوری به نظم درآورد. (الزغلول، عارف، ۲۰۰۰، ص ۳۱)

البته اصل این اثر گزیده ای از آثار شاعران فارسی زبان بود که از سوی چهارتن از بزرگان زبان فارسی یعنی استاد ذبیح الله صفا، فریدون مشیری، خطیب رهبر وسید ترابی انتخاب شده بود.

-ترجمه دیگر آثار ناصر خسرو

-دکتر یحیی خشاب، به سال (۱۹۴۰) میلادی برای اولین بار کتاب «خوان الأخوان» را به عربی برگرداند.
-ابراهیم دسوقی شتا، مترجم، پژوهشگر و ادیب و فارسی پژوه مصری کتاب "جامع الحکمتین" ناصر خسرو را به سال (۱۹۷۷) میلادی ترجمه ودر قاهره به چاپ رساند. (همان، ص ۴۷۸)

خاتمه

ناصر خسرو خود به زبان عربی مسلط بوده است و دیوانی نیز به زبان عربی سروده همچنین چند سالی را در سر زمین های عربی به خصوص مصر گذرانده و آنچه را که مشاهده کرده در سفرنامه خودبه ثبت رسانده با توجه به همه این ویژگی ها علی القاعده باید کانون توجه پژوهشگران عرب زبان قرار گرفته باشد ولی همان طور که گفته شد نسبت به دیگر شاعران مشهور فارسی چون خیام و فردوسی و مولانا وسعدی از شهرت کمتری در جهان عرب برخوردار است به طوری که هنوز برخی از آثار او به زبان عربی به طور کامل ترجمه نشده و تنها سفرنامه وی به شکل کامل به زبان عربی برگردانده شده است.

ولی به هر روی با توجه به ترجمه ها و تألیفاتی که در خصوص شخصیت وآثار وی به عربی انجام شده می توان گفت که این شاعر و نویسنده بزرگ ایرانی نیز در جهان عرب تا حدی شناخته شده است. (عبد الهادی قندیل، اسعاد، ۱۹۷۵، ص ۱۹۳)

-بیشتر محققان و نویسندگان عرب زبان بر اثر ترجمه فرانسوی سفرنامه از سوی چارلز شفر با ناصر خسرو آشنا شدند.

-آشنایی جهان عرب معاصر و انتشار آثار ناصر خسرو و سفرنامه او به همت عبد الوهاب عزام و شاگردش یحیی خشاب بود.

-عمده نویسندگان بعد از یحیی خشاب در آثار خویش همان گفته های خشاب را تکرار کرده اند.

-سفر نامه بیش از سایر آثار ناصر خسرو در جهان عرب مورد توجه قرار گرفته است.

-عمده نویسندگان ناصر خسرو را به دقت در توصیفات و ریز نگری او ستوده اند.

-اندیشمندان و پژوهشگران مصری در تحقیق و ترجمه آثار ناصر خسرو و معرفی وی در جهان عرب پیشگام هستند.

منابع و مصادر

-ابراهیم، أمل، الأثر العربی فی أدب سعدی، رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة، چاپ نخست، بیروت ۱۹۹۸م.

-احمد رمضان احمد، الرحلة و الرحالون المسلمون، دار البیان العربی، جده، بی تا.

-الخالدی، عبد الله، الشافی فی اللغة الفارسیة، دار النهضة العربیة، چاپ دوم، بیروت ۲۰۰۳م

-الخالدی، عبد الله، المجدوب طلال، مفتاح اللغة الفارسیة، دار الحق، چاپ نخست، بیروت، ۲۰۰۱م.

-الزغول، عارف، مختارات من شعر سعدی الشیرازی، مؤسسه جائزة عبد العزیز سعود الباطین، چاپ نخست، ۲۰۰۰م

-الزغول، عارف مختارات من الشعر الفارسی، مؤسسه جائزة عبد العزیز باطین، کویت ۲۰۰۰م ص ۳۱.

-الصاوی، صلاح، دیوان العشق، دار رجاء، چاپ نخست، طهران، ۱۹۸۹م.

-امیری، کیومرث، زبان فارسی در جهان، سوریه، انتشارات شورای گسترش زبان فارسی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱هـ ش.

-امیری، کیومرث، زبان فارسی در جهان، مصر، شورای گسترش زبان فارسی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱هـ ش.

-امین، سید محسن، اعیان الشیعة، تحقیق حسن امین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت ۱۹۸۳م.

-انوشه، حسن و دیگران، دانشنامه زبان فارسی در جهان عرب، وزارت ارشاد، نوبت اول، تهران ۱۳۸۶هـ ش

-تقی زاده، سید حسن، مقدمه بر دیوان ناصر خسرو، به تصحیح سید نصر الله تقوی و مجتبی مینوی، دنیای کتاب، تهران ۱۳۷۲هـ ش

-جمعه، محمد بدیع، من روائع الأدب الفارسی، دار النهضة العربیة، چاپ دوم، بیروت ۱۹۸۳م

-خلیل مارون، جورج، الفارسیة و أشهر اعلام الادب، چاپ نخست، بیروت ۲۰۱۰م.

-خشاب، یحیی، سفرنامه ناصر خسرو علوی، الهیئة المصریة العامة للكتاب، القاهرة، ۱۹۴۳م.

- خورشا، صادق، المصريون و الأدب الفارسی، نشریه نخستین مجمع بین المللی استادان زبان فارسی، تهران ۱۳۷۴هـ ش.
- زکی، محمد حسن، الرحالة المسلمون فی العصور الوسطی، دایرة المعارف، مصر، ۱۹۴۵م.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، تهران، ۱۳۳۶هـ ش.
- صفایی، جاهرمان، ترجمه مصطفی محمود، المثنوی، دار الآفاق، چاپ نخست، القاهرة، ۲۰۰۸م.
- طهرانی اقبازرگ، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، دارالأضواء، بیروت، بی تا.
- عبد المجید، أمین، جنة الورد للشیرازی، چاپ نخست، دار الشروق، القاهرة ۲۰۰۸م.
- عبد الیهادی قنذیل، اسعاد، فنون الشعر الفارسی، چاپ نخست، القاهرة ۱۹۷۵م.
- علی حسن، هاشم أبوالحسن، الله و الانسان عند جلال الدین الرومی، مكتبة الثقافة الدینیة، چاپ نخست، القاهرة ۲۰۰۹م.
- غنیمی هلال، محمد، مختارات من الشعر الفارسی، دارنهضة مصر، چاپ نخست، القاهرة، ۲۰۰۴م.
- فروزانفر، بدیع الزمان، سخن و سخنوران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۰هـ ش.
- قربان زاده، بهروز، عمر الخیام بین آثار الدارسیین العرب، دار الارشاد، چاپ نخست، بیروت ۲۰۱۱م.
- قربانی زرین، باقر، جایگاه ناصر خسرو قبادیانی در آثار عربی و جهان عرب، کتاب ماه ادبیات فلسفه، آذر و دی، شماره ۹۸ و ۹۹ ۱۳۹۴هـ ش.
- گابریلی، فرانچسکو، مقاله قاهره الناصر خسرو، اباحت الندوة الدولية لتاریخ القاهرة، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة، مطبعة دارالکتب، ۱۹۷۱م.

