

"دیگری" در اندیشه و آثار ناصرخسرو

*فرزاد بالو

چکیده

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

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

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

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

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۵، شماره ۸۲، بهار و تابستان ۱۳۹۶

مقدمه

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

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

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

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

نzd لویناس، «اخلاق، فلسفه را به نحوی ریزوماتیک دور می‌زند و از این طریق تفاوت سربرمی‌آورد. با ظهر تفاوت «آن‌همان» جای خود را به آن دیگری می‌دهد» (همان، ۱۰۴). «آن دیگری» در تلقی لویناس در سه نسبت قابل پیگیری و بررسی است: نخست، نسبت آن دیگری است با قانون عقل؛ دوم، نسبت آن دیگری با علم عینی است؛ و سرانجام، نسبت آن دیگری است با دین (علیا، ۱۳۸۸: ۱۹-۴۳). تأمل در مفهوم دیگری تنها به حوزه فلسفه محدود نماند، بلکه بهطور خاص و البته تحت تأثیر تأملات فیلسوفان پیشین، بهواسطه باختین، به وادی جامعه‌شناسی و ادبیات گام گذاشت. باختین تحت تأثیر فیلسوفان آلمانی مانند کانت، هوسرل و بهویژه بویر، به افق تازه‌ای از تلقی رابطه من/دیگری دست یافته است: تأکید بر بین‌الاذهانیت و رابطه من/دیگری، در نوشه‌های باختین تا جایی است که جوهره شناخت و اعتبار و موجودیت آدمی را در روابطی که با دیگران دارد تعریف می‌کند. وی در کتاب به سوی فلسفه کشن بهطور مشروح بدان پرداخته است (گاردنر، ۱۳۸۱: ۴۴).

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

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

۱. دیگری (بین‌الاذهانیت)^۲ در اندیشه باختین

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

۱. ورود نظریه «دیگری» به حوزه زبان و ادبیات

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

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

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

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

تمرکز و ائتلاف به صورت یک موجود کامل هرگز نمی‌تواند بهوسیله «من» محقق شود. کمالینگه هرگز نمی‌تواند بدون «من» هم محقق شود. من برای شدن، به توبی احتیاج دارم و وقتی «من» شدم «تو» می‌گوییم. حیات واقعی هنگامه مواجهه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۰). به تعبیر باختین، «وجود در اصیل ترین و اعلیٰ ترین شکلش، تنها در پرتو گفت‌و‌گو امکان ظهور و بروز پیدا می‌کند» (آیودی، ۱۹۹۹: ۱۰۴).

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

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

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

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

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

۲. ناصرخسرو و اندیشه آرمان‌شهری

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

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

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

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

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

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

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

به گونه‌ای که دعوت جدید و گرویدن ناصرخسرو به خلفای فاطمی مصر، چنان شری در جان و دلش به پا کرد که تا آخر عمرش هرگز او را به حال خودش رها نکرد. کافی است که اشعار و آثار ناصرخسرو را بدقت واکاوی کنیم تا تلاش و تکاپوی این اندیشه‌ورز شاعر را در جهت تبیین و تقنین آرمان شهر ناصری شاهد باشیم، آرمان شهری که برای خودش ویژگی‌ها و مختصات منحصر به فردی دارد. اصول و مشخصه‌هایی که یادآور جهان مُثُل افلاطونی است، با این تفاوت که حقایق خدشنه‌ناپذیر و ثابت مثالی افلاطونی، که در عالمی بالاتر از عالم محسوسات قرار دارند،^۳ اینک، در نگره ناصرخسرو، در عالم محسوسات نزول اجلال کرده‌اند و او نهایت همت خود را مصروف آن می‌کند که بتواند مردم زمانه خود را به آن بهشت موعود و مدینه فاضله رهنمون کند. جالب توجه اینجاست که ناصرخسرو آثار منظوم و منثور خود را درجهت اهتمام به این دغدغه و رسالت عظیمی که احساس می‌کرد به نگارش درآورد.

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

۱.۲ آرمان شهر ناصری

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

از هیچ کس به عنف چیزی نستاند و قصب و بوقلمون که جهت سلطان بافنده همه را بهای تمام دهنده، چنان که مردم به رغبت کار سلطان کنند، نه چنان که در دیگر ولایتها که از جانب دیوان و سلطان بر صناع سخت پردازند (ناصرخسرو، ۱۳۷۰: ۴۷).

۲. دین و مذهب آرمان شهر

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

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

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

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

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

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

حال، که دین اسلام در صیرورت زمان به فرق مختلف و مذاهب گوناگون تقسیم شد چه
 باید کرد؟ ناصرخسرو در وجه دین، پس از آنکه با دلایل عقلی و نقلی ضرورت وجود پیامبر
 و امام را برای راهنمایی بشر نتیجه می‌گیرد، با اشاره به وجود فرقه‌ها و مذاهب مختلف
 اسلامی، سرانجام به حقانیت فرقه‌ای خاص رأی می‌دهد و فرقه‌های دیگر اسلامی را از دایرة
 اعتبار و احتمال ساقط می‌کند. درواقع، پس از صغیر و کبیر امنطقی و عقلانی، بدینجا
 می‌رسد که یگانه فرقه اهل نجات از میان فرقه‌های ۷۳ گانه، شیعه اسماعیلیه با قرائت رسی
 و بخش‌نامه‌ای خلفای فاطمی مصر است. پر واضح است که چنین تلقی و تصوری بر بنیادی
 ایدئولوژیک استوار است، چنان‌که در این عبارت از وجه دین، تصلب اشاره‌شده را به روشنی
 می‌توان دریافت:

از جمله فرقه‌های مسلمانان برحق آن گروه‌اند که همه فرقه‌های دیگر مرو را مخالفاند و آن
 فرقه نیز مر همه فرقه‌ها را مخالف است... و هیچ فرقتی نیست اندر هفتادو دو فرقه مسلمانان
 که مرو را کافر خوانند مگر این گروه شیعیت که می‌گویند که امام از ذریت رسول الله
 صلی الله علیه و آله است و امامت اندر فرزندان اوست (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۱).

۳.۲. حاکم و حکومت آرمان‌شهر

در آرمان‌شهر ناصری کسی بر اریکه قدرت مقام دارد که نسب از فرزندان فاطمه داشته
 باشد. از این‌رو، فاطمیان مصر سنخی آرمانی از حاکمانی محسوب می‌شوند که هم فره دینی
 دارند و هم قدرت سیاسی؛ چیزی همانند حکیم‌شاه در مدینه فاضلۀ افلاطونی.
 مستنصر بالله، خلیفة هشتم فاطمی، که معروف‌ترین و مؤثرترین خلیفة فاطمی به‌شمار
 می‌آید و حدود شصت سال بر این منصب عالی تکیه داشته است، معاصر ناصرخسرو است.

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

۲.۱.۳. مستنصر، حصول غرض خداوندی از آفرینش جهان

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

آن خداوند که صد شکر کند قیصر	گر به باب الذهب آردش به دربانی
میرزاوه است و ملکزاده به درگاهش	بسی از رازی وز خانه و سامانی
که بدان حضرت جدان و نیاکانشان	پیش ازین آمده بودند به مهمانی
این چنین احسان بر خلق کرا باشد	جز کسی را که ندارد ز جهان ثانی؟
ای به ترکیب شریف تو شده حاصل	غرض ایزدی از عالم جسمانی
چو به بغداد فروآئی پیش آرد	دیو عباسی فرزند به قربانی
	(ناصرخسرو، الف: ۱۳۷۰، ۴۳۷)

۲.۲. مستنصر، خداوند زمان و قبلهٔ خلق

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

خداوند زمان و قبلهٔ خلق	مرا پشت است و حصن از شر شیطان
به جود و عدل او کوتاه گشته‌ست	به بدکاری از من دست دوران
مرا حستان او خوانند ایراک	من از احسان او گشتم چو حستان
	(همان، ۱۰۹)

۲.۳. مستنصر، معدن دین و دانش و مفخر عالم و آدم

در قصیده‌ای دیگر، در ستایشی بی‌حدودمرز می‌گوید درگاه مستنصر، قبله‌گاه دین و دنیا و جایگاه عز و دولت است. ملک و علم سليمان نبی به تمامی در او جمع آمده و خداوند او را به منزلهٔ حاکم و خلیفه بر همهٔ جهانیان برگزیده است. در ادامه، از سر شیدایی و شوق می‌سراید هنگامی که جرعه‌ای از آب دریای علم او خوردم، دلم چون دریا شد. در جهان پاک‌تر از مستنصر نیست:

گر از دین و دانش، چرا باید	سوی معدن دین و دانش بچم
سوی ترجمان کتاب خدای	امام‌الاتام است و فخرالامم
نکرد از بزرگان عالم جز او	کسی علم و ملک سليمان به هم
امام تمام جهان بوتیم	که بیرون شد از دین بدو تار و تم

مر او را گزید احکم‌الحاکمین
به حکمت میان خلائق حکم...
ز گوشم به علمش برون شد صنم
دل از علم او شد چو دریا مرا
چو خوردم ز دریای او یک فخم
از آن پاک‌تر نیست کس در جهان
که هست او سوی متهم متهم
(همان، ۶۴۰۳)

۲.۳.۴. افتخار به سفارت امام زمانه، مستنصر بالله

سرانجام، اینکه ناصرخسرو از اینکه سفیر خلیفه هشتم فاطمی یعنی «مستنصر بالله» است به خود می‌بالد و این انتساب را برای خویش افتخاری بس بزرگ می‌داند:
نه بس فخرم آنک از امام زمانه سوی عاقلان خراسان سفیرم؟
(همان، ۴۴۶)

باری، ناصرخسرو چنان دین و دل به فاطمیان مصر و دستگاهش می‌بازد که در آثار و اشعارش، عاشقانه به ستایش و نیکی از آنها سخن می‌گوید. چنان‌که از هیئت متفکری آزاداندیش و متعهد به‌درمی‌آید و در سیمای شاعری ستایشگر ظاهر می‌شود. درواقع: خوشبینی و ستایش او نسبت به سلطان عصر (المستنصر بالله) و دستگاهش خیلی بیش از میزانی است که از مرد وارسته و روش‌بینی چون او بتوان انتظار داشت... با دوستی او [مستنصر] در دامی می‌افتد که دیگران را از آن سرزنش می‌کرد و آن دام تعصّب و جمود است (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۵۵: ۳۸).

شاید در اینجا یادآوری نظر زرین‌کوب خالی از لطف نباشد که ناصرخسرو: در مصر البته مدت زیادی نماند، اگر بیشتر از سه‌سال مانده بود با آن ذهن حقیقت‌جویی که داشت، بی‌شک، آن‌چنان تا پایان عمر مفتون فاطمیان نمی‌ماند، لابد خیلی زود درمی‌یافتد که خلیفه در همه‌جا خلیفه است (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۹۱).

۲.۴. جایگاه شعر و شاعران در آرمان‌شهر ناصری

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

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

اگر شاعری را تو پیشه گرفتی
تو بربایی آنچه که مطرب نشیند
صفت چند گویی به شمشاد و لاله
من آنم که در پای خوکان نریزم
یکی نیز بگرفت خنیاگری را
سزد گر ببری زیان جری را
رخ چون مه و زلفک عنبری را؟...
مر این قیمتی در لفظ دری را...
(ناصرخسرو، ۱۴۲-۱۴۳)
که شه را شعر گوید تا مگر چیزیش فرماید
همان، (۴۰)

حکیم آن است کو از شاه نندیشد، نه آن نادان
شعر باید بار عقل و حکمت داشته باشد:

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

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

و مهم‌تر از همه، شعر باید در جهت خدمت به دین و دغدغه‌های دینی باشد:
اگرت انده دین است، ای برادر، شعر حجت
که شعر زهد او از جانت این انده بگسارد
خوان
که از جهل تو حجت سوی تو آمد نمی‌یارد
توای کشته جهالت سوی او شو تا شوی زنده
(همان، ۲۰۴)

فکر و شعر و زندگی ناصرخسرو به هم پیوسته و همانند است، کرداری داشته مطابق اعتقاد، و شعری نمودار هردو. می‌توان گفت که شعر ناصرخسرو، از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ و اوج و فرود و شتاب و درنگ همان ساخت اندیشه اوتست در قالب وزن و کلمات (یوسفی، ۱۳۷۶: ۷۷).

۲. جایگاه فلسفه و فیلسوفان در آرمان شهر ناصری

آثار منتشر ناصرخسرو، عرصه طرح و شرح مفاهیم فلسفی و غالباً مواجهه انتقادی او با آرای فیلسوفان است:

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

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

حکمت دینی به سخن‌های من
شد چو به قطر سحری گل طری
(ناص خس و، ۱۳۷۰، ۵۶الف)

بنابراین، در مقابل حکمت فلسفی، حکمت دینی را برمی‌نهد و با آنکه در دستگاه فکری خود از فلاسفه یونانی تأثیرات بنیادی پذیرفته است، چون فلسفه یونانی را عاری از دغدغه دینی می‌یابد و تهی از علوم الهی، فلسفه بما هو فلسفه و بهویژه سقراط و افلاطون را بهیچ می‌گیرید:

آن فلسفه است و این سخن دینی این شکر است و فلسفه هپیون است (همان، ۲۸۷).

خویشن را گرنه مستی مست و مجنون چون کنی؟
گر همی خواهی که جان و دل به دین مرهون کنی
سخره زان پس بر گشایش‌های افلاطون کنی
گر تو ای حجت مرد را پیش خود ماذون کنی
(همان، ۴۱-۲۷-۲۸ و ۳۷-۳۸-۳۹)

با چنین پیشفرضی، تنها فیلسفانی امکان ورود به آرمان شهر ناصری را می‌بایند که یا فلسفه را صرفاً درجهت تبیین و توجیه مبانی ایمانی و اعتقادی آموزه‌های اسماعیلی به کارمی‌گیرند -کاری که امثال داعی سجستانی و حمیدالدین کرمانی و خودش انجام می‌دهند- یا فیلسفانی که تأملات فلسفی‌شان می‌تواند درجهت تأیید و تصویب انگاره‌های عقدتی اسماعیلی، به‌کار آید.

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

۳. ناصرخسرو در مصاف دیگری

۳.۱. امرا و حکام: سلجوقیان و عباسیان

آنچنان‌که از دیوان ناصرخسرو برمی‌آید، به‌طور مشخص، ازیک‌سو، عباسیانِ بغداد و از سوی دیگر، سلجوقیانِ خراسان -که مشروعیتشان را از دستگاه بنی‌عباس می‌گرفتند- هدف حمله‌های تند و گزنه ناصرخسرو واقع می‌شدند. چنان‌که:

ناصرخسرو بی‌مهابا توصیف اعمال و رفتار اداره‌کنندگان دستگاه عباسی را به موضوعات شعر می‌افرازد و بر امتنی که «رجال ملعون عالم» ایشان را کور و کر کرده‌است و توانایی شنیدن و دیدن حقایق را ندارند و فریب دستگاه عباسیان را خوردگاند، لعنت می‌فرستد و امید دارد که روزی فاطمیان از بغداد تا حلب را زیر نفوذ خود بیاورند و مکه را متصرف گردند. او عباسیان را غاصب حکومت می‌داند و سیاهی و تیرگی جهان را به طیلسان عباسیان تشیبیه می‌کند:

نشان مدبری این پس که هرگز چو عباسی نشوی طیلسان را
و از اسمای و عناوین سلجوقیان چون نیال تکین و طغان تاش و حتی خاتونان بهزشتی یاد
می‌کند و ایشان را نورسیده می‌داند و بر استیلای آنان به خراسان، بهخصوص بلخ، دریغ
می‌خورد و از زوال حکومت دولت سامانی متأسف است (فلاح رستگار، ۱۳۵۵: ۴۲۹).

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

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

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

خاتون و بگ و تگین شده اکنون	هر ناکس و بنده و پرستاری
دیوی ره یافت اندرین بستان	بد فعلی و ریمنی و غداری
بسکست و بکند سرو آزاده	بنشاند به جای او سپیداری
(همان، ۳۵۱)	

بازار زهد کاسد، سوق فسوق رایج دجال را نبینی بر آئت محمد	افکنده خوار داش، گشته روان مرائی (همان، ۳۳۰)
گستردہ در خراسان، سلطان و پادشاهی؟ (همان، ۳۳۲)	در نظر ناصرخسرو، خلفای عباسی امارت بر مردم را بهناحق غصب کرده‌اند و دعوی جانشینی پیامبر دارند و دجال گونه حق و باطل را بهم آمیخته‌اند و بر منبر حق به مراد مردم نادان زمانه سخن می‌گویند:
دعوی همی‌کنند که نبی را خلیفتم در خلق، این شگفت حدیثی است بوعجب (همان، ۲۰۹)	دعوی همی‌کنند که نبی را خلیفتم
کس ملک کس نبرد در اسلام بی‌نسب (همان)	زیرا که دین سرای رسول است و ملک او
خامش بنشین تو زیر منبر (همان، ۹۴)	بر منبر حق شده است دجال
آنک او به مراد عام نادان (همان)	برورفت به منبر پیامبر
گفتا که منم امام و میراث (همان)	بسند ز نبیرگان و دختر
روی وی اگر سپید باشد (همان)	روی که سیه بود به محشر

از دیدگاه ناصرخسرو، همه بدیختی‌های امت اسلام از اینهاست. اینان دجال صفتانی هستند که بهناحق بر جایگاه پیامبر(ص) تکیه زده‌اند. این دیوسيرتان مایه انحراف دین و گمراهی مردم‌اند و کارشان نامفروشی و دنیاطلبی است و دین را دست‌آویزی برای قدرت دنیوی خود قرار داده‌اند. این خلفاً دشمنان اصلی ناصرخسرو و مكتب باطنی اوی‌اند. ناصرخسرو مردم را چون رمگانی می‌داند که به‌دست گرگ‌صفتانی چون عباسیان گرفتار آمده‌اند:

زیشان جز از محل و خرافات کی شنود
آدینه‌ها و عید نه شعبان و نه رجب
(همان، ۶۲)

هر زمان بتر شود حال رمه
چون بودش از گرسنه گرگان رُحات
(همان، ۳۲۵)

گر بخواهد ایزد از عباسیان
کشنگان آل احمد را دیات
(همان)

و حکمت‌جویان دینی را به راضی و قرمطی متهم می‌کنند:

ور بپرسیش یکی مشکل گوید به خشم سخن راضیان است که آوردی باز (همان، ۱۱۴)

بر مکتب بوحنیفه پای می‌فشارند و غیر آن را حق نمی‌دانند:
جمله مقرتد این خران که خداوند از پس احمد پیغمبری نفرستاد (همان، ۳۰۲)

وانگه اگر تو به بوحنیفه نگروی بر فلك مه برنده لعنت و فرباد (همان)

دست نگیرد ز بوحنیفه رسولت طرفه ترست این سخن ز طرفه بغداد (همان)

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

۳. فقهاء و علماء دین

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

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

بنگوشان تا به جسم سرت ببینی جایگه حق گرفته هیاکل باطل (همان، ۱۳۷)

اما در قصيدة ذیل می‌توان عصاره و چکیده علل نفی و طرد این طبقه را جست و جو کرد. ناصرخسرو اشاره می‌کند که در مقطعی از زندگی، وقتی از صاحبان زر و زور نومید شده، راه نجات را در التجا به علماء دین یافته است. اما، تا به خود آمده است، چند سال از عمرش در راه قیل و قال بی‌حاصل علماء به فنا رفته است، ازدها صفتانی که برای کام و نام، دین را ملعنة هواهای خویش ساخته‌اند، حظ و بهره‌های از دانش نداشته‌اند، از طریق رشوه‌ستانی معيشت کرده‌اند و زهدشان نیز بازبسته به ریا و تظاهر بوده است:

وز مال شاه و میر چو نومید شد دلم
گفتم که 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
رها شدم
از عمر چند سال میانشان فنا شدم
ای کردگار باز به چه مبتلا شدم؟»
کز بیم مور در دهن اژدها شدم
من زو چنین رمیده به مکر و دها شدم
(همان، ۱۳۹)

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

چون غدر کرد حبله نماندم جز آنک ازو
فریاد خواه سوی نبی مصطفی شدم
چون در حریم قصر امام‌اللوا شدم
دانی که چون شدم چو ز دیوان
لیل‌السرار بودم شمس‌الضحی شدم
گریختم؟
بر جان من چو نور امام‌الزمان بتافت
(همان)

۳. اهل زمان یا عامه مردم

عامه مردم در دیوان ناصرخسرو بیش از هر طبقه دیگری هدف انتقاد صريح و مستقیم قرار گرفته‌اند؛ زира در نظر ناصرخسرو، این عامه مردم «نه ببیند نه بجوید چون ستور / چشم و دلشان جز لباس و جز طعام». ناصرخسرو گوش‌گیری و عزلت خویش از مردم زمانه را به گزیز از دیو تعییر می‌کند و همنشینی و مصاحبত با مردم را که در نگاه او جز رمگانی از خر و گاو نیستند شایسته خود نمی‌بینند:

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

دشتی درباره نوع مواجهه ناصرخسرو با مردم و طبقات مختلف عصر، خطاب به او می‌نویسد: نه تو گاویانی و نه خربان، اما با عداوت صريح و احتجاج بی‌پروای خود تمام خربانان و گاویانان بلخ را بر ضد خود برانگیخته‌ای. آیا تو متوقع بودی که آنان دست روی دست بگذارند (دشتی، ۱۳۶۲: ۵۶) تا خود خران و گاوان را از آخر خلافت عباسی به آخر

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

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

۳.۴. ناصبیان

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

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

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

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

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

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

ناصرخسرو به‌ویژه در قصیده‌ای بلند با ردیف «ای ناصبی» به مطلع:
آمده پیغام حجت گوش دار ای ناصبی پاسخش ده گر توانی، سر مخار ای ناصبی
(همان، ۵۳۷)

جانشینی ابوبکر و عمر و عثمان را پس از پیامبر به تازیانه انتقاد می‌گیرد و التزام و اعتقاد به خلافت و جانشینی این دو را می‌نکوهد. همچنین، پیروی از ابوحنیفه و شافعی را مایه

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

امتی مر بوحنیفه و شافعی را، از رسول
بحنیفه و شافعی را بر حسین و بر حسن
چون گریبدی همچو بر شکر شخار، ای ناصبی؟
گر بنازی تو به بیار و پیش‌کار، ای ناصبی؟
نه لجاج و نه مری نه خارخار، ای ناصبی
نیست جز حیدر امامی نه سه یار، ای ناصبی
تو به زیر بیدی و بی‌بر چنار، ای ناصبی
تو که با مردان نباشی در شمار، ای ناصبی
بی‌ازاری، بی‌ازاری، بی‌ازار، ای ناصبی
بست نتواند به سیصد رش نوار، ای ناصبی
(همان)

در جایی دیگر، پس از ستایش مستنصر بالله، انذار می‌دهد: تا ناصبی خود را ملتزم و متعهد به پیروی از مستنصر ندارند، سرش شایسته دار است. ناصبی لایق شعر حکیمانه ناصر خسرو نیست، بلکه سزاوار افسار است (همان، ۴۹).

۳.۵. متصرفه

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

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

گرت به فوطه شرفی نو شدی	بهشتیستی
فوطه‌فروش تو	
(همان)	
آن به حق دیوانه باشد تو مخوان آن را طرب	آنکه گوید های‌هوي و پای کوبد هر زمان
(همان، ۹۶)	

۳.۶. مذاهب و مکاتب دینی

همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، در نظرگاه ناصر خسرو، فرقه اسماعیلیه با قرائت رسمی فاطمیان مصر اهل نجات و فلاح محسوب می‌شوند و اهل تسنن که ناصر خسرو به طور کلی به آنها ناصبی می‌گوید به تمامی ضاله و گمراه هستند. اکنون نوع مواجهه ناصر خسرو را با دیگر مکاتب و مذاهب بررسی می‌کنیم:

۳.۱.۶. زردشتیان

آنچه بر زبان دارند با آنچه بدان عمل می‌کنند هم خواهی ندارد.

ای خوانده کتاب زند و پازند زین خواندن زند تا کی و چند

(همان، ۲۳)

دل پر ز فضول و زند بر لب زردشت چنین نوشته در زند؟

(همان)

از فعل منافقی و بی‌باک و ز قول حکیمی و خردمند

(همان، ۲۳)

از فعل به فضل شو بیفزای و ز قول رو اندکی فربوند

(همان)

چون خود نکنی چنان‌که گوبی پند تو دروغ بود و ترفند

(همان)

۳.۲. مسیحیان

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

ترسا پسر خدای گفت او را از بی‌خردی خویش و نادانی

(همان، ۵۸)

زیرا که خبر نبود ترسا را از قدر بلند نفس انسانی

(همان)

۳.۳. هندو

هندوی برهمن نزد ناصرخسرو جاهل و نادان است:

سوی من جاهل است ارجه حکیم است به نزد عame هندوی برهمن

(همان، ۳۹۹)

نباید فضل و مزد روزه‌داران برهمن، گرچه چون روزه‌ست لکهن

(همان)

۳.۴. مانویان

ثنویت را در مانویت نکوهش می‌کند:

آنچه زیر روز و شب نباشد یک نهاد

راه از اینجا گم شده است، ای عاقلان بر مانوی

(همان، ۳۴۵)

گم ازین شد ره مانی که ز یک گوهر

به یکی صانع ناید شکر و رخپیان

(همان، ۲۸۲)

۳.۵. دهربیان

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

عالم قدیم نیست سوی دانا	مشنو محال دهri شیدا را
(همان، ۱۶۷)	
چندین هزار بوی و مزه و صورت	بر دهربان بس است گوا ما را
(همان)	
بنگر به چشم خاطر و چشم سر	ترکیب خویش و گنبد گردا را
(همان)	
بورس که کردگار چرا کرده است	این گنبد مدور خضرا را
(همان)	
ویران همی زیهر چه خواهد کرد	باز این بزرگ صنع مهیا را
(همان)	

۷.۲. شعر و شاعران

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

یکی گشته با عنصری بحتری را	بغوان هر دو دیوان من تا ببینی
(همان، ۱۴۴)	
دل عنصری داد و طبع جریم	نظام سخن را خداوند دو جهان
(همان، ۴۴۵)	
که به تعلیم شد جلیل جریر	چون نیاموختی چه دانی گفت
(همان، ۱۹۸)	

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

ای حجت علم و حکمت لقمان بگذار به لفظ خوب حسانی	(همان، ۶۰)
مرا حسان او خوانند ایراک	من از احسان او گشتم چون حسان
(همان، ۱۰۹)	
دفترم پر ز مدیح تو و جدّ توست	که من از عدل وز احسانت چون حسانم
(همان، ۱۹۸)	
چو با دانا سخن گویی سخن نیکو شود زیرا	که جز در مدح پیغمبر نشد نیکوسخن حسان
(همان، ۱۹۲)	

همان طور که پیشتر اشاره کردیم، ناصرخسرو به شاعرانی می تازد که «قیمتی در لفظ دری» را در پای خوکان می ریزند و از جانبی دیگر، چنان که اشاره شد، خود مدایحی دارد که با ستایش های امثال عنصری سنجیده شده اند. بی شک، ناصر خود از این تنافض آگاه بوده است؛ زیرا «دفترش را پر از مدیح» مستنصر می دیده است (همان، ۵۸).

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

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

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

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

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

اما، از حیث مضمون، شعر عنصری مقبول او واقع نمی شود:

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

در میان شاعران فارسی زبان، ناصرخسرو به رودکی، ظاهرآ، بیشتر از این حیث که به اسماعیلیه و کیش اسماعیلی گرایش داشته و از لحاظ اعتقادی با او در یک طیف قرار می گرفته است به نظر تأیید و تصویب می نگریست.

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

با آنکه ناصرخسرو بیشتر از هر شاعر دیگری در دیوان اشعارش از حکیم کسایی نام برده و سیزده قصیده نیز به اقتفار او سروده و اشعارش را جانشین و بدیل شایسته ای برای سروده های کسایی دانسته است، از قراین و شواهد چنین برمی آید که اعتقادات مذهبی باعث شده تا ناصرخسرو این چنین به قبح و نکوهش کسایی بپردازد. چه، اینکه ناصرخسرو شیعه اسماعیلی بود و کسایی شیعه امامی.

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

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

تا تو به دل بندۀ امام‌زمانی (همان، ۹۲)	بندۀ اشعار توست شعر کسایی (همان، ۱۰۱)	دیبۀ رومی است سخن‌های او گر سخن شهره کسایی کساست سوده کردی شرم و خجلت مر کسایی را کسا گر به خواب اندر کسایی دیدی این دیبای من (همان، ۴۹۸)
(نیز ر.ک: قصاید ۳۳۲ / ۴۹۷ / ۴۸۷ / ۴۳۳ / ۴۳۰).		
به‌زعم ناصرخسرو، نظم و نثرش نزد دوست و دشمن مطلوب و مرغوب بوده است: ای به خراسان در سیمرغوار نام تو پیدا و تن تو نهان (همان، ۱۵)		
علاوه‌بر زمینیان، به افلاک هم رسیده است: بر چرخ رسید بانگ و نام منگر به حدیث نرم و پستم (همان، ۲۲۱)		
ناصرخسرو کسی را یارای هماوردی با خود در عرصه سخنوری نمی‌بیند، تا جایی که خود را کان و معدن سخنوری می‌داند و جایگاه خود را بر فراز آسمان می‌شناسد: به قلعه سخن‌های نفر اندرون نیامد به از طبع من کوتاول (همان، ۲۵۱)		
عالیم کان بود و منش زر و کنون من زر سخن را به نفس ناطقه کانم (همان، ۲۰۹)		
از شخص تیره گرچه به یمگانی از قول خوب بر سر جوزایی (همان، ۸)		
(نیز قصاید: ۲۳ / ۲۷ / ۵۶ / ۴۳۲ / ۴۳۰ / ۴۴۷ / ۳۴۷ / ۱۳۵ / ۴۵۹ / ۴۴۳ / ۲۴۳ / ۲۷ / ۱۳۸۲ : ۲۴۳ - ۲۵۵). میرباقری‌فرد،		

۸.۳. فلسفه و فیلسوفان یونانی و ایرانی

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

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

بر پایه این تعریف، شاید اصطلاح متکلم درباره ناصرخسرو شایسته‌تر به نظر برسد. به تعبیر دیگر، فلسفه را در خدمت شریعت می‌خواهد و در صدد آن است تا مخالفان را فروکوبد و بر درستی و راستی طریقت اسماعیلی پای فشارد. از این‌رو، ندای هل من مبارز سر می‌دهد:

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

پر واضح است که مقایسه و ادعای برتری و فضل بر حکماء یونانی، در شناخت و اطلاع ناصرخسرو از مبانی فلسفی آنها ریشه دارد. ناصرخسرو در دیوان شعرش چنان سخن خود را در اوج می‌بیند که افلاطون جز حیرانی و سکوت چاره دیگری نمی‌یابد و همچون نقش بر دیوار «صمّ بکمْ عمی» فرومی‌ماند:

بل سخن‌های دلاویز بلند من	بر سر گنبد گردندۀ عذارستی
پیش من حیران چون نقش جدارستی	ور سخن‌هام فلاطون بشنودستی
(همان، ۳۲۷-۳۲۶)	
سقراط و فلاطون سزد عیالم	چون من ز حقایق سخن گشایم
(همان، ۳۲۳)	

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

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

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

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

جالب‌توجه است که ناصرخسرو همان مشی و رفتاری را که در مواجهه با حکما و فیلسوفان یونانی دارد، در مواجهه با حکما و فیلسوفان اسلامی نیز ادامه می‌دهد. ناصرخسرو در آثارش از حکما و متكلمان اسلامی مانند ابن‌قتيبة، ابوالحسن عامری، ابوالهیثم گرانی، ابویعقوب سگزی و دیگران نام می‌برد و به آرا و نظریاتشان می‌پردازد. اما، در این‌بین، محمد زکریای رازی جایگاه ویژه‌ای دارد. ناصرخسرو در زاده‌المسافرین (۱۲۶-۱۳۷-۷۴-۷۵-۷۳-۵۲-۸۴-۸۲-۷۵-۷۳-۱۱۶-۱۰۷-۹۸) و جامع‌الحكمتین (۲۱۳-۱۳۷-۲۲۵-۲۲۹۲۳۴-۲۴۳) به طرح آرای رازی و رد آن می‌پردازد. برای مثال، در زاده‌المسافرین فصلی دارد به نام «رد بر طباعیان و دهربیان و اصحاب هیولی» که در آنجا از یک حکیم گمنام ایرانی به نام «ابوالعباس ایران‌شهری» نام می‌برد که معتقد بود خداوند همیشه صانع و خالق بوده است، اما زکریای رازی، که ایران‌شهری استاد و مقدم او بود، آن سخن خوب را به صورت زشت نشان داد و گفت خداوند اصلاً خالق نبوده است: «چون محمد زکریای که مر قول‌های ایران‌شهری را به الفاظ زشت و ملحدانه بازگفته است و معنی‌های استاد و مقدم خویش اندر این معانی به عبارت‌های موحش و مستنکر بگذارد...» (ناصرخسرو، ۱۳۸۵: ۹۸).

بازم میزان و معیار ایجاب و سلب به هم‌سویی و هم‌خوانی این اندیشه‌ها با باورهای اسماعیلی بستگی دارد؛ چنان‌که مطهری نیز مخالفان رازی را از دو دسته خارج دانسته است: مخالفانی که بر آرای فلسفی او رد نوشته‌اند، مانند فارابی و شهید بلخی و ابن‌هیثم و بعضی دیگر، و مخالفانی که بر آرای مذهبی او رد نوشته‌اند. تنها این گروه که همان اسماعیلیان‌اند و تاریخ، خود، آنها را «ملحده» می‌خواند، چهره «الحاد» به رازی در تاریخ داده‌اند و دیگران را هم تا حدی تحت تأثیر قرار داده‌اند (مطهری، ۱۳۹۱: ۷۰-۴۶۸).

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

نتیجه‌گیری

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

پی‌نوشت

۱. دایرۀ این مبحث و متکرانی که به آن پرداخته‌اند بسیار فراختر از آن است که در اینجا اشاره کردیم (ر.ک: علیا، ۳۸۸: ۲۱-۲۲).

2. Intersubjectivity

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

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

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

اما در عمل چنان‌که در مقاله حاضر نشان داده شد. طعن و طرد صنوف و طبقات مختلف مردم ره به افراط و زیاده‌روی می‌برد. یا این ادعا که هیچ بغض و کیهه‌ای میان خلفای راشدین نیست و این کیهه‌توری‌ها و دشمنی‌ها برساختم عوام‌الناس است.

وینها که هستشان به ابوبکر دوستی گر دوست‌آند چون که همی خصم حیدرند (همان، ۲۴۴)

حقا که دشمنان ابوبکر و عمرند وین سنیان که سیرتشان بغض حیدر است (همان)

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

یا ذکر این ادعا که با خلفای راشدین کیهه‌ای ندارد و دشمنی با خلفا را شایعه عوام می‌داند: هیچ با بوبکر و با عمر لجاج نیست امروز و نه روز محشرم کار عامه است این چنین ترفندها نازموده خیره‌خیره مشکرم آن همی‌گوید که سلمان بود امام وین همی‌گوید که من با عمرم اینت گوید مذهب نعمان به است

یا عمر را مظہر عدل و داد معرفی می‌کند: چون داد کنی خود عمر تو باشی هرچند که نامت عمر نباشد (۳۵۹/۱۷۱)

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

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۷۵) ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
 ارسسطو (۱۳۸۵) اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
 اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۵) «پیوند فکر و شعر در نزد ناصرخسرو». در: یادنامه ناصرخسرو.
 ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد. ۱۲-۹ / ۶۰-۵۸.
- افلاطون (۱۳۸۰) مجموعه آثار (چهار جلد). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
 انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی. تهران: مرکز.
 بالو، فرزاد و حبیب‌الله عباسی (۱۳۹۴) «تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من» و «تو»ی مارتین بوبر». دوفصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. سال هفتم. شماره ۱۲: ۷۱-۴۳.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰) من و تو. ترجمه ابوتراپ سهراب و الهام عطاردی. تهران: فرزان روز.
 پوینده، محمدجعفر (۱۳۷۳) سودای مکالمه، خنده و آزادی. تهران: آرست.

- تودوروف، تزوغان (۱۳۷۷) منطق گفتگویی میخانیل باختین. ترجمه داریوش کریمی. تهران: مرکز خاتمی، محمود (۱۳۸۰) «لویناس و آن دیگری». نامه فرهنگ. شماره ۴۲: ۱۰۲-۱۰۷.
- ____ (۱۳۷۳) «نقد و معرفی کتاب: فلسفه اخلاقی ناصرخسرو و ریشه‌های آن». مجله تحقیقات سال نهم. شماره ۱ و ۲: ۱۸۸-۱۸۱.
- دشتی، علی (۱۳۶۲) تصویری از ناصرخسرو. تهران: جاویدان.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶) تاریخ و عقاید اسلامعلیه. ترجمه فردیون بدره‌ای. تهران: فرزان روز.
- راوندی، مرتضی (۱۳۵۴) تاریخ اجتماعی ایران. جلد ۲. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- رجی، محمدرضا (۱۳۸۱) مجموعه مقالات اسلامعلیه. تهران: مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- رزمجو، حسین (۱۳۷۵) انسان آرمانی و کامل در ادبیات حمامی و عرفانی. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- زربن کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶) با کاروان حله. تهران: علمی.
- سارتر، زان پل (۱۳۵۳) هستی و نیستی. ترجمه عنایت الله شکیباپور. تهران: شهریار.
- سلدن، رامن و پیتر ویدسون (۱۳۸۴) راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۵۶) تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم. جلد اول. تهران: امیرکبیر.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸) کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نی.
- گاردینر، مایکل (۱۳۸۱) «تحلیل معمولی باختین». ترجمه یوسف ابذری. ارغون. شماره ۲۰: ۳۳-۶۶.
- محبتبی، مهدی (۱۳۷۹) سیمرغ در جست‌وجوی قاف: درآمدی بر سیر تحول عقلانیت در ادب فارسی. تهران: سخن.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱) مجموعه آثار ۱۴. تهران: صدرا.
- مقدادی، بهرام (۱۳۹۳) دانشنامه نقد ادبی از افلاطون تا امروز. تهران: چشمه.
- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر (۱۳۸۲) «شعر و شاعری در دیوان ناصرخسرو». نامه پارسی. سال هشتم. شماره ۲: ۲۴۳-۲۵۵.
- نادری، نادر (۱۳۸۴) برآمدن عباسیان. ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری. تهران: سخن.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳) جامع الحکمتین. به‌اهتمام معین و کربن. تهران: کتابخانه طهوری / آگاه.
- ____ (۱۳۷۰) دیوان / شاعر. به‌تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ____ (۱۳۷۰) (ب) سفرنامه. به‌اهتمام محمد دبیرسیاقی. تهران: کتابفروشی زوار.
- ____ (۱۳۸۵) زاد المسافرین. تصحیح محمد بذل الرحمن. تهران: کتابفروشی محمودی.
- ____ (۱۳۸۴) وجه دین. تهران: اساطیر.
- وزین‌پور، نادر (۱۳۵۸) «دلایل منطقی ناصرخسرو برای تغییر مذهب خود چه بود؟». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. شماره ۴۱۳: ۱۲۸-۱۴۸.

هارلند، ریچارد (۱۳۸۵) درآمدی بر نظریه ادبی از افلاطون تا بارت. ترجمه گروه ترجمه شیراز: علی معصومی و شاپور جوگش. تهران: چشم.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۶) چشمۀ روشن. تهران: علمی.

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

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