

## « دیگری ، دیگرپذیری و دیگر ستیزی در دیوان ناصر خسرو »

محمد ذاکری

دکتر حشمت الله آذرمکان

خانم دکتر نجمه دری

دکتر عبدالله فروزان فر

### چکیده:

«دیگری» از مفاهیمی است که از قرن بیستم در آثار فیلسوفان مطرح شده است. بررسی مساله «دیگری» در ادبیات فارسی ، می تواند روشنگر جهت گیری شاعران در بیان اندیشه ها و تاثیر متقابل این اندیشه ها بر جامعه مخاطبشان باشد. ناصر خسرو متکلم و شاعر اسماعیلی مذهبی است که در میان آثار متعددش، دیوان اشعار وی برای انجام این تحقیق انتخاب شد چرا که همزمان می تواند هم دنیای اندیشه و هم توصیه های اخلاقی او را در نگاه به عنصر «دیگری»، منعکس نماید. پژوهش حاضر با بهره مندی از روش کمی که مبتنی بر گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه ای است با تمرکز بر دیوان اشعار ناصر خسرو به دنبال پاسخ دادن به این پرسش است که شاعر دیگری را چگونه تعریف می کند؟ و درباره رفتار و مواجهه با او چه توصیه ای دارد؟ و از دو رویکرد پذیرش دیگری یا ستیزه با وی ، کدام را پیش روی مخاطب اشعار خود می گذارد؟ نتیجه تحقیق نشان می دهد که این شاعر متکلم، چندان اهل مدارا با دیگری نیست و نگاه ایدئولوژیک وی به ادبیات ، رسالت اعتقادی او و تجربه زندگی فردی خود وی ، مهم ترین تاثیر را در پدید آوردن چنین بینشی در وی داشته است.

### کلید واژه:

دیگری ، دیگر ستیزی ، دیگر پذیری، ناصر خسرو، فلسفه و کلام

### مقدمه :

در نگاهی فلسفی ، شناخت ما از خود محصول نوعی درک اجتماعی است که در نتیجه ارتباط با دیگران به وجود می آید . دیگران با تفاوت های خود در زبان، عقیده، قومیت، نژاد و ... باعث می شوند که ما با فهم این تفاوت ها، به تعریف بهتری از خود برسیم از این رو شناخت ما از خود، در گروه وجود و شناخت «دیگری» است.

مفهوم «دیگری» و نوع مواجهه با آن ، از مفاهیم پیچیده فلسفی است که می توان مصادیق متفاوت آن را در ساحت های مختلف از فرهنگ و ادبیات و سیاست گرفته تا آموزش و پرورش و اخلاق جستجو نمود. نوع مواجهه با مفهوم «دیگری» نیز در طیفی گسترده از دو قطب ، دیگر ستیزی و دیگر پذیری قابل بررسی است. در رفتار دیگر ستیزانه این نوع مواجهه به شکل هایی چون: حذف، طرد، تحقیر، نادیده انگاشتن و در رفتار دیگر پذیرانه نیز این مواجهه به شکل هایی چون: داشتن

حقوق برابر، مدارا، تساهل و تسامح، زندگی مسالمت آمیز قابل مشاهده است. شکی نیست که بنیان های فکری، در شکل دهی رفتار اجتماعی با «دیگری» بسیار مهم بوده اند و بعضا توجه گر زشتی و زیبایی این قبیل رفتارها محسوب می شوند لذا بررسی دیدگاه فیلسوفان و نظریه پردازان جهانی در این مورد لازم به نظر می رسد.

در کنار نظرگاه های فلسفی و کلامی، ادبیات نیز از ابزارهایی بوده که در درونی کردن انواع «دیگرپذیری» و یا «دیگرستیزی» نقش داشته است چرا که با خطاب قرار دادن احساس و تخیل مخاطب، چه بسا تسهیل کننده انتشار این باورها در اجتماع نیز بوده است و از همین رو لازم است در بررسی ها مورد دقت قرار گیرند. ادبیات فارسی هم شاهد ظهور شاعران و اندیشمندانی بوده است که با آثار خود بر ذهن و رفتار مخاطبان تاثیر نهاده اند. این مقاله بر آن است که پس از طرح مفهوم دیگری در نظریات اندیشمندان خارجی، نمود این مساله را در ادبیات فارسی با تمرکز بر دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو نشان دهد.

### بیان مساله:

هدف ما در این تحقیق متن محور، بررسی مفهوم «دیگری» در دیوان ناصر خسرو است. مساله اصلی ما در این مقاله آن است که ابتدا تعریفی که شاعر از عنصر دیگری دارد را با به دیوان وی مشخص کنیم و پس از آن نوع مواجهه او با دیگری را مورد بررسی قرار دهیم و علت «دیگرستیزی» و یا «دیگرپذیری» او را مشخص کنیم

### پیشینه تحقیق:

تا کنون تحقیقی که مشخصا به موضوع مفهوم «دیگری» در دیوان اشعار ناصر خسرو پرداخته باشد متاسفانه موجود نیست با این حال کتابی که درباره عقاید فلسفی و کلامی ناصر خسرو مباحث سودمندی دارد «فلسفه اخلاقی ناصر خسرو و ریشه های آن» نوشته فیروز شیر زمان می باشد که در سال به چاپ رسیده است. درباره این شاعر اما مقالات متعددی منتشر شده است که شاید برترین آن ها مقالاتی است که در کنگره جهانی این شاعر ارائه شد و در سال ۱۳۵۵ توسط انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد با عنوان «یادنامه ناصر خسرو قبادیانی» چاپ گردید. فرزاد بالو نیز در مقاله ای با عنوان «دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسرو» در شماره ۸۲ دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، کلیت آثار نظم و نثر حکیم قبادیان را زمینه تطبیق آن با نظریات میخائیل باختین روسی قرار داده است.

### بنیان نظری:

«دیگری» به عنوان یک مفهوم فلسفی، برای نخستین بار در قرن بیستم، در سپهر اندیشه غرب ظاهر شده است. با این وجود مسأله «دیگری» در همان جهان فلسفه غرب نیز، چندان سابقه مند نیست و باید آن را از جمله تحقیقات تازه در این حوزه به حساب آورد. چنان که فیلسوفی چون «سارتر» آن گاه که به این مفهوم می رسد، از مغفول ماندن تاریخی مسأله، اظهار شگفتی می کند و در کتاب هستی و نیستی خود می نویسد: «بسیار تعجب آوراست که مسأله دیگری هرگز توجه پیروان حقیقت را به خود جلب نکرده است.» (سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۱-۲۱۰) با اغماض می توان این ادعای سارتر را در رساله

سوفیست افلاطون ریشه یابی نمود. آن جا که تئودوروس درباره معنای سوفیست بحث می کند، دیگری را به منزله یکی از اجناس عالی می آورد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۵۵۵-۱۴۷۱) و یا بحث ارسطو در دفتر های هشتم و نهم اخلاق نیکوماخوس که به دوستی اختصاص دارد را به نوعی ناظر بر مفهوم دیگری دانست (ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۶۴) اما این نمونه های محدود تاریخی را، باید بیشتر به مفهوم «غیریت» درک کرد تا آن چه که ما امروز در فلسفه غرب به عنوان «دیگری» می شناسیم. در یک برآیند کلی می توان گفت که فقط از قرن بیستم است که به طور مشخص پرداختن به مفهوم «دیگری» به صورت جدی و مستقل ظهور می کند. به خصوص در آثار نویسندگانی که از نظریات نیچه و هایدگر تاثیر پذیرفته بودند چرا که فلسفه مدرنیته غرب بر پایه اصالت بخشی به عقل سوژه استوار است و غیر سوژه یا حضوری ندارد و یا این که این حضور، تابع سوژه است و فقط به طور مستقل در آثار فیلسوفانی چون: دلوز، فوکو، دریدا و سارتر می توان نشانه هایی از آن یافت که در آثار فلسفی خود به نوعی از مرگ سوژه محوری سخن گفته اند و پیش تر از این تاریخ یاد شده، رد پای از طرح این مفهوم نیست.

با این حال در اندیشمندان قرن بیستم هم میزان توجه و نوع برخورد با مسأله یکسان نیست. «هوسرل» از نخستین فلاسفه ای است که بر مفهوم من در برابر «دیگری» دقیق می شود: «در ابتدا مفهوم وجود دیگری برای من به عنوان نظریه استعلایی تجربه دیگری یعنی به اصطلاح همدلی مطرح می شود «دیگری» را فقط به مثابه مماثل با چیزی می توان اندیشید که متعلق به من است (هوسرل ۱۳۶۸: ۱۷۷) اما به زودی دامنه آن فراتر می رود و من، دیگری را به مثابه سوژه ها یا فاعلانی برای این جهان تجربه می کنم سوژه هایی که این جهان یعنی همین جهانی را تجربه می کنند که من تجربه می کنم و بنابراین مرا تجربه می کنند (همان صفحه ۱۴۶ و ۱۸۱). «هایدگر» دیگری را در جهان پیرامون من تلقی می کند و این عقیده را دارد که شناخت من و جهان از راه دیگران به انجام می رسد «من آن چه را به خاطر آن وجود دارم در امکان هایم و آنچه را چیزهای اطرافم به خاطر آن وجود دارند در پاسخشان به امکان های من باز می شناسم این جهان، جهانی رویایی نیست بلکه جهانی است برخوردار از وجودی بی جان که با تحقق دادن به دیگران به صورت امکان عادی پرداخته و سازمان یافته است (مصلح ۱۳۸۷: ۱۴۲).

مفهوم دیگری از نظرگاه فمینیست ها هم به دور نبوده است آن ها، رابطه خود با «دیگری» را در قالب رابطه زن-مرد دیده اند از همین رو «دوبوار» به بررسی فلسفی و تاریخی فرآیندی می پردازد که مرد را قطب فرادست این ارتباط، تثبیت کرده است از نظراو، زن از راه ارجاع یافتن به مرد است که تعریف می شود و تمایز می یابد نه از راه ارجاع به خودش. در این برداشت مرد سوژه مطلق است و زن دیگری است. (دوبوار، ۱۹۵۶: ۱۵)

«لویاس» از جمله فلاسفه اخلاق گرایی است که در آثار خود، مفاهیم فلسفی را بیشتر از چشم انداز اخلاق بررسی میکند لذا درباره مفهوم دیگری نیز با همین نظرگاه به مسأله می پردازد به این معنا که مسئولیت در قبال دیگری را مقدم بر شناخت می داند. از دید او مسئولیت ما در برابر «دیگری» مشتق از سوژه بودن ما نیست بلکه برعکس بناکننده سوژگی ما در جهان است و من بودن من، بر پایه مسئولیت من بنا می شود (لویاس، ۱۹۸۵: ۱۰۱). به اعتقاد لویاس این مواجهه با

دیگری است که اخلاق را به وجود می آورد دیگری خود انگیختگی و قائم به خویش بودگی را زیر سوال می برد و اخلاق یعنی همین وضعیت یا تجربه (علیا ۱۳۸۸ : ۹۹)

«اسپرس» فیلسوف آلمانی نیز در ضرورت وجود «دیگری» بر رهایی آدمی از نیستی توجه می کند و می گوید انسان برای این که از نیستی رهایی یابد و خود شود نیازمند دیگری است آدمی در حال اتحاد با دیگری به خود می تواند اعتماد کنند (کرمی، ۱۳۸۵ : ۳۶۶) در مجموع، «اگزستانسیالیست ها از کی یرکگارد تا هایدگر، همگی محور توجه خود را به وجود انسان معطوف داشته و اساس تفکر فلسفی خود را بر انسان بنا کرده اند (همان، ۱۳۸۵ : ۱۹) با این حال در راه شناخت انسان وجود «دیگری» را نیز ضروری دانسته اند.

جدا از نگاه فلاسفه برخی از منتقدان و نظریه پردازان ادبی نیز در این باره سخن گفته اند که شاید «باختین» (۱۸۹۵ - ۱۹۷۵) از مهم ترین آن ها باشد چرا که مساله دیگری در ادبیات، ابتدا در مباحث نقد ادبی خود را نشان داد «در این باره آرا و اندیشه های میخیل باختین متفکر روس سهم عمده ای ایفا کرد تا آن جا که او را همانند سارتر و هوسرل آغازگر اهمیت هستی شناختی دیگری برای آگاهی دانسته اند». (انصاری، ۱۳۸۴ : ۱۷۵)

فضای عصر زندگی او «فضایی مبتنی بر خنده ستیزی جزم اندیشی، ایدئولوژی های مکالمه ستیز است که در آن نوعی تکصدایی ترویج و مکالمه تحاشی می شود» (پوینده ۱۳۷۳ : ۱۰) محور اصلی اندیشه های باختین بر منطق گفتگو است و گفتگو حاصل نمی شود مگر با حضور «دیگری» و به رسمیت شناختن او و صدای متفاوت او نه صدایی که در خدمت بازتولید خود باشد. از این رو برخی چون سلدن و ویدوسون نوشته اند که : «او در آثار خود ضد استالینیست است» (سلدن و ویدوسون، ۱۳۸۴ : ۵۹) اما شاید تعبیر درست تر این باشد که او را فیلسوفی بدانیم که خواهان به رسمیت شناخته شدن «دیگری» و پایان تمامیت خواهی و تک گفتن و تک شنیدن است.

مفاهیم اصلی اندیشه ی باختین و مفاهیمی که به فراوانی در نقد مکالمه ای مورد استفاده قرار گرفته اند عبارتند از : چندآوایی، کارنوال، دیگربودگی (خود/دیگری) ژانر، هم آمیزی، تک گویه گی، بافت، و کروئوپ، مقوله ای تحلیلی که برای درک یک پارچه ی ابعاد متون مورد استفاده قرار می گیرد. (مکاریک، ایرنا ریما . ۱۳۸۴ : ۴۱۷)

جدا از سنت فکری و ادبی غرب، در میراث فکری فیلسوفان مسلمانان هیچ گاه به «دیگری» به عنوان هویتی مستقل و صاحب حق پرداخته نشده است و برعکس، «شیوع انواع اختلافات فکری که زمینه رسیدن به نتایج تلخی از طرد و نفی شده است؛ بر پایه به رسمیت نشناختن دیگری بوده است چرا که 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 شده است.» (بالو و عباسی، ۱۳۹۴ : ۴۵) تنها در عرفان اسلامی است که به علت تعریف تازه ای که از انسان و خدا و هستی ارائه می دهد می توان تازگی هایی در افق دید مشاهده کرد. با این حال ناصر خسرو در منظومه فکری خود تابع کلام اسماعیلیه است که نسبت به کلیت جهان تفکر اسلامی، آن را نوعی گفتمان درون دینی دانست که نه تنها با با جهان غیر مسلمان که حتی با خود مسلمانان نیز دارای خط کشی های فکری مشخص است

## دیگری در تعریف ناصر خسرو:

ناصر خسرو از شاعرانی است که دو دوره فکری و روحی را طی کرده و این تحولات از او فردی دیگر و ناصر خسرو دیگری ساخته است. شخصیت تازه ای که وی می یابد فقط در گرفتن لقب عالی مرتبه حجت خراسان از سوی خلیفه فاطمی نیست او حقیقتاً هویتی جدید می یابد و جهان و آدمیان را از چشم انداز جدیدی می بیند چرا که «مرتبه حجت در سلسله مراتب و مدارج سیر اهل باطن، در مذهب اسماعیلی، فوق مستجیب و ماذون و داعی است و تالی امام است». (وزین پور، ۱۳۷۰: ۱۴) افکار ناصر خسرو در کتاب های نثرش (به جز کتاب سفرنامه) همچون جامع الحکمتین، زاد المسافرین، وجه دین، خوان اخوان و گشایش و رهایش روشن تر از افکار وی در دیوان اشعار به نظر می رسد. «ناصر خسرو در جامع الحکمتین و زاد المسافرین به عنوان یک فیلسوف و در وجه دین و خوان الاخوان و گشایش و رهایش به عنوان یک متاله اسماعیلی معرفی می شود» (محقق ۱۳۶۳: ۳۱۷) لذا جهان بینی ناصر خسرو به عنوان یک متفکر چه در آثار نظم و چه در آثار نثرش به شدت متأثر از عقاید مذهبی اوست چرا که او «چیزی نگفته است که به اندیشه و عقاید وی متکی نباشد و شعری نسروده است که متأثر از انفعالات نفسی وی نبوده است» (علی دشتی، ۱۳۸۸: ۴۵)

اگر توحید و نبوت را از مشترکات تمام فرقه های اسلامی بدانیم، اصل امامت از اصلی ترین مشخصه های مذهب تشیع و به خصوص فرقه شیعه اسماعیلی است. اصطلاح امام در این اندیشه این فرقه اگرچه در سلسله مراتب دعوت یک اصطلاح می باشد اما در نگاه کلی تمام مراتب دعوت از پایین ترین مرتبه که ناطق و اساس است تا بالاترین درجه یعنی ماذون و مستجیب باید در دائره اعتقاد به امامت باور داشت. از نظر ناصر خسرو اصل امامت که ادامه توحید و نبوت است نه تنها در شخصیت امام علی و امامان هفت گانه اسماعیلی خلاصه نمی شود که تبلور عصری آن را باید در اعتقاد به المستنصر، خلیفه فاطمی دانست که شاعر او را تا حد انبیا بالا می برد

انبیاء بدان گاه که پیرند و کهولند  
حکما اند از آن وقت که اطفال و صغارند

(دیوان، ۱۳۸۴: ۴۷)

وقتی کمال حقیقت از نظر شاعر، در قرائت اسماعیلی از اسلام و شخصیت خلیفه فاطمی تصور شود و خود وی نیز از جانب چنین شخصی نماینده و حجت خراسان لقب بگیرد. یقیناً سبب می شود که داعی پر شوری چون ناصر خسرو، خود را متصل به منبع اصلی وحی می یابد و لاجرم تمام مردمان پیرامونش را نیز «دیگری» هایی غرق در نادانی می بیند:

حجتم روشن از آن است که من بر خلق  
حجت نایب پیغمبر سبحانم

غرقه اند اهل خراسان و نی آگاهند  
سر به زانو بر، من مانده چنین ز آنم

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۹۷)

او همان گونه که مکتب فکری - کلامی خویش را اصیل ترین نحله فکری زمانه می داند در حوزه عقیده نیز قرائت خاص شیعه اسماعیلی را اصیل ترین نوع ایمان تصور میدانند لذا دیگر قرائت ها از اسلام را در گمراهی معرفی میکنند شاعر چه در مذهب کلامی و چه در حوزه مذهب فقهی، داشته ها و یافته های خود را عین حقیقت تصور می کند. این برداشت ها اصلی ترین بن مایه هایی است که به صورت همزمان «خودی ها» و «دیگری» های فراوانی را در شعرش خلق میکند. و از همین برداشت انحصاری از حقانیت خویش است که به تعریف «دیگری» می نشیند و تمام جریان های فکری در سپهر اندیشه و تمام ملل و نحل در گستره مذهبی را، دیگری خویش می بیند. او به این حد نیز اکتفا نکرده و با گسترش دیگری ها، حتی در حوزه های ادبی و نژادی نیز برای خود، خودی و «دیگری» هایی ترسیم می کند.

### الف) دیگری در حوزه مذهب کلامی:

ناصر خسرو از لحاظ وضعیت فکری جامعه اش در دورانی زندگی می کرد که با دخالت امیران سلجوقی، جامعه ایرانی از عصر خرد ورزی به دوران منحن گسترش اندیشه های اشعری ورود می کرد (ر.ک. مجتبی، ۱۳۷۹: ۴۰) شاعر اگرچه این امر را درک می نمود اما نمی توانست با آن همنوایی نشان بدهد چرا که او خرد گراست و ثمره مستقیم این خرد گرایی، ستیز با تقدیر است که به بطلان سرنوشت محتوم و خرافی می انجامد (فرزاد، ۱۳۸۴: ۱۸۸) ناصر خسرو اعتقادات مذهبی خود را صادره از عقل کل می داند که با واسطه از طریق پیامبر و امامان و داعیان اسماعیلی به او منتقل شده است. لذا این اعتقادات را امری معقول و کاملاً روشن می داند لذا کسانی که چون او فکر نمی کنند را مصداق دیگری های ابلهی چون حیوان می داند که از بدیهیات عقلی نیز دور هستند.

آن که به دین اندر ناید خرد است

گرچه مر او را چو تو، آدم نیاست

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۰۱)

او نتیجه طبیعی خرد گرایی را پذیرش دین (از نوع اسماعیلی آن) می داند و بنا نهادن دعوت خود بر این معیار را نیز به همین دلیل منطقی می پندارد:

راه سوی دین بنماید خرد

از پس دین رو که مبارک عصاست

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۰۱)

شاید همین دور بودن از فضای کامل آزاد اندیشی و مقید کردن عقل به تایید شرع، بوده که باعث شده قصیده جدلی و رندانه "خدایا طول و عرض عالمت را/ توانی در دل موری کشیدن" در نسخه تدوین شده از طرف مرحوم مجتبی مینوی و دکتر محمد محقق وجود نداشته باشد (جدا از معیار های فنی و ارزش گذاری ادبی شعر) این بزرگان در انتساب این قصیده به وی، احتیاط به خرج دهند.

ناصر خسرو عقل گراست اما عقل بوالفضول را نیز فقط در حیطة تایید اعتقادات دینی خاص خود قبول دارد و برای تایید حکم او در زمینه های مذهبی ولاغیر. از این لحاظ حتی با معیار هم عصران زمانش چون زکریای رازی او را نمی توان در درجه نخست یک آزاد

اندیش عقل گرا دانست. از این رو در حوزه مذهب کلامی به جز معتزله، تمام انسان های مومن و اندیشوران معتقد به غیر مکتب کلام اسماعیلی را باید بدون استثنا، «دیگری» های شاعر به حساب آورد. اشاعره و تمامی زیر شاخه های آن و دهریان و پیروان فلسفه یونان و هند و ایران باستان از این دسته اند.

### ب) دیگری در حوزه مذهب فقهی:

ناصر خسرو در حوزه مساله مذهب فقهی بدون استثنا تمام مکتب های فقهی رایج اسلامی را «دیگری» خود می داند. او مدعی است که سوالات خود را با سایر مذاهب (شافعی، مالکی و حنفی) در میان نهاده و پیروان این مذاهب را در پاسخ به پرسش هایش ناتوان یافت است. بدین ترتیب او راهی سفری سخت می شود و با پارسیان، تازیان، هندوان، مانویان، صابئیان و دهریان این پرسش ها را در میان نهاده و از هیچ کدام پاسخ قانع کننده ای دریافت نکرده است. (ر.ک. نادری: ۱۳۸۹: ۳۲) لذا حجت بر وی تمام شده است. در گستره اعتقادات، نخستین افتخار ناصر خسرو به مسلمان بودن خود اوست و کفر دیگری. در این نگاه تمام غیر مسلمانان کافر و لذا «دیگری» پنداشته می شوند. تنها تفاوت اما وجود اهل کتاب است که اگرچه ایمان شان آنان را از دایره مشرکان به دور می کند اما از آن جا که پذیرنده کامل ترین و آخرین دین حق نیستند از حوزه کفر خارج نمی کند.

تو مومنی گرفته محمد را  
او کافر است گرفته مسیحا را

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۶۸)

ناصر خسرو در درون دار الایمان نیز به تعریف «دیگری» های درون دینی می پردازد و مذاهب و نحله های اسلامی را نیز با توجه به میزان دوری و نزدیکی به معیار اصلی حق از نظر خود، دور از حقیقت و خرد و به ناگزیر «دیگری» می بیند.

هست شگفت آن که همی ناصبی  
سیر نخواهد شدن از کافری

نیست عجب کافری از ناصبی  
زان که نباشد عجب از خر، خری

(دیوان، ۱۳۸۴: ۵۴)

دسته بندی ذهن دیگر اندیش و دیگر ساز ناصر خسرو و اوصافی که به آنان می دهد چندان سخت و پیچیده نیست. کافی است که هویت او را بنا بر تعریف خودش بدانیم مابقی انسان ها به طور طبیعی «دیگری» محسوب می شوند و بنا بر میزان دوری و نزدیکی به هویت تعریف شده ناصر، مستحق رفتارهایی از تسامح و تحمل گرفته تا طرد و لعن و قتل می باشند.

### پ) دیگری در حوزه ادبی:

ناصر خسرو شاعری صاحب ذوق است اما به همان نسبت متفاوت چنان که برخی معتقدند «در وارد کردن مباحث حکمی، اخلاقی و مباحث دینی در قصیده که در زمانش مهجور مانده بود، او را باید یک انقلابی محسوب کرد» (بشیری، ۱۳۷۷: ۱۶۵) او به خصوص در توصیف گری طبیعت از خود صور خیالی بکر می آفریند که صاحب نظران را به تحسین و امید دارد. «ناصر خسرو اگرچه به اندازه منوچهری عاشق طبیعت نیست، اما هنگامی که از طبیعت سخن می گوید، از تجربه های حسی خودش مایه می گیرد. با این که تاثیر فرهنگ شعری گویندگان قبل از خود را مثل هر گوینده دیگری داراست اما حدود کارش به گونه ای است که از استقلال دید و قدرت تصرف او در صور خیال شاعرانه حکایت می کند و در نتیجه طبیعت در شعر او از همه معاصران وی زنده تر است و اگر از فرخی و منوچهری بگذریم در سراسر قرن پنجم از نظر صور خیال مستقل، شعری به پای شعر او نیست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۴۴۰).

توصیفگری از طبیعت را باید از وجوه قوی شعر او دانست چنان که گفته شده است: «ناصر خسرو یکی از پیشتازان وصف طبیعت است و هر گاه لب به سخن می گشاید، طبیعت را چنان که هست و با تعبیراتی تازه و بدیع به شما نشان می دهد» (دستی، ۱۳۸۸: ۸۹) اما بوستان ادبی آفریده شده او همان مدینه فاضله است که یک انسان آرمان گرای اجتماعی طلب می کند. از همین رو عشق انسان به انسان، در شعر او راهی ندارد. به همین سبب غزل سرایی را گزافه گویی مثنوی بی هنر می داند و مدیحه را نوعی دروغپردازی. از این منظر شاعران تغزلی و شاعران درباری مداح را باید «دیگری» او در حوزه ادبیات به حساب آورد.

بیت غزل بر طلب فحش و لهو  
بی هنران را بدل آیت است

(دیوان، ۱۳۸۴: ۲۶۶)

از این رو در حوزه ادبی از لحاظ فرمی، تمام شاعران غزل سرا و از لحاظ محتوا، تمام شاعران مدیحه سرا و ستایش گران حاکمان و افراد ستم پیشه و بی خرد روزگار از نظر گاه شخصی وی را باید مشخصاً در حوزه «دیگری» های ادبی شاعر قرار داد.

## ت) دیگری نژادی:

ناصر خسرو با وجود همه جلوه هایی که از آزاد اندیشی خود به نمایش می گذارند و خود را خرد گرا معرفی می کند اما با این حال در حوزه نژادی هم به نظام تقسیم بندی «خودی» و «دیگری» قایل است. شاعر نه تنها این پیش فرض های باطل درباره برتری نژادی را پذیرفته که حتی از آن را ستوده است و و این تبعیض را دارای حکمتی پنهان هم می داند:

بی سبب نیست بهتر و برتر  
ترک از حبشی و تازی از هندو

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۶۴)

چو عادند و ترکان چو باد عقیم  
بدین باد گشتند ریگ هبیر

(همان، ۱۳۸۴: ۴۰۲)



به پیغمبر، عرب یکسر مشرف گشت بر مردم

ز ترک و روم و روس و هند و سند و گیلی و دیلم

(همان، ۱۳۸۴: ۸۱)

به نظر می رسد این تفکر نژاد پرستانه هم ریشه در بنیاد های دینی و جهان بینی مذهبی او دارد. او اعراب را به واسطه پیامبر اسلام، نژاد و زبان برتر می دادند و این را امری ملکوتی و غیر قابل مناقشه پنداشته است. به نظر می رسد که تحقیر هندیان و زنگیان و حبشیان در شعر او نیز علاوه بر رنگ پوست، به علت دین غالب این نژادها باشد که در زمان او اسلام نبوده است و ترک نژادان نیز احتمالاً به علت ستم و غارتگری های شان در خراسان نکوهیده شده باشند.

### انواع مواجهه متن با دیگری:

مواجهه ناصر خسرو با عنصر «دیگری» نیز دو صورت «پذیرش» دیگری و یا «ستیز» با دیگری صورت می گیرد. این دو شیوه مهم ترین راهکارهای شاعر در برخورد با دیگران است. «نگاه ناصر خسرو در تمام حوزه ها عقیدتی است لذا همه چیز یک جهت و یک معنا دارد و آن هم، هم معنا و همسو با اندیشه اوست که از رویکرد خاص عقاید اسماعیلیان گرفته شده است. هر چه هست یا مویذ آن افکار است یا مطابق با آن ها یا نماد و یا نماینده آن ها در غیر این صورت، لغو و باطل و بیهوده است.» (مسبوق و همکاران، ۱۳۹۱) نکته اما این جاست که هرچه از حوزه هایی چون ادبی و نژادی به سمت حوزه های فکری و مذهبی می رویم میزان و شدت ستیزندگی شاعر بیشتر و میزان مدارا و دیگر پذیری او کمتر و کم رنگ تر می شود که به خوبی جایگاه عنصر عقیده را در ارزش گذاری های ناصر خسرو نشان می دهد و به نظر می رسد که جایگاه مفهوم تولا و تبرا در دستگاه عقیدتی شیعه در این جهت گیری موثر بوده است.

در حوزه ادبی آن جا که بحث استفاده از میراث ادبی گذشتگان است ناصر یک «دیگر پذیر» است «شعر چهار تن: فردوسی، منوچهری، سنایی و دقیقی مورد توجه ناصر خسرو بوده است. یکی از قصاید وی (ق ۲۶) در وزن و قافیه و مضمون شباهتی کامل به شعر سه تن اول دارد. ناصر قطعاً شعر رودکی را خوانده بود، اما به شاعر معاصر خود کسایی مروزی بیشتر از همه توجه داشته است، تا آن جا که اغلب پژوهشگران قصیده دو گوهر (بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند، ق ۳۷) را استقبال از قصیده کسایی به مطلع «جان و خرد رونده بر این چرخ اخضرند...» (ناصر خسرو، ص ۴۲۴) می دانند. بعضی هم انتساب این قصیده را به کسایی رد می کنند. عناصر اندیشه این دو شاعر بسیار به هم نزدیک است. اکثر اشعار کسایی، مانند اشعار ناصر، در زهد و وعظ و ستایش خاندان پیامبر است» (شعار، ۱۳۷۰: ۱۸)

اما آن جا که بحث مرآوده و همدلی با جریان شعری زمانه است او یک «دیگر ستیز» کامل است و به ما هشدار می دهد که در ارزش گذاری این گونه افراد دچار اشتباه نشویم:

به دانش دبیری ونه شاعری را

نگر نشمیری ای برادر، گزافه

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

سپس کارکرد اجتماعی این دسته شاعران را، به جای تلاش برای بیداری و دانایی، گسترش نادانی و هزل می داند:

دانا به سخن های خوش و خوب شود شاد  
نادان به سرود و غزل و مطرب و قوال

(دیوان، ۱۳۸۴: ۲۲۵)

او نمی تواند با زندگی و شیوه شاعران هم عصر خود و ارتزاق شان از هنر به مدارا و غمز عین بگذرد:

به نظم اندر آری دروغی طمع را  
دروغ است سرمایه مر کافری را

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۴۲)

و حتی به تعریض اکتفا نکرده و برای راهنمایی مخاطب، هیچ ابایی از ذکر نام و نشان شان هم ندارد:

پسندیده است با زهد عمار و بوذر  
کند مدح محمود مر «عنصری» را

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۴۳)

در حوزه مکتب فکری نیز اگرچه همه دانایی ها و همه دانایان را بر صراط المستقیم و دور از گمراهی نمی داند اما شاعر نشان می دهد که دانایان هر قوم را ارزشمند و محترم می داند و در کل سنت عقل گرایان جهان، چه هندو باشد و چه رومی می پسندد و به نوعی دیگر پذیری راهنما می شود.

در راه خفته نیاساید ای پسر  
گر بایدت پیرس ز دانای هندوان

(دیوان، ۱۳۸۴: ۴۹۹)

و در مباحث کلامی نیز تا حدی وارد گفتگویی انتقادی می شود و یا استدلال و زبانی متناسب، ستیز فکری خود با دیگری را شکل می دهد «در بیان مسایل حکمی ناصر خسرو از ذکر اصطلاحات مختلف خودداری ننموده است. موضوعات علمی در اشعار او ایجاد مضمون نکرده بلکه وسیله تفهیم مقصود قرار گرفته است، یعنی او مسایل مهم فلسفی را که معمولا مورد بحث و مناقشه بود در اشعار خود مطرح کرده و در زبان شعر با نهایت مهارت و در کمال آسانی از بحث خود نتیجه گرفته است» (صفا، ۱۳۷۱: ۲۴۸). در حوزه مذهب فقهی اما شاعر کم ترین میزان «دیگر پذیری» و بیش ترین میزان «دیگر ستیزی» را از خود نشان می دهد. .

از شافعی و مالک و از قول حنیفی  
جستم ره مختار جهان داور رهبر

هر یک به یکی راه دگر کرد اشارت  
این سوی ختن تاخت مرا آن سوی بربر

چون چون و چرا خواستم و آیت محکم

در عجز بیچیدن این کور شد آن کر

(دیوان، ۱۳۸۴: ۵۰۸)

زبان که شمشیر اصلی شاعر در این نبرد و ستیهندگی است به شدت از معیارهای جمال شناسانه به دور می شود و به تحقیر و تمسخر می رسد و در شبی قابل پیش بینی از «دیگر ستیزی» به سمت و توهین و لعن و آرزوی مرگ دیگری و گرایش می یابد. انواع برخورد ها زبانی او در موجه با دیگری عبارتند از :

### الف) ترحم:

ایا غره گشته به مکر زمانه

ز مکرش به دل گشتی آگاه یا نه

در این رهگذر چند خواهی نشستن

چرا بر نخیزی چه ماندت بهانه

(دیوان، ۱۳۸۴: ۴۱)

### ب) تحقیر:

چو خلق جمله به بازار جهل رفته ستند

همی ز بیم نیارم گشاد دکان را

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۱۸)

### پ) طنز:

صبر کن بر سخن سردش زیرا کان دیو

نیست آگاه هنوز ای پسر از نرخ پیاز

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۱۴)

### ت) توهین:

علما را که همی فروشند ببین

به ربایش چو عقاب و به حریمی چو گراز

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۱۲)

### ث) لعنت:

تو را این جای ملعون غلتگاه است

بغلت آسان درو و گرد بفشان

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

### ج) دشنام:

جز شیعت و فرزند وی اولاد زنا اند

گر احمد مرسل پدر امت خویش است

(دیوان، ۱۳۸۴: ۲۴۸)

### چ) آرزوی مرگ:

گرد از سر ناصبی بیفشان

ای حجت دین به دست حکمت

(دیوان، ۱۳۸۴: ۳۸۶)

### د) تکفیر:

که بی دانشی مایه کافر است

ز دانش یکی جانت را مایه نیست

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

### علل دیگر ستیزی شاعر:

برسی اشعار دیوان ناصر خسرو به روشنی نشان می دهد که شاعر میانه چندان با پذیرش دیگری های گوناگون ندارد اما در توضیح این مساله می توان موارد زیر را به عنوان مهم ترین علت های این دیگری ستیزی برشمرد:

### الف) نگاه ایدیولوژیک به ادبیات:

او شعر را وسیله نیل به هدف می داند. «ناصر خسرو به عنوان یک شاعر متعهد با دیدن انحرافات سکوت را مصلحت نمی دید و ناچار دم بر می آورد و با صدای بلند اعتراض می کرد» (بشیری، ۱۳۷۷: ۱۶۶) از همین رو ایجاد همدلی با موافقان ایدیولوژی و تبیین خطوط افتراق با مخالفان ایدیولوژیک، به ناگزیر گوینده را از مدارا دور می کند و در راه اثبات آن چه حقیقت پنداشته می شود، به سوی جدال و ستیزه می کشاند به خصوص که در مذهب تشیع تولا و تبرا از فروع دین است و زمینه ای شرعی به دست ناصر خسرو می دهد برای مباح شمردن برائت و بیزاری از «دیگری»ها.

تو ز ره من به ره دیگری

با تو من ار چند به یک دین درم

تو عمری باشی و من حیدری

لاجرم آن روز به پیش خدای

من نبرم نام تو، نامم مبر

من بری ام از تو، تو از من بری

(دیوان، ۱۳۸۴: ۳۵)

اسماعیلیان نه تنها در داعیه مذهبی که در ادعای سیاسی نیز خود را در نزاع با خلافت عباسی و گفتمان غالب جهان اسلام می دیدند و به نگزیر ناصر خسرو نیز خود را در نبرد می دیده که نظم و نثر ابزار آن ستیزه اند آن کسی که شمشیر می کشد، باید یقیناً دشمنی واجب الحرب برای خود تعریف کند و ایدیولوژیک کردن شعر، وظیفه ای است که شاعر بر گردن هنر خود افکنده اگر بتواند با این وسیله بر جماعت معتقدان به خلیفه فاطمی بیفزاید و از مومنان به خلیفه عباسی بکاهد حتی به قیمت خون ریزی از عراق تا شام وقتی که خود را حق تصور میکند و باقی ادیان جهان را «دیگری» و باطل.

چون بشنوی که مکه گرفته است فاطمی

بر دلت ذل بیارد و بر تنت تاب و تب

آن آفتاب آل پیمبر کند به تیغ

خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب

وز خون خلق خاک زمین حله گون کند

از بهر دین حق ز بغداد تا حلب

(دیوان، ۱۳۸۴: ۲۰۹)

به نظر می رسد که آن چه در دوری شاعران پس از ناصر خسرو، از سبک شعری توانمند او روی می دهد بیشتر از آن که حاصل دیگری ستیزی مذهبی با شیعیان باشد، حاصل محتوای ایدیولوژیک و لحن گزنده او در بیان اعتقاداتش باشد. چرا که برای نمونه کسانی مرورزی نیز از دسته شاعرانی است که پیش از ناصر خسرو به تشیع معروف بوده است اما چندان مورد بی احترامی و طرد از جانب محیط ادبی و اجتماعی خود و ناگزیر به تبعید نبوده که ناصر خسرو بوده است. ناصر خسرو در خراسان خود را یک «دیگری» و حاشیه ای بر متن مذهبی و کلامی و فقهی و نژادی و سیاسی آن می دیده است و در پی آن بوده است که پیامبرگونه متن غالب را مغلوب خویش کند. حاصل اما به جای پیروزی، تبعید و تحقیر ناشی از «دیگر ستیزی» متن اجتماعی و تحمل رنج دگر اندیشی بوده است.

## ب) رسالت دعوتگری:

ناصر خسرو حجت خراسان و متکلمی در خدمت آیین اسماعیلی است. یعنی در درجه اول یک دعوتگر دینی است تا یک ادیب و «می توان گفت شعر ناصر خسرو از نظر محتوا و صورت، واژگان و آهنگ، فراز و فرود و درنگ، همان ساخت اندیشه اوست در قالب وزن و کلمات.» (یوسفی، ۱۳۷۴: ۷۷) همه دعوتگران اولیه در محیط مسلط خود، یک دیگری شناخته می شده اند و مستحق پذیرش انواع رنج ها و شکنجه ها. تاریخ صدر ادیان از مسیحیت تا اسلام گواه این دیگر ستیزی است. در نگاه مومنان اسماعیلی، او حجت خراسان است و وظیفه او گسترش دعوت و لازمه این رسالت به ناگزیر، عیان و عریان کردن دیگر بودگی خویش است چرا که بافت مذهبی غالب خراسان در عهد ناصر خسرو، اهل سنت با گرایش فقهی حنفی است و شاعر شیعی خرد گرای اسماعیلی اما این تفاوت را شاعران شیعی

دیگری چون فردوسی و کسایی نیز پیش و بیش از او لمس می کرده اند اما آن چه که سهم ناصر خسرو را افزون تر کرده است و موارد تفاوت را به تعارض و دیگر ستیزی کشانده است، رسالتی بوده که شاعر به عنوان یک دعوت گر در خود می دیده است که آشکارا مردم را نه به شعر خود که به عقیده و آیین خود بخواند. از همین رو او به شیوه مرسوم مبلغان دینی زمانه، برای پیشبرد و عمومی کردن رسالت خود، نامه های دعوت می نوشته و به اطراف می فرستاده است:

هر سال یکی کتاب دعوت  
به اطراف جهان همی فرستم

(دیوان، ۱۳۸۴: ۲۲۰)

و گویا این تالیفات و نامه نگاری ها تاثیر خود را تا حدودی بر مخاطبان نهاده و مورد قبول واقع می شده است.

خراسان چو بازار چین کرده ام  
به تصنیف های چو دیبای چینی

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۷)

آن هم در خراسان آن عصر که کانون شورش های قومی و مذهبی بوده است که خلافت عباسی را به شدن بیمناک کرده بودند. و ناصر خسرو صریحا بازگو می کند که هدف نامه ها تضعیف و بی آبرویی قدرت حاکمه زمان یعنی خلافت بغداد و دستگاه عقیدتی حنفی مذهب اشعری مسلک غالب بوده است:

سخنم ریخت آب دیو لعین  
به بدخشان و جام و تون و تراز

(دیوان، ۱۳۸۴: ۱۵۳)

این ستیزه گری با ارکان دینی و سیاسی غالب البته بی پاسخ نمی توانست باشد. در همین عصر و در ادامه همین جدال های قلمی امثال ناصر خسرو است که در حرکتی برابر با حرکت داعیان اسماعیلی «خلیفه عباسی، امام محمد غزالی را به نوشتن کتابی به نام «فضایح الباطنیه» بر ضد فاطمیان مامور می کند». (دشتی، ۱۳۸۸: ۱۱۹)

### پ) تجربه شخصی یک دیگری:

ناصر خسرو به گواهی زندگی و آثارش انسانی فرهیخته، عدالت طلب، خرد گرا و اهل فضیلت اخلاقی است. بن مایه اندیشه او در رفتار با مردمان و حتی جهالت ها و زشتی های شان تا حد امکان ستیزه و نزاع و خشونت نیست که هیچ، وصیت او در درجه نخست امر به مدارا و سازش و همزیستی است:

بر خوی نیک و عدل و کم آزاری  
بفزای تا کمال بیفزایی

(دیوان، ۱۳۸۴: ۷)

با دهر مدارا کن و با خلق مواسا

از بیشی و کمی جهان تنگ مکن دل

(همان، ۱۳۸۴: ۴)

شخص دین را این شمال است آن یمین

پارسایی را کم آزاری است جفت

(همان، ۱۳۸۴: ۱۲۰)

اما او مسیح مریم نیست که که فقط اهل گذشت باشد و اهل تلافی و قصاص نباشد و از این رو معتقد است که نرمی و مدارا باید برابر باشد و چون همه انسان ها شناخت کافی را ندارند، لازم است با آنان رفتاری برابر داشت و اخلاقی مشروط. او اگر چه دستور می دهد که چون خار نباشیم ولی بر خود هم نمی پسندد که چون خرما نرم و منفعل و پذیرنده باشد:

نه نیز به یکباره زبون باش چو خرما

پر کینه مباش از همگان دایم چون خار

(دیوان، ۱۳۸۴: ۴)

گو به غم و دردسر مدار مرا

هر که ز من درد سر نخواهد و غم

(همان، ۱۳۸۴: ۲۴۷)

« تحقیر و آزاری که دشمنان بدخواه در حق او روا داشته اند او را نسبت به جامعه خشمگین و در حق اولیای وقت، کینه توز کرده است. » (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۷۵) بر همین مبناست که حجم بالای «دیگر ستیزی» ناصر خسرو را باید در عوامل مختلف دید که یکی از آن ها رنج و ستم و آزاری است که بر خود او وارد شده و او را به عنوان یک قربانی، دارای زبانی پرخشم و کینه کرده است و از همین رو انسانی که مهربانی ندیده و در عوض زخم خورده است نمی تواند جز به تقاص فکر کند. ناصر خسرو در ابیات فراوانی این رنج جان گذاز طولانی خود را به زیبایی تصویر کرده است:

گویی زبون نیافت ز گیتی مگر مرا

آزرده کرد کزدم غربت جگر مرا

صفرا همی برآید از انده به سر مرا

در حال خویشتن چو همی ژرف بنگرم

چرخ بلند جاهل بیداد گر مرا

گویم چرا نشانه تیر زمانه کرد

(دیوان، ۱۳۸۴: ۶)

(همان، ۱۳۸۴: ۳۵)

اونه تنها در حوزه های فکری و ادبی یک دیگری تعریف می شده است که در حوزه زندگی شخصی نیز بهای سنگین این طرد شدگی از سوی جامعه را با جان و دل خود به تلخی تحمل کرده است و او را در این حس بزرگ انتقام، به سوی دیگر ستیزی سوق داده است.

### ۳- نتیجه:

بررسی اشعار دیوان ناصر خسرو نشان می دهد که حق انگاری مطلق در حوزه فکری و اعتقادی، باعث می شود که وی جهان بیرون را دنیایی لبریز از «دیگری» ببیند که از هیچ کدام بوی خودی و آشنایی به مشام او نرسد. در حوزه کلامی تمام گرایش های رایج در تمدن اسلامی زمانه اش را بی بهره از حقیقت و «دیگری» خود محسوب می کند. در حوزه مذهب فقهی نیز وضعیت نه تنها بهتر نیست که خطوط دوری و جدایی از دیگران خود را بیشتر نمایان می کند و به خصومت می رسد چرا که از نگاه شاعر، تمام فرقه های اهل قبله به جز فاطمیان، در پیروی از حق دچار گمراهی شده و لذا «دیگری» محسوب می شوند. در حوزه ادبی نیز عقل گرایی و دوری از مدیحه سرایی حکام جور، حکیم قبادیان را شاعری دیگر می نمایاند از این رو زبان ادبی او نیز نمی تواند مغایر با اندیشه اش باشد لذا مواجه او با دیگری در حوزه زبانی شامل طیف وسیعی از رفتارهای «دیگر ستیزانه» چون: تحقیر، توهین، لعنت، دشنام و نفرین است که شاعر به عنوان ابزارهای دفاعی و تهاجمی خود در ترکش دارد و برسر «دیگری» های تعریف شده خود فرو می ریزد. در ریشه یابی علت گرایش ناصر خسرو به این حجم بزرگ از ستیز با «دیگری» در دیوان او، باید از حق نگذشت و اشاره کرد که اگر حکیم خرد گرای و کمال گرای ما، که آروزی جز جهانی آراسته به عدل و فضیلت ندارد، در مواجهه با مفهوم «دیگری» از خود تلخ زبانی نشان می دهد به این دلیل بوده که خود وی نیز به عنوان یک قربانی، مصداق تاسف بار دیگر ستیزی» عصرش بوده است و روحیه طرد کنندگی او را باید در کنار نگاه ایدیولوژیک به ادبیات، رسالت مذهبی وی و حاصل تجربه تلخ خود ناصر خسرو دانست و نفرین و توهین های فراوان در شعر او را بازتاب بی حرمتی های نثار شده به خود او به عنوان یک «دیگری» محسوب کرد.

### منابع فارسی:

۱. ارسطو (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. افلاطون (۱۳۸۰). مجموعه آثار چهارجلدی، ترجمه محمد حسن لطفی تهران: خوارزمی.
۳. انصاری، منصور. (۱۳۸۴) دموکراسی گفتگویی، تهران، مرکز.
۴. بالو، فرزاد (۱۳۹۶) دیگری در اندیشه و آثار ناصر خسروف دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۵، شماره ۸۲، بهار و تابستان
۵. بالو، فرزاد و عباسی، حبیب اله. (۱۳۹۴). «تحلیل رابطه انسان و خدا در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه من و توی مارتین بوبر» دو فصلنامه ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا، سال هفتم، شماره ۱۲



۶. بشیری، محمود (۱۳۷۷). «بررسی افکار سیاسی \_ انتقادی ناصر خسرو قبادیانی»، مجله زبان و ادب، شماره ۳، ص ۱۷۲\_ ۱۶۵
۷. دشتی، علی. (۱۳۸۸). تصویر از ناصر خسرو، به کوشش مهدی ماحوزی. تهران: انتشارات زوار.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). با کاران حله، تهران: انتشارات علمی.
۹. سارتر، ژان پل (۱۳۵۳). هستی و نیستی. ترجمه عنایت الله شکیباپور. تهران: شهریار.
۱۰. سلدن، رامن و ویدسون، پیت (۱۳۸۴). راهنمای ادبی معاصر، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
۱۱. شعار، جعفر (۱۳۷۰). گزیده اشعار ناصر خسرو، تهران، انتشارات علمی.
۱۲. شفیع کدکنی، محمد رضا (۱۳۶۶). صور خیال، ویراست دوم، تهران: آگه.
۱۳. صفا، ذبیح الله (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات ایران، جلد اول، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۴. علیا، مسعود (۱۳۸۸). کشف دیگری همراه با لویناس، تهران: نی.
۱۵. فرزاد، عبدالحسین (۱۳۸۴). «نقد و بررسی اندیشه خرد گرایی و آزاد گرایی و آزاد اندیشی در شعر متنبی و ناصر خسرو»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۵، ص ۱۸۸.
۱۶. قبادیانی بلخی، ناصر بن خسرو. (۱۳۸۴). دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. مجتبی، مهدی (۱۳۷۹). سیمرخ در جست و جوی قاف، تهران: سخن.
۱۸. محقق، مهدی (۱۳۶۳). بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی فرق اسلامی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۱۹. مسبوق، سید مهدی، هادی نظری و کبری والوار (۱۳۹۱). «از عقل ناصر خسرو تا عقل ابوالعلا»، مجله ادبیات تطبیقی، شماره ۴۵
۲۰. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷). فرهنگ آگریستانس، چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. نادری، مرتضی (۱۳۸۹). دانای یمگان (مروری بر زندگی و آثار ناصر خسرو قبادیانی)، تهران: همشهری.
۲۲. وزین پور، نادر (۱۳۷۰). گزیده سفرنامه، چاپ هشتم، تهران: امیر کبیر.
۲۳. هوسرل، ادmond (۱۳۶۸). تاملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ سوم، تهران: نشر نی.
۲۴. یوسفی، غلامحسین (۱۳۷۴). چشمه روشن؛ دیداری با شاعران، تهران: علمی.

منابع انگلیسی:

Levinas, E. (1985). Ethics and infinity: Conversations with Philip Nemo. (Richard A. Cohen Trans.). Pitsburg: Daquesne university press.

De boire, S. (1956). The Second Sex. Translated by H. M. Parshelly. London: Lowe and Brydone.

### چکیده انگلیسی

The “other”, “other acceptance”, and “other antipathy” in Naser Khosrow’s poem

Abstract:

Naser Khosrow is one of the greatest Persian language poet especially in didactic and ethical field. Searching in his poems could help us in the field of educative instructions and corresponding views. Explaining “The other” and tendency to “other antipathy” and “other acceptance” in the thoughts of a poet

Explaining “The other” in the thought of a poet and evaluating the rate of “other antipathy” or “other acceptance” in his instructions. It’s not achieved unless investigating text - orient research

“Naser Khosrow’s Divan-e- Ashar” was selected as the best one among his different prose and rhyme works. Because not only it could reflect the world of thoughts and emotion of poet, but also it could reflect ethical instructions correctly.

This article is a fundamental research with analytical-descriptive approach focusing on “Divan Ashar-e-Naser Khosrow “. The researcher is trying to find out these questions that, How does this poet explain “The other” in different fields such as ethnic- ethnicity, religious,

Theological religion, Juratory - literary religion. Furthermore, How does the poet advice the addressee about dealing with them and treat them.

The result of this study was shown that the poet, with extreme bias on his Esmaeeli’s belief, is not so tolerant of others. In addition, the poet’s bitter fate in life, as a rejected “other thinking”, might have the most important effect in creating such an insights in Naser Khosrow.

Key word: didactic literary, other antipathy, other acceptance, Naser Khosrow, ancient literature.