



<https://rppl.ui.ac.ir/?lang=en>

Textual Criticism of Persian Literature

E-ISSN: 2476-3268

Document Type: Research Paper

Vol. 16, Issue 2, No. 62, Summer 2024

Received: 27/06/2023

Accepted: 10/01/2024

## Explanation and Analysis of Some Ambiguous Verses in Naser Khosrow's *Divan*

Maryam Kasayi 

PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Ilam University, Ilam, Iran  
maryamkasayi64@yahoo.com

### Abstract

In recent years, attempts are made to overcome some of the ambiguities in Naser Khosrow's *Divan* verses, while the remaining are yet to be overcome. The objective of this descriptive-analytical study is to explain and interpret some of the available ambiguous verses of Naser Khosrow's *Divan* by referring to different resources. The objective here is to demonstrate that being aware of philosophical thoughts affects overcoming the ambiguity of verses in Naser Khosrow's *Divan*. The results indicate that to facilitate the undertaking of correction and description of the subject, which is the core of the poet's philosophical thoughts about the world, humans, and life, next to referring to the old manuscripts, close attention to the poet's thoughts' principles and origins is of high essence. As an example, with no deep grasp of the abstruse concepts as the central world topic and the element's tendency toward it: 1) the elements' love and hate in the world of existence and decadence, 2) the pairing of the wisdom and general soul and its contribution in constructing the lower world, the minor world, the major world, 3) overturning the tree and viewing its roots as its mouth, and 4) the advantages of a cat that catches a mouse, a major part of the ambiguous verses in this *Divan* would remain ambiguous.

**Keywords:** Naser Khosrow, *Divan* of Poems, Ambiguous Verses, Description and Interpretation, Intellectual Support

### Introduction

The best-known edition of Naser Khosrow's *Divan* is presented by Minovi and Mohaghegh's (1986) correction. Didactic literature has a privileged stance in the history of Persian literature. The objective of this literary genre is to train and teach: lifestyle, ethics, religious, gnostic, philosophy, and theosophical subjects. Naser Khosrow is one of the most famous poets and authors who sought to teach philosophical subjects to his audience. Understanding his poems in their proper sense is not possible without comprehending his ideological principles. Reflection on his thought principles opens the door to interpreting some important verses of his *Divan*. The objective here is to explain and analyze some important verses of Naser Khosrow's *Divan* according to his ideological principles.

### Method and Materials

The adopted method here is a descriptive-analytical based on library sources to overcome some

\*Corresponding author

2476-3268© The Author(s).

Published by University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>).



10.22108/RPLL.2024.138151.2251

ambiguous verses of Naser Khosrow's *Divan*. The objective here is to reveal that the ambiguity of some verses arises from the complication in the poet's philosophical thoughts and cultural background. In this context, while the general context of the ode in the style of the phrase in different verses is of concern, the detailed philosophical subjects, based on the prose, the works of other Ismaili-era thinkers, and their intellectual sources are proposed. Through these expositions, an attempt is made to clarify the ambiguity of the verses.

### **Findings**

Perception of the ancient wisdom on the central topic of the world, conflict amongst elements, the relationship between general intellect and general soul and its contribution to the creation of the world, correspondence and parallelism between humans and the world, the image of the tree root as its mouth, and the ancient belief in properties constitute the findings here.

### **Discussion of Results and Conclusions**

Five philosophical and intellectual topics and one cultural belief in six ambiguous verses from Naser Khosrow's *Divan* are assessed. The first topic is the ancient view about the center of the world which was first put forward by Aristotle and made its way to the Isma'ili works; the second topic pertains to Naser Khosrow's attention to the conflict and struggle among elements in the lower world. The Greek philosophers were concerned with the love and hate of the elements and regarded them as the origin of the world's unity. Naser Khosrow, influenced by these ideas, proposes a special interest in the conflict between the elements in the material world. The third topic relates to the origin of human life, which, unlike the body that belongs to the world of the elements, originated from the general intellect and general soul, which have a special stance in Naser Khosrow's thought system. The fourth topic is the place of the big (major) world and the small (minor) world in Naser Khosrow's works. The idea of appraisal of the world with the human body has a very long mythical history in Greek, Indian, and Iranian philosophical texts. The fifth topic is an explanation of an ancient and rare belief about the property of the creatures; the sixth topic is an account of the direction and manner of the plant, animal, and human placement order on the earth. There exist diverse sources of ambiguity in some verses in Naser Khosrow's *Divan*. As observed, these ambiguities arise in part from the poet's alluding to the precise intellectual and philosophical subjects and the technical and cultural backbone of his poetry without clarification of which understanding of a group of verses in Naser Khosrow's *Divan* would be impossible.




متن‌شناسی ادب فارسی

سال شانزدهم، شماره دوم (پیاپی ۶۲)، تابستان ۱۴۰۳، ص ۹۴ - ۷۷

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۴/۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

مقاله پژوهشی

## شرح و تحلیل چند بیت مبهم از دیوان ناصر خسرو

مریم کسائی - ، دانش‌آموخته دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران

maryamkasaiy64@yahoo.com

### چکیده

معروف‌ترین چاپ دیوان ناصر خسرو (م: ۱۴۸۱ق.) به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق منتشر شده و مصححان ابیات مبهم را با علامت سؤال مشخص نموده‌اند. گرچه در سال‌های اخیر به همت محققان، بعضی ابهامات دیوان ناصر خسرو برطرف گردیده اما هنوز بسیاری از ابیات آن مبهم باقی مانده است. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی و با رجوع به منابع گوناگون در پی شرح و تفسیر چند بیت مبهم از دیوان ناصر خسرو است. مسأله اصلی تحقیق، اثبات تأثیر آشنایی با اندیشه‌های حکمی و فلسفی، در فهم برخی از ابیات مبهم دیوان ناصر خسرو است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در تصحیح و شرح دیوان ناصر خسرو که محمل اندیشه‌های حکمی و فلسفی شاعر درباره جهان، انسان و زندگی است، علاوه بر استناد به نسخه‌های قدیمی، توجه به اصول اندیشه و مبانی فکری شاعر، راهگشا خواهد بود. به عنوان نمونه بدون توجه به مفاهیم دیربایی چون نقطه مرکزی جهان و میل عناصر به آن، مهر و کین عناصر در عالم کون و فساد، جفت بودن عقل و نفس کلی و نقش این امر در آفرینش مراتب فروتر، عالم صغیر و عالم کبیر، نگونسازی درخت و تصور ریشه به عنوان دهان آن و تأثیر خاصیت در شکار موش توسط گربه، فهم بخشی از ابیات مبهم دیوان شاعر در پرده ابهام باقی خواهد ماند.

### واژه‌های کلیدی

ناصر خسرو، دیوان اشعار، ابیات مبهم، شرح و تفسیر، پشتوانه فکری.

مسئول مکاتبات

2476-3268© The Author(s). Published by University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>).



 10.22108/RPLL.2024.138151.2251

## ۱. مقدمه

یکی از شاخه‌های مهم ادبیات فارسی، ادبیات تعلیمی است که در همه ادوار شعر فارسی، کمابیش مورد توجه شاعران بوده است. بنابر تحقیقات صاحب‌نظران، ادبیات تعلیمی، پیشینه درخشانی در فرهنگ و تمدن پیش از اسلام دارد (تفضلی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۰-۲۰۱). موضوع این نوع از ادبیات، آموزش راه و رسم زندگی و تعلیم مباحث اخلاقی، فلسفی و حکمی و دینی و عرفانی به مخاطبان است (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۲، ص. ۱۱۶-۱۱۸؛ پورنامداریان، ۱۳۸۶، ص. ۱۵). قسمتی از ادبیات تعلیمی رنگ حکمی و فلسفی دارد که شاعر در این زمینه می‌کوشد اندیشه‌های خود را درباره جهان، انسان، فلسفه زندگی و راه سعادت و نجات به مخاطب تعلیم بدهد. این شاخه از ادب تعلیمی از زمان‌های بسیار قدیم در میان ملت‌ها رایج بوده و نمونه‌های بسیاری از آن به جا مانده است. امپداکلس (Empedocles) یکی از فیلسوفان یونانی در قرن پنجم پیش از میلاد، اندیشه‌های فلسفی و حکمی خود را در قالب اشعار بلند سروده است. او در این کار تحت تأثیر پارمنیدس (Parmenides) بود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۷۶۱-۷۷؛ راسل، ۱۳۵۱، ص. ۱۱۷/۱-۱۱۸). در جهان اسلام این رویکرد به‌خصوص در میان شاعران اسماعیلی رواج داشت. دیوان المؤیدالدین شیرازی (م: ۴۷۰ق)، داعی بزرگ عصر المستنصر بالله خلیفه معروف فاطمی، به بیان اندیشه‌های او درباره مباحث حکمی و اصول فکری فاطمیان اختصاص دارد (المؤیدالدین، ۱۳۶۸ق، ص. ۶۹-۱۵۰). در تاریخ ادبیات فارسی ناصر خسرو معروف‌ترین شاعری است که از قالب شعر برای بیان اندیشه‌های فلسفی، حکمی و دینی استفاده کرده است. موضوعات و معانی شعر ناصر خسرو، به بیان اصول تفکر اسماعیلیه از جمله مباحثی در تلفیق اندیشه‌های حکمی و فلسفی با تعالیم و آموزه‌های اسلامی اختصاص یافته است. از این دیدگاه، فهم درست سخن او وابسته به درک مبانی و اصول عقیدتی وی و ریشه‌های این عقاید است. این مسأله در تصحیح دیوان و فهم معنی ابیات او نقش مؤثری دارد. پیچیدگی بخشی از ابیات مبهم دیوان ناصر خسرو که مصححان محترم، این ابیات را با علامت سؤال مشخص کرده‌اند، غالباً ناشی از اشتغال سخن شاعر بر اندیشه‌های دقیق حکمی و پشتوانه فرهنگی شعر اوست.

## ۲. روش تحقیق

این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای انجام گرفته، در پی رفع ابهام و روشن نمودن معنی چند بیت از دیوان ناصر خسرو است. نگارنده بر آن است که صورت کلام شاعر در این ابیات درست است و ابهام این ابیات برخاسته از دشواری اندیشه‌های حکمی و فلسفی شاعر و پشتوانه فرهنگی شعر اوست. همچنین با توجه به پیوستگی مضامین و معانی در سخن ناصر خسرو، تأمل در محور عمودی قصاید، به فهم ابیات کمک خواهد کرد. با توجه به اینکه ناصر خسرو، افکار و اندیشه‌های حکمی و فلسفی خود را در آثار مثنورش چون *زادالمسافرین*، *جامع‌الحکمتین*، *خوان‌اللاخوان*، *وجه دین و گشایش* و *ره‌ایش* بیان کرده، نگارنده در شرح ابیات ابتدا به این آثار رجوع کرده است. همچنین مشابهت آرا و عقاید متفکران اسماعیلی، این امکان را فراهم آورده که به اقتضای مجال مقاله، از آثار دیگر متفکران اسماعیلی چون ابویعقوب سجستانی، حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی و متون مشابه دیگر چون *رسائل اخوان‌الصفاء* بهره گیرد. گذشته از آن با توجه به سرشت تلفیقی اندیشه اسماعیلی و تأثیرپذیری متفکران این نحله از اندیشه‌های کهن‌تر، گاه به منابع کهنی که بر اندیشه اسماعیلیان تأثیر داشته، رجوع شده و کوشش شده است، نکات مبهم و تاریک با استناد به منابع مذکور روشن گردد.

## ۳. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌هایی درباره شرح و تفسیر دیوان ناصر خسرو انجام شده است: مهدی نوریان (۱۳۸۲)، در مقاله «برخی دشواریهای متن دیوان ناصر خسرو»، پس از مرور چاپ‌های دیوان مذکور، معنی چند بیت مبهم آن را روشن نموده است. جمشید مظاهری (۱۳۸۳) در پژوهشی با عنوان «توضیح درباره برخی از لغات در دیوان ناصر خسرو»، ضمن بیان معانی پاره‌ای از لغات و تعبیرات دیوان شاعر، ابهام برخی از ابیات را بر طرف کرده است. وحید عیدگاه طرهبه‌ای (۱۳۹۲)، طی مقاله «تصحیح بیت‌هایی از دیوان ناصر خسرو»، چند بیت مبهم از دیوان شاعر را تصحیح کرده و به طور مختصر توضیح داده است. مهدی فاموری (۱۳۹۸) در مقاله «شرح قصیده نخست دیوان ناصر خسرو قبادیانی»، قصیده دشوار مذکور را به صورت کامل شرح داده است. احمدرضا یلمه‌ها (۱۳۸۸) با کمک نسخه‌ای از قرن ۱۱، بعضی از کاستی‌ها و مبهمات دیوان شاعر را در مقاله‌ای با عنوان «تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو»، رفع کرده است. عبدالرضا سیف و حسین پارسی فر (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو قبادیانی»، پنج بیت از دیوان شاعر را تصحیح کرده‌اند. در مقالات مذکور، نویسندگان غالباً کوشیده‌اند تا با تکیه بر نشان دادن ضبط صحیح ابیات و توضیح صورت‌های نویافته، برخی از ابیات مبهم را تصحیح و شرح نمایند. با وجود تلاش محققان هنوز تعداد ابیات مبهم دیوان ناصر خسرو فراوان است و شاید بتوان برخی دیگر از این ابیات را به شیوه مقالات فوق تصحیح کرد. اما مدعای اصلی مقاله حاضر آن است که ضبط برخی از ابیات مبهم دیوان ناصر خسرو درست است و ابهام این دسته از ابیات با تکیه بر مباحث زبانی و نسخه‌شناختی، قابل رفع نیست بلکه با تأمل در اصول تفکر شاعر، پشتوانه فرهنگی شعر او و سیاق معنایی محور عمودی شعر، می‌توان ابهام چنین ابیاتی را بر طرف کرد. نگارنده در این تحقیق کوشیده است چند بیت مبهم ناصر خسرو را بر اساس چنین معیاری شرح دهد.

## ۴. بررسی و شرح ابیات مبهم

- ۴-۱. چه می‌دارد بدین گونه معلق گوی خاکی را  
 میان آتش و آب و هوای تندر و نکبا؟  
 (؟) گر اجزای جهان جمله نهی مایل بر آن جزوی  
 که موقوف است چون نقطه میان شکل نه سیما  
 چرا پس چون هوا او را به قهر از سوی آب آرد  
 بساعت باز بگریزد به سوی مولد و منشا؟  
 (ناصر خسرو، ۱۳۶۵، ص. ۳)

مصححان دیوان ناصر خسرو، استادان مینوی و محقق، بیت دوم را مبهم دانسته‌اند. بعضی از شارحان چون ادیب پیشاوری (ادیب پیشاوری، ۱۳۶۳، ص. ۲۴-۳۰) و مهدی محقق (محقق، ۱۳۸۶، ص. ۱۶-۱۷) در خصوص این بیت مطلبی ننوشته‌اند. دهخدا نیز که بعضی از موارد مبهم دیوان را توضیح داده درباره این بیت سخنی بیان نکرده است (ناصر خسرو، ۱۳۰۴، ص. ۶۲۴). دیگر شارحان دیوان ناصر خسرو «جزو» در مصراع نخست را استعاره از زمین گرفته‌اند که مطابق هیأت بطلمیوسی زمین در مرکز افلاک قرار دارد و فلک‌های نه‌گانه آن را در میان گرفته‌اند (محمدی و برزگر خالقی، ۱۳۸۳، ص. ۱۹۱-۲۰). مهدی فاموری در شرح بیت نوشته است: «مراد از آن "جزوی که موقوف است چون نقطه میان شکل مه‌سیما" خاک و زمین است» (فاموری، ۱۳۹۸، ص. ۳۰). ایشان تعبیر «مه‌سیما» به جای «نه‌سیما» را ظاهراً از ضبط دو نسخه «س» و «چ» که در نسخه‌بدل‌ها آمده

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۵۵۶) یا از چاپ تقوی (ناصرخسرو، ۱۳۰۴، ص. ۲۸) برگزیده است. دو نظر اخیر زمین را از حوزه دلالت جهان جدا دانسته و مصداق جهان را تنها افلاک فرض کرده‌اند.

ناصرخسرو در بیت قبل، از قرار گرفتن زمین در میانه افلاک سخن گفته و تکرار آن مطلب در این بیت نوعی حشو است. منظور از «جزو» در این بیت زمین نیست بلکه نقطه‌ای فرضی در مرکز زمین است که تمام ذرات و اجزای جهان بر آن تکیه دارند و در طلب آن هستند. ریشه این باور جهان‌شناسانه به عقاید حکمای یونانی بر می‌گردد که درباره سکون یا حرکت زمین اندیشه‌های مختلفی ابراز کرده‌اند. ارسطو ضمن بررسی اندیشه‌های متفکران پیش از خود درباره هیأت جهان می‌گوید که فیثاغوریان زمین را چون دیگر جرم‌های فلکی در حال حرکت بر اطراف آتش مرکزی عالم فرض نموده و در مقابل بعضی دیگر زمین را مرکز عالم دانسته‌اند (ارسطو، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۰-۱۱۵). طالس زمین را مانند قطعه چوبی شناور بر آب فرض نموده و گروهی آن را متکی بر آتش و تعدادی امتداد آن را از طرف پایین، تا بی‌نهایت تصور می‌کردند (همان، ص. ۱۱۳-۱۱۴). درباره شکل زمین هم اختلاف نظری اساسی میان اندیشمندان یونانی در گرفته بود. بعضی زمین را پهن و شناور بر فضا و برخی آن را کروی تصور می‌کردند (همان، ص. ۱۱۵-۱۱۶). از دیدگاه خود ارسطو زمین در مرکز عالم است و میل تمام عناصر و اجزای عالم به سوی مرکز کره زمین است و همواره اجزای جهان، همدیگر را به سوی مرکز می‌رانند و از این طریق توده‌های سنگین بر روی هم انباشته می‌شود و زمین ناچار به هیأت کروی درمی‌آید (همان، ص. ۱۲۳-۱۲۵). در یونان می‌پنداشتند که زمین به دور نقطه‌ای مرکزی و خیالی می‌گردد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص. ۱/۱۴۱). ارسطو با دلایل بسیار کروی بودن زمین را اثبات می‌کند و می‌گوید تمام عناصر خاک، آب، باد و آتش به ترتیب بر گرد نقطه‌ای در مرکز زمین قرار گرفته‌اند و همه به مرکز میل دارند (لیندبرگ، ۱۳۷۷، ص. ۷۸-۷۹). از نظر ناصرخسرو طبایع مقهور حرکات طبیعی هستند و میل همه عناصر به نقطه‌ای فرضی در مرکز عالم است: «همگان بر یک نقطه وهمی افتاده‌اند که آن نقطه مرکز عالم است (ناصرخسرو، ۱۳۹۱، ص. ۴۴-۴۵). آتش و باد و آب و خاک همه میل به مرکز دارند و در طلب نقطه مرکزی عالم هستند. در این طلب و گرایش به مرکز، خاک بر دیگر عناصر مقدم است: «خاک بجملگی یک جوهر است و گراینده است سوی مرکز عالم بر دیگر یاران خویش بگرایستن مقدم است و از جملگی آن جز آن یک جزو نامتجزی که اندر مرکز عالم است هیچ جزوی نیست الا که مر آن مکان را همی جوید» (همان، ص. ۴۶). عناصر چهارگانه همه مایل مرکز عالمند اما هر جزء مقدم، مانع جزء بعدی و هر عنصر در کلیت خود مانع رسیدن عنصر بالاتر به مرکز می‌شود: «مرکز عالم آن نقطه است که میان قبه افلاک است و از خاک یک جزو نامتجزی اندر اوست و دیگر جزوهای زمین مر جزوهای برین را چون ستونها گشته‌اند و خاک بجملگی مر آب را ستون گشته است تا هوا به خاک نرسد و باز آتش اثیر بر سر هوا افتاده است و هوا مر آتش را ستون گشته است تا آتش فلک بر هوا نیفتد» (همان، ص. ۵۰). تمام ذرات عالم مایل به مرکز و در تکاپوی رسیدن به آن است مگر نقطه مرکزی عالم که خود ساکن است: «هیچ جزوی آرمیده نیست مگر آن یک جزو که در مرکز عالم است و به مرکز عالم نه آن یک جزو خاک خاص مخصوص است که آنجاست بلکه مرکز عالم نقطه وهمی است که آن میانه فلک‌العظم است و گرانی‌های خاک و آب همیشه به جانبهای آن نقطه بر راستی ایستاده باشند» (همان، ص. ۵۱).

ابیات مورد بحث متعلق است به قصیده اول دیوان ناصر خسرو که سرشار از عقاید جهان‌شناسانه است. او در این قصیده از مخاطب می‌خواهد به علت‌های چنین افکاری توجه کند. پیش از ابیات مذکور درباره نه گنبد یعنی نه آسمان سخن می‌گوید و از مخاطب می‌خواهد درباره آنچه بیرون از نه آسمان است فکر کند. او خود در سفرنامه و دیوان به این اندیشه پاسخ گفته است (ناصر خسرو، ۱۳۷۳، ص. ۱۷۱؛ همو، ۱۳۶۵، ص. ۳۱۶-۳۱۷). ناصر خسرو در ابیات مورد بحث، درباره شیوه و دلیل قرار گرفتن زمین در مرکز نه فلک و تکیه جهان بر نقطه مرکزی عالم بحث کرده و از مخاطب خواسته است که به دلایل این نکته که در بالا به آنها اشاره شد، توجه کند: کدام نیرو گوی کلان زمین را در میانه نه فلک معلق نگاه داشته است. اگر مطابق نظریه جزء فرضی در مرکز زمین، ناچار باید تمام عناصر را مایل به آن نقطه دانست، چرا وقتی ظرفی از آب را خالی کنند تا هوا جای آب را بگیرد، آب از آن ظرف پایین نمی‌آید و به مرکز زمین میل نمی‌کند. ناصر خسرو در قصیده مورد بحث، برای به تأمل واداشتن مخاطب، پیاپی مفاهیم ژرف حکمی و فلسفی را طرح کرده بدون آنکه جوانب قضایا را توضیح بدهد و یا در پی ارائه پاسخی برای موضوعات باشد. به همین دلیل در دو بیت آخر به جزء مرکزی عالم و میل عناصر به آن اشاره کرده و اشکال خالی شدن آب از ظرف را نیز بازگو نموده است. اشکالی که خود در *زادالمسافرین* آن را توضیح داده است؛ از نگاه او مکان بدون متمکن، امکان‌پذیر نیست: «مر مکان خالی را اندر این عالم وجود نیست» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۹۵). تا جای اشیا و عناصر با چیزی دیگر پر نشود، حرکتی اتفاق نخواهد افتاد: «چنانکه شیشه پر آب به دعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر او را سرنگونسار به آب فرو بری تا هوا بدو پر نشود که مکان را بدو موجود بدارد، آب از او فرو نیاید البته، هر چند که آب را از بالا به نشیب آمدن طبع است و آب بر هوا بایستد» (همان).

۲-۴. جز غدر ناید زین جهان زنهار ناصح مشمرش  
 باطل کند شبهای او تابنده روز انورش  
 (۴) بنشاند آب آذرش را بگزید آب از آذرش  
 گر بنگرد در خویشتن مردم به چشم خاطرش  
 چون خانه‌های دشمنان سازند دیوار و درش  
 زیرش چهار استون زده هر یک سزا و در خورش  
 وین دشمنان ویران همی خواهند کرد این منظرش  
 تیره شمر روشنش را حنظل گمان بر شگرش  
 ناچیز گردد پیر و زرد آن نوبهار اخضرش  
 یک رکن او چون دوست شد دشمن شودت آن دیگرش  
 وین دشمنان را بسته بیند یک یک اندر پیکرش  
 وین خانه را بیند یکی خیمه بی‌آرام از برش  
 داند که ناورد آن کهش آورد از گرافه ایدرش  
 واندر بلا و رنج تا هرگز ندارد داورش  
 (ناصر خسرو، ۱۳۶۵، ص. ۲۳۸)

زمینه معنایی ابیات فوق تأکید بر مفهوم تضاد و کشمکش در دنیای عناصر است که از باورهای مهم ناصر خسرو به حساب می‌آید و بدون توجه به این اصل، موضوع سخن و به صورت مشخص معنی بیت سوم، مبهم باقی می‌ماند. بسیاری از فیلسوفان یونانی، مناسبات عناصر در جهان و وجود انسان را، با توجه به اصل تضاد توضیح داده‌اند. هراکلیتوس (Heraclitus) فیلسوف یونانی معتقد بود هستی سرشار از ستیز و کشاکش است و وحدت عالم از تضاد این کثرت‌ها حاصل می‌شود. سازگاری ناشی شده از ضدیت عناصر و اجزای جهان شبیه هماهنگی کمان و چنگ است (خراسانی، ۱۳۵۰، ص. ۲۴۸؛ گمپرتس، ۱۳۷۵، ص. ۹۱/۱-۹۲). تضاد عناصر در وجود انسان هم دیده می‌شود. دوستی و مهر عناصر سبب زندگی و ستیزه و کین آنها عامل فنای انسان است



(خراسانی، ۱۳۵۰، ص. ۳۴۸). مفهوم تضاد در عناصرِ عالم، در اندیشهٔ آناکسیماندر (Anaximander) نیز دیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۳۴/۱؛ گاتری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸/۲-۳۰). امپداکلس (Empedocles) هم به این تضاد توجه داشته و جمع شدن عناصر بر اثر نیروی مهر را دلیلِ زندگی و نفرت عناصر را سبب مرگ و فنا به حساب آورده است (همان، ص. ۵۰-۵۱). ناصرخسرو تحت تأثیر چنین تفکراتی که از طریق نهضت ترجمه وارد جهان اسلام شده بود، قرار دارد. او مستقیم یا از طریق منابع اسماعیلی از اندیشهٔ تضاد عناصر در دنیای مادی آگاه بوده و به این اندیشه توجه خاصی نشان داده است: «ترکیب عالم از چهار طبع است مخالف بظاهر و بیاطن موافق» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۷۵).

فخر بدانست بدانی که چیست	عَلت ایـن گنبد نیلـوفری
و آب درو و آتش و خاک و هوا	از چه فتادند در ایـن داوری
هر که از ایـن راز خبر یافته ست	گوی ر بوده ست به نیک اختری

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۵۶)

از دیدگاه ناصرخسرو چهار طبع مخالف از هم گریزان هستند اما با الزام صانع حکیم به هم پیوسته و عالم عناصر را پدید آورده‌اند. عناصر در کنار تنازع و مخالفت، وجهی از توافق و سازگاری در ترکیب خود دارند. آتش و باد به جهت گرمی با هم سازگارند و از نظر تری و خشکی مخالف یکدیگرند. تری وجه موافق باد و آب و گرمی و سردی وجه مخالفت آنهاست. آب با خاک با وجه سردی جفت شده و به جهت تری و خشکی از هم جدا هستند. خاک و آتش هر دو خشکند اما سردی و گرمی میان آنان جدایی و تمایز به وجود آورده است. زندگی نتیجهٔ مخالفت و تنازع عناصر است و این تضاد سبب می‌شود ترکیبات عالم که با اندک سازگاری به هم می‌پیوندند، به طور کامل یکی نشوند تا زایش‌های عالم از میان تضادها پدید آید. آنچه که در عالم طبیعت، از قوه به فعل می‌رسد به جهت دشمنی و مخالفتی که بین طبایع وجود دارد، دوباره به حد قوه بازمی‌گردد. عناصر و طبایع مخالف در هر ترکیبی که قرار بگیرند به جهت دشمنی دافع همدیگرند و هریک میل دارند به جایگاه طبیعی خویش بازگردند. میل طبیعی طبایع و عناصر به جایگاه طبیعی خویش، اجسام را در معرض فساد قرار می‌دهد. کون و فساد در عالم طبیعت نتیجهٔ ترکیب و دفع طبایع و عناصر مخالف و متضاد است (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ب، ص. ۴۵، ۵۷، ۷۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص. ۳۰۰-۳۰۴).

همراه تضادی که در جهان جسمانی وجود دارد، اصلِ تناسب هم برقرار است. دو چیز کاملاً متضاد نمی‌توانند به هم پیوندند بلکه وجهی از تناسب لازم است که اضداد را به هم پیوند دهد تا از این پیوند سامان و نظم پدید بیاید. تناسب جایگاه و ترتیب مکانی، عناصر را پدید می‌آورد. آب بر روی خاک و پایین‌تر از هوا قرار دارد اگر آب در بین این دو دشمن میانجی نباشد ستیزه و پیکاری دائمی میان آنان برقرار می‌گردد زیرا هوای گرم و تر و خاک سرد و خشک کاملاً با هم متضادند و چون به هم برسند درهم شوریده می‌شوند و تا آب در میان آنان نباشد گرد و شوریدگی آرام نمی‌گیرد. آب با وجه سردی خویش در تناسب با خاک و با وجه تری در تناسب و سازگاری با هواست. هوا به جهت گرمی با آتش نیز متناسب است و در میان آب و آتش که کاملاً متضادند، قرار گرفته است. تناسب سبب نزدیکی و پیوند در عالم است. در میان طبایع خاک و آب کثیف و هوا و آتش لطیفند. لطافت بر کرانهٔ کثافت قرار می‌گیرد. آب لطیف‌تر از خاک است و با هوا تناسب دارد به همین جهت مابین خاک



و هوا قرار می‌گیرد. آتش لطیف‌ترین عنصر است و در بالای دیگر عناصر جای می‌گیرد. به همین دلیل آب وقتی حرارت بگیرد و گرم شود، بخار می‌شود و لطیف می‌گردد. پس باید به جایگاهی که با آن متناسب است، حرکت کند و به عناصر لطیف بپیوندد. به همین سبب به سوی مرکز آتش می‌رود و چون از بالا به پایین می‌آید طبع لطیف آتش از او جدا می‌شود و باز به جهت تناسب و سازگاری به مرکز خاک باز می‌گردد (ناصر خسرو، ۱۳۸۰، ص. ۶۸؛ همو، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۰).

در ابیات مورد بحث ناصر خسرو با استفاده از این اندیشه حکمی، دنیا را نکوهش می‌کند: دنیای مکار و پیمان‌شکنی که روشنیش تیرگی و شکرش حنظل تلخ است. به دنبال روزهای نورانی او شب‌های تاریک می‌آید و سبزی بهارش با آمدن خزان ناچیز می‌گردد. این همه ناسازگاری برخاسته از اصل تضاد است که حاکم بر دنیا است. بنابر اصل تضاد در دنیای عناصر، آب دشمن آتش است و آن را خاموش می‌کند اما از جهتی آب با کمک حرارت آتش، بخار می‌شود و لطیف می‌گردد و به کره آتش یا اثر می‌پیوندد. پس آتش و آب به جهتی سازگار و دوست و از جهتی دیگر، ناسازگار و دشمنند. بنابراین در شکل‌گیری این دنیا همان‌قدر که تناسب مهم است تضاد و ناسازگاری هم اهمیت دارد. در بیت بعد هم به وجود عناصر اربعه در جسم انسان اشاره می‌کند که با وجود تضاد و دشمنی میان آنها مطابق اصل تناسب، سبب زندگی و بقای انسان هستند. عناصر متضاد و ناسازگار همانند مواد گوناگون و اجزای متنوع ساختمان، وجود انسان را تشکیل می‌دهند. تقدیر خداوند کریم جسم انسان را از عناصر متضاد پدید آورده تا مدتی خانه روح او باشد. سرانجام آرامش و تناسب عناصر متضاد به هم می‌ریزد و جسم آدمی از میان می‌رود و روح اسیر از قفس جسم رها می‌شود. مولوی نیز به تضاد و ناسازگاری عناصر در دنیا و در جسم انسان اشاره کرده است:

فهم می‌کن حالت هر منسبط  
جزو ایشان چون نباشد روی زرد؟  
ز آب و خاک و آتش و باد است جمع  
این عجب کین میش دل در گرج بست!  
مرگ آن کاندر میان‌شان جنگ خاست  
الف داده‌ست این دو ضد دور را  
چه عجب رنجور اگر فانی بود  
(مولوی، ۱۳۹۸، ص. ۸۵/۱)

پدر او و هردوان حیوان  
نفس و عقل شریف جاویدان  
آن برین را بدان دو باز رسان  
نعمت این همه بیافت بدان  
هم جنان یافتی و هم ریحان  
مر فلان را حقیقت از بهمان  
وین که محسوس نام اوست فلان  
بغلط نوفتی دریمن و دران

از خود ای جزوی ز کل‌ها مختلط  
چونکه کلیات را رنج است و درد  
خاصه جزوی کو ز اضرار است جمع  
این عجب نبود که میش از گرج بست  
زندگانی آشتی ضدهاست  
لطف حق این شیر را و گور را  
چون جهان رنجور و زندانی بود

۳-۴. تنت را مادر این زمین و فلک  
جانت را مادر و پدر گشتند  
این فرودین بدین دو باز رسید  
تن تو چون بیافت صورت این  
جانت ار یابد از خرد صورت  
صورت جان تو شناختن است  
آنکه معقول هست چون بهمان  
جفته‌ها را ز طاق بشناسی

(۹) جفت را جفت و طاق دان ز نخست  
 با صفت جفت بی صفت بعیان...  
 طاق با جفت هردوان مقهور  
 پراز ایشان دو قاهر ایشان  
 باز جفتست قاهر و مقهور  
 زانکه توحید نیست زیر بیان  
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۰-۲۴۱)

موضوع سخن ناصرخسرو در ابیات فوق، بیان تفاوت منشأ جسم و نفس انسان است. جسم انسان نتیجه دنیای عناصر و نفس او حاصل عقل کلی و نفس کلی است. عقل و نفس کلی به عنوان زوج اول جایگاه مهمی در نظام تفکر اسماعیلیه و ناصرخسرو دارند. پیش‌زمینه اندیشه همکاری نفس و عقل کلی، در اساطیر مناطقی چون هند، بین‌النهرین و مصر آمده است (کسائی و همکاران، ۱۴۰۱ الف، ص. ۷۱-۷۲). این نکته بعداً در جهان‌شناسی اسماعیلیان جایگاه مهمی پیدا کرده است. از نگاه اسماعیلیان نخست، از کلمه «کن» نوری ایجاد می‌شود که خلق اول از آن پدید می‌آید و خداوند برای آگاهی او شش مخلوق دیگر می‌آفریند. سپس خلق اول که «گونی» نامیده می‌شود قدر را خلق می‌کند و این دو منشأ ایجاد مراتب بعدی می‌گردند (هالم، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۲-۱۰۹). این دیدگاه در آثار ابویعقوب سجستانی نیز آمده است (ابویعقوب سجستانی، ۱۴۲۰ اق، ص. ۱۲۴؛ همو، ۱۳۸۴ اق، ص. ۷۳؛ کسائی و همکاران، ۱۴۰۱ الف، ص. ۷۲). ناصرخسرو بارها به اهمیت جفت اول یعنی عقل و نفس کلی و نقش آنها در تکوین عالم اشاره کرده است: «هیچ موجودی نیست که آن جز از میان جفتی موجود حاصل شده است که برو مقدم است. چنانکه عقل و نفس جفت اولی است که بر جملگی موجودات مقدم است» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص. ۲۶۷؛ همو، ۱۳۹۱، ص. ۹۹؛ کسائی و همکاران، ۱۴۰۱ الف، ص. ۷۲-۷۳). از نگاه ناصرخسرو عالم لطیف یعنی جهان روحانی از عقل دانا و نفس نادان تشکیل شده که نخستین فایده‌دهنده و دومی فایده‌پذیر است. او از وجود انسان که علت غایی آفرینش است و به دو جنس مرد و زن تقسیم شده، بر جفت بودن عقل و نفس کلی در عالم روحانی که سرآغاز مراتب هستی بعد از ابداع، به شمار می‌آیند، استدلال می‌کند (ناصرخسرو، ۱۳۸۰، ص. ۶۵-۶۶). جایی دیگر هنگام سخن درباره ماهیت ملک خداوند، عقل کلی را که شامل تمام هستی است، ملک خدا می‌شمارد و نسبت جفت عقل و نفس کلی را همانند اعداد یک و دو ذکر می‌کند که مفهوم اولی در دومین هم وجود دارد: «ملک خدای عقل است تمام شده با جفت خود که نفس است» (همان، ص. ۹۷؛ ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص. ۲۳۶). همچنین او از جفت بودن عقل و نفس کلی یاد کرده است: «او پدید آورنده جفت بسیط است چون عقل کل و نفس کل نه از چیزی... طاق محض یکی است و جفت محض دو است» (ناصرخسرو، ۱۳۹۱، ص. ۷۱).

در ابیات مورد بحث، ناصرخسرو ابتدا به تفاوت منشأ جسم و جان انسان پرداخته است. جسم محصول دنیای مادی یعنی زمین و آسمان است که هر دو ثباتی ندارند زیرا آسمان پیوسته در گردش و زمین هم دچار تضاد و تغییر است. در مقابل نفس انسان، زاده عقل و نفس کلی است که جاویدانند. جسم سرانجام با مرگ می‌پوسد و به دنیای عناصر بر می‌گردد اما انسان برای رسیدن به سعادت (با عمل نیک و اطاعت دین)، باید جان را به سرچشمه و مأوای آن یعنی نفس کلی و در نهایت عقل کلی برساند. جسم نعمت دنیا یافته و هیأت مادی دارد. جان نیز اگر به صورتی عقلانی دست یابد، بهشتی خواهد شد یعنی به سعادت و آسایش خواهد رسید. عالم محسوس را چون فلان شیء که قابل دیدن است، می‌توان با حواس درک نمود و به آن اشاره کرد اما پیداست که

عالم معقول، هیأت مادی ندارد و ناگزیر باید به سان امری ناپیدا و نامعلوم درباره آن سخن گفت. آنگاه سخن را به بیان تفاوت جفت و طاق می‌کشاند و سپس به این نکته مهم که آغاز آفرینش از جفت نخستین است، می‌رسد. در بیتی که مصححان محترم با علامت سؤال، ابهام آن را مشخص کرده‌اند منظور از جفت، عقل و نفس کلی است که درباره آن در آثار ناصر خسرو سخن گفتیم. در مصراع دوم می‌گوید جفت بودن عقل و نفس از سویی قابل بحث و توصیف و از منظری روشن و بی‌نیاز از وصف است. منظور از طاق مرحله ابداع است. در مراتب آفرینش از رهگذر کلمه «کن» یعنی مرحله ابداع، عقل کلی پدید می‌آید و عقل کلی، نفس کلی را پدید می‌آورد (کسایی و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۵۸-۵۹). ابداع که به عنوان یک اصطلاح فلسفی از سده‌های سوم و چهارم قمری به متون راه یافته است (نک: خراسانی، ۱۳۷۴، ص. ۳۷۲/۲) جایگاه مهمی در اندیشه‌های اسماعیلیان دارد (غالب، ۱۴۰۲، ص. ۳۸-۴۰؛ ابویعقوب سجستانی، ۱۴۲۰، ص. ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص. ۷۱؛ المؤیدالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص. ۱۹۹-۲۰۰). فعل خاص خداوند است و خداوند در فعل خاص خویش محتاج صورت پیشین عالم نیست (حمیدالدین کرمانی، ۱۳۷۱، ص. ۵۹، ۶۳، ۱۵۷). از دیدگاه ناصر خسرو، شناسایی و توصیف ابداع، فراتر از عقل و شناخت انسان است. عقل آدمی تنها می‌تواند ابداع را بپذیرد و اثبات نماید اما از تصور و توصیف آن ناتوان است (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۳۱۴). از تعقل و نگریستن عقل کلی، نفس کلی پدید می‌آید که جفت و مقهور اوست. از منظری دیگر عقل و نفس که جفت یکدیگرند و ابداع که طاق و یگانه است همه مقهور قدرت خداوند متعال هستند و حتی مفهوم قاهر و مقهور هم در نهایت یکی است و وصف یگانگی و توحید خداوند و ارتباط آن با عالم هستی در زبان و بیان نمی‌گنجد. مطلب اخیر در وجه دین نیز آمده است: «احدیت که او ابداع است علت عقل کل است و عقل کل... در خوری مبدع حق نیست و ابداع آن است که اوهام را اندر اثبات او بمجرد راه نیست... و نیست مر هیچ وهم را طاقت آن کز مایه و همها که آن عقل است بگذرد تا به پدیدآرنده عقل برسد که اگر کسی توهم کند محال جسته باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۹۱، ص. ۹۹-۱۰۰). خرد و دانش انسان توانایی ادراک مفهوم ابداع یعنی خلق از عدم را ندارد: «وز بهر آن گفتیم که بر ابداع مر عقل را اطلاع نیست که عاقل نتواند توهم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن و مر چیزی را از چیزی دیگر کردن منکر نشود وز بهر آن چنین است که چیزی نه از چیزی کردن ابداع است و آن برتر از عقل است» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۱۷۶-۱۷۷). درک معنی ابیات زیر هم که بیت دوم به نظر مصححان محترم مبهم بوده از طریق همین اندیشه ممکن خواهد بود.

هم با از لست ابد مجاور...	هم بر قدمت حدوث شاهد
یک در تو در دو دانه گوهر	(؟) بنهفته به سحر گنج قارون

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵، ص. ۲۴۵)

ابیات فوق خطاب به خداوند متعال سروده شده و منظور از «یک در» در بیت دوم مرحله ابداع است که همانند گنجی بی‌پایان منشأ عالم هستی است. از این در گرانها به ترتیب دو گوهر عقل کلی و نفس کلی پدید می‌آید که عالم و مراتب آن، به واسطه آنها خلق می‌شود.

یکی چو حنظل تلخ و یکی چو شهد شهبی...	۴-۴. قلم نشانه عقلست و تیغ نشانه جور
اگر به حکمت و علم اندر اهل پایگهی...	قلم بگیر و فزونی مجوی و غبن مکش

چو سیم و زرّ و سرب و آهنست و مس مردم  
 ز ترک و هندو و شهری و رهگذار و دهی  
 (؟) قلم بگیر که سنگ زرست نوک قلم  
 بدو پدید شودمان که تو کهین گرهی  
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۳۲۱)

ظاهراً ابهام بیت از نظر مصححان محترم ناشی از تعبیر «کهین گره» است. منظور از «کهین گره» در این بیت عالم صغیر است در برابر دنیا که «عالم مهین» خوانده می‌شود. از نظر حکیمان اسماعیلی انسان «عالم صغیر» و جهان «انسان کبیر» است و میان این دو شباهت‌های زیادی وجود دارد. انسان نمونه‌ای است از عالم کبیر و میان اعضای او و بخش‌های جهان تناظر برقرار است (حمیدالدین کرمانی، ۱۴۰۷ق، ص. ۳۱؛ همو، ۱۳۸۶ق، ص. ۲۸۲-۲۸۴). جسم انسان چون عالم کبیر و روح او شریف‌تر از جهان است (ابی‌حاتم رازی، ۱۳۸۳، ص. ۴۴-۴۵). هفت عضو جسم چون اقلیم‌های هفتگانه و از جهتی دیگر دوازده عضو آن شبیه دوازده جزیره است (ابوفراس، ۱۳۶۵ق، ص. ۶۵-۶۷؛ الدّاعی عبدان، ۱۴۰۲ق، ص. ۶۶-۶۷؛ رسائل اخوان‌الصفا، ۱۳۰۵، ص. ۲۹۷-۲۹۸). ناصرخسرو در آثار مختلفش از دنیا با تعبیری چون «عالم خرد» (ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۱۵۶)؛ «جهان مختصر» (همان، ص. ۱۷۶)؛ «جهان کهین» (همان، ص. ۱۶)، یاد کرده است. در مقابل هم جهان را «خانه مهین» (همان، ص. ۳۰۶) و «مرد بزرگ نادان» خوانده است (همان: ص. ۱۵). «مردم را عالم صغیر خوانند یعنی جهان کهین» (ناصرخسرو، ۱۳۸۴ق، ص. ۲۱۳). او جهات مختلف شباهت‌های انسان و جهان را بیان کرده است (همو، ۱۳۶۳، ص. ۱۷۵-۲۸۸).

تو عالم خردی ضعیف و دانا  
 وین عالم مردی بزرگ و نادان  
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۱۵۶)  
 این عالم بزرگ ز بهر چه کرده‌اند؟  
 از خویشتن پرس تو ای عالم صغیر  
 (همان، ص. ۱۰۳)  
 جهان مهین را به جان زیب و فری  
 اگرچه بدین تن جهان کهینی  
 (همان، ص. ۱۶)

ناصرخسرو پیش از ابیات مذکور، به مقایسه تیغ و قلم پرداخته است. او قلم را نشانه عقل و شمشیر را مایه جور ذکر کرده که با اولی سخن و تفکر شیرین نقش می‌گیرد و از دومی جور و بیداد تلخ پدید می‌آید. درست است که انسان‌ها همانند معدنیات متنوع و مختلفند اما آنچه سبب تمایز انسان‌ها و روشن شدن پایگاه آنها می‌گردد، میزان تفکر و دانش آنهاست که به واسطه قلم نقش می‌بندد (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص. ۲۳۰) و آنها را در مقابل جهان، به جهانی کوچک اما کامل تبدیل می‌کند. جایی دیگر قلم را ترجمان دل دانا، مرکب علم و شجر حکمت خوانده است:

در دست سخن‌پیشه یکی شهره درختیست  
 بی‌بار ز دیدار، همی ریزد ازو بار  
 ... راز دل دانا بجز او خلق نداند  
 زیرا که جز او را به دل اندر نبود بار  
 ... ای مرکب علم و شجر حکمت لیکن  
 انگشت خردمند ترا مرکب رهوار  
 (ناصرخسرو، ۱۳۶۵، ص. ۱۶۵)  
 ۴-۵. ای پسر با جهان مدارا کن  
 وز جفاهای او منال و ملنگ  
 چون برآشفته گشت یک‌چندی  
 دور دار از پلنگ بدخو رننگ

من به اندک زمان بسی دیدم	این چنین های‌های و لنگالنگ
پست بنشین و چشم دار بدانک	زود زیر و زبر شود نیرنگ
دهر با صابران ندارد پای	مثلسی زد لطیف آن سرهنگ
(؟) که چو گربه به زیر بنشیند	موش را سر بگردد اندر غنگ

(همان، ص. ۳۶۹)

ابهام بیت آخر ناشی از باوری نادر و قدیمی دربارهٔ موش است. قدامت تصور می‌کردند اگر موش برابر گربه قرار بگیرد، از خود بی‌خود می‌گردد و بی‌اختیار در آغوش گربه می‌افتد و شکار او می‌شود: «چون موشی بر سقف خانه پیدا آید گربه زیر او بستان (متن: پستان) باز افتد و همی غلتد تا برابر موش رسد موش از سقف بر شکم او افتد و مانند سایهٔ سگ است بر گفتار» (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲، ص. ۱۱۸). تصور این ویژگی در خصوص موش ناشی از اعتقاد قدامت دربارهٔ خاصیت است. آنها خاصیت و تأثیر موجودات را به انواع مختلفی تقسیم می‌کردند؛ مثلاً آویختن عنکبوت از فرد تب‌زده را از باب تعلیق می‌دانستند. فکر می‌کردند صدای طاسی که از سفیدروی و مس ساخته شده باشد، سبب ایستادن پرندگان و تسهیل صید آنها می‌شود. این را از باب شنیدن تصور می‌کردند. یا می‌پنداشتند اگر خر بوی شیر بشنود از ترس بر جای می‌ماند که از باب بوییدن است. یکی از انواع مهم خاصیت مسامت است یعنی دقیقاً برابر و مقابل هم قرار گرفتن (سام‌خانیانی و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۲). در بیت ناصر خسرو و عبارت نزهت‌نامه این باور دیده می‌شود. غنگ به معنی چوب دکان عصاره یا چوب سقف است (دهخدا، ۱۳۷۷). دست گربه به موشی که بر چوب سقف قرار گرفته نمی‌رسد. گربه به پشت می‌خوابد و دقیقاً برابر موش قرار می‌گیرد. موش از خود بی‌خود می‌شود و در دامن گربه می‌افتد. این باور که کلید رفع ابهام از بیت ناصر خسرو است جز نزهت‌نامهٔ علایی، در دیگر منابع حیوان‌شناختی و دایره‌المعارف‌ها و عجائب‌نامه‌ها نیامده است. همچنین در مطالعات معاصران دربارهٔ فرهنگ عامه و در کتاب‌های امثال و حکم به آن اشاره نشده است. در نزهت‌نامهٔ علایی نمونهٔ دیگری از مسامت در خصوص سگ و گفتار ذکر شده است: «سگ چون سایهٔ او بر سایهٔ گفتار افتد و بتمامت در او مستغرق شود اگرچه بر بلندتر جایگاهی باشد بزیر افتد و گفتار او را بگیرد و این در باب مسامت (متن: مساوات) و برابری است» (همان، ص. ۳۱).

موضوع سخن ناصر خسرو توصیه به مدارا در برابر جهان و دهر است. از دید او دنیا شبیه پلنگ بدخویی است و انسان مانند نخجیر که باید از آن دوری کند. صبر انسان پادزهر ظلم دنیا و کلید دستیابی به آروها است. با این روش روزگار رام و صید انسان می‌گردد. بیت مورد بحث تمثیلی برای اثبات مفهوم ارزش صبر و نتیجه گرفتن از آن است. گربه وقتی آرام و صبور بنشیند و منتظر بماند، به مرادش خواهد رسید و موش بدون هیچ زحمتی در دامنش خواهد افتاد. همچنین انسان اگر در برابر جفای روزگار صبر پیشه کند، سرانجام جهان رام او خواهد شد و همانند صید در اختیارش قرار خواهد گرفت. روشن است که مضمون بیت مورد بحث مثلی نادر بوده که از زبان یک سرهنگ در تأیید اهمیت و ارزش صبر و نقش آن در غلبه بر دنیا ذکر شده است. تصویر دنیا، دهر و روزگار به صورت حیوانات در شعر ناصر خسرو بازتاب گسترده‌ای دارد (کسائی و همکاران، ۱۳۹۹، ص. ۱۳۷-۱۳۸). ناصر خسرو به باورهای عامیانه دربارهٔ موش و گربه توجه داشته و گفته است موش از بیکاری دچار سرخوشی و بی‌خیالی می‌شود و سر گربه را می‌خارد:

مثلست این که چو موشان همه بیکار بمانند  
دنه‌شان گیرد و آیند و سر گربه بخارزند  
(ناصرخسرو، [۱۳۶۵](#)، ص. ۱۴۶)

جایی دیگر نیز، تنها چارهٔ مقابله با دنیا را صبر دانسته است:

همی تا کند پیشه، عادت همی کن  
جهان مر جفارا، تو مر صابری را  
(همان، ص. ۱۴۲)

۶۴. نگه کن شگفتی به مستان بستان  
نهاده به سر بر سمن تاج و نرگس  
سوی خویش خواند همی بی‌هشان را  
بدانی که مستست هر رستنی‌ای  
نگردد به گفتار مستانه غره  
(؟) بر آتش زنش ای خردمند زیرا  
که هر یک چه بازار و کاجار دارد  
به دست اندرون در و دینار دارد  
همه سیرت و خوی طرّار دارد  
نبینی که چون سر نگونسار دارد؟  
کسی کوه دل و جان هشیار دارد  
که هشیار مر مست را خوار دارد  
(ناصرخسرو، [۱۳۶۵](#)، ص. ۳۷۵)

رفع ابهام بیت آخر و روشن شدن منظور شاعر به فهم نکته‌ای حکمی و فلسفی در خصوص جهت و شیوهٔ قرار گرفتن مراتب نبات، حیوان و انسان بر روی زمین بستگی دارد. به عقیدهٔ برخی از فیلسوفان و حکیمان، سرِ نباتات بر خلاف انسان و حیوان رو به پایین است چنانکه ارسطو نبات را نگونسار دانسته و ریشه را به منزلهٔ دهانش فرض کرده است: «ریشه مانند دهان است زیرا که هر دو جذب غذا می‌کنند» (ارسطو، [۱۳۶۹](#)، ص. ۷۹؛ گمپرتس، [۱۳۷۵](#)، ص. ۱۷۲۲/۳). در تحقیق ماللهند به نقل از حکیمان یونانی آمده که مرتبهٔ سوم ارواح بر خلاف نفس ناطقه و روح حیوانی، همانند گیاهان سرنگون است و روی در خاک دارد: «آنکه از این هر دو خالی ماند و جز قوهٔ غذایی پیش از استقامت در آن پدیدار نیاید و انحاء آن به سرنگونی تمامت پذیرد و رأس آن در زمین منغرس باشد همچون گیاه است» (ابوریحان بیرونی، [۱۳۵۸](#)، ص. ۶۲). حمیدالدین کرمانی نیز ریشهٔ گیاه را به منزلهٔ دهان و ساقهٔ آن را مانند جسم حیوان انگاشته است (حمیدالدین کرمانی، [۱۳۸۶](#)، ص. ۴۱۸). به عقیدهٔ داعی ابدان از مؤلفان معروف اسماعیلی سر گیاه در زمین است و از طریق آن تغذیه می‌کند: «والمولود الثانی هو النبات الذی تخلّص جسده من الأرض الّا رأسه فانه فی الأرض راسب و به یغندی» (الداعی ابدان، [۱۴۰۲](#)، ص. ۲۳). در مقدمهٔ شاهنامه هم دو بار به این نکته اشاره شده است:

گیاه رُست با چند گونه درخت  
به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت  
(فردوسی، [۱۳۸۸](#)، ص. ۶۷۱)

همه رُستنی زیر خویش آورید  
سرش زیر نامد بسان درخت  
نگه کرد باید بدین کار سخت  
(همان، ص. ۷)

مفسران شاهنامه با غفلت از این نکتهٔ دقیق حکمی «سر در زیر بودن / آمدن درخت» را مقهور و مطیع بودن آن معنی کرده‌اند: «سر به زیر اندر آمدن کنایه از مقهور و مطیع بودن است ... یعنی گیاه مطیع جانور گردید» (خالقی مطلق، [۱۳۸۹](#)، ص. ۱۲؛ همو، [۱۳۷۴](#)، ص. ۵۳۳). «هنگامی که حیوان به وجود آمد بر همهٔ گیاهان چیره شد و مانند درخت که مقهور انسانها است همهٔ حیوانات مطیع و مقهور آدمیان نشدند» (فردوسی، [۱۳۸۲](#)، ص. ۲۲۰).

اسدی طوسی مطابق باور حکما انسان را راست قامت، حیوان را خمیده و درخت را نگونسار معرفی می‌کند:

ازو راست مردم، دوتا چارپای  
نگون رستنی که نشسته به جای  
(اسدی طوسی، ۱۳۸۹، ص. ۳۵)

ناصر خسرو در آثار منثور و دیوان اشعار، چندین بار به نگونساری و وارونه بودن درخت اشاره کرده است: در جامع‌الحکمتین درخت را دارای دو سر دانسته که «یک سرش بزمین فرو باشد و یک سرش به‌هوا بر باشد» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳، ص. ۱۳۵). در زادالمسافرین سر درخت در خاک را رمز طاعت اعلام می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۵). جایی دیگر سر درخت را در خاک و ریشه‌های آن را به منزله دهانهای معرفتی کرده است: «تا نبات را سر اندر او (خاک) سخت شود و نیفتد و بیخهای خویش که آن دهانهای اوست مر غذای خویش را بآمیختن آن با آب همی کشد» (همان، ص. ۱۲۰). تصویر ریشه درخت به صورت دهان، در دیوان شاعر هم آمده است:

نگون‌سار ایستاده مر درختان را یکی بینی  
دهانشان روان در خاک بر کردار ثعبانها  
(ناصر خسرو، ۱۳۶۵، ص. ۴۴۲)

در ابیات زیر مراتب نبات، حیوان و انسان را در سه هیأت نگونسار، نیمه‌ایستاده و راست قامت تصویر کرده است:

خاک‌خوار است رستنی، زانست  
کایستاده چنبن نگونسارست  
جانور نیست بان نگونساری  
لـاجرم زنـده و گیـاخورست  
وین که سر سوی آسمان دارد  
باز بر هر سه میر و سالارست  
(همان، ص. ۲۸۴)

حال که معنای نگونساری نباتات روشن شد معنای سخن شاعر و بیت مورد بحث هم روشن می‌گردد: ناصر خسرو درختان را علیرغم داشتن زیبایی ظاهر، به مستان مدهوش تشبیه کرده که از شدت مستی سر به زیر افکنده‌اند. سپس می‌گوید همانگونه که مست و سخن او در نزد هوشیار قدری ندارد، نباتات هم - به عنوان مظهری از زیبایی‌های ظاهری دنیا - پست‌تر و فرومایه‌تر از آن هستند که خردمندان را بفریبند. خردمند به نبات در حد هیزم تنور و ابزار سوختن نگاه می‌کند نه اینکه فریب زیبایی آن را بخورد. نکوهش زیبایی‌های جهان و طبیعت، مضمون رایجی در شعر ناصر خسرو است. چنانکه بیست و دو بیت آغاز این قصیده تا ابیات مورد نظر وصف زیبایی طبیعت و در نهایت بر حذر داشتن مخاطب از توجه به عروس جهان است (همان، ص. ۳۷۴-۳۷۵؛ ۱۶۱، ۵۰۱-۵۰۲). مضمون سوختن چوب درختان بی‌ثمر هم در اشعار ناصر خسرو آمده است:

بسوزند چوب درختان بی‌بر  
سزا خود همین است مر بی‌بری را  
(همان، ص. ۱۴۲)

ازیرا ما خداوند درختانیم و سوی ما  
سزای سوختن گشتند بدگوهر مغانها  
(همان، ص. ۴۴۴)

## نتیجه‌گیری

نتایج این تحقیق به طور خلاصه چنین است:

- عوامل ابهام در بعضی از ابیات دیوان ناصر خسرو که از سوی مصححان محترم با علامت سؤال مشخص شده، مختلف است. برخی ابهام‌ها ناشی از مسائل زبانی و نقص و کاستی در دست‌نویس‌های محل رجوع



مصححان است و طبیعتاً تا زمان به دست آمدن نسخه‌های معتبر جدید، رفع این دسته از ابهام‌ها تنها از طریق تصحیح قیاسی و بر پایه بحث و استدلال صورت خواهد گرفت.

- بخشی از ابهام‌های دیوان ناصرخسرو چنانکه در این پژوهش دیدیم، برخاسته از اشارات شاعر به مباحث دقیق حکمی و فلسفی و به طور کلی ناشی از پشتوانه علمی و فرهنگی گسترده شعر ناصرخسرو است و بدون تبیین و اشراف بر چنان مباحثی فهم دقیق این دسته از ابیات با ابهام و کاستی روبرو خواهد بود.

اطلاع از اصول فکری ناصرخسرو و برخی اشارات به مباحث فرهنگی در شعر او، منوط به مطالعه دقیق آثار مثنوی شاعر و دیگر متفکران بزرگ اسماعیلی و منابع کار آنها همانند آثار فلاسفه یونانی است. دقت و باریک‌بینی در چنین مباحثی برخی از ابهام‌های شعر ناصرخسرو را رفع می‌کند

- چند موضوع و مبحث حکمی، فلسفی و فرهنگی که سبب ابهام ابیاتی از دیوان شاعر شده، عبارتند از: آگاهی از اعتقاد قدما درباره نقطه مرکزی عالم و میل تمام عناصر و اجزای هستی به این نقطه فرضی که در یونان و بعداً در جهان اسلام از جمله آثار ناصرخسرو طرح شده است. تضاد و ستیز میان عناصر و طبایع در دنیا و نقش آن در کون و فساد و حرکت و حیات در عالم. مناسبات عقل کلی و نفس کلی و نقش این جفت در ایجاد عالم روحانی و عالم جسمانی و ارتباط آن با مفهوم ابداع. تناظر و توازی میان انسان به عنوان عالم صغیر و عالم به عنوان انسان کبیر. تصور ریشه درخت به منزله دهان آن و مسأله مهم وارونه بودن درخت و در نهایت اعتقاد قدما درباره خاصیت و تأثیر آن در شکار موش توسط گربه. توجه به این مباحث و ظرایف معنایی شعر ناصرخسرو، در برطرف کردن ابهام برخی ابیات دیوان او نقش اساسی دارد.

## منابع

ابوریحان بیرونی، محمدبن احمد (۱۳۵۸). *تحقیق ماللهند* (منوچهر صدوقی سها، مترجم). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابوفراس، شهاب‌الدین (۱۳۶۵ق). *الایضاح* (عارف تامر، مصحح). المطبعة الکاتولیکیه.  
ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن أحمد (۱۴۲۰ق). *کتاب الأفتخار* (حقیقه و قدم له اسماعیل قربان و حسین پوناوالا). دارالغرب الاسلامی.

ابویعقوب السجستانی، اسحاق بن أحمد (۱۳۸۴ق). *الینابیع* (تقدیم و تحقیق مصطفی غالب). المکتب التجاری لطباعه و التوزیع و النشر.

ابی حاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۳). *کتاب الاصلاح* (به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.

الداعی عبدان (۱۴۰۲ق). *شجره‌الیقین* (عارف تامر، محقق). دارالآفاق الجدیده.

ادیب پیشاوری، سید احمد (۱۳۶۳). *شرح مشکلات دیوان ناصرخسرو* (به اهتمام جمشید سروشیار). انتشارات سهروردی.

ارسطو (۱۳۶۹). *درباره نفس* (علی مراد داوودی، مترجم). حکمت.

ارسطو (۱۳۹۶). *در آسمان* (اسماعیل سعادت، مترجم). هرمس.

اسدی طوسی، علی بن احمد (۱۳۸۹). *گرشاسب‌نامه* (حبیب یغمایی، مصحح). دنیای کتاب. المؤیدالدین، داعی الدعاه (۱۹۴۹). *دیوان* (تقدیم و تحقیق محمد کامل حسین). دارالکاتب المصری. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۶). انواع ادبی در شعر فارسی. *پژوهش‌های دستوری و یلاغی*، ۲ (۳)، ۷-

۲۲. [10.22091/JLS.2007.389](https://doi.org/10.22091/JLS.2007.389)

تفضلی، احمد (۱۳۸۳). *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام* (به کوشش ژاله آموزگار). سخن. حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۳۸۶ق). *راحه‌العقل* (تحقیق و تقدیم مصطفی غالب). دارالاندلس. حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۳۷۱ق). *راحه‌العقل* (محمد کامل حسین و مصطفی حلمی، مصحح). دارالفکرالعربی.

حمیدالدین الکرمانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۷ق). *مجموعه رسائل الکرمانی* (تقدیم و تحقیق مصطفی غالب). المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۹). *یادداشت‌های شاهنامه*، بخش یکم. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۴). *گناه از کیست؟ از فوکو!*. *ایران‌شناسی*، (۲۷)، ۵۳۱-۵۳۹.

<https://ensani.ir/fa/article/184545>

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*. جیبی با همکاری فرانکلین. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴). *ابداع*. در کاظم موسوی بجنوردی، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (ج. ۲). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *غنگ*. در محمد معین و سید جعفر شهیدی، *لغت‌نامه*. مؤسسه لغت‌نامه. راسل، برتراند (۱۳۵۱). *فلسفه غرب* (نجف دریابندری، مترجم). کتابهای جیبی با همکاری فرانکلین. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۴۵).

اخوان‌الصفاء (۱۳۰۵). *رسائل اخوان‌الصفاء* (القسم الثانی)، به سرمایه نورالدین جیواخان. *نخبه‌الخبار*. سام‌خانینی، معصومه، اخیانی، جمیله، اسلامی، محرم، و محبتی، مهدی (۱۳۹۹). *ضرورت تصحیح دوباره نزهت‌نامه علانی*. *دوفصلنامه تاریخ ادبیات*، ۱۳ (۲)، ۱۷۱-۱۹۶. [10.48308/HLIT.2021.101079](https://doi.org/10.48308/HLIT.2021.101079)

سیف، عبدالرضا، و پارس‌پور، حسین (۱۳۹۲). *تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو*. *سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی (بهار ادب)*، ۶ (۳)، ۲۸۵-۲۹۱. <https://www.sid.ir/paper/170711/fa>

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۲). *انواع ادبی و شعر فارسی*. خرد و کوشش، (۱۱-۱۲)، ۹۶-۱۱۶. شهرمدان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲). *نزهت‌نامه علایی* (فرهنگ جهانپور، مصحح). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

عیدگاه طرقله‌ای، وحید (۱۳۹۲). *تصحیح بیت‌هایی از دیوان ناصر خسرو*. *فرهنگ‌نویسی*، (۵-۶)، ۱۳۶-۱۵۱. <https://ensani.ir/fa/article/324595>

غالب، مصطفی (۱۴۰۲ق). *مفاتیح‌المعرفه*. مؤسسه عزالدین. فاموری، مهدی (۱۳۹۸). *شرح قصیده نخست دیوان ناصر خسرو قبادیانی*. *پژوهش‌های ادب عرفانی* (گوهر گویا)،

۱۳ (۳)، ۱-۳۴. [10.22108/JPLL.2020.119403.1404](https://doi.org/10.22108/JPLL.2020.119403.1404)

- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۸). شاهنامه (جلال خالقی مطلق، مصحح). مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). شاهنامه (ج. ۱؛ گزارش عزیزالله جوینی). انتشارات دانشگاه تهران.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه (ج. ۱؛ جلال‌الدین مجتبوی، مترجم). سروش و علمی و فرهنگی. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۴۶).
- کسائی، مریم، ذبیحی، رحمان، و جهانی، محمد تقی (۱۳۹۹). تحلیل تصویر کانونی دنیا در آثار ناصر خسرو. تاریخ ادبیات، ۱۳ (۱)، ۱۲۳-۱۴۳. [10.48308/hlit.2020.98962](https://doi.org/10.48308/hlit.2020.98962)
- کسائی، مریم، ذبیحی، رحمان، و جهانی، محمد تقی (۱۴۰۱الف). نقد و تحلیل مفهوم نفس در آثار ناصر خسرو. تاریخ ادبیات، ۱۵ (۲)، ۶۳-۸۳. [10.48308/hlit.2023.103002](https://doi.org/10.48308/hlit.2023.103002)
- کسائی، مریم، ذبیحی، رحمان، و جهانی، محمد تقی (۱۴۰۱ب). بررسی و تحلیل اندیشه‌های جهان‌شناسانه در آثار ناصر خسرو. متن‌شناسی ادب فارسی، ۱۴ (۴)، ۷۰-۵۵. [10.22108/RPLL.2022.134039.2089](https://doi.org/10.22108/RPLL.2022.134039.2089)
- گاتری، دبلیو. کی سی (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان (ج. ۲؛ مهدی قوام‌صفری، مترجم). فکر روز. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۶۲).
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). متفکران یونانی (محمد حسن لطفی، مترجم) خوارزمی. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۰۵).
- لیندبرگ، دیوید سی. (۱۳۷۷). سرآغازهای علم در غرب (فریدون بدره‌ای، مترجم). علمی - فرهنگی. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۹۲).
- محقق، مهدی (۱۳۸۶). شرح بزرگ دیوان ناصر خسرو. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- محمدی، محمد حسین، و برزگر خالقی، محمدرضا (۱۳۸۳). شرح دیوان حکیم ناصر خسرو قبادیانی. زوآر. مظاهری، جمشید (۱۳۸۳). توضیح برخی از لغات در دیوان ناصر خسرو. نامه انجمن، (۱۴)، ۲۳-۴۴.
- <https://ensani.ir/fa/article/127866>
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۸). مثنوی معنوی (محمد علی موحد، مصحح). هرمس و فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۵). دیوان (مجتبی مینوی و مهدی محقق، مصحح) دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۰۴). دیوان (سید نصرالله تقوی، مصحح). مطبوعه مجلس.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۹۱). زادالمسافرین (محمد بذل الرحمن، مصحح). اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین (هانری کربن و محمد معین، مصحح). طهوری.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۰). گشایش و رهایش (سعید نفیسی، مصحح) اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴الف). زادالمسافر (سید محمد عمادی حائری، مصحح و محقق). میراث مکتوب.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۸۴ب). خوان‌اللاخوان (تصحیح و تحشیه ع. قویم). اساطیر.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۷۳). سفرنامه (محمد دبیرسیاقی، مصحح). زوآر.
- نوریان، مهدی (۱۳۸۲). برخی دشواریهای متن دیوان ناصر خسرو. نامه پارسی، (۲۹)، ۲۷۹-۲۸۷.

هالم، هاینتس (۱۳۹۰). جهانشناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان. در فرهاد دفتری، مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه (فریدون بدره‌ای، مترجم). فرزاد روز.

یلمه‌ها، احمدرضا (۱۳۸۸). تصحیح چند بیت از دیوان ناصر خسرو. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)،

(۲)۳، ۱۳۷-۱۴۹. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16353.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16353.html)

## References

- Abi-Hatam Razi, A. (2004). *Ketab Al-Eslah*. University of Tehran and McGill University. [In Persian].
- Abu Farras, Sh. (1946). *Al-Izah* (A. Tamer, Ed.). Catholic Print House. [In Arabic].
- Abu Reyhan Biruni, M. A. (1979). *Tahghigh Malalhend* (M. Sadoughi Soha, Trans.). Motaleat va Tahghighat Farhangi. [In Persian].
- Adib Pishavari, S. A. (1984). *Explanation of the difficulties in Naser Khosro's Divan*. Sohrevardi Publication. [In Persian].
- Al-Da'i, A. (2003). *Shajarah Al-Yaghin* (A. Tamer, Ed.). Dar Al-Afagh Al-Jadidah. [In Arabic].
- Al-Mo'ayed Al-ddin, D. (1949). *Divan* (M. K. Hosein, Ed.). Dar-Al-Ketab Al-mesri. [In Arabic].
- Al-Sajestani, A. Y. (2000). *Ketab Al-Eftekhar* (I. Qurbani & Hussein Poonawalla, Ed.). Dar Al-Gharb Al-Islami. [In Arabic].
- Al-Sajestani, A. Y. (1965). *Al-Yanabi* (M. Qaleb, Ed.). Commercial Office for Printing, Distribution and Publishing. [In Arabic].
- Anonymous (1926). *Letters of Akhwan al-Safa*. Nakhba Al-Akhbar Press.
- Aristotle (1990). *On the Soul* (A. Davoodi, Trans.). Hekmat Publication. [In Persian].
- Aristotle (2011). *In the Sky* (I. Sa'adat, Trans.). Hermes Publication. [In Persian].
- Asadi Tousi, A. A. (2010). *Garshasb Nameh* (H. Yaghma'I, Trans.). Donya-ye Ketab Publication. [In Persian].
- Copleston, F. C. (1950). *History of Philosophy* (J. Mojtabawi, Trans.). Soroush Publication. [In Persian].
- Dehkhoda, A. (1998). *Dictionary*. Institute of the Dictionary. [In Persian].
- Famvari, M. (2019). Explanation of the first ode of Naser Khosrow's divan. *Gowhar Gouya*, 13(3), 1-34. [10.22108/JPLL.2020.119403.1404](https://doi.org/10.22108/JPLL.2020.119403.1404) [In Persian].
- Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh* (J. Khaleghi Motlagh, Ed.). Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian].
- Ferdowsi, A. (2001). *Shahnameh* (A. Jovaini, Trans.). Tehran University Press. [In Persian].
- Gatri, W. K. C. (1996). *The History of Greek Philosophy* (vol. 1; M. Ghawamsafawi, Trans.). Fekr-e Rouz Publication. [In Persian].
- Gomperz, Th. (2001). *The Greek Thinkers* (M. Lotfi, Trans.). Kharazmi Publication. [In Persian].
- Hamid al-Din al-Kermani, A. (1952). *Rahato al-Aghl* (M. K. Hosein & M. Helmi, Ed.). Dar Al-fekr Al-Arabi. [In Arabic].
- Hamid al-Din al-Kermani, A. (1967). *Rahato al-Aghl*. Dar al- Andalus. [In Arabic].
- Hamid al-Din al-Kermani, A. (1987). *Collection of Al-Kermani's Articles*. Institution for Studies, Publishing and Distribution. [In Arabic].
- Heinz, H. (2011). *Ismaili Cosmology Before the Fatimids in Mediaeval Isma'ili History and Thought* (F. Badrei, Trans.). Farzan Rouz Publication. [In Persian].
- Idgah Torghaba'I, V. (2013). Editing some verses from Naser Khosrow's divan. *Farhang Nevisi*, (5-6), 136-151. <https://ensani.ir/fa/article/324595> [In Persian].
- Kasayi, M., Zabihi, R., & Jahani, M. (2020). Analysis of the central image of the world in Naser Khosrow's works. *Tarikh-e Adabiyat*, 13(1), 123-143. [10.48308/hlit.2020.98962](https://doi.org/10.48308/hlit.2020.98962) [In Persian].
- Kasayi, M., Zabihi, R., Jahani, M. (2022a). Critique and analysis of the concept of Soul in Naser Khosrow's works. *Tarikh-e Adabiyat*, 15(2), 63-83. [10.48308/hlit.2023.103002](https://doi.org/10.48308/hlit.2023.103002) [In Persian].
- Kasayi, M., Zabihi, R., & Jahani, M. (2022b). Analysis and examination of cosmological ideas in Naser Khosrow's works. *Textual Criticism of Persian Literature*, 14(4), 55-70. [10.22108/RPLL.2022.134039.2089](https://doi.org/10.22108/RPLL.2022.134039.2089) [In Persian].

- Khaleghi Motlagh, J. (1995). Whose fault it is? Foucault!. *Iran-shenasi*, (27), 531-539. <https://ensani.ir/fa/article/184545> [In Persian].
- Khaleghi Motlagh, J. (2010). *Notetakings of Shahnameh*, Part 1. Center of the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian].
- Khorasani, Sh. (1971). *The First Greek Philosophers*. Pocket Books by Franklin. [In Persian].
- Khorasani, Sh. (1995). *Ibadah*. Center for the Big Islamic Encyclopedia. [In Persian].
- Lindberg, D. C. (1998). *The beginnings of Western Science* (F. Badre'i, Trans.). Elmi-Farhangi Publication. [In Persian].
- Mazaheri, J. (2004). Explaining some the words in Naser Khosrow's Divan. *Nameh-ye Anjoman*, (14), 14-23. <https://ensani.ir/fa/article/127866> [In Persian].
- Mohaghegh, M. (2007). *Great Explanation of Naser Khosrow's Divan*. Association of Cultural Works and Honors. [In Persian].
- Mohamadi, M., & Barzgar Khaleghi, M. (2004). *Explanation of Naser Khosrow Ghobadiyani's Divan*. Zowwar Publication. [In Persian].
- Mowlavi, J. (2019). *Masnavi Ma'navi* (M. A. Movahed, Ed.). Hermes Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (1925). *Divan* (N. Taghavi, Ed.). Majles Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (1984). *Jame Al-Hakmatin* (H. Carbone & M. Mo'in, Ed.). Tahouri Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (1986). *Divan (Collection of Poetry)* (M. Minovi & M. Mohaghegh, Ed.). Tehran University Press. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (1994). *Safar-Nameh* (M. Dabir Siyaghi, Ed.). Zowwar Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (2001). *Goshayesh va Rahayesh* (S. Nafisi, Ed.). Asatir Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (2005a). *Zad al-Musafer* (S. M. Emadi Haeri, Ed.). Miras-e Maktoub Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (2005b). *Khan Al-Ekhwan* (A. Qavim, Ed.). Asatir Publication. [In Persian].
- Naser-Khosrow, A. (2012). *Zad al-Musaferin* (M. Bazl Al-Hamman, Ed.). Asatir Publication. [In Persian].
- Nourian, M. (2003). Some of the textual difficulties in Naser Khosrow's Divan. *Nameh-ye Parsi*, (29), 279-287. <https://ensani.ir/fa/article/241805> [In Persian].
- Pournamdarian, T. (2007). Literary genres in Persian poetry. *Journal of Literature and Humanities*, 2(3), 7-22. [10.22091/JLS.2007.389](https://doi.org/10.22091/JLS.2007.389) [In Persian].
- Qaleb, M. (1982). *Mafatih Al-Ma'refa*. Ez Al-Din Institute. [In Arabic].
- Russell, B. (1972). *Western Philosophy* (N. Daryabandari, Trans.). Pocket Books in Collaboration with Franklin. [In Persian].
- Samkhaniani, M., Akhyani, J., Eslami, M., & Mohabbati, M. (2021). The necessity for a second edition of Nozhtnameh Alaei. *Literature History*, 13(2), 171-196. [10.48308/HLIT.2021.101079](https://doi.org/10.48308/HLIT.2021.101079) [In Persian].
- Seif, A., & Parsipour, H. (2013). Edition of some verses from Naser Khosrow's Divan. *Bahare-Adab*, 6(3), 285-291. <https://www.sid.ir/paper/170711/fa> [In Persian].
- Shafi'i Kadkani, M. (1973). Literary genres and Persian poetry. *Journal of Kherad va Koushesh*, (11-12), 96-116. [In Persian].
- Shahmardan Ibn Abalkheyr (1983). *Nozhat Nameh Ala'i* (F. Jahanpour, Ed.). Institute of Cultural Research and Study. [In Persian].
- Tafazoli, A. (2004). *The history of pre-Islamic Iranian literature*. Sokhan Publication. [In Persian].
- Yalmeha, A. (2009). Edition of some verses from Naser Khosrow's Divan. *Gowhar Gouya*, 3(2), 137-149. [https://jpll.ui.ac.ir/article\\_16353.html](https://jpll.ui.ac.ir/article_16353.html) [In Persian].