

گونه‌شناسی شعر فارسی از منظر ادب سیاسی

حمید نساج^۱

مرتضی حاجی مزدارانی^۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۳/۹/۱۵

چکیده

در میان دسته‌بندی‌های متعدد و متنوع ارائه شده برای اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران معمولاً بر حوزه‌هایی همچون فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و سیاست‌نامه‌نویسی تأکید می‌شود، اما ایرانی‌ترین حوزه اندیشه‌ورزی در ایران اسلامی را بایستی در حوزه شعر جستجو کرد. زیرا که سپهر اندیشه ایرانی شعر است و اغلب فقها و فلاسفه و متکلمان و عرفای ایرانی، زمانی که خواسته‌اند نهران‌شده‌های دل خویش را آزادانه و بی‌تقید بیان کنند، به دامن شعر پناه برده‌اند. با وجود این متأسفانه ادب سیاسی به واسطه افراط در تخصص‌گرایی رشته‌ها و ضعف مطالعات میان‌رشته‌ای چنان‌چه باید و شاید در کانون توجه اندیشه‌ورزان سیاسی و تأملات آکادمیک قرار نگرفته است. این نوشتار ضمن دعوت از اندیشه‌ورزان به توجه نظام‌مند به این حوزه میان‌رشته‌ای، در صدد گونه‌شناسی اشعار از لحاظ کارکرد سیاسی‌شان برآمده است و حوزه ادب سیاسی (اعم از نظم، و نثر مسجع و موزون) را به ادب حماسی و میهنی، ادب انتقادی، ادب اصلاحی، ادب تمجیدی و درباری، ادب مقاومت، و طنز سیاسی - اجتماعی تقسیم کرده است و فردوسی، حافظ، ناصر خسرو، سعدی، عنصری بلخی، سیف فرغانی، و عبید زاکانی را به عنوان نماینده‌های این گونه‌های ادبی مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی: ادب سیاسی، ادبیات سیاسی، میان‌رشتگی، فردوسی، حافظ، سعدی، ناصر خسرو، عنصری، سیف فرغانی، عبید زاکانی، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان. Hamid.Nassaj@gmail.com

۲. استادیار ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور. mhaji1343@yahoo.com

پس از نزدیکان او (پادشاه) کسانی بایند که حل و عقد عالم و صلاح و فساد بندگان خدای به مشورت و رای و تدبیر ایشان باز بسته بود و باید که هر یکی از ایشان افضل و اکمل وقت باشند. اما دبیر و شاعر و منجم و طبیب از خواص پادشاهند و از ایشان چاره‌ای نیست. قوام مُلک به دبیر است و بقای اسم جاودانی به شاعر و نظام امور به منجم و صحت بدن به طبیب (نظامی سمرقندی، ۱۳۸۸: ۱۸).

نظامی عروضی سمرقندی در رساله چهارمقاله که حدود سال ۵۵۰ هـ.ق. تدوین شده است، شعرا را از خواص پادشاهان می‌داند و تاریخ سیاسی ایران پیش از مشروطه نیز بر درستی این ادعا صحه می‌گذارد. شعر و ادبیات مسجع را، به واسطه نقشی که در ایجاد مشروعیت^۱ سیاسی داشته‌اند، بایستی یکی از عوامل قوام‌بخش و مؤثر در تداوم سنت پادشاهی در ایران دانست. نحوه تأثیر و تأثر شعر و سیاست از یکدیگر به درستی مورد بررسی قرار نگرفته است و این در حالی است که ایرانی‌ترین سپهر اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران را شعر تشکیل می‌دهد.^۲ ابن سینا آن‌جا که از فلسفه حرف می‌زند، رنگ یونانی دارد و آن‌جا که حکمت عملی را به فقها و می‌گذارد دغدغه دینی دارد. اما آن‌جا که خود می‌خواهد سخن بگوید و ما فی الضمیر خود را عیان سازد، می‌سراید که: «کفر چو منی گزاف و آسان نبود».^۳ این مقاله می‌کوشد گام‌هایی در آشکار کردن دلالت‌های سیاسی شعر فارسی بردارد.

حاتم قادری (۱۳۸۸)، سید جواد طباطبایی (۱۳۸۲)، داود فیروزی (۱۳۸۲) و (۱۳۷۸)، اروین روزنتال (۱۳۸۸)، کمال پولادی (۱۳۸۵)، سید محمد موسوی (۱۳۸۷)، و موسی نجفی (۱۳۸۲) در آثار خویش در باب اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران به زوایا و حوزه‌های مختلف اندیشه سیاسی در اسلام و ایران — البته از منظرهای متفاوت — نگریسته‌اند، اما حوزه ادب سیاسی حوزه‌ای است که مغفول مانده و از توجهی مستقل و نظام‌مند دور افتاده است. حمید عنایت (۱۳۷۸) نیز، آن‌گونه که صادق زیباکلام از کلاس‌های درس اندیشه سیاسی در اسلام و ایران او روایت کرده و تقریرات وی را منتشر کرده است، به مسئله ادب سیاسی توجهی نشان نمی‌دهد. پاتریشیا کرون نیز در کتاب خود به جز اشاراتی پراکنده، مانند آنچه در باب نظامی گنجوی (کرون، ۱۳۸۹: ۵۵۱ - ۴۴۹) بیان می‌کند، به طور مستقل به ادب سیاسی نپرداخته است. علی اصغر حلبی (۱۳۷۳) در تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی هرچند به بررسی آرای



1. Legitimacy

۲. توجه به این نکته را مدیون دوست عزیزم دکتر سید رضا شاکری هستیم.

۳. لازم به ذکر است که این شعر منسوب به ابن سینا می‌باشد.

ناصر خسرو قبادیانی و عمر خیام می‌پردازد، اما این التفات بیش از آن‌که از منظر ادب سیاسی باشد، از لحاظ کلام و حکمت است. سید جواد طباطبایی در *زوال اندیشه سیاسی در ایران* در بحثی کوتاه ادب و شعر فارسی را نیز مشمول روال عام زوال در اندیشه سیاسی می‌داند و از این حیث صفحاتی چند به تحلیل ادب فارسی اختصاص می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۳):

۱۴۹، ۲۹۳، ۳۶۳. علی محمد سجادی (۱۳۸۸) در *اجتماعیات در ادبیات در آثار منشور فارسی قرن ششم* برخی عبارات و گزاره‌های ناظر به سیاست، زن، آرمان، عدالت، و رهایی را در آثار منشور قرن ششم گردآوری کرده است، اما کتاب از حد گردآوری فراتر نمی‌رود و به تحلیل و دسته‌بندی آنها نمی‌پردازد.

صادق آئینه‌وند (۱۳۷۹) در کتاب *الادب السياسي فی الاسلام* به مسئله ادب سیاسی توجه کرده است اما این توجه صرفاً به جدال‌های کلامی شیعه و سنی در شعر عرب محدود می‌شود و آثار شاعران عرب همچون ابوالاسود الدؤلی، کمیت بن زید اسدی و دعبل خزاعی مورد بررسی قرار گرفته است. زبان نگارش کتاب نیز عربی است. هرچند در مورد شاعران و ادیبان پارسی‌گو و دلالت‌های سیاسی اشعار و عبارات ادیبانه ایشان مقالات و کتاب‌های متعددی نگاشته شده است، اما بیشتر این آثار را صاحب‌نظران رشته ادبیات تولید کرده‌اند (به عنوان مثال: مشرف، ۱۳۸۷؛ محمدزاده و مشتاق مهر، ۱۳۸۸) و از این جهت طبیعی است که فاقد نگاه یک اندیشمند سیاسی باشد. علاوه بر این آثار یادشده نیز هنوز راه به کلاس‌های درس رشته علوم سیاسی و درس‌های مربوط به اندیشه سیاسی در اسلام و ایران نیافته است.

بخش عمده‌ای از غفلت صورت گرفته نسبت به حوزه ادبیات سیاسی را بایستی در نگاه تخصص‌گرایانه افراطی و ناشی از ضعف در مطالعات میان‌رشته‌ای جستجو کرد. پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان *شعر به مثابه حوزه‌ای با کارکردهای میان‌رشته‌ای* تلاش شد نشان داده شود شعر یک حوزه میان‌رشته‌ای است (نساج، ۱۳۹۲). این مقاله در تداوم همان نگاه و همان نوشتار می‌کوشد تا کارکردهای عام بیان شده را به طور خاص در نسبت میان دو رشته ادبیات و علوم سیاسی نشان دهد.

واقع امر آن است که واقعیت به راحتی فراچنگ آدمی در نمی‌آید و آن‌چنان تودرتو، درهم فرورفته، پیچیده و لایه‌لایه است که اگر بتوان واقعیت را بسان آدمی تصویر کرد، به کوشش‌های علمی آدمیان برای به چنگ آوردنش با دیده تمسخر و بی‌اعتنایی می‌نگرد. انسان به واسطه عمر کوتاه و توان نابسنده ذهنی چاره‌ای ندارد جز آنکه به سعی جمعی و تلاش گروهی روی آورد





و واقعیت را به اجزا و مؤلفه‌هایی خرد تقسیم کند و کار بررسی و واکاوی هر یک از این اجزا را به رشته‌ای خاص از دانش واگذارد. علوم مختلف زاینده چنین ضرورت و تقدیری‌اند. شگفت آن‌که همین تقسیم و پیدایش دانش‌های گونه‌گون، که خود زاینده ضرورتی است و چاره‌دردی، می‌تواند به درد تازه مبدل گردد و ضرورتی دیگر را پدید آورد. شاخه‌های علم به مرور زمان چنان از هم جدا می‌شوند که دیگر نمی‌توانند فهم خود از بخشی از واقعیت را به فهم دیگر علوم متصل سازند تا از پس این تداعی فهم‌ها، واقعیت آن‌گونه که هست رخ بنماید. پس همان دلیلی که پیدایش رشته‌های علمی را بایسته ساخت، ایجاد حوزه‌های میان‌رشته‌ای را نیز توجیه می‌کند. میان‌رشته‌گی زاینده تلاش آدمی برای فهم واقعیتی است که به راحتی در قالب رشته‌های مرسوم جای نمی‌گیرد. با اندک مایه‌ای از اغراق شاید بتوان تاریخ اندیشه بشری را به حرکتی افتان و خیزان برای در بند کردن و سپس از بند رها کردن فهم واقعیت تشبیه کرد. (نساج، ۱۳۹۲: ۸۰).

از همین رو کانت که قله بزرگ معرفتی ابتدای مدرنیته غربی است، با نگاهی بدبینانه به حوزه میان‌رشته‌گی می‌نگرد و به صراحت در پیش‌گفتار *سنجش خرد ناب* می‌نویسد: «مرزهای دانش‌ها را اندر هم آمیختن، افزودن دانش‌ها نیست، بلکه ناقص کردن آنهاست» (کانت، ۱۳۶۲: ۲۴). چراکه کانت در لحظه‌ای از تاریخ غرب پای به ساحت دانش نهاد که ساختن بنیان نوینی از علم مستلزم در بند کردن فهم واقعیت است. اما امروزه که بنیان نوین به قدر نیاز گسترده شده، ضرورتی دیگر جلوه نموده و از بند رها کردن فهم فریه شده اولویت یافته است. از همین روست که در دهه‌های اخیر، قلمرو مطالعات بین‌رشته‌ای گسترشی چشمگیر داشته است؛ به نحوی که امروزه در تمام دانشگاه‌های دنیا اولویت تحقیقات بر پایه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای است.

امید نگارندگان آن است که این کوشش بین‌رشته‌ای مطلعی باشد بر نزدیکی و قرابت فکری رشته‌های ادبیات فارسی و علوم سیاسی و به ورود منسجم و نظام‌مند ادب سیاسی به متون درسی و گفتگوهای دانشگاهی دانشوران سیاست در حوزه اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران منجر شود.

اصطلاح‌شناسی ادب سیاسی

ادب در لغت به معنی ظرف و حسن تناول است و ظرف در اینجا مصدر است به معنی کیاست مطلق یا ظرافت در لسان یا براعت و ذكاء قلب یا حذاقت و به تعبیر بعضی نیک‌گفتاری و نیک‌کرداری و بعضی ادب را در فارسی به فرهنگ ترجمه کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۳۱۵). ادب

به لحاظ لغوی از آن رو ادب نامیده شده است که ادیب مردمان را به واسطه آن تأدیب می‌کند و آنها را به نیکی‌ها سوق می‌دهد و از بدی‌ها باز می‌دارد (آیینه‌وند، ۱۳۷۹: ۱۱). اما علم ادب یا سخن‌سنجی در اصطلاح قدما عبارت بوده است از معرفت به احوال نظم و نثر از حیث درستی و نادرستی و خوبی و بدی و مراتب آن. علم ادب علمی است صناعی که اسالیب مختلفه کلام بلیغ در هر یک از حالات خود به توسط آن شناخته می‌شود. ثمره و فایده علم ادب، اجاده و مهارت یافتن در دو فن مثنوی و منظوم می‌باشد^۱ (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۳۱۶). معنای اصطلاحی ادب که در قرن دوم و سوم فراگیر شد به هرگونه سخن نیکویی که به صورت منظوم یا مثنوی بیان شده باشد و موجد لذتی فنی در گوینده و شنونده باشد، اطلاق شد (آیینه‌وند، ۱۳۷۹: ۱۳). ابومنصور عبدالملک ثعالبی نیشابوری (۴۲۹-۳۵۰ هـ.ق.) در کتاب *الامثال المسمی بالفرائد و القلائد* که با نام *العقد النخیس و نزهة الجلیس* هم شناخته می‌شود با اشاره به ادب سیاسی، خود را در زمره متقدمانی که در این حوزه تأملاتی داشته‌اند قرار می‌دهد:

ادب بر دو گونه است: ادب نسبت به احکام و سنن الهی (ادب شریعت) و ادب و آشنایی نسبت به اداره امور کشور (ادب سیاست). آشنایی و ادب نسبت به احکام و سنن الهی آن است که آدمی را به ادای واجب برساند و ادب نسبت به اداره امور کشور، اعانت در عمران میهن است و هر دو به عدالتی منتهی می‌شود که سلامت سلطان و عمران بلاد و آسایش و نیکو حالی مردم و کمال فضیلت و شرف بدان وابسته است. زیرا کسی که ترک واجب کند به خود ظلم کرده و کسی که در کشور فساد کند بر دیگران ستم داشته است (ثعالبی، ۱۳۴۸: ۲).

ثعالبی سپس در هشت باب، قریب به هزار جمله ادیبانه را ذکر می‌کند؛ جملاتی کوتاه برای آن‌که به ذهن سپردنشان آسان باشد. باب‌های اول تا ششم و باب هشتم به مسائل اخلاقی همچون ترک دنیا، شرف علم، نزاکت زبان، تهذیب نفس، فضائل اخلاقی، خوش رفتاری و بلاغت اختصاص یافته است و تنها باب هفتم است که در خوش‌تدبیری و سیاست تنظیم شده است. باب هفتم با این عبارت که «تباه‌کننده امرا، بدی رفتار و تباه‌کننده وزرا، پستی باطن و تباه‌کننده سپاه، سرپیچی، و تباه‌کننده رعیت ترک عادت است» آغاز می‌شود و با «چهار کس از چهار چیز بی‌نیاز نمی‌شود؛ رعیت از سیاست و سپاه از ریاست و عقیده از مشورت‌خواهی و نیت از استخاره» پایان می‌یابد.

۱. برای ادب، تعاریف و معانی دیگری نیز ذکر شده است که علاقه‌مندان به لغتنامه دهخدا مراجعه نمایند. در این مجال تنها به مواردی اشاره شد که سودمند این نوشتار بود.

۲. و اری الادب ادبان، ادب الشریعه و ادب السیاسه. فادب الشریعه ما ادی الی قضاء الفرائض و ادب السیاسه، ما اعان علی عماره الارض و کلاهما یرجعان الی العدل و السیاسه للذین، بهما سلامه السلطان و عماره البلدان و صلاح الرعیه و کمال المروءه.



شعر و نثر مسجع و موزون آنگاه که به موضوعات علم سیاست همچون دولت، حکومت، قدرت و مانند آن ناظر شود و یا واجد کارکرد و کارویژه‌ای شود که روند امر حکمرانی و سیاست‌ورزی را متأثر سازد و یا به اهداف سیاسی همچون عدالت و نظم و مانند آن بازگردد، می‌تواند در ذیل عنوان ادب سیاسی یا ادبیات سیاسی قرار گیرد. بنابراین ادبیات آنگاه که به موضوع، هدف و یا کارکرد سیاست نزدیک شود، به موضوع مطالعه دانش میان‌رشته‌ای «ادبیات سیاسی» مبدل می‌گردد.

گونه‌شناسی شعر در سپهر سیاست

برای شناخت بهتر تضمینات و کارکردهای سیاسی ادب، شایسته است که انواع شعر و ادب دسته‌بندی، و از هر کدام بر سبیل مثال نمونه‌ای بیان شود. لازم به ذکر است که ملاک قرار گرفتن یک شاعر در یک گونه شعری، اغلیت است. بدان معنا که این مفهوم یا کارکرد سیاسی در شعر او غالب و برجسته است و این بدان معنا نیست که سپهر اندیشه شعری آن شاعر تنها به این مفهوم و یا کارکرد محدود باشد. بر این اساس ادب سیاسی به ادب حماسی و میهنی، ادب انتقادی، ادب اصلاحی، ادب تمجیدی و درباری، ادب مقاومت، و طنز سیاسی - اجتماعی تقسیم شده است. بدیهی است که این تقسیم‌بندی پیشنهاد نویسندگان این مقاله است و از آن رو که استحصال قیاسی یا استقرای تام ندارد، می‌تواند دستخوش تغییر و اصلاح منتقدان قرار گیرد.

ادب یا شعر حماسی و میهنی

فردوسی (۳۲۹-۴۱۱ ه.ق.؛ ۳۹۷-۳۱۹ ه.ش.، ۱۰۲۰-۹۴۰م)

محمد عوفی در *لباب‌الالباب* که نخستین شرح حال و تذکره شعرای پارسی‌گوی است و به سال ۶۱۸ ه.ق. تألیف شده است، فردوسی را چنین معرفی می‌کند: «فردوسی، که فردوس فصاحت را رضوان و دعوی بلاغت را برهان بود، مقتدای ارباب صنعت و پیشوای اصحاب فطنت. و مصداق این معنی *شاهنامه* تمامست که ابتدای آن را دقیقی کرده است و بیست هزار بیت از آن جمله گفته دقیقی‌ست و شصت هزار بیت دیگر فردوسی گفته و داد سخن بداده و برهان فضل نموده و جمله گذشتگان را در خجالت انداخته و آیندگان را در تگ‌وپوی فکرت افکنده و کمال صنعت در آن است که از اول تا آخر بر یک نسق رانده است و بر یک شیوه گفته و مختتم او ذوق مفتوح دارد و این کمال قدرت و غایت استادی بود» (عوفی، ۱۳۳۵: ۲۶۹).



فردوسی بسان مصلحی اجتماعی دو عامل مهم را مایه زوال تدریجی ایران زمین تشخیص می‌دهد: یکی عرب‌گرایی و عرب‌زدگی مفراط، و دیگری تسلط ترکان ایللیاتی بر ایران^۱. از همین رو می‌کوشد با جدا کردن اسلام از عربیت، ضمن پذیرفتن اسلام، عربیت را نفی کند. از سوی دیگر قصد دارد در زمانه‌ای که ایران مورد تاخت و تاز ترکان قرار گرفته، فرهنگ سیاسی ایران شهری را زنده نگاه دارد و روحیه سلحشوری را به ایرانیان بازگرداند تا توران زمین مغلوب ایران زمین شود. فردوسی پس از این آسیب‌شناسی به آینده‌سازی رو می‌آورد. شاهنامه به ترسیم جامعه‌ای آرمانی پرداخته است که ایرانیت و اسلام در کنار یکدیگر آرام گرفته‌اند. مهم‌ترین ویژگی‌های نظام سیاسی مطلوب فردوسی — که می‌توان آن را یک آرمان‌شهر خواند — عبارتند از:

۱. خرد

فردوسی از اولین بیت شاهنامه خویش اهمیت خرد را بر خوانندگان گوشزد می‌کند و در میان مخلوقات خداوند، خرد را بر کیوان و ستارگان و حتی صفت رزاقیت خداوند برتری می‌دهد (فردوسی، ج ۱، ۱۳۸۹، دیباچه: ۳):

به نام خداوند جان و خرد	کزین برتر اندیشه برنگذرد
خداوند نام و خداوند جای	خداوند روزی ده و رهنمای
خداوند کیوان و گردان سپهر	فرونده ماه و ناهید و مهر

سپس بر اهمیت دانش تأکید می‌کند:

توانا بود هر که دانا بود	ز دانش دل پیر برنا بود
ازین پرده برتر سخن‌گاه نیست	ز هستی مراندیشه را راه نیست

فردوسی به این مقدار بسنده نکرده و بلافاصله بعد از ستایش خداوند، و پیش از آن‌که آفرینش عالم و انسان و آفتاب و ماه را بیان کند و حتی پیش از ستایش پیامبر و نیز ستایش امیرک منصور و سلطان محمود به ستایش خرد می‌پردازد تا اهمیت خرد را در نزد خوانندگان برجسته سازد (فردوسی، ج ۱، گفتار در ستایش خرد: ۵-۴):

۱. توجه به این نکته ضروری است که آن‌چه در باب ترکان گفته می‌شود به قوم ترک مربوط نیست، بلکه به شیوه زیست و معیشت آنها که کوچ‌نشینی و ایللیاتی بوده ارتباط دارد. چنان‌چه این خلدون این مهم را به خوبی بررسی کرده و تفاوت‌های عمران بدوی و حضری را آشکار ساخته است. از نظر ابن‌خلدون بادیه‌نشینان متأثر از نحوه معاششان، از شهرنشینان تندخوتر و خشن‌تر و به دلیل نزدیکی به طبع و فطرت اولیه، به خیر و نیکی نزدیک‌ترند. روحیه تندخویی و خشونت، آنها را به ویرانی اسباب تمدن سوق می‌دهد (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲).





کنون ای خردمند، ارج خرد
خرد بهتر از هرچه ایزد بداد
خرد رهنمای و خرد دلگشای
از او شادمانی و زویت غمیست
خرد تیره و مرد روشن‌روان

بدین جایگه گفتن اندر خورد
ستایش خرد را به از راه داد
خرد دست گیرد به هر دو سرای
و زویت فزونی و هم زو کمیست
نباشد همی شادمان یک زمان

کسی کو خرد را ندارد به پیش
دلش گردد از کرده خویش ریش

ازویی به هر دو سرای ارجمند
خرد چشم جان است چون بنگری
نخست‌آفرینش خرد را شناس
سه‌پاس تو چشم است و گوش و زبان
خرد را و جان را که داند ستود؟

گسسته‌خرد پای دارد به بند
که بی چشم شادان جهان نسپری
نگهبان جان است و آن سه‌پاس
کزین سه بود نیک و بد بی‌گمان
وگر من ستایم که یارد شنود؟

به دانش ز دانندگان راه جوی
به گیتی بیوی و به هر کس بگوی

۲. دادگری

در بخش ابتدایی وصیت اردشیر بابکان به شاپور می‌خوانیم (فردوسی، ج ۶، ۲۳۰):

جهان راست کردم به شمشیر داد نگره داشتم ارج مرد نژاد

و در بخش پایانی دیگر بار فردوسی به داد و خرد باز می‌گردد (فردوسی، ج ۶، ۲۳۶):

ز یزدان و از ما بر آن کس درود که تارش خرد باشد و داد پود

در جای‌جای شاهنامه می‌توان توصیه توأمان پادشاهان به خردورزی و دادگری را مشاهده کرد. به عنوان مثال زمانی که کیخسرو پادشاهی را رها می‌کند و تخت را به لهراسب وامی‌گذارد، به او سفارش می‌کند (فردوسی، ج ۴، گفتار اندر پادشاهی دادن کیخسرو لهراسب را: ۳۵۸):

سپر دم تو را پادشاهی و گنج
مگردان زبان زین سپس جز به داد
از آن پس که بر دم بسی درد و رنج
که از داد باشی تو پیروز و شاد
چو خواهی که بخت بماند جوان
مکن دیو را آشنا با روان
همیشه زبان را نگهدار باش
خردمند باش و بی آزار باش

۳. نژاد ایرانی

یکی از عوامل مهم در حکمرانی آرمانی فردوسی، ایرانی تبار بودن است و این تأکید می‌تواند خود به مثابه عاملی باشد که تسلط ترکان بر ایران را بر نمی‌تابد. با مهاجرت قبایل ترک و سپس یورش مغولان، دوره دیگری در تاریخ ایران آغاز شد. با استوار شدن پایه‌های فرمانروایی ترکان در ایران زمین و دین قشری مسلکی که آنان را به متحد طبیعی دستگاه خلافت تبدیل می‌کرد، خردورزی به خطری بزرگ تبدیل شد و عصر زرین فرهنگ خردگرای ایرانی به پایان رسید (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۵۶). فرهنگ باستانی ایران شهری بر عناصری همچون وحدت در عین کثرت (که در اصطلاح شاه شاهان متجلی است و هویت‌های متنوع و متکثر موجود در امپراتوری هخامنشی را بدون آن‌که حذف یا سرکوب کند به سوی وحدت امپراتوری سوق می‌دهد)، حکومت قانون و نهاد وزارت (که مانع خودکامگی پادشاه می‌شد) و نیز تساهل مذهبی و دوری از تعصب استوار بود که کم‌وبیش در حکومت‌های ایرانی تبار سامانی و آل‌بویه امتداد یافت. اما با به قدرت رسیدن ترکان غزنوی و سلجوقی و خورازمشاهی و... فرهنگ ایرانی حکمرانی در معرض تهدید جدی قرار گرفت و به سلطنتی خودکامه مبتنی بر برداشت قشری و اشعری از دیانت استوار شد.

سراینده خردنامه ایرانی، پیش از همگان نشانه‌هایی از آغاز این انحطاط را دیده بود و نامه نامور او را بایستی اولین مقاومت جدی ادبی در برابر این روند دانست. با فردوسی آگاهی ملی ایرانیان از قلمرو اندیشه خردگرایی به حوزه ادب فارسی انتقال پیدا کرد و تصاویر خیال شعر فارسی جایگزین دستگاه مفاهیم عقلی شد. در واقع با پایان یافتن عصر زرین ادب خردگرایی ایرانی، عصر زرین ادب فارسی آغاز شد. از این رو اشعار فردوسی، خیام، سعدی و حافظ با ترک و تازی و مغول سازشی ندارد و این شاعران امانت‌داران مقولات آگاهی ملی ایران بوده‌اند. در آن زمانه عسرت که فلسفه تاریخ ایران در قلمرو اندیشه خردگرایی ناممکن شده بود، این شاعران فلسفه تاریخ ایران را از قلمروی به قلمرو دیگر انتقال دادند تا شالوده استواری برای تداوم آگاهی ملی فراهم آورند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۴۷، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷).

تأکید فردوسی بر مقوله نژاد ایرانی را نبایستی با نظریات نژادگرایانه آرتور کنت دو گوبینوی





فرانسوی، فیخته و تراپچکه آلمانی، جیورتی ایتالیایی، گومپلوچ لهستانی و چمبرلن انگلیسی^۱ خلط کرد. تلاش فردوسی در این مقام، دفاع از فرهنگ ایرانی و ایرانشهری است که از لحظه به قدرت رسیدن غزنویان راه انحطاط خود را آغاز کرد و تا دوره قاجار با فراز و نشیب به حضيض انحطاط خود رسید.

در ادامه ماجرای انتخاب لهراسب به جانشینی، کیخسرو در پاسخ به اعتراض زال که می‌گوید لهراسب از نژاد ایرانیان نیست، تأکید می‌کند که لهراسب (فردوسی، ج ۴، گفتار اندر پادشاهی دادن کیخسرو لهراسب را: ۱-۳۶۰):

نییره جهاندار هوشنگ هست همان راد و بینادل و پاک دست

و با پایان گرفتن توصیفات کیخسرو از لهراسب، زال و دیگر بزرگان ایران زمین سخنان کیخسرو را قبول می‌کنند و لهراسب را به شاهی می‌پذیرند:

چو بشنید زال این سخن‌های پاک بیازید انگشت و برزد به خاک
بیالود لب را به خاک سیاه به آواز لهراسب را خواند شاه

که دانست جز شاه پیروز و داد که لهراسب دارد ز شاهان نژاد؟

بزرگان‌ش گوهر برافشانند به شاهی بر او آفرین خواندند

۴. فره ایزدی

به باور فردوسی هر پادشاهی در زیر فلک دارنده فره ایزدی است و این امر اختصاص به ایرانیان ندارد. چنانچه در جریان جنگ‌های کیخسرو و افراسیاب و جنگ رستم با خاقان چین برای پادشاهان غیر ایرانی از فر استفاده کرده است. دارا بودن فره ایزدی سبب می‌شود که شاه از سایر افراد بشر برتر باشد و نایب و جانشین خدا در زمین قلمداد شود (کاتوزیان، ۱۳۸۹: ۸۶ و ۸۹).

زمانی که کیخسرو عزم به کناره‌گیری می‌کند و لهراسب را به جانشینی برمی‌گزیند، در پاسخ به اعتراض زال می‌گوید (فردوسی، ج ۴، گفتار اندر پادشاهی دادن کیخسرو لهراسب را: ۱-۳۶۰):

۱. برای آشنایی با چکیده نظریات اندیشمندان فوق به کتاب اصول علم سیاست، ابوالقاسم طاهری صفحات ۹۸-۱۰۵ مراجعه شود.

چو یزدان کسی را کند نیکبخت
 خرد دارد و فر و شرم و نژاد
 جهان‌آفرین بر زبانم گواست
 سزاوار شاهی و زیبای^۱ تخت
 بود راد و پیروز و از داد شاد
 که گشت این هنر هابلهراسی راست

نکته مهم در اندیشه فردوسی آن است که داد و دادگری می‌تواند جای فره ایزدی را بگیرد. چون فریدون ضحاک را شکست داد، فره ایزدی متوجه فریدون شد و خطاب به فریدون می‌خوانیم (فردوسی، ج ۱، گفتار اندر رفتن فریدون به جنگ ضحاک: ۷۸):

خجسته نشست تو با فره‌ی که هستی سزاوار شاهنشاهی

فردوسی تأکید می‌کند که فریدون نه به واسطه اتصال به خاندان شاهنشاهی، که به واسطه داد و دادورزی به این مقام رسید (فردوسی، ج ۱، ۸۵):

فریدون فرخ‌فرشته نبود
 به داد و دهش یافت آن نیکویی
 فریدون ز کاری که کرد ایزدی
 یکی پیشتر بند ضحاک بود
 و دیگر که گیتی ز نابخردان
 سه‌دیگر که کین پدر بازخواست
 جهان‌آفرین بد مهر و بد گوهری
 نگه کن کجا آفریدون گُرد
 ز مشک و ز عنبر سرشته نبود
 تو داد و دهش کن فریدون تویی
 نخستین، جهان را بشست از بدی
 که بیدادگر بود و ناپاک بود
 بپردخت و بستد ز دست بدان
 جهان ویژه بر خویشتن کرد راست
 که خود پرورانی و خود بشکری^۲
 که از تخم ضحاک شاهی ببرد

و در مقابل فره ایزدی می‌تواند از شاه رو برگرداند. فردوسی دو عامل را برمی‌شمارد: یکی تمرد مستقیم شاه در برابر خداوند؛ چنانچه جمشید ادعای خدایی کرد (فردوسی، ج ۱، پادشاهی جمشید: ۵-۴۴):

ز گیتی سرشاه یزدان‌شناس
 گرانمایگان را ز لشگر بخواند
 چنین گفت با سالخورده مهان
 هنر در جهان از من آمد پدید
 ز یزدان بیچید و شد ناسپاس
 چه مایه سخن پیش ایشان براند
 که جز خویشتن را ندانم جهان
 چو من نامور تخت شاهی ندید

۱. زیبا: در این جا به معنای زینده است.
 ۲. بشکری: شکار کنی، از مصدر بشکردن به معنای شکار کردن.



چون این گفته شد، فر یزدان از اوی بگشت و جهان شد پر از گفت‌وگوی

به جمشید بر تتیره‌گون گشت روز همی کاست آن فر گیتی‌فروز

عامل دوم نیز بیدادگری نسبت به خلق است. از زبان کیخسرو می‌شنویم که اگر راه ضحاک را در پیش بگیرد:

ز من بگسلد فره ایـزدی گرایم به کژی و نابخردی

۵. پیوند دین و سیاست

در شاهنامه، در بخش مربوط به وصیت‌نامه اردشیر بابکان به پسرش شاپور می‌خوانیم (فردوسی، ج ۶، ۲-۲۳۰):

چو سال اندر آمد به هفتاد و هشت بدانست کآمد به نزدیک مرگ
بفرمود تارفت شاپور پیش جهاندار بیدار بیمار گشت
همی زرد خواهد شدن سبز برگ
ورا پندها داد از اندازه بیش

چو بردین‌کند شهریار آفرین نه بی‌تخت شاهی است دینی به پای
دوئین تاره یک‌دردگربافته تو گویی که در زیر یک چادرند
نه از پادشاهی نیاز است دین چنین، پاسبانان یکدیگرند
نه آن‌زین، نه این‌زان بود بی‌نیاز چو باشد خداوند رای و خرد
چو دین را بود پادشاه پاسبان تو این هر دو را جز برادر مخوان

چه گفت آن سخنگوی با آفرین که چون بنگری مغز داد است دین

کارکرد سیاسی

شعر فردوسی از لحاظ سیاسی و اجتماعی به بازتولید روحیه سلحشوری و میهن‌پرستی در جامعه ایرانی می‌پردازد. نقل سینه به سینه اشعار فردوسی و نقالی آن در قهوه‌خانه‌ها نشان



از استقبال ایرانیان از حماسه‌سرایی فردوسی دارد. از همین روست که شاهنامه با روح ملی ایرانی پیوندی وثیق یافت. ژول مول، مترجم فرانسوی شاهنامه، در پاسخ به این پرسش که چرا شاهنامه در جان مردم ایران ریشه دوانیده و از حیثیت و اعتبار ملی و جهانی برخوردار شده است، می‌گوید: «آن‌جا که سراینده از روح ملی راستین به شور آمده باشد دستاوردش به زودی همگانی می‌شود و به جای ترانه‌هایی که خود از آن سرچشمه گرفته است بر سر زبان‌ها می‌افتد» (پرهام، ۱۳۷۷: ۸۹).

ایران تنها کشور لولای سه قاره (خاورمیانه) است که توانسته پس از هجوم اقوام عرب و ترک، بالجمله بخش عمده‌ای از زبان و فرهنگ خود را حفظ کند. معروف است که از حسنین هیکل مصری می‌پرسند: چرا مصر پس از حمله اعراب نتوانست زبان مادری خود را حفظ کند ولی ایران توانست؟ او در جواب می‌گوید: چون ایران فردوسی داشت ولی مصر شاعری چون فردوسی نداشته است.^۱

در فاصله سده‌های سوم تا پنجم هجری، مهاجرت قبیله‌های ترک به سرزمین‌های ایران تا کناره‌های دریای مدیترانه ساختارهای قومی و فرهنگی ایران و امپراتوری روم شرقی را دستخوش دگرگونی‌های جدی کرد و تعادل درونی آن دو را بر هم زد. در این سده‌ها در شبه جزیره آناتولی (ترکیه کنونی) به تدریج بقایای تمدن یونانی‌مآبی از میان رفت و ساکنان آن سرزمین به قومی ترک تبدیل شدند، در حالی که فرهنگ ایرانی، به رغم آن‌که در خط مقدم مهاجرت قرار داشت، با پایداری در برابر اقوام ترک، تداوم قومی و فرهنگی خود را حفظ کرد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۴۱). اگر زبان را جزء قوام‌بخش و تعیین‌کننده هویت ملی بدانیم، نقش عظیم فردوسی و دیگر شاعران پارسی‌گو در حفظ زبان پارسی و بالمآل هویت ملی ایرانی ستودنی و سترگ است.

ادب یا شعر انتقادی

ادب انتقادی زبان تیز شعر را به مثابه سلاحی برای سنجش سره از ناسره و شکوه و شکایت از وضعیت اجتماعی و سیاسی زمانه به کار می‌گیرد. ناصر خسرو و حافظ شیرازی دو نمونه برجسته در به کارگیری این نوع ادب هستند که هر کدام از منظر و نگاه خود به نقد زمانه و زمینه خویش پرداخته‌اند.

۱. نگارندگان هنوز به منبع مکتوب معتبری برای نقل این جمله از حسنین هیکل دست نیافته‌اند، اما بر فرض مخدوش بودن صحت صدور این سخن، در درستی و صحت مضمون آن چندان تردیدی نیست.



ناصرخسرو (۴۸۱-۳۹۴هـ.ق. ۱۰۸۸-۱۰۰۱م)

در میان شاعران بلندمرتبه ایران حکیم ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی مروزی از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. ناصرخسرو قبادیانی تا پیش از ۴۳ سالگی که دچار تحول روحی شد در دربار پادشاهان غزنوی (سلطان محمود و پسرش مسعود) و سپس در مرو به درگاه چغری بیگ سلجوقی به سر برد و در نزد این سه پادشاه چنان تقرب یافت که ندیم و همنشین شبانه آنها شد. در مجالس عیش و نوش و عشرت با آنان به باده‌گساری می‌پرداخت (تبریزی شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰). اما در پی تحول روحی دست از مدیحه‌سرایی کشید و دیگر برای چرب‌زبانی و خوش‌آمدگویی کسی شعر نسرود و سفری هفت ساله را برای کشف حقیقت آغاز کرد و به ترتیب از مرو به سرخس، نیشابور، بسطام، سمنان، ری، قزوین، شمیران، سراب، تبریز، مرند، خوی، دیاربکر، حلب، طرابلس، طرابوزان، بیروت، صیدا، صور، عکا، و نهایتاً بیت المقدس رفت. سپس به قصد حج به مکه رفت و دوباره به بیت المقدس بازگشت و از آنجا به مصر سفر کرد و از طریق بصره، آبادان، اصفهان، طبس، و سرخس به بلخ بازگشت (فیروز، ۱۳۷۱: ب). ناصرخسرو در نزد خلفای فاطمی در قاهره به اسماعیلیه گروید و با طی مراتب مستجیب، مأذون و داعی به مقام حجتی رسید و او را حجت جزیره خراسان و ماوراءالنهر نامیدند. بهترین تحفه این سفر، کتاب *سفرنامه* ناصرخسرو است که خلاصه‌ای از شش سال و هفت ماه و بیست روز، و قریب سه هزار فرسنگ جهانگردی است (فیروز، ۱۳۷۱: ج). اما آنچه در این نوشتار مدنظر است نه سفرنامه یا آثار منثور او، بلکه شعر و نظمی است که از او به یادگار مانده است. ناصرخسرو برای شعر و وظیفه و رسالتی الهی قائل بود و از همین رو شعرا را در پس انبیا می‌دید. از این رو مقصود اصلی او از آنچه می‌سرود، «بیدار کردن بود نخست مر نفس خویش را / آنگاه نفوس راستان و مؤمنان را» و از همین رو نشر علم یا دین حق را نوعی وظیفه خدایی می‌انگاشت (غلامحسین یوسفی در یادنامه، ۱۳۵۵: ۲-۶۲۱):

به حرب اهل ضلالت ز بهر کشتن جهل سخنت را چو برنده حسام باید کرد

ز بهر کردن بیدار جمع مستان را یکی منادی بر طرف بام باید کرد
که چند خسبید ای بیهشان چو وقت آمد که تیغ جهل همی در نیام باید کرد

بجوی امام همامی از اهل بیت رسول که خویشنتن چون او می‌همام باید کرد

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: قصیده ۷۲: ص ۹-۱۵۸).



فصلنامه علمی-پژوهشی

۹۸

دوره ششم
شماره ۴
پاییز ۱۳۹۳

ناصرخسرو با ایجاد تحول و انقلاب در مضمون قصیده، آن را در خدمت توجیه و تبیین مبانی اعتقادی آیین اسماعیلیان درآورد. از همین رو برخی اندیشمندان سبک شعری ناصرخسرو را ایدئولوژیک نامیده‌اند. از این رو اشعاری که پس از دوران تحول سروده شده‌اند، مایه‌های انتقادی شدید از جامعه و زمانه خود می‌یابند (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: قصیده ۱۳۹: ص ۲۹۷):

در بلخ ایمنند ز هر شری میخوار و دزد و لوطی و زن‌باره
وز دوستار آل رسولی تو چون من ز خاندان شوی آواره

بر دوستی عترت پیغمبر کردندمان نشانه بی‌غاره
یکی از سنت‌های رایج شعرا توصیف زیبایی‌های طبیعت و دلربایی‌های فصل بهار است. اما ناصرخسرو تازه متولد شده که از ستم روزگار به تنگ آمده بر این سنت می‌تازد و توصیف طبیعت را امری بیهوده و عبث می‌پندارد و در عوض می‌کوشد شعر را در خدمت آموزه‌های شیعی و مخالفت با اهل سنت قرار دهد. از نظر او شعر واقعی شعری است که ستمگری‌های روزگار را عیان سازد و راه حقیقت راستین را که راه علی و عترت اوست نشان دهد (ناصرخسرو، ۱۳۶۵: قصیده ۷۴: ۲-۱۶۱):

چند گویی که چو ایام بهار آید گل بیاراید و بادام به بار آید
روی بستان را چون چهره دل‌بندان از شکوفه رخ و از سبزه عذار آید

این چنین بیهوده‌ای نیز مگو با من که مرا از سخن بیهوده عار آید
شصت بار آمد نوروز مرا مهمان جز همان نیست اگر ششصد بار آید
هر که را شست ستمگر فلک آرایش باغ آراسته او را به چه کار آید؟
سوی من خواب و خیال است جمال او گر به چشم تو همی نقش و نگار آید

فلک گردان شیریست رباینده که همی هر شب زی ما به شکار آید

ور همی گویی من نیز مسلمانم مر تو را با من در دین چه فخار آید
من تولا به علی دارم کز تیغش بر منافق شب و بر شیعه نهار آید
فضل بر دود ندانی که بسی دارد نور اگر چه همی هر دو ز نار آید
چون برادر نبود هرگز همسایه گر چه با مرد به کهسار و به غار آید



دین سرایی ست برآورده پیغمبر تا همه خلق بدو در به قرار آید

علی و عترت اویست مر آن را در خنک آن کس که در این ساخته دار آید

حافظ (م ۷۹۱ ه.ق.)

خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی فرزند بهاء الدین در قرن هشتم هجری قمری می زیست. تاریخ ولادتش به درستی معلوم نیست اما در سال ۷۹۱ ه.ق. ودیعت حیات را به موکلان قضا و قدر سپرد (حقیقت، ۱۳۸۱: ۳۳۷). شعر حافظ را باید به درستی منتقد جامعه‌ای دانست که در آن می زیست. در محیطی که قدرت وسیله‌ای برای خفه کردن تلقی می شود و دین دامی برای فریب دادن، حافظ رند پاکباز آزاداندیش عارفی است که نه تسلیم شیخان و ریاکار می شود و نه سر به قدرت پوچ ارباب زور فرود می آورد. همه چیز را رد می کند و به همه چیز به چشم بی‌اعتنایی می نگرد. شیخ و فقیه و مقرب سلطان در نظر او کسانی بودند که خود را به دیو سالوس و ریا فروخته بودند (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۷). حدود دو قرن پیش از حافظ عین القضاة همدانی (۵۲۵-۴۹۲ ه.ق.) زبان می گشاید و چنین شکوه می کند: «در سوابق ایام، خلفای اسلام، علمای دین را طلب کردند و ایشان می گریختند. ولی اکنون از بهر صد دینار حرام شب و روز با پادشاهان فاسق نشینند و ده بار به سلام وی روند و هر ده بار باشد که مست و جنب خفته باشد. اگر فقط یک بار بار یابند از شادی بیم بود که هلاک شوند و اگر تمکین یابند که بوسی بر دست فاسقی نهند، آن را همه جا بازگویند و شرم ندارند و ذلک مبلغهم من العلم. و چنان چه محتشمی در دنیا ایشان را نصف‌القیامی کند پندارند که بهشت را اقطاع به ایشان داده‌اند» (به نقل از جمالزاده، ۱۳۸۴: ۱۲۱). اما گویی در زمانه حافظ اوضاع پیچیده‌تر شده و فسق آشکار جای خود را به ریا و تزویر داده است (حافظ، ۱۳۷۳: غزل ۱۹۹):

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس
چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند
گویا باور نمی دارند روز داوری
توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند
کاین همه قلب و دغل^۱ در کار داور می کنند
یارب این نودولتان را بر خر خودشان نشان
کاین همه ناز از غلام ترک و استر می کنند
و نیز (حافظ، غزل ۴۸۵):

خدا زان خر قه بیزار است صد بار
در میان اشعار عرفانی حافظ، یک منتقد عمیق اجتماعی دیده می شود که بسیار دل‌نگران رواج

۱. قلب و دغل: تقلب و نیرنگ



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۰۰

دوره ششم
شماره ۴
پاییز ۱۳۹۳

ریا و تزویر به مثابه یک آفت اجتماعی و سیاسی است. در پس اشعار عرفانی حافظ، چشم بینا و بصیری دیده می‌شود که به خوبی لایه‌های زیرین جامعه را هویدا می‌سازد (حافظ، غزل ۲۰۰):

دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند
ناموس عشق و رونق عشاق می‌برند عیب جوان و سرزنش پیر می‌کنند
جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند
گویند رمز عشق مگویند و مشنوید مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند

حافظ در نقد اجتماعی خویش علیه مراجع و منابع اقتدار زمانه خود (شیخ و مفتی به نمایندگی از اقتدار دینی، و محتسب به نمایندگی از اقتدار سیاسی) قیام می‌کند و در این میان خود را، که حافظ قرآن است، نیز مصون و دور از نقد کوبنده‌اش بر قدرت نمی‌داند^۱:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند
و یا در این عبارت که با صراحت بیشتری خودانتقادی را دستور کار قرار می‌دهد (غزل ۲۱۸):
مگو دیگر که حافظ نکته‌دان است که ما دیدیم و محکم جاهلی بود
نوک پیکان نقد حافظ بر غلبه ریا و تزویر در جامعه‌ای است که عنوان دینی را یدک

می‌کشد. از همین رو دعوت او به ترک ریا و تزویر است (غزل ۲۷۴):

به دور لاله قلع گیر و بی‌ریا می‌باش به بوی گل نفسی همدم صبا می‌باش
شعر حافظ نمی‌تواند و نمی‌باید عاری از نقد قدرت باشد؛ قدرتی که در پی دیندار کردن مردم است اما (غزل ۱۲۱):

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز مست است و در حق او کس این گمان ندارد
و در زبان توصیه‌های طعن‌آمیز حافظ می‌توان تندی و تیزی نقد او را مشاهده کرد (غزل ۹):
حافظامی خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
یا (غزل ۱۹۶):

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی باشد که از خزانه غییم دوا کنند
چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی ست آن به که کار خود به عنایت رها کنند

حالی درون پرده بسی فتنه می‌رود تا آن زمان که پرده برافتد چه‌ها کنند
گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار صاحب‌دلان حکایت دل خوش ادا کنند
می‌خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند

۱. توجه به این نکته را مدیون دوست عزیز، دکتر دوازده امامی هستیم.



اشعار حافظ نمایانگر منتقد سیاسی و اجتماعی دلنگرانی است که به آسیب‌شناسی یک جامعه دینی که گرفتار آفت ریا و تزویر شده اهتمام ورزیده است.

طنز سیاسی: عبید زاکانی

خواجه نظام‌الدین عبید زاکانی قزوینی، در زاکان قزوین متولد شد. سال تولد او دقیقاً معلوم نیست ولی احتمالاً در حدود ۷۱۰ هـ.ق. بوده است. رسائل و کتب متعددی از عبید به یادگار مانده است که عمدتاً با زبان طنز و هزل نگاشته شده‌اند. *ریش‌نامه*، *صد پند*، *رساله ده فصل* معروف به *تعریفات*، *رساله دلگشا*، *فالنامه بروج*، *فالنامه وحوش و طیور*، *قصیده موش و گربه* و *عشاق‌نامه* در زمره این رساله‌ها هستند. او *نوادر الامثال* را هم به زبان عربی تألیف کرد که کشکولی است از امثال و حکم (حلبی، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۰). ادوارد براون وفات عبید را حدود سال ۷۷۲ هـ.ق دانسته است که بیست سال پیش از وفات حافظ شیرازی است (براون، در: صاحب‌اختیاری، ۱۳۷۵: ۴۴).

عبید زاکانی در زمانه‌ای می‌زیست که اوضاع ایران مردم را از هر حیث دلسرد و پژمرده ساخته بود. حکمت فلسفی که به مانند چراغی درخشیده بود اندک‌اندک رو به خاموشی می‌رفت و به دنبال مرگ ابوسعید آخرین پادشاه مغول، ایران دوباره میدان آشوب و جنگ‌های داخلی شد. این انحطاط سیاسی به صورت بحران اخلاقی هول‌انگیزی در زندگی اجتماعی انعکاس پیدا کرد. اشخاص فرومایه به آسانی بهترین مناصب و مهترین مقامات را اشغال می‌کردند. هنر و استعداد طرف توجه هیچ کس نبود. مردمان سفله و نادان که مقتدر و متنفذ شده بودند، افراد برگزیده و اهل علم و ادب را توهین و تحقیر می‌کردند و در مقابل نفوذ و ثروت زهدفروشان گران‌جان روزبه‌روز زیادتر می‌شد. شماره خانقاه‌های صوفیان ریاکار خصوصاً در اصفهان و شیراز رو به افزایش بود. این ناملایمات، با آن‌که حالت روحی مردم را سخت پریشان کرده بود، نتوانست نبوغ و استعداد فطری آنان را به زانو در بیاورد (خسرو و ارسته در صاحب‌اختیاری، ۱۳۷۵: ۲۲۲). از همین روست که عبید می‌گوید:

حاصل ز زندگانی ما جز وبال نیست وز روزگار بهره به جز از ملال نیست
در وضع روزگار نظر کن به چشم عقل احوال کس مپرس که جای سؤال نیست
در موج فتنه‌ای که خلائق فتاده‌اند فریادرس به جز کرم ذوالجلال نیست

حافظ و عبید زاییده چنین دورانی و شورشگر در برابر چنین مناسباتی هستند. عبید همچون حافظ راه نقد جامعه‌ای را در پیش می‌گیرد که گرفتار ریا و سالوس‌نمایی شده است.



عبدالحسین زرین‌کوب به درستی اشاره کرده است که آرایی که حافظ در اشعار خود بیان می‌کند در لطایف عبید زاکانی نیز منعکس است. لطایف عبید زاکانی سیمای یک آزاده واقعی عصر حافظ است که حافظ آن را به صورت چهره قهرمانی و آرمانی (رند) ترسیم کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۴۸).

اما روشی که عبید در پیش می‌گیرد با روش حافظ متفاوت است، اگر شعر حافظ در نهایت جمال و درخشندگی خویش از «خرقه سالوس و ریا» می‌نالد، عبید در رساله دلگشا به زبان طنز به نقد ریاکاری صوفیان و علم بی‌عمل و عالمان سوء می‌پردازد:

صوفی ای را گفتند خرقه خویش بفروش. گفت: اگر صیاد دام خود فروشد به چه چیز صید کند؟ (زاکانی، ۱۳۸۴: ۴۲۱) (زاکانی، ۱۳۴۳: ۲۵۹)

خطیبی را گفتند: مسلمانی چیست؟ گفت: من مردی خطیبم مرا با مسلمانی چه کار؟ (زاکانی، ۱۳۸۴: ۴۶۱) (زاکانی، ۱۳۴۳: ۲۸۷)

در واقع به جای غزل‌های شکوه‌مند حافظ، طنزهایی می‌نشیند که البته گاهی هم تنه به هزل می‌زند، اما عبید زاکانی با اشاره به این بیت سعدی که «به مزاحت نگفتم این اشعار/ هزل بگذار و جد از او بردار» به خوبی نشان می‌دهد که هدف او از رسائل و اشعار طنزآمیزش صرف خنداندن مردم نیست، بلکه می‌کوشد در کنار خنداندن، حقایقی بلندتر را به آنان منتقل کند و از همین روست که نقد او صبغه‌ای اجتماعی - سیاسی می‌گیرد.

نقد اجتماعی

بی‌تردید عمیق‌ترین رساله عبید/اخلاق/الاشراف است. او در این رساله اخلاق اشراف و بزرگان روزگار خود را بررسی کرده است و با طنزی عمیق و انتقادی کوبنده رفتار و کردار آنان را به سنجه تمییز سره از ناسره واگذاشته است. او نخست هر یک از فضایل گوناگون اخلاقی مانند حکمت، شجاعت، عفت، وفا، صدق و... را به تعبیر دانشمندان اخلاق مانند ابوعلی مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی بیان می‌کند و آن را مذهب منسوخ می‌خواند، انگاه مذهب مختار معاصران خود را بیان می‌کند (حلبی، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۲). در رساله/اخلاق/الاشراف، باب چهارم به عدالت اختصاص یافته است. در مذهب منسوخ عدالت آمده است:

اکابر سلف عدالت را یکی از فضائل اربعه شمرده‌اند و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده. معتقد ایشان آن بوده که «بالعدل قامت السماوات و الارض» خود را مأمور «ان الله یأمر بالعدل



و الاحسان» بداشتندی. بنابراین سلاطین و امرا و اکابر و وزرا دائم همت بر اشاعت معدلت و رعایت امور رعیت و سپاهی گماشتندی...

سپس عبید در مذهب مختار، که در واقع روش رایج در روزگار اوست، می نویسد: اما مذهب اصحابنا آن است که این سیرت، اسوء سیر (بدترین سیرت‌ها) است و عدالت مستلزم خلل بسیار و آن را به دلایل واضح روشن گردانیده‌اند و می‌گویند بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی به ریاست است. تا از کسی نترسند فرمان آن کس نبرند و همه یکسان باشند و بنای کارهای خلل پذیرد و نظام امور گسسته شود... در تواریخ مغول وارد است که هلاکوخان را چون بغداد مسخر شد، جمعی را که از شمشیر بازمانده بودند، بفرمود تا حاضر کردند. حال هر قوم می‌پرسید. چون بر احوال مجموع واقف شد فرمود که از محترفه (اهل کار و کاسبی) ناگزیر است. ایشان را رخصت داد تا با سر کار خود رفتند. تجار را مایه فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند. جهودان را فرمود که قومی مظلومند، به جزیه (مالیات اهل کتاب) از ایشان قانع شد. مختثان را به حرم‌های خود فرستاد! سادات و قضات و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و معرفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعران و قصه‌خوانان را جدا کرد و فرمود که اینان در آفرینش زیادتند و نعمت خدای به زیان می‌برند! فرمود تا همه را در شط غرق کردند. لاجرم قرب ۹۰ سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولت ایشان در تزیید بود! (زاکانی، ۱۳۸۴: ۹-۳۲۸) (زاکانی، ۱۳۴۳: ۲-۱۷۱)

یکی دیگر از نقدهای تند اجتماعی عبید را می‌توان در یکی از منحصر به فردترین فرهنگ‌های لغت یافت. رساله تعریفات مشهور به ده فصل فرهنگ لغوی طنزآمیز است که عیان‌کننده واقعیت‌های روزگار زاکانی است. برخی تعاریف عبید برای واژه‌ها عبارتند از:

الجاهل: دولتیار. العالم: بی‌دولت. المستهلک: مال اوقاف. الیأجوج و المأجوج: قوم ترکان که به ولایتی متوجه شوند. القاضی: آن‌که همه او را نفرین کنند. الوکیل: آن‌که حق را باطل گرداند. مال‌الایتام و الاوقاف: آن‌چه بر خود از همه چیز مباح‌تر دانند. الصوفی: مفت‌خوار. البازاری: آن‌که از خدا نترسد. الصراف: خرده‌دزد. الحاجی: آن‌که قسم دروغ به کعبه خورد. العسس: آن‌که شب راه زند و روز از بازاریان اجرت خواهد. الواعظ: آن‌که بگوید و نکند. الروباه: مولانا شکلی که ملازم امراء و خوانین باشد. الدلال: حرامی در بازار (زاکانی، ۱۳۸۴: ۳۷۷-۳۶۵).

(زاکانی، ۱۳۴۳: ۲۰-۳۱۳)



نقد سیاسی

عبید محمود غزنوی را به تخته مشق تبدیل کرده و تمام نفرت و خصومت مردم ایران را نسبت به حکومت جابر بیگانگان، تازیانه‌وار بر سر محمود فرود می‌آورد (مقدمه اتابکی در زاکانی، ۱۳۸۴: ۵۷). اگر فردوسی با خلق یک حماسه سترگ و رزم منظوم به کنایه بر سلطه محمود غزنوی بر ایران اعتراض می‌کند، عبید زاکانی این اعتراض را قبای طنز و هزل پوشانده است: از بهر روز عید، سلطان محمود خلعت هر کسی تعیین می‌کرد، چون به طلحک رسید فرمود که پالانی بیاورید و بدو بدهید. چنان کردند. چون مردم خلعت پوشیدند، طلحک آن پالان در دوش گرفت و به مجلس سلطان آمد، گفت: ای بزرگان، عنایت سلطان در حق من بنده از این‌جا معلوم کنید که شما همه خلعت را از خزانه فرمود دادن ولی جامه خاص از تن خود برکنند و در من پوشانید (زاکانی، ۱۳۸۴: ۴۷۵). (زاکانی، ۱۳۴۳: ۲۹۶)

عبید زاکانی به خوبی منشأ ظلم و ستم را در روحیه خودبزرگ‌بینی و برترپنداری سلاطین نسبت به مردم دیده و از زبان یک اعرابی به خلیفه و سلطان اعتراض می‌کند:

اعرابی‌ای را پیش خلیفه بردند، او را دید که بر تخت نشسته و دیگران در زیر ایستاده. گفت: السلام علیک یا الله. گفت: من الله نیستم. گفت: السلام علیک یا جبرائیل. گفت: من جبرائیل نیستم. گفت: الله نیستی، جبرائیل هم نیستی، پس چرا بر آن بالا تنها نشسته‌ای؟ تو نیز در زیر آی و در میان مردمان بنشین (زاکانی، ۱۳۸۴: ۴۸۳). (زاکانی، ۱۳۴۳: ۳۰۲)

البته نباید گمان کرد که عبید تنها به طنزپردازی اشتغال داشته و اشعار او در نعت پیامبر و خلفای راشدین و مدح شاه شیخ ابواسحاق اینجو و خواجه رکن‌الدین عمیدالملک وزیر و سلطان معزالدین اویس جلایری و جلال‌الدین شاه شجاع مظفری را نادیده انگاشت. این اشعار در زمره ادب تمجیدی و درباری قرار می‌گیرد. (زاکانی، ۱۳۴۳: ۵۴) (زاکانی، ۱۳۳۴: ۴۲) (زاکانی، ۱۳۸۴: ۱۷۶):

شیخ ابواسحاق شاه تاج‌بخش کامکار آفتاب هفت کشور سایه پروردگار
ای جهان را وارث ملک سلیمان آمده آسمان چون زمین در تحت فرمان آمده

مثل تو در هیچ قرنی پادشاهی برنخواست ملک و ملت را چو تو پشت و پناهی برنخواست



ادب اصلاحی

سعدی (۶۰۶ - ۶۹۱ هـ.ق.)

مصلح‌الدین ابو محمد عبدالله بن مشرف بن مصلح سعدی شیرازی بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین شاعران ایرانی است که تاکنون هیچ کس به روانی و لطف و سادگی و شیوایی و فریبندگی او شعر نسروده است. در حدود سال‌های ۶۰۵ یا ۶۰۶ هـ.ق. در شیراز تولد یافت و در ذی‌حجه سال ۶۹۰ یا ۶۹۱ در حالی که بیش از هشتاد سال از عمرش گذشته بود در شیراز بدرود حیات گفت (حقیقت، ۱۳۸۱: ۲۸۳).

سعدی را به درستی مصلح‌الدین لقب داده‌اند که بیشترین اهتمام او بر اصلاح است. اصلاح آن هنگام از انقلاب متمایز می‌شود که مصلح در پی برهم ریختن نظم موجود نیست، بلکه با پذیرش بنیاد واقعیت مستقر، در پی زدودن و پیراستن یا افزودن جوانبی فرعی بر اصل است. سعدی نمی‌کوشد بنیان سامان مستقر بر رابطه ارباب و رعیتی را برهم زند، بلکه رعیت همچنان فرو دست و تحت مراقبت باقی می‌ماند و ارباب نیز بر سریر پادشاهی تکیه می‌زند (سعدی، ۱۳۸۵، قطعه‌ها: ۱۰۳۵):

شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد حلال باد خراجش که مزد چوپانی است
و نیز (بوستان، باب اول: ۱۹۲):

شنیدم که دارای فرخ تبار^۱ ز لشکر جدا ماند روز شکار
دوان آمدش گله‌بانی به پیش به دل گفت دارای فرخنده‌کیش

بگفت ای خداوند ایران و تور که چشم بد از روزگار تو دور

مرا گله‌بانی به عقل است و رای تو هم گله خویش باری پبای
در آن تخت و ملک از خلل غم بود که تدبیر شاه از شبان کم بود
و نیز (بوستان، باب اول: ۱۹۸):

میازار عامی به یک خردله^۲ که سلطان شبان است و عامی گله
چو پرخاش بینند و بیداد از او شبان نیست، گرگ است، فریاد از او

اما بلافاصله سعدی تذکر می‌دهد که اگر سلطان طریق جور در پیش بگیرد این نسبت تغییر



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۰۶

دوره ششم
شماره ۴
پاییز ۱۳۹۳

۱. دارای فرخ تبار: داریوش والانزاد

۲. خردله: یک خردل (دانه‌ای ریز)

می‌کند و شبان به گرگ مبدل می‌شود. سعدی تنها می‌کوشد با گوشزد کردن عواقب ظلم و ستم پادشاه را از آن برحذر دارد و او را بر عدل و دادگری تشجیع کند و از همین روست که مطلع هر دو کتاب *بوستان* و *گلستان* با این مهم آغاز می‌شود. *گلستان سعدی* با «در باب سیرت پادشاهان» و *باب اول بوستان* نیز با «در عدل و تدبیر و رای». تلاش سعدی آن است که پادشاه را به دادگری و عدل سوق دهد و در این راه از این مضامین بهره گرفته است:

توجه دادن پادشاه به گذارا بودن ملک و حکومت (سعدی، قصاید: ۸۹۹-۹۰۱):
 به نوبت‌اند ملوک اندر این سپنج سرای^۱ کون که نوبت توست ای ملک به عدل گرای

چه مایه بر سر این ملک سروران بودند چو دور عمر به سر شد درآمند از پای

به عاقبت خبر آمد که مُرد ظالم و ماند به سیم سوختگان^۲ ز رنگار کرده سرای

مزید رفعت دنیا و آخرت طلبی به عدل و عفو و کرم گوش و در صلاح افزای

توجه پادشاه به تبعات رنجاندن مردم (سعدی، بوستان، باب اول: ۱۸۱):

شنیدم که در وقت نزع روان^۳ به هرمز چنین گفت نوشیروان

برو پاس درویش محتاج دار که شاه از رعیت بود تاج دار

رعیت چو بیخ‌اند و سلطان درخت درخت ای پسر باشد از بیخ سخت

مکن تا توانی دل خلق ریش و گر می‌گنی، می‌گنی بیخ خویش

فراخی در آن مرز و کشور مخواه که دل‌تنگ بینی رعیت ز شاه

دگر کشور آباد بیند بخواب که دارد دل اهل کشور خراب

خرابی و بدنمای آید ز جور رسد پیش بین این سخن را به غور

رعیت نشاید به بیداد کشت که مر سلطنت را پنهاند و پشت

چراغی که بیوه‌زنی بر فروخت بسی دیده باشی که شهری فروخت

۱. سپنج سرای: دنیای گذرا، دنیایی که سه، چهار پنج روز بیشتر نیست.

۲. سیم سوختگان: مال از دست دادگان

۳. نزع روان: جان‌کندن، احتضار





توجه پادشاه به منشأ قدرت بودن رعیت (سعدی، گلستان، باب اول، ۱۹-۱۸):
یکی را از ملوک عجم حکایت کنند که دست تطاول^۱ به مال رعیت دراز کرده بود و جور و اذیت آغاز کرده تا به جایی که خلق از مکاید فعلش به جهان برفتند و از کربت^۲ جورش راه غربت گرفتند چون رعیت کم شد ارتفاع ولایت^۳ نقصان پذیرفت و خزانه تهی ماند و دشمنان زور آوردند. ... باری به مجلس او در کتاب شاهنامه همی خواندند در زوال مملکت ضحاک و عهد فریدون. وزیر ملک را پرسید هیچ توان دانستن که فریدون که گنج و ملک و حشم نداشت چگونه بر او مملکت مقرر شد؟ گفت آن چنان که شنیدی خلقی بر او به تعصب گرد آمدند و تقویت کردند و پادشاهی یافت. گفت ای ملک چو گرد آمدن خلقی موجب پادشاهیست، تو مر خلق را پریشان برای چه می کنی؟ مگر سر پادشاهی کردن نداری؟ ... ملک گفت موجب گرد آمدن سپاه و رعیت چه باشد؟ گفت پادشاه را کرم باید تا بر او گرد آیند و رحمت تا در پناه دولتش ایمن نشینند و تو را این هر دو نیست.

نکند جور پیشه سلطانی که نیاید ز گرگ چوپانی
پادشاهی که طرح ظلم افکند پای دیوار ملک خویش بکند
ملک را پند وزیر ناصح موافق طبع مخالف نیامد روی از این سخن در هم کشید و به زندانش فرستاد. بسی بر نیامد که بنی عم سلطان به منازعت خاستند و ملک پدر خواستند. قومی که از دست تطاول او به جان آمده بودند و پریشان شده بر ایشان گرد آمدند و تقویت کردند تا ملک از تصرف این به در رفت و بر آنان مقرر شد.

پادشاهی کو روا دارد ستم بر زیر دست

دوست دارش روز سختی دشمن زور آورست

با رعیت صلح کن وز جنگ خصم ایمن نشین

زان که شاهنشاه عادل را رعیت لشکرست

ادب یا شعر مقاومت

اولین نشانه‌های هرچند کم‌رنگ از مقاومت و ستیزندگی در برابر هجوم خارجی را می‌توان به هنگام فتح ایران توسط اعراب مشاهده کرد. همان‌گونه که بسیاری از فرهیختگان و از آن جمله فردوسی به خوبی دست به تفکیک میان دین اسلام و رفتار و کردار اعراب در ایران می‌زند و ضمن ستایش و تمجید اسلام به نقد رفتار و کردار فاتحان فرستاده شده از جانب

۱. تطاول: غارت و درازدستی

۲. کربت: اندوه و غم

۳. ارتفاع ولایت: عایدات مملکت، درآمد

عمر می‌پردازد، نقد رفتار فاتحان عرب در ایران و نقل مظالم و فجایعی که روا داشتند به معنای روی‌گردانی از اسلام نیست. چنان‌چه ملک‌الشعرا بهار می‌سراید:

گرچه عرب زد چو حرامی به ما داد یکی دین گرامی به ما
گرچه ز جور خلفا سوختیم ز آل علی معرفت آموختیم
در زمانه‌ای که هر کس در مقابل جفای تازیان نفس بر می‌آورد، کافر و زندیق شمرده می‌شد و خونش هدر می‌گشت، اگر صدایی بر می‌آمد فریاد دردناک اما ضعیف شاعری بود که بر ویرانی شهر و دیار خویش نوحه می‌کرد و مانند ابوالینبغی (یک امیرزاده بدفرجام) اندوه و شکایت خود را بدین گونه می‌سرود:

سمرقند کند مند / پذیرت کی او فکند / از شاش تا بهی / همیشه ته خهی

یعنی: ای سمرقند ویران، تو را که به این روز افکند؟ تو از چاچ (شهری در ماوراءالنهر) بهتری، همیشه بهتر، آفرین.^۱

یا ناله جانسوز زرتشتی ایران‌دوستی که در زیر فشار رنج‌ها و شکنجه‌ها آرزو می‌کرد یک دست‌خدایی از آستین غیب برآید و کشور را از چنگ تازیان برهاند و به انتظار ظهور این منجی به زبان پهلوی می‌سرود (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ۲-۱۲۱):

کی باشد که پیکی آید از جانب هندوستان که آمد آن شاه بهرام از دوده کیان
کش پیل هست هزار و بر سراسر هست پیلبان که آرسته درفش لرد به آیین خسروان

که رود و بگوید به هندوان که ما چه دیدیم از دشت تازیان

سیف‌الدین محمد فرغانی

درباره زندگی و آثار سیف‌الدین فرغانی اطلاعات ما عمدتاً منحصر است به دیوان خود او که جسته و گریخته نکاتی را عیان ساخته است. بزرگ‌ترین علت گمنام ماندن او از این روست که سیف فرغانی پس از مهاجرت از ایران و اقامت در بلاد روم دیگر به وطن بازنگشت و درست در ایامی درگذشت که آسیای صغیر زیر سیطره ایلخانان و بیداد مغولان جولانگاه فقر و پریشانی و بی‌سامانی گشته بود و ارتباط آن بلاد به ایران به ضعف گرایید، و خاصه آن‌که سیف

۱. ترجمه این شعر از کتاب ارزشمند و خواندنی «چالش میان فارسی و عربی در سده‌های نخستین» آورده شده است. البته دکتر آذرتاش آذرنوش در اینکه این شعر از آن ابوالینبغی باشد تردید کرده و بر این گمان است که این ترانه غم‌انگیز از پیش از ابوالینبغی در میان مردم سمرقند رواج داشته است. (آذرنوش، ۱۳۸۵: ۲-۱۱۱)





در شهر کوچکی چون آقسرا در ترکیه امروزی سکونت داشت که اعتبار و مرکزیتی نداشت. او در فرغانه که ناحیه‌ای در منطقه فرارودان (ماوراءالنهر) است متولد شد و از آن رو که اثر زبان فارسی فرارودی و فرغانی در شعرش زیاد است، دست‌کم تا جوانی را در این منطقه به سر برده است. با توجه به توصیفات از هم‌گسیختگی نظام ایران به واسطه حمله مغول در آثار سیف، تولد او بایستی در نیمه اول سده هفتم هجری رخ داده باشد. او همچنین نامه‌نگاری‌هایی با سعدی، شاعر پرآوازه فارسی داشته است که با توجه به وفات سعدی در ۶۹۰ ه.ق. این گمانه‌زنی تقویت می‌شود. شاعر در دوران میانسالی در شهر تبریز به سر برده و نهایتاً به شهر آقسرا گام نهاده و در همان شهر نیز وفات یافته است. بر اساس محاسبات ذبیح‌الله صفا و با استناد به دیوان سیف، تاریخ وفات او میان سال‌های ۷۰۵ تا ۷۴۹ هجری قمری بوده است.

سراسر دیوان سیف حکایت از صوفی و عارفی وارسته می‌کند که دوران ریاضت و مجاهدت را طی کرده و در زمره مشایخ زمان درآمده باشد. تنها اثر بازمانده از سیف‌الدین محمد فرغانی دیوان اوست که مجموعه‌ای است از قصیده و غزل و رباعی که بیش از یازده هزار بیت را شامل می‌شود. شیوه سخن و شعرسرای سیف، به شدت تحت تأثیر سبک سخنوران خراسان در قرن ششم هجری است و همین بزرگ‌ترین دلیلی است که سیف خود از همان دیار بود. نفوذ لهجه‌های مرکزی و غربی فلات ایران در شعر سیف بسیار کم و اندک است. سیف مانند همه شاعرانی که از قید مدح و تعلق به دستگاه‌های حکومت و قدرت آزاد بوده‌اند، بیشتر متمایل به غزل‌سرایی است و قصیده‌های خود را عمدتاً وقف ستایش باری تعالی و پیامبر اسلام و موعظه و نصیحت و بیان حقایق تصوف و عرفان و انتقادهای اجتماعی و احیاناً وصف حال خویش می‌کند.^۱

سیف فرغانی از سرودن شعر برای دربار سلاطین روی‌گردان است و دربار را به اصطبل ثناخوانی تشبیه می‌کند (قصیده ۴۵، ص ۱۰۳):

اسب همت سر کشید و بهر جو جایز نداشت

خوار همچون خر در اصطبل ثناخوانی مرا

و از همین رو از خداوند می‌خواهد که او را بی‌نیاز از درگاه سلاطین سازد (قصیده ۷۸،

ص ۱۷۴):

۱. شرح حال سیف فرغانی که این‌جا عرضه شده چکیده‌ای است از مقدمه محققانه استاد ذبیح‌الله صفا در مقدمه چاپ دوم دیوان سیف فرغانی که به دقت و با استناد به اشعار سیف، شرح زندگانی او را ترسیم کرده است.

ایا سلطان تو را بنده ز سلطان بی نیازم کن

ز خسرو فارغم گردان و از خان بی نیازم کن

ز سلطان بی نیازی نیست در دنیا توانگر را

به من ده ملک درویشی ز سلطان بی نیازم کن

امیران همچو گرگان و رعیت گوسپندان شان

سگ درگاه خویشم خوان ز گرگان بی نیازم کن

نگفتم همچو خاقانی ثنای هیچ خاقانی

تو از گنج عطای خود ز خاقان بی نیازم کن

دل دنیا طلب کورست هان ای سیف فرغانی

بگو در راه دین یا رب ز کوران بی نیازم کن

سیف تنها یکبار برای محمود غازان خان قصیده ای می فرستد که با این مطلع آغاز می شود

(قصیده ۸۱، صص ۱۸۴-۱۷۹):

ای صبا گر سوی تبریز افتدت روزی گذر سوی درگاه شه عادل رسان از ما خبر

اما سیف راه نصیحت خان و پرهیز او از ظلم در پیش می گیرد:

نام ظالم بد بود امروز و فردا حال او آن نکرده نیک با کس جایش از حالش بتر

باشما بودند چندین ملک جویان همنشین و ز شما بودند چندین پادشاهان پیشتر

هر یکی مردند و جز حسرت نبردند از جهان هست عقبی منزل و دنیا ره و ما رهگذر

سیف فرغانی نصیحت کرد و حالی باز گفت باد پند و شعر او در طبع پاکت کارگر

و با این وجود برای آن که راه خود را از شعرای تمجیدگوی مدیحه سرا جدا سازد می گوید:

من نیم شاعر که مدح کس کنم، مرشاه را از برای حق نعمت پند دادم این قدر

خیر و شر کس نگفتم از هوای طبع و نفس مدح و ذم کس نکردم از برای سیم و زر

و به دیگر شعرا نصیحت می کند که راه مدیحه سرایان قدرت را نیمایند و آنها را «سیم پرستان

گدا» لقب می دهد (قصیده ۹۶، صص ۲۱۱-۳):

گرت از سیم زبان است و سخن زر گویی از زر و سیم به آن است که کمتر گویی





شعر در دولت این سیم پرستان گدا کمتر از خاک بود گر ز پی زر گویی

جهد کن تا ز سحاب غم جانان چو صدف قطره‌ای در دهننت افتد و گوهر گویی

سیف دم درکش و او را مستای مشک را مدح نباشد که معطر گویی
و یا در این قصیده که به صراحتی عیان آداب شعرسرایی غیردرباری را تشریح می‌کند
(قصیده ۱۲، ص ۲۴):

از ثنای امرانیک نگهدار زبان گرچه رنگین‌سخنی، نقش مکن دیواری
مدح این قوم دل روشن تو تیره کند همچو رو را کلف و آینه را زنگاری

شاعر از خرمن این قوم به کاهی نرسد گر از این نقد به یک جو بدهد خرواری
شاعری چیست که آزاده از آن گیرد نام؟ ننگ خلقی گر از این نام نداری عاری
گربه زاهدی و حیلۀ کنی چون روباه تا سگ نفس تو زهری بخورد یا ماری

ظالمی را که همه ساله بود کارش فسق به طمع نام منه عادل نیکوکاری

شکر منعم به دعای سحری کن نه به مدح کاندرین عهد تو را نیست جز او دلداری
صورتند این امرا، جمله ز معنی خالی اوست چون درنگری صورت معنی داری

به سخن گفتن بیهوده به پایان شد عمر صرف کن باقی ایام به استغفاری
سیف در قصیده دیگری آنان را به کاسه‌لیسی متهم می‌سازد و نصیحت می‌کند که در چنین
روزگار اسفناکی راه امرار معاش خدمت مهاجمان و سلاطین ستمگر نیست، و قناعت و صبر
را پیشنهاد می‌دهد:

گر کسی از نعمت این منعمان ادرار خورد

همچو گربه کاسه‌لیسید و چوسگ مردار خورد

بر سر خوان قناعت شوربای عافیت

آنکس آشامد که نان جو، سلیمان وار خورد

رو به آب صبر تر کن پس به آسانی بخور
 نان خشکی را که سگ چون استخوان دشوار خورد
 کآنچه درویشان صاحب دل به خرسندی خورند
 نی مگس از شکر و نی نحل از گلزار خورد
 رو غم دین خور درین دنیا که فردا در بهشت
 نوش شادی آن خورد کین نیش غم بسیار خورد

اما مهم ترین وجه شعر فرغانی، انتقاد تند و تیزی است که وضعیت روزگار و قدرت دارد. شعر فرغانی هم تلخ است و هم تند. تلخ است چون روزگار آبستن ناخوشی هاست (قصیده ۸۶، ص ۱۹۸):

درین دور احسان نخواهیم یافت شکر در نمکدان نخواهیم یافت
 جهان سر بسر ظلم و عدوان گرفت در او عدل و احسان نخواهیم یافت

بدوری که مردم سگی می کنند در او گرگ چوپان نخواهیم یافت

از این سان که دین روی دارد به ضعف در او یک مسلمان نخواهیم یافت
 مسلمان همه طبع کافر گرفت دگر اهل ایمان نخواهیم یافت

و تند است چون حاکمان را خطاب می دهد و با زبانی آتشین می گوید (قصیده ۸۸، ص ۲۰۱):

ای که اندر ملک گفتی می نهم قانون عدل

ظلم کردی ای اشارات همه بیرون عدل

این امیرانی که بیماران حرص اند و طمع

همچو صحت از مرض دورند از قانون عدل

دست چون شمشیرشان هر ساعتی در پای ظلم

بر سر میدان بیدادی بریزد خون عدل

اعتراض سیف انتقادی است که بیش از آن که در پی اصلاح با عنایت به حفظ کلیت وضع موجود باشد، سر از تذکر و تنبه به پایان پذیری ظلم و بی بنیادی ستم درمی آورد (قصیده ۱۰۰، ص ۲۱۷):

هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد هم رونق زمان شما نیز بگذرد

وین بوم محنت از پی آن تا کند خراب بر دولت آشیان شما نیز بگذرد





بادخزان نکبت ایام ناگهان
آب اجل که هست گلگیر خص و عام
ای تیغستان چونیزه برای ستم دراز
چون داد عادلان به جهان در بقا نکرد
در مملکت چو غرش شیران گذشت و رفت
آن کس که اسب داشت غبارش فرو نشست
بادی که در زمانه بسی شمع ها بکشت
زین کاروانسرای بسی کاروان گذشت
ای مفتخر به طالع مسعود خویشتن
این نوبت از کسان به شما ناکسان رسید
بیش از دو روز بود از آن دگر کسان
بر تیر جور تان ز تحمل سپر کنیم
در باغ دولت دگران بود مدتی
آبی ست ایستاده در این خانه مال و جاه
ای تورمه سپرده به چوپان گرگ طبع
پیل فنا که شاه بقامات حکم اوست
ای دوستان، به نیکی خواهم دعای سیف

بر باغ و بوستان شما نیز بگذرد
بر حلق و بر دهان شما نیز بگذرد
این تیزی سنان شما نیز بگذرد
بیداد ظالمان شما نیز بگذرد
این عوعو سگان شما نیز بگذرد
گرد سم خران شما نیز بگذرد
هم بر چراغدان شما نیز بگذرد
ناچار کاروان شما نیز بگذرد
تأثیر اختران شما نیز بگذرد
نوبت ز ناکسان شما نیز بگذرد
بعد از دو روز از آن شما نیز بگذرد
تا سختی کمان شما نیز بگذرد
این گل، ز گلستان شما نیز بگذرد
این آب ناروان شما نیز بگذرد
این گرگی شبان شما نیز بگذرد
هم بر پیادگان شما نیز بگذرد
یک روز بر زبان شما نیز بگذرد

کارکرد سیاسی شعر مقاومت یا ستیز از دو وجه قابل توجه است: یکی با برشمردن بی‌بنیانی و عدم دوام ستم، می‌کوشد مرهمی باشد بر زخم چرکین و دردناک بیداد تجاوزگران، و از سوی دیگر می‌کوشد امید به آینده‌ای نیکو را زنده و برقرار نگاه دارد، که اگر امتی امید را از دست داد، بر تقدیر مرگ خویش سر تسلیم نهاد.

ادب یا شعر تمجیدی یا درباری

محمد عوفی در *لباب‌الالباب* می‌نویسد: «گویند سه کس از شعرا در سه دولت اقبال‌ها دیدند و قبول‌ها یافتند چنان‌که کس را آن مرتبه میسر نبود: یکی رودکی در عهد سامانیان، و عنصری در دولت محمودیان (غزنویان)، و معزی در دولت ملکشاه» (عوفی، ۱۳۳۵: ۳۰۱).

عنصری بلخی (م ۴۳۱ هـ.ق.)

ابوالقاسم حسن بن احمد عنصری بلخی بزرگ‌ترین استاد قصیده‌پرداز و مدیحه‌سرای قرن پنجم و بلکه زبان فارسی است و تاکنون هیچ یک از شعرای قصیده‌سرا با کثرت عده و توجه به معارضه نتوانسته‌اند بدان پایه و مایه در جزالت لفظ و رشاقبت سبک قصیده‌ای انشا کنند. محمد عوفی در *لباب‌الالباب* می‌نویسد: «عنصری عنصر جواهر هنر و جوهر عرض فضل بوده است... اشعار عنصری، شعار فصاحت و دلیری دارد. دقت معنی با رقت فحوی جمع است» (عوفی، ۱۳۳۵: ۲۶۶، ۲۶۹). مولد و منشأ این شاعر بزرگ بلخ بوده و تولدش ظاهراً در اوایل نیمه دوم قرن چهارم بوده است. پس از آن‌که در جوانی پدر و مادر را از دست داد، خیال تجارت به ذهنش افتاد اما در راه گرفتار دزدان شد و هرآنچه سرمایه داشت از کف بداد. پس او به واسطه قریحه شعرى که داشت به نزد امیرنصر که برادر کهنتر سلطان محمود غزنوی بود و بر بلخ حکم می‌راند تقرب یافت و به واسطه همو به دربار سلطان محمود غزنوی راه یافت. از همین رو خطاب به امیر نصر گفته است:

زرسم تو آموختم شاعری به مدح تو شد نام من مشتهر
که بودم من اندر جهان پیش ازین که را بود درگیتی از من خبر
ز جاه تو معروف گشتم چنین من اندر حضر نام من در سفر

نقل است که در دربار سلطان محمود چهارصد شاعر حضور داشته‌اند، اما لقب ملک‌الشعرایی این دربار شعرآگین از آن عنصری بلخی بوده است. عنصری در نزد سلطان محمود بغایت مقرب بود و سخنانش مؤثر واقع می‌شد. هدایای عنصری از سلطان به قدری زیاد شد که برخی تا چهارصد غلام و چهارصد شتر را برای حمل وسایل او برشمرده‌اند، و خاقانی شاعر معروف نیز شاید به کنایه گفته است:^۱

شنیدم که از نقره زد دیگدان ز زر ساخت آلات خوان عنصری

ممدوحین عنصری

دیوان عنصری مشتمل بر سی هزار بیت بوده است که در تطورات روزگار از دست رفته و تنها قریب به سه هزار بیت آن به دست ما رسیده است. در دیوان کنونی، عنصری هشت تن از سلاطین و امرا و بزرگان را مدح کرده است. قریب به چهل قصیده در دیوان عنصری به مدح یمین‌الدوله سلطان محمود غزنوی اختصاص دارد که ۳۱ سال حکومت کرد و بخش قابل

۱. در تدوین شرح حال عنصری از مقدمه‌های یحیی قریب و نیز محمد دبیرساقی بر دیوان عنصری استفاده شده است.





توجهی از قصاید عنصری در مدح او و به ویژه فتوحاتش در هندوستان می‌باشد. اولین قصیده دیوان کنونی عنصری نیز در مدح سلطان محمود است (عنصری، قصیده اول):^۱

یمین دولت مجد و امین ملت صدق امیر غازی محمود سیدالامرا

بزرگی و آزادگی و نیکی را ز هر که یاد کنی مقطع است وز او مبدا
گوش بتانی دیدن همه جهان است او بر این سخن هنر و فضل او بس است گوا
کس از خدای ندارد عجب اگر دارد همه جهان را اندر تنی همی تنها
نعت سلطان صرفاً به سلطان اختصاص ندارد و متعلقات او را نیز در بر می‌گیرد. چنانچه عنصری در مدح اسب سلطان ترک گوید (عنصری، قصیده ۳۲، بیت ۱۴۳۲ به بعد):

جهنده‌ای که همی برق از او برد جستن رونده‌ای که همی باد از او برد رفتار
رود چنان‌که رود گوی روزگار از کف جهد چنان‌که جهد یوز شرزه روز شکار
به باد ماند و کس باد دید ابر نهاد به ابر ماند و کس ابر دید آتش‌بار

دومین ممدوح عنصری سلطان مسعود غزنوی پسر سلطان محمود که توانست بر برادرش سلطان محمد غلبه کند و پادشاهی را آن خود گرداند. عنصری در مدح او سروده است (عنصری قصیده ۶۴، ابیات ۲۶۵۵ به بعد):

شهریار دادگستر خسرو مالک رقاب

آن‌که دریا هست پیش دست احسانش سراب

یاد شمشیرت به ترکستان گذر کرد و ببرد

از دل خاقان درنگ و از دو چشم بال^۲ خواب

خسرو! شاه! ز قلب لشکر اندر ناگهان

حمله بردی سوی آن لشکر که بد پیش از حساب

هر گروهی را شرابی دادی از تیغت کزان

هوش با ایشان نیاید تا به محشر زان شراب

دیگر ممدوحین عنصری عبارتند از: امیر ابوالمظفر نصر بن ناصرالدین سپهسالار خراسان و برادر کهنتر سلطان محمود، امیر یعقوب دیگر برادر سلطان محمود که توسط سلطان مسعود

۱. در ارجاع به دیوان عنصری تصحیح دبیرسیاقی منبع استناد بوده است چراکه از دیوان دکتر فریب کامل‌تر و جامع‌تر است.

۲. بال: شاید نام یکی از امرای ترک باشد

محبوس شد، خواجه ابوالقاسم احمد بن حسن میمندی وزیر با کفایت سلطان محمود و سلطان مسعود، خواجه ابوالحسن برادر حسن میمندی، محمد بن ابراهیم طائی که از سرداران سلطان محمود بوده است و ابوجعفر محمد بن ابی‌الفضل که منصبش چندان معلوم نیست. عنصری بلخی در سال ۴۳۱ هجری قمری و در زمان سلطنت مسعود غزنوی از دنیا رفت.

کارکرد سیاسی شعر درباری

۱. جاودانی نام نیک حاکمان

نظامی عروضی سمرقندی بقای اسم جاودانی پادشاه را به شاعر می‌داند: «پادشاه را از شاعر نیک چاره نیست که بقای اسم او را ترتیب کند و ذکر او را در دواوین و دفاتر مثبت گرداند، زیرا که چون پادشاه به امری که ناگزیر است (منظور نظامی مرگ است) مأمور شود از لشکر و گنج و خزینه او آثار نماند و نام او به سبب شعر شاعران جاویدان بماند» (نظامی سمرقندی، ۱۳۸۸: ۴۵). و نیز بیان دارد که «مدح به شعر نیک شاعر معروف شود و شاعر به صله گران پادشاه معروف شود، که این دو معنی متلازمانند.» و این مهم‌ترین وجه حضور شعرا در دربار پادشاهان بوده است. از جمله نظامی خود در باب عنصری سروده است که:

بسا کاخا که محمودش بنا کرد
نبینی زان همه یک خشت بر پای
که از رفعت همه با مه مرا کرد
مدیح عنصری ماندست بر جای

۲. مشروعیت‌سازی

از قدیم گفته‌اند که به سرنیزه می‌توان تکیه داد اما بر سرنیزه نمی‌توان نشست. آنچه پادشاهان را از نشستن بر سر نیزه معاف می‌داشته و قدرت را برای آنان به ارمغان می‌آورده است، اقبال مردمان و پذیرش قلبی آنان بوده است. و در این میان نقش شعرا را در گستردن این مشروعیت نمی‌توان نادیده انگاشت. عنصری بلخی در مدح سلطان محمود در قالب رباعی می‌گوید (عنصری، بیت ۳۰۳۴ و ۳۰۳۵):

تو آن شاهی که اندر شرق و در غرب
همی گویند در تسبیح و تهلیل
جهود و گبر و ترسا و مسلمان
که یا رب عاقبت محمود گردان

۳. خروج از بحران‌ها

ساخت نظام سلطانی در ایران عموماً میل به خودکامگی داشته است.^۱ همه مردمان، که این همه

۱. برای توضیحات بیشتر به کتاب "تضاد دولت و ملت" مراجعه شود. دکتر همایون کاتوزیان به خوبی تفاوت نظام‌های سلطانی خودکامه و مطلقه را تشریح کرده و توضیح داده‌اند چرا نظام‌های ایرانی عمدتاً خودکامه و نظام‌های اروپایی مطلقه بوده‌اند.





درباریان و حتی وزرا را هم شامل می‌شود، بایستی بنده سلطان و گوش به لبان مبارک او داشته باشند. از سوی دیگر بسیاری از این پادشاهان بر خلاف آنچه افلاطون در رساله *آلکیبیدس اول* تأکید می‌کند که پادشاهان هخامنشی پارس بر تربیت پادشاهان تأکید داشتند و آنها را به حکمت و عدالت و شجاعت و عفت می‌آراستند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۶۵۷-۶۶۰)؛ در این دوره تاریخی پادشاهان عمدتاً رؤسای ایلات و عشایری هستند که با کم‌ترین سطح دانش و استعداد و تنها به قوت شمشیر بر سریر پادشاهی تکیه می‌دادند. لذا تصمیمات آنی و ناگهانی و دور از خرد از این پادشاهان بسیار حاصل می‌آمد. ضعف نهاد وزارت و نحیفی اشرافیت در ایران نیز بر آتش خودکامگی می‌دمید. ابوالفضل بیهقی در تاریخ ماندگار خویش به درستی تأکید می‌کند که: «فرمان‌های ایشان (پادشاهان) چون شمشیر بران است و هیچ‌کس زهره ندارد که ایشان را خلاف کند و خطایی که از ایشان رود آن را دشوار در توان یافت» (بیهقی، ۱۳۹۰: ۱۴۶). در این لحظات حساس یکی از مهم‌ترین مستمسک‌های وزرا و درباریان برای تغییر نظر پادشاه بدون آن‌که غضب او حاصل شود، شعرا بوده‌اند و یا آن‌که می‌توانسته‌اند در شرایطی که غضب سلطان زبانه کشیده است، به آب گوارا و نیوشای شعر این غضب را پیش از آن‌که درباریان را گرفتار سازد سرد و آرام سازند.

چنان‌که گویند سلطان محمود شبی در حالت مستی به ایاز حکم فرمود که زلف خود را ببرد و ایاز فرمان را امتثال کرد، اما چون سلطان از حالت مستی به هوشیاری آمد پشیمان گشت و به اندازه‌ای متغیر و خشمگین شد که می‌نشست و بر می‌خاست و کسی را یارا و جرئت رفتن به نزد وی نبود، تا نزد عنصری آمد و چاره کار از او خواستند. عنصری به نزد سلطان رفت و شرایط تعظیم و تکریم به جای آورد و بر بدبیه این رباعی را سرود:

کی عیب سر زلف بت از کاستن است چه جای به غم نشستن و خاستن است
روز طرب و نشاط و می‌خواستن است کاراستن سرو ز پیراستن است

این رباعی تأثیر زیادی در سلطان کرد و خشم و غضبش تسکین یافت و بفرمود تا سه مرتبه دهان عنصری را از جواهر پر کردند.

همچنین نقل است زمانی که نصر بن احمد سامانی به همراه لشکریان به شهر هرات آمد در آن‌جا تا چهار سال ماندگار شد و هرچه درباریان و لشکریان که خانه و زن و فرزند را پشت سر در بخارا گذاشته بودند اصرار بر بازگشت داشتند، شاه را میل بازگشت نمی‌افتاد. پس سران لشکر و مهتران مُلک به نزدیک استاد ابو عبدالله رودکی رفتند و گفتند: پنج هزار دینار تو را خدمت کنیم، اگر صنعتی بکنی که پادشاه از این خاک حرکت کند که دل‌های ما آرزوی فرزند همی برد و جان ما از اشتیاق بخارا همی برآید. رودکی قبول کرد و نبض امیر بگرفته بود و

مزاج او بشناخته. قصیده‌ای بگفت و به وقتی که امیر صبح کرده بود درآمد و چنگ برگرفت و این قصیده آغاز کرد:

بوی جوی مولیان آید همی بوی یار مهربان آید همی

آب جیحون از نشاط روی دوست خنک ما را تا میان آید همی
ای بخارا شاد باش و دیرزی میر زی تو شادمان آید همی
میر ماه است و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی
میر سرو است و بخارا بوستان سرو سوی بوستان آید همی

چون رودکی بدین بیت رسید، امیر چنان منفعّل گشت که از تخت فرود آمد و بی موزه (چکمه و کفش) پای در رکاب خنک آورد و رو به بخارا نهاد و چنان با شتاب رفت که زره و کفش امیر را دو فرسنگ جلوتر به او رساندند و عنان اسب تا بخارا هیچ باز نگرفت (نظامی سمرقندی، ۱۳۸۸: ۵۵).

در واقع خودکامگی سلطان چرخش امور را سخت و دشوار می‌سازد و شعر شاعران درباری به مثابه روغنی که چرخ‌دنده‌های قفل شده تدبیر و سیاست را به حرکت در می‌آورد، در زمان سختی و صعوبت، روانی و جنبش را به ارمغان می‌آورد.

سخن آخر

کوشش این نوشتار بر این اهتمام استوار بود که دو حیطة دانش‌ورزی سیاست و ادبیات فارسی را (که در نزد شاعران و ادیبان این مرز و بوم به هم آمیخته و در هم آغشته بوده‌اند اما به واسطه سیطره نگاه تخصص‌گرایی به دو رشته مجزا در دیارتمان‌های مختلف تبدیل شده‌اند) به یکدیگر نزدیک سازد و تلنگری باشد بر ذهن سیاست‌اندیشان و ادیبان این دیار. بر خلاف جداسازی رشته‌ها، واقعیت تودرتو، پیچیده و در هم تنیده است. شعر حیطة و عرصه جدایی فارغ از دغدغه رشد و توسعه یک کشور نیست. گفته‌اند: «جامعه‌ای که شعر ندارد، گنگ می‌شود و جامعه‌ای که گنگ شود به سمت انحطاط می‌رود» (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۵۶) و شگفت آن‌که جامعه ما شعر داشته و روی سوی انحطاط برده است! این مهم شاید از آن رو باشد که به شعر از نگاه تأمل و دریچه تدبیر ننگریسته‌ایم. باز گفته‌اند که: «شعر در جامعه بسیار مهم است. نه این‌که شعر حلال مشکلات باشد. شعر نان و آب مردم نیست، بلکه به عنوان

۱. خنک: اسب سفید



نشانه همانند رنگ رخساره است که از سلامت و بیماری و غم و شادی خبر می‌دهد» (داوری اردکانی، ۱۳۸۸: ۴۷). شعر می‌تواند دماسنج جامعه باشد و برای اندیشه‌ورزانی که برآند تا به فراز و فرودهای جامعه خویش متأملانه بنگرند، حکم کیمیا دارد.

زندگی مدرن آرام‌آرام شعر را از زندگی و شیوه زیست ایرانی بیرون می‌راند و دیوار سیمانی قرن، روح میناکار، مینیاتور دوست، طرب‌ناک و طبیعت‌گرای سنتی ایرانی را به جدال طلبیده است. اگر شعر بر این تقدیر قرار گرفته که از زیست ما خارج شود، دست‌کم آن را به یک رشته و یک حیطة خاص از دانش اختصاص ندهیم. تاریخ ایران بهترین گواه است بر آن‌که ایرانی به شعر زنده بوده است. آیا در زیست ایرانیان آینده شعر باقی خواهد ماند؟



فصلنامه علمی - پژوهشی

۱۲۰

دوره ششم
شماره ۴
پاییز ۱۳۹۳

منابع

- آیین‌وند، ص. (۱۳۷۹). *الادب السياسي فی الاسلام*. تهران: انتشارات سمت، چاپ چهارم.
- آذرنوش، آ. (۱۳۸۵). *چالش میان فارسی و عربی در سده‌های نخستین*. تهران: نشر نی.
- ابن خلدون، ع. (۱۳۵۲). *مقدمه*. ج. ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- افلاطون (۱۳۶۷). *دوره آثار*. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بیهقی، الف. (۱۳۹۰). *دیبای دیداری، متن کامل تاریخ بیهقی*. تهران: سخن.
- پرهام، ب. (۱۳۷۷). *با نگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران*. تهران: نشر مرکز.
- پولادی، ک. (۱۳۸۵). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام*. تهران: نشر مرکز.
- تبریزی شیرازی، م. ر. (۱۳۸۶). *ناصرخسرو قبادیانی*. تهران: چاپ غزال.
- ثعالبی نیشابوری، الف. ع. (۱۳۴۸). *الامثال المسمی بالفرائد و القلائد*. ترجمه رضا هادی‌زاده، به راهنمایی دکتر خلیل رفاهی، اصفهان: کتابخانه دانشگاه اصفهان.
- جمالزاده، م. ع. (۱۳۸۴). *آشنایی با حافظ*. تهران: سخن.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۵۵). *یادنامه ناصر خسرو*. مشهد: دانشگاه فردوسی.
- حافظ (۱۳۷۳). *دیوان*. به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- حلبی، ع. الف. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*. تهران: انتشارات اساطیر.
- حلبی، ع. الف. (۱۳۷۳). *زاکانی‌نامه*. تهران: انتشارات زوار.
- حقیقت، ع. (۱۳۸۱). *شاعران بزرگ ایران از رودکی تا بهار*. تهران: انتشارات کوشش.
- داوری اردکانی، ر. (۱۳۸۸). *فلسفه در روزگار فروبستگی*. به کوشش علی خورسندی طاسکوه، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- دهخدا، ع. الف. (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- روزنتال، ا. آی. جی. (۱۳۸۸). *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه*. ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
- زاکانی، ع. (۱۳۳۴). *کلیات*. تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: انتشارات اقبال.
- زاکانی، ع. (۱۳۴۳). *کلیات*. تصحیح پرویز اتابکی، تهران: انتشارات زوار.
- زاکانی، ع. (۱۳۸۴). *کلیات*. تصحیح پرویز اتابکی، تهران: انتشارات زوار.
- زرین کوب، ع. (۱۳۹۰). *دوقرن سکوت*. تهران: انتشارات سخن.
- زرین کوب، ع. (۱۳۶۴). *از کوچه زندان*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، ع. م. (۱۳۸۸). *اجتماعیات در ادبیات*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سعدی (۱۳۸۵). *متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی شیرازی*. مظاهر مصفا، تهران: انتشارات روزنه.
- صاحب اختیاری، ب. و باقرزاده، ح. (۱۳۷۵). *عبید زاکانی، لطفیه پرداز و طنزپرداز بزرگ ایران*. تهران: انتشارات هیرمند.





- طاهری، الف. (۱۳۸۶). *اصول علم سیاست*. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- طباطبایی، ج. (۱۳۸۲). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: نشر کویر.
- طباطبایی، ج. (۱۳۸۲). *دیبچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*. تهران: نشر نگاه معاصر.
- طباطبایی، ج. (۱۳۸۳). *زوال اندیشه سیاسی در ایران*. تهران: نشر کویر.
- عنایت، ح. (۱۳۷۸). *نهادهای و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*. تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، تهران: انتشارات روزنه.
- عنصری بلخی (۱۳۴۲). *دیوان*. تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات سنایی.
- عنصری بلخی (۱۳۴۱). *دیوان*. تصحیح یحیی قریب، تهران: انتشارات ابن سینا.
- عوفی، م. (۱۳۳۵). *لباب‌الالباب*. تصحیح سعید نفیسی، تهران: چاپ اتحاد.
- فردوسی، الف. (۱۳۸۹). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرغانی، س. (۱۳۶۴). *دیوان*. تصحیح ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات فردوسی.
- فیرحی، د. (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*. تهران: نشر نی.
- فیرحی، د. (۱۳۸۲). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- فیروز، ش. (۱۳۷۱). *فلسفه اخلاقی ناصرخسرو و ریشه‌های آن*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- قادری، ح. (۱۳۸۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.
- کانت، الف. (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*. ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کرون، پ. (۱۳۸۹). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- محمدزاده، م. و مشتاق‌مهر، ر. (۱۳۸۸). *نمونه‌هایی از گونه‌های بیان شعر سیاسی تا اوایل قرن هفتم*. فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، ش. ۲۲.
- مشرف، م. (۱۳۸۷). *اندرزهای سیاسی سنایی در مثنوی حدیقه و سرچشمه‌های آن*. فصلنامه تاریخ ادبیات، ش. ۵۹.
- موسوی، م. (۱۳۸۷). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ناصرخسرو (۱۳۶۵). *دیوان*. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نظامی عروضی (۱۳۸۸). *چهار مقاله*. تصحیح محمد قزوینی، تعلیقات محمد معین، تهران: صدای معاصر.
- نجفی، م. (۱۳۸۲). *مراتب ظهور فلسفه سیاست در تمدن اسلامی*. تهران: دانش و اندیشه معاصر.
- نساج، ح. (۱۳۹۲). *شعریه مثابه حوزه‌های معرفتی با کارکردهای میان‌رشته‌ای*. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۶، ش. ۲۱، صص ۷۹-۱۰۱.

Typology of Persian Poetry from the Perspective of Political Literature

Hamid Nassaj¹

Morteza Haji Mazdarani²

Abstract

Among the various and different categories provided for the political thoughts in Islam and Iran, the emphasis is usually on political jurisdiction, political philosophy, political theology and *Siyāsatnāma* (Book of Government); but the most Iranian area of thinking in Islamic Iran must be sought in poetry. Because the Iranian sphere of thought is poetry. Most jurists, philosophers, theologians and mystics of Persia, when wanted to freely express their heart, have relied on poetry.

However, unfortunately, due to the extreme specialization of academic courses and lack of interdisciplinary studies, political literature is not considered as an important subject in intellectuals thinking and academic considerations.

This paper invited thinkers to systematically focus on this interdisciplinary course and seeking typology of poetry based on its political function. Political literature (including poem and the rhythmic prose) has been divided to the heroic and patriotic literature, critical literature, reformist literature, praising literature, resistance literature and social and political satire; Ferdowsi, Hafez, Saadi Shirazi, Unsuri Balkhi, Saif Farghani, Nasir Khusraw, Ubayd Zakani are the representatives of these literary types that have been studied in this paper.

Keywords: Political literature, Interdisciplinary, Ferdowsi, Saadi, Unsuri, Saif, Nasir Khusraw, Ubayd, Political Thoughts in Islam and Iran



*Interdisciplinary
Studies in the Humanities*

15

Abstract

1. Assistant Professor of Political Science, University of Isfahan, hamid.nassaj@gmail.com

2. Assistant Professor of Persian Literature, Payame Noor University (PNU), mhaji1343@yahoo.com

Sa'dī (1385 [2007 A.D]). *Matn-i Kāmīl-i Dīwān-i Shaykh-i Ajal Sa'dī-i Shīrāzī*. Mazāhir Musaffā, Tehrān: Rawzana.

Sāhib Ikhtiyārī, B. & Bāqir-zāda, H (1375 [1997 A.D]). *Ubayd Zākānī, Latīfa-pardāz va Tanz-pardāz-i Buzurg-i Īrān*. Tehrān: Hīrmand.

Tāhīrī, A (1386 [2008 A.D]). *Usūl-i Ilm-i Sīyāsāt*. Tehrān: Payām-i Nūr University.

Tabātabā'ē, J (1382 [2004 A.D]). *Dar-Āmadī Falsafī bar Tārīkh-i Andīsha-i Sīyāsī dar Īrān*. Tehrān: Kavūr.

Tabātabā'ē, J (1382 [2004 A.D]). *Dībācha-ī bar Nazarīyya-i Inhitāt-i Īrān*. Tehrān: Nigāh-i Mu'āsir.

Tabātabā'ē, J (1383 [2005 A.D]). *Zawāl-i Andīsha-i Sīyāsī dar Īrān*. Tehrān: Kavūr.

Enāyat, H (1378 [2000 A.D]). *Nahād-hā va Andīsha-hā-i Sīyāsī dar Īrān va Islām*. Edited by S. Zībākalām. Tehrān: Rawzana.

Unsurī Balkhī (1342 [1964 A.D]). *Dīwān*. Edited by M. Dabīr Sīyāqī, Tehrān: Sanāyī.

Unsurī Balkhī (1341 [1963 A.D]). *Dīwān*. Edited by Y. Qarīb, Tehrān: Ibn-i Sīnā.

Oūfī, M (1335 [1957 A.D]). *Lubāb al-Albāb*. Edited by S. Nafīsī, Tehrān: Ittihād.

Ferdowsī, A (1389 [2011 A.D]). *Shāhnāma*. Edited by J. Khālīqī Mutlaq. Tehrān: Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Faraghānī, S (1364 [1986 A.D]). *Dīwān*. Edited by Z. Safā, Tehrān: Ferdowsī.

Fayrahī, D (1378 [2000 A.D]). *Qudrat, Dānish va Mashrū'eīyyat dar Islām*. Tehrān: Nēy.

Fayrahī, D (1382 [2004 A.D]). *Nizām-i Sīyāsī va Dawlat dar Islām*. Tehrān: SAMT.

Fīrōūz, Sh (1371 [1993 A.D]). *Falsafa-i Akhlāqī-i Nāsir Khusrow va Rīsha-hā-i ān*. Islām Ābād: Markaz-i Tahqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān.

Qādirī, H (1388 [2010 A.D]). *Andīsha-hā-i Sīyāsīdar Islām va Īrān*. Tehrān: SAMT.

Kant, I (1362 [1984 A.D]). *Sanjish-i Khīrad-i Nāb*. Translated by Sh. Adīb Sultānī, Tehrān: Amīr Kabīr.

Crone, P (1389 [2011 A.D]). *Tārīkh-i Andīsha-i Sīyāsīdar Islām*. Translated by M. Ja'farī, Tehrān: Sukhan.

Muhammad-zāda, M. & Mushtāq Mehr, R (1388 [2010 A.D]). *Numūna-hā-ī az Gūna-hā-ī Bayān-i Shi'r-i Sīyāsī tā Avāyil-i Qarn-i 7th*. Fasl-nāma-i Zabān va Adabīyyāt-i Fārsī, No. 22.

Musharraf, M (1387 [2009 A.D]). *Andar-z-hā-ī Sīyāsī-ī Sanāyī dar Mathnavī-ī Hadīqa va Sar-chīshma-hā-ī ān*. Fasl-nāma-i Tārīkh-i Adabīyyāt, No. 59.

Moūsavī, M (1387 [2009 A.D]). *Andīsha-hā-ī Sīyāsī dar Islām va Īrān*. Tehrān: Payām-i Noūr University.

Nāsir Khusrow (1365 [1987 A.D]). *Dīwān*. Edited by M. Mīnūvī & M. Muhaqīq. Tehrān: University of Tehran.

Nizāmī Arouzī (1388 [2010 A.D]). *Chahār Maqāla*. Edited by M. Qazvīnī & M. Mu'ēn, Tehrān: Sidāy-i Mu'āsir.

Najafī, M (1382 [2004 A.D]). *Marātib-i Zuhūr-i Falsafa-i Sīyāsāt dar Tamaddun-i Islāmī*. Tehrān: Dānish va Andīsha-i Mu'āsir.

Nassāj, H (1392 [2014 A.D]). *Shi'r bi Mathāba-i Hawza-ī Ma'rīfatī bā Kārkard-hā-ī Mīyān-rishta-ī*. Fasl-nāma-i Mutālī'āt-i Mīyān-rishta-ī dar Ulūm-i Insānī, Vol.6, No. 21, pp. 79-101.



Bibliography

- Āyīna-vand, S (1379 [2001 A.D]). *al-Adab al-Sīyāsī fī al-Islām*. Tehrān: SAMT, 4th Edition.
- Āzarnūsh, Ā (1385 [2007 A.D]). *Chālīsh-i Mīyān-i Fārsī va Arabī dar Sada-hā-i Nukhustīn*. Tehrān: Néy.
- Ibn-i Khaldūn, A (1352 [1974 A.D]). *Muqaddama*. Vol.1, Translated by M. P. Gunābādī, Tehrān: Bungāh-i Tarjuma va Nashr-i Kitāb.
- Plato (1367 [1989 A.D]). *Dawra-i Āthār*. Translated by M. H. Lutfī. Tehrān: Khārazmī.
- Bayhaqī, A (1390 [2012 A.D]). *Dībā-i Dīdārī, Matn-i Kāmil-i Tārīkh-i Bayhaqī*. Tehrān: Sukhan.
- Parhām, B (1377 [1999 A.D]). *Bā Nigāh-i Firdowsī, Mabānī-i Naqd-i Khirad-i Sīyāsī dar Īrān*. Tehrān: Nashr-i Markaz.
- Poullādī, K (1385 [2007 A.D]). *Tārīkh-i Andīsha-i Sīyāsī dar Īrān va Islām*. Tehrān: Nashr-i Markaz.
- Tabrizī Shīrāzī, M. R (1386 [2008 A.D]). *Nāsir Khusrow Qubādīyānī*. Tehrān: Ghazāl.
- Tha'ālibī Nīyshāboūrī, A. A (1348 [1970 A.D]). *al-Amthāl al-Mosammā bi-al-Farā'id va al-Qalā'id*. Translated by R. Hādī-zāda, guided by Dr. Khalīl Rifāhī, Isfahān: Kitāb-khāna-i Dānish-gāh-i Isfahān.
- Jamāl-zāda, M. A (1384 [2006 A.D]). *Āshīnā'ei bā Hāfiz*. Tehrān: Sukhan.
- A Group of Authors (1355 [1977 A.D]). *Yādnāma-i Nāsir Khusrow*. Mashhad: Firdowsī University.
- Hāfiz (1373 [1995 A.D]). *Dīwān*. Edited by B. Khurram-shāhī. Tehrān: Nīloūfar.
- Halabī, A. A (1373 [1995 A.D]). *Tārīkh-i Falsafa dar Īrān va Jahān-i Islāmī*. Tehrān: Asātīr.
- Halabī, A. A (1373 [1995 A.D]). *Zākānī-Nāma*. Tehrān: Zavvār.
- Haqīqat, A (1381 [2003 A.D]). *Shā'irān-i Buzurg-i Īrān az Roūdakī tā Bahār*. Tehrān: Koūmish.
- Dāvarī Ardakānī, R (1388 [2010 A.D]). *Falsafa dar Rūzgār-i Furū-bastagī*. Edited by A. Khursandī Tāskūh. Tehrān: Pazhūhish-gāh-i Mutālī'āt-i Farhangī va Ijtimā'ei.
- Dehkhodā, A. A (1372 [1994 A.D]). *Lughat-Nāma*. Tehrān: University of Tehran.
- Rosental, E. I. J (1388 [2010 A.D]). *Andīsha-i Sīyāsī-i Islām dar Sada-hā-i Mīyāna*. Translated by A. Ardestānī. Tehrān: Qumis.
- Zākānī, U (1334 [1956 A.D]). *Kullīyyāt*. Edited by A. Iqbāl Āshīyānī, Tehrān: Iqbāl.
- Zākānī, U (1343 [1965 A.D]). *Kullīyyāt*. Edited by P. Atābakī, Tehrān: Zavvār.
- Zākānī, U (1384 [2006 A.D]). *Kullīyyāt*. Edited by P. Atābakī, Tehrān: Zavvār.
- Zarrīn-Koūb, A (1390 [2012 A.D]). *Du Qarn Sukūt*. Tehrān: Sukhan.
- Zarrīn-Koūb, A (1364 [1986 A.D]). *az Kūcha-i Rindān*. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Sajjādī, A. M (1388 [2010 A.D]). *Ijtimā'eiyyāt dar Adabīyyāt*. Tehrān: Pazhoūhish-kada-i Mutālī'āt-i Farhangī va Ijtimā'ei.

