

90/11/15 دریافت •

91/4/13 تأیید •

## چالشهای شعر کلاسیک با نهادهای حکومتی (تا قرن ششم)

اسماعیل شفق\*

### چکیده

قصاید فارسی حاوی طرز تفکر، معیشت و رفتارهای شاعران است. و از سوی دیگر، محل انعکاس سلیقه‌ها و پسندها و کنشهای حاکمان گذشته محسوب می‌شود. سیر قصاید فارسی از عصر سامانی تا قرن ششم، از منظرهای گوناگون قابل بررسی است. اما یکی از موضوعات قابل تحقیق پیرامون قصاید این دوره تاریخی، بررسی چالشهایی است که شاعران با نهادهای حکومتی داشته‌اند. از سویی شاعران این دوره به حمایت‌های مالی حاکمان نیازمند بودند، از سوی دیگر، حاکمان به قابلیت‌های هنری شعرا محتاج. تا آوازه سلطه و قدرت خود را به گوش دیگران برسانند. در این تعامل دو طرفه، گاهی با شاعرانی مواجه می‌شویم که آزادی و حق طلبی خود را فدای نام و نان نکرده‌اند، ولی اکثریت شاعران قصیده پرداز کهن، با مراکز قدرت به نوعی توافق رسیده بودند و در قالب آن، در حد بلندگوهای تبلیغاتی برای صاحبان قدرت ایفای نقش می‌کردند.

این تحقیق درصدد است، چالشهای شعر کهن را از منظرهای گوناگون اجتماعی، اخلاقی و سیاسی بررسی نماید. بنابراین، یکی از مهمترین مقاطع تاریخی از نظر اوج قصیده پردازی، یعنی از عصر سامانی تا قرن ششم را مورد پژوهش قرار داده است.

### کلید واژه‌ها:

اخلاق، شعر کلاسیک، قدرت، مذهب مختار، تساهل، اشاعره، معتزله.

[erasht@yahoo.com](mailto:erasht@yahoo.com)

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

**مقدمه (نخستین صداها)**

ارتباط شعر و شاعری با نهادهای حکومتی از همان آغاز موج اول سبک خراسانی شکل گرفت. شاعران موج اول که مخاطبان معیشتی خود را از میان سلاطین و یا حاکمان محلی برگزیده بودند، ضمن تعامل با مراکز قدرت، همان نقشی را ایفا می‌کردند که امروزه رسانه‌های تبلیغاتی عهده‌دار آن هستند. تفاوتی نمی‌کرد که ویژگی‌های معنوی یا سجایای اخلاقی ممدوح تا چه میزان است؟ و یا محبوبیت ممدوح در میان بدنه اصلی جامعه تا چه حد است؟ اگر چه عموم مردم نسبت به حقوق اجتماعی و انسانی خویش، آن گونه که امروز مطرح است، وقوف نداشتند، ولی نسبت به مقوله‌هایی مثل ظلم و بی‌عدالتی حتما شعور و ادراک خودآگاه داشته‌اند. این که نخستین شعر شناخته شده فارسی:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام بنده و چاکر و مولای و سگ بند و غلام (بهار، 1366: 210)

یک مدیحه است، خود گویای گره خوردگی طلایه شعر فارسی با مراکز قدرت است. ولی این که توقع داشته باشیم که شاعران آن روزگار همچون اخلاف امروزین‌شان، نسبت به حقوق فردی و اجتماعی خود و آحاد جامعه و مسایل فرا منطقه‌ای بصیرت داشته باشند، در واقع نادیده گرفتن این نکته اساسی است که معیار شاعری در آن روزگاران، همان بوده است که در موج اول سبک خراسانی و امواج بعدی آن می‌بینیم. جدا از علت‌های گوناگونی که زمینه ساز رویکرد شاعران به مراکز قدرت بود، حداقل قضیه این است که عقل معاش فتوا می‌داد تا با کمترین تلاش از بیشترین مواهب زندگی برخوردار شوند. باب شعر و شاعری بر همین پاشنه می‌چرخید و مدار دیگری، نه برای صنف شاعران و نه برای اقشار جامعه، شناخته شده نبود.

اما در عین حال از همان آغاز شعر فارسی، شاهد نخستین اعتراضات و واکنشها نیز هستیم. تا جایی که راقم سطور بررسی کرده است، قدیمترین شعر اعتراضی را باید در خُراهِ‌های غیر رسمی جستجو کرد. کهنترین آنها به سال 60 هجری برمی‌گردد، هنگامی که یزید بن مفرغ را به دستور عبیداله بن زیاد شراب نوشانده بودند و با حالتی ذلیلانه و تحقیرآمیز در کوچه‌های بصره می‌چرخاندند، کودکان که برحسب شنیده‌های خود از مردم بصره، فهمیده بودند که این عمل به دستور عبیداله صورت گرفته است، مادر وی (سمیه) را در یک شعر عامیانه، روسپی (روسبید) خطاب می‌کردند. شعر این است: آب است و نبیذ است/عصارات زیب است/سمیه روسبید است. (قزوینی، 1362: ج 1، 114)

شعر اعتراضی دیگری که از مردم بلخ باقی مانده است، به سال 119 هجری بر می‌گردد.

سردار عرب اسد بن عبدالله قسری از خراسان به جنگ ختلان رفت، اما کاری از پیش نبرد و پس از رنجهای بسیاری که دید، شکسته و ناکام بازگشت. چون در این بازگشت به بلخ رسید، مردمان بلخ در حق او سروده‌هایی گفتند طعنه آمیز و تلخ: از ختلان آمدیه / برو تباه آمدیه / اباره باز آمدیه / خشک و نزار آمدیه. (زرین کوب، 1365: 106)

غیر از این اشعار عامیانه و غیر رسمی، در اشعار شاعران موج اول سبک خراسانی نیز با اعتراضاتی مواجه می‌شویم. اما باید توجه داشت که شعر سبک خراسانی، بخصوص موج اول آن، شعری است حسّی و تجربی است، بدین معنا که شاعر احساس و تجربه مستقیم خود را از رویایی با انسانها، خواه معشوق و یا ممدوح بیان می‌کند.

بنابراین، در ورای این اعتراضات و روی ترش کردن‌ها، نباید توقع یک فلسفه نظام‌مند را که از منظومه فکری شاعر ناشی شده باشد، نظیر سنایی و ناصر خسرو و حافظ، داشته باشیم. بلکه این واکنشها بیشتر گلایه‌ها و یا نصایح شخصی است و چندان روی سخن شاعر به طرف اجتماع نیست:

سرد است روزگار و دل از مهر سرد نی  
می سالخورد باید، ما سالخورد نی  
از صد هزار دوست یکی دوست دوست نی  
وز صد هزار مرد، یکی مرد مرد نی  
(مدبری، 1370: 50)

و یالین شعر از شهید بلخی:

اگر غم را چو آتش دود بودی  
جهان تاریک بودی جاودانه  
در این گیتی سراسر گر بگردی  
خردمندی نیابی شادمانه  
(دبیر سیاقی، 1370: 13)

البته کم نبوده‌اند شاعرانی که درگیر و دار زندگی، راه مماشات و مدارا را پیش گرفتند و همچون (تُرک کشی ایلاقی) هنرمندی و مردانگی را در آشتی همگانی (صلح کل) دانسته‌اند:

رادمردی و مرد دانی چیست؟  
با هنرتر ز خلق گویم کیست؟  
آن که با دوستان بداند ساخت  
وانکه با دشمنان بدان زیست  
(همان ماخذ: 179)

نباید فراموش کرد که اندرزها، بویژه اندرزهایی که از پندنامه‌های عصر ساسانی باقی مانده بود، جزو موتیف‌های اصلی شعر سبک خراسانی بوده است. شاعر سبک خراسانی، بویژه موج اول آن، سعی می‌کرد که ضمن شاعری، نقش یک معلم اخلاق را نیز ایفا کند. جامعه مربوط به موج

اول سبک خراسانی در واقع از همین پندها تغذیه فکری می‌کرده است. زیرا فلسفه‌های معتزلی و اشعری و حکمت مشاء، حتی در میان مخاطبان فرهیخته نیز چندان فضای گسترده‌ای باز نکرده بود. نظام اجتماعی و فکری قرن دوم و سوم هجری با ضوابط و قواعد ساده‌ای اداره می‌شد که نیازی به جوهر دیگر اندیشیدن و طور دیگری زندگی کردن در آن احساس نمی‌شد. حتی در دوره‌های بعد نیز که جامعه از سادگی به سوی بغرنجی می‌رود و فلسفه‌های گوناگون مطرح می‌شود، باز هم مسایلی از نوع آزادی و انقلاب، آن گونه که امروز در اذهان ما جای دارد، در میان نیست. جالب است بدانیم که شاعرانان دوره‌ها، واژه‌های (آزادی) و (انقلاب) را هم به کار می‌بردند ولی با محدوده معنایی خاص خودش، که ابتدا با آن چیزی که امروز از این واژه‌ها می‌فهمیم قرابت مفهومی ندارد. مثلاً در این بیت از امیر معزی، (آزادی) دقیقاً به لحاظ مفهومی در نقطه مقابل غلامی و بردگی است، هرچند که معنای مصرع اول باتوجه به بافت و هم نشینی کلام، این را به ما نمی‌گوید ولی از مصرع دوم این را به وضوح می‌فهمیم:

گرچه آزادی به هر حالی به است از بندگی خسروان را بنده بودن پیش او شاید همی (امیرمعزی، 1362: 641)  
 حقیقت قضیه این است که اگر بخواهیم ماده انقلاب (Revolution) را در آثار ادبی و تاریخی جستجو کنیم، ناچار باید به سراغ واژه‌هایی همچون (خروج) و (بغی) و (فتنه) و واژگانی از این دست بگردیم. نباید فراموش کرد که مقوله‌ای مثل آزادی، غیر از معانی ارجاعی، معادل با (تشکر کردن) و (قدردانی کردن) بود، هنگامی هم که مفهوم رهایی را القاء می‌کرد، به معنای (رهایی از نفس و قطع تعلقات) به کار می‌رفته است و نه چیز دیگر:  
 «اساس مذهب درویشی برآزادگی و آزادی در ظاهر و باطن است».

(سجادی، 1370: 41)

این نکته را که شاعران ما در گذشته‌ها، نقش بلندگوهای تبلیغاتی و حریف بزم بودن را ایفا می‌کردند، قبل از ناقدان ادبی خودمان، والتین ژوکوفسکی، (Zhukowski. Valentine) مستشرق تیزبین و نکته سنج روسی، به درستی دریافته بود: «شاعران درباری کارشان دوچیز بود: یکی تا حدی ایفای وظیفه روزنامه نگار امروزی، و دیگری تکالیف همنشین موافق و حریف بزم و سخن چین بودن و کار ریزه خوار خوان نعمت بودن را انجام دادن» (یراون، 1358: ج 2، 663). این سخنان بدین معنی نیست که فقط در کشور خودمان و یا در حوزه خاورمیانه وضع از این قرار بوده و در جاهای دیگر دنیا باب شعر و شاعری بر پاشنه دیگری می‌چرخیده است؛ بلکه در سایر نقاط جهان از جمله اروپا نیز «مردم سلطان را، سایه خداوند بر روی زمین می‌دانستند و

نویسندگان قرون وسطی برای حفظ موقعیت موجود در روزگار خویش، بر تشابه بین پروردگار عالم و پادشاه، تأکید فراوان داشتند و حقوق مردم برای قیام علیه ظلم و ستم را انکار می‌کردند. این عقیده که تا عصر رنسانس پا برجا بود، جزئی از فلسفه تقدس شاهان در نمایشنامه‌های تاریخی ویلیام شکسپیر گردید» (ابجدیان، 1371: ج 2، 20). تنها پس از رنسانس اروپاست که اندک اندک چالشهای سیاسی و اتخاذ روشهای آزاد منشانه زندگی در بین اقشار روشنفکر پدید می‌آید و افرادی پیدا می‌شوند که جهت‌رهایی از سرنوشت‌های سیاسی و اجتماعی حاکم بر توده مردم، دست به کارهایی می‌زنند که تا دویست، سیصد سال قبل حتی مشابه آن را نیز کمتر می‌شد در میان اروپاییان دید. از جمله این آزاد مردان شگفت‌انگیز غربی، دیوید ثورو، (Thoreau, David) فیلسوف امریکایی بود (1862-1817) که مطابق فلسفه خود زیست. وی پس از فراغت از دانشگاه هاروارد، در بیشه‌ای نزدیک شهر کنکورد در ایالت ماساچوست کلبه‌ای برای خویش ساخت به ابعادی بسیار کوچک که 28 دلار مخارج آن شد و در مدت 8 ماه هزینه او 8/40 دلار بود. ولی در مدت عمر کوتاهش چهل اثر به وجود آورد (یوسفی، 1369: 32).

آنچه که برخی از ناقدان مکتبی معاصر تحت عنوان (ادبیات متعهد) یا (شاعران متعهد) و نظایر آن مطرح کرده‌اند، از مقوله شعر و ادبیات اعتراض است. از دیدگاه آنان، هر شعری که برای دل و به عنوان حدیث نفس و یا تشفی خاطر سلطان آفریده نشده و درد دینی داشته باشد، متعهد است. «در اسلام، بسیاری از رشته‌های علمی و ادبی، بلکه همه آنها در رابطه با تکلیف و تعهد پدید آمده است... پس ادبیات اسلامی ادبیاتی است کاملاً متعهد و جهت‌دار» (حکیمی، بی‌تا: 13-14). این در حالی است که برخی دیگر از ناقدان معاصر، برای سنجش شعر اعتراضی و شعر خاموش، ویژگیهای اندک متفاوتی ارائه داده‌اند. «شعر سیاسی آن نوع از شعر است که شاعر با آگاهی کامل از جریان‌های اجتماعی و تحولات تاریخی به سرایش می‌پردازد و سروده‌هایش عملاً برخی آزارشها را نفی می‌کند و برخی دیگر را اثبات. از نمونه‌های درجه اول اشعار سیاسی می‌توان از فردوسی و ناصر خسرو در روزگاران نخستین ادبیات فارسی نام برد» (شفیعی کدکنی، 1368: 263).

در قلمرو سامانیان کمتر نشانه‌ای از زورگویی اجتماعی دیده می‌شود، زیرا در عهد سامانی اندیشه‌های فلسفی حاکم بر ذهن حکما و روشنفکران عصر، تفکرات اومانیستی و یا نزدیک به اومانیستی امثال اخوان الصفا و ابوسلیمان منطقی سجستانی است و زیربنای فلسفی دوره غزنوی را تفکر بزرگانی از نوع بیرونی و ابن سینا می‌سازد. در جامعه سامانی میدان، چندان برای استبداد

دینی، همچون عصرغزنوی، باز نبود ولی از آن هنگام که سلاجقه بر اسب تفکرات اشعری سوار شده و وارد میدان سیاست شدند، تفکرات فلسفی رخت بر بست» (شفیعی کدکنی، 1374: 93). از شعر روزگار سامانیان چنین صداهایی به گوش ما می‌رسد:

چون تیغ بدست آری مردم نتوان کشت      نزدیک خداوند بدی نیست فراموش  
این تیغ نه از بهر ستمکاران کردند      انگور نه از بهر نبید است به چرخشت  
(دبیر سیاقی، 1370: 28-29)

همین مایه از تهور و بی‌باکی در بیان نصایح را که معمولاً در دوره‌های بعد مجال ابراز آن را بسیاری از شاعران نامدار هم نداشته‌اند، در اشعار ابوالفتح بستی نیز خطاب به قدرتمندان سامانی می‌بینیم:

اگر چه قوت داری و عدت بسیار      به گرد صلح گرای و به گرد جنگ مگرد  
نه هر که تیغی دارد به حرب باید رفت      نه هر که دارد پازهر، زهر باید خورد  
(اداره چی گیلانی، 1370: 283)

این که برخی از شاعران عصر سامانی، حتی وزیری همچون جیهانی را به باد انتقاد گرفته و او را نه شایسته وزارت، بلکه فروتر از جارو کشی دانسته‌اند، حکایت از نوعی تساهل نسبی اجتماعی در آن روزگار دارد. یکی از منتقدین، ابوالحمد بن ابوبکر بود که به گفته ثعالبی نیشابوری، شاعری بود که پیوسته تازیانه طعن و هجو را بر جیهانی و بلعمی فرود می‌آورد «ولا یزال یطعنُ علیهما و یصرحُ بهجائهما» (یتیمه‌الدهر، 1377 هـ: الجزء الرابع، 65)

### تنش‌ها و واکنش‌ها

در عصر غزنویان، به دلیل این که آنان مردمی با تربیت و خوی بیابانی بودند، با نوعی هرج و مرج نسبت به معیارهای فرهنگی مواجه هستیم. یکی از این هرج و مرج‌های فرهنگی، نوسانات معنایی در بافت زبان شعری این دوره است. بدین معنی که شاعر خود را مجاز می‌داند تا با هر تعبیری که بتواند به صله سلطان دست پیدا کند، به ستایش او پردازد. در این میان، حتی خطوط قرمز اعتقادی نیز به راحتی زیر پا گذاشته می‌شود. تا جایی که در کلام فرخی سیستانی بر تمام انسانهای روی زمین واجب می‌شود تا همچون ایمان، محبت سلطان را در دل بگیرند:

بر همه مردمان روی زمین      مهر او واجب است چون ایمان  
کافر است آن که او به پنج نماز      جان او را نخواهد از یزدان  
(فرخی، 1371: 266)

در حالیکه در قصاید عصر سامانی، به دلیل نظارت بزرگانی همچون بلعمی و جیهانی بر آداب و رسوم حکومتی و رعایت هنجارهای اعتقادی و عرفی، کمتر با چنین تعابیری مواجه هستیم.

بنابراین، توصیفات شاعرانه، اغلب فاصله زیادی با واقع گویی ندارند. نکته دیگر این که فلسفه معتزلی مبتنی بر خردگرایی بود و طبعاً اندیشه‌های حاکم بر جامعه نیز با معیارهای عقلی تنظیم می‌شد، ولی باتسلط عقاید اشعری، که برای عقل محوریتی قابل نبودند، به طور طبیعی چنین پریشیدگی‌های معنایی، بعدها به وجود می‌آمد. در فضای ریخت و پاش فرهنگی، طبعاً زبان نیز دچار تموج معنایی می‌شود. در چنین وضعیتی ممکن است حتی از یک واژه، معنا زدایی شود و یا بر واژه‌ای معنا افزایی جدیدی صورت گیرد. بخصوص که پای اندیشه‌های مرامی نیز در میان باشد. در عصر غزنوی با تأسی از فضای حاکم بر دارالخلافه بغداد، روح زمانه (Zeitgeist) این چنین بوده است. به عنوان مثال، در روزگار بنی عباس لفظ (زندیق) به مثابه یک تابو، (taboo) حساسیت اعتقادی فراوانی را بر می‌انگیخت، به طوری که در عهد المهدی و الهادی عباسی، برای پیگیری مسأله زندیقان، یک ردیف شغلی ایجاد شده بود به نام (صاحب الزنادقه) که کار آنها کشف زندیقان و مجازات آنها بود (براون، 1335: ج 1، 458). در عصر غزنوی نیز همان تموج معنایی حساسیت را در باره (قرمطی) می‌بینیم. همان گونه که به ابوالعاهیه شاعر تهمت زدند که چون در اشعار خویش از مرگ یاد می‌کرد ولی هیچ گاه از بهشت و جهنم سخنی نمی‌گفت «پس زندیق است» (الاصفهانی، 1950م: ج 3، 151).

درباره حسنک وزیر نیز حکمی مشابه آن صادر شده بود، چون در سفر حج خلعت از دست مصریان اسماعیلی گرفته بود، «پس قرمطی است» (بیهقی، 1356: 224).  
تموج معنایی و تلون شخصیت، لازم و ملزوم یکدیگرند؛ به عنوان مثال، تلون شخصیت فرخی سیستانی در دو مقطع زمانی، که فاصله چندانی میان آنها نیست، باعث تموج معنایی آشکاری شده است. فرخی در حق حسنک وزیر (قبل از بردار شدن):

چون او نبوده‌اند، اگر چند آمدند / چندین هزار مهتر و چندین هزار میر (فرخی، 1371: 189)  
نیک اختیار کرد خداوند ما وزیر / زین اختیار کرد جهان سر به سر منیر (همان: 189)

اما چرخش شخصیت فرخی پس از مرگ حسنک و روی کار آمدن احمد بن حسن میمندی، صد و هشتاد درجه است. وی که زمانی حسنک وزیر را بهترین وزیر جهان می‌دانست، بلافاصله زبانش برمی‌گردد و از زشت گویی در حق حسنک نیز ابایی نمی‌کند. این ابیات را (بعد از بردار

شدن حسنگ) در مدح میمندی وزیر می‌گوید:

وزارت به اصل و کفایت گرفت      وزیران دیگر به زرق و به فن (همان: 309)  
عدل آمد و امن آمد و رستند رعیت      از پنجه گرگان رباینده غدار (همان: 157)

این عمل فرخی به کاری که فرانسیس بیکن، (Bacon. Francis) فیلسوف نامدار انگلیسی، (1561-1626) بدان دست زده بود، شباهت تام دارد. ماجرا چنین است که بیکن «برای رسیدن به جاه و مقام به هر کاری دست زد. در جشنی که به سال 1595 از طرف اسکس (Essex)، یکی از مقربان ملکه، به افتخار الیزابت برپا شد، قصیده‌ای سرود و ملکی مزروعی پادشاه گرفت. بیکن همواره نسبت به اسکس اظهار جان نثاری می‌کرد. اما هنگامی که همین مرد از نظر افتاد و به سال 1601 به مرگ محکوم شد، بیکن که گویی هرگز ولی نعمت خود را نمی‌شناخت، در تمام طول محاکمه، کار دادستانی علیه ممدوح خود را عهده دار شد و چون سر اسکس را با تبر زدند و مردم یاد او را گرمی می‌داشتند، بیکن مأمور گشت که او را هجو کند و نامش را پس از مرگ هم ننگین سازد» (یوسفی، 1370: 50).

بخش قابل توجهی از زیربنای فکری شاعران کلاسیک راه‌آراء و اندیشه‌های اشعری تشکیل می‌داده است. در کلام اشعری جایی برای آزادی اراده وجود نداشت. مقوله‌ای به نام علیت و یا علت یابی قضایا در قاموس آنان مخالف با جریانی بود که اصل ثابت و لایتغیر (جریان عادت‌الله) را مخدوش می‌کرد. جریان عادت‌الله، توجیه کننده همه چیز، حتی تحولات فردی و اجتماعی بود و بیان کننده این نکته بود که تلاش انسان، تنها دست و پا زدن بی‌بهره است. ترک‌تازهای پیروان اشعری تا بدان جا بود که (تکلیف مالا یطاق) را از سوی خداوند بر بندگانش روا می‌دانستند. یعنی اگر بنده‌ای زیر بار تکلیف فوق طاقت بشری له شود و نابود گردد، اصل تکلیف به حال خود باقی است. (هاشمی، 1373: ج 1، 124). ابن مسکویه (متوفی 421) نیز که در فضای جریانهای سیاسی قرن چهارم قرار داشته، ابراز شجاعت و جسارت علیه سلاطین را وبال و خواری می‌دانسته است (ابن مسکویه، 1412: 106).

این گونه عقاید، به درستی رساننده آن است که اخلاق رسمی جامعه آن روز، چیزی از همین قبیل بوده است. در سایه چنین اندیشه‌هایی بود که محمود غزنوی به رئیس فرقه کرامیه، ابوبکر بن اسحاق کرامی، تا آن اندازه حمایت خود را اعلام کرده بود که به اتفاق قاضی صاعد، برای کشتن ابوسعید ابوالخیر محضر درست کرده و موافقت سلطان غزنوی را نیز بگیرند (ابن منور، 1376: بخش 1، 68-73). احتمالاً تحت تاثیر چنین اعمال و رفتارهایی بود که ابوسعید این



گونه واکنش نشان داده است:

یارب تو زمانه را دلیلی بفرست  
نمرودان را پشه چو پیلی بفرست  
فرعون صفتان همه زبردست شدند  
موسی و عصا و رود نیلی بفرست  
(نفیسی، بی تا: 36)

مسعود رازی، از شاعران دربار مسعود غزنوی، که از باب خیرخواهی گفته بود:

مخالفتان تو موران بدند و مار شدند  
بر آر زود ز موران مار گشته دمار  
امیر مسعود چنان بر وی خشم گرفت که وی را به هندوستان تبعید کرد و به قول بیهقی «این مسکین سخت نیکو نصیحتی کرد» و ظاهراً تا آخر عمرش به خاطر همان یک بیت در هند اقامت گزید (بیهقی، 1356: 611). این سخن یکی از جامعه شناسان اروپایی با حال و هوای سلاطین قدیم منطبق است که گفته است «هرکس که بر عده‌ای از مردم فرمانروایی داشته باشد، به طور طبیعی احساس می‌کند که چیزی بر او افزوده شده است. فرمانروایی یعنی زیستن در ارتفاع، در آنجا هوایی دیگر استنشاق می‌شود و دورنمایی دیگر به چشم می‌خورد» (اشپربر، 1363: 39).

واکنش برخی از بزرگان متصوفه در برابر اخلاق قدرت، بیان‌کننده تقابل اراده معطوف به قدرت، در برابر اراده معطوف به آزادگی است. نه ابوسعید را با آن وسعت مشرب‌ی که داشت، گرایش به سوی محمود بود و نه شیخ ابوالحسن خرقانی را. خرقانی به طور آشکار هنگام تبرک جستن محمود به ملاقات او، گفته بود: «در اطیعوالله چنان غرقم که از اطیعوا الرسول شرم دارم تا به اولوالامر (محمود غزنوی) چه رسد؟ (شفیعی کدکنی، 1384: 72). این عکس‌العمل خرقانی را چنانچه با مجاملات امثال معروفی بلخی بسنجیم، تفاوت شخصیت این دو طیف آشکارتر می‌شود. طیف صوفیه که اندیشه صلح کل داشتند و طیف شعرا که بر آتش خشم سلطان می‌دمیدند، در واقع دیدگاه‌های آنها مکمل ترویج مذهب مختار به شکل افراطی آن بود. از معروفی بلخی است خطاب به سلطان محمود:

کافر نعمت به سان کافر دین است  
جهد کن و سعی کن به کشتن کافر (بیهقی، 1356: 607)  
فرخی سیستانی در قضیه کشتار مردم ری می‌گوید:

آنجا یگان و دوگان قرمطی کشند  
زینان به ری هزار بیاید به یک زمان (فرخی، 1371: 264)  
مورخ منصفی مانند بیهقی نیز، حاضر می‌شود محمود و اطرافیان او را عصاره و جهان صغیر (microcosm) نفوس سه گانه بشری معرفی کند، یعنی این که هیچ کم و کاستی وجود ندارد. اگر خشم و غضبی هم نسبت به اندیشمندان ری و نیشابور و غزنه گرفته می‌شود، عملی است

که نفس حیوانی ما هم آن را انجام می‌دهد، یعنی جلب منفعت و دفع ضرر. «پس نباید دانست که نفس گوینده، پادشاه است، مستولی و قاهر و غالب. باید که او را عدلی و سیاستی باشد سخت تمام و قوی. پس خشم، لشکر این پادشاه است... باید که از پادشاه و لشکر بترسند، ترسیدنی تمام» (بیهقی، 1356: 120).

این سخن بیهقی، به طرز شگفت‌انگیزی با مرام ماکیاولی همزاد است. «کدام یک از این دو موضوع بهتر است: شاه را دوست بدارند یا این که از او بترسند؟ محبت را ممکن نیست با ترس در یک جا جمع نمود. اگر قرار است یکی از این دو را انتخاب کنیم، به مراتب بهتر است که ترس را بر محبت ترجیح دهیم» (ماکیاولی، 1324: 91). اگر اندیشه‌امثال فرخی و بیهقی را با فردوسی مقایسه کنیم، متوجه تقابل معناداری می‌شویم. این تقابل معنادار از دو اندیشه متفاوت و روبه روی هم ناشی می‌شود. بدین صورت که، زیربنای اندیشه‌امثال فرخی و بیهقی و معروفی بلخی را نظام اندیشگی اشاعره (جریان عاده‌الله) تشکیل می‌دهد، ولی منظومه فکری فردوسی، منبعث از تفکر خردگرای متعزله است:

به بیدادگر بر مرا مهر نیست      پلنگ و جفا پیشه مردم یکی است  
پلنگی به از شهریاری چنین      که نه شرم دارد نه آیین و دین  
(فردوسی، 1353: ج 2، 87)

### اخلاق قدرت

سلاجقه نیز همچون آل سبکتگین، اقوامی بیابانی بودند و به علت عدم آشنایی با هنجارهای کشورداری، به سهم خویش موجب از میان رفتن بسیاری از معیارهای اجتماعی و اخلاقی شدند. شمار فراوان شاعران درباری نیز که هر کدام می‌کوشیدند تا به هر طریقی که شده در میان اطرافیان سلطان جایی برای خویش بازکنند، موجب تلون در شخصیت سلاطین سلجوقی شده بود. اگر در مدایح عصر سامانی مشاهده می‌شود که توصیفات به واقعیت نزدیک‌ترند، به این خاطر است که ممدوح به همان اندازه راضی بوده و بیشتر از آن توقعی از شاعر نداشته است. اما سلاطین سلجوقی که متکی بر خودکامگی مذهبی بوده‌اند، واقع‌گویی را نمی‌پسندیدند و بیشتر گرایش به بزرگنمایی (Aggrandizement) داشته‌اند. توقع ممدوح از شاعر، این نبوده است که او را به نیکی بستاید، بلکه این ستایش باید به لحاظ کیفی چنان باشد که دیگران بپذیرند که او چنین کرده است و چنان خواهد کرد، تا تکلیفها معلوم شود و هر کس حساب کار خودش را

برسد. سیر مدایح، از مدایح واقع‌گرای به مبالغه‌گو، به خوبی نشان دهنده تحول ارزشهای اجتماعی و اخلاقی نیز هست. در قصاید عصر سامانی، مثلاً در اشعار رودکی، بین اوصاف شاعر و شخصیت واقعی ممدوح، یک تعادل نسبی مشاهده می‌شود. زیرا به خاطر شخصیت متساهل ممدوح از یک طرف و اندیشه خردگرای شاعر از سوی دیگر، این موازنه تا حدودی رعایت شده است:

|                                  |                                  |
|----------------------------------|----------------------------------|
| دیر زیاد آن بزرگوار خداوند       | جان گرامی به جانس اندر پیوند     |
| دایم برجان او بلرزم، زیراک       | مادر آزادگان کم آرد فرزند        |
| از ملکان کس چنو نبود جوانی       | راد و سخندان و شیر مرد و خردمند  |
| کس شناسد همی که کوشش او چون؟     | خلق نداند همی که بخشش او چند؟    |
| دست و زبان زر و دُر پراکند او را | نام به گیتی نه از گزاف پراکند    |
| در دل ما شاخ مهربانی بنشاست      | دل نه به بازی ز مهر خواسته برکند |

(رودکی، 1385: 78-79)

در این شعر، توصیفی که خارج از هنجار طبیعی ستایش باشد، مشاهده نمی‌شود. اگر ممدوح را با وصف «راد و سخندان و شیرمرد و خردمند» می‌ستاید، این حداقل توقعی است که یک ممدوح متعادل می‌تواند از ستایشگر خود داشته باشد. در چنین فضایی، شاعری که متمایل به گزافه‌گویی نبوده و خواهان بزرگنمایی نباشد، به حکم وجدان نمی‌تواند واقعیت موجود در خلق و خوی ممدوح را نگوید. این حداقل توقع نانوشت‌های است که بین ممدوح و ممدوح جریان داشته و کاملاً با معیارهای عقل‌سازگاری دارد. به نظر می‌رسد که عقیده عامه مردم درباره پادشاه نیز چیزی در همین حد بوده است.

حال، سیمای انوری را در این شعر ببینیم که به خاطر ملتسمات خود، چگونه تمام معیارهای فرهنگی و شرعی و عرفی را زیرپا گذاشته است. انوری شاعری کتاب‌خوانده و بسیار فاضل است و اندوخته فراوانی از علوم مختلف در حافظه دارد، اما وقتی نمی‌داند که تعبیر «مرغ و مور و ماهی» در فرمان حضرت سلیمان بودن را نباید در مورد سلطان به کاربرد و یا حقیقت محمدیه (ص) را که «مقصود بنی آدم» است، نباید با بدیل (سلطان) جا به جا کند، مرتکب تجاهل‌العارفی غیر قابل قبول می‌شود که آن همه سواد و معلومات او، مارا به یاد این سخن می‌اندازد که: «چون دزدی با چراغ آید، گزیده تر برد کالا». شاعران کهن از این کارها بسیار کرده‌اند تا معلومات خود را به رخ ممدوح بکشند، ولی انوری در این شعر، هم معلومات خود را به

رخ می‌کشد و هم با تجاسرِ تمام، خطوطِ قرمزِ جامعه را زیرپا می‌گذارد. (رستم و حاتم طایی و جنگ ایران و توران و جمشید) خطوطِ قرمزِ فرهنگی جامعه است و (آدم و سلیمان و یوسف و عیسی و موسی) علیهم‌السلام، خطوطِ قرمزِ دینی و اعتقادی است:

|  |  |
|--|--|
| ای خداوندی که مقصود بنی آدم تویی           | کارساز دولت و فرمان ده عالم تویی       |
| آفرینش خاتمی آمد در انگشت قضا              | گرجهان داند وگرنه نقش این خاتم تویی    |
| ملک مشرق گر تو را شد، ملک مغرب هم تورا است | شاه ایران گر تویی، دارای توران هم تویی |
| مور و مار و مرغ و ماهی جمله در حکم تواند   | گم مکن انگشتی کاکنون به جای جم تویی    |
| یوسف و موسی و عیسی نیستی لیک از ملوک       | شاه یوسف روی موسی دست و عیسی دم تویی   |
| حمله بی شرکت پذیری جمله بی‌منت دهی         | خسروا در یک قبا صد رستم و حاتم تویی    |
| پادشاه نسل آدم تا جهان باشد تو باش         | زانکه اهل پادشاهی از بنی آدم تویی      |

(نوری، 1364: ج 1، 505)

اخلاق قدرت بدون تردید، از مبالغه‌های شاعرانه تغذیه می‌کند و اندک اندک به جایی می‌رسد که امر بر وی مشتبه می‌شود و به خود اجازه می‌دهد که خویش را در شمار قدیسین هم جای دهد و باتقدس پیدا کردن قدرت، به طور طبیعی هر تلاش فکری و یا عملی در مقابل آن، مشمول حکم ارتداد و یا بعی می‌شود. این سخن جرج وودکاگ (Woodcock. George) در نوع خود تأمل برانگیز است: «هرکس قدرت را انکار کند و یا با آن به ستیز برخیزد، آنارشیست (هرج و مرج طلب) است» (وودکاگ، 1368: 582). تعبیر آنارشیست که وودکاگ به کار برده است، دقیقاً همان است که در هندسه قدرتِ قدیم، واژه‌هایی چون خروج و بعی و طغیان را به ازای آن به کار می‌برده‌اند. این عباراتِ نظام الملک در حق جناح مخالف سلاجقه، یعنی اسماعیلیه، در خور توجه است:

«هیچ گروهی شوم تر و نگونسارتر و بعد فعلتر از این قوم نیند. این سگان از نهفت‌ها بیرون آیند و بر دولت خروج کنند و دعوی شیعت کنند. به قول، دعوی مسلمانی کنند و لیکن به معنی، فعل کافران دارند. هیچ خصمی از ایشان شوم تر و بنفرین تر نیست» (نظام الملک، 1372: 254-255).

اخلاق قدرت، شخص را بر آن می‌دارد که خود را به تمام معنی، صورت نوعی انسان (Man Kind) فرض کند «شخص می‌کوشد تا آنجا که بتواند خواسته‌های خود را به دیگری تحمیل کند و آنان را در قالب مناسب و دلخواه خود درآورد و در بازی خود مورد استفاده قرار

دهد». (برلین، 1368: 270) این بیت از عمق بخارایی، نشان دهنده این حقیقت است که در رأس قدرت، کسی بوده است که دوست داشته تا در برابر اراده او هیچ کس عرض اندام نکند: ای پادشاهی که از سهم تیغت مؤنث شود در رجمها مذکر (عمعق، بی تا: 152) در کتب فلسفه عملی، (سیاست مُدُن) نظیر این سخن افضل الدین کاشانی فراوان دیده می‌شود: «پادشاه را چنان دیدم که غلبه غضبش بر خرد، از غلبه غضب رعیت برخورداران زیادت آمد» (کاشانی، 1331: ج 1، 30) اگر امثال افضل الدین کاشانی، نقطه ضعفهای پادشاه را آینه وار بازگو کرده‌اند، در فراسوی قلمرو اسلامی، کسانی بوده‌اند که توجیه کننده اخلاق قدرت بودند. ماکیاول، یکی از سررشته داران این قضیه است. «یک شه‌ریار نمی‌تواند تمام قوانین اخلاقی را رعایت کند، پادشاه باید همیشه فکر خود را برای تغییر حالت حاضر داشته باشد، همچنان که جذر و مد و بادهای تقدیر می‌چرخند» (ماکیاول، 1324: 96).

این تلون مزاج که ماکیاول بدان اشاره کرده است، در تاریخ ادبیات فارسی گریبان بسیاری از شاعران را گرفته است. از این نظر شاعران درباری گویی، هر لحظه روی لبه تیغ حرکت می‌کردند. ماجرای احمد بدیهی شاعر و نرد باختن او با طغانشاه که کودکی بیش نبود و جلو افتادن احمد بدیهی از طغانشاه چنان خشم طغان را برانگیخته بود که هر لحظه شاه دست به شمشیر می‌برد و «ندیمان چون برگ درخت همی لرزیدند که پادشاه بود و کودکی بود، ازرقی شاعر برخاست و به نزدیک مطربان شد و این دو بیتی بازخواند:

گرشاه دوشش خواست دو یک زخم افتاد      تا ظن نبری که کعبتین داد نداد  
آن زخم که کرد رأی شاهنشاه یاد      در خدمت شاه روی برخاک نهاد  
(عروضی سمرقندی، 1364: 70-71)

و همین دوبیتی بود که احمد بدیهی را نجات داد. البته توصیه بعضی از بزرگان فلسفه سیاست در مواردی نظیر این، چیز دیگری است: «اگر شه‌ریار ناچار باشد به واسطه پیشامدهای غیرعادی به بعضی عملیات تند و خشن مبادرت نماید، در این صورت بدون دغدغه خاطر باید آن عملیات خشن را به کار بندد و در این موقع از سرزنش و ملامتی که پشت سراو هست نباید بیم داشته باشد». (ماکیاول، 1324: 84). شاعران گذشته ما که به خوبی نسبت به تلون مزاج ممدوحان و قوف داشته‌اند، بخصوص آنهایی که هوشیارتر بودند، در چنین مواقعی زود مسأله را رفع و رجوع می‌کردند و خطر را از خود دور می‌ساختند. کاری که مجیرالدین بیلقانی کرده است، نشان می‌دهد که گویی به سمع شاه رسانده بودند که مجیرالدین، داعیه‌های خطرناکی در سر

دارد، این جا بود که با سرودن ابیات زیر خود را از چنین اتهاماتی تطهیر کرده است:

حدیث من ز مفاعیل و فاعلات بود      من از کجا سخن از سر مملکت ز کجا؟  
 من از کجا چه سگم؟ کیستم؟ چه خوانندم؟      که پیش دل بود از چون منی غبار تو را  
 و گر به سهو خطایی که آن مباد برفت      تو عفو کن که ز تو عفو به زبنده خطا

(بیلقانی، 1358: 19)

### مذهب مختار

ماجرای مذهب مختار، در جهت دار کردن نظام فکری شاعران کهن، نقش اساسی داشته است. یعنی ابعاد نظام اندیشگی شاعر، باید در قالب نظام اعتقادی سلطان بگنجد. در مواردی که تضاد یا تخالفی بین منظومه فکری شاعر و معتقدات سلطان بروز می کرد، نه تنها شاعر لطمه می دید، چنان که امثال فردوسی و ناصر خسرو دیدند، بلکه علما و دانشمندان نیز در معرض خطر بودند. همچنان که در خراسان، عمیدالملک کُندری (وزیر) که خود یک حنفی متعصب بود، برخی از بزرگان را گرفتار و شکنجه کرد. از جمله آنها خواجه ابوالقاسم قشیری مؤلف «رساله قشیریّه» بود که زندانی شد و امام الحرمین جوینی که مجبور شد از ترس جان از راه کرمان به حجاز بگریزد. (همایی، 1368: 48 پاورقی). در بارهای ایرانی که به لحاظ نظام فکری و عقیدتی جزو حکومتهای اقماری تابع بغداد محسوب می شدند، در گزینش نظام عقیدتی نیز دنباله روی همان عقایدی بودند که مرکزیت بغداد تبلیغ می کرد. (البته باید حکومت سامانی را تا حدودی از این قاعده مستثنی کرد).

مرکزیت بغداد نیز به نوبه خود، تحکیم ارکان خلافت را در اشاعه اندیشه‌های جهت داری از سنخ اشاعره می دید. در حقیقت اشاعره، بلندگوهای تبلیغاتی حاکمیت بغداد بودند که یک موج قوی از صداهای آن به ایران هم می رسید. در حالیکه معتزله، که شاکله فکری آنها مبتنی بر استدلال و تعقل بود، همواره در صف دگر اندیشان روزگار، مشمول حکم رخص و بدعت واقع می شدند. عقاید شیعی و معتزلی درباره امیر و سلطان و شرایط معنوی و روحانی که باید دارا باشند، معمولاً در تخالف با مذهب مختار بود. به همین مناسبت بود که حکام و سلاطین، از مکتب اشعری حمایت می کردند. به عنوان مثال در یک پرسش جالبی که در بخارا، در محضر امیر صورت گرفته بود، اشاعره در قبال غلامبارگی و باده گساری و ستمگری امیر فتوا داده بودند که چنین امیری شایسته عزل از حکومت نیست و توبه کردن او کفایت می کند. اما معتزله به

صراحت اعلام کرده بودند که چنین امری، شایسته حکومت نیست و باید عزل شود. (محقق، 1363: 9-10).

مذهب مختار، که در حقیقت حکومتی کردن دین بود، جدا از بحث‌های مدرسی، عواقبی نیز برای توده مردم جامعه در پی داشت. گرچه توجیه کنندگان اشعری، با مباحث عجیب و غریب خود، سعی در واکنش‌ها کردن ارکان حکومت داشته‌اند، اما در هر صورت دود آن به چشم عامه مردم می‌رفت. ماجرای پیرزن و سنجر که نظامی گنجوی کوشیده است آن را از زبان دیگری و مربوط به عصر دیگری نشان دهد، در حقیقت انعکاس ظلمی است که نظامی در دنیای استبداد عصر خویش، در تجربه روزانه، نظایر این احوال را در برخورد بین عمال و حکام مستبد با مظلومان به جان رسیده و بی پروا می‌دیده است (زرین کوب، 1372: 62). این نکته که ابوالفتح بستی در کسوت یک شاعر عهد غزنوی، با تبلیغی صریح و آشکار، مذهب مختار روزگار خود را جار می‌زده است، یعنی کانالیزه کردن عقاید و اندیشه‌هایی که ممکن است به گونه‌ای دیگر باشد و در نتیجه آن، آسیبی به ارکان حکومت برسد:

الْفَقْهُ فَفَهْ اِبِیْ حَنِیْفَهْ وَحَدَهْ      وَالْدِّیْنِ دِیْنِ مُحَمَّدِ بْنِ كَرَامِ  
اِنَّ الدِّیْنَ اَرَاهُمْ لَمْ یُؤْمِنُوْا      بِمُحَمَّدِ كَرَامِ ، غَیْرِ كَرَامِ  
(جرفادقانی، 1374: 393)

(فقه، فقط فقه ابوحنیفه و دین، تنها دین محمد کرام است. کسانی که می‌بینم به محمد بن کرام ایمان نیاورده‌اند، بزرگوار نیستند).

نه تنها در بُعد ایرانی قضیه، که می‌بینیم امثال ابوالفتح بستی مبلغ مذهب مختار سلطان بوده‌اند، بلکه در حوزه قلمرو اسلامی نیز خلفای متعددی شخصاً توقیعاتی فراهم کرده و در آنها اعتقادات دینی و مذهبی خویش را نوشته‌اند که در حضور قضات، فقها، وعاظ و زهاد قرائت می‌شد و از مردم خواسته می‌شد که بر آن عقاید پایبند باشند. از جمله، خلیفه الرأسی و القادر بالله چنین کردند و از حاضران امضا گرفته شد که از مذهب مختار خلیفه عدول نکنند (ابن الجوزی، 1358هـ: ج 8، 41). مأمون عباسی چون به خلق قرآن معتقد بود، بنابراین، احمد بن حنبل، پیشوای حنبلیان را به دست گروه تفتیش عقاید (میحنه) سپرد و آنگاه که احمد بن حنبل در حضور قضات و فقیهان اذعان کرد که قرآن کلام الله است، گرفتار بند وزندان شد و سپس در عصر معتصم ضربات تازیانه را تحمل کرد، به طوری که جای زخم آنها تا دم مرگ باقی بود و از تدریس علنی نیز ممنوع شد (بجنوردی، 1373: ج 6، 719-720).

جالب این که در عهد سلاجقه با گردشی صد و هشتاد درجه، در نقطه مخالف مأمون عباسی که معتقد به خلق قرآن بود، مذهب مختار چنان اقتضا کرد که یاران ابو حنیفه را حاضر کردند و مجبور ساختند تا اقرار دهند که قرآن، قدیم است (رازی، 1331: 52). در چنین حال و هوایی است که شاعران به ستوه آمده و گرفتار در چنبره مذهب مختار، صدایشان بلند می‌شد:

هیچ کس را غم ولایت نیست      کار اسلام را رعایت نیست  
کارهای فساد را امروز      حد و اندازه‌ای و غایت نیست  
(سعد سلمان، 1339: 426)

ویامثل جمال الدین اصفهانی صدای (الحذار) بلند کند:

الحذار ای غافلان! زین وحشت آباد، الحذار! الفرار ای عاقلان! زین دیو مردم، الفرار!  
مرگ در وی حاکم و آفات در وی پادشا      ظلم در وی قهرمان و فتنه در وی پیشکار  
امن در وی مستحیل و عدل در وی ناپدید      کام در وی ناروا، صحت در وی ناپایدار  
(اصفهانی، 1320: 161)

ماجرای (قاوود غزی) که در روزگار تسلط غزها بر خراسان، درباره چهل و شش تن از علمای روزگار که با مذهب مختار مشکل داشتند اجرا شد، انسان را به یاد ماجرای (قهوه قجری) در عهد قاجاریه می‌اندازد. در میان آنان، شاگرد امام غزالی هم دیده می‌شود که چندان خاک در دهان وی ریختند که جان سپرد و خاک در دهان ریختن، معروف شده بود به «قاوود غزی» (ابن منور، 1376: ج 2، 450-455). اما در حالیکه در خراسان با چنین وضعی روبه رو هستیم، در آذربایجان، برخی از شاعرانی که سر بر دامن امن و فراغ نهاده بودند، غیر مسؤولانه چنین نوایی سر می‌دادند:

اگر تو دعوی پیغمبری کنی به مثل      ز تیغ و دست تو بهتر دلیل و برهان نیست (تبریزی، 1333: 48)  
شاعری که ممدوح را در ردیف انبیاء قرار می‌دهد، در حقیقت تمام معیارهای ستایش را زیر پا گذاشته است. در مقابل چنین ستایشهایی از امثال قطران تبریزی، صدای مخالف دیگری نیز از همان حوزه آذربایجان، از نظامی گنجوی شنیده می‌شود که درست صد و هشتاد درجه با آن اختلاف جهت دارد:

چند از این سلطان و سلطان؟ از توستان بنده تر      بنده او شو که او شد صاحب سلطان نشان (نقیسی، 1338: 244)  
باید توجه داشت که غفلت از مخاطب انسانی در شعر قدما و توجه صرف به مخاطب سیاسی و یا مخاطب هنری، سکه شعری آنان را اندک مایه بی‌عیار کرده است. اگر به نامداران شعر فارسی



توجه کنیم، می‌بینیم که گرچه آنان نیز به مخاطبان سیاسی بی‌توجه نبوده‌اند، اما هرگز جانب مخاطب انسانی را فرو نگذاشته‌اند. در آفاق شعری برخی از آنان نظیر ناصر خسرو، مقوله انسانی به اندازه‌ای پررنگ است که می‌توان وی را از پیشگامان انسان‌گرایی (اومانیزم)، از نوع شرقی آن به حساب آورد:

خلق همه یکسره نهال خدایند      هیچ نه برکن توزین نهال و نه بشکن (ناصرخسرو، 1365: 170)  
 گرگِ درنده ندرَد در بیابانِ گرگ را      گر همی دعوی کنی در مردمی، مردمِ مدر (همان: 174)  
 گرگی تو، نه میر مر خراسان را      سلطان نبود چنین، تو شیطانی (همان: 60)

در کلام اغلب شاعران کهن، تناقض درونی دیده می‌شود. با وجود این که گاهی در خلال اشعارشان دم از برابری وجودی انسانها می‌زنند، ولی در عین حال، امتیاز و سروری حاکمان را نیز به مثابه امری مقدر و محتوم پذیرفته‌اند. از طرفی دم از ارجحیت انسانها به خاطر عقل و خرد زده‌اند و از سویی دیگر، حاکمیت سلاطین ستم پیشه و دور از خرد را پذیرفته و توجیه کرده‌اند. در واقع، رمز توفیق خود را در پیروی از چنین حاکمیتی می‌دانستند و حضور خود آنها به عنوان قشر فرهیخته و روشنفکر جامعه، حضوری منفعل بود، نه تأثیرگذار.

### نتیجه‌گیری

نخستین صداهای اعتراضی که در شعر سبک خراسانی به گوش می‌رسد، بیشتر برگرفته از احساس و تجربه شخصی شاعر است، بدون این که فلسفه اجتماعی نظام مندی در ورای آن باشد. واکنشهای شاعر از نوع گلایه‌های فردی است و روی سخن شاعر چندان به طرف اجتماع نیست.

در عصر سامانیان، به دلیل اینکه اندیشه‌های حاکم بر ذهن حکما و متفکران عصر، تا حدودی دارای جوهره انسان‌گرایانه بوده است، بنابراین، چندان مجالی برای استبداد دینی و اعتقادی وجود نداشت. اما در دوره‌های بعد، بویژه در عصر سلاجقه، به خاطر گسترش عقاید اشعری، از یک سو نوعی هرج و مرج در رعایت معیارهای فرهنگی در شعر گویندگان مشاهده می‌شود و از سوی دیگر با استبداد دینی (مذهب مختار) مواجه می‌شویم. تموج معنایی و تلون شخصیت‌ها، از ویژگیهای شعر این دوره است. اخلاق قدرت‌ها، از مبالغه‌های شاعران مدیحه سرا تغذیه می‌کرد و ستایشگران نیز نفع خود را در تعامل با صاحبان قدرت می‌دیدند. در چنین فضایی، صداهای حق طلبانه به شدت خاموش گشته و با عناوین قالبی همچون خروج و بگی و طغیان و

ارتداد از آنها یاد می‌شد. با وجودی که برخی واژه‌های خاص، نظیر (انقلاب) در شعر گویندگان دیده می‌شود، ولی به هیچ وجه معنای آن، بار اجتماعی ندارد. مخاطبان شاعران کهن، بیشتر از نوع مخاطبان سیاسی و اقتصادی بودند تا مخاطبان انسانی. هرچند که تک صداهایی مثل ناصر خسرو و سنایی و نظامی گاهی به گوش می‌رسد، ولی اکثریت با شعر ستایش است. سیر تحول قصاید از عصر سامانی تا قرن ششم، نشان می‌دهد که هرچه حکومتها متساهل و آسان‌گیرتر بوده‌اند، مداخل نیز مطابق با معیارهای عقلی و به واقعیت نزدیکتر بودند و به همان اندازه که بر چاشنی استبداد عقیدتی (مذهب مختار) افزوده شده، اخلاق قدرت، خود را عبوس‌تر نشان داده است. مداخل نیز بوده‌اند فرا واقعی شده و نه تنها معیارهای عقلی، حتی معیارهای اعتقادی نیز زیر پا گذاشته شده است.

### منابع

- ابجدیان، امرالله (1371)، تاریخ ادبیات انگلیس، انتشارات دانشگاه شیراز، ج 4.
- ابن الجوزی، ابوالفرج (1358هـ)، المنتظم فی تاریخ الملوک الامم، حیدرآباد، چاپ دایرةالمعارف عثمانیه، ج 10.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمدبن محمد (1412)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قدّم له الشیخ حسن تمیم، قم، انتشارات بیدار.
- ابن منور، محمد (1376)، اسرار التوحید، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ج 2.
- اداره چی گیلانی، احمد (1370)، شاعران همعصر رودکی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اشپربر، مانس (1363)، نقد و تحلیل جباریت، ترجمه کریم قصیم، انتشارات دماوند.
- الاصفهانی، ابوالفرج (1950م)، الاغانی، القاهرة، مطبعة دارالکتب المصریة، الجزء الرابع.
- اصفهانی، جمال الدین عبدالرزاق (1320)، دیوان جمال الدین اصفهانی، تصحیح وحید دستگردی، تهران، چاپخانه ارمغان.
- امیرمعزی، محمدبن عبدالملک (1362)، دیوان کامل امیرمعزی با مقدمه و تصحیح ناصر هیبری، تهران، نشر مرزبان.
- انوری، اوحدالدین (1364)، دیوان انوری به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج 2.
- بجنوردی، کاظم موسوی (1373)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- براون، ادوارد (1358)، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، امیرکبیر.
- برلین، ایزایا (1368)، چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی.
- بیلقانی، مجیرالدین، (1358)، دیوان مجیرالدین بیلقانی، تصحیح محمدآبادی، تبریز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین (1356)، تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- تبریزی، قطران (1333)، دیوان قطران تبریزی، به اهتمام محمد نخجوانی، تبریز کتاب فروشی تهران.

- ثعالی نیشابوری، ابو منصور (1377هـ)، یتیمه الذهر من محاسن اهل العصر، حَقَّقَهُ مُحَمَّدٌ مَحْيَى الدِّينِ عبدالحمید، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الثانية.
- جرفادقانی، ابوالشرف ناصح بن ظفر (1374)، ترجمه تاریخ یمنی، به اهتمام دکتر جعفر شعار، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- حکیمی، محمدرضا (بی تا)، ادبیات و تعهد در اسلام، انتشارات فجر.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی نخار (1375)، دیوان خاقانی شروانی، تصحیح سید ضیاءالدین سجادی، تهران، زوار.
- دبیرسیاقی، محمد (1370)، پیشاهنگان شعر فارسی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- رازی، عبدالجلیل بن ابوالحسن (1331)، کتاب النقص، تصحیح سید جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
- رودکی، ابوعبدالله (1385)، دیوان رودکی سمرقندی (براساس نسخه سعید نفیسی)، تهران موسسه انتشارات نگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین (1356)، دو قرن سکوت، تهران، شرکت افست سهامی عام.
- زرین کوب، عبدالحسین (1363)، پیرگنجه در جستجوی ناکجاآباد، انتشارات سخن.
- سجادی، سید جعفر، (1370)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری.
- سعد سلمان، مسعود (1339)، دیوان مسعود سعد، تصحیح رشید یاسمی، تهران، ابن سینا.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (1368)، زمینه اجتماعی شعر فارسی، تهران، نشر اختران - نشر زمانه.
- \_\_\_\_\_ (1374)، مفلس کیمیا فروش، تهران، انتشارات سخن.
- \_\_\_\_\_ (1384)، نوشته بردیا، انتشارات سخن.
- عروضی سمرقندی، نظامی (1364)، چهار مقاله، به اهتمام دکتر محمد معین، امیرکبیر.
- عمیق بخارایی، ابوالنجیب شهاب الدین (بی تا)، دیوان عمیق بخارایی، به کوشش سعید نفیسی، تهران فروغی.
- فرخی سیستانی، حکیم (1371)، دیوان حکیم فرخی سیستانی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، زوار.
- فردوسی، حکیم ابوالقاسم (1335)، شاهنامه، به کوشش ژول مول، تهران، انتشارات حبیبی.
- قزوینی، محمد (1362)، مقالات قزوینی، انتشارات اساطیر، ج 5.
- کاشانی، افضل الدین (1331)، مصنفات افضل الدین مرقی کاشانی، تصحیح و اهتمام مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران، ج 2.
- ماکباول، نیکولو (1324)، شهریار، ترجمه محمود محمود، تهران، بنگاه انتشار آذر.
- محقق، مهدی (1363)، بیست گفتار، تهران، شرکت انتشار.
- مدبری، محمود، (1370)، شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان، تهران، نشر پانوس.
- مجهول المؤلف، (1366)، تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران، انتشارات پدیده خاور.
- ناصر خسرو، ابو معین (1365)، دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران.
- نظام الملک، ابو علی حسن طوسی (1372) سیرالملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، انتشارات علمی و فرهنگی.

- نفیسی، سعید (بی تا)، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تهران، کتابخانه سنایی.
- نفیسی، سعید (1338)، احوال و آثار و قصاید و غزلیات نظامی گنجوی، تهران فروغی.
- وودکاگ، جورج، (1368)، آثار شمیم، ترجمه هرمز عبداللّهی، انتشارات جاویدان.
- هاشمی، مصطفی بن خالد (1373)، توضیح الملل (ترجمه الملل و النحل، شهرستانی)، تصحیح سید محمدرضا جلالی نایینی، انتشارات اقبال.
- همایی، جلال الدین (1368)، غزالی نامه، تهران، موسسه نشر هُما.
- یوسفی، غلامحسین (1369)، روانهای روشن، تهران، انتشارات به نگار.
- \_\_\_\_\_ (1370)، فرخی سیستانی، بحثی در شرح احوال و روزگار و شعر او، انتشارات علمی.