

قصیده پرنیان جلوه قدرت در

با نگاهی به دیوان فرخی سیستانی



موسی شوق

«هستی یا در قلمرو زبان شکل می‌گیرد یا در قلمرو اسطوره و دین و هنر و یا علم. هستی‌ای که خارج از این قلمروها وجود داشته باشد و بتوان با آن تماس حاصل کرد، پندار محض است.»

ارنست کاسیرر



مقدمه

در کنار کتاب‌های تاریخی مانند تاریخ بیهقی، یا کتاب‌های تحلیلی و نصیحت‌نامه‌هایی نظیر چهارمقاله و قابوس‌نامه... ممد است برای تحلیل وضعیت آن روزگار. اگر قصاید درباری، البته این نوشته با نگاهی معطوف به قصاید فرخی سیستانی تحریر شده است، خارج از نیت سراینده به تحلیل گرفته شوند و با نگاه متن‌محور حلاجی شود؛ نکته‌ای جالب توجه برای یک خواننده، نکات ریز و تصویرگری‌هایی حالات روانی ممدوح در عرصه‌هایی مختلف زندگی‌اش است که با باریک‌بینی و موشکافی منحصر به فرد از طرف قصیده‌پرداز به آن پرداخته شده‌اند. این باریک‌بینی‌ها شباهت تام با جهان رُمان دارد. آن‌گونه که در رُمان روح آدم‌ها کاویده می‌شوند؛ در قصاید نیز سرشت ممدوح عریان می‌شود. به همین خاطر است که در قصیده‌های درباری، تابوهای اجتماعی-فرهنگی اما مروج در زندگی دربار، رو می‌شوند و از زندگی سلاطین راززدایی می‌شود. این راززدایی، در افشای زوایای پنهان زندگی سلاطین سخت کمک می‌کند.

بخش اعظم هستی تاریخی-فرهنگی، هنر زبانی ادبیات ما در قرون چهارم و پنجم، در قالب قصیده شکل گرفته است؛ به ویژه اگر بخواهیم گذاری به درون گنبد مهیب قدرت سیاسی داشته باشیم، بیشتر رخ می‌نماید. قصیده‌پردازان درباری، راویان اتفاقات درون دربار، مورخان زمانه خویش‌اند. نگاه این تیپ از قصیده‌پردازان نسبت به قدرت و نظام سیاسی دوران‌شان توصیفی-گزارشی است، نه تحلیلی و پدیدارشناسانه. از همین روی، جایگاه نگاه منتقدانه و آسیب‌شناسانه خالی است؛ اما با تعویض نگاه‌مان در قبال این قصیده‌پردازان درباری، در می‌یابیم که اگر همین مداحان دربار نبود؛ امروز ما از ماجراهایی درون دربار و مناسبات قدرت در آن روزگار چیزی نمی‌دانستیم.

قصاید سروده شده در دربار، درست است که با نگاهی معطوف به دریافت صله سروده شده‌اند؛ ولی امروز قسمتی از تاریخ ما هستند و



خوانش قصاید درباری، مصداق این شعرحافظ است:
واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند
چون به خلوت می روند آن کار دیگر می کنند

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱۴۲)

گویا تخیل قصیده پرداز، این جهان غیر واقعی را مُصور می کند؛ اما این اشباح ذهن سراینده نیست؛ بلکه جهان واقعی و عینیت زندگی است. همه این ها واقعیت های انکارناپذیر جامعه ما بوده اند و قصیده گزارش توصیف گونه ای است از این جهان آلوده به کذب.

از این جهت، ما با مطالعه قصاید درباری شاهد برطرف شدن نقاب های کاذبی هستیم که درباریان در سیمای شان کشیده بودند و چهره واقعی شان را در پس آن پنهان می کردند. به همان خاطر در قصاید، ما با پارادوکس روبه رو هستیم. محتوای قصیده های درباری، پر است از تعارض. در واقع، قصیده روایت گر ترکیبی نامتجانسی است از قصر و قندیل، مطرب و رامش گر، مشکین موی ماهروی، ساقی و جام های بلورین لبالب از می یاقوت رنگ و غلام بچه گان بی جاده لب، قتل و غارت گری، بذل و بخششی که ریشه در تاراج اموال سرزمین های مفتوح دارد؛ اما در عین زمان، پر است از دادگری و مرجعی برای دادخواهی و تظلم مظلومان، دیر رخصت شدن از دربار به خاطر رسیدن به مشکلات رعیت، شب نخوابی ها و تا صبح عبادت خدا را کردن، همیشه به فکر دین و دیانت بودن و در یک کلام سلطان یعنی ظلّ الله! می بینیم که یک فضای جادویی- تخیلی ایجاد می شود. گویا تخیل قصیده پرداز، این جهان غیر واقعی را مُصور می کند؛ اما این اشباح ذهن سراینده نیست؛ بلکه جهان واقعی و عینیت زندگی است. همه این ها واقعیت های انکارناپذیر جامعه ما بوده اند و قصیده گزارش توصیف گونه ای است از این جهان آلوده به کذب.

در جوامع استبداد زده، گویا همه به گونه ای دروغ می گویند و از واقعیت طفره می روند و در این میان، سلطان بزرگترین فریب کار است. گویا نمایش نامه ای برپا است و هرکس تمثیل کسی را می کند که خود واقعی اش

آن کس نیست. محمد مختاری برای یک چنین جامعه ای دو نوع گزاره قایل است: یکی دایره بسته «ساختار استبدادی ذهن» و دیگر نظم شکل گرفته «شبان-رمه گی». او این اصل شبان-رمه گی را مبنای روابط اجتماعی می داند و بر این باور است که این حالت در یک سلسله مراتب طولی و عمودی در تمام لایه های جامعه مترتب است. هرکس در موقف خودش یک شبان است و افراد پایین تر از خودش را رمه تصور می کنند. حتی در ذهن و ضمیر خودش نیز با این پارادایم می اندیشد. (مختاری، چاپ سوم، بی تا: ۹۲-۹۸)

در این نوشتار، به بازتاب جلوه های قدرت در قصر و قندیل سلطان محمود غزنوی و با استناد به قصاید فرخی سیستانی پرداخته شده است. هر یک از این جلوه ها در باور دینی و فرهنگ اجتماعی نکوهیده است؛ اما وقتی در رفتار یک سلطان نمود پیدا می کند و جلوه ای از قدرت می شود؛ نه تنها قباحتش را از دست می دهد؛ بلکه تبدیل به یک هنجار اجتماعی و روش قابل پیروی می شود. می توان گفت که تمام مفاخر زندگی شاهانه سلطان محمود را می شود در ذیل همین چند عنوان جمع آوری کرد. در این جا به خاطر دسته بندی شدن این بازتاب ها و جلوه های قدرت، هر کدام را به ترتیب و جداگانه بررسی می کنیم:



قدرت و خشونت گری

وقتی فرخی بارزترین مظهر قدرت سیاسی را به تصویر می کشد؛ خشونت و خون ریزی است. سلطان محمود به بهانه های گوناگون به نقاط مختلف لشکر می کشد و دست به کشتار و غارت می زند. این قتل و کشتارها با زبان شاعرانه و توصیفی این گونه روایت می شود:

هزار شهر تهی کرده از هزار ملک
هزار شاه پراکنده از هزار حصار
همیشه عادت او بر کشیدن اسلام
همیشه همت او پست کردن کفار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۶۱).

عمده ترین دلیلی که فرخی سیستانی برای قتل و غارت سلطان محمود می آورد، دلیل عقیدتی است. فرخی می گوید تمام این قتل عام ها و چپاول ها به خاطر استحکام پایه های دین اسلام و اضمحلال کفار می باشد. به کارگیری واژه کفر در بعضی ابیات گنگ است؛ ولی در بسیاری ابیات دیگر مشخص می شود که منظور از کفار کی هستند:

برهمنان را چندان که دید سر ببرد
بریده به، سر آن کز هدی بتابد سر
ز خون کشته کز آن بت کده به دریا راند
چو سرخ لاله شد، آبی چو سبز سوسنبر
زبت پرستان چندان بکشت و چندان بست
که کشته بود و گرفته ز خانیان به کتر

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۷۱).

در بیت های فوق، نوعیت کفار و موقعیت جغرافیایی آن نیز مشخص می شود. کافران برهمنان هندی اند و موقعیت جنگ نیز هندوستان. فرخی

عمده ترین دلیلی که فرخی سیستانی برای قتل و غارت سلطان محمود می آورد؛ دلیل عقیدتی است. فرخی می گوید تمام این قتل عام ها و چپاول ها به خاطر استحکام پایه های دین اسلام و اضمحلال کفار است. به کارگیری واژه کفر در بعضی ابیات گنگ است؛ ولی در بسیاری ابیات دیگر مشخص می شود که منظور از کفار کی هستند

سیستانی در یکی از قصایدش که باز روایت از قتل و غارت سلطان محمود در هندوستان است، ابتدا شهری را که سلطان محمود به آن مسلط شده است، توصیف رؤیایی می کند و سپس نوعیت غارت کردن و ویران نمودن آن شهر را به تصویر می کشد:

درشت بود و چنان نرم شد که روز دگر
به صد شفیع همی خواست از ملک زنهار
ملک ز پنج یک آن جا نصیب یافته بود
دویست پیل و دو صندوق لؤلؤ شهوار
دو دختر و دو زنش را فروکشید از پیل
به خون لشکر او کرد خاک را غنچار...
بخواست آتش و آن شهر پر بدایع را
به آتش و به تبر کرد با زمین هموار
سرای هاش چو کوزه شکسته کرد از خاک
بهار هاش چونار کفیده کرد از نار
بسوخت شهر و سوی خیمه بازگشت از خشم
چونره شیری گم کرده زیر پنجه شکار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۶۴).

اگر کشتن دشمن در میدان نبرد صبغه دینی داشته باشد و بشود آن را توجیه

دینی کرد؛ اسارت زنان و آتش زدن تمام شهر را نمی‌شود با دین توجیه کرد و از قباحت آن کاست؛ ولی می‌بینیم که قصیده‌پرداز در بار یا به عبارت امروزی، گزارش‌گر صحنه‌های نبرد سلطان محمود چگونگی این اعمال جنایت‌کارانه ممدوحش را رنگ و بوی دینی می‌دهد و تقلائی تبرئه کردن دارد.

در ادامه داستان، فرخی چنین روایت می‌کند که سلطان محمود با آن اموال به دست آورده از هندوستان، اکنون هوای تسخیر مصر را در سر دارد و باید چندان قرمطی بکشد که از خون‌شان چشمه‌های سرخ‌رنگ جاری شود؛ یعنی مهدورالدم تنها بت پرستان نیستند؛ بلکه هر که هوای رقابت با سلطان در سر داشت و یا اطاعت از سلطان نکرد؛ هر کسی باشد با هر نام و عنوان باید کشته شود:

ژنده پیلان کز در دریای سند آورده‌ای
سال دیگر بگذرانی از لب دریای نیل
قرمطی چندان کشتی کز خون‌شان تا چند سال
چشمه‌های خون شود در بادیه ریگ مسیل...
وان سگ ملعون که خوانند اهل مصر او را عزیز
بسته و خسته به غزنین اندر آورده ذلیل

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۲۱).

در این ابیات، قتل، غارت و چپاول را فرخی به گونه شاعرانه به تصویر می‌کشد:

اینک همی رود که به هر قلعه بر کند
از کشته پشته پشته وز آتش علم علم
تا چند روز دیگر از آن قلعه‌های صعب
ده خشت بر نهاده نبیند کسی به هم
زن‌شان اسیر و برده شود، مردشان تباہ
تن‌شان حزین و خسته شود، روح‌شان دژم
آن را به سینه تیغ فرو آمده ز مغز
وین را ز پشت نیزه فرورفته در شکم
وز خون حلق‌شان همه بر گوشه حصار
رودی روان شده به بزرگی چورود زم
آن‌جا که کنده باشد تلی شود چوکوه
آن‌جا که قلعه باشد قعری شود چویم

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۲۶).

این فضا سازی شاعرانه شبه حماسی از صحنه کشتار، چیزی را به نمایش نمی‌گذارد مگر عمق جنایت و فاجعه را در جنگ‌های اتفاق افتاده در دوران سلطنت سلطان محمود. در ظاهر امر خواننده مسحور شگردهای شاعرانه فرخی می‌شود؛ اما محتوا کشتار بی‌رحمانه است، اسارت زنان و ویرانی‌ای که در وصف نمی‌گنجد و سیمای شهر کاملاً دگرگونه گشته است. این سیاست سرزمین سوخته، تاریخ کهن دارد در جامعه ما.

چنین فضای اختناق‌آمیز بود که باعث شد تا حکیمی مانند ناصر خسرو در دره خشن و بی‌همه چیز یمگان سال‌ها زندانی شود و در کنج انزوا فریاد بر آورد که:

کنون که دیو، خراسان به جمله ویران کرد
از او چگونه ستانم زمین ویران را

چو خلق جمله به بازار جهل رفته‌ستند
همی ز بیم نیارم گشاد دکان را

(طاهری مبارکه، ۱۳۸۲: ۲۹).

پس این ویرانی شکل عام سیاست ورزی بوده است و تنها منوط به سرزمین‌های تازه تسخیر شده نمی‌شده است. آن‌گونه که در کتب تاریخی نیز می‌خوانیم، از همه جای خراسان و سرزمین‌های تحت سلطه سلطان محمود، اموال غارت شده به غزنین جمع‌آوری می‌شد. لشکرکشی تنها به هندوستان محدود نمی‌شد؛ بلکه در هر جایی که سلطان محمود لازم می‌دید، سپاه غارت‌گر را گسیل می‌داشت.

ناصر خسرو در جای دیگر، وضعیت سیاسی خراسان را این‌گونه بازگو می‌کند:

شبی تاری، چوبی ساحل دمان پر قیر دریایی
فلک چون پر ز نسرين برگ نیل اندوده صحرائی
نشیب و توده و بالا همه خاموش و بی جنبش
چو قومی هر یکی مدهوش و در مانده به سودایی
زمانه رخ به قطران شسته وز رفتن بر آسوده
که گفتی نافریده ستش خدای فرد، فردایی

(طاهری مبارکه، ۱۳۸۲: ۳۳).

ناصر خسرو از شب تاریک، دریایی قیرگون و ناپیدای ساحل یاد می‌کند. جالب است که در قرن هشتم هجری حافظ نیز با زبان خودش از این شب تاریک و پر از بیم سخن می‌زند؛ اما حافظ دریچه‌ای از امید را نیز به نمایش می‌گذارد و می‌گوید؛ این گیرافتادگان در چنین شبی تاریک پر از بیم و بیچاره شده در گرداب، از حال ما ساحل نشینان سبک‌بار چیزی نمی‌دانند:

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین حایل
کجا دانند حال ما سبک‌باران ساحل‌ها

(حافظ، ۱۳۸۸: ۱).

فرخی هم از زیر و رو شدن جغرافیای تحت سلطه سلطان محمود سخن می‌زند و ناصر خسرو هم از خاموشی مهیب و رخت‌انگیز (نشیب و توده و بالا). فرخی از صحنه‌های غارت و اسارت روایت می‌کند و سپس نمی‌گوید که سرانجام این بردگان چه می‌شود؟ اما ناصر خسرو پیامد این غارت و اسارت را بیان می‌کند: «چو قومی هر یکی مدهوش و در مانده به سودایی».

وقتی زنی در سرزمین و خانواده خودش کدبانوی خانه باشد؛ یا بانوی حرم یا شهزاد شهر خودش؛ اما پس از اسارت کنیز یکی از لشکریان بیگانه و مهاجم، هم‌خوابه یک مرد بیگانه و قاتل شوهر و پدرش؛ پیدا است که چه وضعیتی دارد و مولودی چنین زندگی مشترکی نیز سرنوشت و وضعیت روانی‌اش پیشاپیش روشن است. یا کودکی که در خانه و قصرش «شازده کوچولویی» والدینش بوده است؛ ولی اکنون کودک اسیری بیش نیست و در صورت شناس آوردن می‌شود شاهد دربار و ساقی سلطان، تا هم‌شراب تعارف کند و هم میل جنسی سلطان و یا یکی از درباریان را ارضا نماید که ایاز شاهبیت این مثال است؛ برده‌ای که از هند به غنیمت گرفته شده است.

فرخی عیاشی سلطان محمود را با این بخت‌برگشتگان چنین تصویر سازی می‌کند:



باده اندر دست و خوبان پیش روی
 خوب رویانی به خوبی داستان
 هر یکی با قامتی چون زادسرو
 هر یکی با چهره‌ای چون ارغوان
 جعدشان در مجلس او مشک‌بار
 زلف‌شان در پیش او عنبر فشان
 زلف چون چوگان زرخ‌دان همچو گوی
 ابرو و مژگان‌شان تیر و کمان

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

این ابیات در وصف لحظه‌های باده‌نوشی سلطان محمود است که از دست غلامکان زیباروی، ساتگین شراب را می‌رباید. در این‌که در این‌جا ساقی مرد است جایی هیچ تردیدی نیست. از تشبیه موه‌های ساقی به زلف گرفته تا تشبیه ابرو و مژه به تیر و کمان. هم‌چنان می‌دانیم که در دربار هیچ وقت زنان ساقی نبوده‌اند. البته بحث شاهدبازی در گذشته تاریخی ما به ویژه در دربار و بازتاب آن در ادبیات، موضوع دراز دامنی است که در این گفتار موضوعیت ندارد.

در این‌جا سخن بر سر «مدهوش» بودن و «سودایی» بودن قوم است. واضح است وقتی بخشی بزرگی از جمعیت یک جامعه را اسیران تشکیل

بدهند و تولید مثل و بقای نسل یک جامعه، با مجامعت همراه بردگان و اسیران تداوم یابد؛ روحیه جمعی مردم، چیزی غیر از «مدهوشی» و «سودایی» نمی‌تواند باشد. با توجه به این وضعیت است که ناصر خسرو با نگاه پاتولوژیک، آسیب‌شناسانه، برای چنین مردمی که قهراً به دنبال سپاه جهالت در «بازار جهل» روانند؛ فردایی متصور نیست و با صراحت خط بطلان بر روی خوش بینی‌هایی در بار مآبانه که از حلقوم عنصری‌ها و فرخی‌ها بلند می‌شود؛ می‌کشد: «که گفتمی نافریده‌ستش خدای فرد، فردایی».

ممکن است این نگاه ناصر خسرو تا حدودی بدبینانه باشد؛ وقتی کار را به آن‌جا می‌کشاند که خدای واحد او برای چنین قومی فردای روشن خلق نکرده است و «پایان شب سیه سپید» نیست؛ اما بعضی اوقات وقتی همین شاعران درباری از دربار ممدوحان‌شان رانده می‌شوند و یا صله درخور انتظار دریافت نمی‌کنند، به قول حافظ از حالت سبک‌باری و ساحل‌نشینی خارج می‌شوند، آنگاه تصویری را که از ممدوحش ارائه می‌دهند؛ گفتارشان تصدیق‌کننده بینش جامعه‌شناختی آن‌هایند و ناصر خسرو نیز چنین است. در این صورت است که سیمای واقعی سلاطین را به نمایش گذاشته می‌شود. انوری ابیوردی که خود شاعر دربار بوده است، وقتی مأمولش بر آورده نمی‌شود؛ در جایی چهره واقعی ممدوحش را این‌گونه افشا می‌کند:

آن شنیدستی که روزی زیرکی با ابلهی
 گفت کاین والی شهر ما گدای بی‌حیاست

گفت: چون باشد گدا آن کز کلاهش تکمه‌ای
صد چو ما را روزها بل سال‌ها برگ و نواست
گفتش ای مسکین! غلط اینک ازین جا کرده‌ای
آن همه برگ و نوا دانی که آن‌جا از کجاست؟
در و مروارید طوقش اشک اطفال من است
لعل و یاقوت ستامش خون ایتم شماس

(پارسانسب، ۱۳۸۷: ۹۲).

این‌جا ممدوح دیگر ناجی انسان و دین، سلیمان زمان، سایه خدا در زمین، بخشش‌گر بی‌منتها و تجسم داد و دهش در زمین نیست. بلکه فرایند این جلال و شکوه را در یتیمی و دربه‌دوری مردم ریشه‌شناسی می‌کند، نه فره ایزدی!

قدرت و ستایش‌گری

جلال آل احمد در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران، یک دسته‌بندی از تیپ‌های مختلف روشنفکری دارد. در آن تقسیم‌بندی شعرای درباری را «زنت مجلس امرشدگان» می‌نامند. به باور جلال آل احمد، اینان در بند تغییر وضعیت نیستند و به واقعیت موجود تن در داده‌اند و سروکار داشتن با کلام حرفه‌شان است تا از این طریق ارتزاق نمایند. (آل احمد، ۱۳۸۹: ۲۲۷).

با در نظر گرفتن این تعبیر جلال آل احمد، این تیپ از شاعران درباری که فرم سخن‌شان قصیده بوده است؛ در ستایش کردن صاحبان قدرت چنان‌راه اغراق را پیموده‌اند که در عقل نمی‌گنجد. پارادوکس محتوایی را در همین ستایش‌گری به وضوح می‌شود دید. ممدوح، گاه دست در زلف یا گیسوی بی‌جاده‌لی در حال عیاشی است؛ گاه در بارگاه در نهایت خضوع و خشوع در برابر رعیت؛ گاه در میدان نبرد «شیر ربانی» و گاه در عبادت «خود که داند کیستی». در همه حالات، ممدوح از حالت یک انسان عادی خارج است. عمده‌ترین دلیلش، دریافت صلات حیرت‌انگیزی بوده‌اند که شاعران مداح از جانب ممدوحان دریافت می‌کردند. چنان‌که در عید رمضان سال ۴۲۲ سلطان مسعود به زینبی پنجاه هزار درم صله داد و زینبی آن را با پیل به خانه‌اش برد. در همان روز هزار دینار به عنصری داد و به هر یک از شاعران بیست هزار درم داد (شمیسا، ۱۳۸۲: ۴۳).

فرخی نیز به این ریخت و پاش‌ها این‌گونه پرداخته است:

بساکسا که مر او را نبود جیب درست
ز مجلس تو سوی خانه برد زر به کنار

بنده بنده است. به همین خاطر در فرهنگ دینی ما به جز بندگی خداوند؛ بندگی هیچ‌کسی پسندیده نیست. ولی فرخی با این توصیف‌هایش به گونه مضمیر سلطان محمود را در جایگاه معبود قرار می‌دهد و با صراحت می‌گوید که بنده تو بنده نیست؛ بلکه حرّ است و منزلت پادشاهی دارد.

یادر این ابیات، آبادانی جهان را وابسته به قید حیات بودن سلطان محمود می‌داند. حال آن‌که در ابیات قبلی خواندیم که همین «خسرو غازی» گوشه‌های وسیعی از جهان را و حتی ساحاتی از قلمرو حاکمیت خودش را با خاک یک‌سان کرد و زیباترین شهرها را به آتش کشید؛ اما در این‌جا ذهن فراموش‌کار شاعر مدّاح به گونه دیگر شخصیت‌سازی می‌کند:

همی تا خسرو غازی خداوند جهان باشد
جهان چون ملکش آبادان و چون بختش جوان باشد
چنان باشد جهان همواره تا شاه اندران باشد
ازیرا کو فرشته‌ست و فرشته در چنان باشد

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۹).

این پریشان‌گفتاری خودش را تسری می‌دهد در درون مفاهیم دینی و از سلطان یک عابد عادل ترسیم می‌کند:

از شتاب ورد خواندن زود بر خیزی ز خواب
وز پی انصاف دادن دیر بنشینی به بار
با که کرد از شهر یاران و بزرگان جهان
آن کرامت‌ها که ایزد با تو کرد ای شهریار
لاجرم چندان کرامت یافتی ز ایزد کز آن
صد یکی را هیچ حساب کرد نتواند شمار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۷۵).

همین فرخی در صفت شراب‌نوشی همین سلطان «وردخوان» و دیرنشین در بارگاه به خاطر «انصاف دادن» یک قصیده مستقل دارد و سراسر دیوانش پر است از توصیف قتل‌عام‌ها و غارت‌های سلطان محمود. در آغاز همین قصیده می‌گوید که وقتی بامدادان سلطان محمود شراب می‌خواست؛ مردم از خماری به وجود آمده در سلطان پس از شراب بامداد شاد می‌گشتند:

خسرو می‌خواست هم از بامداد
خلق به می خوردن او گشت شاد

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۷).

بنیاد اندیشه یاد در این توصیف، قلع و قمع کردن مخالفان سلطان را این‌گونه تصویرسازی می‌کند:

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۶۱).

طاعت تو چون نماز ست و هر آن کس کز نماز
سر به یک‌سو تافت او را کرد باید سنگ‌سار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۷۸).

در فرهنگ دینی ما تلاوت قرآن کریم از منزلت بالایی برخوردار است؛ اما فرخی در این ابیات ستایشی می‌گوید؛ با مدح کردن سلطان محمود، فضیلت تلاوت قرآن نصیبت می‌شود:

ازو شود همه امیدهای خلق روا
بلو شود همه دشواری‌های دهر آسان

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۱).

کسی که مدحش اندر دهان او بگذشت
نسوزد از بکف آتش درافگند بدهان
اگرچه قرآن فاضل بود بیاید مرد
ز مدح خواندن او مزد خواندن قرآن

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۵۳).

یکی از باورهای تردیدناپذیر که باعث استحکام و دوام قدرت شاهان و سلاطین می‌شد؛ تصور کردن سلطان را، به عنوان سایه خدا در زمین و واجب شمردن اطاعت سلطان را هم‌عرض و یا به تعقیب پرستش خدا می‌دانستند. مانند این ابیات:

هر که خواهنده دین باشد و جوینده راه
شغل از طاعت ایزد بود و خدمت شاه
شاه محمود که شاهان زبردست کنند
هر زمانی به پرستیدن او پشت دوتا
در همه گیتی بر سر نهد هیچ شهبی
بی پرستیدن و بی طاعت او تاج و کلاه

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۴۶).

اما همین سلطان واجب‌الاطاعه آن قدر دگم اندیش بود که وقتی دانشمندی مانند ابوریحان بیرونی موافق رأی سلطان نظر نداد؛ او را به زندان انداخت. وقتی کسی در نزد سلطان برای ابوریحان طلب بخشش کرد؛ گفت می‌دانم که به اندازه او کسی در جهان عالم نیست؛ مگر ابن سینا؛ اما ابوریحان موافق دانایی‌اش نظر داده است؛ نه موافق طبع من. وقتی ابوریحان را آزاد کرد؛ گفت: اخلاق سلطان مانند طبع کودک زودرنج است و داستان‌ش در چهارمقاله عروزی سمرقندی به تفصیل بیان شده است. یا مسعود غزنوی، مسعود رازی که در شعری او را در ارتباط با به قدرت رسیدن سلجوقیان مشورت داده بود و سرانجام همان پیش‌بینی مسعود رازی نیز تحقق یافت، او را به هندوستان تبعید نمود (شمیسا، ۱۳۸۲: ۴۳).

این اعتراف سلطان محمود در شناخت سرشت قدرتی سیاسی، ما را کمک شایان می‌کند. مردم در طول تاریخ با کودکان سروکار داشته‌اند، یا سلاطین طبع کودکانه داشته‌اند و یا مانند شهزاده تیمور در سن دوسالگی حاکم هرات و در سن نه سالگی حاکم تمام متصرفات پدرش، احمدشاه ابدالی، در هند می‌شود.

در بحث قدرت و ستایش‌گری، قصاید و ابیات بیش از حد زیاد است و آوردن نمونه‌هایی بیشتر از این، باعث اطاله کلام خواهد شد. فقط همین قدر می‌شود گفت؛ بسیاری قصاید فرخی و به‌ویژه قصیده فتح سومنات؛ آدم را به یاد این سخن کارلایل می‌اندازد: «بدون چنین قدیسان دنیوی، نمی‌توان زندگی کرد. اگر زمانی قهرمان‌سالاری از میان برود؛ باید از این جهان مأیوس شد؛ زیرا بدون فرمان‌روایان، فرمان‌روایان حقیقی، دنیوی و روحانی، چیزی جز هرج و مرج یعنی منفرترین امور امکان وجود نخواهد داشت.» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

این نوع قهرمان پرستی معطوف به دریافت صلح، سکه‌ای رایج در ادبیات توصیفی ما بوده است.

قدرت و نمادسازی دینی

حکومت کردن بر مردم در کنار داشتن لشکر و ثروت، یا به گفته دقیقی بلخی:

«یکی پرنیانی یکی زعفرانی» یا «یکی تیغ هندی دگر زر کانی» ایجاب داشتن دو چیز دیگر را نیز می‌کرد: نژاد یا نجیب‌زادگی و دین. آن‌چه که باعث استحکام و دوام اقتدار یک فرد و یا خانواده می‌شد؛ همین دو اصل بود. وقتی تاریخ را مطالعه کنیم؛ مشاهده می‌کنیم که سلسله‌هایی که قرن‌ها حکومت کرده‌اند یا نجیب‌زاده بوده‌اند، مانند ساسانیان، سامانیان... یا منسوب به دینی که آن دین قدرت توجیه کردن اعمال و دوام سلطه سلاطین را داشته‌اند؛ زیرا، دوام نظام‌های سیاسی وابسته به سه چیز است: اول؛ ایجاد گفتمان قابل قبول برای مردم یا شیفته‌ساختن مردم؛ تا با این گفتمان موجودیت خود را توجیه‌پذیر کند. دوم؛ زور و سوم زر.

با این پیش‌فرض اگر به تاریخ سلطنت ترکان غزنوی نظر اندازیم؛ مخصوصاً در قسمت دوام این خانواده، این نکته روشن می‌شود که غزنوی‌ها مانند سامانیان نجیب‌زاده نبودند تا از نگاه نسب‌نامه‌ای خودشان را به سلسله‌های قابل قبول برای مردم برسانند و از این طریق دوام سلطه‌شان را استحکام ببخشند. گذشته از آن، با استیلای دین اسلام در خراسان، دیگر بالیدن نژادهای پیش از اسلام کارایی و مقبولیتش را از دست داده بود.

به باور دکتر سیروس شمیسا، چون غزنویان نمی‌توانستند برای خودشان جعل نسب کنند؛ روی این جهت گزینه دوم، دین را انتخاب کردند. با این فرضیه می‌شود گفت؛ مسلمان شدن ترکان غزنوی از سر تقنن و به اقتضای منافع سیاسی‌شان بوده است (شمیسا، ۱۳۸۲: ۴۱).

در کنار آن، موجودیت جامعه سنتی و قبیله‌ای، ایجاب آن را می‌کرد که سلاطین باید به حاکمیت نیروهای مرموز تن بدهند؛ چون این باور، روح دینداری قبیله‌ای را تشکیل می‌دهد. از طرف دیگر وقتی «دین هم‌بافت فرهنگ قبیله» می‌شود؛ آن زمان تظاهر به دینداری رکن‌رکین برای یک زمامدار می‌شود؛ زیرا: «از این دید هم پیروزی محمود غزنوی در مرو بر امرای خراسان خواست خداوند بوده و هم شکست مسعود غزنوی در مرو از سلجوقیان به خواست خداوند انجام شده است. جامعه هر دوی این‌ها را خارج از قدرت خود و در نتیجه، تجربه‌ناپذیر تلقی می‌کند.» (رضا قلی، ۱۳۸۴: ۲۷).

در یک چنین بستری است که سلطان محمود، یمین‌الدوله لقب می‌گیرد و مداحان در پیرامون این شخصیت شکل گرفته در گرداب دینی با ذهنیت قبیله‌ای توصیف‌های خداگونه‌ای می‌کنند. در یک چنین فضایی، زمان زیست سلطان، مکان زیست سلطان و خود سلطان از موقعیت عادی خارج می‌شود و ما با نمادهای دینی سروکار داریم؛ نمادهایی که نظر به دین رایج فرق می‌کند؛ یک وقت «فره ایزدی» است و یک وقت کرامت و معجزه! قصر دیگر حرم‌سرا و مکانی برای عربده‌کشیدن و عیاشی نیست؛ بلکه خانه مقدس است و قابل طواف؛ حتی مسلخ‌های اطرافش نیز حرمت دارد و «رواست که در شأن صاحبش دوصد آیه قرآن نازل شود!» آن‌گونه که در این ابیات فرخی این باور را بیان می‌کند:

طواف زایران بینم به گرد قصر تو دادیم
همانا قصر تو کعبه‌ست و گرد قصر تو بطحا
ز نسل آدم و حوا نماند اندر جهان شاهی
که پیش تو جبین بر خاک ننهادست چون مولا

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲).

در این قصیده ما اوج پارادوکس را مشاهده می‌کنیم. از یک طرف قصر



آن‌هم به خاطر صلاح مملکت سخن گفته است، بلاد رنگ به زندان فرستاده می‌شود.

در سلسله مراتب دینی، انبیا و سپس اولیایند؛ اما فرخی این تسلسل را به گونه‌ای دیگر طرح کرده است:

طاعت تو دین ست آن را که او
 معتقد و پاک دل و پارساست
 هر که تو را عصیان آرد پدید
 کافر گردد اگر از اولیاست

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۱۸).

چنان‌چه یادآور شدیم، در جامعه دینی، شاه باید نظر به دین زمان خودش، متصف به اوصاف همان دین باشد. به همان خاطر، شاهان ساسانی از «فره ایزدی» برخوردار بودند؛ ولی حالا سلطان محمود باید دارایی کرامت باشد. فرخی سیستانی در قصیده بازگشت سلطان محمود از فتح سومنات به صورت مشروح از کرامات سلطان در این جنگ یاد می‌کند:

شه عجم را چون معجزه کرامت هاست
 پدیدگشت که آن از چه روی و از چه نهاد
 من از کرامت او یک حدیث یاد کنم
 چنان‌که بر دل تو دیرها بماند یاد...
 کرامتی نبود بیش از این و سلطان را
 چنین کرامت باشد نه هفت، خود هفتاد...
 مگو مگوی که چون کیتباد یا چو جم است
 حدیث او دگر است از حدیث جم و قباد

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۵).

سلطان محمود کعبه است و روشن است که خودش حکم معبود را دارد! چون بیت دوم این گمان را تبدیل به یقین می‌کند؛ وقتی می‌گوید از نسل آدم تا حالا شاهی نمانده است که غلام‌وار جبینش را به نشانه سجده در آستانه تو به خاک نمالیده باشد. در این جا، زمان نیز زمان عادی نیست؛ بل زمان ازلی است؛ اما در سه بیت بالاتر از این ابیات، این‌گونه سلطان را مدح می‌کند:

به هر می خوردنی چندان به ما بر زر تو در پاشی
 که از بس رنگ زر تو سلب زرین شود بر ما
 امیر! خسروا، شاه! همانا عهد کرده‌ستی
 که گنجی را برافشانی چو بر کف بر نهی صهبا
 تو از دیدار مادم هم چنان شادان شوی شاه
 که هرگز نیم از آن وامق نگشت از دیدن عدرا

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲).

این لات و منات و عزى فرخی سیستانی چنان در دادن صله دست باز دارد که رنگ پیراهن مادم از طلا رنگ می‌گیرد. آن هم در هنگام باده‌نوشی. پیدا است که وقتی شاه سرش از باده گرم می‌شده؛ آن زمان به گفته انوری از دژ و مرواریدی که محصول اشک اطفال توده مردم‌اند و لعل و یاقوتی که خون یتیمانند؛ چه ریخت و پاش‌ها که نمی‌کرده است. ولی نکته‌ای درخور توجه در بیت سوم است و آن شادی زایدالوصفی شاه از دیدن مداحانش است. شاه چنان به ستایش شنیدن عادت کرده است که حتی مداحی چون فرخی توان توصیف این وضعیت را ندارد و با آوردن تلمیحی، نقبی می‌زند به داستان وامق و عدرا و باز می‌گوید شعف وامق از دیدن عدرا به اندازه نصف شادمانی سلطان محمود از دیدن مادم نیست. از همین جهت است که وقتی دانشمندی مانند ابوریحان بیرونی زبان به مشوره سلطان در ساحت کشورداری می‌گشاید؛ به جرم آن‌که به جای توصیف، عالمانه و خردمندانه،

فرخی نیز به این امر واقف است که نوعیت کرامت‌هایی که به سلطان محمود نسبت بدهند؛ باید متفاوت از کیانیان و ساسانیان باشد. گرچند قصد او از این مقایسه‌ناپذیری، توصیف سلطان است. واضح است که در یک چنین وضعیتی گسترش دین فقط با جنگ و کشتن ممکن است؛ نه گفتمان و دیالوگ و بهره‌گیری از خرد:

قوی کننده دین محمد مختار

یمین دولت محمود قاهر کفار...

هنوز رایش از گرد راه چون نسرین

هنوز خنجرش از خون تازه چون گلنار...

ز بهر ریختن خون دشمنان خدای

ز بهر قوت دین محمد مختار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۵۱).

فرخی در قصیده‌ای که در وصف لشکریان سلطان محمود می‌سراید و نحوه خلعت‌دادن شاه را بیان می‌کند، می‌گوید پس از خداوند، سلطان محمود بهترین پروردگار است؛ یعنی به گونه‌ی ضمنی مقام سلطان از انبیا هم بالا می‌رود:

جان شیرین را فدای آن خداوندی کنند

کز پس ایزد بودشان بهترین پروردگار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۵۷).

در ابیات دیگر، فرخی بین سپاه دین، سپاه ایزد و سپه‌سالاری حضرت محمد و سلطان محمود تفاوتی قابل نمی‌شوند؛ بلکه همه این‌ها را در یک سطح قرار می‌دهند و تفاوت‌شان، تفاوت زمانی است، نه کیفی و محتوایی:

سپاه دین سپه ایزدست و بر سپهش

پس از محمد مرسل تویی سپه‌سالار

عدوی تو عدوی ایزدست و دشمن دین

سپاه ایزد را بر عدوی دین بگمار

فریضه باشد بر هر موحدی که کند

به طاقت و به توان با عدوی تو پیکار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۶۵).

به باور فرخی، این تفاوت زمانی باعث شده است تا در شأن سلطان محمود آیاتی قرآنی نازل نشود؛ چون زمان نزول وحی سپری شده و الا در مقام و منزلت سلطان محمود و هم‌عرض بودنش با پیامبران هیچ جای تردید و انکار نیست که اگر زمان نزول آیات وحی بودی «دویست آیت» در شأن سلطان ایزد^{۹۱} نازل می‌شد:

وگر تو گویی که در شأنش آیتست رواست

نیم من این را منکر که باشد آن منکر

به وقت آن که سکندر همی امارت کرد

نبد نبوت را بر نهاده قفل به‌در

به وقت شاه جهان گر پیمبری بودی

دویست آیت بودی به شأن شاه اندر

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۶۶-۶۷).

فراموش نکنیم که مداحانی مانند فرخی و عنصری، مداحان عادی نبودند.

بلکه گول‌های رسانه‌ای و علمی آن عصر بوده‌اند. به همان خاطر است که فرخی را حکیم می‌گفت و عنصری لقب ملک‌الشعرای دربار را کسب کرد. لذا، مداحی چنین چهره‌های صرفاً به خاطر خوش‌باشی شاه نبود؛ بلکه تأثیر مستقیم بر روی افکار جامعه داشت و پیام قوی را برای دشمنان و مخالفان سیاسی سلطان محمود مخابره می‌کرد. وقتی سپاه سلطانی، سپاه خدا باشد و خودش سالار چنین لشکری و در منزلت معنوی هیچ کاستی در مقایسه با پیامبران نداشته باشد؛ اگر در شأنش آیات وحی نازل نمی‌شوند؛ دال بر این نیست که سلطان ایزد افتاده است؛ بلکه قفل بر دروازه نبوت نهاده شده، و الا قصر همان کعبه است و مسلخ اطراف قصر بطحا. سپاه، لشکر خدا و سلطان محمود سپه‌سالار چنین سپاهی. از این جهت است که شاه از دیدن مداح چنان مشعوف می‌شود که وامق از دیدن عذرا به اندازه‌ای نصف آن نیز خوش حال نمی‌شود.

با این روی کرد وقتی پیش برویم؛ در یک جایی می‌رسیم که اگر ابیات ماقبل و مابعد آن را نخوانیم، با خوانش این ابیات، خواننده برایش مشتبه می‌شود که این حمد خدای است یا مدح سلطان محمود؛ زیرا صفاتی ذکر شده صفات خدایی‌اند:

پروردگار دینی آموزگار فضلی

هم بیشه و فایه هم ریشه سخایی

هر بند را کلیدی هر خسته را علاجی

هر کشته را روانی هر درد را دوابی

جوینده را نویدی خواهنده را امیدی

درمانده را نجاتی درویش را نوایی

با هر که عهد کردی یک روی و یک زبانی

وین هر دو از وفایند تو خود همه وفایی

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۶۲).

وقتی فرخی به اعمال و شخصیت سلطان محمود جنبه‌ی قدسی و الوهی می‌دهد؛ گرچند این قدسی‌تراشی فاقد یک پشتوانه‌ی تیوریک است؛ ولی می‌بینیم در قرن نوزدهم میلادی، انسانی مانند کارلا یل به این قهرمان‌پرستی، این گونه پشتوانه‌ی تیوریک خلق می‌کند: «متکلمان چه خوب گفته‌اند که یک سلطان بر اساس حق الاهی حکومت می‌کند. او با خود مرجعیتی از جانب خداوند دارد؛ یعنی انسان نمی‌تواند این حق را به او واگذار کند... آن کسی که باید فرمان‌روای من باشد؛ آن کسی که باید اراده‌اش فوق اراده من قرار گیرد؛ او را آسمان برای من برگزیده است. آزادی چیزی جز اطاعت از این برگزیدگان آسمان نیست و حدی که برای آزادی می‌توان تصور کرد، همین است.» (کاسیرر، ۱۳۸۲: ۲۹۵).

قدرت و بذل برخاسته از غارت‌گری

بذل و بخشش مال و عیاری صفاتی‌اند که سلاطین گذشته و حتی تعدادی از آزادی‌خواهان بدان متصف‌اند؛ اما این صفت به ظاهر پسندیده، ریشه در یک جنایت دارد و آن، چیزی نیست جز غارت‌گری. بین بخشش و چپاول رابطه‌ی مستقیم وجود دارد. اگر تاراج اموال مردم مغلوب نبود؛ این همه بذل و حاتم‌بخشی در روزهای جشن و سرور و یا محافل باده‌نوشی و مداحی نمی‌بود. اصلاً این ریخت‌وپاش‌های بی‌مورد، از طرف برخورداران و کاسه‌لیسانی که چون «مگسان گرد شیرینی» در



فراموش نکنیم که مداحانی مانند فرخی و عنصری، مداحان عادی نبودند؛ بلکه غول‌های رسانه‌ای و علمی آن عصر بوده‌اند. به همان خاطر است که فرخی را حکیم می‌گفت و عنصری لقب ملک الشعرا را دربار را کسب کرد؛ لذا، مداحی چنین چهره‌های صرفاً به خاطر خوش‌باشی شاه نبود؛ بلکه تأثیر مستقیم بر روی افکار جامعه داشت و پیام قوی را برای دشمنان و مخالفان سیاسی سلطان محمود مخابره می‌کرد.

گردش بودند؛ نامش شده بذل. مگر غیر از مداحانی نظیر زینبی که در یک روز پنجاه هزار درم را به عنوان صلّه دریافت می‌کرد و با پیل به خانه‌اش می‌برد و یا سلطان محمود در هنگام شراب‌نوشی وقتی سرش از باده گرم می‌شد؛ مدحش را چنان زر هدیه می‌داد که لباس مداح رنگ زر را به خود می‌گرفت؛ چون مداح می‌دانست: «که گنجی را برافشانی چو برکف بر نهی صهبا»، دیگر در کجایی تاریخ سراغ داریم که سلطانی به غریبی، فقیری، یتیمی، بیوه‌زنی و یا مستمند دیگری سکه‌ای بخشش کرده باشد.

گسترش می‌داد. وقتی شاعران مداح و سرداران سپاه از نعمات مادی برخوردار می‌شدند؛ به خاطر ارضای تمایلات جنسی‌شان از کنیزان و غلامان بهره می‌گرفت و بازار شاهدبازی و فروش کنیزان و باده‌گساری گرم می‌شد. روشن است که در این میان نقش و جایگاه مردم عادی خالی‌اند (پارسانسب، ۱۳۸۷: ۵۶).

بحث از بذل و بخشش ما را با یک شکل هندسی مثلث گونه روبه‌رو می‌کند که یک ضلع آن جنگ است، ضلع دیگر آن غارت و ضلع سوم آن اسراف. این اسراف نه رفاه اجتماعی را در پی دارد و نه جود و عدالت پیشگی به حساب می‌آید. دریافت کنندگان درهم و دینار یا شاعران مداح بوده‌اند و یا لشکریان غارت‌گر؛ تا نسبت به سلطان و فادار بمانند. فرخی رابطه کاخ و ویران‌گری را این‌گونه بازگو می‌کند:

در یک چنین ساختار اجتماعی است که فرخی از بخشش بی‌پایان سلطان محمود این‌گونه یاد می‌کند:

بنیاد اندی اگر بر چیز بخشیده ز بخشنده نشان بودی
تائیس ۹۲ نینیی هیچ دیناری کز و بی صد نشان باشد

ویران‌گری را این‌گونه بازگو می‌کند:
بلند کرده به دینار کاخ‌های ولی
خراب کرده به شمشیر خانه بدخواه

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۱).

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۴۲).

یا:

ملک باید که اندر رزم‌گه لشکر شکن باشد
ملک باید که اندر بزم‌گه گوهر فشان باشد

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۲).

علی رضاقلی به این واقعیت این‌گونه اشاره می‌کند: «در حکومت سپاهی‌گری اولین و ضروری‌ترین کار نگهداری سپاهیان و سیر کردن شکم آنان است و اگر نظام اقتصادی چنین اجازه‌ای را ندهد، راه حل بعدی غارت کشور خود و کشورهای مجاور است... شخص سلطان محمود که معاصر فردوسی است تمام زندگی سیاسی‌اش در اردوکنشی‌های جنگی خلاصه می‌شود. وی سالی را بدون جنگ نگذاشته است.» (رضاقلی، ۱۳۸۴: ۴۲). این ریخت‌وپاش‌ها و لهو و لعب سلاطین، در یک حرکت طولی در دو شاخه، لشکریان و سرداران سپاه و شاعران دربار، هوس‌بارگی را در جامعه

موقعیت و لحظه‌ای بذل برای تشخیص دریافت کنندگان این بخشش‌ها بسیار مهم است. در سراسر دیوان فرخی سیستانی سراغ نداریم که سلطان محمود غیر از زمان‌های شراب‌نوشی و سرور و در محافل بزم و رقص،

در جای دیگری بخشش کرده باشد. پس روشن است که دریافت کنندگان این بخشش‌ها کی‌هایند.

به هر می خوردنی چندان به ما بر زر تو در پاشی
که از بس رنگ زَر تو سلب زرین شود بر ما
امیر! خسروا، شاه! همانا عهد کرده‌ستی
که گنجی را بر افشانی چو بر کف بر نهی صهبا

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲).

عمده‌ترین توجیه لشکرکشی‌های سلطان محمود در هندوستان گسترش دین اسلام و نابودی کفار بوده است. فرخی این‌گونه به این موضوع پرداخته است:

از سربت بند مصحف‌ها همی زرین کنند
وز دو چشم بت دو گوش نیکوان را گوشوار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۵۶).

تصور کنیم در جامعه قرن چهارم و پنجم هجری، وضعیت مردم عادی از نگاه اقتصادی چگونه بوده‌اند؟ اما فرخی از بی‌کرائگی بخشش سلطان و بی‌مقداری دینار سخن می‌گوید:

مقدار جهان راست و را نیز کرائست
بخشیدن او را نه کرائست و نه مقدار
دینار چنان بخشد ما را که بر ما
پیوسته بود خارت‌ترین چیزی دینار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۸۹).

قدرت و باده‌نوشی

فرخی، قصیده‌ای جداگانه دارد در صفت شراب خوردن سلطان محمود. او در این قصیده سه نکته را روشن می‌کند: اول، شادی مردم به خاطر شادی برخاسته از شراب نوشیدن سلطان است. دوم، صحنه شراب‌نوشی سلطان را به تصویر می‌کشد و سوم، ریخت‌وپاش‌گری سلطان را در حالت باده‌نوشی بیان می‌کند. اینک ابیات این موارد را به ترتیب می‌آوریم:

اول:

خسرو می‌خواست هم از بامداد
خلق به می خوردن او گشت شاد

دوم:

ماه درخشنده قلدح پیش برد
سرو خرامنده به پای ایستاد
با طرب و خرمی و فال نیک
شاه قلدح بستند و بر کف نهاد
شادی و می خوردن شه را سزد
شادخواری شه که میت نوش باد

سوم:

از تو به می خوردن یابند زر
وز تو به هشیاری یابند داد

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۸).

البته مصورسازی صحنه‌های باده‌نوشی سلطان در جای‌جای دیوان فرخی به تصویر کشیده شده است که در این جا محض نمونه این مثال نیز آورده می‌شود:

باده اندر دست و خوبان پیش روی
خوب‌رو یانی به خوبی داستان
هر یکی با قامتی چون زاد سرو
هر یکی با چهره‌ای چون ارغوان
جعدشان در مجلس او مشک‌بار
زلف‌شان در پیش او عنبر فشان
زلف چون چوگان زنخندان همچو گوی
ابرو و مژگان‌شان تیر و کمان

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۲۶۲).

جالب این جا است که فرخی در قصیده‌ای که در سوگ مرگ سلطان محمود سروده است؛ از میان ده‌ها تشبیهی که می‌توانست در ارتباط با خاموشی شاه از آن استفاده کند، آن را به خوابی تشبیه کرده است که از اثر باده‌نوشی است:

میر می خورده مگر دی و بخفته‌ست امروز
دیر خفته‌ست مگر رنج رسیدش ز خمار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۹۱).

در همین قصیده وقتی دوباره زنده شدن سلطان محمود را آرزو می‌کند، چون در نبودش جهان پر از فتنه و شور شده است، در حقیقت این همان جهان درونی شاعر مداح است، باز نمی‌گوید که برخی‌ها برای فرونشاندن فتنه و آشوب عدالت و دادگری پیشه‌نما. عوض آن می‌گوید: برخی‌ها! و بقیه عمرت را نیز به شادی بگذران.

خیز شاه! که جهان پرشغب و شور شده‌ست
شور بنشان و شب و روز به شادی بگذار

(فرخی سیستانی، ۱۳۸۵: ۹۱).



منابع

- آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم، ۱۳۸۹.
- پارسانسب، محمد، جامعه‌شناسی ادبیات فارسی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، تهران: آتلیه هنر، ۱۳۸۸.
- رضاقلی، علی، جامعه‌شناسی خودکامگی، تهران: نشرنی، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۴.
- شمیسنا، سیروس، سبک‌شناسی شعر، تهران: انتشارات فردوس، چاپ نهم، ۱۳۸۲.
- طاهری مبارکه، غلام‌محمد، برگزیده قصاید ناصر خسرو (شرح، نقد و تحلیل سی قصیده)، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
- فرخی سیستانی، علی بن جولوغ، دیوان فرخی، تهران: انتشارات زائر، چاپ هفتم، ۱۳۸۵.
- کاسیرر، ارنست، اسطوره دولت (ترجمه بدالله موقن)، تهران: انتشارات هرمس، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- مختاری، محمد، انسان در شعر معاصر، تهران: انتشارات توس، چاپ سوم.

ادبیات



بنیاد اندیشه
تأسیس ۱۳۹۲

- ده سال گل نچیدم، نگاهی به ادبیات دوره استقلال تاجیکستان از ۱۹۹۱ تا امروز / دینا محسنی / ۴۲
- تحلیل گفتمان عناصر تمایزگذار شعر سنتی و جدید فارسی / علی شیر رستگار / ۴۸
- نامه‌هایی که تاریخند، نگاهی به ارزش‌های ادبی و تاریخی (یادباد آن روزگاران) / حفیظ شریعتی (سحر) / ۵۴
- فاصله میان دو اتاق، مروری بر مجموعه شعر «آخرین» اثر امیر مروج / حسن طباف نوروزی / ۵۹
- گنج رابرعکس خوانده‌ایم، نگاهی به مجموعه شعر «تنفس مصنوعی» / عارف حسینی / ۶۶
- پای پیاده، نگاهی به مجموعه شعر «رفتن، رسیدن نیست» اثر ضیاء رفعت / محمود جعفری ترخانی / ۷۰
- زیبا، بدون فن بیان حرف می‌زنی / سیدعلی عطایی / ۷۵
- اسطوره فرهاد، نگاهی اسطوره‌شناسانه به رمان پیکر فرهاد؛ اثر عباس معروفی / رضیه انصاری / ۷۸
- فرود و فرازهای پی‌گم / محمد شریف سعیدی / ۸۰