



The image of social realities in Obaid Zakani's works (Akhlagh ol-Ashraaf, Tarifaat, Sad Pand)

Ghahreman Shiri ^{1*}

1. Corresponding Author, Full Professor of Department of Persian language and literature, Faculty of Literature and Humanities, Hamedan, Buali Sina University, Iran. E-mail: ghahreman.shiri@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 07 August 2024

Received in revised form:
30 November 2024

Accepted: 21 December 2024

Keywords:

Obeid Zakani,
Hafez,
Humor,
Akhlagh Ol Ashraaf
(Noble ethics),
Tarifaat (definitions),
Sad Pand (hundred tips).

ABSTRACT

Obeid Zakani is the first serious satirist in the true sense of the word and the greatest innovator of innovative forms of humor, who has shown that content can have different forms of expression. In a society where moral, spiritual and human values have been turned upside down by the inhuman behavior of the pillars of power, this metamorphosis of values and revaluation of anti-values can be portrayed in different ways. In Akhlagh ol Ashraaf (Noble Ethics), he has used the method of explanatory and educational books to show this change in the behavior of the society. Some of the moral values that have found an inverted form in people's behavior and destroyed the foundation

n of religion, faith and humanity are: Wisdom, Courage, Chastity, Justice, Generosity, Meekness and Dignity, Truthfulness and Modesty, Loyalty and Mercy. In the treatise on Tarifaat (definitions), the change of meaning of words in the culture that dominates the language of the time is shown, so that the audience can clearly see that when the behavioral culture of society undergoes a metamorphosis, the common words in everyday language have completely lost their original meaning and have meanings that are more different from the meaning. They have found their own dictionary. The treatise Sad Pand (One Hundred Tips) in the era of Zakani is an intellectual guide and a signpost in a society whose behavior and language have found a completely reversed situation. The treatise Sad Pand (Hundred Tips) in the era of Zakani is an intellectual guide and a signpost in a society whose behavior and language have found a completely reversed situation. When the basis of behavior and language in a society is on an inverted foundation, the moral, religious and educational recommendations move towards negations and anti-values that correspond to them. This means that the treatise of the Hundred Tips has become an anti-moral treatise. Our method in this research is to draw a realistic and vivid picture of the state of Iranian society at the end of the Ilkhanate rule through the writings of Ubaid and with the help of Hafez's poems.

Cite this article: Shiri, Gh. (2025). The image of social realities in Obaid Zakani's works (Akhlagh ol-Ashraaf, Tarifaat, Sad Pand). *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 5 (4), 43-80.



© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22126/litp.2025.10961.1285>

Publisher: Razi University



Extended Abstract

Introduction:

The name of Obaid Zakani, a poet and writer of the 7th century AH, is chronologically and always associated with Hafez Shirazi. Zakani had moved from his province of Qazvin to Shiraz and, like Hafez, had made the court of Shah Sheikh Abu Ishaq Injo the Kaaba of his desires. Most of his critical satires on the period can be found in his three prose treatises Akhlaq ol-Ashraf (Noble Ethics), Taarifat (Definitions) and Sad Pand (One Hundred Tips). As for satire, all three works of this type in Persian literature are similar in their structure and expression, for both works have important aspects of criticism and subversion, and they have their structure, and they also adopt and imitate all kinds of them. The satire in Akhlaq ol-Ashraf (Noble Ethics), which is considered one of the first examples of analytical satire, is narrated in seven chapters, along with numerous anecdotes, explanations and analysis about the abrogated religion and free religion, in which more than ten moral qualities are described, which had a correct and value-based meaning in the past, but in Zakani's time their meaning changed and they entered the circle of anti-values of the time.

Materials and Methods:

Our method in this study is to create an atmosphere close to reality and to illustrate the state of Iranian society at the end of the Ilkhanate rule by means of Zakani's writings and with the help of Hafez's poems. The reason why we use Hafez's poems and opinions to confirm Zakani's satires and criticisms is because they were in the same period and dealing with the same political and cultural governments and institutions, and their opinions are very similar. It is better to present the political-social situation of an era and at the same time the demands made in each of the works. With this poet, for many reasons, it is better to inform the audience with certainty and certainty about the situation of the time.

Results and Discussion:

The seven chapters that make up Zakani's treatise on the ethics of nobility are: Wisdom, Courage, Chastity, Justice, Meekness, Patience and Dignity, Truthfulness and Modesty, Fidelity and Mercy.

Wisdom in the Mukhtar religion of the time consists of the belief that after the destruction of the body, the body also disappears and that heaven and hell are no longer an issue to be feared by anyone. Courage is nothing more than a myth in this religion and is generally accepted by stupid people. A long life, even if it is accompanied by shame, is better than taking risks and killing oneself. Chastity in the Mukhtar religion is contrary to the qualities and pleasantness of the organs and limbs, and the secret of the success of many powerful and political figures has been immorality and the sexual bribery of others. Justice is the cause of misery because it makes people not fear the powerful, and instead of progressing and growing, the government is always in turmoil and decline. In this religion, generosity and forgiveness are also a kind of

extravagance that causes poverty and deprivation, and the miserliness of the rulers towards the poets has its roots in a chaotic economy and distrust of the future. In this religion, modesty and shame are synonymous with shamelessness and impudence, and one must submit to every kind of humiliation and disgrace in order to achieve one's goals in the future. Even honesty and loyalty bring nothing but humiliation and shame to their owners. While betrayal and dishonesty are means of rising to leadership positions and gaining the respect of the people.

In the treatise on Tarifaat (Definitions), the change of meaning of words in the culture that dominates the language of the time is shown, so that the audience can clearly see that when the behavioral culture of society undergoes a metamorphosis, the common words of everyday language have completely lost their original meaning and have meanings that are more different from the meaning. They have found their own dictionary. The treatise Sad Pand (One Hundred Tips) in the era of Zakani is an intellectual guide and a signpost in a society whose behavior and language have found a completely reversed situation. When the basis of behavior and language in a society is on an inverted foundation, the moral, religious and educational recommendations move towards negations and anti-values that correspond to them. This means that the treatise of the Hundred Tips has become an anti-moral treatise.

Conclusion:

Zakani and Hafez, through their studies and experiences, have come to the conclusion that the nature of sultanic governments, due to their unbridled and limitless power, knows no bounds, not even religious and divine ones. Their followers and associates, with the support and encouragement of the government, commit all kinds of immoral and inhuman behavior while enjoying the protection of immunity. What angers Zakani and Hafez in this regard and is the reason for their ridicule is the government's propaganda of faith and ethics in a way that pretends to be religious. It is the presence of this multiplicity of opposites that produces the poems of Hafez, the Ethics of the nobles, and the Definitions and the hundred tips of the Zakans, in which the most prominent element that forms the basis for the creation of humor is the frankness in the expression of facts, which is itself a kind of situational humor, and when reality itself, without any linguistic or literary tricks, evokes humor and kindness in the audience, its humor is of a natural kind.



تصویر واقعیت‌های اجتماعی در آثار عبید زاکانی (اخلاق الاشراف، تعریفات، صد پند)

قهرمان شیری^۱

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: ghahreman.shiri@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

واژه‌های کلیدی:

عبید زاکانی،

حافظ،

طنز،

اخلاق الاشراف،

تعریفات،

صد پند.

عبید زاکانی اولین طنزپرداز جدی در معنای واقعی، و بزرگ‌ترین مبتکر گونه‌های نوآورانه در طنز است که نشان داده است، محتوا می‌تواند فرم‌های گوناگونی برای بیان داشته باشد. در یک جامعه‌ای که ارزش‌های اخلاقی و معنوی و انسانی به دلیل رفتارهای غیرانسانی ارکان قدرت، وضعیت وارونه‌ای یافته باشد، به گونه‌های مختلف می‌توان این دگردیسی ارزش‌ها و ارزشمندشدن ضد ارزش‌ها را نشان داد. در اخلاق الاشراف از روش کتاب‌های توضیحی و آموزشی برای نشان دادن این دگردیسی در رفتار جامعه استفاده کرده است. پاره‌ای از آن ارزش‌های اخلاقی که در رفتار مردم شکل وارونه‌ای پیدا کرده‌اند و بنیاد دین و ایمان و انسانیت را بر باد داده‌اند عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، سخاوت، حلم و وقار، صدق و حیا و وفا و رحمت. در رساله تعریفات، دیگرگون‌شدن معنای کلمات در فرهنگ حاکم بر زبان زمانه نشان داده شده است تا مخاطب خود به عینه ببیند که وقتی فرهنگ رفتاری جامعه دچار دگردیسی شد، کلمات رایج در زبان روزمره هم کاملاً از معنای اصلی خود تهی و معنایی متفاوت‌تر از معنای قاموسی خود پیدا می‌کنند. رساله صد پند در عصر زاکانی، در حکم یک سیره فکری و راهنمای در جامعه‌ای است که رفتار و گفتار آن وضعیتی کاملاً وارونه پیدا کرده است. وقتی در جامعه‌ای اساس رفتار و گفتار بر بنیادی وارونه نهاده شده باشد، توصیه‌های اخلاقی، اعتقادی، و تعلیمی هم، در هم‌سویی با آن‌ها، به سوی منکرات و ضد ارزش‌ها سیر می‌کنند. این است که رساله صد پند، به شیوه معکوس و با معانی وارونه نوشته شده است.

استناد: شیری، قهرمان (۱۴۰۳). تصویر واقعیت‌های اجتماعی در آثار عبید زاکانی (اخلاق الاشراف، تعریفات، صد پند). پژوهشنامه متون ادبی

دوره عراقی، ۵ (۴)، ۴۳-۸۰.

ناشر: دانشگاه رازی



© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22126/ltip.2025.10961.1285>

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

دوره‌ای که عید زاکانی دوران جوانی و میان‌سالی خود را در آن طی می‌کند، یعنی سال‌های ۷۲۰ تا ۷۷۰، در سال ۷۳۶ آن ابوسعید بهادر، آخرین حاکم ایلخانی می‌میرد و تا قیام تیمور لنگ، که با تسخیر خراسان در ۷۸۱ آغاز می‌شود، مناطق مختلف ایران و شهرهای عراق به وسیله حکومت‌های محلی که در اصطلاح به آن‌ها حکومت‌های ملوک‌الطوایفی می‌گویند اداره می‌شود. حلبی نوشته است: «در سال ۷۳۶ هـ. ق که سال ولادت تیمور است آخرین ایلخان مقتدر مغول ابوسعید بهادر خان وفات یافت و امیران گردن‌کش مغول هر یک به نام شاهزاده‌ای از دودمان ایلخانی به دعوی سلطنت برخاستند و قسمتی از ایران را به خود اختصاص دادند. مهم‌ترین این مدعیان عبارت بودند از: ۱. جلایریان (۷۳۶-۸۲۷ هـ. ق) در عراق یعنی بغداد و نواحی آن؛ ۲. چوپانیان (۷۴۵-۷۱۸ هـ. ق) در آذربایجان؛ ۳. سلسله‌ی طغاتی‌مورخان (۷۳۷-۸۱۲ هـ. ق) در گرگان؛ ۴. سربداران (۷۳۸-۷۸۸ هـ. ق) در سبزوار؛ ۵. ملوک کُرت (۷۹۱-۶۴۳ هـ. ق) در هرات؛ ۶. آل مظفر یا مظفریان (۷۹۵-۷۱۳ هـ. ق) در فارس و یزد و اصفهان؛ ۷. اتابکان لرستان (۸۲۷-۵۵۰ هـ. ق) در قسمت شرقی و جنوبی لرستان در حدود کهکیلویه و بختیاری؛ ۸. بنو اینجو یا فرزندان اینجو (۷۵۸-۷۰۳ هـ. ق) در فارس» (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۶).

روایت استاد زرین کوب از ملوک طوائف بعد از ایلخانیان چنین است: «با آن که بعد از ایلخانیان دولت کوتاه عمر چوپانیان و سلاله ماجراجو و بی‌ثبات ایلکانیان لااقل در یک مدت کوتاه دیگر توانستند تفوق عنصر مغول را در عرصه رویدادهای سیاسی حفظ نمایند، اعاده آن قدرت دیگر برای مغول ممکن نشد. ادامه پاره‌هایی از شیوه حکومت و یاساهای مغول در قلمرو کوچک طغاتی‌موریان جرجان، و در دستگاه آل کُرت و آل مظفر هم به دوام و بقای دنیای چنگیزخانی کمک بیش‌تر نکرد». حتی تیمور هم که «یک‌چند خاطره دوران چنگیز را تجدید کرد به اعاده آن بساط موفق نشد. مع‌هذا در پایان عهد ایلخانان تا عهد تیمور - و باز تا چندی بعد از او - نوعی ملوک طوایفی در ایران ادامه یافت که دوام آن تقریباً سراسر کشور را غرق در جنگ‌های محلی، هرج و مرج‌های اداری، و اغتشاش‌های ناشی از ناامنی کرد، و غلبه جهل و فساد و ریا و دروغ را در تمام رویدادهای عصر آشکار ساخت». این ملوک طوایف با سلاله‌های مختلف خود عبارت بودند از: چوپانیان در آذربایجان و اران و ولایات جبال در ایران، جلایریان در عراق عرب و بعدها در تمام قلمرو چوپانیان، طغاتی‌موریان در جرجان و خراسان غربی، آل کُرت در هرات و خراسان شرقی، ملوک شبانکاره در قسمتی از فارس،

اتابکان سلغری و قراختاییان در فارس و کرمان، آل اینجو در فارس و اصفهان، اتابکان لر در بین اصفهان تا خوزستان، اتابکان یزد در ولایات تابع آن حوالی، و تعدادی امیرنشین در طبرستان و مازندران که از هم مستقل و با هم متنازع بودند» (زرین کوب، ۱۳۸۴: ۵۵۲).

آن همه فریاد و فغانی که حافظ از سخت‌گیری‌های محتسب برمی‌آورد همه مربوط به حکومت بسیار کوتاهی است که امیرمبارزالدین در سال‌های ۷۵۸ تا ۷۵۹ اداره فارس را برعهده می‌گیرد. پیداست که این دوران گذرا نباید چنین تأثیرات ماندگاری بر جای گذاشته باشد. اما چون پس از او پسرش شاه شجاع و برادرش شاه محمود قریب ۲۶ سال حکومت فارس را در اختیار می‌گیرند (۷۶۰-۷۸۶)، بی‌گمان فکر و فضایی که در زمان پدرشان بر جامعه تحمیل شده است، هم‌چنان به‌وسیله متولیان فرهنگ رسمی به گونه‌ایاگرچه با انعطاف‌تراستمرار پیدا می‌کند که می‌تواند چنان تأثیر سوئی بر جامعه ادبی بگذارد. این که بخش عمده‌ای از طنز حافظ را صراحت‌گویی‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی تشکیل می‌دهد نشان‌دهنده این واقعیت است که فضای سیاسی و فرهنگی حاکم بر عصر حافظ جز در دوره کوتاه حکومت امیر مبارزالدین، به‌طور کلی فضای به نسبت باز و بهره‌مند از آزادی نسبی بیانما با رگه‌هایی از همان تعصب‌ها و حساسیت‌های خاص دوران امیر مبارزبوده است که افرادی چون او و عبید زاکانی می‌توانند هم جزئیات انواع خطاها و خلاف‌کاری‌ها موجود در جامعه را به‌راحتی و به دور از هر گونه گرفت و گیری به روی دایره بریزند و انتقادهای تندی بر نهادهای مختلف سیاسی و فرهنگی جامعه وارد آورند. راه حلی که حافظ و عبید زاکانی در پیش روی مخاطب می‌گذارند در هنگامی که گرفتار یک حکومت متعصب خشن و سراپا ریاکاری شده‌اند تظاهر و تقابل و تمسخر است: تظاهر آشکار و عیان به فسق و فساد و زیر ارزش‌ها زدن و ارزش‌های دیگرگونه را عکس کردن؛ طرح راست‌گویی و شفافیت و اعتراف بر ضد خود برای تقابل با دروغ و پنهان‌کاری گسترده‌ای که به‌وسیله عمل کرد حکومت‌ها بر جامعه سیطره یافته است؛ طنز و تمسخر رفتارهای حکومت و نهادها و وابستگان به آن از طریق افشای اعمال و برملاکردن عمل کرد مزورانه و تضاد رفتار با گفتار و تضاد اعتقادات با عمل کردها.

این نوشته در صدد نشان‌دادن بخشی از آن راه‌کاری است که عبید و حافظ برای مبارزه با رفتارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قدرت‌های مسلط بر جامعه در پیش گرفته‌اند. کوشش ما در این نوشته بر آن است که این واقعیت‌ها را از خلال آثار عبید زاکانی، و با استناد به برخی از ابیات حافظ به اثبات برسانیم.

۱-۲. پیشینه پژوهش

بهادر باقری و صدیقه مسعودی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل بسامدی نقد اجتماعی در آثار عبید زاکانی» (۱۳۹۰: ۹ - ۳۲) با دقت نظر و روش‌های آماری و عددی، انتقادهای اجتماعی عبید را، هم از نظر موضوعی «به تبیین دقیق، تحلیلی، و بسامدی» و دسته‌بندی پرداخته‌اند، و هم «طبقات و شخصیت‌های مورد انتقاد در آثار هفتگانه وی» را مشخص و شمار انتقاد از آن‌ها را تعیین کرده‌اند. با استناد به این پژوهش، آن‌چنان که نویسندگان مقاله به‌درستی گفته‌اند «می‌توان تشخیص داد که جامعه آن روز، از دید منتقد چیره‌دست و ژرف‌کاوی چون عبید، گرفتار چه نوع معضلات و ناهنجاری‌هایی بوده است» (ص ۹). بسامد اشارات و توجه ویژه عبید به نقد برجسته‌ترین مفاهیم اجتماعی چنین است: مفاسد جنسی (۱۶۹)، ناهنجاری‌های اخلاقی (۱۰۱)، مسائل اقتصادی (۳۷)، انتقاد به نظام آفرینش (۳۲)، انتقاد از مسائل دینی (۳۰)، انتقاد از عامه مردم (۱۷۲)، نهاد خانواده (۱۳۱)، طبقه حاکم (۱۱۵)، گروه‌های مذهبی (۵۴)، نهاد قضایی (۲۸)، بیگانگان (۲۰)، نهادهای فرهنگی (۱۵)، اصناف مختلف (۵)، پهلوانان (۴) (باقری - مسعودی، ۱۳۹۰: ۲۷). شیوه آماری، یک روش کمی برای استدلال و اثبات یک موضوع است و در جای خود کاربرد بسیار دارد. اما ارائه تصویر کیفی و ملموس از واقعیت‌ها، که هدف ما در این پژوهش است، روشی فراتر از آمار می‌طلبد.

فاطمه پاسالاری و محمدحسین نیکدار اصل در مقاله‌ای با عنوان «همگونی‌های فکری حافظ و عبید زاکانی» (۱۳۹۴: ۵۱-۷۲) شباهت‌های اندیشگانی حافظ و عبید را در این موضوعات دانسته‌اند: ۱. اندیشه‌های دم غیمتی و شادزیستی (اندیشه‌های خیامی) ۲. باده‌نوشی (باده و رهایی از غم، باده و مقابله با زهد ریایی، ترک خودپرستی و تزکیه نفس، باده و تحقیر عقل، پایان ماه روزه و دعوت به باده‌نوشی) ۳. جبرگرایی. ۴. تأثیر افلاک و طالع و بخت بر زندگی. ۵. با دید انتقادی از عناصر مذهب و عرفان یاد کردن (تسیح و سجاده، توبه، دلق و خرقة، خانقاه، شیخ، زاهد، پیر مغان، پیر می‌فروش، خرابات، دیر مغان) ۶. عشق‌ورزی و رستگاری را در عشق جستن ۷. فخر به رندی ۸. فخر در برابر حاکمان و صاحب‌منصبان و افتخار به فقر و قناعت. از این فهرست می‌توان دریافت که بخشی از واقعیت‌های جاری در جامعه ایلخانی و حکومت‌های ملوک‌الطوایفی پس از آن، بی‌ارزش شدن شماری از ارزش‌های عرفانی و دینی است و ارزشمند شدن پاره‌ای از ضد ارزش‌ها در برابر آن‌ها است، درحالی‌که مقاله، تمرکز چندانی بر این وارونگی‌ها نکرده است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

۲-۱. عبید و دوران او

با توجه به سال تولد و مرگ عبید زاکانی (۷۰۱-۷۷۲ ق.)، و دوران حکومت شیخ ابواسحاق اینجو در فارس (۷۴۳-۷۵۸ ق.)، می‌توان دریافت که دوران میان‌سالی عبید در دوره ابواسحاق (زاده ۷۲۱ ق.) سپری شده است که در ۲۲ سالگی به حکومت فارس و اصفهان می‌رسد و اندکی بیش‌تر از ده سال نیز حکومت می‌کند. به این سبب است که شاه شیخ ابواسحاق اینجو برای عبید زاکانی نیز همان جایگاهی را دارد که برای حافظ داشته است. جایگاه او را در پیش عبید می‌توان از آمار قصایدی که او به سنت شاعران پیشین در مدح ابواسحاق سروده دریافت. در بین ۴۱ قصیده ستایشی در دیوان عبید، ۲۸ قصیده در مدح ابواسحاق است و ۴ قصیده درباره شاه شجاع و ۴ قصیده دیگر درباره سلطان اویس جلایری. ۵ قصیده باقی‌مانده نیز به خواجه رکن‌الدین عمیدالملک وزیر اختصاص یافته است که وزیر شیخ ابواسحاق بوده است؛ و این یعنی ۳۳ قصیده از ۴۱ قصیده در ستایش یک دربار. به علاوه منظومه عشاق نامه که حدود ۷۶۸ بیت است و در سال ۷۵۱ به نام شیخ ابواسحاق سروده است؛ و نیز سه مثنوی دیگر در وصف ایوان شیخ ابواسحاق و در ستایش او. شاید یکی از دلایل فراوان بودن قصیده‌های ستایشی درباره ابواسحاق این باشد که عبید در دوران ابواسحاق مانند یک شاعر رسمی و درباری بوده و اشعار جدی می‌سروده، اما پس از سقوط ابواسحاق (فرار: ۷۵۴ و قتل ۷۵۸) و به قدرت رسیدن امیر مبارزالدین، عبید زاکانی رابطه‌اش از دربار می‌گسلد و گرفتار تنگ‌دستی می‌شود و در جستجوی راهی برای نجات از این وضعیت برمی‌آید و به دربار اویس جلایری در بغداد پناه می‌برد. ظاهراً احساس خطر او از جان خود نیز باید مربوط به همین زمان باشد: رفتن از خطه شیراز و به جان در خطر/ و کزین رفتن ناچار چه خونین جگرم (برون، تاریخ ادبی، ۲۵۳۷، ج ۳: ۳۲۰). در چنان وضعیتی است که حافظ هم خواهان مهاجرت از شیراز است: ره نبردیم به مقصود خود اندر شیراز/ خرم آن روز که حافظ ره بغداد کند. از یکی از ابیات قصیده‌ای که عبید در ستایش شاه شجاع (۷۵۹-۷۸۶) در هنگام حکومت بر کرمان سروده می‌توان دریافت که این شاعر همواره در پیش پادشاهان از احترام لازم برخوردار بوده است: مرا همیشه سلاطین عزیز داشته‌اند/ ز ابتدای صبی تا به این زمان و اوان (صفا، ج ۳، ب: ۲: ۹۶۴).

بنا بر حکایت افسانه‌مانندی که دولت‌شاه سمرقندی نقل کرده، دلیل گرایش عبید به طنز و هزل، اعتبار این شیوه از سخن‌پردازی در میان پادشاهان، حتی پادشاه مردم‌دار و ادب‌پروری چون شاه شیخ ابواسحاق بوده است. بر اساس آن افسانه، عبید «نسخه‌ای در علم معانی و بیان تصنیف کرده بود به نام

شاه ابوسعحاق، و می‌خواست تا آن نسخه به عرض شاه رساند، گفتند مسخره‌ای آمده است و شاه بدو مشغول است. عید تعجب نمود که هر گاه تقرّب سلطان به مسخرگی میسر گردد، هزالان، مقبول و محبوب و علما و فضلا، محبوب و منکوب باشند، چرا باید که کسی به رنج تکرار پردازد و بیهوده دماغ لطیف را به دود چراغ مدرسه کثیف سازد. به مجلس شاه ابوسعحاق نارفته بازگشت و مترنم این رباعی دل‌نواز شد: در علم و هنر مشو چو من صاحب فن / تا نزد عزیزان نشوی خوار چو من؛ خواهی که شوی قبول ارباب زمن / کنگ آور و کنگری کن و کنگر زن» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳، ب ۲: ۹۶۶). اگرچه اغلب محققان با شناختی که از مطالب تذکره دولت‌شاه داشته‌اند این حکایت را نیز از افسانه‌های مجعول دانسته‌اند که برای توجیه این گونه اشعار از عید زاکانی ساخته شده است؛ اما حقیقت این است که وجود چنان فضاهایی در فرهنگ حاکم بر دوره مغول و حکومت‌های محلی بینابین مغولان و تیموریان یک واقعیت انکارناپذیر بوده که کسانی چون عید و حافظ و برخی از شاعران عصر تیموری چون بسحق اطعمه و نظام قاری البسه را وادار به انتخاب چنان شیوه‌ای از سخن‌سرایی کرده است. صفا نیز بعد از نقل حکایت به همین واقعیت اشاره کرده است: «شرحی که دولت‌شاه آورده البته توصیفی بسیار واقعی از عصر زندگانی عید زاکانی و دوره حکومت امرای فاسد آن عهد است. اما گویا درباره عید به صورت تاریخچه‌ای برای علت نظم همین رباعی جعل شده و به دولت‌شاه رسیده باشد» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳، ب ۲: ۹۶۶).

ظاهراً از این دوران به بعد است که عید برای ستاندن داد خود از کهر و مهتر، گرایش به هزل و طنز را در کارنامه ادبی خود توسعه می‌بخشد. از آن جایی که به گفته حمدالله مستوفی، عید «از شعبه ارباب صدور از خاندان زاکانان بوده است» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳، ب ۲: ۹۶۵)، هم از آموزش و تحصیلات مناسبی برخوردار بوده، و به قول خودش می‌توانسته «از اوان جوانی به مطالعه کتب و سخن علما و حکما اهتمام پیدا کند (رساله صد پند)؛ و هم در نیمه اول از دوران زندگی خود از نظر مالی توان اداره زندگی‌اش را داشته باشد. به گفته حلبی با آن که عید «عمر نسبتاً درازی داشته» ولی نوشته‌های «چندان زیاد» از خود به جا نگذاشته. راز این موضوع را باید در «خرابی اوضاع و ناپایداری روزگار و پریشانی احوال مردم در آن عصر و دل‌ناسپردگی آن رند با ذوق به زندگانی دنیا و امور جدی مرسوم آن روزگار» جستجو کرد که هم او را به کم نوشتن وامی‌داشته، و هم نوشته‌های مختصر او را به جانب موضوعاتی چون «انتقاد [از] اوضاع روزگار به زبان هزل و طنز و خندیدن به ریش زمانه و ابنای کوتاه- نظر بی‌خبر آن» سوق می‌داده است. «اگر عید گاه‌گاهی شعری می‌گفته یا رساله‌ای می‌نوشته، هدفی جز

تفریح خاطر یا ادای تکلیف و تأمین زندگانی نداشته است» (حلی، ۱۳۷۷: ۸۶-۸۷).

این که عبید بارها از قرض داشتن خود نالیده و اشعار شکواییه سروده و از بزرگانی که درخواست او را اجابت نکرده‌اند شکایت کرده است، باید مربوط به دوره بعد از شاه شیخ ابواسحاق باشد. برای مثال در قطعه ۲ و ۱۹ و ۲۰. در قطعه ۲۴ فقر خود را با بیانی طنزآمیز چنین توصیف می‌کند که قبل از این «نان خشک و تره‌ای» یا «باده‌ای» داشتم که اگر «یاری، ندیمی یا نگاری آمدی» از او پذیرایی می‌کردم. نیست در دستم کنون از خشک و تر/ زان چه وقتی در شماری/ کناری آمدی؛ غیر من در خانه‌ام چیزی نماند/ هم نماندی گر به کاری آمدی (زاکانی‌محبوب: ۱۳۴؛ زاکانی‌تابکی: ۱۰۵). در رباعی ۱۳ هم در باره افلاس خود می‌گوید: از زحمت دست‌تنگی و شدت برد/ در خیمه ما نه خواب یابی و نه خورد؛ در تابه و صحن و کاسه و کوزه ما/ نه چرب و نه شیرین و نه گرم است و نه سرد (زاکانی - محبوب: ۱۳۹). در یکی از قطعات در حسرت بی‌پولی گوید: ای اقچه گرد روی کانی / ای بی‌تو حرام زندگانی؛ ای راحت جان و قوت دل / ای مایه عیش و کامرانی؛ تا کی باشد عبید بی تو / تن داده به عجز و ناتوانی (زاکانی‌تابکی: ۱۰۵)؛ اما در زمان‌هایی که اوضاع خوبی دارد از بیان آن ابایی ندارد و از شادی به همه فخر می‌فروشد. در مجموع شاعر حساسی است و نمی‌تواند داشته‌ها و نداشته‌ها و خواسته‌ها و ناخواسته‌هایش را پنهان کند. قومی ز پی مذهب و دین می‌سوزند / قومی ز برای حور عین می‌سوزند؛ من شاهد و می‌دارم و باغی چو بهشت / ویشان همه در حسرت این می‌سوزند (زاکانی‌تابکی: ۱۱۱).

۲-۲. همسانی دیدگاه عبید و حافظ درباره زمانه

صرف نظر از توصیف‌های عبید از شیراز و برخی حاکمان آن، و علاقه‌مندی او به این شهر که شباهت بسیار به حافظ دارد و ادوارد براون نمونه‌هایی از این توصیفات را نقل کرده است: نسیم باد مصلی و آب رکناباد/ غریب را وطن خویش می‌برد از یاد. رسید رایت منصور شاه بنده‌نواز/ به خرمی و سعادت به خطه شیراز (براون، تاریخ ادبی، ۲۵۳۷، ج ۳: ۳۲۰)، در اشعار عبید هم مانند دیوان حافظ عبوسیت حاکم بر رفتار حاکمان و شیخان و زاهدان، و دل‌گیر شدن فضای شهر شیراز در حالی که پیش از آن غرق در عیش و خوش‌باشی بود به تصویر کشیده شده است. ظاهراً باید در همان زمان بوده باشد که حافظ سروده: شیراز و آب رکنی و این باد خوش نسیم/ عیش مکن که خال رخ هفت کشور است. اما در یکی از سروده‌های عبید، شیراز دیگر به جهنم همانند شده است: کو عشرت شیراز و می‌انده سوز/ وان شاهد کان چابک بزم افروز؛ فردا به بهشت ار می و شادی بُبُود/ دوزخ بود چنان که شیراز امروز

(زاکانیمحجوب: ۱۴۴). پیداست که بخشی از جهنم شدگی شیراز، ارتباط مستقیم به نودولتان آن دارد. حافظ که «مرد زهد و توبه و طامات نیست» و از زهد ریایی خشمگین است، به خوبی نشان می‌دهد که عبوس زهد و سالوس‌ورزی‌ها و ریاکاری‌ها بوده که جامعه، یا همان بهشت شیراز را به دوزخ بدل کرده است. همان زمانی که دولت مستعجل ابواسحاقی سقوط می‌کند، یک شب که حافظ به یاد حریفان به خرابات می‌رود، «خُم می» را «خون در دل و پا در گِل» می‌بیند. او با بهره‌گیری از ایهامی شاعرانه سه وجهی: سوگواری خم، سرخ‌بودن شراب و در گِل فرو کردن خم، و خونین‌دل و منزوی شدن خم از اوضاع روزگار که از نظر سانسور و سیاست نمی‌توان بر آن ایرادی گرفت، به صورتی کاملاً طبیعی نشان می‌دهد که روزگار تغییر کرده است. عید هم مانند حافظ شراب‌خواری را که هیچ ریایی در آن نیست، بر زهد ریایی و فسق نهانی برتر می‌شمارد: من ترک شراب ارغوانی نکم / چون زاهدان فسق نهانی نکم؛ در کعبه اگر به من دهی ساغر می / بستانم و در کشم گرانی نکم (همان: ۱۴۴).

از کلام عید زاکانی هم پیداست که در دوره حافظ میخانه را کوی مغان و شراب را منتسب به مغان می‌کردند. استفاده مکرر عید از تعبیر می‌مغانه این موضوع را به خوبی تأیید می‌کند. در این دوره خوشی‌های عالم را در یار و شراب می‌دانستند که حافظ بارها به آن‌ها اشاره می‌کند: دانا ز می‌مغانه نگزیرد / وز چنگ و دف و چغانه نگزیرد؛ یک شاهد و دو ندیم و سه جام شراب / البته از این سه گانه می‌نگزیرد (همان: ۱۴۰). همان مفهومی که حافظ می‌گوید: دو یار زیرک و از باده کهن دو منی / فراغتی و کتابی و گوشه چمنی (حافظ، غنی - قزوینی، غ ۴۷۷، ب ۱).

وقتی در شعر حافظ، شیخ جام و پیر گلرنگ، نام‌های دیگری برای شراب باشند، پیر مغان هم می‌تواند همان شراب باشد که حافظ برای آن شیخوخیت در نظر گرفته است؛ چون مریدان و پیروان و معتقدان فراوان دارد. برخی از بیت‌های حافظ نیز به صراحت بر این حقیقت دلالت دارند که پیر مغان همان شراب است. تا ز میخانه و می نام و نشان خواهد بود / سر ما خاک ره پیر مغان خواهد بود؛ حلقه پیر مغان از ازل در گوش است / بر همانیم که بودیم و همان خواهد بود. گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن / شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود (حافظ: غ ۲۰۸، ب ۵)؛ اما از برخی ابیات آشکارا می‌توان دریافت که پیر مغان، کسی جز پیر می‌فروش نیست. چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم / کز چاکران پیر مغان کم‌ترین منم / هرگز به یمن عاطفت پیر می‌فروش / ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم. یا: پیر مغان ز توبه ما گر ملول شد / گو باده صاف کن که به عذر ایستاده‌ایم (حافظ: غ ۳۶۴، ب ۴). عید هم مانند حافظ، صومعه را محل ریاکاران می‌داند و از آن به میخانه پناه می‌برد. زین صومعه‌ای

که جای تزویر و ریاست / بیزار شدم راه خرابات کجاست؛ از صحبت بنگ و بنگیم دل بگرفت / هم می که حریف و همدم کهنه ماست (زاکانی‌محبوب: ۲۰۷). و حافظ می گوید: دلم ز صومعه بگرفت و خرقة سالوس. عبید در یکی از قطعات با تضمین مصراع‌های دوم از ظهیر فاریابی می گوید: شراب خوارم و نرّاد و رند و شاه‌دباز / مرا ز دست هنرهای خویشتن فریاد / ز ننگ خرقة و تسبیح و زهد در رنجم / که هر یکی به دگرگونه داردم ناشاد (همان: ۲۲۲). در قطعه‌ای عربی هم به شیخان و زهاد پر ادّعا و ریاکار لعنت می فرستد: «جمعوا یا قومنا نصح النصیح / العنوا الزّهاد بالاسم الصریح؛ إنّ شیخاً مدّعی فی خرقة / قد قبیح قد قبیح قد قبیح (زاکانی‌محبوب: ۲۲۲).

ایراد حافظ به صوفیان، به دلیل حرام‌خواری، مکر و حقه‌بازی، تعصب‌ورزی و دودوزه‌بازی است، اما تأکید عبید علاوه بر شکم‌خوارگی، بر شیادی و سالوس‌ورزی صوفیان هم هست. در لطیفه‌های عربی عبید، صوفیان با پرخوری و حرام‌خوارگی شهره آفاق‌اند. و کسی که حریص باشد چندان اعتنایی به حلال و حرام هم ندارد. در موش و گربه، وقتی گربه تظاهر به تائب و عابدشدن می کند، حرصش فراوان می شود و موش‌ها را پنج پنج می گیرد. درحالی که پیش از آن سالی یک موش می گرفت. این عبارت عبید در معرفی خرقة‌پوشان، که می گوید: منگر به حدیث خرقة‌پوشان / آن سخت‌دلان سست کوشان؛ آویخته شانه‌دان به گردن / همچون جرس از دراز گوشان؛ از دور چو شکلشان بینی / از راه بگرد و رو بیوشان؛ از بند ریا و زرق برخیز / با باده نشین و باده نوشان (زاکانی، چاپ محبوب: ۱۱۴)، تداعی کننده آن شعر حافظ است که می گوید: صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می خورد / پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف (حافظ، غنی - قزوینی، غ ۲۹۶، ب ۸). به دلیل همین حرام‌خواری‌ها و دل‌بستگی‌های مادی است که حافظ صوفیان را در ردیف بت پرستان قرار می دهد: بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور / که از هر رقعۀ دلکش هزاران بت برافشانی ☆ خدا زان خرقة بیزار است صد بار / که صد بت باشدش در آستینی (حافظ: غ ۴۸۳، ب ۳). درباره شکم‌پرستی و حرام‌خوارگی صوفیان نیز حکایات متعدد در رساله دلگشا آمده است. از جمله در لطیفه‌های عربی: «از صوفی پرسیدند: شاعرترین مردم کیست؟ گفت عبدالله بن معتر. گفتند چرا؟ گفت زیرا این بیت از اوست: هیچ دیبا و سندسی را به از نان در خانه مرد کریم ندیدم» (لطیفه‌های عربی، ش ۹). و در لطیفه دیگر می گوید: «گاو که بار گندم بر پشت داشت بر صوفی بگذشت. صوفی بانگی بزد. گفتند تو را چه افتاد؟ گفت: حلیم را دیدم که بر زمین راه می رفت» (لطیفه‌های عربی، ش ۳۱). «از صوفی و موش چون راه خانه‌ای را شناختند به خدا پناه می بریم» (لطیفه عربی، ش ۴۵). صوفیان گذشته همواره رفتاری مخالف با خواسته‌های

درونی خود داشتند، چون معتقد بودند «بنده آنی که در بند آنی». یا به قول ابوسعید ابوالخیر «صوفی آن است که آن چه در سر داری بنهی، و آنچه در کف داری بدهی، و آن چه بر تو آید نجهی» (جامی، بهارستان، ۱۳۷۹: ۳۲). اما صوفیان این دوران زمام اختیار خود را در دست دل‌خواسته‌های درونی گذاشته‌اند: «بامدادی بریانی گرم بر صوفی گرسنه بگذرانیدند آهی بکرد و گفت: فرخ صباح آن که تو بر وی گذر کنی / پیروز روز آن که تو در وی نظر کنی» (۱۳۵). صوفیان گذشته به شدت از مال مشکوک و حرام پرهیز داشتند. اما صوفیان این دوران، مانند حیوانات، بی‌اجازه به باغ دیگران وارد می‌شوند. مانند آن کس که وقتی به باغ خود وارد شد و صوفی و خرسی را در آن دید. صوفی را به باد کتک گرفت. وقتی صوفی اعتراض کرد که چرا کاری به کار خرس نداری. «گفت: آن خرس می‌خورد و هم اینجا می‌... و تو، هم می‌خوری و هم می‌بری» (۱۶۱). در رساله تعریفات، صوفی موجودی «مفت‌خوار» است و نایبان و یاران او «مرید و سالوس و زرق» و «کلماتی» که «وی در معرفت» می‌راند نامش «مهملات» است، و «خواب و واقعه او» هم «الهدیان». «آن چیزی» هم که «صوفیان را به وجد آورد» نامش «البنگ» است (زاکانی‌تابکی: ۳۱۷)؛ اما عیب در یک حکایت نشان می‌دهد که دلیل این پرخواری در زندگی قلندران — و به تبعیت از آنان در زندگی صوفیان — به موضوع گرسنگی مداوم آنان بازمی‌گشته است (۲۱۳)، بنا بر این، نفس گرسنگی و سیری‌ناپذیری آنان، جرم خاصی نیست، پرخواری اگر با حرام‌خواری همراه شود مذموم است. عیب در یکی از غزل‌های خود به صراحت درباره صوفیان اظهار نظر می‌کند: آه از این صوفیان ازرق‌پوش / که ندارند عقل و دانش و هوش؛ رقص را هم چونی کمر بسته / لوت را هم چو سفره حلقه به گوش؛ از پی صید در پس زانو / مترصد چو گربه خاموش (زاکانی — اتابکی: ۵۸).

عیب و حافظ وقتی می‌خواهند از معتقدات مردم ایراد بگیرند آن را از زبان دیگران مطرح می‌کنند. حافظ گاهی از زبان غیرمسلمانان عیوب مسلمانان را بازگو می‌کند: این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت / بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی؛ گر مسلمانی از این است که حافظ دارد / آه اگر از پس امروز بود فردایی (حافظ، غنی — قزوینی، غ ۴۹۰، ب ۱۰). عیب هم در جایی از زبان یک زرتشتی این انتقاد را مطرح می‌کند که چرا مردم عبارت انا لله و انا الیه راجعون را در مهمانی و عروسی و مجلس انس بر زبان نمی‌آورند (لطیفه‌های عربی، ش ۲۳). در حکایتی دیگر می‌گوید: «زرتشتی اسلام آورد. گفتندش اسلام را چگونه دیدی؟ گفت: هر که بدان درآید آلتش می‌بُرد و هر کس از آن بیرون رود سرش می‌بُرد» (لطیفه‌های عربی، ش ۳۷). در برخی از لطیفه‌ها رفتار عمومی مسلمانان به انتقاد و تمسخر

گرفته شده است؛ به خصوص در موقعیت‌هایی که یک فرد غیرمسلمان اراده می‌کند تا به دین مسلمانان درآید. در این حکایت‌ها به دین اسلام از منظر ادیان دیگر نگریسته شده و پاره‌ای از رفتارهای مسلمانان به تمسخر گرفته شده است. مثل لطیفه فارسی ۱۴۹: «ترسا پسری صاحب جمال مسلمان شد. او را نزد محتسب بردند. کلمه شهادت بر او عرض کرد. چون مسلمان شد بفرمود تا او را ختنه کردند. چون شب درآمد محتسب برفت» با او ... «بامداد پدرش آمد و او را بدید. گفت بابا مسلمانان را چون یافتی؟ گفت قومی عجب‌اند...». [ختم لطیفه به یک گزاره موزون با الفاظ ممنوع]. در لطیفه فارسی ۱۵۶ نیز ترسایی در پیش محتسبی کلمه شهادت می‌گوید و مسلمان می‌شود. محتسب می‌گوید: تو الآن مثل زمانی هستی که از مادر متولد شده‌ای؛ گناهی نداری. بعد از شش ماه ترسا را پیش محتسب می‌برند که نماز نمی‌گزارد. محتسب به او عتاب و خطاب می‌کند. ترسا جواب می‌دهد که: «آن روز نگفتی که امروز از مادر زاده‌ای؟ گفت: بلی. گفت: پس کودک شش ماهه چه داند که نماز چه باشد؟» [حاضر جوابی و واکنشی متناسب با موقعیت]. آن چنان که عبید در دیباچه اخلاق الاشراف گفته است، برای او نیکی و احسان، بهتر از مذهب و ایمان است؛ کفر با نیک‌خویی، بهتر از اسلام با بداخلاقی است: به هر مذهب که باشی باش نیکوکار و بخشنده/ که کفر و نیک‌خویی به ز اسلام و بداخلاقی (زاکانی‌محبوب: ۲۳۲).

نفرت عبید زاکانی از خطیبان و واعظان و فقیهان و شیخان را هم در رساله صد پند می‌توان دید و هم در رساله دلگشا. در لطیفه‌های فارسی دلگشا خصلت‌های بارزی که به این گروه از مردمان نسبت داده است نادانی و بی‌سوادی و خلاف کاری است. مثل جمع شدن یک خطیب با .. (۱۱۳)، ناتوانی خطیبان از پاسخ‌دادن به پرسش‌های مخاطبان (۱۶۹ و ۱۸۱)، دزدپیشه‌بودن شیخان (۱۶۲). پارادکس طنزآمیز ماجرا همین است: کسی که خود را مبلغ دین و مدعی مذهب می‌شمارد آگاهی چندانی از آن ندارد. از خطیبی معنای عبارت و السّماء ذات الحبک را می‌پرسند، نه معنی سماء را می‌داند و نه معنای حبک را. و حتی مدعی است آن کس که آن را گفته، نیز معنای حبک را نمی‌داند (۱۶۹). و از همه شگفت‌انگیزتر این گزاره افشاگرانه و ماندگار است: «خطیبی را پرسیدند که مسلمانی چیست؟ گفت: من مردی خطیم مرا با مسلمانی چه کار؟» (۱۷۴).

نمونه دیگر از نادانی واعظان و خطیبان، لطیفه فارسی ۱۷۹ است که در مجلس وعظ آنان، گاهی زنان و مردانی که در مجاورت هم قرار گرفته‌اند کارهای غیراخلاقی می‌کنند. خطیبان می‌کوشند حرکات آن‌ها را توجیه دینی کنند. و آن‌ها نیز زیرکانه، با استفاده از همان اصطلاحات رایج در میان خطیبان، کار خود را توجیه می‌کنند. و همین توجیهات است که یک واقعه را به لطیفه‌ای تمام‌عیار

تبدیل می‌کند. وقتی زن و مرد به یک‌دیگر دست‌درازی می‌کنند و دست زن به... می‌خورد، زن صیحه بلند می‌زند. واعظ می‌گوید: «ای عاشقه صادق، پر جبرئیل بر جانت رسید یا بر دلت که چنین آه عاشقانه از نهاد تو بیرون آمد؟ گفت پر جبرئیل نمی‌دانم...». در یکی از قطعات نیز می‌گوید: شیخکان گر به نصیحت هذیانی گویند/ ما به یک جرعه زبان همه خاموش کنیم؛ چند روی تُرُشِ واعظِ ناکس بینیم/ چند بر قول پراکنده او گوش کنیم (زاکانی - اتابکی: ۵۰).

در شعر حافظ، شیخ و قاضی در وضعیتی همسان، شُرب الیهود می‌کنند. یعنی مانند یهودیان بی‌محبا و پنهان‌کارانه شراب‌خواران قهاری هستند. عید هم هنگامی که از قاضیان صحبت می‌کند، آن‌ها را با کنش‌هایی چون زن‌بارگی و رشوه‌گیری و شراب‌خواری معرفی می‌کند. یک قاضی به خاطر زنی می‌خواهد در دادگاه حق را ناحق کند که شوهر آن زن، با کنار زدن روبند زن، چهره زشت زن را به قاضی می‌نمایاند تا فریب ظاهر او را نخورد (۹۰). در حکایت دیگر، مرد ترکمانی، با رشوه‌دادن یک بستویی که روی آن روغن است و زیرش انباشته از گچ، یک قاضی رشوه‌گیر را وادار به صدور حکم به نفع خود می‌کند و وقتی قاضی به ترفند ترکمان پی می‌برد حریف ترکمان نمی‌شود که حکم خود را برگرداند (۱۰۳). لطیفه‌ای هم درباره شراب‌خوری قاضیان در رساله دلگشا آمده است که بر اساس آن، در شهر چرخ هرات، یک قاضی به خانه‌ای می‌رود و شراب زیادی می‌خورد و بر مشته نداف... می‌کند و شاعری درباره‌اش می‌سراید: از علم و عمل بری بود قاضی چرخ/ با خلق به داوری بود قاضی چرخ (۲۲۶). در رساله تعریفات، عید زاکانی قاضی را به بدترین صورت ممکن توصیف می‌کند: کسی که «همه کس او را نفرین کنند». اصحاب قاضی (نواب و وکیل و عدل و میانجی) افراد بی‌ایمانی هستند که حق را باطل می‌کنند و هرگز راست نمی‌گویند و گواهی را به سلف می‌فروشند. قاضی و اصحابش در این جهان حلال نمی‌خورند و مال یتیمان و اوقاف را بر خود مباح می‌شمارند و در آن جهان هم روی بهشت را نمی‌بینند. چشم آن‌ها ظرفی است که با هیچ چیزی پر نمی‌شود. عاقبت آن‌ها وخیم و مالک دوزخ در انتظار آن‌ها است و جایگاهشان در ک اسفل است. دارالقضا، بیت‌النار است و آستانه آن عتبه شیطان است که چهار حد آن «هاویه و جحیم و سقر و سعیر» است. در چنین وضعیتی «کارساز بیچارگان»، «رشوه» است و اسباب آرامش و انتقام آنان نیز «نفرین» قاضی است.

از توضیحاتی که عید زاکانی در اخلاق الاشراف درباره اعمال شیخکان و قاضیان و اتباع ایشان در دوران خود می‌دهد، می‌توان به راز آن همه تنفری که او و حافظ از این گروه در همین دوران دارند پی برد. تصویری که حافظ از آن‌ها به دست می‌دهد بیش‌تر متمرکز بر ریاکاری و دورویی است که

جلوه‌ای از ظواهر رفتار آن‌ها است. اما عبید جزئیات بیش‌تری از آن رفتارها را افشا می‌کند و حتی به مقایسه آن‌ها با سایر بدکارگان می‌پردازد تا جایگاه آنان را در فرهنگ عوام تعیین کند. او در بحث از افراد وقیح و بی‌حیا که یکی از مصداق‌های شاخص آن‌ها افراد بی‌غیرت در جامعه است، بسیاری از صفت‌های آن‌ها را هم‌سان با همین افراد می‌داند و در پاسخ کسی که از چگونگی همانندی عواقب افراد بی‌غیرت با شیخکان و قاضیان ریاکار و رفتن هر دو گروه به دوزخ می‌پرسد، موضوع را چنین تشریح می‌کند: «چون شیخکان در این دنیا به طهارت و عبادت موسوم بودند، اگرچه آن‌معنی [طهارت و عبادت] سری به ریا و رعونت داشت، و آن مظلوم ... هرگز ... نشسته باشد و سجده نکرده، پس وضع شیخکان مغایر وضع ... باشد و قاضیان و اتباع ایشان به واسطه این که به عصیان و تزویر و تلبیس و مکر و حرام‌خواری و ظلم و بهتان و نکته‌گیری و گواهی به دروغ و حرص و ابطال حقوق مسلمانان و طمع و حیل و افساد در میان خلق و بی‌شرمی و اخذ رشوت موصوف بوده، و در ... هم این خصال مجبول؛ پس میان ایشان جنسیت کلی تواند بود و به سبب جنسیت، ... صحبت قاضیان از خدا خواهد که الجنس الی الجنس یمیل. و در کلام حکما آمده است که الجنسیه علیه الضم ... یکی از کبار مفسران در تفسیر این آیت که وَانْ مِنْكُمْ اِلَّا وَاَرْدُهَا جَنِّینَ فرموده باشد که مجموع خلائق از دوزخ چون برق گذار کنند. قاضیان و اتباع ایشان و ... ان ابدالآباد در دوزخ باشند و با هم صحبت دارند و شطرنج آتشین بازند» (زاکانی‌محبوب: ۲۵۰).

عبید هم مانند حافظ برخی سنت‌های رایج در میان متولیان دین و فرهنگ و مذهب رسمی را به تمسخر می‌گیرد. تعبیرهایی از نوع بیت الحرام خم، به فتوی دَف و چنگ ... که حافظ به کار می‌گیرد در زبان عبید هم نمونه مشابه دارد: ... بیچاره طاب مِثواه/... (زاکانی‌محبوب: ۲۲۳). طاب مِثواه از صفت‌هایی است که در کلام گروه مشخصی از افراد جامعه و در جای خاصی به کار می‌رود، اما عبید آن را برای ... به کار می‌برد (همان: ۲۲۳).

بعضی از لطیفه‌های عبید به نوعی وضعیت عمومی جامعه را با گزاره‌های انتقادی و کلی به تصویر می‌کشند، بی آن که تحلیل یا توضیحی از نوع اخلاق الاشراف در متن آن‌ها وجود داشته باشد. مثل جمله‌ای که آن مرد کاشانی در برابر گفته‌های واعظ بر زبان می‌آورد. واعظ می‌گوید: در روز قیامت حضرت علی از آب کوثر فقط به کسی می‌دهد که ... یک کاشانی برمی‌خیزد و می‌گوید: «ای مولانا مگر هم خود در کوزه کند و هم خود باز خورد» (۱۴۱). یعنی یک آدم درست و سالم در روز قیامت در میان مردمان این دوران پیدا نمی‌توان کرد. آن جمله‌ای که مولانا عضد بعد از تولد و مرگ کودکی

که مقعد ندارد بر زبان می آورد نیز تأییدی است بر همین واقعیت نادرستی مردمان آن روزگار: «مولانا گفت: سبحان الله! پنجاه سال چندان که جستم به غیر از این پسرک ... درست نیافتم، او نیز سه روز بیش نزیست» (۱۵۲). عبید در اخلاق الاشراف وقتی عفت را توضیح می دهد از قول طرف داران مذهب مختار در دوران خود نقل می کند که منع، کفر است (المنع کفر) و «هر کس از زن و مرد، جماع نداد همیشه مفلوک و منکوب باشد و به داغ حرمان و خذلان سوخته باشد؛ و به براهین قاطعه مبرهن گردانیده اند که از زمان آدم صفی تا اکنون، هر کس که جماع نداد امیر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال و مال دار و دولت یار و ... و معرف نشد. دلیل این قول آن که متصوفه جماع دادن را علة المشایخ گویند» (ص ۲۴۰).

حافظ با تعبیرهای دیگر این مفهوم را بازگو می کند. او هم جامعه را با نادرستی های همه گیر به تصویر می کشد، اما همواره خود را نیز در دسته خطاکاران قرار می دهد تا نگویند خود را تافته ای جدا بافته دانسته است و البته به این طریق می کوشد گرفت و گیرها را نیز از خود دور کند: می خواره و سرگشته و رندیم و نظرباز/ و آن کس که چو ما نیست در این شهر کدام است؟ (حافظ، غنی - قزوینی، غ ۴۶، ب ۹). می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب/ چون نیک بنگری همه تزویر می کنند (حافظ: غ ۲۰۰، ب ۱۰). در بیت دیگری سپاه ستم را به تصویر می کشد که بر همه جا سیطره گستر شده است: از کران تا به کران لشکر ظلم است ولی/ از ازل تا به ابد فرصت درویشان است (حافظ: غ ۴۹، ب ۹). یک جا نیز بر عصیان حضرت آدم، پدر انسان ها، تأکید می کند تا خطاهای انسان ها را که فرزندان همان آدم هستند توجیه پذیر کند: جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد/ ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی (حافظ: غ ۴۸۹، ب ۱۳). نه من از پرده تقوی به در افتادم و بس/ پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت (حافظ: غ ۸۰، ب ۶) در جایی نیز همه نابسامانی ها را به چرخ و فلک نسبت می دهد: در این چمن گل بی خار کس نچید آری/ چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است؛ سبب میرس که چرخ از چه سفله پرور شد/ که کام بخشی او را بهانه بی سببی است (حافظ: غ ۶۴، ب ۴).

برخی از لطیفه ها با آن که بر اساس قاعده های روایی به نوعی در زمره خبر واحد قرار دارند اما قرائن و نشانه هایی در حکایت های دیگر عبید وجود دارد که مضمون آن ها را تأیید می کند. از جمله آن ها کم استقبالی مردم از مسجد و بی اعتنایی به آداب مسلمانی در این دوران است. حافظ در موضوع بی اعتنایی به مسجد و مظاهر مسلمانی هم چنان پای تقدیر را به میان می کشد؛ و البته اشاراتی نیز به رفتار مسجدیان و مسلمانان دارد که در ایجاد این بی اعتنایی دخالت داشته اند: من ز مسجد به خرابات نه خود

افتادم/ اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد (غ ۱۱۱، ب ۵). گرز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر/ مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد (غ ۱۶۴، ب ۴)؛ اما عبید بیش‌تر بر کردار مسلمانان تمرکز دارد تا اصل موضوع بی‌اعتنایی را اثبات کند؛ یعنی نمایش تخریب اعتقادات به وسیله معتقدان آن. او در یکی از لطیفه‌ها می‌گوید وقتی سگی به مسجدی در سلطانیه وارد می‌شود، خادم مسجد آن را به باد کتک می‌گیرد. مولانا شرف‌الدین دامغانی که ناظر بر ماجرا است در را باز می‌کند تا سگ فرار کند. خادم از دست مولانا عصبانی می‌شود: «چرا در مسجد بگشادی؟ من می‌خواستم که سگ را بسیار بزنم تا دیگر این جا نیاید. مولانا گفت: معذور می‌دار که سگ عقل ندارد و از بی‌عقلی در مسجد می‌آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می‌بینی؟» (۷۶). بنگ پختن آن شیرازی در مسجد (۸۲) هم یک نشانه دیگر است که مساجد در این دوران چندان جمعیتی نداشته‌اند. در یکی از لطیفه‌ها هم شخصی از مولانا عضد می‌پرسد که چگونه است در زمان خلفا مردم دعوی‌خدایی و پیغمبری می‌کردند و اکنون نمی‌کنند. او می‌گوید: «مردم این روزگار را چندان از ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان به یاد آید نه از پیغامبر» (۲۰). حکایت اتابک سلغر شاه نیز که هر رمضان به خط خود مصحفی می‌نویسد و با تحفه‌ای چند به کعبه می‌فرستد «و باقی سال به شراب مشغول» می‌شود (۵۸) نشان دیگری است از دوری مردم از دنیای دین‌داری. وقتی پادشاه یک منطقه چنین رفتاری داشته باشد، دیگر طبیعی است که مردمان عادی نه اعتقاد چندان به آموزه‌های دینی داشته باشند و نه شناخت درستی از آداب و مناسک آن. مثل آن شخص که او را در پانزدهم رمضان به جرم روزه‌خواری می‌گیرند. «گفت: از رمضان چند روز گذشته است؟ گفتند: پانزده روز. گفت: چند روز مانده است؟ گفتند: پانزده روز. گفت: پس من مسکین از میانه چه خورده باشم؟» (۸۳). این نیز که مردی از صاحب‌خانه‌ای می‌پرسد که قبله کدام است و او می‌گوید: «من هنوز دو سال است که در این خانه‌ام از کجا دانم که قبله چون است؟» (۱۹۶) اگر چه اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد اما اثبات‌کننده همان بی‌اعتنایی به معتقدات و مناسک آن است. حتی درباره برخی از علمای نه چندان معروف هم این نکته را نسبت داده‌اند که انگار چندان سر و کاری با آداب و آیین مسلمانی نداشته‌اند. شمس مظفر در هنگام آموزش به کودکان، می‌گوید هرچه در دوران کودکی آموخته شود هرگز فراموش نمی‌شود. «من این زمان پنجاه سال باشد که سورة فاتحه یاد گرفته‌ام، با وجود آن که هرگز نخوانده‌ام هنوز به یاد دارم» (۲۴۱).

یکی از باورهای رایج در میان بسیاری از مردم که برگرفته از اندیشه‌های صوفیانه بود و حافظ و عبید نیز به آن اعتقاد فراوان داشتند و از آن برای توجیه رفتارهای توأم با تظاهر به فسق خود استفاده

می کردند، موضوع لطف و عنایت خداوند بود که حافظ به صراحت می گفت: لطف خدا بیش تر از جرم ماست / نکته سربسته چه دانی خموش (غ ۲۸۴، ب ۵). و عید در قطعه ۵۴ می گوید: در مستی اگر یار لطیف به کف افتد / بوسی بحر از وی دل و دینش به بها ده؛ در ... فکن از حشر میندیش / خوش باش که الله لطیف بعباده (زاکانی محجوب: ۲۲۸).

لطیفه‌واره‌ها و کلمات قصار گونه‌هایی که عید در تعریف شراب آورده نیز در هم‌سویی با دیدگاه‌های حافظ است. گویی آن‌ها بیش تر طرفدار خصوصیت‌های مثبت شراب هستند. عید می نویسد: «کسری انوشروان گفت که شراب صابون اندوه است» (لطیفه‌های عربی، ش ۱۸). و حافظ می گوید: ساقیا برخیز و در ده جام را / خاک بر سر کن غم ایام را. دی پیر می فروش که ذکرش بخیر باد / گفتا شراب نوش و غم دل بیر ز یاد (غ ۱۰۰، ب ۱). اگر نه باده غم دل ز یاد ما برد / نهیب حادثه بنیاد ما ز جا برد (غ ۱۲۹، ب ۱). عید از فرط علاقه به موضوع شراب، وقتی لطیفه‌ای در این باب پیدا نکرده، در جایی که باید لطیفه نقل می کرده از فراوانی علاقه به موضوع به جای لطیفه از گفتارهای تاریخی و نصایح بزرگان برای اثبات علاقه‌های خود استفاده کرده و می گوید: «ابن الرومی گفت میگسار رستگار است. زیرا شراب بخل را برمی گیرد. و خداوند تعالی گوید: «وَمَنْ يَوْقُ شَخْ نَفْسِهِ فَاُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (لطیفه‌های عربی، ش ۱۹).

عید دورویی‌ها را مانند حافظ منحصر در متولیان مذهبی نمی داند. بسیاری از گروه‌های مردم عادی نیز گاه رفتارهای دو رویانه دارند. مثل رفتار آن خربزه فروش که داد می زند خربزه دارم مثل رطب، مثل قند و عسل. وقتی مردی به او می گوید من بیماری دارم که به خربزه ترش هوس کرده است. او پاسخ می دهد: «پیش خودت بماند، به گفته من التفات نکن، تمام این‌ها سرکه اعلا است» (لطیفه‌های عربی، ش ۲۲). و در جای دیگر مردی به حجاج یوسف می گوید: «دوش تو را خواب چنان دیدم که مگر در بهشت بودی. گفت اگر خوابت درست باشد، در آن سرا بیداد بیش از دنیا است» (لطیفه‌های عربی، ش ۲۶).

واکنش حافظ در برابر جامعه‌ای که آن را پر از فسق و فساد توصیف می کند تظاهر فردی به رفتارهای عرفی از نوع مجذوب شدن به می و مطرب و معشوق است. عید زاکانی هم که بسیاری از فسادهای این دوره را با جزئیات فراوان به تحریر کشیده است، واکنشی شبیه به حافظ در برابر این جامعه دارد؛ روی آوردن به هزلیات و درنوردیدن حرمت‌های اخلاقی. این نیز چشمه دیگری از رفتارهای عرفی است که البته بیش تر جنبه زبانی دارد و اگر محتوای آن گفته‌ها با عمل نیز همراه باشد

در ردیف رفتارهای مشابه با حافظ قرار می‌گیرد که تابوشکنی زبانی و رفتاری آن شدیدتر است؛ اما البته همه این رفتارهای ضد ارزشی جنبه فردی دارد و اخلاقی در عمل کرد عمومی جامعه و تضادی با حقوق اجتماعی دیگران ندارد. تبدیل شاعر معتقدی چون عبید زاکانی، و حافظ قرآنی چون شمس الدین محمد به حامیان ارزش‌های عرفی و ضد ارزش‌های دینی، محصول جامعه‌ای است که مدعیان دین و عرفان آن از ناقضان بزرگ و نام و نشان‌دار ارزش‌های معنوی و الهی هستند. در چنین جامعه‌ای که ارزش‌های اخلاقی و اعتقادی رخت برپسته‌اند و سر رشته‌داران آن به نام اعتقادات، نخستین خیانت‌کنندگان به اعتقادات هستند، شاید یکی از راه‌هایی که می‌تواند صدای منتقدان این وضعیت را رساتر به گوش دیگران برساند انجام حرکت‌های تابوشکنانه چون هزل‌گویی و انباشت کلمات رکیک در کلام است و تظاهر به انواع فسق و فسادهای ناهم‌سو با باورهای دینی است. خود حافظ هم می‌داند که آن گونه تظاهر کردن‌ها حتی اگر واقعی هم باشد، در این دورِ باژگون سپهر، دوام چندانی نمی‌تواند داشته باشد، اما چاره‌ای جز این در پیش روی خود نمی‌بیند: شراب و عیش نهان چیست کار بی‌بنیاد / زدیم بر صف رندان و هر چه بادا باد (غ ۱۰۱، ب ۱). حافظ خود به صراحت این گونه کارها را رفتارهای فریب‌کارانه‌ای از قماش رفتارهای شیخکان و واعظان و قاضیان و صوفی‌ویشان می‌داند. به این دلیل است که گاهی به خود نهیب می‌زند که به راه راست برگرد: حافظ به حق قرآن کز شید و زرق باز آ / باشد که گوی عیشی در این جهان توان زد (غ ۱۵۴، ب ۱۰).

۲-۳. اخلاق الاشراف

رساله اخلاق الاشراف، شاید از نخستین نوشته‌های طنزآمیز است که نوع طنز آن متفاوت از گونه‌های دیگر است. این رساله در حقیقت یک نوشته تحلیلی-انتقادی در توضیح اخلاق و رفتار زمانه و مقایسه آن با گذشته است که عنصر غالب در آن، صراحت در بیان واقعیت‌ها است. آنچه در آن بازگو شده است گاه حتی جنبه انتقادی نیز ندارد و صرفاً توصیفات و توضیحاتی از چگونگی رفتارها و ارزش‌ها در دوره نویسنده است. این نوع صراحت‌گویی در هم‌سویی با صراحت‌گویی‌هایی است که حافظ به صورت پراکنده در اشعار خود از رفتار گروه‌های مختلف جامعه ارائه داده است. عبید آن رفتارها را با دقت و جزئیات بیش‌تر در زیر چند عنوان کلی دسته‌بندی کرده و توضیح داده است.

در مقدمه رساله می‌گوید این مختصر را در هفت باب و هر باب مشتمل بر دو مذهب در ۷۴۲ هجری در باب «بعضی از اخلاق قدما که اکنون آن را خلق منسوخ خوانند و شمه‌ای از اوضاع و اخلاق اصحاب و اکابر این روزگار که آن را خلق مختار می‌گویند به تحریر» در آوردم (زاکانی‌محبوب:

۲۳۳). او ابتدا نظر مذهب منسوخ یا دیدگاه قدما را درباره واقعیت آن موضوع بیان می‌کند و سپس مذهب مختار یا نظر و رفتار مردمان روزگار خود را که همه ارزش‌ها در آن وارونه شده بازگو می‌کند. موضوعات این هفت باب چنین است: باب اول در حکمت، باب دوم در شجاعت، باب سوم در عفت، باب چهارم در عدالت، باب پنجم در سخاوت، باب ششم در حلم و وقار، باب هفتم در حیا و وفا و صدق و رحمت و شفقت.

۱ و ۲. حکمت و شجاعت

درباره حکمت، مذهب مختار اعتقاداتی شبیه به طرف‌داران خیام درباره موضوعات هستی‌شناسی دارد. چکیده اعتقاد حکما و قدما (مذهب منسوخ) این است که انسان از روح و جسم تشکیل شده و روح بعد از فراق از بدن، به نعیم مقیم و سعادت ابد می‌رسد و هم‌چنان به زندگی ادامه می‌دهد. اما بزرگان جهان و زیرکان خرده‌دان (مذهب مختار) این باور را به تمامی انکار می‌کنند و می‌گویند بقای روح ناطقه به بقای بدن است و فنای آن به فنای جسم. «آن‌چه انبیاء علیهم السلام فرموده‌اند که او را کمال و نقصانی نیست و بعد از فراق بدن به ذات خود قائم و باقی خواهد بود محال است و حشر و نشر امری باطل. حیات عبارت از اعتدال ترکیب بدن است. چون بدن متلاشی شد آن شخص ابداً ناچیز و باطل گشت و آن‌چه عبارت از لذات بهشت و عقاب دوزخ است هم در این دنیا می‌تواند بود». در این بحث چند بیت شعر نیز نقل شده است که یک رباعی از خیام نیز در بین آن‌ها است: ای آن‌که نتیجه چهار و هفتی / وز هفت و چهار دایم اندر تفتی؛ می‌خور که هزار بار بیشت گفتم / باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی. اما از عبارت‌های پایانی این بحث به‌خوبی می‌توان دریافت که زاکانی خود چندان موافقتی با این دیدگاه ندارد: «الحق زهی بزرگان صاحب توفیق که آن‌چه بر حکما چندین هزار سال با وجود تصفیة عقل و روح و ریاضت به کمال، محجوب ماند بی‌زحمتی برای ایشان کشف شد» (زاکانی‌محجوب: ۲۳۵-۲۳۴). این گونه اعتقادات نه سنخیت چندانی با حاکمان در آن دوران دارد و نه تناسبی با فهم عوام. بی‌گمان، از باورهای کسانی است که دل‌مشغولی‌های آن‌ها را اندیشه‌های هستی‌شناختی تشکیل می‌داده است. پیداست که بی‌رحمی‌های مغولان و بی‌پناهی انبوه آدمیان در برابر آن تقدیر هولناک، و ناراستی‌ها و دنیاپرستی‌ها در میان مدعیان دین و عرفان، از عمده‌ترین عامل‌ها در توسعه‌بخشی به بی‌اعتقادی و وارونه‌شدن باورها بوده است. اگر وجود برخی اندیشه‌های خیامی در حافظ جدی باشد و از نوع تظاهر به فسق نباشد، می‌توان گفت که در این مورد، زاکانی دیدگاهی متفاوت‌تر از حافظ درباره عقاب و عذاب و قیامت دارد. کنون که می‌دمد از بوستان نسیم بهشت / من و شراب فرح‌بخش و

یار حور سرشت... چمن حکایت اردیبهشت می‌گوید/ نه عاقل است آن که نسیه خرید و نقد بهشت (حافظ، غنی - قزوینی، ۷۹، ب ۱ و ۳). بهشت عدن اگر خواهی بیا با ما به میخانه/ که از پای خمت روزی به حوض کوثر اندازد (حافظ، ۳۷۴: ۷).

معتقدان به مذهب مختار، شجاعت را نیز «مایه حماقت و عین جنون» می‌دانند و می‌گویند وقتی کسی با دیگری به محاربه و مجادله درمی‌آید یا بر خصم غالب می‌شود و یا مغلوب. «اگر خصم را بکشد خون ناحق به گردن گرفته باشد و تبعت آن لاشک عاجلاً و آجلاً بدو لاحق گردد. و اگر خصم غالب شود آن کس را راه دوزخ مقرر است. چگونه عاقل بر حرکتی که احد طرفی آن بدین نوع باشد اقدام نماید». چه دلیلی روشن‌تر از این برای پرهیز از این گونه جدال‌ها که «هر جا عروسی یا سماعی یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت و زر» در آن‌جا «مخثان و هیزان و چنگیان و مسخرگان» حضور دارند و «هر جا که تیر و تبر و نیزه باید خورد» آدم‌های ابله را تشویق می‌کنند «که تو مردی پهلوانی و لشکرشکن و گرد و سیل‌دار و دلاور» و آن‌ها را به مصاف آن تیغ‌ها می‌فرستند و به کشتن می‌دهند و آن‌گاه هیزکان و مخثان از دور نظاره کنند و... و با هم گویند: «ای جان خاوندگار هیز زی و دیر زی». این که بحث شجاعت را با گفته آن نوحاسته اصفهانی به پایان می‌برد که تن‌فروشی در برابر مغولان را بر مرگ و شجاعت ترجیح می‌دهد و در پایان نیز عبارت‌هایی به طعن در تمجید از راه و روش مذهب مختار بر زبان می‌آورد، می‌توان دریافت که عبید زاکانی در این جا هم موافقتی با این رفتار رایج در زمانه خود ندارد. «از نوحاسته‌ای اصفهانی روایت کنند که در بیابان مغولی بدو رسید بر او حمله کرد. نوحاسته از کمال کیاست تضرع کنان گفت: ای آغا خدای را ... مرا و مکش مرا. مغولک را رحم آمد، بر قول او کار کرد، جوان به یمن این تدبیر از مرگ خلاص یافت. گویند بعد از آن سی سال دیگر عمر در نیک‌نامی به سر برد. زهی جوان نیک بخت.... ای یاران! خدای را معاش و سنت این بزرگان غنیمت دانید. مسکین پدران ما که عمر در ضلالت به سر بردند و فهم ایشان بدین معنی منتقل نشد» (زاکانی‌محبوب: ۲۳۷-۲۳۸). سیاست عمومی در زمانی که قومی مهاجم همه مقدرات مردم را در اختیار گرفته و تنها با زبان سرنیزه سخن می‌گوید و کوچک‌ترین مخالفت را با شمشیر بران پاسخ می‌دهد، البته چیزی جز این نیست که بقای نفس را بر تحقیر و تسلیم، ترجیح دهد؛ اما قباحات کار در آن جا است که این گونه رفتارها، به یک کنش عمومی بدل شود و هر نوع شجاعتی را از میان بردارد و ذلت و خواری را جایگزین آن کند و حتی از آن، یک ارزش عمومی و افتخارآمیز بسازد.

عبید در رساله اخلاق الاشراف برخی از خصلت‌ها و ارزش‌هایی را که در زمان او رواج عمومی یافته و به مذهب مختار تبدیل شده توضیح می‌دهد. آن‌چه در توضیحات او از وضوح فراوان برخوردار است ارزش یافتنِ ضد ارزش‌ها است. عفت در مذهب مختار این دوران چنین توجیه می‌شود: «آن کس را که وقتی عقیف و پاک‌دامن و خویشان‌دار گفتندی، اکنون ... و دم سرد می‌خوانند، و می‌فرمایند که چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و دفع مضرت آفریده‌اند. هر عضوی را از خاصیتی که سبب ایجاد او بوده منع کردن موجب بطلان آن عضو است. پس چون بطلان اعضا روا نیست هر کس باید که آن‌چه او را به چشم خوش آید آن بیند و آن‌چه به گوش خوش آید آن شنود. و آن‌چه مصالح او بدان منوط باشد از خبث و ایذا و بهتان و غمز و عشوه و دشنام و فحش و گواهی به دروغ، آن بر زبان راند. اگر دیگری را در آن مضرتی باشد یا خانه دیگری خراب شود بدان التفات نباید کرد و خاطر از این معنی خوش باید داشت. هر چه تو را خوش آید می‌کن و می‌گوی و هر کس را که دلت می‌خواهد بی‌تحاشی تا عمر بر تو وبال نگردد. رباعی: تا بتوانی نگار دلبر می‌جوی / معشوقه چابک خوش‌غر می‌جوی؛ چون یافتیش مده مجالش نفسی / می‌..... و رها می‌کن و دیگر می‌جوی» (زاکانی‌محبوب: ۲۳۹-۲۴۰). در ادامه از توصیه‌ها و توجیهات طرف‌داران ارزش وارونه عفت، یعنی بی‌عفتی صحبت می‌کند که راز موفقیت صاحبان قدرت و سیاست و حتی پهلوانان معروفی چون رستم را نیز در جماع دادن می‌دانند و می‌گویند: «مشاهده می‌رود که از زن و مرد هر کس که جماع نداد همیشه مفلوک و منکوب می‌باشد و به داغ حرمان و خذلان سوخته، و به براهین قاطعه مبرهن گردانیده‌اند که از زمان آدم علیه السلام تا اکنون هر کس که جماع نداد میر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال و سرافراز و مال‌دار و دولت‌یار و شیخ و واعظ و معرف نشد ... حقا که بزرگان ما این سخن از سر تجربه می‌فرمایند و حق با طرف ایشان است. چه به تجربه معلوم شده است که ... درستی یمنی ندارد. مرد باید که ...، چه نظام کار جهان بر داد و ستد است، تا او را بزرگ و کریم‌الطرفین توان گفت. و اگر پدر و مادرش نیز ... باشند او را نسب‌الابوین خطاب شاید کرد» (زاکانی‌محبوب: ۲۴۰-۲۴۱).

رواج فساد عمومی که نتیجه بی‌مهاری مغولان و بی‌پناهی مردم ایران در این دوره پر هول و هراس بود، در نظر زاکانی در بی‌عفتی و بی‌حیایی خلاصه شده است که اساس بسیاری از مفاسد دیگر نیز بر آن نهاده شده است و خود به یکی از عوامل ارزش‌آفرین و اسباب عروج و ترقی در جامعه بدل شده است. گستردگی این نوع روابط ناسالم را با یک مرور ساده بر باب عشق و جوانی گلستان سعدی که وی، تازه در نیمه اول حکومت مغولان و بیش‌تر در خارج از ایران زندگی می‌کرده می‌توان دید که در

قریب ۹۹ درصد حکایت‌های مرتبط با عشق و دوستی، هر دو سویه این رابطه احداث و مردان هستند. و وجود آن نه تنها در جامعه هیچ قبحی ندارد بلکه نقل و حکایت آن هم یک رفتار عادی است. وقتی اوایل حکومت مغولان چنین بوده باشد، می‌توان حدس زد که در دوره ایلخانان و عصر حافظ و عبید، این رفتارها از چه حدّت و شدّتی برخوردار شده است.

۴. عدالت

در بحث از خصلت عدالت نیز مذهب مختار زمان مبتنی بر سیاست‌بازی و بی‌عدالتی است، نه عدالت‌ورزی که از خصوصیات مذهب منسوخ به شمار می‌رود. در این باره مذهب مختار را چنین تشریح می‌کند که: «می‌گویند بنای کار سلطنت و فرمان‌دهی و کدخدایی بر سیاست است و چنان که اردشیر بابک گفت که السیاسه اساس الریاسه. و تا کسی از کسی نترسد فرمان آن کس نبرد و خود را مامور نگرداند... آن کس که حاشا عدل ورزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیردستان اظهار عریبه و غضب نکند، مردم از او نترسند. و رعیت فرمان ملوک نبرند، فرزندان و غلامان سخن پدران و مخدومان نشنوند مصالح بلاد و عباد متلاشی گردد». آن‌گاه اشاره به این گفته می‌کند که العداله تورث الفلاکه. و مثال پادشاهان عجم چون ضحاک تازی و یزدگرد بزه‌کار را می‌زند که «تا ظلم می‌کردند هر روز دولت ایشان در ترقی بود و ملک برقرار و خزاین معمور و خصمان مقهور». «بخت النصر تا دوازده هزار پیغمبر بی‌گناه را در بیت المقدس نکشت و بیست هزار پیغمبر را اسیر نکرد و ستورداری نفرمود دولت او عروج نکرد». و چنگیزخان «تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی‌دریغ درنیآورد پادشاهی روی زمین بر او مقرر نگشت» (۲۴۳)؛ اما کسی چون کسری انوشروان چون شیوه عدل اختیار کرد در اندک زمانی کنگره‌های ایوانش بیفتاد. معاویه به برکت ظلم حکومت را از دست شاه مردان و شیر یزدان به در آورد. در آخر نیز حکایتی از هلاکوخان می‌آورد که وقتی بغداد را تصرف کرد تجار و محترفه را تشویق به کار کرد و از جهودان به سبب مظلومیتی که داشتند فقط به گرفتن جزیه رضایت داد و مخّثان را نیز به حرم خود فرستاد؛ اما «سادات و قضات و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و معرّفان و گدایان و قلندران و کشتی‌گیران و شاعران و قصه‌خوانان را جدا کرد و فرمود که اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمت خدای به زیان می‌برند. فرمود تا همه را در شط غرق کردند و روی زمین از خبث ایشان پاک کرد. لاجرم قریب نود سال پادشاهی در خاندان او قرار گرفت و هر روز دولت ایشان در تزايد بود». اما ابوسعید بیچاره چون دغدغه عدالت داشت در اندک مدتی دولتش سپری شد. از خلال این حکایت می‌توان تفری را که جامعه عصر ایلخانی نسبت به گروه‌هایی

چون مشایخ و صوفیان و واعظان و قضات و حتی شاعران و قصه‌خوانان داشته مشاهده کرد تا آن‌جا که جهودان و مخنثان را نیز که در جامعه اسلامی منفور تلقی می‌شدند در مقامی برتر از آن‌ها می‌نشانند. بدون تردید یکی از دلایل تغییر شیوه سخن‌سرایی به وسیله کسانی چون حافظ و عبید زاکانی را باید در همین بدبینی‌ها جستجو کرد. از این حکایت، یک واقعیت دیگر هم چهره نمایان می‌کند که عبارت است از نگاه مثبت جامعه ایران به سقوط بغداد به دست هولاگو که بی‌گمان ناشی از نفرت دیرینه‌ای بوده است که ایرانیان از باج‌گیری خلفای بغداد از پادشاهان ایران داشته‌اند. و چون بخش مهمی از گروه‌های مطرود به وسیله هولاگو نیز ارتباط مستقیم به موضوع متولیان دین و عرفان و هم‌چنین وابستگان فرهنگی حکومت داشت، از این تسویه حساب‌ها نیز ابراز خرسندی می‌کنند؛ اما در مقابل از نشانه‌های موجود در تحلیل حکایت هم می‌توان دریافت که یکی از دلایل نارضایتی گروه‌هایی از اندیشمندان ایرانی در پایان حکومت ایلخانان به موضوع رفتارهای مذهبی آخرین حاکمان چون غازان خان و ابوسعید مربوط می‌شده است که بخش مهمی از کوشش‌های آن‌ها اختصاص پیدا می‌کند به موضوع میدان‌دادن به همان گروه‌های مذهبی و درگیر کردن جامعه با جدال‌ها و جنگ‌های فرقه‌ای چون اختلاف شیعه و سنی.

۵. سخاوت

عبید زاکانی با آن که بحث از سخاوت را با پنج حکایت فکاهی همراه می‌کند اما به دلیل آن که خود، شاعر و نویسنده است و نیازمند احسان و انعام بزرگان، و رفتار مردم روزگار مبتنی بر خساست است و نه سخاوت، چندان موافقتی با طرف‌داران مذهب مختار ندارد. او می‌گوید «رای انور» بزرگان روزگار ما، و قوف بر عیوب این سیرت است. «لاجرم در ضبط اموال و طراوت احوال خود کوشیده، نصّ تنزیل را که «کلوا واشربوا ولا تسرفوا» و هم‌چنین «ان الله لایحب المسرفین» امام امور و عزائم خود ساختند و ایشان را محقق شد که سبب خرابی خاندان‌های قدیم، سخا و اسراف بوده و هر کس که خود را به سخا شهرت داد هرگز دیگر آسایش نیافت. از هر طرف ارباب طمع بدو متوجه گشتند و هر یک به خوش‌آمد و بهانه‌ای آن‌چه دارد از او می‌تراشند و آن مسکین سلیم القلب به ترهات ایشان غره می‌شود تا در اندک مدتی جمیع موروث و مکتسب در معرض تلف آرد و نامراد و محتاج گردد». اما آن که «خود را به سیرت بخل مستظهر گردانید و از قصد قاصدان و ابرام سائلان و طمع طامعان و شرّ مفت‌خوران در پناه بخل گریخت از دردسر مردم خلاص یافت و عمر در خصب و نعمت می‌گذارد». «لاجرم اگر بزرگی مالی دارد به هزار کلبتین یک فلوس را از چنگ مرده‌ریگش بیرون نمی‌توان کشیدن». در وصف چنین

افرادی گفته‌اند: آن سنگ که روغن کش عصاران است / گر بر شکمش نهند، ... ی ندهد (ص ۲۴۴-۲۴۵). آن‌گاه پس از نقل پنج لطیفه دربارهٔ خساست، در نهایت بحث خود را با عبارت‌هایی به پایان می‌برد که از لحن آن‌ها بوی خرسندی از مذهب مختار به مشام نمی‌رسد: «الحق بزرگ و صاحب حزم کسی را توان گفت که احتیاط معاش و معاد بدین نهج به تقدیم رساند. لاجرم تا در این دنیا اند عزیز الوجود و محتاج الیه می‌زیند و در آخرت علو درجتشان از شرح و وصف مستغنی است» (۲۴۷).

اگر سخاوت در دورهٔ زاکانی به خساست تبدیل شده، به آن دلیل است که تخریب‌های گستردهٔ اولیه، و تبدیل ایران به جولان‌گاه سپاهیان غارتگر مغول و سیاست‌های ویران‌گرانهٔ بعدی آن‌ها، جامعه‌ای انباشته از فقر و فاقه پدید آورده که حتی بزرگان این جامعه، دست گشاده‌ای برای بذل و بخشش ندارند. ناله‌های چند بارهٔ زاکانی از تنگ‌دستی، به رغم محبوبیتی که در میان امرای محلی داشته، به خوبی اوضاع درهم‌آشفتهٔ اقتصادی را در دورهٔ او نشان می‌دهد. حفظ داشته‌ها به دلیل نامشخص بودن اوضاع آینده، و منسوخ شدن سخاوت، از مهم‌ترین دلایل برای تبدیل خساست به یک خصلت عمومی و ذاتی در این جامعه است که زاکانی آن را به خوبی به تصویر کشیده است. حافظ هم از نبود سخاوت و رواج بخل و حسادت بارها سخن گفته است: خزینه‌داری میراث‌خوارگان کفر است / به قول مطرب و ساقی به فتوی دَف و چنگ؛ زمانه هیچ نبخشد که باز نستاند... سخا نماند سخن طی کنم شراب کجاست... بخیل بوی خدا نشنود بیا حافظ / پیاله گیر و کرم ورز والضمآن علی (حافظ، غنی - قزوینی، غ ۴۳۰، ب ۵-۹). این که حافظ در ستایش شاه شیخ حسن ایلکانی، می‌گوید از «گل پارسی‌اش غنچهٔ عیشی» نشکفته و به ممدوح بغدادی خود رو آورده و از او خواهان «بخشش خاقانی و کوشش چنگزخانی» است (حافظ: غ ۴۷۲)، از نبود بخشش در جامعهٔ ایران حکایت دارد. در اشعار دیگر حتی از فروش سجاده به دلیل نبود کرم در جامعه می‌گوید: نیست در کس کرم و وقت طرب می‌گذرد / چاره آن است که سجاده به می بفروشیم (حافظ: غ ۳۷۶، ب ۲). حافظ به جای سخاوت از کلمهٔ کرم استفاده می‌کند: طرف کرم ز کس نیست این دل پر امید من / گرچه سخن همی‌برد قصهٔ من به هر طرف (حافظ: غ ۲۹۶، ب ۲). او در این موضوع هم‌چنان از همان روش مرسوم نصیحت به نکوکاری و یادآوری آخرت استفاده می‌کند: توانگرا دل درویش خود به دست آور / که مخزن زر و گنج درم نخواهد ماند؛ بدین رواق زبرجد نوشته‌اند به زر / که جز نکویی اهل کرم نخواهد ماند (حافظ: غ ۱۷۹، ب ۷-۸).

۶ و ۷. حلم و حیا

آن چیزی که این نوشتهٔ عبید را نوآورانه می‌کند، طنز آفرینی بدون هیچ‌گونه هنرنمایی‌های زبانی و ادبی

و رفتاری، با اتکای صرف به خود واقعیت است. این شیوه، همان صراحت‌گویی یا توصیف عینی واقعیت است که ذره‌ای تصنع و تعمد در ساز و کار آن وجود ندارد. شاید بتوان گفت، نخستین نمونه از طنز طبیعی در تاریخ و فرهنگ ایرانی متعلق به همین اوصاف الاشراف عبید زاکانی است. چون نویسنده فقط ساز و کار حاکم بر واقعیت‌های جاری در جامعه را به نمایش عینی می‌گذارد و با توضیحات خود نیز تصویرهایی از واقعیت‌های زندگی در روزگاران دورتر ترسیم می‌کند تا تضاد و تناقضی که در ساز و کار این دو نوع واقعیت رفتاری وجود دارد، بر اساس قاعده وارونگی یا وارونه‌نمایی، مخاطب را به تعجب و طیبت وابداد. در این شیوه از طنزپردازی، رشته‌های کم‌رنگی از طنز تحلیلی نیز وجود دارد. چون با آن که نویسنده اصرار چندانی برای استفاده از ابزارهای زبانی، ادبی، رفتاری، تصویری برای طنزآفرینی ندارد، اما عمل او و گاه تطبیق و مقایسه‌هایی که بین زمان خود و گذشته‌ها انجام می‌دهد و نیز حکایت‌هایی که برای اثبات مدعای خود می‌آورد، نوعی تلاش برای تحلیل رفتارها و واقعیت‌ها و موقعیت‌ها در آن‌ها دیده می‌شود که نشانه‌هایی است از رفتارهای رایج در طنز تحلیلی.

آن چیزی که او نامش را حلم گذاشته، یعنی تن‌دادن به هر تحمیل و تحقیر، و تحمل هر نوع آزار و اذیت، و نه‌راسیدن از هر نوع سرزنش و شماتت، همان چیزی است که در دوره ما نامش وقاحت است؛ ایها الناس روز بی‌شرمی است/ نوبت شوخی و کم‌آزرمی است (حدیقه). از نظر عبید خصوصیات آدم‌های حلیم چنین است که: «اگر هزار بار مجموع اتباع او را در برابر او ... بدرند سر مویی غبار بر خاطر مبارک او ننشیند [یعنی بی‌خیال باشد]. لاجرم چندان که زنده است مرفه و آسوده روزگار به سر می‌برد. او از اهل و اتباع خشنود و او از ایشان فارغ، اگر وقتی تهمتی با او رسانند بدان التفات ننماید و گوید؛ مصراع: گر سگی بانگی کند بر بام کهدان غم‌مخور». آن‌گاه حکایتی نقل می‌کند تا نشان دهد که آدم بی‌حیا و وقیح، چون به شماتت‌های مردم اهمیت نمی‌دهد، زن ... را بر زن مستور ترجیح می‌دهد و در برابر سرزنش کنندگان می‌گوید: «من پیش از این .. می‌خوردم به تنها، این زمان حلوا می‌خورم به هزار آدمی». عبید چنین آدم‌هایی را بی‌غیرت می‌شمارد و می‌گوید در امثال آمده است که الدیوث سعید الدارین. و آن‌گاه به تفسیر حدیثی از پیامبر می‌پردازد که گفته است: الدیوث لایدخل الجنة. او چون در دنیا فاقد حمیت است فارغ البال زندگی می‌کند در آخرت هم «چون او را به بهشت نباید رفت، از کدورت صحبت شیخکان و زاهدان که در بهشت باشند و روی تُرش ایشان، به یمن این سیرت آسوده باشد». از توضیحاتی که در جواب یک پرسش‌کننده می‌دهد وقتی می‌پرسد چگونه او از

سخنان شیخان و عوامل و اتباع آنان که شامل قاضیان و نواب و کلای ایشان است ملول نمی‌شود مشخص می‌شود که تفاوت چندانی بین رفتار دیوثان و آنان وجود ندارد، چون آن‌ها نیز مانند دیوث اهل تزویر و مکر و حرام‌خوارگی و حرص و طمع و فساد در میان خلق‌اند. بنابر این در زمره افراد هم‌جنس محسوب می‌شوند و جایگاه هر دو گروه نه در بهشت و نه در جهنم، بلکه در دوزخ است (زاکانی‌محبوب: ۲۴۹-۲۵۰).

تصویری که عبید از دیدگاه مردم زمانه خود درباره حیا می‌دهد نیز مساوی است با وقاحت و بی‌حیایی. مردم زمانه او به صراحت چند خصلت اخلاقی را با یک چوب می‌رانند و عبید از زبان آن‌ها و مذهب مختارشان می‌گوید: «اصحابنا می‌فرمایند که این اخلاق به غایت مجوف و مکرر است و هر بیچاره‌ای که به یکی از این اخلاق ردیئه مبتلا گردد مدت العمر خامل الذکر و خاسر باشد و بر هیچ مرادی ظفر نیابد». در یک عبارت کوتاه این که معتقدان به «حیا و وفا و صدق و رحمت و شفقت» چیزی جز زیان و نامرادی در دنیا نصیبشان نمی‌شود: «خود روشن است که صاحب حیا همیشه از همه نعمت‌ها محروم باشد و از اقتناء مال و اکتساب جاه قاصر. حیا پیوسته میان او و مرادات او مانعی عظیم و حجابی غلیظ شده باشد و او همواره بر بخت و طالع خود گریان و گریه ابر را که حیا می‌گویند از این جا گرفته‌اند. رسول (ع) می‌فرماید الحیاء تمنع الرزق. و مشاهده می‌رود که هر کس که بی‌شرمی پیشه گرفت و بی‌آبرویی و وقاحت مایه ساخت، پوست خلق می‌کند و هر چه دلش می‌خواهد بی‌تحاشی می‌کند و می‌گوید. سر هیچ آفریده‌ای به ... نمی‌خرد و خود را از مواقع ادنی به مدارج اعلی می‌رساند و بر مخدومان و بزرگ‌تران از خود بلکه بر جمعی هم که او را ... تنعم می‌کند و خلاق به واسطه وقاحت از او می‌ترسند. و آن محروم بی‌چاره که به سمّت حیا موسوم باشد پیوسته در پس درها بازمانده و در دهلیز خانه‌ها سر بر زانوی حرمان نهاده چوب دربانان خورد و پس گردن خارد و به دیده حسرت از دور در اصحاب وقاحت نگرد و در زیر لب گوید؛ بیت: جاهل فراز مسند و عالم برون در / جوید به حيله راه و به دربان نمی‌رسد» (زاکانی‌محبوب: ۲۵۱).

در ادامه بحث از خصلت هفتم، وفا را نیز بر اساس مذهب مختار، نتیجه «دنائت نفس و غلبه حرص» می‌دانند. «چه هر کس که اندک چیزی از مخدومی یا دوستی» به او برسد «حرص و شره» او را بر آن می‌دارد که «به طمع جذب امثال آن منافع» همه روزه به جانب او کشیده شود و ابرام کند و او را ملول گردانند. «هر کس که از عمر برخوردار ی طلبد» باید «هر بامداد با قومی و هر شب هنگام با طایفه‌ای دیگر به سر برد تا از صحبت و نعمت همگنان محظوظ و ملتذذ گردد» (ص ۲۵۲). برای بی‌فایده‌بودن

وفاداری چه مثالی بهتر از داستان فرهاد و شیرین و مجنون و لیلی، که نشان می‌دهد «هرکس که خود را به وفا منسوب کرد، همیشه غمناک و خاسر می‌باشد و عاقبت، عمر، بی‌فایده در سر آن کند». «چنان که فرهاد آن همه زحمت‌ها کشید و کوه بیستون برید و هرگز به مقصود نرسید» و مجنون نیز که «جوانی بود عاقل و فاضل»، «دل در دخترکی لیلی نام بست و در وفای او زندگانی بر او تلخ شد و هرگز از او تمتعی نیافت». این است عاقبت بدفرجام وفاداری. «بزرگان ما راست گویند: خُلُقِی را که ثمره این باشد، ترک، اولی» (ص ۲۵۳).

آن شور و حرارتی که عید در توصیف رفتار و اعتقاد وارونه مردم زمانه خود در باب صدق به عنوان مذهب مختار به خرج می‌دهد به آن دلیل است که اولاً این خصلت اهمیت بسیار در زندگی و در مذهب دارد و ثانیاً در این دوران شخصیت‌های مهم اجتماعی چون مشایخ و قضات و فقها آن را به یکی از ابزارهای بزرگ در زندگی روزمره بدل کرده‌اند و بدون آن اموراتشان نمی‌گذرد. در پایان توضیحات به صراحت می‌گوید: «کدام حجت روشن‌تر از این که اگر صادق القولی صد گواهی راست ادا کند از او منت ندارند و بلکه به جان برنهند و در تکذیب او تاویلات انگیزند، اما اگر از بی‌دیانتی گواهی به دروغ طلبند ده نوع رشوت بدو دهند و به انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد چنان که امروز در بلاد اسلام چندین هزار آدمی را از قضات و مشایخ و فقها و عدول و اتباع ایشان را مایه معاش از این وجه است» (ص ۲۵۴).

اما توضیحی که برای ترجیح دروغ و کذب بر راستی و صدق می‌دهد با تفصیل و تعلیل همراه است و نمایشی از همان قاعده چند صدایی است. این نوع بدعت‌گذاری‌های اجتماعی که ارزش‌های اعتقادی را با تمرکز بر تجربیات عملی در زندگی به ضد ارزش تبدیل می‌کند و برتری ضد ارزش‌ها را به اثبات می‌رساند، تنها به دلیل گزارشی بودن و برخورد طنزآمیز با واقعیت‌ها می‌توانستند تحمل‌پذیر باشند. اگر غیر از این بود، گزارش کنندگان آن‌ها هدف تیر تهمت و تکفیر قرار می‌گرفتند. یکی از دلایل جذابیت اشعار حافظ و طنزهای عید زاکانی نیز به همین موضوع بازمی‌گردد که آن‌ها، نابه‌هنجاری‌ها و وارونه‌شدن ارزش‌ها را که سده‌ها رسم رایج در ممالک اسلامی بوده به شیوه‌های بسیار هنری و نوآورانه به نمایش درآورده‌اند و ابدیت بخشیده‌اند.

عید زاکانی در بحث از صدق، مذهب مختار زمان خود را چنین توضیح می‌دهد: «اما صدق؛ بزرگان ما می‌فرمایند که این خُلُق، ارذل خصایل و مایه رذایل است. چه مایه خصومت و زیان‌زدگی، صدق است. و هرکس بر نهج صدق زندگانی کند هرگز پیش هیچ کس عزت نیابد. مرد باید که تا

تواند پیش مخدومان و دوستان، خوش آمدِ دروغ و سخن به ریا گوید و صدق‌الامیر را کار فرماید و هرچه بر مزاج مردم راست باشد آن در لفظ آرد. مثلاً اگر بزرگی در نیم‌شب گوید که این، زمان نماز پیشین است، در حال پیش جهد و گوید راست فرمودی و امروز آفتاب سخت گرم است و در تاکید آن سوگند به مصحف و سه طلاق زن یاد کند. و اگر خود در صحبت مخشی پیر ممسک زشت صورت باشد، چون در سخن آید او را پهلوان زمان و ... و نوخاسته شیرین و یوسف مصری و حاتم طایی خطاب کند تا از او اسب و کمر و زر و نعمت و خلعت و تربیت یابد و دوستی این کس در دل او متمکن شود. اگر کسی به خلاف این زید و حاشا خود را به صدق موسوم گرداند، ناگاه بزرگی را از روی نصیحت گوید که تو جماع ...، اکنون ترک می‌باید کرد و زن و خواهر را از کار فاحش منع می‌باید فرمود یا کلی را کل گوید یا دبه‌ای را دبه خطاب کند یا ...، به شومی راستی این، قوم از او به جان برنجد و اگر قوتی داشته باشند در حال او را به کارد فروگیرند و اگر دیوکی یا کلکی عاجز باشد به مخاصمت و کلکل در آید و انواع سفاهت با او به تقدیم رساند» (زاکانی‌محبوب: ۲۵۳). آنچه زاکانی درباره تبدیل صداقت به نفاق و ناراستی در زمان خود می‌گوید، همان عمومی شدن ریاکاری و دورویی است که دیوان حافظ انباشته از آن است؛ اما تمرکز حافظ بیش از هر چیزی بر سالوس‌ورزی متولیان مذهب و عرفان است که معمولاً در همه جا نماد صداقت و یک‌رنگی محسوب می‌شوند؛ اما در این دوره، کاملاً برعکس به نماد تزویر و ریا تبدیل شده‌اند: گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود/ تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود (حافظ: غ ۲۷۷، ب ۱). صوفی بیا که خرقة سالوس بر کشیم. بیا وز غبن این سالوسیان بین/ صراحی خون دل و بربط خروشان (حافظ: غ ۳۸۶، ب ۶). در میخانه بیستند خدایا می‌پسند/ که در خانه تزویر و ریا بگشایند (حافظ: غ ۲۰۲، ب ۶).

۲-۴. رساله تعریفات

رساله ده فصل، نام دیگرش در برخی نسخه‌ها تعریفات است و هر دو عنوان نیز با ساختار رساله هم‌خوانی دارد. بهترین عنوانی که می‌توان بر این رساله نهاد که بیان‌کننده ماهیت آن باشد ترکیب این دو عنوان است؛ رساله ده فصل تعریفات. اما مولف خود در ابتدای رساله به صراحت آن را ده فصل عبید نامیده است. اساس رساله نوعی الگوگیری طنزآمیز از ساختار کتاب‌های فرهنگ لغات است اما با این تفاوت که لغات و اصطلاحات را با نوعی تفکیک و دسته‌بندی و تعیین محدوده معنایی در ده فصل آورده است و دیگر آن که رساله‌ای است در فرهنگ لغات و اصطلاحات رایج در زبان و فرهنگ رفتاری مردم در عصر نویسنده، و معنای واژه‌هایی که بیش‌تر آن‌ها دلالت بر شغل‌ها و پیشه‌ها و مناصب

و مقامات و اصطلاحات مرتبط با دایره شمول آن شغل‌ها دارد، و به نوعی برگرفته از عمل کرد صاحبان آن مناصب و مشاغل است و نه معنای قاموسی واژگان.

در این رساله هم ابتدا به آرامی و با رفتاری متعارف، معنای معمولی چند اصطلاح را می‌آورد و بعد از آن است که نشانه‌های رفتار نامتعارف را آشکار می‌کند. ابتدا معنای کلماتی چون دنیا و عاقل و کامل و کریم و آدمی و مرد را با افزودن الف و لام عربی به همه کلمات از ابتدای فصل اول تا انتهای فصل دهم که خود یکی از نشانه‌های عمدی در طنزآمیز کردن کلام است به صورت کاملاً معمولی می‌آورد و پس از آن است که معناهای دیگرگونه کلمات چهره نمایان می‌کنند تا نشان دهند که نویسنده مقصود متفاوت تری در این معنا کردن‌ها دارد. به یک‌باره معنای الفکر می‌شود: آن‌چه مردم را بی‌فایده بیمار دارد. و الدانشمند: آن که عقل معاش ندارد و الجاهل: دولت‌یار، العالم: بی‌دولت. در این جا هم دیدگاه حافظ و عبید همسانی فراوان دارد. چون حافظ هم می‌گوید: به عجب علم نتوان شد ز اسباب طرب محروم/ بیا ساقی که جاهل را هنی‌تر می‌رسد روزی.

فصل اول گویی درباره وضعیت اهل علم است که عبید آن را از طریق فرهنگ اصطلاحات مرتبط با این قشر و معناهایی که این واژگان در عمل و منظر جامعه یافته‌اند بازگو می‌کند. این فرهنگ‌نامه به آن دلیل طنزآمیز است که دیدگاه‌ها و باورهای موجود در جامعه را درباره قشرها و گروه‌ها و پدیده‌های اجتماعی، بدون هیچ ملاحظه و مصلحت‌طلبی، دقیقاً به همان گونه که هست بازگو می‌کند. و چون این دیدگاه‌ها در این دوره، کاملاً به مرز وارونه‌ای با معنای واقعی هر چیزی رسیده است موجب خنده می‌شود. از همان فصل اول هم نویسنده تلاش می‌کند که لغات و اصطلاحات مربوط به هر گروه و طبقه یا هر موضوعی را در یک فصل مستقل بازگو می‌کند. فصل اول مربوط به اهل علم و دانش است: النامراد: طالب علم؛ المدرّس: بزرگ ایشان؛ المفلوک: فقیه؛ ظرف الحرمان: دوات او؛ المكسور: قلم او؛ المرهون: کتاب او؛ المبتّر: اجزای او؛ الجرکن: جزوه‌دان او؛ امّ النوم: مطالعه او؛ دارالتعطیل: مدرسه؛ الخراب و البایر: اوقاف آن؛ المستهلک: مال اوقاف؛ المتوکی: حمال لوک؛ الادرار والمرسوم و المعیشه: آن‌چه به مردم نرسد؛ البرات: کاغذپاره بی‌فایده که مردم را تشویش دهد. آن‌چه را عبید درباره صاحبان علم و دانش می‌گوید، مشابه آن را در دیوان حافظ هم می‌توان یافت: فلک به مردم نادان دهد زمام مراد/ تو اهل فضلی و دانش همین گناهت بس (حافظ: غ ۲۶۹، ب ۶). فقیه مدرسه دی مست بود و فتوا داد/ که می حرام ولی به ز مال اوقاف است (حافظ: غ ۴۴، ب ۳).

تصویری که عبید زاکانی از طریق ذکر نام‌های ترکان مغولیو شیوه هجوم و حکومت آن‌ها بر

مناطقو مفاهیمی که آن نام‌ها در ذهن زمانه تداعی می‌کنند به دست داده است وقتی همانند قطعات یک پازل در کنار هم دیگر قرار می‌گیرند، یک نمایش خشونت‌بار کاملی را تشکیل می‌دهند که می‌تواند مدل کوچکی از حکومت‌داری آنان باشد و فلسفه نارضایتی و انتقادات و طنزها و تمسخرهای موجود در آثار سعدی و حافظ و عبید زاکانی را از زمانه خود به خوبی توضیح دهد. اگر مفاهیم موجود در اصطلاحات سیاسی عصر مغول را بر اساس دیدگاه عبید زاکانی به یک روایت کوتاه تبدیل کنیم چنین می‌شود که: دسته‌های ترکان در هنگام هجوم به یک منطقه مانند قوم یاجوج و ماجوج، زلزله قیامت به پا می‌کنند. پیشروان آن‌ها مانند زبانیه جهنم عمل می‌کنند و پرچمشان عمود فتنه است و صنعت ایشان غارت‌گری و تالان است و کار و بارشان چیزی جز مصادره و تقسیم نیست. هنگامی که استقرار پیدا می‌کنند، گویی تمام موجودات پر شر و شور و مرگ‌آفرین عالم را به خدمت می‌گیرند تا حکومتی پر غضب و قساوت و تاراج‌کننده دار و ندار مردم به راه اندازند. چاووشان چماق به دست حکومتی مانند نکیر و منکرند و شحنة مانند کلب الاکبر است و ملک مانند کلب الاصغر. ایلچی مانند غارتگران است و مُشرف دزد است و مستوفی دزد افسرده و تمغچی شهر هم فردی واجب‌القتل. سپاهی گرگ است و بیتکچی شغال و محتسب دوزخی و اسفہسالار شریک دزد و قاتل. جاسوسان دیوان‌خانه همه وسواس و خناس و غماز. و «العسس آن که به شب راه زند و به روز از بازار اجرت خواهد».

فصل الثالث، همه مربوط به شغل قاضی‌گری و اعوان و انصار قاضی و موضوعات مرتبط با آن است. شغل قضاوت در دوره‌ای که حکومتش قائم به قدرت نظامی و زورگویی و بر اساس قاعده الحق لمن غلب باشد و قانونی وجود نداشته باشد چیزی جز بی‌انصافی و ظلم بر خلائق نخواهد بود. قاضی در این نظام‌ها یکی از بازوهای اجرایی قدرت سیاسی است و مرکز انواع مفاسد و بی‌انصافی. به این دلیل است که اصطلاحات مربوط به این شغل نیز همه، معنایی وارونه پیدا می‌کنند. قاضی کسی است که همه او را نفرین می‌کنند. وکیل، باطل‌کننده حق است و نائب قاضی، آدمی بی‌ایمان و عدول، هم افرادی هستند که هرگز راست نمی‌گویند و میانجی‌ها نیز، کسانی هستند که نه خدا از آن‌ها راضی است و نه خلق خدا، و خویشاوندان قاضی هم قومی می‌شوم و شوم تلقی می‌شوند. قاضی و اعوان و انصارش چون مال ایتام و اوقاف را مباح‌تر از هر چیزی می‌دانند و حرصشان ظرفی است که به هیچ چیز پر نمی‌شود و هیچ‌گاه حلال‌خوری نمی‌کنند، به این دلایل عاقبتشان وخیم است و روی بهشت را نمی‌بینند و مقامشان در درک اسفل است و در منظر آن‌ها مالک دوزخ قرار دارد و دارالقضای آن‌ها که

آستانه آن عتبه الشیطان است بیت الناری است که چهار حد آن عبارت است از: الهاویه و السقر و الجهنم و السعیر. در چنین وضعیتی، معاشرت با قاضی شرب الیهود است و کارساز بیچارگان، رشوه است و سعید آن کسی است که قاضی را نبیند. سایر مشاغل فرهنگی نیز در چنین جامعه پر از فسق و فساد، وضعیتشان بسیار اسفناک است: الخطیب: خر؛ المقری: ...؛ المعرف: مردک بی شرم؛ المعلم: احمق؛ الواعظ آن که بگوید و نکند؛ الندیم: خوش آمدگویی؛ الروباه: مولانا شکلی که ملازم امرا و خوانین باشد؛ الشاعر: طامع خودپسند.

تعبیر شرب الیهود را حافظ نیز برای قاضی و شیخ به کار برده و پیداست که او نیز دیدگاهی شبیه به عبید زاکانی درباره شغل قاضی گری در زمان خود داشته است؛ اما چون این شغل به نوعی از مناصب حکومتی محسوب می شده چندان صریح و مستقیم معایب و مفاصد این منصب را بازگو نکرده است. چون از یک سو حساسیت حافظ بیش تر متمرکز بر مظاهر مذهب و عرفان بوده است و دیگر آن که در یک دوره محدود آن هم در عصر امیر مبارزالدین نسبت به حکومت دیدگاه شدیداً منفی پیدا می کند که آن را نیز در لفافه کلمات مذهبی و اجتماعی چون تعزیر و تزویر و محتسب و شحنة بازگو می کند. پیداست که قاضی نیز در آن نظام پر از تزویر و ریا، وضعیتی بهتر از محتسب و شیخ و شحنة نمی توانست داشته باشد و ظاهراً حافظ هم که غرق در دنیای شاعرانه خود بوده، سر و کاری با آن ها نداشته است. شاید هم آن چنان که از لحن این بیت می توان استنباط کرد، نوعی خوف و هراس از قاضیان در وجود خود داشته که به صراحت درباره آن ها اظهار نظر نکرده است و همین هراس، به خوبی جایگاه خوفناک این شغل را در آن دوران نشان می دهد که حتی در عهد پادشاه خطابخش جرم پوش که حافظ در دوره او قرا به کش شده و مفتی پیاله نوشیعی در دوره شاه شجاعا ترس و واهمه از آن سخن می گوید: احوال شیخ و قاضی و شرب الیهودشان / کردم سوال صبحدم از پیر می فروش؛ گفتا نه گفتنی است سخن گرچه محر می / در کش زبان و پرده نگه دار و می بنوش.

در فصل رابع نیز که چند اصطلاح مربوط به شیخان آورده شده شباهت بین دیدگاه حافظ و عبید فراوان است. اگرچه شیخ در کلام حافظ گاهی نیز معنای بسیار مثبت دارد و حافظ پیر مغان را به عنوان مرشد خود گاه شیخ نیز می نامد اما آن شیخی که وجهه منفی دارد و هم ردیف کسانی چون محتسب و مفتی است که از خودراضی و خودپسند است و اهل تزویر و ریا: می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب / چون نیک بنگری همه تزویر می کنند (حافظ: غ ۲۰۰، ب ۱۰). فغان که نرگس جماش شیخ شهر امروز / نظر به درد کشان از سر حقارت کرد (حافظ: غ ۱۳۱، ب ۶). اما عبید زاکانی تصویری که از شیخ

این دوران به دست می‌دهد شخصیتی است که به صراحت آن را ابلیس می‌نامد و می‌گوید: کلامش درباره دنیا همه تلبیس و تزویر است و آنچه درباره آخرت می‌گوید وسوسه است و هر چیزی هم که در باب معرفت بر زبان می‌آورد مهملات است. پیروان او همه شیاطین‌اند و خواب و واقعه او نیز همه هذیان است. شیخ‌زاده او جحش است و افراد مرتبط با این اصطلاح نیز که گاه شیخ نامیده می‌شوند یعنی صوفی و حاجی نیز چنین وضعیتی دارند. صوفی عله المشایخ دارد و سیری ناپذیر است و حاجی نیز همیشه دروغ‌های خود را با سوگند به کعبه به کرسی می‌نشاند و همواره علیه اللعنه است.

فصل پنجم به اصطلاحات مربوط به رفتار خواجهگان اختصاص دارد. این فصل هم نسبتاً کوتاه است و در آن «مایه خواجهگان» «لاف و وقاحت» دانسته شده است و سخنانشان گزافه‌گویی و سفاهت. و اخلاق ایشان نیز لوم و حرص و حسد و بخل. و کرم ایشان معدوم است و ابله آن کس است که بدیشان امید خیر دارد. عادت خواجهگان و اکابر هم عبارت است از: مکر و تزویر و نفاق. عدل و انصاف نیز در پیش ایشان مانند عنقا مُغرب است. حافظ هم نظر خوشی نسبت به خواجهگان ندارد و در جایی آن‌ها را ارباب بی مروت دنیا خطاب می‌کند: بر در ارباب بی مروت دنیا / چند نشینی که خواجه کی به در آید (حافظ: غ ۲۳۲، ب ۴). در جایی نیز خواجهگان را افرادی دو رو می‌شمارد که وقتی مثلاً فرصت مناسبی چون عید رمضان به دستشان می‌افتد از شراب خوردن هم ابایی ندارند: امام خواجه که بودش سر نماز دراز / به خون دختر رز خرقه را قصارت کرد (حافظ: غ ۱۳۲، ب ۴).

در فصل ششم که برخلاف همه فصل‌ها عنوانی نیز برای آن ذکر شده است صفات «اصناف الخلق» بیان شده است و نوعی معرفی حرفه‌ها و پیشه‌های مردمی است که گاه مطابق معمول نام حرفه را ذکر می‌کند و خصوصیت بارز صاحب آن حرفه را ذکر می‌کند و گاه نیز خصوصیت را ذکر می‌کند و نام حرفه را می‌آورد. از خلال این توصیف‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که در این جامعه، تنها حکومتیان و گردانندگان جامعه و مذهب نیستند که کردارهایی مغایر با مشاغل و مناصب خود دارند بلکه مردم معمولی نیز گویی به تبعیت از متولیان امور، رفتارهایشان تفاوت چندانی با آن‌ها ندارد. و این جاست که آن قاعده معروف تداعی می‌شود که الناس علی دین ملوکهم. و: قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها و جعل اعزّه اهلها اذله (النمل / ۳۴).

البازاری: آن که از خدا نترسد؛ البرّاز: گردن زن؛ الصرّاف: خرده دزد؛ الخياط: نرم دست؛ الامام: نماز فروش؛ القلاب: زرگر؛ العطار: آن که همه کس را بیمار خواهد؛ الطیب: جلاد؛ الکذاب: منجم؛ المندبور: فال‌گیر... الدلال: حرامی بازار.

در فصل هفتم به توصیف شراب و ساقی و انواع لهو و لعب می‌پردازد. در این جا چون نویسنده از دنیای مطلوب می‌خواران که خود تعلق خاطر به آن‌ها دارد سخن می‌گوید، دیگر تعریف‌ها جنبه وارونه‌نما ندارند و تنها اشاراتی به برخی از عوارض این دنیای خاص می‌کند تا با مخاطب شوخی کرده باشد. الشراب: مایه آشوب. الزهر: شراب ناشتا. ملک الموت: ساقی با ریش؛ قران النحسین: دو ریش‌دار که یک‌دیگر را بوسه دهند؛ المضحکه: مستی که در میان هشیاران آید؛ العربده: نمازی که در آن مجلس گزارند؛ هادم اللذات: ماه رمضان؛ ليله القدر: شب عید [عید فطر].

در فصل هشتم گریز کوتاهی به برخی اصطلاحات کشیدنی‌ها زده شده و نکته جالب آن تعریف صوفی به عنوان موجودی بنگی است که شاید از قدیمی‌ترین اشارات به انحرافات صوفیان از طریق مواد تدخینی باشد. البنج: آن‌چه صوفیان را در وجد آرد. المرصع والکریم الطرفین: آن که بنگ و شراب با هم خورد.

فصل نهم درباره تاهل و تجرد و موضوعات مرتبط با ازدواج و زناشویی است که یک موضوع خانوادگی و اجتماعی است. در این فصل مجردی رفتاری مطلوب، و متاهلی با عوارض ناخوشایند فراوان دانسته شده است. المجرد: آن که به ریش دنیا خندد؛ الشقی: کدخدا؛ والقرنین: آن که دو زن دارد؛ اشقی الاشقیاء: آن که بیش دارد، یعنی چند زن دارد. در چنین وضعیتی، الباطل: عمر کدخدا؛ الضایع: روزگار او؛ التلف: مال او؛ الپریشان: خاطر او؛ التلخ: عیش او. پدیده‌های مرتبط با فرد، به خصوص فرد متاهل نیز چندان مطلوب نیستند. العدو: فرزند؛ البد اختر: آن که به دختر گرفتار باشد؛ الخصم: برادر؛ الخویشاوند: دشمن جان؛ المعیل: مبتلا؛ الشهوت: خانه برانداز مرد و زن؛ البدبخت: جوانی که زن پیر دارد؛ الدیوث: پیری که زن جوان دارد؛ القوچ والشاخ‌دار: آن که زنش قصه ویس و رامین خواند؛ الفرج بعد الشده: لفظ سه طلاق. یکی از دلایل خنده‌انگیزی در این توصیفات و تعریفات آن است که از اصطلاحات معروف ادبی و عربی برای طرح برخی مفاهیم استفاده شده است و از این منظر، جنبه‌های ادبی این تعریفات نیز گاه ابزاری برای خنده‌آفرینی است. المړگ و الجنګ: خدمتکار کاهل؛ المتهور: آن که جماع بسیار داده باشد؛ العشق: کار بیکاران؛ المغبون: عاشق بی‌سیم. توصیف‌های چندگانه‌ای که برای زر طلا آورده یک تعریف استثنایی است و نشان می‌دهد که در آن دوره هم پول نقش بسیار اساسی در زندگی روزمره داشته که صفت‌های پرشماری در فرهنگ و زبان مردم پیدا کرده است: قوت الظهر نور البصر و مفرج الدماغ و قرابه المشتاق و جامع اللذات و ملاحه الکلام و عزه الرجل و انکسار الخصم و معدن المرادات و منبع الحاجات و لقاء المحبوب و نشاط الحیات و فرح العمر و

مزیل الحزن و رافع المذکورات: زر طلا.

فصل دهم نیز به انواع شهوت‌رانی‌ها اختصاص یافته است. در این فصل هم گاه کلمات بی‌ارتباط به موضوع فصل وجود دارد؛ از جمله تعریف او از ریش که آن را «دست آویز متفکران» می‌نامد. دیدگاه زاکانی در باب این موضوع نیز با اغراق و افراط که از خصوصیات طنز است همراه است و همه را جز زن مستوره از دم تیغ بی‌دریغ می‌گذرانند. گویی در این دوره قدرت غریزه به حدی مهارگسیخته است که همه را به سمت انحرافات اخلاقی سوق داده است. بر اساس میزان این انحراف است که توصیف‌های خاصی از هر گروه از زنان و مردان به دست می‌دهد: الخاتون: آن که معشوق بسیار دارد؛ الکدبانو: آن که اندک دارد؛ البیگم: آن که از مباشرت سیر نشود؛ الارموک: آن که بیش‌تر از ... دهد؛ المظلوم: پسرکی که ... و زرش ندهند؛ صاحب‌الخیر: آن که پیرزنی را به جماعی بنوازد؛ المکرر: جماع حلال؛ الجلق: دستگیر مفلسان؛ البکاره: اسمی که مسمی ندارد؛ مقرب الملوک: قواد.

۲-۵. رساله صد پند

رساله صد پند در کارنامه عبید زاکانی جایگاهی شبیه به نتیجه‌گیری از ارزیابی رفتارها و گفتارهای عینی و عملی یک جامعه دارد که در آن، همه چیز وضعیتی وارونه پیدا کرده و در عمل، هیچ چیزی در جایگاه درست و واقعی خود نیست. در این وضعیت، این رساله در حکم راهنمای عمل و مانیفست هم‌زیستی درمحیطی است که سیره عملی و سلوک زیستی و زبانی آدم‌ها در بحران کامل فرو رفته است. توصیه‌هایی که زاکانی در این رساله مطرح می‌کند برای ماندن و زیستن در این وضعیت است که هم‌چنان استمرار دارد و امیدی به تغییر آن هم نمی‌توان داشت. این نوع رفتار با جامعه، درست شبیه رفتاری است که حافظ در آفرینش شخصیت رند و روی آوردن به رفتارهای عرفی در برابر فسق و فساد گسترده بر جامعه، از خود بروز داده است. وقتی همه چیز رو به سوی انحطاط و انقراض آورده باشد، همیشه راه‌چاره آن نیست که با اندرزهای اخلاقی و اعتقادی و تجربی به ترمیم خرابی‌ها پردازیم. یک راه دیگر هم آن است که آن خرابی‌ها را خراب‌تر کنیم و تصویر خرابی‌ها را با نمای درشت‌تر در برابر دیدگان مردم قرار دهیم تا عمق فاجعه را با چشم‌های خود ببینند و باور کنند. تا شاید مصداق آن مثل معروف به حقیقت بی‌بوندند که: خرابی چون که از حد بگذرد آباد می‌گردد. آن‌چه ایدئولوژی‌ها می‌گویند حقایق آرمانی است و آن‌چه در میدان جامعه می‌گذرد حقایق واقعی است. گاهی این دو در تطابق با یک‌دیگر حرکت می‌کنند و گاهی در تضاد. در دوره حافظ و عبید، واقعیت‌ها با خواسته‌ها و آرمان‌ها کاملاً در تقابل مطلق قرار گرفته‌اند. چون اخلاق عملی و گفتاری اشراف و طبقات بالادست

کاملاً دگرگون شده است. و عیبی که تقید چندانی به توصیه‌های تجربی و عرفی ندارد، نتایج حاصل از رفتار و گفتار حاکم بر جامعه را معیاری برای توصیه‌های تعلیمی خود قرار می‌دهد. چون همیشه در اندیشه ویران کردن است؛ اما حافظ که اندیشه ساختن و اصلاح کردن دارد، مناسب‌ترین جای‌گزین برای رهایی از آن بحران را در رسمیت بخشیدن به رفتارهای تجربی در زیست عمومی جامعه می‌داند که می‌توان نام آن را سکولاریسم عرفی گذاشت.

آن چنان که خود عیب در آغاز رساله می‌گوید، می‌خواهد رساله‌ای به شیوه وصیت‌های افلاطون، حکیم الهی به شاگردش ارسطاطلیس که به یونانی نوشته و خواجه نصیر طوسی در اخلاق ناصری آن را ترجمه کرده و هم‌چنین پندنامه خسرو انوشیروان که بر تاج مرصع خود نوشته و چند پندنامه دیگر، رساله‌ای پدید آورد که پندنامه‌ای درویشانه باشد «از شائبه غرض خالی و غائله تکلف عاری»، «تا فایده آن عموم خلایق را شامل گردد».

در این رساله، ابتدا چند پند اول، تفاوت چندانی با شیوه معمول پندنامه‌ها ندارد: ای عزیزان عمر غنیمت شمرد. وقت از دست مدهید. متکبران و خودپرستان را آدمی بدانید. جان فدای یاران موافق کنید. نصیحت‌هایی که البته بسیار بدیهی است و نیازی به یادآوری ندارد. اما اندک اندک لحن کلام و ساختار گزاره‌ها متفاوت‌تر می‌شود: خواجگان و بزرگان بی‌مروت را به ریش تیزید. و ناگهان نصیحت‌های وارونه و کاملاً مخالف با روح پندنامه‌نویسی چهره نمایان می‌کند: تا تواید سخن حق مگوید تا بر دل‌ها گران مشوید و مردم بی‌سبب از شما نرنجند. آن‌گاه گزاره‌ها به ظاهر در بافت پندنامه؛ اما در اصل با لحنی شبیه به گزارش احوال روزگار و واقعیت‌های دوران ظاهر می‌شوند. چون رفتار روزگار وارونه است، این گزاره‌های گزارش‌گونه نیز نقشی شبیه به شهادت‌دهنده را پیدا می‌کنند. مسخرگی و قوادی و دفزنی و گواهی به دروغ دادن و دین به دنیا فروختن و کفران نعمت پیشه سازید تا پیش بزرگان و پادشاهان عزیز باشید و از عمر برخوردار شوید.

گاهی گزارش‌ها لحن مستقیم و صریح دارند و گاه نیز غیر مستقیم. اما هرچه هست چیزی جز واقعیت نیست. واقعیت‌هایی که بسیاری از آن‌ها شباهت بسیار به دوره حافظ دارد: «حاکمی عادل و قاضی که رشوت نستاند و زاهدی که سخن به ریا نگوید و حاجی با دیانت و زنی که از مباشرت سیر گردد در این روزگار مطلبید تا زحمت نکشید». در این جا حاکمان و قاضیان و زاهدان و حاجیان را هم در ردیف فاحشگان و مابونان قرار داده و هم از ناعادل بودن حاکمان و رشوه‌گیر بودن قاضیان و ریاکار بودن زاهدان و بی‌دین بودن حاجیان به صراحت سخن گفته است که رفتاری کاملاً وارونه با

وظایف آنان است. آن چیزی که موجب می‌شود به گفته‌های شاعرانی چون حافظ و عبید زاکانی درباره وضعیت این روزگار بتوان اعتماد کرد این است که آن‌ها علاقه چندانی به اغراق و مبالغه در تصویرسازی‌های خود از واقعیت‌های سیاساجتماعی و حتی عاطفی ندارند. در ستایش‌ها و سرزنش‌ها، و در توصیف‌های فراوانی که از سوژه‌های عاطفی در اشعار آنان وجود دارد، عنصر شاخصی که می‌توان دید واقع‌گرایی و پرهیز از اغراق‌های افراطی است. بر این اساس است که به روایت آن‌ها از واقعیت‌های اخلاقی و رفتاری در این دوران که اغلب نیز دست‌مایه‌ای برای طنزپردازی‌های آن‌ها شده، تا حدود بسیاری می‌توان اعتماد کرد. گزاره‌هایی که دیدگاه عبید درباره وارونگی روزگار را دقیقاً به دیدگاه حافظ همانند می‌کند فراوان است: سخن شیخکان زرق سالوس باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید. دست ارادت در دامن رندان و یک‌رنگان پاک‌باز زیند تا رستگار شوید. از همسایگی زاهدان دوری جوید تا به کام دل خود توانید زیست. مجرّدی و قلندری را مایه شادمانی و اصل زندگانی دانید. خود را از بند نام و ننگ برهانید تا آزاد توانید زیست.

عبید زاکانی در رساله صد پند چنان نفرتی از متولیان مذهب رسمی دارد که با توصیه‌های وارونه می‌خواهد هر چه فحش و فضحیت است نثار آن‌ها بکند. عمق عصبانیت او را از کیفیت کلماتی که انتخاب کرده است می‌توان دریافت: دختر فقیهان و شیخکان و واعظان و عوانان مخواهید و اگر بی‌اختیار پیوندی با ایشان واقع شود عروس ... گوهر به کار نیاورد و فرزندان گدامزاج سالوس هرزه‌درای ناخلف غماز در وجود نیاید. این نوع تتابع اضافات طولانی، نشان از عمق تنفر نویسنده از آن کسان دارد. دختر خطیب در نکاح نیارید تا خرکره‌ای نزاید. با شیخکان و عامیان که ملازم درگاه پادشاه باشند و امرا و خوانین و تمغاچیان و دزدان و سرهنگان و حرامیان و قلابان و قلاشان و کیسه‌بران و دلالان و راه‌داران پیوند مسازید. در این جا هم شیخکان را هم‌ردیف حکومتیان قرار داده و همه را در ردیف دزدان و حرامیان و قلابان و قلاشان قلم‌داد کرده که از مطرودان جامعه محسوب می‌شوند. به کارگیری صنعت سیاقه‌الاعداد هم برای عمومیت‌دادن به موضوع است. در نصیحت دیگر از شیخان با تعبیر شیخکان نوپالان یاد می‌کند و آن‌ها را هم‌ردیف جهودان و فال‌گیران و مرده‌شوران می‌آورد و می‌گوید: با شیخکان نوپالان و جهودان و فال‌گیران و مرده‌شوران و کنگرزان و دولت‌دیدگان مجهول و بازماندگان خاندان‌های قدیم و دیگر فلک‌زدگان صحبت مدارید.

در جای دیگر به شدت بر قاضیان و وکیلان آن‌ها می‌تازد و «تزویر» آن‌ها را هم‌ردیف «شنقصه مغولان و عربده کنگان» می‌شمارد و در نصیحت دیگری به فقیهان و واعظان می‌پردازد و می‌گوید: بر

ریش فقیه و واعظ و پای منبر بی‌وضو ... مدهید که علمای سلف جایز ندانسته‌اند. بازاریان و حاجیان را نیز که همیشه ادعای دین‌داری دارند بی‌نصیب نمی‌گذارد: راستی و انصاف و مسلمانی از بازاریان طمع مدارید. عزم حج مکنید تا بی‌سیرت و حمیت و بخیل و خودبین و گران‌جان نشوید. بخش‌های دیگر پندها نیز شوخی‌های مرتبط با زندگی معمولی است که در آن‌جاها عبید زاکانی بیش‌تر از حد معمول از محدوده اخلاقیات خارج می‌شود و از آوردن الفاظ رکیک و توصیه به کارهای منافی عفت هم ابایی ندارد. رفتار عبید هم به‌خوبی نشان می‌دهد که در این دوره هیچ‌کسی از انحرافات گسترده‌ای که دامن جامعه را گرفته در امان نمانده است.

۳. نتیجه‌گیری

نوشته‌های عبید زاکانی و اشعار حافظ، به‌عنوان دو تا از شاهکارهای ادب فارسی، اسناد محکمی از محکومیت یکی از برهه‌های حساس تاریخ ایران، یعنی دوره ایلخانیان و حکومت‌های قبایل و طوایف در مناطق مرکزی ایران در سال‌های پیش از قدرت‌گیری تیمور گورکانی است. آخرین پادشاهان ایلخانی و اغلب حکومت‌های محلی، در پاره‌ای از افکار و اعمال، شباهت بسیار به یک‌دیگر داشتند و آن، استفاده ابزاری از دین برای کسب مشروعیت در میان مردم و مطیع کردن آنان بود، بی آن که ارکان و مراتب قدرت از بالا تا پایین چندان پای‌بندی به آموزه‌های ایمانی و اخلاقی داشته باشند. بزرگ‌ترین واقعیتی که حافظ و عبید زاکانی با مطالعه در تاریخ و ادبیات و تجربیات زیستی و نزدیکی به حکومت‌های محلی در اشعار و نوشته‌های خود به نمایش گذاشته‌اند این است که ذات حکومت‌های سلطانی، به دلیل اختیارات بی‌مهار و بی‌مداری که دارند، همه مقدرات یک منطقه یا مملکت را از آن خود می‌شمارند و جان و مال و ناموس مردم را بر خود مباح می‌شمارند، اساساً نمی‌توانند خود را محدود به حد و حدودی، حتی از نوع دینی و الهی کنند. بر این اساس، وقتی از نظر حاکمان و درباریان و فرماندهان، انجام هر کاری مجاز باشد، و دست‌درازی به اموال و نوامیس و کشتار مردم، یک رفتار روزمره به شمار رود، وابستگان به ارکان قدرت هم به تبعیت و پشت‌گرمی حکومت می‌توانند مجاز به انجام هر نوع رفتار غیراخلاقی و ضد انسانی باشند و در حصار مصونیت بیارامند.

در این میان آن چیزی که موجب عصبانیت و اسباب تمسخر اندیشه‌ورانی چون حافظ و عبید زاکانی می‌شود، مستمسک قراردادن اعتقادات و اخلاقیات به شیوه تظاهر به دین‌داری به‌وسیله مبلغان حکومت‌ها است. واقع‌شدن در درون انبوهی از این اجتماع نقیضین‌ها است که اشعار حافظ و اخلاق الاشراف و تعریفات و صد پند عبید را پدید می‌آورد که در آن‌ها، برجسته‌ترین عنصری که زمینه‌های

طنزآفرینی را فراهم آورده صراحت در بیان واقعیت‌ها است که یکی از گونه‌های طنز موقعیت است. وقتی خود واقعیت، بدون هیچ گونه ترفند زبانی و ادبی، موجب طنز و طیت در مخاطب شود، طنز آن از نوع طبیعی است. و عبید زاکانی یکی از نخستین شاعران و نویسندگان است که از عهده تصویر پیامدهای حکومت‌های سلطانی و متظاهر به دین‌داری که محصول آن تولید مجموعه‌ای از افکار و رفتار و گفتار طنزآمیز بوده به خوبی برآمده است.

منابع

- باقری، بهادر و صدیقه مسعودی (۱۳۹۰). «تحلیل بسامدی نقد اجتماعی در آثار عبید زاکانی»، فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی، سال ۸، شماره ۳۱ و ۳۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۳۲-۹.
- برون، ادوارد (۲۵۳۷ [۱۳۵۷]). تاریخ ادبی ایران، جلد سوم، از سعدی تا جامی، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- پاسالاری، فاطمه و محمدحسین نیکدار اصل (۱۳۹۴). «همگونی‌های فکری حافظ و عبید زاکانی»، شعرپژوهی (بوستان ادب)، سال هفتم، شماره دوم، تابستان، پیاپی ۲۴: ۵۱-۷۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۹). بهارستان و رسائل جامی، تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمرآف و ابوبکر ظهورالدین، تهران: میراث مکتوب.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۹۰). دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: زوآر.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۷). عبید زاکانی، تهران: طرح نو.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). روزگاران تاریخ ایران از آغاز تا سقوط سلطنت پهلوی، چاپ هفتم، تهران: سخن.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش دوم، چاپ هفتم، تهران: فردوس.
- زاکانی، عبید (۱۳۴۲). کلیات عبید زاکانی، به اهتمام پرویز اتابکی، تهران: زوار.
- زاکانی، عبید (۱۳۵۲). کلیات عبید زاکانی، به اهتمام محمدجعفر محبوب، تهران: گلشائیان.

References

- Bagheri, B. & Masoudi, S. (2011). "A Frequency Analysis of Social Criticism in the Works of Obaid Zakani", *Quarterly Journal of Literary Studies*, 8(31-32), Spring and Summer 2011: 9 – 32.
- Brown, E. (2018). *Literary History of Iran*, Vol. 3, From Saadi to Hafez, Khwajeh Shams ol-Din Mohammad. (1931). *Divan Hafez*, edited by; Mohammad Qazvini and Qasem Ghani, Tehran, Zovar Publications
- Halabi, Ali Asghar. (1998). *Obaid Zakani*, Tehran, Tarhe No Publications.
- Jami, Translation and Footnotes by; Ali Asghar Hekmat, 4th Edition, Tehran, Amir Kabir Publications.

- Pasalari, F. & Nikdar Asl, M. H. (2015). "Intellectual Homogeneities of Hafez and Obaid Zakani", *Journal of Poetry Studies* (Boostane Adab), Shiraz University, 7(2), Summer, Serial 24: 51 – 72.
- Jami, Nour Ol-Din Abdol-Rahman Bin Ahmad. (2010). *Baharestan and Rasa'il Jami*, Edited by; Ala Khan Afsahzad, Mohammad Jan Omarov and Abu Bakr Zohoruddin, Tehran, Miras-e Maktoob Publications.
- Safa, Z. (1989). *History of Literature in Iran*, Volume 3, Part 2, 7th Edition, Tehran, Ferdows Publications.
- Zarrinkoob, A. H. (2005). *The Eras of Iranian History from the Beginning to the Fall of the Pahlavi Dynasty*, 7th Edition, Tehran, *Sokhan Publications*.
- Zakani, O. (1969). *The Summary of Obaid Zakani*, edited by Parviz Atabaki, Tehran, Zovar Publications.
- Zakani, O. (1973). *Edited by Mohammad Jafar Mahjoub*, Tehran, Golshaian Publications.