



عبدال زاکانی

علی اصغر حلبی





فصلنامه علمی-پژوهشی
فلسفه و اندیشه

شماره: ۳۶-۲۱-۹۶۵-۹۶۴
ISBN: 964-5625-36-X



عید زکاتی

علی اصغر حلبی

۶۰	۱۱
۶۱	۱۲



طرح نو

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ۴۷ ●

ویژه فرهنگ ایران و اسلام



۱۶

عید زاکانی

علی اصغر حلبی



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نویخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

- عبید زاکانی
- نویسنده: علی اصغر حلبی
- طراح روی جلد: بیژن صیفوری
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
- لیتوگرافی، چاپ و صحافی: [پ] سازمان چاپ و انتشارات
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۷۷
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- قیمت: ۱۰۰۰ تومان
- همه حقوق محفوظ است.
- شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۳۶-X
- 964-5625-36-X

حلبی، علی اصغر
عبید زاکانی / علی اصغر حلبی. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
۲۳۶ ص. - (بنیانگذاران فرهنگ امروز؛ ویژه فرهنگ ایران و اسلام؛ ۴۷)
کتابنامه: ص. ۲۱۹-۲۲۱
۱. عبید زاکانی، عیدالله، - ۷۷۲ ق. - نقد و تفسیر. ۲. شعر فارسی -
قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. ۳. نثر فارسی - قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. ۴. طنز فارسی -
قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. الف. عنوان.

فهرست

۷	۱. مقدمات و زندگانی
۱۵	۲. روزگارِ عبید و معاصرانِ او
۸۶	۳. آثار عبید
۱۲۱	۴. بحثی در طنز و شوخ‌طبعی و علل گرایش به آن
۱۳۷	۵. اندیشه‌های عبید
۲۱۹	□ کتابنامه برگزیده
۲۲۳	□ دو استدراک
۲۲۵	□ فهرستِ عام

به نام خداوندِ بخشندهٔ مهربان

تذکر

پیش از شروع به بحث، به یک نکتهٔ مهم اشاره می‌کنم، و آن اینکه: در مطالب این رساله، عبید مکرر اشاره به «شیخ»، «واعظ»، «قاضی»، «خطیب»، و مُعَرِّف می‌کند. ممکن است برخی از ساده‌اندیشان چنین بپندارند که عبید (و همین‌طور گویندگان بزرگ دیگر ما همچون مولوی، سعدی، و حافظ) با این طبقات دشمنی داشته‌اند، ولی حقیقت خلاف این است؛ چه خود عبید و قهرمانانی چون شیخ شرف‌الدین دره‌گزینی، قاضی عضدالدین ایجی، علامه قطب‌الدین شیرازی که در آثار او ظاهر می‌شوند، و همچون او اخلاقی «مختار» معاصران را به زبان شوخی و ابزار طنز و هجو می‌کوبند، همه خود شیخ و قاضی و عالمان دین هستند. پس به این نکته توجه باید داشت که مقصود عبید و یاران او از این طبقات ممتاز، آن دسته از شیخان، قاضیان، واعظان و خطیبان هستند که: تعهد دینی و اخلاقی نداشته‌اند و دانش و آزادگی و دین و مروّت خود را زیر پا نهاده به ریاء و سُمعَه همه چیز را همراه با ارباب قدرت زمانهٔ خود به تمسخر گرفته بودند.

نام عبید کی زود از یاد اهل دل
چون گفته‌های نازکی او یادگار اوست

۱

مقدمات و زندگانی

شاید تعجب کنید که عبید زاکانی را جزو رجال علم اخلاق، سیاست و علم الاجتماع و در ردیف خواجه نظام الملک و ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون می‌آوریم، زیرا عبید در میان ما ایرانیان به هزل و هجوگویی بیشتر شهره است تا به بحث در علم سیاست و اداره مملکت. اما بنده می‌خواهم در اینجا بگویم که در همه دوره تاریخ اسلامی ایرانی^۱ وی گذشته از شاعری و طنزگویی از بزرگترین علمای سیاسی و اجتماعی بوده است و به‌ویژه از لحاظ روان‌شناسی اجتماعی و سیاسی مردی بسیار دقیق‌النظر و تیزبین بوده و اندیشه‌های دقیق و عمیق دارد^۲ اگر غزب بتواند مثلاً امثال ماکیاولی و هابز و ولتر را از زمره صاحب‌نظران سیاسی خود بیرون بگذارد ما نیز می‌توانیم و حق داریم عبید را عالم سیاسی نخوانیم.

□

۱) خواجه نظام‌الدین عبیدالله زاکانی قزوینی، از شاعران و نویسندگان متفکر و منتقد بزرگ ایران در سده هشتم هجری است که در زاکان قزوین متولد شده است. وی از خاندان زاکانیان است، و زاکانیان تیره‌یی از عرب بنی خفاجه بودند که به ایران مهاجرت کرده در

قزوین ساکن شده بودند) از گفته حمدالله مستوفی (که بیشتر از یک جمله درباره عبید نیست) چندین نکته را استنباط کرده‌اند.^۱

۱. عبید در آغاز کار جزو صدور و وزرا بوده است، چه «صاحب معظم» عنوانی که در تاریخ اسلام و ایران به وزرا و صدور و یا کسانی که در ردیف آنان بوده‌اند، داده می‌شده است.

۲. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده را به سال ۷۳۰ ه. ق. تألیف کرده است، و این نشان می‌دهد که در این تاریخ عبید شهرت به سزایی داشته است، زیرا مستوفی که هم ولایتی او یعنی قزوینی بوده از «اشعار خوب و رسایل بی نظیر» خواجه عبیدالله زاکانی یاد می‌کند.^۲

۳. همین عبارت ضمناً نشان می‌دهد که عبید دست کم در دههٔ اوّل سدهٔ هشتم (حدود سال ۷۱۰ ه. ق.) متولد شده است.

۴. همین طور از عبارت مستوفی استنباط می‌شود که وضع زندگانی او در آغاز حیات به سبب انتساب به دودمان اصیل و متمکنی خوب بوده، ولی بعدها به سبب دگرگونیهای روزگار و شاید به علت اشتغال به علم و فن شاعری و نویسندگی، آن هم از نوع متعهدانه و مخلصانه، که نتیجه‌ی جز محرومیت به بار نمی‌آورده، به غسرت و تنگدستی افتاده، و کارش چنان سخت شده که در طلب جوانمردی می‌بوده است تا او را «از غم قرض برهاند».^۳

عبید ظاهراً در روزگار شیخ جمال‌الدین ابواسحاق اینجو به شیراز رفته و او و وزیرش رکن‌الدین عمیدالملک را مدح گفته است. در اشعار او مدح سلطان اویس جلایری و شاه شجاع مظفری نیز آمده است. اما نسبت به سلطان محمد جلایری نفرت داشته و

۱. تاریخ گزیده، ۸۰۵، چاپ امیرکبیر.

۲. «و از ایشان صاحب معظم خواجه نظام‌الدین عبیدالله اشعار خوب دارد و رسایل بی نظیر».

۳. ... درستی نیافتم جایی که مرا وارهاند از غم قرض (کلیات، ۲۲۴، چاپ اقبال آشتیانی).

هجوها و طنزهای زیادی در دیوان او از این سلطان مُتظاهر به دینداری، ولی مُتعصّب و سَخْت کُش، آمده است. درباره این اشخاص، در فصل سوّم بحثی مستوفی خواهد آمد.

✕ (اشعار جدی عبید موسوم به کُلیات عبید زاکانی، در سال ۱۳۲۱ ه. ش. در تهران طبع شده است. اغلب رسائل طنزآمیز و انتقادی او نیز به نام منتخب اللطائف به سال ۱۳۰۳ ه. ق. ظاهراً توسط میرزا حبیب اصفهانی (وفات ۱۳۱۱ ه. ق.) در استانبول به طبع رسیده است. کتابی هم به عربی جمع آوری کرده که نام آن نوادر الامثال است و حاوی نکته سنجیهای ادبی، اخلاقی و فلسفی است و امثال و حکم لطیفی در آن گرد آورده است، و آن را به نام علاء الدّین محمّد خراسانی (→ فصل سوم) وزیر نوشته است.) ✕

رسائل انتقادی و هزل آمیز دیگری به اسامی ریش نامه، صد پند، رساله ده فصل معروف به تعریفات، رساله دلگشا، مجموعه داستانهای پارسی و تازی، فالنامه بروج، فالنامه وحوش و طیور، قصیده انتقادی و بسیار مشهور موش و گربه، مثنوی بی به نام عشاق نامه به شیوه نظامی گنجوی دارد. اما بی تردید بهترین کتاب عبید اخلاق الاشراف نام دارد، که از عمیق ترین رساله های فارسی است و همان طور که از لحاظ معنی در زبان فارسی بی نظیر است و هیچ نویسنده یی در هیچ دوره یی از تاریخ ایران نظیر آن را ننوشته است، از نظر لفظی نیز شاهکاری از فصاحت و شیرین بیانی است. درباره این آثار، در فصل دوم بحثی مفصّل تر خواهد آمد.

در این رساله عبید اخلاق اشراف زمان خود را بررسی کرده و گذشته از این که تسلط عمیق خود را در مباحث دینی، اخلاقی و سیاسی ثابت کرده، شیوه طنزآمیز بدیعی به کار برده است که خواننده در آغاز می پندارد عبید با رفتار و گفتار و کردار بزرگان زمانه خویش موافق و دمساز است، اما وقتی دقیق می شود و در مطالعه رساله پیش

می‌رود به طنز عمیق و انتقاد کوبنده‌یی که عبید در هر یک از سطور رساله خویش درج کرده آگاه می‌گردد.

(شیوه بیان او چنین است که نخست هر یک از فضایل گوناگون اخلاقی مانند حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، سخاوت، حلم، حیاء، وفا، صدق، و رحمت و شفقت را به تعبیر دانشمندان اخلاق مانند ابوعلی مسکویه (وفات ۴۲۱ ه. ق.) و خواجه نصیرالدین طوسی (وفات ۶۷۲ ه. ق.) بیان می‌کند، و آن را مذهب منسوخ و «به‌غایت مجوف و مکرر» می‌خواند، آنگاه مذهب مختار معاصران خود را در تعریف این معانی یاد می‌کند و جهانی از نفرت و طنز خنده‌ناک در لفافه بیان خود ارائه می‌دهد) و از این نظر عبید با ماکیاولی^۱ (۱۴۶۹-۱۵۲۷ م) شباهت تام دارد، چه ماکیاولی نیز صداقت و پاکی سیاسی را در رساله گفتار درباره ده کتاب اول از لوی^۲ ستوده است، ولی در رساله امیر (شهزاده)، امیر را به انجام هر کاری که او را در مقام خود استوارتر سازد سفارش می‌کند، یک جا می‌گوید «اگر شهزاده‌یی می‌خواهد سلطنت خود را ادامه دهد باید یاد بگیرد که چگونه بافضیلت نباشد، زیرا حقیقت این است که کسی که می‌خواهد در هر کاری بر پایه فضیلت رفتار کند به ضرورت گرفتار غصه و سختی می‌شود...، لذا امیر باید از روباه و شیر هر دو یاد بگیرد؛ زیرا شیر در برابر دامها بی‌دفاع است و روباه در برابر گرگان. از این روی، امیر باید هم روباه باشد که دامها را تشخیص بدهد، و هم شیر باشد تا گرگان را بترساند و از خود دور سازد»^۳. همین‌طور ماکیاولی برای روشن کردن مقصود خویش برای دوک لورنزو^۴، یعنی اربینو مثالی عینی می‌آورد، و می‌گوید:

1. Niccolo Machiavelli.

2. *The Discourses on the First Decade of Livy*.

3. *The Prince*, p. 99, Eng., tr., by George Bull, London (Penguin Books), 1975.

4. Duke of Lorenzo, Urbino.

«حاکم معاصری، که بهتر است نام او را نبرم از چیزی جز صلح و خیرخواهی دم نمی‌زند؛ در حالی که او دشمن این هر دو است، و اگر او به یکی از این دو عمل می‌کرد تاکنون چندین بار دستگاه خود را از دست داده یا از سلطنت برکنار شده بود»^۱.

عُبَید نیز به همین ترتیب فضیلت را محکوم می‌کند و برای اثبات مقصود خود مثالی تاریخی به دست می‌دهد: «... پادشاهان عجم چون ضحاک تازی و یزدگرد بزه‌کار... و دیگر متأخران که از عقب رسیدند تا ظلم می‌کردند دولت ایشان در ترقی بود و مُلک معمور. چون زمان به کسری انوشروان رسید او از رکاکت رأی و تدبیر وزرای ناقص عقل شیوه عدل اختیار کرد، در اندک زمانی کُنگره‌های ایوانش بیفتاد... چنگیزخان... تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی دریغ از پای دریاورد پادشاهی روی زمین بر او مُقَرَّر نگشت»^۲.

عُبَید در اینجا رندانه فضیلت عدل را می‌گوید و تنها هوشمندان می‌دانند که مقصود او مانند ماکیاولی چیست. می‌گوید: «در تواریخ مغول وارد است که هولاکو خان را چون بغداد مُسَخَّر شد جمعی را که از شمشیر بازمانده بودند بفرمود تا حاضر کردند، حال هر قومی بازپرسید، چون بر احوال مجموع واقف گشت، گفت از مُحترِفِه (پیشه‌وران) ناگزیر است ایشان را رخصت داد تا بر سر کار خود رفتند؛ تُجَّار را مایه فرمود دادن تا از بهر او بازرگانی کنند؛ جهودان را فرمود که قومی مظلومند به جزیه از ایشان قانع شد؛ مُخَنَّثان را به خرمهای خود فرستاد؛ قضاة 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: اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمت خدای بزیان می‌بزنند؛ حُکم فرمود تا همه را در شَطِّ غَرَق کردند، و روی زمین را از حُبِّ ایشان پاک کرد. لاجرم قُرْب نود سال پادشاهی در خاندان او قرار

1. *The Prince*, pp. 101–102.

۲. رساله اخلاق الاشراف، ۲۲.

گرفت و هر روز دولت ایشان در تزیید بود. ابوسعید^۱ بیچاره را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعارِ عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد و خاندانِ هولاکو خان و مساعی او در سرِ نیتِ ابوسعید رفت. آری:

چو خیره شود مرد را روزگار
همه آن کند کش نیاید به کار^۲!

﴿یکی از جنبه‌های نادرستِ سیاستِ سلاطین در همهٔ تاریخ طولانیِ بشر جنگهای بیهوده و زیان‌بار آنها بوده است و برای این کار دلیلی جز ارضایِ حسیِ خودبزرگ‌بینی^۳ و غرورِ جاهلانهٔ خود نداشته‌اند. عیبِ این حقیقت را در ضمن داستانها و امثال و تعریفاتِ بسیاری به‌باد انتقاد طنزآمیز گرفته است﴾ «سپاهی‌بی را گفتند چرا به‌غزا^۴ نمی‌روی. گفت: به‌خدا من یکی از آنان را نمی‌شناسم و آنان هم مرا نمی‌شناسند، پس عداوتِ میانِ من و آنها چگونه واقع می‌شود؟»^۵

۱. ابوسعید (وفات ۷۳۶ ه. ق.). آخرین پادشاه مقتدر ایلخانان مغول بوده، و توسط مورخان آن دوره به «شجاعت، جمال، شاعری، خطاطی، بخشندگی و ظرافتِ طبع» ستوده شده است. بنابراین اشارهٔ ضمنی عیب به فضیلتِ پروری او در مقایسه با هولاکو خان ستمگر پُر مایه نیست. - حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۱۱، چاپ نوایی، تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.، عباس اقبال، تاریخ مغول، ۳۴۵-۳۶، امیرکبیر، ۱۳۴۷ ه. ش.
۲. اخلاق‌الاشراف، ۲۲-۲۳.

3. Megalomania.

۴. غزا = پیکار مذهبی. اصلاً با غَزْوَه (ج = غَزَوَات) از یک ریشه است (و اسم فاعل از آن «غازی» است) ولی فرقی با آن در این است که غَزْوَه، اصطلاحاً به جنگهایی اطلاق شده است که خود رسول اکرم (ص) شخصاً در آن شرکت فرموده‌اند جنگهایی که در روزگار آن حضرت توسط مسلمانان صورت گرفته ولی ایشان در آن شرکت نداشته‌اند، آن را «سَرِیَه» و «بَغْت» و «بَغْتَه» نامیده‌اند (ج = سَرایا بر وزنِ رَعایا و تَکایا). برخی از عالمان لغت گفته‌اند: «غزا» از استعمالِ فارسی‌زبانان است «و بدین صورت در عربی نیامده، و از غَزَات بر وزنِ فَلَات گرفته شده است».

۵. رسالهٔ دلگشا، ۹۰ «قَبْلَ لُجْنَدِی لِمَ لَا تُخْرِجُ إِلَى الْغَزْوِ. فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَعْرِفُهُمْ أَخَذُوا وَلَا يَغْرِقُونَنِي، فَوَيْلٌ أَيْنَ وَقَعَتِ الْعَادَاةُ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ؟» و نیز، جاحظ، البیان والتبيين، ۲۳۳/۳، چاپ قاهره، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ به تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، که عیب از او اقتباس کرده است.

در جای دیگر عبید مسؤولیت همه جنگها و شوربختیهای حاصل از آن را به دوش طبقه حاکم می‌نهد و مانند اسکندر در روزگار ما معتقد است که «جنگ نخست در ذهن مردان آغاز می‌گردد»^۱. او هوشمندانه گوشزد می‌کند که خود سری و گنده‌دماغی این طبقه زیانهای جبران‌ناپذیر برای مردم به‌ارمغان آورده است: «سلطان محمود از طلخک پرسید که جنگ میان مردم چگونه واقع می‌شود. گفت: نه بینی و نه خوری! گفت: ای مردک چه... می‌خوری! گفت: چنین باشد یکی... ی خورد و آن دیگری جوابی دهد، جنگ میان ایشان واقع شود»^۲. همین‌طور می‌گوید «قزوینی با کمان بی‌تیر به جنگ ملاحده»^۳ می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید و او بردارد. گفتند: شاید نیاید؟ گفت: آن وقت جنگ نباشد»^۴.

او حتی فرزندان طبقه حاکم را از قماش دیگری می‌شمارد و معتقد است که این جماعت از مادران خویش «ستمگار و خانه‌برانداز» زاده می‌شوند «زن طلخک فرزندی زایید. سلطان محمود او را پرسید که چه زاده است. گفت: از درویشان چه زاید جز پسری یا دختری؟ گفت: مگر از بزرگان چه زاید؟ گفت ای خداوند، چیزی زاید بدکار ستمگر خانه‌برانداز»^۵!

1. Skinner, «wars begin in the minds of men», See, *Beyond Freedom and Dignity*, p. 161, N.Y., 1978.

— راغب اصفهانی آرد (محاضرات، ۱۷۸/۳، بیروت، ۱۹۶۱):

«وَصَفَ رَجُلٌ الْخَرْبَ فَقَالَ: أَوَّلُهَا شَكْوَى وَأَوْسَطُهَا نَجْوَى وَأَخِيرُهَا بَلْوَى». و نصرین سیار، امیر خراسان از جانب مروان بن محمد آخرین خلیفه اموی (۱۳۲-۱۲۷ ه. ق.) گوید:

فَإِنَّ النَّازِ بِالْعَوْدَيْنِ تَذَكَّرِي
وَإِنَّ الْخَرْبَ مَبْدُوءُهَا الْكَلَامِ

(طبری، تاریخ، ۹۲/۹، مصر).

و مولوی گوید (مثنوی، بیت ۱۵۹۷، نیکلسن):

عالمی را یک سخن ویران کند
روبهان مَرده را شیران کند.

2. atheists (= خدا ناپاوران)

۴. همانجا، ۱۰۷.

۳. رساله دلگشا، ۱۳۴.

۵. رساله دلگشا، ۱۳۲.

این نکات که از عبید یاد شد، آدمی را به یاد وُلتر می‌اندازد که در یکی از آثار خویش همین نکته‌سنجیها را در باب جنگ افروزی امیران و پادشاهان کرده است. می‌گوید «نَسَب شناسی برای شهر یاری ثابت می‌کند که وی نواده مستقیم کُنتی است که خویشاوندان و منسوبان او سیصد یا چهارصد سال پیش با دودمانی عقدِ مواصلت بستند که اکنون از نام حقیقی آن دودمان حتّی خاطره‌یی هم برجای نمانده است. و این دودمان دَعَاوی دور و درازی نسبت به ایالتی که واپسین مالک آن ناگهانی و به‌سکته مرده است داشته‌اند. شهر یار و اطرافیان او بدون اشکال و بی‌درنگ نتیجه می‌گیرند که آن ایالت مِنْ عندالله متعلّق به این شهر یار بوده است. مردم این ایالت بی‌هوده اعتراض می‌کنند که او را نمی‌شناسند؛ و انسان دَسْتِ کم باید رضایتِ مردمی را که برای آنها قانون وضع می‌کند و حاکم می‌فرستد، داشته باشد. این بحثها و گفت‌وگوها حتّی به گوشِ شهر یار نمی‌رسد زیرا حقوقِ خود را مسلّم و بلا مُنازع می‌پندارد. وی بی‌درنگ مردان زیادی را که کاره‌یی نیستند و چیزی هم برای از دست دادن ندارند گرد می‌آورد. آنان را به لباسهای سنگین آبی‌رنگ... ملّیس ساخته، طنابِ سفیدی بر گردِ کلاههای آنان می‌بندد، آنان را به‌راست و چپ می‌چرخاند و آنگاه به‌سوی پیروزی رهسپارشان می‌کند. شهر یارانِ دیگر نیز که این بی‌بندوباری را شنیده‌اند هر یک فراخور امکاناتِ خود در این کار شرکت می‌جویند و هر یک قطعه زمینی را توسطِ آدم‌کُشانِ مزدوری که تعدادشان بیشتر از مردانِ چَنگیزخان، تیمور لنگ، بایزید (سلطان عثمانی) است، تسخیر می‌کنند و به کمکِ آنها هر مشکلی را از سرِ راه خود دور می‌سازند».

بحث بیشتر در اندیشه‌های دینی، اخلاقی، و سیاسی عبید پس از این خواهد آمد، این چند مورد را برای آن یاد کردیم تا خوانندگان گرامی بدانند ما بی‌جهت عبید را بزرگ نمی‌دانیم، و بی‌دلیل او را در زمره دانشمندانِ علم سیاست یاد نکرده‌ایم. و در خانه اگر کس است همین اشاره بس است.

رُوزگارِ عید و معاصرانِ او

الف. پادشاهان

عید زاکانی در سده هشتم هجری می‌زیست، و شهرتِ او و پختگی آثارش از اوایل نیمه دوم همین سده بیشتر ظاهر شده است. در همین روزگار، اوضاع ایران در نهایتِ آشفتگی بود. هرج و مرجی که پس از انقراض دولت ایلخانیانِ بزرگِ مغول (حدود ۷۵۰ ه. ق.) در ایران رُخ داده بود، پیوسته رو به ازدیاد و توسعه می‌گذاشت. بدین معنی که در سال ۷۳۶ ه. ق. که سالِ ولادتِ تیمور است آخرین ایلخان مقتدر مغول ابوسعید بهادرخان وفات یافت و امیرانِ گردنکشی مغول هر یک به نام شاهزاده‌یی از دودمان ایلخانی به دعوی سلطنت برخاستند و قسمتی از ایران را به خود اختصاص دادند. مهم‌ترین این مُدعیان عبارت بودند از: ۱) جلایریان (۸۲۷-۷۳۶ ه. ق.) در عراق یعنی بغداد و نواحی آن؛ ۲) چوپانیان (۷۴۵-۷۱۸ ه. ق.) در آذربایجان؛ ۳) سلسله طغاتیمورخان (۸۱۲-۷۳۷ ه. ق.) در گُرگان؛ ۴) سربداران (۷۸۸-۷۳۸ ه. ق.) در سبزوار؛ ۵) ملوکِ کُرت (۷۹۱-۶۴۳ ه. ق.) در هرات؛ ۶) آلِ مُظفَر یا مُظفَّریان (۷۹۵-۷۱۳ ه. ق.) در فارس و یزد و

اصفهان؛ ۷) اتابکان لرستان (۸۲۷-۵۵۰ ه. ق.) در قسمت شرقی و جنوبی لرستان در حدود کُهِ کیلویه و بختیاری؛ ۷) بنو اینجو یا فرزندان اینجو (۷۵۸-۷۰۳ ه. ق.) در فارس.

این امیران پیوسته با هم در پیکار بودند. در مُدَّت نیم سده که فاصله انقراض دولت مغول و آغاز حمله‌های بزرگ تیمور گورکانی است (۷۸۲-۷۳۶ ه. ق.) سال به سال اوضاع این کشور آشفته‌تر می‌گشت. امیران محلی سرگرم مناقشات داخلی بودند و در واقع زمینه را برای جهانگشایی تیمور آماده می‌کردند.

اما در اینجا، ما با خود تیمور کاری نداریم، زیرا شاعرِ ما یعنی عبید اگرچه روزگار او را درک کرده اما او را ندیده و با او هیچ‌گونه رابطه‌ی نداشته است؛ حتی خواجه حافظ شیرازی (وفات ۷۹۱ ه. ق.) نیز او را ندیده است اگرچه دولتشاه دیدار او را با تیمور به قلم آورده و داستانی دلپذیر نیز در این باره ساخته ولی با واقعیت نمی‌سازد، زیرا حافظ چنانکه معلوم است در سال ۷۹۱ در گذشته، و حال آنکه تیمور به سال ۶-۷۹۵ ه. ق. شیراز را فتح کرده است.^۱

همچنین از این خاندانهای گوناگون تنها نام سه خاندان و مدح دو وزیر در همه آثار موجود عبید به چشم می‌خورد. آن سه خاندان عبارتند از: (۱) بنو اینجو؛ (۲) جلایریان؛ (۳) مظفریان.

آن دو وزیر نیز که نامشان در دیوان عبید یا نوشته‌های او آمده عبارتند: (۱) علاء الدین محمد خواجه؛ (۲) رکن الدین عمیدالملک وزیر. حال پیش از آنکه جلوتر برویم بهتر این است که اطلاعات خود را درباره این سه خاندان و این دو وزیر بیان کنیم و روابط عبید را با آنها شرح دهیم و اوضاع سیاسی و اجتماعی، و به ویژه اخلاقی آن روزگار را به دست دهیم.

۱. دولتشاه، تذکره، ۲۹۱-۲۹۲، چاپ محمد عباسی.

۱. اینجویان = اینجوئیّه (در مآخذ عربی)

(۷۵۸-۷۰۳ ه. ق.)

اینجویان یا خاندان اینجو یعنی فرزندان امیر شرف الدین محمود شاه که اگرچه از مدتی قبل از رحلت ابوسعید بهادر ایلخان مغول (۷۳۶ ه. ق.) در فارس و مضافات آن حکومت می کردند، ولی استقلال آنها از تاریخ ۷۴۲ یعنی از تاریخی شروع می شود که شیخ ابواسحاق پسر محمود شاه، ملک اشرف چوپانی را از آن شهر راند و خود مستقل شد. و این سلسله نیز با کشته شدن ابواسحاق در ۷۵۸ ه. ق. پایان گرفت. اینک برای روشن شدن بیشتر موضوع، نکات بالا را به شرح می نویسیم.

واژه اینجو ترکی، و به معنی خالصه دیوانی و املاک مخصوص ایلخان بوده است^۱ و معمولاً به دودمانی گفته می شود که از سال ۷۰۳ ه. ق. تا ۷۵۸ ه. ق. در فارس یا شیراز حکومت کرده اند. پایه گذار دودمان، شرف الدین محمود شاه است که به فرمان اولجایتو برای مباشرت اموال و خالصه های سلطنتی به آن صوب فرستاده شد. بنا بر تاریخ گزیده وی از نوادگان خواجه عبدالله انصاری (۴۸۱-۳۹۶ ه. ق.) عارف نامدار است. در روزگار جانشین اولجایتو یعنی ابوسعید بهادرخان وی نه تنها مقام خود را حفظ کرد بلکه توانست قدرت خود را چنان وسعت دهد که در حدود سال ۷۲۵ ه. ق. وی در عمل حاکم مستقل شیراز و تقریباً همه فارس شود. پس از مرگ ابوسعید، وی به فرمان جانشین ابوسعید یعنی ارپه کشون [Arpa Ke'ün] در سال ۱۳۳۶/۷۳۶ اعدام گردید. وی چهار پسر داشت: جلال الدین محمود شاه؛ غیاث الدین کیخسرو؛ شمس الدین محمود؛ و ابواسحاق جمال الدین.

۱. «اینجو یا اینجو [enju =] لغت مغولی است به معنی ملک خاص یا املاک اختصاصی سلطان، و بعداً به معنی صاحب دیوان اینجو و به اصطلاح ضابط املاک شده، و سرانجام به معنی هر کسی که خاص پادشاه و از متعلقان او و منسوبانش باشد، اطلاق گشته است» (دائرة المعارف فارسی، ۳۴۸/۱، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب).

نخستین این چهار تن قبلاً در شیراز حکومت داشت یعنی در روزگار حیات پدرش تا سال ۱۳۳۵/۷۳۵ حکومت می‌کرد، تا این‌که در غیاب او برادرش کیخسرو جای او را گرفت و از باز دادن حکومت و قدرت به برادر خود سر باز زد، و دشمنایی میان برادران آغاز گشت و تنها به سال ۷۳۹ هـ. ق. با مرگ کیخسرو پایان پذیرفت. مسعود شاه، سومین برادر خود محمد را در قلعه سفید زندانی کرد، ولی او توانست از زندان بگریزد و از پیر شیخ حسین چوپانی (وفات ۷۴۴ هـ. ق.) کمک بگیرد. این پیر حسین یک لشکر مغولی گرد آورد و با محمد به سوی شیراز پیشروی کرد؛ مسعود شاه مجبور به فرار شد و پیر حسین به شهر اندر آمد. ولی اندکی بعد یعنی در سال ۷۴۰ هـ. ق. وی محمد را کشت، ولی غوغای مردم برخاست و چنان شدید گشت که او مجبور به عقب‌نشینی شد، اما سال بعد با نیروی تازه نفس بار دیگر به شیراز آمد. این زمان بخت با او یار بود. وی با اشرف چوپانی پیکار کرد، ولی چون صف‌آرایی کردند، وی در دست مردان خود گرفتار و اسیر گشت، ولی به حسن کوچک پناهنده و به دست همو کشته شد. در همین اثنا، مسعود شاه به لرستان رفت، و در آنجا با یاغی باستی پیمان اتحاد بست که برادر اشرف چوپانی بود، ولی خود اشرف جانب تنها برادر بازمانده مسعود شاه یعنی ابواسحاق را گرفت. مسعود شاه به یاری یاغی باستی به شیراز رسید، و در آنجا به همان سرنوشتی گرفتار شد که برادرش محمد داشت: وی با خیانت یاغی باستی به سال ۷۴۳ هـ. ق. کشته شد. این بار یاغی باستی پیکار کرد و بار دیگر با اشرف سازش کرد، و آن دو برای تصرف شیراز و فارس همدستان شدند، ولی در همین ایام خبر مرگ برادر آن دو یعنی حسن کوچک باعث پراگنده شدن سپاهیان آن دو گردید. ابواسحاق، که از پیش شهر اصفهان را از پیر حسین گرفته بود، اکنون فرمانروای همه شیراز و فارس گردید.

ولی چون خواست حوزه فرمانروایی خود را به یزد و کرمان نیز بسط دهد، با مظفریان دوشاخ گردید، که در این پیکارها گاهی فتح نصیب وی می گردید. نتیجه واپسین این شد که ابواسحاق نه تنها از یزد و کرمان صرفه یی نبرد، بلکه خود شیراز نیز به محاصره افتاد (به سال ۷۵۴ ه. ق.). پیش از محاصره شدن، وی به قلعه سفید گریخته بود، و در آنجا از حسن بُزرگ اندک مدّدی دریافت کرد، و به اصفهان رفت، ولی در آنجا نیز مورد محاصره قرار گرفت و زندانی گردید، و جهت اعدام به سبب قتل بستگان شیخی، به پیشگاه محمد مظفری آمد. و این واقعه به سال ۷۵۸ ه. ق. بود. شاعر ما عبید زاکانی در مراثی خود یادِ شیخ ابواسحاق را جاودانه می کند.



بزرگ ترین پادشاه این دودمان، که عبید او را ستوده و بحث درباره او در این فصل مورد نظر ماست شاه شیخ جمال الدین ابواسحاق اینجو (حکومت ۷۴۲-۷۵۸ ه. ق.^۱) است. از آنچه در بالا به نحو اختصار یاد شد آشکار می گردد که: ابواسحاق مردی جاه طلب بوده و با این که در حکومت شیراز ظاهراً او را مُنازعی نبوده، طمع در حکومت یزد و کرمان و شبانکاره نیز می بسته است و اغلب با شکست و ناکامی روبرو می شده و ناچار با مخالفان خود به ویژه امیر مبارزالدین محمد دست آشتی و صلح می داده است؛ تا مگر در فرصت مناسب دیگری به آرزوی دیرینه خود جامه عمل بپوشاند. از این روی، پیوسته پیمان آشتی می بست و دگر باره می شکست، سرسخت ترین دشمن او یعنی امیر مبارزالدین محمد که از دست اندازیهایی در پی و پیمان شکنیهای بسیار او و کسان او به کرمان و یزد متغیر شده بود سرانجام عازم تسخیر شیراز و برانداختن امیر شیخ ابواسحاق گردید و در سال ۷۵۴ پسرخود

۱. تولّد او را به سال ۷۲۱ ه. ق. نوشته اند.

شاه شجاع را به ولایت عهدی خود برگزیده و با او به طرف شیراز حرکت کرد. چون خبر لشکرکشی او به فارس رسید شیخ ابواسحاق، قاضی عضدالدین ایجی (وفات ۷۵۶ ه. ق.) متکلم و عالم بزرگ معروف را به صلح خواهی از شیراز روانه خدمت امیر مبارزالدین کرد. «چون امیر شیخ ابواسحاق از این توجّه خبر یافت، اعیان مملکت را جمع کرد و مشورت فرمود. پادشاه علما و خسرو دانشمندان مولانا عضدالملة والدين عبدالرحمن الایجی حاجب تکلف از پیش برداشت و فرمود که رأی صواب آن است که از در صلح در روند. امیر شیخ پس از تأمل بسیار آن را بپسندید و مولانا عضدالدین را به جانب امیر مبارزالدین روانه گردانید. چون آن جناب به سیرجان رسید، مظفر از یزد برسد و به اتفاق متوجه شدند و در صحرای آرزویه و دشت بزد به موکب مبارزی رسیدند. جناب مولوی را به انواع تعظیم استقبال کرد و پنجاه هزار دینار^۱ (به روایتی پنج هزار دینار) جهت اقامت خاصه آن جناب و ده هزار دینار جهت ملازمان اطلاق فرمود. و حضرت شجاع به مذاکره شرح مفصل ابن حاجب^۲ مشغول گشت. بعد از آن، مقدمات اصلاح بیان فرمود و طلب فسخ عزیمت کرد. امیر مبارزالدین گفت: هشت نوبت نقض عهد از امیر شیخ مشاهده افتاد، من بعد پیغام جز به شمشیر گزارده نمی شود. مولانا چون دید مقصود حاصل نمی شود مراجعت کرد... و امیر مبارزالدین از راه فَرَک و طارَم روانه شد. مولانا عضدالدین از راه نیریز عزیمت شبانکاره فرمود و ثانیاً مراجعت

۱. دادن چنین رقمی از چنان مرد خسیسی بعید می نماید. مرحوم اقبال آشتیانی (تاریخ مغول، ۴۱۹، امیرکبیر، ۱۳۵۳ ه. ش.) رقم پنج هزار دینار (۵۰۰۰) را ترجیح داده و همین درست تر می نماید.

۲. جمال الدین ابو عمرو عثمان بن حاجب مصری (وفات ۶۴۶ ه. ق.) صاحب کتابهای متعدّد در صرف و نحو و تفسیر و عروض. شرح مختصر و شرح مفصل ابن حاجب از آثار خود قاضی عضدالدین است.

نمود، و در لباسِ نصیحت، مطلوب را عرض کرد، به هیچ نوع فایده نکرد، جنابِ مولوی به شبانکاره (عزیمت) فرمود^۱.

امیر مبارزالدین از راهِ فرک و طارَم به طرف شیراز سرازیر گردید و در صفر ۷۵۴ به حدودِ آن شهر نزول کرده شیراز را در محاصره گرفت. این محاصره شش ماه طول کشید و با این که در این ایام امیر مبارزالدین بیمار شد و پسرش شرف‌الدین مُظفَر نیز مُرد از پای نشست و کوشید تا سرانجام در سوم شَوّال شهر را گرفت. «... در خلالِ آن احوال مرضی عارض ذاتِ امیر مبارزالدین محمّد شد و آن جناب از غایتِ شَعَف به جنگ و حرب با وجودِ شدّتِ آلامِ صبح و شام در مَحْفَه نشسته به شیوةِ ایامِ صَحّت در امرِ محاصره و مبارزه اهتمام می نمود تا آن که از شربتخانه و إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ [و چون بیمار شوم او مرا بهبود بخشد، شعرا، ۲۶/آیه ۸۰] شربتی نافع نوشید. اما هم در آن اوقات شاه شرف‌الدین مُظفَر مریض گشته در جمادی الاخره سنه مذکور به جهانِ جاودان منتقل گردید. و جنابِ مُبارزی با وجودِ ابتلاء به مصیبتی چنین به ملاحظه آن که مبادا دشمنانِ شماتت را دلیر شوند اصلاً اظهارِ جَزَع و فَزَع نکرد و از غایتِ تهور هر روز سوار شده روی به میدانِ مردان می آوَرْد. و نعشِ شاهزاده را به محروسه میبُند ارسال فرموده اولادِ امجادِ او را تسلی خاطر می فرمود...»

گفته اند حرارتِ او در گرفتن شیراز به حدّی شدید بود که می گفت: «اگر من بمیرم تابوتِ من پیش برید و چندان سعی و کوشش نمایم که شهر مُسَخَّر و مفتوح گردد.»

اما در برابر او، شیخ ابواسحاق در ایامِ محاصره بیشتر اوقات را به بی خبری و مستی و عیش و عشرت می گذرانید و از اهلِ شهر نیز

۱. محمود کتبی، تاریخ آل مظفر، ۳۷، تهران ۱۳۳۵ ه. ش.

جماعتی از این حرکاتِ او به جان آمده باطناً با امیر مبارزالدین ساختند و یکی از دروازه‌های شهر را به روی لشکریان او گشودند. شیخ ابواسحاق از شیراز گریخت، و از شیخ حسن ایلکانی کمک طلبید. شیخ حسن ایلکانی از بغداد دوهزار نفر به کمک او فرستاد ولی ایشان را نیز شاه شجاع منهزم کرد و شیخ ابواسحاق ناچار به اصفهان پناه بُرد و پسر ده ساله و جمعی از سران لشکرش به دست مظفریان افتادند و آنها آن گروه را کُشتند «و مقارن آن حال امیر علی سهل و لَد امیر شیخ که در سن ده سالگی بود و به حُسنِ خط و جودتِ طبع اشتهار داشت به دست ملازمانِ جناب مبارزی افتاد و با جمعی از ارکانِ دولتِ پدر خود مثل نیکچار و رئیس تاج‌الدین و کلو فخرالدین مُقید شد. و هم در آن ایام شاه شجاع به ایالتِ ولایتِ کرمان سرافراز گشته امیر علی سهل را همراه بُرد، و در منزلِ رودان و رفسنجان آن گُلِ نوشکفته را به صرصر بیداد بر خاک هلاک انداخت و گفت که به اجلِ طبیعی فوت گشت و سایر گرفتاران نیز به حکمِ مبارزی راهِ سفرِ آخرت پیش گرفتند»^۱. به این ترتیب فارس مُسَخَّرِ مظفریان گشت. در این هنگام چنان‌که یاد شد مبارزالدین شاه شجاع را به حکومتِ کرمان فرستاد و خود در شیراز اقامت گزید تا از یکسوی دیگر نواحی فارس را به چنگ آورد و از سوی دیگر اگر شیخ ابواسحاق اینجو به عزم انتقام برخیزد از پیشروی او جلوگیری کند.

در سال ۷۵۵ امیر مبارزالدین خواهرزاده خویش شاه سلطان را در شیراز به نیابت گذاشته، برای شکستِ قطعی شیخ ابواسحاق به سوی اصفهان لشکر بُرد و شاه شجاع را نیز از کرمان به حضورِ خود خواست. با نبودن امیر مبارزالدین گروهی از مردم شیراز و کسانِ شیخ

۱. خواننده میر، حبیب‌السیر، ۲۸۷/۳، تهران، ختّام، ۱۳۳۳ ه. ش؛ ۲۸۸/۳-۲۸۹؛ حسنی، جامع‌التواریخ، ۳۷۹.

ابواسحاق به دعوتِ دو طایفهٔ اوغانی و جرمانی و قیام بر کارگزارانِ مُظفَّری پرداختند، ولی شاه شجاع همه را بر جای خود نشانده پارس را آرام کرد و به خدمتِ امیر مبارزالدین شتافت و پدر و پسر با یکدیگر اصفهان را محاصره کردند.

شیخ ابواسحاق و سید جلال الدین میرمیران کلانترِ اصفهان، که از سالِ فوتِ ابوسعید در این شهر اقتدار و نفوذی داشت، در محاصره افتادند و برای گرفتن کمک به هر دری روی آوردند. اما ابواسحاق بارِ دیگر نیز احتیاط و دوراندیشی بکار نبرد و سلطان شاه جاندار سردارِ پیشینِ خود را که به خیانت و شکستن عهدِ اشتها داشت و از پیش نسبت به او سست پیمانی کرده و به خدمتِ امیر مبارزالدین پیوسته بود، و یک سال پیش از این واقعه با حیلۀ میرمیران در حبس افتاده بود، از زندان رها کرده پیشِ اوغانیان به استمداد فرستاد، ولی آن خائنِ سست پیمان به طرفِ لرستان رفت و اندکی پس از آن به اردوی شاه شجاع پیوست.

اما امیر مبارزالدین و شاه شجاع با کوششِ بسیاری که کردند نتوانستند اصفهان را بگیرند و از سویی زمستان در رسید، بنابراین محاصرهٔ اصفهان را رها کرده به شیراز برگشتند، و شیخ ابواسحاق این فرصت را غنیمت شمرده به طرفِ لرستان رفت تا مگر از آن حدودِ کمکی برای خود فراهم آورد. اتابکِ لرستان به او کمک داد و شیخ ابواسحاق به سوی اصفهان بازآمد اما چون شاه شجاع آن شهر را بارِ دیگر در حصار گرفته بود، نتوانست بدان دست یابد چه لشکریانِ امیر مبارزالدین در میان او و سپاهیانِ در محاصره اش فاصله شده بودند. اتابکِ لرستان برگشت و شیخ ابواسحاق به شوستر رفت، کلانترِ اصفهان یعنی سید جلال الدین میرمیران هم نسبت به مُظفَّریان از درِ اطاعت درآمدۀ مورد عفو قرار گرفت.

در سال ۷۵۷ شیخ ابواسحاق به اصفهان برگشت و به دستگیری میرمیران باز در آن شهر جهت خود سپاهیانی ترتیب داده برگرسی امیری تکیه داد. امیر مبارزالدین بار دیگر به محاصره آنجا شتافت ولی چون این محاصره به درازا کشید شاه سلطان را به تسخیر شهر گماشته خود به سرکوبی اتابک لر به آن سامان رفت. محصوران در مدت زمستان گرفتار تنگی آذوقه و زحمت بسیار شدند، به همین جهت پای پایداری آنها سست گشت و اغلب یا گریختند و یا به شاه سلطان پیوستند. از آن جمله میرمیران به کاشان گریخت و شیخ ابواسحاق نیز در خانه شیخ الاسلام شهر پنهان گردید و شهر در بهار سال ۷۵۷ به دست مظفریان تسخیر شد.

شاه سلطان به زودی امیر شیخ ابواسحاق را دستگیر کرده، ابتدا در قلعه طبرک محبوسش ساخت. سپس او را به فرمان امیر مبارزالدین به شیراز فرستاد، و امیر مظفری شیخ بلندنام اینجو را به دست یکی از فرزندان بزرگی از شیراز که به دست ابواسحاق کشته شده بود داد و او امیر شیخ را در جمعه ۲۱ جمادی الاولی ۷۵۸ در میدان سعادت شهر شیراز که از بناهای خود شیخ ابواسحاق بود، کشت.

در این زمستان که امیر مبارزالدین به تسخیر لرستان مشغول بود، شاه سلطان در محاصره اصفهان سعی و جد بسیار می نمود، و امیر شیخ ابواسحاق به اصفهان مراجعت کرده و از توسل به هر جانب بازآمده تا آنچه در قلم تقدیر رفته به ظهور برسد. به اتفاق سید جلال الدین میرمیران محاصره می کشیدند و زمستان به سختی می گذرانیدند.

چون موسم بهار شد لشکریان فوج فوج از شهر بیرون می آمدند و به شاه سلطان ملحق می شدند، امیر شیخ ابواسحاق و سید جمال الدین از ظهور این حال از دست برفتند و مضطر شدند. در اثنای این حال کوتوال قلعه طبرک که داخل شهر است کسی را پیش شاه سلطان فرستاد و

اظهار کرد که اگر جهتِ مُلازمانِ قلعه انعامی مُقرر شود این طایفه را بر آن داریم که قلعه بسپارند و به عساکرِ منصور ملحق شوند. شاه سلطان به غایت مسرور گشت و صدهزار دینار تقبُّل نمود و خزائنِ قلعه نیز بر ایشان مسلّم داشت. اهلِ قلعه به زیر آمدند و طبرک را تسلیم کردند و کثرتِ لشکر بدیدند که به قلعه آمده اند، زلزله در شهر افتاد و هر کس به خود مشغول گشتند.

سید جلال الدین میرمیران عیال و اطفال بگذاشت و با یک کس از ملازمان از دروازه بیرون رفت و تا سرحدّ کاشان هیچ جایگاه آرام نگرفت و امیر شیخ ابواسحاق را آجلِ دامن گیر شد و از هر طرف که خواست بیرون شود نتوانست چه لشکر در شهر ریخته بودند و دروازه ها فرو گرفته، چون مضطر شد، التجاء به خانه مولانا نظام الدین اصیل که مقتدی و شیخ الاسلام عراق بود بُرد و مخفی گشت. شاه سلطان چون در اصفهان قرار گرفت جمعی از لشکر که به تکامیشی^۱ رفته بودند باز آمدند و از هیچ طرف نشانِ امیر شیخ نیافته. شاه [سلطان] دانست که از شهر بیرون نرفته، جواسیس را به تفحصِ احوالِ او برگماشت و هیچ دقیقه در طلبِ اِهمال نمی کرد، چون معلوم شد که کُجاست، جمعی از معتمدان را تعیین کرد تا او را مقید ساختند و به قلعه طبرک بُردند و اعلامِ امیر مبارز الدین کردند. بعد از چند روز فرمان شد که او را به شیراز آورند. او را مُقید به شیراز فرستاد. عوامِ شیراز داعیه غوغایی داشتند؛ آوازه در انداختند که او را به قلعه قهندز می برند. ناگاه از راهی مجهول او را به میدانِ شیراز آوردند. امیر مبارز الدین با تمام علما و قضاة و اکابرِ فارس حاضر بودند، فرمود که سید امیر حاج ضراب را تو کُشتی؟ امیر شیخ گفت «به فرمانِ ما کُشتند.» حکم بر قصاص شد. پسرِ کوچکِ امیر سید حاج، امیر قطب الدین او را به قصاص رسانید، و در حالتِ قتلِ این دو رُباعی بگفت:

۱. تکامیشی [مغولی] = جستجو کردن؛ در پی چیزی یا کسی بودن.

افسوس که مُرغِ عمر را دانه نماند
و اُمید به هیچ خویش و بیگانه نماند
دردا و دریغا که در این مُدّتِ عمر
از هر چه شنیدیم جُز افسانه نماند

□

بسا چرخِ ستیزه کار مستیز و برو
بسا گردش دهر در میاویز و برو
یک کاسه زهر است که مرگش خوانند
خوش درکش و جُرعه بر جهان ریز و برو^۱

در باره اخلاق و کردار او بیشتر مورخان، در مقایسه با شاعران کوتاهی کرده‌اند. یعنی بیشتر مورخان او را خیره‌سر و پیمان‌شکن و بی‌تدبیر به‌خامه آورده‌اند، در برابر، مبارزالدین محمد را مردی دیندار و مدبّر و درست‌پیمان نوشته‌اند. اما شاعران و اهل ذوق او را به‌سخاو و خوش‌مشربی و هنرپروری ستوده‌اند. شک نیست که زندگانی و راه و رسم او با شیوه شاعران و مشرب هنرمندان بیشتر می‌ساخته است و از این‌روست که شاعران بزرگ او را بیشتر از مبارزالدین محمد دوست می‌داشته‌اند. و شرح این نکته را پس از این خواهیم آورد.

آنچه از بررسی کتابهای تاریخ و دیوان شاعران و ستایشگران او برمی‌آید این است که شاه‌شیخ جمال‌الدین ابواسحاق اینجو پادشاهی بود خوش‌صورت و نیکو اخلاق و کریم و در مدت چهارده سال استیلای خود بر شیراز و اصفهان شوکت و قدرت و اشتهاهی عظیم یافت و قشونی داشت قریب به پنجاه هزار (۵۰،۰۰۰) نفر از سواران ترک و فارسی. ولی چون از مردم فارس که به شهامت و قوّت و سرکشی مشهور بودند اطمینان نداشت، جماعتی از اصفهانیان را

۱. محمود کتبی، تاریخ آل مظفر، ۵۲-۵۴، ۱۳۳۶ ه. ش. دکتر نوایی.

به سمتِ قراولی خود قرار داده بود و ایشان را بر پارسیان ترجیح می‌نهاد و حتی المقدور اجازه نمی‌داد که اهالی پارس حملِ اَسْلِحَه کنند. چون در شیراز جهتِ خود دستگاه سلطنتی باشکوه ترتیب داد به خیال افتاد تا ایوانی نظیر ایوانِ مدائن به نام خود برپا کند و در این کار خرج بسیار کرد و بیشترِ حاصلِ مالیات فارس را در این راه مصرف نمود ولی قبل از آن که آن بنا به انتها رسد دولت او نیز به انجام آمد.

با این حال شیخ ابواسحاق مردی سخت کُش و مغرور و ستم پیشه و عیاش بود، حتی در مقابلِ خطر دشمن نیز دست از عیش و نوش برنمی‌داشت چنان که در موقع محاصره شیراز به دست امیر مبارزالدین غالبِ اوقات را در خوابِ مستی سر می‌کرد. در موقع ورودِ امیر مبارز به شیراز از آشوب و غوغایِ واردان سر از بسترِ حُمار برداشت و پرسید «این هنگامه چیست؟» گفتند: «فریادِ نِقاره امیر مبارزالدین است.» گفت: «هنوز این مردک ستیزه روی گرانجان نرفته است؟»

موقعی دیگر شیخ امین الدین جَهْزُمی که ندیمِ مُقَرَّب شاه بود روزی شاه را گفت: بیا تا بر بام تماشای بهار و تفرُّج شکوفه زارها کنیم که عالمِ رشکِ بهشتِ برین شده است و زمین غیرتِ کارگاهِ چین، و شاه را بدین بهانه بر بام کوشک برآورد. شاه دید که دریای لشکر در بیرون شهر مَواج است. پرسید که چه می‌شود. وزیر گفت که لشکر محمدِ مظفر است. شاه تبسمی کرد که عجب ابله مردکی است مُحَمَّدِ مظفر که در چنین نوبهاری خود را و ما را از عیش و خوشدلی دور می‌گرداند! و این بیت از شاهنامه را برخواند:

بیا تا یک امشب تماشا کنیم
چو فردا شود فکرِ فردا کُنیم^۱

۱. دولتشاه سمرقندی، تذکره، ۲۹۳، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش. این بیت از نظامی است نه از شاهنامه فردوسی (← شرف‌نامه، ۴۸۴، وحید).

با تمام این احوال فارس در ایام او و حکومت سایر افرادِ خاندانِ اینجو آباد و از جهتِ نعمت و ثروت با عصرِ اتابکانِ سُلغری دَمِ برابری می‌زد. و چون امیر شیخ در تربیتِ اهلِ علم و ادب می‌کوشید شاعران و دانشمندان معتبر گرد او جمع بودند، و مشهورترین این جماعت خواجه شمس الدّین محمّد حافظ شاعر بلندفکر شیرازی (وفات ۷۹۱ هـ. ق.) و نظام الدّین عبید زاکانی قزوینی (وفات ۷۷۲ هـ. ق.) نکته‌پرداز شوخ طبع و شمس فخری اصفهانی (وفات او اسط قرن هشتم هـ. ق.) صاحب کتابِ معیارِ جمالی و مفتاح ابواسحق بوده‌اند که در زمان حیات شیخ را ستوده‌اند و پس از کُشته شدن مرثیه‌اش گفته‌اند. و خواجه حافظ اوضاع فارس را در ایام شاه شیخ ابواسحاق در این چند بیت خلاصه می‌کند:

به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحاق
به پنج شخص عجب مُلک فارس بود آباد
نُخست پادشهی همجو او ولایت بخش
که جانِ خلق به پرورد داد عیش بداد
دگر بقیّه ابدال شیخ امین الدّین
که یمنِ همّت او کارهای بسته گُشاد
دگر شهنشۀ دانش عضد که در تصنیف
بنای کارِ مواقف به نام شاه نهاد
دگر کریم چو حاجی قوام دریادل
که نام نیک ببرد از جهان به دانش و داد
دگر مُربی اسلام مجدّ دولت و دین
که قاضی به از او آسمان ندارد یاد
نظیر خویش بنگذاشتند و بگذشتند
خدای عزّوجلّ جمله را بنیامرزاد^۱

در دیوان خواجه چند غزل و قصیده هست که در آنها خواجه با بزرگداشت تمام از ابواسحاق یاد می‌کند و این همه نشان می‌دهد که خواجه از احسان و بخشندگی شاه‌شیخ برخوردار می‌بوده. در قطعه‌یی که به خواجه حافظ منسوب است و در بسیاری از دیوانهای خطّی و چاپی دیده می‌شود، خواجه مرثیه این پادشاه را چنین گفته است:

به روزِ کاف و الف از جُمادیِ آلاولی
به سالِ «ذال» و دگر «نون» و «حا» علی‌الاطلاق
خدایگانِ سلاطین مشرق و مغرب
خدایِ کشورِ عفو و کرم به استحقاق
سپهرِ حلم و حیا آفتابِ جاه و جلال
جمالِ دنیوی و دین شاه‌شیخ ابواسحاق
میان عرصه میدانِ خود به تیغِ عدو
نهاد بر دلِ احبابِ خویش داغِ فراق.



عید زاکانی نیز از ستایشگران شاه‌شیخ ابواسحاق بوده و در ۲۲ قطعه و چکامه از او و آثار و اخلاقِ او یاد کرده است. و ما اینک به خلاصه آنها اشارتی می‌کنیم:

شه سریر چهارم که شاه انجم اوست
نوشته بر رُخ منشور دولتش دارا...
زمان به صبح شتابان و من به قوتِ فکر
فلک به دور در افتاده من به چون و چرا:
که چیست حاصلِ این روشنایی بی‌حاصل
که چیست مقصدِ این قاصدان ره‌پیما؟
چه موجبست یکی ثابت و یکی سیار
نهان چراست یکی دیگری چرا پیدا
در این تفکّر و اندیشه مانده تا دم صبح
به سیمِ خام بیندود چرخ را سیما

خلاص یافت ز زندانِ شام بیرونِ صُبح
 به زورِ رُستم تقدیر و زخمِ دستِ قضا
 در این مضیقِ تفکر ز هاتِفِ غیبی
 به گوشِ جانِ من آمد یکی خُجسته ندا
 که «ای خمیرِ تو از حاصلاتِ کُن» غافل
 ندانی این قَدَر و خویش را نهی^۱ دانا؟
 خُصولِ گردشِ چرخِ بلند و سیرِ نُجوم
 غَرَضِ ز مبدأِ ارکان و فطرتِ اشیا
 وجودِ قُدسی این پادشاهِ دادگر است
 پناهِ دینِ مُحَمَّد امین مُلکِ خدا
 جمالِ دولت و دنیا و دینِ ابواسحاق
 خدایگانِ منوچهرِ چهرِ دارا^۲ را
 قضا شکوه و قَدَر قُدرت و زمانه توان
 فلکِ مهابت و گردونِ سریر و مهر سخا
 صریرِ خامه او مُشْرِفِ خزانه غیب
 ضمیرِ روشن او کاشفِ رُموز سما...

(قصاید، ۳)

شک نیست که اغراقِ بسیار شاعرانه و «دروغ‌پردازی» در این ابیات به چشم می‌خورد، ولی دست کم این نکته را هم روشن می‌سازد که شاعر نسبت به ممدوح خود ارادتِ بسیار دارد و او را از صمیم دل دوست دارد. در ابیاتِ دیگری «سپهر، عقدِ ثریا نهاده بر کفِ دست / بدان امید که در پایِ شه نثار کنند»، جایی «حاسد» او را «ملعون» خوانده، زمانی «جمشید و دارا» را «بندگان» وی شمرده، وقتی او را «شهنشی» خوانده که «او را از دیوانِ کبریا، شاه سلاطین انس و جن

۱. نهادن = پنداشتن.

۲. را = رای.

خطاب کرده‌اند، هم جای دیگر «ز بامدادِ ازل تا به انقراضِ ابد» «ز مام مُلک را به فرمانِ شاه ایران» خواسته، و گفته است که «آسمانِ شیخ ابواسحاق» را «جوانبخت و جهانگشای» می‌خواهد و هم از سوی آسمان «لقبش پادشاه و سلطان» آمده است، گاهی «صد چو رستم دستان» را «کمینه بنده او»، و «صد چو کیقباد» را «کهنه چاکر او» خوانده است. گاهی اغراقهای بیمزه به چشم می‌خورد از این دست که:

«همیشه شیر فلک آرزویِ آن دارد
که با سگانِ درت دوستی کند بنیاد!»
«به روزِ معرکه صد خصم را به هم بردوخت
هر آن خدنگ که از بازویِ تو یافت گشاد»

(قصاید، ۱۵)

در همین چکامه می‌گوید که چون مُراد و آرزویِ مردم از تو حاصل می‌گردد، خدا نیز از رویِ لطف مراد دلت را بدهد:

مراد خلق ز جودِ تو می‌شود حاصل
ز رویِ لطفِ مُرادِ دلت خدا بدهد

جایِ دیگر باز اغراق بیمزه و کُفرآمیز می‌کند:
شیخ ابواسحاق دارایِ جهان، خورشیدِ مهد
پادشاهِ بحر و بر سلطانِ گردونِ اقتدار
ناگزیرِ عالم، و عالمِ بدو گردنِ فراز
نازنینِ خالق و، خلقی بدو امیدوار
قهرمانِ ملک و ملتِ آسمانِ معدلت
آفتابِ دین و دانش سایه‌پروردگار

(قصاید، ۲۲)

و سرانجام جایی می‌گوید که:

مثلِ تو در هیچِ قرنِ پادشاهیِ برنخاست
ملک و ملت را چو تو پُشت و پناهیِ برنخاست

(همانجا، ۴۲)

از این چکامه‌ها که کم و بیش اغراق‌آمیز و نادرست، ولی در نهایت فصاحت و زیبایی است، مطلبی که تاریخی باشد به دست نمی‌آید. هم در این اشعار از مُعَزّی و سنائی و بویژه انوری تضمین کرده و یا عیناً برخی ابیات او را گنجانیده و نام بُرده، و گاهی تنها با ایراد عبارت «شعر کسان» از آنها اقتباس کرده است.

تنها چکامه‌یی که تاریخی است قطعه زیر است که تاریخ بنای میدان سعادت شیراز باشد. عبید می‌گوید:

ذال با نون و دال از هجرت
رای خسرو بر آن گرفت قرار
کز پی روز بار و بزم طَرَب
این عمارت بنا کند معمار
و هم چون دید طرح او از دور
گفت از عَجْز یا اولی‌الابصار
این چه رسم‌یست بیکران وسعت
وین چه نقش است آسمان‌کردار
عقل کُل یا مهندسِ فلک است
بر زمین گشته بر چُنین پرگار؟
گر کسی شرح این بنا گفتی
عقل باور نکردی این گفتار
لیک چون دیده دید و حس دریافت
عقل حس را کجا کند انکار؟

(همانجا، ۲۷)



به فیروزی در این قصر همایون
که بادا تا به نَفخ صور معمور
به شادی بزم سلطانِ قصب‌پوش
که دل را ذوق بستد دیده را نور

جمالِ ملک و دین شاه جوانبخت
 که باد از تاج و تختش چشم بد دور
 صریرِ کلکِ او را دهر محکوم
 نفاذِ امر او را چرخ مأمور
 مُدامش چرخ بر اعدا مُظفّر
 همیشه رایتِ عالیش منصور

(همانجا، ۷۹)

و در یک جا، می‌گوید: پادشاهی چون او به جهان نیامده، و دلیل آن این است که من هر گُجا این دعوی را بکنم کسی از من گواهی نمی‌خواهد: مثل او سلطان نیاید در جهان وین بحث را هر گُجا دعوی کنم از من نخواهد کس گواه

عبید یک قطعه دیگر نیز در مرثیه شاه شیخ ابواسحاق سروده، و اگرچه در آن به تاریخ وفات او اشاره نکرده ولی کم و بیش بخشندگی و صفت‌های نیک این امیر را یاد کرده است، می‌گوید:

سلطانِ تاج‌بخش جهاندار امیر شیخ
 کاوازه سخاوت و جودش جهان گرفت
 شاهی چو کعباد و چو آفراسیاب گردد
 کشور چو شاه سنجر و شاه اردوان گرفت
 پُشتی دین به قُوتِ تدبیرِ پیر کرد
 روی زمین به بازوی بختِ جوان گرفت
 در عیش ساز و عادتِ خسرو بنا نهاد
 در عدل رسم و شیوه نوشیروان گرفت
 ایوان و قصرِ جنت و فردوس بر فراشت
 بر وی نشسته شاد و قدح شادمان گرفت
 هر بنده‌یی که بر درِ او جایگاه یافت
 خود را امیر و خسرو صاحب‌قران گرفت

بنگر که روزگار چه بازی پدید کرد
 نکبت چگونه دولت او را عنان گرفت
 جوشی بزد محیط بلایی به ناگهان
 ملک و خزانه و پسرش در میان گرفت
 با سوز و گریه‌یی که به هم برزد آن بنا
 با دود ناله‌یی که در آن دودمان گرفت
 کان بوستان سرای که آیین رنگ و بوی
 خلد برین ز رونق آن بوستان گرفت
 اکنون بدان رسید که بر جای عندلیب
 زاغ سیه دل آمد و در وی مکان گرفت
 قصری که بُرد قَرْخِی از قَرِ او همای
 سگ بچه کرد در وی و جُغد آشیان گرفت
 در کار روزگار و ثبات جهان عبید
 عبرت هزار بار از این می توان گرفت
 بیچاره آدمی چو ندارد به هیچ حال
 نه بر ستاره دست و نه بر آسمان گرفت^۱؛
 خوش وقت مقبلی که دل اندر جهان نبست
 و آسوده‌خاطری که ز دنیا کران گرفت^۲

۲. مُظَفَّرِ یان

(۷۹۵-۷۴۰ ه. ق.)

سلسله آل مظفر فرزندان امیر مظفرند که پس از مرگ ابوسعیدخان
 بهادر ایلخان مغول، در یزد و کرمان استقلال به هم رسانیدند و پسر

۱. گرفت = مؤاخذه. سید حسن غزنوی گوید (دیوان، ۸۳، مدرّس):

مسلمانان! مسلمانان! بترسید از گرفت حق

که چون بگرفت پیش آید هزاران کار مُشکِلاتر

۲. قصائد، ۷۶.

این مُظفّر یعنی امیر مبارزالدّین محمّد در سال ۷۴۰ قیام کرد و از آن تاریخ پایه دودمانِ حکومتی را ریخت که پس از آن بر فارس نیز پیروز شدند و ایشان تا سال ۷۹۵ هجری که تیمور به شیراز آمد و آن را گشاد در آن شهر و حوالی آن حکومت می کردند.

اگرچه این دودمان در ایران پادشاهی کرده اند، ولی نیاکان آنها از اعراب بوده اند و در روزگارِ فتح خراسان به وسیله مسلمانان در خوفِ خراسان ساکن شدند و در آنجا برای چندین سده می زیستند. با حمله مغولان، امیر غیاث الدّین حاجی، با سه پسر خود ابوبکر، محمّد و منصور به یزد آمدند. دو تنِ نخستین یعنی ابوبکر و محمّد به خدمتِ اتابکِ یزد علاء الدّین، یا به عبارتِ درست تر، علاء الدّین بن قطب الدّین محمود شاه... (وفات ۷۶۲ ه. ق.) درآمدند. و چون هولاکو به بغداد لشکر کشید، ابوبکر با ۳۰۰ سوار به دنبال او رفت. پس از فتح بغداد، وی با سپاهی به سرحداتِ مصر فرستاده شد. وی در آنجا در مواجهه با قبیله تازی بنو خفاجه کشته شد و در نتیجه آن برادرش مُحمّد به عنوانِ رعیت و تابعِ اتابکِ یزد جای او را گرفت، در حالی که منصور با پدرِ خود در شهر میبُدد نزدیک یزد اقامت کرد. این منصور سه پسر داشت، مبارزالدّین محمّد، زین الدّین علی و شرف الدّین مُظفّر؛ و این آخری است که نیای دودمانِ مُظفّری به حساب می آید. وی به وسیله یوسف شاه والی میبد که پسر علاء الدّین و جانشین او بود، کوهستانها و بلندیهایی (= «Hills») شیراز را از گروه دزدان و راهزنان پاک کرد، و زمانی که یوسف شاه که نمایندگانِ ارغونِ ایلخان (وفات ۶۹۰ ه. ق.) را کشته بود، و بدین سبب می بایست فرار را بر قرار ترجیح دهد، به سیستان رفت، محمّد نیز با او همراه گشت، ولی در ضمن راه او را رها کرد و به کرمان رفت و در آنجا از سوی جلال الدّین سیورغتمُش قراختایی (۱۲۸۷-۱۲۸۶ = ۶۸۵) به گرمی پذیرفته شد. پس از اندک زمانی وی،

به یزد باز آمد و به حضور ارغون بار یافت و ارغون او را به خدمت خویش پذیرفت. وی همچنین با جانشینان ارغون یعنی گیخاتو و غازان روابط نیکی داشت. غازان خان او را امیر هزاره یا «فرمانده هزارتن» لقب داد، و پس از جلوس اولجایتو (۱۳۰۴-۱۳۰۳ = ۷۰۳) حفاظت راهها از اردستان تا کرمانشاه و از هرات و مرو تا برقو به وی واگذار گردید. مظفر در ۱۳ ذوالقعدة ۷۱۳ برابر با اول مارس ۱۳۱۴ درگذشت. پسرش مبارزالدین محمد که در این زمان ۱۳ ساله بود جای او را گرفت. چنان که بعد از این به مناسبت خواهیم گفت وی شجاع و دیندار بود، ولی در عین حال بیرحم، تشنه خون و مکار بود. وی در دربار اولجایتو می زیست؛ در وقت مرگ وی در شوال ۷۱۶/ دسامبر ۱۳۱۶ و جلوس پسرش ابوسعید، مبارزالدین به میبد بازگشت. همراه با خداوندگار ساحل جنوبی پارس امیر کیخسرو بن محمود شاه اینجو، وی به زودی بر سر اتابک یزد، حاجی شاه تاخت، و بدین ترتیب به گرفتن شهر توفیق یافت (۷۱۹-۷۱۸ ه. ق.). چیزی بر این رویداد نگذشته بود که مردم سیستان یعنی نیکوداران سر به شورش برآوردند؛ محمد بر آنان حمله آورد و رهبر آنان امیر نوروز شکست یافت و کشته شد. با این همه، شورشگران بار دیگر گرد آمدند و محمد تنها پس از بیست و یک پیکار با آنها توانست که سرانجام آنان را شکست داده بر سر جای بنشانند. پس از مرگ ابوسعید (۷۳۶ ه. ق.) چنان که گفتیم هرج و مرج فاحشی آغاز گشت و بهانه جویان در هر بخشی از امپراتوری وسیع به پا خاستند. امیر ابواسحاق بن محمود شاه اینجو کوشید تا شهر یزد را بگیرد ولی عقب رانده شد. پس از مدت زمانی محمد این ایالت را از حاکم مغولی کرمان ملک قطب الدین گرفت. ولی سرانجام، ابواسحاق بر گرفتن شیراز توفیق یافت و خطبه به نامش خوانده شد و سکه به نامش زده. در ماه صفر ۷۴۸/ ماه می

۱۳۴۷ وی عازم گشت کرمان را تحت انقیاد درآورد و سیرجان را ویران کرد، ولی چون شنید که محمد از پیش آمادهٔ مقابلهٔ جدی در برابر پیشروی اوست، منصرف شد. یکی از وزیران ابواسحاق نیز پس از این واقعه به کرمان حمله کرد ولی شکست خورد، که در نتیجهٔ آن ابواسحاق اینجو با یک لشکر تازه نفس به کرمان حمله آورد تا از محمد انتقام بگیرد؛ ولی این کوشش نیز نتیجه‌ی نداد و او مجبور به فرار گشت. در سال ۷۵۱ ه. ق. وی به یزد رفت و آغاز به محاصرهٔ شهر کرد ولی کاری از پیش نبرد و بازگشت. با وجود همهٔ این شکستها ابواسحاق دل خود را نباخت. سال بعد، وی سپاهی زیر فرمان امیر بیگ جکاز به کرمان فرستاد. و چون این اخیر با محمد مُصادف شد در صحرای پنج انگشت در جمادی الاولی ۷۵۳/ژوئن ۱۳۵۲ پیکاری رُخ داد. جکاز شکسته شد. محمد برای آن که پیروزی خود را یکسره کند به شیراز رفت و آنجا را محاصره کرد. در سوم شوال ۷۵۴ ه. ق. فرمانروای شهر به محاصره افتاد، و ابواسحاق به اصفهان گریخت. در سال بعد یعنی ۷۵۵ محمد سوگند وفاداری و تواضع برای خلیفهٔ عباسی مصر خورد. در این زمان اصفهان محاصره شده بود. ولی چون محمد مجبور به مقابله با شورشگران دیگر نیز بود عملاً فتح اصفهان به طول انجامید. سرانجام وی بر مقاومت فائق آمد و شهر را محاصره کرد. در همین زمان بود که ابواسحاق به دست وی افتاد و بیدرنگ کشته شد (بیست و یکم جمادی الاولی ۷۵۸-۷۵۷ ه. ق.). پس از آن که محمد همهٔ دشمنان خود را شکست داد و مالکِ بلامنازع فارس و عراق گشت، یک مأمور (سیاسی) اردوی زرین (Golden Horde) ظهور کرد که نامش جانی‌یک خان بن ازبک خان بود، و وی اظهار داشت که خان تبریز را گرفته و می‌خواهد که محمد را یساول «سردار» خود معرفی کند. محمد فرستاده را پاسخی مغرورانه و

غیر دوستانه داد؛ ولی وقتی به زودی شنید که جانی یک به خانه برگشته و امیر آخی جوک را در تبریز گذاشته تصمیم کرد که شهر مذکور را بگیرد. دیری نکشید که خبر مرگ جانی یک وارد شد؛ محمد یکسره و دفعة کوشیده و او را در میانه آذربایجان مُلاقات کرد. در این نبرد جانی یک شکست یافت و محمد وارد تبریز شد. ولی چون لشکر گرانی از سوی بغداد می رسید جرأت اقامت نکرد، از این روی، آغاز عقب نشینی کرد. در رمضان ۷۵۹ هـ. ق. وی به وسیله پسرش شاه شجاع گرفتار و به زندان افکنده شد، چه دریافته بود که در غیر این صورت خود او همراه با گروهی از نزدیکان از سوی پدر گرفتار و شدیداً معاقبه خواهد شد. به هر صورت محمد کور گردید و سالها در زندان ماند تا این که در ربیع الاول (۷۶۵ هـ. ق.) در ۶۵ سالگی درگذشت.

بلافاصله شاه شجاع جای پدر را گرفت، و او پس از رسیدن به قدرت و پیش از مرگ، پسر خود زین العابدین علی را در شیراز جانشین خود مُعین کرد، و برادر خود عمادالدین احمد بن محمد را حکومت کرمان بخشید. به محض این که زین العابدین سلطنت آغاز کرد، عموزاده او شاه یحیی بن شرف الدین از اصفهان به قصد حمله به وی بیرون آمد، خوشبختانه خطر جنگ با پیمانی دوستانه رفع گردید؛ ولی شاه یحیی مدت درازی نتوانست در اصفهان بماند؛ وی به وسیله ساکنان گردنکش و بی ثبات اخراج گشت و به یزد گریخت که در نتیجه آن زین العابدین خالوی خود مظفر کاشی را فرمانروای اصفهان کرد. در سال ۷۸۷ هـ. ق. فرستاده‌یی از آن تیمور وارد کرمان شد که اطمینانهای صلح آمیز و خیر خواهیهای دوستانه او را به همراه داشت، و سلطان احمد در تقدیم مراتب تواضع نسبت به فاتح نیرومند شتاب کرد. در شوال ۷۸۹ هـ. ق. خبر رسیده بود که تیمور عراق را گرفته و مظفر کاشی کلید شهرها و دژها را به وی تسلیم کرده است. در نتیجه این خبر زین العابدین شیراز را ترک کرد و به بغداد رفت در

حالی که شاه یحیی می‌کوشید که تحفه‌های سزاواری فراهم ساخته تا با تیمور مصالحه کند و فرمان داد که مبالغ هنگفتی برای تقویت سپاه او پرداخت خواهد کرد. ولی وقتی فرستادگان تیمور به اصفهان رسیدند تا پولها را دریافت کنند، مورد هجوم مردم شهر قرار گرفتند و کشته شدند. در نتیجه مغولان قتل عام وحشتناکی از مردم اصفهان کردند و چنان‌که گفته شده در این رویداد در دناک ۲۰۰,۰۰۰ تن نابود گشتند. پس از آن تیمور به فارس رفت، و مقام سلطان احمد را به عنوان خداوندگار فارس و عراق و کرمان تأیید کرد، و پس از آن به سمرقند بازگشت. چون زین‌العابدین شیراز را ترک کرد، وی عموزاده خود شاه منصور بن شرف‌الدین را به شوشتر ملاقات کرد و به گرمی پذیرفته شد، ولی ناگهان مورد حمله قرار گرفت و زندانی شد. اکنون شاه منصور بدون مخالفت می‌توانست شیراز را تصرف کند، در حالی که شاه یحیی به یزد عقب‌نشینی کرد. پس از آن‌که منصور شرف‌الدین جای خود را در شیراز با خاطر جمعی استوار نمود، زین‌العابدین به کمک زندانبانان خود از زندان رها گشت و به اصفهان رفت و از سوی مردم به گرمی پذیرفته شد. در همین ایام وی به وسیله شاه یحیی ملزم شده بود که با سلطان احمد بیوندد و از شاه منصور انتقام بگیرد. ولی این نقشه به جایی نرسید و متفقان شکست خوردند و شاه منصور همه عراق را به دست خود گرفت. چون زین‌العابدین خواست به خراسان بگریزد به طرز خائنانه‌یی از سوی حاکم ری گرفتار شده، به پیشگاه شاه منصور فرستاده شد و شاه منصور دستور به کور کردن او داد. پس از این رویدادها، شاه منصور کوشید تا بر ضد تیمور ائتلاف جوید. ولی در سال ۷۹۵ ه. ق. تیمور جایگاه زمستانی خود را در مازندران رها کرده و به شوشتر لشکر بُرد. پس از یورش به قلعه سفید که ناگشودنی می‌نمود وی به پایتخت شاه منصور حمله برد و جنگی سخت در نزدیکی شیراز درگرفت. اگرچه سردار سپاه شاه منصور وی را با

بسیاری از سپاهیان وی رها کرد، نبرد تا نیمه شب به درازا کشید. مظفری بی‌باک با شجاعتِ نومیدانه خود جنگید، ولی سرانجام به درِ سر افتاد، ولی پس از پیکار بسیار خود را به تیمور رسانید و دو زخم نیرومند زد ولی خودِ استوار رهبرِ مغولی آن را دفع کرد. پس از آن یارانِ شاه منصور تسلیم شدند؛ با این همه، یک هفته بعد (رجب ۷۹۵ ه. ق.) تیمور همه دودمان مظفری را از دم تیغ گذراند.



پس از آن که محمد مظفری به دست پسران خود از نعمتِ بینایی بی‌بهره گشت، پسر بزرگش جلال‌الدین شاه شجاع که مادرش دختر قطب‌الدین شاه جهان قراختایی (وفات ۶۵۶ ه. ق.) بود کار اداره کشور را به دست گرفت. وی حکومت آبرقو و عراقِ عجم را به برادرِ خود شاه محمود، و کرمان را به برادرِ دیگر خود سلطان عمادالدین احمد وا گذاشت، و خواجه قوام‌الدین محمد صاحب‌عیار را به وزارتِ خود برداشت.

سال ولادتِ شاه شجاع را شنبه بیست و دوم جمادی‌الثانیه ۷۳۳ نوشته‌اند.^۱ پیش از این گفته‌ایم که امیر مبارزالدین محمد پنج پسر داشت: شاه شجاع، شاه مظفر، شاه محمود، سلطان احمد، و ابویزید. شاه مظفر در روزگارِ پدر به سال ۷۵۴ و ضمن محاصره شیراز درگذشت، و از او دو دختر و چهار پسر ماند به این شرح: شاه یحیی، شاه منصور، شاه حسین، و شاه علی؛ و از میان آنها شاه یحیی بزرگ‌تر و در خدمتِ امیر مبارزالدین محبوب‌تر بود و چنان‌که نوشته‌اند مبارزالدین محمد در لشکرکشی به آذربایجان و جنگ با قشون اخعی جوق، شاه یحیی را به چشم پسران خود می‌کشید و همین امر پس از زوالِ ارادتِ قلبی پسران نسبت به پدرشان، و گور گشتنِ وی مایهٔ نفرتِ آنها از شاه یحیی نیز گشت و شاه شجاع پس از گرفتن مقام سلطنت اصفهان را به شاه محمود و کرمان را به سلطان احمد سپرد ولی شاه یحیی را گرفتار و در قلعه قهندز شیراز زندانی کرد.

۱. کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، چاپ دکتر عبدالحسین نوایی، ۱۲، ۱۳۳۵ ه. ش.

در آغاز جلوسِ او ایل‌های اَوغانی و جرمانی سر به شورش برداشتند. شاه شجاع به دفع ایشان رفت و پس از سرکوبی آن گروه عذر سران آن طوایف را در قبولِ فرمانِ خود پذیرفته در آن حصار تحصُّن اختیار کرد. شاه شجاع با همه لشکرکشی و جنگ و جدال نتوانست بر برادرزاده دست یابد. سرانجام میانِ دو طرف به این شرط صلح برقرار گردید که شاه از قلعه نزول کرده به جانبِ یزد رود و در آنجا از سویی عمومی خود فرمانروا باشد و قلعه قُهندز را به تصرفِ شاه شجاع دهد. شاه یحیی این پیشنهاد را پذیرفت و به یزد رفت ولی پیمانِ خود بشکست و همین که پای خود را به شهر گذاشت به مخالفت با شاه شجاع برخاست و حیل‌ها و تزویرها انگیخت تا از پذیرفتنِ فرمانِ شاه شجاع سر پیچد تا آنجا که سرانجام شاه شجاع با خواجه قوام‌الدین صاحب‌عیار وزیر و لشکری فراوان از شیراز آهنگِ یزد کرد، خود او در ابرقو ماند و خواجه را به محاصره یزد فرستاد. این وزیر باتدبیر شهر را دُور بر گرفت و چون کار بر مردم و شاه یحیی تنگتر شد، شاه یحیی نامه پیش عمومی خود فرستاد به ابرقو و از درِ پوزش و عجز درآمد و شاه شجاع او را بخشوده خواجه قوام‌الدین را باز خواند و به شیراز بازگشت. در این بازگشت به شیراز گروهی از مخالفان خواجه قوام‌الدین صاحب‌عیار که از حشمت و ترقی او در حسد بودند او را پیش شاه شجاع به نفاق مُتهم کردند. شاه هم او را در نیمه ذی‌القعدة سال ۷۶۴ کُشته وزارت خود را در عهده امیر کمال‌الدین رشیدی قرار داد.^۱

۱. ... جاه وزارتِ خواجه قوام‌الدین به نوعی ترقی کرده بود که سلطنتِ شاه شجاع هیچ می‌نمود و دستِ تمام ارکانِ دولت بر بسته. زیرا منافع و مداخل و اختیارِ تمام مملکت او را بود. جماعتی به قصدِ وزیر ساعی شدند چه جاه وزیر اوج رفعت گرفته بود تقبیحِ حالِ او می‌کردند تا مُحققِ گشت که داعیه غدري دارد، عزیمتِ شیراز کرد [شاه شجاع] و وزیر را بگرفت و مصادره کرد در منتصفِ ذی‌القعدة سنه ۷۶۴ بعد از تعذیب و شکنجه بفرمود تا او را بکشند: اعضاء او را مُجزئ کردند و هر جزوی، به طرفی فرستادند و خان و مانِ او را به تاراج بُردند. «حسنی، جامع‌التواریخ، ۱۳۲، چاپ تهران، بیانی، کتبی، تاریخ آل مظفر، ۹-۶۸، چاپ تهران.

در سال ۷۶۴ شاه محمود که از طرفِ برادر حکومتِ ابرقو و اصفهان را داشت سر از اطاعتِ شاه شجاع پیچیده به خیالِ تصرّف عراق افتاد و بهانه قیام او بر برادر این بود که برخی از عاملان شاه شجاع مال ابرقو را به تصرّف گرفتند. شاه محمود به یزد تاخت و نام شاه شجاع را از خطبه انداخته آنجا را تصرّف کرد. شاه شجاع به اصفهان لشکر کشید و میان دو برادر جنگ در گرفت شاه محمود در اصفهان حصارِ گشت و میان او و لشکریان شاه شجاع و شاه سلطان چند بار زد و خورد شد تا آن که جمعی از سپاهیان شاه محمود غفله بر سر اتباع شاه شجاع و شاه سلطان تاختند و ایشان را منهزم کرده، شاه سلطان را به خدمت شاه محمود آوردند و شاه محمود او را که عامل میل کشیدن امیر مبارزالدین شده بود به همان عقوبت گرفتار نمود.

شاه شجاع عاقبت با برادر صلح کرد و قرار بر این شد که مانند گذشته شاه محمود حاکم اصفهان باشد و به نام برادر خطبه بخواند و شاه محمود اگر چه زیر بار این تکلیف رفت ولی در دل با برادر خود صفایی نداشت و می خواست به هر وسیله باشد او را مستأصل کرده مُلکِ پدری را در تصرّف خود گیرد. به همین جهت با سلطان اویسی جلایر پادشاه آذربایجان داخل مکاتبه شد و او را از خیالِ شاه شجاع در باب تسخیر ترسانیده به مخالفتِ برادر برانگیخت و سلطان اویس گروهی از سرانِ خود را با لشکری به یاری شاه محمود فرستاد و شاه محمود به یاری ایشان و برخی از امیران باز مانده شاه شیخ ابواسحاق اینجو پشت گرم شده در طُغیان بر برادر گستاخ تر شده، در این میان شاه بحیی نیز به گروه مخالفان پیوسته از لرستان و قم و کاشان و ساوه و آوه نیز به آن جماعت مدد رسید و ایشان همه برای برانداختن دولتِ شاه شجاع در سال ۷۶۵ از اصفهان بیرون آمده به سوی شیراز حرکت کردند. شاه شجاع برای رویارویی با دشمن با برادرِ کوچکتر

خود سلطان احمد و پسر خویش سلطان اویس از شیراز خارج شد و پیش از آنکه به لشکریان همراه شاه محمود برسد سلطان احمد نیز از شاه شجاع رنجیده به اردوی شاه محمود پیوست و بعضی دیگر از سپاهیان و پیروان شاه شجاع نیز راه خلاف رفتند و کار بر شاه شجاع سخت شد ولی با همه این رویدادها دست از پایداری و رویارویی برنداشت و با اراده استوار با دشمن روبرو شد، اما از عهده یاران و سپاهیان فراوان برادر بر نیامد و شکسته شد و به شیراز بازگشت و در شهر مُتَحَصِّن شد و لشکریان شاه محمود شهر را دور برگرفتند.

گویند چون خبر این واقعه به شاه شجاع رسید، بدیهه این ابیات به نظم آورد:

ابوالفوارسِ دوران منم شجاع زمان
که نعلِ مرکبِ من تاجِ قیصر است و قُباد
منم که نوبتِ آوازه و جلالتِ من
چو صیتِ همتم اندر بسیطِ خاک افتاد
چو مهر تیغِ گذار و چو صبحِ عالم گیر
چو عقلِ راهنمای و چو شرعِ نیک نهاد
کمالِ صولتم از حیلۀ کسانِ ایمن
هُمّایِ همتم از منتِ خسانِ آزاد
نبرده عجز به درگاهِ هیچ مخلوقی
که بر بنای توکلِ نهاده‌ام بُنیاد
به هیچ کارِ جهان رویِ دل نیاوردم
که آسمان در دولتِ به رویِ من نگشاد
تو رسم و خوی پدر گیر ای برادرِ من
که شوهریت نیاید ز دختر دلشاد
مکن مکن که پشیمان شوی به آخرِ کار
ز مکرِ روبه بی‌زورِ لشکرِ بغداد
تو آن خری که طمع کرده بود و رفته به ده
که شاخ آورد و گوش ز ابلهی بنهاد

چون این قطعه به شاه محمود و لشکر سلطان رسید، سلمان
ساوجی شاعر همراه امیران به تبریز و بغداد بود، بگفتند که از زبان
سلطان اویس آن قطعه را جواب گوید، او گفت:

ایا شهی که به تشریف عقل موصوفی
شهشهی چو تو از مادرِ زمانه نژاد
ز زیرکان و بزرگانِ دهر و دانایان
کسی به مدح و بزرگیِ خود زبان نگشاد
تو بر بنای توکل به گلشن و ایوان
شرابِ لعل خور و گو که هر چه باداباد
کتاب و جمله تواریخ خوانده ام بسیار
ز زیرکان و بزرگانِ نیکِ نیک‌نهاد،
نخواندم و نشنیدم، ندیده ام هرگز
کسی که چشم پدر کور کرد و مادر ...!

شاه شجاع این قطعه را چنین جواب نوشت:
صبا ز خطّه شیراز کَرَتِ دیگر
قَدَم بُرون نه و بگذر به جانبِ بغداد
بـه بارگاهِ رفیع خلیفه دوران
پناه و قُدوة شاهان اویسِ بـنِ دلشاد
سلام من برسان و بگویش از من
که چشم بد به جمال و جلالِ تو مرصاد
مرا چه طعنه زنی کز چه در زمانِ شباب
جریمه پی به خطا، نی به اختیار افتاد
که گر تو طعنه زنی بعد از این و بدگویی
به قادری که مرا تخت و تاجِ شاهی داد
که همچنان که ... زنی پدر را، نیز
اگر به دستِ من اُفتی ترا بخواهم ...^۱

۱. حسنی، جامع التواریخ، ۱۳۸.

به هر حال، محاصره شیراز درازا کشید، و روز به روز از نیروی پایداری شاه شجاع و شماره یاران او کاسته شد. سرانجام، شاه شجاع مولانا معین الدین یزدی از منشیان خود را به طلب صلح پیش برادر فرستاد ولی شاه محمود پذیرش صلح را موکول به آن کرد که شاه شجاع به ابرقو رود و یک ماه در آنجا بماند تا او امیران تبریز را برگرداند. سپس دو برادر ملک پدر را برادرانه میان خود تقسیم کنند. شاه شجاع، در نامه‌یی که برای برادر نوشت از او تقاضای ملاقات نمود. شاه محمود نیز این تکلیف را پذیرفته دو برادر در پای قلعه قهندز با یکدیگر دیدار کردند و پس از ترتیب قرار صلح، شاه شجاع به ابرقو رفت و شاه محمود با جلال و شکوه تمام به شیراز وارد شد.

شاه شجاع دوسه ماه در ابرقو ماند و چون در این تاریخ اوضاع کرمان پریشان بود آهنگ آن سامان کرد. در زمانی که شاه شجاع در بیرون شیراز با یاران شاه محمود می‌جنگید پسر او سلطان شبلی سُیور غنم‌ش یکی از امیران طایفه اوغانی مشغول تهیه سپاهی جهت فرستادن به کمک شاه شجاع بودند، دولت‌شاه از نوکران خواجه قوام الدین صاحب عیار که او را شاه شجاع برای آوردن خزانه کرمان روانه این شهر کرده بود اتابک کرمان، سلطان شبلی را بفریفت و سلطان شبلی را از رفتن به شیراز بازداشت. سپس اتابک مذکور را در کرمان کشته سلطان شبلی را نیز در قلعه‌یی محبوس ساخت و خود سر به سلطنت و استقلال برداشت.

شاه شجاع در بهار سال ۷۶۶ به کرمان رفت و دولت‌شاه شورشگر را منتهزم ساخت و شهر را گرفت. دولت‌شاه از در فرمانبرداری درآمد ولی چون اندکی پس از آن خیال کشتن شاه شجاع را در سر داشت به سزای غدر خود رسید و کرمان از هر جهت مُسخر و مطیع شاه شجاع گردید.

پس از استیلا بر کرمان، شاه شجاع به سرکوبی طوایف اوغانی و جرمايي رفت و با این که به علت درد پا چنان که بایست نمی توانست در تعقیب ایشان پایداری کند آن طوایف را در زحمت کُلی انداخت و ایشان از شاه محمود کمک خواستند. شاه محمود هم شاه یحیی را به یاری ایشان فرستاد ولی شاه یحیی به زودی به اطاعت عم خود درآمده به یزد رفت و شاه شجاع امیر سیور غتمش و سایر رؤسای اوغانی و جرمايي را مطیع کرد. آوازه تجدید عظمت شاه شجاع میل قلبی بسیاری از شیرازیان و اتباع شاه محمود را که از زورگویی و ستمگری لشکریان آذربایجانی سلطان اویسی جلایر به تنگ آمده بودند بار دیگر به سوی شاه شجاع متوجه ساخت و شاه منصور پسر شاه مظفر یعنی برادر شاه یحیی هم از یزد به کمک عم خود آمد و امید شاه شجاع به تصرف شیراز و راندن شاه محمود از آن سرزمین نیرو گرفت و به سوی پایتخت پیشین خود در حرکت آمد.

در شانزدهم ذی القعدة سال ۷۶۷ در نزدیکی پُل فسا سیر راه شیراز میان لشکریان شاه شجاع و شاه محمود جنگی رخ داد و پیروزی نصیب شاه شجاع شد. شاه محمود و پیروان و سپاهیان او به شیراز گریختند و چون دریافتند که مردم شهر در دل با شاه شجاع همراهند چاره یی ندیدند جز آن که شهر را ترک گفته به عراق فرار کنند. شاه محمود در روز ۲۴ ذی القعدة ۷۶۷ از شیراز بیرون رفت و شاه شجاع به مقر سابق خود وارد شد، و در این میان سلطان احمد هم از شاه محمود روی گردان شده بار دیگر به خدمت شاه شجاع پیوست و شاه محمود ناچار به اصفهان پناه بُرد.

چون شاه شجاع به شیراز بازگشت، بار دیگر به استواری اصول مذهب تسنُّن و ترغیب عالمان دین و ساختن بناهای خیر پرداخت و به سیره خاندان اینجو و پدر خود امیر مبارزالدین با خلیفگان عباسی

مُقیم مصر بیعت کرد به‌ویژه در سال ۷۷۰ عالمان دینی را واداشت که در پذیرفتن بیعت القاهر بالله محمد بن ابی بکر رسالات بنویسند و نام او را در خطبه‌ها یاد کنند.

«نوبت دیگر سریر سلطنت فارس به‌ذات شریف شاه‌شجاع مُزین گشت و به‌نفس مبارک متوجّه مجلسِ علماء کرام و قُضلاء آنام شد و به‌درسی استاد البشر مولانا قوام‌الدین عبدالله فقیه منجم حاضر می‌شد و شرح اصول ابن‌حاجب از تصنیفات سلطان‌العلماء عضدالملّة والدین عبدالرحمن افتتاح فرمود، و مسند قضا را به‌مکانت شافعی‌الزمان سلطان‌الفقهاء فی‌الدوران مولانا بهاء‌الدین عثمان کوه‌گیلویی تزیین فرمود، و وزارت برقرار به‌خواجه قطب‌الدین سلیمان‌شاه بن خواجه محمود کمال مُسلم داشت و مجموع رعایا و کافّه برایا مُرفه‌الحال گشتند، و روز به‌روز مراتب علما و فضلا افزوده می‌گشت و در رعیت‌پروری سعی جمیل می‌نمود، و مولانا غیاث‌الدین کُتبی را به‌مکه فرستاد تا در آنجا خانقاهی جهت مجاوران احداث کند و زمین پاره‌یی جهت مرقد شاه‌شجاع بخرد و دو‌یست هزار دینار جهت اخراجات تسلیم مولانای مشارّالیه کرد؛ و این زمان آن حظیره به‌مرقد شاه‌شجاع معروف است و آن خانقاه در جنب کعبه است و معمور، و مجاوران در آنجا متوطنند... و در سنه ۷۷۰ با امیرالمؤمنین القاهر بالله محمد بن ابی بکر العبّاسی بیعت کرد، و در این مُبايعت علما، رسالات نوشتند»^۱.

شاه محمود پس از تسلیم شیراز به‌اصفهان آمد و چون هنوز خیال انتقام‌خواهی از برادر از سر به‌در نکرده بود با سلطان اویس طریق دوستی می‌سپرد و در آرزوی آوردن دختر او در عقد ازدواج

۱. محمود کُتبی، تاریخ آل مظفر، ۸۱-۸۲؛ حسینقلی ستوده، تاریخ آل مظفر، ۱۵۱/۱، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.

خود بود. شاه شجاع در سال ۷۶۸ به عزم بیرون کردن او از اصفهان به سوی آن شهر حرکت کرد، ولی چون شاه محمود اظهار کوچکی و تبعیت از برادر خود نمود اصفهان را به او وا گذاشته به شیراز بازگشت. شاه محمود دختر امیر غیاث الدین کیخسرو اینجو یعنی خان سلطان را در حباله نکاح داشت. این زن چون شنید که شاه محمود در صدد تزویج دختر سلطان اویسی جلایری است بر ضد شوهر و به آهنگ انتقام کشیدن خون عم خویش شیخ ابواسحاق، پنهانی از اصفهان نامه هایی به شاه شجاع نوشت و به او وعده داد که اگر به سوی اصفهان حرکت کند شوهر را گرفته تسلیم او کند، و دروازه های اصفهان را به روی او بگشاید. از این گذشته او را از باب حرکت لشکر سلطان اویس به عزم عراق ترسانید. شاه شجاع در سال ۷۶۸ به اصفهان رسید و در بیرون آن شهر مقام کرد. خان سلطان هر اندازه خواست به تحریک و دسیسه بی سپاهیان دو طرف را به جنگ وادارد کامیاب نشد چه شاه محمود که از هیبت برادر ترس داشت نسبت به او از در کهری و افکنندگی درآمده پیش او لابه و زاری کرد و شاه شجاع هم پس از دیدار با او بار دیگر اصفهان را در عهده برادر گذاشته به شیراز بازگشت. چون شاه شجاع از اصفهان بازآمد خواجه قطب الدین سلیمان شاه را از وزارت خلع و او را محبوس ساخت و پسر او امیر غیاث الدین محمود را میل کشید و به کرمان تبعید کرد. اما خود خواجه قطب الدین اندکی پس از این رویداد از زندان گریخته و به اصفهان پیش شاه محمود رفت و به مقام وزارت او نایل شد.

خان سلطان که از خیال برانداختن مظفریان و به ویژه کشیدن انتقام خاندان اینجو بیرون نمی رفت بار دیگر باب مکاتبه با شاه شجاع را باز کرد و به اندازه بی در این کار کوشید که بار دیگر شاه شجاع به خیال فرو گرفتن برادر عازم اصفهان گردید و این بار مطالبه بخشی

از اموال اصفهان را بهانه قرار داد. شاه محمود چون دریافت که انگیزه این لشکرکشیها زوجۀ او خان سلطان اینجو است آن خاتون را کشت و سفیرانی به تبریز فرستاده دختر سلطان اویس را در عقدِ خود درآورد و او را به اصفهان آورد و از این راه خود را به لشکریانِ جلایری پُشت گرم ساخت.

پس از این خویشاوندی، سلطان اویس سپاهی به کمکِ دامادِ خود به اصفهان روانه کرد و شاه محمود به همراهی آن سپاه آهنگ شیراز کرد. شاه شجاع نیز به همراهی شاه منصور و سلطان احمد به جلوگیری او رفت و جنگ در اطرافِ شیراز در گرفت. جناحِ راستِ لشکر شاه شجاع و میمنهٔ سپاه شاه محمود هر دو شکست یافتند و جنگ صورتِ قاطعی نیافت. شاه شجاع ناچار به شیراز آمد. وزیر او شاه رکن الدّین حسن یزدی که با دو تن از امیران شاهی غرض داشت نوشته‌یی از زبان ایشان بر ساخته پیش شاه محمود فرستاد به این مضمون که اگر شاه محمود قصدِ شهرکند ایشان دروازه‌ها را به روی او و سپاهیانِش خواهند گشود. شاه محمود بر پُشتِ آن مکتوب روزِ ورود خود را در جواب نوشته مکتوب را برگردانید، و شاه رکن الدّین آن را پیش شاه شجاع فرستاد. شاه به اندازۀ یی از دیدن آن برآشفست که در صددِ کُشتنِ آن دو امیر برآمد، اما پس از آن که بر بیگناهی آن دو و حیلۀ وزیر خویش آگاه گشت. شاه رکن الدّین را کُشت و وزارتِ خود را به یکی از امیران یعنی خواجه جلال الدّین تورانشاه سپرد.

حکومتِ کرمان را شاه شجاع به یکی از خاصانِ خراسانی خود که پهلوان اسد پسر طغانشاه نام داشت وا گذاشته بود. این مرد به تحریک سیور غتمش او غانی و شاه یحیی به تدریج در کرمان برای خود به تهیۀ اسباب استقلال پرداخت، ولی تا مخدومشاه مادرِ شاه شجاع در کرمان بود نمی توانست آشکارا آغازِ شورش کند، ولی

همین که آن خاتون از اتباع پهلوان آسَد رنجیده به شیراز رفت کارِ داعیه سلطنت خواهی پهلوان آسَد نیز بالا گرفت.

در این اثنا قطب الدّین اویس پسر شاه شجاع از پدر ترسیده به طرفِ کرمان رفت و خواست آن شهر را به حیلۀ از پهلوان اسد گرفته بر آنجا مسلّط شود ولی پهلوان اسد او را به شهر راه نداد و اویس به اصفهان نزد شاه محمود عموی خود رفته و پهلوان اسد بیشتر بر گردنکشی و نافرمانی خود افزود. شاه شجاع در سال ۷۷۵ عزیمتِ کرمان کرد و شهر را در حصار گرفت. در این ضمن شاه یحیی که خود جُرأتِ دخالت آشکار در قیام بر ضدّ شاه شجاع نداشت نایب شاه را در شیراز به شورش بر ضدّ او واداشت و چون این خبر به شاه شجاع رسید سلطان احمد و پسر خود زین العابدین را به محاصره کرمان گذاشته به شیراز بازگشت.

سلطان احمد در بستن راه آذوقه بر مردم کرمان بسیار کوشید تا آن که کار بر اندرونیان به ویژه پهلوان اسد سخت شد و نزدیک بود که آن شهر را تسخّر کند، ولی چون نمی خواست که پس از گرفتن کرمان شاه شجاع حکومت آنجا را به دیگری واگذارد و او راضی نمی شد، عمداً در کارِ گشودن کرمان سستی نمود، شاه شجاع برادر را به شیراز خواسته دو تن از سرداران خود را به ادامه حصارِ شهر فرستاد، و ایشان به دستیارِ مردم، شهرِ کرمان را پس از نه ماه و بیست روز محاصره گرفتند و پهلوان اسد به دستِ اهالی قطعه قطعه شد.

«... پهلوان اسد نمی توانست که به یک بار دستِ تمرد دراز کند، تا جهتِ کُشتی گیرانِ کرمانی و خراسانی نزاعی واقع شده بود، والدۀ پادشاه، جانبِ کرمانی گرفت و پهلوان اسد جانبِ خراسانی. القصّه هر روز شکوه از پهلوان اسد به شیراز می نوشتند، از آنجا پهلوان اسد را منعی نمی آمد... اسد مردی دین دار پرهیزگارِ دلیر بود و در امور امر

به معروف و نهیِ منکر به اقصایِ الغایه می‌کوشید و شاه‌شجاع به غایت معتقدِ امانت و دیانتِ او بود، هرگز مرتکبِ کبیره نشده بود، در قصرِ زرد در زمستانِ سرد آبِ یخ می‌شکست. شاه‌شجاع سوار شد دید که در آن سحر پهلوان اسد یخ می‌شکند، پرسید که «پهلوان چه کار می‌کند؟» گفت: جهتِ وضو ساختنِ یخ می‌شکند. شاه‌شجاع را اعتقاد به غایت شد. چون بنیادِ عصیان کرد، مولانا صدرالدین دَهقی گفته بُود:

از کسری می‌که هست شاه‌شجاع
مهر این مرد در دلش رُسته است
ز آن‌که در ماهِ دی ز بهرِ وضو
یخ شکسته است و دست و رو شسته است!...

والده پادشاه رنجیده‌خاطر متوجه سیرجان شد. چون شهر خالی گشت، پهلوان اسد بنیادِ استحکامِ قلاع و بارویِ شهر کرد و هر چند که اعلامِ رأیِ شاه‌شجاع می‌کردند که او را فتنه در دماغ است باور نمی‌افتاد. پهلوان اسد چون از عمارتِ قلاع و بارو بپرداخت، بنیادِ دعوتِ لشکر کرد. از خراسان و اطرافِ لشکری بر وی جمع شدند، سودایِ سلطنتی در دماغِ محکم گردانید.

سلطانِ اویس پسرِ بزرگ شاه‌شجاع و همی کرد و از پدر روگردان شد و به هزارهٔ اوغان آمد و مکتوبی به تزویر از زبانِ پادشاه به پهلوان اسد نوشت که شهر تسلیم فرزند سلطانِ اویس کند. پهلوان اسد، در جواب نوشت که نشانه‌یی میان من و پادشاه هست اگر آن نشانه در میان آید شهر تسلیم شود. سلطانِ اویس با لشکر هزاره عازمِ کرمان شد، چون دید که هیچ فایده نخواهد بود، از لشکر جدا شد و به طرفِ اصفهان به پیشِ عمِّ خود شاه‌محمود رفت، این حرکت نیز موجب تسلُّط و مودتِ تمرّد پهلوان اسد شد. لکن نامی از قبیلِ پادشاه که کوتوالِ قلعهٔ کوه بود، بنیادِ محاربه کرد و منجنیقِ بساخت و بر قلعه

کوه نهاد تا عاقبت لکن قلعه بسپرد، و کارکنان والدۀ السلاطین را بگرفت و خزائن و دفائن او را که از پدران به میراث یافته بود به زخم شکنجه بگشود و خواجه محمد بعلیآبادی را که معمار مملکت بود مقتید ساخت و هر چه داشت از او بگرفت و عاقبت بکشت و خواجه شمس الدین محمد زاهد که یکی از اکابر ملوک اقطاع بود، به طعام زهرآلود هلاک گردانید و مال او را نیز در تحت تصرف آورد و بنیاد ظلم و جور با رعیت در میان نهاد و این اول خرابی بود که بدین مملکت رسید و هرگز دیگر کرمان بدان معموری نشد.^۱



آوردن این نکات به تفصیل اگرچه لازم نیست و گاهی زاید هم به نظر می آید، اما نویسنده عمداً به تفصیل می پردازد تا معلوم شود که در این روزگاران اوضاع ایران چه بوده، و پریشانی احوال مردم تا چه غایت رسیده بوده و جاه طلبی به حدی چشمها را کور کرده بوده که کشتن برادران و میل کشیدن پسران و کور کردن پدران و عزیزان در رسیدن به سلطنت ناپایدار چیزی نمی نموده، و چگونه مردمی بازهد و پارسایی دنبال سلطنت طلبی و خون آشامی نیز می بوده اند.

به هر صورت، پس از فتح کرمان به شاه شجاع خبر رسید که شاه محمود در ۱۴ شوال ۷۷۶ درگذشته و میان هواخواهان او بر سر تعیین جانشین پیکار درگرفته است. جمعی از ایشان خواستار پادشاهی اويس پسر شاه شجاع هستند و گروهی دیگر خواهان خود شاه شجاع. امیر مظفری وقت را غنیمت شمرده به اصفهان تاخت و به آسانی بر آن شهر دست یافت و اويس به خدمت پدر رسیده مورد التفات قرار گرفت. شاه شجاع با این پیروزی شعری سروده که از کینه درونی او و شادی او از مرگ برادر به خوبی خبر می دهد. می گوید:

۱. محمود کتبى، تاريخ آل مظفر، ۸۸-۹۰؛ تاج الدین یزدی، جامع التواريخ، ۱۳۵-۱۳۲.

محمود برادرِ من شهِ شیرِ کمین
می‌کرد عداوت از پیِ تاج و نگین
کردیم دو بخش تا بیاساید خلق
او زیرِ زمین گرفت و ما رویِ زمین!

در این ایام بود که شاه‌شجاع خبر یافت که سلطان اویس جلایری نیز رخت به جهانِ دیگر کشیده، و زمینه برای دستبرد به تبریز آماده است. شاه‌شجاع به تهنئه لشکر و اسبابِ عزیمت آذربایجان پرداخت، و دوازده هزار سوار آراسته عرض داد و همچون باد به سوی تبریز شتافت. چون از جریادقان بگذشت، سردارانِ اطراف، به سپاهیان او پیوستند تا به قزوین رسید، اهل آنجا به تمرّد و مقابله برخاستند. امر شد که سپاه به یکبار به ستیز برخیزند. لشکر گردِ شهر فرو گرفتند و به یک ساعت چند رخنه در خندق ایجاد کردند و شهر را به قهر بگرفتند و به غارت مشغول شدند. شاه‌شجاع بر حال مردم قزوین ترخّم فرمود و دستور داد هیچ آفریده به تاراج و غارت مردم مشغول نشود و اگر کسی بدین کار بپردازد او را بکشند، لشکریان به یکبار از شهر بیرون آمدند. شاه‌شجاع به سوی آذربایجان پیش رفت و در این سرزمین بر لشکریان سلطان حسین بن اویس جلایری پیروز گشته به تبریز درآمد و شاه‌منصور و تنی چند از امیران خود را به حدود نخجوان و قراباغ فرستاد ولی یکی دو ماه پس از آن به مناسبتِ دستبرد دو تن از سرداران مراغه که سرسپرده جلایریان بودند و به اردوی او که در اوجان بودند شبیخون زدند، و زمستان از راه رسید و درد پا شاه را آزار می‌داد، شاه‌شجاع به پارس عقب نشست. در بازگشتِ او سلطان حسین جلایری به تبریز آمد و از درِ آشتی با شاه‌شجاع درآمد، دو طرف با مبادله اسیران و سفیر آشتی کردند و خواهر سلطان حسین به عقدِ زین‌العابدین پسر شاه‌شجاع درآمد و شاه‌شجاع حکومتِ اصفهان را به آن پسر وا گذاشت.

پس از بازگشت از آذربایجان شاه شجاع به قصد تنبیه شاه یحیی که در قضیه شورش پهلوان اسد مداخله داشت لشکری به آنجا فرستاد. شاه یحیی چون خود را در زحمت دید ایشان را بفریفت و آرام کرد که پیکی به شیراز بفرستد تا بدانچه فرمان شاه شجاع باشد گردن نهد و در این ضمن بر آن لشکر تاخته بیشتر آنها را شکسته و واپس زد. شاه شجاع بار دیگر شاه منصور برادر شاه یحیی را به سرکوبی او به یزد روانه کرد. این بار شاه یحیی مادر خود را به استمال شاه منصور فرستاد و آن زن فرزند دیگر را با برادر خود بر سر آشتی آورد، ولی چون لشکر شاه منصور پراکنده شدند او از برادر وحشت کرده به زندران رفت و شاه شجاع به یزد آمد. اما این بار هم شاه یحیی اعضای خاندان خود و شاه شجاع را شفیع کرده به عذرخواهی کوشید. شاه شجاع او را عفو کرد ولی قسم یاد کرد که اگر یک بار دیگر از او عصیان سر بزنند تا از او انتقام نکشد از یزد برنگردد و پس از این قرار در سال ۷۸۰ به شیراز بازگشت.



در سال ۷۸۱ مردی به نام عادل آقا یا سارق عادل در سلطانیته به هواخواهی سلطان حسین جلایر قیام کرده برای خود بنیاد فرمانروایی ساخت و به خیال دستبرد در قلمرو آل مظفر افتاد. شاه شجاع به عزم سرکوبی او به سلطانیته آمد و با سپاهیان عادل آقا جنگ سختی کرد و اگرچه در آغاز لشکر او منهزم شدند ولی سرانجام در اثر ثبات و پایداری و رسیدن کمک پیروز آمده سلطانیته را گرفت و بر لغز شهای عادل قلم عفو کشیده به شیراز بازگشت.

«... سارق عادل در سلطانیته لشکری جمع کرده بود و بنیاد تسلطی نهاده و به تسلط و تجبر بدان دیار غالب شده، شاه شجاع خواست که او را مالشی بدهد، با لشکر فارس و عراق و لرستان عزم

سلطانیّه کرد تا به در سلطانیّه در هیچ موضع قرار نگرفت. سارق عادل نیز با لشکری بیکران مقابل شد و حربی افتاد که وصف آن نتوان کرد. لشکر شاه شجاع تمام متفرّق شدند و پادشاه از اسب خطا شد، با وجود آن که چند کس، پیرامون او فرو گرفته بودند او پیاده به ضربه شمشیر دشمن را می راند. ملک باورجی که یکی از بهادران لشکر بود او را بشناخت، اسب خود را بکشید تا شاه شجاع سوار شد. چون لشکر خود را بر جای ندید و دشمنان مظفر شده و به غارت مشغول، خواست که باز گردد، اخی کوچک که رستم روزگار بود نگذاشت که شاه شجاع منهزم گردد. در این حالت ده پانزده هزار از دلیران لشکر برسیدند و پیش شاه شجاع جمع شدند... و لشکر دشمن چون آن را دیدند... هزیمت شدند و به شهر رفتند... سارق عادل و امرای او به قلعه تحصّن جستند و به عجز جمعی را بیرون فرستادند و سخن صلحی در میان انداختند. شاه شجاع به مصالحت پیش آمد، و عهدی اتفاق افتاد و خزانن بیشمار با پیش کشهای فراوان از قلعه بیرون آوردند و سارق عادل تنها بیرون آمد و شاه شجاع نیز با معدودی چند برفت و ملاقات کردند و به جامه خاص و کمر مرصع و نوازش بسیار مخصوص شده به شهر بازگشت و همان زمان لشکر از در سلطانیّه کوچ کردند و متوجه شیراز شدند. چون به دارالملک نزول افتاد، به عشرت مشغول گشت^۱.

با وجود این، عادل آقا به تدریج در سلطانیّه نیرومند شد و چون در سال ۷۸۴ پسر دیگر سلطان اویس جلایر یعنی سلطان احمد بر برادر خود سلطان حسین خروج کرد و برادر را کشت عادل آقا نیز پسر سوم او یعنی سلطان ابویزید را به سلطنت برداشت و با سلطان احمد به پیکار برخاست و چون خود را دست نشانده شاه شجاع اعلان کرده بود از او یاری خواست و شاه شجاع در سال ۷۸۵ به سلطانیّه

۱. محمود کتب، تاریخ آل مظفر، ۹۶-۹۷.

آمد. پیش از رسیدن به سلطانیته شاه شجاع بر پسر خود شبلی بدگمان شد و او را به این توهم که در صدد خروج بر اوست در نزدیکی اقلید پارس فرو گرفت و در قلعه‌یی محبوس کرده چشم آن جوان را در شعبان ۷۸۵ میل کشید. در ضمن همین سفر مادر شاه شجاع و برادران دیگر او یعنی خان قتلغ مخدوم شاه قراختایی و شاه حسین برادر شاه یحیی و شاه منصور فوت کردند، و این پیشامدها خاطر شاه شجاع را سخت آزرد و پریشان کرد. شاه شجاع پس از رسیدن به سلطانیته میان دو پسر سلطان اویس یعنی ابویزید و سلطان احمد آشتی برقرار کرد و با عادل آقا از سلطانیته بیرون آمد.

«شاه شجاع از صورت آن معنی که با پدر به تقدیم رسانید؛ از پسر [= سلطان شبلی] متوهم شد و از سخن افریدون که به پسر خود تور نوشت که «مَنْ بَرَّ بَوَالِدِيهِ بَرَّهٗ وَلَدَهُ وَمَنْ عَقَّهَا عَقَّهٗ وَلَدَهُ»^۱ نیک ترسان بود، در ماه ربیع الاول ۷۸۵ او را و امیر مظفرالدین سلغر را بگرفت و امیر سلغر را به قلعه سفید فرستاد و سلطان شبلی را به قلعه اقلید و سمرق بُردند؛ پس از آن در مستی امر شد که امیر رمضان اختاجی و خواجه جوهر کوچک به قلعه روند و چشم آن پادشاهزاده را به گُخل میل مُکُحَل گردانند، ایشان بر موجب فرمان به تقدیم رسانیدند:

چون دستِ قضا چشمِ ورا میل کشید
فریاد ز عالمِ جوانی برخاست،

روز دیگر در هشیاری، جمعی التماس ترخمی کردند، سواری را به قلعه فرستادند که چشم او را آسیبی نرسانند و میل نکشند؛ کار از دست رفته بود. چون این خبر برسید؛ تأسُف و پشیمانی بسیار روی نمود. چرا عاقل کند کاری که باز آرد پشیمانی»^۲.

۱. هر کس به پدر و مادر خود نیکی کند فرزندش در حق او نیکی کند، و هر کس که به آن دو نافرمانی کند، فرزندش در حق او نافرمانی ورزد.

۲. تاریخ آل مظفر، ۱۰۰، دکتر نوایی.

شاه شجاع از قزوین به سوی خُرم آباد و شوشتر حرکت کرد و در این دو ولایت به سبب زمستان و بارندگی و راههای سخت قشون او آسیب فراوان دیدند و شاه منصور که والی لرستان بود به خدمت پادشاه آمد و پس از دیدارِ شاه عازم شیراز شد ولی شاه شجاع در راه به اندازہی در خوردنِ شراب زیاده روی کرد که بیمار و بستری شد و چون مرگِ خویش را نزدیک دید به دادنِ صدقات و عطایا پرداخت و چون بیم داشت که پس از مرگِ او سلطان عمادالدین احمد و سلطان مُجاهدالدین زین العابدین — که هر دو پیروان و هواخواهانی داشتند — به جان همدیگر بیفتند، آن دو را پیشِ خود خواند و برای جلوگیری از این رویداد آن دو را به یگانگی و همکاری خواند. ولایتِ عهد را به سلطان زین العابدین داد، و اصفهان را به سلطان ابویزد برادر خُردسالِ خود وا گذاشت و سلطان احمد را نامزدِ کرمان کرد. سپس دو نامه یکی را به امیر تیمور گورکان، و یکی را به سلطان احمد جلایر در نگاهداری از پسرانِ خود نوشت، و اندکی پس از آن یعنی در تاریخ یکشنبه ۲۲ شعبان سال ۷۸۶ رخت به جهانِ دیگر کشید.

چنان که پیش از این گفتیم وی مردی [ظاهراً] دیندار و شعر دوست بود و حافظه شگفتی داشت اشعارِ هفت هشت بیتی را به یکبار شنیدن به خاطر می سپرد، و خود نیز شعر می گفت و ما نمونه هایی از سخنان پارسی او را یاد کردیم. خواجه حافظ شیرازی و عمادِ فقیه کرمانی و عبید زاکانی از شاعران روزگارِ او بوده اند و او را ستوده اند.

در دیوانهای چاپ شده و خَطّی عبید زاکانی پنج قطعه در ستایش شاه شجاع به دست می آید که اینک ابیاتِ برگزیده آنها را در زیر می آوریم:

۱. صباغِ عبید و رخ یار و روزگارِ شباب
خروشی چنگ و لب زنده رود و جام شراب
هوایِ دلبر و غوغایِ عشق و آتشِ شوق
نوایِ بربط و آوازِ عود و بانگِ رُباب

نـویدِ فـتـحِ صـفـاهاـن و مـژدۀ اقبـال
 نـشـانِ بـخـتِ بـلـنـد و اـمـیدِ فـتـحِ البـاب
 دـمـاغِ بـسـادۀ گـسـارـان ز خـُـرَمـی در جـوش
 دـروِ مـهـر پـرستـان ز عـاشـقـی در تـاب
 نـشاط در دـل و مـی در کـف و طـَرَب در جـان
 نـگـار سـرخـوش و مـا بـیـخـود و نـدیم خـراب
 بـه پـیش خـود بـنـشان شـاهـدان شـیرین کـار
 کـه بـا شـکر دهنـان خـوش بـود سـؤال و جـواب
 بـنـوش جـامِ مـی ای جـانِ نـازنـینِ عـید
 شـتاب مـی کـند اـین عـُمـرِ نـازنـین در یـاب
 بـه بـزمِ شـاه جـهان عـیش ران و شـادی کـن
 خـدایـگانِ جـهان آفـتابِ عـالـمـتاب
 جـلالِ دـولـت و دینِ تـاج بـخـشِ تـخـت نـشین
 سـپـهرِ مـهر و سـخا پـادشـاه عـرش جـناب
 شـد سـت فـتـنـه در اَیـامِ پـادشـاهـی او
 چـو چـشمِ بـخـتِ بـدانـدیش جـاؤ او در خـواب

(قصاید، ۴)

در این چکامه جز اغراقهای شاعرانه و دروغهای آشکار چیزی
 به چشم نمی خورد، تنها می توان دانست که عُبَید شعرِ خود را در
 روزگاری که شاه شجاع اصفهان را فتح کرده بوده، سروده است؛

۲. آمد نسیم و نکهتِ گل در جهان فگند
 بُلبُل ز شوق غلغله در بوستان فگند
 هم بسا نوبهار دلِ غنچه برگشاد
 هم بید سایه بر سر آب روان فگند
 شوقِ فروغِ طلعتِ گل بناز آتشی
 در جانِ زارِ بلبلِ فریادخوان فگند...

چون غنچه لب به مدح شهنشاه برگشاد
 ابرش هزار دانه دُر در دهان فگند
 بهر نثار دامن زر برگرفت گل
 خود را به بزم پادشاه کامران فگند
 سلطان جلال دین که بنانش به گاه جود
 تب لرزه بر طبیعت دریاوکان فگند
 آن شاه شیر حمله که امرش کمند حکم
 در گردن سپهر و زمین و زمان فگند
 بر تخت شاه تا کمر سلطنت ببست
 دولت کلاه شادی بر آسمان فگند...
 از جور روزگار ننالد دگر عید
 او را چو بخت نیک بر این آستان فگند...

(همانجا، ۷)

۳. نسیم بادِ سحر عزم بوستان دارد
 دمید و بازدمش کیمیای جان دارد
 رسید مژده که سلطان گل به طالع سعد
 عزیمت چمن و رای گلستان دارد
 هنوز لاله نورسته ناشکفته تمام
 چه موجبست که با سبزه سرگران دارد...
 به سرو نسبت آزادی و سرافرازی
 از آن کنند که آیین راستان دارد
 زبان درازی از آن در چمن کند سوسن
 که حرز مدح شهنشاه بر زبان دارد
 سحاب جود مگر از عطای شاه آموخت
 که طبع فایض و دست گهرفشان دارد
 جلال دینی و دین خسروی که روز نبرد
 ظفر مُلازم و اقبال همعنان دارد

گرفتم آن‌که ز شاهانِ روزگار کسی
 سپاهِ بی‌عدد و مُلکِ بیکران دارد
 چنین هنر که تو داری کِراست در عالم؟
 چنین پدر که تو داری که در جهان دارد؟
 عبید را که مُربیِ عنایتِ تو بُود
 چه غم ز نائبهٔ دورِ آسمان دارد

(همانجا، ۱۸)

۴. خجسته بارگهٔ پادشاهِ هفت اقلیم
 مَقَرّ جاه و جلال است و جایِ ناز و نعیم
 به‌شکلِ شمسِهٔ او آفتابِ با تمکین
 به‌وضعِ رفعتِ او آسمانِ با تعظیم...
 رسید کُنگره‌هایِ بلند او جایی
 که قاصر است از او وهمِ دوربین حکیم
 نشسته خسرو رویِ زمین به‌کام در او
 گرفته دستِ جامِ شراب و گشاده‌دستِ کریم
 جلالِ دنی و دین شیر حمله‌شاهِ شجاع
 که هست چاکر او آفتاب و ماه ندیم...

(همانجا، ۳۱)

۵. سپیده‌دم که شهنشاهِ گنبدِ گردان
 کشید تیر و بر اطرافِ شرق گشت روان
 سپهرِ غالیه‌سا و صبا عبیر آمیز
 شمالِ مجمره گردان نسیم مژده‌رسان
 به‌یمنِ دولت و اقبالِ شاهِ بنده‌نواز
 مرا به‌جانبِ کرمان کشید بختِ عنان...
 نظر به‌قلعهٔ او کُن که از بلندیِ قدر
 نه دستِ وهم بدو می‌رسد نه پایِ گمان

ز شکل طاق و رواقش نشانه‌یی شبیدیز
 ز وضع کُنگره‌هایش نشانه‌یی هِرمان
 همه خلایقِ او آنچنان که خلق خورند
 قسم به جانِ کریمانِ خطّه کرمان
 همه وضع و شریفش غریقِ ناز و نعیم
 ز یمنِ معدلتِ خسرو زمین و زمان
 جلالِ دولت و دین پادشاهِ هفت اقلیم
 که آفتابِ بلند است و سایه یزدان
 ز جود و دادِ تو منسوخ گشت یکباره
 عطایِ حاتمِ طائی و عدلِ نوشیروان
 ثنا و مدحِ تو خوانم بر وضع و شریف
 دعایِ جانِ تو گویم به آشکار و نهان
 مرا همیشه سلاطین عزیز داشته‌اند
 ز ابتدایِ صبی تا به این زمان و اوان
 ز حضرتِ تو همان چشم تربیت دارم
 که دیده‌ام ز بزرگان و خسروانِ جهان

(همانجا، ۳-۳۲)

از همین چکامه برمی‌آید که بخشِ واپسینِ عمرِ عبید زاکانی و
 شاید تا آخر آن یعنی سال ۷۷۲ در خدمتِ همین پادشاه به سر آمده
 است، و این واقعه یعنی رفتنِ عبید به کرمان به خدمتِ شاه‌شجاع
 بایستی در فاصله ۶۷-۷۶۶ رخ داده باشد چه تا سال ۷۶۶ شاه‌شجاع
 به کرمان نرفته و بر آنجا استیلا نیافته بود. تنها در این سال بود که
 شاه‌شجاع پس از شکست خوردن از برادرِ خود شاه‌محمود و از دست
 دادن شیراز به کرمان شتافت و آنجا را مُسَخَّر کرد و تا اواخر ۷۶۷ که
 شیراز را پس گرفت در آن ولایت بود، در ۱۷ ذی‌الحجه سال ۷۶۸ نیز
 چنان‌که سابقاً اشاره کردیم عبید پس از فتح اصفهان به دستِ شاه‌شجاع

به چکامه‌یی این پادشاه را تهنیت گفته و چنان‌که از همان قصیده برمی‌آید عبید خود نیز ظاهراً در آن تاریخ در اصفهان بوده است.

۳. جلایریان

می‌توان گفت که نامدارترین دودمانی که در روزگارِ فترت میان انقراض ایلخانان مغول و ظهورِ امیر تیمور گورکانی از تجزیهٔ دولت بزرگِ ایلخانی به وجود آمده سلسلهٔ آل‌جلایر یا ایلکانیان است. نام جلایری یا آل‌جلایر بدین دودمان به وسیلهٔ الأهری^۱ داده شده است که به احتمال زیاد وقایع‌نگار رسمی این دودمان می‌بوده است. شجرهٔ نسبِ جلایریان معمولاً از ایلکانویان Ilkānuyān آغاز می‌گردد، و از این جهت است که نام دیگر این دودمان ایلکانی است، و نباید ایلکانیان را با ایلخانان که جانشینانِ هولاکو در ایران بوده‌اند، اشتباه کرد. این ایلکانویان پسرِ آق‌بوقاست که به همراهِ هولاکو به مأموریت به ایران آمده بود و از طریقِ امیرحسین به خدمتِ امیرحسینِ بزرگ راه یافت که این اخیر پایه‌گذار دودمان چوپانی بود و اولوزبگ نام داشت و در روزگارِ ایلخانی ابوسعید فرمانروایی روم با او بود.

تجزیهٔ امپراتوری با شکستِ حَسَنِ بزرگ و اعدامِ محمد به وسیلهٔ امیرحسین چوپانی آغاز گردید (این امیرحسین را کوچک از آن‌روی می‌گویند که از امیرحسینِ جلایری ممتاز گردد)، و این واقعه به سال ۷۳۹ ه. ق. بود. امیرحسینِ کوچک که به نامِ ساتی‌بگ (۷۳۹ ه. ق.) و سلیمان (۷۴۰ ه. ق.) حکومت می‌کرد، نتوانست همهٔ قلمرو ایلخانان را اداره کند. حَسَنِ بزرگ و پیروان او بغداد را مرکز خود ساختند و کوشش خود را بر کوتاه کردن قدرت و دست چوپانیان ادامه دادند

۱. ابوبکر الأهری، تاریخ شیخ أویس، چاپ و ترجمهٔ جی. ب. ون لون (= J. B. Van Loon)، هلند، ۱۹۵۴.

همچنان‌که اِرتنا (= Eretna) حاکم روم و طُغاتیمور فرمانروای خراسان چنین کردند. کوششهای حسنِ کوچک برای مطیع ساختن جلایریان (۱-۷۴۱/۱۳۴۰) و ارتنا (۴/۱۳۴۳-۷۴۳) به جایی نرسید. در زمانِ مرگ او به سال ۷۴۳، برادرش ملک اشرف، قدرت را به دست گرفت، و سلیمان و ساتی‌بگ مجبور شدند که به خدمتِ حسنِ بزرگ فرار کنند. اشرف (نیز که با نام انوشیروان حکومت می‌کرد) نتوانست جلایریان را از بغداد بیرون کند (۸-۷۴۸/۱۳۴۷)، گذشته از این ضبط حکومتِ اصفهان، کرمان، یزد و شیراز را نیز که نسبت به حسنِ کوچک اظهار بیعت و وفاداری کرده بودند، از دست داد.

اگرچه حسن بزرگ در برانداختن امپراتوری ایلخانان وسیلهٔ برجسته‌یی بود به خیال خود به بازگشتِ عظمتِ گذشتهٔ آن بیشتر از فروپاشیدن آن دل بستگی داشت. وی تنها عنوان اولوزبگ را که از روزگارِ ابوسعید به هم رسانیده بود بکار می‌برد، و یا تنها چنگیزیانی چون طُغاتیمور (۹-۷۳۹/۱۳۳۸) جهان‌تیمور و سلیمان (۷/۱۳۴۶-۷۴۶) را به عنوانِ سلاطینِ قانونی می‌شناخت، یا سلطنت را بی‌عنوان رها کرده بود.

حسن بزرگ در سال ۷۵۷ هـ. ق. درگذشت و رهبری جلایریان را به پسر خود اوئیس رها کرد. وقتی در همان سال، سلطان جانی‌بک از سوی اُردوی زَرین اشرف را برانداخت، جلایریان در بغداد جانی‌بک را به عنوانِ سلطان خود شناختند. ولی امپراتوری مغولان هرگز در ایران تجدید نشد. جانی‌بک در سال ۷۵۸-۹ هـ. ق. مُرد، و پسر او بیردی‌بگ آذربایجان را برای طرفدارانِ سابق اشرف رها کرد، و این ایالت به وسیلهٔ شخصی آخی جُوق نام اداره می‌شد.

ولی اکنون اوئیس سلطنت را از سر گرفت (۷۵۹/۱۳۵۸)، و همت بر انضمام آذربایجان به حوزهٔ قلمرو خود کرد. حملهٔ نخستین او با

شکست مواجه شد، ولی پس از عقب‌نشینی وی، محمد بن مظفر، که پارس و اصفهان را در سالهای پس از مرگ حسن کوچک گرفته بود آذربایجان را پس گرفت (۷۶۰ ه. ق.) و چنان جانی یک رانان توان ساخت که حمله دوم او پس به آذربایجان با کامیابی همراه شد (۷۶۱ ه. ق.).

میان سالهای ۷۶۶-۷۶۲ ه. ق. برای جلاریان با توفیقات زیاد همراه بود، به ویژه در پارس که امیران مظفری شاه محمود و شاه شجاع پدر خود محمد را از سلطنت خلع کرده بودند و برای غلبه بر یکدیگر پیکار داشتند. شاه محمود به قدرت و مالک الرقابی جلاریان اقرار داده بود و با کمک سلطان او پس توانست اصفهان را بگیرد و شیراز را فتح کند. ولی پس از ۷۶۵ ه. ق. رفع یک عده مخالفان و بدخواهان به توسعه جلاریان کمک کرد. تا حدود ۷۷۰ ه. ق. او پس مشغول فرونشاندن شورشیهای شروانشاه به کمک خواجه مرجان در بغداد و ترکمانان قراقویونلو در ناحیه دیاربکر بود. برای مقابله با ناامنیها در برابر کمکهایی که از شاه محمود مظفری، که خود از شیراز بیرون رانده شده بود، می‌رسید نرمی به خرج می‌داد و آن را تقدیر می‌کرد. در سال ۷۷۲ ه. ق. دشمن دیگری روی نمود، و او امیر والی بود که آغاز حمله به‌ری کرده بود.

او پس در سال ۷۷۵ ه. ق. درگذشت، و پسرش حسین جانشین او شد، و این کار زمانی جامعه عمل پوشید که سران سپاه، برادر بزرگتر دیگر او را به نام حسن که محبوبیت چندانی نداشت کشتند. علانم دیگر زوال در دوره حکومت حسین به‌منصب ظهور رسید (۸۲-۷۷۶ ه. ق.). حسین برای رهبری خود یکسره وابسته امیر عادل شده بود؛ و برادران حسین یعنی شیخ علی، و احمد آزاد و فارغ مانده بودند و حتی به مقاماتی نیز برگزیده شدند. در خارج، مرگ شاه محمود (۱۳۷۵/۷-۷۷۶) شاه شجاع را قادر ساخت بر این که اصفهان را تسخیر و بر

آذربایجان حمله کند (۷۸۳/۱۳۸۱ و ۷۷۷/۱۳۷۵)؛ امیر والی تهدید مرزهای ری را ادامه داد؛ و قراقویونلوها نیز می‌بایست از نو مقهور و مطیع شوند.

خطرهای ضمنی در این شرایط به‌زودی آشکار گردید. شیخ‌علی در سال ۷۸۰ ه. ق. طغیان کرد، و بر ضد حسین و عادل شوشتر را گرفت، و در سال ۷۸۲ ه. ق. بغداد را محاصره کرد. پس از آن در سال ۷۸۳ ه. ق. عادل به فتح‌ری لشکر بُرد و حسین را در تبریز گذاشت. احمد که حسین را بی‌محافظ می‌دید لشکری از هواخواهان خود در اردبیل گرد کرده برادر خود را به قتل رسانید. و چون او به‌نوبه خود از سوی شیخ‌علی که از بغداد می‌آمد، و عادل‌آقا که از ری با یزید برمی‌گشت، مورد حمله قرار گرفت، آق‌قویونلوها را به کمک خود طلبید. شیخ‌علی کشته شد، و عادل‌آقا و یزید به طرف سلطانیّه عقب نشستند.

پیش از آن‌که احمد بتواند جایگاه خود را در آذربایجان استوار سازد، مداخله اردوی زرین و پس از آن تیمور او را دفع کردند. احمد به بغداد عقب‌نشینی کرد (۷۸۷ ه. ق.)، و بعد از آن از پیش تیمور به عثمانیان و سرانجام به مصر گریخت. پس از مرگ تیمور در سال ۸۰۷-۸ ه. ق. احمد بار دیگر بغداد را گرفت، و برای مدت‌زمانی تبریز را اشغال کرد، ولی به‌وسیله ابوبکر تیموری از آن شهر رانده شد، ولی ابوبکر نیز به‌نوبه خود به‌وسیله قراقویونلوها رانده شد. و چون احمد دوباره کوشید که تبریز را بگیرد (۸۱۲-۳ ه. ق.) به‌وسیله قراقویونلوها اسیر شد، و به‌بهانه انعقاد قراردادی با قرائوسف قراقویونلو جهت واگذاری آذربایجان در زمانی که آن دو با هم در مصر تبعیدی بودند، اعدام گردید.

اگرچه در سال ۸۱۴-۵ ه. ق. بغداد به‌دست قراقویونلوها افتاد، امیران جلایری برای چندسالی در بین‌النهرین سُفلی باقی بودند.

آخرین آنها سلطان حسین ثانی است که در ضمن محاصره جله به وسیله قراقویونلو در سال ۸۳۵-۶ ه. ق. برافتاد و امیر اصفهان که پسر قرایوسف بود، او را کشت.

از حمایت جلایریان از هنر و ادب آثار زیادی برجای مانده است.^۱ خان و مسجد میرجان در بغداد از یادگارهای آنان است. اشعار سلمان ساوجی و مینیاتورهای شمس الدین نیز در زمره آنهاست. احمد جلایری خود شاعر بود. و اگرچه حمایت او از حافظ به جایی نرسید چه حافظ ترک شیراز را خوش نداشت ولی اشعاری درباره او در دیوان خواجه هست.^۲



اما آنچه از این دودمان به کار ما می آید، شرح احوال و روحیات سلطان اویس بن حسن جلایری (وفات ۲ جمادی الاولی ۷۶۶ ه. ق.) است. این سلطان که عبید در پنج چکامه او را ستوده است، یک سال پیش از کشته شدن شاه شیخ ابواسحاق یعنی در سال ۷۵۷ ه. ق. به سلطنت عراق عرب و آذربایجان نشست است. وی پسر شیخ حسن بزرگ بود و در سال ۷۳۹ ه. ق. از مادری به نام دلشادخاتون زاد و در نوزده سالگی به جای پدر بر سلطنت نشست. او پس از شیخ حسن بزرگ

1. *Encyclopaedia of Islam*, vol. II/ 401, New Edition, art. «Djalāyirds».

۲. احمدالله علی مَعْدَلَةُ السُّلْطَانِ

احمد شیخ اویس حسن ایلکانی

(حافظ، دیوان، ۳۳۳، قزوینی).

و نیز این غزل که:

کلک مشکین تو روزی که ز ما یاد کند

ببرد اجر دوصد بنده که آزاد کند

و گویا او را نصیحت کرده و از ظلم بر حذر داشته:

شاه را به بُود از طاعت صدساله و زهد

قَدَرِ یک روزه عمری که در او داد کند!

(دیوان، ۱۲۸، قزوینی).

نامدارترین امیر جلایری است. وی مردی تربیت یافته و شعر دوست بود و خود شعر می سرود و در سخن گستری شاگردِ خواجه سلیمان ساوَجی (وفات ۷۷۸ ه. ق.) بود، و به اندازه یی نسبت به آن شاعر دلبستگی داشت که در بیشترِ مسافرت‌های خود سلیمان را با خود می بُرد و سلیمان نیز فتوح و مقاماتِ او را در چکامه‌های غزای خود به نظم می کشید.

در بهار سال ۷۵۹ ه. ق. سلطان اویس با لشکری فراوان آهنگِ تبریز کرد تا اخی جوق نایبِ بردی بیگ اوزبک را از آذربایجان براند و هم آن سرزمین را که تختگاه مغول و نشیمن بیلاقی اردوی ایشان بود به تصرفِ خود درآورد. اخی جوق با گروهی از امیران و بازماندگانِ لشکر امیر اشرفِ چوپانی به جلوگیری از سلطان اویس شتافت و در گذرگاه‌های تنگِ میان کردستان و آذربایجان میانهٔ دو سپاه جنگ درگرفت. روزِ نخست تکلیفِ قطعی غلبه آشکار نشد، ولی فردای آن روز اخی جوق به تبریز گریخت و سلطان اویس او را دنبال کرد. اخی جوق که در بازگشت نیز از درازدستی و آزار به مردم شهر دل برنمی کند از ترس تبریز را رها کرده به سوی نخجوان گریخت و اویس در رمضان ۷۵۹ ه. ق. به تبریز درآمد و در ربيع رشیدی جایگاه ساخت و نزدیک به ۴۷ تن از امیرانِ مُنافقِ مَلک اشرف را کُشت و بازماندگانِ ایشان نیز گریخته پیشِ اخی جوق رفتند.

سلطان اویس یکی از سردارانِ خود را به دنبال اخی جوق و امیرانِ گریختهٔ او فرستاد. اما این امیر در رفتن سستی کرده در جنگ نیز کوشش نشان نمی داد، به همین سبب بر سپاهیان سلطان اویس هزیمت افتاد و اویس مجبور شد که زمستان را به بغداد بازگردد و آذربایجان را به اخی جوق واگذارد.

سالِ بعد یعنی سال ۷۶۰ امیر مبارزالدین مظفری به آذربایجان لشکر کشید و تبریز را گرفت اما همین که شنید سلطان اویس از بغداد

به عزم تبریز حرکت کرده آذربایجان را رها کرده به شیراز بازگشت و اویس این بار بر تبریز استیلا یافت و از این تاریخ دیگر آذربایجان و آران و موغان ضمیمه ممالک امیران جلایری شد و حدود پادشاهی ایشان از سوی مشرق تا سلطانیّه و کنار دریای خزر بسط یافت.

در سال ۷۶۲ ه. ق. پسر ملک اشرف یعنی تیمور تاش دوم که او را جانی یک به خوارزم برده بود در خلاط پیش حاکم آنجا رفت و چون این خبر به اویس رسید برای آن که در آینده مدعی برای او پیدا نشود فرمانروای خلاط را به کشتن تیمور تاش واداشت و بدین ترتیب خیال خود را از سوی او آسوده ساخت. در سال ۷۶۵ ه. ق. شاه محمود مظفری از سلطان اویس کمک خواست و به مدد او بر پارس تسلط یافت و شاه شجاع را از آنجا راند و این فتح که در حقیقت به دستیارى لشکریان و سرکردگان جلایری صورت گرفته بود اهمیت سلطان اویس را بیش از پیش کرد و آوازه نام او را تا حدود کرمان و هرموز و خلیج فارس رسانید.

حکومت شروان و بلاد گشتاسفی را در این تاریخ یکی از نوادگان شروانشاهان قدیم به نام کاووس بن کیقباد در دست داشت و او که تا سال ۷۷۴ ه. ق. حیات داشته بر سر تصرف آذربایجان با سلطان اویس پیکار داشت چنان که با ملک اشرف چوپانی نیز همین رفتار کرده بود. سلطان اویس در سال ۷۶۶ ه. ق. به سرکوبی او عازم قریباغ شد ولی شنید که خواجه مرجان حکمران بغداد راه نافرمانی پیش گرفته، ناچار از رفتن به سرکوبی امیر کاووس منصرف شده در سرمای زمستان خود را به زحمت تمام به بغداد رسانید، ولی چون خواجه مرجان سدهای دجله را گشوده و راه بغداد را سد کرده بود سلطان اویس نتوانست به شهر دست یابد. یکی از ملازمان او که قرامحمد نام داشت و حکومت شهر واسط بر عهده او بود با پانصد کشتی به مدد رسید و

سلطان از آب گذشته بر بغداد چیره گشت و خواجه مرجان را گرفت ولی بر اثر پایمردی سادات و داوران شهر از سرِ خون او درگذشت. پس از یازده ماه توقُّف در بغداد سلطان اویس سلطان‌شاه خازن را از جانبِ خود در بغداد گذاشته از راهِ تکریت به موصل و موش آمد و آن حوالی را که در تصرُّف بیرام‌خواجه برادرِ قرامحمد و ترکمانانِ اتباع ایشان بود به تصرُّفِ خود درآورد و از آنجا به تبریز رفت و پس از گذراندنِ تابستان، زمستان را به بغداد بازگشت، و در همین روزها بود که امیرانِ او بر کاووس امیرشروان نیز دست یافتند و او را بند کرده پیش اویس آوردند. اویس پس از سه ماه او را بخشوده به مملکتِ خود برگردانید.

در سال ۷۷۰ و ۷۷۱ ه. ق. چنان‌که گفتیم شاه‌شجاع و برادرش شاه‌محمود هر یک برای آن‌که حمایت و کُممکِ سلطان اویس را به طرفِ خود جلب کنند کسانی پیش اویس فرستادند و تقاضای ازدواج با دخترِ او کردند. در این راه سرانجام شاه‌محمود کامیاب شد و به سال ۷۷۱ ه. ق. دخترِ سلطان اویس را به عقدِ خود درآورد و در این معامله بر رقیبِ خود یعنی برادرش شاه‌شجاع پیروز گشت. در نتیجه این وصلت پُشتِ شاه‌محمود به آلِ جلایر قوی گردید و طرحِ شاه‌شجاع در قطع رشته دشمنی میان خود و ایشان خنثی ماند.

در سال ۷۷۲ ه. ق. امیر ولی از امیرزادگان طُغایمورخان که پس از کُشتنِ او بر جُرجان استیلا یافته و تا حدودِ ری دامنه متصرِّفاتِ خود را گسترش داده بود نسبت به سلطان اویس از درِ مخالفت درآمد و اویس برایِ سرکوبیِ او آهنگِ ری کرد، و او را شکست داده حکومتِ ری را به یکی از امیران خود به نام قُتلغشاه وا گذاشت. اما دو سال نگذشته بود که قتلغشاه مُرد و سلطان اویس مقام او را به عادل‌آقا سپرد. این عادل‌آقا که در آغاز شحنة بغداد بود اندک‌اندک در دستگاه ایلکانیان ترقی یافته از امیران معتبر گشت.

سلطان اویس فرمانروایی بغداد را در سال ۷۶۹ ه. ق. پس از درگذشت سلطان‌شاه خازن بار دیگر به‌خواجه مرجان وا گذاشته بود، و چون خواجه مرجان در سال ۷۷۴ ه. ق. درگذشت سلطان حکومت بغداد را به‌خواجه سرور از امیران خود داد، خواجه سرور بر اثر طغیان دجله و تلف شدن ۴۰,۰۰۰ تن از مردم بغداد از غصه مُرد، اویس، امیر وجیه‌الدین اسماعیل رشیدی پسر امیر شمس‌الدین زکریا را که نواده‌خواهری خواجه غیاث‌الدین محمد وزیر می‌شد به‌فرمانروایی پایتخت خود برگزید. برادر این امیر زکریا یعنی خواجه نجیب‌الدین نیز سمت وزارت اویس را مُدتی به‌عهده داشت.^۱

در سال ۷۷۴ ه. ق. امیر ولی بار دیگر به‌عراق عجم تاخت و ساوه را گرفت و به‌گُرگان برگشت. سلطان اویس به‌عزم قلع ماده‌اود در ربیع‌الآخر ۷۷۶ ه. ق. از تبریز به‌عمارت ربیع رشیدی نقل نمود ولی در این میان بیمار و بستری شد و در نخستین روز ماه جمادی‌الاولی پس از نوزده سال سلطنت جان سپرد.

از آنچه در تاریخها نوشته شده و شاعران روزگار سلطان اویس گفته‌اند، برمی‌آید شیخ اویس از امیران آبادکننده و شعر دوست ایران بوده. در روزگار او میان بغداد و تبریز از سویی و مصر و بندر و نیز از یک‌سو روابط سیاسی و بازرگانی برقرار شد؛ چنان‌که اویس و خواجه مرجان در آیامی که با یکدیگر پیکار داشتند هر دو به‌سلطان مصر پیغامهایی دادند و پیش او سفیرانی فرستادند و خواجه مرجان سلطان مصر را به گرفتن بغداد تطمیع می‌کرد، و برعکس اویس او را از یاری کردن به‌خواجه‌مرجان باز می‌داشت. همچنین سلطان اویس در باز کردن راه بازرگانی قدیم میان تبریز و طرابوزان و نیز بسیار کوشید. وی دو نامه به‌امیر طرابوزان و بازرگانان و نیز ی مقیم آن بندر نوشت و نیز یها

۱. حافظ آبرو، «ذیل» جامع‌التواریخ رشیدی، چاپ وزارت فرهنگ، ۷۰-۱۹۶، ۱۳۱۷ ه. ش.

را به کارِ بازرگانی با آذربایجان فراخواند و به آنان اطمینان داد که راهها مانندِ رُوزگارِ سلطان ابوسعید بهادرخان امن و بی خطر است، ولی بازرگانان و نیز به امنیتِ راهها اطمینان نکردند و گروهی از ایشان که به آهنگِ تبریز حرکت کرده بودند در راه دچارِ راهزنان شدند. اگرچه اویس آنان را گوشمالی به واجب داد ولی مُسلم شد که هنوز اطمینانی به راههایِ کاروانی نیست.

سلطان اویس در تبریز به بنایِ ساختمانهای بزرگ کوشید و عمارتی ساخت به نام دولت‌خانه که به گفته یکی از مسافرانِ فرنگی روزگارِ او شامل ۲۰,۰۰۰ اتاق و منزل بوده است.

از مشهورترین شاعرانِ روزگارِ او که به ستایش او پرداخته‌اند خواجه سلمان ساوجی، خواجه مُحمّد عَصّار، عبیدالله زاکانی و خواجه شَرَف الدّین رامی را نام می‌توان بُرد.



در دیوان عبید چنان‌که گفتیم ۵ قصیده در ستایش اویس جلایری

موجود است:

۱. دولتِ قرینِ دولتِ صاحب‌قران ماست
دنیا به کامِ پادشهِ کامران ماست
سلطان اویس آن‌که صفاتِ جلالِ او
بیرون ز حدِّ وهم و خیال و گمانِ ماست
ای آن شهی که گر تو بگویی روا بود
کافاق زنده کرده فیضِ بیانِ ماست
بنیادِ عدلِ محکم و بازوی دینِ قوی
از رایِ روشن و خردِ خورده‌دانِ ماست
ارکانِ ظلم و قاعدهٔ جورِ منهدم...
از سهمِ تیر و خنجرِ گیتی‌ستانِ ماست
روی زمین که غرقهٔ طوفانِ فتنه بود
امروز در حمایتِ گرز و سنانِ ماست...

هر آرزو که خواسته‌ایم از خدایِ خویش
توفیق عهد کرده که آن در ضمانِ ماست
هر کس که هست در همه آفاق چون عبید
آسوده در حمایتِ حفظ و امانِ ماست

(دیوان، ۸)

۲. تُرکم چو قصدِ خونِ دلِ عاشقان کند
ز ابرو و غمزه دست به تیر و کمان کند
آرام جان به نرگسِ ساحر ز ما رُبود
تاراجِ دل به طَرّهٔ عنبرفشان کند
چون با کمر به راز درآید میانِ او
جاسوس وار باز سری در میان کند...
دارم امید آن که به اقبال پادشاه
روزی به وصلِ خویشتم میهمان کند
سلطانِ اویس آن که فلک هر دمش خطاب
«شاه جهان و خسرو گیتی‌ستان کند»
شاهی که بهر کسبِ سعادتِ همای فتح
در زیر سایهٔ علَمش آشیان کند...
بی‌دانشی بُود که کسی با وجود او
بنشیند و حکایتِ نوشیروان کند
ای خسروی که روزِ نبرد از نهیبِ تو
کوه از فزع بنالد و دریا فغان کند
طبعِ عبید را که چو گنجیست شایگان
معذور دار قافیه گر شایگان کند

(همانجا، ۱۴)

۳. گیتی ز یمنِ عاطفتِ شاه کامگار
خورشیدِ عدل گستر و جمشیدِ روزگار

سلطان چار رُکن و سلیمانِ شش جهت
 دارای هفت کشور و معمارِ نه حصار
 هم ظلم از جهان چو گُمان گشت گوشه گیر
 هم جور گشت گوشه نشین همچو گوشوار
 رفت آن که قصدِ خون گوزنان کند پلنگ
 یا شیر در نشیمن گوران کند قرار
 پنهان شدند در عدم آبادِ ظلم و جور
 تا عدلِ پادشاه جهان گشت آشکار
 سلطانِ اویس شاهِ جهاندارِ تاج بخش
 آن نامدار جدّ و پدر شاه و شهریار
 شاهی که عکسِ قُبّه چتر مبارکش
 از ماه ننگ دارد و از آفتاب عار...
 ای خسروی که حاصلِ دریا و نقدِ کان
 در چشم همت تو ندارند اعتبار
 نقّاشِ صنّع، اطلسِ نه توی چرخ را
 از بهر بارگاه تو کردست ز رنگار
 «مقصودِ کاینات وجودِ شریفِ تست»^۱
 ای کاینات را به وجود تو افتخار
 شاهای عبید آن که ز جان مدح خوان تُست
 هر چند قائلست به تقصیرِ بیشمار
 دارد بسی اُمید به عالی جنابِ تو
 ای هر که در جهان به جنابت امیدوار...

(همانجا، ۲۱)

۴. بادِ صبا می‌گشدد رختِ ریاحین به باغ
 دستِ هوا می‌کند مُشکِ تَتاری نثار

۱. این مصراع تضمین از انوری است.

لَالَةُ خُوشِ جَلْوَه را عَنِبرتر در میان
 غُنْجَه خُوش خنده را خرمین گُل در کنار
 مَاشَطَه نوبهار باز چه خوش درگرفت
 پَای چمن در حنا دستِ سمن در نگار
 نرگسِ مخمور را رَعه بر اعضا فُتد
 بس که به وقتِ سحر آب خورد در خمار
 وه که چه زیبا بود بر لبِ آب روان
 عکسِ گُل و ارغوان سایه بید و چنار
 ظالمِ نَفْسِ خود است هر که در این روزگار
 اندِه پنهان خورد می نخورد آشکار
 حاصلِ عمری نیافت مُمسکِ دنیا پرست
 لَذَّتِ عِیشی ندید زاهد پرهیزگار
 یارب اگر می دهی ناز و نعیمی به ما
 عمر به آخر رسید تا کی از این انتظار...
 بزمِ صبحی خوش است خاصه در ایامِ گُل
 عِیشِ جوانی خوش است خاصه در این روزگار
 کز اثرِ عدل شاه بارِ دگر شد پدید
 حالِ زمان را نظام کبار جهان را قرار
 خسرو فیروز بخت شاه او پس آن که هست
 مظهرِ لُطفِ خدا سایه پروردگار...

(همانجا، ۲۳)

۵. ساقی بیار باده و پُر کن به یادِ عید
 در ده که هم به باده توان داد دادِ عید
 بنمود عید چهره و اندر رسید باز
 خُرَم وصالِ دلبر و خوش بامدادِ عید
 تشریف داد و باز اساسِ طَرَب نهاد
 ای صدهزار رحمتِ حق بر نهاد عید

در بزم پادشاه جهان باده نوش کن
 و آنگه به گوشِ جان بشنو نوشِ بادِ عید
 عید آمد و مُرادِ جهانی به باده داد
 بادا جهان همیشه به کام و مرادِ عید
 عید خجسته روی به نَظارِگان نمود
 جامِ هلالِ باز به میخوارگان نمود
 آن به که روزِ عید به می التّجا کنیم
 عیشِ گذشته را به صبحی ادا کنیم
 با پیرِ میفروش برآریم خلوتی
 یکچند خانقاه به شیخان رها کنیم
 از صوتِ نای و نی بستانیم دادِ عید
 وز چنگ و عود کامِ دل خود روا کنیم
 هر خستگی که از رمضان در وجود ماست
 آنرا به جامِ باده صافی دوا کنیم
 چون وقتِ ما خوشست به اقبالِ پادشاه
 بر شاهِ مغرب و مشرق دُعا کنیم
 سلطانِ اویس شاه جهاندارِ کامگار
 خورشیدِ عدل گستر و جمشیدِ روزگار...

(همانجا، ۴۰)

اما در این ترکیب‌بند هم چیزی نیست جز ستایشِ عید و
 پرستشِ باده و سرزنشِ رمضان و رها کردنِ خانقاه به شیخان و تملُّق
 نسبت به شاه جهان اویسِ جلایری...

چنان‌که در اشعار بالا دیده می‌شود، با این‌که نام اویس صریحاً
 یاد شده، اما هیچ‌گونه اشاره یا مطلبِ تاریخی در آنها نیست، و باز
 چنان‌که از مطالبِ فوق دربارهٔ سلطانِ اویسِ جلایری برمی‌آید وی
 هرگز به شیراز نیامده، از این روی احتمال می‌توان داد که عبید زاکانی

پس از برآفتادن دولت شاه شیخ ابواسحاق و کشته شدن او به دست امیر مبارزالدین محمد به سال ۷۵۸ ه. ق.، سفری به بغداد کرده و به خدمتِ او پسِ جلایری هم که به شعر دوستی و هنرپروری شهرتی داشته رسیده است و او را در چکامه‌هایی که در بالا یاد شد، ستوده است. اگر این احتمال درست باشد، و عبید مدایح خود را از شیراز و یا جاهای دیگر به حضور سلطان او پس نفرستاده باشد آن داستان که دولتشاه سمرقندی درباره دیدار عبید زاکانی و سلمان ساوجی شاعر بغدادی‌المسکن سلطان او پس جلایری آورده بنیاد تاریخی پیدا می‌کند. بنابراین بجاست که در اینجا آن را یاد کنیم: «گویند که سلمان ساوجی از معاصران مولانا عبید بود، او را ندیده این قطعه در هجو وی بساخت:

جهنمی و هجاگو عبید زاکانی
مقررست به بی‌دولتی و بی‌دینی
اگرچه نیست ز قزوین و روستازاده است
ولیک می‌شود اندر حدیث قزوینی.

عبید این قطعه بشنید، در دم سفر بغداد پیش گرفت. چون بدانجا رسید سلمان را با دبدبه و کوکبه تمام در کنار دجله مشغول عیش و عشرت و مصاحبتِ ارباب دانش و فضیلت یافت. به تقریبی داخلِ مجلس وی گردید. سلمان در وصفِ دجله این مصراع ساخته بود: دجله را امسال رفتاری عَجَب مستانه است، و از حاضران تکمیل کردنِ آن را می‌خواست. عبید بدیهه گفت: پای در زنجیر و کف بر لب مگر دیوانه است. سلمان را خوش آمد و پرسید: از کجایی. گفت: از قزوین ام. پس در آشنایِ مصاحبتِ سلمان از وی پرسید که «نام سلمان در قزوین معروف و از اشعارش چیزی مشهور است یا نه؟» عبید گفت قطعه‌یی از اشعار او بسیار مشهور است، و این ابیات بخواند:

من خراباتیم و باده‌پرست
در خراباتِ مُغان عاشق و مست
می‌کشندم چو سبو دوش به‌دوش
می‌بزنندم چو قَدَح دست به‌دست

آنگاه گفت: اگرچه سلمان مردی فاضل است و می‌توان این قطعه را به‌وی نسبت داد؛ اَمَّا ظَنُّ غَالِبٍ مِنْ آن است که این قطعه از زبِ او باشد. سلمان از لطفِ سخن وی دریافت که عبید است. مَقْدَمِ او را گرامی داشت و عذرِ هجای وی بنخواست؛ و تا در بغداد بود از هیچ خدمتی درباره‌ی او کوتاهی نکرد، و همواره خواجه سلمان از زبانِ عبید هراسان بودی، و او مراعات کردی»^۱.

ب. وزیران

۱. خواجه علاءالدین مُحَمَّد

گذشته از این سه دودمان که در نوشته‌های عُبَید یادی از آنها آمده یا مورد ستایش این سخنور شوخ طبع چیره‌دست قرار گرفته‌اند، از دو تن وزیر نیز نامی هست که نُخَسْتِینِ آنها خواجه علاءالحقّ والدّین مُحَمَّد است. نام این وزیر در اشعارِ عبید به‌جز در یک قصیده دیده نمی‌شود، ولی در آغاز رساله‌ی نوادرالامثال، که تنها کتابِ جدّی اوست و به‌زبان تازی است و سخنان پیامبران و حکیمان و اشعار و امثال گوناگونِ لطیف را در بر دارد، از او چنین یاد می‌کند «المخدوم صاحب القرآن الاعدل الاعظم مستخدم ارباب السیف والقلم ملک الوزراء فی العالم... علاءالحقّ والدّین مُحَمَّد عضد السلاطین و مُعِیْث

۱. دولتشاه سمرقندی، تذکره‌الشعراء، ۳۲۳-۳۲۴، تهران (انتشارات بارانی)، ۱۳۳۷ ه. ش.

المظلومین والملهوفین اعلى الله شأنه وأعزّ اعوانه وانصاره...» همچنین در رساله دلگشا جایی به شوخی و طنز از او یاد می‌کند ولی البته آگاهی دیگری از او به دست نمی‌دهد یکی این است که می‌گوید: «در مازندران علاء نام حاکمی بود سخت ظالم. خشک‌سالی روی نمود مردم به استسقاء بیرون رفتند، چون از نماز فارغ شدند امام بر منبر دست به دعا برداشته گفت: اللهم ادفع عنا ألبلاء والوباء والعلاء^۱. اگرچه حکومت یا وزارت این خواجه علاء در مازندران هنوز برای من روشن نشده است و در تاریخهای در دسترس چنین مطلبی نیامده است، انکار نمی‌توان کرد که عبید از ترس وزیر مذکور، از نام او تنها به علاء کفایت کرده و نام ولایت مورد حکومت او را مازندران یاد کرده باشد به جای خراسان.

به هر حال آنچه از کتابهای تاریخ برمی‌آید، ظاهراً غرض از این خواجه علاء الدّین همان علاء الدّین محمد مستوفی پسر خواجه عماد الدّین فریومدی خراسانی است که در آغاز از مستوفیان زبردست خواجه رشید الدّین فضل الله همدانی (وفات ۷۱۸ ه. ق.) وزیر بوده، و پس از آن که سلطان ابوسعید در سال ۷۲۷ ه. ق. وزارت خود را به خواجه غیاث الدّین محمد پسر خواجه رشید الدّین فضل الله وا گذاشت این خواجه علاء الدّین محمد مستوفی را هم با او در وزارت شریک نمود، لیکن پس از شش ماه او را به وزارت خراسان فرستاد و خواجه غیاث الدّین در صدارت مُستقل گردید.

این خواجه علاء الدّین محمد در وزارت خراسان پابرجا بود تا آن که در حدود سال ۷۳۷ ه. ق. دولت او به دست سربداران سبزوار بر افتاد. هیچ معلوم نیست که عبید در چه وقت و کجا به خدمت این علاء الدّین محمد راه یافته و کتاب نوادرا الامثال خود را به او تقدیم داشته است؛ اما چنین می‌نماید که این کار در همان دوره کوتاهی که علاء الدّین

۱. دلگشا، ۱۱۵، چاپ اقبال آشتیانی.

محمد با غیاث الدین محمد رشیدی در وزارت ابوسعید شریک بوده یعنی حدود سال ۷۲۷ ه. ق. صورت گرفته باشد چه از آن به بعد علاء الدین محمد همواره در خراسان می زیسته و به نظر نمی آید که عبید به آن سرزمین رفته باشد.

اما همین قصیده که عبید نام علاء الدین را در آن یاد کرده، شاید بتوان گفت که یکی از نغزترین و طنزآمیزترین سروده های عبید است. زیرا شاعر شوخ طبع در آنجا از سخت روزگاری و تنگدستی خود سخن می دارد و از بلای قرض شکایت می کند و سرانجام «سزای قرض» خود را جز از کف کفایت و بخشش همین علاء الدولة والدین نمی بیند:

مردم به عیش و شادی و من در بلای قرض
هر یک به کاروباری و، من مبتلای قرض
فرض خدا و قرض خلایق بگردنم
آیا ادای قرض کنم یا ادای قرض؟
خرجم فزون ز غایت و قرضم برون ز حد
فکر از برای خرج کنم یا برای قرض
از هیچ خط نتابم جز از سیجل دین
و از هیچ کس ننالم غیر از گواهی قرض
در شهر قرض دارم و اندر محله قرض
در کوچه قرض دارم و اندر سرای قرض
از صبح تا به شام در اندیشه مانده ام
تا خود گجا بیابم ناگه رجای قرض
مردم ز دست قرض گریزان و من بصدق
خواهم پس از نماز و دعا از خدای قرض
عرضم چو آبروی گدایان به باد رفت
از بس که خواستم ز در هر گدای قرض:
خواجه علاء دولت و دین آن که جز کفش
هرگز کسی ندید به گیتی سزای قرض

همین نکته که ما حدس زده‌ایم یعنی تألیف کتابی از عبید در حدود ۷۲۷ ه. ق. و اشاره حمدالله مستوفی که عبید در سال تألیف کتاب وی یعنی ۷۳۰ ه. ق. «اشعار خوب و رسائل بی نظیر» داشته، می‌تواند فی‌الجمله زمان تقریبی شروع کار و شهرت ادبی عبید زاکانی را معین نماید. و در این زمان چنان‌که می‌دانیم قریب سی‌چهل سال از درگذشت سعدی سپری شده بوده و مقارن ایام خردسالی حافظ شیرازی شاعر نامدار شیراز است که عبید بخش اعظم زندگانی ادبی خود را در موطن آن دو بزرگوار به سر برده و بقیه عمر را در میان همان آب و هوای فَرَح‌بخش به‌آخر رسانده است. بنابراین، اگرچه عبید عصر سعدی را در نیافته لیکن مُسَلِّماً با مُدَّتِی از بهترین دوره شاعری حافظ مُعاصِر بوده و در شهر شیراز دست‌کم زمانی را با همان کسان که با حافظ نشست و برخاست داشته‌اند سر می‌کرده است و مانند آن شاعر والامقام شیخ ابواسحاق و شاه‌شجاع را مدح گفته است. اما افسوس که در سراسر کُلِّیات عبید - چه خُطّی، چه چاپی - هیچ اشاره آشکار و ذکر روشنی از حافظ نیست فقط دوسه غزل در کُلِّیات عبید دیده می‌شود از جهت وزن و قافیه شبیه به بعضی از غزلیات حافظ، و چنین به نظر می‌رسد که یکی از این دو گوینده در سرودن آنها به غزلهای دیگری نظر داشته است. شرح این مطلب را در چاپ آثار عبید یاد خواهیم کرد.

۲. رکن‌الدین عمیدالملک وزیر

دومین وزیری که عبید چکامه‌های زیادی درباره او سروده خواجه رکن‌الدین عمیدالملک وزیر شاه شیخ ابواسحاق است و این رکن‌الدین عمیدالملک پسر قاضی شمس‌الدین محمود صائن است. وقتی شاه شیخ ابواسحاق اینجو بر بسیاری از پارس دست یافت

وزارتِ خود را مشترکاً به قاضی شمس الدّین محمود صائن و سیّد غیاث الدّین علی یزدی واگذاشت. ولی این دو وزیر مانند بسیاری از آدمی زادگانِ جاه‌دوستِ دنیامدار با همدیگر نمی‌ساختند، و چون قاضی شمس الدّین خود را زیر دست و فرومایه سیّد غیاث الدّین می‌دید به بهانه استخراج اموال هر موز عازم سواحل جنوب گردید و از آنجا به تحریک پسرِ خود یعنی همین رکن الدّین عمیدالملک ستوده عبید زاکانی که در شیراز می‌زیست عازم فتح کرمان و بیرون آوردن آنجا از دست امیر مبارزالدّین محمد مظفری گردید، اما در این کار مغلوب و گرفتار گردید، و امیر مبارزالدّین او را در چهارشنبه چهارم صفر سال ۷۴۷ ه. ق. کشت.

اما ابتدای وزارتِ رکن الدّین عمیدالملک پسرِ این قاضی شمس الدّین صائن در دستگاه شاه شیخ ابواسحاق به درستی معلوم نیست ولی از قرائن چنین برمی‌آید که مُقارن همان ایام کشته شدن پدرش به دست مبارزالدّین مُحمّد است یعنی حدود ۷۴۶ ه. ق.، چه عبید در قصیده «رائیه» بی‌ابتدای وزارتِ او را چنین تهنیت گفته است:

شد ملکِ فارس باز به تأییدِ کردگار
خوشر ز صحنِ جَنّت و خُرّم تر از بهار...
جانهای غم‌پرست کنون گشت شادمان
دل‌های ناامید کنون شد اُمیدوار
کز سایه عنایتِ سلطانِ تاج‌بخش
شاهِ عدوِ شکارِ جهانگیر کامکار
جمشیدِ عهد، خسرو گیتی، جمالِ دین
«آن بیش ز آفرینش و کم ز آفریدگار»^۱
تشریف یافت صدرِ وزارتِ عمیدِ مُلک
آن تا هزار جدّ پدر شاه و شهریار^۲

۱. مصراع از انوری است. ← دیوان، ۱۷۹/۲، چاپ مدرّس رضوی.

۲. دیوان، ۲۵، «قصاید».

به هر صورت عبید در نه چکامه این وزیر را ستوده، و مانند شاعران اغراق‌گوی گذشته و همعصر خود «ماه» را «چاکر» و «خورشید» را «غلام» او شمرده و او را خداوند «دلِ حاتم» و «مرتبه دارا» دانسته و «به‌خدایی که نه انباز و نه همتا دارد» سوگند می‌خورد که عمیدالملک وزیر «در جهان همسر و همتا نداشته و ندارد». نام «خواجه» در این عهد «تنها او را شایسته است، زیرا که «ز جودش همه کس عیش مُهنّا دارد» و «دست دُرِبخش گهرپاش وی در هنگام عطا» مانند «ابریست که خاصیت دریا دارد»:

رکنِ دینِ خواجه مه چاکرِ خورشید غلام
کسه دل و مرتبه حاتم و دارا دارد،
در جهان همسر و همتاش نبودست و نه هست
به‌خدایی که نه انباز و نه همتا دارد
دست دُرِپاشِ گهربخش تو هنگام عطا
همچو ابریست که خاصیت دریا دارد...
راستی خواجه در این عهد تُرا شاید گفت
که ز جودت همه کس عیش مُهنّا دارد...^۱

از دقت در این چکامه‌ها معلوم می‌گردد عبید دوازده سال، یا دست‌کم ده سال با این وزیر محشور بوده و از بخششها و کرامتهای او بهره‌مند می‌بوده است، و گویا در پایان عمر یا لااقل در روزگار پیری نمی‌توانسته که به حضور وزیر بار یابد:

(۱) کنون دوازده سالست تاز مُلکِ عِراق
کشیده اخترِ سعدم به‌درگه تو ز مام
نبود منزلِ من غیرآستانه تو
که باد تا به‌آبدِ قِبله کِبار و کرام

ز نعمتِ تو مرا بود کامها حاصل
 ز دولتِ تو مرا بود کارها بِنظام...
 بدان رسیده‌ام اکنون که بر درت شب و روز
 نمی‌توانم بستن به‌بندگی احرام
 ملالت آرد اگر شرح آن دهم که به‌من
 چه می‌رسد ز جفایِ سپهرِ بدفرجام
 گاهی به‌دستِ عنا می‌کشد مرا دامن
 گاهی زبانِ بلا می‌دهد مرا پیغام

(دیوان، ۳۱)

□

۲) خدایگان جهان رکنِ دینِ عمیدالملک
 تویی که چرخ به‌جاءِ تو التجا دارد...
 حمایتِ تو کسی را که در پناه آرد
 چه غم ز گردشِ ایام بی‌حیا دارد
 جهان پناها ده سال می‌گذرد
 که بنده نامِ دُعاگویی شما دارد
 نه همچو مردمِ دیگر به‌هر کُجا که رسید
 دری‌گشاده ببیند سری فرا دارد
 به‌عهدِ چون تو وزیری و این چنین شاهی
 روا بود که مرا چرخ در عنا دارد؟
 گهم به‌سلسله قرض پای‌بند کُند
 گهم به‌مَنّت و افلاس مبتلا دارد
 نه خواجه تربیتی می‌کند مرا هرگز
 نه پادشه نظری سوي این گدا دارد
 عبید لاجرم اکنون چو دشمنِ خواجه
 نه زر نه جامه نه چادر نه چارپا دارد...

چنان‌که از دو چکامه بالا برمی‌آید عبید این اشعار را در زمانی
 سروده که عمیدالملک سمتِ وزارتِ شیخ ابواسحاق اینجو را داشته

است و این روزگار مُقارِن است با واپسین روزهایِ زندگانی شیخ ابواسحاق یعنی حدود ۸-۷۵۷ ه. ق.، چه دوازده سال پیش از آن که در آن اوان عبید به گفته خود از عراق به خدمتِ عمیدالملک وزیر به پارس آمده با حوالی ۷۴۶ ه. ق. مُقارِن می شود و این همان سالی است که در اوایل آن پدر عمیدالملک یعنی قاضی شمس الدین محمود صائن به دستور مبارزالدین محمد مُظفَری به قتل رسیده و بنابراین در همان حدود هم بایستی پسرش عمیدالملک به جای پدر به وزارت برگزیده شده باشد.

گذشته از ویژگیهای زیادی که عبید برای این وزیر یاد کرده - که البته اغراق آمیز و گرافه نیز هست - ولی خود او نیز مردی شاعر و فاضل بوده. مرحوم اقبال در این باره می نویسد: «در بیاضِ حَطّی بسیار نفیسی که اصلِ آن ۷۸۲ تاریخ دارد و در کتابخانه شهرداری اصفهان مضبوط، و موادی از آن در خدمتِ دوست بسیار ارجمند و دانشمند من حضرت آقای دکتر قاسم غنی... هست دو قطعه از سروده های عمیدالملک آمده و صاحبِ جُنگ او را به عنوانِ صاحبِ اعظم سعید خواجه رکن الدین عمیدالملک یاد می کند، و آن دو قطعه این است:

ترسابچه یی که هر که در شهر
سرمستِ می مُغانه اوست
خاصیتِ آبِ زندگانی
در خاکی شرابخانه اوست

□

ساروان را دوش گفتم ماه بی مهرم کُجاست
گُفت کان محمل نشین در کاروانی دیگر است
گُفتم از دورش تو انم دید گُفت از من می پرس
کان زمام اکنون به دستِ ساروانی دیگر است^۱

۱. «مقدمه» اقبال، صفحه ل بر کلیات عبید زاکانی؛ دکتر غنی، تاریخ احوال و آثار حافظ، ۱۸۱-۱۸۳، انتشارات زوار، ۱۳۵۳ ه. ش.

مطلبِ دیگری که از اشارهٔ عبید به‌ویژه در چکامهٔ اوّل برمی‌آید این است که وی مقارن سال ۷۴۶ هـ. ق. در عراق می‌زیسته و در آنجا با مردان نامی که از روزگارِ ابوسعید ایلخان بازمانده بودند و هنوز نام و نشانی داشته‌اند از جمله خواجه علاءالدّین محمّد فریومدی محشور بوده، سپس بر اثرِ پَریشانیها و هرج و مرجهای پی در پی پس از مرگ ابوسعید که در آن قسمت از ایران رُخ داده بود، از برای گریز از آنها و جُستنِ پناه و یافتنِ ممدوحی کریم مانند گروه بسیاری از فاضلانِ عراق و آذربایجان به فارس آمده و در سایهٔ عنایت شاه شیخ ابواسحاق که به کرم و جوانمردی معروف شده بود قرار گرفته است.

آثار عبید

پیش از هر چیز باید گفت که آثار عبید بر دو گروه است: جدی و هزلی، یا ادیبانه و شوخ طبعانه. من در اینجا از نوشته‌های ادیبانه و جدی او چیزی جز شرح و تاریخ تألیف و بیان مختصر محتویات آنها چیزی نخواهم گفت. هدف این رساله، بیشتر، بحث در آثار طنزآمیز عبید است.

چنان‌که در فصل پیش دیدیم عبید عمر نسبتاً درازی داشته ولی در مقایسه با این عمر نوشته‌هایی که از او یاد کرده‌اند یا به دست ما رسیده چندان زیاد نیست. و این امر ظاهراً به سبب خرابی اوضاع و ناپایداری روزگار و پریشانی احوال مردم در آن عصر و دل‌ناسپردگی آن رندِ بادوق به زندگانی دنیا و امور جدی مرسوم آن روزگار بوده است. به نظر چنین می‌آید که اگر عبید گاهگاهی شعری می‌گفته یا رساله‌یی می‌نوشته هدفی جز تفریح خاطر یا ادای تکلیف و تأمین زندگانی نداشته است. جز از حکامه‌ها و غزل‌ها که بیشتر برای ستایش امیران و پادشاهان وقت و تنها برای فراهم کردن نیازهای زندگانی سروده، عموماً مقصود او از نوشتن رساله‌های مختصری که از او به دست ما رسیده انتقاد اوضاع روزگار به زبان هزل و طنز و خندیدن

به‌ریشِ زمانه و ابنایِ کوته‌نظرِ بی‌خبر آن بوده است، و حتی در این راه نیز آن شاعرِ بذله‌گوی و ارسته‌چندان توجهی به باقی گذاشتن تألیفات و نوشته‌های جدی خود نداشته است.

۱. آثارِ جدی

همه اشعارِ جدی که از عبید باز مانده و بنده در چند نسخه خطی و چاپی شمرده‌ام ۲۷۵۳ بیت است که شامل قصاید و غزلیات و رباعیات و چند قطعه و ترکیب‌بند و یک ترجیع‌بند است.

— مثنوی عشاق‌نامه را عبید در دوم رجب سال ۷۵۱ ه. ق. به نام شاه‌شیخ ابواسحاق نظم کرده است و آن را در عرض دو هفته نظم کرده است. این مثنوی بسیار زیبا و لطیف است و گویا از یک مثنوی به‌همین نام از فخرالدین عراقی (وفات ۶۸۸ ه. ق.) ملهم شده است. در این مثنوی، ضمن ابیات گرم و دلپذیر خود، دو غزل از همام تبریزی (وفات ۷۱۳ ه. ق.) گنجانیده، ولی جابه‌جا تأثیر مثنوی خسرو و شیرین نظامی (وفات ۶۱۴ ه. ق.) به چشم می‌خورد و خود عبید در چندین جا ابیاتی با ذکر نام نظامی از او تضمین کرده است.^۱ اما بر خلاف مثنوی عراقی، عشاق‌نامه عبید اشتیاق عاشقانه دنیوی را بیان می‌کند و اگرچه در پایان از عرفان و رندی و بی‌نام و ننگی ستایش می‌کند، زبان حال عاشقان امروزی را بیشتر به یاد می‌آورد. این مثنوی با این‌که در نهایت لطف و عفاف سروده شده ولی از ابیاتی از این دست نیز خالی نیست که می‌گوید:

تَر دُد در میانِ خلق کم کن
چو مردان روی بر دیوارِ غم کن

۱. چه خوش می‌گوید این معنی نظامی
به‌رغبت بشنو ای جانِ گرامی.

مجزّد باش و بر ریش جهان خند
 ز مردم بگسل و بر مردمان خند
 مکن زن هر زمان جنگی میفروز
 ز بهر شهوتی ننگی میندوز...

این مثنوی به بحر هزج مسدس مقصور و محذوف (مفاعیلن مفاعیلن مفاعیل) سروده شده و ۶۴۰ بیت دارد.^۱

— فالنامه بروج. رساله مختصری است در گرفتن فال و تعیین طالع از روی بروج. این کتاب به نثر نوشته شده ولی در پایان هر فالی یک رباعی نیز آمده است. در این رساله، عبید به سبک انتقادی و طنزآمیز خود کتابهای فالگیری و احکام و طوابع را به استهزا یاد کرده و معتقدان و مؤلفان آنها را ریشخند کرده است. در بیشتر نسخه‌های قدیم فالهای هر برج به صورت آن برج آمده است. این رساله تاکنون چاپ نشده است.

— فالنامه وحوش و طیور. عبید این رساله را در بیان این مطلب پرداخته است که اگر هر یک از طیور و وحوش را به فال گیرند علامت آن چه باشد. این رساله ۶۰ رباعی در بر دارد و هر رباعی نماینده تعبیر فال هر یک از پرندگان و ددانی است که عبید آنها را در این فالنامه یاد کرده است. فالنامه مذکور نیز مانند «فالنامه بروج» در نسخه‌های قدیم مضمور است و تاکنون چاپ نشده است.

— مثنوی سنگ تراش. مثنوی نسبتاً خوبی است در ۸۶ بیت، که به سبک مثنوی مولانا جلال الدین بلخی (وفات ۷۶۲ ه. ق.) سروده شده است. و در بسیاری از عبارات و تعبیرات داستان موسی و شبان را در (مثنوی، ۱۴۴/۲، چاپ علاءالدوله) به یاد می‌آورد. اما ابیات ضعیف بسیار دارد و اصلاً با سبک استوار و قالب دلپذیر سروده‌های عبید نمی‌سازد، و به نظر می‌رسد که گوینده‌ی گمنام که از لطافت داستان مثنوی دلخوش شده بوده و الهام گرفته بوده این داستان را پیش خود

ساخته اما نه طبع روان مولوی را داشته است و نه قدرت آفرینندگی شاعر زاکانی را.

۲. نوشته‌های هزلی

ظاهراً مقصود از هزل، یاوه‌گویی و هرزه‌سرایی است، اما عبید نه یاوه می‌گوید و نه هرزه می‌سراید. در واقع، هزلهای عبید، جدّ کامل است، اما لحنِ سخن و بیانِ او با جدّ‌گویان دیگر فرق دارد. بدین معنی که او مطالب جدّی و مسائل واقعی و دردهای گریبانگیر مردم را در جامه شیرین لطیفه و طنز دل‌انگیز بیان می‌کند. و می‌توان گفت که جلوه درخشان ذوق و هنر عبید در نکته‌یابی و انتقادهای ظریف اجتماعی است در لباسِ طنز و لطیفه‌های دلنشین، و از این نظر کارِ او در ادب فارسی یگانه است. ریپکا می‌گوید: «باید گفت که اگر کسی را در ادبیات فارسی بتوان هزل‌گوی نامید، بی‌شک آن کس عبید است»^۱. برآستی این نکته‌جویی و شناختن نقائص و مظاهر مُضْحِک و متناقضِ زندگانی انسانها از عهده همه کس بر نمی‌آید، زائیده استعداد است و چشم بصیرت، و عبید از این دو موهبت به‌غایت برخوردار بوده است.

نکته دیگر در هزلهای طنزآمیز عبید ابتکار و نوآوری است. حتماً احساس کرده‌اید که لطیفه‌ها هر اندازه هم شیرین باشد، وقتی مکرّر یاد شود، دیگر دلپذیر نیست و رونقِ آن از میان می‌رود^۲. ولی عبید در هر باب طرحی نو اندیشیده و چنان معانی تازه آفریده که

1. Jan Rypka, *History of Iranian Literature (In collaboration with other scholars)*, p. 223, Dordrecht, 1968:

«It must also be remarked that if there is anyone in Persian Literature who can really be termed a satirist, then it is he.»

۲. ادیبان گویند «الکلام إذا أُعیدَ ذَهَبَ رَوْقُهُ» (شیخ بهائی، کشکول، ۳۸۹، کتابفروشی ادیبه) = چون سخن تکرار شود روایی آن از میان برود.

خواننده نوشته او را با شوق می خواند و به پایان می برد. گذشته از اینها، بیان شیرین نیز هنری دیگر است. بسیار اتفاق می افتد که یک کلمه موجب می شود سخنی از اوج به حضيض آید و مبتذل و بازاری شود. از این روی، مرز میان لطائف و نکات بدیع، و روایتهای سرد و بی مزه، دقیق است. اما نوشته های عبید از این لحاظ و نیز در قدرت تعبیر نمونه فصاحت و سرمشق بلاغت است. خلاصه سخن او بدیع است، و سخن بدیع ملالت نمی آورد.^۱

در کار عبید، بالاتر از همه این نکات که یاد شد ایجاز هنرمندانه است که جلب توجه می کند. لطیفه پردازی، به ویژه در زبان شیرین پارسی، درازگویی و آرایش لفظی و عبارت پردازی بر نمی تابد.^۲ جای اختصار است و بیان مطلب در چند واژه و یا عبارت ساده و هم آهنگ و همه فهم، به نوعی که تمهید مقدمه کوتاه باشد و تنها در حد لزوم و آماده کردن ذهن خواننده یا شنونده؛ و پس از آن که جان کلام گفته شد نیاز به هیچ چیز دیگری نباشد و مستمع آرام گیرد و تأثیر لازم را بپذیرد و چیزی بر آن افزوده نگردد.

راست است که گاه در نوشته های عبید، هزلی تند بچشم می خورد چنان که بسیاری از آنها را در همه جا، به ویژه در نشست و بزم پیروان اخلاقی رسمی و واژه گرایان نتوان یاد کرد، ولی شاید بتوان گفت که این تندی و زندگی برخی از هزلیات او تا اندازه ای واکنش شدت فساد و تباهیها در آن روزگار است. هر اندازه که تردامنیها، نابسامانیها، ستمگریها در لباس دادگستریها، و بی شرافتیها در لباس نجابت گراییهها افزونی گرفته، ناگزیر به زبانی گزنده تر به باد ریشخند و انتقاد گرفته شده است. «شاید تند بودن لطائف عبید و صراحت و جدت آن با سایر

۱. «البلدینغ غیث معلول» (ابوالفضل بیهقی، تاریخ، ۳۱۰، دکتر فیاض).

۲. «سخن را چون بسیار آرایش می کنند مقصود فراموش می شود» (مولوی، فیه مافیه، ۸۵، فروزانفر).

مظاهرِ زندگانیِ شرقی تناسب داشته باشد: چه در این اقطار همه چیز تند و حادّ است. رنگها، عطرها، رقصها، عشقها، احساسها؛ حتی چشمها و صورتها همه گیرا و زنده و بانفوذ است. آفتابِ شرق درخشنده تر و فروزان تر از آفتابِ مغرب زمین می تابد ناچار باید مطایبات و لطائف نیز همرنگ با سایر مظاهرِ چنین زندگانی باشد. پس، شاید در این مورد بتوانیم زیاد بر مولانا خرده بگیریم^۱.

در روزگاری که پادشاهان و امیران و وزیران همه نعل وارونه می زدند یعنی به ظاهر هر چه می گفتند در باطن ضدّ آنرا انجام می دادند، شیوه انتقادی عبید هم شکل زمانه را به خود می گرفت. سلطان اویسی جلایری با همه هنرمندی و هنرپروری و طبع شاعری و تدبیر و قدرت، آشکارا نسبت به پسری عشق می ورزید و سلمان ساوجی (وفات، ۷۸۸ ه. ق.) شاعر دستگاه او مثنوی فراق نامه را در شرح سرگذشت این عشق می سرود^۲. مبارزالدین محمد مظفری با همه خم شکنیها و تظاهرات دینی که به قول حافظ محتسب^۳ روزگارش بود، از تزویر و ستم و بی رحمی چیزی فروگذار نمی کرد. ابواسحاق اینجو نیز — با آن که عبید و حافظ هر دو او را ستوده اند — بیشتر دوستدار خوشگذرانی بود و اگر پایش می افتاد از کشتار و ستمگری باز نمی ایستاد، و قاضیان و عدول و شریعتمداران از انجام هر گونه ناروا پروایی نداشتند و خلاصه به قول حافظ «شیخ و حافظ و مُفتی و محتسب، چون همه تزویر می کردند»، مردانی چون عبید و حافظ

۱. اتابکی، پرویز، کلیات عبید، ۳۲، چاپ تهران ۱۳۳۶ ه. ش. با نقل این بخش، نگارنده هیچ فضیلتی برای مشرق بر ضدّ غرب اثبات نمی کند، بلکه می خواهد بگوید این کیفیتها، واقعتهای طبیعی هستند نه بیشتر؛ و با نیت باطنی نویسنده مطلب هیچ آشنایی ندارد.

۲. بیانی، شیرین، تاریخ آل جلایر ۵۱-۵۰؛ ۳۳-۴، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۵ ه. ش.

۳. دیوان، ۳۰، غزل ۴۱، چاپ فروزینی، تهران ۱۳۲۰ ه. ش.:

اگرچه باده فرح بخش و باده گل بیز است

به بانگی چنگ مخور می که محتسب تیز است.

برای فرار از درد و اوضاع نفرت‌انگیز جانکاه چاره‌ی جز خندیدن و گاه حتّی «می خوردن» نداشتند.^۱ اما این خنده، خنده عادی نیست «خنده ترخّم و استهزایی است که از سرپای آن حس انتقام‌خواهی نمایان است»^۲ و خلاصه نباید چنین نویسنده زبردست بزرگ را در شمار هزارآلن و هجوگویان شمرد، زیرا که «نه به‌هجو احدی پرداخته و نه عَرَضِ او در مطایبات و رسائل شیرین خود بُردنِ عَرَضِ و آبروی کسی یا تهدید دیگران برای جلب منفعت و استیفای منظورهای مادی و شخصی بوده است»^۳.

اینک آثار هزلی عبید را بررسی می‌کنیم:

۱. اخلاق‌الآشراف. رساله‌ی است به‌نثر. گاهی به‌مناسبت اشعار خود یا دیگران را نیز در ضمن بیان مطالب می‌آورد. عبید این کتاب را به سال ۷۴۰ ه. ق. نوشته است. در این کتاب، عبید آشکارا و بی‌هیچ ابهامی از نظام اجتماعی-سیاسی روزگار خود عیب‌جویی می‌کند و از نابسامانی عصر پرده برمی‌دارد. و برای این کار اخلاق پیامبران و فیلسوفان و مردمان گذشته را با عنوان 'اخلاق منسوخ' یا 'مذهب منسوخ' با اخلاق یا 'مذهب مختار' مردم روزگار خود می‌سنجد. برای این کار عبید از ریشخند، طنز و گاهی زشت‌گویی هم نمی‌هراسد. چون درباره محتویات این رساله در فصل عقاید و افکار عبید به تفصیل بحث خواهیم کرد، اینجا چیزی نمی‌گوییم.

۲. تعریفات، که چون ده فصل دارد آنرا ده فصل هم می‌نامند. در این رساله کوچک عبید واژه‌های مصطلح میان مردم را دسته‌بندی کرده و برای هر یک از آنها تعریفهایی از خود نوشته که با وجود

۱. می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب

چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند.

(دیوان، ۱۳۶، قزوینی).

۲. اقبال، عباس، ۱۹ «مقدمه» کَلّیات.

۳. همانجا.

کوتاهی آنها هر یک به اندازه یک مقاله بزرگ مؤثر و نافذ است. او با تعریفهای 'آکادمیک'^۱، فرهنگها یا تعبیرات جامع و مانع منطقیان سروکاری ندارد، بلکه تعریف آنها را به طوری که آن واژه‌ها در دل و ذهن خود او و مردمان آگاه عصر او معنی یافته و تجسم پذیرفته‌اند بیان می‌کند و در این راه نیز از افزار همیشه خود طنز و ریشخند و استهزای تند سود می‌جوید. و به راستی هر کس که اهل اندیشه و احساس باشد و به ویژه از تاریخ آن روزگار و پریشانی اوضاع آن عهد و نامردمی بزرگان و گردانندگان اجتماع آن روز باخبر باشد می‌پذیرد که این تعریفها از هر تعریف رسمی و 'پدانتیک'^۲ معمول کارگرت‌تر و واقع‌گرایانه‌تر است.

ده فصل این رساله از این قرار است: (۱) در دنیا و مافیها؛ (۲) در ترکان و اصحاب ایشان؛ (۳) در قاضی و متعلقات آن؛ (۴) در مشایخ و مایته‌علق بهم؛ (۵) در خواجگان و عادات ایشان؛ (۶) در ارباب پیشه و اصحاب مناصب؛ (۷) در شراب و متعلقات آن؛ (۸) در بنگ و لواحق آن؛ (۹) در کدخدایی و ملحقات آن؛ (۱۰) در حقیقت مردان و زنان.

گذشته از این ده فصل، رساله تعریفات، شامل یک بخش دیگر است به نام تعریفات ملاً دوپیازه، که آن نیز ملحقاتی دارد و در پایان برخی تعاریف آمده که به قول نویسنده بزرگ «از کُتب افرنجیه نقل شده» است.

در فصل اندیشه‌های عبید از محتویات این رساله و ضمانت آن سخن خواهیم گفت. در اینجا تنها چند نمونه به دست می‌دهیم تا ارزش آن معلوم گردد:

(الدنيا) = آنچه هیچ آفریده در وی نیاساید؛

(الدانشمند) = آن که عقل معاش ندارد، و (الجاهل) = دولتیار؛

(القاضی) = آن که همه او را نفرین کنند؛

1. Academic.

2. Pedantic (= فضل‌فروشانه = لفظی).

(الرّشوه) = کارساز بی‌نویان و مستمندان؛

(الشیخ) = ابلیس، و (الخطیب) = خر.

۳. رساله دلگشا. این رساله بزرگ‌ترین و مبسوط‌ترین نوشته عبید است. در آغاز این رساله، این نویسنده شوخ‌طبع علت پرداختن خود به هزل و طنز را بیان می‌کند. شک نیست که آنچه در این رساله آورده از آن خود او نیست، و به استثنای چند داستان تازی و حدود بیست و هفت قصه که خود ساخته و یا از رویدادهای تاریخی الهام گرفته و در آنها اوضاع زمانه خود را بازبردستی منعکس ساخته، آنها را یکسره از کتابهای ادبی گذشتگان التقاط کرده و یا از تازی به پارسی برگردانده است، اما در این کار نیز تنها به تقلید اکتفا نکرده است زیرا اولاً: برخی شخصیت‌های گذشته را که چندان آشنا نبوده‌اند به نامهای آشناتری عوض کرده است تا خوانندگان را خواندن و به خاطر سپردن آنها آسان باشد؛ ثانیاً: در برگردانیدن آنها به پارسی سره بی‌نهایت اُستادی نشان داده و این کار البته هنر کوچکی نیست زیرا بسیاری از مترجمان دیگر نیز به چنین کاری دست زده‌اند ولی نتوانسته‌اند ذوق عبید را به ظهور برسانند؛ چه به جرات می‌توان گفت که گاهی ترجمه‌های عبید از متن تازی اصل آنها زیباتر و در دل کارگرتر است، و انگهی گاهی اصل تازی آنها را در داستانهای تازی خود کوتاه‌تر کرده و با کاهش و افزایش لازم بر زیبایی و دل‌انگیزی آنها افزوده است. و همین نکته «تسلط او را در زبان تازی و ریزه کاریهای آن آشکار می‌سازد»^۱.

در مقدمه این رساله می‌آید که «فضیلت نطق که شرف انسان بدو متوسطست بر دو وجه است: یکی جد و دیگری هزل. و رجحان جد بر هزل مستغنی [از بیان] است، و چنان که جد داریم موجب ملال می‌باشد هزل داریم نیز باعث استخفاف و کسر عرض می‌شود. و قدما در این باب گفته‌اند:

1. Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, 225, Eng. trans.: «Verses in Arabic testify to Zākāni's thorough education.»

جَدِّ همه ساله جانِ مردم بخورد
هزلِ همه روزه آبِ مردم ببرد^۱

اما اگر از باب دفع ملال و تفریح بال چنان که حکما فرموده اند
«الَهْزَلُ فِي الْكَلَامِ كَالْمَلَحِ فِي الطَّعَامِ»^۲، زمانی به مطالعه نوعی از هزل
ملتفت شود و قولِ شاعر را کار بندد که می گوید:
گرچه توحید و بیان در کار است
قدری هم هذیان در کار است

۱. بیت، بدون نسبت، در امثال و حکم (۵۸۰/۲)، امیرکبیر، ه. ش. (به صورت زیر آمده است:

جَدِّ همه روزه جانِ مردم بخورد
هزلِ همه ساله آبِ مردم ببرد

و نیز مصراع اول در کلیله و دمنه (۱۷)، مینوی) آمده است.

۲. بسنجید با این داستان که راغب اصفهانی (محاضرات الادباء، ۷۹/۱) گوید «قال ابو بکر: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ وَ شَاعِرُهُ يُنْشِدُهُ عِنْدَهُ. فَقُلْتُ لَهُ: أَتَشْعُرُ وَ قُرْآن؟ فَقَالَ: هَذَا مَرَّةٌ وَ هَذَا مَرَّةٌ» ابو بکر گفت: نزد پیامبر اکرم (ص) بودم و شاعر او شعری می سرود. عرض کردم: آیا شعر و قرآن با هم [روا] باشد؟ فرمود: زمانی این و زمانی آن. همو گوید «كان رسول الله يَخْرُجُ وَلَا يَقُولُ إِلَّا الْحَقَّ» پیامبر خدا شوخی می کرد ولی جز حق و راستی را نمی گفت (محاضرات، ۳۲۹/۳) و باز گوید «النَّاسُ فِي سَبْعِينَ مَالَمَ يَتَمَازَحُوا» = اگر مردم با هم شوخی نکنند [گوی] در زندان باشند. عیید می گوید «هزل در کلام همچون نمک در طعام است». سنائی پیش از او گفته است (مثنویها، «کارتنامه بلخ»، ۲۰۲، مدرّس رضوی):

لیک بسی هزل جَدِّ بننماید

بی نمک دیگ هیچ خوش ناید

تا نگردد ز من چو ممتحنی

که مزاج است مَلَحِ هر سخنی!

و در حدیقه (۷۱۸، مدرّس) گوید:

هزل من هزل نیست تعلیم است

بیت من بیت نیست اقلیم است

شکر گویم که هست نزد اهل هنر

هزل از جَدِّ دیگران خوش تر!

و مولوی گوید (مثنوی، ۴۱۹/۴، علاء):

هزل تعلیم است آن را جد شنو

تو مشو بر ظاهرِ هزلش گرو

هر جدی هزل است پیشی هازلان

هزلها جَدِّ است پیشی عاقلان!

همانا معذور فرمایند که بزرگان ما در این معنی اینقدر جایز داشته‌اند.»

عبید می‌گوید که داستانهای رساله به دو بخش تازی و پارسی است و شاعر آنها را از خاطر خود و از حافظه بازنوشته است و سخن او نشان می‌دهد که خواهان «دلی گشاده و خاطری طربناک» است و آرزو مند است که «این دو نعمت ایزد همگنان را ارزانی دارد». و این نمایانگر آن است که وی در کار هزل‌سرایی و طنزگویی از برای آن افتاده است که از درد و فشار روزگار رهایی یابد «بنابر این مُقَدِّمه، بعضی نُکَت و اشارات و حکایات که بر خاطر وارد است در قلم آورد مشتمل بر دو باب: یکی پارسی و یکی تازی و آن را رساله دِلگشانام نهاد چه مطالعه این اوراق را دلی گشاده و خاطری طربناک باید. ایزد... این دو نعمت همگنان را ارزانی دارد.»

□

بخش تازی رساله دِلگشا ۹۳ داستان دارد. ۵۱ داستان با اندک اختلاف یا عیناً از محاضرات الادباء راغب اصفهانی (وفات ۵۰۲ ه. ق.)؛ هفت‌تای آنها از کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی (وفات ۳۵۶ ه. ق.)؛ ۵ تای آنها از عیون الاخبار ابن قتیبه دینوری (وفات ۲۷۶ ه. ق.)؛ ۱۲ تای آنها از کتاب البخله، والحيوان جاحظ بصری؛ ۳ تای آنها از کتاب الحمقى والمغفلين ابن الجوزی (وفات ۵۹۷ ه. ق.) آمده است. ولی تاکنون به ریشه یا مأخذ ۱۵ داستان بقیه دسترسی نیافته‌ام. در کتابهای دیگر ادب تازی مانند المحاسن والاضداد جاحظ (وفات ۲۵۵ ه. ق.) و البیان والتبيين او و نیز در المحاسن والاضداد بیهقی (وفات ۳۱۷ ه. ق.) و نیز کتابهای مهم دیگر که سابق بر عبید هستند برخی از این داستانها آمده است و ما در جای خود وجود داستانهای عبید را در آنها نیز یادآور می‌شویم، اما عبارات داستانهای عبید به عبارات کتابهایی که در بالا یاد شد بسیار نزدیک‌تر است، به ویژه عبارات ابوالقاسم راغب اصفهانی

در بسیاری مواضع مانند نوشته‌های عبید است و از اینجا می‌توان گفت که عبید کتاب کم‌نظیر او را — که الحق حاوی خلاصه همه فرهنگ اسلامی است — زیر دست داشته و همواره بدان نظر می‌افکنده است. اما شگفت است که شاعر نکته‌سنج ایرانی از جاحظ بصری نام برده ولی از هموطن خود یاد نکرده است.

اینجا نمونه‌هایی از بخشی فارسی و تازی داستانهای رساله دلگشا و ریشه آنها را یاد می‌کنیم. ولی تمام آنها در ضمن چاپ متن رساله دلگشا — به شرط عمر نگارنده — یاد خواهد شد. اما برای آسانی کار شماره صفحات و چاپ آنها را به دست می‌دهیم تا خوانندگانی که طالب بررسی هستند خود مستقلاً به آن کار بپردازند:

داستان نخستین رساله دلگشا — بخشی تازی — این است:

۱. جَلَسَ انوشروانُ يوماً للمظالم. فاقبلَ اليه رَجُلٌ قصيرٌ يصيحُ انا مظلومٌ. قال كسرى: القصير لا يظلمه احدٌ. فقال ايها الملك: الذي ظلمني اقصر مني. فضحك وامر بانصافه.

انوشروان روزی به مظالم نشست. مردی کوتاه‌بالا به پیشگاه او درآمد در حالی که فریاد می‌کشید که «من ستم دیده‌ام». خسرو گفت مرد کوتاه را کسی ستم کردن نتواند. مرد به پاسخ گفت: ای پادشاه آن که بر من ستم کرده از من هم کوتاه‌تر است. خسرو بخندید و داد او بداد. مأخذ:

يُوصَفُ القصيرُ بالمكر والخُبث: قيل ان كسرى جلس للمظالم. فتقدم اليه رَجُلٌ قصيرٌ. فأخذ يصيح: انا مظلومٌ؛ وهو لا يلتفت اليه. فقال الموبدان موبدٌ: أنصفه. فقال ان القصير لا يظلمه احدٌ. فقال الرَّجُلُ: ان الذي ظلمني هو اقصر مني (راغب اصفهانی، محاضرات، ۲۸۶/۳).

۲. كان معاويةً معروفًا بالحلم فلم يُغضبهُ احدٌ. فادعى احدٌ ان يُغضبه فدخل عليه وقال: اطلب ان تزوجني والدتك فلها دُبُرٌ كبير. قال ذلك سبب حب أبي لها.

معاویه، به بر دباری معروف بود. و کسی او را به خشم آوردن نتوانست. مردی ادعا کرد که او را به خشم آورد. پس پیش او درآمد و گفت: خواهم که مادرِ خود به زنی به من دهی که اندامِ پُشتِ او سخت بزرگ است. معاویه گفت: همین مایه عشق پدرم به او بود. مأخذ:

وَ حَطَبَ آخِرُ إِلَى مُعَاوِيَةَ أُمُّهُ، فَقَالَ: مَا الَّذِي رَغَبْتَ فِيهَا وَهِيَ عَجُوزٌ؟ فَقَالَ: بَلَّغَنِي أَنَّهَا عَجُوزٌ عَظِيمَةُ الْعَجْزِ! فَقَالَ: لَعَلَّكَ خَاطَرَتْ أَنْ تُغَضِبَ سَيِّدَ بَنِي تَمِيمٍ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ: إِزْجَعْ فَلَسْتُ بِهِ (راغب، محاضرات، ۱/۲۲۲).^۱

۳. قَالَتْ أَمْرَأَةٌ لِرِزْوَجِهَا: يَا دَيْوُثُ يَا مَفْلَسُ! فَقَالَ: أَلْحَمْدُ لِلَّهِ لَيْسَ لِي ذَنْبٌ: فَالْأَوَّلُ مِنْكَ وَالثَّانِي مِنْ اللَّهِ.
زنی شوهر خود را قلتیان و مفلس می خواند. مرد گفت: خدای را سپاس که من در این میانه گناهی ندارم چه اولی از تو است و دومی از خدا.^۲

۱. این قصه را ابن عبدربه در العقد الفريد (۵۱/۱-۵۱)، احمد امین و نیز خواجه نظام الملک طوسی (سیاست نامه، فصل سی و سوم، ۱۶۰-۱۵۹، هیوبرت دارک) آورده اند.
۲. این قصه را سنائی (حدیقه، ۷۳۲-۷۳۱، مدرّس رضوی) نیز آورده است:

آن شنیدی که بود پنبه زنی
مفلس و قلتیانش خواند زنی
گفتش ای زن مرا به نادانی
مفلس و قلتیان چرا خوانی؟
چه بُود جرم من چو باشم من
مفلس از چرخ و قلتیان از زن؟

مولوی نیز به این حکایت اشارتی دارد (مشوی، ۶۵۹/۶، علاء):

بر لب خشکم گشادستی زبان
گاه مفلس خوانیم گه قلتیان
این دو علت گر بُود ای جان مرا
آن یکی از تُست و آن یک از خدا

مأخذ:

وَقَالَتْ امْرَأَةٌ لِّزَوْجِهَا: يَا دَبُّوثُ يَا مَفْلُسُ! فَقَالَ: وَاحِدَةٌ مِّنْ آلِهِ وَوَاحِدَةٌ مِّنْكَ فَمَا ذَنْبِي أَنَا؟ (راغب، محاضرات، ۳/۲۳۷).

۴. صَاحَبَ قَوْمٍ فِي السَّفَرِ وَفِيهِمْ طُفَيْلِيٌّ عَزَمُوا عَلَى أَنْ يُخْرِجَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ شَيْئًا لِلنَّفَقَاتِ. فَقَالَ: أَخَذَهُمْ عَلَيَّ بِخُبْزٍ. وَقَالَ آخَرُ عَلَيَّ الْخُلُوءُ وَالطُّفَيْلِيُّ سَاكَتْ. فَقَالُوا لَهُ: وَمَا عَلَيْكَ؟ قَالَ: اللَّعْنَةُ. فَضَحَكُوا مِنْهُ وَعَقَفُوهُ عَنِ النَّفَقَةِ.

گروهی در سفری با هم همراه گشتند، و در میان آنها طفیلی بود. و قرار بر این دادند که هر یک برای مخارج چیزی در میان نهند. یکی گفت «نآن به عهده من»؛ دیگری گفت «حلوا به عهده من». و طفیلی ساکت بود. او را گفتند تو چه چیز در میان می نهی؟ گفت «نفرین خدا را!» از سخنش بخندیدند. و او را از دادن نفقه معاف کردند.

مأخذ:

وَتَنَاهَدَ قَوْمٌ وَفِيهِمْ مُفْلِسٌ. فَقَالَ أَحَدُهُمْ: عَلَيَّ كَذَا. وَقَالَ الْآخَرُ: وَأَنَا عَلَيَّ كَذَا. إِلَى أَنْ قَالُوا لِلْمَفْلُسِ: وَأَنْتَ مَا عَلَيْكَ؟ فَقَالَ: لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (راغب، محاضرات، ۲/۶۹۷).

□

بخش دوم رساله دلگشا، که فارسی است، ۲۶۹ قصه دارد. تقریباً نود (۹۰) تای آنها را عبید از مأخذ تازی، و باز بیشتر از محاضرات الادبیه راغب اصفهانی (وفات ۵۰۲ ه. ق.)، به پارسی برگردانیده است. بقیه این ۲۶۹ قصه یعنی ۱۷۹ عدد آنها نیز شامل اطلاعات ارزشمندی درباره روزگار خود آن شاعر شوخ طبع و نویسنده زبردست است. در این داستانها عبید فرصت می یابد که چهره بسیار آگاهانندی از فساد و ورشکستگی اخلاقی سلاطین و امیران و شاعران و مردمان روزگار

خود به دست دهد. در این بخش آلودگی اخلاقی و طنزگویی دانشمندان بزرگ و قاضیان سُتُرگی همچون قطب‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰ ه. ق.) و قاضی عضدالدین ایجی (وفات ۷۵۶ ه. ق.) و شاعران نامداری مانند مجد همگر (وفات ۶۸۶ ه. ق.) و دیگران به روشنی و مهارت بسیار انتقاد و جلوه گر شده است. شک نیست که اغلب این قصه‌ها را عید خود پرداخته یا از همعصران خود شنیده است. در این بخش گذشته از شخصیتها و رجال تاریخی به نامهای نیمه تاریخی همچون ابوبکر رُبایی^۱ و طلحک یا طَلْحَک^۲ برمی‌خوریم که از خوشمزگان و مسخرگان پیشین ایران بوده‌اند که جای دیگر نمی‌توان یافت.

□

اینک نمونه‌هایی از داستانهای فارسی دلگشا که عید آنها را از پیشینیان خود گرفته است.



۱. جنازه‌یی را به راهی می‌بردند. درویشی با پسر بر راه ایستاده

۱. در همه چاپهای کُتِبَات عید (میرزا حبیب اصفهانی، مرحوم استاد اقبال آشتیانی و آقای پرویز اتابکی)، این نام به غلط ابوبکر رُبانی آمده و آن بی‌شک غلط است، و درست همان است که در متن آمده است. اولاً «رُبایی» با شوخی و طنزگویی مناسب‌تر است تا رُبانی. وانگهی، این شخصیت در ادبیات فارسی پیش از روزگار عید شهرت داشته است. منوچهری گوید (دیوان، ۱۴۰، دکتر دبیرسیاقی):

اندر این ایام ما بازار هزل است و فسوس
کار بوبکر رُبایی دارد و هزلِ حُجّی.
انوری گوید (دیوان، ۵۴۴/۲، مدرّس):

خانه چون خانه بوبکر رُبایی است ولیک
اندر و هیچ طَرَب نیست که بی‌طنبور است.

و رُبای و طنبور هر دو به یک معنی است و «طنبور بلاوُتر» در عَرَبی مثل است. در متون تازی، به جای ابوبکر رُبایی، ابوبکر طنبوری نیز آمده است (عالمجد، «اعلام»). مولوی نیز در مثنوی (۱۳۹/۲، علاءالدوله) به همین صورت آورده:

شاه از آن اسرار واقف آمده
همچو بوبکر رُبایی تن زده

۲. نام «طلحک» پس از این مکرر یاد خواهد شد.

بودند. پسر از پدر پرسید که «بابا در اینجا چیست؟» گفت «آدمی». گفت «کجایش می‌بزنند؟» گفت «به جایی که نه خوردنی باشد و نه پوشیدنی، نه نان و نه آب و نه هیزم و نه آتش و نه زرو نه سیم و نه بوریا و نه گلیم» گفت «بابا مگر به خانه ما می‌بزندش؟» مأخذ:

سمع صَبِيٍّ فَقِيرٍ امْرَأَةً فِي جَنَازَةٍ تَقُولُ: تَذْهَبُونَ بِكَ إِلَى بَيْتِ لَيْسَ لَهُ غِطَاءٌ وَلَا وَطَاءٌ وَلَا عِشَاءٌ وَلَا غِدَاءٌ وَلَا سِرَاجٌ. فَقَالَ الصَّبِيُّ «يَا أَبَتِ إِنَّهُمْ يَذْهَبُونَ بِهِ إِلَى بَيْتِنَا؟» (ابوالفرج اصفهانی، الأغنی، ۳۷/۱۵-۳۸، بولاق؛ راغب، محاضرات، ۲/۲۰۵؛ ابشیهی، المستطرف، ۲/۲۴۷). مولوی نیز آن را نظم کرده (← مثنوی، ۱۷۴/۲، علاء):

کودکی در پیش تابوت پدر
زار می‌نالد و برمی‌کوفت سر
کای پدر آخر کجایت می‌بزند
تا تو را در زیر خاکی بسپزند
می‌برندت خانه تنگ و زحیر
نی در او قالی و نی فرش و حصیر...
خانه بی‌زینهار و جای تنگ
کاندر آن نه روی می‌ماند نه رنگ
زین نَسَقِ اوصافِ خانه می‌شمرد
وز دو دیده اشکِ خونین می‌فشرد
گفت جو حی با پدر کای ارجمند
والله این را خانه ما می‌بزند...
این نشانیها که گفت او یک به یک
خانه ما راست بی‌تزویر و شک

۲. اردبیلی با طبیب گفت «زحمتی دارم چه تدبیر باشد؟» طبیب نبض او بگرفت. گفت «علاج تو آن است که هر روز قلیه پنج مرغ فربه

و گوشتِ بَرّه نر مُطَنَجَنه کرده مزعفر با عَسَل می خوری و قی می کنی.»
گفت «مولانا! راستی خوش عقل داری، این که تو می گویی اگر کسی
دیگر خورده باشد و قی کرده، من در حال بخورم.»
مأخذ:

قَالَ طَبِيبٌ لِمَرِيضٍ «لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ وَاللَّحْمَ» قَالَ «لَوْ كَانَا عِنْدِي
مَا أَغْتَلَلْتُ.» (راغب، محاضرات، ۴۳۹/۲).

۳. سلطان محمود پیری ضعیف را دید که پُشتواره خار می کشد.
بر او رحمش آمد گفت «ای پیر! دوسه دینار زر می خواهی، یا
درازگوشی، یا دوسه گوسفند، یا باغی که به تو دهم تا از این زحمت
خلاص یابی؟» پیر گفت «زر بده تا در میان بندم، و بر درازگوش
بنشینم، و گوسفندان در پیش گیرم و به باغ بروم و بدولت تو در باقی
عمر آنجا بیاسایم.» سلطان را خوش آمد و فرمود چنان کردند.
مأخذ:

قال ابو العباس لابی دُلامه: «سل حاجتك.» قال: كلب؛ قال: «لَكَ
كَلْبٌ.» قال «وَدَابَّةٌ أَتَصِيدُ عَلَيْهَا.» قال «وَدَابَّةٌ» قال: «وَعِلَامٌ يَرْكَبُ الدَّابَّةَ
وَيَصِيدُ.» قال «وَعِلَامٌ.» قال «وَجَارِيَةٌ تَصْلُحُ لَنَا الصَّيْدَ وَتَطْعَمُنَا مِنْهُ.»
قال «وَجَارِيَةٌ.» قال: «يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، هَؤُلَاءِ عِيَالٌ وَلَا يَدُّ مِنْ دَارٍ؛» وقال
«وَدَارٌ.» قال «وَلَا يَدُّ مِنْ ضَيْعَةٍ لَهُؤُلَاءِ؛» قال «قَدْ أَقْطَعْتُكَ مَائَةَ جَرِيبٍ
عَامِرَةٍ وَمَائَةَ جَرِيبٍ غَامِرَةٍ.» قال «وَأَيُّ شَيْءٍ الْغَامِرَةُ؟» قال «لَيْسَ فِيهَا
نَبَاتٌ.» قَالَ «فَأَنَا أَقْطَعُكَ الْفَأَ وَخَمْسَمَائَةَ جَرِيبٍ مِنْ فَيَافَى بَنِي أَسَدٍ؛» قال
«قَدْ جَعَلْتُهَا كُلُّهَا لَكَ عَامِرَةً.» قال: «أَقْبَلُ يَدَكَ؛» قَالَ «أَمَّا هَذِهِ فَدَعُهَا.»
قال «مَامْنَعْتُ عِيَالِي شَيْئاً أَهَوَّنَ عَلَيْهِمْ فَقَدْ أَمْنَاهَا»^۱.

۱. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۲۸/۳، دارالمعارف، مصر: این داستان با اندک تفاوتی در
اصفهان، الاغانی، ۱۲۱/۹ در «اخبار ابو دلامه»، چاپ بولاق؛ با اندکی تفاوت، در
ابن عبد ربّه، عقد الفرید، ۹۸/۱، چاپ بولاق نیز آمده است.

۴. وقتی مُزَبَد را بگرفتند به تهمت آن که شراب خورده است. از دهن او بوی شراب نیافتند. گفتند «قوی کن» گفت «آنگاه طعام شبانه را که ضمانت می کند؟»

مأخذ:

أَحْذَ مُزَبَدٌ شَارِباً فَاسْتَنْكَهَ، فَأَتَى بِهِ الْوَالِيَّ فَاسْتَنْكَهُوهُ، فَقَالُوا نَكْهَتْهُ لَا تُثْبِتْ عَنْهُ. قَالَ قَتِيوُهُ قَالَ مُزَبَدٌ «إِنْ لَمْ أَقْبِ نَبِيذاً فَمَنْ يَضْمَنْ لِي عِشَاءً؟»^۱

۵. زنی چشمهای به غایت خوش و خوب داشت. روزی از شوهر شکایت به قاضی بُرد. قاضی روسپی باره بود. از چشمهای او خوشش آمد، طمع در او بست و طَرَفِ او گرفت. شوهر دریافت، چادر از سرش درکشید. قاضی رویش بدید سخت متنفّر شد. گفت «برخیز ای زَنک! چشم مظلومان داری و روی ظالمان.»

مأخذ:

أَخْبَرَنَا بَعْضُ أَشْيَاحِ الْبَصْرَةِ أَنَّ رَجُلًا وَأَمْرَأَةً اخْتَصَمَا إِلَى امِيرٍ مِنْ أَمْرَاءِ الْعِرَاقِ. وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ حَسَنَةً الْمُنْتَقَبِ قَبِيحَةَ الْمَسْفِرِ، وَكَانَ لَهَا لِسَانٌ، فَكَأَنَّ الْعَامِلَ مَالَ مَعَهَا. فَقَالَ يَغْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَرْأَةِ الْكَرِيمَةِ فَيَتَزَوَّجُهَا ثُمَّ يُسِيئُ إِلَيْهَا. فَاهْوَى الزَّوْجُ فَالْقَى النِّقَابَ عَنْ وَجْهِهَا. فَقَالَ الْعَامِلُ: «عَلَيْكَ اللَّعْنَةُ، كَلَامُ مَظْلُومٍ وَوَجْهٌ ظَالِمٍ»^۲.

در رساله دلگشا داستانهایی نیز وجود دارد که ساخته و پرداخته ذهن خود عبید است و شک نیست که از رویدادهای زمانه خود و از گفت و شنود با دانشمندان و بزرگان و هوشمندان روزگار خود الهام گرفته است. شخصیتهای این داستانها یا مُعاصر عبید هستند یا نزدیک

۲. دینوری، عیون، ۳/۳۳.

۱. ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۳/۲۷۷.

به روزگار او. در این داستانها ۱۵ بار نام قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی و ۷ بار نام قاضی عضد الدین ایجی و ۲ بار نام مجد الدین همگر شیرازی و ۲ بار نام امیر طغاجار و ۲ بار نام سعد الدین کرمانی و یک بار نام خواجه رشید الدین فضل الله همدانی و ۱ بار نام سلغرشاه و ۲ بار نام شرف الدین دره گزینی و ۱ بار نام سعدی شیرازی و ۲ بار نام رکن الدین ابهری و ۲ بار نام خواجه بهاء الدین صاحب دیوان همدانی و ۱ بار نام شرف الدین دامغانی... و ۱ بار نام تُقماق... و ۱ بار نام بَرکان خانِ ختاییان و ۱ بار نام خواجه شمس الدین صاحب دیوان و ۲ بار نام عز الدین قوه رودی و ۱ بار نام مولانا شمس الدین، و سرانجام نام دوسه تن دیگر آمده است که همه از رجال سده هفتم و هشتم هجری هستند. عبید در جان دادن به شوخ طبعی آنها همواره آنها را به میدان می کشد و بدین وسیله نشان می دهد که همیشه اقتباس نکرده بلکه خود در این پهنه از قدرتِ بسیار و خَلَاقیتِ ذهنی آشکاری برخوردار است، و از همین نکته بر می آید که حدود ۱۸۰ قصه از ۲۶۹ قصه داستان اقتباس نیست و ساخته ذهن عبید یا معاصران اوست که با خامه توانای عبید به وجود آمده اند. اینک چند نمونه از آنها:

۱. شخصی از مولانا عضد الدین پرسید که «چون است که در زمانِ خلفا مردم دعویِ خدایی و پیغمبری می کردند و اکنون نمی کنند؟» گفت «مردم این روزگار را چندان از ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان یاد می آید و نه از پیغامبر.»

۲. وزیر سعید خواجه رشید الدین را دردِ پا زحمت می داد. روزی در محقه نشسته بود و دو غلامِ تُرکِ امرد او را برداشته پیش پادشاه می بردند. شمس الدین مُظَفَّر بدید و گفت «هذا بقیة من آلِ فرعون و هارونَ یَحْمِلُهُ الملائكة»^۱.

۱. این بازمانده آل فرعون و هامان است که فرشتگانش به دوش می کشند.

۳. اتابک سلغرشاه هر زمان به خط خود مُصَحَفی نوشتی و با تحفه‌یی چند به کعبه فرستادی، و در باقی سال به شراب مشغول بودی. چند سال مکرر چنین کرد؛ و یک سال مجدالدین حاضر بود، گفت «نیکی می‌کنی چون نمی‌خواهی به خانه خداوندش می‌فرستی».

۴. مولانا قطب‌الدین نزد تقماق نشسته بود. تقماق کعبی داشت با مولانا گفت «ببندازیم هر که شک کند دیوث است.» او ببنداخت شک نکرد مولانا شک کرد گفت «تو بی شک دیوثی و من باشک!»

۵. خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان پهلوان عوض را به لرستان می‌فرستاد. گفت «چند سگ تازی با خود بیار.» پهلوان برفت و سگ را فراموش کرد. چون به تبریز آمد سگ به یادش آمد بگفت تا سگی چند در بازار بگرفتند، و با خود پیش خواجه بُرد. خواجه گفت «من سگ تازی خواستم.» گفت «سگ تازی چگونه باشد؟» گفت «سگ تازی را گوش دراز باشد و دم باریک و شکم لاغر.» گفت «من دُم و گوش ندانم، اگر پنج روز این سگان در خانه خواجه باشند از گرسنگی شکم چنان لاغر شوند که از حلقه انگشتی بجهند.»



همچنین عبید در این داستانها به مردم شهرستانهای گوناگون چون قزوین و شیراز و اردبیل و بخارا و همدان و شوشتر و قم و اصفهان اشاراتی دارد. بیشتر از همه قزوینیان هستند که بدبختانه عبید نظر خوبی نسبت به آنها ندارد و از ۳۲ مورد که قصه‌هایی از آنها یاد می‌کند تنها ۲ بار از هوشمندی یا نیک‌اندیشی آنها یاد می‌کند، ولی بقیه داستانها دلالت بر سادگی ذهن و ساده‌بازی و گاهی بلاهت آنها دارد. اما شیرازیان را به هوشیاری و بی‌تعصبی می‌ستاید و در قصاید و غزلهایش نیز اشارات خوبی به شیراز و مردم آن شهر دارد، و شاید

به همین جهت باشد که تندترین و شاید عمیق ترین طنزهای خوشمزه و شوخ طبعانه خود را بر زبان قطب الدّین شیرازی می‌گذارد تا نشان بدهد که اوضاع روزگار تا چه حدّی خراب شده بوده است که دانشمندی به عظمت قطب الدّین شیرازی، که علامه زمان بوده، نیز از تردامنیهای بزرگان عصر و آلائشهای آن برکنار نمانده. البته باید این مطلب را نیز در یاد داشته باشیم که شاید خوش ترین روزهای عمر عبید در شیراز و در جوار پادشاهان شیراز چون ابواسحاق اینجو و زمانی شاه شجاع مظفری گذشته است.

۴. ریش نامه. این کتاب رساله کوچکی است حاوی ۱۱,۰۰۰ کلمه آمیخته‌یی از نظم و نثر در مذهب ریش و جور و جفایی که خوبرویان زمان گذشته و حال از این عارضه دلخراش یعنی روییدن موی بر روی دیده‌اند و می‌بینند. این رساله نیز انتقادی است از انحراف اخلاقی مردم آن روزگار به ویژه بزرگان و رؤسایان و رهبران مردم که از زندگانی جز شهوت پرستی و کامجویی چیزی نمی‌خواهند و خوبرویان تا ساده‌اند و بی‌موی، مورد لطف و نوازش آنها قرار می‌گیرند ولی چون موی بر چهره‌شان دمید از همه جا رانده می‌شوند. عبید در این نامه مهارت خود را در عبارت پردازی و توانایی خود را در ادب گذشته پارسی به منصه ظهور می‌نشاند و هر جا مناسب مقام بیتی یا مصرعایی یا پهلویی در نوشته خود می‌گنجانند که بیشتر آنها به جا و مانند نگین در انگشتی است که استادی زبردست آنرا ترصیع کرده باشد. همچنین در این نامه از آیات قرآنی و حدیثها و اشعار تازی و سخنان پیامبران جابه‌جا استشهاد شده و از اشعار شیخ سعدی نیز یاد گشته است. خلاصه این نامه طیب‌آمیز این است که شاعر گوید: در خانه نشسته بودم «ناگاه طرفی از خانه و رُکنی از کاشانه منشق شد، و از آن انشقاق شخصی روی نمود؛ شخصی که مبیناد کسی در خوابش... گفت: السلام

علیک. از هیبت او لرزه بر اندامم مستولی شد، در حال از جا جستم. گفتم: آیا ابلیسی؟ عفرتی؟ غولی؟ ملک الموتی به قبض روح من آمده‌ای؟ کیستی؟ بانگ بر من زد که هی هی مرا نمی‌شناسی. مرا ریش الدین ابوالمحاسن، گویند، آمده‌ام تا داد دل بیچاره تو از محبوب جفا کارت بستانم. در زیر لب گفتم:
 آنرا که محاسنش تو باشی
 گویی که مقابحتش چه باشد؟»

آنگاه گفت و گو و مجادله عبید با ریش الدین ابوالمحاسن آغاز می‌گردد و عبید به هر طریقی که شده او را مجاب می‌سازد که استدلالش ناتمام است و روزگار دولت او سپری شده است. به نظر نگارنده عبید در پرداختن این افسانه خیالی و شوخ طبعانه به جدال سعدی با مدعی، نظر داشته و از سبک نگارش او پیروی کرده و عبارتهای مشابه در این نوشته با نوشته شیخ سعدی فراوان به چشم می‌خورد اگرچه موضوع گفتار به کلی با آن فرق دارد. تاریخ کتابت این رساله معلوم نیست ولی شک نیست که رساله اثر خامه عبید است، زیرا گذشته از جنبه مطایبه و طنز و واژه‌هایی که عبید آنها را در نوشته‌های دیگر خود نیز به کار می‌برد و در این رساله فراوان آمده، در ضمن گفتار با ریش الدین ابوالمحاسن می‌گوید «چون این مکالمه به طول انجامید و این معاتبه دراز کشید بانگش برزدم که ای دل: سخت گستاخ می‌روی هشدار! دل بیچاره با زبانی که دانی گفت ای عبید زاکانی...»

۵. صد پند. این رساله کوچک که درویشنامه نامیده می‌شود دارای صد پند شیرین حکیمانه طیب‌آمیز است که عبید آنرا در سال ۷۵۰ انشاء کرده است. چه عبید در آغاز رساله می‌گوید «... در این روزگار

که تاریخ هجرت به هفتصد و پنجاه رسید از گفتهٔ سلطان‌الحکماء افلاطون نسخه‌یی مطالعه افتاد که برای شاگرد خود ارسطو نوشته بود و یگانهٔ روزگار خواجه نصیرالدین طوسی از زبان یونان به زبان پارسی ترجمه کرده^۱ و در اخلاق ثبت نموده با چندین نامه؛ علی‌الخصوص پندنامهٔ شاه عادل انوشروان که بر تاج ربیع^۲ فرموده، به خواندن آن خاطر را رغبتی عظیم شد، و بر آن ترتیب پندنامه‌یی اتفاق افتاد درویشنامه از شائبهٔ ریا خالی و از تکلفات عاری، تا نفع او عموم خلایق را شامل گردد...»

عبید در این رساله جدّ و شوخی، ابتذال و انتقاد شدید و طنزآمیز را درهم آمیخته. گاهی واضحات را توضیح می‌دهد و گاهی نکات بلند تجربت‌آمیز می‌گوید که هر عبارتی از آن را پس از خواندن و اندیشیدن کتابی بزرگ به دست توان آورد. نمونه‌هایی از هر دو گونه را در زیر می‌آوریم:

ای عزیزان عمر غنیمت شمردید؛ وقت از دست مدهید؛ عیش امروز به فردا میندازید؛ بر خودپسندان سلام مدهید.
اما گاهی نکات بلند و اجتماعی و انتقادی را در عبارت کوتاهی بیان می‌کند:

تا توانید سخن حق مگویید تا بر دلها گران مشوید و مردم بی سبب از شما نرنجند.

بحث بیشتر دربارهٔ مندرجات این رساله در فصل سوم آمده است.

۶. اشعار هزلیه و تضمینات. اشعاری که به درستی می‌توان آنها را اشعار هزلی و هجوآمیز نامید در میان اشعار عبید مجموعاً ۲۹۹ بیت

۱. خواجه نصیر طوسی (وفات ۶۷۲ ه. ق.). البته زبان یونانی نمی‌دانست!

۲. تاج ربیع کیست؟

است که شامل یک ترجیع‌بند در ۴۳ بیت؛ یک مثنوی در ۱۷ بیت؛ تضمینات و قطعات ۱۳۷ بیت؛ و ۱۰۲ بیت رباعیات یعنی ۵۱ رباعی است. یک مثنوی نیز به سبک شاهنامه فردوسی در ۱۰ بیت در اخلاق‌الاشراف آورده و در آن دو تن از قهرمانان شاهنامه را استخدام کرده یعنی رستم دستان و هومان... و از راه طنز و ریشخند ویژه خود بیان می‌دارد که این بزرگان نیز آنچه از «ناموس و شوکت یافته‌اند» همه از «... دادن» بوده است.^۱

اما ترجیع‌بند بر وزن ترجیع‌بند سعدی است، و اشعار هزلی در قطعات بیشتر اقتباس از سعدی و انوری و کمال‌اسماعیل یا نظیره‌گویی از آنهاست.

معانی آنها نیز گوناگون است از وامداری گرفته تا بلای محرومیت جنسی و بی‌اعتباری اهل علم و ادب و خوش‌گذراندن ایام شتابنده بویژه پس از ایام صیام در آنها یافت می‌شود. گاهی نیز مطابق روح زمان مردم را به عشق‌بازی می‌خواند و می‌گوید که در این راه از حشر نیندیشند زیرا که 'خدا نسبت به بندگانش لطیف و مهر‌آور است؛

۷. مکتوبات قلندران. این رساله شامل دو مکتوب از نوع نوشته‌هایی است که گویا قلندران روزگار به همدیگر می‌نوشته‌اند. و از طرز نگارش روشن می‌گردد که عبید با نوشتن آنها آن طایفه را مسخره کرده و گویا نشان داده است همچنان که راه و رسم زندگانی و آداب اجتماعی آن گروه شناخته نیست و با هیچ حساب و کتاب معقولی جور در نمی‌آید سبک انشاء و نگارش آنان نیز دریافتنی و به قاعده نیست. نامه نخستین از شیخ شهاب‌الدین قلندرنامی است به ابو الحسن قلندر خراسانی، که گویا هر دو تن بر ساخته است از قبیل

۱. اخلاق‌الاشراف، ۲۰-۱۹.

این‌که خود عبید جای دیگر ریش را از راه طنز 'ابوالپشم' و 'ابوالمحاسن' نامیده است. نامه دوم جوابی است از قلندر مخاطب یعنی ابوالحسن قلندر، ولی با انشای 'مولانا جلال الدین بن هشام الهروی'. این هر دو قلندر خیالی با سخنان خنده‌انگیز بی‌معنی و نامفهوم، به شیوه عبارات برخی از عارفان و درویشان که مفهوم عوام نیست یکدیگر را مخاطب ساخته‌اند و گاه بنظر می‌آید که یکدیگر را به‌ریشخند گرفته‌اند. تاریخ نوشته شدن این دو نامه شناخته نیست.

باید اینجا یادآوری کرد که رساله اخلاق الاشراف و ریش‌نامه و صد پند و ده فصل و اشعار هزلیه و رساله دلگشا و همین مکتوبات قلندران را نخستین بار مسیو فرته^۱ از خاورشناسان فرانسوی در مجموعه‌ی به‌نام منتخب لطائف عبید زاکانی به سال ۱۳۰۳ قمری در استانبول چاپ کرد، و پس از آن مکرر از روی آن چاپهایی در ایران و خارج شده است.

۸. موش و گربه. چکامه‌ی است بر وزن بحر خفیف^۲، در بیان تزویر و ریاکاری گربه‌ی از گربگان کرمان و زاهد و عابد شدن او پس از سالها دیدن موشان، که بالحنی طنزآمیز و همراه با زبان مطایبه و شوخی، و با مهارتی شگفت پرداخته شده است. در این داستان، گربه «چون ازدها» ی «شکم‌طبل سپر سینه شیردُم پلنگ چنگال» با دورویی و ریا در جلب اعتماد موشان، از راه توبه، می‌کوشد و سرانجام مانند همه ریاکاران آدمی نام دیوسیرت 'روزی که در شرابخانه رفته بود برای شکار موشان در پشت خمی کمین کرد. ناگهان موشکی از روی دیواری جُست و سر به خم نهاد و می خورد و مست شد و مانند شیر

۱. M. Ferté.

۲. راجع به شرح این بحر و زحافهای هفت‌گانه آن، شمس قیس رازی، ← المعجم فی معالیر اشعار المعجم، ۱۴۱-۱۳۰، چاپ علامه قزوینی، چاپ بیروت ۱۹۰۹.

عُزَّان به فریاد آمد که «گر به کُجاست تا سرش را بکنم و پوستش را از کاه پُر بکنم؛ گر به در پیش من چو سگ باشد به ویژه آنگاه که در میدان نبرد با من روبرو گردد.» گر به از پسِ خم این رجز خوانیها را می شنید و دندان به هم می سود. این گر به «ناگهان جست و موش را بگرفت»، «موش گفتا که من غلامِ توأم. و ضعیف و ناتوانم و این گناه را از من عفو کن» گر به البته نشنید و آن موش را از هم درید و بخورد و خرامان به سوی مسجد شد، دست و روی را بشست و مسح کشید، و همچو شیخان ورد می خواند و با خدا مناجات می کرد و می گفت که «بارالها توبه کردم و پس از این موش را به دندان ندرم، و از برای این خونِ ناحق که ریخته‌ام دو من نان تصدُق دهم».

این لابه و زاری و گریه دراز کشید. موشی در پسِ منبر بود، این خبر را به موشان بُرده گفت: «مژدگانی که گر به تائب شد زاهد و عابد و مسلمانان»، و دلیل آن این که آن حمیده خصال هم اکنون در مسجد بود و به نماز و نیاز و افغان ایستاده بود. موشان با شنیدن این خبر از جای برجستند و هفت موش گزیده برای پیشگاه گر به هر یکی تحفه‌های الوان برگرفتند و شیشه شراب و بَرّه بریان و کشمش و خرما و پنیر و کره و نان و خوانچه پلو و افشرة آب لیموی عُمانی آماده کردند، و با سلام و درود و احترام به نزد گر به شدند و هدیه خود را عرضه داشتند. گر به چون موشکان را دید آیه قرآن خواند که خدا راست می فرماید «روزی شما در آسمان است»^۱ و پیش خود گفت خدا راست گفت، و اینک نشانه درستی آن! آنگاه برای خود سزاواری تراشید و گفت:

من گرسنه بسی به سر بُردم
رزقم امروز شد فراوانا

۱. ذاریات، ۵۱/آیه ۲۲ «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ».

روژه بودم به روزهایِ دگر
از برای رضایِ رحمانا
هر که کارِ خدا کند به یقین
رویش می شود فراوانا

پس از آن روی به موشان آورده گفت «ای رفیقان! قدمی چند جلو تر بفرمایید» موشکان نیز پیش رفتند اما تنشانشان مانند بید می لرزید. ناگهان گربه بر موشان جست و مانند 'مبارز' به روز میدان پنج موش گزیده را که هر یک کدخدا و ایلخانی بودند بگرفت و مانند شیر غران دوتا را به یک چنگ و دوتا را به دیگر چنگال و پنجمی را به دندان پاره کرد و باز چون شیر غران به غرش آمد. دو موشی که از مرگ جان بُرده بودند، این خبر را زود به موشان بردند، جامه موشان همه سیاه گشت و بر این قرار دادند که همگی پای تخت سلطان موشان بروند. شاه موشان بر تخت نشسته بود. خیل موشان را از دور دید. همه موشان با دیدن شاهنشاه خود تعظیم کردند و گفتند «گربه بر ما ستم کرده است، و اگر پیش از این سالی یک موش می گرفت، حرصش فراوان گشته و «این زمان پنج پنج می گیرد» چون شده تائب و مسلمانا!» شاه موشان به دلداری آغازید و گفت 'من تلافی به گربه خواهم کرد' که شود داستان به دورانا، از این روی، تایک هفته دیگر از موشان لشکری آراست که شماره آن «سی صد و سی هزار» بود و همه مسلح به تیر و کمان و شمشیر بُران. این لشکر که از خراسان و رشت و گیلان گردآوری شده بود به فوجهای منظم و آراسته تقسیم می شد و همه که تیغها در میان بسته بودند به جولان و 'رژه' پرداختند. شاه موشان وزیری هوشیار و دلیر داشت گفت برای آغاز جنگ باید یکی از ما به شهر کرمان نزد گربه برود و این پیام ببرد که «یا بیایا تخت در خدمت یا که برای جنگ آماده باش.» ایلچی کارآزموده‌یی را

برای این کار به کرمان فرستادند. او پیام شاه موشان بگذازد؛ ولی «گر به گفتا که موش گه خورده و من از کرمان برون نمی‌آیم.» و در نهان از گربه‌های شیرشکار صفاهان و یزد و کرمان لشکری بزرگ تدارک کرد و چون آمادهٔ پیکار شد آنان را برای میدان فرمان داد و لشکر موشها ز راه کویر و لشکر گربه از قهستان» در بیابان فارس به هم رسیدند و هر دو سپاه مانند دلیران رزم دادند و جنگ مغلوبه شد و هر طرف رستم‌وار جنگیدند و آنقدر موش و گربه کشته شدند که شماره نمی‌شد کرد. گربه حملهٔ سختی کرد و چون شیر به قلب سپاه موشان زد، ولی موشکی اسب گربه را پی کرد و گربه از زمین سرنگون شد؛ موشان خدا خدا زدند و فریاد برکشیدند که ای پهلوانان گربه را بگیرید؛ موشکان از برای فتح و ظفر خود فراوان طبل شادیانه زدند، شاه موشان سوار فیل شد و لشکر از پس و پیش او به راه افتادند. دست گربه را با کلاف و طناب و ریسمان به هم بستند. شاه گفت «این سگِ روسیاه نادان را به دار آویزید!» اما چون گربه موشان را در چنان حال و خود را در چنین وضعی دید غیرتش به جوش آمد و مانند شیری بر زانو نشست و آن ریسمان را به دندان کند و موشکان را گرفت و به زمین زد و با خاک یکسانشان گردانید؛ در نتیجه لشکر از یک سو فراری شدند و شاه از یک جهت گریزان، فیل و فیل سوار از میان رفتند و مخزن و تاج و تخت و ایوان به یغما شد.

این است «قصهٔ عجیب و غریبی» که به راستی از یادگارهای دلکش و گیرای عبید زاکانی است. این داستان ۹۲ بیت دارد که با دو بیت در آغاز و دو بیت در انجام قصه روی هم رفته ۹۶ بیت می‌شود. زبان عبید در این داستان دلپذیر، طنزآمیز و شوخ طبعانه است و واژه‌های زشت کمتر بکار می‌برد ولی باز هم طبیعت شوخی تند عبید خود را آشکار می‌سازد و یک جا از زبان گربه دشنامی رکیک به موش

نثار می‌کند. و گاهی ابیات سُست نیز در آن به چشم می‌خورد که از گوینده چیره‌زبانی چون عبید بعید می‌نماید که چنین ابیاتِ ضعیفی بسراید و بالاتر از همه به پایان بُردن ابیات با الف اشباع است که نوعی عیب شمرده شده است^۱؛ و شاید همین نکات و برخی دلایل دیگر باعث شده است که برخی از پژوهشگران مانند شادروان مجتبی مینوی این قصیده دل‌آویز را از عبید نمی‌دانند^۲. ولی فراموش نباید کرد که در طنز و مطایبه گاهی نزدیک شدن به زبان ساده و بازاری بسیار بهتر از پرداختن قصاید غرّا در توصیفات طبیعی است که نیاز فراوان به اظهار مهارت در فنون آدب و اجتناب از واژه‌های مبتذل و نازیبا دارد. این چکامه هر چه هست شعری است به غایت پسندیده و از لحاظ طنز و انتقاد بسیار قوی است و کمتر شعری در زبان پهلوان پارسی توانسته است این چنین ریاکاری و زورگویی و عوام‌فریبی طبقه ممتاز و زورمند اجتماع آن روزگار را تصویر نماید. و چه دلیل بر خوبی آن بهتر از این که توده مردم و حتی بزرگان ادب بدان اقبال تمام دارند و چندین گوینده بزرگ و از جمله شیخ بهائی عاملی (وفات ۱۰۳۱ ه. ق.) دانشمند بزرگ روزگار صفویان مثنوی بر این سبک سروده‌اند و چندین ترجمه خوب به انگلیسی و فرانسه و آلمانی از آن انجام گرفته است. درباره تجزیه و تحلیل این قصه پژوهشگران سخنانی گفته‌اند و دو تفسیر از همه بیشتر نظر خواننده را جلب می‌کند: نخست این که عبید از وضع توده مردم از یک سو، و طبقه قاضیان و والیان و شیخان و روحانیان دنیامدار و حاکمان از سوی

۱. شمس قیس، المعجم، ۸-۱۷۷، چاپ قزوینی «حرف اشباع، و آن الفی است که شعرای متقدم از الف اطلاق اشعار عرب گرفته‌اند... و آنرا الف اشباع خواندندی... و متأخران شعرا این الف را عیبی فاحش شمرند و البته جایز ندارند.»
 ۲. «قصه موش و گربه» به قلم استاد شادروان مجتبی مینوی، از انتشارات مجله ادبی یغما، آذرماه ۱۳۳۶ ه. ش.

دیگر و رابطه آن دو دسته که در حقیقت طبقه محکوم و طبقه حاکم باشند یاد می‌کند و نشان می‌دهد که پادشاهان بیدادگر چگونه در لباس دین و مذهب مانند گربه زاهد توده مردم را با وجود کثرت آنها همانند موشان ناتوان می‌فریبند و حق و عدل و انصاف و انسانیت را ریشخند می‌کنند، و سرانجام طبقه محکوم یعنی توده مردم با همه صف‌آراییها و شورشهای خود طعمه آن طبقه دیگر یعنی طبقه حاکم می‌گردند و خان‌ومان و هستی‌شان بر باد می‌رود؛

تفسیر دیگر این است که عبید در زمان سرودن این قصه به‌رویدادی تاریخی نظر داشته است و آن بیان وضع امیر شیخ ابواسحاق اینجوی شیرازی بوده در برابر امیر مبارزالدین محمد مظفری فرمانروای کرمان. از آنچه در کتابهای تاریخ آمده^۱، و مانیز در جای خود خواهیم آورد، برمی‌آید که بیشتر دانشمندان و نویسندگان و گویندگان و از آن جمله خواجه حافظ شیرازی و عبید زاکانی با مبارزالدین محمد میانه خوبی نداشتند و بالعکس، بیشتر این بزرگان بویژه عبید و حافظ به‌امیر شیخ ابواسحاق اینجو دل سپرده بودند و ارادت قدیم داشتند. و به نظر این جانب این که عبید در عهد امیر مبارز فارس را ترک کرده به بغداد به خدمت جلایریان رفت و بار تنگدستی و فقر را به دوش کشید به سبب نفرت او از این امیر ریاکار و تنگ‌چشمی و تعصب ریایی او بوده است. این که گفتیم ریاکار و تنگ‌چشم و سخت‌گیر، همه مستند به تاریخ است. زیرا امیر مذکور چون به سن چهل رسید از آنچه در گذشته کرده بود به ظاهر توبه کرد «ابن المظفر در سنه ۷۴۰ که سن او به چهل سالگی رسیده بود — و محققان آن را بلوغ حقیقی گویند — دواعی رحمت الهی را به لبتیک اجابت مقرون گردانید و به توبت و انابت به درگاه احدیت رجوع کرد و در طاعات و عبادات اجتهاد تمام

۱. محمود کتبی، تاریخ آل مظفر، ۱۵، چاپ دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۳۵ ه. ش.

به جای آورد و در تَتَبُعِ سُنَّتِ مصطفوی... از خانه به مسجدِ جمعه پیاده
ترُد می کرد»^۱.

همچنین وی جهت برانداختن او غانیان^۲ از «علما، تکفیر ایشان
حاصل کرده و جنگِ ایشان را غذا می دانست او را بدین سبب شاه
غازی می گفتند»^۳ و خواجه حافظ شیرازی اشاره به این نکته کرده با
طنزی ویژه خود، و می فرماید:

شاه غازی خسرو گیتی ستان
آن که از شمشیر او خون می چکید^۴

و خود عبید زاکانی نیز به اشاره او را «شاهِ غازی» نامیده است:^۵
... من چو عَلمِ برافرازد
کم ز سَنَجُوقِ شاهِ غازی نیست!

اما همین شریعتمداری با خونریزی و بیرحمی عجیبی همراه
بود «و بسیار بودی که در اثناءِ قراءتِ قرآن و نظر در مُصَحَفِ مجید،
جمعی را از او غانیان حاضر کردند، به دست خود ایشان را بکُشتی و
دست بکُشتی پاسِ مُصَحَف؛ به تلاوت مشغول شدی.» شاه شجاع از
پدر سؤال کرد که هزار کس در دست شما کُشته شده باشد؟ گفت که
«هفتصد هشتصد آدمی باشند!»^۶

در باره سخت گیری او همین بس که پسرش شاه شجاع، و نیز
خواجه شیراز او را «محتسب» لقب دادند.^۷ در سال ۷۵۵ ه. ق. با خلیفه

۱. کتبی، تاریخ آل مظفر، ۱۶. واقعاً کار بزرگی می کرده که از خانه به مسجد پیاده می رفته است!

۲. آوغانیان = افغانیان، آفاغنه. ۳. همانجا، ۱۷.

۴. دیوان، ۳۶۷، قزوینی. ۵. عبید: کُلّیات، ۱۸۱.

۶. حسنی، جامع التواریخ، ۱۷۱.

۷. اگرچه باده فرح بخش و باد گل بیز است
به بانگِ چنگ مخور می که محتسب تیز است.

عَبَّاسی مصر المعضد بالله^۱ بیعت کرد و از تظاهر به رواج دین و شکستنِ حُمِ هیچ فرونگذاشت. و بالاتر از همه این که «به واسطه سیاست زیادت از حد، مردم از او متنفر بودند.» نویسنده این عبارت خود تاریخ نویس ویژه آل مظفر بود چه می گوید «چون این فقیر أَبَا عَنْ جَدِّ از خُذَام ایشان بود و نیز از آن وقت که بَصَرِ بصیرت بر عالم گشوده اِلَی یومِنا هَذَا حکایات و اخبار و حالات و آثار ایشان را بعضی مشاهده رفته و معاینه دیده و بعضی از اکابر صحیح القول استماع افتاده ندای این سعادت را لِلبیکِ سَمْعاً و طَاعَةً گفت و این امر را مطیع گشت...» بنابراین، قهراً می بایست در ستایش مخدومانِ خویش مطابق روح زمان از هیچ کاری تن نزنند، ولی حقیقت جز این بود زیرا بخشندگی و گذشت و کرامتِ شاه شیخ ابواسحاق درست در نقطه مقابل رفتار امیر مظفری بود، از این روی، تاریخ نگار مظفری درباره دشمن مخدوم خود می گوید «و امیر جمال الدین شیخ ابواسحاق که به سن از همه کهنتر بود^۲، اما به اخلاق از همه مهتر بلکه از اکثر ملوک به کَرَم ممتاز و صیتِ مکارمش از آفتاب مشهورتر و همواره ابوابِ فواید و عواید بر شریف و دنی و فقیر و غَنی گشاده داشت و در آن روزگار، از وی کریمتر کس نشان نداده»^۳.

به هر جهت، در این داستان به نظر نگارنده چنین می رسد که مقصودِ عبید از گُربه عابد که با خیلِ گربگان در بیابان «فارس» سپاه موشان را تار و مار کرد امیر مبارز الدین محمد باشد زیرا عبید هم جای واقعه و هم صفتِ حمله امیر مظفری را صریحاً یاد می کند:

در بیابانِ فارس هر دو سپاه

رزم دادند چون دلیران

۱. تاریخ آل مظفر، ۷، نوایی.

۲. تولد او بسال ۷۲۱ بود، مجمل فصیحی خوانی، ۱۲۱، چاپ تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.

۳. کتبی، تاریخ آل مظفر، ۱۴.

و نیز می‌گوید:

ناگهان گربه جَست بر موشان
چون مبارز به‌روز میدانا

و امیر شیخ ابواسحاق که با سپاه آراسته به پیشباز لشکریان کرمان آمده بود «بی جنگی پُشت بداد^۱» و به شیراز گریخت. همچنین مشورت پادشاه موشان با «وزیر هوشمند و دلیر و فطِن» و «ایلچی قدیم» که راه‌دان و کارشناس بود و «نرم‌نرمک» سخن می‌گفت، وزیر با کفایت شیخ ابواسحاق و سفیر دانشمند او قاضی عضدالدین ایجی را به یاد می‌آورد. همچنین جوابی که امیر مبارز به قاضی عضدالدین داد با جوابی که گربه به سفیر یا ایلچی شاه موشان داد کاملاً مطابقت دارد. زیرا چنان‌که تاریخ می‌گوید شیخ ابواسحاق، عضدالدین ایجی را به صلح خواهی از شیراز روانه خدمت امیر مبارزالدین کرد. امیر مبارزالدین قاضی عضد را احترام بسیار کرد و پنج هزار دینار برای هزینه اقامت او و ده هزار دینار جهت همراهان او تقدیم داشت و شاه شجاع پیش قاضی به مذاکره مسائل علمی مشغول شد ولی درخواست صلح ابواسحاق را نپذیرفت و گفت که امیر شیخ تاکنون هفت بار نقض عهد کرده و به پیمان او اطمینانی نیست. عبید به این رویداد جنبه شوخی و طنزآمیز گفتار خود را می‌افزاید و از زبان گربه ریاکار خطاب به شاه موشان چنین می‌گوید:

گربه گفتا که موش گه خورده
من نیایم برون ز کرمانا
لیکن اندر خفا تدارک کرد
لشکر مُعظمی ز گربانا...

۱. کتب، تاریخ آل مظفر، ۴۰.

و پایان قصهٔ موش و گربه نیز با پایان کار شیخ ابواسحاق و شکست او از دست امیر مظفری بسیار می ماند و ما پیش از این گفته ایم که چگونه لشکر امیر شیخ ابواسحاق شکسته شد و حتی فرزند ده دوازده ساله اش را کشتند و گفتند «علی سهل از مرضی که داشت وفات کرد»؛ و این جنایت چنان در مردم اثر کرده بود که مقبرهٔ آن طفل معصوم را در رودان رفسنجان محلّ زیارت قرار داده بودند و از آن حاجت می خواستند^۱ و خلاصه:

لشکر از یک طرف فراری شد
شاه از یک طرف گریزانا
از میان رفت فیل و فیل سوار
مخزن و تاج و تخت و ایوانا

این واژهٔ ایوان در بیت اخیر که عبید از ویرانی و تباه گشتن آن سخن می گوید، مارا به یاد ایوانی می اندازد که شاه شیخ ابواسحاق برای خود بنا کرده بود و عبید در حکامه هایی چند با درد و تحسّر از آن یاد کرده است. یک جا می گوید:

ایوان و قصر جنت و فردوس برفراشت
در وی نشست شاد و قدح شادمان گرفت
جوشی بزد محیط بلایی به ناگهان
ملک و خزانه و پسرش در میان گرفت...
اکنون بدان رسید که بر جای عندلیب
زاغ سیه دل آمد و در او مکان گرفت...
خوشوقت مقبلی که دل اندر جهان نیست
و آسوده خاطری که ز دنیا کران گرفت^۲

شک نیست که مراد از این عندلیب شاه شیخ ابواسحاق است و زاغ سیه دل امیر مبارز مظفری.

۱. کتبی، تاریخ آل مظفر، ۴۱.

۲. دیوان، ۷۶، چاپ مرحوم اقبال.

و این‌که عبید این رویداد تاریخی را در لباس افسانه و به‌شیوه طنز و کنایه بیان کرده بر او ایرادی نمی‌توان گرفت زیرا با وجود سخت‌گیری و خونریزی امیر مظفری اگر جز این می‌کرد نخست کتاب او را به‌نام «مُحرَّمة الانتفاع» بودن به‌آب «می‌شستند»^۱، و پس از آن خود او را به‌بهانه مذهبی و شرعی هلاک می‌نمودند، زیرا به‌هر حال «محتسب تیز» بود و طاقتِ تحمُّلِ مخالفتِ مخالفان را نداشت.

در پایان تذکر این نکته خالی از فایده نیست که اگر حدسی که این جانب^۲ درباره سروده شدن قصه موش و گربه عبید می‌زنم درست باشد — که البته هست و دست کم این‌بنده شکّی در آن ندارم — تاریخ نظم این قصیده باید یکی از دو سال ۷۵۴ یا ۷۵۸ ه. ق. باشد — یا اندکی پس از آن دو — که نخستین سال گریختن ابواسحاق از شیراز، و دومین سال کشته شدن وی در شیراز است.

۱. کتبی، تاریخ آل مظفر، ۴۹. «و اقتداء [یعنی شاه شجاع مظفری] به پدر نامدار خود کُتُب مُحَرَّمَة الانتفاع را امر فرمود تا بشویند.»

۲. باید اقرار کنم که اشاره به این مطلب و حدس مذکور از استاد دکتر ذبیح‌الله صفا است در تاریخ ادبیات (۳/ بخش دوم، ۳-۹۷۲، چاپ دانشگاه تهران) ولی تفصیلی که این‌بنده داده‌ام و نکاتی که بنده یافته‌ام در آنجا نیست. ولی به‌هر حال، اذعان می‌کنم که: «الفضل للمتقدم» تا از وصیت‌المام و انتقال دور بمانم؛ خدایشان تندرست داراد بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ. ← استدراکات در پایان کتاب.

بحثی در طنز و شوخ طبعی و علل گرایش به آن

در هر زمان و مکانی، گروهی به ظرافت و فُکاهت و شوخ طبعی، اشتها داشتند و مردم از هنر آنها تعجب می کرده‌اند و می‌خندیده‌اند و می‌کوشیده‌اند که آنچه را که آنها می‌گویند و یا از زبان آنها گفته می‌شود یاد بگیرند. این ظرافتها و طنزها وسیله‌ی برای تسلیتِ خاطر و خوش شدن وقتِ مردم بوده است؛ اما کمتر کسی به فکر یافتن ریشه آنها و نیز علتها و انگیزه‌های آن افتاده است. این کار البته برای مردم عادی که دنبال زندگانی و تهیه‌ی لوازم آن هستند ضرورت ندارد. اما برای کسی که می‌خواهد بحثی نسبتاً دقیق و عمیق از این موضوع بکند، لازم است تا جایی که می‌تواند نشان دهد که چه انگیزه‌ها و عواملی موجب نوشتن یا سرودن هزل و هجو و انواع گوناگون آن می‌گردد؛ آیا این انگیزه‌ها فردی است یا جمعی، طبیعی است یا غیرطبیعی، سیاسی است یا غیرسیاسی و مانند آنها. چون هدف در این فصل بیان هزل و هجو و اشباه آن در نویسندگی و شاعری عبید زاکانی است بهتر است به یکی از قدیم‌ترین مُتونِ مُدَوّن در این باره رُجوع کنیم. این متن، کتاب فنّ شعر ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ه.ق.) فیلسوف

یونانی است. او می‌گوید: «شعر، از تقلید آدمی زاده می‌گیرد. اموری را که تقلیدکننده عرضه می‌کند اعمال یا رفتار عامِلانی هست که یا مردانِ خوب هستند یا بد — اختلافاتِ منش آدمی از همین فرق ریشه می‌گیرد؛ زیرا حدّ فاصلِ میان فضیلت و رذیلت است که نوع انسان را از یکدیگر جدا می‌سازد. از این روی، نتیجه این می‌شود که: آدمی کم و بیش خود را ملاک و میزان قرار می‌دهد، و عاملانی را که عرضه می‌کند یا در خوبی و رفتار برجسته‌تر از خود او هستند یا فروتر از او، یا درست همان‌طورند که او هست»^۱. آنگاه ارسطو این اصل را که در همه هنرها کُلّی می‌شمارد، در پهنه ادب یا شعر نیز جاری کرده می‌گوید: شعر اساساً بر دو گونه است: (۱) تراژیک؛ (۲) کُمیک. آنگاه می‌گوید: «تراژدی، مردانِ خوب را تقلید می‌کند، در حالی که کُمّدی مردانِ بد را تقلید می‌کند»^۲. با تفسیری که شارحان ارسطو و نیز ابن سینا در کتاب الشفاء^۳ از این عبارت بسیار سهلِ ممتنع داده‌اند بر می‌آید که گویا مقصود از «خوب»، عالی و برجسته باشد، و مُراد از «بد»، پست یا مبتذل یا «نه در خورِ اعتنا»^۴؛ یا با اندک تسامح به تعبیر این جانب جَدّی و هزلی.

1. Aristotle, *On Art of Poetry*, Oxford, 1978, tr. by Gilbert Murray, pp. 26 and 27. See also, Zeller's *Aristotle and the Early Peripatetics*, London, 1897, vol. II, Chap., XV, «The Philosophy of Art», pp. 303–5.

2. Aristotle, *On Art of Poetry*, p. 28.

۳. الشفاء، المنطق، «الشعر»، القاهرة ۱۳۸۶/۱۹۶۶، ۳۰–۲۹، چاپ دکتر عبدالرحمن بدوی: «فمن ذلك نوع من الشعر يُسمّى طراغوديا، له وزنٌ طريفٌ لذيدٌ يُتَضَمَّنُ ذكر الخیر والاختيارِ والمناقبِ الانسانية... ومنه نوعٌ يُسمّى قوموديا، وهو نوعٌ تُذَكَّرُ فيه الشرور والردائل والأهاجي. وكانوا ربما زادوا فيه نغمات ليدكروا القبايح التي يُشْتَرَكُ فيها الناسُ وسائر الحيوانات...». در جای دیگر همین کتاب می‌گوید «طراغوديا، وهو المديح الذي يُقصدُ به انسانٌ حيٌّ او ميتٌ... واما قوموديا، وهو ضربٌ من الشعر يُهَجَى به هجاءٌ مخلوطاً بطنرٍ وسخرية — ويُقصدُ به انسانٌ».

۴. ايضاً، کتاب «الشعر» از منطق الشفاء، ۳۵.

از این روی، در این فصل همه نوشته‌هایی را که به طور آشکار، و صریحاً جدی نیستند، زیر عنوان هزل قرار می‌دهیم چه به ظاهر هدف آنها خندیدن و خندانیدن بوده، در حالی که هدف از تراژدی، گریستن یا همدردی و همداستانی نسبت به قهرمانی است که از مقامی رفیع یا شهرتی بسزا می‌افتد اما نه از راه بدی یا محرومیت بلکه به سبب «حدس بد» یا «خطا».

پیش از شروع به مقصود، چند واژه را که در این نوشته مکرر به کار خواهد رفت، به نحوی بسیار ساده و مختصر تعریف می‌کنیم:

۱. هزل (= facetiae) آن است که به لفظ نه معنای حقیقی و نه معنای مجازی آن را اراده کنند، و آن ضِدِّ جد است. و در فن بدیع از مُحَسَّنات معنوی است، و آن در حقیقت عبارت از جدی است که مطلب در آن بر سیل شوخی و مطایبه ذکر شود، و این البته ظاهر امر باشد و غرض از آن امر درستی باشد. مانند این که شاعر گوید:

إِذَا مَا تَمِيمٍ أَتَاكَ مُفَاخِرًا
فَقُلْ عَدْ عَنْ ذَاكَ كَيْفَ أَكَلْتُكَ لِلضَّبِّ^۱
تمیمی چو آید به پیش دوان
کند نازش و فخر چون مهتران
بگوش رها کن تو این ادعا
وَزَع را چگونه خوری مهترا؟

۲. هجو (= satire)، عبارت از این است که معایب کسی یا گروهی یا چیزی را به نظم یا نثر بیان کنند، و این نوع گاه با دشنام و سخنان تند نیز همراه باشد. در ادب پارسی و تازی، و همین طور غربی، هجو و طنز غالباً در کنار هم بوده‌اند، مانند موش و گربه عبید زاکانی و سفرهای گالیور سوئفت.

۱. تهنوی، کشف اصطلاحات الفنون، ۵۲۳/۲.

۳. طنز (= Irony)، عبارت از این است که زشتیها یا کمبودهای کسی یا گروهی یا اجتماعی را برشمارند، و فرقی آن با هجو در این است که صراحتِ تعبیّراتِ هجو در آن نیست، و اغلب به طور غیر مستقیم و به تعریضِ عیوبِ کاری یا کسی یا گروهی را بازگو می کنند. مانند این ابیات از نظامی (گنجینه، سط، وحید، ۱۳۱۷ ه. ش.):

دو بیوه به هم گفتگو ساختند
سخن را به طعنه در انداختند
یکی گفت کز زشتی روی تو
نگردد کسی در جهان شوی تو
دگر گفت «نیکو سخن رانده ای
تو در خانه از نیکویی مانده ای!»

□

حال می‌کشیم بفهمیم که انگیزه هزل‌نویس یا هجاگو در کار خود چیست؟ باید گفت که این انگیزه یا انگیزه‌ها همان اندازه پیچیده‌اند که هیجاناتی که او می‌خواهد برانگیزد، و نیز همان اندازه متنوع است که قوالبی که او با آنها کار می‌کند.

نخست باید گفت که هجاگو با نفرتِ شخصی، تحقیر و تفریحِ شرورانه برانگیخته می‌شود. البته او همیشه این نکته را انکار می‌کند و پیوسته اظهار می‌دارد که احساساتِ شخصی را از کارِ خود دور کرده است، یعنی همواره برای خیر و سعادتِ جمع می‌نویسد. ولی او همواره یک لجاجتِ جانگداز دارد. اگرچه سخت می‌کوشد آن را پنهان دارد. این انگیزه از تحقیر آکنده است اگرچه با ملایمت آن را به خنده برمی‌گرداند.^۱

پلینی جوان (۶۲-۱۱۴ ق. م.) در «مرگِ دومی تیان» (قتل ۹۶ ق. م.)

1. Hight, *The Anatomy of Satire*, p. 238.

امپراتور با ژک گویی مشخصی می نویسد «من می اندیشم که در این واقعه [یعنی مرگ دومی تیان]^۱ هشدار هست و فرصت پیروزمندانیهی که گناه را مجازات کرد و از شوربختی انتقام گرفت، و خود را زباز زد همگان کرد»^۲.

خواننده هجوهای جُونال (۵۵-۱۴۰)، نیز که خود با پلینی میانه خوبی نداشت^۳، انگیزه‌یی همانند همان انگیزه پلینی خواهد یافت. او در نخستین هجو از هجوهای شانزده گانه خود که به منزله «بیان نامه»^۴ او بر ضدّ توانگران و تباهکاران است، خشم و نفرت را عامل اصلی هجوگویی خود می شمارد و جهان به این پهناوری را یکسره میدانِ عمل خود می شمارد:

«همه کوششهای انسان، عبادتهای او، ترسها، خشمها، لذّات، شادکامیها و مشغولیتها و اعمال او؛ اینها همه، مایه های شعر من هستند»^۵.

در همین هجونامه، از خشمی که قلب او را آتش می زند به صراحت یاد می کند:

«آیا نیازی هست بگویم که خشم و درد، دلم را می سوزاند چون می بینم که، تماشاگران به وسیله گروهی از آدمکشانِ مزدور عقب رانده می شوند، گروهی که سردهسته ایشان قبلاً مردمِ خود را بیراه و گمراه ساخته است، و بعداً،

1. Domitian (= در متون قدیم: دومیتیانوس).

2. *The Letters of the Younger Pliny*, London, 1969 (Penguin Books), Introduction, p. 23.

3. G. Highet, *Juvenal the Satirist*, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. 69.

4. Manifesto (= بیانیه).

5. Juvenal, *The Sixteen Satires*, p. 23.

کو دکانِ آنها را فریب خواهد داد؟

دادگاههای ما این گروه فریب خورده را محکوم می سازند، ولی مدرک آنها برای محکوم کردن جز نمایشی مُضحک نیست. اینان چون حقّ خود را می گیرند، چگونه می توانند آبروی مردم را حفظ کنند؟...

اگر امروز می خواهی کسی باشی، باید خود را خشمگین سازی زیرا این قوانین ما می تواند تو را به جزیره یی دور دست تبعید کند یا سالها در زندانت بیفگند.

شرافت را می ستایند، ولی مردانِ شریف شکسته می شوند. ثروت از جنایت زاده می شود... اما هنوز ثروت است که عمیق ترین احتراماتِ ما را بر می انگیزد نه خدا^۱.

نزدیک به همین معنی است آنجا که کمال الدّین اسمعیل اصفهانی هجا گفتن خود بر طبق آیه کریمه قرآن جایز می شمارد. می گوید (دیوان، ۴۲۵، چاپ وحید):

اگر در شعر من زین پس یکی بیتِ هجا گفتم
مرا معذور می باید داشت چون آن بیت می خوانی:
روا باشد هجای آن که حقّ من کند ضایع
بخوان آن «لایحبّ الله» اگر قرآن همی دانی^۲

نظایر این خشم و نفرت نسبت به فساد و مردنِ اخلاق حسنه از مردانگی و بخشندگی و اعتدالِ مزاج و فضیلت در اجتماع در آثار بسیاری از هجوگویان ایرانی نیز به وضوح به چشم می خورد. برای نمونه سنائی (وفات ۵۳۵ هـ. ق.) می گوید:

۱. همانجا، هجو اول، ۷-۶۶.

۲. مقصود کمال این آیت کریمه است که می فرماید: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَاهِلَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِیماً» (سورة النساء، ۴/۱۴۸) و معنی آیه این است که خدا دوست ندارد کسی را که کلمات زشت و بد به زبان آورد مگر مظلوم وقتی که به ظالم خود ناسزا گوید و نفرین کند... - فرید و جدی، الْمُصْحَفُ الْمَفْتَر، ۱۲۷۰، چاپ قاهره، بی تا.

اینها الناس روز بی‌شرمی است
نوبت شوخی و کم‌آزرمی است
عادت و رسم روزگار بد است
خاصه با آن‌که خاصه خرد است
جز به‌رندی و جز به‌فلاشی
خرم و شادمان تو کی باشی؟^۱

خشم اینان از آن سبب بود که مردم را مشغول کارهای باطل و مسخرگی و فریفته عوام‌فریبان می‌دیدند و مشاهده می‌کردند که رونق کار کسی مسلم است که به‌جای شرافت و پاکی، رذیلت و ناپاکی و ریاکاری می‌ورزد و به‌جای کسب علم و معرفت به‌مجیزگویی و مدّاحی می‌پردازد. انوری می‌گوید:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم
کاندر طلب راتب هرروزه بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز
تا داد خود از کهنتر و مهتر بستانی^۲

یا عبید زاکانی می‌گوید «لولی با پسر خود ماجرا می‌کرد که تو هیچ کاری نمی‌کنی، و عمر در بطلالت به‌سر می‌بری؛ چند با تو بگویم که معلق زدن بیاموز، و سگ از چنبر جهانیدن؛ و رسن بازی یادگیر تا از عمر خود برخوردار شوی. اگر از من نمی‌شنوی به‌خدا تو را در مدرسه اندازم تا آن علم مرده‌ریگ ایشان بیاموزی و دانشمند شوی، و تا زنده باشی در مذلت و ادبار و فلاکت بمانی، و یک جو از هیچ جا به‌حاصل نتوانی کرد»^۳.

۱. حدیقه، ۷۴۲، مدرّس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ه. ش.

۲. دیوان، ۷۵۱/۲، چاپ مدرّس رضوی. این ابیات به‌نام عبید زاکانی مشهور شده، و در دیوان او وارد شده، ولی قطعاً از او نیست، چه این شعر سه بیت دیگر نیز دارد که در دیوان انوری می‌توان دید.

۳. اخلاق‌الاشراف، ۱۱۵.

چه نفرتی از این بالاتر و چه خشمی از این فروزان‌تر نسبت به بیحاصلی یک عمر کسب کمال و تحصیل علم و دانشمند شدن؟



انگیزه دوم، امری است که بسیاری از هزل‌گویان و هجوسرایان آشکارا بدان اعتراف کرده‌اند. آنها می‌خواهند که جنایت را رسوا، و حماقت را مسخره کنند، و از این روی تا می‌توانند آن‌را بکاهند یا از ریشه برگکنند. درآیدن (۱۷۰۰-۱۶۳۱ م.) می‌گوید «غایت راستین هجاء این است که رذیلتها را از طریق اصلاح آنها مَرَمَت کند».^۱ وی در ادامه سخن خود می‌گوید که «هجاگوی صریح دشمن جنایتکار نیست همچنان‌که یک طبیب دشمن بیمار خود نیست؛ وقتی که دواى تلخی را برای جلوگیری از عمل جراحی سخت به او تجویز می‌کند».^۲ این نکته شاید یکسره درست نباشد، ولی در این نکته هم شک نمی‌توان کرد که همه هجاگویان بدسرشت و شریر و بدخواه نوع بشر نیستند: آنها از بی‌خبری و نادانی، و فریفتگی مردم به عوام‌فریبی شیادان ریایی و تعصبات دین‌مدارانِ خداشناس غصه می‌خورند و دلشان آتش می‌گیرد، و از این‌که ارباب دنیا و سیاستمداران از ضعفهای روحی و ذهنی آنها سود جسته برگرده آنها سوار می‌شوند، قلباً ناراحت هستند. و چون بیشتر اوقات انتقاد صریح و جدی از اعمال این گروه شمشیر بسته یا آن‌گروه مجهز به سلاح تکفیر یا تعقیب ممکن نیست و مردم نیز استدلال عقلی و بحث علمی و فلسفی را برنمی‌تابند، آن نیت خود را در لباس داستانهای هزل‌آمیز و مسخرگیهای شوخ‌طبعانه یا طنزها و دشنامهای خنده‌انگیز می‌پوشانند تا شاید مردم را از اسارت حماقت و بی‌خبری و فریفتگی به‌در آورند.

1. John Dryden, *The Poems and Fables*, Oxford University Press, 1978, Absalom and Achitophel (First Part), Preface, «To the Reader», p. 189.

2. John Dryden, *The Poems and Fables*, 246.

این که سنائی به تکرار می گوید «هَزَلٍ مِنْ هَزَلٍ نیست تعلیم است»، یا مولوی می گوید «هزل تعلیم است آن را جد شنو، تو مشو بر ظاهر هزلش گرو» یا عبید زاکانی می گوید «هزل را خوار مَشمارید و هَزَّالان را به چشم حقارت منگرید» یا «از دشنام گدایان... و زبانِ شاعران و مسخرگان مرنجید»^۱، مقصود همه این است که از زبان تند و حمله های کوبنده هجوگویان نباید ترسید بلکه باید گوش به اسرارشان سپرد، زیرا هَدَفِ آنها شرارت و دشمنی با اخلاق نیست، بلکه هدفشان از به کار بُردن چنین زبانِ دردآور، و گاهی رنجاننده، به خود آوردن تباهکاران اجتماعی و بیدار کردن به خواب رفتگان غافل و بی خبر و فریفته است.



انگیزه سوم را می توان انگیزه زیباشناسانه نامید. هر نویسنده یا هنرمندی از نوشتن یا ساختن نمونه های مخصوص خود لذت می بُرد. او باید مواد برگزیده خود را با مهارت به کار ببرد. اما نمونه یا الگوی هجاء، چنان که گفتیم، پیچیده است. هر نویسنده که می خواهد آن را به کار ببرد باید متوجه مشکلات آن نیز باشد. وی اول از همه نیازمند واژه های انبوهی است، پس از آن محتاج به یک شوخ طبعی آمیخته با نظر گاهی جدی است؛ و نیز محتاج تخیلی چنان قوی است که بتواند همواره چند گام از خوانندگان خود جلو تر باشد، و سرانجام شوقی فراوان و ذوقی سرشار که او را قادر سازد سخنانی شگفت بگوید بدون آن که خواننده از شنیدن آنها احساس بی اعتباری نماید. او باید آمیزه دقیقی از عشق و نفرت به خواننده خود القا کند که نمودار واقعی هنر او باشد یعنی: هجاء^۲.

۱. رساله صد پند، ۱۳، چاپ اقبال آشتیانی.

2. G. Highet, *The Anatomy of Satire*, p. 242.

بسیاری از هجویات و هزلیات موجود اگرچه به صورتِ ظاهر نفرت‌آلود بیان شده، ولی در باطنِ آنها عشق عمیقی به حقیقت، شرافت و پاکدامنی و حُسن و جمالِ راستین نهفته است که با یک تأمل دقیق می‌توان به تفاوتِ ظاهرِ هزل با باطنِ جدِ آن دست یافت. اگر غُبیذ زاکانی در اخلاقِ الاشراف اخلاقی قدیم را مسخره می‌کند و اخلاق جدید یا مختارِ بزرگانِ عصر را می‌ستاید، در واقع نعل وارونه می‌زند! آری، او هواخواه اخلاقِ پیشینیانِ خود است که در آن زیبایی و عدالت و شجاعت و حکمت ستوده بوده است.

شاید کسی بگوید اگر هجاگویان یا طنزنویسان آرمان‌گرا گذشته‌نگر هستند و آن‌را آئینه تمام‌نمایی از مصداق یافتن آرزوهای آرمانی خود گمان می‌کنند، در گذشته نیز چنین بوده است یعنی آمال و آرزوهای آرمانی صورت و وقوع نیافته و مثلاً در گذشته نیز دانش و آزادی و دین و مروت بندهٔ درم و دینار بوده است. این نکته، کاملاً درست است چه گلایه و شکایت از روزگار و نامرادی، از عاداتِ نویسندگان و مؤلفان است. آنان معمولاً خیال می‌کنند که علم و دانش و آدب و حکمت در گذشته چنین نبوده، و اهلِ علم و معرفتِ عزت و حرمت داشته‌اند و خاکِ پای آنها توتیای چشم مردمِ عصرشان بوده است. ابنِ قُتیبه، حریری، حمیدی، ابنِ سینا، فارابی، خیّام و اکثریتِ قریب به همهٔ نویسندگان و شاعران از این قبیل هستند و اگر دقت شود نوشتهٔ کمتر نویسنده و گوینده و مورخ و فیلسوفی از این دست گلایه‌ها و شکوه‌های دردناک و جانکاه خالی است. ولی حقیقت این است که اگر به آثارِ همان «نویسندگانِ قبل و مؤلفان و متفکرانِ گذشته» که محسودِ این نویسندگان و شاعرانِ معاصر هستند به دقت نگریسته شود، معلوم خواهد شد که همان گروه نیز از فقر و تنگدستی و بی‌اعتناییِ مردمانِ معاصرِ خود نسبت به علم و ادب و فرهنگ و حکمت ناله سر داده‌اند.

از این روی، اگر دقیق شویم خواهیم دریافت که آنان نیز نسبت به گذشتگان خویش غبطه خورده‌اند و دانش و آزادگی و فرهنگ‌پروری و بخشندگی را در روزگارِ خویش «عنقا» و «کیمیا» خوانده‌اند. از این نظر می‌توان پذیرفت که در نویسندگان همواره نوعی «گذشته‌نگری» و عشق به ماضی هست. مثلاً ابن خَلکان از شاعری به نام ابواسحاق ابراهیم بن یحیی کلبی غَزَی (وفات ۵۲۴ ه. ق.) شعر زیر را نقل می‌کند:

قَالُوا هَجَزْتَ أَلْشَّعَرَ قُلْتُ ضَرُورَةٌ
بَابُ الدَّوَاعِي وَالْبَوَاعِي مَغْلَقُ
خَلَّتِ الدِّيَارُ فَلَا كَرِيمٌ يُزْتَجَى
مِنْهُ النَّوَالُ، وَلَا مَلِيحٌ يُعَشَّقُ
وَمِنْ الْعَجَائِبِ أَنَّهُ لَا يُشْتَرَى
وَيُخَانُ مَعَ الْكَسَادِ وَيُسْرَقُ...^۱

آنگاه می‌گوید «این معنی [یعنی گله از زمانه و کساد بازار علم و ادب] معنی مطروقی است [یعنی سوقی و متداول در میان شاعران است] و در اشعار، بسیار آمده است»^۲.



انگیزه واپسین و مهم که با روح آرمان‌گرایی آدمی‌زاده ارتباط دارد، عبارت از کمال‌جویی در هجاگو است. این نکته ظاهراً تضادآمیز می‌نماید، زیرا هجوگو واقعیتها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و چنین می‌نماید که با امور آرمانی سروکار ندارد ولی در عمل می‌توان

۱. وفیات‌الاعیان، ۱۴/۱، ترجمه ۱۷، چاپ تهران؛ ۱۳/۲، همان چاپ. معنی اشعار این است که می‌گوید: گویند شاعری را چرا ترک کردی؟ گفتیم: به ضرورت، زیرا که باب آرزوها و انگیزه‌ها بسته شده است؛ روزگار از وجود کریمی که بخشش او را امید توان داشت یا ملیحی که به او عشق توان ورزید خالی شده است. و از شگفتیها این که با وجود خریدارنداشتن نسبت به آن خیانت می‌شود و (مضامین آن) دزدیده می‌شود.
۲. «و هذا معنی مطروق (ای سوقی متداول) وقد جاء فی الشعر کثیراً».

دریافت که لعن و دشنام و طعن و استهزای او برای چیست. به ضررِ قاطع می‌توان گفت برای این است که وضع اخلاقی افراد یا اجتماع موجود او را راضی نمی‌کند. او به دنبال وضعی بهتر می‌گردد و چون آن را در بنیادهای موجود نمی‌یابد، یا ارزشهای مورد نظر خود را مورد حمله ارزشهای فاسد یا تباه‌سازنده می‌بیند از دفاع آنها دست برنمی‌دارد، و با ابزار مسخره و طنز، وضع موجود را انتقاد می‌کند. از اینجا است که گفته‌اند «هزل‌گوئی یک ناکجاآبادی است»، یا «همه هجوگویان قلباً آرمان‌گرای هستند».^۱

رساله اخلاق الاشرف عبید زاکانی یکسره برآمده از همین انگیزه است، چه وی اخلاق راستین گذشتگان را مورد حمله معاصران و مایه تمسخر اشرف بی‌اخلاق خود می‌دید. از این‌روی، زبان تند و ریشخند نمکین خود را به کار بست تا اخلاق معاصر خود را که به طعنه آن را «اخلاق مختار» نامیده به شدت انتقاد کند و زبانه‌ها و مفاسد آن را به زبانی خنده‌آمیز ولی دردانگیز بیان دارد، و اخلاق قدیم را، که به طعنه و ریشخند «اخلاق منسوخ» می‌نامد، تأکید کند.



یک انگیزه ظاهری را نیز از یاد نباید بُرد و آن این است که هم در کتب شرقی و هم در آثار مغرب زمین گفته شده است که یکی از عوامل مهم گرایش هجاگویان و هزل‌نویسان به هجو و طنز و مسخرگی نقص جسمی یا زشتی صورت یا کمبود روحی و نیز پذیرفته نشدن در مجامع بزرگان و همانندان آن است. یعنی چون این گروه می‌بینند که اجتماع آنها را جدی نمی‌گیرد، آنان نیز مردم و اجتماع و نهادهای آن را جدی نمی‌گیرند و بدان دهن‌کجی می‌کنند. تعداد نسبتاً زیادی از هجوگویان و هزل‌نویسان با حس دردانگیزی از حقارت شخصی، ناعدالتی

1. G. Highet, *The Anatomy of Satire*, pp. 242-43.

اجتماعی، اخراج شدن از زمره طبقه ممتاز اجتماع دست به گریبان بوده‌اند. ازوب^۱ یک برده آزادگشته بود، پُشتِ گوز و چهره‌یی کریه داشت؛ منیبوس^۲ (حدود ۳۰۰ ق.م.) فیلسوف کلبی هزل‌نویس یک برده بود؛ پدر بیون^۳ (حدود ۱۰۰ ق.م.) نیز برده بود و خود او نیز به‌عنوان برده فروخته شد، پدر هُراس^۴ (۸-۶۵ ق.م.) یک برده بود، اگرچه خود او از مادر آزادزاده شد؛ پدر جیونال (۶۰-۱۴۰ ق.م.) نیز یک برده آزاد شده بود. پوپ^۵ (۱۷۴۴-۱۶۸۸ م.) و درایدن (۱۷۰۰-۱۶۳۱ م.) هر دو کاتولیک رومی بودند و در یک کشور پروتستان به‌وجود آمدند. لوشیان^۶ (۲۰۰-۱۱۵ م.) یک سوری یونانی زبان بود. سوئیفت^۷ (۱۷۴۵-۱۶۶۷ م.) و جویس^۸ (۱۸۸۲-۱۹۴۱ م.) انگلیسی ایرلندی‌الصل بودند؛ بایرون^۹ (۱۸۲۴-۱۷۸۸ م.)، اُپول^{۱۰} (۱۹۵۰-۱۹۰۳ م.)، و وگ^{۱۱} (۱۹۶۶-۱۹۰۳ م.) انگلیسی‌های اسکاتلندی‌الصل بودند (اگرچه بایرون خود را «شاعر انگلیسی»^{۱۲} می‌نامد، ولی در میان اسکاتلندی‌هایی که به زبان اسکاتلندی بی‌لطف سخن می‌گفتند برآمد. نام اصلی او رول، اریک بلیر^{۱۳} بود: خانواده او اصلاً اسکاتلندی بودند و برادر بزرگترش را آلیک^{۱۴} می‌گفتند؛ وی همچنین از تحصیلات در مدرسه‌یی نه‌چندان خوب از مدارس آکسفورد رنج می‌برد، و کاتولیک رومی مُرتَدی بود)، پوپ سخت لاغر و به‌طرز دردناکی بدقیافه بود. بُوالو^{۱۵} (۱۷۱۱-۱۶۳۶ م.)

۱. برای آگاهی از احوال و افسانه‌های ازوب، طالبان نگاه کنند به افسانه‌های ازوب، ترجمه نگارنده، چاپ دوم، اساطیر، ۱۳۷۳ ه. ش.

- | | |
|---------------------------|-----------------------------|
| 2. Menippus (fl. 300 BC.) | 3. Bion (fl. 100 BC.) |
| 4. Horace | 5. Alexander Pope |
| 6. Lucian | 7. Jonathan Swift |
| 8. James Joyce | 9. George Gordon Noel Byron |
| 10. George Orwell | 11. Evelyn Waugh |
| 12. English Bard | 13. Eric Blair |
| 14. Alec | 15. Nicolas Boileau |

عصبی و بیمار بود؛ سروانتس^۱ (۱۶۱۶-۱۵۴۷ م.) یک دستش فلج بود؛ یک پای بایرون می‌لنگید. باز جوونال، سروانتس، گوگل^۲ (۱۸۵۲-۱۸۰۹ م.) پارینی^۳ (۱۷۹۹-۱۷۲۹ م.) همه مردان مستعدی بودند ولی مجبور به ادامه حیاتی بودند که آنرا بی‌فایده و دون‌شان خود احساس می‌کردند. ولتر (۱۷۸۸-۱۶۹۴ م.) بدقیافه و لاغر بود و پوست دست و صورتش به‌حدی زشت و پُرچروک بود که می‌گفتند «گویی چرمی را بر روی استخوانی کشیده‌اند»، و آکادمی علوم فرانسه در آغاز کار او را به‌مقام استادی نپذیرفت و گفت تحصیلات منظم ندارد و از این‌روی مقام او را به‌کشیسی گمنام و ساده‌لوح دادند^۴.

در اسلام و ایران نیز وضع به‌همین منوال بود. جاحظ (۲۵۵-۱۶۰ ه. ق.) بسیار بدمنظر بود و به‌قول یکی از نوکرانش با خدا نیز مُهاجاة می‌کرد، چه در آینه می‌نگریست و می‌گفت: «سپاس خدای را که ما را آفرید و به‌بهترین صورت آفرید»^۵. در سنین پیری، یک نیمه از بدنش فلج شده بود به‌نحوی که خود می‌گفت: «اگر یک پاره بدنم را ببرند نمی‌فهمم، ولی اگر از پهلویِ بخشنِ دیگر بدنم مگسی بپرد مرا آزار می‌دهد»^۶. بُشار بُرد (وفات ۱۹۵ ه. ق.) کور بود. ابونواس (وفات ۲۰۰ ه. ق.) شاعر بزرگ غزل‌سرای تازی به‌چندین عیب متهم بود، از جمله

1. Miguel de Cervantes

2. Nikolai Vasilievich Gogol

3. Giuseppe Parini

4. C. E. Vulliamy, *Voltaire*, London, Washington, 1970, pp. 47=48

۵. ابشجی، المستطرف فی غل فی مستظرف، قاهره، مطبعة الاستقامة، ۱۳۷۹ ه. ق. و به‌سبب «برآمدگی چشم» او را جاحظ نامیدند «و أطلق علی عمرو الجاحظ لثَنُوه عینیه، و یقال له الخَدَقُ لذلك، و کان مُشَوَّه الخَلْقَة». محمد کُرد علی، أمراء البیان، ۲، ۳۱۵؛ الحيوان، ۱۴/۱، چاپ مصر، عبدالسلام محمد هارون.

۶. همانجا، جزء دوم، ۳۲۴-۵، به‌نقل از وفیات الاعیان «انا من جانیب الایسر مفلوج، فلَو قَرَضَ بالمَقَارِیض ما عَلِمْتُ به، و من جانیب الایمن مُنْقَرِش، فلو مَرَّ به الذَّبَابُ لَأَلِمْتُ».

به عجمی بودن. ابن قتیبه (۲۷۶-۲۱۳ ه. ق.) در دینش متهم بود، ابن المعتز (قتل ۲۹۶ ه. ق.) یک روز خلیفه شد، ابوالفرج اصفهانی (وفات ۳۵۶ ه. ق.) پلشت... بود. ابوحنّان توحیدی (وفات حدود ۴۰۰ ه. ق.) با همه فضل و علم در بدر و محروم بود و چنان که خود می گوید با وجود معاصر بودن با دو وزیر بزرگ صاحب عبّاد (۳۸۵ ه. ق.) و ابن العمید (وفات ۳۶۰ ه. ق.) علف صحرامی خورد و دهها تن نظایر آنها، عبید زاکانی همواره مقروض و گرفتار طلبکاران و همیشه در جست و جوی مرد مردانه یا به تعبیر خودش «... درستی» بود که او را «از بلای قرض» برهاند.^۱

□

در واقع، بسیاری از هزل گویان و هجو سرایان متعلّق به یکی از دو گروه عمده زیر بودند: یا در آغاز زندگانی به سختی نومید شده بودند، و جهان را کارخانه بی بر پایه بیعدالتی می دیدند؛ یا مردمانی شاد و سرشار از کارمایه و نیروی حیات بودند و بقیّه نوع انسان را شکلکهای نیمه جان، دغل کاران ناقابل و اراذل پست می پنداشتند. آریستوفانس^۲ (۳۸۵-۴۵۰ ق. م.)، لوسیلیوس^۳ (۱۸۰-۱۰۲ ق. م.)، تاسونی^۴، (سده دوم م.)، پترونیوس^۵ (وفات ۶۶ م.)، پیکوی^۶ (۱۸۶۶-۱۷۸۵ م.)، رابله^۷ (حدود ۱۵۵۳-۱۴۹۴ م.)، برونینگ^۸ (۱۸۸۹-۱۸۱۲ م.)؛ و نیز بسیاری دیگر از اسلامیان و ایرانیان چون بدیع الزمان همدانی (وفات ۳۹۸ ه. ق.)، صاحب عبّاد (وفات ۳۸۵ ه. ق.) و

۱. گلّیات، چاپ اقبال، ۸۰:

... درستی نهافتم جایی
که مرا وارهاند از غم قرض

2. Aristophanes

4. A. Tassoni

6. Thomas Love Peacock

8. Robert Browning

3. Lucilius

5. Petronius

7. Rabelais, François

ابوالعلاء مَعْرَی (وفات ۴۴۹ هـ. ق.) و سوزنی سمرقندی (وفات ۵۶۹ هـ. ق.) را از میان آنها در این زمره نام می‌توان بُرد.

ولی همیشه یک شخص، یک نمونه، یک گروه، یا یک طبقه اجتماعی یا یک قشر ملی وجود دارد که هجوگو، بیشتر، شوخ طبعی و ظرافت و هزل و لاغِ خشم‌آلود یا نفرت‌آگین خود را در او متمرکز می‌سازد، و نیروی خود را جهتِ تعمیم یا تشریح کار خود از او می‌گیرد: گاهی یک توانگر بی‌انصاف، زمانی زمامداری بی‌عدل و داد، روزگاری روحانیان یا شیوخ دنیامدار، و گاهی عالمان بی‌عمل قَلَاب. خلاصه هر یک از افراد یا قشرهای گوناگون اجتماع ممکن است مایه الهام او بشوند، و درست بر خلافِ تراژدی که در آنجا کارهای برجسته و قهرمانی والاّی فرد یا جمع ستوده می‌شود، در اینجا کارهای نامعقول، نامردمی و نامردی و بُزدلی و خلاصه پستیها و شرارتهای آدمی‌زادگان وصف و نکوهیده می‌گردد^۱. اما چنین نیست که هزل‌نویس اگرچه ظاهراً حماقتها و شرارت را یاد می‌کند و خود بر آن می‌خندد و دیگران را بر آن می‌خنداند، در حقیقت، تشنهٔ جویبارِ معرفت و طالب حکومت فضیلت نیست و برای این، دیده می‌شود که برای نمونه عبید دانشمندی بزرگوار چون قاضی عضدالدین ایبجی را نیز جزو هزّالان به‌شمار می‌آورد؛ ثانیاً چنان‌که از جوونال هم نقل کردیم همهٔ حرکات و سکناتِ آدمی‌زاده موضوع کار و بحثِ اوست. ولی نباید فراموش کرد که اگر هم چنین کاری می‌کند هَدَفِ او با هدف نویسندهٔ جدّی و شاعر تراژیک فرق دارد و این نکته را همه می‌دانند و مانیز پیش از این بیان کرده‌ایم.

1. Aristotle, *On Art of Poetry*, pp. 39-40.

اندیشه‌های عبید

تمهید

عبید شاعر بود نه فیلسوفِ نظام‌پرداز^۱ اگرچه از اصطلاحات و مباحث آن خوب آگاه بوده و برای نمونه، رسالهٔ اخلاق‌الاشراف شاهد آن است بنابراین در نوشته‌های او، مانند بسیاری از شاعران دیگر، به سراغ نظام فلسفی که حقایق و وقایع را از مبدأ تا معاد یا از آغاز تا انجام در رشتهٔ منظمی بررسی کرده باشند نمی‌توان رفت. وانگهی عبید به ساده‌گویی و کوتاه‌نویسی علاقهٔ بسیار داشته، ولی حتی در مباحثی هم که نسبتاً به تفصیل پرداخته، تسلسل موضوع را حفظ نکرده و اینجا و آنجا پراکنده سخن گفته است. بنابراین، می‌توان نوشته‌های او را به چمنی سرسبز تشبیه کرد که در آن صدها نوع گل ریز و رنگارنگ اینجا و آنجا و در لایِ همدیگر رویده است. حال اگر کسی بخواهد تنها از یک نوع گل، دسته‌یی ببندد باید زمان درازی صرف کند تا بتواند از میان آن گل‌های گوناگون گلِ مطلوب خود را بیرون کشیده دسته ببندد، و باز باید برای دسته کردن گل‌های دیگری

1. system maker; systematizer.

که همچنان خودسر در میان گلهای رنگارنگ روییده، همین اقدام را تکرار کند. با مثالِ دیگر می‌توان گفت که مطالبِ آثارِ او مانند 'مینیاتور'های ظریف و کوچکی هستند که هنرمندی توانا و ماهر در زمانها و مکانهای مختلف ساخته، و هنرمندی دیگر بخواهد بر طبق طرحی که خود انداخته یک‌یکِ آن 'مینیاتور'ها را بردارد تا بر سرِ جای خود بنشاند و به‌طرح بزرگ و دل‌آویز خود جامه و جود بپوشد بدان‌سان که هر یک از آن شاهکارهای ریز و الماس‌گون بر جای خود بنشینند و نظمِ طرحِ کلی حفظ گردد، و شکلی تمام‌نما از هنرمندی مینیاتورساز باشد. من نه هنرِ آن باغبانِ ماهر را دارم و نه زبردستیِ این هنرمند مینیاتورشناس ریزه‌کار را، ولی در اینجا می‌کوشم با زیر و رو کردن و تغییر دادن جا و مکان نوشته‌های در هم و پراکنده عبید، شکلی پذیرفتنی و نسبتاً منطقی به آنها بدهم تا یک صورتِ کلی از عقاید عبید و اندیشه‌های او در زمینه مذهبی، سیاسی و اخلاقی به‌دست آید. و اگر در این راه توفیق نیابم تقصیر از من است نه از عبید؛ چه نوشته‌های عبید اگرچه نامنظم است ولی شامل بسیاری از این مباحث هست.

در ساختن این تصویرها از آثار کوچک و نسبتاً بزرگ و داستانها و شوخیهای او همه استمداد می‌کنم تا باشد که بتوان نظرِ او را نسبت به اوضاع سده هشتم هجری و روزگارِ فترت یعنی روزگار میان ایلخانان مغول و ظهور تیمور گورکانی مجسم ساخت.



عبید بزرگ‌ترین نویسنده و شاعرِ شوخ‌طبع ایران است؛ کارِ او ویژه اوست و هیچ‌کس از شوخ‌طبعان و طنزنویسان و هزل‌گویان ایرانی به پای او نمی‌رسد. اگرچه قصد من در این کتاب مقایسه او با هیچ‌یک از بزرگان غربی نیست، ولی به اعتبارِ این که «سخن به‌مثال روشن می‌شود» می‌توانم بگویم که عبید از یک جهت با ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۹ م.) و از

سوی دیگر با ولتر (۱۷۷۸-۱۶۹۴ م.) سنجیدنی است. این نکته را در جای خود شرح خواهم داد. در اینجا تنها مقصودم این است که به کوتاهی بیان کنم که شوخیهای عبید یکسره جدی است. اینک می‌گویم تا روشن کنم که این ادعا تا چه حدی واقعیت دارد:

در اجتماعی که بیشتر مردم آن تعلیم نیافته و از نعمت رشد اخلاقی و سیاسی بهره‌ی نبرده باشند و بر اثر توالی فتنه‌ها و ظلم و ستم و پیروزی فقر و تنگدستی بر بیشتر مردم، آن مردم در حال نکبت و پریشان‌روزاری سرکنند خواهی نخواهی زمام اداره و اختیار امور ایشان به دست چند تن دراز دست و قلدر و خودکامه که جز گردآوری خواسته و ارضای حس خودخواهی و جاه‌طلبی و شهوت‌پرستی خواستی ندارند می‌افتد.

این جماعت که در راه وصول به همین آمال پست خویش مقید به هیچ قید اخلاقی و مراعی هیچ‌گونه فضیلتی نیستند تا قدرت نیافته‌اند دم از عدالت و فضیلت و مردم‌دوستی و حقوق انسان، می‌زنند. چه به قول ولتر «در فضیلت عدل و داد همین بس که حتی ستمکارترین مردم و درازدست‌ترین گروه، هر کاری انجام می‌دهند زیر نام عدل و داد می‌کنند».

اما چون به قدرت رسیدند و نفوذ کامل به دست کردند و اختیار جان و مال و عرض و ناموس و ثروت همه افراد زیر دست خود را به استبداد و خودکامگی - اما در لباس عدالت گستری و آزادی خواهی - به کف آوردند، هر کس را ببینند که دم از فضایل اخلاقی و رعایت اصول مردمی می‌زند یا می‌کوشد که مردم را به آن راه‌ها بکشاند، او را از میان برمی‌دارند: گاهی می‌گویند که او به «طاغون کمونیسم» گرفتار شده بود؛ گاهی می‌گویند خرابکار بود و ضد مصالح ملی رفتار می‌کرد؛ گاهی می‌گویند ادعای نبوت می‌کرد؛

گاهی می‌گویند با قوانینِ تصویب‌شده و بی‌چون و چرای ملت مخالفت می‌کرد؛ و خلاصه درباره او از هیچ‌گونه افترا، تحقیر و توهین باز نمی‌ایستند. گاهی نیز در عین قدرت، برای توجیه نامردمی و خلافکاری خود در لباس بشردوستی و عدالت‌پرستی درمی‌آیند. یعنی در گفتار پوچ، گویِ سبقت از هر آموزگارِ اخلاق و فیلسوف اندیشمندِ متعهد می‌ربایند ولی در کردار خود خلافِ آن می‌کنند که گفته‌اند.

نتیجه این قدرت‌یابی این می‌شود که طبقاتِ مردم از فقیر و غنی، عالم و عامی، مادی و معنوی، پیر و جوان، خودی و بیگانه به دو گروه تقسیم شوند: آنان که اهلِ فضیلت و یکرنگی هستند به کناری می‌خزند و مهجور می‌مانند و بدین ترتیب، اصولِ آنان متروک می‌افتد و «منسوخ» می‌گردد؛ و آنان که به اصلی و فضیلتی یا عقیدتی پای‌بند نیستند و ابن‌الوقت هستند از بیم جان و یا به امیدِ نانِ مذهبِ «مختار» یا برگزیده خودکامگان و درازدستان را اختیار می‌کنند، و در ستایش و بزرگداشت و تصویبِ کارِ آن گروه سر از پا و دست از آستین نمی‌شناسند! بدین ترتیب اندک‌اندک رقم‌نسخ بر اخلاقیات و فضایل کشیده می‌شود و این همه حکمِ مذهبِ منسوخ پیدا می‌کند؛ عالمان، قاضیان، عُدول، شحنگان، داروغگان، واعظان، شاعران و نویسندگان و تاریخ‌نگاران که باید مردم را به راهِ راست و آیینِ مردمی بخوانند و به کارهای خوب هدایت و از کردارهای بد و ناشایست نهی کنند به «مذهبِ مختار» امیران و پادشاهان می‌گروند، و بهانه «مردمان بر راه

۱. بسنجید با این ابیات از ناصر خسرو (دیوان، ۳۷-۳۸، مینوی-محقق):

هر روز به مذهبی دگر باشی
که در چه ژرف و گاه بر بامی
گر ناصبیّت بَرَد عَمَر باشی
ور شیعی خواندّت علی نامی!

پادشاهان خود می‌روند»^۱. یا به گفته خود عبید «صَدَقَ الامیر = فرمانروا راست فرمود» را پیشه خود می‌سازند و از آن باکی نمی‌دارند که کسی زبان طعن و نفرین بر ایشان بگشاید و رسم و راه آنان را خلاف سیره پسندیده گذشتگان بداند: چه به عقیده این گروه راه راست آن است که انسان را در همین جهان و هر چه زودتر به سر منزل مقصود مادی و دنیوی و بهره‌های نفسانی برساند. ستمگری و بیدادگری و درازدستی و پیمان شکنی و سوگند دروغ در مذهب این گروه از افزارهای کامیابی است؛ این که صالحان گذشته و نقادان آینده در کار آنها چه می‌گویند و چه خواهند گفت برای آنها وزن و اعتباری ندارد بلکه پیروان این مذهب در ته دل به آن گونه دستورهای اخلاقی و فرمانهای حکیمانه و رهنماییهای خردمندانه می‌خندند و خداوندان آنها را به کم‌خردی و گمان‌پرستی و آرمان‌گرایی و کهنه‌پرستی انتقاد می‌کنند. خلاصه هر کاری را برای به دست آوردن مقام و ثروت مُجاز می‌شمارند، خود شمشیر دارند، «و از عادت شمشیر استخدام عقل و خامه عاقلان و خداوندان آن است»^۲، و لذا آنان را به خدمت می‌گمارند. این راه و رسم را در اروپا مذهب ماکیاولی^۳ می‌نامند بنابراین مذهب، حيله گری و دورویی برای پیشبرد هدف نه تنها جایز بلکه لازم است^۴.

به عبارت دیگر «شهرت ماکیاولی به این است که در نظر او طُرُق و وسایلی که امیر یا پادشاه - یا هر کسی دیگری - برای پیشبرد مقاصد سیاسی به کار می‌برد و مقصود از آن حفظ یا بسط قدرت است،

۱. الناس علی دین ملوکهم؛ یا «سادات العادات عادات السادات». (ابوالفتح بستی؛ ابن خلکان، وفیات، ۱۸۹/۲، تهران).

۲. «وَعَادَةُ السَّيْفِ أَنْ يَسْتَخْدِمَ الْقَلَمُ» (بختری، راغب، محاضرات، ۱۰۴/۴).

3. Machiavellianism.

۴. «الْهَدَفُ يَبْرُرُ الْوَسِيلَةَ» = هَدَفٌ وَسِيلَةٌ را توجیه می‌کند.

اخلاقیت یا عَدَم اخلاقیت، اهمیت ندارد.» در کتاب شهزاده که او آن را خطاب به لورنزو، دوک اربینو^۱ نوشته، از صفات نیک چون حفظ پیمان و تظاهر به صداقت سخن می‌راند، و پس از آن می‌گوید: «برای یک شهزاده لازم نیست که همه صفات نیک را که من برشمردم دارا باشد، ولی سخت ضرورت دارد که وی به داشتن آنها تظاهر کند»^۲. ماکیاولی می‌گوید: حتی اگر شهزاده همه این صفات نیک را دارا باشد و آنها را به کار بندد، زیان‌بار خواهد بود، ولی تظاهر به داشتن این صفات سودمند خواهد افتاد. این یک مزیت است که شهزاده خود را مهربان، معتقد، انسان، مذهبی و عادل جلوه دهد، و نیز خوب است که در واقعیت نیز وی چنین باشد، ولی در همان حال باید چنان آماده باشد و بتواند نمایش دهد که قادر است در زمان لازم به طریق مخالف آن رفتار کند، خلاصه، در اعمال همه آدمیان، به ویژه شهزادگان این نتایج به حساب می‌آیند و از روی آنها است که داوری می‌شود. اگر شهزاده در تأسیس و حفظ قدرت خود کامیاب باشد، وسایل و طرقی که به کار خواهد بُرد الزاماً همه شرافتمندانه خواهد نمود و از طرف همگان تصویب خواهد شد.

همچنین گوید: «بسیاری از مردم فکر کرده‌اند که امور جهان الزاماً به وسیله اتفاق^۳ و خدا اداره می‌شود و اگرچه خود من نیز گاهی به این عقیده تمایل یافته‌ام، ولی چنین می‌نماید که در برابر اتفاق پایداری می‌توان کرد، به ویژه که صفت یا فضیلت پایداری دارای قدرتی است که بر جهان حاکم می‌گردد»^۴ ولی نمی‌توان از بیان این

1. Lorenzo, Duke of Urbino.

۲. شهزاده، ۱۸، متن انگلیسی.

3. Fortune.

4. Copleston, Fredrick, *A History of Philosophy*, vol. 3, Part II, pp. 130-131, London, 1963.

مطلب تن زد که فضیلت باید برای او معنی دیگری داشته باشد تا نمونه را برای یک مسیحی. ماکیاولی قدرتِ شخصیت و نیروی رسیدن به غایاتِ مطلوب را ستوده است؛ وی در وجود شهزاده، توانایی به قدرت رسیدن و حفظ آن را می‌ستاید؛ ولی تواضع را نمی‌پسندد با این همه هرگز مانند نیچه آن را «اخلاقِ رَمَه»^۱ یا زیرستان نمی‌نامد. از دیدگاه وی، انسان طبیعتاً خودپرست^۲ است، از این روی، برای شهزاده خاطر نشان می‌سازد که بیشترین منافع او در چیست و چگونه می‌تواند بدانها دست یابد. حقیقت این است که ماکیاولی پادشاه مقتدر را اگرچه بی‌مram و بی‌فضیلت باشد، چه در سیاست موقتی یا زندگانی کلیسایی یا نمونه‌های دیگر تاریخی آن، ستوده است، و همواره آرمان او همین بوده است. به نظر او تنها از طریق چنین مردانی در یک اجتماع فاسد و تباه، یک حکومت خوب می‌توان ایجاد کرد.^۳

از سوی دیگر «یک شهزاده» از لحاظ ماکیاولی «نباید هدف و فکر دیگری داشته باشد، و نه چیزی برای بررسی خود انتخاب کند، جز خواندن و فهمیدن جنگ و قوانین و اصول آن» یک اصل که درست به اندازه اصل اول اهمیت دارد و در عمل بسیار به کار می‌رود و سودمند است این است که در همان حال که شهزاده خود را برای نبرد آماده می‌سازد، باید دم از صلح و آشتی بزند. به عبارت خود ماکیاولی «یک شهزاده باید در آن واحد یک شیر شرزه و یک روباه حیله‌گر هر دو باشد.» این دو اصل طرز برخورد بسیاری از خودکامگان را نسبت به دموکراسیها و حکومتهای مشروطه خلاصه می‌کند. به نظر ماکیاولی، شهزاده هر چه می‌تواند باید ارتش خود را قوی

1. Herd Morality.

2. Egoistic.

۳. شهزاده، ۴۹-۴۸.

کند، زیرا اگر یک شهزاده ارتش توانای خود را از دست بدهد برای او امکان تجدید قوا بسیار سخت و گاه ناممکن خواهد بود، برای نمونه حکومت ترکان^۱ را یاد می‌کند «اگر یک بار امیر ترک منهزم گردد و در جنگ شکست یابد، هرگز نمی‌تواند ارتش خود را تجدید سازمان دهد».

«شهزاده باید از هیچ چیز نگران نباشد جز از خوشباشی و بقای دودمان خودش، و چون این آرزو حاصل شود، جای هیچ‌گونه ترس نیست، زیرا دیگران یعنی توده مردم چندان اعتباری ندارند».

همچنین می‌گوید «ارتشی که شهزاده دفاع از حوزه حکومتی خود را بر پایه آن می‌نهد، یا از آن خود اوست، یا سربازان مزدور هستند یا کمکی، یا آمیزه‌یی از این هر دو. سربازان مزدور و کمکی بیفایده و خطرناک هستند هرگاه یک شهزاده دفاع حکومت خود را بر پایه سربازان مزدور نهد وی هرگز به ثبات و امنیت دست نخواهد یافت. برای آن‌که سربازان مزدور نامتحد و تشنه قدرت و نامنظم و بی‌وفا هستند، آنها میان دوستان خود شجاع‌اند و در برابر دشمن زیون و ترسو، آنها از خدا هیچ‌گونه ترسی ندارند، و با سربازان همقطار خود نیز راه راستی نمی‌سپرنند»^۲.

پس می‌توان گفت که «پایه‌های اصلی هر حکومتی، خواه قدیم و خواه جدید، و خواه مخلوط، عبارت است از قوانین خوب و ارتش خوب، و چون شهزاده نمی‌تواند بدون ارتش خوب قوانین نیک داشته باشد هر گجا که ارتش خوب باشد، الزاماً قوانین خوب را هم به دنبال می‌آورد، بنابراین من از قوانین سخن نمی‌گویم و توجه خود را معطوف به بحث درباره ارتش می‌کنم»^۳.

۱. مقصود ترکان عثمانی است، و اشاره به سلطان سلیم اول (۱۵۲۰-۱۴۶۷ م.) دارد که نهمین سلطان عثمانی بود، مردی مقتدر ولی بسیار سخت‌کش بود و به سبب کشتارها و اعدامهایی که کرد به «یاؤوز» [= yāvōs = ترسناک؛ سختگیر] معروف شد. در سال ۱۵۱۴ ایرانیان را در دشت «چالدران» مغلوب کرد.

۲. شهزاده، ۱۶.

۳. شهزاده، ۴۶.

«نخستین اشتباه برای از دست دادن حکومت این است که هنر جنگ کردن را فراموش کنی؛ و نخستین راه از برای به دست آوردن و حفظ یک حکومت این است که در هنر جنگیدن ماهر شوی».

«بالا تر از همه شهزاده باید تاریخ را بخواند، تا بدین طریق آنچه مردان بزرگ در گذشته انجام داده‌اند انجام دهد؛ او چند چهره تاریخی را باید همواره پیش چشم داشته باشد که ستوده‌اند و مورد احترام؛ و باید رفتار و کردار آنها را سرمشق خود کند. در این راه، گفته شده است که اسکندر کبیر، آشیل^۱ را سرمشق قرار داد؛ سزاز اسکندر را و اسکپیو^۲، کوروش را و هرکس زندگانی کوروش را که گزنفون نوشته است بخواند خواهد دید که تا چه اندازه احترام و توفیق اسکپیو مرهون هم‌چشمی و رقابت او با کوروش بوده است، و تا چه حدودی اسکپیو در طریق عفاف، بخشندگی، انسانیت و جوانمردی خود را با چهره‌یی که گزنفون از کوروش کشیده منطبق ساخته است.»

«یک شهزاده خردمند باید این نکات را رعایت کند؛ او نباید در روزگار سلامت و آشتی کارها را سرسری بگیرد، بلکه بهتر است که این ایام فراغت را با هشیاری و پشتکار به کار ببرد تا در ایام سختی بهره‌مند گردد. پس، چون ایام خوشی او دگرگون شود خود را آماده یابد که در برابر شوربختی پایداری کند».

«بسیاری از مردان در عالم خیال جمهوریها و شهزاده‌نشینهایی پرداخته‌اند که در جهان واقع هرگز وجود نیافته‌اند؛ شکاف میان این که یک فرد چگونه باید بزند با آنچه اکنون می‌زند چنان عمیق است که هرکس آنچه را که اکنون بهتر است انجام دهد برای آنچه باید انجام

۱. آشیل (= ایسخولوس در متون اسلامی)، قهرمان ایلیاد، که توسط کایرون کانتور و فونیکس (= Phoenix) تربیت شد.

۲. اسکپیو (= Scipio) سردار و کنسول بزرگ رومی (حدود ۱۸۳-۲۳۴ ق. م.) به اسپانیا و آفریقا لشکر کشید، و هانیبال را شکست قطعی داد. اما به فساد متهم شد، و از روم اخراج گردید.

بدهد، ترک یا مورد غفلت قرار دهد، تنها راه نابودی خود را می آموزد نه راه نگهداری خود را. واقعیت این است که مردی که می خواهد بر پایه فضیلت رفتار کند، به هر صورت که باشد ضرورتاً در میان کسانی که فضیلت ندارند زانوی غم در بغل خواهد گرفت. بنابراین اگر یک شهزاده می خواهد که حکومت خود را حفظ کند باید یاد بگیرد که چگونه بافضیلت باشد و بافضیلت نباشد، و چگونه گاهی این و گاهی آنرا، بنا بر موارد نیاز، مورد استفاده قرار دهد.^۱

«هیچ چیز شخص را چنان شکست نمی دهد که بخشندگی؛ زیرا شخص در حین انجام این عمل قدرت انجام مجدد آن را از دست می دهد. در این صورت یا فقیر و حقیر می شود یا می کوشد که از فقر حرص حیوانی و نفرت بگیرد.^۲ یک شهزاده بالاتر از همه باید از حقیر شدن و منفورگشتن اجتناب کند، اما بخشندگی هم سبب می شود که او گرفتار هر دو آنها بشود. بنابراین راه خردمندانه تر این است که شهرت تنگ چشمی و حساست را متحمل شود که تنها مایه بدنامی می شود نه مایه نفرت و دشمنایی و نباید برای جُستنی نام بخشندگی متحمل شهرت به حساست شود زیرا که هم نفرت می آورد و هم بدنامی»^۳.

«یک شهزاده نباید از تحمل کردن ملامتی که از ستمکاری او می شود خم به ابرو بیاورد به ویژه زمانی که با ظلم، زیردستان خود را

۱. شهزاده، ۹۰-۸۹.

۲. همانجا، ۹۵-۹۴. بسنجید با این عبارات عبید (اخلاق الاشراف، ۱۳۸، کلیات): «هر کس که خود را به سخا شهره داد هرگز دیگر آسایش نیافت. از هر طرف ارباب طمع بدو متوجه گردند، هر یک به خوش آمد و بهانه دیگر آنچه دارد از او می تراشند. و آن مسکین سلیم القلب به تزهات ایشان غزه می شود تا در اندک مدتی جمیع موروث و مکتسب در معرض تلف آورد و نامراد و محتاج گردد».

۳. شهزاده، ۹۲-۹۱.

مُتَّحِد و وفادار نگه می‌دارد. هر شهزاده‌یی که سلطنتِ خود را بر پایهٔ اقوالِ [دیگران] نهاده، پیش‌بینی‌های لازم را نکرد، خرابی و هلاک خود را فراهم آورده است، آن دوستی که با پول خریداری شده نه با اِثَهِت و شکوه باطنی چیزی است که برای خریدن آن گران پرداخت شده؛ و این دوستی چندان دوام نمی‌آورد و چیزی فایده نمی‌دهد.

«آدمی‌زادگان در زیان زدن به کسی که می‌خواهد مهرِ خود را در دلِ آنها جای بدهد کمتر تردید به خود راه می‌دهند تا به کسی که ترسِ خود را در دلِ آنها جایگزین می‌سازد»^۱.

«یک شهزاده بهتر است که از مالِ دیگران دست بازدارد، زیرا مردم مرگ پدر خود را زودتر فراموش می‌کنند تا از دست دادن میراث و دارایی خود را. با این حال: همیشه ممکن است که برای توقیف یا ضبط کردن اموال کسی بهانه‌هایی یافت، و شهزاده‌یی که زندگانیِ خود را با یغماگری آغاز می‌کند، همواره می‌تواند بهانه‌هایی برای ربودن آنچه از آنِ دیگران است بیابد. از سویی دیگر، یافتن بهانه‌هایی برای اعدام کسی سخت‌تر است و به‌راستی تحمُّلِ آن آسان نیست»، به عبارت دیگر اگر کسی را به گرفتن مالش و کشتن او مُخَیَّر کنی، ضبط مالش را آسان‌تر می‌پذیرد»^۲.

«تَجَرِبَةُ عَمَلِی نشان می‌دهد که شهزادگانی که به امورِ عظیمه دست یافته‌اند کسانی بوده‌اند که پیمانهای استوار نداشته‌اند، بلکه کسانی بوده‌اند که می‌دانسته‌اند چگونه با حيله گریِ خود مردمان را بفریبند؛ کسانی بوده‌اند که در پایان کار بر اصولِ شریف و جاودانه غالب آمده‌اند.» «یک شهزاده باید بفهمد که چگونه با مهارت یک جانور را با یک انسان در وجودِ خود به هم آمیزد. نویسندگانِ گذشته

۱. شهزاده، ۹۴-۹۸.

۲. می‌گوید شهزاده در زمان گرفتن مالِ شخص بهتر است او را میان از دست دادن ثروت و یا از دست دادن جان او مُخَیَّر گرداند و او البته از ترسِ دومیِ اولی را راحت‌تر خواهد پذیرفت.

شهزادگان را در این باره با تمثیلی آگاه کرده‌اند آنجا که گفته‌اند: آشیل و بسیاری از شهزادگان جهان قدیم را، جهت پرورش پیش کایرون^۱ می‌فرستاده‌اند که کانتور معروفی بوده است. و بدین ترتیب ممکن می‌شده است که یک شهزاده بدین طریق برآید. تمام این امور رمزی، که آن آموزگار را نیمه‌جانور و نیمه‌آدمی نشان می‌دهد، برای این است که شهزاده بداند چگونه بر مبنای این هر دو اصل یعنی جانور و آدمی بودن رفتار کند، و دریابد که جز با این روش باقی نمی‌ماند.

بنابراین، چون یک شهزاده مجبور است بداند که چگونه مانند یک جانور رفتار کند، بهتر است این رفتار را از روباه و شیر فراگیرد، زیرا شیر در برابر دامها بی‌دفاع است و روباه در برابر گرگان. از این روی شهزاده هم باید یک روباه باشد تا دامها را بشناسد و هم یک شیر باشد تا گرگان را بترساند. آنان که تنها مثل شیران رفتار می‌کنند ابله هستند. بنابراین، نتیجه این می‌شود که یک حاکم باتدبیر، نمی‌تواند و نباید زیاد قول خود را محترم بدارد وقتی دریابد که آن قولها او را ضرر خواهند زد و اگر ببیند دلایلی که او به سبب آنها پیمان بسته بود اکنون دیگر وجود ندارند می‌تواند زیر قول خود بزند. اگر همه آدمیان خوب بودند این پند خوب نبود، ولی از آنجا که آدمیان آفریدگان پست و بدسرشتی هستند و پیمانهایی را که با تو کرده‌اند استوار نمی‌دارند، تو نیز لزومی ندارد نسبت به قولهایی که به آنان داده‌ای ثابت باشی. همچنین یک شهزاده نباید برای رنگ زدن به ایمان خود، از پوزشهای شیرین خالی باشد. هر کس می‌تواند نمونه‌های تازه زیادی از این کار به دست دهد که نشان می‌دهد که چه اندازه پیمانها و قولهای خالی و پوچ داده شده که از ایمان بد شهزادگان

۱. کایرون Chiron، در افسانه‌شناسی یونان یکی از کانتورها (Centaurs) بوده که تن و پاهای آنها مانند اسب، و سر و شانه‌ها و بازویشان مانند آدمی زاده. کایرون پسر کروئوس (Kronos) و آموزگار آشیل قهرمان یونانی بوده است.

حکایت می‌کند: آنها که بهتر توانسته‌اند روباه را تقلید کنند بهتر از همه به کام دل رسیده‌اند.

«باز شهزاده باید بداند که چگونه بر کارهای خود سرپوش بگذارد و دروغگوی بزرگ و فریبکاری ماهر باشد. آدمیان به اندازه‌ی ساده و فرمانبردارِ مقتضیات هستند که فریبکار همیشه کسی را پیدا می‌کند که فریفته شود. آدمیان عموماً با چشمهای خود داوری می‌کنند تا با دستهای خود؛ زیرا هر کسی در وضعی قرار دارد که ببیند. اندک‌اند کسانی که بتوانند با تو از نزدیک تماس پیدا کنند. هر کسی آنچه را که از تو ظاهر می‌گردد، می‌بیند؛ اندک‌اند کسانی که تجربه بکنند که تو در واقع چگونه هستی. و این گروه اندک جرأت نمی‌کنند اکثریتی را که با جبروت حکومت نیز تأیید می‌شوند رد کنند. در اعمال همه مردان، به‌ویژه شهزادگان، جایی که دادگاهی برای تظلم نیست، هر کسی از روی نتیجه داوری می‌کند. بنابراین، باید گذاشت که یک شهزاده اقدام به کار کشورگشایی و حفظ حوزه حکومتی خود بکند؛ شیوه‌های کار او همواره با احترام داوری و عموماً ستوده خواهد شد. عاقله مردم همیشه تحت تأثیر ظواهر و نتایج قرار می‌گیرند. از روی قرینه تنها عاقله مردم دارای اهمیت هستند و جایی برای چند تن خاصه نیست؛ چه همیشه اکثریت به وسیله دولت تأیید می‌شوند. یک فرمانروای معاصر، که بهتر است نامش برده نشود^۱، هرگز جز از صلح و خیر سخن نمی‌گوید؛ ولی در واقع وی دشمن آن هر دو هست، و اگر وی وقتی از اوقات یکی از آن دو یعنی صلح و نیکوکاری را محترم

۱. مقصود او فردیناند آراگونی (Ferdinand of Aragon) است که از سال ۱۴۵۲ تا ۱۵۱۵ می‌زیست. ازدواج او با ایزابلا قشتالی گام مهمی در تأسیس قدرت جهانی اسپانیا بود (در سده پانزدهم). از سال ۱۴۷۴ به بعد با ایزابلا به عنوان حاکم قشتاله حکومت کردند. از سال ۱۴۷۹ پادشاه آراگون شد، و در سال ۱۴۹۱ غرناطه را که واپسین دارالسلطنه موربا (اعراب) در اسپانیا بود فتح کرد. سیاست داخلی و خارجی او هر دو درخشان بود.

می داشت یقیناً اعتبار و حکومتِ خود را مُدّتها پیش از این از دست داده بود»^۱.

«انتخابِ وزیران نیز برای شهزاده کارِ چندان کوچکی نیست؛ و ارزش آنها وابسته به خردمندی خود شهزاده است. نخستین اعتقادی که از درایتِ یک فرمانروا به هم می رسد بر پایهٔ صفتِ مردانی است که دورِ او را گرفته اند. هرگاه آنها صالح و باوفا باشند، او را خردمند خوانند، زیرا اوست که شایستگی آنها را دریافته و آنها را وفادار نگاه داشته است. اما زمانی که آنها جز این باشند، شهزاده در عوض در معرض انتقاد قرار خواهد گرفت؛ زیرا نخستین اشتباه او با انتخاب وزیرانِ خود آشکار گشته است»^۲. یک شهزاده چگونه می تواند وزیر خود را ارزیابی کند اینجا یک راهنمایی اشتباه ناپذیر را گوشزد می کنم: هرگاه ببیند که وزیری دربارهٔ خودش بیشتر از او می اندیشد، و در هر کاری که می کند سودِ خود را می جوید، چنین وزیری هرگز وزیر خوبی نخواهد بود، و شهزاده هرگز قادر نخواهد بود که به او اطمینان کند. این بدین سبب است که هرگاه به مردی مقامِ حکومتی سپرده می شود بهتر است که وی دربارهٔ خودش نیندیشد و همه از برای شهزاده بیندیشد و هرگز خود را به کاری جز به امورِ شهزاده مشغول نسازد. اما برای این که شهزاده وزیر را فارغ و آسوده و هواخواه خود نگاه دارد، باید نسبت به او مَحَبَّت و رزد، او را رهینِ مَنّت خود کند، در افتخارات و مسؤولیتهای خود او را شریک کند. از این قرار، وزیر درخواهد یافت که تا چه حدی وابسته به شهزاده است، و با وجود داشتن ثروتِ فراوان و احتراماتِ بیکران وی خواهان افزونی نخواهد شد، با داشتن چندین مقامات وی همیشه جز از تغییر و از دست دادنِ آنها ترسی نخواهد داشت. بنابراین، وقتی روابط میان

۱. شهزاده، ۱۰۲-۱۰۰.

۲. شهزاده، ۱۲۴-۱۰۳.

شهزادگان و وزیران آنها از این دست باشد، نسبت به هم اعتقاد خواهند داشت، و وقتی روابط آنها غیر از این باشد نتیجه آن برای هر دوی آنها مصیبت‌بار خواهد بود^۱.



این چکیده اعتقادات ماکیاولی درباره حکومت روزگار خود اوست و خلاصه آن این است که وی به سلطان توصیه می‌کند که در راه به دست گرفتن سلطنت به هر کاری می‌تواند دست بزند و از ریاکاری و حيله گری و عوام‌فریبی روگردان نشود. برای سوار شدن بر گرده مردم گاه مانند روباه مکار حيله کند و گاهی مانند شیر شرزه حمله آورد و از ملامت و انتقاد نهراسد زیرا اگر قدرت به دست آورد همه گرد او را خواهند گرفت و همه کارهای ناپسند او را پسندیده و خوب خواهند انگاشت.

اما آیا ماکیاولی باطناً چنین اعتقادی داشته است. آنچه از نوشته‌های دیگر او به دست می‌آید خلاف این است. زیرا در کتاب دیگر او که گفتارها^۲ نام دارد علناً نظام پادشاهی را نمی‌پسندد و جمهوریت یا حکومت مردم را بر فرمانروایی پادشاهان و شهزادگان ترجیح می‌نهد.

می‌گوید: «مردم تفوق دارند و بیشتر از شهزادگان احتیاط و سرعت عمل و داوری درست دارند»^۳ نیز حکومت سلطنتی مطلق حکومت مطلوب او نبوده است، و جمهوری آزادی که مفهوم آن را ماکیاولی از نمونه جمهوری رومی، برگرفته بود، برتر از سلطنت مطلقه شمرده است. «اگر قانون مشروطه روی کار بیاید و مردم در کار

۱. شهزاده، ۱۲۵.

2. Discourses.

۳. گفتارها، ۵۸.

حکومت شرکت یابند، حکومت ثبات بیشتری خواهد داشت تا این که به وسیله شهزادگان مُطْلَقُ العنان و از طریقِ موروثی اداره گردد، «خیر عمومی، که بنا بر عقیده ماکیاولی، با افزایش قدرت و گسترش امپراتوری، شامل حفظِ مردم و آزادیهای مردم می گردد، جز در حکومت جمهوری در جای دیگر جامه عمل نمی پوشد، ولی سلطان مُطلق تنها منافع خصوصی خود را دنبال می کند»^۱.

حال باید دید که چرا ماکیاولی به چنین کاری دست زده است یعنی یک جا سلطان مطلق و پادشاه خودکامه را ستوده و همه کاری را در کسب قدرت برای او جایز شمرده، ولی در جای دیگر دم از حکومت جمهوری و درایت و خردمندی توده مردم زده است.

آنچه از تاریخ زندگانی او برمی آید این است که وی کتاب شهزاده را برای گرفتن شغلی و لقمه یی یعنی نان پاره یی تصنیف کرده است.^۲ اما در درون خود به این اصل معتقد بوده است که توده مردم اشتباه نکرده و نمی کنند بلکه یک تن هر اندازه خردمند و مردم دوست باشد در اشتباه می افتد و راه نادرست می رود و سرانجام از ستمگری و درازدستی نسبت به مردم سر باز نمی زند. پس برای او نیز این نان پاره بلایی بزرگ بوده است. در کتاب شهزاده او، آیینه تمام نمایی از پریشانی احوال مردم و بی ثباتی ایتالیا می توان یافت.



درست درباره اندیشمندان ایرانی، از شاعران و نویسندگان گرفته تا حکیمان و سیاستمداران نیز این درد بزرگ، صادق است. آنها برای تهیه لقمه نانی هزار گونه دروغ و عقاید خلاف باطن و دل خود سر هم می بستند تا شکم خود را سیر سازند.

۱. گفتارها، ۶۰-۵۹.

۲. شهزاده، «مقدمه»، ۶-۳۵؛ «مقدمه» گفتار، ۱۲-۶؛ کتلهایی که جهان را عوض کرد، نوشته رابرت، ب. داوونز، چاپ امریکا، ۱۹۶۲، ۲۲-۱۷.

عبید زاکانی شاید بیشتر از همه گویندگان و اندیشمندان ایران در این باره با ماکیاولی شباهت دارد. وی در قصاید خود برخی از سلاطین و وزیران روزگار خود را به دروغهای شاخدار و تملقات زنده آن زمان ستوده است تا لقمه نانی به کف آورد.

اما عقاید باطنی و باورهای راستین خود را در قالب داستانهای انتقادی و شوخ طبعانه خود ریخته و به ویژه در کتاب اخلاق الاشراف نخست اخلاقی بزرگان و فیلسوفان قدیم را شرح کرده که در واقع اخلاقی آرمانی و حقیقی او بوده است. اما از زبان زورمندان و پادشاهان و خواجگان هم عصر خود آنها را اخلاق منسوخ نامیده، و آن اخلاقی را که از نظرگاه پاکان و مردان مرد اخلاقی منسوخ می توان نامید، او به شوخ طبعی و یک جهان مسخرگی طنزآمیز «اخلاقی مختار» بزرگان عصر نامیده است.

من در اینجا به توضیح و تفسیر مذهب منسوخ و مختار نمی پردازم، زیرا معتقدم هیچ کس نمی تواند بهتر از خود عبید آن دو مفهوم را بیان کند. وانگهی خلاصه آن را در بخش «اخلاق از نظر عبید» خواهم آورد تا دریافته شود که این شوخ طبع بی نظیر در انتقاد اوضاع و احوال رجال عصر خود چه هنر نمایی کرده است.

در اینجا مجموعه مطالبی را که از رساله های عبید در مورد امور اخلاقی و سیاسی و اجتماعی و دینی برمی آید پیش هم گرد می آورم و تا جایی که می توانم به آنها نظم جدید می دهم:

۱. نظر او درباره دین

۲. نظر او درباره اخلاق

۳. نظر او درباره سیاست



مذهب یکی از ژرف ترین عواطف بشر است و همه کارهای او

را «کنترل» می‌کند. مذاهبِ عالم همه تقریباً یک هدف کُلّی را ارائه می‌دهند که زندگانی انسان را متأثر می‌سازد. شکلهای گوناگونی از عبادت و عملِ مذهبی وجود دارد، زیرا در جهان هیچ قبیله‌یی، حتی در دورافتاده‌ترین نقطه روی زمین پیدا نشده است که نوعی از ایمان مذهبی نداشته باشد. بنابراین، مذهب یکی از نیرومندترین عواملی است که انسان دارد که فراگیر و همگانی است، زیرا در هر کارِ فرد نفوذ می‌یابد و به‌دورترین حدودِ اجتماع حکومت، ملت و جهان می‌رسد. اما مذهب در گذشته یکی از مؤثرترین علتهای جنگ بوده است؛ آری مذهب یک نیروی جنگی هست و بوده است. کاتولیک دشمن پروتستان بوده و پروتستان دشمن کاتولیک؛ یهودیان و تازیان، هندوان و مسلمانان، پیروان لوتر و کالوین،^۱ و «بپتیست»^۲ این نامها خود نیروی مخالفت آنها را با یکدیگر آشکار می‌سازد. هرکسی با پیکارها و مشکلاتی که میان فرقه‌های گوناگون بروز کرده و می‌کند آشناست، و نیز با مباحثاتِ درازی که بر سرِ تفسیر برخی عباراتِ متشابه یا رمزی از کتابهای مقدس پیدا شده همه آگاهند. پیکار و ستیز میان مسیحیان یکی از سیاه‌ترین فصلها را در تاریخ این دین به‌وجود آورده است. اروپا به‌وسیله جنگهای مذهبی برای نسلها به قسمتهای چندی پاره‌گشت. سخت مشکل است که در اروپا شهری بتوان یافت که از بنای یادبودی خالی باشد که آن بنا به‌نوبه خود حاکی از پیروزی یا شکست مردم آن شهر در این جنگها نباشد، یا عمارتی نباشد که ارتباطی با دشمنی و مشاجره مذهبی نداشته باشد.

سرودهای مذهبی کلیسا انباشته از روح نظامی است — «به‌پیش، سپاهیانِ مسیحی»، «فرزندِ خدا برای نبرد پیش می‌تازد»، «خدای ما یک دژ استوار است». تاجداران و شمشیربازانی که سواری کرده و

1. Methodist

2. Baptists

نیزه انداخته‌اند پیوسته موضوع گفتار واعظان و خدادادانان بوده است. مسیح «توانای فروتن» که مُلکَتِ او بر موعظه بر بالای کوه^۱ استوار است و در آن روح عدم مقاومت^۲ بخش اساسی است، مانند یک رهبر نظامی تصویر گشته است.

نه تنها جنگها برای خاطر مباحث مذهبی درگرفته و مردم برای خاطر اصول مذهبی برانگیخته شده‌اند بلکه در هر جنگی که درگرفته مذهب همیشه نقشی بازی کرده است. پادشاهان و امپراتوران گذشته فرمان داده‌اند که پیامبران و کشیشان درباره جنگ موعظه کرده آن را برکت بخشند. بیرقهایی که بر فراز سر سواران به جنبش آمده با دُعا خیر کلیسا حرکت کرده، مسیحیان در جبهه‌های مخالف در جنگ بزرگ^۳ به سوی یک خدا نماز گزارده‌اند، اما تنها از برای پیروزی سپاهیان و موفقیت میهن خود دعا کرده‌اند.^۴ از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ کلیساها، میهن پرستی و فداکاری را در هر کشوری وعظ می‌کردند تنها برای یک علتِ کُلّی - غلبه مذهبی. خریدن اسیران جنگی یک آیین مذهبی بود. هر کس در پهنه نبرد می‌مرد به مقام شهادت^۵ ارتقا می‌یافت. تهیّه سربازان صلیبی با تلقین احساسی که تخیل مذهبی را در اروپا مشتعل می‌کرد امکان‌پذیر گشت. همه کشورها و یا گروهی از آنها با به کار بردن حس مذهبی، وارد جنگ شده‌اند و گاهی به‌طور

۱. موعظه بر بالای کوه (= Sermon of the Mount). عبارت از موعظی است که توسط مسیح (ع) خطاب به حواریون و پیروان خود ایراد شده است، و فصلهای ۵-۷ انجیل متی و فصل ۶ انجیل لوقا (آیات ۲۵-۴۹) را در بر می‌گیرد. این موعظه اصول عمده مذهب مسیح را در بر می‌گیرد (- فرهنگ بزرگ وستر، ۱۶۵۷/۲).

2. Non-resistance.

۳. جنگ بزرگ (= Great war)، کنایه از جنگ جهانی اول است.

۴. به قول جرج اوزول، عنوان رسمی پرچم امپراتوری انگلیس (= بریتانیای کبیر) «مُدافع ایمان» (= The defender of faith) بوده است.

5. Martyrdom.

افسانه‌وار از غارتگریهای ترسناکی که به دنبال جنگها می‌آیند با شوق مذهبی جلوگیری کرده‌اند.

در معنی ساده و ابتدایی خود، مذهب انسان را به خدا پیوند می‌دهد و او را به هستی خدا پشت گرم می‌سازد، ولی در عمل به نظر چنین می‌رسد که او را از انسانهای همانند خود جدا می‌سازد. پدری خدا مذهبی است که پذیرفتن آن به عنوان یک مقوله مذهبی بسیار آسان‌تر از برادری جهانی انسان است، به ویژه اگر کسی از روی نتایج عملی آن دو دآوری کند. برخی از مذاهب همواره خود را با آرزوهای نژادی و ملی منطبق ساخته است. هر جنگی در بسیاری دوره‌ها اگر زیاد ادامه یافته یک «جنگ مقدس» یا جهاد شده است. عشق، صلح، بر دباری و امساک پایه هر دینی بوده است، با وجود این تنفر از دشمنان خود و علاقه و دوستی به دوستان خود پایه عملی هر اعتقاد دینی شده است. کُنْفُوسیوس^۱ گفته است: «در میان چهار دریا همه برادر هستند.» ولی مقصود از میان چهار دریا حدود امپراتوری چین است همچنان که کُنْفُوسیوس از آن درمی‌یافته است.

جهان‌گرایی یا مذهب جهانی که مسیح آن را توصیه می‌کرد، او را با مخالفت شدید مردم خود روبرو ساخت. مذهب همیشه در کنار «قدرتهایی که وجود داشته‌اند» قرار داشته. کلیساها از هر گونه که بوده‌اند، در هر جایی، به عنوان مظاهر زندگانی مذهبی، با همان ماهیت خود عواملی را در زندگانی مردم به وجود آورده‌اند.

همه این نکات ظاهراً درست است، و می‌توان با مشاهده هر کشوری و تقریباً همه ادوار تاریخ آن را اثبات کرد. اما یک بررسی عمیق‌تر و یک تحلیل درست‌تر هر کسی را قانع خواهد ساخت که تعداد جنگهایی که صرفاً جنبه مذهبی داشته از شماره انگستان آدمی‌زاده بیشتر نیست، سپاهیان مسلمان بیرون می‌رفتند ظاهراً برای

1. (به انگلیسی «کُنْفُوسیوس» تلفظ می‌شود) Confucius.

آن‌که عالم مسیحیت را به اسلام معتقد سازند، ولی در پشت این جنبش علاقه و هدفی جز تأسیس یک امپراتوری عظیم جهانی نبود. تجاوز به ملت‌های دیگر نیز که از احساسات مذهبی یاری می‌گرفت. اعمالی که سربازان صلیبی انجام می‌دادند آن‌را عمده به صورت جنگ مقدس ترسیم می‌کردند. ملت‌های مسیحی نیروهایی به هم پیوستند تا مزار مقدس مسیح (ع) را از چنگ مسلمانان^۲ بستانند، ولی در پشت این انگیزه مذهبی یک انگیزه عمیق‌تری بود - حرص غربیان و اعتقاد به این‌که از این راه بتوان گذرگاهی میان سرمایه‌های غربی و مراکز عظیم ثروت در شرق دور باز شود. همین جنبش بی‌امان بود که در آغاز «ژنسانس»^۳ چهره خود را نشان داد و به دنبال آن کاشفان بزرگ غربی آشکار گشتند. این انگیزه بود که ماجراجویان را به دورترین نقطه‌های روی زمین روانه می‌کرد و همین روح بود که امریکا را کشف کرد مذهب مورد استفاده فعالیت‌های تجاری و حکومتی قرار گرفت، و نیز سودجویی‌های بازرگانی. در پشت تغییر دادن زورکی اعتقادات و ادیان دیگر کشورها به مسیحیت و شمشیر خونریز فاتحان، خون‌های کسانی بر زمین ریخته شد که نمی‌خواستند ایمان قدیم خود را ترک کنند، و چهره کریه امپراتورانی نمایان گشت که از طریق کشیشان خود مردم بیگناه را به نام پدر، پسر و روح القدس غسل تعمید می‌دادند ولی هدف از آن غصب زمین‌های جدید بود از برای تاج امپراتوری. صلیب بر بالای کلیساهای نوساخته برافراشته شد و دیری برنیامد که با پرچم فاتحان مغرور که بر فراز پادگان‌های نظامی اهتزاز داشت، پیوند یافت. برخورد یهودیان با اعراب در فلسطین و شورهای رقت‌انگیز و کشتارهای وحشیانه آنان، نتیجه دشمنی یا

۱. مقصود از مزار مقدس، (Holy sepulcher) است، در بیت المقدس (= اورشلیم)، که پیکر مسیح (ع) پس از تصلیب، در آنجا نهاده شده است، به اعتقاد مسیحیان.

2. Saracens.

رقابت مذهبی نبود. مذهب بهانه شد، زیرا میان اعراب و همسایه یهودی آنها پیکاری وجود نداشت. صهیونیسم علاقه مند به جایگزینی کنیسه به جای مسجد نبود؛ در واقع بسیاری از مستعمرات صهیونیست کنیسه‌یی ندارند. دیوار ندبه^۱ صرفاً ضمنی و مخلوق ضرورت بوده است؛ برخورد میان اقلیت پیروزی خواهی است که رفته رفته مسلط می شود، و یک اکثریت ثابت که بی پناهی خود را در فلسطین احساس می کند و نیز خویشاوندی آنها با مسائل وسیعتری که در حکومت «پان عرب» در گیر و دار بوده است. منافع امریکا، انگلیس، عربستان، مصر، سوریه، اردن و عراق، در فلسطین آتش جنگ و پیکار برافروخته است.

پس احتمال این هست که عده‌یی مذهب را هم به عنوان علتی از برای جنگ و هم به عنوان ابزاری برای پیشبرد هدفهای جنگی مسلم فرض کنند؛ یعنی به عنوان وسیله‌یی برای سرپوشی یک مقصود عینی روشن به کار می رود و برای خاطر آن ملت‌ها و مردمان با یکدیگر به پیکار بر می خیزند، و در آن میان مردمی بی پناه و بی گناه به نام مذهب یهود و آیین اسلام کشته می شوند.

□

اکنون گوییم که یکی از مسائلی که همواره دل مردان پاک و رجال فہیم را در روزگار عبید و حافظ به درد می آورد، درست همین بوده، یعنی سلاطین و پادشاهان مذهب را از حالت سادگی و پاکی آن به در آورده بودند و آن را وسیله پیشبرد هدفهای سیاسی و جاه طلبیها و کشورگیریهای خود کرده بودند و در این راه از دستاربندان و شیخان ریایی بیش از همه سود می جستند و بیش از پیش بر گرده مردم ساده دل و بی خبر سوار می گشتند. واعظان و شیخان و دستاربندان ریاکار و «صدق الامیر» گویان از خدا بی خبر، دل اهل کمال را به درد

1. Wailing wall.

آورده بودند. زیرا با تکیه به فتوای آنها سلاطین مظفری و اینجویی و جلایری از انجام هر گونه نابکاری و نامردمی روی نمی‌گردانیدند. حافظ در اغلب اشعار خود به ریاکاری و بی‌ایمانی آنها اشاراتِ ملیح دارد ولی آنچه گفته‌های عبید را دلپذیرتر جلوه می‌دهد شوخ‌طبعی او است که با انتقاد شدید و گاهی واژه‌هایی تند، ولی مناسب مقام و اعمالِ ناپسند آن نابکارانِ متظاهر به مذهب و دیانت ابراز کرده است. اینجا نگارنده می‌کوشد که آنچه عبید دربارهٔ دین و مسائل مربوط به آن گفته، و در رسائل گوناگون او پراکنده است، در زیر چند عنوان به ترتیب زیر گرد آورد:

۱. دین، دین اسلام و اختلافهای مذهبی

باید دانست که «دین» به نظر عبید «تقلید مُتَقَدِّمان»^۱ است یعنی اصولی است که از راه تقلید و میراث از پدران به آیندگان آنها رسیده است و عوامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و خانوادگی آن را در ذهن و دل ایشان محکم کرده است، و کمتر مجال اجتهاد شخصی و استدلال عقلی در انتخاب دینی بر دین دیگر به آنها داده‌اند. مثلاً شک نیست که اصلی تعلیم دین حنیف این است «که در دین اکراهی نیست، زیرا راه هدایت از گمراهی جدا گشته است»^۲ ولی در عمل هر کسی خواسته راه خود را در گزینش دین خود انتخاب کند مورد لعنت و نفرت بعضی از متعصبان دینی و سیاسی قرار گرفته است. همین منع انتخاب، و از سویی دیگر تلقین برخی از پیشوایان که فلان دین از همهٔ ادیان و فلان مذهب از همهٔ مذاهب برتر و کاملتر است، مایهٔ انشعاب و نفاق و ریاکاری و دور ماندن مردم از حقایق شده است. به نظر عبید این اختلافات و بحث در فروع آن چندان قوی گشته که ما را از واقعیتهای زندگانی و پیدا کردن اصول بهزیستی و پیشبرد امور دنیوی

۱. «تعریفات مُلاد و پیازه»، کُلیات، ۱۶۶.

۲. «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی...» (بقره، ۲/آیه ۸-۲۵۷).

دور ساخته است و از این روی «مسلمان، قفاخوار همه کس»^۱ شده است. اختلافات میان ارباب مذاهب این درد را افزون تر ساخته و مایه دشمنیها و کشتارهای بیشمار گشته است. سخت تر از همه اختلاف میان سنی و شیعی است که هنوز هم مظاهر اسف انگیز آن در برخی از کشورهای اسلامی باقی است. در این باره عبید به شکلهای گوناگون، گاهی صریحاً و گاهی در لباس شوخی و مسخرگی حقایق بسیاری گفته است و نشان داده است که برخی از مسلمانان تا چه حدی برای امور هیچ و پوچ به همدیگر دشنام گفته اند و وحدت و یگانگی خود را به کناری نهاده اند و از رشته استوار دیانت جدا گشته اند، و مغرضان از سادگی آنها تریج قبای خود را زربفت ساخته و به مراد دل خود سروری و تاجداری کرده اند. دستورهای سخت بعضی از بزرگان چنان دل عبید را به درد آورده که از این دستورهای پی در پی و سخت به نحوی طنزآمیز یاد کرده است چنان که «بار شریعت» را به «کوه اُخْد»^۲ تشبیه کرده است. یک جا می گوید:

— به اعرابی گفتند: روزگارت را بیهوده به سر آوردی و به پیری رسیدی، توبه یی کن و به زیارت خانه خدا برو. گفت: پولی ندارم که با آن حجی بگزارم. گفتند: خانه خود را بفروش. گفت: وقتی بازگردم در کجا بنشینم، و اگر برنگشتم و مجاور خانه خدا شدم به من نمی گوید که

۱. تعریفات، ۸.

۲. تعریفات، ۲. «کوه اُخْد»، در آذربازی و پارسی، مظهري از سختی و سنگینی و گاه اهميت و اُبهت و صلابت و استواری تلقی شده است. مولوی گوید (مشوی، ۱۱۶/۲، علاءالدوله):

حق همی گوید که ای مغرور کور
نی ز نامم پاره پاره گشت طور؟
از من ار کوه اُخْد واقف شدی
پاره گشتی و جگر پُر خون شدی.

همو گوید (دیوان کبیر، ۱۸۹/۲، فروزانفر):

چون کوه اُخْد دلی ببايد
تا او به جز از اُخْد نترسد.

ای بی غیرتِ قَلْتَبان! چرا خانه خود را فروختی و آمدی تا در نزدیک خانه من اُتراق بکنی.^۱

— عربی به سفر رفت و زیان دیده و سرشکسته بازگشت. از او پرسیدند: در این سفر چه سود کردی؟ گفت: هیچ، جز این که نمازم را قصر کردم.^۲
— مردی از شعبی^۳ پرسید که بر ریش چگونه مسح کشند. گفت: آن را تخیل^۴ کن. مرد گفت می ترسم با تخیل آب به صورت نرسد و آن را تر نکند. گفت: اگر چنین می پنداری، از اول شب بنشین و یک یک آنها را از روی خود بکن.

اینجا نیز یک نمونه دیگر از سختی حکم به دست می دهد، ولی این بار فقیه خود به مخمصه می افتد و مُقَلَّد از مجتهد نیز تندتر می رود و به اصطلاح 'کاتولیک تر از پاپ می شود'، و با این که مجتهد راه حلّ مسأله را به او نشان می دهد مُقَلَّد بیشتر از شریعتمدار و سواسی می شود.
یکی از جنبه های سخت و نامعقول این موضوع، دخالت برخی از دستاربندان یا خلیفگان یا پیشوایان دینی در جزئیات زندگی مردم بوده، و اگرچه مُجریان مذهبی یا عاملان دستگاه خلافت خود نیز از این دست کارها انجام می دادند ولی به کوچک ترین بهانه یی مردم به ویژه مردم دانا و روشندل و صاحب نظر را می آزدند؛ هر جا کوزه شرابی می یافتند می شکستند و هر جا سازی می دیدند خرد می کردند و هر گونه بلایی بر سر مردم بیچاره می آوردند. حافظ و عبید در سده یی که ما درباره آن سخن می گوئیم بیشتر از همه در این باب سخن رانده اند، و از آزاری که از مردم نادان دیده اند گویاتر از همه ناله سر

۱. «قيل لأعرابي: قد كثرت وافيت عمرك بالبطالة، فثب وامش الى الحج. قال ليس لي درهم أحج بها. قالوا: يغ دارك. قال: واذا رجعت أين أسكن. وإن لم أرجع وأقمت مجاوراً ليس الله يقول يا قمرنان لم يغت دارك وجئت تنزل الى داري؟» (رساله دلگشا، ۹).

۲. همانجا، ۹۶.

۳. ابو عمرو عامر بن شراحيل (وفات، ۱۲۵ هـ ق.)، از بزرگان «تابعين» و مردی فقیه و شاعر و شوخ طبع و نزد خلفای اموی مقرب بود (ابن عماد، شذرات، ۱۵۶/۱).

۴. تخیل = انگشتان در میان ریش کردن در وضو، برای رسانیدن آب به صورت (غیاث).

داده‌اند. عبید می‌گوید «پیرمردی مست را پیش هشام بن عبدالملک آوردند که در دست او جام شرابی و عودی بود. هشام گفت: طنبور را بشکنید و بر خوردن نبید او را حدّ بزنید. شیخ بر زمین نشسته بود و می‌گریست. هشام گفت: پیش از این که تو را بزنند گریه می‌کنی؟ پیرمرد گفت: گریه من از ترس زدن نیست بلکه برای این است که شما عود را کوچک می‌کنید و طنبورش می‌نامید و شراب مانند مُشک را نبید می‌نامید. هشام را سخن او خوش آمد و از سرِ گناه او درگذشت»^۱. معاصر او حافظ نیز می‌گوید:

چه شود گر من و تو یک دو قدح باده خوریم
باده از خونِ رزان است نه از خونِ شماست^۲

گاهی سخت‌گیری و تعصّب و زورگویی از سطوح بالاترِ شریعت به فرودستان آن گروه نیز سرایت می‌کرد. خلیفه مسجد و خادم نمازگاه نیز زور می‌گفت و تعصّب می‌کرد.

— شیرازی در مسجد بنگ می‌بُخت. خادم مسجد بدو رسید و با او در سفاهت آمد. شیرازی در او نگاه کرد شل بود و کل و کور. نعره‌یی بکشید؛ گفت: ای مردک! خدا در حق تو چندان لطف نکرده است که تو در حق خانه او چندین تعصّب می‌کنی^۳.

— عسسان شب به قزوینی مست رسیدند بگرفتند که برخیز تا به زندانت ببریم. گفت: اگر من به راه توانستمی رفت به خانه خود رفتمی^۴.

۱. دلگشا، ۱۰۱.

۲. دیوان، ۱۶، قزوینی.

۳. دلگشا، ۱۲۰.

۴. اشاره است به اصل فقهی که «در شرع، مست را پس از هشیار شدن حدّ می‌زنند، و اجرای حدّ در حال مستی روا نباشد» (علامه جلی، تبصره، ۱۴۳-۱۴۴، اسلامیه). و مولوی نیز به همین اشاره کرده (مثنوی، ۲۴۰۲/۵):

چونکه مستم کرده‌ای حدم مزین شرع مستان را نبیند حد زدن
و طنز و انتقاد عبید هم اشاره به بی‌خبری محتسب از احکام شریعت است!

انتقادهای عیید تنها به سخت‌گیریهای ناروای خداوندان دستار و شریعتمداران محدود نمی‌شود، نظرگاه او گاهی چنان وسیع است که در آن روزگار تاریک، اختلاف ادیان گوناگون را از یک سو، و نقاط ضعف و نامعقولی جنگها و مشاجره‌های شیعه و سنی را از سوی دیگر به طنز انتقاد می‌کند، اینک نمونه‌هایی از این هر دو مورد:

— جهودی از ترسایی پرسید: موسی برتر است یا عیسی؟ گفت: عیسی مردگان را زنده می‌کرد، ولی موسی به مردی رسید و مشتی بر او زد و او را کشت؛ عیسی در گهواره سخن گفت ولی موسی پس از چهل سال گفت که خدایا گره از زبان من بگشا تا سخن مرا دریابند. اینجا نیز به نحوی نرم‌خویی و معنویت را بر خشونت و درشتی رجحان می‌دهد.

اینجا ترسایی، استهزای زرتشتیان می‌کند^۱ که بنا به روایت دانشمندان اسلامی، ازدواج با مادر و خواهر را جایز می‌شمردند. زرتشتی نیز با طعنه می‌گوید ما این کار را از زمانی ترک کرده‌ایم که برخی از شما مسیحیان ادعا می‌کنید که مریم عیسی را زاده است که شما خدایش می‌خوانید.

و یک جا با رندی ویژه خود 'خوش طبع' را به 'بی‌مذهب' تعریف می‌کند^۲، برای چنین رندی مؤذن بدآواز، دشمن خواب است؛ فاتحه: آلت گدایی است؛ 'رمضان، به امید بهشت در دوزخ غرقیدن

۱. این مطلب مربوط به زردشتیان، به احتمال زیاد، درست نیست. اما اگر درست هم باشد حَرَجی نیست چه ازدواج با مَحَارِم (= Incest) امری گردنده بوده نه ثابت. چنانکه به شهادت همه مأخذ و تفاسیر از جمله فخر رازی (مفاتیح الغیب، ۳۸۹/۳، ترجمه نگارنده، اساطیر؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۹۳/۲، نجف اشرف) حضرت آدم (ع) دو دختر خود را به دو پسر خود تزویج کرد. و ابوالعلاء معری اشاره به همین مطلب کرده گوید:

بَنَاتُ الْعَمِّ تَأْتِيهَا التَّضَارِي وَ بِالْأَخَوَاتِ أَغْرَسَتِ الْمَجُوسُ!

۲. دلگشا، ۱۲۰.

است؛ و 'در کوچه‌یی که مناره باشد وثاق، نباید گرفت و، تا از در دسِرِ مؤذنان بدآواز ایمن بود'.^۱

بیانِ اختلافاتِ شیعه و سنی و مشاجراتِ خنده‌انگیز آنها بر سرِ یک دین و یک اصول و یک پیامبر از فصل‌های دلکش و شوخیهای طنزآمیز عبید است. از بررسی نوشته‌های عبید به‌خوبی برمی‌آید که وی نسبت به هیچ‌یک از مذاهب سنی و شیعه علاقه‌مند نیست و یا دست کم به هیچ‌یک از آن دو مذهب تعصّب جاهلانه نشان نمی‌دهد و جانب یکی از آن دو را در برابر دیگری نمی‌گیرد. تنها می‌کوشد نشان دهد که این اختلافات تا چه حدّی نامعقول و نادرست است، و کسانی که آتش این اختلافات را دامن می‌زنند تا چه اندازه از دین اسلام و به‌ویژه از اصولِ آدمیت به‌دور افتاده‌اند. در این نوشته‌ها، عبید نشان می‌دهد که وقتی این اختلافات در میان مردم مرسوم می‌شود چه مظاهرِ شگفتی پدید می‌آید و گاهی تا چه پایه به‌پستی و خرافه‌گرایی تن درمی‌دهند. اینک نمونه‌هایی از اختلاف سنی و شیعه را یاد می‌کنیم:

— شیعی در مسجد رفت نام صحابه دید بر دیوار نوشته خواست که خبو بر نام ابوبکر و عمر اندازد بر نام علی افتاد، سخت برنجید و گفت: تو که پهلوی ایشان نشینی سزای تو این باشد.^۲

در اینجا نکته در بی‌خبری شیعی معتقد است و تقلید او در این باره که علی (ع) و عُمَر با هم دشمن بوده‌اند و عَدَم آگاهی او از این که آن دو با هم اظهارِ خصومت نکردند و مخصوصاً عُمَر در بسیاری از قضایا با امام (ع) مشورت کرد و به حکم او رفت و مکرّر اذعان کرد که «اگر علی نبود عُمَر هلاک می‌شد» یعنی داوریِ نادرست می‌کرد.

— عُمَران‌نامی را در قُم می‌زدند. یکی گفت: چون عُمَر نیست

چراش می‌زنید؟ گفتند: عُمَر است و الف و نونِ عثمان — هم دارد.^۳

در اینجا از تجزیه نام عُمَران به «عُمَر» و استفاده از «ان» [الف و

۱. تعریفات، ۱۶۴.

۲. همانجا، ۱۰۴.

۳. دلگشا، ۱۰۶.

نون] اضافه نکته‌یی می‌آفریند و پای عثمان را در میان می‌کشد و تعصّب و بی‌خبری شیعی ساده‌دل را تسخّر می‌زند.

— از قزوینی پرسیدند امیرالمؤمنین علی را شناسی؟ گفت: شناسم. گفتند: چندم خلیفه بود. گفت من خلیفه ندانم آن است که حسین او را در دشت کربلا شهید کرده است.^۱

— شیعی از شخصی پرسید که نام تو چیست. گفت 'ابوبکر بن عمر' گفت «نام پدر فلانت که می‌پرسد؟»^۲

عبید در این بخش از طنزهای خود نشان می‌دهد که وقتی مردم عقلی خداداد خود را در راه شناخت واقعیت به کار نبرند و در جست‌وجوی حقیقت هر چیز، به‌ویژه حقایق مذهبی، گوش به‌سخن دنیامداران مغلرض داشته باشند هم از راه دین راستین و هم از شیوه زندگانی صحیح دنیا‌وا می‌مانند، و پس از تباه کردن عمر و از دست دادن فرصتها در می‌یابند که بی‌خبر بوده‌اند و «راه نه آن بوده نه این».

شیخ، زاهد، فقیه، امام

واژه 'شیخ' و 'زاهد' و 'فقیه' و 'امام' (البسته، از نوع «غیرمتعهد» و «ریاکار» آنها) از واژه‌هایی هستند که در ادب پارسی شاید بیشتر از همه واژه‌های دیگر از سوی مردم آگاه و متعهد مورد انتقاد و ریشخند قرار گرفته است. این گروه روشنفکران که خود را در برابر شیخ و زاهد، و 'فقیه'، 'زند' و گاهی 'قلّاش' و گاهی 'لأبالی' می‌گفته‌اند، سخنان دلکش زیبا و مفاهیم دلپذیری در ادب پارسی آفریده‌اند و از سده چهارم اندک‌اندک آغاز به پختگی کرده و در سده ششم و هفتم به‌رشد کافی رسیده و در سده هشتم هجری به‌ویژه به‌دست سعدی، حافظ و عبید زاکانی هر چه پخته‌تر و پُر بارتر شده است. گردآوری همه آن مطالب و حتی برخی از آنها کار بسیار سختی است. اینجا تنها نکاتی را که در آثار عبید در این باره آمده است در زیر باز می‌نویسیم:

۱. همانجا، ۱۰۷.

۲. همانجا، ۱۴۶.

در فصل چهارم رساله تعریفات 'شیخ' را به 'ابلیس'،^۱ و 'شیخزاده' را به 'جَحْش'،^۲ تعریف کرده و می‌گوید 'عَلَّتْ مشایخ' 'معروف' است. آنگاه می‌گوید: 'تلبیس'، 'کلماتی است که' شیخان 'در باب دنیا' می‌گویند، و 'وسوسه' آنچه در باب آخرت گویند، و 'مُهَمَّلَات' کلماتی است که «در معرفت» یعنی خداشناسی و خودشناسی «بر زبان می‌رانند»، خواب و واقعه آنها 'هَذَّیان' است، و 'أَتْبَاعِ آنها' شیاطین‌اند. عُبَید، کسانی را که می‌توان به این دو گروه یعنی شیخان و زاهدان مربوط کرد از نظر شوخ و طنزآمیز خود دور نمی‌دارد. صوفیان تنبل و زاهدان مَنبِل و «گوشه‌نشین»، مفتخور و 'فاتحه' آلت گدایی آنهاست. 'مقتدیانی' که به دنبال شیخ افتاده و از این سو به آن سوی می‌روند به... پرست' تعریف شده‌اند.^۳

از انتقادهای تند عبید در حق مشایخ و زاهدان و فتوانویسان و «وُعَاظِ السلاطین» می‌توان در رساله دلگشایش از پیش سراغ گرفت. در این داستانهای کوچک ولی نغز و کوبنده، عبید کارهای ناشایست و رفتار «و گفتار مُتَضَادِّ» این جماعت را به چالاک‌ی تمام ترسیم می‌کند: — شیخ بدرالدین صاحب شخصی را دید که با او دو پسر بچه زیباروی بودند. شیخ از آن شخص پرسید «نامت چیست؟» مرد گفت: 'عبدالواحد'، گفت او را با خود بیرون ببر که من نیز عَبْدُالْأَثْنین^۴ ام. — شیخی را در روز آدینه دیدند که خری می‌... و خرگوز می‌داد و شیخ شکر می‌گزارد. مردم این کار او را انکار کردند، ولی شیخ گفت: «چگونه شکر نکنم برای ... که خری را می‌گوزاند و حال آن‌که من نودساله‌ام»^۵

— شیخ شرف‌الدین درّه‌گزینی از مولانا عضدالدین پرسید که

۱. رساله تعریفات، ۹-۱۵۸. ۲. الجحش = وَلَدُ الحمار؛ کُزَه خَر.

۳. تعریفات ملا دیوباز، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۵۹.

۴. دلگشا، ۹۴.

خدائی تعالیٰ شیخان را در قرآن کُجا یاد کرده است. گفت «پهلوی علما، آنجا که می‌فرماید 'آیا برابر هستند کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند'» (همانجا، ۱۱۶).

— شاشی هر درسی که بخواندی یک هفته تکرار کردی تا به یاد گرفتی. یک هفته این درس تکرار می‌کرد که شیخ گفت: پوستِ بدنِ سگ را جز دباغتِ اصلاح نمی‌کنند، پس از یک هفته که پیش معلم رفت گفت آن درس بخوان تا اگر به یاد گرفته باشی درس دیگری بگویم. گفت «سگ گفت که پوستِ تنِ شیخ را جز دباغتِ اصلاح نمی‌کنند» (همانجا، ۱۳۷).

— خواجه‌یی شیخی را به مهمانی بُرد و بر سرِ نهالی بنهاد. دیناری چند در زیر نهالی بود شیخ دست کرد و بدزدید. خواجه زر طلب می‌کرد و نیافت. شیخ گفت «از حاضران به هر کس که گمان می‌بری بگو تا از او طلب داریم.» خواجه گفت: «ای شیخ! من به حاضران گمان می‌برم و به تو یقین» (دلگشا، ۱۴۱-۱۴۰).

در رسالهٔ صد پند نیز به سخنان بلند و طنزآمیزی از این دست بر می‌خوریم:

«سخن شیخان باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید»، و جایی وصیت می‌کند که «از همسایگی زاهدان دوری جوید تا به کام دل توانید زیست»؛ «در کودکی... از دوست و بیگانه و دور و نزدیک دریغ مدارید تا در پیری به درجهٔ جهان‌پهلوانی برسید»؛ «در این روزگار شیخ یا... زاهدی که سخن به‌ریانگوید مطلبید...»؛ «با شیخان... صحبت مدارید»، «کلمات شیخان و بنگیان در گوش مگیرید...»؛ «تخم به حرام اندازید تا فرزندان شما... و مُقَرَّبِ سلطان باشند».

در اخلاق‌الاشراف، زمانی که از «عفت» و مذهبِ منسوخ و مختار دربارهٔ آن سخن می‌راند، از زبان بزرگانِ روزگارِ خود که مذهب تازه

یعنی 'مختار' را رواج می دهند قولی نقل کرده و در آن صاحبان مقاماتِ دنیوی را همدوش مقاماتِ اخروی آورده می گوید که این جماعت «منع را کُفر» می شمارند و می گویند که «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 مُبْتَزَهَن گردانیده اند که از زمانِ آدم صَفَمی تا اکنون هر کس که جماع نداد امیر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قَتال و مالدار و دولتیار و ... و مُعَرَف نشد دلیل بر صَحّت این قول آن که مُتَصَوِّفه جماع دادن را عِلّة المشایخ گویند...»

در مبحثِ صدق، پس از این که بیان می دارد که «بزرگانِ ما می فرمایند که این خُلُق اَزْ ذَلِ خصایل است»، ادامه می دهد که «بزرگان از این جهت گفته اند 'دروغ مصلحت آمیز به از راستِ فتنه انگیز'، و کدام دلیل از این روشن تر که اگر صادق القول صد گواهیِ راست ادا کند از او مَنّت ندارند بلکه به جان برنهند و در تکذیب او تأویلات انگیزند. و اگر بی دیانتی گواهی به دروغ دهد صد نوع بدو رشوت دهند و بِانواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد؛ چنان که امروز در بلادِ اسلام چندین هزار آدمی از قُضاة و مشایخ و فقها و عدول و اتباعِ ایشان را مایهٔ معاش از این وجه است.»

در ترکیب بندی که در مدح خواجه رُکن الدّین عمیدالملک وزیر سروده و یکی از اشعارِ زیبای عبید است به این ابیات بر می خوریم:

وقتِ آن است دگر باره که می نوش کنیم
روزه و وِتر و تراویح^۱ فراموش کنیم...
شیخکان گر به نصیحت هذیانی گویند
ما به یک جُرعه زبانِ همه خاموش کنیم

۱. وِتر = قسمتی از نماز فرد که تنها یک رکعت دارد؛ تراویح = چهار رکعت نماز شب؛ بیست رکعت نماز که در شبهای ماه رمضان خوانند.

چند روی تَرُش و اعظ ناکس بینیم
 چند بر قولِ پراگنده او گوش کنیم
 جام زر بر کف، از زالی زر افسانه مخوان
 تا بکی قصه کاووس و سیاوش کنیم
 لله الحمد که ما روزه به پایان بُردیم
 عید کردیم وز دستِ مَرَضان جان بُردیم

(بند ۲، دلگشا، ۳۹)

به عیش کوش و عیادتِ دو روزه فرصت دان
 چو برق می‌گذرد عمر کاهلی منمای
 منم که با عمل و قولِ چنگ بیزارم
 ز قولِ بی عمل مردمانِ هرزه‌درای
 طریقِ زهد نه راه است گِزِده هرزه مگرد
 حدیثِ توبه نه کار است زان سخن بازای

(۹-۳۸، قصاید)

قاضی، عدل، مُحْتَسِب، شَحَنه

از گروه‌های دیگری که همواره مورد انتقاد و تمسخر صاحب‌نظران، و توده مردم رنج‌دیده ستم‌کشیده بوده و هست داوران بی‌انصاف و ریاکار و قاضیان جانبدارِ زورمندان است. عبید در نوشته‌های خود این طبقه و همردیفان و همقطاران آنها را به سختی و با مهارت انتقاد کرده و اعمال خلافِ شرعی و غیرانسانی آنها را با تعریف‌های واقع‌گرایانه^۱ و داستان‌ها و افسانه‌های تند بر ملا ساخته است. فصل سوم رساله تعریفات 'در قاضی و مُتَعَلِّقاتِ آن' است. در این بخش عبید، 'قاضی' را به 'کسی' تعریف می‌کند 'که همه او را نفرین

می‌کنند، 'دستارِ قاضی' مُنْدَفَه است یعنی چوب پنبه‌زنی، و 'خونِ او' شیرین و گوارا است، 'قاضی‌زاده'، حاشیه باب الاحتلام است، 'عَدَل' یا شاهدِ قاضی کسی است 'که هرگز راست نمی‌گوید'؛ 'میانجی' کسی است 'که خدا و خلق از او راضی نباشند'، 'اصحابِ قاضی' کسانی هستند 'که گواهیِ بَسَلَف می‌فروشند'، 'خویشانِ قاضی' قومی شوم و بدشگون هستند، 'همنشینِ او' 'طالبِ زر' است. به نظرِ عبید این دستِ قاضیان در این جهان هرگز 'حلالِ نمی‌خورند'، و در آن جهان رویِ 'بهشتِ نمی‌بینند'؛ و هیچ شگفتی ندارد که ببینیم اینان 'آنچه بر خود از همه چیز مباح‌تر می‌دانند مالِ یتیمان و اوقاف' است. 'چشمِ قاضی' ظرفی است که به هیچ چیز پُر نمی‌شود، 'عاقبتِ او' و خیم است؛ 'مالک'، دوزخ 'در انتظارِ او' است، و جایگاه او 'ذَرِکِ اسفل' است.^۱ 'دارالقضاء' یا دادگستری 'بیتُ النار' یا خانه آتشین است، 'آستانه او' 'عَتَبَةُ شیطان' است، اگر مانند هر خانه‌یی 'چهار حدی' بر آن فرض کنند، آن چهار حد 'هاویه و جحیم و سَقَر و سعیر' است. در دستگاه این چنین قاضی، 'رشوه'، کارساز بیچارگان است. در چنین روزگاری و با چنین اوضاعی، 'خوشبخت' کسی است که 'هرگز رویِ قاضی را نبیند'، 'معاشرتِ' قاضی شَرِبُ الیهود... است و در چنین اجتماعی و با چنان قاضیانِ بیدادی، 'عدل و انصافِ عَنقَاءِ مُغْرِب' است. اما 'مُخْتَسِب' یعنی آن‌که مردم را به نیکی می‌خواند و از بدی می‌راند، آلتِ قاضی است که به فرمانِ اوست. 'آشنایِ قاضی'، بد معامله است، 'رشوت'، درونِ دستارِ قاضی است، 'پیاده قاضی' سگِ جهنمی است، با چنین وضعی 'منافق'، مقبولِ طباع است، و 'راستگو'، دشمنِ همه کس.

۱. تعریفات، ۱۵۸.

۲. عَنقَاءِ مُغْرِب: چیز نایاب و نادرالوجود. عَنقَاءُ مُغْرِب، والعَنقَاءُ الْمَغْرِبُ والمُغْرِبَةُ: طائرٌ مجهول الجسم لَمْ يُوجَدْ (المنجد). ابونواس گوید (راغب، محاضرات، ۶۶۲/۲):
وَمَا خُبْرُهُ إِلَّا كَعَنقَاءِ مُغْرِبٍ
تُصَوَّرُ فِي بُسْطِ الْمُلُوكِ وَفِي الْمَثَلِ

در افسانه‌ها و داستانهای زیر نیز از جنبه‌های گوناگون زندگانی قاضیان و همکاران آنها پرده برمی‌دارد: ساده‌بازی، زن‌بارگی، رشوت‌خواری، هواخواهی بزرگان و دولتمندان، زیر پا گذاشتن اصول قضائی و قوانین انسانی، تحت تأثیر قرار گرفتن او در برابر زیبایی زن، و شکست او در برابر هشیاری مردم:

— زنی چشمهای به‌غایت خوش و خوب داشت. روزی از شوهر شکایت به قاضی بُرد. قاضی روسپی‌باره بود از چشمهای او خوشش آمد طمع در او بست و طَرَفِ او گرفت. شوهر دریافت، چادر از سرش درکشید قاضی رویش بدید سخت متنفر شد. گفت: برخیز ای زَنک! که چشم مظلومان داری و روی ظالمان (دلگشا، ۱۳۲).

— طلخک را پرسیدند که 'دیوئی چه باشد؟' گفت 'این مسأله را از قاضیان باید پرسید'؛ (دلگشا، ۱۳۳).

بدعُتقی و قُلدری قاضی نیز در دسر است، حتّی طیبیب نیز نمی‌تواند او را به درستی معالجه کند، و در این میان خود زیان می‌بیند: — قاضیی را قولنج بگرفت طیبیب فرمود که او را به شراب حقنه کنند. شراب بسیار در او ریختند مردک مست شد اهل خانه را می‌زد و فریاد می‌کرد. از پسرش پرسیدند که پدرت چه می‌کند. گفت از ... سو عریده می‌کند.

— زنی نزد قاضی رفت و گفت «شوهرم مرا در جایگاه تنگ نهاده است و من از آن دلتنگم». قاضی گفت «سخت نیکو کرده است؛ جایگاه زنان هر چه تنگتر بهتر». (دلگشا، ۱۳۰).

— تُرکمانی‌یی با یکی دعوی داشت. پُشتوایی پُر گج کرد و پاره‌یی روغن بر سرِ آن گذاخت، و از بهرِ قاضی رشوت بُرد. قاضی

۱. پُستو (= پُشتو، پُشتوق مُعَرَّبِ آن) = ظرفی سفالین برای نگهداری ترشی و روغن و جز آن (برهان؛ غیاث‌اللغات).

بَسْتَد، و طَرَفِ تُرکمان گرفت و قضیه چنانکه خاطر او می خواست
آخر کرد و مکتوبی مُسَجَّل^۱ به ترکمان داد. بعد از هفته یی قضیه روغن
معلوم شد. ترکمانی را بخواست که «در آن مکتوب، سهوی هست بیار
تا اصلاح کنم». ترکمان گفت: «در مکتوب من هیچ سهوی نیست، اگر
سهوی باشد در پِشْتُو باشد!» (دلگشا، ۱۱۹)

خطیب، واعظ

خطیب یعنی سخنور، و آن واژه یی است که هم سخنور مذهبی و هم
سخنور سیاسی و اخلاقی و اجتماعی و خلاصه غیر مذهبی را بدان
می نامند؛ ولی واعظ سخنور مذهبی است اگرچه معمولاً این دو را
به جای یکدیگر به کار می برند. خطابه یا سخنوری به تعبیر ابن سینا،
به «اموری گفته می شود که آن را برای اقناع جمهور نسبت به چیزهایی
که باید به آن تصدیق کنند، آماده می کنند»^۲ البته لازم نیست که این قانع
کردن همیشه از طریق بُرهان باشد به ویژه اگر مخاطب عاقله مردم
باشند که ذهن آنها به استدلال برهانی خو نگرفته باشد. ولی همواره
دانشمندان توجّه داشته اند که اگرچه در سخنوری ممکن است از
«ترغیبات» یعنی اموری که مردم را به انجام کاری وادارد و از انجام
دادن کاری باز رَند، سود جُست، ولی باید در این قبیل سخنان از
هر گونه دروغ زنی و زبان آوری و حق را باطل و باطل را حق نشان
دادن یعنی تبلیس پرهیز کنند، که در آن صورت خطابه به سفسطه مُبَدَّل
می گردد و مقصود راستین آن از میان می رود.^۳ سوفسطاییان^۴ در یونان

۱. مسجّل = نوشته مهر و موم شده (غیاث).

۲. ابن سینا، الشفاء، «المنطق»، الخطابه، ۲-۳، چاپ دکتر محمد سلیم سالم، قاهره، ۱۹۵۴،
المطبعة الاميرية، «الخطابه هی التي تُعَدُّ نحو اقناع الجمهور فيما يحقّ عليهم ان
يُصدّقوا به». ۳. ابن سینا، الشفاء، المنطق، الخطابه، ۱۵-۱۴.

4. Sophists.

قدیم کم و بیش این شیوه را در پیش گرفتند. یونانیان فکر می‌کردند که می‌توان از راه گفتار به جوانان، آنان را خردمندتر و بهتر ساخت. نام سوفسطایی در ریشه یونانی با استدلال غلط یا مغالطه ارتباطی نداشت، زیرا معنی آن آموزگاری بود که در برابر آموزش او پولی بدو پرداخته می‌شد؛ بنابراین آنچه از معنی نامناسب و حقارت‌آمیز، از این واژه، معقول می‌نماید مربوط به خود تعلیم نیست بلکه مربوط به پولی است که در برابر تعلیم دریافت می‌کرده‌اند. از این گذشته، پول کلانی که سوفسطاییان می‌گرفتند تنها به وسیله جوانان و دودمانهای توانگر پرداختنی بود؛ جوانان و دودمانهایی که ظاهراً نمی‌خواستند خود را از لحاظ سیاسی و کشورداری به فضایل بیارایند. بنابراین، مقصود آنان از پرداخت این مبالغ هنگفت در آشناگشتن به فن خطابه و تسلط در آن در واقع عبارت بود از برانداختن حکومت مردم و آزادی. این کار برای یک آتنی انهدام کامل عدالت بود؛ بنابراین در میان اسرار شنیع، سوفسطاییان می‌بایست به آنان یاد بدهند که چگونه نادرست، درست است، و چگونه دیگران را وادار به پذیرش آن سازند، و چنان‌که علناً بیان گشته است چگونه بدترین دلیل را بهترین جلوه‌گر سازند. یکی از مقدمات مهم برای این تباه‌سازی اصول اخلاقی، تلقین الحاد می‌توانست باشد که گفته‌اند در نوشته‌های آناکساگوراس^۱ و دیوژن^۲ بیان شده است.^۳ و عجیب این است که جماعتی سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م.) را نیز که خود در برابر سوفسطاییان قیام کرده بود و می‌گفت: «حق بازورمند نیست» - چنان‌که سوفسطاییان می‌گویند، به سفسطه و مغالطه متهم کرده‌اند.^۴ یکی از دانشمندان اسلامی نیز می‌گوید: «سقراط فیلسوف

1. Anaxagoras.

2. Diogenes.

3. Benn, A. W., *History of Ancient Philosophy*, London, 1936, pp. 38-9.4. Plato, *Apology*, pp. 18-21.

را گفتند — که از خطیبان یونان بود — کارِ خطیب چیست؟ گفت این است که چیزهای کوچک را بزرگ و چیزهای بزرگ را کوچک جلوه دهد.^۱

در ایران سخنورِ سیاسی یا اجتماعی — بدان معنی که امروزه از این واژه — استنباط می‌گردد وجود نداشت، و تنها مجالِ سخن گفتن برای گویندگان مذهبی یا سخنورانِ منبری وسیع بود. اما به دلیل این که بیشتر اوقات، فرمانروایان و سلاطین ایرانی و اسلامی خودکامه و مستبد بودند و خداوندان زَر و زور، گویندگانِ مذهبی نیز یا حق را بیان می‌کردند و بسیاری از اوقات، بر سرِ راستگویی و بیانِ حق از سرِ خود می‌گذشتند، یا این که نان را به نرخ روز می‌خوردند و هر چه پادشاه و فرمانروا می‌گفتند آن را با زیور آیه‌ها و خبرهای رسیده از پیامبر و پیشوایان دیگر آراسته به عنوانِ حق و یقین به مردم بیچاره و ستمکش تلقین می‌کردند و کم‌کم خویِ واعظانِ راستین و آیینِ مردانِ پاکدین را ترک کرده مانند نظامیان جنگ‌جوی و سپاهیان غارتگر آن سلاطین، آنها نیز از طریقی دیگر به غارتِ مردم می‌پرداختند.^۲ در سده هفتم و هشتم این روش سخت متداول گشته بود. در اشعارِ حافظ نیز اشاره‌هایی تند و انتقادی به فسادِ واعظانِ زمان آمده «واعظان» در جمع و «محراب و منبر» نوعی «جلوه می‌کنند» ولی «چون به خلوت می‌روند آن کارِ دیگر می‌کنند». جایِ دیگر عشقِ واعظِ شهر را با عشقِ خود سنجیده می‌گوید:

واعظ شهر چو مهرِ ملک و شحنه گزید

من اگر مهرِ نگاری بگزینم چه شود؟^۳

۱. توحیدی، ابوحیان، البصائر والذخایر، ۹۳ «قیل لِسقراطیس الفیلسوف — وکانَ مِنْ حُطْبائِهِمْ — ماَصْناعَةُ الخطیب؟ قال: اَنْ یُعْظَمَ شَأْنُ الاشیاءِ الحَقِیرَةِ، وَیُصَغَّرَ شَأْنُ الاشیاءِ العَظِیمَةِ». مقصود از این سقراط، سقراط فیلسوف (= Socrates) استاد افلاطون، نیست (→ رسالة دلگشا، به تصحیح نگارنده، اساطیر).

۲. کسانی که در این باره آگاهی جالب و خواندنی می‌خواهند می‌توانند به کتاب وَعَظُ السلاطین نوشته دکتر علی وردی، چاپ بغداد، ۱۳۶۸ ه. ق. بنگرند.

۳. حافظ، دیوان، ۱۵۵، قزوینی.

اما عبید در این باره سنگ تمام می‌گذارد و با بی‌پروایی و پرده‌داری انتقادی که از ویژگی‌های اسلوب نگارش اوست می‌گوید: «واعظ: آن‌که گوید و نکند» «خطیب: خر» است و «مُقری: ... خر». «دختر خطیب در نکاح می‌آورد تا ناگاه کُره‌خر نزاید»^۱. در این‌گونه اجتماعات، شریعت ساده‌آسان‌گیر را این واعظان با چنان شرایط سختی تبلیغ می‌کنند و خدا و بزرگان دین را چنان سختگیر و بیرحم معرفی می‌کنند که دل و جان مردم صاحب‌نظر را به‌رنج می‌دارد^۲ دانایی و آگاهی خطیبان نیز در این روزگار شگفت است چه تنها مایه دانش خود یعنی قرآن و حدیث را به‌خوبی نمی‌دانند «شخصی از خطیبی سؤال کرد که 'وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ'،^۳ چه معنی دارد. گفت: همه کس داند که سماء، زمین باشد، و ذات هم از این چیزکی باشد؛ حُبُك نه من دانم و نه تو و نه آن‌که این گفته است»^۴ بی‌جهت نیست که در این روزگار فاسد از «خطیبی» می‌پرسند «مسلمانی چیست؟» و او می‌گوید «من مردی خطیبم مرا با مُسلمانی چه کار»^۵.

نکته‌سنجی و حاضر جوابی خطیبان و واعظان نیز معروف است و عبید اینجا نیز چهره‌آزگونه‌یی از خطیب حاضر جواب نشان می‌دهد: — شخصی از واعظی پرسید که زنِ ابلیس چه نام دارد. واعظ او را پیش خواند و در گوشش گفت: 'ای مردِ قَلْتَبان! من چه دانم؟' چون باز به مجلس آمد از او پرسیدند که چه فرمود. گفت: هر که خواهد از مولانا سؤال کند تا بگوید (دلگشا، ۱۲۴).

۱. صد پند، ۵۸.

۲. امیر مؤمنان علی (ع) می‌گوید (نهج البلاغه، «قصص الکَلِم»، ۹۰، ۴۸۳، صبحی صالح): «الْفَقِيهُ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْطِطِ النَّاسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ...» = فقیه و واعظ راستین کسی است که مردم را از رحمت خدا نومید نسازد...

۳. ذاریات، ۵۱/آیه ۷ = سوگند به آسمان که دارای راه‌هاست (ابوالفتح رازی، تفسیر، ۲۹۴/۱۰، شعرانی).
۴. همانجا، ۱۲۳.

۵. دلگشا، ۱۳۰.

— لُز کی در مجلس وعظ حاضر شد. واعظ می گفت: «صراط از موی بار یک تر باشد و از شمشیر تیز تر، و روز قیامت همه کس را بر او باید گذشت.» لُزک برخاست و گفت: «مولانا آنجا هیچ دارابزینی^۱ یا چیزی باشد که دست در آنجا زنند و بگذرند؟» گفت «نه.» گفت: «نیک به ریش خود می خندی؛ والله اگر مرغ باشد از آنجا نتواند گذشت.» (دلگشا، ۱۳۰).

— میان رئیسی و خطیب ده دشمنی بود. رئیس بُمرد، چون به خاکش سپردند، خطیب را گفتند: «تلقین او بگوی»^۲. گفت: «از بهر این کار دیگری را بخواهید که او سُخْنِ من به غرض می شنود» (دلگشا، ۱۳۲).
— واعظی بر سر منبر می گفت: «هر گاه بنده یی مست میرد و مست دفن شود، مست سر از گور بر آرد.» خراسانی در پای منبر بود گفت: «به خدا آن شرابی است که یک شیشه آن به صد دینار می ارزد.» (دلگشا، ۱۳۸).

— خطیبی بر سر منبر به جای شمشیر چوبدستی بر دست داشت، پرسیدند که چرا شمشیر برنگرفتی، گفت: «مرا با این جماعت چه حاجت به شمشیر است؛ اگر خطایی بکنند با این چوبدستی مغزشان برآرم» (دلگشا، ۱۴۰).

— واعظی بر منبر می گفت که هر که نام آدم و حوا نوشته در خانه آویزد شیطان بدان خانه در نیاید. طلخک از پای منبر برخاست و گفت:

۱. دارابزین = دارافزین؛ تکیه گاه، دست آویز.

۲. تلقین گفتن = در دهان نهادن، یاد دادن اصول و مبانی دین و مذهب به میت هنگام دفن او. خیام گوید (زبایعات، ۵۳، چاپ مسکو، ۱۹۵۹، رستم علی آف):

چون درگذرم به باده شوید مرا
تلقین ز شراب ناب گوید مرا
خواهید به روز حشر یابید مرا
از خاک در میکده جوید مرا

مولانا! شیطان در بهشت در جوارِ خدا به نزد ایشان رفت و بفریفت چگونه می‌شود که در خانه ما از اسم ایشان پرهیزد (دلگشا، ۱۴۴). خلاصه، عبید با اصل و عظ و پند که در حقیقت «دل‌های سخت را نرم می‌کند و دیده‌های خشک را اشکبار می‌سازد و کارهای ناپسندیده را به کارهای پسندیده مبدل می‌سازد»^۱ و نیز با واعظانِ راستین که مکارم اخلاق را تلقین می‌کنند و مردم را به رحمت الهی امیدوار می‌سازند، کاری ندارد. اعتراضِ او متوجّه واعظانِ منبرکوبی است که پی در پی وئیل و ثبور بر سرِ مردم بیچاره می‌ریزند و خدای تعالی را به آدمیان کینه‌کش و یا پادشاهان سخت‌کش و شکنجه‌گر شبیه می‌سازند، و سبّقتِ رحمتِ او را بر غضبش فراموش می‌کنند. لذا گاهی برای رهایی از دست واعظ و پُرگوئیهای بی‌معنی او «دیوانگی پیش می‌آورد» تا «واعظِ فرزانه» او را فراموش کند:

در دسر می‌دهد این واعظ و می‌پندارد
کالتفات است بدان بیهده افسانه مرا
چاره آن است که دیوانگی پیش آرم
تا فراموش کند واعظِ فرزانه مرا

(کلیات، ۱۹، اقبال).

صوفی، رند

این دو واژه، از واژه‌های عمده و مکرّر در آثار عبید زاکانی است: — صوفیگری یا تصوّف را به چند صورت تعریف کرده‌اند، و ما از شرح و بیان آنها در اینجا تن می‌زنیم. وقتی از سده دوم هجری، این رشته اندیشه در کشورهای اسلامی، و از جمله در ایران به هم رسید می‌توان گفت که کم و بیش همه خداوندان این مکتب پذیرفته بودند

۱. سید شریف جرجانی، تعریفات، ۲۱۲، زیر تعریف «الموعظه».

که «صوفی آن است که آنچه در سر داری بنهی، و از آنچه در کف داری بدهی، و از آنچه بر تو آید نجهی»^۱ و لذا خود را «بندۀ دینار و درم نمی ساختند» چه فهمیده بودند که آدمی «بندۀ آن است که در بند آن است»؛ خود را چنان تهذیب می کردند که پُشته کاه با بدرۀ زر در چشمشان یکسان نماید؛ به لطف و حُب خدا امیدوار بودند، و مهر پادشاهان و شحنگان و توانگران را از دل بیرون کرده بودند.

و صوفی به کسی می گفته اند که پشمینه بپوشد^۲ و «خویهای نیک را دارا شود و خویهای بد و نامردمی را از خود به دور اندازد»^۳ می توان گفت این دو نکته که یاد شد خلاصه یی است از تصوّف به ویژه از جنبۀ اخلاقی آن. اما رفته رفته این مکتب اندیشه نیز به فساد و تباهی گرایید و در سده های بعدی صوفیان و برخی از عارفان که خود را «اهل حق» نیز می نامیده اند در پیش پر تو زر و سیم دستگاههای حاکم زمان خود فریب خوردند و با بستن خود به فلان والی یا امیر یا وزیر یا شاه هر کدام 'دکانی' گشودند، و بازاری ساختند و 'مرید' و 'مُراد' تراشیدند و از کار و کوشش که روش ابراهیم ادهم ها و سقّطی ها بوده سر باز زدند و تن به بیکاری دادند و تنبلی و تن پروری؛ تا کم کم آن واقع بینی صوفیانه به ریاکاری و لقمه رُبایی و کزخویی و عوام فریبی مُبدّل گشت. و شک نیست این روش، دل آزادگان و یک رنگان را به درد می داشت. در سده هفتم و هشتم که پس از روزگار تسلط

۱. محمد بن منور، اسرار التوحید، ۱۴-۱۵، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. استاد احمد بهمنیار.

۲. البته مقصودشان این نبود که هر کس پشمینه بپوشد و چرخ بزند صوفی می شود چه به قول یک گوینده عارف (معصوم علی شاه، طرائق الحقایق، ۲۱۰/۱، دکتر محبوب):

اگر با پشم کس درویش بودی

رئیس پشم پوشان میش بودی

اگر مرد خدا آن مرد چرخ نیست

یقین دان کاسیا معروف کرخ نیست!

۳. قشیری، الرسالة القشیریة، ۳۹، مصر، ۱۹۵۸ م.

مغولان خونخوار بود و روح شکست و گوشه‌نشینی و حبسِ درون‌گرایی در دلها رسوخ یافته بود، این صفتها در میانِ مردمان ناپاک که نام صوفی و عارف و خانقاه‌نشین بر خود نهاده بودند بیشتر از پیش رواج گرفت. بسیاری از نویسندگان و شاعران آشکارا به انتقاد از این گروه‌ها پرداختند. شاعر رند شیراز بسیار از این دست سخنان گفته است که:

صوفی شهر بین که چون لقمه شُبّه می خورد
پاردمش دراز باد آن حیوانِ خوش علف^۱

اما انتقادهای عبید صریح‌تر و کوبنده‌تر و گیراتر است. «صوفی: مفتخوار» است؛ «مرید و سالوس و زَرّاق: یاران او» هستند؛ «مهملات: کلماتی است که وی در معرفت راند»؛ «البنگ: آن چیزی است که صوفیان را به وجد آورد»؛ جای دیگری «صوفی: قاطع‌الطریق»؛ و «صوفی کج خلق: از سگ کمتر» شمرده شده. یک جا می‌گوید «به یکی از صوفیان گفتند: جُبّه خود را بفروش. گفت: اگر صیّاد تور خود را بفروشد، با چه چیزی شکار می‌کند؟»^۲، و بنابراین عجب نیست که «جهل مُرکّب» را به «دو صوفی در یک جا» تعریف کرده است.

آه از این صوفیانِ اُزُرق‌پوش
که ندارند عقل و دانش و هوش
رقص را همچو نی کمر بسته
لوت را همچو سفره حلقه به گوش
از پی صیّد در پی زانو
مترصد چو گربه خاموش
شکر آن را که نیستی صوفی
عیش می‌ران و باده می‌کن نوش

۱. حافظ، دیوان، ۲۰۱، چاپ قزوینی.

۲. رساله دُلکشا ۹۸ «قيل لبعض الصوفية بئ جُبَّتْكَ. فقال: اذا باع الصياد شُبّهة فَبَايَ شِيء يَصِيْدُ؟»

اما این انتقادهای بدان معنی نیست که از عرفان و عارفان راستین
بیزار است. او نیز مانند حافظ و هر آزاده‌ی دیگر این مرز و بوم به عارفان
راستین ارادت می‌بخشیده است:

خُرَم آن عارفان که دنیا را
پُشتِ پسایی زدند مردانه
آدم از دانه اوفتاده به‌دام
آه از این دام و وای از آن دانه...

انتقاد او همه از صوفیان ریاکار و دورو و دکان‌دار است و چون
ریاکاری و بی‌حقیقتی آن جماعت را می‌بیند و سادگی مردم و زودباوری
آنها را مشاهده می‌کند خشم می‌گیرد، اما در زمان خشم دشنام و یاوه
نمی‌گوید. داستانی می‌نویسد و ارزش و اعتبار آنها را با نظر دقیق و
باریک‌بین خود می‌سنجد. «شخصی در باغ خود رفت. صوفی و خرسی
را در باغ دید. صوفی را می‌زد و خرس را هیچ نمی‌گفت. صوفی گفت:
ای مسلمانان! آخر من از خرس کمتر نیستم که مرا می‌زنی و خرس را
نمی‌زنی. گفت: خرس مسکین می‌خورد و هم اینجا می‌رید، تو
می‌خوری و می‌بری».

اوج رندی عبید زمانی مشاهده می‌شود که در برابر خرافه‌پرستی و
خرافه‌گرایان قرار می‌گیرد، اینجا دیگر عنان اختیار از دستش می‌رود
و کار انتقاد او به‌هزل می‌کشد، ولی باز کوبنده و متین، به‌طوری که در
میان آن مردم و در برابر آن اعتقاد راهی به‌جز همین روش پسندیده
به‌نظر نمی‌آید. شیخ شرف‌الدین دره‌گزینی صوفی بزرگی است و
پیروان بسیار دارد و مردم ساده‌دل و خرافه‌پرست «نیم‌خورده» او را
تبرک می‌شمارند. عبید این عقیده را شوخی و نامعقول می‌شمارد. و
بار دیگر یکی از قهرمانان شوخ طبع و دانشمند خود را به‌پیکار آنان
می‌فرستد. می‌گوید: «شیخ شرف‌الدین دره‌گزینی و مولانا عضدالدین

در خانه بزرگی بودند. چون سفره بیاوردند، عوام بچو شیدند که تبرک شیخ می‌خواهیم. یکی مولانا عضدالدین رانمی شناخت گفت 'خواجه' پاره‌یی نیمخورده شیخ به من ده. مولانا گفت نیمخورده شیخ از دیگری بطلب که من تمام خورده شیخ دارم!»

□

'رند' و 'قلندر' و 'مُجَرَّد' از واژه‌هایی است که شاعران و گویندگان ایرانی بیشتر آن‌را در برابر ریاکاری و دورویی و نفاق شیخان و قاضیان و شریعتمداران متظاهر به ویژه صوفیان و عارف‌نمایان به کار برده‌اند. در دیوانهای شاعران بزرگ ایران به ویژه پس از سنائی غزنوی (۵۳۵ هـ. ق.) این جهت‌گیری بیشتر به چشم می‌خورد و به ویژه در دیوان سعدی و حافظ و عبید زاکانی به اوج خود می‌رسد و شاید علت این باشد - چنان‌که گفتیم - که در این روزگار ریاکاری و خانقہ‌نشینی و مرید و مراد تراشی و جلب توجه پادشاهان و امیران ساده‌لوح از مرسوم‌ترین کارهای اهل دین و تصوف و عرفان بود. نمونه را شنیده‌اید که «شاه شجاع به شاعری به نام عماد فقیه کرمانی اعتقاد فراوانی داشت و چنان‌که گفته‌اند - اگرچه برخی از لحاظ تاریخی آن‌را نادرست خوانده‌اند^۱ - این شخص گُربه‌یی از آن خود را چنان بار آورده بود که به پیروی او به نماز برمی‌خاست و مانند عماد فقیه نماز می‌کرد»^۲ این کار در نظر شاه شجاع کرامت صوفیانه بود ولی در نظر تیزبین حافظ حقه‌بازی و عوام‌فریبی جاها لانه. از این روی می‌گفت:

ای کبک خوشخرام کجا می‌روی بایست
غره مشوک گربه زاهد نماز کرد

۱. دکتر قاسم غنی، تاریخ تصوف، ۱۸۳/۲، انتشارات زوار؛ مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ۱۷۶۸/۲.

۲. میرخواند، حبیب‌السير، ۳۷/۲، کتابخانه خیام. البته بسیاری این مطلب را نمی‌پذیرند.

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید
شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد؟^۱

حافظ این جماعت را که صوفیان مدعی در میان آنان کم نبودند
'دامِ نه' و 'حُقه‌باز' می‌خواند:

صوفی نهاد دام و سرِ حُقه باز کرد
بُنیاد مکر با فلکِ حیلِه ساز کرد^۲

عبید نیز مانند حافظ و شاید تندتر از او در داستان موش و گربه
خود، این کزکاریها و زهدِ ریایی را به بادِ ریشخند و مسخره می‌گیرد:
موشی که در پُسی منبر پنهان شده بود راز و نیاز و توبه گریه 'طبل شکم'
سپر سینه شیر دُم پلنگ چنگال را می‌بیند و زود به یاران خود خبر
می‌بَرَد و مژده می‌دهد:

مژدگانی که گربه تائب شد
زاهد و عابد و مسلمانا
بود در مسجد آن خمیده خصال
در نماز و نیاز و افغانا

این گروه روشی را که در برابر زاهدان و عابدان و صوفیان
ریاکار پیش گرفته بودند 'رندی' و گاهی 'مُجَرّدی' و 'قلندری'
می‌نامیدند. تعریف روشنی از این واژه به دست نمی‌توان داد. در
کتابهای مربوط به این مطلب، هفت یا هشت تعریف به دست داده‌اند.
و شاید بتوان گفت که مرادِ رندان از این واژه رندی «بی‌توجهی
به معتقداتِ مرسوم و ریاکارانه اربابِ مذاهب و صوفی‌نمایان و
معرفت‌گویان دروغین» باشد، به عبارتِ دیگر «آزادگی، پای‌بند نبودن

۱. دیوان، ۹۱، قزوینی.

۲. دیوان، ۹۰.

به‌باوری ویژه در روزگاری دراز^۱ و گویا «تنها شرطِ رندی» در نظر این جماعت این بوده که «شخص همه خبرها را شنیده و پس از اعتقادی موقت به آنها، از راه ژرف‌اندیشی به نادرستی آنها پی برده از آنها روی بگرداند»^۲. اما باید دانست که 'رندی' با 'مُنْکِرِی' یا نیست‌انگاری^۳ یکی نیست، زیرا رند در زمانی که یک باور را درست می‌پندارد حالت روحی و رفتارِ عملی او کم و بیش متناسب با آن باور است، «در صورتی که حالت زندگانی نیست‌انگار همیشه یکسان و منحصر به همان انکار است» و چیزی را دریافتنی نمی‌یابد و اگر باشد اعتناکردنی نمی‌داند. به عبارتِ روشن‌تر «رندان، در بیشتر شهرهای اندیشه ساکن گشته‌اند و یا دست کم به مهمانی رفته‌اند. یعنی همه خبرها را شنیده‌اند در صورتی که منکران یا نیست‌انگاران بدونِ اندیشیدن و سر درآوردن از محتوی و موضوع باورهایِ گوناگون، آنها را انکار می‌کنند»^۴.

اما به‌نظرِ نگارنده، اگر رندی را به معنی عکس‌العمل و نفرت در برابر هر گونه ریاکاری و بی‌صفایی و زهدفروشی، تعصّب جاهلانه و بی‌دلیل، آزاداندیشی، تجاهُل‌العارف، غنیمت شمردن وقت، ثباتِ عقیده و مخالفت با ابن‌الوقتی، برگزیدن شیوه عشق و اشراق و وجدان بر شیوه عقل و استدلال و برهان، سر باز زدن از شکّ طولانی و انکار — بر خلافِ سوفسطاییان و شکاکان — ظرافتِ طبع و طردِ خشونت و ترش‌رویی، به شرطِ ادب بودن و کوشیدن به پختگی و کوشش در راه هنر و دانش، بلندنظری و ایثار، ترکِ نام و ننگ، اعتقاد به تقدیر، سبکباری و ترک جهان‌گفتن، و سرانجام تسامح و مدارا بگیریم

۱. هومن، محمود، حافظ، ۵-۲۶۴، تهران، چاپخانه فردوسی، تهران، ۱۳۳۵ ه. ش.

۲. هومن، محمود، حافظ چه می‌گوید؟، ۹۷.

3. nihilism; nihilisme.

۴. هومن، محمود، حافظ، ۲۶۵.

چندان از واقعیت دور نیفتاده‌ایم. نگارنده برای همه این موارد دلایل و مدارک جمع کرده که در چاپ آثار عبید خواهد آورد. نکاتی که عبید در نوشته‌های گوناگون خود در این باره آورده شاید بهتر از هر چیز این مفهوم را بیان کند:

‘مردم سبک‌روح و خوشباش و کریم‌نهاد و قلندر مزاج را از ما درود دهید؛^۱ دست ارادت در دامن رندان پاکباز زنید تا رستگار شوید؛^۲ مستان را دست گیرید؛^۳ مُجَرَّدی و قلندری را مایه شادمانی و اصلِ زندگانی دانید؛^۴ خود را از بند نام و ننگ برهانید تا آزاد شوید زیست.’

— صوفی و کُنچ مسجد و سالوسی نهان
ما و شراب و شاهد و رندی آشکار

(قصاید، ۲۵)

— کار دریافت رندِ فرزانه
رفت و با عشق آشنایی کرد
صوفی افزوده بود مایه خویش
در سر زهد و پارسایی کرد

(قصاید، ۴۴)

— خوشا کسی که ز عشقش دمی رهایی نیست
غمش ز رندی و میلش به پارسایی نیست
ز فکرِ دنیوی و عُقبی فراغتی دارد
خداشناس که با خلقتش آشنایی نیست
قلندریست مُجَرَّد عبید زاکانی
حریفِ خواجگی و مردِ کدخدایی نیست

(غزلیات، ۵۰)

۱. صد پند، ۵۲.

۲. همانجا، ۵۲.

۳. همانجا، ۵۲.

۴. همانجا، ۵۳.

— دلم به میکده زان می‌کشد که رندان را
 کدورتی نه و با یکدگر صفایی هست
 ز کُنِجِ صومعه از بهر آن گریزانم
 که در حوالی آن بوریا ریایی هست
 غنیمت از دلِ درویش جو که مستغنی است
 نه هر کجا که امیری و پادشایی هست

(غزلیات، ۵۴)

— خوشا کسی که چو رندان ز خانه وقتِ سحر
 بدر گریزد و تن در شرابخانه دهد

(قصاید، ۶۰)

— جوقی قلندرانیم بر ما قلم نباشد
 بود و وجود ما را باک از عدم نباشد
 سلطانِ وقت خویشیم گرچه ز رویِ ظاهر
 لشکرکشانِ ما را طبل و عَلم نباشد
 مشتی مجرّدانیم بر فقر دل نهاده
 گر همچنان نباشد از هیچ غم نباشد
 در دست و کیسه ما دینار کس نبیند
 بر سگّه دلِ ما نقشی درم نباشد
 جان در مراد یابی در حلقه‌یی که ماییم
 رندانِ بی‌نوا را نیل و بَقَم^۱ نباشد

(قصاید، ۶۰)

— عاشق دلشده را پندِ خردمند چه سود
 رند دیوانه کجا گوش به عاقل دارد

(قصاید، ۶۲)

۱. بَقَم = رنگ سیاه، که از ساییدن نوعی چوب یا ریشه آن به دست آید، «نیل و بَقَم داشتن» کنایه از رنگ آمیزی و ریاکاری باشد در مقابله بی‌رنگی و صفا (غیاث).

— چون ما قلندوانیم در ما ریا نباشد
تزویر و زرق و سالوس آیین ما نباشد

(قصاید، ۶۵)

— ما سریر سلطنت در بینوایی یافتیم
لَذَّتِ رندی ز ترکِ پارسایی یافتیم
صُحْبَتِ می‌خوارگان از خاطرِ ما محو کرد
آن کدورتها که از زُهدِ ریایی داشتیم

(قصاید، ۶۸)

— خدایا تو ما را صفایی بده
به ما بینوایان نوایی بده
سگ کوی رندان آزاده‌ایم
در آن کوچه ما را سرایی بده

(قصاید، ۷۰)

۱.۲ اخلاق

اگر عبید در بیان نقطه‌های ضعف دینی و سیاسی و اجتماعی سخت چالاک بوده، نهایت استادی او در بیان اخلاقِ مردم روزگارِ خود اوست: این بیان شاه و گدا، دیندار و بی‌دین، مُقَيَّد و لَأَبَالی، رند و صوفی، درستکار و نادرست، زشت و زیبا، عالم و جاهل، پیر و جوان، مسجدی و بازاری، زن و مرد، خوب و بد، توانگر و درویش، بیگانه و خویشاوند، زنده و مرده و خلاصه همه جنبه‌های مُتَضَاد را در بر می‌گیرد. آیینۀ تمام‌نمای این بیان رسالۀ اخلاق‌الاشراف است و از آغازِ کتاب ظاهراً چنین برمی‌آید که عبید حَقِّ را به اشرافِ عصرِ خود می‌دهد که رسوم پیشینیان را برانداخته‌اند و طریقتی تازه آورده‌اند:

«اکنون... در این روزگار که زُبده دُهور و خلاصه قرون است چون میزاج اکابر لطیف شده و بزرگانِ صاحبِ ذهنِ بلندرای پیدا گشتند فکرِ صافی و اندیشه شافی بر کُلّیاتِ امور معاش و معاد گماشتند و سُنن و اوضاع سابق در چشم تمیز ایشان خوار و بیمایه نمود... لاجرم مردوار پایِ همت بر سرِ آن اخلاق و اوضاع نهادند و از بهر معاش و معاد خود این طریق که اکنون در میان بزرگان و اعیان متداول است... پیش گرفتند...»

شک نیست که عبید در اینجا به ریشخند و تمسخرِ روشِ گذشتگان را نکوهیده و آیین تازه معاصران را می ستاید. ریشخند عبید وقتی آشکار می گردد که بیدرنگ پس از ذکر مُقَدّماتِ حکمت می گوید:

«... به سببِ همین عقیده است که قصدِ خون و مال و عرضِ خلقِ پیشِ ایشان خوار و بی مایه می نماید... الحق زهی مردمانِ صاحبِ توفیق که آنچه چندین هزار سال با وجودِ تصفیه عقل و روح محجوب ماند بی زحمتی بر ایشان کشف شد»^۱.

اخلاق الاشراف عبید در هفت باب است:

«... و آن را بر هفت باب قرار داد هر باب مشتمل بر دو مذهب، یکی مذهبِ منسوخ که قُدماً بر آن نهجِ زندگانی کرده اند؛ و یکی مذهبِ مختار که اکنون بزرگانِ ما اختراع فرموده اند و بنایِ امورِ معاش و معاد بر آن نهاده. هر چند که حدّ این مختصر به هزل منتهی می شود اما:

آن کس که ز شهرِ آشنایی است
داند که متاعِ ما کُجاییست»^۲

ملاحظه می فرمایند که به روشنی بیان می دارد که مقصودِ او 'هزل' نیست، بلکه تعلیمی است جدی.

۱. اخلاق الاشراف، ۱۲۵-۱۲۶.

۲. این بیت از نظامی است (لیلی و مجنون، ۴۵، وحید) که عبید تضمین کرده است.

عبید نخست از حکمت سخن می‌راند که بنا بر تعریف کسانی که در این روزگار اخلاق آنها منسوخ گشته «عبارت از کامل گشتن نفس انسانی در دو قوه علمی و عملی است. اما قوه علمی، حقایق اشیاء را چنان که هست فرا می‌گیرد، و قوه عملی نیز عبارت از تحصیل ملکه‌یی نفسانی است که به توسط آن انسان بر انجام دادن کارهای زیبا و پسندیده و دوری جستن از کارهای نازیبا و ناپسندیده توانا می‌شود. این فضیلت مایه کمال یافتن نفس انسان، شمرده می‌شده و به کمک قدرت علمی و عملی - یعنی شوق درک معارف و به کار بستن آنها در اعمال و افعال - بشر می‌توانست 'انسان کامل' و 'جانشین خدا' شود». و البته «تا اینجا مذهب قدما و حکماست».

اما پس از این بیان می‌گوید: «چون بزرگان خُرده‌دان^۱ که اکنون روی زمین به ذات شریف ایشان مُشَرَّف است در تکمیل روح انسانی و مرجع و معاد آن تأمل نمودند و سنن و آراء اکابر سابق پیش چشم بداشتند، خدمتشان^۲ را بدین معتقدات انکاری تمام حاصل آمد؛ و به این نتیجه رسیدند که 'روح ناطقه اعتباری ندارد... و آنچه انبیا فرموده‌اند که او را کمال و نقصانی هست و بعد فراق بدن به ذات خود قائم و باقی خواهد بود محال است و حشر و نشر امری باطل... لاجرم از حشر و نشر و عذاب و عقاب و قرب و بُعد و رضا و سخط و کمال و نقصان فراغتی تمام دارند...»

باب دوم شجاعت است. حکما فرموده‌اند که نفس انسانی را سه قوه متباین است که مصدر افعال مختلف می‌شود: «یکی قوه ناطقه، که مبدأ فکر و تمیز است؛ دوم قوه غَضَبیه، و آن اقدام بر احوال و شوق

۱. خُرده‌دان = آن که مسائل ظریف و دقیق را دریابد. مولوی می‌گوید (مثنوی، ۳۶۷/۴، علام):

نفس اگر چه زیرک است و خُرده‌دان

قبیله‌اش دنیاست او را مرده دان!

۲. 'خدمت' را در اینجا به معنی 'وجود' و 'حضرت' و حتی 'نظر' بکار برده است.

ترفع و تسلط بود؛ سوم قوه شهوانیه، که آن را بهیمیّه گویند، و آن مبدأ طلب غذا و شوق به مآكل و مشارب و منایح بود^۱.

عبید ادامه می‌دهد که «هرگاه انسانی را نفسی ناطقه باعتدال بود در ذات خود، شوق به اکتساب معارف یقینی علم حکمت او را به تبعیت حاصل آید. و هرگاه که نفسی سبعی یعنی غضبی باعتدال بود و انقیاد نفس عاقله نماید نفس را از آن فضیلت شجاعت حاصل آید. و هرگاه که حرکت نفس بهیمی باعتدال بود و نفس عاقله را متابعت نماید، عفت او را حاصل آید. چون این سه جنس فضیلت حاصل آید و با هم مُمَازَج گردند از هر سه حالی متشابه حاصل گردد که کمال فضایل بدان بود، و آن فضیلت را عدالت گویند.» پس از این بیان که یکسره از کتابهای علم الاخلاق پیشینیان از جمله ابن سینا و به ویژه ابوعلی مسکویه در طهارة الاعراق و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی برگرفته است به توصیف مرد شجاع پرداخته می‌گوید: «حکما، شجاع کسی را گفته‌اند که در او نَجَدَتْ^۲ و هَمَّتِ بلند و سکون نفس و ثبات و تحمّل و شهامت و تواضع و حمیت و رقت باشد...» سپس می‌گوید اما «اصحابنا می‌فرمایند که شخصی که بر قضیه هولناک اقدام نماید و با دیگری به محاربه و مجادله درآید از دو حال خالی نباشد: یا به خصم غالب شود و بکشد؛ یا به عکس. اگر خصم را بکشد خون ناحق در گردن گرفته باشد و تبعیت آن لاشک عاجلاً و آجلاً بدو ملحق گردد، و اگر خصم غالب شود آن کس را راه دوزخ مُقَرَّر است.» و خلاصه به هر ترتیبی که باشد 'عاقل' به چنین کاری 'اقدام ننماید' و

۱. این عبارات، عیناً ترجمه عبارات ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق (۱۵-۱۴)، چاپ زریق، بیروت، (۱۹۶۶) است.

۲. نَجَدَتْ = دلیری، مردانگی «نَجَدَتْ آن بود که نفس واثق باشد به ثبات خویش، تا در حالت خوف جَزَع بر او وارد نیاید، و حرکت نامنظم از او صادر نشود» (خواجه طوسی، اخلاق ناصری، ۷۶).

کدام دلیل روشن‌تر از این‌که هر جا عروسی یا سماعی یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت و زر، مخنثان و هیزان و چنگیان و مسخرگان را آنجا طلب کنند؛ ولی هر جا که تیر و تَبَر و نیزه باید خورد ابلهی را باد دهند که تو مردی و پهلوانی و لشکرشکنی و گُردِ دلاوری؛ و او را در برابر تیغها دارند، تا چون آن بدبخت را در مصاف بکشند هیزکان و مُخنثان شهر شماتت کُنان کون جنبانند،... و چون پهلوانی را در معرکه بکشند، اینان از دور نظاره کنند و با هم گویند: «ای جانِ خداوندگار 'هیززی و دیززی'». «مردِ صاحبِ خَرَم باید که روز هیجا قولِ پهلوانانِ خراسان را دستور سازد که می‌فرمایند 'مردان در میدان جهند ما در کهدان جهیم'، از نو خاسته اصفهانی روایت کنند که در بیابانی مغولی بدو رسید حمله کرد. نو خاسته از کمالِ کیاست تضرع کُنان گفت: «ای آغا خدای را هر کار می‌خواهی بکن مرا ولی مکش مرا. مغولش بر او رحم آورد و بر قولِ او کار کرد. جوان به یمنِ این تدبیر از قتلِ او خلاص یافت، گویند بعد از آن سی سالِ دیگر عُمر در نیکنامی پسر بُرد؛ زهی جوانِ نیکبخت.» آنگاه لحنِ استهزایی خود را چنین به پایان می‌برد که «ای یاران! معاش و سُنَّتِ این بزرگان غنیمت دانید. مسکین پدرانِ ما که عمری در ضلالتِ پسر بُردند و فهمِ ایشان بدین معانی منتقل نگشت.»

این فصل که هر کلمه و عبارتِ آن نیشی و کنایه‌یی است بر اجتماعی که در آن، مردی و مردانگی مرده و مسخرگی و دلچکی و نامردمی و بی‌آبرویی رواج یافته بوده، به فصلِ دیگر می‌انجامد دربارهٔ عِفَّت. در گذشته «عِفَّت را یکی از خصایل اربعه شمرده‌اند و در حدِّ آن فرموده‌اند عِفَّت عبارت است از پا کدامنی، و لفظِ عَفِیف بر آن کس اطلاق کردند که چشم از دیدن نامحرم و گوش از شنیدن غیبت و دست از تصرف در مالِ دیگران، و زبان از گفتارِ فاحش و نفس از

ناشایست بازداشتی». آنگاه نمونه‌هایی از عَفَت یاد کرده است. مثلاً می‌گوید: «منصورِ خَلّاج را چون بر دار کردند گفت: در کوچکی بر شارعی می‌گذشتم آواز زنی از بام شنیدم از بهرِ نظاره‌او بالا نگرستم، اکنون از دار به زیر نگرستن کَفّارتِ آن بالا نگرستن می‌دانم.» اما عبید می‌نویسد که «اصحابنا می‌فرمایند که قَدْما در این باب غلطی شنیع کرده‌اند و عمرِ گرنامایه به ضلالت و جهالت پَسَر برده زیرا مقصود از زندگانی خوشباشی و بهره‌مندی از لذت‌های دنیاست و پرداختن به 'لُهو و لعب' و این غَرَض «بی فسق و آلاّتِ مَناهی» امری ممتنع است و جمع کردن مال بی رنجاندن مردم و ظلم و بهتان و زبان در عِرضِ دیگران دراز کردن مُحال. پس ناچار هر که عَفَت ورزد از اینها محروم باشد و او را از زندگان نتوان شمرد و حیاتِ او عَبَث باشد و او بدین آیت که 'آیا پنداشتید شما را به عَبَث آفریدیم و شما به سویی ما باز نمی‌گردید'^۱ مأخوذ بود. و خود چه کَلْبَتَرَه^۲ باشد که شخص را با ماه‌پیکری خلوتی دست دهد و او از وصالِ جانفزای او بهره‌مند نگردد و گوید که من پاکدامنم، تا به داغ حرمان مبتلا گردد و شاید بُوَد که او را مُدَّة العَمَر چنان فرصتی دست ندهد... آن کس را که وقتی عقیف و پاکدامن و خویشتندار گفتندی، اکنون کونِ خر و مُنَدَبور و دَمَسرد می‌خوانند. می‌فرمایند که چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهرِ جذب منفعت و دفع مضرّت آفریده‌اند... هر کس باید که آنچه او را به چشم خوش آید آن را ببیند و آنچه به گوش خوش آید آن را شنود و آنچه مصالح او بدان منوط باشد از خُبث و اِیذاء و بهتان و عِشوه و دُشنام فاحش و گواهی به دروغ، آن را بر زبان راند؛ اگر دیگری را بدان مضرّتی باشد یا

۱. مؤنون، ۲۳/آیه ۱۱۵.

۲. کَلْبَتَرَه = سخن یاهو و بی اساس. انوری گوید (دیوان، ۴۵۴/۱، مدرّس):

او تو را کی گفت کاین کَلْبَتَرَه‌ها را جمع کن

تا تو را لازم شود چندین شکایت گُستری

دیگری را خانه خراب شود بدان التفات نباید کرد... هر چه تو را خوش آید میکن و می‌گوی... و باید منع در خاطر نیارد که 'منع کُفر است'؛ و آنرا غنیمتِ تمام باید شمرد؛ چه مشاهده می‌رود که هر کس از زن و مرد تن بدین کار نداد همیشه مفلوک و منکوب باشد و به داغ حرمان و خذلان سوخته و... هر کس که جماع نداد امیر و وزیر و پهلوان و لشکرشکن و قتال و مالدار و دولتیار... و مُعَرَف نشد. دلیل بر صحّت این قول آن‌که مُتَصَوِّفه... دادن را عِلَّةُ المَشَايخ گویند... و حقّاً که بزرگان ما این سخن از سر تجربه می‌فرمایند و حقّ با... ایشان است چه به حقیقت معلوم شده است که... درستی یعنی ندارد: مرد باید که دهد و ستاند چه نظام کارها به داد و ستد است، تا او را کریمُ الطَّرَفین توان گفت...».

در اجتماعی که زن‌بارگی و همجنس‌بازی رسمی متداول بود و جنگهای بسیاری بر سر تصاحب زنی، یا همخوابگی با زنِ مرد دیگری — ولو زن پدر باشد — یا دست یافتن به مال و جاه از هر راهی که بود روی می‌داد شگفت نیست که پاکدامنی مذهبِ منسوخ خوانده می‌شده ولی بی‌آبرویی و تردامنی 'مذهبِ مختار'؛ و مردم پاکیزه دست و دل و چشم سفیه و 'مندبور'.

آنگاه عبید بر سر فضیلت چهارم یعنی عدالت می‌رود و می‌گوید که بزرگان گذشته «عدالت را یکی از فضایلِ اربعه شمرده‌اند و بنای امورِ معاش و معاد بر آن نهاده؛ مُعْتَقِدِ ایشان این بوده که 'آسمانها و زمین به دادگری پایدار مانده... و بنابراین سلاطین و امرا و اکابر و وزرا دایم همّت بر اِشَاعَتِ معدلت و رعایتِ امورِ رعیت و سپاهی گماشتندی، و آن را سببِ دولت و نیکنامی شناختندی...». آنگاه به بیان مذهبِ تازه پرداخته می‌گوید: «اما مذهبِ اصحابنا آن‌که این سیرت اَسْوءِ سَبَر است و عدالت مستلزم خلل بسیار، و آن را به دلایل واضح

مُبْرَهَن گردانیده‌اند و می‌گویند: بنای کار سلطنت و فرماندهی و کدخدایی بر سیاست است، تا از کسی نترسند فرمان آن کس نبرند و همه یکسان باشند و بنای کارها خَلَل پذیرد و نظام امور گسسته شود. آن کس که... عدل ورزد و کسی را نزنند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیر دستان اظهار عربده و غَضَب نکند، مردم از او نترسند و رعیت فرمانِ ملوک نبرند، فرزندان و غلامان سخنِ پدران و مخدومان نشنوند و مصالحِ بلاد و عباد مُتلاشی گردد...»

آنگاه مثال می‌آورد که عُمر بن حُطَّاب که به عدل موصوف بود خشت می‌زد و نانِ جو می‌خورد... اما «معاویه به برکتِ ظلم ملک از دستِ امام علی... پَدَر بُرد». چون تفصیلِ این بخش را در فصلِ سیاست آورده‌ایم، دیگر اینجا تکرار نمی‌کنیم.

در باب پنجم، عبید از سخاوت سخن می‌گوید، تعریفِ 'سخاوت' و 'سخی' را بنا بر مذهبِ منسوخ به دست نمی‌دهد، ولی می‌گوید که مردم در روزگارِ گذشته «سخاوت را پسندیده داشته‌اند و کسی را که بدین خُلق معروف بوده شکر گفته‌اند» و فرزندانِ خود را به بخشندگی تشویق کرده‌اند و «اگر... کسی گرسنه‌یی را سیر کردی یا برهنه‌یی را پوشاندی یا در مانده‌یی را دست‌گرفتی از آن عار نداشتی... اگر کسی این سیرت ورزیدی مردم او را ثنا گفتندی... علما در تخلیدِ ذکرِ او کُتُب پرداختندی و شعرا مدح او گفتندی».

آنگاه در بیانِ مذهبِ منسوخ می‌گوید اما «چون بزرگانِ ما» که به استواری خرد «و دَقَّتِ نظر از اکابرِ آدوارِ سابق مُستثنی‌اند... در این باب تأمُّل فرمودند رأیِ آنورِ ایشان بر عُیُوبِ این سیرت واقف شد. لاجرم در ضبطِ اموال و طراوتِ احوالِ خود کوشیدند... و ایشان را مُحَقِّق شد که خرابیِ خاندانهایِ قدیم از سخا و اسراف بوده است.» از این روی، می‌گویند در پناهِ بُخل باید گریخت تا از «دردسِرِ مردم

خلاص یافت و عمر در خُضْب و نعمت گذرانید. می‌فرمایند که مال در برابر جان است و چون در طلب آن عمر عزیز می‌باید کرد از عقل دور باشد که آن را... [حتی] در وجه پوشیدن و نوشیدن و خوردن یا آسایش بدن فانی یا برای آن که دیگری او را بستاید در معرض تلف آورد. لاجرم اگر بزرگی مالی دارد به هزار کلبتین یک فلوس از چنگ مرده‌ریگش بیرون نمی‌توان کشید.^۱ آنگاه از این دست توانگران داستانها و راهنماییها می‌آورد در ستایش بخیلی. سفارشی این گروه به فرزندان خود این است که «ای پسر زنه‌ار باید که زبان از لَفْظِ نَعَمِ گوش داری^۱ و پیوسته لفظ لا بر زبان رانی، و یقین دان که تا کار تو با «لا» باشد کار تو بالا باشد، و تا لَفْظِ تو نَعَم باشد دل تو بَعَم باشد... بزرگی را از اکابر که در ثروت قارون زمان خود بود آجل در رسید؛ امید زندگانی قطع کرد، جگر گوشگان خود را که طفلان خاندان کرم بودند حاضر کرد. گفت: ای فرزندان، روزگاری دراز در کسب مال زحمتهای سفر و خُضَر کشیده‌ام و حلق خود را به سر پنجه گرسنگی فشرده تا این چند دینار ذخیره کرده‌ام زنه‌ار از محافظت آن غافل مَباشید... و اگر کسی با شما گوید که پدر شما را در خواب دیدم قَلْبُهُ حلوا می‌خواهد زنه‌ار به مکر آن فریفته مشوید که من آن نگفته باشم و مرده چیزی نخورد؛ اگر من خود نیز در خواب با شما نمایم و همین التماس کنم بدان التفات نباید کرد که آن را اَضْغَاثِ احلام^۲ خوانند،

۱. این بخش ترجمه بسیار ماهرانه‌ای است از سخن ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی «فیلسوف العرب» (وفات ۲۶۱ ه. ق.) که می‌گوید: «وَمِنْ كَلَامِهِ مِمَّا أَوْصَى بِهِ لِوَلَدِهِ ابْنِ الْعَبَّاسِ... وَقَوْلُ لَا يَضُرُّكَ أَلْبَلَا، نَعَمَ يَزِيلُ النِّعَمَ!» (ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۲/۲۸۸؛ ابن ثباته، سرح العیون، ۲۲۳، محمد ابوالفضل ابراهیم). گوش داشتن = حفظ کردن. حافظ در مدح شاه شجاع گوید (دیوان، ۱۹۲، قزوینی):

ای مَلِکِ العرش مرادش بده

وز خَطَرِ چشم بَدَش دار گوش

۲. اَضْغَاثِ احلام = خوابهای پریشان. ← رسالة دلگشا (۲۰۱-۲۰۳، انتشارات اساطیر، با تصحیح و توضیح نگارنده).

باشد آن دیو نماید من آنچه در زندگی نخورده باشم در مردگی تمنا نکنم. این بگفت و جان به خزانه مالک دوزخ سپرد.» همچنین از قول بزرگی که فرزندش می‌گوید «در کتابی خواندم که هر که بزرگی خواهد باید هر چه دارد ایتار کند» می‌گوید «ای ابله! غلط در لفظ ایتار کرده‌ای که به تصحیف خوانده‌ای؛ بزرگان گفته‌اند که هر که بزرگی خواهد باید هر چه دارد انبار کند تا بدان عزیز باشد. نبینی که اکنون همه بزرگان انبارداری می‌کنند.»



در باب ششم عبید از حلم سخن می‌گوید: «حلم، عبارت از بردباری است، قدما حلیم کسی را گفته‌اند که نفس او را سکون و طمأنینتی حاصل شده باشد که غضب به آسانی تحریک او نتواند کرد، و اگر مکروهی بدو رسد در اضطراب نیفتد» ولی حلم نیز مانند فضایل دیگر دگرگون شده و صورتی دیگر یافته است. بدین معنی که بزرگان عصر عبید حلم را به کار می‌بسته‌اند، ولی از نوع دیگر. «راستی اصحابنا نیز این خلق را به کُلی منع نمی‌فرمایند، می‌گویند که اگر چه آن کس که حلم و بردباری ورزید مردم بر او گستاخ شوند و آن را بر عجز او حمل کنند، اما این خلق مُتَضَمِّن فَواید است؛ و او را در مصالح معاش مدخل تمام باشد. دلیل بر صحت این قول آن که تا شخص در کودکی تحمّل بار غلامبارگان و او باش نکرده باشد و در آن، حلم و وقار را کار نفرموده، اکنون در مجالس و محافل اکابر سیلی و مالش بسیار نمی‌خورد؛ انگشت در .. نش نمی‌کنند، ریشش بر نمی‌کنند، در حوضش نمی‌اندازند، دشنامهای فاحش بر .. زن و خواهرش نمی‌شمارند...» بنابراین، حلم، یعنی بی‌غیرتی و بی‌حمیتی، و به هر ننگ و پستی تن در دادن. همین امروز که ما در جهان به اصطلاح متمدّن زندگی می‌کنیم و بسیاری از مردم روی زمین به آزادی و سرافرازی بزرگ‌ترین مقامات

سیاسی و اقتصادی و فرهنگی را می‌توانند مؤاخذه کنند و یا به پُشتِ میز محاکمه بکشانند تا دیروز سرنوشتِ کشور ما و مردم بی‌پناه و ستمدیده‌اش در دست کسانی اداره می‌شد که به تعبیر عبید 'فُلانِ خود می‌جنبانیدند' و دلقکی می‌کردند و با این هنر نخست‌وزیری گرفته بودند و خود وزارت و سفارت می‌بخشیدند. این راه و رسم ادامه همان اصولی بود که در عصرِ عبید مرسوم بوده است. در آن محیط که بسیاری از خاتونان - به شهادتِ تاریخ - 'صلایِ عام در می‌دادند' کسانی که پای‌بند اخلاقِ منسوخ گذشته مانده بودند در برابر این فساد طبعاً از کوره در می‌رفتند یعنی «غضب بر مزاج آنها مستولی شده دیوانه می‌گشتند و قتل و ضرب زن و بچه و مثله گردانیدن حواشی و خدم روا می‌داشتند، شب و روز غمناک می‌بودند که مبادا طاعنی در خانه و اتباع آنها طعنه زند.» اما کسانی که «وجودشان به زینتِ حلم و وقار مُزین بود اگر هزار بار مجموعِ اتباع او را در برابر او... می‌دریدند سرِ مویی غبار بر خاطرِ مبارکِ ایشان نمی‌نشست.» نتیجه این حلم آن بود که چنین کسی تا «زنده بود مُرفه و آسوده روزگار به سر می‌برد، او از اهل و اتباع خشنود، و ایشان از او فارغ و ایمن، و اگر وقتی تهمتی به او می‌رسانیدند بدان التفات نکرده می‌گفت: گر سگی بانگی زند در بام کَهدانِ غم مَخُور!»

در باب هفتم، از حیا، وفا، صدق، رحمت و شفقت سخن می‌گوید.
 «حیا، انحصارِ نفس باشد تا از فعلِ قبیح که موجب مذمت باشد احتراز نمایند؛ و وفا، التزامِ طریقِ مواساة باشد و از چیزی که بدو رسیده از دیگری به مکافاتِ آن قیام نمودن؛ و صدق، آن باشد که با یاران دل راست کند تا خلافِ واقع بر زبان او جاری نشود؛ و رحمت و شَفَقَتِ آن باشد که اگر حالی غیر ملایم از کسی مشاهده کند بر او رحمت آورد و همت بر ازالِ آن مصروف دارد.» این مذهبِ منسوخ

گذشتگان دست و پاشکسته و اخلاقیان به کُنْجی خزیده بود. در محیطی که عید از آن سخن می‌گوید یعنی سده هشتم هجری، کسی امنیت و آسایش نداشت. هر روز شهرها به دستِ قدرتمندی غارت می‌شد و دست به دست می‌گشت. اینان کسانی بودند که نام «غازی» بر خود نهاده بودند و «از شمشیرشان خون می‌چکید» یا دیگری که پروا نداشت «چشم جهان‌بین» پدر خود را میل بکشد تا جای او را بگیرد کجا به احوال تباه و روزگار بی‌سامان مردم می‌اندیشید؟ از این روی، عید به بیانِ 'مذهب مختار' پرداخته می‌گوید «اصحابنا می‌فرمایند که این اخلاق به غایت مکرر و مجوّف است، هر بیچاره‌یی که به یکی از این اخلاق ردیته مبتلا گردد مُدّة العمر خائب و خاسر باشد و بر هیچ مُردادی ظفر نیابد... و مشاهده می‌رود که هر کس که بی‌شرمی پیشه گرفت و بی‌آبرویی مایه ساخت، پوستِ خلق می‌کند؛ هر چه دلش می‌خواهد می‌گوید؛ سرِ هیچ آفریده به گُوزی نمی‌خرد؛ خود را از موانع به معارجِ اعلیٰ می‌رساند... و خلایق به واسطهٔ وقاحت از او می‌ترسند؛ و آن بیچاره محروم که به سمتِ حیا موسوم است پیوسته در پس درها بازمانده و در دهلیز خانه‌ها سر به زانوی حرمان نهاده چوب دربانان خورد و پسِ گردن خارد و به دیدهٔ حسرت در اصحابِ وقاحت نگرد».

وفانیز سرنوشتی مشابه دارد زیرا بزرگانِ عصر «می‌فرمایند که وفانیتجهٔ دناءتِ نفس و غلبهٔ حرص است... و هر گاه شخصی در وفا به اقصی‌الغایه برسد به سگ تشبیه نموده‌اند. مرد باید که نظر با فایده خود دارد و چون شخصی غرضی که دارد حاصل کند و توقّعی دیگر باقی نماند اگر خود پدرش باشد باید که قطعاً بدو التفات ننماید؛ هر بامداد با قومی و هر شبانگاه با طایفه‌یی به سر بُرد... و یقین شناسد که: از هر دیگری نواله‌یی خوش باشد... باز کدام دلیل واضح‌تر از این که

هر کس که خود را به وفا منسوب کرد همیشه غمناک بُود و عاقبت عمر بیفایده در سرِ آن کار کند: چنان که فرهاد کوه بیستون کند و هرگز به مقصود نرسید تا عاقبت جان شیرین در سرِ کار شیرین کرد... و آن مسکین را [که] مجنونِ بنی عامر گویند جوانی بود عاقل و فاضل. ناگاه دل در دخترکی لیلی نام بست. در وفای او زندگانی بر او تلخ شد و هرگز تمتعی از او نیافت... بزرگان ما راست می گویند خُلُقِی را که ثمره این باشد ترک [کردن] اَوَّلِی^۱.

صدق نیز در این روزگار مایه درِ سر و فلک زدگی بوده است «بزرگان ما می فرمایند که این خلق اَرذلِ خصائل است. چه ماده خصوصیت و زیان زدگی صدق است. هر کس... صدق ورزد پیشِ هیچ کس عزّتی نیابد؛ مرد باید که تا بتواند پیشِ مخدومان و دوستان خوش آمدِ دروغ و سخن به ریا گوید و 'صَدَقَ الامیر' را کار فرماید؛ هر چه بر مزاج مردم راست آید آن در لفظ آرد. مثلاً اگر بزرگی در نیمشب گوید که اینک نماز پیشین است در حال پیشِ جهد و گوید که راست فرمودی، امروز به غایت آفتاب گرم است^۱، و در تأکید آن سوگند به مُصَحَف و سه طلاق زن یاد کند؛ اگر در صُحبَتِ مخنثی پیرِ ممسکِ زشت صورت باشد چون در سخن آید او را پهلوان زمان و کونِ درستی جهان و نوخاسته شیرین و یوسفِ مصری و حاتمِ طائی خطاب کند تا از او زر و نعمت و خلعت و مرتبت یابد و دوستی آن کس در دلِ او متمکن

۱. به نظر نگارنده عبید در این عبارت و نیز عبارت بعدی که چند سطر پایین تر می آید به سعدی نظر دارد که می گوید: (گلستان، ۶۴، فروغی):

خلافِ رای سلطان رای جُستن

به خون خویش باشد دست سُستن

اگر خود روز را گوید شب است

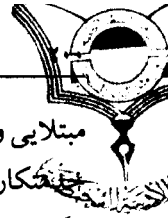
این بیاید گفتن آنکّت ماه و پروین

و با شوخ طبعی و یژه خود از شیخ نیز انتقاد می کند.

شود. اگر کسی... به‌خلاف این زید و خود را به‌صدق موسوم گرداند ناگاه بزرگی را از روی نصیحت گوید که 'تو در کودکی جماع بسیار داده‌ای اکنون ترک می‌باید کرد و زن و خواهر را از کارِ فاحش منع می‌باید، یا کَلی را کَل گوید، یا دَبه‌یی را دَبه خایه خطاب کند، یا قَحْبه‌یی را قَحْبه خواند به‌شومیِ راستی این قوم از او برنهند... بزرگان از این جهت گفته‌اند 'دروغ مصلحت‌آمیز به از راستِ فتنه‌انگیز' و کدام دلیل از این روشن‌تر که اگر صادق‌القول صد گواهیِ راست ادا کند از او مَنّت ندارند بلکه به‌جان برنهند، و در تکذیبِ او تأویلات انگیزند. و اگر بی‌دیانتی، گواهی به‌دروغ دهد صد نوع بدو رشوت دهند و به‌انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد چنان‌که امروز در بلادِ اسلام چندین هزار آدمی از قُضات و مشایخ و فقها و عُدُول و اتباعِ ایشان را مایهٔ معاش از این وجه است.»

بزرگانِ جامعهٔ عبید رحمت و شفقت را نیز چنان‌که از گذشتگانِ پیرو 'اخلاق منسوخ' یاد شد نمی‌پذیرند «و به‌غایت مُنکَر این قسمند. می‌فرمایند که هر کس بر مظلومی یا بر محرومی رحمت کند عَصیان ورزیده باشد و خود را در معرضِ سَخَط آورده، بدان دلیل که هیچ امری بی‌خواستِ خدا حادث نشود... هر کس هر چه بدو می‌رسد سزاوار آن است؛ سگ گرسنه زاغ کور بُز لاغر به.» و برای اثباتِ کار خود از کتابِ خدا نیز استدلال کنند و گویند که «در زمان... حضرتِ رسول کُفّار را می‌گفتند که درویشان را طعام دهید، ایشان می‌گفتند که درویشان بندگانِ خدایند، اگر خدا خواستی ایشان را طعام دادی؛ چون او نمی‌دهد ما چرا دهیم. چنان‌که در قرآن آمده 'آیا طعام دهیم کسانی را که اگر خدا می‌خواست طعامشان می‌داد'.^۱ پس واجب آمد که بر هیچ آفریده‌یی رحمت نکنند و به‌حالِ هیچ مظلومی و مُجرمی و محتاجی و

۱. یس، ۳۶/آیه ۴۷ «أَطْعِمُ مَنْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ أَطْعَمَهُ...».



عید زاکانی

مبتلایی و گرفتاری و مجروحی و یتیمی و مُعیلی^۱ و درویشی و
 شکستگی که بر درِ خانه‌یی پیر یا زمین‌گیر شده باشد التفات نمایند
 بلکه حَسْبَهُ اللَّهُ^۲ بدان قَدَر که توانند اذیتی بدیشان رسانند تا موجب رفعِ
 دَرَجات و خیرات باشد».

عید رساله خود را با عبارت زیر به پایان می‌برد که «این است
 آنچه در صدر کتاب با برادران وعده رفته بود، امید هست که چون
 مبتدی بر اخلاق مختار اکابر مواظبت نماید و آن را مَلَکَةُ نفسِ ناطقه
 خود گرداند نتیجه آن هر چه تمام‌تر در دنیا و آخرت بیابد».

۳. سیاست

سیاست عبارت است از مشارکت مردم در کارهای حکومت، رهبری
 و تعیینِ شکل‌های آن، مقاصد آن، و محتوی فَعَالِیَّتِهای دولت. به عبارت
 ساده‌تر، سیاست، به کار انداختن امورِ کشوری به وسیله یک حکومت
 است. درباره طرز حکومت و شیوه کار او کتابهای بسیار نوشته‌اند
 ولی شاید بهترین تعریف، از نظر بیشتر مردم روشن بین روزگار ما، از
 یک حکومتِ طبیعی و حکومتِ راستین این باشد که گفته‌اند «بهترین
 حکومت، حکومتی است که کمتر حکومت کند»^۳؛ و «از مردم بگیرد و
 باز به مردم بدهد».

اجتماع

اما در کشورهای دنیا همواره یک یا چند تن خودکامه و مُستَبِد

۱. مُعیِل = عیالوار، عیالمند، عایله‌دار.

۲. حَسْبَهُ اللَّهُ = برای رضای خدا. حافظ گوید (دیوان، ۵، قزوینی):

صاحبِ دیوانِ ما گویی نمی‌داند حساب

کاندر این طُغْرانِ حَسْبَهُ اللَّهُ نیست

3. «That government is best which governs less».

به نیروی سپاه و چوب و تیر و کمان و شمشیر و سنان و دیگر وسایل جنگی، اراده خود را بر مردمی تحمیل کرده و جز بهره‌گیری و کامجویی خود هدفی نداشته‌اند. به همین دلیل، از روزگار تجدید حیات علم و ادب در اروپا، مردمان هوشمند خواستار تعدیل قدرت دولت گشتند؛ و کم و بیش به این آرزو رسیدند. از سده نوزدهم نیز در بسیاری از کشورهای اروپایی قدرت پادشاه یا رئیس‌جمهور را محدود کردند و قدرت مرکزی در دست مجلس و نمایندگان مردم افتاد؛ و از این جهت مردم از دستبرد و غارتگری و زورگویی سلاطین و پادشاهان - که غالباً مردمان نادان و بی‌فرهنگ ولی زورمند و خداوند افزار جنگی و سپاه بودند - رها گشتند. بدبختانه اولاً سنت کامل القوایی دولت در بسیاری از مشرق‌زمین همچنان پایدار ماند؛ ثانیاً قدرت مرکزی یعنی پادشاه یا حتی رئیس‌جمهور مانند گذشته در همه کارها رأی مطلق و بی‌بازخواست خود را نگاه داشت و اختیار زندگانی مردم را از آغاز تا انجام زیر نظر گرفت و امروزه نیز می‌گیرد و هیچ‌کس و هیچ نیرویی نمی‌تواند از او مؤاخذه کند. شک نیست که یکی از مظاهر آشکار این نظام در طول سده‌ها ایران بوده، و چون پایه این‌گونه فرمانرواییها بر استبداد بوده و پایه استبداد بر ترس؛ و نتیجه ترس قهراً دروغ‌گویی و ریاکاری است، بنابراین هر کس دروغ‌گوتر و در ساختن و پرداختن دروغهای بزرگ ماهرتر بوده بیشتر تقرب یافته، و نیز کار زورگویی از بالادستان بر فرودستان نیز سرایت کرده و همچنان رفته تا به قشرهای پایین‌تر برسد و نتیجه این شده است که این گند و فساد در همه شوؤن کشوری و لشکری، ملی و سیاسی و فرهنگی، و اقتصادی راه یافته یعنی همچنان که هوای محیط بر زمین و گرمی خورشید مایه گرمی و رویش گیاه سبز بر روی زمین می‌گردد، 'نخوی شاهان' نیز در رعیت جا کرده، و یا همچنان که 'چرخ اول بر چرخ دوم رانده' و 'ماهی از سر گندیده' می‌شود، گندیدگی و فساد و

تباهی بالادستان نیز مایهٔ تباهی فرودستان گشته و کار کشور به این درجه رسیده است. در چنین نظامهای حکومتی می‌بایست «مسخرگی و قوادی و دَف‌زنی و غَمَازی و گَواهی به دروغ دادن و دین به دُنیا فروختن و کُفرانِ نعمت پیشهٔ خود ساخت تا پیشِ بزرگانِ عصر عزیز گشت» و «از عمر برخوردار شد. در چنین روزگاری، هرگز «حاکمی عادل... و حاجبی که با دیانت باشد و کون‌دُرسِ صاحب دولت، نباید «طلبید»^۱.

در چنین اوضاعی «ناانصاف: حاکم اوقاف» (تعریفات، ۱۵۷)؛ «مُشْرِف: دزد»؛ «مستوفی: دزدافشار» (۱۵۷)؛ «گُرگ: سپاهی»؛ «سپهسالار: انباز دزد» است، و «عَسَس: آن‌که شب راه زند و روز از بازاریان اجرت خواهد»؛ «غَمَاز: منشی دیوان»؛ «قَرَنان: زن... نی و ملعون و راهدار و گُرپز و سرهنگ: یارانِ حاکم» هستند^۲. و چون تنها زبان پادشاه در حکم است و زبان دیگران خاموش و کوتاه، پس «پادشاه» را «کامل‌زبان» باید خواند؛ «وزیر: لعنتی»؛ «بَخشی^۳: به همه تلخ»؛ «منصبدار: مَبْغُوضِ همه کس»؛ «نَوَاب: مجموعهٔ تغافل»؛ «سردار: ریسمان جاروب»؛ «شِقَّه‌دار^۴: بعدِ عَزَلِ مَزْدَك»؛ «حکومت: بیزاری از آشنایان قدیم»؛ «کِبَر: دولتمندی»؛ «صاحب‌منصب: دزد با شمشیر»؛ و سرانجام «کدخدایی: تداوکی شاخ‌زنی و شاخداری»^۵ است.



این پادشاهان و بزرگانِ خودکامه اگرچه ظاهراً پیرو آیین‌اند و قرآن می‌خوانند و برای ابقاءٔ خود، دستگاهِ حکومتی خود را یکسره به دین و مذهب می‌بندند ولی در درونِ دلشان به همهٔ این امور می‌خندند، روحانیات را ریشخند می‌کنند و همهٔ امور را یکسره مادی

۱. صد پند، ۵۲.

۲. همانجا، ۵۵.

۳. بخشیها = دانشمندانِ دینی مغول را می‌گفته‌اند.

۴. شِقَّه = پارچه‌یی که بر سرِ عَلمِ بندگان؛ و در اینجا توشعاً = بیرقی.

۵. تعریفات ملا دیوازه، ۱۶۸-۱۶۳.

می‌پندارند و وجود جهانِ دیگر و عذاب و عقاب را افسانه می‌شمارند
 «بزرگان و زیرکان خرده‌دان که اکنون روی زمین به‌ذات شریف ایشان
 مشرّف است، می‌فرمایند: حیات، عبارت از اعتدالی ترکیبِ بدن باشد؛
 چون بدن متلاشی شد آن شخص ابداً ناچیز و باطل گشت. آنچه
 عبارت از لذّاتِ بهشت و عقاب دوزخ است هم در این جهان می‌تواند
 بود چنان‌که شاعر گفته:

آنرا که داده‌اند همین جاش داده‌اند
 و آنرا که نیست وعده به‌فرداش داده‌اند

«لاجرم از حشر و نشر و عذاب و قرب و بُعد و رضا و سَخَط و
 کمال و نُقصان فراغتِ تمام دارند و نتیجه این مُعتَقَد آن‌که همه‌روزه
 عُمر در کسبِ شهوات و نیلِ به‌لذّات مصرف فرموده می‌گویند:
 ای آن‌که نتیجه چهار و هفتی
 وز هفت و چهار دایم اندر تَنَفّی
 می‌خور که هزار بار بیشتر گفتم
 «بازآمدنت نیست چو رفتی رفتی»^۱...

به‌سبب این عقیده است که قصدِ خون و مال و عِزّی خلق پیش
 ایشان خوار و بیمایه می‌نماید»^۲.

این عقیده بنیادی آنهاست دربارهٔ مبدأ و معاد؛ اما روش اندیشه
 ایشان دربارهٔ عدل و دادگستری که ریشه همهٔ اصلاحات اجتماعی
 است از این نیز شگفت‌تر است «اکابرِ سَلَف، عدالت را یکی از فضایل
 اربعه شمرده‌اند و بنایِ امور معاش و معاد بر آن نهاده... اما مذهب
 اصحابنا آن‌که این سیرت، اَسْوِءِ سَیَر است و عدالت مستلزم حَلَلِ
 بسیار، و آنرا به‌دلایل واضح روشن گردانیده‌اند و می‌گویند بنایِ کار

۱. از خیام است. - محمدعلی فروغی، رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، ۱۱۱،

۲. اخلاق‌الاشراف، ۱۴-۱۳.

انتشارات زوّار، ۱۳۲۰ ه. ش.

سلطنت و فرماندهی بر سیاست^۱ است، تا از کسی نترسند فرمان آن کس نبرند و همه یکسان باشند و بنای کارها خلل پذیرد و نظام امور گسسته شود. آن کس که... عدل ورزد و کسی را نزند و نکشد و مصادره نکند و خود را مست نسازد و بر زیردستان اظهار عزّیده و غَضَب نکند مردم از او نترسند و رعیت فرمان ملوک نبرند، فرزندان و غلامان سخن پدران و مخدومان نشنوند مصالح بلاد و عباد متلاشی گردد، و از بهر این معنی گفته‌اند: پادشاهان از پی یک مصلحت صد خون کنند؟^۲ می‌فرمایند: عدالت، فلاکتِ بهار می‌آورد. خود کدام دلیل واضح‌تر از این که پادشاهان عَجَم چون صَحاک تازی و یزدگرد بزه‌کار - که اکنون صدرِ جهنم بدیشان مُشْرِف است - و دیگر متأخران که از عقب رسیدند، تا ظلم می‌کردند دولت ایشان در ترقی بود و ملک معمور. چون زمان به کسری انوشروان رسید او از رکاکتِ رأی و تدبیر و زرای ناقص عقل، شیوه عدل اختیار کرد، در اندک زمانی کُنگره‌های ایوانش بیفتاد و آتشکده‌ها - که معبد ایشان بود - به یکبار بمرد و آثارشان از روی زمین محو شد؛ امیرالمؤمنین مُشَیدِ قواعِدِ دین عُمر بن حَطَّاب رضی الله عنه که به عدل موصوف بود خشت می‌زد و نان جو می‌خورد و گویند خرقة او هفده من بود^۳، معاویه به برکتِ ظلم ملک از دستِ امام علی - کَرَّمَ الله وجهه - پَدَر بُرد؛ بُختِ النّصر تا دوازده هزار پیغمبر را در بیت المقدس بیگناه نکشت و چند هزار پیغمبر را اسیر نکرد و سُتُوربانی نفرمود، دولت او عروج نکرد و در دو جهان سرافراز نشد؛ چنگیزخان - که امروز به کوریِ اعدا در دَرِکِ اسفل

۱. سیاست = تنبیه کردن؛ زور گفتن.

۲. این مصراع از انوری است. - دیوان، ۶۲۵/۲-۶۲۶، مدرّس.

۳. عَطَّار گوید (منطق الطیر، ۳۵، گوهرین):

گر خلافت بر هَوّی می‌داشت او
هفده من دلقی چرا می‌داشت او؟
گر خلافت بر هَوّی می‌راندی
خویش را بر سلطنت بنشاندی

مقتدا و پیشوای مغولانِ اولین و آخرین است - تا هزاران هزار بیگناه را به تیغ بیدریغ از پای درنیورد پادشاهی روی زمین بر او مُقَرَّر نگشت^۱. از این بخشها که یاد کردیم نیک می‌توان دریافت که عبید درباره اداره کشور به سبک خداوندان «مذهب مختار»، به کُلّی مانند ماکیاولی سخن می‌گوید که برای به دست آوردن پادشاهی و ابقای آن، هر کاری را برای شهزاده مُجاز و روا می‌شمرد و می‌گفت تاریخ کشورها نشان داده است که هر کس بخواهد بر پایه فضیلت و رعایت خاطرِ مردم یعنی 'مذهب منسوخ' حکومت ورزد، به زودی پادشاهی او تباهی یابد و بَسَر آید. ماکیاولی برای روشن کردن هَدَفِ خود از حکومت‌های سابق ایتالیا و ترکیه عثمانی مثال می‌آورد. عبید نیز در این باره نمونه‌هایی به دست می‌دهد که دلپذیر است:

«در تواریخ مغول وارد است که هولاکو خان را چون بغداد مسخر شد جمعی را که از شمشیر باز مانده بودند بفرمود تا حاضر کردند، حال هر قومی باز پرسید چون بر احوالِ مجموع واقف گشت گفت: از محترفه^۲ ناگزیر است؛ ایشان را رخصت داد تا بر سر کار خود رفتند، تِجَار را مایه فرمود دادن تا از بَهرِ او بازرگانی کنند؛ جهودان را فرمود که قومی مظلومند به جزیه از ایشان قانع شد. مُخَنَّثان را به خَرَمهای خود فرستاد. قُضاة و مشایخ و صوفیان و حاجیان و واعظان و مُعَرَفان و گدایان و قلندران و کُشتی‌گیران و شاعران و قصه‌خوانان را جدا کرد و فرمود: اینان در آفرینش زیادت‌اند و نعمتِ خدای بزیان می‌بَرزند. حکم فرمود تا همه را در شَطّ غرق کردند و روی زمین را از خُبثِ ایشان پاک کرد. لاجرم قُربِ نود سال پادشاهی در خاندانِ او قرار گرفت و هر روز دولتِ ایشان در تزايد بود^۳».

۱. اخلاق‌الاشراف، ۲۳-۲۲.

۲. مُخَنَرَفَه = پیشه‌وران (عَلَتِ تَأْنِیث، تقدیرِ جماعتِ محترفه یا طایفه محترفه است).

۳. اخلاق‌الاشراف، ۲-۲۱.

آنگاه نمونه دیگری را از پیروان 'مذهب منسوخ' عدالت یاد می‌کند و می‌گوید:

«اما ابوسعید بیچاره را چون دغدغه عدالت در خاطر افتاد و خود را به شعارِ عدل موسوم گردانید در اندک مدتی دولتش سپری شد و خاندانِ هلاکوخان و مساعی او در سرِ نیتِ ابوسعید رفت، آری: چو خیره شود مرد را روزگار همه آن کندکش نیاید به کار»^۱

در باره علت جنگ پادشاهان و لشکرکشیهای آنان به اطراف که اغلب کاری بی‌بایه و تنها برای خشنود ساختن حسِ 'خودبزرگ‌بینی'^۲ و جاه‌طلبی انجام می‌گیرد، عبید در چند داستانِ دلپذیر و شوخ طبعانه پادشاهان را انتقاد می‌کند. یک جا نکته‌یی که در ذهن اوست آن را در زبانِ سپاهی می‌نهد که او را بر نرفتن به جنگ مورد سؤال قرار می‌دهند. سپاهی در پاسخ می‌گوید «به خدا سوگند که نه من یکی از آنها را می‌شناسم و نه یکی از آنها مرا می‌شناسند، بنابراین چگونه میان من و آنها عداوت رُخ می‌دهد؟»^۳ باز می‌گوید: «قزوینی با کمان بی‌تیر به جنگ ملاحده [= فداثیان اسمعیلی] می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید و او بردارد». گفتند «شاید نیاید؟» گفت «آن وقت جنگ نباشد» (دلگشا، ۱۳۲).

در جای دیگری مسئولیت جنگها را به نحوی دیگر بر گردن بزرگان و سلاطین افزون طلب و جاه‌دوست می‌نهد از زبانِ طلخک و محمود غزنوی، «سلطان محمود از طلخک پرسید که جنگ در میان

۱. اخلاق‌الاشراف، ۲۳.

2. Megalomania.

۳. دلگشا، ۹۰ «قيل لجندى لاتخرج الى الغزو. فقال: والله لا اعرفهم احدا ولا يعرفونى، فمن اين وقعت العداوة بينى وبينهم؟»

مردمان چگونه واقع شود. گفت: نه بینی و نخوری. گفت: ای مردک! چه گه می خوری؟ گفت: چنین باشد، یکی گهی خورد و آن دیگری جوابی دهد جنگ میان ایشان واقع شود^۱، عبید از چه راه به این نتیجه رسیده بود؟ از راه مُشاهده عینی. مُظفّر یان در کرمان و اینجویان در شیراز و جلایریان در عراق و آذربایجان حکومت می کردند، اما هر چند صباحی یکی از آنها به بهانه توسعه قلمرو فرمانروایی خود بر دیگری می تاخت و او را به اطاعت و انقیاد می خواند و آن دیگری که خود را از این یکی کمتر نمی دید جواب می داد جنگ آغاز می شد و هزاران هزار نفر کشته می شد و خانه ها و دیه ها و شهرها و آبادیها به غارت می رفت و نوامیس مردم بی پناه مورد هجوم قرار می گرفت، پس بی جهت نبود که عبید، کدخدایی، و پادشاهی را به 'ندازِ کِ شاخداری و شاخ زنی' تعریف می کرد.

چون سلاطین زمان و خرده فرمانروایان روزگار عبید همواره در پیکار با یکدیگر و ستم بر رعیت و توده مردم سرگرم بودند و کاری جز اجحاف و زورگویی نداشتند، اگر چه به ظاهر سلاطین روزگار خود را ستوده و 'ماه و آفتاب' را 'خادم' در و چاکرِ بارگاه' آنها قلمداد کرده، آنجا که مجال می یابد آنها را با 'افزار' انتقادِ شوخ طبعانه ولی بسیار کوبنده و تلخ خود می گوید: هم آنها را و هم فرزندان آنها را. او نیز مانند سعدی و تجربت افتادگان گذشته معتقد بر این بود که 'عاقبتِ گرگ زاده گرگ شود'.

شک نیست که عبید نمی توانست قهرمانِ زورگوی داستانهای خود را از میان فرمانروایانِ معاصر خود برگزیند؛ از این روی، به سه سده پیشتر می رود و سلطان محمود را برمیگزیند که درست مانند محمد مظفّر ی ستمکار و زورگوی و متظاهر بود، و باز انتقاد خود را

بر زبان دلقکِ او یعنی طلخک می‌نهد؛ گاهی هم جرأت می‌کند که آشکارا از امیر یا وزیر معاصر خود انتقاد بکند اما صحنه یا صحنه‌هایی از انتقاد خود را عوض می‌کند:

— زنِ طلخک فرزندی زایید. سلطان محمود او را پرسید که چه زاده است. گفت: 'از درویشان چه زاید جز پسری یا دختری؟' گفت: 'مگر از بزرگان چه زاید؟' گفت: 'ای خداوند چیزی زاید بی‌هنجارگوی و خانه‌برانداز؟'

— در مازندران علاء نام حاکمی بود سخت ظالم، خشک‌سالی روی نمود، مردم به‌استسقاء بیرون رفتند. چون از نماز فارغ شدند امام بر منبر دست به‌دعا برداشته گفت: 'خدا یا بلاء و وباء و علاء را از ما دفع کن.' (۱۱۵-۱۱۴، دلگشا).

— دهقانی در اصفهان به‌درِ خانه‌ی خواجه بهاء‌الدین صاحب دیوان رفت. با خواجه سرا گفت که با خواجه بگوی که خدای بیرون نشسته است با تو کاری دارد. با خواجه بگفت، به‌احضار او اشارت کرد چون درآمد پرسید که 'تو خدایی؟' گفت: آری. گفت: 'چگونه؟' گفت حال آن‌که من پیش از این ده خدا و باغ خدا و خانه خدا بودم. ثواب تو، ده و باغ و خانه از من به‌ظلم بستند، خدا ماند. (دلگشا، ۱۲۴).

— سلطان محمود را در حالتِ گرسنگی بادنجانِ بورانی پیش آوردند، خوشش آمد گفت: 'بادنجان طعمیست خوش'. ندیمی در مدح بادنجان فصلی پرداخت. چون سیر شد گفت: 'بادنجان سخت مُضَرّ چیزی است'. ندیم باز در مضرتِ بادنجان مبالغتی تمام کرد. سلطان گفت: 'ای مردک! نه این زمان مدحش می‌گفتی؟' گفت: 'من ندیم توأم نه ندیم بادنجان؛ مرا چیزی می‌باید گفت که تو را خوش آید نه بادنجان را.' (همانجا، ۱۱۳).

عبید مجالس شوخی پادشاهان و امیران روزگار را نیز در نوشته‌های خود به‌استادی تمام ترسیم کرده است:

— مولانا قطب‌الدین، نزد تقماق نشسته بود. تقماق، کعبی داشت با مولانا گفت 'ببیندازیم هر که شک کند دیؤ است؛ او بینداخت شک نکرد، مولانا انداخت شک کرد، گفت 'تو بیشک دیوئی و من با شک' (دلگشا، ۱۳۱).

— پیش سلطان ابوسعید، سماعی می‌رفت. سلطان دست مولانا عضدالدین بگرفت و گفت 'رقص بکن؛ مولانا رقص می‌کرد. شخصی با او گفت که تو رقص با اصول نمی‌کنی زحمت مکش. مولانا گفت 'من رقص به یرلیغ^۱ می‌کنم نه با اصول'.

— طَلَخْک درازگوشی چند داشت روزی سلطان محمود گفت درازگوشان او را با الاغ گیرند تا خود چه خواهد گفتن. بگرفتند. او سخت برنجید، پیش سلطان آمد تا شکایت کند. سلطان فرمود که او را راه ندهند. چون راه نیافت، در زیر دریاچه‌یی رفت که سلطان نشسته بود و فریاد کرد. سلطان گفت: او را بگویند که امروز بار نیست. بگفتند. گفت: قلتبانی را که بار نباشد خر مردم را چرا می‌گیرد؟

— سلطان محمود روزی در غضب بود. طلخک خواست که او را از آن ملالت برون آرد. گفت «ای سلطان! نام پدرت چیست؟» سلطان برنجید و روی بگردانید. طلخک باز برابر رفت و همچنین سؤال کرد. سلطان گفت «مردک قلتبان! تو با آن سگ چه کار داری؟» گفت «نام پدرت معلوم شد؛ نام پدر پدرت چون بود؟» سلطان بخندید.

— ابراهیم نام دیوانه‌یی در بغداد بود. روزی وزیر خلیفه او را به دعوت برده بود. چون ابراهیم در آن خانه رفت، خلاف از^۲ قرصی جو به دست ابراهیم نیفتاد. بخورد. زمانی بگذشت گفتند یاقوتی سه مثقالین گم شده است. مردم را برهنه کردند نیافتند. ابراهیم و جمعی

۱. یرلیغ [مغولی] = فرمان، دستور، حکم.

۲. خلاف از = جز از، به جز.

دیگر را در خانه کردند و گفتند شما به حلق فرو برده باشید سه روز در این خانه می باید بود تا از شما جدا شود. روز سوم خلیفه از زیر آن خانه می گذشت، ابراهیم بانگ زد که ای خلیفه، من در این خانه قرصی جوی خوردم سه روز است محبوسم کرده اند که یاقوتی سه مثقالین بُردی، تو که آن همه نعمتهای الوان خوردی و پزیران بُردی با تو چه ها کنند؟ (دلگشا، ۱۴۵).

— اعرابی را پیش خلیفه بُردند، او را دید بر تخت نشسته و دیگران در زیر ایستاده، گفت «السلام علیک یا الله». گفت «من الله نیستم». گفت «یا جبرائیل! گفت من جبرائیل نیستم. گفت «الله نیستی، جبرائیل نیستی پس چرا بر آن بالا رفته تنها نشسته ای؟ تو نیز در زیر آی و در میان مردمان بنشین» (دلگشا، ۱۴۷).

— خواجه شمس الدین صاحب دیوان، پهلوان عوض را به لرستان می فرستاد. گفت چند سگ تازی با خود بیار، پهلوان برفت و سگ را فراموش کرد. چون باز به تبریز آمد به یادش آمد، بگفت تا سگی چند در بازار بگرفتند، با خود پیش خواجه بُرد. خواجه گفت «من سگ تازی خواستم، گفت: سگ تازی چگونه باشد؟ گفت «سگ تازی را گوش دراز باشد و دم باریک و شکم لاغر، گفت «من دم و گوش نمی دانم، اگر پنج روز این سگان در خانه خواجه باشند از گرسنگی شکم چنان لاغر شوند که از حلقه انگشتی بجهند» (دلگشا، ۱۴۸).

این پهلوان عوض، بنابر تواریخ آل مظفر و مدارک دیگر آن روزگار، ظاهراً از سرداران سپاه بوده، و خواجه شمس الدین محمد جوینی معروف به صاحب دیوان (وفات ۶۸۳ هـ. ق.) از وزیران و مردان بزرگ عهد مغول بوده، و به تربیت اهل فضل و هنر توجهی داشته، اما در عین حال بی رحم و سخت کُش و با لشکریان سختگیر بوده، و احتمالاً عید این جنبه از شخصیت او را به طنز انتقاد کرده است.

— صاحب دیوان پهلوان عوض را گفت «یکی را که عقلی

داشته باشد بطلب که به جایی فرستادن می‌خواهم». گفت «ای خواجه! هر که را عقل بود از این خانه بیرون رفت».

— خواجه بهاء‌الدین صاحب‌دیوان دست به پشتِ مجددِ همگر بُرد. او نیز بادی رها کرد. گفت: «چه می‌کنی؟» گفت خواجه:

نه نیکو بُود دست آورده پیش

تهی بازگردانی از پیش خویش

(دلگشا، ۱۵۲)

این بیت از امثال است. و این داستان را ابوحنّان توحیدی (وفات حدود ۴۰۰ هـ. ق.) دربارهٔ متوکل و عبادهٔ مخنث یاد کرده است. عبید با عوض کردن شخصیتها به اشخاص مشهورتری، طنزِ نیر و مند خود را دربارهٔ بی‌مبالاتی وزیرِ صاحب‌دیوان و تسلطِ دلچکی در روح او و بی‌حرمتی وی با وزیر بدین صورت آشکار می‌کند.^۱

اگر بخواهیم بیان دیگری از عبید دربارهٔ سیاست‌پیشگان و بزرگانِ دیوانی به دست دهیم و آنرا پایانی برای بخش قرار دهیم باید بگوییم که به نظرِ عبید «مایهٔ خواجهگان: لاف و وقاحت» است؛ «وجودشان: هیچ»؛ «تواضعشان: مُجَوِّف» و تو خالی است؛ «گزارف و سَفَه: سخنانشان»؛ «لوم و حرص و بخل و حسد: اخلاقشان»؛ و «ابله: آن‌که از ایشان امید خیر دارد»؛ و آن‌کس که «ملازم ایشان» است «کوربخت و منحوس» است؛ و «عدل و انصاف در روزگار ایشان: عَنَقَاءِ مُغَرَّب»^۲ است؛ «مکر و زور و ریا و نفاق و کُذِّب عاداتِ اکابر»؛ و بالآخره «مرضشان: حَکَم» است.^۳

۱. اخلاق‌الوزیرین، ۱۴۶-۱۴۵، دمشق، ۱۹۶۵، محمد بن تاویت الطنجی «صَرَبَ المتوکلُ علی قحفۃ عبادة المخنث، فصرط، فقال: ویحک ما هذا؟ فقال یا امیر المؤمنین خلیفۃ یقرع باب قوم فلا یجیبونه؟»

۲. عَنَقَاءِ مُغَرَّب، کنایه از هر چیزی است که اسمش هست ولی اصلش نیست.

۳. رسالهٔ تعریفات، ۱۵۹.

خانواده - زن و فرزندان

کم و بیش مانند بسیاری از نویسندگان قدیم اسلامی، در نوشته‌های عبید هم در نظام خانواده، حاکم مرد است و اگر در برخی موارد به زن نیز مجالِ عرضِ وجود و اظهار عقیده داده می‌شود، ولی معمولاً این مرد است که شکایت می‌کند، غالب می‌آید، و راستگو است. اوست که از زندگانی خسته است: خسته زمانه، خسته زن، خسته فرزندان، خسته پیری و تنگدستی و ظلم و فسادِ حاکم و قاضی و شیخ و خسته تعصب و ریاکاریِ جاهلان. به عبارتِ دیگر، در نوشته‌های عبید زن و مرد در برابر هم به عنوانِ دو نیروی برابر قرار نمی‌گیرند، خانواده، خانواده پدرسالاری است. پدر از زن و کودکان خود ناله سر می‌دهد و به قاضی و والی شکایت می‌برد. ما از زندگانی داخلی خود عبید و وضع رفتار زن و فرزندان خبری نداریم: تنها چیزی که می‌دانیم این است که در زندگانی فشار مادی بسیار دیده و همواره مقروض بوده است - اگرچه در شعری ادعا کرده که 'پادشاهان همواره او را عزیز داشته‌اند، اما به نظر بنده این لافی بیش نبوده است برای جلب محبت و عنایتِ مخدومِ جدید - از طرفی از طرزِ گفتار و شیوه نگارش او در می‌یابیم که با وجودِ آن‌همه شوخ طبعی، تندمزاج بوده است. یعنی پس از آن‌که از فشارهای گوناگون روزگار به خود پیچیده، خود را به‌رندی و خوشباشی و مسخرگی انداخته است، و خلاصه اگر زن و فرزندی داشته، با وجود طبیعت و اخلاقِ تند از محیط خانواده دلِ خوشی نداشته است، انتقادهای تند و نیشهای گزنده او به زنان نشان می‌دهد که از تشکیل خانواده دلی خوش ندارد و اگرچه مانند شوپنهاور آلمانی عمیق نیست و نمی‌گوید «با ازدواج، طبیعت فرد را فدای نوع می‌کند تا نسل باقی بماند و رنج کشیدن انسان ادامه بیابد»، ولی در حدِّ یک شاعر متفکر اجتماعی نکاتِ جدید و زیبایی در نظراتِ او می‌یابیم:

نُخست باید گفت که عُبید در دنیا شاد نیست، به نظر او «دنیا: جایی است که هیچ آفریده در وی نیاساید»؛ و «عقل»: کسی است که «به دنیا و اهل آن نمی پردازد»؛ و مرد «کاملی» وجود ندارد و اگر باشد کسی است که «از غم و شادی منفعل نمی شود»؛ «کریمی» نیست و اگر هست کسی است «که در جاه و مال طمع نمی کند». در جامعه‌یی که او زندگانی می کند مانند بسیاری از دوره‌های تاریخ ایران «دانشمند: کسی است که عقل معاش ندارد» اما «جاهل: دولتیاری» است «عالم: بیدولت» است و «جواد: درویش»؛ و «خسیس: مالدار» و «نامرد: طالب علم»؛ و «مدرس: بزرگ ایشان»؛ «مُعید: حسرتی» است؛ «فقیه: مفلوک» است و «دوات او: ظرف حرمان» است و «قَلَم او: شکسته» است و «کتاب او: مرهون»؛ «ادار و مرسوم و معیشت: چیزهایی است که به مردم نمی رسد»؛ «برات: کاغذپاره‌یی است بیفایده که مردم را تشویش می دهد»^۱. با چنین دنیای ناشاد و طرفدار جاهلان، ازدواج جز «در دسر» نیست و «عشق: کار بیکاران» است: «مُجَرَّد: کسی است که به ریش دنیا می خندد»؛ و «ذوالقرنین: آن که دوزن دارد»؛ «اشقی الاشقیاء: آن که بیشتر دارد»؛ «قلتبان و ترشروی: پدرزن» است؛ و «سلیطه و سرد: مادرزن». در این شرایط «اهل و عیال: نامحرم» اند؛ «فرزند: دشمنِ خانگی» است^۲؛ «بداختر: کسی است که به دختر گرفتار باشد»؛ «برادر: دشمن است»؛ «خویشاوند: دشمنِ جان»؛ «مُعیل: مبتلا»؛ و «مُذْکِر سماعی: آن که به قولِ زنان کار می کند». در این روزگار «جوانی که زین پیر دارد: بدبخت» است، و «پیری که زین جوان دارد: دُیوُث»؛ «القوچ

۱. تعریفات، ۷-۱۵۶.

۲. بسنجید با این بیت که عین القضاة همدانی آورده است (نامه‌ها، ۴۴/۱، منزوی):

إِنَّ بَنَى لَيْسَ فِيهِمْ خَيْرٌ
وَأُمُّهُمْ مِثْلُهُمْ أَوْ شَرُّ

والشاخدار: آن کسی است که «زنش قصه ویس و رامین^۱ خواند» و «طلاق: عِلاج او» است. در اجتماعی این چنین، معانی واژه‌های مصطلح به نوعی دیگر ادا باید بشود زیرا «خاتون: کسی است که معشوق بسیار دارد»، و «کدبانو: آن که اندک دارد» و «مستور: کسی که به یک عاشق قانع شود» و «خانم: آن که جماع به‌رایگان دهد»؛ «زنا: جماع حلال» است و «جماع حلال: کاری مُکَرَّر»، و «مُخُّ الحمار» یا مغز خر «طعامی است که زنان از بهر شوهر سازند»؛ «بکر: دختری است که از جماع دادن وقوف نداشته باشد»؛ و «بکارت: اسم بی‌مُسَمّی» است و سرانجام، با این رو حیات اجتماعی و نظام سیاسی فاسد «قواذ: مُقَرَّب ملوک» است و «سعی او» همواره «مشکور».

عبید احساسی تند خود را نسبت به زن و فرزند و خویشاوند در جای دیگر نیز به روشنی بیان می‌کند «در دام زنان میفتید خاصه بیوگان کُزه‌دار»؛ «از بهر جماع سرد حلال عیش بر خویش حرام مکنید»؛ «از تنعم دایگان و حکمت قابله و حکومت حامله و کلکل گهواره و سلام داماد و تکلیف زن و غوغای بچه ترسان باشید»؛ «زن میخواهید تا قلبتان نشوید»؛ «پیر زنان را سر به کلوخ کوب بگویند تا درجه غازیان دریابید»؛ «بر سر راهها به قامت بلند زنان و چادر مهرزده و سربند ریشه‌دار از راه مروید»؛ «در خانه مردی که دو زن دارد آسایش و

۱. از فخرالدین اسعد گرگانی (وفات حدود ۴۵۰ ه. ق.) است. و این کتاب چون بیانگر فرهنگ ایران پیش از اسلام ایرانیان - به‌ویژه در مورد ازدواج با محارم است؛ هرچند که این مطلب مورد قبول قاطبه زرتشتیان نیست - لذا از سوی بسیاری از نویسندگان و گویندگان مطرود بوده و کتابی ضد اخلاق تلقی می‌شده است. عبید باز جای دیگر به این مطلب اشارتی دارد که پس از این می‌آید. سنائی و مولوی نیز از ویس و رامین به‌بدی یاد کرده‌اند. اوحدی مراغی (کلیات، «جام جم»، ۵۴۸-۵۴۹، چاپ نفیسی) گویند:

زن بد را قلم به دست مده
دست خود را قلم زنی زان به...
او که «الحمد» را نکرده درست
«ویس و رامین» چراش باید جست؟

خوشدلی و برکت مطلبید»؛ «از خاتونی که قصه‌ویس و رامین خوانند... مستوری توقع مدارید»؛ «بر زنان جوان شوهر به سفر رفته... و دختری که بکارت به باد داده و شب عروسی نزدیک رسیده رحمت آرید تا خدا بر شما رحمت آرد»؛ «زنان را در حال نزاع چندان که مقدور باشد بیازارید و آنرا فرصت و صرفه تمام دانید»؛ «بر وعده‌مستان و عشوّه زنان و عهد قحجگان... کیسه مدوزید»؛ «گنگ و قحبه را در یک جا منشانید»؛ «زنان را سخت بزنید، تا از شما بترسند و فرمانبردار گردند و کار کدخدایی میان بیم و امید ساخته شود و کدورت به صفا مبدل شود»؛ «از فرزندی که فرمان نبرد و زن ناسازگار... برخوردار طمع مدارید»^۱.

در داستانهای تازی و فارسی رساله دلگشانی در باره زن و روابط گوناگون او با اجتماع و شوهر خود و وضع و روحیه فرزندان اشارتهای مختلف بچشم می‌خورد، و چنان که قبلاً بیان شد در همه آنها زن با مرد سر ناسازگاری دارد و مرد به عنوان بزرگ خانواده و به عنوان 'پدرسالار' در هر صحنه‌یی بر ضد زن زورنمایی می‌کند. اینک نمونه‌هایی از آنها:

— مردی از عربی درباره زنش پرسید. مرد گفت «تا زمانی که ماری به خود می‌پیچد و نیش می‌زند، او نیز زنده است و به آزار من می‌کوشد».

— عباده را گفتند: دخترت از شوهرش چه میراث بُرد؟ گفت «چهار ماه و ده روز».

— زنی شوهر خویش را گفت «حیا نداری که زنا می‌کنی در حالی که زن حلال نازنین داری؟» مرد گفت «حلال آری، اما نازنین نه!»

— زنی شوهر خود را 'دیوث' و 'مُفلس' خواند. مرد گفت «خدا را شکر که در این میان من گناهی ندارم: چه گناه نخستین از توست و دومین از خدا».

۱. رساله صد پند، ۵-۶۲.

— مردی را که زنش نافرمان بود گفتند «کسی پیدا می‌شود که میان شما صلح بدهد؟» گفت «آن‌که میان ما صلح می‌داد مُرد».

افسوس که در این داستانها، هر چه هوسبازی، عاطفی بودن، اسارت در برابر احساس، عقب‌ماندگی فکری، زیاده‌طلبی، و مایه سرافکنندگی شوهر و خانواده باشد به زن نسبت می‌شود، و حال آن‌که بسیاری از مردان در این باب از زنان دست‌کمی ندارند.

— زنی بیمار شد و به شوهرش گفت «وای بر تو! اگر من بمیرم چه می‌کنی؟» مرد گفت «اگر تو نمیری من چه کار خواهم کرد؟!»
— پیری پیش طبیب رفت؛ گفت «سه زن دارم پیوسته گرده و مَثانه و کمر گاهم درد می‌کند، چه خورم تا نیک شود. گفت معجون نه طلاق».

— مجدالدین با زنش ماجرای می‌کرد. زنش به غایت پیر و بدشکل بود گفت «خواجه کدخدایی چُنین نکنند که تو می‌کنی؛ پیش از من و تو لیل و نهار بودست». گفت: «خاتون زحمتِ خود مده پیش از من بوده باشد، اما پیش از تو نبوده باشد».

— حاکم آمل از بهر سراج‌الدین قُمّری براتی نوشت بر دهی که نام او پَس بود. سراج‌الدین به طلب آن وجه می‌رفت، در راه باران سخت می‌آمد، مردی و زنی را دید که گهواره‌یی و بچه‌یی در دوش گرفته به زحمت تمام می‌رفتند. پرسید که راه پَس کدام است. مرد گفت «اگر من راه پَس دانستمی بدین زحمت گرفتار نشدمی».

— زنی چشمهای به غایت خوش و خوب داشت. روزی از شوهر شکایت به قاضی بُرد. قاضی روسپی‌باره بود، از چشمهای او خوشش آمد، طمع در او بست و طرف او گرفت. شوهر دریافت، چادر از سرش درکشید. قاضی رویش بدید سخت متنفر شد، گفت «برخیز ای زَنک چشم مظلومان داری و روی ظالمان».

— شخصی زنی بخواست. شبِ اوّل خلوت کردند مگر شوهر به حاجتی بیرون رفت چون باز آمد عروس را دید که با سوزن گوش

خود را سوراخ می‌کند. خواست با او جمع شود عروس بکر نبود. گفت «خاتون این سوراخ در خانه پدر بایست کرد اینجا می‌گویی و آنچه اینجا می‌باید کرد در خانه پدر کرده‌ای».

در داستان زیر از خیانت زنی بازرگان به شوهر خود یاد شده و حال آن‌که معلوم نیست که خود بازرگان در سفر دراز خود کاری مانند زن خود نکرده و از خطا مصون مانده باشد:

— بازرگانی زنی خوش صورت زهره‌نام داشت. عزم سفر کرد، از بهر او جامه‌یی سفید بساخت و کاسه‌یی نیل به‌خادم داد که هر گاه از او حرکتی ناشایست در وجود آید یک انگشت نیل بر جامه او زن تا چون بازآیم اگر تو حاضر نباشی مرا حال او معلوم شود. پس از مدتی خواجه به‌خادم نوشت که:

چیزی نکند زهره که ننگی باشد

بر جامه او ز نیل رنگی باشد

خادم باز نوشت:

گر آمدن خواجه درنگی باشد

چون بازآید زهره پلنگی باشد

— مجد همگر^۱ زنی زشت روی در سفر داشت. روزی در مجلس نشسته بود. غلامش دوان دوان پیامد که «ای خواجه! خاتون به‌خانه فرود آمد». گفت «ای کاش خانه به‌خاتون فرود آمدی!»
— طلّخک با زنی زنا کردن می‌خواست. زن تن در نمی‌داد که امشب شب آدینه است و در شب آدینه بزه معصیت دوچندان نویسند. طلّخک گفت «باکی نیست گیریم که در شب شنبه دو بار زنا کرده‌ایم».

۱. خواجه مجدالدین همگر یزدی (وفات، ۶۸۶ ه. ق.). شاعر قصیده‌سرای ایرانی و از معاصران شیخ سعدی، که در خدمت اتابکان سلجوقی و بهاءالدین جوینی حاکم اصفهان می‌زیسته است (دائرةالمعارف فارسی، ۲۶۵۸/۳).

طنزِ کوبنده

عَبید، در این داستان، متوجّه ساده‌لوحی کسانی است که اصلِ گناه را فراموش می‌کنند و به تلقیناتِ عامیانه و دور از واقعیت کسانی دل می‌دهند که روزی را مُقَدَّس‌تر از روزِ دیگر می‌شمارند. و غافل می‌مانند از اینکه همهٔ روزها روزِ خداست («ایام الله») است و تقدُّس برخی از ایام امری «وضعی» و قراردادی است، در حالی که «زنا» یا هر گناهِ دیگر، عَصیان است و در هر زمانی صورت بگیرد عَصیان است؛ و از آن دوری باید جُست نه اینکه اصل رها کرده و دنبال فرع رفت.

کتاب‌نامه برگزیده

۱. پارسی و تازی:

- اخلاق الوزیرین، ابو حیان توحیدی، دمشق، ۱۹۶۵، تاویت الطنجی.
- اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، خوارزمی، مینوی-حیدری، تهران، ۱۳۶۰ ه. ش.
- افسانه‌های ازوپ، ترجمه علی اصغر حلبی، چاپ دوم، اساطیر، ۱۳۷۳ ه. ش.
- البیان والتبیین، جاحظ بصری، عبدالسلام محمد هارون، مصر، ۱۹۷۳.
- تاریخ ادبی ایران، یان رییکا (انگلیسی، ← بخش لاتین).
- تاریخ ادبیات در ایران، استاد دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد سوم، دانشگاه تهران.
- تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ترجمه علی اصغر حکمت (از سعدی تا جامی)، جلد سوم، تهران، ۱۳۵۱ ه. ش.
- تاریخ آل جلایر، دکتر شیرین بیانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ه. ش.
- تاریخ احوال و آثار حافظ، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار، ۱۳۵۳ ه. ش.
- تاریخ آل مظفر، حسینقلی ستوده، تهران ۱۳۴۶ ه. ش.
- تاریخ شیخ اؤنس، ابوبکر قطبی‌آه‌ری، چاپ جی. ب. ون‌لون، هلند، ۱۹۵۳.
- تاریخ کامل، ابن اثیر، تورنبرگ، بیروت، ۱۹۶۵.
- تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی، امیرکبیر، ۱۳۳۳ ه. ش. دکتر عبدالحسین نوایی.
- تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵ ه. ش.

- تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش.، محمد عباسی.
- تعریفات، جرجانی، قاهره، ۱۹۳۸.
- تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت، ۱۹۶۶، زریق.
- جامع التواریخ، حسنی، به اهتمام دکتر بیانی، تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.
- حبیب السیر، خواند میر، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۳۶ ه. ش. (چهار جزء).
- حدیقة الحقیقه، سنائی، مدرس رضوی، ۱۳۳۹ ه. ش.
- دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، و رضا اقصی.
- دیوان ناصر خسرو، مینوی- محقق، دانشگاه تهران- مک گیل، ۱۳۵۳ ه. ش.
- رباعیات خیام، محمد علی فروغی، زوار، ۱۳۲۵ ه. ش.
- سترخ العیون فی شرح رسالة ابن زیدون، ابن نباتة مصری، قاهره، ۱۹۶۹، محمد ابوالفضل ابراهیم.
- شذرات الذهب، ابن عماد حنبلی، بیروت، ۱۹۵۰.
- طبقات الأطباء، ابن ابی أصیبه، بیروت، ۱۹۶۱.
- الشفاء (بخش منطق «الشعر»)، ابن سینا، قاهره، ۱۹۶۶، عبدالرحمن بدوی.
- العقد الفريد، ابن عبد ربّه (۶ مجلد)، احمد امین- احمد الزین، بیروت، ۱۹۶۳.
- کلیات، عبید زاکانی، اقبال آشتیانی، اقبال تهران، ۱۳۳۲ ه. ش.
- کلیات، عبید زاکانی، پرویز اتابکی، زوار تهران، ۱۳۴۳ ه. ش.
- مثنوی، جلال الدین بلخی، علاء الدوله و نیکلسن.
- محاضرات الادباء (و محاورات البلغاء والشعراء)، راغب اصفهانی، بیروت، ۱۹۶۱.
- وعاظ السلاطین، دکتر علی وردی، بغداد، ۱۳۶۸ ه. ق.
- وفيات الاعیان، ابن خلکان، تهران، ۱۲۸۴ ه. ق. (با حواشی فرهاد میرزا).

۲. لاتین

- Aristotle, *on the Art of Poetry*, tr., by Gilbert Murray, Oxford, 1968.
- Ben, A. W., *History of Ancient Philosophy*, London, 1936.
- Copleston, Fredrick, *A History of Philosophy*, Vol. III, Part 2, London, 1963.

- Frye, Northrop, *Anatomy of Criticism*, Princeton University Press, New Jersey (Third printing, 1973).
- G. Highet, *The Anatomy of Satire*, London, Oxford University Press, 1962.
- Howarth, *History of the Mongols*, Vol. III, London, 1948.
- Juvenal, *The Sixteen Satires*, London (Penguin Books, 1976), tr., by Peter Green.
- Lane Poole, *The Muhammadan Dynasties*, London, 1941.
- Machiavelli, Niccolo, *The Discourses on the First Decade of Livy*, Penguin Books, tr., by Bernard Crick, London, 1978.
- Machiavelli, Niccolo, *The Prince*, English trans., by George Bull, London (Penguin Books, 1975).
- Rypka, Jan., *History of Iranian Literature*, (English translation, Dordrecht-Holland, 1968).
- Rosenthal, Franz, *Humour in Early Islam*, Leiden, 1956.
- Voltaire, *Philosophical Dictionary*, London, 1977 (Penguin Books), ed. and translation by Theodore Besterman.
- Worcester, D., *The Art of Satire* (Cambridge, 1940).

دواستدراک

□ صفحه ۱۲۰. درباره داستان موش و گربه، باید متذکر شد که داستانی نیز در باب «گربه زاهد» در کلبه و دمنه نصرالله منشی (۲۰۶-۲۰۸)، چاپ مرحوم استاد مجتبی مینوی آمده است، که بنده احتمال می‌دهم عبید با مطالعه آن و در نظر داشتن وضع شیخ ابواسحق اینجو و سلطان محمد مظفری شعر لطیف خود را ساخته و پرداخته باشد. نصرالله منشی در باب هشتم کتاب (باب «بوف و زاغ»، حکایت «کبک انجیر و خرگوش») می‌نویسد:

«... و هر که به پادشاه غدار و والی مکار مبتلا گردد بدو آن رسد که به کبک انجیر و خرگوش رسید از صلاح و کم‌آزاری گربه روزه‌دار. مرغان پرسیدند که: چگونه است آن؟ زاغ گفت: کبک انجیری [= دُراج یا فاخه] با من همسایگی داشت و میان ما به حکم مجاورت قواعد مصادقت مؤکد گشته بود. در این میان او را غیبتی افتاد و درازا کشید. گمان بردم که هلاک شد. و پس از مدتی دراز خرگوشی بیامد و در مسکن او قرار گرفت و من در آن مُخاصمتی نیوستم. یک‌چندی بگذشت، کبک انجیر باز رسید. چون خرگوش را در خانه خویش دید رنجور شد و گفت: جای پیرداز که از آن من است. خرگوش جواب داد که من صاحب قبض ام [= مُتَصَرِّف ام و مُدعا به دست من است، پس مالک منم]، اگر حقی داری ثابت کن. گفت: جای از آن من است و حُجَّت‌ها دارم. گفت: لَابَدَ حَکَمی عَدَل [= عادل] باید که سخن هر دو جانب بشنود و بر مقتضای انصاف کار دعوی به‌آخر رساند. کبک انجیر گفت که: در این نزدیکی بر لب آب گربه‌یی است مُتَعَبِد، روز روزه دارد و شب نماز کند. هرگز خونی نریزد و ایدای حیوانی جایز

نشمرد، و افطار او بر آب و گیاه مقصور می‌باشد. قاضی از او عادل‌تر نخواهیم یافت. نزدیک او رویم تا کار ما فصل کند. هر دو بدان راضی گشتند و من بر اثر ایشان بر فتم تا گربه روزه‌دار را بینم و انصاف او در این حکم مشاهدت کنم. چندانکه صائم‌الدهر چشم بر ایشان افکند بر دو پای راست بیستاد و روی به محراب آورد، و خرگوش نیک از آن شگفتی نمود. و توقف کردند تا از نماز فارغ شد. تحیت بتواضع بگفتند و درخواستند که میان ایشان حکم باشد و خصوصیت خانه بر قضیت معدلت بپایان رساند. فرمود که: صورت حال باز گوید. چون بشنود گفت: پیری در من اثر کرده است و حواس خلل شایع پذیرفته. و گردشی چرخ و حوادث دهر را پیشه این است، جوان را پیر می‌گرداند و پیر را ناچیز می‌کند... نزدیک‌تر آید و سخن بلندتر بگوید. پیش‌تر رفتند، و ذکر دعوی تازه گردانیدند. گفت: واقف شدم، و پیش از آنکه روی به حکم آرم شما را نصیحتی خواهم کرد. ... صواب آن است که هر دو تن حق طلبید، که صاحب حق را مظفر باید شمرد اگرچه حکم بخلاف هوای او نفاذ یابد، و طالب باطل را مخذول پند است اگرچه حکم بر وفق مراد او رود... از این نمط دمدمه و افسون بر ایشان می‌دیدم تا با او الف گرفتند و آمین و فارغ... پیش‌تر رفتند. به یک حمله هر دو را بگرفت و یکشت. نتیجه زهد و اثر صلاح روزه‌دار، بر این جمله ظاهر گشت. «ضمناً باید دانست که شعر معروف خواجه حافظ شیرازی ظاهراً مربوط به این حکایت است، آنجا که می‌گوید:

ای کبکی خوش خرام کجا می‌روی؟ بایست

غره مشو که گربه زاهد نماز کرد!
و در این بیت «گربه زاهد» اضافه تشبیهی است نه اضافه ملکی، چنانکه برخی گمان برده‌اند، و آنرا به عماد کرمانی فقیه و شاعر و گربه او تطبیق داده‌اند.

□ صفحه ۱۶۳. عین عبارت امام فخر رازی در باب ازدواج با محارم پیش از روزگار موسی (ع) این است: «كَانَ آدَمُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يُزَوِّجُ الْأَخْتَ مِنْ الْأَخِ، وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى مُوسَى (ع)».

فهرست عام

ابن سینا ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۷۲، ۱۸۹	آدم، حضرت ۱۶۳
ابن عبدربه ۹۸، ۱۰۲	آذربایجان ۱۵، ۳۸، ۴۰، ۴۲، ۵۳، ۵۴
ابن عماد ۱۶۱	۶۳ تا ۶۸، ۷۱، ۸۵، ۲۰۷
ابن قتیبه دینوری ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۳۰	آراگون ۱۴۹
۱۳۵	آریستوفانس ۱۳۵
ابن مسکویه، ابوعلی ۷، ۱۰	آشیل ۱۴۵، ۱۴۸
ابوبکر بن عمر ۳۵، ۱۶۴، ۱۶۵	آق قویونلوها ۶۵
ابو حیان ۱۷۴	آکسفورد ۱۳۳
ابو سعید بهادرخان ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۳۴	آمل ۲۱۶
۳۶، ۶۲، ۶۳، ۷۸، ۷۹، ۸۵، ۲۰۶، ۲۰۹	آناکساغوراس ۱۷۳
ابونواس ۱۳۴	
ابویزید، سلطان ۴۰، ۵۵ تا ۵۷	ابرقو ۳۶، ۴۰ تا ۴۲، ۴۵
ابهری، رکن الدین ۱۰۴	ابن ابی اصیبعه ۱۹۴
اتابکان ۱۶	ابن الجوزی ۹۶
احد، کوه ۱۶۰	ابن العمید ۱۳۵
اختاجی، امیر رمضان ۵۶	ابن المعتز ۱۳۵
اخلاق الاشراف ۹، ۱۱، ۱۲، ۹۲، ۱۰۹	ابن حاجب، جمال الدین ابو عمرو
۱۱۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۶	عثمان ۲۰، ۴۷
۱۵۳، ۱۶۷، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۳، ۲۰۵	ابن خلدون ۷
۲۰۶	ابن خلکان ۱۳۱

- اخلاق الوزیرین ۲۱۱
 اخلاق ناصری ۱۸۹
 اخفی جوق نایب بردی بیگ اوزبک ۴۰، ۶۳
 اخفی جوک، امیر ۳۸
 اران ۶۸
 ارپه کتون ۱۷
 اردبیل ۱۰۵، ۶۵
 اردستان ۳۶
 اردن ۱۵۸
 ارسطو ۱۰۸، ۱۲۱، ۱۲۲
 ارغون ایلخان ۳۵، ۳۶
 ازوپ ۱۳۳
 اسپانیا ۱۴۹
 استانبول ۹، ۱۱۰
 اسد، پهلوان ۴۹ تا ۵۱، ۵۴
 اسرار التوحید ۱۷۸
 اسکندر کبیر ۱۴۵
 اسکینیو ۱۴۵
 اسماعیل، کمال ۱۰۹
 اشعار هزلیه و تضمینات ۱۰۸
 اصفهان ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۲ تا ۲۶، ۳۷ تا ۴۰، ۴۲، ۴۶ تا ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۶۱ تا ۶۴، ۶۶، ۸۴، ۱۰۵، ۲۰۸
 اصفهانی، ابوالفرج ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲
 ۱۳۵، ۱۹۰
 اصفهانی، شمس فخری ۲۸
 اصفهانی، کمال الدین اسمعیل ۱۲۶
 اصفهانی، میرزا حبیب ۹، ۱۰۰
 افسانه های ازوپ ۱۳۳
 افلاطون ۱۰۸، ۱۷۴
 اقلید ۵۶
 الاغانی ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲
 الاهری، ابوبکر ۶۲
 البخلاء ۹۶
 البصائر والذخایر ۱۷۴
 الحمقى والمغفلین ۹۶
 الحیوان ۹۶
 الخطابہ ۱۷۲
 الرساله القشیریه ۱۷۸
 الشفا ۱۲۲، ۱۷۲
 العقد الفرید ۹۸
 العلماء عضد الملک، سلطان ۴۷
 القادر بالله محمد بن ابی بکر ۴۷
 المحاسن والاضداد ۹۶
 المستطرف فی کل فن مستظرف ۱۰۱، ۱۳۴
 المصحف المفسر ۱۲۶
 المعتضد بالله ۱۱۷
 المعجم فی معاییر اشعار المعجم ۱۱۰، ۱۱۴
 المنجد ۱۰۰
 المنطق ۱۷۲
 امثال وحکم ۹۵
 امریکا، قاره ۱۵۷، ۱۵۸
 امیر ۱۰

- امیرنوروز ۳۶
انصاری، خواجه عبدالله ۱۷
انوری ۳۲، ۷۳، ۸۱، ۱۰۰، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۹۱
اوحدی مراغی ۲۱۴
اورول، جرج ۱۳۳، ۱۵۵
اوغانیان / ایل اوغانی ۲۳، ۴۱، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۱۱۶
اولجایتو ۱۷، ۳۶
اولوزبگ ۶۲، ۶۳
ایزابلا قشتالی ۱۴۹
ایلخانیان ۱۵، ۶۲، ۱۳۸
ایلخانیان، ابوسعید بهادرخان ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۳۴، ۳۶، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۸، ۷۹
۸۵، ۲۰۶، ۲۰۹
ایلکانیان / ایلکانویان ۶۲، ۶۹
ایلکانی، شیخ حسن ۲۲
اینجویان / اینجویه / بنو اینجو ۱۶، ۱۷
۲۸، ۴۶، ۴۸، ۱۵۹، ۲۰۷
اینجو، ابواسحاق ۱۷ تا ۲۵، ۲۷ تا ۲۹، ۳۱ تا ۳۴، ۳۷، ۴۲، ۴۸، ۴۹، ۶۶، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۱، ۱۰۶
۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰
اینجو، جلال الدین محمودشاه ۱۷، ۱۸
اینجو، شمس الدین محمود ۱۷
اینجو، جمال الدین ابواسحاق ۸، ۱۹
۳۶، ۱۱۷
اینجو، غیاث الدین کیخسرو ۱۷، ۱۸، ۴۸
اینجو، کیخسرو بن محمودشاه ۳۶
ایجی، قاضی عضدالدین ۲۰، ۱۰۰
۱۰۴، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۶۶، ۱۸۰، ۱۸۱
بایرون، جرج گوردن نوئل ۱۳۳، ۱۳۴
بایزید ۱۴، ۶۵
بخارا ۱۰۵
بختیاری، ایل ۱۶
برونینگ، رابرت ۱۳۵
بغداد ۱۱، ۱۵، ۲۲، ۳۵، ۳۸، ۴۴، ۶۲ تا ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۱۱۵، ۲۰۵، ۲۰۹
بلیر، آک ۱۳۳
بنی عامر، مجنون ۱۹۸
بوالو، نیکولاس ۱۳۳
بهائی، شیخ ۸۹، ۱۱۴
بیت المقدس ۱۵۷
بیرام خواجه ۶۹
بیردی بگ ۶۳
بیستون، کوه ۱۹۸
بیگ جکاز، امیر ۳۷
بیون، پدر ۱۳۳
بیهقی، ابوالفضل ۹۰، ۹۶
پارس ۲۷، ۳۶، ۵۳، ۶۴، ۶۸، ۸۰، ۸۴
پارینی، ج. ۱۳۴

- پترونیوس ۱۳۵
 پلینی جوان ۱۲۴، ۱۲۵
 پوپ، الکساندر ۱۳۳
 پیکوک، تامس لاو ۱۳۵
- تاریخ آل جلایر ۹۱
 تاریخ آل مظفر ۲۱، ۲۶، ۴۰، ۴۷، ۵۲، ۵۵، ۵۶
 ۱۱۵ تا ۱۲۰
 تاریخ احوال و آثار حافظ ۸۴
 تاریخ تصوف ۱۸۱
 تاریخ شیخ اویس ۶۲
 تاریخ گزیده ۸، ۱۲، ۱۷
 تاریخ مغول ۱۲
 تاسونی، آ. ۱۳۵
 تبریز ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۳، ۶۵، ۶۷
 ۷۱، ۱۰۵، ۲۱۰
 تذکره الشعراء ۱۶، ۲۷، ۷۷
 ترکمانان ۶۴، ۶۹
 ترکیه ۲۰۵
 تعریفات ۹، ۹۲، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹
 ۱۷۰، ۱۷۷، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۱۳
 تکریت ۶۹
 توحیدی، ابو حیان ۱۳۵، ۲۱۱
 تهذیب الاخلاق ۱۸۹
 تیمورتاش دوم ۶۸
 تیمور گورکانی ۱۵، ۱۶، ۳۵، ۳۸ تا ۴۰
 ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۱۳۸
- جاحظ بصری ۹۶، ۹۷، ۱۳۴
 جامع التواریخ ۲۲، ۴۱، ۴۴، ۷۰، ۱۱۶
 جانی یک خان بن ازبک خان ۳۷، ۳۸
 ۶۳، ۶۴، ۶۸
 جرجان ۶۹
 جرمانی، طایفه ۲۳، ۴۱، ۴۶
 جلال الدین تورانشاه، خواجه ۴۹
 جلایریان / آل جلایر ۱۵، ۱۶، ۵۳، ۶۲
 ۶۵، ۱۱۵، ۱۵۹، ۲۰۷
 جلایری، امیر حسن ۶۲، ۶۴
 جلایری، سلطان احمد ۳۹، ۴۰، ۴۳
 ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۵ تا ۵۷، ۶۴ تا ۶۶
 جلایری، سلطان اویس ۸، ۴۲ تا ۴۴
 ۴۸ تا ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۴ تا ۶۶
 ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۹۱
 جلایری، سلطان حسین بن اویس ۴۰
 ۵۳ تا ۵۶، ۶۲، ۶۴ تا ۶۶
 جلایری، سلطان محمد ۸
 جلایری، شاه علی ۴۰، ۶۴، ۶۵
 جنگ بزرگ (جنگ جهانی اول) ۱۵۵
 جنگ مقدس ۱۵۶، ۱۵۷
 جونال ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶
 جویس، جان ۱۳۳
 جوینی، خواجه بهاء الدین صاحب
 دیوان ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۷
 جوینی، خواجه شمس الدین صاحب
 دیوان ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۱۰
 جهرمی، شیخ امین الدین ۲۷

- چنگیزخان ۱۴
 چوپانیان / چوپانی ۱۵، ۶۲
 چوپانی، ملک اشرف ۱۷، ۱۸، ۶۷، ۶۸
 چوپانی، امیر حسن / حسن بزرگ ۱۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶
 چوپانی، امیر حسن / حسن کوچک ۱۸، ۶۲ تا ۶۴
 چوپانی، شیخ حسین ۱۸
 چین، امپراتوری ۱۵۶
 حاتم طائی ۱۹۸
 حاجی شاه ۳۶
 حافظ، خواجه شمس الدین محمد ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۵۷، ۶۶، ۸۰، ۹۱، ۱۱۵
 ۱۱۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۴
 ۱۷۹ تا ۱۸۳، ۱۹۴
 حبیب السیر ۲۲، ۱۸۱
 حدیقه ۹۵، ۹۸، ۱۲۷
 حسین (ع)، امام ۱۶۵
 ختایی، خان قتلغ مخلدو مشاه ۵۶
 ختایان، برکان خان ۱۰۴
 خراسان ۳۵، ۳۹، ۵۱، ۶۳، ۷۸، ۱۱۲، ۱۹۰
 خراسانی، علاء الدین محمد ۹
 خزر، دریای ۶۸
 خرم آباد ۵۷
 خسرو و شیرین ۸۷
 خفاجه، بنی ۷، ۳۵
 خلیج فارس ۶۸
 خوارزم ۶۸
 خیام، عمر ۱۳۰، ۱۷۶، ۲۰۳
 دامغانی، شرف الدین ۱۰۴
 دجله ۶۸، ۷۰، ۷۶
 درایدن ۱۲۸، ۱۳۳
 درویشنامه ۱۰۷، ۱۰۸
 دره گزینی، شیخ شرف الدین ۱۰۴، ۱۶۶، ۱۸۰
 دلشادخاتون ۶۶
 دوک لورنزو (اریینو) ۱۰، ۱۴۲
 دهقی، مولانا صدرالدین ۵۱
 دیاربکر ۶۴
 دیوان ۶۶، ۷۱ تا ۷۵، ۷۹، ۸۱ تا ۸۳، ۹۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۰۰، ۲۰۴
 دیوژن ۱۷۳
 رابله، فرانسیس ۱۳۵
 رازی، ابوالفتح ۱۷۵
 رازی، شمس قیس ۱۱۰، ۱۱۴
 راغب اصفهانی، ابوالقاسم ۹۵ تا ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۷۰

رامی، خواجه شرف‌الدین ۷۱	زکریا، امیر شمس‌الدین ۷۰
ربابی، ابوبکر ۱۰۰	زکریا، خواجه نجیب‌الدین ۷۰
رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری ۱۷۶، ۲۰۳	زین‌العابدین علی ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۵۳
ربع رشیدی ۶۷، ۷۰	ساتی‌بگ ۶۲، ۶۳
رسالة دلگشا ۹، ۱۲، ۱۳، ۷۸، ۹۴، ۹۶	ساوجی، خواجه سلمان ۴۴، ۶۶، ۶۷
۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۶۱ تا	۷۱، ۷۶، ۷۷، ۹۱
۱۶۴، ۱۶۶ تا ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴	ساوه ۴۲، ۷۰
تا ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۰۸ تا	سبزوار ۱۵، ۷۸
۲۱۱، ۲۱۵	سربداران ۱۵، ۷۸
رسالة ده فصل ۹، ۱۱۰	سروانتس، میگل دو ۱۳۴
رسالة صد پند ۹، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۶۷	سعادت، میدان ۲۴، ۳۲
۱۷۵، ۱۸۴، ۲۰۲، ۲۱۵	سعدی، شیخ ۸۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹
رشت ۱۱۲	۱۶۵، ۱۸۱، ۱۹۸، ۲۱۷
رشیدی، امیر کمال‌الدین ۴۱	سفرهای گالیور ۱۲۳
رشیدی، امیر وجیه‌الدین اسماعیل ۷۰	سقراط ۱۷۴
رشیدی، غیاث‌الدین محمد ۷۸، ۷۹	سلغر، امیر مظفرالدین ۵۶، ۱۰۴، ۱۰۵
رکن‌الدین عمیدالملک ۸، ۱۶، ۸۰ تا	۲۱۷
۸۴، ۱۶۸	سلطان، شاه ۲۲ تا ۲۵، ۴۲
روم، امپراتوری ۶۲، ۶۳	سلطانیه ۵۴ تا ۵۶، ۶۵، ۶۸
ری ۳۹، ۶۴، ۶۵، ۶۹	سمرقند ۳۹
ریپکا، یان ۸۹	سمرقندی، دولت‌شاه ۲۷، ۷۶، ۷۷
ریشنامه ۹، ۱۰۶، ۱۱۰	سمرقندی، سوزنی ۱۳۶
زاکانیان، خاندان ۷	سنائی ۳۲، ۹۵، ۹۸، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۸۱
زرتشتیان ۱۶۳، ۲۱۴	۲۱۴
زرین‌اشرف ۶۳	سنی / تسنن ۴۶، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴
	سوریه ۱۵۸

- صائف، قاضی شمس الدین محمود ۸۰،
۸۱، ۸۴
صاحب، شیخ بدرالدین ۱۶۶
صاحب عباد ۱۳۵
صفویان ۱۱۴
صوفیان ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۰۵
صہیونیسم ۱۵۸
ضراب، امیر قطب الدین ۲۵
ضراب، سید امیر حاج ۲۵
طارم ۲۱
طبرسی ۱۶۳
طبرک، قلعة ۲۴، ۲۵
طبقات الاطباء ۱۹۴
طراق الحقائق ۱۷۸
طرابوزان ۷۰
طغاتی مورخان ۱۵، ۶۳، ۶۹
طغاجار، امیر ۱۰۴
طغانشاہ ۴۹
طوسی، خواجہ نصیر الدین ۷، ۱۰،
۱۰۸، ۱۸۹
طوسی، خواجہ نظام الملک ۹۸
طہارہ الاعراق ۱۸۹
سوفسطاییان ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳
سویفت، جان اتان ۱۲۳، ۱۳۳
سہل، امیر علی ۲۲
سیاست نامہ ۹۸
سیرجان ۲۰، ۳۷، ۵۱
سیستان ۳۵
سیور غتمش اوغائی ۴۹
سیور غتمش قراختائی، جلال الدین
۳۵، ۴۶
شاہنامہ ۲۷، ۱۰۹
شبانکارہ ۱۹، ۲۱
شبلی سیور غتمش، سلطان ۴۵، ۵۶
شذرات ۱۶۱
شراحیل، ابو عمرو عامر بن ۱۶۱
شرح مختصر ۲۰
شرح مفصل ۲۰
شوینہاور ۲۱۲
شوشتر ۲۳، ۳۹، ۵۷، ۶۵، ۱۰۵
شہزادہ ۱۴۲ تا ۱۵۲
شیراز ۸، ۱۶ تا ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۳۸ تا
۴۳، ۴۵ تا ۵۰، ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۴،
۶۶، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۰۷
شیرازی، قطب الدین ۱۰۰، ۱۰۶
شیرازی، قطب الدین محمود بن
مسعود ۱۰۴
شیعہ ۱۶۰، ۱۶۳ تا ۱۶۵
صائف، قاضی شمس الدین محمود ۸۰،
۸۱، ۸۴
صاحب، شیخ بدرالدین ۱۶۶
صاحب عباد ۱۳۵
صفویان ۱۱۴
صوفیان ۱۷۷، ۱۸۲، ۲۰۵
صہیونیسم ۱۵۸
ضراب، امیر قطب الدین ۲۵
ضراب، سید امیر حاج ۲۵
طارم ۲۱
طبرسی ۱۶۳
طبرک، قلعة ۲۴، ۲۵
طبقات الاطباء ۱۹۴
طراق الحقائق ۱۷۸
طرابوزان ۷۰
طغاتی مورخان ۱۵، ۶۳، ۶۹
طغاجار، امیر ۱۰۴
طغانشاہ ۴۹
طوسی، خواجہ نصیر الدین ۷، ۱۰،
۱۰۸، ۱۸۹
طوسی، خواجہ نظام الملک ۹۸
طہارہ الاعراق ۱۸۹
سوفسطاییان ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳
سویفت، جان اتان ۱۲۳، ۱۳۳
سہل، امیر علی ۲۲
سیاست نامہ ۹۸
سیرجان ۲۰، ۳۷، ۵۱
سیستان ۳۵
سیور غتمش اوغائی ۴۹
سیور غتمش قراختائی، جلال الدین
۳۵، ۴۶
شاہنامہ ۲۷، ۱۰۹
شبانکارہ ۱۹، ۲۱
شبلی سیور غتمش، سلطان ۴۵، ۵۶
شذرات ۱۶۱
شراحیل، ابو عمرو عامر بن ۱۶۱
شرح مختصر ۲۰
شرح مفصل ۲۰
شوینہاور ۲۱۲
شوشتر ۲۳، ۳۹، ۵۷، ۶۵، ۱۰۵
شہزادہ ۱۴۲ تا ۱۵۲
شیراز ۸، ۱۶ تا ۲۷، ۳۲، ۳۵، ۳۸ تا
۴۳، ۴۵ تا ۵۰، ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۴،
۶۶، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۰۷
شیرازی، قطب الدین ۱۰۰، ۱۰۶
شیرازی، قطب الدین محمود بن
مسعود ۱۰۴
شیعہ ۱۶۰، ۱۶۳ تا ۱۶۵

عثمان ۱۶۴، ۱۶۵	فارابی ۱۳۰
عثمانیان ۶۵	فارس ۱۵ تا ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۲۵ تا ۲۸، ۳۵
عراق ۱۵، ۳۷ تا ۴۰، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۴	۳۷، ۳۹، ۴۷، ۵۴، ۸۵، ۱۱۳، ۱۱۵
۶۶، ۷۰، ۸۴، ۸۵، ۱۵۸، ۲۰۷	۱۱۷
عراقی، فخرالدین ۸۷	فالنامه بروج ۱۹، ۸۸
عربستان ۱۵۸	فالنامه وحوش و طیور ۹، ۸۸
عساکر منصور ۲۵	فخر رازی ۱۶۳
عشاق نامه ۹، ۸۷	فراق نامه ۹۱
عصار، خواجه محمد ۷۱	فرانسه، آکادمی علوم ۱۳۴
عطار ۲۰۴	فرته، مسیو ۱۱۰
عقد الفرید ۱۰۲	فردوسی ۱۰۹
علاء الحق والدین محمد، خواجه ۷۷	فردیناند آراگونی ۱۴۹
تا ۷۹	فریومدی، خواجه علاءالدین محمد
علاءالدین محمد، خواجه ۱۶، ۷۷ تا	۸۵
۷۹	فریومدی خراسانی، خواجه
علی (ع)، امام ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۵	عمادالدین ۷۸
عمادالدین احمد بن محمد، سلطان	فسا ۴۶
۳۸، ۴۰، ۵۷	فلسطین ۱۵۷، ۱۵۸
عوض، پهلوان ۱۰۵، ۲۱۰	فن شعر ۱۲۱
عیسی مسیح (ع)، حضرت ۱۵۵ تا	فیه مافیه ۹۰
۱۵۷، ۱۶۳	
عیون الاخبار ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۳	قتلغشاه ۶۹
	قرباغ ۵۳، ۶۸
غازان خان ۳۶	قراختایی، قطب الدین شاه جهان ۴۰
غرناطه ۱۴۹	قراقویونلوها ۶۴ تا ۶۶
غزلیات ۱۸۴، ۱۸۵	قرا محمد ۶۸، ۶۹
غنی، قاسم ۸۴	قرا یوسف ۶۵، ۶۶
غیاث الدین حاجی، امیر ۳۵	قزوین ۷، ۸، ۵۳، ۵۷، ۷۶، ۱۰۵

- قصاید ۳۰ تا ۳۴، ۵۸ تا ۶۱، ۸۱، ۱۶۹، ۱۸۴ تا ۱۸۶
- کرمانشاه ۳۶
- کرمانی، سعدالدین ۱۰۴
- کرمانی، عماد فقیه ۵۷، ۱۸۱
- کرونوس ۱۴۸
- کسری، طاق ۱۱
- کشاف اصطلاحات الفنون ۱۲۳
- کشکول ۸۹
- کلبی غزی، ابواسحاق ابراهیم بن
- یحیی ۱۳۱
- کلیات ۹، ۸۴، ۹۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۷۷، ۲۱۴
- کلیله و دمنه ۹۵
- کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق
- ۱۹۴
- کنفوسیوس ۱۵۶
- کوروش کبیر ۱۴۵
- کهکیلویه ۱۶
- کرگان ۱۵، ۷۰
- گرگانی، فخرالدین اسعد ۲۱۴
- گزنفون ۱۴۵
- گشتاسفی ۶۸
- گفتار درباره ده کتاب اول ۱۰
- گفتارها ۱۵۱، ۱۵۲
- گلستان ۱۹۸
- گنجینه ۱۲۴
- گوگل، نیکولای ۱۳۴
- گیلان ۱۱۲
- قلندر خراسانی، ابوالحسن ۱۰۹، ۱۱۰
- قم ۱۰۵
- قمری، سراج‌الدین ۲۱۶
- قطب‌الدین سلیمان‌شاه، خواجه ۳۶، ۲۰۹، ۱۰۵، ۴۸
- قوام‌الدین صاحب عیار، خواجه ۴۱، ۴۵
- قوام‌الدین عبدالله، مولانا ۴۷
- قوام‌الدین محمد، خواجه ۴۰
- قوهرودی، عزالدین ۱۰۴
- قهندز، قلعه ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۴۵
- کاشان ۲۴، ۲۵، ۴۲
- کاشی، مظفر ۳۸
- کالوین، ج. ۱۵۴
- کانتور ۱۴۸
- کاووس امیر شروان ۶۹
- کاووس بن کیقباد ۶۸
- کایرون ۱۴۸
- کتابهایی که جهان را عوض کرد ۱۵۲
- کربلا، دشت ۱۶۵
- کردستان ۶۷
- کرمان ۱۹، ۲۲، ۳۴ تا ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۴۸ تا ۵۲، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۸، ۸۱، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۲۰۷

لرستان ۱۶، ۱۸، ۲۳، ۲۴، ۴۲، ۵۴، ۵۷،	مستوفی، خواجه علاءالدین محمد
۲۱۰، ۱۰۵	۷۸
لوتر ۱۵۴	مسکویه، ابوعلی ۱۸۹
لوسیویوس ۱۳۵	مسیحیت / مسیحیان ۱۵۷، ۱۶۳
لوشیان ۱۳۳	مصر ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۶۵، ۷۰، ۱۱۷، ۱۵۸
لیلی و مجنون ۱۸۷	مظفریان / آل مظفر ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۲ تا
	۲۴، ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۴۸، ۵۴، ۱۱۷،
	۲۱۰، ۲۰۷، ۱۵۹
مازندران ۳۹، ۷۸، ۲۰۸	مظفر، شاه ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۶
ماکیاولی، نیکولو ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۳۸،	مظفری، امیر مبارزالدین محمد ۱۹ تا
۱۴۱ تا ۱۴۳، ۱۵۱ تا ۱۵۳، ۲۰۵	۲۷، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۶۷، ۷۶،
مجاهدالدین زین العابدین، سلطان ۵۷	۸۱، ۸۴، ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸
مثنوی ۸۸، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۶۰، ۱۸۸	مظفری، شاه شجاع ۸، ۲۰، ۲۳، ۳۸، ۴۰
مثنوی سنگ تراش ۸۸	تا ۵۸، ۶۱، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۸۰، ۱۰۶،
مجمع البیان ۱۶۳	۱۱۸
مجمعل فصیحی خوانی ۱۱۷	مظفری، شاه محمود ۱۷، ۴۰، ۴۲ تا ۵۲،
محاضرات الادباء ۹۵ تا ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲،	۶۱، ۶۴، ۶۸، ۶۹
۱۴۱، ۱۷۰	
محمود غزنوی ۱۳، ۱۰۲، ۲۰۶ تا ۲۰۹	مظفری، شرف الدین ۲۱، ۳۵، ۱۰۴
مخدوم شاه ۴۹ تا ۵۱	مظفری، محمد ۱۹، ۲۷، ۳۵ تا ۳۸، ۴۰،
مدائن، ایوان ۲۷	۶۲، ۶۴، ۲۰۷
مراغه ۵۳	معری، ابو العلاء ۱۳۶، ۱۶۳
مرجان، خواجه ۶۴، ۶۸ تا ۷۰	معیار جمالی ۲۸
«مرگ دومی تیان» ۱۲۴، ۱۲۵	مغولان ۱۶، ۳۵، ۳۹، ۶۳، ۱۷۹
مرو ۳۶	مفتاح ابواسحق ۲۸
مریم (ع)، حضرت ۱۶۳	مفتاح الغیب ۱۶۳
مستوفیان ۷۸	مکتوبات قلندران ۱۰۹، ۱۱۰،
مستوفی، حمدالله ۸، ۹، ۱۲، ۸۰	ملک اشرف ۶۳، ۶۷، ۶۸

- ملک باورجی ۵۵
منتخب لطائف عبيد زاکانی ۹، ۱۱۰
منصور بن شرف الدين، شاه ۳۵، ۳۹
منطق الطير ۲۰۴
مینیوس ۱۳۳
موسی (ع)، حضرت ۱۶۳
موش و گربه ۹، ۱۱۰ تا ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۸۲
موصل ۶۹
موعظه بر بالای کوه ۱۵۵
مولوی / مولانا جلال الدين بلخی ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۹، ۱۶۲، ۱۸۸، ۲۱۴
مید ۳۵، ۳۶
میر میران، سید جلال الدين ۲۳ تا ۲۵
مینوی، مجتبی ۱۱۴
ناصر خسرو ۱۴۰
نامه ها ۲۱۳
نخجوان ۵۳، ۶۷
نذبه، دیوار ۱۵۸
نظام الدين اصیل، مولانا ۲۵
نظامی ۱۸۷
نظامی گنجوی ۹، ۸۷، ۱۲۴
نواد الامثال ۹، ۷۷، ۷۸
نهج البلاغه ۱۷۵
نیچه ۱۴۳
والی، امیر ۶۴، ۶۵
وعاظ السلاطین ۱۷۴
وفیات الاعیان ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۱
ولتر ۷، ۱۴، ۱۳۴، ۱۳۹
ونیز ۷۰
وگ، اولین ۱۳۳
ویس و رامین ۲۱۴، ۲۱۵
هابز ۷
هرات ۱۵، ۳۶
هرموز ۶۸، ۸۱
هشام الهروی، مولانا جلال الدين بن ۱۱۰
هشام بن عبدالملک ۱۶۲
همام تبریزی ۸۷
همدان ۱۰۵
همدانی، بدیع الزمان ۱۳۵
همدانی، خواجه بهاء الدين صاحب دیوانی ۱۰۴
همدانی، خواجه رشید الدين فضل الله ۷۸، ۱۰۴
همگر شیرازی، مجدالدین ۱۰۰، ۱۰۴
همگر یزدی، خواجه مجدالدین ۲۱۶
۲۱۷
هولا کو خان ۱۱، ۱۲، ۳۵، ۶۲، ۲۰۵
۲۰۶

یزدی، مولانا معین الدین ۴۵	یحیی بن شرف الدین، شاه ۳۸ تا ۴۲،
یوسف شاه ۳۵	۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۶
یوسف مصری ۱۹۸	یزد ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۳۴ تا ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۶،
یونان / یونانیان ۱۷۲ تا ۱۷۴	۵۴، ۶۳
یهودیان ۱۵۴، ۱۵۷	یزدی، رکن الدین حسن ۴۹
	یزدی، غیاث الدین علی ۸۰

بنیانگذاران فرهنگ امروز ویرة فرهنگ ایران و اسلام

منتشر شده است:

○ جامی

نجیب مایل هروی

○ شیخ محمود شبستری

صمد موحد

○ شمس تبریزی

محمد علی موحد

○ خیام

علیرضا ذکاوتی قراقرلو

○ عشقی

محمد قائد

○ ابن بطوطه

محمد علی موحد

○ خواجه رشیدالدین فضل الله

هاشم رجب زاده

بنیانگذاران فرهنگ امروز ویژه فرهنگ ایران و اسلام

منتشر می شود:

□ مولوی
عبدالکریم سروش

□ شیخ احمد جام
علی فاضل

□ هدایت
هوشنگ گلشیری

□ احمد غزالی
نصرالله پورجوادی

□ کمال الملک
آیدین آغداشلو

□ نظامی
اصغر دادبه

Obayd Zākāni

Ali Asghar Halabi (Ph.D)

Tarh-e Nō
Tehran 1999

