طنازی‌های عبید

س. سیفی

طنازی‌های عبید

س. سیفی

نشر مهری برای گذر از سانسور و خوانش آسان و بی‌دردسر، با اجازه نویسنده، پی‌دی‌اف کتاب‌ها را برای دانلود رایگان در دسترس خوانندگان داخل ایران قرار می‌دهد.

MEHRPUBLICATION.COM

نشر مهری

پژوهش . نقد ادبی * ۶۶

طنازی‌های عبید

س. سیفی

چاپ اول: پاییز ۱۴۰۰، نشر مهری

شابک: ۹۷۸-۱-۹۱۵۰۲۹-۶۵-۲

صفحه‌آرایی و گرافیک جلد: استودیو مهری

مشخصات نشر: نشر مهری :لندن

۲۰۲۱ میلادی/ ۱۴۰۰ شمسی.

مشخصات ظاهری: ۱۸۰ ص.: غیر مصور.

موضوع: نقد ادبی.

کلیه حقوق محفوظ است.

© ۲۰۲۱ س. سیفی.

© ۲۰۲۱ نشر مهری.

www.mehripublication.com

info@mehripublication.com

MEHRIPUBLICATION.COM

فهرست

پیش درآمد	۵
قداست‌زدایی از دین	۱۳
اقتصاد سکس	۲۳
همپوشانی سنگتراش با موسا و شبان	۳۱
نقدِ هنجارهای شیعه	۴۱
در تقابل با مهاجمان مغول	۴۹
طنزِ موقعیت	۵۷
نقد اسلام در رساله‌ی ده فصل	۶۳
نقش‌هایی برای قطب‌الدین شیرازی	۷۱
سیمای قاضی عضدالدین ایجی	۷۹
مخنثی ماری خفته دید ...	۸۷
در پرهیز از "اِدرار قلم"	۹۵
شناخت واژه‌هایی از عبید	۱۰۳
ریش‌نامه: ریش آمده، در شهر گدایی می‌کرد	۱۱۱
موش و گربه	۱۱۹
گونه‌هایی عوامانه از هنر	۱۲۷
در نفرتِ از جنگ	۱۳۵
طلحک، شخصیتی داستانی	۱۴۵
پیوست۱: منظومه‌ی موش و گربه	۱۵۳
پیوست۲: سنگ‌تراش	۱۵۹
پیوست ۳: در استقبال از رساله‌ی صد پند عبید	۱۶۵

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

پیش درآمد

عبید در ادبیات فارسی نمونه‌ای استثنایی است. هرچند حدود شش قرن از مرگ او می‌گذرد، ولی در همین فاصله‌ی زمانی هرگز یخ این استثنا آب نشد. به عبارتی روشن، دیگران نخواستند یا نتوانستند شیوه‌ی کارهای او را دنبال کنند. در این بین شاید بتوان ایرج میرزا را در پاره‌ای موارد رهروی بی‌پروا برای عبید به شمار آورد. اما او نیز نتوانست ویژگی‌های شخصیت ادبی عبید را به تمامی بنمایاند. در نتیجه عبید در تنهایی هنرمندانه‌ی خویش زیست و برای همیشه تنها ماند.

شاید هم دیگران را شهامت آن نبود که شیوه‌ی او را در نوشتن و سرودن ارج بگذارند. به واقع تاب‌آوری در مقابل بی‌پروایی اجتماعی عبید، برای ایشان مشکل می‌نمود. شاید هم زبان هزل‌آمیز او را زبانی ضد اخلاقی و غیر عالمانه می‌شمردند.

در عین حال، عبید نخواست به زبانی بنویسد که نمونه‌های آن فقط در مدارس علمیه‌ی آن زمان و یا دربار حاکمان و شاهان زمانه

MEHRPUBLICATION.COM

تحسین می‌شد. او این زبان رسمی را دور زد و به زبانی روی آورد که مردم عادی و معمولی با آن سخن می‌گفتند. مخاطب او هم همین مردمان عادی بودند. با همین رویکرد، واژگان عبید هم در نویسندگی و شاعری واژگانی استثنایی است. واژگانی که بسیاری از آن‌ها چه‌بسا در واژه‌نامه‌های رسمی و عمومی نیز جایگاهی نمی‌یابند. انگار همگی شرم داشته‌اند تا چنین واژه‌ها و اصطلاحاتی را در تنالگان و اندوخته‌ای از زبان فارسی بگنجانند.

عبید برای این نوع از نوشتن یا سرودن قالب‌هایی نیز ابداع کرد. ولی از مجموع این قالب‌های جدید هم هرگز کسی پس از عبید سود نبرد. چون همگی بدون استثنا به گونه‌ای غیر از عبید می‌نوشتند و می‌سرودند. پس استفاده از دستآوردهای ادبی عبید برای ایشان کاری عبث می‌نمود.

چنانکه او در رساله‌ی "ده فصل" فرم و سازه‌ای نو را به کار می‌گیرد. این سازه‌ی نو را هرگز پیش از عبید در جایی به کار نگرفته‌اند. او ضمن رویکردی طنزآمیز در ابتدای هر واژه‌ای "ال تعریف" را قرار می‌دهد و آنوقت معادل و برنهاده‌ای طنزآمیز برای آن می‌آورد. او خوب دریافته بود که کاربرد همین ال تعریف خنده‌ی هر مخاطب و خواننده‌ای را برمی‌انگیزد. به واقع عبید همراه با تکرار و تجربه‌ی چنین شگردی، چیرگی فرهنگی مدارس سنتی را نیز به سخره می‌گرفت. در اکثر این گروه از مدارس به آموزش زبان عربی رسمیت بیش‌تری می‌بخشیدند. چون زبان عربی برای انعکاس دانش و فن در جایگاهی فراتر از زبان فارسی قرار می‌گرفت.

اما در رساله‌ی "ده فصل" تنها نوآوری در فرم و شکل هدف قرار نمی‌گیرد، بل‌که درونمایه‌ی آن نیز به موضوع‌هایی نو اختصاص می‌یابد. موضوع‌هایی که طرح آن هرگز پیش از این در زبان فارسی سابقه نداشته است. حتا پس از عبید نیز این سنت‌شکنی‌ها ادامه نیافت و چندان دوام

MEHRPUBLICATION.COM

نیاورد. چون تا پیدایی مشروطه هرگز کسی در ادبیات فارسی جرأت نیافت که همانند عبید بر این رسم‌های سنتی و کلیشه‌ای فایق آید.

نویسندگان و شاعران عصر عبید همگی بدون استثنا تلاش می‌ورزیدند تا مخاطب خود را به جهانی موهوم در آسمان پیوند بزنند. پدیده‌ای که عبید از آن دوری می‌جست تا دردهای زمانه را بر خلاف سنتی همیشگی در بطن و متن جامعه بشناسد و از توان جمعی همین جامعه برای درمان آن چاره‌ای بجوید. چنانکه او ضمن نوشته‌های ده فصل از روشنگری پیرامون عملکرد ناصواب مغولان، قاضیان، مشایخ و خواجگان زمانه چیزی جا نمی‌گذارد.

او رساله‌ی دیگری نیز به نام "صد پند" دارد. درهمین رساله است که برای زیستن در جامعه‌ای ناسازگار و نابهنجار، سد پند را به خواننده‌اش می‌آموزد. موضوع این پندها نگاهی دگرگونه و متغیر از ادبیات مسلط را در دیدرس خواننده می‌گذارد. چون او نمی‌توانست به پیرامون خویش با نگاهی متداول و رسمی بنگرد. به همین دلیل هم واقعیت‌های اجتماعی در نوشته‌هایش جان می‌یابند و با زندگی مخاطب و خواننده‌اش به هم می‌آمیزند.

پس از پیدایی اسلام، همراه با پا گرفتن و جا افتادن شعر و نثر فارسی نمونه‌هایی از پندنامه‌ها نیز در زبان فارسی باب شد. نویسندگان این پندنامه‌ها چه‌بسا گفته‌ی خود را بر زبان امثال برزویه‌ی طبیب، بزرگ‌مهر و یا انوشیروان می‌نشاندند تا دیگران از آن‌ها پند بگیرند. حتا بر تنِ افلاتون، ارستو و فیساغورس نیز لباسی بومی پوشاندند و پند و اندرزِ ایشان را نیز غنیمت شمردند. گروه‌هایی از مسلمانان نیز از چنین راهکاری درس گرفتند تا پندنامه‌هایی را به نام قدیسان شیعه فرآوری نمایند. اما عبید از زاویه دید دیگری به این ماجرا می‌نگریست. او در سفارش‌های پندآمیز خود، خواننده را به پرهیز از فقیه، قاضی، خطیب و

MEHRPUBLICATION.COM

واعظ و همچنین مسجد و منبر فرامی‌خواند. پدیده‌ای که هرگز با این همه صراحت و روشنگری در زبان فارسی سابقه نداشته است.

"لطایف" یا مجموعه حکایت‌های عبید در دو بخش تدوین شده‌اند. بخشی از آن عربی است و بخشی نیز فارسی، که رساله‌ی دلگشا نام می‌گیرد. تأثیر نثر و زبان انتقادی گلستان سعدی در این مجموعه به طور کامل دیده می‌شود. اما عبید شکل کار و موضوع حکایت‌های سعدی را ارتقا بخشید تا از آن در راستای خواست و اراده‌ی جمعی مردم سود ببرد. چون تمامی حکایت‌های رساله‌ی دلگشا در راستای افشای هرچه به‌تر و بیش‌تر دین رایج نوشته شده‌اند. حتا آنانی که در پناه همین دین رایج به سر می‌برند از تیررس عبید رهایی نمی‌یابند.

ناگفته نماند که پناه گرفتن در خرگاه دین رایج شرایطی را برمی‌انگیخت تا بالادستی‌های جامعه به اتکای آن جایگاه نامردمی خود را توسعه ببخشند. ولی نگاه ویژه‌ی عبید به جامعه شرایطی را برمی‌انگیخت تا در این گروه از حکایت‌ها نیز باورمندان کژاندیش دین زمانه، هرگز از دیدرس او دور نمانند. چون فقیهان، امامان جماعت، قاضیان، خطیبان، واعظان، غلام‌بارگان، روسپی‌بازان به همراه گروه‌هایی پرشماری از قوادان و دلالان محبت، همگی در رساله‌ی دلگشا از شماتت‌های نویسنده‌اش سهم می‌برند.

او رساله‌ای هم به نام اخلاق‌الاشراف دارد. عبید در این رساله تصویرهای روشنی را از دو گونه مذهب به نمایش می‌گذارد. گونه‌ای از آن، مذهب منسوخ نام می‌گیرد. اما این نوع از مذهب که شایست‌های اخلاقی را در بر می‌گرفت، برای همیشه از جامعه رخت بربسته بود تا جای خود را به نمونه‌ای جدید از مذهب بسپارد که او آن را مذهب مختار نام می‌نهد. مذهب مختار در نگاه عبید مذهبی ضد اخلاقی بود. این مذهب جدید به کار آنانی می‌آمد که از پای‌بندی به شایست‌های

MEHRIPUBLICATION.COM

جامعه سر باز می‌زدند. عبید با همین تقسیم‌بندی مبتکرانه است که به نفی و طرد مذهب مختار روی می‌آورد تا ارزش‌های پویای اخلاقی را قدر بداند.

ریش‌نامه نیز رساله‌ای به نثر است که از آثار ماندگار عبید به شمار می‌آید. او این رساله را در نکوهش ریش می‌نویسد و همراه با آن، ریش متظاهرانه‌ی بالادستی‌های جامعه را به چالش می‌گیرد. ریشی که بنا به رسم جامعه، بدون استثنا برای فرادستان آن وجاهت می‌آفرید. موضوع ریش‌نامه همچنان پس از گذشت چند دهه به اعتبار خویش باقی مانده است. چنانکه امروزه نیز بسیاری از افراد می‌توانند به اعتبار تظاهر به آن، قداست و وجاهتی عوامانه برای خویش بیافرینند.

عبید به رسم شاعران آن دوره "عشاق‌نامه"ای هم دارد که مثنوی عاشقانه است. ولی او هرگز نمی‌توانست به شعر جدی، آن هم از نوع عاشقانه وفادار و پای‌بند باقی بماند. چنانکه دانسته و آگاهانه کنایه‌هایی را نیز ضمن شوخی و بذله‌گویی در همین مثنوی به کارمی‌گیرد. همین شیوه، در غزلیات عبید هم ادامه می‌یابد. ولی او در رباعیات خویش از این هم فراتر می‌رود. درواقع رباعیات عبید به دو بخش مجزا از هم تفکیک شده‌اند. بخشی از این رباعیات درونمایه‌هایی جدی را می‌نمایانند. اما در بخش دیگری از آن، مضمون‌هایی از هزل و شوخی راه می‌یابند.

عبید درمجموعه‌های خود از غزل، قصیده، ترجیع‌بند، قطعه و رباعی تضمین‌های خوبی را از سعدی، فخرالدین عراقی، ابوشکور بلخی، ابن یمین، رودکی، فردوسی ارایه می‌دهد. اشارات او به شعر حافظ نیز کم نیستند. چنین رویکردی به طبع از احاطه‌ی او به شعر فارسی حکایت داشت.

عبید را بیش از همه با منظومه‌ی پرآوازه‌ی موش و گربه‌اش می‌شناسند. موش و گربه نیز قصیده‌ای تمثیلی است که عبید از این

MEHRPUBLICATION.COM

داستان به منظور روشنگری از چهره‌ی پنهان مذهب رسمی سود می‌جوید. موش‌های این داستان تمثیلی، همان مردمان لایه‌های پایین جامعه هستند که گربه داستان ضمن بهره‌گیری از مذهب رایج، ایشان را می‌فریبد. در این داستان گربه تباری کرمانی دارد که نشانه‌ای روشن برای رمزگشایی از عملکرد ناصواب امیرمبارزالدین قرار می‌گیرد. چون او ابتدا در همین شهر بود که حکم می‌راند، تا آنکه طی یورش‌های مداوم خویش، بر شیراز دست یافت. سپس شاه ابواسحاق اینجو را به قتل رسانید. عبید جدای از موش و گربه، طی داستانی در رساله‌ی دلگشا نیز از او با نفرت یاد می‌کند.

منظومه‌ی موش و گربه بیش‌ترین تأثیر را از کلیله و دمنه با خود به همراه دارد. در مثنوی مولوی نیز می‌توان از نظر متن، موضوع و تمثیل‌گذاری، به نمونه‌هایی از آن دست یافت. اما زبان موش و گربه همانند همه‌ی آثار عبید زبانی ویژه و استثنایی است. زبانی که هرگز از لایه‌های فرودست جامعه هم، کسی از درک و فهم آن عاجز نمی‌ماند. بعدها پروین اعتصامی نیز از همین زبان تمثیلی جهت روشنگری از باورهای ناصواب زمانه‌اش سود برد.

موش و گربه از سویی بی‌اختیار انسان را به یاد سفرهای گالیور جاناتان سویفت (۱۶۶۱– ۱۷۴۱م.) می‌اندازد. واقعیت این است که همپوشانی‌های فراوانی در این دو داستان به چشم می‌آید. با این تفاوت که جوناتان سویفت برای رمزگذاری داستانی، فقط پای نمونه‌هایی کوتوله یا قدرتمند از انسان را به میدان می‌کشاند.

از سویی همپوشانی‌های فراوانی هم بین اکثر حکایت‌های ژان دولافونتن (۱۶۲۱– ۱۶۹۵م.) و موش و گربه‌ی عبید دیده می‌شود. او نیز از حال و هوای تشخص‌یابی حیوانات در حکایت‌های کلیله و دمنه متأثر بود. ناگفته نماند که در شعرهای ژان دولافونتن هم چه‌بسا نمونه‌هایی از

MEHRPUBLICATION.COM

ترجمه‌ی کلیله و دمنه مبنا قرار می‌گیرد. متن‌هایی از ترجمه‌ی کلیله و دمنه در آن زمان به زبان‌های اروپایی راه یافته بود که به طور طبیعی شوق لافونتن و شاعران و نویسندگان دیگر را برمی‌انگیخت. بسیاری از داستان‌های لافونتن را ایرج میرزا، ملک‌الشعرای بهار، مشیرالدوله، رشید یاسمی، پروین اعتصامی و حتا حبیب یغمایی به شعر فارسی درآورده‌اند. برخی از این آثار حتا به کتاب‌های درسی جدید نیز راه یافته‌اند. با این همه، نویسندگان کتاب‌های درسی کشور همچنان متن بی‌پروای موش و گربه‌ی عبید را برنمی‌تابند. متن موش و گربه حتا تا کنون نتوانسته است به کتاب‌های درسی دانشگاهی نیز راه بیابد.

در این بین ایرج میرزا برای بازتاب سروده‌های لافونتن سهم بیش‌تری می‌برد. چون او به تنهایی بیش از پنج داستان از لافونتن را به نظم درآورد. کلاغ و روباه، دزدان نادان، شیر و موش، کار و کوشش و خرس و صیاد از جمله‌ی همین داستان‌های تمثیلی به شمار می‌آیند.

...

نویسندگان و ناقدان کتاب‌هایی از این دست، رسم را بر آن نهاده‌اند که در ابتدای کتاب خود شرح حالی از نویسنده‌ی مورد بحث نیز ارایه نمایند. خوش‌بختانه چنین رسمی دانسته و آگاهانه به کتاب حاضر راه نیافت. ولی تلاش شده است تا ضمن مقاله‌های کتاب، چنین شرح حال مستندی از عبید در دیدرس خواننده قرار گیرد. چون عبید را از نوشته‌هایش باید شناخت و او نیازی به معرفی مستقل ندارد. بدون تردید او نوشته‌ها و سروده‌هایش را به تمامی در جامعه زیسته است. چنانکه آثار عبید آیینه‌ای تمام‌نما برای شناخت زندگانی او قرار می‌گیرد.

جدای از این، مقاله‌های این جستار ادبی، در عین پیوستگی به تمامی مستقل از هم نوشته شده‌اند. درنتیجه خواننده در خواندن مستقل

MEHRPUBLICATION.COM

آن‌ها هرگز با مشکلی جدی مواجه نخواهد شد. به همین دلیل هم گاهی مطالبی از یک جستار به مطلبی از نوشتار بعدی راه پیدا می‌کند. اغماض خواننده به حتم می‌تواند کاستی‌هایی از این نوع را بپوشاند.

س. سیفی
تیرماه هزار و چهارصد خورشیدی

MEHRIPUBLICATION.COM

قداست‌زدایی از دین

فصل هفتم از رساله‌ی ده فصل عبید به "شراب و متعلقات آن" اختصاص می‌یابد. او در همین فصل از رساله‌ی خود، حجرالاسود را به عنوان دیگ شراب می‌بیند. انگار ناخودآگاه او چنین نقشی از حجرالاسود را در ذهنش برمی‌انگیزد تا ضمن دیدارِ بزرگی و تیرگی سنگ کعبه، نمایی از دیگ‌های بزرگ شراب پیش چشمان نویسنده جان بگیرد. به طبع تکرار همسانی دیگ شراب با سنگ کعبه خشم بسیاری از فقیهان و واعظان زمانه‌ی عبید را برمی‌انگیخت. ولی عبید ضمن گفته‌ی خویش چنین خشمی را از پیش انتظار داشت.

پیداست که عبید همراه با طنز ماندگار خود، عامدانه افشای شخصیت اجتماعی شیخ، واعظ، خطیب، قاضی و فقیه را هدف می‌گرفت. چنانکه او در توصیف رفتار نامردمی شیخ، به واژه‌ای تنها کفایت می‌ورزد و به آسانی می‌نویسد: الشیخ، ابلیس. آنوقت در توضیح گفته‌ی خویش می‌آورد: الشیاطین، اتباع او. عبید در همین راستا حتا کلماتی را که این

MEHRIPUBLICATION.COM

شیخ در موضوع "معرفت" خداوند بر زبان می‌راند، مهملات می‌خواند. هنجارهای نامردمی شیخ، خطیب، زاهد و واعظ، جدای از رساله‌ی ده فصل در "صد پند" او نیز بازتاب می‌یابد. چنانکه در همین رساله به منظور قداست‌زدایی از شخصیت شیخ می‌نویسد: "سخن شیخ باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید". آنوقت در تکمیل سفارش‌هایش یادآور می‌شود: "شیخ‌زادگان را به هر وسیله که باشد بگایید تا حج اکبر کرده باشید". اما سخن او در خصوص شیخ به همین جا پایان نمی‌پذیرد. چون در جایی دیگر از صد پند هم توصیه می‌کند: "تخم به حرام اندازید تا فرزندان شما فقیه و شیخ و مقرب سلطان باشند".

در متن همین عبارت‌ها است که خاستگاه اجتماعی شیخ و فقیه نیز آشکار می‌شود تا همگی بدون استثنا "مقرب سلطان" معرفی گردند. بنا بر این، عبید ضمن رویکردی اخلاقی پرهیز از دربار سلطان را هم امری لازم می‌شمارد. او همچنین در عبارت‌های یاد شده جدای از ناچیز شمردن جایگاه اجتماعی شیخ و شیخ‌زاده، آیین‌های مقدس‌مآبانه‌ی دین رسمی زمانه را هم به چالش می‌گیرد.

در خصوص زاهد هم عبید یادآور می‌گردد: "از همسایگی زاهدان دوری جویید تا به کام دل توانید زیست". او درواقع زاهد را مزاحمی همیشگی برای همسایه‌اش می‌بیند. عبید هرچند در رساله‌ی ده فصل، خطیب را خر می‌شناسد ولی در صد پند به مخاطب خود توصیه می‌کند: "دختر خطیب را در نکاح میاورید تا آنگاه خرکره نزاید". بدیهی است که توضیح اخیرعبید، توضیح قبلی او را در عبارت پیشین تکمیل می‌کند.

عبید در شناخت واعظ هم می‌گوید: "آنکه بگوید و نکند". این همان موضوعی است که کاربرد آن را حافظ هم در واکاوی شخصیت واعظان زمانه‌اش واجب می‌شمارد. ولی عبید در رساله‌ی صد پندِ خود، برای قداست‌زداییِ بیش‌تر از حریم واعظ، آورده است: "بر پای منبر

MEHRPUBLICATION.COM

واعظان، بی‌وضو تیز (گوز) مدهید که علمای سلف جایز ندانسته‌اند". در این عبارت کوتاه فقط واعظ نیست که از طنز تلخ و گزنده‌ی عبید سهم می‌برد بل‌که او همراه با خفیف و خوار شمردن واعظ، وضو گرفتن مسلمانان را نیز به سخره می‌گیرد. ولی در تقبیح رفتار اجتماعی قاضی می‌نویسد: "آنکه همه او را نفرین می‌کنند". جالب آن است شناسه‌هایی که عبید برای شناخت دین‌مردان زمانه‌اش به دست می‌دهد، تا روزگار ما همچنان بدون کم و کاست به قوت و اعتبار خود باقی مانده‌اند.

او گرچه از امامان زمانه‌اش به عنوان "نمازفروش" یاد می‌کند، ولی این نمازفروشی امامان هم تا به امروز بازارِ گرمی برای خویش فراهم دیده است. همراه با چنین نگاهی از عبید است که ماه رمضان "هادم اللذات" معرفی می‌گردد. چون مردم در این ماه باید از تمامی لذات خود چشم بپوشند. عبید همچنین به عنوان ناقدی تیزبین، از به چالش گرفتن چیدمانی که خداوندِ مسلمانان در هستی فراهم می‌بیند، هرگز چیزی نمی‌کاهد. او در همین راستا فرشته را در جایگاهی از چغلی‌گری برای خداوند می‌شناسد. البته چغلی‌گری پنهانی. چون فرشته‌های خداوند هرگز دیده نمی‌شوند، ولی همچنان در خفا و پنهانی به حرفه‌ی خویش ادامه می‌دهند.عبید جدای از این، به نقد و نفی عملکرد پیامبر هم روی می‌آورد و پیامبر را به اعتبار رفتارش "خیرخواه دشمنان" می‌شناسد.

مفتی نیز در نگاه عبید خیلی خلاصه و بی‌پیرایه "بی‌دین" معرفی می‌شود. اما این بی‌دینی نه به آن معنا است که مفتی، دین اسلام را باور ندارد بل‌که عبید در واژه‌ی بی‌دینی، عدم پای‌بندی مفتی را به اصول اخلاقی برملا می‌سازد. آن‌وقت نقش‌آفرینی امام هم، نمونه‌ای کامل از "کلنگ (قرقاول) پیش‌رو" را برای عبید به نمایش می‌گذارد تا مقتدی و مأموم همین امام جماعت را نیز فردی "کون‌پرست" بشناسد.

MEHRPUBLICATION.COM

او از نقش‌آفرینی زیان‌بار سید نیز در جامعه بر کنار نمی‌ماند. چون سید را ضمن رفتار اجتماعی‌اش "قباحت نافهم" می‌خواند. مؤذن هم در نوشته‌ی عبید به عنوان "دشمن خواب" مردم نقش می‌آفریند. در همین راستا حتا برای توضیح بیش‌تر و به‌تر یادآور می‌شود: "در کوچه‌ای که مناره باشد وُثاق (اتاق) مگیرید تا از دردسر مؤذنان بدآواز ایمن باشید". بدیهی است که عبید ضمن واگویه‌هایی که در این خصوص از خود به یادگار می‌گذارد، نفرتش را از عملکرد ناصواب دین نیز آشکار می‌کند. او برای حاجی نیز نفرین "علیه‌اللعنه" را مناسب می‌بیند. اما کسی که دو بار حج رفته باشد، نفرینِ "علیه‌اللعنه والعذاب" را سزاوارش می‌داند. بی‌دلیل نیست که در رساله‌ی صد پند سفارش می‌کند: "حج مکنید تا حرص بر مزاج شما غلبه نکند و بی‌ایمان و بی‌مرت معرفی نگردید". عبید در واقع حاجی را در جامعه‌ای که می‌زیست با نمونه‌هایی فراوان از حرص و بی‌مروتی او می‌شناخت.

عبید جدای از این، حجاب متظاهرانه‌ی زنان زمانه‌اش را نیز به نقد می‌گیرد. چنانکه در متن رساله‌ی ده فصل، برقع زنان، شناسه‌ای مناسب و کارساز برای "دبدبه‌ی کُس" معرفی می‌شود.

او همچنین به نیکی دریافته بود که در واگویه‌های مردم عادی، بسیاری از اصطلاحات و عبارت‌های دینی از درونمایه‌ی اصلی و متعارف خود خالی شده‌اند تا مفهوم و معنایی جدید از آن‌ها افاده گردد. چنانکه در توضیح بسم‌الله می‌نویسد: اگر سیری مخور. امروزه نیز مردم عادی بسم‌الله را در همین معنایی که عبید از آن یاد می‌کند، به کار می‌برند. تعارفی برای دعوت به غذا خوردن رهگذران، که هرگز چیزی از حد تعارف فراتر نمی‌رود. عبید در نمونه‌ای از کارکرد نحوی همین عبارت‌ها به معنای جدیدی از "السلام علیک" نیز دست می‌یابد. او در توضیح عبارت السلام علیک می‌نویسد: یعنی برخیزید و تواضع کنید.

MEHRPUBLICATION.COM

در زمانه‌ی ما نیز نمونه‌های فراوانی از همین واگویه‌های کلامی را در محاوره‌ی عمومی مردم می‌توان یافت که همچنان تا دوره و روزگار ما دوام آورده‌اند.

عبید سوای از این، ضمن واکاوی دقیق و درست رفتار دین‌باوران زمانه‌اش، هنجارهای متظاهرانه‌ی ایشان را به سخره می‌گیرد. چنانکه در توضیح صائم‌الدهر (روزه‌دار همیشگی) می‌نویسد: کُس پیرزن. چون او کس پیرزنان را نمونه‌ای کامل از مسلمانان روزه‌دار می شناسد. پیرزنانی که به احتمال مجبور می‌شوند دوران یائسگی خود را روزه‌ی جنسی بگیرند. او همچنین در توضیح قائم‌اللیل (شب زنده‌دار) می‌آورد: کیر عرب. در بعضی از نسخه‌های عبید، کیر عرب را کیر عزب نوشته‌اند که همچنان هیچ تغییری در اصل ماجرا پیش نمی‌آورد. ولی قائم‌اللیل به کسانی اطلاق می‌گردد که تمامی شب را در عبادت به سر می‌برند. بدیهی است که عبید همراه با کاربرد شناسه‌های رفتاری جدید خود، هنجارهای متظاهرانه‌ی دین‌باوران زمانه‌اش را می‌نکوهد. ولی رفتارهایی از این دست ضمن تاب‌آوری در فضای متناقض دین، تا به امروز نیز همچنان به دوام و بقای خویش ادامه می‌دهد.

همان‌گونه که گفته شد قداست‌زدایی از اماکن مذهبی در نگاه عبید اهمیت و جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. چنانکه او از مسجد به عنوان "گوزگاه مسافران" نام می‌برد. جایگاهی واقعی که بسیاری از مردم عامی و دین‌باور، آن را عامدانه از ذهن خویش پاک می‌کنند تا به گمان خود از قداست تصنعی مسجد چیزی نکاهند.

گفتنی است که عبید مسجد راهرگز به عنوان جایگاهی برای عبادت و نماز نمی‌شناسد. آنوقت مسجد و مدرسه و حتا مناره از نقش‌آفرینی اصلی خود بازمی‌مانند و چه‌بسا به جایگاهی پنهانی برای لواط و بچه‌بازی مبدل می‌گردند. او در حکایت‌های رساله‌ی دلگشا به دفعات

MEHRPUBLICATION.COM

تکرار همین نقشمایه‌ها را برای مسجد، مدرسه و مناره مجاز می‌شمارد. چنانکه در نمونه‌ای از این حکایت‌ها می‌خوانیم:

شاعری در مسجد یکی را دید که پسری را می‌گایید. با او سفاهت کرد که در خانه‌ی خدا لواط می‌کنی؟ مردک به هزار حیله بجَست و از سوراخ مسجد نگاه می‌کرد که شاعر خود پسری را می‌گایید. بازآمد و گفت: آن، چه بود و این چیست؟ [شاعر در پاسخ] گفت: آنچه برای غیرِ شاعر جایز نیست، شاعر را جایز است.

در حکایتی دیگر نیز او جایگاه ویژه‌ای برای مسجد و مسجدی‌ها در نظر می‌گیرد. چون می‌نویسد: مولانا شرف‌الدین دامغانی بر در مسجدی می‌گذشت. خادم مسجد سگی را در مسجد پیچیده بود و می‌زد. سگ فریاد می‌کرد. مولانا درِ مسجد بگشاد، سگ به در جست. خادم با مولانا عِتاب کرد. مولانا گفت: ای یار معذور دار که سگ عقل ندارد و از بی‌عقلی در مسجد می‌آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می‌بینید؟

عبید به منظور قداست‌زدایی از حریم اماکن مذهبیِ مسلمانان، چه‌بسا محل وقوع دزدی را نیز به فضای چنین اماکنی می‌کشاند. او در حکایتی می‌نویسد: اعرابی به حج رفت. در طواف دستارش را بدزدیدند. گفت: خدایا یک بار به خانه‌ی تو آمدم فرمودی دستارم بربودند، اگر یک‌بار دیگر مرا اینجا بینی بفرمای تا دندان‌هایم را بشکنند.

در این داستان هم عبید آگاهانه و دانسته تناقض‌های دین را برملا می‌سازد. چون عده‌ای از دین‌داران همیشه بر این باور خرافی پای می‌فشارند که تمامی رفتار آدمیان، از خیر گرفته تا نمونه‌هایی فراوان از شر، همه به خداوند آسمان منتسب شود.

عبید وضو گرفتن و حتا باطل شدن وضوی مسلمانان را نیز به استهزا می‌گیرد. او می‌آورد: شخصی در حمام وضو ساخت. حمامی او را

MEHRPUBLICATION.COM

بگرفت که اجرت حمام بده. چون عاجز شد، تیزی رها کرد. گفت: این زمان، سربه‌سر شدیم.

او ضمن به چالش گرفتن باورهای خرافی دین، چه‌بسا در این راه شگردهایی از منطق استقرایی را هم به یاری می‌ستاند. چنانکه نقش‌آفرینی پل صراط در جهان پسین، بهانه‌ای برای عبید قرار می‌گیرد تا چند و چون آن را با واقعیت‌های منطقی هستی انسان‌ها امری ناسازگار بخواند. چنین رویکردی در داستانی از رساله‌ی دلگشا این‌گونه بازتاب می‌یابد: لُرکی در مجلس وعظ حاضر شد. واعظ می‌گفت: صراط از موی نازک‌تر باشد و از شمشیر تیزتر و روز قیامت همه کس را بر او باید گذشت. لُر برخاست و گفت: آنجاهیچ داربزینی (داربست) یا چیزی باشد که دست در آنجا زنند و بگذرند؟ گفت: نه. [لر] گفت: نیک به ریش خود می‌خندی. والله اگر مرغ هم باشد نتواند گذشت.

پیداست که عبید همراه با نفی کارکرد نابخردانه و غیر عقلانی پل صراط، موضوع معاد و جهان آخرت مسلمانان را هم به چالش و استهزا می‌گیرد. ولی سخن و گفتار او چنان مستدل و منطقی است که حتا عوام نیز از انکار آن جا می‌مانند. در این حکایت، قهرمان داستان او نیز لری از لران زمانه است. اما این لر ضمن سادگی خود در گفتار و رفتار، خیلی راحت و آسوده موهومات خطیب را از ذهن مخاطبانش می‌زداید.

جالب آن‌جا است که امروزه نیز قهرمانانی از قوم لر همین نقشمایه‌های طنزآمیز را در داستانک‌های مردم عادی به انجام می‌رسانند. ناگفته نماند که عبید از لرِ داستان خود، با عنوان لرک نام می‌برد. درواقع با کاربرد همین "کافِ تحبیب" است که او به تحسین رفتار مجادله‌آمیز قهرمان خویش رو می‌آورد. قهرمانی که از جایگاه آدمی ساده‌لوح به دیالکتیسینی توانا و توانمند می‌بالد. اما خلق ابزار این دیالکتیک کوبنده و انکار ناپذیر را به حتم باید به پای شخص عبید نوشت و نه لری که در

MEHRPUBLICATION.COM

داستان او نقش می‌آفریند.

گفته شد که عبید حتا از نقد احکام غیر منطقی دین نیز جا نمی‌ماند. چنین اندیشه‌ای در داستان زیر هم به درستی انعکاس می‌یابد:

درویشی گیوه در پا، نماز می‌گزارد. دزدی طمع در گیوه‌ی او بست. گفت: با گیوه نماز نباشد. درویش دریافت و گفت: اگر نماز نباشد، گیوه باشد.

این‌جاست که گیوه بنا به ضرورت‌های پیش آمده در زندگی مردم، ارزش و جایگاهی فراتر از نماز می‌یابد. چنانکه درویش این داستان، گیوه‌اش را بیش از نماز دوست دارد.

بدون تردید عبید ضمن تلاش و کوششی مداوم و پایدار هرگز از نقد هستی‌شناسیِ خرافه‌آمیز مسلمانان چیزی نمی‌کاهد. ولی چنین نقد واقع‌بینانه‌ای شرایطی را برمی‌انگیزد که او و مخاطب و خواننده‌اش به اشتراک تناقض‌های برآمده از این هستی‌شناسی را برنتابند. چنانکه او در یکی از حکایت‌های خود به سراغ فرشتگان خداوند می‌رود و این‌گونه رفتار و گفتار خرافه‌آمیز مبلغان دینی را برملا می‌کند:

قاضی [ای] قوم خود را گفت: ای مردم خدای را شکر کنید. شکر کردند و گفتند: این سپاس از بهر چه باشد؟ گفت: خدای را سپاس دارید که فرشتگان را نجاست مقرر نیست، ارنه بر ما می‌ریستند (می‌ریدند) و جامه‌ی ما را می‌آلودند.

روشن است که قاضیان فاسد در نوشته‌ها و داستان‌های عبید بیش از هر گروه اجتماعی دیگر نقش می‌آفرینند. ولی در این نقش‌آفرینی‌های داستانی، فقیهان، واعظان و خطیبان نیز چیزی از قاضیان کم نمی‌آورند. آنان به اشتراک انسان‌هایی نموده می‌شوند که در خوردن مال اوقاف با هم مسابقه گذاشته‌اند. حتا چیزی به اندازه‌ی شراب‌خواری و غلام‌بارگی ایشان را به وجد نمی‌آورد. تازه روسپیان هم در خلوت قاضیان و فقهیان

MEHRPUBLICATION.COM

جایگاه ویژه‌ای می‌یابند تا آن‌جا که در این راه هرگز قاضیان هیچ حریم و حرمتی را برنمی‌تابند.

دین بین مکان‌های روی زمین فرق و فاصله می‌گذارد و شماری از این مکان‌ها را بر بقیه رجحان می‌بخشد. ولی این نوع از قداست را فقط دین است که به رسمیت می‌شناسد. آنوقت چنین دیدگاهی تا به آنجا گسترش می‌یابد که آدم‌های همین مکان‌های ویژه، امتیازهایی را هم برای خویش در نظر می‌گیرند. در چنین سامانه‌ای از امتیازدهی و امتیازگیری است که مکان‌های ممتاز را مسجد و معبد نام نهاده‌اند. همچنان که آدم‌های ممتاز هم در چنین فضایی امتیازهای ویژه‌ای را به نام خود به ثبت می‌رسانند. چون گروه‌های خاص و ممتاز سویه‌هایی از مکان‌های مقدس و نامقدس را سامان می‌بخشیدند تا از مزایای آن به نفع خود و گروه خود سود بجویند.

پیدایی امر مقدس و نامقدس را هم باید به پای چنین رویکردی نوشت. ولی عبید هرگز چنین رویکردی از مکان مقدس یا امر مقدس را به رسمیت نمی‌شناخت تا مبادا به همراه آن هنجارهای ناشایست گروه‌هایی از فقیهان، قاضیان و واعظان را به رسمیت بشناسد. بنا بر این، موضوع گناه و ثواب در باور عبید، هرگز چهارچوب قانونمندی برای خویش نمی‌شناسد. چون به گمان او رفتار اجتماعی آدمیان فقط در گستره‌ای از ضرورت‌های جامعه وجاهت می‌پذیرد. عبید درواقع حذف تابوهایی را نشانه گرفته بود که این تابوها علی‌رغم شکنندگی خویش، همچنان در روزگار و زمانه‌ی ما دوام آورده‌اند.

MEHRPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

اقتصاد سکس

عبید در رساله‌ی دلگشا حکایتی را اینچنین می‌آورد:

"پسرکی از حمص (شهری در سوریه) به بغداد شد و صنعت خودفروشی را پرسود دید. مادرش او را برای مرمت آسیا به حمص فراخواند. پسر بدو نوشت: اسافل (پایین بدن) در عراق بِه از آسیا به حمص باشد".

بازتاب چنین داستانی از عبید حکایت از آن دارد که اقتصاد بچه‌بازی و لواط در زمانه‌ی او پهنه‌ای گسترده از منطقه را درمی‌نوردید. ولی برخلاف آنچه که عبید می‌گوید چنین کاری برای پسرکان تن‌فروش چندان هم سودی در بر نداشت. با این همه، عبید از تن‌فروشی کودکان به عنوان صنعتی پرسود و پررونق نام می‌برد که به حتم گروه‌هایی از کودکان به همراه خانواده‌ی خویش از همین راه ارتزاق می‌کردند.

عبید در جایی دیگر از رساله‌ی دلگشا هم دوباره از تن‌فروشی به عنوان صنعت (حرفه) یاد می‌کند. او می‌نویسد:

MEHRPUBLICATION.COM

"شخصی با بخاری گفت مدت‌هاست که جماع نمی‌کنم. گفت: ای جانِ برادر چون نمی‌کنی باری می‌ده تا صنعت به یک‌بارگی فراموش نکنی".

در این داستان، هم از جماع دادن و هم از جماع کردن به اشتراک به عنوان صنعت یاد می‌شود. هنجارهایی که به سهم خود اقتصادی را در جامعه رقم می‌زد. فقر و فلاکت مردم عادی به طبع هرچه بیش‌تر به گسترش آن دامن می‌زد.

در عین حال صنعت‌های دیگری هم بودند که آن‌ها نیز بخشی کارساز از اقتصاد عمومی جامعه شمرده می‌شد. چنانکه عبید در حکایتی دیگر هم نمونه‌هایی از آن را به تصویر می‌کشد. او در یکی از همین حکایت‌ها می‌نویسد:

"گنده‌دهانی نزد طبیب شد و از درد دندان بنالید. پس چون طبیبش دهان بگشود، بویی ناخوش به مشامش رسید. گفت: این کار صنعت من نباشد، نزد چاه‌جویان و کناسان (کسانی که چاه فاضلاب را پاک می‌کردند) شو".

چنانکه مشاهده می‌شود عبید از کار طبابت هم به عنوان صنعت نام می‌برد. حرفه‌ای که آن هم در کنار صنعت تن‌فروشی قرار می‌گیرد تا به سهم خود در اقتصاد جامعه نقش بیافرینند. ولی تن‌فروشی شرایطی را برمی‌انگیخت تا خرید و فروش کنیز نیز در دوره‌ی عبید رونق بگیرد. در همین راستا عبید می‌آورد:

"بزرگی کنیزکی بخرید. او را پرسیدند: کنیز را چون یافتی؟ گفت: دو صفت از بهشت در او دیدم؛ فراخی و سردی".

به طبع، فراخی و سردی کنیز از آنجا پیش می‌آمد که او همچنان دست به دست می‌گشت تا نیاز جنسی بسیاری از "بزرگان" شهر را برآورده نماید. اما در این سامانه‌ی بی‌سامان از اقتصاد هرگز کنیز به چیزی دست

MEHRPUBLICATION.COM

نمی‌یافت. او تنها می‌بایست به بردگی جنسی برای مردان متمول تن در دهد تا آنوقت به لقمه نانی از دست ارباب خویش قناعت بورزد.

خرید و فروش کنیز و غلام در دوره‌ی عبید امری همگانی شمرده می‌شد. چون صف‌بندی‌هایی از فرودستان و فرادستان در جامعه پا گرفته بود که ضمن آن، بالادستی‌های زمانه ضمن معامله‌ای تحمیلی به گروه‌هایی از فقیران دست می‌یافتند. در این معامله‌ها ارزش کنیز و غلام، به اربابِ پیشین او پرداخت می‌گردید. آنوقت کنیز و غلام در قبال خوراک روزانه‌ی خودشان به هر خواستی از ارباب که بگویی تن درمی‌دادند. ناگفته نماند که غلامان و کنیزان به گونه‌ای رسمی و شرعی بخشی از مایملک اربابان شمرده می‌شدند و جدای از کارِ خانه و مزرعه، می‌بایست نیاز جنسی ارباب را هم جایی به حساب بیاورند.

چنین موضوعی به درستی در حکایت زیر بازتاب می‌یابد:

"شخصی غلامی به اجاره می‌گرفت به مزد سیریِ شکم، و اصرار بدان داشت که غلام هم اندکی مسامحه کند. غلام گفت: ای خواجه روز دوشنبه و پنج‌شنبه را هم روزه می‌دارم".

به طور حتم در چنین بازاری عرضه‌ی کالا چنان بالا گرفته بود که ضمن آن بسیاری از غلامان به پذیرش همین شرایط غیر انسانی رضایت می‌دادند. شکی نیست بازارهایی هم بودند که به طور پنهانی یا آشکار و علنی چنین تجارتی را به پیش می‌بردند. در واقع فرادستان جامعه ضمن همسویی با حکومت و دین رایج، برده‌داری جنسی را به شکل بومی آن در محدوده‌ای از فلات ایران وجاهت می‌دادند. این نوع از بردگی و برده‌داری به حتم سودهای فراوانی را برای گروه‌های متمول جامعه رقم می‌زد.

همان‌گونه که گفته شد در روایت‌های عبید از تجارت سکس، کنیزان هم جایگاه ویژه‌ای می‌یابند. در نمونه‌ای از همین روایت‌ها می‌خوانیم:

MEHRPUBLICATION.COM

"کنیزی را گفتند آیا تو باکره‌ای؟ گفت: خدا از تقصیرم درگذرد، بودم".
پیداست که کنیز بنا به جایگاه خویش در اجتماع، هرگز نمی‌توانست باکره بماند. اما این کنیزان در کار سکس فقط به ارباب و صاحب خود رضایت نمی‌دادند. آنان از هر روزنه‌ای سود می‌بردند تا ضمن تنوع‌طلبی، درآمدزایی احتمالی و پنهانی خود را در پهنه‌ی کار سکس به پیش ببرند. در این خصوص هم می‌توان به نمونه‌ای روشن از رساله‌ی دلگشا دست یافت که آورده است:

"مردی کسی را دید که با کنیز او جمع آمده است. کنیزک را گفت: چرا چنین کردی؟ گفت ای آقای من! او مرا به سرت قسم داد که با من درآمیزد و تو از محبت من به خود آگاهی، چه‌گونه می‌توانستم دعوتش را رد کنم".

حرفه و شغلی به نام پااندازی (رقاصی) نیز در دوره‌ی عبید رونق داشت. گفتنی است که پای‌اندازان در دوره‌ی عبید شغلی چند منظوره را به پیش می‌بردند. چنانکه عبید نمونه‌ای از کار پای‌اندازان را در یکی از داستان‌های رساله‌ی دلگشا آورده است:

"مردی از پااندازی، نوخطی خواست. کنیزکیش آورد. گفت: این را نخواهم. گفت: به از این بایدت؟ گفت: نی، لیکن مرا رغبت بدان است که چیزیش در میان آویخته باشد. [پاانداز] گفت: خیارش در میان نِه و دو پیاز بر آن بیاویز و از قفا در کارش گیر و نوخطش پندار".

از این روایت برمی‌آید که در زمانه‌ی عبید پسرکان نوخط برای کامجویی چه‌بسا بر بسیاری از کنیزان نیز برتری داشته‌اند. چون مردم، شگردهای متنوع‌تری از هم‌آمیزی را با پسران به کار می‌بستند.

عبید جدای از حرفه‌ی پااندازی، از جایگاه قوادان و دیوثان نیز در اقتصاد زمانه‌اش غافل نمی‌ماند. ولی او چنین کاری را خیلی کنایه‌آمیز به گروه‌هایی از قاضیان هم نسبت می‌دهد. در حکایتی می‌گوید: "طلحک

MEHRPUBLICATION.COM

را پرسیدند که دیوثی چه باشد؟ گفت این مسأله را از قاضیان باید پرسید".

اما سخن عبید دو پهلو و ایهام‌آمیز به نظر می‌رسد. چون هرچند این قاضیان بودند که به ظاهر قوادان را به محاکمه می‌کشاندند اما خودشان هم نمونه‌های فراوانی از حرفه‌ی ایشان را برای دیگران به اجرا می‌گذاشتند. قاضیان همچنین در روایت‌های عبید ضمن قوادی بر جایگاهی از روسپی‌بارگی نیز نقش می‌آفرینند. کاری که محتسبان نیز هرگز از برآوردن آن غافل نمی‌ماندند. گفتنی است که قاضیان و فقیهان همواره در زمانه‌ی عبید اجرای نقشمایه‌ای از قوادی را برای پادشاهان زمانه واجب می‌شمردند. به همین دلیل هم به ارج و قرب خویش در دربار شاهان می‌افزودند. چنانکه عبید هم به روشنی در رساله‌ی ده فصل خود می‌نویسد: "القواد، مقرب ملوک". در واقع گروه‌هایی از قوادان از راه قوادی خود برای حاکم و پادشاه، به مشاغل بالادستی حکومت دست می‌یافتند.

اقتصاد سکس نه فقط در روایت‌های عبید کاری پررونق و همگانی نموده می‌شود بل‌که گروه‌هایی از سوداگران همین بازار حتا در این راه با هم مسابقه می‌گذاشتند. چنانکه در این پهنه بدون استثنا گروه‌های پرشماری از کنیزان، غلامان، روسپیان، خاتونان، قوادان، قاضیان، امردان و مخنثان به منظور رقابت با هم نقش می‌آفریدند. حتا حکایت‌های مستندی از عملکرد ایشان در نوشته‌های عبید انعکاس می‌یابد. او می‌نویسد:

"زنی، مخنثی را گفت که بسیار مده که در آن دنیا به زحمت رسی. [مخنث] گفت: تو غم خود بخور که تو را جواب دو سوراخ باید داد و مرا یکی".

درواقع زنان دوره‌ی عبید به منظور تن‌فروشی شیوه‌های متفاوت‌تری

MEHRPUBLICATION.COM

از عمل جنسی را به اجرا می‌گذاشتند. چنانکه رقیبانی سرسخت برای مخنثان به شمار می‌آمدند و ضمن رقابت خود تلاش می‌کردند تا دیگران را از بازار خویش پس برانند.

گاهی اوقات در روایت‌های عبید از اقتصاد سکس، نمونه‌هایی از اقتصاد پایاپای هم پا می‌گیرد. چنانکه او می‌نویسد: "دو کودک در قم از زمان طفلی تا پیری با هم مبادله می‌کردند". توضیح اینکه مناره‌ی مسجد هم محلی مناسب برای این مبادله‌ی خودمانی نموده می‌شود.

جدای از زنان، تن‌فروشی مردان نیز همچنان در زمانه‌ی عبید رونق می‌گرفت. عبید هم مستندات خوبی برای چنین رویکردی فراهم دیده است. او در یکی از روایت‌های داستانی‌اش می‌گوید:

"واعظی در کاشان بر منبر می‌گفت که روز قیامت حوض کوثر به دست امیرالمؤمنین علی باشد و آب آن به کسی دهد که کونش درست باشد. کاشی‌ای برخاست و گفت: ای مولانا مگر او در کوزه کند و هم خودش بخورد".

بازتاب چنین نکته‌ای به طبع از همگانی شدن خودفروشی یا عمل سکس مردانه در جامعه حکایت دارد.

حتا فقیهان و خطیبان نیز هرگز از چنین رویکردی برکنار نمی‌ماندند. تازه عبید نمونه‌های روشنی از عمل نزدیکی ایشان را با حیوان هم به دست می‌دهد. او می‌نویسد:

"پسر خطیبِ دهی بامداد در پایگاه (طویله) رفت، پدر را دید که خر می‌گایید. پنداشت همه روزه چنان می‌کند. روز جمعه پدرش بر منبر خطبه می‌خواند. پسر بر درِ مسجد رفت و گفت: بابا خر را می‌گایی یا به صحرا برم".

عبید همچنین ضمن نقل حکایتی از "همجنس‌بازی" سلطان محمود بر این نکته پای می‌فشارد که از سال‌ها پیش همچنان چنین رویکردی

MEHRPUBLICATION.COM

در جامعه ریشه دوانده بود. او حتا به طنز روایتی را پیش می‌کشد که ضمن آن سلطان محمود همواره نقشمایه‌ای از فاعل یا مفعول را برای زوج‌های جنسی خود به اجرا می‌گذاشت. داستان شیرینی که انعکاس آن چندان هم بی‌فایده نخواهد بود. او می‌گوید:

"سلطان محمود در مجلس وعظ حاضر بود. طلحک از عقب او آنجا رفت. واعظ می‌گفت که هر کس پسرکی را گاییده باشد، روز قیامت پسرک را بر گردن غلامباره می‌نشانند تا او را از پل صراط بگذراند. سلطان می‌گریست. طلحک گفت: ای سلطان مگری و دل خوش دار که تو نیز آن روز پیاده نمی‌مانی".

در فضایی از داستان و حکایت که عبید برای طبقات گوناگون جامعه می‌آفریند، همگی بدون استثنا در داد و ستد سکس نقش می‌آفرینند. کسی را نمی‌توان یافت که به نوعی برائت خویش را از این ماجرای همگانی اعلام نماید. در عین حال آنان برای توجیه رفتار خویش نمونه‌ای ویژه از دین حکومتی را هم پشتوانه می‌گرفتند. چون صاحبان کرسی‌های قدرت، چه در ساختار حکومت و محاکم و چه در مساجد و مدارس، همگی رویکردهایی از تن‌فروشی یا تجاوز جنسی را به پیش می‌بردند.

ولی داد و ستدهای این نوع از اقتصاد کم‌تر به دریافت بهای جنس از طرف مقابل می‌انجامید. چون نظام سیاسی و اقتصادی حاکم چه‌بسا نوعی از بردگی جنسی را به همگان تحمیل کرده بود. خاستگاه اقتصادی کنیزان و غلامان هم به درستی از چنین ادعایی حکایت داشت. این کنیزان و غلامان بین اربابان خود دست به دست می‌شدند. آنان می‌بایست به همراه کار مزدوری خود در خانه یا مزرعه‌ی صاحبان خویش، نیاز جنسی ایشان را هم برآورده کنند.

MEHRPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

همپوشانی سنگتراش با موسا و شبان

شعری در قالب مثنوی به نام سنگتراش از عبید زاکانی به یادگار مانده است که این مثنوی خواندنی و شیرین در برخی از نسخه‌های موجود همچنان جایگاه ویژه‌ی خود را دارد. اصل تمامی این نسخه‌ها از کلیات عبید، به نسخه‌ای بازمی‌گردد که نخستین بار در مجله‌ی ارمغان از سوی وحید دستگردی به عنوان ضمیمه‌ای ادبی انتشار یافت. چنانکه مقدمه‌ی معروف و ماندنی عباس اقبال آشتیانی را نیز با خود به همراه داشت. ضمن آنکه نسخه‌ی یادشده بعدها به دفعات از سوی انتشارات اقبال به چاپ رسید و منتشر شد. از سویی دیگر، بنا به تصریح محمدجعفر محجوب پیش از این هم نسخه‌ای از آثار عبید به کوشش "موسیو فرته" در استانبول نشر یافته بود که در متن آن نیز همچنان شعر سنگتراش به چشم می‌آید.

مثنوی یادشده ضمن الگوگذاری از مضمون و درونمایه‌ی داستان موسا و شبانِ جلال‌الدین بلخی، در بحر رمل سروده شده است.

MEHRPUBLICATION.COM

شخصیت‌های داستانی آن هم همان شخصیت‌های موسا و شبان هستند با این تفاوت که در این قصه، شبانِ داستان بلخی جایش را به سنگتراش می‌سپارد. با همین رویکرد در داستان سنگتراش نیز چهار نفر نقش می‌آفرینند؛ خداوند و جبرییل که به ظاهر در آسمان به سر می‌برند و موسا و سنگتراش که در زمین سکنا دارند.

عبید به منظور مکان‌یابی برای حوادث داستانِ سنگتراش به سراغ کوه طور می‌رود. در نتیجه وقایع داستان نیز به تمامی در همان کوه طور می‌گذرد. جایی که در استوره‌های سامی آن را مکان و مأمنی برای ارتباط موسا با خداوند دانسته‌اند. ولی در گزارشی از قرآن، موسا هرگز نتوانست در آنجا به دیدار خداوندش دست بیابد. چون بنا به توجیه و تأویل قرآن، خداوندِ موسا خود را پدیده‌ای نادیدنی برای انسان‌ها می‌انگاشت.

سنگتراشِ داستان عبید، سپس شگردی را به کار می گیرد تا خداوند را به عنوان میهمان از آسمان به زمین بکشاند و در نقشی از میزبان به دیدار او نایل آید. او به همین منظور خانه‌ای نیز برای خداوند می‌سازد:

خانه‌ی سنگی تراشید از هنر / کوزه‌های سنگ هر یک خوب‌تر
کوزه‌ها را آب کرد و سر نهاد/ کاسه‌ها پرقوت کرد و بر نهاد
در کنار تخت بالین ساخته / شش جهت آن خانه را پرداخته ...
خِشت سنگی برنهادی پشت در / کوزه‌ی پرآب پهلویش دگر

او پس از آماده‌سازی خانه، به گپ‌وگفتی هرچند یک‌سویه با خداوند دل خوش می‌کند:

من ترا اول بشویم دست و پای / آبِ پایت را خورم چون کیمیا

MEHRPUBLICATION.COM

خوان بیارم در بر تو این زمان / خود شوم بر درگهِ تو پاسبان
سرد باشد بهر تو آتش کنم / گرم باشد هر زمان بادت زنم
آب خواهی کوزه بر دستت دهم / نان خواهی سفره در پیشت نهم
پیش چوپانان روم از بهر شیر / آورم بسیار روغن با پنیر
آب سرد و کوزه با نان و خورِش / زندگانی کن به نیکو پرورش...
بالشی سازم ز بهر تکیه‌ات / چنگ و نی خواهی تو در پیش آرمت
گر تو می‌خواهی زنی صاحب‌جمال / همچنان آرم به نزدت بی‌سؤال

چنانکه دیده می‌شود جاپای روشنی از داستان موسا و شبان بلخی در جای‌جای توصیف‌هایی که سنگتراش به کار می گیرد، به چشم می‌آید. ولی همین توصیف‌های تازه و بکر بخش اصلی و عمده‌ی داستان را در بر می‌گیرد تا آنکه ماجرا را به گوش موسا می‌رسانند.

سرآخر موسا در واکنشی منفی به عمل‌کرد سنگتراش، تمامی ساخته‌های او را در هم شکست و از خانه‌ای که او برای خداوند بنا کرده بود، دیگر اثری جز خرابی باقی نگذاشت.

تخریب خانه از سوی موسا زمانی اتفاق افتاد که سنگتراش در محل واقعه حضور نداشت. چون او به دور از چشم موسا جهت تهیه‌ی امکانات پذیرایی از خداوند، در دامنه‌های کوه به سر می‌برد. اما ضمن گشت و گذار در دامنه‌ی کوه، از حضور خداوند در خانه‌ای که ساخته بود دنیای خوشی را در سر می‌پرورانید. در همین راستا گوسفندی را با خود به همراه داشت تا از گوشت آن کبابی برای خداوند آماده گردد. او می‌پنداشت که سرآخر خداوند در نقشی از میهمان، همین کباب را با نان گندم خواهد خورد. همچنین او به کماج‌های خوشمزه‌ای می‌اندیشید که برای خداوند پنهان کرده بود. حتا در خیال خود آب سردی را به یاد می‌آورد که جهت پذیرایی به دستانش خواهد داد.

MEHRPUBLICATION.COM

اما این خیال‌های خام و ناپخته هیچگاه تحقق نیافت و موسا نیز پس از تخریب خانه به نکوهش سنگتراش روی آورد. گفتنی است که موسا بر نکته‌ای پا می‌فشرد که گویا خداوند نیازی به خانه و کاشانه ندارد:

گفت ای نادان خدا را خانه نیست / هرگز او را منزل و کاشانه نیست
توبه کن تو ترک این بی‌هوده گو / گر تو ابله نیستی این ره مپو

در حوادث پایانی داستانِ سنگتراش، چندان تفاوتی با وقایع داستان موسا و شبان جلال‌الدین بلخی به چشم نمی‌آید. چون سرآخر خداوند از عمل موسا برمی‌آشوبد و او را به عذرخواهی از سنگتراش ساده‌دل تشویق می‌کند تا با همین شرط از سر گناهان موسا در گذرد. به واقع خداوند پیامبرش موسا را وامی‌گذارد و با زمینه‌هایی که راوی داستان عبید فراهم می‌بیند، به دفاع از راه و روش سنگتراش ساده‌دل برمی‌خیزد.

عبید یک قرن پس از بلخی می‌زیست. او در سال ۷۷۲ قمری وفات یافت، در حالی که بلخی درست یک قرن پیش از آن به سال ۶۷۲ قمری فوت کرده بود. بازسازی داستان موسا و شبان بلخی از سوی عبید حکایت از آن دارد که اوضاع فرهنگی سرزمین‌های منطقه یک قرن پس از بلخی نیز همچنان بدون تغییر باقی مانده بود. چون در دوره‌ی عبید نیز همانند زمانه‌ی بلخی تعبیر و توجیه‌های خودساخته‌ی حکومتیان و حوزه‌های رسمی از باورهای دینی، همچنان بهانه قرار می‌گرفت تا به گروه‌های ساده‌دل و عامی مردم یورش ببرند. طبیعی است که حوزه‌های رسمی بر نکته‌ای پای می‌فشردند تا مردم را بر بستری از جبر و فشار به پذیرش و تمکین باورهای رسمی و قالبی خودشان مجبور نمایند.

بدون تردید داستان عبید با داستان موسا و شبان همپوشانی دارد. به عبارتی روشن‌تر عبید به بازسازی داستان موسا و شبان روی می‌آورد تا

MEHRPUBLICATION.COM

مردمان زمانه‌ی او نیز همانند انسان‌های روزگار بلخی از نکته‌های ظریفی که در بطن و متن داستان جای می‌گیرند، غافل نمانند. با این نگاه فردیت انسان‌ها نیز اصل قرار می‌گرفت تا حکومت‌ها و مراکز قدرت، آزادی عاطفه و وجدان را برای همگان محترم بشمارند. به واقع عبید همسو با جلال‌الدین محمد بلخی، با بهانه نهادن گزینه‌های عاطفی و اعتقادی سنگتراش، از دنیای ویژه‌ی خود به دفاع برمی‌خیزد. همچنان که بلخی نیز با بهانه نهادن عمل‌کرد ساده‌دلانه‌ی شبان، حد و حریم دنیای عرفانی و تمثیلی خود را ارج می‌گذارد. ضمن آنکه عبید تابلوها و تصویرهای روشن دیگری از همان داستان ترسیم می‌کند تا بیش‌تر و به‌تر حساسیت ذهن مخاطب خود را بر حوادثی که پیرامون او می‌گذشت، برانگیزد. گفتنی است که عبید از معدود شاعرانی است که در آفرینش‌های شعری خویش سراغی از بلخی می‌گیرد.

در داستان سنگتراش عبید و موسا و شبان بلخی، توأمان کنایه‌های روشنی را علیه ابن‌عربی و شاگردانش به کار گرفته‌اند. زیرا ابن‌عربی و شاگردانش دیدگاه ویژه‌ای را از عرفان نظری و یا عملی بین مردمان سرزمین‌های منطقه تبلیغ می‌نمودند. این اندیشه‌ها با نگاهی ویژه و اختصاصی، به گونه‌هایی از مونیسم و اندیشه‌های وحدت وجودی راه می‌برد که تمامی آن‌ها با اندیشه‌های عرفانی و وحدت وجودی امثال بلخی به چالش برمی‌خاست. چون پیروان ابن‌عربی رویکردی از عرفان ناب و به دور از هنجارهای اجتماعی را تعقیب و دنبال می‌کردند، که تنزیه یا توحید نام می‌گرفت.

گفتنی است بر پایه‌ی اندیشه‌هایی که در چهارچوب‌های تنزیه ارایه می‌شد، خداوند از هرگونه شباهت و همسانی‌هایی که پیرامون انسان دیده می‌شد، برائت می‌جست. برای او نیازی به غذا و خانه در کار نبود تا بخواهند چهره و سیمایی منزه از جهان و هستی به او ببخشند. بدون

MEHRPUBLICATION.COM

شک شخصیت داستانی "موسا" چنین دیدگاهی را در حکایت بلخی یا عبید تعقیب و دنبال می‌کند. چون او مدعی است که خداوند نیازی به خانه ندارد و خانه‌ی ساخته شده از سوی سنگتراش را هم به همین دلیل به تخریب می‌کشاند.

در تقابل با نگاه امثال ابن‌عربی، دیدگاه دیگری بین عارفان زمانه وجاهت یافت که تشبیه یا تشخیص نام گرفت. پیروان این اندیشه، خداوند را با کنش‌هایی انسانی و این‌جهانی به مردم می‌شناساندند. با همین رویکرد بود که خدای عرفانی این گروه، ضمن شبیه‌گذاری از انسان به شخصیتی بشری دست می‌یافت. اما در این دسته‌بندی‌های عرفانی صف‌بندی‌های اجتماعی گروه‌هایی از مردم نیز آشکار می‌گردید. چنانکه امثال بلخی و عبید نیز بنا به ضرورت‌های اجتماعی پیش‌آمده، لازم و واجب می‌دیدند تا جایگاه‌شان را خیلی علنی و آشکار در صف‌بندی‌های یادشده مشخص نمایند.

چنانکه در بسیاری از اشعار عرفانی شاعران زبان فارسی، خداوند خود را به هیأت معشوقی خیالی اما مُجسّم و ملموس به شاعر می‌نمایاند. تا آنجا که همین معشوق خیالی با هنجارهایی زنانه و در سیمایی از "نفس مطمئنه" بر انسان عارف ظاهر می‌گردد. بنا به نمونه‌هایی که در ادبیات عرفانی زبان فارسی انعکاس می‌یابد، ویژگی‌هایی از زیبایی و جمال را که همواره برای زنان لازم می‌شمارند، به تنهایی این معشوق به همراه دارد.

به واقع انسان سرزمین‌های فلات ایران دوست نداشت تا معشوق خود را در آسمانی دست نیافتنی تنها بگذارد. او در خیال و پندار خویش شیوه‌ها و شگردهایی را به کار می‌بست تا معشوق آسمانی‌اش را به زمین بکشاند. اما گروهی از آدم‌ها شگرد دیگری را برای دستیابی به این معشوق خیالی یا همان خداوند به کار می‌گرفتند تا شاید خودشان بتوانند

MEHRPUBLICATION.COM

بر پایه‌ی شگردهایی ابداعی، به دیدار خداوند نایل آیند. این میهمانان خودخوانده سپس چاره‌ی کار را در آن می‌دیدند تا در فضایی که از خیال و وهم ترسیم می‌شد، به دیدار معشوق و معبود بشتابند. ضمن آنکه در متن‌های دینی، میزبانیِ خداوند برای بندگانش "عروج" نام گرفت.

گفتنی است، شبانِ داستان بلخی به دنبال جا و مکان خداوند و معشوق خویش می‌گردد، اما آن را نمی‌یابد. چنانکه او می‌خواهد در همین مکانِ نایافته به خدمت‌گزاری خداوند اشتغال ورزد. ولی در داستانِ عبید، قهرمان داستان (سنگتراش) خداوند را از آسمان به گستره‌ی زمین می‌کشاند تا برای آرامش او خانه‌ای در همین زمین فراهم ببیند. سنگتراش در انعکاس آرزوهایش می‌گوید:

تو کجایی در میان آسمان / چند باشی پیش چشم ما نهان
خوب باشد گر بیایی در زمین / در برِ ما یا اله‌العالمین

جدای از این، سنگتراش برای خدمت‌گزاری خداوند شیوه‌ها و شگردهای دیگری را سوای شبان داستان بلخی به کار می‌بندد. او بر بستری از باورهای ساده‌لوحانه، حتا زنی صاحب‌جمال برای معاشقه‌ی خداوند در نظر می‌گیرد.

در ضمن عبید از جایگاه شاعر و راوی داستان، بنا به مکانی که در آن می‌زیست، خوردنی‌هایی را هم برای خداوند فراهم می‌بیند. هرچند سنگتراشِ داستان، این مأموریت را به انجام می‌رساند ولی چنین نقشی را به واقع عبید به او می‌سپارد. چنانکه در داستان، آشکارا این خوردنی‌ها نشانی از محل زندگانی شاعر و راوی را با خود به همراه دارد. با این نگاه سنگتراش داستان عبید برای خداوند از غذاهای بومی و محلی قزوین چیزی کم نمی‌گذارد. کماجی، دنبه، قلیه، نانِ گندم همراهِ با کبابِ

MEHRIPUBLICATION.COM

گوسفند، همه نمونه‌هایی از این غذاها به شمار می‌آید:

پیش چوپانان روم از بهر شیر / آورم بسیار روغن با پنیر ...
دنبه خواهی از برایت آورم / قلیه خواهی از برایت می‌پزم ...
یک کماجی کرده‌ام آنجا نهان / او نداند من بیارم در زمان
تا خورد از نان گندم با کباب / کوزه بر دستش دهم، هم پر ز آب

در روایت عبید، سنگتراش نان کماج را به گونه‌ای به دست خداوند می‌دهد که او را به شگفتی وادارد. در عین حال قهرمان داستان، نانِ جو خوردن را شایسته و سزاوار خداوند نمی‌بیند. چراکه تنها نان گندم را نانی مناسب برای پذیرایی از خداوند می‌داند. گفتنی است در گزارش عبید، نان گندم نانی اعیانی و اشرافی به شمار می‌آید که تنها افراد متمول از آن می‌خورند و مردم عادی لابد به نان جو قناعت می‌ورزند. ضرب‌المثلِ "گر نخوردم نان گندم، دیده‌ام در دست مردم" هم از همین کارکرد غذاییِ نان گندم رواج گرفته است. زیرا در نگاه اعیان و اشراف چون جو نفخ‌آور بود، تنها به کار خوراک دام می‌آمد. اما توده‌های مردم عادی به دلیل فقر و فلاکت، همانند دام و چهارپا خوردن جو را غنیمت می‌شمردند.

در این داستان بخشی از باورهای آیینی مردم نیز بازتاب می‌یابد. به عبارتی روشن‌تر عبید برخی از باورهای متداول بین توده‌های مردم را به سنگتراشِ داستان نسبت می‌دهد:

من ترا اول بشویم دست و پا / آب پایت را خورم چون کیمیا

شگردی که عامه‌ی مردم آن را راهکاری برای بلاگردانی می‌پنداشتند. در حقیقت مردم عادی همواره نوشیدن آبی را که با بدن قدیس تماس

MEHRPUBLICATION.COM

داشت، الگویی مناسب برای بلاگردانی آیینی می‌دیدند. چنانکه در زبان فارسی هرچیزی را که با کالبد قدیس و لوازم شخصی او تماس داشته باشد، متبرک می‌خوانند. گویا غذاها و اشیای متبرک، می‌توانند از درد و رنج مستمندان و نیازمندان بلاگردانی به عمل آورند. رویکردی از جادوی لمسی که از گذشته‌ای دور تا زمانه و روزگار ما همچنان کارکرد جادویی خود را برای عامه‌ی مردم به نمایش می‌گذارد.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

نقدِ هنجارهای شیعه

هرچند شیعه پدیده‌ای تاریخی است، ولی پیروان آن دوست دارند که بیش‌تر با نگاهی فراتاریخی به پیدایی آن بنگرند. زیرا از نگاه ایشان آنچه که اینک با نام شیعه در سرزمین‌های دور و نزدیک منطقه‌ی خاورمیانه رواج دارد به عینه در زمانه و دوره‌ی "علی" در شبه‌جزیره‌ی عربستان آشکار شده است. تا جایی که علی را نیز مبتکر و نظریه‌پرداز باورهای آن می‌شمارند. با این همه مشکل بتوان در صدر اسلام برای همه‌ی باورهای شیعه‌ی امروزی تاریخی مستند پیدا کرد. تاریخی که گویا بعدها در خود عربستان به فراموشی سپرده شد.

در ضمن، آنچه که امروزه در ایران به نام شیعه شهرت دارد، بیش‌تر از پشتوانه‌ی تاریخی شفاهی و افواهی سود می‌جوید. بدون آنکه بتوان برای آن پیشینه‌ای مستند فراهم دید تا با مستندات وقایع‌نگاران صدر اسلام همراه و همگام باشد. به هر حال شکی نیست که فکر و اندیشه‌ی شیعه در گذر از راه‌های پرپیچ و خم تاریخی، همواره به دگرگونی‌های ویژه‌ای

MEHRPUBLICATION.COM

گردن نهاده است. ولی این دگرگونی‌ها چون در سرزمین‌های متفاوتی پیدا شد، شیعه‌های متفاوتی نیز از خود به یادگار گذاشت. اما امروزه همین شیعه‌های متفاوت و به دور از دنیای همدیگر، حد اقل در یک چیز متفق‌القول‌اند و آن نیز دوستی توهم‌آمیز با علی و خاندان او است.

بنا به شناسه‌ای که همواره از طنز ارایه می‌گردد، عبید هم در نوشته‌های خویش تناقض‌های مذهب شیعه را یک به یک بیرون می‌کشد. بر بستر همین تناقض‌ها و گره‌های منطقی است که رفتارهای غیرعقلانی و هنجارهای نابخردانه‌ی شیعه نیز برملا می‌گردد.

برای نمونه عبید در "لطایف" خود داستانی را نقل می‌کند که: "عمران نامی را در قم می‌زدند یکی گفت چون عمر نیست چراش می‌زنید. گفتند: عمر است و الف و نون عثمان هم دارد".

عبید به منظور روانشناسی دقیق و درست تاریخی، همه‌ی گفتنی‌ها و شنیدنی‌ها را پیرامون هنجارهای اجتماعی شیعه در همین داستان می‌آورد. نخست آنکه قم شهری برای وقوع داستان معرفی می‌شود که اکنون نیز مکانی برای ترویج و تبلیغ شیعه به شمار می‌آید. جدای از این، او شیعه را با نفرتی که بلااستثنا همه‌ی پیروان آن از عمر دارند، به مخاطبان خود می‌شناساند. تا جایی که در متن کوتاه و مجمل آن، عثمان خلیفه‌ی سوم نیز به عنوان شریک جرمی همیشگی برای عمر نقش می‌آفریند. بدون تردید بر بستر درون‌مایه‌ی حکایت‌هایی از این دست، نادانی و جهالت مردم هم آشکار می‌گردد تا سرآخر بر گستره‌ی حوادث آن خون عده‌ای بی‌گناه ریخته شود.

همچنان که در همین داستانک چیزی از ویژگی‌های رفتاری شیعه ناگفته باقی نمی‌ماند. چون عبید خیلی سهل و خلاصه تمامی آنچه را که باید از شیعه گفته شود، برملا می‌سازد.

او در حکایت‌های دیگری نیز همین شناسه‌ها را از شیعه تعقیب و

MEHRPUBLICATION.COM

دنبال می‌کند. چنانکه در نمونه‌ای از آن‌ها می‌گوید: "شیعه‌ای از شخصی پرسید که نام تو چیست؟ گفت: ابوبکر بن عمر. گفت: نام پدر قلتبان‌ات که می‌پرسد؟"

در اینجا نیز حساسیت شخصیتِ داستانیِ عبید، با کاربرد نام عمر آشکار می‌گردد. چنانکه نام عمر بیش از ابوبکر نفرت و انزجار او را برمی‌انگیزد. با همین رویکرد است که شخصیت داستانیِ عبید، حتا به خود حق می‌دهد تا عمر را قلتبان بنامد. اما هیچگاه از خود نمی‌پرسد که چرا پیامبر او محمد با همین قلتبان دوستی و رفاقت می‌کرد.

عبید به منظور روشنگری جامعه‌شناسانه از آنچه که پیرامون او اتفاق می‌افتد، همچنان در حکایت‌های خویش بر وانمایی تناقض‌های رفتاری پیروان علی و بازتاب گره‌های منطقیِ باورهای شیعه پای می‌فشارد. چون دوباره در یکی از همین حکایت‌ها می‌گوید: "شیعه‌ای در مسجد رفت. نام صحابه دید که بر دیوار نوشته. خواست که خیو (تف) بر نام ابوبکر و عمر اندازد، بر نام علی افتاد. سخت برنجید و گفت: تو که پهلوی اینان نشینی سزای تو این باشد".

گفتنی است که علی بنا به آنچه که در تاریخ امروزی شیعه انعکاس می‌یابد، با خلفای دیگر همواره و همیشه دوستی داشت. چیزی که شیعه نیز در روایت‌های خویش بر درستی آن تأکید می‌ورزند. اما عبید تناقض و دوگانگی این دوستی و یا دشمنی را ضمن تصویری که از رفتار ساده‌لوحانه‌ی شخصیت شیعه‌ی داستان ارایه می‌شود، در دیدرس مخاطب خود قرار می‌دهد. موضوعی که متأسفانه ذهن تاریخی بسته و محدود شیعه تا به امروز نسبت به حل و فصل عقلانی و منطقی آن چندان رغبتی نشان نمی‌دهد.

جدای از این، مکان وقوع حکایت اخیر مسجدی است که به ظاهر به اهل سنت تعلق داشت. اما شیعه برخلاف انتظار، هنجارهایی را در فضای

MEHRPUBLICATION.COM

آن به نمایش می‌گذاشتند که آشکارا با خواست و باور مردمانی که در آن گرد می‌آمدند، سر ستیز داشت. طبیعی است که در عصر و دوره‌ی عبید و یا زمانه و روزگاری پیش و پس از آن، رفتارهای خصمانه‌ای از این دست در همین‌جا پایان نمی‌پذیرفت. مگر آنکه تبعات و پی‌آمدهای آن، ضمن ستیز و پیکار عمومیِ مردم آشکار شود. در همین راستا حتا جنگ و جدال‌های درونی و خودمانی مردم از خون‌ریزی‌های زمامداران فتنه‌گر چیزی کم نمی‌آورد. چنانکه در فرآیند حوادثی همانند آن، زمامداران نیز از تنش‌ها و چالش‌های درونی توده‌های عادی مردم به نفع اهداف سلطه‌گرانه‌ی خود سود می‌بردند.

گفته شد عبید در عصر و دوره‌ای می‌زیست که همه‌ی مردم، قم را به عنوان مرکزی تبلیغی برای شیعه می‌شناختند. اما او بنا به تجربه‌ی شخصی‌اش، نماها و تصویرهایی که از شیعیان آن دوره در این شهر به دست می‌دهد، به سهم خود خواندنی است: "دو کودک در قم از زمان طفلی تا به وقت پیری با هم مبادله می‌کردند. روزی بر سر مناره‌ای به همین معامله مشغول بودند. چون فارغ شدند یکی با دیگری گفت: این شهر ما سخت خراب است. دیگری گفت: شهری که پیران با برکتش من و تو باشیم، آبادانی در او بیش این توقع نتوان داشت".

با تمامی این اوصاف باید پذیرفت که مردم عادی شهر قم، متأثر از آموزه‌های فقیهان خویش هنجارهایی را واجب و لازم می‌شمردند که ضمن رویکردی دوگانه در انظار عمومی، به تظاهر از آن‌ها برائت می‌جستند. چنانکه در گزارش داستانی عبید، از مناره برای اهدافی سود می‌بردند که آشکارا با کارکردهای متعارف و عادی آن در تناقض قرار می‌گرفت. چون عبید از جایگاه راوی داستان، اذانِ مؤذن را در مناره به کنار می‌گذارد تا برخلاف باورهای شیعه همان دو نفری که از ایشان یاد شد در فضایش به لواط دل خوش کنند. گویا مکان‌های مقدس

MEHRPUBLICATION.COM

می‌توانست به‌ترین نقطه برای لواط باشد تا کسی در ذهن خود چنین شک و ظنی را از آنان سراغ نگیرد.

بدون تردید کاربرد صنعت ایهام نیز همانند بسیاری از صنایع و آرایه‌های ادبی به زیبایی‌های طنز عبید یاری می‌رساند. صنعتی که نویسنده و شاعر ضمن آن معنا و درون‌مایه‌ی متعارف و آشنای واژه‌ها را وامی‌گذارند و مفهوم دور و دیگری را از آن هدف قرار می‌دهند. همچنان که واژه‌های مبادله و معامله در متن داستان فوق به آشکار همین نقش‌مایه را دنبال می‌کنند.

نقل قول‌های داستانی عبید از شیعه تنها به شهر قم محدود نمی‌ماند. در همین راستا او در حکایتی دیگر از شخصی عرب و شاید غیرایرانی داستانی را می‌آورد که او نفرتش را از هر سه خلیفه آشکارا بیان می‌کند: "عربی شیعی را بر گاو نشانیده گرد شهر می‌گردانیدند و بدره می‌زدند. یکی پرسید که این چه گناه کرده است؟ گفتند: ابوبکر و عمر را دشنام داده است. عربک بشنید، رنجیده شد و گفت: یا هذا لاتنس عثمان، عثمان را فراموش مکن".

در گزارش داستانی یادشده، شیوه و رسمی نیز برای مجازات مجرمان دیده می‌شود. چون با مستندی که عبید به دست می‌دهد، گویا مجرم را بر گاوی می‌نشاندند تا ضمن گاوسواری، گروهی نیز او را شلاق بزنند. این رسم کهنه و قدیمی را تا همین چند سال پیش پلیس جمهوری اسلامی نیز برای مجازات مجرمان به کار می‌بست. با این تفاوت که مجرم را با آفتابه‌ای بر گردن به پشت سوار خر و یا الاغی می‌کردند و برای عبرت شهروندان امروزی در خیابان‌های تهران می‌گرداندند!

عبید در حکایت‌های طنزآمیز خود داستانی را نیز از ابودلف عجلی (فوت ۲۲۶ق.) می‌آورد که ضمن داستان، او را شخصی متظاهر به مذهب شیعه معرفی می‌کند. البته ناگفته نماند که تظاهر ابودلف به مذهب

MEHRPUBLICATION.COM

شیعه استنباطی است که عبید بنا به باور شخصی خویش از آن سخن می‌گوید وگرنه تمامی وقایع‌نویسان از او به عنوان شخصی شیعه مذهب نام برده‌اند. ابودلف از فرماندهان نظامی مأمون عباسی شمرده می‌شد که موسیقی خوب می‌دانست و به عربی نیز شعر می‌سرود. حکایت عبید از ابودلف چنین است: "ابودلف به تشیع تظاهر می‌کرد و می‌گفت: آنکو تشیع آشکار نکند، حرامزاده باشد. فرزندش گفت: من به کیش تو نیستم. گفت: به خدا سوگند که من با مادرت پیش از خریدنِ او گرد آمده‌ام".

عبارت‌هایی از این دست که ضمن آن، پیروان هر کیش و آیینی رقیبان خود را حرامزاده بخوانند، بخشی همزاد و همیشگی از تاریخ ادیان به شمار می‌آید. همچنان که عبید نیز در داستان خویش چنین گفته‌ای را بر زبان ابودلف می‌نشاند. ولی با این همه شیعیان هم ضمن الگوگزینی از پیروان ادیان دیگر، از مخالفان خود با عنوان‌هایی همانند حرامزاده نام برده‌اند.

رسم دیگری نیز در متن حکایت یادشده دیده می‌شود، که گویا در زمانه‌ی ابودلف زنان را جهت استفاده‌های جنسی از مالکانشان به عنوان کنیز می‌خریده‌اند. رسمی که به حتم در عصر و دوره‌ی عبید نیز رونق و رواج داشته است. شکی نیست جنگ‌های مداوم و مستمر حکمرانان محلی بر بستری از ناامنی‌های همگانی در تشدید چنین رویکردی نقش می‌آفرید، تا به منظور دستیابی به مال و ثروت، زنان غنیمت گرفته شده در جنگ را به مشتاقان آن به عنوان کنیز و برده بفروشند. سنت و رسمی که اسلام آن را برای مردمان منطقه بر جای نهاد.

جدای از این عبید، از نقد باورهای ساده‌لوحانه‌ی گروه‌هایی از شیعه نیز غافل نمی‌ماند. او ضمن داستانی کوتاه می‌آورد: "مردی، شیعه‌ای را از مسح (مسح سر به هنگام وضو) پرسید. گفت: آبیش برزن. گفت: ترسم که آب بر همه نرسد. گفت: اگر از این ترسی، از سرِ شب آن را بخیسان".

MEHRPUBLICATION.COM

داستان‌هایی از این دست به سهم خود از رونق و رواج بحث‌های فقهی در خصوص کم و کیف اجرای آداب و رسوم مذهبی بین شیعیان حکایت دارد. چنانکه نمونه‌ای از آن را عبید به طنز و شوخی با مخاطب خویش در میان می‌گذارد.

آیا نماها و تصویرهایی که عبید ضمن تجربه‌ای اجتماعی از شیعیان ارایه می‌دهد، اینک به فراموشی سپرده شده‌اند؟ شکی نیست، با روی کار آمدن جمهوری اسلامی در ایران بازار هنجارهایی همانند آنچه که عبید از آن‌ها سخن می‌گوید، همچنان رونق و رواج بیش‌تری می‌گیرد. چون جمهوری اسلامی علی‌رغم مخالفت توده‌های آگاه و بالنده‌ی جامعه، ضمن رویکردی عوامانه زمینه‌های کافی و وافی برای گسترش هنجارهایی همانند آنچه که عبید می‌گفت، فراهم می‌بیند./

* توضیح: در نقل قول‌های این نوشته، از کلیات عبید با دو تصحیحِ جداگانه استفاده به عمل آمده است. یکی از آن‌ها نام ماندنی محمدجعفر محجَوب را با خود به همراه دارد و تصحیح دیگر نیز یادگاری است از پرویز اتابکی.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

در تقابل با مهاجمان مغول

در کتاب‌های آموزشی ایران دیدگاهی ترویج و تبلیغ می‌شود که گویا همه‌ی شاعران و نویسندگان پیشین زبان فارسی بنا به طبیعت عرفان ایرانی از بام تا شام به تزکیه‌ی نفس اشتغال داشته‌اند. آنان شاعران سبک خراسانی یا دوره‌ی بازگشت ادبی را نیز همانند شاعران و نویسندگان عارف‌مسلک سبک عراقی، افرادی به دور از جریان عادی زندگی و حوادث و اتفاقات جامعه برمی‌شمارند. به طبع چنین برداشتی از ادبیات کلاسیک فارسی، تبعات و پی‌آمدهای فراوانی را برای خوانندگان امروزی به دنبال خواهد داشت. چون منتقد ادبی بدون خوانشی درست و صحیح از متن، به نقد و بررسی آن دست می‌یازد و سرآخر هم دیدگاه ناصواب خود را به مخاطب انتقال می‌دهد. شکی نیست که منتقد زمانه‌ی ما به حتم باید از پس واژه‌ها و عبارات کتاب‌های گذشته، به نکته‌هایی جدید و نو راه یابد.

در همین راستا به تازگی یکی از مدعیان نقد و شاعری با نگاهی

MEHRPUBLICATION.COM

کهنه و سطحی به آثار جلال‌الدین محمد بلخی (۶۰۴-۶۷۲ق.) یادآور شده است:علی‌رغم آنکه بلخی در دوره‌ای می‌زیست که قوم مغول بر فلات ایران و سرزمین‌های اطراف آن چیرگی داشت، ولی او همچنان در آثارش نسبت به رفتار سلطه‌جویانه‌ی مغولان بی‌تفاوت باقی می‌ماند.

بدون تردید اگر او با نگاهی امروزی و نو غزلیات شمس و مثنوی معنوی را می‌خواند به باوری غیر از این دست می‌یافت. تازه منتقدانی از این دست ضمن نظریه‌پردازی‌های سطحی و ساده‌دلانه‌ی خود همواره و همیشه به گفته‌های رسمی و کلیشه‌ای دیگران اکتفا می‌ورزند.

یادآور می‌شود که در مثنوی معنوی و همچنین غزلیات شمس سایه‌روشن‌های دقیق و درستی از رفتارهای نامردمی قوم اشغالگر مغول به چشم می‌آید. برای نمونه بازخوانی داستانی از هنجارهای مغولان در مثنوی چندان بی‌فایده نخواهد بود.

در این داستان مغولی بهانه می‌آورد که به دنبال مردی مصری است تا شاید بتواند او را دستگیر کند. سپس قرار می‌گذارد تا همه‌ی مصریان به نزد او بشتابند و او فرد مورد نظر را بشناسد. مصری‌ها هم می‌پذیرند و هریک برای رفع اتهام به قرارگاه مغول روی می‌آورند. ولی او همه را بلااستثنا همانجا نگه می‌دارد و سرآخر با همین ترفند و حقه، همه‌ی مصریان را می‌کشد:

همچنان کاینجا مغُولِ حیله‌دان / گفت می‌جویم کسی از مصریان
مصریان را جمع آرید این طرف / تا درآید آنکه می‌باید بکف
هرکه می‌آمد بگفتا نیست این / هان درآ خواجه در آن گوشه نشین
تا بدین شیوه همه جمع آمدند / گردن ایشان بدین حیله زدند
(مثنوی تصحیح نیکلسون: ۸۶۱- ۳/۸۵۸)

MEHRIPUBLICATION.COM

به واقع جلال‌الدین بلخی در داستان تمثیلی خویش، مغولان را با رفتار حیله‌گرانه و کشتارهای جمعی می‌شناسد. تا جایی که در داستان یادشده همین نقش‌مایه را به ایشان می‌سپارد. در فرآیند داستان هم مخاطب و خواننده از رفتار غیر انسانی مغول‌های مهاجم به همان شناسه‌های مورد نظر یعنی حیله‌گری و کشتار مردمان، دست می‌یابد.

بدون تردید ویژگی‌های سیاسی و یا فرهنگی عصر و دوره‌ی مغول در شعرها و نوشته‌های طنزآمیز عبید زاکانی (فوت ۷۷۲ق.) بیش از هر شاعر و هنرمند دیگری انعکاس می‌یابد. چون عبید در آثارش به‌ترین شناسه‌های سیاسی و فرهنگی را از مغولان به عنوان قومی مهاجم و اشغالگر به دست می‌دهد. در همین راستا او در رساله‌ی صدپند ضمن اندرز و نصیحت به مخاطبانش یادآور می‌شود که هرگز از آشوب و غارت مغولان غافل نباشند.

اما عبید در فصل دوم از رساله‌ی ده فصلِ خود در خصوص پرهیز و دوری از مغولان، حق مطلب را به به‌ترین شکل ممکن ادا می‌کند. همچنان که در این رساله آوردن فصلی مستقل به نام "در ترکان و اصحاب ایشان" را لازم و واجب می‌شمارد. عبید در همین فصل از نوشته‌هایش ترکان مغول را در حمله و یورش به شهرها، همانند قوم یأجوج و مأجوج می‌بیند. در این یورش‌ها بنا به روشنگری عبید سرکشان و اوباشانِ جامعه، نقشی از پیشاهنگ و پیشرو را برای سپاه مغول به اجرا می‌گذاشتند.

ضمن آنکه عبید یادآور می‌شود که اطرافیان و گماشتگان شاهان مغول همگی در نقشی از خبرچین و جاسوس به کار اشتغال داشته‌اند. او با نگاهی جامعه‌شناسانه اقتصاد مغول‌ها را هم برآمده از تاراج و غارت ایشان می‌خواند. در نتیجه مملکت‌داری مغول‌ها چیزی جز گرسنگی و افلاس برای توده‌های مردم به همراه نداشته است. چون سوغات و

MEHRPUBLICATION.COM

ره‌آوردِ ایشان از مملکت‌داری تنها در مصادره و چپاول همیشگی اموال عمومی خلاصه می‌شد.

عبید همچنین آمدن و پیدایی مغول را در ایران همانند زلزله‌هایی آنی و فوری می‌خوانَد. او حتا "نکیر و منکر" را همان دو جارچی و چاوشی می‌بیند که چماق به دست در دو سوی امیران مغول ایستاده‌اند. انگار مغول‌ها از چیدمان جهنمی خداوند سامی، برای اِعمال اقتدار خویش روی کره‌ی زمین سود می‌جستند.

در تصویرهایی که عبید از هنجارهای مغول ارایه می‌دهد، او ایلچی‌های مغول را بدون استثنا ویرانگر خانه‌های مردم به حساب می‌آورد. چون همواره همانند بلاهایی طبیعی و ناگهانی بر مردمان بومی یورش می‌بردند.

هر چند گفتار عبید در خصوص مغولان در فصل دوم از رساله‌ی ده فصل در همین جا پایان می‌پذیرد اما در تصویرهای روشنی که او از ایشان به دست می‌دهد، چیزی را ناگفته باقی نمی‌گذارد. چون ویژگی‌هایی را که او برای ترکان مغول برمی‌شمارد، بی‌کم و کاست همان ویژگی‌هایی است که آن‌ها را در رفتار هر قوم مهاجم و سلطه‌جوی دیگری هم می‌توان سراغ گرفت.

شکی نیست شاهان و امیران فلات ایران نیز در طول سالیان سال ضمن قبول نقشی از مهاجم و سلطه‌گر همین هنجارهای ضدمردمی را به دفعات برای همسایگان خود به اجرا نهاده‌اند. همچنان که شهروندان امروزی هند هم در قضاوت‌های تاریخی خویش، سیما و چهره‌ای غیرِ این از نادرشاه افشار و یا سلطان محمود غزنوی به دست نمی‌دهند.

عبید در باب چهارم از "رساله‌ی اخلاق‌الاشراف" برای ابراز نفرت خویش از شاهان ستم‌پیشه‌ی زمانه به سراغ چنگیزخان (۵۴۹– ۶۲۴ق.) می‌رود و علت اقتدار او را در آن می‌بیند که بی‌هیچ عذر و بهانه‌ای به

MEHRPUBLICATION.COM

کشتار "هزاران هزار بی‌گناه" دست می‌یازید. در همین خصوص خواندن عین عبارتِ عبید لطف و صفای دیگری دارد. او می‌نویسد: "چنگیزخان که امروز به کوریِ اَعدا در درَکِ اَسفل مقتدا و پیشوای مغولان اولین و آخرین است تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی‌دریغ از پای در نیاورد، پادشاهی روی زمین بر او مقرّر نگشت".

گرچه در زمانه و روزگار عبید نشانی از اقتدار چنگیزخان باقی نمانده بود و از مرگ او چیزی بیش از یک قرن می‌گذشت، ولی جانشینان چنگیزخان اقتدار بی‌چون و چرای فرزندان خود را از آسیای میانه تا جنوب شرقی اروپای آن روز گسترانیده بودند. آنان مقتدرانه همان سنت‌های نامردمی و ضد بشری چنگیزخان را تعقیب و دنبال می‌کردند.

طبیعی است در آنچه که عبید به گفتن و نوشتن آن پای می‌فشرد، دیدگاه امیران و شاهان ستم‌پیشه‌ی معاصرش را نادیده می‌انگاشت. چون در نگاهی کلی به خواننده و مخاطب خویش یادآور می‌شد که شاهان و امیران، همگی بدون استثنا به اعتبار کشتار و خون‌ریزی به قدرت دست یافته‌اند.

عبید بر بستری از طنز اجتماعی نه فقط رفتار شاهان و امیران مغول را نکوهش می‌کرد بل‌که نگاه و دیدگاه همه‌ی کسانی را نیز که به فرهنگ مهاجم و غیر بومی مغول دل می‌سپردند، به باد انتقاد می‌گرفت. چون تمکین از فرهنگ سلطه‌جو و غیرمردمی خارجی با نگاه آزادانه‌ی عبید چندان همخوانی و همسویی نداشت. همچنان که رویارویی و تقابل با این فرهنگ غیربومی را بر تمامی ساکنان بومی فلات ایران، امری واجب و لازم می‌شمرد.

او در همین راستا ضمن نکوهش پهلوانان و نظامیان مصالحه‌گر و تسلیم‌طلب زمانه‌اش با طنزی تند می‌نویسد: "مردان در میدان جهند، ما در کاهدان جهیم". در همین رابطه داستانی را هم نقل می‌کند. در این

MEHRPUBLICATION.COM

داستان، مغولی بر نوجوانی حمله می‌برد. جوانک بنا به باورهای ناصوابی که در فرهنگ همگانی جامعه رواج داشت، از مغول می‌خواهد تا او را نکشد و از او کام بستاند. مغول هم می‌پذیرد و پس از استفاده‌ی جنسی از نوجوان او را به حال خود رها می‌کند.

عبید به طنز و تمسخر "تدبیر" حقارت‌بار جوانک را می‌ستاید. چون جوانک به اتکای همین تدبیر حقارت‌بار بود که از دست مغول متجاوز رهایی یافت. عبید سپس با بهانه‌کردن این داستان، زبان نوشتاری بسیاری از نویسندگان هم‌عصر و هم‌دوره‌ی خود را نیز به نقد می‌کشد. همچنان که در توضیح طنزآمیز رفتار جوان می‌نویسد: "گویند بعد از آن سی سال عمر در نیکنامی بسر برد". البته شکی نیست که جوانک نیکنامی و عمر سی‌ساله‌اش را مدیون تسلیم‌طلبی در مقابل سرباز مغول می‌دانست.

عبید همچنین در پایان حکایت خویش از جوانانی که سلطه‌ی خارجی را می‌پذیرند با عنوان تمسخرآمیز "بزرگان" نام می‌برد و می‌نویسد: "ای یاران! معاش و سنت این بزرگان غنیمت دانید. مسکین پدران ما، که عمری در ضلالت بسر بردند و فهم ایشان بدین معانی منتقل (آگاه) نگشت".

بدون تردید بنا به نشانه‌های روشنی که عبید دانسته و آگاهانه از آن‌ها در نوشته‌هایش استفاده می‌برد، در بازگویی تجاوز جنسی مغولان، تجاوز نظامی ایشان به درون مرزهای مردمان بومی فلات ایران هم بازتاب می‌یابد. عبید در رساله‌ی دلگشا نیز نمونه‌ای روشن و گویا از همین نوع حکایت را با مخاطب خویش در میان می‌گذارد: "زنی و پسرش در صحرایی به دست ترکی افتادند. [ترک/ مغول] هر دو را بگایید و برفت. مادر از پسر پرسید که: اگر ترک را بینی بشناسی؟ گفت: در زمان مجامعت رویش از طرف تو بود و تو او را بهتر بشناسی".

با این نگاه زنان و مردان محدوده‌ی فلات ایران همانند مردم

MEHRPUBLICATION.COM

سرزمین‌های دیگر همه از تجاوز مغولان سهم می‌بردند. بدون شک با تجاوز جنسی مغول‌ها به ساکنان بومی، انواع و اقسام تجاوزهای دیگر ایشان کامل می‌گردید. اما سیما و چهره‌ی این مغول‌های متجاوز همچنان برای مردم عادی ناشناخته باقی می‌ماند. انگار تسلیم‌طلبی و تجاوزپذیری را برای ادامه‌ی زندگی حقیرانه‌ی خویش لازم می‌دیدند.

* توضیح: همچنان که گفته شد در نقل قول‌های این نوشته، از کلیات عبید با دو تصحیحِ جداگانه استفاده به عمل آمده است. یکی از آن‌ها نام ماندنی محمدجعفر مَحجوب را با خود به همراه دارد و تصحیح دیگر نیز یادگاری است از پرویز اتابکی.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

طنزِ موقعیت

طنزِ موقعیت به طنزهایی اطلاق می‌گردد که شخصیت‌های داستانی آن در فضایی غیر متعارف نقش می‌آفرینند. تا آنجا که این جانمایی ساختگی و یا واقعی خنده‌ی تلخی نیز بر لبان مخاطب می‌نشاند. طنزِ موقعیت امروزه در سینما و تئاتر بیش از هر عرصه‌ای از هنر به کارِ گرفته می‌شود. چنانکه از پیش نمونه‌های شناخته شده‌ای از آن در آثاری از چارلی چاپلین عرضه شده بود. گفتنی است که چارلی چاپلین ضمن نمونه‌هایی از روایت سینمایی در نقشی از دیکتاتور، عاشق و یا مبارز اجتماعی به صحنه می‌آید. به طبع قرار گرفتن افرادی از بی‌خانمان‌های شهری در جایگاهی از هیتلر، عاشق صادق و بی‌پیرایه و یا رهبر کارگران معترض به سهم خود خنده‌ی طنزآمیز هر مخاطبی را به دنبال خواهد داشت.

در حوادث انقلاب بهمن ۵۷ از همان آغاز نمونه‌هایی واقعی از هنجارهای طنزِ موقعیت به نمایش در می‌آمد. این‌بار طنزنویسانی حرفه‌ای و کارآزموده با قلم‌شان این روایت‌ها را برای مردم رقم نمی‌زدند، بل‌که

MEHRPUBLICATION.COM

واقعیت‌هایی از طنز اجتماعی و یا به طور مشخص طنز سیاسی بر بستر حوادث جامعه جان می‌گرفت. چنانکه گروه‌های دست‌چین شده‌ای از مردم جهت تقابل با رژیم شاه شعار می‌دادند: فرمانده کل قوا خمینی. ولی همه‌ی مردم از هر صنف و گروهی با شنیدن این شعار غیر متعارف به خنده می‌افتادند. چون خمینی در جایگاهی قرار می‌گرفت که پیش از آن هرگز برای هیچ آخوندی سابقه نداشته است. با همین جانمایی‌های هنجارشکنانه بود که آخوندها پس از انقلاب تمامی کرسی‌های قدرت را بی‌کم و کاست در اختیار گرفتند. چون در هر گستره‌ای از ارتش و سیاست گرفته تا قضاوت و اقتصاد خودشان را عالم و دانشمند می‌پنداشتند. اما چنین چینشی از مدیران ارشد دولتی همواره خنده‌ی تلخ مردم را به همراه داشته است. چیزی که بیش از چهار دهه همچنان ادامه دارد.

طنز موقعیت را به هنجارهای دیگری از آخوندها نیز می‌توان بسط و گسترش داد. برای نمونه اگر آخوندی در خیابان بدود و یا ساندویچ بخورد، به حتم خنده‌ی عابران پیاده و سواره را برمی‌انگیزد. حضور آخوند در سالن سینما و تئاتر را نیز نمی‌توان از این قاعده‌ی کلی مستثنا کرد. حتا جانمایی آخوند بین تماشاگران فوتبال بیش از خود مسابقه، بینندگان آن را به هیجان خواهد آورد. جدای از این اگر روزی آخوندها تیمی اختصاصی برای فوتبال تشکیل بدهند فراتر از هر شویی خنده‌ی تماشاچی را به همراه خواهد داشت. به خصوص آنجاها که آخوندها به قانونِ بازی و دستور داور چندان اعتنایی نمی‌کنند. بدون تردید آخوند در بازی‌هایی از این دست گل رقیب خود را اگر غیر مسلمان باشد، نمی‌پذیرد. چون هرگز به "کافر" و غیر مسلمان چنین حقی را نمی‌دهد که او اجازه یابد تا به گروهی مسلمان آن هم از نوع شیعه گل بزند.

ضمن تجربه‌ای شخصی یادآور می‌گردد که در نشستی اداری

MEHRPUBLICATION.COM

آخوندی به عنوان کارشناس بازار و بورس سخنرانی می‌کرد که با هر حرکت او موجی از خنده بین بینندگان پا می‌گرفت. چون آخوند یاد شده عینک آفتابی به چشم داشت و حین سخنرانی آدامسی را نیز می‌جوید. سخنرانی آخوند پیرامون افت و خیز سهام گرچه خنده‌ی حاضران در جلسه را بر می‌انگیخت، ولی استفاده‌ی نابه‌جای او از عینک آفتابی و آدامس نیز به این خنده‌ها می‌افزود.

نمونه‌ای دیگر در اتوبوس شهری برایم اتفاق افتاد. چون آخوندی که کنار من نشسته بود ضمن همدلی در خصوص مشکلات جامعه، سرآخر دست راستم را در دست چپ خود فشرد و آن را به زیر رانش هدایت کرد. در حقیقت جانمایی آخوند به عنوان مفعول جنسی، همان خنده‌ی تلخ را ناباورانه بر لب انسان می‌نشاند.

در ادبیات کلاسیک فارسی نویسندگان و شاعران نمونه‌های فراوانی از طنز موقعیت را در حکایت‌های خویش به کار گرفته‌اند. چنانکه تذکرةالاولیا، مثنوی، جوامع‌الحکایات، منطق‌الطیر، گلستان و لطایفِ اجتماعیِ عبید گونه‌های موفقی از طنز موقعیت به دست می‌دهند. با این همه در تمامی داستان‌های طنزآمیزِ ادبیات گذشته‌ی فارسی، فقیه در نقشی غیر متعارف آن هم بدون وجاهت اجتماعی ظاهر می‌گردد. چون در این داستان‌ها فقیه چه‌بسا به عنوان دزد، قوّاد، می‌خواره، غلام‌باره و فاسق به مخاطب شناسانده می‌شود. این‌گونه قصه‌ها از حضور و نقش‌آفرینی منفی آنان بین گروه‌های مردم حکایت دارد.

در داستانی از عبید زنی به منظور شکایت، شوی خود را نزد قاضی (فقیه) برد. او مدعی بود که شوهرش به دلیل همجنس‌گرایی نیاز طبیعی او را برنمی‌آورد. قاضی خواست موضوع را بیازماید و برای این آزمایش خودش را به دست شوی آن زن سپرد. اما مرد "همجنس‌باز" نتوانست به منظور خود نایل گردد، چون قاضی به شدت زشت‌رو بود. در نتیجه

MEHRPUBLICATION.COM

قاضی به توصیه‌ی شخصیت زن داستان، پسر زیبایش را در اختیار مردِ "همجنس‌باز" گذاشت که مرد "همجنس‌باز" نیز توانست از او کام برگیرد.

در داستان یاد شده نه تنها فقیه (قاضی) در موقعیت و جایگاهی از مفعول جنسی نقش می‌آفریند بل‌که عبید بر این باور است که فرزندان هر فقیهی نیز می‌توانند در الگوگزینی از پدران‌شان همین نقشمایه را برای دیگران به اجرا بگذارند.

عبید در حکایتی دیگر دو مؤذن را بالای مناره‌ای در شهر قم به خواننده‌اش می‌شناساند که هر دو در همین مکان از کودکی به "همجنس‌بازی" با همدیگر دل خوش کرده‌اند. گماشتن مؤذن در نقش "همجنس‌باز" یکی از ابتکارات عبید شمرده می‌شود. با این همه جانمایی این دو در فضای مناره‌ی مسجد، آن هم در شهر قم، بیش از همه خنده‌ی خواننده را به همراه خواهد داشت. به واقع عبید در مکان‌یابی برای شخصیت‌های داستان چیزی کم نمی‌گذارد تا این شخصیت‌ها در به‌ترین مکان‌های داستانی به کار گرفته شوند. از نگاه عبید آنانی که مردم را به صلات و رستگاری فرامی‌خوانند ماتحتی دریده‌تر از همه دارند.

نمونه‌ی برجسته‌ای از طنزِ موقعیت در حکایت دیگری از عبید هم انعکاس می‌یابد: "شبی پیش سلطان ابوسعید سماعی رفت. سلطان دست مولانا عضدالدین را بگرفت و گفت: رقص بکن! مولانا رقص می‌کرد. شخصی به او گفت که تو رقص به اصول نمی‌کنی، زحمت مکش. گفت: من رقص به یرلیغ (قانون پادشاهان مغول) می‌کنم نه به اصول".

بدون تردید حضور عضدالدین ایجی در مجلس شبانه‌ی ابوسعید مضحک می‌نماید. دانشمندی که در علم کلام و علم اصول در عصر و زمانه‌ی خود نمونه بود. به خصوص آنجا که او از سر جبر به دستور پادشاه مغول تمکین می‌کند و برای رقصیدن پا به میدان می‌گذارد. پیداست که او با رقصیدن در مجلس پادشاه بر خلاف عرفی همیشگی

MEHRPUBLICATION.COM

سنت‌های اخلاقی دانشمندان را نیز نادیده می‌انگاشت. به همین دلیل هم رفتار اجباری خود را در رقص، به دستور نسنجیده‌ی پادشاه مغول نسبت می‌دهد. چراکه او با این رفتار غیر متعارف خواسته و یا ناخواسته از سنت و اخلاق دانشمندان فاصله می‌گیرد. ولی عبید بر بستر پیچیدگی رفتار عضدالدین ایجی نمونه‌ای از طنز موقعیت را برای خواننده به نمایش می‌گذارد.

عبید همچنین به منظور قداست‌زدایی از حریم مسجد و مدرسه چیزی کم نمی‌گذارد. چنانکه در حکایتی می‌نویسد: "مولانا قطب‌الدین در حجره‌ی مدرسه یکی را می‌گایید". تابوشکنی عبید این بار نه تنها حجره‌ی مدرسه را در بر می‌گیرد بل‌که به منظور هنجارشکنی بیش‌تر دانشمند بزرگ عصر مغول قطب‌الدین شیرازی را نیز به میدان می‌کشاند. در این حکایت سرآخر شخص سومی به عنوان نمازگزار درب حجره را می‌کوبد تا در آنجا نماز بخواند، اما مولانا قطب‌الدین ممانعت به عمل می‌آورد و می‌گوید: "کوری، نمی‌بینی که ما از تنگی جا دو دو بر سرِ هم رفته‌ایم". در این حکایت حجره و مدرسه نیز همانند مناره و مسجد جایگاه متعارف و سنتی خودشان را از دست می‌دهند تا مکانی همیشگی برای "همجنس‌بازی" استادان زمانه شناسانده گردد.

گربه در داستان موش و گربه‌ی عبید در نقشی از فقیه، امام جماعت و خلاصه قاضی و مدعی‌العموم ظاهر می‌گردد. ولی این امام جماعت از همان ابتدا فکر کشتار و قتل عام موش‌ها را در سر می‌پروراند. انگار دیکتاتوری امروزی به اشتباه جایی از رییس جمهور را اشغال کند. به طبع عبید در موش و گربه اندیشه‌ای را تعقیب و دنبال می‌کند که ضمن آن قاتل در پوششی از فقیه، حسابگرانه بر کرسی قدرت می‌نشیند تا قتل عام و کشتار مردم بی‌دفاع را مباح بخواند. توضیح اینکه موش‌ها در داستان عبید نقشمایه‌ای از توده‌های بی‌دفاع مردم را به اجرا می‌گذارند.

MEHRI-PUBLICATION.COM

نمونه‌ای از آنچه که در موش و گربه اتفاق افتاد در تابلوی گِرنیکا اثر جاودانه‌ی پابلو پیکاسو نیز به نمایش در می‌آید. در این تابلو ژنرال فرانکو دیکتاتور اسپانیا به عنوان گاوبازی معرفی می‌گردد که با بهانه نهادنِ شادی و تفریح مردم، خشونت و مرگ را برای ایشان ارمغان می‌فرستد. کارکردی دوگانه از گاوبازی که فرانکو تنها به حاشیه‌های خشونت‌بار این تفریح اسپانیایی اشتیاق نشان می‌داد.

در ایران امروزی افراد سر جای خودشان قرار نمی‌گیرند. همین موضوع توده‌های مردم را نیز برمی‌انگیزد تا بیش از هر زمانه و دوره‌ای به دنیای پیرامون خویش بخندند. همچنان که خنده برای ایشان نیازی درونی به حساب می‌آید تا انزجار و نفرت خودشان را از چینش سیاسی جامعه به نمایش بگذارند. به واقع آنچه را که قرار است طنزنویسان بنویسند، آنان شبانه‌روز آشکارا به چشم می‌بینند. اما مردم چنین چیدمان سفسطه‌آمیزی را از پایه و اساس نمی‌پذیرند. در نتیجه هدفی را تعقیب و دنبال می‌کنند که چیدمان منطقی و جدیدی را جای آن بنشانند.

MEHRIPUBLICATION.COM

نقد اسلام در رساله‌ی ده فصل

رساله‌ی ده فصل عبید زمینه‌های کافی برای نویسنده‌ی آن فراهم دید تا او با آسودگی خاطر بیش‌تری قداست‌زدایی از ساحت دین اسلام را بر خود واجب بشمارد. رویکردی که نمونه‌ای روشن از آن، کم‌تر در جایی از ادبیات کلاسیک فارسی یافت می‌شود. او ضمن همین هدفگذاری جدید، آشکارا حجرالاسود را دیگ شراب می‌نامد. انگار کارکردی به‌تر از آن برایش سراغ ندارد. در ذهن نقاد عبید به واقع حجرالاسود با این کارکرد جدید ارزش می‌یابد. او خیلی روشن و آشکار نمادهای برآمده از ساختار دین را با نمونه‌هایی متناقض از ضد آن در هم می‌شکند. تا جایی که خیلی راحت نمونه‌ی جدید و نو را به جای نمونه‌ی کهنه و قدیمی آن می‌نشاند. در همین فرآیند به درستی تنها ضدهای ناهمسان هستند که برای او ارزش می‌آفرینند. ارزشی که می‌توان کارایی مثبت آن را در زندگی اجتماعی توده‌های مردم، قدر دانست.

طرد نقش‌آفرینی سنتی حجرالاسود به اتکای دیگ شراب نیز از همین

MEHRPUBLICATION.COM

قاعده‌ی عمومی سود می‌جوید. قاعده‌ای که ضمن نقشی از "استثنا"، در ابتدا قاعده‌ی پیشین را به چالش می‌گیرد تا سرآخر همین استثنا به عنوان قاعده‌ای همیشگی بر جای آن بنشیند. به طبع این قاعده‌مندی هنجارشکنانه و نوظهور هرگز با طبیعت کهنه و وامانده‌ی فرهنگ مسلط و رسمی همسویی نخواهد داشت. ولی بدون تردید مردمانی از لایه‌های زیرین جامعه بر درستی آن صحه خواهند گذاشت. آخر چه چیزی به‌تر از اینکه در فضای حجرالاسود بتوان کارکردی دگرگونه اما اثرگذار و مردمی را دنبال کرد؟

در نمونه‌ای دیگر، او کارکرد سنتی مسجد را نیز به چالش می‌گیرد. چون در رساله‌ی ده فصل نوشته است "المسجد: گوزگاه مسافران". در زمانه‌ی ما نیز همانند زمانه‌ی عبید، مسجد از همین کاربرد خود جا نمی‌مانَد. چون مردم تنها برای اجرای "قضای حاجت" خویش به مسجد روی می‌آورند. با همین دیدگاه است که از سوی عبید کارکرد دیگری برای مسجد تعریف می‌گردد. چون این خود مسجد است که جایگاه تعریف شده‌اش در جامعه را وامی‌گذارد تا به محلی همگانی برای آبریزگاه عابران و مسافران تبدیل شود. عبید ضمن نشانه‌گذاری‌های طنزآمیز خود، کثافت آبریزگاه‌های عمومی را در مقابل قداست ساختگی و تصنعی مسجد می‌نشاند. در این تناقض طنزآمیز، او مسجد را از محلی به عنوان عبادت می‌رهاند تا کاربرد واقعی آن را به عنوان مکانی برای آبریزگاه قدر بداند.

عبید در نقد مسجد و مسجدی تا به آنجا پیش می‌رود که از مؤذن مسجد هم به عنوان دشمنِ خواب و آسایش مردم یاد می‌کند. او خیلی خلاصه و مجمل می‌نویسد: "المؤذن: دشمن خواب". به تعبیر عبید مؤذن خواب و آرامش مردم را از ایشان بازمی‌ستاند. او در رفتار خودخواهانه‌ی مؤذن نمونه‌های کاملی از دگرآزاری اجتماعی را سراغ

MEHRPUBLICATION.COM

می‌گیرد. اما مؤذنان در فضای همین دگرآزاری است که وجاهت دینی خود را برای عوام‌الناس جار می‌زنند. وجاهتی که تنها در ساحت مسجد می‌توان به چند و چون آن باور داشت.

عبید نه تنها برای دیدن اشیا پیرامون خویش از زاویه‌ی دید ویژه‌ای سود می‌جوید بل‌که چه‌بسا همین اشیا و پدیده‌های پیرامون خود را در جایگاه و زاویه‌ی ویژه‌ای می‌نشاند تا ضمن پرتوافکنی به فضای تاریک آن، به‌تر دیده شوند. همچنان که او در رساله‌ی ده فصل خود در شکل و شمایل امام جماعت مسجد، نمونه‌ای از قد و بالای "کلنگ" (پرنده‌ای به هیأت دُرنا یا لکلک) را سراغ می‌گیرد. شاید نقش‌آفرینی امام جماعت در رکوع نماز چنین تمثیلی را بر ذهن نقاد عبید می‌نشاند. همچنان که به صراحت می‌نویسد: "الامام: کلنگ پیشرو".

اما همین کلنگ چون در جلوی صف نمازگزاران جانمایی می‌شود، ضمن تمثیل ابتکاری عبید کلنگ پیش‌رو نام می‌گیرد. در نتیجه مأموم را هم "کون‌پرست" می‌نامد. لابد به این اعتبار که او همواره در پسِ امام به سر می‌برد تا اقتدای به امام و پیشنماز را لازم بشمارد. عبید در این خصوص خیلی روشن و صریح نوشته است: "المقتدی: کون‌پرست".

همچنین عبید در نمونه‌های دیگری از این دست، مفتی را "بی‌دین" می‌نامد. چون همین مفتی که قرار است برای پیروان مسلمان خود فتوا صادر کند، دین را از پایه و اساس باور ندارد. بدون تردید رفتارشناسی اجتماعی مفتیان در قرن هشتم هجری قمری، چنین دیدگاه منتقدانه‌ای را در ذهن عبید قوت بخشیده است. چون او نیز همانند مردمان زمانه‌اش به درستی پذیرفته است که "المفتی: بی‌دین" است. در همین راستا برای شناسایی حاجی نیز عبارت علیه‌اللعنه را مناسب می‌یابد و می‌گوید: "العلیه‌اللعنة: حاجی". اما در تکمیل و توضیح این نشانه‌گذاری تمثیلی می‌آورد: "العلیه‌اللعنة والعذاب: آنکه دو بار حج کرده". یعنی کسی را که

MEHRPUBLICATION.COM

دو بار به حج رفته، هم به لعنت و هم به عذاب بشارت می‌دهد.
عبید در نمونه‌ای دیگر ضمن بازتاب رفتار حاجیان یادآور می‌گردد: "الحاجی: آنکه قسم دروغ به کعبه خورَد". انگار هرگز رفتار درست و صوابی در هنجارهای دینی حاجیان نمی‌بیند. چون به گمان او همیشه حاجیان هنجارهای ناصوابی از خود در جامعه بر جای نهاده‌اند. در این فرآیند پیداست که کنش اجتماعی حاجیان با رفتارهای متظاهرانه‌ی دینی ایشان، به چالش بر می‌خیزد.

عبید جدای از این، محمد پیامبر اسلام را نیز هرگز از نیش تند طنز خود بی‌نصیب نمی‌گذارد. چون آشکارا می‌نویسد: "الرسول: خیرخواهِ دشمنان". عبید پیامبر اسلام را به این دلیل خیرخواه دشمنان می‌پندارد که در رفتار خودانگارانه‌اش همواره انسان‌ها را از خوشی‌های هستی باز می‌دارد. چون عشق آزادانه‌ی انسان‌ها را نمی‌پذیرد و سرخوشی و شراب‌نوشی آدمی را هم کاری عبث می‌خواند. تازه قرار می‌گذارد که مردم را به بهانه‌ی سرخوشی و عشق‌های آزادانه در جهنم خداوند بسوزانند. پیداست که در نگاه عبید، رسول خدا نیز همانند خداوند آسمانی‌اش از روان‌پریشی حاد رنج می‌برد. چنانکه هرگونه سرخوشی و شادکامی، به طور غیر طبیعی ناراحتی این خدا و رسول او را برمی‌انگیزد.

اما در سامانه‌ای که خداوند در این دنیا برای نظارت بر اعمال پیروان خود فراهم می‌بیند گروه‌هایی از فرشتگان را هم به کار می‌گمارد. گفتنی است که در نگاه عبید فرشتگان مأموران مخفی خداوند به حساب می‌آیند. چون می‌نویسد: "الفرشته: چغل مخفی". عبید با دیدگاه‌هایی از این دست، هستی‌شناسی دین رایج عصر و زمانه‌اش را به استهزا می‌گیرد. چنانکه در همین راستا از قانونمندی "برهان خُلف" برای اثبات مدعای خویش یاری می‌جوید. چنین برهانی طنزی کوبنده و گزنده را بر ذهن مخاطب می‌نشاند که رهایی از آن حتا برای شنونده‌ی سطحی‌نگر و

MEHRPUBLICATION.COM

ول‌انگار هم ناممکن می‌نماید.

عبید در فصل دیگری از رساله‌ی ده فصل، افشا و نقد رفتار شیطانی "مشایخ" زمانه‌اش را هم لازم می‌بیند. چون در واگویه‌های خود از شیخ، شخصیت واقعی او را با رفتار ابلیس برابر می‌خواند. به همین دلیل هم شیخ را با شناسه‌ای از ابلیس به خواننده می‌شناساند. همچنان که ضمن روشنگری از کارکرد اجتماعی شیخ، یادآور می‌شود: "الشیخ: ابلیس". ولی عبید در بازشناسی شیخان عصر و دوره‌اش به این هم اکتفا نمی‌کند و جهت روشنگری بیش‌تر از جایگاه شیخ در جامعه، می‌نویسد: "المهملات: کلماتی که او در معرفت راند". چون معرفت و شناخت شیخ را از هستی، نمونه‌ی کاملی از مهملات یافته است. سوای از این، عبید "شیاطین" را نیز به تمامی از پیروان شیخ می‌خواند. چنانکه در توضیح تکمیلی خود می‌افزاید: "الشیاطین: اتباع او".

فصلی از رساله‌ی ده فصل نیز به قاضیان اختصاص می‌یابد. عبید از همان ابتدای این فصل به خواننده و مخاطب یادآور می‌گردد: "القاضی: همه او را نفرین کنند". کارکردی از قاضی که همچنان در زمانه‌ی ما نیز به اعتبار خود باقی مانده است. ناگفته نماند همین قاضیان بودند که در عصر عبید برای رفتارهای خصمانه‌ی خود با مردم عادی، دستور و حکم شرعی اسلام را بهانه می‌کردند. چنانکه از عملکرد نامردمی قاضی سرانجام برای او نفرینی همگانی بین توده‌های مردم بر جای می‌ماند.

عبید در توضیح بیش‌تر از عملکرد غیر اخلاقی و نامردمی قاضی می‌گوید: "الحلال: آنچه نخورند". همچنین در همین راستا به منظور شناخت دقیق و درست قاضیان می‌نویسد: "مال‌الایتام والاوقاف: آنچه بر خود از همه چیز مباح‌تر دانند". عبید در ادامه‌ی همین فصل، خطیب را هم خیلی خلاصه، "خر" می‌نامد و می‌نویسد: "الخطیب: خر". آنوقت سراغ واعظ می‌رود و یادآور می‌شود: "الواعظ: آنکه بگوید و نکند". عبید

MEHRPUBLICATION.COM

در شناخت فقیه هم به آوردن واژه‌ی "المفلوک" کفایت می‌ورزد.
عبید همچنین ضمن بازتاب تنگناها و کاستی‌های عصر خود در رساله‌ی ده فصل تمامی آسیب‌های اجتماعی آن را بدون استثنا به پای اسلام و دین رسمی می‌نویسد. با چنین نگاهی است که خداوند به همراه پیامبرش از تیغ انتقاد او بر کنار نمی‌مانند. او آگاهانه و دانسته آنان را نیز بر کرسی اتهام می‌نشاند تا ضمن حقوقی برابر با آدم‌ها، پاسخگوی رفتارهای نابهنجار خویش باشند. رفتاری که همراه با بازتولید در فضای جامعه، فساد و تباهی را برای آدمیان به یادگار نهاده است.

از سویی عبید برای انعکاس آسیب‌های جامعه، قالب‌های ادبی رسمی و سنتی زبان فارسی را مناسب نمی‌بیند. به همین دلیل هم در آفرینش رساله‌ی ده فصل قالب ادبی جدیدی از خود به یادگار می‌گذارد. قالبی تازه و نو که ابتکار آن را به حتم باید به نام عبید به ثبت رسانید. اما متأسفانه این قالب جدید پس از مرگ او برای همیشه مطرود باقی ماند. عدم پیوند شاعران و نویسندگان کلاسیک زبان فارسی با لایه‌های پایینی جامعه به طبع چنین راهکار ناصوابی را به آنان تحمیل می‌کرد. چون شاعران و نویسندگان کلاسیک ما همیشه زبان و قالبی را دنبال می‌کردند که این زبان و قالب بتواند سنت‌های نوشتاری و درباری حاکمان زمانه را غنیمت بشمارد.

در ضمن بین زبان گفتاری عبید در رساله‌ی ده فصل، با قالبی که او برای ارتباط با مخاطب خویش برمی‌گزیند، هماهنگی و همسانی به چشم می‌آید. زبان و گفتاری که دریافت و فهم آن بیش از هر زبان دیگری برای لایه‌های زیرین از مردمان جامعه آسان می‌نماید. اصل موضوع به آنجا بازمی‌گردد که عبید بر خلاف تمامی نویسندگان و شاعران پیشین زبان فارسی، مخاطب خود را از مردمان عادی کوچه و بازار برمی‌گزیند. در واقع او برای ارتباط لازم با چنین مخاطبانی به

MEHRIPUBLICATION.COM

زبانی جدید نیاز داشت. عبید این نکته را خوب می‌فهمید و برای رسیدن به چنین هدفی قالب و زبانی را در رساله‌ی ده فصل به کار گرفت که ابتکار عمل آن را باید به نام خود او نوشت.

با این رویکرد بود که بسیاری از واژه‌های جدید نیز به رساله‌ی ده فصل راه یافت. به حتم مردم چنین واژه‌هایی را از پیش فقط در محاوره‌ی عمومی خویش به کار می‌گرفتند. اما نویسندگان و شاعرانی که در مدارس و مراکز وابسته به هرم قدرت تربیت می‌شدند، هرگز چندان اعتنایی به این واژه‌های عادی و معمولی نشان نمی‌داند. چون همواره خط فاصل روشنی بین ایشان و توده‌های عادی مردم ترسیم می‌شد که حدود پنج قرن پس از عبید فقط انقلاب مشروطه توانست این خط فاصله‌گذاری را در هم بشکند. همچنین عبید در عصر خود دنیای روشنی را در ذهن می‌پرورانید که این دنیای روشن تنها پس از پیدایی مشروطه در دیدرس ادیبان ما قرار گرفت. چون جنبش مشروطه به منظور ایجاد موازنه‌ی مردمی در نهاد قدرت، دیوارهای سنت را در هم کوبید تا سنت‌های تازه‌ای از خود به نفع توده‌های عادی مردم به یادگار بگذارد.

شگرد نویسندگی عبید در رساله‌ی ده فصل چنان است که او ابتدا نام–واژه‌ای را برمی‌گزیند، سپس "ال" تعریف عربی را به آن می‌افزاید و آنوقت در توضیح آن، واژه یا عبارت مناسبی را می‌آورد. ضمن آنکه عبید در توضیح هر نام–واژه‌ای خیلی حساب شده نگاه انتقادی و تیزبین خود را به کار می‌گیرد. چنانکه با همین توضیح روشنگرانه، تصویر جدیدی از جامعه و جهان پیرامون انسان در دیدرس مخاطب می‌گذارد.

همچنین تکرار مداوم "ال" در آغاز نام– واژه‌ها، به خواننده یاری می‌رساند تا خواننده در فضایی طنزآمیز بر عملکرد ناصواب فرهنگ مهاجم عرب‌ها در محدوده‌ی فلات ایران بیش‌تر آگاهی یابد. چون همین

MEHRPUBLICATION.COM

فرهنگ مهاجم حضور ناخواسته‌اش را همیشه بر تمامی گستره‌ی جامعه به نمایش می‌گذاشت. انگار همه‌ی پدیده‌های اجتماعی فقط در فضای نامتجانس آن تعریف می‌پذیرند. مگر نه آنکه ال در زبان عربی ال تعریف نام می‌گیرد تا اسم ویژه‌ای را به ما بشناساند؛ عبید نیز در الگویی از زبان و فرهنگ مهاجم عرب ضمن طنز چنین کارکردی را مغتنم می‌شمارد.

همین کاربرد غیر متجانس بدون تردید بیش از پیش استهزای مخاطب را به دنبال خواهد داشت. اما این استهزا و نیشخند برای فرهنگ رسمی عصر عبید چندان قابل درک نبود. چون در آن زمان فرهنگ رسمی طی سده‌های متوالی در شبستان‌های مسجد پا گرفته بود و به اتکای دین رسمی و درباری بنا داشت خود را به عوام‌الناس بباوراند. ولی عبید در همسویی با مردم کوچه و بازار چنین فرهنگی را هرگز تاب نمی‌آورد. او راهی را برمی‌گزید که به توده‌های مردم پیوند می‌خورد تا هرگز از درد و رنج آنان غافل نماند.*

...

* رساله‌ی ده فصل در کلیات عبید جایگاه ویژه‌ای دارد. خواندن متن اصلی آن، به تمامی خوانندگان عزیز توصیه می‌شود.

MEHRIPUBLICATION.COM

نقش‌هایی برای قطب‌الدین شیرازی

کسانی هستند که بنا به ذوق و سلیقه‌ی شخصی خود لطیفه‌ها را می‌سازند. در ضمن، تأثیرگذاری مثبت هر لطیفه‌ای سازندگان آن را نیز به وجد و شوق می‌آورد. به همین دلیل هم گروهی از افراد شیوه‌ای را در لطیفه‌سازی برمی‌گزینند که اشخاص شناخته شده و مشهوری در متن آن نقش بیافرینند. ولی لازم است که مخاطب نیز از پیش با نقش‌آفرینان این دسته از لطیفه‌ها آشنایی داشته باشد.

امروزه اغلبِ لطیفه‌سازان در محله‌ی خود چنین نقش‌هایی را به پزشکی سرشناس، مدیر مدرسه، بقال محل، مؤذن و پیشنمار مسجد وامی‌گذارند. چهره‌هایی که مردم عادی طی مراوده‌های روزانه‌ی خود از نزدیک آنان را می‌شناسند و با نوع رفتارشان آشنایی کامل دارند. ولی در مقیاس ملی یا فراملی، بیش از همه چنین نقشمایه‌ای را سیاستمداران پرآوازه یا ستارگان سینما به عهده می‌گیرند. در اینجا است که بزرگ‌نمایی رفتار اجتماعی هنرمندان و سیاستمداران ضرورت می‌یابد. چه‌بسا این

MEHRIPUBLICATION.COM

گروه از سیاستمداران و بازیگران سینما به اعتبار لطیفه‌هایی شیرین و دلنشین به چالش گرفته می‌شوند، ولی لطیفه‌سازان یا لطیفه‌پردازان، اغلب به قصد خنداندن مخاطب خویش به روایت چنین واگویه‌هایی دست می‌یازند.

شبکه‌های اجتماعی امروزه زمینه‌های مساعد و مناسبی برای رونق بخشیدن به کار لطیفه‌سازان، لطیفه‌پردازان و لطیفه‌گویان فراهم دیده است. لطیفه‌سازان به گروه‌هایی اطلاق می‌گردد که لطیفه را می‌سازند. اما لطیفه‌پردازان کسانی هستند که برای ارتقای کمی و کیفی موضوع، به متن و درونمایه‌ی آن دست می‌برند تا پرداخت یا ویراست جدیدی از آن به دست بدهند. در واقع آنان موضوع و درونمایه یا ساختار و سازه‌ی لطیفه‌ها را ارتقا می‌بخشند. اما لطیفه‌گویان همان مردم عادیِ کوچه و بازار هستند که بدون کم و کاست تنها به نشر و بازگویی لطیفه‌ی اصلی قناعت می‌ورزند.

لطیفه‌هایی نیز هستند که هدفی فراتر از شوخی‌های معمولی را دنبال می‌کنند و جدای از خنداندن مردم، موضوعی انتقادی و اجتماعی را با مخاطب در میان می‌گذارند. لطیفه در چنین مواردی به جای خنده و شوخی معمولی، جایش را به نیشخندی تند و گزنده می‌سپارد. پدیده‌ای که امروزه آن را طنز نامیده‌اند. اینجاست که بین لطیفه و طنز فاصله می‌افتد.

طنز در زبان فارسی از انواع جدید ادبی به حساب می‌آید. چون پیش از مشروطه هرگز چنین نوعی از نثر و شعر در ادبیات فارسی سابقه نداشته است. ولی اکنون بسیاری از آفرینش‌های داستانی سنایی، عطار، مولوی، سعدی و عبید در نمونه‌هایی برجسته از طنز اجتماعی رده‌بندی می‌شوند. بدون شک عبید زاکانی بیش از دیگران در چنین گستره‌ای می‌درخشد و خودنمایی می‌کند. توضیح اینکه عبید نیز چندین

MEHRPUBLICATION.COM

بار طنز را به معنای شوخی و مسخره در کلیات خویش به کار برده است. نمونه‌هایی عادی از کاربرد واژه‌ی طنز، حتا در مثنوی مولوی هم به چشم می‌آید.

در گذشته، بسیاری از نویسندگان و شاعران زبان فارسی شخصیت داستانی لطیفه‌ی خود را از قهرمانانی همگانی برمی‌گزیدند. چنانکه مولوی، عبید و گروهی دیگر همواره در داستان‌های طنزآمیز خویش حضور شخصیتی همانند جحا و طلحک را لازم می‌دیدند. ولی اینک نقش جحا و طلحک را در لطیفه‌های شفاهی زبان فارسی، اغلب به ملانصرالدین می‌سپارند. عبید جدای از این، اغلب نقش داستانی حکایت‌های خود را به گروهی از شاعران، شاهان و دانشمندان سرشناس نیز وامی‌گذارد.

قطب‌الدین شیرازی، قاضی عضدالدین ایجی، ابونواس، مجد همگر، سلطان محمود غزنوی و انوشیروان بیش‌ترین نقش‌ها را در لطیفه‌های عبید به عهده می‌گیرند. عبید همچنین در شوخی‌ها و لطیفه‌های خود بسیاری از گروه‌های قومی و مذهبی را هم بدون هیچ حب و بغضی به چالش می‌گیرد. نمونه‌ای از این نوع لطیفه‌ها در انگاسی‌های نیما نیز دیده می‌شود. همچنین عبید گاهی نیز قهرمان داستان‌هایش را، بنا به شغل و حرفه‌ی ایشان به مخاطب و خواننده می‌شناساند. در همین راستا گفتنی است که فقیهان و قاضیان از گروه‌هایی هستند که در کلیات عبید پرونده‌ای منفور برای خویش فراهم دیده‌اند. نقشمایه‌ای که مولوی و بسیاری دیگر از شاعران و نویسندگان فارسی نیز از انعکاس آن جهت بازتاب آسیب‌های جامعه‌ی خود سود برده‌اند.

اما در این مقاله قصد آن است تا تنها نمونه‌هایی از لطیفه‌ی عبید ارایه شود که او نقش داستانی آن‌ها را به قطب‌الدین شیرازی وامی‌گذارد.

قطب‌الدین شیرازی (ف. ۷۱۰ یا ۷۱۶ ه ق.) از دانشمندان پرآوازه‌ی عصر مغول شمرده می‌شود که به تمامیِ علوم عصر و زمانه‌اش آگاهی

MEHRPUBLICATION.COM

کامل داشت. او در ابتدا شاگرد خواجه نصیرالدین توسی بود و بعدها در راه‌اندازی رصدخانه‌ی مراغه، به یاری او شتافت. محمد معین در فرهنگ فارسی یادآور می‌شود که او بر قانون ابن سینا و همچنین حکمة‌الاشراق شهاب‌الدین سهرودی شرح نوشته است. درة‌التاج و ترجمه‌ی تحریر اقلیدس نیز از آثار او است. شکی نیست که مزاح و شوخی عبید با قطب‌الدین شیرازی به طبع به فزونی علم و شهرت او بازمی‌گردد. در واقع او را مردم عادی خیلی خوب می‌شناختند و به همین دلیل هم عبید نقش‌آفرینی قطب‌الدین شیرازی را در لطیفه‌هایش مغتنم می‌شمارد.

/ مولانا قطب‌الدین [شیرازی] درحجره‌ی مدرسه یکی را می‌گایید. ناگاه شخصی دست بر در حجره نهاد، [در] باز شد. مولانا گفت: چه می‌خواهی؟ [شخص یاد شده] گفت: هیچ، جایی می‌خواستم که دو رکعت نماز بگزارم. [مولانا] گفت: اینجا جایی هست؟ کوری؟ نمی‌بینی که ما از تنگی جا، دو به دو بر سر هم رفته‌ایم.

توضیح: مهم آن است که عبید محل واقعه را حجره‌ی مدرسه در نظر می‌گیرد. همان جایی که لابد قطب‌الدین شیرازی در آنجا به تدریس مشغول بود. بنا به آنچه که از تاریخ برمی‌آید بچه‌بازی همیشه در مدارس علمیه رونق داشته است. امروزه نیز مردم عادی، حجره‌های حوزه‌ی علمیه را به عنوان فضایی برای بچه‌بازی می‌شناسند. جدای از عبید، سعدی نیز به مواردی از این دست اشاره می‌کند.

مولانا قطب‌الدین [شیرازی] به عیادت بزرگی رفت. پرسید که چه زحمت داری؟ گفت: تبم می‌گیرد و گردنم درد می‌کند. اما شکر که یک دو روز است تبم شکسته است، ولی گردنم هنوز درد می‌کند. [مولانا قطب‌الدین] گفت: دل خوش دار که آن نیز این دو روزه می‌شکند.

توضیح: عبید در این حکایت از معناهای متناقض و متفاوت شکستن به سود خلق درونمایه‌ای جدید و نو بهره می‌گیرد.

MEHRIPUBLICATION.COM

/ امیر طغاچار از مولانا قطب‌الدین [شیرازی] پرسید که رافضی که باشد؟ [قطب‌الدین] گفت: آنکه زن از کون گاید. [امیر طغاچار] دست بر دهان نهاده گفت: "اولوبدرمین ایوای مین ایکی کز رافضی". یعنی من دوبار رافضی شده‌ام.

توضیح: به نظر می‌رسد امیر طغاچار قسمت دوم از گفته‌ی خود را به زبان ترکی مغولی برای قطب‌الدین شیرازی بیان می‌کند. بدون تردید چنین روایتی از عبید حکایت از آن دارد که نزاع فرهنگی و سیاسی با جماعت رافضیان که از دوره‌ی غزنویان و سلجوقیان آغاز شده بود، همچنان تا قرن‌ها بعد نیز ادامه داشته است. ناگفته نماند، چون اغلب لطیفه‌سازان رفتارهای ناپسند را به گروهی از مخالفان خود در جامعه نسبت می‌دادند، عبید نیز همراه با طعنه استفاده از چنین رویکردی را در حکایت‌هایش مغتنم می‌شمارد.

/ مولانا قطب‌الدین [شیرازی] در نزد تقماق (به ظاهر از امیران مغول) نشسته بود. تقماق کعبی (طاس) داشت. با مولانا گفت: بیندازیم هرکه شک کند، دیوث است. او بینداخت شک نبرد. مولانا انداخت شک کرد [و] گفت: تو بی "شک" دیوثی و من با شک.

توضیح: شک کردن به نظر می‌رسد چیزی از نوع شیر و خط یا فرد و زوج امروزی باشد. مهم آن است که قطب‌الدین شیرازی علی‌رغم آنکه در این شرط‌بندی به رقیبش می‌بازد، ولی زیرکانه او را نیز دیوث خطاب می‌کند.

/ مولانا قطب‌الدین بر درِ مکتبی می‌گذشت. پسرکی کتابی در پیش داشت در آنجا نوشته بود "العَنین: آنکه جماع نتواند کرد. الآذرگون: ..." او می‌خواند: "العنین آنکه جماع نتواند کرد الا در کون". مولانا گفت: ای یاران، ببینید چهل سال است که من عنین بودم و نمی‌دانستم.

توضیح: در متن فوق خواننده‌ی کتاب واژه‌های متن یک واژه‌نامه را به

MEHRPUBLICATION.COM

ترتیب و بدون فاصله‌گذاری قرائت می‌کند. ضمن آنکه واژه‌ی الآذرگون فارسی را هم در نمونه‌ای از واژه‌های عربی "الا در کون" می‌خواند. اما این داستانک سرآخر ضمن توضیح مولانا قطب‌الدین شیرازی، این‌گونه پایان می‌پذیرد: "چهل سال است که من عنین بودم و نمی‌دانستم". عبید همراه با چنین سخنی که بر دهان قطب‌الدین شیرازی می‌نشاند، رفتار غیر متعارف او را نیز به سخره می‌گیرد.

/ مولانا قطب‌الدین به راهی می‌گذشت. شیخ سعدی را دید که شاشه کرد و در دیوارمی‌مالید تا استبرا کند. گفت: ای شیخ چرا دیوار مردم سوراخ می‌کنی؟ [سعدی] گفت: قطب، ایمن باش که بدان سختی نیست که تو دیده‌ای.

توضیح: لازم به یادآوری است که شیخ سعدی با قطب‌الدین همشهری و معاصر بود.

/ مولانا قطب‌الدین شیرازی را عارضه‌ای روی نمود، مُسهلی بخورد. مولانا شمس الدین عبیدی به عیادت او رفت [و] بگفت: شنیدم که دیروز مسهل خورده بودی، از دی باز به دعا مشغول بودم. [قطب‌الدین] گفت: آری دی باز از شما دعا بود و از ما اجابت.

توضیح: چنانکه دیده می‌شود عبید ضمن رویکردی از ایهام، واژه‌ی اجابت را به دو معنا به کار می‌گیرد: اجابت دعا و اجابت مزاج. هرچند مسلمانان اجابت دعا را از خداوند انتظار دارند، ولی قطب‌الدین شیرازی در متن داستان مفهومی از اجابت مزاج را در ذهنش می‌پروراند.

/ مولانا قطب‌الدین شیرازی از مولانا مجدالدین پرسید که زن کرده‌ای؟ [مجدالدین] گفت: آری. [قطب‌الدین] گفت: آن یکه زده‌ای؟ [مجدالدین] گفت: اگر آن یکه زدمی به خیر بودمی و به سلامت.

توضیح: در گذشته "زن کردن" را همیشه به معنای زن گرفتن به کار برده‌اند. سعدی نیز در گلستان نمونه‌ای از آن را می‌آورد.

MEHRPUBLICATION.COM

عبید در گستره‌ی زندگی اجتماعی یا فردی، آدم‌ها را در قد و قواره‌ی هم می‌بیند. در نگاه او بین دانشمندان زمانه‌اش و توده‌های عادی مردم هیچ فرق و فاصله‌ای دیده نمی‌شود. چون همگی به سهم خود از آسیب‌ها و کاستی‌های جامعه سهم می‌بردند. در همین راستا گفتنی است که حتا قطب‌الدین شیرازی نیز هرگز از این دیدگاه کلی عبید بر کنار نمانده است. او آسیب‌های فردی و اجتماعی همه را از ریز و درشت نشانه می‌گیرد تا سیما و چهره‌ای همسان از همگی به نمایش بگذارد.

چهره‌ای که از آدم‌ها در طنز عبید ارایه می‌شود، بیش از همه سیمای درونی ایشان را می‌نمایاند. اهمیت کار عبید هم به همین عرصه بازمی‌گردد. او در طنز خویش فقط به بیرون آدم‌های جامعه کار ندارد تا بیش از همه چهره‌ای از درون ایشان آفتابی گردد. قصد عبید آن است که به انسان‌های زمانه‌اش بباوراند که اغلب همه‌ی مردم چه در خفا و چه در ظاهر و آشکار، از رفتار اجتماعی همسانی سود می‌برند. البته هرگز نباید تفاوت‌های مختصر فردی را در بروز و ظهور چنین هنجارهایی نادیده انگاشت. اما بسیاری از افراد جامعه هنرشان تنها در آن خلاصه می‌گردد که اسرار مگوی خود را از این و آن پوشیده بدارند.

در پرتوافکنی عبید به همین اسرار مگو است که زمینه‌های کافی فراهم می‌گردد تا مخاطب هرچه بیش‌تر با نویسنده احساس نزدیکی کند. اهمیت کار طنزنویس هم در همین پهنه از نزدیکی او با مخاطب جلوه‌گر می‌شود تا کسی هرگز نتواند بخش‌هایی از رفتار اجتماعی یا فردی خود را از دیدرس دیگران پنهان کند. عبید زاکانی خیلی زیرکانه قطب‌الدین شیرازی و افرادی همانند او را بهانه می‌گذارد تا به هدفی اینچنینی از طنز دست یابد.

به همین دلیل هم او شخصیتی را از قطب‌الدین شیرازی در حکایت‌های خود می‌پروراند که این شخصیت چندان هم شخصیتی تاریخی نیست.

MEHRPUBLICATION.COM

ولی با این همه، می‌توان نمونه‌های فراوانی از آن را در اینجا یا آنجای جامعه به تماشا نشست. این همان موضوعی است که از پیش نیز به آن اشاره شد: عبید آدم‌ها را در قد و قواره هم می‌بیند. تا آنجا که قدیسان نیز می‌توانند در روایت‌های عبید تا حد مردمانی عادی و معمولی نزول کنند. او دانسته و آگاهانه چنین راهکاری را در وانمایی شخصیت قطب‌الدین شیرازی نیز به کار می‌گیرد.

MEHRIPUBLICATION.COM

سیمای قاضی عضدالدین ایجی

در بسیاری از حکایت‌های عبید شخصیت‌های تاریخی نیز همسو با شخصیت‌های عادی و معمولیِ داستان نقش می‌پذیرند. به واقع او به جایگاه اجتماعی شخصیت‌های داستانی‌اش چندان اعتنایی ندارد بل‌که تمامی افراد را ضمن رفتار و عملکردشان در جامعه به مخاطب خویش می‌شناساند. عضدالدین ایجی (۷۰۰– ۷۶۵ق.) نیز یکی از همین شخصیت‌های تاریخی است که عبید نقش‌آفرینی او را در فضای داستان‌هایش لازم می‌بیند. محمد معین در کتاب حافظ شیرین سخن، عضدالدین ایجی را از استادان حافظ می‌شمارد که گویا حافظ مدت زمانی از زندگانی‌اش را نزد او به تحصیل علم کلام اشتغال داشته است. او جدای از استادی حافظ از حمایت‌های شاه (شیخ) ابواسحاق اینجو نیز بی‌بهره نبود. تا آنجا که ابواسحاق زمانی ساماندهی املاک خود را به او سپرد. شاه ابواسحاق همچنین برای دوستیِ او با حافظ و گروهی دیگر از دانشمندان زمانه‌اش، بستری مناسب فراهم می‌دید.

MEHRPUBLICATION.COM

بنا به تأکید محمد معین جایگاه عضدالدین ایجی در دربار ابواسحاق اینجو تا بدان پایه بود که ابواسحاق برای دفع تعرض امیرمبارزالدین به شیراز، عضدالدین را جهت مصالحه نزد او فرستاد. عضدالدین ایجی در سیرجان به دربار امیرمبارزالدین راه یافت و اشتیاق او را به مصالحه برانگیخت. جدای از این امیرمبارزالدین حضور عضدالدین ایجی را در سیرجان مغتنم شمرد و پسرش شاه شجاع را به منظور فراگیری "شرح مختصر ابن حاجب" نزدش فرستاد. حتا امیرمبارزالدین به منظور تقدیر از قاضی عضدالدین پنجاه هزار دینار به او هدیه کرد و به ملازمان‌اش نیز هرکدام ده هزار دینار پاداش داد. این حوادث تاریخی به سال ۷۵۴ هجری بازمی‌گردد.

با این همه زمانی که امیرمبارزالدین شیراز را در محاصره گرفت، قاضی عضدالدین از شهر گریخت و به موطن خویش شبانکاره رفت. حاکم شبانکاره در رویکردی سیاسی نتوانست با قاضی عضدالدین کنار بیاید و در نتیجه او را زندانی کرد. ولی عضدالدین هرگز از این زندان رهایی نیافت و در سال ۷۶۵ هجری در زندان حاکم شبانکاره فوت کرد.

در ضمن قاضی عضدالدین ایجی در دوره‌ی اقتدار سلطان ابوسعید نیز قاضی‌القضاتی خان مغول را به عهده داشت.

عبید با نگاهی از طنز و شوخی چهره‌ی دیگری از قاضی عضدالدین به دست می‌دهد. این چهره از قاضی عضدالدین هرچند تاریخی است ولی با چهره‌ی دیگر او از گزارش‌های تاریخی به چالش برمی‌خیزد. چراکه عبید با زاویه‌ی دید خودش بر تمامی این وقایع تاریخی می‌نگرد. بدون تردید او با نگاه ویژه‌اش پشتِ صحنه‌ی هر حادثه‌ای را به خوبی می‌کاود تا به ذات و کنه آن دست یابد.

سیمای قاضی عضدالدین در پسِ روایت‌های داستانی عبید خواندنی‌تر می‌نماید. در مجموعِ حکایت‌های عبید، قریب هشت داستان طنزآمیز با

MEHRPUBLICATION.COM

نقش‌آفرینی قاضی عضدالدین انعکاس می‌یابد که او با روایت همین داستان‌ها شخصیت قاضی را در قضاوت و علم اصول به چالش می‌گیرد. همچنان که عبید در یکی از داستان‌هایش قاضی عضدالدین را مردی فاسق و غلام‌باره معرفی می‌کند که گویا او هرگز نخواهد توانست از غلام‌بارگی‌اش چشم بپوشد. داستان عبید از این قرار است: "مولانا عضدالدین به خواستاری خاتونی فرستاد. خاتون گفت: من می‌شنوم که او فاسق است و غلام‌باره، زن او نمی‌شوم. با مولانا بگفتند. گفت: با خاتون بگویید که از فسق توبه توان کرد و غلام‌بارگی به لطف خاتون و عنایت او بازبسته است".

عبید در این حکایت طنزآمیز قاضی عضدالدین را به عنوان نمونه‌ای تمام و کامل از قاضی‌های زمانه‌اش برمی‌گزیند، تا مخاطب او بپذیرد که قاضی‌های عصر او به همان کارهایی اشتغال داشته‌اند که دیگران را از انجام آن‌ها نهی می‌کرده‌اند. چنانکه قاضی عضدالدین در این داستان، هم فاسق است و هم غلام‌باره.

نقش‌آفرینی قاضی عضدالدین به عنوان فاسق زمینه‌های کافی فراهم دید تا در این خصوص هم حکایتی از او در "لطایف" عبید انعکاس یابد. خواندن این حکایت نیز در شناخت قاضی عضدالدین به ما یاری می‌رساند. آن حکایت چنین است: "شخصی مولانا عضدالدین را گفت: اهل خانه‌ی من نادیده به دعای تو مشغول‌اند. گفت: نادیده چرا، شاید دیده باشند".

عضدالدین در داستان دیگری از عبید دوباره ضمن پذیرش نقشی از غلام‌بارگی پا به میدان می‌گذارد تا پسری را به همین منظور از پدرش اجاره کند. در این داستان گرچه عضدالدین با سیمایی از غلام‌بارگی ظاهر می‌گردد، ولی نقش‌آفرینی پدر پسرک نیز برای مخاطب جالب می‌نماید. چون رفتار پدری که فرزندش را به "همجنس‌گرایی" از نوع

MEHRPUBLICATION.COM

"مولانا عضدالدین" اجاره می‌دهد، ذهن هر خواننده‌ای را برمی‌آشوبد. پدیده‌ی ناصوابی که سیمای روشن‌تری از زمانه‌ی عبید به دست می‌دهد. گفتنی است که "مولانا عضدالدین" در این داستان در خصوص میزان مزد پسرک با پدرش به توافق دست نمی‌یابد. تا آنجا که پدر فرزند با او شرط می‌گذارد که "گاهگاهی بدو عملی فرماید تا او را حاصل، اِضافت از مرسوم باشد". یعنی قاضی در مقابل عمل و کار اضافی‌تر، مزد بیش‌تری بپردازد.

از روایت عبید چنان برمی‌آید که در عصر او برای هر نوبت "همجنس‌بازی" با پسران، قیمت ثابتی را نیز در نظر می‌گرفتند. اما پاسخ "مولانا عضدالدین" به پدر فرزند، سیمای روشن‌تری از عمل‌کرد عالمان و قاضی‌های زمانه‌اش را رو می‌کند. چون او سرآخر در پاسخ پدر فرزند یادآور می‌شود: "در خانه‌ی ما علم باشد، عمل نباشد".

اگرچه کسی را در علم اصول و علم کلام یارای رقابت با قاضی عضدالدین نبود، ولی مشکل تمامی این متکلمان و فقیهان به آنجا باز می‌گشت که بنا به عرف و عادتی دیرینه به گفته‌های خودشان هرگز اعتنایی نداشتند.

غلام‌بارگی و "همجنس‌بازی" "مولانا عضدالدین" برای عبید بهانه قرار می‌گیرد تا او داستان‌های بیش‌تری در این خصوص روایت کند. چنانکه در یکی از داستان‌هایش یادآور می‌شود که زن عضدالدین پسری به دنیا آورد که "سوراخ کون نداشت". اما پسرک بیش از سه روز دوام نیاورد و مُرد. نگاه قاضی عضدالدین به این ماجرا هم خواندنی است. چون او پس از مرگ پسرش می‌گوید: "سبحان‌الله، پنجاه سال چندان که جُستیم خلافِ این پسر، یک کون درست نیافتیم. این نیز سه روز بیش نزیست". انگار گروهی همانند قاضی عضدالدین درمان ناکامی‌های اجتماعی خودشان را در آن یافته بودند که همواره به دیگران تجاوز کنند.

MEHRPUBLICATION.COM

تا آنجا که ماتحت سالمی برای کسی باقی نگذاشته بودند.

گفته شد که عضدالدین بخشی از زندگانی‌اش را در منصب قاضی‌القضاتی ابوسعید به سر آورد. حکایتی از عبید نیز بر این نکته تأکید می‌ورزد. در این حکایت ضمن مجلسی شبانه ابوسعید دست عضدالدین می‌گیرد و او را برای رقص به میدان می‌کشاند. اما جنب و جوش قاضی چندان خط و سوی درستی از رقص به دست نمی‌دهد. چنانکه اطرافیان پادشاه به او یادآور می‌شوند: "تو رقص به اصول (آهنگ) نمی‌کنی". عضدالدین نیز در پاسخ ایشان می‌گوید: "من رقص به یرلیغ (قانون شاهان مغول) می‌کنم نه به اصول". عبید با آوردن همین داستان بر نکته‌ای پای می‌فشارد که تمامی متکلمان زمانه‌اش که چه بسا درس اصول هم خوانده بودند، برای شاهان مغول "رقص به یرلیغ" می‌کردند. بدون تردید با چنین رقصی آموزه‌هایشان از علم اصول و علم کلام نیز به هیچ گرفته می‌شد. همان چیزی که به واقع قاضی‌القضاتی ایشان را در دربار شاهان زمانه تضمین می‌کرد. اما قضاوت‌هایی از این دست به حتم منافع توده‌های مردم را تأمین نمی‌کرد تا خواست و نیاز خصوصی شاهان و حاکمان را برآورند.

از سویی واژه‌ی اصول به ریتم و آهنگ رقص نیز اطلاق می‌گردد که قاضی عضدالدین چنین هنری را نیز نمی‌توانست در رقص خویش به کار بگیرد. چون رقص او همان‌گونه که گفته شد با آهنگ عمومی مجلس همسویی نداشت.

عبید لطیفه‌هایی را نیز برای قاضی عضدالدین ساخته است. در روایتی از این لطفیه‌ها، ملازم عضدالدین که علاءالدین نام داشت در سفر از او فاصله گرفت تا پنهان از چشم قاضی کمی شراب بنوشد. سپس ضمن مستی با زحمت فراوان خودش را به قاضی رسانید. قاضی که موضوع را دریافته بود به او یادآور شد: "علاءالدین ما پنداشتیم که

MEHRPUBLICATION.COM

تو با ما باشی. چنین که تو را می‌بینم تو با خود نیز نیستی". بدون شک قاضی‌ها همانند پادشاهان در خصوص شراب‌نوشی اطرافیان‌شان چندان سختگیری نمی‌کردند تا از رفتار خودشان نیز توجیه به عمل آید. چیزی که امروزه نیز همچنان به اعتبار خود باقی مانده است.

همچنین در لطیفه‌ای دیگر کسی از قاضی می‌پرسد که یخ سلطانیه سردتر است یا یخ ابهر. اما قاضی در پاسخ او می‌گوید: "سؤال تو از همه سردتر است". به طبع لطیفه‌هایی از این دست به دوره‌ای بازمی‌گشت که عضدالدین در سلطانیه سکنا داشت. شاید هم مردم سلطانیه با لطیفه‌هایی همانند آن قاضی عضدالدین را به استهزا می‌گرفتند تا زمینه‌های کافی برای خوشی و تفریح ایشان فراهم گردد.

اما عبید در نوشته‌هایش کم‌تر به لطیفه و شوخی رضایت می‌دهد. چراکه طنز حرفه‌ی اصلی او شمرده می‌شود و او به اتکای طنز پلشتی‌های جامعه را در دیدرس مخاطب خود می‌گذارد. چنانکه در داستان دیگری شخصی از عضدالدین می‌پرسد: "چون است که در زمان خلفا مردم دعوی خدایی و پیغمبری می‌کردند و اکنون نمی‌کنند؟". قاضی عضدالدین در پاسخ یادآور می‌شود: "مردم این روزگار را چندان ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان یاد می‌آید و نه از پیغامبر".

به واقع عبید در پرسش و پاسخ‌هایی از این دست دیدگاه اجتماعی خودش را بر دهان عضدالدین می‌نشاند. عضدالدینی که به عنوان متکلم و فقیه بر کرسی قضاوت می‌نشست و زمینه‌های کافی و وافی برای "ظلم و گرسنگی" فراهم می‌دید. چراکه در دادگاه‌هایی که امثال عضدالدین فراهم می‌دیدند ظلم نیز توجیه می‌پذیرفت و نشانیِ دیگری غیر از فضای دربار ابوسعید از آن ارایه نمی‌گردید. در واقع ضمن توجیه‌هایی همانند آنچه که گفته شد ظلم و گرسنگی نیز بر مردم و جامعه چیره می‌گشت. اما علت اصلی این گرسنگی و ظلم را چشمان تیزبین عبید به درستی می‌دید و در

MEHRPUBLICATION.COM

حکایت‌های طنزآمیز او در دیدرس خواننده قرار می‌گرفت. همچنان که به استناد همین حکایت‌ها ریشه‌یابی دقیق حوادث عصر مغول نیز برای خواننده و مخاطب امروزی ممکن می‌گردد.

*برای بازیابی مستندات این مقاله به کتاب‌های زیر مراجعه شود:

الف- حافظ شیرین سخن: محمد معین، تهران، نشر معاصر، چاپ ششم.

ب- فرهنگ فارسی: محمد معین، ذیل نام عضدالدین ایجی.

ج- کلیات عبید زاکانی: تصحیح پرویز اتابکی، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.

د- کلیات عبید زاکانی: به اهتمام محمدجعفر محجوب، به کوشش احسان یارشاطر، نیویورک، Press Persica.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

مخنثی ماری خفته دید ...

عبید زاکانی طنز داستانی زیر را در مجموعه‌ی "لطایف" خود، آورده است: "مخنثی ماری خفته دید. گفت: دریغ! مردی و سنگی".

بدون شک در جایی از ادبیات کلاسیک فارسی به داستانی موجزتر از این، نمی‌توان دست یافت. در عین حال، همین داستانک تصویر تمام نمایی هم از آسیب‌های سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی دوران عبید به دست می‌هد.

بنا به تصویرهایی که نویسندگان و شاعران پیشین زبان فارسی از بطن جامعه‌ی زمانه‌ی خود ارایه می‌دهند، مخنثان جایگاه ویژه‌ای در اندرونی بزرگان و اشراف یافته بودند. دوره‌ی عبید هم از این دیدگاه عمومی بر کنار نمانده است. چون مردم بر ناتوانی ذاتی مخنثان جهت هم‌آمیزی با زنان یا مردان باور داشتند. به همین دلیل هم مخنثان نقشی از غلامان خانگی را در خانه‌ی "اشراف" به پیش می‌بردند. تا آنجا که از این بابت هرگز مزدی دریافت نمی‌کردند. حتا ضمن رضایت خود، زیستن

MEHRPUBLICATION.COM

و خوردن در خانه‌ی بزرگان را مغتنم می‌شمردند و بخشی از مایملک همیشگی اشراف شمرده می‌شدند. در ضمن، مخنثان چنان می‌پنداشتند که بر پایه‌ی کاستی‌های جسمی خود هرگز نمی‌توانند زن و همسری برگزینند. در نتیجه خیلی راحت و آسوده به زیستن در خانه‌ی این و آن رضایت می‌دادند.

مخنثانی که به اندرونی خانه‌ی ارباب یا صاحب خود راه می‌یافتند، گذران جنسی آنان راهم با خاتون یا خاتونان خانه به رأی‌العین می‌دیدند. در عین حال، آنگاه که ارباب میلش از خاتون یا زنان دیگر خانه ته می‌کشید، به صف همین غلامان یا مخنثان خانه یورش می‌برد. از سویی، روزگار خوش مخنثان در خانه‌ی بزرگان شهر شرایطی را برمی‌انگیخت تا میل خفته‌ی ایشان نیز شعله‌ور باقی بماند. آنوقت کم نبودند مخنثانی که انتقام کم‌بودهای روانی خود را، در مجموعه‌ی زنان خانگی ارباب به اجرا می‌گذاشتند. ولی خنثا بودن مخنثان، بهانه‌ی کافی فراهم می‌دید تا آنان در صورت لزوم بتوانند خود را از دام هر اتهامی وارهانند. چون قضاوت عمومی از مخنثان، حکایت از آن داشت که آنان همگی از توان جنسی بی‌بهره باقی مانده‌اند.

ادبیات گذشته‌ی زبان فارسی تا حدودی هم ادبیاتی مردانه است. چراکه شاعران زبان فارسی در فضای آن بیش از همه کامجویی‌های مردانه‌ی خود را تعقیب و دنبال می‌کردند. در نتیجه کارکرد جنسی زنان همواره از نگاه چنین ادبیاتی مخفی باقی می‌ماند. برای نمونه هرگز از توانایی‌ها یا ناتوانی‌های جنسی زنان در این منابع سخنی به میان نمی‌آید. فقط زمانی از ناتوانی جنسی زنان سخن به میان می‌آید که آنان در نقشی از "عجوزه"، دوره‌ی پیری خود را به سر می‌آورند.

با همین رویکرد است که ادبیات کلاسیک زبان فارسی واژه‌هایی از نوع امرد، مخنث و مأبون را فقط برای هنجارهایی نامردانه از مردان به کار

MEHRPUBLICATION.COM

می‌گیرد. چون زنان هرگز جرأت و فرصت نمی‌یافتند تا از کاستی‌های جنسی یا جسمانی خود در جایی سخن بگویند. کاستی‌هایی زنانه که چه‌بسا ناتوانی جنسی آنان را در پهنه‌ای از توانایی جنسی مردان به نمایش می‌گذاشت. با این همه رفتارهای غیر متعارف این گروه از زنان یا مردان، بهانه‌ای روشن برای مردمان زمانه به حساب می‌آمد. چنانکه هزل‌نویسان یا طنزنویسان فارسی نیز از همین رفتارهای نامتعارف در راستای آفرینش‌های ادبی خود سود می‌بردند.

جامعه‌ی مردسالار هم ضمن پیروی از نگاهی خودانگارانه، توان جنسی مردان را مردانگی می‌نامید. رویکردی که تا به امروز نیز در محاوره‌ی مردم عادی دوام آورده است. درنتیجه در باور عمومی مردم، نبودِ مردانگی ضعف و زبونی خود را تا هر پهنه‌ای از ناتوانی می‌گسترانید. در واقع آنکه مردانگی نداشت، تصور می‌شد که اقتدار جسمانی خود را در هر زمینه‌ای بگویی و بخواهی از دست داده است.

جدای از عبید، مولوی هم به سهم خود در انعکاس زندگانی مخنثان و امردان دوره‌ی خود تلاش به عمل آورده است. او در همین زمینه سنت‌هایی هزل‌آمیز از سوزنی سمرقندی، انوری و حتا عطار را هم به همراه داشت. چنین موضوعی نقش‌آفرینی گسترده‌ی مخنثان را در زندگانی عادی مردمان زمانه‌ی او نیز بازتاب می‌دهد. چنانکه هنجارهای رفتاری آنان هم، کم و بیش در ادبیات آن دوره به چشم می‌آید.

سعدی نیز همانند مولوی، به تقریب یک قرن پیش از عبید می‌زیست. او هم در انعکاس رفتارهای مخنثان مستندات خوبی را انعکاس می‌دهد. تا آنجا که عبید زاکانی به سهم خود از شکل و فرم حکایت‌های سعدی برای انعکاس حال و روز مخنثان و امردان زمانه‌اش یاری می‌جست. بوستان و گلستان به همراه مضحکات، خبیثات، هزلیات، مطایبات و دیگر آثار سعدی دستمایه‌های مستند و مناسبی برای بازتاب نقش

MEHRPUBLICATION.COM

اجتماعی مخنثان و امردان در دوره‌ی مغول فراهم دیده است.
ولی نوشته‌های عبید حکایت از آن دارد که او هرگز به آثاری از این دست، بی‌تفاوت باقی نمی‌ماند. در واقع نگاه عبید به جامعه، عمق بیش‌تری دارد و نگاه نافذ او تا عمق لایه‌های پایین اجتماع راه می‌برد. نگاهی که همواره علت‌ها را در جامعه می‌جست و در این علت‌یابی و علت جویی هرگز بی‌راهه نمی‌رفت.

جدای از همه‌ی این‌ها، ادبیات عرفانی ما نیز در پوشش پسربازی یا شاهدبازی به هم‌آمیزی با امردان و پسران وجاهت می‌بخشد. سنتی که تا پایان دوره‌ی قاجاریان همچنان به قوت و اعتبار خود باقی ماند. با این رویکرد، پیداست که تاریخ مخنثان را هم می‌توان بخشی تفکیک ناپذیر از تاریخ مردمان فلات ایران به حساب آورد.

عبید ضمن ثبت و ضبط چنین داستانی در مجموعه‌ی لطایف خود، چیرگی نظامی و سیاسی مغولان را بر جامعه‌ای که خود در آن می‌زیست، افشا می‌کند. این چیرگی و غلبه به طبع تأثیرات منفی خود را در فرهنگ اقوام مغلوب فلات ایران بر جای می‌گذاشت. چنانکه عبید ضمن روایت خود از مخنثان جامعه، در فضای مأیوس کننده‌ی آن هیچ نشانی از توانمندی مردان نمی‌یابد. مردانی که در صورت لزوم می‌توانستند به مقابله‌ی با نیروهای مهاجم مغول بشتابند. اما مغولان آنچه را که برای ساکنان بومی و اقوام قدیمی فلات فراهم دیده بودند، چیزی جز ناتوانی و ضعفی همگانی نمی‌توانست باشد. در چنین فضایی از یأس و ناامیدی است که انگار در گستره‌ی عمومی شهرها تنها گروه‌هایی ناتوان از مخنثان پرسه می‌زنند. چنانکه گروه مخنثان در نگاه نافذ عبید، فقط کم‌بودها و حقارت‌های ذاتی خود را برای این و آن به نمایش می‌گذاشتند.

مخنث داستان یاد شده نیز گرچه از توانایی‌های طبیعی و ذاتی خود

MEHRPUBLICATION.COM

جا مانده بود، ولی به طبع چنان می‌پسندید که ای‌کاش دیگرانی بودند و این دیگران می‌توانستند از حریم انسانی او به دفاع برخیزند.
همچنین در فضای این داستانک اجتماعی، فاجعه تا به آنجا بالا می‌گیرد که حتا همان مخنثان باقی مانده هم خود را از کشتن "ماری خفته" ناتوان می‌دیدند. چنانکه مخنث این حکایت همچنان آرزویی را در دل می‌پرورانید که مردی بیاید و آنوقت سنگی بر سر این مار خفته بکوبد. به عبارتی روشن‌تر قهرمان مخنث داستان، دفاع از حریم انسانی خود را به مردانگی مردی وابسته می‌دید که ویژگی‌های مردانگی این مرد راهرگز در جامعه نمی‌یافت.

در عین حال فقر و فلاکت همیشگی بین ساکنان فلات ایران به رشد اندیشه‌های واپس‌گرایانه‌ای همانند آنچه گفته شد، یاری می‌رسانید. تقدیرباوری و غیب‌انگاری حوادث اجتماعی، اندیشه‌های ناصوابی بود که همواره ذهن تاریخی ایرانیان را به کار می‌گرفت. همچنان که عبید هم در حکایت خود راهکار تغییر و دگرگونی اجتماعی را به پای مردانی می‌نویسد که این مردان حضورشان را برای همیشه در بطن و متن جامعه گم کرده‌اند.

همراه با خفته بودن مار، زیبایی روایت عبید هم دو چندان می‌شود. انگار انفعال و وارفتگی در عمق جان تمامی آنانی که از تیغ مغولان وامی‌رهیدند، چیرگی داشت. چنانکه کشتن ماری خفته نیز از کسی برنمی‌آمد.

شاید هم عبید مار خفته را برای مهاجمان مغول تمثیل می‌گذاشت. چون آنان مست پیروزی خود بودند. چنانکه خیلی راحت مرزهای شرقی و همچنین غربی فلات ایران را درنوردیدند و حتا خود را به مناطق جنوب شرقی اروپای امروزی رساندند. کشورگشایی برای ایشان خیلی آسان می‌نمود. گویا هرگز افراد مبارزی پیدا نمی‌شدند که ضمن

MEHRPUBLICATION.COM

مقاومت مردمی خود، مغولان مهاجم را از این همه خواب‌های خوش و رؤیاهای شیرین وارهانند.

با نگاهی روانشناختی به این حکایت، پیداست که مار خفته نه فقط ترس مخنث داستانک را برمی‌انگیخت بل‌که حسادت او نیز از دیدار چنین نما و تصویری بالا می‌گرفت. حسادت مخنث از آن جهت می‌بالید که او به همراه دیدن مار، تصویر مشابهِ دیگری را نیز در ناخودآگاه خود رو می‌کرد. تصویری از نرینه‌ی انسان‌ها، که مخنث داستان، خود را از دستیابی به آن محروم می‌دید. هرچند چنین باوری از حسادت، در ناخودآگاه مخنث داستان عبید، جان می‌گرفت ولی او بنا به طبیعت ناتوان خویش، از آرزوی کشتن مار بازمی‌ماند. چون در خود توانایی لازم را برای پیش‌برد چنین هدفی سراغ نداشت.

در افسانه‌ها و داستان‌های مکتوب یا غیر مکتوب فارسی همواره مار را الگویی از دشمن به حساب آورده‌اند. در خواب‌های ساکنان فلات ایران هم همیشه مار، چنین تمثیلی را نشانه می‌گذارد. خوابگزاران ایرانی از حضور مار در رؤیای مردمان فلات ایران به یاد دشمنانی افتاده‌اند که این دشمنان هرگز ایشان را راحت نمی‌گذاشتند. با این همه، مردم در تمثیل‌ها و روایت‌های داستانی خود چه‌بسا حضور مار را در طبیعت، به زندگی او در خرابه‌های متروک پیوند می‌زدند. حتا چنان تصور می‌شد که مار در همین خرابه‌ها روی انبوهی از گنج می‌آرامد. شاید در نگاه جامعه‌شناسانه‌ی عبید نیز مغولان همین نقشمایه را در سرزمین‌های منطقه به انجام می‌رساندند. آنان روی گنجینه‌هایی از مال و ثروت در آرامش کامل می‌زیستند و فقط کشتار و فقر را برای مردمانی از لایه‌های زیرین جامعه بر جای می‌گذاشتند.

جدای از این، مار در افسانه‌های ایرانی نشانه‌ای روشن برای تولید مثل و زایش هم قرار می‌گیرد. داستان‌نویسان معاصر زبان فارسی نیز

MEHRPUBLICATION.COM

همیشه چنین تجربه‌هایی از تمثیل‌گذاری مار را مغتنم شمرده‌اند. در داستان ماندگار مهره‌ی مار "به‌آذین" هم ضمن فرآوری داستانی لازم بسیاری از این رمزگذاری‌های گفته شده انعکاس می‌یابد. تا آنجا که در متن این داستانِ تمثیلی، زنی هنجارشکن در پیوند با استورگی مار قرار می‌گیرد تا به اشتراک ویژگی‌هایی از زایش و بالندگی ثروت را در جهان سرمایه‌داری نوظهور، نشانه بگذارند.

عبید همچنین بنا به تجربه‌ای همگانی از زمانه‌اش، مقابله با آسیب‌های اجتماعی یا کاستی‌های سیاسی را به ظهور قهرمانی توانمند از بطن جامعه پیوند می‌زند. ولی با این همه نقطه‌ی قوت اندیشه‌ی عبید به آنجا بازمی‌گردد که او در این راه هرگز به آسمان و موعودی آسمانی نظر ندارد. او قهرمان خود را در زمین می‌جوید و بر پایه‌ی آزمونی عینی و کاربردی دوای تمام دردهای زمینی زمانه‌اش را در همان سرزمینی سراغ می‌گیرد که انسان‌ها در آن به سر می‌برند. وجه تمایز عمده و اصلی عبید با دیگر اندیشمندان زمانه‌اش هم به همین‌جا بازمی‌گردد. ولی او برای انکارِ کارکردهای خرافه‌آمیز این آسمان موهوم، به زبانی تمثیلی از طنز نیاز داشت. همین زبان مناسب هنری، زمینه‌های کافی برای او فراهم می‌دید تا بتواند برای همیشه خود را از دام قدرتمندان زمانه وارهاند.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

در پرهیز از "اِدرار قلم"

چیزی حدود چهل و چهار قصیده از عبید زاکانی (۷۰۱– ۷۷۲ق.) در مجموع آثار او بازتاب می‌یابد. بیست و چهار قصیده از این چهل و چهار قصیده تنها به مدح شاه ابواسحاق اینجو (۷۲۱– ۷۵۸ق.) اختصاص دارد. شاه ابواسحاق رابطه‌ی صمیمانه‌ی خوبی بین خود و شاعران شهر شیراز فراهم دیده بود. عبید هم زمانی را که در شیراز می‌زیست از همین رابطه‌ی صمیمانه در راه گذران زندگانی خویش سود می‌برد. همچنان که شاعرانی از نوع خواجو و حافظ نیز صمیمیت شاه ابواسحاق را غنیمت می‌شمردند و در این راه از مدح او چیزی فرونمی‌گذاشتند.

ابواسحاق اینجو قصری نیز برای خود در شیراز ساخته بود. زیبایی‌های خیره کننده‌ی این قصر، در بسیاری از غزل‌ها یا قصیده‌های شاعران همدوره‌ی شاه ابواسحاق تحسین می‌شود. ولی عبید بیش از دیگران قصر شاه ابواسحاق را تحسین می‌کرد. حتا برخی از قصیده‌های خود را تنها با همین رویکرد می‌سرود. چون شاه ابواسحاق ضمن الگوگزینی از رفتار

MEHRPUBLICATION.COM

درویشان و صوفیان زمانه‌اش، حضور تمامی نخبگان علمی و فرهنگی را در جمع قصر خود محترم می‌شمرد. آنوقت شاعران نیز چنین رویکردی را قدر می‌دانستند و در مدح او چیزی کم نمی‌گذاشتند.

پادشاهی ابواسحاق در شهر شیراز قریب پانزده سال دوام آورد. چون در سال ۷۵۸ قمری سرآخر امیرمبارزالدین توانست بر لشکریان شاه ابواسحاق چیره گردد و دروازه‌های شهر شیراز را به روی خویش بگشاید. حادثه‌ای که اسارت شاه ابواسحاق اینجو را در پی داشت و به مرگ او انجامید. ولی سرودن منظومه‌ی موش و گربه واکنشی طبیعی بود که از سوی شاعر نسبت به مرگ شاه ابواسحاق صورت گرفت. چنانکه او در بیتی از همین منظومه، ضمن رمزگشایی لازم، امیرمبارزالدین را بر جایگاه گربه‌ی داستان خود می‌نشاند:

ناگهان گربه جست بر موشان / چون مبارز به روز میدانا

در بسیاری از منابع زبان فارسی، نفس شعر و شاعری را حرفه و شغل به حساب می‌آورند. حتا کم نیستند تذکره‌نویسانی که اغلب از شاعری به عنوان صنعت (حرفه) یاد کرده‌اند. چون شاعر می‌بایست در مدح شاهان زمانه‌اش شعر بسراید و صله بگیرد تا از همین راه گذران زندگی خود را ممکن نماید. عبید هم از این نگاه کلی هرگز به کنار نمی‌ماند. او جدای از شاه ابواسحاق و شاه شجاع، بسیاری از بزرگان عصر خود را نیز مدح کرده است. حتا چه‌بسا جدای از قالب قصیده، از قالب قطعه یا غزل نیز برای مدح شاه ابواسحاق و دیگران سود می‌برد. با تمامی این احوال عبید در نوشته‌ها و شعرهایش نمونه‌هایی نیز به دست می‌دهد که ضمن آن‌ها نفرت خود را از شاهان و حاکمان زمانه برملا می‌کند. شکی نیست که او دیدگاهی را پیش می‌کشید تا فقط شاهان و

MEHRPUBLICATION.COM

بزرگانی را بستاید که آنان را از دیگران ممتاز می‌یافت. اما پیداست که در راه تحقق این شیوه و هدف، گاهی نیز به کاستی‌هایی دچار می‌شد. قرض گرفتن و آسیب‌های پرشمار آن، در مجموعِ آثار عبید جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. موضوعی که به طور حتم به "دولت مستعجل" بسیاری از همین شاهان بستگی داشت. چون ظهور و سقوط زودهنگام شاهان شرایطی را برمی‌انگیخت تا شاعر نتواند برای خویش جایگاه مطمئنی در حکومت مستقر دست و پا نماید. چنانکه خیلی زود از حرفه‌ی خویش در مدح شاهان جا می‌ماند. چنین پدیده‌ای به طبع تنگدستی شاعر را با خود به همراه می‌آورد.

او این تنگدستی را در شعرش این‌گونه بازتاب می‌دهد:

پیش از این، از مِلک هر سالی مرا / خرده‌ای از هر کناری آمدی
در وُثاقم (اتاق) نان خشک و تره‌ای / در میان بودی چو یاری آمدی
گه گهی هم باده حاضر می‌شدی / گر ندیمی یا نگاری آمدی
نیست در دستم کنون از خشک و تر / زآنچه وقتی در کناری آمدی
غیر من در خانه‌ام چیزی نماند / هم نماندی گر به کاری آمدی

او به نیکی فقر و بی‌چیزی زندگانی خود را در تصویرهایی از همین شعر خود آشکار می‌کند. تا آنجا که دیگر نه به باده و نگاری نازنین دسترسی دارد و نه اینکه تره و نان خشکی می‌تواند برای میهمانانش فراهم نماید. چون بی‌پولی را مشکلی همیشگی برای فزونی رنج‌ها و دردهای خود می‌یابد. در همین راستا است که او کارکرد اقتصادی پول را در تأمین زندگانی آدمی می‌ستاید که نمونه‌ی روشنی از آن را می‌توان در این قطعه یافت:

MEHRPUBLICATION.COM

ای آقچه‌ی (پول) گِردروی کانی / ای بی‌تو حرام زندگانی
ای راحت جان و قوّت دل / ای مایه‌ی عیش و کامرانی
تا کی باشد عبید بی‌تو / تن داده به عجز و ناتوانی

اما این فقط فقر و تنگدستی نیست که امان و توان از شاعر آزاده‌ای چون عبید می‌رباید، بل‌که او بدهی‌هایی هم برای خویش بالا آورده است که هرگز هیچ راهکار روشنی برای پرداخت آن نمی‌یابد. اگر او در دوره‌ای از زندگانی خود، از فقر و فلاکت می‌نالید در دوره‌ای دیگر از فزونی قرض ناله سر می‌دهد. سپس لطافت طبع خود را در بازتاب آسیب‌های قرض و طلب‌کار با مخاطب خویش در میان می‌گذارد. چنین لطافتی ضمن بهره‌گیری از ردیف "هیچ نیست"، در قطعه‌ی زیر به نمایش درمی‌آید:

مرا قرض هست و دگر هیچ نیست / فراوان مرا خرج و، زر هیچ نیست
جهان گو همه عیش و عشرت بگیر / مرا زین حکایت خبر هیچ نیست
هنر خود ندانم و گر نیز هست / چو طالع نباشد هنر هیچ نیست
عنانِ ارادت چو از دست رفت / غم و فکر برگ و دگر هیچ نیست
به درگاه او التجا کن عبید / که این رفتنِ در به در هیچ نیست

به طبع، آنچه که عبید در عبارت "رفتنِ در به در" بیان می‌کند، هنجاری تمام‌نما و روشن برای قرض گرفتن اَو قرار می‌گیرد. ولی شاعر بنا به ضرورت‌های پیش آمده، هرگز چاره‌ای غیر از قرض گرفتن از این و آن نمی‌یابد. همین ضرورت‌های پیش آمده شرایطی را برمی‌انگیزد تا ادبیاتی غنی از پدیده‌ی قرض برای عبید فراهم گردد. ولی او در فضای اشعاری که با درونمایه‌ی قرض می‌سراید، آسیب‌های آن را نیز یک به

MEHRIPUBLICATION.COM

یک با خواننده‌اش در میان می‌گذارد.

غزل‌های عبید به تمامی در کلیات او انعکاس می‌یابد. ولی باید در نظر داشت که او در این پهنه از شاعری هرگز با شاعران بزرگ عصر خویش برابری نمی‌کند. به همین دلیل هم او مضمون قرض گرفتن را در قالبی از غزل نیز به کار می‌گیرد. غزل بدون تردید شعری عاطفی است. ولی عبید درد و رنج درونی خود را پیرامون قرض گرفتن از این و آن، در سازه‌ای از همین غزل به نمایش می‌گذارد. چون به گونه‌ای طبیعی غمی غیر از آن در سر نمی‌پرورانید. گفته شد که شاعر غزلی را هم با مضمون قرض سروده است. چنانکه ضمن هنرنمایی خود، در سرودن آن از واژه‌ی قرض نیز سود می‌برد. همراه با چنین ابتکاری به طبع زیبایی غزل هم فزونی می‌گیرد:

مردم به عیش و شادی و من در بلای قرض / هر یک به کار و باری و من مبتلای قرض

قرض خدا و قرض خلایق به گردنم / آیا ادای فرض 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 غیر از سجل دین / وز هیچکس ننالم غیر از گوای قرض

در شهر قرض دارم و اندر محله قرض / در کوچه قرض دارم و اندر سرای قرض

از صبح تا به شام در اندیشه مانده‌ام / تا خود کجا بیابم ناگه رجای قرض

مردم ز دست قرض گریزان و من به صدق / خواهم پس از دعا و نماز از خدای قرض

عِرضم چو آبروی گدایان به باد رفت / از بس که خواستم ز در هر گدای قرض

MEHRPUBLICATION.COM

گر خواجه تربیت نکند نزد پادشاه / مسکین عبید چون کند آخر دوای قرض
خواجه علای دولت و دین، آنکه از کف‌اش / هرگز کسی ندید به گیتی سرای قرض

غزل یاد شده را در مجموعه‌هایی که محمدجعفر محجوب یا پرویز اتابکی برای عبید فراهم دیده‌اند به عنوان نمونه‌ای از "قطعه"های شاعر آورده‌اند. این اقدام از آنجا ناشی می‌شود که عبید ضمن راهکاری نادر موضوع قرض را به فضایی از غزل می‌کشاند. ولی باید دانست که تمامی ویژگی‌های یک غزل به درستی در همین شعر بازتاب می‌یابد. چنانکه شاعر بنا به رسم غزل‌سرایان، تخلص خود را نیز در پایان آن می‌آورد. اما این ویژگی‌ها تنها به سازه و قالب آن محدود باقی نمی‌ماند بل‌که درونمایه‌ی اثر را نیز در بر می‌گیرد. چنین رویکردی را به طبع باید از نوآوری‌های عبید در گستره‌ی شعر و شاعری به حساب آورد. چون او برخلاف سنتی همیشگی موضوع قرض و آسیب‌های آن را بر گستره‌ای از ساختار غزل در دیدرس خواننده می‌گذارد.

ناگفته نماند که عبید در مقطع شعر خویش از شخصی به نام خواجه علاء نیز یاد می‌کند. او همان خواجه علاءالدین محمد فریومدی است. پرویز اتابکی ضمن توضیح خود بر کلیات عبید یادآور می‌شود: "خواجه علاءالدین محمد فریومدی پسر عمادالدین از رجال دوران ابوسعید بهادرخان بوده و عبید با او مراوده داشته و نوادرالامثال عربی خود را نیز به او هدیه کرده است" (کلیات عبید ص ۵۲۰ ذیل حرف ع).

از متن غزل یاد شده برمی‌آید که عبید ضمن سرودن چنین غزلی، از خواجه علاءالدین انتظار داشته است که در پرداخت بدهی‌هایش به او یاری برساند. اما روشن نیست که عبید سرآخر به این هدف خود دست می‌یابد یا خیر؛ چون هرگز در این خصوص مستند روشنی به دست نمی‌دهد.

MEHRPUBLICATION.COM

پیداست که فشارهای روانی قرض داشتن برای عبید تا به حدی بود که ذهن او را هرگز آسوده نمی‌گذاشت. چنانکه او در رساله‌ی "ده فصل" هم بازتاب نمونه‌هایی روشن از آن را مغتنم می‌شمارد و می‌نویسد: "الروسیاه / قرضدار". در جایی دیگر از همین رساله باز برای توضیح بیش‌تر یادآور می‌گردد: "المضطر / قرضدار". گویا درد و رنج قرض داشتن هرگز او را راحت نمی‌گذاشت. چون او بدون کم و کاست همواره قرض بالا می‌آورد و توان پرداخت آن‌ها را نیز هرگز در خود نمی‌دید. ولی انتظار داشت تا کسی پیدا شود و سرانجام او را از چنین دامی وارهاند. موضوعی که هیچ‌وقت محقق نشد و عبید طنز خود را در بازتاب توانمندانه‌ی چنین موضوعی نیز به کار می‌گیرد. او دردمندانه می‌سراید:

وای بر من که روز و شب شده‌ام / دایماً همنشین و همدم قرض
مدتی گرد هر کسی گشتم / بوکه آرم به دست مرهم قرض
آخرالامر هیچکس نگشاد / پای جانم ز بند محکم قرض
کون درستی نیافتم جایی / که مرا وارهاند از غم قرض

سعدی که یک قرن پیش از عبید می‌زیست، مفاخره‌آمیز در باب هفتم گلستان می‌سراید: مرا در نظامیه ادرار بود. او رندانه ذهن خواننده‌اش را به بازی می‌گیرد تا همگی بفهمند که شیخ شیراز دوره‌ای از زندگانی خود را در نظامیه‌ی بغداد به سر می‌آورد. حتا از آنجا حقوق (ادرار) نیز می‌گرفت. ولی عبید که در فقر و فلاکت دست و پا می‌زد ضمن سرودن یک رباعی، آرمانی را با خویشتن خویش در میان می‌گذارد که هرگز از جایی اِدرار نگیرد.

MEHRPUBLICATION.COM

ای دل، پس از این غصه‌ی ایام مخور / جز نی مطلب همدم و جز جام مخور
مرسوم طمع مدار و تشریف مپوش / اِدار قلم بر نِه و انعام مخور

اما "ادرار قلم" اصطلاحی مبتکرانه است که ترکیب آن را تنها عبید در شعرش به کار می‌گیرد. چون آنانی را که در دوره‌ی عبید با نویسندگی یا شاعری سر و کار داشتند اقتدار بی‌چون و چرای قلم با هرم قدرت پیوند می‌زد. رسمی که پیش از عبید پا گرفته بود و همچنان قرن‌ها پس از او نیز دوام آورد. آن‌وقت شاعر و نویسنده می‌بایست از همین راه، گذران‌اش را تضمین نماید. سنتی که اجرای آن را در ادبیات فارسی، تا دوره‌ی مشروطه لازم می‌شمردند. ولی عبید تنها از سر یأسی شخصی چنین آرزو و آرمانی را با خواننده‌اش در میان می‌گذارد که شاید ضمن آن، برای همیشه از سنت "ادرار قلم" چشم بپوشد.

در رباعی یاد شده همچنین عبارتی نیز به صورت "مرسوم طمع مدار و تشریف مپوش" انعکاس می‌یابد. به نظر می‌رسد که اصطلاح "مرسوم" همان هدیه‌هایی را نمایندگی می‌کرد که حاکمان و شاهان ضمن جشن‌های رسمی خود به شاعران عطا می‌کردند. اما چنانکه از درونمایه‌ی همین مصرع برمی‌آید "تشریف" جامه‌های فاخر و ویژه‌ای بودند که شاعران در بارِ عام از آن سود می‌بردند. به طبع چنین جامه‌هایی را همان فرمانروایان و حاکمان به اطرافیانشان می‌بخشیدند و شاعران نیز به سهم خود هرگز از این بذل شاهانه بی‌نصیب نمی‌ماندند. عبید جدای از این در رباعی یاد شده از انعام خوردن هم یاد می‌کند. انعام خوردن هم به طبع موضوع نشستن بر سفره‌ی شاه و حاکم را پیش روی مخاطب می‌گذارد. پدیده‌ای که شاعر پرهیز از آن را نیز بر خود امری واجب می‌شمارد.

MEHRPUBLICATION.COM

شناخت واژه‌هایی از عبید

چه‌بسا واژگانی که عبید در نوشته‌های خود به کار می‌گیرد، واژگانی ویژه است. واژگانی که کم‌تر می‌توان نمونه‌هایی از آن‌ها را در نوشته‌ای از نویسندگان و شاعران هم‌دوره‌ی او یافت. چنین پدیده‌ای به آنجا بازمی‌گردد که بین درونمایه‌ی نوشته‌های عبید با مضمون آثار بسیاری از معاصران او فاصله می‌افتد. چون عبید بر گستره‌ای از طنز اجتماعی ستیهنده‌تر از همه‌ی معاصران خود عمل می‌کند. تا آنجا که در روشن‌گویی و روشنگری از پدیده‌های اجتماعی آسیب‌زا، هرگز کسی را یارای برابری با او نخواهد بود. پیداست که چنین زبان و گفتمانی به حتم واژه‌های خودش را می‌خواهد. او خیلی راحت و آسوده برای واژه‌گزینی، محاوره‌ی عمومی مردم را محترم می‌شمارد و شماری از واژه‌های مردم کوچه و بازار را به متن نوشته‌هایش می‌کشاند.

با این رویکرد پیداست که بین زبان گفتار مردم و زبان نوشتار عبید چندان فرق و فاصله‌ای به چشم نمی‌آید. چراکه مخاطبان اصلی او در

MEHRPUBLICATION.COM

نوشتن همان توده‌های عادی مردم هستند و او نیز به نیکی دریافته بود که برای مفاهمه‌ای نزدیک با همین مردم، لازم است که با زبان خود آنان با ایشان سخن بگوید. راز ماندگاریِ عبید را هم باید در چنین گزینه‌ای جست. چنانکه امروزه نیز او بیش از هر شاعر و نویسنده‌ای در لایه‌های پایین جامعه با استقبال همگانی خوانندگان روبه‌رو است.

مُطنجنه‌ی مُزعفر (مطنجان زعفرانی) ترکیبی روشن از همین واژه‌گزینی‌های انحصاری را پیش روی خواننده می‌گذارد. خواننده همراه با خواندن مطنجنه یا مطنجان به حتم نمونه‌ای کامل از فسنجان امروزی را به یاد می‌آورد. ناگفته نماند که مطنجان همانند فسنجان، خورشتی اعیانی بود که با گوشت کباب شده‌ی بره یا مرغابی و رب انار فرآوری می‌شد. موضوع مطنجنه‌ی مزعفر در حکایتی از عبید این‌گونه انعکاس می‌یابد: "اردبیلی با طبیب گفت: زحمتی دارم چه تدبیر باشد؟ طبیب نبض او بگرفت. گفت: علاج تو آن است که هر روز قلیه‌ی پنج مرغ فربه و گوشت بره‌ی نر مطنجنه کرده‌ی مزعفر با عسل می‌خوری و قی می‌کنی. [اردبیلی] گفت: مولانا راستی خوش عقل داری. اینکه تو می‌گویی، اگر کسی دیگر خورده باشد و قی کرده، من در حال بخورم".

عبید همچنین واژه‌ی پشتواره را چندین بار در کلیات خود به معنای کوله‌بار به کار می‌برد. در واقع پشتواره همان پشتباره است که ب آن را در محاوره‌ی همگانی به واو بدل کرده‌اند. امروزه نیز این رسم را مردم عادی در گفتار خود به کار می‌گیرند. عبید در داستانی از رساله‌ی دلگشا می‌نویسد: "سلطان محمود پیری ضعیف را دید که پشتواره‌ای خار می‌کشد".

جدای از این، او واژه‌ی پایگاه را هم به معنای طویله به کار برده است. ولی امروزه پایگاه را به مفهوم قرارگاه همگانی یا محل تجمع نظامیان به کار می‌برند. در واقع نهادهای اداری یا نظامیان امروزی در

MEHRPUBLICATION.COM

انتخاب و کاربرد این واژه دقت علمی لازم به عمل نیاورده‌اند. آسیب چنین انتخاب نابه‌جایی هم به خودشان بازمی‌گردد. چون در پناه واژه‌ی پایگاه پیشین، جایی نیز برای خود در نظر گرفته‌اند. توضیح اینکه در زبان‌شناسی یا واژه‌شناسی تاریخی، بررسی چنین کارکردی از زبان، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. چون واژه‌ها نیز در الگویی از انسان، تاریخی را پشت سر می‌گذارند که چه‌بسا معنای آن‌ها در دوره‌های مختلف تاریخی تغییر می‌پذیرد. برای نمونه در زبان فارسی واژه‌های تیغ و خسته هر دو به سهم خود این تغییر را تجربه کرده‌اند. چون پیش از این تیغ به شمشیر گفته می‌شد و خسته نیز به انسان زخمی اشاره داشت.

داستانی که در متن آن عبید از واژه‌ی پایگاه سود می‌جوید، عبارت است از: "پسر خطیب دهی بامداد در پایگاه (طویله) رفت، پدر را دید که خر می‌گایید. پنداشت همه روزه چنان می‌کند. روز جمعه پدرش بر منبر خطبه می‌خواند. پسر بر در مسجد رفت و گفت: بابا خر را می‌گایی یا به صحرا برم".

او همچنین در رساله‌ی ده فصل خود ضمن توضیح ترکیب "مشغلةالباطلین" (کار بی‌کاران) می‌نویسد: "گیری که از ادیم (چرم) و کاشی سازند". چنین گزاره‌ای از عبید حکایت از آن دارد که در زمانه‌ی او نیز به کارگیری آلت‌های مصنوعی بین عامه‌ی مردم رواج داشته است. چنانکه آلت‌های مصنوعی را همان‌گونه که در این متن به چشم می‌آید با نمونه‌هایی از چرم می‌پوشاندند. گزارش عبید به حتم جایگاه ویژه‌ای را در روایت‌های تاریخی به عهده می‌گیرد. چون ضمن انعکاس هنجارهای جنسی مردان یا زنان عصر مغول، می‌تواند به مورخان امروزی برای بازتاب پیشینه‌ای تاریخی از چنین سازه‌هایی یاری برساند.

عبید در فصل ششم از رساله‌ی ده فصل به ترتیب کاکا را به معنای مربیِ شاه‌زادگان، لالا را به مفهوم مخنث و همچنین فافا را در معنایی از

MEHRPUBLICATION.COM

مرد خوش چهره می‌آورد و سپس در توضیح شخصیت ایشان می‌نویسد: "کاکا: غلامباره – لالا: بی‌خایه – فافا: آنکه با زنش وفا نکند". ولی کاربرد واژه‌هایی از این دست را مدت‌ها است که مردم ما در محاوره‌ی خود به فراموشی سپرده‌اند.

جدای از این، برخی از واژه‌های مغولی نیز به ساحت زبان نوشتاری عبید راه یافته است. نمونه‌هایی از این واژه‌ها هرچند کم و بیش در نوشته‌های معاصران عبید هم یافت می‌شوند، ولی عبید در این خصوص آینه‌ای تمام نما به حساب می‌آید.

در زمانه و دوره‌ی عبید حاکمان مغول اخذ و دریافت انواع و اقسام مالیات را به پیش می‌بردند. این رسم را مغولان با خود به گستره‌ی فلات ایران ارمغان آورده بودند. چنانکه اغلب، واژه‌های مغولی را برای نشانه‌گذاری از انواع مالیات به کار می‌گرفتند. تمغا نیز از گروه همین واژه‌های مغولی شمرده می‌شد. تمغاچی‌ها مالیات‌بگیرانی بودند که فقط از کالاهای تجاری مالیات می‌گرفتند. سپس مُهرشان را نیز روی کالا می‌زدند. عبید در نمونه‌ای از کار تمغاچی‌ها می‌نویسد: "الحمامی: تمغاچی جماع". در واقع او بین کار حمامی‌ها و تمغاچی‌ها، مشابهت‌هایی را سراغ می‌گیرد. چون آن یکی پول می‌گرفت برای غسل کردن و این یکی نیز پول می‌گرفت برای کالاهای تجاری.

ولی اعتراض عبید به هنجارهای ناصواب و غیر انسانی تمغاچی‌های زمانه‌اش تا همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. چون در فصل دوم رساله‌ی ده فصل، که به توضیح اخلاق ترکان اختصاص دارد، آورده است: "الواجب‌القتل: تمغاچی". در واقع عبید ضمن همسویی با مردم، کشتار عمومی تمغاچی‌های زمانه‌اش را در دل می‌پرورانید. موضوعی که به حتم به عمل‌کرد نامردمی حاکمان مغول بازمی‌گردد. اما این عمل‌کرد نادرست و ناصواب همیشه نفرت عمومی را با خود به همراه داشت.

MEHRPUBLICATION.COM

نفرتی که به درستی در نوشته‌ی عبید نیز بازتاب می‌یابد.

او همچنین در همین فصل از رساله‌ی ده فصل می‌آورد: "الایغاغ: ایناغ" که هر دو، واژه‌هایی مغولی شمرده می‌شوند. ایغاغ معنایی از سخن‌چین را در بر دارد و ایناغ هم معنایی از ملازم حاکم را پوشش می‌دهد. ولی عبید این ملازمان را در جایگاهی از سخن‌چین به مخاطبانش می‌شناساند. چنین موضوعی هرچند واقعیتی غیر قابل انکار را برملا می‌سازد، ولی باید دانست که طرح آن از سوی عبید، جرأت و شجاعت می‌خواست.

واژه‌ی آقچه نیز در دوره‌ی عبید از واژه‌های متداول مغولی شمرده می‌شد که نمونه‌هایی از آن در کلیات او نیز به چشم می‌آید. آقچه از مسکوکات زمانه‌ی شاعر است که آن را نیز مغولان باب کرده بودند. چنانکه شاعر ضمن قطعه‌ای در حسرت بی‌پولی می‌سراید:

ای آقچه‌ی گِردروی کانی / ای بی‌تو حرام زندگانی

عبید جدای از این، "زن کردن" را در معنایی از زن گرفتن به کار می‌برد و می‌نویسد: "مولانا قطب‌الدین شیرازی از مولانا مجدالدین پرسید که زن کرده‌ای؟ گفت: آری. گفت: آن یکه زده‌ای؟ گفت: اگر یکه زدمی به خیر بودمی و به سلامت". سعدی نیز در گلستان خود از فعل مرکب زن کردن به معنای زن گرفتن سود می‌برد.

در مجموع کلیات عبید، به برخی از آداب و رسوم مردمان زمانه هم اشاره می‌گردد. یکی از این رسم‌ها موضوع "فحل دادن" است. رسمی که شاید امروزه متروک مانده باشد. روستاییان در رسم فحل دادن، خر نری را به سراغ خری ماده می‌فرستادند تا حامله شود. چنانکه عبید نیز در حکایتی می‌گوید: "بر در دیه‌ای خری را فحل می‌دادند. زنی صاحب جمال حاضر بود. خداوند خر ماده گفت: چون است که اُجرت خر از من

MEHRPUBLICATION.COM

می‌خواهی و اگر من زنی را بگایم تا ده دینار نستاند به من جماع ندهد. زن گفت: تو چنین کیری بیار تا من پنجاه دینار بدهم".

عبید از واژه‌ی "وسنی" نیز در معنایی از هووی امروزی سود می‌برد و می‌نویسد: "مزید زن را گفت: رخصت ده که در قفایت نهم. [زن] گفت: مرا خوش نباشد که این نزدیکی که میان این دو برقرار است، آن را وسنی این سازم".

او همچنین برای توضیح کاستی‌های اخلاقیِ بسیاری از مسلمانان زمانه‌اش، رسم با تجوید دشنام دادن را به ایشان نسبت می‌دهد. خواندن قرآن همراه باَ تجوید، هرچند رسمی عمومی به حساب می‌آید، ولی عبید ضمن ابتکار عمل خود چنین رسمی را در دشنام دادن به کار می‌گیرد. او می‌گوید: "ابوالعینا گفت: کنیزکی را با دلال دیدم. [کنیزک] سوگند می‌خورد که به خانه‌ی صاحبش بازنگردد. از او سبب پرسیدم. گفت: ای سرور من، او ایستاده در کارم کشد و نشسته نماز خواند و به تجوید دشنام دهد و قرآن غلط خواند و دوشنبه و پنجشنبه روزه دارد و به رمضان روزه خورد". عبید ضمن روایت خود در این داستان، نمونه‌ای کامل از شخصیت مسلمانان مرفه‌الحال زمانه‌اش را به مخاطب خویش می‌شناساند. چون هرچند قرآن را غلط می‌خواندند ولی فحش را با تجوید ادا می‌کردند.

ناگفته نماند که در حکایت یاد شده دلالی هم حضور دارد. چون دلالان در کار خرید و فروش کنیزان تسهیلگری به عمل می‌آوردند. ولی حضور دلال در این داستان از آن جهت صورت می‌پذیرد که در واقع طرفین این معامله غبنی را به انجام رسانده‌اند. به همین دلیل هم کنیز انتظار دارد که دلالِ این معامله او را از نو به همان صاحب اصلی‌اش بازگرداند.

عبید در یکی از حکایت‌هایش از شغل آیینه‌داری نیز یاد می‌کند. به

MEHRIPUBLICATION.COM

نظر می‌رسد که آیینه‌ها را از چین و هند به ایران می‌آوردند که برای مردم عادی ارزشی فوق‌العاده داشت. سپس عده‌ای هم به شغل آیینه‌داری روی می‌آوردند. سپس آیینه‌داران پولی از مردم می‌گرفتند تا مشتری سیمایش را در آیینه ببیند. حکایت عبید در خصوص شغل آیینه‌داری شنیدنی است: "خواجه‌ای بدشکل نایبی بدشکل‌تر از خود داشت. روزی آیینه‌داری آینه به دست نایب داد. [نایب] گفت: سبحان‌الله، بسی تقصیر در آفرینش ما رفته است. خواجه گفت: لفظ جمع مگوی. بگوی در آفرینش من رفته است. نایب، آینه پیش داشت. گفت: خواجه اگر باور نمی‌کنی تو نیز در آینه نگاه کن". روایت عبید از این داستان روایتی زیرکانه است. چون او از زبان شخصیت داستان (نایب) گناه بدشکلی آدم‌ها را به پای آفرینش و آفریننده می‌نویسد. موضوعی که طرح آن در جامعه‌ی دین‌باور عصر مغول جرأت می‌خواست.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

ریش‌نامه:

ریش آمده، در شهر گدایی می‌کرد [1]

در نقش و نگارهای ایرانی به طور عام شمایل و چهره‌ی پادشاهان و حکیمان را با ریش نگاریده‌اند، تا ریش وجاهتی عمومی و اجتماعی برای ایشان بیافریند. چون بنا به جایگاه آیینی ریش، همیشه سودجویی از آن را نشانه‌ای برای خردورزی و دانایی افراد می‌خواندند. همچنان که ریش این خردمندان و یا نخبگان اجتماعی در ایران سابقه‌ای چندهزار ساله دارد. به گونه‌ای که نمونه‌های روشن و آشکاری از آن را در سنگ‌نگاره‌های تخت جمشید نیز به نمایش نهاده‌اند.

به همین اعتبار در تمامی فیلم‌های تاریخی که کارگردانان صاحب نام در خصوص حوادث دوره‌های پیش از پیدایی اسلام، از ایران ساخته‌اند، شخصیت‌های ایرانی خود را با ریش‌های پرپشت و مجعد

---

۱. عبید زاکانی، عبیدالله: کلیات عبید زاکانی، تصحیح و تحقیق و شرح پرویز اتابکی، تهران، زوار، چاپ سوم، ص ۳۵۳ (ریش‌نامه).

MEHRPUBLICATION.COM

به صحنه می‌کشانند. در همین راستا پادشاهان و کارگزاران حکومتی در دوره‌های اشکانی و ساسانی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. چنانکه سنگ- نگاره‌ها و پیکره‌های بر جای مانده از تمامی این پادشاهان بر چنین کارکردی از ریش تأکید می‌ورزد.

ولی با این همه سنگ- نگاره‌ای در نقش رستم بر جای مانده که "کرتیر" را بدون ریش در کنار شاهپور ساسانی نشان می‌دهد. چیزی که باید آن را در پیکره‌ها و یا شمایل‌نگاری دوره‌ی ساسانی و پیش از آن یک استثنا دانست. اما کرتیر که به عنوان کشتار دگراندیشان در دنیای غرب هم شهرت دارد بعید به نظر می‌رسد که دانسته به نگاریدن چنین نقشی از چهره‌اش رضا داده باشد تا ضمن آن از "مردانگی" خود صرف نظر نماید. زیرا بنا به داده‌های تاریخی به روشنی می‌توان پذیرفت که او از اختگی خویش رنج می‌برد تا جایی‌که همین اختگی کشتار بی‌امان او را از دگراندیشان و کافرکیشان جامعه تسهیل می‌بخشید. همچنان که هنجارهای رفتاری همسانی، شخصیت درونی او را به آغا محمدخان قاجار پیوند می‌دهد تا هر دو نقش ویژه و کارکردهای اجتماعی- سیاسی یکسانی را در کشتار مردم عرضه نمایند.

در کتاب "لاویان" ضمن برشماری "شایست"های آیین موسا، هر گونه اصلاحی از ریش را به منظور رهایی از ناشایست‌ها به کافرکیشان و بت‌پرستان نسبت می‌دهند تا قوم موسا همچنان به سنت‌های برآمده از آیین او گردن بگذارند. زیرا لاویان تأکید می‌ورزد: "مثل بت‌پرست‌ها موهای ناحیه‌ی شقیقه‌ی خود را نتراشید و گوشه‌های ریش خود را نچینید."[۱] اما در روشنای حُکم کتاب لاویان می‌توان به رسم- آیین تراشیدن ریش بین کافرکیشان مصری و بنی‌اسراییل هم پی برد. همچنان

۱. کتاب مقدس: لاویان۱۹/۲۸.

MEHRPUBLICATION.COM

که هرودت نیز در تاریخ خویش بر گوشه‌هایی از همین هنجارها اشاره می‌نماید. زیرا در نوشته‌های هرودت رفتاری از مصریان انعکاس می‌یابد که ضمن آن باید پذیرفت که هر چند آنان از ریش پرهیز می‌نمودند ولی در عزاداری‌ها موی سر و ریش خود را نمی‌تراشیدند.[۱]

با این همه در مصر کهن، گونه‌های متفاوتی از همین رسم را گزارش نموده‌اند که در نهایت چندان منافاتی با هم ندارند. چون گروه‌های گوناگونی که بر گستره‌ی آن می‌زیسته‌اند هر کدام در تقابل با هم بر اجرای آیین‌های ویژه‌ی خویش پای می‌فشردند. چنانکه افرادی از آنان از رسم- آیین ریش‌گذاری برای وانمایی وجاهت علمی و یا آیینی خود سود می‌جستند. ضمن آنکه مردمان مصر حتا خدایان را با ریش‌های بلند نشانه‌گذاری می‌نمودند. اما ریش این ایزدان در عین بلندی، مجعد و پرپیچ و تاب نگاریده می‌شد و فرعون‌های مصری ریش‌های کوتاه‌تری داشتند که آن را به شکل و شیوه‌ای چهارگوش می‌بریدند و تزیین می‌نمودند.[۲]

همچنین تندیس‌های فراوانی از امپراتوری ایلام در هزاره‌های اول و دوم پیش از میلاد بر جای مانده‌اند که افرادی را با ریش‌های هندسی و چهار گوش نشان می‌دهند که فدیه‌هایی در دست دارند.[۳] با این همه تصویری در دست است که در آن کاهنان ایلامی با پیکرهای برهنه دیده می‌شوند که هرچند از موهای بلند بهره می‌گیرند ولی ریش آن‌ها را در تصویر محو نموده‌اند.[۴] بنا بر این شاید بتوان آن را دلیل و یا بهانه‌ای دانست تا پذیرفته گردد که کاهنان ایلام از ریش پرهیز داشته‌اند.

---

۱. هرودت: تاریخ هرودت، ترجمه هادی هدایتی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، جلد دوم، ص ۱۳۶.

۲. هال، جیمز: فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمهٔ رقیه بهزادی، چاپ دوم، ص۲۵۳.

۳. هینتس، والتر: شهریاری ایلام، مترجم پرویز رجبی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷، تصویرهای ۲۴و۲۵.

۴. پیشین: تصویر ۲۲.

MEHRPUBLICATION.COM

ضمن آنکه در ایران آرایه بستن به ریش همیشه رسمی نیکو شمرده می‌شد تا جایی که چنین رسمی را می‌توان تا زمان قاجاریان هم بین خواص و "اشراف" جامعه سراغ گرفت. چنانکه گونه‌هایی از آن را هم‌اکنون نیز هندیان و ساکنان جنوب آسیا ارج می‌گذارند.

...

در "ریش‌نامه" نگاهی از عبید زاکانی به ریش انعکاس می‌یابد که جایگاه ریش را در دوره و زمانه‌ی او بازتاب می‌دهد تا بالادستی‌های جامعه با بهره‌گیری از آن، ضمن تکیه بر اریکه‌ی قدرت اقتدار اجتماعی خود را بر مردمان روزگار تحمیل نمایند. اما او در روشنای گزاره‌های خویش بر آیین‌هایی که ریش را حرمت می‌گذارند، می‌تازد تا مردم به جان آمده را از ستم سیاستگذاری ضد مردمی نخبگان وارهاند. نخبگانی که به ظاهر در پس وجاهت آیینی ریش پنهان می‌شدند تا اهل زمانه را به افلاس بکشانند که نمونه‌ی هنرمندانه‌ای از آن را در "موش و گربه" نیز می‌توان باز یافت.

پیداست که این گروه از نخبگان که در انتخاب‌های ناصواب و درون‌بخشی حاکمیت، رأس هرم قدرت قرار می‌گرفتند، ناهنجاری‌های فردی و گروهی خود را با تکیه بر ریش ویژه‌شان، از مردمان جامعه پنهان می‌نمودند تا همچنان ریش بر وجاهت اجتماعی آنان صحه گذارد. اما بنا به دیدگاه عبید حکیمان وامانده، متکلمان جاهل، قاضیان فاسد و کارگزارن تبه‌کار جامعه هر چند در پس ریش‌های عالمانه و زاهدانه مخفی شده باشند از توانمندی‌های لازم جهت برپایی "داد" برخوردار نخواهند بود. چون آنان با فساد درون گروهی خود در هرم قدرت، جامعه را نیز به تباهی می‌کشانند.

برخی از تذکره‌نویسان و ادیبان سنتی، ریش‌نامه‌ی عبید را تقلیدی

MEHRPUBLICATION.COM

از گلستان سعدی دانسته‌اند. در این دیدگاه نگاهی را می‌توان سراغ گرفت که ریش‌نامه را همچون گلستان برآمده از نظم و نثری می‌خواند که سجع را نیز جهت آراستگی نثر خویش وام ستانده باشد. اما هر چند سعدی را نمی‌توان مبتکر چنین شیوه و شگردی به شمار آورد ولی شایسته است به نکته‌ای تأکید گردد تا ضمن آن هدف عمده‌ی عبید را از آفرینش ریش‌نامه، تعریض و تحقیر دنیای متعارف و سنتی سعدی دانست که به نوعی بر "اخلاقیات" عوامانه‌ی حوزه‌های سنتی جامعه‌اش پای می‌فشارد. تا آنجا که عبید در ریش‌نامه همین جهان سطحی و قشری را بر نمی‌تابد و آنانی را به نقد می‌کشاند که چنین جهانی را نمایندگی می‌کنند. همچنان که در تعریض به سعدی، شعر معروف او را یادآور می‌شود:

سعدی خط سبز دوست دارد / نه هر علفی، جوالدوزی [۱]

حتا او با همین شگرد تمامی "ریشمداران" عصر و دوره‌ی خود را نشانه می‌گیرد؛ افرادی که علی‌رغم ریشمداری خویش خطِ سبز دوست دارند و ریش بلند را علف و جوالدوز می‌خوانند.

ولی عبید در هیچ سویی از سویه‌های آفرینش هنری خود، جامه‌ی عاریتی دیگران را بر تن نمی‌کند. چون او در کار هنری خویش آگاهانه ابتکار عمل را در دست می‌گیرد. چنانکه در بیت زیر ضمن نوآوری در موسیقی درونی شعر، درونمایه‌ی منحصر به فردی هم عرضه می‌شود که بازیابی چنین درونمایه‌ای در آثار شاعران هم‌عصرش، چندان آسان نخواهد بود:

---

۱. عبید زاکانی، عبیدالله: پیشین، ص ۳۴۹ (ریش‌نامه).

MEHRPUBLICATION.COM

سر کرد برون و ریش در جنبانید / ریشی و چه ریشی و چه ریشی و چه ریش[۱]

همچنین عبید تلاش می‌ورزد تا تقلبی بودن ظاهر نمادین ریش را بین خواص و "اشراف" جامعه به استهزا گیرد. زیرا ریشی که عامه‌ی مردم از آن بهره می‌گرفتند ریشی نبود که کارگزاران حکومتی و عالمان رسمی خود را با آن می‌نمایاندند. چون به ظاهر گروه‌های بالادستی بنا به آرایش اجتماعی و صف‌بندی سیاسی خود توافق روشنی را با مردم در میان می‌نهادند که با سودجویی از ریش بر کرسی سیاست و قضاوت بنشینند و داد و آرامش را برای همه‌ی مردمان بر پای دارند تا همگان به حقوق اجتماعی خویش دست بیابند. اما چنین دیدگاهی همیشه فرآیند معکوسی را از خود بر جای می‌گذاشت.

با این همه عبید به تبار شیطانی ریش نیز تأکید می‌ورزد. چنانکه او ضمن انتساب داستانی به یکی از کاهنان (انبیا) بنی‌اسراییل، پرسشی را از او پیش می‌کشد که چرا ریش روستاییان پُرپُشت است اما مغولان و ختاییان ریش کم و کم‌تری دارند؟ کاهن (نبی، پیامبر) بنی‌اسراییلی در پاسخ می‌گوید: ابلیس ریش را از بهشت برای آدمیان خاکی ارمغان آورده بود که روستاییان در آغاز او را دیدند و به او حمله بردند و ریش را از او ربودند اما مقدار کم و کم‌تری از آن، برای مغولان و ختاییان باقی ماند.[۲]

در چنین گزاره‌ای او به روشنی ضمن تأکید بر همسویی ابلیس و شیطان با مغولان و ختاییان بر ناآگاهی لایه‌های زیرین جامعه‌ی خویش نیز اصرار دارد تا آنان بنا به صف‌بندی‌های برآمده از بطن جامعه همسو با شیطان شناسانده شوند.

---

۱. پیشین: ص۳۴۶.
۲. پیشین: ص۳۵۱–۳۵۰.

MEHRPUBLICATION.COM

عبید به همین هم اکتفا نمی‌کند چون ضمن داستان دیگری یادآور می‌گردد: آدم نخست در بهشت می‌زیست و ریش نداشت که به همین دلیل همه‌ی فرشتگان سجده‌اش می‌کردند اما چون ریش در آورد، فرشتگان او را به ریشخند گرفتند تا آنکه: "او از این خِفت از بهشت بیرون جَست و به صحرای دنیا گریخت و به زحمت و خِفت گرفتار شد."[۱]

همچنان که دراین گزاره‌ها مشاهده می‌گردد، او با طنز و مطایبه در بازتاب چنین باوری پای می‌فشارد که بهشتیان ریش ندارند:

گر ریش را بدی به جهانْ درْ فضیلتی / اهل بهشت را همه دادی خدایْ ریش [۲]

در همین راستا تعریض‌های عبید سرآخر او را به آنجا می‌کشاند تا دست به دعا بر دارد که: "خدایا شرّ ریش از همگان بدور دار."[۳]

حتا عبید ضمن رویکردی هنرمندانه در ریش‌نامه به ریش تشخّص می‌بخشد و ضمن همین فرآیند، ریش جان می‌یابد و از خاستگاه دیو–ایزدیِ خویش به گشت و گذار در شهر مشغول می‌گردد. چنانکه او ضمن تک‌مصرعی یادآور می‌شود: "ریش آمده، در شهر گدایی می‌کرد."[۴] در روشنای چنین تأویلی، ریش در دنیای ریش‌نامه به استوره‌ای جهت پاشیدن بذر نادانی در جامعه بدل می‌گردد. ولی عبید ضمن پافشاری و ابرام بر چنین دیدگاهی همچنان استورگی ریش را در سفلگی و فرومایگی آن می‌شناسد و به همگان می‌شناساند. حتا جان‌یابی ریش

---

۱. پیشین: ص۳۵۱.
۲. پیشین: ص۳۵۲.
۳. پیشین: ص۳۵۵.
۴. پیشین: ص ۳۵۳.

MEHRPUBLICATION.COM

هم در چنین فضایی توجیه‌پذیر خواهد بود. چون عبید خوب می‌دانست که ریش، توتم مناسبی برای بالا دستی‌های جامعه‌اش قرار گرفته است که به همین آسانی از آن دست نخواهند شست.

MEHRIPUBLICATION.COM

موش و گربه

تندیس‌هایی از میترای گاوْاوژن به یادگار مانده که او را سوار بر گاوی نشان می‌دهد که قصد قربانی‌کردن آن را دارد. در همین تندیس‌ها بین پاهای گاو، تصویری از موش، مار و کژدم را نیز نگاریده‌اند. در تمامی این نگاره‌ها همین نقشمایه‌ها را با وضوح و روشنی به کار می‌گیرند. چنانکه جانَمایی آن‌ها هنگام قربانی‌کردن گاو، دیدگاه‌های ضد و نقیضی را بازتاب می‌دهد.

موش، مار و کژدم دست کم در زیستن بین لایه‌های زیرین زمین، از زندگی همسانی سود می‌جویند. تا جایی که شگفتی زندگی آن‌ها اعجاب انسان‌های نخستین را برمی‌انگیخت. زیرا موش و مار هر کدام سازه‌های ویژه‌ای را در دل خاک سامان می‌بخشند و در ارتباط‌های درون گروهی و برون‌بخشی خود نیز ساز و کار به خصوصی را می‌شناسانند.

انسانِ نخستین بنا به چرخه‌ی نوزایی در طبیعت، به پنداره‌ای دست می‌یافت که بر پایه‌ی آن می‌پنداشت لایه‌های درونی زمین را

MEHRPUBLICATION.COM

از جانْمایه‌ی زندگی و حیات انباشته‌اند. او به همین اعتبار به بازتولد و زندگی دوباره‌ی انسان‌هایی که پس از مرگ به خاک سپرده می‌شدند، باور داشت تا آنکه در زمانه‌ای دیگر زندگی خویش را از نو آغاز نمایند. بر پایه‌ی این دیدگاه ضمن پایان گرفتن حیات در این جهان، زندگی دوباره همچنان در لایه‌های زیرین خاک ادامه می‌یافت. اما پنداره‌ای دیگر، ساز و کاری را به کار می‌گرفت که بر اساس آن تخمه و روان گاو را پس از قربانی کردن به ماه می‌بردند تا آن را بعد از غنی‌سازی به منظور باروری و نوزایی، دوباره به زمین بازگردانند.[۱]

به نظر می‌رسد با جانَمایی مار، موش و کژدم در تصویر قربانی‌کردن گاو، آنان به دنبال کسب جاودانگی از تخمه، خون و یا روح گاو، آمادگی خود را به نمایش می‌گذارند. از سویی دیگر همسانی‌های فراوانی بین ایزدان زیرزمینی با همین جانوران به چشم می‌آید. زیرا گستره‌ی زمین محیطِ ناامنی را برای ایشان فراهم می‌دید که گشت و گذارشان را بر کره‌ی خاکی به مخاطره می‌کشانید. در نتیجه آن‌ها ضمن ارتباط محتاطانه با پهنه‌ی زمین، طبقات و اشکوبه‌های زیرین آن را مأمن و پناه‌گاهی شایسته و مناسب برای خود می‌یافتند.

در آیین زردشتی چنین نقشمایه‌ای از موش را به "خَرْفستران" می‌سپارند چون آنان بخشی از نیروهای اهریمنی به شمار می‌آیند که در نهان‌گاه‌های درون زمین سکنا می‌گیرند تا در فرجه و فرصتی مناسب با برآمدن از سوراخ‌هایشان به انسان زیان رسانند. چنانکه در فرشکردِ سوشیانتی با توده‌هایی از فلز مذاب، همین سوراخ‌ها و گودال‌ها را پر می‌کنند تا برای همیشه به زندگانی خرْفستران پایان ببخشند.

ولی بین این جانوران و ایزدان زیرزمینی همسانی‌های فراوانی

---

۱. وزیدگی‌های زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشت‌ها، واژه‌نامه، تصحیح متن از محمدتقی راشدمحصل، تهران پژوهشگاه علوم انسانی‌و فرهنگی، چاپ دوم، ۳/۵۰.

MEHRPUBLICATION.COM

مشاهده می‌گردد. زیرا به نظر می‌رسد ایزدان زیرزمینی همه دوره‌هایی از زندگانی خود را بر روی زمین سپری نموده باشند تا ضمن نزاع و جنگ با ایزدان زمینی به نهان‌گاه‌های خویش در دل زمین کوچیده باشند. همچنان که سیزیف، جمشید، هادس و پرسفون به روشنی چنین گذار و گزاره‌ای را به انجام رسانده‌اند.

در همین راستا جلال‌الدین‌محمد بلخی (۶۰۴- ۶۷۲هـ ق.) هم بر خاستگاه خاکی موش تأکید می‌ورزد تا بنا به دیدگاه و مشربِ عرفانی خویش موش را فرومایه و بی‌ارزش بخواند:

موش گفتم زآنکه در خاکست جاش / خاک باشد موش را جای معاش
راهها داند ولی در زیر خاک / هر طرف او خاک را کردست چاک
نفس موشی نیست الا لقمهْ رنْد / قدر حاجتْ موش را عقلی دهند[۱]

منطق عرفانی بلخی او را به نتیجه‌ای قیاسی سوق می‌دهد تا بر پایه‌ی آن در دنیایی از دَوْر و تسلسُل، به سامانه‌ای از "عقل" گردن گذارد که طبقات زیرین خاک را تا افلاک در می‌نوردد. اما با چنین نگاهی به پدیده‌ی عقل، موش نیز بنا به نیاز خویش کمترین مقدار و مایه را از خرد در اختیار می‌گیرد!

ولی گربه به دلیل زیستن بر روی زمین و دشمنی طبیعی با موش، بنمایه‌ی ویژه‌ای از ایزدان زمینی را به اجرا می‌گذارد که چه‌بسا از خاستگاهِ "جانور- ایزد"ی خود بهره می‌گیرد. چنانکه بین اقوام مختلف گربه را از جایگاه توتمی ارزشمند می‌ستودند. حتا گفته می‌شود در مناطق جنوبی مصر از هزاران سال پیش از میلاد مسیح گربه را می‌پرستیدند

۱. جلال‌الدین‌محمد بلخی: مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران، امیرکبیر، چاپ شانزدهم، ۳۲۷۱- ۲/۳۲۷۳.

MEHRPUBLICATION.COM

و به همین منظور برای او پرستش‌گاه و ایزدکده‌ی ویژه‌ای می‌ساختند. همچنان که مردم در این پرستش‌گاه‌ها به ایزدِ گربه نیاز می‌بردند و حاجت می‌جستند.[۱]

"تبری" نیز در تاریخ خویش گزارش می‌نماید که مردم زمانه‌ی تالوت (طالوت) به تابوت (صندوق‌عهد و یا صندوق الواح) نیاز می‌آوردند تا آرامش آنان تأمین گردد.[۲] چنانکه قرآن چنین گزاره‌ای را تأیید می‌نماید و بر دردزدایی (سکینه) تابوت و یا صندوق عهد اصرار و ابرام می‌ورزد.[۳] در ضمن تاریخ تبری می‌نویسد که تابوت (صندوق) یاد شده، با سردیسی سنگی از سر گربه تزیین شده بود. اما در روشنای گزارش تبری، به درستی رفتار آیینی عِبریان (بعدها بنی‌اسراییل) در ستایش گربه انعکاس می‌یابد. همچنان که به منظور برگزاری مراسم آیینی ایزدکده‌هایی را برایش فراهم دیده بودند.[۴]

همچنین در موش و گربه‌ی عبید زاکانی (فوت ۷۷۲ق.) نقشمایه‌های روشنی از جانَمایی آیینی گربه و موش را می‌توان بازیافت که از نقش‌آفرینی طبیعی آن‌ها در افسانه‌های ایرانی حکایت دارد. چنانکه عبید دانسته و یا نادانسته از الگوگذاری آن در داستان موش و گربه بهره می‌گیرد. تا جایی که موش بنا به طبیعت خویش در نهان‌گاه‌ها پناه می‌جوید اما گربه‌ی عابدْ ضمن نمایش مسلمانی خویش دشمنی با موش را هدف می‌گذارد و به موش حمله می‌برد و با کشتاری بی‌امان از گروه موشان، آنان را تا پناه‌گاهشان می‌تاراند. چراکه فقط پناه‌جویی در

---

۱. هال، جیمز: فرهنگ نگاره‌ها و نمادها در هنر شرق و غرب: ترجمهٔ رقیه بهزادی تهران، فرهنگ معاصر، چاپ دوم، ص۸۹.

۲. طبری، محمد بن جریر: تاریخنامهٔ طبری،گردانیده منسوب به بلعمی،به تصحیح و ترجمهٔ محمد روشن، تهران، سروش، جلد اول ص۲۸۷.

۳. قرآن: ۲/۲۴۸.

۴. هال، جیمز: پیشین.

MEHRPUBLICATION.COM

سوراخ‌های زیر زمینی، رهایی موشان را تضمین می‌نمود.

در داستان عبید، گربه به دلیل مسلمانی‌اش که از ارتباط آن با ایزد آسمانی نشان می‌یابد، همچون کاهنان و یا پیامبران نمایه‌ای از ایزدیْ زمینی را به اجرا می‌گذارد. همچنان که یکتایی او در داستان نیز چنین رویکردی را تسهیل می‌بخشد. ولی چون یکتایی و ایزدی او بر عرصه‌ی زمین، پشتوانه‌ی مردم را به همراه نداشت، به ناچار وجاهت خود را با سودجویی از گزاره‌های وهم‌آلودِ آسمانی به سامان می‌بَرَد. در نتیجه گربه برای برآوردن نیاز خویش در قتل عام نوع و سرده‌ی موش، سیاستی بهتر از تظاهر به اعتمادسازی سراغ ندارد. اما در فرآیند داستان، اعتمادی که دروغ و تظاهر را پشتوانه‌ای برای خویش می‌گذارد، در رویارویی با واقعیت‌های جامعه، به راحتی از هم می‌گسلد.

در گزاره‌های داستان عبید، گروه موشان به درستی خاستگاهی مردمی را به نمایش می‌گذارند. همچنان که از ایزدان زیرزمینی چنین نقشمایه‌ای به اجرا گذاشته می‌شد. چون ایزدان زیرزمینی در لایه‌های زیرین زمین، هدفی را به سامان می‌بردند که ضمن آن آینده‌ی انسان را رقم بزنند. چنانکه داستان عبید نیز چنین هدفی را به پیش می‌برَد. با همین رویکرد عبید ضمن ساده‌گویی، از زبانی نمادین و مردمی سود می‌جوید تا آن‌چه را که در دل می‌پرورانید به آسانی با مردمان زمانه‌اش در میان بگذارد. مردمی که همسو با موش از ترس گربه‌های روزگارشان در نهان‌گاه‌ها پناه می‌جویند. ولی دولت‌مداران و دین‌مردان زمانه به اتکای مسلمانی و یا باورهای آسمانی از کشتار آنان هیچ اِبایی ندارند تا گذران زندگانی و معیشت دنیایی خویش را فراهم ببینند.

بنا به گزاره‌های داستان، گربه از پادشاهان تحت سلطه‌ی خویش یاری می‌ستاند تا با توسّل به نیرنگ و فریب، سرکوب و کشتار موشان را به انجام برساند. ضمن آنکه در گروه موشان، هر چند موش یگانه‌ای،

MEHRPUBLICATION.COM

جامعه‌ی موشان را هدایت و راهنمایی می‌نماید، ولی آنان جمعیت یکدست و همگونی را به نمایش می‌گذارند. زیرا چنین رویکردی به روشنی از صف‌بندی نیروهای مردمی به منظور تقابل و رویارویی با پادشاه (گربه) انعکاس می‌یابد.

همچنین عبید به تعمّد مکان داستان را منبر و مسجد می‌گذارد تا هرچه بیش‌تر و به‌تر به داستان خویش واقعیت ببخشد. اما این مسجد، مسجد خاصی را هدف نمی‌گیرد. بر این اساس باید پذیرفت که گزاره‌های او فقط در محیطی همچون "مسجد" اتفاق می‌افند. زیرا گربه دانسته و آگاهانه، جهت جلب اعتماد مخاطبانش از مسجد سود می‌جوید. در عین حال با هدف اعمال حاکمیتِ آیینی، مسجد مکان و خاستگاه مناسبی شناسانده می‌گردد. چون به ظاهر او از همین جایگاه خواهد توانست اعتبار فرهنگی و سیاسی خود را به همگان بباوراند.

بر گستره‌ی چنین دیدگاهی، "گربه‌ی عابد" عبید ضمن همپوشانی لازم، با گربه‌ی نمازگزار حافظ همخوانی دارد. چنانکه حافظ با اشاره و کنایه‌ای تاریخی گربه را "کبکِ خوشْ خرام" می‌نامد:

ای کبک خوش خرام که خوش می‌روی به ناز / غرّه مشو که گربه‌ی عابد نماز کرد[1]

اما گربه‌ی عابد که بنا به اشاره‌ی حافظ به خوشی می‌خرامد کسی جز امیرمبارزالدین (فوت۷۶۵ق.) نمی‌تواند باشد که عبید در روشنای داستان خویش با ایهام، از او نام می‌برد:

---

۱. حافظ، شمس‌الدین‌محمد، دیوان، تصحیح ابوالقاسم انجوی، تهرانشهاب ثاقب، ۱۳۸۲، غزل‌ها حرف دال.

MEHRIPUBLICATION.COM

موشکان جمله پیش می‌رفتند / تنشان همچو بید لرزانا
ناگهان گربه جَست بر موشان/ چون مبارز به روز میدانا
پنج موش گزیده را بگرفت / هر یکی کدخدا و ایلخانا
دو بدین چنگ و دو بدان چنگال / یک به دندان، چو شیر غرّانا
آن دو موش دگر که جان بردند / زود بردی خبر به موشانا ...[۱]

گزارش عبید از آفرینش داستان موش و گربه، پشتوانه‌ای از تاریخ را وثیقه قرار می‌دهد تا به تکرار خود در تمامی دوره‌های تاریخی تأکید ورزد. تکراری که با نمایشی از طنز و مضحکه، ضمن خنده‌ای عمومی همچنان شگفتی مردم را برمی‌انگیزد.[۲]

MEHRIPUBLICATION.COM

۱. عبید زاکانی، عبیدالله: کلیات عبید زاکانی، تصحیح و تحقیق و شرح پرویز اتابکی، تهران، زوّار، چاپ سوم، ص۳۶۱.
۲. با تأویل از جمله‌ی آغازین "هیجدهم برومر لویی بناپارت" اثر ماندگار کارل مارکس.

MEHRIPUBLICATION.COM

گونه‌هایی عوامانه از هنر

عبید در حکایتی از رساله‌ی دلگشا می‌نویسد: "لولی‌ای (کولی‌ای) با پسر خود ماجرا می‌کرد که تو هیچ کاری نمی‌کنی و عمر در بطالت به سر می‌بری. چند با تو گویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رسن‌بازی تعلم کن تا از عمر خود برخوردار شوی. اگر از من نمی‌شنوی به خدا تو را در مدرسه اندازم تا آن علم مرده‌ریگ ایشان بیاموزی و دانشمند شوی و تا زنده باشی در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی و یک جو از هیچ جا حاصل نتوانی کرد".

از این حکایت عبید چنان برمی‌آید که معلق زدن، سگ از چنبر جهانیدن و رسن‌بازی از هنرهای عامیانه و همگانی آن دوره به شمار می‌آمد. تا آنجا که مردم همگی به هنرهایی از این نوع اشتیاق نشان می‌دادند. هنرنمایی‌هایی که می‌توانست منبع درآمد خوبی برای این گروه از هنرمندان زمانه باشد.

در فضای همین روایت، شخصیت کولی داستان فرزندش را تهدید

MEHRPUBLICATION.COM

می‌کند که اگر چنین هنرهایی را نیاموزد، او را به مدرسه خواهد فرستاد تا دانشمند شود و برای همیشه از تأمین مخارج زندگی خود بازبماند. همان آسیبی که معیشت اکثر دانشمندان عصر و دوره‌ی عبید را هم تهدید می‌کرد. چون دانشمندان برای گذران خویش چاره‌ای غیر از این نمی‌یافتند که در یکی از نهادهای حکومتی جاپای محکمی برای خویش مهیا نمایند. اکثر دانش‌ها هم چه‌بسا از کاربرد خود بین عامه‌ی مردم جا می‌ماندند. مگر هندسه و ریاضیات یا نجوم و ستاره‌شناسی می‌توانست بین عامه‌ی مردم پایگاه موجه و اثرگذاری برای خویش دست و پا کند؟ آنوقت اکثر علوم تنها ناتوانی خود را بین مردمان عادی به نمایش می‌گذاشتند. به همین دلیل هم دانشمندان برای گذران خود در بین مردم با آسیب‌های فراوانی دست به گریبان بودند.

با چنین دیدگاهی است که عبید در رساله‌ی صد پند خود به درستی یادآور می‌شود: "الدانشمند: آنکه عقل معاش ندارد". عقل معاش، همان عقلی است که می‌توان با آن زیست و زندگانی خود در جامعه تضمین کرد. عقل معاش به سهم خود نوعی از مهارت‌های زندگی شمرده می‌شود که به نمونه‌ای از آن هرگز نمی‌توان در گروه دانشمندان دوره‌ی عبید دست یافت. چون عقل معاش را فقط گروه‌هایی از همان معلق‌زن‌ها، رسن‌بازان و استادان سگ‌بازی در اختیار داشتند که می‌توانستند از همین راه گذران خود را تضمین نمایند. کاری که به طبع از دانشمندان آن روزگار برنمی‌آمد.

در نتیجه دانشمندان همواره از معیشت و گذران خویش جا می‌ماندند. عبید هم در فضای همین روایت داستانی، به واقع نظم موجود زمانه‌اش را به نقد و چالش می‌گرفت. نظمی که در ساختار آن هرگز دانشمندان به جایگاه اصلی خویش جهت تأمین معاش دست نمی‌یافتند. چنانکه کولی در داستان یادشده فرزندش را به مدرسه رفتن و دانشمند شدن تهدید

MEHRPUBLICATION.COM

می‌کند. از سویی، رفتار کولی این داستان تا به حدی مفاخره‌آمیز است که خیلی راحت زرق و برق زندگی شخصی‌اش را به رخ دانشمندان آن دوره می‌کشد. چون هنرنمایی‌های کولی به تمامی آموزه‌هایی کاربردی است. در حالی که اکثر دانش‌های آن زمان چندان کاربردی میان مردم کوچه و بازار نداشت. طبیعی بود که مردم عادی در گذران و زندگانی روزمره‌ی خویش همیشه بر بی‌اعتباری چنین دانش‌هایی صحه بگذارند. ولی همین مردم به طبع توانمندی بسیاری از همان کولی‌ها را برای درآمدزایی ارج می‌نهادند.

از سویی بنا به باور عبید، چنین هنرهایی را نیز باید فراگرفت تا گذران انسان تضمین شود. او در قطعه‌ای می‌گوید:

هنر خود ندانم و گر نیز هست / چو طالع نباشد هنر هیچ نیست

شاعر در همین بیت نه فقط از بی‌هنری خود شکوه دارد بل‌که ضمن رویکردی همگانی کاستی‌ها و آسیب‌های سرنوشت را نیز به فقر و فلاکت خود پیوند می‌زند.

بنا به تصویرهایی که عبید از جامعه‌ی قرن هشتم ایران به دست می‌دهد، تجارت غلام و کنیز در هرجایی از شهرهای بزرگ و کوچک رونق داشت. این کنیزان و غلامان از سوی اربابان خویش مبادله می‌شدند. ولی غلامان از این معامله‌ی عمومی هرگز نصیبی نمی‌بردند. سهم آنان فقط در همان غذای روزانه‌ی ایشان خلاصه می‌شد. در عین حال همگی وظیفه داشتند تا جدای از کار در مزرعه و خانه‌ی ارباب، نیاز جنسی او را هم برآورده نمایند.

در گروه این کنیزان و غلامان کم نبودند افرادی که با موسیقی و رقص نیز آشنایی داشتند و از راه هنرنمایی در رقص و موسیقی به‌تر و بیش‌تر

MEHRPUBLICATION.COM

رضایت خاطر ارباب‌شان را تأمین می‌کردند. چنین موضوعی در یکی از حکایت‌های رساله‌ی دلگشا نیز بازتاب می‌یابد. او می‌نویسد: "مردی را کنیزکی رقاصه آوردند. گفت: آیا دست تو را هنری باشد؟ [رقاصه] گفت: نه مرا هنر در پاست". در واقع او با چنین پاسخ ایهام‌گونه و دو سویه‌ای، جدای از رقاصی به هنر عشق‌آفرینی خود نیز می‌بالید. چنانکه در همین پاسخ کوتاه به اربابش یادآور می‌گردد که می‌تواند برای او جدای از رقاصی، نقشمایه‌ای کامل از مزدور جنسی را هم به اجرا بگذارد.

چون رقاصان دوران عبید سوای از رقاصی کارهای چند منظوره‌ی دیگری را هم برای مشتاقان و مشتریان خود به پیش می‌بردند. آنان برای نمونه می‌توانستند همراه با رقاصی، نقش‌هایی از قوادی و دلالی محبت را هم برای همه به اجرا بگذارند. در یکی از داستان‌های عبید به روشنی چنین نقشی از رقاص بازتاب می‌یابد. او می‌نویسد: "مردی از پاندازی (رقاصی) نوخطی خواست. کنیزکیش آورد. گفت: این را نخواهم. [رقاص] گفت: به از این بایدت؟ [مرد] گفت: نی، لیکن مرا رغبت بدان است که چیزیش در میان آویخته باشد. [رقاص] گفت: خیارش در میان نِه و دو پیاز بر آن بیاویز و از قفا در کارش گیر و نوخطش پندار".

در دوره‌ی عبید همانند دوره‌های پس از آن، گروه مطربان را با رفتارهای چند منظوره‌ی ایشان می‌شناختند. چنانکه امروزه نیز از کاربرد واژه‌ی مطرب برای خوار شمردن بسیاری از نوازندگان، خوانندگان و رقاصان حرفه‌ای و آموزش دیده سود می‌برند. به واقع در اصطلاح مطرب بسیاری از کارکردهای تاریخی آن نیز جانمایی می‌گردد. تصویرهای روشنی از کار مطربان در این روایت عبید هم به چشم می‌آید: "تُرک‌پسری چنگی (چنگ‌زن)، چنانکه عادت او بود برمی‌جَست و کون می‌گردانید. غلام‌باره‌ای متحیر در او نگاه می‌کرد. ترک‌پسر دریافت و گفت:

MEHRPUBLICATION.COM

دل بدین گنبد گردنده مده کاین دولاب / آسیایی‌ست که بر خون عزیزان گردد".

بنا به روایت عبید ترک‌پسر داستان او چنگ خوب می‌نواخت و خوانندگی نیز خوب می‌دانست. اما عبید از دیدگاهی عوامانه به این ماجرا نگاه می‌کرد. چون نه تنها نواختن چنگ و تصنیف خواندن او را ارج نمی‌گذاشت بل‌که از رقصیدن او نیز با عبارت "کون گردانیدن" یاد می‌کند. در عین حال عبید این هنرنماییِ هرچند عوامانه را به پای ترک‌پسر داستان خود می‌نویسد. ترک‌پسران در واقع افرادی بودند که اغلب در نقشی از غلام و برده برای ارباب و صاحب خود ظاهر می‌شدند. گفتنی است که بسیاری از همین غلامان هرگز در نمایش هنرهایی از این نوع، چیزی کم نمی‌آوردند.

عبید تصویر دیگری نیز از عملکرد ناصواب مطربان عصر خویش به دست می‌دهد. چنانکه در رساله‌ی صد پند می‌آورد: "مردم بسیارگوی سخن‌چین و سفله و مست و مطربان ناخوش‌آوازِ زله‌بند (پس‌مانده خور) که ترانه‌های سرد مکرر گویند در مجلس مگذارید". از عبارت بالا چنان برمی‌آید که عبید چندان مخالفتی با مطربان ندارد. در صورتی که در مهمانی‌ها از پس‌مانده‌ی غذاها نخورند و ترانه‌های پرهیجان بخوانند. رسمی که لابد در دوران عبید چندان عمومیت نداشت.

همان‌گونه که گفته شد در دوران عبید هنرنمایی‌ها و هنرهایی از این دست، کارکرد و وجاهتی بیش از علم داشتند. چراکه شاهان و حاکمان این دوره نیز ضمن عملکرد عوامانه‌ی خود بر جایگاه اجتماعی این نوع از هنر می‌افزودند. هنرهایی عوامانه که به طبع نیاز روانی ایشان را برآورده می‌کرد. حکایت رقص قاضی عضدالدین ایجی (فوت ۷۵۶ق.) در بارگاه سلطان ابوسعید (فوت ۷۳۶ق.) گوشه‌هایی از همین دیدگاه را روشن می‌سازد: "شخصی پیش ابوسعید، سماعی رفت. سلطان دست

MEHRPUBLICATION.COM

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 (قانون مغولان) می‌کنم نه به اصول".

به عبارتی روشن، ابوسعید بی‌اعتنا به بی‌تجریگی قاضی عضدالدین ایجی در رقص، او را در مجلسی شخصی و خودمانی به رقص فرامی‌خواند. اما پاسخ طنزآمیز قاضی عضدالدین در این خصوص بی‌همتا است. پاسخی که در واقع عبید بر دهان قاضی عضدالدین می‌نشاند. چنانکه او در پاسخی دو پهلو و ایهام‌گونه می‌گوید: "من رقص به یرلیق (قانون مغولان) می‌کنم و نه به اصولِ" هنر رقاصی، که با موسیقی مجلس ابوسعید هماهنگ باشد.

عبید جدای از هنر عامیانه بر جایگاه هنر عالمانه‌ی دوران خویش نیز آگاهی کامل داشت. چنانکه در گزارش‌های داستانی خود نمونه‌هایی از آن‌ها را نیز به تصویر می‌کشد. او می‌نویسد: "پیری مست را به حضور هشام بن عبدالملک آوردند و با او شیشه‌ای شراب و عودی بود. هشام گفت: دنبک بر سرش بشکنید و به خوردن آن گندابه‌اش حد زنید. پیر بنشست و بگریست. او را گفتند: پیش از آنکه زنیمت [بگو] گریستن از چیست؟ گفت مرا گریه از زدن نباشد. لیکن از آن گریَم که شما عودی را خوار دانستید و دنبک نامیدید و می نابِ چون مُشک را گندابه خواندید. هشام را خوش آمد و از او درگذشت". عبید دانسته و آگاهانه در فضای داستان خود، هم عود را می‌ستاید و هم می ناب را. موضوعی که بسیاری از حاکمان و اطرافیانشان به طبع از درک چنین موضوعی بی‌بهره می‌ماندند.

ناگفته نماند هنرهایی که عبید از آن‌ها سخن می‌گفت به تمامی نفرت دین رایج را با خود به همراه داشتند. چون فقیهان زمانه از همه‌ی آن‌ها با شناسه‌هایی چون "لهو و لعب" نام می‌بردند. ولی با این همه، بسیاری

MEHRPUBLICATION.COM

از فقهیان و واعظان تلاش می‌ورزیدند تا به انواع خاصی از هنر دینی مشروعیت ببخشند. هنرهایی که در دامن باورهایی از دین پا می‌گرفت و دین هم به سهم خود پشتوانه‌ای محکم برای آن فراهم می‌دید.

چنانکه عبید چنین رویکردی از هنر مذهبی را ضمن حکایتی این‌گونه به چالش می‌گیرد: "ابوالعیناء گفت: کنیزکی را با برده‌فروشی دیدم که سوگند می‌خورد به خانه‌ی صاحبش بازنگردد. از او سبب پرسیدم گفت: ای سرور من او ایستاده به کارم گیرد. ولی نشسته نماز خواند و مرا به تجوید دشنام دهد، اما قرآن به غلط خواند و دوشنبه و پنج‌شنبه روزه دارد ولی به رمضان روزه‌خواری کند". کاربرد هنرمندانه‌ی تجوید را در دشنام دادن، باید از ابتکارهای عبید به حساب آورد. چون قهرمان حکایت عبید هنری را که در قرائت قرآن به کار می‌بندند، برای دشنام دادن به کنیز خویش لازم می‌شمارد.

عبید در زمانه‌ی خود به آلات موسیقی و ردیف‌های آن آشنایی کامل داشت. دانش او در این پهنه در رساله‌ی کنزاللطایف نیز بازتاب می‌یابد. او در همین رساله، ترکیبات رباب دسته شکسته، عود بی‌دسته، قانون سرگشاده، چنگ به پشت بازافتاده، طبل پرده دریده، دهل پوست درکشیده را به کار می‌برد تا آگاهی خود را از انواع آلات موسیقی با مخاطب خویش در میان بگذارد. او همچنین در همین فصل از اثرش ردیف‌ها و اصطلاحاتی از موسیقی آن دوران را هم به خواننده‌اش یادآور می‌گردد. در همین راستا حتا از ذکر نام دوگاه، سه‌گاه، پرده، حسینی، شهباز، عشاق، حجاز و عراق جا نمی‌ماند. در واقع عبید قصد دارد تا آشنایی و مهارت خود را در گستره‌ی هنر موسیقی نیز به رخ مخاطب بکشد. شکی نیست که او، هم به گونه‌هایی عوامانه از هنرهای دوران خویش آشنایی داشت و هم اینکه گونه‌های عالمانه‌ای از آن را به نیکی آموخته بود. چنانکه مستنداتی روشن از هر دوی آن‌ها در مجموع آثار

MEHRPUBLICATION.COM

خویش فراهم دیده است. باید دانست که عبید از این دیدگاه هم بی‌همتا است. چون او مجموعه‌ای از هنرهای عامیانه‌ی زمانه را بازتاب می‌دهد که کم‌تر می‌توان به نمونه‌ای از آن‌ها در آثار شاعران و نویسندگان پیشین دست یافت. این موضوع در حالی اتفاق می‌افتد که او از دانستگی‌های علمی هنر عصر خود نیز بهره‌ی کامل برده است.

MEHRIPUBLICATION.COM

در نفرتِ از جنگ

بدون تردید جنگ پدیده‌ای اجتماعی است. ولی پیدایی آن را باید به پای عملکرد ناصواب دولت‌ها نوشت. چون این دولت‌ها هستند که آتش جنگ را برمی‌افروزند. اما این آتش سرآخر دامن توده‌های مردم را در بر می‌گیرد تا مرگ و بی‌خانمانی را برای ایشان به ارمغان بیاورد. از سویی دولت‌های سنتی در جنگ‌افروزی خود، چندان تفاوتی با دولت‌های مدرن و امروزی نداشته‌اند. چون در گذشته‌ای پیش از این، همان دولت‌های سنتی نیز ضمن جنگ‌افروزی، دست‌اندازی خود را به سرزمین‌های همسایه به پیش می‌بردند. آنان می‌توانستند از همین راه به ثروت‌های جدیدی در سرزمین مغلوب دست بیابند. آنوقت در سایه‌ی جنگ، گونه‌های ویژه‌ای از برده‌داری بومی نیز رونق می‌گرفت و فرمانروایان، بردگان جدیدتری را به خیل سربازان خود می‌افزودند.

در ضمن، دستیابی به غنایم و ثروت‌های جدید شوق هر حاکمی را برمی‌انگیخت تا او هرگز از رسم و راه جنگ‌افروزی غافل نماند. بدون

MEHRIPUBLICATION.COM

تردید آموزه‌های دینی و کارکردهای تنگ‌نظرانه‌ی قومی هم دستمایه‌ای فرهنگی برای چنین رویکردی فراهم می‌دید. چنانکه بسیاری از حاکمان فقط به اتکای باورهای دینی یا قومی، اهداف پنهانی خود را در جنگ و جنگ‌افروزی به پیش برده‌اند.

دوره‌ی عبید (قرن هشتم قمری) هم هرگز از چنین رویکردی بر کنار نمی‌ماند. هر چند در زمانه‌ی او از یورش چنگیز (۵۴۹– ۶۲۴ق.) و هلاکوخان (۶۱۵– ۶۶۳ق.) به فلات ایران بیش از یک قرن می‌گذشت، ولی بازماندگان ایشان سرزمین‌های منطقه را به میدانی همیشگی برای نمایش اقتدار جنگ‌افروزانه‌ی خویش بدل کرده بودند. چنانکه در قرن هشتم قمری مناطق مرکزی فلات ایران بیش از هر زمانی از این جنگ‌های درونی و خانگی رنج می‌برد.

در میانه‌های همین دوره، شهر شیراز به همت و کارسازی شاه ابواسحاق اینجو (۷۲۱–۷۵۸ق.) منطقه‌ی امنی برای سکنای شاعران و دانشمندان قرار گرفت. چنانکه عبید نیز در این دوره در شیراز به سر می‌برد. اما این امنیت چندان هم دوام نیاورد و سپس امیرمبارزالدین (۷۰۰– ۷۶۵ق.) به این شهر دست یافت. گفتنی است که شاعران آن دوره همگی از امیر مبارزالدین با نام محتسب یاد کرده‌اند. تا آنجا که در ادبیات این دوره همیشه محتسب اسم رمزی مناسب برای امیرمبارزالدین به شمار می‌آید. ولی بیش‌ترین نفرت از امیرمبارزالدین در آثار عبید انعکاس می‌یابد. حتا گفته می‌شود که عبید در بازتاب تنفر خویش از امیر مبارزالدین به سرودن منظومه‌ی موش و گربه روی آورد. او در بیتی از این منظومه می‌گوید:

ناگهان گربه جست بر موشان / چون مبارز به روز میدانا

MEHRPUBLICATION.COM

اما جنگ‌افروزی‌های امیرمبارزالدین هم چندان نپایید. چون سرآخر پسرش شاه شجاع (۷۳۰– ۷۸۶ق.) بر او چیره گشت و ضمن عوام‌فریبی و تظاهر به دین رایج زمانه، همان شیوه‌های پدرش را از نو در سیاست به کار بست. در چنین فضایی بود که حکومت کردن برای شاهان این دوره، امری موقت و زودگذر به حساب می‌آمد. چون هریک از ایشان خیلی زود جایشان را به رقیبی از خود می‌سپردند. به طبع حاکمان ول‌انگار این دوره، آسیب‌های مداوم چنین سیاست‌هایی را به پای مردم عادی می‌نوشتند.

در واقع این مردم بودند که می‌بایست در میدان‌های جنگی که آن را هر دو سوی این ماجرا فراهم می‌دیدند، جان ببازند. هزینه‌های طاقت‌فرسای این لشکرکشی‌های مداوم هم همیشه به پای مردم عادی نوشته می‌شد. چون جنگجویان در نقشی از حاکم و پادشاه همیشه تحت پوشش انواع و اقسام مالیات، تولید ایشان را به غارت می‌بردند و سرآخر هم همگی را به همین میدان‌های جنگ می‌کشانند تا کوره‌ی کشتار و جنگ‌افروزی همواره روشن بماند.

ولی عبید بنا به نگاه جامعه‌شناسانه‌ی خود، کارکرد منفی این جانمایی‌های نامردمی را در سیاست آن روزگار خوب می‌فهمید. چون تحلیل‌های طنزآمیز او از علت پیدایی جنگ، چنان علمی و عالمانه بود که حتا در دوره‌ی ما نیز نمی‌توان خللی بر آن وارد کرد.

او برای بازتاب دیدگاه خود از جنگ، در داستانکی از رساله‌ی دلگشا یادآور می‌گردد: "سربازی را گفتند: چرا به جنگ نروی؟ گفت: به خدا سوگند که من یک تن از این دشمنان را نشناسم و ایشان نیز مرا نشناسند. پس دشمنی میان ما چون صورت بندد".

متأسفانه امروزه نیز که دولت‌های مدرن بر سر کار آمده‌اند، در ساختار حکومت ایشان تعریف عبید از جنگ همچنان بدون کم و کاست

MEHRPUBLICATION.COM

دوام آورده است. چون سربازان دو سوی جبهه‌های امروزی جنگ نیز همانند گذشته هرگز همدیگر را نمی‌شناسند. جدای از این با هم دشمنی ندارند. ولی این دولت‌های دو طرف ماجراهستند که خیلی خودانگارانه اهداف آشکار و پنهان خویش را با مرگ همین سربازان رقم می‌زنند. به طبع اهدافی از این دست، همیشه درونمایه‌ای از ناسیونالیسم کور و یا گونه‌های ویژه‌ای از شوینیسم مذهبی را نیز با خود به همراه دارد. پیداست که بازمانده‌هایی از فرهنگ دولت‌های سنتی گذشته، بدون کم و کاست به ساحت بسیاری از دولت‌های امروزی نیز راه یافته است.

عبید برای تبیین هرچه به‌تر و بیش‌تر علت پیدایی اندیشه‌های جنگ‌طلبانه، حکایت دیگری را نیز با خواننده‌اش در میان می‌گذارد. او می‌نویسد: "سلطان محمود از طلحک پرسید که جنگ در میان مردمان چه‌گونه واقع می‌شود؟ [طلحک] گفت: گُه بینی و گُه خوری. [سلطان محمود] گفت: ای مردک چه گُه می‌خوری؟ [طلحک] گفت: چنین باشد. یکی گُهی خورَد و آن یکی جوابی دهد، جنگ بین ایشان واقع شود".

روایتی که عبید در این حکایت از قانونمندی جنگ به دست می‌دهد، بدون استثنا تا به امروز نیز همچنان به قوت و اعتبار خود باقی مانده است. امروزه هم پیدایی هر جنگی، "گه خوردنِ" زمامداران را با خود به همراه دارد. به عبارتی روشن دولت‌های مدرن نیز در سیاست‌گذاری خود همان شیوه‌های دولت‌های سنتی را برای جنگ‌افروزی به کار می‌بندند تا شاید به اتکای جنگ بتوانند چند صباحی بیش‌تر دوام بیاورند و قدری نیز بر اقتدار نامردمی خویش بیفزایند.

هرچند تعریفی که عبید از جنگ به دست می‌دهد تعریفی جامع و مانع است، ولی او بدون کم و کاست همچنان تلاش می‌ورزد تا بر علمی بودن و جامعیت چنین تعریفی بیفزاید. باید دانست که عبید منطقی را در این راه به کار می‌گیرد که بدون استثنا منطقی استقرایی است و

MEHRPUBLICATION.COM

تجربه‌ای همگانی را با خود به همراه دارد. این موضوع در زمانه‌ای اتفاق می‌افتاد که حوزه‌های علمیه‌ی آن روزگار به تمامی از کلی‌گویی‌ها و کلی‌بافی‌های منطق قیاسی ارستویی رنج می‌بردند. به همین دلیل هم تجربه‌های عبید برای ایشان، چیزی از شوخی و لطیفه فراتر نمی‌رفت.

همان‌گونه که گفته شد جنگ کنشی است دو سویه و دو طرفه. چون با دشمنی یک‌سویه هرگز جنگی پا نخواهد گرفت. در همین زمینه مثال‌های روشنی را نیز می‌توان از ادبیات شفاهی مردم زمانه‌ی ما رونمایی کرد. برای نمونه، مردم در محاوره‌ی خود ضرب‌المثلی را این‌گونه به کار می‌گیرند: "کسی که در دشمنی با مردم چیزی کم نمی‌آورد برای ابراز دشمنی به دیگری گفت: دستت را می‌گیرم و دور قبر بابایم می‌گردانم. ولی نفر دوم پاسخ داد: تو که دستم را می‌گیری تا دور قبر بابات بگردانی، خودت هم باید با من دور همین قبر بگردی".

به عبارتی روشن، مردم عادی ضمن تجربه‌ای همگانی پذیرفته‌اند که جنگ و دشمنی موضوعی دو سویه است و هرگز با رفتار متعارض شخص واحدی پا نمی‌گیرد. چنانکه در ضرب‌المثل بالا نیز چنین رویکردی برملا می‌شود. به همین دلیل هم طرف دیگر ماجرا ضمن رویکردی منطقی، او را از پذیرش چنین راهکار نابخردانه‌ای بازمی‌دارد. چون هر دو سوی چنین جنگ بی‌پایه‌ای، سرانجام به دردسر خواهند افتاد.

همچنین در دعواهای عوامانه‌ی امروزی، چنان رسم است که یکی به دیگری بگوید: "می‌خوای نشونت بدم". گاهی هم گوینده مضمون خود را این‌گونه تکرار می‌کند: "می‌خوای ببینی". آنوقت طرف مقابل که هرگز فرآیندی از جنگ و دعوا را در سر نمی‌پروراند، پاسخ می‌دهد: "نه، نمی‌خوام نشونم بدی، نمی‌خوام ببینم". شکی نیست که همراه با گفتمانی از این دست به راحتی می‌توان بر هر مجادله‌ی خصمانه‌ای خط پایان کشید.

MEHRPUBLICATION.COM

عبید در حکایت زیر نیز به تعریفی دیگر از جنگ دست می‌یابد: "قزوینی با کمان بی‌تیر به جنگ می‌رفت که تیر از جانب دشمن آید، بردارد. گفتند: شاید نیاید. گفت: آنوقت جنگ نباشد". چنین حکایتی به سهم خود، هرچه بیش‌تر بر دو سویه بودن همه‌ی جنگ‌ها اصرار می‌ورزد.

گفته شد که منادیان جنگ‌های سنتی گذشته، همیشه برای جنگ‌افروزی خود پای مجموعه‌ای از آموزه‌های دینی را پیش می‌کشیدند. اما عبید بنا به شناخت دقیق و درست خود از جامعه، تصویرهای درست و روشنی از این رویکردهای اجتماعی به دست می‌دهد. او می‌نویسد: "جمعی از قزوینیان به جنگ ملاحده رفته بودند. در بازگشتن هر یک سر ملحدی بر چوب کرده می‌آوردند. یکی پایی بر چوب می‌آورد. پرسیدند که این را که کشت؟ گفت: من. گفتند: چرا سرش نیاوردی؟ گفت: تا من برسیدم سرش برده بودند".

گزارشی از این نوع به طبع از واقعیتی پرده برمی‌دارد که شاهان زمانه تا چه پایه‌ای خشونت‌های نظامی و غیر انسانی خود را علیه ملحدان به کار می‌گرفتند. عبید در جانمایی مکان این داستان هم ابتکار خود را به کار می‌گیرد. چون محل واقعه به قزوین بازمی‌گردد که حاکمان منطقه‌ای و فرمنطقه‌ای در آن‌جا بیش از یک قرن جنگی نابرابر را با اسماعیلیان به پیش می‌بردند. جنگی که پایان آن را هلاکوخان مغول به نام خویش نوشت. باید دانست پس از پیدایی اسلام همواره در فلات ایران چنین برخوردی با ملحدان یا بی‌خدایان، امری عادی شمرده می‌شد. حتا آنچه را که هلاکوخان علیه ملحدان به کار می‌بست از پیش بسیاری از شاهان غزنوی و سلجوقی نیز به کار بسته بودند. اکثر ایشان توصیه‌های خلیفه‌ی عباسی را در پهنه‌ی فلات ایران و حتا فراتر از آن به کار می‌بستند. حتا پس از سقوط اسماعیلیان نیز شاهان بعدی همچنان تجربه‌هایی از این

MEHRPUBLICATION.COM

دست را در خصوص ملحدان و بی‌خدایان زمانه به کار می‌بردند.

عبید حکایت دیگری را هم از جنگ قزوینی‌ها با "ملاحده" نقل می‌کند. انگار در قزوین بیش از هرجایی از فلات ایران نمونه‌هایی کامل از ملحدان و بی‌خدایان گرد آمده بودند. او می‌نویسد: "قزوینی با سپری بزرگ به جنگ ملاحده رفته بود. از قلعه سنگی بزرگ بر سرش زدند و بشکستند. برنجید و گفت: ای مردک کوری، سپری بدین بزرگی نمی‌بینی، سنگ بر سر من می‌زنی".

به طور حتم حکایت‌هایی از این نوع، در زمانی که عبید در قزوین می‌زیست، بین مردم رواج داشته است. مردم عادی هرچند در مبارزه‌ی نظامی خود با مغولان مهاجم کم آورده بودند، ولی در عرصه‌های فرهنگی همچنان این مبارزه را لازم می‌شمردند. چون در فضای داستانک‌های طنزآمیز خود همچنان مخالفان بی‌خدایان و ملحدان را به چالش می‌گرفتند. چنانکه حکایت یادشده تصویری درست از شخصیت ساده‌لوحانه همین مخالفان به دست می‌دهد. عبید هم ضمن نقل این حکایت‌ها همسویی خود را با مردم به اجرا می‌گذارد تا نفرت خود را از جنگ به مخاطبانش بباوراند.

عبید در رساله‌ی اخلاق‌الاشراف خود، این اندیشه را پی می‌گیرد که طبقات مرفه‌الحال جامعه هرگز در میدان‌های جنگ حضور نمی‌یابند. در ضمن، او حضور در میدان‌های جنگ را کاری ابلهانه می‌خواند که فقط ابلهان بر آن گردن می‌گذارند. موضوعی که جنگ‌افروزان در تبلیغات هر جنگی نمونه‌هایی از آن را در فضای جامعه به نمایش می‌نهند. او می‌نویسد: "هرجا که تیر و نیزه باید خورد ابلهی را یاد دهند که تو مردی و پهلوانی و لشکرکشی و گُردِ دلاوری و او را برابر تیغ‌ها دارند تا چون آن بدبخت را در مصاف بکشند، حیزگان (کناره‌نشینان) و مخنثان شهر شماتت‌کنان، کون جنبانند و گویند: تیر و تبر و نیزه نمی‌آرم خورد / لوت

MEHRPUBLICATION.COM

(غذا) و می و مطربم نکو می‌سازد".

همان‌گونه که عبید می‌گوید بالادستی‌های جامعه همیشه خود را از آسیب‌های اجتماعی جنگ کنار می‌کشند و بدون کم و کاست به خوشگذرانی خود در جامعه ادامه می‌دهند.

رساله‌ی اخلاق‌الاشراف عبید زمینه‌های کافی برای او فراهم می‌بیند تا نویسنده رفتارهای اجتماعی غیر همسو و متفاوتی را در جامعه سراغ بگیرد. به همین دلیل است که او در این اثر، دو گونه از مذهب را بر گستره‌ی جامعه ردیابی می‌کند: مذهب منسوخ و مذهب مختار. عبید در فضای مذهب منسوخ شایست‌هایی را سراغ می‌گیرد که متأسفانه برای همیشه از جامعه رخت بربسته‌اند. آنوقت این شایست‌ها جایشان را به ناشایست‌هایی می‌سپارند که عبید بر آن‌ها مذهب مختار نام می‌گذارد. ولی چنین فضایی از جامعه هرگز نیاز روانی عبید را برنمی‌آورد. با همین رویکرد است که او به انتقاد از ناشایست‌های مذهب مختار لب می‌گشاید. انتقادی که با درونمایه‌ای از طنز جان می‌گیرد تا به سهم خود درد و رنج زمانه را از دل مخاطبانش بزداید. اما عبید رواج چنین رفتارهای ناشایستی را به ظهور حاکمان و شاهان جنگ‌افروز دوران خود پیوند می‌زند.

چنگیز بیش از دیگران از این همه جنگ‌افروزی سهم می‌برد. گرچه او یک قرن پیش از عبید می‌زیست ولی همچنان آسیب‌های اجتماعی کشورگشایی‌هایش را برای نسل‌های بعد هم به یادگار گذاشته بود. تازه فرزندان و نوادگان چنگیز همچنان پس از او در هرجایی از سرزمین‌های منطقه که بگویی حکم می‌راندند. آن‌ها خیلی راحت از مردم عادی، انواع و اقسام مالیات می‌گرفتند و کشتارهای وحشیانه‌ی جنگ‌افروزی خود را نیز به پای ایشان می‌نوشتند. کینه و نفرت عبید از مغولان به خصوص چنگیزخان در هر جایی از آثارش که بخواهی آشکار می‌شود.

MEHRPUBLICATION.COM

او از انعکاس چنین رویکردی در رساله‌ی اخلاق‌الاشراف نیز غافل نمی‌ماند. چنانکه می‌گوید: "چنگیزخان که امروز به کوری اعدا در درک اسفل، مقتدا و پیشوای مغولان اولین و آخرین است تا هزاران هزار بی‌گناه را به تیغ بی‌دریغ از پای درنیاورد، پادشاهی روی زمین بر او مقرر نگشت".

عبید چنین تصویری را از عملکرد چنگیز در فصلی از "مذهب مختار" رساله‌ی اخلاق‌الاشراف می‌گنجاند. مذهبی که اجرای بی‌چون و چرای آن را شاهان زمانه‌ی عبید بر خود لازم شمرده‌اند. ناگفته نماند در هیچ مجموعه‌ای از ادبیات پیشین زبان فارسی هرگز با چنین نگاه منتقدانه‌ای از چنگیز یاد نکرده‌اند. ولی عبید ضمن ابراز نفرت نسبت به رفتارهای چنگیز، بی‌زاری خود را نیز از دیگرانی که همانند او به حکومت ادامه می‌دادند، اعلام می‌کند. چون همگی بدون استثنا نمونه‌های کاملی از اجرای نامردمی "مذهب مختار" را در سرزمین‌های منطقه به پیش می‌بردند.

در رساله‌ی دلگشای عبید، حکایتی هم به شکل زیر انعکاس یافته است: "طلحک را پرسیدند که دیوثی چه باشد؟ گفت: این مسأله را از غازیان باید پرسید". توضیح اینکه طلحک در حکایت‌های عبید به عنوان شخصیتی داستانی در دربار سلطان محمود نقش می‌آفریند. او با لطیفه‌های خود سلطان را می‌خنداند. ولی این لطیفه‌ها هرگز حد و مرز قرمزی برای خویش نمی‌شناسد و چه‌بسا برای تخریب، شخص سلطان را نیز در بر می‌گیرد.

باید در نظر داشت که لقب سلطان محمود نیز غازی (غزوه کننده و جنگجو) بوده است. چون او می‌پنداشت که جنگ‌های خود را علیه کفار به پیش می‌برد. خلیفه‌ی عباسی نیز در این راه از او حمایت می‌کرد. ولی عبید همراه با نقل چنین حکایتی، در واقع امیرمبارزالدین را نشانه

MEHRPUBLICATION.COM

می‌گرفت. چون امیرمبارزالدین را نیز به دلیل جنگ‌هایش "شاه غازی" می‌نامیدند. ولی در این داستان پیداست که غازیان اسم رمزی روشن برای امیرمبارزالدین قرار می‌گیرد. آنوقت عبید خیلی راحت امیرمبارزالدین را دیوث می‌نامد تا نفرتش را از جنگ و هنجارهای نامردمی امیرمبارزالدین به نمایش بگذارد.

در برخی از نسخه‌های عبید از املای قاضیان هم به جای غازیان سود برده‌اند که چندان تفاوتی در اصل ماجرا پیش نمی‌آورد. چون شاهانی از نوع محمود غزنوی یا امیرمبارزالدین خود را جانشینانی مناسب برای پیامبر اسلام می‌شمردند. چنانکه از جایگاه او، هم غزوه‌ی خود را علیه "کفار" به پیش می‌بردند و هم اینکه از همین جایگاه کار قضاوت را در بین مردم غنیمت می‌شمرد.

در واقع جنگ و قضاوت بهانه قرار می‌گرفت تا اهداف شخصی خود را برای دست‌اندازی به حریم عمومی یا خصوصی مردم به اجرا بگذارند. هدفی پنهانی که در تمامی جنگ‌ها نمونه‌هایی روشن از آن را می‌توان سراغ گرفت. عبید هم آگاهانه و دانسته پرده‌ها را کنار می‌زند تا مجریان چنین برنامه‌هایی از جنگجویی یا قضاوت را بدون استثنا دیوث بنامد. ولی او به قصد فحش دادن چنین رویکردی را به پیش نمی‌برد. چون ضمن تجربه‌ای اجتماعی سرآخر به این آزمون اجتماعی دست می‌یابد که جنگجویی و قضاوت‌های آنچنانی کاری است که تنها از دیوثان ساخته است.

MEHRPUBLICATION.COM

طلحک، شخصیتی داستانی

عبید اکثر شخصیت‌های داستانی خود را از همان مردمان کوچه و بازار برمی‌گزیند. چون موضوع اکثر حکایت‌هایش نیز به زندگانی عادی لایه‌های فرودست جامعه بازمی‌گردد. حتا آنجا که در این حکایت‌ها افرادی از بالادستی‌ها نقش می‌آفرینند، مخاطب او همچنان همان مردمان معمولی جامعه هستند.

گاهی اوقات در حکایت‌های عبید، شخصیت‌های داستانی همراه با شناسه‌هایی از زادگاه و تبارشان معرفی می‌گردند. چنانکه در این خصوص قزوین و قزوینیان بیش از دیگران نقش می‌پذیرند. ولی آنگاه که عبید از توده‌های دیگر شهرهای فلات ایران سخن می‌گوید، تلاش می‌ورزد تا نقشمایه‌ای از کارکردهای تاریخی یا ویژگی‌های خصلتی مردمان همان شهر را به ایشان بسپارد.

امروزه نیز مردم در روایت‌های شفاهی خویش، از همین کارکردهای جاافتاده و سنتی برای شناخت شهروندان هر منطقه‌ای سود می‌برند.

MEHRIPUBLICATION.COM

گاهی هم افرادی هستند که در روایت‌هایی از این دست، خواست و اراده‌ی شخصی خود را دخالت می‌دهند. به همین دلیل، این‌گونه از روایت‌ها چندان هم با واقعیت‌های بیرونی همخوانی ندارند. ولی عبید می‌کوشد تا گفته‌ها و نوشته‌هایش را از هر گونه برداشت‌های قوم‌باورانه‌ای بپالاید. در نتیجه در قضاوت‌های او کم‌تر می‌توان از حب و بغض‌های نفرت‌افکنانه‌ی قومی نشانی یافت. چنانکه مخاطبان امروزی هم بدون احتساب رویکردهای نژادپرستانه و قوم‌باورانه به نوشته‌هایش دل می‌سپارند.

عبید بسیاری از نقش‌های داستانی خود را به افراد پرآوازه‌ای از شاهان، دانشمندان و شاعران می‌سپارد. سلطان محمود غزنوی در این میان بیش از شاهان دیگر برای نقش‌آفرینی در داستان‌های عبید سهم می‌برد. از بین شاعران نیز او نقش‌آفرینی کسانی همچون مجد همگر، ابونواس و حتا سعدی را غنیمت می‌شمارد. از گروه دانشمندان هم پای کسانی همچون قاضی‌الدین ایجی، قطب‌الدین شیرازی و ابن سینا را به فضای حکایت‌هایش می‌کشاند.

گاهی نیز عبید قهرمان حکایتش را بر پایه‌ی شغل و حرفه‌ی او به مخاطب معرفی می‌کند. در این بین قاضی، فقیه، خطیب، روسپی، غلام‌باره، کنیز و غلام بیش از دیگران در حکایت او نقش می‌آفرینند. حتا مخنثان و امردان جامعه نیز از چنین کارکردی رهایی نمی‌یابند. چون در دوره‌ی عبید رسم چنان بود که از مخنثان و امردان جامعه به عنوان توده‌هایی از مزدوران جنسی سود ببرند. موضوعی که قضاوت‌های نابه‌جایی را در مورد ایشان برمی‌انگیخت. چون بسیاری از مخنثان مجبور می‌شدند تا در نقشی از غلام ضمن کار مزدوری خود به گونه‌هایی ویژه از مزدوری جنسی دل بسپارند. متأسفانه چنین نقشمایه‌ی ناصوابی از امردان و مخنثان را مولوی نیز در حکایت‌های مثنوی خویش لازم می‌شمارد. بدون تردید

MEHRPUBLICATION.COM

ادبیات مکتوب فارسی جفای بزرگی را در حق ایشان روا داشته است که تا به امروز همچنان به قوت و اعتبار خود باقی مانده است.

جدای از همه‌ی این‌ها، شماری از شخصیت‌های شوخ و بذله‌گو نیز به روایت‌های داستانی عبید راه می‌یابند. امروزه چنین شخصیت‌هایی را می‌توان همانند ملانصرالدین در سامانه‌ای از اشخاص بذله‌گوی سنتی جانمایی کرد. عبید هم در این بین به روشنی از طلحک، جحا، مُزیّد و طفیلی نام می‌برد. طفیلی همیشه در ادبیات مکتوب لطیفه‌گویان یا لطیفه‌نویسان حضوری فعال دارد. گاهی اوقات طفیلی را اسمی خاص به شمار آورده‌اند. گاهی نیز نام او را به همه‌ی آنانی که بدون دعوت در مهمانی‌های عمومی حضور می‌یابند، گسترش می‌دهند. ولی عبید فقط یک بار از او در حکایتی از رساله‌ی دلگشا نام می‌برد.

مُزیّد را نیز باید از شمار همین شخصیت‌های داستانی به حساب آورد. شخصیت‌هایی که برای مخاطب و خواننده فقط نقشی از اجرای شوخی و لطیفه را به پیش می‌بردند. در کلیات عبید چهار داستان به نام مزید (یا مزبد) به ثبت رسیده است. پرویز اتابکی مصحح کلیات عبید در شناخت او می‌نویسد: "در بعضی از نسخه‌ها مزید، شوخ‌طبعی بوده است. به املای اخیر شاید [او] مزید بن کیسان باشد که در زمان محمد بن حجاج بن یوسف ثقفی به قزوین آمد و آنجا اقامت گزید" (کلیات عبید، فهرست اعلام، ذیل حرف م).

جدای از این‌ها، جُحا (جحی) نیز در بسیاری از داستان‌های عبید نقش می‌پذیرد. چنانکه عبید نقش نخست قریب هفت حکایت خود را به او سپرده است. در ادبیات مکتوب یا شفاهی عرب نیز جحا نقشی فعال دارد. حتا مولوی از نقش‌آفرینی او در شماری داستان‌های مثنوی غافل نمی‌ماند.

اما عبید بیش‌ترین نقش‌های داستانی خود را به طلحک وامی‌گذارد.

MEHRPUBLICATION.COM

طلحک سوای از این، در بسیاری از روایت‌های طنزآمیز زبان فارسی هم حضورش را اعلام می‌کند. نام او را گاهی به شکل طلخک یا تلخک نیز نوشته‌اند. محمد معین در فرهنگ فارسی ریشه‌ی واژه‌ی دلقک را به نمونه‌هایی تاریخی یا افسانه‌ای از طلحک یا طلخک گسترش می‌دهد.

از سویی در ادبیات کلاسیک فارسی نام طلحک اغلب با نام سلطان محمود غزنوی پیوند می‌خورد. تا آنجا که طلحک در دربارش همیشه به عنوان بازیگری بذله‌گو و حاضر جواب ظاهر می‌گردد. بر پایه‌ی حکایت‌هایی که از طلحک نقل می‌کنند، حدود اختیاراتش در دربار سلطان محمود تا به آنجا بالا گرفته بود که کسی خود را یارای مقابله‌ی با او نمی‌دید. طلحک حتا چهارچوب‌های اقتدار رسمی شاه را درمی‌نوردید و در رفتار و گفتار خود شخصیت شاه را هم به چالش می‌گرفت. انگار مصونیتی قضایی یا سیاسی به او عطا کرده بودند. چون هرگز مؤاخذه‌ای از او دیده نمی‌شد و او از جایگاه "عقل کل" تمامی خواست‌های خود را در حضور شاه و اطرافیانش به نمایش می‌گذاشت. در این راه حتا اراده‌ی او خط قرمزهای رسمی شاه را نیز جایی به حساب نمی‌آورد.

طلحک آنوقت به خود حق می‌داد تا در هر محفل و مجلسی از شاه، حضور به هم رساند و هرکسی را که بخواهد به باد نیشخند بگیرد. شاه نیز آگاهانه و دانسته چنین عمل‌کرد آزادانه‌ای را از طلحک پذیرفته بود و بر آن گردن می‌نهاد. چون چنین رفتاری را تنها تا حد شوخی‌های خودمانی باور داشت. تا آنجا که او خاطر شاه را برای خندیدن برانگیزد.

طلحک ضمن تکیه بر اختیارات خویش به طور غیر مستقیم بسیاری از سیاست‌های سلطان را هم می‌نکوهید و آزادانه بر بی‌اعتباری آن‌ها پای می‌فشرد. بعدها جانمایی نقش‌هایی از طلحک در دربار شاهان دیگر نیز قوت گرفت. چون حاکمان جورپیشه علی‌رغم ستم‌پیشگی خود نیازی را حس می‌کردند که شاید کسی بتواند اندکی ایشان را

MEHRPUBLICATION.COM

بخنداند. به طبع شاهان به دلیل خودکامگی و بریدن از مردم عادی، به این نوع از خندیدن‌های تصنعی و ساختگی نیاز داشتند. کاری که در واقع دلقک‌های درباری آن را به انجام می‌رساندند. ولی دلقک‌های درباری جدای از لطیفه‌سازی و بذله‌گویی برای شاه، نمونه‌هایی از نمایش‌های خنده‌دار را هم به اجرا می‌گذاشتند. حتا تا این اواخر، در دربار ناصرالدین شاه نیز می‌توان به نمونه‌هایی روشن از کارکرد دلقکان درباری دست یافت.

طلحک در متن قریب هفده حکایت از حکایت‌های رساله‌ی دلگشای عبید نقش می‌آفریند. ولی موضوع و درونمایه‌ی همه‌ی این حکایت‌ها به نحوی از انحا با فساد عمومی و آسیب‌های جامعه پیوند می‌خورد. آسیب‌هایی که کم و بیش از دوره‌ی سلطان محمود تا زمانه‌ی عبید دوام آورده‌اند. او پیدایی چنین کاستی‌هایی را به پای زمامدارانی می‌نویسد که حضور خود را در کرسی قدرت بر همگان تحمیل نموده‌اند. در جامعه‌های امروزی ایران هم می‌توان مصداق‌های روشنی برای داستان‌های عبید فراهم دید. با این رویکرد هفده حکایت یادشده، در پایان این نوشته انعکاس می‌یابد. ولی قضاوت نهایی در خصوص این حکایت‌ها را خواننده‌ی آن‌ها به عهده خواهد گرفت. شاید همراه با خواندن آن‌ها زمینه‌های بیش‌تری برای آشنایی مخاطب با اندیشه‌های عبید فراهم شود.

۱/ سلطان محمود در مجلس وعظ حاضر بود. طلحک از عقب او آنجا رفت. چون او رسید واعظ می‌گفت که هرکس پسرکی را گاییده باشد، روز قیامت پسرک را بر گردن غلام‌باره نشانند تا او را از پل صراط بگذراند. سلطان محمود می‌گریست. طلحک گفت: ای سلطان مگری و دل خوش دار که تو آن روز پیاده نمانی.

۲/ طلحک را به مهمی پیش خوارزم‌شاه فرستادند. مدتی آن‌جا

MEHRPUBLICATION.COM

بماند، مگر (چون) خوارزم‌شاه رعایتی چنانکه او می‌خواست، نمی‌کرد. روزی پیش خوارزم‌شاه حکایت مرغان و خاصیت هر یکی می‌گفتند. طلحک گفت: هیچ مرغی از لکلک زیرک‌تر نیست. گفتند: از چه دانی؟ گفت: از بهر آنکه هرگز به خوارزم نمی‌آید.

۳/ طلحک درازگوشی چند داشت. روزی سلطان محمود گفت درازگوشان او را به الاغ گیرند (به بیگاری ببرند) تا خود چه خواهد گفتن. بگرفتند. او سخت برنجید پیش سلطان آمد تا شکایت کند. سلطان فرمود تا او را راه ندهند. چون راه نیافت در زیر دریچه‌ای رفت که سلطان نشسته بود و فریاد کرد. سلطان گفت او را بگویید که امروز بار (بار عام) نیست. بگفتند. گفت: قلتبانی را که بار (وسایل) نباشد، خر مردم به کجا برد که (بیگاری) بگیرد.

۴/ سلطان محمود روزی در غضب بود. طلحک را خواست که او را از آن ملالت بیرون آرد. [طلحک] گفت: ای سلطان نام پدرت چه بُوَد؟ سلطان برنجید و روی بگردانید. طلحک باز برابر او رفت و همچنین سؤال کرد. سلطان گفت: مردک قلتبانِ سگ، تو با آن چه کار داری؟ گفت: نام پدرت معلوم شد، نام پدرِ پدرت چه بود؟ سلطان بخندید.

۵/ طلحک می‌گفت: خوابی دیده‌ام نیمه راست و نیمه دروغ. گفتند: چه‌گونه؟ گفت: در خواب دیدم که گنجی بر دوش می‌برم، از گرانیِ (سنگینی) آن بر خود ریستم (ریدم). چون بیدار شدم دیدم جامه‌ی خواب، آلوده است و از گنج اثری نیست.

۶/ زن طلحک فرزندی زایید. سلطان محمود او را پرسید که چه زاده است؟ گفت از درویشان چه زاید، پسری یا دختری. [سلطان] گفت: مگر از بزرگان چه زاید؟ [طلحک] گفت: ای خداوند، چیزی زاید بی‌هنجار گوی و خانه برانداز.

۷/ طلحک را پرسیدند که دیوثی چه باشد؟ گفت: این مسأله را از

MEHRPUBLICATION.COM

قاضیان باید پرسید.

روایت دوم از همین حکایت: طلحک را پرسیدند که دیوثی چه باشد؟ گفت: این مسأله را از غازیان (غازی: لقب سلطان محمود و همچنین امیر مبارزالدین) باید پرسید.

۸/ طلحک با زنی زناکردن می‌خواست. زن تن درنمی‌داد که امشب آدینه است و در شب آدینه بزه‌ی معصیت دو چندان نویسند. طلحک گفت: باکی نیست، گیرم که در شب شنبه دو بار زنا کرده‌ام.

۹/ استر طلحک بدزدیدند. یکی می‌گفت: گناه توست که از پاسِ آن اهمال ورزیدی. دیگری گفت: گناه مهتر است که درِ طویله باز گذاشته است. [طلحک] گفت: پس در این صورت دزد را گناه نباشد.

۱۰/ سلطان محمود در زمستانی سخت به طلحک گفت که با این جامه‌ی یک لا در این سرما چه می‌کنی که من با این همه جامه می‌لرزم. [طلحک] گفت: ای پادشاه تو نیز مانند من کن تا نلرزی. [سلطان] گفت: مگر چه کرده‌ای؟ [طلحک] گفت: هرچه جامه داشتم همه را در بر کرده‌ام.

۱۱/ کفش طلحک را از مسجد دزدیده بودند و به دهلیز کلیسا انداخته. طلحک می‌گفت: سبحان‌الله، من خود مسلمانم و کفشم ترساست.

۱۲/ سلطان محمود روزی مطبخی را گفت: کیر هر گوسفندی که امروز در مطبخ می‌کُشی جمع کن و پخته بر سر سفره پیش طلحک بنه تا چه خواهد گفتن. بنهاد و او خوش می‌خورد. سلطان از او پرسید که چه می‌خوری؟ گفت: آش حرم است. مطبخیان به غلط پیش من آورده‌اند، می‌خورم.

۱۳/ از بهر روز عید، سلطان محمود خلعت هرکسی تعیین می‌کرد. چون به طلحک رسید فرمود که پالانی بیارید و بدو دهید. چنان کردند. چون مردم خلعت پوشیدند، طلحک آن پالان بر دوش گرفت و به مجلس سلطان آمد. گفت: ای بزرگان عنایت سلطان در حق منِ بنده از

MEHRPUBLICATION.COM

اینجا معلوم کنید که شما همه را خلعت از خزانه فرمود و جامه‌ی خاصِ خود برکَند و در من پوشانید.

۱۴/ زنی از طلحک پرسید که دروازه‌ی شیرینی فروشی کجاست؟ گفت: در میان تنبان خاتون.

۱۵/ واعظی بر منبر می‌گفت که هرکه نام آدم و حوا نوشته در خانه آویزد، شیطان بدان خانه درنیاید. طلحک از پای منبر برخاست و گفت: مولانا شیطان در بهشت در جوار خدا به نزد ایشان رفت و [ایشان را] بفریفت، چه‌گونه باشد که در خانه‌ی ما از اسم ایشان بپرهیزد؟

۱۶/ یکی از طلحک پرسید که کلنگ (لکلک) را چه‌گونه کباب کنند؟ گفت: اول تو بگیر.

۱۷/ طلحک را گفتند: چه می‌گویی در حق زنی که در وقت جماع به شوهر خود می‌گوید: امان مرا کشتی، امان مُردم؟ گفت: بگذار شوهر بکشد و زن بمیرد، بزه و دیت (دیه) آن به گردن من.

MEHRIPUBLICATION.COM

پیوست ۱

منظومه‌ی موش و گربه
براساس تصحیح محمدجعفر محجوب

اگر داری تو عقل و دانش و هوش / بیا بشنو حدیث گربه و موش
بخوانم از برایت داستانی / که در معنای آن حیران بمانی

...

ای خردمند عاقل و دانا / قصه‌ی موش و گربه برخوانا
قصه‌ی موش و گربه‌ی مظلوم / گوش کن همچو دُرّ غلطانا
از قضای فلک یکی گربه / بود چون اژدها به کرمانا
شکمش طبل و سینه‌اش چو سپر / شیردم و پلنگ چنگانا
از غریوش به وقت غریدن / شیر درنده شد هراسانا
سر هر سفره چون نهادی پای / شیر از وی شدی گریزانا
روزی اندر شرابخانه شدی / از برای شکار موشانا

MEHRPUBLICATION.COM

در پس خم می‌نمود کمین / همچو دزدی که در بیابانا
ناگهان موشکی ز دیواری / جست بر خمِ می خروشانا
سر به خم برنهاد و می نوشید / مست شد همچو شیر غرانا
گفت: کو گربه تا سرش بکنم / پوستش پُر کنم ز کاهانا
گربه در پیش من سگ باشد / که شود روبه‌رو به میدانا
گربه این را شنید و دم نزدی / چنگ و دندان زدی به سوهانا
گربه گفتا دروغ کم‌تر گوی / نخورم من فریب و مکرانا
می‌شنیدم هرآنچه می‌گفتی / آروادین قحبه‌ی مسلمانا
گربه آن موش بکشت و بخورد / سوی مسجد شدی خرامانا
دست و رو را بشست و مسح کشید / وَرد می‌خواند همچو مُلّانا
بارالها که توبه کردم من / ندرَم موش را به دندانا
بهر این خون ناحق ای خلاق / من تصدّق دهم دو من نانا
آن‌قدر لابه کرد و زاری کرد / تا به حدی که گشت گریانا
موشکی بود در پس منبر / زود برد این خبر به موشانا
مژدگانی که گربه تایب شد / زاهد و عابد و مسلمانا
بود در مسجد آن ستوده خصال / در نماز و نیاز و افغانا
این خبر چون رسید بر موشان / همه گشتند شاد و خندانا
هفت موش گزیده برجستند / هر یکی کدخدا و دهقانا
برگرفتند بهر گربه ز مهر / هر یکی تحفه‌های اَلوانا
آن یکی شیشه‌ی شراب به کف / وان دگر بره‌های بریانا
آن یکی تشتکی پر از کشمش / وان دگر یک طبق ز خرمانا
آن یکی ظرفی از پنیر به دست / وآن دگر ماست با کره نانا
آن یکی خوانچه‌ی پلو بر سر / افشره آب لیمو عمانا

MEHRIPUBLICATION.COM

نزد گربه شدند آن موشان / با سلام و درود و اِحسانا
عرض کردند با هزار ادب / کای فدای رهت همه جانا
لایق خدمت تو پیشکشی / کرده‌ایم ما قبول فرمانا
گربه چون موشکان بدید بخواند / رِزقکم فِی‌السّماء حقانا
من گرسنه بسی به سر بردم / رزقم امروز شد فراوانا
روزه بودم به روزهای دگر / از برای رضای رحمانا
هرکه کار خدا کند به یقین / روزیش می‌شود فراوانا
بعد از آن گفت: پیش فرمایید / قدمی چند ای رفیقانا
موشکان جمله پیش می‌رفتند / تنشان همچو بید لرزانا
ناگهان گربه جست بر موشان / چون مبارز به روز میدانا
پنج موش گزیده را بگرفت / هر یکی کدخدا و ایلخانا
دو بدین چنگ و دو بدان چنگال / یک به دندان چو شیر غرانا
آن دو موش دگر که جان بردند / زود بردند خبر به موشانا
که چه بنشسته‌اید ای موشان / خاکتان بر سر ای جوانانا
پنج موش رییس را بدرید / گربه با چنگ‌ها و دندانا
موشکان را از این مصیبت و غم / شد لباس همه سیاهانا
خاک بر سر کنان همی‌گفتند / ای دریغا رییس موشانا
بعد از آن متفق شدند که ما / می‌رویم پای تخت سلطانا
تا به شه عرض حال خویش کنیم / از ستم‌های خیل گربانا
شاه موشان نشسته بود به تخت / دید از دور خیل موشانا
همه یک باره کردنش تعظیم / کای تو شاهنشهی به دورانا
گربه کرده‌ست ظلم بر ماها / ای شهنشه اُولم به قربانا
سالی یک دانه می‌گرفت از ما / حال حرصش شده فراوانا

MEHRIPUBLICATION.COM

این زمان پنج پنج می‌گیرد / چون شده تایب و مسلمانا
درد دل چون به شاه خود گفتند / شاه فرمود کای عزیزانا،
من تلافی به گربه خواهم کرد / که شود داستان به دورانا
بعد یک هفته لشکری آراست / سی‌سد و سی هزار موشانا
همه با نیزه‌ها و تیر و کمان / همه با سیف‌های برانا
فوج‌های پیاده از یک سو / تیغ‌ها در میانه جولانا
چون که جمع‌آوری لشکر شد / از خراسان و رشت و گیلانا
یکه موشی وزیر لشکر بود / هوشمند و دلیر و فطانا،
گفت: باید یکی ز ما برود / نزد گربه به شهر کرمانا
یا بیا پای تخت در خدمت / یا که آماده باش جنگانا
موشکی بود ایلچی ز قدیم / شد روانه به شهر کرمانا
نرم نرمک به گربه حالی کرد / که منم ایلچی ز شاهانا
خبر آورده‌ام برای شما / عزم جنگ کرده شاه موشانا
یا برو پای تخت در خدمت / یا که آماده باش جنگانا
گربه گفتا که موش گه خورده / من نیایم برون ز کرمانا
لیکن اندر خفا تدارک کرد / لشکر معظمی ز گربانا
گربه‌های برق شیر شکار / از صفاهان و یزد و کرمانا
لشکر گربه چون مهیا شد / داد فرمان به سوی میدانا
لشکر موش‌ها ز راه کویر / لشکر گربه از کُهستانا
در بیابان فارس هر دو سپاه / رزم دادند چون دلیرانا
جنگ مغلوبه شد در آن وادی / هر طرف رستمانه جنگانا
آن‌قدر موش و گربه کشته شدند / که نیاید حساب آسانا
حمله‌ی سخت کرد گربه چو شیر / بعد از آن زد به قلب موشانا

MEHRIPUBLICATION.COM

موشکی اسب گربه را پی کرد / گربه شد سرنگون ز زینانا
موشکان طبل شادمانه زدند / بهر فتح و ظفر فراوانا
شاه موشان بشد به فیل سوار / لشکر از پیش و پس خروشانا
گربه را هر دو دست بسته به هم / با کلاف و طناب و ریسمانا
شاه گفتا به دار آویزید / این سگ روسیاه نادانا
گربه چون دید شاه موشان را / غیرتش شد چو دیگ جوشانا
همچو شیری نشست بر زانو / کند آن ریسمان به دندانا
موشکان را گرفت و زد به زمین / که شدندی به خاک یکسانا
لشکر از یک طرف فراری شد / شاه از یک جهت گریزانا
از میان رفت فیل و فیل‌سوار / مخزن تاج و تخت و ایوانا
جان من پندگیر از این قصه / که شوی در زمانه شادانا
غرض از موش و گربه برخواندن / مدعا فهم کن پسرجانا

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

پیوست ۲

سنگ‌تراش

سنگ‌تراشی بود اندر کوه طور / سنگ‌تراشی کرد و گفتی ای غفور
تو کجایی در میان آسمان / چند باشی پیش چشم ما نهان
خوب باشد گر بیایی در زمین / در بر ما، یا اله‌العالمین
خانه‌ی سنگی تراشم بهر تو / چاکر درگاه باشم بهر تو
گر تو خواهی گشتِ صحرایی کنی / با من آیی و تماشایی کنی،
خوش تفرج‌هاست اندر کوهسار / ارغوانی لاله‌های مرغزار
دزد و یاغی نیست اینجا این‌زمان / تو بیا با ما مترس از کافران
گر شغال و خوک آید یا پلنگ / بشکنم پهلوی ایشان را به سنگ
روز از رویت بپرانم مگس / شب به گرد خانه گردم چون عسس
این بگفت و خانه را بنیاد کرد / از تضرع ناله و فریاد کرد
سنگ‌تراش از بهر دیدار خدا / سنگ تراشیدی سر شب تا صبا
خانه‌ی سنگی تراشید از هنر / کوزه‌های سنگ هر یک خوب‌تر

MEHRIPUBLICATION.COM

کوزه‌ها را آب کرد و سر نهاد / کاسه‌ها پرقوت کرد و برنهاد
در کنار تخت بالین ساخته / شش جهت آن خانه را پرداخته
کاسه‌های سنگ تراشید از هنر / تخت شاهی برنهاده از حجر
خشت سنگی برنهادی پشت در / کوزه‌ی پرآب پهلویش دگر
زار و نالان همچو بلبل در بهار / صدهزاران بر یکی نالید زار
شب به بیداری بماندی تا سحر / آه سرد و روی زرد و دیده تر
آه سرد از دل کشیدی زار زار / اشک می‌بارید چون ابر بهار
گفت: یا رب گر بیایی این زمان / از کرم آیی فرود از آسمان
من ترا اول بشویم دست و پا / آب پایت را خورم چون کیمیا
خوان بیارم در بر تو این زمان / خود شوم بر درگه تو پاسبان
سرد باشد بهر تو آتش کنم / گرم باشد هر زمان بادت زنم
آب خواهی کوزه بر دستت دهم / نان خواهی سفره در پیشت نهم
پیش چوپانان روم از بهر شیر / آورم بسیار روغن با پنیر
آب سرد و کوزه با نانِ خورش / زندگانی کن به نیکو پرورش
دنبه خواهی از برایت آورم / قلیه خواهی از برایت می‌پزم
بالشی سازم ز بهر تکیه‌ات / چنگ و نی خواهی تو در پیش آرمت
گر تو می‌خواهی زن صاحب جمال / همچنان آرم به نزدت بی‌سؤال
چون که خیزی کفش‌گردانی کنم / گِردِ تو آیم نگهبانی کنم
گوسفند آرم به قربان سازمش / بهر تو در حال بریان سازمش
می‌کنم بهر تو قربان ای خدا / بعد از آن دیدار خود بر نما
این بگفت و رفت در کوه بلند / نزد چوپانان ز بهر گوسفند
گوسفندی را به تعجیل او خرید / ریسمان در شاخ او کرد و کشید
با دل خود گفت خوش باشد که من / چون روم در خانقاه خویشتن،

MEHRIPUBLICATION.COM

آمده باشد خدا در خانه‌ام / تا شود خرم دل دیوانه‌ام
خفته باشد بر سریر تخت خویش / خرم و آسوده دل با بخت خویش
او بوَد آسوده و من بی‌خبر / گوسفند آنجا رسانم زودتر
گفت با خود آن ضعیف ناتوان / آمده باشد خدا از آسمان
خفته باشد در درون خانه‌ام / شاد گرداند دل دیوانه‌ام
یک زمان صبری کنم من در ذهاب / گوسفندی آنگهی سازم کباب
یک کماجی کرده‌ام آنجا نهان / او نداند من بیارم در زمان
تا خورد از نان گندم با کباب / کوزه بر دستش دهم، هم پر ز آب
آب خواهد آب سرد نازنین / کوزه بر دستش دهم پا بر زمین
اینچنین می‌گفت او باعشق و سوز / گوسفندک می‌کشید از راه دور
پیش موسا رفت شخصی در زمان / این سخن‌ها کرد با موسا عیان
هر زمان با خود خیالی می‌کند / این چنین قال و مقالی می‌کند
از قضا موسا به کوه طور شد / داخل آن معدن پرنور شد
رفت و موسا اندر آن خانه نشست / کاسه‌ها و کوزه‌ها در هم شکست
سنگ‌تراش آمد بیارد گوسفند / چون سرازیری شد از کوه بلند
کاسه‌ها بشکسته دید و کوزه‌ها / کرد زاری بی‌حد و بی‌منتها
گفت یا رب من چه‌گونه بی‌فصول / کو به درگاهت نیفتاده قبول
تو که با ما مهربانی داشتی / این‌چنین کردند چرا بگذاشتی؟
این بگفت و همچو باران گریه کرد / هم به درد ناامیدی نوحه کرد
گوش موسا ناله‌ی او را شنید / نزدش آمد بر رخ او بنگرید
گفت: ای نادان چه زاری می‌کنی؟ / هیچ می‌دانی چه کاری می‌کنی؟
گفت: آری خانه‌ی حق ساختم / فرش و بالین اندر آن انداختم
تو چرا این کاسه‌ها بشکسته‌ای؟ / این دل ما را زغم تو خسته‌ای

MEHRPUBLICATION.COM

گفت: ای نادان خدا را خانه نیست / هرگز او را خانه و کاشانه نیست
توبه کن تو ترک این بی‌هوده گو / گر تو ابله نیستی این ره مپو
این بگفت موسا و از او دور شد / سنگ‌تراش از این سخن رنجور شد
این‌چنین نالید و اندر روی او / شد روان از چشم او آب دو جو
دیده پرخون می‌کند از درد دل / تا که بستاند غبار از درد دل
گفت: سبحانا تو دانی حال من / واقفی از جمله‌ی افعال من
هرچه کردم من به نادانی خویش / عفو فرما تو به دانایی خویش
این‌چنین می‌گفت او با ترس و بیم / جبرییل آمد به موسای کلیم
گفت با موسا که می‌گوید غفور / بنده‌ی ما را چرا کردی تو دور؟
خانه و تختی برایم ساخته / تخت و بالین اندر آن انداخته
این زمان عذرخواهی می‌کنی / تو خطای خود تباهی می‌کنی
زین خطاکردن چه‌گونه می‌رهی؟ / این زمان ما را عوض خوب می‌دهی
چون به موسا وحی شد از کردگار / رفت پیش آن حزینِ دلفگار
گفت ای سرگشته‌ی بی‌خواب و خور / آنچه من کردم عنایت درگذر
گفت موسا تویی مرد خدا / کرده‌ای با من عداوت از چرا؟
رفته‌ای در خانه‌ام بنشسته‌ای / کاسه‌ها و کوزه‌ها بشکسته‌ای
جبرییل آید که حق گوید نخست / کاسه‌ها و کوزه‌هایش کن درست
گفت موسا کاسه‌ی دیگر خرَم / کاسه‌ها و کوزه بهرش آورم
بود اندر کوزه‌های سنگ‌تراش / صدق پاکیزه منور نقش‌هاش
کاسه‌ی صدقش چرا بشکسته‌ای؟ / آن دل زارش ز غصه خسته‌ای
از درون جان او من آگهم / وانگهی کل مرادش می‌دهم
گفت موسا چون شنیدم یاکریم / عفو کن با من گناهان عظیم
گفت موسا را خدا ای تو بنام / باشد این بنده به درگاهم دوام

MEHRIPUBLICATION.COM

گر همی‌خواهی تو درد خود دوا / رو به پیش او استرضا نما
گر تو را بخشد آن مرد خدا / من تو را بخشیده دارم بعدها
رفت موسا و سخن آغاز کرد / بهر راضی کردنش دمساز کرد
چون‌که راضی شد از او مرد خدا / بعد از آن راضی شد از او پادشا

...

خوانندگان عزیز می‌توانند برای دستیابی به مثنوی سنگ‌تراش به کتاب زیر مراجعه فرمایند:
کلیات عبید زاکانی با مقدمه‌ی عباس اقبال آشتیانی، از روی نسخه‌ی مجله‌ی ارمغان: تهران، شرکت محمد حسین اقبال و شرکا، چاپ سوم.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

پیوست ۳ (به نقل از آوای تبعید، شماره‌ی هفده)

در استقبال از رساله‌ی صد پند عبید

۱/ فرزندان خود را در دانشگاه صنعتی شریف ثبت نام مکنید. چون سرانجام به جاسوسی و بمب‌اندازی متهم می‌شوند.

۲/ از دریافت عنوان حکومتیِ "دانشمند هسته‌ای" بپرهیزید. چون ترور خواهید شد.

۳/ درس مخوانید و هرگز به دانشگاه نروید تا به جاسوسی یا براندازی حکومت متهم نشوید.

۴/ ریش نتراشید و نعلین به پا کنید تا به وزرات و صدارت دست بیابید.

۵/ دوستی با فقیهانِ شورای نگهبان را واجب شمارید که آنوقت کاخی در لواسان برایتان می‌سازند.

۶/ دخترانتان را به فقیهان نظام واگذارید که مزدش را ضمن نشستن بر کرسی مجلس و دولت خواهید گرفت.

۷/ دختران و پسرانتان را به کلاس درس مداحان و قاریان قرآن نفرستید که به مصیبت و بلایی تنگ گرفتار خواهند آمد.

MEHRPUBLICATION.COM

۸/ راه عافیت را از راه اوین و کهریزک بازشناسید. چون به پشیمانی در دنیا و آخرت گرفتار خواهید شد.

۹/ واعظان و فقیهان را در صدر مجلس بنشانید تا مردم از ایشان کرونا نگیرند.

۱۰/ در شیوع ویروس کرونا هرچه بیش‌تر همت گمارید تا درهای حوزه، مسجد و هیأت برای همیشه بسته بمانند.

۱۱/ با هنرمندان، خبرنگاران، نویسندگان و کنشگران زیست محیطی همکاری نکنید که به براندازی جمهوری اسلامی متهم می‌شوید.

۱۲/ محیط زیست انسان‌ها را خوار شمارید تا کاخی در لواسان برایتان آماده گردد.

۱۳/ از مرگ بپرهیزید. چون دیدار با خداوند را حرام دانسته‌اند.

۱۴/ گدازادگان را به کارهای مهم برگمارید تا صنعت گدایی هرچه بیش‌تر رونق پذیرد.

۱۵/ از کتک زدن زنان چیزی کم مگذارید تا نص قرآن را قدر بدانید.

۱۶/ برای رونق گرفتن بچه‌بازی، دختران خردسال خود را به خانه‌ی بخت بفرستید تا در خانه‌ی پدر قاعده نشوند.

۱۷/ در ادارات دولتی بدون وضو و غسل به نماز بایستید تا انتقام خود را از حکومت و نماز دولتی ایشان بازستانید.

۱۸/ اسناد غیرِ مستند موقوفات را بی‌اعتبار اعلام کنید تا سفره‌ی حرامی برای روحانیان حکومت آماده نشود.

۱۹/ در صورت همنشینی اجباری با مداحان و روحانیان، هرگز از "غسل مس میت" غافل نمانید.

۲۰/ در صورت دوستی با زنان، از خواندن صیغه‌ی عقد بپرهیزید که لذت بیش‌تری به دست خواهد آمد.

۲۱/ مسجدها را به جماعت درویشان، بهاییان، زردشتیان، کلیمیان، مسیحیان

MEHRTPUBLICATION.COM

و خلاصه سکولارها و کمونیست‌ها واگذارید تا داد خود را از کارگزاران جمهوری اسلامی بستانند.

۲۲/ با احزاب سیاسی غیر رسمی یا تشکل‌های صنفی و سندیکایی قرار و مدار تشکیلاتی مگذارید تا مبادا به زندان و اعدام محکوم شوید.

۲۳/ دارندگان تابعیت‌های دوگانه، هرگز به فرودگاه بین‌المللی "امام خمینی ره" پا مگذارند که به حتم از سوی گرونگیران جمهوری اسلامی دستگیر خواهند شد.

۲۴/ مُهرِ بکارت از دخترکان محجبه بردارید تا زمینه‌ی ارشاد ایشان فراهم شود.

۲۵/ قفل از خانه بردارید تا سپاه و پلیس امنیت راحت‌تر به حریم شما پا بگذارند.

۲۶/ قاضیان را به خلوت خود راه ندهید تا به دوستی با ایشان متهم نشوید.

۲۷/کندن بیضه‌ی قاضیان را لازم شمارید، تا جرم و جنایت در جامعه کاهش پذیرد.

۲۸/ مسجدها را به پارکینگ عمومی تبدیل کنید تا واعظان از تبلیغِ دروغ‌های خود وابمانند.

۲۹/ لازم است که بدانید بین دستگاه قضا و دستگاه گوارش آدم‌هایی که به بواسیر مبتلا شده‌اند، فرق است.

۳۰/ ربا را با سود بیست و پنج درصدیِ بانک‌ها اشتباه نگیرید.

۳۱/ راه درست و مستقیم را از چاه مخروبه‌ی دین و دیانت بازشناسید.

۳۲/ زنان محجبه را به حریم و خلوت خود راه ندهید که دنیا و آخرتتان تباه خواهد شد.

۳۳/ از واعظان، مداحان و امامان جمعه و جماعت مالیات کامل بگیرید تا از دیگران ممتاز نباشند.

MEHRPUBLICATION.COM

۳۴/ قرآن را به یک سو نهید تا تار و تنبک بیاموزید.
۳۵/ پول خود را به دلار تبدیل کنید تا ارزش آن کاهش نپذیرد.
۳۶/ فرزندان نااهل به بار آرید تا برای تحصیل فقه به حوزه‌های علمیه بشتابند.
۳۷/ غم فردا را به خود راه ندهید که جمهوری اسلامی برای همیشه پایدار نخواهد بود.
۳۸/ مستان را پناه دهید تا از تعزیر و شلاق حکومتیان در امان بمانند.
۳۹/ واجبات دین را ترک گویید و به شفاعت فاطمه‌ی زهرا امیدوار بمانید.
۴۰/ طهارت را درست مدانید اِلّا به آفتابه.
۴۱/ از مجلس عربده‌ی مداحان، روحانیان و پاسداران بگریزید.
۴۲/ شاشیدن سرپایی را قدر بدانید تا شما را از مسلمانان بازشناسند.
۴۳/ تیراندازی را خوب بیاموزید تا در صورت استخدام در سپاه و نیروی انتظامی، قلب و مغز کودکان و زنان را نشانه روید.
۴۴/ سربازان گمنام امام زمان را با زنان محجبه‌ی گشت ارشاد اشتباه نگیرید.
۴۵/ در ستاد خبری وزارت اطلاعات ثبت نام کنید. چون مواجب خوبی می‌دهند.
۴۶/ مرغ و گوشت مخورید تا روحانیان و بالادستی‌های حکومت از این بابت چیزی کم نیاورند.
۴۷/ گردن و شکم گاو را با شکم گنده و گردن فربه و نتراشیده‌ی بسیجیان و روحانیان اشتباه نگیرید.
۴۸/ بر کسی پوشیده نیست که آزادی بیان برای سلامتی آدم‌ها ضرر دارد.
۴۹/ توحید و تکثر به هم نمی‌آمیزند. از توحید و توحیدیان بپرهیزید.
۵۰/ هرگز به دیوار مردم نشاشید. چون دیوار مردم، خودتان و کوچه را به نجاست می‌کشانید.

MEHRIPUBLICATION.COM

۵۱/ این همه کتاب‌های ممنوع را دانلود نکنید. در صورت دستگیری جرمتان سنگین‌تر می‌شود.

۵۲/ اسراییل هشتاد و سه میلیون جاسوس بی‌مزد و مواجب در ایران دارد. از جاذبه‌اش درس بیاموزید.

۵۳/ پیامبران سلف را واگذارید تا جنگ و برادرکشی از جامعه رخت بربندد.

۵۴/ موهای زاید خود را نوره و واجبی نکشید و عمل لیزر را قدر بدانید.

۵۵/ راه دموغراسی (دموکراسی) را از شورای نگهبان بیاموزید تا در دنیا و آخرتتان گشایشی حاصل آید.

۵۶/ نماز خود را با مُهر بخوانید که مهر برای سرشکستن وسیله‌ی خوبی است.

۵۷/ صنعت فقاهت و آخوندی خوار مشمارید که آن را به هزار صنعت دیگر آمیخته‌اند.

۵۸/ قوادی و نمازفروشی پیشه نکنید. این‌ها کارهایی است که فقط از آخوندها ساخته است.

۵۹/ اگر راه خانه را گم کردید، هرگز به مسجد نروید. مسجدیان خود از گمراهان‌اند.

۶۰/ زنان را در توالت به پشت بنشانید تا عورتشان به سمت کشور اسراییل نباشد.

۶۱/ راه مهاجرت و تبعید در پیش گیرید تا از آسیب‌های حکومت در امان بمانید.

۶۲/ راه رستگاری و رهایی ایرانیان از مسیر تبعید و مهاجرت می‌گذرد.

۶۳/ ترور مرده‌ها را واجب نشمارید و از ترور زنده‌ها نیز درگذرید.

۶۴/ درس پزشکی نخوانید تا مجبور نشوید با آیینه به عورت زنان بنگرید.

۶۵/ روزه نگیرید تا با "ختنه‌گاه" خود به چالش برنخیزید.

۶۶/ فرزندان خود را هر از چندگاهی به انباری خانه بیندازید، تا فوت و فن

MEHRIPUBLICATION.COM

تبعید را در بزرگسالی بیاموزند.

۶۷/ بیضه‌های خود را با چکشی سنگین در هم کوبید تا کار بازجویان حکومت اندکی آسان گردد.

۶۸/ دختران نیز بکارت از خود برگیرند تا پس از دریافت حکم اعدام، با بازجو به هم نیامیزند.

۶۹/ مردم همگی باید بدانند که شاشیدن و ریدن، در صورتی آزاد است که مخالف احکام اسلام نباشد.

۷۰/ دعای جوشن کبیر و جوشن صغیر یا زیارت عاشورا نخوانید تا مجبور نشوید این‌قدر به دشمنان این و آن نفرین بفرستید.

۷۱/ در مسجد و هیأت از زیارت عاشورا غافل نباشید که از هلیم (حلیم) نذری سهم خواهید برد.

۷۲/ همراه با فیلترشکن پرقدرت و اینترنت پرسرعت به مقابله با فیلترینگ حکومت برخیزید.

۷۳/ فرزندانتان را پای تلویزیون جمهوری اسلامی ننشانید تا دروغگو و تفرقه‌افکن بار نیایند.

۷۴/ بر هنرمندان و نویسندگان واجب است که از ارشادچی‌های حکومت دوری بجویند تا هرگز نجس نشوند.

۷۵/ آمریکا را به خانه‌ی خود دعوت کنید تا دشمنی‌ها از میان برخیزد.

۷۶/ بر سفره‌تان بشقابی نیز برای دشمنان خود بگذارید.

۷۷/ از حیله‌ی دشمن غافل نباشید. چون هم بر سفره‌تان می‌نشیند و هم اینکه آن را جِر می‌دهد.

۷۸/ در کارهای خود کودکان را نیز مشارکت دهید تا از حق شهروندی خویش بی‌بهره نمانند.

۷۹/ در فضای خانواده‌ها نیز حق رأی را برای کودکان به رسمیت بشناسید.

MEHRTPUBLICATION.COM

۸۰/ راه کربلا از قبرستان می‌گذرد، همچنان که راه قبرستان از کربلا.

۸۱ ترکیب بدترکیب فلسفه‌ی اسلامی به رقص و باله‌ی اسلامی می‌ماند. از دروغ‌های اینچنینی بپرهیزید.

۸۲/ کسی را شهروند بشمارید که حقوق شهروندی شما را به رسمیت می‌شناسد.

۸۳/ هرگز ولایت انسانی را بر انسان دیگر نپذیرید.

۸۴/ پرچم ملتی را به آتش نکشید. مقابله به مثل هم کار درستی نیست.

۸۵/ ناتوانی و اختگی سیاسی خود را با اعدام این و آن به نمایش نگذارید.

۸۶/ آگاه باشید که تیزیدن در فضای "حرم مطهر" و پهنه‌ی خیابان پاستور را، ممنوع اعلام کرده‌اند.

۸۷/ از همسایگی مسجد بگریزید تا از صدای ناخوش واعظان ومداحان در امان بمانید.

۸۸/ سینه‌زنی در ایام محرم راغنیمت شمارید تا از قیمه و آش نذری آن بی‌نصیب نمانید.

۸۹/ از ثواب صیغه کردن زنان محجبه در حرم امام رضا و حضرت معصومه غافل نباشید.

۹۰/ نان به نرخ روز خورید، تا کلاه سرتان نرود.

۹۱/ در تیزیدن خود، استفاده از صلوات شمار را مغتنم شمارید.

۹۲/ بر حکومتیان واجب است که به دستگیری اوباش همت گمارند تا رقیبی برای خود باقی نگذارند.

۹۳/ اگر پاره ابری بالای سرتان قرار گرفت ادعای پیامبری نکنید.

۹۴/ جلوی توالت مسجد بنویسید: "ورود افراد تارک‌الصلاة ممنوع".

۹۵/ شب را با روز اشتباه نگیرید و کار شب را به روز میندازید.

۹۶/ احتیاط واجب آن است که نمازتان را بدون سجده بخوانید.

MEHRIPUBLICATION.COM

۹۷/ از حکومت‌های جابر دفاع کنید تا احکام اسلام را قدر بدانید.

۹۸/ در دستگاه‌هایی از موسیقی ایرانی به حکومتیان فحش دهید تا این فحش‌ها بیش‌تر بر دل بنشیند.

۹۹– آگاه باشید تا زنی به پیامبری مبعوث نگردد. چون چندشوهری را آزاد اعلام خواهد کرد.

۱۰۰/ این اسم را به خاطر بسپارید: امیرعلی حاجی‌زاده.

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRIPUBLICATION.COM

سپیدی این صفحه برای توست...

نشر مهری

منتشرکرده است:

سلسله پژوهش‌های ایرانی

عهد قاجار و سودای فرهنگ ● عباس امانت

تاریخ، پژوهش، نقد و نظر

طنازی‌های عبید ● س سیفی

حکم دادگاه میکونوس ● پرویز دستمالچی

ریگ آمو (ایرانیان و ُترکان ماوراءالنهر از اسلام تا حمله ُمغول) ● عباس جوادی

دمکراسی‌های مدرن (دمکراسی ـ پارلمان ـ حقوق بشر) ● پرویز دستمالچی

از مرز تا مرز (پژوهشی جامع در باب هویت قومی در ایران) ● کامیل احمدی

طنز در ادبیات داستانی ایران در تبعید ● اسد سیف

اسلام، اقتدارگرایی، و توسعه‌نیافتگی ● احمد ت. کورو؛ ترجمه‌ی هانیه جعفری

اندیشه‌ورزی‌ها ● جلال ایجادی

فردیت در عطار، تصوف ایرانی و عرفان اروپایی ● کلودیا یعقوبی؛ ترجمه‌ی آرش خوش‌صفا

خانه‌ای با در باز ● کامیل احمدی

ایران ● فخرالدین شوکت؛ ترجمه‌ی رضا طالبی

تواریخ آل عثمان ● درویش احمد عاشقی (عاشق پاشازاده)؛ ترجمه‌ی رضا طالبی

ایران و انقلاب مشروطه ● احمد آغا اوغلو؛ ترجمه‌ی رضا طالبی

ارامنه و ایران ● میرزا بالا محمدزاده؛ ترجمه‌ی رضا طالبی

آذربایجان و انقلاب ● محمد شریف افندی‌زاده؛ ترجمه‌ی رضا طالبی

نشانه‌گذاری‌ها در عزاداران بیل ● س سیفی

جامعه‌شناسی آسیب‌ها و دگرگونی‌های جامعه‌ی ایران ● جلال ایجادی

کریستوفر هیچنز و تونی بلر: آیا دین منشأ خیر است؟ ● ترجمه: محمدرضا مردانیان

گفتگویی بلند با آدونیس ● نینار إسبر، ترجمه‌ی محمد جواهرکلام

MEHRIPUBLICATION.COM

سوزنی سمرقندی ● صدری سعدی
ترور به نام "خدا" (نگاهی به تروریسم حکومتی جمهوری اسلامی ایران) ● پرویز دستمالچی
آموزش عالی، جنسیت و تحولات اجتماعی در ایران (۱۳۹۶-۱۳۵۷) ● ناهید حسینی
جستارهایی جامعه شناختی درباره‌ی داستان امروز ایران؛ از بامداد خمار تا توکای آبی ● مهرک کمالی
از ادبیات تا زندگی ● احمد (سالم) خلفانی
زن درون (نوشتاری روانکاوانه در باب زنانگی) ● رافائل ای. لوپز - کورو؛ ترجمه: فرشته مجیدیانی
زن در بوف کور؛ نگاهی به نقش و کارکرد زن در بوف کور اثر جاودانه‌ی صادق هدایت ● ابراهیم بلوکی
تندیس سگ ورجاوند (یکی از کهن‌ترین زیورهای زرین سرزمین ما ایران) ● یدالله رضوانی
نقدی بر ولایت فقیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ● پرویز دستمالچی
واگرایی عمیق در خاورمیانه ● تیمور کوران؛ مترجم: سیدمهدی میرحسینی
نگاهی به تاریخ و تمدن آریایی ● امامعلی رحمان
بررسی تاریخی، هرمنوتیک و جامعه شناختی قرآن ● جلال ایجادی
داستان شهر ممنوعه (پژوهشی جامع در باب دگرباشان در ایران) ● کامیل احمدی
نواندیشان دینی، روشنگری یا تاریک اندیشی ● جلال ایجادی
شکل و ساخت داستانیِ ترانه‌های خیام ● حسین آتش‌پرور
رادیکال دهه ۷۰ ● مهدی یوسفی (میم.ئازا)
دگرباشان جنسی در ادبیات تبعید ایران ● اسد سیف
افسون‌زدایی از افسانه‌ها؛ نقد و متن‌شناسی رمان‌های معاصر ایران ● جواد پویان
مروری برحملات اسکندر، اعراب و مغول به ایران و سقوط سلسله‌های هخامنشی، ساسانی و خوارزمشاهی ● گردآورنده: فریدون قاسمی
واکاوی نقد ادبی فمینیستی در ادبیات زنان ایران (مجموعه‌ی مقالات) ● آزاده دواچی
در همسایگی مترجم (گفت‌وگو با سروش حبیبی) ● نیلوفر دُهنی
سایه‌های سوشیانت (منجی‌گرایی در فرهنگ خودی) ● س. سیفی
ادبیات و حقیقت (درباره آثار سینمایی و ادبی عتیق رحیمی، برنده افغان جایزه گنکور) ● نیلوفر دُهنی
کتابی برای کتاب‌ها ● اسد سیف
آیین های روسپیگری و روسپیگری آیینی ● س. سیفی
ایران و اقوامش: جنبش ملی بلوچ ● محمدحسن حسین‌بُر

MEHRPUBLICATION.COM

چهره‌ای از شاه (زندگانی، ویژگی‌های اخلاقی و کشورداری محمدرضا شاه پهلوی) ● هوشنگ عامری
غرور و مبارزه‌ی زنان (تاریخ انجمن زنان فمینیست در نروژ از ۱۹۱۳) ● الیزابت لونو، ترجمه‌ی مهدی اورند، متین باقرپور
زنان مبارز ایران، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی ● بنفشه حجازی
آن‌شی‌گائو، بودای پارسی ● خسرو دهدشت‌حیدری (دوتتسو ذ نجی)
کتاب سنج چهارم ● رضا اغنمی (نقد و بررسی کتاب)
جستارها در زبان و تاریخ فرهنگ پارسی ● مسعود میرشاهی (نقد ادبی)
خرافات به مثابه ایدئولوژی درسیاست ایرانیان از مجلسی تا احمدی‌نژاد ● علی رهنما
تاریخ غریب، خاطرات شاه نادر کیانی ● به کوشش مسعود میرشاهی
بانگ نوروزی در پرده واژه‌ها ● مسعود میرشاهی
نور مایل و سایه‌ها ● نسرین ترابی (مجموعه مقالات)
سرگذشت شعر پارسی از سنگ تا چاپ سنگی ● محمود کویر

جستار
آبروی فقر یا چگونه فلاکت جانشین فقر می‌شود ● مجید رهنما؛ ترجمه و مقدمه: نازی عظیما
سوراخ فلسفه ● حسام‌الدین توکلي
از کتاب‌ها و ترانه‌ها ● فرشته مولوی
شناخت و مدیریت خود ● سام آریا
یک تصویر ارگانیک از یک نمونه ● تام تُر
مرثیه‌ای برای شکسپیر ● شهروز رشید
دفترهای دوکا ● شهروز رشید

یاد
هجرانی ● فرخنده حاجی‌زاده

طنز فارسی
لبخند از پشت سیم‌خاردار (داستانک‌های علیرضا رضایی) ● به کوشش: هوشنگ اسدی
قلبم ترانه‌ی تکرار است (گزیده‌ی آثارِ پرویز شاپور) ● به انتخاب: کامیار شاپور، فرناز تبریزی

MEHRIPUBLICATION.COM

ادبیات کلاسیک

«قصه‌ی سنجان» داستانِ قرارِ به‌دینانِ بی‌قرار در هند ● مهدی مرعشی

رساله یک کلمه (میرزا یوسف مستشارالدوله) ● به کوشش باقر مؤمنی

سفرنامه

از رَمیِ جِمَرات ● مرتضی نگاهی

به‌سوی طَبَس (۱۹۵۹) ● ویلی شیرکلوند؛ ترجمه: فرخنده نیکو ، ناصر زراعتی

خاطرات

روزنگاری‌های دیاسپورا (۴جلد) ● عزت گوشه‌گیر

نغمه رویش ● م. الف. رها

در آرامش مسیح ● زهرا ترابی‌نژاد

اندیشه در قفس ● مصطفی تراکمه

رسول ● رضا نیمرز

جنگ و زندگی ● هاشم روزی

میان دو دنیا (خاطراتی از سه سال اسارت در سلول‌های انفرادی قرارگاه اشرف) ● رضا گوران

من به روشنی اندیشیده‌ام، من به صبح... ● عباس منشی‌رودسری؛ به کوششِ بانو صابری

گذرِعمر (خاطرات یک پرستار) ● فرزانه جامعی

هی دلم می‌خواهد بخوابم ● مهشید جهانبخش

زخم‌های‌بی‌التیام (خاطرات‌فرشته‌هدایتی) ● فرشته‌خلج هدایتی

آرزوهای کال (در سه جلد) ● فرانک مستوفی

روزی که پیر شدم ● نوشابه امیری

مالا (در دو جلد) ● محمد خوش‌ذوق

نمایشنامه

گل‌های سرخ برای سهراب ● عزت‌گوشه‌گیر

مرمر ● مارینا کار، ترجمه ستاره قربانی

فیل‌ها تنها می‌میرند (نمایشنامه‌ای در سه پرده) ● شهرام رحیمیان

ادبیات، بازی، بدن: در جستجوی فضاهای درـ بین ● گردآوری و ترجمه: مازیار هنرخواه

MEHRIPUBLICATION.COM

داستانِ فارسی

رمان

شکار ● زکریا هاشمی
طوطی ● زکریا هاشمی
رنج مدامِ زیستن ● رضا بهرام‌پور
عیار ● زکریا هاشمی
سن‌خوزه شهر پرتقال‌های سرگردان ● لیلا امانی
درخشش چشمان کف‌دستم ● مهدی رئیس‌المحدثین
راهنمای جامع جنگلِ بوق ● رضا جعفری
من، منصور و آلبرت ● فرخنده حاجی‌زاده
ماه‌طلعت ● ژیلا آقارفیعی
دمپایی‌های سفید ● ناهید پیلوار
ناوه‌کش ● حامد نیک‌اختر
درچنگ ● شهرام رحیمیان
تربیت‌کننده‌ی سگ‌ماهی ● احمد آرام
ناسراندازان ● ماه دوران معیّری
زندگی در تابوت‌های شرقی ● پژار ملکی
موش‌ها بال ندارند ● آرش خوش‌صفا
انجل لیدیز ● خسرو دوامی
سال‌های سربی بی‌پایان ● علیرضا اکبری
پسر عربی ● مرتضی کربلایی‌لو
همه ما شریک جرم هستیم ● حمید حامد
همه چیز درست بود و به اندازه ● سپیده محمودی‌دانالو
گنبدهای قرمز دوست‌داشتنی ● فاطمه کلانتری (صحرا)
خاطراتِ آسفالت ● میلاد ظریف
تهران در آغوش برلین ● فرزانه سید سعیدی
رویای ایرانی ● انوشه منادی
آخ ● فاطمه میرعبداللهی
زیر درخت دابلین ● پرهام مطبوع
عقرب‌کِشی (ماه پیشانی) ● شهریار مندنی‌پور
مادیان سرکش ● مژده شبان

MEHRIPUBLICATION.COM

MEHRI PUBLICATION

Research, Literature Critic ∗ 66

A Glance at the Obaid's Humor

S. Sayfi

British Library Cataloguing Publication Data:
A catalogue record for this book is available from the British Library | ISBN: 978-1-915029-65-2|

| First Published Autumn 2021 | 180.pages |

| Printed in the United Kingdom |

|Book & Cover Design: Mehri Studio |

Copyright © S. Sayfi
© 2021 by Mehri Publication Ltd. \ London.
All rights reserved.

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system without the prior written permission of Mehri Publication.

www.mehripublication.com
info@mehripublication.com

MEHRIPUBLICATION.COM

A Glance at the Obaid's Humor

Writen by

S. Sayfi

MEHRIPUBLICATION.COM

عبید در ادبیات فارسی نمونه‌ای استثنایی است. هرچند حدود شش قرن از مرگ او می‌گذرد، ولی در همین فاصله‌ی زمانی هرگز یخ این استثنا آب نشد. به عبارتی روشن، دیگران نخواستند یا نتوانستند شیوه‌ی کارهای او را دنبال کنند. در این بین شاید بتوان ایرج میرزا را در پاره‌ای موارد رهروی بی‌پروا برای عبید به شمار آورد. اما او نیز نتوانست ویژگی‌های شخصیت ادبی عبید را به تمامی بنمایاند. در نتیجه عبید در تنهایی هنرمندانه‌ی خویش زیست و برای همیشه تنها ماند. در این کتاب تلاش شده است تا ضمن مقاله‌های کتاب، شرح حال مستندی از عبید در دیدرس خواننده قرار گیرد. چون عبید را از نوشته‌هایش باید شناخت و او نیازی به معرفی مستقل ندارد. بدون تردید او نوشته‌ها و سروده‌هایش را به تمامی در جامعه زیسته است. چنانکه آثار عبید آیینه‌ای تمام‌نما برای شناخت زندگانی او قرار می‌گیرد.

ISBN: 978-1-915029-65-2
9 781915 029652
£16.00
www.mehripublication.com