

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز
سال هفتم، شماره‌ی دوم، تابستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۴

همگونی‌های فکری حافظ و عبید زاکانی

فاطمه پاسالاری* محمدحسین نیکداراصل**

دانشگاه یاسوج

چکیده

قرن هشتم هجری زمان ظهور دو تن از چهره‌های شعر کلاسیک فارسی، یعنی خواجه حافظ شیرازی و عبید زاکانی است. دوران حیات این دو شاعر و نویسنده‌ی طنزپرداز بزرگ، از تاریک‌ترین و مشوش‌ترین ادوار تاریخ ایران است و محیط زندگانی آن‌ها نیز عرصه‌ی اضطراب‌ها و تشنجات سیاسی و انحطاط در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و حتی دینی است. این شرایط بر افکار و اندیشه‌های حافظ و عبید اثر فراوان داشته، در آثار آن‌ها بازتاب و نمود فراوان یافته است. با توجه به این‌که این دو اندیشمند، در یک شرایط همگون و در یک محدوده‌ی زمانی و مکانی زیسته‌اند، بین آن‌ها همگونی‌های فکری فراوانی وجود دارد؛ بنابراین این پژوهش با موضوع بررسی همگونی‌های فکری حافظ و عبید زاکانی صورت گرفته است. این همگونی‌ها شامل مواردی چون جبرگرایی، فخر، اندیشه‌های خیامی مثل اغتنام فرصت، شاد زیستن و باده‌نوشی است. در این پژوهش دیوان حافظ و کلیات عبید، مطالعه شده و اندیشه‌های همانند آن دو بررسی می‌گردد و ضمن نشان دادن همگونی‌های فکری آن‌ها و دسته‌بندی این همگونی‌ها، در پایان نتایج بدست آمده تدوین گردیده است.

واژه‌های کلیدی: حافظ، غزل، عبید زاکانی، طنزپرداز، مطالعه‌ی تطبیقی.

* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی. p.emaneh@yahoo.com

** استادیار زبان و ادبیات فارسی mnikdarasl@yu.ac.ir (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

منظور از همگونی فکری، رویکرد و نگاه مشترک حول یک یا چند موضوع مهم و رایج در جامعه است که از سوی بیشتر افراد آن جامعه پذیرفته شده است؛ موضوعاتی چون مسائل سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، دینی، فرهنگی و... که می‌تواند زمینه‌ی مشترک فکری دو یا چند شخص شود. چنین شباهت‌هایی تا حدی در حوزه‌ی ادب تطبیقی بررسی شدنی است؛ زیرا در مکاتب تطبیقی فرانسه و آمریکا «اختلاف زبان میان آثار ادبی، شرط اصلی انجام پژوهش‌های ادبی تطبیقی است.» (نظری منظم، ۱۳۸۹: ۲۲۴) هرچند این شرط بعدها اعتراض‌هایی در پی داشته است، با توجه به آنکه حافظ و عبید در یک جامعه و شرایط تاریخی، اجتماعی و فرهنگی و زبانی مشترک به سر برده‌اند؛ تا حدی از منظر مکتب اروپای شرقی در ادب تطبیقی می‌توان به آن دو نگریست. «در این مکتب قومیت‌گرایی و توجه به فرد بررسی نمی‌شد و پژوهش‌گران این مکتب بی‌توجه به نژاد و زبان و قومیت، به عوامل و شرایط اجتماعی توجه داشتند و بر این باور بودند که ادبیات بازتاب مسائل اجتماعی است... در نگاه پژوهش‌گران این مکتب، جامعه از یک زیرساخت و یک روساخت تشکیل شده است؛ واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی زیرساخت جامعه و ادبیات و هنر روساخت آن هستند؛ بنابراین زیرساخت‌های جامعه تأثیری انکارناپذیر و چشمگیر در چگونگی پیدایش و شکل‌گیری ادبیات، هنر و جامعه دارد. در این رویکرد ادبیات و جامعه پیوند ناگسستنی دارند.» (جمال‌الدین، ۱۳۸۹: ۲۲) از جمله مواردی که از چارچوب‌های نظری مکتب تطبیقی اروپای شرقی در این پژوهش نمود می‌یابد، از این قرار است: «۱. متفاوت بودن زبان شرط بررسی تطبیقی دو اثر نیست؛ ۲. زیرساخت‌های اجتماعی و اقتصادی دو جامعه و بررسی موقعیت اجتماعی پدیدآورندگان دو اثر ادبی، مقایسه و تطبیق می‌شوند. باید توجه داشت قید دو جامعه برای حافظ و عبید مصداق ندارد؛ ۳. تأثیرپذیری پدیدآورندگان از زیرساخت‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه تحلیل و واکاوی می‌شود؛ ۴. جامعه‌هایی که ساختار اجتماعی همانندی دارند، در ساختار ادبی نیز مشترک هستند.» (حسام‌پور و کیانی، ۱۳۹۰: ۱۰۱)

با توجه به دوره‌ی زمانی زندگی حافظ و عبید زاکانی، همگونی‌های بسیاری بین نگرش‌های اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و دینی ایشان قابل مشاهده است؛ اما بدون یک پژوهش سنجیده به راحتی نمی‌توان در این باره اظهار نظر کرد. احتمالاً رابطه‌ی

معناداری بین اندیشه‌های این دو شخصیت بزرگ ادبی قرن هشتم وجود دارد و هدف از این پژوهش، بررسی و تشخیص این مشابهت‌هاست. با توجه به اوضاع و احوال سیاسی حاکم بر جامعه‌ی قرن هشتم و هجوم مغول‌ها و به دنبال آن حمله‌ی ویرانگر تیمور به ایران، جامعه در حالتی از خفقان شدید به سر می‌برد و مردم در رنج و سختی بسیار به سر می‌بردند و چاره‌ای هم جز سکوت و تحمل این همه درد و رنج نداشتند. اوضاع فارس و شیراز در قرن هشتم مانند سایر مناطق، چنان ناهنجار و معیوب بود که این فساد علاوه بر سیاست، در حوزه‌ی دین نیز راه یافته بود و مدعیان ریایی با سوءاستفاده از باورهای مردم و در لباس دین به فساد می‌پرداختند و به اهداف پلید خود می‌رسیدند. شیراز از شهرهایی بود که به داشتن خانقاه‌های فراوان مشهور بود. صوفی‌گری نیز از جمله مشاغل رایج در جامعه محسوب می‌شد. «در صنوف صوفیان همه‌ی شهرها و از جمله شیراز، افرادی با خصوصیات و مقاصد مختلف راه یافته بودند. با وجود برخی از شیوخ مال‌اندوز و سالکان عاری از تعقل و سرانجام گروهی از کسانی که تنها در کسوت متصوفه درآمد و به صوفی‌گری تظاهر می‌کردند و همه از همان ناهمگونی جامعه و صوفیان و در اویش حکایت می‌نمایند، در این وضع بروز افکار و اعمالی در جهت پیشرفت و رشد جامعه را نمی‌توان انتظار داشت. بی‌سبب نیست که می‌بینیم در اکثر این مراکز، فساد راه یافته و اندیشه‌های خرافی و اوهام مختلف، چون اعتقاد به صدور معجزه از اقطاب و وجوب پرستش ایشان و زیارت قبور مشایخ متوفی رواج داشته است. شکایت سعدی از درویش‌های غیر متصوف و طعنه‌های خواجه حافظ به زهاد و صوفیان ریاکار و طنزهای عبید زاکانی به شیوخ ایام خود، همه از وجود چنان انحطاطی در جامعه‌ی اهل تصوف شیراز حکایت می‌کند.» (خوب نظر، ۱۳۸۰: ۵۷۱)

وضعیت سیاسی و اجتماعی و حوزه‌های دینی و زاهدان و اهل شریعت در ناحیه‌ی فارس در قرن هشتم، به واکنش‌های بدبینانه‌ی بزرگانی چون حافظ و عبید و شکل‌گیری موضوعاتی از قبیل ستیزه و مبارزه با ریاکاری و ظلم و ستم و فساد پنهان در جامعه منجر شد. «مردم عصر عبید، مسلمان‌نمایی هستند که ریا و تظاهر و عوام فریبی شعار آن‌ها است. از امیر مقتدر آدم‌کشی چون مبارزالدین که در دین بسیار تعصب دارد و خود را امیر غازی و نایب امیرالمؤمنین می‌خواند تا آن حاجی مردم‌فریب و بی‌مروت، از واعظ منبرنشین ریاکار تا آن بازاری ساده، همه در لباس دین، به

مردم‌فریبی و بازارگرمی مشغولند و منافع شخصی خود را به قیمت نابودی هر که شده طلب می‌کنند.» (صاحب‌اختیاری، باقرزاده، ۱۳۷۵: ۵۷) بنابراین اجتماع نابسامان بر افکار و اندیشه‌های حافظ و عبید تأثیر گذاشته و موجب بروز واکنش‌های همانند در اندیشه‌های آن‌ها شده است.

تاکنون پژوهشی مستقل درباره‌ی این موضوع صورت نگرفته است؛ اما در دو مقاله‌ی زیر به شباهت‌های مضمون غزل حافظ و عبید به اختصار اشاره‌هایی شده است: نخست در مقاله «مقایسه مضمون دو غزل از حافظ و عبید» نوشته‌ی صادقی شهپر و نیز در مقاله «سه غزل از حافظ و قصیده‌ای از عبید» نوشته‌ی علی حصوری، به شباهت‌های مضمونی در آثار این دو شاعر اشاره شده است.

۱.۱. حافظ

حافظ در دوره‌ای می‌زیسته که به استناد دیوانش، ایام فتنه‌انگیز، زمانه خون‌ریز، گذرگاه عافیت تنگ و زمام مراد در دست مردم نادان است و آسمان کشتی ارباب هنر را می‌شکند و... بنابراین وقتی این احوال را می‌بیند، نمی‌تواند خاموش بنشیند و، زبان به شعر می‌گشاید و زیباترین غزل‌های خود را، در انتقاد و اعتراض به این اوضاع می‌سراید. بخش مهمی از آنچه در اشعار وی دیده می‌شود، بازتاب واقعیت‌ها، مصائب و دردهای جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. حافظ به گفته‌ی خرمشاهی، چون چشمه‌ی حیاتی در آن ظلمات سهمگین پدیدار شد و با اشعار همچون آب حیاتش به کام مردم جانی تازه بخشید. «حافظ چشمه‌ی حیات در دوره‌ی ظلمات بود. گویی خداوند او را برای تسلی خاطر مجروح و آزرده‌ی ایرانیان برگماشته بود. او بی‌آنکه پیغمبر باشد، صاحب کتاب بود؛ کتابی زندگی‌بخش و احیاگر که شش قرن است همچنان از آن نسیم حیات می‌وزد.» (خرمشاهی، ۱۳۸۷: ۲)

۱.۲. عبید

عبید زاکانی از جمله شاعران و نویسندگان طنزپرداز و اندیشمند بزرگ قرن هشتم هجری است. در باره زندگی عبید نیز همچون حافظ، اطلاعات جامعی در دست نیست. آنچه موجود است بیان‌گر آن است که این ادیب بزرگ و فرزانه، به احتمال زیاد در اواخر قرن هفتم و یا اوایل قرن هشتم، در قزوین متولد شده است. در کلیات عبید

اشعار فراوانی وجود دارد که بیان‌گر ستایش مداوم عبید از شیراز و دل‌بستگی شدید وی به آن شهر و حضور طولانی‌مدت وی در آنجا است. عبید تقریباً سی یا چهل سال بعد از وفات سعدی و هم‌زمان با ایام خردسالی حافظ در این شهر به سر می‌برده است. «وی بخش بیشتر زندگانی ادبی خود را در موطن آن دو بزرگوار به سر برده و بقیه‌ی عمر را در همان آب و هوای فرح‌بخش به آخر رسانده است. اگر چه عبید عصر سعدی را در نیافته، بی‌تردید با مدتی از بهترین دوره‌ی شاعری حافظ معاصر بوده و در شهر شیراز، لااقل زمانی را با همان کسانی سر می‌کرده که با حافظ حشر و نشر داشته‌اند و مانند آن شاعر بلندمقام، شاه‌شیخ ابواسحاق و شاه‌شجاع را مدح گفته است؛ اما افسوس که در سراسر کلیات عبید، هیچ اشاره‌ی مستقیم و ذکر صریحی از حافظ نیست.» (عبید، ۱۹۹۹: xiii)

۲. همگونی‌های فکری حافظ و عبید زاکانی

باور این مطلب دشوار است که عبید و حافظ، هم‌زمان در یک محیط و شرایط همسان سیاسی و اجتماعی حضور داشته و از یکدیگر بی‌اطلاع بوده‌اند. بسیاری از اندیشه‌های این دو به هم شباهت دارد و حتی ابیات مشابه فراوانی از نظر وزن و موسیقی نیز دارند. با مطالعه‌ی دیوان حافظ و کلیات عبید و بررسی رؤس افکار این دو شاعر اندیشمند، همگونی‌ها و تشابهات فراوانی بین افکار و عقاید آن‌ها مشاهده می‌شود که بیان‌گر نزدیکی ذهنی این دو با یکدیگر است. حال به بررسی و بیان این همگونی‌ها پرداخته می‌شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲.۱. اغتنام فرصت (اندیشه‌های خیامی)

یکی از بن‌مایه‌های اساسی فکری در دیوان حافظ و کلیات عبید، اغتنام فرصت و بهره‌مندی از لذات دنیوی است. با توجه به اوضاع و احوال قرن هشتم و شیوع بیمارگونه‌ی تصوف و زهد خشک، گروهی زاهدنما و در پی آن، گسترش روحیه‌ی دنیاگریزی و باور به بی‌اعتباری دنیا و لذات آن، این اندیشه در دیوان حافظ و کلیات عبید به گونه‌ای متضاد جلوه‌گر می‌شود و واکنش‌های متفاوتی را در پی دارد. «این مطلب در بعضی از شاعران، باعث ایجاد روحیه‌ی قناعت، عزلت، انزوا و زهد می‌شود و باعث سرودن اشعاری می‌شود که در آن‌ها پند و اندرز و مواعظ موج می‌زند؛ اما

گروهی دیگر این‌گونه نشان می‌دهند که در دوروزه‌ی حیات باید سرگرم عیش و عشرت و کامرانی، نغمه و سرود و بالاخره باده و ساده گردید و باید دم را غنیمت شمرد.» (معین، ۱۳۷۸: ۳۶۷) حافظ و عبید هر دو از شماراین گروهند و دم را غنیمت می‌شمارند و خیام‌وار مخاطب را از اندیشیدن به روزهای نیامده و گذشته بازمی‌دارند. هم‌سویی‌های دیدگاه خیام با اندیشه‌های مشترک میان حافظ و عبید، از مقوله‌ی اغتنام فرصت، شادزیستن و باده‌نوشی و در حقیقت دعوت به زندگی است که می‌توان به این اشتراکات اشاره کرد:

۲. ۱. ۱. اندیشه‌ی دم‌غنیمتی و شاد زیستی

دریافتن لحظه‌ها و دم‌ها را باید یکی از اندیشه‌های رایج در اکثر غزل‌های دیوان حافظ و کلیات عبید دانست. حافظ معتقد است، چون روزگار قابل‌اعتماد نیست و احوال آن ناپایدار است، پس همان بهتر که وقت را غنیمت شمرد، به عیش و عشرت پرداخت:

حافظا تکیه بر ایام چو سهو است و خطا من چرا عشرت امروز به فردا فکنم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۸۲)

هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
(همان: ۱۱۹)

همین دیدگاه در افکار عبید نیز مشاهده می‌شود. وی نیز مانند حافظ، دم غنیمت شمردن را گوشزد می‌کند و به این مسئله آگاه است که جهان گذرا و ناپایدار است؛ پس چه بهتر که قدر وقت را دانست و در اندیشه‌ی استفاده از آن بود، چنان که در ابیات زیر دیده می‌شود:

غم فردا مخور امروز خوش باش منت می‌گویم آن دیگر تو دانی
مجوی از عهد گردون استواری مخواه از طبع دنیا مهربانی
مده وقت طرب یک‌باره از دست دوباره نیست کس را زندگانی
(عبید، ۱۹۹۹: ۵۳)

۲. ۱. ۲. باده‌نوشی

اشاره‌های فراوان به باده و باده‌نوشی از کهن‌ترین روزگاران، یکی از سنت‌های شعری رایج در میان شاعران بوده است. دستغیب درباره استفاده‌ی فراوان شاعران از باده در

اشعارشان براین باور است که «نام بردن شاعران ما از شراب بی‌تردید ناشی از توجه آن‌ها به سنت‌ها و آداب گذشته است؛ چنان‌که حافظ نیز هنگامی که از باده و شراب سخن می‌گفته و گفته‌ی جم (جمشید) و کی‌کاووس در دانستگی‌ش تداعی شده است؛ اما در ادبیات نه فقط امر به منکر نیست، بلکه همراه با پذیرش گناهی، به دیگر بدخواهی‌های ناپسند مردم فریبان نیز حمله می‌شود و شعر اگر محتوی مذهب‌ی ندارد، هدفی انسانی و اخلاقی را تعقیب می‌کند... می، شادی افزاست و اندوه را می‌زداید. زمانی که سیل حوادث، بنیاد هستی هنرمند را زیر و زبر می‌کند و او دیگر توانا به زیستن نیست و چه بسا در این هنگامه دست به خودکشی بزند، داروهای محرک یا آرام‌بخش از جمله می به فریادش می‌رسد و او را از رنج هستی می‌رهاند.» (دستغیب، ۱۳۸۴: ۱۴۲-۱۴۴) در اندیشه‌های مشترک حافظ و عبید، کارکردهای مشترکی برای باده ذکر گردیده است که به پاره ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) باده و رهایی از غم

حافظ در اشعار خود این موضوع را مطرح کرده و در ابیات بسیاری به آن پرداخته است. او که از شرایط نابسامان جامعه‌ی خود، دلگیر و اندوهگین است و راه به جایی نمی‌برد، درمان غم و اندوه خود را در باده می‌بیند و بر این باور است که:

غم زمانه که هیچش کران نمی‌بینم دواش جز می چون ارغوان نمی‌بینم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۹۵)

می ده که هر که آخر کار جهان بدید از غم سبک برآمد و رطل گران گرفت
فرصت نگر که فتنه چو در عالم اوفتاد عارف به جام می زده و از غم کران گرفت
(همان: ۱۳۴)

این اندیشه در اشعار عبید نیز فراوان دیده می‌شود که برای رهایی از غم و اندوه، به باده پناه می‌برد و به دست‌گیری باده از آن رهایی می‌یابد. عبید در این باره چنین گفته است:

به دست‌گیری ساغر خلاص شاید یافت ز وهم جور زمین گرد آسمان پیمای
به پایمردی گلگونه می‌توان رستن ز دست حادثه‌ی روزگار محنت‌زای
(عبید، ۱۹۹۹: ۵۳)

ب) باده و مقابله با زهد ریایی

یکی دیگر از کارکردهای باده و باده‌نوشی در دیوان حافظ و کلیات عبید، تقابل آن با ریاکاری صوفیان، زاهدان و دیگر مظاهر شریعت است. در اندیشه‌ی حافظ و عبید،

باده‌نوشی در ملاً عام، هزاران بار بر زهد ریایی زاهد و صوفی ترجیح دارد و ریاکاری اساسی‌ترین اتهامی است که همواره متوجه این گروه متظاهر به دین و شریعت است؛ بنابراین یکی از حربه‌هایی که در مقابل این دین‌ورزان ریاکار به کار می‌برند، ستایش باده و تظاهر به باده‌نوشی است؛ برای مثال عبید چنین می‌گوید:

صوفی و کنج مسجد و سالوسی نهان ما و شراب و شاهد و رندی آشکار
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۰۴)

و در جایی دیگر در مقابل ریا و زرق زاهدان ریاکار، خاک سر کوی می‌فروشان را بر دو عالم ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

از بند ریا و زرق برخیز با باده نشین و باده نوشان
مفروش به ملک هر دو عالم خاک سر کوی می‌فروشان
(همان: ۱۱۴)

ستیز با ریاکاری، از اندیشه‌های کلیدی در دیوان حافظ است. حافظ بارها می‌و می‌خانه را در مقابل زاهد و صوفی می‌آورد و آن را بر زهد ریایی آن‌ها ترجیح می‌دهد: دلم از صومعه و صحبت شیخ است ملول یار ترس‌بچه کو؟ خانه‌ی خمار کجاست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۶۲)

بیار باده که رنگین کنیم جامه‌ی دلوق که مست جام غروریم و نام هشیاری‌ست
(همان: ۱۲۹)

تو و تسبیح و مصلی و ره زهد و ورع من و میخانه و ناقوس و ره دیر و کشت
(همان: ۱۶۱)

بنابراین چه در این ابیات مشاهده می‌شود، یکی از کارکردهای مشترک باده‌نوشی از دیدگاه حافظ و عبید، تقابل با رفتارهای زاهدان و صوفی‌نمایان است که در لباس دین، اهداف سودجویانه خود را پی می‌گیرند.

ج) ترک خودپرستی و تزکیه‌ی نفس

یکی دیگر از کارکردهای باده‌نوشی در آثار دو شاعر، نوشیدن باده برای ترک غرور و خودپرستی است. عبید براین باور است که تنها باده می‌تواند وی را از ننگ هستی برهاند و حافظ نیز رهایی بخش خود را از انانیت و وجود عاریتی «می» می‌داند.

ما را ز ننگ هستی جز می نمی‌رهاند صوفی مباد منکر کز باد نیست باده
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۱۷)

ساقیا تا کی نشینی جام جان‌افزا بیار تا ز سر بیرون کنم این کبر سالوسانه را
(همان: ۶۷)

حافظ نیز در اشعارش همین کارکرد را برای باده ذکر کرده است:

در بحر مایی و منی افتاده‌ام بیار می تا خلاص بخشدم از مایی و منی
(حافظ، ۱۳۸۱: ۶۴۸)

به می‌پرستی از آن نقش خود زدم برآب که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن
(همان: ۵۵۰)

د) باده و تحقیر عقل

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که برای باده‌نوشی در اشعار حافظ و عبید ذکر شده است، تحقیر عقل و خرد است. حافظ بر این پندار است که باده اگر مزیت چندانی هم نداشته باشد، حداقل لحظه‌ای هرچند کوتاه انسان را در برابر وسوسه‌های عقل در امان می‌دارد:

ز باده هیچت اگر نیست این‌نه بس که تورا دمی ز وسوسه‌ی عقل بیخبر دارد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۹۸)

بهای باده‌ی چون لعل چیست؟ گوهر عقل بیا که سود کسی برد کاین تجارت کرد
(همان: ۱۹۸)

عبید نیز روشنایی را در میخانه، می‌بیند و معتقد است که میخانه جای پاک‌بازان و وارستگان حقیقی است؛ بنابراین توصیه می‌کند که عقل را رها کرده و مستی در پیش بگیریم:

رها کن عقل و رو دیوانه می‌گرد چو مستان بر در میخانه می‌گرد
که از می‌خانه یابی روشنایی کنی با پاک‌بازان آشنایی
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۷۱)

ه) پایان ماه روزه و دعوت به باده‌نوشی

شادی از پایان یافتن ماه رمضان و رؤیت هلال ماه شوال، یکی دیگر از کارکردهایی است که حافظ و عبید در اشعار خود، برای باده‌نوشی ذکر کرده‌اند. باده‌نوشی حافظ و عبید با این کارکرد نیز بیشتر در تقابل با زهد فروشی زاهدان است:

روزه یکسو شد وعید آمد دل‌ها برخاست می ز خمخانه به جوش آمد و می باید خواست

نوبه‌ی زهدفروشان گران‌جان بگذشت وقت رندی و طرب‌کردن رندان پیداست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۹۲)

عبید نیز در اشعار خود به این موضوع پرداخته و باده را با همین کارکرد ذکر کرده و در ابیات فراوانی به آن پرداخته است. عبید باده‌نوشی را به منزله‌ی حربه‌ای در مقابل با زاهدان متظاهر به کار می‌برد و در ظاهر شادمان از پایان یافتن ماه روزه، می‌گوید که زمان وعظ و نماز و روزه به پایان رسیده و اکنون نوبت باده‌نوشی فرارسیده است:
خجسته مژده‌ی عیدم به گوش هوش رسید قدح بیار که ایام نای و نوش رسید
زمان وعظ و تراویح و ورد و روزه و زهد گذشت و نوبت دولت به میفروش رسید
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۰۳)

از جمله شباهت‌های دیگر اندیشه‌ی حافظ و عبید، همگونی و توافق آن دو بر باده‌نوشی در فصل بهار و ویژگی زندگی بخشی باده است که برای پرهیز تفصیل کلام، از شواهد صرف نظر می‌شود.

۲.۲. جبرگرایی، مشرب کلامی حافظ و عبید

اعتقاد به جبر، یکی از مهم‌ترین ارکان معتقدات اشاعره محسوب می‌شود که در فکر و شعر حافظ و عبید جایگاه مهمی دارد و یکی از اساسی‌ترین بن‌مایه‌های فکری آن‌ها محسوب می‌شود؛ «جبریه گروهی هستند که در حقیقت قدرت فعل را از بنده سلب کنند و آن را به خدای تعالی نسبت دهند.» (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳: ۸۹) رحیمی در کتاب *حافظ اندیشه بیان کرده است که در زمان حافظ و عبید، «عقیده‌ای که در میان مسلمانان رواج داشته بیشتر مذهب جبریه بوده است و مسلمین زمان غالباً اشعری مذهب بوده‌اند و اشاعره در حقیقت همان جبریه هستند.»* (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۶۹) ابیات فراوانی در دیوان حافظ وجود دارد که بر اعتقاد حافظ به تقدیر و سرنوشت ازلی انسان دلالت می‌کند و حافظ بارها با تعبیر مختلف به آن اشاره کرده است. «روز ازل، روز الست، عهد ازل و دیگر ترکیب‌هایی از این دست در دیوان خواجه، همه و همه دال بر اندیشه‌ی تقدیرگرایانه‌ی حافظ است. حافظ بارها در برابر طعن خرده‌گیران و مدعیان، با اشاره به وضع ازلی، عذر می‌آورد که کارفرمای قدر می‌کند این، من چه کنم؟ یعنی، زندگانی و رفتار خود را در پرتو آن سرنمون ازلی و تقدیری که «آدم» حاصل آن است، معنا و توجیه می‌کند.» (آشوری، ۱۳۷۷: ۲۵۲) البته از رندی حافظ نیز در این‌گونه سخن

گفتن نباید غافل بود، زیرا از باور مرسوم دینداران برای رد و انکار خود آنها بهره می‌برد. در کلیات عبید نیز این تعابیر کاربرد فراوانی دارد و سایه‌ی نوعی جبرگرایی در اندیشه‌های وی نیز مشاهده می‌شود؛ بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های بارز فکری حافظ و عبید، جبرگرایی و به تعبیر دقیق‌تر، اعتقاد به قضا و قدر است. این روحیه‌ی تقدیرگرایانه، در جای‌جای آثار هر دو مشاهده می‌شود؛ برای نمونه به چند شاهد مثال اشاره می‌شود؛ حافظ تلاش و کوشش را برای رسیدن به گنج مراد، بی‌تأثیر و بیهوده می‌داند و معتقد است که این کار بی‌حواله انجام نمی‌شود:

به سعی خود نتوان برد پی به گوهر مقصود خیال باشد که این کار بی‌حواله برآید
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۲۳)

عبید نیز همچون حافظ، معتقد است که کوشش برای رسیدن به دولت و خوش‌بختی بسنده نیست؛ بلکه باید لطف و عنایت حق آن را به بنده عطا فرماید:
به سعی دولت وصلت نمی‌شود حاصل محقق است که دولت به جز عطایی نیست
(عبید، ۱۹۹۹: ۸۰)

یا در این ابیات که حافظ عاشقی و گناه می‌خواری خود را رندانه بر عهده‌ی قسمت می‌گذارد و به نوعی از زیر بار مسئولیت پذیرش آن، شانه خالی می‌کند و با نگاهی جبرگرایانه، معصیت و زهد، هر دو را مشیت خداوند می‌داند و معتقد است که:
می‌خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار این موهبت رسید ز دیوان قسمتم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۵۲)

مکن به چشم حقارت نگاه در من مست که نیست معصیت و زهد بی‌مشیت او
(همان: ۵۶۲)

آنچه جالب به نظر می‌رسد، این است که حافظ حتی در بیان این اندیشه‌های جبرگرایانه نیز نوعی تعریض به ظاهرپرستان دارد؛ مثلاً واعظ یا شیخ، عشق و عاشقی را نمی‌پذیرد؛ اما حافظ که عاشق است و نقطه‌ی مقابل آن‌ها، از قانون جبر و قضا و قدر که مورد نظر شیخ و واعظ است، چنین نتیجه می‌گیرد که این عاشقی وی قضای آسمان است و دیگرگون نخواهد شد. در واقع حافظ تفکر جبری آن‌ها را قبول ندارد؛ اما به نفع خود و با منطقی آن‌ها، علیه خود آن‌ها مبارزه می‌کند. عبید نیز همین‌گونه عمل می‌کند و از این ترفند، در مقابل ریاکاران متظاهر استفاده می‌کند. عبید نیز مستی و

عاشقی را در وجود خود قدیم می‌داند و بر این باور است که در راه عشق، عاشق از خود اختیاری ندارد:

مستی و عاشقی ار عیب بود گو می‌باش
در من این عیب قدیم است و به در می‌نرود
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۰۱)

ملامت من مسکین مکن که در ره عشق
به دست عاشق بیچاره اختیاری نیست
(همان: ۸۰)

۲.۳. تأثیر افلاک، طالع و بخت بر زندگی

در دیوان حافظ و کلیات عبید، همچنین شواهد بسیاری مبنی بر باور آن‌ها به تأثیر ستارگان، طالع و بخت دیده می‌شود. هرچند که از بزرگانی چون حافظ و عبید با چنان گستره اندیشه، باور به چنین مسائلی دور از ذهن، به نظر می‌رسد، اما «آدمی هر قدر دانا و خردمند باشد، وقتی از آسمان روزگارش فتنه و بلا بیارد و طوفان‌های پی‌درپی کانون‌های خوش‌بختی و شادی مردمان را بلرزاند و انتظار و امید را به دست تندباد فنا بسپارد و برای این‌همه دلیلی هم نیابد و سرگشته و مبهوت بماند، به هر خس و خاشاکی خواهد آویخت و از جمله دست به دامان طالع و فال، احکام نجومی و پیش‌گویان و مانند این‌ها خواهد زد؛ به امید آن‌که با شنیدن خبرهای خوشی که بشارت‌رسان پایان گرفتن طوفان است، وجود نوید و پریشان خود را آرامشی بخشد.» (اهور، ۱۳۶۸: ۱۷۰) حافظ معتقد است که:

به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد
گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه
(حافظ، ۱۳۸۱: ۷۰۱)

زاهد برو که طالع اگر طالع من است
جامم به دست باشد و زلف نگار هم
(همان: ۵۲۴)

ز جورکوکب طالع سحرگهان چشمم
چنان گریست که خورشید دید و مه دانست
(همان: ۱۴۳)

عبید نیز از دست بخت بد و طالع ناسازگار خویش در رنج است و همواره گله‌مند است و شکایت دارد:

ز بخت خویش برنجم که از نحوست او
همیشه کارک من رو به قهقرا دارد
کمان چرخ به من تیر نکبت اندازد
کمند دهر مرا بسته‌ی بلا دارد
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۲۸)

مردی و عقل و حيله و كوشش چه فايده او را كه بخت ، كار مهيا نمى‌كند
(همان: ۹۸)

۲.۴. دين و مقدسات دينى در اندیشه‌هاى حافظ و عبید

دين و مذهب يکى از پايه‌هاى اساسى زندگى انسان است كه انسان را به خداوند پيوند داده ، به وجود حضرت حق دلگرم مى‌گرداند. در قرن هشتم هجرى و در دوران حيات حافظ و عبید، علاوه بر حوزه‌هاى سياسى، اجتماعى، فرهنگى و اقتصادى، دين و مذهب نيز از دست برد حوادث آن دوران بى‌نصيب نمانده بود و سوءاستفاده‌ى حاکمان جابر و دين‌فروشان ریاکار از آن، باعث مخدوش شدن چهره‌ى واقعى دين نزد مردم گرديده و دل بزرگ مردانى فهيم چون حافظ و عبید را به درد آورده و آن‌ها را به گله، شكایت و انتقاد واداشته بود. در حقيقت در واكنش به همين رفتارهاى متظاهرانه‌ى دين‌فروشان ریاکار است كه حافظ و عبید، به مقدساتى چون سجاده، تسبیح، نماز، روزه، خانقاه، مسجد و شخصیت‌هاى به ظاهر دينى به دید انتقاد و طنز مى‌نگرند و در مقابل آن‌ها به ستايش باده، مىکده، خرابات، ساقى و پير مغان و مسائلى از اين دست مى‌پردازند؛ بنابراین اگر در کلام حافظ و عبید، استفاده از نمادها و استعاره‌هاى كه برگرفته از عناصر ايران قبل از اسلام است، فراوان به چشم مى‌خورد كه در ظاهر خلاف شرع و آداب ظاهرى اسلام است، در حقيقت دربردارنده‌ى نوعى اعتراض به كوتاه‌فكرى‌ها و تظاهر به پرهيزگارى مقدس‌مآبانه‌ى است كه در لباس دين، به ریاكارى و پنهان‌كارى مشغولند. در اين جا برای نمونه، ابیاتی از حافظ و عبید ذكر مى‌شود كه به نوعى بيان‌كننده‌ى دیدگاه آن‌دو درباره اين نمادهاست:

سجاده و تسبیح

حافظ در اين بيت، سجاده‌ى تقواى زاهد را در مقابل ساغر مى، بى‌ارزش مى‌داند و ساغر را بر آن ترجيح مى‌دهد و معتقد است كه در كوى مى‌فروشان، آن را با يك جام مى‌عوض نمى‌كنند:

به‌كوى مى‌فروشانش به جامى بر نمى‌گیرند زهى سجاده‌ى تقوا كه يك ساغر نمى‌ارزد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۵۳)

و در اين بيت، دانه‌هاى تسبیح شيخ دام راه خوانده شده است:

ز رهم میفکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح که چو مرغ زیرک افتد نفتد به هیچ دامی
(همان: ۶۵۳)

عبید نیز نگاه مثبتی به سجاده و تسبیح ندارد و همچون حافظ آن‌ها را دام و
وسیله‌ی صید می‌داند:

ذکر سجاده و تسبیح رها کن که عبید نشود صید بدین دانه و این دامی چند
(عبید، ۱۹۹۹: ۹۸)

توبه

حافظ با نگاهی طنزآمیز به توبه نگریسته است و با لحنی تمسخرآمیز می‌گوید؛ توبه‌ای
که در محکمی همچون سنگ می‌نمود، ببین که چگونه با یک جام شیشه‌ای به راحتی
شکسته می‌شود:

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود ببین که جام زجاجی چگونه‌اش بشکست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۱۲)

عبید نیز توبه‌ی خود را از سر جهل و نادانی می‌داند و بی‌درنگ از آن پشیمان
می‌شود؛ درحالی‌که توبه و پشیمانی از انجام گناه، نتیجه‌ی فهم و آگاهی است نه جهل و
نادانی:

بارها از سر جهلی که مرا بود به سهو کرده‌ام توبه و درحال پشیمان شده‌ام
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۰۹)

دلق و خرقه

حافظ از دلق و خرقه بیزار است و براین باور است که صوفیان از آن همچون سرپوشی
برای عیوبشان استفاده می‌کنند و از آنجا که یکی از شگردهای حافظ در انتقاد از
صوفیان و زاهدان ریاکار، انتساب اعمال و رفتار آن‌ها به خود است، بنابراین در این
بیت نیز خرقه را به خود نسبت داده و چنین می‌گوید:

داشتم دلقی و صد عیب‌مرا می‌پوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۳۳۰)

عبید نیز از خرقه بیزار است و آن را مایه‌ی ننگ خود می‌داند و می‌گوید که خرقه
باعث اندوه خاطر وی می‌شود:

ز ننگ خرقه و تسبیح و زهد در رنجم «که هریکی به دگرگونه دارم ناشاد» (ادیب صابر)
(عبید، ۱۹۹۹: ۲۲۲)

خانقاه

خانقاه نیز از جمله کلماتی است که در دیوان حافظ و کلیات عبید، بار معنایی منفی دارد. «خانقاه در نزد صوفیه مقام مقدسی است اما در قرن هشتم، مانند سایر نهادهای دینی عرفانی چون مدرسه و مجلس وعظ و صومعه، صداقت و قداست نخستین خود را از دست داده بوده و غالباً طفره‌گاه و بلکه تفریح‌گاه صوفیان بی‌صفا بوده است.» (خرمشاهی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۰۹) حافظ خانقاه را محل تجمع ریاکاران می‌داند و به همین خاطر، از آن دوری می‌جوید و میخانه را بر آن ترجیح می‌دهد:

ز خانقاه به میخانه می‌رود حافظ مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۹)

عبید نیز هم‌صدا با او می‌سراید:

بر در خانقه مرو که در او جز ریایی و بوریایی نیست
(عبید، ۱۹۹۹: ۶۲)

شیخ

در دیوان حافظ واژه‌ی شیخ بار منفی دارد. شیخ کسی است که ادعای راهروی و راهبری در شریعت دارد و چنان گرفتار ظواهر است که از حقیقت و اصل دین می‌ماند و دیگران را نیز گمراه می‌گرداند:

ز رهم می‌فکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح که چو مرغ زیرک افتد، نفتد به هیچ دامی
(حافظ، ۱۳۸۱: ۶۵۳)

عبید نیز از شیخ بیزار است و آنان را بیهوده‌گویانی می‌داند که خودشان نیز به چیزی که می‌گویند، عمل نمی‌کنند:

منم که با عمل قسول و چنگ بیزارم ز قول بی‌عمل شیخکان هرزه درای
(عبید، ۱۹۹۹: ۵۳)

زاهد

حافظ از آن‌ها به شدت بیزار است و آن‌ها را به سبب شخصیت دوگانه و عوام‌فریشان، هم‌پایه‌ی دیو و شیطان می‌داند:

زاهد ار رندی حافظ نکند فهم چه شد دیو بگریزد از آن قوم که قرآن خوانند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۳۹)

عبید نیز نگاه خوبی به آن‌ها ندارد و آن‌ها را دارای شخصیتی دوگانه می‌داند که از یک طرف، برای ظاهرسازی و فریب مردم در مسجد حضور دارند و از طرف دیگر، در خلوت و پنهانی، به میخانه رفت‌وآمد می‌کنند:

زاهد از محراب بیرون رفت و در میخانه جست تا قیامت روی در دیوار نتوانست کرد
(عبید، ۱۹۹۹: ۸۸)

در کلام حافظ و عبید، استفاده از نمادها و استعاره‌هایی که برگرفته از عناصر ایران قبل از اسلام است، فراوان به چشم می‌خورد که در ظاهر خلاف شرع و آداب ظاهری اسلام است؛ اما در حقیقت دربردارنده‌ی نوعی اعتراض به کوتاه‌فکری و تظاهر به پرهیزگاری مقدس‌مآبانی است که در لباس دین به ریا مشغولند و از منظری دیگر نوعی بازگشت به خویشتن خویش است. به دلیل این‌که یکی دیگر از محورهای فکری مشترک حافظ و عبید، تضاد و دشمنی با همین گروه به ظاهر شریعت‌مدار است و در برابر این‌ها، اسطوره‌هایی چون پیر مغان و خرابات و چیزهایی از این دست ستایش شده‌اند؛ برای نمونه نمادهایی ذکر می‌گردد که در اشعار حافظ و عبید با نگاهی مثبت به آن‌ها نگریسته شده‌است:

پیر مغان

حافظ خود را بنده‌ی پیر مغان می‌داند که باعث رهایی او از جهل و گمراهی است، عبید نیز روشنایی و نور هدایت را از پیر مغان طلب می‌کند:

بنده‌ی پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد
(حافظ، ۱۳۸۱: ۳۱۲)
دلا با مغان آشنایی طلب ز پیر مغان روشنایی طلب
(عبید، ۱۹۹۹: ۶۹)

پیر می‌فروش

موعظه‌ی پیر می‌فروش به حافظ این است که از هم‌صحبت ناجنس دوری جوید و گویا عبید نیز، این نصیحت را با گوش جان شنیده و با پیر می‌فروش هم‌نشین شده، خانقاه را به شیخان واگذاشته است:

نخست موعظه‌ی پیر می‌فروش این است که از مصاحب ناجنس احتراز کنید
(حافظ، ۱۳۸۱: ۳۱۸)

با پیر می فروش برآریم خلوتی یک چند خانقاه به شیخان رها کنیم
(عبید، ۱۹۹۹: ۵۹)

خرابات

«میکده، خرابات و دیر مغان در معنای نمادین خود عالم خاکی است؛ اما در معنای حقیقی، جایگاه لولیان، مستان، می‌پرستان و سرخوشان روی زمین است. در برابر، صومعه، دیر و خانقاه جایگاه زاهدان خشک دماغ عبوس؛ بنابراین حافظ تر دماغی مستانه را در برابر خشک دماغی زاهدانه و رواق روشن میکده را در برابر تنگی و تاریکی صومعه می‌نهد و آن‌یک را بر این‌یک برمی‌گزیند.» (آشوری، ۱۳۷۷: ۳۰۹)

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۴۷۵)

در خرابات مغان گر گذر افتد بازم حاصل خرقه و سجاده روان دربازم
(همان: ۴۷۴)

مردم لولی و شیم ما که و مسجد کدام راه خرابات پرس گر طلبی جای ما
(عبید، ۱۹۹۹: ۶۸)

زین صومعه‌ای که جای تزویر و ریاست بیزار شدم ره خرابات کجاست
از صحبت بنگ و بنگیم دل بگرفت هم می که حریف و همدم کهنه‌ی ماست
(همان: ۲۰۷)

دیر مغان

دلم ز صومعه بگرفت و خرقه‌ی سالوس کجاست دیر مغان و شراب ناب کجا
(حافظ، ۱۳۸۱: ۷۲)

گرت به دیر مغان ره دهند از آن مگذر قدم بنه که در آن کوچه آشنایی هست
(عبید، ۱۹۹۹: ۷۵)

۲.۵. عشق‌ورزی و رستگاری را در عشق جستن

از دیگر همگونی‌های فکری مشترک میان حافظ و عبید، نگرش آن‌ها به عشق و عشق‌ورزی است. در آن دوران پر آشوب و اضطراب، حافظ و عبید، روح خسته و دردناک خود را با عشق و عشق‌ورزی جلا داده و از آن مرهمی بر دل‌های خود قرار داده‌اند. حافظ و عبید حتی درباره عشق نیز دیدگاه‌هایی مشابه دارند و ویژگی‌هایی که برای آن برمی‌شمارند، یکسان است. در این قسمت به این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

الف) عشق ازلی و ابدی است

- پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۱۴)
- ماجرای من و معشوق مرا پایان نیست هرچه آغاز ندارد نپذیرد انجام
(همان: ۵۱۲)
- هوای طلعت او در وجود من ازلی است نه ممکن است که گردد به تندبادی پست
به جان دوست که در جان من هوایش بود در آن زمان که شدم سامع ندای الست
(عبید، ۱۹۹۹: ۷۰)

ب) بی‌خبری از خود و کائنات

- دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
(حافظ، ۱۳۸۱: ۵۹۱)
- در کوی عشق مدعی‌اش نام کرده‌اند او را که نام سر برد و فکر جان کند
(عبید، ۱۹۹۹: ۲۶)

ج) همه جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۳۸)
- با ذکر تو که مونس جان است و روح دل فارغ ز کعبه‌ایم و منزله ز سومات
(عبید، ۱۹۹۹: ۳)

د) عشق مشکلی آسان نما

- راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آن که جان بسپارند چاره نیست
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۵۱)
- دگر مگو که هر آن بحر را کناری هست از آن که بحر غم عشق را کناری نیست
(عبید، ۱۹۹۹: ۸۰)

ه) غم و درد عشق را نمی‌توان پنهان کرد

- گویند رمز عشق مگویند و مشنویید مشکل حکایتی است که تقریر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۳)
- مرا گویند پنهان دار رازش غم عشق است پنهان چون توان کرد
(عبید، ۱۹۹۹: ۹۰)

و) پاسخ عبید و حافظ به خرده‌گیران

من ترک عشق بازی و ساغر نمی‌کنم
زاهد به طعن گفت برو ترک عشق کن
صد بار توبه کردم و دیگر نمی‌کنم
محتاج جنگ نیست، برادر نمی‌کنم
(حافظ، ۱۳۸۱: ۵۱۶)

مستی و عاشقی ار عیب بود گو می‌باش
دوستان از می و معشوق مداریدم باز
در من این عیب قدیم است و به در می‌نرود
که مرا بی می و معشوق به سر می‌نرود
(عبید، ۱۹۹۹: ۱۰۱)

حافظ و عبید در ابعاد دیگری از عشق مثل تقابل آن با خرد و عشق‌ورزی در پیری، همسان می‌اندیشند که به جهت پرهیز از زیاده‌گویی، از شواهد صرفه‌نظر می‌شود.

۲.۶. فخریه‌های حافظ و عبید

دامنه‌ی همگونی‌های اندیشه حافظ و عبید حتی تا فخریه‌های آن‌ها را نیز در بر گرفته است. باید توجه داشت که خودستایی در واقع ریشه در خودشناسی دارد و پندار و طرح فرد را از شخصیت خود ارائه می‌دهد، «فخر و آگاهی از شخصیت به حرمت و عزت نفس می‌انجامد... امروزه روان‌شناسان، از نیاز به حرمت به منزله نیازی فراتر از نیازهای جسمانی، ایمنی و نیاز به محبت نام برده‌اند. انسان با تعمق در وجود خویش، درمی‌یابد که خداوند او را برای هدفی متعالی آفریده است و نباید گوهر ارزشمند وجودی خود را ارزان از دست داد. این جنبه از خودشناسی، مبنایی برای حرمت خود است.» (نیکداراصل، ۱۳۸۹: ۲۲۵) در اشعار حافظ و عبید نمونه‌های فراوانی از فخر و گونه‌های آن به چشم می‌خورد. فخر به سخن و آوازه‌ی جهان‌گیر، فخر به ماندگاری سخن، فخر به عشق، فخر به رندی، فخر به مستی، فخر به همت والا و... از جمله اشتراکات حافظ و عبید است که با توجه به موضوع پژوهش به دو نمونه آن اشاره می‌شود:

الف) فخر به رندی

من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه
هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند
(حافظ، ۱۳۸۱: ۲۸۳)

اگر ز مستی و رندی عبید را عار است
مرا از این دو صفت هیچ عیب و عاری نیست
(عبید، ۱۹۹۹: ۸۰)

ب) فخر در برابر حاکمان و صاحب منصبان و افتخار به فقر و قناعت

ما آبروی فقر و قناعت نمی‌بریم با پادشاه بگویی که روزی مقدر است
(حافظ، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

ما را که ملک فقر و قناعت مسلم است حاجت به جود خسرو مالک رقاب نیست
(عبید، ۱۹۹۹: ۷۶)

۳. نتیجه‌گیری

با توجه به شرایط و اوضاع اجتماعی قرن هشتم، یعنی زمان حیات حافظ و عبید، می‌توان چنین نتیجه گرفت که حافظ و عبید در جایگاه انسان‌هایی آزاده و دارای اندیشه‌ای روشن، نمی‌توانستند در برابر نامالایمات جامعه و ضدارزش‌های که بر آن حاکم شده بود، سکوت اختیار کنند و از خود واکنشی نشان ندهند. روزگار حافظ و عبید، دست‌خوش تحولات ناخوشایند بسیاری است که ره‌آورد هجوم شوم مغولان به ایران است. در این دوران فساد و انحطاط در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی راه یافته و به اوج خود رسیده است؛ حتی شریعت و طریقت نیز از دست‌برد حوادث این دوران برکنار نمانده و گرفتار انحطاط شده‌اند. حافظ و عبید در جایگاه دو منتقد اجتماعی، به این مسائل پرداخته و به آن اشاره کرده‌اند؛ بنابراین شرایط یکسان سیاسی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی، همگونی ذهن و فکر دو شاعر را سبب شده است و آن دو از تأثیر آن در امان نمانده‌اند. برجسته‌ترین موضوعی که در اندیشه‌های حافظ و عبید دیده می‌شود، پرداختن به رایج‌ترین فساد و انحطاط آن روزگار یعنی ریاکاری و عوام‌فریبی، است. تصوف همواره در بین مردم پایگاه بلندی داشته و مورد احترام همه‌ی اقشار جامعه بوده است؛ اما در این دوران پرآشوب، عده‌ای در لباس صوفیان و به دور از تصوف و حقیقت آن، سبب مخدوش شدن چهره‌ی تصوف راستین در بین مردم شدند و ریاکاری از اصول رایج خانقاه‌ها گردید. این مسئله حافظ و عبید را نیز به واکنش واداشت و باعث شد با نگاهی منفی و آشتی‌ناپذیر، به شخصیت‌های منفور عصر خود همچون زاهد، صوفی، واعظ و... بنگرند. دین نیز ابزار کسب دنیا شده و مدعیان آن که مایه ذهنی و فکری کافی برای درک جوهر آن نداشتند، چهره‌ای نازیبا و آلوده از آن را به نمایش می‌گذاشتند که این تصویر دل‌آزار بر دل حافظ و عبید نمی‌نشست و آن دو هم سو با هم بر آن جاهلان سالوس می‌تاختند.

حافظ و عبید در بیان انتقادات خود دو روی یک سکه‌اند. جان مایه‌ی کلام حافظ، همان سخنان عبید است که تنها تفاوت آن در شیوه‌ی بیان و به‌کارگیری کلمات، برای ادای مقصود خود است. حافظ از مسجد، صومعه و خانقاه که جای ریا و تزویر است، بیزار و گریزان است و از آن به میکده و دیر مغان پناه می‌برد که جای یک‌رنگان و رندان پاک‌باز و باصفاست. عبید نیز این‌گونه می‌اندیشد و برای گریز از این همه فساد و ریا و تظاهر، به میکده و خرابات و دیر مغان پناه می‌برد و روشنایی و هدایت را از پیر مغان طلب می‌کند. هرچند حافظ و عبید رویکردی تند و تلخ به نابسامانی‌های روزگار دارند، اما شادی و شادخواری نیز رویه دیگر مشترک اندیشه آن دو است؛ همگونی اندیشه‌هایی چون اغتنام فرصت، شادزیستن و عشرت‌طلبی و باده‌نوشی و... نشان از نزدیکی ذهن و زبان و جهان‌بینی حافظ و عبید است. علاوه بر نکته‌هایی که ذکر شد، حافظ و عبید حتی در فخریه‌ها و نازیدن به اشعار خود نیز با هم شباهت‌های ذهنی دارند و مضمون‌ها و نکته‌هایی که برای فخرورزی خود بدان اشاره می‌کنند، همانند است. این مقایسه می‌تواند گامی مؤثر در راه شناخت حافظ باشد و پرده‌ی ابهام را از چهره و شخصیت و فکر وی بزداید؛ زیرا حافظ و عبید در حقیقت دو روی یک سکه‌اند و عبید چهره‌ای یگانه در میان ادب‌پژوهان دارد و تبیین همگونی‌های اندیشه حافظ و عبید که در بیشتر شواهد نوعی همسان‌اندیشی است، درک بهتری را از حافظ رقم می‌زند.

فهرست منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۷۷). *عرفان و زندگی در شعر حافظ* (بازنگریسته‌ی هستی‌شناسی حافظ). تهران: مرکز.
- اهور، پرویز. (۱۳۶۸). *حافظ آینه‌دار تاریخ*. تهران: شباویز.
- جمال‌الدین، محمدسعید. (۱۳۸۹). *ادبیات تطبیقی (پژوهشی در ادبیات عربی و فارسی)*. برگرداندگان سعید حسام‌پور، حسین کیانی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- حسام‌پور، سعید و کیانی، حسین. (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی معمای هستی در اندیشه عمرخیام و ایلیا ابوماضی». *فصلنامه لسان‌مبین (پژوهش ادب عربی)*، سال ۲، دوره جدید، شماره‌ی ۳، صص ۹۷-۱۲۹.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۱). *دیوان اشعار*. تصحیح محمد قدسی، تهران: چشمه.

۷۲ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۷، شماره‌ی ۲، تابستان ۱۳۹۴ (پیاپی ۲۴)

- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۸۳). *حافظ‌نامه*. جلد یک، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۷). *حافظ*. تهران: ناهید.
- خوب نظر، حسن. (۱۳۸۰). *تاریخ شیراز*. تهران: سخن.
- حصوری، علی. (۱۳۵۷). «سه غزل از حافظ و قصیده‌ای از عابد». *پژوهش‌نامه‌ی بخش زبان‌شناسی موسسه‌ی آسیایی بهار*، شماره ۱، صص ۹-۲۱.
- دستغیب، عبدالعلی. (۱۳۸۴). *مستی‌شناسی حافظ*، شیراز: نوید.
- دشتی، علی. (۱۳۶۴). *دمی با خیام*. تهران: اساطیر.
- رحیمی، مصطفی. (۱۳۷۱). *حافظ اندیشه*. تهران: نور.
- زاکانی، عابد. (۱۹۹۹). *کلیات عابد زاکانی*. محمدجعفر محجوب، نیویورک.
- شیخ‌الاسلامی، اسعد. (۱۳۶۳). *تحقیق در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی*. تهران: امیرکبیر.
- صاحب‌اختیاری، بهروز. (۱۳۷۵). *عابد زاکانی؛ لطیفه پرداز و طنز آور بزرگ ایران*. تهران: اشکان؛ هیرمند.
- صادقی‌سپهر، محمد. (۱۳۸۴). «مقایسه مضمون دو غزل از حافظ و عابد». *کیهان فرهنگی*، شماره‌ی ۲۲۷ و ۲۲۸، صص ۹۱-۹۳.
- معین، محمد. (۱۳۷۸). *حافظ شیرین سخن*. به اهتمام مهدخت معین، تهران: صدای معاصر.
- نظری منظم، هادی. (۱۳۸۹). «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش». *نشریه ادبیات تطبیقی*، دوره جدید، شماره‌ی ۲، صص ۲۲۱-۲۳۸.
- نیکدار اصل، محمدحسین. (۱۳۸۹). «بررسی گونه‌های فخر در دیوان حافظ». *مجله‌ی بوستان ادب*، دانشگاه شیراز، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۳، پیاپی ۵۹/۱، صص ۲۲۴-۲۴۸.