

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال چهاردهم، شماره‌ی پنجاه‌وششم، تابستان ۱۴۰۲، صص ۵۲-۲۵
(مقاله علمی - پژوهشی)

اخلاق اجتماعی در جامعه بی‌ثبات از نگاه عبید زاکانی^۱

حسین به آفرید^۲، حسین مفتخری^۳، حسین محمدی^۴

چکیده

اخلاق از اساسی‌ترین الزامات زندگی اجتماعی است و رعایت آن همواره از دغدغه‌های بزرگان جوامع بوده است. اینکه تا چه اندازه می‌توان انتظار داشت افراد یک جامعه، کنشگران اصول اخلاقی آن باشند به بافت فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن جامعه بستگی دارد؛ زیرا اخلاقیات در بستر تاریخی سرزمینی شکل گرفته و سترگ شده‌اند و از تمام این دگرگونی‌ها در درون خود تأثیر پذیرفته‌اند. چه بسا یک امر اخلاقی در ادوار بعدی اخلاقی شمرده نشود یا آنچه در جامعه‌ای اخلاقی شمرده می‌شود، در جامعه‌ای دیگر غیراخلاقی انگاشته شود. بنابراین، نمی‌توان از کنشگران اخلاق در جامعه انتظار داشت در هر شرایطی تن به انجام اصول اخلاقی دهند یا هر کنشی را اخلاقی شمارند. در این پژوهش، با رویکرد توصیفی-تحلیلی کوشیده شده به این سؤال پاسخ داده شود از دیدگاه عبید زاکانی در جامعه فاقد ثبات سیاسی و اقتصادی، اخلاقیات تا چه اندازه دستخوش تغییر و دگرگونی شده‌اند و چه گروه‌های اجتماعی بیشترین نقش را در این دگرگونی‌ها داشته‌اند؟ فرضیه این مقاله آن است که اخلاق از آشفته بودن اوضاع سیاسی و اقتصادی چندان متأثر می‌شود که می‌تواند اصالت مفاهیم خود را از دست بدهد و در گرداب رویدادها چندان

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسئول با عنوان «اخلاق اجتماعی و زندگی روزمره ایرانیان در سده هشتم هجری و بازتاب آن در دیوان عبید زاکانی» در دانشگاه خوارزمی می‌باشد.

۲. دانشجوی دکترای تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
bhahosseini5@gmail.com

۳. استاد گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. moftakhari@khu.ac.ir

۴. استادیار گروه تاریخ، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. mohammaddi@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۲ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۱۹

فرو افتد که از خویش بیگانه شده و حتی آنچه پیش‌تر غیراخلاقی بوده، اخلاقی انگاشته شود. در چنین جامعه‌ای، لذت‌طلبی، کوتاه‌نگری، فردمحوری و منفعت‌طلبی بدون توجه به اخلاق جمعی رشد می‌کند. عبید شاعر دل‌نگران الزامات اخلاقی و فراتر از آن متفکری اجتماعی است که نسبت به محیط پیرامون خود بی‌تفاوت نبود. او نقش و جایگاه برجسته‌ای به بزرگان و نخبگان طبقات مختلف جامعه در واژگونی مفاهیم اخلاقی می‌دهد که با پشت پا زدن بر سنن اخلاقی پیشین، اخلاقی نو می‌آفرینند و منافع قدرت و ثروت خود را تأمین می‌کنند و توده مردم را نیز متأثر از خویش می‌سازند و جامعه‌ای را شکل می‌دهند که بیگانه با تاریخ و فرهنگ خود شده است.

واژه‌های کلیدی: عبید زاکانی، اخلاق اجتماعی، بی‌ثباتی سیاسی، نابسامانی اقتصادی و اجتماعی، توده‌ها، اشراف، مغولان، تغییرات اجتماعی.

مقدمه

یورش مغولان به سرزمین ایران فصل تازه‌ای در تاریخ ایران گشود و دگرگونی‌هایی در عرصه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی پدید آورد. مغولان اگرچه مهاجمان متجاوز بودند اما برای حکمرانی بر ایران نیازمند مشروعیتی بودند تا خود را بر جامعه ایران تحمیل نمایند. اگر مشروعیت را به تعبیر وبر «مظهر پذیرش ذهنی-درونی قدرت حاکم در نزد افراد جامعه» بدانیم (وبر، ۱۳۷۴: ۲۲) مغولان فاقد آن بودند؛ چرا که توان تأثیرگذاری بر اندیشه ایرانی را برای مشروعیت‌بخشی به خود نداشتند. آنان در آغاز به یاسای چنگیزی متوسل شدند و رفته رفته متوجه شدند باید با فرهنگ و تاریخ شکست‌خورده‌گان کنار آیند؛ از این رو، شریعت اسلامی را جایگزین یاسای چنگیزی کردند. با وجود این تغییرات، مغولان همچنان در نزد ایرانیان اقوام بیگانه‌ای بودند که با زور شمشیر بر آنان چیرگی یافته بودند. مغولان چه آن‌گاه که بر اساس یاسای چنگیزی قدرت می‌راندند و چه آن هنگام که شریعت اسلامی را برگزیدند نتوانستند جامعه باثباتی به لحاظ سیاسی ایجاد کنند. بی‌ثباتی سیاسی آشفتگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را نیز به دنبال داشت. اشرافیت نظامی مغولان که در پی فزونی ثروت و قدرت خود بود، پیوسته با دیوانسالاری ایرانی که زمام امور را در دست داشت، تضاد آشکار داشت؛ این دیوانسالاری دارای سنتی ریشه‌دار از پیش از اسلام بود که با وجود

غلبه اعراب و ترکان دوام آورده بود. نتیجه کشاکش مغولان با آنان آشفتگی‌های سیاسی و بی‌ثباتی اقتصادی بود و بیشترین آسیب را بر توده‌های مردم و اخلاق اجتماعی جامعه وارد ساخت.

با پایان عصر ایلخانی و سر برآوردن حاکمیت‌های محلی شرایط ناآرام و بی‌ثبات پیشین همچنان استمرار یافت و رؤیای ثبات سیاسی و امنیت اقتصادی و شکل‌گیری جامعه متمرکز قدرتمند که در آن رشد و رفاه اقتصادی بیافریند، بر باد رفت. چنین جامعه‌ای که اسیر بی‌ثباتی‌ها شده بود، نمی‌توانست در درون خود به الزامات اخلاقی پایبند باشد؛ چرا که رعایت اصول اخلاقی در جامعه‌ای امکان‌پذیر می‌شد که ثبات سیاسی و امنیت اقتصادی به مردم فرصت نیکو اندیشیدن را برای انجام کنش اخلاقی می‌داد. عبید که در سده هشتم هجری می‌زیست و اواخر دوره ایلخانان و حاکمیت‌هایی مانند آل اینجو، آل مظفر و آل جلایر را درک کرده بود، دریافت که جامعه او تا چه اندازه گرفتار آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی شده و از اصالت پیشین خود دور افتاده است. از این رو، کوشید به تحلیل بی‌اخلاقی‌ها پردازد و دریابد چه عواملی موجبات چنین امری را فراهم ساخته است. او با زبان طنز و خلق روایات و حکایات، زنگ خطر را به صدا درآورد و جامعه را نسبت به این بی‌مبالاتی‌های اخلاقی هوشیار ساخت. عبید با هوشمندی زیرکانه، دو مذهب منسوخ و مختار را در کنار یکدیگر آورد تا با مقایسه این دو، دور افتادگی جامعه از اصالت اخلاقی خود را به نمایش گذارد و نقش بزرگان و نخبگان را در ترسیم چنین جامعه‌ای نشان دهد. عبید اگرچه به اخلاق اشراف نظر داشت، اما در شکل‌گیری چنین جامعه‌ای، توده‌ها را نیز فراموش نمی‌کند و نقش آنان و میزان آسیب‌پذیریشان را به تصویر می‌کشد. در حقیقت، او به مانند آینه‌ای است که واقعیات جامعه را منعکس می‌سازد نه آنکه صرفاً مانند اندرزنامه‌نویسان به پند و اندرز پردازد یا همچون مکتوبات اخلاقی و فقهی به باید و نبایدهای اخلاقی و شرعی توجه نشان دهد.

تحقیقات مختلفی درباره اندیشه عبید زاکانی انجام شده است. از جمله می‌توان به کتاب *زاکانی‌نامه* از علی اصغر حلبی اشاره کرد که در آن ضمن معرفی روزگار عبید به نقد و بررسی اندیشه او پرداخته است، اما بیشتر حجم کتاب آورده‌های خود عبید است که مستقیم بیان شده و تحلیل چندانی در آن دیده نمی‌شود. کتاب دیگری از همین

نویسنده با عنوان *اخلاق الاشراف* به چاپ رسیده که ضمن آنکه مطالب *اخلاق الاشراف* عبید عیناً در آن آمده است، نقدی نو نسبت به کتاب *زاکانی‌نامه* در آن دیده نمی‌شود و مختصری از آنچه در کتاب پیشین گفته شده است، در اینجا نیز دیده می‌شود. کتابی با نام *جاودان عبید* به تازگی منتشر شده است که بیشتر گردآوری سخنان بزرگانی چون علی‌اکبر دهخدا و پرویز ناتل خانلری درباره عبید است و بعد نیز آثار عبید عیناً آورده شده است. مقالاتی نیز در چند سال گذشته به چاپ رسیده است از جمله می‌توان به مقاله «نقد و بررسی اخلاق اجتماعی در آینه آثار عبید» از خلیل فائزی و احمد ذاکری اشاره کرد که در آن نویسندگان کوشیده‌اند نشان دهند چگونه واژگونی اخلاق نبوی را در سده هشتم نشان می‌دهد. مقاله دیگر *مقایسه اخلاق الاشراف عبید و گلستان سعدی* از گلپهار جهان دوست است که نویسنده در آن کوشیده رویکرد اخلاقی دو شاعر را با نگاه توصیفی تحلیلی دریابد. مقاله بعدی با عنوان *نگاه انتقادی عبید به جامعه و سیاست از سیدمجتبی نعیمی* است که نویسنده در آن واکنش عبید را به تحولات جامعه خود نشان می‌دهد. نیز می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مفاهیم طنز در آثار عبید و بدیع‌الزمان همدانی» اشاره کرد که در آن نویسنده با رویکرد توصیفی تحلیلی مفاهیمی مانند تظاهر، تدین، ریا، تملق، چاپلوسی، گرسنگی، نابرابری و فقر را که دست‌مایه طنز عبید قرار گرفته است، مورد بررسی قرار داده و اشاره کرده است عبید چگونه زبان طنز را برای بازگویی سقوط و انحطاط اخلاقی برگزیده است. مقاله‌ای نیز با عنوان «بررسی طنز در حکایات و رساله دلگشا بر اساس الگوی رابرت لیو» توسط خلیل بیگزاده و ساناز خوش حساب به چاپ رسیده است که نویسندگان کوشیده‌اند نشان دهند عبید چگونه برای طنزآمیز بودن حکایت‌های رساله دلگشا از امکانات زبانی و غیر زبانی بهره برده است. نیز در مقاله «تاملی در محتوای اجتماعی طنز عبید» از محمد حکیم آذر نشان داده شده است عبید چگونه از طریق ایجاد فضایی متناقض‌گونه خواننده را به تفکر و تأمل واداشته است.

نوشته پیش‌رو از آن جهت با نوشته‌های پیشین متفاوت است که با در نظر گرفتن جامعه بی‌ثبات روزگار عبید کوشیده است با رویکرد توصیفی تحلیلی نشان دهد اخلاق در یک جامعه آشفته که از نابسامانی‌ها رنج می‌برد تا چه اندازه در بستر دگرگونی‌های سیاسی و اقتصادی گرفتار می‌آید و چه کسانی و با چه مقاصدی به آفرینش اخلاقی

برمی‌خیزند که اصول اخلاقی پیشین واگذاشته می‌شود و ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی رنگ می‌بازد و هر مفهوم اخلاقی چنان از درون تهی می‌شود که به ضد خود تبدیل می‌شود. پیدایش اخلاقیاتی چون لذت‌طلبی، فرصت‌طلبی، منفعت‌جویی فردی در سایه نادیده گرفتن منفعت جمعی و ... تا چه اندازه می‌تواند برآمده از بی‌ثباتی‌های سیاسی و اقتصادی باشد؟ در این میان به نقش عبید توجه شده است که به مثابه یک آسیب‌شناس اجتماعی تا چه اندازه توانسته ترسیمی از چنین جامعه‌ای به ما ارائه دهد و میزان اثرگذاری و اثرپذیری گروه‌های مختلف جامعه را در خلق اخلاق جدید و ابتدال و انحطاط اخلاق پیشین به ما نشان دهد.

بی‌ثباتی سیاسی در سده هشتم هجری و پیامدهای آن

ثبات سیاسی در جامعه‌ای برقرار می‌شود که حاکمیت مشروع رویکردی مفید و مؤثر در حل مشکلات جامعه داشته باشد. هانتیگتون ثبات سیاسی را در نهادمندی جامعه می‌بیند (هانتیگتون، ۱۴۰۰: ۳۴) و به روایت لئون هوروتیز ثبات می‌تواند خشونت پرهیزی، دوام و پایداری حکومت، مشروعیت و قانونمندی و تصمیمات کارآمد را درون خود پیروراند (موثقی، ۱۳۹۰: ۳۲۴) در نقطه مقابل بی‌ثباتی سیاسی که ساندرز از آن به نام «انحراف از هنجار» (ساندرز، ۱۳۹۰: ۱۷۲) یاد می‌کند زمانی اتفاق می‌افتد که یک ساختار سیاسی ثبات و موجودیت خود را در خطر ببندد و تعاملات سیاسی از حالت اعتدال خارج شده و دچار بی‌نظمی شود. در این حالت کنشگران سیاسی طریق معمول و رایج در اداره جامعه را رها کرده و منافع فردی جایگزین منافع جمعی می‌شود.

به نظر می‌رسد ایران دوره مغولان و حاکمیت‌های سیاسی پس از آن دچار بی‌ثباتی سیاسی بوده است. اگر ثبات سیاسی را در استمرار یک حاکمیت مشروع و کارآمد بدانیم که در عرصه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی توان رویارویی با مشکلات و حل مسئله را دارد، باید گفت ایران دوره حاکمیت ایلخانان و حاکمیت‌های محلی که عبید در آن روزگار زندگی می‌کرد، فاقد آن بود.

مغولان به مثابه اقوام بیگانه، نه تنها اساس مشروعیت حاکمیت‌های پیشین، یعنی خلافت عباسی با محوریت اسلام سنی را از میان برداشتند، که اراده آن را داشتند

بر اساس یاسای چنگیزی سیطره سیاسی خود را بگسترند و خود را بر جامعه ایران تحمیل نمایند و مشروعیتی حاصل کنند. این تحمیل در آغاز با زور شمشیر و قوه قهریه نیرومند صورت گرفت و هر مخالفتی از میان برداشته شد. به تعبیر جوینی، هر کس خود را فرمان‌بردار و مطیع آنان نشان می‌داد می‌توانست برای خود حاشیه امنی برقرار سازد و از شر و بدی و تیزی شمشیر آنان در امان ماند (جوینی، ۱۳۸۸: ۱۲۱). جان افراد در نزد مغولان چندان بی‌اعتبار بود که با اشاره سلطان یا امیری، به راحتی گرفته می‌شد. اعتبار مردم ایران در این دوره از اعتبار کلوخ و خاشاک کمتر بود و ستمی که بر آنان می‌رفت و کوفتگی که گریبان آنان را می‌گرفت حتی «خاشاک شوارع را آن نبود.» (همدانی، ۱۳۶۲: ۱۹۵) در چنین شرایطی، خون مردمان به سان آب روانی ریخته می‌شد (فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۹۸) و مردمان ناشاد را آرزویی جز مرگ نبود: «خون جگر خوردن، غذای درویشان بود و زهر اجل شفای ستمدیدگان و زمام امور به‌دستان نادانان که بر جان مردمان گستاخ گشته بودند.» (خجندی، ۱۳۳۷: ۱۰۷) سرنوشت صاحبان صدارت و امور لشکری نیز بهتر از آنان نبود. چنان‌که خاندانی مانند خاندان جوینی با آز و طمعی که ایلخان مغول به ثروت آنان داشت، مورد اتهامات بی‌اساس قرار گرفت و حتی حصیر کم‌بهای زیر پایشان از آن‌ها ستانیده و گور مردگان‌شان شکافته شد تا زره‌های پنهان شده آنان مصادره شود (وصاف، ۱۳۴۶: ۶۰).

مغولان در ابتدا بر احساسات قومی و قبیله‌ای خود اصرار داشتند. امری که می‌توانست تمایلات ملی‌گرایانه را در ایرانیان برانگیزد. آنان اما به تدریج دریافته‌اند باید خوی پیشین خود را وانهند و با سرزمین مفتوح ارتباط یابند؛ لذا ایلخانان پس از مدتی پیوند خود با مغولستان را گسستند و کوشیدند با نزدیک ساختن خود به سنن ایرانی و اسلامی برای خود مشروعیتی حاصل کنند. با پذیرش اسلام توسط غازان‌خان، امیران مغول نیز ناگزیر شدند دین اسلام را بپذیرند؛ چرا که این فرمانی بود که ایلخان آنان را ملزم به پذیرش آن کرده بود. یعنی پذیرش امر دینی نه بر اساس باورهای قلبی که دستور و یا مصلحتی بود که زیردستان برای نگهداشتن موقعیت خود ناگزیر از انجام آن بودند. این دینی که بر اساس نفاق صورت گرفته بود و به تعبیر خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، «از ناصیه آنان آثار کفر و ضلالت ظاهر بود» (همدانی، ۱۳۶۲: ۲۸)

سبب شد غازان فرمان دهد هر کس نمی‌خواهد دین اسلام را بپذیرد، به هند و تبت رود و قلمرو او را ترک گوید تا لباس دیانت به ریا و نفاق آلوده نشود. (همدانی، ۱۹۴۰: ۱۸۸) اسلام آوردن غازان می‌توانست به مغولان این امر را یادآور شود که از آسیب، شکنجه و غارت مسلمانان دست بردارند و این فرصتی بود برای ایرانیان مسلمان تا خود را از نردبان قدرت بالا کشانند. در لایه‌های پایین جامعه نیز فرصت تنفس به مسلمان می‌داد تا ضمن برخورداری از آزادی در انجام مناسک مذهبی فضا را بر سایر ادیان تنگ آورند. در پی این سیاست، دیوانسالاران مسلمان به سرکار بازگشتند و در رقابت با امیران مغول چیرگی با آنان بود. دیوانسالاری که از همان ابتدای همراه شدن با مغولان درگیر خودزنی‌های عنصر ایرانی شده بود. چنان‌که خاندان جوینی با فردی به نام مجدالدین یزدی که خصوصیات جاه‌طلبانه داشت و به اشرافیت مغولی پشت‌گرم بود، روبه‌رو بودند. مجدالدین یزدی به تدریج در اندیشه آن برآمد نردبان قدرت را سریعتر طی کند تا بتواند به مقام صاحب دیوانی رسد. به نظر می‌رسد احوالات درونی و شخصیتی وی که می‌خواند از آن به «سعایت اهل حسد و نفاق در ناصیه» (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۱۱/۳) یاد می‌کند، وی را به این دشمنی برانگیخته بود. این روند در دوره‌های بعد نیز تکرار شد. چنان‌که سعدالدوله وزیر را در سرایشی قدرت قرار داد به‌خصوص که رقیبان وی شأنیت و مرتبت سعدالدوله را در نزد ایلخان بدان حد دیده بودند که حتی می‌توانست پیش سلطان پای خویش دراز نماید (همان، ۱۳۱). این بود که در صدد حذف وی برآمدند و در این هدف از حمایت برخی امیران مغول سود می‌جستند. ایرانیان درون ساختار قدرت حتی به قیمت همراهی با امیران مغول پذیرفتند هموطن خود را از میدان قدرت و سیاست بیرون کنند؛ سیاستی که گریبان وزیر قدرتمندی چون رشیدالدین را نیز گرفت و متهم به فساد مالی شد و به تاج‌الدین علیشاه اختیار داده شد رقیب را یاسا کند (قاشانی، ۱۳۴۸: ۱۹۶). بنابراین، می‌توان گفت دیوانسالاری ایرانیان در دوره مغولان از فرصت‌های ایجاد شده اگرچه بهره‌هایی در جهت احیای عنصر ایرانی و کاهش توحش مغولان داشت، اما آن‌چنان‌که می‌بایست کامیاب نبود و وزیران صاحب‌نام ایرانی توسط ایرانیان و همراهی اشرافیت نظامی مغولان یک‌به‌یک نقاب در خاک کشیدند.

میراث سیاسی مغولان در اداره سرزمین ایران چیزی جز خودکامگی نبود. یعنی استمرار همان سنت‌های پیشین، با این تفاوت که این خودکامگی و استبداد مبتنی بر اصول و ساختار حاکمیتی ایران نبود و بر روش‌های عامیانه و وحشی‌گری‌های گسترده استوار بود. البته مغولان هرگونه غارتگری را سازمان‌یافته انجام می‌دادند؛ چه آنجا که در آغاز هجوم به ایران کردند و چه آنجایی که بدون داشتن شایستگی‌های لازم متولیان جریانی شدند و بدون توجه به پیامدهای عملکرد خود و پاسخ‌گویی لازم، مناصب حکومتی را در بین خود با رویکردی سیاسی و نه کیفی تقسیم کردند و هرگونه امتیازی را برای خود روا داشتند و دیگران را از آن محروم ساختند و پاسخ هر اندیشه و نوآوری را سرکوب دانستند؛ چرا که به اعتراف خود برای فساد در سرزمین‌ها برخاسته بودند (وصاف، ۱۳۴۶: ۲۴).

با فروپاشی ایلخانان و سربرآوردن حاکمیت‌های محلی در نقاط مختلف ایران هریک کوشیدند با توسل به مشروعیت چنگیزی یا مشروعیت دینی برای خود اعتباری بیافرینند که البته آفرینش این اعتبارها، پایداری آن‌ها را سبب نشد. ملوک الطوایفی شدن سراسری کشور و برآمدن سلسله‌های مختلف محلی، آتش درگیری‌های آنان را با یکدیگر شعله‌ورتر می‌کرد و میدان را برای غارت‌ها و کشتارها فراخ‌تر می‌کرد و دستانشان را برای دریدن گریبان یکدیگر بازتر می‌کرد. ایران اینک در درون خویش شاهد استقرار گروه‌های مختلف شده بود. چوپانیان در آذربایجان، اران و ولایات جبال، جلاپریان در عراق عرب، سربداران در خراسان غربی، آل کرت در هرات و شرق خراسان، ملوک شبانکاره در بخشی از پارس، اتابکان سلغری و قراختائیان در پارس و کرمان، آل اینجو در پارس و اصفهان، اتابکان لر در بین اصفهان تا خوزستان، اتابکان یزد در ولایات تابع آن حدود، تعدادی امیرنشین در طبرستان و مازندران (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۷۳/۱). برخی از این سلسله‌های محلی خود معترف بودند برای ویرانی و بیداد آمده‌اند؛ چنان‌که، امیران چوپانی در پاسخ جلاپریان که به آنان گفته بودند شما ظالم و ستمکارید و با بیرون رفتن شما، آذربایجان بهشتی شد و بغداد شکوفا و آباد. پاسخ دادند ما در روم آشفته‌گی و ویرانی به‌بار آوردیم، شما آذربایجان را شکوفا نمودید و ما شما را از آنجا بیرون کردیم و ویران ساختیم. اکنون نیز برای نابودی اینجا آمده‌ایم

(پطروشفسکی، ۱۴۰۰: ۱۹۱).

از پیامدهای این بی‌ثباتی سیاسی از همان آغاز هجوم مغولان، فروریختن اساس اقتصاد مبتنی بر کشاورزی و دامداری ایران بود. نیروی مولد و گرداننده اقتصاد چندان در قتل عام از بین رفتند که شمار ساکنان برخی شهرها تا مدت‌ها حتی به پنجاه تن نیز نمی‌رسید. نابودی نفوس به گونه‌ای بود که به تعبیر جوینی، اگر تا رستاخیز نیز زاد و ولد صورت می‌گرفت، باز جمعیت به یک‌دهم دوران پیش از مغول باز نمی‌گشت (جوینی، ۱۳۸۸: ۱۷۶). حتی برخی از شهرهای مرزی با عبور مکرر لشکریان مغول به کلی جمعیت خود را از دست داده بود و زمین‌های آن بایر ماند (همدانی، ۱۳۶۲: ۱۵۷). عمق فاجعه در این سخن حمدالله مستوفی نهفته است: «اگر تا هزار سال دیگر، هیچ آفتی و بلایی نرسد و عدل و داد باشد، جهان به آن قرار نرود که در آن وقت بود.» (مستوفی، ۱۳۸۷: ۵۸۲). و صاف از فشارهای مالیاتی بر مردمانی می‌گوید که توان پرداخت آن را نداشتند و به ناچار از مأموران مالیاتی مهلت می‌خواستند، اما مشکل آنجا بود که مبلغ مهلتانه از مبلغ خود مالیات فروتر بود (وصاف، ۱۳۴۶: ۲۶۱)؛ مالیات‌های گوناگونی که رکود و فروپاشی اقتصادی را سبب می‌شد. اقتصادی که در سایه مالیات‌های کمرشکن و هرج و مرج برآمده از آن، کشاورزی را به رکود کشانید و حتی رعیت نگون‌بخت را به فروش بذر واداشت (همدانی، ۱۳۶۲: ۱۵۴). در این شرایط که سپاهیان مغول برای گذران زندگی عوارض بی‌شمار بر مردم محلی تحمیل می‌کردند، از دیوان سفارش شده بود برای دل‌شکسته نشدن سپاهیان، جلوی غارت و کشتار مردم توسط ایشان گرفته نشود (وصاف، ۱۳۴۶: ۷۷). با از میان رفتن ایلخانان و برآمدن حاکمیت‌های محلی شرایط اقتصادی سامان چندانی نیافت. اوضاع فرهنگی نیز در این بی‌ثباتی سیاسی چندان خوشایند نبود به گونه‌ای که، می‌توان گفت دو رکن اصلی حیات کشور یعنی ملیت و فرهنگ به‌نهایت ضعف و سستی رسید. بیگانگان به سرعت در سرتاسر ایران ریشه دواندند، شهرها و روستاها پایگاه مادی و معنوی خود را از دست دادند. دیوان‌خانه‌ها، مدارس، خانقاه‌ها، خانه‌های اصیل و قدیمی سوختند و ویران شدند و دیوانیان، مدرسین، دانشمندان، امامان و شیوخ اسیر و کشته شدند. این وضعیت از همان زمانی آغاز شد که چنگیز در مسجد بخارا به

تعبیر جوینی «اوراق قرآن در میان قاذورات لگدکوب» (جوینی، ۱۳۸۸: ۱۸۱) کرد آن هم در پیش‌روی «ائمه و مشایخ و سادات و علما و مجتهدان عصر» و هنگامی که فاضلی از آنان به امام رکن‌الدین امام‌زاده گفت «بیداری است یا رب یا به خواب» پاسخ شنید که «خاموش باش، باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد؛ سامان سخن گفتن نیست.» (همان، همانجا) این‌گونه بود که مغول پیشینه ملتی بزرگ را نادیده انگاشت و خود را بالانشین یافت تا اساس فرهنگ ایرانیان را نشانه رود. بی‌جهت نیست که برخی محققین باور دارند استیلای مغولان تأثیراتش را در سده‌های بعد برجای گذاشت. به‌طوری‌که، ضعف و انحطاط مادی و معنوی ایران در دوره‌های صفویه و افشاریه را نتیجه این تأثیرات دانسته‌اند (غنی، ۱۳۹۹: ۱۰۵۶). اقبال آشتیانی نیز نقش مغولان را در برانداختن آثار علم و ادب و ویران ساختن مراکز علمی مؤثر دانسته و تنها پیشرفت آنان را در فن تاریخ‌نویسی دانسته است (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۴: ۴۹۶). این امر در مورد آداب و رسوم ایرانی مانند عید نوروز و جشن مهرگان نیز صادق است. از دیدگاه برخی محققین، قرون وسطای ایران از این دوره آغاز شده است؛ چرا که صدمات و زبان‌های روحی و فرهنگی حملات مغول بر ایران پیش از تخریب فیزیکی و خسارت‌های اقتصادی بوده است. به‌طوری‌که، به‌ندرت صاحب‌اندیشه‌ای بود که از زیر شمشیر حاکمان جان سالم به‌در برد و یا اثری تاریخی و قابل‌تعمق آفریده شد (علم‌داری، ۱۳۹۸: ۳۵۸). بی‌جهت نیست که پس از مغولان شاهد شکل‌گیری مدارس بزرگی چون نظامیه‌ها نیستیم و بزرگانی مانند ابن‌سینا و خیام در آسمان دانش ایرانیان به درخشش بر نمی‌خیزند. کسروی باور داشت آلودگی روانی ایرانیان در این دوره به آخرین پایگاه خود رسید و درماندگی آنان به این نتیجه انجامید که از کشور و زندگی و همه چیز چشم‌پوشند و آن را به بیگانگان و گردن‌گشان واگذاشته و خود تنها به سرودن شعر و عرفان بافتن و فلسفه تنیدن و کشاکش‌های آئینی پردازند (کسروی، ۱۳۷۷: ۵۱). آنچه در این دوره حاکم بود به تعبیر سعدی «خوی پلنگی» بود (سعدی، ۱۳۷۵: ۶۹۶).

از منظر روانشناسی اجتماعی به‌نظر می‌رسد ایرانیان با هجوم مغولان دچار اضطراب شخصیتی شدند. فشارهای وارده بر مردم و تخریب گسترده‌ای که اتفاق افتاد، روح استقامت جامعه ایرانی را تا مدتها آسیب‌پذیر کرد و شجاعت و استواری را از آنان

گرفت. مقاومت ایرانیان درهم کوبیده شد و سبب شد در برابر مغولان دچار ناتوانی، عدم انسجام و کوچک‌انگاری شوند و آنان را نیرومند، شکست‌ناپذیر، قاهر و قادرتر از خویش پندارند. بی‌جهت نبود که جوینی نوشت در واقعه خوارزم بیست و چهار مرد را به یک مرد مغول دادند تا آن‌ها را بکشد (جوینی، ۱۳۸۸: ۱۹۷)؛ یعنی ایرانیان چندان در لاک اضطراب و ترس فرو غلتیدند که حتی سر بر خاک می‌گذاشتند تا مغولان بدون شمشیر، سلاح خویش پیدا کنند و بازگردند تا آنان را گردن زنند (ابن‌اثیر، ۱۳۵۰: ۱۵۵/۳۳). پیداست در چنین جامعه بی‌ثباتی، هرگونه بالندگی و رشد رفاهی و اقتصادی و حرکت به سمت و سوی که جامعه را به امنیت روانی و اجتماعی برد، امکان‌پذیر نبوده و به پیروی از آن اخلاق در جامعه رنگ می‌بازد؛ موضوعی که می‌توان در آثار عید آن را جستجو کرد و دریافت.

اخلاق توده‌ها در اندیشه عید زاکانی

زبان عید زبانی ساده است. چه مخاطبانش تنها نخبگان جامعه نیستند. از همین رو، در اندیشه عید می‌توان نشانه‌هایی از تاریخ مردم را دید؛ یعنی آنجا که نوشته‌های او از بیان زندگی حاکمان و ماجراجویی‌های ایشان گذر می‌کند و لایه‌های فراموش شده جامعه را که همان توده‌های بی‌نام و نشان‌اند و امروز به تعبیری فرودستان خوانده می‌شوند، به تصویر می‌کشد. او از توده‌ها برای توده‌ها روایت می‌کند. اشاراتی که عید به توده‌ها دارد، در منابع تاریخ سنتی کمتر دیده می‌شود. در تاریخ سنتی، نگاه‌ها معطوف به طبقه حاکم است و گویی به روایتی نوشتن تاریخ سنتی، تلاش برای نابود کردن تاریخ مردم است؛ چرا که تاریخ سنتی تنها از طریق بی‌اعتبار کردن تحلیلی باورهای عامه می‌تواند به پیش رود و هر آنچه در فرهنگ عامه متفاوت است، نابود کند (دیویدسن، ۱۳۹۵-۱۳۹۶: ۱۳۲). عید تصویر مردمان و وزن و اندازه آنان را در رویدادهای جامعه به ما می‌نماید. اگرچه، نمی‌توان از آنچه وی می‌گوید نتیجه گرفت مردم در برابر حاکمیت قرار می‌گیرند؛ چرا که توده را دارای وزنی برای قدرت‌نمایی در برابر حاکمیت نمی‌یابد. جوقی فلندارانی که که بر آنان قلمی نرفته است. (زاکانی، ۱۳۴۲: ۷۵) از این جهت است که در احوال خلق می‌سراید:

احوال خلق عالم و ارزاق مرد و زن قائم به عدل شامل و انعام عام اوست
(همان، ۵۲)

مردمی که در دیوان عبید سربرآورده‌اند، حقیقتی سرکوب شده‌اند که دستگاه سرکوب قدرت با ستم، ترس و کشتار آنان را به حاشیه رانده تا حد و اندازه خود بدانند و پای از گلیم خویش درازتر ننمایند. اگر عبید وصف حال آنان می‌کند بیشتر از اخلاق و درماندگی ایشان می‌گوید و تیره‌روزیشان را به تصویر می‌کشد. در مجالس عیش و نوش آنان را جایگاهی نیست ولی اگر میدان نبردی باشد که باران تیر و نیزه به‌همراه دارد، آنان را که عبید ابلهان می‌خواند، با عناوین پهلوانی و گردآفرینی به مبارزه می‌طلبند تا جانشان را بستانند و بزرگان بر ریش و ساده‌لوحی آنان بخندند (همان، ۱۶۵).

عبید از یک‌سو مردمی را می‌بیند که در چنگال نادانی، خرافه و جهل گرفتارند و لذا می‌کوشد این نادانی را به رُخ آنان کشد و آگاهشان نماید:

مرو به عشوه زاهد ز ره که او دائم فریب مردم نادان بدین فسانه دهد (همان، ۷۵)
از دیگر سو، مردمانی را می‌بیند که در برابر حاکمیتی قرار گرفته‌اند که از ابزارهای بازدارنده عصیان توده‌ها سود می‌جوید و همه چیز را در خدمت گرفته تا سلطه خویش را بر مردمان استمرار بخشد. عبید این را یک ستیز نابرابر می‌داند و آن را به مثابه دو طبقه حاکم و محکوم جامعه در داستان موش و گربه به تصویر می‌کشد. البته که در این داستان، عصیان توده‌ها در برابر آز و زیاده‌خواهی برخورداران ره به‌جایی نمی‌برد. در اینجا گویی دیدگاه آنتونیو گرامشی تأیید می‌شود که باور داشت حتی وقتی طبقه فرودست شورش می‌کند، ابتکار عمل باز هم در دست طبقه مسلط است (دیویدسن، ۱۳۹۵-۱۳۹۶: ۱۳۰).

عبید به خوبی می‌داند از جمله علل ناراستی و فساد اخلاقی موجود در جامعه، فقر و تنگدستی است که گریبان اجتماع روزگار او را گرفته و داد از مردمان ستانده است. وی نقش حاکمان و زمامداران را در توزیع این فقر در نظر می‌آورد و در یک تناقض آشکار امید و ناامیدی خویش را از آن‌که بتواند از این طبقه چیزی برگیرد، نشان می‌دهد.

به وقت فرصت اگر مصلحت بود با شاه بگو فلان به جنابت امیدها دارد
بدان هوس بر سلطان کامران رفتم که از عطای ویم کار و بار بگشاید
ز پیش شاه و وزیرم دری گشاده نشد مگر ز غیب دری کردگار بگشاید
(زاکانی، ۱۳۴۲: ۱۰۰ و ۱۰۱)

هرچند امیدها به دولتمردان دارد اما از خوان گسترده پادشاه نعمتی به وی نمی‌رسد و از انعام وزیر و امیر بهره‌مند نمی‌شود (همان، ۲۲۳) و از روزگار مرادی نمی‌یابد. حال آنکه در اندیشه ایرانشهری نخبگان فرهنگی مانند ادیبان و شاعران از خوان حاکمان بهره و حصه‌ای داشتند. مغولان اما با این سنت بیگانه بودند. او خود در جایگاه فردی که در چنین جامعه‌ای زندگی می‌کند به شدت از این ناداری رنج می‌برد و آن را با تمام وجود احساس می‌کرد و چنین از دل‌آزردگی و ملال خود از روزگار سخن می‌گوید:

در خانه من ز نیک و بد چیزی نیست جز بنگی و پاره نم‌چی‌زی نیست
از هرچه پزند نیست غیر از سودا و هرچه خورند جز لگد چیزی نیست
(همان، ۲۳۰)

در ادامه همین اوضاع اسفناک است که غزلی را این گونه می‌آغازد:

حاصل ز زندگانی ما جز وبال نیست وز روزگار بهره به جز از ملال نیست
(همان، ۶۷)

عبید آن چنان در چاه قرض که آدمی را رو سیاه می‌کند (همان، ۳۲۳) و فرضی که بر گردن خویش می‌یابد، خود را گرفتار می‌بیند و فزونی هزینه‌های زندگی و شدت یافتن قرض از دیگران چندان آزارش می‌دهد که بارها این موضوع را در اشعارش می‌آورد و سیر نزولی خویش را در ناداری به تصویر می‌کشد و بی‌اسباب بودن خود را از متاع دنیوی بازمی‌گوید و فقدان زر و سیم و آلات زندگی را با تمام وجود حس می‌کند که چگونه وی را به سقوط کشانیده است.^۱ (همان، ۹۹) البته متواضعانه و با تمام هنرمندی، در توجیه فقر خویش اگر چه به بی‌هنری خود اشاره دارد، اما باور دارد حتی در صورتی که دارای هنری باشد، بخت و اقبال نامناسب، هنرمندی را بی‌اثر می‌کند.

۱. از بخت خویش برنجم که از نحوست او همیشه کارک من رو به قهقرا دارد

هنر خود ندارم و گر نیز هست چو طالع نباشد هنر هیچ نیست (همان، ۲۲۱)
عبید که روزگاری از همه چیز برخوردار بوده و ثروت و دارایی مناسبی
داشته است، آن‌چنان در تنگدستی گرفتار می‌شود که جز وجود خویش را در درون
خانه نمی‌یابد.^۱ (همان، ۲۲۷)

وی کوشیده است با به‌تصویر کشیدن گوشه‌هایی از زندگی خویش، چهره‌ای کلی از
وضعیت توده‌های موجود در جامعه نیز ارائه کند و در امتداد همین نگاه است که باور
دارد: «همه دردناکان درمانده‌ایم.» (همان، ۹۱) وضعیت دردناکی که بر آن زار می‌باید
گریست.^۲ (همان، ۲۷۹) او نه تنها سر در کوچه و خیابان‌های شهر دارد که در پستوی
خانه‌های مردمان نیز نظری می‌افکند تا شدت ناداری مردمان را به تصویر کشد. چنانکه
اشاره بدان دارد که یافتن اندک چیزی در روشنایی روز در خانه مسکینان محال
می‌نماید.^۳ (همان، ۲۸۸) و رؤیای اندک غذایی حتی اگر هم بسیار نامطلوب باشد تنها در
خواب امکان‌پذیر می‌شود.^۴ (همان، ۲۶۴) شدت فقر و درماندگی برای طبقات فرودست
جامعه تا جایی سر برمی‌کشد که خانه‌های آنان به گورستان اموات شباهت بیشتری دارد
تا زیستگاهی برای زندگی.^۵ (همان، ۳۰۰) بنابراین، درماندگان و مفلسان را جز
پروردگار امانی نیست (همان، ۳۲۲). عبید گرفتارشدن مردمان در فتنه‌ها و آشوب‌ها و

۱. غیر من در خانه‌ام چیزی نماند هم نماندی گر به کاری آمدی

۲. درویشی به در خانه‌ای رسید پاره نانی بخواست دخترکی در خانه بود؛ گفت نیست. گفت چوبی
همیشه‌ای گفت نیست. گفت پاره‌ای نمک، گفت نیست. گفت کوزه آب، گفت نیست. گفت مادرت
کجاست؟ گفت به تعزیت خویشاوندان رفته است. گفت چنین که من حال خانه شما می‌بینم ده
خویشاوند دیگر می‌باید که به تعزیت شما آیند.

۳. دزدی در شب خانه فقیری می‌جست. فقیر از خواب بیدار شد گفت ای مردک آنچه تو در تاریکی
می‌جوئی ما در روز روشن می‌جوئیم و نمی‌یابیم.

۴. شخصی با معبری گفت در خواب دیدم که از پشک شتر بورانی می‌سازم تعبیر آن چه باشد؟ معبر
گفت دو تنگه بده تا تعبیر آن بگویم. گفت اگر دو تنگه داشت می‌خود به بادمجان داد می و بورانی
ساخت می تا از پشک شتر نبایست می‌ساخت.

۵. جنازه‌ای را بر راهی می‌بردند درویشی با پسر بر سر راه ایستاده بودند پسر از پدر پرسید که بابا در
اینجا چیست؟ گفت آدمی. گفت کجایش می‌بردند؟ گفت به جایی که نه خوردنی باشد و نه پوشیدنی
نه نان و نه هیزم نه آتش نه زر نه سیم نه بوریا نه گلیم. گفت بابا مگر به خانه ما می‌برندش.

شدت بی‌پناهی آن‌ها را چنان می‌یابد که تنها خداوند می‌تواند چاره‌درد و فریادرس مردمان باشد.

در موج فتنه‌ای که خلائق فتاده‌اند فریاد رس به جز کرم ذوالجلال نیست

(همان، ۶۷)

در اندیشه عبید، شهریاری نقطه‌روبه روی مردمان خاکساری است که در بینوایی گرفتار آمده‌اند (همان، ۹۳). بنابراین، مردمان با رویکرد حاکمان گرفتار فقر شده‌اند. عبید نشان می‌دهد ستاندن اموال بیچارگان منجر به درماندگی آنان شده است.^۱ (همان، ۲۸۲-۲۸۳) شدت این ستم و گرسنگی تا بدان حد است که ایمان مردمان را ربوده و آنان را از خدا و پیامبر یادی نمی‌آید.^۲ (همان، ۲۷۰)

بیشترین دغدغه‌ای که عبید نسبت به مردم دارد در همین فریب خوردن آنان از ریاکاری کسانی است که دیانت می‌فروشند و مردم را اسیر دام خویش می‌کنند. حال که تمامی راه‌ها به آینده مسدود شده و امیدها دفن شده‌اند و دردها را درمانی نیست و این وادی بی‌پایان است و جز دعا به درگاه الهی چاره‌ای نمانده است و آزرده‌خاطری نتیجه این همه است؛ عبید چاره در آن یافته است که به وضعیت حال تن دهد و شرایط موجود را بپذیرد و در لذت حال فرود آید و به آنچه هست، حتی اگر خاک‌نشینی باشد قناعت ورزد و قلندری پیشه کند (همان، ۸۱).

با این همه، شواهد یاد آور می‌شود که مردمان عصر او تا چه اندازه در برابر شرایط روزگار خویش درمانده بوده‌اند و درهای هرگونه اصلاح را به روی خویش بسته دیده و کوتاه‌نگر شده بودند. البته که پیامد گرفتار شدن در وضعیت موجود و ناامید شدن از هرگونه تغییر و تحول سازنده و آینده‌ای که مبهم و تاریک می‌نماید و روزنه‌ای

۱. دهقانی در اصفهان به در خانه خواجه بهاءالدین صاحب دیوان رفت با خواجه‌سرا گفت که با خواجه بگوی که خدا بیرون نشسته است با تو کاری دارد. با خواجه گفت. به احضار او اشارت کرد چون درآمد پرسید که تو خدائی؟ گفت آری. گفت چگونه؟ گفت حال آنکه من پیش ده خدا و باغ خدا و خانه خدا بودم نواب تو ده و باغ و خانه از من به ظلم بستند خدا ماند.

۲. شخصی از مولانا عضدالدین پرسید چون است که در زمان خلفا مردم دعوی خدائی و پیغمبری بسیار می‌کردند و اکنون نمی‌کنند؟ گفت مردم این روزگار را چندان ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان به یاد می‌آید و نه از پیغامبر.

به سوی سعادت‌مندی در آن دیده نمی‌شود، می‌تواند آدمی را در کام لذت‌جویی و لذت‌طلبی آنی، خشونت و تقدیرگرایی گرفتار کند؛ چنان‌که جامعه روزگار عبید را این‌گونه می‌بینیم.

عبید در بطن جامعه‌ای که می‌زیست، کوشیده دریابد که زیستن مردمان چگونه است و رویارویی آنان با یکدیگر پیرو چه عواملی بوده است؟ از این رو، عبید به سراغ زندگی و نوع معیشت آنان می‌رود تا نوع رفتارشان با یکدیگر را نشان دهد.

او که در جامعه‌ای مدنی مانند شیراز می‌زیست، بیشترین نگاه به زندگی شهرنشینی را دارد؛ در راستای همین نگاه به معرفی گروه‌های جامعه و اصنافی پرداخته است که بیشتر در شهرها سکونت دارند. به نظر می‌رسد این نوع نگرستن از جوهی برخوردار است. یعنی او از یک سو به میزان تخصص و کارآمدی آنان نظر می‌کند و از دیگر سو، اخلاق کاری هر صنف یا گروه را گوشزد می‌کند. از جمله اصناف و گروه‌های شغلی که اخلاق اجتماعی و حرفه‌ای را رعایت نمی‌کنند به بازاریان، صرافان، خیاطان، وکلا و زرگران اشاره می‌کند و از جمله اصنافی که تخصص لازم را برای شغل خویش ندارند، طبیبان را در نظر می‌آورد. عبید به‌هنگام نگرستن به بازاریان، آنان را به خاطر فساد اخلاق حرفه‌ای به باد انتقاد می‌گیرد و ناراستی و فرصت‌طلبی آنان و نقشی را که در تخریب اخلاق اجتماعی بازی می‌کنند، به تصویر می‌کشد. از دیدگاه وی، بازاری ترسی از پروردگار خویش ندارد و بنابراین شایسته نیست اگر بخواهیم از آنان راستی و انصاف و مسلمانی طلب کنیم (همان، ۳۱۷ و ۲۰۹). او درمی‌یابد در فضایی که تولید صورت نمی‌گیرد، عده‌ای چگونه تن به سوداگری و دلالی داده‌اند. عبید آنان را چون حرامیانی می‌داند که در کمین مردمان و ربودن اموال مردم نشسته‌اند. خیاط به‌گونه‌ای چیره‌دستانه و نرم‌گونه از پارچه مردمان می‌دزد و لباس به اندازه نمی‌دوزد و صراف خرده دزدی می‌شود که به اندازه توان خود می‌رباید و زرگر بسان قلابی در ربودن مال مردمان عمل می‌کند (همان، ۳۱۷). پیداست که در چنین آشفته بازاری هرگونه داد و ستدی تا چه اندازه نایمن بوده است.

حال سایر گروه‌های جامعه نیز بهتر از بازاریان نیست، اما نه صرفاً از باب اخلاقی، بلکه در اینجا به ناکارآمدی حرفه‌ای آنان اشاره دارد. چنان‌که عبید، طبیبانی را که باید

در تندرستی جامعه بکوشند به‌سان جلادانی می‌نگرد که برای بیماران پیک اجل بیش نیستند و بدان جهت که از تخصص لازم برخوردار نبودند، بیماران را چون موش آزمایشگاهی یافته‌اند که می‌توانند تمامی آزمایش‌های خود را بر روی آنان انجام دهند؛ لذا در تعریف بیمار می‌آورد: «تختۀ مشق حکیمان» (همان، ۳۲۱)

بنابراین، می‌توان دید که در جامعه عصر عبید زندگی انسان‌ها، آن‌گونه که او می‌گوید، به‌سان کشتی گرفتار در گرداب‌هاست که هر لحظه امکان آن هست که درهم شکند. روزگار خرابی که تنها غم تولید می‌کند و روان انسان را زخم می‌زند. از این‌رو، باور دارد آرامش و راحتی به‌خصوص برای بینوایان و فرودستان فراهم نمی‌آید و آنان باید در جستجوی دنیای دیگری باشند که درمان‌فروشان، درد آنان را خریدار باشند و آرامش را برایشان ارمغان آورند.

در این گرداب نتوان آرمدن بیاید رخت بر هامون کشیدن
تو را جای دگر آرامگاهی است وز این سازنده‌تر آب و گیاهی است

(همان، ۱۳۹-۱۴۰)

در این روزگار مردمان در بی‌پناهی آشکار، قربانیان خشم و شهوت زمامداران‌اند و امید به فردایی بهتر را نمی‌توانند تصور کنند؛ زیرا به روایت عبید: «چه دانی که فردا چه گردد زمان؟» (همان، ۱۶۱)

اخلاق‌الاشراف در اندیشه عبید زاکانی

با حاکم شدن مغولان بر ایران اشرافیتی سر بر آورد که بی‌اصالت بود و توانسته بود با فرصت فراهم شده از آشفتگی سیاسی و اجتماعی ایران برای خود جایگاهی بیافریند. جوینی روزگارانی را که در آن زندگی می‌کرد، عصری می‌داند که هر شاگرد پایگاهی، خداوند حرمت و جاهی گشته و هر خسی برای خود کسی شده و هر شیطانی نایب دیوانی گردیده است. دورانی که نادانان و فرومایگان بر صدر می‌نشینند و هر خردمندی اسیر در دست نادانی شده و هر آزاداندیشی را بی‌زاد و توشه رها ساخته‌اند. هرگونه مردانگی مردود گشته، هر عزیزی تابع ذلیلی گردیده و هر تمیزی در دست فرومایه‌ای گرفتار آمده بود. در چنین جامعه‌ای هر دروغ و تزویری را پند و اندرز نام نهاده و

هرگونه تحریم (حرامزادگی) و نمیمت (سخن‌چینی و فتنه‌انگیزی) را شجاعت و شهامت نام نهاده‌اند. (جوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۶)

به نظر می‌رسد نگاه عبید به طبقه اشراف نگاهی منفی‌نگر است؛ زیرا آنان را در سلب اخلاق در جامعه و ایجاد ناامنی روانی و اجتماعی نقش‌آفرین می‌داند. او در رساله *اخلاق الاشراف* به این موضوع پرداخته است. ظاهراً انتخاب عنوان این رساله در برابر عنوان کتاب *اوصاف الاشراف* خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. خواجه نصیر در سبب نوشتن این کتاب اشاره دارد که «بیشتر مردمان این روزگار از حلیه ادب خالی‌اند.» (طوسی، ۱۳۴۶: ۵) آسیبی که عبید نیز در مورد مردمان روزگار خود بدان اشاره دارد.

عبید در رساله *اخلاق الاشراف* کوشیده است نقش اشراف را در ویرانه کردن ارزش‌های یک جامعه نشان دهد. در حقیقت، وی که به دنبال منشاء فساد در جامعه می‌گردد و متولیان نابسامانی‌های جامعه را می‌جوید، درمی‌یابد این گروه برای برخورداری از مزایای اجتماعی تا چه اندازه کنشگران فعال در بی‌قید و بند نمودن جامعه‌اند و توانایی آن را دارند ارزش‌ها و هنجارهای موجود در جامعه را که در گذر زمان شکل یافته‌اند به ابتذال کشانند. عبید این بزرگان را خواجگان بی‌وجود می‌خواند (زاکانی، ۱۳۴۲: ۳۱۷) که در تلاش‌اند بنیان‌های دینی و دنیوی را بر اصول خود بنا نهند؛ چرا که مراد آنان از زندگی دنیا لهُو و لعبی بیش نیست: «و معنی آن چنین فهم فرموده‌اند که مقصود از حیات دنیا لعب و لهُو و فسق و آلات مناهی امری ممتنع است و جمع کردن مال بی‌رنجانبیدن مردم و ظلم و بهتان و زبان در عرض دیگران دراز کردن محال.» (همان، ۱۶۸) عبید پوچ انگار بودن و میان‌تهی بودن آنان را از هر آنچه یک انسان اصیل و شرافتمند دارد بازگو می‌نماید. اینان را عاری از همه اخلاق نکوی پیشینیان می‌یابد که پا بر تمام سنت‌های آنان نهاده‌اند و آن سنن و اوضاع پیشین در چشم آنان خوار و بی‌مایه شده است: «مزاج اکابر لطیف شده و بزرگان صاحب ذهن بلند رأی پیدا گشتند و سنن و اوضاع سابق در چشم تمییز ایشان خوار و بی‌مایه نمود.» (همان، ۱۶۰)

عبید در قالب حکایات و طنزی گزنده، وارونگی اخلاقی بزرگان را به‌نمایش می‌گذارد و ماکیاولی‌گونه عمل می‌کند؛ چراکه در آغاز چنین پنداشته می‌شود با رفتار و

کردار بزرگان روزگار خویش همراهی می‌کند و مذهب منسوخ را چنانکه نام گذارده، وانهاد و به جای آن مذهبی کارآمدتر که به کار دنیا نیز می‌آید برگزیده است، اما در نهایت امر آن چه طنز و نقد او را برمی‌انگیزاند، مذهب مختار است که هم‌عصران اشراف محور برگزیده‌اند. در اندیشه عبید، بزرگان اینک صاحب رأی شده‌اند و فرصت در اختیار آنان قرار گرفته تا به نظریه پردازی پرداخته و در یک ظاهر سازی آشکار به خاطر تأمین معاش و معاد خود مذهب نو اختراع کنند؛ چرا که سنن اخلاقی گذشته برای آن‌ها بوی کهنگی می‌دهد: «یکی مذهب مختار است که اکنون بزرگان اختراع نموده‌اند و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده‌اند.» (همان، همانجا) کهنگی مذهب منسوخ برای ایشان از آن‌رو بود که با اخلاق پیشین نمی‌توانستند به منافع خود دست یابند و نیت خود را عملی سازند (همان، همانجا).

فساد اخلاقی اشراف روزگار عبید ریشه‌های روانشناختی، سیاسی، اجتماعی و معنوی دارد. به نظر می‌رسد جامعه عصر عبید، جامعه فردمحوری بود که پیوندهای اجتماعی در آن از هم گسسته و جامعه هویت جمعی خود را گم کرده است. فشارهای وارد شده از بالا بر مردم، جامعه را تهی از هرگونه مهرآفرینی، انسان‌گرایی و معنویت کرده بود. زمانی که یک ساختار سیاسی از اخلاق دور باشد، نمی‌توان از توده‌های مردم انتظار داشت بر محور اخلاق زندگی نمایند. در چنین جامعه‌ای هر کس می‌کوشد از ثروت و قدرت برخوردار باشد؛ چرا که تنها بر همین اساس موجودیت می‌یابد. بهره بردن از فرصتی که اینک در اختیار افراد قرار می‌گیرد، فرد را به سوی لذت‌طلبی‌های آنی می‌کشاند. فرصت برای افراد اندک است. بنابراین، افراد باید بیشترین استفاده را از موقعیت خود ببرند. چشم، گوش و زبان هر آنچه را لازم است ببینند، بشنوند و یا بگویند و رعایت هیچ خط قرمزی را نکنند؛ زیرا هدف از آفرینش آنان همین است و اگر غیر آن انجام دهند بر بطلان آفرینش خود گواهی داده‌اند: «چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و دفع مضرات آفریده‌اند و هر عضوی را از خاصیتی که سبب ایجاد او بوده منع کردن موجب بطلان آن عضو است.» (همان، ۱۶۸) زندگی که با خوشی سپری نگردد، به حساب عمر گذاشته نمی‌شود (همان، ۲۰۵) و آدمی می‌بایست از قید نام و ننگ خود را برهاند تا زندگی برایش لذت‌بخش شود:

«خود را از بند نام و ننگ برهانید تا آزاد شوید زیست.» (همان، ۲۰۶)

اما نمی‌توان ادعا کرد صرف لذت‌طلبی، فرد را به فراسوی هرگونه بی‌اخلاقی می‌برد. میل به لذت‌طلبی را می‌توان به باور بتنام در تمام آدمیان جستجو کرد؛ کنشی که به گمان وی خردمندانه و قابل توجیه است؛ چرا که او انسان را موجودی می‌داند که در معرض لذت و رنج است و این‌ها بر کردار، سخن و اندیشه‌های آدمی چیرگی دارند. اعمال شایسته آن‌هایی هستند که در جهت افزایش کل لذت باشند و کردار ناشایست آن‌هایی هستند که در جهت کاهش لذت‌اند و بر انسان است که شایسته‌ها را انجام دهد نه ناشایست‌ها را. (کاپلستون، ۱۳۴۵: ۲۳-۲۵) به باور بتنام، از یک‌سو تمام رفتار انسان تا اندازه‌ای پیرو منافع شخصی و انفعالاتی است که خودخواهانه خوانده می‌شود و از دیگر سو پیرو همدردی یا گاهی بی‌دردی و بی‌مهری نسبت به سایر موجودات است (همان، ۴۷-۵۱).

لذت‌انگاری زندگی خوب را مبتنی بر لذت می‌داند. البته اینکه زندگی خوب چیست نیازمند دانایی است و توان درک آن از سوی مردمان نادان شدنی نیست. افلاطون را باور آن بود که برای کشف زندگی نیکو، نخست باید به تحصیل انواع معینی از دانش پرداخت؛ زیرا آدمی اگر خیر و شر را بشناسد هرگز برخلاف اخلاق رفتار نمی‌کند (افلاطون به نقل از پاپکین، ۱۳۸۹: ۳۳). بر اساس یک قاعده روان‌شناسی تمام کجروی‌ها و اعمال خلاف تمام نشدنی مردم برآمده از نادانی آنان نسبت به راه راست و طریقه درست زندگانی است. برخی ممکن است بدانند که دزدی خطاست اما باز آن را انجام دهند. افلاطون می‌گوید اینان حقیقتاً نمی‌فهمند مراد از دزدی چیست؛ زیرا هیچ انسانی از روی اراده نمی‌خواهد آنچه را نمی‌داند خطاست، انجام دهد (همان، ۳۴).

اشراف روزگار عبید از نادانی رنج می‌برده‌اند و چنان‌که جوینی پیش‌تر درباره آنان گفته بود: «هر دستاربندی بزرگوار دانشمندی خوانده می‌شد.» (جوینی، ۱۱۶) خواجه‌گانی که دست‌مایه آنان لاف و بی‌شرمی بوده و سخن به‌گزار می‌گفته‌اند و در اخلاق آنان آزمندی، بخل و حسد پدیدار بوده و بر مدار دورویی، زور، ریا و دروغ در حرکت بوده‌اند و عبید این رذایل را «عادات اکابر» می‌خواند (زاکانی، ۳۱۷)؛ یعنی رفتاری که در وجود این طبقه از جامعه نهادینه شده و جزئی از شخصیت آنان شده

است. اینان چندان اسیر مال‌اندوزی و منفعت‌طلبی شده‌اند که پا بر تمامی سنت‌ها و اخلاق جامعه گذاشته‌اند و هر مانعی را از پیش پای خود کنار نهاده و تنها به لذات زودگذر پرداخته‌اند؛ همان کسانی که به باور جوینی با مکر و فریب، قدرانی بر اجتماع خویش شده‌اند. آنجا که می‌نویسد: «هر غادری قادری» گشته است (جوینی، ۱۱۶).

در جامعه‌ای که از بی‌ثباتی و ناامنی رنج می‌برد و امید و اعتماد به آینده را در خود می‌بازد و در وضعیت ناگواری گرفتار می‌شود، میل به منفعت‌طلبی فزونی می‌گیرد و انسان‌ها کوتاه‌نگر شده و به سمت لذت و سودجویی رانده می‌شوند و به گونه‌ای برای امنیت روانی خویش چاره را در آن می‌بینند. اکابر روزگار عبید از این قاعده مستثنی نیستند. از دیدگاه راسل، انسان هنگامی به سمت و سوی قدرت کشانیده می‌شود و دیگران را فدای امیال خویش می‌کند که صدمات و تأثیراتی از گذشته در سینه‌اش برجای مانده باشد و به‌هنگام بروز مشکلاتی مانند قحطی به‌دنبال پناهگاهی برای خویش می‌گردد و عده‌ای را بلاگردان خود می‌نماید (راسل، ۱۴۰۱: ۳۶).

اگر توجه شود چگونگی اندیشه و احساس انسان‌ها درباره جهان اجتماعی و چگونگی تعامل و نفوذ در یکدیگر و برداشت‌های آنان درباره یکدیگر، روان‌شناسی اجتماعی آنان را شکل می‌دهد، می‌توانیم دریابیم که رفتار آدمیان تابعی از ویژگی‌های شخصیتی و موقعیت اجتماعی می‌شود و هر فرد مجموعه‌ای منحصر به فرد از صفات شخصیتی را با خود به موقعیت اجتماعی می‌برد و همین باعث می‌شود مردمان در موقعیت‌های یکسان، شیوه‌های متفاوت در پیش گیرند. بنابراین، نقش موقعیت در برانگیختن رفتارهای آدمی تعیین‌کننده می‌شود. (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۹۹) پس هم شخص و هم موقعیت اجتماعی، برانگیزاننده کنش‌های افرادند. انسان‌ها بر اثر انگیزه‌های فردی، درصدد بیشترین سودجویی بدون در نظر داشتن منافع و مصالح مردم‌اند. به‌نظر می‌آید جامعه روزگار عبید نیز گرفتار سودجویی و فرصت‌طلبی کسانی شده است که بیشتر بر منافع شخصی می‌اندیشیده و جمع را قربانیان سود انگاری‌های خویش می‌کرده‌اند؛ لذا هرچه فرد را خوش آید، شایسته است آن را انجام دهد (زاکانی، ۱۶۸).

اگر ناامنی روانی و اجتماعی را از ویژگی‌های جامعه بی‌ثبات بدانیم، روزگار عبید به

شدت از ناآرامی‌ها سیاسی رنج می‌برده و می‌کوشیده برای تأمین آینده نامعلوم خویش چاره‌اندیشی کند. حس مال اندوزی که برآمده از بیم و احتیاج است، آدمی را در آرزوی داشتن دارایی‌های فزونتر پیش می‌برد و به تعبیر راسل، رؤیایی می‌شود که همواره آدمی را می‌فریبد: «هر اندازه مال بیندوزید باز هم در فکر افزودن آن خواهید بود، سیری رؤیایی است که همواره شما را اغفال می‌کند.» (راسل، ۱۳۹۲: ۱۷۱)

از آن‌رو، در روزگار عبید بزرگان هر اندازه که می‌توانسته‌اند از حب مال و منال دنیا و جاه و شوکتی برخوردار می‌شدند. (زاکانی، ۱۶۰) بی‌باوری به آخرت و اینکه هرچه هست، متعلق به همین دنیاست، به افراد اجازه می‌داد بیشترین بهره را از دنیا بگیرند و در کسب شهوات و نیل به لذات بکوشند: «لاجرم از حشر و نشر و عقاب و قرب و بعد و رضا و سخط و کمال و نقصان، فراغتی تمام دارند و نتیجه آن که همه روزه عمر در کسب شهوات و نیل لذات مصروف فرموده‌اند.» (همان، ۱۶۳)

وعدۀ بهشت برای کسانی است که در این دنیا بی‌نصیب مانده‌اند و گرنه بهشت برخورداران همین دنیاست. (همان، ۱۶۲) برای به‌دست آوردن دنیا، بی‌شرمی لازم است؛ چرا که شرم داشتن دست آدمی را از دنیا کوتاه می‌کند. (همان، ۱۸۳) پس آدمی می‌بایست علاوه بر بی‌شرمی، سخت در نگهداری آنچه به‌دست آورده است بکوشد. دارایی‌های خود را از دیگران دریغ دارد و در بخشش و سخاوت را بر روی دیگران ببندد؛ زیرا سخاوت خانه خرابی و نبود آسایش می‌آورد. (همان، ۱۷۵) بزرگان آنچه اندوخته‌اند خرج نمی‌دارند و ایثار نمی‌کنند، بلکه «انبارداری» می‌کنند. (همان، ۱۷۷) عبید چنین جامعه‌ای را عاری از هرگونه راستی می‌بیند و بیان می‌دارد که در صورت راستی ورزیدن، پیش دیگران عزت نخواهی داشت؛ چرا که دروغ‌گویان اینک قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند: «کدام دلیل از این روشتر که اگر صادق‌القول صد گواهی راست ادا کند از او منت ندارند بلکه به جان برنجدند و در تکذیب او تأویلات انگیزند و اگر به دیانتی گواهی به دروغ دهد صد نوع بدو رشوت دهند و به انواع رعایت کنند تا آن گواهی بدهد.» (همان، ۱۸۶)

دروغگویی از بارزترین صفات بزرگان در چنین جامعه‌ای می‌شود تا هر حقیقتی را

۱. آن را که داده‌اند همین جاش داده‌اند

و آنرا که نیست وعده به فرداش داده‌اند

پنهان دارند و حتی در دل سیاه شب از آفتاب گرم روز سخن گویند که اینک تن آنان را نوازش می‌دهد.^۱ (همان، ۱۸۶) گویی اینان در برافراشتن پرچم بی‌شرمی و فرصت‌طلبی چندان با یکدیگر هماهنگ آمده‌اند که ارابه‌های قدرت خود را بر اجساد کشتگان خویش سخت برانند و از لذت آن برخوردار گردند. اگر اندیشه استوارت میل را بپذیریم که اشتیاق به هم‌رنگ شدن با سایر هم‌نوعان یک اصل نیرومند در طبیعت بشری است (کاپلستون، ۱۳۴۵: ۵۰) اکابر روزگار عبید به نیکی توانسته‌اند با یکدیگر هم‌سو و هماهنگ شوند و از آثار و پیامدهای آن کام خود شیرین نمایند. این‌گونه است که می‌بینیم بزرگان روزگار عبید یک روح واحد را شکل می‌دهند که درصدد آفرینش اخلاق و آیین خاص خویش‌اند. برای آنان اولویت نه جایگاه آدمی که میزان برخوردار بودنشان از متاع دنیوی است و سنجش هر انسانی به اندازه‌ای است که بتواند خلقی را بفریبد و در پی این فریب پیروزمندانه، سهم خویش را از دنیا برگیرد و کام خود شیرین نماید و هر آنچه انسان پیشین از اخلاقیات فراهم آورده پایمال سازد. مال‌اندوزی نماید و تا می‌تواند در ترویج بداخلاقی و پلیدی در جامعه بکوشد و حقوق دیگران را پایمال کند؛ این‌گونه است که کامروا گشته است.

نتیجه‌گیری

جامعه بدون ثبات سیاسی از بی‌ثباتی اقتصادی و اجتماعی نیز رنج می‌برد. در چنین وضعیتی زمینه برای انجام کنش‌های غیراخلاقی فراهم می‌آید. فرصت‌طلبان شرایط پیش آمده را بهترین بستر برای برخوردار شدن از ثروت و قدرت می‌دانند و طبقه‌ای شکل می‌گیرد که فاقد اصالت است. عبید زاکانی اندیشمند و ادیبی است که چنین جامعه‌ای را تجربه کرده است. او با به تصویر کشیدن چهره‌ای از اشراف و بزرگان روزگاران خود، کوشیده است نقش آنان را در انحطاط، زوال و ابتدال اخلاقی نشان دهد. به‌گمان

۱. هرکس نهج صدق و رزد پیش هیچ کس عزتی نیابد. مرد باید که تا تواند پیش مخدومان و دوستان خوش آمد و دروغ و سخن برپا گوید و (صدق‌الامیر) را کار فرماید. هرچه بر مزاج مردم راست آید آن لفظ آرد: مثلاً اگر بزرگی در نیمه شب گوید که اینک نماز پیشین است درحال پیش جهد و گوید راست فرمودی، امروز به غایت آفتاب گرم است و در تأیید آن سوگند به مصحف و سه طلاق زن یاد کند.

عبید اینان با منسوخ کردن مذهب پیشین (آداب و عادات اخلاقی) و اختراع مذهب مختار بر خود روا دانسته‌اند هر ناروایی را جامهٔ مقبولیت و مشروعیت پوشانند؛ امری که مفاهیم اخلاقی پیشین را نه تنها از ماهیت تهی ساخته که به ضد خود تبدیل کرده است. در واقع، در این وضعیت بازگونه‌سازی مفاهیم رخ می‌دهد.

عبید ستیز خود را با توده‌هایی که اسیر نادانی و خرافه‌اند، بیان می‌کند. مردمان جامعهٔ خویش را بی‌قدرتانی می‌داند که در سختی معیشت و ستم بزرگان و باورهایی خرافه‌گونه به اسارت درآمده‌اند و چاره‌ای برای درمان دردهای خویش پیدا نمی‌کنند. ریشهٔ این درماندگی‌ها و آشفتگی‌ها از نگاه عبید در آن است که ساختار قدرت و توانمندی اشراف نوظهور، اجازهٔ هرگونه قدرت‌نمایی را از آنان ربوده و توده‌ها چاره را تنها در آن یافته‌اند که آفرینندهٔ خود را به یاری طلبند. در این میان اکابر و خواجهگان بی‌وجود بر خوان گستردهٔ غارت نشسته‌اند؛ آنان که اخلاق و رفتار پیشینیان را برای خود مشکل‌آفرین یافته‌اند مذهب گذشتگان را وانهاد و مذهبی نو آفریده‌اند که با آن می‌شود هرگونه بی‌اخلاقی را انجام داد. عبید در مقام ناظری دقیق این همه ناراستی را می‌بیند و تصویری طنزآمیز از آن برمی‌سازد تا شاید از گزند قدرت‌مداران در امان بماند. او بازگونه مذهب مختار را تحسین می‌کند تا شاید بتواند ژرفای این همه پلیدی را بدون محدودیت نمایش دهد. او با مقایسهٔ دو نیروی راستی و ناراستی، گرایش درونی مخاطب را برمی‌انگیزد تا به داوری نفس خویش بنشیند که در این جدال کدامین را بر می‌گزیند! عبید به خوبی نشان می‌دهد در جامعه‌ای که آینده برای مردمان مبهم بود و تصویری روشن از آن وجود نداشت، امیدها رنگ می‌بازد و آرزوی بهبودی اوضاع در دل‌ها می‌میرد، میل به لذت‌جویی‌های آنی قوت گرفته و ابتذال اخلاقی صورت می‌پذیرد. جامعهٔ بی‌ثبات نه تنها اکنون خود که آینده‌اش را نیز از دست می‌دهد. عبید زاکانی در تصویر چنین جامعه‌ای در میان اندیشمندان ایرانی کم‌نظیر است. او را می‌توان متفکر ساحت عمومی دانست که آنچه نوشته، نه تنها برای معاصران خود که برای آیندگان نیز هست.

منابع

- وصاف الحضرة (۱۳۴۶)، تحرير تاريخ وصاف، تصحيح عبدالمحمد آيتي، تهران: انتشارات بنياد فرهنگ.
- ابن اثير، عزالدين على (۱۳۵۰)، *الكامل في التاريخ*، ترجمه على هاشمي حائري، تهران: به سرمايه شركت سهامی چاپ و انتشارات كتب ايران.
- اتكينسون، ريتا ال، اتكينسون، ريچارد سي، اتكينسون و ادوارد اي اسميت، داريل ج. بم، سوزان نولن، هوکسما (۱۳۸۹)، *زمينه روانشناسی هليگارد*، ترجمه محمدتقي براهني و همکاران، تهران: رشد.
- اقبال آشتياني، عباس (۱۳۶۴)، *تاريخ مغول از حمله چنگيز تا تشكيل دولت تيموري*، تهران: اميرکبير.
- پابکين، ريچارد و آروم، استرول (۱۳۸۹)، *کليات فلسفه*، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوي، تهران: حکمت.
- پطروشفسکی، ابي (۱۴۰۰)، *شرایط اجتماعی-اقتصادی ایران در زمان ايلخانان در تاريخ ايران کمبريج*؛ مغولان، ترجمه تيمور قادري، ج پنجم، قسمت دوم، تهران: اميرکبير.
- جويني، عطاملک (۱۳۸۸)، *تاريخ جهان گشای جويني*، تصحيح محمد قزويني، تهران: نگاه.
- حافظ ابرو، شهاب الدين عبدالله (۱۳۸۰)، *زبدة التواريخ*، تصحيح و مقدمه سيد کمال الدين حاج سيد جوادى، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامي.
- خجندی، کمال الدين (۱۳۳۷)، *ديوان اشعار کمال الدين مسعود خجندی*، تصحيح عزيز دولت آبادي، تهران: کتاب فروشی تهران.
- خواندمير، غياث الدين بن هماد الدين الحسيني (۱۳۸۰)، *تاريخ حبيب السیر في اخبار افراد بشر*، مقدمه جلال الدين همائي، ج ۳، تهران: خيام.
- راسل، برتراند (۱۳۹۲)، *اخلاق و سياست در جامعه*، ترجمه محمود حيدرمان، نشر الکترونيکی.
- راسل، برتراند (۱۴۰۱)، *جهانی که من می شناسم*، ترجمه روح الله عباسي، تهران: نشر جامی.
- زاکانی، عبید (۱۳۴۲)، *کليات عبید زاکانی*، تصحيح عباس اقبال، مقدمه پرويز اتابکی، تهران: زوار.
- ساندرز، ديويد (۱۳۹۰)، *الگوهای بی ثباتی سياسی*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سعدی، مصلح الدين (۱۳۷۵)، *کليات سعدی*، تصحيح و مقدمه بهاء الدين خرمشاهی، تهران: ناهید.

- طوسی، نصیرالدین (۱۳۴۶)، *اخلاق ناصری*، تصحیح ادیب طهرانی، تهران: جاویدان.
- علمداری، کاظم (۱۳۹۸)، *چرا ایران عقب ماند و غرب پیش رفت*، تهران: نشر توسعه.
- غنی، قاسم (۱۳۹۹)، *بحث در آثار، افکار و احوال حافظ*، تهران: هرمس.
- فرغانی، سیف‌الدین محمد (۱۳۶۴)، *دیوان اشعار*، تصحیح و مقدمه ذبیح‌الله صفا، تهران: فردوسی.
- قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۴۸)، *تاریخ الجایتو*، به اهتمام مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۴۵)، *تاریخ فلسفه از بتنام تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کسروی، احمد (۱۳۷۷)، *در پیرامون تاریخ*، به کوشش عزیز علیزاده، تهران: فردوس.
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۸۷)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: نشر مولی.
- هانتیگتون، ساموئل (۱۴۰۰)، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۹۴۰)، *تاریخ مبارک غازانی*، به سعی و اهتمام و تصحیح کارل یان، انگلستان: هرتفورد.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۲)، *جامع التواریخ*، تهران: دنیای کتاب.

مقالات

- دیویدسن، لیستر، «تاریخ مردم و فرهنگ عامه ایران»، *فصلنامه مردم‌نامه*، ترجمه رامین صمیمی، زمستان ۱۳۹۵ و بهار ۱۳۹۶، ش ۳ و ۲، صص ۱۲۰-۱۴۱.
- موثقی، سید احمد و مسلم کرک رازی، «بررسی ثبات سیاسی بر توسعه»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ۱۳۹۰، دوره ۴۱، شماره ۳، صص ۳۲۱-۳۴۰.

Transliteration

- Alamdari, Kazem (2018), *why Iran was left behind and the West advanced*, Tehran: Tose'e publication.
- Atkinson, Rita L., Atkinson, Richard C., Atkinson, and Edward E. Smith, Daryl J. Bam, Suzan Nolen-Hoeksma (2009), *Hilgard's introduction to psychology*, translated by Mohammad Naghi Braheni and colleagues, Tehran: Rošd.
- Ayati, Abdul Mohammad (1346), *Tahrīr Tārīk-e Waṣāf*, Tehran: Farhang Foundation Publications.
- Eqbal Ashtiani, Abbas (1364), *Mongol history from Genghis's attack to the formation of the Timurid government*, Tehran: Amīr Kabīr.
- Fargānī, Saīf ul-Dīn Mohammad (1364), *Divan of Poems, correction and introduction of Zabihullah Safa*, Tehran: Ferdowsī.
- Ghani, Qasim (2019), *Discussion in the works, thoughts and conditions of Hafez*, Tehran: Hermes.
- Ghashani, Abulqasem Abdullah b. Mohammad (1348), *History of Al-Jayto*, under the care of Mahin Hambli, Tehran: translation and publishing company.
- Copleston, Frederick (1345), *History of Philosophy from Bentham to Russell*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Hāfīz Abrū, šahabuddīn 'Abdullah (1380), *Zobdat ul-Tawarīk*, correction and introduction by Seyyed Kamaluddin Haj Seyyed Javadi, Volume 1, Tehran: Islamic Publishing and Publishing Organization.
- Hamadānī, Rašīd ul-Dīn Fażlullah (1362), *jāmī' ul-Tawarīk*, Tehran: World of Books.
- Hamadānī, Rašīd ul-Dīn Fażlullah (1940), *Tārīk-e Mobārak Ġāzanī*, edited and edited by Carl Yan, England.
- Huntington, Samuel P (1400), *Political order in changing societies*, translated by Mohsen Talasi, Tehran: 'Elm publication.
- Ibn Aḩr, 'Ezeddīn 'Alī (1350), *Al-Kāmīl fī al-Tārīk*, translated by Ali Hashemi Haeri, Tehran: with the capital of Iran Books Printing and Publishing Company.
- ḩoveīnī, 'Attāmalīk (2008), *Tārīk-e ḩahāngošā-ye ḩoveīnī*, edited by Mohammad Qazvini, Tehran: Negah.
- ḩāndmīr, Ġīyasuddīn b. Homamuddīn Al-ḩosseīnī (1380), *Tārīk-e ḩabīb ul-Seyar*, introduction by Jalaluddin Humaei, vol.3, Tehran: ḩayyām.
- Kasravi, Ahmed (1377), *Dar Pīrāmūn-e Tārīk*, by Aziz Alizadeh, Tehran: Ferdous.
- Khojandī, Kamal ul-Din (1337), *Divan of the poems of Kamal al-Din Masoud Khojandī*, edited by Aziz Daulatabadi, Tehran: Tehran bookstore.
- Mostūfī Qazvīnī, Hamdallah (1387), *selected history by Abdul Hossein Navaei*, Tehran: Amir Kabir.
- Petroshevski, A. P. (1400), *Socio-economic conditions of Iran during the time of Ilkhans in the history of Iran*, Cambridge; The Mongols, translated by Teimur Qaderi, volume five, part two, Tehran: Amīr Kabīr.
- Popkin, Richard Henry (2010), *Philosophy made simple*, translated by Seyyed Jalaluddin Mojtaboi, Tehran: ḩekmat.
- Russell, Bertrand (1401), *Our Knowledge of the External World*, translated by Ruhollah Abbasi, Tehran: jāmi' publication.
- Russell, Bertrand (2012), *Human society in ethics and politics*, translated by Mahmoud Heydarian, electronic publication.
- Sa'dī, Mošleḩeddīn (1375), *Kolīyāt-e Sa'dī*, correction and introduction by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Nāḩīd.

Sanders, David (2018), *Patterns of political instability*, translated by Strategic Studies Research Institute, Tehran: Strategic Studies Research Institute Publications.

Toūsi, Naṣīruddīn (1346), *Aklāq-e Nāṣerī*, edited by Adib Tehrani, Tehran: javīdān.

Weber, Max (1374), *Economy and Society*, translated by Abbas Manouchehri, Mehrdad Torabinejad and Mostafa Emadzadeh, Tehran: Molly Publishing.

Zākānī, ‘Obeīd (1342), *Kolīyāt-e ‘Obeīd Zākānī*, revised by Abbas Iqbal, introduction by Parviz Atabaki, Tehran: Zavār.

Articles

Diodidsen, Alistair, “History of Iran's People and Popular Culture”, translated by Ramin Samimi, *Mardom-nameh Quarterly*, Winter 2015 and Spring 2016, Volumes 2 and 3.

Movassaghi, Seyyed Ahmad and Moslem Karamzadi, “THE IMPACT OF POLITICAL STABILITY ON DEVELOPMENT”, *Strategic Studies Quarterly*, Volume 41, Number 3, 2019.

