



Moral Irony or Moral Satire; Reflection on Obeid Zakani's Akhlag al-Ashraf

Alireza Aram¹ | Ahmad Fazeli²

1. Ph.D. Graduate of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: a.r.aram1359@qom.ac.ir
2. Corresponding Author: Associate Professor of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran. E-mail: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history

Received: 17 Oct 2024

Received in revised form:
23 Mar 2025

Accepted: 27 Apr 2025

Keywords:

Akhlaq al-Ashraf,
moral irony,
moral pragmatism,
moral virtuous,
Obeid Zakani.

ABSTRACT

Inversion of morality in "Akhlag al-Ashraf" is as a puzzle is the main issue of the upcoming article. With the aim of removing the ambiguity of the author's motivation, and with a method of textual and documentary analysis, the results of the conducted research are as follows: Obeid Zakani refused to explore the theoretical nature of morality and instead by "description" of what is called morality, he made an inefficient application. He attributed the conventional morality of his time. At the end of this path, he has "prescribed" his independent morality using Satire or Irony. In fact, what Obeid has narrated as the ineffectiveness of the famous virtues in moral books and popular norms, is almost a challenge to the consequence of anti-moral life, regardless of the genealogy of morals, cultural-class movement, Rendi's manner, or the abomination of inaction. As the results have indicated, in the position of revising and rewriting this ironic approach and in the direction of accepting ethical life in the contemporary world, it seems that an alternative solution can be a combination of pragmatic and virtuous approaches instead of the weak morals in Obeid Zakani's book.

Cite this article: Aram, A., Fazeli A. (2025). Moral Irony or Moral Satire; Reflection on Obeid Zakani's Akhlag al-Ashraf. *Research of Literary Texts in Iraqi Career*, 6 (2), 1-21. <http://doi.org/10.22126/ltip.2025.11170.1303> (in Persian).



© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22126/ltip.2025.11170.1303>

Publisher: Razi University

Introduction

In his renowned work, Akhlaq al-Ashraf (translated as Nobles' Morality), Obeid Zakani critiques the teachings found in earlier ethical texts, employing a blend of irony and satire to highlight their obsolescence. This work, while not a renowned text in the cultural history of Iran and Islam, is not typically regarded as a foundational teaching text of Islamic ethics. Nevertheless, literary scholars recognize its unique significance among Obeid's works, placing it alongside his notable piece, the Delgosha Treatise (Resaleh-ye Delgosha). By advocating behaviors that contradict well-established moral virtues, Akhlagh al-Ashraf has created a distinctive form of moral life that is noteworthy from both traditional and contemporary perspectives. Obeid Zakani's text is structured into seven chapters, addressing both individual and social morality. In this book, we explore the division of morality into two branches: a) the school of the ancients (Ghodama), which is referred to as an abrogated religion (Mazhabe Mansookh), and b) the selected school, which represents the contemporary and dominant religion during Obeid's time (Mazhabe Mokhtar). These chapters are organized under seven headings: 1. Wisdom, 2. Courage, 3. Chastity, 4. Justice, 5. Generosity, 6. Patience, and 7. Modesty. Additionally, the concepts of Loyalty, Truthfulness, Mercy, and Compassion are also included.

Materials and Methods

Which interpretation should be attributed to Obeid's text and perspective is a question that this article will address through textual and documentary analysis. Specifically, This essay aims to answer the question: Why does he shift to a casual description of morality? If the purpose of the research question is to clarify Obeid Zakani's position (or at least to explore possible interpretations), the aim of this study is to present a more relatable aspect of Obeid's ironic commentary on morality for today's audience. In other words, the outcome of this approach is to present an original or alternative interpretation of Obeid Zakani's moral perspective for contemporary moral living.

Results and Discussion

Obeid challenged conventional ethical principles and, by redefining what was previously understood as moral life, established a new branch of ethics. The title of moral irony or moral satire, may be fitting for the content of his book. The first title (moral irony) is accurate in that, due to the prominence of moral teachings in the society and culture of Obeid's audience, his approach to reversing morality is perceived as satirical. Consequently, there is a possibility that the reversed advice may not be taken seriously as practical guidance. Conversely, the potential for moral satire in Obeid's work cannot be dismissed. The reputation of speech and the practical banality of moral life have elevated the work beyond mere humor, smiles, and hopes for reform. This has prompted the author to satirize a morality that is weakened, intertwined with rowdiness, and vulgarized by excessive repetition. Satire involves identifying flaws, often accompanied by personal animosity, while irony conveys criticism in a more subtle and, ultimately, more impactful manner. In this context, we might perceive a form of idealism and hope for the world's condition through genuine irony.

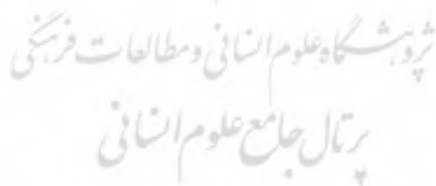
By studying Akhlagh al-Ashraf and reflecting on the author-centered or culture-centered context of this classic work, the exceptional qualities of the text are confirmed, particularly its multilevel approach and interpretability. At first glance, it appears that the author of Akhlagh al-Ashraf has attacked the foundations of morality, presenting this issue to his audience and society through a distorted interpretation of moral actions and a satirical critique of those actions.

In the second interpretation, moral criticism expressed through humor serves as an opportunity to metaphorically clench a fist and strike back at the dominant adversary. These two approaches

are characteristic of the modern period, and while their definitive attribution to Obeid's words necessitates further evidence, they are tentatively aligned with the available evidence from Obeid's writings and the explicit title of the book, which describes Nobles's Morality. Two traditional yet more plausible interpretations exist: one pertains to Rendy's manner of culture (Rendy is a person with a paradoxical character), while the other seeks to address inaction in moral life. Each of these two interpretations has evidence in Iranian culture, which ultimately necessitates more reflection when choosing between them; however, opting for the more efficient option is justified in any case.

Conclusion

In reconsidering and rethinking the relevance of this classic text (Akhlag al-Ashraf) for today's world—while remaining open to interpretation and supplementing evidence from Obeid's text in the final analysis—it is important to adopt a new perspective. Obeid Zakani's approach, in its most favorable aspect, can foster a form of moral and cultural coexistence based on two well-established normative frameworks: consequentialism and virtue ethics. In fact, while a modern interpretation that attributes contemporary philosophical literature to Obeid Zakani is not typically feasible or widely accepted, embracing this perspective for contemporary life is a commendable and practical approach. In this interpretation, Obeid Zakani's philosophy is viewed as a universal call to enhance moral living. An effective approach for today's individuals, who possess an emotional attachment to their past or the ancient world, while also remaining compatible with audiences who have distanced themselves from tradition. As a result, the concepts adopted from the current discourse in Akhlaq al-Ashraf should be recognized as a significant step toward fostering a responsible social life. This form of coexistence, which embraces irony and positive ignorance (Tajahoul) with the intention of addressing inaction, should be encouraged.





شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتمال جامع علوم انساني



طنز اخلاقی یا هجو اخلاق؛ درنگی بر اخلاق/الاشراف عبید زاکانی

علیرضا آرام^۱ | سید احمد فاضلی^۲

۱. دانش آموخته دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: a.r.aram1359@qom.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

معمای معکوس ساختن فضایل اخلاقی در کتاب اخلاق/الاشراف، مسأله اصلی مقاله پیش رو است. با هدف رفع ابهام از انگیزه مصنف و ضمن روش تحلیل متنی و اسنادی، نتیجه تحقیق نشان می‌دهد: عبید زاکانی از کاوش در ماهیت نظری اخلاق امتناع کرده و در عوض با توصیف آنچه به نام اخلاق هست، کاربردی نارس را به اخلاقیات مرسوم زمانه‌اش نسبت داده؛ که در انتهای این مسیر، با انگیزه طنزنگاری یا هجویه‌سرایی، اخلاق مختار خود را تجویز کرده است. در واقع، آنچه عبید به عنوان ناکارآمدی فضایل مشهور در کتب اخلاقی و افواه عمومی روایت کرده است، صرف‌نظر از این که تبارشناسی اخلاق، یا طغیان فرهنگی - طبقاتی، یا طریقت رندی، یا نهیب به بی‌عملی باشد یا خیر، به تقریب چالشی است برای فایده و پیامد منتسب به اخلاق. در مقام تنقیح و بازنویسی این مشی کنایی و در جهت پذیرش زیست اخلاقی در عالم معاصر، که ثمره عملی این تحقیق است، به نظر می‌رسد راهکاری بدیل، با تلفیقی از دو رویکرد عمل‌گرایانه و فضیلت‌گرایانه، جبرانی خواهد بود برای اخلاقیات کم‌رمق در تفریر عبید.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷

واژه‌های کلیدی:

اخلاق/الاشراف،

طنز اخلاقی،

عبید زاکانی،

عمل‌گرایی اخلاقی،

فضیلت‌گرایی.

استناد: آرام، علی‌رضا؛ فاضلی، سید احمد (۱۴۰۴). طنز اخلاقی یا هجو اخلاق؛ درنگی بر اخلاق/الاشراف عبید زاکانی. پژوهشنامه متون ادبی

دوره عراقی، ۶ (۲)، ۱-۲۱. <http://doi.org/10.22126/ltip.2025.11170.1303>

ناشر: دانشگاه رازی

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22126/ltip.2025.11170.1303>



۱. پیشگفتار

۱-۱. طرح مسأله

عبید زاکانی در اثر مشهور خود -/اخلاق الاشراف (۷۴۰ق)- با رویکردی آمیخته به طنز یا هجو، تعالیم رایج در کتب اخلاقی پیشین را به چالش کشیده و آن‌ها را منسوخ یافته است. «این اثر، البته در تاریخ فرهنگی ایران و اسلام متنی مشهور در علم‌الاخلاق نیست و در مقام تدریس اخلاق اسلامی به این متن ارجاع داده نمی‌شود. اما به گواه ادب‌پژوهان، در میان آثار عبید منزلت ویژه‌ای داشته و از این حیث در کنار رساله دلگشا نشسته است.» (یوسفی، ۱۳۵۷: ۲۹۵)

/اخلاق الاشراف با توصیه به رفتارهایی متضاد با فضایل اخلاقی مشهور، نوع خاص از اخلاق را پایه گذاشته است که این اخلاق بدیل از هر دو چشم‌انداز سنت‌نگارانه و معاصرانه قابل ملاحظه است. متن عبید زاکانی در هفت فصل و با طرح سرفصل اخلاقیات فردی و اجتماعی نگاشته شده است. در این کتاب، شاهد تقسیم‌بندی اخلاق به دو نحله هستیم: مذهب قدما که همان طریق و مذهب منسوخ خوانده شده، و مذهب مختار که همان مذهب معاصر و رایج در زمانه عبید است. این ابواب در عناوین هفت‌گانه، شامل: «حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، سخاوت، حلم، حیا، وفا، صدق، رحمت، شفقت» نگاشته شده‌اند.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷)

عبید بر خلاف آثار مرسوم اخلاقی به پیش رفته و با معکوس کردن آنچه پیش از او با نام اخلاق شناخته شده است، شاخه‌ای تازه از اخلاق‌نگاری را بنا نهاده که عنوان طنز اخلاقی یا هجو اخلاق شایسته مضمون کتاب است. عنوان طنز اخلاقی از این جهت صادق است که به سبب شهرت احکام اخلاقی در جامعه و فرهنگ مخاطب عبید، شوخی او در معکوس کردن اخلاق حاوی طنز تلقی می‌شود و احتمال جدی نگرفتن نصایح معکوس به عنوان توصیه عملی باقی می‌ماند. متقابلاً، احتمال هجو اخلاق از طرف عبید منتفی نیست؛ چرا که شهرت گفتاری و ابتذال عملی اخلاق کار را از طنز و لب‌خند و امید به اصلاح گذرانده، مصنف را به سمت هجو آن اخلاق بی‌رمق، آمیخته به قیل و قال، و مبتذل از فرط تکرار کشانده است. با این توضیح که: «اگر هجو به معنی عیب‌جویی باشد که می‌تواند با خصومت شخصی همراه شود، مقصود از طنز بیان یک نقیصه با کلامی غیرمستقیم‌تر و البته موثرتر است؛ که شاید به این معنا در طنز واقعی بتوان نوعی از آرمان‌گرایی و امید به اوضاع جهان را مشاهده کرد.» (حلی، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۱۳۲)

این که کدام یک از این دو تفسیر را باید به نثر و اثر عبید منتسب کرد، مسأله‌ای است که در ادامه

متن حاضر با روش تحلیل متنی و اسنادی بدان توجه خواهد شد. اگر هدف از طرح مسأله تحقیق رفع ابهام از موضع عبید زاکانی، یا دست کم ترسیم صور محتمل در این باب باشد (و پاسخ به این پرسش که چرا قلمرو قلم را به سوی طنزنگاری از اخلاق گسترش داده است)، مقصد، فایده یا ثمره نهایی از تحقیق حاضر این است که وجه مقبول تری از کلمات کنایه آمیز عبید در توصیف اخلاق را برای مخاطب امروزی اخلاق بیان کند. حاصل مسیر، ترسیم نسخه ای اصیل یا بدیل از اخلاق شناسی عبید زاکانی است برای مخاطب امروز اخلاق.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینه این پژوهش، به ترتیب پیوند مباحث کتاب ها با اثر حاضر، چهار منبع قابل ذکر است: الف) مهدی اخوان ثالث در کتاب *نقیضه و نقیضه سازان* (اخوان ثالث، ۱۳۷۴) به افکار عبید توجه کرده است. «این اثر بر متن *اخلاق/الاشراف* متمرکز نیست، اما اشاراتی به آن دارد که در تحقیق حاضر هم به آن ارجاع خواهد شد. ب) علی اصغر حلبی در پژوهشی مستقل به زندگی و افکار عبید پرداخته است.» (حلبی، ۱۳۷۷) بخشی از تحلیل های این مقاله در زمینه هم سخنی احتمالی میان عبید با نویسندگان عصر مدرن پیش تر در پژوهش حلبی مطرح شده است. همین نویسنده در تصحیح انتقادی متون عبید - و به ویژه در مورد کتاب *اخلاق/الاشراف* - به قدر کفایت مقدمه پرداخته و پاورقی نگاشته است، که همین نسخه مورد توجه مقاله حاضر خواهد بود.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷)

جواد طباطبایی در فصل نهم از کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (طباطبایی، ۱۳۹۵) به اندیشه سیاسی عبید پرداخته است. او در این فصل و در ادامه مباحث خود نگاه عبید را از حیث فقدان عناصر لازم برای تأسیس یک اندیشه مطلوب بررسی می کند و رویکرد عبید را واکنشی به همین فقدان می یابد. تفسیر طباطبایی به طور کامل متوجه ابعاد سیاسی اندیشه عبید است. د) سین سیفی در کتاب *طنازی های عبید* (سیفی، ۱۴۰۰) هر چند به صورت ویژه *اخلاق/الاشراف* را بررسی نکرده، اما به رویکرد کلی عبید اشاره کرده و به فقراتی از *اخلاق/الاشراف* هم نظر انداخته است. پژوهش سیفی در تفسیر مواضع عبید بی ملاحظه تر و صریح تر از تفاسیر بدیل سخن گفته است؛ که از این منظر می توان از کتمان نکردن کلمات و مواضع عبید استقبال کرد.

در کنار دانشنامه های فارسی زبان، که آثاری عمدتاً تعلیمی و ترویجی را در زمینه عبید شناسی نگاشته اند، دو مقاله پژوهشی در زمینه ای نزدیک به مسأله این تحقیق قابل ذکر است: الف) باقری و مسعودی (۱۳۹۰) در پژوهش خود موضوع نقد اجتماعی را در آثار عبید زاکانی بررسی کرده اند. در این

اثر، با تحلیل آماری مفاهیم اخلاقی و ضد اخلاقی در مکتوبات عبید، میزان توجه او به هر مفهوم ارزیابی و مقایسه شده است. در پایان این مقاله، تعهد نویسنده‌ای کهن به ناهنجاری‌ها و معضلات اجتماعی مورد تحسین قرار می‌گیرد. (ب) به آفرید و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی که از نظر موضوع به مقاله حاضر نزدیک‌تر از آثار پیش گفته است، دشواری سخن گفتن از اخلاق در جامعه‌ای نابسامان را تحلیل کرده‌اند. به روایت این متن، آشفتگی زمانه باعث ابتدال و استحاله مفاهیم اخلاقی می‌شوند؛ که شعر و نثر عبید تصویری بی‌واسطه است از این ابتدال و استحاله.

پژوهش‌های تفسیری فوق در ادامه مقاله مورد ارجاع و ارزیابی نگارنده قرار خواهند گرفت. اما با نظر به پرسش خاص این تحقیق که بررسی دو گانه طنز اخلاقی یا هجو اخلاق باشد، مقاله حاضر از آثار و پژوهش‌های پیشین متمایز است؛ به ویژه با توجه به مسیری که نگارنده در یافتن پاسخ طی می‌کند و طی آن صورت‌های متفاوت تفسیری را می‌سنجد، این پژوهش از جهتی دیگر نیز متفاوت از آثار پیشین خواهد بود. در وجه سوم تمایز، باید به نتیجه و چشم‌اندازی اشاره داشت که نگارنده در تناسب و تعامل میان اندیشه‌های عبید با دغدغه‌ای معاصر در زیست اخلاقی ترسیم می‌کند. در واقع، این مقاله بیش از آن که صبغه ادبی - تاریخی داشته باشد، وجهی معاصرانه و اخلاق‌شناسانه را در اثر عبید زاکانی می‌جوید.

۲. تقریر اخلاق مختار در وجهی خلاف مشهور

در نخستین سطور کتاب، اخلاق بر مدار کتاب‌های رایج در این حوزه تشریح می‌شود و در واقع آنچه عبید می‌گوید، تکرار و بازنویسی تعالیم حکمای اسلامی است:

«و چنان که بدن از شهوات و لذات محسوس محظوظ می‌گردد و روی در عالم سفلی دارد، روح نیز از معرفت حضرت عزت که غایت همه غایات است - عز شأنه و ادراک حقوق و افاضات خیرات بهره‌مند می‌گردد و روی در عالم قدس دارد، و چنان که بدن به واسطه امراض مزمنه از خاصیت خود فروماند روح نیز کیفیت و ماهیتی دارد که چون به مرضی از امراض که بدو مخصوص است - از حب جاه و مال و اکتساب شهوات و التفات به لذات عالم سفلی مبتلا گردد، از خاصیت فرو ماند که آن مشاهده حضرت ذوالجلال و ادراک معقولات و افاضت خیرات باشد.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۸)

عبید در ادامه به تشبیه اطبا و انبیا می‌پردازد که «هر دو برای رفع مرض - یکی جسمی و دیگری روحی - برآمده‌اند که وظیفه طایفه اخیر به ویژه تهذیب اخلاق و تطهیر سیر بندگان است.» (همان: ۴۸-۵۰) البته در ادامه سخنان خود در مقدمه، این رویکرد را مقبول نیافته و زمینه را برای طرح مباحثی خارج

از عرف و شهرت کتب اخلاق اسلامی فراهم می‌سازد:

«اکنون در این روزگار... چون مزاج اکابر لطیف شد، و چون بزرگان صاحب ذهن بلندرای، فکر صافی و اندیشه شافی بر کلیات امور معاش و معاد گماشتند و سنن اوضاع سابق در چشم تمیز ایشان خوار و بی‌مایه نمود؛ و نیز به واسطه گُرور زمان و مرور آوان^۱ اکثر آن قواعد اندراس پذیرفته است احیای آن اوضاع بر خاطر خطیر و ضمیر منیر این جماعت گران آمد، لاجرم مردوار پای همت بر سر آن اخلاق و اوضاع نهادند و از بهر معاش و معاد خود این طریق که اکنون در میان بزرگان و اعیان متداول است... پیش گرفتند و بنیاد کارهای دینی و دنیوی بر آن مبنا مستحکم گردانیدند.» (همان: ۵۴-۵۷)

با این مقایسه است که عبید اصول اخلاق زندگی و در واقع حکمت عملی را بر مدار دو روایت - یعنی همان دو مذهب منسوخ و مذهب مختار - طرح می‌کند. برای این نقل روایت و بیان مذهب، او هفت باب را گشوده است که غیر از باب آخر (که پنج عنوان را در خود جای داده)، هر کدام بر یک فضیلت اخلاقی متمرکز شده‌اند. سخنش را با حکمت آغاز می‌کند و درباره مذهب منسوخ می‌گوید:

«در نفس ناطقه دو قوه مرکوز است و کمال او به تکمیل آن دو منوط: یکی قوه نظری و یکی قوه عملی. قوه نظری آن است که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق کسب (معرفت) اشیاء چنان که حق اوست حاصل کند، بعد از آن به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که انتهای جمله موجودات است - تعالی و تقدس - مشرف می‌شود تا به دلالت آن معرفت به عالم توحید بل به مقام اتحاد رسد و دل او ساکن گردد که: «لا یذکر الله تطمئن القلوب» و غبار شبهت و زنگ شک از چهره ضمیر (او) و آینه خاطر او سترده گردد... و قوه عملی آن باشد که قوی و افعال خود را مرتب و منظوم گرداند، چنان که با یک دیگر مطابق و موافق شوند تا به واسطه آن مساوات اخلاق او مرضیه گردد. هرگاه این علم و عمل بدین درجه در شخص جمع آید او را انسان کامل و خلیفه خدا توان گفت و مرتبه او اعلی مراتب نوع انسان باشد، چنان که حق تعالی فرمود: «یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد أوتی خیراً کثیراً» و روح او بعد فراق بدن به نعیم مقیم و سعادت ابد و قبول فیض خداوند مستعد گردد.» (همان: ۶۲-۶۵)

مصنف با کنایه‌ای که قابل انکار نیست، بلافاصله از مذهب مختار می‌نویسد:

«می‌فرمایند: بر ما کشف شد که روح ناطقه اعتباری ندارد، و بقای آن به بقای بدن متعلق است و

فناى آن به فناى جسم موقوف؟ و مى فرمایند که «آنچه انبیا فرموده‌اند که او را کمال و نقصانى هست و بعد فراق بدن به ذات خود قائم است و باقى خواهد بود محال است، و حشر و نشر امرى باطل. حیات عبارت از اعتدال ترکیب بدن باشد. چون بدن متلاشى شد آن شخص ابدأ ناچیز و باطل گشت. آنچه عبارت از لذات بهشت و عقاب دوزخ است هم در این جهان مى تواند بود... لاجرم از حشر و نشر و عقاب و عذاب و قرب و بعد و رضا و سخط و کمال و نقصان فراغتى تمام دارند، و نتیجه این معتقد آن که همه روزه عمر در کسب شهوات و نیل به لذات مصروف فرموده... و به سبب این عقیده است که قصد خون و مال و عرض خلق پیش انسان خوار و بی‌مایه مى نماید... الحق زهى بزرگان صاحب توفیق که آنچه چندین هزار سال با وجود تصفیه عقل و روح (بر دیگران) محجوب ماند، بی‌زحمتی بر ایشان کشف شد.» (همان: ۶۷-۷۲)

این دو گانه منسوخ و مختار درباره فضیلت شجاعت نیز حاوی دو روایت است: «و حکما، شجاع کسی را گفته‌اند که در او نجدت و همّت بلند و سکون نفس و ثبات و تحمل و شهامت و تواضع و حمیت و رقت باشد. آن کس را که بدین خصلت موصوف بود ثنا گفته‌اند و بدین واسطه در میان خلق سرافراز بوده و این عادت را قطعاً عار نداشته‌اند، بلکه ذکر محاربات و مقاتلات چنین کسی را در سلک مدح کشیده‌اند» (همان: ۷۸-۷۳) این در حالی است که طبق مذهب مختار، مرد صاحب حزم کسی است که در روز نبرد این سخن را عمل کند: «مردان در میدان جهند ما در کهدان جهیم.» (همان: ۸۹) هم‌چنین، عفت منسوخ را کنترل گوش و چشم و زبان و نهایتاً نفس از فواحش دانسته است. (همان: ۹۴) در مقابل، طبق مذهب مختار: «اصحابنا مى فرمایند که: قدما در این باب غلطی شنیع کرده‌اند و عمر گرانمایه به ضلالت و جهالت به سر برده... مى فرمایند که «چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و دفع مضرت آفریده‌اند، و هر عضوی را از خاصیتی که سبب ایجاد او بوده منع کردن، موجب بطلان آن عضو است.» (همان: ۹۹-۱۰۷) هم‌چنین است در مورد عدالت منسوخ: «اکابر سلف عدالت را یکی از فضایل اربعه شمرده‌اند، و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده‌اند. معتقد ایشان آن بوده که «بالعدل قامت السموات والارض» و خود مأمور «ان الله یامر بالعدل والاحسان»... بداشتندی. بنابراین سلاطین و امرا و اکابر و وزرا دایم همّت بر اشاعت معدلت و رعایت امور رعیت و سپاهی گماشتندی و آن را سبب دولت و نیک‌نامی شناختندی؛ و این قشم را چنان معتقد بوده‌اند که عوام نیز در معاملات و مشارکات طریق عدالت کار فرمودندی.» (همان: ۱۲۳-۱۲۵)

در مقابل مذهب منسوخ، عدالت مختار شامل سیره کسانی هم‌چون معاویه و بخت النصر است که با

گردنکشی و حق خوری به خواست دل و جان‌شان رسیدند.» (همان: ۱۳۴) هم‌چنین است شرح او از صفات سخاوت (همان: ۱۴۳) و حلم (همان: ۱۶۸) که عمل به مشهورِ قدما و منسوخِ مسلکان را موجب فلاکت خود و جری شدن دیگران دانسته، در حالی که ثروت و شوکت در این است که سخاوت را بر مدار مختار (همان: ۱۴۸ و ۱۵۱ و ۱۶۵) و حلم (همان: ۱۶۹) را نیز بر همین مذهب در پیش گیرند. با این تفاوت که در حلم مختار نوعی از بی‌تفاوتی نسبت به تلخی روزگار و دم غنیمت شمردن و صبر پیشه کردن بر خیانت و جنایت و تجاوز در حریم خانه و اجتماع را توصیه می‌کند و البته این توصیه با هدف رسیدن به فواید دنیوی مورد نظر است.» (همان: ۱۸۰) پیش از خاتمه این بخش و تحلیل احتمالات در مقاصد کتاب، لازم به ذکر است که مصنف در مورد وفا طبق مذهب مختار بیانی آورده، که حاوی کنایه‌ای قابل تأمل است:

«حکایت: گویند که محیی‌الدین عربی که حکیم روزگار و مقتدای علمای عصر خود بود، سی سال با مولانا نورالدین رصدی شب و روز مصاحب بود، و یک لحظه بی‌یک‌دیگر قرار نگرفتندی، چند روز که نورالدین در مرض موت بود محیی‌الدین بر بالین او به شرب مشغول بود. شبی به حجره رفت، بامداد که در خانه آمد غلامان را موی‌ها بریده به عزای نورالدین مشغول دید. پرسید که حال چیست؟ گفتند مولانا نورالدین وفات کرد. گفت: «دریغ نورالدین». پس روی به غلام خود کرد و گفت: «نمشی و نطلب حریفا آخر»؛ و هم از آن‌جا به حجره خود عودت فرمود. گویند بیست سال بعد از آن عمر یافت و هرگز کسی نام نورالدین از زبان او نشنید. راستی همگان را واجب است که وفا از آن حکیم یگانه روزگار بیاموزند.» (همان: ۱۹۵-۱۹۶)

۳. فرایند ترجیح اخلاق مختار؛ بررسی چهار تفسیر محتمل

اخلاق مختار در تقریر عبید زاکانی حاوی تعالیمی متضاد با سنت رایج در اخلاق‌نگاری است؛ که بررسی انگیزه کاتب از مکتوبی که فقرات مهم آن نقل شد، یا انعکاس وجوه مجاز پیش‌روی خواننده در تفسیر این کلام، مقصد این فراز از تحقیق خواهد بود. در بررسی کلمات جاری در اخلاق الاشراف، چهار احتمال در تفسیر این اخلاق‌نگاری معکوس جلب توجه می‌کند. از بررسی این احتمالات که همگی مستند به متن کتاب هستند، امکان پاسخ مستند به پرسش اصلی تحقیق فراهم خواهد شد: رویکرد عبید زاکانی در این کتاب حاوی طنز اخلاقی است یا شامل هجو اخلاق؟ ذکر این نکته هم ضروری است که عده‌ای از عبیدپژوهان محترم و معتبر، متن اخلاق الاشراف را فاقد ابهام و حاوی

وضوح می‌یابند؛ که در نتیجه، طرح برخی از تفاسیر را از ابتدا نادرست یا غیرضروری می‌شناسند. ضمن تکریم این نگاه و با احترام به صبغه ادبی این پژوهشگران، لازم به تکرار است که نگارنده منظر و موضع تفسیری خود را تحت مطالعات اخلاق‌شناختی برگزیده است. در نتیجه، تفسیر کلام عبید به عنوان بخشی از تاریخ اندیشه اخلاقی را مکمل تفسیر این کلام به عنوان یک متن ادبی - تاریخی می‌شناسیم.

۳-۱. بی‌مبنا دانستن اخلاق با رویکرد تبارشناسانه

می‌توان رویکرد عبید را در زمینه‌ای مدرن قرائت کرد که طبق آن اخلاق عملاً بی‌ارزش و نوعی ابزار فریب در دست تبهکاران است. طرح این خوانش با نام اندیشه‌مندی از عصر مدرن که به بیان صریح خود بت‌شکن حیات اخلاقی تاریخی رایج بوده است، گره می‌خورد: «نیچه». از نگاه او در ذات اخلاقی که نوعاً آموزش داده می‌شود نوعی طبیعت‌ستیزی قابل تشخیص است. به این ترتیب، اخلاق ذاتاً زاهد‌پرورانه است و زندگی اخلاقی یعنی: «زندگانی رو به فروشد، از توان افتاده، وازده، محکوم به مرگ». (نیچه، ۱۳۹۷: ۶۰-۶۱) در این نگاه، نیکی با تهی‌دستی همراه شده است و دینداران در گرم کردن بازار این نوع زیست اخلاقی پیشگام و همواره اثرگذار بوده‌اند. (نیچه، ۱۳۹۳: ۳۹) به باور نیچه، این نوع از اخلاق به نیت تسکین دردها و کینه‌ها و تظلم‌ها وضع شده است و البته در واقع همان تسکین و رام کردن است، نه درمان کردن و چاره کردن. (همان: ۱۶۷) به بیانی دیگر، نیچه به دنبال ابرمرد و آفریننده‌ای است در جریان معکوس با ارزش‌های حاکم.

آن‌چه در آثار نیچه به عنوان مبنای اصلی اخلاق نقد و نفی می‌شود، پیش از او با تغییراتی چند در آراء اندیشه‌مندی از عصر رنسانس تقریر شده است. نزد «ماکیاولی» شهریار، یا همان پادشاه مطلوب و مقتدر، پیش از آن‌که به مراقبه و خودسازی و مفاهیم اخلاقی دیگر بیندیشد و بیش از آن‌که در تعامل با عرف و عادت و اخلاقیات مرسوم گردد، یک شخصیت آفریننده است. آفریننده‌ای که با صورت‌گری هنرمندان خویشتن به ماده‌پیشان جامعه انسانی صورت دلخواه خویش را می‌بخشد و البته رعایت اخلاقیات دست‌وپاگیر را وامی‌نهد. (ماکیاولی، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۹) البته این بیانات ماکیاولی لزوماً نظرات واقعی او نیست و آراء وی در آثار دیگرش هم باید منظور محقق باشد. نهایتاً و در چارچوب روایت کتاب شهریار، این همان انسان مطلوب رنسانسی است که نیچه مردمان روزگار و فرهنگ مقیم خود را در قیاس با آن دوران نازک‌کار و نرم‌خو و خلاصه اهل اخلاقیات رعایا می‌خواند. (نیچه، ۱۳۹۷: ۱۳۷)

در مقابل این نوع اخلاق نازک‌کار، اخلاقی نیرومند قرار دارد. (همان: ۱۳۸) شاید تفاوت میان دو

متفکر این باشد که در منطق ماکیاولی داشتن این اخلاقیات به معنای واقعی زیانبار است، اما تظاهر به آن‌ها موثر. این در حالی است که نیچه برای پادشاه نمی‌نویسد و در نتیجه تجویزاتش در قول و فعل یک‌دست‌تر است. در واقع، نیچه دیدگاه واقعی خود را در اخلاق می‌نگارد و از این منظر به نفی اخلاق رایج نظر دارد، اما ماکیاولی به پادشاه توصیه می‌کند مرام اخلاقی خود را در خلوت و جلوت متغیر سازد. شاید همین تفاوت مشرب دو متفکر باعث شده که امروزه ایده نفی اخلاق بیش از ماکیاولی با نام نیچه گره بخورد؛ هر چند تقدم تاریخی با ماکیاولی است.

در تناسب با آراء عبید زاکانی، آنچه می‌تواند این تفسیر تبارشناسانه را پررنگ کند، توجه به عنوان کتاب است و تناظر لفظی و البته تضاد مضمونی آن با کتاب مشهور خواجه نصیرالدین طوسی: /الاشراف/. خواجه نصیر می‌گوید حرکت در مسیر کمال که همان مشی طریق بر مدار اهل طریقت است، محتاج شش امر خواهد بود: اول- هدایت، دوم- ازاله عوایق و قطع موانع، سوم- سیر و سلوک، چهارم- حال‌هایی که در این سیر و سلوک بر سالک می‌گذرد. پنجم- حال‌هایی که بعد از سلوک اهل وصول را سانح شود. ششم- نهایت حرکت، انقطاع سلوک و فنای در توحید. (طوسی، ۱۳۷۳: ۵-۶) در واقع، و با اقتباس از پژوهش مهدی اخوان ثالث، می‌توان گفت: این‌جا عبید زاکانی نقیضه‌ای را در برابر بیان خواجه نصیر عرضه کرده است. به این معنا که نقیضی بر یک کلام مشهور یا سهمگین وارد کنند و آن را به طنز، هجو، هزل و خلاصه به کلامی آمیخته به طعن پاسخ دهند. (اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵) البته در متن کتاب هم شواهدی در جهت تفسیر تبارشناسانه از اخلاق مختار عبید فراهم است: «گرم با صالحان بی‌دوست فردا در بهشت آرند همان بهتر که در دوزخ کشندم با گنه‌کاران» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷: ۱۸۱)

هم‌چنین است ملالت از هم‌صحبتی با شیخکان در بهشت و ترجیح جهنم؛ که شیخکان در این دنیا بر طریق ریا پیش رفته‌اند. (همان: ۱۷۷) همین وضع و موضع در صفات پنج‌گانه حیاء، وفا، صدق، رحمت و شفقت برجسته می‌شود؛ که مثلاً در مورد وفا حد اعلای آن به سگ تشبیه می‌شود (همان: ۱۹۳) و با نظر به مطالبی که تا کنون نقل شد، بی‌نیاز از تطویل کلام، می‌توان رأی مختار عبید را در تمام این امور شناخت. این که هر جا زاهدی هست باید از آن‌جا گریخت، از آموزه‌های تکرارشونده در آثار عبید است. (سیفی، ۱۴۰۰: ۱۴)

در جهت تأیید فقرات /اخلاق/الاشراف، گزین گویه‌های عبید در رساله صد پند نیز نشانه‌هایی از تقابل با زیست زاهدانه را دارد. (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۸۴-۱۸۳) و باب گفتگو میان او با نیچه را باز می‌کند؛ هر

چند این اثر به رغم تصریحات عبید در ابتدای رساله که از افلاطون و ارسطو و خواجه نصیر یاد کرده و اثرش را ادامه کلام آنان خوانده است، از حیث انسجامی که در مباحث اخلاق شناختی/اخلاق/الاشراف مشهود است و در صد پند قابل ملاحظه نیست، اثری کم‌تر جدی تلقی می‌شود. (عبید زاکانی، ۱۳۹۹: ۲۶۳)

۲-۳. مشت گره کرده در برابر بی‌اخلاقی طبقه حاکم

این‌جا تفسیر دیگری قابل طرح است که رویکرد عبید را نوعی اعتراض طبقاتی و از منظر فرهنگ‌های حاشیه‌ای نسبت به فرهنگ طبقه مسلط می‌یابد. این‌که عبید این مسیر را طی کرده باشد یا نه نیازمند ملاحظه شواهدی از آثار او است. و البته قبل از آن به ماهیت فرهنگی-اجتماعی این نوع نگرش در جهان امروز باید نظر کرد. در عصر امروز، این رویکرد نمادهای جنبش اعتراضی را مشت گره کرده می‌داند. مشت‌هایی که در وجه افراطی آن قدر سخت شده‌اند که برای ترسیم یک آینده بهتر هم گشوده نمی‌شوند. (ایگلتون، ۱۴۰۳: ۱۷۳-۱۷۴)

آن‌چه می‌تواند بیش از همه ما را به این نوع تفاسیر ترغیب کند، عنوان رساله است، که «معلوم است که انتقادی بر اشراف و طبقات ممتاز است.» (یوسفی، ۱۳۵۷، ۲۹۵) این مطلب که مطابق با متن/اخلاق/الاشراف طبقات مرفه خود را در گیر میدان جنگ نمی‌کنند، قابل توجه است. (سیفی، ۱۴۰۰: ۱۴۱) در واقع او نه تنها اشراف زمانه، که سران و یلان دروغین را هجو می‌کند. (اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۱۱۹) به باور عبید، این‌که کدام رفتار صحیح و به‌جاست را باید از چارچوب اجتماعی عمل دریافت. (سیفی، ۱۴۰۰: ۲۱) زرین‌کوب در شرح شرایط شیراز، در عصری نزدیک به عبید زاکانی، به خوردگان اوقاف و مصرف‌کنندگان ابواب خیر اشاره دارد، که مانع از رسیدن این صدقات به مصرف واقعی بوده‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۷) این اوضاع شباهت بسیاری دارد با آن‌چه عبید در متن خویش و در وصف فقیهان و قاضیان آن زمانه نگاشته است.

در مجموع، این تفسیر هم خالی از شواهد نیست و به ویژه عنوان کتاب که در بخش قبل به عنوان تعریضی به خواجه نصیر و اوصاف/الاشراف او تلقی شد، با حفظ موضع می‌تواند اعتراضی به همان اشراف ریاکاری باشد، که گویی اخلاقیات را برای خلع ید از طبقه فرودست می‌خواهند و خود بری از مسئولیت اخلاقی‌اند. این تفسیر البته در جهت معکوس با تعالیم نیچه است. چرا که نیچه اخلاق را ساخت فرودستان برای ترمیم ناکامی‌ها می‌یابد و چپ‌گرایی منتسب به مارکس اخلاق را هم‌چون افیونی برای تسکین فرودستان می‌نگرد که از جانب طبقه اشراف مسلط وضع شده است.

مبتنی بر همین تفاوت، در تفسیر نخست مذهب مختار در اخلاق مشی اشراف و ابرمردان خواهد بود و نتیجتاً مورد تأیید عبید. اما در تفسیر دوم، مراد از اشراف، همان طبقه فاسد همیشه حاکم است، که اخلاق اشرافی و ظالمانه آنان موضوع کنایه و نکوهش مصنف تلقی می شود. در هر حال، هر دو تفسیر مستند به شواهدی از متن عبید هستند؛ و البته جمع میان این دو تفسیر با جنبه طنزی که در کلام عبید نمایان است دشوار خواهد بود؛ البته اگر زبان طنز را رخصتی برای عبور از خطوط قرمز و ترویج غیرمستقیم مکونات درونی مصنف ندانیم. نهایتاً درباره امکان جمع و ترجیح میان این تفاسیر در موضع پایانی مقاله سخن خواهیم گفت.

۳-۳. رندی و همزیستی با جماعت

متن عبید پیش از هر تفسیر مدرنی که بتوان از آن ارائه کرد، متنی است نمایانگر یک وضعیت تاریخی. در واقع باید گفت/اخلاق/الاشراف «با همه اختصار و صورت طیت آمیزش بیش از بسیاری از تاریخ‌های پر حجم و آکنده از گزافه آن زمان می تواند حقایق اوضاع عصر عبید را بر ما روشن کند.» (یوسفی، ۱۳۵۷، ۳۰۴)

با نظر به همین رویکرد تاریخی، که متمایز از دو تفسیر مدرن قبلی است، وجه اخیر البته پشتوانه‌ای به قدمت قرون ماضیه دارد. دوره‌ای که یک سوی آن عرفان رندانه حافظ است و سوی دیگرش تاریخی پر از ریا و دروغ. نوعی ریا و تجاهل مذهبی به قصد ترخیص موردی و تبعیض آمیز شریعت که در کار سلاطین، قاضیان، مفتیان و زاهدنمایان رواج داشته است.» (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۵۹-۱۵۸) عبارات پایانی کتاب عبید کنایه‌ای است آمیخته با طنز سیاه به طی طریق مختار: «امید هست چون مبتدی بر اخلاق مختار اکابر مواظبت نماید، و آن را ملکه نفس ناطقه خود گرداند، نتیجه آن هر چه تمامتر در دنیا و آخرت بیابد.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷: ۲۱۶)

در واقع، گویی عبید در این کلمات مخاطب را میان دو گزینه مخیر می کند و موفقیت در هر کدام را بر عهده مخاطب می نهد. این نوع رندی می تواند با بی بندوباری و عاری شدن از هر نام و ننگ همراه شود، که این همه با نوعی طنز و ظرافت رندانه همراه است و به همین جهت حتی در رده امرای هم محاسب را از رند متمایز می کند.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۱۱) در جهان بینی خاص رندانه، بنای کار عالم بر عشق و زندگی سرخوشانه است؛ که حتی عرفان هم از منظر جمالی و در برابر نگاه جبارانه ترویج یافته است. البته این رفتار برای فریب نیست، بلکه برای گریز از آزار مردمان و حاکمان است.» (آشوری، ۱۳۹۷: ۲۴۰-۲۴۵) این در دوره‌ای است که قدرت وسیله‌ای برای خفه کردن وجدان است و دین دومی

برای فریب. این جاست که رند آزاداندیش نه به قبول عامه دل می‌بندد و نه به تقرب سلطان.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۴۷)

این نوع تفسیر البته در تناسب با زیست مدرن خالی از مناقشه نیست. همین رند که به واقع از درون رها است، اگر در جهان مدرن قدم بگذارد می‌تواند وارونه شود. اگر کسی که عمیقاً رند نیست و صرفاً در بی‌اعتقادی با رند واقعی مشترک است و این بی‌اعتقادی هم نه به این و آن بلکه به اصل جهان و حاوی نهیلسیم هستی‌شناسانه است، چنین کسی نه رند به معنی واقعی است. این جا و در صورت وارونگی زندگی رندانه، طنز حکیمانه به نیشخندی بی‌تفاوت بدل می‌شود؛ که کاریکاتوری از رند باقی می‌ماند.» (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۶۶)

با ملاحظه دو مفهوم رندی، آیا ممکن است عید زاکانی رها از هر نوع مسئولیت اخلاقی، صرفاً به قصد گفتن و برخاستن به اخلاقیات زمانه‌اش سری زده باشد، یا بدون هیچ غرض سازنده صرفاً هجویه‌ای نگاشته باشد؟ شواهدی که تا کنون روایت شد و تسلطی که عید بر فرهنگ زمانه و نظریه‌های غالب و قالب در اخلاق‌شناسی عرضه کرده است، این احتمال را تضعیف می‌کند.

مرور مشرب شخصی و زندگی خصوصی عید و تأیید شواهدی از علائق فردی او به مسئولیت اجتماعی، عملاً ناممکن است و اصولاً نامرتبط به بحث حاضر. بنابراین، تفسیر اخیر - در فرض وارونگی مشرب رندانه و انتساب این نوع رندی به عید زاکانی که خود تفسیر مدرن از زیست رندانه است - مسکوت می‌ماند. چرا که اولاً، شواهدی در تأیید آن نیست و ثانیاً، جدیت حاکم بر متن کتاب که طنز را هم با ظرافت آمیخته است، این نوع مسئولیت‌گریزی را در مورد مصنف بر نمی‌تابد. این نکته هم قابل ذکر است که در تلقی نسبتاً کهن از اخلاق، اصول اخلاقی را جزمی می‌پنداشتند که هیچ جرح و تعدیل و تغییر در آن‌ها نمی‌تواند راه یابد. در حالی که جامعه با رفتارهای خود مسیر خروج از آن جزمیات را در پیش می‌گیرد. اگر شجاعت مبنای اخلاقی ثابت و پایدار دارد، این مبنا می‌تواند با مصادیق متغیر منعکس شود. جامعه با تغییر و تحول خود، اخلاقیات خود را هم به تناسب آن تغییر می‌دهد؛ که در این میان باقی نماندن در جزم‌ها همراه با تغییر ندادن اصول ثابت اخلاق، کلید رمز پویایی اجتماعی - اخلاقی است.

۳-۴. طنز اخلاقی و هجو همزمان اخلاق عمل نشده

شواهدی از متن عید نشان می‌دهد که او به صورت خاص در پی نفی اخلاقیاتی است که به انجماد و عمل نشدن گرفتار شده‌اند. به ویژه، آن جا که در ابتدای کلام به معرفی اثر و مقصود خود می‌پردازد

صراحتی را در کلام دارد که نشان می‌دهد مقصود او هزل نیست و تعلیمی جدی است.» (حلبی، ۱۳۷۷: ۱۸۷) البته که خود عبید در رساله صد پند هزل و هزلان را در خور حقارت ندانسته است.» (عبید زاکانی، ۱۳۹۹: ۲۷۶) در برخی خوانش‌ها مشی عبید را نه هجو، بلکه توأم با مقاصد عالی اجتماعی دانسته‌اند.» (اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۱۱۶) اگر چنین باشد، باید رویکرد عبید را نه متوجه اخلاق، بلکه متوجه اخلاق‌نمایی دانست. رویکردی که عبید طی می‌کند در حقیقت نهی است به مجموعه تعالیم اخلاقی عمل نشده و متخلق‌نمایان بدمرام. در واقع، آنچه در زمانه معاصر عبید طلب می‌شد و رایج نبود، فرهنگی ارزنده و ایمن بود، با عقل‌های روشن و دل‌های آگاه.» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱۱۵)

این همان گم‌شده عبید بوده که ذهن ظاهربین هم‌عصران از آن غافل مانده است. هم‌چنین، بیانی از متن کتاب نشان می‌دهد که عبید دوزخی شدن مرتکبین اعمال زشت را مفروض دانسته، که با این مفروض، باقی کلمات او هم در جهت ترویج بی‌اخلاقی قرائت‌پذیر نیست: «یکی از کبار مفسران در تفسیر آیه «و ان منکم الا واردها» چنین فرموده باشد که: مجموع خلایق از صراط چون برق می‌گذرند مگر قاضیان و اتباع ایشان که ابدالآباد در دوزخ باشند و با هم دیگر شطرنج آتشین بازند. چنان‌که در اخبار نبوی و آثار مصطفی آمده است که «اهل النار یتلاعبون بالنار». بدین دلایل این خلق را بر دیگر اخلاق ترجیح می‌دهند.» (عبید زاکانی، ۱۳۸۷: ۱۸۱-۱۸۴)

در واقع، این نوع بیانات فاصله عبید با مذهب مختار را برجسته می‌کند و شباهت‌ها را در حد هم‌نشینی ظاهری و در جهت تلنگر واقعی بر اخلاق مطلوب، اما متروک (که گویی کنایتاً منسوخ خوانده شده) تغییر می‌دهد. این تفسیر ضمن این که طنز عبید را در خدمت ترویج اخلاق و نتیجتاً اخلاقی می‌داند، وجه هجوآمیز کلام را به اخلاقیات عمل‌نشده فرو می‌کاهد.

توجه به ماهیت و گستره طنز و کلام کنایی - یا به تعبیر امروز «آیرونی»^۱ - اهمیت رویکرد طنزنگارانه منتسب به عبید را برجسته‌تر ساخته و در واقع وجه تماماً جدی و موثر آن را برجسته‌تر می‌کند. با مرور این قابلیت، تصویری تازه از ظرفیت طنز اخلاقی در کلام عبید نمایان خواهد شد.

۴. جستجوی فایده یا فضیلت؛ نسخه‌ای در برابر آرمان‌گرایی تجربه‌گریز

در مقام ترمیم، ترجمه آزاد، یا توسعه دیدگاه عبید، پرهیز از آرمان‌گرایی در بسته، با هدف جلب فواید بیرونی (اجتماعی) یا درونی (روانشناختی) از اخلاق راه‌گشا خواهد بود. با این نگاه، می‌توان رویکرد عبید را برای زمانه معاصر تکرار کرد و هم‌زمان توسعه بخشید. توجه به مفهوم طنز و کاربردهایی که از آن

انتظار می‌رود، فرصتی است برای فرا رفتن از انگیزه‌های فردی عبید در مقام مصنف، و تفسیر متن در جهتی همسو با زیست اخلاقی در جهان امروز.

به عنوان نمونه‌ای از کارکردهای فلسفی طنز و ژرف‌اندیشی توأم با کنایه و مطایبه در امر انسان و جهان، اثری خاص از «سورن کیر کگور» قابل ذکر است. او آیرونی را به معنای تجاهل می‌داند که در کنار دیالکتیک، دو نیروی عظیم در دیالوگ‌های سقراطی هستند. «کیر کگور، ۱۳۹۶: ۵» یعنی به زبان آوردن عکس آن‌چه در ذهن گوینده جریان دارد. «همان: ۲۵۷» «ریچارد رورتی» هم بر این باور است که استفاده از شوخی، بازی، کنایه یا در واقع همان آیرونی باید مورد توجه مخاطب امروز فلسفه باشد. به بیان او ویژگی جامعه آزاد توجه به همین بازی و کنایه‌گویی و طنز و تجاهل و خلاصه هر معنایی است که بتوان بر کلمه آیرونی نهاد. او این نام را لایق کسانی می‌داند که خصلت پیشامدی^۱ عمده اعتقادات و امیال خود را پذیرفته باشند. «رورتی، ۱۳۹۸: ۱۹» در واقع جدی نگرفتن، به معنای غافل نشدن از روابط واقعی جاری در جهان را باید از فواید طنز انگاشت. به این معنا، طنز بر خلاف اسم و ظاهرش که گریز از واقعیت خوانده می‌شود، به سبب فاصله گذاشتن میان مخاطب و تأملات کسل‌کننده او، نوعی بازگشت به واقعیت و پرهیز از آرمان‌سازی اتوپیایی است. بدین طریق، طنز یعنی بازگشتن به واقعیت در برابر آرمان‌های پرتکرار و اینک مبتذل.

در نسبت این مفاهیم با رویکرد عبید، ضمن مفتوح دانستن احتمالات تفسیری فوق، این تفسیر هم شنیدنی است که به تعبیر اخوان ثالث شاید یکی از آثار این طنزهای همان کاتارسیس معروف ارسطو بوده باشد. «(اخوان ثالث، ۱۳۷۴: ۱۱۶) با توسعه این تفسیر، می‌توان رویکرد عبید را فرصتی برای بازیابی اخلاقی مخاطب و سبک‌بال شدن او از خواندن این متن دانست. گویی مخاطب انگیزه اخلاقی زیستن را بازیابی می‌کند؛ که این بازیابی می‌تواند معادل بازیابی مصلحانه باشد. با این وصف، آن‌چه از سبک اخلاق‌نگاری عبید طلب می‌شود و قابلیت انتقال به زندگی امروز را می‌یابد، پرهیز از غایت‌نگاری آرمانی و در واقع ارتفاع از آرمان‌های کاغذی و تعیین نیافته است؛ که رویکرد عبید در خوانشی آزاد می‌تواند این چنین تفسیر شود.

این جا سخن از بهترین پیامد یا برترین فضیلتی است که البته به شرط عمل شدن - و نه در بسته ماندن - واجد ارزش و اعتبار فردی و اجتماعی خواهد بود. این درست در برابر آرمان‌هایی است که صرفاً تکرار می‌شوند، گاه از فرط صعوبت صرفاً به قهرمانان اخلاقی و اساطیری منسوب می‌گردند و

نهایتاً آنچه موعود و مجهول می ماند تأثیر محسوس آن ها در ایفای فواید یا ابقای فضایل است. خنده عبید زاکانی به اخلاقیات معطل، دریچه ای است برای ترسیم اخلاقیات عمل پذیر. در تحلیل نهایی این متن می توان نوشت: این احتمال که عبید با قرار دادن دو اخلاق منسوخ و مختار، در پی ایجاد فضایی برای دیالکتیک و در نهایت دست یافتن به سنتز متناسب با روزگار خود، بوده است قابل تأمل و درنگ است. عبید دو اخلاق سنتی و آرمانی را در کنار اصول اخلاقی فاسد ولی در حال اجرا در جامعه قرار می دهد تا مخاطب در میان آن دو، اصول نیک و متناسب با وضع جامعه را پیدا کند.

۵. نتیجه گیری

با مطالعه اخلاق/الاشراف به عنوان متنی که از نظر مضمون با متون رایج در تاریخ اخلاق اسلامی همسو نیست، وجه استثنائی اثر در رویکرد چندلایه متن برجسته، و قابلیت تفسیرپذیری آن تصدیق می شود. آنچه در نخستین تأمل به ذهن می رسد این است که گویی مولف اخلاق/الاشراف با بنیان اخلاق مشکل دارد و این مشکل را با تفسیری معکوس از کنش اخلاقی و هجو این کنش به جامعه مخاطبان تزریق می کند. در تفسیر دوم، گویی نقد اخلاقی از مجرای طنز فرصتی است برای گره کردن مشیت و کوبیدن بر دهان خصم سلطه گر. این دو رویکرد به دوره مدرن تعلق دارند و ضمن این که انتساب مطمئن آن ها به کلام عبید نیازمند شواهدی بیش تر است، موقتاً با شواهدی از کلام عبید و عنوان صریح کتاب سازگار هستند. دو تفسیر سنتی، اما محتمل تر و زیست پذیرتر یکی ارجاع به فرهنگ رندی است و دیگری تلاش برای اصلاح بی عملی در اخلاق. هر یک از این دو تفسیر شواهدی را در فرهنگ ایرانی به دنبال دارند، که نهایتاً ترجیح میان آن ها را به تأمل بیش تر نیازمند می سازد؛ هر چند تمایل به گزینه کارآمدتر در هر صورت موجه است.

در مقام تأمل و بازاندیشی و مطالبه کارآمدی این متن کلاسیک برای جهان امروز، ضمن مفتوح دانستن باب تفسیر و تکمیل شواهدی از متن عبید در ترجیح نهایی، از منظری نوین باید گفت: رویکرد عبید زاکانی در وجه مطلوب خود می تواند به نوعی هم زیستی اخلاقی و فرهنگی بر دو مبنای هنجاری مشهور - یعنی پیامد گرایی و فضیلت گرایی - نزدیک شود. در واقع، هر چند تفسیر مدرن و همراه با انتساب ادبیات فلسفی مدرن به عبید زاکانی بالجمله میسر یا مقبول نیست، اما اقتباس از این رویکرد برای زیست مدرن طریقتی قابل توصیه و عمل شدنی است. در تفسیر اخیر، رویکرد عبید زاکانی معادل با دعوت عمومی به بهبود حیات اخلاقی تلقی می گردد. رویکردی که اخذ آن برای مردمان امروز که به گذشته خود تعلق عاطفی دارند موثر است و با مشی مخاطبانی که از سنت رویگردان باشند هم

سازگار می‌ماند. در نتیجه، آنچه از کلام جاری در اخلاق الاشراف اقتباس می‌گردد را باید گامی در جهت زیست اجتماعی مسئولیت‌پذیر شناخت و از این گونه هم‌سختی‌ها- که کنایه و تجاهل را هم به قصد اصلاح بی‌عملی‌ها پذیرا باشد- استقبال کرد.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۹۷). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*، چاپ پانزدهم، تهران، مرکز. اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۴). *نقیضه و نقیضه‌سازان*، به کوشش ولی الله درودیان، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- ایگلن، تری (۱۴۰۳). *شوخی*، ترجمه مسعود شیربچه، چاپ اول، تهران، گستره.
- باقری، بهادر و مسعودی، صدیقه (۱۳۹۰). «تحلیل بسامدی نقد اجتماعی در آثار عبید زاکانی»، *پژوهش‌های ادبی، بهار و تابستان*، سال ۸، ش ۳۱-۳۲، ص ۹-۳۲.
- به‌آفرید، حسین و همکاران (۱۴۰۲). «اخلاق اجتماعی در جامعه بی‌ثبات از نگاه عبید زاکانی»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، تابستان، سال ۱۴، شماره ۵۶، ص ۲۵-۵۲.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۷). *عبید زاکانی*، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- رورتنی، ریچارد (۱۳۹۸). *پیشامد، بازی، همبستگی*، ترجمه پیام یزدانجو، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). *از کوچه زندان*، چاپ نهم، تهران، سخن.
- سیفی، سین (۱۴۰۰). *طنازی‌های عبید*، چاپ اول، لندن، مهری.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸). *آسیا در برابر غرب*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۵). *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، چاپ سوم، تهران، مینوی خرد.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳). *اوصاف الاشراف*، تصحیح سیدمهدی شمس‌الدین، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عبید زاکانی، عبیدالله (۱۳۸۷). *اخلاق الاشراف*، تصحیح و توضیح علی اصغر حلبی، چاپ دوم، تهران، اساطیر.
- عبید زاکانی، عبیدالله (۱۳۹۹). *رساله دلگشا به انضمام رساله‌های رساله‌های تعریفات*، صد پند و نوادر الامثال، تصحیح، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، چاپ چهارم، تهران، اساطیر.
- کیر کگور، سورن (۱۳۹۶). *مفهوم آبرونی*، ترجمه صالح نجفی، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۸). *شه‌ریار*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ نهم، تهران، آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۹۳). *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوازدهم، تهران، آگه.
- نیچه، فردریش (۱۳۹۷). *غروب بت‌ها*، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سیزدهم، تهران، آگه.

یوسفی، غلامحسین (۱۳۵۷). دیداری با اهل قلم، جلد اول، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه فردوسی.

References

- Akhavan Sales, M. (1995), Naghize and Naghizasazan, by Waliullah Drodian, 1st Edition, Tehran, Elmi va Farhangi. (In Persian)
- Ashuri, D. (2018), Erfan and Rendy in Hafez Poetry, 15th Edition, Tehran, Markaz Publications. (In Persian)
- Eagleton, T. (2024), "Shukhi," Translated by; Masoud Shirbache, 1st Edition, Tehran, Gostare Publications. (In Persian)
- Halabi, A.A. (1998), Obaid Zakani, 1st Edition, Tehran, Tarh-e No. (In Persian)
- Kierkegaard, S. (2017), The Concept of Irony, Translated by; Saleh Najafi, 2nd Edition, Tehran, Markaz Publications. (In Persian)
- Machiavelli, N. (2019), Shahryar, Translated by; Dariush Ashuri, 9th Edition, Tehran, Agah Publications. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2014), Tabarshenasi Akhlaq, translated by Dariush Ashuri, 12th edition, Tehran, Publications. (In Persian)
- Nietzsche, F. (2018), Gorob Botha, translated by Dariush Ashuri, 13th edition, Tehran, Publications. (In Persian)
- Rorty, R. (2019), Pishamed, Bazi, Hambastegi, translation of Payam Yazdanjo, second edition, Tehran, Markaz Publications. (In Persian)
- Seifi, S. (2021), Tanazihaye Obeid, first edition, London, Mehri publishing house. (In Persian)
- Shaygan, D. (1999), Asia Darbarabare Gharb, third edition, Tehran, Amirkabir Publications. (In Persian)
- Tabatabaei, J. (2016), Tarikh Andishye Siasi dar Iran, 3rd Edition, Tehran, Minoye Kherad Publications. (In Persian)
- Toosi, N. (1994), Usef al-Ashraf, Edited by; Seyyed Mehdi Shams al-Din, 3rd Edition, Tehran, Vezarat Farhang va Ershad Publications. (In Persian)
- Yousefi, Gh. (1978), Didari ba Ahle Qalam, 1(2), Mashhad, Ferdowsi University Publications. (In Persian)
- Zakani, O. (1999), Akhlaq al-Ashraf, corrected and explained by Ali Asghar Halabi, second edition, Tehran, Asatir. [In Persian]
- Zakani, O. (2020), Resaleh Delgosha along with other treatises, corrected, translated and explained by Ali Asghar Halabi, 4th edition, Tehran, Asatir Publications. (In Persian)
- Zarin Koob, A.H. (1995), "Az Kuche-ye Rendani," 9th Edition, Tehran, Sokhan Publications. (In Persian)



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتمال جامع علوم انساني