

## Muhtasib Become Shikh and Forgot His Deviation (Hafez's Contradiction Method with Muhtasib King)

Mohammad Ahi\*

Assistant Professor, Department of Persian  
Language and Literature, Bu-Ali Sina  
University of Hamadan, Hamadan, Iran

### Abstract

Hafez is a theorist and critical critic who enters into important human and social issues with an artistic and humorous method and challenges their claimants and custodians by explanation and analysis. Hisba and Muhtasib are one of these issues. He is a critically acclaimed and humorous poet fighting with all kinds of crooks and heroes. But what makes Hafez more distinct in this particular regard is Muhtasib. Because his poor performance can damage the origin of religion. Hafez is thus confronting this dangerous enemy who directly targeted religion with his full of artistic power and poetry power through two stages of demonstration and affirmation in seven ways 1- his own critique 2- the expression of the extent of deviation 3- familiarity ignorance (the expression of the ignorance of a poet or a theologian of one obvious thing) 4- real view of the religion 5- paradoxical behavior 6- drunkenness of Muhtasib 7- killing the Muhtasib. He wants to explain the beautiful truth of religion and the ugly face of the claimants with the correct critique. In this paper, we have tried to explain this critique by the descriptive-analytical method based on rational reasoning.

**Keywords:** Hafiz, Contradiction Method, Muhtasib King, Fixing and Demons.


---

\* Corresponding Author: ahi200940@gmail.com



## محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد (شگردهای تقابلی حافظ با شاه محتسب)

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینای همدان، همدان، ایران

محمد آهی\* 

### چکیده

حافظ نظریه پرداز و منتقد تیزبینی است که با شگردهای خاص هنری و به زبان طنز در مسائل مهم انسانی و اجتماعی ورود پیدا می کند و با تبیین و تحلیل آن‌ها، مدعیان و متولیان را به چالش می کشاند. یکی از این موارد، «حسبه و محتسب» است. او به عنوان شاعر منتقد و طنزپرداز با انواع کج روی‌ها و بدعت‌ها مبارزه می کند، اما آنچه در این میان وجه خاص به خود گرفته و حافظ را در مبارزه مصمم تر می کند؛ محتسب است، چراکه عملکرد بد او می تواند به اصل دین آسیب بزند. از این رو، حافظ با تمام توان هنری و قدرت شاعری طی دو مرحله ثبوتی و اثباتی و با هفت طریق: ۱- نقد خود، ۲- بیان گستردگی فسق، ۳- تجاهل العارف، ۴- حقیقت‌نمایی دینی، ۵- رفتار متناقض، ۶- مستی محتسب و ۷- خونریزی محتسب به مقابله با این دشمن خطرناک که مستقیم دین را نشانه گرفته می رود تا با نقد و نظر صحیح، هم حقیقت زیبای دین را روشن سازد و هم چهره زشت مدعیان را. در این مقاله سعی شده است به روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای تعقلی-منطقی این نقد و نظر تبیین شود.

**کلیدواژه‌ها:** حافظ، شگردهای تقابلی، شاه محتسب، ثبوتی و اثباتی.

## مقدمه

حافظ، منتقد طنزپردازی است که با شگردهای شاعرانه و با ظرافت‌های خاص عالمانه به بیان عیوب جامعه می‌پردازد؛ او که فلسفه می‌داند، دست در فقاقت دارد و علم کلام خوانده است، تاریخ ایرانی - اسلامی را پیش روی دارد، حافظ قرآن است و جامعیتی در علوم عقلی و نقلی دارد. به خوبی بدعت‌ها، ضلالت‌ها، کج‌روی‌ها، تندروی‌ها، تظاهر، خدعه و نیرنگ‌ها را می‌شناسد. او با علم و بصیرتی که از دین و دیانت دارد، می‌بیند که چگونه زاهدان ریایی و حاکمان سیاسی با چهره‌ دورویی، احکام و معارف الهی را مستمسک مطامع دنیوی خویش ساخته و آن را وسیله‌ای در جهت اهداف شیطانی خود ساخته‌اند. او در تاریخ خوانده بود و در زمان خود به خوبی دیده بود که چگونه شریعت پاک محمدی (ص) ابزار کسب اهوای نفسانی شده و چه ناجوانمردانه در راه تضلیل مردمان استفاده می‌شود. او که طیبی حاذق است، درد را شناخته و در پی درمان آن از طریق تبیین و تحلیل حقایق با ظرافت‌های شاعرانه و انتقادهای هنرمندانه است؛ می‌داند که باید رسالت انسانی و اسلامی‌اش را براساس «کُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (نهج‌الفصاحه، ۱۳۸۸) نسبت به این رذالت‌ها و ضلالت‌ها ادا کند. به گفته یکی از محققان «اگر بخواهیم بگوییم که جهان‌بینی اجتماعی حافظ در چه خلاصه می‌شود؛ جواب این است: در ریاستیزی که آن را بیماری اجتماع می‌شناسد و تا مغز استخوان از آن بیزار است» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۲). یکی از این موارد که مورد نقد و نظر حافظ بوده «محتسب» است؛ یعنی کسی که متصدی امور حسبه بوده است. در این مقاله سعی شده است دیدگاه انتقادی حافظ نسبت به او و جایگاه حسبه به روش توصیفی - تحلیلی بر مبنای عقلی - منطقی تبیین و تحلیل شود.

## ۱. پیشینه پژوهش

در مورد حافظ و حسبه به طور جداگانه تحقیقات گوناگون و متفاوت انجام شده و در مورد حافظ و محتسب به شکل خاص می‌توان به این مقالات اشاره کرد: «عملکرد محتسب و بازتاب آن در برخی از متون ادب فارسی» (۱۳۸۷) نوشته نجف جوکار که بیشتر محتسب را از دیدگاه برخی از شاعران آن هم به شکل کلی مورد بررسی قرار داده است. «محتسب در شعر حافظ» (۱۳۹۰) نوشته یوسف مسگری و «حافظ و محتسب» (۱۳۹۱) نوشته سید

عبدالهادی قضایی که هر دو آن‌ها مقاله‌گونه‌ای هستند که شباهت فوق‌العاده زیادی با هم دارند و نکاتی چند موجز و اشاره‌وار پیرامون این موضوع دارند.

## ۲. نگاهی به مقام حسبه و جایگاه محتسب در اسلام

«حِسْبَةٌ» بر وزن «فِعْلَةٌ» مصدر نوعی است که نوع هیأت کار یا حالت را بیان می‌کند. حسبه نوع محاسبه را بیان می‌کند. در لغت‌نامه‌های عربی نظیر لسان‌العرب، لاروس و المنجد به معنای حساب کردن و در لغت‌نامه دهخدا نیز قریب به همین معنای شمردن، حساب آمده است (دهخدا، ذیل: حسبه). همچنین به معنی مراقبت و حسابرسی فردی از دیگری است (منتظری، ۱۳۷۰) و از فروع معانی آن، انجام کاری برای رضای خدا است (خنجی، ۱۳۶۲) و کاربرد تعبیر «حِسْبَةٌ لِلَّهِ» در این راستا است.

حسبه از نظر اصطلاح فقهی - حکومتی «عبارت است از امر به نیکی وقتی که ترک آن ظاهر می‌شود و نهی از عمل زشت وقتی که انجام آن ظاهر می‌گردد» (ماوردی، ۱۴۰۶ هجری قمری و الغراء الحنبلی، ۱۴۰۶ هجری قمری). گرچه حسبه امر به نیکی و نهی از زشتی است و برخی آن را معادل «امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند» (طریحی، ۱۳۶۲)، اما با آن متفاوت بوده و تفاوت آن «ارتباط آن با دولت اسلامی و حاکم شرع است؛ بدین گونه که امر به معروف و نهی از منکر تکلیفی است که شرع برعهده فرد فرد مسلمانان قرار داده، اما حسبه یکی از وظایف دولت اسلامی و حاکم مسلمانان است و بر او است که خود یا شخصی را به نیابت از خود برای انجام این کار منصوب کند و وظایف نظارت بر حُسن جریان احکام اجتماعی شرعی در کوچه و بازار و خیابان و دیگر مجامع عمومی را بر عهده او گذارد» (انصاری، ۱۳۸۶).

بررسی سابقه‌ی تاریخی، آگاهی یافتن از حقیقت موضوع و توجه به مبادی آن در طول قرون و ادوار مختلف کمک شایانی در بیان دیدگاه حافظ نسبت به این نهاد دینی خواهد داشت که در ادامه بدان می‌پردازیم.

در باب پیدایش حسبه باید گفت که این حکم مبتنی بر دستورات قرآن و سنت پیغمبر (ص) است. با آنکه دین مبین اسلام، ایمان را در اولویت قرار داده به امور اجتماعی نیز توجه زیادی کرده و برای جلوگیری از انواع فسادها که ممکن است، رخ دهد و جامعه را آلوده سازد، نظارت بر اعمال و کردار مسلمانان را وظیفه هر مسلمانی قرار داده و آن را از

جمله واجبات به شمار آورده است: «و الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ، يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه، آیه ۷۱) مردان مؤمن و زنان مؤمنه، برخی از آنان، اولیاء برخی دیگر هستند، امر به معروف و نهی از منکر می کنند». همچنین می فرماید: «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران، آیه ۱۰۴) باید در میان شما گروهی باشند که به خیر فرا خوانند و به نیکی فرمان دهند و از کار

ناشایست باز دارند. بدین ترتیب، پیدایش حسبه، همزمان است با طلوع اسلام؛ زیرا علی الاصول دعوت به دین اسلام و منع مردم از اعتقادات غلط، امر به معروف و نهی از منکر بود که پیغمبر اسلام (ص) برای اولین بار، شخصاً چنین وظیفه ای را عهده دار بودند.

«حسبه از قواعد مربوط به امور دینی است و در صدر اسلام به علت اینکه از مصالح عمومی بوده و ثواب زیادی بر آن وعده داده شده است؛ پیشوایان و رهبران، شخصاً اداره امور آن را به عهده می گرفتند» (قرشی، ۱۳۶۰). «پیامبر اکرم (ص) با محکمرین برخورد می کرد» (حرعاملی، ۱۳۹۱) بررسی سیره پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) بیانگر اهمیت این موضوع در اسلام و نقش مهمی است که این امر خطیر در اجرای قوانین اسلام و جلوگیری از فساد جامعه دارد. از این رو «محتسب» یعنی متصدی امر «حسبه» از جایگاه و احترام ویژه و حساسی برخوردار بوده است و می بینیم «که پیامبر اکرم (ص) یا امیرالمؤمنین (ع) هرگز این وظیفه را به کسی نسپردند، بلکه خود شخصاً مسئولیت انجام و ابلاغ آن را به عهده گرفته بودند» (انصاری، ۱۳۸۶).

امیرالمؤمنین علی (ع) نیز هنگامی که در بازارها می گشت اهل بازار را اندرز می داد و می فرمود: «ای بازاریان! در آغاز کار از خدا طلب خیر نمایید و با آسان گیری در معامله برکت جوید و با مشتریان کنار بیاید و «ترازو را تمام نهد و اموال مردم را کم مدهید و در زمین سر به فساد برمدارید» (اعراف، آیات ۷۴ و ۷۵) (تحف العقول، ۱۳۸۷). بنابراین، در زمان حضور معصوم، مسئولیت «حسبه» به عهده او است و در زمان غیبت بنا بر «اجماع فقها امامیه برعهده فقیه جامع الشرایط می باشد که تشکیلات حسبه یا با نظارت مستقیم یا به توسط نایب خاص منصوب از سوی آنان اداره و اجرا می گردد» (انصاری، ۱۳۸۶). در فقه غیر امامیه «در ارتباط با وجود شرط اجتهاد در محتسب بین دانشمندان اختلاف نظر وجود دارد» (شیزری، ۱۳۸۵)، اما شرایط ذیل برای یک محتسب مورد پذیرش همگان است: الف - اسلام: با توجه به اینکه غیرمسلمان بر مسلمان ولایت ندارد (ساکت، ۱۳۶۵).

ب- تکلیف: شرط مسئولیت در اسلام داشتن تکلیف است که عبارت است از عقل، بلوغ و اراده (قرشی، ۱۳۶۰).

ج- عدالت: یعنی از گناهان کبیره بپرهیزد و بر گناهان صغیره اصرار نورد (شیزری، ۱۳۸۵).  
د- «از فخر فروشی نسبت به سایر افراد خودداری نماید و تنها خدا را در نظر داشته باشد. همچنین چشم‌داشتی به اموال مردم نداشته باشد و پاکی و آبروی خود را حفظ نماید و دست به رشوه خواری نزند» (همان؛ قرشی، ۱۳۶۰ و خنجی، ۱۳۶۲).

با این صفات و شرایط وظیفه‌ای بس خطیر و گسترده برعهده محتسب بود که می‌توان آن‌ها را به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

وظائف دینی - اخلاقی: در امور دینی، محتسب در چگونگی خواندن اذان و نیز رفتار کارکنان مسجدها نظارت داشت. از قماربازی در مجامع عمومی جلوگیری می‌کرد. به مجالس اُمرآ و دولتمردان رفت و آمد می‌کرد و اگر در انجام واجبات و یا پرهیز از محرّمات، قصوری مشاهده می‌کرد، امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد. در امور اخلاقی، محتسب از گدایی کردن افراد جلوگیری می‌کرد. مردان را از محل رفت و آمد زنان، دور می‌کرد و... (زیدان، ۱۴۰۹؛ ابن خلدون، ۱۳۶۲ و زرین کوب، ۱۳۶۲).

وظائف اجتماعی - اقتصادی: در امور اجتماعی، محتسب حیطه عمل گسترده‌ای داشت. از جمله از تنگ کردن کوچه‌ها توسط مردم و نیز سد معبر جلوگیری می‌کرد. فروشندگان را به تمیز کردن بازار و جلوگیری از انباشته شدن مواد زائد، امر می‌کرد. در کار ضرب سکه و نیز خرید و فروش طلا و عیار و وزن آن، نظارتی پیگیر داشت و هنگام برخورد با محتکر، وی را به فروش آنچه احتکار کرده بود، وادار می‌کرد (زیدان، ۱۳۷۳؛ قرشی، ۱۳۶۰ و ساکت، ۱۳۶۵).

وظائف قضایی: اگرچه وظائف نهاد حسبه در ارتباط با مسائل اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی جامعه بود، اما یکسری از وظائف قضایی نیز برعهده‌اش قرار داشت. از وظائف محتسب، رفت و آمد در سطح شهر برای پیشگیری از وقوع جرم بود (ساکت، ۱۳۶۵). اگر شخصی مجلس محاکمه را برهم می‌زد و یا قاضی را مورد فحاشی قرار می‌داد، توسط محتسب تأدیب می‌شد. همچنین اگر قاضی برخورد ناشایستی با طرفین دعوی داشت، وی را از این کار منع می‌کرد (قرشی، ۱۳۶۰).

بعضی از وظائف قضایی محتسب از وظایف مربوط به قضاات بود، اما چون شأن و مقام قاضی بالاتر از رسیدگی به این جزئیات بود، محتسب به جای قاضی این وظائف را انجام می‌داد (همان). گاهی هم این کار مستقیماً به خود قاضی واگذار می‌شد. چنانچه امیرالمؤمنین علی (ع) در نامه‌ای به قاضی منصوب خویش در اهواز فرمان داد تا مردم را از احتکار باز دارد، محتکران را تنبیه کند و کالاها و اشیای احتکار شده را در معرض دید عموم قرار دهد (حجتی کرمانی، ۱۳۶۹) و آنجایی هم که خود امیرالمؤمنین علی (ع) حضور داشت، شخصاً اقدام می‌کرد. چنانچه ایشان مرد معرکه‌گیری را در مسجد دید و با تازیانه او را از مسجد بیرون کرد و در حدیث حُبابه آمده است که «امیرالمؤمنین علی (ع) را در بین ضابطین نظامی دیدم که شلاق دو شقه در دست داشت و با آن فروشندگان ماهی‌های بی فُلس، مارماهی و ماهی خاردار را تنبیه می‌کرد» (حرّعاملی، ۱۳۹۱ و ۱۳۸۴). در میان خلفا هم، خلیفه دوم از همه سخت‌گیرتر بود و در اجرای مقررات و جلوگیری از منکرات مراقبت شدیدی به خرج می‌داد و با در دست گرفتن تازیانه در مجامع عمومی می‌گشت و به احتساب می‌پرداخت (فیاض، ۱۳۷۲).

اینکه گفته می‌شود وظیفه احتساب را خلیفه دوم پدید آورد (ابراهیم حسن، ۱۳۷۳) صائب به نظر نمی‌رسد، چراکه همانطوریکه گفته شد پیامبر اکرم (ص) شخصاً عهده‌دار چنین مسئولیتی بوده‌اند، اما اینکه «این عنوان جز به دوران مهدی عباسی به کار نرفت» (همان) ثبوتاً منعی ندارد. در زمان خلیفه سوم هم گرچه نقل قول‌هایی نظیر گماشتن افرادی در سطح شهر مدینه برای جلوگیری از کبوترپرانی و تُفک‌اندازی (تفنگ بادی که با آن گلوله چوبی یا گلی می‌انداختند) نقل شده است (طبری، ۱۳۵۲)، اما اتفاقاتی نظیر شراب خواری و لیدبن عُقبه - کارگزار کوفه - به خوبی نشان می‌دهد که دستگاه حاکمیت دیگر قادر به اجرای حدود الهی نیست. بعد از خلفا، معاویه که در سال ۱۸ هجری قمری در شام حاکم شده بود، مسیر را کاملاً دگرگون و به طور آشکار در نَخیلة کوفه اعلام کرد: «من با شما جنگ کردم تا بر شما حکومت کنم» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸)؛ یعنی دقیقاً بعد از گذشت چهار دهه، حسبه که یک نهاد اسلامی بود در مسیر کاملاً متفاوت و در جهت تحقق اهداف حکومتی قرار می‌گیرد. معاویه «از روزی که به حکومت شام رسید در نظام حکومت روش امپراطوران روم را به کار برد» (شهیدی، ۱۳۷۳). از این رو، بازرسی بازار را انجام می‌داد، اما نه بر اساس «حسبه اسلامی» و برای اسلام، بلکه برای قوام حکومت خود و

«براساس تشکیلات اداری بیزانس به نام آگورنوموس (Agoranomos) که از دوره بیزانس ادامه یافته و به دوره بنی‌امیه رسیده بود» (خدوری و لیسنی، ۱۳۳۶) و این تشکیلات یک تشکیلات غیراسلامی بود که در خدمت حاکمیت گرفته شده بود. این رویه تا بدانجا ادامه یافت که عبدالملک بن مروان در مدینه خطبه‌ای خواند و در ضمن آن چنین گفت: «من نه چون خلیفه خوار گرفته (عثمان) و نه چون خلیفه آسان‌گیر (معاویه) و نه چون خلیفه سست خرد (یزید) هستم! به خدا سوگند از این پس کسی مرا به تقوا امر نمی‌کند جز آنکه گردن او را خواهم زد» (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸). بعد از سقوط بنی‌امیه در سال ۱۳۲ هجری و روی کار آمدن بنی‌عباس با اوج‌گیری فعالیت‌های علمی، اقتصادی و اجتماعی، سازمان‌های سیاسی، اداری، نظامی و از آن میان قضایی شکل گرفت (محقق داماد، ۱۳۶۸). در این زمان کار قضا، میان قاضی و مأمور مظالم و محتسب تقسیم شده بود (ابراهیم حسن، ۱۳۷۳). در نتیجه کار احتساب نیز جزء کارهای قضایی به‌شمار می‌رفت، اما لازمه اقدامات محتسب، شتاب و سرعت در کار بود و به همین دلیل، وظائفی در ارتباط با امور اجتماعی، اقتصادی و... در حیطه اختیارات وی قرار می‌گرفت که باید به سرعت حل و فصل می‌شد (آبادی، ۱۴۰۱). این حیطه چندان نبود که بتواند همگان را به راه رشاد دعوت کند، بلکه بیشتر عوام‌الناس را شامل می‌شد و آن هم به شکلی که حاکمیت می‌خواست و اگر قدری از این فراتر می‌رفت دچار سرنوشت عبدا... مرزوق می‌شد. در احیاء علوم‌الدین آمده است که «چون مهدی عباسی، در طواف خانه خدا رعایت حقوق دیگران را نکرد عبدالله مرزوق به عنوان حسبه به او تذکر داد، اما روانه زندان شد!» (غزالی، ۱۳۷۳) و این دقیقاً ادامه رفتار بنی‌امیه بود.

در ایران نیز حسبه میراث خلافت عباسیان است چنانچه «در سده چهارم هجری سامانیان ۱۰ وزارتخانه داشتند که یکی از آنها دیوان احتساب بود» (نلسون فرای، ۱۳۷۲). هم زمان با این‌ها، آل‌بویه نیز منصب محتسبی داشتند که تحت نظارت قاضی‌القضاات قرار داشت (میراحمدی، ۱۳۶۸) که وی معمولاً از میان رجال درجه اول و مقتدر انتخاب می‌شد تا بتواند وظائف خود را بدون هیچ‌گونه ترس و واهمه انجام دهد (فقیهی، ۱۳۶۶).

---

1- Khadduri, m. et al

2- Nelson frye, R.



دایره حسبه در دوره غزنویان و سلجوقیان نیز از اهمیت والایی برخوردار بود و نهاد قدرتمندی در میان دیوان مظالم به شمار می‌آمد. این دیوان به سه شعبه قضا، حسبه و شرطه تقسیم می‌شد (پرویز، ۱۳۳۶). نمونه‌ای از این قدرتمندی را خواجه نظام‌الملک طوسی در سیرالملوک نقل می‌کند که محتسب با وجود آگاهی از جایگاه علی نوشتگین - به عنوان سپاه‌سالار محمود غزنوی - به جرم شراب‌خواری حدّ را بر او جاری کرد (خواجه نظام الملک، ۱۳۶۴). در دوره سلجوقیان نیز محتسب تحت نظارت قاضی قرار داشت؛ «اما عمده ترین وظیفه محتسب نظارت بر بازار، جلوگیری از معاملات نادرست تجار و به طور کلی مراقبت بر فعالیت‌های اقتصادی بود» (لمبتون<sup>۱</sup>، ۱۳۶۳).

در عصر خوارزمشاه، محتسب به «کلانتر» تغییر نام می‌یابد و وظیفه او گسترده‌تر و وسیع تر شده و تلاش می‌شود در شؤون گوناگون زندگی و به طور کلی با اموری که با سلامت جسم و روح مردم سروکار دارد، نظارت صورت گیرد. بیان نمونه‌هایی از آن، گستردگی و دقت در این امر را آشکار می‌کند؛ «کوزه‌ها و ظروف کهنه و متعفن به دستور محتسب از بین برده می‌شد. سفید کردن ظرف‌های مسی هم هر سه ماه یکبار می‌بایستی تجدید می‌شد. همچنین مهمان‌خانه‌های عمومی هر چند وقت یکبار به وسیله محتسب مورد بازدید قرار می‌گرفت» (نجم‌آبادی، ۱۳۷۱) و این رویه‌ای بود که تقریباً تا عصر حافظ کمابیش ادامه داشت.

### ۳. زمینه‌های نبرد حافظ و محتسب ریایی

عمر ۶۵ ساله حافظ (متولد سال ۷۲۷ و متوفی ۷۹۲ هجری) (صفا، ۱۳۷۱) مصادف است با حکومت دو خاندان به نام‌های آل‌اینجو و آل‌مظفر در فارس. این خاندان‌ها در عصر ملوک الطوائفی و دوره خان‌خانی که پایان سلسله چنگیزی است (فوت سلطان ابوسعید بهادرخان) شکل می‌گیرند و بخشی از تاریخ را به خود اختصاص می‌دهند. مدت حکومت آل‌اینجو در فارس که محدود به حکومت ابواسحاق اینجو است، بیش از ۱۵ سال طول نمی‌کشد؛ یعنی از سال ۷۴۳ هجری که سال استیلای شیخ ابواسحاق بود تا سال ۷۵۸ هجری قمری که سال قتل شیخ به دست امیر مبارزالدین است (آشتیانی و عاقلی، ۱۳۸۶). این دوران که مصادف بود با دوران جوانی حافظ، دوران خوبی برای حافظ به شمار می‌آمد، چرا که «شاه

1- Lambton, A.

ابواسحاق ظاهراً درویش مسلک، کم آزار، عیاش و با شعرا و درویش مأنوس و الفتی داشته است و خود نیز از شاعری بی بهره نبوده و [البته] با کارهای مملکت داری چندان سروکار نداشت و چنانکه خود ابواسحاق گوید: حدیث من زمفاعیل و فاعلات بود من از کجا سخن سر مملکت ز کجا» (خلخال، ۱۳۲۰) و هم ازین روی حکومت او «دولت مستعج» بود.

بعد از آل اینجو، آل مظفر به حکومت می رسد؛ در این خاندان هفت تن از سال ۷۲۳ تا ۷۵۹ هجری قمری در قلمرو فارس، کرمان، یزد، اصفهان و بعضی از قسمت های خوزستان حکومت می کنند که در این میان امیر مبارزالدین (۷۱۸-۷۵۹ هجری قمری) از آنجایی که اولین حاکم آل مظفر در شیراز است و به خاطر تعصباتی دینی و اقدامات خاصی که در این زمینه انجام داد از اهمیت خاصی برخوردار است. او که هنگام وفات پدرش -امیر شرف الدین مظفر بن منصور بن غیاث الدین حاجی خراسانی- بیش از ۱۳ سال نداشت در اواسط جمادی الآخر سنه ۷۰۰ در شهر میبد یزد متولد شد. نخست در سال ۷۱۷ از طرف ابوسعید بهادر خان (پسر اولجایتو آخرین سلسله چنگیزی) حکومت میبد را یافت و در سال ۷۱۸ پس از انهزام سلسله اتابکان یزد، حاکمیت یزد را یافت (غنی، ۱۳۸۳). بعد از وفات ابوسعید که در هر گوشه ندای استقلال خواهی بلند شد، امیر مبارزالدین هم با توسعه قلمرو خود، پایه های استقلال را بنا نهاد و با حمله به شیراز و تسخیر آن در سال ۷۵۴ و برانداختن شیخ ابواسحاق توانست فارس را نیز ضمیمه حکومت خود سازد. او که ۶ سال بیشتر بر شیراز حکمرانی نکرد (۷۵۴-۷۵۹)، نه مقبولیت مردمی داشت و نه مشروعیت دینی. از این رو، جز ستمگری راهی نداشت به گونه ای که حتی پسران و دامادهای او خود را در معرض ستم او می بینند. بنابراین، پیش دستی کرده در ۱۹ رمضان سال ۷۵۹ به فرمان شاه شجاع (پسر ارشدش) چشم امیر را میل کشیده و در قلعه سفید فارس از قلاع کوه گیلویه محبوس می کنند و پس از ۶ سال نایبایی بالاخره در ربیع الاول سال ۷۶۵ می میرد و نعش او در مدرسه مظفریه میبد دفن می شود. حافظ در این باره و در مورد او چه زیبا سروده است:

شاه غازی خسرو گیتی ستان	آنکه از شمشیر او خون می چکید
گه به یک حمله سپاهی می شکست	گه به هویی قلب گاهی می درید
از نهییش پنجه می افکند شیر	در بیابان نام او چون می شنید

عاقبت شیراز و تبریز و عراق      چون مسخر کرد و قتش در رسید  
 آن که روشن بُد جهان بینش بدو      میل در چشم جهان بینش کشید  
 (حافظ، ۱۳۸۶)

حال شخصیتی چنین که حتی نزدیک‌ترین افراد خانوادگی‌اش از او در امان نیستند، داعیه احتسابی دارد؛ مقامی که در اسلام در نبود معصوم به مجتهد جامع‌الشرایط واگذار شده است. بنابراین، حافظ حق دارد به نقد و چالش با چنین مدعی کذب‌بی در افتاد و او را صراحتاً فاسق؛ یعنی کسی که کاملاً از دین، فطرت و عقل خارج است، بنامد. برای این نقد او دو مرحله را انتخاب می‌کند: الف- مرحله ثبوتی و ب- مرحله اثباتی.

#### الف- مرحله ثبوتی

در این مرحله، حافظ تلاش می‌کند تا به مؤمنان ساده‌لوح بفهماند که امکان فسق از یک طرف و ریا و تزویر از طرف دیگر، برای تمام انسان‌ها عموماً و صاحب منصبان دینی خصوصاً وجود دارد. بنابراین، کسی نباید در این مورد تردید به خود راه دهد؛ به‌ویژه اینکه آیات و روایات فراوانی در مورد ریا و نفاق وجود دارد تا جایی که قرآن کریم در مورد عدم هدایت‌پذیری منافقان و تردید بعضی از مؤمنین فریاد برآورده است که «چرا در مورد منافقان دو دسته شده‌اید؟! آیا می‌خواهید کسی را که خدا گمراه کرده، هدایت کنید؟» (نساء، آیه ۸۸). از این رو، برای این کار خطیر او سه راه انتخاب می‌کند:

#### الف-۱. نقد خود

یعنی فقط محتسب را سرزنش نکنید که او هم مثل ما گرفتار است. مبارزات احتسابی او هم برای پوشش عشرت‌های مدام اوست، چراکه او با این کار می‌خواهد خود را از گزند در امان نگه داشته و عوام‌فریبی کند. بنابراین، به وسیله شگرد هنری طنز و با لحنی نصیحت‌گونه و با انتساب گناه به خویش‌نمی‌گویند: «اینکه محتسب ریا می‌کند، تردید به خود راه مدهید و این امر ممکن است که تحقق یافته است» و برای این کار چنان ارزش قائل است که برای انتساب‌دهنده آن به حافظ از سر طنز، آفرین می‌گوید، چراکه این امر نشان از پذیرش، درک حقیقت و فراست شخص دارد:

گفتی از حافظ بوی ریا می‌آید آفرین بر نفست باد که خوش بردی بوی  
(حافظ، ۱۳۸۶)

و در نهایت برای ردّ هرگونه تردید احتمالی در مورد فسق و ریای محتسب، اصل مسلمانی خود را ظاهراً به حالت تردید، اما با تأکید تحذیری در مورد بود یا نبود قیامت به چالش می‌کشاند:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد آه اگر از پس امروز بود فردایی  
(همان)

## الف-۲. بیان گسترده‌ی فسق و ریا

راه دوم در مرحله‌ی ثبوتی که هیچ شکی در آلودگی محتسب باقی نمی‌گذارد، این است که تزویر، درد همگانی شده و دامان همه را فراگرفته به گونه‌ای که حتی حافظ که منتقد و مخالف آن است «شیخ، مفتی، محتسب و امام شهر هم از آن در امان نمانده است». پس چگونه محتسب که هیچ بهره‌ای از دین ندارد، می‌تواند پاک مانده باشد؟! بنابراین، هیچ شکی در آن نباید داشت و البته این هم بیانگر عمق و شدت بیماری جامعه عصر حافظ است و هم تأکید در ثبوت آن است که کسی منکر آن نشود. علاوه بر این، این انتساب به خویشتن عمل به نص قرآنی «لَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ» (نجم، آیه ۳۲) است که نوعی مصونیت سیاسی و اجتماعی هم ایجاد می‌کند تا از شرّ آن‌ها در امان بماند.

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند  
(حافظ، ۱۳۸۶)

ز کوی میکده دوشش بدوش می‌بردند امام شهر که سجّاده می‌کشید به دوش  
(همان)

### الف-۳. تجاهل العارف

از رندی و قدرت هنری حافظ استفاده زیبا از تجاهل العارف است. با وجود اینکه عیب را به خوبی می‌شناسد، اما با تجاهل حکیمانه و با ایجاز و بلاغت بی‌نظیر، معانی بی‌شماری را در الفاظ اندک می‌گنجاند و می‌گوید: اینکه می‌بینید محتسب عیب زیاد دارد، دلیلش این است که هم و غمی جز عشرت ندارد. بنابراین، او را ملامت نکنید و اصولاً آن را عیب محسوب نکنید؛ چرا که کسی که به گفته قرآن الاهی جز هوای خود ندارد: «أرأيت من اتخذَ اللهُ هَويَهُ» (جائیه، آیه ۲۳) از او این امر شگفت نیست. حال با این شگرد کسی در اصل فسق و ریای محتسب تردید به خود راه می‌دهد؟!

با محتسبم عیب مگوئید که او نیز پیوسته چو ما در طلب عیش مدامست  
(همان)

### ب- مرحله اثباتی

در مرحله ثبوتی بحث بر سر امکان بود و نبود امری است. در اصل فسق و ریا کسی تردید به خود راه نمی‌دهد، بلکه تردید در امکان تحقق آن در متولی دین به‌ویژه منصب حساسی چون محتسبی است که حافظ به خوبی توانست آن را تبیین کند. اما در مرحله اثباتی او تلاش کرده اثبات کند که این محتسب (مبارزالدین) مصداق و نمونه روشنی از محتسب فاسق و کاذب و مزور است. برای اثبات این امر او چهار راه برمی‌گزیند:

### ب-۱. حقیقت‌نمایی دینی

حافظ که به اجماع همه منابع، مطلع و بهره‌مند از آموزه‌های دینی بوده و در مکتب اسلام نشو و نما یافته است، انتقادات و ایرادهای او به محتسب و دستگاه حسبه نه از روی جهل علمی و نه از جهالت عملی، بلکه مبتنی بر بینش عمیق او از معارف دینی است که نبرد با ریاکاری و نفاق را در رأس وظایف یک انسان متعهد قرار می‌دهد. در این طریق، وظیفه خطیر او آن است که با ظرافت‌های هنری و لطافت‌های شعری حقیقت دین را به خوبی تبیین کند، چرا که اگر مردم با حقیقت دین و دین حقیقی آشنا شوند، دیگر جایی برای مزوران باقی نخواهد ماند و همه با حافظ هم صدا خواهند شد که دین ارمغان الهی است، ما دین را از سالوسان نگرفتیم که به سالوسان از دست دهیم. ملاک دین رفتار سالوسی شما

نیست؛ از این رو، مزورانه نگران دین مباشید که ساز شرع از این افسانه به ایهام؛ یعنی دروغ تویی قانون نخواهد شد، چرا که دین نظام تشریح خالق هستی است که کسی قادر به برهم زدن آن نیست:

خدارا محتسب ما را به فریاد دف و نی بخش  
که ساز شرع از این افسانه بی قانون نخواهد شد  
(همان)

## ب-۲. تناقض رفتاری محتسب

راه دوم برای اثبات فسق محتسب، تناقض فراون در رفتار اوست؛ به ویژه برای کسی که هنوز در فسق او تردید دارد، خصوصاً در دوره‌ای که آشکارا فسق می‌کرد. «کلمه فسق اشاره به دوران اول زندگی امیر مبارزالدین دارد که در گناه‌ورزی غوطه و از ۴۰ سالگی توبه کرده و به قصد عوام فریبی دوران تحجر خود را شروع نموده. حافظ به طنز آن را شیخ شدن می‌خواند» (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۲).

محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد  
قصه ماست که در هر سر بازار بماند  
(حافظ، ۱۳۸۶)

او در سال ۷۵۵ با فرستاده ابوبکر المعتضد بالله که در مصر خود را جانشین خلفای عباسی می‌دانست، بیعت می‌کند و خود را ملقب به مبارزالدین می‌کند و قبل از آن در سال ۷۵۲ از گناهان استغفار می‌کند، به تلاوت قرآن و عبادت و طاعت مشغول می‌شود و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و در این راه شدت و سختی به خرج می‌دهد و تعصب شدید دارد. از آنجایی که برای حافظ کاملاً آشکار است که مبارزالدین، مبارز برای دین نیست، مبارز به دین است، سعی می‌کند دروغ‌گویی بزرگ او را آشکار کرده و تناقض رفتاریش را به خوبی نمایان سازد. برای این کار با لحنی ملایم و با انتساب رندی به محتسب به خویش می‌گوید «که زیرکی را از او بیاموز، چرا که با وجود مستی به گونه‌ای رفتار می‌کند که گویا اصلاً مست نیست»:

ای دل طریق رندی از محتسب بیاموز  
مست است و در حق او کس این گمان ندارد  
(همان)

### ب-۳. مستی محتسب

از شگردهای دیگر حافظ در مرحله اثباتی، مستی محتسب است؛ بدین معنا که وجود مستی در او واضح‌ترین و محکم‌ترین دلیل بر فسق اوست. به‌ویژه برای کسانی که هنوز در سیطره تبلیغاتی شدید نظام حکومتی گیرند و در خوش باوری غرق که این محتسب واقعاً درد دین دارد:

بی‌خبرند زاهدان نقش بخوان و لا تقل مست ریاست محتسب باده بده ولا تخف (همان)

و بهترین دلیل بر مستی او این است که از سرمستی دستور مستی را صادر کرده است و خود خیر ندارد.

دوستان دختر رز توبه زمستوری کرد شد سوی محتسب و کار به دستوری کرد (همان)

و گاهی آن قدر مست است که آشکارا و بدون پروا و در ملاعام سبو به دوش می‌کشد:

صوفی ز کنج صومعه با پای خم نشست تا دید محتسب که سبو می‌کشد به دوش (همان)

«تأکید و اصرار بر شراب و شراب‌خواری تنها وسیله‌ای است که حافظ با آن به جنگ و ریا و تظاهری می‌رود که خاستگاهش انکار مقام برزخی انسان و نمود اجتماعی‌اش عیب‌پوشی خویش و عیب‌جویی از دیگران است، ورنه شراب‌خواری و شاهدبازی آن همه قدر ندارد که شاعری آن هم با تخلص حافظ آن همه بر آن اصرار بورزد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲).

باده نوشی که در و روی و ریائی نبود بهتر از زهد فروشی که در و روی و ریاست (حافظ، ۱۳۸۶)

### ب-۴. خونریزی محتسب

دلیل دیگر برای اثبات فسق و تزویر امیر مبارزالدین، خونریزی ناحق و بی حساب اوست؛ او مردی «بسیار تندخو و در شتگو بود و غالباً به دست خود، مردم را سیاست می کرد؛ از این رو، او را پادشاه محتسب می خواندند» (آشتیانی و عاقلی، ۱۳۸۶). «قساوت و خشونت طبع این «محتسب» تا حدی بود که مکرر می شد در خلوت مشغول خواندن قرآن بود. مقصری را نزد وی می آوردند، برمی خاست به دست خویشتن می کشت و دوباره به تلاوت قرآن می پرداخت» (زرین کوب، ۱۳۷۸). او که از دوره نوجوانی (۱۷ سالگی) وارد عرصه سیاست می شود، طبیعتاً خطرآفرین است، چراکه از هیچ یک از شایستگی های لازم تربیتی برخوردار نبود. آموزه های دینی او بسیار اندک و توبه گرگ گونه او هم در سال ۷۵۲ او را دگرگون نمی توانست بکند. او و پدرش شرف الدین مظفر، وارث حکومتی هستند که از خون خوارترین و وحشیانه ترین سلسله های تاریخی هستند (سلسله چنگیزی) و در آل مظفر «هیچ کس قدرت مدارتر از او نبود» (دادبه، ۱۳۷۹). بنابراین، چون احتساب او ابزاری جهت اعمال ستمگرانه است نه برای خدا با قاموس الهی حرکت نمی کند و برخلاف نص قرآنی که می فرماید: «لَا تَجَسَّسُوا» (حجرات، آیه ۱۲) کاملاً با جواسیس شیطانی در امور شخصی جست و جو می کند و ایام، ایامی فتنه انگیز و خونریز است:

گر چه باده فرح بخش و باد گل بیزست      به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است  
صراحی و حریفی گرت به چنگ افتد      به عقل نوش که ایام فتنه انگیز است  
در آستین مرقع پیاله پنهان کن      که همچو چشم صراحی زمانه خونریز است...  
(حافظ، ۱۳۸۶)

در ادامه غزل، اشاره بسیار لطیف و هنرمندانه به توبه دروغین او و ادعای پرهیزکاری او دارد و لطیف تر از آن با طنزی بسیار زیبا و ایهامی دل انگیز، خود را مورد خطاب قرار می دهد و شعرش را می ستاید، اما منظورش طعن به امیر مبارزالدین و حمله اش در سال ۷۵۸ به تبریز و فتح آن است که تو با شعر خوش = شمشیر خوش (حکومت خوشات) عراق و فارس را گرفتی و این ها را از عدالت و کرم بهره مند ساختی! حال نوبت بغداد و وقت تبریز است! چراکه اگر طنز را «تصویر هنری اجتماع نقضین و ضدین» (شفیعی کدکنی،



(۱۳۸۵) بدانیم، خواهیم دید که حافظ چه هنرمندانه میان خود و مبارزالدین، شعر و شمشیر، برّندگی و فتح شعر و شمشیر اجتماع ایجاد کرده است؟!

به آب دیده بشوئیم خرقه‌ها از می  
مجوی عیش خوش از دور باژگون سپهر  
که صاف این سرِ خم جمله دردی آمیزست  
سپهر بر شده پرویزی است خون افشان  
که ریزه اش سرِ کسری و تاج پرویزست  
عراق و فارس گرفتی به شعرِ خوش حافظ  
بیا که نوبتِ بغداد و وقتِ تبریزست  
(حافظ، ۱۳۸۶)

چالشی که حافظ دارد آن است که این محتسب نه بهره‌ای از دین دارد و نه درد دین؛ واعظی است که چون به خلوت می‌رود آن کار دیگر می‌کند. اهل فسق است، دروغ می‌گوید و ریا می‌ورزد. اهل عیش و عشرت است با این وجود، بسیار ناجوانمرد و غیرقابل اعتماد است اگر با تو باده خورد، ناسپاسی و بی مروّتی به خرج داده، جامت را می‌شکنند:

باده با محتسب شهر نوشی زنه‌ار  
بخورد باده‌ات و سنگ به جام اندازد  
(همان)

او چنان به راه خود یقین دارد و در این راه استوار است که محتسب هم بدین امر پی برده است. بنابراین، حافظ بدو هشدار می‌دهد که محال است من تحت تأثیر تهدیدهای تو قرار گیرم و دست از راه صحیح خود بردارم و به راه باطل تو بگرایم:

من نه آن رندم که ترکِ شاهد و ساغر کنم  
محتسب داند که من این کارها کمتر کنم  
(همان)

بررسی اجمالی تحوّل حَسبه حاکی از آن است که تا عصر حافظ هیچ کس به اندازه امیر مبارزالدین از این عنوان سوء استفاده نکرده است. حتی اعقاب او در این خاندان، نه پسر ارشدش جلال‌الدین شاه شجاع (فرمانروایی ۷۶۰-۷۸۶) نه پسر شاه شجاع زین‌العابدین (فرمانروایی ۷۸۶-۷۹۰) و نه شاه منصور بن شاه مظفر بن امیر مبارزالدین

محمد (۷۹۰-۷۹۵). گرچه این خاندان به طور کلی «تعصّب و قساوت بر مزاج ایشان غلبه داشت مخصوصاً نفاق و برادرکشی و کور کردن چشم یکدیگر از حرکاتی بود که حتی شاه شجاع نیز با آن علم و فضل از آن بی نصیب نبود» (آشتیانی و عاقلی، ۱۳۸۶) با وجود این، در مدت حکومت ۷۲ ساله این خاندان (از ۷۲۳ تا ۷۹۵) در سراسر قلمرو آنها که شامل فارس، کرمان، یزد، اصفهان و بعضی از قسمت‌های خوزستان بود از ابزار تزویر به این اندازه به همراهی زور استفاده نشد. اگرچه به شاه شجاع توصیه شد که «توهم مثل پدرت بر گذرها محتسب بگذار او هم مدتی به انجام این کارها پرداخت، اما بعد توبه خود را فراموش کرد» (امداد، ۱۳۷۹) و این کار پدر را ادامه نداد، بلکه برعکس، خود یکی از می‌گساران درجه اول شهر شد. همین امر باعث شد که حافظ «از موضع یک عارف شاعر خارج می‌شود و موضع یک مبارز سیاسی را در پیش می‌گیرد و یک تنه در مقابل تمام قامت دیکتاتوری عصر خودش می‌ایستد» (قراگوزلو، ۱۳۷۹). اگر هم وظیفه محتسب در طول تاریخ و به گذشت زمان ریزتر و دقیق‌تر شد برای رفاه حال مردم بوده است، نه ابزاری جهت اذیت و آزار مردم. گویا این شاه محتسب «شرط محتسبی را نه در فقاہت که در جسارت» می‌دانست (جوکار، ۱۳۸۷). بنابراین با چنین عملکردی حافظ او را به نقد و چالش می‌کشاند و چنان او را رسوا می‌کند که برای همیشه این ندا بر تارک تاریخ می‌ماند که:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند      وز می‌جهان پرست و بت می‌گسار هم  
(حافظ، ۱۳۸۶)

### بحث و نتیجه‌گیری

حافظ به عنوان منتقد و نظریه‌پرداز در حوزه علوم انسانی و دینی توانسته است نظریات نوینی ارائه دهد که کمتر کسی بدان پرداخته یا توانسته است به شیوه او بدان پردازد. او پیچیده‌ترین مسائل دینی نظیر حسبه و محتسب را چنان با ظرافت‌های ادبی و شگردهای هنری و در قالب طنز به کار می‌برد که هم موجب فهم عوام شده و هم خواص بهره‌مند می‌شوند و خود از شر زمانه در امان می‌ماند.

بررسی چندجانبه حسبه بیانگر آن است که حسبه نهادی است اسلامی و مقدّس که در اصل آن هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای وجود ندارد. رکنی اصیل و استوار در تضمین حقوق

و آزادی‌های مشروع ملت و ضامن حقیقی اجرای احکام الهی و سلامت جامعه محسوب می‌شود. نگاه اجمالی تا عصر حافظ بیانگر آن است که این نهاد دست‌خوش دگرگونی و سوءاستفاده‌های گوناگون می‌شود تا جایی که این نهاد یا اسلامی نیست و یا ابزاری در دست حاکمان وقت است. اما هیچ‌کس به اندازه «امیر مبارزالدین» از این نهاد و از این عنوان سوءاستفاده نکرده است. افراط او در این زمینه او را به «شاه محتسب» ملقب کرده است. این امر حافظ را به نقادی کشانده است. او که خود به مبانی اساسی اسلام آشنا است کج‌روی‌ها، بدعت‌ها، تزویرها را شناخته است. نقد و نظریه او با جایگاه حقوقی حسبه نیست، بلکه با شخص حقیقی است که نه تنها شرایط حداقلی را ندارد، بلکه از خونخوارترین حاکم عصر حافظ و در عنوان محتسبی ظالم‌ترین در طول تاریخ است. بنابراین، چنان ستمکاره‌ای، منتقد و نظریه‌پرداز قوی چون حافظ می‌تواند برای همیشه او را رسوا کرده و مغلوب سازد. حافظ در این نقد و چالش بزرگ و مقدس با قدرت و هنر شاعری دو هدف عمده داشته است: ۱- تبیین حقیقت دین تا چهره زیبای آن با عملکرد زشت مدعیان آمیخته نشود. ۲- معرفی باطن زشت مدعیان دین عموماً و امیر مبارزالدین خصوصاً تا فرق مهم و اساسی حق‌مداران دینی با مزوران کاملاً هویدا شود. به‌ویژه برای همگان روشن شود که محتسب شهر نه شرایط احتساب را دارد و نه اسلام را شناخته است. نه دیندار است و نه درد دین دارد. او برای این نقد دو مرحله انتخاب می‌کند. (الف) مرحله ثبوتی و (ب) مرحله اثباتی. در مرحله ثبوتی با سه طریق «نقد خود»، «بیان گستردگی فسق و ریا» و «تجاهل العارف» و در مرحله اثباتی با چهار طریق «حقیقت‌نمایی دینی»، «تناقض رفتاری محتسب»، «مستی محتسب» و «خونریزی محتسب» به نقد و چالش این سالوس سیاست رفته و به خوبی توانسته است در این چالش بزرگ و در این مبارزه عالی، فاتح میدان باشد و برای همیشه چهره حقیقی مزوران تاریخ و مزور زمان خود را روشن سازد.

### تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

**ORCID**

Mohammad Ahi



<https://orcid.org/0000-0001-5974-1098>

## منابع

قرآن کریم

نهج الفصاحه

نهج البلاغه (۱۳۵۱). ترجمه و شرح از فیض الاسلام. تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.

ابراهیم حسن، حسن. (۱۳۷۳) تاریخ سیاسی اسلام. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: جاویدان. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی. ج ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابوالفرج اصفهانی. (۱۳۶۸). مقاتل الطالبین. ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران: کتابفروشی صدوق.

اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۸۲). تأملی در حافظ. تهران: انتشارات آثار و یزدان. اقبال آشتیانی، عباس و عاقلی، باقر. (۱۳۸۶). تاریخ ایران بعد از اسلام. تهران: نشر نامک. امداد، حسن. (۱۳۷۹). شیراز در عصر حافظ، حافظ پژوهشی دفتر سوم. شیراز: مرکز حافظ شناسی. انصاری، محمدرضا. (۱۳۸۶). «حسبه» در دایرةالمعارف تشیع. ج ۶. تهران: دفتر دایرةالمعارف تشیع.

انوری، حسن. (۱۳۷۳). اصطلاحات دیوانی (دوره غزنوی و سلجوقی). تهران: انتشارات سخن. پرویز، عباس. (۱۳۳۶). تاریخ دیالمه و غزنویان. تهران: نشر علمی پور نامداریان، تقی. (۱۳۸۲). گمشده لب دریا. تهران: انتشارات سخن. جو کار، نجف (۵۷) ۱۳۸۷. عملکرد محتسب و بازتاب آن در برخی از متون ادب فارسی. پژوهش نامه ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، (۲۳-۴۶). حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). دیوان غزلیات. به کوشش خلیل خطیب رهبر. تهران: صفی علی شاه.

\_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). دیوان حافظ. براساس نسخه قزوینیغنی و نسخه های سایه، خانلری، نیساری، خلخالی و جلا نائینی، به اهتمام جهانگیر منصور. تهران: نشر دوران. حجتی کرمانی، علی. (۱۳۶۹). سیر قضاوت در ادوار مختلف تاریخ. تهران: انتشارات مشعل دانشجو.

حرّ عاملی، محمدبن الحسن. (۱۳۹۱ هـ ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. ج ۱۲، ۱۶ و ۱۸. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

حرّانی، ابومحمد. (۱۳۸۷). تحف العقول. ترجمه صادق حسن زاده. قم: انتشارات آل علی.

- خدوری، مجید و لیبینی، هربرت. (۱۳۳۶). *حقوق در اسلام*. ترجمه زین العابدین رهنما. تهران: اقبال. خلخالی، عبدالرحیم. (۱۳۲۰). *حافظ نامه*. تهران: چاپخانه مجلس.
- خُنْجی، فضل ا... بن روزبهان. (۱۳۶۲). *سلوک الملوک*. تهران: انتشارات خوارزمی.
- خواجه نظام الملک، حسن بن علی. (۱۳۴۰). *سیرالملوک*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دادبه، علی اصغر. (۱۳۷۹). *نگاهی به خود ستایی‌ها و دیگر ستایی‌های حافظ، حافظ پژوهشی دفتر سوم*. به کوشش جلیل سازگارنژاد، شیراز: مرکز حافظ شناسی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *تاریخ ایران بعد از اسلام*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *از کوچه زندان*. تهران: انتشارات سخن.
- زیدان، جرجی. (۱۳۷۳). *تاریخ تمدن اسلام*. ترجمه علی جواهر الکلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ساکت، محمدحسین. (۱۳۶۵). *نهاد دادرسی در اسلام*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵). *طنز حافظ در کیمیای هستی*. به کوشش ولی ا... درودیان. تبریز: انتشارات آیدین.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۳). *تاریخ تحلیلی اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیزری، عبدالرحمن بن نصر. (۱۳۸۵). *نهایه الرتبه فی طلب الحسبه*. بیروت: دارالثقافه (بی تا).
- صفا، ذبیح ا... (۱۳۷۱). *تاریخ ادبیات در ایران*. ج ۳. تهران: انتشارات فردوس.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۵۲). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۶. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۲). *مجمع البحرین*. تهران: المکتبه المرتضویه.
- علی آبادی، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *حقوق جنایی*. تهران: انتشارات فردوسی.
- غزالی، محمدبن محمد. (۱۳۷۳). *احیاء علوم الدین*. ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی. ج ۲. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۳). *تاریخ عصر حافظ (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)*. تهران: انتشارات زوآر.
- فرای، ریچارد نلسون و دیگران. (۱۳۷۲). *تاریخ ایران (از فروپاشی ساسانیان تا آمدن سلجوقیان)*. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فقیهی، علی اصغر. (۱۳۶۶). *آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر*. تهران: صبا.
- قیاض، علی اکبر. (۱۳۷۲). *تاریخ اسلام*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- قراگوزلو، محمد (۱۳۷۹). *مشکلات سیاسی و اجتماعی عصر حافظ، حافظ پژوهشی*. شیراز: مرکز حافظ شناسی.
- قرشی، محمدبن احمد. (۱۳۶۰). *آئین شهرداری در قرن هفتم هجری*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لمبتون، آن. ک. (۱۳۶۳). *سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد. (۱۴۰۶ ه.ق). *الاحکام السلطانیة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۶۸). *آئین دادرسی در دائره المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱۲. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- منتظری، حسین علی. (۱۳۷۰). *مبانی فقهی حکومت اسلامی*. ترجمه محمود صلواتی. تهران: نشر تفکر.
- میراحمدی، مریم. (۱۳۶۸). *نظام حکومت ایران در دوران اسلامی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نجم آبادی، محمود. (۱۳۷۱). *تاریخ طب در ایران*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

## References

*The Holy Qurān*

*Nahj al-fesāha*

Faiz al-Islām, A ( .1972). *Nahj al-balāgha*. Tehrān: fiz al-Islām.

Ebrahim, H. (1994). *Political History of Islam*. By Abul-Qāsem pāyandeh. Vol 1. Tehān: Javidān. [In Persian]

Ibn-Khaldun. (1983). *Muqaddimah of Ibn Khaldun*. By Mohammad parvine gonābādī. Vol 1. Tehrān: Scientific and cultural publications. [In Persian]

Abu al-Faraj al-Isfahani, A. (1989). *Maqātel-al-Tālebin*. By Seyyed-Hāšeme Rasūliye Mahallati. Tehrān: Sadūgh Bookstor. [In Persian]

Eslami Nodooshan, M. (2003). *Contemplation on Hāfez*. Tehrān: Publications of works and Yazdān. [In Persian]

Eqbāle-Aštiyāni, A and Aqeli B. (2007). *History of Iran after Islam*. Tehrān: Nāmak. [In Persian]

Emdād, H. (2000). *Shiraz in the era of Hafez, Hāfez Research book 3*, Shirāz: Hāfez Research Center. [In Persian]

Ansari, M. (2007). *Hasbeh In the Shia encyclopedia*. Vol 6. Tehrān: Shia Encyclopedia Office. [In Persian]

Anvari, H. (1994). *Diwani terms of the Ghaznavid and Seljuk periods*. Tehrān: sūxan. [In Persian]

Parviz, A. (1957). *History of Daylamites and Ghaznavids*. Tehrān: Scientific publication. [In Persian]

Pūrnamdāriyan, T. (2003). *Gomšodeye Labe Daryā*. Tehrān: Soxān. [In Persian]

- Jowkār, N. (57) 2008. The performance of the Mohtasab and its reflection in some texts of Persian literature, *Journal of Literature and Human sciences*. (23-46). [In Persian]
- Hafez, Xāja Shams-ud-Dīn M. (1992). *Divāne Qazaliyāt*. With the effort of: xalile xatibe rahbar. Tehrān: Safi-Ali šāh. [In Persian]
- .(1984). *Divāne Hafez*. based on Qazvini and Qani version; and sāye , xānlari, neysāri, xalxali, nāini versions, with the effort of jahāngire mansūr. Tehrān:dowrān. [In Persian]
- Hojatiye-kermani, A. (1990). *The course of judgment in different periods of history*. Tehrān: mašale danešjū. [In Persian]
- Hurre-Aamili, M. (2012). *Wasa'il al-Shia*. Vol 12, 16 and 18. Beirut: Dar al-haya Al-Tarath Al-Arabie. [In Persian]
- Harrāni, A. (2008). *Tuhaf al-Uqul*. By Sādeqe Hassan-zādeh, Qom: Aale-ali. [In Persian]
- Khadduri, M and libcni, H. (1957). *Law in Islam*. By zein Al-abadine rahnamā. Tehrān:eghbāl. [In Persian]
- Xalxāli, A. (1941). *Hafez-nāme*. Tehrān: Xāneye majles. [In Persian]
- Xunji, f. (1983). *Suluk al-Muluk*. Tehrān: Xārazmi. [In Persian]
- Nizam al-Mulk, H. (1961). *Siyasatnama*. Tehrān: Book translation and publishing company. [In Persian]
- Dadbeh, A. (2000). *Negāhi be xod-setai va degar-setai-haye Hafez, Hafez Research*, book 3, with the effort of: jalil Sazegār-nejad, Shiraz: Hafez Research. [In Persian]
- Dehxoda, A. (1998). *Dictionary*. Tehrān: Tehrān university. [In Persian]
- Zarrinkūb, A. (1983). *History of Iran after Islam*. Tehrān: Amirkabir. [In Persian]
- .(1999). *Az kūcheye Rendān*. Tehrān: Sūxan. [In Persian]
- Jurji, Z. ( 1994). *History of Islamic Civilization*. By Ali Javāher-kalam. Tehrān: Amirkabir. [In Persian]
- Sāket, M. (1986). *Judicial institution in Islam*. Mašhad: Astan Qodse Razavi. [In Persian]
- Shafīye-Kadkani, M. (2006). *Tanze hāfez dar kimiāye hasti*. With the effort of: Dorūdiyan, Tabriz: aydin. [In Persian]
- Shahidi, J. (1994). *Analytical History of Islam*. Tehrān: University Publication Center. [In Persian]
- Shizari, A. (2006). *The end of the rank in requesting the al-hasabeh*. Beirut: al-seqafeh. [In Persian]
- Safa, Z. (1994). *History of Iranian literature*. Vol 3. Tehrān: ferdows. [In Persian]
- Tabari, M. (1973) *Tārixe Tabari*. Vol 6. By pāyandeh. Tehrān: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
- Tarihi, F. (1983). *Majmaol-Bahre*. Tehrān: Almaktebat al-mortezaviyeh.
- Aliabadi, A. (1990). *Criminal law*. Tehrān: Ferdowsi. [In Persian]
- Qazali, M. (1994). *Ehya-al ūlom al-din*. By Mohammad Xārazmi. Vol 2. Tehrān: Scientific and cultural publications. [In Persian]
- Qani, Q. (2004). *History of Hafez era (Discussion on the works of Hafez's thoughts and circumstances)*. Tehrān: Zavvār. [In Persian]

- Frye Richard nelson, et al. (1993). (*History of Iran (From the collapse of the Sassanids to the arrival of the Seljuks)*). By Hassan Anaūsheh. Tehrān: Amirkabir. [In Persian]
- Faqihi, A. (1987). *AL-Buyie va AzaeeZamaneye Ishan ba Nemūdari az Zendegeiye Mardome an Asr.*Tehrān: sabā. [In Persian]
- Fayyaz, A. (1993). *History of Islam.* Tehrān: University of Tehran. [In Persian]
- Qaragozlū, M. (2000). *Political and social problems of Hafez era, Hafez Research.* Shiraz: Hafez Research Center. [In Persian]
- Qorshi, M. (1981). *Municipal ritual in the seventh century AH.,* Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
- Lambton, N.K. (1984). *A tour of the history of Iran after Islam.* By Yaghub Azhand. Tehran:Amirkabir. [In Persian]
- Māverdi, A. (1986). *Al-ahkam Al-soltaniyeh.* Qom: Maktabe al-aalam eslami. [In Persian]
- Mohaqq, M. (1989). *Procedure in the Great Islamic Encyclopedia.* Vol 12. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. [In Persian]
- Montazeri, H. (1991). *Jurisprudential foundations of Islamic government.* By Mahmoud Salavati, Tehran: Tafakkor. [In Persian]
- Mirahmadi, M. (1989). *The system of government of Iran in the Islamic era.* Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Najmabadi, M. (1992). *History of Medicine in Iran.* Tehran: Institute of Publishing and Printing University of Tehran. [In Persian]