مطالعات تاریخ اسلام
سال پانزدهم، شمارهٔ ۵۹، زمستان ۱۴۰۲، مقالهٔ علمی- پژوهشی، صفحات ۷-۳۶

نقد ماهیت و مؤلفه‌های معرفتی دینی و امر سیاست در اندیشهٔ عبید زاکانی

حسین به‌آفرید[۱]
حسین مفتخری[۲]
حسین محمدی[۳]

چکیده: هجوم مغولان به ایران سومین تجاوز بزرگ به کشور بود که برای مدتی طولانی بر تمامی امور سیطره یافت. مغولان برخلاف یونانیان و اعراب هیچ ویژگی تمدنی و دینی نداشتند؛ به همین دلیل به شاکلهٔ جامعه ایران که سیاست و دیانت بود، آسیب بزرگی وارد ساختند. حکومت در طول تاریخ ایران در کنار دین قرار داشت و شاه در فرهنگ ایرانی حافظ کشور و دین رسمی بود، اما در دورهٔ ایلخانان مغول حکومت در اختیار صحراگردانی بود که به سیاست نگاه بدوی داشتند. همچنین آنان برخلاف اعراب مسلمان در پی حاکم کردن دین نبودند. چنین نگاهی موجب شد سیاست و دیانت در ایران به انحطاط دچار شود؛ وضعیتی که در توصیف برخی متون فارسی با ابتذال پیوند می‌خورد. این آسیب که ریشه در گذشته و قرن پنجم قمری داشت، با حاکمیت مغولان به وضعیت اسفناکی رسید. ویژگی این آسیب، فقدان خرد در جامعه و به تبع آن در سیاست و دیانت بود. عبید زاکانی یکی از نخبگان ادب و فرهنگ فارسی است که در آثار خود این آسیب منجر به انحطاط و ابتذال را تصویر کرده است. در این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی تلاش شده است ویژگی‌ها و پیامدهای چنین آسیب و انحطاطی از نگاه عبید زاکانی بررسی شود. یافته‌های این مقاله حاکی از آن است که عبید زاکانی را می‌توان اندیشمند انحطاط نامید؛ اندیشمندی که نه تنها آسیب را توصیف کرد، بلکه برای آن راه حل دارد. خرد و عدالت راه حل او برای رهایی از انحطاط و ابتذال است. با فقدان این دو مؤلفه، اخلاق جامعه بزرگ‌ترین قربانی است. آنچه عبید تصویر کرده، در دورهٔ حاکمیت آل مظفر و از نتایج حملهٔ مغول است. درواقع، انحطاط نتیجهٔ تجاوز در بلندمدت است.

واژه‌های کلیدی: مغول، عبید زاکانی، ماهیت دین، معرفت دینی، سیاست، عدالت، خرد

شناسه دیجیتال (DOI): 10.61186/pte.15.59.1

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه خوارزمی تهران(نویسندهٔ مسئول) bhahossein5@gmail.com
https://orcid.org/0009-0007-1307-1405
۲ استاد دانشگاه خوارزمی تهران moftakhari@khu.ac.ir https://orcid.org/0000-0001-6263-4701
۳ استادیار دانشگاه خوارزمی h.mohammadi@khu.ac.ir https://orcid.org/0009-0006-1065-5993

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

A Quarterly Journal of HISTORICAL STUDIES OF ISLAM
Vol 15, No 59, Winter 2024
Research Center for Islamic History, http://journal.pte.ac.ir/
Scientific-Research, pp. 7-36

Critique of the Nature and Epistemic Components of Religion and Politics in the Intellectual System of Obeid Zakani

Hossein Behafarid[1]
Hossein Moftakhari[2]
Hossein Mohammadi[3]

Abstract: As the third great invaders to Iran, the Mongols took control of all affairs for a considerable period of time. They had neither a civilizational nor a religious characteristic, unlike the Greeks and Arabs. Thus, they did significant harm to the political and religious foundation of Iranian society. The government and religion have always coexisted in Iran, with the Shah serving as both the nation's protector and the head of the country's official religion. During the period of the Mughal patriarchs, however, the government was in the hands of deserters with a primitive view of politics. Aside from that, they did not attempt to govern by religion, in contrast to the Muslim Arabs. Such viewpoint led to the decline of Iran's politics and religion, which has been described as vulgarity in some Persian writings. With the Mongols' dominion, this devastation, which dates back to the fifth century AH, reached a deplorable state. Such devastation was characterized by lack of wisdom in society, and consequently in politics and religion. As one of the foremost figures in Persian literature, Obeid Zakani represented this harm in his works. This paper aims to study the impacts of such degeneration from the viewpoint of Obeid Zakani, using a descriptive-analytical method. We also suggest that he can be characterized as a thinker of degeneration. Zakani not only describes the damage caused by degeneration, but also offers a solution for it, i.e. utilizing wisdom and justice. This paper asserts that degeneration is a long-term outcome of invasion and also mentions that Zakani's depiction of decline is focused on the reign of Al Muzaffar and the consequences of the Mongols' invasion.

Keywords: Mongols, Obeid Zakani, Religion Nature, Religious Episteme, Politics, Justice, Wisdom.

DOI: 10.61186/pte.15.59.1
1 PHD student of Kharazmi University (Responsible author) bhahossein5@gmail.com
https://orcid.org/0009-0007-1307-1405
2 Professor of Iran History, kharazmi University moftakhari@khu.ac.ir
https://orcid.org/0000-0001-6263-4701
3 Assistant professor of kharazmi university h.mohammadi@khu.ac.ir
https://orcid.org/0009-0006-1065-5993
Receive Date: 2023/10/2 Accept Date: 2024/01/6

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

مقدمه

یورش مغولان به ایران سرآغاز دگرگونی‌هایی در ابعاد مختلف در تاریخ ایران بوده است؛ یورشی که می‌توان گفت افق‌های متفاوتی در عرصهٔ سیاست، اجتماع، فرهنگ و دیانت گشود و تغییراتی را در سیاست و دیانت سرزمین ایران سبب گشت که خبر از آغاز دورانی تازه می‌داد؛ دوره‌ای که برخی اندیشمندان ایرانی از آن به عنوان «وجدان نگون‌بخت ایرانی» (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۲۲۲) یاد کرده‌اند؛ هرچند که پیشتر ورود ترکان به ایران، به‌خصوص با حاکم شدن سلجوقیان، سرزمین ایران را متأثر از خویش کرد و به گونه‌ای با تعصبات مذهبی و ابراز وفاداری به خلافت عباسی، به تولید سیاست و دیانت خاص خود پرداخته بود؛ دوره‌ای که با وجود فقیهان متشرّعی چون غزالی و امام فخر رازی، خردورزی زخم‌هایی برداشت و گروه‌هایی مانند معتزله که خردورزانه به دین می‌نگریستند، کاملاً از میان برداشته شدند و فرصت برای تندروی‌های مذهبی و خرقه‌خوارانی فراهم شد که دیانت را بر طریق تعبّد و تسلیم جست‌وجو می‌کردند و چنان فضای مناسبی برای اندیشه‌های خود فراهم کردند که حتی خلیفهٔ قدرتمند عباسی ناصر لدین الله نیز جامهٔ فتوت بر تن کرد؛ هرچند وی در اندیشهٔ بهره‌وری سیاسی از آن بود. بروز اختلافات بین خلافت عباسی و دستگاه خوارزمشاهی، ایران را دستخوش رویدادهای ناگواری کرد که موجبات سیطرهٔ مغولان را فراهم ساخت.

مغولان که غایت‌شان به تعبیر بارتولد دلیری، جسارت رام‌نشدنی و وفاداری تزلزل‌ناپذیر به رئیس قبیله بود (بارتولد، ۱۳۵۲: ۱۲۱)، با تثبیت یاسای چنگیزی و اصرار بر اجرای آن –که برایشان اعتبار قدسی داشت و با زندگی مدنی ایرانیان همخوانی نداشت– و نیز گسترش اشرافیت نظامی و درافتادن با دیوان‌سالاران ایرانی و حذف آنان و درآمیختن با اندیشه‌های صوفی‌گرایانه که از خردورزی دوری می‌گزید، عصری تازه را آغاز کردند که پیامدهایش تاریخ ایران را طی سده‌های متمادی از خویش متأثر ساخت.

در سدهٔ هشتم قمری با برچیده شدن حاکمیت ایلخانان، شاهد بروز هرج‌ومرج‌های سیاسی و برآمدن حاکمیت‌های گوناگون در جای جای سرزمین ایران می‌باشیم؛ دورهٔ فترتی که به مدعیان قدرت این امکان را داد که با زور شمشیر و تزویری که در تاروپود جامعه تزریق می‌کردند، زهری تلخ در کام توده‌های مردم نهند و کام خویش شیرین کنند. اجرای قرائتی از مذهب که بر اجرای حدود الهی و فروع دین اصرار داشت، ماهیت مذهب را زیر سؤال برده بود. ابن‌بطوطه

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]
[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

که در سدهٔ هشتم قمری از ایران دیدن کرده، از رسمی در شهر خوارزم گفته است مبنی بر اینکه در هر مسجدی تازیانه‌ای بر دیوار آویزان بود و هر کس در نماز حاضر نمی‌شد، امام مسجد وی را در ملأ عام تازیانه می‌زد و پنج دینار جریمه می‌کرد (ابن‌بطوطه، ۱۳۷۶: ۴۳۵/۱)؛ یا در شهری مثل هرات دسته‌هایی برای مبارزه با منکرات شکل یافته بود که گاه تعداد آنها به چندین هزار نفر می‌رسید و هر جا منکری می‌یافتند، حتی اگر از جانب امیری بود، بدان‌جا سرازیر می‌شدند و بر اجرای حدود اصرار می‌کردند (همان، ۴۶۶). در قلمرو پارس، اوضاع چنان آشفته بود که رندان و غارتگران دست تعدی و تجاوز چندان دراز می‌کردند که همانند «ارّه و سوهان هزار دندان بر مال مردم داشتند» و در هر کوی و برزن آن مردمان را «خوشهٔ نیاز بر دهان بود» (زرکوب شیرازی، ۱۲۱ :۱۳۵۰). امیر مبارزالدین محمد که در فارس بر سریر قدرت نشست، دیانت و سیاست را در هم آمیخت و سیاست دینی وی به شدت در اجرای حدود الهی اصرار می‌ورزید و تظاهر به دینداری وی تا بدان‌جا رسید که لقب محتسب به او دادند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۸۹/۳).

عبید که در چنین شرایطی روزگار می‌گذرانید، بر آن شده بود صدای جامعهٔ خود باشد. وی کوشید ضمن آنکه ماهیت دین را معرفی می‌کند، به نقد رویکرد دینی حاکمان بپردازد؛ زمامدارانی که معرفت دینی خود را جایگزین ماهیت دین ساخته بودند و با دنیوی کردن و تبدیل آن به یک نهاد اجتماعی، درصدد بهره‌وری مادی و معنوی از آن بودند. از دیدگاه عبید، ماهیت دین همان بود که پیامبر(ص) آورده و با خرد همراهی داشت و دینی بود که می‌توانست پشتوانهٔ اخلاق در جامعه باشد. بر همین اساس، به روایت «إنَّما بُعثتُ لأُتَمِّمَ مَکارِمَ الأخلاق» استناد کرده بود (عبید زاکانی، ۱۳۴۲: ۱۵۹). بنابراین دین نمی‌توانست مبدَعی داشته باشد مگر آنکه معرفتی ناروا از دین باشد که وی آن را «مذهب مختار» نامید. عبید دریافته بود دین حقیقی (که وی آن را مذهب منسوخ می‌خواند) در سیاست‌ورزی‌های حاکمان و بزرگان زخم‌های عمیق برداشته و با آسیب‌های جدی روبه‌رو گردیده و به بوتهٔ فراموشی سپرده شده است؛ به همین دلیل وی با دقتی خاص و زبانی طنز که البته گاهی به شدت گزنده و ناهنجارگونه می‌شد، کوشید بطن رویدادهای زمانه‌اش را بشکافد و به بازگویی انحطاط و آسیب‌هایی بپردازد که از چشم بسیاری از مورخان عصرش پنهان مانده است. سیاست نیز نزد وی اگرچه می‌توانست با دین پیوند داشته باشد، ولی می‌بایست با عدالت‌محوری درصدد خدمت به خلق بوده باشد؛ زیرا سیاست می‌بایست سعادت

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

جمع و رفاه عموم مردم را مدّ نظر قرار دهد. اینکه عبید به دیانت و سیاست چگونه نگاه می‌کرد و چه رویکردی از دیانت و سیاست می‌جست، سؤالاتی است که پاسخش را با واکاوی در اندیشهٔ عبید می‌توان یافت.

در اندیشهٔ عبید، دیانت می‌بایست براساس آگاهی، ایمان درونی و خردورزی شکل گیرد و با پرهیز از خرافه‌گرایی و دنیاطلبی، به ماهیت اصیل خود نزدیک شود. به باور او، سیاست نیز می‌بایست با دو بازوی دیانت و دادگستری همراه باشد و حاکم باید پاسخ‌گوی مردمان باشد و بتواند راهگشای مشکلات جامعه گردد. از دیدگاه وی، فقدان هر یک از این دو میدان را برای فرصت‌طلبان باز می‌کند و جامعه‌ای می‌آفریند که اساس سیاست و دیانت را آلوده می‌کند و چستی و چالاکی آنها را می‌ستاند.

پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ عبید کتب بسیاری نوشته شده است و بزرگانی چون عباس اقبال و پرویز اتابکی به زندگی و اندیشه‌های او پرداخته‌اند؛ که البته بیشتر شرح زندگی اوست. علی‌اصغر حلبی نیز در مورد عبید کتابی به نام *زاکانی‌نامه* دارد که در آن به زندگانی عبید و آثار و اندیشه‌های او پرداخته،[۱] ولی در مورد موضوع فوق ورود چندانی نکرده است. در سال‌های اخیر نیز مقالاتی توسط پژوهشگران به رشتهٔ تحریر درآمده است؛ از جمله آنکه مقاله‌ای با عنوان «طنز سیاسی–اجتماعی در اندیشه عبید زاکانی و احمد مطر» توسط قاسم مختاری و دیگران به چاپ رسیده[۲] و نویسندگان کوشیده‌اند به وجوه مشترک آثار این دو شاعر بپردازند که چگونه در فضای خفقان‌آور جامعه به آفرینش طنز سیاسی–اجتماعی پرداخته‌اند تا نابسامانی‌های جامعه را به نمایش بگذارند. در این مقاله همچنین به تفاوت طنز عبید با مطر پرداخته شده است که تنها خردمندان معنای طنز عبید را درمی‌یابند، درحالی‌که در طنز مطر این‌گونه نیست. مقالهٔ دیگری با عنوان «پیشینهٔ عصیان و نقد قدرت در اشعار سیف فرغانی و عبید زاکانی»[۳] توسط مهناز کرمی و سید احمد کازرونی نوشته

---

۱ علی‌اصغر حلبی (۱۳۹۷)، *زاکانی‌نامه؛ رساله‌ای در شرح احوال، آثار و نقد افکار مولانا عبید زاکانی*، تهران، انتشارات زوّار، چ۲.

۲ قاسم مختاری، جواد سپهری نیا و سمیرا جوکار (زمستان ۱۳۹۲)، «طنز سیاسی-اجتماعی در اندیشه‌های عبید زاکانی و احمد مطر»، *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی*، سال سوم، ش۱۲، صص۱۲۱- ۱۴۶.

۳ مهناز کرمی و سید احمد کازرونی (زمستان ۱۳۹۳)، «پیشینهٔ عصیان و نقد قدرت در اشعار سیف فرغانی و عبید زاکانی»، *فصلنامهٔ تخصصی تفسیر و تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی*، دورهٔ ششم، ش۲۲، صص۳۳-۵۳.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

شده که در آن با رویکرد توصیفی-تحلیلی تلاش شده است به بررسی و تحلیل شیوهٔ متفاوت نقد این دو شاعر دربارهٔ اوضاع سیاسی-اجتماعی توجه شود. دیگرانی مانند فرزام حقیقی[۱] نیز در سال‌های اخیر به بررسی آثار عبید پرداخته‌اند. این نوشته‌های ارزشمند در شناخت اندیشه‌های عبید کمک بسیاری به خواننده می‌کند. نوشتهٔ پیشِ رو بدان سبب با نوشته‌های پیشین تفاوت دارد که با موشکافی در اندیشه‌های عبید، تلاش شده است معرفت دینی و اندیشهٔ سیاسی وی که در لابه‌لای طنزها و حکایاتش پنهان مانده، آشکار شود و به گونه‌ای ارائه گردد که بتواند به دغدغهٔ امروز جامعه در این زمینه تا حدی یاری رساند.

این پژوهش با توجه به ذات و ماهیتش، با رویکرد توصیفی-تحلیلی به رشتهٔ تحریر درآمده است؛ یعنی تلاش شده است ابتدا موضوع تحقیق توصیف شود و سپس با روش تحلیلی، ماهیت دین و سیاستی که در عصر عبید رایج بوده است، برای خواننده معلوم گردد. بنابراین در این مسیر از داده‌های کتابخانه‌ای بهره گرفته شده و براساس آن به تحلیل موضوع پرداخته شده است.

ماهیت سیاست و نقد آن در اندیشهٔ عبید

شاید چندان خردمندانه به نظر نیاید اگر بخواهیم عبید زاکانی را نظریه‌پرداز سیاسی بدانیم و بیان کنیم وی توانسته است یک اندیشهٔ سیاسی منسجم ترسیم کند که با فلسفه‌ای خاص تمام ارکانش را به تصویر می‌کشد و یا اینکه در اندیشهٔ وی قدرت سیاسی می‌تواند موضوع علم سیاست، در ناحیه‌ای مستقل از دیگر دانش‌ها تکوین یافته باشد. یا مدعی آن باشیم که وی مانند فارابی یا خواجه نظام‌الملک طوسی اندیشهٔ سیاسی مشخص دارد و می‌تواند آرمان‌شهری برای ما ترسیم کند که اساس آن بر اصولی معیّن استوار شده و جایگاه افراد به نیکی مشخص شده و محوریت کنشگران در چنین جامعه‌ای را به نیکی تبیین کرده است. یا اینکه اصرار بورزیم با توجه به اینکه عبید تا حدودی - چنان‌که خود می‌گوید- از مطالعهٔ آثار پیشینیان برخوردار بوده است (مانند افلاطون و خواجه نصیر)، از اندیشهٔ آنان چنان تأثیر گرفته که در دیوانش خطوط یک جامعهٔ سیاسی متعادل و مطلوب را طرح‌ریزی کرده است. البته نمی‌توان گفت وی به هیچ‌وجه دارای دیدگاه سیاسی نبوده و پرداختن و جست‌وجو کردن اندیشهٔ سیاسی و دینی در دیوان او کاری بیهوده است. عبید ماهیت سیاست را در راستای سعادت و امنیت جمعی انسان

۱ فرزام حقیقی (۱۴۰۰)، *موش و گربه (پیشینه، دگردیسی، روایت‌ها)*، تهران، نشر ثالث.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

تعبیر می‌کند؛ آنجا که «پناه جهان در حریم امن و امان» حاکم است (عبید زاکانی، ۱۳۴۲: ۴۰). به گمان وی ضمیر زمامداران می‌تواند مانند باران رحمت الهی همهٔ مردمان را در بر بگیرد (همان، ۳۸) و سیاست حاکمان توانمندی آن را دارد که «فلک ز تمشیت او در مسیر و مدار» خود قرار گیرد (همان، ۳۷). دیدگاه عبید به سیاست، بدون تردید متأثر از روزگار خویش بود. عبید می‌دانست میدان سیاست، پرآشوب، فتنه‌انگیز، تملق‌پرور، پرفریب و خون‌ریز است؛ تا آنجا که زمامدارانش از پی مصلحتی صد خون کنند (همان، ۱۷۲). البته امید به آن نیز داشت که حاکمان تا حدودی حال رعایای خویش را دریابند و با خردورزی و دادگری، از شدت آشوب‌ها، فتنه‌ها و ظلم‌ها در جامعه بکاهند.

پنهان شدند در عدم آباد جور و ظلم تا عدل پادشاه جهان گشت آشکار

(همان، ۲۵)

برخی نگاه عبید به سیاست را به نگاه ولتر و ماکیاولی مانند ساخته‌اند (حلبی، ۱۳۹۷: ۹) که البته اثبات چنین ادعایی بسیار سخت می‌نماید، اما می‌توان گفت عبید به عنوان کسی که در دستگاه حاکمیت سمت سیاسی داشت و سپس از آن فاصله گرفت، این توانمندی را داشت که به قدرت به مانند یک دستگاه سیاسی تأثیرگذار بر جامعه، نقدهای جدی وارد سازد؛ زیرا دریافته بود که دستگاه سیاست می‌تواند تا درونی‌ترین لایه‌های وجودی آدمی را متأثر از خویش سازد و اخلاق و حالات درونی انسان را دگرگون کند.

اگر در نظر آوریم که عبید زاکانی از تبار اعراب ساکن در قزوین بوده است (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۷: ۸۴۵)، شاید بتوانیم دریابیم که چرا نگاه وی به دنیای باستان، نگاهی برآمده از هویت ایرانی و بیان شکوه و مجد و بزرگی آن نیست. دغدغه‌ای که کسانی مانند فردوسی در مورد هویت و بزرگی ایران داشته‌اند، عبید نداشته است. او اگرچه از پادشاهانی چون جمشید، فریدون، اردوان، کسری و خسروپرویز یاد کرده و گهگاهی شکوه و بزرگی جمشید گیتی‌ستان و دادگری انوشیروان را یادآور شده و ممدوحان خود را با آنان قیاس کرده و حتی زمانی که شاهانی را به خوش‌نامی و نکویی معرفی می‌کرد، می‌کوشید پیوند با شاهان ایران باستان را یادآور شود (عبید زاکانی، همان، ۹)، اما نمی‌توانیم ادعا کنیم که اندیشهٔ ایران باستان و هویت ایرانی را جست‌وجو می‌کرد و شکوه ایران باستان را خواهان بود و در حسرت آن روزگار می‌گذرانید. عبید به میزانی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]
[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

که توانسته بود، به کوچک انگاشتن شاهان ایران باستان پرداخت و در جایی صد کیقباد و قباد را چاکر ممدوح خود ابواسحاق اینجو دانسته است (همان، ۱۹). عبید زاکانی حدیث خسروپرویز را مانند دیوی دانسته که هوس منصب سلیمانی کرده است (همان، ۱۵)؛ نگاهی که نه تنها شاهان ایران‌زمین، بلکه پهلوانان نامدار شاهنامه را نیز مصون از تخریب ندانسته است.

به نظر می‌رسد عبید به قدرت به عنوان یک دستگاه منسجمی می‌نگریست و سلسله‌مراتبی را برای آن تصور می‌کرد که بر محوریت شخص حاکم استوار است؛ یعنی اگر قضات، خطیبان، واعظان و محتسبان را در شمار افرادی بدانیم که از حاکمیت حقوق دریافت می‌کردند و عبید بیشترین نقد را به آنان داشته است، می‌توان گفت نگاه عبید معطوف به دستگاه سیاسی بوده است؛ قدرت متمرکزی که در رأس هرم آن فرمانروایی قرار می‌گیرد که دیگران براساس میزان وفاداری و سرسپردگی به وی، جای می‌گیرند و هرگونه فاصله گرفتن از قدرت سلطان، می‌تواند قدرت آنان را فرو کاهد. سلطان در اندیشه وی جایگاه قدسی داشت، با عرشیان در ارتباط بود، سایهٔ پروردگار به شمار می‌آمد و از امداد الهی برخوردار بود؛ چنان‌که در مدح شاه شجاع گفته است:

قهرمان ملک و ملت آسمان معدلت آفتاب دین و دانش سایهٔ پروردگار

(همان، ۲۸)

این استمرار همان اندیشه‌ای است که از روزگار کهن در سرزمین ایران جریان داشته است. این جایگاه از چنان اعتبار و بلندایی برخوردار است که حتی به باور عبید در وهم نیز نمی‌گنجد. عبید در شخصیت حاکم نشانه‌های کشف و شهود می‌جست و ضمیر حاکم را روشن‌شده از رموز و اسرار آسمانی می‌دانست که در پرتو روشنایی او شب ناپیدا می‌شد (همان، ۳، ۴). پیداست شخصیتی که در این جایگاه می‌نشیند، از اصل و نسب بالایی برخوردار بوده و دیگران با تمام توان خود می‌کوشند خود را به وی نزدیک کنند؛ به گونه‌ای که اعتبار افراد برآمده از اعتبار حاکم است. بی‌سبب نیست که عبید کوشیده است نشان دهد کسانی که مقیم دولت زمامداران بوده‌اند، در بهترین منزل فرود آمده‌اند و به بهترین آرزوها دست یافته‌اند (همان، ۵، ۲۲). این همان چیزی است که در نظام‌های خودکامه، از گذشته‌های دور تاکنون، جاری بوده است که افراد اگر می‌خواهند پلکان‌های قدرت را طی کنند و از سلامت و اقبال برخوردار شوند؛ اساسی‌ترین شرط را که فرمان‌برداری محض است، باید انجام دهند و سر و جان را فدای سلطان کنند و در

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

این صورت است که می‌توانند دایرهٔ خودی‌ها را شکل دهند و امنیت خود و اطرافیانشان را تأمین کنند. در غیر این صورت، چنان‌که عبید گفته است، هر کس درصدد سرپیچی از فرمان خداوندگار خویش باشد، به نهایت مذلت و خواری فرو می‌افتد و دار و ریسمان وی را زمانه فراهم می‌آورد:

عدوی تو ز فلک تاج و تخت می‌طلبید　　زمانه از پی او دار و ریسمان آورد

(همان، ۱۴)

ترسیمی که عبید از چنین قدرتی دارد، ساختار خودکامه‌ای است که مریدپرور است و اطاعت صرف می‌جوید و گوش جان تمام زیردستان بر دهان حاکم دوخته شده است. این همان روشی است که طریقت صوفیانه در پیروی از پیر خود پرورانده است؛ یعنی همان‌گونه که پیر قبله‌گاه مریدان می‌گردد، شاه نیز قبلهٔ حاجات مردمان نشان داده می‌شود. در چنین ساختاری اصالت و بزرگی از آن شاه است و دیگران می‌بایست در برابرش مطیع و منقاد باشند و اصالت خویش را وا نهند (همان، ۳۴، ۲۹۵).

کسانی که بر اریکهٔ قدرت می‌نشینند، از دیدگاه عبید چه میزان و معیاری می‌بایست برای حکمرانی داشته باشند؟ با نگاه به دیوان وی درمی‌یابیم که عبید عواملی چون عدالت، عقلانیت و شریعت را معیار حکمرانی دانسته است که یک فرمانروای سیاسی باید آنها را در نهاد خویش داشته باشد.

عدالت همواره از اساسی‌ترین مفهوم مطرح‌شده در اندیشهٔ بشری از روزگاران کهن بوده است. البته اینکه مراد از عدالت چه بوده، دیدگاه‌ها متفاوت است. از دیدگاه افلاطون، مفهوم عدالت آن است که هر کس در ساختار دولت به کاری که شایستهٔ اوست، پردازد و به عبارتی دیگر، عدالت یعنی «رفتاری برابر با افراد برابر است» (ویل دورانت، ۱۳۷۲: ۵۷۹/۲). عدم تبعیض بین افراد و برقرار ساختن برابری را می‌توان از الزامات اساسی عدالت در یک جامعه دانست؛ به‌خصوص هنگامی که پای قدرت و ثروت به میان می‌آید، عدالت باید رخ آشکار سازد تا امکان بهره‌مندی از آن برای افرادی که شایستگی دریافت آن را دارند، یکسان باشد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۶).

عدالت شرط اساسی در ساختار سیاسی ایران نیز بوده و انجام آن می‌توانست اساس نظام

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

اجتماعی را استوار نگه دارد و چرخهٔ ویرانی‌گری را متوقف سازد و موتور محرکهٔ جامعه به سمت راستی و نکویی گردد و اوضاع را چنان کند که به تعبیر نظامی گنجه‌ای، گرگ و میش در کنار یکدیگر ایمنی یابند (نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۰: ۱۰۲).

عدالت شاید نخستین صفت بود که دارندگان تاج شاهی می‌بایست از آن برخوردار باشند و وزن و اعتبار خود را با آن سنجیده دارند؛ به گونه‌ای که ابوالفضل بیهقی عدالت را غایت آرمان سیاسی دانسته است که نیکوکردار و بدکردار را بدان می‌سنجند (بیهقی، ۱۳۹۰:۱۲۱).

در *قابوس‌نامه* پادشاه به دادگری فرا خوانده شده و چونان آفتابی دانسته شده است که می‌بایست بر همگان به یکسان تابیده شود و میان مردمان تفاوتی قائل نگردد و از جداسازی مردم به خودی و غیرخودی پرهیز دارد. چشمهٔ آبادانی و خرمی عالم، دادگری پادشاه دانسته شده و در نقطهٔ روبه‌رو چشمهٔ ویرانی و خرابیِ عالم بیدادگری معرفی شده است. بر همین اساس، به حاکمان توصیه شده است از بیدادگری نسبت به رعیت دست بردارند و خانهٔ ملک را ویران نکنند که اگر چنین کنند به زودی پست شده و از اریکهٔ قدرت به زیرکشانیده می‌شوند (عنصرالمعالی، ۱۳۸۷: ۲۳۳).

در *سیاست‌نامه* خواجه نظام‌الملک عدالت اساس اندیشهٔ وی را شکل می‌دهد. وی در بیان عدالت یادآور شده است که خداوند فردی را از میان بندگانش برمی‌گزیند و او را به هنر پادشاهی می‌آراید و مصالح و آرام بندگان را به او وا می‌گذارد؛ زیرا می‌بایست در فساد و آشوب توسط وی بسته گردد و با نشسته شدن هیبت و بزرگی شاه بر دل‌های مردمان، عدل برقرار گردد تا هم امنیت استوار آید و هم بقای سلطنت فراهم شود (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۲: ۱۱). خواجه نظام‌الملک دادگری را شرط بقای ملک سلطان دانسته که در سایهٔ استمراربخشی به آن، ادامهٔ دولت ممکن می‌گردد و هم آسایش و آرامش مردم برقرار می‌شود؛ یعنی عدالت را عاملی می‌دانست که دو سوی قدرت –حاکمان و محکومان– هر دو از مزایای آن برخوردار می‌گردند. خواجه طی داستان‌های بسیاری که از شاهان ایران باستان و خلفای عباسی و یا کسانی مانند عضدالدوله دیلمی و سلطان محمود غزنوی –که در نظر وی از جایگاه نکویی برخودار است– باز گفته، کوشیده است پادشاه را متوجه سازد که رعیت امانتی در دستان اوست و شرط امانت‌داری آن است که حاکم امانت‌خوار نباشد و پیوسته در نگهداری امانت بکوشد. برای آنکه رعیت از آسیب‌های گماشتگان شاه در امان باشند و مورد ستم‌ورزی آنان قرار نگیرند،

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

پادشاه را چاره‌ای نیست جز آنکه روزهایی در هفته به مظالم بنشیند و شخصاً و بی‌واسطه سخن رعیت را بشنود و از حال و روز آنان با خبر گردد و چون بر ستم زیردستان خود آگاه شد، آنان را عقوبت کند. وی بی‌خبری حاکم از زیردستانش را نشانهٔ کم‌دانی و غفلت پادشاه می‌دانست و با خبر شدن از ستم کارگزارانش را بی‌آنکه بخواهد آنان را مجازات کند، نشانه آن می‌دانست که بر ستم رضا داده و این ستمگری‌ها با ارادهٔ او صورت می‌گیرد (همان، ۱۸، ۸۵). بنابراین خواجه به شدت بر اجرای عدالت حاکمان اصرار می‌ورزید و باور داشت که بدون عدالت، فرمان‌روایی امکان‌پذیر نیست و چه بسا ملکی با کفر پایدار می‌ماند، ولی با ستم هرگز (همان، ۱۵).

عبید مانند پیشینیان باور داشت که عدالت اجازهٔ انجام هر کاری را به کسی نمی‌دهد و چرخهٔ نارکارآمدی را متوقف می‌سازد و سبب می‌گردد هر چیز بر جایگاهی که شایستگی آن را دارد، قرار گیرد. دادگری کار جهان را سر و سامان می‌بخشد و این سامان بخشی بدان حد است که حتی قرار آسمان و زمین بر داد استوار آمده و نظام آفرینش آرام یافته است (عبید زاکانی، ۲۶، ۵۳). به باور وی، عدالت مفهومی است که می‌تواند رنگ و بوی الهی گیرد و چنان است که شخصیتِ عدالت‌گستر درِ پیامبری می‌زند و می‌تواند پهلوی آنان جای گیرد:

عدل کن زانکه در ولایت دل　　درِ پیغمبـری زنـد عـادل

(همان، ۱۷۱)

گویی عبید نیز در تعریف عدالت، به مانند علمای اخلاق اعتدال درونی و توازن نیروی درونی انسان را مدّ نظر قرار داده و سلطان عادل را کسی دانسته است که از تعادل درونی برخوردار است و این توازن درونی را به بطن جامعه می‌برد و به همین دلیل چنین قیاسی را در شعر خویش آورده و شخص عادل را چون پیامبران که آیینهٔ رحمت و تعادل‌اند، متصور شده است.

از دیدگاه عبید زاکانی، عدالت برای حکمرانی شرط لازم و ضروری به شمار می‌آید. وی شاه را پشت و پناه ملت و کسی می‌دانست که مردی و مردمی از وی پدید می‌آید و انتظار داشت همان‌گونه که خداوند شاه را مدد می‌کند، حاکم نیز یاریگر مردم خویش باشد و ضمیر پاک حاکم بر خلق مانند خدای کریم باشد.

صریر کلکش چون ابر بر جهان فایض　　ضمیر پاکش بر خلق چون خدای کریم

(همان، ۳۸)

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

عبید دادگستری را سبب جلوگیری از ستم بر مردم دانسته و شاه را اولین کسی می‌دانست که باید دادگر باشد؛ زیرا با اجرای عدالت توسط وی بساط ظلم برچیده می‌شود و احوال خلق روی به نکویی می‌آورد و ستمکاران گورنشین می‌شوند (همان، ۲۵). با توجه به اینکه اگر سیستمی در حاکمیت برای کنترل قدرت و جامعه موجود نباشد، امکان ستم از جانب هر کسی می‌رود[۱] (همان، ۲۵۱)، به حاکم توصیه می‌کند که پیوسته مراقب زیردستانش باشد. به باور وی، اگر حاکم دادگستری کند، آنگاه ایمان راستین اجازهٔ خودنمایی می‌یابد و به شکوه و بزرگی می‌رسد[۲] (همان، ۳۷). دادگستری می‌تواند امنیت و آرامش را در جامعه برقرار سازد[۳] (همان، ۱۴) و عمران و آبادانی پیامد آن می‌گردد[۴] (همان، ۳۹)؛ زیرا احوال مردمان و رزق و روزی‌شان سخت در پیوند با دادگستری حاکمان است[۵] (همان، ۵۲). با توجه به اینکه حاکمان بر جان‌ها و روان‌های افراد چیرگی دارند، دادگری می‌تواند بساط هرگونه سالوس و فریب را برچیند[۶] (همان، ۳۱) و راه تنفس را بر چاپلوسان بند آورد؛ زیرا حاکم دادگر از شنیدن حقیقت آزرده خاطر نمی‌شود و تنها راه پرهیز از چاپلوسان نیز همین است؛ وگرنه مداحان و متملقان در هر سخنی که مجال آن یابند، به ستایش ولی‌نعمت خویش برمی‌خیزند و با وارونه کردن واقعیت، آن می‌گویند که حاکم را خوش آید (همان، ۲۷۲).

در اینجا به نظر می‌رسد عبید فراتر از زمانه و عصر خویش سخن گفته است؛ زیرا بر آن است تنها در فضایی که صداهای مختلف انعکاس می‌یابد و فرصتی برای طرح اندیشه‌های مختلف

---

۱ نوشیروان روزی به دادرسی نشسته بود مردی کوتاه قامت فراز آمد و بانگ دادخواهی برداشت. خسرو گفت کسی بر کوتاه قامتان ستم نتواند کرد. گفت شهریارا آنکه بر من ستم راند از من کوتاه‌تر است. خسرو بخندید و دادش بداد.

۲ عبید در مدح عمیدالملک وزیر گفته است:

به یمن عدل و شکوه تو گشت روزافزون — شکوه و رونق ایمان و قوت اسلام

۳ در ستایش شاه ابواسحاق اینجو گفته است:

جهان پناها عدل تو خلق عالم را — زجور حادثه پروانهٔ امان آورد

۴ در مدح شاه‌شجاع سروده است:

بلند مرتبه شاها ز عدل شامل تو — خلاص یافت جهان از طواری حدثان

زمین به بازوی طبع تو می شود آباد — فلک بپشتی جاه تو می کند دوران

۵ عبید در ستایش اویس جلایری سروده است:

احوال خلق عالم و ارزاق مرد و زن — قائم به عدل شامل و انعام عام اوست

۶ صوفی و کنج مسجد و سالوسی نهان — ما و شراب و شاهد و رندی آشکار

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

فراهم است و امکان نقد قدرت وجود دارد، می‌توان انتظار داشت که شایستگان در جایگاهی مناسب بر قدرت تکیه می‌زنند و از ورود افراد فرصت‌طلب ناکارآمد جلوگیری می‌شود. در این صورت می‌توان انتظار داشت که اساس اخلاق در جامعه استوار آید و کرامت انسان‌ها پاس داشته شود.

بعدها ماکیاولی نیز باور داشت که حاکمان می‌بایست مردان خردمند را آزادی سخن دهند تا حقایق موجود در یک جامعه را برایشان باز گویند (ماکیاولی، ۱۳۶۶: ۱۰۸) و به جای خیال‌بافی‌ها، واقعیات را برایشان منعکس کنند (همان، ۷۸). چنین جامعه‌ای داد می‌گسترد و شایستهٔ آن است که شادی‌خوار باشد؛ یعنی از دیدگاه عبید خوشایندترین زمانه‌ها هنگامه‌ای است که ستم بساط خویش را برچیند[۱] (عبید زاکانی، ۶)؛ زیرا در سایهٔ ستم و بیداد حاکمان، حقیقت انسان اجازه خودنمایی نمی‌یابد، ریشهٔ دین و ایمان مردم می‌خشکد و مردم نسبت به باورهای دینی بی‌اعتنا می‌شوند و دیوار ترس بین مردمان و حاکمان چنان بلند و ستبر می‌گردد که فریاد دادخواهی‌شان هرگز به گوش حاکم نمی‌رسد (همان، ۲۶۶). ترسی که بین مردم و حاکمان حائل می‌گردد و اساس قدرت را شکل می‌دهد، منجر به آن می‌شود که مصادرهٔ اموال و ستانیدن جان انسان‌ها در دستور کار قرار گیرد و حقیقت انسان گم گردد و حقیقت نعل وارونه زند. چنان‌که عبید به طعنه و در مذهب مختار اشاره کرده، اساس پایداری و ماندگاری قدرت کسانی چون چنگیز و ضحاک آن بوده است که ستم را از حد گذراندند و کسانی که چون انوشیروان دادگری کرده‌اند، به زودی قدرتشان به افول گراییده است (همان، ۱۷۲).

در نظام‌های استبداد سنتی که صاحبان قدرت، صاحبان حقیقت نیز بوده‌اند و عقل و وجدان رعایا را تحت سلطهٔ خویش درمی‌آورده‌اند و با هدایت متمرکز تمام ابزارهای تولید، یک ساختار قدرتمند مهارنشدنی می‌ساخته‌اند که هر چه را می‌خواستند، خرج خود می‌کردند (هاول، ۱۳۹۸: ۲۶)، تحقق حقیقت آدمی رؤیایی بیش نبوده است. گم شدن حقیقت در یک جامعه، فرصت آزادی را از انسان می‌دزدد و در این حالت اگر حقیقتی هم در کار باشد، هیچ کس نمی‌تواند قدرت را نقد کند؛ زیرا هیچ اساسی وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان چنین کرد و به تعبیر اسنایدر، اگر حقیقتی در کار نباشد، همه چیز نمایش و مضحکه‌ای بیش نیست (اسنایدر، ۱۳۹۶: ۶۴).

---

۱ شاها زمان فتنه و آشوب و ظلم رفت و امروز خوشترین زمانها زمان ماست

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

جایگاه عقل و شریعت در قدرت از نگاه عبید

عقل به عنوان بزرگ‌ترین ابزار شناختی که آدمی از آن برخوردار است، همواره مورد توجه و بحث بزرگان بوده است. افلاطون را نظر آن بود که بزرگ‌ترین و منصفانه‌ترین خردی که می‌شناسیم آن است که نظام‌دهنده به خانواده و حکومت باشد (ویل دورانت، ۱۳۷۲: ۵۷۹/۲).

عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند و گاهی آن را در برابر مفاهیمی چون جنون، عشق و شهوت قرار داده‌اند؛ چنان‌که مولانا گفته است:

عقل ضد شهوت است ای پهلوان آنکه شهوت می‌شود عقلش مخوان

(مولانا، ۱۳۷۰: ۶۳۵)

عقل از ابزارهای قدرت در ساختار سیاسی نیز هست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت حتی برقرار شدن عدالت در یک جامعه توسط حاکمان، با آن پیوند می‌خورد. سلطانی که از خردورزی بهره گیرد، ستم بر خلق روا نمی‌دارد و می‌کوشد با مدارا و گشودن در دوستی با مردمان، ارکان قدرتش را استوار نگه دارد. در منابع ادبی به حاکمان توصیه شده است پیرامون خود را با خردورزان گسترده دارند و بی‌خردان را از خود دور کنند. در *قابوس‌نامه* به پادشاه توصیه شده است با خردمندان مشورت کند و چشم داد و خرد باز کند؛ در غیر این صورت طریق حق و باطل بر وی گشوده نمی‌شود (عنصر المعالی، ۲۲۷). در *سیاست‌نامه* نیز خواجه نظام‌الملک اساس استواری یک رأی و نظر و پرهیز از هرگونه خودکامگی حاکمان را آن دانسته است که درهای مشورت را با خردمندان گشوده دارند و از عقل‌های همگان بهره‌مند گردند (خواجه نظام‌الملک، ۱۲۴). عبید نیز در ابتدای رسالهٔ *اخلاق الاشراف* خود و آنجا که دربارهٔ حکمت سخن به میان آورده، اشاره به عقل و انواع آن کرده و در تعریف عقل نظری نوشته است: «قوهٔ نظری آن است که شوق او به سوی ادراک معارف و نیل علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق کسب استطاعت معرفت اشیا چنانچه حق اوست حاصل کند» (عبید زاکانی، ۱۶۱). در تعریف عقل عملی نیز آورده است: «آن باشد که قوا و افعال خود را مرتب و منظوم گرداند چنانکه با یکدیگر مطابق و موافق شوند تا به واسطهٔ آن مساوات اخلاق او مرضی گردد» (همان، همان‌جا). عبید مراد اصلی از عقل را رسانیدن انسان به مقام انسان کامل و خلیفگی خداوند می‌دانست (همان، ۱۶۲). وی باور داشت که آدمی در سایه خرد به دنبال کسب «اخلاق حمیده و اوصاف جمیله» می‌رود. عبید از

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

خرد به عنوان رکنی از قدرت یاد کرده و باور داشت که عقل و روح بر آستان حاکمان هم‌نشین است و ملک زمانی می‌تواند سامان یابد و در برابر از هم گسیختگی مصون نگه داشته شود که با خرد اداره گردد.

تدبیر خود بدست سعادت حواله کرد ترتیب ملک بار خرد خرده دان فکند

(همان، ۷)

به گمان وی، بی‌خردی می‌تواند اساس قدرت را فاسد و متلاشی سازد؛ به همین دلیل وقتی به ساختار سیاسی زمانهٔ خود می‌نگریست، در دستگاه قدرت خردی نمی‌یافت[۱] (همان، ۳۰۳). عبید خرد را به عنوان منبعی تصور می‌کرد که مسیر و راه را نشان می‌دهد و سبب پرهیز از درافتادن به چرخهٔ تباهی و فساد می‌گردد؛ زیرا عقل حقیقت‌جو و بازدارنده از لغزش است؛ به همین دلیل وقتی در بدنهٔ قدرت خردمندی نمی‌دید، سیستم حاکمیت را فسادپذیر می‌یافت که اساس مشروعیت خود را وا نهاده و بر زور و فساد استوار شده است؛ فسادی که چنان دامنه‌دار بود که عبید از رأس تا ذیل قدرت را در این چرخه گرفتار می‌دید؛ چنان‌که هر سوی قدرت را می‌نگریست؛ ناکارآمدی و فساد را در آن جست‌جو می‌کرد؛ به گونه‌ای که صاحب‌منصبان را «دزدان با شمشیر» می‌دانست (همان، ۳۲۷)؛ به همین دلیل نقد او به قدرت نه تنها شخص حاکمان، بلکه مستوفی،[۲] مشرف[۳] و عسس[۴] کوچه و خیابان را نیز در خود دارد.

رکن دیگر قدرت در نزد عبید شریعت است. البته باید گفت هم‌نشینی شاهی و دیانت، در تاریخ ایران ریشه در روزگاران باستان دارد و شاهان ایران باستان پاسداران دین بوده‌اند. فردوسی نیز در *شاهنامه* دین و شهریاری را برادر خوانده که لازم و ملزوم یکدیگرند و پایداری هر یک به دیگری وابسته است (فردوسی، ۱۳۷۴: ۱۰۵۰). خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* بر پادشاه واجب شمرده است که در کار دین پژوهش کند و فرایض و سنن الهی را به جای آورد و علمای دین را نزد خود بپذیرد و از رهنمودهای آنان بهره‌مند گردد (خواجه نظام‌الملک، ۷۹). به نظر

---

۱ صاحب دیوان، پهلوان عوض را گفت یکی را که عقلی داشته باشد بجایی فرستادن می‌خواهم. گفت ای خواجه هر که را عقل بود از این خانه بیرون رفت.

۲ رئیس دیوان اشراف، ناظر هزینه و ناظر خرج.

۳ مقامی که مسئولیت دخل و خرج حکومت را عهده‌دار بوده است.

۴ پاسبانانی که در شب از شهر محافظت می‌کنند.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

می‌رسد این پیوند تا بدان‌گونه است که هرگونه خطایی که فرمانروا می‌کند، می‌تواند به دین آسیب برساند و مفسده‌ای برخیزد که پیامدهای آن تا مدت‌ها دامن دین را آلوده دارد.

عبید آنگاه که از شریعت سخن به میان می‌آورد، مرادش همان مجموعهٔ ارکان و اصول و فروعی است که بر پیامبر فرود آمده و زندگی پیامبر و اولیای دین را نیز شامل می‌شود. آنجا که وی به ثنای پیامبر پرداخته و نوشته است: «... و صلوات نامعدود نثار روضهٔ منور معطر سید کائنات محمد مصطفی علیه اکمل التحیات باد که کسوت خلق و منشور خلقش به طراز (لو لاک لما خلقت الافلاک) و طغرای (انک لعلی خلق عظیم) مطرز و موشح گشت و سلام و تحایا بر اولاد و انصار او که (بایهم اقتدیتم اهدیتم)».

عبید نیز مانند دیگر بزرگان پیوسته از هم‌نشینی شاهان و شریعت سخن گفته و این دو مفهوم را کنار یکدیگر آورده و شاه را ناصر شریعت خوانده است:

جم ثانی جمال دنیی و دین ناصر شرع احمد مختار

(عبید زاکانی، ۳۲)

وی در بیشتر موارد شاهان را پناه و جمال دین معرفی کرده و به گونه‌ای درهم‌آمیختگی سیاست و دیانت را پذیرفته است. البته این‌گونه نیست که بتوان گفت وی زمامدار را الزاماً جانشین پیامبر می‌دانست که باید اجراکنندهٔ احکام شریعت باشد. عبید به خوبی دریافته بود که مذهب می‌تواند ابزاری برّنده‌ای باشد که حاکمان با آن گلوی مخالفان را بدرند؛ بدون آنکه بخواهند پاسخی نسبت به عملکرد خود داشته باشند؛ امری که عبید پیوسته بدان اشاره داشته و زمامدار را پاسخ‌گوی مردم می‌دانست و از اینکه وی بر بالا نشیند و دعوی خدایی یا پیامبری کند و از مردم فاصله بگیرد، بر حذر می‌داشت و به همین دلیل به حاکمان توصیه می‌کرد خود را قدری به توده‌های مردم نزدیک کنند و فقر و نداری آنان را دریابند (همان، ۲۹۳، ۳۰۳). بنابراین حاکمان نباید دل‌خوش به آن باشند که دیانت را با خود به همراه کنند و صرفاً بر اجرای پوستهٔ آن اصرار بورزند، بلکه باید شریعتی عرضه کنند تا گره‌گشای کار خلق در راستی‌ها باشد. این کاری نیست که از هر کسی برآید؛ چنان‌که عروضی سمرقندی بر این باور بود که بعد از پیامبری، هیچ امری گران‌تر از پادشاهی و هیچ عملی قوی‌تر از مُلک نیست (نظامی عروضی سمرقندی، ۱۳۳۳: ۱۸) عبید اصرار بر این امر داشت که حتی خلفایی که خود را جانشینان رسول

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

می‌دانند، برای آنچه که با نام الله کرده‌اند، در پیشگاه خداوند باید پاسخ‌گو باشند و نسبت به آنچه از اموال مردمان خورده‌اند و یا جان‌هایی که ستانیده‌اند، مسئول‌اند (عبید زاکانی، ۳۰۱).

نگاه انتقادی عبید به نهاد دین و کارکردهای آن

عبید زاکانی در اواخر روزگار ایلخانان و برآمدن حاکمیت‌های محلی، نظیر آل اینجو، آل مظفر و جلایریان روزگار می‌گذراند و در عصری زندگی می‌کرد که ناآرامی‌های سیاسی مردمان را آزرده‌خاطر کرده و رویکرد دینی در سیاست، به ظهور ریا و تزویر در جامعه انجامیده بود. بخشی از زندگی عبید در زمان امیر مبارزالدین محمد بود که طی سال‌های ۷۱۸ تا ۷۵۹ق. در بخش‌های وسیعی از ایران، از جمله فارس قدرت داشت. این امیر متشرع و متظاهر به دینداری که به سبب زیاده‌روی در امر به معروف و نهی از منکر محتسب نام گرفته بود، به مرتبه‌ای از شریعت خودسرانه دست یافته بود که هیچ‌کس را یارای آن نبود که نزد وی منکری را نامی برد، ولی در عوض بساط حدیث، فقه، تفسیر و موعظه را ترغیب می‌کرد (حافظ ابرو، ۱۳۷۱: ۲۶۶/۱). دین‌گستری این شهریار عبوس، بساط تزویر و ظاهرسازی را تا آنجا پیش برد که تار مویی از حضرت رسول را با نفایس و اموال بسیاری تبادل کرد (کتبی، ۱۳۶۴: ۶). برای جنگ‌های خود و سرکوب دیگران، پوشش دینی اختیار می‌کرد و بر گروهی که می‌تازید، از مجتهدان و فقها کمک می‌گرفت تا مخالفان را تکفیر کند و به همین دلیل بود که عنوان «شاه غازی» یافت (همان، ۵۳). در راستای همین تفکر عوام‌فریبانه بود که محتسب شهر (امیر مبارزالدین محمد) مسجد می‌ساخت، راه خانه تا مسجد را پیاده می‌رفت، زهاد و فقهیان و دیگر متولیان مذهب را تکریم می‌کرد، در میخانه را می‌بست و به توبه می‌نشست. برآیند این همه برای جامعهٔ روزگارانش چیزی جز فساد اخلاقی و دین‌گریزی نبود.

عبید که از روح عصیان‌گونه برخوردار بود، از اینکه می‌دید چنین حاکمانی آزادگی انسان را می‌ربودند و در سایهٔ مذهبی ساختگی (مذهب مختار) از انسان‌ها فرمان‌طلبی و بندگی می‌خواستند و تزویر در جامعه تزریق می‌کردند، به شدت آزرده‌خاطر می‌شد. گویی عبید این سخن افلاطون را که گفته بود «اهل تزویر هرگز از حکمت حقیقی برخوردار نمی‌توانند شد» (افلاطون، ۱۳۹۶: ۳۴۶)، به خوبی درک کرده و کوشیده بود نشان دهد ریاکاران هرگز جویندگان راستی، نکویی و معرفت خردمندانه نیستند و بر همین اساس، گفته بود: «تزویر و زرق و سالوس

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]
[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

آیین ما نباشد» (عبید زاکانی، ۸۱).

نکته‌بینانی چون حافظ و عبید دریافته بودند که مشتی رند و اوباش دین را وسیله‌ای برای بالا رفتن از پلکان‌های ثروت و قدرت ساخته‌اند. بر همین اساس، عبید ایمان را نقدِ کیسه می‌دانست (همان، ۳۲۴). او در مثنوی *موش و گربه* اشاره دارد:

هر که کار خدا کند به یقین روزیش می‌شود فراوانا

(همان، ۳۳۱)

حافظ و عبید، محتسبِ مغرور و خودپسند (امیر مبارزالدین محمد) را مسبب رواج بازار ریا و خرافه می‌دیدند. این اَست که هر دو با شعر و طنز به جنگ شهریار برخاسته بودند و در هر فرصتی کوشیدند در قالب اشعار، داستان‌ها و طنزهایی که می‌تواند فضای جامعه را در خود بازتاب دهد، برای بیداری جامعه تلاش کنند. گفتنی است حتی شاه‌شجاع که پس از پدر بر سریر قدرت نشست و حافظ شادمانه سرود که: «سحر ز هاتف غیبم رسید مژده به گوش/ که دور شاه شجاع است می دلیر بنوش» (حافظ، ۱۳۸۸: ۲۸۳)، هنگامی که به بیماری و افسردگی گرفتار شد، به توصیهٔ زهاد و اهل ظاهر که علت را دوری وی از شریعت می‌دانستند، هم‌نشین زهاد و روحانیون شد (غنی، ۱۳۹۹: ۲۳۷). این حادثه بیانگر آن است که دستگاه دیانت تا چه اندازه نفوذ و کارآیی داشت و می‌توانست جو جامعه را به سود خود تغییر دهد و این‌گونه شد که مذهب مستولی که مذهب مختار نامیده می‌شود، نقد عبید را برمی‌انگیزد.

عبید که ماهیت اصلی دین را دریافته بود و می‌دانست دین پاسدار ارزش‌های اخلاقی و عامل رساندن آدمی به کمالات است و آنچه بر نبی آمده و وی مجری آن بوده، چیستی دینی است که جز نیکوکاری و اخلاق حسنه را نمی‌جوید (عبید زاکانی، ۱۵۹)، شریعت را که آمیخته به سیاست یافته بود، انتظار داشت حکومت دینی پاسدار دین و ارزش‌های آن باشد و پروای آن داشته باشد که مبادا ارزش‌های اصیل را وا گذارد؛ زیرا دین سیاسیِ کژاندیش راه هرگونه تنفس را بر جامعه می‌بندد، چالاکی و پویایی دین را از آن می‌گیرد و بهَ گسترش ریا و دروغ و ناامنی در جامعه کمک می‌کند.

عبید در مثنوی *موش و گربه* که برخی از محققان آن را رویارویی ابواسحاق اینجو با امیر مبارزالدین محمد (به تعبیر عبید، زاغ سیه‌دل) دانسته‌اند، نشان می‌دهد که دین سیاسی تا چه

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

اندازه باورهای مردمان ساده‌اندیش را به بازی می‌گیرد و به حاکم شریعت‌محور اجازه می‌دهد هرگونه ستم، تجاوز و کشتاری را توجیه کند و البته می‌تواند شدت غارتگری و کشتار را چندین برابر کند. مسلمان شدن اجازه چنین رفتاری را داده است؛ آنجا که خون خوردن حریصانه، ذائقهٔ مسلمان تائب را پنج برابر کرده است[۱] (همان، ۳۳۲)؛ نگاهی که در غرب، ولتر نیز داشت و بر آن بود که کشیشان در طول تاریخ از دین به عنوان ابزاری برای گمراهی مردمان استفاده کرده و شاهان در پناه آن نقدینهٔ مردمان را چاپیده‌اند؛ به همین دلیل اگرچه ولتر برخی نیکویی‌ها در دین می‌دید، ولی باور داشت که انسان هوشمند، برای نیکو بودن به دینی نیازمند نیست (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ۷۹۴/۹). چنین دیانتی که معیشت‌اندیش است، غرقه در خرافه و نادانی می‌شود و نتیجه‌اش چیزی جز نادانی و خشونت و ناراستی نیست.

عبید می‌کوشید به درون و برون چنین دیانتی وارد شود و نارسایی‌های آن را به نمایش بگذارد. او دریافته بود که حکومت دینی که معرفت جدید و خود ساخته از دین دارد، نمی‌تواند مصالح عمومی را تأمین کند و دستگاه قدرت با ریاکاری‌های رندانه و رعایت ظاهر شریعت، دستان خود را در ارتکاب هر جرم و جنایتی باز می‌گذارد و بر خوان گسترده‌ای از نعمت می‌نشیند و فسادها برمی‌انگیزد تا از هر دیگی نواله‌ای برایش خوش باشد (عبید زاکانی، ۱۸۵). عنان‌گسیختگی به آنان فرصت داده است که بی‌بندوباری را در میان عامهٔ مردم بگسترند و در سویی دیگر، چنان در تنگ‌نظری گرفتار آمده‌اند که با نام شریعت، سر در خلوت مردمان می‌کنند و با داعیهٔ امر به معروف و نهی از منکر، افق جدیدی در شریعت گشوده داشته‌اند تا دین را در حوزهٔ اخلاق و مصلحت فردی و خصوصی گرفتار سازند و از مزایای آن برخوردار شوند. بر همین اساس، عبید گفته است در چنین مذهب خودساخته‌ای «مرد باید که دهد و ستاید؛ چه نظام کارها به داد و ستد است تا او را بزرگ و کریم الطرفین توان گفت» (همان، ۱۷۰).

عبید در نوشته‌ای خلاقانه که رساله *اخلاق الاشراف* نامیده می‌شود، به دو گونه مذهب می‌پردازد؛ یکی مذهب منسوخ و دیگری مذهب مختار. مذهب منسوخ مذهبی راستین به نظر می‌رسد که اینک رنگ باخته و اعتبار خود را در جامعه از دست داده است. انسان در چنین شریعتی می‌توانست با علم و دانش به معرفت حقیقی دست یابد و خدا را در آغوش کشد. رویکرد

---

۱ سالی یکدانه می‌گرفت از ما حال حرصش شده فراوانا
این زمان پنج پنج می‌گیرد چون شده تائب و مسلمانا

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]
[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

چنین دیانتی، انسانی می‌پروراند که اخلاق‌محور است و طریق راستی و درستی پیشه می‌کند تا سعادت آدمی را تحقق ببخشد و به تعبیر عبید «دل او ساکن و مطمئن گردد و غبار شبهت و زنگ شک از چهرهٔ ضمیر و آینهٔ خاطر او سترده گردد» (همان، ۱۶۱). پیامبر چنین دیانتی چون طبیبی مرض آزمندی، شهوت و مال‌دوستی را درمان می‌کند و آدمی را به نیکو اخلاقی و انسانیت رهنمون می‌سازد. انسانی که در چنین دیانتی رخ آشکار می‌کند، از هرگونه رذیلتی دوری می‌جوید و اسیر نام و ننگ، حرص و آز و فریب دیگران نمی‌شود؛ زیرا روح مذهب این‌گونه رذائل را برنمی‌تابد (همان، ۱۵۹).

در برابر چنین دیانتی، مذهبی چهره می‌کند که مذهب مختار نامیده می‌شود که فرصت‌طلبان و دنیامحوران ساخته‌اند تا از مزایایش بهره‌مند گردند و دنیای خویش را با آن بسازند. رویکرد دنیامحور از دین، برای خود مرام‌نامه‌ای دنیوی می‌سازد تا هم غنای متولیانش و هم فقر و ناداری زیردستان را با نام شریعت و خدا توجیه کند. به باور عبید، اینان پذیرفته‌اند که اگر کسی نابرخوردار، بینوا و محروم است، خواست أرحم الراحمین است؛ زیرا او لایق دانسته که این بلایا را به این گروه‌ها تحمیل کند. آنچه بر برخورداران واجب است، این است که «بر هیچ آفریده‌ای رحمت نکنند و به حال مظلومی و مجروحی و یتیمی و معیلی و درویشی و خدمتکاری که بر در خانه‌ای پیر یا زمین‌گیر شده التفات ننماید بلکه حسبه‌لله بدان قدر که توانند اذیتی بدیشان رسانند تا موجب رفع درجات و خیرات باشد و در قیامت دستگیر او شود» (همان، ۱۸۸–۱۸۷)؛ یعنی اختلاف طبقاتی به گونه‌ای با سوء استفاده از دین به دو شکل متضاد رخ می‌نماید. نخست آنکه وسیله‌ای می‌شود برای طبقات فرودست جامعه که ستم دیده‌اند و از نعمت‌های دنیوی محروم شده‌اند که خود را قانع کنند که به پاداش این ستم‌پذیری‌ها، در ملکوت آسمان در زندگی آسوده و پرنعمتی جای خواهند داشت. در دیگر سو، برخورداران و نیرومندان چنین دینی قرار دارند که غلبه یافته‌اند و مشتریان پروپا قرصی دارند و دین را وسیله‌ای قرار می‌دهند برای اسارت زیردستان و بی‌قدرتان تا بار طاقت‌فرسای اینان را با طیب خاطر بر دوش کشند (فروید، [بی‌تا]: ۳۶۱). بر همین اساس، عبید در وصف این شرایط سروده است:

آن را که داده‌اند همین‌جاش داده‌اند و آن را که نیست، وعده به فرداش داده‌اند

(عبید زاکانی، ۱۶۲)

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

عبید دربارهٔ مذهب مختار اشاره کرده است جماعتی که به دین ساختگی دست یافته‌اند، در کسب شهوات و رسیدن به لذات هر جنایتی می‌کنند.

بر او یک جرعه می همرنگ آذر گرامی‌تر ز صد خون برادر

(همان، ۱۶۳)

مذهب مختار به شدت سودمحور است و در هر کنش خود حساب سود و زیان را می‌کند. این مذهب تئوری می‌سازد و آن را پرورش می‌دهد و می‌کوشد خود را در قالب یک ساختار نظام‌مند درآورد و پیروانش را متقاعد سازد که تنها طریق رستگاری، مسیری است که او ترسیم می‌کند و به پیروی از این اندیشه، آنچه را که گذشتگان ساخته‌اند، نادرست می‌خواند و می‌گوید «قدما در این باب غلطی شنیع کرده‌اند و عمر گرانمایه به ضلالت و جهالت بسر برده و هر کس که این سیرت ورزد او را از زندگانی هیچ بهره نباشد» (همان، ۱۶۸). عبید به خوبی دریافته بود که دفاع از چنین شریعتی، شغل و حرفه‌ای است که رندان برگزیده‌اند و معاش و معاد را وسیله برای هرگونه بی‌اخلاقی کرده‌اند. او این‌گونه تغییرات مذهب از منسوخ به مختار را زادهٔ شرایطی دانسته که با آن هم بتوان تضاد برخورداران و نابرخَورداران را توجیه کرد و هم تفسیری نو و خودخواسته از اصول مذهب ارائه داد تا بتواند به نفع زورمندان جرح و تعدیل شود و نگهدار منافع آنان باشد (همان، ۱۶۰). پیداست که چنین دیانتی هرگونه آزاداندیشی و نیکواخلاقی را از فرد می‌رباید و تمام ارکانی را که مذهبِ منسوخ بر آن استوار آمد، در هم می‌شکند. در مذهب مختار، در برابر هر حقیقت مذهبی، امرِ وارونه‌ای جلوه‌گری می‌نماید که فرد را به فراسوی بی‌اخلاقی می‌راند.

دروغی که حالی دلت خوش کند به از راستی کت مشوش کند

(همان، ۱۸۶)

از دیدگاه عبید، دین با اخلاق پیوند دارد و پیامبر خود اسوهٔ اخلاق است. دین از اخلاق پشتیبانی می‌کند و دینی که نتواند پاسدار ارزش‌های اخلاقی در جامعه باشد، دچار روزمرگی می‌شود؛ به همین دلیل عبید در ماهیت دین مفاهیم بلندی چون حکمت، راستی، بردباری، وفاداری و سخاوت را جست‌وجو می‌کرد و چون آنها را در جامعه گم‌شده می‌دید، دریافت که اساس جامعه بر مذهب مختار استوار شده و نعل وارونه بر مفاهیم اخلاقی زده شده است؛ مفاهیم اصیلی که در

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

مذهب خودساخته نه تنها از محتوا تهی شده بودند، بلکه از نقیض خود آکنده شدند؛ یعنی هر حُسنی، قبحی را در کنار خویش می‌دید که موریانه‌وار آن را می‌بلعید. برای مثال، جای حیا را بی‌شرمی گرفت و جای صدق را دروغ و ناراستی پر کرد. وفاداری سرزنش می‌شد؛ به گونه‌ای که آن را نتیجهٔ دنائت نفس و غلبهٔ حرص می‌پنداشتند (همان، ۱۸۴).

نقد عبید نه بر ماهیت اصیل دین، بلکه بر نهاد دینی است که میدان‌دار شده بود؛ نهادی که هر روز فراخ‌تر می‌شد و مشتاقان بسیاری پیرامون خود گرد آورد تا بر خوان گستردهٔ آن به نعمتی برسند. عبید دریافته بود دیانت رسمی که در قالب مذهب مختار تجلی یافته، دستگاهی است که خدا و پیامبرش را به خدمت درآورده و مذهب را از اصالت خود دور کرده است. عبید در مسیر نقد نهاد دینی، از خدا آغاز کرده و او را «خوان یغما» نامیده است؛ سپس پلکانی فرود آمده و فرشتگان را به عنوان جاسوسان دستگاه چپاول و غارت و پیامبران را به عنوان «خیرخواه دشمنان» معرفی کرده است (همان، ۳۲۲). پس از آن، متولیان مذهب و پیروان دین و شعائر مذهبی آنان را به چالش کشیده است. در این نگاه که رنگ و بوی فلسفی به خود گرفته، رویکرد دینی به چالش کشیده شده است؛ زیرا عبید دریافته بود پاسبانان دین، خود رباینده‌گان باورها و ارزش‌های دینی شده و طریقی کاسب‌کارانه با آن پیش کشیده‌اند. او می‌دید که دین دستخوش خشونت‌ورزی‌ها، تفرقه‌پراکنی‌ها، دام‌ها و فریب‌ها شده و دین‌باوران حقیقی را به حاشیه رانده و کارکرد اصلی دین که تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان بوده، در هیاهوی مذهب منسوخ به فراموشی سپرده شده است. اگر به رسالهٔ *اخلاق الاشراف* نظر کنیم، درمی‌یابیم که عبید اگر از مفاهیمی چون حکمت، عفت، شجاعت، راستگویی و غیره سخن به میان آورده، درصدد آن است که به ما نشان دهد رویکرد دینی که اخلاق را نیز به عنوان مؤلفهٔ اصلی با خود همراه دارد، کمال نفس انسان را می‌جوید و گمشده‌ای است که جامعه باید آن را جست‌وجو کند (همان، ۱۶۱).

در اندیشهٔ عبید، مذهب مختار، روحانیون و مفتیان بی‌دین می‌پرورد که نام الله را در هر سخن دروغ خویش می‌آورند و سوگند دروغین می‌خورند و با ایمان دروغین انبان نقدین خود را می‌پرورانند. زیارتگاه چنین شریعتی چه می‌تواند باشد جز فسق؛ بزرگان و سادات آن چه کسانی می‌توانند باشند جز بی‌شرمان جاهل؛ و پیروانش ناتوانمندان و قفاخوارانی که از همه کس آسیب می‌بینند (همان، ۳۲۵). عبید متولیان چنین مذهبی یعنی شیخان، صوفیان، فقیهان، خطیبان، واعظان

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

و قاضیان را سخت مورد بازخواست قرار داده و آنان را بیشترین عامل دین‌گریزی معرفی کرده است؛ زیرا این جماعت را بیشتر تاجران مذهب دانسته است که دکان و دستگاهی از آن خود ساخته‌اند که بر روی نادانی مردمان استوار است. پیداست که عبید آنان را دروغگویان و ریاکاران برمی‌شمارد که به سبب بی‌اخلاقی‌ها و در پیوند با چنین شریعتی، دولتیار گشته‌اند (همان، ۱۶۹). عبید چنین فقیهانی را مفلوک و مطالعاتشان را أم‌النوم خوانده است (همان، ۳۱۵) که جز مهمل نمی‌بافند (همان، ۲۹۳)؛ خطیبانی که از شریعت می‌گویند و مسلمانی نمی‌دانند (همان، ۲۸۷)؛ می‌گویند و خود آن نمی‌کنند (همان، ۳۱۶) و چنان غرض می‌ورزند که حتی تلقین مرده‌ای نمی‌کنند (همان، ۲۸۹)؛ فرار از چنین مجلس وعظی شایسته است، حتی اگر به شراب نشسته باشی (همان، ۵۷).

عبید همچنین زاهدان چنین دیانتی را در پیوندی جاویدان با ریا می‌بیند (همان، ۲۰۷) که دام زرق بر نهاده‌اند و مست جام غرور و خودپرستی شده‌اند. او چنین پارسایانی را ابلهانی دانسته (همان، ۶۳) که زهدشان پردهٔ لوندی گشوده است (همان، ۳۲۵). صوفیانِ آن را بی‌عقل و دانش و هوش، بیگانه با جامعه، درازگوشان، خسان، گربهٔ خاموش، سخت‌دلان سست‌کوش، گوشه‌نشینان مفتخور و حلقه به گوشان معرفی کرده است (همان، ۵۸، ۹۰) که قاطع‌الطریق شده‌اند و با بنگ و افیون به وجد و طرب آمده‌اند (همان، ۳۱۷–۳۱۸)؛ وگرنه اینان افسردگانی‌اند که می‌بایست از آنان دوری کرد[۱] (همان، ۶۱). اینان صیادانی‌اند که دام خویش گسترانیده‌اند[۲] (همان، ۲۵۹) و ریا می‌فروشند و پرهیز از آنان یک ضرورت است (۶۹، ۸۰). او همچنین شیخانِ چنین مذهبی را هذیان‌گویانی (همان، ۵۰) دانسته است که اگر سخنانشان را باور کنی، جز گمراهی و دوزخی شدن طرفی نمی‌داری[۳] (همان، ۲۰۵)؛ زیرا آنان ابلیسانی‌اند که به تلبیس دربارهٔ دنیا سخن می‌گویند و به وسوسهٔ آخرت، دیگران را می‌فریبند. عبید اینان را همان کسانی دانسته که خدای متعال در قرآن در کنار عالمان یاد کرده است؛ آنجا که می‌پرسد آیا مساوی‌اند آنان که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند (همان، ۲۷۴).

۱ صوفی افسرده را زحمت ما گو مده رو تو و محراب زهد ما و چلیپای ما

۲ صوفی‌ای را گفتند جبه خویش بفروش. گفت اگر صیاد دام خود فروشد به چه چیز صید کند؟

۳ سخن شیخان باور مکنید تا گمراه نشوید و به دوزخ نروید.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

نگاه عبید به شعائر مذهبی

عبید پس از نقدی که بر مذهب مختار و متولیان آن داشته، به سراغ فروع مذهب مختار رفته و در حقیقت، ورود به باورهای عامیانهٔ جامعه کرده است. این موردی است که رویارویی مستقیم او با انبوه توده‌ها را در پی دارد و اینجاست که می‌تواند چالش جدی برای وی ایجاد کند؛ زیرا تعصبات عوامانه گریبانش را می‌گیرد. عبید همان‌گونه که در اصول مذهبی، اندیشیدن را جست‌وجو می‌کرد و نه تقلیدی بودن را، در انجام آداب و رسوم مذهبی نیز هوشمندی و هدفمندی را جست‌وجو می‌کرد؛ زیرا دریافته بود اگر فردی با فلسفهٔ کنش مذهبی آشنا نباشد، صرف انجام آیینی از مذهب، وی را دچار تحول و دگرگونی نمی‌کند و انجام عبادات عادتی می‌گردد که به خودآزاری شباهت بیشتری دارد و برآیند حاصل از آن، برای انسان متدین هیچ نیست. بر همین اساس، در تعریف رمضان گفته است: «به امید بهشت در دوزخ غلتیدن» (همان، ۳۲۴). او در نقد شعائر مذهبی، بی‌پروا ورود کرده و کوشیده است پنهان و آشکار آنچه را که برای مردمان مذهبی می‌تواند مفید باشد، باز گوید؛ شاید تیغ تند طعن او مؤثر افتد و آنان را متوجه کردارشان کند. عبید در نماز خواندن مردمان روزگار خویش، نشانه‌ای از رستگاری نمی‌بیند و جامعه‌ای را می‌نگرد که توده‌هایش به‌سان بزرگان مذهب مختار، غرق در بی‌اخلاقی‌اند. نمازی که می‌خوانند از محتوای خود به شدت تهی شده و به همین دلیل وی نه جایگاه چنین عبادتی و نه کنشگر آن را شایستهٔ ستایش نمی‌دانست، بلکه برعکس باور داشت که چنین مکانی جایگاه بی‌خردانی است که از سر ناچاری بدان پناه آورده‌اند (همان، ۲۳۴، ۲۷۸).

با توجه به نالهٔ دردمند عبید از سجل دین (همان، ۲۲۴)، نباید چنان پنداشت که وی انسانی فاقد شریعت و خدا ناباور است. دقت در آثار عبید نشان می‌دهد که وی انسانی خدا باوری است که باورهای دینی دارد و بارها در اشعارش به آخرت، معاد و نبوت اشاره کرده است. به‌طوری که به باور وی، انبیا طبیبان روح انسان و رهانندهٔ آدمی از نادانی‌اند و نبوت چیزی جز تهذیب اخلاق و تطهیر مسیر بندگان نبوده است (همان، ۶۴، ۱۵۹). او دینی را می‌جست که به آدمی نیکوکاری، نیکوسرشتی و بخشندگی را بیاموزد و از کج خلقی برهاند؛ وگرنه صرف نام مسلمانی داشتن را فخر و غروری نمی‌دید (همان، ۱۶۰). او در پی رسیدن به دیانتی بود که بر عشق و انسانیت استوار باشد و نوع دوستی و یکرنگی را در اجتماع ترویج کند. او در جایی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

«مذهب رهبان» بی‌تزویر و سالوس را بر سایر مذاهب برتری داده و از مذهب زاهدان ریاکار گریزان بود[۱] (همان، ۸۷). در اندیشهٔ او، مسیر حیرانی و سرگشتگی از مسجد و میکده نمی‌گذرد و عشق و دلدادگی است که آدمی را در این وادی جای می‌دهد (همان، ۸۷).

می‌توان گفت عبید نگاه متعالی‌تری را در رویکرد دینی جست‌وجو می‌کرد و می‌کوشید از ظواهر و نام‌ها در گذرد و آنچه را که فرد در آینهٔ کردارش بازتاب می‌داد، میزان داوری و سنجش قرار دهد؛ به همین دلیل درصدد برآمده بود نه با اصل مذهب، بلکه با کسانی که هرگونه سوءاستفاده از آن می‌کردند و یا کسانی که به سبب نادانی‌شان مورد سوءاستفاده قرار می‌گرفتند، به ستیز برخیزد. عبید به خوبی دریافته بود که باورهای مذهبی تا چه اندازه در تاروپود جامعه رسوخ یافته و برآیند حاصل از آن چه تأثیراتی بر روان اجتماع و اخلاق مردمان گذاشته است. نگاه وی به شریعت، در مقابل نگاه کاسب‌کارانه و رسمی به آن بوده و به همین دلیل می‌بینیم که چگونه در این مسیر، هم با آداب و رسوم مذهبی که مردمان از سر عادت و تکرار آن را انجام می‌دادند و هم با متولیان مذهب و دستگاهشان می‌ستیزد. می‌توان گفت بیشترین نقد عبید در دیوانش متوجه رویکرد دینی کسانی است که معرفت و برداشت خود از دین را اصل می‌پنداشتند و ماهیت دین را وا نهاده بودند. از دیدگاه عبید، شریعت مبتنی بر آوردهٔ نبی و اخلاق حسنهٔ اوست؛ نه مبتنی بر اصول خشک و انعطاف‌ناپذیر؛ شریعتی که می‌تواند متناسب با شرایط اجتماعی و تاریخی از خود انعطاف نشان دهد و درک درستی از روحیات جامعه و افرادش داشته باشد. چنین شریعتی درصدد آن برنمی‌آید که به جبر، تکلیفی بر مردمان وارد سازد و با پاسبان و زندان شعائر خود را به اجرا درآورد؛ زیرا جوامع دینی که به جبر درصدد همانندسازی آیینی مردمانشان برمی‌آیند، به ربایش باورهای قلبی مردمان برخاسته‌اند و کرامت و اخلاق را از بطن جامعه به غارت می‌برند و مشکلات فراوانی برای خود و جامعه به وجود می‌آورند. (روآ، ۱۳۹۶: ۱۹۸) جوامعی که می‌خواهند بیش از هر چیزی دینی باشند، حاشیه‌نشینان و انحرافات را تا حد توان محدود می‌کنند و به این ترتیب برای خود مشکل می‌آفرینند؛ زیرا نگریستن از دریچهٔ پاکی و طهارت، سبب می‌شود هر فردی در موضع اتهام قرار گیرد و چنین رفتاری تحمل‌ناپذیر است. شک و تردید و در نتیجه بیم و هراس بر چنین جوامعی حاکم می‌شود و باور اینکه تمام اعضای جامعه باید آشکارا از یک سازهٔ اعتقادی پیروی کنند، ثمره‌ای جز تهدید و اجبار دائم

۱ گفت رهبان که عبید از پی سالوس مرو زین سبب معتقد مذهب رهبان شده‌ام

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

ندارد. همانندسازی جامعه جایگزین باور قلبی عمیق می‌شود و نفاق و دورویی پیامد همانندسازی اجباری خواهد بود (همان، ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

با چیرگی مغولان بر سرزمین ایران و رواج قشری‌نگری‌ها و مهجور ماندن خردورزی و دادگستری و دور ماندن جامعه از ارزش‌های اصیل خود، عبید زاکانی به عنوان اندیشمندی که در روزگار ایلخانان و برافتادن آنان و برآمدن حاکمیت‌های محلی مانند آل مظفر روزگار می‌گذراند و انحطاط و ابتذال جامعه را می‌دید، خود را مسئول می‌دانست که نسبت به نابسامانی‌های جامعه واکنش نشان دهد و رویکرد دینی و حاکمیت سیاسی را به عنوان دو عنصر تأثیرگذار در جامعه به نقد بکشد. او در دینداری افراد هرگونه خرافه و ناراستی را به چالش می‌کشید و دینی را که نان می‌آورد و خرد و اخلاق را می‌ستاند، سرزنش می‌کرد و دین‌داران بی‌خرد را آلت دست اربابان قدرت می‌دانست که با نام دین بر آنان چیرگی یافته‌اند و از آیات الهی بهره می‌برند و کام خود می‌ستانند و تفسیری دلخواه از آن می‌کنند تا چیرگی خود را بر عوام ظاهراندیش فزون‌تر کنند. او با دین رهایی‌بخش که همراه با اخلاق نیکو باشد و به آدمی کرامت و اندیشه ببخشد، مشکلی نداشت و از آن استقبال می‌کرد؛ زیرا در اندیشهٔ او، دین‌داری همراه با اخلاق نیکو، آدمی را به سعادت می‌برد و سبب رهانندگی او از رذایل می‌شود.

عبید باور داشت که دین می‌تواند بر صدر بنشیند و قدر ببیند؛ به شرط آنکه پیامش مهرآفرینی و دوستی باشد. رویکردی از دین که خیمه‌گاهش خرافه‌پراکنی باشد و پیروانش خرافه‌خوارگان کژاندیش باشند و نادانی و ناراستی را بپراکنند، راه تنفس را بر جامعه تنگ می‌کند و کینه و دشمنی را به ارمغان می‌آورد. او هوشمندانه و آگاهانه دو مذهب مختار و منسوخ را به تصویر کشید تا مذهب ساختگی را از مذهب حقیقی تفکیک کند و خواننده را متوجه آن کند که سعادت خویش را در کدامین آیین جست‌وجو کند.

در نگاه او، سیاست هنگامی می‌تواند راهگشا باشد و سعادت جمعی را دنبال کند که حاکمانش بر محوریت عدالت و خرد حرکت کنند و مردم‌دار باشند. از دیدگاه عبید، عدالت نه تنها اساس سیاست، بلکه حتی اساس آفرینش است. حاکمان باید خویشتن را بدان اصل آراسته دارند و در اجرای آن کوشا باشند و نسبت به آنچه با مردمان می‌کنند، پاسخ‌گو باشند؛ پاسخ‌گویی

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

که اگر در این دنیا شدنی نباشد، در آخرت حتمیت می‌یابد. در اندیشهٔ وی، سیاست با شریعت پیوند می‌خورد و حاکم که جمال دین است، باید آیینهٔ تمام‌نمایی از دین‌داری راستین باشد و به گونه‌ای با مردمان درآمیزد که درد آنان را بشناسد و طبیبی ماهر در درمان زخم‌های جامعه باشد و دل‌خوش به آن نباشد که چند صباحی در کشتی قدرت ناخدایی می‌کند؛ زیرا هرگونه بی‌تدبیری می‌تواند کشتی قدرت را در اقیانوسی از تلاطم‌ها درهم شکند.

عبید به عنوان انسانی اخلاق‌محور، به دنبال رویکردی از دین بود که سنن اخلاقی گذشتگان را پاس می‌دارد و سیاستی را دنبال می‌کند که بتواند مجری مناسبی برای پیاده‌سازی ارزش‌های اصیل در جامعه باشد و امنیت و آرامش بیافریند و جامعه را از ابتذال و انحطاط برهاند.

منابع و مآخذ

- ابن‌بطوطه، ابوعبدالله (۱۳۷۶)، *سفرنامه ابن‌بطوطه*، ترجمهٔ محمدعلی موحد، ج۱، تهران: نشر آگه، چ۶.
- اسنایدر، تیموتی (۱۳۹۶)، *استبداد (بیست درس از قرن ۲۰)*، ترجمهٔ پژمان طهرانیان، تهران: نشر نو. چ ۲.
- افلاطون (۱۳۹۶)، جمهوریت، ترجمهٔ فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چ ۱۵.
- بارتولد، واسیلی (۱۳۵۲)، *ترکستان‌نامه در عهد هجوم مغول*، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، ابوالفضل محمدبن حسین (۱۳۹۰)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، به اهتمام محمدجعفر یاحقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چ۵.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله (۱۳۸۰)، **زبدة** *التواریخ*، تصحیح و مقدمه سید کمال‌الدین حاج سیدجوادی، ج۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اسلامی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۸)، *دیوان اشعار (براساس نسخهٔ علامه محمد قزوینی و قاسم غنی)*، تهران: انتشارات زرین و سیمین. چ ۴.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۹۷)، *زاکانی‌نامه (در شرح احوال، آثار و نقد افکار عبید زاکانی)*، تهران: زوار. چ۲.
- خواجه نظام‌الملک (۱۳۷۲)، *سیر الملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، چ۳.
- خواندمیر، غیاث‌الدین‌بن همام‌الدین الحسینی (۱۳۸۰)، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، مقدمهٔ جلال‌الدین همائی، ج۳، تهران: خیام. چ ۴.
- روآ، اولیویه (۱۳۹۶)، *جهل مقدس؛ زمان دین بدون فرهنگ*، ترجمهٔ عبدالله ناصری طاهری و سمیه‌سادات طباطبائی، تهران: مروارید.

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

- زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین‌الدین احمد (۱۳۵۰)، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران: انتشارات صراط.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۱)، *خواجه نظام‌الملک طوسی (گفتاری در تداوم فرهنگ ایران)*، تهران: مینوی خرد. چ ۴.
- عبید زاکانی (۱۳۴۲)، *کلیات عبید زاکانی*، مقدمهٔ عباس اقبال و شرح پرویز اتابکی، تهران: زوار.
- عنصرالمعالی کیکاووس (۱۳۸۷)، *قابوس‌نامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی، چ۱۶.
- غنی، قاسم (۱۳۹۹)، *بحث در آثار، افکار و احوال حافظ*، تهران: هرمس. چ ۲.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۴) *شاهنامه*، تصحیح ژول مل، تهران: گلستان کتاب.
- فروید، زیگموند [بی‌تا]، *روانکاوی آینده یک پندار*، ترجمهٔ هاشم رضی، تهران: انتشارات کاوه.
- کتبی، محمود (۱۳۶۴)، *تاریخ آل مظفر*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر. چ ۲.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۶۶)، *شهریار*، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: انتشارات پرواز.
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۸۷)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیرکبیر، چ ۵.
- مولانا، محمد بلخی (۱۳۷۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: نشر سهیل و نشر علم.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمدبن عمر (۱۳۳۳)، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران: انتشارات زوار.
- نظامی گنجه‌ای، جمال‌الدین ابومحمد الیاس (۱۳۷۰)، *هفت پیکر*، تصحیح پژمان بختیاری، تهران: انتشارات پگاه.
- ویل دورانت (۱۳۷۴)، *تاریخ تمدن (عصر ولتر)*، ترجمهٔ سهیل آذری، ج۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چ۴.
- ..... (۱۳۷۲)، *تاریخ تمدن (یونان باستان)*، ترجمهٔ امیرحسین آریان‌پور و دیگران، ج۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چ ۴.
- هاول، واتسلاف (۱۳۹۸)، *قدرت بی قدرتان*، ترجمهٔ احسان کیانی‌خواه، تهران: نشر نو.

List of Sources with English handwriting

- Bartold Vladimirovich, Vasily (1973), *Turkestan Nameh dar Ahd-e Hojum-e Mogul (Turkestan Down to the Mongol Invasion),* Translated by Karim Keshavarz, Tehran: Farhange iran Publishers. **[In Persian]**
- *Bayhaqi, Abul-Fazl Muhammad Ibn Husayn (2009). Tarikh-e Beyhaqi (Beyhaqi history),* due to the efforts of Ali Khatib Rahbar, Vol.1. Tehran: Mahtab- Abfam Publishers. 5th edition. **[In Persian]**
- D. Snyder, Timothy (2017). *Estebdad, Bist Dars az Gharn-e Bist (On Tyranny: Twenty*

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

Lessons from Twentieth Century). Tehran: Now Publishers. 2nd edition. **[In Persian]**
- Durant , William and Ariel (1995). *Tarikh-e Tamadon, Asre volter (The story Of Civilization: The Age Of Voltaire),* Translated by Soheyl Azari. Tehran: Elmi Farhangi Publishers. 4th edition. **[In Persian]**
- Durant , William and Ariel (1995). *Tarikh-e Tamadon, Yunane Bastan (The story Of Civilization: The Ancient Greece),* Translated by AmirHossein Arianpour et al. Tehran: Elmi Farhangi Publishers. 4th edition. **[In Persian]**
- Freud, Sigmund [n.d.] no date of Publication. Ravankavi Ayande-ye Yek Pendar *(Die Zukunft einer Illusion: The Future of an Illusion)* Transalted by Hāšim Raḍī (Hashem Razi). Tehran: Kaveh Publishers. **[In Persian]**
- Ferdowsi Tusi, Abul-Qâsem (1995). *The Shahnameh*, Amendment by Julius von Mohl. Tehran: Golestan-e Ketab Publishers. **[In Persian]**
- Ghani, Ghasem (2020). Bahs dar Asar ,Afkar va Ahval-e Hafez *(Description of biography , work and thoughts of Hafez).* Tehran : Hermes Publishers. 2nd edition. **[In Persian]**
- Hafiz-e Abru, Shahab Al-din Abdallah (2001). Zubdat al- Tawarikh *(The resultant of history)*, Proofreading and Introduction by Sayyad Kamal Al-din Haj Sayyad Javadi, Vol.1. Tehran: Islamic Printing and Publishing Organization. **[In Persian]**
- Hafez, Shahab Al- din Mohammad (2009). Diwan-e She'r ha *(Diwan of poems)*, based on the written version by Allameh Qazvini and Ghasem Ghani. Tehran: Zarin and Simin Publishers. 4th edition. **[In Persian]**
- Halabi, Ali Asghar (2018). Zakani Nameh *(Description of Biography , Work and Criticism of Ubayd Zakani's Thoughts)* . Tehran : Zavar Publishers. 2nd edition. **[In Persian]**
- Havel, Václav (2019). Ghodrat-e Bi Ghodr*atan (The Power of the Powerless)* Translated by Ehsan Kiani Khah. Tehran: Nashr-e now (Now Publishers). **[In Persian]**
- Ibn-Batuteh, Abduallah (1997), Ibn-Batuteh's travelogue, translated by Muhhamd Ali Movahed, Vol 1, Tehran: Agah Publishers, 4th edition. **[In Persian]**
- Katbi, Mahmood (1985). Tarikh-e Al-Moazfar *(History of Al-Moazfar)* due to diligence of Abdolhossein Navaei. Tehran: Amir Kabir Publishers. 2nd edition. **[In Persian]**
- Khvandamir, Ghiyath al-Din Muhammad (2001). Habib al-siyar fi akhbar afrad al-bashar *(Comprehensive history of mankind from Adam till 930 AH*), Introduction by Jalaluddin Homaei, Vol.III . Tehran: Khayam Publishers. 4th edition. **[In Persian]**
- Machiavelli, Niccolò (1987) .Shahriyar *(The Prince)* Translated by Dariush Ashoori. Tehran: Parvaz Publishers. **[In Persian]**
- Maulana, Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1991) Maṭnawīye Ma'nawī, due to the efforts of Rynold Alleyne Nichelson, Tehran, Soheil and Elm Publishers. **[In Persian]**
- Mustawfi Qazvini, Hamdallah (2008), *Gozideh history Tarikh-e Gozideh* due to the efforts of adbolhossin navaei, Tehran, amirkabir Publishers. 5th edition. **[In Persian]**
- Nizam al-Mulk, Abu Ali Hasan Ibn Ali Tusi (1993). Siyar al-mulûk: Siyāsatnāmeh *(The Book of Government: Rules for Kings)* due to diligence of Hubert Darke, Tehran:

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]

Elmi Farhangi Publishers, 3th edition. **[In Persian]**
- Nizamī-i Arūzī-i Samarqandī (1954), Chahar *Maqala, Four Discourses*, due to the efforts of Mohammad Moin, Tehran, Zavar Publishers. **[In Persian]**
- Nizami Ganjavi (1991) *Haft Peykar the Seven Beauties*, Proofreading by Pejaman Bakhtiari, Tehran, Pegah Publishers. **[In Persian]**
- Onsur-Al-Maalli Keikavus-ibn-eskandar ibnGhabus ibnVashgmir (2008), GhabusNameh, due to the efforts of Gholamhossein Yusefi, Tehran: ElmiFarhangi,16th edition. **[In Persian]**
- Plato (2017). Jomhoriyat *(The Republic)*, Translated by Fuad Rouhani. Tehran: Elimi Farhangi Publishersgah-e Moaasar Publishers. 15th edition. **[In Persian]**
- Roy, Olivier (2017). Jahl-e Moghadas; Zaman-e Din-e Bedoon-e Farhang *(Holy Ignorance : When Religion and Culture Part Ways)*, Translated by Abdoallah Nasseri Taheri and Somaye Sadat Tabatabaei. Tehran: Morvarid Publishers. **[In Persian]**
- Soroush, Abdolkarim (1997). *Modara va Modiriyat (ToleranceandGovernance)*. Tehran: Serat Publishers. **[In Persian]**
- Tabatabai Seyyed Javad (2022) Nizam al-Mulk and Iranian Political Thought: Essay on the Continuity of the Iranian Thought, Tehran, Minoye kherad Publishers. 4th edition. **[In Persian]**
- Zarkub Shirazi, Abu-al- Abas Moein-al-din Ahmad (1971), Shiraznameh, to the efforts of Vaez Javadi, Tehran: Bonyadfarhang Publishers. **[In Persian]**
- Zakani, Ubayd (1963). Kolliyat-e Ubayd *(Diwan of poems),* Introduction by Abbas Eqbal Ashtiani and Description by Parviz Atabaki, Tehran: Zavar Publishers. **[In Persian]**

[Downloaded from journal.pte.ac.ir on 2026-11-19]

[DOI: 10.61186/pte.15.59.1]