

فصل نامه علمی - پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی

سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

صفحات ۲۳۶-۲۰۸

نمود آزادی در اشعار عطار نیشابوری

فرح نیازکار^۱

محمد حمیدی^۲

چکیده

اشعار عطار نیشابوری سرشار از مفاهیم انسان دوستی است، مفاهیمی که در عرفان و اخلاق ایرانی و اسلامی، تاریخی قابل تأمل دارد. او با درک هوشمندانه اصول اخلاقی و تطبیق این امور با مناسبات زندگانی عصر خویش، برجسته‌ترین عارفی است که به آزادی انسان پایبند بوده و به تبیین و توصیه آن پرداخته است. انسان آزاده‌ای که آزادی در اشعارش، مفهومی گسترده و گستره‌ای فراگیر داشته و با مفاهیمی چون عشق، ملامت، نقدپذیری و ستایش دیوانگان که به نوعی بیانگر روح آزاداندیش و نگرش وی به این موضوع بوده، درهم تنیده است. بی تردید، در نگاه ژرف وی به این امر، برگزینش زهد و گریز از دنیا در جهت کسب آزادی و آزادمنشی، شاخصی مهم تلقی می‌شود؛ چنان که رسیدن به مقام قرب الهی را بندگی خالص و آزادی روح انسان برمی‌شمارد و تحقق این امر را از طریق تربیت نفس برای ترک دنیا و پرهیز از علائق دنیوی و کسب فضائل اخلاقی و عاشق زیستن میسر می‌داند. این پژوهش، کوششی است برای تبیین نمود آزادی در اشعار عطار نیشابوری و به روش تحلیلی-توصیفی و با رویکرد تحلیل محتوا انجام شده است.

واژگان کلیدی: آزادی، آزادی، قرب الهی، عطار نیشابوری، اشعار.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد مرودشت، دانشگاه آزاد اسلامی، مرودشت، ایران. (نویسنده مسئول)

fniiaz2000@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

mohammad.hamidi72@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۱۴۰۲/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت

۱۴۰۲/۸/۱۰

۱- مقدمه

کلمه آزادی در گستره وسیع ادبیات فارسی معانی و تأویل‌های مختلفی دارد که در فراخور حال و زمان و سبک خاص ادبی هر دوره و همچنین مناسبات تاریخی و اجتماعی آن به وقوع پیوسته و معنای خاص پیدا کرده است. عموماً این واژه در لفظ عوام و خواص هنگامی کاربرد بیشتری می‌یافته که واژه‌های مقابل آن، یعنی زندان، بند، اختناق و... به‌طور مشخص نمود بیشتری داشته‌اند.

به‌طور کلی، آزادی در لغت به معنی رهایی از هر قید و تعلقی است که انسان را از لحاظ جسم و جان محدود می‌کند. این مفهوم از دیرباز به صورت‌های گوناگون در آثار ادب فارسی بازتاب داشته و ادیبان و شاعران پارسی‌گوی، انسان آزاد و رها از زندان، مادیات، حرص، بندگی، خواری، خودبینی، کفر، قهر و خشم شاهان، اسارت، غفلت، ناسپاسی، تنبلی، جور و بیداد، غم و اندوه، تجمل، رنج و سختی، ریا، پلیدی دل و امثال آن‌ها را به اشکال زیر توصیف کرده‌اند (طغیانی، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

این واژه در شعر بسیاری شاعران مطرح بوده است. مانند:

تو آزادی و هرگز هیچ بنده نتابد همچو بنده جور و بیداد

(اسعد گرگانی، ۱۳۳۷: ۱۵۳)

ز گفتار او انجمن شاد شد دل شهریار از غم آزاد شد

(فردوسی، ۱۳۸۳: ۱۱۵۵).

اگر گردن به دانش داد خواهی ز جهل آزاد باید کرد گردن

(ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۹۹).

البته، بدیهی است که این مفاهیم در حوزه آثار ادبی، جامعه‌شناسی، سیاسی، عرفان، شریعت و... معنا و اصطلاح خاص خود را دارد؛ برای مثال در دوره‌های گذشته و عصر ادبیات کلاسیک کلمه آزادی در برابر استبداد و اختناق بی‌رحم و بی‌منطق، بارمعنایی ویژه‌ای داشت که فهم دقیق آن منوط به درک صحیح شرایط خاص سیاسی و اجتماعی آن

۲۱۰ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
روزگار می‌باشد و معنای آن با آنچه در دوره معاصر درک می‌شود، متفاوت است
(طغیانی، ۱۳۸۸: ۱۳۵). همچون بیت زیر از فرخی یزدی که بنابه شرایط سروده شده است و
برای درک آن باید جامعه و وضعیت موجود آن زمان را درک کرد.

در سایه استبداد پژمرده شد آزادی این گلبن نارس را بی‌ریشه نباید کرد
(یزدی، ۱۳۶۳: ۱۴۱).

به جز معنای حبس و زندان، تلقی دیگری که از آزادی در آثار ادبی پارسی درخور
تبیین و تمییز می‌باشد، همان مفهومی است که در متون عرفانی از صاحب‌دلان پاک نهاد و
رها شده از قید تعلقات در آثار کسانی چون سنایی، غزالی، نظامی، سعدی، مولانا، حافظ،
عطار و صدها شخصیت دیگر می‌توان مشاهده کرد (طغیانی، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

خلاص حافظ از آن زلف تابدار مباد که بستگان کمند تو رستگارانند
(حافظ، ۱۳۸۲: غ ۱۹۳).

در این قبیل اشعار و به‌طور کلی در آثار عرفانی، عرفا اغلب تلاش می‌کنند نشان دهند
که تا آدمی از زندان‌هایی چون: دنیا، سیم و زر، افلاک، تن و به‌طور کلی ماسوی الله
نگریزد، نمی‌تواند در عالم به وصال شاهد شیرین آزادی نایل گردد.

این جهان زندان و ما زندانیان حفره کن زندان و خود را وارهان
(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۶).

گر در دولت زنی افتاده شو از گره کار جهان ساده شو
(نظامی، ۱۳۸۵: ۱۵۵).

با این دیدگاه، انسان دارای آن‌چنان قدرت و همّتی می‌شود که زندان‌های معمولی و
فراتر از آن زندان‌های جسم و جهان که چون حصارهای تو در تو روح آدمی را به بند
کشیده‌اند، در برابرش کوچک‌ترین مانعی نخواهند بود و سالک طالب حقیقت و آزادی، با
سیر در آفاق و انفس از قید همه آن گرفتاری‌ها رها خواهد شد.

همّت حافظ و انفاس سحرخیزان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند
(حافظ، ۱۳۸۲: ۱۸۳).

کسب این همّت و اراده و اختیار که البته بدون توفیق الهی و اطاعت از پیر طریقت حاصل نمی‌شود، در واقع همان آزادی است که روندگان راه حق در پی آنند و به صدها زبان از آن سخن رانده‌اند.

مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از رب‌الفلق

(مولوی، ۱۳۸۷: ۴۳).

باتوجه به تمامی این مطالب، می‌توان ادعا کرد که بسیاری از شاعران، نویسندگان و حکیمان و عارفان ادوار گذشته تاکنون به مسأله آزادی پرداخته و در اشعار و آثارشان درباره معانی مختلف آن سخن گفته‌اند که در این بین، عطار از شاخص‌ترین این شاعران است که بسیار در این باره سخن گفته است.

در عرفان، عارف بر این باور است که از هر چه رنگ تعلق پذیرد، خود را آزاد نماید و تنها مقید به حق و حقیقت باشد؛ چرا که در این صورت به آزادی نیز می‌رسد. عطار از عارفانی است که دیدگاه الهی دارد و برای انسان و آزادی جایگاه ویژه‌ای قائل است. در آثار عطار طریق آزادی با چند اصل همراه می‌باشد. یکی عشق و دیگری ملامت و نقدپذیری و ستایش دیوانگان که به نوعی بیانگر روح آزاداندیش و نگرش وی به این موضوع بوده است. «...عشق قلندرانه و ملامتی می‌باشد که عامل شکست تابوهای ارزشی جامعه به شمار می‌رود...» (طایفی و شاهسون، ۱۳۹۱: ۴۵).

ای پیر مناجاتی رختت به قلندر کش دل از دو جهان برکن دردی بیر اندر کش
یا چون زن کم‌دان شو یا محرم مردان شو یا در صف رندان شو یا خرّقه ز سر برکش
(عطار، ۱۳۸۹: غ ۴۳۱)

عطار زهد و گریز از دنیا را نیز برای به دست آوردن آزادی و آزادی ارج می‌نهد، به حقّ می‌باشد اگر گاهی خود را ستوده است. جان ریتز در کتاب «دریای جان» به این مسأله اشاره می‌کند که: «وی هرگز مدح بزرگان نگفته و یک خرّقه و روزی اندک را برای آدمی کافی می‌داند» (ریتز، ۱۳۷۷: ۳۲۳).

تو به دنیا در مشو مشغول خویش لیک در وی کار عقبی گیر پیش

(عطار، ۱۳۸۶: ب ۲۹)

می توان به طور خلاصه به این نکته اشاره کرد که عطار برای آزاده بودن یک نکته بسیار مهم را در نظر دارد. «این که مقام انسان بالاتر از قدسیان می باشد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۵۸). سعی وی بر این است تا این تفکر را در بیشتر اشعارش برای ما بیان کند:

ما می از کأس سعادت خورده ایم	در ازل چندین صبحی کرده ایم
با غذای خاک نتوانیم زیست	ما که شرب روح قدسی خورده ایم
عار از آن داریم ازین عالم که ما	در کنار قدسیان پرورده ایم
تا که مهر مهر او بر جان زدیم	نقش غیر از لوح دل بسترده ایم

(عطار، ۱۳۸۹: غ ۵۸۸)

۱-۱. پرسش پژوهش

پرسش اساسی این پژوهش آن است که عطار، آزادگی را در چه مفاهیمی به کار برده است و چه چیزهایی را مانع آزادگی می داند؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

موضوع و مفهوم آزادی انسان یا انسان آزاده در اشعار عطار تا به حال به صورت پژوهش نامه و پایان نامه مورد بررسی قرار نگرفته است؛ اما درباره عطار و اشعار و ابعاد شخصیتی او به طور عام و خاص مخصوصاً درباره عرفان عطار تحقیقات بسیار دامنه داری انجام گرفته که از میان آنها، پژوهش های استاد بدیع الزمان فروزانفر درباره زندگانی و اندیشه عطار نیشابوری، هلموت ریتز با کتاب دریای جان، و تقی پورنامداریان با کتاب دیدار با سیمرغ قابل ذکرند.

بحث و بررسی

۲- مفهوم آزادگی انسان در اشعار عطار

از نظر عطار آزادی بیشتر مفهوم آزادگی داشتن و رهایی از نفس و دنیا است. در جهان

عرفا آزادگی و وارستگی یکی از عالی‌ترین صفات و خصایص اخلاقی است. این صفت نیکو و برجسته در تمامی آثار عرفا مشهود و از پسندیده‌ترین حالت‌ها و خصلت‌های این طبقه به‌شمار می‌رود. نخستین و مهم‌ترین درسی که عطار به مردم می‌دهد «نفی تعینات و تعلقات و درس آزادگی و وارستگی است. آزادگی از نظر عارفی چون عطار مادی و دنیایی است و آزاده کسی است که نه غم گذشته را می‌خورد و نه غم آینده را. آزادگی در حقیقت چیزی است که انسانیت انسان به آن بستگی دارد، کسانی که زیر بار تعلقات به سر می‌برند از حقیقت انسانی دور شده‌اند و این خود در واقع حال اکثر مردم است. مردم عموماً یا حسرت گذشته را می‌خورند یا نگران آینده‌اند و لذا از «نقد حال» خود غافل مانده‌اند. این مردم که خود را عاقل می‌پندارند از نظر عطار صورت انسانی دارند؛ اما در باطن از انسانیت دور مانده‌اند؛ فقط عده معدودی هستند که از قید همه تعلقات آزادند» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۴۵).

عصر حاکم بر جامعه عطار عصری پرآشوب و از لحاظ اجتماعی و سیاسی عصری ناامن و دوره رعب و وحشت بود و کمترین اعتراف، عواقب بسیار وخیمی را به دنبال داشت. طرح برخی مسائل اخلاقی در آثار عطار از زبان دیوانگان و «عقلای مجانین» مطرح می‌شد و سخن‌گویان جناح معتبر جامعه می‌شدند که زیباترین مباحث اخلاقی و ضد اخلاقی را در لباس طنز و انتقاد به دیگران انتقال می‌دادند. لطف گفتار و طنز تلخ صبورانه آن‌ها را که عاقلان محتاط قادر به اظهار آن‌ها نبودند را بیان می‌کردند، دل‌ها را کسب و خاطرها را تسکین و تسلی می‌داد. یکی از این آزادگان، دیوانه‌ای است بغدادی که عطار داستان او را نقل می‌کند و در ضمن آن غفلت و سرگردانی همان مردمی را که در عین سودازدگی خود را عاقل می‌پندارند از زبان دیوانه ذکر کرده است.

دیوانه‌ای خاموش در بغداد در کنجی نشسته و با هیچ کس سخن نمی‌گوید و روزی شخصی نزد او می‌آید و علت این خاموشی را از او می‌پرسد:

بدو گفتند ای مجنون عاجز چرا حرفی نمی‌گویی تو هرگز؟

(عطار، ۱۳۸۷: ۲۰۶).

دیوانه با شنیدن این سؤال سکوت خود را می‌شکند و جواب می‌دهد: با که حرف بزنم؟ آدمی نیست که من با او حرفی بزنم و انتظار داشته باشم او به من جواب بدهد:
چنین گفت او که «حرفی با که گویم؟ چو مردم نیست پاسخ از که جویم؟»
(همان، ۲۰۶).

«چه چیز است که انسان باید شب و روز در اندیشه آن باشد؟ پاسخ این سؤال روشن است. چیزی که انسان آزاده باید به یاد آن باشد خداست هر چیز دیگری که فکر و ذکر انسان را به خود مشغول کند مایه غفلت است انسانیت انسانی زمانی تحقق می‌یابد که از این غفلت بیرون آید و خود را بنده خدا بداند و توکلش بر او باشد. آزادگی انسان در بندگی و خداپرستی است» (پورجوادی، ۱۳۷۲: ۴۶).

۲-۱. دنیاخواهی مانع آزادگی

«مهم‌ترین گفتمان‌های شعری عطار سخنانی مبنی بر سکوت و خاموشی، صبر و شکیبایی، گریز از دنیا، قناعت، کم‌آزاری، نیکی کردن، ترک عیب‌جویی و وفای به عهد است. این مضامین متأثر از جهان‌نگری انسان ایرانی در گستره زمانی مورد پژوهش است. برخی از اندیشه‌های عرفانی بازتاب یافته در ادب فارسی معلول اوضاع درهم ریخته اجتماعی است. افراط در خوارداشت عقل و اندیشه و احساس ناامنی از ناحیه خرد و پیش گرفتن جنون و دیوانگی، دیدن و دانستن را باطل دانستن (عطار، ۱۳۸۹: غ ۳۸۰) و انکار کردن کلی علم و دانش (همان، غ ۴۷۹) و تنها لایعقل را مرد راه دانستن؛ بی‌توجهی به دنیا و گوشه‌گیری و عدم توجه به عمران و آبادانی و این‌که آباد کردن دنیا منافی آبادی دین است؛ و از میان دنیا و عقبی یکی را باید انتخاب نمود؛ و پند و اندرز و دوری کردن از حرص و حسادت، دوری از دربار پادشاهان، توصیه به صبر و خاموشی و... همگی متأثر از شرایط جامعه مورد توجه عرفا بوده‌اند.

در عرفان اسلامی، همواره شاهد ارائه سیمایی ناخوشایند و فریب‌کار از دنیا هستیم. «حارثه گفت: چون خویشان را از دنیا دور کردم، قیامت و اصول قیامت مرا معاینه گشت تا بدانی که حجاب عقبی است تا این حجاب حاضر از پیش برنخیزد، غایب حاضر نگردد.

تا نفس را از دنیا فراق نیاید، به عقبی نرسد. هم نین تا دلت از دنیا جدا نگردد عقبی نبیند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۶۱۸).

عطار از قول ذالنون مصری نقل می‌کند که گفت: «هر چه تو را از حق مشغول کند، دنیا آن است» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۹۳).

این نگرش، با آنچه در دیگر مکتب‌های عرفانی مشاهده می‌شود، هم سو است؛ اما آنچه مخاطب را به بازنگری این نگرش فرا می‌خواند، هم سویی غیرقابل انکاری است که دیدگاه مطرح شده در عرفان اسلامی را به نحوه مطرح شدن دنیا در برخی از متون اسلامی پیوند می‌زند.

در این حیطة، شاهد تلاش عرفا جهت ایجاد ارتباط میان مصداق دنیا و مفاهیم خاصّی هستیم که در نهایت مبین جنبه ظلمانی دنیا است؛ نظیر فریب‌کاری، دشمنی و ...؛ علاوه بر این، شیطان، بیشترین ارتباط را با دنیا برقرار می‌کند. از آن‌جا که دیگر عناصر شیطانی که با همیاری خویش، عامل اخراج آدم از بهشت شدند، در کنار شیطان با دنیا در ارتباط‌اند؛ می‌توان به این نتیجه رسید که مبحث مذکور، برگرفته از تعالیم و معارف اسلامی است؛ چرا که این بن‌مایه مأخوذ از قرآن است. همچنان که در قرآن آمده: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبٌّ الدُّنْيَا» همچنان که وجود پاره‌ای شواهد در آیات و احادیث بر این نظریه تأکید می‌کند. در ابیات زیر عطار صریحاً بر اساس روایت «إن الدنيا سجن المؤمن» دنیا را زندان معرفی می‌کند و آن را محل پارگین آز می‌داند:

از این زندان دنیا رخت برگیر	به کلی دل ز بند سخت برگیر
میان پارگین آز مانندی	نمی‌دانی که از چه بازماندی

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۰۷)

عرفان اسلامی، مکتبی فکری - عقیدتی است؛ که قرن‌های متمادی، استیلای غیرقابل انکاری بر اندیشه و ادب پارسی داشته است. بازتاب این چیرگی فکری را می‌توان در تولیدات عرفانی - ادبی ملاحظه کرد. عمدتاً مباحث عرفانی در شیوه بیان مستقیم و بیان

۲۱۶ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

نمادین ارائه شده است. این مسأله، در مورد مبحث دنیا نیز صدق می‌کند. دنیا، یکی از مباحث مهم و مورد توجه در عرفان اسلامی است؛ که همواره از بحث برانگیزترین مقوله‌ها نیز بوده است. لزوم ترک دنیا و توجه نداشتن به زیبایی‌ها، ظواهر و فریبندگی آن، مضمونی است که در کمتر کتاب عرفانی از نظر دور مانده است. البته در بسیاری از متون عرفانی، این عالم را با نام‌ها و عناوین متفاوت مورد خطاب قرار می‌دهند. از جمله عالم ملک، عالم ظلمت، عالم خلق و... شایان ذکر است که استفاده از این عناوین، علاوه بر این‌که با زبان نمادین به کار گرفته شده در عرفان اسلامی در ارتباط است. با معارف ملّی - مذهبی نیز مرتبط است. توضیح این‌که؛ برخی اصطلاحات به کار رفته در نام‌گذاری مباحث عرفانی، نظیر ملک و ملکوت، برگرفته از تعالیم اسلامی و مأخوذ از عبارات قرآنی است؛ مانند موضوع جاه و مقام که هم در عرفان آمده و هم در اشعار عرفانی. جاه و مقام برای انسان تکبر و خودبزرگ بینی به وجود می‌آورد و حس بزرگی و کبریایی در وجود انسان بسیار خطرناک می‌باشد. بنابراین، در قرآن سرای آخرت را از آن کسانی دانسته که در پی برتری جویی نیستند: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَالْفَسَادِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص/۸۴). همچنان که عنوان عالم ظلمت، اصطلاحی عاریت گرفته از پیشینه فرهنگی ایرانیان است؛ که جهان را به دو بخش عالم نور و عالم ظلمت تقسیم می‌کردند:

از ظلمت تحت الثری جان جذب کن سوی علا

نوری ز انوار هدی در وی رسان سبحانه

(عطار، ۱۳۸۹: ق ۲۸)

حقارت دنیا در برابر ارزشمندی عقبی، نمود واقعی خود را آشکار می‌کند. در حقیقت، همواره در عرفان اسلامی و البته در معارف اسلامی، انسان را به عالمی جاویدان، سرشار از نعمت و بلند مرتبه دعوت کرده‌اند. از همین رو است که عطار از قول شافعی می‌گوید؛ دنیا را با یک گرده نان تعویض نخواهد کرد: «شافعی گفت: اگر دنیا را به گرده‌ای نان به من بفروشند نخرم» (عطار، ۱۳۹۱: ۲۱۹). که این در حقیقت آزادگی را نشان می‌دهد که تمام

دنیا در قبال نانی هم قبول نمی‌کند و آن را حقیر می‌شمارد. مستملی بخاری، معتقد است که عنوان ملک برای فرشتگان به این خاطر است که بلند همت هستند؛ و به چیز حقیری؛ نظیر دنیا نمی‌نگرند: «قوله: شاید که ملک بدان معنی باشد که بزرگ همتان‌اند و بزرگ همتی نشان ملکان است و ملکان به چیز حقیر ننگرند و این طایفه از حقارت دنیا به همه دنیا باز ننگرند. همت ایشان برتر از همت ملکان آمد؛ پس ملکان ایشان بدین نام اولی‌ترند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۸۵).

دنیا یا عالم ملک در عرفان اسلامی، مرتبه‌ای از آفرینش است که همزمان مبین عالم ظلمت است. علاوه بر تأکید عرفا بر ظلمانی بودن دنیا در متون عرفانی، صفاتی برای ترسیم سیمای دنیا به کار گرفته شده است که این نگرش را تشدید می‌کند؛ نظیر فریبندگی، دشمنی، حقارت و...

نگه کن اول و آخر تو در خویش که تا از پس چه بود و چیست از پیش
میان خاک و خون شادی چه جویی نه‌ای جز بنده آزادی چه جویی

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۵)

و این امر سبب بی‌توجهی به مادیات و زندگی جسمانی و این جهانی شد. این خود عاملی در روی آوردن فقرا و عامه به خانقاه‌ها و روی‌گردانی از دنیا بود.

تا درین زندان فانی زندگانی باشدت

کنج عزلت گیر تا گنج معانی باشدت

این جهان را ترک کن تا چون گذشتی زین جهان

این جهانت گر نباشد آن جهانی باشدت

(عطار، ۱۳۸۹، غ ۱۶)

«واکنش فکری و فرهنگی شاعرانی که شاهد و ناظر فجایع عصر و آشفتگی‌های جامعه و ناپایداری حکومت‌ها بودند؛ کم یا بیش در شعر این دوره انعکاس یافت. روگردانی از مشاهده جهان و واقعیت‌های تلخ پیرامون و حتی نادیده گرفتن واقعیت‌های دهشت‌بار محیط، بازتاب زنده خود را در شعر شعرای این دوره پیدا کرد» (تربابی، ۱۳۸۵: ۴۸).

در آثار عطار دنیاداران با نگاه مثبت دیده نمی‌شوند. از دید عطار دنیاداران مردمی هستند؛ که با بی توجهی به مسأله مرگ و روز دادخواست، به دنبال مقاصد و اهداف دنیوی خود هستند. وی تکلیف خود را پند و وعده می‌داند که اهل دنیا را از این خواب غفلت بیدار سازد. دعوت به بیداری و توجه به آخرت از مباحث موعظه‌های عطار است. گاهی خطاب به مردم رفتار ناروایشان را گوشزد می‌کند و گاهی رفتار ابلهانه آن‌ها را با تمثیل و حکایت روشن می‌سازد.

همه عمرت به غفلت آرمدی زمانی روی بیداری ندیدی

(عطار، ۱۳۸۷: ۹۷)

الا یا غافل افتاده از راه بنخواهی مرد غافل وار ناگاه
به غفلت می‌گذاری زندگانی دریغگر چنین غافل بمانی
به حسرت‌ها چو چشمت راه یابد نگون‌ساری خویش آنگاه یابد

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۶)

«در مذمت اشرافیت و ثروت که مانع آزادی انسان است، دنیا را به عنکبوتی مثل می‌زند که بی‌قرار کنج دیوار، خانه‌ای می‌سازد و دامی تا طعمه‌ای به دست آورد. مگسی سرنگون به دامش می‌افتد؛ خونس را می‌مکد و خشکش می‌کند؛ صاحبسرای چوب در دست، آن خانه و عنکبوت و مگس را خراب می‌کند و جملگی را دور می‌ریزد» (عطار، ۱۳۸۹: ۳۲۹).
در مذمت اشرافیت، دنیا را به تخته منجم تشبیه می‌کند:

دیده باشی کان حکیم بی خرد تخته‌ای خاک آورد در پیش خود
پس کند آن تخته پر نقش و نگار ثابت و سیاره آرد آشکار
هم فلک آرد پدید و هم زمین گه بر آن حکمی کند گاهی برین
هم نجوم و هم برون آرد پدید هم افول و هم عروج آرد پدید
هم نحوس، هم سعادت برکشد خانه موت و ولادت برکشد
چون حساب نحس کرد و سعد از آن گوشه آن تخته گیرد بعد از آن
برفشاند، گویی آن هرگز نبود آن همه نقش و نشان هرگز نبود

صورت این عالم پر پیچ پیچ
تو نیاری تاب این، کنجی گزین
هست همچون صورت آن تخته هیچ
گرد این کم گرد و در کنجی نشین
(عطار، ۱۳۸۳: ۳۹۹)

عطار در تحقیر دنیا آن را به مردار، تشبیه می‌کند؛ در مورد خوار شمردن و تحقیر دنیا و
متاع آن می‌گوید:

چو مرداری است این دنیای غدار
تو چون سگ گشته ای مشغول مردار
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۸۲)

زندگی در دنیا آن قدر سخت است که عطار مرگ را اولین آسایش می‌داند. آسایش را
می‌توان همان آزادی معنی کرد.

هر که مرد و زیر خاک گشت پست
مرگ را زرین نهنبن می‌نهند
هر کسش گوید بیاسود و برست
مردنت آسایش تن می‌نهند
الحقت دنیا چه بی برگ افتاد
چون تو را زرین نهن بن هست مرگ
خیز تا گامی به گردون برنهم
دیگ را سر برگرفتن نیست برگ
پس سر این دیگ پر خون برنهم
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸۷)

عطار مدام سعی می‌کند عارفان و آدمیان را از وابستگی به دنیا بازدارد و نسبت به
آخرت هشدار می‌دهد.

چرا جانت به عالم باز بسته است
جهان آن است گر تو مرد آنی
که این عالم به یک دم باز بسته است
شوی آنجا که هستی آن جهانی
(عطار، ۱۳۸۷: ۱۴۰)

۲-۲. غرور مانع آزادی و آزادی

از نموده‌های تعصب رایج در عصر عطار غرور زاهدان خشک مذهب است. یکی از
مسائل اجتماعی که بسیار مورد توجه عطار می‌باشد، کبر و غرور کسانی است که ظاهر دین
را رعایت می‌کنند و در آن افراط می‌ورزند؛ اما از حقیقت دین غافل هستند. این افراد

زاهدان متعصبی هستند؛ که با رعایت ظواهر دین در منظر خلق، خود را وارسته و کامل نشان می‌دهند؛ و در پناه همین عبادت ظاهری و ریاکارانه خود آسایش خلق را از آن‌ها سلب می‌کنند. آن‌ها این مسأله را آلت دست خود، برای رسیدن به جاه و مقام و مال دنیوی قرار می‌دهند و با همین ابزار مخالفان و رقیبان خود را سرنگون می‌سازند. این مسأله در طول تاریخ ایران، یکی از آزارنده‌ترین مسائل رایج در فرهنگ و اجتماع ایرانیان بوده است و عصر عطار، یکی از آن دوره‌هایی که آزار و اذیت بسیاری از مردم، به بهانه‌های برساخته اهل شرع و متعصبان مذهبی رایج بوده، می‌باشد. عطار در حکایتی این مسأله را به نقد کشیده است.

حاجیان در حج موی سر خود را می‌تراشند. دیوانه‌ای چون این بدید از سبب آن پرسید. گفته شد که این یک سنت می‌باشد. دیوانه گفت اگر تراشیدن موی سر سنت است پس تراشیدن ریش باید فریضه باشد؛ زیرا در بن هر موی ریش اینان چندان باد نخوت و غرور است؛ که بلای صد دل آزاد است.

زانکه در ریش تو چندان باد هست کان بلای صد دل آزاد هست

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۰۸)

در این حکایت، حاجیانی که در سفر حج موی سر خود را می‌تراشند؛ همان متعصبان مذهبی هستند که ظاهر شرع را رعایت می‌کنند؛ اما غرور دارند و با غرور خود بلای صد دل آزاد هستند. عطار به آنان که دچار غرور هستند، می‌گوید: «هر آن معصیت که اول آن ترس بود و آخر آن عذر، بنده را به حق می‌رساند و هر آن طاعت که اول آن امن بود و آخر آن عجب، بنده را از حق تعالی دور گرداند. مطیع با عجب، عاصی است و عاصی با عذر، مطیع» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۵).

در حکایتی دیگر نیز عطار از زبان دیوانه‌ای خطاب به مغروران عالم خاک، ناپایداری جاه و مال این دنیا را به آن‌ها یادآوری می‌کند. دیوانه‌ای کله‌ای را در راه گورستان با خاک پر می‌کرد. در جواب کسی که از او دلیل کارش را پرسید:

گفت مجنونش که ای از راه دور بوده است این کله پر باد غرور

می‌کنم پر خاک این سر تا مگر چون درآمد خاک، باد آید به در

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۱۲)

در داستان مؤذن اصفهانی که صدایی خوش داشت، عطار از قول دیوانه ای زبان به طعن آنان می‌گشاید که از معنی غافلند و در راه شناخت خدا صد مانع و رادع می‌گذارند و بر طریق و آیین خویش پا می‌فشارند و دیگران را به هیچ می‌انگارند و در آخر خطاب به آنها می‌گوید:

فسردی همچو یخ از زهد کردن بسوز آخر چو آتش گاهگاهی

(همان: ۴۹۵)

و از آنها می‌خواهد که غرور خود را کنار بگذارند:

وارهید از ننگ خودبینی خویش تا کی از تشویر بی دینی خویش

(همان: ۲۶۳)

شیخ نیشابور، خطاب به کسانی که دچار غرور هستند؛ فروتنی و تواضع را راه نجات می‌داند:

این ره آنجا مر کسی را می‌دهند کز تواضع خارپشتش قاقم است

(عطار، ۱۳۸۹ غ ۷۹)

بیشتر داستان‌ها و حکایات مربوط به کردار و گفتار و حتی مذاکره‌ها و مناظره‌های عرفا با دیگران از پادشاهان و مردم عادی و مریدان و منکران ایشان دلالتی آشکار بر آن دارد که عارف یا درصدد شکستن غرور نفس خویش است و یا بحثی پیش می‌آورد تا کبر و منی را در دیگران بشکند و ایشان را به غفلت و جهالت خود، آگاه سازد. چرا که در اندیشه عرفا و همچنین عطار غرور مانع آزادگی است. شاید یکی از مآخذ بزرگ این نظریه کتاب اسرارالتوحید و کردار و پندارهای خاص شیخ ابوسعید باشد که قدمی تمام در خودشکنی و دیگرشکنی برداشته است. در الهی نامه عطار نیز با اینگونه حقایق مربوط به شناخت نفس و بیداری وجدان عارفان برخورد می‌کنیم که نکات بسیار باریک و شگفت‌آوری دارد و حتی

آزادی بیان در طریقت عرفان و صراحت سخن ایشان برای شکستن ما و منی انسان با گونه ای زیبایی و لذت ناشی از وحدت همراه است. در حکایتی آمده است یکی از خواجه جندی بی‌باکانه پرسید که ای خواجه تو بهتری یا سگ؟ مریدانش با شنیدن این سخن حمله کردند تا آن مرد را پاره پاره کنند. آن پیر مریدان را منع کرد و گفت کاری نداشته باشید که سؤالی به جا می‌کند و گفت: فرزندانم، حقیقت حال تاکنون بر من معلوم نشده است اگر من بتوانم از راهزنان ایمان و خواسته‌های نفس، جان سالم به در برم و ایمان خود را راست نگه دارم، من بهترم و گرنه سگ از من بهتر است.

گر از او باش راه ایمان برم من
و گر ایمان نخواهم برد از او باش
توانم گفت کز سگ بهترم من
چو مویی بودمی از سگ من ای کاش

(عطار، ۱۳۸۷: ۱۵۱)

ترک خودبینی و غرور که در همه کس وجود دارد انسان اگر «من» خویش را رها کند، یعنی خواهش‌های نفسانی و هواهای خود را کنار بزند، آن گاه میان جان و تن خود وجودی نخواهد یافت.

۲-۳. از خودبیگانگی مانع آزادی و آزادگی انسان

یکی از مشکلات جامعه عطار از خودبیگانگی می‌باشد. از خودبیگانگی، گرچه از مفاهیم و پدیده‌های همزاد با جامعه سرمایه‌داری است، اما ریشه در آغاز فعالیت‌های یدی افراد، از نخستین تمدن‌های بشری دارد. در هر صورت، پدیده از خود بیگانگی، از جمله پدیده‌هایی است؛ که مشکلات زیادی در عرصه فعالیت‌های اجتماعی به وجود می‌آورد. شاخص‌های از خودبیگانگی عبارت‌اند از بی‌قدرتی، بی‌هنجاری، بی‌معنایی، انزوا و جدایی از خویش. اگر به افراد احساس بی‌معنایی دست بدهد، به بخت‌گرایش بیشتری می‌یابند؛ هرچه احساس بی‌هنجاری در افراد بیشتر باشد به فال‌گرایش بیشتری دارند. با انزوای بیشتر در افراد گرایش آن‌ها به بخت، خوش‌یمنی یا بدیمنی و فال بیشتر می‌شود. بنابراین اگر افراد بیشتر از خودبیگانه باشند گرایش بیشتری به خرافات می‌یابند. یکی از دلایل عدم تعادل بین مردم و حکام از خودبیگانگی است. عطار برای آن‌که تعادل در توزیع قدرت بین مردم و حکمرانان

ایجاد شود، به انسان از دریچه دیگر نگاه می‌کند و تلاش می‌کند جایگاه واقعی انسان در هستی و جامعه را تبیین نماید. وی کوشیده به انسان شخصیت و استقلال دهد و او را از تعصب برحذر دارد.

مسئله اعتقاد به اصالت انسان در بافت اجتماعی جوامع، می‌تواند تأثیرات فوق العاده سیاسی داشته باشد. اصولاً در جوامعی که انسان دارای ارج و قرب می‌باشد، قانون‌مندی و رعایت حقوق انسان‌ها نهادینه شده و راه برای عدالت اجتماعی هموار گردیده است. «تعدی به حقوق دیگران، قانع نبودن به حق خود و بسیاری از معضلات پیچیده انسان که در نهایت به تعبیر «هابز» انسان را گرگ می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۲: ۷). به همین نکته بر می‌گردد. از ویژگی‌های جامعه از هم گسیخته یأس و ناامیدی است. کسانی که گذشته آن‌ها، رهایشان نمی‌کند و با اندیشیدن به گذشته ناموفق خود اراده انجام کار تازه ای را ندارند و دست از تلاش می‌کشند.

دیگری گفتش گنه دارم بسی	با گنه چون ره برد آن‌جا کسی؟
چون مگس آلوده باشد بی خلاف	کی سزد سیمرغ را در کوه قاف؟
چون ز ره سر تافت مرد پرگناه	کی تواند یافت قرب پادشاه؟

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۱۲)

این مسأله جامعه‌ای را نشان می‌دهد که راه بازگشت از خطا در آن مسدود می‌باشد. از خود بیگانگی از ویژگی‌های مردم جامعه عطار می‌باشد. یکی از عوامل از خودبیگانگی عدم آگاهی انسان از ارزش وجودی خویش است. عطار سعی دارد به مخاطب خویش ارزش وجودی او را یادآوری می‌کند.

روز و شب این هفت پرگار ای پسر	از برای تست درکار ای پسر
طاعت روحانیان از بهر تست	خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تست
قدسیان جمله سجودت کرده‌اند	جزو و کل، غرق وجودت کرده‌اند
جسم تو جزو است و جانت کل کل	خویش را عاجز مبین، در عین ذلّ

(همان: ۳۱۶)

چرا در اشعار عطار سالک به وجود خود پی می‌برد؟ آیا این نیز بازتاب شرایط جامعه نیست؟ آیا عطار نمی‌خواهد به اهل زمانه بگوید که اگر خود را بهتر بشناسند زبون و خوار این و آن نمی‌شوند؟

گر سوی هر ذره‌ای خواهی شدن	نیست راه از ماه تا ماهی شدن
آنچه تو گم کرده‌ای گر کرده‌ای	هست آن در تو تو خود را پرده‌ای
آدم اول سوی هر ذره شتافت	تا به خود در ره نیافت او ره نیافت
گر چه بسیاری بگشتی پیش و پس	در نهادت ره نبردی یک نفس

(عطار، ۱۳۸۶: ۴۳۸)

عطار در اشعارش ما را به نوعی سفر در درون خویش فرا می‌خواند و انسان را مرکز تمام کاینات توصیف می‌کند. عطار انسان را موجودی می‌داند که منشأ تمام قدرت‌ها در وجود خود او می‌باشد.

هر که را شد همت عالی پدید هر چه جست آن چیز شد حالی پدید

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۵۰)

عطار به از خود بیگانگی توجه می‌کند و علت انحطاط انسان را همین از خود بیگانگی و عناد با خود می‌داند که از صفات جامعه ظلم زده است. او می‌گوید بیشتر مردم حقیقت انسان را نمی‌شناسند؛ زیرا معیاری که برای شناخت خود نهاده‌اند، معیاری ظاهری و بی‌اساس می‌باشد. او علت سقوط انسان‌ها را چنین تحلیل می‌کند: آدمیان به خیالات واهی اندرند و خودشناسی حقیقی ندارند در نتیجه به چاه دنیا و مظاهر آن سقوط می‌کنند. عناد جاهلانه‌ای که میان ابنای دنیا حاکم می‌باشد، در واقع عناد با خود است و هر تلاشی که برای آسیب به دیگری می‌کنند در حکم برشاخه نشستن و از ریشه بریدن می‌باشد. عطار عقیده دارد که افق دید انسان، به علت سرگرم شدن به خیالات بی‌ثمر، دچار محدودیت و تنگنا شده است. از این رو کوشش‌های او باید معطوف به رهانیدن خود از تنگناها و غبارهای تیره کننده باشد تا بدین وسیله به افق‌هایی فراخ منظر و نامحدود پرواز کند. او مخاطب را به حرکت فرا می‌خواند و از او می‌خواهد که با «شدن»های پیاپی، رفتن به سوی کمال مطلق را بیازماید؛

زیرا «مرکز توجه عطار، انسان و جهان و خداوند می‌باشد؛ و تمام دغدغه او تبیین ارتباط این سه با هم و ارائه تصویری روشن از این مقولات می‌باشد». (ریتز، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵).

عطار به دلیل ژرف‌نگری و درک ویژگی‌های عمیق و چندلایه روح انسانی، توانسته بندهایی را که بر دست و پای بشر بسته شده، بهتر ببیند. شعر عطار سرشار از حرکت، پویایی و سرزندگی است و انسان در اندیشه او مدام در تب و تاب شناخت خویش و شدن‌های متوالی می‌باشد. او مسئولانه در پی شناخت حقیقت خویشتن است. از این رو بوده که عطار انسان را در حالت طریق تکامل و «شدن» در هیأت پرندگان به سفری طولانی می‌فرستد و خود در نقش هدهدی راه آشنا در کنار او می‌ماند تا از آفت‌های راه و مخاطرات آن آگاهش کند. دیوان و الهی نامه هر یک سفرنامه‌ای عارفانه هستند که انسان‌ها را به خودشناسی می‌رسانند و پی می‌برند که آنچه در قاف خیالی می‌جسته‌اند، در درون خودشان بود.

چون نگه کردند آن سی مرغ زود	بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود
در تحیر جمله سرگردان شدند	باز از نوعی دگر حیران شدند
خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
چون سوی سیمرغ کردند نگاه	بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور بسوی خویش کردند نظر	بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ور نظر در هر دو کردند بهم	هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم

(عطار، ۱۳۸۳: ۴۲۶)

اگر انسان ما و رای ساز و کارهای عادت‌ی این جهان و تار و پودبندی متعارف زندگی، درک و شناخته شود، ظرفیت‌ها و استعداد‌های روحی و درونی خویش را بهتر خواهد شناخت.

تو نکردی هیچ گم چیزی مجوی	هرچه گویی نیست آن، چیزی مگوی
آنچه گویی و آنچه دانی آن تویی	خویش را بشناس صد چندان تویی

(همان، ۲۳۷)

۲-۴. عشق و آزادی و آزادی انسان

یکی از راهکارهایی که عطار برای رسیدن به آزادی در نظر دارد؛ توصیه به عشق و محبت می‌باشد. در دوران سلجوقیان سبک خردگرای خراسانی به سرعت به زوال گرایید و سبک عرفان عراقی جای آن را گرفت که شارح ناتوانی عقل بوده و برای پرهیز از سرگردانی و مقاومت در برابر تندباد حوادث به عشق پناه می‌برد. عطار نیز از شاعران برجسته شعر عاشقانه می‌باشد. عشق از محورهای اصلی شعر اوست. در منطق‌الطیر یکی از وادی‌های هفتگانه‌ای که برای رسیدن سالک به مقصد برمی‌شمارد، وادی عشق می‌باشد. اکثر غزلیات او غزل‌های عاشقانه هستند. در داستان شیخ صنعان، شیخ با عشق است که به کمال می‌رسد. علاوه بر این در تمام مثنوی‌های او حکایات تمثیلی مانند محمود و ایاز، به بیان رابطه عاشقانه بین عاشق و معشوق پرداخته است. (قادری مقدم، ۱۳۸۹: ۸).

یار کو تا دل دهد در یک غمم دوست کو تا دست گیرد یک دم
زور کو؟ تا ناله و زاری کنم هوش کو؟ تا ساز هوشیاری کنم
رفت عقل و رفت صبر و رفت یار این چه عشق است این چه درد است این چه کار
(عطار، ۱۳۹۶: ۴۲۳)

ادبیات عرفانی به ویژه عرفان عاشقانه می‌تواند برآیند درد و رنج‌های حاکم بر جامعه باشد و عشق برای ایجاد وحدت در میان یک جامعه از هم گسیخته که سرلوحه کار عاشقان و عارفان قرار می‌گیرد. اگر عشق و محبت سرلوحه‌ی شاعران این عصر از جمله عطار شده، به خاطر درد و رنج‌هایی می‌باشد که در محیط اطراف خود حس می‌کنند و این تنها داروی شفابخشی است که برای این بیماری مزمن تشخیص می‌دهند. احساس این دردها و رنج‌ها، باعث از هم گسیختگی روانی می‌گردد. عشق، گذر از این مرحله توان فرسا را آسان می‌سازد. در روانکاوی، تأثیر مفید احساس مجدد زنده کردن دردها و رنج‌های نخستین که در «ناخودآگاه» انباشت شده، موجب پالایش روانی یا تزکیه نفس می‌گردد و رنج و دردی که رهرو عشق از طریق آن تحمل می‌کند، به پایانی خوش می‌انجامد» (ستوده و شهبازی، ۱۳۸۸: ۱۲۹).

آن چه در مورد عشق و روابط اجتماعی بسیار مهم می‌باشد و شایسته است که بر آن تأکید شود، این است که اساساً عشق و محبت خاستگاه اولیه، منشأ و محور هر نوع همکاری و یگانگی در زندگی اجتماعی است. برای روشن شدن ارزش و اهمیت عشق و محبت به مفهوم ضد آن، به دشمنی و دشمن‌کامی و مفاهیمی مانند انسان‌ستیزی، ستم‌گری، نسل‌کشی، قوم‌زدایی که نه تنها نابود کننده جسمانی انسان‌ها؛ بلکه بر باد دهنده کرامت و فضایل معنوی انسان و براندازنده بنیان‌های وحدت اجتماعی می‌باشد؛ اشاره شود.

ستمگر و ستم‌کش یکی با اعمال ستم و دیگری پذیرش ستم، هر دو از داشتن شخصیت سالم و از انسانیت محروم می‌گردند. ستمگر با ستم و زور و خشونت و اجحاف و تعدی و غارت و کشتار و خودبینی و تفرعن، از شخصیت سالم بی‌بهره می‌گردد و ستم‌کش با قبول ظلم و اجحاف و تعدی، دست در دامان او زده، چاپلوسی و دورویی، زبونی و نیرنگ و کژی پیش می‌گیرد و به موجودی فرومایه و بی‌حمیت و تسلیم شده و به آلتی بی‌اراده و ستم‌پذیر بدل می‌شود و در یک جمله از مقام انسانی خود سخت تنزل می‌یابد. اگر ستم‌گری در مفهوم وسیع کلمه، نابودکننده هر نوع شخصیت و فضایل انسانی می‌باشد، در نقطه مقابل آن محبت در مفهوم اجتماعی‌اش محور و منشأ هرگونه رابطه اجتماعی مطلوب، زاینده همکاری و اساس زندگی اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. اگر در اشعار شاعران و نویسندگان بزرگ آگاه می‌بینیم که این همه بر اهمیت عشق تأکید می‌کنند و یقین دارند که «هست دریای محبت، بی‌کنار» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۴۷) و به‌طور خلاصه اگر سخن عشق که یک نکته بیش نیست، ولی شاعر از هر زبانی می‌شنود نامکرر می‌باشد. از آن‌جاست که هیچ فردی یا هیچ جامعه‌ای زندگی و بقایش را جز بر اساس روابط، جز در پرتو محبت و همکاری امکان‌پذیر نمی‌یابد.

اگر در آثار عطار می‌بینیم که آن همه از عشق ستایش می‌شود، نباید از این حقیقت غافل بود که در محیط فاجعه‌بار و دوران تلخ و ستم‌زده شاعر جز در پرتو آفتاب عشق که تیرگی‌های محیط و تاریکی‌های هراس‌انگیز دشمنی‌ها و کدورت‌ها را به نور خود از بین ببرد، نمی‌توانست نفس بکشد و به کشیدن بار سنگین دشواری‌ها و ناملایمات توانایی یابد.

«عشق و موضوعیت آن در آثار عطار دلایل اجتماعی گوناگونی می‌تواند داشته باشد. یکی از این دلایل مقابله با زاهدانی که محبت و لطف الهی را فراموش کرده‌اند و با چهره‌ای عبوس در جامعه از خداوند چهره‌ای سختگیر و محدودکننده، در میان مردم ارائه می‌دهند و هیچ‌گاه حاضر نیستند از خطای کسانی که با ایده‌های آن‌ها مخالفند بگذرند. مانند زاهدی که در راه با تابوت مفسدی مواجه شد که عده‌ای حملش می‌کردند. پس راه خود را کج کرد تا مجبور به شرکت در نماز میت او نباشد اما همان شب تا زاهد گذشته را به خواب دید که در بهشت می‌خرامد. از او پرسید که این منزلت را چگونه به دست آورده است؟ مرد خطا کار گفت: چون تو در حق من بی‌رحمی کردی، پروردگار به من لطف کرد» (عطار، ۱۳۸۹: ۳۱۵). در این نوع حکایات سعی می‌شود که اخلاق مبتذل و عامیانه مردم عادی با بصیرت عمیق‌تری در روح بشری و تنگناهای آن غنی‌تر شود و شفقت نیرومندتری تکیه‌گاه آن قرار گیرد.

در اشعار عطار عشق بر عقل ترجیح داده می‌شود؛ چرا که در جامعه‌ای که خرد و اندیشه و مصلحت‌اندیشی عقل، نتوانسته است امنیت و آرامش را به مردمش هدیه کند و جز فساد و ظلم و ستم، ارمغانی برای آن‌ها نداشته است، قرار گرفتن در زیر لوای عشق، عشقی که انسان را از خودش جدا می‌کند و او را با از خودگذشتگی، فداکاری و مهر در مقابل دیگران قرار می‌دهد، می‌تواند راهگشا باشد.

نیم شبی سیم برم نیم مست	نعره زنان آمد و در در نشست
جام می آورد مرا پیش و گفت	نوش کن این جام و مشو هیچ مست
چون دل من بوی می عشق یافت	عقل زبون گشت و خرد زیر دست
نعره برآورد و به میخانه شد	خرقه به خم در زد و زنا بست
نیک و بدخلق به یک سو نهاد	نیست شد و هست شد و نیست هست

(عطار، ۱۳۸۹: غ ۶۹)

عشق باعث می‌شود که فرد به ظواهر توجه نکند.

عشق بالای کفر و دین دیدم بی نشان از شک و یقین دیدم

چون گذشتم ز عقل صد عالم چون بگویم که کفر و دین دیدم
هر چه هستند سد راه خودند سدّ اسکندری من این دیدم

(همان: غ ۵۰۸)

در آثار عطار راه عشق و تجربه عاشقانه راهی که سریع‌تر انسان را به خدا می‌رساند. عطار در آثارش بیش از هر چیز از عشق سخن رانده است. او عشق را به این گونه شرح می‌دهد: ترک خودی گفتن، از سر هستی برخاستن، در دریای پر خون غرقه شدن.

عشق چیست از خویش بیرون آمدن غرقه در دریای پر خون آمدن
گر بدین دریا فرو خواهی شدن نیست هرگز روی بیرون آمدن
ور سر کم کاستی دارای در آی زانکه اینجا نیست افزون آمدن
لازم باشد اگر عاشق شوی ت رک کردن عقل و مجنون آمدن

(همان: غ ۶۴۹)

مطابق تعالیم کتب آسمانی، جهان به اراده خداوند آفریده شده است. عطار به این اصل اعتقاد دارد. بر همین اساس برای او جهان هستی معلول فعلی از جنس محبت و از جانب خدا می‌باشد. در نگاه عطار جهان هستی نتیجه فعل مختارانه خداوند و در نتیجه ی عشق خداوند به خودش می‌باشد. چون خدا خود را دوست می‌دارد. تمام اقسام فیضی که از او برده می‌شود را نیز دوست دارد. در مکتب عرفان عطار، روابط انسانی بر اساس محبت و دوستی که رابطه عاطفی است؛ آمده و منشأ عواطف روح‌ها و جان‌ها گشته است.

نگرش عطار به هستی، نگرشی عاشقانه می‌باشد و عرفان او نیز مانند عرفان مشایخ بزرگ خراسان که پیش از او می‌زیسته‌اند، عرفانی عاشقانه می‌باشد نه زاهدانه. به همین خاطر زهد خشک مطلوب او نیست.

زاهد افسرده چوب سنجد است خوش بسوز ای عاشق اکنون عود خویش
آتشی در هستی تاریک زن پس برون آی از میان دود خویش

(همان: غ ۴۴۲)

۲-۵. خداشناسی و وحدت‌گرایی و آزادی و آزادگی انسان

عطار با فراخوانی مرغان در واقع روح‌های انسانی را فراخوانده است و می‌خواهد دوباره خدا را به یاد آن‌ها بیاورد و شمه‌ای از زیبایی، لطف و رحمت او را باز گوید تا میل شناخت و دریافت او در جان‌های مرده در دنیای ظلمانی و ماده‌گرا زنده شود. او بیش از هر چیزی به عشق ارزش می‌دهد؛ زیرا به گمان وی تا کسی را درد عشق نباشد، میل طلب در او بیدار نخواهد شد. عشق و شور برای رسیدن به محبوب، می‌تواند به انسان شهامت و هم‌تی بایسته عطا کند، تا امر محال را ممکن سازد. همین که انسان دیدی عاشقانه کسب کند، بد دلی‌هایش درمان خواهد شد.

گر تو می‌داری جمال یار دوست	دل بدان کآینه دیدار اوست
دل به دست آر و جمال او ببین	پادشاه خویش را در دل ببین
هر لباسی کان به صحرا آمدست	سایه سیمرخ زیبا آمده است
آینه کن جان، جلال او ببین	هوش را در ذره ای حاصل ببین

(عطار، ۱۳۸۳: ۱۳۵)

عطار «فکر می‌کرد مردم زمانه از اصالت‌ها به دور افتاده‌اند و روزگار غربت معنا فرارسیده است. عطار به زبان ادب و بی‌هیاهوی اهل مدرسه و بدون توجه به مراکز قدرت، این هدف را دنبال کرد و شعری مبتنی بر حکمت دینی بنیان گذاشت» (زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۱۱۷). عطار هر چند که نه فیلسوف می‌باشد و نه ادعا دارد که مصلح اجتماعی است اما در لابلای آثارش، نکته‌هایی نغز و راهبردهایی ناب و راهگشا می‌توان یافت که برای مقابله با بحران و مشکلات غامض و سهمگینی به کار می‌آید که فراروی انسان تمام عصرها قرار دارد. عطار به فراست دریافته که از علل اساسی دردها و حرمان‌های بشر، فراموشی بعد روحانی انسان می‌باشد. عطار بر این باور است که سالک در هیچ یک از مراحل راه نباید توقّف کند بلکه باید همواره چشم اندازی فراخ، با هدفی پایدار، فرا روی خویش قرار دهد و تمام همّت خود را معطوف رسیدن به آن کند. تشنگی مدام و احساس نیاز مستمر، مهم‌ترین عامل پرواز روح به عالم برین است او تن آسانی‌ها و عادت‌گرایی‌های ایستا را نکوهش می‌کند و برای وصول به

حقیقت ناب، افزون بر احساس نیاز، تداوم کوشش پیاپی را از اصول بنیادین برمی‌شمارد. عطار برای حلّ مشکل ترس از به مخاطره افکندن انسان‌های نازپرور و متنعم، حقیقت حال دنیا و لذت‌هایی را برملا می‌کند که انسان آسان‌یاب سطحی‌نگر، به دنبال آن است:

هست دنیا چون نجاست سر به سر	خلق می‌میرند در وی در به در
صد هزاران خلق همچون کرم زرد	زار می‌میرند در دنیا به درد
ما اگر آخر در این می‌ریم خوار	به که در عین نجاست زار زار

(عطار، ۱۳۸۳: ۳۰۹)

۳- نتیجه‌گیری

مقوله آزادگی و رهایی در ادبیات صوفیانه و عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد و در اشعار عطار نیشابوری به عنوان یکی از اساسی‌ترین مفاهیم، به کرات به چشم می‌خورد. عطار، شاعری که عمرش را در درونمایه‌های مختلف روایت‌های عرفانی به تصویر کشید، آزادگی را به مثابه ورود به عرصه‌ای می‌داند که در آن، نفس‌های انسانی از قید جهان مادی و وابستگی‌های زمینی رهایی می‌یابند. در مکتب عطار، آزادگی جستجوی دائمی و تلاش بی‌وقفه برای دستیابی به معرفت نهایی است. این سفر، همان سفری است که سروش‌های آسمانی برای رسیدن به حقیقت مطلق آغاز می‌کنند. این سروش‌ها از هفت وادی باید عبور کنند، هر وادی نمادی از یک رخنه در وجود انسان و تمایلاتی است که رهایی و آزادی را به تأخیر می‌اندازند. اما عطار این مسیر را نه تنها با درد و رنج بلکه با شور و عشق و نیز لذت بیان می‌کند؛ زیرا هر گامی که به سوی آزادگی برمی‌داریم، لذت بردن از نزدیکی به حقیقت نهایی است.

عطار آزادگی را محصول سفری درونی و طی مراحل می‌داند که هر یک باید آگاهانه و با بصیرت طی شوند؛ از مرحله توبه و ندامت تا فقر و تجرید، و از عشق و معرفت گرفته تا رضا و توکل. هر کدام از این مراحل نمادی از فرایند تصفیه و تزکیه نفس است که منجر به فنای در خدا- آزادی اصیل- می‌گردد. در مجموعه اشعار عطار همواره ادراکی است از رابطه

۲۳۲ ————— عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰

پیچیده میان آزادی و مسئولیت، فردیت و وحدت، که نه تنها در حیطه فردی بلکه در سطح جمعی نیز می‌تواند به معنایی جامع تبدیل شود. بدین ترتیب، آزادگی در اشعار عطار نه صرفاً یک امر شخصی، بلکه یک هدف جهان‌شمول است که زیست بشری را به سوی والاترین اهداف خویش رهنمون می‌سازد.

در نهایت، آزادگی در شعر عطار رسیدن به وضعیتی است که در آن فقط حضور خداوند را احساس می‌کنیم و هیچ چیز دیگری وجود ندارد که ما را محدود کند. این سفر، سفری است که شاید هرگز به پایان نرسد ولی حقیقتاً هر قدم آن به خودی خود پاداشی است برای تشنه‌روحانی که در طلب آب زلال معرفت‌اند.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم.
- اسعدگرگانی، فخرالدین (۱۳۳۷) ویس و رامین، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: اندیشه
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲) بوی جان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲) دیدار با سیمغ، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ترابی، علی اکبر (۱۳۸۵) جامعه شناسی هنر و ادبیات (مثلث هنر)، تهران: فروغ آزادی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲) دیوان، تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم، تهران: دوستان
- ریتز، هلموت (۱۳۷۷) دریای جان، به ترجمه عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی، چاپ دوم، تهران، انتشارات بین‌المللی المهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۶) با کاروان حله، تهران: آریا.
- ستوده، هدایت‌الله و شهبازی، مظفرالدین (۱۳۸۸) جامعه شناسی در ادبیات (اجتماعیات در ادبیات فارسی)، چاپ دوم، تهران: ندای آریانا.
- طایفی، شیرزاد و شاهسونند، عاطفه (۱۳۹۱) «بررسی قلندریات در دیوان عطار نیشابوری»، مجله ادیان و عرفان، سال چهل و پنجم، شماره دوم، چاپ دوم. صص ۳۹-۶۱
- طغیانی، اسحاق (۱۳۸۸) «مفهوم آزادی در ادب فارسی»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۴۶-۱۳۴.
- عطار، شیخ فریدالدین (۱۳۸۳) منطق‌الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن.

- ۲۳۴ _____ عرفانیات در ادب فارسی / سال دوازدهم، شماره ۴۸، پاییز ۱۴۰۰
- _____ (۱۳۸۶) مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن
- _____ (۱۳۸۷) الهی نامه، به تصحیح و اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، تهران: سخن
- _____ (۱۳۸۸) اسرارنامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران: سخن
- _____ (۱۳۸۹) دیوان اشعار، مقدمه فروزانفر، تهران: صدای معاصر.
- _____ (۱۳۹۱) تذکره‌الاولیا، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، تهران: سخن
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۳) شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ سوم تهران: قطره
- قادری مقدم، محمد (۱۳۸۹) مولوی و شیخ صنعان در مکتب عشق، راسخون.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) پیرامون جمهوری اسلامی، چاپ نهم، تهران: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۷) مثنوی معنوی، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، چاپ چهارم تهران: زوار.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، (۱۳۶۳)، شرح‌التعرف لمذهب التصوف، با مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ناصر خسرو، ابو معین . (۱۳۸۴) دیوان، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۶) مخزن‌الاسرار، تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی و به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- یزدی، فرخی (۱۳۶۳) دیوان، حسین مکی، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

Reference

- The Holy Quran.

- Asadi Gorgani, Fakhreddin (1958), *Vis o Ramin*, edited by Mohammad Jafar Mahjoub, Tehran: Andisheh.
- Attar, Sheikh Farid al-Din (2004), *The Conference of the Birds*, introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 1st Edition, Tehran: Sokhan.
- _____ (2007), *Musibat-nama*, introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 1st Edition, Tehran: Sokhan.
- _____ (2008), *Ilahi-nama*, edited by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 1st Edition, Tehran: Sokhan.
- _____ (2009) *Asrar-nama*, introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 2nd Edition, Tehran: Sokhan.
- _____ (2010) *The Divan of Poems*, introduction by Forouzanfar, Tehran: Sedaye Moaser.
- _____ (2012) *Tazkerat al-Awliya*, introduction, editing, and annotations by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 4th Edition, Tehran: Sokhan.
- Ferdowsi, Abolqasem (2004) *Shahnameh*, edited by Saeed Hamidian, 3rd Edition, Tehran: Qatreh.
- Ghaderi Moghaddam, Mohammad (2010) *Rumi and Sheikh San'an in the School of Love*, Rasekhood.
- Hafez, Shams al-Din Mohammad (2003), *The Divan*, edited by Baha'addin Khorramshahi, 4th Edition, Tehran: Friends
- Ritter, Hellmut (1998), *The Ocean of the Soul*, translated by Abbas Zaryab Khoi and Mehrafagh Babi Vardi, 2nd Edition, Tehran: International Al-Mahdi Publications.
- Motahari, Morteza (1993) *About the Islamic Republic*, 9th Edition, Tehran: Sadra.
- Mowlavi, Jalaluddin (2008) *Masnavi Maanavi*, edited by Mohammad Reza Barzegar Khalighi, 4th Edition, Tehran: Zavvar.
- Mostamli Bukhari, Ismail ben Mohammad (1984), *Explanation of the Ta'arof for the Doctrine of Mysticism*, with preface, correction, and marginal notes: Mohammad Roshan, Tehran: Asatir.
- Naser-e Khosraw, Abu Mo'in. (2005) *Divan*, edited by Mojtaba Minovi – Mehdi Mohaghegh, Tehran: University of Tehran.
- Nezami, Elias ben Yusuf (2007) *The Treasury of Mysteries*, edited and annotated by Hassan Vahid Dastgerdi and effort by Saeid Hamidian, Tehran: Qatreh.

- Poorjavadi, Nasrollah (1993), *The Scent of Spirit*, Tehran: University Publishing Center.
- Pournamdarian, Taghi (2003), *Meeting with the Simurgh*, 4th Edition, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Setodeh, Hedayatollah, Shahbazi, Mozaffaroddin (2009), *Sociology in Literature (Social Issues in Persian Literature)*, 2nd Edition, Tehran: Nedaye Arian.
- Tayefi, Shirzad, Shamsavand, Atefeh (2012), “A Study of Qalandariyyat in Attar of Nishapur’s Divan,” *Journal of Religions and Mysticism*, 45th Year, 2nd Issue, 2nd Edition. pp. 39-61.
- Toghiyani, Eshaq (2009), “The Concept of Freedom in Persian Literature,” *Journal of Persian Language and Literature*, 1st Year, Issue 1, pp. 134-146.
- Torabi, Ali Akbar (2006), *Sociology of Art and Literature (The Art Triangle)*, Tehran: Forough Freedom.
- Yazdi, Farrokhi (1984) *Divan*, written by Hossein Makki, 7th Edition, Tehran: Amir Kabir.
- Zarrinkoub, Abdolhossein (2007), *With the Caravan of Helleh*, Tehran: Aria