

## زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار

مصطفی سالاری<sup>۱</sup>

سید احمد حسینی کازرونی<sup>۲</sup>

### چکیده

در عرفان اسلامی، همواره شاهد ارائه سیمای ناخوشایند و فربیکار از دنیا هستیم. عطار یکی از قله‌های ادبیات عرفانی نیز سیمایی ناخوشایند از دنیا در آثار خود ارائه می‌دهد. این نگرش، با آن‌چه در دیگر مکتب‌های عرفانی مشاهده می‌شود، همسو است؛ اما آن‌چه مخاطب را به بازنگری این نگرش فرا می‌خواند، همسوی غیر قابل انکاری است که دیدگاه مطرح شده در عرفان اسلامی را به نحوه مطرح شدن دنیا در برخی از متون اسلامی پیوند می‌زند. در این راستا، شاهد تلاش عرفا جهت ایجاد ارتباط میان مصادق دنیا و مفاهیم خاصی هستیم که در نهایت مبین جنبه ظلمانی دنیا است؛ نظری فربیکاری، دشمنی و ...؛ در این پژوهش اندیشه دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار به عنوان یکی از برجسته‌ترین شاعران عارف، و ارتباط آن با شرایط سیاسی و اجتماعی مورد تأمل قرار گرفته است.

وازگان کلیدی: دنیاگریزی، سیمای دنیا، عرفان اسلامی، عطار.

۱ - دانشجوی دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر

m.salari11@yahoo.com

۲ - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر

تاریخ دریافت

93/6/7

93/1/15

## مقدمه

عرفان اسلامی، مکتبی فکری - عقیدتی است که قرن‌های متتمادی، استیلای غیر قابل 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 نمادین ارائه شده است. این مسئله، 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 عدم توجه به زیبایی‌ها، ظواهر و فربیندگی 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 عنوانین متفاوت، مورد خطاب قرار می‌دهند؛ از جمله عالم ملک، عالم ظلمت، عالم خلق و... شایان ذکر است که استفاده از این عنوانین، علاوه بر این‌که با زبان نمادین به کار گرفته شده در عرفان اسلامی در ارتباط است، با معارف ملی-مذهبی و شرایط سیاسی - اجتماعی نیز مرتبط است؛ توضیح این‌که برخی اصطلاحات به کار رفته در نام‌گذاری مباحث عرفانی؛ نظیر ملک و ملکوت، برگرفته از تعالیم اسلامی و مأخذ از عبارات قرآنی است، 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 می‌کردد.

اعتقاد به وجود دو جهان که دارای خصوصیات متفاوت هستند، اما یکی سایه و مشابه دیگری است، اگر چه همواره به فیلسوف نامور یونانی نسبت داده می‌شود؛ ابداع افلاطون نیست، بلکه ماحصل اندیشه اندیشمند پارسی، زرتشت است: «اعتقاد به وجود جهانی مثالی که پیش از خلق دنیای مادی موجود بوده است، اگر چه بیشتر به افلاطون و نظریه عالم مثلی او منسوب می‌شود، ریشه در اندیشه‌های زرتشت و اعتقاد به جهان فروشی دارد.» (قائمه، 1386: 39) همچنین اندیشه جهان فروشی، با عنوانین متفاوتی، در عرفان و فلسفه اسلامی مطرح گردیده است: «این باور در اندیشهٔ فلاسفه و عرفای اسلامی نیز رسوخ کرده، از آن به "اعیان ثابتة"، "العالم مثل معلقة" و ... تعبیر شده است.» (همان: 39) مقدم نیز در "جستاری درباره مهر و ناهید" با توجه به بیتی از شبستری که در گلشن راز مندرج است، به ریشه شناسی این شهر پرداخته و نوشته؛ این "شهرستان نیکویی" که شبستری در گلشن راز آورده، برگردانده‌ای از واژه‌های اوستائی "وتهوش خشترا" یا "شهر خوبی"

است که در خود گاهان یا سرودهای زردشت آمده (یسن 48، بند 8) و در گاهان نیز به "گونه "شهر اهورمزد" و "شهر خواسته شده یا پرداخته (مدینه فاضله)" "افلاطون و "ملکوت خدا "در انجیل و "شهر خداوند" در نوشته‌ی او گوستین پدر کلیساي کاتولیک است.«(مقدم، 1380:3) ظاهراً این تقسیم بندی از دین زرتشت، وارد سایر مکاتب و اندیشه‌ها گردیده است. همچنین تحت تأثیر بن مايه‌هایی نظیر عالم فروشی، توجه به دو عالم متضاد که یکی عالم نور و دیگری عالم ظلمت خوانده می‌شود، در ادب پارسی رواج یافته است.

2- عالم نورانی و ظلمانی

در عرفان اسلامی، درمیان نظرات متفاوتی که گاه یکدیگر را نقض کرده و گاه در تأیید یکدیگر بوده‌اند، به سختی می‌توان ترتیب مشخص و منظمی برای عوالم ارائه کرد. عده‌ای تعداد این عوالم را دو عالم دانسته و عده‌ای قائل به هجده هزار عالم و یا بیشتر بوده‌اند. آن‌چه در این میان اهمیت بسزایی دارد، اقتدار دو عالم ملک و ملکوت است که در برخی از متون با عنوان عالم نور و ظلمت شناخته شده‌اند؛ به عنوان مثال، نسفی معتقد به عوالم دوگانه ملک و ملکوت است؛ اما آن‌گونه که شیوه نگارش او در کتاب‌های چندگانه‌اش می‌باشد، به ذکر اسامی مختلف این دو عالم پرداخته و متذکر می‌شود که یکی از نام‌های این دو عالم، عالم نورانی و ظلمانی است: «بدان -أَعْزَّكَاللَّهُ فِي الدَّارَيْنِ -که عالم اسم جواهر و اعراض است. مجموع جواهر و اعراض را عالم گویند. و هر نوعی از انواع جواهر و اعراض را هم عالم گویند. چون معنی عالم را دانستی، اکنون بدان که عالم که موجود است وجودی خارجی دارد در قسمت اول بر دو قسم است: عالم ملک و عالم ملکوت، یعنی عالم محسوس و عالم معقول. اما این دو عالم را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، عالم ملک و ملکوت، عالم خلق و عالم امر، عالم شهادت و عالم غیب، عالم ظلمانی و عالم نورانی، عالم محسوس و عالم معقول، و مانند این گفته‌اند، و مراد، از این جمله همین دو عالم بیش نیست، یعنی عالم ملک و ملکوت.» (نسفی، 1389: 6-195) نسفی، در راستای همین اندیشه، عالم را دو دریا می‌داند؛ دریای نور و دریای ظلمت: «عالم دو چیز است، نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یک دیگر آمیخته‌اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهرشوند» (همان: 91).

## 162 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

سهرودی نیز در "عوارف المعارف" ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی ازملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات الله عليه گفت: به عالم ملکوت نتواند رسید مگر کسی که دوبار زاده شده باشد. غرض از ولادت اول ارتباط به عالم ملک است، و از ولادت دوم ارتباط به عالم ملکوت. و غرض از کمال حصول به این ولادت است، و به این ولادت دوم استحقاق میراث انبیاء را توان یافت، و هر که به این میراث نرسد تولد ثانی نیابد اگر چه در کمال فطنت و ذکاوت باشد. چون فطنت و ذکاوت نتیجه عقل است، و اگر عقل با نور شرع همراه نباشد به ملکوت نتوان رسید و پیوسته در عالم ملک متعدد خواهدماند: چه ملک ظاهر هستی و ملکوت باطن آن [است]». (سهرودی، 1374: 85) لاهیجی، از دو عالم می‌گوید که او آن را عالم خلق و عالم امر می‌نامد، عنوانی که بر اساس آیات قرآن، اخذ شده است: «"خلق" عالمی است که موجود به ماده و مدت شده باشد؛ مثلاً فلک و عناصر و موالید و این را "عالم خلق" و "ملک" و "شهادت" می‌نامند. و "امر" عالمی است که به امر موجود، بی‌ماده و مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را "علم امر" و "ملکوت" و "غیب" می‌خوانند». (lahijji، 1383: 13) لاهیجی هم به مانند نسفی، عالم را دو نوع دانسته و در تعریف آن تصریح می‌کند که منظور او از دو عالم، عالم نور و عالم ظلمت است: «بدان که عالم دو نوع است: یکی عالم امکان که آنرا عالم شهادت و عالم صورت و عالم خلق و عالم ملک و عالم ویران و عالم اوساخ و عالم غرور و عالم غفلت و عالم ناسوت و عالم ظلمات خوانند. و آن عالم اجسام است و اعراض است که قابل اشاره حسی است. و دیگر عالم لامکان که آنرا عالم غیب و عالم معنی و عالم امر و عالم ملکوت و عالم عقل و عالم قدس و عالم حمد و عالم تسبیح و عالم تحمید و عالم خیال خوانند و عالم نور کونیه، و آن عالم مجرّد است که قابل اشاره حسی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرّب که آنرا ملاً اعلیٰ گویند و حکماً، عقول و نفوس خوانند، و ملائکه سماوی و ارواح بشری که نفوس ناطقه باشند از این عالمند». (همان: 97)

جمع نظرات عرف، حاکی از آن است که اعتقاد به دو عالم متفاوت که ما آنرا بر اساس شواهد موجود در متون عرفانی، عالم نور و عالم ظلمت، نام نهادهایم؛ اعتقادی پذیرفته شده و مقبول بوده است و اختلافی که البته مشهود نیست، در عنوانی است که در نامگذاری دو

## \_\_\_\_\_ زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (159-181)

عالمن، از آن استفاده کرده‌اند. تفاوت دو عالم ملک و ملکوت، در نحوه عملکرد و همچنین واکنش عرفا نسبت به هر کدام است. از یکی گریزانند و در دیگری آویزان.

### 3- عالم نور

عالمن نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظری این تعابیر معرفی شده و گاه با استفاده از نمادپردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن گردیده و گاه با تعابیر و توصیفاتی که یادآور بهشت است، از آن یاد شده‌است.

غزالی عالم ارواح را عالم نور می‌نامد؛ البته این در راستای نظردیگران مبنی بر نور بودن روح است: «در عالم ارواح - که از عالم انوار است - همچنین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، 1386: 1: 57)

در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

از غایت نزدیکی خودباشی دور	ای آنکه زدیده جهانی مستور
بگشا به دلم روزنی از عالم نور	خودمی دانی که چشمها باشد کور
(بابا افضل کاشانی، 1363: 153)	

و اوحدی مراغه‌ای گفته است :

عالمن کثرت این سرای غرور	عالمن وحدتست عالم نور
(وحدی مراغه‌ای، 1387: 207)	

وحدی در مثنوی "جام جم"، عالم نور را در مقابل عالم ظلمت قرار داده و عامل بازماندگی از آنرا، توجه به مظاہر هستی و ظلمت می‌داند:

میل داری به بت پرستی خود	تا تو داری خبر ز هستی خود
زان به ظلمت فروش دستی دور	دیده باز نشد به عالم نور
زان به ظلمت فرو نشستی و عیب	دیده باز نشد به عالم غیب
(همان: 102)	

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تلاش مفرط عرفا جهت انتقال از عالم ظلمت که دنیا است به عالم نور، که جایگاه حقیقت و نور است، در شکل جدال با یکی و اظهار تمایل به دیگری نمود یافته است.

#### 4- عالم ظلمت

عالم ظلمت، عالمی تمثیلی است که عمده‌ترین مدلول آن دنیاست. از آن‌جا که نهایت تلاش سالک به خروج از عالم ظلمت و رسیدن به عالم نور ختم می‌شود، مکانی مطلوب قلمداد نمی‌شود و همواره تصویری ظلمانی از آن ارائه می‌شود.

ظلمت، بارزترین نماد دنیاست. سایر تشبيهات و تمثیل‌ها، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گرچه ریشه در اعمق تاریخ که اسطوره خوانده می‌شود، برگرفته از مکاتب فکری بشری است که ستیزه با دنیا، از دستورالعمل‌های رایج، بلکه اساس ایدئولوژی آن ادیان است. در این میان، سهم بسزایی را باید برای اندیشه مانوی، گنوسي و آیین قبالا قائل شد؛ به عنوان مثال در اندیشه مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است نگاهی که در میان گنوسيان نیز رایج است. آن‌ها به اهریمنی بودن دنیا باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده‌اند؛ «گنوسيان به خدایی بزرگ و دست نیافتی معتقد‌بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا "ایزدجهان آفرین" در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده‌است. پس جهان در نزد گنوسيان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداخته نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یاتخته‌بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزادسازی همین پاره‌های روشی یاروح است؛ تابتواند به جهان نور یا "بهشت روشنی" دستیابد.» (اسماعیل‌پور، 25:1375)

در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به نظر می‌رسد با توجه به تطبیق عالم ظلمت و دنیا، بتوان ادعا کرد که بیشتر با یک خصوصیت ذاتی یا یک باور فکری - مذهبی روپرور هستیم تا صرفاً یک تشبيه ادبی. عراقی، دنیا را وادی ظلمانی می‌داند:

## \_\_\_\_\_ زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (159-181)

درین محنت کده روحی نخواهی دید تا دانی  
چو عیسی عزم بالا کن برون بر جان ازین پستی  
میا این جا که خرگیرند دجالان یونانی ...  
هوای دنیی دون را تو ازی همتی مپسند  
که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی  
تماشای دل خود کن، اگر در بنده استانی  
چه بینی سبزه دنیا؟ که چشم جان کند خیره  
(عراقی، 1386: 2-381)

چهره منفور دنیا در متون عرفانی، تقریباً مغایر آن چیزی است که قرآن به آن اشاره می‌کند. اصولاً در قرآن، فرمان ستیز با دنیا صادرنشده است و همواره دنیا به عنوان فرصتی برای تمهید مایحتاج آخرت در نظر گرفته شده است. فرآیندی که در آثار عارفان مسلمان کمتر دیده می‌شود و بالعکس، ترسیم سیمایی ناخوشایند، فریبند و در عین حال دردافت، دنیا را به مکانی نامناسب برای زیستن تبدیل کرده است.

### 5- سیمای دنیا در متون عرفانی

به طور کلی می‌توان مدعی شد که تصویر مثبت و روشنی از دنیا در متون عرفانی قابل ملاحظه نیست؛ اما نباید از یک نکته اساسی غافل بود و آن اینکه در برخی از متون عرفانی، تحت تأثیر روایات اسلامی که در نهایت، دنیا را فرصتی برای تمهید مایحتاج آخرت معرفی می‌کند، از بار منفی سیمای دنیا تا حدودی کاسته شده است. گرچه تأکید می‌کنیم که نگرش منفی در مورد دنیا، در نهایت بر نگرش مثبت تفوق دارد و این مسئله‌ای است که شواهد بسیار در متون عرفانی آن را تأیید می‌کند.

### 5-1- سیمای نورانی دنیا در متون عرفانی

همان گونه که متذکر شدیم، نگرش مثبت، به گونه محسوس در مورد دنیا در عرفان اسلامی مشاهده نمی‌شود؛ بلکه صرفاً در برخی از متون عرفانی، نگرشی معتدل در مورد دنیا ملاحظه می‌شود که در ارتباط تنگاتنگ با روایات اسلامی است که دنیا را مزرعه آخرت می‌داند: «و چون مصطفی (ص) فرموده است که «الدّنیا مزرعهُ الآخرة» و این پادشاه در دنیا جز تخم عدل و انصاف با رعایا و احسان با ضعفا و زیر دستان و سخاوت و مروت با اهل دین

و خیر، نمی‌کارد هرآینه فردا این تخم جز چنین شمره‌ای نتواند داشت که «فی مَقْعَدِ صدقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» امید این دعا گوی ملاحظت فرماید.»(محمدبن منور، 1378: 254) هجویری معتقد است که از آن‌جا که دنیا، سرای خدمت است، ارزش آن به مراتب بیشتر از آخرت است. ناگفته پیداست که این روایت، نگرشی است که متأثر از همان حدیث است. هجویری لقاء الله و رؤیت حق تعالی را به آخرت موکول می‌کند و فراهم کردن شرایط استحقاقش را مرهون تلاش در این دنیا می‌داند. «گفت: آری طریقت من مبنی برایشار است و عزیزترین چیزها زندگانی است. می‌خواهم تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که یک نفس دنیا بر من دوست‌تر از هزار سال آخرت است. از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت به خدمت یابند.»(هجویری، 1378: 8-278)

جمله آشنای "الدُّنْيَا مَزْرُعَةُ الْآخِرَةِ"، که ظاهراً روایتی اسلامی است، مدت‌ظر دیگر عرفانیز بوده است؛ عین القضاط در تمہیدات به آن اشاره کرده‌است. (تمہیدات: 193) و علاوه بر تمہیدات، در بسیاری از کتاب‌های عرفانی، ذکر گردیده است. (اسرار التوحید: 10) (مرصاد العباد: 64 و 109 و 399 و 514) (فیه مافیه: 48) (مجالس سبعه: 115) (معارف سلطان ولد: 166) (کشف الحقایق: 212) (کاشف الاسرار: 141) (صبح الهدایه: 285) [نقل: فرهنگ مؤثرات عرفانی، ذیل دنیا] جمله‌ای که پیش از این، در انجیل متی، به آن اشاره شده بود: "آن کسی که زراعت کرده زراعت نیکو، فرزند‌آدم و مزرعه عالم است" (ترجمه انجیل اربعه، 1375: 97)؛ اما همان‌گونه که متذکر شدیم، سیمای ارائه شده از دنیا در عرفان اسلامی، شباهت چندانی به معارف قرآنی ندارد. این امر، در بادی امر این توهمند برمی‌انگیزد که سیمای ناخوشایند دنیا برگرفته از مکاتب غیر قرآنی است؛ این در حالی است که وجود پاره‌ای شواهد ما را متقادع می‌کند که این نگرش، همچنان برگرفته از نظریه‌ها و معارف اسلامی است.

## 2-5- ریشه اسلامی نگرش ظلمانی در مورد دنیا

به سختی می‌توان برای دنیا چهره‌ای ظلمانی در قرآن مشاهده کرد. گرچه آیاتی را می‌توان ارائه کرد که ضمن آن، عدم فریفته شدن به نعمت دنیا را گوشزد می‌کند، آن‌گونه که در آیات ذیل مشاهده می‌شود: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْغُرُورُ» (حدید: 20) «وَلَا تَغُرَّنُكُم

الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرِنُكُم بِاللَّهِ الْغَرُورُ» (فاطر: 5)، اما باز هم دنیا، قرارگاهی است که جهت تمهید نیازمندی‌های آخرت تعییه شده است. البته، اگرچه در قرآن، صراحتاً به نفی و طرد دنیا اشاره نشده است؛ اما همچنان باید به این نکته اساسی نیز توجه داشت که به گزینش و توجه به آن نیز دستور داده نشده است.

اندیشمند، آیات مربوط به دنیا را به دو دسته تقسیم کرده و مدعی است که یکی مقدمه دیگری است که در نهایت عدم دلبستگی به دنیا را خواهان است: «آیات قرآنی درباره رابطه انسان و دنیا دو دسته است، اما یک دسته زمینه و مقدمه‌گونه‌ای است برای دسته‌ی دیگر در حقیقت دسته اول در حکم صغرا و کبرای یک‌قياس است و دسته دوم در حکم نتیجه آن. دسته اول آیاتی است که تکیه بر تفسیر و ناپایداری و عدم ثبات این جهان دارد در این‌گونه آیات، واقعیت متغیر و ناپایدار و گذاری مادیات، آن‌چنان که هست، ارائه می‌شود، مثلاً گیاهی را مثل می‌آورد که از زمین می‌روید؛ ابتدا سبز و خرم است؛ و بالندگی دارد اما پس از چندی به زردی می‌گراید و خشک می‌شود و باد حوادث آن را خرد می‌کند و می‌شکند و در فضا پراکنده می‌سازد آنگاه می‌گوید: این است مثل زندگی دنیا... دسته دوم آیاتی است که صریحاً مشکل ارتباط انسان را روشن می‌کند در این آیات است که صریحاً می‌بینیم آن شکلی که محکوم شده است "تعلق" یعنی "ستگی" و "اسارت" و "رضایت دادن" و "فناوت کردن" به این امور گذرا و ناپایدار است.» (مطهری، 1352: 77)

با وجود آنکه تأثیر قرآن بر متون اسلامی غیر قابل انکار است؛ باز هم شاهد تولید آثاری هستیم که بازتاب زمانه خویش هستند و سخن به فراخور زمانه خویش عرضه کرده‌اند. از این میان، نقش مؤثری را باید برای نهج البلاغه، اثر ارزشمند مولای متقیان، در نظر گرفت.

به دور از اغراق است، اگر ادعا شود که نهج البلاغه، اولین اثر اسلامی است که تصویری ناخوشایند از دنیا و دلبستگی بدان ارائه کرده است. در بدو امر، عدم مشابهت نگرش امام علی (ع) در این متن، شبیه انگیز می‌نماید؛ اما باید توجه داشت که قرآن متنی آسمانی است؛ که بیانگر ایدئولوژی یک مکتب بزرگ و برای قرن‌های متمادی است؛ در حالی که نهج البلاغه، بیشتر بازتاب شرایط اجتماعی زمان امام علی (ع) است. همچنین باید به این نکته توجه داشت؛ که جامعه اسلامی در زمان امام علی (ع)، به خاطر خارج شدن حکومت-

## 168 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

های پیشین؛ به ویژه در زمان عثمان، از موازین و شرایع اسلامی دچار انحطاط گردیده و تجمل گرایی و دلبستگی به دنیا، جای ساده زیستی و قناعت پیشگی زمان پیامبر را گرفته است.

با توجه به تقدم نهج البلاغه بر سایر آثار و اقوال منسوب به ائمه اطهار، می‌توان ادعا نمود؛ که این متن، اولین اثر اسلامی است؛ که دنیا را به گونه‌ای منفور و ناخوشایند معرفی کرده است. روند هشدار به ترک دنیا و کناره‌گیری از نعمت‌های زوال پذیر آن، همواره در نهج البلاغه مشاهده می‌شود: «اما بعد، همانا دنیا آدمی را سرگرم می‌سازد، تا جز بدان نپردازد. و دنیادار به چیزی از دنیا نرسد، جز که آزمندی و شیفتگی وی بدان فزون شود، و آنچه از دنیا بهره‌ی او گردیده وی را بی نیاز نکند از آنچه بدان نرسیده؛ و از آن پس جدایی است از آنچه فراهم آورده، و در هم ریختن آنچه استوار کرده، و اگر آنچه گذشته است پندت آموخت، مانده را توانی اندوخت.» (همان: 322)

از نگاه امیر المؤمنین (ع)، دنیا همچون ماری است که موجب نابودی انسان می‌شود: «دنیا همچون مار است سودن آن نرم و هموار، و درون آن زهر مرگبار، فریفته نادان دوستی آن پذیرد، و خردمند دانا از آن دوری گیرد.» (همان: 381)

او از دنیا می‌خواهد که رهایش کند؛ چرا که وی نیز دنیا را رها کرده است: «دنیا از من دور شو که مهارت بر دوشت نهاده است گستته، و من از چنگالت به در جسته‌ام و از ریسمان‌هایت رسته و از لغزشگاه‌هایت دوری گزیده‌ام. کجایند مهترانی که به بازیچه‌های خود فریب‌شان دادی؟ کجایند مردمی که با زیورهایت دام فریب بر بر سر راهشان نهادی!» (همان: 319)

گرچه او در گونه‌ای ادبی، دنیا را جانداری می‌پنداشد؛ اما باز هم آرزومند عینی بودن دنیاست، تا بتواند انتقام بندگان منحرف شده را از او بستاند: «به خدا اگر كالبدی بودی دیدنی و یا قالبی بپسوندی تو را وانمی‌گذاشتم، و حد خود را درباره‌ات برپا می‌داشتم. به کیفر بندگانی که آنان را با آرزوها دستخوش فریب ساختی.» (همان: 319)

به نظر می‌رسد، سایر احادیث و روایات اسلامی که صراحتاً به نفی دنیا و مظاهر آن روی آورده‌اند، متأثر از نهج البلاغه و نظرات ارزشمند مولای متقیان (ع) باشد.

### 3-3- سیمای ظلمانی دنیا در متون عرفانی

چهره ناخوشایند دنیا در چند محدوده قابل بررسی است. ابتدا از این نظر که عرفان، دنیا را مکانی نامناسب برای زندگی دانسته و سعی داشته‌اند تا سالک را به روی گردانی از آن فراخوانند از جهتی دیگر استفاده از صفت ظلمت برای دنیا، سیمای ظلمانی آن را تشدید می‌کند. در کنار این صفت، صفاتی استفاده می‌شود که جنبه‌های ظلمانی آن با توجه به پیشینه فرهنگی - مذهبی، قابل اثبات است؛ از جمله چهار عنصری که در بهشت با همیاری ناجسته، عامل اخراج آدم از آنجا شدند؛ یعنی زن، مار، طاووس و شیطان.

نویسنده‌ی روح الارواح دنیا را شراب شیطان می‌داند که هر کس از آن بنوشد، بهبود نمی‌یابد جز در تاریکی مرگ، در حال یاًس: «الَّذِيَا خَمْرُ الشَّيْطَانِ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا لَمْ يُفْقِدْ إِلَى فِي عَسْكَرِ الْمَوْتِي خَائِبًا وَ خَاسِرًا» (سماعانی، 1382: 440) او، علاوه بر دنیا، آخرت را نیز بی‌اساس دانسته و معتقد است که هدف حقیقی، جز ذات حق، نمی‌تواند باشد: «الَّذِيَا مَعَرَّ وَ الْآخِرَةُ مَعَرُّ وَ الْمَقْصُودُ هُوَ اللَّهُ أَكْبَرُ» (همان: 529)

عین القضا، از صفت مار کشنه، برای دنیا استفاده کرده است: «الَّذِيَا حَيَّةٌ قَاتِلَةٌ» (عین القضا، 1386: 192) و ژنده پیل، دنیا و هرآن چه در آن قرار دارد را ملعون می‌داند: «الَّذِيَا مَلْعُونَةٌ وَ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذَكْرُ اللَّهِ وَ مَا وَالَّهُ». (ایسیس التائیین و صراط الله المبین؛ نقل: فرهنگ مأثورات عرفانی: ذیل دنیا) قشیری، برای اثبات نامطلوب بودن دنیا و لزوم ترک آن توسط سالک، روایت ذیل را نقل می‌کند: «احمد خضرویه گوید ابراهیم ادهم مردی را دید اندر طوف، گفت درجه صالحان نبینی تا عقوبت دنیا اختیار نکنی، درنعمت بر خویشن بیندی و در محنت بگشایی و در راحت بیندی، و در جهد بگشایی و درخواب بیندی و در بیداری بگشایی و در ...» (قشیری، 1345: 26)

این اندیشه مختص به عرفان اسلامی نیست. عموماً در بسیاری از فرهنگ‌ها، سرزمین زیرین، سرزمین تاریکی است که با مرگ و ناخوشایندی در ارتباط است: در اساطیر ژاپن، یومی (yomi) جهان زیرین و سرزمین تاریکی است. (پیگوت، 1373: 17) در اندیشه یونانیان، جهان زیرین متعلق به خدای هادس و نماد آن سیاهی است (همیلتون، 1379: 34)

## 170 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

البته در رابطه با عرفان اسلامی، یک تفاوت مشهود ملاحظه می‌شود که در نهایت، شیوه طرح عالم ظلمت را در این مکتب فکری از سایر مکاتب و فرقه‌های فکری – مذهبی متمازی می‌کند و آن توضیح دلایل ظلمانی بودن عالم و ناکارآمدی آن می‌باشد. بر این اساس، عرفان به شرح و توضیح دلایل خود در طرد و نفی دنیا پرداخته‌اند؛ دلایلی نظیر حجاب بودن دنیا، فربیندگی و دشمنی، ارتباط دنیا با شیطان و ...

### 6- زمینه‌های اجتماعی دنیا گریزی

اگر از دیدگاه اجتماعی به نگرش منفی صوفیان نسبت به دنیا و روی آوردن به دنیایی نورانی و فراتر از این دنیا بپردازیم، شرایط نابسامان جامعه، جنگ و کشتارها و قتل و غارت‌های پی‌درپی، نالمنی، یأس و نامیدی از زندگی دنیایی که سراسر در ترس و دلهز و آینده‌ای نامشخص سپری می‌شود؛ دنیایی که کاملاً با جهان آرمانی این صوفیان، متفاوت است، باعث به وجود آمدن این نگرش منفی و این سیمای ظلمانی بوده است.

دلایل اجتماعی مختلفی برای ترسیم این سیمای ظلمانی از دنیا قابل ذکر است. جنگ و کشتارهایی که به خاطر زیاده خواهی‌های دنیاداران روی می‌دهد؛ فقر و محرومیت و ناخوشایند بودن زندگی در دنیا و امید پستن به دنیایی بهتر از این دنیای مادی و بسیاری عوامل اجتماعی دیگر را می‌توان در این زمینه در نظر گرفت.

اگر اندکی تأمل کنیم عامل بسیاری از مصیبت‌هایی که در طول تاریخ، گریبان‌گیر مردم دنیا شده‌است؛ دنیا طلبی و زیاده‌خواهی کسانی بوده است؛ که با فراموش کردن معنویت و انسانیت، غرق در شهوت و لذات دنیوی، برای کامیابی خود از هیچ گونه نامردمی نسبت به همنوعان خود، خودداری نکرده‌اند. همین نامردمی‌ها و جور و ستم‌ها است که زندگی در دنیای آلوده به فجایع را برای اندیشمندان جامعه تلخ گردانیده و آن‌ها را وادار به واکنش نموده است.

این واکنش به شکل‌های مختلفی می‌تواند اتفاق بیفتند. گاهی به صورت واکنشی فعال و با قیام‌ها و شورش‌های براندازانه، شکل می‌گیرد. گاهی به صورت رواج نوعی ادبیات شکل می‌گیرد؛ که مضمون غالب آن پند و اندرز و اصلاح جامعه است؛ گاهی نیز به صورت کناره‌گیری از دنیا و مواهب آن.

این گونه واکنش‌ها گاهی با طرح آیین‌ها و مسلک‌های تازه نیز همراه بوده است. آیین مانی، قیام مزدکو جنبش صوفیه از همین قبیل واکنش‌ها هستند. نوذری بر این باور است که‌ایین مانی نیز مانند عرفان اعتراضی است در مقابل شرایط اجتماعی: «گرچه مانی، شکل و محتوای دینی داشت؛ اما تعلیمات او یک واکنش تندر اعتراف آمیز در برابر اشراف فئودال و ثروتمندی بود؛ که از هیچ‌گونه اعمال ضدانسانی خودداری نمی‌کردند. افراط در دنیاپرستی و رواج ستمگری موجب تفریط اعراض در آیین مانی گردید. مانی مطابق دستورات دینی خود ارزش دنیا را تا جایی تنزل داد که دوستی آن را با دشمنی با زندگی انسان، اعلام و نخبگان بشریت را به ترک کامل دنیا دعوت کرد.» (نوذری، 1390: 80)

پایین آوردن ارزش دنیا، ظلمانی و تیره و آلوده نشان دادن آن، روی آوردن به دنیاپرستی نورانی و به دور از آلودگی‌های این دنیا می‌تواند نشان‌دهنده جامعه‌ای ناهنجار و آلوده به فساد و تباہی باشد.

قیام مزدک نیز در مقابل نابرابری اجتماعی بود. «اختلاف شدید طبقاتی، تحدید طبقات در حصارهای عبورناپذیر نظام کاست، مهجور نگهداشتن ملت از حقوق انسانی آموزش، دانش و فرهنگ، بی‌اعتنایی به سرنوشت آنان، اخذ مالیات‌های سنگین به عنایین مختلف، استثمار نامحدود کشاورزان و زحمت‌کشان شهری، خودکامگی‌ها و خودسری‌های طبقه‌ی فرمان‌روا و فئودال‌ها، قدرت فوق العاده‌ی روحانیون، تضاد میان روحانیون و دربار و بالأخره نارضایتی عمیق میان عموم مردم و اختلاف در دستگاه حاکم می‌توانند از عوامل اساسی ظهور مزدک باشند.» (همان: 82)

اگر از سر تأمل به مسئله "ترک دنیا" صوفیان بنگریم و آن را به مثابه پدیده‌یی اجتماعی در بستر شکل‌گیری اش مطالعه کنیم، درمی‌یابیم که این امر منعکس کننده نارضایتی مردم از حرص و ثروت اندوزی و زندگی کاهلانه و پرتجمل و مشحون از گناه بزرگان فئودال و بازرگانان بوده است. جنبش صوفیه نیز، واکنشی است در برابر ناملايمتی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی رایج در جامعه. جالب توجه این است که دنیاگریزی و رشت و ناپسند دانستن جاه و مال و مقام دنیوی، وجه غالب این آیین‌ها است؛ چرا که اغلب برای رسیدن به آن‌ها راههای صحیح انتخاب نمی‌شود. «یکی از دلایل این همه تقبیح گنج و دنیا و کاخ بلند، این بوده که مردم واقعاً برای به دست آوردن آن از

## 172 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

راههای مشروع اقدام نمی‌کردند و عموماً قصد داشتند از راه غارت و دروغ و فساد و کشتن، این خواسته‌ها را تأمین کنند. به همین دلیل است که بزرگان آن را تقبیح کرده‌اند.» (رضاقلی، 1391: 230)

### 7- سیمای ظلمانی دنیا در اندیشه‌ی عطار

سیمای ظلمانی دنیا، در آثار عطار نیز به شکلی برجسته نمود پیدا کرده است. عطار با روش‌های گوناگون دنیاطلبی را مورد نکوهش قرار می‌دهد؛ گاهی با پند و اندرز و نهی دنیاطلبی، گاهی با یادآوری فنای دنیا و زندگی مادی و جسمانی انسان‌ها، از دنیا با اصطلاحاتی نظیر گورخانه، زندان، مردار، مهمان سرا، آسیاب و... یاد می‌کند. با ظلم و ستم‌ها و آشوب و فتنه‌هایی که در این عهد و دوره بعد از آن یعنی مغول‌ها بر مردم ایران وارد شد؛ طبیعی است که مردم افسرده دل، وحشت زده و نالمید، دنیا را پلید و زندگی را ناخوشایند ببینند. «مردمان چون از این جهان و نعمت‌ها و خدمت‌های آن محروم مانده بودند، به تحقق زندگی آرمانی خود در جهانی دیگر امید داشتند.» (صارمی، 1382: پانزده) صارمی در این باب می‌گوید: «دنیا در چشم این جماعت (صوفیان) گلخنی بیش نیست که جایگاه رنج و درد است و کس نباید در آن خوشی جوید و البته این نوع جهان‌نگری با شرایط دشوار اقتصادی و اجتماعی عصر بی‌رابطه نیست.» (همان: 50)

در قرن ششم (عصر عطار) از هم‌گسیختگی سیاسی، اجتماعی و ویرانی‌هایی که در اثر شورش‌های پی‌درپی به وجود آمد؛ فقر عمومی را در ایران (خراسان) موجب شد و مشاهده فروپاشی نظام سیاسی و اجتماعی باور به بی‌ثباتی دنیا را تقویت کرد؛ و این امر سبب بی‌توجهی به مادیات و زندگی جسمانی و این‌جهانی شد. این خود عاملی در روی‌آوردن فقرا و عامه به خانقاها و روی‌گردانی از دنیا بود. «وقتی از همه‌ی قدرت‌های روزگار برای ایجاد نظم عادلانه امید برگرفته شد (و یا خود این قدرت‌ها منشأ بدی شدند) قدرت حکومت، قدرت تشریح، قدرت عامه و عرفان قدم در میان می‌نهد و آن جستن راه توافق با دنیاست از طریق ترک دنیا، وصال زندگی از طریق بی‌نیازی از زندگی، کشف رستگاری فرد در رستگاری جمع.» (اسلامی ندوشن، 1387: 88)

ترابی نیز این مسئله را متأثر از بستر اجتماعی می‌داند. وی در این زمینه می‌گوید: «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 شurai این دوره پیدا کرد.» (ترابی، 1385: 48)

ذبیح‌الله صفا نیز از مسائل قابل توجه در شعر فارسی این دوره را بدینی شدید شاعران در شعرمی‌داند. به عقیده وی «تابسامانی وضع اجتماع در این عهد و مشکلاتی که برای خلائق از جهات مختلف وجود داشت، به ناخشنودی عقا از اوضاع زمان و در نتیجه بدینی آنان نسبت به دنیا و مافیها و انقطاع از جهان و جهانیان انجامید. در این دوره این افکار به شدت و در اشعار اکثر شاعران دیده می‌شود؛ و کمتر کسی است؛ که از تسلط غلامان و قبایل وحشی زرد پوست و از غلبه عوام و متناظران به دین و از رواج فساد و دروغ و تزویر و قتل و غارت و ظلم و عدوان و امثال آن امور شکایت نکند. اندک اندک دنبال این شکایت به عالم و هر چه در اوست کشید؛ چنان‌که بسیاری از آنان، جهان و جهانیان را به رسواترین صورتی وصف کرده‌اند.» (صفا، 1373: ج 2، 366) وی در ادامه این بدینی را بازتاب مستقیم پریشانی اوضاع اجتماعی آن روزگار دانسته: «پیداست که این اندیشه‌های ناساز، نتیجه مستقیم پریشانی اوضاع اجتماعی و سیاسی آن روزگار است، یعنی دوره‌یی که هر روز غلامی نوخاسته و ترکی از راه رسیده را می‌پرورد؛ و بر دوش مردم سوار می‌کرد؛ تا بر ایشان عرض و مال و جانشان ابقا نکنند؛ و آنان را دست‌خوش اهوا و امیال خود سازند. هر شهر چند سال یک بار به دست امیری که داعیه تغلب و تسلط داشت می‌افتد؛ ولی هنوز چندی ناگذشته دیگری بر آن می‌تاخت و باز بازار غارت و قتل و آزار، برای مدتی رواج می‌یافتد. زنان و فرزندان خلق به اسارت می‌رفتند؛ اموالشان دست‌خوش ترازج می‌شد؛ روزگارها به تیرگی شب دیجور درمی‌آمد؛ و جهان و آنچه بدو بازبسته است؛ سیاه و زشت و نامحبوب جلوه می‌کرد. و حالتی از یأس و بدینی در مردم ایجاد می‌شد؛ که خواهوناخواه در آثار ادبی عهد آنان که مجلای افکارشان بود منعکس می‌گشت. شاید همین امر باعث بوده است که غالب شurai قرن ششم خاصه اوآخر آن قرن، در بازپسین سال‌های حیات خود میل اعتکاف و اعتزال پیدا می‌کردد.» (همان: 368)

شیخ عطار اگر می‌گوید: در این دیر پرسانه چه خوشی و نشاطی وجود دارد؟ اگر می-گوید گردوبخت آزمایست پوج و بی‌مغز درمی‌آید؛ اگر «یک دم شادی، صد غم در پی دارد.» و نیش دنیا را بیش از نوش آن می‌داند، از آن روست که او در عصری زندگی می‌کند که شمه‌ای از وضع ناسامان آن را به اشاره‌ای بسیار کوتاه نشان دادیم. کدام سنگدلی است که در آن اوضاع و احوال چون فرخی و منوچهری از زیبایی‌ها، عشرت‌ها، عیش‌ها و لذت‌های دیدار طبیعت قشنگ بتواند الهام بگیرد.

در روزهای سختی و بدبوختی و ظلم و تعدی، جز این‌که دست نیاز به سوی خداوند بلند شود و غم‌ها و دردهای سنگین دل افسرده و داغ دیده، با خداوند در میان گذاشته شود؛ و دعا کند؛ چه راهی می‌توان یافت؟ چون غزها به انتقام خون یکی از عمال خود تمامی مردم آن شهر را بکشند و همه جا را ویران کنند؛ آیا از روی اجساد این کشتگان و ویرانهای خانه‌های آنان می‌توان بی‌تفاوت گذشت؟ شاعر حساس پر شفقت چه الهامی از این تماسا خواهد گرفت؟ آیا وقتی که تمامی عزیزان و نزدیکان از دم تیغ ترکان جابر جان دادند و بر روی کشته‌ها، پشته‌ها سازند؛ می‌توان بی‌دریغ همه را دید و بی‌اعتنای گذشت! احساس آدمی و انسانیت چه می‌گوید؟ شیخ بزرگوار ما با کمال استقامت و مردانگی می‌گوید: گل با خار همراه است. دنیا را کم گیرید، از این وادی حیرت که آب حسرت روان می‌کند؛ در گذرید. مستقیم و شجاع و بردار باشید.

هر که این دنیای دون را کم گرفت

(عطار، 1388 الف: 239)

و به اندرزهای اخلاقی عارفانه می‌پردازد؛ زیرا معتقد می‌شود؛ که این طریق، بهترین راه آرام دل و درون آدمی است. وقتی می‌گوید: جان ما از آن جهان است؛ به این عالم خاکی زندانی شده‌و بر آن است تا قفس تن را بشکند و به سوی آشیان ابدی پرواز کند، نظرش بر مسأله مهم جان و دل است؛ می‌گوید: جان و دل را دریابید. مگذارید نفس پلید بر شما غلبه کند. دل را پاک و مصفا از ناپاکی‌های جهان خاکی نگه‌دارید؛ تا به جانان نزدیک شوید؛ و آنگاه بر فراز همه چیز و همه کس قرار گیرید و از آسیب زمانه دور مانید. در این جو پر فتنه و فغان و پرآی و رو و بی‌امان، شیخ عame مردم را با توجه به خدا و ایمان و اعتقاد به مبانی دینی دل‌جویی می‌کند؛ و تسلی می‌دهد و می‌گوید: در برابر دردها و رنج‌هایی که در این

## \_\_\_\_\_ زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (159-181)

دنیا تحمل می‌کنی در آخرت به شادی‌ها خواهی رسید. ای مرد درویش، ناخوشدل مباش. غم دنیایی را که به یک ارزن نمی‌ارزد نخور؛ از این گرداب سیاه درگذر، پس دل در این بیغوله مبند و خود را به عذاب خواهش‌های خوبیش گرفتار مکن.  
عطار متاثر از شرایط روزگار خود با دنیاداران موافق نیست؛ اشرافیت را مذمت می‌کند؛ و از دنیا با صفات مردار، زندان، گلخن و ... یاد می‌کند.

### 7-1- دنیاداران از دیدگاه عطار

در آثار عطار دنیاداران با نگاه مثبت دیده نمی‌شوند. از دید عطار، دنیاداران مردمی هستند؛ که با بی‌توجهی به مساله مرگ و روز دادخواست، به دنبال مقاصد و اهداف دنیوی خود هستند. وی تکلیف خود را پند و وعظ 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 آرمیدی  
زمانی روی بیداری ندیدی  
(عطار، 1388 ب: 97)

بخواهی مرد غافل وار ناگاه  
دريغاً گر چنين غافل بمانی  
نگونساری خویش آن‌گاه يابد  
الا يا غافل افتاده از راه  
به غفلت می‌گذاري زندگاني  
به حسرت‌ها چو چشمت راه يابد  
(همان: 196)

### 7-2- مذمت اشرافیت:

در مذمت اشرافیت و ثروت دنیا به عنکبوتی مثل می‌زند؛ که بی‌قرار کنج دیوار، خانه‌ای می‌سازد؛ و دامیتا طعمه‌ای به دست آورد؛ مگسی سرنگون به دامش می‌افتد؛ خونش را می‌- مکد و خشکش می‌کند؛ صاحب سرای چوب در دست، آن خانه و عنکبوت و مگس را خراب می‌کند؛ جملگی را دور می‌ریزد. (عطار، 1389: 329)

### 3-7- مردار

عطار در تحقیر دنیا آن را به مردار، تشبیه می کند؛ در مورد خوارشمردن و تحقیر دنیا و متع آن می گوید:

چو مرداری است این دنیای غدار  
تو چون سگ گشته ای مشغول مردار  
(همان: 182)

که دنیادوست از سگ هست کمتر  
سگان هنگامه کرده گرد مردار  
که تا یک سگ دگر بردارد آن را  
(همان: 351)

چنین گفتست آن پاکیزه گوهر  
که مرداری است این دنیای غدار  
چو سگ زان سیر شد بگذارد آن را

### 4-7- جای مکر و تلبیس

اشعار زاهدانه همراه با پند و موعظه و اعراض از دنیا نشانه آن است؛ که در این دوره گرچه ظلم و تباہی در جامعه بیداد می کند؛ اما توجه به دین و پایبندی به اعتقادات مذهبی در بین مردم دارای اهمیت است. عطار در اسرارنامه می گوید:

چه خواهی کرد جای مکر و تلبیس  
ز دنیا بگذر و بگذار ابلیس  
(عطار، 1388: 108)

### 5-7- نشیمن‌گاه دیوان

جهانی خلق، دیوان غریوان  
گذر کن زین نشیمن‌گاه دیوان  
(همان: 182)

دنیا برای صوفیان گلخنی بیش نیست و جایگاه رنج و درد است.  
صوفی را گفت مردی نامدار  
کای اخی چون می گذاری روزگار  
خشک لب، تردمانی ام مانده  
دلخوشی یک نقطه کس ندهد نشان  
(عطار، 1389: 342)

### 6-7- گلخن

خلق می‌میرند در وی در بدر  
زار می‌میرند در دنیا به درد  
به که در عین نجاست زار زار  
هست دنیا چون نجاست سر به سر  
صد هزاران خلق همچون کرم زرد  
ما اگر آخر در این میریم خوار  
(همان: 309)

#### 7-8- نایابداری دنیا

یکی از مرغان منطق‌الطیر بوتیمار است که مانند انسان‌های حریص عطش سیری ناپذیر دارد و بر لب دریا می‌نشیند و از غم این‌که مبادا روزی آب دریا به اتمام برسد ناله سر می‌دهد.

گر ز دریا کم شود یک قطره آب  
ز آتش غیرت دلم گردد کباب  
(همان: 276)

عطار ابتدا به تبیین حقیقت حال دریا که امری نایابدار و مدام در حال دگرگونی است؛ اشاره می‌کند و به زبان حال می‌گوید: دل بستن بر چیزی که دمی بر یک حال نمی‌ماند؛ با خرد آدمی ناسازگار است؛ سپس آفت دل بستگی به دریا را بیان می‌کند و متذکر می‌شود که مرگ سیاه در انتظار کسی است که به دریای پر آشوب دل خوش کرده باشد.

#### 7-9- فریبکاری

در حکایتی دیگر دنیا را به حیوانی تشبیه می‌کند که هر لحظه خود را به شکلی درمی- آورد.

نام باقلقوس و هفت اعضاش گرم  
کو هر آن شکلی که خواهد آن بود  
هر چه بیند خویش مثل او کند  
او بدان صورت درآید از کنار  
کی شوند از جنس خود هرگز نفور  
خویش را سازد از ایشان توشه‌ای  
او بدین حالت کند دام شکار  
هست در دریا یکی حیوان گرم  
نرمی اعضای او چندان بود  
هر زمان شکلی دگر نیکو کند  
چون شود حیوان بحری آشکار  
چون همه چون خویش بینندش ز دور  
او در آید لاجرم از گوشی ای  
چون طلسنم او نگردد آشکار  
(عطار، 1388 الف: 241)

این حکایت در نقد دنیاست که انسان‌ها را گمراه می‌کند.

## 178 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

«گذشته از بی ارزشی دنیا و مطاع دنیوی و خطراتی که برای دین دارد، زندگی بر روی زمین (دنیا) مکرر است و صفاتی ندارد، زیرا دست کم آنچه برای زندگی ضروری است در هر جا پیدا نمی شود. عرضه مایحتاج زندگی نابسامان، تقسیم آن میان افراد دلخواه است؛ و انسان از این نظر در معرض رنج و فشار است. در آثار عطار دیوانگان که فقیرترین مستمندان هستند با سخنان خود چنان از اداره و حکومت عالم انتقاد می کنند که مردم عادی در اینجا نمی توانند سخنی بربازان آرند و محکوم به سکوت هستند.» (ریتر، 1377: 1، 77)

### 8- علم فقه و حدیث

علم فقه و حدیث نیز از دید عرفان نماد اشتغال به دنیا است. در تذکرۂ الاولیاء، رابعه عدویه از صوفیان قدیم، اشتغال به علم حدیث را عمل دنیوی می شمارد و سفیان ثوری را به حب دنیا متهم می دارد. صوفیان آنچه را اهل حدیث از حدیث درمی یابند از راه کشف و شهود به دست می آورند. (عطار، 1391: 72) علمای ظاهر یا علمای دنیا متهماند به این که دانش خود را در خدمت کسب مال و مقام به کار می بردند و عمر خود را در خدمت حکام و امرا می گذارند. ابوطالب مکی می گوید: «چون حکام ولایات، وقت و حوصله پرداختن به شریعت را نداشتند؛ به حیلت علمای علوم ظاهری و متقيان از مساجد پرداختند. هنگامی که امیر، مجلس حکمی بر پا می کند در دو سمت راست و چپ او مفتی می نشيند که وی به ایشان مراجعه می کند، آن گاه بنابر رأی ایشان به شرطه یا محتسب دستوری می دهد.» (ریتر، 1377: 1، 50-149)

### 11- نتیجه گیری

در عرفان اسلامی شاهد تصویری ناخوشایند از دنیا و روی آوردن به دنیایی نورانی، فراتر از این عالم هستیم. دلیل ارائه تصویر ظلمانی از دنیا، ناخوشایند بودن زندگی بر روی زمین و دور شدن زندگی از شرایط مطلوب و آرمانی آن است. در همین راستا، شاهد ارائه تصویری ظلمانی در آثار عطار هستیم. عطار در دوره‌ای پر آشوب و نابسامان زندگی می کند که مردم همواره با ظلم و ستم حاکمان، جنگ و خونریزی، زلزله و قحطی که ره‌آورده جز فقر و بیچارگی برای آنان ندارد؛ دست و پنجه نرم می کنند. طبیعی است که چنین شرایطی، زندگی بر روی زمین را در کام مردم تلخ و ناخوشایند و آنها را از چنین دنیایی گریزان خواهد ساخت. عطار، متأثر از چنین شرایطی، دنیا را به گلخن، سرای ابلیس، جای مکر و تلبیس، نجاست و... تشبيه می کند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

اسلامی ندوشن، محمدعلی. 1387. داستان داستان‌ها. چاپ نهم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

اسماعیل پور، ابوالقاسم. 1375. اسطوره آفرینش در آیین مانی. تهران: فکر روز. اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی. 1365. دیوان اشعار و رسائل شمس الدین محمد اسیری لاهیجی. به اهتمام برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین. 1387. کلیات اوحدی مراغه‌ای. دیوان. منطق العشاق. جام جم. به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه‌ای. تهران: اوحدی.

بابا افضل کاشانی، محمد بن حسین. 1363. دیوان. تصحیح مصطفی فیضی. کاشان: وزارت فرهنگ و هنر.

پیگوت، ژولیت. 1373. فرهنگ اساطیر ژاپن. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر. تراوی، علی‌اکبر. 1385. جامعه‌شناسی ادبیات فارسی. چاپ پنجم. تبریز: فروزان. رضاقلی، علی. 1391. جامعه‌شناسی خودکامگی. تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش. تهران. نشر نی.

ریتر، هلموت. 1377. دریای جان. ترجمه عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایبوردی. چاپ دوم. تهران: الهدی.

سمعانی، شهاب الدین. 1368. روح الارواح. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

سهروردی، شیخ شهاب الدین. 1374. عوارف المعرف. ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. صارمی، سهیلا. 1382. سیمای جامعه در آثار عطار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدری نیا. باقر. 1388. فرهنگ مأثورات عرفانی. تهران: سخن.

- صفا، ذبیح‌الله. 1373. تاریخ ادبیات در ایران. ج 2. چاپ سیزدهم. تهران: فردوس.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگ‌مهر. 1386. دیوان. مقدمه و تصحیح پروین قائمه. تهران: پیمان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1388 الف. مصیب‌نامه. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_. 1389. منطق الطیر. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی. چاپ بیست و سوم. تهران: زوار.
- \_\_\_\_\_. 1388. اسرار‌نامه. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمد رضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عین القضات. عبدالله بن محمد. 1386. تمہیدات. با مقدمه و تصحیح عفیف عسیران. تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد بن محمد. 1386. کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری. 1345. رساله قشیریه. مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.
- لاھیجی، محمد بن یحیی. 1383. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح محمد رضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- کتاب مقدس، عهد جدید. 1375. ترجمه انجیل اربعه. تعلیقات و توضیحات محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی. به کوشش: رسول جعفریان. تهران: نشر نقطه. {بی جا}: دفتر نشر میراث مکتوب.
- محمد بن منور. 1378. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید. به اهتمام ذبیح الله صفا. تهران: فردوس. عطار.
- مطهری، مرتضی. 1352. ارزش دنیا از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه. مجله درس هایی از مکتب اسلام. سال چهاردهم، شماره 4. اردیبهشت‌ماه.
- مقدم، محمد. 1380. جستاری درباره مهر و ناهید. تهران: اساطیر.

\_\_\_\_\_ زمینه‌های اجتماعی دنیاگردی در عرفان اسلامی و آثار عطار (159-181)

نسفی، عزیز بن محمد. 1389. *الانسان الكامل*. تهران: طهوری. انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران.

نوذری، عزت‌الله. 1390. *تاریخ اجتماعی ایران از آغاز تا مشروطیت*. چ هفتم. تهران: خجسته.

همیلتون، ادیت. 1379. *اسطوره‌های یونان و رم*. ترجمه حسن قائم مقامی. تهران: شهر کتاب. هرمس.