

زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار

مصطفی سالاری¹

سید احمد حسینی کازرونی²

چکیده

در عرفان اسلامی، همواره شاهد ارائه سیمای ناخوشایند و فریبکار 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، همسویی 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 مصداق دنیا و مفاهیم خاصی هستیم که در نهایت مبین جنبه ظلمانی دنیا است؛ نظیر فریبکاری، 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.

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

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

m.salari11@yahoo.com

2 - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد بوشهر sahkazerooni@yahoo.com

تاریخ پذیرش

93/6/7

تاریخ دریافت

93/1/15

مقدمه

عرفان اسلامی، مکتبی فکری - عقیدتی است که قرن‌های متمادی، 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 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 این که 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 این که برخی اصطلاحات به کار رفته در نام‌گذاری مباحث عرفانی؛ نظیر ملک و ملکوت، برگرفته از تعالیم اسلامی و مأخوذ 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 می‌کردند.

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 مثالی او منسوب می‌شود، ریشه در اندیشه‌های زرتشت و اعتقاد به جهان فروشی دارد.» (قائمی، 1386: 39) همچنین اندیشه جهان فروشی، با عناوین متفاوتی، در عرفان و فلسفه اسلامی مطرح گردیده است: «این باور در اندیشه فلاسفه و عرفای اسلامی نیز رسوخ کرده، از آن به "اعیان ثابت"، "عالم مثل معلقه" 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 "وتَهئوش خَشتر" یا "شهر خوبی"

است که در خود گاهان یا سرودهای زردشت آمده (بسن 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 اوگوستین پدر کلیسای کاتولیک است. «مقدم، 1380: 3) ظاهراً این تقسیم بندی از دین زرتشت، وارد سایر مکاتب و اندیشه‌ها گردیده است. همچنین تحت تأثیر بن مایه‌هایی 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 دوعالم 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 - أعزّ كَاللَّهِ 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 ظاهر شوند» (همان: 91)

سهرودی نیز در "عوارف المعارف"، ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی از ملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات الله علیه 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 متردد خواهد ماند: 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، عناوینی که بر اساس آیات قرآن، اخذ شده است: «"خلق" عالمی است که موجود به ماده و مدت شده باشد؛ مثلاً فلاک و عناصر و موالید و این را "عالم خلق" و "ملک" و "شهادت" می‌نامند. و "امر" عالمی است که به امر موجد، بی‌ماده و مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را "عالم امر" و "ملکوت" و "غیب" می‌خوانند» (لاهیجی، 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 مجردات است که قابل اشاره حسی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرب که آنرا ملأ اعلی گویند و حکما، عقول و نفوس خوانند، و ملائکه سماوی و ارواح بشری که نفوس ناطقه باشند از این عالمند.» (همان: 97)

جمع نظرات عرفا، 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 عناوینی است که در نامگذاری دو

زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (181-159) 163

عالم، 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

عالم 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 نظیر این تعبیر 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 تعبیر و توصیفات 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 همچین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، 1386: 57/1)

در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

ای آنکه ز دیده جهانی مستور	از غایت نزدیکی خودباشی دور
خودمی دانی که چشمها باشد کور	بگشا به دلم روزنی از عالم نور

(بابا افضل کاشانی، 1363: 153)

و اوحدی مراغه‌ای گفته است:

عالم وحدتست عالم نور	عالم کثرت این سرای غرور
----------------------	-------------------------

(اوحدی مراغه‌ای، 1387: 207)

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

تا تو داری خبر ز هستی خود	میل داری به بت پرستی خود
دیده بازت نشد به عالم نور	زان به ظلمت فروش دستی دور
دیده بازت نشد به عالم غیب	زان به ظلمت فرو نشستی و عیب

(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 تشبیهات و تمثیل‌ها، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گر چه ریشه در اعماق 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، گنوسی و آیین قبلا قائل شد؛ به عنوان مثال در اندیشه مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آن‌ها به اهریمنی بودن دنیا باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده‌اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا "ایزد جهان آفرین" در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداخته نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یا تخته‌بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزادسازی همین پاره‌های روشنی یا روح است؛ تابتواند به جهان نور یا "بهشت روشنی" دستیابد.» (اسماعیل‌پور، 1375: 25)

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 روبرو هستیم تا صرفاً یک تشبیه ادبی. عراقی، دنیا را وادی ظلمانی می‌داند:

زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (181-159) 165

درین وحشت سرا امنی نخواهی یافتن هرگز درین محنت کده روحی نخواهی دید تا دانی
چو عیسی عزم بالا کن برون بر جان ازین پستی میا این جاکه خرگیرند دجالان یونانی ...
هوای دینی دون را تو ازین همتی میسند که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی
چه بینی سبزه دنیا؟ که چشم جان کند خیره تماشای دل خود کن، اگر در بند بستانی

(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 صادر نشده است و همواره دنیا به عنوان فرصتی برای تمهید مابحتاج آخرت در نظر گرفته شده است. فرآیندی که در آثار عارفان مسلمان کمتر دیده می‌شود و بالعکس، ترسیم سیمایی ناخوشایند، فریبنده و در عین حال دردافزا، 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 مابحتاج 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

همان‌گونه 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 «الدُّنْيَا مَرْعَى الْأَخْرَةِ» 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 ثمره‌ای نتواند داشت که «فِي مَقْعَدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» امید این دعا گوی ملاحظت فرماید.» (محمدبن منور، 1378: 254)

هجویری معتقد است که از آن جا 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 برایشناز 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: 278)

جمله آشنای "الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ"، که ظاهراً روایتی اسلامی است، مدتظر دیگر عرفا نیز بوده است؛ عین القضاة در تمهیدات به آن اشاره کرده‌است. (تمهیدات: 193) و علاوه بر تمهیدات، در بسیاری از کتاب‌های عرفانی، ذکر گردیده‌است. (اسرار التوحید: 10) (مرصاد العباد: 64 و 109 و 399 و 514) (فیه مافیة: 48) (مجالس سبعة: 115) (معارف سلطان ولد: 166) (کشف الحقایق: 212) (کاشف الاسرار: 141) (مصباح الهدایة: 285) [نقل: فرهنگ مآثورات عرفانی، ذیل دنیا] جمله‌ای که پیش از این، در انجیل متی، به آن اشاره شده بود: "آن کسی که زراعت کرده زراعت نیکو، فرزند آدم و مزرعه عالم است" (ترجمه اناجیل 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 توهم را برمی‌انگیزد که سیمای ناخوشایند دنیا برگرفته از مکاتب غیر قرآنی است؛ این در حالی است که وجود پاره‌ای شواهد ما را متقاعد می‌کند که این نگرش، همچنان برگرفته از نظریه‌ها و معارف اسلامی است.

5-2- 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 مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید: 20) «وَلَا تَغْرَبْكُم»

الْحَيَاءُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (فاطر: 5)؛ اما باز هم دنیا، قرارگاهی است که جهت تمهید نیازمندی‌های آخرت تعبیه 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 یک‌قیاس 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 "بستگی" و "اسارت" و "رضایت دادن" و "فناخت 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 مشابَهت نگرش امام علی (ع) در این متن، شبهه 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-

های پیشین؛ به ویژه در زمان عثمان، از موازین و شرایع اسلامی دچار انحطاط گردیده و تجمل گرایی و دل بستگی 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، می توان ادعا نمود؛ که این متن، اولین اثر اسلامی است؛ که دنیا را به گونه ای منفور و ناخوشایند معرفی کرده است. روند هشدار به ترک دنیا و کناره گیری از نعمت های زوال پذیر آن، همواره در نهج البلاغه مشاهده می شود: «اما بعد، همانا دنیا آدمی را سرگرم می سازد، تا جز بدان نپردازد. و دنیادار به چیزی از دنیا نرسد، جز که آزمندی و شیفتگی وی بدان فزون شود، و آنچه از دنیا بهره ی 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 می شود: «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 می خواهد که رهایش کند؛ چرا که وی نیز دنیا را رها کرده است: «دنیا از من دور شو که مهارت بر دوشت نهاده است گسسته، و من از چنگالت به در جسته ام و از ریسمان هایت رسته و از لغزشگاه هایت دوری گزیده ام. کجایند مهترانی که به بازیچه های خود فرییشان دادی؟ کجایند مردمی که با زیورهایت دام فریب بر سر راهشان نهادی.» (همان: 319)

گرچه او در گونه ای ادبی، دنیا را جاننداری می پندارد؛ اما باز هم آرزومند عینی بودن دنیاست، تا بتواند انتقام بندگان منحرف شده را از او بستاند: «به خدا اگر کالبدی بودی دیدنی و یا قالبی بیسودنی تو را وانمی گذاشتم، و حد خود را در باره ات برپا می داشتم. به کیفر بندگان که آنان را با آرزوها دست خوش فریب ساختی.» (همان: 319)

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

5-3- سیمای ظلمانی دنیا در متون عرفانی

چهره ناخوشایند دنیا در چند محدوده قابل بررسی است. ابتدا از این نظر که عرفا، 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 ناخجسته، 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 یأس: «الدُّنْيَا خَمْرُ الشَّيْطَانِ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا لَمْ يَفْقِ الْآلَا فِي عَسْكَرِ الْمَوْتَى خَائِبًا وَ خَاسِرًا» (سمعانی، 1382: 440) او، علاوه بر دنیا، آخرت را نیز بی‌اساس دانسته و معتقد است که هدف حقیقی، جز ذات حق، نمی‌تواند باشد: «الدُّنْيَا مَعْبَرٌ وَ الْآخِرَةُ مَعْبَرٌ وَ الْمَقْصُودُ هُوَ اللَّهُ الْكَبِيرُ.» (همان: 529)

عین القضاة، از صفت مار کشنده، برای دنیا استفاده کرده است: «الدُّنْيَا حَيَّةٌ قَاتِلَةٌ» (عین القضاة، 1386: 192) و ژنده پیل، دنیا و هرآن چه در آن قرار دارد را ملعون می‌داند: «الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ وَ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذَكَرَ اللَّهَ وَ مَا وَالَاه.» (انیس التائبین و صراط الله المبیین؛ نقل: فرهنگ مآثورات 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 طواف، گفت درجه‌ی صالحان نبینی تا عقوبت دنیا اختیار نکنی، در نعمت بر خویشتن ببندی و در محنت بگشایی و در راحت ببندی، و در جهد بگشائی و در خواب ببندی و در بیداری بگشائی 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. (بیگوت، 1373: 17) در اندیشه یونانیان، جهان زیرین متعلق به خدای هادس و نماد آن سیاهی است (همیلتون، 1379:

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 متمایز می‌کند و آن توضیح دلایل ظلمانی بودن عالم و ناکارآمدی آن می‌باشد. بر این اساس، عرفا به شرح و توضیح دلایل خود در طرد و نفی دنیا پرداخته‌اند؛ دلایلی نظیر حجاب بودن دنیا، فریبندگی و دشمنی، ارتباط دنیا با شیطان و ...

6- زمینه‌های اجتماعی دنیا‌گریزی

اگر از دیدگاه اجتماعی به نگرش منفی صوفیان نسبت به دنیا و و روی آوردن به دنیایی نورانی و فراتر از این دنیا بپردازیم، شرایط نابسامان جامعه، جنگ و کشتارها و قتل و غارت- های پی‌درپی، ناامنی، یأس و ناامیدی از زندگی دنیایی که سراسر در ترس و دلهره و آینده- ای 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 زیاده‌خواهی‌های دنیاداران روی می‌دهد؛ فقر و محرومیت و ناخوشایند بودن زندگی در دنیا و امید بستن 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 شده است؛ دنیا طلبی و زیاده‌خواهی کسانی بوده است؛ که با فراموش کردن معنویت و انسانیت، غرق در شهوات و لذات دنیوی، برای کامیابی خود از هیچ‌گونه 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 بیفتد. 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 کناره- گیری 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. نوذریبیر این باور است که آیین مانی نیز مانند عرفان اعتراضی است در مقابل شرایط اجتماعی؛ «گرچه مانی، شکل و محتوای دینی داشت؛ اما تعلیمات او یک واکنش تند اعتراض 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 دنیایی نورانی و به دور از آلودگی‌های این دنیا می‌تواند نشان‌دهنده جامعه‌ای ناهنجار و آلوده به فساد و تباهی باشد.

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

اگر از سر تأمل به مسأله "ترک دنیای" صوفیان بنگریم و آن را به مثابه پدیده‌ی اجتماعی در بستر شکل‌گیری‌اش مطالعه کنیم، درمی‌یابیم که این امر منعکس‌کننده 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 ناملایمتی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی رایج در جامعه. جالب توجه این است که دنیاگریزی و زشت 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

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 ناامید، 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 به‌وجود 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 روی آوردن فقرا و عامه به خانقاه‌ها 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 دنیا است از طریق ترک دنیا، وصال زندگی از طریق بی‌نیازی از زندگی، کشف رستگاری فرد در رستگاری جمع.» " (اسلامی ندوشن، 1387: 88)

ترابی نیز این مسأله 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 شعرای این دوره پیدا کرد.» (ترابی، 1385: 48)

ذبیح‌الله صفا نیز از مسائل قابل توجه در شعر فارسی این دوره رابدینی شدید شاعران در شعر می‌داند. به عقیده وی «نابسامانی وضع اجتماع در این عهد و مشکلاتی که برای خلائق از جهات مختلف وجود داشت، به ناخشنودی عقلا از اوضاع زمان و در نتیجه بدبینی 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 متظاهران 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 بدبینی 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 و 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 می‌افتاد؛ ولی هنوز چندی ناگذشته دیگری بر آن می‌تاخت و باز بازار غارت و قتل و آزار، برای مدتی رواج می‌یافت. زنان و فرزندان خلق به اسارت می‌رفتند؛ اموالشان دست‌خوش تاراج می‌شد؛ روزگاری به تیرگی شب دیجور درمی‌آمد؛ و جهان و آنچه بدو باز بسته است؛ سیاه و زشت و نامحبوب جلوه می‌کرد. و حالتی از یأس و بدبینی 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 شعرای قرن ششم خاصه اواخر آن قرن، در بازپسین سال‌های حیات خود میل اعتکاف و اعتزال پیدا می‌کردند.» (همان: 368)

شیخ عطار اگر می‌گوید: در این دیر پرفسانه چه خوشی و نشاطی وجود دارد؟ اگر می‌گوید گردوی بخت آزمایشیت پوچ 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 نابسامان آن را به اشاره‌ای بس 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 بدبختی و ظلم و تعدی، جز این که 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 غزا 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 ویرانه‌های خانه‌های آنان می‌توان بی‌تفاوت گذشت؟ شاعر حساس پر شفقت چه الهامی از این تماشا 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 بی‌اعتنا 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 بردبار باشید.

هر که این دنیای دون را کم گرفت هم چو صبح از صدق خود عالم 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 شده 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 پرفتنه و فغان و پرآی و رو و بی‌امان، شیخ عامه 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 (181-159) 175

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 میند و خود را به عذاب خواهش‌های خویش گرفتار مکن. عطار متأثر 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)

الا یا غافل افتاده از راه بخواهی مرد غافل وار ناگاه
به غفلت می‌گذاری زندگانی دریغا گر چنین غافل بمانی
به حسرت‌ها چو چشمت راه یابد نگوئساری خویش آن‌گاه یابد

(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؛ خورش را می‌مکد و خشکش می‌کند؛ صاحب سرای چوب در دست، آن خانه و عنکبوت و مگس را خراب می‌کند؛ جملگی را دور می‌ریزد. (عطار، 1389: 329)

-7-3- مردار

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

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

چنین گفتست آن پاکیزه گوهر
که مرداری است این دنیای غدار
که دنیا دوست از سگ هست کمتر
سگان هنگامه کرده گرد مردار
چو سگ زان سیر شد بگذار آن را
که تا یک سگ دگر بردارد آن را
(همان: 351)

-7-4- 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 تباهی در جامعه بیداد می‌کند؛ اما توجه به دین و پای‌بندی به اعتقادات مذهبی در بین مردم دارای اهمیت است. عطار در اسرارنامه می‌گوید:

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

-7-5- نشیمن‌گاه دیوان

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

-7-6- گلخن

دنیا برای صوفیان گلخنی بیش نیست و جایگاه رنج و درد است.
صوفیی را گفت مردی نامدار
گفت من در گلخنی‌ام مانده
کای اخی چون می‌گذاری روزگار
خشک لب، تردامنی‌ام مانده
دل خوشی یک نقطه کس ندهد نشان
گر چو پرگاری بگردی در جهان
(عطار، 1389: 342)

-7-7- نجاست

زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (181-159) 177

هست دنیا چون نجاست سر به سر خلق می‌میرند در وی در بدر
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

(همان: 309)

-7-8- ناپایداری 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 ناپایدار 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 درمی‌آورد.

هست در دریا یکی حیوان گرم نام باقلقوس و هفت اعضا ش گرم
نرمی اعضای او چندان بود کو هر آن شکلی که خواهد آن بود
هر زمان شکلی دگر نیکو کند هر چه بیند خویش مثل او کند
چون شود حیوان بحری آشکار او بدان صورت درآید از کنار
چون همه چون خویش ببینندش ز دور کی شوند از جنس خود هرگز نفور
او در آید لاجرم از گوشه‌ای خویش را سازد از ایشان توشه‌ای
چون طلسم او نگرده آشکار او بدین حالت کند دام شکار

(عطار، 1388 الف: 241)

این حکایت در نقد دنیاست که انسان‌ها را گمراه می‌کند.

«گذشته از بی‌ارزشی دنیا و مطاع دنیوی و خطرانی که برای دین دارد، زندگی بر روی زمین (دنیا) مکرر است و صفایی ندارد، زیرا دست‌کم آنچه برای زندگی ضروری است در هر جا پیدا نمی‌شود. عرضه‌ی 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 می‌کنند که مردم عادی در این‌جا نمی‌توانند سخنی بر زبان آرند و محکوم به سکوت هستند.» (ریتر، 1377: ج 1، 77)

-8- علم فقه و حدیث

علم فقه و حدیث نیز از دید عرفا نماد اشتغال به دنیا است. در تذکره‌الاولیا، رابعه عدویه از صوفیان قدیم، اشتغال به علم حدیث را عمل دنیوی می‌شمارد و سفیان ثوری را به حب دنیا متهم می‌دارد. صوفیان آنچه را اهل حدیث از حدیث درمی‌یابند از راه کشف و شهود به دست می‌آورند. (عطار، 1391: 72) علمای ظاهر یا علمای دنیا متهم‌اند به این‌که دانش خود را در خدمت کسب مال و مقام به کار می‌برند و عمر خود را در خدمت حکام و امرا می‌گذارند. ابوطالب مکی می‌گوید: «چون حکام ولایات، وقت و حوصله پرداختن به شریعت را نداشتند؛ به حیلت علمای علوم ظاهری و متقیان از مساجد پرداختند. هنگامی که امیر، مجلس حکمی بر پا می‌کند در دو سمت راست و چپ او مفتی می‌نشیند که وی به ایشان مراجعه می‌کند، آن‌گاه بنا بر رأی ایشان به شرطه یا محتسب دستوری می‌دهد.» (ریتر، 1377: ج 1، 50-149)

-11- نتیجه‌گیری

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 می‌کند که مردم همواره با ظلم و ستم حاکمان، جنگ و خونریزی، زلزله و قحطی که ره‌آوردی جز فقر و بیچارگی برای آنان ندارد؛ دست و پنجه نرم می‌کنند. 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... تشبیه می‌کند.

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 مک‌گیل.
- 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.
- ترابی، علی‌اکبر. 1385. *جامعه‌شناسی ادبیات فارسی*. چاپ پنجم. تبریز: فروزش.
- رضاقلی، علی. 1391. *جامعه‌شناسی خودکامگی*. تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش. تهران: نشر نی.
- ریتز، هلموت. 1377. *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب خویی 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 المعارف*. ترجمه ابومنصور عبدالؤمن 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 مآثورات 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 قائمی. تهران: پیمان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1388 الف. **مصیبت‌نامه**. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ چهارم. تهران: سخن.
- _____، _____، 1389. **منطق‌الطیر**. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمد استعلامی. چاپ بیست و سوم. تهران: زوار.
- _____، _____، 1388. **اسرار‌نامه**. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- عین‌القضات، عبدالله بن محمد. 1386. **تمهیدات**. با مقدمه و تصحیح عقیف 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.
- لاهیجی، محمد بن یحیی. 1383. **مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز**. مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگ‌خالقی 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. {بی‌جا}: دفتر نشر میراث مکتوب.
- محمد بن منور. 1378. **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**. به اهتمام ذبیح‌الله صفا. تهران: فردوس. عطار.
- مطهری، مرتضی. 1352. **ارزش دنیا از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه**. مجله درس‌هایی از مکتب اسلام. سال چهاردهم. شماره 4. اردیبهشت‌ماه.
- مقدم، محمد. 1380. **جستاری درباره مهر و ناهید**. تهران: اساطیر.

_____ زمینه‌های اجتماعی دنیاگریزی در عرفان اسلامی و آثار عطار (181-159) 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.