

بررسی مفهوم عرفانی «درد» در شعر عطار*

دکتر یوسف نیک روز^۱

استادیار دانشگاه یاسوج

چکیده:

مقاله حاضر پژوهشی است درباره مفهوم عرفانی درد و اقسام آن از دیدگاه عطار که در سرتاسر آثار منظوم وی به چشم می‌خورد. وی یکی از چهره‌های درخشان عرفان و ادب فارسی است که در این فرهنگ جایگاه بلندی را به خود اختصاص داده است. در میان عرفای بزرگ جهان اسلام، کمتر شاعری را می‌توان یافت که به اندازه عطار، دارای آثار متعدد و متنوع منظوم عرفانی باشد. مجموعه آثار منظوم وی در بردارنده عالی‌ترین معانی و مضامین عرفانی است که هر کدام به لحاظ پختگی فکر و تنوع اندیشه در کمال اهمیت است. یکی از موضوعاتی که جای برجسته‌ای را در قلمرو اندیشه و نظر عطار به خود اختصاص داده است، «دردمندی و احساس درد داشتن» است. آن گونه که وی شعر خود را «شعر درد» می‌داند. این درد فردی و جسمانی نیست بلکه عرفانی و معنوی است که انسان سطحی‌نگر و تنگ‌مایه نمی‌تواند حقیقت آن را درک کند. البته عطار این درد را خود «نه با پای سیر بلکه با بال طیر» در عوالم معنوی و عرفانی با تمام وجود احساس کرده و حاصل و نتیجه تجربیات روحی و معنوی خود را بایسانی رسا و شیوا در اختیار مشتاقان و دردمندان راه حق قرار داده است. عطار چون خود عاشق بی‌قرار و مشتاق چشم انتظار وصال حق و معشوق لم یزلی است از «دردعشق» سخن می‌گوید، و چون متدینی بی‌ریاست و جوهره شریعت محمدی (ص) را از اعماق جان و دل درک کرده است: درد دین داشته و از حقیقت دین در برابر مدعیان دروغین متظاهر دفاع می‌کند. و چون خود را بسان قطره‌ای در برابر عظمت خداوند می‌داند که توانایی معرفت و شناخت حق را ندارد و در برابر بیکرانگی شناخت او حیرت زده و مبهوت مانده است، از «درد بی درمان حیرت» حرف می‌زند.

کلیدواژه‌ها: عطار، عرفان، درد، عشق، دین، حیرت

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۴/۳

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۹/۳

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: ynikrouz@mail.yu.ac.ir

مقدمه

شعر عطار، بعد از سنایی دومین اوج شعر عرفانی فارسی و یکی از اصلی‌ترین مراحل تکامل آن است که نشان دهنده جهان بینی فکری و اعتقادی اوست. این جهان‌بینی نتیجه تجربیات روحی و عرفانی ناشی از پرواز در عوالم ملکوتی و باطنی است. عطار عارفی واصل و متشرعی دردمند بود که آشنایی عمیق و دقیقی با حقیقت دین و جوهره عرفان داشت، او توانست از رهگذر شریعت با داشتن احساس درد پا به عرصه طریقت بگذارد و به کمال حقیقت برسد و کام مشتاقان و دردمندان سلوک حق را از مشاهدات عرفانی خود سیراب کند. گرچه به نظر صوفیان خانقاه، سلوک از توبه یا یقظه شروع می‌شود اما واقع امر آن است که تا انگیزه طلب در انسان وجود نداشته باشد، سلوک واقعی آغاز نمی‌شود. به نظر عطار انگیزه طلب، درد است که سرآغاز سلوک طریقت محسوب می‌شود. البته «این درد از جنس درد جسمی، فردی، اجتماعی و فلسفی نیست بلکه دردی است عرفانی که در همه اجزای عالم و کاینات وجود دارد اما انسان- انسان ظلوم جهول- بیش از تمام کاینات به آن شعور دارد و همه اجزای عالم به انگیزه آن در پویه‌اند و پویه‌شان به سوی کمال، درد شوق طلب است، احساس نقص است، بنابراین درد، درد نیست، درمان است! درمان نقص، درمان دور افتادگی از کمال» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷) این مساله گرچه کم و بیش مورد توجه اهل سلوک و معرفت بوده و آن را در آثارشان بیان کرده‌اند اما عطار نیشابوری آن را به طور مکرر با عناوین مختلف در خلال آثار منظوم خود با تفصیل بیشتر و بیانی غنی‌تر مطرح ساخته است، چنان که می‌توان گفت بیت الغزل اشعار عطار «درد و دردمندی است» نگارنده در این مقاله این موضوع را در آثار منظوم عطار به دقت و به تفصیل بررسی کرده و در ضمن کار از دیگر آثار عرفانی مهم نظیر: کشف‌المحجوب، کشف‌الاسرار، سوانح‌العشاق، مرصادالعباد، حدیقه، دیوان‌سنایی، مثنوی معنوی و دیوان حافظ شواهدی را متناسب با موضوع ذکر کرده است.

بحث

۱- کلیت درد در شعر عطار

درد، درد، درد این کلمه ای است که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. آن را بارها در دیوان، در تذکرة الاولیاء و در مثنوی‌های خویش بر زبان می‌آورد یا بر زبان اشخاص روایات و قصه‌هایش می‌گذارد. (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷) عطار یکی از آثار عمده و اساسی خود را تحت عنوان «مصیبت نامه» که یکی از شاهکارهای ماندگار و فناپذیر در ادب فارسی و بیان درد نهانی است، سرود و با انتخاب این نام و عنوان به مقام دردمندی خود اشاره کرده و نشان می‌دهد که تفکر و سلوک با نوعی دردمندی همراه است و کسی که طعم دردمندی را نچشیده است اهل تفکر و سلوک شناخته نمی‌شود:

در حقیقت مغز جان پالوده‌ام

تا نینداری که در بیهودهام

زانکه هر بیتی که می‌بنگاشتم

بر سر آن ماتی می‌داشتم

در مصیبت ساختم هنگامه من

نام این کردم «مصیبت نامه» من

گر دلی می‌بایدت بسیار دان

پس مصیبت نامۀ عطار خوان

لازم درد دل عطّار باش

وز هزاران گنج برخوردار باش

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۳۶۶)

عطار، دردمندی در راه محبت حق را درمان جوهر جان خود دانسته و معتقد است اگر این دردمندی وجود نداشته باشد جان او بی‌معنا خواهد بود. او دردمندی در راه محبت حق را ورای کفر و ایمان قرار داده و آن را از دینداری دین‌داران متظاهر و زهدورزی زاهدان ریاکار برتر دانسته است، و به صراحت تمام می‌گوید:

گفت ای دردی که درمان منی

جان جانی، کفر و ایمان منی

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

ذره ای دردم ده ای درمان من

زانکه بی دردت نماند جان من

(همان، ص ۲۴۰)

کفر، کافر را و دین، دیندار را

ذره ای دردت دل عطسار را

(همانجا)

در گذر از زاهدی و سادگی

درد بایسد درد و کار افتادگی

(همان، ص ۴۳۶)

وی برای اثبات دردمندی خود حکایتی را مطرح کرده که مضمون آن چنین است: «مردی رند، بر دکانی ایستاده بود و از دکاندار چیزی میخواست، دکاندار می گفت: که تا تن خویش را زخم نکنی، چیزی به تو نمی دهم. آن مرد تن خود را برهنه کرد و گفت: بنگر که اگر عضوی زخم نادیده می بینی تا بر آن زخم برسانم. عطار می گوید: من مانند آن رند گدایم که سر تا پای من زخم است ولی با این همه زخم و درد، از درد حق بی نیاز نیستم و این همان غمی است که همواره آن را می طلبم. همین که «هو» می شنوم خروش و هیاهو از وجودم بر می خیزد و اگر همیشه چنین باشد کمالی است که بدین درد و غم به حق زنده شدم و از خود مردم» (عطار، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷، ابیات ۷۱۶۳ - ۷۱۸۷)

این درد، گنجی است که از خزاین عنایت غیبی حق، نصیب انبیاء و مهتران بارگاه

وی شده و کهتران و بی خبران از آن محرومند:

هر کجا رنج و بلایی بیش بود

انبیاء را آن همه در بیش بود

چون نصیب مهتران درد است و رنج

کھتران را کی تواند بود گنج

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۰۰)

در مرصادالعباد در این باره آمده است:

درد دل خسته دردمندان دانند

نه خوش منشان و خیره خندان دانند

از سرقلندری تو گر محرومی

سری است در آن شیوه که رندان دانند

(نجم الدین رازی، ۱۳۸۳، ص ۷۱)

و آن، چیزی نیست که با جهد و سعی و مجاهده و ریاضت رایج در نزد اهل خانقاه بتوان به دست آورد. تا سر مویی هستی در انسان باقی است و تا این درد در دل و جان انسان نیش نزند محرم بارگاه حق نتوان شد و به کمال نخواهد رسید.

گر از همگی خویشتن فرد شوی

در کعبه جان محرم این درد شوی

(عطار، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴)

سنایی می گوید:

رسن از درد سباز و دلیو از آه
یوسف خویش را برآر از چاه

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۹)

مولوی هم در این باره می گوید:

پس بدان این اصل را ای اصل جو

هر که را درد است او بردست بو

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول ص ۲۹)

در تعالیم عطار، طریقت هم از درد آغاز می‌شود که انگیزه طلب، چیزی جز آن نیست.

شبلی می‌گوید «من وجد طلب (هرکه دردمند و اندوهگین شد طلب خواهد کرد و به جستجو می‌پردازد). به نظر عطار، غایت و محرک سلوک و جوهره واقعی تصوف و همچنین نشانه واقعی حیات انسان همین درد است. تصوف عطار با آن که آکنده از درد و سوز و عشق و شور است، تصوفی است معتدل و در حدی است که طریقت را با شریعت می‌آمیزد و از ادعای حقیقت که سخنان بعضی صوفیه را رنگ دعوی و خود نمایی داده است می‌پرهیزد. و ظاهراً همین مزیت است که در سخن او دردی و تاثیری خاص نهاده است. (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳) «البته این درد فردی و جسمانی نیست. و هیچ ربطی به آنچه معادل وجع و الم در زبان عربی است، ندارد بلکه در همه اجزای عالم هست و انسان بیش از تمام مخلوقات به آن شعور دارد و وی را برای پذیرفتن امور ذوقی و حقایق روحانی و چیزهایی که می‌تواند انگیزه کارهای اساسی شود آماد می‌کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰، ص ۵۶۰). شیخ معتقد است درد آن است که چیزی بخواهی که آن را نمی‌دانی.

همی درد آن بود ای زندگان

که چیزی بایدت کان را ندانی

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸)

وی حکایتی می‌آورد که مؤید این عقیده است: زنی با طفلش به بازار رفتند. طفل مادر را گم کرد، شیون کنان و اشک ریزان مادر خود را خواست. مردمان را دل به جان وی بسوخت، به قصد کمکش بر آمدند. پرسیدند نام مادرت چیست؟ گفت نمی‌دانم، گفتند پس با تو چه کنیم؟ تو می‌سوزی و ما می‌گدازیم. طفل گفت: من سرگشته نه نام مادر می‌دانم و نام محله و خانه. آن قدر می‌دانم که جانم پر خون است و تنها مادرم مرا بس است. شیخ در پایان حکایت می‌گوید: هر گاه با تمامی وجود از سر تا پا درد گردی در خور و شایسته حریم وصل کردگار می‌شوی زیرا درد سبب وصول است.

کسی که خون ننوشد و درد نداشته باشد به مطلوب مطلق نمی‌رسد. نصیب مردان راه و محک امتحان عاشقان درد و اندوه است. این درد بی درمان را خداوند در دل مشتاقان کویش قرار می‌دهد. تا سالک بدین درد مبتلا نشود، به درمانش فرمانی نخواهد رسید. شیخ در مصیبت نامه معتقد است که سالک بدون داشتن پیر، راه کمال و معرفت را نمی‌تواند به پایان برساند و شرایط رسیدن به حضور پیر، درد است:

گر تو را دردی است پیر آید پدید

قفل دردت را پدید آید کلید

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۶۳)

و وقتی سالک به پیر رسید، وی را بدین گونه پند می‌دهد:

گفت در ره رهنانست خفته‌اند

تو مخسب این جا، کن آنچه گفته‌اند

جهد آن کن تا در این راه دراز

تو به یک ذره نمایی بسته باز

راه دور است ای پسر هوشیار باش

خواب با دور افکن و بیدار باش

واعظت در سینه درد و داغ بس

بلبل جان تو را ما زاغ بس

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۶۴)

سپس می‌گوید:

مرد آن کس است که مرکز و نقطه درد باشد، اگر می‌خواهی مرد شوی ای پسر،

تو را درمانی جز درد نیست.

تانگردی مرد صاحب درد تو

در صف مردان نباشی مرد تو

هر که را این حسرت و این درد نیست

خاک بر فرقش، که این کس مرد نیست

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸)

سنایی می گوید:

درد کردست مر مرا مردی

من شدستم متابع دردی

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷)

شعر عطار هم آنگونه که خودش آن را درک می کند، شعر درد، شعر جنون و شعر بیخودی است و خاطر نشان می کند چون در جهان هیچ کس را محرم راز خویش نمی یابد، در شعر می پیچد و اشک و خون خود را در آن بر می افشاند و هر کسی در حرف او مشام آرد، بوی درد و خون از آن می شنود:

چون ندیدم در جهان محرم کسی

هم به شعر خود فرو گفتم بسی

گر تو مرد رازجویی باز جوی

جان فشان و خون گری و راز جوی

زآنکه من خونین سرشک افشانده ام

تا چنان خونریز حرفی رانده ام

گر مشام آری به بحر ژرف من

بشنوی تو بوی خون از حرف من

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۴۰)

«شعر وی - در مثنویات و دیوان - صدای روح و فریاد احساس روحانی است،

حتی وقتی شعرش قصه است چیزی از زخم و آزار روح شاعر در شکل و شیوه بیان

انعکاس دارد که دریافته است اما تفسیر کردنی نیست. بعضی از قدما این شعر را

تازیانه سلوک می گویند» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱) ماسینیون معتقد است که تمامی

آثار عطار بر سه رکن عشق و زیبایی و درد تکیه دارد. (شجیعی، ۱۳۷۳، ص ۴) و تا خواننده دردمند نباشد آن را چنانکه باید درک نمی‌تواند کرد:

از سر دردی دریمن دیوان درای

جان سپر ساز و بدین میدان درای

هر که زین شیوه سخن دردی نیافت

از طریق عاشقان گردی نیافت

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۳۶)

«حتی در اشعار غنایی اش، عشقی درد آمیز موج می‌زد که واقعی و تجربی بود و با آنچه در کلام شاعران دیگر بی‌دردانه و از روی تقلید گفته می‌شد، تفاوت داشت. البته تحمیدیه‌ها، نعت‌ها و مناجات‌هایش هم از این مقوله است و کیست که در آن تأمل کند و بوی درد و سوز دل را نشنود» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۱۸) بنا بر این موضوع «درد» یکی از زمینه‌های ذهنی عطار و خمیر مایه اندیشه عرفانی و دینی اوست که به اشکال مختلف و توصیفات متنوع در آثار وی نشان داده شده است. نگارنده در این بخش، موارد مختلف آن را با ذکر شواهد شعری بیان می‌کند:

انواع درد در شعر عطار

درد عشق (= درد عاشقانه و عارفانه):

عشق، مهمترین رکن طریقت و مشکل‌ترین وادی است که سالک در آن گام می‌نهد و به همین دلیل پیوسته مورد توجه عرفا و ادبا بوده و درباره آن کتاب‌ها و رساله‌های متعدد و مختلفی نوشته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها رساله نفیس و گرانبهای «سوانح العشاق احمد غزالی» به زبان فارسی است. وی در این رساله به بررسی دقیق و عمیق موضوع عشق پرداخته است به طوری که عقاید ایشان مورد استفاده و بهره‌برداری عرفا و شعرای پس از وی شده است. غزالی در مورد درد عشق می‌گوید: «عشق به حقیقت بلاست و انس و راحتی در او غریب و عاریت است.

بلاست عشق و منم کز بلا نپرهیزم

چو عشق خفته بود من شوم برانگیزم

مرا رفیقان گویند کز بلا پرهیز

بلا دل است من از دل چگونه پرهیزم

و این بلا را عاملی برای انقطاع تعلقات و دلبستگی‌ها و خرابی ذات و هستی عاشق برای رسیدن به معشوق می‌داند و چون این حقیقت معلوم شد بلا و جفا منجیق اوست در قلعه گشادن و در بستن تویی تا تو بی او نباشی» (غزالی، ۱۳۸۵، ص ۳۴)

شیخ عطار در منطق‌الطیر، چون به وادی عشق می‌رسد، چنین می‌گوید: عاشق کسی است که چون آتش باشد، گرم رو، سوزنده و سرکش، نه دین شناسد و نه کافری، نه شک بداند و نه یقین. نیک و بد در نظرش یکسان باشد و هر چه دارد در این راه پاک ببازد، نقد امروز گیرد و به اندیشه فردا نباشد (عطار، ۱۳۸۴، ص ۳۸۵، ابیات ۳۳۵۸ به بعد) شیخ بر این باور است که آن کس که عشق ندارد، آدم نیست بل خر باشد و در این باره داستانی در مصیبت نامه ص ۱۲۹، نقل می‌کند:

واعظی در شهر غزنین بر منبر سخن عشق می‌گفت. در پایان، واعظ اعلام کرد هرکس که در شهر چیزی گم کرده است در میان این انبوه جمعیت آن را بجوید. مردی خرش را گم کرده بود، بانگ برآورد که ای مسلمانان خری باجل که دیده است؟ هیچ کس از خر نشان نداد. مرد بیچاره ناآرام و غمگین به انتظار نشسته بود. امام از عشق سخن می‌گفت و وصف عاشقان می‌کرد. پرسید در میان شما کسی هست که به سر عشق راه نبرده باشد؟ سلیم غافلی که می‌پنداشت عاشق نبودن مهم و نیک است، برخاست و گفت: عمر درازی کردم و هرگز مرا عشقی نبود. امام، مرد خر گم کرده را گفت: افساری بیاور و این مرد را ببر که آنچه در جستجویش بودی، منت خدا را، اینجا یافتی. شیخ با بیان این حکایت معتقد است، آن کس که به درد عشق مبتلا نیست از جمله ستوران است:

مرد را بی عشق کاری چون بود

این چنین خر بی فساری چون بود؟

هر که عاشق نیست او را خر شمر

خر بسی باشد ز خر کمتر شمر

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹)

در این باره سنایی می گوید:

رهروان را چو درد راهبرست

آنکه را درد نیست کم ز خر است

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۷، ب ۹)

البته درد و بلای عشق و همراه بودن عشق با درد سخنی نیست که عطار آغاز کرده

باشد اما عطار بیش از همه بر آن اصرار کرده و آن را لازمه طریقت و انگیزه طلب و

جستجو و تلاش و راهنما و پیر سالک برای رسیدن به کمال شمرده است:

گر تو را دردی است پیر آید پدید

قفل دردت را پدید آمد کلید

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۶۲)

در کشف الاسرار در تعریف درد آمده است «حالتی است که سالکان را دست دهد از

خواهش و طلب بسیار» و کلامی از پیر طریقت آورده است «چه خوش دردی است

درد مشتاقان در شوق و مهر تو» (میبدی، ۱۳۷۴، ص ۷۹) غزالی می گوید: «پس یقین آمد

که دل را برای عشق آفریده اند، آن اشکها که بر روی دیده می فرستد طلایه طلب است

که از معشوق چه خبر است» (غزالی، ۱۳۸۵، ص ۵۰)

مولوی هم می گوید:

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر اول، ص ۴)

اوصاف و ویژگیهای درد عشق در شعر عطار به صورت‌های مختلف بیان شده است که در این جا به اهم آنها اشاره می‌شود:

- در تفکر عطار، سلوک ناشی از عشق و عشق ناشی از درد و لازمه آن است و باعث می‌شود که سالک در هیچ یک از مراتب سلوک توقف نکند و به کمال برسد، زیرا که عشق که از همه آفاق برتر و مغز کاینات است، به وسیله درد به کمال می‌رسد:

گر تو هستی اهل عشق و مرد راه

درد خواه و درد خواه و درد خواه

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۲۷)

درد و خون دل بیاید عشق را

قصه‌ای مشکل بیاید عشق را

عشق را دردی بیاید پرده‌سوز

گاه جان را پرده در، گه پرده‌دوز

عشق مغز کاینات آمد مدام

لیک نبود عشق بی دردی تمام

(همو، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵)

عشق بی درد ناتمام بود

کز نمک دیگ را طعام بود

(همو، ۱۳۶۶، ص ۳۲۷)

- عطار، گذشتن از دشوارترین عقبه طریقت یعنی بی‌اعتنایی به خوشنامی (ملامت) را مستلزم درد عشق می‌داند. وی در راه این عشق که تمامی وجود او را سرشار از شور و هیجان کرده است، باکی ندارد که به هر بدنامی و فسقی که متهمش کنند اقرار کند، زیرا در راه عشق، او ننگ و نامی نمی‌شناسد. «ارزش ملامت در تزکیه نفس و ریا ستیزی حاصل از آن جای برجسته‌ای را در قلمرو اندیشه و نظر عطار به

خود اختصاص داده است. عطار در این زمینه تنها در حدّ نظر بسنده نکرده است بلکه عملاً خود را حداقل در قلمرو زبان بی هیچ پروایی در معرض و مسیر تجربه آن قرار داده است. در غزل‌های او اعتراف به می‌خواری و کفر و رندی و قلندری به حدّ وفور به چشم می‌خورد که این نتیجه ملامت برخاسته از درد عشق است: (پورنامداریان، ۱۳۸۰، ص ۹۹)

منم آن گبر دیرینه که بت خانه بنا کردم

شدم بر بام بت خانه درین عالم ندا کردم

صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان

که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره صلا کردم

اگر عطار مسکین را درین گبری بسوزانند

گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۴۰۵)

مرا قلاش می‌خوانند، هستم

من از دردی کشان نیمم مستم

من آن روزی که نام عشق بردم

زبند نام و ننگ خویش رستم

(همان، ص ۳۹۳)

البته غزالی پیش از عطار در این باره اظهار نظر کرده است. "کمال عشق ملامت

است و ملامت سه روی دارد: یکی در خلق و یکی در عاشق و یکی در معشوق؛ آن

روی که در خلق دارد صمصام غیرت معشوق است تا به اغیار باز ننگرد و آن روی که

در عاشق دارد صمصام غیرت وقت است تا به خود و ننگرد و آن روی که در معشوق

دارد صمصام غیرت عشق است تا قوت هم از عشق خورد و بسته طمع نگردهد" (غزالی

، ۱۳۸۵، ص ۲۲) عزالدین محمود کاشانی در شرح سوانح می‌گوید:

عشق را روی در سلامت نیست

راه عشق به جز ملامت نیست

بی ملامت نگشت عشق تمام

عشق خام است بی ملامت خام

(کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۱۷)

- به نظر عطار سبب ترجیح آدمی بر ملائکه و قدسیان همین است که آدمی عشق

توأم با درد دارد و قدسیان را عشق هست و درد نیست.

قدسیان را عشق هست و درد نیست

درد را جز آدمی در خورد نیست

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵)

عزالدین کاشانی می گوید:

قدسیان را که ساز عشق نبود

ساز تقدیس اگر چه بود چه سود

(کاشانی، ۱۳۷۶، ص ۲۵)

در منطق الطیر مرغی از هدهد می پرسد در پیشگاه آن حضرت چه بضاعتی رایج

است تا تحفه برم، هدهد جواب می دهد، آنجا چیزی می باید برد که نباشد. علم و

اسرار و طاعت روحانیان بسیار وجود دارد ولی سوز دل و درد عشق نیست! آن را تحفه

برکه دیر یاب است:

تا نیابی داغ دل این جایگاه

کسی توان بردن به سوی تو نگاه

داغ دل آور که در میدان مرد

اهل دل از داغ بشناسند درد

گر بود در ماتی صد نوحه گر

آه صاحب درد آید کارگر

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸)

در این باره مولوی می گوید:

احمدا این جاندار مال سود

سینه باید پر ز عشق درد و دود

(مولوی، ۱۳۸۶، دفتر دوم، ص ۲۴۱)

درد عشق برای عاشق دردمند، خود درمان درد ساز است که از جان وی هم خوشتر است زیرا «ذات عشق سرشته از تضاد و تناقض‌های فراوانی است که قیاسهای منطقی را برای فهم حقایق عشق باطل و عاری از معنی می‌کند. بنابراین، عشق، هم درد است و هم درمان» (پور نامداریان، ۱۳۸۰، ص ۵۰)

درد عشق تو که جان می سوزدم

گر همه زهر است از جان خوشتر است

درد بر من ریز و درمانم مکن

زانکه درد تو ز درمان خوشتر است

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۴۵)

و درمان درد عشق، عاشق را به سوی درد عشق بیشتری رهنمون می‌کند:

درمان چه طلب کنم؟ که عشقت

ما را سوی درد رهنمون گشت

(همان، ص ۱۰۰)

خیز ای عطار درد عشق جوی

زانکه درد عشق شد درمان عشق

(همان، ص ۳۶۷)

عشق تو درد است و درمانش تویی

هست عاشق صورت و جانش تویی

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۶۸۰)

چندان که به درد عشق می‌پویم من

در دردم و درد عشق می‌جویم من

(همو، ۱۳۷۴، ص ۶۳۶)

نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد می‌گوید:

ملک طلبش به هر سلیمان ندهند

منشور غمش به هر دل و جان ندهند

درمان طلبان ز درد او محرومند

کین درد به طالبان درمان ندهند

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۳، ص ۱۲)

حافظ می‌گوید:

در طریق عشق بازی امن و آسایش بلاست

ریش باد آن دل که با درد تو سازد مرهمی

(حافظ، ۱۳۶۸، ص ۳۳۱)

دوای درد عاشق را کسی کو سهل پندارد

ز فکر آنان که در تدبیر درمانند، درمانند

(همان، ص ۱۳۱)

- با درد عشق، فضای روح از عشق مفرط پر می‌شود و عاطفه، درونی‌تر و عمیق‌تر می‌گردد. یعنی از هرچه نیروی است می‌گسلد و جهانی درون عاشق ساخته می‌شود که توجه عاشق از هر چیز حتی از خودش منصرف می‌شود و باعث می‌شود که انسان از سود و زیان خود برخیزد و هر چه مال و نقدینه دارد بدهد تا چیزی برایش نماند حتی وجود خویش. زیرا این چنین دردی که از زبان عطار مطرح می‌شود دردی است که ریشه‌ای عمیق‌تر از فقدان مال و متاع ناپایدار دنیوی و نامرادی در جهان خاکی دارد.

مرد درد تو درین ره آن است
کز سر سود و زیان برخیزد

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۱۸۳)

دل را چه به درد عشق افسون کردم

از شهر نهاد خویش بیرون کردم

(همو، ۱۳۷۴، ص ۲۹۰)

غزالی گوید «کمال عشق چون بتابد کمترینش آن بود که خود را برای او خواهد و در رضای او جان در باختن بازی داند. عشق این بود باقی هدیانات و علت، عشق مردم خوار است و او مردمی بخورد و هیچ باقی نگذارد» (غزالی، ۱۳۸۵، ص ۴۲)

- درد عشق انسان را مرد می‌کند. به نظر عطار، آن کس مرد است که مرکز و نقطه درد باشد. زیرا دردمندی نشانه مردانگی است.

چون همه در عشق او مرد آمدند

پای تا سر غرقه درد آمدند

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۲۴)

این کار به سر سری به سر می‌نشود

کاری است عظیم مرد می‌باید بود

(همو، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰)

غایب مشو از درد دل خویش دمی

مستحضر درد باش تا مرد شوی

(همو، ۱۳۷۴، ص ۲۸۹)

عاشق ز همه کار جهان فرد بود

از هر دو جهان بگذرد و مرد بود

پیوسته دلش گرم و دمش سرد بود

از ناخن پا تا به سرش درد بود

(همان، ص ۲۸۹)

سنایی گوید:

کرد کز باد شوق و درد رود

ببر زن ار بگذرد مرد رود

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۰)

درد عشق دل عاشق را افسون خود می‌کند به طوری که باعث فنا و مرگ وی می‌شود زیرا که در طریق فنا جز با قدم عشق نمی‌توان وارد شد. در این مرحله آنچه

می‌تواند راهبر واقع شود بی‌خودی است زیرا در حریم حرم فنا جایی برای غیر باقی نمی‌ماند. «عطار وقتی در اوایل اسرارنامه (ص ۵۰، ابیات ۸۳۲ به بعد) به مناسبت از شمع و پروانه یاد می‌کند نشان می‌دهد که پروانه خود را به آتش می‌زند و چون لختی در کوی معشوق پر می‌زند در فروغ روی او می‌سوزد و محو می‌شود. تصویر این منظره روح شیفته او را به درد می‌آورد و فریاد بر می‌آورد: خدایا زین حدیثم ذوق دادی چو پروانه دلم را شوق دادی و خود، این جا حالت پروانه‌ای را پیدا می‌کند که در آتش شوق می‌سوزد و نابود می‌شود و این تجربه‌ای است که جز برای اهل درد حاصل نمی‌شود و عطار خود همواره به آن دست نمی‌یابد.» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۳)

دل را چو به عشق افسون کردم

از شهر نهاد خویش بیرون کردم

(عطار، ۱۳۷۴، ص ۲۹۰)

البته موضوع درد عشق علاوه بر آن که در جای جای منظومه‌های عطار، الهی‌نامه، اسرارنامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه به گونه‌های مختلف به آن اشاره رفته است، از جمله مضامین مکرری است که در بسیاری از غزل‌های عطار نیز مشاهده می‌شود.

درد دین

عطار مردی مخلص و مؤمن راستین بود و خدا را با تمام وجود، پرستش می‌کرد. «پرستش او عاشقانه و شور انگیز بود که از کمال معرفت و شناخت حقیقی و جوهره عشق مایه می‌گیرد، نه پرستش زاهدانه و ریاکارانه که از طمع حور و قصور خیزد و نه از روی تقلید و کورکورانه. این ایمان عاشقانه چنان نیست که عطار را کور و کر کند و از تفکر و تأمل باز دارد تا او مانند سلیم دلان بی‌خبر و عامیان بسته چشم گران گوش هر چیز را که رنگ دین دارد و به نحوی از انحاء به ائمه دین منتسب شده است، نیندیشیده و به غور کار نارسیده بپذیرد و اعتقاد کند، بلکه او مردی هوشمند و نکته یاب و ژرف نگر است که حقیقت دین را درک کرده است.» (فروزانفر، ۱۳۵۳، ص ۳۴)

وی در زمینه فراگیری علوم دینی به خصوص تفسیر قرآن و حدیث و قصص و روایات مذهبی رنجی بسیار برد و اطلاعات و آگاه وسیع و فراوانی به دست آورد و کتب او مشحون است مضامینی که از آیات قرآن یا حدیث سرچشمه می‌گیرد و آنها را با جوهره جان ذوق باطنی خود دریافته است. به نظر وی علم نافع عبارت از فقه و تفسیر و حدیث و جز آن هر چه هست سودمند نیست:

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث

هر که خواند غیر این گردد خبیث

مرد دین صوفی است و مفتی و فقیه

گر نه این خوانی منت خوانم سفیه

این سه علم است اصل و این سه منبع است

هر چه بگذشتی از این لاینفع است

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۵۴)

شیخ همچنین عقیده دارد که عقل یعنی علوم برهانی و استدلالی را باید در راه دین فدا کرد و در خدمت دین و فهم رموز شرع کار باید بست:

عقل را در شرع باز و پاک باز

بعد از آن در شوق حق شو بی‌مجاز

تا چو عقل و شرع و شوق آید پدید

آنچه می‌جویی به ذوق آید پدید

(همان، ص ۵۵)

عطار حقیقت دین را این چنین تعریف می‌کند:

گم شدن در گم شدن دین من است

نیستی در هستی آیین من است

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۶۸)

از این رو، به خاطر دفاع از حقیقت دین پیوسته درد دین داشته و آن را در جای جای آثار خود بیان کرده است. در مقاله ششم الهی‌نامه پدر زبان به نصیحت و ملامتی از سر دلسوزی می‌گشاید و فرزند را به داشتن درد دین تحریض می‌کند که:

گرفته درد دین اهل خرد را

میان جادویی خواۀ تو خود را

همۀ اجزای عالم اهل دردند

سر افشانان میدان نبردند

تو یک دم درد دین داری، نداری

بجز سودای بیکاری نداری

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۹۸)

درد دین در آثار عطار ناشی از دو دلیل است که در این بخش به اختصار بیان می‌شود.

درد دین برای دفاع از دین باوری حقیقی

البته سنایی پیش از عطار همین موضع فکری را داشت، وی حکمت یونانی و به اصطلاح «یونان زدگی» را مورد انتقاد قرار داده و آنان را «هوس‌گویان» می‌داند و به همین مناسبت می‌گوید:

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین

که محرومند از این عشرت «هوس‌گویان» یونانی

(سنایی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۶)

برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو

چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

(همانجا)

با بررسی آثار عطار در این زمینه می‌توان گفت که وی یکی از برجسته‌ترین نمایندگان نقد تفکر یونانی در سراسر دوره اسلامی است و به همین خاطر درد مندانه از حکمت یثربی در برابر حکمت و فلسفه یونانی دفاع و به شدت با اندیشه‌های فلسفی، بخصوص فلسفه حکمای یونان، مخالفت کرده است.

به نظر می‌رسد که یکی از وجوه مخالفت عطار با اندیشه‌های فلسفی یونان زمین این بوده است که خلیفه، فاروق، عمر بن خطاب، فرمان داده بود تا کتب فلسفی یونان را بسوزانند، عطار این فرمان را نشان آن می‌داند که در آن چیزی که موجب هدایت دلها و روشن شدن قلوب باشد یافت نمی‌شود:

گر از آن حکمت دلی افروختی

کی چنان فاروق، بر هم سوختی

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت

شمع دل زان علم بر نتوان فروخت

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۳۹)

«البته آنچه مورد نکوهش و مخالفت این عارف بزرگ قرار می‌گیرد جز تعصب و تقلید اندیشه و محصور کردن فکر و اندیشه در آثار یونانیان، چیز دیگری نیست. او که به سلوک همیشگی فکر و تلاش تعقل سخت باور دارد، محصور کردن فکر را در نحله خاص فلسفی، توقف و درنگ می‌داند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱)

عطار معتقد است کسی که در چهار چوب فلسفه و حکمت یونانی محبوس و محصور می‌ماند، حکیم به شمار نمی‌آید و جمود بر افکار و اندیشه‌های فلاسفه یونان، و تصور این که علم و معرفت وقف یونانیان است و آراء ارسطو و افلاطون و دیگران به منزله اصل ثابت و اساس به شمار می‌آید و کسی نمی‌تواند بر علوم آنان سخنی بیفزاید یا حرفی از آن بکاهد وی را می‌آزارد. وی می‌گوید حکمت باید از دل بجوشد و تقلیدی نیست:

حکمت و نظمی که نه ذاتی بود

نیک ناید حرف طاماتی بود

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۳۶۷)

و تا انسان از حکمت یونانی جدا نشود و فاصله نگیرد نمی‌تواند در حکمت دینی و
یثربی مرد شود و به دولت روحانیان برسد:
تا از این حکمت نگریدی مرد تو
کی شوی در حکمت دین فرد تو
کی شناسی دولت روحانیان

در میان حکمت یونانیان

(همو، ۱۳۸۴، ص ۴۳۹)

شیخ با وجود این که در حکمت طبیعی قوی دست بوده و کتاب اسرارنامه‌اش
چکیده عقاید و آراء اصحاب حکمت است و در مسأله خدانشناسی و وحدت وجود به
سبک فلاسفه سخن گفته و لحن فلسفی پیدا کرده است و متکی است به دلایل و برآئن
متقن، مانند اغلب صوفیان درمان درد خود را در قواعد فلسفی و موازین منطقی
جستجو نمی‌کند و از طرز تفکر فلسفی و تکیه کردن بر مفاهیم ذهنی انتقاد کرده و
راهان این راه را مورد نکوهش قرار داده است. با این همه، این عارف بزرگ هرگز بر
خلاف عقل سخن نمی‌گوید و در ابداع آثار خود کمال هوشمندی را به کار می‌برد. وی
بر این باور است که فلسفی فرسنگ‌ها از حقیقت فاصله داشته و بی‌دولت مانده است:
نیست از شرع نبی هاشمی

دورتر از فلسفی یک آدمی

شرع، فرمان پیمبر کردن است

فلسفی را خاک بر سر کردن است

(همو، ۱۳۸۳، ص ۵۴)

چو عقل فلسفی در علت اوفتاد

ز دین مصطفی بی‌دولت افتاد

(عطار، ۱۳۸۲، ص ۴۸)

عطار «کاف» کلمه کفر را بر «فای» کلمه فلسفه ترجیح داده و با این سخن به میزان دوری گزیدن خود از راه و رسم فلسفه اشاره می‌کند

حکمت یثرب بس است ای مرد دین

خاک بر یونان فشان در درد دین

(همو، ۱۳۸۴، ص ۴۳۹)

کاف کفر این جا بحق المعرفه

دوست‌تر دارم زفای فلسفه

(همان، ص ۴۳۹)

بنابراین باید از آن بیزاری جست زیرا که علمی بی‌ثمر و ناسودمند است و جز خیال

چیز دیگری نیست:

مرد دین شو محرم اسرار گرد

وز خیال فلسفی بیزار گرد

علم جز بهر حیات خود میدان

وز شفا جستن نجات خود میدان

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۵۴)

عطار در این ابیات عقل فلسفی را خیال خوانده و با ذکر دو کلمه شفا و نجات به

دو کتاب فلسفی مهم ابن سینا اشاره کرده و هدفش این است که در خواندن شفای ابن سینا امید نجات و رستگاری نیست.

«آنجا که سخنش در قسمتی از اسرارنامه به سخنان اهل حکمت نزدیک می‌شود و

در تقریر مشکلات دینی از فلسفه مدد می‌جوید و به روش حکما آنها را تأویل می‌کند

و از این جهت ممکن است او را در عداد فلاسفه محسوب دارند به شدت از حکمت و

فلسفه بیزاری می‌جوید» (فروزانفر، ۱۳۵۳، ص ۵۲) و می‌گوید:

میامرزاد یزدانش به عقبی

که گوید فلسفی است این گونه معنی

ز جای دیگر است این گونه اسرار

ندارد فلسفی با این سخن کار

ز قول فلسفی گو دور می‌باش

ز عقل زیرکی مهجور می‌باش

(عطار، ۱۳۸۲، ص ۴۷)

البته عطار با آرا و عقاید فلسفی آشنایی داشته و عقل عاری از شوائب اوهام را دلیل و حجت قاطع می‌داند که باید در راه دین فدا شود و در خدمت فهم رموز شرع به کار گرفته شود.

عقل را در شرع باز و پاک باز

بعد از آن در شوق حق شو بی مجاز

(همو، ۱۳۸۳، ص ۵۵)

بی‌شک مخالفتی که به عنوان یک عارف آگاه دین باور با فلاسفه دارد، بخصوص با فلسفه یونانی، غیر از مخالفتی‌هایی است که متکلمین و قشری مذهب‌های متعصب با فلاسفه داشته‌اند و به همین خاطر، بعد مسافت و فاصله فکری و عقیدتی که در میان عطار و قشری مذهب‌های جموداندیش وجود دارد به مراتب بیشتر از فاصله‌ای است که میان او و فلاسفه می‌توان در نظر گرفت «درست است عطار در برخی موارد نسبت به فلاسفه سخنان بسیار گزنده گفته و از آنان انتقادهای تند به عمل آورده است ولی سخنان درشت و تلخ و همچنین انتقادهای او نسبت به اشخاص قشری مسلک و جامد که در ظاهر امور متوقف مانده‌اند به هیچ وجه اندک نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶)

درد دین برای دفاع از پرستش عاشقانه در برابر پرستش زاهدانه ریاکارانه:

البته دفاع از حقانیت شریعت محمدی (ص) در برابر مدعیان دروغین در سرتاسر

دوره اسلامی به چشم می‌خورد. در قرن پنجم «هجویری» در این مورد دردمندانه

می‌گوید: «و خداوند عزوجل ما را اندر زمانه‌ای پدیدار آورده است که اهل آن هوا را شریعت، ریای خلق را خشیت، نفاق را زهد و ترک شریعت پیغامبر (ص) طریقت نام کرده‌اند تا ارباب معانی (عابدان واقعی) اندر میان ایشان مهجور گشته‌اند. (کشف‌المحجوب، ۱۳۸۴، ص ۱۳)

در قرن ششم سنایی هم نسبت به مظلومیت شریعت محمدی (ص) در برابر «دین بد» که به وسیله بدعت‌گزاران دروغین بنا شده است فریاد بر می‌آورد که:
مدرس گشته علم دین خدای

همگان ژاژخای ویافه درای

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)

دین حق روی خود نهان کرده

هر یکی «دین بد» عیان کرده

بدعت و شرک پر برآورده

زندقچه جمله سر برآورده

(همانجا)

در قرن هفتم، عطار، که خود پیرو مکتب و شیوه تصوف عاشقانه مبتنی بر طریقه وجد و حال و شوریدگی و وارستگی است درد دین داشته و فریادی از سر سوز و درد و داغ بر می‌آورد و از شریعت ناب محمدی (ص) دفاع می‌کند.

«عصر و محیط آرمانی وی، عصر و محیط صحابه، تابعین صحابه و تابعین آنهاست.

عصر و محیط زاهدان معرض از دنیا، عصر و محیط صوفیان صدق و صفاست. اما دنیایی که او در آن می‌زیست از دنیای آرمانش فاصله زیادی داشت. در آن ایام دیگر طریقه قدم از یاد رفته بود و کسانی که در بین خلق به عنوان زاهد و عابد و صوفی شناخته می‌شدند، غالباً جز در ظاهر حال و تکرار اقوال با قدمای آنها هیچ شباهتی نداشتند. آنان که خود را مدرس یا مذكر می‌خواندند فقط خود را و خلق را فریب می‌دادند. عارفان جز گردن‌های ستبر و سرهای پر سودا چیزی نداشتند. صوفیان از آنچه

لازمه تصوف واقعی بود فقط اشتباهی داشتند که صوفیان را به پرخوری و شکمبارگی مشهور می‌کرد و عصری است که همه چیز حتی شریعت به حکم اهل قدرت محکوم بود.» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۷)

عطار، گرچه خود زاهدی متعبد و عارفی عاری از دعوی بود و از مشایخ زهاد راستین طریقت و حقیقت همچون ابراهم ادهم، بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، حسین منصور حلاج، با احترام یاد می‌کرد، از اینکه حقیقت دین به وسیله مشتت زاهدان مدعی، با ریا در آمیخته و زاهدان، در زمره ریاکارترین قشر جامعه قرار دارند که شریعت ناب محمدی را وسیله تزویر و خود نمایی خود ساخته‌اند و از اعمال مقدس مآبانه خود احساس غرور می‌کنند، فریادی از سر درد بر می‌آورد و روش و مسلک منزله نمایان را به شدت مورد مذمت و انتقاد قرار داده و دین‌شان را «دین به تزویر» و «دین تهی» معرفی کرده که بهترین دستاویز دنیا طلبی آنان شده است:

عاجزی در دین وزهد خویشتن

خیز وزین «دین تهی» بیزار شو

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۷۱۶)

زین «دین به تزویر» چو دل خیره فرو ماند

اندر ره دین شیوه کفار گرفتیم

(همان، ص ۶۱۴)

وی خطاب به «زاهدان مدعی» دنیاپرست می‌گوید:

چند از این ناموس و تزویر و ریا

توبه کن زین هر سه و دین‌دار شو

(همان، ص ۷۱۶)

چو در جانت ز دنیا بار بسیارست و از دین نه

ترا زین بار جان، دین رفت و دنیا هم به سرباری

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۶۳۵)

سنایی در این باره می‌گوید:

او چه داند که تابش جان چیست

چه شناسد که درد ایمان چیست

(سنایی، ص ۱۵۹)

حتی شیخ در نکوهش روش این زاهدان مرائی مدعی، شیوه ملامتیان و قلندران را

در پیش می‌گیرد و چنین می‌گوید:

دی زاهد دین بودم، سجاده نشین بودم

ز ارباب یقین بودم، سر دفتر دانایی

امروز دگر هستم، دردی کشم و مستم

در بتکده بنشستم دین داده به ترسایی

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۶۵۹)

الا ای زاهدان دین دلی بیدار بنمایید

همه مستید، در پندار یک هشیار بنمایید

هزاران مرد دعوی دار بنماییم از مسجد

شما یک مرد دعوی دار از خمار بنمایید

(همان، ص ۳۱۲)

به نظر عطار چنین زهد ریایی باعث سکینه و آرامش قلبی نمی‌شود زیرا برخاسته از

هواجس نفسانی و امیال شیطانی است، در حالی که شرط دین‌داری واقعی صفا و

سادگی دل و عشق ورزی صادقانه است.

در عشق اگر سکینه پدید آیدت نکوست

لیکن به زهد هیچ نیرزد سکینه‌ای

(همان، ص ۶۱۱)

عطار اگر دگر ره در راه دین درآیی

دل بایدت که گردد از هر چه هست ساده

(همان، ص ۵۳۸)

سر گنج او به خاکی کس نیافت

سوز عشق و درد دین می‌بایدش

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۴۳۷)

او حقیقت دین را رها شدن از عالم صورت که همواره حجاب راه است، می‌داند:

چون هر چه جز او هست در این راه حجابست

پس ما به یقین مذهب عطار گرفتیم

(همان، ص ۶۱۴)

گم شدن در گم شدن دین منست

نیستی در هستی آیین منست

(همان، ص ۹۳)

دین او مبتنی بر عرفان عاشقانه است. عرفانی که در مراتب طلب سیر نمی‌کند بلکه

پرواز می‌کند و راه را نه با قدم سلوک بلکه با بال و پر شوق طی می‌کند و با این عقیده

با عادت طلبی و سطحی نگری عوام فریبانه در دین سخت انتقاد کرده است:

تو یقین می‌دان که اندر راه او

نیست عادت لایق درگاه او

هرچه از عادت رود در روزگار

نیست آن را با حقیقت هیچ کار

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲)

سنایی در این باره می‌گوید:

مرد باید که در نیاز آید

خسته با درد و با نیاز آید

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۹۰)

و در نهایت عطار خدا را شکر می‌کند که توانسته است در این خراب آباد، گنج دین

را بیابد:

شکر یزدان را که گنج دین در این کنج خراب

بی غم و رنجی دل عطار آسان برگرفت

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱)

درد حیرت و سرگستگی:

حیرت و سرگستگی بن مایه تفکر و اندیشه عطار و نهایت سیر و سلوک معنوی

اوست و تا پایان عمر، جستجوهایش همه جا به آن می‌انجامد.

دردت اول از تفکر می‌رسد

آخر الامرت تحیر می‌رسد

(همان، ص ۳۶۳)

وی حیرت و سرگستگی را درد جاوید بی‌درمان می‌داند که وسیله‌ی قرب و رسیدن

به حق و عامل حیات این جهانی و همدم و مونس آن جهانی است:

هرکه او سرگشته و حیران بماند

درد او جاوید و بی‌درمان بماند

(همان، ص ۱۴۹)

هرکه او نزدیک‌تر حیران‌تر است

کار دوران پاره‌ای آسان‌تر است

(همان، ص ۷۷)

زنده زین دردم به دنیا هر نفس

همدمم درگور این درد است و بس

در قیامت مونسم این درد باد

پیشه من، مجلسم این درد باد

(همان، ص ۱۴)

موضوع تحیر، علاوه بر آن که در جای جای مثنوی‌های عطار به گونه‌های مختلف به آن اشاره رفته، از جمله مضامین مکرری است که در بسیاری از غزل‌ها و قصیده‌های وی نیز مشاهده می‌شود. «در اسرارنامه همان نشان حیرت و سرگشتگی هست که در مصیبت نامه دنبال می‌شود و حیرت که در پایان راه مرغان منطق الطیر نیز هست در الهی‌نامه شیخ، به این صورت جلوه می‌کند که حقیقت اشیا را در ظاهر آنها نباید جستجو کرد، باید به رمز و معنی آنها توجه کرد. در منظومه مصیبت نامه، سالک فکر در عبور از مقام جان که به دریای جان غرق و محو می‌شود، به مرتبه حیرت می‌رسد که نهایت سیر سالکان واقعی است و سالک خواه از طریق فکر به سیر مقامات پردازد و خواه از طریق عشق بر وادی‌هایی که بین او و مطلوب اوست طیران کند، در همه حال به حیرت می‌پردازد و از تحیر در نمی‌گذرد زیرا وری آن راهی نیست» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴)

در منطق الطیر که خود مقامات ره حیرانی است:

ختم شد بر تو چو بر خورشید نور

منطق الطیر و مقامات طیور

این مقامات ره حیرانی است

یا مگر دیوان سرگردانی است

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۳۶)

مرغان که رمز و راز عارفان‌اند و وادی‌های پر خطر را با شوق و عشق پشت سر می‌گذارند، باز هم پایان کارشان به حیرت می‌انجامد و در حالت سرگشتگی نومیدانه مهر خاموشی و سکوت بر لبشان زده می‌شود تا چیزی از اسرار الهی کشف و آشکار نگردد. در این اثر، موضوع حیرت، در وادی ششم در حدود ششصد و پنجاه بیت در قالب داستانهای مختلف به تفصیل بیان شده است. در این وادی، سالک پیوسته در درد و حیرت به سر می‌برد. هر نفسش چون تیغی بر آن و هر دمش با درد و دریغ همراه است:

بعد از این وادی حیرت آیدت
کار دائم درد و حسرت آیدت
هر نفس این جا چو تیغی باشدت
هر دمی این جا دریغی باشدت
آه باشد، درد باشد، سوز هم
روز و شب باشد نه شب نه روز هم
از بن هر مویی این کس نه به تیغ
می چکد خون می نگارد ای دریغ
هر که او در وادی حیرت فتاد
هر نفس در بی عدد حسرت فتاد
ذره‌ای گر حیرتت آید پدید
همچون من صد حسرتت آید پدید
(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۶۲)
همچنین در منظومه اسرارنامه، شاعر از جستجوها و اندیشه‌هایی که اندیشه‌وران در ادراک حقیقت احوال عالم کرده‌اند جز حیرت و آشفتگی هیچ حاصلی دیگر نمی‌یابد:
در این اندیشه بودم سال‌ها من
بسی معلوم کردم حال‌ها من
همه گر پس رو و گر پیش و ایند
در این حیرت برابر می‌نمایند
همه چون حلقه بر در ماندگانیم
همه در کار خود در ماندگانیم
زهی دردی که درمانی ندارد
زهی راهی که پایانی ندارد
(عطار، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶)

عطار منشا و اساس این حیرت و سرگشتگی را عشق الهی و عجز و جهل ذاتی انسان می‌داند و معتقد است که هر چه بهره‌ عشق الهی و عجز و نادانی انسان بیشتر باشد تحیر و سرگردانی و آشفتگی وی افزون‌تر است.

هر که خورد از جام عشقت قطره‌ای

تا قیامت مست و حیران خوش‌تر است

(عطار، ۱۳۶۶، ص ۶۱)

عطار زعشق او سر گشته و حیران شد

در دیر مقیمی شد دین داد به ترسایی

(همان، ص ۹۱)

در مقام عجز حیران آمده

هم سر انگشتش به دندان آمده

(همو، ۱۳۸۲، ص ۴۵۷۳)

عطار درباره‌ جهل و عجز ذاتی انسان که عامل سرگشتگی وی شده است در جای

جای آثارش اشاره کرده است. آنچه در پی می‌آید بیان مختصری از آن موارد است:

درد حیرت ناشی از جهل و عجز ذاتی انسان در برابر شناخت حق:

در کشف‌المحجوب آمده است: «حیرت بر دو گونه است یکی اندر هستی و دیگر

اندر چگونگی. حیرت در هستی شرک است و کفر، و اندر چگونگی معرفت. محمد بن

واسع گوید در صفت عارف «من عرفه قل کلامه و دام تحیره» (هجویری، ۱۳۸۴،

ص ۴۰۳).

حکیم سنایی در این باره می‌فرماید:

عالم است او به هرچه کرد و کند

تو ندانی بدانند درد کند

(سنایی، ۱۳۷۷، ص ۴۲)

این موضوع در مثنوی مصیبت‌نامه به تفصیل آمده است. اساس این اثر شرح درد و اندوه و سردرگمی سالک فکرت است که با مراجعه و عبور از عناصر تا موالید، از مادیات تا مجردات و از ملایک تا انبیاء به دنبال حق و در جستجوی حقیقت بود و سرانجام پس از تلاش‌های زیاد در این راه بی‌پایان، از حیرت و سرگردانی تجاوز نمی‌کند.

«در منطق الطیر هم پایان راه مرغان که رمزی از عارفان است که وادی‌های پرخطر را نه با پای ریاضت بلکه با بال همت و شوق طی می‌کند به تحیر و سرگردانی می‌انجامد و اینجاست که اشارات رسول خدا که بارها «رب زدنی تحیرافیک» فرمود روشن می‌شود» (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷)

به نظر هلموت ریترو حالت روحی سالک فکرت در مصیبت‌نامه نیاز باطنی و سرگستگی و تردد است و مانند حالتی است که در منطق الطیر، مرغان، در وادی حیرت داشتند (هلموت ریترو، ۱۳۷۸، ص ۲۳)

عطار در منطق الطیر معتقد است سیر شناخت حق دریافته‌نی نیست و در این راه هم دل و عقل سردرگم می‌شود و هم منزل گم. زهی دریای بی‌پایان اسرار

که نه سر دارد و نه بن پدیدار
(عطار، ۱۳۸۲، ص ۷۸)

در چنین منزل که شد دل ناپدید
بلکه هم شد نیز منزل ناپدید
ریسمان عقل راسرگم شده است

خانه پندار را در گم شده است
(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۱)

و در این مورد حکایت و تمثیلی ذکر می‌کند که: صوفیی کلید در خانه‌اش را گم کرده بود. و بر در بسته خسته و مانده بود و فریاد می‌زد که چه کسی این کلید را یافته است، صوفی دیگری او را دید و گفت: حال تو از حال من بهتر است زیرا من هم کلید خانه را گم کرده‌ام و هم در خانه را. کارتوسهل است و دشوار آن من

کز تحیر می‌بسوزد حال من

نیست کارم را نه پایی نه سری

نه کلیدم بود هرگز نه دری

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۴۱۲)

همچنین وی در مصیبت‌نامه حقیقت را دریایی بی‌پایان و بی‌ساحلی می‌داند که جان‌های همه مشتاقان در حالت حیرت و سرگردانی در آن غرق شده و راهی به ساحل شناخت نمی‌دانند:

این چه درگاه‌یست قفلش بی کلید

وین چه دریاست قعرش ناپدید

گربدین دریا درآیی یک دمی

حیرت جانسوز بینی عالمی

یک دمت را صد جهان حیرت دهند

ذره‌ای حیرت به صد حسرت دهند

(همان، ص ۱۳)

به عقیده وی این حیرت و سرگردانی ناشی از عجز و ناتوانی در شناخت حقیقت، اصل معرفت و شرط قرب و رسیدن به حق است که یادآور کلام معروف شبلی است که گفت: «حقیقه المعرفه العجز عن المعرفه» (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۴۰۳)

هرکه او نزدیکتر حیران‌تر است

کار دوران پاره‌ای آسان‌تر است

(همان، ص ۷۶)

حیرت ناشی از عجز و ناتوانی و ندانم کاری در برابر سرنوشت متناقض‌نما و معماگونه انسان:

عطار، بنابر مذهب اهل سنت، معتقد است که خداوند خالق افعال انسان و علت آن است. به اعتقاد وی خداوند سرنوشت انسان را بر لوح محفوظ قلم زده است و هرچه نوشته همان خواهد بود. محتوم بودن مقدرات الهی یکی از ارکان ایمان است. علم و عمل هم شرط نیست. رفتار خداوند با انسان‌ها در روز رستاخیز مستقل از اعمال انسان در این جهان است. خداوند می‌تواند همه مومنان را به دوزخ و همه کافران را به بهشت راه دهند و هیچ ادعایی در برابر اعمال حسنه برای رفتن به بهشت و رهایی از کیفر پذیرفته نیست و این مطابق مشیت الهی است.

نمی دانم نمی دانم الهی
تو دانی و تو دانی تا چه خواهی
یکی را خوانده‌ای با صد نوازش
یکی را رانده‌ای با صد گدازش
نه زین یک طاعتی نه زان گناهی
به سر تو کسی را نیست راهی
(عطار، ۱۳۸۴، ص ۳۷۷)

بنابراین عطار از ایمن نبودن از وضع دینی خود و احساس عدم اختیار در عین مسئولیت داشتن رنج می‌برد «و این ناامنی درونی و احساس گناه در عطار به حس درونی انشقاق اخلاقی - دینی منجر می‌شود که بارها از آن به دودلی و تردید تعبیر می‌کند. یک سرگردانی میان کفر و ایمان و عمل خیر و شر» (هلموت ریتز، ۱۳۷۷، ص ۲۱۷)

در میان دین و دنیا مانده‌ام

گه به معنی گه به عمری مانده‌ام

نه ز دینم می‌رسد بویی تمام

نه دمی دنیام می‌گیرد نظام

(عطار، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳)

این نواها در رباعیات منسوب به عمر خیام نیز شنیده می‌شود: دستی به مصحف و دستی به جام و گاهی میل به حلال و گاهی به حرام. ما در زیر این گنبد کبود نه مؤمن مؤمن هستیم و نه کافر کافر.

حتی مردگان هم در مورد سرنوشت معماگونه خود در حیرت و شفتگی هستند: مریدی شبی پیر خود را در خواب دید و گفت من اینجا در حیرتم، تو در آنجا چگونه‌ای؟ پیر گفت من در اینجا حیران و مست مانده‌ام و دایم پشت دست به دندان می‌گزم. ما در قعر این زندان و چاه از شما حیران‌تریم.

ما بسی در قعر این زندان و چاه

از شما حیران‌تریم این جایگاه

ذره‌ای از حیرت عقبی مرا

بیش از صد کوه در دنیا مرا

(همو، ۱۳۸۴، ص ۴۱۳)

درد حیرت و سرگستگی ناشی از عجز در شناخت راز گونگی آفرینش جهان همه اندیشمندان و متفکران جهان در برابر کشف راز آفرینش عالم حیرت‌زده و سرگرداندند. شیخ عطار در اکثر حکایات، به جهل انسان از آفرینش دنیا اشاره می‌کند و چون حقیقت آفرینش را در نمی‌یابد، به بیان درد و دریغ و حیرت و آشفتگی خود می‌پردازد:

کار عالم عبرت است و حسرت است

حیرت اندر حیرت اندر حیرت است

هر زمان این راه بی پایان‌تر است

خلق هر ساعت در او حیران‌تر است

(همان، ص ۲۴۰)

کشته حیرت شدم یکبارگی

می‌ندانم چاره جز بیچارگی

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲)

وی با استفاده از معلومات و اطلاعات نجومی خود آسمان و افلاک را آن چنان توصیف می‌کند که عقل و اندیشه‌اش در برابر عظمت و نظم عالم صنع دچار حیرت و هیجان می‌شود. در مقاله دوازدهم اسرارنامه، درک اسرار عالم را خارج از حدّ توان عقل دانسته و تصویری از وسعت و گستردگی عالم ارائه می‌دهد. یکجا می‌گوید بر چرخ برین کوکب‌هایی است که صد و ده بار از زمین بزرگتر است (ب ۲۷۴۳) جایی دیگر با شگفتی خاطر نشان می‌کند که اگر سنگی را از افلاک به زمین رها کنند پانصد سال طول می‌کشد تا به خاک برسد. به اعتقاد وی معمای جهان ناگشودنی است و دانش کم انسان آن معما را بزرگتر و پیچیده‌تر می‌سازد، به نظر وی فلک عجایب و اسرار بسیار در پرده دارد و کسی نمی‌تواند از آن پرده بردارد. همو گوید من سررشته این راز را بسیار جستم ولی سرانجام آن را نیافتم. مگر این راز اینجا گفتنی نیست

دُرِ اسرار اینجا سفتنی نیست

(همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳)

و در نهایت توصیه می‌کند:

کمان حق به بازوی بشر نیست

کزین آمد شدن کس را خبر نیست

(عطار، ۱۳۸۴، ص ۲۶۱)

ز حیرت گرچه در درد سری تو

مده بر باد سر را سرسری تو

(همو، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳)

نتیجه گیری:

با توجه به آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت: بسامد اصطلاح درد در شعر عطار به نسبت شاعران دیگر فراوان‌تر است بنابراین پیام اصلی و بنیادی آثار منظوم پی همین واژه درد است. دردی که خود از طریق هیجانات درونی و تجربیات باطنی و سلوک فکری دریافته و احساس کرده است، به طوری که باید او را «مرد اهل درد» بنامیم. به نظر وی این درد موهبت الهی است که در وجود انسان مستعد مشتاق متبلور شده و از طریق او، در تمام عالم و ذرات کاینات ساری و جاری شده است و باعث تکامل جوهری وجود انسان و عامل دریافت جذبه‌های آنی و دفعی می‌شود. عطار همچنین رها شدن از عالم صورت و محسوسات خیالی و از خود مردن و به حق زنده شدن را در قواعد فلسفی به خصوص فلسفه یونانی و موازین منطقی و مفاهیم ذهنی و عقلی و ظواهر احکام شرعی که به وسیله گروهی قشری مسلک جامداندیش بیان می‌شود، جستجو نمی‌کند بلکه معتقد است که احساس درد و دردمندی است که شوق طلب و عشق رسیدن به کمال و حیرت و سرگردانی ناشی از درماندگی در برابر بیکرانگی عظمت خداوند را در وجود انسان به وجود می‌آورد.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۸۳)، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، انتشارات سخن
- ۲- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۰)، درسایه آفتاب، تهران، انتشارات سخن .
- ۳- حافظ، شمس الدین، (۱۳۶۸) دیوان، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، کتابفروشی زوار.
- ۴- رازی، نجم الدین، (۱۳۸۳)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، باکاروان حله، چاپ نهم، تهران، انتشارات سخن.
- ۶- -----، (۱۳۷۸)، صدای بال سیمرخ، تهران، انتشارات سخن
- ۷- سنایی غزنوی، ابوالمجدود بن آدم، (۱۳۷۷)، حدیقه الحقیقه، به کوشش محمد روشن، تهران، انتشارات نگاه.

- ۸- سنایی غزنوی، (۱۳۷۵)، دیوان اشعار، تهران، انتشارات نگاه.
- ۹- شجیعی، پوران، (۱۳۷۳)، جهان بینی عطار، تهران، انتشارات زوار
- ۱۰- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۰)، زبور پارسی، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۱۱- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۲)، اسرارنامه، تصحیح صادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۲- -----، (۱۳۸۴)، الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی.
- ۱۳- -----، (۱۳۷۴)، مختارنامه، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۴- -----، (۱۳۸۴)، منطق الطیر، تصحیح شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۵- -----، (۱۳۸۳)، مصیبت نامه، تصحیح نورانی وصال، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۶- -----، (۱۳۶۶)، دیوان، تصحیح تقی تفضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۷- غزالی، احمد، ۱۳۸۵، السوانح فی العشق، به کوشش ایرج افشار، چاپ سوم، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۱۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۳)، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران، دهخدا.
- ۱۹- مولانا (مولوی)، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چاپ دوم، تهران، همیشه.
- ۲۰- میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۶)، برگزیده کشف الاسرار، به کوشش محمد مهدی رکنی یزدی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سمت.
- ۲۱- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، تصحیح محمودعابدی، تهران، انتشارات سروش.
- ۲۲- هلموت ریتز، (۱۳۷۷)، دریای جان، مترجم عباس زریاب خویی، مهرآفاق بایبوردی، چاپ دوم، تهران، الهدی. ۲۴۷.