

نگاه به زهد در غزلیات عطار نیشابوری

بهرام شعبانی*

◀ چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی اندیشه زهد در نگاه عطار، به بررسی غزلیات این شاعر برجسته و مؤثر در عرفان و تصوف اسلامی پرداخته است. در این تحقیق، نخست با مطالعه غزل‌های عطار، نمونه‌های مرتبط با زهد گردآوری و سپس به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد متن‌گرا در قالب سه نوع نگاه عابدانه، عارفانه و قلندرانه به زهد، بررسی، دسته‌بندی و تحلیل شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در غزل‌های این شاعر، نگاه قلندرانه به زهد غالب بوده و بعد از آن به ترتیب نگاه عارفانه و عابدانه شواهد بیشتری داشته است. همچنین نگاه قلندرانه و عارفانه او به زهد اغلب منفی و گاه مثبت و نگاه عابدانه وی به زهد تقریباً مثبت بوده است. می‌توان گفت که مفاهیم عشق، پایبندی به جوهر دین، باور استوار به معاد، شفاعت و دلالت نبی، نکوهش زهد عادتی و پیوندهای آن، تجلی جلالی حق، کم‌زنی و گمنامی، ترک ماسوی‌الله، حیرت، فراخوان قلندری و رندی، تجربه دیدار با خویش و میل به میخانه و خرابات، صحبت پیر، تأثر از معشوق مذکر، ناکارآمدی علم و علوم فلسفه و کلام و گرایش به عناصر زردشتی و مسیحی، بن‌مایه نگاه‌های سه‌گانه عطار به زهد را شکل داده است.

◀ کلیدواژه‌ها: عطار، غزلیات، نگاه به زهد.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جهرم / bahram.shaabani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۱

۱. مقدمه

تصوف که آرای گوناگونی در وجه اشتقاق لغوی آن بیان شده و تعاریف متعددی نیز از زبان مشایخ صوفیه از آن نقل شده، حاوی باورهایی از آیین‌های مختلف بشری است؛ اما «مسلکی که در دنیا به نام تصوف خوانده می‌شود، بی‌شبهه مولود تعلیمات قرآن و پیغمبر اسلام (ص) و صحابه، مخصوصاً حضرت مولی الموالی، امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه‌السلام است» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۷). برخی صاحب‌نظران، تصوف را یکی از جلوه‌های عرفان برشمرده (نک: معین، ۱۳۷۱: ۲۲۹۲)، برخی عرفان را طریقه‌ای معرفتی که در بین مسلمانان، بیشتر به صوفیه اختصاص دارد، شناخته (نک: زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۲) و برخی عرفان و تصوف را یک چیز دانسته‌اند (نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۸).

زهد نیز به‌عنوان اندیشه‌ای آغازین، بنیادین و پربسامد در تصوف و عرفان اسلامی، همواره مد نظر صوفیه بوده و در متون تصوف، بازتاب‌هایی گوناگون و همیشگی داشته است. اندیشه زهد در متون دینی، ادبیات اسلامی و ادب فارسی نیز مقوله‌ای مهم و تأثیرگذار بوده است. «میل به زهد و عزلت مخصوصاً در دوره بعد از خلفای راشدین که بنی‌امیه خلافت را تقریباً به سلطنت تبدیل کردند، در بین عده‌ای از مسلمانان قوتی بیشتر یافت» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۴۵). و «تصوف مسلمین بی‌شک از زهد و پارسایی آغاز شده است» (همان: ۴۰). نیکلسون نیز معتقد است: «کهن‌ترین نوع از انواع تصوف اسلامی، تصوف زهد و ورع بود و نه تصوف فلسفه و نظر» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۲). و به باور شفیعی کدکنی: «زهد، شکل آغازین تصوف است که ادبیات آن، حتی بعد از تکامل و رشد مفاهیم تصوف، باز هم به حرکت خود در همان حال‌وهوای دوره نخستین و در صورت "شعر زهد" ادامه می‌یابد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۵۱). در اصطلاح صوفیه نیز زهد، یکی از مقامات است که اغلب آن را حاصل و نتیجه مقام ورع دانسته‌اند (شریفی، ۱۳۹۰: ۷۵۶). زهد چه به‌عنوان یک اصطلاح و چه به‌عنوان یک مقوله و مفهوم در شعر فارسی بازتاب گسترده‌ای داشته و شاعران ادب فارسی با

دیدگاه‌های گوناگون به آن پرداخته‌اند؛ به طوری که گاه یک شاعر، نگاه‌های مختلف و متفاوتی به زهد داشته است. واژه زهد و مفاهیم مرتبط با آن در غزلیات عطار نیز بسامد و گستره زیادی دارد و از افکار و اشعار او، نگاه‌های گوناگون و گاه متناقض به زهد دریافت می‌شود. این مفهوم به‌ویژه در غزل عطار، همراه با مفاهیم گوناگونی، چون دین و ملازمت آن، زهدورزی و لوازم آن، چگونگی اعمال زاهد، متضادهای دین و زهد، و دریافت‌های فراتر از زهد، کاربرد یافته و روی هم رفته می‌توان گفت که عطار گاه از جایگاه یک عابد معمولی، گاه از جایگاه یک عارف و گاه از جایگاه یک قلندر وارسته به زهد اندیشیده است.

در میان آثار هنری، شعر از نخستین افزارهایی است که صوفیه برای تبیین آموزه‌هایشان برگزیده‌اند و ابوسعید ابوالخیر، از پیشروان تصوف، در تعلیمات خود از آن بهره می‌برده است (نک: حاکمی، ۱۳۸۴: هشت). هرچند ابوسعید ابوالخیر پیش از سنایی، بعضی مطالب عالیّه تصوف را در رباعیاتش آورده، چون شعر بسیار از او روایت نشده و اشعار اندکی از او باقی مانده، او را در شمار شعرا نیاورده، سنایی را اول شاعر متصوف زبان پارسی گفته‌اند (نک: سنایی غزنوی، ۱۳۷۴: کج). سنایی، عطار و مولوی، ارکان شعر عرفانی فارسی هستند که در بنیان‌گذاری، تکامل و به اوج‌رسانی آن، نقشی مؤثر داشته‌اند: «شعر عرفانی به یک اعتبار با سنایی آغاز می‌شود و در عطار به مرحله کمال می‌رسد و اوج خود را در آثار جلال‌الدین مولوی می‌یابد» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۷). این پژوهش با توجه به اهمیت زهد و نقش مؤثر عطار در شعر عرفانی، به بررسی و تحلیل نگاه به زهد در غزلیات این شاعر پرداخته است.

۱-۱. روش پژوهش

در این پژوهش پس از مطالعه ۸۷۲ غزل دیوان عطار، به تصحیح تقی تفضلی و گردآوری نمونه‌های مرتبط با زهد، نگاه شاعر به زهد به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر این غزلیات تحلیل شده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

موضوع زهد در بیشتر متون تصوف و مطالعاتی که در این متون صورت گرفته، طرح شده و مطالبی درباره آن آمده است. پژوهش‌های زیادی نیز در قالب مقاله و پایان‌نامه درباره زهد در آثار شاعران اسلامی و ایرانی یا مقایسه زهد در شعر آنان صورت گرفته که از آن میان، موضوع مقالات زیر به موضوع این تحقیق نزدیک است:

— «بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی» (رفایی قدیمی مشهد و غلامحسین زاده، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان این مقاله به تبیین تلقی‌های متفاوت مولانا در باب زهد و پاسخ به چرایی نگاه‌های متفاوت او به این مقوله پرداخته‌اند.

— «بررسی مضمون زهد در اشعار ابوالعاهیه و عطار نیشابوری» (قاسمی حاجی آبادی و قیطاسی، ۱۳۹۷)؛ نویسندگان این مقاله نیز به بررسی تطبیقی وجوه مشابهت و مغایرت مفاهیم و موضوعات زهدی این دو شاعر و نیز تقریب اندیشه‌های اسلامی و سبک آنان پرداخته‌اند.

— «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری» (روحانی و عنایتی قادیکلایی، ۱۳۹۴)؛ نویسندگان این مقاله پس از بررسی تقابل‌ها در یکصد غزل برگزیده عطار، تقابل‌های دوگانه را یکی از شاخصه‌های سبکی غزل وی برشمرده و مواردی همچون ضمیر ناخودآگاه شاعر، اهمیت دادن به مسائل اخلاقی و دینی، توجه به مفاهیم عرفانی، تأثیر محیط اجتماعی و توجه به مسائل زیبایی‌شناختی و موسیقایی را از مهم‌ترین دلایل توجه عطار به این تقابل‌های دوگانه دانسته‌اند.

در موضوع خاص این پژوهش، تاکنون تحقیق جداگانه و خاصی صورت نگرفته است.

۲. زهد

واژه زهد که معانی بی‌رغبتی، پرهیز، رویگردانی از چیزی از آن برداشت می‌شود، در فرهنگ‌های لغت کهن عربی به معانی بی‌رغبتی و اعراض از دنیا و چیز کم آمده است. ابن منظور در معنای زهد می‌نویسد: «وَالزُّهْدُ: صِدْقُ الرَّغْبَةِ وَالْحَرَصِ عَلَى الدُّنْيَا»

(ابن منظور، ۱۳۹۶: ج ۳، ۱۹۷) و ابن اثیر آن را چیز کم تعریف کرده است: «الزُّهْدُ قَلِيلُ الشَّيْءِ» (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۲۱). در فرهنگ‌های معاصر عربی به فارسی نیز زهد به معانی روگردانی، انصراف، کناره‌گیری، چشم‌پوشی، دست‌کشی از چیزی، بی‌اعتنایی، بی‌توجهی، پرهیزگاری، کفّ نفس، خویشتن‌داری، امساک، ریاضت و پارسایی (نک: آذرنوش، ۱۳۸۸: ۲۶۶) و از مصدر «زَهَدَ»، به معانی بی‌اعتنایی، بی‌توجهی، بی‌تفاوتی، و بی‌علاقگی آمده است (نک: قیّم، ۱۳۹۰: ۵۶۰). این واژه در قرآن کریم نیز یک بار، آنجا که برادران یوسف او را ارزان فروختند، به کار آمده و دلیل عمل ناپسند برادران یوسف که بی‌رغبتی آنان از نگهداری او بوده، با این واژه تبیین شده است: «وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ» (یوسف: ۲۰) (در مورد [نگهداشتن] او بی‌رغبت بودند). همچنین مفهوم زهد در آیاتی که با هدف تحقیر متاع‌های دنیوی و ترساندن از عذاب اخروی به واسطه پرداختن به لذات دنیا نازل شده، مکرر در قرآن آمده است. سیرت پیامبر اکرم (ص) نیز در مکه «تا حدی سیرت اهل زهد بود که گاه مستغرق در عزلت و تفکر و گاه دل‌بسته انقطاع و عبادت می‌شد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۴۴). مضمون زهد در دیگر آیین‌های الهی نیز بیش از همه در مسیحیت رواج یافته و آنچه در این آیین، رهبانیت خوانده می‌شود، تا اندازه‌ای منطبق با زهد است. هرچند در بین یهود و نصاری نیز عرفان و تصوف تا اندازه‌ای از عنایت به زهد آغاز شد: «زهد و پرهیزی که زهاد مسلمان را به تصوف کشانید، تا حدی از تعالیم قرآن و سیرت پیغمبر مأخوذ بود» (همان: ۴۳-۴۴).

از آنجا که در دنیای اسلام، تصوف از زهد و فقر آغاز شد (نک: همو، ۱۳۸۵: ۱)، مشایخ صوفیه نیز اغلب به این اصطلاح پرداخته و تعاریفی متعدد و گاه متناقض از آن ارائه کرده‌اند؛ برای مثال، شبلی آن را غفلت تعریف کرده است: «الزُّهْدُ غَفْلَةٌ لَأَنَّ الدُّنْيَا لَا شَيْءَ وَالزُّهْدُ فِي لَا شَيْءٍ غَفْلَةٌ» (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۴۹)؛ حال آنکه عزالدین محمود کاشانی معتقد است: «زهد از جمله مقامات سنیّه و مراتب علیّه است؛ چنان‌که در خبر است: مَنْ أُعْطِيَ الزُّهْدَ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (کاشانی، ۱۳۷۲: ۳۷۳). قشیری

نیز با استناد به روایتی از پیامبر اکرم(ص) که به نزدیک شدن به کسی که در دنیا از زهد برخوردار شده، سفارش فرموده، نخست به تبیین کلی زهد از نظر چند گروه پرداخته است: «گروهی می‌گویند زهد اندر حرام بود» (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۷۴)، و «گروهی گفته‌اند که زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال، فضیلت» (همان: ۱۷۵). و در ادامه، سخنان بزرگان تصوف را که هرکسی از وقت خویش و بر اندازه خویش اندر زهد سخن گفته‌اند، نقل کرده است (نک: همان: ۱۷۵-۱۸۰). به نظر می‌رسد در قرن سوم هجری و در میان عارفان، زهد گسترش معنایی یافته و علاوه بر بی‌رغبتی به چیزی که اندک است، به معنای تهی‌دستی و مالکیت نداشتن بر چیزی است به شرط آنکه دل نیز از مشغله آن خالی باشد و نوعی بی‌میلی قلبی به امور دنیوی و اخروی برای رسیدن به کمال مطلوب نیز به خود گرفته است (نک: جاری و نصر اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۹). صوفیان که در آغاز، گروهی خاص از زاهدان بودند، اندک‌اندک با کناره‌گیری بیشتر از دنیا و گسترش توکل و محبت به خداوند و احساس خوف، زهد ساده را به زهد صوفیانه که روشی تازه برای ترکیه روح، شناخت بیشتر و وصال حق بود، مبدل ساختند.

در ادبیات اسلامی نیز اندیشه زهد، افزون بر ریشه‌های قرآنی آموزش زهد و مبانی زهدی که در سیره صحابه و تابعین نقل شده، از مسیحیت و آیین مانوی نیز تأثیر پذیرفته است (نک: شفیع کدکنی، ۱۳۷۲: ۴۸). همچنین در شعر فارسی، زهد از مفاهیم پربسامد، چالشی و ماندگار بوده و در نخستین نمونه‌های شعری بازمانده از آغاز قرن سوم که هم از سنت زهد اسلامی و هم از آموزش‌های ماقبل اسلامی و مانوی متأثر بوده، بازتاب داشته است (نک: همان: ۴۹). زهد به‌عنوان یک مقوله و یک عمل، همراه با ملزومات و مفاهیم مرتبط با آن، از بن‌مایه‌های اصلی در دوره‌های مختلف شعر فارسی است.

۳. اندیشه زهد در غزلیات عطار

اندیشه زهد، موضوعی بنیادین و پربسامد در آثار عطار است که هم در غزلیات و هم

در مثنوی‌های او بازتاب یافته است. هلموت ریتر، عطارشناس آلمانی معتقد است که اگر بنا بر دیگاه غزالی، زهد را انصراف از امور و اهداف پست دنیوی برای وصول به مقاصد و آمال عالی‌تر بدانیم، «باید سعی پادشاهی را که در الهی‌نامه برای انصراف فرزندان از آرزوهایشان به عمل آورده، پندی برای دعوت به زهد بدانیم؛ نظیر سخنانی که هدهد در منطق‌الطیر با مرغان در میان آورده است» (ریتر، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۹۸). در آثار عطار، شخصیت‌های گوناگونی چون ابراهیم ادهم و سبّتی پسر هارون‌الرشید از شاهزادگان، سلیمان و عیسی از پیامبران، برخی دیوانگان و رندان، برخی افراد و مرغان، با علو همت، چشم‌پوشی از جاه و مال و ترک تعلقات به سرمشق‌هایی از زهد و پاک‌بازی بدل گشته‌اند (نک: همان: ۲۹۸-۳۰۶). همچنین شخصیت‌های بسیاری در کنار زهد، با ریاضت به تربیت نفس و گاه رفتار خصومت‌آمیز با آن پرداخته‌اند (نک: همان: ۳۰۶-۳۱۴). با مطالعه غزل عطار درمی‌یابیم که اندیشه زهد تا اندازه زیادی در غزل او طرح و تکمیل شده و می‌توان گفت که او عارفی وارسته است که بنیان عشقش بر دین و عبادت و بنیان عرفانش بر زهد است؛ زهدی که به عشق می‌انجامد و سرانجام این عشق، وی را به فنا می‌رساند.

عطار مردانی با صفات از خویش نهان مانده، بی‌نام و نشان، محبوب ازل، محبوب جهان، دارنده جان در قید حقیقت و تن در بند شریعت، سرگردان استوارقدم، غرقه در بحر یقین و مانده در تیه گمان، گنگ فاش‌گو، گران‌عقل سبک‌روح و چست‌سوار عنان در دست مانده را پسند و الگوی خویش ساخته و اذعان داشته که تا راهشان را تبیین کرده، جانش به لب رسیده است (نک: عطار، ۱۳۷۱: ۵۹۲-۵۹۴).

از نگاه او آنگاه که معشوق حق است، درد عشق و دین یکی است و عاشق را به پختگی می‌رساند:

سر گنج او به خامی کس نیافت سوز عشق و درد دین می‌بایدش

(همان: ۳۵۳)

و تأکید بر گام نهادن در طریق قلندری همراه با دین‌مداری، از ویژگی‌های خاص دیدگاه عرفانی اوست:

عطار که سیم آرد، بر روی چو زر بازد چون صفوت دین دارد، گو دُرد قلندر کَش
(همان: ۳۵۶)

او عشق را فطری، سرنوشت ناگزیر و درد و درمان توأمان انسان دانسته و بسیار به آن سفارش کرده است:

خیز ای عطار و درد عشق جوی زانکه درد عشق شد درمان عشق
(همان: ۳۶۷)

عشقی که غزل عطار سرشار از بیان دشواری‌ها و موانع آن است:

گر ندیدی دل به زیر بار عشق شب‌نمی در زیر دریایی ببین
(همان: ۵۴۵)

عطار در غزلی که گزارشی از حالات زندگی اوست، به موضوعاتی چون گمنامی و کم‌زنی خویش، نوعی خلیجان میان عبادت و عشق و جان و تن، بندگی عاشقانه، سود و زیان تن و جان، نوعی خارخار وجودی که سرنوشت ازلی انسان است و کشیدن انتظار پیر کامل اشاره کرده است: (نک: همان: ۳۸۶). که در این میان، گم شدن از خویش و همه‌چیز، محور و بن‌مایهٔ بینش و نگرش عارفانهٔ وی بوده است:

در سفر عشق چنان گم شدم کز نظر هر دو جهان گم شدم
(همان: ۴۰۸)

او در پرتو جنون ناشی از عشق، خود و دو جهان را گم می‌کند تا آنچه از خویش و از هر دو جهان گم است، پیدا کند (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۴؛ نیز نک: عطار، ۱۳۷۱: ۶۵۳، ۶۵۶، ۶۸۳، ۶۸۷ و ۶۸۸).

همچنین با سرگردان و گمراه معرفی کردن زهاد زمانه (نک: همان: ۵۹۶)، دین‌مداران را گردن‌کشانی بر خاک افتاده در برابر غیرت حق توصیف کرده (نک:

همان: ۶۰۰) و آشکارا از ننگ داشتن خویش از زهد و گرایش به مستی و دُردنوشی پرده برداشته است (نک: همان: ۳۹۳).

در موضوع بنیادین زهد، دیدگاه‌های گوناگون و چندگانه‌ای در غزل این شاعر برجسته یافت می‌شود که در این بخش در چهارچوب سه نگرش یا نگاه عابدانه، عارفانه و قلندرانه بررسی و تحلیل می‌شود.

۳-۱. نگاه عابدانه به زهد

عطار در این نگاه دین‌مدارانه، از اعمال و نمادهای زاهدانه بنا بر موازین و روایات شرع و دستاوردهای مثبت آن به‌ویژه در عالم باقی سخن گفته و آنچه در این نوع نگاه، هدف اعمال زاهدانه او بوده، توصیه‌های شریعت حقیقی است. نگاه عابدانه عطار به زهد و اعمال زاهدانه، گاه بسیار مثبت بوده:

آن‌ها که پای در ره تقوا نهاده‌اند گام نخست بر در دنیا نهاده‌اند
آورده‌اند پشت بر این آشیان دیو پس چون فریشته روی به عقبی نهاده‌اند
(همان: ۲۳۰)

و در مواردی اندک با نگاهی منفی به بیزاری جستن از دین و زهدِ ناکارآمد تأکید کرده است:

عاجزی در دین و زهد خویشتن خیز و زین دین تهی بیزار شو
(همان: ۵۷۰)

او همچنین در سفارش‌هایش به زهد، تهذیب نفس و تعالی‌بخشی به روح، با اشاره به شخصیت‌های نمادین در زهد، از آنان الگویی حقیقی به مخاطب معرفی کرده است:
نفس را چون جعفر طیار برکن بال و پر گر به بالا پر و بال مرغ جان می‌بایدت
(همان: ۱۵)

سلوک عطار، مبتنی بر پابندی او به دین است و ریشه‌هایی استوار در شرع دارد؛ از این رو در موارد بسیاری، حالات و فیوضات حق در اثر اعمال زاهدانه بر او وارد می‌شده است:

پردۀ پندار کان چون سدّ اسکندر قوی است آه خون‌آلود من هر شب به یک یارب

(همان: ۱۸)

در نگاه او بندگی، اصل است و باید پیوسته بر پیمانِ بندگی بود و بی‌نمازان،
بی‌بهرگان از وصال حق‌اند:

در پی شمع شریعت شب و روز همچو پروانه به پیمان رفتن

(همان: ۵۲۳)

وصلت که زکات اوست خورشید هرگز نرسد به بی‌نمازان

(همان: ۵۲۳)

او پس از گذر از وادی‌های شناخت و آزمودن راه‌ها، برگشت به دینداری بی‌آلایش
را پیشنهاد کرده است:

عطار اگر دگر ره در راه دین درآیی دل بایدت که گردد از هرچه هست

(همان: ۵۸۳)

باور استوار عطار به سرای باقی نیز وی را بر آن می‌داشته که صبر در برابر
گرفتاری‌ها و مصائب دنیا، ترک آن و اعمال زاهدانه، همچون شب‌زنده‌داری را به
دیگران نیز بیاموزد:

این جهان را ترک کن تا چون گذشتی زین جهان این جهانت گر نباشد آن جهانی باشدت

روزکی چندی چو مردان صبر کن در رنج و غم تا که بعد از رنج، گنج شایگانی بایدت

روی خود را زعفرانی کن به بیداری شب تا به روز حشر روی ارغوانی باشدت

(همان: ۱۲-۱۳)

و همواره به در پیش بودن مرگ، روز حساب و آتش دوزخ، انداز دهد (نک: همان:
۵۲۹ و ۶۷۰). همچنین با همین باور، به عبادتِ همراه با اشکِ تضرع به درگاه حق
سفارش کرده (نک: همان: ۱۴). و با تکیه بر اعتقادش به نبوت، بر شفاعت پیامبر
اکرم(ص) در روز قیامت تأکید ورزیده است:

آن خواجه روز جزا بر چارسوی کبریا از بهر دستاویز ما زلف سیاه آویخته
(همان: ۵۷۷)

۲-۳. نگاه عارفانه به زهد

بسیاری از شاعران ادب فارسی با بهره‌گیری از قوه خیال و عناصر زیبایی‌ساز سخن، از مقوله خشک زهد نیز موضوعی پرشور و جذاب ساخته‌اند. از این شاعران، گروهی همچون سعدی، حافظ و صائب، عرفان را یکی از درون‌مایه‌های شعر خویش قرار داده و با آنکه به خانقاه‌ها وابستگی تشکیلاتی نداشته‌اند، بر مبنای دفاع از فکر دینی و روحیه حقیقت‌جویی و معرفت‌اندیشی از تعالیم اصیل عرفانی دفاع کرده‌اند (نک: کوپا و نورالدینی اقدم، ۱۳۹۴: ۱۱۰). گروه دیگر که عطار و مولانا از سرآمدان آن‌ها به شمار می‌آیند، اما از عنصر زهد به‌عنوان یکی از آموزه‌های عرفانی یاد کرده و با تقدم دادن عارف بودن خویش بر شاعری خود، شعر را در خدمت تبلیغ افکار صوفیانه قرار داده‌اند (نک: همان: ۱۱۰). همچنین به‌موازات گرامیداشت عنصر زهد، شاعران بر دفع و طرد زهد ریائی و زاهدان خشک همت گماشته و گاه با بی‌پروایی بسیار بر زاهدان ریاکار تاخته‌اند (نک: همان: ۱۱۰). در نگاه عارفانه عطار حتی عشق از حقیقت به دور است و نمی‌تواند عاشق را به وصال حق برساند:

ترسم که هیچ عاشق، پیشان ره نبیند
وان ماه‌رخ بماند اندر نقاب مانده
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۹۲)

چه رسد به زهد که صاحب آن در اندیشه ثمرات زهد، غرور و خیالات مانده است:
اگر تو عاشقی، معشوق دور است
وگر تو زاهدی، مطلوب حور است
ره عاشق خراب اندر خراب است
ره زاهد غرور اندر غرور است
دل زاهد همیشه در خیال است
دل عاشق همیشه در حضور است
(همان: ۲۷)

در این نوع نگاه، درک تجلی حق، چنان جذاب است که سالک برای کشف جلوه‌ای از جمال حق، در یک دم، زهد سی‌ساله را می‌بازد و اهل تقوا نیز برای

برخوررداری از آن به میخانه عشق روی می آورند:

به یک دم زهد سی ساله به یک دم باده بفروشم اگر در باده اندازد رخت عکس تجلی را
دلارامی که من دانم گر از پرده برون آید نینی جز به میخانه از این پس اهل تقواری
(همان: ۲)

میخانه در غزل عرفانی، جای عشق راستین است و عطار مضمون می نویسی با ساقی
روح را که برآمده از تجربه دیدار با نفس ناطقه یا ربّ فردی اوست (نک:
پورنامداریان: ۱۳۸۲: ۹۱) بر آن افزوده است:

کاری است قوی ز خود بریدن خود را به فنای محض دیدن
در میکده دست برگشادن با ساقی روح می کشیدن
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۳۱)

او بر این باور است که زهد و اعمال و مفاهیم مرتبط با آن، همچون طاعت، ورع،
تقوا، جنت، گریه، اندرز، قبله، توبه و نماز چون عادت است یا با تعصب، خامی،
خودبینی و ریا همراه است، زاهد را به حقیقت نمی رساند؛ پس همواره مخاطب را از
زهد بازداشته، ناگزیر بودن عشق را به او تلقین می کند:

گر شما را طاعت است و زهد و تقوا و ورع باک نیست چون دوست اندر عهد و در پیمان
(همان: ۲۷)

با این باور، زاهد فریفته طاعت و مدّعی، و عاشق جوهرشناس دین و مرد ره یقین
است:

ای مدّعی زاهد غره به طاعت خود گر سرّ عشق خواهی دعوی ز سر به در کن
جوهرشناس دین شو مرد ره یقین شو بنیاد جان و دل را از عشق معتبر کن
(همان: ۵۳۴-۵۳۵)

غزل عطار، سرشار از چنین مضامینی است و مفاهیمی چون سرزنش خشکی (نک:
همان: ۴۲ و ۶۲۸) و افسردگی و بی خاصیتی زاهد (نک: همان: ۳۶۴)، نکوهش خامی،
خودبینی و ریاکاری زاهد (نک: همان: ۳۴۸ و ۵۳۶)، توبه از زهد و تزویر (نک: همان:

(۵۳۶)، قبله ساختنِ رویِ معشوق (نک: همان: ۱۵۷)، ناتوانی در توبه از عشق (نک: همان: ۲۴۴)، برتریِ عشق بر عبادات (نک: همان: ۳۳۹)، ازلی بودن عشق (نک: همان: ۳۸۳) و شایستهٔ عشق بودن اهل دل و دوری اهل زهد از آن (نک: همان: ۸۰)، از موضوعات پربسامد در غزل اوست. وی افزون بر زهد و پیوندهای آن، هرچه بوی و رنگی از خودی و نمود دارد را نیز ناپسند شمرده است:

بیا تا ترک خود گیریم زیراک
بتر از خویش، دشمن می‌ندانم
(همان: ۴۵۶)

و چون «اسلام نزد رونندگان آن است که مرد را به خدا رساند و کُفر آن باشد که طالب را منعی یا تقصیری درآید که از مطلوب بازماند» (عین‌الفضات، بی‌تا: ۲۳)، گاه زهد ناکارآمد را کفر پنداشته:

چو عزم زهد کردم، کفر دیدم
به صد مستی ز کفر و زهد رستم
(عطار، ۱۳۷۱: ۳۹۱)

بنابراین شرط دعوی دینداری را گذر از کفر دانسته و به خطر محو شدن در کفر هشدار داده است:

از کفر ناگذشته، دعوی دین مکن تو
گر محو کفر گردی، بنیاد دین فکندی
(همان: ۶۲۶)

گاه نیز به‌عکس در اثر سرخوشی از می عشق، از کفر به جوهر دین، یعنی رسیدن به حق باز آمده است:

گاهم از کفر به دین بازآری
گاهم از کعبه به خمّار کشی
(همان: ۶۴۴)

داشتن دیدگاهی فراتر از کفر و دین از روی عادت نیز از جنبه‌های نگاه عرفانی عطار به زهد است:

لب دریا همه کفر است و دریا جمله دینداری
ولیکن گوهر دریا و رای کفر و دین باشد
(همان: ۲۱۱)

این کفر در نگاه عرفانی عطار، تعبیر تازه دیگری نیز یافته؛ برای مثال، دلبستگی به غیرحق، شرک تلقی شده:

بر هرچه که دل نهاده باشیم در مشرکی اوفتاده باشیم
(همان: ۵۰۳)

یا دورویی و زرق در عشق به حق، کفر مُنکر پنداشته شده است:
زرق در عشق تو کفر منکر است تیغ غمزه بر سر زرق زن
(همان: ۵۳۲)

همچنین آنکه از عشق دل برداشته و در دین مزور مانده، به کافر اقتدا کرده است:
(نک: همان: ۵۲۵).

گاه نیز این مضمون، به قول برخی محققان، «آشنایی عطار را با سوابق دفاع از ابلیس و به‌ویژه با حلاج و عین‌القضات ثابت می‌کند» (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۶۱)؛ زیرا می‌توان نگار او را که در برخی غزلیاتش به‌جای ردای زهد، لباس کفر پوشیده، تجلی حق در صفات جلالی دانست (نک: عطار، ۱۳۷۱: ۲۲۷). و شاعر که خود عارفی است حقیقت‌جو، نور محمدی و نور ابلیسی را که ورای عرش‌اند، حجاب کفر و حجاب ایمان دانسته (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۵۷)، هر دو را واگذارده است:

ای ساقی درد، دُرد دَرده کامروز ورای کفر و دینیم
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۱۲)

او در نهایت به برگزیدن راهی اشاره می‌کند، که از دایره کفر و دین بیرون است و آن راهی نیست؛ مگر «طریق عشق و فنا» (نک: طایفی و شاهسون، ۱۳۹۱: ۴۶). نیز
(نک: عطار، ۱۳۷۱: ۴۳۵، ۴۷۹، ۵۷۰، ۵۸۲ و ۶۹۰).

بهشت و دوزخ نیز در این نگاه، نشانه‌های حق‌اند:
عزیزا هر دو عالم سایه‌توست بهشت و دوزخ از پیرایه‌توست
(همان: ۳۰)

و عارف با نگرشی فراتر از نور و نار آن و در پناه لطف حق باید از هر دو درگذرد:

(نک: همان: ۵۴۷).

در نگاه عارفانه عطار، زهد و پیوندهای آن، گاه مثبت است و مراکز رسمی زهدورزی برای وارستگان از سلامت و خوشنمایی به محفل ذکر و دریافت وجد و حال بدل می‌شود:

در صومعه‌ها نیم‌شبان ذکر تو می‌رفت وز لات و غزی نعره اقرار برآمد
(همان: ۲۲۴)

در این نگاه مثبت با تکیه بر شرع نیز می‌توان به وصال معشوق رسید:
اگر خواهی که بشناسی که کاری راستین قدم در شرع محکم کن که کارت
(همان: ۲۲۴)

پس زاهد نیز گاه شایسته دیدار جمال حق گشته، کارش به دلدادگی می‌کشد (نک: همان: ۳۳۴) و از غم شکن زلف شاهد (تعبیری از نور سیاه) که هم مجازاً مظهر صفات جلال و کفر و شر است و هم سبب کمال زیبایی معشوق و در حقیقت، خیر (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۵۷)، ناشکیبا می‌شود:

از غم آن پیچ زلف بی‌قرار زاهدان را ناشکیبایی بین
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۴۵)

صوفی نیز در نگاه عرفانی عطار از ادعای تقوا، زهدفروشی و ریا منع و به عشق دعوت شده است:

آخر ای صوفی مرقع پشوش لاف تقوا مزن و مفروش
از کف ساقیان روحانی صبحدم باده صبوح بنوش
(همان: ۳۵۹)

می‌توان گفت که عطار، وارسته از خویشتن و وابستگی‌ها، غرق در حیرت و به قدر طاقت خویش، در پی یافتن نشانی از گنج آشکارای پنهان حق و مراقبت خود از آفت خویشتن‌نمایی بوده:

بس کز همه جهانت جستم به قدر طاقت اکنون نگاه کردم تو خود همه جهانی

نی نی که عقل و جانم حیران شدند و واله تا چون نهفته ماند چیزی بدین نهانی
(همان: ۶۵۲-۶۵۳)

عطار، تو خویشتن نگه دار از آفت خویشتن نمایی
(همان: ۶۸۹)

و در این راه، بنیان آیینش را بر عشق گذاشته و آیینی جز عشق نداشته:
به جز عشقت ندارم کیش و دینی به جز کویت ندارم خان ومانی
(همان: ۶۵۳)

راهی به فنا؛ «چون عاشق فناپذیر به شرط فنا به معشوق فناپذیر می‌رسد»
(پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۵۱):

ایین راهِ درازِ سالکان را کوتاه نکند مگر فنایی
(عطار، ۱۳۷۱: ۶۸۸)

در نگاه عارفانه عطار، همچنین رسیدن به اوج قلّه عرفان با دلالت نور نبی(ص)
ممکن می‌شود:

کرد عطار در غلو پرواز تا بدو تافت اختر نبوی
(همان: ۶۸۱)

۳-۳. نگاه قلندران به زهد

بخش عظیمی از غزلیات عطار، غزلیات قلندری است و بخش مهمی از نقش کم‌نظیر او در تکامل غزل عرفانی، در به اوج‌رسانی این نوع غزل ایفا شده است. به باور برخی محققان، «غزل‌های رندانه و قلندروشانه عطار همه مفهوم مجازی ترک نام و ننگ دارند و نباید آن‌ها را به معنی حقیقی گرفت» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۶۵). و به باور برخی «او با نگاهی که به دین و مذهب در نگاه باورمندان و متشرعان جامعه پر از بی‌عدالتی‌های زمانه خویش داشته است، حاصلی جز نخوت و غرور که زهد آنان را در خود فسرده است، نمی‌بیند؛ بدین سان درد دین ریازده، او را به‌سوی اندیشه شکستن عادت و هنجارهای رسمی جامعه سوق می‌دهد و بر همین پایه، بن‌مایه

غزلیات قلندرانۀ وی را نوعی خلاف عادت می‌سازد که ظاهری ناساز با امر شریعت دارد» (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۸۶). همچنین ویژگی‌های شخصیتی ژرف‌اندیشی، دین‌مداری، مستی، گم‌شدگی و قرب حق، از عطار- که آتشی که در حلاج افتاد در روزگارش افتاده بود- عاشقی بنام و بی‌نشان ساخته که زاهدان را سرگشته، مدعی، ریاکار و اهل کبر و مکر دیده و با هشدار به عاقبت شومشان، آنان را به رندی و قلندری فرا خوانده:

الا ای زاهدان دین! دلی بیدار بنمایید
هزاران مرد دعوی‌دار بنماییم از مسجد
من اندر یک زمان، صد مست از خمّار بنمودم
من این رندان مفلس را همه عاشق همی بینم
ز نام و ننگ و زرق و فن نخیزد جز نگون‌سازی
یکی بی‌زرق و فن خود را قلندروار بنمایید
(عطار، ۱۳۷۱: ۳۱۲-۳۱۳)

و با بخشیدن عطای لوازم این زهد ناکارآمد به آنان، خود عشق و سرمستی را برگزیده است:

چون نیست هیچ مردی در عشق یار ما را
گر ساقیان معنی با زاهدان نشینند
سجاده زاهدان را دُرد و قمار ما را
می زاهدان ره را دُرد و خمار ما را
(همان: ۱)

در نگاه قلندرانۀ عطار به زهد که اغلب هم منفی است، زاهد مدعی، افزون بر آنکه از راه‌ورسم سلوک بی‌اطلاع و بر داشته‌های سطحی و ناکارآمد خود خرسند است، در صورت توفیق یافتن راهنما و نیل به شهود نیز فریفته مقام موجود می‌ماند و از رسیدن به حقیقت شناخت ناتوان است:

مرا گفتا برو ای زاهد خشک
برو، مفروش زهد و خودنمایی
که تر گردی ز دُردی خرابات
بگفت این و یکی دُردی به من داد
خرف شد عَقلم و رست از خُرافات

چو من فانی شده از جان کهنه مرا افتاد با جانان ملاقات
... بدو گفتم که ای داننده راز بگو تا کی رسم بر قرب آن ذات؟
مرا گفتا که ای مغرور غافل رسد هرگز کسی؟ هیهات! هیهات!
(همان: ۱۱-۱۲)

عطار، خود را عاشقی دُرْدی پُرسِست معرفی می‌کند که در خرابات خرابِ عاشقی افتاده:
در خرابات خرابِ عاشقی عاشق دُرْدی پُرسِست افتاده‌ام
(همان: ۳۸۳)

و شرابی را که لازمه نوشیدنش ترک خودی و نُقلش از دست رضوان است، از ساغر
جان نوشیده است:

من شراب از ساغر جان خورده‌ام نُقل آن از دست رضوان خورده‌ام
(همان: ۳۸۴)

او در اثر شور عشق ناشی از تجربه‌های دیدار با خویشتن خویش در پیکر صورت
زیبای انسانی معشوق، از مسجد و صومعه به خرابات روی آورده (نک: پورنامداریان،
۱۳۸۲: ۸۷-۱۳۰)، آنجا مناجات می‌کند:

ما ره ز قبله سوی خرابات می‌کنیم پس در قمارخانه مناجات می‌کنیم
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۰۹)

از مضامین بلند در نگاه قلندری عطار، با می‌شستن دامن آلوده و پاک گرداندن آن
در خرابات است:

در کوی خرابات و خرافات فتادم وانگاه بشستم به میی دامن تر من
(همان: ۵۳۸)

واژه «خَمَّار» که در اصل به معنای کسی است که دگه بادفروشی دارد، در شعر
عطار به معنای میخانه است و در زبان قلندری عطار، محوریت دارد. «در واقع، زبان
قلندریات، زبان اعتراض است که انتخاب آن از سوی شاعر به جهت کاربرد واژگان
خلاف شریعت (می، خرابات، دُرْدی و...) در معنا و مفهوم مثبت و ستایش‌گرایانه و

دارای ارزش و در حقیقت، جایگزین کردن اصطلاحات ضد ارزشی (اصطلاحات مغانه، میخانه‌ای و قلندری) به جای اصطلاحات دارای ارزش (اصطلاحات دینی و نمودهای شریعتی و نیز صوفیانه، مثل مسجد، زهد، خرقة و...) خود، نشانه اعتراض به جامعه دینی زمانه اوست» (طایفی، ۱۳۹۱: ۴۲). پس در نگاه قلندری او، خمار در برابر مراکز رسمی دینی همچون مسجد، صومعه و خانقاه، جای عشق و مستی است که پیر عطار یا عاشق یا خود او را به آنجا می‌کشاند:

بار دگر پیر ما رخت به خمار برد خرقة بر آتش بسوخت، دست به زنار برد
دین به تزویر خویش کرد سپه‌رو چنانک بر سر میدان کفر، گوی ز کفار برد
(عطار، ۱۳۷۱: ۱۴۶-۱۴۷)

مسجد در واقع جای آنانی است که بنا بر رسم و عادت دین می‌ورزند و به همین سبب به خلاف زندان و قلندران اهل درد، اهل سلامت‌اند (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۴۶)؛ پس او طالب محرمی خمار است:

کاشکی گر محرم مسجد نیم محرم دُردی گش خمارمی
(عطار، ۱۳۷۱: ۶۵۱)

و بارها با بیان نمادین و شاعرانه پناه بردن از مسجد به خرابات و رخت کشیدن به خمار که در مقابل مسجد، نشان جمع و سُکر معنوی و تحقق توحید حقیقی است (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۴۸)، مفاهیم اسلام و کفر را چنان با گره زدن به باده‌نوشی در هم آمیخته که خواننده را به شگفتی وامی‌دارد:

ساقیا خیز که تا رخت به خمار کشیم تائبان را به شرابی دو سه در کار کشیم
زاهد خانه‌نشین را به یکی کوزه دُرد اوفتان‌خیزان از خانه به بازار کشیم
هرکه را در ره اسلام، قدم ثابت نیست به یکی جرعه می‌اش در صف کفار کشیم
(عطار، ۱۳۷۱: ۵۰۴)

پس تحقق حضور به سبب هشیاری ظاهری یا نفاق ممکن نیست و زهد ناشی از عادت باید ترک شود:

چند از این ناموس و تزویر و نفاق توبه کن زین هر سه و دیندار شو
(همان: ۵۶۹)

عطار در گوشهٔ خمّار، دل، دعوی، مهر دو جهان، خودی، کعبهٔ ظاهر، خرّقه، تسبیح
و دین مزور را ترک گفته و در راه جانان، پی اسرار، ترک خودی، زَنّار و شیوهٔ کفار
گرفته است (نک: همان: ۴۹۱-۴۹۲).

ساقی عطار نیز باید زاهدان را از خودی برهاند و به آنان از بادهٔ ابرار دُردی خَمّار
بنوشاند:

ساقیا خمخانَه را بگشای در عاشقان را بادهٔ ابرار ده
زاهدان را از وجود خویشتن وارهان و دُردی خَمّار ده
(همان: ۵۸۰-۵۸۱)

گاه خَمّار و زَنّار نیز همچون مکان‌ها و لوازم رسمی زهدورزی در دل عارف
مستغرق حق، رنگ می‌بازد:

گِردِ ره تو کعبه و خَمّار نمَاند یک دل ز می عشق تو هشیار نمَاند
ور یک سر موی از رخ تو روی نماید بر روی زمین خرّقه و زَنّار نمَاند
(همان: ۲۳۷)

و در مقام حیرت، هیچ‌یک از این نام‌ها و مذاهب، او را به حق راه نمی‌نماید:
نه در صف درویشی، شایستهٔ آن ماهم نه در ره ترسایی، اهلیت او دارم
نه مرد مناجاتم نه رند خراباتم نه محرم محرابم نه درخور خَمّارم
نه مؤمن توحیدم نه مشرک تقلیدم نه منکر تحقیقم نه واقف اسرارم
(همان: ۴۳۴)

عطار نیز همچون سنایی «با ترکیب این عناصر متناقض، فضایی می‌سازد که در آن
مرز میان نشانه‌ها و نمادهای شرعی و ضد شرعی محو می‌شود و خواننده را میان دو
امر متناقض شناور می‌کند» (محسنی، ۱۳۹۲: ۱۸۵). بر همین اساس، شاعر در
جست‌وجوی راهی میان زهد و قلندری است:

میان مسجد و میخانه راهی است بجوید ای عزیزان کاین کدام است

(عطار، ۱۳۷۱: ۵۸)

و با گذر از همه این مفاهیم، راهی ماورای آن می‌جوید:

درگذر از کعبه و خمّار گر تو مرد عشقی زانکه تو ره ماورای کعبه و خمّار داری

(همان: ۶۳۱)

همچنین در جمع زاهدان به‌ظاهر مسلمان و ریاکار، دل پاک، قُرّایی (زهد)، توبه، دین و مذهب را واگذارده، با گرویدن به آیین رندی و قلندری (منظور من شعر اوست نه خود او) به کافری (کفر ظاهر، از سر عادت برخاستن) (نک: طایفی، ۱۳۹۱: ۴۴)، که گویی اسلام حقیقی است، ایمان می‌آورد:

دل دست به کافری برآورد و آیین قلندری برآورد
قُرّایی و تائبی نمی‌خواست و رندی و مُقامری برآورد
از توبه و زهد توبه‌ها کرد مؤمن شد و کافری برآورد

(عطار، ۱۳۷۱: ۱۶۹)

در چنین ابیاتی، «مضمون تبدیل تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه و پیدا شدن درد و خروج از سلامت و ورود به ملامت که انگیزه قطع کامل از ماسوی‌الله است، تصویر شده است» (عطار، ۱۳۹۰: ۵۵).

رند نیز در نگاه عطار، شخصیتی پاک‌باز و دل‌باخته و الهام‌بخش عشق است و از چنان خلوصی برخوردار است که سخنش چون تیر بر دل پیران خرّقه‌پوش نشسته، از خرّقه بیزار و بیرونشان می‌کند:

پیر ما می‌رفت هنگام سحر اوفتادش بر خراباتی گذر
نالۀ رندی به گوش او رسید کای همه سرگشتگان را راهبر
... نیستم مرد ریا و زرق و فن فارغم از ننگ و نام و خیر و شر
... این سخن‌ها همچو تیر راسترو بر دل آن پیر آمد کارگر

دردریی بستد از آن پیر خراب درکشید و آمد از خرّقه به در
(عطار، ۱۳۷۱: ۳۲۴-۳۲۵)

«برگزیدن رند به عنوان شخصیت مثبت در قلندریات عطار، در واقع، نوعی واکنش
شخصیتی در رویارویی با عرف و عادات بی محتوا و خالی از محتوا در جامعه‌ای است
که در آن تظاهر به دینداری می‌شود و این امر (تظاهر)، خود مانعی در راه وصول به
حقیقت است» (طایفی، ۱۳۹۱: ۵۱). از نگاه او رندی نیز همچون عشق، تقدیری ازلی و
راه رندی، راهی پرکشش اما دشوار است:

در ازل گویی قلم رندم نبشت کاشکی هرگز قلم ننبشته‌ای
(عطار، ۱۳۷۱: ۶۰۳)

در غزل عطار، رند و قلندر هنوز معانی حقیقی خود را نیز داشته‌اند و ویژگی‌های
شخصیت واقعی آنان، همان چیزی است که رهروانی چون عطار را شیفتهٔ پاک‌بازی
این گروه گردانیده است:

منم اندر قلندری شده فاش در میان جماعتی اوباش
همه افسوس خواره و همه رند همه دُردی کش و همه قَلّاش
ترک نیک و بد جهان گفته که جهان خواه باش و خواه نباش
(همان: ۳۴۸)

و در غایت، عطار نیز رند و مُقامری دور از صلاح است که از نگاه ملامتگران بی نصیب
نمانده است:

مارند و مُقامر و مُباحی ایم انگشت‌نمای هر نواحی ایم
ما فقر و صلاح کی خریم آخر چون خاکِ مقام بی‌صلاحی ایم
(همان: ۴۸۶)

همان طور که منوچهر مرتضوی برخی غزل‌های حافظ را مرامنامهٔ مدون مکتب
حافظ و بیانگر اصول مشرب او برشمرده، با تعمق در این گونه غزل‌های عطار نیز
اصول مشرب (جامع عقاید و حالات و تأثرات و جذبات)، نه عقاید او به دست می‌آید

(نک: مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۱۱). عطار در غزلی، نخست خود و دیگران را با صفاتی چون دُردفروش هر خرابات، انگشت‌نمای اهل طامات، حیل‌گر و او‌باش، دُردی‌کش و گم‌زن خرابات، استاد در شیوه کفر، خَر خرافات در شیوه دین، مرد کلیسا و ناقوس، صومعه‌دار لات و عزّی، معتکف کوی لاهوت و بیگانه با عبادت و مسجد معرفی کرده، سپس همه را فساد و زرقاکی و مایه دوری از قرب خوانده و بر بی‌خودی تأکید کرده است (نک: عطار، ۱۳۷۱: ۴۸۷). او بارها خود و دیگران را به رندی و دوری از زهد و پیوندهای آن فرا خوانده:

اگر در جمع قُرّایان نشینیم ز سر تا پای قُرّایی بباشیم
بیاتاد در تماشای خرابات چو رندان تماشایی بباشیم
(همان: ۵۰۴)

و خود را در جمع اندک رندان فروآمده از عالم بالا دیده است:

ماییم ز عالم معالی رندی دو سه اندر این حوالی
(همان: ۶۴۹)

هرچند در نگاه قلندری او سرانجام رندی نیز همچون سرانجام زهد، افتادن در حیرت است:

گاهی سجاده و محراب جستیم گهی رندی و قلّاشی گزیدیم
در این حیرت همی بودیم عمری در این محنت به خون بر می‌تپیدیم
(همان: ۴۹۶-۴۹۷)

شاید بتوان این سرانجام را جلوه نوعی از آزادی که رفت‌وآمد انسان را در دو سوی متناقضات تحقق می‌بخشد، به شمار آورد (نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۴۳۱). از دیدگاه او، گاه قلندری نیز در آستان حق پذیرفته نیست و باید جسمانی و روحانی را ترک کرد:

قلّاش و قلندرسان رفتم به در جانان حلقه بزدم گفتا نه مرد در مایی

با قالب جسمانی با ما نرود کاری جسمانی و روحانی بگذار به یغمایی
(عطار، ۱۳۷۱: ۶۵۳)

مفاهیم مرتبط با زهد در آیین مسیحیت نیز از نگاه ستیزآمیز عطار پنهان نمانده
است. در ابیات زیر، رهبان نیز با شنیدن آوای نگار خراباتیان و دیدن رخسارش، دیوانه
عشق گشته، آتش به دیر انداخته است:

رهبان طوافِ دَیْرِ همی کرد، ناگهان
برشد به بام دَیْرِ چو رخسار او بدید
آتش به دَیْرِ دَر زَد و بتخانه درشکست
کآواز آن نگار خراباتیان شنود
از آرزوش روی به خاک اندرون بسود
وز سقف دَیْرِ او به سما برسید دود
(همان: ۲۷۹)

عطار از پیر خود که به مقام ترک سلامت و رندی همراه با خوشنامی رسیده نیز
بسیار سخن گفته:

دوش درون صومعه، دیر مغانه یافتم
از طلبی که داشتم چون بنشستم اندکی
گرچه امام دین بدم تا که به دیر برشدم
بی سر و سروری شدم قبله کافری شدم
راهنمای دیر را پیر یگانه یافتم
از کف پیر میکده دُرد مغانه یافتم
در بُن دیر، خویش را رند زمانه یافتم
رند و قلندری شدم زهد فسانه یافتم
(همان: ۴۰۰-۴۰۱)

و چون در مسجد چنین پیری را نمی بیند، در برابر پیر خراباتی، پیر مناجاتی را آفریده
و او را فردی در بند دو جهان و نامحرم خوانده که باید دل از دو جهان برگیرد و به
صف خمّاران و قلندران بیوندد:

ای پیر مناجاتی رختت به قلندر کش
... خمّار و قلندر شو مست می دلبر شو
چون کافر او باشی هر چند ز او باشی
دل از دو جهان بر کن دُردی به بر اندر کش
ور گفت که کافر شو هان تا نشوی سرکش
با دوست به قلّاشی هم دست کنی در کش
(همان: ۳۵۴-۳۵۵)

این پیر مناجاتی که مدام در بند سود و زیان دو عالم است، باید آن را دربازد و به
میکده عشق بنشیند:

ای پیر مناجاتی در میکده رو بنشین
درباز دو عالم را این سود و زیان تا کی
(همان: ۶۴۷)

پیر عطار که همان پیر خرابات است، زاهد را پسری خام و مدعی می‌داند که باید
بندها و موانع، از جمله خودی و لوازم زهد ناکارآمد (چون خرقة و سجاده را ترک
گفته)، در صف آزادگان رند و قلندر درآید:

پیر خرابات چو بانگم شنید
گفت درآی ای پسر خرقة‌پوش
گفتمش ای پیر چه دانی مرا
گفت ز خود هیچ مگو شو خموش
مذهب رندان خرابات گیر
خرقة و سجاده بیفکن ز دوش
کم زن و قلّاش و قلندر بیاش
در صف او باش برآور خروش
صافی زهاد به خواری بریز
دردی عشاق به شادی بنوش
(همان: ۳۶۱)

مشایخ تصوف نیز در اندیشه عطار، جایگاهی خاص داشته‌اند. «شخصیت حلاج
و شیخ صنعان و سرگذشت احوال آن‌ها، خمیرمایه بسیاری از غزل‌های عطار است
که با پیر ارتباط دارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۶۵). او در چند غزل از روی آوردن
پیرش به خرابات گفته که با یاد حلاج در اشعار دیگرش، گویی وی را در نظر داشته
است. همچنین در غزل‌هایی بارها با شیفتگی از حلاج نام برده: (نک: عطار، ۱۳۷۱:
۱۹۵، ۳۶۲ و ۳۶۳) و ابوسعید را در فنا بی‌مانند دانسته است (نک: همان: ۶۱۲). این
شخصیت‌ها به‌جای مکاتب محدودی چون مکتب ملامت، مثال و مظهری درخور
برای دریادلی، دلیری، زیرکی و بی‌پروایی شاعرانی چون عطار و حافظ هستند و فقط
در احوال غریب و اعمال و اقوال دلیرانه و جسورانه و بی‌پروایی و شوریدگی حلاج
است که چهره واقعی مشرب چنین شاعرانی نمود می‌یابد (نک: مرتضوی، ۱۳۷۰:
۱۳۷). شفیعی کدکنی نیز معتقد است: «عطار در مجموعه آثار خویش شیفتگی

خاصی نسبت به حسین بن منصور حلاج داشته و در مجموع یکی از دو سه تن ستایشگر برجسته حلاج در تاریخ تصوف است و شاید هم مهم‌ترین آن‌ها باشد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۹۰).

معشوق مذکر و واژه‌های مرتبط با آن نیز در غزل قلندری عطار کاربردی متنوع دارد. در دیوان وی دو غزل با ردیف «ای پسر» آمده که شرح شیفتگی به شاه‌دان است. (نک: عطار، ۱۳۷۱: ۳۲۶، ۳۲۷ و ۶۲۰). شخصیت «پسر» در غزل عطار، آمیزه‌ای از شخصیت‌های معشوق مجازی و داعی شاعر به رندی است که عطار را به ترک خودی و تحقق من پنهان او می‌خواند تا از هیئت یک پیر مرقع‌پوش درآید و پیری حقیقی و کاردیده شود. ترسایچه یا ترسازاده نیز نام دیگری برای این معشوق مذکر است که عطار پیوسته از دیدنش به وجد آمده (نک: همان: ۱۵۸، ۴۳۵، ۵۳۹ و ۵۸۵)، خواسته‌هایش چون توصیه به دُردنوشی، خرقه‌سوزی، گرداندن قبله و دادن دین به ترسایی را پذیرفته (نک: همان: ۳۶۰، ۶۶۰، ۶۹۴ و ۶۹۵). و سرانجام نیز آنچه را در همه عمر ساخته، در راه وی درباخته است (نک: همان: ۴۸۸). این ترسایچه شنگ که با پیر عطار نیز چنان کرده که با عطار (نک: ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۶۶ و ۶۶۷)، تعبیری از تجلی حق در صفات جلالی است که عطار و پیرش را به کفر عاشقی (نک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۶۶-۱۶۹) و ملت ترسایی (نک: عین‌القضات، بی‌تا: ۳۲۰) کشانده است. «این نگاه ویژه در غزلیات مبتنی بر حضور ترسایچه، در قلندریات عطار تجلی آشکار دارد» (طایفی، ۱۳۹۱: ۵۷). و بر پایه این نوع نگاه پنهان در کانون عرفان عاشقانه، انسان نه بُعدی الهی که ماهیتی الهی می‌یابد (نک: عطار، ۱۳۹۰: ۶۴). در دیوان عطار، هفت غزل نیز با ردیف «ای غلام» آمده که در آن، غلامان به ساقی‌گری، دُردنوشی با قلندران، خاص خاص شدن و اغتنام فرصت سفارش شده‌اند (نک: همو، ۱۳۷۱: ۳۷۵-۳۷۸).

در نگاه قلندری عطار نیز مفاهیم زاهدانه همچون دین، عبادت، خرقه، تسبیح، علم، عمل، اسلام و استغفار، خرافات دانسته شده و جای خود را به دیرنشین، زَن‌اربن‌دی،

عشق و ردّ حجت‌های دینی داده:

کسی که دیرنشین مغان است پیوسته
مگو ز خرقه و تسییح از آنکه این دل مست
ز کفر و دین و ز نیک و بد و ز علم و عمل
اگر دمی به مقامات عاشقی برسی
چه مرد دین و چه شایسته عبادات است؟
میان بسته به زَنار در مناجات است
برون گذر که برون زین بسی مقامات است
شود یقینت که جز عاشقی خرافات است
(همان: ۳۳)

و این از مضامین پربسامد در غزل اوست (نک: همان: ۱۹۷، ۲۴۲، ۳۷۰، ۴۲۴، ۵۳۳ و ۵۳۹). توبه نیز در نگاه قلندری عطار، منفی است و به ریا آلوده، و پیوسته از شکستن آن سخن به میان آمده است:

توبه بشکن تا درست آیی ز کار
چند گویی توبه‌ای دارم نصوح
(همان: ۱۱۵)

نیز در باب توبه در نگاه قلندری عطار، نک: همان: ۴۰، ۴۱، ۳۳۲، ۳۸۳، ۳۹۳، ۵۱۰ و ۶۴۶.

گاه نیز برای بیزاری از زهد و میل به مقابل‌های آن، دلایلی چون یکی بودن اصل صومعه و میکده (همان: ۳۹۲)، عار از مسجد (همان: ۴۲۴)، مرد دین نبودن (همان: ۴۷۹)، ننگ داشتن معشوق از اسلام او (همان: ۵۰۹)، و نبود خلوص و پیر در مسجد (همان: ۵۷۰) آورده است.

مضامین مرتبط با تصوف نیز در نگاه قلندری عطار، اغلب منفی است؛ او که به عبادت عاشقانه یا زهد عارفانه پایبند بوده، در بسیاری از غزل‌هایش، این دو را نیز ترک گفته و به رندی روی آورده:

ما ترک مقامات و کرامات گرفتیم
در دیر مغان راه خرابات گرفتیم
(همان: ۴۹۱)

و طریق صوفیان را در قیاس با خراباتیان، دور از صفا دانسته است (نک: همان: ۴۲۴، ۵۰۴ و ۵۱۳). گاه نیز به صوفی محقق پرهیزگار ایمان دارد؛ اما در خانقاه یکی را هم

نمی‌یابد (نک: همان: ۵۷۱). و گاه لفظ صوفی مثبت است و شاعر، از هستی گذشته و چون صوفی، حالی یافته (نک: همان: ۶۹۴). بیزاری از خرقه نیز در غزل عطار پریسامد است. او بارها خرقه را زَنار کرده (نک: همان: ۳۹۲، ۴۸۲ و ۵۱۴)، سالوس و خوارش شمرده (نک: همان: ۳۹۲ و ۵۷۱)، به سوزاندنش تأکید کرده (نک: همان: ۲۹۷ و ۵۲۴) و افکندنش بر قوالان و لُخت گریختن از این جهان را آرزو کرده است (نک: همان: ۳۷۱).

درویش نیز چون از معرفت دم می‌زند و پاک‌باخته نیست، در نگاه قلندری عطار، همه چیز را باخته:

درویشش که لاف معرفت زد از عجز نبرد آن سخن پیش
در هر دو جهان ز خجلت تو زان است سیاه‌روی درویش
(همان: ۳۶۴)

انتظار آن است که با رواج فرهنگ اسلامی به جای سنت‌های فکری ایرانی و پایبندی عملی عطار به دین اسلام، کاربرد عناصر آیین زردشتی در غزل او از شاعران قبل کمتر باشد؛ اما شاید نوعی ملال از سلطه چندصدساله حکومت‌های به‌ظاهر اسلامی و آسیب‌های آن، در کنار نوعی راست‌کرداری پیروان اقلیت‌های دینی به‌ویژه زردشتیان که در نگرش رسمی، مظلوم واقع می‌شدند، وی را با آنان همسو گردانده؛ تا در ستیز با زهد، مضامین این آیین‌ها، به‌ویژه آیین زردشتی همچون گبر، آتشگاه، زَنار و مُغ را بسیار به کار گیرد:

ما مرد کلیسیا و زَناریم گبری کهنیم و نام‌بُرداریم
با جمله مفسدان به تصدیقیم با جمله زاهدان به انکاریم
در فسق و قمار پیر و استادیم در دیر مُغان مُغی بهنجاریم
(همان: ۴۹۹)

نیز نک: همان: ۲۱، ۲۵، ۱۲۵، ۱۵۳، ۴۲۴، ۵۰۶، ۵۸۱ و ۵۸۲.

گاه نیز این مضامین به‌صورت معمول، کاربردی منفی داشته و مضامین دینی

اسلامی بر آن برتری یافته است (نک: همان: ۳۲۴ و ۶۲۶).

در نگاه قلندرانۀ عطار، علم و علوم فلسفه و کلام نیز به سبب سرشت عقل‌گریز تجربه‌های عرفانی، همچون زهد ملال‌آور و بی‌حاصل است و باید عشق را بر آن برگزید (نک: همان: ۳۷۱ و ۴۵۹).

۴. نتیجه‌گیری

در این تحقیق با بررسی نگاه به اندیشه زهد در غزلیات عطار به این نتایج دست یافته‌ایم:

- گرچه عطار شاعری دین‌مدار است، از پایه‌گذاران مضمون زهدستیزی در غزل فارسی به شمار می‌آید.

- نگاه عطار به زهد را می‌توان در قالب سه نوع نگاه عابدانه، عارفانه و قلندرانه دسته‌بندی کرد؛ که نگاه عابدانۀ او به زهد با بسامد کمتر و تقریباً مثبت بوده است. مفاهیم پایبندی به مبانی دین، سفارش به اعمال دینی، بندگی حق، شفاعت نبی و باور استوار به معاد، ارکان نگاه عابدانۀ او به زهد است. نگاه عارفانۀ عطار به زهد اغلب منفی است و با بسامدی بیشتر از نگاه عابدانه، در غزلیات وی بازتاب یافته است. مفاهیم عشق، کم‌زنی و گمنامی، پایبندی به جوهر دین، ترک ماسوی‌الله، باور استوار به معاد، دلالت نبی، نکوهش زهد عادت‌ی و پیوندهای آن، تجلی جلالی حق، نکوهش علم، حیرت و نوعی باور به جبر از اصول نگاه عارفانۀ او به زهد است. نگاه قلندرانۀ عطار به زهد، بیشترین بسامد و بیشترین شواهد را داشته و تقریباً منفی بوده است. در این نوع نگاه نیز عشق، گم‌گشتگی، فراخوان قلندری و رندی، تجربه دیدار با خویش و میل به خمّار و خرابات، تجلی حق در صفات جلالی، صحبت پیر، ستیز با زهد، ناکارآمدی علم و علوم فلسفه و کلام، گرایش به عناصر زردشتی و مسیحی و تأثر از معشوق مذکر، بن‌مایه‌های اصلی است.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۹۴)، ترجمه حسین انصاریان، چ ۱، قم: آیین دانش.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۸)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی بر اساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور، چ ۱۰، تهران: نی.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۸۵)، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق طاهر احد زاوی و محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چ ۳، بیروت: دار صادر.
۵. پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲)، *دیدار با سیمرغ*، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. جاری، سمانه و نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۹۸)، «بررسی معناشناسی واژه زهد در آثار سنایی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، دوره ۱۳، شماره ۴ (پیاپی ۴۳)، ۷۳-۸۸.
۷. حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۴)، *سماع در تصوف*، چ ۶، تهران: دانشگاه تهران.
۸. رفایی قدیمی مشهد، رضا و غلامحسین زاده، غلامحسین (۱۳۹۷)، «بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال چهاردهم، شماره ۵۱، ۱۴۱-۱۶۸.
۹. روحانی، مسعود و عنایتی قادیکلایی، محمد (۱۳۹۵)، «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری»، *زبان و ادبیات فارسی (دانشگاه خوارزمی)*، سال بیست و چهارم، شماره ۲۶ (پیاپی ۸۱)، ۲۰۱-۲۲۱.
۱۰. ریتز، هلموت (۱۳۷۴)، *دریای جان*، ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی، چ ۱، تهران: انتشارات الهدی.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، *جست‌وجو در تصوف*، چ ۷، تهران: امیرکبیر.
۱۲. _____ (۱۳۶۹)، *ارزش میراث صوفیه*، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
۱۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چ ۴، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۴. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۷۴)، *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، چ ۴، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. شریفی، محمد (۱۳۹۰)، *فرهنگ ادبیات فارسی*، چ ۴، تهران: فرهنگ نشر نو، معین.
۱۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲)، *تازیانه‌های سلوک*، چ ۱، تهران: آگاه.

۱۷. _____ (۱۳۸۰)، زبور پارسی؛ نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار، چ ۲، تهران: آگاه.
۱۸. _____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چ ۱، تهران: سخن.
۱۹. _____ (۱۳۷۳)، موسیقی شعر، چ ۴، تهران: آگاه.
۲۰. طایفی، شیرزاد و شاهسوند، عاطفه (۱۳۹۱)، «بررسی قلندریات در دیوان عطار نیشابوری»،
ادیان و عرفان، سال چهل و پنجم، شماره ۲، ۳۹-۶۱.
۲۱. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۱)، دیوان عطار، به اهتمام تقی تفضلی، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۷۵)، مختارنامه، تصحیح و مقدمه از محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران: سخن.
۲۳. _____ (۱۳۹۰)، منطق الطیر، به کوشش محمود عابدی و تقی پورنامداریان، چ ۱، تهران: سمت.
۲۴. عین‌القضات همدانی (بی‌تا)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیق غسیران، چ ۲، تهران: کتابخانه منوچهری.
۲۵. قاسمی حاجی‌آبادی، لیلا و قیطاسی، شهزاد (۱۳۹۷)، «بررسی مضمون زهد در اشعار ابوالعاهیه و عطار نیشابوری»، دوفصلنامه تخصصی شغای دل، سال اول، شماره ۲، ۷۷-۱۰۰.
۲۶. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۸)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن احمد عثمانی، تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۷. قیّم، عبدالنبی (۱۳۹۰)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، چ ۱۰، تهران: مؤسسه فرهنگ معاصر.
۲۸. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۴، تهران: هما.
۲۹. کوپا، فاطمه و نورالدینی اقدم، یحیی (۱۳۹۴)، «جریان‌شناسی زهد در تصوف اسلامی و بازتاب آن در شعر و اندیشه حافظ»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۳، ۹۷-۱۲۰.
۳۰. محسنی، مرتضی و همکاران (۱۳۹۲)، «بررسی و مقایسه متناقض‌نما در غزلیات سنایی و عطار»، مطالعات زبانی و بلاغی، دوره ۴، شماره ۸، ۱۶۹-۱۹۲.
۳۱. مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰)، مکتب حافظ (مقدمه‌ای بر حافظ‌شناسی)، چ ۳، تبریز: ستوده.
۳۲. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، چ ۸، تهران: امیرکبیر.

۳۳. نیکلسون، رینولد ا. (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی

کدکنی، چ ۳، تهران: سخن



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی