

آزادی و آزادی در مثنوی‌های عطار

زهرا حسینی^۱، سیدعلی سینا رخشنده مند^۲

^۱استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جهرم، ایران
^۲دانش آموخته دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران واحد تهران جنوب، تهران، ایران

نویسنده مسئول: z.hosseini@jahromu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۵ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۸

چکیده

آزادی مفهومی است که تعبیری گوناگون دارد؛ آن چه در متون عرفانی از این مقوله دریافت می‌شود، معادل ترک تمتعات دنیوی و رهایی از قید و بندهایی است که به بعد روحانی انسان آسیب وارد می‌کند و او را از سیر در عالم جان بازمی‌دارد. در بین عرفا عطار بیش از همگان ندای آزادی را سر داده است و از آن به عنوان سیره‌ی زندگی خود یاد کرده است. در تعالیم اخلاقی عطار، آزادی مفهومی دارای ابعاد فردی و اجتماعی و فراتر از غم و شادی این جهانی است. حاصل این جستار که به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته آن است که رهایی از همه‌ی لذت‌های نفسانی و دنیوی مفهوم آزادی را محقق می‌کند. از منظر عطار، انسان با توجه به ساختار وجودی و موقعیتی خود ذاتاً در بند جسم، دنیا و نفس اسیر است. وی برای رهایی انسان از این موانع از عوامل ترغیبی و بازدارنده استفاده می‌کند. دست‌یابی به بهره‌های معنوی، بندگی خداوند و توجه به جهان بی‌کرانه‌ی دل از مسایلی است که عطار در راه برطرف کردن قیود آزادی از آن سخن می‌گوید و مرگ و کوتاهی عمر، روزی مقسوم و بی‌وفایی دنیا از موضوعاتی است که بعد بازدارندگی آن‌ها، دل‌بستگی انسان را به عالم جسم و دنیا می‌زداید و او را از اسارت می‌رهاند.

کلیدواژه: آزادی، عطار، جسم، دنیا، نفس.

مقدمه

آزادی مفهومی است که همواره در کانون توجه انسان بوده است و البته بر اساس نوع نگرش انسان و مبانی فکری او تعاریف گوناگونی داشته است. «معانی غالب آن آزادی و بنده غیر نبودن، رهایی از قید و بند مادی و تعلقات نفسانی و اختیار داشتن بود. آزادی در مفهوم امروزی که معادل دموکراسی و تا حدی لیبرالیسم است، برای اولین بار در دوره مشروطه مطرح شد و با سرنوشت فردی و اجتماعی افراد جامعه گره خورد.» (محمدی، ۱۳۸۸: ۳۹) این مفهوم با مفاهیم دیگری چون سعادت و شادی حقیقی ارتباطی مستقیم دارد. در دین روشنگر اسلام آزادی انسان با آزادی همراه است. اسلام بر مبنای بعد روحانی انسان هويت او را ارزیابی می‌کند و بر این اساس موانعی که در راه آزادی فرد وجود دارد به خوبی نشان داده است و راهکارهای عبور از این موانع را برای انسان به تفصیل بیان کرده است. «آزادی از نظر اسلام دارای دو مفهوم کلی است؛ نخست رهایی انسان از قید و بند نفس اماره و وسوسه‌های شیطانی و امور مادی... این مرحله از آزادی نخستین و مهم‌ترین گام در راه رهایی انسان از قید و بندهای موانع رشد و تعالی است و به تعبیر دیگر پایه و زیربنای هر حرکت و هر عملی محسوب می‌شود. پس از این مرحله نوبت به آزادی اجتماعی انسان می‌رسد. در این مرتبه انسان پس از رهایی از بت‌های نفسانی باید بت‌های اجتماعی را از بین ببرد و خود را از هرگونه قید و بند و اسارت و بردگی نجات بخشد.» (باباصفری، ۱۳۸۴: ۸۶) از این رو خداوند فلسفه‌ی بعثت پیامبران را در آزادی انسان مطرح می‌کند: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (اعراف/۱۵۷) «...و از آنان قید و بندهای سنگین را که بر آنان مقرر شده بود، برمی‌دارد...» از منظر آموزه‌های دینی، انسان از دو سوی در حصار و تنگنا قرار دارد از یک جهت در حصار جسم و نفس قرار دارد و از دیگر سوی در حصار دنیا و لذات و شهوات آن اسیر افتاده است. بر این اساس کرامت انسانی را در گرو عبور از این عقبه‌های صعب‌العبور معرفی می‌کند. حضرت امیر مؤمنان گذر کردن از هر نوع پستی و دون‌همتی را شرط کرامت نفس انسان معرفی می‌کند؛ چه این که انسان در گرو هر آن چه باشد، اسیر و بنده‌ی آن است؛ حال آن‌که انسان فطرتاً آزاد آفریده شده است: «وَأَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دَنِيَّةٍ وَ إِنْ سَأَلْتَكَ إِلَى الرَّغَائِبِ فَإِنَّكَ لَنْ تَغْتَاظَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عِوَضًا وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (سیدرضی، ۱۳۷۹: ۳۰۴) «نفس خود را از هر پستی گرامی دار هر چند تو را بدان چه خواهانی رساند؛ چه آن چه را از خود بر سر این کار می‌نهی هرگز به تو برنگرداند. بنده‌ی دیگری مباش حالی خدایت آزاد آفریده» در ساحت ادب تعلیمی و عرفانی، آزادی به معنی رهایی از قید و بند نفسانی و جسمانی و ترک همه‌ی لذات‌ها دنیوی است. گو این‌که انسان در زندان جسم و نفس

با غل و زنجیر اسیر است و خود را باید با سرمایه‌های روحانیش نجات دهد. در نظر اهل عرفان منظور از «حریت» آن است که بنده بدان در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات، نه از آن چه اندر دنیا است و نه از آن چه در آخرت است، دنیا را و هوا و آرزوی و خواست و حاجت و حظ را اندرو هیچ نصیب نباشد. (قشیری، ۱۳۷۹: ۳۴۲-۳۴۳) به دلیل اهمیت مبحث آزادگی از منظر عطار و سخنان بسیاری که در این باره مطرح کرده است، این پژوهش روی آن را دارد که موضوع آزادی و آزادگی را در اندیشه‌ی عطار واکاوی کند تا عواملی که شاهد آزادی را به بند می‌کشاند و آن چه او را از بند می‌رهاند، بازنمایند و این‌گونه یکی از مهم‌ترین زوایای اندیشگانی عطار بر روی خواننده گشوده شود و این می‌تواند برای هر آن که در پی آزاد زیستن است، راهکاری کارآمد باشد.

پیشینه پژوهش

در مثنوی‌های عطار مفهوم آزادی و آزادگی بررسی نشده است؛ ولی در مقالاتی چند این مقوله واکاوی شده که به آن اشاره می‌شود: چشم‌انداز آزادگی و ادب اعتراض در شعر فارسی؛ علی محمد پشت‌دار؛ وی در این مقاله به شاعرانی پرداخته است که از شعر خود حربه‌ای برای انتقاد از اوضاع اجتماعی ساخته‌اند و از عطار نیز در زمره‌ی شاعرانی که در قلمرو ادب اعتراض بوده‌اند، نام برده است. حریت (آزادگی) در مثنوی؛ هما حجتی؛ در این مقاله نویسنده به این موضوع اشاره کرده است که در اندیشه‌ی مولوی آزادی به معنی آزادی از پنج حس مادی و شش جهت دنیای بیرونی است که با عشق ورزیدن به خداوند و بندگی حق حاصل می‌شود. حریت یا آزادی در مفهوم دینی و عرفانی؛ اسماعیل سلیمانی و میژگان ملامحمدی؛ در این مقاله پس از تمهید بحث، مفهوم حریت از نظر لغوی و اصطلاحی بازشناخته و آن‌گاه نسبت آن با مفاهیم دیگری مثل عبودیت و انسان کامل بررسی شده است. آزادی و تصوف (تحلیلی مختصر از مفهوم آزادی در نزد عارفان مسلمان)؛ رضا روحانی؛ نویسنده در این مقاله به این موضوع پرداخته است که آزادی در نزد عارفان به معنای اخلاقی و سلوکی آن مطرح است و بندگی خداوند تنها با آزادی و آزادگی میسر است. مولوی و آزادی (مفهوم آزادی و موانع و راه‌های رسیدن به آن در مثنوی معنوی)؛ رضا روحانی؛ نویسنده بعد از بیان مقدمه‌ای درباره مفهوم آزادی از دیدگاه مولوی و عارفان دیگر، به اندیشه‌های مولانا درباره مقوله آزادی پرداخته است. در این مقاله تن، دنیا و قضا و قدر از زندان‌های طبیعی و بیرونی شمرده شده است و ردای اخلاقی مانند جهل، حواس، عقل، تقلید و تردید از زندان‌هایی است که انسان‌ها را در درون گرفتار کرده است. بررسی تطبیقی مفهوم آزادی و مصادیق آن در اندیشه‌های کارل یاسپرس و مولوی؛ محمدرضا علیزاده امام‌زاده؛ در این مقاله نویسنده ضمن تبیین اهمیت آزادی در آثار و اندیشه‌های مولانا و یاسپرس، در بررسی شباهت‌ها و افتراق نظریه‌ها و اندیشه‌های آن‌ها در زوایای گوناگون وجود انسانی سعی کرده است. مفهوم آزادی در ادب فارسی؛ اسحاق طغیان؛ در این مقاله نویسنده کوشیده است با بررسی آثار برجسته‌ی متون ادب پارسی در عرصه‌ی اشعار به جای‌مانده از قدیم تا کنون این موضوع را پی‌گیری و تحلیل نماید و به این نتیجه رسیده است که آزادی با سه مفهوم کاملاً متمایز در ادبیات فارسی خودنمایی می‌کند: اولین مفهوم، همان است که بیشتر در نزد شاعران متقدم نظیر ناصر خسرو و مسعود سعد کاربرد داشته است و آن آزادی و رهایی از زندان‌ها و حصارهایی است که انسان‌ها به علل گوناگون در آن گرفتارند. در این مقام شاعرانی مانند مسعود سعد و خاقانی و در دوره‌های معاصر گویندگانی چون ملک‌الشعرا بهار و فرخی یزدی اشعاری زیر عنوان حبسیه از خود به یادگار گذاشته‌اند و در دوران اخیر از آن‌ها به عنوان ادبیات زندان یاد شده است. دومین مفهوم، آن است که در متون عرفانی به عنوان یک مضمون عالی معنوی با آن مواجهیم و آن آزادی از تعلقات و محدودیت‌های مادی زندان‌گونه‌ای است که روح آدمی را به بند می‌کشد و او را از رسیدن به مراحل بالای تکامل باز می‌دارد. در مرتبه سوم، آزادی مفهومی است که در ابیات کهن ما سابقه ندارد و در حقیقت، معنایی است امروزی که در دوره‌های معاصر و از زمان مشروطیت در اثر آشنایی با فرهنگ غرب در ادبیات ما وارد شده.

روش تحقیق

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است. ابتدا از منابع اصلی کار (مصیبت‌نامه، اسرارنامه، الهی‌نامه و منطق‌الطیر) ابیاتی که مربوط به موضوع آزادی است، استخراج شد؛ سپس دسته‌بندی و تحلیل گردید. نگارندگان با تحلیل محتوای این منابع در پی آن بودند، که به این سؤالات پاسخ دهند:

- از منظر عطار آزادی انسان در چیست؟
- در راه آزادی انسان چه موانعی وجود دارد؟
- عطار برای محقق شدن مفهوم آزادی از چه راهکارهایی استفاده می‌کند؟

عطار شاعری آزاده

اشعار عطار و تعالیم وی جایگاهی رفیع در ادبیات عرفانی دارد. او با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی همه‌ی تلاش خویش را برای رهایی انسان از زندان نفس و جسم به کار می‌گیرد. «شاید بتوان گفت که بالاترین خصوصیات آثار منظوم و منثور عطار آن است که برای هدایت و راهنمایی جامعه گفته شد و در روزگاری که غالب شعرا فکر خود را در مدح و هجو و هزل به کار می‌بردند، او نظر خود را از امرا و حکام به جامعه‌ی انسانی و خدمت به حقیقت

منصرف ساخته و بشر را به یگانگی و وحدت و بلندنظری و دوری از تعصب دعوت کرده و وظیفه‌ای را که هر مرد صاحب‌دلی باید بر عهده گیرد به گردن گرفته و در ادا و گزارد آن وظیفه چندان که توانسته کوشیده است. « (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۸۸) وی از رهیافت‌های خود صمیمانه سخن می‌گوید و « بی آن که قصد تعلیم اخلاقی به شیوه‌ای که نزد واعظان و حکیمان معمول است داشته باشد، می‌کوشد تا ... آن چه را اوصاف غیر انسانی است از وجود انسان بزداید و آن چه را صاف روحانی است تا حد ممکن برای وی قابل دسترس سازد. » (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۶۸) عطار خود شاعری است که به معنای واقعی با آزادگی زندگی کرده است. برخی محققان این شیوه‌ی زیست عطار را به دلیل تمکن مالی وی دانسته‌اند. « ما تصور می‌کنیم که همین بی‌نیازی سبب شده است که مناعت نفس او محفوظ بماند و برای طلب روزی مدح این و آن نکند و قریحه‌ی خود را در راه هدایت و ارشاد خلق و نشر فضیلت و دعوت مردم به سوی خدا و کمالات معنوی به کار ببرد. » (فروزانفر، ۱۳۵۳: ۶۶) اما به حقیقت مناعت طبع عطار فراتر از تمکن مالی اوست؛ چه این‌که تمکن مالی او هرگز باعث نشده است که در لذاذذ مادی و تمتعات دنیوی دست و پا بزند؛ بلکه آزادگی را به معنی دقیق کلمه که رهایی نفس از همه‌ی اسارت‌هاست بر خود حاکم کرده است. عطار خود صراحتاً در ابیات زیر بیان می‌کند که در دین فردی بالغ است و از امور دنیوی فارغ و آسوده است:

بم‌دالله که در دین بالغم من
به دنیا از همه کس فارغم من
هر آن چیزی که باید بیش از آن هست
چرا یازم به سوی بیش از آن دست

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۹۹)

فراغتی که عطار از آن دم می‌زند فراتر از بهره‌های این جهانی و آن جهانی است:

که هر چیزی که هست و بایدت نیز
ترا جستن فراغت به از آن چیز
ترا چیزی که در هر دو جهان است
به از بودش بسی نابود آن است

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۹۹)

او گرچه شعر خویش را می‌ستاید و آن را خوان الهی می‌داند که برایش گسترده شده است؛ اما از خویش مستغنی است و نیازی نمی‌بیند که شعرهایش مخاطب داشته باشد و شعر را برای خودش بیان می‌کند.

ز فخر این کتابم پادشاهی است
کالهی‌نامه از فضل الهی است
به نو هر ساعت جانی فرستد
ز غیبم هر نفس خوانی فرستد
چو من از غیب روزه‌خواره باشم
چرا در بند هر بیچاره باشم
دل‌م درس لدنی نرم کرده
نخواهد خوردنی گرم کرده

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۹۸)

مرا در بحر دل دری ست تنها
کزو می‌زاید این چندین سخن‌ها
اگر کم گویم و گر بیش گویم
چه می‌جویم کسی، با خویش گویم
برآوردم به گرد عالمی دست
نداد از هیچ عالم همدمی دست

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۹۹)

عطار شاعری است که «نه شعر و شاعری را وسیله کسب مال و جاه قرار داد و نه تصوف و قلندری را دستاویز تنبلی و تن‌آسایی.» (همایی، ۱۳۴۲: ۳۰۹) به راستی او پادشاه ملک قناعت است؛

چه خواهم کرد طول و عرض دنیا	کبودی سـما و ارض دنیا
مرا ملکی که من دارم پسند است	وگر در بایدم چیزی سپند است
چو در ملک قناعت پادشاهم	توانم کرد دایم هر چه خواهم

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۹۸)

از ویژگی‌های شعر عطار آن است که مخاطب آن اهل دربار نیست. «در حقیقت به وسیله عطار بود که شعر ایران از دنیای محدود ادبیات اهل دربار و اهل مدرسه بیرون آمد و در فراخنای زندگی عامه، عقاید و احساسات مردم قدم نهاد.» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۲۵۶) از این رو نه کتابی را تخلص کرده و نه طعام ظالمی را خورده است:

شکر ایزد را که درباری نییم	بسته‌ی هر ناسـزآوری نییم
من ز کس بر دل کجا بندی نهیم	نام هر دون را خداوندی نهیم
نه طعام هیچ ظالم خورده‌ام	نه کتابی را تخلص کرده‌ام
همت عالییم ممدوحم بس است	قوت جسم و قوت روحم بس است

(عطار، ۱۳۹۴ ب: ۲۵۳)

مناعت طبع و قناعت عطار به گونه‌ای است که حاضر است از شوروی چشم خویش نان خشکش را ترکند. او این مناعت طبع را امری مقدس می‌داند تا آن‌جا که جبرئیل را می‌تواند مهمان خود کند و به دلیل تقدسی که عملش دارد، هرگز به سفره‌ی رنگین شوربختان چشم‌امیدی ندارد:

چون ز نان خشک گیرم سفره پیش	تر کنم از شوروی چشم خویش
از دلم آن سفره را بریان کنم	گه‌گهی جبریل را مهمان کنم
چون مرا روح القُدس هم کاسه است	کی توانم نان هر مُدبر شکست؟

(عطار، ۱۳۹۴ ب: ۲۵۲)

به دلیل همین بلندنظری است که او تنها درد عاشقی دارد و «شبانروز برای استهلاک در معشوق کوشیده، تا سرانجام در راه وصال از مرزهای فنا گذشته و پرنده‌وار اوج آسمان بقا را دریافته و چون قطره‌ای که به دریا پیوندد به هستی معشوق مخلد شده است.» (صبور، ۱۳۸۰: ۳۳۸) رسیدن به چنین مرتبه‌ای آن‌گاه صورت می‌گیرد که فرد به آزادی مطلق برسد و خود را از هر قید و بندی رهانیده باشد؛ در این صورت است که غم و شادی‌های این جهانی برای او ارزشش را از دست خواهد داد:

ولی چون از همه آزاد گردی	که نه غمگین شوی نه شاد گردی
ز زیر چرخ گردانست برآرند	به رنگ کار مردانست برآرند

(عطار، ۱۳۹۴: ۳۹۲)

از منظر عطار انسان در ساحت‌های فردی و اجتماعی باید آزادی خویش را حفظ کند؛ اما عوامل زمین‌گیرکننده‌ای آزادی انسان را تهدید می‌کند. آن‌چه در پی می‌آید موانعی است که آزادی انسان را تهدید می‌کند و همچنین بیان راهکارهایی است که عطار برای رفع این موانع و تحقق آزادی مطرح می‌کند.

موانع آزادی فردی از نظر عطار

در بعد فردی آن‌چه آزادی فرد را تهدید می‌کند بعد جسمانی و نفسانی وی و تمتعات دنیوی است؛ بنابراین جسم، نفس و دنیا در رأس موانع آزادی است و نوع تعامل انسان با این عناصر سه‌گانه می‌تواند در رهایی انسان بسیار نقش داشته باشد.

جسم

حکیمان برای ردایلی مانند فضایل، اسباب و عللی اثبات کرده‌اند و آن‌ها را به اسباب بدنی و جسمانی و اسباب و علل نفسانی تقسیم می‌کنند. (ابن مسکویه، ۱۴۲۶ق: ۱۶۵) در راه کمال و سعادت، جسم از بندهای قوی است. عطار تعابیر گوناگونی درباره‌ی تن دارد، در بیتی تن را دامی می‌داند که مرغ جان را اسیر کرده است:

تنست دامی است جان مرغی عزیز است نه تن دانی نه جان تا خود چه چیز است

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۹)

چنین تلقی که عطار از جسم دارد نشان می‌دهد که «آن‌چه آزادی روح آدمی را از او می‌گیرد، تعلق، وابستگی و دل‌بستگی به جسم و دنیا است. پس انسان، هر مقدار که بتواند روح خود را از تعلقات طبیعت خود جدا کند، به همان اندازه آزادی را به دست آورده است.» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۱۰۸) طلسم از دیگر تعابیر گویایی است که عطار برای اسارت‌باری جسم به کار می‌برد. در واقع ترکیب بعد جسمانی و روحانی به اندازه‌ای شگفت‌انگیز است که عطار از جسم به عنوان طلسمی یاد می‌کند که بر سر گنج جان نهاده شده است. قطعاً برای پی بردن به چنین گنجی باید طلسم آن شکسته شود:

جزو کل شد چون فروشد جان به جسم کس نسازد زین عجایب‌تر طلسم

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲)

کفی خاک است و بادی در میانش تن او چون طلسم و گنج جاننش

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۵۷)

در ابیات زیر عطار انسان را در بند دو زندان جسم و دنیا معرفی می‌کند:

تو گنجی لیک در بند طلسمی تو جانی لیک در زندان جسمی

از این زندان دنیا رخت برگیر به کلی دل ز بند سخت برگیر

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۰۷)

چنین تعبیری درباره‌ی جسم در کتب عرفانی بعد از عطار همچون مرصادالعباد و مثنوی نیز به کار رفته است. مولوی درباره‌ی بعد جسمانی وجود انسان در برابر بعد روحانی وی تعبیر طلسم خاکی را به کار می‌برد:

طهرا بیتی بیان پاکی است گنج نور است از طلسمش خاکی است

نجم‌الدین رازی نیز از پیوستن بعد ملکی و ملکی وجود انسان با عنوان طلسم یاد می‌کند. (رک. نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۰: ۹۷) عطار گرچه مانند بسیاری از عرفا برای جسم اعتباری قائل نیست؛ اما گاه نگاهی دیگرگونه به جسم دارد، جسمی که می‌تواند خود را به مرتبه‌ی جان برساند؛ این چنین جسمی آن‌گاه ظهور می‌یابد که فرد خود را از خودخواهی‌ها و نفسانیات رهانیده باشد. چنین تجربه‌ای از جسم داشتن «نتیجه‌ی آگاهی عرفانی انفسی است که بعد از سال‌ها سیر و سلوک عرفانی آفاقی حاصل می‌گردد.» (نزهت، ۱۳۹۱: ۱۵۶)

هر آن‌گاهی که در تو من نماند	دوی در راه جان و تن نماند
همه جسم تو هم امروز معناست	که جسم آن‌جا نماند ز آن‌که دنیاست
ولی چون جسم بند جان گشاید	همه جسم تو آن‌جا جان نماید
همین جسمت بود اما منور	وگر بی‌طاعتی جسمی مکدر

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۱۷)

نفس

عرفا، فیلسوفان مشایی، اشراقی و علمای اخلاق هر کدام به طریق خاصی در باب نفس بحث کرده‌اند. نفس مقوله‌ای است که با برخی مفاهیم دیگر همچون عقل، جان و ذات انسان اشتراک لفظی دارد. آن‌چه در این نوشتار از کلمه‌ی نفس دریافت می‌شود، معادل نفس اماره است. نفس امری مشکک است که در پایین‌ترین مرتبه‌ی وجودی خود با فرمان‌های خلاف عقل و شرعش، هلاکت و ضلالت انسان را در پی دارد. در تعالیم صوفیه نفس مادر همه‌ی بتهاست که بت‌های دیگر به واسطه‌ی او شکل می‌گیرد. «نفس بتی به غایت بزرگ است که بتان دیگر به واسطه‌ی وی پیدا می‌آیند و تمام بیماری‌ها و گرفتاری‌های دل ریشه در نفس دارد.» (نسفی، ۱۳۷۷: ۵۴) در نزد عرفا نفس دشمن‌ترین فرد به انسان است؛ برای همین همواره از آن شکایت کرده‌اند و از خداوند برای غلبه بر آن مدد جسته‌اند. عطار در ابیات زیر از خداوند خواهان است که نفس را یا مطیع امر دین کند یا آن را به کلی تبدیل کند:

خالقا تا این سگم در باطن است	راه جانم سوی تو نایمن است
یا به حکم شرع در کارش فکن	یا به کلی در نمکسارش فکن
از خودی این سگ خودبین بسم	گر نباشم، من تو باشی، این بسم

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۹)

در ابیات زیر عطار از همخانگی انسان با نفس سخن می‌گوید و به نکته‌ای جالب اشاره می‌کند؛ این‌که با ریاضت کشیدن می‌توان نفس اماره را به روحانیت و درجه مطمئنگی رساند:

سگ است این نفس کافر در نهادم	که من همخانه‌ی این سگ بزادم
ریاضت می‌کشم جان می‌کنم من	سگی را بو که روحانی کنم من

(همان، ۱۳۹۲: ۱۳۱)

وقتی که انسان به وسیله نفس، در حجاب است، زشتی و زیبایی در نزد عقل او یکسان است و توان تشخیص درست ندارد. «شرح کرامت انسانی و این‌که بر خلاق رجحان یافت، همان صاحب اختیاری انسان بین عقل و شهوت است.» (دری، ۱۳۹۲، ۴۴۳) عطار نفس را حجاب راه دین معرفی کرده‌است؛ از این جهت آن را بت و کافر می‌نامد:

اگر این نفس فرتوتت نبودی
غیم و اندیشه‌ی قوتت نبودی

ز خود بگذر قدم در راه دین زن
بت است این نفس کافر بر زمین زن

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۰)

نفس در ذات خود دارای قوایی است که وجود این قوا برای رشد و سعادت انسان لازم است؛ قوایی که می‌تواند هم مرغ جان را به پرواز درآورد و هم او را در قفس جسم به نابودی بکشاند. عالمان اخلاق چهار قوه عقل، شهوت، وهم و غضب را حکمرانان کشور نفس معرفی کرده‌اند. «روح انسان با قالب (= تن) ازدواج کرد، از این پیوند دو فرزند پدید آمد: دل و نفس، دل پسری بود که به پدرش «روح» شبیه شد و نفس دختری که به مادرش، قالب، همانند شد. به همین سبب صفات نیکوی آسمانی در دل جای گرفت و صفات زشت زمینی در تن، با این همه چون پای روح در میان بود بعضی صفات روحانی به نفس تعلق گرفت.» (رازی، ۱۳۷۳: ۱۷۶) در این میان، شهوت و غضب از قوای بسیار مهم است که اگر از تبعیت عقل سرباز زنند هر یک از آنان مولد صفات ناپسندی در وجود انسان می‌شوند. غزالی درباره‌ی تبعیت از شهوت چنین می‌گوید: «اگر طاعت خنزیر شهوت داری در تو صفت پلیدی و بی‌شرمی و حریصی و چاپلوسی و خسیسی و شماتت و حسد و غیر آن پدید آید.» (غزالی، ۱۳۸۰: ۲۴) حریت عامه عبارت از خروج از بندگی شهوات است. (غنی، ۱۳۶۹: ۶۴۴، ج ۲) شهوات که همان خواسته‌های بی‌پایان نفس است، آثار مخربی بر روح و روان انسان می‌گذارد. «قوه شهوت که نفس بهیمی خوانده می‌شود و آن مبدا اشتیاق و التذاذ به خوردنی و تمایلات جنسی است.» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۹۱)؛ به گونه‌ای انسان‌های در بند خود را گرفتار می‌کند که هرگز از آن رهایی ندارند: «عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَسِيرٌ لَا يَنْفِكُ أَسْرَهُ» (آمدی، ۱۳۷۸: ۳۰۵) عطار یک تار موی باقی مانده از خودخواهی و نفس‌گرایی را به اندازه‌ی کوهی می‌داند که راه انسان را سد می‌کند:

ز تو تا هست مویی مانده بر جای
بدان یک موی ماننی بند بر پای

...چو مویی تا به کوهی در حساب است
چه مویی و چه کوهی در حجاب است

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۲۷)

این چنین هستی‌ای شوم و نامبارک است که باعث پستی جوهر انسانی می‌شود. به واقع «مهم‌ترین ردیلتی که به انسان و افعال او ارزش اخلاقی منفی می‌دهد، انانیت است که می‌توان آن را بنیادی‌ترین ردیلت یا ام‌الردایل دانست که تمام ردایل دیگر از آن نشئت می‌گیرند.» (مهدی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۸۰)

بلاشک هستی ما پستی ماست
که ما را نیستی از هستی ماست

اگر هستی ما نابوده بودی
ز چندین نیستی آسوده بودی

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

در آثار عطار مهم‌ترین صفاتی که زاییده‌ی شهوات است و انسان را در دام تمتعات دنیوی اسیر و آزادی او را سلب می‌کند، به قرار زیر است:

حرص

حرص از جمله صفاتی است که ریشه‌ی آن در حب دنیا و بدگمانی به خداوند دانسته شده است. «فَإِنَّ الْبُخْلَ وَالْجُبْنَ وَالْحِرْصَ عَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ بِاللَّهِ.» (سید رضی، ۱۳۷۴: ۳۲۸) «بخل، ترس و آز، سرشت‌هایی جداجداست که فراهم‌آورنده‌ی آن‌ها بدگمانی به خداست.» نفس بشر «پیوسته در شهوات و لذات متعددی و متمادی می‌باشد و به حد اعتدال و اقتصاد اکتفا نمی‌نماید و حوصله نیاز او هیچ پر نشود مثل پروانه که به نور شمع اکتفا نمی‌کند و خود را به جرم آتش می‌زند تا سوخته شود. نفس همچنین زخم نوایب می‌خورد و هر لحظه حرص او بر تحصیل لذت‌جویی و کامروایی زیاد می‌شود تا به ورطه‌ی هلاک برسد» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۸۴) در واقع ترس از محرومیت انسان را به سوی حرص می‌کشاند. حریص هرگز به حدی که در آنجا توقف کند منتهی نمی‌شود. (مجتبوی، ۱۳۶۶: ۱۳۷) در حالی که «فضیلت اخلاقی حد وسط است» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۶۶) حرص اساس همه‌ی تکاپوهای پوچی است که انسان به هر طریقی به آن دست می‌زند تا به گمان خویش به زندگی مطلوب برسد. غافل از آن که حرص خود لقمه‌ریاست. به قول مولوی:

نک ز درویشی گریزانند خلق لقمه‌ی حرص و امل ز آنند خلق

(مولوی، ۱۳۷۸: ۴۷)

در بین صفات اسارت‌بار نفسانی عطار بسیار به حرص پرداخته و آن را مذمت کرده‌است:

الا ای روز و شب در حرص پویان به حیلت همچو مور و موش جویان
حریصی بر سرت کرده فساری تو را حرص است و اشتر را مهاری

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۱۰)

در ابیات زیر از مصیبت‌نامه عطار بیان می‌کند که حرص و آز آتشی است که همه‌ی عالم را معطل خود کرده است و چه ایمان‌ها و جان‌هایی از بین رفته است تا اندکی زر به دست آید:

پیر گفتش هست آتش حرص و آز کار کرده بر همه عالم دراز
بس که ایمان بس که جان درباختند تا جوی زر در میان انداختند

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۳)

در بین شعبه‌های حرص، عطار بیش از همه به تقلاهای غیر بایسته‌ای که انسان برای نیازهای ضروریش روا می‌دارد، اشاره می‌کند. وی رنج شکم را بیش از هر رنجی می‌داند که انسان آن را تحمل می‌کند. تلقی خون‌خواری برای معده گویای آن است که چه بسیار انسان‌هایی که جان خویش را در راه برطرف کردن نیازهای بی‌حد و حصر خویش از دست داده‌اند:

اگر نه معده‌ی خون‌خواره بودی کجا مردم چنین بیچاره بودی
شبان‌روزی فتاده در تک و تاز که تا کار شکم را چون دهد ساز
بمانده در غم آبی و نانی که تا پر گردد این دوزخ زمانی
ز هررنجی که مردم را ز خویش است تقاضای شکم از جمله بیش است

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۱۰)

در منش عطار تکاپویی که بیش از نیاز انسان باشد، حرام است:

اگر یک‌گرده هرروزت تمام است تو دو‌گرده همی جویی حرام است

(عطار، ۱۳۹۴: ۳۰۹)

زیاده‌خواهی در خوردن و نیازهای شکم باعث می‌شود که عطار به یاد اولین خطای انسان بیفتد که او را از جنت المأوی محروم کرد. از این روست که حرص را میراث آدم می‌داند که به فرزندانش رسیده است و این محنتی دراز و کاری آشفته است:

شستاب از حرص دارد جان مردم
نگه کن حرص آدم بین و گندم

اگر ننه حرص در دل راه دادی
کجا از جنّت المأوی فتادی

ز آدم حرص میراث است ما را
درازا محنتا آشفته کما را

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۸)

عطار غم و غصه و فرسودگی درون را از تبعات حرصی می‌داند که بشر در راه برطرف کردن نیازهای روزمره‌ی خود به آن گرفتار می‌شود:

تو را اندوه نان و جامه تا کی
تو را از نام و ننگ عامه تا کی

ز بس کاندیشه‌ی بیهوده کردی
نهاد خویش را فرسوده کردی

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۶۰)

از آن جا که حرص و دل مشغولی‌های انسان عامل گرفتاری و غم و غصه است، عطار یکی از مؤلفه‌های انسانیت را در آن می‌داند که فرد از هرگونه غمی و دردی جز درد دین آزاد است:

چنین گفت او نه‌اند این قوم مردم
که مردم آن بود کماو از تعظم

غم دی و غم فـرداش نبـود
ز کار بیهوده سـوداش نبـود

غم ناآمده هرگز ندارد
ز رفتـه خویشـتن عـاجز نـدارد

غم درویشی و درویش نبـود
به جز غم یک شـبانرویش نبـود

که غم در هر دو عالم جز یکی نیست
یقین است آنچه می‌گویم شکی نیست

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۰۶)

حسد

حسادت صفت ناپسندی است که خود از تکبر و قیاس حاصل می‌شود. این ویژگی هم روح و روان انسان را از آرامش دور می‌کند و او را اسیر خود می‌گرداند و هم این که جسم انسان را به بیماری مبتلا می‌کند. حسادت از شرور بزرگ عالم محسوب می‌شود به گونه‌ای که به تعلیم ربانی بشر باید از آن به خدا پناه برد: «و من شر حاسد اذا حسد» (فلق/۵) مولوی نیز آن را از گردنه‌های سخت سلوک معرفی می‌کند:

عقبه‌ای زین صعـب‌تر در راه نیست
ای خنک آن کش حسد همـراه نیست

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۳)

عطار صریحا بیان می‌کند که حسادت باعث اسارت انسان می‌شود و شادی او را از بین می‌برد. رضایت از خداوند و رهایی از حسد باعث آزادی و شادی است:

چنین گفته است کسری باربـد را
که بی‌انـدوه اگر خواهی تو خود را

حسد بیرون کن از خود شاد گشتی به حق راضی شو و آزاد گشتی

(الهی نامه، ۱۳۹۴: ۲۶۸)

دلیل این که حسادت باعث اسارت انسان است، آن است که متعلق حسادت غالباً مال یا جاه است؛ بنابراین حاسد به جاه و مال محسود نظر دارد و اگر فرد از حسادت رهایی یافته باشد به واقع از تمتعات دینوی رها است.

بخل

بخل از دیگر ردایل نفسانی است که عبارت است از امساک کردن در جایی که باید جود و بخشش باشد (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۵۹) این صفت به گونه‌ای است که از حرص شعله‌ور می‌شود؛ به عبارتی دیگر ریشه‌ی آن را می‌توان در حرص قلمداد کرد؛ یعنی اشتیاق بر انباشتن تا مرحله‌ای پیش می‌رود که انسان بر خود نیز سخت می‌گیرد و خود یا دیگران را از نعمت‌ها محروم می‌کند. «در حوزه فکر و اندیشه بخیل دچار بیماری و اختلال فکری و نگرشی است. بر اساس روایات اهل بیت معصوم اولین مشکل بخیل سوء ظن به خداست. او بر این باور نیست که همه ی هستی به دست خداست» (کاظمی و جعفری، ۱۳۹۵: ۱۱) از منظر عطار بخیلان همچون بوتیمار است که از ترس تمام شدن آب از نوشیدن آن پرهیز می‌کنند:

بخل چیست از تشنگی جان دادن است همچو بوتیمار بحر افتادن است

(عطار، ۱۳۸۸: ۴۶۵)

عطار برای زایل کردن این صفت ناپسند نفسانی هم به شیوه‌ی دم غنیمتان به مخاطب اندرز می‌دهد که در زمان حال به خوبی از داشته‌هایت استفاده کن و به امید فردا مباش و هم از پشتوانه‌های روایی مدد می‌گیرد که حضرت عیسی به دلیل سوزنی که نمودگاری از دنیا بود، از عروج به عالی‌ترین درجات بازداشته شد:

تو بوتیمار با آبی در آتش بخور تو اینچ داری این زمان خوش

دمی خوش باش غوغا را که دیدست بخور امروز فردا را که دیدست

ز دنیا رشتته تازی را بمگذار که شد از سوزنی عیسی گرفتار

(همان، ۱۳۹۲: ۲۱۴)

از دیگر روش‌هایی که عطار برای زدودن این صفت نفسانی به کار می‌گیرد، آن است که مخاطب را تشویق به سخاوت می‌کند که صفتی ضد بخل است:

سخاوت کن که سرهای بخیلان نمی‌زیبند مگر در پای پیلان

چنان بندی است بر جانشان نهاده که ابرویشان نبیند کس گشاده

(همان)

دنیا

جنبه فریبندگی دنیا یعنی دنیایی که از بین می‌رود و دارای لذت‌های بسیاری برای انسان‌هاست، در تعالیم دینی و عرفانی همواره منکوب و مذموم است عرفا معتقدند دنیا حجاب عقبی است: «حارثه گفت: چون خویشتن را از دنیا دور کردم، قیامت و اصول قیامت مرا معاینه گشت تا بدانی که حجاب عقبی است تا این حجاب حاضر از پیش برنخیزد، غایب حاضر نگردد. تا نفس را از دنیا فراق نیاید، به عقبی نرسد. همچنین تا دلت از دنیا جدا نگردد عقبی نبیند.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۶۱۸) عطار از قول ذالنون مصری نقل می‌کند که گفت: «هر چه تو را از حق مشغول کند، دنیا آن است» (عطار، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

همه در مه‌د دنیا سیر خوبیم همه از مسستی غفلت خرابیم

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۳)

محبت دنیا رأس همه‌ی خطاهای انسانی است «رأسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا» (کلینی، بی تا، ج ۴: ۲)؛ زیرا اگر همه‌ی ناراستی‌ها ریشه‌یابی شود به دنیا و دنیاخواهی انسان برمی‌گردد. به دلیل عمر ناپایدار شهوات دنیا و زبان‌باری بی‌پایان آن برای انسان، این جنبه از دنیا به شدت تحقیر شده است. همه‌ی آشوب‌ها و غم‌ها از دلدادگی نفس به دنیاست. «همه‌ی دلتنگی دنیا از دل‌نهادگی این عالم است. هر دمی که آزاد باشی از این جهان و خود را غریب دانی و در هر رنگی که بنگری و هر مزه‌ای که بچشی، دانی که با او نمایی و جای دیگر می‌روی، دلتنگ نباشی.» (افلاکی، ۱۹۶۱: ۴۰۱) در نزد عطار فریبندگی دنیا هرگز برای او تأثیری نداشته‌است و در جنب خوشی‌های آن غم‌های بسیاری را می‌تواند ببیند؛ برای همین در بیت‌های زیر ماتم را در برابر عروسی چنین جهانی ارج می‌نهد و شادی‌هایش را هیچ می‌انگارد:

عروسی جهان ماتم نیرزد که صد شادی او یک غم نیرزد

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

از منظر عطار بهره‌مندی انسان از دنیا در حد کفن و گور است و افزون بر آن باعث وبال است:

وبال توسست اگر خوبی و اگر زشت برون از ده گزی کرباس و ده خشت
ز دنیا این دوچیزت هم وثاق است و گر زین چون گذشتی طمطراق است

(عطار، ۱۳۹۴: ۳۰۹)

در ابیات زیر عطار صریحا بر اساس روایت «إن الدنيا سجن المؤمن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸، ۲۲۱) دنیا را زندان معرفی می‌کند و آن را محل پارگین آز می‌داند:

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

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۰۷)

تشبیه دنیا به زندان مقوله‌ای است که در بسیاری از متون عرفانی و از جمله در آثار عطار مورد توجه قرار گرفته است. «غیبی و حقیقی نهانی به، تا به سر آن شوی در سرای غیب و حقیقت که این دنیا سرای بهانه است و زندان، تا یک راه که مدت فراسو شود و آنان خورده آید و در حقایق و غیب باز شود» (انصاری، ۱۳۸۶: ۴۶۰) در ابیات زیر عطار از قول پیامبر بیان می‌کند که ذکر سخنی درباره‌ی دنیا آن چنان برای انسان مخرب است که او را به اندازه‌ی پانصدساله راه از بهشت دور می‌کند:

چنین داده است صاحب‌شرع فتوا که هرکو یک سخن گوید ز دنیا
به پانصدساله ره کان را شمار است ز جنت دور افتد این چه کار است

(عطار، الف ۱۳۹۴: ۳۵۱)

مردار بودن دنیا و مردمانی که چون سگ در پی آنند، موضوعی است که به فراوانی در متون دینی، تعلیمی و عرفانی بیان شده است. «دنیا چون مزبله‌ای است و جایگاه جمع گشتن سگان و کمتر از سگ باشد آن که بر سر معلوم دنیا بایستد، از آنچه سگ از مزبله حاجت خود روا کند و برود...» (هجویری،

۱۳۸۷: ۱۸۰) عطار نیز از این مضمون استفاده کرده است و طالب دنیا را مردارتر از دنیا معرفی می‌کند. با این نگرش، طالب دنیا از حیات و زندگی حقیقی محروم است:

همه دنیا چو مرداری است ای دوست
وز آن مردارتر آن کز پی اوست
کسی کاو از پی مردار باشد
ز مرداری بتبر صدبار باشد

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۵۲)

از منظر عطار دنیا جایگاه مکر و تلبیس است. از این رو قلمرو شیطان است. «دیگر سحر او آن است که ظاهر خویش آراسته دارد و هر چه بلا و محنت است پوشیده دارد تا جاهل به ظاهر وی نگردد و غره شود و مثل وی پیرزنی است که روی دربندد و جامه‌های نیکو پوشد و پیرایه بسیار بر خویشتن بندد تا خلق از دور او را می‌بینند و بر وی فتنه می‌شوند.» (غزالی، ۱۳۷۶: ۸۷) عطار به مخاطب هشدار می‌دهد که در دنیایی که اقطاع ابلیس است، بشر هیچ کاری نمی‌تواند انجام دهد:

گلخن دنیا که زندان آمده است
سر به سر اقطاع شیطان آمده ست

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۱۳)

چه خواهی کرد جای مکر و تلبیس
ز دنیا بگذر و بگذار ابلیس
بدو کاقطاع ابلیس است دنیا
سرای مکر و تلبیس است دنیا

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۰۸)

حب جاه

در بین امیال انسانی میل به جاه و مقام بسیار خطرناک است؛ زیرا آن چنان جاه و مقام، مطلوب نفس انسان است که به تعبیر پیامبر «آخر ما یخرج من رعوس الصدیقین حب الرئاسة» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱۸۰) آخرین چیزی است که از وجود انسان رخت برمی‌بندد. عطار این سخن را به نظم کشیده است. او حب جاه را چنان مؤثر می‌داند که اگر در دل خاصان خاص نفوذ پیدا کند، آنان را به عصیان می‌کشاند. از این رو شادکامان دنیا را محروم از مقام اخروی می‌داند:

پیمبر گفت آخر وصف مستور
که آن از مغز صدیقان شود دور
بدو کاقطاع ابلیس است دنیا
تو را این جاه جستن بس وبال است
اگرچه در ره حق خاص خاصی
شوی گر جاه یابی مرد عاصی
چنان از تو برآرد جاه دوری
که نبود از تدارک هیچ سودی
...تو گر از جاه دنیا شادمانی
ز جاه آخرت محروم مانی

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۳۲)

جاه و مقام برای انسان تکبر و خودبزرگ‌بینی به وجود می‌آورد و حس بزرگی و کبریایی در وجود انسان بسیار خطرناک است. از این رو در قرآن سرای آخرت را از آن کسانی دانسته است که در پی برتری جویی نیستند: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين»

(قصص/۸۳)؛ « این سرای آخرت را برای کسانی که در روی زمین نمی‌خواهند سرکشی و تبهکاری کنند، مقرر داشتیم و سرانجام نیک از آن پرهیزگران است.» عطار پاک‌ی آن جهانی را در خاکساری می‌داند:

همی هرکس که اینجا خاک‌تر شد یقین می‌دان که آن‌جا پاک‌تر شد
چو مردان خویشتن را خاک کردند به مردی جان و تن را پاک کردند

(عطار، ۱۳۹۴: ۱۵۳)

حب مال

میل به مال اندوزی و تکاثر امری بسیار نکوهیده است تا آن‌جا که طلا و نقره‌ی انباشته از ابزارهای عذاب جهنم است: «يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتُكُوىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (توبه/۳۵) «آن روزی که زر و سیم را در آتش جهنم تافته کنند و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آن داغ بگذارند [به آنان گویند] این همان است که برای خودتان اندوخته بودید؛ پس [طعم] اندوخته هایتان را بچشید.» برای رفع نیازهای جسمانی قطعاً نیاز به سرمایه‌های مادی است که در حد اعتدال ضروری است و از آن‌گزیری نیست؛ اما به فراتر از آن پایبند بودن باعث می‌شود که فرد دچار تکاثر شود و زراندوزی اساس زندگی او گردد. از نظر عطار اندیشه‌ی سود و زیان تا زمانی که انسان در بند هستی است، دامنگیر اوست:

تو تا سر داری و تا پای داری رگ سود و زیان بر جای داری

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۹۷)

برای همین عطار آدمی‌زاد را مصون از حب جاه و مال نمی‌داند:

ندیدم در زمانه آدمی‌زاد ز حب جاه و حب مال آزاد

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۳۲)

عطار بر این عقیده است که سود دنیا چیزی جز ضرر و زیان نیست و یقیناً مرد راه آن است که سود دنیا برایش ضرر و زیان باشد:

ز سود خود مشو خشنود دنیا اگر مردی زیان کن سود دنیا
یقین می‌دان که مرد راه آن است که سود این جهان او را زیان است

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۵)

دوستی مال و جاه باعث صدمات جبران‌ناپذیری بر انسان است. عطار برای بی‌اثر کردن چنین صفتی از نیاز محدود انسان به ملزومات زندگی اشاره می‌کند:

ز حب مال و حب جاه برخیز حجاب خود تویی از راه برخیز
چرا جانت ز عالم پرگزند است که از عالم تو را قوتی بسند است

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۹۹)

آزادی اجتماعی از منظر عطار

پس از این که فرد از قیدهای جسمانی و نفسانی رهایی یافت، در بعد اجتماعی نیز باید رها و آزاد باشد و کرامت نفس خویش را برای هیچ انسانی از بین نبرد. قرآن صریحا هر نوع مربوبیتی را جز برای خدا نفی می کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (عمران/۶۴) از نظر عطار آزادی فرد در اجتماع آن گاه حفظ می شود که طمعی به زر و زور ثروتمندان و قدرتمندان نداشته باشد. در آثار عطار مذمت اهل قدرت بسیار پررنگ است؛ هم به دلیل ظلم آنان و هم به دلیل بی اعتباری خوان آنان. به واقع «در میان خیل شاعران گذشته پارسی زبان به کمتر شاعری برمی خوریم که دست از جان بشوید و در مقابل پادشاهان و قدرتمندان چه آشکارا و چه به زبان حکایت و رمز حرف بگوید و بلندی همت را در مقابل خوان پرنعمت آنان دوتا و دوتو نکند. در این میان بعضی از عارفان با تکیه بر قدرت لایزالی یگانه معشوق ازلی چه از زبان خود یا با گفتار طبقات پایین جامعه و یا از قول دیوانگان عاقل، تازیانه انتقاد را بر کرده این قدرتمندان می کوبند.» (اشرف زاده، ۱۳۸۷: ۲۶) عطار با برگزیدن شخصیت دیوانه در بسیاری از حکایات، انتقادهای گزندهی خویش را نثار نظام قدرت می کند. در برخی از این حکایات حضور شخصیت معترض برای نشان دادن بی اعتنایی به ثروت پادشاه است. «این اعتراض های عطار از زبان شوریدگان عاقل در مثنوی هایش نشان از تعهد و التزام ادبی عطار به ارزش های والای انسانی دارد که به دلیل جو خفقان زده قرن ششم و هفتم قادر نیست به صورت مستقیم به بیان اعتراضات خویش بپردازد.» (سجادی راد، ۱۳۹۸: ۳۴۱) در ابیات زیر شوریده ای بیان می کند تا زمانی که چشم بر خوان قدرتمندان داری هرگز دلت تمنای خداوند را نخواهد داشت و به طور صریح پادشاه را جزو مشتی عاجز و خوار معرفی می کند. در واقع در بسیاری از این حکایات «دایرهی اعتراض و گستاخی دیوانگان مردم دنیا دار را نیز در برمی گیرد.» (پورنامداریان، ۱۳۷۴: ۲۴)

چرا چندین تو اندر بند خلقی	بدان ماند که حاجتمند خلقی
تو را چون چشم بر خان است و خانان	دلت را کی سر جان است و جانان
... چه گردی گرد خوان شاه چندین	که مشتی عاجزند و خوار و مسکین

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۷)

عطار صریحا بیان می کند معنای تصوف چیزی جز طمع بریدن از تمام عالم نیست:

تصوف چیست در صبر آرمیدن	طمع از جمله ای عالم بریدن
... فنا گشتن دل از جان برگرفتن	همه انداختن آن برگرفتن

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۲۵)

وی اگر چه همواره بی اعتنایی به مال و نعمت کسان را سفارش می کند؛ اما در عین حال دست گشادهی فرودستان را در برابر دست فرمان دهان ارج می نهد؛ و مردن در زیر پای فیلان را از خوردن نان بخیلان نیکوتر می داند:

خسی کو نان ده آمد از کسی به	که یک نان ده ز فرمان ده بسی به
ولی کشته شدن در پای پیلان	به از نان خوردن از دست بخیلان

(الهی نامه، ۱۳۹۴ الف: ۳۵۰)

در بعد اجتماعی عطار پیوسته انسان را از پذیرش یوغ منت دیگران بر حذر می دارد زیرا «هر طامعی ذلیل و خوار و در نظر مردم خفیف و بی اعتبار است. گاهی خود را بنده کسی می خواند که از پس مانده او خورد و زمانی خود را برده خسی می نماید که از متاع چیزی برد، طامع بی چاره مالی را به جنگ می آورد، اما خود را خوار و خفیف می کند» (نراقی، ۱۳۷۱: ۴۰۳) عطار با بیان این که نیاز انسان به جامه و نان و ملزومات زندگی اندک است و با افزون خواهی در تمتعات دنیوی صرفا در پی کسب اعتبار است، فلسفه ی توجه انسان را به قدرتمندان و تحمل بار منت آنان را متزلزل می سازد:

تو را چون خرقه و نانی تمام است	فزون جستن ز بهر ننگ و نام است
برای نیم‌نمان ای مرد غمناک	چه ریزی آبروی خویش بر خاک
عزیزا گاه‌برگی بار منت	گران‌تر آمد از صد کوه محنت

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۶)

عوامل ترغیبی در نفی موانع آزادی

عطار ضمن این که موانع آزادی انسان را برمی‌شمارد سعی می‌کند تا میل و انگیزه‌ی بسیار انسان را از قید و بندها به سمت امور معنوی سوق دهد تا آن‌ها را از انحراف و غوطه‌ور شدن در ناراستی‌ها برهاند. و او این اشعار را «از روی کمال حسن نیت و سائقه‌ی حس بشردوستی در مسائل گوناگون که بنا به اعتقاد او اصلاح وضع اجتماعی و بالارفتن سطح اخلاق عمومی و سعادت‌مندی و خوشبختی افراد بسته به آن‌هاست، سروده است.» (مؤتمن، ۱۳۴۶: ۱۸۶)

دست‌یابی به بهره‌های معنوی

همه‌ی گرایش‌هایی که انسان به عالم خاک و ماده دارد، به طمع دست‌یابی به بهره‌ها و لذایذ مادی است. عطار ضمیر انسان‌ها را به بهره‌های همیشگی معنوی فرامی‌خواند؛ بهره‌هایی که برتر از هردو جهان است؛ البته چنین بلندنظرانه نگرستن به نعمت‌های هر دو جهان تنها از کسانی برخاسته است که به قول عطار مرد عمل هستند؛ مردی که «آزادمنش، بلندنظر، وارسته، دارای اندیشه و فکری بسیار نیرومند، دارای طبعی که از خود بگذرد. از هوا و هوس و شهوت و خشم و غضب و حرص و آز... آن چنان قوت نفس و نیروی ذاتی در او باشد که این جهان و همه‌ی جهانیان را هیچ بشمارد.» (نفیسی، ۱۳۸۴: ۲۲)

دو گیتی را نجوید هر که مرد است	یکی را جوید او کین هردو گرد است
چو هر لذت که در هردو جهان هست	تو را در حضرت او بیش از آن هست
چرا پس ترک دو جهان می‌گیری	چو مشتاقان پی آن می‌گیری

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۲۴)

داشتن این گونه بلندهمت‌ی تنها از کسانی برمی‌آید که به مراتب بالای انسانی رسیده باشند. عطار در بیان آموزه‌های تعلیمی خویش به مراتب وجودی انسان‌ها توجه می‌کند و این آموزه‌ها را به مثابه‌ی طیفی در نظر می‌گیرد که هرکس بنا بر بعد روحانی خویش می‌تواند از آن بهره بگیرد. مرتبه‌ی عدم پرخوری برای عامه است؛ ولی سر به دنیا و عقبی فرونیارودن مرتبه‌ی خواص و انسان‌های کامل است. عطار پاکی از تمتعات این جهانی را باعث خوشی آن سرا می‌داند:

دلت گر پاک از این زندان برآید	ز هر جزویست صدبستان برآید
-------------------------------	---------------------------

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۷۰)

رسیدن به کمال و پیش افتادن در عالم انسانیت، هدف نهایی خلقت انسان است؛ بهره‌ای معنوی که با هیچ لذتی مقایسه نمی‌شود. عطار رسیدن به این مرحله را حاصل ترک خودی انسان می‌داند:

اگر خواهی که پیش‌افتی به یک گام	به ترک خویش باید گفت ناکام
---------------------------------	----------------------------

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۲۴)

بندگی خداوند، اساس رهایی از همه بندها

بندگی خداوند از موضوعاتی است که عطار برای برطرف کردن قید و بندهای آزادی انسان از آن سخن می‌گوید؛ زیرا بندگی خداوند همه‌ی بندگی‌ها را

زایل می‌کند و انسان را پالایش می‌دهد و او را از هر کدورت و سنگینی می‌رهاند. «در اخلاق عرفانی عطار مهم‌ترین وظیفه‌ی انسان عبودیت و بندگی خداست که از آن به ادب تعبیر می‌کند.» (یوسف ثانی و مهدی‌پور، ۱۳۹۳: ۱۶۲) وی مهم‌ترین نعمت را بندگی خداوند می‌داند؛ زیرا بندگی خداوند باعث احیای جان می‌شود:

کدامین نعمتی دانسی تو ز آن بیش که خوانند کردگارت بنده‌ی خویش
تو آن دم از خدا دل‌زننده گردی که جاویدش به صدجان بنده گردی

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۹۱)

بندگی و محبت خداوند با هیچ محبتی سازگار نیست و هرچه را جز اوست، کنار می‌گذارد. آیه «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ» (احزاب/۴) به خوبی نشان می‌دهد که قلب انسان تنها جایگاه خداوند است و خداوند دوگانگی را بر نمی‌تابد. با کنار گذاشتن همه‌ی محبت‌ها، انسان از همه‌ی قیود آزاد می‌شود. این چنین آزادی «از طریق عبودیت و بندگی خالصانه‌ی حق و بریدن از بندگی غیر حق حاصل می‌شود. زمانی انسان به حریت و آزادی معنوی می‌رسد که مراتب عالی سلوک را طی کرده و از بند نفس و تعلقات مادی کاملاً رها شده باشد.» (سلیمانی و ملامحمدی، ۱۳۹۷: ۶۵۳) عطار در بیت زیر تحت تأثیر آیه‌ی فوق انسان را دارای یک دل می‌داند که باید با آن فقط یک کار را انجام دهد و نمی‌تواند با آن دل‌نگران امور بسیاری باشد:

تو یک دل داری ای مسکین و صدبار ز یک دل چون توانی کرد صدکار

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۶)

در ابیات زیر عطار از اندوه الهی سخن می‌گوید؛ اندوهی که دیگر اندوه‌های دنیا در برابر آن رنگ می‌بازد:

گرت اندوه ما بایسد همیشه مدامت ترک دنیا باد پیشه
تو را گر هست این یک روی آن نیست که اندوه الهی رایگان نیست

(الهی‌نامه، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۸)

این اندوه و درد دین را تنها کسانی درک می‌کنند که خود را از هر اندیشه‌ای جز خدا خالی کرده باشند. در واقع «مطلوب غایی و ارزش ذاتی انسان، خدا و تقرب به اوست که مراد از آن تحقق به مقام آیینگی جان در برابر جمال حق است و حکمت و غایت خلقت انسان و در نتیجه کمال اوست و خداوند انسان را برای همین منظور آفریده است.» (مهدی‌پور، ۱۳۹۵: ۱۶۹) عطار در داستانی که مضمون آن روی برتافتن از محبت همگان و برخوردار شدن از توجه و عنایت پادشاه است، به طور ضمنی بیان می‌کند برای جلب محبت خداوند، آنچنان همتی لازم است که از همه باید گذشت تا او خود، بنده را بنوازد. در واقع این بالاترین طور عبادت و بندگی است که بشر هیچ‌کس و هیچ‌چیز را در برابر خداوند به دید نیاورد:

هر که صاحب همت آمد مرد شد همچو خورشید از بلندی فرد شد
گر چو گوهر، همتت عالی بود بر سر زر جای تو خالی بود
گر به هر چیزی فروآیی به راه کی توانی خورد جام از دست شاه

(عطار، ۱۳۸۸: ۲۵۰)

عطار صریحاً دل‌بستگی به خداوند را راه رهایی انسان از خستگی‌های خلق روزگار می‌داند:

چو دل در خلق بندی خسته گردی

تو در حق بند دل تا رسته گردی

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۳۶۱)

وی بیان می‌کند دلی که داغدار مهر الهی است، چنان بهره‌ای می‌یابد که می‌توان در یک دم به مقصد خویش برسد:

رهش در یک نفس کوتاه گردد

دلی کز داغ او کوتاه گردد

به یک دم پای کوبان جان‌فشان است

که هر دل را که از داغش نشان است

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۵۱)

توجه به جهان بی‌کرانه دل

فیلسوفان و متکلمان در کسب علم و معرفت تکیه بر عقل و فکر می‌کنند؛ اما دسته‌ای از عارفان و به خصوص عطار تنها ابزار قابل اعتماد برای تحصیل علم را دل (قلب) می‌داند. «زیرا فقط انسان است که می‌تواند آینه‌ی جمال‌نمای حضرت الوهیت باشد و صفات او را در خود پیدا کند و چنین کارهایی فقط از دل ساخته است.» (رازی، ۱۳۷۳: ۳) دل در تعالیم صوفیه جایگاه بسیار رفیعی دارد از نظر ابن عربی قلب (دل) حقیقت انسان است و تمام قوای ظاهری و باطنی رعیت او هستند. (رک ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۷۳)؛ به عبارت دیگر «مظهر جامعیت حقیقت انسان دل است که خلاصه نشئه اوست.» (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۴۹۲) دل حیاتی دارد و مرگی. آن چه که دل‌ها را می‌میراند، هوای نفس است. «وقتی گناه سلامت دل را در خطر می‌اندازد، دل تاریک و مبهور می‌شود. از عوارض این کوردلی دنیاپرستی و خوار و خفیف شمردن امور اخروی و معنوی است.» (جعفری لنگرودی و رهنما، ۱۳۹۶: ۲۳۶)

که دل‌ها را هوا از راه برده است

خلل‌ها زین همه دل‌های مرده است

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۶۲)

قلب سلیم، وسعتی بی‌کرانه دارد؛ زیرا جایگاه خداوند است: «لا یسعی ارضی و لا سمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۱۲۹) از این رو به حکم تجلیات بی‌پایان الهی، دل عوالمی ناپیداگران دارد و می‌تواند محل شگفتی‌های بسیار و لذت‌های معنوی بی‌انتهای باشد. عطار توجه به عالم درون و شگفتی‌های آن را از محکم‌ترین دستاویزهای ترک لذت دنیوی می‌داند؛ زیرا عوالم بی‌کرانی که در دل نهفته است؛ آن‌چنان شکوهی دارند که لذت‌های دنیوی را ناچیز می‌گرداند:

تو در بحری بمانده پای در گل

دو عالم چیست؟ بحری نام او دل

که تا در خویش گم بینی جهانی

به بحر سینه‌ی خود شو زمانی

کجا در چشم آید این جهانانت

چو باشد صد جهان در دل نهانانت

(عطار، ۱۳۹۴: ۲۲۷)

ابیات فوق ناظر بر این حدیث است: «قلب المومن عرش الرحمان» یعنی همچنان که در عالم و آفاق عرش مظهر اسم الرحمن واقع شده است، در آنفس نیز دل انسانی مظهر اسم الرحمن است.

۸ عوامل بازدارنده از موانع آزادی

مرگ و کوتاهی حیات

حیات کوتاه انسان و آرزوهای بسیار او تعارضی است که در متن دین به آن توجه شده است. عطار از کوتاهی عمر انسان که حد فاصل خلقت خاکی و مرگ اوست برای رهایی مخاطبانشان از قید و بندها استفاده می‌کند و او را از شادی‌های غیر حقیقی برحذر می‌دارد:

نگه کن اول و آخر تو در خویش
که تا از پس چه بود و چیست از پیش

... میان خاک و خون شادی چه جویی
نه‌ای جز بنده آزادی چه جویی

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۹۵)

وی دایما پند می‌دهد که «مواظب باش تا به هنگام مرگ، بیماری این جهان (هوا و هوس) را با خود نبری. اگر بیماری این جهان را با خود ببری در آن جهان بیماری مادرزاد خواهی داشت.» (ریتر، ۱۳۸۷: ۲۸۲) جای شگفتی است که انسان با به دست آوردن مال هیچ غمی در ازای از دست دادن عمرش ندارد و با این‌که مالش بسیار افزون‌تر از عمرش است، باز در پی افزودن مال است:

اگر کم گردد از عمر تو ده سال
غمت نبود گر افزونت شود مال

تو را مالت ز عمر و جان فزون است
ندانم کین چه سودا و جنون است

الا ای بی‌خبر تا کی نشینی
قناعت کن اگر مرد یقینی

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۰۸)

مرگ و عوارض آن جزو عوامل اصلی بازدارنده از صفات ناپسند و اسارت‌بار نفسانی است. عطار از «دغدغه‌ی مرگ و فناپذیری به این نتیجه می‌رسد که چون سرانجام باید مرد؛ پس زندگی را به غفلت نباید سرکرد و کسی که چشم روشن‌بین دارد، باری عمر شیرین را به غفلت نمی‌گذارد.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۹۵) مرگ، داروی تمام رذایل انسانی می‌تواند باشد؛ البته اگر فرد یاد او را زنده نگه دارد. از پیامدهای مرگ، تهی‌دستی انسان در برابر لذت‌های دنیاست؛ از این رو عطار این موضوع را بازدارنده‌ای قوی می‌داند و آن را پیوسته به عنوان راهکاری برای مهار حرص و جاه‌طلبی لجام‌گسیخته‌ی انسان معرفی می‌کند:

چرا در عالمی بنیدی دل‌ت را
که آخر خشت خواهد زد گل‌ت را

دو در دارد جهان همچون رباطی
از این در تا بدان در چون صراطی

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۲۳)

تو نامرده نگردد حرص تو کم
که ریش حرص را مرگ است مرهم

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۷)

از دیگر رهاوردهای ذکر مرگ قناعت است؛ قناعتی که انسان را از دست و پا زدن در منجلاب حرص و طمع می‌رهاند و این‌گونه «آدمیان با توجه به گذرا بودن زندگی مادی، انگیزه‌ی کمتری به ظلم و حق‌کشی و تصاحب حقوق دیگران دارند... مرگان‌اندیشی موجب آسان‌گیری زندگی و جدی نگرفتن حاجات و آمال دوردست است.» (قائمی، ۱۳۹۳: ۱۷۲) عطار تنها سرمایه‌ی مادی انسان از این دنیا، کفن و گور است و جز آن را گذاشتنی می‌داند و انسان را رفتنی:

تو را گر تو گدایی ور شهنشاه
سه گز کرباس و ده خشت است همراه

...ز هر چیزی که داری کام و ناکام
جدا می‌بایدت گشتن سرانجام

اگر ملک‌ت ز ماهی تا به ماه است
سرانجامت بسدین دروازه راه است

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۳)

از تبعات مرگ پوسیدگی و فساد جسم انسان است. عطار در بیت‌های زیر برای مهار پرخوری انسان، از فساد جسم او در زیر خاک سخن می‌گوید. جسمی که با کرم‌ها خورده می‌شود؛ پس آن‌چه در این میان کارساز است، قناعت به کم خوردن است:

اگر کم خوردنی باشد چو مورت بود کم خوردن کرمان گورت
اگر هرروز یک خرما کنی قوت مسلم مانی از کرمان و تابوت
چو کرمانت برای بندبند است به یک خرما از این کرمان پسند است

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۰۵)

جزای اخروی از دیگر راهکارهایی است که عطار برای فروکاستن از حرص آدمی به کار می‌گیرد. جایی که هر عملی از انسان ملکوت خویش را بازمی‌یابد. عطار مال و جاه این سرا را معادل مار و چاه آن جهان می‌داند:

چو گرد تو آید مال و جاهت شود مال تو مار و جاه چاهت

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۲)

روزی مقسوم

اعتقاد به این‌که رزق و روزی انسان امری مقسوم است، در ادبیات تعلیمی موضوعی تکرارشده است و از آن برای تسکین حرص و آزار انسان استفاده کرده‌اند. این مسأله خاستگاه قرآنی دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند رزق مقدر دیگری را از بین ببرد یا رزق نامقدری را برای کسی رقم بزند: «وَأِنْ يَّمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (یونس/۱۰۷) قدرت الهی و مشیت او از مهم‌ترین مسایلی است که عرفا برای مهار بی‌پروایی انسان و خواسته‌های تمام نشدنی او به آن استناد کرده‌اند: «بر این اساس، هیچ مخلوقی بر ایجاد فعلی قدرت ندارد و هیچ مریدی اراده حصول چیزی را ندارد، الا به مشیت او» (یثربی، ۱۳۸۴: ۵۲۱) عطار به رزق مقسوم اعتقاد راسخ دارد از این رو با اطمینان خاطر دست از حرص و آزار کشیده است و نزاع آدمیان را بر سر دنیا امری شگفت می‌داند؛ زیرا رزق و روزی انسان مسأله‌ای است که با او قرین است:

چو رزق من مرا افتاد ز آغاز مرا نه حرص باقی ماند و نه آزار

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۸۶)

چو با تو رزق دایم همبر افتاد چرا این خلق در یک‌دیگر افتاد

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۲۰۵)

عطار بر این حکمت عملی تاکید می‌کند که انسان باید به خداوند اطمینان داشته باشد که روزی او را خواهد داد و بر این اعتقاد خویش راسخ باشد؛ زیرا وقتی صفت رزاقیت خداوند حتی کافران را از روزی محروم نمی‌کند، مؤمنان خردمند قطعاً بی‌روزی رها نخواهند شد:

تو بر رزاق ایمن باش آخر صبوری ورز و ساکن باش آخر

ز کافر می‌نگیرد رزق خود باز کجا گیرد ز مرد پر خرد باز

(عطار، ۱۳۹۲: ۲۱۲)

بی‌وفایی دنیا

در ادبیات فارسی، بی‌وفایی دنیا و خوشی‌های زودگذر آن که با درد و رنج در هم تنیده شده است، از موضوع‌هایی است که بسامد بسیار بالایی دارد. «دیگر سحر وی آن است که خویشتن را به دوستی به تو نماید تا تو را عاشق کند و فرا تو نماید که با تو ساخته بودن و به هر کسی دیگر نخواهد شدن،

آن گاه ناگاه دشمن تو شود و مثل او چون زنی است نابکار و مفسده و بلایه که مردان را به خویشتن غره می کند تا عاشق کند. آن گاه به خانه برد و هلاک کند» (غزالی، ۱۳۸۸: ۸۷) بی وفایی دنیا در نزد عطار از شیوه‌هایی است که برای بی رغبتی به دنیا به کار گرفته شده است:

جهان بی وفا سودی ندارد / دمی بی مائمی سودی ندارد
 ...وصالی بی فراقی قسم کس نیست / که گل بی خار و شکر بی مگس نیست

(عطار، ۱۳۹۴ الف: ۱۱۵)

حضرت علی (ع) در توصیف دنیا می فرماید: «عِشْهُا رَتْقٌ وَ عَذْبُهَا أَجَاجٌ وَ حُلُوْهَا صَبْرٌ وَ غِدَاؤُهَا سِمَامٌ» (سیدرضی، ۱۳۷۹: ۱۰۸) «و عیش آن تیره و تار. گواری آن شور است و شیرین آن با تلخی آمیخته، غذای آن زهر» عطار تحت تأثیر این انگاره برای نشان دادن چهره‌ی مذموم دنیا و دنیاگرایی بیان می کند این سرا جایی است که در آن هیچ خوشی بدون رنج نیست:

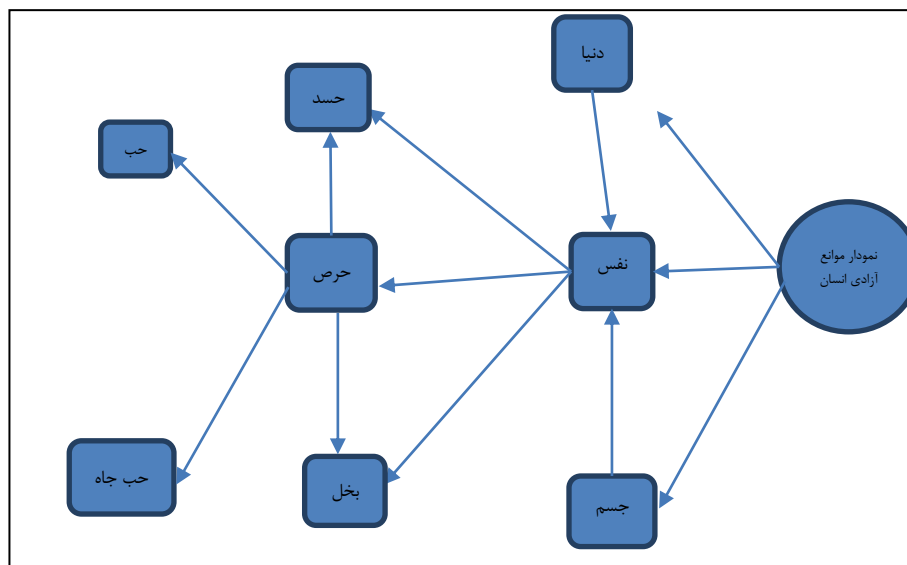
چو تا بودی ز دنیا خسته بودی / به هرزه جان کنی پیوسته بودی
 نه هرگز لقمه‌ای بی قهر خوردی / نه هرگز شربت بی زهر خوردی

(عطار، ۱۳۹۲: ۱۸۴)

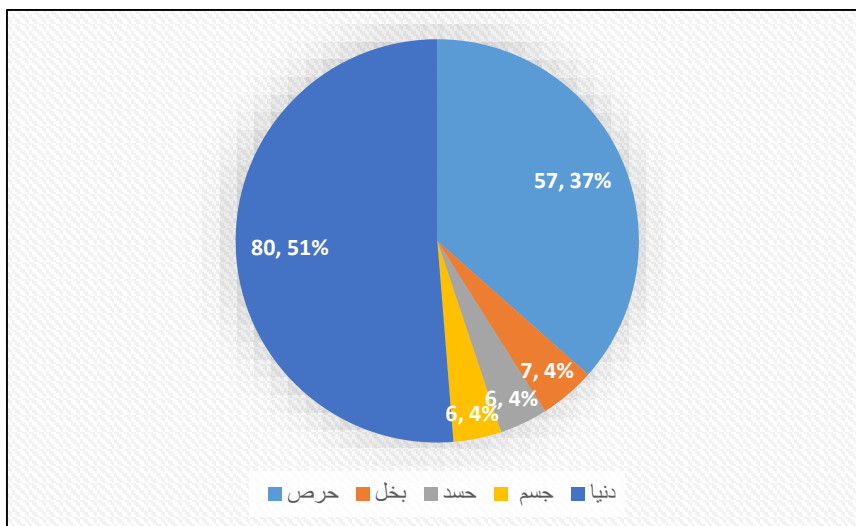
عطار صریحا در ابیات زیر هرگونه وفاداری و کرم را از دنیا نفی می کند:

دل بگسل از جهان که جهان پایدار در طبع روزگار / و فـا و کـرم مجـوی
 واثق مشو به او، که به عهد استوار نیست / رو یار خویش باش و مجو یاری از کسی
 کین هر دو مدتی است که در روزگار نیست / کاندر دیار خویش بدیدیم یار نیست

(عطار، ۱۳۷۶: ۲۰۱)



نمودار موانع آزادی انسان



نمودار درصد و فراوانی موانع آزادی انسان

نتیجه‌گیری

آزادی و آزادی از تعالیم مهم اخلاقی است که در متون تعلیمی و عرفانی جایگاه ویژه‌ای دارد. این نوع آزادی به معنی ترک تعلقات و وابستگی‌های مادی است و رها شدن از هر آن چه بعد روحانی را از معراج تعالی بازمی‌دارد. در بین عرفا عطار به این موضوع اهتمام ویژه‌ای داشته است؛ به گونه‌ای که مشی زندگی خود را بر آن استوار کرده است. او که خود با شوربای چشم خویش نان تناول کرده و طعام هیچ ظالمی را نخورده است، نوع انسان را دلسوزانه راهنمایی می‌کند تا در بعد فردی و اجتماعی، خویش را اسیر خواسته‌ها و نام و ننگ‌ها نگرداند. وی در ترسیم مفهوم آزادی که با حیات محض برابر است و با بندگی خالصانه‌ی عبد در برابر معبودش حاصل می‌شود، موانعی را برمی‌شمارد؛ اسارت جان در کالبد جسم و جسم در دنیا و پیوستگی نفس با وجود انسان به خودی خود برای انسان اسارت‌بار است. در بین موانع راه آزادی دنیا بیشترین بسامد را در اشعار عطار داشته است؛ زیرا دنیا بستر ساز جاه و مال است که خود کانون شهوات نفسانی است. در بین صفات نفسانی آن چه به دنیا گره خورده است و آزادی انسان را به تسخیر می‌گیرد، حرص است که خود مشتعل کننده‌ی دو صفت نفسانی دیگر یعنی بخل و حسد است. اسارت انسان در جسم و جسم در دنیا اسارتی قهری است که فرد گریزی از آن ندارد؛ اما نحوه‌ی تعامل انسان با نفسش عامل تعیین کننده‌ی برای آزادی او از موانع سه‌گانه است؛ به گونه‌ای که حتی فرد می‌تواند جسم را به مرتبه‌ی جان برساند و از گذرگاه خطرناک دنیا به سلامت بگذرد. در نظام فکری عطار برای مهار لجام‌گسیختگی خواهش‌های نفسانی عواملی ترغیب‌کننده و بازدارنده وجود دارد. بندگی خداوند، توجه به وسعت بی‌پایان عالم دل و دست‌یابی به بهره‌های معنوی جای همی لذت‌ها و خواهش‌های آنی نفس را می‌گیرد. از دیگر سو عواملی وجود دارد که شعله‌های سرکش خواهش‌های نفسانی و حرص و طمع را مهار می‌کند؛ مرگ بسان مرهمی است که بر زخم هر عیبی کارگر است و عطار بسیار از آن سخن گفته است. یادکرد پیامدهای مرگ همچون توجه به پوسیدگی جسم و رسیدن به ملکوت اعمال باعث می‌شود که خود به خود صفت قناعت در وجود انسان به بار بنشیند و ریشه‌های حرص و طمع را بخشکاند. افزون بر آن روزی مقسوم و ناپایداری و بی‌وفایی دنیا از عواملی است که انسان را از تکاپوهای بیهوده برای خواستن‌ها بازمی‌دارد.

فهرست منابع

قرآن

- آمدی، عبد الواحد. (۱۳۷۸)، غرر الحکم و درر الکلم. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۵)، دفتر عقل و آیت عشق. تهران: طرح نو.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق) تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، عمال هلالی، قم: طلیعه النور.
- ارسطو، (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه: سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- اشرف‌زاده، رضا. (۱۳۸۷). قدرت‌ستیزی عارفانه عطار. ادبیات فارسی، شماره ۱۸. صص ۲۶-۴۳.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۶) طبقات الصوفیه، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- افلاکی، شمس‌الدین. (۱۹۶۱). مناقب‌العارفین. مصحح تحسین یازیجی. انتشارات انجمن تاریخ ترک.
- باباصغری، علی اصغر، (۱۳۸۴). آزادی و آزادی در شعر شیعی. شیعه‌شناسی. صص ۸۵-۱۱۲
- پشت‌دار، علی‌محمد، (۱۳۸۹). «چشم‌انداز آزادی و ادب اعتراض در شعر فارسی». شماره ۵، سال ۳. صص ۱۵۷-۱۸۰.

- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴). دیدار با سیمرغ هفت مقاله در عرفان و شعر و اندیشه‌ی عطار. چاپ اول؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جعفری لنگرودی، ملیحه؛ رهنما، زهرا. (۱۳۹۶). «دل و ملائمت آن در اسرارنامه‌ی عطار». عرفان اسلامی، شماره ۵۱، صص ۲۳۱-۲۵۱.
- حجتی، هما. (۱۳۷۸). «حریت (آزادگی) در مثنوی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. دوره ۱۵۱. صص ۲۰۵-۲۰۸.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۹). انسان و قرآن. قم: انتشارات الزهرا.
- دری، زهرا. (۱۳۹۲). شرح دشواری‌های حدیقه الحقیقه، چاپ سوم، تهران: زوار.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۰). مرصادالعباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: علمی فرهنگی.
- روحانی، رضا. (۱۳۸۴). «آزادی و تصوف؛ تحلیلی مختصر از مفهوم آزادی در نزد عرفان مسلمان». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. صص ۱۲۷-۱۵۱.
- _____ . (۱۳۸۴). «مولوی و آزادی (مفهوم آزادی و موانع و راه‌های رسیدن به آن در مثنوی معنوی». مطالعات عرفانی شماره ۱. صص ۱۱۴-۱۳۳.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۷). دریای جان. ج ۱. ترجمه عباس زریاب خوبی و مهرآفاق بایبوری. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). صدای بال سیمرغ. تهران: سخن.
- _____، (۱۳۹۰) در جستجوی تصوف. تهران: امیرکبیر.
- سجادی راد، سیده صدیقه؛ ذاکری، احمد. (۱۳۹۸). «مکتب اعتراض در طبله‌ی عطار». فصلنامه عرفان اسلامی. شماره ۶۱. صص ۳۳۹-۳۵۹.
- سلطانی، منظر؛ شریفی، فاطمه. (۱۳۹۴). «بررسی و تبیین اندیشه‌های عرفانی عطار نیشابوری». عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۱۸، صص ۲۶-۴۳.
- سلیمانی، اسماعیل؛ ملامحمدی، مژگان. (۱۳۹۷). «حریت یا آزادی در مفهوم دینی و عرفانی». فلسفه دین. شماره ۳. صص ۶۵۳-۶۷۵.
- سیدرضی، (۱۳۷۹). نهج‌البلاغه. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
- صبور، داریوش. (۱۳۸۰). ذره و خورشید. تهران: زوار.
- صرفی، محمدرضا؛ اسفندیاری، مهسا. (۱۳۹۰). «شعر تعلیمی در منظومه‌های عطار». پژوهشنامه ادبیات تعلیمی. صص ۱۰۳-۱۲۶.
- طغیانی، اسحاق. «مفهوم آزادی در ادب فارسی». (۱۳۸۸). پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی. شماره ۱. صص ۱۳۳-۱۴۶.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۲). اسرارنامه. مقدمه. تهران: سخن.
- _____، (۱۳۹۴ الف). الاهی‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____، (۱۳۸۶) تذکره الاولیاء، به اهتمام نیکلسون، تهران: هرمس.
- _____، (۱۳۷۶) دیوان، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، نخستین، تهران
- _____، (۱۳۹۷) رباعیات، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- _____، (۱۳۸۸). مصیبت‌نامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____، (۱۳۹۴ ب). منطق‌الطیر. به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین.
- تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- علیزاده امام‌زاده، محمدرضا. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی مفهوم آزادی و مصادیق آن در اندیشه‌های کارل یاسپرس و مولوی. بهارستان سخن، دوره ۷، شماره ۱۸. صص ۱-۳۰.
- غزالی، محمدبن محمد، (۱۳۹۳)، احیاء علوم الدین، تهران: فردوس
- _____، (۱۳۸۰). «کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____، (۱۳۷۶) مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، (۱۳۸۸) نصیحه الملوک، به کوشش: قوام الدین طه، تهران: جامی.
- غنی، قاسم (۱۳۶۹) تاریخ تصوف اسلام، چاپ پنجم، زوار، تهران.
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۵۳). شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری. تهران: انتشارات کتابفروشی دهخدا.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۴۱۷). المحجة البيضاء. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قائمی محمد مهدی؛ واعظی، احمد. (۱۳۹۳). «حقیقت مرگ و مرگ‌اندیشی و معانی زندگی». فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت، سال ۶، صص ۱۵۵-۱۸۳.
- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۳). شرح رساله‌ی قشیریه. ترجمه حسین شهبازی، تهران: زوار.
- کاشانی، عزالدین، (۱۳۶۷) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، اهتمام جلال الدین همایی، تهران.
- کاظمی، سید یحیی؛ جعفری، امیرقلی (۱۳۹۵)، «گونه‌شناسی پیامدهای بخل در سبک زندگی اسلامی»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۳۴، صص ۷-۲۰
- کلینی، ابو جعفر محمدبن یعقوب. (بی‌تا). اصول کافی. تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم.
- لاهیجی، محمد بن یحیی. (۱۳۸۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه، تصحیح تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
- مؤتمن، زین‌العابدین. (۱۳۶۴). شعر و ادب فارسی. تهران: بنگاه مطبوعاتی افشاری.
- مجتبوی، سیدجلال الدین (۱۳۶۱) علم اخلاق اسلامی، ترجمه جامع السعادات، چاپ دوم، تهران: حکمت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدی، برات. (۱۳۸۸). زیباشناسی ادبی. «جستاری در مفاهیم آزادی در شعر عصر بیداری». سال ۱. شماره ۲. صص ۳۹-۶۶.
- مدرسی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۸) فلسفه اخلاق، پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی و اخلاق، تهران: سروش.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد (۱۳۶۳) شرح التعریف لمذهب التصوف، مقدمه و تصحیح و تحشیه: محمد روشن، تهران: اساطیر .

- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۷). اخلاق عرفانی عطار نیشابوری؛ مبانی، نظام‌بندی و نظریه اخلاقی. تهران: نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۹۵). «نظریه‌ی اخلاق عرفانی عطار نیشابوری». پژوهشنامه عرفان. شماره ۱۵. صص ۱۶۵-۱۹۱.
- زهدت، بهمن. (۱۳۹۱). «ترکیب ساختاری و درون‌مایه‌های عرفانی مثنوی مصیبت‌نامه‌ی عطار». ادبیات عرفانی. شماره ۷. صص ۱۳۵-۱۵۹.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۷). کتاب الانسان الكامل. تهران: طهوری.
- نفیسی، سعید. (۱۳۸۴). زندگی‌نامه شیخ فریدالدین عطار نیشابوری. تهران: اقبال.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷) کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۲). «شیخ عطار نیشابوری». یغما. شماره ۱۸۳. صص ۳۰۶-۳۱۳.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۴). عرفان نظری. قم: بوستان
- یوسف ثانی، سیدمحمود؛ مهدی‌پور، حسن. (۱۳۹۳)، «خداشناسی عطار و لوازم اخلاقی و شعاعی آن». پژوهشنامه عرفان. شماره ۱۰. صص ۱۶۱-۱۸۹.

Release and deliverance in Attar's couplet poems

Abstract

Release is a concept that has different meanings; what is received in mystical texts from this category is equivalent to abandoning worldly pleasures and freedom from the shackles that damage the spiritual dimension of man and prevent him from traveling in the world of the soul. Among the mystics, Attar has called for release more than anyone else and has mentioned it as his way of life. In Attar's moral teachings, release is concept that has individual and social dimensions and goes beyond the sorrows and joys of this world. What has been achieved in this descriptive-analytical study is that release from all carnal and worldly pleasures realizes the concept of release. According to Attar, human beings are inherently captive to body, world and ego due to their existential structure and situation. He uses motivating and deterrent factors to release human beings from these obstacles. Achieving spiritual benefits, to worship God, and paying attention to the infinite world of the heart are some of the issues that Attar talks about in breaking the barriers of release. And death and shortness of life, specific livelihood and unfaithfulness of the world is one of the subject matter that, their preventing, remove man's attachment to the body and the world and free him from captivity.

Keywords: release, Attar, body, world, ego