

Pazhuheshnameh Irfan

N.28, spring & summer (2023)

Pages: 185- 213

From Simorgh's Accompany to a Political and Social Critic (a survey of Attar's political and social thoughts)

Ali Azizii¹ Davood Sparham²

Abstract: Attar is undoubtedly an exceptional figure in Iranian and Islamic mysticism. His creation of valuable works such as *Manteq al-Tayr*, *Elahi Nameh*, and *Mosibat Nameh* provides sufficient evidence of the greatness of his thoughts and his esteemed position in mysticism and Sufism. Despite this, Attar's brilliance in the realm of mysticism and Sufism has overshadowed his other ideas, including his political and social reflections. This article aims to elucidate Attar's social and political thoughts using an analytical-descriptive approach. To achieve this, we will analyze and examine excerpts from his poems in the context of the mystical school to which he belonged and within the socio-political landscape of the 6th century. Firstly, we will assess his works from a social perspective and explore his stance towards society. Then, we will evaluate the political dimension of his works by examining two aspects: the foundations of his political thought and the typology of his political criticisms. Undoubtedly, research on such topics is crucial due to the significant role and position of Sufism in Iranian and Islamic civilization. These studies not only uncover neglected aspects of these texts, which were previously overshadowed by aesthetic and epistemological considerations, but also contribute to our understanding of the evolution of political and social thoughts and ideas.

Keywords: Attar, Khorasani Sufism, society, literature

1. P h D graduate of Persian Language and Literature of Allameh tabatabaie university (Author responsible)

e-mail: surush.1987@yahoo.com

2. Profesor of Allameh tabatabaie university. e-mail: d_sparham@yahoo.com

از مصاحبت سیمرغ تا منتقد سیاسی و اجتماعی

(سیری در اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی عطار)

علی عزیزی* / داوود اسپرهم**

چکیده: عطار بی‌تردید از استثنائات عرفان ایرانی و اسلامی است. آفرینش آثار ارزشمندی چون *منطق‌الطیر*، *الهی‌نامه* و *مصیبت‌نامه*، خود به تنهایی شاهدهی کافی برای بزرگی و عظمت اندیشه و سترگی جایگاه او در عرفان و تصوف است. با وجود این درخشش عطار در حوزه عرفان و تصوف موجب مغفول ماندن بسیاری از ابعاد اندیشگانی او شده است؛ که یکی از آن‌ها تأملات سیاسی و اجتماعی اوست. در این مقاله، با روش تحلیلی-توصیفی برآنیم تا با بررسی و تحلیل نمونه‌هایی از شعر عطار در ارتباط با مکتب عرفانی که به آن تعلق داشته و در بستر سیاسی، اجتماعی قرن ششم به شرح اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی او پردازیم. بنابراین، ابتدا آثار او را از منظر اجتماعی ارزیابی و موضع او در مواجهه با جامعه را بررسی می‌کنیم و سپس به ظرفیت‌سنجی سیاسی آثار او در قالب دو بحث بنیان‌های اندیشه سیاسی و گونه‌شناسی انتقادات سیاسی او می‌پردازیم. تردیدی نیست که به واسطه اهمیت نقش و جایگاه تصوف در تمدن ایرانی و اسلامی، پژوهش‌هایی از این دست، ضمن آنکه می‌توانند جوانبی از این متون را آشکار کنند که تا پیش از این پشت حجاب زیباشناختی و معرفی پنهان بودند، به شناخت سیر تحول اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کمک شایانی می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: عطار، تصوف خراسانی، جامعه، ادبیات

* دانش‌آموخته مقطع دکتری دانشگاه علامه طباطبایی، رشته زبان و ادبیات فارسی (نویسنده مسئول).

رایانامه: surush.1987@yahoo.com

رایانامه: d_sparham@yahoo.com

** استاد تمام دانشگاه علامه طباطبایی.

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۹

مقدمه:

شعر و ادبیات صوفیه از آغاز رنگ و بوی غیردرباری داشته است و این امر به‌خصوص در مورد آنچه عرفان خراسانی خوانده می‌شود بیشتر صدق می‌کند. در تاریخ تصوف به کمتر اثری برمی‌خوریم که به نام پادشاه و حاکم و وزیری باشد، درحالی‌که تقدیم کتاب در گذشته امری مرسوم بوده است. عرفان و تصوف به واسطه ماهیت وجودی خاص خود که شامل نگرش و قرائتی دیگرگونه از دین و جایگاه انسان در نظم دینی و اجتماعی و برخی ویژگی‌های دیگر بود، دارای صبغه اجتماعی نیز بوده است. درعین حال که هدف و رسالت این طایفه، ارشاد مردم و تعلیم آموزه‌های عرفانی بود، دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی مردم نیز در آثارشان متجلی است. صوفیه به همان میزان که خود از نزدیکی به دربار و اربابان قدرت پرهیز داشتند، آثارشان نیز به دور از فضای حاکم بر این مراکز بود. این مسئله که مخاطبان صوفیه عموماً توده‌های مردم بودند، بر زبان و اندیشه صاحبان اثر، تأثیرش را گذاشته بود؛ بافت و فضای این آثار، متأثر از واقعیت‌های جامعه بود، شخصیت‌های حکایات و داستان‌های صوفیه نیز از میان توده جامعه بودند، زبان این آثار نیز به تبعیت از واقعیت، همان زبان توده‌ها بود و با زبانی نزدیک به زبان عامه و امکانات موجود در آن چون زبان گفتار و محاوره، طنز، وارونه‌سازی و هنجارشکنی نحوی سروده شده بود، و این چیزی نبود که مورد تأیید گفتمان مسلط باشد. باختین معتقد است:

جوامعی که در آن مرام یا آرمان خاص به شکل قدرتمندانه متجلی می‌شود، برآند تا با سرپوش گذاشتن بر خصلت مکالمه‌ای زبان، زبانی یکپارچه پدید آورند که همواره در کار تمرکز بخشیدن و انسجام عقیدتی و فرهنگی جامعه است. زبان یکپارچه ضامن بیشترین میزان فهم متقابل و متبلور شدن در قالب وحدتی واقعی است: زبان گفتگو، زبان ادبی حاکم و زبان صحیح (باختین، ۱۳۹۱: ۳۵۹).

هنجارشکنی صوفیان در حوزه زبان

به‌عنوان ابزاری در دست صوفیان به‌منظور نفی سلسله مراتب ارزش اجتماعی و آزادسازی ذهن مردمان از فشار هنجارهای فکری حاکم بر جامعه بوده است. صوفیه زبان را از حالت تعادل، وضوح و توازن متعارف طبقه اشراف که مجموعه‌ای از معیارهای بلاغت کلاسیک شمرده شده است و رنگ و بوی اشراف‌منشانه در ادبیات

را تأیید می‌کند، خارج ساختند و رنگ و بوی مردمی بدان بخشیدند (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

گسست و تفاوت بین آثار صوفیانه و دیگر آثار از منظر جامعه‌شناسی زبان، به‌حدی است که فارغ از محتوا، حتی برای مخاطب عادی نیز تشخیص این آثار از ادبیات غیرصوفیانه از منظر زبانی دشوار نیست. این نگاه به زبان در یک ارزیابی سیاسی بدان معناست که زبان یک توصیف‌گر و انعکاس‌دهنده صرف نیست، بلکه کاملاً از سر آگاهی انتخاب شده است. یک مثال عینی در این باره آثار سنایی است؛ شاعری که دو دوره متفاوت زندگی را سپری کرده است؛ نیمی از عمرش در خدمت اربابان قدرت و نیمی دیگر در پیوند با تصوف. حاصل دوره اول، بخش عظیمی از دیوان اوست که در آن با زبان پیراسته و رسمی، اربابان قدرت را ستوده، درحالی که حدیقه، که با زمینه و ذهنیت عرفانی سروده شده است، فضای حاکم بر ساحت زبانی و بیانی آن تجربه متفاوتی به مخاطب عرضه می‌کند، تاجایی که گویی این دو اثر از یک شخص نیست و اگر اشتراکات محتوایی و سندیت تاریخی نبود مشابهت‌های زبانی و ادبی در اثبات مالکیت این دو اثر به یک شخص کمک چندانی نمی‌کرد. البته همین حاکمیت فضای اجتماعی بر زبان و محتوای آثار صوفیه، خوانش و ارتباط‌گیری مخاطب امروزی را با این آثار با دشواری همراه کرده است. از همین رو ادوارد بروان حدیقه را یکی از کسل‌کننده‌ترین آثار کلاسیک فارسی می‌داند (آربری، ۱۳۷۱: ۱۱۸). این تفاوت‌های ادبی و زبانی ریشه در واقعیت تاریخی دارد که قصاید خطاب به امرا، وزرا و علمای دینی سروده شده است، درحالی که آثار عرفانی به مقتضای موضوع و هدف، طرح آموزه‌های عرفانی به عامه جامعه است.

یکی دیگر از ویژگی‌های ادبیات صوفیه، که قابلیت تحلیل سیاسی و جامعه‌شناسانه دارد، آمیختگی آن با حکایت و داستان‌های بسیار است. اگرچه حکایت و قصه‌گویی در دربار پادشاهان پیشینه‌ای کهن دارد اما با حکایت‌پردازی صوفیه تفاوت ماهوی دارد.

در مجلس صوفیه رأی ققیهان آن بود که از نقل قصص جز آنکه مربوط به قرآن باشد اجتناب کنند و از روایت شعر خاصه غزل که آجلاف عوام را به فساد کشانند اعراض نمایند (زرین کوب، ۱۳۳۹: ۲۴).

همه آنچه در این مقدمه از آن سخن رفت، در مورد کلیت آثار عطار صدق می‌کند. او والاترین معارف عرفانی را در قالب حکایت و داستان، و با زبانی نزدیک به زبان روزمره مطرح کرده است، بنابراین می‌توان گفت عطار در طرح اندیشه‌های عرفانی خود، وابسته و متکی به نظام و سنت عرفانی پیش از خود است چراکه در تصوف خراسانی، سلوک عرفانی در ارتباط مستقیم با جامعه است. حتی در *منطق الطیر* که مثنوی سراسر عرفانی است حضور طبقات اجتماعی در پشت وجه تمثیلی و شخصیت‌های پرندگان ملموس است.

اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر عطار

بسامد بالای طرح مسائل اجتماعی و سیاسی در آثار عطار نشان از تأثر شدید او نسبت به وضعیت موجود جامعه دارد. «نام عطار، به تنهایی انبوهی از «درد» را در ذهن می‌ریزد. بی‌تردید این همه درد تنها برخاسته از زندگی شخصی و روحیات شخصی عطار نیست و باید ریشه در مصیبت‌های اجتماعی زمان وی نیز داشته باشد» (لباف، ۱۳۷۴: ج ۲: ۱۳۷۴). سه سال بیشتر از عمر عطار سپری نشده بود که سال ۵۳۴ در نیشابور قحطی افتاد. عطار هشت ساله بود که فتنه غز اتفاق افتاد و فجع‌ترین ضربه بر مردم و اقتصاد و حیثیت نیشابور وارد آمد «غزان آمدند تیغ در نهادند و چندان خلق را در مسجد کشتند که کشتگان در میان خون ناپدید شدند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸۲). بر اثر غارت و کشتار غزان «شهر نیشابور چنان ویران شد که هیچ کس محل و سرای خود را باز نمی‌شناخت» (ثابتی، ۱۳۵۵: ۱۶۳). عطار خود بارها از هجوم غزها یاد می‌کند: «وقت غز خلقی به جان در مانده / هر کسی دستی ز جان افشاند» (عطار، ۱۳۸۶: ۲۳۷). به همه این‌ها جنگ و ستیزهای فرقه‌ای و مذهبی را نیز باید افزود، «هر شب فرقه‌ای از محلی راه می‌افتادند و آتش در محلت مخالفان می‌زدند، تا خرابه‌هایی که از آثار غز برجای مانده بود اطلال شد و قحط و وبا بدیشان پیوست تا هر که از تیغ و شکنجه جسته بود به نیاز بمرسد» (راوندی، ۱۳۶۴: ۱۸۲). هنوز زخم‌های حاصل از غزها التیام پیدا نکرده بود که در سال ۵۴۹ قحطی دوباره‌ای پدید آمد «طعام عزیز شد... روز بود که پنجاه جنازه به مقابر نقل می‌کردند و آثار خرابی و قلت مردم بر شهر و نواحی ظاهر» (بیهقی، بی‌تا: ۲۷۱). این قحطی‌ها در شعر عطار بازتاب فراوان داشته و زمینه‌سرایش داستان‌های بسیاری شده است. در سال‌های بعد نیشابور محل تاخت و تاز خوارزمشاهیان شد. نتیجه آن تعدی و تجاوز به مال و اموال مردم بود. به همه این‌ها باید زلزله‌ی

بزرگ نیشابور در سال ۶۰۵ را نیز افزود که در نتیجه آن شهر ویران شد و مردم آواره صحرا شدند (ابن اثیر، بی تا: ج ۲۲: ۲۴۳). پس از این خراسان و نیشابور به واسطه ثبات حاصل از حکمرانی سلطان محمد خوارزمشاه، یک چند روی آرامش دید، اما این نیز دیری نپایید و فاجعه هجوم مغولان اتفاق افتاد. به سال ۶۱۷ هجری مغولان در تعقیب سلطان محمد خوارزمشاه، به نیشابور رسیدند. سلطان محمد چندتن از وزرا و صدور خراسان را در نیشابور گذاشت و خود به مازندران گریخت» (نسوی، ۱۳۶۶: ۳۶-۳۷). در نتیجه مقاومت مردم در نیشابور و کشته شدن فرمانده مغول، چنگیزخان، لشکری مرکب از پنجاه هزار نفر را برای تسخیر نیشابور فرستاد. بعد از کشتار و ویرانی، سپاهیان تولی خان هفت شبانه روز بر نیشابور آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند. آنگاه تولی خان یکی از امرای خود را با چهارصد نفر در آن شهر ویرانه گذاشت تا اگر زنده دیگری بیابند به قتل رسانند (زیدری، ۱۳۶۶: ۵۶).

پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش در مورد «شخصیت سیاسی و اجتماعی عطار» عبارت است از:

هلموت ریتز (Hellmut Ritter) (۱۳۸۸) در فصلی ارزشمند از دریای جان به شخصیت انتقادی عطار در مواجهه با اربابان قدرت پرداخته است. عبدالحسین زرین کوب (۱۳۹۳) در کتاب جستجو در تصوف ایران که مباحث آن در پیوند با شخصیت اجتماعی و سیاسی صوفیه متمرکز است نیز به این موضوع اشاره کرده است. زرین کوب همچنین در کتاب با کاروان حله (۱۳۹۴) به زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی شعر عطار پرداخته است. البته در دیگر آثار او نیز اطلاعات سودمندی در پیوند با این موضوع می‌توان یافت. شفیعی کدکنی در مقدمه و شرح آثار عطار، من - جمله منطق الطیر و مصیبت‌نامه با ذکر شواهدی به شخصیت ستهنده عطار اشاره می‌کند. پورنامداریان (۱۳۷۴) نیز در کتاب دیدار با سیمرغ نکات سودمندی در خصوص شخصیت اعتراضی عطار ارائه می‌دهد. سهیلا صارمی (۱۳۸۴) در کتاب سیمای جامعه در آثار عطار، کوشیده است به بازتاب مسائل اجتماعی در آثار عطار بپردازد. تلاش این محققان، زمینه شناساندن بعد انتقادی عطار به جامعه علمی را فراهم کرده است. در این میان نمی‌توان کتاب صوفیانه‌ها و عارفانه‌ها از نادر ابراهیمی را نادیده انگاشت. نویسنده در این کتاب تلاش کرده است مشخصات فکری و فلسفی و باورهای سیاسی و اجتماعی صوفیان را در خلال حکایت به جا مانده از آنان به مخاطبان ارائه دهد.

از جمله پژوهش‌ها و مقالاتی که در این حوزه به رشته‌ی تحریر درآمده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: مرضیه بهبهانی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «تمثیل آیینۀ اجتماع» با روشی نو و متفاوت از بقیۀ پژوهش‌ها، از دریچۀ علم معانی به تحلیل اجتماعی آثار عطار و مولانا پرداخته است. معین کاظمی فر (۱۳۹۲) در مقاله «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا بر پایه‌ی مثنوی‌های عطار» به جایگاه و کارکرد دیوانگان دانا در نقد سیاسی و اجتماعی پرداخته است. آنچه در پژوهش حاضر برای نخستین بار صورت می‌گیرد، بررسی و تحلیل اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی عطار در پیوند با مکتب عرفان خراسانی و تبیین نقش و جایگاه ابزار زبان در رسالت اجتماعی و سیاسی متصوفه و من جمله عطار است.

الف: اجتماعیات در آثار عطار

اگر این جمله‌ی سری سقطی که «مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنان که یک لحظه از حق - تعالی - غایب نشود (عطار، ۱۳۹۱: ۲۸۷)، را بتوان به‌عنوان یک اصل و معیار در تصوف خراسانی در نظر گرفت؛ عطار خود، از نمونه‌ها و مصادیق چنین فردی است. او به‌رغم استغراق در اندیشه‌های عرفانی، به روایت خود و تذکره‌نویسان، پیشۀ عطاری و طبابت داشت و باوجود اینکه کلیت آثار وی به عرفان و تصوف منسوب‌اند، بیش از هر شاعر هم‌عصر خویش، زندگی روزمرۀ اجتماع را آیینگی کرده است، درحالی‌که در آن عصر به‌واسطه‌ی گسست سیاسی و عدم حکومت مرکزی قدرتمند، شاعران و ادبا بین دربار امرا در رفت و آمد و سرگردان بودند. به‌واسطه‌ی همین خصیصه، زبان عطار نیز، بالطبع زبانی اجتماعی، ساده و قابل فهم است؛ اصطلاحات، ترکیبات، نقل قول‌ها، مثل‌ها و حکمت‌ها همه وام گرفته از فرهنگ مردم‌اند، به‌طوری‌که آثار وی را حتی از لحاظ دانش «فولکلور» نیز می‌توان مورد بررسی قرار داد. واقع آثار عطار، کشکولی از فرهنگ عامه است. او حتی وقتی می‌خواهد پیچیده‌ترین مسائل حکمی و عرفانی را بازگو کند، سعی در ارائه‌ی آن‌ها به بدیهی‌ترین شکل ممکن دارد. شناخت فرهنگ عامه در شعر عطار زمینه‌ی بررسی اجتماعیات و انتقادهای اجتماعی در شعر او را فراهم می‌کند. در آثار او مصادیق بسیاری از بازتاب فرهنگ عامه را می‌توان ذکر کرد. در این مقال فقط کتاب مصیبت‌نامه او از منظر سنجش فرهنگ اجتماعی عامه مورد مذاقه قرار گرفته و گونه‌ها و مصادیقی از بازتاب فرهنگ اجتماعی ذکر شده است.

ضرب‌المثل‌ها

دهخدا در تعریف مثل گفته است «کلامی کوتاه برای بیان معنایی دقیق که میان مردم مشهور است» (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۲: ۷۹۲). همین تعریف و گزاره «بین مردم مشهور بودن» متضمن بعد اجتماعی این نوع ادبی است. بنابراین می‌توان گفت حتی گونه‌های ادبی نیز برخی اجتماعی‌تر و برخی خاص زبان اشرافی و رسمی است. مثل‌ها و کنایه‌های گونه‌های پر کاربرد در زبان نزدیک به زبان عامه، از این دست هستند که بسامد آن‌ها در یک زبان، خود معلول شرایط اجتماعی و سیاسی است. در مصیبت‌نامه مثل‌های فراوانی می‌توان یافت که برخی خاص ناحیه خراسان است و برخی در سراسر ایران رایج است: پدید آمد خدا (بیت ۷۳۰۳) همان که در فارسی برای رد سائلان و گدایان در فارسی گویند «خدا بدهد»/ من چرا بر خیزمت از تو کمم؟ (بیت ۶۳۸۶)/ با خداوند جهان آخر پلاس (بیت ۶۰۸۰). یک تعبیر و مثل رایج در خراسان بوده است معادل با همه چی پلاس با ... هم پلاس / خر حمل کردن باری گران (بیت ۲۸۰۸) / موی در گنجیدن (بیت ۲۸۷۵) امروزه گویند: موی لای درزش نمی‌رود/ آبی که دم در رود تیره بود (بیت ۴۷۲۹) هنوز در کدکن نیشابور رایج است (رک). به تعلیقات شفیهی کدکنی: عطار، ۱۳۸۶: ۶۷۸/ ورم را نام کردن فرهی (بیت ۱۴۹۴)/ خر کجا گردد به جد و جهد اسب (بیت ۱۲۰۴)/ انگشت نهادن بر حرف (بیت ۲۱۱۵).

کنایه

رستن از آب و نان: کنایه از مردن (بیت ۷۲۹۹)/ نرم بودن درس: در فارسی گویند روان بودن (۷۲۸۹)/ باز زدن به روی (۶۲۷۷) پس فرستادن/ پنبه در دهان نهادن (بیت ۷۲۰۵) کنایه از خاموشی گزیدن است و در اصل در دهان مرده می‌گذاشتند. / قصه دادن (۷۱۰۸) شکایت کردن/ جان خوردن (بیت ۲۶۱۱) کنایه از قتل و کشتن کسی/ بر ریگ رفتن (بیت ۳۴۰۸) دعوت کسی به خاموشی/ بر جگر آب نماندن (بیت ۲۵۴۶) کمال محرومیت/ جیب بر گردن ریمان کردن (بیت ۴۳۴۸) امروزه گویند یقه‌اش را خواهم گرفت/ بُز گرفتن (بیت ۴۵۴۳) به تمسخر گرفتن/ لباد بر گاو بستن (بیت ۳۵۲۷)/ گاو در خرمن کردن (بیت ۳۲۱۹)/ آب از برق رفتن (بیت ۴۹۹۱)/ از برگ انداختن کار کسی (بیت ۱۲۰۰).

اسامی حرف و شغل‌ها

دستشوی (بیت ۳۳۰)، خدمتکار/ خاشه‌روب (بیت ۷۲۴۶)/ جولا‌هگی (بیت ۷۱۴۷) / میرکاریز (بیت ۶۹۹۹)/ مزدور کار (بیت ۶۷۷۱) یعنی کارگر روزمزد/ پیشه‌کار (بیت ۶۷۴۱): بازاری و کاسب/ خفیر (بیت ۶۵۷۰)

نگهبان/ خاکبیز (بیت ۲۶۲۰)/ مقری (بیت ۸۶۷)/ عمال (۱۹۰۷)/ مجلس‌نوش (بیت ۲۳۳۲) آنکه دایم در مسجد است/ میرداد (بیت ۳۸۴۸) متصدی امور مظالم / بارکش (بیت ۴۷۴۷)/ کناس (بیت ۴۵۹۹)/ چوبک‌زن (بیت ۳۶۴)/ کفشگر (بیت ۳۸۲۷)/ جولا‌هگی (بیت ۷۱۴۷)/.

خوراکی‌ها

همان‌طور که در مقدمه سخن رفت، در عصر عطار به واسطه ناامنی‌های فراوان، قحطی‌های عظیم، بیماری‌ها و مردم معیشت دشواری داشتند، و غم نان یکی از پربسامدترین موتیوها و موضوعات شعری در این دوره است. تردیدی نیست که بسامد بالای نام غذاها در آثار عطار- آن هم نه غذاهای اشرافی- بی‌ارتباط با این موضوع نیست: خربزه (بیت ۲۰۷۰)/ آبی (بیت ۴۰۸۲) نام میوه/ شیر (بیت ۴۴۹۲)/ تره، تره بر نمک زدن (بیت ۴۴۵۰)/ انجیر (بیت ۷۱۷۱)/ انگور (بیت ۴۰۷۴)/ جلاب (بیت ۵۴۵۸)/ شیر عسل (بیت ۲۳۷۶)/ آب‌دندان «نوعی از حلوا» (بیت ۲۴۰)، پی‌پیاز «طعامی از پیه گوسفند و پیاز» (بیت ۹۷)/ شکر جوش «نوعی شوربا» (بیت ۹۲)/ سبع‌الوان «نوعی غذا برای اغنیا» (همان: ۲۴۲)/ گلشکر (بیت ۶۰)/ لوت (بیت ۱۳۵۴) مطلقاً به معنی غذا.

اصطلاحات

بشولش: آشفتن و آشفته کردن؛ عطار نهی آن را به صورت «میشولید» (بیت ۲۰۱۴) به کار برده است/ جامه خاتونی (بیت ۶۶۶۱) نوعی از لباس/ شخ (بیت ۶۳۶۷) دامنه کوه/ لوری بچه (بیت ۶۱۸۸) لوری همان لولی یا کولی است/ سرشستن (بیت ۵۹۴) غسل کردن. در خراسان این رسم هنوز زنده است (رک: تعلیقات شفیع کدکنی بر مصیبت‌نامه، (۷۱۹)/ ردو مغز (بیت ۲۵۴۷) به معنی مضاعف/ هم- پوست (بیت ۲۶۵۷) به معنی یگانه/ باقلقوس (بیت ۲۶۶۳) همان بوقلمون در زبان نیشابور قدیم (رک. به ریتز، ۱۳۸۸: ج ۱: ۶۷ حاشیه)/ طشت اخگر نوعی شکنجه/ غزگاو (بیت ۹۹۶)، نوعی گاو/ رگوی: پارچه‌ای مخصوص زنان در هنگام استحاضه/ لطام (بیت ۱۳۷۹)، طپانچه/ پیشان (بیت ۱۹۳۸). این واژه هنوز در خراسان رایج است (رک: عطار، ۱۳۸۶: ۵۶۶) در برخی نواحی فارس نیز واژه «پیشان و پیشانی» به معنی شانس و جذبه به کار می‌رود.

آداب و رسوم

پلاس در گردن کردن (بیت ۲۷۳۵)، برای تضرع / کتب بر میان بستن (بیت ۲۷۳۵) هنگام خدمت کردن / اخی گفتن (بیت ۲۷۸۷) صدا کردن صوفیان یکدیگر را / حبه دزدیدن (بیت ۳۲۳۹) کم فروشی / خواهندگی (بیت ۳۰۴۷) خواستگاری کردن.

ابزار

گَزَلِک (بیت ۵۹۲۳) نوعی کارد / کلیدان (بیت ۶۷۲۵) جایی که کلید می‌نهادند / دَبَه (بیت ۶۶۴۳) نوعی ظرف / ناچنخ (بیت ۳۸۹۶) نوعی نیزه.

باورهای عامیانه

وز فسون در شیشه آبم کنند (بیت ۴۷۹۱)	هر زمان در خط در خوابم کنند
چشم بد را نیز می‌سوزم سپند (بیت ۳۳۰۹)	پوستی خواهم از آن گوسفند
بعد از این فردا سپندش سوز تو (بیت ۴۸۱۷)	باش چشماروی او امروز تو
گاو بر ماهی و ماهی بر هواست (بیت ۱۰۰۱)	چون زمین بر پشت گاو استاده راست
از هلالش نعل در آتش کند (بیت ۶۰۴۷)	چون فلک را کوهه سرکش کند

اسامی پوشاک

بُرد (بیت ۵۲۰۹) پارچه‌ای بافته شده از پشم شتر که نوع یمنی آن شهره بوده است / دیبا (بیت ۳۲۲۷) نوعی پارچه ابریشمی / کرباس (بیت ۳۲۲۷) که پارچه‌ای کم بهاست / پرده زنبوری (بیت ۲۱): زنان پارچه‌ای مشبک بر پیراهن خود می‌دوختند که چون شبیه لانه زنبور بوده است به آن پرده زنبوری می‌گفتند / عَلم (بیت ۵۷۷ و ۱۳۱۰)، پارچه‌ای که برای زینت بر آستین می‌بافتند (که عَلم می‌بینی و بازوی خویش) / ازار (بیت ۲۶۴۰)، پای پوش / دراعه (بیت ۳۴۵۲) / جَلِباب (بیت ۲۹۵۲)، چادر، بالا پوش. این موارد فقط گوشه‌ای از بازتاب فرهنگ اجتماعی در آثار عطار و حاصل یک نگاه استقرایی است. وجود هر کدام از این‌ها به معنای عدول از زبان رسمی و معیار و رفتن به سوی زبان اجتماعی

است. با این مقدمه باید دید شناخت جامعه از سوی عطار، باعث چگونه نگرش ذهنی او نسبت به جامعه شده است؟ در پاسخ باید گفت نگاه عطار به جامعه، نگاهی انتقادی است. به‌رغم تسامح و تساهلی که در عرفان عطار به چشم می‌خورد و اینکه او سعی کرده است در سیر و سلوک عرفانی و در معرفی بزرگان تصوف، این وجه این افراد را متمایز و پررنگ جلوه دهد، او در مورد زیست اجتماعی سخت‌گیر است. او این‌گونه مردمان عصر خویش را توصیف می‌کند: صد هزاران خلق در هم آمده/ جمله در یغمای عالم آمده (عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۲).

گونه‌ای دیگر از انتقادهای عطار نقد اخلاق و عادت‌های اجتماعی است. او در مذمت خرافه، غفلت ورزی و دنیاطلبی داد سخن داده و از آن‌ها شکایت کرده است. وقتی بر در و دیوار شهری گفتند دروغ نگوئید، ریا نورزید، و بر این امر تأکید و اصرار کردند بدین معناست که آن جامعه خود گرفتار این مسائل است؛ از این منظر وقتی دیوان شاعری آکنده از چنین مسائلی است گویای انحراف جامعه از معیارهای راستین است و سقوط در عالم اوهام و خرافه پرستی است. او در ضمن حکایتی این‌گونه خرافه پرستی را به سخره می‌گیرد؛ و از اینکه کلامش چاشنی هزل هم بگیرد ابایی ندارد؛ باغبانی کله خری را بر باغ خود آویزان می‌کند تا از چشم زخم در امان ماند، رهگذری چون آن دید گفت: او تا زنده بود توان بازداشتن سیخ از خود را نداشت (عطار، ۱۳۸۴: ۸۳).

نقد طبقات اجتماعی، گونه‌ای دیگر از ستیز و مواجهه عطار با جامعه است. دنیایی که عطار در آن می‌زیست از دنیای آرمانی‌اش فاصله‌ی بسیار داشت؛ «در آن ایام، دیگر طریقه قدم‌ها از یاد رفته بود و کسانی که در میان خلق به‌عنوان زاهد و عابد و عارف و صوفی شناخته می‌شدند، غالباً جز در ظاهر حال و تکرار اقوال، با قدمای آن‌ها هیچ‌گونه شباهتی نداشتند. آنان که خود را مدرس یا مذکر می‌خواندند، فقط خود را و خلق را فریب می‌دادند. عارفان جز گردن‌های ستبر و سرهای پرسود چیزی نداشتند. صوفیان از آنچه لازمه تصوف واقعی بود، فقط اشتهایی داشتند که آن‌ها را به پر خوری و شکم‌بارگی مشهور می‌کرد. بزرگان اهل طریق متواری بودند و عزیزان حق به خواری افتاده بودند. خلاصه دنیایی آشفته، خون‌آلود و گنهکار بود» (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۹-۱۸). او با حسرت و سوز از گذشته‌گان یاد می‌کند:

اعجمی شو چون حبیب از غیر دور تا حبیب نام آید از غیرور

گر چو معروف از خدا واقف شوی

زود هم معروف و هم عارف شوی

(عطار، ۱۳۸۶: ۳۹۲)

این‌ها ابیاتی برگزیده از یک حکایت‌اند. عطار در کل حکایت، بر این اوصاف دین‌داران گذشته تأکید می‌کند و باشندگان عصر خویش را به مکارمی توصیه می‌کند که با واقعیت‌های عصر عطار دور بود و فقدان همین مکارم و اتصاف به اوصاف دیگر است که در *منطق‌الطیر* دستاویز پرندگان برای نرفتن نزد سیمرغ می‌شود. همچنان‌که دنیای آرمانی سعدی را، کتاب *بوستان* و *گلستان* را، دنیای واقعی او دانسته‌اند، برای عطار نیز می‌توان *تذکره‌الاولیاء* را دنیای آرمانی وی دانست و از آنجاکه او آن را در واقعیت نمی‌بیند کتابی چون *مصیبت‌نامه* محلی برای ظهور و بروز خشم و انتقاد سیاسی و اجتماعی می‌شود.

هم مدرس از دروغ قول خویش

اشتهاشان بوده صادق نیز هیچ

صوفیان در صدق و صفوت پیچ‌پیچ

اشتهاشان بوده صادق نیز هیچ

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۴-۱۶۳)

عطار در خلال انتقادهای اجتماعی و ضمن نقد طبقات جامعه، تصویری که از عامه مردم به دست می‌دهد نیز تصویری خوشایند نیست. او بر این باور است؛ اهل دنیا از شنیدن پند و وعظ روی گردانند (*مصیبت‌نامه: ۲۳*) / مردم نمی‌خواهند خود را بشناسند (*مصیبت‌نامه: ۸-۶*) / به‌جای اطاعت از اوامر خدا، بنده لذت و شهوت خویش‌اند (*مصیبت‌نامه: ۲۱*) / حریص و سیری‌ناپذیرند (*الهی‌نامه: ۳۰۱*) / عمر گرانبها را به زر می‌فروشند (*الهی‌نامه: ۳۰۳*) / دنیاداران به‌سوی چیزهای پست گرایش دارند (*مصیبت‌نامه: ۴۵*)، دچار غفلت، کبر و غرورند (*مصیبت‌نامه: ۳۶*) / مردم در همین دنیا سزای کارشان را می‌بینند اما پند نمی‌گیرند (*مصیبت‌نامه: ۷۱*). تردیدی نیست که این انحراف جامعه از معیارهای اصیل انسانی، معلول شرایط سیاسی است که البته با واقعیت‌های سیاسی عصر عطار همخوانی دارد. در ادامه به شرایط سیاسی عصر عطار و نحوه برخورد این صوفی اندیشمند با آن می‌پردازیم.

سیاست

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، دور بودن صوفیه از مراکز قدرت به معنی بیگانگی و بی‌طرفی آن‌ها نسبت به مسائل سیاسی نیست. صوفیان بزرگ به ویژه آن‌ها که دارای پایگاه اجتماعی بودند؛ به شیوه‌های مختلف در جهت مبارزه و اصلاح ساختار سیاسی موجود گام برمی‌داشتند. عطار

نیشابوری نیز از این قاعده مستثنی نبود. بدون تردید عطار به واسطه پیشه صنفی طبابت که از پدرش به او رسیده بود و همچنین آفرینش آثار عرفانی، در نیشابور آن عصر، جایگاه برجسته‌ای داشته است. بنابر آنچه تذکره‌ها می‌گویند این که بهاء ولد در مسافرت خود پس از ورود به نیشابور به دیدار عطار می‌رود، نشان از نام و آوازه بلند او در خراسان آن عصر دارد؛ بنابراین عطار نمی‌توانست نسبت به موضوع سیاست بی تفاوت باشد.

صوفیه و من جمله عطار در امر سیاست پیرو سیاست موجود بودند. به نظر می‌رسد که آن‌ها سیادت گفتمان مسلط که همانا سیاست برمبنای شریعت بود را پذیرفته بودند و در سیاست پیرو فقها بودند (سروش، ۱۳۷۷: ۲۶). الگوی متعالی سیاست‌ورزی در نزد عطار، نخست حکومت رسول خدا، خلفا و سپس پادشاهی ایران باستان است که دین و دنیای مردم به سلامت آن‌ها وابسته بود.

رونقی کان دین پیغمبر گرفت	از امیر مومنان حیدر گرفت
شیر حق با تیغ حق دین پروری	همچو زال و رستم دستان‌گری

(عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۴)

از میان خیل پادشاهان پس از اسلام محمود غزنوی جایگاه ممتازی دارد و بارها نام و شخصیت او محور داستان‌های عطار واقع شده است.

شاه را دل خوش شد از گفتار او	عفو کرد و درگذشت از کار او
پیشوایانی که سر افراشتند	پیش از این یارب چه رحمت داشتند

(عطار، ۱۳۸۶: ۲۰۵)

علاوه بر سیاست مبتنی بر دیانت پیامبر و خلفا، که مورد علاقه عطار است، ایران باستان و به ویژه دوره ساسانی نمونه آرمانی سیاست‌ورزی است. «در نظر عطار به گرد سر شاهان ساسانی هاله‌ای از خرد و عدالت کشیده شده است، و به ویژه خسرو انوشیروان همچنان که در اندرزنامه‌ها آمده است، نمونه دست نیافتنی شه‌یاران ایران است» (ریتر، ۱۳۸۸: ۵۶). نکته حائز اهمیت در این بین، انتقال میراث فکری سیاسی ایران پیش از اسلام به گفتمان تصوف است. تردیدی نیست که تصوف ایرانی - اسلامی، ریشه‌های عمیقی در ایران باستان دارد و همان‌طور که می‌توان آن را به اسلام نسبت داد، باید ایرانی‌اش نیز خواند. علاوه بر رواج فراوان اصطلاحات مربوط به ایران باستان، بسیاری از مایه‌های اساسی تصوف ایرانی را باید ایران‌شهری دانست. در این میان می‌توان از بایزید

بسطامی، حلاج، خرقانی، عین‌القضات همدانی، احمد غزالی و عطار و حافظ شیرازی نام برد که در کنار ده‌ها صوفی و عارف دیگر، در تداوم سنت ایرانشهری و دریافت عرفانی از آن کوشیده‌اند. صوفیان ایرانی، مهم‌ترین کسانی هستند که اندیشه ایرانی را در نوشته‌ها و به‌ویژه در سنت‌های شفاهی خود از ایران باستان برگرفته و به دوره اسلامی انتقال دادند» (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۷).

پیرامون صوفیه خراسان با وجود آنکه هدف اصلی خود را تربیت و تزکیه نفس می‌دانستند که از آن با عنوان ادب صوفیه تعبیر می‌شود، شاهد نوع خاصی از ادب سیاسی هستیم که سرچشمه‌ای غیر از آداب صوفیه دارد و آن ایران باستان است (مشرف، ۱۳۸۵: ۱۴۴).

در آثار غزالی چون *نصيحة الملوک و کیمیای سعادت* و ترمذی در *آثاری چون نوادر الاصول* و محاسبی در *المسائل و المکاسب* تأثیر تفکر سیاسی پیش از اسلام غیرقابل انکار است و در شعر امثال عطار به‌صورتی غیر آشکار و در قالب توصیف رفتار حاکمان قبل از اسلام، تأکید بر دین‌ورزی و عدالت‌محوری آنان قابل استنباط است. بنابراین می‌توان گفت؛ تداوم سنت ایران باستان اگر در آثار امثال غزالی به‌صورت روش مند تجلی یافته است در شعر و ادب شاعران و نویسندگان صوفی چون عطار و سنایی، به‌عنوان ابزاری برای تلطیف روحیه اربابان قدرت و بازدارندگی آنان از خودکامگی در عرصه سیاست موجود به کار رفته است. عطار در هر جایگاهی که بتواند به شیوه حکومت‌داری پیش از اسلام گریز می‌زند. او در ضمن حکایتی پس از بیان عدالت‌ورزی و تیمارداری انوشیروان می‌گوید:

عادل آن باشد که در ملک جهان داد بستاند ز نفس خود نهد
 نبودش در عدل کردن خاص و عام خلق را چون خویشان خواهد مدام
 (عطار: ۲۱۰: ۱۳۸۶)

انتقادهای سیاسی

آنچه در ظرفیت سنجی سیاست در آثار عطار، نمود چشمگیری دارد، و آن‌ها را از آثار ادبی مشابه متمایز می‌کند، انتقادهای او به شیوه‌های گوناگون از ساختار قدرت است. شاید برخی از دلایل انتقادهای فراوان عطار از سیاست‌ورزان عصر، به مسئله آشفتنگی عصر او از لحاظ سیاسی و دوری او از مرکز قدرت مربوط باشد. انتقادهای عطار وجوه مختلفی دارد؛ گاهی به شاعران مداح که زمینه استبداد را فراهم و ستون‌های

استبداد را مستحکم می‌کنند می‌تازد، و گاهی بی‌پرده و مستقیم آن‌چنان تازیانه‌های انتقاد را فرو می‌آورد که هیچ‌کس را از امیر و وزیر گرفته تا دیگر وابستگان قدرت، مجال گریز از آن نیست. از زبان طنز بهره می‌گیرد و در عرصه سیاسی تقدس‌زدایی می‌کند. او با بهره‌گیری از زبان و شخصیت افرادی که «عقلاء المجانین» یا همان دیوانگان دانا بی‌سابقه‌ترین انتقادها را متوجه دستگاه‌های سیاسی می‌کند.

نخستین مواجهه عطار با ساختار قدرت و انتقادش از آن، به مقوله شاعران مداح برمی‌گردد. تردیدی نیست که نقد شاعران مداح روی دیگر سکه نقد حاکمان بود. ادبیات و به‌خصوص شعر، در دنیای قدیم نقش بسزایی در تحکیم، تثبیت و به‌ویژه کسب مشروعیت برای پایه‌های استبداد داشته است. در واقع کاری که روزنامه‌های دولتی و رادیو و تلویزیون و مجموعه رسانه‌های تحت کنترل و رهبری دولت‌ها امروز انجام می‌دهند در گذشته بر عهده جماعت شعرا، یعنی شاعران درباری، بوده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۹۵).

اما عطار خود را از زمره این شاعران نمی‌داند:

گر شوم سرگشته هر بی‌خبر نه بلاغت مانندم نه شعر تر
گرچه شه را منصب اسکندری ست بنده کردن خویش را از خری ست
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۵۸)

این در حالی است که آنچه در ادبیات قرن ششم پیش از هر چیز به چشم می‌خورد شکایت از فقر و تنگدستی و معاش است.^۱ او مداحی و چاپلوسی امرا را زمینه مذلت نفس و سقوط ارزش آدمی می‌داند:

گفت باشد خوارتر افتادم بر در همچون تویی استادم
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۵۴)

یکی از دلایل پشت کردن صوفیان و من جمله عطار به نهاد قدرت و انتقادهای تند و صریح به وابستگان قدرت، علاوه بر نوع آموزه‌های عرفانی آنان که انسان را از مدح هر مخلوقی حتی حاکم جامعه اسلامی بازمی‌داشت، به استقلال مادی آن‌ها برمی‌گردد که آنان را حداقل از لحاظ مادی بی‌نیاز از اربابان قدرت می‌کرد. عطار میراثی از متقدمان صوفیه را با خود به همراه داشت که حداقل تلاششان دوری از مراکز قدرت بود، شبلی، خرقانی، بوسعید، ابراهیم ادهم به‌عنوان الگویی راستین از تصوف، کسانی بودند که معادله رابطه تصوف راستین و نهاد حاکم را تبیین کرده بودند.

قسم دیگری از مواجهه عطار با موضوع سیاست، انتقادهای صریح و بی‌پرده او از سیاست‌ورزان عصر است، چنان که ریتر می‌گوید: «من در نوشته‌های اسلامی دیگر - که در آن‌ها از حکام انتقاد شده است، چنین انتقادهای تند و سختی، که در داستان‌های عطار از ارباب قدرت شده است، ندیدم» (ریتر، ۱۳۸۸: ۱۷۷). بیشترین بسامد انتقادهای سیاسی عطار در کتاب مصیبت‌نامه است:

مُلک مطلب گر نخوردی مغز خر ملک گاوان را دهند ای بی‌خبر
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۲۲)

این گونه از انتقادهای عطار، ستیزهای دیگر شاعر صوفی، سنایی را یاد می‌آورد:

در جهان شاهان بسی بودند کز گردون ملک تیرشان پروین گسل بود و سان جوزا فگار
بنگرید اکنون بنات‌النعمش وار از دست مرگ نیزه‌هاشان شاخ‌شاخ و تیرهاشان پارپار
(سنایی، ۱۳۸۸: ۱۸۳)

عطار ضمن حکایتی دربارهٔ سرنوشت نامیمون حسنک وزیر در زمان مسعود غزنوی و به تعبیر او «شاه درشت»، مانند سنایی به پایان ناخوش قدرت اشاره می‌کند:

کار دیوانم جنون آید همی کز وزارت بویِ خون آید همی
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۶۶)

عطار گذشتهٔ تاریخی ایران را به‌سان پتک تحقیری بر سر اربابان قدرت چون «معزالدین»‌ها، «ابوالحارث»‌ها، «امیرالمومنین»‌ها و «ابوالفتح»‌ها می‌کوبد. اگر این جملهٔ طغرل سلجوقی که «ما مردمان نو و غریب هستیم و رسم تازیکان ندانیم» (بیهقی، ۱۳۸۷: ۵۴۵) را به‌عنوان یک ویژگی عام برای توصیف حاکمیت ایران در سده‌های میانه در نظر بگیریم، مشخص است که خروجی حاکمیت این سیاست‌ورزان، چه تبعات ناگوار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی برای جامعه به‌بار می‌آورد. حتی اگر تمام آثار مکتوب مورخان به‌مانند ادبیات منظوم یک‌سر در خدمت ستایش اربابان قدرت و همچنین زمینهٔ تئوریزه کردن حاکمان ترک باشد. عطار ضمن آنکه حسرت گذشتهٔ ایران را می‌خورد، در نقد این حاکمان می‌گوید:

رفت نسل کیان کنون بنگر که کیان را کیان همی یابم
بر سر یوسفان کنعانی دوسه گرگی شبان همی یابم
بر سر هر خری که گاو سرست رأیت کاویان همی یابم
(عطار، ۱۳۶۸: ۷۹۳)

در مجموع، اربابان قدرت در شعر عطار چهره‌ای منفی دارند. او معتقد است با اربابان قدرت که جاه و جلال دیدگان‌شان را کور کرده، پند و نصیحت گفتن بیهوده است: همچنان که سلطان سنجر به نزد عباسه زاهد طوسی می‌رود، عباسه تمام وقت سکوت می‌کند، و در پاسخ تردید و سوال دیگران می‌گوید:

جهانی پر زشاخ تند دیدم به دستم داسکی بس کند دیدم
بدان داسک ندانستم درودن ندیدم چاره جز خاموش بودن
(عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۲)

او اربابان قدرت را از شناخت معرفت حقیقی عاجز و بیگانه می‌داند:

هست دایم سلطنت در معرفت جهد کن تا حاصل آید این صفت
گر بدانندی ملوک روزگار ذوق این شربت ز ملک بی‌کنار
جمله در ماتم نشستندی ز درد در به روی هم بستندی ز درد
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

عطار همچنین معتقد است که آنان ثبات ندارند و دارای تلون احوالند:

شاه دنیا بر مثال آتش است دور شوازی که دوری زو خوش است
(عطار، ۱۳۷۴: ۱۵۲)

به‌طور کلی حاکمان در نگاه عطار، «عنصری نامطلوب هستند. آن‌ها اموال خود را به‌زور و گدایی از راه ناحق به‌دست می‌آورند و حرص و قدرت‌طلبی چشمشان را کور کرده است. آن‌ها بر یک احوال نیستند و سخت حسودند و به‌سرعت فرمان قتل را صادر می‌کنند و آنگاه زود پشیمان می‌شوند. برای اطرافیان خود خطر محسوب می‌شوند. باید به آن‌ها گوشزد کرد که اموالشان نامشروع و قدرتشان زودگذر است و درحقیقت حاکم نیستند، بلکه بنده‌ی هوا و هوس خویشانند و درحقیقت موجوداتی حقیر و بیچاره‌اند» (ریتز، ۱۳۸۸: ۱۵۶). در میان چهره‌های حاکم در تاریخ، موفق‌تر از دیگران در نزد مسلمانان، اسکندر و محمود غزنوی هستند که ناپایداری حکومت و بیهودگی سعی در طلب آن و پوچی طلب قدرت و ثروت در ایشان از همه واضح‌تر است. به بیان دیگر هدف عطار از نقل روایت حکایت‌هایی از این امرا، نهیب به دیگر اربابان قدرت است که قدرت و ثروت شما نیز پایدار نیست.

بی‌دلی را گفت آن پیر کهن «حق بود ظالم روا هست این سخن»

گفت: ظالم نیست اما دایم او صد هزاران بنده دارد ظلم او
هرچه جمع آری به ظلم این جایگاه جمله برخیزد به یک ساعت ز راه
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۰)

چون سنجر سلجوقی به نزد رکن‌الدین اکاف می‌رود، شیخ او را عامل فقر و مسکنت مردم می‌داند و با او عتاب می‌کند که:

در جای دیگر عطار، این گونه با زبان طنز آمیز موقعیت محمود غزنوی را به ریشخند می‌گیرد؛ چون محمود درویشی را گدا می‌خواند، پاسخ می‌شنود:

بدو گفت درویش ار هوشمندی گدا خود چون تویی بر من چه بندی
که در صد شهر و ده افزن رسیدم بهر مسجد گدایی تو دیدم
چه جَوَ جَوَ نیم جو بر هر سرایی نوشتند از پی تو چون گدایی
ندیدم هیچ بازار و دکانی که از ظلمت نبود آنجا فغانی
کنون گر بینش چشمت تمام است زما هر دو گدا بنگر کدام است؟
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۱۲)

شایان توجه است که از حکمرانی محمود در عصر عطار که هنوز بقایای غزنویان در نواحی اطراف خراسان برقرار بودند، به واسطه غزوه‌های هند و برخی دیگر از موارد با احترام یاد می‌شد، کما اینکه در تاریخ افغانستان امروز نیز، از دوره محمود با عنوان عصر طلایی یاد می‌شود (سرور، ۱۳۸۹: ۲۹). با این وصف این شخصیت نیز از تیغ گزند انتقاد عطار بی‌نصیب نمانده است. عطار حتی شخصیت و جایگاه خلیفه عباسی (هارون الرشید) را نیز، با آن‌همه احترامی که در تمدن اسلامی از آن برخوردار بود مورد ریشخند قرار می‌دهد؛ چون بهلول از خلیفه طلب دنبه‌ای برای رفع خشکی می‌کند و خلیفه در جواب درخواست او به او شلغم می‌دهد؛ این گونه خست طبع اربابان قدرت را به استهزا می‌گیرد:

شاه را گفتی که تا گشتی تو شاه چربی از دنبه برفت این جایگاه
بی حلاوت شد طعام از قهر تو می‌باید شد برون از شهر تو
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۱)

این داستان بهرام گور و چوپان در شاهنامه فردوسی را به یاد می‌آورد؛ که چون پادشاه ستمکار بود برکت از زندگی می‌رود. چون شیر گاو می‌خشکد زن می‌گوید:

دلتش دوش پیچان شد اندر نهران	ستمکاره شد شهریار جهان
ز گردون نتابد بیایست ماه	چو بیدادگر شد جهاندار شاه
نبوید بنافه درون نیز مشک	به پستان‌ها در شود شیر خشک

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۹۸۱)

او همچنین زبونی و عجز سلاطین را با زبانی طنزآمیز به تصویر می‌کشد. چون شخص دیوانه‌ای از آسیب سنگ کودکان کوی به درگاه عمید خراسان پناه می‌برد، در حالی او را می‌بیند که عده‌ای از او پشه می‌رانند، می‌گوید:

چون تو را در پیش باید چند کس	تا ز رویت باز می‌رانند مگس
کودکان را چون ز من داری تو باز	سرنگونی تو به حق نه سرفراز

(فردوسی، ۱۳۸۸: ۳۲۶)

عقلاء المجانین و کارکرد سیاسی آن‌ها در آثار عطار

«جنون در لغت به معنی پوشیدگی است. اعراب می‌گویند: «جن الشیی یجن جنونا»؛ یعنی پوشیده شده و «اجنه غیر اجنان» به معنای پوشاند آن را و پنهان ساخت. و جنه به دو معنی به کار می‌رود: جن، و دیوانگی. چنان که در قرآن کریم به هر دو معنی به کار رفته است: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا» (صافات: ۱۵۸). بنابراین، مجنون به معنی کسی است که عقل و خردش پوشیده شده باشد (نیشابوری، ۱۳۶۶: ۴۲). مسئله جنون در فرهنگ عام پذیرفته و تعریف شده است؛ اما در این خصوص - که عقلاء المجانین چه کسانی بودند؛ باید گفت در قرن‌های دوم و سوم در جوامع اسلامی شخصیت‌هایی ظهور کردند که به سبب آمیختگی عقل و جنون در گفتار و کردارشان، بعدها به «عقلاء المجانین» یا «دیوانگان دانا» ملقب شدند. از همان آغاز و طبق روایات فقهی، از دیوانگان در مسئولیت‌های دینی و اجتماعی سلب مسئولیت شده بود، کما اینکه حدیث نبوی نیز بر این نکته تأکید کرده بود که؛ «بر سه کس قلم نیست: دیوانه تا به عقل آید، کودک تا محتمل شود، و خفته تا بیدار گردد» (ذکواتی قراقرلو، ۱۳۶۶: ۲۰). همین ویژگی «مرفوع القلم» بودن، زمینه و بستر مناسبی برای عطار فراهم کرد تا با استفاده از این ویژگی شخصیتی آن‌ها، به توصیف لحظات شاعرانه خود در حوزه الهیات و همچنین انتقادهای سیاسی و اجتماعی بپردازد.

زانکه گر تو عاقل آیی سوی من زخم بسیاری خوری در کوی من

لیک اگر دیوانه آیی در شمار
هیچ کس را با تو نبود هیچ کار
(عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۱)

پورنامداریان در مورد اهمیت جایگاه دیوانگان دانا در ادبیات عطار می‌نویسد: «در هیچ‌یک از آثار عربی و فارسی به اندازه آثار عطار، این همه حکایت و تمثیل که شخصیت‌های آن از دیوانگان باشند، وجود ندارد. دیوانگان با نام‌هایی چون مجنون، بهلول، دیوانه، بیدل، شوریده، شوریده ایام و شوریده حال؛ شخصیت بیش از صدویست حکایت و تمثیل مثنوی‌های عطار را تشکیل می‌دهند (پورنامداریان ۱۳۷۴: ۵). نخستین مواجهه عقلاء‌المجانین با ارباب قدرت، به نفی اصل قدرت آن‌ها برمی‌گردد و متوجه کردن آن‌ها به این اصل که مقام و قدرت به‌خودی‌خود ارزش و اعتباری ندارد: پادشاه از دیوانه‌ای که کاسه سر مرده‌ای در پیش دارد می‌پرسد؛ با آن چه می‌کنی؟ به او پاسخ می‌دهد:

به شه گفتا: «که شه، اندیشه کردم
تو را با خویش هم‌پیشه کردم
ندانم کله چون من گدایی است
و یا خود آن چون تو پادشاهی ست
بیمودم به عمری روی عالم
تو را قسمت سه گز آمد مرا هم
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۴۱)

در مقامی دیگر مال‌اندوزی آنان را نکوهش می‌کند؛ دیوانه‌ای از پادشاهی پرسید تو زر را بیش‌تر دوست داری یا گناه را؟ پادشاه به حکم عقل معاش‌اندیش گفت: طبیعتاً آنکه عقل دارد زر را می‌پسندد؛ دیوانه گفت:

به شه گفتا: «چرا گر عقل داری
گناهت می‌بری زر می‌گذاری؟
گنه با خویشان در گور بردی
همه زرها رها کردی و مردی
تو را چون جان بیاید کرد تسلیم
چه مقصود از جهانی پر زر و سیم
(عطار، ۱۳۸۴: ۱۴۱)

این بینش فقط خاص عطار نیست و در میان صوفیان و کسانی که گرایش‌های صوفیانه داشتند «حرام دانستن مال سلطان» یک امر پذیرفته شده بود. محمد غزالی می‌گوید «در عصر ما بیشتر اموال سلطان حرام است. آنچه در دست ایشان است حلال نیست و یا اگر هست بسیار نادر است» (ریتر، ۱۳۸۸: ۱۵۵). در جایی دیگر، این‌گونه با تقابلی آشنادایانه، اربابان قدرت را در برابر حیوان به‌ظاهر حقیری [سگ] در یک موقعیت قرار می‌دهد و از جایگاه آن‌ها تقدس‌زدایی می‌کند:

روزی پادشاهی شادکام از شهری می‌گذرد و از سر مستی بهره‌ای از غذایش را به شخص روشن‌ضمیر و به‌ظاهر بی‌مقداری می‌دهد، آن شخص نیز طعام را پیش سگان می‌اندازد و چون با تعجب، پرخاش و ملامت ملازمان سلطان مواجه می‌شود، بانگ برمی‌آرد که خموش! که اگر سگان این را بدانند که طعام از آن سلطان است با اکراه و تهدید نیز سر به‌سوی آن نمی‌برند (عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۱).

او از زبان دیوانه‌ای دیگر، بی‌خبری حاکمان و اربابان قدرت از وضعیت زندگی توده مردم را به باد انتقاد می‌گیرد: پادشاه چون از علت ناراحتی حال دیوانه‌ای که کلاه نم‌دی بر سر دارد می‌پرسد؛ جواب می‌شود:

زبان بگشاد مرد از پرده‌ی راز	که ای پرورده در صد پرده‌ی ناز
گرت هم زین نم‌بودی کلاهی	ولیکن در میان پادشاهی
تو را بودی در این اندوه راهی	چه دانی سختی و درد جدایی

(عطار، ۱۳۵۹: ۱۱۸)

«عقلاءالمجانین از دولت جنونی که گریبان‌گیرشان شده بود، یا جنونی که رندانه به خود می‌بستند از خرد عرفی و معمول مردم زمانه فارغ بودند» (کاظمی‌فر، ۱۳۹۲: ۸۴) و در بدترین شرایط سیاسی و استبداد در حوزه عمل نیز آزاد از قوانین و محدودیت‌های اجتماعی بودند. و خود از این قضیه نیک آگاه بودند و به تعبیر دیوانه شیدایی:

گفت ای دیوانگی! من، بینوا دارم از بهر چنین روزی ترا
(عطار، ۱۳۸۶: ۹۴)

این سخن دیوانه عطار سخن «بانوی دیوانه» اراسموس را به یاد می‌آورد که معتقد بود «به‌موقع و به‌جا خود را به دیوانگی زدن حداکثر عقل را نشان می‌دهد» (اراسموس، ۱۳۸۷: ۱۴۶). همین آزادی درونی و بیرونی، به ایشان اجازه می‌داد از مفاهیم مسلط و مقدس دینی عبور کنند و با نگاه تیزبین و عادت‌ستیز خود که ورای مفاهیم عرفی، به حقیقت امور ناظر بود، دیدگاهی تازه و انتقادی به‌شیوه معمول «ارتباط انسان با خدا»، «انسان و جامعه» و «انسان و ارباب قدرت» داشته باشند.

از ویژگی‌های برجسته شعر انتقادی عطار، بهره‌گیری از زبان طنز است که اتفاقاً حول شخصیت همین دیوانگان دانا شکل می‌گیرد. در واقع زبان عقلاءالمجانین یعنی زبان طنز. دیوانه‌ای که گرفتار

مسکنت است، چون خدَم و حشم و قصر عمید خراسان را می‌بیند، دستارش را به آسمان می‌اندازد و خطاب به خداوند می‌گوید:

مرد مجنون دید خود را نیم‌جان وز تهی دستی نبودش نیم نان
 ژنده‌ای داشت او ز سر بکند زود پس به سوی آسمان افکند زود
 گفت گیر این ژنده دستار اینت غم تا عمیدت را دهی این نیز هم
 (عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۵)

یکی از پر بسامدترین موضوعات در شعر عطار، مسئله فقر است، که دستمایه طنز قرار می‌گیرد. عطار رندانه، به خاطر فقر، نه به خدا بلکه از خدا شکایت می‌کند. بسیار ساده‌انگارانه است که هدف عطار، آن شاعر دارای معارف عرفانی، از نقل این گونه حکایات، ستیزه با کردگار و خطا گرفتن بر قلم صنع^۲ (آن‌گونه که خیام و حافظ می‌اندیشند) تعریف و تفسیر شود، چه عطار خود نیک از جایگاه اهمیت فقر در نزد بزرگان صوفیه آگاه بود. بنابراین تردیدی نیست که خواننده آگاه، به زمینه اجتماعی و سیاسی سرودن این گونه حکایات آگاهی دارد. هلموت ریتز در این باره می‌نویسد:

در حکایات و تمثیلات عطار، انتقاد حکام و فرمانروایان از زبان شیوخ تصوف که
 مثلاً مردم فقیر بودند، و از زبان دیوانگان و فقیران بود، چراکه آزادی بیان این دو
 مورد قبول بود، صورت می‌گیرد (ریتز، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

برخی سخنان مجانبین صبغه زاهدانه و صوفیانه دارد که دربرگیرنده تعریض‌های تند
 بر فرمانروایان و حکام است و دور نیست که آن‌ها گفتار عارفان و پیران بزرگ باشد
 که بر زبان رانده‌شان از راه انتساب فقیران و دیوانگان میسر و ممکن بوده است (فتوحی،
 ۱۳۷۴: ۳۴۶).

به تعبیر دیگر این از مختصات عطار است که انتقادات و اشارات سیاسی و اجتماعی را در
 کنایات عرفانی می‌پوشاند و بدین وسیله دو هدف الهی- انسانی را دنبال می‌کند. روایات
 تذکره‌های نزدیک به عصر عطار و همچنین آثار خود او، مؤید این نکته است که وی از تمکن
 مادی نسبتاً بالایی برخوردار بوده است، با این وصف، تا این اندازه پرداختن به زندگی عوام جامعه
 در عین استغراق در اندیشه‌های عرفانی، در وهله اول نشان‌دهنده شخصیت وی و در درجه دوم
 منعکس‌کننده نوع سلوک اوست که در پیوند با زندگی اجتماعی و برگرفته از عرفان و تصوف
 خراسانی است.

در تکمیل این مبحث، اگر چنانچه به دنبال مشابهتی برای کار عطار باشیم، باید گفت؛ این گونه اعتراض از زبان دیوانگان دانا خاص فرهنگ و تمدن اسلامی نیست. در تمدن غرب و سنت مسیحی نیز چند قرن بعد از عطار، این شیوه توسط اراسموس^۳، به‌عنوان ابزاری بر علیه استبداد و انحراف، و نیز ستیزهای دینی به کار گرفته شد. کتاب مشهور او در ستایش دیوانگی، در نفی استبداد است. نکته جالب در این بین شباهتی است که بین دو شخصیت عطار و اراسموس وجود دارد، اگر عطار از مکتب تصوف اصلاح‌گر خراسانی است، اراسموس کشیشی عالی‌رتبه از طبقه مصلحان دینی یا «رפורمیست»های پیرو مارتین لوتر (Martin Luther) آلمانی بود. از آنجا که اصلاح‌گری‌های اراسموس در عصر تاریک قرون وسطایی، تبعات دردناکی در پی داشت او در قالب طنز، رسالت دینی و انسانی خود را به انجام رساند. از این رو قلم را بر کف «بانو جنون» نهاد و او را همه جا بر کرسی استادی نشاند و عقل را به تلمذ در محضرش وا داشت (تبریزی، ۱۳۷۷: ۵۸). او با استفاده از این شیوه نقاط ضعف و معایب جامعه خود را به باد سخت‌ترین و نیشدارترین انتقادات گرفت؛ اما عمده‌ترین قسمت «در ستایش دیوانگی» را انتقاد اراسموس از نهاد مذهب و قدرت قرون وسطایی تشکیل داده است. او چون عطار معتقد است تنها قدرتی که می‌تواند در برابر قدرت حاکم بایستد طنز و شوخی دیوانگان است (اراسموس، ۱۳۸۷: ۹۵). از سوی دیگر او نیز متعالی‌ترین معارف دینی و الهی را از زبان دیوانگان نقل می‌کند. نظریه پرداز روس، باختین (۱۹۷۵-۱۸۹۵) ضمن طرح مفهوم «کارناوال» و «تاریخ خنده»، به پدیده جنون و کارکرد سیاسی- اجتماعی آن نیز توجه بسیار کرده است. از دیگر متفکرانی که به پدیده جنون توجه نشان داده‌اند؛ میشل فوکو (Michel Foucault) (۱۹۲۶-۱۹۸۳) اندیشمند فرانسوی است که به پدیده جنون از منظر مناسبات دانش و قدرت نگریسته است.

شعر قلندری و تجاوز به تابوهای سیاسی و اجتماعی

بخش مهم دیگری از مبارزه و ستیز سیاسی و اجتماعی عطار را باید در نوع ادبیات قلندری او جست‌وجو کرد. در سده‌های میانی با توجه به پیوند سیاست و دیانت و اینکه ساختار اجتماعی، فرهنگی و دینی حاکم بر جامعه از جانب قدرت سیاسی تعیین و تقویت می‌شد، نقد ساختار دینی در واقع نقد ساختار سیاسی تلقی می‌شود. به‌واقع هیچ نوع پدیده‌ای - در اینجا ادبیات قلندری - در خلأ به وجود نمی‌آید، و علل و عواملی، زمینه‌ساز ظهور آن می‌شوند. ادبیات قلندری با مفاهیم

سترگی که در بطن خود دارد، به عنوان نوعی اعتراض سیاسی - اجتماعی به ساختار فرهنگی، دینی و سیاسی محسوب می شود. همچنان که زرین کوب معتقد است: «حرکت های صوفیه خواهان خواه، نوعی حرکت سیاسی محسوب می شوند. صوفیه با ایجاد این نهادها در قلب اجتماع به نوعی به مخالفت غیرمستقیم با نظام تفکری رسمی پرداختند» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۸). به اعتقاد شیعی کدکنی نیز این فعالیت صوفیه در قالب تشکل های گوناگون خالی از صبغه سیاسی نیست: «حق این است که هر چهار جریان فتوت، قلندریه، کرامیه و تصوف در نیمه قرن سوم، حرکت های اجتماعی و سیاسی اند، برخی صبغه سیاسی آشکارتری دارند و برخی پوشیده تر» (شیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۲۶). او سپس می نویسد:

مجموعه تحولات فرهنگی و هنری جامعه ایرانی در طول تاریخ، به ویژه در عصر اسلامی، تابعی است از متغیر آرزوهای جامعه در جهت شکستن تابوها. هر نظام تثبیت شده ای، همواره جمعی طرفدار و عده ای مخالف دارد. آن ها که طرفدار نظام اند در آن می کوشند که از تابوهای آن نظام پاسداری کنند و بر حرمت آن روز به روز بیفزایند و آن ها که در جهت مخالف نظام می اندیشند همواره مترصدند تا به گونه ای رخنه در اعتبار این تابوها کنند و ناظر شکستن تابوها باشند؛ یا خود این کار را می کنند یا اگر کسی این کار را عهده دار شد، آن ها به ستایش و تشویق و تقدیر از او می پردازند. حرکت های دینی و حرکت های ملی، چه در جنبش فراگیر و گسترده اش و چه در شکل جنبش های کوچک ناحیه ای و محلی اش، همه و همه، مظاهر این میل به شکستن تابوها بوده و هست و خواهد بود. قلندریه از دو سوی مصداق این تمایل اجتماعی اند؛ یعنی هم خود به شکستن تابوها کمر بسته و برخاسته اند و هم مورد تشویق توده های مردم شده اند، در کاری که انجام داده اند. حقیقت این است که آن رند قلندری که حافظ او را قهرمان لیریک شعر خود ساخته، پدیده ای تاریخی و عینی هرگز نبوده است. بلکه تبلور آرزوهای امثال حافظ و شاعران بزرگ قبل از اوست. امثال سنایی و عطار از این رهگذر به نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه خویش پاسخ گفته اند (شیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۰)

در باب تفکر قلندری چند نکته مهم، در خور ذکر و بررسی است؛ اول. خواستگاه اولیه تفکرات قلندری، عرفان و تصوف خراسانی است، همچنان که بررسی رساله قشیریه که از اهم کتب

صوفیه است مؤید این نکته است که؛ اکثر این افراد از دیار خراسان هستند؛ دوم. در خصوص قلندریه دو دیدگاه وجود دارد، یکی مثبت و دیگری منفی. بررسی موضوع از این دو دیدگاه مخاطب را به نتیجه‌ای واحد می‌رساند و آن تابوشکنی و هنجارگریزی رفتاری در جامعه است. این مسئله که شاعران و اندیشمندان بزرگی چون سنایی، عطار و حافظ، به شخصیت قلندر ارج نهادند، آن‌ها را ستودند و به قهرمانان اشعار و سروده‌هایشان بدل کردند مبین این مسئله است که این بینش و جهان‌بینی؛ قابلیت اسطوره‌پردازی داشته و زمینه‌ای برای ظهور و بروز آمال و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی مردم بوده است. از دیدگاه دوم، گفته می‌شود که این افراد شرع‌گریز بودند و اعمال و رفتارشان با فرهنگ و هنجارهای تعریف شده، مغایرت داشته است. اینک نمونه‌هایی از ابیات قلندری عطار ذکر می‌شود و خوانندگان را به دیوان عطار ارجاع می‌دهیم.

جاروب خرابات شد این خرقه‌ی سالوس از دلق برون آمدم و از زرق برستم
(عطار، ۱۳۶۸: ۳۹۲)

از صومعه با میکده افتاد مرا کار می‌دادم و می‌خورم و بی‌می‌نشینم
(عطار، ۱۳۶۸: ۷۴۷)

مسلمانان من آن گبرم که دین را خوار میدارم مسلمانم همی خوانند و من ز نار دارم
چو یار اندر خرابات‌ست من اندر کعبه چون باشم خراباتی صفت خود را ز بهر یار می‌دارم
(عطار، ۱۳۶۸: ۴۲۴)

به اعتقاد پورنامداریان،

پروای از ریا در اندیشه عطار به‌حلی است که او را یکی از سالکان طریقت ملامتیه و قلندریه در شعر عرفانی قلمداد کرده‌اند. او در این زمینه تنها در حد نظر بسنده نکرده بلکه عملاً خود را حدافل در قلمرو زبان، بی‌هیچ پروایی در معرض و مسیر تجربه آن قرار داده است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۹۹).

در رابطه با اشعار قلندری باید به این مهم توجه داشت که در نگاه اول، هدف گویندگان و پیشوایان آن، شخصی است و دوری جستن از نام و شهرت در تفکر آن‌ها اصل محسوب می‌شود، اما خواسته یا ناخواسته نفی ارزش‌گذاری جامعه نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن است و چنانچه به این مسئله واقف باشیم که نظام ارزش‌گذاری از جانب چه کسانی هدایت شده، درک ارتباط میان این مفهوم و اندیشه و موضوع پژوهش حاضر دشوار نخواهد بود. در این صورت، اندیشه قلندری همچنان که

حافظ می‌گوید؛ «کردار اهل صومعه‌ام کرد می‌پرست» (حافظ، ۱۳۷۲: ۲۸۵)؛ اعتراضی به ارزش-گذارهای موجود در جامعه است.

نتیجه:

نگاه انتقادی عطار به مقولهٔ اجتماع و سیاست از جمله ابعاد شخصیتی عطار است که در میان اندیشه‌های متعالی برخاسته از عرفان و تصوف وی مورد غفلت واقع شده است، یا دست‌کم چنان‌که باید به آن پرداخته نشده است. عطار گویی صدای تودهٔ ستمدیدهٔ سده‌های میانه است، توده‌ای که نه به مانند گذشته، آرمانی - آنچنان که در ادوار پیشین و عصر فردوسی، اخوان‌الصفا و امثال آن‌ها بود - دارد و نه راه نجاتی پیش روی خود می‌بیند. از این‌رو سر در پناهگاه تصوف کرده و آسایش روح و روان را در مسلک اشعری می‌جوید. عطار، شاعر صوفی، ادبیات خود را آیینۀ زندگی چنین افرادی می‌کند، قهرمانان حکایت‌های او توده‌های محروم جامعه‌اند، زبانش قرابت و نزدیکی خاصی به زبان کوچه و بازار دارد، تعلقات این قشر محور حکایت‌های وی قرار می‌گیرد. در شعر عطار خبری از زینت‌های کلامی ویژهٔ اشعار مدحی نیست، بلکه صدایش تازیانۀ مردم عوام است که برگردۀ اربابان قدرت فرود می‌آید. با این وصف او زشتی‌ها و انحراف‌های همین مردم را نیز می‌بیند. به همان میزان که بیدادگری‌های حکام ستمگر را برنمی‌تابد، نامسلمانی و خرافه‌پرستی و بی‌رسمی همین مردم را نیز به سخره می‌گیرد. تردیدی نیست که این پیوند میان ادبیات عطار و زندگی اجتماعی، برخاسته و حاصل نوع تصوفی است که او به آن تعلق داشته است. این پیوند اجتماعی که از شاخصه‌های عرفان و تصوف خراسانی است، که همانا نمود سفر چهارم صوفیه (سفر فی الخلق بالحق) است که همچون ریسمان و میراثی از خرقانی، بوسعید و سنایی نسل به نسل و سینه به سینه منتقل شده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به طور مثال شاعری چون اثیرالدین اخسیکتی که در علوم متداول چون ریاضی، حکمت، پزشکی، اخترشناسی، هیئت، منطق، فقه، اصول و کلام سرآمد عصر بود بارها از این دربار به آن دربار سرگردان بود و در شعری با عنوان «طلب جو» و با مطلع «خداوندا به عزم دست‌بوست/

- رهی راه دراز بی کران کرد» از ممدوح خود طلب گاه و جو برای اسب خویش می کند (رک به دیوان اخسیکتی، ۱۳۴۷:۴۲۱).
۲. اشاره به بیت معروف حافظ «پیرما گفت خطا بر قلم صنع نرفت» و تفسیرهای گوناگونی که از آن شده است.
۳. برای اطلاعات بیشتر درباره او به کتاب *اراسموس روتردامی و روزگارش* از اشتفان نسوایک، مترجم فرامرز تبریزی نشر کتاب تهران و مقدمه کتاب در ستایش *دیوانگی* از حسن صفاری نشر فروزان مراجعه شود.

کتاب‌نامه:

- ابن اثیر، عزالدین علی. (بی تا)، *کامل*. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: شرکت سهامی چاپ و کتب ایران.
- اخسیکتی، اثیرالدین. (۱۳۴۷)، *دیوان شعر*. تصحیح رکن الدین همایون فرخ، ج ۱، تهران: رودکی.
- اراسموس، دیسدریوس. (۱۳۸۷)، *در ستایش دیوانگی*، ترجمه محمد خواجوی، چاپ ششم، تهران: فروزان.
- آبربی، آرتورجان. (۱۳۷۱). *ادبیات کلاسیک فارسی*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
- باختین، میخائیل. (۱۳۹۱)، *تخیل مکالمه‌ای: جستاری درباره رمان*، ترجمه رؤیا پور آذر، چاپ سوم، تهران: نی.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (بی تا). *تاریخ بیهقی*. با تصحیح و تعلیق احمد بهمنیار، تهران: فروغی.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۷)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- بهبهانی، مرصیه. (۱۳۸۷). «تمثیل، آیینۀ اجتماع، سیری در تمثیل‌های ادبیات عرفانی در آثار عطار و مولانا». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، سال ۴ شماره ۱۳، ۷۶-۴۳.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۴)، *دیدار با سیمرغ*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴)، *در سایه آفتاب*، شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ثابتی، سید علی مؤید. (۱۳۵۵)، *تاریخ نیشابور*، تهران: انجمن آثار ملی.

- حافظ، خواجه شمس‌الدین. (۱۳۷۲)، *دیوان*، تصحیح قاسم غنی و علامه قزوینی، تهران: نگاه.
- حسین آبادی، مریم و سید محمود الهام‌بخش. (۱۳۸۵)، «دیوانگان سخنگویان جناح معترض». *مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۷، شماره ۱۳، ۱۰۰-۷۰.
- ذکاوئی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۶۶)، «عقلاء‌المجانین به روایت ابن جوزی»، *مجله معارف*، دوره چهارم، ش ۲، ۲۱۷-۱۹۹.
- راوندی، محمدعلی بن سلیمان. (۱۳۶۴)، *راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ریترو، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب خوبی و مهر آفاق بایوردی، چاپ سوم تهران: الهدی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *صدای بال سیمرغ*، درباره زندگی و اندیشه عطار، چاپ دوم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۳۹)، «در باب ادب و نقد صوفیه». *یغما*. سال سیزدهم، شماره یازدهم، ۵۳۳-۵۲۸.
- _____ . (۱۳۹۳)، *جستجو در تصوف ایران*، چاپ ۱۳، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۹۴)، *با کاروان حله*، چاپ هفتم، تهران: نشر علمی.
- سرور، همایون. (۱۳۸۹)، *حکیم سنایی غزنوی و جهان‌بینی او*، کابل: وزارت اطلاعات و فرهنگ.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷)، *رازداری و روشنفکری دینی*، چاپ سوم، تهران: صراط.
- سنایی، مجدودبن آدم. (۱۳۸۸)، *دیوان*، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چاپ هفتم، تهران: کتابخانه سنایی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲)، *مفلس‌کیما فروش*، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۶)، *چشیدن طعم وقت*، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، چاپ سوم، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۸۷)، *قلندریه در تاریخ*، چاپ سوم، تهران: سخن.
- صارمی، سهیلا. (۱۳۸۲)، *سیمای جامعه در آثار عطار*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۶)، *مصیبت‌نامه*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.

- _____ (۱۳۷۴)، *منطق الطیر*، به کوشش سیدصادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۴)، *اسرارنامه*، به کوشش گوهرین، چاپ ششم، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۶۸)، *دیوان*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۱)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح متن و توضیحات محمد استعلامی، چاپ شانزدهم، تهران: زوار.
- _____ (۱۳۸۸)، *الهی‌نامه*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
- عیسی‌نیا، رضا. (۱۳۹۷)، «ظرفیت‌سنجی سیاست در آثار عطار»، *مجله سیاست‌پژوهی*، دوره سوم، شماره نهم، ۲۲۱-۱۹۷.
- فتوحی، محمود. (۱۳۷۴)، «قصه آشفته‌نامان در آثار عطار»، از مجموعه سایه در خورشید، مجموعه مقالات کنگره جهانی عطار نیشابوری، تهران: آیات.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، *شاهنامه*، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ شانزدهم، تهران: سخن.
- کاظمی‌فر، معین. (۱۳۹۲)، «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا بر پایه حکایات مثنوی‌های عطار»، *مجله ادب‌پژوهی دانشگاه گیلان*، دوره هفتم، شماره بیست و چهارم، ۱۰۴-۸۳.
- لباف، رجبعلی. (۱۳۷۴)، «مصایب نیشابور در عصر عطار»، از مجموعه سایه در خورشید، مجموعه مقالات کنگره جهانی عطار نیشابوری، تهران: آیات.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۹۲)، *بهلول‌نامه*، ترجمه باقر قربانی زرین، چاپ سوم، تهران: چشمه.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۵)، «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، سال چهاردهم، ش ۵۲ و ۵۳، صص ۱۳۵-۱۴۹.
- نسوی، نورالدین محمد زیدری. (۱۳۶۶)، *سیره جلال‌الدین*، ترجمه محمد علی ناصح، تهران: سعدی.