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 Azizii[1] *Davood Sparham* [2]

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 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال چهاردهم، شماره بیست‌وهشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات۲۱۳- ۱۸۵

از مصاحبت سیمرغ تا منتقد سیاسی و اجتماعی

(سیری دراندیشه‌های 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 شاهدی کافی برای بزرگی و عظمت اندیشه و سترگی جایگاه او در عرفان و تصوف است. با وجود این درخشش عطار در حوزۀ 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 بپردازیم. 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 اندیشۀ سیاسی و گونه‌شناسی انتقادهای سیاسی او می‌پردازیم. تردیدی نیست که به واسطۀ 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 معرفتی 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

** استاد تمام دانشگاه علامه طباطبایی. رایانامه: d_sparham@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

مقدمه:

شعر و ادبیات صوفیه از آغاز رنگ و بوی غیردرباری داشته است و این امر به‌خصوص درمورد 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 واسطهٔ 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 صبغهٔ اجتماعی نیز بوده است. درعین‌حال 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 اندیشهٔ صاحبانِ اثر، تأثیرش را گذاشته بود؛ بافت و فضای این آثار، متأثر از واقعیت‌های جامعه بود، شخصیت‌های حکایات و داستان‌های صوفیه نیز از میان تودهٔ جامعه بودند، زبان این آثار نیز به‌تبعیت 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، برآنند 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 حوزهٔ 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 متعارفِ طبقهٔ اشراف که مجموعه‌ای از معیارهای بلاغت کلاسیک شمرده شده است و رنگ و بوی اشراف‌منشانه در ادبیات*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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 انعکاس‌دهندهٔ صرف نیست، بلکه کاملاً از سر آگاهی انتخاب شده است. یک مثال عینی در این‌باره آثار سنایی است؛ شاعری که دو دورهٔ متفاوت زندگی را سپری کرده است؛ نیمی از عمرش در خدمت اربابان قدرت و نیمی دیگر در پیوند با تصوف. حاصل دورهٔ اول، بخش عظیمی از دیوان اوست که در آن با زبان پیراسته و رسمی، اربابان قدرت را ستوده، درحالی‌که *حدیقه*، که با زمینه و ذهنیت عرفانی سروده شده است، فضای حاکم بر ساحت زبانی و بیانی آن تجربهٔ متفاوتی به مخاطب عرضه می‌کند، تاجایی‌که 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. ازهمین‌رو ادوارد بروان *حدیقه* را یکی از کسل‌کننده‌ترین آثار کلاسیک فارسی می‌داند (آربری،۱۱۸:۱۳۷۱). این تفاوت‌های ادبی و زبانی ریشه در واقعیت تاریخی دارد که قصاید خطاب به امرا، وزرا و علمای دینی سروده شده است، درحالی‌که آثار عرفانی به‌مقتضای موضوع و هدف، طرح آموزه‌های عرفانی به عامهٔ 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 فقیهان آن بود که از نقل قصص جز آنکه مربوط به قرآن باشد اجتناب کنند و از روایت شعر خاصه غزل که اَجلاف عوام را به فساد کشانند اعراض نمایند* (زرین‌کوب، ۱۳۳۹: ۲۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

همهٔ آنچه در این مقدمه از آن سخن رفت، در مورد کلیتت 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 این‌همه درد تنها برخاسته از زندگی شخصی و روحیات شخصی عطار نیست و باید ریشه در مصیبت‌های اجتماعی زمان وی نیز داشته باشد» (لباف،۱۳۷۴: ج۲: ۱۳۷۴). سه سال بیشتر از عمر عطار سپری نشده بود که سال۵۳۴ در نیشابور قحطی افتاد. عطار هشت ساله بود که فتنهٔ غز اتفاق افتاد و فجیع‌ترین ضربه بر مردم و اقتصاد و حیثیت نیشابور وارد آمد «غزان آمدند تیغ درنهادند و چندان خلق را در مسجد کشتند که کشتگان درمیان خون ناپدید شدند» (راوندی،۱۳۶۴: ۱۸۲). براثر غارت و کشتار غزان «شهر نیشابور چنان ویران شد که هیچ‌کس محل و سرای خود را باز نمی‌شناخت» (ثابتی، ۱۳۵۵ :۱۶۳). عطار خود بارها از هجوم غزها یاد می‌کند: «وقت غز خلقی به جان درمانده/ هرکسی دستی ز جان افشانده» (عطار، ۱۳۸۶:۲۳۷). به همهٔ 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 هرکه از تیغ و شکنجه جسته بود به نیاز بمرد» (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 زمینهٔ سرایش داستان‌های بسیاری شده است. در سال‌های بعد نیشابور محل تاخت و تاز خوارزمشاهیان شد. نتیجهٔ آن تعدی و تجاوز به مال و اموال مردم بود. به همهٔ این‌ها باید زلزله‌ی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

بزرگ نیشابور در سال ۶۰۵ را نیز افزود که در نتیجهٔ آن شهر ویران شد و مردم آوارهٔ صحرا شدند (ابن‌اثیر، بی‌تا: ج۲۲ : ۲۴۳).پس از این خراسان و نیشابور به‌واسطهٔ ثبات حاصل از حکمرانی سلطان محمد خوارزمشاه، یک چند روی آرامش دید، اما این نیز دیری نپایید و فاجعهٔ 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 نتیجهٔ مقاومت مردم در نیشابور و کشته شدن فرماندهٔ مغول، چنگیزخان، لشکری مرکب از پنجاه‌هزار نفر را برای تسخیر نیشابور فرستاد. بعد از کشتار و ویرانی، سپاهیان تولی‌خان هفت شبانه‌روز بر نیشابور آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند. آنگاه تولی‌خان یکی از امرای خود را با چهارصد نفر در آن شهر ویرانه گذاشت تا اگر زندهٔ دیگری بیابند به قتل رسانند (زیدری،۱۳۶۶:۵۶).

پیشینه پژوهش

پیشینهٔ پژوهش درمورد «شخصیت سیاسی و اجتماعی عطار» عبارت است از:

هلموت ریتر (Hellmut Ritter) (۱۳۸۸) در فصلی ارزشمند از *دریای جان* به شخصیت انتقادی عطار در مواجهه با اربابان قدرت پرداخته است. عبدالحسین زرین‌کوب (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. زرین‌کوب 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، من‌جمله *منطق الطیر* و *مصیبت‌نامه* با ذکر شواهدی به شخصیت ستیهندهٔ عطار اشاره می‌کند. پورنامداریان (۱۳۷۴) نیز در کتاب *دیدار با سیمرغ* نکات سودمندی درخصوص 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، زمینهٔ شناساندن بعد انتقادی عطار به جامعهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

ازجمله پژوهش‌ها و مقالاتی که در این حوزه به رشته‌ی تحریر درآمده است، می‌توان به این موارد اشاره کرد: مرضیه بهبهانی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای باعنوان «تمثیل آیینهٔ اجتماع» با روشی نو و متفاوت از بقیهٔ پژوهش‌ها، از دریچهٔ علم معانی به تحلیل اجتماعی آثار عطار و مولانا پرداخته است. معین کاظمی‌فر (۱۳۹۲) در مقالهٔ «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا بر پایهٔ 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 ابزارِ زبان در رسالت اجتماعی و سیاسی متصوفه و من‌جمله عطار است.

الف: اجتماعیات در آثار عطار

اگر این جملهٔ سری سقطی که «مرد باید که در میان بازار مشغول تواند بود، چنان‌که 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 اندیشه-های عرفانی، به روایت خود و تذکره‌نویسان، پیشهٔ عطاری و طبابت داشت و باوجود اینکه کلیت آثار وی به عرفان و تصوف منسوب‌اند، بیش از هر شاعر هم‌عصر خویش، زندگی روزمرهٔ اجتماع را آیینگی کرده است، درحالی‌که در آن عصر به‌واسطهٔ گسست سیاسی و عدم حکومت مرکزی قدرتمند، شاعران و ادبا بین دربار امرا در رفت و آمد و سرگردان بودند. به‌واسطهٔ همین خصیصه، زبان عطار نیز، بالطبع زبانی اجتماعی، ساده و قابل فهم است؛ اصطلاحات، ترکیبات، نقل‌قول‌ها، مثل‌ها و حکمت‌ها همه وام گرفته از فرهنگ مردم‌اند، به‌طوری که 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 ارائهٔ آن‌ها به بدیهی‌ترین شکل ممکن دارد. شناخت فرهنگ عامه در شعر عطار زمینهٔ 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 مداقه قرار گرفته و گونه‌ها و مصادیقی از بازتاب فرهنگ اجتماعی ذکر شده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

ضرب‌المثل‌ها

دهخدا در تعریف مثل گفته است «کلامی کوتاه برای بیان معنایی دقیق که میان مردم مشهور است» (دهخدا، ۱۳۷۷: ج۱۲: ۷۹۲). همین تعریف و گزارهٔ «بین مردم مشهور بودن» متضمن بعد اجتماعی این نوعِ ادبی است. بنابراین می‌توان گفت حتی گونه‌های ادبی نیز برخی اجتماعی‌تر و برخی خاصِ زبان اشرافی و رسمی است. مثل‌ها و کنایه‌های گونه‌های پرکاربرد 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 ناحیهٔ خراسان است و برخی در سراسر ایران رایج است: پدید آرد خدا (بیت ۷۳۰۳) همان که در فارسی برای رد سائلان و گدایان در فارسی گویند « خدا بدهد»/ من چرا برخیزمت از تو کمم؟ (بیت۶۳۸۶)/ با خداوند جهان آخر پلاس (بیت۶۰۸۰). یک تعبیر و مثل رایج در خراسان بوده است معادل با همه چی پلاس با ... هم پلاس/ خر حمل کردن باری گران (بیت۲۸۰۸)/ موی در گنجیدن (بیت ۲۸۷۵) امروزه گویند: موی لای درزش نمی‌رود/ آبی که دم در رود تیره بود (بیت۴۷۲۹) هنوز در کدکن نیشابور رایج است (رک. به تعلیقات شفیعی کدکنی: عطار،۱۳۸۶:۶۷۸)/ ورم را نام کردن فربهی (بیت۱۴۹۴)/ خرکجا گردد به جد و جهد اسب (بیت۱۲۰۴)/ انگشت نهادن بر حرف (بیت۲۱۱۵).

کنایه

رستن از آب و نان: کنایه از مردن (بیت۷۲۹۹)/ نرم بودن درس: در فارسی گویند روان بودن (۷۲۸۹)/ باز زدن به روی (۶۲۷۷) پس فرستادن/ پنبه در دهان نهادن (بیت۷۲۰۵) 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 ریسمان کردن (بیت۴۳۴۸) امروزه گویند یقه‌اش را خواهم گرفت/ بُز گرفتن (بیت ۴۵۴۳) به تمسخر گرفتن/ لباد بر گاو بستن (بیت۳۵۲۷)/ گاو در خرمن کردن (بیت۳۲۱۹)/ آب از برق رفتن (بیت۴۹۹۱)/ از برگ انداختن کار کسی (بیت۱۲۰۰).

اسامی حرف و شغل‌ها

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

نگهبان/ خاکبیز (بیت ۲۶۲۰)/ مقری (بیت ۸۶۷)/ عمال (۱۹۰۷)/ مجلس‌نیوش (بیت ۲۳۳۲) آنکه دایم در مسجد است/ میرداد (بیت ۳۸۴۸) متصدی امور مظالم / بارکش (بیت۴۷۴۷)/ کناس (بیت ۴۵۹۹)/ چوبک‌زن (بیت ۳۶۴)/ کفشگر (بیت ۳۸۲۷)/ جولاهگی (بیت ۷۱۴۷)/.

خوراکی‌ها

همان‌طور که در مقدمه سخن رفت، در عصر عطار به واسطهٔ 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)/ شکرجوش «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 به‌صورت «مپشولید» (بیت ۲۰۱۴) به‌کار برده است/ جامهٔ خاتونی (بیت ۶۶۶۱) نوعی از لباس/ شَخ (بیت ۶۳۶۷) دامنهٔ 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 شفیعی کدکنی بر *مصیبت‌نامه*، (۷۱۹)/ ردو مغز(بیت ۲۵۴۷) به معنی مضاعف/ هم-پوست (بیت ۲۶۵۷) به معنی یگانه/ باقَلقوس (بیت ۲۶۶۳) همان بوقلمون در زبان نیشابور قدیم (رک. به ریتر، ۱۳۸۸: ج۱: ۶۷ حاشیه)/ طشت اخگر نوعی شکنجه/ غَژگاو (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

آداب و رسوم

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

ابزار

گِزِلک (بیت۵۹۲۳) نوعی کارد/ کلیدان (بیت۶۷۲۵) جایی که کلید می‌نهادند/ دَبَّه (بیت ۶۶۴۳) نوعی ظرف/ ناچخ (بیت ۳۸۹۶) نوعی نیزه.

باورهای عامیانه

هر زمان در خط در خوابم کنند وز فسون در شیشهٔ آبم کنند (بیت۴۷۹۱)

پوستی خواهم از آن گوسفند چشم بد را نیز می‌سوزم سپند (بیت ۳۳۰۹)

باش چشماروی او امروز تو بعد از این فردا سپندش سوز تو (بیت ۴۸۱۷)

چون زمین بر پشت گاو استاده راست گاو بر ماهی و ماهی بر هواست (بیت ۱۰۰۱)

چون فلک را کوههٔ سرکش کند از هلالش نعل در آتش کند (بیت ۶۰۴۷)

اسامی پوشاک

بُرد (بیت ۵۲۰۹) پارچه‌ای بافته شده از پشم شتر که نوع یمنی آن شهره بوده است/ دیبا (بیت ۳۲۲۷) نوعی پارچهٔ ابریشمی/کرباس (بیت ۳۲۲۷) که پارچه‌ای کم بهاست/ پردهٔ زنبوری (بیت ۲۱): زنان پارچه‌ای مشبک بر پیراهن خود می‌دوختند که چون شبیه لانهٔ زنبور بوده است به آن پردهٔ زنبوری می‌گفتند/ عَلَم (بیت ۵۷۷ و ۱۳۱۰)، پارچه‌ای که برای زینت بر آستین می‌بافتند (گه عَلَم می‌بینی و بازوی خویش)/ ازار (بیت ۲۶۴۰)، پای‌پوش/ دراعه (بیت ۳۴۵۲)/ جِلباب (بیت ۲۹۵۲)، چادر، بالا پوش.

این موارد فقط گوشه‌ای از بازتاب فرهنگ اجتماعی در آثار عطار و حاصل یک نگاه استقرایی است. وجود هرکدام از این‌ها به معنای عدول از زبان رسمی و معیار و رفتن به‌سوی زبان اجتماعی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

است. با این مقدمه باید دید شناخت جامعه ازسوی 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 سیروسلوک 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 نگویید، ریا نورزید، و بر این امر تأکید و اصرار کردند بدین معناست که آن جامعه خود گرفتار این مسائل است؛ ازاین 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 خرافه‌پرستی را به سخره می‌گیرد؛ و از اینکه کلامش چاشنی هزل هم بگیرد ابایی ندارد؛ باغبانی کلّهٔ خری را بر باغ خود آویزان می‌کند تا از چشم‌زخم 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 مواجههٔ عطار با جامعه است. دنیایی که عطار در آن می‌زیست از دنیای آرمانی‌اش فاصله‌ی بسیار داشت؛ «در آن ایام، دیگر طریقهٔ قدما 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 پرسودا چیزی نداشتند. صوفیان از آنچه لازمهٔ تصوف واقعی بود، فقط اشتهایی داشتند که آن‌ها را به پرخوری و شکم‌بارگی مشهور می‌کرد. بزرگان اهل طریق متواری بودند و عزیزانِ حق به خواری افتاده بودند. خلاصه دنیایی آشفته، خون‌آلود و گنهکار بود» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۹- ۱۸). او با حسرت و سوز از گذشته‌گان یاد می‌کند:

اعجمی شو چون حبیب از غیر دور تا حبیبت نام آید از غیور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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 *منطق الطیر* 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 *تذکرة الاولیاء* را دنیای آرمانی وی دانست و ازآنجاکه 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 عامهٔ مردم به دست می‌دهد نیز تصویری خوشایند نیست. او براین باور است؛ اهل دنیا از شنیدن پند و وعظ روی‌گردانند (*مصیبت‌نامه*: ۲۳)/ مردم نمی‌خواهند خود را بشناسند (*مصیبت‌نامه*: ۸- ۶)/ به‌جای اطاعت از اوامر خدا، بندهٔ 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 نحوهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

نیشابوری نیز از این قاعده مستثنی نبود. بدون تردید عطار به‌واسطهٔ پیشهٔ 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 این‌که بهاء ولد در مسافرت خود پس از ورود به نیشابور به دیدار عطار می‌رود، نشان از نام و آوازهٔ بلند او در خراسان آن عصر دارد؛ بنابراین عطار نمی‌توانست نسبت به موضوع سیاست بی‌تفاوت باشد.

صوفیه و من‌جمله عطار در امر سیاست پیرو سیاست موجود بودند. به‌نظر می‌رسد که آن‌ها سیادت گفتمان مسلط که همانا سیاست برمبنای شریعت بود را پذیرفته بودند و در سیاست پیرو فقها بودند (سروش،۲۶:۱۳۷۷). 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،۱۴۴:۱۳۸۶)

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 — پیش‌از این یارب چه رحمت داشتند
(عطار:۱۳۸۶، ۲۰۵)

علاوه‌بر سیاست مبتنی‌بر دیانت پیامبر و خلفا، که مورد علاقهٔ عطار است، ایران باستان و به‌ویژه دورهٔ ساسانی نمونهٔ آرمانی سیاست‌ورزی است. «در نظر عطار به گرد سر شاهان ساسانی هاله‌ای از خرد و عدالت کشیده شده است، و به‌ویژه خسرو انوشیروان همچنان که در اندرزنامه‌ها آمده است، نمونهٔ دست نیافتنی شهریاران ایران است» (ریتر،۵۶:۱۳۸۸). نکتهٔ حائز اهمیت در این بین، انتقال میراث فکری سیاسی ایران پیش از اسلام به گفتمان تصوف است. تردیدی نیست که تصوف ایرانی‌اسلامی، ریشه‌های عمیقی در ایران باستان دارد و همان‌طورکه می‌توان آن را به اسلام نسبت داد، باید ایرانی‌اش نیز خواند. علاوه‌بر رواج فراوان اصطلاحات مربوط به ایران باستان، بسیاری از مایه‌های اساسی تصوف ایرانی را باید ایرانشهری دانست. در این میان می‌توان از بایزید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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 اندیشهٔ ایرانی را در نوشته‌ها و به‌ویژه در سنت‌های شفاهی خود از ایران باستان برگرفته و به دورهٔ اسلامی انتقال دادند» (رک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۹۷).

پیرامون صوفیه خراسان با وجود آنکه هدف اصلی خود را تربیت و تزکیهٔ 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 *نصیحة 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 غیرآشکار 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 روش‌مند تجلی یافته است در شعر و ادب شاعران و نویسندگان صوفی چون عطار و سنایی، به‌عنوان ابزاری برای تلطیف روحیهٔ اربابان قدرت و بازدارندگی آنان از خودکامگی در عرصهٔ سیاست موجود به‌کار رفته است. عطار در هر جایگاهی که بتواند به شیوهٔ 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 نهان
نبودش در عدل کردن خاص و عام — خلق را چون خویشتن خواهد مدام
(عطار:۱۳۸۶:۲۱۰)

انتقادهای سیاسی

آنچه در ظرفیت‌سنجی 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 مسألهٔ آشفتگی عصر او از لحاظ سیاسی و دوری او از مرکز قدرت مربوط باشد. انتقادهای عطار وجوه مختلفی دارد؛ گاهی به شاعران مداح که زمینهٔ استبداد را فراهم و ستون‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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 عرصهٔ 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 مواجههٔ عطار با ساختار قدرت و انتقادش از آن، به مقولهٔ شاعران مداح برمی‌گردد. تردیدی نیست که نقد شاعران مداح روی دیگر سکهٔ نقد حاکمان بود. ادبیات و به‌خصوص شعر، در دنیای قدیم نقش بسزایی در تحکیم، تثبیت و به‌ویژه کسب مشروعیت برای پایه‌های استبداد داشته است. درواقع

کاری که روزنامه‌های دولتی و رادیو و تلویزیون و مجموعهٔ رسانه‌های تحت کنترل و رهبری دولت‌ها امروز انجام می‌دهند درگذشته بر عهدهٔ جماعت شعرا، یعنی شاعران درباری، بوده است (شفیعی کدکنی، ۹۵:۱۳۷۲).

اما عطار خود را از زمرهٔ این شاعران نمی‌داند:

گر شوم سرگشتهٔ هر بی‌خبر نه بلاغت مانَدَم نه شعر تَر
گرچه شه را منصب اسکندری‌ست بنده کردن خویش را از خری‌ست
(عطار ۲۵۸:۱۳۸۶)

این در حالی است که آنچه در ادبیات قرن ششم بیش از هرچیز به‌چشم می‌خورد شکایت از فقر و تنگدستی و معاش است.[۱] او مداحی و چاپلوسی امرا را زمینهٔ مذلت نفس و سقوط ارزش آدمی می‌داند:

گفت باشد خوارتر افتادنم بر در همچون توئی استادنم
(عطار،۱۵۴:۱۳۸۶)

یکی از دلایل پشت‌کردن صوفیان و من‌جمله عطار به نهاد قدرت و انتقادهای تند و صریح به وابستگان قدرت، علاوه‌بر نوع آموزه‌های عرفانی آنان که انسان را از مدح هر مخلوقی حتی حاکم جامعهٔ 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 معادلهٔ رابطهٔ تصوف راستین و نهاد حاکم را تبیین کرده بودند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

قسم دیگری از مواجههٔ 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، ۱۷۷:۱۳۸۸). 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 پروین‌گسل بود و سنان جوزا فگار
بنگرید اکنون بنات‌النعش‌وار 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، ۵۴۵:۱۳۸۷) 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)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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: همچنان‌که 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، ۲۳۲:۱۳۸۸)

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 ببستندی ز درد
(عطار، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

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

شاه دنیا بر مثال آتش است — دور شو از وی که دوری زو خوش است
(عطار، ۱۵۲:۱۳۷۴)

به‌طورکلی 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 بندهٔ هوا و هوس خویش‌اند و درحقیقت موجوداتی حقیر و بیچاره‌اند» (ریتر، ۱۵۶:۱۳۸۸). 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»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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

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، این‌گونه با زبان طنزآمیز 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 جَوجَو نیم جَو 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 هردو گدا بنگر کدام است؟
(عطار،۳۱۲:۱۳۸۸)

شایان توجه است که از حکمرانی محمود در عصر عطار که هنوز بقایای غزنویان در نواحی اطراف خراسان برقرار بودند، به‌واسطهٔ غزوه‌های هند و برخی دیگر از موارد با احترام یاد می‌شد، کما اینکه در تاریخ افغانستان امروز نیز، از دوره محمود باعنوان عصر طلایی یاد می‌شود (سرور، ۲۹:۱۳۸۹). با این وصف این شخصیت نیز از تیغ گزند انتقاد عطار بی‌نصیب نمانده است. عطار حتی شخصیت و جایگاه خلیفهٔ عباسی (هارون الرشید) را نیز، باآن‌همه 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؛ این‌گونه 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 می‌بباید شد برون از شهر تو
(عطار، ۱۳۸۶: ۲۱۱)

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

ستمکاره شد شهریار جهان دلش دوش پیچان شد اندر نهان
چو بیدادگر شد جهاندار شاه ز گردون نتابد بیایست ماه
به‌پستان‌ها در شود شیر خشک نبوید بنافه درون نیز مشک
(فردوسی،۱۳۸۸:۹۸۱)

او همچنین زبونی و عجز سلاطین را با زبانی طنزآمیز به‌تصویر می‌کشد. چون شخص دیوانه‌ای از آسیب سنگ کودکان کوی به درگاه عمید خراسان پناه می‌برد، درحالی 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» به‌معنای پوشاند آن را و پنهان ساخت. و جنه به دو معنی به‌کار می‌رود: جن، و دیوانگی. چنان‌که در قرآن کریم به هر دو معنی به‌کار رفته است: «وَ جَعَلُوا بَیْنَهُ وَ بَینَ الْجِنَّةِ نَسَباً» (صافات: ۱۵۸). بنابراین، مجنون به معنی کسی است که عقل و خردش پوشیده شده باشد (نیشابوری، ۱۳۶۶: ۴۲). مسئلهٔ جنون در فرهنگ عام پذیرفته و تعریف شده است؛ اما در این‌خصوص – که عقلاءالمجانین 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 محتلم شود، و خفته تا بیدار گردد» (ذکاوتی قراگزلو، 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 حوزهٔ الهیات و همچنین انتقادهای سیاسی و اجتماعی بپردازد.

زآنکه گر تو عاقل آیی سوی من زخمِ بسیاری خوری در کوی من

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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

پورنامداریان درمورد اهمیت جایگاه دیوانگان دانا در ادبیات عطار می‌نویسد: «در هیچ‌یک از آثار عربی و فارسی به اندازهٔ 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 صدوبیست حکایت و تمثیل مثنوی‌های عطار را تشکیل می‌دهند (پورنامداریان۱۳۷۴:۵). نخستین مواجههٔ 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 کاسهٔ 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 کلهٔ چون من گدایی است و یا خود آن چون تو پادشاهی ست
بپیمودم 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 خویشتن در گور بردی همه زرها رها کردی و مردی
تو را چون جان بباید 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). درجایی‌دیگر، این‌گونه با تقابلی آشنازدایانه، اربابان قدرت را دربرابر حیوان به‌ظاهر حقیری [سگ] در یک موقعیت قرار می‌دهد و از جایگاه آن‌ها تقدس‌زدایی می‌کند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

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 آنِ 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 تودهٔ مردم را به باد انتقاد می‌گیرد: پادشاه چون از علت ناراحتی حال دیوانه‌ای که کلاه نمدی بر سر دارد می‌پرسد؛ جواب می‌شنود:

زبان بگشاد مرد از پرده‌ی راز — که ای پرورده در صد پرده‌ی ناز
گرت هم زین نمد بودی کلاهی — ولیکن در میان پادشاهی
تو را بودی در این اندوه راهی — چه دانی سختی و درد جدایی
(عطار، ۱۱۸:۱۳۵۹)

«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 حوزهٔ عمل نیز آزاد از قوانین و محدودیت‌های اجتماعی بودند. و خود از این قضیه نیک آگاه بودند و به تعبیر دیوانهٔ شیدایی:

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

این سخن دیوانهٔ عطار سخن «بانوی دیوانهٔ» اراسموس را به یاد می‌آورد که معتقد بود «به‌موقع و به‌جا خود را به دیوانگی زدن حداکثر عقل را نشان می‌دهد» (اراسموس،۱۴۶:۱۳۸۷). 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 به‌شیوهٔ معمول «ارتباط انسان با خدا» ،«انسان و جامعه» و «انسان و ارباب قدرت» داشته باشند.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

مسکنت است، چون خدم 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، مسئلهٔ فقر است، که دستمایهٔ طنز قرار می‌گیرد. عطار رندانه، به‌خاطر فقر، نه به خدا بلکه از خدا شکایت می‌کند. بسیار ساده‌انگارانه است که هدف عطار، آن شاعر دارای معارف عرفانی، از نقل این‌گونه 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 خوانندهٔ آگاه، به زمینهٔ اجتماعی و سیاسی سرودن این‌گونه حکایات آگاهی دارد. هلموت ریتر دراین‌باره می‌نویسد:

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

برخی سخنان مجانین صبغهٔ زاهدانه و صوفیانه دارد که دربرگیرندهٔ تعریض‌های تندی بر فرمانروایان وحکام است و دور نیست که آن‌ها گفتار عارفان و پیران بزرگ باشد که بر زبان راندشان از راه انتساب فقیران و دیوانگان میسر و ممکن بوده است (فتوحی، ۱۳۷۴:۳۴۶).

به تعبیر دیگر این از مختصات عطار است که انتقادها 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 وهلهٔ اول نشان‌دهندهٔ شخصیت وی و در درجهٔ دوم منعکس‌کنندهٔ نوع سلوک اوست که در پیوند با زندگی اجتماعی و برگرفته از عرفان و تصوف خراسانی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

در تکمیل این مبحث، اگرچنانچه به دنبال مشابهتی برای کار عطار باشیم، باید گفت؛ این گونهٔ 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 به‌کار گرفته شد. کتاب مشهور او *در ستایش دیوانگی*، در نفی استبداد است. نکتهٔ 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 طبقهٔ مصلحان دینی یا «رفورمیست»های پیرو مارتین لوتر (Martin Luther) آلمانی بود. ازآنجاکه 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. ازاین‌رو 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 جامعهٔ خود را به باد سخت‌ترین و نیشدارترین انتقادها 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 دربرابر قدرت حاکم بایستد طنز و شوخی دیوانگان است (اراسموس،۹۵:۱۳۸۷). ازسوی‌دیگر او نیز متعالی‌ترین معارف دینی و الهی را از زبان دیوانگان نقل می‌کند. نظریه‌پرداز روس، باختین (۱۹۷۵-۱۸۹۵) ضمن طرح مفهوم «کارناوال» و «تاریخ خنده»، به پدیدهٔ جنون و کارکرد سیاسی- اجتماعی آن نیز توجه بسیار کرده است. از دیگر متفکرانی که به پدیدهٔ جنون توجه نشان داده‌اند؛ میشل فوکو (Michel Foucault)) (۱۹۲۶-۱۹۸۳) اندیشمند فرانسوی است که به پدیدهٔ 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 درواقع 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

سترگی که در بطن خود دارد، به‌عنوان نوعی اعتراض سیاسی- اجتماعی به ساختار فرهنگی، دینی و سیاسی محسوب می‌شود. همچنان‌که زرین‌کوب معتقد است: «حرکت‌های صوفیه خواه‌ناخواه، نوعی حرکت سیاسی محسوب می‌شوند. صوفیه با ایجاد این نهادها در قلب اجتماع به‌نوعی به مخالفت غیرمستقیم با نظام تفکری رسمی پرداختند» (زرین‌کوب،۱۳۶۳: ۲۸). به اعتقاد شفیعی‌کدکنی نیز این فعالیت صوفیه در قالب تشکل‌های گوناگون خالی از صبغهٔ سیاسی نیست: «حق این است که هر چهار جریان فتوت، قلندریه،کرامیه و تصوف در نیمهٔ قرن سوم، حرکت‌های اجتماعی و سیاسی‌اند، برخی صبغهٔ سیاسی آشکارتری دارند و برخی پوشیده‌تر» (شفیعی‌کدکنی،۲۶:۱۳۸۷). او سپس می‌نویسد:

مجموعهٔ تحولات فرهنگی و هنری جامعهٔ ایرانی در طول تاریخ، به‌ویژه در عصر اسلامی، تابعی است از متغیر آرزوهای جامعه در جهت شکستن تابوها. هر نظام تثبیت‌شده‌ای، همواره جمعی طرفدار و عده‌ای مخالف دارد. آن‌ها که طرفدار نظام‌اند درآن می‌کوشند که از تابوهای آن نظام پاسداری کنند و بر حرمت آن روز به روز بیفزایند و آن‌ها که در جهت مخالف نظام می‌اندیشند همواره مترصدند تا به‌گونه‌ای رخنه در اعتبار این تابوها کنند و ناظر شکستن تابوها باشند؛ یا خود این کار را می‌کنند یا اگر کسی این کار را عهده‌دار شد، آن‌ها به ستایش و تشویق و تقدیر از او می‌پردازند. حرکت‌های دینی و حرکت‌های ملی، چه در جنبش فراگیر و گسترده‌اش و چه در شکل جنبش‌های کوچک ناحیه‌ای و محلی‌اش، همه و همه، مظاهر این میل به شکستن تابوها بوده و هست و خواهد بود. قلندریه از دو سوی مصداق این تمایل اجتماعی‌اند؛ یعنی هم خود به شکستن تابوها کمر بسته و برخاسته‌اند و هم مورد تشویق توده‌های مردم شده‌اند، در کاری که انجام داده‌اند. حقیقت این است که آن رند قلندری که حافظ او را قهرمان لیریک شعر خود ساخته، پدیده‌ای 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 جامعهٔ خویش پاسخ گفته‌اند (شفیعی کدکنی،۵۱:۱۳۸۷- ۵۰)

در باب تفکر قلندری چند نکتهٔ مهم، در خور ذکر و بررسی است؛ اول. خواستگاه اولیهٔ تفکرات قلندری، عرفان و تصوف خراسانی است، همچنان‌که بررسی *رسالهٔ قشیریه* که از اهم کتب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

صوفیه است مؤید این نکته است که؛ اکثر این افراد از دیار خراسان هستند؛ دوم. درخصوص 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 می دادم و می خورم و بی می ننشینم
(عطار،۱۳۶۸: ۷۴۷)

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

به اعتقاد پورنامداریان،

پروای از ریا در اندیشهٔ عطار به‌حدی 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 حداقل در قلمرو زبان، بی‌هیچ پروایی در معرض و مسیر تجربهٔ 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 نتیجهٔ 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، اندیشهٔ قلندری همچنان‌که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

حافظ می‌گوید؛ «کردار اهل صومعه‌ام کرد مِی‌پرست» (حافظ، ۱۳۷۲: ۲۸۵)؛ اعتراضی به ارزش‌گذاری‌های موجود در جامعه است.

نتیجه:

نگاه انتقادی عطار به مقولهٔ اجتماع و سیاست ازجمله 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. ازاین‌رو سر در پناهگاه تصوف کرده و آسایش روح و روان را در مسلک اشعری می‌جوید. عطار، شاعر صوفی، ادبیات خود را آیینهٔ 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 تازیانهٔ مردم عوام است که برگردهٔ 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 نمودِ 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/

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

رهی راه دراز بی‌کران کرد» از ممدوح خود طلب کاه و جو برای اسب خویش می‌کند (رک به دیوان اخسیکتی، ۴۲۱:۱۳۴۷) .

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 دربارهٔ او به کتاب *اراسموس روتردامی و روزگارش* از اشتفان نسوایک، مترجم فرامرز تبریزی نشر کتاب تهران و مقدمهٔ کتاب *در ستایش دیوانگی* از حسن صفاری نشر فروزان مراجعه شود.

کتاب‌نامه:

- ابن‌اثیر، عزالدین علی. (بی‌تا)، *کامل*. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: شرکت سهامی چاپ و کتب ایران.
- اخسیکتی، اثیرالدین. (۱۳۴۷)، *دیوان شعر*. تصحیح رکن الدین همایون فرخ، چ ۱، تهران: رودکی.
- اراسموس، دیسدریوس. (۱۳۸۷)، *در ستایش دیوانگی*، ترجمه محمد خواجوی، چاپ ششم، تهران: فروزان.
- آربری، آرتورجان. (۱۳۷۱). *ادبیات کلاسیک فارسی*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
- باختین، میخائیل. (۱۳۹۱)، تخیل مکالمه‌ای: جستاری دربارهٔ رمان، ترجمهٔ رؤیا پور آذر، چاپ سوم، تهران: نی.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (بی‌تا). *تاریخ بیهق*. با تصحیح و تعلیق احمد بهمنیار، تهران: فروغی.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۸۷)، *تاریخ بیهقی*، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: مهتاب.
- بهبهانی، مرضیه. (۱۳۸۷). *«تمثیل، آیینهٔ اجتماع، سیری در تمثیل‌های ادبیات عرفانی در آثار عطار و مولانا». فصلنامهٔ 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 سایهٔ آفتاب*، شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- ثابتی، سید علی مؤید. (۱۳۵۵)، *تاریخ نیشابور*، تهران: انجمن آثار ملی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

- حافظ، خواجه شمس‌الدین. (۱۳۷۲)، *دیوان*، تصحیح قاسم غنی و علامه قزوینی، تهران: نگاه.
- حسین‌آبادی، مریم و سید محمود الهام‌بخش. (۱۳۸۵)، «دیوانگان سخنگویان جناح معترض». *مجلهٔ کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، دوره ۷، شماره ۱۳، ۱۰۰-۷۰.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۶۶)، «عقلاءالمجانین به روایت ابن جوزی»، *مجلهٔ معارف*، دورهٔ چهارم، ش ۲، ۲۱۷-۱۹۹.
- راوندی، محمدعلی بن سلیمان. (۱۳۶۴)، *راحة الصدور و آیة السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ریتر، هلموت. (۱۳۸۸)، *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب خویی و مهر آفاق بایوردی، چاپ سوم تهران: الهدی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *صدای بال سیمرغ*، دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ 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)، *مفلس کیمیا 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]

- _____. (۱۳۷۴)، *منطق الطیر*، به‌کوشش سیدصادق گوهرین، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____. (۱۳۸۴)، *اسرارنامه*، به‌کوشش 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»، *مجلهٔ سیاست‌پژوهی*، دورهٔسوم، شماره نهم، ۲۲۱- ۱۹۷.
- فتوحی، محمود. (۱۳۷۴)، «قصهٔ آشفته‌نامان در آثار عطار»، از مجموعهٔ سایه در خورشید، مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی عطار نیشابوری، تهران: آیات.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۸)، *شاهنامه*، به‌کوشش سعید حمیدیان، چاپ شانزدهم، تهران: سخن.
- کاظمی‌فر، معین. (۱۳۹۲)، «کارکرد سیاسی و اجتماعی دیوانگان دانا برپایهٔ حکایات مثنوی‌های عطار»، *مجلهٔ ادب‌پژوهی دانشگاه گیلان*، دورهٔ هفتم، شمارهٔ بیست‌وچهارم، ۱۰۴ - ۸۳.
- لباف، رجبعلی. (۱۳۷۴)، «مصایب نیشابور در عصر عطار»، از *مجموعهٔ سایه در خورشید*، مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ جهانی عطار نیشابوری، تهران: آیات.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۹۲)، *بهلول‌نامه*، ترجمهٔ باقر قربانی زرین، چاپ سوم، تهران: چشمه.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۵)، «هنجارگریزی اجتماعی در زبان صوفیه»، مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، سال چهاردهم، ش ۵۲ و۵۳. صص ۱۳۵-۱۴۹.
- نسوی، نورالدین محمد زیدری. (۱۳۶۶)، *سیرهٔ جلال‌الدین*، ترجمه محمد علی ناصح، تهران: سعدی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.28.185]