

مقایسه بینامتنیت (تناصر) اشعار قرآنی ابوالعتهیه و مولوی درباره راهکارهای رسیدن به زهد

علی نبی اللهی^۱

چکیده

یکی از گنجینه‌های ادبی، اشعار شاعران است، در این میان بسیاری از شاعران مسلمان، متأثر از قرآن کریم بوده و در اشعار خود معارف آن را بازنشر داده‌اند. بررسی مقایسه‌ای بین برخی از این شاعران با هدف شناخت دیدگاه‌های ایشان و کیفیت اثرپذیریشان از قرآن درباره راهکارهای رسیدن به زهد، هدف این نگاشته را تشکیل می‌دهد، برای انجام این کار دو شاعر مسلمان یعنی ابوالعتهیه به عنوان شاعر عرب زبان و مولوی به عنوان شاعر پارسی‌گوی انتخاب شد، در ابتدا اشعار زهدی ابوالعتهیه و مولوی شناسایی و سپس با استفاده از روش تحلیل محتوا و لفظ مورد بررسی قرار گرفته و با استفاده از شناسایی آیه‌ای که شاعر آن را سرلوحه بیان خود قرار داده به تبیین نوع رابطه شعر با قرآن در سه قالب نفی جزئی، نفی کلی و نفی متوازی بر اساس دیدگاه کریستوا اقدام گردیده است. نتایج این تحقیق نشان داد؛ دیدگاه‌های این دو شاعر در زمینه راهکارهای رسیدن به زهد بسیار وسیع است؛ مواردی چون: مبارزه با هوای نفس، تأکید بر معادباوری، یادکرد نظارت دائمی خداوند و توجه دادن به پایان دنیا؛ از جمله این نتایج به شمار می‌رود، هم‌چنین می‌توان گفت: اشعار زهدی ابوالعتهیه بیشتر تک بعدی با رویکردی زاهدانه و اشعار مولوی چند بعدی و بیشتر عارفانه است.

واژگان کلیدی: مولوی، ابوالعتهیه، زهد، بینامتنیت، قرآن.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ مدرس عالی، گروه معارف دانشگاه جامع امام حسین (ع)، ایران، تهران.

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسئله

یکی از مباحث مطرح در علم نشانه‌شناسی^۱ نظریه بینامتنی^۲ است. (نامور، ۱۳۹۰: ۳۰۸) که در زبان عربی از بینامتنیت^۳ با عنوان «تناس» یاد می‌شود و آن در لغت به معنای تجمع و ازدحام است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۷۱) و بر ظهور، بالا رفتن و انباشتن نیز دلالت دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ج ۷: ۹۸) این اصطلاح برای نخستین بار از طرف «ژولیا کریستوا»^۴ و در نتیجه مطالعات او درباره نظریات «باختین»^۵ مطرح شد. (وعدالله، ۲۰۰۵: ۵۸) وی معتقد است هر متنی به دلیل فرآوری بودنش یک بینامتن بوده و هیچ متنی بی‌ارتباط با متون پیش از خود نیست از این‌رو هر متنی دگرگونی و جذبی از متون دیگر (کریستوا، ۱۳۸۱: ۴۴) است که گذشته را در حال تاثیر داده (کریستوا، ۱۳۸۹: ۱۶۴) و معرفی از نقل قول‌ها است. (عزام، ۲۰۰۱: ۳۶) به عبارت دیگر، بینامتنیت، بر ضرورت وجود رابطه بین متون تأکید دارد؛ بنابراین نظریه، هیچ مؤلفی خالق اثر خویش نیست، بلکه اثر او بازخوانشی از آثار پیشینیان یا دیگر معاصرانش خواهد بود. (مقدادی، ۱۳۷۸: ۱۱۳) طبق این نگره، متن به عنوان نظامی پویا و فعال است که این فعالیت ناظر به فرآوری متون گذشته بوده و همان حضور آگاهانه یک متن در متن دیگر به صورت کامل یا بخشی از آن (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۲۰) به صورت پیوندی دو سویه و تنگاتنگ با سایر متون است. (مکاریک، ۱۳۸۵: ۷۲) به گونه‌ای که با حذف مواردی مانند مؤلف، جامعه، تاریخ و... متن مستقل، ولی وابسته به متون دیگر در نظر گرفته می‌شود که در این صورت، معنادهی هر متنی بر پایه و با توجه به متون دیگر خواهد بود؛ زیرا مبتنی بر نوعی رمزگانی موجود بین آندو (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۲۷) و برون‌دادی از نقل قول‌های برگرفته از مراکز بی‌شمار فرهنگی قلم‌داد می‌شود. (گراهام، ۱۳۸۰: ۲۲)

واژه "زهد" نیز در لغت به معنای ترک و رویگردانی از چیزی است. (فیومی، بتا، ج ۲: ۲۵۷) امیرالمؤمنین (ع) زهد را به معنای کوتاه کردن آرزوها، شکر در برابر نعمت‌ها، خودداری از انجام گناه (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۱۰۶) و در کلام دیگری آن را بین دو کلمه از قرآن دانسته‌اند: "لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ" (حدید - ۲۳) یعنی تأسف نخوردن بر گذشته و خوشحالی نکردن بر آینده (= چیزی که در آینده به دست می‌آید)، (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۵۳) همچنین ایشان برترین زهد را مخفی‌ترین آن دانستند. (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۳۵)

برخی نیز زهد را رویگردانی از دنیا برای دستیابی به آسایش اخروی و بسنده کردن به کمترین بهره از حلال برای جلب رضای خداوند دانسته‌اند که با هدف از بین بردن بدی‌ها از نفس و تهذیب آن با راه‌کار مبارزه با نفس است.

گفته شده زهد از سه طریق حاصل شود: ترک زینت‌ها و تجملات، ترک هوی و هوس، ترک دنیا و متعلقات آن؛ بنابراین، حرف (ز) اشاره به اولین، حرف (ه) اشاره به دومین و حرف (د) اشاره به سومین خواهد بود. (کوفی اهوازی، ۱۴۲۹: ۹)

۱-۲- بیان مسئله

شعر و ادب، جزو سرمایه‌های هر ملت و هر دینی است زیرا ادبیات نقش مهمی در رساندن مفهوم به مخاطب دارد، شاید از همین رو باشد که معجزه جاویدان پیامبر اکرم (ص) کتابی است، در اوج جهات ادبی که گوی سبقت را در این عرصه از همه ادیبان و صاحب‌نظران به گونه‌ای ر بوده که هیچ‌کس توان مقابله یا هم‌طرازی با آن را ندارد. از سوی

دیگر شعرای مسلمان در تلاش بوده‌اند. با انعکاس مفاهیم روایی و به‌ویژه قرآنی در شعر خود (شاملی، ۱۳۹۲: ۲۴۴) هم به آثار خود غنای بیشتری بخشیده و هم با مخاطب مسلمان خود ارتباط بهتری برقرار سازند. (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۲)

در این میان بررسی مقایسه‌ای بین برخی از این شاعران با هدف شناخت دیدگاه‌های ایشان و کیفیت اثرپذیریشان از قرآن هدف اصلی این نگاشته را تشکیل می‌دهد. یکی از مفاهیمی که در آثار برخی شعرای مسلمان دیده می‌شود، مفهوم زهد است، این مقاله بر آن است تا کیفیت اثرپذیری این دو شاعر مسلمان از قرآن در زمینه راهکارهای رسیدن به زهد را با رویکرد بینامتنیت کریستوا مورد بررسی قرار دهد.

۱-۳- پیشینه بحث

زهد یکی از عناوینی است که شاعران مسلمان نسبت به آن اهتمام ورزیده و در همه ادوار، مورد توجه ایشان بوده و سرچشمه اصلی آن نیز قرآن کریم و سنت نبوی (ص) است. (ضیف، ۱۹۷۳: ۳۴-۳۵) (آیات مانند: آل عمران - ۱۸۵ و لقمان - ۳۳ و روایات نبوی مانند: کوفی اهوازی، ۱۴۰۲، ص ۳ به بعد) که این مسئله از همان قرون اولیه پس از هجرت نیز بروز و ظهور داشته اما کیفیت استفاده از آن در میان شعرا تفاوت‌هایی داشته، مثلاً دست‌مایه‌های زهد، در میان شاعران عرب در قرون اولیه پس از هجرت، بیشتر تک بعدی و صرفاً با هدف بازنشر این مفهوم بوده مانند: اشعار زهدی ابوالعتاهیه، اما در قرون بعد، گاه تبیین آن با موارد دیگری نظیر عرفان و تصوف نیز همراه بوده هم‌چنان‌که مورد اخیر را می‌توان در شعر مولوی که خود عارفی صوفی مسلک بود مشاهده کرد.

شاعران عرب پیش از پارسی‌زبانان به شعر زهدی روی آوردند مثلاً: اشعار صوفیانی چون حسن بصری در کتاب الزهد و کعب بن جراح ذکر شده ولی می‌توان گفت: هیچ‌یک مانند ابوالعتاهیه در شعر زهدی سرآمد نبوده‌اند زیرا وی شاعری متبحر (فروخ، ۱۹۸۵، ج ۲: ۱۹۲) در ادبیات عرب، به صورت عام و طلایه‌دار شعر زهدی در دوران عباسی به صورت خاص است که اشعار زهد آمیزش در شعر عربی تا آن زمان تقریباً بی‌سابقه بوده، شاید به‌توان گفت: ابوالعتاهیه اولین کسی است که شعر با موضوع زهد را به صورت مستقل و فنی جدید، مطرح ساخته (مقدسی، ۱۹۶۱: ۱۱۳) البته گاه در اشعار بشار بن برد، متبنی، جریر، ابونواس، عبدالله المبارک، محمود الوراق، آدم بن عبدالعزیز، محمد بن یسیر الریاشی، صالح بن عبدالقدوس و ... موارد مشابهی را شاهدیم، اما این موارد هیچ‌گاه در حد و اندازه جای‌گاه شعر زهدی ابوالعتاهیه نیستند، زیرا وی با بهره‌گیری از قرآن کریم و روایات، اشعار خود را تنها در جهت تعلیم، تربیت، گسترش اخلاق و فضیلت در جامعه به کار بست (هداره، ۱۹۹۸: ۳۱۹) و هرگز مانند برخی شاعران عصر عباسی از این موارد در جهت ذوق آزمایی یا رقابت شعری استفاده نکرد.

برخی معتقدند وی متأثر از شرایط زمان خود است چراکه قرن دوم هجری زمان تضارب آراء بر اثر بروز و ظهور اندیشه‌های گونانی است که به دست امثال ابن مقفع و غیر او بر اثر ترجمه آثار فارسی و پهلوی به عربی و نیز دیدگاه‌های مانوی رواج داشت (عبدالعال، ۱۹۵۴: ۱۰۲ - ۱۰۴) شاهدش آن‌که این دوران را دوران طلایی نیز نامیده‌اند چراکه ثروت عظیمی در خزانه دولت آن زمان جمع شده و تصرفات آن نیز گسترش یافت که این مسئله نیز خود عاملی مثبت بر زندگی مردم و تقویت ادبیات بوده است. (طبری، ۱۹۳۹: ۱۴۰؛ و ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۲۹)

برخی پایان نامه‌ها با موضوع شعر زهدی ابوالعناهیة عبارتند از: بررسی شرح حال و زهدیات ابوالعناهیة مصطفی مرادی دانشگاه تهران دفاع ۱۳۷۳؛ موازنه زهدیات ابوالعناهیة با زهدیات سنایی از مرتضی قائمی دانشگاه تهران دفاع ۱۳۸۳؛ شرح حال و بررسی شعر ابوالعناهیة از محمد علی اطرش دانشگاه تهران دفاع ۱۳۶۹.

در میان شاعران پارسی زبان نیز می‌توان گفت: سرآغاز شعر زهد فارسی در سه محور فکری اخلاق، شریعت و طریقت بروز و ظهور داشته (گلدزیهر، ۱۳۳۰: ۳۹) برخی نیز خاستگاه شعر عرفانی فارسی را شعر زهدی (دوبرین، ۱۳۷۸: ۴۶) و پیدایش شعر عرفانی را نتیجه تکامل شعر زهدی دانسته‌اند. (یثربی، ۱۳۷۹: ۲۴) در همین راستا شعر زهدی شاعرانی چون: شهید بلخی، ابوشکور بلخی، ابوطیب مصعبی، رودکی، فردوسی، ناصر خسرو و مولوی^۷ جزو شعر صوفیانه عنوان شده است. (کی منش، ۱۳۷۶: ۴۷۵)

۴-۱- روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله به صورت تحقیقات اسنادی، کتابخانه‌ای و به گونه توصیفی تحلیلی با رویکردی زبان‌شناختی است که به بررسی روابط بینامتنی بین شعر ابوالعناهیة و مولوی با قرآن می‌پردازد که بر اساس دیدگاه کریستوا در نظریه وی پیرامون مسئله بینامتنیت است. بدین شکل که ابتدا اشعار زهدی قرآنی ابوالعناهیة و مولوی استقصاء شده و پس از بررسی مقایسه‌ای و مقارنه‌ای بین آثار زهدی قرآنی این دو شاعر، سطح بینامتنیت این اشعار طبق دیدگاه کریستوا مشخص و تبیین شده، در این میان از دیدگاه‌های مفسران نیز در تبیین آیاتی که مرجع شاعر در شعرش بوده، استفاده شده است.

۲- بحث

۲-۱- معرفی ابوالعناهیة، زهدیات و سبک او در شعر

أَبُو الْعَنَاهِيَةِ، ابواسحاق اسماعیل بن قاسم بن سوید بن کیسان (۱۳۰ - ۲۱۱ق/ ۷۴۸ - ۸۲۶ م)، شاعر بزرگ عباسی است که برخی وی را متولد عین التمر (اصفهانی، ۱۹۸۶: ۵) از توابع کوفه (مقدسی، ۱۳۶۱: ۷۷) و برخی نیز محل ولادت او را یکی از روستاهای شهر انبار عراق دانسته‌اند. (محمود الدش، ۱۹۶۸: ۷۳) عنوان ابوالعناهیة (عناهیة = سبک مغزی) لقبی است که گویا به علت سبک‌سری و خودنمایی شاعر و گرایشش به مجون به وی اطلاق شده، (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۳۵۲) از همین رو است که در زمان یادکرد یکی از یاران امام رضا (ع) نزد حضرت از این شاعر با کنیه ابوالعناهیة، حضرت فرمود: نام او را ببر و این کنیه را نگو! (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۶: ۷۴۰ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲: ۱۴۴) چراکه این عنوان، به نوعی ذم وی به‌شمار می‌رود، یکی از جهاتی که وی «ابوالعناهیة» خوانده شده این است که روزی مهدی عباسی به او گفت: «انت انسان متحذلق معته» یعنی تو تظاهر به زیرکی و ذکاوت می‌کنی و گرنه احمقی بیش نیستی! و این‌گونه بود که مردم او را «ابوالعناهیة» خواندند. (اصفهانی، ۱۹۸۶، ج ۴: ۴) برخی نیز متهم شدن وی به زندقه را علت اطلاق این لقب شمرده و علت انتسابش به زنداقه را این مطلب دانسته‌اند که در اشعار او بیشتر از مرگ، فنا، نیستی و ناپایداری جهان سخن به میان آمده اما کمتر به مواردی چون رستاخیز، بهشت و دوزخ اشاره شده است. (اصفهانی، ۱۹۸۶، ج ۴: ۳۵ و صولی، ۱۳۵۵: ۴۷) افزون بر آن که تاحدودی ناامیدی و بی‌زاری از زندگی نیز بر زهدیات وی سایه انداخته (اصفهانی، ۱۹۸۶، ج ۴: ۴) برخی نیز وی را شیعه دانسته‌اند. (علیان، ۱۹۹۱: ۳۷)

او پس از عزیمت به بغداد به مرکز خلافت رفته (فروخ، ۱۹۸۵، ج ۲: ۱۹۰) و به دربار مهدی عباسی راه یافت (ضیف ۱۹۹۳، ج ۳: ۴۰۷) پس از ابراز علاقه به یکی از کنیزان همسر خلیفه (علیان، ۱۹۹۱: ۱۷۵) و عدم اعتنای کنیز به وی، کارش به گوشه‌گیری انجامید. (محمود الدش، ۱۹۶۸: ۱۳۸) به عبادت پرداخت، مجالس انس و غزل‌سرایی را ترک کرده و به مطالعه دین، به‌ویژه قرآن کریم پرداخت. (جرجانی، ۱۴۰۳: ۱۸۱) از همین رو تحت تأثیر فرهنگ اسلامی به‌ویژه قرآن کریم و کلام امیرالمؤمنین (ع) قرار داشت. (خفاجی، ۱۴۱۰: ۱۳۴) دیوان او شامل دو قسمت است: زهدیات (قسمت اعظم دیوان) (ضیف، ۱۴۲۶، ج ۳: ۲۳۸) و بخش دیگر شامل منظومه‌های پراکنده‌ای در فنون مختلف چون مدح، رثا، هجو و... است. (فاخوری، ۱۹۹۴: ۳۱۵)

ابوالعتاهیه در زهدیات خود از مکتب فلسفی معینی پیروی یا از نحله خاصی جانب‌داری نکرده (فاخوری، ۱۳۶۱: ۳۲۱) و منشأ اندیشه و فلسفه او، کتاب‌های دینی، تجربیات زندگی و استعداد فطریش بود، چراکه وی بیش از آن‌که شاعری احساسی و عاطفی باشد، اهل تعقل و اندیشه بود، برخلاف مثلاً شاعری چون ابونواس که سمت و سوی زهدیاتش عاطفی بوده، از ویژگی‌های برجسته شعر او نوگرایی در معنی شعر، گزینش واژه‌های ساده، بی‌تکلف و عامه‌پسند، روانی و سادگی گفتارها، خوش‌ذوقی و دل‌انگیزی، موسیقی خاص و... است. (عبدالجلیل، ۱۳۶۳: ۱۱۷) که این موارد نشانه پیوند با مردم و اجتماع نیز هست. (البهبیتی، ۱۹۷۰: ۳۸۶) البته گاه در زهدیات او بدبینی به جهان و انسان هم سایه افکنده، موضوعاتی که وی در زهدیاتش بدان‌ها پرداخته مبتنی بر محورهایی چون: قناعت در زندگی، توکل بر خدا در کسب روزی، سرنوشت انسان، مرگ، رستاخیز، آخرت، دعوت به ایمان و تقوای الهی (الشکعه، ۱۹۷۵، ص ۲۱۶) خوار شمردن دنیا و بزرگ‌داشت آخرت است. (مقدسی، ۱۹۶۱: ۱۱۹)

برخی معاصران ابوالعتاهیه با متهم ساختن وی به بخل و مال‌اندوزی، زهدش را ریایی دانسته‌اند. (نک: جاحظ، ۱۹۹۸، ج ۲: ۱۳۲ و ابوالعلاء، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۵۴) البته در این حال با وجود زهدیات مشهور به جا مانده از وی، زهدش، دست کم در عمل، جلوه‌های متعارضی داشته که این مسئله می‌تواند بیان‌گر شخصیت دوگانه او نیز باشد چراکه ویژگی‌هایش همیشه به یک گونه ظاهر نمی‌شده، برخی نیز بر آن هستند رذایلی چون بی‌بندوباری، هرزگی، بخل، جاه‌طلبی و مال‌دوستی منسوب به وی، به قدر فضایل منتسب به او، یعنی ترک شهوات و زهد، با محیط تربیتی و نحوه شکل‌گیری شخصیتش پیوند داشته، به عبارت دیگر، «فضایل» شاعر روی دیگر «رذایل» او و هر دوی آن‌ها، واکنشی در قبال محرومیت‌ها و نیازهای سرخورده مادی و معنوی وی بوده، شاید از همین رو باشد که این شاعر در همان دوره‌ای که بایستی زندگی صوفیانه و زاهدانه پیش گرفته باشد، هم‌چنان سرگرم مدیحه‌سرایی خلفا بود و به پادشاه‌های مادی آنان نظر داشت. (فاخوری، ۱۳۶۱: ۳۲۰)

از روش‌های ابتکاری وی در زهدیات، بهره‌گرفتن از شیوه قرآن‌کریم در بشارت و انذار است. شاهد آن وجود کلماتی چون بهشت، جهنم، حساب، پاداش، کیفر و مانند آن در اشعار اوست مانند:

الموتُ بابٌ و کُلُّ الناسِ داخله فلیت شعری بعد الباب ما الدائرُ

الدائرُ جَنَّةٌ خُلد ان عَمِلت بها یرضی الاله وان قصرت فالنارُ (ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۲۳)

از دیگر شیوه‌های وی معرفی دنیا به صورت بدبینانه است چراکه وی دنیا را کانون دروغ پردازی‌ها، فریب‌کاری‌ها و دغل بازی‌ها دانسته که مملو از درد، رنج، ناامیدی، ناکامی، سختی و گرفتاری است مانند:

لَعَمْرُکَ ما الدنیا بدارٍ بقاءِ کفاکَ بدارِ الموتِ دارَ فناءِ

فلا تعشقِ الدنیا أخی فإِنما تری عاشقِ الدنیا بجهدِ بلاءِ

حَلَاوَتْهَا مَمَزُوجَةٌ بِمَرَاةٍ وَ رَاخَتْهَا مَمَزُوجَةٌ بِعَنَاءٍ
فَكَرَتْ فِي الدُّنْيَا وَ جَدَّتْهَا فَذَا جَمِيعٌ جَدِيدَهَا يَبْلَى^۸ (ابوالعتاهیه، دیوان: ۸ و ۹)

۲-۲- معرفی مولانا و خاستگاه اشعار وی

جلال‌الدین محمد بلخی ملقب به ملائی رومی یا مولوی در تاریخ ششم ربیع‌الاول ۶۰۴ هـ ق، فرزند بهاء‌الدین ولد، در شهر بلخ و در خانواده‌ای ثروتمند متولد شد، وی شاعری عارف و اندیشمند بود که زندگی خود را وقف کسب معرفت و تهذیب نفس نمود، وی در سال ۶۴۲ هـ ق، سرودن شعر را آغاز کرد (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۴۹) وی سلوکش عارفانه (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹) و در این راه با مردم و مشکلات ایشان همراه و هم‌درد است، زبان شعری گویا، دانش گسترده، تأثیرگذار و هنجارگریز وی از یک سو و رابطه پر ابهام و عمیقش با شمس تبریزی، اشعاری با معانی ژرف را رقم زده، او تنها راه نجات انسان را وحی دانسته (حیدری، ۱۳۸۸: ۱۵۵) و به واسطه تسلطش بر مفاهیم قرآن از آن بهره‌های فراوان گرفته تا جایی که گفتار وی تفسیری عارفانه از قرآن دانسته شده؛ (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۷۳) چراکه عرفان علمی و عملی در این اثر بی بدیل، به نحو شگفتی تلفیق شده، این هم‌آهنگی به گونه‌ای است که تشخیص آن بدون آگاهی کامل از جمیع آیات قرآن و جهان‌بینی عرفان اسلامی تقریباً ناممکن است، مولوی به‌ویژه در مثنوی، از جهات گوناگون، تحت تأثیر قرآن بوده چراکه وی هم از جهت معنایی و بیانی، هم از جهت صوری و ظاهری، از قرآن پیروی کرده (بیات، ۱۳۹۲: ۷۴) از این رو شاید به‌توان مهم‌ترین مرجع اشعار او را قرآن و حدیث دانست. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۷۶) استفاده از قرآن در اشعار مولوی را می‌توان به چند گونه تقسیم کرد؛ گاه بدون اشاره صریح به آیه، مفهوم تمام یا بخشی از آیه را در شعر خود آورده که خواننده‌ی آشنا با قرآن، بی‌درنگ آیه مورد نظر را درمی‌یابد؛ گاه به ضرورت وزن شعر، بخشی از آیه را بی‌هیچ تصرفی در شعر می‌گنجاند و گاه به ضرورت شعری، در الفاظ آیه تصرف می‌کند، مولانا بهترین مفسر برای قرآن را خود قرآن می‌داند؛ اما در عین حال برخی، روش تفسیری وی را تأویل کشفی دانسته‌اند که مبتنی بر دیدگاه وجود بطن مستور، در ورای ظاهر بوده که بر تجربه‌ای وجدانی استوار است، (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۴۹) البته گاه شعر او از بلاغت خارج می‌شود؛ چراکه تجربه‌ای عاشقانه، عارفانه، روشنگر حالاتی الهی و برون‌دادی از درونی ناآرام از عشق ازلی و سرشار از شور و جذبه است که در عین حال دارای انگیزندگی بسیار بالایی نیز هست، مثلاً وی در شعری با وزن "مفاعیل مفاعیل مفاعیل مفاعیل" می‌گوید:

زهی عشق زهی عشق که ما راست خدایا چه نغزست و چه خوبست و چه زیباست خدایا

ناگهان وزن شعری را رها کرده و چنین می‌سراید:

نی تن را همه سوراخ چنان کرد کف تو که شب و روز درین ناله و غوغاست خدایا

(بر وزن فعلاتن فعلاتن فعلاتن) (مولوی، ۱۳۸۴: ۸۴، غزل شماره ۹۴)

مشخصه دیگر شعرش، موسیقی خاص آن است که در غزلیات خیزابی^۹ او منعکس است، البته ویژگی‌های دیگری مانند زبان خاص شعری صور خیال، نوع تعابیر و مهم‌تر از همه شوریدگی و سرمستی آن‌چنانی که بر وی حاکم است او را از چارچوب سنت‌ها و قیود رایج، بیرون می‌برد، بدیهی است دیگر شاعران نیز اوزان خیزابی دارند ولی به خاطر برخی ویژگی‌ها، شعر مولانا از دیگران متمایز است.^{۱۰}

۳-۲- جمع بندی معرفی ابوالعتهیه و مولانا

درباره مضامین شعری ابوالعتهیه می‌توان گفت: شعر او بیشتر به سمت زهد گرایش داشته و مولوی بیشتر به سمت عرفان هم‌چنان که وی گوید:

از مقامات تبتل تا فنا پایه پایه (پله پله) تا ملاقات خدا (مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۸)

در عین حال هر دوی آن‌ها از آب‌شخور منابع اسلامی به‌ویژه قرآن خود را سیراب کرده (هدآره، ۱۹۹۸: ۳۱۹) با بازتاب مفاهیم آن در آثار خود، آن را به زبان شعر در آورده‌اند، برخی بر اقتباس ابوالعتهیه از معارف حضرت علی (ع) نیز تأکید کرده‌اند. (خفاجی، ۱۴۱۰: ۱۳۴)

البته شعر زهدی ابوالعتهیه بیشتر تک بعدی و گاه افراطی از زهد و دنیاگریزی است ولی در طرف دیگر، مولوی اشعارش عارفانه و آمیخته با عشقی واقعی و فرازمینی است که از سوی بنده نسبت به معبود و خالق خویش روانه می‌شود، وی در این زمینه گوید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن

چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت (مولوی، ۱۳۷۳: ۷)

این مسئله تا آن‌جا پیش می‌رود که وی هسته و نتیجه مقصود اصلی زندگی، فلسفه و عیار آن را در همین مورد می‌داند:

عمر که بی عشق رفت، هیچ حسابش مگیر آب حیاتست عشق، در دل و جانش پذیر

عشق چو بگشاد رخت، سبز شود هر درخت برگ جوان بردمد هر نفس از شاخ پیر

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۴۵، غزل ۱۱۲۹)

اساساً بشر امروز، تشنه عرفان ناب است که آن را در آثار مولوی می‌توان یافت چراکه او این مطالب را از آب‌شخور اصلی آن (قرآن و حدیث) اخذ کرده و خود نیز آن را آزموده است به گونه‌ای که می‌توان گفت: مثنوی یک دوره عرفان ناب اسلامی در قالب شعر است، وی در بسیاری از موارد با زبان تمثیل سخن گفته که باعث رسایی و شیوایی سخنش نیز شده چراکه نمی‌توان تجربیات عرفانی را به صورت مستقیم منتقل کرد. افزون بر آن‌که باعث شده کلامش ملال‌آور نیز نباشد.

به طور کلی می‌توان گفت: تلمیحات قرآنی مولانا در مقایسه با ابوالعتهیه، فراگیرتر است چراکه خلق مفاهیمی مشابه تعبیرات قرآن، باعث ارتقاء فرهنگ زبانی و اندیشگانی مولانا شده و ارزش اشعارش را چندین برابر کرده در حالی که اشعار قرآنی ابوالعتهیه، تک بعدی، اخلاقی و بیشتر زاهدانه سروده شده است.

۴-۲- چارچوب نظری بحث

یکی از مباحث مطرح در متون مسئله بینامتنیت است که سه رکن دارد: متن حاضر، متن (یا متون) غائب (سند اصلی متن حاضر) و عملیات بینامتنی که کوچک لفظ از متن غائب به متن حاضر است. (قائمی و محقق، ۱۳۹۰: ۵۴) در این تحقیق قرآن کریم متن غائب و اشعار مولانا و ابوالعتهیه متن حاضر تلقی شده است. اما سطوح بینامتنی از دیدگاه "کریستوا" به سه سطح بینامتنی نفی متوازی، نفی جزئی و نفی کلی تقسیم می‌شود که در حقیقت سه سطح تأثیرپذیری متون بوده^{۱۱} و توضیح آن به این شرح است:

الف - نفی متوازی یا اجترار که سطح نخست بینامتنی است و گاه کمترین تغییر از متن مادر (متن پنهان) در آن دیده می‌شود و گاه بی هیچ تغییری، تنها جابجایی متنی است، به گونه‌ای که شالوده متن پنهان در متن حاضر آشکار باشد.

ب - نفی جزئی یا امتصاص که مقدار وامگیری آن از متن پنهان از مورد اول فراتر است، اما هنوز از متن یا متون پیشین ردپایی در آن دیده می‌شود به شکلی که بخشی از ساختار متن پنهان در متن حاضر تجلی یافته و گاه نوع سیاق و چینش معنایی الفاظ نیز اقتباسی از متن مرجع است که مرتبه‌ای میانه از تأثیر و تأثر به شمار می‌رود چراکه در آن متن پنهان، به صورت تغییر یافته، در پوششی تازه و قالبی نوین مطرح گردیده و همواره ردپایی از آن در متن جدید به چشم می‌خورد.

ج- نفی کلی یا حوار که بالاترین مرتبه این تأثیر و تأثر است به گونه‌ای که تنها لایه ظریفی از متن پنهان با استفاده از سرنخ‌هایی بسیار جزئی بر لایه ظاهری متن حاضر تبلور می‌یابد چراکه در این سطح، متن مادر به‌طور کلی نفی شده و سیاقی متناقض در آفرینش متن جدید ظهور می‌کند. (ر.ک: ناهم، ۲۰۰۷: ۴۹)

از منظری دیگر، بینامتنیت به داخلی و خارجی تقسیم شده که متشکل از دو بعد لفظی و معنوی است، چنانچه متنی از عناصر متن خود (یا همان نویسنده) بهره گیرد داخلی و در صورت استفاده از دیگر متون، خارجی خواهد بود، مورد اول در قرآن کریم مانند این آیه شریفه: "وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ" (حجر-۶) که پاسخ آن در جای دیگری از قرآن آمده که: "مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٌ" (قلم-۲)^{۱۳}

مورد دوم (ارتباط متن با عناصر بیرون از متن خود) مانند این آیه شریفه: "ذُوقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ" (دخان - ۴۹)^{۱۴} که شاید اشاره به ابوجهل باشد زیرا خود را بسیار عزیز می‌پنداشت هم‌چنان که روایت شده وی به رسول خدا (ص) می‌گفت: در فاصله میان دو کوه (مکه) کسی عزیزتر و محترم‌تر از من نیست! (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵: ۷۵) که محمل بحث این مقاله، مورد اخیر است یعنی مواردی که ابوالعناهیة و مولانا در اشعار خود از قرآن کریم به عنوان متنی بیرونی، تأثیر پذیرفته‌اند. اما عناصر بینامتنیت عبارتند از: متن حاضر؛ متن غائب و روابط بین دو متن. (عملیات بینامتنی) (موسی، ۲۰۰۰: ۵۳)

گفته شده: استفاده از مضامین قرآنی مکروه است اما عده ای نیز آن را جایز و از محسنات بدیع به شمار آورده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۵۰) برخی نیز نسبت به آن تفصیل قائل شده و چنانچه این امر در مقام موعظه و اخلاق باشد نیکو و اگر برای تغزلات باشد آن را خروج از راه ادب دانسته‌اند. (گرکانی، ۱۳۷۷: ۷۴)

شعر زهدی یکی از موارد تلاقی ادبیات، با اندیشه‌های دینی به شمار می‌رود و آن شعری است که ضمن فراخوانی جامعه بشری به سوی پارسایی، عبادت خدا و عدم وابستگی به دنیا، او را برای جهانی غیر از جهان مادی آماده سازد، از آنجا که زهد مجموعه رفتارهای ناظر به تهذیب نفس است بر مقاومت در مقابل هوای نفس تأکید داشته و مضامین نظم در این باره با رهایی از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های دنیوی همراه است هم‌چنان که این موارد با کاربرد فراوان در شعر ابوالعناهیة مشاهده می‌شود.

مولانا نیز نهایت زهد را رویگردانی از دنیا، روی آوردن به اطاعت خدا، به دست آوردن آخرت و آن را متوقف بر علم و آگاهی دانسته چراکه انجام این امر منوط به درک زشتی، بی‌ثباتی دنیا و لطف و صفای آخرت است. (مولوی، ۱۳۵۷: ۶۱) هم‌چنین منظورش از علم، همان دستورات خدای تعالی و ائمه طاهرین (ع) است. (مولوی، ۱۳۹۰: ۳۵) وی، زهد را معادل تقوی، پاکی و صلاح دانسته مانند این شعر که:

گفت حقّ نی بلکه لا انساب شد زهد و تقوی فضل را محراب شد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۳۸) هم‌چنین وی یکی از آسیب‌های آن را ربایی بودن آن ذکر کرده (مولوی، ۱۳۱۵: ۱۰۲) و معتقد است: انسان حتی با استفاده از زهد نیز راهی طولانی تا رسیدن به مقام فنا در پیش دارد. (مولوی، ۱۳۹۴، صص ۸۹-۹۰) از نگاه مولانا جایگاه عرفان بالاتر از زهد است چراکه وی زهد را ترک عمل ناشایست و عرفان را ترک انانیت و نیل به فنای الهی دانسته، وی در این باره گوید:

زاهدی چیست؟ ترک بد گفتن عاشقی چیست؟ ترک خود گفتن (مولوی، ۱۳۱۵: ۶۹)
زیرا از نظر وی زاهد فردی است که در اندیشه روز جزا به سر می‌برد؛ اما عارف، بی عنایت به آخرت، توجهش فقط به حق است، شاهدش این شعر که:

هست زاهد را غمِ پایانِ کار تا چه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند از غم و احوال آخر فارغند (مولوی، ۱۳۷۳: ۸۰۸)
هم‌چنین وی عبور از زهد و اجتهاد را لازمه مستغرق شدن (فنا) دانسته و گوید:
یک گره مستغرق مطلق شدست هم‌چو عیسی با ملک ملحق شدست
نقش آدم لیک معنی جبرئیل رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته وز زهد و جهاد گویا از آدمی او خود نژاد (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۵۴۹)

۵-۲- بحث (مواردی از راهکارهای ایجاد زهد در کلام این دو شاعر)

۱-۵-۲- تبیین حقیقت دنیا

یکی از راه‌کارهای ابوالعتاهیه برای ایجاد زهد، تبیین حقیقت دنیا به عنوان راه‌کار دوری‌گزیدن از آن و رسیدن به زهد است:

انما الدنيا غرور کلها مثل لمع الال فی الارض القفار^{۱۵} (ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۸)
بینامتن: این شعر با این فراز از آیه ۲۰ حدید مطابقت دارد که: "وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ" البته دنیایی مذموم است که صرفاً برای دنیا باشد و نه برای آخرت (کاشانی، بیتا، ج ۹: ۱۸۳) هم‌چنان‌که پیامبر اکرم (ص) بر نیکویی مالی که در اختیار فرد صالح قرار گیرد (و بدان کار نیک انجام دهد) تأکید کردند. (ورام، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۵۸)
شاعر در این شعر، دنیا را صرفاً فریب‌دانسته و برای آن قائل حقیقتی نمی‌شود، این شعر نفی متوازی است چراکه از عبارت قرآن استفاده کرده و جهت معنایی آن با قرآن کاملاً هم‌سو است؛ زیرا آیه شریفه دنیا را جز فریب نمی‌داند و ابوالعتاهیه نیز با همین مضمون، شعر خود را بیان می‌کند.
مولوی نیز در تبیین حقیقت دنیا گوید:

چیست دنیا؟ از خدا غافل بَدَن نی قماش و نقره و میزان و زن (مولوی، ۱۳۷۳: ۴۲)
بینامتن: این شعر به آیه شریفه: "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَ الْأَنْعَامِ وَ الْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ" (آل عمران - ۱۴) اشاره دارد که بیانگر ابزاری بودن مواردی چون قماش و نقره و... است نه استقلالی بودن آن‌ها، (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۹۶) مولوی حقیقت دنیا غفلت را از خدا می‌داند، او حتی این ابزارها را هم حقیقت دنیا نمی‌داند، بلکه فراتر از آن هر چیزی که انسان را از خدا غافل سازد را مصداق دنیا می‌داند.

این شعر نفی کلی است زیرا جهتی که مولوی برگزیده با جهت آیه یکی نیست همچنان که قرآن زینتی بودن این موارد دنیایی و تعلق آن‌ها به دنیا را یادآور شده ولی مولوی از اساس، این که این موارد جزو دنیا باشند را نفی کرده، هم‌چنین واژگان شعر نیز با آیه شریفه تاحدودی متفاوت است.

۲-۵-۲- مبارزه با هوای نفس

ابوالعتاهیه در این باره گوید:

و ما كَرَمَ الْمَرْءِ إِلَّا التَّقَى^{۱۶} (ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶، ص ۲۰)
أَشَدُّ الْجِهَادِ جِهَادُ الْهَوَى
بینامتن: این بیت اشاره به این آیه دارد که: "وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ" (نازعات-۴۰ و ۴۱) که منظور، ترس از خدا در هنگام بروز گناه است (خطیب، ۱۴۲۵، ج ۴: ۵۴۵) در روایتی آمده که اگر کسی توجه داشته باشد که خدا می‌شنود و کارهای او را می‌بیند این مسئله او را از ورود در کارهای زشت باز می‌دارد و این معنای آیه شریفه است. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۱۲۷)

این شعر نفی جزئی است چراکه به بحث مخالفت با هوای نفس و مبارزه با آن پرداخته و واژگان آیه را تا حدودی در بردارد ولی دقیقاً هم‌سو با آیه نبوده و تا حدودی با مفهوم آیه مغایرت دارد.

از دیدگاه ابوالعتاهیه، آفت آدمی هواخواهی است که در صورت بی‌نیاز پنداشتن خود، طغیان می‌کند:

أَلْمَرْءُ أَفْتَهُ هَوَى الدُّنْيَا
و المرء يطغى كلما استغنى
إِنِّي رَأَيْتُ عَوَاقِبَ الدُّنْيَا
فَتَرَكْتُ مَا أهُوَى لِمَا أُحْسَى^{۱۷} (ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۲۲)
بینامتن: در مصرع اول، آفت انسان هوای نفسش دانسته شده که برداشتی از آیه شریفه: "قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ" (انعام-۵۶)^{۱۸} است چراکه هوای نفس، انسان را به هدایت دعوت نمی‌کند بلکه باعث سقوط او می‌شود. (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۶۴۵) الهام‌بخش شاعر در مصرع دوم نیز این کریمه است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ * أَن رَّءَاهُ اسْتَغْنَى»^{۱۹} (علق- ۶ و ۷)

مصرع اول این شعر نفی کلی است چراکه جهت معنایی و نیز الفاظ استفاده شده با یکدیگر متفاوتند و مصرع دوم نیز نفی متوازی است چراکه مفردات آیه در شعر به کار رفته و رویکرد شاعر با مفهوم مورد نظر قرآن نیز همسان است.

مولوی نیز در این باره گوید:

مر هوا را تو وزیر خود مساز
کاین هوا پر حرص و حالی بین بود
عقل را اندیشه یوم دین بود (مثنوی، ۱۳۷۳: ۵۴۰)
بینامتن: این شعر شاید اشاره به این آیه باشد که: "وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ" (سوره صاد - ۲۶) که هوای نفس باز دارنده از راه حق عنوان شده (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۸: ۷۳۷) که در این صورت نفی جزئی است چراکه از پیروی هوای نفس نهی کرده ولی الفاظ آن با الفاظ آیه شریفه متفاوت است هم‌چنین آن‌چه که در شعر به عنوان برون‌داد هواپرستی ذکر شده با آن‌چه که آیه شریفه در این باره ذکر کرده نیز متفاوت است زیرا قرآن گمراهی از راه خدا را نتیجه هواپرستی دانسته اما مولوی به مطلب دیگری در این باره اشاره کرده است.

۳-۵-۲- تاکید بر معادباوری

از دیگر راه‌کارهای ابوالعتاهیه برای به دست آوردن زهد، یادکرد معاد و سوال و جواب آن است وی گوید:

اذکر معاذک افضل الذکر لا تنسَ یومَ صَبیحَةِ الحشر^{۲۱} (ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۳۹)

بینامتن: این شعر شاید اشاره به آیه شریفه: "وَأَنَّ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ جَمِیعاً" (انعام - ۱۲۸) داشته باشد که منظور آیه، یادکرد از این روز است (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۴۱) این شعر، نفی جزیی است چراکه در الفاظ و معانی مورد استفاده شعر، نسبت به آیه شریفه تغییر ایجاد شده، زیرا آیه شریفه به حشر انس و جن اشاره کرده (سیواسی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۳۷) ولی ابوالعتاهیه اصل معاد را یادآور شده است.

مولوی نیز یکی از ویژگی‌های روز قیامت را بیان کرده که البته تاکید بر اصل معاد هم هست:

در قیامت بنده را گوید خدا هین چه کردی آن چه من دادم ترا (مولوی، ۱۳۷۳: ۹۳۸)

بینامتن: این بیت شاید اشاره داشته باشد به این آیه که: "فَوَرَبِّكَ لَنَسْتَلْتَنَّهُمُ الْجَمْعِینَ"^{۲۲} (حجر - ۹۲) آیه شریفه نشان می‌دهد در قیامت از همه اعمال آدمی بدون استثناء سؤال خواهد شد و این خود درسی است برای همه انسان‌ها که لحظه‌ای از اعمال خود غافل نشوند. (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۱۳۹) چرا که خداوند هم از گناه‌کار و هم از افراد مطیع خود، از کارهایی که در دنیا انجام داده‌اند سوال می‌کند. (کرمی، ۱۴۰۲، ج ۵: ۱۴۳)

این بیت نفی متوازی است چراکه از الفاظ و نیز معنای آیه به صورت کامل استفاده شده است، چون لفظ "بنده" که در شعر آمده نکره و مفید عموم است و نیز "چه کردی" همان ترجمه عبارت "لَنَسْتَلْتَنَّهُمُ" است.

نیز مولوی گوید:

پس قیامت روز عرض اکبر است عرض او خواهد که با زیب و فر است (مثنوی، ۱۳۷۳: ۱۲۰)

بینامتن: اشاره مولوی به عرضه اعمال انسان در روز قیامت، در واقع یادآوری این نکته است که انسان بایستی توجه داشته باشد که روزی اعمالش بر وی عرضه خواهد شد لذا بایستی در انجام آنها دقت کرده، نیک را انجام داده و بد آن را ترک نماید، شاید مصرع اول اشاره داشته باشد به این آیه شریفه: "مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا"^{۲۳} هم‌چنان‌که بنده، با دیدن ثبت همه گناهان کوچک و بزرگ خود، به عذاب شدن خود یقین می‌یابد چون قدرت انکار گناهان خود را ندارد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۶۸) که این مسئله همان عرض اکبر منظور شاعریست، این شعر نفی جزیی خواهد بود زیرا در عبارت و مفهوم آیه کمی تصرف و تغییر ایجاد شده است.

در مصرع دوم نیز ممکن است اشاره به فراز ابتدایی همان آیه باشد که: "وَوَضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ"^{۲۴} زیرا برخی، از مشاهده نامه عمل خود ترسان هستند، در برابر، برخی خواهان مشاهده نامه عمل خود توسط دیگران هستند که در این صورت نفی کلی خواهد بود، چون جهت معنایی آیه شریفه با شعر متفاوت است و شاید هم اشاره به این آیه شریفه باشد که: "فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِیَمِینِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَفْرَؤُا كِتَابِیْهِ" (حاقه - ۱۹)^{۲۵} که در این صورت بینامتن در این مصرع، به صورت نفی جزیی خواهد بود زیرا مفهوم شعر با مفهوم آیه شریفه قدری متفاوت است. (آیه شریفه: کسانی که کتاب به دست راست ایشان داده می‌شود و شعر: افرادی که با زیب و فر هستند.)

۴-۵-۲- یادکرد نظارت دائمی خداوند

ابوالعتاهیه با یادکرد نظارت دائمی خداوند بر انسان او را از انجام گناه حتی در خلوت هم بر حذر می‌دارد:

إِذَا مَا خَلَوْتَ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ
خَلَوْتُ وَ لَكِنَّ قُلَّ عَلَيَّ رَقِيبٌ

وَلَا أَنْ مَا يَخْفَى عَلَيْهِ يَغِيبُ^{۲۶} (ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶، ص ۳۴)

بینامتن: شاید مصرع اول اشاره باشد به این آیه شریفه که: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى» (علق -۱۴) که منظور همان ترسیدن از عقوبت خداست (ابن ملقن، ۱۴۰۸، ج ۱: ۵۷۲) و مصرع دوم به آیه: «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (قاف - ۱۸)^{۲۸} که منظور از عتید و رقیب، دو فرشته ثبت کننده اعمال نیک و بد است (ابن عرفه، ۲۰۰۸، ج ۴: ۵۹) و بیت دوم هم اشاره است به آیه شریفه: «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ» (ابراهیم - ۴۲)^{۲۹} یعنی به تاخیر انداختن عقوبت ظالمان از سوی خداوند، دلیل بر غفلتشان از ایشان نیست بلکه خداوند این کار به روز خاصی موکول کرده (مهائمی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۹۳) که هر دو بیت نفی جزئی خواهد بود، چراکه برخی عبارات آیه‌های شریفه در شعر وجود دارد و معنا نیز تقریباً هم‌سو با معانی قرآن اخذ شده است، البته با کمی تغییر، زیرا در مصرع اول شاعر اشاره به تنهایی کرده در حالی که آیه شریفه (علق -۱۴) همه حالات انسان را مورد نظارت خدا می‌داند و در مصرع دوم نیز کلمه رقیب به کار رفته در حالی که آیه شریفه (قاف - ۱۸) از رقیب و عتید سخن گفته و در مصرع سوم نیز برخی واژگان آیه ۴۲ ابراهیم به کار رفته ولی شاعر به اعمال گذشته انسان اشاره کرده در حالی که مفهوم مورد اشاره آیه شریفه اعم از گذشته و حال است.

۵-۵-۲- توجه دادن به پایان دنیا

ابوالعتاهیه برای ایجاد زهد با اشاره به پایان و سرانجام دنیا، حقیقت آن و فنای آن را یادآور شده و می‌گوید:

غدا تخرِبُ الدُّنْيَا وَيَذْهَبُ أَهْلُهَا جَمِيعًا
و تُطْوَى أَرْضُهَا وَ سَمَاءُهَا^{۳۰} (ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶، ص ۱۴)

بینامتن: این بیت، یادآور این آیه شریفه است: «يَوْمَ تُطْوَى السَّمَاءُ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ»^{۳۱} (انبیاء - ۱۰۴) که به صورت نفی جزئی است چراکه از برخی عبارات آیه شریفه استفاده شده و جهت معنایی و دلالتی هم با کمی تفاوت بیان شده است.

مولوی نیز در بیان حقیقت دنیا گوید:

گفت دنیا لهُو و لعب است و شما
کودکید و راست فرماید خدا (مثنوی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۹)

بینامتن: این شعر تلمیح و اشاره است به آیه «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ»^{۳۲} (انعام - ۳۲) یعنی کار دنیا مانند بازی کودکان است که عاقبت معقولی برای آن متصور نیست (مراغی، بیتا، ج ۷: ۱۰۷) که به صورت نفی متوازی است چراکه مصرع اول هم عبارات آیه را در بردارد و هم جهت معنایی این مصرع با جهت معنایی آیه شریفه همسان است.

۳- نتیجه

این نگاشته با هدف بررسی مقایسه‌ای بین دو شاعر مسلمان یعنی ابوالعتاهیه و مولانا در زمینه اشعار زهدی قرآنی ایشان (با رویکرد راهکارهای ایجاد زهد) و تبیین کنش دو سویه بین اشعار و دیدگاه‌های ایشان با قرآن کریم به رشته تحریر در آمد، نتایج این پژوهش نشان داد مولانا و ابوالعتاهیه با مهارتی عالی از مفاهیم قرآنی در اشعار زهدیشان استفاده کرده، با برقراری ارتباطی دو سویه میان شعر خویش و قرآن، آثاری ارزشمند در این زمینه را از

خود به جا گذاشته‌اند، ابوالعتاهیه از شیوه‌های متنوع قرآن برای ایجاد زهد بهره جسته، انداز، تبشیر، آگاهی دادن به عواقب رفتار و مواردی از این دست در شعر ابوالعتاهیه فراوان به چشم می‌خورد، مولوی نیز از همین موارد بهره گرفته با این تفاوت که رویکرد وی بیشتر عرفانی و با نظر داشت بروندادهای رفتارهای نیک و سوء و آثار و نتایج آن‌ها بر سلوک سالک است.

موضوع اشعار ابوالعتاهیه حول محورهایی چون: قناعت در زندگی، توکل بر خدا در کسب روزی، سرنوشت انسان، مرگ، رستاخیز، آخرت، دعوت به ایمان و تقوای الهی، خوار شمردن دنیا و بزرگداشت آخرت، با رویکردی قرآنی و گاه روایی دور می‌زند که همین موضوعات را نیز می‌توان در شعر مولوی یافت اما بهره‌برداری‌های قرآنی مولانا نسبت به ابوالعتاهیه، فراگیرتر است چراکه مولوی دنیا را ذم نمی‌کند و از عشقی فرازمینی که باعث پرواز سالک می‌شود سخن گفته و دنیا را فقط زمانی که بستر غفلت از خدا باشد مذموم دانسته، افزون بر آن که وی با ایجاد مفاهیمی شبیه تعبیرات قرآن، باعث ارتقای فرهنگ زبانی و نیز چند بعدی بودن مفاهیم آن و افزایش ارزش اشعارش شده در حالی که تعبیرات قرآنی اشعار ابوالعتاهیه، بیشتر تک بعدی، اخلاقی و با رویکرد زهد است.

هم‌چنین ابوالعتاهیه جهت تأکید بر دیدگاه‌های خود و انتقال آن به مخاطب، از اسلوب‌هایی چون توبیخ، تکرار، امر و پرسش نیز یاری می‌گیرد، درحالی که بیان مولوی بیشتر زبانی رمزی و گاه نمادین است. اسلوب‌هایی مانند حکایت‌پردازی و مانند آن، با هدف تبیین عمیق‌ترین مفاهیم مد نظر خود به‌ویژه مفاهیم عرفانی دیده می‌شود.

آن‌چه در این نوشتار بدان اشاره شد؛ تنها بخش بسیار کوچکی از اشعار زهدی قرآنی این دو شاعر بود، بدیهی است بررسی مقایسه‌ای به صورت کامل میان اشعار زهدی این دو شاعر با رویکردی قرآنی، مجالی فراختر از یک مقاله را می‌طلبد، هم‌چنین بررسی مقایسه‌ای بین موارد زهدی این دو شاعر با رویکردی روایی نیز امری است که می‌تواند محمل پژوهش دیگری قرار گیرد چرا که هر دو شاعر خود را از آبخشور روایات نیز سیراب کرده و به خلق مفاهیمی شبیه آن‌چه در روایات آمده نیز پرداخته‌اند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

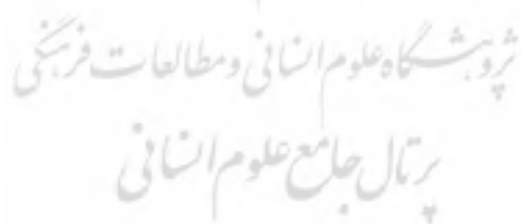
منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد، ۱۹۶۵، **الکامل فی التاریخ**، بیروت، بی نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸، **توحید صدوق**، قم، جامعه مدرسین.
۴. ابن عدیم، عمر بن احمد، ۱۴۱۰، **بغیة الطلب فی تاریخ حلب**، به کوشش سهیل زکار، دمشق، بی نا.
۵. ابن عربی، محمد، ۱۲۹۳، **فتوحات مکیة**، بیروت، دار صادر.
۶. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، **لسان العرب**، بیروت، دار الفکر، سوم.
۸. ابن عرفه، محمد بن محمد، ۲۰۰۸، **تفسیر ابن عرفه**، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۹. ابن ملقن، عمر بن علی، ۱۴۰۸، **تفسیر غریب القرآن**، بیروت، عالم الکتب.
۱۰. ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴، **دیوان**، شرح مجید طراد، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۱. ———، ۱۴۰۶، **دیوان**، بیروت، دار بیروت.
۱۲. احمدی، بابک، ۱۳۷۰، **ساختار و تأویل متن**، تهران، نشر مرکز.
۱۳. اصفهانی ابوالفرج، علی بن الحسین، ۱۹۸۶، **الأغانی**، بیروت، دارالکتب.
۱۴. الشکعة، مصطفی، ۱۹۷۵، **الشعر و الشعراء فی العصر العباسی**، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۵. بروجردی، آقا حسین، ۱۳۸۶، **منابع فقه شیعه (ترجمه جامع احادیث الشیعة)**، مترجمان احمد اسماعیل تبار، احمد رضا حسینی، محمدحسین مهوری، تهران، فرهنگ سبز.
۱۶. البستانی کرم، ۱۹۸۶، **دیوان ابوالعتاهیه**، بیروت، دار بیروت للطباعة و النشر.
۱۷. البهبیتی نجیب محمد، ۱۹۷۰، **تاریخ الشعر العربی حتی آخر القرن الثالث الهجری**، بیروت، دار الفکر.
۱۸. بیات، محمدحسین، ۱۳۹۲، **نقش قرآن در جهان بینی عرفانی و تأثیر آن در مثنوی**، ادب فارسی، دوره ۳، ش ۱.
۱۹. جاحظ، عمرو بن بحر، ۱۹۹۸، **البخلاء**، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۲۰. جرجانی، میر سید شریف، ۱۴۰۳، **التعریفات**، چاپ دوم بیروت، دارالکتب العربی.
۲۱. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۲، **راه عرفانی عشق**، تعالیم مثنوی مولوی، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، پیکان.
۲۲. حبیب حاتمی کن کبود، رحمان بوالحسنی؛ وحید مرادی، ۱۳۹۵، **تعریف زهد**، جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان (ع) و متصوفه، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، مقاله ۳، دوره ۳، شماره ۶، صفحه ۵۵-۷۴.
۲۳. حیدری غلامحسین، ۱۳۸۸، **پژوهشنامه ادب حماسی**، ویژه نامه بزرگداشت اندیشه های جهانی مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران.
۲۴. خطیب شربینی، محمد بن احمد، ۱۴۲۵، **تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر**، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲۵. خطیب، بغدادی، احمد ابن علی، ۱۳۴۹، **تاریخ بغداد**، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۶. خفاجی محمد عبدالمنعم، ۱۴۱۰، **الحیاه الادبیه بعد ظهور الاسلام**، بیروت، دارالجلیل.
۲۷. دفتری، فرهاد، ۱۳۷۵، **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه.

۲۸. دوبرین یوهانس توماس پیتر، ۱۳۷۸، شعر صوفیانه فارسی، در آمدی بر کاربرد عرفانی شعر کلاسیک فارسی، ترجمه دکتر کیوانی، تهران، نشر مرکز.
۲۹. راستگو سید محمد، ۱۳۷۶، شاعری در هجوم منتقدان، آئینه پژوهش، دوره ۸، شماره ۴۳، بهار ۱۳۷۶، صفحه ۳۰-۳۴
۳۰. ریاحی پیام و مریم انصاری منش، ۱۳۹۴، بررسی نشانه شناسی از دیدگاه صاحب نظران، اولین کنفرانس ملی جغرافیا و برنامه ریزی، معماری و شهرسازی نوین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی سروش حکمت مرتضوی، https://www.civilica.com/Paper-BGCONF11-BGCONF11_666.html
۳۱. زبیدی، محمد مرتضی حسینی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
۳۲. زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر.
۳۳. زرکشی، بدر الدین، ۱۴۰۸، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر.
۳۴. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۶، سرّ نی، (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی) چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی.
۳۵. سیواسی، احمد بن محمود، ۱۴۲۷، عیون التفاسیر، بیروت، دار صادر.
۳۶. شریف رضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴، نهج البلاغه، قم، هجرت.
۳۷. الشعکه، مصطفی، ۱۹۷۵، الشعر و الشعراء فی العصر العباسی، چاپ سوم، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۸. صولی، محمد بن یحیی، ۱۳۵۵، الاوراق، (قسم اشعار اولاد الخلفاء اخبارهم)، قاهره، امل.
۳۹. ضیف شوقی، ۱۹۷۳، تاریخ الادب العربی، العصر العباسی الاول، قاهره، دارالمعارف.
۴۰. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۰، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۴۲. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، ۱۹۳۹، تاریخ الرسل والملوک، قاهره، بی نا.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲، جامع البیان فی تفسیر القرآن، (تفسیر طبری)، بیروت، دار المعرفه.
۴۴. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مرتضوی.
۴۵. عبدالجلیل، ج. م، ۱۳۶۳، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرنوش آذرتاش، تهران، امیرکبیر.
۴۶. عبدالعال، محمدجابر، ۱۹۵۴، حركات الشیعة المتطرفین و أثرهم فی الحیاة الاجتماعیة والأدبیة لمدن العراق ابان العصر العباسی الاول، چاپ دوم، قاهره، مکتبه وهبه.
۴۷. عزام محمد، ۲۰۰۱، النص الغائب، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب.
۴۸. علیان، احمد محمد، ۱۹۹۱، ابوالعتاهیه حیاة و أغراضه الشعریة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۹. فاختوری، حنا، ۱۳۶۱، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، طوس.
۵۰. _____، ۱۹۹۴، الموجز فی الأدب العربی و تاریخه ادب النهضة الحدیثه، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۵۱. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم، رضی.
۵۲. فروخ عمر، ۱۹۸۵، تاریخ الادب العربی العصر العباسی، بیروت، دارالعلم للملایین.
۵۳. فشارکی محمد، ۱۳۸۸، کیفیت شعری مولانا، پژوهشنامه ادب حماسی ویژه نامه بزرگداشت اندیشه‌های جهانی مولانا جلال الدین محمد بلخی، از صفحه ۱۷۱ تا صفحه ۱۹۶.

۵۴. فیومی، احمد بن محمد مقری، بیتا، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالرضی.
۵۵. قائمی مرتضی؛ محقق، فاطمه، ۱۳۹۰، بینامتنی قرآنی در مقامات ناصیف یازجی، دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته ای قرآن کریم، سال دوم، شماره پنجم، صص ۵۱-۵۹.
۵۶. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۷. کریستوا ژولیا، ۱۳۸۱، به سوی پسامدرن، پسا ساختارگرایی در مطالعات ادبی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
۵۸. _____، ۱۳۸۹، "ما دوتا" یا تاریخ/داستان بینامتنیت، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، روزبهان.
۵۹. _____، ۱۳۸۱، کلام، مکالمه، رمان، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران، نشر آگه.
۶۰. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، بیتا، منهج الصادقین فی إلیام المخالفین، تهران، اسلامیة.
۶۱. کرمی، محمد، ۱۴۰۲، التفسیر لکتاب الله المنیر، قم، علمیه.
۶۲. کوفی اهوازی حسین بن سعید، ۱۴۲۹، زاهد کیست؟ وظیفه اش چیست؟ ترجمه و تحقیق: عبدالله صالحی نجف‌آبادی، قم، نورالسجاد ع.
۶۳. _____، ۱۴۰۲، الزهد، چاپ دوم، قم، علمیه.
۶۴. کی منش عباس، ۱۳۷۶، شعر زهد، نخستین تجربه صوفیانه، تهران، نشر سخن.
۶۵. گراهام، آلن، ۱۳۸۰، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز.
۶۶. گرکانی، شمس‌العلماء، ۱۳۷۷، ابداع البدایع، تبریز، احرار.
۶۷. گلد زیهر ایگناس، ۱۳۳۰، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمد علی خلیلی، تهران، اقبال.
۶۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۶۹. محمود الدش محمد، ۱۹۶۸، ابوالعناهیة حیاته و شعره، بیروت، دارالکتب للطباعة و النشر.
۷۰. مراغی، احمد مصطفی، بیتا، تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر.
۷۱. مسعودی، علی بن حسین، ۱۹۷۰، مروج الذهب، به کوشش باریبه دونار و پاوه دوکورتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۷۲. معری ابوالعلاء احمد بن عبدالله، ۱۴۱۸، لزوم مالا یلزم، بیروت، دار کتاب العربی.
۷۳. مقدادی، بهرام، ۱۳۷۸، فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی (از افلاطون تا عصر حاضر)، تهران، نشر فکر روز.
۷۴. مقدسی، أبو عبدالله محمد بن احمد، ۱۳۶۱، احسن التقاسیم، مترجم دکتر علینقی منزوی، تهران، بی‌نا.
۷۵. _____، ۱۹۶۱، أمراء الشعرا العربی فی العصور العباسی، بیروت، دارالمعلم الملایین.
۷۶. مکاریک، ایرنا ریما، ۱۳۸۵، دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، چاپ دوم، تهران، نشر آگه.
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۷۸. _____، ۱۳۷۳، ترجمه قرآن کریم، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی. (در ترجمه آیات از این ترجمه استفاده شده است.)
۷۹. موسی، خلیل، ۲۰۰۰، قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر، بیروت، اتحاد الکتب العربی.

۸۰. مولوی، ۱۳۹۰، مجالس سبعة، چاپ چهارم، تهران، کیهان.
۸۱. — ۱۳۹۴، فيه ما فيه، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، نشر نگاه.
۸۲. — ۱۳۵۷، مثنوی معنوی، مقدمه استاد بديع الزمان فروزانفر، چاپ هشتم، تهران، علمی.
۸۳. — ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۸۴. — ۱۳۸۴ دیوان کبیر شمس، تهران، طلایه.
۸۵. مهائمی، علی بن احمد، ۱۴۰۳، تفسير القرآن المسمى تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، چاپ دوم، بیروت، عالم الکتب.
۸۶. میرصادقی، میمنت، ۱۳۸۹، واژه‌نامه هنر شاعری، فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فن شعر و سبک‌ها و مکتب‌های آن، چاپ سوم، تهران، انتشارات کتاب مهنراز.
۸۷. نامور مطلق، بهمن، ۱۳۹۰، در آمدی بر بینامتنیت، تهران، نشر سخن.
۸۸. ناهم، احمد، ۲۰۰۷، التناس فی شعر الرواد، قاهره، دارالآفاق العربیه.
۸۹. ورام بن ابي فراس، مسعود بن عیسی، ۱۴۱۰، مجموعه ورام، قم، مکتبه فقیه.
۹۰. وعد الله، لیدیا، ۲۰۰۵، التناس المعرفی فی شعر عزالدین المناصره، بیروت، دار مجد لاوی.
۹۱. هداره، محمد مصطفی، ۱۹۹۸، اتجاهات الشعر العربي من القرن الثاني الهجري، بیروت دارالعلوم العربیه.
۹۲. یثربی یحیی، ۱۳۷۹، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

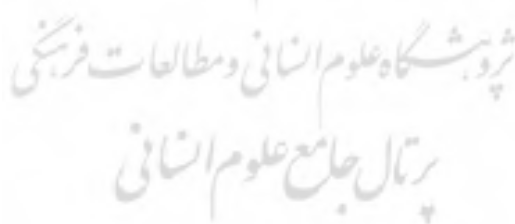


A Comparison of the Intertextuality of the Qur'anic Poems of abu al-atahiah and the Molavi About the ways to Ascetic

Ali Nabiolahi¹

One of the literary treasures is poetry, meanwhile, many muslim poets are influenced by the Holy quran, and in their poems they have published the teachings, a comparative study of some of these poets In order to understand their views and the quality of the quran's impact on them about strategies for achieving ascetic the purpose of this article is. To do this two Muslim poets namely, Abu al-atahiah as an Arabic-language poet and mawlavi was chosen as a persian poet. At first, ascetic's poems of abu al-atahiah and Molavi were identified Then, using the content analysis method and the term and identifying the verse the poet has chosen the relationship between poetry and the Qur'an was explained, this work was done in three forms of partial negation, general negation and parallel negation based on Kristeva's view. The results of this study showed that the views of these two poets on the ways of achieving asceticism are very broad Things like: Fighting the air of self, emphasizing resurrection, remembering God's constant supervision, and paying attention to the end of the world; among these are the results It is also possible to say the poems of Abu al-atahiah with an ascetic approach is and Multidimensional Molavi Poems and it is mystical.

Key Words: Molavi, Abu al-atahiah, Ascetic, Intertextuality, Quran



¹ Imam hosein a university, Iran, Tehran, nma0000@yahoo.com

پی‌نوشت‌ها

۱. نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه‌ی نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها، نظام‌های عدالتی و غیره می‌پردازد. علم نشانه‌شناسی که در بسیاری از علوم ادراکی ریشه دارد در واقع با دریافت رمزگان زیبا شناختی اجتماعی و فرهنگی هر طرح مفاهیم مستتر در آن را باز شناخت و ایده‌های برآمده از رمزگان‌ها را هدایت کرده و لایه‌های درونی و پنهان هر چیزی را تاویل و مکشوف می‌گرداند. (ریاحی، پیام و مریم انصاری منش، ۱۳۹۴، بررسی نشانه‌شناسی از دیدگاه صاحب نظران، اولین کنفرانس ملی جغرافیا و برنامه‌ریزی، معماری و شهرسازی نوین).

۲. Intertextuality

۳. intertext

۴. Julija kristeva

۵. Mikhail Bakhtin

۶. این بخاطر آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید، و به آنچه به شما داده است دل بسته و شادمان نباشید!
 ۷. در باب تأثیرات قرآن و سنت بر مولانا تاکنون کارهایی خوب و قابل توجه صورت گرفته است «قرآن و مثنوی» نوشته بهاء‌الدین خرمشاهی، «سر نی» و «بحر در کوزه» از آثار عبدالحسین زرین کوب و پیش از آنها (ماخذ قصص و تمثیلات مثنوی) اثر بدیع الزمان فروزانفر از نمونه‌های برجسته این حوزه است. اما بازتاب مفاهیم قرآنی در دیگر اثر منظوم مولانا، یعنی «غزلیات شمس» معروف به دیوان کبیر، موضوعی است که محتوای کتاب «آسمان در آینه» نوشته علی رضا مختاریور را تشکیل می‌دهد. (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳)

۸. دنیا جایگاه ماندگاری نیست و برای خانه مرگ، خانه فنا (از نظر موعظه) کافی است، پس برادر عاشق دنیا نباش (چراکه) می‌بینی عاشق دنیا در بلایاست، شیرینی آن با تلخی و آسایشش با سختی همراه است، در دنیا تفکر کردم و آن را یافتم چراکه همه چیزهای نوری آن از بین رفتنیست!
 ۹. متخصصان فن عروض، وزن‌های موجود در شعرهای فارسی را در نوزده جنس مختلف دسته‌بندی کرده‌اند که هر یک از این دسته‌ها را اصطلاحاً بحر می‌نامند بحر اصلی را دستگاهی دانسته‌اند که چند وزن را دربرمی‌گیرد. وزن‌های فرعی هر بحر، با اعمال قواعدی خاص به‌وجود می‌آیند که یکی از آنها وزن خیزابیست که با حذف چند هجا از آخر بحر و تکرار پاره باقی‌مانده حاصل می‌شود در این حالت، مصراع‌هایی با دو پاره مساوی به‌وجود می‌آید که در اصطلاح، وزن آنها را وزن خیزابی یا وزن دوری یا وزن متناوب می‌نامند؛ (میرصادقی، ۱۳۸۹، ص ۴۵)

۱۰. پیشتر آ می لبا تا همه شیدا شویم
 بیشتر آ گوهرها تا همه دریا رویم
 دست به هم وادهیم حلقه صفت جوق جوق
 جمع معلق زنان مست به دریا دویم
 بر لب دریای عشق تازه بروییم باز
 های که چون گلستان تا به ابد ما نویم
 وز جگر گلستان شعله دیگر زنییم
 چون ز رخ آتشین مایه صد پرتویم
 جوهر ما رو نمود لیک از آن سوی بحر
 آه که تو زین سوی آه که ما زان سوییم
 شاه سوارا به سر تاج ججنبان چنین
 تاج تو را گوهریم اسپ تو را ما جویم (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۶۴۸، غزل شماره ۱۷۱۹)

وزن شعر بالا، وزنی است مترنم و دوری و خیزابی که خود در برانگیزندگی، نقشی بسزا دارد همراه با تشکل موضوعی و آرایه‌های لفظی و معنوی بدیعی، موزانه: پیش تر آ می لبا.. بیش تر آ گوهر - تا همه شیدا.. تا همه دریا.. تشبیه: می لب، دریای عشق، چون گلستان، رخ آتشین و.. استعاره: بر لب دریای عشق تازه بروییم باز.. که خود را به گل یا گیاهی مانند کرده که می‌روید. (جگر گلستان) کنایه: شعله دیگر زنییم (کنایه از ایجاد شور و حال دیگر) نیز: تاج ججنبان، (کنایه از اظهار قدرت کردن) و نیز: بر سردار کردن و آتش اندر زدن (کنایه از نابود کردن). مراعات التظیر: می و شیدایی، گوهر و دریا، گلستان و تازه رویی، شعله و آتشین، تاج و سر، اسب و جو و... علیرغم وجود رعایت جهات بلاغی و یا لاقول کوشش در این راه، این شعر در اوج بلاغت نیست، ترکیباتی از قبیل: "تو زین سوی"، "ما ز آن سوییم"، "اسب تو را ما جویم" و واژگانی نه چندان فصیح چون: "جوق جوق"، "معلق زنان"، در غزل دیده می‌شود، (فشارکی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸ به بعد)

۱۱. دیدگاه‌های دیگری نیز در این باره مطرح است مانند دیدگاه ژنت (Gérard Genette) که بینامتنیت را به چهار مقوله مشخص تقسیم کرد، وی معتقد بود، امکان همپوشانی این مقولات با یکدیگر نیز وجود دارد. این مقولات عبارتند از: ۳- ورامنتیت ۷- سرمنتیت ۱- پیرامنتیت ۸- زبرمنتیت. ر.ک: گراهام، ۱۳۸۰: ۱۴۶- ۱۶۰

۱۲. و گفتند: «ای کسی که «ذکر» [قرآن] بر او نازل شده، مسلماً تو دیوانه‌ای!

۱۳. که به نعمت پروردگارت تو مجنون نیستی!

۱۴. (به او گفته می‌شود): بچش که (به پندار خود) بسیار قدرتمند و محترم بودی!

۱۵. دنیا سراسر فریب است مانند درخشش سراب در زمین بی آب و علف.

۱۶. برترین جهاد، جهاد با نفس است و کرامت انسان در تقوای اوست.

۱۷. آفت انسان هوی و هوس دنیا است و انسان در هنگام بی‌نیازی طغیان می‌کند، در عواقب دنیا اندیشیدیم پس هوی نفس را به خاطر آنچه که از آن می‌ترسیدیم (=عواقب سوء آن) ترک کردم.

۱۸. بگو: «من از هوی و هوسهای شما، پیروی نمی‌کنم؛ اگر چنین کنم، گمراه شده‌ام؛ و از هدایت‌یافتگان نخواهم بود!»

۱۹. چنین نیست (که شما می‌پندارید) به یقین انسان طغیان می‌کند * از اینکه خود را بی‌نیاز ببیند!

۲۰. و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد!
۲۱. از روز معاد خود به بهترین وجه ممکن یاد کن و آغاز روز محشر را فراموش نکن.
۲۲. به پروردگارت سوگند، (در قیامت) از همه آنها سؤال خواهیم کرد!
۲۳. گنجهکاران) می گویند: «ای وای بر ما! این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرونگذاشته مگر اینکه آن را به شمار آورده است؟!»
۲۴. و کتاب [کتابی که نامه اعمال همه انسانهاست] در آن جا گذارده می شود، پس گنجهکاران را می بینی که از آنچه در آن است، ترسان و هراسانند؛
۲۵. پس کسی که نامه اعمالش را به دست راستش دهند (از شدت شادی و مباهات) فریاد می زند که: «ای اهل محشر! نامه اعمال مرا بگیرید و بخوانید!
۲۶. اگر در جای خلوتی قرار گرفتی نگو من تنها هستم بلکه بگو نگاهیانی بر من گماشته شده و خدا را از آنچه (بر تو) گذشته غافل میندار و (بدان) چیزی براو مخفی نیست.
۲۷. آیا او ندانست که خداوند (همه اعمالش را) می بیند؟!»
۲۸. انسان هیچ سخنی را بر زبان نمی آورد مگر اینکه همان دم، فرشته ای مراقب و آماده برای انجام مأموریت (و ضبط آن) است!
۲۹. گمان مبر که خدا، از آنچه ظالمان انجام می دهند، غافل است!
۳۰. فردای قیامت دنیا نابود می شود و اهل آن همگی فانی می گردند و طومار زمین و آسمان در هم می پیچد.
۳۱. در آن روز که آسمان را چون طوماری در هم می پیچیم...
۳۲. زندگی دنیا، چیزی جز بازی و سرگرمی نیست!

