

واکاوی اندیشه‌های زاهدانه در قصاید عطار و اشعار ابوالعتاهیه

دکتر محمدرضا نجاریان*

چکیده

ابواسحاق اسماعیل بن القاسم معروف به ابوالعتاهیه، از شاعران مهم دوره عباسی است که پیرامون بی‌اعتباری دنیا، مرگ و پیری سخن می‌راند. او دنیا را به سراب، سایه و مه مانند نموده، آن را موجی می‌خواند که غریق را به بازی گرفته است:

أَفْ لِدُنْيَا تَلَاعَبَتْ بِي

تَلَاعَبَ الْمَوْجُ بِالْغَرِيقِ

او مرگ را به جام تلخ و حوض آب با مزه تلخ مانند کرده، در تصویری مرکب حمله مرگ به

پیری را چون حمله پیری به جوانی می‌داند:

كَأَنَّكَ قَدْ هَجَمْتَ عَلَى مَشِيئِي

كَمَا هَجَمَ الْمَشِيئُ عَلَى شَبَابِي

عطار از شعرای بزرگ متصوفه قرن هفتم هجری قمری ایران است. او برای بیان مقاصد زاهدانه

خود کلام ساده و بی‌پیرایه و البته سمبلیک را انتخاب کرده است. دیوان اشعار شیخ شامل غزلیات و قصاید و رباعیات است.

نگارنده با این باور که آثار عطار متمایل به زهد و ترک دنیا است، در این مقاله سعی دارد به

نقد و تحلیل مضامین زاهدانه قصاید عطار با اشعار ابوالعتاهیه بپردازد.

کلیدواژه: عطار، قصاید، ابوالعتاهیه، شعر دوره عباسی، زهد، ادبیات تطبیقی.

*. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد. (reza_najjarian@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۲۹

تاریخ وصول: ۹۷/۰۱/۲۶

مقدمه

از نظر ارباب لغت زهد ورزیدن نسبت به یک چیز به مفهوم اعراض از آن شی و به مقدار اندکی از آن رضایت دادن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۶) البته زهد در ترک دنیا خلاصه نمی‌شود. زهد کامل و تام عبارت است از: روی گردانی دل، از آنچه انسان را از خدا غافل کرده است. (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۱) برای زهد چندین درجه ذکر کرده‌اند: ترک و اعراض از محرمات، اعراض از شبهات، زهد ورزیدن نسبت به مقدار بیشتر از نیاز از چیزهای حلال، زهد ورزیدن نسبت به همه آنچه که موجب لذت نفس می‌شود، روی گردانیدن از هر آنچه غیر خدا است، حتی از خودش. (گیلانی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۷) مراتب زهد از جهت آنچه که در طلب آن انسان از دنیا روی بر می‌گرداند. از این جهت زهد دارای درجات سه‌گانه زیر است: زهد خداترسان، زهد امیدواران، زهد عارفان. (فیض کاشانی، ۱۳۳۹، ج ۷، ص ۳۵۷)

سؤالی که در این پژوهش مطرح است این که ابوالعناهیة و عطار شعر زهد را ابزاری برای بیان ارزش‌های والای دینی، موعظه و نصیحت کردن برگزیدند، یا آن که انگیزه‌های دیگری داشتند که در خلال قصاید زهدیشان پنهان مانده است؟

۱.۱. پیشینه تحقیق

در زمینه زهد در اشعار ابوالعناهیة و عطار نیشابوری و مبحث تطبیقی آن موارد زیر

یافت شد:

پایان‌نامه‌ای با عنوان «زهد و جلوه‌های آن در شعر ابوالعناهیة» (۱۳۷۸) از لطیف امینی است که در آن به موضوعات مختلف زهدی در شعر ابوالعناهیة پرداخته است. این موضوعات عبارتند از: دنیا و صفات آن، دعوت به قناعت، تقوی، عبادت و مناجات، جهاد

با نفس، امر به معروف و نهی از منکر، توبه، عبرت از گذشتگان، توکل، قیامت و در نهایت الهام شاعر از آیات و روایات. مقالات زیر به این موضوع پرداخته‌اند: «بررسی تطبیقی شعر زهد در دیوان ابوالعتاهیه و ناصر خسرو» از تورج زینی‌وند و سیدعدنان اشکوری که مضمون‌ها و ساختارهای (مشترک یا متفاوت) شعر زهدی ابوالعتاهیه و ناصر خسرو را تحلیل کرده‌اند. ناصر خسرو از شعر ابوالعتاهیه، آگاهی داشته و از آن تأثیر پذیرفته است؛ اما در برخی از مضمون‌های شعر زهدی ناصر خسرو بیشتر از آن‌چه که نشانه تقلید و تأثیرپذیری دیده شود، موضوع بینامتنی، توارد خاطر و تجربه مشترک شعری نمود دارد؛ «تأثیر کلام امام علی (ع) در اشعار ابوالعتاهیه» از وحید سبزیان‌پور به تبیین یکی از جنبه‌های کلام امام علی (ع)، یعنی سیطره بی‌مانند و تأثیر گسترده بر ادب عربی پرداخته است و عنوان می‌کند، کلام امام علی (ع)، قبل از گردآوری نهج‌البلاغه، در بین ادیبان و سخن‌سنجان بزرگی چون ابوالعتاهیه، معروف و شناخته شده بوده است؛ «مقایسه زهدیات ابوالعتاهیه و ابونواس» از محمد جعفری و زهره محمدی، یکی از انگیزه‌های گرایش ابوالعتاهیه به شعر زهدی را شکست او در عشق به عتبه مطرح می‌کند. او با الگو گرفتن از معارف اسلامی آن را در روح زهد درمی‌آمیزد و ابونواس برای نشان دادن برتری خویش بر او زهدیات خود را سروده است. در این مقاله زهدیات این دو شاعر با هم مقایسه شده است؛ «تأثیرپذیری ابوالعتاهیه شاعر زهد و حکمت از قرآن و حکمت‌های امام علی (ع)» از اسماعیل اشرف و علی پیرانی شال و «بررسی تطبیقی زهدیات ابوالعتاهیه و خاقانی در نهج‌البلاغه» از سعید نیسی و سیدمصطفی موسوی نژاد.

اما مقاله‌ای که به‌طور خاص به بحث تطبیقی زهد در قصاید عطار و اشعار ابوالعتاهیه پردازد، یافت نشد و ما در این پژوهش به آن می‌پردازیم.

۲.۱. عطار

شیخ فریدالدین ابو حامد محمد مشهور به عطار نیشابوری، شاعر و عارف بلند آوازه ایران در سال ۵۴۰ در شهر نیشابور به دنیا آمد. دوران کودکی و مراحل زندگی او در

هاله‌ای از ابهام قرار دارد. او در حرفه پدر که طبابت و داروسازی است، مهارت کسب می‌کند و هم‌زمان به یادگیری آموزه‌های عرفانی می‌پردازد و به درجات کمال می‌رسد. گرچه برخی از مورخان و تذکره‌نویسان برای او شیخی، قائل نشده‌اند؛ اما رضا قلی‌خان هدایت، او را از مریدان مجدالدین بغدادی می‌داند. (هدایت، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳) عطار، مانند بسیاری از عارفان، قدرت شاعری بالایی داشته و هم‌چنین سرمایه بزرگی از ادب و شعر اندوخته بود؛ به همین جهت عموم اندیشه‌های عرفانی خود را به نظم درآورد. (محمود بن عثمان، ۱۳۸۰، ص ۲۸۴) عطار که داروسازی و داروشناسی را از پدرش آموخته است، بر خلاف شاعران هم‌عصر خود که به مدح پادشاهان و امرای خوارزمشاهی و سلجوقی می‌پرداختند، در شعر به تبیین تجربیات عرفانی می‌پردازد. البته شعر، مقصود اصلی عطار نبوده و حتی می‌توان گفت، عطار به شعر و شاعری اعتنا ندارد. شعر برای او ابزاری است تا بتواند تعلیمات خود را به زبانی دیگر ارائه دهد. عطار صاحب تألیفات و تصانیف بسیاری است که بیشتر آنها منظوم می‌باشند. مشهور است که به عدد سوره‌های قرآن؛ یعنی ۱۱۴ تصنیف از کتاب و رساله و نظم و نثر نوشته است. زبان عطار در آثارش سلیس، بی‌تکلف، سبک، شیوا و روان است. (عطار، ۱۳۷۶، ص ۵۹) از جمله مهم‌ترین آثار وی می‌توان به این موارد اشاره کرد: *تذکرة الاولیاء* که شامل حکایت‌ها و گفتارهایی از اولیای الهی و مشایخ تصوف است؛ *دیوان عطار* که شامل غزلیات و قصایدی عرفانی و عاشقانه است؛ *منطق الطیر* یا مقامات طیور که یک شاهکار عرفانی است و عطار در این کتاب طی یک داستان تمثیلی از زبان پرندگان، مراحل و مراتب عرفان را تبیین می‌کند. دیگر آثار او: *مظهرالعجایب*؛ *مصیبت‌نامه*؛ *الهی‌نامه*؛ *اسرارنامه*؛ *مختارنامه*. مجموع اشعار عطار بالغ بر ۲۹۶۴۷ بیت است که آکنده از حکایات، قصص، مضامین بلند و عرفانی است. او در سال ۶۱۸ در حمله مغولان به ایران در شادیاخ نیشابور به قتل رسید.

۱.۲.۱. عطار و عرفان:

عرفان اسلامی در سیر تحول خود چندین مرحله را پشت سر گذاشته است. از میان دوره‌های مختلف تاریخ عرفان و تصوف چند دوره شاخص تر می‌باشد که یکی از آنها دوره زهد است. که در حقیقت اعتراضی به حکومت اشرافی و فئودالی بنی امیه است. (برتلس، ۲۵۳۶، ص ۸) واژه تصوف ابتدا در قرن دوم در کوفه، توسط ابوهاشم کوفی صوفی، متوفی سال ۱۵۰ قمری، به کار رفت. وی شاگرد حسن بصری بود که متوفی در سال ۱۱۰ قمری است. این واژه در قرن سوم در کل عراق گسترش پیدا کرد. در قرن چهارم واژه تصوف برای همه فرقه‌های صوفیه - در هر جای جهان که این جریان صوفیه شکل گرفته است - به کار می‌رفت. در همان زمان که در عراق این واژه گسترش یافت. در این دوران عباسیان کسانی را که به تقدس مشهور بودند به دربار دعوت می‌کردند و به آنها هدایای سخاوتمندانه می‌بخشیدند. هاله تقدس وسیله خوبی برای کسب نعمات زمینی شد، جنبه گیری عرفا در برابر این بهره‌برداری از زهد به تغییر رویکرد تصوف انجامید. (همان، ص ۳۱) در خراسان تصوف با نام ملامتیه شکل گرفت که از ریا و تظاهر دوری می‌جست. کم‌کم واژه عرفان نیز به صورت مترادف با تصوف به کار رفت. در همین زمان است که تصوف به مثابه یک جریان فرهنگی - اجتماعی در اهل سنت پدید می‌آید که نیمه دوم قرن دوم تا قرن چهارم را شامل می‌شود. از قرن پنجم تا قرن ششم از تصوف به مثابه یک جریان معرفتی - فرهنگی - اجتماعی تعبیر می‌شود. بعد معرفتی در این مرحله به این دلیل اضافه می‌شود که در این دوره، صوفیان به تألیف می‌پردازند و آثاری در این زمینه منتشر می‌شود. تصوف در این دوره به مثابه یک نظام دانشی و معرفتی است که تحت تأثیر تألیفات و آثار برجسته پویندگان و مشایخ عرفان و تصوف قرار می‌گیرد. عطار از جمله نویسندگانی است که در این جریان معرفتی نقش مهمی را ایفا می‌کند. «عطار تحت تأثیر تمایلات زاهدانه خویش و به اقتضای معمول عصر، به شعر، وعظ و تحقیق گرایش یافت و برخلاف بسیاری از شاعران به دربارهای عصر و مجالس اعیان ولایت هم علاقه‌ای نشان نداد. داروخانه

برایش از دربار فرمانروایان جالب‌تر بود». (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۳۳) شاعران هم‌عصر او زمین و آسمان را در پای پادشاهان و حکام غلام‌زاده می‌ریزند؛ اما «بدون شک عطار از شخصیت والایی برخوردار بوده است. او هرگز شاعری مداح و قصیده‌سرا نبود و خود را به خاطر جیفه پست دنیوی به دولت‌مردان و قدرت‌مندان عصر خود نزدیک نکرد؛ بلکه اعمال و رفتار آنان را نیز به باد انتقاد گرفت. (ریتز، ۱۳۷۹، ص ۹۷)

آثار عطار متمایل به زهد، ترک دنیا، ترس از مرگ و بیم از عاقبت است؛ البته بعد رندی و عاشقی نیز در این عرصه قابل اهمیت است. او معتقد است یکی از دلایلی که انسان‌ها هنگام جان‌کندن، دچار ترس و حیرت می‌شوند، این است که به دنیایی دل می‌بندند که پوچ و واهی بوده است و در واقع آخرت و زندگی جاودان آنجا را با زندگی زودگذر اینجا عوض کرده‌اند. عطار حتی نسبت به عرفای شاعر پیش از خود ابتکاراتی دارد، مثلاً به جای «مقامات» از «وادی‌ها» استفاده می‌کند. (معنی وادی همان بیابان‌های سنگلاخی است) به همین دلیل مراحل هفت‌گانه سلوکش با طلب و شوق آغاز می‌شود و با عشق ادامه پیدا می‌کند. در همین راستا است که وادی‌های این شاعر، «ذوقی» و عاشقانه‌اند. منتقدان و شاعران پس از او، این وادی‌ها را «هفت شهر عشق» نامیده‌اند.

عارف وحدت وجودی، عالم را عین خدا و خدا را عین عالم می‌داند. به عبارت دیگر وحدت، برای عارف وحدت وجودی امری آفاقی یا عینی و وجودشناختی است. خدا نزد اینان نه امر یگانه، بل یگانگی امور است. اینان در پی آنند که با کشف و شهود به نور و نیاز خدا معرفت یابند؛ اما عارف وحدت‌شهودی، عالم را تجلی پرتو حُسن خدا می‌داند، نه عین خدا. به عبارت دیگر وحدت، برای عارف وحدت‌شهودی، امری انفسی یا شناخت‌شناسی و روان‌شناختی است. اینان در پی آنند که با کشف و شهود به نار و ناز خدا عشق بورزند. عطار، عارفی وحدت‌شهودی است، نه وحدت‌وجودی. (زندگی عطار،

سایت مردان پارس)

زرین کوب در *صدای بال سیمرخ* می‌گوید: «درد، درد، درد؛ این کلمه‌ای است که هرگز از زبان عطار نمی‌افتد. آن را بارها در *دیوان*، در *تذکرة الاولیاء* و مثنویات خویش بر زبان می‌آورد، یا بر زبان اشخاص روایات و قصه‌هایش می‌گذارد. این درد فردی نیست. درد جسمانی هم نیست، چیزی روحانی، انسانی و کیهانی است. در همه اجزای عالم هست؛ اما انسان، انسان ظلوم جهول بیش از تمام کائنات به آن شعور دارد. همه اجزای عالم به انگیزه آن در پویه‌اند. پویه‌شان به سوی کمال است. درد شوق طلب است، احساس نقص است، رؤیت غایت است و بنابراین درد نیست؛ درمان است. درمان نقص، درمان دورافتادگی از کمال». (زمانیان، ۱۳۹۱، ص ۳۵) این عارف است که تا سرحد نوعی وحدت وجود و در واقع نوعی شهود وحدت پیش می‌رود. در حقیقت عارف عطار در پایان وادی‌ها در می‌یابد که صورت سیمرخ در ذهن او جز تصویر ذهنیت خود او نیست. (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۱۳۷)

۳.۱. ابوالعتاهیه

ابواسحاق اسماعیل (۲۱۰-۱۳۰ق) فرزند قاسم بن سوید بن کیسان عینی عنزی (بالولاء)، شاعر نوآور و حاضر جواب و بسیار گوی عهد عباسی در *عین التمر* (حومه انبار) یا کوفه متولد شد. زادگاه او به درستی آشکار نیست. می‌نماید که نیاکانش روزگاری در *عین التمر* می‌زیسته‌اند و با تازش عرب‌های مسلمان به بردگی کشیده شده‌اند... اجدادش تا دو سه نسل موالی قبیله نجدی «عنزه» بودند. از روی طنز او را ابوالعتاهیه یعنی گمراه، سفیه و پرمده‌ای خواندند. کنیه او ابولعتاهیه اشاره به واژه تازی عتاهیه دارد که به معنای مردمان نادان یا کم‌خردی است که اگر چنین باشد، می‌تواند لقبی باشد که دشمنانش بر وی گذارده‌اند و دلیلش هم *رُک گویی* و *یک‌دندگی* او بوده است. هم چنین پاره‌ای آورده‌اند که عتاهیه لقب پسر او محمد بوده و وی را از برای لقب پسرش چنین کنیه‌ای بوده است. او از کودکی شعر می‌سرود و بسیار جوان بود که در شاعری شهرت یافت. برای برخوردار شدن از این موهبت و آزمون بخت خود همراه با ابراهیم بن ماهان موصلی (م ۱۸۸ق) که بعدها

استاد بزرگ موسیقی و ندیم هارون الرشید شد، رهسپار بغداد گردید. در آنجا چندی در جمع یاران ابن حباب اسدی (م ۱۷۰ق) که همه بی‌بند و بار و غزل‌سرا بودند، وارد شد و خمریات و غزلیات فراوان سرود؛ اما در این جنس از سخن پیشرفتی نکرد و بیشتر این نوع شعرهای او از میان رفته است. محرومیت و تهیدستی ابوالعتاهیه و خانواده‌اش مانع شد که تحصیلات مرتب ادبی و دینی داشته باشد. هرچه آموخت در مکتب زندگی و اجتماعی فرا گرفت. به همین جهت شعرش فاقد هیمنه اسلوب قدیم است. در عوض قصاید خود را به زبان ساده و درباره مضامین مردم پسند و در اوزان سبک می‌سرود. تحمیلات و فشارهایی که از سوی جباران بر او و خانواده‌اش وارد شده بود، در وجودش نفرتی عمیق از طبقه حاکمه و خداوندان زور و زر به وجود آورد و در خود هم‌دلی و هم‌بستگی با محرومان احساس می‌نمود که همه اینها در شعرش منعکس است. بغضی که از مذهب سنت - حامی دستگاه ستم خلافت - و کششی که نسبت به تشیع داشت، مخصوصاً ارادت و اعتقادی که به حضرت موسی بن جعفر (ع) در خود احساس می‌کرد، مولود همان سوابق و تمایلات تشیع بود که پیوسته در کوفه وجود داشت. او درباره امام هفتم (ع) با این که در زندان هارون به سر می‌برد، عقیدت خود را چنین ابراز می‌کند:

إذا أردت شريف الناس كلهم
فانظر ألى ملك في زى مسكين

(ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳۹)

اگر شریف و سرور همه مردمان را می‌جویی، پس به آن پادشاه بنگر که در جامعه مسکینان است. به سبب همین آزادمنشی و گرایش به حق بود که او را متهم به رفض، زندقه و مانویت کردند و مدتی از عمر خود را در زندان بسر برد. ابوالعتاهیه در سفر اول بغداد توفیقی به دست نیاورد و ناچار به شهر کوچک حیره (نزدیک کوفه) منتقل گشت. در این موقع قدرت خلافت شاعری او تجلی کرده بود و روزی صد تا صد و پنجاه بیت شعر می‌سرود و نامش همه جا شنیده می‌شد. مهدی عباسی او را به بغداد دعوت نمود تا شاعر

دربار باشد. از آن پس در دوران مهدی (م ۱۶۹ق)، هادی (م ۱۷۰ق)، هارون‌الرشید (م ۱۹۳ق)، امین (م ۱۹۸ق) و قسمتی از عهد مأمون (م ۲۱۸ق) مقرب خلفا بود و از سوی آنان نواخته می‌شد. مستمری که در زمان هارون بدو پرداخت می‌شد، برابر با ۵۰ هزار درهم بود. او را در شاعری هم‌تراز بشاربن برد و ابونواس می‌شمردند. در زمان خلافت مهدی از مقربان او شد. در قصر مهدی به کنیزی به نام «عتبه» دل بست و برایش غزل‌ها ساخت؛ اما شکست و نومیدی در عشق سبب شد از لهو و لعب دل بر کند و به عبادت و زهد بگردد. پس از آن به زندان هارون افتاد و از غزل‌سرایی اعراض کرد و تا پایان عمر به سرودن زهدیات پرداخت. او اهل هجاء نیست و در زهدیات پیرو مکتب فلسفی معینی نیست و غالباً دعوت به قناعت دارد و در تحقیر دنیا کار را به بدبینی می‌کشد.

وی به خاطر طبع روان، سرعت خاطر و وقوف بر اسرار موسیقی دلپذیر و لطیف شعر از سرآمدان شعر و ادب شد. از آنجا که در مسیر نوآوران گام می‌زد، از آوردن الفاظ غریب و تکلف در لفظ و معنا نفرت داشت. شعر او زاده طبع روان او و فیضان روح او بود و از سجایا و خصال شاعر مایه می‌گرفت. در هر صورت ابوالعتاهیه در نوآوری و نوجویی به همان مسیری افتاد که شعر و ادب زمانش افتاده بود. پیشوایان این حرکت، بشاربن برد و ابونواس بودند. او هم در معانی به نوآوری پرداخت و هم در لفظ. شعر او تصویری از زمان بود، آن چنان که مردم زمان آن را بفهمند. بنابراین او در این نوآوری رسول هدایت و اصلاح جامعه شد. (الفاخوری، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱)

شعرهای او شامل زهدیات می‌شود و درون‌مایه‌اش بیشتر درباره مرگ و بدبینی به زندگانی است. از آنجایی که در این شعرها اشاره‌ای به بهشت، جهنم و جهان پس از مرگ نمی‌نمود، به زندیق بودن، متهمش کرده بودند. وی از شاعران اثرگذار بر شعر عربی و در مدح و غزل استاد بود. هم چنین شعرهایی در گردن‌فرازی به تبار ایرانی و پرهیز از عربیت دارد. برای نمونه شعر زیر را برای ایرانی‌ای به نام والبه که می‌کوشید برای خود تباری عربی دست و پا کند، سروده بود:

أوالبَ انتَ فى العرب
 كمثل الشَّيْصِ فى الرِّطْبِ
 هَلُمَّ الى الموالى الصَّيْدِ
 فى سَاعَةٍ و فى رَحَبِ
 فانْتَ بنا لعمراً لله
 أشبهُ منك بالعرَبِ

(ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۶۶)

(ای والبه! تو در میان عرب مانند خرماى نارس در میان رطب هستی، نزد موالی که بزرگوار و اصلیند، بیا، تا در آسایش باشی. به خدا سوگند تو به ما شبیه‌تری تا به عرب).
 وی در زندگی شیوه درویشی پیش گرفته و ژنده‌پوش بود. او هم چنین شعرهایی در انتقاد از شیوه فرمانروایی عباسیان داشت و دفاع از تنگ‌دستان که سرانجام سبب شد تا هارون وی را به زندان بيفکند؛ ولی پایداری او و شعرهایی که پس از آن بر دیوار زندان نوشت، هارون‌الرشید را متأثر ساخت و فرمان آزادی و نواختن او را داد.

ابوالعتاهیه ارجوزه‌ای بنام *ذات‌الامثال* دارد که از ابتکارهای اوست و گفته‌اند چهارهزار ضرب‌المثل در آن هست و دور از حق نیست که بگوییم شاعر بیشتر آنها را از محتوای پندها و مثل‌های ایرانی گرفته است. شوقی ضیف می‌گوید: «تردیدى نداریم که او از مثل‌های ایرانی، هندی و یونانی استفاده کرده است». اندکی از این ارجوزه باقی است.
 (العاکوب، ۱۳۷۴، ۲۸۴)

ابوالعتاهیه را شاعری چاپلوس می‌دانند که قصر خلیفه مهدی را از کعبه خدا هم برتر و آن را محل فرشتگان می‌داند که پاسبانی آن را به عهده دارند. او قائل است، خلیفه دو خانه دارد، یکی خانه‌ای مانند قصر یمن و دیگری بیت‌الحرام. (سجادی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۶):

لَهُ بَيْتَانِ بَيْتٌ تُبْعَى،
 وَبَيْتٌ حَلٌّ بِالْبَلَدِ الْحَرَامِ

(همان، ص ۵۱۳)

اشعار ابوالعتاهیه بسیار و در عین حال پراکنده است. ابن عماد ثقفی احمد بن عبدالله (م ۳۱۹ق) / اخبار ابوالعتاهیه را در شرح احوال او نوشت و یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (م ۴۶۳ق) زهدیات او را در دیوانی جمع آوری نمود. جمعیت یسوعی بیروت نیز گزیده‌ای از اشعار او را به سال ۱۸۸۷م در بیروت منتشر کرد. وفات ابوالعتاهیه به قول پسرش محمد در سال ۲۱۰ و بنا به اقوال دیگر در ۲۱۱ یا ۲۱۳ق اتفاق افتاده است. وی در بغداد مرد و همان‌جا به خاک سپرده شد.

۱.۳.۱. ابوالعتاهیه و زهد:

گرچه ابوالعتاهیه شاعری درباری است؛ اما زهدیات او در ادبیات و فرهنگ عربی جایگاه ویژه‌ای دارد. بررسی اشعارش نشان می‌دهد که آثار هر دو نوع زهد در دیوان ابوالعتاهیه هست. زهد تصنعی و زهد واقعی. گویند مسحی می‌پوشید و شب را تا بامداد به نماز و تهجد می‌گذرانید. در زندگی او عواملی بود که او را گاه به دنیا راغب می‌کرد و گاه بیزار. از یک سو به عوالم روحانی و از یک سو به رفاه و خوش‌خواری. در کودکی با فقر عجین بود و در بزرگی در دربار به عطایا رسید. در عشق عتبه شکست خورد و همین باعث شد به کنج قناعت و تأمل سوق یابد. ظاهراً در زهدپیشگی صادق بود؛ اما مردی ضعیف‌النفس بود و نتوانست پایداری کند و مجرد از علایق دنیا زندگی کند.

اگر زهد بر اشعار او غلبه دارد، به‌خاطر این است که شعر او به صورت واقعی روح و اراده او است که به زهد مایل است. گاه این زهد، شعر او را با اندکی حب ذات و شهرت‌طلبی آمیخته است. زهدیات او چیزی جز یک سلسله مواعظ ادبی و تأملات شاعرانه پیرامون زندگی و مرگ نیست که بیشتر از احادیث و گفته اصحاب زهد و تصوف گرفته است. بیشتر زهدیات او تحقیر دنیا و دعوت به قناعت است. دنیا مجموعه‌ای است از باطیل فریب‌دهنده لبریز از رنج و نومیدی. گاه روی خوش نشان می‌دهد؛ ولی دیری نمی‌پاید، مرگ خاطره انسان را حتی از دل نزدیک‌ترین کسانش می‌زداید:

يَكِي عَلَيْهِ قَلِيلًا ثُمَّ يُخْرِجُهُ
فَيُمْكِنُ الْأَرْضَ مِنْهُ ثُمَّ يَنْسَاهُ

(ابوالعتهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۴۷۱)

(اندکی بر او می‌گریزد و سپس می‌راند و در زمین دفنش می‌کند و از یادش می‌برد).
او در تحقیر دنیا کار را به بدبینی می‌کشاند. زهدیات او از حیث ادبی و فنی ارزش
دارد. او در آنها ثابت می‌کند، می‌تواند به نحو عجیبی معانی مجرد را چنان در لباس
محسوس عرضه دارد که بر نیرو و زیبایی آنها بیفزاید:

تَمَنَّى الْمُنَى وَالرَّيْحُ تَلْقَاكَ عَاصِفًا
وَفَوْقَكَ امْوَاجٌ وَتَحْتَكَ ابْحُرُ

(همان، ص ۱۹۵)

(در پی آرزوی خویش هستی، در حالی که توفان بر تو می‌وزد و فراز سرت امواج دریا
است و زیر پایت دریای دمان).

وقتی شوربختی بشر را می‌بیند، گویی نفس بر او تنگ می‌شود و با تمام وجود با
نومیدی و تلخی فریاد می‌زند:

حَسَمَتِ الْمُنَى يَا مَوْتَ حَسَمًا مُبْرِحًا
وَعَلِمَتِ يَا مَوْتَ الْبُكَاءَ الْبُؤَاكِيَا
وَمَزَقْتَنَا يَا مَوْتَ كُلَّ مُمَزَّقٍ
وَعَرَفْتَنَا يَا مَوْتَ مِنْكَ الدَّوَاهِيَا
وَفِي كُلِّ يَوْمٍ نَحْنُ نَلْقَى جَنَازَهُ
وَفِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْكَ نَسْمَعُ نَادِيَا

(همان، ص ۴۸۲)

(ای مرگ رشته آرزوها را بریدی و بر گریندگان، گریستن آموختی؛
ای مرگ ما را در چنگال‌های خود پاره‌پاره کردی و چهره حوادث را به ما نمودی؛
آیا در هر روز به جنازه‌ای برخورد کنیم و آیا در هر روز صدای منادی ترا بشنویم).

زهدیات او از سرچشمه عقل می‌تراود و به خطبه‌های بلیغ منبری، نزدیک‌تر است.
(الفاخوری، ۱۳۶۸، ص ۳۲۴-۳۲۰)

۲. زهد و دنیاگریزی در قصاید عطار و اشعار ابوالعناهیة

۱.۲. عزلت‌گزینی

عطار احتراز از خلق، غوغا، هیاهو و به تنهایی پناه بردن را از مهمات زهدورزی می‌شمارد و برای شهادت گفتار خود، سیمرغ را در مثال می‌آورد به این اعتبار که سیمرغ، عزلت‌گزیده بود و این سبب سروری وی بر مرغان شد:

سیمرغ‌وار از همگان عزلتی طلب

کز هیچ کس ندیددمی هیچ کس وفا

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۰۸)

در عز عزلت‌آی که سیمرغ تا ز خلق

عزلت گرفت شاهی خیل طیور یافت

(همان، ص ۷۵۴)

عارف در این گوشه‌نشینی از همه‌دنیای و درون خود فارغ می‌شود و صدای کاینات را می‌شنود از خود چون بیرون می‌شود به بارگاه بقا راه پیدا می‌کند:

اگردمی به خموشی تو را میسر شد

ز عمر قسم تو آن است روز عرض جزا

و گر بمیری از این زندگی بی‌حاصل

به عمر خویش نمیری از آن سپس حقا

(همان، ص ۷۲۰)

ابوالعناهیة اما به گونه‌ای دیگر، عزلت‌گزینی و کناره‌گرفتن و دست‌شستن از دنیا را، در

نوعی یأس نهفته می‌دارد که حاصل پوچی و بی‌اعتباری دنیای اوست:

و يَسْتُ أَنْ أَبْقَى لَشَىءٍ نِلْتُمْ مَمَّا

فِيكَ، يَا دُنْيَا، وَأَنْ يَبْقَى لِي

(ابوالعنايه، ۱۴۰۶ق، ص ۴۸۵)

(ای دنیا! ناامید شدم از این که باقی بمانم برای چیزی که در تو بدان دست یافتم و از این که آن چیز برای من باقی بماند).

وقتی که امید منقطع می‌کند و یأس وجودش را فرا می‌گیرد، خود را از قید و بند دنیایی که او را هر بار به سوئی می‌کشاند، رها می‌سازد:

فوجدتُ بَرْدَ اليَأْسِ بَيْنَ جَوَانِحِي،

وَأَرْحَتُ مِنْ حَلِّي وَمِنْ تَرَحَالِ!

(همان، ص ۳۲۵)

(پس سردی نومیدی در میان دنده‌های سینه‌ام یافتم و خود را از بار گشودن و از کوچ کردن، راحت ساختم).

۲.۲. ریاضت

یکی دیگر از ارکان زهد، برای تزکیه‌ی جان، ریاضت جسم است؛ که عطار آن را با منع تن‌پروری و توصیه بر پرورش روح بیان می‌کند و معتقد است که مردان حقیقت، راه خواب را بر خویش می‌بندند تا از هر فرصتی برای قربتی بلندتر، استفاده کنند:

شب چو مردان زنده‌دار و تا توانی می‌مخسب

زان که زیر خاک بسیاریت خواهد بود خواب

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۳۸)

مرد آن بود که از جگر ریش هر سحر

آهی که برکشید بخار بخور یافت

(همان، ص ۷۵۳)

دیگر بسی مخسب که در تنگنای گور

چندان خواب هست که آن نیست در شمار

دیگر بسی مخور که هر آن کس که سیر خورد
اعضاش جمله گرسنه گردند و بی‌قرار

(همان، ص ۷۸۳)

برو راه ریاضت گیر تا کی پروری خود را
که بردی آبروی خویش تا در بند این نانی

(همان، ص ۸۳)

عطار ریاضت را تنها در خلوت و خاموشی نمی‌داند. از نظرگاه عرفانی سالک هم باید
مرارت‌های سیر و سلوک را تحمل کند و هم بر قضاوت‌ها، تعصبات و هجمه‌های مردم
صبور باشد. «پس هر که را صحبت حق تعالی باید، دو چیز باید در دل نهادن، بلای حق را
و جفای خلق را و اگر طاقت ندارد، گرد در سبحانه و تعالی نباید گشت». (مستملی بخاری،

۱۳۶۳، ص ۸۷)

صبر باید کرد سالی راست تا گل بردمد
وز تگرگ سرشکن بر سر کنندش سنگسار
گر درین بستان درختی سبز گردد بارور
سنگش اندازند تا عریان شود از برگ و بار

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۷۵)

ابوالعتاهیه آرزوهای بلند را مانعی برای دستیابی به هدایت می‌بیند و مخاطب را از آن
پرهیز می‌دهد و داشتن خداوند را کافی می‌داند. او با اشاره به اندازه بهره انسان از دنیا ضمن
نکوهش زیاده‌خواهی با تذکر و یادآوری مرگ مخاطب را به خویشتن داری در برابر دنیا
دعوت می‌کند:

حذَفَ الْمُنَى عَنْهُ الْمُشْمَرُ فِي الْهُدَى

و أرى مُنَاكَ طَوِيلَةَ الْأَذْيَالِ

(ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۳۲۶)

(آن کسی که آماده گام برداشتن در راه هدایت است، آرزوها را از خود دور کرده است و من می‌بینم آرزوهای تو را که دامنه‌های بلند دارد).

حَسْبُكَ مِمَّا تَبْتَغِيهِ الْقَوْتُ
مَا أَكْثَرَ الْقَوْتَ لِمَنْ يَمُوتُ

(همان، ص ۷۵)

(تو را کافی است آن قوتی که می‌جویی و چقدر زیاد است، قوت برای کسی که می‌میرد).

اللَّهُ حَسْبِي فِي جَمِيعِ أَمْرِي
بِهِ غِنَايِي، وَ إِلَيْهِ فَقْرِي

(همان، ص ۲۰۰)

(خدا در همه کار مرا کافی است، بی‌نیازی من به دست او است و فقر من به سوی او).

لِكُلِّ مَا يُؤْذِي، وَإِنْ قَلَّ، أَلَمْ
مَا أَطْوَلَ اللَّيْلَ عَلَيَّ مَنْ لَمْ يَنْمَ!

(همان، ص ۶۶)

(برای هر آن‌چه آزار می‌رساند، اگرچه کم باشد دردی است. چه طولانی است شب بر کسی که نخفته باشد).

عطار هم چون دیگر عرفا بر این است که آلودگی جسم انسان به مادیات، روح او را از رسیدن به روحانیت و نورانیت بازمی‌دارد. و بالعکس، هر قدر تن او از آلودگی‌های عالم مادی پاک بماند، جان استعداد بیشتری برای دریافت انوار الهی خواهد داشت. برای او «وعده فردا و رؤیت در قیامت برایش مایه تسلیت نبود. دیدار فردا را جز برای طفلان راه، مایه خرسندی نمی‌یافت. دیدار روز، دیدار رویاروی، دیدار این جهانی خاطرش را برانگیخته بود و گهگاه در نوعی شهود ناشی از خلسه، خود را با آن سیمرخ بی‌نشان که سراسر عمرش در جست و جوی او بود، رویاروی می‌یافت». (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۳۸):

جان من زان چنین توانا شد
 که تنی ناتوان همی یابم
 ز غم حق که هر دم افزون باد
 دل و جان شادمان همی یابم
 ژنده پوشان لابلالی را
 شاه خسرو نشان همی یابم
 هر که دل هم چو تیر دارد راست
 پشت او چون کمان همی یابم
 زرد رویان در گه او را
 روی چون ارغوان همی یابم

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۹۳)

یکی از عوامل مؤثر در این تزکیه، غم خواری است، هم چنان که در دیگر گوشه‌های ادبیات و فرهنگ گذشته، شاهد آن هستیم که بزرگان ما گریستن را صفای دل می‌دانند، عطار به گورستان به دیده عبرت می‌نگرد:

دیده را پر نم کن و جان پر غم و برخیز و رو
 در نگر یک ره به گورستان به چشم اعتبار

(همان، ص ۷۸۳)

۳.۲. بی‌اعتباری دنیا

شیخ فریدالدین در قصاید خود اشارات مکرری به بی‌اعتباری عالم فانی دارد و می‌گوید به آراستگی‌های ظاهر این جهان و کار و رونقش نباید فریب خورد، که این‌ها پست و گذرا هستند و همین مطلب را در راستای توجیه اندیشه بی‌اعتنایی به دنیا، مورد استفاده قرار می‌دهد:

در جهان منگر اگر چه کار و باری حاصل است
 کاخرین روزی به سر باریش مرگی درخور است

دل منه بر سیم و بر سیمین بران دهر از آنک
 جمله زیر زمین پر لعبت سیمین بر است
 (همان، ص ۷۴۷)

و هم چنین از این دست توضیحات برای دفاع از این اندیشه استفاده می کند و عقیده و
 نظر شخصی خود را در مورد بی اعتباری دنیا، این گونه بیان می دارد:

رفت نسل کیان کنون بنگر
 تا کیان را کیان همی یابم
 جمله ذره های تحت زمین
 تاج نوشیروان همی یابم
 از جهان جهنده هیچ مگوی
 که جهان را جهان همی یابم
 (همان، ص ۷۹۳)

سعی دارد در دسرهای اعتماد به جهان را نشان دهد و مخاطب را از این امر بیم دهد:

دلا گذر کن ازین خاکدان مردم خوار
 که دیو هست درو بس عزیز و مردم خوار
 به روزگار ز چشم آب آر و دست بشوی
 که بر تو آتش دوزخ همی کنند انبار
 چو نیست کار جهان پایدار سر بر نه
 وزین زمانه ناپایدار دست بدار
 (همان، ص ۷۸۵)

انسان را به قلندری، قناعت و رضا، تشویق می کند و هم زمان، در کلام خود امیدی به او
 می دهد که: با این قلندری، رنج دنیا کاسته می شود:

چون کرم پیله بر تن خود بیش ازین متن
 خرسند گرد و رنج جهان بیش ازین مبر
 (همان، ص ۷۶۸)

ارزش انسان و والایی او را، با تقابل در دنائت این جهان، برای او یادآور می‌شود:
گرفتم در بهشت نسیه نتوانی رسیدن تو!
سزد خود را ازین دوزخ که نقد توست برهانی

(همان، ص ۸۳۰)

در واقع می‌گوید حتی اگر به وجود بهشت باور نداشته باشیم و چنین مقصدی برای ما وجود نداشته باشد، بهتر است که از این دنیا که هم چون دوزخ برای ما محل عذاب شده است، آزاد شویم.

«زندگی عطار از همان ابتدای کودکی درگیر حمله غز بود. آن سال‌هایی که قحطی و ویرانی، هم‌چنان بر تمام شهر سایه انداخته بود... تا سال‌ها بعد یاد آن ایام به وی خاطر نشان می‌کرد که دنیایش در حال درهم شکستن است. وقتی آن ماجراها را به یاد می‌آورد، خود را دچار کابوسی هولناک می‌یافت. همه چیز را محکوم به نیستی، همه چیز را در معرض تزلزل و همه چیز را در کام فنا می‌دید.» (زرین کوب، ۱۳۸۰، ص ۲۹) او در قبال کناره گرفتن از این دنیا مژده به دست آوردن شادمانی می‌دهد:

نیست ممکن در همه گیتی کسی را خوش دلی
گر هوای خوش دلی داری ز دنیا کن کنار

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۷۵)

ابوالعناهیة نیز بی‌اعتباری دار فانی را به مخاطب خود هشدار می‌دهد و برای آگاهی دادن به او، به شیوه استفهام انکاری می‌گوید: مگر نمی‌توان از نگاه کردن به روزگار، از آن عبرت گرفت:

سَكَنٌ يَبْقَى لَه سَكَنٌ؟
ما بهذا يُؤذِنُ الزَّمَنُ؟

(ابوالعناهیة، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱۲)

دنیا را به سراب، سایه و مه مانند نموده و آن را موجی می‌خواند که غریق را به بازی گرفته است:

أَفِ لِدُنْيَا تَلَاعَبْتِ بِي
تَلَاغِبِ الْمَوْجِ بِالْغَرِيقِ

(همان، ص ۲۹۶)

(آیا در این دار فانی کسی باقی می ماند؟ آیا روزگار این را به ما هشدار نمی دهد؟)

نَحْنُ فِي دَارٍ يُخْبِرُنَا
عَنْ بِلَاهَا، نَاطِقٌ لَسِينٌ

(همان، ص ۴۱۲)

ما در سرایی هستیم که سخن گوی زبان آور، فرسوده شدن در آن را خبر می دهد:

يَا أَيُّهَا الْبَطْرُ الَّذِي هُوَ، مِنْ غَدٍ
فِي قَبْرِهِ، مُتَمَزِّقُ الْأَوْصَالِ!

(همان، ص ۳۲۶)

(ای سرمستی که فردا در قبر استخوان هایش تکه تکه خواهد شد)!

و گوشزد می کند که چیزی از این عالم برای کسی باقی نمی ماند و هر چه از مال دنیا

کسب شود، عاقبت آن چه که می توان به همراه داشت، لباس مردگان است:

دَارٌ سُوءٌ! لَمْ يَدْكُمْ فَرْحٌ
لَا مَرِيٌّ، فِيهَا، وَلَا حَزَنٌ

(همان، ص ۴۱۲)

(سرای بدی است و در آن شادمانی و اندوه برای کسی باقی نمی ماند).

كُلُّ نَفْسٍ عِنْدَ مَيِّتِهَا
حَظُّهَا مِنْ مَالِهَا الْكَفَنُ

(همان)

(هر کس به هنگام مردنش، بهره اش از مال، کفن است).

إِنَّ مَالَ الْمَرْءِ لَيْسَ لَهُ
مِنْهُ، إِلَّا ذِكْرُهُ الْحَسَنُ!

(همان)

(همانا مال انسان برای او باقی نمی‌ماند، جز یاد نیک او).

۴.۲. دنیاطلبی

عطار دنیاطلبی را نکوهش کرده، تصریح می‌کند که کسی از این دنیا چیزی با خود نمی‌برد:

چیزی که پی نمی‌بری از پی مدو بسی

وز خود مکن قیاس و ازین بیش در میا

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۰۴)

گر رای خویش جمله بیایی به کام خویش

ور ملک کاینات مسلم شود تو را

در روز واپسین که سرانجام عمر توست

از خشت باشدت کله و از کفن قبا

(همان، ص ۷۰۸)

به حال آنان که جهان مادی را کنار گذاشته‌اند، رشک می‌برد و بر این باور است که آنها هستند که از زندگی و وجود خود سود برده‌اند و این زندگی مادی است که انسان را از حقیقت دور می‌کند. آرزو می‌کند که هم‌چون ایشان باشد و از گرفتاری مادی رها شود:

کار آن دارد که کار این جهانش هیچ نیست

یارب آنجایم گردان تا از اینجا بگذرم

(همان، ص ۸۰۳)

و در نهایت، وعده‌ عنایات الهی و آزادی انسان از رنج و بلای عالم فانی می‌دهد و اصحاب دل را شاهد می‌آورد برای اثبات این که این اندیشه و عمل (بی‌اعتنایی به این جهان) برای انسان سودآور است:

برو چون مرد ره بگذر ز دنیا و ز عقبی هم

که تا جانت شود پر نور از انوار یزدانی

از آن بفروختند اصحاب دل دنیا به ملک دین

که خود را سود می‌دیدند در بازار ارزانی

درین عالم برستند از غم بیهوده دنیا
در آن عالم شدند آزاد از درد و پشیمانی
چو زین بیع و شری رستند برستند از غم دو جهان
شری و بیع زین سان کن اگر تو هم از ایشانی

(همان، ص ۸۳۰)

عطار هم مانند بسیاری از عرفا پیامبر را نمونه و اسوه بی تعلقی به دنیا و حتی عالم بالا می‌داند و به این آیه شریفه استناد می‌کند: «وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم / ۱۸-۱۳) نزدیک سدره‌المنتهی، در همان جا که جنة‌المأوی است. آن گاه که درخت سدر را آن چه پوشیده بود، پوشیده بود. دیده [اش] منحرف نگشت و [از حد] درنگذشت.

چون نرگس از نظاره گلشن نگاه داشت

بشکفت بر رخس گل ما زاغ و ما طغا

(همان، ص ۷۰۴)

اما ابوالعتهیه خود را از زمرة دنیاطلبان، بیرون نمی‌داند! و خود اظهار بر فریب خوردگی می‌کند و پیوسته دنیاطلبان را فریب خورده ظاهر آراستگی دنیا می‌داند که بی‌خبرند از آن که این روزگار و حالات او، تا به چه حد ناشناختنی و غیرقابل پیش‌بینی است:

رَكْنَا إِلَى الدُّنْيَا، دَارَ الْغُرُورِ

إِذَا سَخَّرْنَا بِلذَاتِهَا

فَمَا نَرَعُوهَا لِأَعَاجِبِهَا

وَلَا نَتَّعَرَفُ حَالَاتِهَا

نُفَاسُ فِيهَا وَ أَيَّامُهَا

تُرَدُّدُ فِينَا بِأَفَاتِهَا

(ابوالعتهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۹۹)

(به دنیا، سرای کبر و غرور، اطمینان کردیم، آن گاه که ما را با لذات خود مسحور کرد! شگفتی‌ها و عجایبش نمی‌گذارد که از آن دست بکشیم، که ما هیچ‌گاه حالاتِ (گوناگون) او را نمی‌شناسیم!

در حالی که روزهایش، با بلاها و آفاتش در میان ما می‌روند و می‌آیند، ما بر سر آن رقابت داریم!

بُلَيْتُ مِنَ الدُّنْيَا بَعُولَ تَلَوَّتِ
لَهَا فِتْنٌ قَدْ فَضَّضْتُهَا وَ ذَهَبَتْ

(همان، ص ۹۲)

(از دنیا، به دیوی گرفتار آمده‌ام که بسیار رنگ است! و دام‌هایی دارد که آنها را به نقره و طلا آب داده است!)

حتی گاهی از دنیا طلبی خود به ستوه می‌آید و خود را در ترک این خوی، عاجز و ناصادق می‌بیند:

أَجْنُ بَزَهْرَةَ الدُّنْيَا جَنُونًا،
وَأَقْطَعُ طَوْلَ عُمَرَى بِالتَّمْنَى

(همان، ص ۴۲۵)

(از زرق و برق دنیا بسیار دیوانه می‌شوم و طول عمر خود را با آرزوها می‌پیمایم).

وَلَوْ أَنِّي صَدَقْتُ الزَّهْدَ فِيهَا،
قَلْبْتُ لَاهْلَهَا ظَهَرَ الْمَجْنُ

(همان)

(و اگر من در بی‌میلی نسبت به دنیا صادق بودم، برای اهل دنیا پشت سپر را باز می‌گردانیدم). (کنایه از دشمنی کردن با دیگری)

۵.۲. مرگ روحانی

عطار، عارف و شاعری معتقد به مرگ عرفانی پیش از مرگ جسمانی است؛ چنان که در اغلب آثار او مصادیق عبارت: «موتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» قابل مشاهده است:

گر تو گویی که من نیم خود را

با تو هم داستان همی یابم

من بمردم از آن نگوید کس

کاشری از فلان همی یابم

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۹۳)

در خصوص فنا شدن و مرگ عرفانی پیش از میرانده شدن جسمانی، در مقابل ذات معبود، که فنا ناپذیر و همیشه باقی است، کلام را به وحدت وجود می‌رساند که در آن اندیشه، تمام هستی (کثرت) هر چند با عددی غیرقابل شمارش، یکی است و آن چیزی نیست جز وجود معبود:

چون در جهان غیب فنا گشت در بقا

برخاست لا ز پیش به الا دراو فتاد

(همان، ص ۷۶۱)

او بر فنای خویش و بقا در معبود تأکید می‌کند و همه را جز آنان که در مقابل معبود فانی شده‌اند، مغلوب قهر او می‌داند:

تا که بی خویش گشته‌ام من ازو

خویش صاحب‌قران همی یابم

بر سر هر که سر نباخت درو

قهر او قهرمان همی یابم

(همان، ص ۷۹۳)

عطار زندگی دنیایی را چون مرگ و مردن را حیات و زندگی واقعی معرفی می‌کند و مصداق حدیث: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» با زبان خود، این‌گونه بیان می‌کند:

زندگان مردگان بی‌خبرند

مردگان زندگان همی یابم

(همان)

ما همه بی‌آگهیم آباد بر جان کسی

کز سر با آگهی بگذشت ازین جای خراب

یارب از فضل و کرم عطار را بیدار کن

تا به بیداری شود در خواب تا یوم الحساب

(همان، ص ۷۳۶)

از آنجا که شاعر عرب، بر خلاف شیخ عطار، شاعری طریقتی مآب نیست، اشاره‌ای به «مرگ عرفانی یا فنای در حقیقت پیش از مرگ جسمانی» در اشعار او دیده نمی‌شود. در مورد مرگ طبیعی جسمانی سخن می‌گوید و به نزدیکی آن هوشیار است و همواره آن را در اطراف خود احساس می‌کند:

لِدُوا لِّلْمَوْتِ وَابْنُوا لِّلْخَرَابِ،

فَكَلِّكُمْ يَصِيرُ السِّبَابِ!

(ابوالعتاهیه، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶)

او مرگ را به جام تلخ و حوض آب با مزه تلخ مانند کرده و در تصویری مرکب حمله

مرگ به پیری را چون حمله پیری به جوانی می‌داند:

كَأَنَّكَ قَدْ هَجَمْتَ عَلَيَّ مَشِيْبِي

كَمَا هَجَمَ الْمَشِيْبُ عَلَيَّ شَبَابِي

(همان)

(برای مردن بزائید و برای ویران شدن بنا کنید که هرکدام از شما به سوی نابودی روانه

هستید).

بَيْنَ عَيْنِي كُلِّ حَيٍّ

عَلَّمَ الْمَوْتَ يَلْوَحُ

(همان، ص ۱۱۷)

(میان چشمان هر زنده‌ای، پرچم مرگ تکان می‌خورد).

كَلْنَا فِي غَفْلَةٍ، وَال
مَوْتُ يُغْدُو وَيُرُوْحُ

(همان)

(همه ما در غفلتیم؛ ولی مرگ صبح و شام به سراغ ما می‌آید).

مرگ را آن‌چنان می‌بیند که هیچ گریز و گزیری از او نمی‌توان یافت:

أَلَا يَا مَوْتُ! لَمْ أَرِ مِنْكَ بُدْأً،

أَتَيْتَ، وَ مَا تُحِيفُ وَ مَا تُحَابِي

(همان، ص ۴۶)

(ای مرگ! من از تو چاره‌ای ندیده‌ام. می‌آیی در حالی که نه ظلم می‌کنی و نه از راه

خود منحرف می‌گردی).

وَلَيْسَ مِنْ مَوْضِعٍ يَأْتِيهِ ذُو نَفْسٍ،

إِلَّا وَلِلْمَوْتِ سَيْفٌ فِيهِ مُسْلُولٌ

(همان، ص ۳۲۴)

(هیچ جایی نیست که بدان‌جا، جان بنده برود و برای مرگ در آنجا شمشیری کشیده

نشده باشد).

۶.۲. قلندر مآبی

اندیشه‌های قلندرانه و ملامتی نیز از ویژگی‌های بارز عرفان شعری عطار در برابر زهد

است. دل بریدن از تعلقات و به گوشه‌ای افکندن به توسط رفتارها و هنجارهایی که ظاهراً

کنش‌هایی غیرطبیعی، دور از انتظار و تعجب‌برانگیز هستند. همان‌گونه که در شاهد‌های زیر

دیده می‌شود: پریدن، پرده دریدن، زهر نوشیدن، سر برهنه کردن و...

شاید بتوان گفت که این شیوه در عرفان عطار و هم‌اندیشگانش (سنایی، مولوی، عراقی

و...) حرکتی ناگهانی را دستور می‌کند، برای یک وارستن استوار که توسط هیچ عامل

خارجی، تضعیف نشود و این حرکت نه برای دنیا است، نه به طمع آخرت. چنان‌چه «نقل

است که روزی شبلی در مناجات می‌گفت: بار خدایا از دنیا لقمه‌ای سازم و در دهان سگی

نهم و از آخرت لقمه‌ای سازم و در دهان جهود نهم، هر دو حجابند از مقصود». (عطار، ۱۳۸۰، ص ۵۴۱):

اگر ز حبس بلاها خلاص می‌جویی

ز خود برون شو و بر پر چو جعفر طیار

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۸۹)

پرده هستی بدر تا برهی از بلا

زهر اجل نوش کن تا ز پی آرند قند

درد دلت را دوا کشتن نفس است و بس

زآنکه بسی درد را زهر بود سودمند

(همان، ص ۷۵۸)

در عشق دوست هر که سر خود برهنه کرد

کفر است اگر ز دوست دل خود صبور یافت

(همان، ص ۷۵۴)

گرچه عالم می‌نماید دیگران را آب خضر

تو چنان گردی که گردد پیش تو هم چون سراب

گر چنان گردی جدا از خود که باید شد جدا

ذره‌ای گردد به پیش نور جانان آفتاب

(همان، ص ۷۳۶)

ابوالعناهیة نیز قلندر مآبی خود را با دست شستن از آرزوها و بندِ وابستگی بریدن نشان

می‌دهد، که این خود به نوعی پشت پا زدن به دنیا و رسوم جاری در آن است:

قَطَعْتُ مِنْكَ جِبَائِلَ الْأَمَالِ

و حططت، عن ظَهْرِ الْمَطْيِ، رِحَالِي

(همان، ص ۳۲۵)

(ای دنیا! من از ریسمان‌های آرزوهای تو بریدم و از پشت مرکب‌ها، بارهایم را فرود

آوردم).

حتی مخاطبش را به کوچ تشویق می‌کند تا در قید مکان خویش هم نماند و برای جایگاه خویش نیز خاصیتی که محدودیتی به بار بیاورد، قائل نباشد:

و اذا خشيتَ تعذراً في بلدة
فاشدُ يدكُ بعاجلِ التَّرحالِ

(همان، ص ۳۲۷)

(هرگاه از دشواری در سرزمینی ترسیدی، پس دست‌هایت را به کوچ کردنی سریع، نیرومند کن).

۷.۲. زهد ریایی

محیطی که عطار در آن زندگی می‌کند از دنیای آرمانی او فاصله بسیاری دارد، دنیایی که عطار در آن می‌زیست، بازمانده دنیای سنجر و غلامان بود که در آن هیچ تبهکاری ای برای فرمانروا ممنوع و مکروه شمرده نمی‌شد. دنیایی آشفته، خون‌آلود و گنهکار بود و چیزی که پامال و هدر بود خون و مال ضعیفان بود. (شجیعی، ۱۳۷۳، ص ۳۷)

برای فرمانروایان تازه به دوران رسیده بی‌اصل و نسب، فخری نیست که به آن پایه‌های حکومت خود را محکم ببینند، ناچار دست به دامن دین می‌شوند و داعیه حمایت از اسلام دارند، همین موجب شعله‌ور شدن منازعات مذهبی و برافروخته شدن چراغ زهد ریاکارانه و عوام فریبانه‌ای می‌شود که فریاد فرهیختگان را در می‌آورد:

در بند خلق مانده‌ای و زهد از آن کنی
تا گویدت کسی که فلانی است پارسا
این زهد کی بود که تو را شرم باد ازین
گویی تو را نه شرم بماندست و نه حیا
باد غرور از سر تو کی برون شود؟
تا ندروند از تو سر تو، چو گندنا

(عطار، ۱۳۷۱، ص ۷۰۸)

ابوالعتاهیه در قرن سوم در عراق عرب زندگی می‌کند و در زهدش نشانه‌هایی از آن چه بعدها در زهد خشک و بی‌روح طریقت عرفانی ای که به مکتب بغداد معروف می‌شود،

قابل مشاهده است؛ اما در اندیشه‌های عطار به عنوان نمونه‌ای از مشرب عرفانی خراسان شاهد زهدی لطیف و عاشقانه‌ایم که به شدت از ریاضت می‌پرهیزد و بر آن می‌تازد.

نتیجه

عطار احتراز از خلق، غوغا، هیاهو و به تنهایی پناه بردن را از مهمات زهدورزی می‌شمارد و برای شهادت گفتار خود، سیمرغ را در مثال می‌آورد. به این اعتبار که سیمرغ، عزلت گزیده بود و این سبب سروری وی بر مرغان شد. او در این گوشه‌نشینی از همه‌مۀ دنیا و درون خود فارغ می‌شود و صدای کاینات را می‌شنود. از خود چون بیرون می‌شود، به بارگاه بقا راه پیدا می‌کند. ابوالعتاهیه به گونه‌ای دیگر، عزلت‌گزینی، کناره‌گرفتن و دست‌شستن از دنیا را در نوعی یأس نهفته می‌دارد که حاصل پوچی و بی‌اعتباری دنیای او است. یکی دیگر از ارکان زهد، برای تزکیه‌ی جان، ریاضت جسم است، که عطار آن را با منع تن‌پروری و توصیه بر پرورش روح بیان می‌کند. عطار ریاضت را تنها در خلوت و خاموشی نمی‌داند. از نظرگاه عرفانی سالک هم باید مرارت‌های سیر و سلوک را تحمل کند و هم بر قضاوت‌ها و تعصبات و هجمه‌های مردم صبور باشد. ابوالعتاهیه آرزوهای بلند را مانعی برای دستیابی به هدایت می‌بیند و مخاطب را از آن پرهیز می‌دهد و داشتن خداوند را کافی می‌داند. او با اشاره به اندازه‌ی بهره‌ی انسان از دنیا ضمن نکوهش زیاده‌خواهی با تذکر و یادآوری مرگ مخاطب را به خویش‌داری در برابر دنیا دعوت می‌کند.

شیخ فریدالدین در قصاید خود اشارات مکرری به بی‌اعتباری عالم فانی دارد و می‌گوید به آراستگی‌های ظاهر این جهان پست و گذرا و رونقش، نباید فریب خورد. او انسان را به قلندری و قناعت و رضا، تشویق می‌کند و هم‌زمان، در کلام خود امید می‌دهد که با این قلندری، رنج دنیا کاسته می‌شود. زندگی عطار از همان ابتدای کودکی در گیر حمله‌ی غز بود. به همین مناسبت همه چیز را محکوم به نیستی، همه چیز را در معرض

تزلزل و همه چیز را در کام فنا می‌دید. ابوالعناهیة نیز بی‌اعتباری دار فانی را به مخاطب خود هشدار می‌دهد و برای آگاهی دادن به او، به شیوة استفهام انکاری مطالبش را بیان می‌کند. عطار دنیاطلبی را نکوهش کرده و بر این که کسی از این دنیا چیزی با خود نمی‌برد، تصریح می‌کند. به حال آنان که جهان مادی را کنار گذاشته‌اند، رشک می‌برد و بر این باور است که آنها هستند که از زندگی و وجود خود سود برده‌اند و این زندگی مادی است که انسان را از حقیقت دور می‌کند. آرزو می‌کند که هم‌چون ایشان باشد و از گرفتاری مادی رها شود. ابوالعناهیة خود را از زمرة دنیاطلبان، بیرون نمی‌داند! و خود اظهار بر فریب‌خوردگی می‌کند و پیوسته دنیاطلبان را فریب‌خورده ظاهر آراستگی دنیا می‌داند که بی‌خبرند از آن که این روزگار و حالات او، تا به چه حد ناشناختنی و غیرقابل پیش‌بینی است. عطار، عارف و شاعری معتقد به مرگ عرفانی پیش از مرگ جسمانی است؛ چنان که در اغلب آثار او مصادیق عبارت: «موتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» قابل مشاهده است. در خصوص فنا شدن و مرگ عرفانی پیش از میرانده شدن جسمانی، در مقابل ذات معبود، که فناپذیر و همیشه باقی است، کلام را به وحدت وجود می‌رساند. از آنجا که شاعر عرب، بر خلاف شیخ عطار، شاعری طریقتی مآب نیست؛ اشاره‌ای به «مرگ عرفانی یا فنا» در حقیقت پیش از مرگ جسمانی» در اشعار او دیده نمی‌شود. در مورد مرگ طبیعی جسمانی سخن می‌گوید و به نزدیکی آن هوشیار است و همواره آن را در اطراف خود احساس می‌کند. اندیشه‌های قلندرانه و ملامتی نیز از ویژگی‌های بارز عرفان شعری عطار است. ابوالعناهیة نیز قلندر مآبی خود را با دست شستن از آرزوها و بند وابستگی بریدن، نشان می‌دهد. که این خود به نوعی پشت‌پا زدن به دنیا و رسوم جاری در آن است.

ابوالعناهیة در زهدش نشانه‌هایی از آن چه بعدها در زهد خشک و بی‌روح طریقت عرفانی‌ای که به مکتب بغداد معروف می‌شود، قابل مشاهده است؛ اما در اندیشه‌های عطار به عنوان نمونه‌ای از مشرب عرفانی خراسان، شاهد زهدی لطیف و عاشقانه‌ایم که به شدت از ریا می‌پرهیزد و بر آن می‌تازد.

منابع

- قرآن. (۱۳۹۰)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات عبدالرحیم علمی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، تصحیح احمد فارس، بیروت، دارالفکر - دارصادر.
- ابوالعناهیة، اسماعیل بن قاسم. (۱۴۰۶ هـ . ق)، دیوان، مقدمه مجید طراد، بیروت: دارالکتب العربی.
- احمد ابراهیم، طه. (۱۹۳۷)، تاریخ النقد الادبی عند العرب، بیروت - لبنان.
- ادونیس (علی احمد سعید). (۱۳۷۶)، پیش‌درآمدی بر شعر عربی، ترجمه کاظم برگ نیسی، تهران: انتشارات فکر روز.
- برتلس، یوگنی ادواردویچ. (۲۵۳۶)، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۸)، دیدار با سیمرغ (شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار)، جلد چهارم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ریتز، هلموت. (۱۳۷۹)، در پای جان، ترجمه مهرآفاق بایوردی، تهران: الهدی.
- _____ . (۱۳۸۸)، سیری در آراء و احوال شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۶۹)، نقد تطبیقی ادبیات ایران و عرب، تهران: نشر آرین.
- شجیعی، پوران. (۱۳۷۳)، جهان‌بینی عطار، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.

- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- العاکوب، عیسی. (۱۳۷۴)، تأثیر پند پارسی بر ادب عرب، ترجمه عبدالله شریفی خجسته، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عطار، نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۶) تذکرة الاولیاء، به قلم میرزا محمدبن عبدالوهاب قزوینی، بهزاد.
- _____ . (۱۳۸۰)، گزیده منطق‌الطیر، تلخیص و مقدمه و شرح حسین الهی قمش‌ای، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۱)، دیوان (چاپ ششم)، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . <http://www.persian-man.ir/senior/poets/>
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰)، صدای بال سیمرغ، تهران: انتشارات سخن.
- زمانیان، خدیجه. (۱۳۹۱)، عطار دردهای روحانی و الهی انسان، article.tebyan.net.
- الفاخوری، حنا. (۱۳۶۸)، تاریخ ادبیات، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات توس.
- فرزاد، عبدالحسین. (۱۳۷۸)، درباره نقد ادبی، تهران: نشر قطره.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۳۹)، المحججه البيضاء فی تهذیب الحیاء، تهران: کتابفروشی صدوق.
- گروه نویسندگان. (۱۳۹۱)، دایرةالمعارف تشیع، تهران: نشر حکمت.
- گیلانی، عبدالرزاق بن محمد هاشم. (۱۳۶۶)، شرح فارسی مصباح‌الشریعه و مفتاح‌الحقیقه. تهران: نشر صدوق.
- محمودبن عثمان. (۱۳۸۰)، مفتاح‌الهدایة و مصباح‌العنایة، محقق و مصحح منوچهر مظفریان، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، به مقدمه و تحشیه محمد روشن، تهران: نشر اساطیر.
- ندا، طه. (۱۳۹۳)، ادبیات تطبیقی، ترجمه زهرا خسروی، تهران: نشر فرزانه روز.
- هامیلتون. (۱۳۶۲)، درآمدی بر ادبیات عرب، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هدایت، رضاقلی‌خان. (۱۳۸۹)، تذکره ریاض‌العارفین، تصحیح نصرت‌الله فروهر، تهران: انتشارات امیرکبیر.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی