

بررسی مضمون زهد در اشعار ابوالعتاهیه و عطار نیشابوری

لیلا قاسمی حاجی آبادی^{۱*}

شهزاد قیطاسی^۲

چکیده

مقاله حاضر به بحث پیرامون «مفهوم زهد در اشعار ابوالعتاهیه و عطار نیشابوری» می‌پردازد. ابوالعتاهیه از برجسته‌ترین شاعران منحصر به فرد عرب در زمینه زهد است. وی نقش مهمی در تکوین زهدیات فارسی دارد. در ادبیات فارسی نیز عطار نیشابوری از شاخص‌ترین چهره‌های زهد و عرفان است که در سراسر دیوان او مفهوم زهد موج می‌زند. این مقاله بر اساس شیوه توصیفی-تحلیلی قصد دارد تا پس از اشاره مختصری به زیست‌نامه‌های این دو شاعر، علل گرایش به زهد و میزان تأثیر و تأثر احتمالی آنان را از یکدیگر مورد بررسی قرار داده و وجوه مشابهت و مغایرت مفاهیم و موضوعات زهدی این دو شاعر و نیز تقریب اندیشه‌های اسلامی و سبک و اسلوب این دو را مورد بررسی تطبیقی قرار دهد. تأثیر فرهنگ اسلامی به ویژه قرآن و حدیث هم در محتوا و هم در صورت بلاغی زهدیات این دو شاعر نمود بارزی دارد. زهدیات ابوالعتاهیه حاوی درون‌مایه‌های دینی خاصی است که بر شعر زهد فارسی تأثیری شگرف داشته است. این درون‌مایه‌های دینی عمده‌تاً ناظر به مرگ، ظلم و دگرگونی روزگار و رنج‌های فردی، اجتماعی و دنیا طلبی هستند.

کلمات کلیدی: ابوالعتاهیه، عطار، زهدیات، شعر.

۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار، گروه زبان و ادبیات عربی * نویسنده مسئول

com.yahoo@leila03ghasemi

۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۲۶ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۸/۲۰

۱- مقدمه

زهد یکی از مضامین شعری است که در قرن دوم در ادبیات عربی به عنوان بازخورد و عکس‌العملی نسبت به شرایط سیاسی - اجتماعی آن دوره از جمله گسترش فساد و بی بند و باری ظهور کرد. برجسته‌ترین شاعر عرب در زمینه زهد، ابوالعتاهیه است. شعرهایی که او درباره زهد و مضامین متنوع آن سروده منحصر به فرد است. در نظر او دنیا مجموعه‌ای از اباطیل فریبنده است. ابوالعتاهیه زندگی را تحقیر نموده و با بدبینی به آن می‌نگرد. شعر ابوالعتاهیه دارای درون‌مایه‌های خاصی است که بر زهدیات فارسی تأثیری شگرف داشته است.

از دیگر چهره‌های زهد و عرفان، فریدالدین عطار نیشابوری است. وی جایگاهی ارزشمند و بی بدیل در عرصه به کمال رساندن شعر زهد و عرفان در ادبیات فارسی به خود اختصاص داده است. مهم‌ترین ویژگی عطار در این است که تمام آثار او در جهت زهد و عرفان است و او تمام موجودیت ادبی خود را وقف زهد نموده است. وی در همه دریافت‌های عرفانی خود به مبانی شریعت توجه دارد و تلاش کرده است تا در آنها از قرآن بهره جسته و به عرفان با تأویلی گسترده‌تر نظر داشته باشد.

این جستار که با شیوه توصیفی تحلیلی انجام گرفته در صدد آن است تا به این سوال اصلی پاسخ دهد که میزان مشابهت یا مغایرت مضامین زهدی در اشعار این دو شاعر چگونه است تا بتواند از این رهگذر میزان قرابت و نزدیکی درون‌مایه‌های زهدی این دو شاعر را سنجیده و گامی جهت تقریب ادبیات دو ملت بردارد. با توجه به عدم بررسی این موضوع و نظر به قرابت‌های مضامین زهدی در اشعار دو شاعر ضرورت پرداختن به این موضوع پیش از پیش مشخص می‌گردد.

پیشینه تحقیق

تا کنون پایان‌نامه‌ها و مقالات متعددی در خصوص زهدیات ابوالعتاهیه و نیز مقایسه آن با شاعران ایرانی صورت گرفته است، اما تحقیقی در خصوص مقایسه زهدیات ابوالعتاهیه با عطار نیشابوری انجام نگردیده است. تحقیقات مرتبط با این موضوع عبارت است از: اطرش، محمد علی، (۱۳۷۰)، شرح حال و بررسی شعر ابوالعتاهیه، دانشگاه تهران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

-امینی، لطیف، (۱۳۷۸)، زهد و جلوه‌های آن در شعر ابوالعتاهیه، دانشگاه کردستان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

- سلطانی نژاد، فاطمه، (۱۳۸۸)، بررسی مقایسه‌ای زهد سنایی و ابوالعتاهیه، دانشگاه فردوسی مشهد، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

- فتوت، رستم، (۱۳۸۵)، بررسی تطبیقی زهدیات سنایی و ابوالعتاهیه، کتاب ماه ادبیات. نجفی، زهرا، (۱۳۹۰)، شرح و بررسی و تبیین مضامین زهدیات ابوالعتاهیه و ابونواس، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.

۲- بحث و یافته‌های تحقیق

۲-۱- زندگینامه ابوالعتاهیه

ابوالعتاهیه در سال ۱۳۰ هـ ق در کوفه به دنیا آمد. وی از خانواده‌ای تهیدست بود که پدرش به کوزه فروشی اشتغال داشت. او مدتی همنشین جوانان بی‌بند و بار کوفه شد و به سلک آنان در آمد.

محیط فرهنگی کوفه بر نگرش و اندیشه‌های شاعر تأثیری بس شگرف داشت. در آن زمان کوفه به عنوان دومین شهر علمی و ادبی بغداد به شمار می‌رفت و از آنجا که اکثر جمعیت کوفه از موالی بودند همه فرقه‌ها و گروه‌های سیاسی در آنجا یافت می‌شد که افکار و اندیشه‌های ابوالعتاهیه بی‌تأثیر از این بافت فرهنگی نبود (فاخوری، ۱۳۸۸: ۳۱۷).

ابوالعتاهیه پس از مدتی به بارگاه خلافت مهدی عباسی راه یافت و مدیحه سرای دربار او شده و در زمره ملازمان او گشت. در دوره خلافت هارون الرشید ابوالعتاهیه به عبادت مشغول شد و پشمینه پوشید و زهد پیشه کرد و حضور در مجالس انس و غزلسرایی را ترک کرد (ضیف، ۱۹۷۳: ۱۷۲).

درباره مذهب ابوالعتاهیه باید گفت او به مذهب زیدیه گرایش داشت و در بعضی از کتب شیعه از جمله «روضات الجنات»، احتمال شیعه بودن او داده شده است (علیان، ۱۹۹۱: ۳۷). البته عده‌ای از مردم هم روزگارش با دیده شک و تردید به مذهب وی می‌نگریستند و آشکارا و پنهان به او نسبت زدند. از جمله دلایل معاصران ابوالعتاهیه برای زندیق بودن او این است که در اشعار او صرفاً از مرگ، فنا، نیستی و ناپایداری جهان سخن به میان آمده و هیچ اشاره‌ای به رستاخیز و بهشت و دوزخ نشده است (اصفهانی، ۱۹۸۴: ۳۵/۴).

اما درباره شکل و مضمون اشعار ابوالعناهیة باید گفت که سادگی و بی تکلفی آنها با روحيات و ویژگی‌های فردی و اجتماعی وی پیوندی ناگسستنی دارد و از وی چهره شاخصی ساخته است. روی آوردن به معانی تازه، بهره‌گیری از واژگان ساده و عامه فهم، دوری از پیچیدگی و تصنع در ساختمان شعر که در قالب محور ساده و ابتکاری و موسیقی دل انگیز تجلی کرده از ویژگی‌های مهم سبک اوست (ضیف، ۱۹۷۳: ۲۵۲).

۲-۱-۱- زهد ابوالعناهیة

زهديات ابوالعناهیة بخش اعظم سروده‌های او را تشکیل می‌دهد و همانگونه که اشاره گشت سخنان متناقضی پیرامون زهد او وجود دارد. برخی آن را تصنعی و ریاکارانه و برخی دیگر واقعی و صادقانه دانسته‌اند. البته اشعار وی مؤید هر دو نظر است.

زهد ابوالعناهیة موضوعی اساسی و در عین حال مبهم است. کثرت زهدیات وی که امروزه در دست است خبر از جدی بودن گرایش‌های زاهدانه وی می‌دهد؛ با اینکه به درستی نمی‌دانیم که این گرایش‌ها چگونه آغاز شده است و منشأ و ماهیت آنها واقعاً چه بوده است؟ آیا گرایش راستینی بوده یا تحولی از نوع گرایش‌های شاعرانی درباری که گویی توبه و زهد اواخر عمر، حُسن ختامی ضروری بر عیش و نوش‌های دوره جوانی و میانسالی شان بود یا از نوع گرایش‌های شاعرانی که چهره مقدس و زاهدانه آنان بیش از آن که حاصل پرهیزگاری و پارسایی خود آنان باشد نتیجه تصورات یا القاءات هواداران یا پیروان آنان در دوره‌های بعد بوده است.

ادامه مدیحه‌سرایی ابوالعناهیة در بارگاه خلفا و بر خورداری مداوم وی از مستمری و پادشاه‌های مادی آنان همه از موارد و مقوله‌هایی است که شاعر را به بخل و مال اندوزی متهم کرده و زهد او را ریایی نشان می‌دهد (خطیب بغدادی، ۱۳۴۹: ۲۵۸/۶).

به نظر می‌رسد ناکامی‌ها و شور بختی‌های ابوالعناهیة نوعی بدبینی و بی‌علاقگی نسبت به همان اموری که موضوع آرزوهای او بودند در وی پدید آورده بود. بدین سان کامیابی‌های مادی به وی آرامش خاطر می‌داد و نه صفای زهد در وی احساس بی‌نیازی و وارستگی بر می‌انگیخت. در او هم آزمندی بود و هم بی‌نیازی. هم فرومایگی بود و هم بلند نظری، هم دنیا پرستی بود و هم پارسایی. این‌ها همه از واکنش‌های روحی شخصیتی سرچشمه می‌گرفت که ناکامی را نه با کوشش و امید که با ترک امید پاسخ می‌داد، به عبات بهتر فضایل و رذایل شاعر واکنش محرومیت‌ها و نیازهای سرکوب شده مادی و معنوی او بوده

است، به همین سبب است که شاعر در همان دوره ای که قاعدتاً می بایست زندگی زاهدانه و صوفیانه در پیش گرفته باشد، همچنان به مدیحه سرایی در بارگاه خلفا سرگرم بود و چشم به پاداش‌های مادی داشت (فاخوری، ۱۳۸۸: ۳۲).

زهدیات ابوالعناهیة از سویی به کلام مانویان که مردم را به زهد و پارسایی و نیکوکاری این جهان دعوت می کردند مانند شده است؛ یعنی با آنکه اشعار وی آکنده از آیات و احادیث است در واقع کشاکش میان دو اصل نور و ظلمت یا خیر و شر است که دلبستگی اصلی شاعر را در زهدیانش نشان می دهد (ضیف، ۱۹۷۳: ۲۴۱).

ابوالعناهیة که با عقاید و تعالیم مانویان آشنا بود به خوبی باورهای اسلامی و مانوی را به هم در آمیخته و کلیتی پدید آورده که حتی صبغۀ اسلامی آن مانع از خرده گیری‌ها و اتهام‌های منتقدان نشده است. او در زهدیات خود پیرو مکتب فلسفی معینی نیست. زهدیات وی چیزی جز یک سلسله مواعظ و تأملاتی شاعرانه پیرامون مرگ و زندگی نیست که بیشتر مواد آن را از آیات قرآن، احادیث دینی و عقایدی که میان اصحاب زهد و تصوف شایع بوده است، به چنگ آورده است (فاخوری، ۱۳۸۸: ۳۲۰).

بیشتر زهدیات ابوالعناهیة را تحقیر دنیا و دعوت به قناعت تشکیل داده است، اما در تحقیر دنیا کار را به بدبینی می کشاند و بر زهدیات وی هاله‌ای غم انگیز سایه انداخته است و آن هاله ناامیدی و بیزاری از زندگی است که با اسلام منافات دارد؛ زیرا اسلام زندگی را زشت جلوه نمی دهد و از مردم نمی خواهد آن را منفور بشمارند، اما ابوالعناهیة آن را در ظلمتی کشنده به تصویر می کشد، ظلمتی که از مطالعات او در مورد مذهب مانوی و آمیزش با آنان حاصل شده است (اصفهانی، ۱۹۸۴: ۱۴/۴).

زهدیات ابوالعناهیة از حیث ادبی و فنی ارزش بسیاری دارد، وی توانسته است پندهای خود را در قالبی عرضه بدارد که از جمود و خشکی اشعار تعلیمی به دور باشد و خشونت زاهدانه و پند آموز کلامش را از نظر خواننده پنهان دارد. او در زهدیات خود ثابت می کند که می تواند به نحو عجیبی معانی مجرد را چنان در لباس محسوس عرضه دارد که بر زیبایی آن بیفزاید:

تمنی المنی، و الریحُ تلقاک عاصفاً و فوقک أمواجٌ و تحتک أبحرٌ
(ابوالعناهیة، ۲۰۰۴: ۱۷۰)

-در پی آرزوی خویش هستی حال آنکه طوفان بر تو می وزد و بر فراز سرت امواج

دریاست و زیر پایت دریای خروشان.

۲-۲- زندگینامه عطار

اطلاع دقیقی از سال تولد عطار در دست نیست، اما تاریخ ولادت وی را از سال ۵۱۳ تا ۵۴۰ در کدکن نیشابور دانسته‌اند.

پدر عطار در کنار طبابت به تصوف نیز گرایش داشته است. دلبستگی عطار به عرفان از همان کودکی در او هویدا شد (فروزانفر، ۱۳۵۴: ۱۹).

عطار در سال ۶۱۸ هـ ق در جریان حمله مغول به نیشابور کشته شد. در باره مذهب وی باید گفت چنانکه از آثار او بر می آید او بر مذهب اهل سنت بوده است، اما ارادتی خاص به خاندان اهل بیت^(ع) به ویژه حضرت علی^(ع) دارد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۹: ۹۰).

در خصوص آثار عطار نیز قبل از هر چیز باید به این نکته اشاره کرد که برخی از آثار عطار منسوب به وی می‌باشد، اما آثار مسلمی که به عطار نسبت داده می‌شود عبارتند از: دیوان قصاید و غزلیات، منطق الطیر، الهی نامه، مصیبت نامه، اسرار نامه، مختار نامه و تذکره الاولیاء. عطار در بسیاری از آثار خود زبان تمثیلی شعر خود را با درون‌مایه‌های عرفانی به کار می‌گیرد و با بیانداستان‌هایی که حاوی نکات عبرت‌انگیز و مسائل اجتماعی است بازتاب دهنده اوضاع زمانه خویش است.

۲-۲-۱- زهد عطار

هر چند عطار از روش و مکتب فلسفی خاصی پیروی نمی‌کند، اما نگرش وی به مسائل، فلسفی است که با زهد آمیخته شده است. وی نکات فلسفی و عرفانی را از زبان شخصیت‌های مختلف و حتی عناصر و موجودات آسمانی بیان می‌کند. عطار با استفاده از عناصر شعر رندانه، سیر و سلوک معنوی خود را از مقام زهد به معرفت عابدانه و از معرفت عابدانه به عرفان عاشقانه ای چنین به وصف می‌کشد:

←	زاهد	←	دی زاهد دین بودم، سجاده نشین بود
←	عارف	←	زارباب یقین بودم سر دفتر دانایی
←	عارف عاشق	←	امروز دگر هستم دردی کشم و مستم نه اینم و نه آنم، تن داده به رسوایی

عطار تحول ویژه‌ای در ادبیات عرفانی ایجاد نمود. با این تحول، از عرفان زاهدانه سنایی فراتر رفت و عرفان ذوقی را تجربه کرد؛ در واقع می‌توان گفت شعر عرفانی با عطار به مرحله کمال رسید.

۲-۳- زهد در آثار ابوالعتاهیه و عطار

قبل از وارد شدن به این موضوع ضروری می‌نماید تا چشم‌اندازی از زهد در پیش رو داشته و تعریف کاملی از آن ارائه دهیم، آن‌گاه محور بحث خود را بر آن قرار دهیم. قرآن کریم منبع اساسی زهد در اسلام است که دارای مضامینی روشن در دعوت به زهد و بی‌رغبتی به دنیا است: «و ما الحیاء الدنیا إلا متاع الغرور» (آل عمران: ۱۸۵) و نیز «و لا تغرتکم الحیاء الدنیا و لا یغرتکم بالله الغرور» (لقمان: ۳۳)

در نهج البلاغه نیز حضرت علی^(ع) زهد را تنها در میان دو کلمه از قرآن تعبیر می‌نماید. آنجا که می‌فرماید: «الزهد بین کلمتین من القرآن، قال الله سبحانه: لکیلا تأسوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم» (نهج البلاغه: ح ۴۳۱) یعنی: بر آنچه از دست شما رفته است حسرت نخورید و به آنچه به شما رسیده است شادمان مباشید. حضرت زهد را به قدرتی روحی تفسیر می‌کند که آدمی باید از ناحیه اخلاقی چنان قدرتمند باشد که دنیا نتواند او را اسیر و برده خویش گرداند.

حضرت فاطمه زهرا^(س) نیز می‌فرماید: «أزهد الناس من ترک الحرام» (زاهدترین مردم کسی است که حرام را وانهد) (حرانی، ۱۳۷۶: ۵۱۹).

اما درباره مفهوم زهد در اشعار ابوالعتاهیه باید گفت که اکثر مضامین شعری او حول محورهای یاد مرگ، فنای دنیا و آدمی، نکوهش دنیا و دنیا پرستان، روی آوردن به زهد و فقر و عدم تفاخر، توکل بر خدا و دنیا گریزی است.

چهار قرن پس از ابوالعتاهیه و ظهور شعر زهد به صورت مکتبی مستقل، در آن سوی پهنای سرزمین اسلام، فرید الدین عطار نیشابوری پا به عرصه شعر گذاشت و به حق سهمی مؤثر در به کمال رساندن شعر زهدی و عرفانی داشت. عطار، پارسا و عارفی به تمام معناست و در دیوان و مثنوی او حتی یک بیت را نمی‌توان یافت که در راستای مکتب زهد و عرفان نباشد.

بررسی اشعار این دو شاعر نشان از درون‌مایه‌های مشترکی می‌دهد که در نوع خود حائز اهمیت و قابل کنکاش هستند. در ذیل به بررسی وجوه مشابهت مضامین زهدی در

میان اشعار این دوشاعر می‌پردازیم:

۲-۳-۱- بهره‌گیری از آیات قرآنی

از ویژگی‌های مشترک در زهدیات ابوالعتاهیه و عطار در بیان مضامین زهدی، بهره‌گیری از آیات قرآنی است. قرآن کریم از آغاز نزول تا کنون به خاطر وحیانی بودن و در نتیجه برخورداری از جمال لفظی و معنوی غیر قابل وصف، همواره الگوی بسیاری از شاعران و ادیبان بوده است. البته باید توجه داشت که بهره‌گیری از آیات قرآنی در باب مسائل اخلاقی و زهدی بارزتر از سایر ابواب است؛ زیرا شاعر از این طریق می‌تواند زمینه‌های اعتقادی و عواطف مردم را با خود همسو نموده و باید‌ها و نباید‌های اخلاقی را به آنان تلقین نماید. ابیات ابوالعتاهیه و عطار در ذیل از این جمله است:

فَتُبَّ مِنْ ذُنُوبٍ جَنِيَتْهَا فَمَا أَنْتَ فِي دُنْيَاكَ هَذِي مُخَلَّدٌ

-از گناهانی که انجام داده‌ای توبه کن؛ زیرا تو در این دنیا جاودانه نیستی.

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۳۵)

و عطار می‌گوید:

در این وادی همه غولان خویشیم ز اول روز مشغولان خویشیم
چو در مانیم بر داریم فریاد بلا چون رفت بگذار عیش از یاد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۴۷)

مضمون این ابیات مقتبس از این آیه شریفه است که: «إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْرَوْنَ ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (نحل: ۵۴) (آنگاه که زبانی به شما رسد به او پناه می‌برید و چون رنج و زیان از شما بردارد گروهی از شما به پروردگار خود شرک می‌ورزید.)

عطار در بیان اندیشه‌های عرفانی خود از قصص قرآنی بهره‌ فراوان برده است از جمله داستان یوسف و زلیخا، حکایت سلیمان با موران، حکایت موسی و دختران شعیب (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۳۶۵).

۲-۳-۲- نکوهش دنیا و گریز از آن

یکی از شالوده‌های فکری ابوالعتاهیه که از اشعارش به خوبی هویداست نکوهش و تحقیر

دنیاست . در نظر او دنیا مجموعه‌ای از امور فریبنده ، ناپایدار، سرشار از مکر و خدعه و فریب و لبریز از رنج و ناامیدی است . دنیا معبر انسان است. در بینش او دنیا موجب طغیان آدمی است و آفت آدمی عشق به دنیاست و هر گاه بی نیاز شود ، طغیان می‌ورزد :

المرءُ آفتُهُ هوی الدنیا و المرءُ یطغی کَلما استغنی

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۲۹)

آفت انسان هوی و هوس دنیاست و انسان هنگام بی نیازی طغیان می‌ورزد. الهام بخش ابوالعتاهیه در اندیشه مذکور این آیه کریمه است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيَطْغَى أَنْ رَآهَ إِسْتغْنَى» (علق : ۶ و ۷) و نیز:

إنما الدنیا غرورٌ کَلها مثل لمع الآل فی الأرض القفار

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۵۷)

دنیا سراسر فریب است همچون درخشش سراب در بیابان .
عطار نیز دنیا را سرای غرور می‌داند که نباید به آن فریفته شد :

بنشین که من و تو را در این دار غرور مقصود ز آمدن، همه رفتن بود

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۸۴)

ابوالعتاهیه و عطار هر دو به سرعتِ زوال این دنیا و فانی بودن آن اشاره دارند آنجا که ابوالعتاهیه می‌گوید :

أفِ لدنیا فلیست هی بدارٍ إنما الراحةُ فی دار القرار
أبت الساعات إلا سرعةً فی بلی جسمی بلیلٍ و نهار

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۱۵۷)

اف بر این دنیا که سرای واقعی نیست و آرامش در سرای باقی است .
گذشت ساعات چیزی جز سرعت فرسودن جسمم در شب و روز نیست .
و عطار می‌گوید :

دنیا که برای ره گذر باید داشت از زود گذشتنش خبر باید داشت
 چو می دانی که سخت دردی است فراق بر هیچ منه دلت که بر باید داشت
 (عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۸۴)

۲-۳-۳- یادآوری گذر عمر و غفلت انسان

غفلت دارای مفهوم وسیع و گسترده‌ای است که هر گونه بی خبری را شامل می‌شود که خود تهدید بزرگی برای سعادت بشری است. آیات بسیاری توجه انسان را به این مهم جلب نموده و عاقبت غافلان را دوزخ می‌داند: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَإِطْمَأْنَنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ» (یونس: ۷) (آنها که به ایمان ما ملاقات ندارند و به زندگی دنیا خشنود شدند و از آیات ما غافلند).
 ابوالعتاهیه در تعجب است از کسانی که که می‌دانند روزی خواهند مرد، اما دست از لهُو و لعب بر نمی‌دارند:

أَلْهَوُ وَايْمَانَا نَذْهَبُ وَنَلْعَبُ وَالمَوْتُ لَا يَلْعَبُ
 عَجِبْتُ لَذِي لَعِبٍ قَدْ لَهَا عَجِبْتُ وَ مَا لِي لَا أَعْجَبُ
 أَيْلَهُو وَايْلَعِبُ مِنْ نَفْسُهُ تَمَوْتُ وَ مَنْزَلُهُ يَخْرَبُ

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۵۵)

- آیا همچنان به خوشگذرانی مشغول باشیم؛ در حالی که روزگار ما در گذر است و آیا به بازی مشغول باشیم؛ در حالی که مرگ با کسی بازی نمی‌کند؟
 - برای کسی که در خوشی است تعجب می‌کنم و چگونه در تعجب نباشم.
 - آیا کسی که می‌میرد و منزلش ویران می‌گردد، به لهُو و لعب می‌پردازد؟
 عطار نیز چنین مضمونی دارد آنجا که می‌گوید:

مرکب ضعیف و بار گران و رهی دراز تو خوش بخفته، کی رسی آخر به انتها
 تو خفته‌ای ز دیر گه و عمر در گذر تو غافل ز کار خود و مرگ در لقا
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۷۰۷)

عطار به بسیاری از حکایات خود نیز به این مضمون اشاره داشته است و مردم غافل از حقیقت آفرینش را مورد اعتراض قرار می‌دهد.

۲-۳-۴- مرگاندیشی

یکی از موضوعاتی که ابوالعاهیه و عطار در اشعار خود به آن پرداخته‌اند و درباره آن سخن‌ها گفته‌اند، مرگ و اندیشه در آن است. آنها از مرگ به عنوان حقیقتی اجتناب‌ناپذیر یاد کرده و آن را سرنوشت محتوم آدمیان قلمداد کرده‌اند. آنها با توجه به مقدر بودن مرگ برای انسان‌ها، چونان آموزگاری مشفق مردم را از هوس‌بازی و زورمداری و مال‌پرستی بر حذر می‌دارند.

ابوالعاهیه در بسیاری از ابیات خود مرگ را همچون جامی می‌داند که در برابر همگان می‌چرخد و همه ناچار به نوشیدن از این جام هستند:

تُدِيرُ يَدُ الدُّنْيَا الرَّدَى بَيْنَ أَهْلِهَا كَأَنَّهُمْ شَرِبُوا قَعُودَ عَلِيٍّ كَأْسٍ

دست دنیا مرگ را در بین مردم به گردش در می‌آورد، گویی ایشان همگی از یک جام می‌نوشند.

وی با اشاره به آیات قرآن کریم بازگشت همه را به سوی خداوند می‌داند و اینکه هیچ چیزی به سوی مخلوق باز نمی‌گردد:

إِلَى اللَّهِ كَلَّ الْأَمْرِ فِي الْخَلْقِ كُلِّهِ وَ لَيْسَ إِلَى الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ مِنَ الْأَمْرِ

(ابوالعاهیه، ۲۰۰۴: ۱۷۴)

همه امور مخلوقات به خداوند باز می‌گردد و چیزی از امور در دست مخلوقات نیست. عطار نیز همچون ابوالعاهیه مرگ اندیشی است که پی‌درپی مرگ و رها کردن زندگی مادی را به آدمیان گوشزد می‌کند:

دنیا چه کنی چو بی‌وفا خواهد بود در خون همه خلق خدا خواهد بود
گیرم که بقای نوح یابی در وی آخر نه به عاقبت فنا خواهد شد

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۵۳)

۲-۳-۵- توجه به معاد و روز قیامت و ترس از نداشتن توشه آخرت

در قرآن کریم به فراوانی از قیامت یاد شده است، این یادآوری گاه با برهان و گاه با آوردن مثال بوده و سعی بر آن بوده تا فهم آنها را به ذهن نزدیک سازد.

ابوالعتاهیه به عنوان شاعری که مضامین دینی فراوانی را در شعر خود وارد نموده رویکرد خاصی به مسأله قیامت داشته است :

غداً تخربُ الدنيا و يذهبُ أهلها جميعاً و تطوى أرضها و سماءها
(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۲۲)

فردای قیامت دنیا خراب می‌شود و اهل آن همگی فانی می‌گردند و طومار زمین و آسمان در هم پیچیده می‌شود .

بیت مذکور یادآور این آیه شریفه است: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكَتِبِ» (انبیاء: ۱۰۴) « روزی که آسمان را چون طوماری نوشته درهم نوردیم. »
ابوالعتاهیه در ارتباط با قیامت و مکافات عمل در آن روز به شدت از معارف عمیق قرآنی تأثیر پذیرفته است و این موضوع در اشعار وی به خوبی مشهود است . برای نمونه به چند بیت زیر اشاره می‌کنیم :

الموت حقٌ و الدار فانیةٌ و کل نفسٍ تُجزى بما کسبت
مرگ حق است و این دنیا فانی است و هر نفسی کرده خود مجازات می‌گردد .
و:

غداً توفى النفوس ما کسبت و یحصدُ الزارعون ما زرَعوا
(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۲۳۴)

در آن روز فردای قیامت هر کس هر چه کرده بی کم و کاست می‌بیند و مردمان هر آنچه کشته‌اند بی کم و کاست می‌بینند .

انعکاس مضامین آیات زیر در ابیات یاد شده به خوبی مشهود است :
«کلّ امرئٍ بما کسبت رهینٌ» (طور: ۲۱)، «وُفیت کلُّ نفسٍ ما عملت» (زمر: ۷۰)
در اشعار عطار نیز ابیات بسیاری وجود دارد که توجه به معاد و حیات پس از مرگ را یاد آوری می‌کند و منکران معاد و انسان‌های غفلت زده را به تفکر و اندیشه وا می‌دارد :

قومی که به خاک مرگ سر باز نهند تا حشر زقال و قیل خود باز رهند
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۲۷۳)

و:

شد بنا گوش تو از پنبه کفن پوش و هنوز پنبه غفلت و پندار بگوش تو در است
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۷۴۲)

۲-۳-۶- فقر و درویشی

فقر یکی از مراحل سیر و سلوک و اولین گام زهد و تصوف است. در آغاز، ترک دنیا را تنها به مفهوم مادی آن می‌گرفتند و هر چه کمتر داشتن و ترک متاع دنیوی به ظاهر مطمئن‌ترین وسیله نیل به رستگاری شمرده می‌شد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵) (ای مردم! همه به خداوند نیازمندید و تنها خدا بی‌نیاز و ستوده است).

قبل از وارد شدن به موضوع بحث لازم است به انواع فقر اشارتی داشته باشیم. فقر بر سه نوع است: فقر اضطرار که پایه و اساس آن بر بیچارگی و حاجت مند بودن استوار است. فقر اختیار که پایه و اساس آن انتخاب این فقر توسط خود شخص است. فقر تحقیق که پایه و اساس آن واقعیت است و این واقعیت نیازمندی مخلوق به خالق است (موسوی سیرجانی، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

برای زاهد و عارف، فقر راستین، صرف نداشتن مال و منال نیست بلکه نداشتن میل و رغبت به مال است. غزالی در باره حقیقت فقر می‌گوید: «بدان که فقیر آن بود که چیزی که وی را بدان حاجت بود، ندارد و به دست وی نبود. آدمی را اول به وجود خود حاجت است آن‌گاه به غذا و به مال و به چیزهای بسیار. از این همه هیچ به دست وی نیست، وی در این همه نیازمند است و غنی آن بود که از غیر خود بی‌نیاز است و آن کسی نیست جز خداوند» (غزالی، ۱۳۷۸: ۷۱۹).

ابوالعتاهیه و عطار نیز با تأسی به آموزه‌های دین مبین اسلام، فقر و فقیر را به معنای اصطلاحی آن ستوده‌اند و پس از اینکه خود را به آن آراسته‌اند، دیگران را نیز به وادی فقر رهنمون گشته‌اند.

در بینش عطار فقر یعنی احساس نیاز به یک منبع لا یزال و نیرومند و این خود با داشتن دارایی و اموال تناقض ندارد. ممکن است فرد ثروتمند باشد اما فقیر به حساب آید؛ بنابراین مراد از فقر، بیشتر فقر ذاتی و درونی است و منظور فقر ظاهری و مادی نیست.

در اندیشه وی فقر به معنی از گمراهی راهی به سوی حق یافتن و گذشتن از نعمتها و تمتعات دنیوی و اخروی است :

فقر چیست از گمراهی ره کردن است وز دو عالم دست کوتاه کردن است
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۱۵۲)

عطار معتقد است فقر در سیر الی الله و واصل شدن به معبود ، رکنی مهم و اساسی به شمار می آید :

فقر دار اصل محکم هر چه دیگر هیچ نیست گر قدم در فقر چون مردان کنی محکم رواست
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۳۶۲)

در بینش او صبر در فقر آن قدر با اهمیت و مهم تلقی می شود که به تنهایی تمام تصوف است:

تصوف چیست در صبر آرمیدن طمع از جمله عالم بریدن
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۸: ۲۰۵)

با بررسی فقر در دیوان ابوالعناهیة در می یابیم که وی بر خلاف عطار ، در هیچ جای دیوان خود فقر را در معنای اصطلاحی و عرفانی آن به کار نبرده است بلکه او فقیر را کسی می داند که قانع نباشد و در زندگی راضی به دارایی خود نیست :

نَلْ مَا بَدَا لَكَ أَنْ تَنَالَ مِنَ الْغَنَى إِنَّ أَنْتَ لَمْ تَقْنَعِ، فَأَنْتَ فَقِيرٌ
(ابوالعناهیة، ۲۰۰۴: ۱۴۸)

آنچه را که برایت آشکار می شود بگیر تا اینکه به بی نیازی برسی ؛ زیرا اگر تو قانع نباشی فقیری .
و نیز:

مَا بَاهِلَ الْكَفَافِ فَقْرٌ وَلَكِنْ كُلُّ مَنْ لَمْ يَقْنَعِ فَذَاكَ فَقِيرٌ
(همان: ۱۵۵)

کسانی که زیاده نمی خواهند فقیر نیستند ، بلکه فقیر کسی است که قانع نیست .

۲-۳-۷- بلا و امتحان الهی و توکل و تسلیم به رضای خداوند

بلا در لغت به معنای آزمایش ، سختی ، غم و اندوه مصیبت و آفت است و در اصطلاح زاهدان و صوفیان ظهور امتحان حق است بنده را در تحقق حالش هنگام ابتلا (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۹۹). هر چه بلا بر بنده قوت بیشتری یابد ، قرابت او با حق تعالی زیادتر می‌شود ؛ در واقع ابتلا سنت جاوید الهی است و طی آن مؤمن با جان و مالش آزمایش می‌شود و باید خود را برای سختی‌ها و ناکامی‌های دنیا آماده نماید . در قرآن کریم آمده است : «ولنبلوکم بشئ من الخوف و الجوع...» (بقره : ۱۵۵) (هر آینه شما را با چیزی از ترس و گرسنگی بیازماییم...)

در نگرش ابوالعناهیة، فراز و نشیب زندگی انسان در گرو خواست و اراده خداوند است از این روی، رضایت خویش را از قضای الهی چنین بیان می‌دارد :

لَعَمْرُأَبی لُو أَنْتَی أَتَفْکَرُ رَضِیتَ بِمَا یَقْضِی عَلَی و یَقْدَرُ
توکل علی الله فی کل حاجه أردتَ فِإنَ الله یَقْضِی و یقْدَر
متی ما یرد ذو العرش أَمراً بَعْدَه یُصبه و ما للعبد ما یَتَخَیْرُ

(ابوالعناهیة، ۲۰۰۴: ۱۴۸)

به جان پدرم سوگند که هر گاه می‌اندیشم به آنچه برایم مقدر گشته است راضی می‌شوم . در هر امری به خداوند توکل کن؛ زیرا خداوند تقدیر کننده امور است . هر گاه صاحب عرش چیزی را برای بنده ای اراده نماید به آن می‌رسد و بنده اختیاری ندارد .

عطار نیز معتقد است که خداوند در خطاب الست با روح آدمیان پیمان عشق بست و آنها را از انواع بلاها آگاه گردانید . وی با اشاره به آیه شریفه «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا: بلی» می‌گوید :

خطاب آمد که گر خواهان مایید همه خواهان انواع بلا یید

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۲۰۳)

ارواح آدمیان به پیمان حق بلی گفتند و این بلی برای بنده بلا بود و نشان آنان که به میثاق حق وفادار ماندند نیز پذیرش همین بلا بود . عطار معتقد است که قرب پروردگار نیز با بلا همراه است چنانچه می‌گوید :

صلای عشق جانان بی بلا نیست زمانی بی بلا بودن روا نیست
 اگر صد تیر بر جان تو آید چو تیر از شست او باشد خطا نیست
 سر مویی نمی‌دانی از این سر تو را گر در سر مویی رضا نیست
 بلاکش تا لقای دوست بینی که مرد بی بلا مرد لقا نیست

(همان: ۴۰۶)

اما در باره مهم‌ترین عامل موفقیت انسان در برابر قضای الهی تسلیم و فرمانبرداری از خداوند است. تحقق این حالت در انسان بستگی به درجه ایمان و یقین و قوت قلب او نسبت به همه امور است و این که همه علل و اسباب تحت اراده لا یزال الهی است.

۲-۳-۸- نکوهش حرص و آزمندی

یکی از معانی حرص دلباختگی در برابر زرق و برق دنیاست. هنگامی که آتش این عشق در درون جان انسان زبانه می‌کشد او را به سوی حرص و ولع نسبت به مواهب دنیا سوق می‌دهد. به همین دلیل قرآن کریم برای خشکانیدن ریشه حرص و آز به سراغ حب افراطی و یا به تعبیر دیگر دنیا پرستی می‌رود و با تعبیرات گوناگون قدر و قیمت دنیا را در نظرها می‌شکند تا عاشقان بیقرار به خود آیند و حریصانه در پی آن نشتابند و همه ارزش‌ها را به خاطر رسیدن به آن زیر پا نگذارند.

قرآن کریم در موارد متعددی زندگی دنیا را نوعی بازیچه کودکانه و سرگرمی می‌شمارد و می‌فرماید: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌّ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ...» (حدید: ۲۰)

ابوالعتاهیه حرص را فتنه‌ای می‌داند که هیچ کس از آسیب آن در امان نیست:

البغی و الحرص و الهوی فتنٌ لم ینج منها عجمٌ و لا عربٌ

(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۴۲)

تجاوز و حرص و هوی فتنه‌اند که هیچ عرب و عجمی از آن نجات نمی‌یابد. وی معتقد است که حریص از زیاده خواهی چیزی به دست نمی‌آورد؛ زیرا روزی انسان‌ها در دست خداوند است:

لیس الحریصُ بزائِدِ فی رزقِهِ اللهُ یُقَسِّمُه لَه و یُسَبِّه

(همان: ۶۱)

حریص چیزی را به رزق خود نمی‌افزاید بلکه خداوند تقسیم کننده روزی است و باعث آن است.

عطار نیز آزمندان عصر خود را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهد:

ای در غم نان و جامه و آرزو و نیاز افتاده به بازار جهان در تک و تاز
کاری دگرت نیست به جز خوش خفتن گه مزبله پر می کن و گه می پرداز
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۴۶)

و در جایی دیگر می‌گوید:

نه بادیه آرزو را هیچ کرانست نه قفل غم حرص ترا هیچ کلید است
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۷۴۲)

۲-۳-۹- مبارزه با هوای نفس

در فرهنگ اخلاقی، شالوده زهد بر این واقعیت استوار است که در انسان عنصری شر وجود دارد که عبارت از روح پست یا شهوانی است. این روح شیطانی که جایگاه شهوات و هوس‌هاست نفس خوانده می‌شود.

پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «دشمن‌ترین دشمنان تو نفس توست که در میان دو پهلوی تو قرار دارد.»

عطار نیشابوری در شکایت از نفس سرکش می‌گوید:

نفسی دارم که هر نفس مه‌گردد گفتم که ریاضتش دهم به‌گردد
از آتش شهوت جگرم می‌سوزد وز حرص همه مغز سرم می‌سوزد
چون پاک شود دلم چو این نفس پلید هر لحظه به نوعی دگرم می‌سوزد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۴۶)

و:

بیچاره کسی که از شومی نفس در قطرگی افتاد و به دریا نرسید
(همان: ۱۴۶)

وی راز عزت و سربلندی را بیزاری از نفس می‌داند و آن را پلید می‌داند ، آن جا که می‌گوید :

عزیزانی که مرد کار بودند دمی از نفس خود بیزار بودند
به کام نفس خود گامی نرفتند نخوردند و به آرامی نخفتند
نه نان دادند نفس مشتهی را نه بر خوردند یک نان تهی را

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۷: ۱۲۹)

در نگرش عطار نفس پلید است ، وی در ابیات بسیاری به مبارزه با نفس فرا خوانده است . ابوالعتاهیه نیز در اشعار خود به مبارزه با نفس سرکش و لذت های زود گذر دنیا پرداخته است :

خالف هواک إذا دعاک لریبئ فلربّ خیر فی مخالفه الهوی
(ابوالعتاهیه، ۲۰۰۴: ۳۳)

اگر هوای نفس تو را به امری شبهه‌آمیز خواند از وی اطاعت مبر چه بسا خیر تو در مخالفت با هوای نفس باشد .

او نفس آدمی را عامل بهشتی شدن یا جهنمی بودن او می‌داند :

و أنظر لنفسک ما إسته طعت فإنّها نارٌ و جنه

(همان: ۸۷)

تا جایی که می‌توانی به نفست نظر بیفکن که جهنم و بهشت در دست آن است .
وی ظاهراً تحت تأثیر این آیات قرآنی بوده است : « فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوِيهَا » (شمس ۸):
« إِنَّا هَدَيْنَاهَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا » (انسان: ۳)

۲-۳-۱۰- نکوهش غرور و خود بینی

غرور از رذایل اخلاقی می‌باشد و عبارت است از اطمینان و آرامش قلبی نسبت به آنچه هوای نفس با آن موافق بوده و طبیعت انسان به آن تمایل داشته باشد . منشأ این گرایش جهالت یا وسوسه‌های شیطانی است ؛ بنابراین کسی که بر اساس اوهام و شبهات ، خود

را برتر می‌داند در واقع فریب خورده و مغرور گشته است. ابوالعاهیه در باب غرور و خود پسندی می‌گوید:

أيهما المغرورُ ما هذا الصبا؟ لو نهيت النفس عنه لإنتهت
أنسيت الموتَ جهلاً و البلى و سلّت نفسك عنه و لهت

(ابوالعاهیه، ۲۰۰۴: ۷۲)

ای مغرور! این عشق جوانی چیست اگر نفس را نهی کنی بازداشته می‌شود. آیا مرگ و فرسودگی را فراموش کردی و نفست دچار غفلت گشت؟ وی آرزو دارد آدمی دست از جهل جوانی بردارد و تعجب می‌کند که انسان مرگ را از یاد می‌برد و نفس به امور بی ارزش سرگرم می‌شود. او براین باور است که آدمی دارای چشمی بیمار و اندیشه ای مغرور و تدبیری جاهلانه است و به همین دلیل زندگی را تنها در این دنیا می‌بیند و در آن به رقابت می‌پردازد:

نظرتُ إلى الدنيا بعينٍ مريضهٍ و فکرةً مغرورٍ، و تدبیر جاهلٍ
فقلتُ: هی الدار التي ليس غيرُها و نافستُ منها في غرورٍ و باطلٍ

(همان: ۳۱۱)

با نگاهی بیمار و فکری مغرور و تدبیر جاهلانه ای به دنیا نگریم. و گفتم: این سرایی است که غیر از آن سرای دیگری نیست و در غرور و باطل ماندم. عطار نیز چنین باوری داشته و اشارت دارد در دنیایی که جاودان نیست جایی برای کبر و غرور نمی‌ماند:

ای دل دانی که کار دنیا گذری است وقت تو گذشت، رو که وقت دگری است
بر خاک مرو به کبر و بر خاک نشین کاین خاک زمین نیست تن سیمبری است

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۹۶)

و:

بنیاد جهان غرور و سوداست همه پنهان نتوان کرد که پیداست همه
چه رنج بری که حاصل عمر در آن تا چشم کنی باز دریغ است همه

(همان: ۱۹۳)

۲-۳-۱۱- نکوهش آرزوهای دور و دراز

طول امل و به تعبیر دیگر آرزوهای دور و دراز از مهم‌ترین رذایل اخلاقی است که انسان را به انواع گناهان آلوده می‌کند و از خدا دور می‌سازد، به شیطان نزدیک می‌کند و وی را گرفتار عواقب خطرناکی می‌سازد. البته اصل امید و آرزو، نه تنها مذموم و نکوهیده نیست، بلکه نقش بسیار مهمی در حرکت چرخ‌های زندگی و پیشرفت در جنبه‌های معنوی بشر دارد و رمز حرکت و تلاش انسان هاست و مانند قطرات حیات بخش باران، سرزمین دل انسان را زنده نگه می‌دارد و اگر از حد بگذرد به صورت سیلابی ویرانگر در می‌آید و سرانجام انسان را غرق دنیا پرستی و ظلم و جنایت و گناه می‌کند. در این باره خداوند می‌فرماید: «ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهَمُهُمُ الْأَمْلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (حجر: ۳) (بگذار آن‌ها بخورند و بهره‌گیرند و آرزوها آنان را غافل سازد، ولی به زودی خواهند فهمید). حضرت علی (ع) نیز می‌فرماید: «أَشْرَفُ الْغِنَى تَرْكُ الْمَنَى» (نهج البلاغه: ۲۱۱) «برترین بی‌نیازی ترک آرزوهاست».

ابوالعتهیه دنیا را مورد خطاب قرار می‌دهد که با آرزوهای تمام نشدنی‌اش، باعث شدن تمام شدن عمر انسان‌ها می‌شود و آرزوها را مانند رشته‌هایی به هم پیوسته و سلسله وار می‌داند که با برآورده شدن و سپری کردن یکی، آرزویی دیگر آغاز می‌شود و انسان را موجودی سیری ناپذیر می‌داند:

نصبت لنا دون التفكر يا دنيا أمانى يفنى العمر من قبل أن تفنى
متى تنقضى حاجات من ليس واصلًا إلى حاجة حتى تكون له أخرى
(ابوالعتهیه، ۲۰۰۴: ۲۷)

ای دنیا! بدون اندیشه آرزوهایی را برایمان قرار دادی که عمر را فنا می‌سازد. هر گاه انسان به خواسته‌ای می‌رسد حاجتی دیگر رخ می‌نماید. او حاصل به دنبال آرزوهای دنیوی رفتن را چیزی جز سر خوردگی و خستگی نمی‌داند و معتقد است که هر گاه به لذتی دست می‌یابد چند برابر آن خستگی و رنج بهره‌اش می‌شده است:

طلبتك يا دنيا فأعذرت في الطلب فما نلت إلا الهمم و الغم و النصب
فلما بدلتني أننى لست واصلًا إلى لذة إلا بأضعافها تعب
(همان: ۲۷)

ای دنیا! تو را طلب کردم، اما چیزی جز غم و اندوه و رنج حاصل نگشت.
و فهمیدم که به لذتی نمی‌رسم مگر اینکه چند برابر آن دچار رنج می‌گردم.
عطار نیز نگرش مشابهی با ابوالعاهیه دارد:

کوتاهی عمر می نگر غره مباش چندین امل دراز در پیش مگیر
عمر بگذشت و به یک ساعته امید نماند همچنان خواجه در اندیشه بوک و مرگ است
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۹: ۱۹۶)

او دل مشغولی و رنج برای کار دنیا و رسیدن به آرزوهای دنیوی را کاری عبث می‌داند. در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم که از نظر اندیشه و جهان بینی، عطار و ابوالعاهیه دارای وجوه مشترک بسیاری هستند، گرچه ابوالعاهیه در زمره شاعران قرن دوم و سر آغاز زهد سرایی است و عطار میراث این مکتب را پس از چهار قرن و گذشت تحولات و دگرگونی‌های بسیار در این گرایش ادبی به دوش می‌کشد، اما هر دو شاعر در سرودن شعر زهد دارای درون‌مایه‌های نزدیک به هم هستند.

واکاوی اشعار این دو شاعر نشان از تفاوت‌هایی دارد که برخی مربوط به اندیشه و جهان بینی این دو شاعر و برخی دیگر متأثر از حوزه جغرافیایی و شرایط زندگی آنان و از همه مهم‌تر مکتب شعری این دو ادیب است.

ابوالعاهیه شاعری است چیره دست که در عصر عباسی اول، ساحت زهد سرایی را از آن خود کرد. اندیشه او تحت تأثیر زاهدان اولیه، بیش تر حول محور خوف از عقاب خداوند، بهشت و جهنم، دنیا‌گریزی، یاد مرگ و دعوت به عزلت و ... است. این فضا با دگرگونی‌های ژرف در ادب فارسی در عصر عطار نیز نمود داشت که در اشعار عطار مشاهده نمودیم. نکته دیگر که ذکر آن در اینجا ضروری می‌نماید این است که: عطار عارفی است شاعر؛ او وامدار عارفان بزرگی چون سنایی و ابوسعید ابوالخیر و منصور حلاج است و مفاهیمی را که توسط آنان در ساحت زهد و عرفان وارد شده بود، به کمال رساند و گزاف نیست اگر گفته شود وی در میان همه پیشینیان زهد سرای، دارای مرتبه و مقامی بی‌بدیل است. یکی از مفاهیم نسبتاً جدیدی که وارد عرفان شد و عطار آن را به کمال رساند، مفهوم عشق الهی است، مفهومی که در زهد ابوالعاهیه و هم عصرانش جایی ندارد و چه بسا اگر عنوان می‌شد امری نکوهیده و خلاف شریعت محسوب می‌شد؛ زیرا این مفهوم از رهگذر عصر ابوالعاهیه تا دوران عطار راهی دشوار پیموده است و در واقع عرفان عطار صورت

تکاملی زهد ابوالعناهیة است که از جوانب زهد آن کاسته و بر صبغه شیدایی آن افزوده گردیده است؛ در واقع عطار دربارهٔ عشق الهی دارای مکتب فکری و جهان بینی خاصی است که در اشعار ابوالعناهیة و عطار نظیر آن را مشاهده نمی‌کنیم.

۳- نتیجه گیری

۱- نتایج حاصل از این پژوهش روشن می‌سازد که: مهم‌ترین منبع زهد اسلامی قرآن کریم است و هر دو شاعر تحت تأثیر آیات قرآنی، احادیث و آموزه‌های دینی قرار دارند و تأثیر فرهنگ اسلامی در محتوای این دو شاعر نمودی بارز دارد.

۲- عرفان عطار صورت تکامل یافته‌ای از زهد ابوالعناهیة است که از جنبه‌های تیره بینی و عزلت جویانه آن کاسته شده و بر صبغه شیدایی آن افزوده گردیده است. آن چه بر نگرش ابوالعناهیة غالب است، خوف از عقاب دوزخ و ترک دنیا برای رستگاری است؛ در حالی که به عقیدهٔ عطار باید دنیا و آخرت را با هم ترک کرد تا به وصال حق نایل گشت.

۳- با این که عطار به لحاظ زبان شعر ورزیدگی ابوالعناهیة را ندارد، اما در مجموع از کمال شعری بیشتری برخوردار است؛ یعنی شعرش در قلمروی عرفان، خلوص، صداقت و سادگی بیشتری را داراست و معنی که به آن می‌پردازد در حدی فراتر از عوالم ابوالعناهیة است.

۴- ابوالعناهیة پندها و مواظ اخلاقی خود را با صراحت بیان می‌دارد و برای تأکید بر اندیشه‌های خود و القای آن به مخاطب از اسلوب تکرار، امر و پرسش و توبیخ مدد می‌جوید، در حالی که زبان عطار، زبانی رمزین و نمادین است و از اسلوب طنز و حکایت پردازی برای بیان عمیق‌ترین مفاهیم عرفانی بهره جسته است.

۵- بررسی تطبیقی آثار ابوالعناهیة و عطار نشان می‌دهد که بسیاری از موضوعات و جوانب زهدی مانند دنیا‌گریزی، مرگ‌اندیشی، دعوت به پارسایی و صبر و شکیبایی و فقر و قناعت با اندکی تفاوتی در مفهوم و کمیت، در اشعار این دو شاعر مشترک می‌باشد و مفاهیمی از قبیل: عشق الهی، وحدت وجود، درد پرستی و کشف و شهود، مختص به عرفان قرن پنجم به بعد است؛ بنابراین شعر ابوالعناهیة عاری از این مفاهیم می‌باشد و بروز آن به شکل وسیع و غالب در آثار عطار مشهود است.

کتابشناسی

۱- قرآن کریم

۲- *نهج البلاغه*، (۱۳۸۵)، ترجمه محمد دشتی، قم: پردیسان.

۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۹۲۴)، *أخبار أبي نواس*، تصحیح عباس شربینی، قاهره: دار المعارف.

۴- ابوالعناهیة، اسماعیل بن قاسم، (۲۰۰۴)، *دیوان*، تصحیح و شرح مجید طراد، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.

۵- اصفهانی، ابوالفرج، (۱۹۸۴)، *الأغانی*، دار إحياء التراث العربی.

۶- حرّانی، ابو محمد حسن بن علی، (۱۳۷۶)، *تحف العقول عن آل الرسول*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.

۷- خطیب بغدادی، احمد بن علی، (۱۳۴۹)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العربی.

۸- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ سوم، تهران: آگه.

۹- ضیف، شوقی، (۱۹۷۳)، *العصر العباسی الأول*، قاهره: دارالمعارف.

۱۰- عطار نیشابوری، فرید الدین، (۱۳۷۴)، *دیوان*، تصحیح تقی تفضلی، چاپ هشتم، تهران: علمی فرهنگی.

۱۱-، (۱۳۸۷)، *اسرار نامه*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.

۱۲-، (۱۳۸۸)، *الهی نامه*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ پنجم.

۱۳-، (۱۳۸۹)، *مختار نامه*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.

۱۴- علیان، احمد محمد، (۱۹۹۱)، *ابوالعناهیة حیاتة و أغراضه الشعریة*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۵- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی.

۱۶- فاخوری، حنا، (۱۳۸۸)، *تاریخ الأدب العربی*، چاپ هشتم، تهران: طوس.

- ۱۷- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۵۴)، *احادیث مثنوی*، چاپ سوم، تهران: امیر کبیر .
- ۱۸- موسوی سیر جانی، سهیلا، (۱۳۸۵)، «*فقر و غنا*»، مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، سال اول، شماره ۳.