جریان‌شناسی زهد در تصوف اسلامی

و بازتاب آن در شعر و اندیشهٔ حافظ

فاطمه کوپا*

یحیی نورالدینی اقدم **

چکیده: اندیشه‌های زاهدانه و ریاضت‌طلبانه، ازجمله موضوعاتی هستند که از دیرباز ذهن و ادراک پاره‌ای از آدمیان را به‌خود مشغول داشته و در عالی‌ترین صورت، عملی جهت پالایش و رهایی از قیود و تمنّیات نفسانی به‌حساب آمده‌اند. چنین اندیشه‌هایی علاوه‌بر ادیان کهن و اساطیری، درمیان ادیان سه‌گانهٔ ابراهیمی نیز نمودهای واضح و روشنی برجای‌گذارده‌اند: فَریسیان در آیین یهود، عرفای عزلت‌طلب و رُهبان در آیین مسیح و زاهدان در آیین اسلام.

یکی از مهم‌ترین وجوه پالایش جسم و روح در تصوف اسلامی، زهد ورزیدن و ترک تعلقات نفسانی و مادی است، به همین دلیل می‌توان زهد را یکی از وجوه اصلی در چارچوب نظری- عملیِ تصوف اسلامی به‌حساب‌آورد؛ ازدیگرسو، حافظ به‌عنوان یکی‌از ارکان شعر فارسی و سرآمدان عرفان ناب اسلامی- ایرانی، در سروده‌های خویش نگاه ویژه و قابل‌اعتنایی به‌زهد و زهدورزان دارد.

مقالهٔ حاضر با استقصای جوانب مختلف موضوع، ضمن پرداختن به بنیان‌های نظری زهد در تصوف اسلامی و جریان‌های اصلی آن (جریان زهد مثبت و جریان زهد منفی) کوششی است جهت بررسی «زهد در تصوف اسلامی» و بازتابی از «نگاه ویژهٔ حافظ را در باب زهد و زاهدان»، ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: زهد، ریاضت، اسلام، تصوف، حافظ شیرازی

---

* استاد رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور e-mail: f.kouppa@yahoo.com

* *دانشجوی دکتری رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور e-mail: y_noor88@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۲/۳۰؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۴/۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مقدمه

بررسی در چارچوب‌ها، کمیت و کیفیت «پرستش»، اگرچه موضوعی درازدامن و بسیار پرطول و تفصیل است و نظرات گوناگونی دربارهٔ آن ابراز شده، اما به همان نسبت بر غموض و پیچیدگی آن نیز افزوده شده است، به‌طوری‌که آن را از امری بسیط و قابل دریافت برای همگان، به موضوعی چندبُعدی، پوشیده در لایه‌های مختلف معنایی و همراه با اظهار نظرهای گوناگون و گاه متناقض بدل ساخته است؛ نتیجهٔ چنین برداشت‌هایی، افزون‌بر آنکه «امر قُدسی پرستش» را از حالت ابتدایی و متوسّع خویش دور ساخته، به موضوعی پرحاشیه در مذاکرات فلسفی و کلامی مبدل ساخته است؛ این مباحث بیش‌از آنکه ماهیت عملی ایمان مذهبی را مورد استناد و توجه قرار دهد، جنبه‌های نظری آن را مورد بازنگری قرار داده و دین را به عنصری که بیش از هرچیز بر پایه‌های فلسفی، اجتماعی و تاریخی استوار است، تقلیل داده است.

نتیجهٔ منطقی این برداشت‌های خاص، بازخوانی و رجوع مجدد به عناصر و بنیان‌های مذهبی بود البته نه‌برای تعمیق ایمان و ادراک مذهبی، بلکه برای فهم دوبارهٔ آموزه‌های دینی و توصیف ساختارهای عقلانی و عاطفی «مسئلهٔ دین» برمبنای چارچوب‌های خاص فلسفی یا کلامی؛ این نگرش درکنار هجمه‌های سنگینی که ازسوی «دهری‌گراییِ طبیعی‌گرا» (Naturalism) در قالب نظریات «مادّه‌گرایی»، «تحصّل‌گرایی» و ... به‌کل اعتبار دین صورت می‌گرفت درنهایت، دین را به عنصری که ریشه در ساخت احساسی، هیجانی و عاطفی روان بشر داشت، تعریف کردند و از آن نظر به تعریفِ دین به‌عنوان نوعی «تجربهٔ روحانیِ بشر» (The religious experience of mankind) پرداختند.

دربرابر چنین برداشت‌هایی، پیروان معتقد ادیان، با شدت و حدّت به سنت‌های مذهبی، توجه کرده و با بهره‌گیری از آموزه‌های اصیل مذهبی، در دو محور به تلاش مذهبی خویش ادامه دادند، از یک‌سو ایشان با طرح مباحث دنیای مدرن، تعریف و برداشتی نوین از دین در همراهی با دنیای جدید ارائه دادند و ازسوی‌دیگر با پافشاری بر آموزه‌های سنتی دین، به نقد و مقابله با پیروان «تقلیل دین به امر بشری» پرداختند.[1]

درضمن این تلقی‌ها، از دیرباز، آن‌گاه که موضوعی به‌نام «مغز دین» و «عرفان» مورد توجه معرفت‌جویان راستین قرارگرفته است، توجه و دقت در دو سطح عناصر دین، به عالی‌ترین شکل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مطرح می‌شود و ازآن‌میان، گروهی دقت و توجه در برخی‌از این عناصر را بیش‌ازحد معمول مرعی داشته و همت خویش را بر انجام آن معطوف ساخته‌اند.

ازاین‌جمله است، مسئله‌ای که در میان الهیون و عرفا نسبت به عنصر عبادی «زهد» صورت گرفته است. زهد از نخستین رویکردهای انسان معرفت‌طلب برای پالودن خویش از تیرگی‌های مادی و نفسانی و آماده شدن برای پذیرش اشراق‌های الهی است. این رویکرد به درجه‌ای از اهمیت و اعتبار است که در ادیان مهم توحیدی همچون مسیحیت و به‌ویژه اسلام، مسئلهٔ «زهد» به یکی از وجوه مشخص تبدیل شده و چه به‌شکل نمادین و چه به‌شکل عینی و عملی، تبلیغ شده است.

در باب ارتباط حافظ با زهد و زاهدان - کمابیش مقالات یا تک‌نگاری‌های پراکنده‌ای مورد بررسی قرارگرفته است. اما آنچه مدّنظر ماست آن است که افزون‌بر نشان دادن جریان‌های مثبت و منفیِ زهد در تصوف اسلامی، رویکرد ویژهٔ حافظ را نیز دربرابر زهد نشان دهیم.

زهد و ریاضت (ماهیت و ساختار):

زهد را می‌توان مجموعه‌ای از اعمال پرهیزگارانه مبتنی‌بر ترکِ نفسانیات و لذائذ دنیوی به‌جهتِ درکِ حقایق الهی دانست که با تفاوت‌هایی در شیوه‌های رفتاری، اعمال می‌گردد (نراقی، بی‌تا: ۵۶ و ۵۵).

این تعریف، بر هرگونه رفتار زاهدانه در ادیان گوناگون می‌تواند تعمیم یابد، اما در عمل تفاوت‌های ماهُویِ فراوانی بین تلقی ادیان گوناگون نسبت به مسئلهٔ زهد و شیوه‌های زهدورزی وجود دارد.

به همان نسبت که زهد، مفهومی غامض و چندوجهی دارد، تعریف آن نیز چالش‌برانگیز است و در نحله‌های فکری مختلف، تفاوت‌های بارزی دربارهٔ تعریف زهد و مؤلفه‌های تأثیرگذار آن دیده می‌شود؛ اما به‌هرحال در یک اصل بنیادی اشتراک نظر وجود دارد و آن، ترکِ دنیا و زینت و زیورِ آن برای درک حقیقت[۲] یا کسب رضایت خالق است.

اصطلاح «ریاضت‌کِشی» و «زهدِ مفرط» (asceticism) از زمان افلاطون وجود داشته و از ایده‌آلیسم که بیانگر حقیقت روحی غایی، ماورای حقایق فیزیکی است، برخاسته است (روانی‌پور، ۱۳۸۶: ۴۶). شکل اصلیِ اصطلاحِ «اَسْکِسیس» (áskēsis)[۳] از ریشهٔ یونانی âskesis ، askêtikos یا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

askêtês مشتق شده[۴] که دراصل به‌گونه‌ای تمرین یا تعلیم اشاره دارد که در عصر هلنی (= یونان باستان)، ورزشکاران به‌آن اشتغال داشتند و بعدها به‌نوعی برنامهٔ «مُختارانه»، «مستمر» و «نظام‌مند» برای «ضبطِ نَفْس» (Self-discipline) و «ترک نفس» (Self-denial) اطلاق شده است که در آن از شهوات آنی برای نیل به‌برخی حالات معنوی یا نفسانی ارزشمند چشم‌پوشی می‌شود (The Merriam-Webster Dictionary, 1986: 55).

هرچه‌قدر در مسیحیت بر کارکرد رفتاری و عملی زهد تأکید می‌شود، در اسلام، رویکرد زاهدانه، ابعاد گسترده‌تری می‌یابد؛ زهدورزیدن در شکل کلی، نیازمند رعایت برخی از مؤلفه‌هاست و درصورتی می‌توان عملی را با عنوان زهد، معرفی کرد که این مؤلفه‌ها درآن رعایت شده باشند؛ فیض کاشانی دراین‌باره معتقد است:

> *در زهد، شرط است که آنچه از آن انصراف حاصل شده ازجهتی مطلوب و مورد رغبت باشد، چه، کسی‌که از چیزی روی گردانَد که ذاتاً مطلوب نیست، زاهد گفته نمی شود ... همچنین در آنچه رغبت پیدا کرده، شرط است که در نظر او بهتر از چیزی باشد که از آن منصرف شده است تا رغبت او غلبه یافته باشد مثلاً فروشنده زمانی به فروش کالای خود اقدام می‌کند که از نظر او چیزی که خریده بهتر از چیزی باشد که فروخته است ...* (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۷: ۴۲۷).

دربرابر این تفکر، زاهدان قرار دارند. ایشان حیات دنیوی را یا «غیرقابل ارزش و پوچ» ـ در تفکرات الحادی- و یا به‌عنوان مرحلهٔ گذر به جهان دیگر- در تفکرات مذهبی و توحیدی – می‌دانند، پس برای آن ارزش و اعتنایی قائل نیستند و سعی می‌کنند به شیوه‌های گوناگون خود را از آلوده شدن به لوثِ حیات دور نگاه دارند و خویشتن را به گرداب تعلقات دنیوی نیفکنند (رک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۷: ۴۲۸).

با این تفاصیل، سه مؤلفهٔ مهم و مشخصهٔ ظاهری ذیل، جزء اشتراکات اساسی در تفکرات زاهدانه شناخته می‌شوند:

۱. ترک علاقه و اشتیاق نسبت به دنیا و دوری گزیدن از آن؛ (موسوی سیرجانی، ۱۳۸۷: ۵).
۲. پاک ساختن وجود از هر نوع امر مادی؛
۳. کمک به ساخت جهانی بهتر و پاک‌تر با کسب فضایل و ارزش‌های انسانی (نصر، ۱۳۸۲: ۷۵ ـ ۷۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

سه اصل فوق، در تعالیم مذهبی و فلسفی تمامی مصلحان و رهبران اجتماعی، تضمین‌کنندهٔ برنامه‌های اصلاح‌گرایانه شناخته می‌شود و با تکیه بر این سه مبنا، پالایش روح و روان آدمی ممکن می‌گردد.

مبانی نظری زهد در اسلام و بسط اندیشه‌های زاهدانه در عرفان و تصوف اسلامی

تعالیم تمامی رهبران اجتماعی و دینی آمیزه‌ای است از دستورات اخلاقی تعالیم زاهدانه و رهیافت‌های فلسفی. این بن‌مایه‌ها بیشترین همّ خود را مصروف به مذمت افراط در حبّ دنیا و علاقه به مال و منال، و حرص به زخارف این جهان می‌دانند و انسان را از درافتادن به دنیاطلبی و مادی‌گرایی منع می‌کنند (حکمت، ۱۳۷۱: ۳۳۹). ازلحاظ روانی نیز آماده ساختن انسان برای ترک علایق، امری است که مستلزم ایجاد نوعی نظام فلسفی و جهان‌بینی خاص است تا بتواند فرد را برای ترک تعلقات آماده سازد. مولی محسن فیض به همین موضوع اشاره می‌کند و می‌نویسد:

... اما عملی که از حالت زهد پدید می‌آید، ترک‌کردن است؛ چه زهد، دادوستد و معامله و تبدیل چیزی پست‌تر به چیزی بهتر است، چنان‌که عملی که بر عقد بیع مترتّب می شود، ترک چیز فروخته شده و از دست دادنِ مبیع و گرفتن عوضِ آن است ...(فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۷: ۴۳۰).

رُهبانیت و زهدورزی نیز عملاً ترک تعلقات مادی و نفسانی است برای به‌دست آوردن صفای باطن، درک حقیقت و رسیدن به واقعیت زندگی؛ اما در همهٔ ادیان، این راه، به یک صورت پیموده نمی‌شود؛ در دین اسلام که دین سعی و عمل، و مذهبی اجتماعی است رهبانیت در آن منسوخ است ولی درمقابل، به‌صورت بسیار شدید، انسان‌ها از حرص و آز و جمع مال و اندوختن زر و سیمِ بسیار، نکوهش شده‌اند و در قرآن (رک: توبه: ۳۴) [5] عذابی دردناک برای جمع‌کنندگان زر و سیم و دوست‌داران دنیا مقرر گردیده است (حکمت، ۱۳۷۱: ۳۴۰).

بسیاری از اسلام‌پژوهان غربی بنابه ماهیت ضداسلامی اهدافشان، سعی در مادی و حکومتی جلوه دادن تعالیم حضرت محمد(ص) دارند و بنیان‌های اسلامی را بر تعالیم خشک و بَدوی عربی پایدار می‌دانند، ولی با بررسی دقیق و بی‌طرفانهٔ سیرهٔ نبوی و تعالیم قرآنی، جنبه‌های مختلفی از سلوک عرفانی دیده می‌شود که بستر مناسبی برای بروز اندیشه‌های معرفت‌طلبانه در اسلام بوده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

تصوف اسلامی، بی‌گمان بیشترین آموزه‌های خود را از مبادی اسلامی وام گرفته و تعالیم خویش را بر پایه‌های آن استوار ساخته است (باطنی، ۱۳۸۵: ۸۸). اما این سخن به آن معنا نیست که از دخل و تصرف سایر نحله‌ها و اندیشه‌ها برکنار مانده و مراوده‌ای با جهان‌بینی‌های غیراسلامی نداشته است (باطنی، ۱۳۸۵: ۸۹).

از عناصر اصلی عرفان و تصوف که اشتراکات فراوانی با اندیشه‌های مسیحی دارد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. مجاهده و سخت‌گیری و افراط در زهد؛
۲. تحقیر دنیا و پست شمردن علائق دنیاوی؛
۳. محبت مفرط نسبت به طبیعت و انسان‌ها.

از مسائل فرعی و جنبی نیز می‌توان به‌این‌موارد اشاره کرد:

۱. عزلت‌گزینی و انزواطلبی؛
۲. پوشیدن جامه‌های بسیار خشن و پشمینه‌پوشی؛
۳. سیاحت؛
۴. سکوت؛
۵. تجرّد و عدم گرایش به ازدواج؛
۶. ذکر مداوم؛
۷. خودداری از خوردن غذاهای گوشتی؛
۸. تأسیس دیر و خانقاه.[۶]

عناصر فوق، مقارن با تکوین تصوف اسلامی، در مسیحیت وجود داشته است (استیسن، ۱۳۸۴: ۷۳).

بنابه آنچه علمای اخلاق، فلاسفه، الاهیّون و عرفا معتقدند در انسان، عنصر بد و فاسدی وجود دارد که عبارت‌از روح شهوانی و خور و خواب اوست. این عنصر فاسد که مایهٔ هوی و هوس و شهوات است، «نفس» نامیده می‌شود و سعی اصلی و اساسی زاهدان بر منقاد ساختن و مبارزهٔ دائمی با این جنبه از طبیعت انسانی است؛ در میان متصوفهٔ مسلمان، نفس، منبع شر و سرچشمهٔ اخلاقِ «دَنّیه» و افعال «مذمومه» یعنی معاصی و اخلاق سوء، مانند کبر و حسد و بُخل و خشم و حِقد و طمع و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

امثال آن است و گاه با اتکا به احادیث نبوی، به‌عنوان دشمن‌ترین دشمنان انسان یاد می‌شود: «قَالَ النَّبِیُّ (ص) أَعْدَی عَدُوِّکَ نَفْسُکَ الَّتِی بَیْنَ جَنْبَیْکَ» (مجلسی، ج ۷۱: ۲۷۱).

نظیر چنین سخنی، در روایات فراوان به پیامبر(ص) یا ائمه(ع) منسوب است و بسیاری از مشایخ صوفیه نیز نظیر آن را بر زبان آورده‌اند.

صوفیان برای اینکه دشمنی هرچه تمام‌تر خود را با نفس امّاره به اثبات برسانند و مریدان را از خطرات ناشی از آن برحذر بدارند و نفس را در انظار، بیش‌ازپیش خوار جلوه دهند و از درجهٔ اهمیت و اعتبار بیندازند درنهایت برای استخفاف آن، تعابیر گوناگونی قائل شده‌اند ازقبیل: خر، خر عیسی، سگ، سگ کافر، سگ رعنا، کلب، کلب نبّاح، خوک، خنزیر، موش، مار، مار هفت‌سر، اژدها، ماهی، طاووس، غول، کافر، دیو، شیطان، نفس مجوسی، فرعون، نمرود، زبون‌گیر، عدوپَرور، فرتوت، بُت، زن، اَحولَ، اَعوَر، کاهل، آهن، کوه، چاه ظلمت و امثال آن (اردلان جوان، ۱۳۷۷: ۷۹).

ایشان علاوه‌برآنکه با القاب مخفّفه، نفس را مخاطب قرار می‌دهند، قلع و قمع نفس و خودبینی را در رأس لوازم تربیت می‌شمرده‌اند؛ این موضوع تا به‌حدی برای ایشان حائز اهمیت بوده است که در راه مبارزه با نفس -که آن را سخت‌ترین دشمنان می‌پنداشته‌اند- تا سرحدّ خودکشی نیز رفته‌اند؛ به‌طوری‌که حکیم ترمذی خود را برای رهایی از نفس به جیحون درافکند (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۵۷). در نظر بزرگان متصوفه، حتی عبادت اگر به خواست و میل نفس و برای ارضای خودبینی صورت بگیرد، حجاب تلقی می‌شده و آن را از کید شیطان خالی نمی‌شمرده‌اند؛ این مواظبت بر استخفاف نفس به‌حدی بوده است که آن را عین شیطان فرض کرده و برای دفع شر نفس انواع ریاضت‌ها و سختی‌های جسمی و روحی را بر خود تحمیل می‌کرده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۱۵۷).

این ترک تنعّم و پشت‌پا زدن به‌خواسته‌های شهوی و نفسانی و دوری‌گزیدن از تعلّقات این جهانی، علت تامّه‌ای بوده است برای کسب متاع پرسود رضایت خداوندی (رک: شجاری و گُزَلی، ۱۳۹۲: ۱۵۰)؛ البته در چنین معامله‌ای شرط آن بوده است که زاهد، به اختیار خویش، ترک تعلق کند:

> *بدان که زُهد عبارت از ترک است و زاهد کسی را گویند که او را از دنیاوی چیزی بوده باشد و به اختیار خود آن را ترک کرده بُوَد و هرکه را چیزی نبوده باشد، و ترک نکرده بوَد او را زاهد نگویند، فقیر گویند* ... (نسفی، ۱۳۷۹: ۳۳۱ و ۳۳۰)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

صوفیان برجنبهٔ اختیاری بودن ترک مال و متصرّف بودن در مال تأکید بسیار دارند و هرگونه علاقه و میل در تصرف را مخالف روحیهٔ زهد می‌شمارند و البته مابین زهد و فقر، تفاوت ماهوی قائل می‌شوند:

و فرق میان فقر و زهد آن است که فقر بی وجودِ زهد ممکن بوَد، چنان‌که کسی ترک دنیا کند به عزمی ثابت از سرِ یقین، و هنوز رغبت اندرآن باقی بوَد و همچنین زهد بی فقر ممکن است چنان‌که کسی با وجود اسباب، رغبتش از آن مصروف بوَد (جامی، ۱۳۷۵: ۸).

نظیر همین عقیده در گفتار ابوالحسن هجویری نیز دیده می‌شود:

یکی از متأخّران گوید: لیس الفقیر مَن خلا من الزاد انّما الفقیر مَن خلا من المُراد؛ فقیر نه‌آن بود کی (= که) دستش از متاع و زاد خالی بوَد، فقیر (= زاهد) آن بوَد که طبعش از مراد خالی بوَد؛ چنان‌که خداوند تعالی وی را مالی دهد اگر مراد، حفظ مال باشدش غنی بوَد و اگر مراد، ترک مال باشدش هم غنی بوَد که هر دو تصرّف است اندر ملک غیر؛ و فقر ترکِ تصرّف بوَد... (هجویری، ۱۳۸۲: ۲۸).

عزّالدین محمود کاشانی نیز، زهد را ازجمله مقامات سَنِیّه و مراتب علّیه می‌داند و منظور از آن را صرف رغبت از متاع دنیا و اِعراض قلب از آن می‌شمارد و زهد را «ثالث مقامِ توبت و ورع» می‌پندارد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷۳).

باید دقت داشت که بحث دربارهٔ حدود زهد و چگونگی عمل به آن از همان ابتدای نظام‌مند شدن قواعد صوفیانه و تئوریک شدن مباحث سلوک عرفانی، محل مناقشه بوده است؛ این موضوع نه‌تنها دربارهٔ زهد بلکه دربارهٔ سایر مراتب و مسائل عرفانی نیز خود را نشان داده و دامنهٔ اختلافات را به‌طرز قابل تأملی، بسط داده است؛ شاید این اختلافات را به‌خاطر گستردگی حوزهٔ نفوذ تصوف[۷] و تفاوت دیدگاه‌ها بتوانیم موضوعی طبیعی قلمداد کنیم، اما نمی‌توانیم آن را نادیده بیانگاریم؛ نمونه‌های بسیاری از این تفاوت دیدگاه‌ها را در آثار صوفیان طراز اول و ایدئولوگ‌های اصلی این جریان معرفتی مشاهده می‌کنیم که از آن با قیودِ «گروهی گفته‌اند»، «عده‌ای را عقیده بر این است»، «جمعی برآنند» و ... یاد می‌کنند، ازجمله ابوالقاسم قشیری، دربارهٔ حدودِ زهد، معتقد است:

گروهی گفته‌اند که زهد اندر حرام واجب بوَد و اندر حلال، فضیلت؛ زیرا که اندکی مال و بنده در آن راضی، و صابر بر آنچه خدای تعالی او را داده بوَد و قانع، بهتر از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

فراخ‌دستی و توسّع در دنیا؛ به‌آنچه حق‌تعالی خلق را زهد فرموده است اندر دنیا بقوله تعالی «قُل مَتاعُ الدّنیا قلیلٌ» (نساء: ۷۷) *و آیت‌های دیگر هم اندرین معنی آمده است و اندر ذمّ دنیا ... و گروهی گفته‌اند که نباید که بنده به ترک حلال بگوید به‌تکلّف، و زیادتی نجوید در آنچه بدان محتاج نیست و گوش با قسمت دارد اگر مال حلالش دهند شکرگوید و اگر وی را برحدّ کفاف بدارند اندر طلبِ زیادت، تکلّف نکند و نیکوترین خداوندِ درویشی را صبر بُوَد و خداوندِ مال را شکر اولی‌تر بود؛ اندر زهد سخن گفته‌اند هرکسی از وقتِ خویش و براندازهٔ خویش از سفیان ثوری همی‌آید که: [زهد اندر دنیا کوتاهی املست، بدان نیست که جامه خشن پوشی و طعام خشن خوری]* (قشیری، ۱۳۸۱: ۱۷۵).

دو جریان عمدهٔ زهد در تصوف اسلامی: زهد مثبت و زهد منفی (رُهبانیت)

اگر بخواهیم اندیشه‌های زاهدانه را برمبنای واژگانی همچون «زهد»، «زاهد»، «ریاضت» و ... در صدر اسلام پیگیری کنیم بی‌گمان نتایج مقبول و راه‌گشایی را نخواهیم یافت؛ برخی‌از پژوهندگان ازآن‌رو که نتوانسته‌اند واژهٔ «زهد» را در قرآن بیابند، اندیشهٔ زاهدانه را در صدر اسلام یک‌سره نفی کرده و آن را به ادوارِ بعد و یا به نفوذ «مسیحیانِ گوشه‌نشین» (Anachoretes) و فِرَقِ یهودی همچون «اِسِنی‌ها» و یا تعاملات مسلمانان با بودائیان شرق خراسان منتسب دانسته‌اند؛ این موضوع مورد اعتنا واقع شده است اما تمام حقیقت نیست؛ شاید در قرآن نتوان واژهٔ «زهد» را رهگیری کرد[۸] اما بی‌گمان از لحاظ محتوایی، اندیشه‌هایی که مشتمل بر ترک تعلق، دوری از دنیاطلبی، عذاب‌های توان‌فرسای دوزخ، و تنعّمات بهشت و ... بسیار یاد شده است (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۲۹۳ و ۲۹۴).

از همین روزگار است که دو جریان کلی، در زهد اسلامی شکل می‌گیرد:

۱. زهد مثبت مبتنی‌بر پارسایی و ترک تعلقات مادی و دنیاطلبی افراطی؛

۲. زهد منفی مبتنی‌بر رهبانیت.

رُهبانی‌گری در برآیند کلی، نوعی ریاضت افراطی است که جنبه‌های مادی وجود انسان را به‌طور کامل، طرد و نفی می‌نماید و به‌خصوص با زن، بوی خوش، توجه به ظاهر و امور فردی و اجتماعی به‌شدت مخالفت می‌کند؛ راهبان به قصد افزودن در عبادت و تقریب به خدا از معاشرت با زنان دوری می‌گزیدند و از رسیدگی به‌کار بدن و نظافت اعضای تن، احتراز می‌کردند؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

بی‌تردید چنین شیوه‌ای اساس و بنیان اسلامی ندارد و به‌هیچ عنوان نمی‌توان در نصّ قرآن یا روایات صحیح و متقَن از پیامبر(ص) و امامان(ع) استنادی برای آن پیدا کرد (سوری، ۱۳۹۲: ۱۵۸). به همین دلیل نیز رهبانی‌گری و زهد افراطی را می‌توان جنبهٔ التقاطی و نفوذی به زهد اسلامی از جانب سایر نحله‌های فکری ازجمله بوداییان، مانویه، مسیحیان و ... دانست؛ آنچه دربارهٔ رهبانی‌گری بیش‌تر به‌چشم می‌خورَد آن است که: «پیامبر اکرم(ص) عبادت شمردنِ اجتناب از زنان را به‌طورقطع مردود می‌دارد و به‌همان نسبت اهمال‌کنندگان در امرِ وضو، غسل و تنظیف و خوشبو ساختنِ جامه و بدن را نکوهش می‌کند» (غزالی مصری، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

ریشهٔ اصلی رهبانیت را بی‌گمان باید در مسیحیت، اعتقادات مانی و آرای بوداییان یا هندوان جست‌وجو کرد (فتح‌اللهی و صحرایی، ۱۳۹۰: ۲)؛ آنچه باعث شد مسیحیت، اندیشه‌های رُهبانی را در میان برخی از گروه‌های اسلامی رواج دهد، می‌تواند ناشی‌از عوامل زیر باشد:

۱. مجاورت و معاشرت مسیحیان با مسلمانان؛
۲. نظر مساعد اسلام و قرآن نسبت به مسیحیان؛
۳. توارث.[۹]

در سیر تاریخی زهد اسلامی نیز می‌توان برخی از عوامل را در پیدایش جنبه‌های زهدآمیز مؤثر دانست؛ همچون:

۱. برخی از آیات قرآن که محتوایی زاهدانه دارند؛
۲. برخی از روایاتِ منقول از پیامبر(ص)، امامان(ع) و صحابه دربارهٔ تکریم زهد و نفیِ دنیا؛
۳. رفتار دنیاطلبانه و ضداسلامی بسیاری از حکم‌رانان اموی و عباسی.

افرادی‌که دربرابر چنین عواملی به‌سوی زهد گرایش می‌یافتند عموماً برجنبه‌های مختلفی تکیه کرده و سعی می‌نمودند آن را در میان اطرافیان یا پیروان خود ترویج کنند مانند:

۱. توجه شدید به آخرت و اعراض از دنیا؛
۲. مبارزه با نفس و هواهای نفسانی به عنوان یک عامل بازدارنده از درافتادن به ورطهٔ گناه؛
۳. ترویج و تأکید بر مسائلی همچون اخلاص و توکّل (یثربی، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

اندیشهٔ رهبانیت، بنابه شواهد بسیار، به‌هیچ‌عنوان، عنصری متعلق به اسلام نیست بلکه جزء بدعت‌ها و فکرهای بیگانه‌ای است که به زهد اسلامی وارد شده است؛ سرمنشأ چنین اندیشه‌ای را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

می‌توان در گرویدن گروه‌های عظیمی از مسیحیان، بودائی‌ها و دیگران به اسلام دانست که برخی از مواریث و عادات خویش را نیز در ساحت اسلام وارد ساختند و آن را با تعالیم اسلامی درآمیختند (غزالی مصری، ۱۳۶۳: ۲۱۹).

متأسفانه ازآنجاکه اندیشه‌های رهبانی پشتوانه‌ای قوی در تفکر اسلامی نداشتند در طول تاریخ تصوف از زهد مفرط به‌سوی اباحه‌گری پیش رفتند و در برهه‌هایی با جواز سماع و رقص افراطی، توانستند از جوانب مختلف به‌ترویج خویش بپردازند به‌طوری‌که:

عوام خلق، آن‌ها که طالب آخرت بودند به‌سبب اظهار زهد صوفیه به‌آن‌ها گرویدند و آن‌ها که طالب دنیا بودند به‌خاطر لاغ‌بازی و میل به تن‌آسانی روی به‌آن‌ها آوردند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۱).

دربرابر گرایش رهبانی و زهد افراطی، زهد مثبت و پارسایی راستین قرار دارد؛ هرچه‌قدر که در احادیث و روایات اسلامی از جنبه‌های رهبانی زهد نکوهش شده بر ماهیت پرهیزگارانه و تعالی‌جویانهٔ زهد تأکید شده است؛ به همین دلیل نیز، صوفیان زندگانی پیامبر(ص) را سرمشق خویش قرار دادند. در سیره و حیات نبوی اثری از رهبانیت و گرایش به جنبه‌های منفی زهد دیده نمی‌شود بلکه صحنه‌های متعددی از توجه به حیات اجتماعی، جهاد با کفار و مشرکان و نیز ازدواج و توجه به حیات فردی دیده می‌شود؛ به همین دلیل نیز در رفتار پیشوایان تصوف، این شیوهٔ پیامبر(ص) پی‌گرفته شده است (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۲۲).

زهدی که در اینجا از آن به زهـد مثبت یاد کرده‌ایم، بیش‌از آنکه ناظر بر جریانات اعتزالی، تجرد و رهبانی باشـد بر جنبهٔ پارسایانه و تعالی‌جویانه و عدم استغراق در نفسانیات تأکید می‌کند و ازاین‌منظر، پشتوانهٔ مستحکمی از آیات و روایات را در تأیید خویش، به‌دنبال دارد؛ آنچه که این جنبه از زهد، مورد توجه خویش قرار می‌دهد، گریز از اجتماع و بریدن از خلق و قطع هرنوع پیوند اجتماعی با دیگران نیست بلکه مجاهدتی صادقانه است در کنار مردم و با ایشان برای اصلاح خود و جامعه و از این جهت بسیار ارزشمند و مورد اعتنا است.

در طول تاریخ اسلام، گرایش‌به زهد، در تمام سرزمین‌های اسلامی یعنی عراق و خراسان و مصر و حجاز جریان داشته است و از این گرایش‌ها، سه هدف را دنبال می‌کرده‌اند:

۱. زهد با گرایش‌های رُهبانی به‌جهت اعتزال و کناره‌گیری از دنیا؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

۲. زهد با گرایش‌های پارسایانه برای تعمیق و تفقّه بیشتر در امر دین؛

۳. زهد با گرایش‌های اعتراض‌آمیز برای مقابله با دنیاطلبی اشراف و حاکمان.

از سه گرایش فوق، گرایش نخست، مورد نکوهش و طرد ازسوی اسلام است، اما دو گرایش دیگر، کمابیش پذیرفته و به‌عنوان جنبه‌های مثبت اندیشهٔ زهد پذیرفته شده‌اند به‌طوری‌که افزون‌بر اهل تصوف، در طول تاریخ، پیشوایان شریعت و دانشمندان و علمای اسلام نیز به این‌گونه صفات زاهدانه، متصف بوده‌اند.

زمینه‌هایی که باعث شد، گروه‌هایی از مسلمانان به‌عنوان اعتراض بر فساد و دنیاطلبی جوامع اسلامی، به رفتار زاهدانه و اعتزال از امور حکومتی روی بیاورند در اواخر دوران خلافت «عثمان‌بن‌عفّان» شکل گرفت و اوج آن در عصر خلفای اموی و عباسی بود. در این ادوار، کسانی از مسلمانان بودند که به رواج لجام‌گسیختهٔ فساد و عیش و عشرت در میان دسته‌های مختلف مردم معترض بودند و با رفتارهای زاهدانه و روی آوردن به مباحث دینی و عبادات علنی، خود و جامعه را از درافتادن به گرداب نفسانیات، انذار می‌دادند؛ این اندیشه‌ها در ابتدا منحصر به صوفیان نبود بلکه برخی از فقها و محدثان نیز تمایلات زاهدانه داشتند و زهد خویش را به عنوان نوعی ابلاغ «امر به معروف» و «نهی از منکر» به بدنهٔ جامعه به‌حساب می‌آوردند (زرین‌کوب، ۱۳۵۵: ۵۶).

مشخصهٔ اصلی چنین زهدی آن است که انسان، دعوت‌ها را از اغراض مادی و خواهش‌های نفسانی بپیراید و آن‌ها را سرمایهٔ تجارت و وسیلهٔ کسب سود و طلب منفعت قرار ندهد؛ به سخن دیگر:

> *زهد مقبول، آن نیست که آدمی نسبت به شئون زندگی، جاهل باشد و از ابزار و لوازم کار، دوری گزیند و فاقد علم و قدرت به انجام انواع پیشه‌ها باشد و زینت دنیا را به‌علّت عجز از دست یافتن به آن یا به‌سبب کژی ذوق و انحراف سلیقه و جمود طبع و عدم درکی لطائف و ظرائف زیبایی‌هایی که خدا در این دنیا به ودیعت نهاد، ترک کند* (غزالی مصری، ۱۳۶۳: ۲۱۵).

اما زهدی که مورد قبول واقع می‌شد، همان است که در کلام برخی از عرفای بزرگ همچون ابوسعید ابالخیر جاری شده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مَرد آن بُوَد که در میان خلق بنشیند، بخورد، بخسبد، بخَرَد و بفروشد و در بازار در میان خلق داد و ستد کند و زن بگیرد و با خلق درآمیزد و یک لحظه از خدای غافل نباشد (ابن‌منور، ۱۳۷۸: ۴۹۲).

این حضور مداوم در صحنهٔ اجتماع، عرفا و صوفیان زاهد را از موجوداتی طُفیلی، به بازوهای اجرایی و معرفتی اجتماع تبدیل می‌کرد؛ به‌حدی‌که ایشان با قدرت و قوت دربرابر مفاسد حکام و خلفا به‌شدت ایستادگی می‌کردند و با تعالیم خویش، به آگاهی‌بخشی به اجتماع مبادرت می‌نمودند؛ از نظر برخی‌از مسلمانان زاهد و متقی، ثروت و جلال ناشی‌از فتوحات و تبدیل شدن صورت بالنسبه سادهٔ زندگی در ممالک اسلامی به زندگی شاهانهٔ دربارهای دمشق و بغداد، ایمان ناب و منش نیالودهٔ اخلاقی امت را در معرض مخاطره قرار داده بود؛ این روحیهٔ پارسایی، گاه با شورش بر دستگاه حاکم پیوند می‌خورد و بسیاری از مسلمانان زاهد، برای پرخاش به دستگاه دولتی به پارسایی و گوشه‌نشینی می‌پرداختند.[۱۰]

این برداشت‌های به‌نسبت مترقی از موضوع زهد، عملاً بیانگر تفاوت‌های بنیادین میان تصوف اسلامی و رهبانی‌گری مسیحی است به‌طوری‌که زهد اسلامی را نه موضوعی در ضدّیت با جهان و رفتارهای اجتماعی و فردی انسان بلکه موضوعی در بطن رفتارهای اجتماعی و به‌عنوان نوعی سلوک فردی و اجتماعی قرار می‌دهد که به‌جای «رنج کشیدن از گناه آلودگی ذاتی انسان» - در دیدگاه مسیحیان- سعی در «اصلاح اجتماع و تحرک‌بخشی به آن با جلوگیری از درافتادن به مفاسد مادی» دارد.

بازتاب زهد در شعر حافظ

گزافه نیست اگر بگوییم، مهم‌ترین و مؤثرترین جهت‌گیری عرفان و تصوف اسلامی، همراهی آن با ادبیات فارسی بوده است به‌طوری‌که یکی از بارزترین عوامل بقای عرفان ایرانی- اسلامی را در همین عامل می‌دانند؛ ازسوی‌دیگر، بسیاری از صاحب‌نظران نیز شاخصهٔ مهم ادبیات فارسی را جنبهٔ عرفانی آن می‌دانند و این امتزاج را باعث غنای هر دو سوی این معادله می‌دانند.

ادبیات فارسی به‌مدد بهره‌گیری از عناصر زبانی و بیانی و جولان دادن مرکَب خیال در دشت فراخ اندیشه‌های عرفانی، عناصر خشک و خراشندهٔ زهد و ترک دنیا و دوری از لذائذ را به موضوعی پر شور و حال و سرشار از جذبه و الهام و عشق و حال تبدیل کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

بر همین اساس نیز در موضوع زهد با دو رویّه در میان نویسندگان و شعرای متقدم، روبه‌رو می‌شویم:

۱. نخست، یک دسته از شعرا که به بازگویی آموزه‌های عرفانی می‌پردازند و از عنصر زهد نیز به عنوان یکی از این آموزه‌ها یاد می‌کنند؛ این دسته از شعرا، بیش‌از آنکه خود را شاعر بپندارند، عارف یا اهل تصوف می‌دانند و شعر را در خدمت تبلیغ افکار صوفیانه یا عارفانهٔ خویش قرار می‌دهند؛ از این نمونه می‌توان به عطار، مولانا، عماد فقیه، جامی، ابوسعید ابالخیر، اوحدی مراغی، شاه نعمت‌الله ولی و ... اشاره کرد.

۲. دسته‌ای دیگر از شعرا که عرفان یکی از درون‌مایه‌های شعر ایشان است؛ این دسته از شعرا، اگرچه به‌ظاهر وابستگی تشکیلاتی به خانقاه‌ها ندارند اما برمبنای دفاع از فکر دینی و روحیهٔ حقیقت‌جویی و معرفت‌اندیشی، از تعالیم اصیل عرفانی دفاع می‌کنند؛ بیان و لحن چنین شعرایی، آمیخته با عناصر «شعریّت» است و بیان مسائل عرفانی، دینی، زاهدانه و ... جزئی از درون‌مایهٔ شعر ایشان به‌حساب می‌آید و نه تمام آن؛ مهم‌ترین نمایندگان این دسته را می‌توان در شخصیت‌های سعدی و حافظ و پس‌ازآن، در صائب، امیرخسرو دهلوی، کمال خجندی، هاتف اصفهانی و ... مشاهده کرد.

در این میان، نکته‌ای را که باید به‌دقت در نظر داشت آن است که به‌موازات احترام و گرامیداشت عنصر زهد و پارسایی در ادب فارسی، از دیرباز، شاعران، همت خویش را بر مقابله و دفع و طرد زهد ریایی و زاهدان خشک و متحجر و ظاهربین معطوف ساخته بودند و گاه با بی‌پروایی بسیار بر زاهدان ریاکار می‌تاخته‌اند؛ این شعور و آگاهی، از یک‌سو، از ادراک حقیقت ناب و فطرت بی‌آلایش شاعران پارسی‌گوی و ازسوی‌دیگر از سخت‌گیری و خام‌اندیشی منفعت‌جویان زهدورز حکایت می‌کند و همین امر نیز باعث شده است، این دو جریان مهم در بیشتر اوقات دربرابر یکدیگر قرار گرفته و به طعن و طرد یکدیگر مبادرت کنند.

انتقاد بر زهد ریایی و دنیاطلبی ریاکاران در شعر بسیاری از شعرای فارسی‌زبان تا به آن پایه متجلی شده است که به یکی‌از درون‌مایه‌های اصلی شعر ایشان بدل گشته و باعث تشخص آن‌هاست، چنان‌که شعر حافظ یکی از دلایل شهرت و آوازهٔ خویش را به همین ریاستیزی و مخالفت با خرقه‌پوشان ریاکار مدیون است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

تنها رسانه‌ای که در آن آشوب نابسامان، از ریاستیزی و جدال با «کبودپوشانِ سیاه‌دل» و «تفرقه اندیشانِ مجموع»[۱۱] دَم می‌زد، رسانهٔ شعر و ادب بود و الحق، در این راه، نقشی پرجلوه‌تر از «نگارینه‌های چین» برجای گذارد و ندای انسانیت و نیک‌اندیشی و ریاستیزی را برای همیشهٔ تاریخ، در گوش جهانیان خواند؛ چنان‌که قطب‌الدّین‌سنجی دراین‌باره می‌نویسد:

و لباسِ زهد آن است که یاد کردیم تا کسی را صورت نبندد که چون پلاس درپوشد و از خلق نفور شود و ناخوش طبع گردد، زاهد نگردد و زاهد بدین هیچ تعلق ندارد...
(سنجی مروزی، ۱۳۶۲: ۵۵).

در شعر حافظ، ابعاد گسترده‌ای از مخالفت با زهد و افراط‌گری مذهبی را شاهد هستیم؛ او از چند منظر مختلف، پشتوانه‌های فکری مستحکمی برای مخالفت با زهد افراطی فراهم ساخته است؛ زهدستیزی او گاه از سر اعتراض بر دنیاطلبی و نودولتی واعظان و بی‌عملی آن‌هاست:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند　　چون به خلوت می‌روند، آن کارِ دیگر می‌کنند
یا رب این نودولتان را با خرِ خودشان نشان　　کین همه ناز از غلامِ تُرک و اَستَر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

گاهی به‌علت آنکه زهدورزی و افراط‌کاری مذهبی، جز تیره‌دلی و سیه‌روزی و دوری از حقیقت، فرجامی ندارد بر زاهدان می‌تازد و می‌گوید:

جز قلبِ تیره هیچ نشد حاصل و هنوز　　باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۷۷)

گاهی از تزویر و دورویی زاهدان دنیایی و مفتیان بی‌دین برمی‌آشوبد و بر ایشان بانگ می‌زند:

دور شو از بَرَم ای واعظ و بیهوده مگوی　　من نَه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۰۶)

ما نَه رندانِ ریاییم و حریفانِ نِفاق　　آنکه او عالِمِ سرّ است بدین حال، گُواست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۶۵)

و به مخاطب خویش، چنین پند می‌دهد:

حافظا مِی خور و رندی کن و خوش باش ولی　　دامِ تزویر مکن چون دگران قرآن را
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مِی خور که شیخ و حافظ و مُفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

اگر حافظ با زهد می‌ستیزد و حتی مطلقِ زهد را نیز - علاوه‌بر زهدِ ریایی - درخور خویش نمی‌داند:

ما مردِ زهد و توبه و طامات نیستیم با ما به جامِ پُر، دلِ صافی خطاب کن
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۹)

ازآن‌روست که به‌قولِ «خرمشاهی» زُهد، باعث دیدن «یک وجه از حقیقت و ندیدن سایر وجوه حقیقت» (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ۶۱) می‌شود، و این برای حقیقت‌جویی همچون حافظ، به‌هیچ‌وجه اقناع‌کننده نیست:

دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی چو شمع، خنده‌زنان تَرکِ سر توانی کرد
گر این نصیحتِ شاهانه بشنوی حافظ به شاهراهِ حقیقت، گذر توانی کرد
(حافظ، ۱۳۷۲: ۹۷)

او ازآنجاکه در سراسر دیوانش، با افراط و تفریط و تعصب مخالف است، نمی‌تواند به زهد – آن‌هم در شکلی ریاکارانه و دنیاطلبانه - تن دردهد چرا که زهد، ناگزیر به افراط می‌انجامد و این با طبع معتدل و مناعت ذاتی او فرسنگ‌ها فاصله دارد:

زیادتی مطلب، کار بر خود آسان کن صراحیِ میِ لعل و بُتی چو ماهت بس
به هیچ وِردِ دگر نیست حاجت ای حافظ دعای نیمِ شب و درسِ صبحگاهت بَس
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

یا:

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبیم دولتِ صحبتِ آن مونسِ جان ما را بَس
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۱)

با این تفاصیل باید گفت، زهد در دیوان حافظ از مفاهیم منفی است و اغلب با صفت‌های «خشک»، «گِران»، «عبوس»، «ریا» (ریایی) و... قرین است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج۲: ۹۷۰).

اگر به بادهٔ مُشکین دلم کِشد شاید که بوی خیر ز زهدِ ریا نمی‌آید
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

حافظ مکن ملامت رندان که در ازل ما را خدا ز زهدِ ریا بی‌نیاز کرد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۴۵)

صوفی گلی بچین و مرقّع به خار بَخش وین زهدِ خشک را به میِ خوشگوار بخش
زهدِ گران که شاهد و ساقی نمی‌خرند در حلقهٔ چمن به نسیم بهار بخش
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۹)

ز زهدِ خشک ملولم، کجاست بادهٔ ناب که بوی باده مدامم دِماغ، تَر دارد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

عبوسِ زهد به وجهِ خمار ننشیند مرید خرقهٔ دُردی‌کِشانِ خوش‌خویم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۰)

درست است که حافظ با زهد، میانهٔ خوشی ندارد، و با ریا بالمرّه دشمن است امّا با مطلقِ زهد – به‌معنای پرهیزگاری و پارسایی– دشمن نیست بلکه با نوع تباه آن یعنی زهد ریایی دشمن است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج۲: ۷۸۸).

میِ صوفی‌افکن کجا می‌فروشند؟ که در تابم از دستِ زهد ریائی
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۱۰)

علّت این ناسازگاری – و چه‌بسا دشمنی – در آن است که حافظ از ظاهرسازان و هم‌رنگان با جمع و جماعت، بیزار است، زیرا ظاهرپرستان تنها به ظواهر امور می‌نگرند و می‌خواهند همه را یکسان و همچون خود ببینند، اما از طبیعت انسان و روحیات مردم آگاه نیستند، ازاین‌رو هرچه دربارهٔ تک‌روان و خداوندان اندیشه و صاحبان راه مستقل در زندگی بگویند، جای شگفتی و انزجار و کراهت نیست (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۲۰۹).

زاهدِ ظاهرپرست از حالِ ما آگاه نیست در حقِ ما هر چه گوید، جای هیچ اکراه نیست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۹۴)

در نگاه حافظ، مهم‌ترین دلیل ظاهرگرایی و خودبینی زاهدفروشان، ریاکاری و دورویی آن‌هاست؛ از نظر حافظ و در شعر او هیچ فسق و گناهی بزرگ‌تر از ریا نیست:

مِی خور که صد گناه ز اغیار در حجاب بهتر ز طاعتی که به روی و ریا کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۴)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

اصولاً حافظ در سراسر دیوانش که با واعظ و زاهد و صوفی و محتسب درافتاده، تنها انگیزه‌اش مبارزه با ریا بوده است و اینان را نمایندگان تمام‌نمای انواع زرق و ریای زمانهٔ خود یافته است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج۲: ۸۱۹).

بادهنوشی که در او روی و ریایی نَبُوَد بهتر از زهدفروشی که در او روی و ریاست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۶۵)

دلا دلالتِ خیرت کنم به راهِ نجات؟ مکن به فسق مباهات و زهد هم مفروش
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۰)

حافظ هیچ‌گونه محبت و همراهی با سالوس‌ورزان و زاهدان ریاکار که دل‌ها از دستشان خون است، روا نمی‌داند و دربرابر سحر و افسون آنان هشدار می‌دهد:

مبوس جز لبِ معشوق و جامِ مِی حافظ که دستِ زهد فروشان، خطاست بوسیدن
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۸)

طنز و تعرض دربرابر ریا و تزویر، آنجا به اوج خود می‌رسد که خواجه، فساد و فسق را بر این گونه زهد و مسلمانی ریاکارانه ترجیح می‌دهد (یثربی، ۱۳۸۵: ۴۸۳).

بادهنوشی که در او روی و ریایی نبود بهتر از زهدفروشی که در او، روی و ریاست
ما نَه مردانِ ریاییم و حریفانِ نِفاق آنکه او عالِمِ سرّ است، بدین حال گواست
فرضِ ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم وآنچه گویند روا نیست، نگوییم رواست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۶۵)

بیا که رونقِ این کارخانه کم نشود به زهدِ همچو تویی یا به فسقِ همچو منی
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۵۳)

در جبههٔ موافق با زهد ریایی، عامل آن یعنی زاهدان ریاکار قرار دارند؛ به همین دلیل نیز زاهد یکی از شخصیت‌های منفور، و مورد مخالفت و انتقاد در مشرب حافظ است (مرتضوی، ۱۳۸۸، ج۱: ۴۳۲) و از کسانی است که در قطب مخالف رندان قرار دارد. خلق‌وخوی زاهد از بسیاری جهات شبیه صوفی است مثلاً ریاکاری، ملامت کردن رندان، شراب‌خواری پنهان، عجب و زهد خشک و... بااین‌حال، زاهد کم‌تر از صوفی مورد طعن و انتقاد حافظ واقع شده و شاید علتش آن باشد که خطر و مزاحمتش بر خواجه کم‌تر بوده است، و یا مثل صوفی، لاف و گزاف نگفته و شطح و طامات نبافته است (شوقی نوبر، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

پشمینه‌پوشِ تنگ‌خو، از عشق نشنیده است بو　　از مستی‌اش چیزی بگو تا تَرکِ هشیاری کند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۷)

گله از زاهدِ بدخو نکنم، رسم این است　　که چو صبحی بدمد از پی‌اش افتد شامی
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۳۹)

البته دربارهٔ زاهد این نکته را باید گفت که عیبِ او در پارسایی‌اش نیست چراکه حافظ هم پارسایی را دوست دارد، بلکه در ناپارسایی او، یا از آن بدتر در پارسانمایی اوست؛ مراد حافظ از زاهد، مؤمن یا پارسای پاکدل نیست بلکه موجودی است که نه اهل عشق است، نه اهل علم و نه اهل ایمان؛ زهدفروش و جلوه‌فروش و دین به دنیا فروش است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج۱: ۳۶۶).

مبوس جز لبِ ساقی و جامِ می حافظ　　که دستِ زهدفروشان خطاست بوسیدن
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۸)

بی‌خبرند زاهدان، نقش بخوان و لاتَقُل　　مستِ ریاست محتسب، باده بیار و لاتَخَف
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۵)

نتیجه

- زهد به‌عنوان رفتاری عقیدتی/آیینی از کهن‌ترین ادوار تاریخ در رفتارشناسی انسان‌ها به‌عنوان سلسله اعمال و مناسکی که به پالایش روح و کسب قدرت‌های فرامادی می‌انجامد، قابل رهگیری است؛ اوج رفتارهای زاهدانه در آیین‌های رازآمیز هندی/بودایی و سپس در شریعت عیسوی- به‌ویژه در ساختارهای رهبانی - جلوه کرده است.
- در آیین اسلام، زهد مبتنی‌بر آموزه‌های اسلامی و سنت نبوی به‌شکلی مقبول و غیرافراطی مورد پذیرش و مطلوب است؛ گریز از دنیاطلبی و مادی‌گرایی و گرایش به پارسایی و پرهیزگاری، مهم‌ترین ویژگی‌های زهد اسلامی (زهد مثبت) هستند که اغلب مورد تأیید نبی مکرّم(ص) و ائمهٔ اطهار(ع) و اولیای دین بوده است.
- تصوف اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های معرفت‌اندیش در ساحت اسلام، در طول تاریخ، نسبت‌به زهد، دو رویهٔ متمایز را مورد تأکید و توجه قرار داده است؛ جریانِ غالب در تصوف، زهد را در شکل پارسایی و پرهیزگاری و مبتنی‌بر آموزه‌های قرآنی/ نبوی پذیرفته، و به‌آن ابعاد نظری بخشیده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- دربرابر جریان مثبت زهد در تصوف اسلامی، جریان‌های رادیکالی نیز شکل گرفته که زهد را به‌شکل افراطی مورد تأکید قرار می‌دادند و چه‌بسا آن را در شکل رهبانی‌گری درآوردند که برخی از نحله‌ها همچون قلندریه، بُکائیه و... تا حدود زیادی به این شکل از زهد متمایل بودند.
- در قرون میانهٔ اسلام- قرون ۴ تا ۱۰ ق - ساختارهای تصوف اسلامی با پیوندهای چندبُعدی با ساختارهای حکومت و قدرت، به‌سمت گرایش‌های حکومتی و مادی متمایل شدند و بسیاری از معرفت‌اندیشان، زهد را به‌عنوان عاملی برای اعتراض به آن‌ها و نیز نسبت به حکومت‌های جابر زمان، برگزیدند؛ ازدیگرسو بسیاری از عرفای ادیب (خواجه عبدالله انصاری، سنجی مروزی، مولانا و...) یا ادبای عارف (سنایی، حافظ، سعدی و...) حملات خود را در متون نظم و نثر نسبت به ریاکاری و دنیاطلبی متولیان مذهبی (زاهدان، صوفیه، محتسبان، شحنگان، وعاظ، شیوخ و...) به اشکال مختلف ابراز کردند.
- حافظ به‌عنوان یکی‌از ارکان مهم ادب فارسی، بخش مهمی از هنر و اندیشهٔ خود را به‌مقابله با ریاکاری و زهدفروشی صوفیان ازرق‌پوش و دنیاطلب اختصاص داده است؛ او «زهد» و «ریاضت‌طلبی» را از آن منظر که مخالف روحیهٔ اعتدال، و دستاویزی برای ریاکاران و ریاست‌طلبان، جهت کسب مناصب حکومتی و قدرت سیاسی است مورد نکوهش قرار می‌دهد و می‌کوشد به اشکال و طرق گوناگون، مخالفت خویش را با زاهدان ریایی و عبوس و بدخلق و واعظان غیرمتّعظ نشان دهد. شواهد و مدارک فراوانی برای این ویژگی در شعر حافظ وجود دارد، کیفیت و کمیت این شواهد در شعر حافظ تابه‌حدی است که می‌توان ریاستیزی و مقابله با زهدفروشی را یکی از درون‌مایه‌های اصلیِ شعر او محسوب کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دستهٔ نخست و دوم پژوهش‌ها بیشتر در میان متفکران غربی و یا جنبش‌های روشن‌فکری شرقی دیده می‌شود؛ دستهٔ سوم نیز بیشتر در میان روحانیون رسمی و متولیان معنوی ادیان همچون روحانیان مسلمان، مسیحی، یهودی و ... دیده می‌شود.

۲. این موضوع بیشتر در ادیان هندی و بودایی یا نحله‌هایی که اعتقادی به خداوند ندارند، دیده می‌شود. (رک: فتح‌اللهی و صحرایی، ۱۳۹۰: ۲ به بعد)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

۳. این واژه در یونانی باستان به‌معنی کسی است که تمرین خاص و سختی را (مذهبی یا غیرمذهبی) انجام می‌دهد؛ (رک: The Merriam-Webster Dictionary, P: 55)

۴. معادل فرانسه این واژه Ascétisme و معادل آلمانی آن واژهٔ Askese است که همگی از همین ریشه مشتق شده‌اند.

۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (توبه: ۳۴). ای کسانی که ایمان آورده‌اید بسیاری از حبرها و راهبان اموال مردم را به ناشایست می‌خورند و دیگران را از راه خدا باز می‌دارند. و کسانی‌که زر و سیم می‌اندوزند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند، به عذابی دردآور بشارت ده.

۶. بنابه نظر جامی، نخستین خانقاه صوفیان در «رَمله» شام به‌دست یکی از امرای ترسا بنا شده است (رک: جامی، ۱۳۷۵: ۲۷)

۷. از غرب کشور چین و نواحی ترکستان تا شرق اروپا حوزهٔ نفوذ مستقیم عرفان و تصوف اسلامی بوده است و حوزه‌های مهم و تأثیرگذاری همچون خراسان، بغداد، شام، مصر، افریقیه، اندلس و ... نقش حیاتی و تاریخی خود را در نواحی نفوذ خویش به‌نحوی چشم‌گیر به‌انجام رسانیده‌اند.

۸. در قرآن کریم، تنها در یک مورد از واژهٔ «زاهدین» در سورهٔ یوسف آیه ۲۰ یاد شده است و از آن نیز به هیچ عنوان مفهومی که مدنظر صوفیان است، مستفاد نمی‌شود.

۹. بسیاری از زهاد و صوفیان طبقهٔ اول از طریق پدر یا مادر خویش نصرانی بوده‌اند چنان‌که جنید، پدر و مادر مسیحی داشته است؛ اهمیت مقام جنید در بین صوفیه و تأثیر آرای او به‌حدی است که بنابه نظر تعداد زیادی از صوفیان، وی جزء پنج پیشوای طراز اول صوفیان به‌شمار می‌آید (رک: غنی، ۱۳۷۵: ۷۵).

۱۰. در روزگار عثمان‌بن‌عفّان، خلیفهٔ سوم، چنین برخوردهایی آغاز شده بود به‌طوری‌که فردی در مدینه به‌صراحت زندگی زاهدانه داشت و در نماز جمعه شرکت نمی‌کرد و بر پیشوایان حکومتی اعتراض می‌کرد؛ در موردی دیگر نیز، عثمان، عامربن‌عبدالقیس را به جرمی مشابه این، از مدینه تبعید کرد (رک: گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۳۱۴).

۱۱. یکی را از مشایخ شام پرسیدند: از حقیقت تصوف؛ گفت: ازاین‌پیش، طایفه‌ای بودند در جهان به صورت پریشان، و به‌معنی جمع، و اکنون قومی هستند به‌صورت، جمع و به‌معنی پریشان (رک: گلستان سعدی، باب دوم در اخلاق درویشان، حکایت ۲۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

کتاب‌نامه

- قرآن کریم
- ابن‌منور، محمدبن‌منصور. (۱۳۷۸)، *اسرار التوحید فی مقامات ابوسعید*، تصحیح حسین بدرالدین، تهران: سنائی.
- اردلان جوان، علی. (۱۳۷۷)، «نفس از دیدگاه عرفا» در کتاب *از شمار دو چشم* ...، یادنامه استاد احمد احمدی بیرجندی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- استیسن، والتر ترنس. (۱۳۸۴)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: سروش.
- باطنی، غلامرضا. (تابستان ۱۳۸۵)، «صحو و سُکر در تعالیم صوفیان»، *فصلنامه نامه پارسی*، سال دوازدهم، شماره دوم.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۵)، *نفحات القُدس من حضرات القدس*، تصحیح: محمود عبادی، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح: دکتر سلیم نیساری، تهران: سخن.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۲)، *دیوان حافظ*، تصحیح: قزوینی ـ غنی، تهران: مهتاب.
- حکمت، علی‌اصغر. (۱۳۷۱)، *تاریخ ادیان*، چاپ پنجم، تهران: گوته.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۸)، *حافظ نامه*، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *ذهن و زبان حافظ*، چاپ ششم، تهران: ناهید.
- روانی‌پور، مریم. (فروردین ۱۳۸۶)، «فلسفه پرستاری: ضرورتی برای حرفه‌ای شدن»، *مجله دانشکده پرستاری و مامایی*، سال یازدهم، شماره ۲۳.
- زریاب خویی، عباس. (۱۳۶۸)، *آئینه جام*، تهران: نشر علم.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷)، *جستجو در تصوّف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۵۵)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۹)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین‌عبدالله. (۱۳۹۰)، *کلّیات سعدی*، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: پیام عدالت.
- سنجی مروزی، قطب‌الدین ابوالمظفّر منصوربن‌اردشیر. (۱۳۶۲)، *مَناقِبُ الصُّوفیه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: منوچهری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- سوری، محمد. (بهار ۱۳۹۲)، «واکاوی متون زهد و بررسی ارتباط مشایخ صوفیه با امام کاظم»، *فصلنامه پژوهشی تاریخ اسلام*، سال ۲۴، شماره ۱.
- شجاری، مرتضی و گُزَلی، فاطمه. (۱۳۹۲)، «دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، تهران: دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، سال ۹، شماره ۳۳، ص ۱۷۶- ۱۳۹.
- شوقی نوبر، احمد. (۱۳۸۴)، *حافظ عاشقی رند و بی‌سامان*، تبریز: شایسته.
- عطّار، فریدالدین. (۱۳۷۶)، *منطق الطّیر*، به‌کوشش ذکاءالملک فروغی، چاپ سوم، تهران: سنایی.
- غزالی مصری، محمد. (۱۳۶۳)، *دفاع عَنِ العَقیدَة وَ الشَریعَة ضدّ مَطاعِنِ المُستَشرقِین*، ترجمه صدر بلاغی (با عنوان محاکمه گلدزیهر)، تهران: حسینیه ارشاد.
- غنی، قاسم. (۱۳۷۵)، *تاریخ تصوّف در اسلام*، (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- فتح‌اللهی، علی و قاسم صحرایی. (تابستان ۱۳۹۰)، *«تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیمِ دَهَمَّه پَده با دیدگاه عارفان مسلمان»*، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، تهران: دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، سال ۷، شماره ۲۳، ص ۳۴- ۱.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۹)، *المَحَجَّةُ البَیضاءُ فی تَهذیبِ الإحیاء*، ترجمه محمدصادق عارف، (کتاب الفقر و الزُّهد)، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم‌بن‌هوازن. (۱۳۸۱)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزّالدین محمود. (۱۳۸۱)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، تهران: هما.
- گلدزیهر، ایگناز. (۱۳۵۷)، *درس‌هایی درباره اسلام*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: کمانگیر.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۸۸)، *مکتب حافظ*، چاپ پنجم، تهران: توس.
- موسوی سیرجانی، سهیلا. (پاییز ۱۳۸۷)، «زهدِ پارسا»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، تهران: دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، سال ۴، شماره ۱۲، ص ۱۴ ـ ۱.
- نراقی، ملاّ مهدی. (بی‌تا)، *جامع السعاداة*، قم: دارالکتب العلمیة.
- نسفی، عزیزالدّین. (۱۳۷۹)، *کتاب الإنسان الکامل*، به‌کوشش ماریژان موله و هانری کوربَن، چاپ پنجم، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- نصر، حسین. (۱۳۸۲)، *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسین حیدری و محمّدهادی امینی، چاپ دوم، تهران: قصیده‌سرا.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان. (۱۳۸۲)، *کشف المحجوب*، تصحیح: والنتین ژوکوفسکی، چاپ نهم، تهران: طهوری.
- یثربی، یحیی. (۱۳۸۴)، *عرفان نظری* ، چاپ پنجم، قم: بوستان قم.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۵)، *آب طربناک: تحلیل موضوعیِ دیوان حافظ*، تهران: نشر علم.
- Aloys, Ŝprenger .*"The Merriam-Webster Dictionary"*, pocket book, first ed., New York, 1986.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]