

جریان‌شناسی زهد در تصوف اسلامی

و بازتاب آن در شعر و اندیشه حافظ

فاطمه کوپا*

یحیی نورالدینی اقدم**

چکیده: اندیشه‌های زاهدانه و ریاضت‌طلبانه، از جمله موضوعاتی هستند که از دیرباز ذهن و ادراک پاره‌ای از آدمیان را به خود مشغول داشته و در عالی‌ترین صورت، عملی جهت پالایش و رهایی از قیود و تمّیّات نفسانی به حساب آمده‌اند. چنین اندیشه‌هایی علاوه بر ادیان کهن و اساطیری، در میان ادیان سه‌گانه ابراهیمی نیز نمودهای واضح و روشنی برجای‌گذارده‌اند: فریسیان در آیین یهود، عرفای عزلت‌طلب و رهبان در آیین مسیح و زاهدان در آیین اسلام.

یکی از مهم‌ترین وجوه پالایش جسم و روح در تصوف اسلامی، زهد و ورزیدن و ترک تعلقات نفسانی و مادی است، به همین دلیل می‌توان زهد را یکی از وجوه اصلی در چارچوب نظری- عملی تصوف اسلامی به حساب آورد؛ از دیگر سو، حافظ به عنوان یکی از ارکان شعر فارسی و سرآمدان عرفان ناب اسلامی- ایرانی، در سروده‌های خویش نگاه ویژه و قابل‌اعتنایی به زهد و زهدورزان دارد.

مقاله 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 ویژه حافظ را در باب زهد و زاهدان»، ارائه می‌دهد.

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

e-mail: f.kouppa@yahoo.com

* استاد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

e-mail: y_noor88@yahoo.com

** دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام‌نور

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

مقدمه

بررسی در چارچوب‌ها، کمیت و کیفیت «پرستش»، اگرچه موضوعی درازدامن و بسیار پرطول و تفصیل است و نظرات گوناگونی درباره آن ابراز شده، اما به همان نسبت بر غموض و پیچیدگی آن نیز افزوده شده است، به طوری که 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؛ نتیجه چنین برداشت‌هایی، افزون‌بر آنکه «امر قدسی 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 هر چیز بر پایه‌های فلسفی، اجتماعی و تاریخی استوار است، تقلیل داده است.

نتیجه منطقی این برداشت‌های خاص، بازخوانی و رجوع مجدد به عناصر و بنیان‌های مذهبی بود البته نه برای تعمیق ایمان و ادراک مذهبی، بلکه برای فهم دوباره آموزه‌های دینی و توصیف ساختارهای عقلانی و عاطفی «مسئله دین» بر مبنای چارچوب‌های خاص فلسفی یا کلامی؛ این نگرش در کنار حجمه‌های سنگینی که از سوی «دهری‌گرایی طبیعی‌گرا» (Naturalism) در قالب نظریات «ماده‌گرایی»، «تحصّل‌گرایی» و ... به کل اعتبار دین صورت می‌گرفت در نهایت، دین را به عنصری که ریشه در ساخت احساسی، هیجانی و عاطفی روان بشر داشت، تعریف کردند و از آن نظر به تعریف دین به‌عنوان نوعی «تجربه روحانی بشر» (The religious experience of mankind) پرداختند.

در برابر 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 از سوی دیگر با پافشاری بر آموزه‌های سنتی دین، به نقد و مقابله با پیروان «تقلیل دین به امر بشری» پرداختند.^۱

در ضمن این تلقی‌ها، از دیرباز، آن‌گاه که موضوعی به نام «مغز دین» و «عرفان» مورد توجه معرفت‌جویان راستین قرار گرفته است، توجه و دقت در دو سطح عناصر دین، به عالی‌ترین شکل

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

از این جمله 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 قرار گرفته است. اما آنچه مدنظر ماست آن است که افزون‌بر نشان دادن جریان‌های مثبت و منفی زهد در تصوف اسلامی، رویکرد ویژهٔ حافظ را نیز در برابر زهد نشان دهیم.

زهد و ریاضت (ماهیت و ساختار):

زهد را می‌توان مجموعه‌ای از اعمال پرهیزگاران مبتنی بر 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 ماهوی 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 زیور آن برای درک حقیقت^۲ یا کسب رضایت خالق است.

اصطلاح «ریاضت‌کشی» 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 اصلی اصطلاح «آسکسیس» (askēsis)^۳ از ریشهٔ یونانی askētikos ، askēsis یا

askêtês مشتق شده^۴ که دراصل به گونه‌ای تمرین یا تعلیم اشاره دارد که در عصر هلنی (= یونان باستان)، ورزشکاران به آن اشتغال داشتند و بعدها به نوعی برنامه «مختارانه»، «مستمر» و «نظام‌مند» برای «ضبطِ نفس» (Self-discipline) و «ترکِ نفس» (Self-denial) اطلاق شده است که در آن از شهواتِ آنی برای نیل به برخی حالات معنوی یا نفسانی ارزشمند چشم‌پوشی می‌شود (The Merriam-Webster Dictionary, 1986: 55).

هرچه قدر 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 در صورتی می‌توان عملی را با عنوان زهد، معرفی کرد که این مؤلفه‌ها در آن رعایت شده باشد؛ فیض کاشانی در این باره معتقد است:

در زهد، شرط است که آنچه از آن انصراف حاصل شده از جهتی مطلوب و مورد رغبت باشد، چه، کسی که از چیزی روی گرداند که ذاتاً مطلوب نیست، زاهد گفته نمی‌شود ... 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، ج: ۷، ۴۲۷).

در برابر این تفکر، زاهدان قرار دارند. ایشان حیات دنیوی را یا «غیرقابل ارزش و پوچ» - در تفکرات الحادی- و یا به عنوان مرحله 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 لوث حیات دور نگاه دارند و خویشان را به گرداب تعلقات دنیوی نیفکنند (رک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج: ۷، ۴۲۸).

با این تفصیل، سه مؤلفه مهم و مشخصه 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: ۷۷-۷۵).

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

مبنای 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 هم‌خود را مصروف به مذمت افراط در حب 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). از لحاظ روانی نیز آماده ساختن انسان برای ترک علائق، 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، ترک کردن است؛ چه زهد، دادوستد و معامله و تبدیل چیزی پست‌تر به چیزی بهتر است، چنان‌که عملی که بر عقد بیع مترتب می‌شود، ترک چیز فروخته شده و از دست دادن میع و گرفتن عوض آن است... (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۳۰).

رهبانیت و زهدورزی نیز عملاً ترک تعلقات مادی و نفسانی است برای به‌دست آوردن صفای باطن، درک حقیقت و رسیدن به واقعیت زندگی؛ اما در همه 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 در مقابل، به صورت بسیار شدید، انسان‌ها از حرص و آز و جمع مال و اندوختن زر و سیم بسیار، نکوهش شده‌اند و در قرآن (رک: توبه: ۳۴) ^۵ 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 بدوی عربی پایدار می‌دانند، ولی با بررسی دقیق و بی‌طرفانه سیره نبوی و تعالیم قرآنی، جنبه‌های مختلفی از سلوک عرفانی دیده می‌شود که بستر مناسبی برای بروز اندیشه‌های معرفت‌طلبانه در اسلام بوده است.

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 به این موارد اشاره کرد:

۱. عزلت‌گزینی و انزواطلبی؛
۲. پوشیدن جامه‌های بسیار خشن و پشمینه پوشی؛
۳. سیاحت؛
۴. سکوت؛
۵. تجرد 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، الاهیون و عرفا معتقدند در انسان، عنصر بد و فاسدی وجود دارد که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب اوست. این عنصر فاسد که مایه هوی و هوس و شهوات است، «نفس» نامیده می‌شود و سعی اصلی و اساسی زاهدان بر منقاد ساختن و مبارزه دائمی با این جنبه از طبیعت انسانی است؛ در میان متصوفه مسلمان، نفس، منبع شر و سرچشمه اخلاق «دنیّه» و افعال «مذمومه» یعنی معاصی و اخلاق سوء، مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع و

امثال آن است و گاه با اتکا به احادیث نبوی، به عنوان دشمن ترین دشمنان انسان یاد می‌شود: «قَالَ النَّبِيُّ» (ص) «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَبَيْكَ» (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 اماره به اثبات برسانند و مریدان را از خطرات ناشی از آن برحذر بدارند و نفس را در انظار، بیش‌ازپیش خوار جلوه دهند و از درجه اهمیت و اعتبار بیندازند در نهایت برای استخفاف آن، تعبیر گوناگونی قائل شده‌اند از قبیل: خر، عیسی، سگ، سگ کافر، سگ رعنا، کلب، کلب نباح، خوک، خنزیر، موش، مار، مار هفت‌سر، اژدها، ماهی، طاووس، غول، کافر، دیو، شیطان، نفس مجوسی، فرعون، نمرود، زبون‌گیر، عدو پرور، فرتوت، بُت، زن، احوک، آعور، کاهل، آهن، کوه، چاه ظلمت و امثال آن (اردلان جوان، ۱۳۷۷: ۷۹).

ایشان علاوه بر آنکه با القاب محققه، نفس را مخاطب قرار می‌دهند، قلع و قمع نفس و خودبینی را در رأس لوازم تربیت می‌شمرده‌اند؛ این موضوع تا به حدی برای ایشان حائز اهمیت بوده است که در راه مبارزه با نفس - که آن را سخت‌ترین دشمنان می‌پنداشته‌اند - تا سرحد خودکشی نیز رفته‌اند؛ به طوری که حکیم ترمذی خود را برای رهایی از نفس به جیحون درافکند (زرین کوب، 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 به حدی 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 (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۱۵۷).

این ترک تنعم و پشت پا زدن به خواسته‌های شهوی و نفسانی و دوری‌گزیدن از تعلقات این جهانی، علت تامه‌ای بوده است برای کسب متاع پرسود رضایت خداوندی (رک: شجاری و گزلی، ۱۳۹۲: ۱۵۰)؛ البته در چنین معامله‌ای شرط آن بوده است که زاهد، به اختیار خویش، ترک تعلق کند: بدان که زهد 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 بود و هر که را چیزی نبوده باشد، و ترک نکرده بود او را زاهد نگویند، فقیر گویند ... (نسفی، ۱۳۷۹: ۳۳۱ و ۳۳۰)

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

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

نظیر همین عقیده در گفتار ابوالحسن هجویری نیز دیده می‌شود:

یکی از متأخران گوید: لیس الفقیر من خلا من الزاد أما الفقیر من خلا من المراد؛ فقیر نه آن بود کسی (= که) دستش از متاع و زاد خالی بود، فقیر (= زاهد) آن بود که طبعش از مراد خالی بود؛ چنان که خداوند تعالی وی را مالی دهد. اگر مراد، حفظ مال باشدش غنی بود و اگر مراد، ترک مال باشدش هم غنی بود که هر دو تصرف است اندر ملک غیر؛ و فقر ترک تصرف بود... (هجویری، ۱۳۸۲: ۲۸).

عزالدین محمود کاشانی نیز، زهد را از جمله مقامات سنیّه و مراتب علیّه می‌داند و منظور از آن را صرف رغبت از متاع دنیا و اعراض قلب از آن می‌شمارد و زهد را «ثالث مقام توبت و ورع» می‌پندارد (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷۳).

باید دقت داشت که بحث درباره حدود زهد و چگونگی عمل به آن از همان ابتدای نظام مند شدن قواعد صوفیانه و تئوریک شدن مباحث سلوک عرفانی، محل مناقشه بوده است؛ این موضوع نه تنها درباره زهد بلکه درباره سایر مراتب و مسائل عرفانی نیز خود را نشان داده و دامنه اختلافات را به طرز قابل تأملی، بسط داده است؛ شاید این اختلافات را به خاطر گستردگی حوزه 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 قیود «گروهی گفته‌اند»، «عده‌ای را عقیده بر این است»، «جمعی بر آنند» و ... یاد می‌کنند، از جمله ابوالقاسم قشیری، درباره حدود زهد، معتقد است:

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

فراخ‌دستی و توسع در دنیا؛ به آنچه حق تعالی خلق را زهد فرموده است اندر دنیا بقوله تعالی «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ» (نساء: ۷۷) و آیت‌های دیگر هم اندرین معنی آمده است و اندر ذم دنیا ... و گروهی گفته‌اند که نباید که بنده به ترک حلال بگوید به تکلف، و زیادت‌ی نجوید در آنچه بدان محتاج نیست و گوش با قسمت دارد اگر مال حلالش دهند شکر گوید و اگر وی را برحد کفاف بدارند اندر طلب زیادت، تکلف نکند و نیکوترین خداوند درویشی را صبر بود و خداوند مال را شکر اولی‌تر بود؛ اندر زهد سخن گفته‌اند هر کسی از وقت خویش و براندازهٔ خویش از سفیان ثوری همی آید 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 (رهبانیت)

اگر بخواهیم اندیشه‌های زاهدانه را بر مبنای واژگانی همچون «زهد»، «زاهد»، «ریاضت» و ... در صدر اسلام پیگیری کنیم بی گمان نتایج مقبول و راه‌گشایی را نخواهیم یافت؛ برخی از پژوهندگان از آن رو که نتوانسته‌اند واژهٔ «زهد» را در قرآن بیابند، اندیشهٔ زاهدانه را در صدر اسلام یک‌سره نفی کرده و آن را به ادوار بعد و یا به نفوذ «مسیحیان گوشه‌نشین» (Anachoretēs) و فرقی یهودی همچون «اسنی‌ها» 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^۱ اما بی گمان از لحاظ محتوایی، اندیشه‌هایی که مشتمل بر ترک تعلق، دوری از دنیاطلبی، عذاب‌های توان‌فرسای دوزخ، و تنعمات 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 مبتنی بر پارسایی و ترک تعلقات مادی و دنیاطلبی افراطی؛
۲. زهد منفی مبتنی بر رهبانیت.

رهبانی‌گری 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 به شدت مخالفت می‌کند؛ راهبان به قصد افزودن در عبادت و تقریب به خدا از معاشرت با زنان دوری می‌گزیدند و از رسیدگی به کار بدن و نظافت اعضای تن، احتراز می‌کردند؛

بی‌تردید چنین شیوه‌ای اساس و بنیان اسلامی ندارد و به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان در نصّ قرآن یا روایات صحیح و متقن از پیامبر (ص) و امامان (ع) استنادی برای آن پیدا کرد (سوری، ۱۳۹۲: ۱۵۸). به همین دلیل نیز رهبانی‌گری و زهد افراطی را می‌توان جنبه‌ی التقاطی و نفوذی به زهد اسلامی از جانب سایر نحله‌های فکری از جمله بوداییان، مانویه، مسیحیان و ... دانست؛ آنچه درباره‌ی رهبانی‌گری بیشتر به چشم می‌خورد آن است که: «پیامبر اکرم (ص) عبادت شمردن اجتناب از زنان را به‌طور قطع مردود می‌دارد و به‌همان نسبت اهمال‌کنندگان در امر وضو، غسل و تطهیر و خوشبو ساختن جامه و بدن را نکوهش می‌کند» (غزالی مصری، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

ریشه‌ی اصلی رهبانیت را بی‌گمان باید در مسیحیت، اعتقادات مانی و آرای بوداییان یا هندوان جست‌وجو کرد (فتح‌اللهی و صحرايي، ۱۳۹۰: ۲)؛ آنچه باعث شد مسیحیت، اندیشه‌های رهبانی را در میان برخی از گروه‌های اسلامی رواج دهد، می‌تواند ناشی از 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 روایات منقول از پیامبر (ص)، امامان (ع) و صحابه درباره‌ی تکریم زهد و نفی دنیا؛

۳. رفتار دنیاطلبانه و ضداسلامی بسیاری از حکمرانان اموی و عباسی.

افرادی که در برابر چنین عواملی به‌سوی زهد گرایش می‌یافتند عموماً بر جنبه‌های 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 ورطه‌ی گناه؛

۳. ترویج و تأکید بر مسائلی همچون اخلاص و توکل (یثربی، ۱۳۸۴: ۱۱۵).

اندیشه‌ی 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

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

متأسفانه از آنجا که اندیشه‌های رهبانی پشتوانه‌ای قوی در تفکر اسلامی نداشتند در طول تاریخ تصوف از زهد مفروض به سوی اباحه‌گری پیش رفتند و در برهه‌هایی با جواز سماع و رقص افراطی، توانستند از جوانب مختلف به ترویج خویش پردازند به طوری که:

عوام خلق، آن‌ها که طالب آخرت بودند به سبب اظهار زهد صوفیه به آن‌ها گرویدند و آن‌ها که طالب دنیا بودند به خاطر لاغ‌بازی و میل به تن‌آسانی روی به آن‌ها آوردند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۱).

در برابر گرایش رهبانی و زهد افراطی، زهد مثبت و پارسایی راستین قرار دارد؛ هرچه قدر که در احادیث و روایات اسلامی از جنبه‌های رهبانی زهد نکوهش شده بر ماهیت پرهیزگاران و تعالی‌جویانه 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 شیوه پیامبر^(ص) پی گرفته شده است (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۲۲).

زهدی که در اینجا از آن به زهد مثبت یاد کرده‌ایم، بیش از آنکه ناظر بر جریان‌ات اعتزالی، مجرد و رهبانی باشد بر جنبه پارسایانه و تعالی‌جویانه و عدم استغراق در نفسانیات تأکید می‌کند و از این منظر، پشتوانه مستحکمی از آیات و روایات را در تأیید خویش، به دنبال دارد؛ آنچه که این جنبه از زهد، مورد توجه خویش قرار می‌دهد، گریز از اجتماع و بریدن از خلق و قطع هر نوع 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، گرایش به 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 رهبانی به جهت اعتزال و کناره‌گیری از دنیا؛

۲. زهد با گرایش‌های پارسایانه برای تعمیق و تفقه 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 از سوی اسلام است، اما دو گرایش دیگر، کمابیش پذیرفته و به‌عنوان جنبه‌های مثبت اندیشه زهد پذیرفته شده‌اند به طوری که افزون‌بر اهل تصوف، در طول تاریخ، پیشوایان شریعت و دانشمندان و علمای اسلام نیز به این گونه 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 «عثمان بن عفان» شکل گرفت و اوج آن در عصر خلفای اموی و عباسی بود. در این ادوار، کسانی از مسلمانان بودند که به رواج لجام‌گسیخته 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 بدنه جامعه به حساب می‌آوردند (زرین کوب، ۱۳۵۵: ۵۶).

مشخصه اصلی چنین زهدی آن است که انسان، دعوت‌ها را از اغراض مادی و خواهش‌های نفسانی بپیراید و آن‌ها را سرمایه تجارت و وسیله 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، دوری‌گزیند و فاقد علم و قدرت به انجام انواع پیشه‌ها باشد و زینت دنیا را به علت عجز از دست یافتن به آن یا به سبب کثرت 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:

مرد آن بود که در میان خلق بنشیند، بخورد، بخسبد، بخرد 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 طفیلی، به بازوهای اجرایی و معرفتی اجتماع تبدیل می‌کرد؛ به‌حدی که ایشان با قدرت و قوت در برابر مفساد حکام و خلفا به شدت ایستادگی می‌کردند و با تعالیم خویش، به آگاهی‌بخشی به اجتماع مبادرت می‌نمودند؛ از نظر برخی از مسلمانان زاهد و متقی، ثروت و جلال ناشی از 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 ضدیت 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 مفساد مادی» دارد.

بازتاب زهد در شعر حافظ

گزاره 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؛ از سوی دیگر، 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 مرکب 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 جذب و الهام و عشق و حال تبدیل کرد.

بر همین اساس نیز در موضوع زهد با دو رویه 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، بیش از آنکه خود را شاعر بیندارند، عارف یا اهل تصوف می‌دانند و شعر را در خدمت تبلیغ افکار صوفیانه یا عارفانه خویش قرار می‌دهند؛ از این نمونه می‌توان به عطار، مولانا، عماد فقیه، جامی، ابوسعید ابوالخیر، 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 بر مبنای دفاع از فکر دینی و روحیه حقیقت‌جویی و معرفت‌اندیشی، از تعالیم اصیل عرفانی دفاع می‌کنند؛ بیان و لحن چنین شعری، آمیخته با عناصر «شعریّت» است و بیان مسائل عرفانی، دینی، زاهدانه و ... جزئی از درون‌مایه شعر ایشان به حساب می‌آید و نه تمام آن؛ مهم‌ترین نمایندگان این دسته را می‌توان در شخصیت‌های سعدی و حافظ و پس از آن، 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 به موازات 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 ظاهرین 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 از سوی دیگر از سخت‌گیری و خام‌اندیشی منفعت‌جویان زهدورز حکایت می‌کند و همین امر نیز باعث شده است، این دو جریان مهم در بیشتر اوقات در برابر 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 یکی از درون‌مایه‌های اصلی شعر ایشان بدل گشته و باعث تشخیص آن‌هاست، چنان‌که شعر حافظ یکی از دلایل شهرت و آوازه خویش را به همین ریاستیزی و مخالفت با خرقة پوشان ریاکار مدیون است.

تنها رسانه‌ای که در آن آشوب نابسامان، از ریاستیزی و جدال با «کبودپوشان سیاه‌دل» و «تفرقه اندیشان مجموع»^{۱۱} دم می‌زد، رسانه شعر و ادب بود و الحق، در این راه، نقشی پر جلوه‌تر از «نگارینه‌های چین» برجای گذارد و ندای انسانیت و نیک‌اندیشی و ریاستیزی را برای همیشه تاریخ، در گوش جهانیان خواند؛ چنان که قطب‌الدین سنجدی در این باره می‌نویسد:

و لباس زهد آن است که یاد کردیم تا کسی را صورت نیندد که چون پلاس درپوشد
و از خلق نفور شود و ناخوش طبع گردد، زاهد نگردد و زاهد بدین هیچ تعلق ندارد...
(سنجدی 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 و اعظان و بی‌عملی آنهاست:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند چون به خلوت می‌روند، آن کار دیگر می‌کنند
یارب این نودولتان را با خر خودشان نشان کین همه ناز از غلام ترک و آستر می‌کنند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

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

جز قلب 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 برم ای واعظ و بیهوده مگوی من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۰۶)

ما نه رندان ریایم و حریفان نفاق آنکه او عالم سر است بدین حال، گواست
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۶۵)

و به مخاطب خویش، چنین پند می‌دهد:

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

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

اگر حافظ با زهد می‌ستیزد و حتی مطلقاً زهد را نیز - علاوه بر 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)

از آن‌روست که به قول «خرمشاهی» زهد، باعث دیدن «یک وجه از حقیقت و ندیدن سایر وجوه
حقیقت» (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ۶۱) می‌شود، و این برای حقیقت‌جویی همچون حافظ، به هیچ وجه
اقناع‌کننده نیست:

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

او از آنجاکه 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 صراحی می‌لعل و بُتی چو ماهت بس
به هیچ‌وردِ دگر نیست حاجت ای حافظ دعای نیم شب و درسِ صبحگاهت بس
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۷۲)

یا:

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

با این تفصیل باید گفت، زهد در دیوان حافظ از مفاهیم منفی است و اغلب با صفت‌های
«خشک»، «گران»، «عبوس»، «ریا» (ریایی) و... قرین است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۹۷).

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

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

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

ز زهدِ خشک ملولم، کجاست باده ناب که بوی باده مدامم دماغ، تر دارد
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۳۰)

عبوس زهد به وجه خمار نشیند مرید خرقه دُردی کِشانِ خوش‌خویم
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۰)

درست است که حافظ با زهد، میانه‌خوشی ندارد، و با ریا بالمره دشمن است اما با مطلق زهد - به معنای پرهیزگاری و پارسایی - دشمن نیست بلکه با نوع تباه آن یعنی زهد ریایی دشمن است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۸).

می صوفی افکن کجا می‌فروشند؟ که در تابم از دست زهد ریائی
(حافظ، ۱۳۸۷: ۴۱۰)

علت این ناسازگاری - و چه بسا 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، از این رو هرچه درباره تک‌روان و خداوندان اندیشه و صاحبان راه مستقل در زندگی بگویند، جای شگفتی و انزجار و کراهت نیست (زریاب‌خویی، ۱۳۶۸: ۲۰۹).

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست در حق 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 ریائی نیست:

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

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 زمانه خود یافته است (خرمشاهی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۱۹).

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

دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات؟ مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش (حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۰)

حافظ هیچ‌گونه محبت و همراهی با سالوس‌ورزان و زاهدان ریاکار که دل‌ها از دستشان خون است، روانمی‌داند و در برابر سحر و افسون آنان هشدار می‌دهد:

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

طنز و تعرض در برابر 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 نه مردانِ ریایم و حریفانِ نفاق آنکه او عالمِ سرّ است، بدین حال گواست فرض ایزد بگذاریم و به کس بد نکنیم و آنچه گویند روا نیست، نگویم 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، ج ۱: ۴۳۲) و از کسانی است که در قطب مخالف رندان قرار دارد. خلق و خوی زاهد از بسیاری جهات شبیه صوفی است مثلاً ریاکاری، ملامت کردن رندان، شراب‌خواری پنهان، عجب و زهد خشک و... با این حال، 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 نرفته است (شوقی نویر، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

پشمینه پوش تنگ خو، از عشق نشنیده است بو
از مستی اش چیزی بگو تا ترک هشیاری کند
(حافظ، ۱۳۸۷: ۱۹۷)

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

البته درباره زاهد این نکته را باید گفت که عیب او در پارسایی اش 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، ج: ۱، ۳۶۶).

مبوس جز لب ساقی و جام می حافظ
که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن
(حافظ، ۱۳۸۷: ۳۷۸)

بی خبرند زاهدان، نقش بخوان و لا تَقُلْ
مست ریاست محتسب، باده بیار و لا تَحْفَظْ
(حافظ، ۱۳۸۷: ۲۹۵)

نتیجه

- زهد به عنوان رفتاری عقیدتی/آیینی از کهن ترین ادوار تاریخ در رفتارشناسی انسان‌ها به عنوان 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 مبتنی بر 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 مکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) و اولیای دین بوده است.
- تصوف اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های معرفت‌اندیش در ساحت اسلام، در طول تاریخ، نسبت به زهد، دو رویه متمایز را مورد تأکید و توجه قرار داده است؛ جریان غالب در تصوف، زهد را در شکل پارسایی و پرهیزگاری و مبتنی بر آموزه‌های قرآنی/نبوی پذیرفته، و به آن ابعاد نظری بخشیده است.

- در برابر جریان مثبت زهد در تصوف اسلامی، جریان‌های رادیکالی نیز شکل گرفته که زهد را به شکل افراطی مورد تأکید قرار می‌دادند و چه بسا 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، به سمت گرایش‌های حکومتی و مادی متمایل شدند و بسیاری از معرفت‌اندیشان، زهد را به عنوان عاملی برای اعتراض به آن‌ها و نیز نسبت به حکومت‌های جابر زمان، برگزیدند؛ از دیگر سو 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 به عنوان یکی از ارکان مهم ادب فارسی، بخش مهمی از هنر و اندیشهٔ خود را به مقابله 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 غیرمتمتع نشان دهد. شواهد و مدارک فراوانی برای این ویژگی در شعر حافظ وجود دارد، کیفیت و کمیت این شواهد در شعر حافظ تا به حدی است که می‌توان ریاستیزی و مقابله با زهدفروشی را یکی از درون‌مایه‌های اصلی 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 صحرائی، ۱۳۹۰: ۲ به بعد)

۳. این واژه در یونانی باستان به معنی کسی است که تمرین خاص و سختی را (مذهبی یا غیرمذهبی) انجام می‌دهد؛ (رک: 55: The Merriam-Webster Dictionary)
۴. معادل فرانسه این واژه Ascétisme و معادل آلمانی آن واژه Askese است که همگی از همین ریشه مشتق شده‌اند.
۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَاْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ 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 کسانی که زر و سیم می‌اندوزند و در راه خدا انفاقش نمی‌کنند، به عذابی دردآور بشارت ده.
۶. بنا به نظر جامی، نخستین خانقاه صوفیان در «رمله» شام به دست یکی از امرای ترسا بنا شده است (رک: جامی، ۱۳۷۵: ۲۷)
۷. از غرب کشور چین و نواحی ترکستان تا شرق اروپا حوزه 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 به نحوی چشم‌گیر به انجام رسانیده‌اند.
۸. در قرآن کریم، تنها در یک مورد از واژه «زاهدین» در سوره 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 طبقه 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 به حدی است که بنا به نظر تعداد زیادی از صوفیان، وی جزء پنج پیشوای طراز اول صوفیان به شمار می‌آید (رک: غنی، ۱۳۷۵: ۷۵).
۱۰. در روزگار عثمان بن عفان، خلیفه سوم، چنین برخوردهایی آغاز شده بود به طوری که فردی در مدینه به صراحت زندگی زاهدانه داشت و در نماز جمعه شرکت نمی‌کرد و بر پیشوایان حکومتی اعتراض می‌کرد؛ در موردی دیگر نیز، عثمان، عامر بن عبدالقیس را به جرمی مشابه این، از مدینه تبعید کرد (رک: گل‌دزیهر، ۱۳۵۷: ۳۱۴).
۱۱. یکی را از مشایخ شام پرسیدند: از حقیقت تصوف؛ گفت: از این پیش، طایفه‌ای بودند در جهان به صورت پریشان، و به معنی جمع، و اکنون قومی هستند به صورت، جمع و به معنی پریشان (رک: گلستان سعدی، باب دوم در اخلاق درویشان، حکایت ۲۵).

کتابنامه

- قرآن کریم
- ابن منور، محمد بن منصور. (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 القدس من حضرات القدس*، تصحیح: محمود عبادی، چاپ سوم، تهران: اطلاعات.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح: دکتر سلیم نیساری، تهران: سخن.
- _____ . (۱۳۷۲)، *دیوان حافظ*، تصحیح: قزوینی - غنی، تهران: مهتاب.
- حکمت، علی اصغر. (۱۳۷۱)، *تاریخ ادیان*، چاپ پنجم، تهران: گوته.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۸)، *حافظ نامه*، چاپ دهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۹)، *ذهن و زبان حافظ*، چاپ ششم، تهران: ناهید.
- روانی پور، مریم. (فروردین ۱۳۸۶)، «فلسفه پرستاری: ضرورتی برای حرفه‌ای شدن»، *مجله دانشکده پرستاری و مامایی*، سال یازدهم، شماره ۲۳.
- زریاب خوبی، عباس. (۱۳۶۸)، *آئینه جام*، تهران: نشر علم.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷)، *جستجو در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۵۵)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- _____ . (۱۳۶۹)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین عبدالله. (۱۳۹۰)، *کلیات سعدی*، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: پیام عدالت.
- سنجی مروزی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۲)، *مناقب الصوفیه*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: منوچهری.

- 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 گزلی، 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 نویر، احمد. (۱۳۸۴)، حافظ عاشقی زند و بی سامان، تبریز: شایسته.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۶)، منطق الطیر، به کوشش ذکاءالملک فروغی، چاپ سوم، تهران: سنایی.
- غزالی مصری، محمد. (۱۳۶۳)، دفاع عن العقیده و الشریعة ضد مطاعن المستشرقین، ترجمه صدر بلاغی (با عنوان محاکمه گل‌دزیهر)، تهران: حسینیه ارشاد.
- غنی، قاسم. (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف در اسلام، (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)، چاپ هفتم، تهران: زوار.
- فتح‌اللهی، علی و قاسم صحرائی. (تابستان ۱۳۹۰)، «تطبیق منازل سلوک بودایی و برخی مفاهیم دهمه پده 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 الْبَيْضَاءُ فِي تَهْذِيبِ الْإِحْيَاءِ، ترجمه محمدصادق عارف، (کتاب الفقر و الزُّهد)، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۱)، رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین 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)، «زهد پارسا»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، تهران: دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب، سال ۴، شماره ۱۲، ص ۱۴ - ۱.
- نراقی، ملا مهدی. (بی تا)، جامع السعادات، قم: دارالکتب العلمیه.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹)، کتاب الإنسان الکامل، به کوشش ماریژان موله و هانری کوربن، چاپ پنجم، تهران: طهوری.

-
- نصر، حسین. (۱۳۸۲)، *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، چاپ دوم، تهران: قصیده سرا.
 - هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۲)، *کشف المحجوب*، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، چاپ نهم، تهران: طهوری.
 - یثربی، یحیی. (۱۳۸۴)، *عرفان نظری*، چاپ پنجم، قم: بوستان قم.
 - _____ . (۱۳۸۵)، *آب طربناک: تحلیل موضوعی دیوان حافظ*، تهران: نشر علم.
 - Aloys, Šprenger . "*The Merriam-Webster Dictionary*", pocket book, first ed., New York, 1986.