

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴: ۵۱-۸۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۲۷

## آسیب‌شناسی رفتار زاهدانه در ادبیات صوفیانه فارسی

علی‌اکبر کیوانفر\*

### چکیده

زهدورزی همچون دیگر پدیده‌های فرهنگی، به دلیل تراز ویژه‌ای که در تصوف اسلامی یافته، استعداد زیادی برای انحراف از خاستگاه اولیه خود و غلتیدن در ورطه آسیب‌های گوناگون دارد. زاهدان مسلمان، خود نخستین منتقدان جدی در حوزه آسیب‌شناسی زهد بوده‌اند و از زوایای گوناگون به شناسایی و رفع آسیب پرداخته‌اند. در ارزیابی عمومی موضوع، درمی‌یابیم که آسیب‌هایی مانند افتادن در دام کبر، غرور و عُجب، داشتن نگاه کاسب‌کارانه و غیر مخلصانه به تلاش‌های زاهدانه و استفاده از ابزار ریا و تزویر برای بهره‌مندی از مقبولیت نزد عموم مردم، از قرون نخستین رواج زهد و تصوف اسلامی از نظر برجستگان این حوزه پنهان نمانده و با گسترش آسیب‌ها از قرن چهارم هجری، شتاب بیشتری گرفته است. این نگاه انتقادی درون‌گفتمانی، که بخش برجسته‌ای از ادبیات تصوف را نیز شامل می‌شود، بسیار بیشتر و پیشتر از نقدهای بیرونی در پالایش زهد اسلامی موفق بوده است. این مقاله کوشیده است تا با پیمایش نگاه آسیب‌شناسانه درون‌گفتمانی، نقش ویژه و بی‌مانند آن را در ماندگاری این میراث عظیم فرهنگی بنمایاند.

**واژه‌های کلیدی:** تصوف اسلامی، رفتار زاهدانه، آسیب‌شناسی، ادبیات تصوف و نقد درون‌گفتمانی.

## مقدمه

زهدپیشگی در دوره اسلامی، هر چند در آغاز، جریان تقریباً مستقلی شمرده می‌شد، لیکن آرام‌آرام و مبتنی بر ضرورت‌هایی، با تصوف گره خورده و در همراهی با آن رشد یافته است. بنابراین همان‌گونه که وضعیت عمومی زهد در دوره آغازین با چگونگی آن در دوره‌های بعد، صورتی متفاوت دارد، آسیب‌های مرتبط با آن نیز در دوره‌های مختلف دارای رنگ‌های ویژه‌ای است.

در نزدیک به چهارده قرن که با آموزه‌های اسلامی طی شد، جریان زهد - چه پیش از حضور صوفیه و چه همراه با آن - افت‌وخیزهایی داشت که جلوه‌های مختلفی از آن در لابه‌لای متون و میراث کهن به ما رسیده است. این میراث عظیم و پرمایه، در کنار قابلیت سترگ و بی‌مانندش برای سامان‌دهی فرهنگی جامعه و کوچاندن مردم از تلاطم آشوب‌ها و بی‌قراری‌های برخاسته از دنیازدگی بیمارگونه به ساحل «آرامش وجدان» (اسمیت، ۱۳۹۰: ۱۸۴)، به دلیل وضعیت خاص فرهنگی - اجتماعی جوامع مبتلابه، دچار پیچیدگی‌های ویژه‌ای شده است. هرچه از عمر جامعه می‌گذشت، سازوکارهای جاری در آن، رنگ‌های تازه‌تری را تجربه می‌کرد. نسبت‌های پدیدآمده میان عناصر نقش‌آفرین در حیات فرهنگی جامعه، فضای تازه‌ای را پدید آورده که هر چند در قرون نخستین اسلامی نیز ممکن بود نشانه‌هایی از آن دیده شود، با گذشت چند قرن و ایجاد تغییر در نگرش قدرت حاکم و بهره‌گیری از تمامی ابزار فریب و تدلیس، آرام‌آرام اغلب نهادهای فرهنگی دستخوش پوست‌اندازی و تحول شده و از هویت اولیه خود فاصله گرفته‌اند.

در زمره صوفیه، عارفان واقعی، شاعران مشهور، ریاضت‌کشان و زاهدان، با ریاکاران، دنیاجویان و مردم‌فریبان به هم آمیخته بودند. اصول و مبادی طریقت هم به تفاوت اشخاص و احوال فرق می‌کرد. کسانی بودند که محبت را به مثابه یک درد الهی تلقی می‌کردند و شب‌زنده‌داری و دردمندی آنها زاهدانه بود. کسانی هم بودند که جمال حق را در مظاهر انسانی طلب می‌کردند یا چنان‌که شمس تبریزی در نقد طریقه اوحدالدین کرمانی گفته بود، چون در گردن دمل داشتند، طلعت مهتاب روشن را در آب طشت می‌دیدند. برخی نیز مال و جاه و زن و فرزند را هم مانع وصول به قصد اهل فقر

نمی‌دیدند و با وجود چندین زن و فرزندان متعدد باز گمان می‌کردند دل را از قید تعلق پرداخته‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۱۵۳).

روشن است که آسیبی که متوجه زهد و زاهدی در دوره آغازین یا دوره بساطت در نگرش و رفتار است، با آسیبی که در دوره پیچیدگی و درهم‌تنیدگی مفاهیم، آموزه‌ها و سازوکارهای اجتماعی پدید می‌آید، فرق داشته، از گونه دیگری شمرده می‌شود. به نظر می‌رسد در صورتی که در ارزیابی آسیب‌های زهد و زاهدی چنین تفکیکی را قائل نشویم، نه تنها به سوءتفاهم و تلقی نادرست از حقیقت زهد و زهد حقیقی پایان نمی‌دهیم، بلکه بر آتش کج‌فهمی نیز دامن خواهیم زد. تأمل در ادب صوفیانه بیانگر این نکته است که متفکران صوفیه از دو زاویه به تحلیل و آسیب‌شناسی رفتار زاهدانه روی آورده‌اند. گروهی با اتکا به مبانی تفکر عرفانی، زوایای آسیب‌پذیری رفتار و سلوک صوفیانه را برابر با اقتضائات آموزش و تعلیم در متون جای داده‌اند و گروهی دیگر با به کارگیری ابزار هنری در نظم و نثر و با استفاده از صورخیال، در انتقال ارزش‌های مورد نظر خود به عموم مردم کوشیدند. بررسی به کارگیری ابزار هنری نظیر تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، نماد و تمثیل، خود نیازمند پژوهش مستقلی است و امید است در آینده به آن پرداخته شود.

### سیر تاریخی آسیب‌پذیری

در پیگیری تاریخی موضوع ورود آسیب به بدنه زهد و زاهدی و عکس‌العمل‌هایی که به دنبال آن صورت گرفت باید اشاره کرد که در دوره بنی‌عباس، همان‌طور که مرکز خلافت عباسی بغداد از جهت عظمت بر دمشق رجحان داشت و شکوه دربار ساسانیان، مداین را به خاطر می‌آورد، از جهت علوم و معارف هم بصره و کوفه را تحت‌الشعاع قرار داد. جماعتی از صوفیان بزرگ هم در بغداد مستقر شدند و ظاهراً اولین مجمع روحانی صوفیان به نام «حلقه» در بغداد تأسیس شد و همچنین اولین مشاجرات میان صوفیه و علمای شرع و متکلمین در بغداد آغاز می‌شود که تواریخ و کتب ملل و نحل و تذکره‌های صوفیه مملو به تفصیل آنهاست.

مسلمان‌ها مخصوصاً از زمانی که نفوذ ایرانیان در اداره امور مملکت زیاد شد، به خوبی برخوردارند که باید تمدن و علوم و فنون ملل مقهور را فراگیرند و در این راه

کوشش بسیار کردند، به طوری که منضم به هر مسجدی، مدرسه‌ای بنا شد. کتابخانه‌ها به وجود آمد. علوم متنوع تدریس می‌شد و در آن دوره، علوم از مباحث دینی تفکیک بود و بحث در جمیع علوم بدون سختگیری اهل شرع و خرده‌گیری آنها آزادانه پیش می‌رفت. این است که در آثار علمای پیش از قرن پنجم، صرافت گفتار و آزادی بیان محسوس است، در حالی که از قرن پنجم به بعد، از ترس تکفیر متعصبین و اذیت و آزار اهل تقلید، عالم و فیلسوف و صوفی، همه صراحت لهجه و آزادی سخن را از دست می‌دهند و گاهی با اشاره، نارضایتی خود را می‌فهمانند. به‌ویژه در مطالعه اشعار شعرای ادوار مختلف به خوبی به این نکته برمی‌خوریم؛ به این معنی که در حالی که در شعرای دوره صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان، هیچ‌وقت ابراز شکایتی نسبت به فقها و اهل مسجد نمی‌بینیم، حتی شعرای فیلسوف مشرب یا صوفی از آنها گله ندارند و نقادی نمی‌کنند، در دوره‌های بعد شعرای متفلسف و عارف مشرب به تلخی از آنها شکوه دارند و می‌نالند و ظاهرینان را نقادی می‌کنند و این شکایت و نقادی از شیخ و زاهد و حمله به اهل ظاهر و ریا در هر دوره متناسب با وضعیت آن دوره است. البته این نکته را هم باید در نظر داشت که دسته‌ای از شعرای درجه سوم که ابتکاری نداشته و در هر چیز مقلد اساتید معروف بوده‌اند، همان‌طور که بدون واجد بودن مشرب فلسفه و عرفان، اصطلاحات فیلسوف و عارف را به کار برده‌اند، گاهی هم بدون اینکه صاحب درد باشند، از شیخ و زاهد نالیده‌اند (غنی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۷۹-۸۰).

در کنار دیدگاه یادشده که بار اصلی انحراف را بر دوش مخالفان تصوف می‌گذارد، نظری دیگر، موضوع را متوجه صوفیان دانسته و بر آن است که از آغاز سده چهارم، این تباهی و دگرگونی در صوفیگری راه یافت و به تدریج بالا گرفت و در سده پنجم و ششم و هفتم سخت نیرومند شد (حلبی، ۱۳۶۰: ۹۳). البته نباید از نظر دور داشت که اختلاف دیدگاه میان جریان‌های مختلف تصوف، در کنار پویایی و عملگرایی نهادهای اجتماعی وابسته به صوفیه مانند ملامتیه، قلندریه و جوانمردان، شرایط ویژه‌ای را پدید آورده بود (کیوانفر، ۱۳۹۰: ۸۱)، چنان‌که در قرن سوم هجری نوعی از تصوف مبنی بر زهد صرف و صحو در بغداد رایج بود. بزرگان و پیروان آن شیوه تفکر، با اهل سکر مخالفت می‌ورزیدند و شطح و طامات صوفیانه را تخطئه می‌کردند. حفظ شریعت تنها شعارشان بود و صحو و زهد، یگانه کارشان بود. در این عصر، حمدون قصار نیشابوری (مرگ ۲۷۱هـ)

که از علمای بزرگ و سادات تصوف بود و در طریقت کلام عالی داشت، به استناد آیه شریفه «یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم» [مائده/۵۴] و به تأسی از گفتار و کردار جمعی از مشایخ معاصر و سلف خود، به ترویج طریقتی پرداخت که به ملامتیه مشهور شد و غرض اصلی از آن، علاوه بر شریعت، مقابله با مکتب زهد و تقشف و جنگ با ریا و پیراستن تصوف از کرامت‌سازی و مریدپروری و خودستایی بود. سالکان این طریقت که با تظاهر مخالف بودند و زهد مبتنی بر رؤیت خلق را نکوهش می‌کردند، بر آن بودند که باید به نشر ملامت پرداخت که ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است تا خود را نزد مخلوق ناچیز شمارند و با پنهان کردن عبادات و ریاضات در بندگی حق کوشند و رسم عبودیت، چنان که باید و شاید به جای آرند و عندالله مقبول شوند. این طریقت را «قصاریه» نیز گویند (انصاری، ۱۳۷۰: ۱۰۴). در حقیقت فرایند آسیب‌شناسی درون‌گفتمانی، از این نقطه شکلی جدی به خود گرفت.

شفیعی کدکنی نیز در شناسایی ادبیات ملامتی که به واقع جریان عظیمی در برابر روند رو به افزایش ریاکاری در میان صوفیان به شمار می‌رود، آغاز این جریان را به قرن چهارم می‌رساند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۳۵). این وضعیت را باید نتیجه تأملات اخلاق‌گرایانه و ممتازی دانست که در قرن سوم هجری و با آموزه‌های بایزید بسطامی به کمال چشمگیری رسید و پرهیز از ریا و ضرورت پاک نگاه‌داشتن دامن اخلاص به صورت ویژه مورد تأکید قرار گرفت.

در قرن پنجم نیز مجموعه دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی برخاسته از اقدامات غزنویان و قدرت یافتن فقیهان قشری که به شهادت تاریخ، هیچ‌گونه نگرش معناگرایانه و باطنی را بر نمی‌تابیدند، قتل و نهب شیعیان نیز در این دوره به اوج رسیده بود. سلطان محمود نیز برای خوشایند عباسیان انگشت در کرده و قرمطی می‌جست. مدارس دینی که بعدها با تغییر نگرش حاکمان گسترش یافته بود نیز در نهادینه شدن برخی رفتارهای سخت‌گیرانه بی‌تأثیر نبود. این شرایط، بیانگر استعداد روزگار برای پذیرش رنگ‌های جدید در سازوکارهای اجتماعی و فرهنگی است. ارزیابی آسیب‌هایی که از سوی متفکران صوفیه مورد توجه قرار گرفته، نشان می‌دهد که عمده‌ترین آنها ریشه در نسبت‌های اجتماعی صوفیه داشته و از روزگاری که با «تأسیس خانقاه‌های فراوان در

بیشتر شهرها» (کیایی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۴۱) و اختصاص موقوفات از سوی حاکمان، شرایط برای اقبال عموم مردم به این نحله فراهم شد، آسیب‌هایی نظیر ریاکاری، جاه‌طلبی، عُجب و... رنگ جدی‌تری به خود گرفت. گسترش موقوفات و آمدن سایهٔ تمکّن بر سر صوفیان، موجب پیدایش نوعی رقابت دنیایی در میان صوفیه شد و آنها را از «حال» به «قال» کشاند. در پی پدید آمدن چنین وضعیتی است که ابوسعید ابوالخیر با حسرت، از دور شدن تصوف از درد و حال نخستین و افتادن به دام پیچیدگی الفاظ و عبارات، چنین یاد می‌کند که: «كَانَ التَّصَوُّفُ أَلْمًا فَصَارَ قَلَمًا» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۷: ۲۷۳).

دربارهٔ دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی فرقه‌ها و مسالک باید افزود که در بررسی اجمالی وضعیت حوزه‌های دینی و اهل زهد و شرع در ناحیهٔ فارس، در سدهٔ هفتم هنوز برخی دگرگونی‌های منفی که در سدهٔ هشتم و زمان حافظ در حوزه‌های یادشده به صورت گروه‌گرایی‌های قدرت‌طلبانه بروز کرد و واکنش‌های بدبینانه آزادگان و فرزاندگانی همچون حافظ، عبید زاکانی و جز ایشان را در هیئت موضوعات و مضامینی مانند ستیز و مبارزه با ریاکاری و فساد پنهان زاهدان برانگیخت، روی نداده بود. دربارهٔ تصوف نیز چنان‌که می‌دانیم، سدهٔ هفتم دوران اوج گسترش کمی دستگاه تصوف و تعداد خانقاه‌ها و حلقه‌ها و هواداران آن بود، گو اینکه همین گسترده‌گی کمی، خود موجبات نزول کیفی آن را از جهت ورود بسیاری افراد و اقشار نااهل به این دستگاه وسیع و در نهایت تباهی آن در حدود سدهٔ هشتم فراهم آورد (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۱۱۲-۱۱۳).

شناسایی روند فاصله گرفتن زهد و تصوف از مبانی اولیهٔ خود و افتادن آن به دام ظاهرسازی و تجمل، مستلزم نگاه دیگری نیز هست. وسعت زمینهٔ تصوف و کثرت عدهٔ صوفیان و خانقاه‌ها و رواج رسوم و آداب تصوف را نباید با حقیقت تصوف و استحکام معنوی آن اشتباه کرد و شاید هیچ‌گاه نسبت مستقیمی بین جلوه و رونق تشریفات و کثرت پیروان و قدرت ظاهری هیچ‌یک از ادیان و مکاتب معنوی و حقیقت و لبّ و نفوذ واقعی و معنوی آن ادیان و مکاتب وجود نداشته است. هر مکتبی نخست بر اساس حقایق معنوی و روحانی به وجود می‌آید و چون پیشرفت و موفقیت هر عقیده و فکری مستلزم ظواهر و تشریفات مناسب و مستوجب کسب نیرو و اقتدار ظاهری نیز است، رفته‌رفته گرداگرد مغز آن مکتب و عقیده را قشرهایی از تشریفات و رسوم و ظواهر

می‌پوشاند. کم‌کم قشرها آنچنان متراکم می‌شوند که تشخیص لبّ و مغز از قشر و پوست و حقیقت و معنی از ظواهر و رسوم ظاهری متضمن ملتسمات نفس و تمایلات ذوق ظاهرپرست و لعبجوی آنان است؛ لبّ و مغز و حقیقت فراموش می‌شود و اسم و ظواهر و پوست و قشر باقی می‌ماند. سیر تصوف در ادوار مختلف اسلامی و تطور آن تا امروز، یکی از نمونه‌های بارز این اصل بدیهی و کلی محسوب می‌شود. از قرن پنجم به بعد، غلبه قشر بر مغز و پیروزی ظاهر بر حقیقت کم‌کم در مکتب تصوف و در میان متصوفه شروع می‌شود (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۳۲۳-۳۲۴).

### آرای پیشینیان در شرح دگرگونی

آسیب‌شناسی سلوک صوفیان، به طور کلی از دو زاویه صورت گرفته است. یکی از زوایای نقد سلوک زاهدان و اهل تصوف از سوی منتقدان بیرون از نگرش و گفتمان عرفان و تصوف پدید آمده است. در نظر اینان، اساس شیوه صوفیان پذیرفتنی نبوده است. این گروه، در طول تاریخ حیات نهاد تصوف، با شیوه‌های گوناگون، تصیقات فراوانی را برای صوفیان پدید آورده و «صوفی» و «متصوف» را با یک چوب رانده‌اند. اما زاویه دیگر نقد، از سوی صاحب‌نظران و متفکران دارای گرایش عرفان و تصوف صورت گرفته و نوعی «نقد درون‌گفتمانی» تلقی می‌شود. با بررسی متون مختلفی که از پیران راه و مشایخ نامدار تصوف رسیده است، می‌توان به خوبی و روشنی به نگاه منتقدانه اینان بر رفتار و کردار زاهدان و صوفیان دست یافت. در واقع مشایخ صوفیه، از یکسو با کژاندیشی‌های مخالفان تصوف مبارزه می‌کرده‌اند و از سوی دیگر، انحرافات را که موجب آسیب پیکره زهد و تصوف بوده مد نظر داشته‌اند. چنان‌که پیشتر نیز گفته شد، این مقاله به نقد درون‌گفتمانی و دیدگاه متفکران صوفیه می‌پردازد.

آنچه در متون کهن درباره دور شدن زهد و تصوف از صورت زلال نخستین و افتادن به دام رنگ و آسیب‌های گوناگون به آن اشاره شده، گاه در سخنان نقل‌شده از پیران طریقت نمایان شده و با اندکی تأمل می‌توان نکته‌بینی‌های شگفت‌انگیزی که از دقت نظر منتقدانه آنان برای جلوگیری از ورود آسیب‌های احتمالی حکایت دارد، مشاهده کرد. نقلی که عطار از مواجهه رابعه عدویه با حسن بصری دارد و به این پرسش و پاسخ

می‌رسد که «حسن گفت: او را چون دانی؟ گفت: چون تو دانی. ما بی‌چون دانیم» (عطارد، ۱۳۶۳: ۷۹). یا چنان که در طبقات الصوفیه آمده است: «شبی بوعبدالله کرام وی ابوالحسن الباروسی را گفت: چه گویی در اصحاب من؟ گفت: عبادات فراوان، ولیکن از نور ایمان هیچ‌چیز نیست بر اینان» (انصاری، ۱۳۶۲: ۱۲۲)، بیانگر ژرف‌اندیشی روان‌کاوانه برای پاسداری از ارزش‌های این نحله فرهنگی است. این نگاه انتقادی در سخنان ابوسعید ابوالخیر نیز درخشش ویژه‌ای دارد، آنجا که گفت: «اکنون کار بازان آمده است که مرقعی کبود بدوزند و درپوشند و پندارند که همه کارها راست گشت. بدان سر خُم نیل بایستند و می‌گویند: یکبار نیز بدان خُم نیل فرو بر تا کبودتر گردد. می‌چنان دانند که صوفی این مرقع است و همگی خویش بازان آورده‌اند و در آراستن و پیراستن آن مانده و آن را صنم و معبود خویش ساخته» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۷: ۲۷۳).

یکی از کهن‌ترین آرا درباره دور شدن تصوف از حقیقت خود، در «کشف‌المحجوب» هجویری ثبت شده است. به نظر می‌رسد تأکیدی که موجب شده تا هجویری در دو بخش از کتاب خود به این موضوع اشاره کند، بیانگر وضع ویژه دگرگونی حال تصوف در قرن پنجم است. او دردمندانه، رویکرد عمومی جامعه را نقد می‌کند و از اینکه خاص و عام خلق، تنها دلبسته عبارات بوده و از تحقیق به تقلید افتاده‌اند شکوه می‌کند، به روی‌گرداندن مریدان از مجاهده و «مشاهده دانستن ظنّ معلول» از سوی آنها می‌تازد و با صراحت بیان می‌کند که «مدعیان به دعوی، خود از کل معانی بازمانده‌اند». او پس از بیان سوءاستفاده‌ای که مدعیان کاذب، از یکی از کتاب‌های او کرده‌اند، چنین می‌نویسد:

«... و گروهی دیگر برخواندند و معنی ندانستند و به عبارت آن پسند

کردند تا بنویسند و یاد گیرند و گویند که ما علم تصوف و معرفت می‌گوییم و ایشان اندر عین نکرت‌اند... و خداوند، عزوجل، ما را اندر زمانه‌ای پدیدار آورده است که اهل آن، هوا را شریعت نام کرده‌اند و طلب جاه و ریاست و تکبر را عزّ و علم و ریا خلق را خشیت و نهان داشتن کینه را اندر دل، حلم و مجادله را مناظره و محاربه و سفاهت را عظمت و نفاق را زهد و تمنّی را ارادت و هذیان طبع را معرفت و حرکات دل و حدیث نفس



را محبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت و زندقه را فنا و ترک شریعت پیغمبر را (صلعم) طریقت و آفت اهل زمانه را معاملت نام کرده‌اند تا در باب معانی اندر میان ایشان محبوب گشته‌اند و ایشان غلبه گرفته» (هجوی، ۱۳۵۸: ۷-۹).

در جای دیگر نیز از قول «شیخ ابوالحسن فوشنجه» چنین می‌نویسد: «تصوف امروز نامی است بی حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی‌نام؛ یعنی اندر وقت صحابه و سلف این اسم نبود و معنی اندر هر کسی موجود بود، اکنون اسم هست و معنی نی؛ یعنی معاملت معروف بود و دعوی مجهول، اکنون دعوی معروف شد و معاملت مجهول» (همان: ۴۹).

جای شگفتی نیست که ابوالقاسم قشیری، که از قضا او نیز فضای عمومی قرن‌های چهارم و پنجم را درک کرده، در تحلیل شرایط پیش‌آمده، خالی شدن روزگار از «خداوندان حقیقت» را به نوحه می‌نشیند و با اشاراتی که حکایت از تأثیر مخرب نسبت‌های تازه صوفیان با کانون‌های ثروت و قدرت - «بازاریان و اصحاب سلطان» - دارد، می‌نویسد:

«اندر طریقت فتره پیدا آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت بحقیقت و پیران کی این طریقت را دانستند برفتند و اندکی‌اند برنایان که به سیرت و طریقت ایشان اقتدا کنند، ورع برفت و بساط او برنوشته آمد و طمع اندر دل‌ها قوی شد و بیخ فرورد و حرمت شریعت از دل‌ها بیرون شد و ناباکی اندر دین قوی‌ترین سببی دانند، و دست بداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام. ترک حرمت و بی‌حشمتی، دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند گزاردن عبادت‌ها و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند و اسب اندر میدان غفلت همی‌تازند و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوت‌ها و ناباکی به فراگرفتن حرام و نفع خویش نگاه‌داشتن بدانچه از بازاریان و اصحاب سلطان فراگیرند و بدین بی‌حرمتی‌ها فرونیامدند و بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند که ایشان از حدّ بندگی برگذشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قائم‌اند به حق، حکم‌های وی بر ایشان همی‌رود و ایشان از آن محوند و به هر چه ایثار کنند و دست

بدارند خدای راه، عزوجل، با ایشان عتاب نیست و آنچه کنند بر ایشان ملامت نیست و خویشان از آن همی شمرند کی اسرار احدیت ایشان را پیدا کردند و ایشان را صافی گردانیدند از صفات بشریت و آن حکم از ایشان برخاست و از خویشان فانی گشتند و باقی‌اند به انوار صمدیت. گفتار و کردار ایشان نه به ایشان است، و این غایت بی‌حرمتی و ترک ادب است»

(قشیری، ۱۳۶۱: ۱۰-۱۱).

سنایی نیز در حدیقه، که خود دائره‌المعارفی در «زهد» بوده و کمتر کتابی چنین جامعیتی در تبیین مبانی زهد حقیقی دارد، سلوک زاهدان را به نقد می‌کشد و چنان‌که گویا رفتار آنها را سنج‌های برای رفتار متعالی می‌شناسد، پس از تمثیلی در انتقاد از صوفیان ناصاف و زاهدنمایان بی‌بهره از حقیقت، شکوه می‌کند که:

چون چنین‌اند زاهدان جهان      چه طمع داری آخر از دگران  
زاهدی کاین‌چنین بود فن او      بگریز از سرا و برزن او

(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۷۰)

هر چه از قرون پنجم و ششم فاصله بگیریم، آرام‌آرام شاهد افزایش انتقاداتی از این دست خواهیم بود.

### آسیب‌های زهد در آرای اهل تصوف

بررسی آرای صوفیان نشان می‌دهد که پیران و مشایخ زهد و تصوف، خود بیش از دیگران به آفت‌هایی که ممکن است در کار زاهدی پدید آید وقوف داشته‌اند و آنچه بعدها از سوی منتقدان بیرون از این طایفه ارائه شده، چندان چیزی اضافه بر آرای آنان ندارد. غرور و عجب، طمع‌کاری و معامله‌گری، ریاکاری و دورویی و بی‌توجهی به حقیقت زهد و نشانه‌های آن از جمله موضوعاتی است که در سخنان و نوشته‌های پیران و مشایخ این طایفه در نقد و آسیب‌شناسی زهد وارد شده است.

#### کبر، غرور و عجب

از آسیب‌های جدی که گاه بر زاهدان راستین نیز پنهان می‌ماند و برای رهایی از آن به لطف خدا دل خوش می‌داشته‌اند، عجب و غرور است، آنگونه که برخی از

صاحب‌نظران، اساس شکل‌گیری تصوف را پس از «ایمان و گسستن از دنیا و پیوستن به خدا، از سر نهادنِ نخوت‌ها» می‌دانند (اسمیت، ۱۳۹۰: ۲۲۶). افتادن صوفیان در دام کبر و غرور را باید یکی از مهلک‌ترین آسیب‌ها دانست، زیرا در بینش توحیدی، کبریای حقیقی از آن حق تعالی است و جز او را شایا نیست. بنابراین ستیز بزرگان صوفیه با این صفت، در حقیقت برای تقویت ایمان و باور توحیدی سالک صورت می‌گیرد و اگر این کار راست نیاید، زمینه برای بروز آفت‌های بسیاری آماده می‌شود، تا آنجا که هجویری می‌گوید:

«هیچ آفت و حجاب نیست اندرین طریق، صعب‌تر از آنک کسی به خود

معجب گردد و اصل عجب از دو چیز خیزد؛ یکی از جاه خلق و مدح ایشان و آنک کردار بنده، خلق را پسند افتد، بر وی مدح کنند، بدان معجب شود. خداوند، تعالی، به فضل خود این راه بر دوستان خود بر بست تا معاملتشان اگرچه نیک بود، خلق نپسندیدند از آنچه به حقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگرچه بسیار بود، ایشان از حول و قوت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عجب محفوظ بودند» (هجویری، ۱۳۵۸: ۶۹-۷۰).

غزالی در «کیمیای سعادت»، درباره‌ی اسباب کبر می‌نویسد:

«سبب اول کبر در علم است، که عالم چون خویشتن را به کمال علم

آراسته بیند، دیگران را اندر حق خویشتن چون بهایم بیند و کبر بر وی غالب شود، و اثر این آن بود که از مردمان، مراعات و خدمت و تعظیم چشم دارد و تقدیم خواهد، و اگر نکنند عجب دارد... .

سبب دوم در کبر، زهد و عبادت است که عابد و زاهد و صوفی و پارسا از تکبر خالی نباشند تا دیگران را به خدمت و زیارت خویش اولی‌تر بینند و گویی منتی بر مردمان می‌نهند از عبادات و باشد که پندارند که دیگران هلاک شدند و ایمن و زنده، وی است. و باشد که اگر کسی نیز وی را برنجاند و وی را آفتی رسد، بر کرامات خویش نهد و پندارد که این برای وی است» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۵۷ و ۲۶۰).

وی در ادامه برای عجب چنین می‌نویسد:

«بدان که عجب از جمله اخلاق مذموم است. رسول<sup>(ص)</sup> سه چیز مهلک خواند: بخل و هوا و عجب. و گفت<sup>(ص)</sup>: «اگر معصیتی نکنید، ترسم بر شما از چیزی که بتر است از معصیت، و آن عجب است». و عایشه<sup>(رض)</sup> را گفتند: «مرد کی بد کردار باشد؟» گفت: «چون پندارد که نیکو کردار است، و آن پندار، عجب باشد...» و بدان که از عجب، آفت‌ها تولد کند: یکی کبر بود که خود را از دیگران بهتر داند؛ و دیگر آنکه گناهان خود را با یاد نیاورد، و آنچه با یاد آرد، به تدارک آن مشغول نشود، و پندارد که خود آمرزیده است؛ و اندر عبادت شکرگویی نباشد، پندارد که وی خود از آن بی‌نیاز است؛ و آفت عبادت بناداند و طلب نکند و پندارد که خود بی‌آفت است؛ و هراس از دل وی بشود و از مکر حق، تعالی، ایمن شود و خویشتن را به نزد حق، تعالی، محلی و حقی شناسند به عبادتی که آن خود نعمت حق، تعالی، است بر وی، و برخویشتن ثنا گوید و تزکیت کند؛ و چون به علم خویش معجب بود، از کس سؤال نکند، و اگر با وی خلاف رأی و مراد وی چیزی گویند، نشنود و ناقص بماند و نصیحت کس نشنود» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۷۶ - ۲۷۷).

روی دیگر عجب و خودبزرگ‌بینی در نزد این طایفه، افتادن در دام شهوات و پلیدی‌هاست و غزالی در یکی از نامه‌های خود به این موضوع اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«شیطان حسد کرد صوفیان را که بهترین خلق بودند و به هیچ معصیت و شهوت آلوده نبودند و حسد کرد فاسقان را و گفت اگرچه ایشان بدترین استند، لیکن امید آن است که رسوایی خویش بدانند و به چشم خویش در نقصان خود نگرند و توبه کنند و چون توبه کنند، ایزد، سبحانه و تعالی، بپذیرد که گفته است «و اَنّی لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ» [طه/۸۲]. سپس طریقی باید ساخت که تا این پاکان آلوده و ملوث گردند به معاصی و این ناپاکان کور گردند تا آلودگی و رسوایی خویش نبینند. پس خواست که میان صوفیان و فاسقان ترکیبی سازد، بیامد و صوفیان را گفت که شما آمده‌اید و خویشتن را می‌رنجانید بی‌فایده و خدای را به طاعت شما چه حاجت است و از

معصیت شما چه زیان و خدای، عزوجل، کریم و رحیم است و مقصود از تکالیف، ضبط عوام خلق است تا به سبب اموال دنیا خصومت نکنند و مقصود از طاعت، قربت است به خدای، تعالی، و شما را این قربت هست. پس نفس را رنجانیدن و شهوات دنیا را دست بازداشتن جز ابلهی نبود. پس چون این وساوس در دل این جماعت اثر کرد و طبیعت برای طلب شهوت دنیا مدد فرستاد، آن راسخ و مستحکم گشت، سر در معاصی نهادند و زن و فرزند را مباح کردند و به جامه و لباس صوفیان می‌بودند و الفاظ به وزن می‌گفتند و ندانستند که خدای، تعالی، اگر چه رحیم است، شدیدالعقاب است و قربت ایشان بیش از قربت پیغمبران و درجه ایشان نیست و جمله پیغمبران از طاعات و عبادات دست بازداشتند و بدین شبهت مغرور نشدند، پس شیطان چون این درخت در دل ایشان نشانده، از کار ایشان فارغ شد و دانست که بعد از این نیز با صلاح نیایند و قابل علاج نباشند که جمله شهوات دنیا را می‌روند و به زیّ صوفیان زندگی می‌کنند و خویشتن را از مقربان درگاه حضرت عزت می‌دانند. پس به حقیقت نباید دانست که این قوم بدترین خلقند و بدترین امتند و علاج ایشان مایوس و با ایشان مناظره کردن و ایشان را نصیحت گفتن سود ندارد که قمع و استیصال ایشان و ریختن خون ایشان واجب است و جز از این طریق نیست در صلاح ایشان *یفعل الله بالسيف و السنان ما لا یفعل بالبرهان*» (غزالی، ۱۳۶۲: ۷۶).

«نوعی دیگر از غرور، فریب شیطان است در اصل زهد ورزیدن و این خطری است که بیشتر متوجه سالکانی است که در آغاز راه سلوک قرار گرفته‌اند. علامت رغبت، نگاهداشت است، و علامت زهد، بیرون کردن. اگر بعضی از دنیا از دست بیرون کنی و بعضی نه، در آنچه بیرون کردی، زاهد باشی و زاهد مطلق نباشی. و اگر تو را مالی نباشد و دنیا مساعدت ننماید، زهد از تو صورت نیندد؛ زیرا که چیزی که بر آن قادر نباشی، بر ترک آن قادر نباشی. و بسی باشد که شیطان به غرور خود تو را سرگردان کند و تو

را چنان نماید که اگرچه نیابی، در آن زاهد باشی. پس نباید که به رشته غرور او در چاه شوی، بی آنکه به عهد محکم حق، تعالی، مستظهر گردی. چه حال قدرت را چون نیازمایی، به قدرت ترک در آن حال واثق مشو. چه بسیار کس در حق نفس خود گمان برد که معصیت را کراهیت دارد در حال تعدّر آن، و چون اسباب آن بی مکدری و بی بیمی از خلق میسر شود، در آن افتد. چون این غرور نفس است در محظورات، بپرهیز از آنکه به وعده او در مباحث واثق باشی. و عهد محکم آن است که او را بارها در حال قدرت بیازمائی» (غزالی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۳۷۳).

گویا آنچه از بایزید بسطامی<sup>(۵)</sup> نقل می کنند، با موضوع پیش گفته بی مناسبت نیست:

«درویشی به خدمت ابایزید<sup>(۵)</sup> آمد تا مرید شود. شیخ فرمود که ازین گناهان مشهور که در افواه اناث و ذکور مذکورست، هیچ کرده ای؟ گفت: نی. فرمود که برو همه را ببین و بگذار و بیا و مرید شو، تا مبادا که در خلوات، آن زهدِ صِرفِ تو، تو را راهزنی کند و عجبی در باطن تو سر زند و به کلی ذلول شیطان ذلیل شوی و از شومی خودبینی از خدابینی محروم مانی؛ چه از دید طاعات، عجب و هستی می زاید و از دیدن گناهان، مسکنت و شکستگی سرمی زند. پس مرد مردانه آن است که روزبه روز بیشتر شود و پیشتر رود و دم به دم از قال به حال ارتحال نماید؛ همانا که درین راه، تعلق و توقف موجب هلاک توست» (افلاکی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۳۹-۴۴۰).

ابوبکر واسطی «گفت: اهل زهد که تکبر کنند بر ابنای دنیا، ایشان در زهد مدعی اند. برای آنکه اگر دنیا را در دل ایشان رونقی نبود، برای اعراض کردن از آن بر دیگری تکبر نکردندی. و گفت: چه صولت آوردی به زهد در چیزی و به اعراض از چیزی که جمله آن را به نزدیک خدای تعالی، به پر پشهای وزن نیست» (عطار، ۱۳۶۳: ۷۴۵).

از امام صادق<sup>(ع)</sup> نقل شد که گفت: «هر آن معصیت که اول آن ترس بود و آخر آن عذر، بنده را به حق رساند و هر آن طاعت که اول آن امن و آخر آن عجب، بنده را از حق، تعالی، دور گرداند. مطیع با عجب، عاصی است و عاصی با عذر، مطیع» (همان: ۱۷). و

بایزید بسطامی «گفت: «توبت از معصیت یکی است و از طاعت هزار» یعنی عجب در طاعت بتر از گناه» (عطار، ۱۳۶۳: ۱۹۰).

یکی از راه‌های رهایی از آسیب عجب را چنان‌که هجویری نیز بدان اشاره کرده، پذیرش ملامت خلق دانسته‌اند. هجویری چنین می‌گوید:

«سنت بار خدای عالم، جل جلاله، همچنین رفتست کی هر که حدیث وی کند، عالم را بجمله ملامت‌کننده وی گرداند و سرّ وی را از مشغول گشتن به ملامت ایشان نگاه دارد و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد، تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نگاه دارد، تا جمال خود نبینند و به خود معجب نشوند و به آفت عجب و تکبر اندر نیفتند. پس خلق را بر ایشان گماشتند تا زبان ملامت بر ایشان دراز کردند و نفس لوامه را اندر ایشان مرکب گردانیده، تا مر ایشان را بر هر چه می‌کنند ملامت می‌کنند، اگر بد کنند، به بدی و اگر نیک کنند، به تقصیر کردن و این اصلی قویست اندر راه خدای عزوجل» (هجویری، ۱۳۵۸: ۶۹).

در منطق الطیر عطار نیز حکایتی با همین مضمون در حالات شیخ بوبکر نیشابوری آمده است (عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۵).

در ارزیابی علت شیوع آفت «عجب» و «کبر» در میان صوفیان نیز نباید از گسترش سازمان تصوف و باز شدن پای موقوفات و خانقاه‌داری در بینش و نگرش آنان غافل شد. دور شدن از «حال» و «معنا» و پدید آمدن رسوم ویژه، در کنار قدرت‌یافتن رسم مرید و مرادی، آرام‌آرام شرایط را برای ایجاد فضای رقابت میان برخی از مشایخ فراهم کرد و غوغاسالاری و لشکرکشی‌های مریدان متعصب و «قال‌گرا» نیز بر آتش اختلاف میان آنان دامن زد؛ چنان‌که در آنچه در اوایل عهد، میان ابوالقاسم قشیری و ابوسعید ابوالخیر افتاد نیز ردپای این شیوه نگرش را می‌توان دید (ر.ک: جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۶۷: ۹۸ و عطار، ۱۳۶۳: ۸۱۰). از سوی دیگر باید در نظر داشت که پیدایش جریان قلندریه و ملامتیه درون تصوف، چندان بی‌ارتباط با فاصله‌گرفتن برخی از اهل تصوف از حقیقت آن نیست. از پاره‌ای اشارات در متون تصوف می‌توان به رواج دلبستگی به «لذات و راحت دنیا به

۶۶ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴  
رخصت شرع» در میان صوفیان پی برد، تا آنجا که شیخ شهاب‌الدین سهروردی در  
«عوارف المعارف» در توصیف ملامتیه می‌نویسد:

«حالت ایشان، حالی عالی است و اعتصام نمودن به اخبار و سنت رسول  
است - صلعم - ... و ایشان را هیچ لذت و راحتی نباشد از لذات و راحت  
دنیا، با آنکه شرع رخصت داده باشد که بدان تعیش کنند، و در بند ادّخار و  
جمع مال و لباس و مساکن و املاک نباشند، و به آن ذوقی که می‌یابند از  
دل قانع شده باشند، و بر آن اقتصار کرده و در طلب زیادتی سعی نکنند»  
(سهروردی، ۱۳۶۴: ۳۰).

### ریاکاری

از کارویژه‌های تصوف، توجه به معنای زندگی و حقیقت است. در چنین رویکردی،  
«اخلاص» به عنوان اصلی‌ترین ویژگی پنداری و رفتاری انسان شناخته می‌شود. یکی از  
جدی‌ترین آسیب‌هایی که پس از «قبول‌عام» متوجه تصوف شد، «مؤمن‌نمایی» یا «دوری  
از اخلاص در عمل» و «ریا» بوده است. در نخستین دهه‌های حکومت عباسیان، حاکمان  
برای رسیدن به مقاصد سلطه‌جویانه خود، به استفاده ابزاری از «مقدّسین مقبول» در نزد  
عوام روی آوردند و این نکته سبب شد تا هاله تقدّس، وسیله بسیار خوبی برای کسب  
نعمات زمینی گردد (کیوانفر، ۱۳۹۰: ۸۲). در چنین وضعیتی، ریاکاری برجسته‌ترین ابزاری  
است که می‌تواند با پوششی مردم‌پسند، تنور دنیاطلبی را گرم کند. این ویژگی را  
می‌توان در همه جاهایی که ارزش‌های اخلاقی و مبانی قدسی دارای اعتبار اجتماعی  
است شناسایی کرد.

ریا فعلی است که در آن نیت صادق و راست نباشد و اخلاص بر آن احاطه نداشته  
باشد. ترک اخلاص است در عمل به ملاحظه غیر حق، تعالی، و حد آن ارائه عمل نیک  
است برای نشان دادن به غیر. و فرق بین ریا و سُمعه آن است که ریا به فعل نیک تعلق  
گیرد و سُمعه به گفتار (گوهرین، ۱۳۸۰، ج ۶: ۱۳۷).

ریا، یکی از مهلک‌ترین آسیب‌هایی است که متوجه زاهدان و سالکان طریق کمال  
می‌شود و رهایی از آن جز به یاری خدای، تعالی، ممکن نیست. ترک اخلاص و افتادن



در پرتگاه «ریا» از جمله آفت‌های نمایان به شمار آمده و شخص ریاکار، خود بیش و پیش از هر کس دیگر به کار خود آگاه است. شاید اگر این موضوع را اصلی‌ترین عامل یا بهانه هجوم به زهد و طعن و لعن آنان در قرون منتهی به قرن هشتم هجری بدانیم، به بیراهه نرفته‌ایم. ریا از زرق و سمعه در مناسبت‌های گوناگون از سوی اولیای دین و پیران و مشایخ زهد و تصوف مورد ردّ و توضیح و تشریح قرار گرفته و با بیان‌های مختلف سعی شده تا سالکان طریق را از این خطر عظیم آگاه کنند.

«بدان که حقیقت ریا آن بود که خویشتن را به پارسایی فرامردمان نماید، تا خویشتن به نزدیک ایشان آراسته بکند و اندر دل مردمان قبول گیرد، تا وی را حرمت دارند و قبول نهند و تعظیم کنند و به چشم نیکو به وی نگرند. و این بدان بود که چیزی که دلیل پارسایی و بزرگی بود اندر دین بر ایشان عرضه همی‌کند و همی‌فرانماید» (غزالی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۰۷-۲۱۷).

جامی نیز در «نفحات الانس» به ریاکاران می‌تازد و اینگونه می‌نویسد:

«جماعتی باشند که از برای قبول خلق، ترک زینت دنیا کنند و خاطر از جمع اسباب دنیوی بازگیرند و بدان طلب تحصیل جاه کنند در میان مردم. و ممکن بود که بر بعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کلی کرده‌اند، و ایشان خود به ترک مال، جاه خریده‌اند «ترکوا الدنیا للدنیا» و ممکن که بر ایشان نیز حال خودشان مشتبه شود و گمان برند که چون خاطر ایشان به طلب اسباب دنیوی مشغول نیست، علت آن است که اعراض کرده‌اند، و این طایفه را مرأثیه خوانند» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱).

ضرورت پرهیز از ریا در نزد مشایخ زهد و تصوف تا آنجا پیش رفت که برخی از مشایخ صوفیه از اینکه خود را مقید به لباس رسمی این قوم کنند ابا داشته‌اند، و این یا جهت پرهیز از تظاهر بوده است و یا اینکه تقید به این لباس را بدعت می‌دانسته‌اند (سجادی، ۱۳۷۸: ۴۳).

هجویری درباره «شیخ عباد ابوالفضل محمد بن الحسن الختلی»، که او را مقتدای خود در طریقت می‌نامد، چنین می‌نویسد:

«عالم بود به علم تفسیر و روایات و اندر تصوف مذهب جنید داشت و مرید حصری بود و صاحب سرّ وی بود و از اقران ابوعمر و قزوینی بود و ابوالحسن سالبه و شست سال به حکم عزلتی صادق به کوش‌ها اندر می‌گریخت و نام خود از میان خلق گم کرده بود و بیشتر به جبل لکام بودی؛ عمری نیکو یافت و روایات و براهین بسیار داشت، اما لباس و رسوم متصوّف نداشتی و با اهل رسم شدید بود و من هرگز مهیب‌تر از وی ندیدم» (هجوی، ۱۳۵۸: ۲۰۸).

نقل است که فرقد شنجی در پیش حسن بصری رفت و فرقد، گلیمی پوشیده بود و حسن، حلّه. فرقد، جامه حسن را به دست می‌سایید و می‌مالید. حسن گفت: چیست که جامه مرا به دست لمس می‌کنی و در او نظر و تأمل می‌کنی؟! جامه من جامه اهل بهشت است و جامه تو جامه اهل دوزخ. به من رسیده است که بیشتر اهل دوزخ اصحاب گلیم باشند. پس گفت: جعلوا الزهد فی ثیابهم و الکبر فی صدورهم، یعنی زهد را در جامه نهند و کبر را در سینه. والله که یکی از شما را به گلیم خویش، تکبر بیشتر است که صاحب مطرف را به مطرف خویش. این است حال که نموده شد (غزالی، ۱۳۶۵: ۱۱۴).

همچنین از حسن بصری نقل کرده‌اند که گفت: «آن کس که از سر تواضع و فروتنی در برابر خداوند، صوف پوشد، خدای نور دیده و دلش را افزون کند و آن کس که به عنوان زهدنمایی و خود را برتر از برادران دینی دیدن، درپوشد، خدایش با شیاطین در دوزخ افکند» (یعقوبی، ۱۳۵۶، ج ۱: ۴۵۸).

گویا این سخن ابوعبدالله مغربی که گفت: «درویشی که از دنیا احتراز کرده است، اگرچه هیچ عمل از اعمال فضایل نمی‌کند، یک ذره از او فاضل‌تر از متعبدان مجتهد» (عطار، ۱۳۶۳: ۵۶۰) و نیز این سخن ابوبکر واسطی که گفت: «عمل به حرکات دل، شریف‌تر است از عمل به حرکات جوارح، که اگر فعل را به نزدیک حق قیمتی بودی، چهل سال پیغامبر، علیه‌السلام، خالی نماندی از آن. نگوییم عمل مکن، لیکن تو با عمل مباش» (همان: ۷۴۶)، بیشتر از آنکه نافی انجام اعمال از سوی درویش باشد، طعنه‌ای است به رفتار ظاهرگرایان و آنانی که چندان به روی و ریا بی‌توجه نیستند.

شیخ ابوالحسن خرقانی نیز دربارهٔ اخلاص و ریا گفت: «هر چه بر دیدار خدا کنی، اخلاص بود و هر چه بر دیدار خلق کنی، ریا بود. خلق در میانه چه می‌باید؟ جای اخلاص خدا دارد» (عطار، ۱۳۶۳: ۷۱۰).

از فضیل عیاض نقل شده که گفت: «اگر سوگند خورم که من مرئی‌ام، دوست‌تر دارم باز آنک سوگند خورم که نه مرئی‌ام... دست بازداشتن عمل از بهر مردمان ریا بود و عمل از بهر مردمان شرک بود» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۸). و این سخن نیز از او است: «وقتی بود که آنچه می‌کردند به ریا می‌کردند؛ اکنون بدانچه نمی‌کنند ریا می‌کنند» (عطار، ۱۳۶۳: ۹۸).

### نگاهی گذرا به ریاستیزی در شعر صوفیانه فارسی

در قرن ششم، حکیم سنایی در قامت آسیب‌شناسی کاردان و تیزبین، در ارزیابی وضعیت عمومی جامعه در کنار مجموعه آفت‌های آشکار، به آفت‌ها و آسیب‌های پنهانی می‌رسد که بی‌توجهی به آنها در نظر او نابخردانه است. درافتادن به ورطهٔ زرق و سالوس، آفتی است که همهٔ سطوح جامعه را تهدید می‌کند و هیچ‌کس، از حاکم و عالم و زاهد گرفته تا مردم کوچه و بازار از آن در امان نیست. از این‌رو سنایی از دو زاویه به تحلیل ریا می‌پردازد، ریای عمومی و ریای زاهدان. او عموم مردم را اینگونه می‌بیند که «صورت قرآن را دست‌موزهٔ سالوس» ساخته و نور آن را رها کرده‌اند (سنایی، ۱۳۶۸: ۱۷۹). و در کنار این، توجه او به ریای زاهدان و صوفیان، لحن کوبنده‌تری به خود می‌گیرد. بررسی ابعاد گوناگون دیدگاه سنایی در این باره، در کنار شناخت وضع اجتماعی و فرهنگی در قرن‌های پنجم و ششم هجری، به خوبی بیانگر این نکته است که ستیز سنایی با زاهدان ریایی، عموماً متوجه زاهدان عصر او بوده و نمی‌توان آن را به حقیقت زهد و زاهدی در تمامی دوره‌ها گسترش داد، زیرا او خود نیز از اینکه مردم عامی، اهل ریا و سالوس را چون پارسایی می‌دانند، خرسند نیست (همان: ۱۴۶). او گذشته از حدیقه، در دیوان خود نیز به کرات به زهد ریایی می‌تازد. از ساقی کمک می‌خواهد تا «زهد رنگ‌آمیز» را با مدد می‌گم کند (همان، ۱۳۶۲: ۲۶) و زله‌خواری صوفیان و پناهِیدن آنها به درگاه امیران و وزیران را به نقد می‌کشد که:

۷۰ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴  
صوفی صافی شوی بر در میر و وزیر صوف کنی جامه را تا ببری زان زله  
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۲)

پس از سنایی، ریاستیزی یکی از بن‌مایه‌های ویژه در آثار عرفای شاعر در قرن هفتم نیز به شمار می‌رود. در این دوره هر چند اقتضای تاریخی همانند دوره حافظ و قرن هشتم پدید نیامده و سخنان سنایی هنوز در دسترس ذهن و زبان جویندگان معانی قرار دارد، اما توجه اندیشمندانی چون عطار، مولانا و سعدی بیانگر اهمیت موضوع نزد آنان است. عطار نیشابوری در «الهی‌نامه» خود و در مذمت ریاکاری، حکایات دل‌نشینی را می‌آورد. حکایت زیبایی از رفتار ریاکارانه نانو با شبلی؛ و پس از آن، حکایتی دیگر با عنوان «مرد نمازی و مسجد و سگ» جای گرفته که آن نیز از جهت مذمت ریا در بردارنده نکات درخور تأملی است (عطار، ۱۳۶۸: ۸۸-۹۰).

بدین ترتیب روند مبارزه با ریاکاری اهل زهد و تصوف در قرن هفتم شتاب بیشتری می‌گیرد و هر چند با آنچه در قرن هشتم اتفاق می‌افتد فاصله دارد، بیانگر وضعیت رو به فزونی ریاکاری در جامعه آن روز تواند بود.

مولانا در مثنوی، صوفی و تصوف را هم می‌ستاید و هم می‌نکوهد. بنابراین او در مقوله تصوف به تفکیک قائل است. نه به طور مطلق آنان را تأیید می‌کند و نه همه آنان را به چوب رد می‌راند. صوفی در وجه مثبت آن کسی است که از خودبینی و روی و ریا منزه است و دل از آرایش زدوده است. اما صوفیه رسمی و متظاهر نیز از نقد تند و طنز گزنده او بر کنار نبوده‌اند. مولانا در چند حکایت، صوفیان ناصاف را به خاطر رنگ و ریایی که دارند نقد می‌کند (زمانی، ۱۳۸۲: ۶۲۳). همچنین باید در نظر داشت که با توجه به جایگاه مثنوی در حوزه تعلیم صوفیه، هر جا در لابه‌لای حکایات مثنوی به ضرورت ریاستیزی به صورت عام اشاره شده، به صورت غیر مستقیم به ریای صوفیان نیز می‌پردازد و البته به نظر می‌رسد که ریا در نظر مولانا، امری مشکک و دارای درجات است و نباید هر نوع رفتار جلوه‌گرایانه را در عداد ریای مذموم جای داد. به عبارت دیگر، پاره‌ای از رفتارهای شیوخ صوفیه با ریای مذموم دارای اشتراک لفظی بوده، حقیقتی مخلصانه دارد:

پس ریای شیخ به ز اخلاص ما کز بصیرت باشد آن وین از عمی  
(مولوی، ۱۳۶۸: ۴۵۵)

سعدی نیز به صورت‌های مختلف به این موضوع اشاره داشته است. در باب دوم گلستان که عنوان «در اخلاق درویشان» را دارد، در چندین حکایت به ریاکاری زاهدان و صوفیان می‌تازد (سعدی، ۱۳۷۴: ۹-۸۸). او در حکایت هفدهم نیز به ریاکاری عابدان می‌پردازد. در بوستان نیز در جای‌های گوناگون به این موضوع توجه می‌کند، از جمله در باب پنجم، در ذیل «گفتار اندر اخلاص و برکت آن و ریا و آفت آن»، عبادت را به «اخلاص نیت» نیکو می‌شمرد و عبادت بی‌اخلاص را چون پوستی بی‌مغز می‌انگارد (همان، ۱۳۶۹: ۱۴۲).

سعدی در غزل نیز به این شیوه توجه کرده است. هر چند اساساً در غزل عارفانه سده هفتم نمی‌توان آن مبارزه حماسی‌گونه شاعران را با ریا و تباهی‌های صوفیان - که از جلوه‌های بارز غزل حافظ است - مشاهده کرد. پس نمی‌توان کمبود اینگونه مضامین را در غزل سعدی، نقصی بر او شمرد یا مثلاً به محافظه‌کاری او نسبت داد. چنین قضای غیر علمی و بی‌توجهی به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی است (حمیدیان، ۱۳۸۳: ۲۳۸). باید افزود که سعدی برای نخستین بار ذم ریا و سالوس را به فراوانی به نسبت پیش از خود در غزل فارسی وارد ساخت و بدین‌گونه یکی از مباحث اجتماعی را وارد قلمرو احساس کرد و البته حافظ به تکمیل آن پرداخت (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۳۹).

یکی از اختصاصات مشترک غزلیات سعدی و حافظ، وجود اشعار زیادی در ذم زهدفروشان و ریاکاران و عوام‌فریبان است. سعدی، شاعری است که پرده از روی کار زهاد ریاکار برداشته و تمام مکنونات و اسرار آنها را بی‌پرده بر الفاظ صاف و صریح فاش ساخته است (صدر حاج سیدجوادی، ۱۳۶۷: ۳۹).

حافظ با شدت بیشتری علیه عوامل فساد و زاهدان ریاکار قیام کرد و در غزلیات خویش با شجاعت و شهامت قابل تقدیری سرپوش مزور قدس و تقوی را از سر دین‌سازان و مسلک‌پردازان و زاهدان ریاکار و شیخان فریب‌کار به کنار زد. زیرا در زمان حافظ تعصبات جاهلانه و ناز و کرشمه‌های عوام‌فریبانه در شدت غلیان و اوج کمال بوده است؛ چنان‌که امیر مبارزالدین محمدبن مظفر به عنوان تقدس و دین‌داری، آسایش را از مردم سلب کرده بود، به جای فراهم ساختن وسایل رفاه مردم به آزار آنان پرداخت و به کارهایی همت گماشت که جزء وظایف محتسب بود. از این جهت به کنایه او را محتسب

۷۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴  
می‌گفتند. یکی از مختصات مهم غزلیات حافظ، مبارزه با انحرافات است که در عصر وی به شدت رواج داشته است (صدر حاج سیدجوادی، ۱۳۶۷: ۴۱).

بی‌راه نیست اگر گفته شود که عظیم‌ترین منظومه ریاستیزی را می‌توان در دیوان حافظ یافت. دیوان حافظ از این حیث که آینه‌ای گویا از شرایط اجتماعی روزگار خود است، نیازمند واکاوی‌های همه‌جانبه‌ای است. برابر با این باور، باید دانست که سبک رفتاری شعرای بزرگ، بهترین معرف اوضاع و احوال دوره آنهاست. مثلاً در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است، بازار ریا و زهدفروشی و تزویر و عوام‌فریبی رواج کامل داشته و معارض و مزاحم اهل معنی و حال بوده، این است که خواجه حافظ آن همه در اشعار خود از اهل ریا اعم از شیخ مدرسه و مرشد خانقاه و مفتی و زاهد و محتسب نقادی نموده است (غنی، ۱۳۴۰، ج ۲: ۸۰). در دوران حافظ، زاهدان دروغین و صوفیان متظاهر در جامعه نفوذ بسیار داشته و گاهی نظر خود را که ناشی از ظاهر بینی بوده، نه نفع مردم، به امیران نیز تحمیل می‌کرده‌اند (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۴۰). از سوز و گداز حافظ درمی‌یابیم که در عصر او عده زیادی مدعی می‌خواستند به عارف بودن تظاهر کنند. درست به همان‌گونه که کمتر کسی در مسلمانان، سلمان پارسی بوده، ولی همه چنین ادعایی داشته‌اند و چون از عهده انجام دادنش بر نمی‌آمدند، به تزویر و تظاهر دست می‌یازیده‌اند (همان: ۱۹۰).

یکی از درون‌مایه‌های همیشگی شعر حافظ، تاخت و تازی است که او به زاهد و صوفی می‌کند؛ البته شیخ و محتسب هم در جوار آنان از این حمله‌ها و نیش‌ها بی‌نصیب نیستند، یعنی همه پاسبانان شرع و اخلاق. برداشت کم و بیش همگانی از این خرده‌گیری‌ها و تاخت‌ها، این است که چون صوفیان و زاهدان در کار خود ریا می‌کنند و پارسای راستین نیستند، حافظ بر ایشان می‌تازد. دلیل آن را نیز رونق دستگاه خانقاه‌ها و گرمی بازار زاهدان در دوران حافظ و فساد می‌دانند که در میان ایشان بوده است (آشوری، ۱۳۸۴: ۲۷۷).

حافظ برای مقابله با کیش ریاورزانۀ زاهدان دروغین و صوفیان ناصاف، طرح زندگی تازه‌ای را در انداخت که در فرهنگ ما به «رندی» شهرت یافته است. او در جانب‌داری از رندان و تبلیغ رندی، دست‌آویزهای دیگری نیز از فرهنگ دینی و کردار دینی مردان

روزگار خود را می‌یابد که جبرگرایی، عمده‌ترین راهبرد او در این کوشش‌هاست و استناد به ریاکاری، آلودگی و دنیاپرستی خودِ سردمدارانِ دینی، که در گرماگرم دعوی‌های گزاف خویش از تقوی و پارسایی و دینداری، تا گلو در تزویر و لذت‌پرستی و فساد فرورفته‌اند، بهانه و برهان دیگر حافظ در دفاع از زندگی رندانهٔ اوست (درگاهی، ۱۳۸۲: ۶۸). حافظ، گذشته از مبارزه با فساد قدرت، با فساد زاهد و صوفی هم درمی‌افتد، زیرا اینان مورد قبول خلق‌اند و تعظیم خلق، غرور و خودبینی می‌آفریند، و بزرگان دوران حافظ سخت گرفتار این خودبینی‌اند. بدین‌گونه حافظ هم قدرت را تباه‌کننده می‌یابد و هم ضد قدرت مرسوم را. پس یک تنه در برابر همه می‌ایستد، با سلاح طنز (رحیمی، ۱۳۷۱: ۲۱۷). اما نکته‌ای که در این میان توجه به آن ضروری است این است که «این درست که تاریخ دین و تاریخ تصوف، سرشار از دروغ‌زنی و دنیاپرستی و خودبینی و نادرستی است، اما مگر همه تصوف و دین در اینگونه کج‌راهه رفتن‌های زاهدان دروغین خلاصه می‌شود؟» (درگاهی، ۱۳۸۲: ۶۹)

چنان‌که گذشت، بسیاری از پیران و مشایخ نیز خود به اعمالی که از سوی برخی زاهدان ریایی سر می‌زده، انتقادی جدی وارد می‌کرده‌اند. این گروه، عمل قلبی و صفای باطن و عشق به حق و پرداختن به خدا را مربوط به عمل جوارح و اعضا نمی‌دانند. بنابراین تنفر و طعنهٔ صوفیه، متوجه زهاد حقیقی نیست، بلکه معطوف به آنهاست که زهد را دکانی برای خویش ساخته و به آزار صوفیان و تحریک مردم به مخالفت با آنان برخاسته بودند (رجایی بخارایی، ۱۳۶۴: ۲۴۸). در بررسی آرای حافظ نیز به این ویژگی می‌رسیم؛ انتقاد از صوفی، خرقه و خانقاه و حتی پیران و مشایخ شهر و طریقت از اصلی‌ترین و بی‌سابقه‌ترین و دلنشین‌ترین مضامین و معانی اصلی و از محکّمات دیوان حافظ است. آنچه تأثیر اینگونه انتقادات را دو چندان می‌سازد، بیان مطمئن و سرشار از اعتماد به نفس و مهم‌تر از آن، طنز و خوشباشی و خوش‌مشربی اوست. اگر صوفی سالک چنان‌که باید و شاید، اهل درد و اهل دل و اهل اخلاق بود و خالصانه مجذوب عشق الهی بود، آیا شما باور می‌کنید که حافظ از او انتقاد می‌کرد؟ نه، بلکه تحسینش می‌کرد. اولین انتقاد حافظ از صوفی این است که ظاهرگرا و ریاکار و اداب‌ز و بی‌عشق است. نه تمام صوفیه، حافظ از صوفیه‌ای که این‌چنین صفت‌ها و گرایش‌ها را دارند انتقاد

۷۴ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴  
می‌کند. حافظ از زهد واقعی همه متنفر نیست و شاید به دلیل اعتقادی است که هم  
معنای دینی و هم معنای عرفانی دارد (خرمشاهی، ۱۳۸۳: ۳۰۴-۳۰۶).  
آسیب‌های دیگر:

در بررسی آرای صاحب‌نظران عرصه زهد و تصوف، علاوه بر آسیب‌هایی که شرحشان  
پیش از این گذشت، به موارد دیگر نیز برمی‌خوریم که نشان‌دهنده باریک‌بینی‌های آنان  
در راستای پیرایش زهد از ناراستی‌ها و رسیدن به گستره زهد حقیقی است. به بیان  
دیگر، توجه به این آسیب‌ها و تلاش و مجاهدت برای رهایی از آنها موجب می‌شود که  
سالک راه کمال، با شکستن همه بت‌های مادی و معنوی، خود را برای رسیدن به ساحت  
حضور حق آماده کند.

### زهدورزی طمع‌کارانه

یکی از عوامل آسیب‌زننده به زهدورزی پاک و از موانع رسیدن به زهد حقیقی،  
داشتن نگاهی کاسب‌کارانه است. اینکه زاهد به امید رسیدن به لذتی ماندگار و ابدی، از  
لذت‌گذرای این جهانی دوری کند و با آرزوی وصال مه‌رویان سیه‌چشم بهشتی، زیبایان  
زمینی را به چشم نگیرد، در نگاه نخست شاید بهره‌ای از آزادگی را به نمایش بگذارد، اما  
در پی کمی تأمل، نشان می‌دهد که او نیز به حفظ نفس خود پرداخته و در اخلاص  
نسبت به خدای، تعالی، کوتاهی کرده است. قصد او از انجام خواسته‌های خدای، تعالی و  
توجه به اوامر و نواهی او، شرکت در معامله‌ای پرسود است، چنان‌که امام علی<sup>(ع)</sup> در  
توصیف اقسام عبادت و عبادت‌کنندگان گفته است: «گروهی خدا را از روی رغبت در  
ثواب و پاداش بندگی می‌کنند و این عبادت بازرگانان است که سود داد و ستد را در نظر  
دارند؛ و گروهی خدا را از روی ترس بندگی می‌نمایند و این عبادت غلامان است...؛ و  
گروهی از روی سپاس‌گزاری خدا را بندگی می‌کنند و این عبادت آزادگان است که خدا  
را با معرفت و اخلاص عبادت نموده و نظری ندارند جز آنکه او را شایسته عبادت و  
بندگی می‌دانند» (فیض‌الاسلام، ۱۳۵۱: ۱۱۹۲).

غزالی نیز بر همین پایه، آنانی را که به طمع رسیدن به لذت حور و قصور، زهد  
می‌ورزند به نقد می‌کشد و می‌گوید:



«گمان مبر که دل‌های اهل بهشت در حال دیدن وجه کریم خدای، لذت حور و قصور را گنجایی ماند، بلکه آن لذت به اضافه لذت نعمت بهشت چون لذت مُلک دنیاست و استیلا بر بلاد و عباد به اضافه استیلا بر گنجشکی و بازی کردن بدان. و طالبان نعمت بهشت نزدیک اهل معرفت و ارباب دل چون کودکانند که بازی کردن با گنجشک طلبند و لذت مُلک بگذارند» (غزالی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۳۸).

به نظر می‌رسد توجه خواجه عبدالله انصاری در تقسیم کردن زهد میان عامه و خاصه و قائل شدن تفاوت برای آنها، برخاسته از همین نگاه باشد (انصاری، ۱۳۶۱: ۵۴). زهد برای عامه قربت و نزدیکی به سوی خدا است؛ زیرا که ایشان به واسطه آن به سوی خدا تقرب می‌جویند. و برای مرید ضرورت است؛ زیرا که او قلب خود را با خدا جمع کرده، و همت و رغبت خود را یکی ساخته است؛ و اگر نسبت به دنیا و آنچه در آن است زهد نوزد، پراکنده‌دل خواهد شد، و مقام جمع را از دست خواهد داد؛ و برای خاصه، خست و پستی است؛ چرا که ایشان برای ماسوی‌الله، قدر و منزلت و حتی وجودی نمی‌بینند؛ در حالی که قرار گرفتن در مقام زهد، مستلزم آن است که برای دنیا ارزش و وزنی قایل باشند (شیروانی، ۱۳۷۳: ۷۰-۷۱).

#### جاه‌طلبی و نفس‌پرستی مرگب

رهایی از فریب نفس، یکی از اصلی‌ترین چالش‌های سالکان راه کمال به شمار می‌رود. هر چند این موضوع خود دستمایه مخالفان و منتقدان زهد و صوفیه شده تا به صورت‌های گوناگون و نه چندان منصفانه، بیشتر رفتارهای اینان را برخاسته از نوعی اسارت در دست دیو نفس تلقی کنند، واکاوی آرای زهد راستین و صوفیان صفاکیش، بیانگر این است که پیکانِ نفسِ خطاپیشه حتی در پنهانی‌ترین لایه‌های وجود آدمی که از چند رویه به ظاهر مخلصانه پوشیده شده‌اند نیز نافذ است و رهرو حقیقی و طالب لقای یار باید مراقب حیل‌های شیطان درون باشد.

اولین دام، خود زهد ورزیدن است و اینکه زاهد، به زاهدی شناخته شود. «سریّ سقطی را، رحمه‌الله، گفتند: ما الزهد؟ قال: ان تخلو قلبه عمّا خلت منه یداه، و باز زهدی

است از این برتر خاص راه، و آن ترک حظوظ نفس است از هرچه در دنیا آن را بهره است، از بهر آنکه زهد کردن در دنیا حظّ نفس است، و آن حصول راحت است که هم به آن مقدار که بنده دنیا دارد شغل دارد. هم بر نفس و هم بر قلب به مقدار اشتغال نفس به دنیا از خدمت بازماند؛ و به مقدار اشتغال قلب به دنیا از مشاهدت بازماند. و نیز در زهد ثنا و محمّدت خلق است، و نیز حصول جاه است. چون دنیا به ظاهر به جای بگذاشت، این همه منافع او را حاصل آید، و تا دل از این همه معانی برنکند، زهد نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۳: ۱۲۲۵).

جامی در «نفحات الانس»، به هنگام برشمردن طالبان آخرت، اشاره‌ای به این موضوع کرده و پس از تقسیم طالبان آخرت به چهار گروه زهاد، فقرا، خدّام و عبّاد، به تبیین صلاحیت زهاد پرداخته و در مقام نقد آنان می‌گوید: «زاهد به حظّ نفس خود از حق محجوب بود» (جامی، ۱۳۷۰: ۷).

دام دیگر، پرهیز از برخی صورت‌های دنیایی و دلبستگی به برخی دیگر است. «زهد از لحاظ چیزی که انسان از آن پرهیز می‌کند نیز دارای درجاتی می‌باشد و بالاترین آنها این است که زاهد از تمام چیزهایی که غیر از خداست بپرهیزد و پایین‌ترین درجات زهد آن است که انسان از بعضی نعمت‌های دنیا دوری جوید و به بعضی مایل باشد؛ مثلاً از ترک ثروت و مال کناره‌گیری کند و به جاه و مقام که از ثروت لذت‌بخش‌تر است راغب باشد و درجه متوسط این است که انسان از تمام نعمت‌ها و لذت‌های دنیا اعم از مال و ثروت و جاه و مقام بپرهیزد و فقط به آخرت مایل باشد و زاهد حقیقی که به بالاترین درجات رسیده باشد، به آخرت نیز توجه نمی‌کند و غیر از خدا منظوری ندارد» (غزالی، ۱۳۶۸: ۲۰۲).

در پرهیز دادن زهاد از جاه‌طلبی پنهان که جلوه‌ای دیگر از نفس‌پرستی است و بی‌جا نیست اگر آن را نفس‌پرستی مرکب بدانیم، سخنان بسیاری گفته شده است؛ چنان‌که ابوسعید ابوالخیر، پس از مواجهه با زاهد نوقانی (که به روایت محمدبن‌منور، آبروی خود را در قبول مردمان می‌دانست) بدو التفاتی نکرد و گفت: «با قرآیان<sup>(۱)</sup> صحبت مکن که ایشان غمازان باشند بر درگاه حق، به گفت ایشان خلق را بگیرد. اما به گفت ایشان رها نکند» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۷: ۱۶۶).

کشف و کرامات نیز یکی از دام‌های راه برای زاهدان و از جلوه‌های جاه‌طلبی پنهان شمرده می‌شود، چنان‌که «شیخ‌الاسلام گفت که: کرامات‌فروش تا وی را قبول کنند مغرور است. و کرامات‌خر، اگر چه بانگ سگ نکند، سگ. یعنی حقیقت نه کرامات است، و رای آن چیزی است. آن، زهاد و ابدال را خوش آید. صوفی عارف از کرامات مه است. وی کرامات کرامات است» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۴).

مبارزه با نفس و برنامه‌ریزی برای پیشبرد «جهاد اکبر» که به عنوان یکی از برجسته‌ترین آموزه‌های زاهدان و صوفیان شمرده می‌شود، خود یکی از راه‌های آسیب‌پذیری زهد دانسته شده است.

شیخ احمد جام نامقی در باب بیست و دوم «روضه المذنبین» به همراه تمثیل‌هایی زیبا، به تبیین حقیقت مجاهدت و پیکار با نفس می‌پردازد و با برگرداندن قلم به حوزه نقد، اغلب خلق را کسانی می‌داند که سررشته کار را در این زمینه گم کرده و در هواپرستی، «می‌پندارند که مجاهدت می‌کنند». او بر آن است که شیطان، دام فریب را بر راه همگان، اعم از «مقلدان و قرآیان» و «راغبان مجتهد» گسترانیده و به همین خاطر، آنان به جای روی آوردن به «نجات»، گمان کرده‌اند که رضای خدا در بسیاری جهد است، حال آنکه نجات در راست‌کاری است (جام نامقی، ۱۳۷۲: ۲۱۳). او در ادامه به برشمردن شیوه‌های مختلف فریب نفس در این حوزه می‌پردازد؛ اینکه به بهانه قهر هواهای نفسانی، به تربیت و تقویت هواها پرداخته و آن را مجاهدت نام کرده‌اند؛ یا به بهانه مالش و خوارکردن نفس، از در حرام‌خواری به در حرام‌خوار دیگر می‌روند و در حقیقت خود را بر باد می‌دهند؛ اینکه با طلسمی نو، شیوه شیطانی خود را حلال دانسته و خود «شیطانی، طریدی و غولی گشته و راه دین بر مسلمانان مشوش کرده، و هر یکی چندان اوراد و مجاهدت فرا دست گرفته که گویی زاهدان، کوه لبنان باشند. و قومی روی فرا ایشان داده که ایشان نیک مردانی‌اند! و هر کسی را نامی نیکو برنهادند: یکی را شیخ الشیوخ نام کرده؛ یکی را صوفی نام کرده؛ یکی را درویش نام کرده؛ یکی را دانشمند نام کرده؛ یکی را خواجه امام نام کرده؛ و یکی را زاهد نام کرده‌اند... ای ناجوانمردان ناخدای ترسان! شرم ندارید و به قیامت ایمان ندارید که چنین عمل کنید و این را مجاهده و قهر هوی نام کنید؟! اگر یکی را از ایشان گردن بزنی، هرگز از آن

۷۸ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴

برنگردد، از بس شرب هوی که ایشان در آن دارند. اگر قهر هوی کنی، به خلاف کاری فرا دست گیر! نه به خلاف خدای و رسول. هوی پرستیدن و آن را مجاهدت و ریاضت نام کردن! و غیبت و بهتانِ مسلمانان، طاعت نام کردن! و سخن اولیای خدای، عزوجل، به طعنه و سخریت، سنت نام کردن! و از بد گفت تائبان و پارسایان نجات جستن، ندانم که یکی بر این سیرت از جهان مسلمان بیرون شود و اگر نه. مکنید ای مسلمانان که این همه راه شیطان است» (جام نامقی، ۱۳۷۲: ۲۱۳-۲۱۷).

### نتیجه‌گیری

ارزیابی کارکردهای چندوجهی «زهد» در میان لایه‌های گوناگون جامعه زهاد و صوفیان مسلمان، نشان می‌دهد که زهدپیشگی همچون دیگر موضوعات، دستخوش دگرگونی شده است. در این حوزه، از یکسو در زمره صوفیه، زاهدان پاک‌سرشت و عارفان حقیقت‌طلب به ایفای نقش می‌پردازند و از دیگر سو ریاکاران، دنیاجویان و مردم‌فریبان با وام‌گیری از اعتبار و محبوبیت گروه نخست، خود را در جامعه آنان جای داده‌اند. فرایند آسیب‌پذیری زهد از اینجا آغاز شده است.

بررسی روند ورود آسیب به پیکره زهد و تصوف نشان می‌دهد که میان آسیبی که متوجه زهد و زاهدی در دوره آغازین یا دوره بساطت در نگرش و رفتار است، با آسیبی که در دوره پیچیدگی و درهم‌تنیدگی مفاهیم، آموزه‌ها و سازوکارهای اجتماعی پدید می‌آید متفاوت بوده و همراه با پیچیده‌تر شدن و تعمیق مفاهیم و کارکردها، نوع آسیب‌ها نیز متفاوت شده است. در واقع از روزگاری که با حضور و ظهور پیران دل‌آگاه و حقیقت‌خواه، روش و منش آنان با اقبال عام مواجه شد و کانون‌های ثروت و قدرت از این شیوه به عنوان ابزاری کارآمد برای پیشبرد اهداف سلطه‌جویانه خود بهره برده‌اند، با شکل‌گیری نظام جدید تصوف، گسترش موقوفات و برقراری مناسبات تازه میان صوفیان، بازاریان و اصحاب سلطان، زمینه برای جاه‌طلبی، ریاکاری و گسترش نگاه کاسب‌کارانه و... فراهم شد. بر اساس چنین وضعی است که چنان‌که از نقد زاهدان مسلمان برمی‌آید، در دوره نخست، بیشتر از کبر و عُجب و غرور پرهیز داده می‌شد و در دوره‌های بعدی،

تیغ تیز نقد بیش از دیگر موارد، ریاکاری، جاه‌طلبی، دورویی و دوری از اخلاص در عمل را هدف قرار می‌داد.

از مطالعه متون برجسته ادبیات تصوف می‌توان به راحتی دریافت که پیران و مشایخ این حوزه، خود بیش از دیگران به آفتهایی که ممکن است در کار زاهدی پدید آید وقوف داشته‌اند و آنچه بعدها از قلم دیگران در نقد زهد و تصوف بیان شده، چندان چیزی اضافه بر آنان ندارد.

### پی‌نوشت

۱. قرآیی (به ضم اول و تشدید ثانی) به معنای زهد خشک و متعصبانه در ادبیات عرفانی فارسی است (رحیمی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۴) عرفان و رندی در شعر حافظ، چاپ پنجم، تهران، مرکز اسمیت، مارگارت (۱۳۹۰) مطالعاتی در عرفان اولیه خاور نزدیک و خاورمیانه، ترجمه دکتر منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران، مرکز.
- افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲) مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازچی، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۱) منازل السائرین، دکتر روان فرهادی، تهران، مولی.
- (۱۳۶۲) طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران، توس.
- انصاری، قاسم (۱۳۷۰) مبانی عرفان و تصوف، تهران، کتابخانه طهوری.
- جام نامقی (ژنده پیل)، احمد (۱۳۷۲) روضه المذنبین و جته المشتاقین، تصحیح دکتر علی فاضل، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰) نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدینی، تهران، اطلاعات.
- جمال‌الدین ابیروح، لطف‌الله بن ابی‌سعد (۱۳۶۷) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- حلبی، علی‌اصغر (۱۳۶۰) شناخت عرفان و عارفان ایرانی، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی زوار.
- حمیدیان، سعید (۱۳۸۳) سعدی در غزل، تهران، قطره.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳) حافظ، حافظه ماست، چاپ دوم، تهران، قطره.
- درگاهی، محمود (۱۳۸۲) حافظ و الهیات رندی، تهران، قصیده‌سرا.
- رجایی بخارایی، احمدعلی (۱۳۶۴) فرهنگ اشعار حافظ، چاپ دوم، تهران، علمی.
- رحیمی، روح‌الله (۱۳۹۱) «مروری کوتاه بر بنیان‌های فکری عرفان زاهدانه در متون نثر فارسی از سده دوم تا سده ششم هجری»، مجله علمی - پژوهشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی فسا، سال سوم، شماره ۳، پیاپی ۷، صص ۹۱-۱۱۵.
- رحیمی، مصطفی (۱۳۷۱) حافظ اندیشه، تهران، نور.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲) میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، نی.
- سجادی، سید علی‌محمد (۱۳۷۸) جامه زهد، خرقه و خرقه‌پوشی، تهران، علمی فرهنگی.
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۶۹) بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۷۴) گلستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ چهارم، تهران،

خوارزمی.

سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۶۲) دیوان، به سعی و اهتمام سید محمدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، کتابخانه سنایی.

----- (۱۳۶۸) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح سید

محمدتقی مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه و چاپ دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۶۴) عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور عبدالؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران، علمی فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶) قلندریه در تاریخ، دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، تهران، سخن.

شیروانی، علی (۱۳۷۳) شرح منازل السائرين، بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، تهران، الزهرا.

صدر حاج سیدجوادی، حسن (۱۳۶۷) «مقایسه سعدی و حافظ از نظر غزل‌سرایی و سبک»، حافظ‌شناسی، ج ۹، صص ۳۳ تا ۵۳، تهران، پاژنگ.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۳) تذکره‌الاولیا، تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ چهارم، تهران، کتاب‌فروشی زوار.

----- (۱۳۶۸) الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتر، چاپ دوم، تهران، توس.

----- (۱۳۸۴) منطق‌الطیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی

کدکنی، ویرایش دوم، تهران، سخن.

غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۱) کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۶۲) مکاتیب فارسی: فضائل الانام من رسائل حجه‌الاسلام، تصحیح عباس

اقبال آشتیانی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۶۵) منهج العابدین الی جنه رب العالمین، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی

ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۶۸) کتاب الاربعین، ترجمه برهان‌الدین حمدی، تهران، اطلاعات.

----- (۱۳۷۷) احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش

حسین خدیو جم، چاپ دوم، تهران، علمی فرهنگی.

غنی، قاسم (۱۳۴۰) تاریخ تصوف در اسلام: بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، چاپ دوم، تهران، کتاب‌فروشی زوار.

فیض الاسلام، سید علی‌نقی (۱۳۵۱) ترجمه و شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، تهران، فیض.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (۱۳۶۱) رساله قشیری، ترجمه ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

کیایی‌نژاد، زین‌الدین (۱۳۶۶) سیر عرفان در اسلام، تهران، کتاب‌فروشی اشراقی.

کیوانفر، علی‌اکبر (۱۳۹۰) «ابعاد اجتماعی و پیوندهای مردمی در تصوف اسلامی (با نگاهی به

۸۲ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره سی و ششم، بهار ۱۳۹۴

نسبت‌های تصوف و آیین‌های جوانمردی، ملامتیه و قلندریه» نشریه علمی - پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی، شماره ۲۲، صص ۷۳-۹۴.

گوهرین، سید صادق (۱۳۸۰) شرح اصطلاحات تصوف، جلد ۵ و ۶، تهران، زوآر.

محمدبن‌منور میهنی (۱۳۶۷) اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، آگاه.

مرتضوی، منوچهر (۱۳۷۰) مسائل عصر ایلخانان، چاپ دوم، تهران، مؤسسه آگاهی.

مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل‌بن‌محمد (۱۳۶۵) شرح التعرف لمذهب التصوف: نورالمریدین و فضیحه المذعین، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۸) مثنوی معنوی، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، جلد اول، چاپ ششم، تهران، مولی.

هجویری الجلابی الغزنوی، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان (۱۳۵۸) کشف‌المحجوب، تصحیح و ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب بن جعفر بن واضح (۱۳۵۶) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.