

زهد پارسا

دکتر سهیلا موسوی سیرجانی

استادیار دانشکده تربیت معلم دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

زاهدا کس ز سبوی می‌ات آگاه نکرد
این صوابی است که بر دوش گرفتن دارد

چکیده

اهل حقیقت بر این باورند که زهد و ورع یا پارسایی دو مقام از مقامات سلوک است. زهد در لغت به معنی بی‌رغبت شدن است (لغت‌نامه دهخدا: ذیل لغت). اهل حقیقت با تکیه بر آیه ۸۶ از سوره ۱۱ قرآن کریم که می‌فرماید: "بَقِيَّةَ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ"، زهد را با همان بار معنایی بی‌رغبتی در سه چیز می‌دانند: دنیا، خلق، خود. ورع یا پارسایی نیز در لغت به معنی پرهیزگار شدن و پرهیزگاری و در اصطلاح عرفانی، اجتناب و خودداری کردن است از هر آنچه که مورد پسند نیست. بنابراین زهد پارسا گریز از هر سه مرتبه زهد است.

در این مقاله، افزون بر بررسی این دو مقام، با بیان اختلاف آرای عرفا درباره مقدم یا متأخر بودن این دو، به انعکاس اندیشه شاعر بزرگ، بیدل دهلوی، درباره این دو اصطلاح عرفانی در دیوانش می‌پردازیم. شباهت یا تفاوت بار معنایی کلام وی درباره زهد و پارسایی با متون ناب عرفانی پیش از زمان شاعر و علل آن، از دیگر مواردی است که در این نوشتار به آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: زهد، ورع، مقام، کرامت، اجتهاد.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۲/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۷/۴/۲۴

Email: S_movsavi@azad.ac.ir

مقدمه

«آنچه در عرف اهل علوم و فنون، اصطلاح خوانده می‌شود، واژه‌ها و تعبیر خاصی است که برای افاده معنایی خاص وضع شده، یا در اثر کثرت استعمال در هر علم و فن، به تدریج معانی خاص از آن اراده شده و حالت اصطلاحی یافته است. مفاهیم اصطلاحی نیز مانند مفاهیم لغوی کلمات، یا تعیینی است یعنی با قصد و اراده وضع می‌شود و یا تعیینی است یعنی واژه‌ای به تدریج معنای لغوی و مطابقی خود را از دست می‌دهد و در یک علم، جنبه اصطلاحی می‌یابد. البته معنای اصطلاحی واژه، عموماً با معنای لغوی آن متناسب است». (سجادی ۱۳۷۳، ج ۱:۷)

بهاءالدین خرمشاهی در بخش دوم از کتاب *حافظ‌نامه* (ص ۷۸۷)، زهد را در معنا و مترادف پرهیزگاری و پارسایی آورده که با باور نگارنده این سطور درباره واژه زهد در معنای بی‌رغبتی منافات دارد، زیرا پرهیزگاری و پارسایی در ذیل واژه و مقام ورع در میان مشایخ صوفیه معنا و مفهوم می‌یابد.

همچنین ایشان در غزلی به مطلع:

زاهد خلوت‌نشین دوش به میخانه شد از سر پیمان برفت با سر پیمانانه شد آورده‌اند: «شادروان هومن بر آن است که در آغاز این بیت و غزل، «حافظ» به جای «زاهد» درست‌تر است، چراکه «زاهد» در هیچ غزلی «خلوت‌نشین» خوانده نشده است و هیچ‌گاه به میخانه نرفته و نمی‌رود. و در ابیات دیگر هم حالت‌های خود حافظ توصیف شده است و هیچ یک از این حالت‌ها با احوال زاهد مناسبت ندارد. (حافظ هومن، ص ۴۲۱-۴۲۰). در پاسخ و رد این نظر باید گفت: اولاً هیچ غزل از میان غزل‌های حافظ نیست که با نام حافظ شروع شده باشد و در غزل فارسی هم بی‌سابقه است که شاعری غزلی را با تخلص آغاز کند. ثانیاً زاهد (شرح غزل ۴۵، بیت ۱) که می‌تواند همان صوفی بیت دوم همین غزل باشد، به

هر حال از حافظ بیشتر خلوت‌نشین است، گرچه خلوت‌نشینی و سایر ریاضت‌کشی‌های او به قصد ریاست نه به قصد قربت و اعتکاف شرعی است، ثالثاً ابیات اول تا سوم در وصف پیمان‌شکنی‌ها و کج‌تابی‌ها و حسرت‌خوردن‌های صوفی یا صوفی زاهد است». (خرمشاهی ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۴۷)

نگارنده نیز انتخاب زاهد بر حافظ را ترجیح داده، اما بر این باور است که نباید پذیرفت که شرایط اجتماعی به گونه‌ای در حافظ اثر گذاشته باشد که وی زهد واقعی و عارفانه اولیه که در احوالات پیران نمود داشته است را به فراموشی بسپارد:

زهد اصلی رساندت در وصل زاهد مشتری ندارد اصل
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۷۲)

و به جای آن تنها زهد ریا و ریایی را بپذیرد، بلکه زاهد واقعی دنیای وی نیز خلوت‌نشینی است که به واسطه بی‌رغبتی به دنیا، اهل آن و خود، گوشه‌انزوا را انتخاب و پارساوار و خلاف زاهدان ریایی، گام برداشته و عرف و پسند جامعه را رها می‌کند و در نتیجه با عشاق آشنا با حق و بیگانه با دنیا و غیر حق، هم‌پیمانه می‌شود.

همچنین در بخش اول حافظ‌نامه خرمشاهی (ص ۱۷۳) اشاره می‌شود که ورع یکی از مراحل هفت‌گانه سیر و سلوک و جایگاه آن بعد از توبه - اولین منزل و مقام در عرفان - و قبل از زهد است.

باید گفت در اینکه ورع قبل یا بعد از مقام زهد قرار دارد بین مشایخ عرفا اختلاف نظر است. گروهی زهد را حاصل ورع و قومی ورع را حاصل زهد دانسته‌اند.

در هر حال تمامی این مطالب انگیزه‌ای شد که نوشتار حاضر مفهوم زهد و ورع و جایگاه این دو مقام را از اوایل قرن پنجم با جست‌وجو در آرای مشایخ بزرگ آن دوره تا رسیدن به دوره شاعر مورد نظر - بیدل دهلوی - بررسی کند و

ضمن دست‌یابی به آرای مشترک و متفاوت مشایخ با شاعر نامی بیدل، محور دلایل اختلاف نظر ایشان را نیز منعکس نماید.

زهد

ور بوی زهدورز لیکن خـر
هیـزم دوزخـی ولـیکن تـر
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۸)

«زهد در لغت به معنای «ناخواهانی، خلاف رغبت» است. زهد در قرآن مجید به کار نرفته، ولی «زاهد» در معنای ناخواهنده و بی‌رغبت به کار رفته است. (و کائوا فیه [در حق یوسف (ع)] من الزاهدین)» (خرمشاهی ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۷۰) اهل حقیقت نیز زهد را از نظر اصطلاحی در همان معنای لغوی آن یعنی بی‌رغبتی و ناخواهانی به کار برده‌اند:

از استاد ابوعلی [دقاق] شنیدم رحمة الله یکی را گفتند اندر دنیا زاهد چرا شدی؟ گفت: زیرا که پیش‌تر او اندر من زاهد شد ننگ داشتم در اندکی رغبت کردن (قشیری ۱۳۸۵: ۱۸۰)

مَنْ سُمِّيَ بِالْزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ سُمِّيَ بِالْفِ اِسْمِ مَحْمُودٍ وَ مَنْ سُمِّيَ بِاِسْمِ الرِّغْبَةِ فِي الدُّنْيَا فَقَدْ سُمِّيَ بِالْفِ اِسْمِ مَذْمُومٍ (هر کس به نام زاهد در دنیا نامیده شود، به هزار نام پسندیده نامیده شده و هر کس به نام روکننده به دنیا نامیده شود، به هزار نام نکوهیده نامیده شده است). (کاشانی ۱۳۷۲: ۳۷۵)

از سویی، نگرش ایشان به دنیا، ترک آن و بی‌مرادی را به دنبال دارد؛ زیرا جهان در نظر عارف ثبات و بقا ندارد و هر چه ثباتی و بقایی ندارد، شایسته دل‌بستگی نیست.^۱ در نظر عارف، دنیا حریفی سفله و بی‌وفاست که نباید بدان پرداخت.^۲ همچون سراب کاروانی است که خلق، مسافر آنند، پس تکیه بر آن شرط ادب نیست^۳، و مهم‌ترین اصل آن است که به دنیا پرداختن باعث خودپرستی می‌شود که در عرفان مردود است.^۴

ورت دنیا خوش است جای قرار
آن خوش از نفس شهوت و شره است
ای سپرده بدو دل و هوش را
پدرت را بگشت دنیا زار
کشته فرزند و مادر و پدرت
ازدها را به سوی خویش مکش
خوش نباشد رباط مردم خوار
ورنه جای بشختم تبه است
چه کشی سوی خود پدرکش را
زان پسر آزار دارد او آزار
تو بدو خوش نشسته کو جگرت
که کشد جانست را سوی آتش
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۶۱)

از سوی دیگر، بی‌مرادی او به این معنی است که او دیگر خواهان زور و زر و خانه - که همه به دنیا و مادیات برمی‌گردد - نیست، زیرا می‌داند که نیت و خواسته وی با دوام عافیت - که در پناه جاه و مال دنیا به دست آمدنی است - سازگاری ندارد، بنابراین به دنیا، اهل آن و حتی خود بی‌اعتنا می‌شود. پس زهد ایشان سه امر را دربرمی‌گیرد: ۱- دنیا ۲- اهل آن (خلق) ۳- خود (خویشتن).

زهد در دنیا

با من اکنون نه حال ماند و نه هوش
شد زیادت مرا جهان فرموش
ظاهر و باطنم به تو مشغول
گشت و شد از جهانیان معزول
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۳۳)

در خبر آمده است: «مَنْ أُعْطِيَ الزُّهْدَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (کاشانی ۱۳۷۲: ۳۷۳)

در کتاب‌های عرفانی، اهل حقیقت با عنایت به آیات متفاوت در قرآن کریم از جمله «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ، وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شوری ۴۲: ۲) - که در آن خلق امر به زهد در دنیا شده‌اند - و آیات دیگر در ذم دنیا، در گروه‌های ذیل جای می‌گیرند: - گروهی این بی‌رغبتی را در حرام خلاصه کرده و بر این باورند که مال حلال نعمتی از سوی حق برای بنده است و شکر آن بر بنده واجب.

- گروهی دیگر گفته‌اند: زهد در حرام واجب و در حلال فضیلت است زیرا اعتقاد ایشان بر آن است که بنده اگر بدانچه خدای وی را بخشیده راضی و صابر باشد، از فراخ دستی در دنیا بهتر است.

- گروهی نیز اعتقاد به زهد در مال حلال دارند و آن را بر دو وجه می‌دانند: یک وجه آن حال زاهدی است که مال خود را در بندگی حق هزینه و خرج می‌کند و صابر است. وی بدانچه شرع در حال تنگدستی نهی کرده، تعرض نمی‌کند، بی‌رغبتی این زاهد در مال حلال از دیدگاه ایشان از نشانه‌های کمال است.

وجه دوم، حال زاهدی است که در زهد خود تکلف نمی‌کند، یعنی در عین رضایت و شکرگزاری از قسمت، از زیادت‌جویی به دور است.

اما در جمع‌بندی کلی باید گفت که منتهیان راه، برترین زهد را دریغ نداشتن دنیا از دشمنان می‌دانند و در تأیید آن به کلام حق - تعالی - استناد می‌کنند: «لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَفَاتِكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ...» (تا دریغ نخورید (اندوهگین نشوید) بر آنچه از شما رود و نه شاد شوید بدانچه شما را آید). (حدید ۲۳:۷۵) (قشیری ۱۳۸۵: ۱۷۶)

و از اینجاست که سری سقطی گوید: خدای دنیا را از اولیای خویش بر بود و [از اصفیای خویش بازداشت] و دوستی او از دل دوستان خویش بیرون کرد، زیرا که ایشان را نپسندید. (همان: ۱۷۶)

همچنین باید افزود که رضا به قسمت و روزی، هم‌نشینی با درویشان و درنهایت یادآوری مرگی که مسلم است انگیزه و دلیل رسیدن به این زهد در منتهیان است.^۵

زهد در خلق

«یکی را گفتند زهد در دنیا چیست؟ گفت دست برداشتن از آنچه در اوست با

آنکه در اوست». (همان: ۱۷۹)

در این زهد، اعتقاد بر این است که قضا، جلودار و پیشی گیرنده است و حکم خداوند دربارهٔ بندگان، ثبات و پایداری دارد و خلق در برابر حکم قضا عاجزانی بیش نیستند:

عشق و معشوق اختیاری نیست عشق زان سان که تو شماری نیست
عشق و مقصود کافری باشد عاشق از کام خود بری باشد
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۲۷ و ۳۲۸)

بنابراین، منظور و تکیه‌گاه عارف، مخلوقاتی چون خود نیست، در نتیجه حرمت و احترام از سوی ایشان وی را وادار به آشکار کردن خلاف باطن - که همانا بی‌صدافتی و ریا را به دنبال دارد - نمی‌کند، هر چند این کار بسیار مشکل می‌نماید.

جنید گوید: سری گوید کارهای زهد همه بر دست گرفتم و هرچه خواستم از او بیافتم، مگر زهد اندر مردمان که بدان نرسیدم [و طاقت نداشتم] (قشیری ۱۳۸۵: ۱۸۰)

زهد در خود^۶

هر که در بند خویشتن باشد
کی بت عشق را شمن باشد
(سنایی ۱۳۷۴: ۳۳۰)

«کسی ذوالنون مصری را گفت: از جمله زاهدان کی باشم؟ گفت آن‌گاه که زاهد شوی اندر تن خویش» (قشیری ۱۳۸۵: ۱۷۹)

زاهد در این طریق به چشم شایسته و سزاوار در خود نمی‌نگرد زیرا وی آشنا با مکر و فریب و خبث دیوان نفسانی و ضعف خود و تیرگی و غیر واقع بودن حتی خوارق عادت بی‌التزام احکام شریعت است. وی به دنبال آدمیت خویشتن است نه بشریت خود؛ بنابراین، گریزان از خلق بودن خود و به دنبال خلق آدمیت خویش است.

کسی فرا یحیی معاذ گفت: کی به مقام توکل رسم و ردای زهد [کی] برافکنم

و با زاهدان [کی] بنشینم؟ گفت: آن‌گاه که نفس را اندر سر ریاضت کنی تا آنجا که [اگر] به سه روز خدای تو را روزی ندهد، ضعیف نگردی اندر نفس، و اگر بدین درجه نرسیده باشی، نشست تو بر بساط زاهدان جهل بود و از فصیحت شدن [تو] ایمن نباشم. (قشیری ۱۳۸۵: ۱۷۹)

بنابراین، با مرور این موارد باید گفت که زاهد واقعی کسی است که نسبت به دنیا و خلق و خویشتن بی‌رغبت است. وی آشنایی صادق است که زهدش را در کردار و عمل به اثبات رسانده و خلاف متزهدی ریایی است که زهدش تنها بر زبانش جاری است.

لازم به ذکر است که عزالدین محمود کاشانی - صاحب کتاب *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* - در باب نهم، فصل سوم، مراتبی را برای زهد ذکر می‌کند. وی اولین مرتبه زهد را زهد عوام نامیده و با استناد به گفته عرفای نامی از جمله سری سقطی که گفته است: «الزُّهْدُ تَرْكُ حُطُوطِ النَّفْسِ مِنْ جَمِيعِ مَا فِي الدُّنْيَا»، آن را ترک همه مالکیت‌ها و لذت‌های دنیایی می‌داند. با توجه به مباحثی که در صفحات پیشین بیان شد، باید گفت که این زهد همان بی‌رغبتی در دنیا یا زهد در دنیاست. وی همچنین مرتبه دوم زهد را زهد خواص نامیده و آن را بی‌رغبتی به ثمره زهد در دنیا می‌داند که همانا تعریف آن ناخواهانی تمایل نفس به بهره‌بردن از لذت‌های اخروی یعنی چشمداشت پاداش و جزا در قبال بی‌رغبتی به دنیا است. باید گفت این به گونه‌ای خاص اشارت به زهد در خود دارد زیرا عدم توجه به خود، ثمره‌ای جز ترک بهره بردن نفس از لذت‌های اخروی را به دنبال ندارد.

سعدی ز خود برون شو گر مرد راه عشقی کانکس رسید در وی کز خود قدم برون زد
(سعدی ۱۳۷۱: ۷۳۲)

وی مرتبه سوم زهد را فنای اختیار خلق در اختیار حق دانسته و اختیار از جانب حق برای بنده را زهد در دنیا می‌داند و این زهد را اخص خواص و

مخصوص انبیا و خواص اولیا نامیده است. این زهد همان زهد در خلق است که سری سقطی رسیدن به آن را کاری سخت می‌شمارد، زیرا با دانستن بی‌اعتباری اختیار خلق در برابر حق، چاره‌ای جز زهد در خلق نمی‌ماند.

با عنایت به دیدگاه عزالدین محمود کاشانی، باید گفت که نظر ایشان گواه و شاهدی بر کلام ما درباره زهد در صفحات پیشین است. البته باید گفت در کلام دیگر عرفای متقدم از جمله خواجه عبدالله انصاری، قشیری و ... نیز این مباحث درباره زهد مطرح است.

زهد و مقامات^۷

زهد در نزد عرفا از جمله مقاماتی است که زاهد را به حکمت رهنمون است. ابوخلاد روایت می‌کند از پیغامبر صلی الله علیه و سلم که گفت: چون بینی کی مردی را زهد دادند اندر دنیا و سخنش دادند، به وی نزدیکی کنید که او حکمت^۸ فراگرفت. (قشیری ۱۳۸۵: ۱۷۴)

خداوند بلند مرتبه در آیه ۲۶۹ از سوره بقره درباره حکمت می‌فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»

بنابراین، زهد از مقامات ارزشمندی است که برای رسیدن به آن باید مقاماتی را طی کرد، همان‌گونه که خود نیز پلی برای رسیدن به دیگر مقامات است.

گروهی از مشایخ و پیش‌کسوتان راه حقیقت از جمله خواجه عبدالله انصاری، مقام قبل از زهد را در صد میدان یقظت^۹ دانسته و ثمره زهد را تجریدی^{۱۰} می‌داند که رهرو را به ورع هدایت می‌کند. (خواجه عبدا... انصاری ۱۳۸۶: ۴۲-۵۳)

گروهی دیگر از جمله عبدالکریم بن هوزان قشیری، صاحب رساله قشیریه و هم‌عصر خواجه عبدالله و عزالدین محمود کاشانی، از عرفا و مشاهیر قرن هشتم و نویسنده مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، ورع را از جمله مقاماتی دانسته که رهبر به مقام زهد بوده و رهرو را به مقامات فقر^{۱۱} و خاموشی^{۱۲} می‌رساند.

غرض از تمامی این مطالب آن است که در هر حال مقام ورع در رابطه با زهد در تمامی متون عرفانی مطرح است، اما اختلاف عقیده در جایگاه آن است که آن را پیش از مقام زهد قرار دهیم یا پس از آن. با عنایت به طرح مسأله، لازم دانستم که کمی نیز به مقام ورع پرداخته و پس از آن آرای عرفا در این زمینه نقد و بررسی شود.

ورع

ورع در لغت به معنی پرهیزگارشدن و پرهیزگازی است. این کلمه با اینکه از کلمات کلیدی تصوف است، اما همانند زهد، در قرآن مجید به کار نرفته است؛ مگر در ضمن معانی مترادف مانند: «ان تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ ...» (نساء: ۴: ۳۱) و از نظر اصطلاحی نیز در بین اهل حق و حقیقت در معنای باز پرهیزیدن و نزدیک به همان معنای لغوی خود به کار رفته است. در کتاب‌های اهل تصوف، این پرهیز از زبان پیامبر دوری از تمامی کارهایی است که به کار نمی‌آید.

«بودر رضی الله عنه گوید که پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت: از نیکویی مسلمانی مرد، دست برداشتن است از آنچه او را به کار نیاید.» (قشیری ۱۳۸۵: ۱۶۶)

باید گفت عرفا در مقام ورع با عنایت به پرهیز ایشان در سه طبقه جای می‌گیرند: گروهی ورع را پرهیز و خویشتن‌داری نفس از ارتکاب اعمال نهی شده دانسته‌اند. ایشان منشأ این تعریف و اعتقاد خود را در باب ورع برگرفته و به استناد این خبر دانسته‌اند:

«چنانچه در خبر است حکایه عن الله تعالی: «ادِّ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكَ تَكُنْ مِنْ أَعْبَدِ النَّاسِ وَ انْتَهَ عَمَّا نَهَيْتُكَ تَكُنْ مِنْ أَوْرَعِ النَّاسِ وَ اقْنَعْ بِمَا رَزَقْتُكَ تَكُنْ مِنْ أَعْنَى النَّاسِ» (کاشانی ۱۳۷۲: ۳۷۱)

گروهی دیگر از عرفا، ورع را ترک هر فعل و سخن شبهه‌برانگیز، چه در ظاهر و چه در باطن، دانسته‌اند، هر چند که شرع درباره آن اجازه داده باشد: «ورع آن

است که از شبهت‌ها دست بدارد، همچنان که ابراهیم ادهم گفت که ورع دست بداشتن همه شبهت‌هاست و دست بداشتن آنچه تو را به کار نیاید و آن ترک زیادت‌ها بود.» (قشیری ۱۳۸۵: ۱۶۶)

و گروه سوم از اهل حقیقت ورع را ترک کل دانسته‌اند و بر این باورند که شاید در ظاهر در چیزی وجه شبهه آشکار نباشد، اما اختلاطی در آن باشد که حذر و دوری از آن شبهات یقیناً با ترک کل ممکن شود.

به قول جنید در تأیید این حرف دقت کنید:

«الْوَرَعُ تَرْكُ الْكُلِّ فَإِنَّ الْأُمُورَ مُمْتَرِجَةٌ» (کاشانی ۱۳۷۲: ۳۷۲)

شبلی گوید: ورع آن است که از همه چیزها پرهیزی به جز خدای (قشیری ۱۳۸۵: ۱۶۷)

گروهی از مشایخ نیز ورع را در پرهیز از بیشی و اندیشه‌های درهم و آشفته و آنچه که مورد پسند راه حق نیست، معنا کرده‌اند. در یک نگاه کلی، باید گفت تفاوت دیدگاه عرفا در این باره نیز باعث به انحراف کشیده شدن رهروان در این مقام و کمرنگ شدن ورع و پارسایی از قرن پنجم تا قرن هفتم و هشتم به گونه‌ای شد که در پایان قرن مورد مطالعه ما (قرن دهم و یازدهم)، نام و نشانی از ورع و پارسایی در اشعار بزرگانی چون بیدل دهلوی نمی‌بینیم.

اما در جمع‌بندی این بحث باید گفت: عارف با حفظ دین خود و دور کردن درون و دل خویش از هر نوع ناپاکی و فسق و فجور و امتناع از هر نوع عیب‌گویی و مذمت، از هر آنچه مورد پسند راه حق نیست، پرهیز کرده است و چون افزونی مال و منال دنیایی چیزی جز درازی حساب و شمار و سرزنش و ملامت دشمنان و زیان بردن و ضرر خوردن از وارثان را به دنبال ندارد، از اینجاست که او را پرهیزگار نامند و در مقام ورع جایگزین کنند.

قشیری در رساله خود اهل ورع را از زبان سری چهارتن دانسته و ورع ایشان

را قناعت به اندک تعریف کرده است.

جنید گوید از سری شنیدم که اهل ورع چهارتن بوده‌اند در وقت خویش:
۱- حذیفه‌المرعشی ۲- یوسف اسباط ۳- ابراهیم بن ادهم ۴- سلیمان خواص
اندر ورع نگاه کردند، چون کار بر ایشان تنگ شد، بر آن آمدند که از هر چیز به
اندکی قناعت کنند. (قشیری ۱۳۸۵: ۱۶۷)

در اینجا باید از مقام زهد و ورع و اینکه کدام برتر است، صحبت شود.

جایگاه مقام زهد و ورع

با مرور آنچه در صفحات پیشین آمد، باید گفت که به این نتیجه رسیدیم که زاهد
واقعی بی‌رغبت به دنیا و خلق و خود است. اینها برای وی ترک دنیا، عزلت، و
بریدن از خلق و مألوفات طبع و باختن جاه و مال را به ارمان می‌آورد.
بازپرهیزیدن و پارسایی رهرو در مقام بعدی یعنی ورع بوده است.

اگر زهد را در یک نگاه کلی بی‌رغبتی معنا کنیم و ورع را بازپرهیزیدن؛ باید
گفت که بعضی از عرفا همچون خواجه عبدالله انصاری را اعتقاد بر آنست که برای
پرهیز لازم است که ابتدا بی‌رغبت شویم، یعنی او پرهیز را نتیجه بی‌رغبتی می‌داند و
حاصل این پرهیز را تقوی و شخص پرهیزگار را متقی می‌نامد و بعضی بر این
باورند که پرهیز خود رهنما و رهنمون به بی‌رغبتی است، یعنی رهرو با پرهیز از
ناپسند همچون دنیا کم‌کم بدان بی‌رغبت نیز می‌شود. ابوسلیمان دارانی گوید: «ورع
اول زهد است چنان که قناعت طرفی است از رضا». (قشیری ۱۳۸۵: ۱۶۷)

نکته حایز اهمیت این است که شاید اگر زهد پیش‌گیرنده بر ورع باشد، گویی
نظر کسانی چون خواجه عبدالله انصاری بیانگر وجود کرامتی است که به گونه
بی‌رغبتی در خاصان حق ظاهر شده و ایشان را به پرهیز از دنیا و مادیات و هرچه
بدان برمی‌گردد، وامی‌دارد، یعنی شرط رسیدن به زهد و ورع کرامتی است که از

جانب حق بر ایشان نثار می‌گردد و آن را از اجتهاد و کسب بنده خارج می‌گرداند، ولی گروه دوم از عرفا با قراردادن جایگاه ورع قبل از زهد بر این باورند که اجتهاد که در شکل پرهیز نسبت به دنیا و امور آن نمایانگر می‌شود، رهنمون به بی‌رغبتی و رسیدن به مقام زهد است.

در هر صورت، چه حالی (کرامت) سبب رسیدن به مقامات زهد و ورع گردد و چه کسب و اجتهاد رهنمون به این دو مقام باشد، در اصل مسأله - که همانا عبور از این مقامات برای رسیدن به کمال مطلوب است - تأثیری نمی‌گذارد.

بیدل و زهد پارسا

عرفان نصیب زاهد جنت‌پرست نیست
این جوی خشک‌مغز به دریا نمی‌رسد
(بیدل: ۱۳۸۶: ۵۹۰)

پس از بحث درباره زهد و پارسایی، حال به نگرش بیدل دهلوی - شاعر پارسی زبان - به عنوان نماینده تمام عیار اسلوب هندی در قرن یازدهم، در این مقوله می‌پردازیم.

زاهد در شعر بیدل در بند ظاهر عوام‌فریبانه خود است. وی خواهان آن است که عارف بی‌اعتنا به نه آسمان را با ادعای عصمت خود فریفته، حال آنکه خود پای‌بند بزرگی و بازی‌های زمانه گشته است. این بحث بیان می‌کند که این زاهد به یکی از پایه‌های محکم زهد - که همانا بی‌رغبتی به دنیا است - بی‌اعتنا است.

زاهدان کوسه را ساز بزرگی ناقص است	ریش هم می‌باید اینجا درخور دستارها
زاهدا بر ریش چندان اعتمادت فاسد است	آخر این قالی که می‌باقی جوالی می‌کند
پیش من نه آسمان پشمی ندارد در کلاه	می‌دهد زاهد فریب عصمت عمامه‌ام
زاهدان بر خود می‌پسند اینقدر سودای پوچ	ریش و فش آخر چو پشم از کون دنیا می‌رود

(همان: ۸۰۶ و ۹۶ و ۱۰۷۴ و ۸۰۶)

وی پای‌بند مسائل دینی نیز نیست، در نتیجه در همیان وی طاعت یزدان یافت نمی‌شود. وعظ وی از آگاهی تهی است و سجده‌اش از بی‌بصری پر. در

بهشت نیز وی طالب لذت دنیایی خود است. اگر در پی خلوتی است، در آن خواهان نازکمال فروختن و دعوت خلق به خود است. توبه وی بازگشت به حق نیست بلکه راهی است برای رهایی و رسیدن به کوثر. این خیالات وی راه به جایی ندارد، زیرا با "زهد در خود" - که از پایه‌های زهد حقیقی است - قرین نیست.

زاهد کجا و طاعت یزدانش از کجا
نه از کیفیت آگاهی است این وعظت، ای زاهد
سجده ما نه چو زاهد بود از بی‌بصری
زاهد خیال توبه به کوثر رسانده‌ای
در وضع سجده شیوه خاصش اراده است
همان تعلیم بی‌مغزی ست فریاد لب جامت
حلقه گردیدن ما حلقه چشم میناست
معذور کاین خیال به صهبا نمی‌رسد
(بیدل: ۱۳۸۶: ۲۸۵ و ۴۰۷ و ۴۵۱ و ۸۰۵)

و از همین رو است که شاعر در شعر خود به کمال زاهد ایمان ندارد.

همان پیرایه وضع است اگر کامل شود زاهد
هیولا چون در سامان زند بیکر برون آرد
(همان: ۷۸۹)

و وی را به سبب زنگار دل و صفای ظاهری بی‌حقیقت باطن از قرب به حق به‌دور دانسته است.

طینت آینه و خاصیت زاهد یکی است
نپنداری ز جام قرب زاهد نشئه‌ای دارد
تا کجاها صافی ظاهر برد زنگش ز دل
دلیل دوری است اینها که در یاد است معبودش
(همان: ۹۶۰ و ۹۰۷)

و اینها همه صفاتی چون مکر، ریا و خودبینی و غرور را برای وی به ارمغان می‌آورد که در عرفان پسندیده نیست.

- زاهد مکار است:

با همه جهل گر از زاهد و مکرش پرسى
مکر زاهد ابلهان را سر خط درس ریاست
سامری نیست فسون قابل گوساله ما
سامری تعلیم باطل می‌کنند گوساله را
(همان: ۱۶۶ و ۸۹)

- زاهد خودبین است:

بیدل چه سحرکاریست کاین زاهدان خودبین
به چشم زاهد خودبین چه توتیا و چه خاک
آینه در مقابل خندیده‌اند بر ما
که از حقیقت بینش چو سرمه‌دان خالیست

(همان: ۱۴۷ و ۳۵۳)

- زاهد مغرور است:

ریاضت غره دارد زاهدان را لیک از این غافل که از خود گر تهی گشتند پرکردند همیان را
زاهد تو هم برافروز شمع غرور طاعت رحمت در این شبستان پروانه گناه است
(بیدل ۱۳۸۶: ۱۹۴ و ۴۱۹)

بنابراین، زاهد مورد نظر شاعر با می‌کشان میخانه عرفان مطابقت ندارد. زاهد
اهل صومعه است و مست در میخانه جا دارد، اما سجده مست از روی آگاهی
است و سجده زاهد گواه بی‌بصری. شوق در مست جاری، حال آنکه زاهد
افسرده از آن بی‌خبر است. مست سر تا پا شاداب و زاهد به سبب زهد خشک
یعنی زهد ریایی - که منجر به احوال معنوی نمی‌شود - از حقیقت عشق و
محبت خالی است و چون عصا غیر قابل انعطاف است. بنابراین، زاهد گرفتار
زهد ریایی است و مست، خمار شراب ناب.

ز زهد خشک زاهد نیست باکی سیرمستان را که ایمن از خزان باشد بهار گلشن مینا
ز اهل صومعه اکراه نیست مستان را که ترش‌رویی زاهد به بزم می نمک است
سجده ما نه چو زاهد بود از بی‌بصری حلقه گردیدن ما حلقه چشم میناست
به هر جا باغبان در یاد مستان تاک بنشانند بگو تا بهر زاهد یک دو تا مسواک بنشانند
زاهدا کس ز سبوی می‌ات آگاه نکرد این صوابی است که بر دوش گرفتن دارد
(همان: ۱۳۱، ۳۷۹، ۴۵۱، ۵۷۱)

بهره از عشق سبب نمی‌خواهد بلکه عنایت است و زاهد از این عنایت
بی‌بهره. با شرح این اوصاف، سیر راه عشق از عهده زاهد خارج است، پای وی
همچون استدلالیون چوبین و در بساط عشق سزاوار به آتش کشیدن است. سوز
عشق دل افسرده زاهد را اثر نمی‌گذارد، چون دل وی همچون سنگ گشته و
غیرقابل سوختن است.

زاهدا کار عشق بی‌سببی است تو دعاهای مستجاب فروش
راست ناید با عصای زهد سیر راه عشق این بساط شعله خصم پای چوبین بوده است
سوز عشق و دل افسره زاهد هیهات از شرر سنگ کجا سوخته یا می‌سوزد
(همان: ۸۷۲، ۴۱۵، ۶۵۹)

و اینها گواه آنکه رند نیز در مقابل زاهد قد علم کند:

پیش همت رشتۀ آمال پشمی بیش نیست مژده ای رندان که ریش زاهد آسان می‌کنم
(بیدل ۱۳۸۶: ۹۹۹)

تنها در سراسر دیوان بیدل در یک بیت به زاهدی برمی‌خوریم که با گردش
جام، آشنا و رندانه جرعه می بر زمین می‌فشاند یعنی زاهد در کنار مست و رند
قرار می‌گیرد زیرا آشنا با حقیقت عرفان است، نه بیگانه از آن:

شب که شد زاهد به فیض گردش جام آشنا سجده جای جرعه می بر زمین رندانه ریخت
(همان: ۴۸۴)

و تمامی این موارد گواه آن می‌شوند که شاعر ما مخالف زهد پایدار در جامعه
خود بوده و به شدیدترین لحنی با زاهدان زمانه به مخالفت می‌پردازد، ایشان را
به سبب زهد خشک سزاوار آتش دانسته و خود را از حال ایشان غافل و عرض
بزرگی ایشان را ظاهری می‌داند و می‌بیند:

زاهدان حاشا که در خلد برین یابند بار چون عصا این خشک‌مغزان باب آتش خانه‌اند
ز حال زاهد آگه نیستم لیک اینقدر دانم که در عرض بزرگی ریش و دستار این چنین باید
نپنداری ز جام قرب زاهد نشئه‌ای دارد دلیل دوری است اینها که در یاد است معبودش
مناز در پی زاهد به وهم حور و قصور حذر که قافله سالار بنگ می‌گذرد
(همان: ۵۸۱، ۷۰۲، ۶۸۳، ۹۰۷)

از نکات قابل توجه در افکار و عقاید بیدل، خالی بودن اشعار وی — که همانا
گواه افکار وی هستند — از پارسایی و پارسا است. گویی که پارسایی از نظر
شاعر ما در جامعه‌اش چنان رنگ باخته که در شعر او حتی یک بیت نیز که در آن
از پارسا و پارسایی ذکری به میان آورده باشد، نمی‌بینیم.

نتیجه

سال‌های سده دهم تا میانه سده دوازدهم هجری از نظر جریانات اجتماعی بر روی
هم عهد نامساعدی بود، یعنی اگر نیک و بد این عهد را در ترازوی سنجش بگذاریم،

بدی‌ها بر خوبی‌ها می‌چربد. با مطالعه در حوزه اقتدار صفویان در می‌یابیم که اتکای بیش از حد ایشان بر اعتقاد عامیانه و دور از تحقیق و تعلیل مطالب مذهبی، ناگزیر همان وضعی را در ایران تجدید می‌کند که در رواج سیاست و دین‌غزنیان و سلجوقیان و دیگر حکومت‌های ترک‌نژاد ایران برقرار بود. می‌دانیم میرزا عبدالقادر پسر میرزا عبدالخالق متخلص به بیدل در سال ۱۰۵۴ هجری (۱۶۴۴ میلادی) در شهر عظیم‌آباد پتنا از توابع بیهار هند چشم به جهان گشود (خوشگوی دهلوی ۱۹۵۹: ۱۰۳). ولادت او همزمان با اواخر سلطنت شهاب‌الدین شاه جهان - شاه گورکانی هند - بود که حکایت از طلیعه‌اوضاع نابسامان حکومت مغولان داشت. جنگ‌های خونینی که پسران شاه جهان در پی به دست آوردن قدرت به راه انداختند و جان انسان‌ها را به تباهی کشاندند، از داستان‌های دردناک تاریخ بشر است. میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی شخصیتی بود که با اشعار عارفانه خود به اجتماع مرده آن روز حیات بخشید. حال چگونه ممکن است در اوضاع نابسامان آن دوران، افکار و عقاید عارفانه او تأثیر نپذیرفته و دستخوش دگرگونی ناشایست نشود. در حقیقت شعر او آینه تمام‌نمای دگرگونی‌ها و به بیراهه کشیده شدن افکار و عقاید عارفانه و آمیختگی صفا با کدر در معامله عرفا است، زیرا زهد و پارسایی که به گونه بی‌اعتنایی به دنیا و هر آنچه که دنیایی است، در سده پیشین نمود یافته بود، با تقسیم‌بندی و گونه‌گونه شدن در قرن‌های هفتم و هشتم به حیات خود ادامه داد، اما این تقسیم‌بندی‌ها صفا و حقیقت آن را هر روز کم‌رنگ‌تر کرد، به گونه‌ای که در شعر شاعران بزرگی چون حافظ و سعدی نیز زهد راستین کم‌رنگ شد.

که بوی خیر ز زهد ربا نمی‌آید	اگر به باده مشکین دلم کشد شاید
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست	زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست
(خرمشاهی ۱۳۷۱: ۷۸۶)	
چنان بکنند که صوفی قلندری آموخت	بلای عشق تو بنیاد زهد و بیخ و رع
عاشقی در ششدر لا، کفر و ایمان باختن	زاهدی بر باد الا، مال و منصب دادن است
(سعدی ۱۳۷۱: ۶۱۸، ۷۴۹)	

تا اینکه در قرن مورد مطالعه ما، دیگر نشانی از زهد و پارسایی در شعر شاعر

بزرگی چون بیدل دهلوی نمی‌بینیم، زیرا کدورت‌های جامعه حجابی بر زهد راستین و پارسایان واقعی کشیده است، ولی اینها همه گواه به بیراهه‌رفتن اهل زمانه است نه حقیقت زهد.

پی‌نوشت

۱. عارفان هر چه ثباتی و بقایی نکند
گر همه ملک جهانست به هیچش نخرند
(سعدی ۱۳۷۱: ۵۹۳۰)



جامی چه بقا دارد در رهگذر سنگی
این ملک خلل گیرد گر خود ملک رومی
کام همه دنیا را بر هیچ منه سعدی
دور فلک آن سنگست ای خواجه تو آن جامی
وین روز به شام آید گر پادشه شامی
چون با دگری باید پرداخت به ناکامی
(همان: ۵۹۳، ۷۷۹)

۲. دنیا حریف سفته و معشوق بی‌وفاست
چون می‌رود هر آینه بگذار تا رود
(همان: ۶۰۲)

۳. تو مسافری و دنیا سراب کاروانی
نه معولست پستی که بر این پناه داری
(همان: ۶۸۶)

۴. خودپرستی خیزد از دنیا و جاه
نیستی و حق‌پرستی خوشتر است
(سعدی ۱۳۷۱: ۵۵۶)

۵. مضمون کلام درباره زهد در دنیا برگرفته از سخنان عارف نامی خواجه عبدالله انصاری و قشیری است.

۶. سعدی ز خود برون شو گر مرد راه عشقی
کانکس رسید در وی کز خود قدم برون زد
(همان: ۷۳۲)

۷. مقام: جای اقامت بنده باشد اندر راه حق و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آن را ادراک کند، چنان‌که صورت بنده بر آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد، بی از آنکه حق آن بگزارد. مقام از جمله اعمال بود، پس صاحب مقام به مجاهدت خود قیام بود. (هجوی ۱۳۷۸: ۲۴، ۲۲۵)

۸. در کتاب صد میدان خواجه عبدالله انصاری، در تعریف حکمت آمده است:
«بدیدن چیزی چنانکه آن چیز است». وی همچنین برای حکمت سه درجه ذکر می‌کند که نمودار آن به شرح ذیل است:

۱- شناختن کاری است سزای آن کار. ۲- بنهادن آن چیز به جای آن چیز. ۳- شناخت هر کس در قالب آن کس.	و آن:	۱- درجه دیدن: (این عین حکمت است).	
۱- بستن هر سخن است در نظیر آن. ۲- بدیدن آخر هر سخن است به اول آن. ۳- شناخت باطن هر سخن است در ظاهر آن.	و آن:	۲- درجه گفتن: (این بیان حکمت است).	حکمت سه درجه است:
۱- وزن معاملت با خلق نگاه داشتن میان شفقت و مدهانت. ۲- وزن معاملت نگاه داشتن با خود میان بیم و امید. ۳- و وزن نگاه داشتن با حق میان هیبت و انس.	و آن:	۳- درجه به حکمت زیستن: (این ثمره حکمت است).	

(انصاری ۱۳۸۶: ۲۳۱)

۹. یقظت: در لغت به معنی بیداری، بیدار شدن است. در اعتقاد عرفا، یقظت را سه رکن است: نعمت‌های خود را از حق دیدن و جرم‌های خود را از خود دیدن، و عیار روزگار خود از زیادت و نقصان شناختن، و دایم از جمله مکر ترسیدن. (همان: ۴۲)

۱۰. تجرید: در لغت به معنی برهنه کردن، پیراستن و اصلاح نمودن است. نجم رازی گوید: تجرید یعنی ترک دنیا، عزلت، و انقطاع از خلق و مألوفات طبع، باختن جاه و مال. (نجم رازی ۱۳۶۶: ۲۰۳)

۱۱. فقر: فقر درویشی است و آن سه فقر است: فقر اضطرار که پایه و اساس آن بر بیچاره و حاجتمند کردن کس استوار است.

فقر اختیار: فقری که پایه و اساس آن گزین کردن این فقر توسط خود شخص است.
فقر تحقیق: فقری که پایه و اساس آن واقعیت است و واقعیت نیازمندی مخلوق است.
(موسوی سیرجانی ۱۳۸۵: ۱۱۷)

۱۲. خاموشی بر دو قسمت بود: خاموشی ظاهر بود و خاموشی ضمیر بود، خداوند توکل دلش خالی بود از تقاضای روزی و عارف را دلش خاموش بود اندر مقابله حکم به نعت و فاق، این به نیکویی صنوع او ایمن باشد و آن دیگر به جمله حکم او قانع (قشیری ۱۳۸۵: ۱۸۳).

کتابنامه

بیدل دهلوی. ۱۳۸۶. *دیوان بیدل دهلوی* (۲). به تصحیح اکبر بهداروند. ج ۲. چ ۱. تهران: نگاه.

- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۱. حافظ‌نامه. ج ۲. چ ۴. تهران: سروش.
- خواجه عبدالله انصاری. ۱۳۸۶. صد میدان. به تصحیح سهیلا موسوی سیرجانی. چ ۲. تهران: زوار.
- _____ . ۱۳۷۷. مجموعه رسایل خواجه عبدالله انصاری. به تصحیح محمد سرور مولایی. ج ۲. چ ۲. تهران: توس.
- خوشگوی دهلوی، بندر ابن داس. ۱۹۵۹. سفینه خوشگو. به اهتمام سید شاه محمد عطاء‌الرحمن کاکوی. هند: سلسله انتشارات اداره تحقیقات عربی و فارسی پنته.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۳. فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۲. تهران: طهوری.
- سعدی. ۱۳۷۱. کلیات. به تصحیح ذکاء‌الملک فروغی. مقدمه‌ها از عباس اقبال آشتیانی و محمدعلی فروغی. چ ۸. تهران: جاویدان.
- سنایی غزنوی. ۱۳۷۴. حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن قشیری. ۱۳۸۵. رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. چ ۹. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۷۲. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. به تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۴. تهران: هما.
- موسوی سیرجانی، سهیلا. ۱۳۸۵. "فقر و غنا (از دیدگاه هجویری و خواجه عبدالله انصاری)". مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی. س ۱. ش ۳.
- نجم‌الدین رازی. ۱۳۶۶. مرصاد‌العباد. به اهتمام محمدمین ریاحی. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی (وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی).
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. ۱۳۷۸. کشف‌المحجوب. به تصحیح و ژوفسکی. با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.