

بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی

رضا رفایی قدیمی مشهد* - دکتر غلامحسین غلامحسین زاده**

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس - دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

زهد به عنوان یکی از عوامل اصلی شکل دهنده تصوف، از مباحث مهم و مورد توجه صوفیه است که در متون عرفانی از آن سخن به میان آمده است. در این پژوهش دیدگاه‌های مولانا جلال‌الدین محمد بلخی درباره زهد بررسی شده است. مولانا تلقی‌های متفاوتی نسبت به زهد داشته و از منظرهای گوناگون به این مقوله نگریسته است. هدف پژوهش پاسخ به تبیین تلقی‌های متفاوت مولانا در باب زهد و چرایی نگاه‌های متفاوت از سوی او است. نگارندگان برای نیل به این هدف، واژه‌های زهد و زاهد را در آثار منثور و منظوم مولانا بررسی و تحلیل کرده‌اند و تلاش می‌کنند جایگاه ارزشی زهد و کارکردهای آن را در هر یک از این دو دسته از آثار نمایان و دلیل یکسان نبودن نگاه مولانا به زهد را تبیین نمایند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مولانا از سه منظر فقیه، عارف و قلندر به زهد نگریسته است. از منظر نخست، زهد جایگاه والایی دارد و از دو منظر دیگر، امری کم ارزش است. به نظر می‌رسد میزان فردیت متفاوت مولانا در آثار مختلف، عامل ارزش‌گذاری متفاوت او در مورد زهد است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، مولوی، زهد، عارف، قلندر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۳/۰۹

*Email: Reza.refaee@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: ggholamhoseinzadeh@yahoo.com

مقدمه

زهد به عنوان یکی از عوامل اساسی شکل‌گیری تصوف اسلامی، همواره در منابع عرفانی مختلف مورد توجه قرار گرفته و در اکثر آن‌ها به عنوان یکی از مقامات عرفانی معرفی شده است. آنچه مسلم است این است که صوفیه بخش عمده‌ای از سیره عملی و نظری خود را از مسلمانان صدر اسلام و تابعین اخذ کرده‌اند. در دوره ابتدایی اسلام، علی (ع) ویژگی‌های زندگی عارفانه را به صورت کامل در خود داشت. بعد از وفات پیامبر (ص) نیز گروهی از تابعین مانند اویس قرنی، سعید بن جبیر، حسن بصری و مالک بن دینار به عنوان زهاد شناخته شدند و ایشان به نوعی مقتدای صوفیه برای تلقی خاصی از دنیا - یعنی زهد و انزوا - بوده‌اند و در واقع، «کهن‌ترین نوع از انواع تصوف اسلامی تصوف زهد و ورع بود نه تصوف فلسفه و نظر.» (نیکلسون ۱۳۷۲: ۱۷)

تصوف ابتدایی مسلمانان، تصوف زاهدانه و زهد عامل مهمی در شکل‌گیری جریان تصوف اسلامی بوده است: «درست است که زهد یگانه منبع تصوف نیست، اما پیدایش آن بی‌شک از اسباب عمده‌ی شد که اذهان مستعد را برای قبول فکر عرفان آماده کرد و موجب انصراف آن‌ها از حیات ظاهر گشت. در بین یهود و نصاری نیز توجه به عرفان، تا اندازه‌ای از همین عنایت به زهد و پرهیزگاری آغاز شد.» (زرین‌کوب ۱۳۹۲: ۴۳)

قشیری صوفیه را پیروان حقیقی تعالیم اسلام می‌داند که این پیروان حقیقی، نخست به عنوان صحابه نامیده شدند که نامی افتخار آمیزتر از آن نبود. سپس به عنوان تابعین و سپس به عنوان اتباع‌التابعین و سپس به عنوان عبّاد و زهّاد و سرانجام به نام صوفیه شناخته شدند. (۱۳۹۳: ۲۴)

زهد در لغت، متون عرفانی و متون دینی

زهد در لغت به معنای بی‌رغبت شدن، ناخواهانی نمودن، روی بازگردانیدن از چیزی به واسطه حقیر شمردن آن و ناخواهانی خلاف رغبت و طیب کسب و قصر امل است. (دهخدا ۱۳۳۹: ذیل واژه «زهد») راغب اصفهانی زهد را این چنین تعریف کرده است: «زهد چیز کم را گویند و زاهد یعنی روی گرداننده از چیزی و خشنود شونده به مقدار کم آن.» (۱۳۸۷: ۳۴۱) در المعجم الوسیط درباره زهد دنیایی آمده است که: «زهد فی الدنیا: ترک حلال‌ها مخافه حساب و ترک حرام‌ها مخافه عقابه.» (مصطفی و همکاران ۱۴۲۵: ۴۰۳)

کلمه زهد و مشتقات آن، فقط یک بار در قرآن به کار رفته است. «شَرَوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ.» (یوسف / ۲۰) (یوسف را به قیمت کمی - به چند درهم - فروختند. چون علاقه‌ای به یوسف نداشتند)

از سوی دیگر قرآن مسلمانان را به برخورداری و بهره‌مندی از نعمت‌های الهی توصیه می‌کند. در حقیقت خداوند در قرآن هرگز به گوشه‌گیری و انقطاع دنیا امر نکرده؛ بلکه بهره‌مندی از نعمات دنیوی را عاملی برای رشد فکری و جسمی انسان‌ها معرفی کرده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أُخْرِجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ.» (اعراف / ۳۲) (بگو چه کسی زینتی که خدا برای بندگانش به وجود آورده و خوردنی‌های پاک را حرام کرده است؟!)

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا.» (مائده / ۸۸ - ۸۷) (ای افراد با ایمان خوردنی‌های پاک را که خدا برای شما حلال کرده حرام نکنید و تجاوز نکنید. چون خدا افراد متجاوز را دوست ندارد و از آنچه حلال و پاک است و خدا روزی شما کرده بخورید.)

اما زهد مورد نظر متصوفه - مبتنی بر بی‌توجهی به دنیا و اعراض از آن - به گونه‌ای در قرآن مطرح شده و مورد نکوهش قرار گرفته: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَافِقَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا.» (حدید/ ۲۷) (به دنبال آن‌ها پیغمبرانمان را فرستادیم و دنبال آن‌ها عیسی بن مریم را فرستادیم و به او انجیل دادیم و در دل کسانی که از او پیروی کردند رأفت و رحمت قرار دادیم و رهبانیت (ترک دنیایی) که خودشان آن را درست کردند. ما فقط خواست رضای الهی را بر ایشان واجب کرده بودیم ولی ایشان حق آن را رعایت نکردند.)

البته باید به این نکته توجه داشت که رهبانیت به معنای زهد نیست، بلکه معنایی عام‌تر نسبت به زهد دارد. در *اقترب/الموارد* با صفات تبتل (دنیانگیزی) و اعتزال، آمده است: «الراهب: من ترهب: ای تبتل لله و اعتزل عن الناس الى الدير طلباً لعبادة.» (شرتونی ۱۳۹۲، ج ۲: ۴۴۲) بنابراین، می‌توان دریافت که شکل رسمی و خاص زهد، مورد تأیید و حمایت قرآن نیست و یا حداقل در تأیید آن آیه‌ای نازل نشده است.

در متون عرفانی تعاریف متعددی از زهد ارائه شده است. عطار نیشابوری زهد را از کلام عارفان مشهور نقل کرده است:

بشر حافی: «زهد، ملکی است که قرار نگیرد جز در دل خالی.» (۱۳۶۳: ۱۳۴)
ذوالنون مصری: «یقین دعوت کند به کوتاهی امل. و کوتاهی امل دعوت کند به زهد. و زهد دعوت کند به حکمت. و حکمت نگرستن در عواقب بار آرد.» (همان: ۱۵۵)

عبدالله بن مبارک: «زهد امنی بود به خدای - تعالی - با دوستی درویشی.» (همان:

احمدبن حنبل: «زهد سه چیز است: ترک حرام، و این زهد عوام است. و ترک افزونی از حلال، و این زهد خواص است. و ترک آنچه تو را از حق مشغول کند، و این زهد عارفان است.» (عطار ۱۳۶۳: ۲۶۱)

حمدون قصار: «نزدیک من [زهد] آن است که بدانچه در دست توست ساکن دل تر نباشی از آنچه در ضمان خدای - تعالی - است.» (همان: ۴۰۴)

کاشانی در مصباح الهدایه زهد را چنین تعریف می‌کند:

«بدانک زهد از جمله مقامات سنیه و مراتب علیه است چنانک در خبرست «من اعطی الزهد فی الدنیا فقد اوتی خیراً کثیراً». و مراد از زهد صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از اعراض آن. و مقام زهد ثالث مقام توبت و ورع است، چه سالک طریق حق، اول نفس خود را به مقمعه توبت نصوح از تورط و انهماک در مناهی و ملاهی قلع و منع کند و مجال حظوظ و شهوات بر او تنگ گرداند، پس آنگاه به مصقله ورع و تقوی آینه دل را از زنگ هوا و طبع، روشن و صافی گرداند تا صورت حقیقت دنیا و آخرت کما هی در او بنماید، پس دنیا را بر صورت قبح و فنا مشاهده کند و از وی اعراض نماید و آخرت را بر صورت حسن و بقا مطالعه کند و در وی راغب گردد و حقیقت زهد محقق شود.» (۱۳۸۹: ۳۷۳)

در کلام ائمه - و خصوصاً کلام امام علی (ع) - واژه زهد به همان معنای

عرفانی آن به کار رفته است. حضرت علی (ع) می‌فرماید:

«الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ. قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ) «فَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ مَنْ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ» (تمامت زهد و پارسائی بین دو کلمه از قرآن است. خداوند سبحان فرموده: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَيْكُمْ) یعنی تا هرگز بر آنچه از دستتان رفته، اندوه نخورید و به آنچه به شما داد، شادی نکنید. کسی که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شاد نگشت، پس زهد را از دو سمت آن (بی‌اعتنایی به گذشته و آینده) دریافته است.) (نهج البلاغه ۱۳۶۵: ۱۳۸۱)

هجویری سلسه ائمه از امام علی (ع) تا امام جعفر صادق (ع) را در شمار

عارفان ابتدایی صدر اسلام معرفی می‌کند. او در وصف امام علی (ع) به زهد

ایشان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «اهل این طریقت اقتدا بدو کنند در حقایق عبارات و دقایق اشارات و تجرید از معلوم دنیا و نظاره اندر تقدیر مولی. و لطایف کلام وی بیش از آن است که به عدد اندر آید...» (هجویری ۱۳۹۳: ۱۰۳)

سؤال پژوهش

در این پژوهش به جهت نیل به اهدافی که پیش‌تر مطرح شد، تلاش می‌شود به سه سؤال عمده پاسخ داده شود:

- ۱- زهد در اندیشه مولانا چه جایگاهی دارد؟
- ۲- تلقی مولانا در هر یک از آثارش نسبت به زهد چیست؟
- ۳- چرا مولانا تلقیاتی متفاوتی را نسبت به زهد در آثارش بروز داده است؟

روش پژوهش

روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد متن‌گرا است که در آن تلاش می‌شود اندیشه‌های مولانا در باب زهد و اکاوی شود و دلیل تفاوت نگاه او به این مقوله در این آثار تبیین شود. به این منظور، نظرات و آرای مولانا در آثار مختلف او دسته‌بندی و تحلیل شده و شواهد متعدد شعری در تأیید هر یک ذکر شده است. بنابراین، منابع اصلی این پژوهش، آثار مولانا هستند.

پیشینه پژوهش

در باب اندیشه مولانا درباره زهد، تحقیق مستقلی انجام نشده است، لیکن تعدادی پژوهش در حوزه بررسی زهد در متون عرفانی انجام گرفته است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

«طلیعه شعر زهد در زبان فارسی»، نوشته محمد جعفر یاحقی و مهدی پرهام (۱۳۸۷)، مقاله سیر شعر زهد فارسی را از ابتدا تا دوره سنایی بررسی کرده و آن را نوعی از شعر اجتماعی دانسته است.

«زهد پارسا»، نوشته سهیلا موسوی سیرجانی (۱۳۸۷)، در این مقاله پس از تبیین مختصات زهد در لغت و متون عرفانی، جایگاه زهد در شعر عصر صفوی و خصوصاً شعر بیدل بررسی شده است.

«زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، نوشته سیدحسن سیدترابی محمود آباد و احمد ذاکری (۱۳۸۹)، نویسندگان در این مقاله ابتدا آبخوره‌های زهد در اندیشه حسن بصری را تبیین و سپس اندیشه زهدآمیز او را در اقوالش را مورد بررسی قرار داده‌اند.

«زهد فلاطون خم‌نشین در مضمون‌سازی صائب تبریزی»، نوشته ناصر محسنی‌نیا و عاطفه امیری‌فر (۱۳۹۲)، نویسندگان تمثیل‌های دوگانه صائب در مورد شخصیت زاهدانه افلاطون را بررسی و نشان داده‌اند که صائب گاه با نگاه مثبت و گاه با نگاه منفی به افلاطون و اندیشه‌های زهدآمیزش نگریسته است.

«سیری در مضامین و معانی زهد در اشعار سنایی غزنوی و ابواسحاق البیری»، نوشته سیدمهدی مسبوق و دیگران (۱۳۹۲)، در این مقاله مضامین زهدآمیز سنایی و ابواسحاق البیری به صورت تطبیقی با یکدیگر مقایسه و زمینه‌های اشتراک فکری این دو شاعر را بیان کرده‌اند.

زهد در نگاه مولانا

مولانا جلال‌الدین محمدبن محمد بلخی (۶۷۲-۶۰۴ق) یکی از برجسته‌ترین شاعران و عارفان ادب پارسی است. دانش مولانا، نگاه خاصش به مسائل عرفانی،

تحولات شگرف در زندگی او و بسیاری مسائل دیگر باعث شده است که در میان شاعران و نویسندگان کلاسیک ایرانی به نمونه بی‌بدیل و آثار عرفانی وی نیز به عنوان شاهکار ادبی تلقی شود.

در اندیشه مولانا زهد به خودی خود مذموم نیست، اما چنان‌که استفاده ابزاری از آن و نیز همراه شدن آن با ریا باعث می‌شود که زهد به امری ناپسند بدل شود. مولانا زهد را در مراحل ابتدایی تصوف، وسیله‌ای مناسب برای تصفیة روح می‌داند، اما از جایی به بعد، زهد و ریاضت راهزن عرفان می‌شود و به این دلیل، مولانا به آن روی خوش نشان نمی‌دهد.

به طور کلی در آثار مولانا با سه نگرش به زهد مواجه می‌شویم که هر یک نوعی از ساحت‌های اعتقادی او را نمایان می‌سازد:

- ۱- نگاه مثبت فقیهانه: مولانا از نگاه یک فقیه به مقوله زهد می‌نگرد و بدین ترتیب، زهد یکی از اسباب موفقیت در عبادت به شمار می‌آید؛
- ۲- نگاه منفی عارفانه: مولانا از دیدگاه یک عارف کامل - که از مراحل ابتدایی سلوک عبور کرده - به مقوله زهد می‌نگرد و زهد را امری مذموم برمی‌شمارد؛
- ۳- نگاه منفی قلندرانه: مولانا فردی وارسته از دنیا است و در نگاه او عرفان و زهد، هر دو، بی‌ارزش به شمار می‌آیند.

آثار منشور

از آثار منشور مولانا پیدا است که نگاه مولانا در باب زهد، نگاهی منفی و انتقادی است. مولانا در مطاوی فیه‌ما فیه و مجالس سبعة به فراخور از زهد و زاهد سخن گفته و سخنانش در این آثار، نکات مهمی را در مورد اندیشه او در باب زهد آشکار می‌سازد.

نگاه منفی عارفانه مولانا در آثار مثنوی

مولانا در متون مثنوی، از نگاه یک عارف به زهد می‌نگرد و بدین ترتیب تلاش می‌کند که با ذکر داستان‌ها، تمثیل‌ها و اشعار، برتری عارف بر زاهد را نشان دهد. در فیه مافیه داستان درویش و پادشاه را نقل می‌کند و در نتیجه‌گیری آن، عارف را برتر از زاهد قلمداد می‌کند:

«درویشی به نزد پادشاهی رفت، پادشاه به او گفت که «ای زاهد» گفت «زاهد تویی». گفت «من چون زاهد باشم که همه دنیا از آن منست» گفت: «نی، عکس می‌بینی. دنیا و آخرت و ملکت جمله از آن منست و عالم را من گرفته‌ام. توی که به لقمه‌ای و خرقه‌ای قانع شده‌ای». «اَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ اَنْ وَجْهِيْ اسْتَمَجِرَا وَ رَايَجُ كِه لَا يَنْقَطِعُسْت وَ باقی است عاشقان خود را فدای این وجه کرده‌اند و عوض نمی‌طلبند باقی همچو انعامند...» (مولوی ۱۳۹۴: ۳۳ - ۳۲)

همچنین در مجالس سبعة بحث مفصلی درباره برتری عارف بر زاهد مطرح

می‌کند:

«زاهدان از عمل اندیشند که چنین کنیم و چنان کنیم. عارفان از ازل اندیشند که حق چنین کرد و چنان کرد و از های و هوی عمل خود نیندیشند.

عارفان چون دم از قدیم زنند	های و هو را میان دو نیم زنند
الزاهد يقول كيف اصنع	و العارف يقول كيف يصنع
زاهد از ترس گفته من چه کنم	در میان چنین محن چه کنم
عارف از عشق گفته او چه کند	عجب از بهر من خدا چه تند
نظر آن بود به سوی خودی	که کنم نیک و نگروم به بدی
نظر این بود به سوی خدا	نگرد دائماً به روی خدا
نظر الزاهدین فی الاعمال	نظر العارفين فی اضمحلال...
زاهد می‌گوید: آه آه چه کنم من؟	عارف می‌گوید: آه تا او چه کند؟
سیر زاهد هر مهی یک روزه راه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

(مولوی ۱۳۱۵: ۶۹ - ۶۸)

در پایان این بحث نیز، این بیت را برای نتیجه‌گیری و به عنوان فصل الخطاب بیان می‌کند:

زاهدی چیست؟ ترک بد گفتن عاشقی چیست؟ ترک خود گفتن
(مولوی ۱۳۱۵: ۶۹)

در نگاه مولانا، زهد ترک عمل ناشایست است و عشق (عرفان) ترک انانیت و نیل به فنای الهی است و در نتیجه جایگاه زاهد و عارف هرگز یکسان نیست.

رابطه زهد و علم (ابتنای زهد بر علم)

مولوی در فیه‌ما‌فیه بحث مهمی را در باب ارتباط زهد و علم مطرح کرده است. در اینجا مولوی با طرح این سؤال که «عالم برتر است یا زاهد؟» بیان می‌کند که زهد مبتنی بر علم است و زهد بی علم وجود ندارد:

«آورده‌اند که عالم به از صد زاهد. و عالم به از صد زاهد چون باشد؟ آخر این زاهد بعلم زهد به علم زهد کرد. زهد بی علم محال باشد. آخر زهد چیست؟ از دنیا اعراض کردن و روی به طاعت و آخرت آوردن. آخر می‌باید که دنیا را بداند و زشتی و بی‌ثباتی دنیا را بداند و لطف و ثبات و بقای آخرت را بداند و اجتهاد در طاعت که چون طاعت کنم و چه طاعت؟ این همه علمست پس زهد بی علم محال بود پس آن زاهد هم عالم است هم زاهد. این عالم که به از صد زاهد است حق باشد معینش را فهم نکرده‌اند. علم دیگرست که بعد ازین زهد و علم که اول داشت خدای به وی دهد که این علم دوم ثمره آن علم و زهد باشد. قطعاً این چنین عالم به از صد هزار زاهد باشد.» (مولوی ۱۳۹۴: ۶۲ - ۶۱)

نکته مهمی که مولوی در این عبارات بیان می‌کند این است که عالم در صورتی از زاهد برتر است که علم او به علم الهی ملحق شود. وانگهی، در نگاه

مولوی این علم الهی ثمره همان زهد ابتدایی و در نتیجه توفیق الهی مبتنی بر کوشش سالک است.

در مجلس اول از مجالس سبعة در ذکر داستان برصیصای عابد، شرط توفیق زاهد را در علم داشتن او می‌داند و بیان می‌کند شیطان در لباس زاهد بر مردم وارد می‌شود. در خلال بیان داستان - و در ذکر فریب خوردن برصیصا و قصدش برای کام گرفتن از دختر جوان - دلیل این امر را عدم علم برصیصا برمی‌شمارد: «ماند در صومعه، زاهد و دختر و شیطان. اگر آن زاهد عالم بودی، هرگز در صومعه‌ای خلوت دختر را قبول نکردی، قال النبی علیه السلام: «لاتخلوا امرأة مع رجل فی منزل الا و ثالثهما الشیطان»: هرگز زنی جوان با مردی در موضع خالی جمع نیابند الا که شیطان میانجی ایشان باشد.» (مولوی ۱۳۱۵: ۳۵)

مخالفت با ریا در زهد

مولوی در مجالس سبعة عباراتی در ذم زاهدان و عابدان ریاکار بیان می‌کند و آن‌ها را مورد انتقاد قرار می‌دهد و اعمال ایشان را مبتنی بر هوای نفس می‌داند نه پیروی از شریعت:

«... و جماعتی از معاصی رویگردانیدند و دنیا را رد کردند، با خلق انس گرفتند نه برای خدا، برای آنکه ایشان را عابد و زاهد خوانند. ایشان از صدق این حدیث بی‌خبرند، به انفاق آشنا گشته‌اند. این چنین سالوسی را از بهر جاه دنیا چه آید؟ «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ» تا به فروغ دروغ ایشان مغرور شدند و بر هوای نفس رفتند، نه بر درس شرع «و من سن سنة سیئة فله وزرها و وزر من عمل بها.» (همان: ۱۰۲)

در واقع، این همان نگاه مولانا منفی عارفانه‌ای است که در مقایسه عارفان و زاهدان بیان کرده بود. واکنش مولانا نسبت به زهد، در هر دو مورد منفی است و البته در اینجا - به دلیل ادعا بر ریاکاری ایشان - شدت بیشتری یافته است.

هم‌ردیف دانستن تصنیف و تذکیر و وعظ و زهد

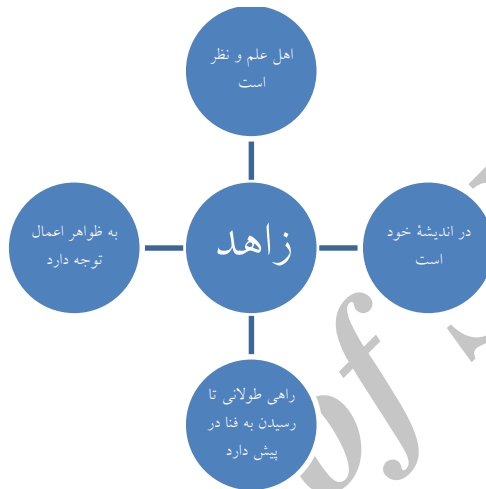
مولوی در *فیه مافیه* در بیان این نکته که در میان خاندانش شاعری، کاری پست و بی‌ارزش است، چنین می‌گوید:

«من تحصیل‌ها کردم در علوم و رنج‌ها بردم که نزد من فضلا و محققان و زیرکان و نغول‌اندیشان آیند تا برایشان چیزهای نفیس و غریب و دقیق عرض کنم. حقّ تعالی خود چنین خواست آن همه علم‌ها را اینجا جمع کرد و آن رنج‌ها را اینجا آورد که من بدین کار مشغول شوم. چه توانم کردن در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ‌تر کاری نبود. ما اگر در آن ولایت می‌ماندیم موافق طبع ایشان می‌زیستیم و آن می‌ورزیدیم که ایشان خواستندی مثل درس گفتن و تصنیف کتب و تذکیر و وعظ گفتن و زهد و عمل ظاهر ورزیدن.» (مولوی ۱۳۹۴: ۹۰ - ۸۹)

در اینجا مولوی چند عمل که مورد تقاضای مردم بلخ بود، اما که مورد قبول و تأیید او نبود در کنار هم ذکر می‌کند. این اعمال درس دادن، تصنیف کتاب، وعظ و ذکر، زهد و اعمال ظاهری است.^(۱) آنچه در تمامی این اعمال مشترک است، جنبه ظاهری آن است که مولانا به آن روی خوش نشان نداده است. اعمال ظاهری، ممکن است با ریا همراه شود و شایبه‌های نفسانی به آن احاطه یابد؛ به این دلیل طبیعی است که در اندیشه عارف پاک باخته‌ای همچون مولوی، جایگاه ارزشمندی برای آن در نظر گرفته نشود.

گر نه موشی دزد در انبار ماست گندم اعمال چل ساله کجاست
ریزه‌ریزه صدق هر روزه چرا جمع می‌ناید درین انبار ما

بس ستاره آتش از آهن جهید
لیک در ظلمت یکی دزدی نهران
وان دل سوزیده پذیرفت و کشید
می نهد انگشت بر استارگان
می کشد استارگان را یک به یک
تا که نفروزد چراغی از فلک
(مولوی ۱۳۹۰: ۲۱)



نمودار ۱. تصویر مولانا از زاهد در متون مثنوی

آثار منظوم

نظام اندیشگانی مولوی بیش از هر جا در مثنوی و دیوان کبیر نمایان است. جامعیت و عمیق بودن این آثار به حدی است که می توان آن دو را جلوه گاه اندیشه او برشمرد. مثنوی و دیوان کبیر از نظر زمانی نیز در بازه زمانی تقریباً یکسان سروده شده اند و از این جهت در شناخت تفکر مولانا تا حدودی مکمل یکدیگرند: «در بین آثار خود مولانا دیوان کبیر یا کلیات شمس ازین جهت که تعداد کثیری از غزلیات آن ظاهراً مقارن با جریان نظم مثنوی سروده شده است، در تقریر و ایضاح پاره‌یی مطالب مثنوی فایده بسیار دارد، و از لحاظ بسط مضمون و مخصوصاً از جهت طرز استعمال الفاظ و تعبیرات ممکن است بر برخی از مواضع مبهم یا دشوار مثنوی روشنی‌هایی بیفکند.» (زرین کوب ۱۳۹۰: ۷۳۳)

مثنوی

مولانا در مثنوی از دو نظرگاه متفاوت به زهد و زاهد نگریسته است. در یک نگاه، مولانا از دید یک فقیه به مقوله زهد می‌نگرد و در نگاه دیگر، اندیشه عرفانی‌اش تجلی می‌یابد و زاهد و عارف را با یکدیگر مقایسه می‌کند:

نگاه مثبت فقیهانه

نگاه مثبت مولانا به زهد در مثنوی بسامد بالایی ندارد، اما همین نگاه مثبت، حاصل اندیشه فقیهانه او است که در سرتاسر مثنوی نمود دارد.

«شواهد گونه‌گون که حاکی از اشتغال مولانا به حرفه وعظ و تذکیرست، ریشه عناصر سبک بیان وی را در شیوه بلاغت منبری نشان می‌دهد و از همچو واعظ منبری که با سابقه طولانی وعظ و تذکیر و زهد و تصوف به شعر و شاعری افتاده است، البته بعید نیست که وقتی شعر تعلیمی عرفانی و صوفیانه می‌گوید، سبک بیانش بر همین شیوه کلام اهل وعظ و تذکیر باشد.» (زرین‌کوب ۱۳۹۰: ۱۲۶)

مولانا در نگاه مثبت خود به زهد در مثنوی، آن را معادل تقوی، ستر، پاکی و

صلاح می‌خواند:

گفت حقّ نی بلک لا انساب شد زهد و تقوی فضل را محراب شد
(مولوی ۱۳۹۰ / ۱ / ۱۵۱)

باز ستر و پاکی و زهد و صلاح او ز ما به داند اندر انتصاح
(همان / ۴ / ۵۶)

حقّ همی‌خواهد که تو زاهد شوی تا غرض بگذاری و شاهد شوی
(همان / ۶ / ۱۰۳۵)

پیوند میان شریعت و طریقت در سراسر آثار مولانا نمود دارد و «تمام مثنوی شاهد زنده‌ای است که تقید فوق‌العاده مولانا را به شریعت و آداب آن نشان می‌دهد. اگر خود مولانا جلال‌الدین هم در دنیای سکر نفس می‌زند تعلیم او به صوفیه التزام دنیای صحوست - حدود شریعت.» (زرین‌کوب ۱۳۹۳: ۳۰۷)

نگاه منفی عارفانه

در مطاوی سخنان مولوی در مثنوی، در بعضی موارد از دیدگاه عارفانه به مقوله زهد نگریسته است؛ در این موارد عارف و زاهد را با یکدیگر مقایسه کرده و عارف را برتر از زاهد دانسته است:

تا چه باشد حال او روز شمار	هست زاهد را غم پایان کار
از غم و احوال آخر فارغاند	عارفان ز آغاز گشته هوشمند
(مولوی ۱۳۹۰/۵/۹۰۲)	
قبله عقل مفلس شد خیال	قبله عارف بود نور وصال
قبله مطمع بود همیان زر	قبله زاهد بود یزدان بر
(همان/۶/۹۹۵)	

زاهد در اندیشه عارفانه مولانا فردی است که صرفاً در اندیشه روز جزا، ثواب و عقاب است. حال آنکه عارف، به آخرت توجهی ندارد و تمام توجهش معطوف به حق است. از سویی دیگر عارف به وصال حق می‌اندیشد و زاهد قبله ظاهری را مطمع نظر خود قرار می‌دهد، بنابراین، در این نوع نگاه شخصیت زاهد مورد پسند و تأیید مولانا نیست.

لزوم عبور از زهد برای نیل به وصال حق

در نگاه مولانا، گاهی عرفان شریعت‌مدارانه نمود می‌یابد. در این حالت است که او شالوده عرفان را زهد و ورع و ریاضت می‌داند و در سلسله مراتب صعود و نیل به فنا، زهد را عامل نخستین و ابتدایی می‌داند. در این نوع نگاه، زهد سرآغاز عرفان می‌شود و در آخر منجر به عشق حق می‌شود و سپس عارف به فنا می‌رسد.

مولوی در دفتر چهارم مثنوی انسان‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند و مستغرقان را بهترین آدمیان معرفی می‌کند. لازمه استغراق از نگاه مولوی، عبور از زهد، اجتهاد و قیل و قال است:

یک گره مستغرق مطلق شدست همچو عیسی با ملک ملحق شدست
نقش آدم لیک معنی جبرئیل رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته وز زهد و جهاد گویا از آدمی او خود نژاد
(مولوی ۱۳۹۰ / ۴ / ۶۱۶)

استغراق در عرفان «به معنای توجه مفرط و غوطه‌ور شدن در بحر توحید است و به این معنی است که دل عارف ذاکر در حال ذکر، متوجه و ملتفت به ذکر باشد و متوجه به خود نشود که این حالت را فنا گویند.» (سجادی ۱۳۹۳: ۸۶)

کاشانی نیز در مورد استغراق می‌گوید: «استغراق، توغل در ذکر حضور حضرت حق است.» (۱۳۸۹: ۲۲)

بنابراین، در نگاه مولوی، هدف عارف رسیدن به استغراق و فنا است و این امر با عبور از مرحله زهد و جهاد و تلاش است. اندیشه‌های مولانا در مثنوی با اندیشه‌های زهدآمیز شاعر بزرگ هم‌عصرش، سعدی، تا حدودی مشابه است.^(۲)

دیوان کبیر

در دیوان کبیر و غزلیات شمس، متناقض‌ترین آرای مولوی در باب زهد، قابل مشاهده است. مولوی در این اشعار، با هر سه نوع نگاه مثبت فقیهانه، منفی عارفانه و قلندرانه به زهد نگریسته است و آرای او در این ابیات هر سه ساحت وجودی مولانا را به خوبی منعکس می‌کنند.

نگاه مثبت فقیهانه

در غزلیات و قصاید مولوی، می‌توان نمونه‌های بیشتری از نگاه مثبت او به زهد را - در مقایسه با مثنوی - مشاهده کرد. در این ابیات، صفات به کار رفته برای زاهد، کاملاً دارای بار معنایی و عاطفی مثبت هستند و دل بستگی فقیهانه مولوی به زهد را نمایان می‌سازند:

خمش که شعر کسادست و جهل از آن اکسد
چه زاهدی تو در این علم و در تو علم ازهد
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۸۱)

گفتا کجاست ایمن گفتم که زهد و تقوا
گفتا که زهد چه بود گفتم ره سلامت
(همان: ۲۰۱)

زهد همی‌گفت که من واقف اسرارم از او
فقر همی‌گفت که من بی‌دل و دستارم از او
(همان: ۸۰۴)

سر سجاده و مسند گرفتم من به جهد و جد
شعار زهد پوشیدم پی خیرات افزایی
(همان: ۹۲۸)

که اگر هیبت او دیو پری نشناسد
هر یکی زاهد عصری شود و اهل وقار
(همان: ۴۳۲)

چو تویی میر زاهدان قمر و فخر عابدان
شنو اکنون ز شاهدان که سلام علیکم
(همان: ۸۴۶)

چنانچه در این ابیات مشاهده می‌شود:

زهد:

- ۱- جایگاه ایمنی و سلامت است؛
- ۲- باعث وقوف بر اسرار الهی می‌شود؛
- ۳- باعث افزایش امور خیر و ثوابت می‌شود.

زاهد:

- ۱- فردی قابل احترام و دارای وقار است؛

۲- دارای القاب مثبتی همچون امیر و فخر است و از سوی شاهدان الهی، با احترام نگریسته می‌شود.

نگاه منفی عارفانه

در بسیاری از ابیات دیوان کبیر، نگاه مولانا به زهد منفی است. در این ابیات مولانا جنبه ظاهری را رها می‌کند و با دیده عشق و عرفان به زهد می‌نگرد و آن را مانع نیل به هدف متعالی خود می‌یابد: «آن کسی که این اشعار را می‌سراید، دیگر جلال‌الدین محمد پسر بهاء ولد، ساکن قونیه و صاحب تعینات خاص ظاهری که بر منبر می‌رود و در حوزه درس خود معارف اسلامی می‌فرماید، نیست. از خود وارسته و به روح ازلی هستی پیوسته است.» (دشتی ۱۳۸۲: ۱۱۱) مولوی گاه به جنبه‌های اجتماعی زاهدان انتقاد می‌کند و گاه زاهد و عارف را با یکدیگر مقایسه می‌کند.

مقایسه عارف و زاهد

یکی از نمودهای نگاه منفی عرفانه، مقایسه عارف و زاهد است. در این نگاه، عارف شخصی وارسته است و زاهد شخصی است که در بند دنیا است:

ای پیش‌روِ مردی امروز تو برخورداری
ای زاهد فردایی فردات مبارک باد
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۶۵)

عارفان از خویش بی‌خویش آمدند
زاهدان در کار هشیار آمدند
(همان: ۳۳۳)

زاهدانش آها پنهان کنند
لیک این مستان بحکم خود نیند
خلوتی جویند در وقت سحر
نیستشان جز حفظ حق حصنی دگر
(همان: ۴۳۸)

یا عشق گزین که هر سه نقد است
یا زهد چو طالب ثوابی
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۰۱۷)

نوش نوش مستیان بر عرش رفت
تا گرو شد زهد را سجاده‌ای
(همان: ۱۰۸۱)

تو زاهد می‌زنی طعنه که نزدیکم به حق یعنی
یکی درکش اگر مردی ز جام صاف رواقی
(همان: ۱۲۵۳)

زاهد چه جوید رحم تو عاشق چه جوید زخم تو
آن مرده‌ای اندر قبا وین زنده‌ای اندر کفن
(همان: ۶۸۰)

عارفان را نقد شربت می‌دهی
زاهدان را مست فردا می‌کنی
(همان: ۱۰۷۸)

نقد اجتماعی بر زاهدان

دیگر نمود تلقی نگاه منفی عارفانه، نقد اجتماعی بر زاهدان است. در این تلقی،
اموری همچون سر تراشیدن، ریاکاری و ظاهربین بودن زاهدان توسط مولوی
مورد نقد قرار گرفته است:

تا که از زهد و تقزز سخن آغاز کند
سر و گردن بتراشد چو کدو یا چو خیار
(همان: ۴۳۲)

عار بادا جهانیان را عار
شکلک زاهدان ولی ز درون
بدو پول سیاه بتوان یافت
زین چنین خربطان دو سه خروار
(همان: ۴۵۹)

بیار گنج و مکن حيله که نخواهی رست
به تفت و به مصلا و ذکر و زهد و نماز
(همان: ۴۷۴)

تو دیده بسته‌ای در زهد می‌باش
به تسبیح و به ذکر چند وردک
(همان: ۵۱۴)

ما گرفتار شادی و طربیم نه گرفتار زهد و پرهیزیم
(مولوی ۱۳۷۶: ۶۶۵)

زهد و دانش بورز ای خواجه نتوان عشق را بورزیدن
(همان: ۷۸۸)

جمعیت رندان را بر شاهد نقدی زن ور زهد سخن گوید تو وعده به فردا کن
(همان: ۷۰۳)

ای زاهد وقت وقت شهرخ سودت نکند رخ مکرمش
(همان: ۱۲۶۹)

نگاه قلندرانه

بخشی از غزلیات مولانا را قلندریات او تشکیل می‌دهد. در این اشعار، مولانا از قالب شریعت‌مدارانه و حتی عارفانه و عاشقانه خود نیز فراتر می‌رود و با مستی عاشقانه‌اش آتش بر زهد و تسبیح و خرقه می‌افکند و حتی عرفان را نیز ناچیز می‌شمارد:

«بر روی هم روابط متقابل مولانا با قلندریه عصر بسیار عالی بوده است. مولانا «قلندر» را در معنی اسطوره‌ای و عارفانه‌اش، در بالاترین حد امکان می‌ستوده است و نسبت به قلندریان عصر که در قونیه و در جوار مولانا می‌زیسته‌اند، نیز، نوعی احترام و ستایش داشته است. آنان نیز پایگاه مولانا را در بالاترین نقطه قرار می‌داده‌اند.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۷: ۳۱۹)

در این دیدگاه مولانا عاشق و زاهد بی‌ارزش هستند و قلندر، وارسته و ارزشمند:

آمیخته با شاهد هم عاشق و هم زاهد وز ذوق نمی‌گنجد در کون و مکان ای جان
(مولوی ۱۳۷۶: ۷۰۵)

ذوق تو زاهدی برد جام تو عارفی گُشد وصف تو عالمی کند ذات تو مرا بود
(همان: ۲۴۳)

بس توبه شایسته بر سنگ تو بشکسته بس زاهد و بس عابد کو خرقه درید آمد
(همان: ۲۶۳)

دود سیاه ما را در نور می‌کشاند زهد قدیم ما را خمار می‌نماید
(مولوی ۱۳۷۶: ۳۴۷)

شکوفه‌هاست درختان زهد را ز شراب نه آن شراب که اشکوفه‌هاش قی باشد
(همان: ۳۸۲)

پیاله بر کف زاهد ز خلق باکش نیست میان خلق نشستست در خلاست خلا
(همان: ۱۳۶)

شمس تبریزی به دورت هیچ کس هشیار نیست کافر و مؤمن خراب و زاهد و خمار مست
(همان: ۱۸۷)

توبه بشکن که در چنین مجلس از خطا توبه صد هزار خطاست
چون شکستی تو زاهدان را نیز الصلا زن که روز روز صلاست
(همان: ۲۲۴)

آتش می بر سر پرهیز ریز وای بر آن زاهد پرهیزکار
(همان: ۴۶۰)

ساقی جان خو برو باده دهد سیو سیو تا سر و پای گم کند زاهد مرتضای من
(همان: ۶۸۷)

پیغام زاهدان را کآمد بلای توبه با آن جمال و خوبی آخر چه جای توبه
(همان: ۸۸۸)

زهد از تو مباحی شد تسبیح صراحی شد جان را که فلاحی شد با رطل گران کرده
(همان: ۸۲۶)

زهد من می جهاد من ساغر چو مرا زهد و اجتهاد تویی
(همان: ۱۲۳۴)

مولانا در این اشعار واژگان حوزه شریعت را با واژگان خرابیات و میخانه درمی‌آمیزد. در این نوع نگاه مولانا باید به این نکته توجه داشت، که او در این جایگاه، نه عارف است و نه زاهد؛ بلکه در واقع، گوینده‌ای است که هیچ چیز از صفات انسانی در او نمانده است و برای چنین وجود پاک‌باخته‌ای، هم زهد و هم عرفان حجاب به شمار می‌آید.

«از خود خلاص یافتن، همان فنا یا رهایی از «من» تجربی و رستن از کفر و ایمان است و در همین مقام است که «فرا من» تحقق می‌یابد و از همین مقام است که مولوی می‌نماید که سخن می‌گوید؛ سخن می‌گوید، در حالی که

خاموش است، و می‌گوید خاموش است، درحالی که سخن می‌گوید. از «من» او فقط جسمی واسطه مانده است تا دم «فرا من» را که همان حق است به نوای سخن تبدیل کند.» (پورنامداریان ۱۳۸۴: ۱۴۲)

از زاویه‌ای دیگر، بسیاری از غزلیات مولانا پس از تحول روحی او به واسطه تأثیر شمس سروده شده است و بدین ترتیب مولانا از دریچه شمس به جهان می‌نگرد و «من‌ها» جایگزین «من» می‌شود:

«تسلیم نهایی در برابر شمس، فعالیت مغزی و روانی جوشان و خروشان و انقطاع‌ناپذیر با من‌های مستمر در درون مولانا به وجود آمده است که نظیرش در تاریخ وجود ندارد، یا به طور قطع بسیار نادر است... هیچ تفسیر علمی معقولی برای این تسلیم همراه با نهایت جوش و خروش معرفتی جز این نمی‌توان تصور کرد که: مولانا تسلیم یک فرد از انسان‌ها به نام شمس تبریزی نگشته است، بلکه جاذبیت روحی شمس، او را به قلمرو بی‌نهایت هستی فعال رهنمون گشته و مانند گویی به چوگان محرک الهی سپرده است.» (جعفری ۱۳۵۷: ۷ -

(۶)

جدول ۱. تفاوت تصویر زاهد در نگاه منفی عارفانه و قلندرانه از دیدگاه مولانا

نگاه قلندرانه

- در تضاد با مستی قلندرانه است؛
- تسبیحش می و جهادش ساغر است؛
- آتش می زهدش را نابود می کند.

نگاه منفی عارفانه

- در تضاد با عاشق است؛
- مدعی است؛
- در هوشیاری و صحو است.

نتیجه

زهد به عنوان یکی از مباحث مهم در کلام صوفیه می‌باشد که در آثار مولانا نمود یافته است. مولانا از جنبه‌های مختلف به مقوله زهد توجه کرده است و این مسئله در نگاه اول به نوعی تناقض در آرای او منجر شده است. مولانا در آثارش به ابتدای زهد بر علم و نیز لزوم عبور از زهد جهت نیل به مقامات بالای عرفانی اشاره کرده است. با بررسی آثار مولانا مشخص می‌شود که او در قالب سه شخصیت فقیه، عارف و قلندر به مقوله زهد نگریسته و بدین ترتیب، سه تلقی متفاوت نسبت به این مقوله داشته است. در نگاه فقیهانه مولانا که در مثنوی و دیوان کبیر نمایان است، زهد به عنوان فضیلت اخلاقی و اسباب توفیق در دین برشمرده می‌شود. در نگاه عارفانه، زهد چیزی است در برابر عشق. بدین ترتیب، از نگاه مولانا امری مذموم است و عارف را از سلوک باز می‌دارد. بیشترین توجه مولانا در این تلقی، به مقایسه عارف و زاهد معطوف شده است. در نگاه قلندرانه مولانا که تنها در دیوان کبیر مشاهده می‌شود، شاعر در قامت یک شوریده پاک‌باخته، زهد و عرفان را به کناری می‌نهد و تمامی هم خود را به معشوق معطوف می‌کند. در این نوع نگاه، زهد با واژه‌های خراباتی همچون می و قدح درمی‌آمیزد. مولانا به طور کلی با زهد تا آنجا که به یاریگر عرفان باشد موافق است، اما آن زمان که زهد عاملی بازدارنده از نیل به حق باشد، آن را به کناری می‌نهد. همچنین هنگامی که او در حالت بی‌خودی عرفانی به سر می‌برد، هم زهد و هم عرفان عواملی هستند که او را از این بی‌خودی منع می‌کنند و بدین ترتیب، هر دو مذموم هستند.

پی‌نوشت

(۱) زرین‌کوب بیان می‌کند: «اینکه در فیه‌مافیه از ولایت و قوم خویش و از اینکه در آن روزگاران اقامت در ولایت خویش برای وی و خانواده وی هیچ چیز از اشتغال به شعر و

۱۶۴/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — رضا رفایی قدیمی مشهد - غلامحسین غلامحسین‌زاده

شاعری پست‌تر تلقی نمی‌شده است یاد می‌کند اشارت به قوم و ولایت با نوعی ملال غربت و اشتیاق به گذشته‌های دور همراه است، معلوم می‌دارد که در این سال‌ها، مقارن با اوقات نظم و انشاء مثنوی و غزلیات، خاطره دوران کودکی و ایام اقامت در خراسان و ماوراءالنهر همچنان برایش زیبا و دلنواز بوده است و در غربت و هجرت دیار روم و با وجود مریدان و دوستان بسیار که در پیرامونش بوده‌اند، یاد آن روزگاران همچنان خاطر وی را برمی‌انگیخته است.» (زرین‌کوب ۱۳۹۰: ۱۱۷)

(۲) می‌توان چنین گفت نگاه سعدی به زهد و متعلقات آن، بیشتر منفی است. مانند این بیت و امثال آن:

زهد پیدا کفر پنهان بود چندین روزگار
پرده از سر برگرفتیم آن همه تزویر را
(سعدی ۱۳۸۵: ۵۲۷)

و البته در موارد اندکی نگاهی مثبت به مقوله زهد داشته است؛ برای مثال در این بیت زهد و ورع در معنای مثبت و هم پایه صدق و صفا آمده است:

به زهد و ورع کوش و صدق و صفا
ولیکن میفزای بر مصطفی
(همان: ۲۴۳)

و یا در جای دیگر خود را مرید سهروردی خوانده است:
مقالات مردان به مردی شنو
نه از سعدی از سهروردی شنو
مرا پیر دانای مرشد شهاب
دو اندرز فرمود بر روی آب...
(همان: ۱۷۰)

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه. ۱۳۶۵. ترجمه علی نقی فیض‌الاسلام. تهران: آفتاب.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۴. در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی. ج ۲. تهران: سخن.

جعفری، محمدتقی. ۱۳۵۷. مولوی و جهان‌بینی‌ها در مکتب‌های شرق و غرب. تهران: بعثت.

دشتی، علی. ۱۳۸۲. سیری در دیوان شمس. چاپ دوم. تهران: انتشارات قلم آشنا.

- س ۱۴ - ش ۵۱ - تابستان ۹۷ - بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی / ۱۶۵
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۳۹. لغت‌نامه. زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۳۸۷. معجم مفردات الفاظ قرآن. ترجمه حسین خداپرست. قم: نوید اسلام.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۹۲. ارزش میراث صوفیه. چ ۱۶. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۷۳. بحر در کوزه: نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی. چ ۵. تهران: علمی.
- _____ . ۱۳۹۰. سر نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی. چ ۱۳. تهران: علمی.
- _____ . ۱۳۹۳. جست‌وجو در تصوف ایران. چ ۱۳. تهران: امیرکبیر.
- سجادی، سیدجعفر. ۱۳۹۳. فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی. چ ۱۰. تهران: طهوری.
- سعدی، مصلح بن عبدالله. ۱۳۶۳. بوستان. شرح و توضیح از محمد خزائلی. تهران: جاویدان.
- _____ . ۱۳۸۵. کلیات سعدی. به تصحیح محمدعلی فروغی. تهران: هرمس.
- سیدترابی محمود آباد، سیدحسن و احمد ذاکری. ۱۳۸۹. «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری». عرفان اسلامی (ادیان و عرفان). س ۷. ش ۲۵. صص ۲۳۲-۲۰۷.
- شرتونی، سعید. ۱۳۹۲. اقرب‌الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد. چ ۳. تهران: اسوه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۷. قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی. چ ۳. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۶۳. تذکرة‌الاولیا. به تصحیح دکتر محمد استعلامی. چ ۱۴. تهران: زوار.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۹۳. رساله قشیریه. ترجمه حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، محمود. ۱۳۸۹. مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة. تصحیح جلال‌الدین همایی. چ ۱۰. تهران: هما.
- محسنی‌نیا، ناصر و عاطفه امیری‌فر. ۱۳۹۲. «زهد فلاطون خم‌نشین در مضمون‌سازی صائب تبریزی». پژوهش‌نامه ادبیات تعلیمی (پژوهش‌نامه زبان و ادبیات فارسی). س ۵. ش ۱۸. صص ۱۴۴-۱۲۳.

۱۶۶/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — رضا رفایی قدیمی مشهد - غلام‌حسین غلام‌حسین‌زاده

مسبوق، سیدمهدی و کبری الوار و علی عزیزی. ۱۳۹۲. «سیری در مضامین و معانی زهد در اشعار سنایی غزنوی و ابو اسحاق البیری». پژوهش‌های ادبیات تطبیقی. س ۱. ش ۲. صص ۱۱۴-۱۱۳.

مصطفی، ابراهیم و محمد علی النجار و احمد حسن الزیات و حامد عبدالقادر. ۱۴۲۵ه.ق. المعجم الوسیط. ۱۴۲۵ق. استانبول: دارالدعوة.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد. ۱۳۹۰. مثنوی معنوی. به تصحیح رینولد انیکلسون. چ ۵. تهران: هرمس.

_____ . ۱۳۹۴. فیه مافیہ. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: نگاه.

_____ . ۱۳۱۵. مجالس سبعه. به اهتمام فریدون نافذ اوزلوق. استانبول: بی‌نا.

_____ . ۱۳۷۶. کلیات شمس. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد آلن. ۱۳۷۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۹۳. کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چ ۹. تهران: سروش.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۸۷. «طلیعه شعر زهد در زبان فارسی». نامه فرهنگستان. س ۱۰. ش ۲. صص ۴۳-۲۵.

References

Holy Quran.

Nahj Al-Balāqeh.

Attār Neyšābūrī, Frīd al-dīn Mohammad. (1984/1363 SH). *Tazkerat al- owlīya*. Ed. by Mohammad Estelāmī. Tehrān: Zavvār.

Daštī, Alī. (2003/1382 SH). *Seyrī dar dīvān-e šams*. Tehrān: Qalam-e Āšenā.

Dehxodā, Alī Akbar. (1960/1339SH). *Loqat- nāme*. Tehrān: University of Tehran Publication.

Hojvīrī, Abolhasan. (2014/1393SH). *Kašf al-mahjūb*. ed. by Mahmūd Ābedī. 9th ed. Tehrān: Sorūš.

Ja'farī, Mohammad Taqī. (1978/1357SH). *Mowlavī va jahānbīnī-hā dar maktab-hā-ye šarq va qarb*. Tehrān: Be'sat.

Kāšānī, Mahmūd. (2010/1389 SH). *Mesbāh al-hedāye*. ed. by Jalāl al-dīn Homāyī. Tehrān: Homā.

Masbūq, Seyyed Mahdī et al. (2013/1392SH). "Masīrī dar mazāmīn va ma'ānī-ye zohd dar aš'ār-e sanā'ī-ye qaznavī va abū eshāq al-bīrī". *Pažūheš-hā-ye Adabiyāt-e Tatbīqī*. 1st Year. No. 2.

Mohsenī niyā, Nāser & Ātefe Amīrī. (2013/1392SH). "Zohd-e felātūn-e xom-nešīn dar mazmūn-sāzī-ye sā'eb-e tabrīzī". *Pažūheš-nāme-ye Adabiyāt-e Ta'līmī*. 5th Year. No. 18. Pp. 123-144.

Mostafā, Ebrāhīm and et al. (2004/1425AH). *Al- Mo'jam al-vasīt*. Istanbul: Dar al-da'vat.

Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (2015/1394 SH). *Fih-e mā fih*. Ed. by Badī' al-zamān Forūzānfar. 5th ed. Tehrān: Negāh.

_____. (2011/1390SH). *Masnavī-ye Ma'navī*. ed. by R. A. Nicholson. 5th ed. Tehrān: Hermes.

_____. (1936/1315SH). *Majāles-e sab'e*. ed. by F.N. Ūzlūq. Istanbul.

_____. (1997/ 1376SH). *Kolīyāt-e šams*. Badī' al-zamān Forūzānfar. Tehrān: Amīrkabīr.

Nicholson. R. A. (1993/1372SH). *Tassavof-e eslāmī va rābete-ye ensān va xodā (The Idea of personality in sufism)*. Tr. by Mohammad Rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Soxan.

Pūrnāmdāriyān, Taqī. (2005/1384SH). *Dar sāye- ye āftāb*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.

Qošeyrī, Abdolkarīm. (2014/1393SH). *Resāle-ye qošeyrī-ye*. ed. Badī' al-zamān Forūzānfar. 11th ed. Tehrān: Elmī Va Farhangī.

Raqeb-e Esfahanī, Hossein ebn-e Mohammad. (2008/1387SH). *Mo'jam- e mo'fradāt-e alfāz-e qor'ān*. Tr. by Hossein Xodāparast. Qom: navid-e Eslām.

Sajjādī, Seyyed Ja'far. (2014/1393SH). *Farhang-e estelāhāt-e erfānī*. 10th ed. Tehrān: Tahūrī.

Sa'dī. Mosleh ebn-e Abdollāh. (1984/1363SH). *Būstān*. ed. by Mohammad Xazā'ī. Tehrān: Javīdān.

_____. (2006/1385SH). *Koliyāt*. ed. by Mohammad Alī Forūqī. Tehrān: Hermes.

Seyyed Torābī Mahmūd Ābādī, Seyyed Hasan & Ahmad Zākerī. (2010/1389SH). “Zamīne-hā-ye zohd va tasavvof dar andīše-ye hasan basrī”. *Erfān-e Eslāmī*. 7th Year. No. 25. Pp. 207-232.

Šafi'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (2008/1387SH). *QalandarīYe dar tāriḫ*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.

Šartūnī, sa'īd. (2013/1392SH). *Aqrab al-mavāred*. 3rd ed. Tehrān: Osve.

Yāhaqī, Mohammad Ja'far. (2008/1387SH). “Talī'e-ye še'r dar zabān-e fārsī”. *Nāme-ye Farhangestān*. 10th Year. No. 2. Pp. 25-43.

Zarrīnkūb, Abdolhossein. (2013/1392SH). *Arzeš-e mīrās-e sūfiye*. 16th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

_____. (1994/ 1373SH). *Bahr dar kūze*. 5th ed. Tehrān: Elmī.

_____. (2011/1390SH). *Serr-e ney*. 5th ed. Tehrān: Elmī.

_____. (2014/ 1393SH). *Jostojū dar tasavvof-e īrān*. 13th ed. Tehrān: Amīrkabīr.