

بررسی نسبت‌های متصور بین «زهد» و «اخلاق» در اخلاق اسلامی

رحیم دهقان* | نعیمه حصارکی**

چکیده

تبیین نسبت زهد و اخلاق و نیز تبیین جایگاه زهد در بین فضیلت‌های اخلاقی از جمله مسائلی است که علیرغم اهمیت آن در معرفی میراث اسلامی، کمتر در پژوهش‌های اخلاقی مورد توجه قرار گرفته است. تبیین این نسبت و روشن نمودن جایگاه زهد در تاریخ اندیشه‌های اخلاقی، نقش موثری در احیاء نظریه‌های اخلاقی موجود در سنت اسلامی خواهد داشت. این مقاله می‌کوشد تا با روشی تحلیلی، تقریرهای مطرح در خصوص چیستی زهد و نسبت آن با اخلاق را تبیین نماید. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سه نسبت کلی بین زهد و اخلاق در تاریخ اخلاق اسلامی قابل تصور است که بر اساس آن‌ها می‌توان از تقریرهای مختلف زهد سخن گفت. در یک نسبت زهد به مثابه تمام اخلاق است و به جهت اینکه در مؤلفه‌های بنیادینی چون انقطاع از غیر خدا، و عدم رغبت به امور دنیوی، و به عنوان یک سبک زندگی اخلاقی تبلور می‌یابد خود می‌تواند سه تقریر متمایز از زهد باشد. در نسبتی دیگر، زهد به مثابه بخشی از اخلاق است که در این صورت یا فضیلتی از فضائل اخلاقی، یا جزئی از یکی از فضائل اخلاقی، و یا مقامی از مقامات اخلاقی است و لذا از این نسبت نیز سه تقریر قابل تصور است. در نسبت سوم، زهد امری غیر مرتبط با اخلاق و به نوعی مقابل فضیلت اخلاقی است. بر این اساس، هفت تقریر از نسبت زهد و اخلاق را می‌توان در تاریخ اخلاق اسلامی ارائه داد و برای هر یک از این تقریرها شواهدی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

زهد، اخلاق، فضائل، انقطاع، مقام اخلاقی.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد مدرسی قرآن و حدیث، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.. (nymh003@gmail.com)

** دانشیار دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (r_dehghan@sbu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲)

مقدمه

زهد در اندیشه اسلامی از اهمیت قابل توجهی برخوردار است به حدی که بیان شده است که «ما عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ الزُّهْدِ». (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۲، ص. ۵۰) با این حال، ابعاد و جایگاه آن به درستی مورد تحلیل واقع نشده است. از جمله این ابعاد مبهم که نیاز به بررسی علمی دارد، نسبت زهد و اخلاق در در سنت اخلاقی اسلامی است. در دوران‌های مختلف از تاریخ اسلامی، تقریرها و برداشت‌های مختلفی از «زهد» ارائه شده است که نظر به آنها این ابهام را نمایان‌تر می‌سازد و این سؤال را ایجاد می‌کند که در سنت اخلاق اسلامی جایگاه زهد در کجای اخلاق است؟ آیا زهد کلّ اخلاق و مشتمل بر تمام فضائل اخلاقی است؟ آیا يك مرتبه از اخلاق است؟ آیا با اخلاق بیگانه است؟ این‌ها نکاتی است که در تاریخ اخلاق با ابهام مواجه است و تبیین دقیق نسبت «زهد» و «اخلاق» در ادبیات زهدنگاری و تاریخ اخلاق کمک شایانی در رفع این ابهام خواهد داشت و در صورتی که رابطه زهد و اخلاق در نگارش‌های مختلف اخلاقی مشخص گردد، مسیر اخلاق‌پژوهان در کشف نظریه‌های اخلاقی موجود در سنت‌های اخلاقی و کلامی، هموارتر خواهد شد.

فرضیه محقق این است که به نظر می‌رسد در نسبت‌سنجی بین زهد و اخلاق، حداقل سه تقریر کلان از نسبت زهد با اخلاق در سنت فکری اسلامی دیده می‌شود که به نحو جزئی‌تر در هفت تقریر قابل تبیین هستند و تحلیل آن‌ها جایگاه زهد را در اخلاق اسلامی روشن می‌کند. از جمله این تقریرها، همسانی زهدگرایی با فضیلت‌مندی است و به نظر می‌رسد در ادبیات زهدنگاری برخی از دوره‌ها از جمله قرن سوم هجری، زهد هم‌معنا با «اخلاق» است و لذا برخی اندیشمندان در این دوره درحالی که دغدغه نگارش کتاب‌های اخلاقی داشته‌اند، کتاب‌هایی با عنوان «زهد» نگاشته‌اند که کتاب الزهد و صفة الزاهدین نوشته ابی سعید الاعرابی از اندیشمندان اهل سنت و کتاب الزهد نوشته حسین بن سعید اهوازی از اندیشمندان شیعه، نمونه‌ای از آن است. گاهی زهد به عنوان یک «مقام» و یکی از مراتب اخلاق در نظر گرفته شده است. به عنوان نمونه عطار نیشابوری زهد را در کنار «مقام فقر»، مقامی از

مقام‌های عرفانی می‌داند که در آن سالک هیچ وابستگی و میلی نسبت به مواهب مادی و دنیوی ندارد. (عطار نیشابوری، بی‌تا، ص. ۱۱۵) در برهه‌ای دیگر از تاریخ، مفهوم «زهد» از جایگاه خود تنزل یافته و از آن به رهبانیت تعریف می‌شود. این رویکرد در قرن‌های اول و دوم به جهت تسلط طیف‌های مختلف رهیافت‌های صوفیانه ترویج یافت و لذا ابن جوزی بیان می‌دارد که «صوفیه از جمله زهاد هستند». (ابن جوزی، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۴) وجود این تقریرهای مختلف از زهد، نشان می‌دهد که بالاخره نسبت بین زهد با اخلاق در اندیشه اسلامی روشن نیست و این مساله نیاز به تحقیق دارد. از این رو نویسنده خواهد کوشید تا با روشی توصیفی، ابتدا ضمن مفهوم‌شناسی، دسته‌بندی روشنی از تعاریف موجود از زهد ارائه نماید و سپس تقریرهای مختلف زهد که می‌تواند نسبت‌های متصوّر بین زهد و اخلاق باشد را نشان دهد تا تبیین نماید. البته قبل از ورود به مباحث اصلی لازم است اشاره شود که اگرچه تاکنون تحقیقاتی در رابطه با زهد نگاشته شده است^۱، اما بررسی صورت گرفته نشان می‌دهد که هیچ یک دغدغه تبیین نسبت بین زهد و اخلاق را نداشته و در هیچ یک از آنها، صورت‌های ممکن و متصور بین زهد و اخلاق تبیین نشده است.

۱. از جمله پایان‌نامه‌هایی چون «زهد در کلام معصومین علیهم‌السلام» (محسن علی نجیمی، دانشگاه قم، ۱۳۷۷)؛ الگوی زهد در عصر حاضر از دیدگاه اسلام (مرضیه سادات سجادی، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۰) «آسیب‌شناسی زهد اسلامی از دیدگاه قرآن و روایات» (فاطمه ابریشمگر، دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۰) «بررسی مفهوم زهد و ریاضت در سده‌های آغازین اسلامی و مقایسه‌ی آن با مکتب یوگا» (فاطمه الزهرا ندیری، دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۲)؛ «مبانی زهد و تهذیب نفس و رفاه دنیوی از دیدگاه قرآن و روایات» (حمیدرضا قدس، دانشگاه قم، ۱۳۹۳)؛ «زهد اخلاقی و جلوه‌های عینی آن» (مهدی شجاعی باغینی، دانشگاه معارف قم، ۱۳۹۳). همچنین مقالاتی از جمله «درآمدی بر شناخت مفهوم زهد» (علی بورونی؛ مجله اخلاق؛ شماره ۱، ۱۳۸۴)؛ «مطالعاتی درباره تاریخ زهد اسلامی (حسن بصری)» (هلموت دیتر، ترجمه پروانه عروج نیا، مجله کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۵، ۱۳۸۸)؛ «بازشناسی زهد در قرآن کریم»؛ علی اقدامی، مجله پژوهش‌نامه اخلاق؛ شماره ۱۰، ۱۳۸۹)؛ «پیوند تاریخی زهد و حدیث در کتاب الزهد ابن مبارک» (علی مهمان‌نواز و سید محمدباقر مجتبی و مهدی مهریزی؛ مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۰، ۱۳۹۵)؛ «تعریف زهد و جایگاه و ارکان آن در نگاه معصومان و متصوفه» (حبیب حاتمی کنکبود و رحمان بوالحسنی، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی؛ شماره ۶، ۱۳۹۵)؛ مقاله «معناشناسی دنیا و زیست زاهدانه در اندیشه حسین بن سعید اهوازی»، (عباس میرزایی و نازنین احمدی، اخلاق و حیانی، ش ۲۷، ۱۴۰۲).

۱. مفهوم شناسی زهد

برای زهد به لحاظ لغوی چند معنا بیان شده است. ابن فارس زهد را به معنای قَلْتُ و ناچیزی تعریف می‌کند. بر همین اساس به سخن پیامبر اسلام ﷺ استناد می‌کند که: «أَفْضَلُ النَّاسِ مُؤْمِنٌ مُزْهِدٌ؛ برترین مردم انسان مؤمنِ قلیل المال است» (ابن فارس ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۳۰). زبیدی می‌نویسد «صائب‌ترین قول در معنای زهد گرفتن کمترین قدر از اشیاء متیقن الحلال و ترک لذایذ برای خدای متعال می‌باشد» (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۴، ص. ۴۸۰). ابن منظور به همین جهت بیان می‌کند که «الرَّهْدُ، ای الحقیق» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج. ۳، ص. ۱۹۶). برخی دیگر از لغت‌شناسان نیز همین معنا را برای زهد بیان نموده‌اند. (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج. ۳، ص. ۴۲۱).

معنای دیگری که در کتب لغت برای زهد بیان شده، بی‌میلی است. راغب در کنار معنای قَلْتُ برای واژه زهد، معنای بی‌میلی و عدم رغبت را نیز بیان نموده به این عبارت که: «الرَّاهِدُ فِي الشَّيْءِ: الرَّاْغِبُ عَنْهُ» (راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ص. ۳۸۴). وی برای این معنا از لغت زهد به آیه «وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِدِينَ» (یوسف، ۲۰) استناد می‌کند (همان، ص. ۳۸۴). در قاموس قرآن نیز زهد به معنای بی‌اعتنایی به کار برده شده است. (قرشی بنایی ۱۴۱۲ ق، ج. ۳، ص. ۱۸۳). همچنین در برخی کتب مثل کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، زهد به ترک معنی شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۴، ص. ۳۵۵). زبیدی نیز معنای زهد را به ترک و رویگردانی از چیزی معنی کرده و بیان می‌کند «رَهْدَ فِيهِ وَ عَنْهُ؛ آن را ترک گفت و از آن رویگردان شد». (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج. ۴، ص. ۴۸۰). معنای دیگری نیز برای زهد بکار رفته که در معنای عبادت است. از همین رو ابن منظور بیان می‌کند که: «فَلَانٌ يَتَزَهَّدُ أَيْ يَتَعَبَدُ»، و شاهد بر این مطلب را آیه «وَ كَانُوا فِيهِ مِنَ الرَّاهِدِينَ» دانسته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج. ۳، ص. ۱۹۶).

برای زهد به لحاظ اصطلاحی تعاریف متعددی می‌توان ارائه داد که تا حدودی بر اساس معانی بیان شده به لحاظ لغوی است. از جمله مهمترین موارد بدین قرارند:

۱. تعریف روان‌شناختی از زهد: در تعریفی روان‌شناختی زهد را با توجه به امیال و از سنخ اراده

تعریف می‌کنند. به عنوان نمونه «زهد همّتی است که قلب را از پستی میل و رغبت در امور فانی که بقایی ندارند و گذرا می‌باشند باز می‌دارد، و قلب را بر رغبت به سوی آنچه باقی و پایدار و همیشگی است یعنی حق تعالی وامی‌دارد.» (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۳). از مؤیدات این نگاه روان‌شناختی به مولفه زهد این است که فردی از امام صادق سوال کرد که «زهد چیست؟ حضرت فرمودند: خداوند زهد را به این امر تعریف کرده است که انسان بر آنچه از دست می‌دهد غمگین نباشد و نسبت به آنچه به او می‌رسد خوشحال نشود» (فتال نیشابوری بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۳۴). بر این اساس، زهد نوعی حالت روانی معرفی می‌شود که بیانگر عنصر غم و شادی است.

۲. تعریف غایت‌گرایانه: تعریف دیگر از زهد، می‌تواند تعریف غایت‌گرایانه باشد به این معنا که زاهد کسی است که به غایت نهایی مد نظر خود از زندگی زاهدانه توجه کند. «حالت زهد مقتضی آن است که از چیزی منصرف و به چیزی که بهتر از آن است راغب باشد؛ و نیز شرط است که آنچه از آن انصراف حاصل شده از جهتی مطلوب و مورد رغبت باشد، چه کسی که از چیزی روی گرداند که ذاتاً مطلوب نیست زاهد گفته نمی‌شود.» (فیض کاشانی ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۲۷).

۳. تعریف کارکردگرایانه: تعریف دیگر با نگاه کارکردگرایانه، زهد را حالتی می‌داند که در آن انسان از نوعی شادی درونی برخوردار خواهد شد، و در صورت عدم برخورداری از این حالت، فرد به نوعی گرفتگی روان و غم و اندوه دچار خواهد شد. از این رو بیان شده که «الزهد فی الدنیا یریح القلب و البدن و الرغبة فی الدنیا تکثر الهم و الحزن؛ زهد در دنیا راحت می‌کند دل و تن را و رغبت به دنیا غم و اندوه را زیاد می‌کند.» (قضاعی، ۱۳۶۱، ص. ۱۱۶) در سخنی از حضرت علی علیه‌السلام است که، «الزهد فی الدنیا الراحة العظمی» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۴۷).

۴. تعریف بر اساس عنصر هویتی و محوری در زهد: در این رویکرد زهد با محوریت تقوی مورد تعریف قرار می‌گیرد و در حقیقت می‌توان زهد را معادل تقوی دانست. در احادیث منسوب به امام صادق علیه‌السلام آمده است که: «تَمَامُ الزُّهْدِ التَّقْوَى» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۷، ص. ۶۸). تعریف زهد

بر اساس عنصر هویتی، عمده‌ترین تعریفی است که در متون اخلاقی به آن توجه شده و لذا مرحوم نراقی بیان می‌کند که: «زهد عبارت است از دل برداشتن از دنیا و آستین «فشاندن»^۱ بر آن». (نراقی ۱۳۷۸، ص. ۳۶۲). این تعریف که بر عنصر محوری و هویتی از زهد تمرکز دارد، در متون روایی مورد توجه است. در احادیث بیان امام صادق علیه‌السلام است که «تَمَامُ الزُّهْدِ التَّقْوَى» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۷، ص. ۶۸). همچنین از امام حسن علیه‌السلام سؤال شد «زهد چیست؟ فرمود: دلدادگی به تقوی و دل برگرفتن از دنیا» (ابن‌شعبه حرانی، بی‌تا، ص. ۳۸۹). تقوی به معنی خودنگهداری از غلبه شهوات و هواهای نفسانی و کنترل نفس و تسلط بر نفس محور تمام فضائل اخلاقی است و انسان برخوردار از تقوی که در حقیقت برخوردار از تمام فضائل اخلاقی خواهد بود.

۲. تقریرها در نسبت «اخلاق» و «زهد»

بررسی‌های تاریخی نسبت زهد و اخلاق نشان می‌دهد که در نسبت‌سنجی زهد و اخلاق، حداقل سه تقریر کلان وجود دارد که برای هر یک از آن‌ها قائلانی را می‌توان یافت.

۱-۲: زهد به مثابه تمام اخلاق

در برخی تکراری‌های اخلاقی شیعی زهد به مثابه تمام اخلاق است و این تقریر از نسبت بین زهد و اخلاق که اتحاد هویتی بین اخلاق و زهد را نشان می‌دهد، به اعتبار عنصر محوری که تحقق آن هم وزن و معادل با حصول و تحقق تمام فضائل اخلاقی است، در سه تقریر جزئی‌تر یا در سه روایت متفاوت، قابل تبیین است.

۱-۲-۱: زهد به مثابه «انقطاع از غیر خدا»

انقطاع از غیر خدا در تبیین معنای زهد، آن‌چنان محوریّت دارد که گویی تمام فضیلت‌های اخلاقی بر آن بار شده است و لذا زهد به مثابه تمام اخلاق در یک تقریر با محوریّت «انقطاع از غیر خدا» معنا می‌یابد به نحوی که اگر زاهد به این خصوصیت دست یابد، گویی به تمام فضائل اخلاقی مزین شده

۱. پشت پا زدن و ترك كردن.

است. از جمله ادله‌ای که می‌توان بر این ادعا بیان کرد برخی آیات قرآن از جمله آیه «وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا» (مزل، ۸) است. طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان ذیل این آیه از ابن عباس و دیگران نقل می‌کند که «تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا؛ یعنی منقطع شو بسوی او منقطع شدنی و آن اصل و ریشه بندگی است.» (طبرسی ۱۳۵۰-۱۳۵۱، ج. ۲۶، ص. ۲۴). لازمه بندگی خداوند برخورداری از کمال فضائل اخلاقی است و گویا این آیه بیان کرده است که از غیر خدا منقطع شو تا فضائل اخلاقی را به دست آوری. در نظر اهل لغت، «تبتل» که در این آیه آمده، به معنی پرستش است به گونه‌ای که فرد از غیر خدا بگسلد و عبادت و خلوص نیت را یکسره مخصوص او گرداند. (راغب اصفهانی ۱۴۱۲ق، ج. ۱، ص. ۲۳۹) عبدالرزاق کاشی در شرح منازل السائرین در بیان معنای تبتل و شرح آن می‌نویسد «تبتل به معنای انقطاع و بریدن کامل است» (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۷۴). علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه بیان می‌کند که «کلمه (تبتیلا) معنایش این است که ارتباط نفس خود را از هر چیز دیگر قطع کن و تنها به خدا دل ببند» (طباطبایی ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۲۰). غزالی در همین راستا در توصیف زهد عارف بیان می‌کند که: «عارف آن بود که از دنیا و آخرت جز حق تعالی را نخواهد: و جز به معرفت و مشاهدت وی قناعت نکند، و هر چه جز وی است در چشم وی حقیر گردد، و این زهد عارفان است» (غزالی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷-۸۴۸). این توصیف غزالی از زهد نشان دهنده این موضوع است که فرد زاهد زمانی به حالت انقطاع از غیر خدا می‌رسد گویی تمام فضائل اخلاقی را کسب کرده و هیچ حجاب و مانعی دیگر بین او و حق نیست، و در نظر وی این همان کمال زهد است. در این نگرش، محور اصلی زهد انقطاع از غیر خداست و گویا این انقطاع به نحوی محوریت دارد که با حصول آن فرد به دیگر فضائل اخلاقی نیز دست می‌یابد.

در متون روایی نیز شواهدی در خصوص این تقریر از زهد می‌توان ارائه نمود. پیامبر ﷺ فرمود «من انقطع الى الله كفاه الله كل مؤنة، و من انقطع الى الدنيا وكله الله اليها؛ هرکس از غیر خدا منقطع شود و به خدا متصل گردد، خداوند همه مسائل زندگی‌اش را حل می‌کند و هر کس به دنیا متمسک شود پروردگار او را به همان مسائل دنیا و مشکلاتش واگذار خواهد کرد» (مجلسی ۱۴۰۳، ج. ۷۷، ص. ۱۷۸). در مناجات شعبانیه نیز بیان می‌شود «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها

اليك؛ خدای من مرا عنایت فرما که به طور کامل از غیر تو بریده و به تو بپیوندم» (قمی، بی تا، ص. ۱۵۸). در دعای بیست و هشتم صحیفه سجادیه نیز امام بیان می‌دارند که «بار خدایا من با انقطاع از غیر و پیوستنم به تو خود را از هر شائبه‌ای خالص کرده‌ام و با تمام وجود به تو رو آورده‌ام» (الصحیفه السجادية، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۵). این بیان و نظایر آن، حاکی از آن است که وجود نورانی امام سجاد با انقطاع از غیر خدا، با تمام وجود به خداوند روی آورده و کسی که با تمام وجود به خدا روی آورد یعنی به تمام فضائل اخلاقی مزین شده و این همان مطلبی که بر اساس آن می‌توان گفت که انقطاع از غیر خدا محور زهد است و می‌توان مطابق آن، زهد را به مثابه تمام اخلاق تلقی کرد.

۲-۱-۲: زهد به مثابه «عدم دلبستگی به دنیا»

«عدم دلبستگی به امور دنیوی در درون خود» نیز در تبیین معنای زهد، چنان محوریّت دارد که گویی تمام فضیلت‌های اخلاقی با آن محقق می‌شود. البته محوریّت این مقوله در تئوری زهد، بیانگر سطحی متفاوت از اخلاق زاهدانه نسبت به آنچه با محوریّت انقطاع از خداوند در بخش قبل بیان شد می‌باشد. از جمله ادله مربوط به ادعا این است که در اندیشه بزرگانی چون غزالی چنین آمده است که: «حال عارف اندر دنیا چنین باشد که بیند که دنیا در گذار است، دنیا اندر چشم وی حقیر شود و دست از آن بدارد در عوض آخرت که بهتر است از آن، این حالت را زهد گویند» (غزالی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۴۶ و ۸۴۷). وی بیان می‌کند که هر ترک دنیایی زهد نام نمی‌گیرد و زمانی زهد معنا دارد که فرد زاهد دنیا را به تیت طلب آخرت رها نماید «بدان که هر که ترک دنیا بگوید برای اظهار سخاوت یا بایستی دیگر جز طلب آخرت، وی زاهد نبود» (غزالی، بی تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷ - ۸۴۸). از نظر غزالی کمال زهد این است که فرد زاهد با وجود توانایی برخورداری از دنیا چنان از دنیا دل ببرد که هیچ چیز از دنیا باعث دغدغه فکری او نباشد که بخواهد به خاطر آن از دنیا بگریزد زیرا جنگ و فرار از دنیا خود یعنی داشتن دل مشغولی به آن، بلکه اگر مالی از دنیا به او برسد از آن حذر نمی‌کند بلکه آن را در جای درست آن خرج می‌کند (غزالی، بی تا، ج. ۲، ص. ۸۴۷ و ۸۴۸). فیض کاشانی در بیان زهد می‌گوید «زهد آن است که

به سبب علم به حقارت دنیا نسبت به نفاست آخرت، دنیا را واگذاری» (فیض کاشانی ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۳۲). وی علامت زهد را بیرون کردن دنیا از دل و خارج ساختن آن از دست و چشم می‌داند و بیان می‌کند که «زهد موجب ترك کلی چیزی است که در آن زهد می‌ورزد و آن تمامی دنیا و اسباب و مقدمات و علایق آن است» (همان، ص. ۴۳۰). همچنین وی معتقد است که پرداختن اندک به دنیا برای رفع نیازهای اساسی به معنای ترك زهد نیست بلکه جزئی از آن محسوب می‌شود. (همان، ص. ۴۵۰). بر همین مبنا، در تعریف زاهد بیان شده است که «زاهد کسی است که به آمدن و رفتن دنیا بی‌اعتنا باشد. کار کند، تلاش نماید، استفاده کند ولی در عین حال به دنیا بی‌اعتنا باشد» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۱۸۳). در این تعریف، «عدم دلبستگی به امور دنیوی» آنقدر فربه است که زهر بر اساس همین یک مفهوم بنا شده و گویی با تحقق آن دیگر فضیلت‌هایی که فرد زاهد باید به آن مزین شود، برای وی محقق خواهد شد.

در متون روایی شواهدی در خصوص این تقریر از زهد می‌توان ارائه نمود. امام صادق علیه السلام در حدیثی کلید کسب تمام فضایل اخلاقی را روی گردانی از دنیا می‌داند «جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَ جُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۲۸) و مضمون این سخن در حُب الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ (همان، ج. ۲، ص. ۱۳۱) از پیامبر اسلام نیز نقل شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام زهد را پرهیز از آرزوهای طولانی دنیا دانسته (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ق. ۱، ص. ۱۰۶)^۱ و هیچ اخلاقی را همانند زهد و ترك دنیا، معین و یاور دین نمی‌داند (کلینی ۱۴۰۷، ق. ۲، ص. ۱۲۸).^۲ ایشان زهد پسندیده را بازداشتن نفس از لذت‌های دنیا (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴۱، لیشی واسطی، ۱۳۶۷، ص. ۳۲۴)،^۳ و همت فرد زاهد را مخالفت با هوای

۱. «الرَّهَادَةُ قَصْرُ الْأَمَلِ، وَالشُّكْرُ عِنْدَ النَّعْمِ، وَالْوَرَعُ عِنْدَ الْمَحَارِمِ. فَإِنْ عَزَبَ ذَلِكَ عَنْكُمْ فَلَا يَغْلِبِ الْحَرَامُ صَبْرَكُمْ، وَلَا تَنْسُوا عِنْدَ النَّعْمِ شُكْرَكُمْ»

۲. «إِنَّ مِنْ أَعْوَنِ الْأَخْلَاقِ عَلَى الدِّينِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا».

۳. «ظَلَفَ النَّفْسِ عَنِ لَذَاتِ الدُّنْيَا هُوَ الزُّهْدُ الْمَحْمُودُ».

نفس و شکیبایی در برابر آن می‌دانند (کراچی ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۵۰)،^۱ و بیان می‌کنند که کسی که شهوت خویش را از بین نبرده است نمی‌تواند حقیقت زهد را درک نمایند (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۱۷).^۲ در حدیثی به نقل از نوف بکالی، امیر المؤمنین علیه السلام به توصیف فرد زاهد می‌پردازد و می‌فرماید «خوشا به حال زاهدان در دنیا که به آخرت دل‌بسته‌اند، و آن‌ها کسانی هستند که زمین را بساط و فرش، و خاک آن را بستر، و آب آن را شربت گوارا قرار داده‌اند... و دنیا را به‌عنوان قرض گرفته‌اند بر طریقه و همانند حضرت عیسی علیه السلام که به دنیا دل‌بستگی نداشت و دنیا را از خود جدا کرد...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص. ۴۸۶). این بیانات نشان می‌دهد که تمام فضائل اخلاقی به‌نوعی در خصوصیت رویگردانی از دنیا یا از بین بردن تمایلات و وابستگی‌های دنیوی خلاصه می‌گردد و گویی برخورداری از این خصلت با تمام اخلاق و فضائل اخلاقی برابری می‌کند. به‌بیان‌دیگر، مطابق این بیانات، منشأ تمام فضائل اخلاقی، عدم دل‌بستگی به دنیا و اقبال به خدای تعالی است. استاد مطهری در این خصوص بیان می‌دارد که «همه پستی‌های اخلاقی از دروغ و ریا و تملق و ظلم، ناشی از دنیاپرستی است و همه فضایل عالیّه انسانی معلول بی‌اعتنایی و زهد و عدم قناعت به زندگانی دنیاست. آدم دنیاپرست نمی‌تواند شجاع باشد و گذشت داشته باشد، نمی‌تواند عفت داشته باشد، نمی‌تواند حرّیت و آزادگی داشته باشد» (مطهری ۱۳۷۶، ج. ۲۲، ص. ۲۲۸).

۲-۱-۳: زهد به مثابه «سبک زندگی اخلاقی»

در تعریفی دیگر از زهد به جای تمرکز نمودن بر یک خصلت درونی [آنگونه که در دو تقریر پیش بیان شد] می‌توان با نگاه فرآیندی، زهد را سبکی از زندگی و مدلی از اخلاقی زیستن یا طریقی برای اخلاقی زیستن تعریف کرد. در این نگرش، زهد به مثابه سبک زندگی، و به کار بردن یک نوع اصول خاص در

۱. «هِمَّةُ الزَّاهِدِ مُخَالَفَةُ الْهَوَى، وَ السُّلُوعُ عَنِ الشَّهَوَاتِ»

۲. «كَيْفَ يَصِلُ إِلَى حَقِيقَةِ الزُّهْدِ مَنْ لَمْ يُمِتْ شَهْوَتَهُ»

زندگی مبنی بر مقدم داشتن فضیلت و اخلاق بر مطامع مادی است (همان، ص ۲۲۳). این تقریر از زهد نیز به نوعی می‌تواند زهد به مثابه تمام اخلاق تلقی شود و تفاوتش با دو مورد قبل در این است که به جای تمرکز بر يك عنصر کلیدی و خصلت درونی نظیر «انقطاع از غیر خدا» و «از بین بردن دل‌بستگی دنیوی»، نوع زیست و روش زندگی کردن خود را زندگی زاهدانه می‌داند. به بیان دیگر، این تقریر بیشتر به فرآیند تحقق زهد به مثابه يك سیر و سفری که فرد را به غایت اخلاق می‌رساند تأکید دارد.

این تقریر از زهد را نیز می‌توان در متون دینی مشاهده نمود. در نهج‌البلاغه، زهد سبکی از زندگی است که مطابق آن، زاهد در زندگی عملی خویش سادگی و قناعت را پیشه می‌سازد و از تجمل و لذت‌گرایی پرهیز می‌نماید. حضرت در خطبه متقین به شرح این موضوع به صورت جامع می‌پردازد (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۳). در زمان حکومت امیرالمؤمنین (ع)، خبر آوردند که عثمان‌ابن‌حنیف که از استانداران بود، در يك میهمانی مفصل و تشریفاتی شرکت کرده و به شیوه اغنیاء غذا خورده است. حضرت نامه‌تندی به وی نوشتند و فرمودند: «من که رهبر شما و امام هستم، با دو لباس کهنه و دو قطعه نان جو، شب و روز خود را سپری می‌کنم... شما نمی‌توانید مثل من باشید، ولی من را با ورع و تقوای خود کمک کنید» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۵). با این بیانات، حضرت دارد یک سبک زندگی زاهدانه‌ای را به افراد معرفی می‌کند که نه تنها به عنوان زندگی شخصی فرد و روابط بین فردی بلکه در اجتماع و حتی سبک زندگی حاکمان معرفی می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت زهد به مثابه مدلی از اخلاقی زیستن، نوعی شمولیت داشته و گستره آن زندگی فردی و عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را در بر می‌گیرد. در این صورت است که فرهنگ زهد، ریشه ظلم و تجاوز به حقوق دیگران را می‌سوزاند و زمینه را برای ایثار و سهمیم کردن دیگران در داشته‌های خود فراهم می‌سازد (محمدی ری‌شهری ۱۳۸۴، ج. ۲، ص ۳۵). پس می‌توان گفت زهد اسلامی به مثابه سبکی از زندگی اخلاقی که در متون دینی وجود دارد، ابعاد مختلف زندگی انسان را پوشش می‌دهد و ناظر به حوزه عمل و کاربرد است. در این تصویر از زهد، زهد به معنای کناره‌گیری از دنیا و سختی دادن به خود در دنیا نیست، بلکه انسانی زاهد است

که در عین عدم وابستگی به دنیا از نعمت‌ها و امکانات حلالی که خداوند در این دنیا در اختیار او قرار داده است برای قرب الهی بهره ببرد. لذا امام صادق علیه السلام تصریح می‌فرماید: «لَيْسَ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا بِإِصَاعَةِ الْمَالِ وَلَا تَحْرِيمِ الْحَلَالِ بَلِ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا أَنْ لَا تَكُونَ بِمَا فِي يَدِكَ أَوْ تُقَى مِنْكَ بِمَا عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ زهدورزی نسبت به دنیا، حرام کردن حلال [بر خود] و یا ترك ثروت نیست؛ بلکه اعتماد خدای متعال [و رضایت به آنچه او عطا می‌کند است]» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص ۷۰). به همین منظور زهد اسلامی نه تنها برای آخرت، بلکه برای نحوه زندگی دنیوی زاهد برنامه جامعی در پیش روی فرد زاهد قرار می‌دهد که با استفاده از آن نه تنها از دنیای خود بهره کامل را ببرد بلکه از آن برای قرب الهی و طریق الی الله استفاده نماید. در این معنا از زهد، کار و تلاش در دنیا عین زهد و جزء لاینفک سبک زندگی زاهدانه می‌باشد.

تفاوت دو تقریر نخست در این است که در تقریر اول از زهد «انقطاع از غیر خدا» معادل تمام فضائل اخلاقی گرفته شده است اما در تقریر دوم، «عدم دلبستگی به دنیا» معادل برخورداری از تمام فضائل اخلاقی دانسته شده است. اگرچه در حقیقت این دو تقریر با هم همپوشانی دارند اما به اعتبار محوریت هر یک از این دو مولفه می‌توان آنها را از یکدیگر متمایز کرد. تفاوت بین دو تقریر اول و دوم با سوم هم در این است که دو تقریر نخست بر دو خصلت درونی تمرکز دارند و اما تقریر سوم اخلاق را در پابندی به اصول و قواعد می‌داند نه در برخورداری از صفات منشی و درونی. به تعبیر دیگر در تقریر سوم، پابند بودن فرد به اصول و قواعد زندگی زاهدانه است که از او فردی زاهد می‌سازد نه نهادینه شدن یک خصلت درونی در وجود او. با وجود این تفاوت‌ها، به نظر می‌رسد هر سه تقریر نخست که زهد را به مثابه تمام اخلاق می‌داند، موجه و معتبر است. از همین رو حضرت علی علیه السلام فرمود «الزُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ - لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ - مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ؛ تمام زهد میان دو کلمه از قرآن است. «تا بر آنچه از دستتان رفته تأسف مخورید، و بر آنچه به شما رسیده شاد نگردید». پس آن کس بر گذشته اندوه

نخورد، و بر آینده شاد نگردد هر دو جانب زهد را یافته است» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۹). تعبیر «فقد اخذ الزّهد بطرفیه» کنایه از کامل داشتن پارسایی و کمالات آن است. مطابق این سخن، «زهد» از خیرات پایه و بنیادینی است که دیگر مولفه‌های محوی اخلاق را می‌توان بر آن بنا نمود و از این رو می‌تواند معادل با اخلاق در نظر گرفته شود.

۲-۲: زهد به مثابه بخشی از اخلاق

در تقریر پیش، زهد به‌گونه‌ای تبیین می‌شد که به نوعی تمام زندگی فردی و اجتماعی را پوشش می‌داد و تمام فضیلت‌های اخلاقی را زیر چتر خود قرار می‌داد. در تقریری دیگر، زهد می‌تواند به‌عنوان يك فضیلت اخلاقی در کنار دیگر فضیلت‌های اخلاقی و یا مقامی از مقام‌های اخلاقی مطرح شود و یا حتی به‌عنوان بخشی از يك فضیلت اخلاقی یا عنصری از عناصر تشکیل دهنده يك فضیلت در نظر گرفته شود.

۱-۲-۲: زهد به عنوان فضیلتی مستقل

در تبیین معنای زهد، گاهی اوقات زهد به عنوان يك فضیلت در عرض دیگر فضائل اخلاقی دانسته شده یا با یکی از فضائل اخلاقی معادل در نظر گرفته شده است. از جمله روایت‌های اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین معنای زهد است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود «چهار خصلت است که خدا فقط به کسی می‌دهد که دوستش می‌دارد: سکوت و آن آغاز عبادت است؛ توکل بر خدا، تواضع، و زهد و ورزیدن در دنیا» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۳۱۴). در حدیثی دیگر بیان می‌کنند «منشئیند به نزدیک هر عالمی مگر بازخواند شما را از پنج چیز به پنج دیگر: از شکّتان به یقین، و از کبرتان به تواضع، و از عداوتتان به نصیحت، و از ریاتان با اخلاص، و از رغبتتان به زهد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۵۲). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این احادیث زهد را به عنوان یک فضیلت اخلاقی مستقل در کنار سایر فضایل اخلاقی همچون سکوت، تواضع، توکل، یقین، اخلاص، عفت و بلند نظری قرار داده است. همچنین امام علی علیه‌السلام در حدیثی زهد را به عنوان یک فضیلت مستقل، در عرض دیگر فضائل دانسته و می‌فرمایند: «الْعَجْزُ أَفْهٌ وَ الصَّبْرُ شَجَاعَةٌ وَ الزُّهْدُ

ثَرْوَةٌ وَالْوَرَعُ جَنَّةٌ وَنِعَمَ الْقَرِينُ (الرَّضَا) الرَّضَى (نهج البلاغه، ص. ۴۶۹). در این سخن، زهد به عنوان يك سرمایه در کنار سایر فضایل اخلاقی دیگر مد نظر قرار گرفته شده است که می‌توان آن را به عنوان يك فضیلت از فضائل اخلاقی دانست.

در برخی از متون روایی، زهد به مثابه فضیلتی معادل با دیگر فضائل دانسته شده است. به عنوان نمونه در برخی از سخنان اهل بیت علیهم السلام، زهد به عنوان قناعت دانسته شده است. حضرت علی در این خصوص بیان می‌دارند که: «الزهد أن لا تطلب المفقود حتى يعدم الموجود؛ زهد آن است که تا موجودی از بین نرفته، در طلب نداشته بر نیایی» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۶۷). این سخن بیانگر این موضوع است که فرد زاهد باید به قدر کفایت از اشیاء متیقن حلال (زبیدی ۱۴۱۴ ق، ج. ۴، ص. ۴۸۰) برای رفع نیازهای ضروری خود قانع باشد و این همان معنای زهد، روی گردانی از دنیا و قناعت به کمترین قدر کفایت از آن می‌باشد. در برخی دیگر از متون روایی، زهد معادل با «اعتدال در رفتار»، دانسته شده (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص. ۵۵۳) که فاعل اخلاقی برخوردار از آن، به جهت برخورداری از تعادل نفسانی نه به افراط و نه به تفریط خواهد گرایید و این رعایت اعتدال موجب تسالم و اعتدال جمیع قوای نفس و ایجاد یک فضیلت جامع در نفس به نام عدالت می‌شود. در سخنی دیگر حضرت علی (ع) زهد را با خلوص، یکسان دانسته‌اند و بیان می‌فرمایند: «الزهد إخلاص الأعمال» (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۱). همچنین در خصوص سخاوت از ابوالحسن نوری نقل است که درباره زهد می‌گوید: «سَخَا أَنْ بُوِدَ كَ أَنْسَانِ دُنْيَا رَا بَا أَهْلِ دُنْيَا وَآكَذَارِد» (الهیجوری، ۱۳۳۶، ص. ۴۸ - ۴۹). در این سخن ابوالحسن نوری فضیلت اخلاقی سخاوت را با زهد معادل دانسته است. این‌ها نمونه‌هایی از فضائلی است که زهد با آن‌ها معادل دانسته شده است و بنابراین، در این نسبت، زهد به مثابه یک فضیلت اخلاقی در کنار دیگر فضائل و یا معادل با برخی از فضائل اخلاقی دانسته شده است.

۲-۲: زهد به عنوان جزئی از يك فضیلت اخلاقی

گاهی زهد نه به عنوان فضیلتی در عرض دیگر فضائل اخلاقی بلکه به عنوان بخشی از فضیلت در نظر گرفته شده است. به عنوان نمونه، گاهی زهد جزئی از فضیلت اخلاقی صبر معرفی شده است. از

جمله در این سخن امام علی علیه السلام که «ایمان بر چهار پایه استوار است: صبر، یقین، عدل و جهاد. صبر نیز بر چهار پایه قرار دارد. شوق، هراس، زهد و انتظار. آن کس که اشتیاق بهشت دارد، شهوت‌هایش کاستی گیرد، و آن کس که از آتش جهنّم می‌ترسد، از حرام دوری می‌گزیند، و آن کس که در دنیا زهد می‌ورزد، مصیبت‌ها را ساده پندارد، و آن کس که مرگ را انتظار می‌کشد در نیکی‌ها شتاب می‌کند» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص. ۴۷۳). در این سخن زهد به عنوان یکی از مؤلفه‌های صبر، و صبر به عنوان یکی از مؤلفه‌های ایمان در نظر گرفته شده است. این نوع نسبت بین زهد و فضائل اخلاقی را می‌توان در ادبیات قرن پنجم هجری نیز مشاهده کرد. لذا صاحب کشف‌المحجوب به نقل از ابوعلی قرمیسینی درباره زهد می‌گوید: «تصوف اخلاق رضا است و کردار پسندیده آن بود که بنده اندر همه حال از حق راضی بود» (الهجوی، ۱۳۳۶، ص. ۴۸). در این سخن زهدِ صوفیانه به عنوان بخشی از فضیلت اخلاقی رضا و تسلیم بنده در برابر پروردگار به کار گرفته شده است.

گاهی نسبت به‌گونه‌ای است که زهد به عنوان عامل تحقق فضیلت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. به عنوان نمونه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «و من زهد فی الدنیا هانت علیه المصیبات؛ هر که در دنیا زهد بورزد، مصیبت‌ها بر وی سهل آید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۵۰). در این سخن زهد، عاملی است که موجب آسان شدن صبر بر سختی‌های دنیا می‌شود و بنابراین، صبر به عنوان یکی از پیامدها و کاربردهای زهد در نظر گرفته شده است. همچنین در سخنی دیگر از حضرت علی علیه السلام، زهد به عنوان اساس یقین [یا آنچه در اخلاق می‌توان از آن به فضیلت حکمت یا معرفت یاد کرد] در نظر گرفته شده است؛ «الزهد أساس الیقین» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۲۵). یا در سخنی دیگر از حضرت است که «أصل الزهد الیقین و ثمرته السعادة» (همان، ص. ۱۲۱). مطابق این سخنان می‌توان زهد را به‌عنوان عامل زمینه‌ساز در جهت تحقق فضیلت معرفت یا حکمت در نظر گرفت. گاهی نیز این نسبت واژگونه است؛ یعنی برخی دیگر از فضائل اخلاقی به عنوان بخشی از فضیلت زهد یا شرط تحقق آن دانسته شده‌اند. به عنوان نمونه، گاهی تواضع شرط زهد در نظر گرفته شده از جمله در این

سخن امام علی علیه السلام که می‌فرمایند: «شخص زاهد نیست مگر اینکه نسبت به دیگران متواضع باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص. ۸).

این تقریر که به اقتضاء آن زهد جزء یا شرط دیگر فضائل اخلاقی دانسته شده و یا این نسبت در آن بالعکس بیان شده، به اعتبار درهم تنیدگی فضائل اخلاقی و تاثیر و تأثیری که بر هم دارند، موجه است و نشان می‌دهد که این فضائل تکمیل‌کننده یکدیگر هستند.

۲-۳: زهد به مثابه مقامی از مقام‌های اخلاقی - عرفانی

گاهی زهد در متون دینی و اخلاقی - عرفانی نه فضیلتی در عرض دیگر فضائل اخلاقی و نه جزئی از یک فضیلت اخلاقی، بلکه به عنوان مقامی از مقام‌های اخلاقی یا درجه‌ای از اخلاق و یا منزلی از منازل سلوک اخلاقی در نظر گرفته شده است. از این رو، گاهی فرد سالک برای طی طریق سلوک خود باید به مقام زهد برسد تا به مقام‌های بالاتر دست یابد، و بدون طی کردن آن، مسیر سلوک چندان معنادار نخواهد بود. ابونصر سراج در رابطه مقام زهد در اللمع فی التصوف بیان می‌کند «مقام زهد مقامی شریف است و این مقام زیربنای احوال پسندیده و مقامات عالی است. زهد اولین قدم است برای کسانی که شروع به سیر و سلوک الی الله می‌کنند. پس آنان که اساس سلوکشان بر زهد استوار نباشد مراحل بعدی را به سلامت طی نخواهند کرد» (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م، ص. ۴۶). وی هفت منزل برای طی طریق سالک برمی‌شمرد که عبارت‌اند از «توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا» (همان، ص. ۹۷). هجویری در کشف‌المحجوب در، مقام‌هایی که برای طی طریق سالک برمی‌شمرد، از زهد به عنوان مقامی از مقام‌های عرفانی یاد می‌کند. یحیی بن معاذ نیز زهد را به عنوان مقامی از مقامات سلوک عارف در نظر می‌گیرد و بیان می‌کند «منازلی که طالبان آخرت باید سوی آن گام بردارند هفت منزل است: اول توبه سپس زهد...» (رازی، ۱۴۲۳، ص. ۲۲۰). همچنین خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین خود ده منزل را برای طی طریق برمی‌شمرد که دومین منزل آن مشتمل بر ده باب و زهد باب ششم دانسته می‌شود. (کاشی، ۱۳۷۹، ص. ۶۳). همچنین مرحوم نراقی در کتاب معراج‌السعادة با

استناد به آیه «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْثَنَّهُمْ فِيهِ» (طه، ۱۳۱) صفت زهد را، یکی از منازل راه دین، و بالاترین مقامات سالکین می‌داند (نراقی ۱۳۷۸، ص. ۳۶۲). مرحوم فیض کاشانی نیز در کتاب راه روشن بیان می‌کند «زهد در دنیا یکی از مقامات شریف سالکان است، و آن مانند دیگر مقامات از علم و حال و عمل صورت می‌بندد» (فیض کاشانی ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۴۲۶).

این تقریر را نیز در برخی از روایات اهل بیت علیهم السلام می‌توان یافت. از جمله در حدیثی امام سجاد علیه السلام درباره زهد می‌فرماید: «الزهد عشرة اجزاء: اعلی درجة الزهد ادنی درجة الورع و اعلی درجة الورع ادنی درجة یقین و اعلی درجة یقین ادنی درجة الرضا؛ زهد ده جزو است: بلندترین درجة زهد، پست‌ترین پایه ورع است، و بالاترین درجة ورع، پست‌ترین پایه یقین؛ و بالاترین پایه یقین پست‌ترین پایه رضا است» (کلینی ۱۴۰۷ق، ج. ۳، ص. ۱۹۴، فتال نیشابوری، بی تا، ص. ۶۸۰). همچنین در معانی الاخبار بیان شده است که، شخصی از امام باقر علیه السلام راجع به زهد سؤال کرد و حضرت فرمود «زهد دارای ۱۰ درجه است آخرین درجه و مرتبه زهد اولین و پایین‌ترین مرتبه ورع و پرهیزگاری است و آخرین مرتبه ورع پایین‌ترین مراتب یقین و بالاترین مراتب یقین پایین‌ترین مراتب رضا و خشنودی از حق است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۳۱۵). با توجه به این شواهد، می‌توان استنباط کرد که زهد در برخی از تقریرها به مثابه مقامی از مقام‌های اخلاقی و عرفانی است.

۳-۲: زهد؛ غیرمرتبط با اخلاق

در این میان تقریر دیگری از زهد نیز وجود دارد که در آن زهد نه به مثابه تمام اخلاق، و نه به مثابه فضیلتی از فضائل اخلاقی و نه مقامی از مقامات اخلاقی بلکه؛ به مثابه رهبانیت و ترک دنیا و ریاضت طلبی است که از دایره اخلاق خارج است و بخصوص با اخلاق دینی - اسلامی نسبتی ندارد. آنه ماری شیمیل می‌گوید «هنگامی که حضرت علی علیه السلام، در سال ۶۶۱ میلادی (۴۱ هجری) ترور شد و امپراتوری بنی امیه به قدرت رسید ظهور تمایلات ریاضت منشانه و زاهدانه در درون جامعه‌ی اسلامی برجسته‌تر شد». (شیمیل، ۱۳۷۵، ش. ص. ۹۲) این تقریر از زهد که غالباً به معنی بغض

نسبت به دنیا و دوری از آن آمده است، زهد صوفیان است. (احمدنگری، ۱۳۹۵، ج. ۲، ص. ۱۵۸) چنان که حسن بصری می‌گوید: «زهد در دنیا، دشمن داشتن اهل آن و بیزاری است از آنچه در آن است». (القشیری، ۱۳۷۴، ش، ص. ۲۰۳) یحیی بن معاذ رازی از مشایخ و رجال صوفیه در قرن سوم هجری و از معاصران بایزید بسطامی می‌گوید: «دنیا شراب شیطان است که هر که از آن مست شود در اردوگاه مردگان بیدار می‌شود و بر زیانکاران حسرت می‌خورد». (رازی، ۱۴۲۳، ق، ص. ۱۸۳) در این نگرش، عمدتاً زهد به مثابه دنیاگریزی یا دست شستن از دنیا و گوشه‌نشینی و انزوا معنا می‌شود، و این معنا از زهد در آیات و روایات مورد نهی واقع شده و نسبتی با اخلاق اسلامی ندارد. از همین رو، پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «لارهبانیه فی الاسلام» (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۱۴، ص. ۱۵۵). همچنین می‌فرمایند: «خداوند مرا برای رهبانیت برنینگیخته است، بلکه بهترین دین نزد خدا آیین راستین و آسان اسلام است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۴۹۴). اساساً دین اسلام دینی اجتماعی است زیرا که برای انجام بسیاری از اعمال آن دستور به اجتماع داده شده است، مانند: نماز، جهاد، حج و... پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرمایند: «رهبانیت امت من به انتظار نشستن نماز در مساجد است» (نوری، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۳۶۲). این سخن پیامبر ﷺ در عین اینکه عدم دل‌بستگی به دنیا را می‌رساند، اما در عین حال حضور فرد در میان جمع را به عیان نشان می‌دهد. یا در جای دیگر ایشان می‌فرمایند «رهبانیت امت من جهاد در راه خدا می‌باشد» (همان، ج. ۲، ص. ۴۰۱). همچنین ایشان در حدیثی دیگر رهبانیت امت خویش را هجرت، جهاد، نماز، روزه و حج و عمره معرفی می‌نمایند (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۴۹۴). در این تقریر از زهد، زهد به مثابه رهبانیت و ترک دنیا، گوشه‌نشینی و انزوا و عدم مال‌اندوزی و پرداختن به دنیا چنان محوریّت دارد که گویی همه مفهوم زهد بر آن بار شده است.

تقریر هفتم از زهد با فرهنگ و آموزه‌های اسلامی سازگار نیست و با استناد به برخی گزارش‌های تاریخ مسیحیت چه‌بسا بتوان بیان کرد که تمایل به رهبانیت و در نتیجه ترویج زهد به این معنا، ریشه در سوءبرداشت‌هایی دارد که از تعالیم حضرت مسیح علیه‌السلام شده است. در انجیل متی چنین گزارش

شده که «عیسی بدو گفت؛ اگر بخواهی کامل شوی، رفته و مایملک خود را بفروش و به فقرا بده که در آسمان گنجی خواهی داشت... عیسی به شاگردان خود گفت: هر آینه شما را می‌گویم که شخص دولتمند به ملکوت آسمان به دشواری داخل شود» (انجیل متی، ج. ۱۹، ص. ۲۱-۲۳). همچنین در قسمتی دیگر از انجیل متی، حضرت در مورد آنانی که همچون او مجرّد مانده‌اند می‌گوید «آنان به خاطر پادشاهی آسمان‌ها ازدواج نمی‌کنند» (انجیل متی، ص. ۵۰، ۵۱) و با استناد به همین مطالب بود که اوریجن -یکی از راهبان مسیحی- در جوانی خود را مقطوع‌النسل کرد» (زیبایی نژاد ۱۳۷۵، ص. ۹۴-۹۵). مجاورت و رفت‌وآمدهای مکرر تجاری جزیره العرب با کشورهای مختلف از یک‌سو و پناه‌جویی دین‌دارانی که از ستم حاکمان جور می‌گریختند و این سرزمین را مأوای خود قرار می‌دادند موجب راه‌یابی و حضور گسترده مسیحیان در بین مردم عرب شد (یعقوبی ۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۲۵۴) و این موضوع موجب گسترش برخی تعالیم مسیحیت و از جمله این تقریر از زهد در بین برخی از مردم عرب شد.

به اختصار می‌توان تقریرهای هفت‌گانه که از زهد بیان شد را در جدول زیر مشاهده نمود.

تقریرهای هفت‌گانه از زهد		
برخوردار از شواهد معتبر و مقبول روایی	(۱) زهد به مثابه «انقطاع از غیر خدا»	سه تقریر از زهد به مثابه تمام اخلاق
	(۲) زهد به مثابه «عدم دلبستگی به دنیا»	
	(۳) زهد به مثابه «سبک زندگی اخلاقی»	
برخوردار از شواهد معتبر و مقبول روایی	(۴) زهد به عنوان فضیلتی مستقل	سه تقریر از زهد به مثابه بخشی از اخلاق
	(۵) زهد به عنوان جزئی از یک فضیلت اخلاقی	
	(۶) زهد به مثابه مقامی از مقام‌های اخلاقی - عرفانی	
غیر مرتبط با فرهنگ و آموزه‌های اخلاقی اسلام	(۷) همسانی زهد با رهبانیت و کناره‌گیری از امور دنیوی و اجتماعی	زهد؛ غیر مرتبط با اخلاق

نتیجه‌گیری

تحلیل نسبت‌های متصور میان زهد و اخلاق نشان می‌دهد که رابطه این دو مقوله، ساده و تک‌بعدی نیست، بلکه واجد پیچیدگی‌های نظری و تاریخی قابل توجهی است. این دو مفهوم در سنت اخلاق اسلامی، نسبت‌های متنوع و گاه متضادی با یکدیگر یافته‌اند که تقریرهای مختلفی را در رابطه با زهد ایجاد کرده است. نخستین نسبت، همانند انگاری زهد با کل اخلاق است. در این تلقی، زهد نه تنها یک فضیلت اخلاقی خاص نیست بلکه تمام منظومه اخلاقی در سایه زهد معنا می‌یابد. در این دیدگاه که مؤلفه‌هایی چون «انقطاع از غیر خدا» و «عدم دلبستگی به دنیا» را در محور خود قرار داده، زهد به مثابه شیوه‌ای برای زندگی اخلاقی تلقی شده است. در نسبت دوم، رابطه اخلاق و زهد نسبت کل و جزء است و زهد یا در کنار دیگر فضایل اخلاقی مانند عدل، تواضع و شجاعت فضیلتی مستقل محسوب می‌شود و یا منزلی از منازل سلوک اخلاقی در کنار دیگر منازل و مقام‌های سلوک اخلاقی تلقی می‌شود. در این نسبت، زهد صرفاً یکی از اجزای منظومه اخلاقی به شمار می‌آید و معادل اخلاق به طور کلی نخواهد بود. سومین نسبت، نگاه انتقادی به زهد و تقابل آن با اخلاق است. در این تلقی، زهد نه تنها هویت اخلاقی ندارد بلکه از آن جهت که به انزوا، ترک دنیا، و بی تفاوتی نسبت به رنج‌های اجتماعی منجر می‌شود با مسئولیت‌پذیری اجتماعی و عدالت‌محوری مبتنی بر مشارکت اجتماعی مغایر بوده و نوعی گریز از مسئولیت اجتماعی را در پی خواهد داشت.

پیچیدگی‌های نظری و تاریخی نشان می‌دهد که نسبت میان زهد و اخلاق نه تنها وابسته به نحوه تعریف این دو مفهوم بلکه تابع دستگاه‌های فکری، سنت‌های معرفتی، و زمینه‌های فرهنگی متفاوت نیز هست. این نسبت‌ها از هم‌پوشانی کامل تا تقابل و تخالف تام، طیفی از امکان‌های معنایی را دربرمی‌گیرند که نیازمند بازخوانی و تحلیل انتقادی در بسترهای مختلف تاریخی، فلسفی و دینی هستند. از این رو پیشنهاد می‌شود پژوهشگران در تحقیقات بعدی علاوه بر بررسی سیر تحول معنای زهد در متون اخلاقی و عرفانی اسلامی از قرون اولیه تا دوران معاصر، به صورت جزئی نسبت زهد با

اخلاق را در هر یک از دستگاه‌های فکری فضیلت‌گرا، وظیفه‌گرا و فایده‌گرا با تقریرهای مذکور و با رویکرد اسلامی مورد تحلیل قرار دهند؛ چرا که نسبت میان زهد و اخلاق تابع چارچوب‌های نظری، معرفت‌شناختی و ارزشی متفاوت است و نباید آن را صرفاً با بر اساس تعریف و مفاهیم فهم کرد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. علی بن ابی طالب (ع) (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، شریف الرضی، محمد بن حسین، ترجمه: صالح، صبحی، قم، مؤسسة دار الهجرة.
۳. علی بن الحسین، امام چهارم علیه السلام (۱۳۷۶ش)، الصحيفة السجادية، ترجمه و شرح فیض الإسلام، قم، نشر الهادی، چاپ دوم.
۴. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۳۸۹ش)، تلبیس ابلیس، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۱۲ق)، معجم المقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، صفوان عدنان، بی جا، انتشارات دارالقلم - الدار الشامية.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، ناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
۷. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، شرح غررالحکم (خوانساری)، شرح محمد بن حسین آقا جمال خوانساری، مصحح: جلال الدین محدث، تهران، دانشگاه تهران.
۸. احمدنگری، عبد النبی بن عبد الرسول، (۱۳۹۵ق)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، ۲ جلد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق: هلالی، علی و سیری، علی، انتشارات دارالفکر.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۳۴۹ش)، إرهاب الجنوب: ترجمه إرشاد القلوب، ترجمه هدايت الله مسترجمی، مقدمه شهاب الدین مرعشی، تهران، کتابفروشی بوزرجمهری مصطفوی.
۱۱. رازی، یحیی بن معاذ (۱۴۲۳)، جواهر التصوف، شارح و مصحح: سعید بن هارون عاشور، قاهره - مصر، مکتبه الآداب.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات فی الفاظ القرآن، محقق: داوودی، صفوان عدنان، بیروت - دمشق، انتشارات: دار القلم - الدار الشامية، چاپ اول.
۱۳. زیبایی نژاد، محمد رضا (۱۳۷۵)، درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، بی جا، بی نا.

۱۴. سجادی، سید علی محمد و معصومه جمعه (بی‌تا)، سیر تطوّر احوال و مقامات عرفانی، تا قرن ششم هجری، فصل‌نامه علمی پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی.
۱۵. سراج طوسی، ابونصر (۱۹۱۴م)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، رینولد الین، بی‌جا، نشر مطبوعه بریل.
۱۶. شیمل، آنه ماری، (۱۳۷۵ ش)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات: دکتر عبدالرحیم گواهی، چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. صاحب بن عباد، إسماعیل (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، محقق: آل یاسین، محمدحسن، بی‌جا. بی‌نا.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۸)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۰-۱۳۵۱)، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه و تصحیح هاشم رسولی و دیگران، تهران، فراهانی.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأملی (للطوسی)، قم، چاپ اول.
۲۱. عطار نیشاپوری، شیخ فریدالدین (بی‌تا)، گزیده‌هایی از تذکرة الاولیاء، فراهم آورنده: آرتور جان آربری، ترجمه فریدون بدره‌ای، بی‌جا، انتشارات توس.
۲۲. غزالی، ابوحامد (۱۳۸۱)، کمیای سعادت، تصحیح: احمد آرام، انتشارات گنجینه.
۲۳. غزالی، ابوحامد (بی‌تا)، إحياء علوم الدین، محقق: حافظ عراقی، عبدالرحیم بن حسین مقدمه عبدالقادر بن شیخ عیدروس، بی‌جا، دار الکتاب العربی.
۲۴. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (بی‌تا)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین (ط - القدیمة)، نشر: رضی، بی‌جا.
۲۵. فیض کاشانی، ملا محسن محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۲ش)، راه روشن (ترجمه محجة البیضاء)، مترجم: عارف، محمدصادق، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۶. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ناشر: دار الکتب الاسلامیة، تهران، چاپ ششم.
۲۷. القشیری، ابوالقاسم عبد الکریم، (۱۳۷۴ش)، رساله قشیریة (ترجمه)، محقق و مصحح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ چهارم، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۲۸. قضاعی، محمد بن سلامه (۱۳۶۱ش)، شرح فارسی شهاب الأخبار (کلمات قصار پیامبر خاتم ص)، بی‌نا، تهران، چاپ اول.

۲۹. قمی، عباس (بی تا)، کلیات مفاتیح الجنان (مناجات شعبانیه)، قم، اسوه.
۳۰. کاشی، عبدالرزاق بن جلال الدین (۱۳۷۹ش)، شرح منازل السائرین خواجه عبد الله انصاری بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، تهران: الزهرا (س).
۳۱. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، مصحح: نعمه، عبد الله، قم، دار الذخائر.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، ج ۲، تهران، چاپ: چهارم.
۳۳. لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، محقق: حسین حسینی بیرجندی، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی دار الحديث.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۱، ج ۲، ج ۶۷ و ۷۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۳۵. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۴ش)، دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، نشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ش)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.
۳۸. نراقی، احمد (۱۳۸۷)، معراج السعاده، قم، نشر دارالفيض.
۳۹. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۸، ج ۱۲ و ج ۱۴، قم، چاپ: اول.
۴۰. الهجویری الغزنوی، لایب الحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی (۱۳۳۶ش)، کشف المحجوب، مصحح: والتین ژوکوسفکی، ترجمه محمد عباسی، بی تا، بی نا.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۹۸۸م)، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت، دار صادر چاپ دوم.