

## طلیعه شعر زهد در زبان فارسی

محمد جعفر یاحقی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)  
مهدی پرهام (عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد)

### مقدمه

شعر زهد فارسی از آغاز در سه محور فکری اخلاق و شریعت و طریقت جلوه گر شده است. هم شعر زهد و هم تعاریف گوناگونی که از زهد ارائه شده است پیوند آیین‌های دیگر با زهد اسلامی و نفوذ آنها را در زهدیات نمودار می‌سازد<sup>۱</sup>. با این حال به نظر می‌رسد که زهد اسلامی مبتنی است بر قرآن، حدیث، و سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و صحابه و خلفا<sup>۲</sup>.

زهد تعاریف متعددی دارد: گاهی، به اعتبار کف نفس، عین ورع شمرده شده و به جای آن به کار رفته با این تفاوت که در زهد از توجه به امور دنیوی و در ورع از گناهان پرهیز می‌شود. به عبارت روشن‌تر، اهتمام در دو جهت زهد نامیده می‌شود: روی‌گردانی

---

(۱) گزیده منابع موجود در این باره به شرح زیر است: امین، ص ۴۲؛ زرین کوب، ص ۴۳؛ گل‌زهر، ص ۳۹ و ۴۹؛ محمودی برمسی، ص ۴۳.

(۲) در مآخذ متعدد، این نظر بیان و شرح داده شده است، از جمله: سلمی، ۲، «کلام الشافعی فی التصوف»، ج ۲، ص ۲۰۰؛ ابن حنبل الشیبانی، ص ۱۶۳، ۲۵۰، ۳۹۵، ۴۶۴ و ۴۹۲؛ غزالی، ربع مهلکات، ص ۴۲۱.

از دنیا برای به دست آوردن آسایش عقبی؛ بسنده کردن به ناچیزترین بهره از حلال برای جلب خشنودی الهی.<sup>۳</sup>

هدف زهد زدودن بدی‌ها و کثی‌ها از نفس و پرورش درون از طریق مجاهدات خاص است. زهد، در عین آنکه از مراحل تصوّف است، به دلیل تأثیری که در تمرکز قوای نفسانی برای نیل به اهداف روحانی دارد، به طور عام در عرصه‌های اخلاقی جایگاه شاخصی یافته است. من باب مثال، در رسالۀ «فتوّت» سلمی (وفات: ۴۱۲)، آنجا که سخن از آداب آیین فطیان است، مطالبی مشابه روش زهد یا نزدیک به آن آمده است. (سلمی ۲، ج ۲، ص ۲۰۹)

از آنجا که زهد مجموعه‌ای از رفتارهای ناظر به تهذیب نفس است و عمدتاً بر ایستادگی در برابر هوای نفس تأکید دارد، در زبان نظم به صورت سروده‌هایی بیان می‌شود که مضمون غالب آنها رهایی از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های دنیوی است. سرایندگان زهدیّات، ضمن بی‌ارزش دانستن دستاورد دنیائی کارگاه هستی و اسباب جهان و قلیل شمردن متاع دنیا، به مقتضای احوال خویش، القای برخی وجوه مشخص تر دینی و اخلاقی و حکمی را وجهه نظر دارند. از میراث فرهنگ‌های کهن نیز آنچه بیشتر با این دید همخوان باشد در زهدیّات وارد می‌شود و با یافته‌های فکری زهدیّه‌سرایان رنگ‌مایه‌ای نو می‌یابد. این شاعران تجربه مقاومت در برابر کشش دنیا را در جامه‌ای تازه عرضه می‌کنند و مجموعه افادات آنان همواره به اندیشه‌های اجتماعی رایج نظر دارد.

زهدیّه نوعی شعر تعلیمی است و، در راستای اخلاقیّات دیرینه ایرانی، ابزار تلقین نیرومندی است که با مواعظ اخلاقی دینی سنخیت دارد. از همین رهگذر است که اخلاقیّات بخش عمده‌ای از محتوای شعر زهد را دربرمی‌گیرد. بدین‌سان، حضور زهدیّات با دو خصیصه در مجموع آثار ادبی فارسی متمایز است: یکی آنکه از حکمت و فرهنگ کهن ایران و ایمان به ارزش آنها برای جهت‌دهی به شئون فرهنگی و اجتماعی مایه می‌گیرد؛

۳) این تعریف بر ساخته‌ای است بسیار فشرده از ده‌ها قول و نظری که در منابع زیر آمده است: البیهقی، ص ۹۲ و ۱۳۱؛ سراج طوسی، ص ۱۰۰؛ سلمی، ص ۱۰۳، ۱۶۳، ۱۸۰، ۴۵۸، ۵۰۶، ۵۵۳؛ العبادی المرزوی، ص ۶۲؛ کلابادی، ص ۹۳؛ المکی، ص ۲۴۲ به بعد به‌ویژه ص ۲۴۷، ۲۴۸ و ۲۴۹.

دیگر آنکه تلفیقی است از حکمت عملی یونان و مبانی اسلامی با زهد صوفیانه.<sup>۴</sup> با غلبه اخلاقیات در دوره‌های نخستین اسلامی، شعر زهد رویکردهای متنوعی پیدا کرده است. می‌توان گفت که، در پاره‌ای موارد، شعرهای صوفیانه - عارفانه در واقع وسیله انتقال اخلاقیات بوده است. البته تجارب خاص گویندگان در شیوه آموزش و هدایت باعث شده است که فقط این اشعار از صورت وعظ خشک و بی‌روح مستقیم بیرون آید و کیفیت خطابی و القاگر پیدا کند.

### پیدایش شعر زهد

شعر زهد به معنی خاص، بسی پیش‌تر از آنکه در ادبیات فارسی پدید آید، در ادب عرب ظهور یافته است. در دو قرن اول و دوم هجری، ادب عربی رفته‌رفته به مضمون زهد توجه نمود. پیش از پیدایش زهدیات مشهور عرب در آثار شاعران صاحب دیوان، شعر زهد چاشنی نوشته‌های مثنوی و همنشین احادیث و روایات شد.<sup>۵</sup> ظهور جدی شعر زهد عربی در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم مقارن بود با پدید آمدن مجموعه نظام یافته‌ای از سخنان درباره زهد که طبعاً شاعران از آن بهره‌مند گشتند و در سروده‌های خود از آن الهام گرفتند.<sup>۶</sup> هرچند سابقه شعر زهد، که با اخلاقیات و مسائل اجتماعی پیوند دارد، در

۴) درباره کثرت آثار در این باب یادآوری می‌شود که، تا پایان قرن پنجم هجری، دست کم بیست کتاب عمده در اخلاق از مسلمانان (که اغلب ایرانی بوده‌اند) در دست است از جمله آثار بزرگانی چون ابوالحسن عامری نیشابوری، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن مسکویه رازی، ابن قتیبه دینوری، محمد غزالی، و ابونصر سراج طوسی. حلبی، در مقدمه خود بر تهذیب الاخلاق ابن مسکویه رازی، چهل و یک کتاب با محتوای اخلاق تا قرن چهاردهم هجری را نام برده است (← ابن مسکویه، ص ۱۵-۲۱). همچنین در اخلاقیات *Moralia* اثر شارل هانری دوفوشه کور از آثار بسیاری در این باب متعلق به دوره پیش از اسلام و عصر اسلامی یاد شده است (← دوفوشه کور، ص ۱۰۱-۱۲۰، ۱۳۷-۱۶۰).

۵) قدیم‌ترین اشعار سروده صوفیانی چون حسن بصری (وفات: ۱۱۰) مندرج در کتاب الزهد و کعب بن الجراح (تولد: ۹۷) (البیهقی، ص ۲۳۳) همچنین در کتاب الزهد ابن حنبل الشیبانی (ص ۱۶۴، ۲۵۰، ۳۹۵، ۴۶۴ و ۴۹۲) آمده است.

۶) عامر احمد حیدر، محقق معاصر، در مقدمه خود بر کتاب الزهد الکبیر احمد بن حسین البیهقی (وفات: ۴۵۸)، در دوره پیش از تألیف این اثر، پنجاه و پنج کتاب را نام می‌برد که تمام یا بخشی از آنها به زهد اختصاص یافته است. شش فقره از مهم‌ترین این منابع پیش از سال ۲۰۰ هجری، یعنی زمان ظهور و شهرت اشعار ابوالعناهیة در زهد، نوشته شده‌اند. (← البیهقی، ص ۴۷-۵۶)

زبان عربی به عصر جاهلیت باز می‌گردد<sup>۷</sup>، ظاهراً تا قرن سوم هجری منظومه‌ای تعلیمی که رنگ زهد صوفیانه داشته باشد در شعر عرب پدید نیامده است. از شعرای عرب‌زبان، ظاهراً بشّار بن برد (وفات: ۱۶۸) و ابونواس (وفات: ۱۹۹)، هر دو ایرانی، به عنوان شاعران صاحب دیوان، پیش از دیگران به نظم اشعار زهد مبادرت ورزیده‌اند. ابونواس در این عرصه جایگاه مهم‌تری دارد. زهدیات ابونواس فریادهای دردناکی است از اعماق وجود انسانی که هر امیدی را از دست داده و فنا و مرگ را به عیان دیده است (ابونواس، ص ۶۶۵). شعر ابونواس به ذمّ دنیا‌گرایی دارد (همان، ص ۱۳۱) اما بیشتر متزهّدانه است تا زاهدانه. ناپایداری زندگی این جهانی و لزوم آماده شدن برای مرگ و رستخیز مضمون اوج اندیشه او در شعر زهد است (همان، ص ۳۷۸). اثبات تأثیر ابونواس در زهدیات فارسی نیازمند بررسی جداگانه‌ای است اما این مقدار می‌توان گفت که، با قراینی که در دست است، به احتمال زیاد، شعر زهد وی، همچنان‌که دیگر سروده‌هایش، در شاعران ایرانی مؤثر افتاده است.<sup>۸</sup>

اما برجسته‌ترین شاعر عرب در زمینه زهد ابوالعتاهیه (وفات: ۲۱۰) است. شعرهایی که او درباره زهد و مناسبات متنوع آن سروده منحصر به فرد است.<sup>۹</sup> در قرون بعد، حتی شاعری چون متنبی (مقتول: ۳۵۴)، که از اثرگذارترین شاعران عرب بر ادب اسلامی است، تا به این پایه در زهد سخن نگفته است. ابوالعتاهیه از هر پدیده‌ای مرگ را به یاد مخاطب آورده و از آن سخن گفته است (ابوالعتاهیه، ص ۹، ۴۱، ۵۳، ۵۹، ۶۹، ۹۲، ۹۷، ۱۲۵، ۱۵۰). در نظر او، دنیا مجموعه‌ای از اباطیل فریب‌دهنده، ناپایدار، پراز مکر و خدعه و لبریز از رنج و نومیدی است (همان، ص ۱۰، ۱۵، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۵۲): ابتدا به آدمی روی خوش نشان می‌دهد اما دیری نمی‌گذرد که پایان کار آن نمایان می‌گردد و دوستدار خود را در آغوش خاک جای می‌دهد (همان، ص ۵۴، ۷۰، ۷۱، ۹۲). زهدیات ابوالعتاهیه زندگی را تحقیر می‌کند و با بدبینی به آن می‌نگرد (همان، ص ۱۵۱، ۲۶۷، ۳۲۴). مصرع معروف

۷) این برداشت از نمونه‌های اشعار عرب پیش از اسلام از منابع زیر به دست می‌آید: ترجانی‌زاده، ص ۷، ۷۳ و ۲۰۹؛ الهاشمی، ص ۳۴۵-۳۶۳.

۸) در این باب، تحقیق دقیقی دیده نشد اما نمونه‌های پراکنده‌ای در منابع زیر آمده است: دامادی، ص ۶۶، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۴۶، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۷۱، ۶۳۷ و ۷۰۸؛ عادل، ج ۱، ص ۵۴۴، ۹۷۱.

۹) کیندی جستاری شایسته در این زمینه دارد که خواندنی است. (Kennedy 2002, pp. 562-564) →

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَابْنُوا لِلْخَرَابِ (همان، ص ۳۵) - «زاده شوید برای مردن و بسازید برای ویران گشتن» - که مضمون آن به علی علیه السلام نیز منسوب است، از سروده‌های اوست. بی‌گمان، با توجه به پیوندهای شعر فارسی با ادب عرب و نمونه‌های ابتکاری در سروده‌های ابوالعتاهیه، او را نیز باید در تکوین زهدیات فارسی سهیم دانست.<sup>۱۰</sup> این موضوع خود شایسته تحقیقی مستقل است؛ چه ابوالعتاهیه در مضمون زهد و ترک دنیا، طریق افراط پیموده و، بر روی هم، از این حیث با سنائی شباهت‌های بسیار یافته است. تأثیر فرهنگ اسلامی به‌ویژه قرآن و حدیث هم در محتوا و هم در صور بلاغی زهدیات این دو شاعر نمودی بارز دارد. در عین حال، در مقایسه با اشعار دیگر سراینندگان عرب، شعر ابوالعتاهیه حاوی درون‌مایه‌های خاصی است که بر شعر زهد فارسی تأثیری ژرف داشته است. این درون‌مایه‌ها اصولاً دینی‌اند و عمدتاً به مرگ و ظلم و تلون روزگار (همان، ص ۳۴، ۳۶، ۶۸، ۱۰۸، ۱۳۱، ۲۶۷) و رنج‌های فردی و اجتماعی و دنیاطلبی ناظرند (همان، ص ۱۰، ۱۵، ۴۵، ۴۷، ۵۶، ۶۶، ۷۰، ۷۳، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۶، ۲۶۷، ۳۵۳).

برای مثال، در شعر ابوالعتاهیه مضمون‌هایی از قبیل آنچه در ابیات زیر آمده کم نیست:

تَكَرَّهْتُ مِنْهُ طَالَ عَثْبِي عَلَى الدَّهْرِ	إِذَا أَنَا لَمْ أَقْبَلْ مِنَ الدَّهْرِ كُلِّ مَا
وَأَحْوَجَنِي طَوْلُ الْعَزَائِلِ إِلَى الصَّبْرِ	تَعَوَّدْتُ مَسَّ الضَّرِّ حَتَّى أَكْفَيْتُهُ
وَقَدْ كُنْتُ أحياناً يَضِيقُ بِهِ صَدْرِي	وَوَسَّعَ صَبْرِي بِالْأَذَى الْإِنْسِ بِالْأَذَى
لِسُرْعَةِ لَطْفِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ لَا أَدْرِي	وَصَبْرُنِي يَأْسِي مِنَ النَّاسِ رَاجِئاً

(همان، ص ۱۴۵)<sup>۱۱</sup>

۱۰) نقل قولی از صاحب الأغانی در متن دیوان آمده (ابوالعتاهیه، ص ۳۶۷) که می‌گوید: أَرَجُوزَةٌ ذَاتُ الْإِمْتَالِ وَیَازُجُورِیَّ هَیْ أَوْ مَشْتَمَلٍ بِرِجْزِهَا زَارِئٌ تَرْبِیَّتِیْ أَسْت. گویا این ارجوزه به صور گوناگون مورد عنایت شاعران فارسی‌زبان قرار گرفته است. در امثال و حکم محمد بن ابوبکر عبدالقادر رازی (وفات: ۶۶۶)، ابوالعتاهیه، پس از متنبی و بشار، در میان نه شاعر، از حیث کثرت نمونه‌ها مقام سوم را دارد (رازی، ص ۴۰۴-۴۱۵). همچنین ← طرائفی خوارزمی (وفات: ۶۱۷)، بدایع المثلح، باب یازدهم، در زهد، ص ۱۲۱-۱۳۶. دامادی نیز، در مضامین مشترک، چندین مورد از اشتراک مضمون‌های شاعران ایرانی با ابوالعتاهیه را ذکر کرده است. (ص ۴، ۶، ۱۶، ۴۷، ۵۳، ۱۴۲، ۵۲۶، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۶۹)

۱۱) ترجمه ابیات چنین است:

اگر به آنچه از زمانه خوش نمی‌دارم روی نکنم و آن را نپذیرم، نگو هشتم بر دهر طولانی‌تر خواهد شد. احساس زیانکاری بازمی‌گردد تا به حد اکثر رسد و درازنای این حیاتِ تعزیه‌وار مرا به صبر راه می‌نماید.

### شعر زهد در ادب فارسی

در ادبیات فارسی، نخستین تجربه‌های شعر زهد و دارای مضامین اخلاقی متعلق به شاعران کرامی در عصر سامانی است. در شعر این شاعران و به عنوان نمونه در ادبیات محدودی که از ابوذر بوزجانی باقی مانده<sup>۱۲</sup>، دلدادگی عارفانه با سخنان عزلت‌جویانه درهم آمیخته است و، در عین حال، از گفتارِ یکرویه زاهدانه چندان اثری نیست. می‌توان گفت که در آغاز پیدایش شعر زهد فارسی، که حدود یک قرن پس از رواج زهدیات عربی اوج گرفته، عناصر کاملاً زاهدانه اشعار عربی در شعر فارسی رسوخی نداشته‌یا، اگر هم به دلایلی این عناصر مد نظر شاعران فارسی‌گو بوده است، در تفکرات متنوع اجتماعی آنان مستحیل گردیده و ظهوری معتدل و در نتیجه متفاوت یافته است. تنها در قرن ششم و در اشعار سنائی است که توجهی خاص به زهد دیده می‌شود.

از مراجعه به مجموعه‌هایی که نمونه‌های آغازین شعر فارسی در آنها گرد آمده دانسته می‌شود که زمینه زهد را در بسیاری از این نمونه‌ها می‌توان نشان داد<sup>۱۳</sup> و پرداختن به زهدیات منحصر به کرامیه هم نبوده است.

در این دوره، شناخته‌ترین شاعر نامبردار به سرودن شعر زهد رودکی (وفات: ۳۲۹) است. وی در دوره‌ای می‌زیست که، سامانیان امارتی «با نهاد و سامان» پی افکنده بودند. وی در ایام پُر نعمت و امن حکومت سامانیان، ضمن توجه به لزوم برخورداری از دنیا، بانگاهی عبرت‌آمیز به کار جهان می‌نگرد (← رودکی، ص ۵۳، ابیات ۱، ۲، ۹، ۱۰؛ ص ۵۴، ابیات ۱۷ و ۱۸). با این حال، در اشعار باقی مانده از وی بیش از هر چیز شادخواری و اغتنام فرصت نمود یافته است و اخلاقیات سپس زهدیات در مرتبه دوم جای دارد. کلمه زهد یا کلماتی دارای معانی نزدیک به آن در شعر رودکی دیده نمی‌شود اما شاعران نسل بعد

ii شکیبائیم در برابر آزار دهر انس مرا به آن افزون ساخت در حالی که سینه‌ای از آن به‌تنگ آمده داشتیم. و ناامیدی من از مردم به امیدم به سرعت لطف حق مبدل گشت - لطفی که مرا در بر می‌گیرد اما جهتش را نمی‌دانم.

۱۲) در این باره ← شفیعی کدکنی، ص ۴۵۹-۴۶۲.

۱۳) نمونه‌ها را در منابع زیر ببینید: لازار، ج ۲، ص ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۳۴، ۳۹، ۴۸، ۴۹، ۸۳، ۸۶، ۸۸، ۹۲، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۶۸؛ مدبری، ص ۱۱، ۳۱، ۳۶، ۵۴، ۵۶، ۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۷۱، ۵۸۸، ۶۱۴، ۶۲۱.

در میان آثار وی اشعار پند و زهد بسی یافته‌اند:

اشعار پند و زهد بسی گفته‌ست این تیره چشم شاعر روشن بین

(ناصرخسرو، ص ۹۰)

آنچه او در بریدن از دنیا مطرح می‌کند ذهنی و درونی است. به عبارت دیگر، در شعر او، سخن از ترک دنیا نیست و هیچ‌گاه، حتی در برابر بی‌مهری‌های زمانه، به انزوا و عزلت یا انقطاع از زندگی توصیه نمی‌شود (← رودکی، ص ۴۲). پند و موعظه در شعر رودکی، بیش از آنکه درون‌مایه‌های دینی و اسلامی باشد، واکنشی طبیعی است در برابر گذشت زمان و ناپایداری جهان (← همان، ص ۲۸). وی از جامعه و مردم، که معمولاً عامل رواج بلکه تحمیل اخلاقیات‌اند، متأثر است (← همان، ص ۲۵). از سوی دیگر، او با اخلاقیات و اندرزنامه‌های پیش از اسلام نیز آشناست و در مدایح خویش از پندنامه انوشیروان یاد کرده است (← همان، ص ۲۰). بر روی هم، در همین مقدار از اشعارش که بر جای مانده پنجاهای بسیاری گنجانده شده است. (← همان، ص ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۸، ۳۲، ۴۲)

رودکی تنها موعظه‌گر نیست بلکه یافته‌ها و تجارب زندگی خود را نیز منتقل می‌سازد. لذا، مانند برخی شاعران واعظ‌مشرّب، امر و نهی و تنذیر و تحذیر نمی‌کند بلکه از تجربیات خویش سخن می‌گوید:

ای وید غافل از شمار چه پنداری      کت خالق آفرید پی کاری  
عمری که مر تو راست سر مایه      وید است و کارها به این زاری

(وید، گمراه؛ ضایع) (همان، ص ۶۳)

تیره‌بینی زهد عرب در زهدیات وی کمتر دیده می‌شود. این معنی، که در شعر رودکی ویژگی بارزی است، در عموم اشعار زهد فارسی نیز مصداق دارد. شاید در دوره‌های بعد به‌ویژه در عصر سنائی باشد که، با گسترش درون‌مایه‌های دینی در ادبیات فارسی، جنبه‌های تیره‌ناشی از «وعیدها»ی اسلامی در زهدیات فارسی نمایان‌تر گشته است.

پس از رودکی، کسائی (وفات: ۳۹۴) مستقیم‌تر از زهد سخن می‌گوید. او، در توجه به زهد، پیرو رودکی و پیشرو ناصرخسرو است. سخنش در این باب از جامعیت برخوردار است و مباحث گوناگون مربوط به زهد را پیگیرانه در آثار او می‌توان تشخیص داد. لحن او، به عنوان شاعری شیعی، بیش از رودکی واعظانه است تا آنجا که

گاه به شیوه سخن مذکران و مبلغان دینی نزدیک می‌شود. او، همانند رودکی، در محیطی زندگی می‌کرد که اندیشه‌های حکمت‌آمیز در آن سابقه‌ای دراز داشت. در خراسان آن روز، زهد و ترک دنیا تعلیم داده می‌شد. آموزش زهد در «خانگاه»‌های بودائیان بلخ و بخارا و مانویان سمرقند رایج بود. بیراه نیست اگر قایل شویم که این جو فکری در توجه کسائی به عوالم زهد نقش داشته است. علاوه بر این، گویا شیعیان در گرایش به زهد پیشقدم بوده و، به تاسی از امامان خود، در تکوین آن شرکت داشته‌اند (الشیبی، ص ۶۴). مدایح مذهبی کسائی، که با مضمون زهد درآمیخته، می‌رساند که وی به شریعت تشیع توجه خاص داشته است. (ریاحی، ص ۸۹)

کسائی نیز، مانند رودکی، در اخلاقیات از تجارب فردی و اجتماعی بهره گرفته است. با این حال، زهدیات او، به نسبت میزان استفاده از آموزه‌های دینی برای تقویت بنیاد سخن خویش، قوت اقناعی بیشتری یافته است و آن از تأثیر آیات و احادیثی ناشی شده که پشتوانه فکری برخی اشعار او گشته‌اند<sup>۱۴</sup>. سروده‌های کوتاه و مقطّع و بعضاً اشعار بلند وی اخلاقیات سنتی را نیز صلامی دهد (همان، ص ۱۰۸) و گویا توجه ویژه کسائی به زهد در روزگار او کم سابقه بوده است.

با این اوصاف، زهدیات کسائی را بیش از اشعار پسندآموز رودکی می‌توان تعلیمی دانست. وی، در این شیوه، از مصطلحات دینی و تاریخی استفاده می‌کند (همان، ص ۷۳، ۸۲ و ۹۱) و، برخلاف رودکی، به میراث فرهنگ ایرانی التفات چندانی ندارد و اشارات او به آن گذرا و ناچیز است. پشتوانه اصلی تلمیحات او اسلامی است. (همان، ص ۷۰ و ۹۲) چنین به نظر می‌رسد که شیوه کسائی در پروردن محتوای زهدیات راهگشای

۱۴) نمونه‌هایی از این بهره‌جویی است ابیات زیر:

مردم چو با ستور موافق بود به فعل  
 چون بنگری به چشم خرد سخت بینواست  
 (ریاحی، ص ۱۰۰)

مصراع نخست یادآور تشبیه بعضی ابنای بشر به چهارپایان در قرآن کریم است. (اعراف ۷: ۱۷۹)  
 به خدایی که آفرین کردست  
 زیسرکان را به خویشتن‌داری  
 که نیرزد به نزد همّت من  
 ملک هر دو جهان به یک خواری  
 (همان، ص ۹۶)

که مصراع دوم بیت اول وصف قرآنی «کاظمین الغیظ» (آل عمران ۳: ۱۳۴) را تداعی می‌کند.



شاعرانی چون ناصر خسرو و سنائی بوده است. نکته درخور توجه اینکه کسائی، کمابیش چون رودکی، با نگاهی نه‌چندان عزلت‌طلب در زهد سخن گفته است.

ناصر خسرو قبادیانی (وفات: ۴۸۱)، دیگر شاعر مهم ادب تعلیمی، به زهدیات رودکی و کسائی توجه داشته است (ناصر خسرو، ص ۹۰، بیت ۴۱؛ ص ۹۲، ابیات ۵۲-۵۴؛ ص ۳۷۲، بیت ۵۲؛ ص ۴۸۷، بیت ۸۸). وی، در بهره‌جویی از اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی، از کسائی پیروی می‌کند و، برای افزودن بر غنای زهدیات خویش، از تمثیل و پند و حکمت همچنین مضامین علم کلام (همان، ص ۸۵، بیت ۴۹؛ ص ۱۹۴، بیت ۹؛ ص ۳۱۷، بیت ۲۶ و جز اینها) به‌گسترده‌گی استفاده کرده است. وی، به‌عنوان سیاحی اهل معنی و در جستجوی حقیقت (همان، ص ۵۰۸ و ۵۱۵)، شخصیت ادبی خاصی پیدا کرده است. او در مسائل حکمی و زهد از دانش و تجربه عینی بهره برده، گشت و گذار در سرزمین‌های اسلامی دستیابی وی را به منابع فرهنگی اصیل میسر ساخته و، به همین دلیل، بسیاری از مضامین حکم و امثال و اشعار عربی و ادیان و فرق فکری و فلسفی در آثار و اشعار از جمله در زهدیاتش نفوذ کرده است. چه بسا همین شرایط، علاوه بر رسالت مذهبی وی، باعث شده باشد که رویکرد تعلیمی در اشعار او تفوق یابد.

در شعر ناصر خسرو، برخلاف شعر کسائی و رودکی، هیجانات شاعرانه بسیار محدود بلکه محو است. بنابراین، در زهدیات او طراوت و رقت نباید سراغ گرفت. او منطقی و استنتاج عقلی را در توجیه مواعظ و عقاید «باطنی» به کار می‌برد (همان، ص ۱۷۶، بیت ۳۸؛ ص ۲۱۸، بیت ۱۰؛ ص ۳۲۴، ابیات ۴۱-۴۴). این امر باعث شده است که سروده‌های ناصر خسرو عرصه تکرار برخی مسائل مشخص و محدود باشد که با سمت و سوی بنیادین زهدیات او همخوانی چندانی ندارد. گویی مجادلات وی در این میدان کم از منازعات دنیوی نیست (همان، ص ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۴۹، ۲۶۹ و جز اینها). تعصب مذهبی ناصر خسرو زهدیات او را، به‌نوعی، رنگ تحزب بخشیده و از عقلانیت مورد علاقه او نیز دور ساخته است (همان، ص ۹۲، بیت ۵۲؛ ص ۲۵۸، ابیات ۱۲-۱۵). وی از ظرایفی که در زهدیات کسائی و، به طریق اولی، در شعر رودکی دیده می‌شود آگاهانه فاصله گرفته است:

ای به نوروز شده همچو خران فتنه من نخواهم که مرا همچو تو یارستی  
(همان، ص ۳۲۵)

در نگاه او، علاقه به نوروز و لذت بردن از نشانه بهار نادانی است. او با همین رویکرد است که اندیشه‌های زاهدانه خود را بیان کرده است. (همان، ص ۴۷۰)  
چشم‌انداز اخلاقیات شعر ناصر خسرو از شاعران دوره سامانی گسترده‌تر است. منظومه‌های پندآموز او، با محور یگانه‌اش، بر زهدیات گذشتگان پیشی می‌گیرد. به دعوی او، اشعارش زهد را دوام می‌بخشد:

قبله علم و در زمین خراسان      زهد به جایست و علم تا تو به جایی  
تا تو به دل بنده امام زمانی      بنده اشعار توست شعر کسایی

(همان، ص ۹۲)

امتیاز دیگر اشعار تعلیمی او برخورداری بیشتر آنها از موادّ وعظ و آموزه‌های شریعت است (همان، ص ۲۷، ۶۳، ۸۱، ۱۰۹، ۱۴۷، ۱۷۹، ۲۴۸، ۳۱۳، ۴۰۶، ۵۰۳، ۵۲۲). در زهدیات او، خودسازی با تعاریف دینی مطابقت کامل یافته است:

کیسه راز را به عقل بدوز      تا نباشی سخن‌چن و غمّاز  
وز نماز و زکات و از پرهیز      کیسه را بندهای سخت بساز

(همان، ص ۱۵۲)

وی پارسایی را وسیله تسلط بر نفس و مهار زدن بر هوای نفسانی می‌داند (همان، ص ۵۱۲) و اهتمام دارد که آن را به جامعه ربط دهد و جهت‌دار کند:

با هر کس منشین و مبر از همگان نیز      بر راه خرد رو نه مگس باش نه عنقا

(همان، ص ۴)

این نکته همان است که در توضیح زهدیات رودکی به آن اشاره کردیم. گویا شاعران ایرانی، تا پیش از ظهور سنائی و به نظر می‌رسد پس از او نیز، به جای ترویج ترک دنیا و عزلت کامل، کم‌توجهی به آن را توصیه کرده‌اند. در شعر شاعران صوفی نیز، غیر از آنچه به مراحل طریقت از جمله زهد بازمی‌گردد، از مضامین و مایه‌های اجتماعی نمونه‌های بسیار می‌بینیم. حتی سنائی را به آسانی نمی‌توان مستثنا دانست. چه، علاوه بر پاره‌ای جلوه‌های فکری، نوع زندگی او بر محتوای زاهدانه اشعارش چندان منطبق نمی‌نماید. اگر ناصر خسرو، در مقام شاعری بری از تصوّف، می‌گوید:

پارسایی را کم‌آزاری است جفت      شخص دین را این شمال است آن یمین

(همان، ص ۱۲۰)

سنائی صوفی نیز می‌گوید:

ظلم کم کن بر تن خود تا که ثبت از دست دین آید اندر نامه عمرت «وَهُمْ لَا يَظْلِمُونَ»  
(سنائی، دیوان، ص ۵۳۶)

و باز:

با همه خلقی جهان گرچه از آن بیشتر بی‌ره و کمتر به‌رهند  
تو چنان زی که بمیری برهی نه چنان چون تو بمیری بره‌ند

(همان، ص ۱۰۶۶)

چنین معنایی، به احتمال، از بیشتر زهدیات فارسی برمی‌آید. این مسئله از بُعد دیگری که به اخلاقیات ایرانیان مربوط می‌شود نیز قابل تحقیق است. ابن مسکویه رازی (وفات: ۴۲۱)، در تهذیب الاخلاق، رشد فضایل اخلاقی را در گرو حضور انسان در اجتماع می‌داند و حتی عزلت‌گزینی برخی از زاهدان مشهور و رمیدن آنان را از خلق نکوهش می‌کند و می‌گوید: «چگونه عقیف و عادل و سخی و شجاع تواند بود کسی که از مردم کناره بگیرد؟» (ابن مسکویه، ص ۲۱۱ و ۲۱۲). اینکه ابن مسکویه، نزدیک به دو قرن پیش از برخی متفکران عرب، عزلت را به دور از اسلام (ابن جوزی، ص ۱۲۸) و امری خلاف تمدن (همان، ص ۲۱۱) و در نتیجه زیان‌بخش می‌داند ریشه در توجه ایرانیان به جایگاه اجتماع دارد. به نظر می‌رسد که این رویکرد اجتماعی، علاوه بر تأثیر در شعر زهد و شعر صوفیانه، با ظهور و تکامل تصوّف در ایران، حتی در تفکرات صوفیانه و عرفانی ایرانیان نیز اهمّیت خود را حفظ کرده باشد. یکی از اسباب آن شاید ذوق و گرایش اجتماعی ایرانیان بوده باشد؛ زیرا، بنا بر حکمت خسروانی، سرآمد شئون اخلاقی کردار و گفتار نیک است که طبعاً در قبال جامعه مصداق پیدا می‌کند. از این جمله نتیجه دیگری نیز درباره ناصر خسرو می‌توان گرفت و آن اینکه شیوه او در پروردن محتوای زهدیات و القای زهد ذاتاً به کار صوفی‌مشریان شباهت ندارد هم به دلیل تأکید بسیار وی بر حاکمیت دانش و عقل که می‌توان گفت در تصوّف ناپذیرفتنی است هم از این باب که آنچه ناصر خسرو در زهدیات خویش می‌نکوهد همان عجزه هزار داماد است که به هیچ کس وفا نمی‌کند نه دنیای پاک و حلال و معقول که برخوردار از نعمت‌های آن در دین اسلام

پذیرفته است: ۱۵:

بر دل از زهد یکی نادره تعویذ نویس  
تا نیایدش از این دیو فریبنده نهیب  
بهره خویشتن از عمر فراموش مکن  
رهگذارت به حساب است نگه دار حسیب  
(ناصرخسرو، ص ۵۲۱)

در نظر ناصرخسرو، ترک دنیا با ریاضت‌های زاهدانه درخور لطفی که خداوند به انسان کرده نیست:

زمین و نعمت او را خدای خوان تو کرد  
که سوی او تو سزای نعیم و خوان شده‌ای  
طفیلیان تو گشتند جمله جانوران  
بر این مبارک‌خوان و تو میهمان شده‌ای  
(همان، ص ۴۳۳)

یا:

جهان برین و فرودین تویی خود  
به تن زین فرودین به جان زان برینی  
سزای همه نعمت این و آنی  
ز حکمت ازیرا هم آنی هم اینی  
(همان، ص ۱۶)

در عصر ناصرخسرو، اسماعیلیه با حلقه‌هایی از زهاد صوفیه که خواهان کناره‌گیری کامل از دنیا بودند وجه مشترکی نداشتند. احتمالاً، علاوه بر دلایلی که برای گرایش نیافتن کسائی شیعی به تصوّف ذکر کردیم، چه‌بسا تا حدّی تأثیر همین اختلاف نظر در تلقّی زهد نیز بوده باشد که ناصرخسرو شیعی را از صوفی‌گری بازداشته است. با این حال، وی، در ارزیابی شئون زندگی، با صوفیه همانندی‌های فکری دارد و همچون آنان دنیا را تاریک و رنج‌آور می‌بیند. (همان، ص ۲۴۱)

پس از ناصرخسرو، شعر سنائی در ادبیات فارسی سنخ اعلای زهد است. در زهدیات او، پند رودکی، موعظه کسائی، و آزادگی و اندرز ستیهندۀ ناصرخسرو جمع آمده است. پس از او، جریان شعر معناگرای فارسی تحولات مهمّی را از سرگذرانده است و شعر زهد، همچنان‌که خود سنائی (دیوان، ص ۱۱۲) می‌گوید، جز در آثار او به کمال مطلوب نزدیک نشده است. گستردگی معانی نخستین و ویژگی اشعار زهد‌آمیز سنائی است. وی،

۱۵) به عنوان مثال، در بخشی از آیه ۷۷ سوره مبارکه القصص، این معنی تصریح شده است. ترجمه آن است: «و در آنچه خدا به تو داده است سرای آخرت را بجوی و بهره خویش را از دنیا از یاد ببر».

از آنجا که صوفی درس آموخته مکتب بلخ بود، به اغلب مضمون‌ها رنگ زاهدانه بخشید. گفته‌اند که مبالغه در زهد از تأثیر آداب مکتب بلخ بوده است (سَلَمی ۲، ج ۲، ص ۳۵۸) ۱۶. جالب آنکه سنائی، به رغم الزامات رایج در زهدیات و چه بسا به نشانه اعتراض، به هنجارشکنی روی آورده است. او، به همین دلیل، در زهدیات، با هشیاری و بیداری نقادانه‌ای، به امور اجتماعی نیز نظر دارد (سنائی، حدیقه، ص ۶۴۱، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۶۲؛ دیوان، ص ۸۱، ۳۴۵، ۳۶۵، ۶۶۸). سنائی، در نقد زهد، با آغاز کردن از خویش، به حقیقتی برتر توجه می‌دهد (دیوان، ص ۸۵۷؛ حدیقه، ص ۴۲۸ و ۴۳۰) و بعید نیست که در تأیید همین نقد و اعتراض بوده باشد که، در اقلیم تصوّف تعبدی، با لحن ملامتیان و قلاشان و قلندریان شعر سروده است (دیوان، ص ۳۹۳). تأملات وی در قرآن و حدیث، با نقل داستان‌هایی درباره پیامبران و اولیای حق و آمیخته با مفاهیم طریقت، تا آنجا گسترش یافته که گویی زهدیات او اصولاً برای بیان مکتبی سروده شده است (حدیقه، ص ۱۶۸، ۲۲۸، ۲۲۴، ۳۲۲، ۳۸۶، ۴۲۷). همین خصلت اشعار زهدی وی را به تمامی ویژگی تعلیمی بخشیده است.

بارزترین وجه تمایز مواظ و حکم سنائی آن است که روح عرفانی در آن دمیده شده و «بارقه عشق» بر آن تافته است و این در زهدیات پیشین فارسی سابقه نداشته است (دیوان، ص ۸۱۵ و ۸۲۶). سنائی همه نکته‌سنجی‌های زاهدانه خود را در بوته محبت می‌گذارد سپس عرضه می‌دارد. از این رو، زهدیات او، به رغم تأکید در انکار و نکوهش دل‌بستگی به سرای مجاز، طراوت خاصی دارد (همان، ص ۳۰۱، ۵۴۷، ۶۵۷، ۶۷۸) ۱۷.

۱۶) سنائی، در حدیقه (ص ۳۶۹، ۴۰۷، ۶۶۳)، در نکوهش دنیا بسیار و حتی به افراط سخن می‌گوید تا جایی که داشتن ثروت را منافی دین‌داری تلقی می‌کند. او، در راستای تعالیم اهل سلوک و تجرد، حتی کسب مال حلال را، که در دین جایز است، مانع سیر در طریق حق می‌داند:

ورچه در مال جز لطافت نیست      لیک بودش بی این دو آفت نیست  
 کز حلال از زمانه مشغولی      وز حرام از خدای معزولی (ص ۴۰۶)

و باز گوید:

گرچه زو جسم را پناه بؤد      لیکن آن هم حجاب راه بؤد  
 در زر و سیم اگر کمالستی      کی قرین سگ و دوالستی (همان‌جا)

۱۷) جهت‌گیری‌های پراکنده ذهن سنائی بر محور اصل واحد به انحاء گوناگون از جمله با جلوه‌های بلاغی شکل می‌گیرد. بنابراین، علاوه بر القای پیام زهد، در صور خیالی که می‌آفریند و در آنها اغلب بر معقولات جامه

ناگفته پیداست که تصوّف سنائی به زهدیّات او طعم دیگری بخشیده است. در حقیقت، تصوّف، چون از دایره زهد و تعبّد پای فراتر نهاد، به شعر روی آورد. زهدیّات سنائی در این مرحله بود که با ذوق و حال درآمیخت و به دنیای خیال‌انگیز شعر عرفانی گام نهاد. او از آنجا آغاز می‌کند که

چون تو خود جویی مر او را کی توانی یافتن

تا نبازی هرچه داری مال و ملک و جسم و جان

(همان، ص ۴۵۳)

سپس این معنی را به گونه‌ای می‌پروراند که گویی از عالم زهد فراتر رفته است:

آنگهی چون نفی خود دیدی و گشتی بی‌ثبات	گه فنا و گه بقا و گه یقین و گه گمان
گه تحرّک گه سکون و گاه قرب و گاه بُعد	گاه گویا گه خموشی گه نشستگی گه روان
گه سرور و گه غرور و گه حیات و گه ممات	گه نهان و گه عیان و گه بیان و گه بنان
حیرت اندر حیرت است و آگهی در آگهی	عاجزی در عاجزی و اندهان در اندهان

(همان، ص ۴۵۴)

کلمات و حتّی مفاهیم غیرقدسی که در سروده‌های زاهدانه و عارفانه سنائی به کار رفته در همین گردونه متحوّل و مطلوب می‌گردد. مصداق‌های آنها نیز، در فضایی نو، حیات و معنایی تازه می‌پذیرند. از این رو، در قیاس با حدیقه که متزهدانه‌تر می‌نماید، اشعار دیوان سنائی بعضاً در توجّه به زهد و حقایق عرفانی از اعتدال بیشتری برخوردار است. درست است که پیش از سنائی، مثلاً در شعر ابوذر بوزجانی، گاهی مایه‌های زاهدانه - عرفانی دیده می‌شود؛ امّا عرفان کمال یافته در شعر سنائی پوسته زهد را می‌شکافد و جوهر آن را می‌نمایاند. وی، هرچند در حدیقه این وجه کمالی زهد را در نظر داشته، امّا گویی آن را فرو نهاده و، در اشعار دیگرش، مثل برخی از قصاید و غزلیات، زهد را به صورتی دیگر نمایانده است. در این سروده‌ها، زبان و بیان شاعرانه نیز اوج می‌گیرد و در هیئتی حماسی جلوه‌گر می‌شود (← دیوان، ص ۴۱۲). در شعر عرفانی سنائی، این تعالی گاه تا مرز ردّ زهد (← همان، ص ۳۹۳-۳۹۴) و عبور از ظواهر شریعت

۱ محسوس می‌پوشاند، دستاوردهای رنگارنگی ارمغان می‌کند که خواننده ژرف‌نگر را خاصه در قصاید و غزلیات به قدرت زبان و در نتیجه به گستردگی دامنه خیال وی متقاعد می‌سازد. از همین روست که شعر سنائی طراوت دارد.

پیش می‌رود:

قابل تکلیف شرعی تا خرد با نیت از آنک  
چاره نبود اسپ کودن را ز پالان داشتن  
کو کمال حیرتی تا مر تو را رخصت دهد  
صورت جان را نه کافر نه مسلمان داشتن  
(همان، ص ۴۶۴)

این‌گونه سروده‌های وی را دیگر نمی‌توان زهدیه خواند. در برخی از همین اشعار است که حتی زهد به ناخالصی و زاهد به سالوس متهم می‌گردد. (همان، ص ۴۵۶، ۵۰۶، ۵۵۵-۵۵۶، ۵۷۲-۵۷۴؛ حدیقه، ص ۴۳۰)

ناگفته نگذاریم که سنائی، در بازگویی پیوند شریعت و طریقت، برای تصوف نوعی مشروعیت دست و پا می‌کند (دیوان، ص ۵۳۳-۵۳۶، ۵۵۲-۵۵۳). در زهدیات او، وابستگی طریقت به شریعت کمابیش توجیه می‌شود. وی، به منظور گردآوری انواع استدلال‌ها و استشهادها، از هر مضمونی بهره‌می‌جوید و، از این راه، محتوای زهدیات خویش را نیز تنوع می‌بخشد (همان، ص ۵۰۶-۵۰۸، ۵۵۶-۵۵۹). مصالح شعر سنائی از همین طریق گونه‌گون شده است.

وی، همچنان‌که گفتیم، به‌ویژه در حدیقه (ص ۱۳۳، ۱۳۴، ۲۸۴، ۳۶۴، ۶۷۶ و جز اینها)، در اصل زهد بسیار سخن گفته اما، علاوه بر جنبه‌های درونی (همان، ص ۳۴۰)، ابعاد و جهات بیرونی تأثیرات آن را نیز مد نظر داشته است (همان، ص ۳۰۶، ۳۰۷، ۴۴۴، ۴۴۸) و برای القای بهتر معانی، به حکایت و تمثیل، که از ابزارهای کارآمد شعر تعلیمی به‌شمار می‌روند، توسل جسته است. (همان، ص ۳۶۰، ۴۰۸، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۰) ۱۸  
او در عرصه معارف دینی، سرچشمه اصلی مواعظ خویش، همچون مفسر عمل می‌کند (همان، ص ۷۱، ۹۸، ۲۰۳، ۳۸۵). مبنای تفسیر و تأویل‌های صوفیانه وی

۱۸) در میان سرایندهگان شعر زهد فارسی، سنائی به تمثیل و حکایت توجهی خاص دارد (حدیقه، ص ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۲، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳). این خصیصه، شعر زهدش را، در حد نوع ادبی تازه، برجسته می‌سازد. در زهدیات سنائی، از ظرفیت «داستان‌واره‌ها» به حد کمال برای بیان مقصود استفاده می‌شود. گفتنی است که در زهدیات عرب، که پیش از همه در دیوان ابوالعتاهیه جلوه دارد، به تمثیل توجه جدی نشده است. پس از سنائی حکایت‌گویی در خدمت تعلیم بسیار مقبول می‌افتد و این شیوه به‌کرات تقلید می‌شود. زهدیات فارسی پس از سنائی سرشار از سنت تمثیل تربیتی است که ریشه در فرهنگ و حکمت ایران باستان نیز دارد. همین وجه اصیل فرهنگی قبل و بعد از اسلام بر عرب‌ها نیز اثر گذاشته است (آذرنوش، ص ۲۸۷). با این حال، این تأثیر چندان محسوس نیست.

هم تعبّدی است (همان، ص ۱۶۳، ۱۶۶) و هم ذوقی (همان، ص ۳۲۷، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۱). او زهد صوفیانه را با عرفان (همان، ص ۶۴۴) و دریافت انسان‌شناسانه را با دریافت خداجویانه مآل‌اندیش (همان، ص ۱۱۱) پیوند داده است. این ویژگی، در زهدیات او، متعاقباً از اقبال بزرگان شعر عرفانی نظیر مولوی و حافظ برخوردار و یکی از بنیادهای شعر فارسی تلقی شده است.

سنائی، از این جهت که صوفیانه به جامعه می‌نگرد، در میان سرایندگان فارسی ممتاز است. با این حال، در باب مصاحبت با مردم و مسائل مترتب بر آن در شعری تناقض احساس می‌شود. گاه پیوستگی و دوستی با دیگران را می‌ستاید و گاه آن را نکوهش می‌کند. موضع‌گیری او در این باب در چارچوب موقف اجتماعی مشخص جای نمی‌گیرد. گاه به بریدن از خلق و دوری از همنشینی فرامی‌خواند و گاه به همدمی تشویق می‌کند. به نمونه‌هایی از این دوگانگی در حدیقه توجه کنید:

دل و همّت مده به صحبت خلق	بسر از خلق تا نبرد خلق
(ص ۱۴۶)	
خلق دشمن شود چو بگریزی	بدقرین گردی ار درآمیزی
چون ترا دوستی پدید آید	عقل باید که زود نستاید *
* نسخه بدل: بستاید	(ص ۴۴۹)
با همه خلق رائی نیکودار	خو نکودار و رای چون خودار
خوی نیکو ترا چو شیر کند	خوی بد عالم از تو سیر کند
(ص ۴۷۳)	
صحبت باغ‌ها به فصل بهار	باد را هر زمان کند عطار
روغن کنجدی که بودی عام	شد ز گل‌ها عزیز و نیکونام
چون به گل‌ها سپرد نفس و نفس	روغن کنجش نخواند کس
(ص ۴۵۰)	
گر نخواهی دل از ندامت پُر	بسبری از رفیق نسیک مبر
دوستان گنج خانه رازند	رنج‌پرداز و گنج‌پردازند
(ص ۴۴۹)	

علاوه بر این، سنائی، در کنار جنبه‌های منفی متعددی که برای دنیا بر شمرده، گاه از سودمندی و پندآموزی آن، که انگیزه تأمل و تدبّر می‌گردد، به زیبایی یاد کرده است



(← حدیقه، ص ۳۴۷، ۴۵۷). او، در عین زهدمنشی، توصیه‌هایی اجتماعی دارد. انتقادات او با این توصیه‌ها درمی‌آمیزد تا آنجا که در باب عدل و رفع ظلم به شاه نیز تذکر می‌دهد:

هر که او بی‌گناه ترساند      دان که در جای ترس درماند  
ظالم ار مال و جان خلق بُرد      نه هم آخرش می‌باید مرد

(همان، ص ۵۴۹)

هرچند سخنان و عقاید سنائی همچون زندگی وی دورویه به نظر می‌رسد، آنچه مسلم است نگرش عارفانه زهد او را نوآیین کرده و شاید اول‌بار و به‌جَد در شعر اوست که ترک دنیا بدون معرفت حقیقی بی‌اعتبار قلمداد شده است. (دیوان، ص ۴۵۸)

### نتیجه

موضوع کتاب‌هایی که به زهد اسلامی پرداخته‌اند نصوص و سنن دینی، اخلاقی، و اجتماعی است. این معانی را شاعران مصوّر ساخته و پرورش داده‌اند. محتوای این اشعار می‌تواند جزو مشترکات فرهنگی همه جوامع به‌ویژه جوامع متمدّن باشد و، در هر حال، مخاطب آنها حافظه کلی انسانی است.

به رغم آنکه زهد یادآور رهبانیت است و از شعر زهد ترویج گوشه‌نشینی انتظار می‌رود، حتی زاهدانه‌ترین اشعار فارسی از توجه به جامعه عاری نیستند. در حقیقت، شعر زهد فارسی مجموعه‌ای بسامان ناظر به تأدیب نفس برای ایفای نقش و ادای تکالیف اجتماعی است. سرایندگان فارسی‌البته از زهد مرسوم نیز سخن می‌گویند اما به مفهومی از آن نظر دارند که نافی شأن اجتماعی فرد نباشد. در شعر زهد فارسی، گاه - در سنائی - زهد معنایی از زهد دنیائی ارزشمندتر شمرده شده است. شاعران بزرگ، در هر عصری، از دگرگونی احوال زمانه احساسی عمیق دارند، به همین دلیل از مذمت دنیا فروگذار نیستند و چه‌بسا این مذمت جلوه‌ای از گرایش به رهبانیت تلقی گردد. جای شگفتی نیست اگر رفته‌رفته عمده‌ترین بنیادهای فرهنگ اسلامی از جمله عرفان با چنین رویکردی به نظم فارسی راه یافته باشد. می‌توان گفت که شعر زهد یکی از بسترهای اصلی رشد ادبیات عرفانی در زبان فارسی بوده است که، در جریان آن، مآثورات اسلامی و حکمت ایرانی توأمان سهیم گشته‌اند. این نوع شعر معنی‌گرا، پس از

پیوستن به عرفان ایرانی، با هدفی والاتر از زهد، تفکرات زاهدانه را از خلوت‌گزینی صرف به سوی اجتماعی بودن و سپس انسانی دیدن به پیش رانده و اعتلابخشیده است.

## منابع

- آذرنوش، آذرتاش، راه‌های نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان تازی (پیش از اسلام)، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۵۴.
- ابن جوزی، ابوالفرج، تلیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۸.
- ابن حنبل الشیبانی، احمد بن محمد، الزهد، دراسة و تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول، دارالکتب العربی، بیروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶.
- ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، تهذیب الاخلاق، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، اساطیر، تهران ۱۳۸۱.
- ابوالعناهیة، اسماعیل بن القاسم بن سوید بن کیسان، دیوان، شرحه و ضبطه و قدم له عزید الشیخ، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۹۶۲/۱۴۲۰.
- ابونواس، حسن بن هانی، دیوان، دار صادر، دار بیروت، بیروت ۱۹۶۲/۱۳۸۲.
- امین، حسن، بازتاب اسطوره بودا در ایران و اسلام، میرکسری، تهران ۱۳۷۸.
- البیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، کتاب الزهد الکبیر، حقه و خرچ احادیثه و فهرسه الشیخ عامر احمد حیدر، دارالجنان و مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت ۱۹۸۷/۱۴۰۸.
- ترجانی‌زاده، احمد، شرح معلقات سبع، شفق، بی جا ۱۳۴۸.
- دامادی، سید محمد، مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۹.
- دوفوشه کور، شارل هانری، اخلاقیات، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران ۱۳۷۷.
- رازی، محمد بن ابوبکر عبدالقادر، امثال و حکم، ترجمه و تصحیح و توضیح فیروز حریرچی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۵.
- رودکی، جعفر بن محمد، دیوان، پژوهش و تصحیح و شرح جعفر شعار، قطره، تهران ۱۳۷۸.
- ریاحی، محمد امین، کسائی مروزی، زندگی، اندیشه و شعرا، چاپ یازدهم، علمی، تهران ۱۳۸۲.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۲.
- سراج طوسی، ابونصر، اللع فی التصوف، تصحیح و تحشیة رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، اساطیر، تهران ۱۳۸۲.
- سُلَمی (۱)، ابوعبدالرحمن، طبقات الصوفیه، تصحیح یوهانس پِدرسن، لیدن ۱۹۶۰.
- (۲)، مجموعه آثار، گردآوری نصرالله پورجوادی، دو جلد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹، ۱۳۷۲.
- سنائی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح و تحشیة محمد تقی مدرّس رضوی، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۷.

- ، دیوان، تصحیح و تحشیه محمدتقی مدرّس رضوی، چاپ پنجم، سنائی، تهران ۱۳۸۰.  
شفیعی کدکنی، محمدرضا، «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی»، درخت معرفت (جشن‌نامه استاد عبدالحسین زرین‌کوب)، به اهتمام علی‌اصغر محمدخانی، چاپ دوم، سخن، تهران ۱۳۷۸، ص ۴۵۹-۴۶۲.
- الشیبی، کامل مصطفی، تشیح و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۸۰.
- صفا، ذبیح‌الله، گنج سخن، ۳ جلد، دانشگاه تهران، ج ۱، تهران ۱۳۳۹.
- طرائفی خوارزمی، ابو محمد قاسم، بدایع المثلج، ترجمه موقّ بن ظاهر خوارزمی، تصحیح مصطفی اولیائی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۲.
- عادل، محمدرضا، فرهنگ عبارتهای عربی در شعر فارسی (تا جامی)، دو جلد، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵.
- العبّادی المروزی، منصور بن اردشیر، التّصفیه فی احوال المتصوّفه (صوفی‌نامه)، تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۷.
- غزالی، ابوحامد محمد، احوال علوم‌الدین، ترجمان مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، ربع مهلکات، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۲.
- کلابادی، ابوبکر محمد، تعویف، متن و ترجمه به کوشش محمدجواد شریعت، اساطیر، تهران ۱۳۷۱.
- گلدزیهر، ایگناس، زهد و تصوف در اسلام، ترجمه محمدعلی خلیلی، اقبال، تهران ۱۳۳۰.
- لازار، ژیلبر، اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان، دو جلد، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، تهران ۱۹۶۴.
- محمودی برمسی، نسرین، یادداشتی از مارگریت اسمیت، نیمروز، تهران ۱۳۸۶.
- مدبّری، محمود، شرح احوال و اشعار شاعران بی‌دیوان، نشر پانوس، تهران ۱۳۷۰.
- المکّی، ابوطالب، قوت القلوب فی معامله المحبوب و وصف طریق المرید الی مقام التّوحد، دو جلد در یک مجلد، دارصادر، بیروت ۱۳۰۶.
- ناصرخسرو، ابو معین بن حارث، دیوان اشعار، مجتبی مینوی و مهدی محقق، چاپ پنجم، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۸.
- الهاشمی، احمد، جواهر الادب فی ادبیات و انشاء لغة العرب، الطبعة الثالثة، الازهر، قاهره ۱۳۴۱/۱۹۲۳.
- Kennedy, P.F. (2000), "Zuhdiyya", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden Brill, vol. 11, pp. 562-564.

